

دستاوردهای پدیدارشناسی هایدگر در علوم انسانی و پژوهش سیاسی

احمد خالقی دامغانی *

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

مهدی نصر

دانشجوی دکتری گروه اندیشه سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۲۸ - تاریخ تصویب: ۹۰/۱۰/۵)

چکیده:

پدیدارشناسی برجسته‌ترین گرایش فلسفی قرن بیستم و حتی قرن فعلی است. برخی از مدعیات این نحله فلسفی بنای بسیاری از گرایش‌های پیشین فلسفی که در علوم انسانی آنها را به کار می‌بردیم ویران نموده است. ولی متأسفانه شاهد آنیم که پژوهشگران علوم انسانی بدون توجه به انتقادات وارده از جانب پدیدارشناسان بزرگی همچون هایدگر به راه غلط پیشین خود گام گذاشته و دستاوردهای ابطال شده قبلی را همچنان بسط و گسترش می‌دهند. هدف این نوشتار نشان دادن این موضوع است که پدیدارشناسی هایدگر به عنوان منطقی برساننده می‌تواند این نقص بنیادین گرایش‌های سنت فلسفی غرب را بر طرف ساخته و با طرح انتولوژی بنیادین شیوه هستی‌دازان در جهان را مورد واکاوی قرار داده و خلا بسیاری از روش‌شناسی‌های معمول در علوم انسانی را پر کرده و باعث شود تا این روش‌شناسی‌های از مدعیات پیشین خود مبنی بر دست یافتن به حقیقتی جدید دست بردارند و مذاقه بیشتری درباره ماهیت هستی انسان داشته باشند.

واژگان کلیدی:

انتولوژی، قصدیت، شهود مقولاتی، امر پیشینی، پدیدارشناسی هرمنوتیک، در-جهان-

هستن، فهم، تفسیر، حال یافت، گفتار، پروا، اضطراب

درآمد

حوزه‌ای که در محافل دانشگاهی غالباً به حوزه اندیشه اختصاص می‌دهند، علوم انسانی - نقطه مقابل علوم طبیعی - خوانده می‌شود. تقسیم‌بندی علوم انسانی/علوم طبیعی ریشه در تفسیری پیشینی از واقعیت جهان دارد که طبق آن تاریخ یا علوم روحی از یکسو و طبیعت یا علوم دقیقه از سوی دیگر به سطوح متفاوت قلمرو ایزه‌ها فروکاسته شده‌اند. پدیدارشناسی با قیام علیه این تقسیم‌بندی شعار «به سوی خود چیزها» را مطرح کرده و سعی می‌کند آن واقعیتی که هر گونه پژوهش علمی آن را از قبل پیشفرض اساسی خود قرار داده است، آشکار سازد. پرسش دقیق پدیدارشناسی این است که این «خود چیزها» از لحاظ محتوایی و موضوعی در واقع چیستند و چه شیوه‌ای از مواجهه با آنها برای آشکارسازی‌شان مناسب است؟ پدیدارشناسی از منظر هایدگر یک منطق پدیدآورنده (constitutive) به حساب می‌آید؛ منطقی که به حوزه بنیادین محتویات دانش بشری فرامی‌جهد و با آشکار کردن برسازندگی هستی آن حوزه‌ها ساختار اصلی آن علوم را در دسترس ما قرار داده و به نحو پیشاعلمی و پیشاثئوریک، معنای هستی را آشکار می‌سازد.^۱

