

از فلسفه علم تا فلسفه علوم انسانی (درآمدی بر فلسفه علوم انسانی از نظرگاه هیدگر)

علی فتحی*

۸۵

ذهن

چکیده

پرداختن به فلسفه علوم انسانی بدون طرح بحث از فلسفه علم امکان‌پذیر نیست. هیدگر هرچند به‌صراحت به فلسفه علوم انسانی ورود نکرده است، با توجه به ایده‌هایی که در باب فلسفه علم طرح کرده و نیز از طریق تتبع در مطاوی برخی آثار و درس‌گفتارهای وی، امکان طرح پرسش از فلسفه علوم انسانی وجود دارد. با عنایت به مناقشاتی که پدیدارشناسی هرمنوتیکی هیدگر در حوزه علم ایجاد کرده است و نیز تحلیلی که او از انسان به مثابه دازین و حیث تاریخی دازین ارائه می‌کند، زمینه برای طرح جدی فلسفه علوم انسانی نیز فراهم می‌گردد. این جستار می‌کوشد حلقه وصلی میان دعاوی هیدگر در باب علم به‌نحو عام و نسبت این دعاوی وی با علوم انسانی برقرار سازد و نشان دهد رویکرد فلسفی هیدگر در قبال علم نه تنها قابلیت تعمیم به ساحت علوم انسانی دارد، بلکه علوم انسانی را نیز با پرسش‌های بنیادینی مواجه می‌سازد. در پایان با توجه به تأملات ظریفی که هیدگر در باب هرمنوتیک و فهم و تفسیر دارد و قواعدی را که او و پیروان او برای آن بر می‌شمارند، نشان دادیم که چگونه این قواعد می‌تواند اعتبار بینادهنی برای علوم انسانی ایجاد کند یا عینیتی برای مضامین و محتویاتی که در این سنخ از معرفت وجود دارد، بیافریند.

واژگان کلیدی: علوم انسانی، فلسفه علم، هیدگر، پدیدارشناسی هرمنوتیکی، دازین، حیث تاریخی.

مقدمه

نگاهی اجمالی به آثار هیدگر نشان می‌دهد که او فلسفه علم نظام‌مندی ارائه نکرده است؛ لکن با تأمل در برخی درس‌گفتارهای او شواهدی یافت می‌شود که نشان می‌دهد او به مسائل و موضوعات مربوط و مقتضی در باب علم پرداخته است؛ مثلاً هرچند ریچاردسون در رساله‌ای در باب **نقد هیدگر بر علم** می‌نویسد: «هرگز هیدگر را تا آخرین روز حیات او نمی‌توان فیلسوف علم نامید» (Richardson, 1968, pp.511-536)؛ لکن از سوی دیگر فون وایتسکر نیز معتقد است «وجود و زمان هیدگر را باید به‌مثابه رساله‌ای در فلسفه علم در معنای دقیق آن تلقی کرد؛ فلسفه علمی که در بسیاری جهات به فلسفه علم مصطلحی شباهت دارد که توسط فایرلند، هانسون، کوهن و دیگران پیش رفته است» (von Weizsäcker, 1977, pp.404-431). به گمان من هر دو این دعاوی تا حدودی به حقیقت نزدیک‌اند. با توجه به تعریفی که از «فلسفه علم» می‌توانیم داشته باشیم، این موضوع ممکن است موافقان و مخالفانی داشته باشد. در این مجال من سعی می‌کنم از این اموری که به‌نحو عام به علم و فلسفه علم مربوط می‌شود، فراتر رفته و به مسائلی که طرح آن در حوزه علوم انسانی امکان دارد، بپردازم.

البته هیدگر در تأملات خود در باب علوم همواره میان علوم طبیعی و علوم تاریخی تفکیک می‌کند؛ لکن این تفکیک را خود هیدگر ایجاد نکرده است. محتمل است هیدگر نقطه عزیمت خویش مربوط به تأملات در باب علوم را در سیاقی اتخاذ کرده که تا حدودی تحت تأثیر سنتی بوده که به افلاطون و ارسطو و نیز کانت و سنت نوکانتی همچون ریکرت و دیلتای و به پدیدارشناسی هوسرل باز می‌گردد. تأملات او در باب علوم مستقیماً به ملاحظات منطقی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، تاریخی و جامعه‌شناختی یا سیاسی مربوط نمی‌شود، بلکه اهتمام عمده و اساسی او با حیث وجودشناسی علوم نسبت پیدا می‌کند که علی‌الاصول بر معنا و کارکرد علوم در جهان معاصر ما معطوف می‌شود؛ لکن با توجه به موضوع این جستار، ما به‌اجمال رهیافت هیدگر را در قبال علم مورد تأمل قرار می‌دهیم تا با توجه به موضعی که او اتخاذ کرده

است، نشان دهیم نتایج آن، چگونه در علوم انسانی ظاهر می‌شود و رهیافت عمده او به علم چگونه در علوم انسانی نمود پیدا می‌کند.

الف) علم در عهد جدید

در نظرگاه هیدگر علوم تجربی مقوم صورت بنیادین عالم جدید ما هستند؛* چراکه معنا و کارکرد علوم جدید را جز در چارچوب عامی برای وصول به فهم مطلوبی از عالم جدید که به مثابه یک کل تلقی گردیده است، نمی‌توان فهمید؛ ازاین‌رو در این مقام ما در ابتدا با یک دور هرمنوتیکی مواجه می‌شویم که دائماً ایجاب می‌کند از جزء به کل و از کل به جزء حرکت کنیم؛ بدین معنا که برای فهم علوم جدید به مثابه یک امر جزئی باید عالم جدید را بشناسیم و عالم جدید به مثابه یک کل نیز در پرتو مظاهری که در آن ظهور یافته‌اند- که علم جدید نیز از جمله این مظاهر است- خود را آشکار می‌سازد.

پرواضح است که عالم جدید «ساحت»های متعدد دیگری نیز همچون دین، اخلاق، هنر، نهادهای اجتماعی، سیاست و تعلیم و تربیت دارد؛ ازاین‌رو برای رسیدن به یک فهم تام و تمامی از معنا و کارکرد علم، ضرورتاً به این پرسش دقیق و ظریف رهنمون می‌گردیم که چگونه بسط علوم تجربی می‌تواند طرز تلقی ما را از وجوه دیگر عالم تحت تأثیر قرار دهد؟

هیدگر به‌عنوان یک فیلسوف همواره خود را با معنای علم جدید درگیر می‌کند. نظریه‌های مهم او در باب علوم، بالأخص در باب علوم طبیعی و تاریخی در وجود و زمان، مابعدالطبیعه چیست؟، شیء چیست؟، راه‌های جنگلی، وارستگی و تفکر منادی چیست؟ و درس گفتارهای نیچه می‌توان یافت. در این درس گفتارها و جستارها در باب علوم، اهتمام هیدگر به موضوعات و مسائل منطقی و روش‌شناختی علوم نیست، هرچند آنها نیز می‌توانند مهم جلوه کنند؛ بلکه دغدغه اصلی او این است که به

* این موضوع در منابع ذیل به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است:

فهمی از معنای علم جدید دست یازد و نسبت آن را با مابعدالطبیعه جدید در یابد.

ب) پژوهش بنیادین و فلسفه علم

به‌رغم تفاوت‌های ظاهری که ممکن است در میان مؤلفه‌های موجود در رهیافت هایدگر متقدم و متأخر به فلسفه علم وجود داشته باشد، از آنجاکه بیان این تفاوت‌ها مقصود این جستار نیست و نگارنده نیز با برخی شارحان او که این اختلاف‌ها را جدی می‌دانند، همدلی چندانی ندارد، عناوین و ارکان اصلی نظرگاه او در باب علم اجمالاً بیان می‌گردد تا زمینه ورد به بحث اصلی، یعنی فلسفه علوم انسانی فراهم آید.

تقدم وجودشناسی بنیادین بر علم، توجه به فهم اگزیستانسیال علم و نقش وجودشناسی علم در کشف موجودات فرادستی از مهم‌ترین مباحثی است که در فلسفه علم هایدگر متقدم نمود می‌یابد؛ اما هایدگر متأخر مشخصه اصلی علم جدید را ریاضی‌واربودن آن می‌داند.

معاصران هایدگر نقش فلسفه را در علم، کاوش در مبانی منطقی و معرفت‌شناختی آن می‌دانستند؛ لکن هایدگر نقش اصلی فلسفه را وجودشناسی می‌داند. وجودشناسی فلسفی مانند وجودشناسی‌های افلاطون، ارسطو و کانت، «منطقی مولد است، به این معنا که گویی به قلمرو خاصی از هستی فرا می‌جهد، برای نخستین بار آن را از حیث بنیان هستی‌اش گشوده، آشکار می‌کند و ساختارهای به‌دست‌آمده را در کسوت رهنمودهای شفاف پرسشگری در اختیار علوم اثباتی می‌گذارد» (Heidegger, 1953, p.11).

این وجودشناسی‌ها شرط امکان وجودشناسی‌هایی هستند که سابق بر علوم و بنیان‌گذار علوم‌اند (Ibid)؛ برای مثال نتیجه مثبت نقد عقل محض کانت در اهتمام به پرداختن به چیزی نهفته است که به هر نوع طبیعتی تعلق دارد نه در تئوری شناخت (Ibid). هایدگر دلیل توجه و نیاز به فهم اگزیستانسیال علم را نیز این می‌داند که «علوم در مقام رفتارهایی که از انسان صادر می‌شوند، از نوع هستی هستند که او را

انسان می‌خوانیم، بهره دارند. ما این هستند را اصطلاحاً با واژه «دازین» در بیان می‌آوریم» (Ibid). نوع هستی دازین معطوف به آینده است. «خصلت‌ها همواره برای دازین شیوه‌های ممکن بودن و تنها همین شیوه‌ها هستند و نه چیزی دیگر» (Ibid, p.412)؛ بنابراین فهم اگزیستانسیال علم بر امکانات علم در آینده تأکید می‌کند.

در برابر این فهم از علم، فهم منطقی قرار دارد. «مفهوم منطقی، علم را با عطف نظر به نتایجش می‌فهمد و آن را "بافت روابط علی قضاوی حقیقیه یا به بیانی دیگر، احکام معتبر" تعیین و تعریف می‌کند» (Ibid, p.357). علم موجودات را بدون وابستگی به امور انسانی توصیف می‌کند. هیدگر چنین موجوداتی را فرادستی می‌نامد؛ برای مثال چکش نه وسیله‌ای برای کاری، بلکه شیئی وصف می‌شود که جرم دارد. برای آنکه چنین توصیف‌هایی ممکن شوند، «فراکنی ریاضی‌وار» (Mathematical projection) لازم است. این‌گونه موجودشناسی علمی از جهت مهمی به وجودشناسی فلسفی وابسته است. علم ممکن است به جای آنکه به فهم موجودات بپردازد، گرفتار شبکه پیچیده مفاهیم و نظریات خود شود که در این صورت، دیگر موجودات نمی‌توانند در برابر نظریه‌پردازی ما مقاومت کنند؛ در نتیجه نظریات علمی بی‌محتوا می‌شوند. وجودشناسی بنیادین با وجود موجودات سروکار دارد. حقیقت در چنین وجودشناسی‌ای آشکارشدن خود موجودات است.

هیدگر متأخر، مشخصه اصلی علم جدید را ریاضی‌واربودن (Mathematical) آن می‌داند. Mathematical از واژه یونانی ta mathemata گرفته شده است که عبارت است از آنچه آدمی در جریان برخورد عملی و نظری با چیزی، از قبل درباره آن می‌داند. مته‌متیکال مشخص می‌سازد که امور واقع چه هستند؟ چه خصوصیات دارند؟ چه نسبت‌هایی باهم دارند؟ و چگونه باید درباره آنها پرسید؟ آزمون به معنای مدرن و نقش محوری ریاضیات از این مبانی خاص نتیجه شد (اباذری، ۱۳۷۵، ص ۲۴).

هیدگر مثال تاریخی برای ریاضی‌واربودن علم جدید ارائه می‌کند: قانون سقوط آزاد گالیله می‌گفت، همه اجسام با سرعتی برابر سقوط می‌کنند و تفاوت در زمان

سقوط، فقط به علت مقاومت هواست؛ ولی مخالفان ارسطویی او می‌گفتند که اجسام سنگین سریع‌تر سقوط می‌کنند. به دلیل این تفاوت پیش از تجربه، گالیله و مخالفان او اتفاقی واحد (سقوط اجسام با وزن‌های متفاوت از برج پیزا) را به نفع خود تفسیر کردند: «هم گالیله و هم مخالفان او همان "امر واقع" را دیدند؛ اما آن را به گونه‌ای متفاوت تفسیر کردند» (Heidegger, 1967, P.90).

