

مسئله «اذهان دیگر» در تفکر هایدگر

مهدی ذاکری*

(نویسنده مسئول)

الهام عباسی**

چکیده

مسئله «اذهان دیگر» به عنوان یکی از جدی‌ترین مشکلات معرفت‌شناسی در فلسفه، ریشه در دوگانه‌انگاری دکارت دارد. از آن زمان، راه‌های متعددی برای این مسئله مطرح شده‌است، اما این راه‌ها هر یک با مشکلاتی مواجه هستند. در مقابل فلسفه کلاسیک و سنت فلسفه تحلیلی، هایدگر در خاستگاه این مسئله و راه‌هایی را که برای پاسخ به آن مطرح شده‌است، همچون بسیاری از مسائل معرفت‌شناختی دیگر، تحلیل نادرستی از انسان، جهان و رابطه میان این دو می‌داند. هایدگر مسئله اذهان دیگر را از حیطة معرفت‌شناسی به حیطة هستی‌شناسی منتقل و منحل می‌کند. رویکرد او نشان می‌دهد که چطور یک مسئله غیر واقعی و نامشروع که برخاسته از تحلیل نادرست انسان و جهان و رابطه این دو است، تبدیل به یک معضل معرفتی دامنه‌دار و غیرقابل حل شده‌است. هایدگر نشان می‌دهد نه تنها این مسئله، بلکه هر نوع مسئله معرفت‌شناسانه دیگری، تنها در نوع هستی‌شناسی خاصی مجال بروز می‌یابد. سوژه خودتئهانگاران تنها در فلسفه سنتی است که در تعیین تکلیفش با جهان و دیگران سرگردان می‌ماند. بر اساس تحلیل او، هر انسانی همبود با دیگران است و در زندگی عملی با دیگران مواجه می‌شود و این مواجهه جایی برای تردید معرفتی در وجود دیگران باقی نمی‌گذارد.

کلیدواژه‌گان: هایدگر، اذهان دیگر، دازاین، بین‌الذهانیت، در جهان بودن.

* دانشیار فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ zaker@ut.ac.ir

** کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ ee.abbasi1989@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸]

مقدمه

مسئله «اذهان دیگر» به عنوان یکی از جدی‌ترین مشکلات معرفت‌شناسی در فلسفه، ریشه در نظریه دوگانه‌انگارانه دکارت مبنی بر تمایز ذهن و بدن دارد. مسیری که او برای حصول معرفت یقینی طی کرد، مبتنی بر معرفت بی‌واسطه انسان به ذهن خود و معرفت باواسطه به اذهان دیگران بود. دوگانه‌انگاری دکارتی که ساخت نفس را تنها برای خود فرد و مستقیماً قابل شناخت می‌دانست، اولین جرقه‌های پرسش از چگونگی باور به وجود اذهان دیگر را ایجاد کرد. مادام که تنها امر یقینی، معرفت بی‌واسطه فرد به ذهنش است، مخدوش شدن باور عمومی در معرفت به اذهان دیگر، نتیجه‌ای طبیعی و غیرقابل انکار به نظر می‌رسد. دکارت در تأملات می‌نویسد:

«وقتی از پنجره به بیرون نگاه می‌کنم و می‌گویم انسان‌هایی را می‌بینم که از خیابان می‌گذرند، من در واقع، آن‌ها را نمی‌بینم، بلکه استنباط می‌کنم که آنچه می‌بینم، انسان است. ... آنچه از پنجره می‌بینم، جز کلاه و کت‌هایی نیستند که چه بسا دستگاه‌های خودکاری را پوشانده باشند» (Descartes, 1951: 31).

از زمان دکارت تاکنون بخشی از تلاش فیلسوفان معطوف به مسئله اذهان دیگر بوده است. مسئله اذهان دیگر دست کم دو صورت دارد: صورت معرفتی و صورت مفهومی. مسئله معرفتی اذهان دیگر مربوط به توجیه باور ما به وجود حالات ذهنی و اذهانی غیر از حالات و اذهان خود ماست. اما مسئله مفهومی مربوط است به مفهومی که ما از حالات ذهنی متعلق به دیگران داریم. مسئله این است که ما معرفت مستقیمی به تجربه‌های خود داریم، اما وسیله‌ای برای دسترسی به تجربه‌های دیگران در اختیار نداریم و نمی‌دانیم تجربه‌های دیگران چگونه است.

مسئله مفهومی اذهان دیگر چندان مورد توجه قرار نگرفته است و عمده بحث‌های فیلسوفان ناظر به مسئله معرفتی بوده است. موضوع این مقاله نیز همین مسئله است. رایج‌ترین راه حل‌ها برای مسئله معرفتی اذهان دیگر عبارتند از: استدلال تمثیلی، استدلال از طریق بهترین تبیین و رهیافت معیاری. در این مقاله، نخست به راه حل‌های

رایج این مسئله می‌پردازیم و پس از اشاره به مشکلات آن‌ها، رویکرد پدیدارشناسانه به این مسئله را مطرح می‌کنیم. بحث اصلی این مقاله دربارهٔ رویکرد هایدگر به عنوان یکی از رویکردهای پدیدارشناسانه به این مسئله است.

۱. راه حل‌های رایج

۱-۱. راه حل تمثیلی

یکی از کهن‌ترین راه‌هایی که برای حل مسئله اذهان دیگر مطرح شد و تا مدت زیادی هم مورد پذیرش فیلسوفان قرار داشت، استدلال تمثیلی است. این استدلال تلاش می‌کند تا با ابتنا بر مورد خود شخص و نشان دادن شباهت‌های رفتاری و بدنی متعدد میان خود شخص و سایر انسان‌ها، این نتیجه کلی را اثبات کند که همهٔ انسان‌ها مانند خود شخص، دارای ذهن هستند. جان استوارت میل این گونه استدلال می‌کند:

«من نتیجه می‌گیرم که انسان‌های دیگر مانند من احساس‌هایی دارند؛ زیرا اولاً آن‌ها بدن‌هایی شبیه من دارند؛ بدن‌هایی که من دربارهٔ خودم می‌دانم که پیش شرط احساس‌اند. ثانیاً آن‌ها اعمال و علایم بیرونی دیگری را به نمایش می‌گذارند که من، دربارهٔ خودم و به تجربه می‌دانم که معلول احساس‌ها هستند» (Mill, 1889:243).

بنابراین، اجمالاً می‌توان گفت استدلال تمثیلی در دو مرحله شکل می‌گیرد: اول مشاهدهٔ اینکه بدن دیگری به همان شیوه‌ای حرکت می‌کند که من حرکت می‌کنم، و دوم ملاحظهٔ اینکه به واسطهٔ تمثیل با آنچه که من دربارهٔ خودم می‌دانم، دیگری هم باید ذهن داشته باشد (Avramides, 2000: 51).