با اندکی تامل در باب ماهیت علوم به این نتیجه خواهیم رسید که علوم از لحاظ اتخاذ روش مناسب برای دسترسی و تعیین حوزه ایزه‌های خویش از وجود بحرانی عمیق در کنه وجود خود رنج می‌برند. به طور مثال در ریاضیات آتش نزاع بین فرمالیسم و شهودگرایی بر سر بنیان‌ها و نحوه دستیابی به ایزه ریاضیات همچنان برافروخته باقی مانده است. (Audi, 1999, p.317 & p.542) تعریفی که از علم^۲ صحیح پنداشته می‌شود غالباً علم را کلیتی می‌داند که از به هم پیوستگی قضایای حقیقی بنیاد نهاده شده است. غافل از آنکه مفاهیمی از قبیل «قضیه»، «حقیقت»، «به هم پیوستگی» و از همه مهم‌تر آن هستنده‌ای (Seinde) که قابلیت جهت‌گیری کردن به سمت این قضایا را دارد در ابهام باقی مانده است. همانطور که می‌دانیم پدیدارشناسی نحله‌ای فکری است که ریشه در افکار هوسرل و استادش برنتانو داشته است. به علاوه، واشکافی افکار هوسرل و هایدگر ممکن نیست مگر آنکه افکاری را نیز بررسی کنیم که پدیدارشناسی در پاسخ به آنها به منصفه ظهور رسیده است. از این رو گام نخست در راه واکاوی پدیدارشناسی را از توصیف و بررسی دلایل تفوق آن چیزی آغاز می‌کنیم که «جهان‌بینی علوم طبیعی» خوانده می‌شود. آنچه که در جهان‌بینی علمی نقش اصلی را ایفا می‌کند صرف‌نظر کردن از تاملات فلسفی، اهمیت دادن به آثار انضمامی و

۱. این منطق پیشاعلمی شعار هوسرل و هایدگر به شیوه‌های متفاوتی بوده است. هایدگر با طرح میحث «تقدم انتولوژیک پرسش هستی» و هوسرل با طرح افکنی «فلسفه به مثابه علم متقن» هر یک به نحو متفاوتی اشاره به این منطق داشته‌اند.

گرایش به سمت فکت‌هاست. ناب‌ترین و وفادارترین مکتب به جهان‌بینی علمی «پوزیتیویسم» بوده است. منظور از «پوزیتیو» در این مکتب همان «فکت» است. فکت تفسیری به خصوص از «واقعیت» به شمار می‌آید؛ هر آنچه که به شمارش درآید، بتوان آن را وزن کرد و اندازه گرفت و ... یک فکت محسوب می‌شود. (Bacon, 2003, p.222)

حال پرسش این است که در این میانه فلسفه چه وظیفه‌ای در بازار پرهیاهوی علوم می‌تواند بر دوش داشته باشد؟ پاسخ پوزیتیویستی به این سوال چنین است: فلسفه، «فلسفه علمی» یعنی تئوری دانش علمی است، زیرا ابژه واقعی آن، علم است. فلسفه علمی ساختار علوم پیشاپیش داده شده از طریق فکت‌ها را تعیین کرده و موضوعی که تحت پژوهش خود قرار می‌دهد را مطابق با روشی که از علوم طبیعی اقتباس کرده است، محفوظ نگاه می‌دارد. و از آنجا که فلسفه به دنبال بنیان متقن بخشیدن به رشته‌های گوناگون است سمت و سوی آن نه به سوی ابژه‌ها بلکه به سوی خود آگاهی است و بنابراین نه یک منطقی بلکه «روانشناسی» است. گرایش افراطی «نحله اصالت روان‌شناسی» نمونه بارز این تفکرات بود. (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۵۹)

افکار برنتانو در پاسخ به جهان‌بینی علمی مطرح شد. نظریه اساسی وی درباره رسالت فلسفه این بود که فلسفه دقیقاً به نمط علوم طبیعی باید مفاهیم خودش را از موضوعاتی کسب کند که «از آن خودش» هستند (Heidegger, 1985, p.20). این تر سرآغاز اعلام استقلال فلسفه از علوم طبیعی، روانشناسی و الهیات بود. او با بیان این نظر عزم خود را جزم کرد تا بنیان‌هایی برای علم آگاهی فراهم سازد و از این پس این سوال را وجهه همت خود قرار داد: وقتی که امر روانی یا تجربیات زیسته را بدیهی و مستقل از امور فیزیولوژیک و زیست‌شناختی فرض می‌کنیم، در واقع چه چیزی را مفروض گرفته‌ایم؟ به‌زعم برنتانو تفاوت اصلی پدیدارهای روانی با پدیدارهای فیزیکی در این است که پدیدارهای روانی در درون خویش سکونت داشته و بی‌نیاز از امر بیرون‌بود هستند. با این توصیف تمایز ویژه آگاهی مشخص می‌شود: در پژوهیدن امور روانی، خود آگاهی و ابژه مربوط بدان یکی است. کاری که باقی می‌ماند طبقه‌بندی کردن تجربیات زیسته یعنی چگونگی بازنمایی شدن امر بازنمایی شده، ماهیت حکم و تعیین امر اراده شده در اراده است. (Moran, 2000, p.7)