«مته‌متیکال بر چنان ادعایی متکی است؛ یعنی به‌کار بستن تعیین‌بخشیدنی به شیء که به‌طور تجربی از آن شیء استنتاج نشده است؛ اما در بنیان هر نوع تعیین‌بخشیدنی به اشیا و ممکن‌ساختن آنها و جابازکردن برای آنها نهفته است. چنان برداشت بنیادینی از اشیا نه دلخواهی است و نه بدیهی» (همان، ص ۹۸).

بر اساس این نقش تعیین‌بخشی است که بین علم نیوتونی و علم ارسطویی تفاوت‌هایی اساسی پدید می‌آیند. برخی از تفاوت‌هایی که هیدگر بر شمرده، از این قرارند: از بین رفتن تفکیک اجسام سماوی و ارضی، برتری نداشتن حرکت دایره‌ای بر حرکت مستقیم، تفاوت نداشتن حرکت طبعی و حرکت جبری، دگرگونی معنای طبیعت و به تبع آن تغییر پرسش از طبیعت به طوری که گاهی ضد گذشته می‌شود (اباذری، همان، ص ۲۶).

هیدگر در **عصر تصویر جهان** ماهیت علم جدید را «تحقیق» می‌داند. تحقیق سه ویژگی ماهوی دارد: فرافکندن برنامه کلان ثابت، روش‌شناسی و فعالیت مداوم.

فرافکندن برنامه، قلمروی را باز می‌کند. بازشدن این قلمرو شیوه یا رویه‌ای را مشخص می‌کند که بر مبنای آن، امور واقع باید با قلمرو سازگار شوند. در فیزیک جدید که علم معیار است: «طرح»، طبیعت را به‌عنوان روابط مکانی-زمانی که باید به‌طور ریاضی توصیف شود، فرا می‌افکند. عنصر ریاضی در فیزیک جدید نوع خاصی از برخورد پیشینی با جهان است؛ زیرا **ta mathemata** که ریاضیات جدید شکل خاصی از آن است، در اساس دانشی است که آدمی پیش از آشناسدن با اشیا و امور آن را در اختیار دارد (همان ص ۳۴).

در روش‌شناسی، امور واقع متغیر، قاعده یا نظم می‌یابند؛ ضرورتی قانونی بر ثبات تغییر به دست می‌آید؛ با دانسته‌ها، نادانسته‌ها تبیین و با نادانسته‌ها، دانسته‌ها تأیید می‌شوند. در چنین موقعیتی است که آزمون میسر می‌شود؛ وقتی که بر اساس فرافکندن طرح، علم به تحقیق بدل شده باشد؛ به تعبیر دیگر آزمون برای تصدیق رابطه‌ای ریاضی صورت می‌گیرد. اگر رابطه تصدیق شود، قانونی به دست می‌آید.

فعالیت مداوم در تخصصی شدن علم و نهادی شدن آن جلوه‌گر می‌شود. چون امور واقع تغییر می‌کنند و چون تمامی امور واقع به شیوه‌ای ریاضی قابل محاسبه دانسته می‌شوند، علم تخصصی می‌شود. با تخصصی شدن، داده‌های جدید به دست می‌آیند و علم پیشرفت می‌کند. چنین علمی، نهادی شدن را ضروری می‌گرداند. مدیریت علم و تجاری‌مآب شدن آن، بر اثر نهادی شدن آن است (همان، ص ۳۳-۳۸).

همچنین هیدگر متأخر نگاه ویژه و خاصی به فهم تاریخی دارد. متافیزیک در خلال یک تفسیر ویژه از هستندگان و در ضمن یک مفهوم خاصی از حقیقت، زمینه‌ساز یک عهد و دوره‌ای می‌گردد. البته هیدگر علاقه چندانی به تاریخ علم ندارد، بلکه آنچه برای او مهم است، توجه به تاریخ وجود و انسان‌ها به مثابه جایگاه یک چنین تاریخی است. به‌باور او تاریخ، صحنه سه دوران باستان، سده‌های میانه و مدرن است. دوره اخیر با علم، دوره باستان با فلسفه و سده‌های میانه با دین تمیز داده می‌شوند. هیدگر به تفاوت‌های بین عهد باستان و علم مدرن علاقه نشان می‌دهد. او به تاریخ علم به منظور تفکر درباره جایگاه علم در مدرنیته - و نه با قصد یک تاریخ‌دان علم - می‌پردازد.

در میان نوآوری‌های فلسفی متعددی که هیدگر در هستی و زمان مطرح می‌کند، یکی از مهم‌ترین و غنی‌ترین آنها - که در نسبت با موضوع این مقاله باید طرح گردد - این ادعای اوست که فلسفه، هرمنوتیک است. این بیان او صرفاً به موضوعاتی که فلسفه به آنها می‌پردازد - از قبیل تفسیر، روش‌شناسی علوم انسانی و... - مربوط نمی‌شود، بلکه مقصود او ایجاد یک چرخش پارادایمی ریشه‌ای است. اولاً، هیدگر نشان

می‌دهد که تلاش برای مدل‌سازی کردن از تجربه انسانی بر اساس مقولات - که برگرفته از اشیای فیزیکی می‌باشد و از سوی فلسفه سنتی ارائه می‌گردد - اساساً با انسان‌ها تفاوت دارد. او نشان می‌دهد که چگونه فلسفه فقط می‌تواند هرمنوتیک باشد. ثانیاً، هیدگر نشان می‌دهد که درک تجربه شخصی از سوژه در مدل سوژه - اوبژه، تجارب انسان را کج و معوج می‌سازد (افزون بر آنکه سبب طرح شبه مسئله‌ها از قبیل نیاز به اثبات وجود جهان خارج در فلسفه می‌گردد). هیدگر با جایگزین نمودن مواجهه هرمنوتیک ما از تجربه، این امکان را پیش می‌کشد که انسان به‌عنوان ساکن دنیای برساخته نمادینی فهمیده شود که در آن هر امری که انسان با آن مواجه است، پیشاپیش به‌عنوان شیء یا کسی تلقی شده است. (Lafont, p.265).

با توجه به این مؤلفه‌ها و برخی از مباحث دیگری که در آثار هیدگر و رهیافت او نسبت به «علم» وجود داشته است و نیز بدون بحث از نتایجی که آنها ممکن است در فلسفه علم معاصر داشته باشند، در ادامه این جستار می‌کوشیم نشان دهیم که چگونه این عناصر مذکور که در رهیافت فلسفی هیدگر به علم مورد التفات بوده و برای متعاطیان در حوزه فلسفه علم الهام‌بخش بوده است، در فلسفه علوم انسانی نیز می‌توانند نقش مهمی ایفا کنند. البته روشن است که طرح تک‌تک این عناوین به‌نحو تفصیلی خارج از مجال این نوشتار است؛ لکن نگارنده این سطور کوشیده است به آن دسته از عناصری بپردازد و بررسی کند که ممکن است تأثیری بیش از عناوین دیگر در بحث فلسفه علوم انسانی از نظرگاه هیدگر داشته باشند.

ج) جایگاه و مقام پدیدارشناسی هرمنوتیکی در فلسفه علم

فلسفه هیدگر، پدیدارشناسی وجود است و مشهور است که پدیدارشناسان گاهی اوقات به جهت ملاحظات انتقادی که در باب علوم داشتند، نکوهش می‌شدند؛ از این رو ایراد و اشکالی که اغلب علیه پدیدارشناسی طرح می‌شود، این است که پدیدارشناسی یک موضع و رهیافت بیش از حد سلبی نسبت به علوم داشته است. این ایراد بر جنبش

پدیدارشناسی اغلب با ارجاع به نقد هوسرل بر علم در «فلسفه به‌مثابه یک علم متقن»، «بحران علوم اروپایی»، «نقد هیدگر بر منطق»، «تفکر حسابگر» و تکنولوژی و دعاوی مرلوپونتی در باب علم در «پدیدارشناسی ادراک حسی» مستند و مدلل گردیده است.*
 لکن با نگاه دقیق‌تر، به‌سهولت و سادگی نمی‌توان گفت که چگونه این ادعا اساساً می‌تواند مقبول واقع گردد؛ زیرا هوسرل ریاضی‌دان و فیزیک‌دانی بود که افزون بر این، تعلیم بسیار خوبی در روان‌شناسی نزد برنتانو، ونت، پالسن و استمپ داشته است.**
 هیدگر نیز در دوره‌ای فیزیک جدید و تاریخ را در دانشگاه فرایبورگ تحصیل کرده بود و آخر الامر اینکه استاد روان‌شناسی کودک در طول دوره‌ای از حرفه خودش بود.***
 آنچه در نسبت با این ادعا مسموع است و می‌توان در باب آن گفت‌وگو کرد، این است که پدیدارشناسی از همان آغاز در معرض تفسیر یک‌سویه طبیعت‌گرایانه و عینی‌گرا از علوم قرار گرفته است. آنچه مورد مناقشه پدیدارشناسی قرار گرفته است، خود علم نیست، بلکه توهم خودبنیادی علم جدید است؛ بنابراین آنچه پدیدارشناسی مورد انتقاد قرار می‌دهد، خود علم نیست، بلکه علم‌زدگی و مذهب اصالت علم و تفسیر پوزیتویستی از علم است نه پژوهش تجربی و دستاوردهای آن؛ همچنین نکته دقیق و ظریفی که تذکر به آن در این مقال خالی از لطف نیست، این است که پدیدارشناسی از همان آغاز در این ایده تأویل و تحویل علوم انسانی به علوم طبیعی مناقشه کرده است؛ بنابراین آنچه در اینجا مورد انتقاد قرار گرفته است نه خود علوم انسانی، بلکه صرفاً تفسیر تحویل‌گرایانه آن در رفتارگرایی و جامعه‌شناسی پوزیتویستی و انسان‌شناسی است.

آنچه پدیدارشناس‌ها در نیمه نخست این قرن به آن پرداخته‌اند نه انتقاد و نکوهشی علیه علم، بلکه نقد معرفت علمی بوده است. این تعبیر دوم را باید در معنای کانتی آن

* Kockelmans, 1970; For Merleau-Ponty's criticism of the behavioral and social sciences see Kwant, 1963; Ibid; 1966.

** Kockelmans (A), 1967, PP. xv-xvi; Ibid (C), 17-26, and passim.

*** Merleau-Ponty, 1973, Translator's Preface, pp. xxxiii-xl.

تلقی کرد. اگر کسی در پی فهم معنای حقیقی و ناب دعاوی علمی و هم حدود و ثغوری که ذاتی پژوهش تجربی هستند، بر آید، این نقد برای چنین فهمی ضروری است. داشتن یک چنین اهتمام و دغدغه استعلایی به معنای تکذیب یا انکار علم نیست، بلکه به صراحت وجود و حقانیت آن را مفروض گرفته است. پدیدارشناس‌ها در نقد خویش بر علم جدید، همواره یک موضع انتقادی را در نسبت با تفسیرهای عمده و بارز در باب معنا و کارکرد علم داشته‌اند - نظر به اینکه در نیمه دوم قرن نوزدهم، این تفسیر، اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) بوده است. مقصود از پوزیتیویسم در اینجا هر نگاه فلسفی است که به معنایی معتقد است که ۱. علم به ما حقیقت واقعی و اصیل را در باب اشیا و عالمی که در آن زندگی می‌کنیم، می‌آموزد؛ ۲. اینکه علم ناب و اصیل نباید از طریق متافیزیک آلوده و تیره و تار گردد. این نگاه انتقادی نحله پدیدارشناسی به رویکرد پوزیتیویستی به علم به قطع و یقین شامل طرز تلقی آنها از انسان و علوم انسانی نیز می‌شود.

با این درآمد تفصیلی بر جایگاهی که علم در نگاه هیدگر دارد - که چاره‌ای از بیان آن برای ورود به بحث علوم انسانی نبوده است - و نگاه انتقادی که از جانب نحله پدیدارشناسی نسبت به آن وجود داشته است، در ادامه بر آنیم نشان دهیم که پدیدارشناسی بالأخص با رهیافتی که هیدگر در تقرب به حقیقت وجود از آن مدد گرفته است و دیگر عناصری که در فلسفه هیدگر نسبت به علم وجود دارد، چه نسبتی با علوم انسانی می‌تواند داشته باشد و چگونه می‌تواند پرسش‌هایی را که در حوزه علوم انسانی وجود دارد، پاسخ دهد.