یکی از مهم‌ترین اشکالات این استدلال، عدم رعایت شرایط تعمیم استقرایی است؛ به این معنا که اتکا تنها بر یک مورد، یعنی مورد خود شخص برای تعمیم استقرایی به همهٔ انسان‌های دیگر ناکافی است (Malcolm, 1962:152). اشکال دیگر این است که در این تمثیل عملاً و منطقاً بررسی نتیجه‌ای که حاصل می‌شود؛ یعنی وجود اذهان دیگر ممکن نیست، در حالی که در فرایند استقرا در علوم تجربی چنین امکانی منطقاً وجود دارد.

۲-۱. استنتاج از طریق بهترین تبیین

منظور از استنتاج از طریق بهترین تبیین، موجه دانستن باور ما به فرضیه‌ای است که بهترین تبیین از شواهد و قرائن پیرامون یک موضوع را به دست می‌دهد. بر این اساس، درباره مسئله اذهان دیگر، این راه حل مدعی است که تبیین شواهد رفتاری که در دیگران مشاهده می‌شود، بدون فرض ذهن داشتن آن‌ها، دشوار و عملاً ناممکن است، پس ما در باور به اذهان دیگر مواجه هستیم.

در واقع، هر فرضیه‌ای با توان تبیینی که دارد، سنجیده می‌شود. مدافع این فرضیه که دیگران ذهن ندارند، باید بتواند با تبیین و توضیح رفتار دیگران که علی‌رغم فاقد ذهن بودن، مشابه رفتار من هستند، از فرضیه خود دفاع کند. او قطعاً با مشکلات زیادی مواجه خواهد بود. اما کسی که به اذهان دیگر باور دارد، راه ساده‌تر و کم‌ابهام‌تری را برای توجیه رفتار دیگران در پیش دارد و «این پذیرفتنی‌تر است که تبیینی را مسلم فرض کنیم که جریان علت و معلولی آن بسیار مشابه آن چیزی است که من درباره خودم از آن آگاهم و این آن چیزی است که من درباره درد انسان‌های دیگر نیز باور دارم» (Pargetter, 1984: 159). گراهام این استدلال را مطلوب‌ترین کوشش برای حل مسئله اذهان دیگر می‌داند (گراهام، ۱۳۸۱: ۱۹۰).

مشهورترین اشکالی که به این استدلال وارد شده این است که: ملاک و معیار تشخیص بهترین تبیین چیست؟ و در صورت تشخیص، از کجا بدانیم که بعدها نظر بهتری جایگزین آن نمی‌شود؟ اشکال دیگری در اینجا مطرح است که به جامع نبودن این استدلال مربوط است؛ زیرا این استدلال درباره باور به آن دسته از حالات ذهنی، همچون کیفیات ذهنی، برخی احساسات و تجارب ادراکی که ظهور بیرونی ندارند، تبیینی ارائه نمی‌کند (Melynk, 1994: 485).

۳-۱. استدلال زبان خصوصی و رهیافت معیاری

ویتگنشتاین در کتاب *پروژه‌های فلسفی*، زبان خصوصی را چنین تعریف می‌کند: «زبانی که واژه‌های منفرد آن قرار است به آنچه که فقط برای شخص سخنگو می‌تواند

دانسته باشد، ارجاع دهند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۱۶۹). بنابراین، انسان‌های دیگر نمی‌توانند آن زبان را دریابند؛ زیرا این زبان که معنایش را مطلقاً از حالات و تجربه‌های شخصی فرد اخذ می‌کند، خصوصی و تنها متعلق به همان فرد است. ویتگنشتاین به دو خطای بنیادی در باب زبان خصوصی اشاره می‌کند: اول اینکه در این انگاره، تجربه صرفاً امری خصوصی است و دوم اینکه معنای کلمات تنها از طریق تعریف اشاری کسب می‌شوند (ر.ک؛ کنی، ۱۳۹۲: ۲۶۶).

به نظر وی، زبان خصوصی تنها در صورتی می‌تواند بخشی از زبان باشد که معیاری برای تضمین درستی کاربرد واژه‌ها در دسترس فرد قرار داشته باشد؛ یعنی کاربرد واژه‌ها از قاعده‌ای تبعیت کند. از این رو، ویتگنشتاین معتقد است «یک فرایند درونی نیاز به معیارهای بیرونی دارد» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۲۷۴). این معیارهای عام، معطوف به جهان عمومی و مشترکی هستند که می‌تواند مستقل از ذهن فرد، کاربرد کلمات و ارجاعات آن را بررسی کند و درباره درستی یا نادرستی آن‌ها قضاوت کند. بنابراین، نقد ویتگنشتاین به زبان خصوصی، ملازم با شرح و تفسیری است که به پذیرش یک جهان عمومی و مشترک با دیگران به مثابه زمینه‌ای برای شکل‌گیری زبان عمومی می‌انجامد. وجود این جهان عمومی، مهم‌ترین دلیل برای اثبات وجود دیگران است، تا جایی که می‌توان گفت اساساً علم به اذهان دیگر و به جهانی عمومی و مشترک مقدمه به کارگیری زبان است.

اشکالی که ممکن است به استدلال ویتگنشتاین وارد شود، نزدیک شدن به رفتارگرایی منطقی است (Strawson, 1994: 223-224). رفتارگرایی می‌گوید هر گونه سخنی درباره ذهن را بدون استثناء می‌توان برحسب انجام بالفعل و بالقوه رفتارهای بیرونی و عمومی ارائه کرد. بسیاری از مفسران لزوم معیار بیرونی را به این معنا تفسیر کرده‌اند که واژگان حالات ذهنی فقط به این سبب معنادار می‌شوند که معیارهای رفتاری برای کاربرد آن‌ها وجود دارد و این مساوی با رفتارگرایی است.

در مقابل، برخی از مفسران ویتگنشتاین ادعا کرده‌اند که رفتار شامل کل معنای یک واژه ذهنی نیست؛ به عبارت دیگر، رابطه استلزام منطقی بین رفتار و حالت ذهنی (مدعای رفتارگرایان) وجود ندارد. اگر شخصی به گونه خاصی رفتار کند، منطقیاً نتیجه

نمی‌شود که باید در نوع خاصی از حالت ذهنی باشد. از سوی دیگر، بین رفتار و حالت ذهنی صرفاً یک تداعی وجود ندارد تا استدلال از رفتار بر حالت ذهنی صرفاً استدلالی استقرایی باشد. مفهوم معیار در این تفسیر از ویتگنشتاین، راه سومی غیر از این دو دیدگاه پیشنهاد می‌کند (Hanfling, 1989: 122 & Hacker, 1997: 38).