برنتانو ساختار بنیادین امر روانی را «قصیدت» می‌داند. «قصیدت» یعنی «سمت و سوی خود را به سمت چیزی کردن». این سمت و سو در هر یک از تجربیات زیسته - بازنمایی، حکم کردن و علاقه - از قاعده متفاوتی تبعیت می‌کند. هنگامی که چیزی بر ما پدیدار می‌شود، آگاهی آنرا بازنمایانده، سپس آن چیز را به عنوان امری صحیح می‌پذیریم یا آن را به عنوان امری غلط رد می‌کنیم، به عبارت دیگر بر مبنای امر بازنمایی شده درباره آن حکم صادر

می‌کنیم. و دست آخر می‌توانیم نسبت به چیزی علاقه، نفرت و ... داشته باشیم. از نظر برنتانو، بازنمایی نوع بنیادین هر گونه عمل قصدی است و بقیه کنش‌های آگاهی ریشه در خاک بازنمایی دارند (Heidegger Ibid, p.22).

۱. دستاوردهای هوسرل

هوسرل با الهام گرفتن از اندیشه‌های برنتانو در همین حوزه آگاهی باقی ماند و فلسفه را به مثابه علمی متقن مجدداً بنیاد گذارد. آگاهی، طبق ویژگی‌هایی که او برای آن در نظر می‌گیرد، منطقه پدیدارشناختی را تشکیل می‌دهد. اما از دید هایدگر دستاوردهای هوسرل در حیطه پدیدارشناسی نه در تعریف داده‌شدگی مطلق در آگاهی به مثابه هستی درون‌بود، بلکه به چند اکتشاف بنیادین پدیدارشناسی محدود می‌شود. وی اکتشافات بنیادین هوسرل در پژوهش‌های منطقی را در سه نکته خلاصه می‌کند: (۱) قصدیت (۲) شهود مقولاتی (۳) امر پیشینی (Heidegger, Ibid p.27).

۱.۱) قصدیت (intentionality)

هوسرل حدود و ثغور تصور آگاهی را قصدیت می‌داند. اما مهم‌ترین نکته‌ای که هوسرل به مبحث «قصدیت» می‌افزاید، قرابت و هماهنگی ذاتی‌ای است که بین امر قصد کننده یا «نؤسیس» و امر قصد شده یا «نؤما» وجود دارد. تفکر همیشه تفکر درباره یک چیز و دیدن، دیدن یک چیز است. هوسرل بین ابژه آنچنانکه از حیث قصدی مورد هدف قرار می‌گیرد (ابژه واقعی) و ابژه آنچنانکه دقیقاً به قصدیت درآمده است (ابژه قصدی) قائل به تمایز می‌شود. پدیدارشناسی هوسرل کار خود را به حوزه دوم (ابژه قصدی) محدود می‌کند. (Velarde-mayol, 2000, p.22) زیرا که روش او بدین نحو است که کار خود را از داده‌های بدیهی و از جانب خود^۵ داده شده آغاز می‌کند که همگی در حوزه امر درون‌بود (Immanent) به سر می‌برند، چرا که از امر برون‌بود (Transcendent) هیچ گونه اطمینان و وثاقتی نداریم و همواره در مورد آنها دچار خطا می‌شویم. ماهیت قصدی کنش ما دارای دو دقیقه واقعی است. در دقیقه اول کیفیت کنش یک چیز را در رویکردهای مختلف سوژکتیو (اظهار تردید، حکم صادر کردن، به تصویر کشیدن و ...) به ابژه قصدی تبدیل می‌کنند. در دقیقه دوم آن مضمونی که به ابژه قصدی تبدیل شده است آن چیز را در کلیت و یگانگی خود در دسترس ما قرار می‌دهد و آن را در ارجاع به ابژه‌ای خاص در بیرون نشان می‌دهد (Ibid, p.29).