(د) پدیدارشناسی هرمنوتیکی و نسبت آن با علوم انسانی

پرسشی که اکنون به نظر می‌رسد باید مورد مذاقه قرار گیرد، این است که چرا به‌رغم نکته‌های لطیف و دقیقی که هیدگر در باب علم متعرض گردیده است، به صراحت علوم انسانی را در کانون توجه خویش قرار نداده است؟ متذکر شدیم که هیدگر در یک

فضای آموزشی و فلسفی نشو نما یافته که میان علوم طبیعی و تاریخی به نحو متعارف تفکیک و تمیز ایجاد شده بود (Heidegger, 1953, pp.134-142). دلیل اینکه هیدگر هرگز خودش از لوازم پدیدارشناسی هرمنوتیکی برای علوم انسانی سخنی نگفته و بحثی نکرده است، شاید بتوان در این واقعیت یافت که او هرگز حقیقتاً به مطالعه روان‌شناسی تجربی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، علم اقتصاد، علوم سیاسی و... به یک سبک نظام‌مندی نپرداخته و ورود پیدا نکرده است. آنچه ما امروزه از علوم انسانی همچون انسان‌شناسی، علم اقتصاد، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی می‌فهمیم، هرگز به معنای دقیق کلمه درون ساختار دانشگاه آلمانی طی دهه‌های نخست قرن بیستم وجود نداشته است. البته شاید مدارس و مؤسساتی در آلمان بودند که اگر کسی به این حوزه‌ها علاقه‌ای داشت، خود را مشغول مطالعه پدیدارهای اجتماعی و علوم انسانی کند، لکن در غالب موارد چنین مطالعاتی بیشتر گرایش فلسفی داشته تا اینکه سوژه تجربی داشته باشد.

ممکن است مخاطب این نوشتار از این وقایعی که اشاره شد، این نتیجه را بگیرد که پس بهتر است پرسش از نسبت پدیدارشناسی هرمنوتیکی هیدگر در برابر علوم انسانی را کنار بگذاریم؛ با این حال از سوی دیگر، ما دلایل عدیده‌ای می‌یابیم که حاکی از این واقعیت است که نمی‌توان از طرح این موضوع عزل نظر کرد. بیش از همه به نظر می‌رسد نکته‌ای که اهمیت وافری دارد، این است که به‌صراحت بپرسیم تا چه حد واقعیت انسان می‌تواند موضوع پژوهش علمی قرار بگیرد؛ یعنی تا چه میزان واقعیت بشر و انسان می‌تواند به کمک روش‌های تجربی مورد مطالعه واقع شود؟ وانگهی هیدگر به‌صراحت اهمیت روان‌شناسی علمی و جامعه‌شناسی را در میان علوم اثباتی - چنان‌که به‌اجمال خواهیم دید - تصدیق می‌کند. او همچنین با نظرگاه هوسرل در باب معنا و کارکرد وجودشناسی‌های خاص و محلی یا «ناحیه‌ای» (local) هم‌داستان بود (Heidegger, 1953, pp.142-153)؛ بنابراین او باید مخاطبان خود را متقاعد سازد که این امر نه تنها ممکن است، بلکه تطفن به آن اهمیت بارزی دارد که وجودشناسی‌های

موضعی و خاص به جهت قلمرو پدیدارهای روانی و گستره پدیدارهای اجتماعی باید بیش از این بسط و تفصیل یابد. البته نویسندگان متعددی، هر کدام به طریق خود، نشان داده‌اند چگونه پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر می‌تواند نسبتی با تأملات فلسفی در باب علوم انسانی داشته باشد (Richardson, 1963, p.60, note 91). بنابراین در پرتو هر آنچه گفته آمد، می‌توان از پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر در قبال تأملات فلسفی در باب علوم انسانی سخن گفت؛ گرچه هیچ متن منصوصی در خود آثار هایدگر وجود نداشته باشد که این بسط و تفصیل‌ها را توجیه کند. افزون بر این باید از حیث روش‌شناختی هم در باب این پرسش اندیشید که چگونه حقیقت انسان می‌تواند موضوع پژوهش تجربی قرار گیرد و این سنخ از پژوهش چه موانع و محدودیت‌هایی محتمل است داشته باشد.

انسان گرچه از حیث زیست‌شناختی ممکن است موضوع معتبر و مقبولی برای پژوهش تجربی قرار گیرد، این نظرگاه که انسان موضوع پژوهش تجربی در ساحت علوم انسانی می‌تواند قرار گیرد- چنان‌که خواهیم دید- مقبولیت عامی نیافته است.* هنوز عالمان و دانشمندان زیادی هستند که نسبت به بسط افراطی رهیافت تجربی در قلمرو علوم انسانی از علم‌الحیات گرفته تا انسان‌شناسی و علم سیاست خوشبین نیستند و معتقدند آنچه در ذیل پوشش مفهوم تجربی در حیطه علوم انسانی بسط یافته، از این حیث که بیش از یک صورتی از کنترل و سلطه بر انسان‌ها نیست، امر مطبوع و مقبولی نیست. در نظرگاه ایشان کمال مطلوب و نهایی در باب آنچه صورتی از پژوهش تجربی نامیده می‌شود، متضمن تبیین، پیش‌بینی و کنترل است. ادعای این افراد این است که اکنون بنا بر مبانی اخلاقی می‌توان به‌آسانی نشان داد که در مطالعه انسان امکان ندارد مجالی برای سنخ‌های از پژوهش وجود داشته باشد که می‌کوشد رفتار انسان‌ها را پیش‌بینی و کنترل کند. اگر انسان حقیقتاً آزاد و فاعل اخلاقی خودمختاری است، هر

* این موضوع به تفصیل در منابع ذیل موضوع بحث قرار گرفته است:

Strasser, 1963; von Wright, 1971; Apel, 1967.

صورت و شکلی از دست‌کاری و کنترل بر او علی‌الاصول و به نحو قاطعی باید کنار نهاده شود.

عده دیگری موضع ملایم‌تری برگزیده‌اند؛ لکن با این حال هنوز امکان علوم انسانی تجربی را حقیقتاً انکار می‌کنند. دلیل این ادعا در نظرگاه ایشان این است که چنین علمی نمی‌تواند معنای بشری افعال انسان را تبیین کنند، ولو اینکه آنها محتمل است بتوانند به ابعاد فیزیولوژیکال (تن‌افزاری) یا شرایط این افعال پردازند. افزون بر این در اینجا گفته شده که از رهگذر هنجارها و قوانین یکسان و یکدست نمی‌توان نسبت به رفتار انسان‌ها حکم کرد؛ چراکه رفتار انسان‌ها ذاتاً التفتاتی، غایت‌انگار، آزاد، زمانی، تاریخی و از سر تأمل و نظرورزی است.

همچنین گروه دیگری هستند که منکر امکان علوم انسانی تجربی نیستند؛ لکن معتقدند چنین علمی تا کنون وجود نداشته است. بنا بر اعتقاد ایشان امروزه در حوزه علوم انسانی ما هنوز در وضعیت پیشا- پارادایمی هستیم. علوم انسانی هنوز هم در حالت بحران بنیادین قرار دارند. هیچ توافق جامعی بر اساس مفروضات نظری بنیادین و اصولی که پژوهش تجربی در هر موردی بر آن مبتنی باشد، وجود ندارد. درنهایت فیلسوفان و عالمان زیادی وجود دارد که بر این نکته اجماع دارند که پژوهش تجربی در حیطه علوم انسانی غالباً منتهی به استیلا و کنترل می‌شود؛ با این حال- چنان‌که آنها معتقدند- از آنجا که استیلا و کنترل ذاتی هر پژوهش تجربی نیست، این امر ضروری برای این وضعیت نیست. نتایج منفی و نامطبوع مذکور صرفاً معلول تفسیر پوزیتیویستی از آن امری است که در پژوهش تجربی مقصود است. این نویسندگان مدعی‌اند اگر کسی با دقت بیشتری آنچه را که حقیقتاً در پژوهش تجربی لازم و ضروری است، بیازماید، به سرعت روشن خواهد شد که روان‌شناسی تجربی، جامعه‌شناسی تجربی و علوم سیاسی تجربی اساساً ضرورتی ندارد که به استیلا و بهره‌کشی منتهی گردد.

پیداست که هیدگر عمیقاً و قویاً با هر رویکرد تجربی که به مطالعه انسان‌ها می‌پرداخت و کاملاً جدای از هر کوشش فلسفی در پی رسیدن به یک فهم بهتری از

واقعیت بشری بود، مخالف بود؛ به عبارت دیگر هیدگر یقیناً جدایی کامل علم و فلسفه را بر نمی‌تافت، هرچند همواره از یک تفاوت بنیادین میان فلسفه و علم دفاع می‌کرد و کاملاً به عمق خلأ و شکافی که میان آنها وجود داشت، متذکر بود (Heidegger, 1951, p.210 (en 240-241)). همچنین روشن است که وی به شدت مخالف هر صورتی از استیلا و کنترل بر انسان‌ها در علوم انسانی بود. در نظرگاه او ارتباط نزدیک و ظریفی میان این دو نگاه وجود دارد تا جایی که مساعی اصیل و درستی که به کار رفته تا خلأ میان علم و فلسفه را پر کند، خطر استفاده نابجا و نادرست پژوهش‌های تجربی را کاهش خواهد داد (Richardson, 1963, p.61).

از سوی دیگر هیدگر آشکارا امکان و جواز پژوهش تجربی در قلمرو پدیدارهای انسانی را پذیرفته بود؛ زیرا در نظرگاه ایشان درست همان‌گونه که مجالی برای پژوهش تجربی در حیطه پدیدارهای تاریخی می‌توان یافت، همچنین فضایی برای پژوهش تجربی در حیطه پدیدارهایی که توسط علوم انسانی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، وجود دارد. وانگهی او ادعا نمی‌کند که این امر بر عهده فلسفه است که در تأملات انتقادی در باب علوم به دانشمندان در باب فعل و ترک امور امر و نهی کند؛ بلکه در نظر ایشان پدیدارشناسی هرمنوتیکی، کوششی برای فهم معنا و کارکرد علوم است؛ بنابراین تأملات هیدگر در باب علوم، چندان معطوف به خود علوم نیست، بلکه معطوف به بسط یک تفسیر محتمل و ممکن از معنا و کارکرد این علوم است. افزون بر این هیدگر همچنین در تأملات خویش در باب روش‌شناسی بر این رأی و نظر بود که دغدغه فیلسوف اصولاً معطوف به تبیین آنچه دانشمندان از یک نظرگاه روشمند محض باید انجام دهند نیست؛ بلکه هیدگر می‌خواست نشان دهد که عالمان علوم مختلف، به چه نحوی روش‌های متنوع و متعددی را در کار و بار خود به کار می‌گیرند و مفروضات آنها حقیقتاً در آن موقع و مقام چیستند. معمولاً تأمل دقیق و انتقادی در باب چنین مفروضاتی منتهی به این نقطه می‌شود که امکانات جدیدی را می‌توان ملاحظه کرد و گزینه‌های مختلف و متعددی را می‌توان نشان داد؛ هرچند آنها هرگز به نحو جدی، از

قبل مورد ملاحظه قرار نگرفته باشند. هیدگر بر این رأی و نظر بود که در تأملات خویش در باب روان‌شناسی پدیدارشناسانه هوسرل امکانات و گزینه‌های مهمی را کشف کرده که غالب روان‌شناسان تجربی زمان او هنوز آن را به نحو کامل نفهمیده و درک و دریافت نکرده‌اند (Heidegger, 1953, pp.149-151). همین بیان را می‌توان در باب مناظر جدیدی گفت که از رهگذر پدیدارشناسی هرمنوتیکی برای علوم اجتماعی و انسانی گشوده است، البته اگر کسی در پی جست‌جوی شباهتی میان فعل انسانی و متن باشد.

در تأملات پیشین ادعا کردیم که گرچه هیدگر در تأملات فلسفی که به‌صراحت به علوم انسانی مربوط می‌شود، ورود نکرده است، با این حال کاملاً با موضوعات و مسائل مهم این حوزه آشنا بوده است که البته می‌توان شواهدی را بر این ادعای اخیر ارائه کرد. هیدگر بارها از اصطلاح «روان‌شناسی» استفاده کرده است. گاهی اوقات این تعبیر برای ارجاع به روان‌شناسی فلسفی یا عقلانی یا همان علم‌النفسی به کار می‌رفت که اعتقاد شایعی از زمان ارسطو بوده است. گاهی نیز او این اصطلاح را به معنای «روان‌شناسی توصیفی و تحلیلی دیلتای» به کار می‌برد. زمانی هم این اصطلاح به روان‌شناسی پدیدارشناختی کارل یاسپرس اشاره داشت؛ با این حال همچنان مواردی می‌توان یافت که او به‌صراحت متذکر روان‌شناسی علمی بوده است (Ibid, pp.151-152, 231-232). پس هیدگر با این تعبیر روان‌شناسی علمی آنچه را که ما اکنون روان‌شناسی تجربی می‌نامیم، قصد می‌کند. او هرچند اصطلاح جامعه‌شناسی را به‌ندرت استفاده کرده است، لکن همواره آن را به معنای جامعه‌شناسی علمی یا تجربی و نه به‌عنوان یکی از رشته‌های فلسفی اخذ می‌کند (Ibid, pp.1, 39).