مهم‌ترین اشکال این رهیافت به مسئله اذهان دیگر این است که به راهی غیر از قیاس منطقی و استقرا متوسل می‌شود، اما چنین راهی امکان منطقی ندارد. قیاس و استقرا دو صورت انحصاری استنتاج هستند و جایی برای صورت سوم استنتاج باقی نمی‌گذارند. اما در این صورت، مسئله اذهان دیگر دوباره ابراز وجود می‌کند. بار دیگر ما می‌مانیم و انتخاب بین استنتاج قیاسی از رفتار به حالت ذهنی، و استنتاج استقرایی، و همان گونه که دیدیم، هیچ یک از این دو برای فراهم کردن معرفتی که در پی آنیم، کافی نیستند.

۲. مسئله اذهان دیگر نزد هایدگر

با روندی که در دیدگاه تمثیلی، استنتاج بهترین تبیین و سرانجام نظریه پردامنه ویتگنشتاین در باب زبان خصوصی و رهیافت معیاری مشاهده کردیم، به نظر می‌رسد مشکل شناخت اذهان دیگر در فلسفه جدید و در ادامه در سنت فلسفه تحلیلی، چشم‌انداز روشنی ندارد. دیدیم که اصلی‌ترین جنبه این مشکل در فلسفه تحلیلی، جنبه معرفتی آن است و معرفت‌شناسی در مرکز راه حل فلسفه تحلیلی برای مسئله اذهان دیگر است.

در مقایسه با سنت فلسفه تحلیلی، جایگاه مسئله اذهان دیگر در سنت فلسفه اروپایی در بحث درباره بین‌الذهانیت^۱ است. فیلسوفان اروپایی درصدد هستند تا از طریق غلبه بر مفهوم جدید معرفت و پارادوکس‌های همراه با آن که مسئله اذهان دیگر نمونه‌ای از آنهاست، چشم‌اندازی درباره جهان و جایگاه اجتماعی ما در آن پدید بیاورند. آنها مشکل را در تمرکز بر معرفت‌شناسی و فهم پارادوکسیکال از معرفت می‌دانند که فلسفه معاصر به ارث برده‌است. ررتی در فلسفه و آینه طبیعت می‌گوید شکاکیت معرفتی درباره جهان خارج یا دیگر اذهان به مفهوم آینه ذهن وابسته است که در آن تصور می‌شود

ذهن به لحاظ وجودی متمایز از محیط خود و آینه طبیعت است. در مقابل، فیلسوفان اروپایی بیشتر درصدد هستند که جایگاه انسان را در جهان توضیح دهند و تلاش می‌کنند اثبات نمایند که دیگری جایگاه متفاوتی نسبت به اشیاء دارد و ادراک افراد دیگر کاملاً با ادراک اشیای خارجی تفاوت دارد. بنابراین، در حالی که فیلسوفان تحلیلی مسئله اذهان دیگر را مسئله‌ای معرفتی می‌دانند که باید حل کرد، فیلسوفان اروپایی آن را مسئله‌ای وجودی می‌دانند که باید از طریق توصیف‌های پدیدارشناختی و استدلال‌های استعلایی منحل شود یا نشان داده شود که مسئله‌ای زاید است (Reynolds, 2010: 330).

هوسرل، شلر، هایدگر، مرلوپوتتی (Zahavi, 2001) و سارتر (Reynolds, 2010: 330) پدیدارشناسانی هستند که می‌توان رویکرد کلی آن‌ها به مسئله اذهان دیگر را به رغم تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، از منظر بین‌الذهانیت دانست. هایدگر در ارتباط با تحلیل پدیدارشناسانه انسان (دازاین) و نحوه پرداختن عملی او به جهان اطراف خود با مسئله دیگران مواجه می‌شود. او با ردّ پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی، رویکرد معرفت‌شناختی به جهان و دیگران را انکار می‌کند و جهانی عمومی و مشترک را تعریف می‌کند که در آن من از جهانم و دیگران جدا نیستم و جهان و دیگری در تحلیل من، پیشاپیش مفروض است و نیازی به اثبات ندارد.

۲-۱. رویکرد نقادانه هایدگر به بحث درباره اذهان دیگر

مسئله اذهان دیگر در تفکر هایدگر پیش از آنکه در یک بستر معرفت‌شناسانه نمود یابد، چنان که در فلسفه سنتی ملاحظه کردیم، در ساحتی هستی‌شناسانه تعریف و تبیین می‌شود؛ به عبارت دیگر، هایدگر محل نزاع در مسئله اذهان دیگر را از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی می‌کشاند. این مسئله برای هایدگر نه تنها از اساس، مسئله و معضلی معرفتی نیست، بلکه به سبب اتخاذ رویکرد هستی‌شناسانه خاص او منحل نیز هست. به اعتقاد او، در صورت نشان دادن نادرستی هستی‌شناسی سنتی و ارائه تفسیری بنیادین از هستی که جهان را همچون بافتی عملی و پیشاپیش حاضر برای دازاین در نظر می‌گیرد، می‌توان از ایجاد بسیاری معضلات معرفتی، به‌ویژه، مسئله اذهان دیگر، جلوگیری کرد؛

به عبارت دیگر:

«آنچه هایدگر می‌خواهد توجه دادن به آن هستی‌شناسی است که بنیاد و علت مسئله اذهان دیگر است. هایدگر نه به دنبال راه حل دیگری برای این مسئله سنتی، بلکه بیشتر به دنبال یک هستی‌شناسی دیگر، در برابر نظریه‌ای است که تجربه ما از دیگران را در وهله نخست همچون یک مسئله بفرنج و پیچیده مطرح می‌سازد» (Hall, 1980:250).

خود هایدگر مدعی است که شیوه تحلیل او منطقی نیست و در یک فرایند علت و معلولی نمی‌گنجد، بلکه هدف از این تحلیل‌ها، نشان دادن، پرده‌برداری و کشف اموری انضمامی است (ر.ک؛ جمادی، ۱۳۸۵: ۵۰۲). بنابراین، ما بیش از اینکه در نظریات هایدگر به دنبال یک راه حل از سنخ راه‌هایی که پیش از این برای مسئله اذهان دیگر آوردیم، باشیم باید به فهم هستی‌شناسی همت بگماریم که ما را در مواجهه با این مسئله توانمند می‌سازد.