از سوی دیگر به نظر هوسرل، بنیادی‌ترین شیوه به قصدیت درآوردن ابژه‌ای خاص نامگذاری کردن آن است. نامگذاری کردن (نه فقط نامگذاری کردن مفاهیم، بلکه همچنین نامگذاری کردن یک وضعیتی از امور) عملی است که به هنگام اولین رویارویی با یک چیز به

وقوع می‌پیوندد (Heidegger, Ibid, p.31). قصدیت نه هماهنگی‌ای بین تجربیات زیسته درونی و غیرقصدی محصور در خویش با ابژه‌های مستقل و بی‌ارتباط با درون بلکه یک همبافتی (Correlation) به هم پیوسته است و تمامی تجلیات و بروز و ظهورهای آن را باید در ارتباط و هماهنگی با امر مورد قصد قرار گرفته و ادراک شده دریابیم.

هوسرل با خصلت‌نمایی قصدیت، ادراک به ما هو ادراک به عنوان سمت و سو دادن خود به سوی چیزی را موضوع محوری تتبعات خویش قرار داد. اما عناصر مقوم این ادراک چیستند؟ از نظر هوسرل، اولین ویژگی امر ادراک شده به ما هو امر ادراک شده، ویژگی «حضور جسمانی» (Bodily presence) است (Heidegger. Ibid, p.39). برای درک مفهوم «حضور جسمانی» بهتر است دو مفهوم مقابل آن یعنی قصدیت تصویری و تهی را توضیح دهیم. من هم اکنون می‌توانم خودِ پل کریم خان زند و نه هیچ گونه تخیلی از آن را به تصویر بکشم. اما حضور جسمانی وقتی به وقوع می‌پیوندد که در کنار پل بایستم و بیواسطه آن را نظاره کنم. در حالت «قصدیت تهی» نمای بیرونی پل مد نظر من نیست، بلکه مثلاً به آن فکر می‌کنم یا در طی بسیاری از گفتگوهای روزمره با استفاده از کلمات و نام‌ها آن را به یاد دیگران می‌آورم. در حالت دیگر تصور کنید که من به عکس پل کریم خان نگاه می‌کنم. آنچه در اینجا حضور جسمانی دارد، آن عکس یا تصویر است که یک شیء یا یک ابژه جسمی محسوب می‌شود. با این تفاوت که قرار است از طریق آن، آنچه به تصویر کشیده شده، یعنی پل کریم خان، را ببینم (Ibid, p.41). در حضور جسمانی، «کلیت یک چیز» را ادراک می‌کنیم. وقتی که به یک صندلی نگاه می‌کنم بعدی از ابعاد آن را فرآینش دیدگان خود دارم ولی این کثرت‌های ادراکات متغیر به خودی خود گره‌ای از کار من نمی‌کشایند، بلکه فقط نشانه‌ای از جانب هستنده ادراک شده خود را به نمایش می‌گذارد. حضور جسمانی کلیت آن را به ما عرضه می‌کند.