افزون بر این هیدگر در وجود و زمان (Ibid, pp.180-181, 324) می‌گوید، برای هر حوزه پژوهشی از علوم اثباتی، باید یک وجودشناسی موضعی و محلی وجود داشته باشد که به وجهی از وجود هستومندهای که در آن علم مورد بررسی قرار می‌گیرد، بپردازد. هیدگر در میان چنین حوزه‌های پژوهشی به تاریخ، طبیعت، فضا، زمان، زندگی

دازین، زبان و مانند آن اشاره می‌کند (Ibid, p.327). در اینجا او همچنین متذکر می‌گردد که برخی از ایده‌های معاصر را که در تاریخ و جامعه‌شناسی علم مورد استفاده قرار می‌گیرد، پیشنهاد داده است:

و اگرچه پژوهش ممکن است همواره به این رهیافت اثباتی متکی باشد، پیشرفت واقعی آن چندان از نتایج گردآمده و ذخیره آنها به دور از جستن راه‌هایی که هر حوزه خاصی اساساً مقوم آن است، ناشی نمی‌شود... سطح و مرتبه‌ای که یک علم به آن می‌رسد تا جایی تعیین پیدا می‌کند که مستعد بحرانی در مفاهیم بنیادی آن باشد... (Ibid, p.364).

ه) هیدگر و علوم انسانی (علم تاریخ و نسبت آن با پدیدارشناسی هرمنوتیکی)

هیدگر با تفسیر فهم به‌عنوان قیام ظهوری وجود دازین، بنیاد اصولی را طرح می‌کند که مسائل بنیادین علم تاریخ، یک راه حل مقبولی در آن می‌تواند پیدا کند. برای اینکه این امر را به نحو انضمامی اثبات کنیم، ناگزیر در آغاز باید به طرز تلقی هیدگر از فهم بازگردیم و آن را با وضع بنیادین یا با حالتی که به‌نحوی واسطه‌ای با آن نسبت پیدا می‌کنیم، تبیین کنیم.

در نظر هیدگر وضع بنیادین یا همان «یافتگی» (Befindlichkeit) حالتی است که دازین بر بنیاد آن، همواره خویش را در «آنجا» (da) می‌یابد که به همراه فهم و لوگوس، قوام‌بخش روشنایی دازین است. یافتگی، دازین را با امری در باب وضع وجود او نسبت به عالم خویش مرتبط می‌سازد. هر دازینی در این یافتگی از وجود خویش آگاه است؛ وجود او خود را در «یافتگی» به‌عنوان پرتاب-بودگی *having-been-thrown* نشان می‌دهد (Ibid, p.134). هستی انسان بدون خواست و انتخاب او بوده است. او خود را در عالمی می‌یابد که ساخته او نیست، بلکه در وجود خویش باید به‌واسطه خویش به‌مثابه تکلیفی تحقق یابد؛ بنابراین در «یافتگی» انسان از این حقیقت آگاه می‌شود که او هست و در هستی او به خواست خویش نبوده است. پرتاب‌شدگی انسان

متضمن این است که انسانی که خود را به‌سوی «توانایی - بودنی» (Being-able-to) /Be (in-der-welt-sein-können) که در آینده قرار دارد، طرح افکند، باید آن را بر اساس «پیشاپیش - بودن - در» (Already-having-been) انجام دهد؛ به نحوی که همه طرح‌افکنی‌های آزاد او با مجعولیت و واقع‌بودگی وجودش محدود گردیده است.

در بحث از قلمرو پدیدارهای انضمامی بشری نیز این بدان معناست که چنین پدیدارهایی جز از طریق فهم آنها درون چارچوب سنتی که به آنها مربوط می‌شود، علی‌الاصول قابل فهم نیستند؛ بنابراین برای فهم معنای انضمامی پدیدارهای بشری، علوم انسانی به‌نحو عام و تاریخ‌نگاری به‌نحو خاص نمی‌توانند خود را در تقابل با فرایند سنتی قرار دهند که - به معنای دقیق‌تر - دسترسی بشر را به تاریخ ممکن می‌سازد. بنابراین اهتمام به علوم انسانی تفسیری، دیگر نمی‌تواند خود را از آن سنت جدا سازد و در پی دست‌یازیدن به عینیتی باشد که در علوم طبیعی یافت می‌شود؛ زیرا بشر ذاتاً در آن سنت مساهمت دارد. ما از سنت بر آمده‌ایم، حیات‌مان را از آن گرفته‌ایم و سنت مایه قوام ما در کنار همدیگر است. به همین جهت، فهم حقیقی سنت از طریق نزدیک‌شدن به آن با کمک روش‌های تجربی که در فیزیک مورد استفاده قرار می‌گیرد، میسر نیست؛ زیرا این روش‌ها دقیقاً می‌طلبند که ما خود را از آن سنت جدا کنیم. از این رو سنت را نمی‌توان به‌نحو عینی فهمید؛ بلکه آن را باید به‌نحو روش‌شناختی تملک کرد. علوم انسانی هرمنوتیکی چیزی جز تلاش برای تملک یک سنتی به نحو روش‌شناختی از طریق ارزیابی و توضیح انتقادی و ارائه یک بنیانی برای پیش‌فرض‌های منطوی در فهم پیشا- علمی از عالمی که در آن زندگی می‌کنیم، نیست.

بشری که امکان اگزیستانسیال دارد، «همواره در یک حالی بودن» (Being always in a mood- gestimmtsein) است. حال و وضع وجود او به‌نحو آغازین به‌واسطه «یافتگی» و فهم تعیین یافته است. فهم آغازین و اصیل تا حدود زیادی نسبتی با ارجاع به این یا آن شیء انضمامی یا وضع و حالی در باب وجهی از وجود که خصیصه بشر به‌عنوان در- عالم - بودن است، ندارد. در فهم اصیل و آغازین، وجه و حالتی از وجود،

خصیصهٔ ممیزهٔ بشری است که خود را به عنوان «توانایی - بودن» آشکار می‌کند؛ از این رو وجود انسان «در-عالم-بودن» است و «توانایی-بودن» او با همهٔ طرق مختلفی که دارد مربوط به بودن او با دیگران و با اشیا می‌شود؛ لکن در همهٔ این نسبت‌ها و روابطی که وجود دارد، بشر همواره به طریقی توانایی-بودنش را در ملاحظه با خویشتن و به خاطر خویشتن می‌فهمد.

در فهم اصیل، بشر خویشتن را به سوی غایت مقصود خود طرح می‌افکند؛ لکن این طرح‌افکنی خویشتن ضرورتاً متضمن طرح‌افکنی عالم است. بشر در فهم اصیل خویش خود را در امتداد وجودی که با آن نسبتی دارد، می‌گشاید و در عین حال خویشتن را در امتداد عالم می‌یابد. به همین جهت فهم اصیل بالذات متضمن یک نگاه پیشینی و یک نظرگاه آغازین بر وجهی از وجود انسان و عالم اوست. این نظرگاه پیشینی در تبیین تفسیری بسط و تفصیل می‌یابد. از آنجایی که در تبیین تفسیری هر امر یا رویدادی باید به عنوان چنین و چنان (چیزی به مثابه چیزی) اخذ گردد، هرمنوتیک به مثابه رکن قوام‌بخش آن امری است که در اینجا «فهم تفسیری» نامیده می‌شود؛ بنابراین نظر به اینکه ما درون عالم، اموری داریم و آنها را یا به عنوان چنین و چنان اخذ کرده‌ایم و نگریسته‌ایم، این نگاه باید مبتنی بر یک «بودگی» (Having-been: gewesenheit) آغازین‌تری و یک ملاحظهٔ «پیشینی» و یک طرز تلقی مقدمی باشد که دقیقاً قوام‌بخش فهم ماست. بدین صورت می‌توانیم بیان کنیم که هر «تبیین تفسیری» انضمامی در یک وضعیت هرمنوتیکی رخ می‌دهد.

بنابراین می‌توانیم بگوییم که هر فهمی در تحلیل نهایی، تفسیر است. تفسیر ممکن است به نحوی در تعامل ما با اشیا به نحو تلویحی منظوری باشد یا به نحوی در تبیین و اظهارات تفسیری ما وجود داشته باشد. ژرف‌ترین ریشهٔ خصیصهٔ هرمنوتیکی هر فهم بشری را در این واقعیت می‌توان یافت که هر فهمی ضرورتاً در یک وضعیت هرمنوتیکی رخ می‌دهد. برای انسان، فهم جز بر اساس یک «پیش-داشت» (Fore-(having: vorhabe)، «پیش-انگاشت» (Fore-sight: vorsicht) و «پیش-برداشت»

(Fore-conception: vorgriff) ممکن نیست، نظر به اینکه اگزیستانس اولاً، ذاتاً متناهی و زمانمند است. هر کسی که می‌کوشد یک پدیدار بشری را بفهمد، ضرورتاً تمامیت معنا یا عالمی را که درون آن، نظرگاه او این پدیدار را می‌تواند به مثابه امر معنادار ظاهر سازد، مفروض می‌گیرد (پیش-داشت). ثانیاً، او یک نظرگاه خاصی را مفروض می‌گیرد که در لحاظ با آنچه باید فهمیده شود و آنچه باید تفسیر شود، ثابت است (پیش-انگاشت). بالمال، آن فرد می‌کوشد فهم خویش از آن پدیدار را به کمک مفاهیمی که از خود پدیدار اخذ گردیده‌اند یا از بیرون بر آن تحمیل گردیده است، تبیین کند. در هر یک از این صور، فهم تفسیری از قبل به نفع یک شیوه معینی از اعتقاد به آن، حکم کرده است (پیش-برداشت) (Heidegger, 1953, p.359). تظنن به این دقیقه در اینجا مهم است که هرچند یک تفسیر به هنگام دریافت امری که به ما ارائه می‌گردد، هرگز بدون پیش‌فرض نیست، لکن تفسیر به نحو پرواضحی معنای اشیا و پدیدارها را برای ما به سهولت تقوم نمی‌بخشد. تنها نکته‌ای که در اینجا باید نشان داد، این است که معنای اشیا ساختار و تفصیلش را از «پیش-داشت»، «پیش-انگاشت» و «پیش-برداشت» ما اخذ می‌کند (Ibid).

از همان سطور آغازین وجود و زمان پیداست که اهتمام بنیادین هیدگر این است که دازین را بر حسب زمانمندی و تبیین زمان به مثابه افق استعلایی پرسش وجود تفسیر کند (Ibid, p.360). مطالعه دقیق خود وجود دازین به این نگاه منتهی می‌شود که وجود دازین در مبالات (care) آشکار می‌شود؛ درحالی که معنای مبالات با ابتدای بر زمانمندی ظهور می‌کند (Ibid, p.362). پیش از این اشاره شد که وجود انسان «توانایی-بودن» است که دقیقاً همواره «مقدم-برخویشتن» است، از سوی دیگر از آنجایی که هر طرح اگزیستانسیالی باید ریشه در وضعیتی داشته باشد که در آن، دازین خود را پرتاب‌شده به عالم می‌یابد و مستغرق در چیزی است که بی‌درنگ خودش را آنجا آشکار می‌سازد، روشن می‌گردد که وجود دازین باید مبتنی بر مبالات باشد؛ زیرا مبالات مبتنی بر حیث اگزیستانسیال (پیش از خود داشتگی) (Having to be ahead of)

(itself)، مجعولیت (خویشتن را در عالمی که از پیش آنجاست یافتن) و سقوط (Fallenness: verfallen) است. بنابراین این امر نیز روشن است که چرا مبالات اساساً از طریق زمانمندی ممکن گردیده است؛ زیرا «جلوتر- از» (Ahead-of-itself: sich-verhoren) خویش بودن اگزیستانسیال، در آینده بنا گردیده است؛ «در- از پیش بودن» (Being-already-in) مجعولیت بودگی ما را می‌سازد. درنهایت «در سقوط- بودگی» در «حاضر- ساختن» (Making-present-gegenwartigen) ممکن می‌گردد (Heidegger, 1953, p.327). زمانمندی آن فرایند بنیادینی است که در آن و از طریق آن وجود دازین در ابعاد سه‌گانه (آینده، گذشته و حال) زمانمند می‌گردد؛ این ابعاد زمان ذاتاً مستلزم یکدیگرند و با این حال متقابلاً منحصر به فردند. به این دلیل آنها برون‌شدهای «اک- ستازها» زمان سرآغازین نامیده می‌شوند.

از آنجایی که دازین بالمال یک موجود زمانی است، ضرورتاً «تاریخی» نیز هست (Ibid, p.376). تحلیل حیث تاریخی دازین شرح و بیانی افزون‌تر از آنچه از پیش در تحلیل حیث زمانی گفته شد، ندارد؛ لکن از آنجایی که تعبیر «تاریخی» به یک بازگشتی به گذشته به‌نحو ضمنی اشاره می‌کند، شرح زمانمندی به‌مثابه حیث تاریخی باید توجه خاصی به معنای تام و تمام «خویشتن» در تصمیمی که دازین می‌گیرد، داشته باشد.