اظهارات هایدگر درباره تجربه ما از دیگران، به دو انتقاد از راه حل سنتی مسئله اذهان دیگر اشاره دارد. اولاً هستی‌شناسی سنتی تصویری از جهان و کنش متقابل ما با آن به دست می‌دهد که با تجربه (زیسته) ما همخوانی ندارد. طبق این تصویر، تجربه ما از دیگران به تجربه بدن‌های آن‌ها همچون اشیائی محض، و تجربه غیرمستقیم ما از آن‌ها به عنوان اشخاص کامل از طریق استنتاجی که ذهن‌ها را به بدن‌ها اضافه می‌کند، قابل تقسیم است. هایدگر معتقد است که تجربه ما تصویر بسیار متفاوتی را ارائه می‌دهد (Hall, 1980: 249).

با توجه به آنچه پیش از این گفتیم، روشن است که این انتقاد هایدگر به دوگانه‌انگاری دکارتی بازمی‌گردد؛ نظریه‌ای که مطابق با آن، آدمی متشکل از دو جوهر متمایز ذهن و بدن است. به زعم هایدگر، تجربه اولیه ما از جهان و دیگران هرگز مؤید چنین افتراقی نیست، بلکه با آن اختلافی اساسی دارد. او نتیجه می‌گیرد تا آنجا که شک کردن به وجود دیگران در نتیجه و بر پایه چنین افتراقی اشتباهی است، پس آن شک هم اشتباه و نامشروع است.

هایدگر می‌گوید: «سوژه‌ای صرف و بدون جهان نه بدو هست و نه هرگز امری داده است و به همین سان، در پایان این نیز بعید است که یک من جدا افتاده بدون دیگران، امری داده باشد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۰۲). این گفته هایدگر به آن درکی از دیگری اشاره می‌کند که همبسته و همگام با درک ما از خودمان است. این درک، البته نه ادراکی نظری، بلکه دربارهٔ مواجههٔ عملی ما با دیگران است که هایدگر آن را ضمن یک بافت عمومی در جهان شرح می‌دهد.

انتقاد دوم هایدگر ناظر به خطای هستی‌شناسانه‌ای است که زمانی پیش می‌آید که ما تلاش می‌کنیم تجربهٔ خود را از دیگری با روش سنتی توضیح دهیم. اجمالاً انتقاد هایدگر این است که هستی‌شناسی سنتی نمی‌تواند آن ساختارهای عمومی یا مقولاتی را که تجربهٔ ما را از دیگران ممکن می‌سازد، شرح دهد (Ibid: 250). این انتقاد به فهم پدیدارشناسانهٔ هایدگر از جهان اشاره دارد که اساساً متفاوت از تفسیر جهان در متافیزیک سنتی همچون شیء است. به نظر هایدگر، متافیزیک سنتی جهان را نه همچون زمینه‌ای از ابزارها که در عین حال منجر به مواجههٔ ما با دیگران می‌شود، بلکه جدا از انسان تلقی می‌کند. چنین برداشتی از جهان، هرگز قادر نیست شناخت ما از دیگران را توجیه کند یا بافت عمومی و مشترکی که این شناخت را ممکن می‌سازد، توضیح دهد و به همین دلیل در آن شک می‌کند. هایدگر معتقد است به جای پرداختن به اینکه چگونه می‌توانیم وجود دیگران را توجیه کنیم، باید تفسیر ما از جهان به نحوی باشد که آن ساختارهایی را فرادید ما آورد که به واسطهٔ آن ساختارهای عمومی به هستی دیگران نائل می‌شویم.

۲-۲. خاستگاه مسئله

به اعتقاد هایدگر، برای پرداختن به مسئلهٔ اذهان دیگر ابتدا باید به نقطهٔ آغازی بازگردیم که اساساً علت پیش‌آمد این مسئله بوده است. این نقطهٔ آغاز تلقی دکارتی از انسان به مثابهٔ جوهر اندیشنده، جهان به مثابهٔ جوهر ممتد و رابطهٔ میان این دو است.

از نظر دکارت، تنها راه برای شناخت هستی جوهری، رجوع به اوصافی است که بر هر جوهری حمل می‌شود. این اوصاف باید مشعر به یک خصیصهٔ ذاتی باشند که همواره

جوهر بودن جوهر را در همه تغییرات احتمالی حفظ کند و دوام داشته باشد. به گفته دکارت، «همیشه یک صفت در جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و همه صفات دیگر تابع آن هستند. در اینجا امتداد در طول، عرض و عمق تشکیل‌دهنده طبیعت جوهر جسمانی است» (دکارت، ۱۳۷۱: ۷۳). چنان که جهان و اشیاء نزد دکارت، جوهر ممتد و فیزیکی است و تنها راه درست فهم آن قواعد ریاضی است، انسان نیز چیزی جز جوهر اندیشنده نیست؛ یعنی سوژه‌ای که مستقلاً و پیش از هر نسبتی با جهان و یا حتی با بدن فیزیکی‌اش وجود دارد. حال این جوهر اندیشنده باید به طریقی به جهان خارج از خود پُل بزند و تلاش کند تا آن را بشناسد.

هایدگر همه این تلاش‌ها، و اساساً دوگانه انگاشتن انسان-جهان یا سوژه-ابژه را باطل و بیراهه می‌داند. بنابراین، بدون اینکه بخواهد همچون اخلاف دکارت به راه حلی برای ایجاد یا توجیه رابطه‌ای میان این دوگانه جوهری بیندیشد، سعی می‌کند تا از ابتدا دریافتی متفاوت و صحیح از انسان و جهان ارائه دهد تا نهایتاً نشان دهد که چگونه در سایه این نوع تلقی هستی‌شناسانه از رابطه انسان و جهان، هر گونه معضل معرفت‌شناختی منحل می‌گردد.

از نظر هایدگر، شیء موجودی است که برای چیزی به کار انسان می‌آید، ابزار است؛ بدین معنا که امری آماده و در دست انسان است. انسان نیز موجودی است که با جهان‌ش و با انکشاف و پرده‌براندازی از اشیاء جهان به مثابه ابزارهای تودستی^۲ فرادید می‌آید. هایدگر حقیقت وجود آدمی را نه در اندیشه و آگاهی، بلکه در نسبت داشتن با جهان تشریح می‌کند. او ضمن اینکه دوگانه سوژه-ابژه را بر نمی‌تابد، پا را فراتر گذاشته‌است و از نوعی یگانگی سخن می‌گوید؛ بدین معنا که همان آن که دازاین را توصیف می‌کند، جهان را معرفی می‌کند و برعکس. این تعریف یا توصیف، توضیح همان رابطه و نسبتی است که با اصطلاح در-جهان-بودن^۳ خوانده می‌شود.