ادراک طبیعی، مثلاً ادراک حسی یک صندلی، یک نحو از جهت‌مندی قصدی تجربه زیسته است. وقتی من به اتاق وارد می‌شوم صرف اینکه صندلی را حس کرده و تأثراتی فیزیکی - رنگ، بو، شکل و ... - از آن را درک کرده باشم، وارد جهت‌مندی ادراک طبیعی نمی‌شوم بلکه در وهله اول کلیت آن صندلی را در قالب نام آن درک کرده‌ام و همزمان آن را در درون رویکردی سوژکتیو قرار می‌دهم و آن را بدرد بخور یا بی‌مصرف و آزارنده می‌یابم. وقتی می‌گوییم «این صندلی سفت است»، منظور ما این نیست که درجه مقاومت و فشردگی صندلی بالاست. منظور دقیقاً این است که «از نشستن روی این میز احساس راحتی نمی‌کنیم». این چند فرایند - نامگذاری، رویکرد سوژکتیو و تجربه حسی - همگی در حوزه قصدیت به وقوع می‌پیوندند و هوسرل نام آنها را حضور جسمانی می‌گذارد.

۱.۲) شهود مقولاتی

همان‌طور که اشاره شد ادراک حسی در قصدیت نمی‌تواند ما را به درک کلیت یک چیز یا یک وضعیت رهنمون سازد، زیرا تنها منظری از چیزها را درک می‌کند. به همین سبب هوسرل به اکتشاف دوم خود، یعنی «شهود مقولاتی»، دست زد که بیشترین تأثیر را بر هایدگر بر جای گذاشت. کنش‌های مقولاتی عبارتند از: پیوند دادن، متمایز ساختن، ارتباط برقرار کردن، شمارش کردن و ... (Velarde-Mayol, Victor, , Ibid p.34) هوسرل اسم ابژه کنش‌های مقولاتی را ابژه‌های ایدئال می‌گذارد. شهود به معنای درک ساده و صرف آن چیزی است که خود را در حضور جسمانی همان‌طور که واقعاً هست نشان می‌دهد.

قبلاً انواع بازنمایی‌ها از جمله قصدیت تهی، تصویری و ... را تشریح کردیم. قصدیت تهی در آن معنایی که توضیح دادیم همواره «تحقق نیافته» است. منظور این است که امر به تصویر کشیده شده یا امر مفروض گرفته شده در قصدیت تهی هیچ گاه به حالت پری (fulfillment) خود نخواهد رسید. مثلاً وقتی که پل کریم خان را در قصدیت تهی مفروض می‌گیریم، حتی اگر تمامی اعضاء و جوارح پل مثل ستون‌ها و ریل‌ها را مدنظر داشته باشیم، اما باز هم در هیچ صورتی امر به تصویر کشیده شده به حالت پری ادراک که حضور جسمانی پل را برمی‌سازد دست نخواهد یافت. همین‌طور است در مورد ادراکات حسی اشیاء مادی. قصدیت تهی، ادراک حسی و به تصویر کشیدن در ارتباط متقابل تنگاتنگی با یکدیگر قرار گرفته‌اند و هر یک بدون دیگری ناقص است. این ادراکات قصدی همگی وظیفه «برجسته ساختن» (Pointing out) یا «به نمایش گذاشتن» (demonstrating) را بر دوش گرفته‌اند. اما هر کدام در افق یا پیش‌زمینه شهود مقولاتی به وقوع می‌پیوندند. از این رو، ارتباطی متقابل بین «برجسته ساختن» و «پرشدگی» یک چیز وجود دارد. (Ibid, p.51) من در طی گفتگو با دیگران و در طی فرایند قصدیت تهی از میز خود در خانه سخن می‌گویم و آن را به تصویر می‌کشم. اما پیشاپیش با استفاده از شهود مقولاتی ایده میز را به صورت مستقیم و بلاواسطه دریافته و امکاناتی که برای بیان آن در یک گزاره لازم است را درک می‌کنم. این دو فرایند، تحقق خاطر نشان‌کننده و پرشدگی بنیادین، از نظر هوسرل با یکدیگر تقارن و مطابقت دارند. هوسرل نام چنین کنشی را «کنش این‌همانی‌ساز» (Act of identification) می‌گذارد (Ibid, p.50). تکلیف این کنش این است که اینهمان و یکسان بودن آنچه به قصدیت درآمده را با تجربه شهودی از یک چیز آشکار سازد. به بیانی دقیق‌تر ما با دریافتن بصیرتی برخاسته از آنچه که قصدیت مفروض گرفته شده در آن بنیاد دارد یعنی خود چیزها در حالت شهودی به انواع قصدیت‌ها راه پیدا می‌کنیم. هوسرل این فهم بصیرت به صورت پرشدگی این‌همانی‌ساز را «بدهات» می‌نامد (هوسرل، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