در بخش‌های پیشین اشاره شد که دازین به‌مثابه امر پرتاب‌شده، به خویشتن و به «توانستن- بودن» به‌مثابه «در- عالم- بودن» وانهادده شده است؛ بنابراین به‌مثابه امر پرتاب‌شده، تسلیم عالمی گردیده که در آن به لحاظ واقع‌بودگی با دیگران معیت و همراهی دارد؛ از این رو شاید بتوان گفت تا حدود زیادی خویشتن را در «آنها» گم کرده است. در تصمیم، دازین به خویشتن باز می‌گردد. دازین با تصمیم خویش، امکانات واقعی متداول برون‌خویشی اصیل را آشکار می‌سازد و آنها را برحسب میراثی که در آن تصمیم گرفته می‌شود، مکشوف می‌سازد. وقتی که شخص در پرتاب‌شدگی خویش «تصمیم» می‌گیرد و عزم و اراده‌ای می‌کند، در این قصد او یک امر مکتومی وجود دارد و آن اینکه فرد خویشتن را در امکاناتی که به ما به ارث رسیده، تسلیم می‌کند. دازین

اصیل‌تر در «تصمیم» خویش موافق با آن چیزی است که در همه تنهای اوست و این میراث به‌نحو عمیق‌تری در یک کشف آزادانه‌ای از امکانات اگزیستانس که او بر می‌گزیند، از آن او می‌گردد. دازین خویشتن را به میراث خود تسلیم می‌کند و همه استعدادهای خویش را در بازیابی آن می‌یابد؛ بنابراین این بازیابی و بازخوانی، تسلیم آشکار به این میراث است، یعنی بازگشت آزاد دازین، به امکاناتی که از قبل آشکار گردیده است (Ibid, pp.382-385).

با این حال این بازیابی و بازخوانی امکانات خویشتن نیست که دازین را تاریخی می‌سازد، بلکه، دازین به‌مثابه امر زمانی، از قبل، تاریخی است که از رهگذر بازخوانی خویشتن می‌تواند عهده‌دار تاریخ خود باشد. افزون بر این به‌رغم اینکه حیث تاریخی دازین ریشه در آینده دارد (رسیدن دازین به خویشتن) - و هنوز با عنایت به اینکه این امر مستلزم بازخوانی امکانات گذشته و فرض یک میراث است - همین امر نشان می‌دهد که چرا یک تفسیر اصیل از تاریخ باید مزیتی نسبت به گذشته داشته باشد. درنهایت باید توجه داشت که وجود دازین شامل «بودن - با - دیگران» (-Being-with others) می‌شود؛ بنابراین «رخ - دادن» (Coming-to-pass: ereignis) که ساخته حیث تاریخی است، با وجود انسان‌های دیگر به دست می‌آید که همه آنها با همدیگر مقوم یک جامعه و یک ملت‌اند. این بدان معناست که میراثی که دازین در حیث اصیل فرض می‌گیرد، صرفاً تاریخ فردی آن نیست، بلکه میراث مردمی است که به همراه دازین است. این دستاورد خویشتن در تکوین خویش و همراه خویشتن است که مقوم کمال خود دازین و رخداد اصیل آن است (Heidegger, 1953, pp.385-87).

درست همان‌طور که زمانمندی دازین مستلزم زمانمندی عالمی است که دازین خویشتن را در آن می‌یابد، همین‌طور حیث تاریخی درونی دازین مستلزم حیث تاریخی عالم است؛ زیرا تاریخی‌ساختن تاریخ، تاریخی‌ساختن دازین به مثابه «در - عالم - بودن» است. حال تا جایی که دازین در حقیقت وجود دارد، پیشاپیش با این امر مواجه است که درون عالم خود را مکشوف ساخته است؛ بنابراین همه موجودات درون‌جهانی، چه

موجودات «فرا-دستی» و «تو-دستی» از قبل در تاریخ عالم به هم پیوسته‌اند. تجهیزات و آثار، حوالت (geschick:Destiny) خود را دارند؛ بناها و مؤسسات تاریخ دارند. از آنجایی که حیث تاریخی موجوداتی که درون عالم وجود دارد، حیث تاریخی عالم دازین را مفروض گرفته‌اند، ما موجودات را «عالم-تاریخی» (World-historical: weltgeschichtlich) می‌نامیم. این مهم است که در اینجا توجه داشته باشیم که «عالم-تاریخی» از قبل حقیقتاً در تحقق تاریخی «در-عالم-بودن» وجود دارد، بدون اینکه به لحاظ تاریخ‌شناختی از طریق علم تاریخ شناخته شود یا تقدم داشته باشد (Ibid, pp.364-366).

و) منشأ اگزیستانسیال تاریخ‌شناسی در حیث تاریخی دازین

علم تاریخ همچون هر علم دیگری در هر زمانی به لحاظ واقعی مبتنی بر تلقی رایج از عالم است. افزون بر این اگر وجهی از وجود دازین علی‌الاصول تاریخی است، آن‌گاه تاریخ‌شناسی مانند هر علم دیگری همواره در چنگ تاریخ‌سازی خود دازین باقی می‌ماند. با این حال باید توجه داشت که حیث تاریخی دازین، پیش‌فرض ضروری تاریخ‌شناسی به معنایی است که به نحو قابل ملاحظه‌ای متفاوت از آن امری است که فی‌المثل در علوم طبیعی یافت می‌شود؛ زیرا تاریخ‌شناسی، علم تاریخ دازین است و بنابراین باید به عنوان موضوع ممکن فرض گردد که به نحو اصیلی تاریخی است؛ لکن صرفاً از طریق تاریخ نیست که هستی‌مندهای تاریخی به لحاظ علمی در دسترس قرار می‌گیرند. افزون بر این شناخت تاریخ‌شناسانه تنها تاریخی نیست؛ زیرا خود آن یک شیوه تاریخ‌سازی (Historizing: geschehens) است که در آن دازین خود را می‌تواند آشکار سازد. این ملاحظات هم ما را به ریشه موضوع مورد بحث رهنمون نمی‌سازد؛ چراکه به ما نشان نمی‌دهند که چرا و چگونه حیث تاریخی دازین منشأ و خاستگاه تاریخ‌شناسی است. برای تحقق این تکالیف، باید نشان داد، ساختار وجود‌شناختی تاریخ‌شناسی فی‌نفسه ظهور تاریخ‌شناختی تاریخ است که ریشه در حیث تاریخی خود

دازین دارد؛ یعنی ایده تاریخ‌شناسی باید به‌نحو وجودشناختی بر حسب حیث تاریخی دازین طرح افکنده شود.

برای مکشوف‌ساختن ایده تاریخ‌شناسی نمی‌توان اموری را مطمح نظر قرار داد که در رشته‌های تاریخی امروزه ظهور یافته‌اند؛ زیرا ایده تاریخ‌شناسی بدین معنا نمی‌تواند به‌نحو مطلوبی معرف تاریخ‌شناسی در امکانات آغازین و اصیل آن باشد، بلکه به نظر می‌رسد این ایده را تنها بر اساس توضیحی از مضمون‌سازی (Thematization:

۱۰۷
ذهن

thematisierung) که خصیصه‌ای برای تاریخ‌شناسی است، می‌توان کشف کرد. پیداست که ایده تاریخ‌شناسی به‌مثابه یک علم، متضمن آن وظیفه خاصی است که تاریخ‌شناسی برای خویشتن قرار داده است که مبتنی بر آشکارگی پدیدارهای تاریخی است؛ لکن باید توجه داشت که پدیدارها تنها تا جایی تاریخی هستند که آنها به‌مثابه امر تاریخی طرح گردیده باشند. برای تبیین این نکته‌ای که برای فهم اصیل ایده تاریخ‌شناسی لازم و ضروری است، ما باید تأمل کوتاهی در باب خصیصه مضمون‌سازی در تاریخ‌شناسی داشته باشیم.

ز) مضمون‌سازی عینی در علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

کالوین شراگ (Calvin Schrag) در کتاب مهم خویش، تأمل بنیادین، به پرسش از امکان، یعنی خاستگاه حقیقی علوم انسانی و انسان‌شناسی فلسفی پرداخته است (Schrag, 1980, p.25). در نظر او چنین پژوهشی با عنایت به بحرانی که در علوم انسانی و انسان‌شناسی فلسفی وجود دارد، لازم و ضروری است؛ بحرانی که به نحوی رشته‌های علوم انسانی با آن دست به‌گریبان‌اند، توسط فیلسوفان و اندیشمندان زیادی تصدیق شده است. با این حال هیچ اجماعی در باب ماهیت و منشأ این بحران و عواملی که این بحران را موجب شده، وجود ندارد. در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، علم سیاست، علم اقتصاد و تاریخ این بحران تا حدی نتیجه رهیافت تحویل‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه است که برخی عالمان علوم مختلف در این شاخه‌ها

برگزیده‌اند. بحرانی که در اینجا خود را نشان می‌دهد، کثرت طرز تلقی‌های مختلف از انسان است. شرآگ منشأ بحران را در تخصصی‌کردن، تمایل به کمی‌سازی و صورت‌بندی یا حتی در این ادعا که علوم انسانی هم با توجه به اسلوب و هم غایات، تکنولوژیکال گردیده، ملاحظه نمی‌کند. در نظرگاه او برای تعیین ریشه بحران، یک تغایر و اختلاف بنیادی‌تری را باید نشان داد. برخی منشأ این بحران را تکثیر و ازدیاد فلسفه‌ها در جهان معاصر ما می‌دانند. شرآگ این طرز تلقی را نیز رد می‌کند و نتیجه می‌گیرد آنچه در سیر به یک صورت بنیادی از تفکر لازم است، این است که از مفهوم‌سازی و طبقه‌بندی که قبلاً هم در صورت‌بندی فلسفه و هم علم به کار بسته می‌شد، پیش افتد (Ibid, pp.26-27).

به گمان من صورت بنیادین تأملی را که شرآگ در اینجا متذکر آن گردیده است، در وجودشناسی بنیادین هیدگر و وجودشناسی عامی می‌توان یافت که بر اساس آن وجودشناسی، صورت بنیادین یافته است. لوازم و دلالت‌های فلسفه هیدگر برای علوم انسانی - که هیدگر، چنان‌که دیدیم، هرگز به این لوازم تصریحی نداشته است - قبلاً توسط گادامر و ریکور مورد بحث قرار گرفته‌اند. با این حال همچنان به دو مسئله مهم می‌توان اشاره کرد که سنت هرمنوتیکی توجه زیادی به آن نداشته است. نخستین آن مضمون‌سازی طرح‌افکنانه در علوم انسانی است و دومی مسئله روش‌شناسی است.

اکنون در بدو امر پرسش این است که چگونه در هر علوم انسانی، یک چهارچوب پیشینی از معنا باید طرح انداخته شود و در سمت‌وسویی بسط یابد که پدیدارهای بشری مرتبط بتوانند به نحو مناسبی مضمون‌سازی شوند، سپس این پرسش که دقیقاً چه نوع روش‌هایی در این وجودشناسی‌های موضعی علوم انسانی باید به کار بسته شود. برای اینکه این تأملات را در موضع و مقام دقیق آن بتوانیم تبیین و ارائه کنیم، عمدتاً به روان‌شناسی و جامعه‌شناسی اشاره می‌کنم؛ به این جهت که این علوم یک مقام ممتازی در حیطه علوم رفتاری و اجتماعی و به‌نحو عام علوم انسانی دارند.