بدین لحاظ دازاین جوهری نیست که ادراک دارد، بلکه دازاین همان ادراک و فهم است. فهم در معنای هایدگری آن، یعنی نوعی گشودگی دازاین نسبت به موجودات که حاصل نحوه وجودی دازاین، یعنی همان در-جهان-بودن و گشودگی او به جهان است

(ر.ک؛ عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۲۴). پس در حالی که در تلقی دکارتی نسبت انسان اندیشنده با جهان ممتد همواره از پس رابطه‌ای نظری قابل فهم است؛ یعنی اولین و بنیادی‌ترین نسبت انسان با جهان، نسبت شناختی و ادراکی است، در تفکر هایدگر این نسبت شناختی ثانوی و غیراصیل است؛ به عبارت دیگر، حقیقی‌ترین و بنیادی‌ترین نسبت دازاین با جهان، نسبت عملی، دست‌ورزانه و غیرنظری است، به گونه‌ای که دازاین پیش از آنکه بخواهد عزمش را برای شناخت جهان جزم کند و معلوم کند که آیا جهانی هست یا نه، دیگرانی هستند یا نه، صفات این جهان چگونه است و...؛ یعنی پیش از هر گونه مواجهه نظری درمی‌یابد که مشغول و درگیر با جهان است. بنابراین، نسبت ادراکی با جهان، مبتنی بر نسبت وجودی و عملی دازاین با جهان است (ر.ک؛ هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۶۹-۱۸۲). هایدگر در عین اینکه نمی‌خواهد شناخت نظری و علمی را باطل یا غیرضروری نشان دهد، تلاش می‌کند تا این نوع شناخت را برآمده از ذات هستی دازاین و قائم به آن معرفی کند. چنین بنیادداشتی گویای آن است که شناخت همواره و پیشاپیش به واسطه در-جهان-بودن محقق است؛ یعنی دازاین همواره چون در جهان هست و اساساً به دلیل این هستن، شناخت نظری برایش ممکن و میسر می‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۹۱).

۲-۲. انسان و جهان و رابطه آن‌ها

هایدگر در تحلیل پدیدارشناسانه هستی، انسان را از این نظر که نسبتی با هستی دارد و امکان ظهور هستی در آن هست، دازاین می‌نامد. دازاین در اولین گام تحلیل، ملازم با جهان معرفی می‌شود و در-جهان-بودن همچون قوام وجودی او مطرح می‌شود و در گام بعدی، دازاین ملازم با دیگران معرفی می‌شود و چنان که خواهیم دید، این تحلیل نهایتاً با دیگران بودن را نیز همچون قوام وجودی دازاین مطرح می‌کند.

مطابق دیدگاه هایدگر، جهان حالت بنیادین هستی دازاین و کلیت یا شبکه‌ای از مناسبات ابزاری است که دازاین را به سوی امکانات، تصمیم و عمل و به طور کلی، فرافکنی و برون‌سویی فرامی‌خواند. تمام نگرش‌ها و نظریه‌هایی که از ارسطو و افلاطون به بعد، شیء را بدواً چون چیزی جدا، مثلاً «جوهر» یا «محمل خصوصیات» یا

«مابه‌ازای گزاره در خارج» تعریف می‌کنند، انحرافی و دور از حقیقت شیء هستند (ر.ک؛ جمادی، ۱۳۸۵: ۴۴۳-۴۴۶). بنابراین، یکی از مهم‌ترین دریافت‌های هایدگر این است که درک اولیه ما از اشیاء، درک «شیئیت محض» اشیائی نیست که خصلت‌های اساسی آن‌ها مستقل از ما هستند (امرِ فردستی)، بلکه ادراک چیزی است که ذاتی ماست؛ یعنی اشیاء همچون آنانی که به کار اعمال و دل‌مشغولی‌های ما می‌آیند (امرِ تودستی)، و در معنای وسیع، ابزار بودن. خصیصه مهمی که اشیاء ابزاری را از اشیاء محض (غیرابزاری) جدا می‌کند، قرار گرفتن بنیادین آن‌ها در بافتی از فعالیت‌هایی است که غایت آن‌ها انسان است.

بدین لحاظ آنچه هایدگر تلاش می‌کند توضیح دهد، نه صرفاً ابزار بودن شیء، بلکه آن کلیت و بافت ابزاری است که جهان دازاین را برمی‌سازد. دازاین همواره با کلیتی از ابزارها به مثابه اشیائی تودستی مواجه است که هم خودش را و هم اشیاء را در نسبت با این کلیت پیدا می‌کند.

ابزار بودن ابزار همواره از تعلق ابزاری به ابزار دیگر ناشی می‌شود؛ نوشت‌افزار، قلم، مرکب، کاغذ، زبردستی، میز، لامپ، مبل، پنجره‌ها و درها. این اشیاء لنفسه و بدو خود را چون چیزهایی نشان نمی‌دهند که از برای پُر کردن اتاق، به مفهوم مجموعه‌ای از اشیای واقعی باشند. آنچه به نحو اقرب و بلافصل با آن مواجه می‌شویم، اتاق است و مواجهه ما با آن مواجهه با آنچه با مفهوم فضایی-هندسی میان چهار دیوار قرار دارد نیست، بلکه مواجهه با چیزی است که به منزله سکونت‌افزار است. برحسب این سکونت‌افزار است که اثاثیه و تجهیزات را می‌یابیم و در این تجهیزات و اثاثیه است که هر یک از ابزارها منفرداً خود را می‌نمایند، اما پیش از این همواره کلیتی ابزاری کشف شده است (ر.ک؛ هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰۴).

این شبکه کلی از اهداف و طرح‌ها، همان چیزی است که هایدگر آن را جهان می‌نامد؛ گسترده‌ترین بافت عملی از اشیائی که در معرض مواجهه هستند. در چنین جهانی، دازاین خود را در حالی می‌یابد که مشغول کار با ابزار خاصی است که تنها در ارتباط با ابزاری دیگر معنا دارد؛ یعنی هر ابزاری به چیزی دیگر ارجاع می‌دهد.

به گفته هایدگر، اساساً هستی چیزهای تودستی ساختاری ارجاعی دارد؛ یعنی

چیزهای تودستی فی نفسه خصلت ارجاع‌شدگی دارند (ر.ک؛ همان: ۲۳۵-۲۳۶). شیء ابزار است، به این دلیل که به هدفی معین ارجاع دارد؛ مثلاً صندلی برای نشستن است، نه یک صندلی فی‌نفسه، بدون نسبتش با نجار و چوب، و شخصی که روی آن بنشیند. پس اینکه صندلی به هر کدام از این‌ها ارجاعی دارد، آن را همچون ابزاری که به کار دازاین می‌آید، منکشف می‌سازد و در عین حال، کلیتی از مناسبات محیطی را نیز می‌نمایاند. بنابراین، ما در حین اعمالی که انجام می‌دهیم و درست قبل از آنکه بخواهیم درباره‌ی شناخت چیزها یا وجود داشتن آن‌ها سخن بگوییم، تردید کنیم، یا استدلال کنیم، از وجود چیزها در حیط ابزاری ایشان آگاهیم. از این رو، اگر ما شیئیت محض را به عنوان مبنای هستی‌شناسانه اخذ کنیم، هرگز نخواهیم توانست این بافت ارجاعی غایتمند فعالیت عملی را چنان بسازیم که ابزار بودن اشیاء را فهمیدنی سازد.