فهم مساله شهود مقولاتی از همه بیشتر ارتباط تنگاتنگی با آن موضوعی دارد که هوسرل آن را «بیان» (Aus-sage) می‌خواند. پیش از این خاطر نشان شد که معنای بنیادین شهود ضرورتاً محدود و محصور در ادراک حسی بنیادین نیست. از طرف دیگر آشکار کردن تعین حقیقت به مثابه ارتباط حقیقی یا همان تعیین وضعیت امور طبق گزاره‌ها و اظهارنظرها زمانی به انجام می‌رسد که ما معنای این عبارت‌ها را با ادراک خود آن صندلی به مثابه یک چیز تکمیل کرده باشیم. تمامی جهت‌مندی‌های ساختار قصدیت ما در حقیقت از طریق بیانات گسترش پیدا می‌کند. بنابراین ساده‌ترین ادراکات ما قبل از ادراک حسی به بیان درمی‌آیند. قضیه به این صورت نیست که ما آنچه را می‌بینیم می‌گوییم بلکه بر عکس: آنچه را در مورد چیزها می‌گوییم (بیان می‌کنند)، می‌بینیم (Heidegger, Ibid, p.57). اعلام کردن (Announcing) کنش ادراک - بازنمایی، حکم کردن، آرزو کردن و ... - به دیگران اولین امکان بیان کردن است. امکان دوم بیان ارتباط است. بیان ارتباطاتی معین از شیء را عیان می‌سازد که در کلیت مفصل‌بندی نشده‌اش به صورت مستقیم و ساده به ادراک ما درمی‌آیند. گزاره ارتباطات ذکر شده را از محتوای کلی‌ای که در شیء مورد نظر به شهود درمی‌آید، بیرون می‌کشد. این عبارت را در نظر بگیرید: «این صندلی زرد و با روکش مخملی است». آن چیزهایی که در این گزاره پیش روی خود داریم عبارتند از: خود صندلی که همان چیزی است که ادراک صرف و ساده برجسته ساخته است. عبارتی هم در مورد صندلی پیش روی ماست: زرد-هستن و مخملی-هستن. آیا این عبارت را می‌توان با استفاده از شاخص‌های ادراک حسی در خود شیء نشان داد؟ شما از این قابلیت برخوردارید که با دیدگان خود زردی و دارای روکش مخملی بودن صندلی را درک کنید. اما با دیدن صندلی هرگز به معنای «این»، «است»، «با» و «و» دست نخواهید یافت. «هستی» دقیقه‌ای واقعی از صندلی همچون چوب، وزن، سفتی و رنگ نیست. رنگ زرد را می‌توانیم ببینیم اما زرد-هستن را خیر.

نوع دیگر کارکرد بیان «پیوند دادن» و «از هم گسیختن» چیزهاست؛ نقشی را که عباراتی چون «و» و «یا» بازی می‌کنند، از آن این نحو از شهود مقولاتی است (Heidegger, Ibid, p.65). ساختار صوری این کنش به صورت (الف + ب + ج + د ...) است. «+» در این نوع از عبارات کاملاً صورتی عینی دارد. «و» عینیتی جدید را به وجود می‌آورد که بر مبنای عینیت اول پایه‌گذاری شده است اما عینیت اول را صریح‌تر می‌سازد و بنیانی عینی برای تشکیل شدن مفهوم «حاصل جمع» را فراهم می‌آورد. با استفاده از این کنش شهودی تکین (singular) دسته‌ای از پرندگان یا ردیفی از درختان را ادراک می‌کنم. یکپارچگی و کلیت یک ردیف، یک گله و یا یک دسته بر مبنای عمل قبلی شمارش اعضای آن گروه‌ها نیست، بلکه یکپارچگی و اتحاد شهودی در مورد اعداد است که کلیت را به سادگی در دسترس ما قرار می‌دهد.