برای اینکه طرح‌افکنی یک چارچوب پیشینی معنا در علوم انسانی را تبیین کنیم، باید

در بدو امر این واقعیت را در کانون توجه خویش قرار دهیم که هر علم انسانی تجربی که در تاریخ بسط یافته به قلمرو متعینی از پدیده‌هایی می‌پردازد که از یک نظرگاه خاصی مورد مطالعه قرار گرفته است. در این مجال باید توجه داشت که بسیاری از علوم انسانی - که تعدادشان هنوز هم به نحوی در حال افزایش است - وجه خاصی از واقعیت بشر و عالم انسانی را مطمح نظر و توجه قرار می‌دهد. زمانی که یک روان‌شناس به انسان‌ها و عالم آنها نظر می‌کند، او غالباً مسائل روان‌شناسی را مورد ملاحظه قرار می‌دهد و برای یک جامعه‌شناس و یا اقتصاددان مسائل اجتماعی یا اقتصادی اهمیت دارد. در تحلیل نهایی تفاوتی که در این شیوه دریافت پدیده‌های بشری در هر موردی وجود دارد، معلول چارچوب معنایی است که از طریق آن عالمان علوم مختلف آموخته‌اند که انسان‌ها و عالم آنها را درک و دریافت کنند. این چارچوب معنا یک امر پیشینی است؛ به این معنا که عالمان باید از قبل آن را در اختیار داشته باشند تا بتوانند پدیده‌ها را آنچنان‌که حقیقتاً در می‌یابند، بفهمند؛ به عبارتی این چارچوب معنا پدیده‌های مرتبط و مناسب را - به معنای دقیق کلمه - تقوم می‌بخشد. در هر صورت، چارچوب معنا مقدم بوده و مستقل از پدیده‌هایی است که به کمک آن باید به نحو تجربی تبیین گردند؛ به عبارت دیگر در اینجا اصطلاح «پیشینی» آن معنای فنی را که در نقد نخست کانت هست - که به معنای مستقل از تجربه و حتی همه انطباعات حواس هست - ندارد (Kant, 1965, p.B2). چارچوب معنا که از آن سخن گفتیم، به ندرت به نحو آشکاری تفصیل یافته است؛ با این حال مفاهیم و اصول بنیادین آن را می‌توان از طریق تحلیل توصیفی نشان داد. این امر دومی که ذکر شد، یکی از تکالیف اساسی وجودشناسی موضعی است.

از این رو هر علم انسانی باید حدود و ثغور پژوهش خود را تعیین کند و صورتی از چارچوب وجودشناختی را طرح افکند که از رهگذر آن، همه هستومندها یا رویدادهایی که مورد مطالعه قرار می‌گیرند، تفسیر گردند و ملاحظه شوند.

بسیاری از علمای برجسته در حوزه‌های مختلف علوم سعی بلیغ و وسیعی مصروف

داشته‌اند تا یک چارچوب پیشینی از معنا برای مطالعه تجربی پدیده‌های انسانی ارائه دهند. همچنان در علوم رفتاری، اجتماعی و به‌طورکلی در علوم انسانی، محققانی وجود دارند که همه توجه خویش را به‌طورکلی به خود مبانی علم مشغول داشته‌اند. با این حال به نظر می‌رسد مسئله بنیادین علوم انسانی معاصر ما، چنان‌که شرآگ متذکر آن گردیده، این است که هیچ‌یک از چارچوب‌های نظری مقبولیت عام نیافته است. خود این واقعیت که ما امروزه هنوز میان یک گروه یا محققان و گرایش‌های بسیار متفاوت در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تمیز می‌دهیم، شاهد مویدی برای این ادعاست. اگر تحلیل دقیقی از چارچوب‌های مهم و مکاتب فکری متنوعی که تاکنون در شاخه‌های مختلف علوم انسانی بسط یافته داشته باشیم، می‌توانیم به این واقعیت اذعان کنیم که چرا هیچ‌یک از آنها توان بازی در نقشی نظیر آنچه توسط نظام نیوتن در فیزیک کلاسیک صورت گرفته است، نداشتند؛ زیرا در موارد بسیاری اساساً روشن نیست چگونه این محققان علوم انسانی چارچوب فکری و نظام دلالتی خویش را بسط داده‌اند. به نظر می‌رسد با وجود همه شباهت‌هایی که ممکن است در میان آنها وجود داشته باشد، در هیچ موردی چارچوب دلالت و نظام فکری آنها، مستقیماً از خود پدیده‌های بشری بر اساس مبادی روش‌شناختی عام مقبول و موافقی اخذ و اقتباس نگردیده است. افزون بر این در همه این چارچوب‌های مفهومی، ما یک پیوند و اتحاد پیشینی با مفاهیم و طرز تلقی‌های متافیزیکی مختلف و متنوعی می‌یابیم.

در علوم طبیعی شاید چندان کار دشواری نبود که فی‌المثل تا جایی که نیوتن و معاصران او اهتمام داشتند، می‌شد یک چارچوب پیشینی از خود اشیای طبیعی استخراج کنند و شاید این امر برای فیزیکدانان - تا جایی که با مقاصد وی ارتباط پیدا می‌کند - حقیقتاً اهمیت چندانی نداشته باشد که این چارچوب معنا از کجا آمده است؛ لکن از سوی دیگر در علوم انسانی - به جهت لایه و سطحی از معنا که فی‌نفسه قوام‌بخش پدیده‌های بشری است - موضوع بغرنج و پیچیده‌تر می‌گردد؛ از این رو ساختار یک چارچوب پیشینی که از رهگذر آن پدیده‌های بشری مسلّم اخذ گردیده‌اند، باید

بازتفسیر کردند تا اینکه از آنها یک موضوع درست و مقبولی برای پژوهش تجربی در قلمرو علوم انسانی ساخته شود و باید گواهی دهد و تصدیق کند که نه تنها پیش‌بینی‌های تحقیق‌پذیر می‌تواند از چارچوب نتیجه‌بخش استنتاج گردد، بلکه همچنین - و همین تفاوت بنیادین میان علوم طبیعی و علوم انسانی را ایجاد کرده است - تبیین‌ها و پیش‌بینی‌هایی که از آنها اشتقاق یافته است، فی‌الواقع مربوط به پدیده‌های مرتبطی همچون انسان می‌شود. از این رو هرمنوتیک و تفسیر در حوزه علوم انسانی جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند.

ح) علوم انسانی تفسیری و روش‌های آن

اکنون باید تأمل کوتاهی در باب روش‌هایی داشته باشیم که در علوم انسانی تفسیری باید به کار گرفته شود. قبل از آنکه به تأملات روش‌شناختی عطف توجه کنیم، بار دیگر باید در بدو امر به نحو دقیق‌تری آنچه را در اینجا از طریق رکن تفسیری علوم انسانی مختلف باید فهمید، تبیین کنیم و این پرسش را طرح کنیم که چگونه این رکن تفسیری در هر مورد و مصداقی باید با ارکان تجربی و توصیفی همان علم نسبت داشته باشد. در اینجا مجال نیست که به همه مسائلی که با این موضوعات نسبت دارد، بپردازیم؛ با این حال من تلاش می‌کنم به اجمال اشاره کنم که چگونه اغلب این پرسش‌ها و مسائل می‌توانند علی‌الاصول پاسخی بیابند. در این مجال به جای اینکه عمدتاً مسائل و موضوعات فلسفی را در کانون توجه قرار دهم که با مسائلی که به آنها اشاره شد در ارتباط‌اند، سعی می‌کنم عمدتاً به موضوعات روش‌شناختی بپردازم.

در نظرگاه هیدگر رکن تفسیری علوم انسانی، مبتنی بر تمامیت همه پدیده‌های انسانی است که به طریق معناداری در عالم انسانی ما - یا عالم یک جامعه مفروض به عنوان یک مصداق ممکن - به کار می‌آید. در رکن تفسیری علوم انسانی رویدادهای واقعی این پدیده‌ها مطمح نظر قرار نمی‌گیرد و به هیچ شیوه‌ای این پدیده‌ها نمی‌تواند از طریق برقراری نسبت آنها با یکدیگر تبیین شود. این امر بر عهده رکن تجربی همان

علم است. در رکن تفسیری علوم انسانی هیچ علاقه‌ای به کشف ساختارهای تغییرناپذیری که در پدیدارهای انسانی یک نوع خاص می‌توان یافت، وجود ندارد؛ زیرا این تکلیف نیز بر عهده رکن توصیفی متناظر آن است. در بخش تفسیری یک علم انسانی باید سعی گردد معنای انسانی این پدیدارها فهمیده شود و در کانون توجه فرد قرار بگیرد؛ یعنی آن معنایی که این پدیدارها در عالم ما- یا به عنوان یک مصداق ممکن و مفروض- دارند (Heidegger, 1954, p.70 (en:181-182); VA, p. 51 (en:67)). در رهیافت تفسیری، علاقه‌ای به کشف معنایی نیست که یک افراد خاص یا گروهی از افرادی که اتفاقاً با این پدیدارها مشغول هستند یا با آنها درگیرند، ممکن است به آنها نسبت دهند. در رهیافت تفسیری تنها کشف معنای بشری آن عالم مشترکی که جماعتی در آن سهیم هستند و به آن پدیدارهای خاصی و الگوهای معینی از رفتار اجتماعی را اسناد می‌دهد، مورد توجه قرار می‌گیرد. گرچه این معنا هرگز عینی (آبجکتیو) به آن معنایی نیست که در علوم طبیعی استفاده می‌شود- زیرا این معنا به هیچ وجه، نتیجه یک فرایند عینیت‌بخش نیست. با این همه این معنا امری ذهنی (سابجکتیو) هم نیست؛ این معنا به نحو بیناذهنی (اینترسابجکتیو) به واسطه افراد یک جامعه مورد اشتراک قرار می‌گیرد و بنابراین به نحو بیناذهنی در دسترس است؛ به نحوی که گروهی از محققان علی‌الاصول می‌توانند به فهمی از معنای مقبول بیناذهنی از این نهادها، پدیدارها، الگوهای رفتار و غیره دست یازند.

رکن تفسیری علوم انسانی، در تلاش برای فهم معنای پدیدارها، نهادها و اعمال و رفتار بشری، روش‌های هرمنوتیکی را به کار می‌بندد. قبل از اینکه توصیف تفصیلی‌تری از این روش‌ها ارائه کنیم، باید توجه داشت که تعبیر «فهم تفسیری» به هیچ وجه اشتراکی با «همدلی»، «احساس ذهنی»، «طرز تلقی خاص»، «باور شخصی» و غیره ندارد. اصطلاحی که در اینجا اخذ شده است، صرفاً به این معناست که فی‌المثل اعضا و افراد ملتی که در جنگ بوده‌اند و در نهایت به صلح و سلم رسیده‌اند، می‌توانند بگویند که آنها فهمیده‌اند که «جنگ و صلح» به چه معناست. گرچه این سنخ از فهم نسبتاً تشابه

چندانی با فهم ریاضی‌دانی ندارد که از فهم اثبات یک قضیه خاص هندسی سخن می‌گوید؛ با این حال باید توجه داشت که این سنخ از فهم به هیچ وجه ضرورتاً ساجکتیو- به هر معنایی که از این اصطلاح قصد گردد- نیست. افزون بر این ناگفته پیداست که در استعمال این سنخ از فهم، بخش تفسیری علوم انسانی خود را ملزم به قواعد هرمنوتیکی می‌سازد که مقصود از آن باید دست‌یافتن به یک اعتبار بیناذهنی در ملاحظه با قواعدی باشد که از طریق این سنخ از فهم به دست آمده است؛ از این رو برخلاف نظرگاه دیلتای چنین کوشش نظام‌مندی که خود را به قواعدی ملزم می‌سازد، به نسبی‌انگاری منجر نمی‌گردد و متضمن آن نیست. درست است که فهم معنای پدیدارهای بشری، نهادها و اعمال و رفتاری که در این شیوه می‌توان به آن رسید، همواره اعتباری برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها نخواهد داشت، با این حال، علی‌الاصول، می‌تواند اعتبار بیناذهنی برای همه کسانی داشته باشد که اعضای یک جامعه معین و در یک زمان مفروض هستند. از این واقعیت مذکور روشن می‌شود که چرا ماکس وبر سعی داشت روش فهم را با روش‌های تجربی درهم آمیزد تا از رهگذر این آمیزش و اختلاط به یک مرتبه بالاتری از عینیت دست یابد. درستی این امر آشکارتر از خورشید است که اگر کسی روش‌های تجربی را در مطالعه پدیدارهای بشری به کار بندد، روش‌هایی که دلالت بر انتزاع، صورت‌بندی و ایدئال‌سازی دارد، در موارد متعددی می‌تواند بصیرت‌ها و نکات نافذی را کشف کند که از حدود و ثغور زمان و مکان فراتر می‌رود. این امر معلول این واقعیت است که فرایندهای مذکور دقیقاً پدیدارها را در ذیل ملاحظه‌ای بیرون از فرایند تاریخی قرار می‌دهد که در آن، بسط یافته‌اند؛ لکن این امر نیز درست است که اگر کسی علاقه به فهم معنای این پدیدارها- (آنچنان‌که آنها حقیقتاً رخ می‌دهند- داشته باشد، این قواعد تنها برای جامعه‌ای اعتبار دارند که در ذیل این ملاحظه و در یک دوره مفروض و معینی تلقی و تفسیر گردند؛ لکن این بدان معنا نیست که این سنخ دوم از شناخت، فرعی و در رتبه پایین‌تر یا به هر معنایی از این اصطلاح، ذهنی (ساجکتیو) یا غیر علمی است و نیز بدان معنا نیست که

بخش تفسیری علوم انسانی در بخش مُعْظَم آن صرفاً یک علم تاریخی است؛ زیرا روشن است که معنای پدیدارهای بشری، اگر به عنوان معنای یک رویداد و فرایند تاریخی یا نهادی که خاستگاه آن به زندگی یک جماعت یا افراد باز می‌گردد، مورد مطالعه قرار نگیرد، نمی‌تواند به نحو اصیل و خالصی فهمیده شود. پس هیدگر ضمن اینکه عنصر فهم را قوام بخش تفسیر پدیدارهای بشری در قلمرو علوم انسانی می‌داند، در عین حال از طریق التفات به قواعدی که فرایند فهم و تفسیر باید مورد عنایت قرار گیرد، اعتباری بیناذهنی برای علوم انسانی ایجاد می‌کند و در دام نسبی‌انگاری خام گرفتار نمی‌شود.