۲-۴. هم‌دازایی دیگران و همبودی به مثابه قوام اگزیستانسیال دازاین

علاوه بر این، هایدگر می‌خواهد نشان دهد که چگونه ما در زندگی متداول هر روزینه خود و در حین کار کردن با شیء-ابزارهای مختلف دائماً از هستی دیگران آگاه هستیم و این آگاهی نه تنها نظری نیست، بلکه کاملاً ناشی از تجربه‌ی زیسته‌ی ما در جهان عملی غایتمند است؛ به عبارت دیگر، سروکار داشتن دازاین با ابزار و خصیصه‌ی بنیادین مرجوعیت ابزار در نهایت، او را متوجه دیگرانی می‌کند که غایت فعالیت‌های دازاین هستند؛ یعنی دازاین اگر چیزی می‌سازد، قطعاً برای دیگری و مصرف اوست و اگر کتابی می‌خواند، متوجه نویسنده‌ی آن است و اگر در خانه‌ای زندگی می‌کند، می‌داند که کسی آن را ساخته‌است. در واقع، این ابزار بودن اشیاء است که نهایتاً زمینه و ساختاری را فرادید می‌آورد که در ضمن آن، دازاین با دیگری مواجه می‌شود که شبیه خودش است. هایدگر در ارتباط با پرداختن عملی به جهان و محیط اطراف با مسئله‌ی دیگران مواجه می‌شود؛ زیرا آنچه در پرداختن به جهان مهم است، جهان خاص هر شخص نیست، بلکه محیط عمومی و مشترک است (Heidegger, 2009: 188).

به نظر هایدگر، ویژگی بنیادین موجوداتی که ما نخست و پیش از هر چیز در زندگی روزمره‌ی ما با آن‌ها مواجه می‌شویم، این است که آن‌ها همگی شامل ارجاعاتی به

اشخاص دیگرند؛ زیرا از سوی دیگران تولید شده‌اند یا اینکه کاری که می‌خواهیم با آن‌ها انجام دهیم، به هدف دیگران است. به طور خلاصه، ما در زندگی روزمره دائماً از موجوداتی استفاده می‌کنیم که به دیگران ارجاع دارند و این ارجاع مکرراً ارجاع به دیگران نامتعیین است (Heidegger, 2009:192).

اما هستی دیگرانی که در فراگرد جهان در معرض مواجهه قرار می‌گیرند، با نوع هستی تودستی‌ها (ابزارها) و فرادستی‌ها (اشیاء) تفاوت دارد. هستی دیگران همچون هستی دزاین در-جهان-بودن است. دیگران نیز در همان جهانی سکونت دارند که دزاین به نحو فراگردبینانه و دست‌ورزانه با آن درگیر است، پس دیگران همچون سایر اشیاء نیستند، بلکه در خصلت در-جهان-بودن و در نحوه وجودی خود با دزاین شریک‌اند. لذا هایدگر در عین اینکه سعی می‌کند، مواجهه با دیگران را در زمینه و بافتی ارجاعی از جهان نشان دهد، تصریح می‌کند که این مواجهه با دیگران از جنس مواجهه با سایر هستومندهای تودستی و فرادستی نیست.

هایدگر می‌خواهد نشان دهد این بافت، یعنی جهان، لازمه بین‌الذهانیت در ساختاری هستی‌شناسانه است و هستی انسان (هستی-در-جهان)، فارغ از هر تجربه واقعی از دیگران، ذاتی این کلیت یا بین‌الذهانیت و به مثابه یک بودن-با^۴ است (Hall, 1980: 251)؛ به بیان دیگر، بودن-با (همبودی با دزاین‌های دیگر) تنها و صرفاً ناظر به تجربه واقعی یا عملی دزاین از دیگری نیست، بلکه پیش از این و در مقام یک خصیصه اگزستانسیال، بودن با دیگران، ذاتی دزاین است. همان گونه که در-جهان-بودن ذاتی دزاین و اساساً خود دزاین است.

بنابراین، اینکه هایدگر بودن-با را خصلت اگزستانسیال دزاین می‌داند، هرگز بدین معنا نیست که نشان دهد دیگرانی از جنس دزاین نیز در جهان هستند که گاه همراه دزاین می‌شوند، این معنا با تأکید او بر ذاتی بودن و اگزستانسیال بودن همبودی در تعارض است. بلکه او همبودی را همچون خصلتی تعین‌بخش در تعریف دزاین لحاظ می‌کند، به گونه‌ای که حتی اگر در عالم واقع، دیگرانی محسوس حواس نبودند، باز دزاین یک بودن-با است (ر.ک؛ هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۱۱). «در-عالم-بودن، قطع نظر از آن که دیگرانی واقعاً باشند یا نباشند، با دیگران بودن است» (همان، ۱۳۹۲: ۳۴۴) و

دقیقاً به همین دلیل است که مفاهیمی همچون تنهایی، نمی‌تواند به مثابه یک اعتراض خللی در تفسیر هایدگر از بودن- با ایجاد کند؛ زیرا دازاین حتی همان زمانی که تنهاست، بدین سبب است که دیگران را در نظر دارد؛ بدین معنا که فهم تنهایی اساساً مسبوق به وجود دیگری است، به نحوی که تنهایی فقط بر مبنای یک بودن- بای پیشین ممکن است (ر.ک؛ کاکلمانس، ۱۳۸۰: ۸۸).

دازاین دائماً در مواجهه با دیگران است، چون به نحوی پردازش‌گرانه با ابزاری سروکار دارد که ارجاعی ضمنی به دیگران یا همان صاحبان کارها دارد. جهان زمینه برون‌شدگی دازاین و ذاتی اوست. چنین چیزی بی‌درنگ لازمه برون‌رفت از فضای شخصی و تنهای سوژه دکارتی است. فضایی که سوژه را جدای از جهان مکانیکی تصور می‌کند، دیگران را نیز به مثابه موجودات درون جهان بیگانه می‌داند. چنین جهانی شخصی و فروبسته در خود است و پیش‌فرض آن این است که کسی جز خود سوژه نمی‌تواند به محتویات ذهن و جهان شخصی او آگاهی یابد. لذا جهان اگزیستانسیال هایدگری که در تضاد کامل با جهان سنتی قرار دارد، لازمه حتمی امر بین‌الذّهانی یا با-جهان است.

مواجهه دازاین با دیگری همچون مواجهه او با سایر هستومندهای تودستی، از نوع پردازش‌گرانه و دست‌ورزانه نیست. هایدگر می‌گوید از آنجا که «دیگران، خود دازاین هستند، چنین هستنده‌ای نمی‌تواند خود محمل پردازش جهان باشد، بلکه چنین هستنده‌ای در تیمارداشت^۵ مقام دارد» (هایدگر، ۱۳۹۲: ۳۱۳). در واقع، در یک سو نسبت عملی دازاین با جهان پیرامونی و موجودات تودستی قرار دارد که هایدگر از آن به پردازش تعبیر می‌کند و در سوی دیگر، تیمارداشت که مربوط به مناسبات دازاین با دازاین دیگر است. متناظر با پیرامون‌نگری که ویژگی بارز همان پردازش است، در تیمارداشت با دو ویژگی مدارا و ملاحظه مواجه هستیم (و متناظر با آن صورتهای سلبی بی‌تفاوتی و بی‌ملاحظگی را داریم) که به سبب آن‌ها دازاین دیگر به مدد دازاین خود ما کشف می‌شود (لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۰۴).

بدین ترتیب، تا آنجا که همبودی ذاتی هستی دازاین است و تیمارداشت نسبت او با

دیگری در مقام همبودی است، پس دیگری پیشاپیش در تیمارداشتِ دازاین، حضور دارد و خود را در تیمارداشتِ دازاین نشان می‌دهد. تیمارداشت به مثابه نسبت میان یک دازاین با دازاین دیگر، نسبتی عارضی و بیرونی نیست، بلکه تیمارداشت ساختار ذاتی هر دازاین است و از همین تحلیل هایدگر، این نتیجه حاصل می‌آید که هستی هر دازاین متضمن هستی دیگری است و پیشاپیش هستی دیگری را گشوده داشته‌است. در مجموع، تحلیل هایدگر روشن می‌کند که هستی دیگری عیناً همانند نوع هستی دازاین است و دازاین به همان اندازه که از پیش، فهمی از هستی خود و جهانش دارد، فهمی نیز از هستی دیگران دارد.

۲-۵. منحل شدن مسئله اذهان دیگر

دیدیم که هایدگر این جهان هرروزینه و مراوده متداول و طبیعی دازاین با جهان پیرامونش را جایگزین تصور متافیزیک سنتی از جهان و رابطه انسان با آن می‌کند. از این رو، تنها توجه به زندگی عملی دازاین برای پی بردن به امر بین‌الذهانی و همبودی کفایت می‌کند. پس مشکل هستی‌شناسی سنتی دقیقاً در این است که این زندگی عملی را نادیده می‌گیرد. نزد هایدگر، بیان فلسفی درست از تجربه انسانی باید ذیل بیان و شرحی از جهان عملی و در نتیجه، درون چشم‌اندازی از روابط هدفمند طرح گردد، نه در دیدگاهی نظری که منفک از جهانی است که به فهم آن مبادرت می‌ورزیم. بر این اساس، آنچه در بحث ما اهمیت دارد این است که درون این بافت، اساساً خودتنهانگاری^۶ به مثابه یک معضل معرفت‌شناسانه، قابل طرح نیست و «هر گونه پُل زدن و ایجاد ارتباط شناختی از یک سابجکت یا دازاین به دیگری به هیچ وجه بین‌الذهانیت را اثبات نمی‌کند، بلکه پیش‌فرض می‌گیرد که دازاین از قبل هماهنگ با دیگران است (Overgaard, 2006: 61).

لذا آنچه هستی‌شناسی هایدگر به ما عرضه می‌کند، نه مشخصاً یک پاسخ به مسئله اذهان دیگر، بلکه شرح و بسطی از جهان هرروزینه‌ای است که دازاین به نحو فراگردبینانه‌ای در آن اقامت دارد. این جهان به سبب تودستی‌هایی که به کار دازاین می‌آیند و روابط هدفمند آن‌ها دیگرانی را به ظهور می‌رساند که از آغاز با دازاین

هم‌جهان و مأنوس بوده‌اند. تصویری که هایدگر از جهان، ابزار بودن اشیاء و هستی دازاین عرضه می‌کند، تصویری کامل است که هیچ غایبی ندارد. در این تصویر، دیگران نه همچون موجوداتی محتاج اثبات و یا حتی فرادستی، بلکه ذاتی جهان و دازاین هستند. دیگران از آغاز در تصویری که هایدگر از هستی‌شناسی خود ترسیم می‌کند، حضوری ذاتی و اگریستانسیال دارند. از این رو، دازاین ذاتاً با- دیگران است، نه تنها و بی‌کس. بنابراین، «موفقیت هایدگر در منحصر کردن فلسفه به رویکردی طبیعی (که نتیجهٔ منطقی نظریهٔ هستی‌شناسانهٔ اوست)، از خودتنهانگاری معرفت‌شناسانه به طور جدی پیشگیری می‌کند» (Hall, 1980: 253).

رویکرد هایدگر نشان می‌دهد که چطور یک مسئلهٔ غیرواقعی و نامشروع که برخاسته از تحلیل نادرست انسان و جهان و رابطهٔ این دو است، تبدیل به یک معضل معرفتی دامنه‌دار و غیر قابل حل شده‌است. درهم‌تنیدگی محکم بافت جهان روزمره، آن گونه که هایدگر به تصویر می‌کشد، از بروز پرسش‌های فلسفی معمولی جلوگیری می‌کند و اگر تفسیر کلی او از جهان را بپذیریم، باید بگوییم مسئلهٔ اذهان دیگر کاملاً در این تفسیر تعیین تکلیف، و از یک مسئلهٔ فلسفی به یک شبه‌مسئله تبدیل شده‌است.

از این رو، سهم بزرگی از تلاش هایدگر در پاسخ به مسئلهٔ اذهان دیگر یکسره معطوف به این است که نشان دهد اساساً نه تنها این مسئله، بلکه هر نوع مسئلهٔ معرفت‌شناسانهٔ دیگری، به کدام دلیل یا در کدام نوع هستی‌شناسی مجال بروز می‌یابند. سوژهٔ خودتنهانگار تنها در فلسفهٔ سنتی است که در تعیین تکلیف خود با جهان و دیگران سرگردان می‌ماند. حال آنکه دیدیم تعریف هایدگر از جهان به مثابهٔ کلیتی بین‌الذهانی که قوام بنیادین دازاین بسته به آن است، هر گونه مسئلهٔ معرفت‌شناسانه و به طور خاص، مسئلهٔ اذهان دیگر را منحل می‌کند.