با این حال تفاوتی میان تاریخ و رکن تفسیری علوم انسانی وجود دارد؛ هر کسی به هر میزانی در باب این تفاوت میان علوم انسانی و تاریخ بیندیشد، این امر برای او روشن می‌گردد که علوم انسانی با تاریخ دوام پیدا می‌کند. رکن و جزء تفسیری علوم انسانی می‌کوشد وضعیت تاریخی را که در آن، پدیدارهای انسانی برخاسته‌اند، بفهمد و نشان دهد که چگونه آنها در سیاق و بافتار یک سنت زنده‌ای که در آن هر فردی از جامعه هویت خودش را شکل می‌دهد، به هم پیوسته‌اند؛ از این رو این رکن تفسیری باید سنت‌ها را برای این مقصود مطالعه کند که بدیل‌ها و شقوق دیگر را آشکار کند و تغییرات را بر انگیزاند؛ به عبارت دیگر جزء تفسیری علوم انسانی در گذشته به این جهت با اقبال مواجه بوده است که به آینده نظر داشته است (Heidegger, 1954, pp.45-46 (en155-157)).

این امر ما را به آن نقطه پایانی سوق می‌دهد که از قبل باید روشن شود تا بتوانیم به آن قواعدی رو کنیم که هر جزء تفسیری از علوم انسانی باید به کار بندد تا به یک اعتبار بیناذهنی (ایترس‌ابجکتیو) دست یابد. کسی که سودای بازخوانی دیلتای یا ماکس وبر را دارد، بر این ادعاست که علوم انسانی باید فارغ از ارزش باشند؛ یعنی علوم انسانی باید به لحاظ علمی آجکتیو و عینی و به دور از هر ارجاعی به امور عملی باشد. پدیدارهای بشری باید تا حد ممکن به نحوی نسبت به ارزش‌ها خنثی باشند و هیچ

ادعایی نمی‌تواند الزام‌های هنجاری ایجاد کند.

در بحث و مناقشه در باب صورت‌های مختلفی که در فلسفه ارزش‌ها می‌تواند وجود داشته باشد، مقصود هیدگر این نبود که بگوید هیچ ارزشی وجود ندارد و فلسفه نیز نباید به بحث ارزش‌ها پردازد. تردیدی نیست که فلسفه به قطع و یقین باید به امور و رویدادهایی که برای ما ارزش دارند، اهتمام داشته باشد؛ لکن برای این مقصود نباید از یک وجودشناسی (بحث در باب اینکه چه چیزی هست) و ارزش‌شناسی (بحث در باب اینکه چه چیزی باید باشد) دیگری انتزاع گردد؛ زیرا باید توجه داشت که تمییز میان واقعیات و ارزش‌ها مبتنی بر انتزاع و تجرید است و در عالم واقع هیچ واقعیت عریان و هیچ ارزش محض و خالصی وجود ندارد. ما در سطح زندگی پیشا-فلسفی و پیشا-علمی‌مان، هرگز امور را بدون ارزش‌ها تجربه نمی‌کنیم؛ نیز ما ارزش‌هایی را تجربه نمی‌کنیم که هیچ نسبتی با امور یا رویدادها نداشته باشند. هر کسی که تأمل خویش در باب ارزش‌ها را از طریق مجزاکردن «آنچه که باید باشد» و «آنچه که هست» آغاز کند، در دام شبه‌مسائلی گرفتار خواهد شد که رهایی از آن، چندان سهل و ساده نیست. از منظر معرفت‌شناختی مسئله این است که ما چگونه ارزش‌ها را می‌شناسیم؟ و از منظر وجودشناختی پرسش این است که ارزش‌ها چگونه می‌توانند تحقق داشته باشند؟ می‌توان نشان داد (سابقاً این تمییز میان واقعیت و ارزش ایجاد شده بود) که هر کسی که بتواند یک راه حل مناسب و مقبولی برای این مسئله از حیث معرفت‌شناختی پیدا کند، تا جایی که از حیث وجودشناختی به این مسئله مربوط می‌شود، خود را در گیرودار راز بزرگی خواهد یافت؛ زیرا در صورتی که بتوان نسبت به ارزش‌ها معرفت پیدا کرد، آن‌گاه این ارزش‌ها باید بشری، زمانی و تاریخی باشند؛ لکن از یک نظرگاه وجودشناختی صرف، ارزش‌های نسبی از حل مسائلی که بنا بود حل کنند، عاجز و ناتوان‌اند.

به محض اینکه تمییز میان واقعیات و ارزش‌های مجزا و مستقل، با توجه به طرز تلقی از معنا آنچنان‌که در پدیدارشناسی هرمنوتیکی از آن سخن رفت، جایگزین شود،

فی الفور روشن می‌گردد که رکن تفسیری و سازنده علم انسانی نمی‌تواند فارغ از ارزش‌ها باشد- البته اگر مقصود از آن، این باشد که این سنخ از علوم انسانی باید بکوشد واقعیات را بدون داشتن گزینه‌ای در باب ارزش یا معنای آن تأسیس کند- لکن تفاوت عظیمی میان تلاش برای فهم معنای پدیدارهای بشری از رهگذر تفسیر و تدوین مجموعه‌ای از معیارهای اخلاقی یا هنجارهایی که معنای بشری این پدیدارها می‌تواند، تعیین کند وجود دارد. فی الواقع درحالی‌که اولی اهتمام مهم و عمده رکن تفسیری یک علم انسانی است، دومی تکلیف فلسفه اجتماعی و علم اخلاق است. اکنون به برخی از تأملات روش‌شناختی‌ای که از این بینش‌های بنیادین ناشی می‌شود، اشاره می‌کنم.

ط) قواعد دانش هرمنوتیک و علوم انسانی تفسیری

روش تفسیری در هر یک از علوم انسانی می‌کوشد معنای پدیدارهای بشری را از طریق تفسیر این پدیدارها بر مبنای قواعد دانش هرمنوتیک بفهمد تا دست‌کم اعتبار بیناذهنی تفسیر را تضمین کند. این قوانین با قواعدی که در منطق صوری برای ملاحظه قیاس‌های معتبر یا برای آزمودن منتج‌بودن براهین ارائه شده، هیچ وجه اشتراکی ندارند؛ زیرا قوانین منطقی، اگر به نحو درستی بر موضوع مربوطه اطلاق گردند، به نتیجه مطلوبی منتهی می‌گردد؛ از سوی دیگر قواعد هرمنوتیکی نمی‌تواند بر موضوعی به این عنوان که از بیرون اخذ و اقتباس یافته است، اطلاق شود؛ زیرا در تفسیر و نقد فرض بر این است که هر شخصی از قبل، تا حدودی موضوع را می‌شناسد؛ به عبارت دیگر در مورد تفسیر هرمنوتیکی، فرض بر این است که قبل از اینکه تفسیر تفصیل و بسط یابد، مفسر پدیدارهایی را که می‌خواهد بفهمد، می‌شناسد و دست‌کم از سیاق معنایی که در آن، این پدیدارها ظهور یافته‌اند و متعلق به آن هستند، شناخت اجمالی دارد. همچنین فرض بر این است که تا حدودی او علم به آن عالمی دارد که این پدیدارها در آن رخ می‌دهند. وظیفه تفسیر هرمنوتیکی باید بررسی انتقادی این «پیش-شناخت» از عالم و پدیدارهایی باشد که ما در آنجا با آن مواجه می‌شویم تا اینکه به یک درک و دریافت

عمیق‌تری از این پدیده‌ها برسیم و از این رهگذر به سنجی از فهم برسیم که به یک نتیجهٔ مقبول بینادهنی رهنمون گردد؛ به عبارت دیگر قواعد هیچ کارکرد دیگری جز این ندارند که به ما کمک می‌کنند به نحو نظام‌مندی آنچه را که به تلویح از قبل در برابر ما بوده است، صراحت بخشیده و آشکارش کنیم. این، بدان معناست که می‌توان گفت کسی که قواعد و قوانین دانش هرمنوتیک را به کار می‌بندد، از همان آغاز و در تمامیت آن، مضمون و محتوای نافذ و انضمامی و عینی از فهم خویشتن را تعیین می‌کند.

افزون بر این تفسیر هرمنوتیکی ذاتاً معطوف به فهم تاریخی است و فهم تاریخی نمی‌تواند در انطباق با معرفت عینی (آبجکتیوی) که در علوم تجربی یافت می‌شود، ارائه شود؛ زیرا خود این فهم فرایندی است که همهٔ خصایص یک رویداد تاریخی را دارد؛ درست همانند تاریخ‌گزاران و اعضای یک جامعه‌ای می‌مانیم که - از طریق یک زنجیرهٔ غیرمنقطع - گذشتهٔ ما را به سوی خود فرا می‌خواند؛ به عبارت دیگر حیث تاریخی تفسیر مورخ، یکی از پیش‌شرط‌های ضروری فهم هرمنوتیکی اوست. تنها کسی که وقوف در تاریخ داشته باشد، می‌تواند امیدی به فهم تاریخ داشته باشد (Gadamer, 1963, pp.65-67)؛ لکن اکنون سعی بر این است که با تأمل کوتاهی برخی قواعد مهمی را که در این موضوع در پرتو ملاحظات پیشین می‌تواند وجود داشته باشد، تبیین کنم.

نخستین قاعده این است که معنای پدیدار را نمی‌توان بر آن پدیدار تحمیل کرد، جز اینکه این معنا باید از خود این پدیدار استنتاج گردد؛ بنابراین قانون «خودآیینی متعلق» (Autonomy of the object) می‌گوید، باید یک پدیدار را از درون خودش فهمید؛ فقط خود پدیدار منشأ اصلی و غایی و نیز معیاری برای درستی و حقایقت تفسیر است. این قاعده به وضوح نشان می‌دهد که پدیدارهای بشری نباید منفرد و جدای از هم تفسیر گردند؛ زیرا پدیدار دقیقاً در سیاق و بافتاری قرار دارد که به نحو موزون و مناسبی با آن نسبت پیدا می‌کند؛ درحالی‌که در علوم انسانی غالباً کوشش می‌شود پدیدارهای بشری را از طریق ایده‌ها و مفاهیمی که واقعاً ریشه در پیش‌داوری‌های

فلسفی خاصی دارد، تبیین کنند تا اینکه ریشه آن را در خود پدیدارها جست‌وجو کنند. قاعده دوم این است که باید در جست‌وجوی تفسیری بود که پدیدار را تا بالاترین حد، معقول- یا بهتر بگوییم «بشری»- سازد. برای فهم معنای این قاعده و قانون باید متذکر این امر بود که بسیاری از پدیدارهای بشری آنچنان پیچیده و به قدری ساختارمند و به حدی به نحو عمیقی ریشه در گذشته یک جامعه دارد که معنای اصیل آن را غالباً نمی‌توان بر مبنای پدیدارهایی که حقیقتاً خودشان را در یک زمان معین بازمی‌نمایند، آشکار ساخت. در موارد و مصادیق متعددی، معنای اصیل و غالباً ناب الگوهای رفتار بشری، طرفداری نهادها و مؤسسات اجتماعی، حتی خود نهادها ممکن است در ذیل لایه‌های فرعی و ثانوی و حتی فروتر از معنا مکتوم گردند؛ به نحوی که در آمیختگی آنها به حدی بوده که دیگر معنای اصیلشان را نتوان آشکار ساخت. هر کسی که مطالعه جدی در باب این نهادها و آداب و رسوم اجتماعی داشته باشد، در مواقع متعددی به این واقعیت اذعان و اعتراف خواهد داشت؛ بنابراین مفسر می‌کوشد پدیدارهای مربوطه را بهتر و عمیق‌تر از کسانی بفهمد که با آنها آمیخته‌اند یا با آنها مواجه‌اند. قانون دوم به وضوح باید با قانون نخست موازنه و هم‌تراز گردد و مفروضات مذکور باید به نحوی برگزیده شوند که ذاتاً نسبتی با پدیدارهای مفروض داشته باشند. در همه آنچه گفته شد، فرض بر این است که مفسر خود را ملزم به یک نسبت هماهنگ و موزونی با پدیدارهایی می‌کند که بناست تفسیر شوند؛ بنابراین قانون سوم می‌گوید، مفسر باید بکوشد بیشترین انس و آشنایی را با پدیداری به دست آورد که قصد دارد معنای آن را به نحو تفسیری بفهمد. در نحله‌های پیشین دانش هرمنوتیک- مانند اشلایرماخر و دیلتای- اغلب گفته می‌شد که مفسر باید با عاملانی که با این پدیدارها آمیخته‌اند، همدلی کند. کسی که خود را در موقعیت عاملان دیگر می‌گذارد، می‌تواند از حیث روان‌شناختی یک ارزش اکتشافی در نخستین مراحل کشف این فرایند داشته باشد. اگر کسی بخواهد از اینکه خود را در جای شخص دیگری قرار داده، سخنی بگوید، او باید متذکر این امر باشد که این تفکر دیگران نیست که او باید به آن

اهتمام داشته باشد، بلکه به آن چیزی باید توجه داشته باشد که این تفکر در باب آن است؛ یعنی بکوشد معنای بشری پدیدارهایی را که مطرح گردیده‌اند، بفهمد؛ زیرا دانش هرمنوتیک حقیقتاً به تأمل در باب سنت‌ها می‌پردازد و مفسر باید خودش با پدیدارها در خاستگاه تاریخی‌شان انس و قرابت داشته باشد و با اجزا و ارکان مختلف معنا که به تدریج به معنای اصیل در یک فرایند تاریخی درازدامنی ضمیمه می‌شود و با سنت‌های مختلف خودشان که خاستگاه و بسط آتی پدیدارها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نسبتی داشته باشد.