بر اساس رویکرد هایدگر به مسئلهٔ اذهان دیگر، به هیچ وجه شکاکیت در این مسئله را نباید جدی گرفت. تلاش برای اثبات اینکه می‌توانیم معرفت پیدا کنیم به آنچه شکاک ادعا می‌کند امکان معرفت به آن وجود ندارد، خود تلاشی خطاست. می‌توانیم از همان ابتدا با تحلیل درست رابطهٔ انسان با جهان و دیگران، از افتادن به دام طرح چنین مسائلی پرهیز کنیم.

هایدگر قصد دارد ما را از احساس نیاز به طرح پرسش‌های شکاکانه رها کند. او این کار را از طریق تحلیل‌های پدیدارشناختی انجام می‌دهد. به طور خلاصه، او می‌گوید نسبت عملی ما با جهان و دیگران نشان می‌دهد که روابط ما با یکدیگر به هیچ وجه مبتنی بر معرفت نیست، بلکه مبتنی بر امری بنیادی‌تر است و آن بین‌الذهانیت است. بین‌الذهانیت بنیادی‌تر از شک، معرفت، حکم و توجیه است. تلقی غریزی ما نسبت به دیگران بنیادی‌تر از هر معرفتی است. ما از قبل در جهانی بین‌الذهانیت هستیم و در هماهنگی با دیگر اذهان یا انسان‌های دیگر هستیم و چون این هماهنگی از جنس عقیده یا باور نیست، در معرض حمله آزمایش‌های فکری شکاکانه قرار ندارد.

نتیجه‌گیری

به‌رغم تلاش‌های فیلسوفان سنتی دوره جدید و فیلسوفان معاصر در سنت تحلیلی برای ارائه راه‌حلی برای مسئله اذهان دیگر و توجیه باور ما به وجود دیگران، مسئله حل نشده باقی مانده است. هایدگر با ملاحظه این نکته که خاستگاه این مسئله و به طور کلی، مسائل ریشه‌ای معرفت‌شناسی در دوگانه‌انگاری دکارتی و متافیزیک مبتنی بر آن است که با نقد متافیزیک سنتی و هستی‌شناسی‌های متداول، تعریف آن‌ها از انسان، جهان و دیگران را انکار می‌کند. فهم ویژه هایدگر از انسان، جهان و دیگران بنیادهای هستی‌شناسی او را به گونه‌ای سامان می‌بخشد که جهان و سایر چیزها، همگی از معنا و کارکرد پیشین خود در تاریخ متافیزیک جدا می‌شوند و معانی سنتی آن‌ها به مرتبه‌ای غیراصیل و ثانوی تنزل می‌کنند. ذات انسان (دازاین) به در-جهان-بودن تعریف می‌شود و جهان به بافتی ابزاری برای ظهور دازاین تبدیل می‌شود. در نتیجه، دیگران همبود دازاین هستند و دازاین، این هم‌دازاینی یا همبودی را در جهان عمومی و مشترکی می‌یابد که پیشاپیش و قبل از هر چیز به نحو عملی و دست‌ورزانه در آن مشغول بوده است.

هایدگر با تغییر دیدگاه نسبت به انسان و جهان، مسیری را در هستی‌شناسی طی می‌کند که به واسطه آن از بروز هر گونه مسئله معرفت‌شناختی پیشگیری می‌شود. او با پدیدارشناسی انسان و جهان، مسئله اذهان دیگر را از حیطه معرفت‌شناسی به حیطه هستی‌شناسی منتقل می‌کند و با پرداختن به بنیادهای هستی‌شناسانه‌ای که در واقع،

علت بروز این مسئله بوده‌اند، نشان می‌دهد مسئله معرفت به اذهان دیگر، شبهه مسئله است و به این ترتیب، در ارتباط با آن به جای تلاش برای یافتن راه حل، آن را منحل می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Intersubjectivity
2. Ready-to-hand
3. Being-in-the-world
4. Being-with
5. Cnocern
6. Solipsism

منابع

- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*. تهران: ققنوس.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۱). *اصول فلسفه*. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۱). *هایدگر و استعمال (شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت)*. تهران: نقد فرهنگ.
- کاکلمانس، جوزف. (۱۳۸۰). *مارتین هایدگر (پیش‌درآمدی به فلسفه او)*. ترجمه موسی دیباج. تهران: حکمت.
- کینی، آنتونی. (۱۳۹۲). *معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگنشتاین*. محمدرضا اسمخانی. تهران: ققنوس.
- گراهام، جورج. (۱۳۸۱). «مسئله اذهان دیگر». ترجمه قدرت احمدی. *مجله ذهن*. د ۳. ش ۱۱-۱۲. صص ۱۷۳-۲۰۴.
- لوکنر، آندرئاس. (۱۳۹۴). *درآمدی به وجود و زمان*. ترجمه احمدعلی حیدری. تهران: نشر علمی.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۰). *پژوهش‌های فلسفی*. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: مرکز.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- _____ (۱۳۹۲). *مسائل اساسی پدیدارشناسی*. ترجمه پرویز ضیاء شهبابی. تهران: مینوی خرد.

Avramides, Anita. (2001). *Other Minds*. London: Routledge.

- Descartes, René. (1951). *Meditations on the First Philosophy*. New Jersey: Prentice Hall, Upper Saddle River.
- Hacker, Peter. (1997). *Wittgenstein*. London: Phoenix.
- Hanfling, Oswald. (1989). *Wittgenstein's Later Philosophy*. London: Macmillan.
- Hall, Harrison. (1980) "The Other Minds Problem in Early Heidegger". *Human Studies*. Vol. 3. Pp. 247-254.
- Heidegger, Martin. (2009). *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Indiana University Press.
- Malcolm, Norman. (1962). "Knowledge of Other Minds". *The Philosophy of Mind*. V. C. Chappel (Ed). Englewood Cliffs: Prentice-Hell.
- Melynk, Andrew. (2006). "Inference to the Best Explanation and Other Minds". *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 72. Pp. 482-491.
- Mill, John Stuart. (1889) *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. 6th edition. New York: Longman's Green and Co, Inc.
- Overgaard, Søren (2006) "The Problem of Other Minds: Wittgenstein's phenomenological Perspective". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 5 (1). Pp. 53-73.
- Pargetter, Robert. (1984) "The Scientific Inference to Other Minds". *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 62. Pp.158-163.
- Reynolds, Jack. (2010). "Problems of Other Minds: Solutions and Dissolutions in Analytic and Continental Philosophy". *Philosophy Compass*. Vol. 5. No.4. Pp. 326-335.
- Strawson, Galen. (1994) *Mental Reality, MA*. Cambridge: MIT Press.
- Zahavi, Dan. (2001). "Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity". *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 8. No 5-7. Pp. 151-167