لکن مهم‌ترین قانون را باید در دور هرمنوتیکی یافت. دور هرمنوتیکی ذاتاً یک وجه بسیار عامی از بسط همه شناخت بشری یا همان بسط شناخت از طریق اسلوب دیالکتیکی است. در این قانون فرض بر این است که هیچ شناخت خالصی بدون پیش-شناخت نمی‌تواند وجود داشته باشد. انتظار معنای جامع از یک عمل، یک صورت و سبکی از زندگی، یک نهاد اجتماعی و... از طریق یک فرایند دیالکتیکی بسط می‌یابد که در آن، معنای اجزای مختلف از طریق پیش-شناختی از یک امر کلی تعیین می‌گردد؛ درحالی‌که شناخت ما از یک امر کلی نیز دائماً تصحیح می‌گردد و مبتنی بر افزایش شناخت ما از اجزای آن است. دور هرمنوتیکی مستلزم این وجوه متفاوت است؛ زیرا نسبت-جزء-کل در ابتدا پدیدار را به مثابه یک کل و همه اجزا یا عناصر آن را به مثابه مقوم آن امر کلی تفسیر می‌کند. افزون بر این این نسبت همچنین بین این پدیدار خاص و همه پدیدارهای مرتبط دیگر- که در تحلیل نهایی بخشی از معنای آن است- منعقد می‌گردد. پس این نسبت- تا جایی که پدیدارها و عالمی که در آن قرار دارد، با همدیگر آمیخته‌اند- میان عوامل بشری منعقد می‌گردد. درنهایت این نسبت میان تمدن و فرهنگ غربی یا هر فرهنگ و تمدن دیگری که به عنوان یک کل اخذ گردیده است و پدیدار خاصی که به نحوی ظاهراً در عالم عاملان به عنوان قوام‌بخش این تمدن‌ها تلقی گردیده، منعقد می‌شود. این امر بدان جهت است که همه این نسبت‌های دوری و چرخشی یک تفسیر قاطع و جامعی است که هرگز نمی‌تواند فراچنگ آید. جریان

دیالکتیک یک جریان شبه‌نامتناهی است؛ هم از جانب شناخت ما از این کل‌های مرتبط و هم از سوی اجزای آن؛ لکن در اغلب موارد می‌توان به تفسیری دست یافت که به نحو اصیلی می‌توان گفت که در ملاحظه با پدیدار طرح شده، کافی به نظر می‌رسد. آخرین قاعده و قانونی که در اینجا باید متذکر آن شد، این است که در همه این فرایندها مفسر باید سعی کند معنای پدیدار را برای موقعیت خویش آشکار سازد. هیچ‌کسی حقیقتاً علاقه به فهم چیزی ندارد که کاملاً بی‌ارتباط با او و عالمی است که در آن زندگی می‌کند؛ از این رو بعد از کوشش برای فهم یک پدیدار در خاستگاه تاریخی آن و بسط و تفصیل آن، او باید بکوشد به یک نظرگاهی برسد که همه معنای آن را در برابر موقعیت او بیان می‌کند. این امر نمی‌تواند محقق گردد مگر بر اساس احکام پیشینی خاصی که در بسیاری از موارد ممکن است پیش‌دوری‌های صرف به نظر آیند و غالباً ذاتی موقعیتی هستند که مفسر خود را در آن می‌یابد. یکی از رسالت‌های عمده تفسیر هرمنوتیکی این است که به نحو دقیقی این احکام پیشینی را آشکار کند و آنها را به نحو انتقادی در حمایت از معنای ذاتی بشری‌شان بیازماید.

برای تبیین انضمامی‌تر ساختار فهم تفسیری که قوام‌بخش همه مساعی هرمنوتیکی است، باید بار دیگر تأکید کنیم که این نوع فهم ذاتاً متضمن قرابتی با سنت پدیدارهایی است که بناست فهمیده شود. تفسیر هرمنوتیکی می‌کوشد موجبات تأمل در سنت‌ها را فراهم آورد از این حیث که همه پدیدارهای بشری را به این عنوان که ذاتاً تاریخی هستند بفهمد. فهم پیشینی از کل از رهگذر فهم بهتر اجزا تکمیل می‌شود و تعمیق می‌یابد و با این حال تنها درون پرتو کل است که اجزا می‌توانند نقش‌های تفسیری و توضیحی خود را بازی کنند.*

* کاکلمنس در کتاب **heidegger and science** این قواعد را از منابع ذیل اخذ کرده است:

E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*. Tübingen: Mohr, 1967, pp.21 Iff.;
Thomas M. Seebohn, *Zur/ Kritik der hermeneutischen Vernunft*. Bonn:
Bouvier, 1972, pp.7-43/ Gerard Radnitzky, *Continental Schools*, vol.II,
pp.19-40.

نتیجه گیری

با توجه به تأملاتی که هیدگر در باب ماهیت علم جدید ارائه می‌دهد و نیز با رهیافت پدیدارشناختی‌ای که در قبال «وجود» دارد، زمینه‌ی طرح پرسش‌های بنیادینی در خود علم و به تبع آن در علوم انسانی فراهم می‌شود. تاریخی که هیدگر از آن سخن می‌گوید، «تاریخ وجود» است و از رهگذر پدیدارشناسی تاریخ وجود و هرمنوتیکی که ریشه در قیام ظهوری دازین در نسبت با وجود دارد، نه تنها علم بلکه علوم انسانی و موضوعات آن نیز دستخوش تفسیری می‌گردد که از وضعیت هرمنوتیکی که مفسر خود را در آن می‌یابد، برخاسته است. هیدگر از طریق طرح بحث تاریخ‌شناسی - به نحوی که هم مطلق علم و نیز علوم انسانی را شامل می‌شود - معتقد است باید تاریخ‌شناسی‌های متفاوت و در عین حال مرتبط را که هر یک از آنها همراه با مضمون‌سازی، مفاهیم و تکنیک‌های روشی نسبتاً مستقلی هستند، از همدیگر باز شناسیم. با این تفسیری که در سیر از فلسفه علم به فلسفه علوم انسانی در این مجال ارائه گردید و با توجه به تفسیری که هیدگر از فهم و تفسیر ارائه می‌دهد، هرمنوتیک فلسفی دیگر سر از نسبی‌انگاری در نمی‌آورد - که تفصیل این بحث مجال دیگری خواهد - بلکه با عنایت به قواعدی که در آخر این جستار برای آن برشمردیم، می‌طلبد که شخص پیش‌داوری‌های خود را صرفاً به مثابه پیش‌داوری بدانند و آرا و اندیشه‌های خود را در نسبت با پدیدار صرفاً به مثابه آرای محض تلقی کنند و به محض اینکه خود پدیدار با آنها ناسازگار باشد، دست از آن آرا و پیش‌داوری‌ها بشوید و این رأی و نظر در باب تفسیر درنهایت به عینیتی - نه تنها در حوزه علوم تجربی محض، بلکه «دست‌کم» در قلمرو علوم انسانی تجربی - منجر می‌گردد که کاملاً با صور مختلف نسبی‌انگاری که از دل برخی از رهیافت‌های هرمنوتیکی برخاسته، بیگانه است.

منابع و مأخذ

۱. اباذری، یوسف؛ «هایدگر و علم»؛ فصلنامه ارغنون، سال سوم، ش ۱۱-۲۱، ۱۳۷۵.
۲. پوپر، کارل ریموند؛ منطق اکتشاف علمی؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: سروش، ۱۳۷۰.
۳. کوهن، توماس؛ ساختار انقلاب‌های علمی؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ تهران، سمت، ۱۳۸۹.
۴. هیدگر، مارتین؛ پرسش از تکنولوژی؛ ترجمه شاپور اعتماد؛ فصلنامه ارغنون، سال اول، ش ۱، ۱۳۷۳، ص ۱-۳۰.
۵. مابعدالطبیعه چیست؟؛ ترجمه محمدجواد صافیان؛ اصفهان: نشر پرسش، ۱۳۷۳.
۶. وجود و زمان؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۸.
7. Apel, Karl-Otto; **Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften**; Dordrecht: Reidel, 1967.
8. Gadamer, Hans-Georg; **Le probleme de la conscience historique**; Louvain: Publications Universitaires, 1963.
9. Heidegger, Martin; **An Introduction to Metaphysics**; trans. Ralph Manheim; New Haven: Yale University Press, 1959.
10. ____; **Basic Writings**, ed. David Farrell Krell, New York: Harper S Row, 1977, pp.95-116.
11. ____; **Being and Time**; trans. John Macquarrie and Edward Robinson; London: SCM Press, 1962.
12. ____; **Kant und das Problem der Metaphysik**; Frankfurt: Klostermann, 1951.
13. ____; "On the Essence of Truth"; trans. John Saliss; in **Basic Writings**, 1977, pp.117-141.
14. ____; **Einführung in die Metaphysik**; Tübingen: Niemeyer, 1953.
15. ____; **Sein und Zeit**; Tübingen: Niemeyer, 1953.
16. ____; **The Essence of Reasons**; trans. Terrence Ma lick; Northwestern University Press, 1969.
17. ____; **Vorträge und Aufsätze**; Pfullingen: Neske, 1954.
18. ____; **What is a thing?**; trans. W. B. Barton, Jr., and Vera Deutschllinois; Chicago: Henry Regnery Company, 1967.
19. Kant, Immanuel; **Critique of Pure Reason**; trans. Norman Kemp Smith; New York: St. Martin's Press, 1965.

20. Kockelmans, Joseph J.(A); **A First Introduction to Husserl's Phenomenolog**; Pittsburg: Duquesne University Press, 1967.
21. _____(B); **Edmund Husserl's Phenomenological Psychology**; Pittsburg: Duquesne University Press, 1967.
22. _____; "The Foundations of Morality and the-Human Sciences," in **Analecta Husserliana**, eds. A.-T. Tymieniecka and C. O. Schrag; vol.15, 1983, pp.369-386.
23. _____; **Heidegger and scienc**; University Press of America, Washington1, 1985.
24. _____;"Phenomenology and the Critique of the Scientific Tradition," in **Essays in Memory of Aron Gurwitsch**, ed. Lester E. Embree; Washington, D.C.: University Press of America, 1984.
25. _____ and Theodore J. Kisiel; **Phenomenology and the Natural Sciences**; Northwestern University Press, 1970.
26. Kurt, Hdbner; **Critique of Scientific Reason**; trans. Paul R. Dixon and Hollis M. Dixon; Chicago: University of Chicago Press, 1983.
27. Kwant, Remigius C.; **From Phenomenology to Metaphysics: An Inquiry Into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophy**; Pittsburg: Duquesne University Press, 1963.
28. Lafont, Cristiana; "Hermeneutics"; in a **Companion to Heidegger**; ed. dreyfus and weathall; Blackwell, England, 2005.
29. Merleau-Ponty, Maurice; **Consciousness and the Acquisition of Language**; trans. H. J. Silverman; Evanston: Northwestern University Press, 1973.
30. Richardson, William J.; **Heidegger: Through Phenomenology to Thought**; The Hague: Nijhoff, 1963.
31. _____; "Heidegger's Critique of Science," in **The New Scholasticism**, 1968.
32. Schrag, Calvin O.; **Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences**; West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1980.
33. Strasser, Stephen; **Phenomenology and the Human Sciences**; Pittsburg: Duquesne University Press, 1963.
34. von Wright, Georg Henrik; **Explanation and Understanding**; Ithaca: Cornell University Press, 1971.