آخرین نوع از کنش شهود مقولاتی «کنش ایده‌پردازی» (Ideation) است که مفاهیم و ایده‌ها را به شهود درمی‌آورد و ایده یک چیز و نمای بیرونی آن را در اختیار ما قرار می‌دهند. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۲) وقتی در جهان پیرامونی‌ام دست به ادراک خانه‌ها می‌زنم، در وهله اول خانه‌ها را در تفرد (Isolation) و خاص‌بودگی‌شان (Specificity) نمی‌بینم. در عوض، در ابتدا درکی از «نوع» خانه دارم و آن خانه‌های به خصوص را نمونه‌ای از خانه در حالت کلی می‌یابم. مبنای چنین نوعی از درک کلیت «خانه» در ادراک تفردها و امور صرف و ساده نهفته است. امور متفرد در درک کلیت‌ها نقشی بنیان‌گذارنده دارند. اما عینیت بنیان‌گذارنده وارد محتوای آن چیزی نمی‌شود که در ایده‌پردازی مورد قصدیت واقع شده است. بدین ترتیب هر ادراک انضمامی متضمن درک پیشاپیش یگانگی و وحدانیت انواع است.

۱.۳) امر پیشینی

دستاورد سوم و آخر پدیدارشناسی هوسرل درک جدیدی است که او از مفهوم «امر پیشینی» ارائه می‌کند. «امر پیشینی» از حیث صوری آن چیزی است که همواره قبل‌تر از هر نوع شناختی وجود داشته است اما هیچ‌گاه معلوم‌مان نشده است که آن چیزی که در نسبت با آن یک چیز قبل‌تر بنیاد گذاشته شده، چیست. امر پیشینی در عین حال بر تعاقب زمانی، یعنی ایده قبل و بعد بودن، دلالت دارد (Heidegger, Ibid, p.73). تعیین ویژگی‌های کنش ایده‌پردازی به مثابه شهود مقولاتی بر ما روشن نمود که چیزی همچون برجسته‌سازی ایده‌ها هم در حوزه امور ایدئال و هم در میدان امور واقعی به وقوع می‌پیوندد. ایده‌های حسی‌ای هم وجود دارند؛ ایده‌هایی که ساختارشان از محتوای موضوع تحت بررسی نشأت می‌گیرد، ایده‌هایی همچون «رنگ»، «ماده بودن» و «مکانیت» «زمانیت». پیشینی بودن این چند مورد حکایت از آن دارد که امر پیشینی نه چیزی درون‌بود است که اساساً متعلق به حوزه سوژه باشد و نه چیزی برون‌بود که مشخصاً مبتنی بر واقعیت باشد. بلکه از نگاه پژوهش پدیدارشناختی امر پیشینی عنوانی است که برای یک حوزه از هستی برگزیده شده است. از این رو اولین نکته‌ای که پدیدارشناسی مستقیماً به نمایش می‌گذارد، حوزه جهانشمول امر پیشینی است. شیوه دسترسی به این حوزه جهانشمول از راه ادراک صرف و ساده و شهود بنیادین به دست می‌آید. از اینجا به بعد است که این حوزه عمل برای ما پدیدار خواهد شد که برای دستیابی به امر پیشینی حوزه پژوهش خود را به ویژگی‌های هستی‌شناختی هستندگان محدود سازیم. هایدگر معتقد است که اکتشاف امر پیشینی ارتباط وثیقی با مفهوم هستی و پرسش راجع بدان دارد.

۲. نقادی هوسرل

از نظر هایدگر، هوسرل نتوانسته بر سر قول و قرار پدیدارشناسی بایستد. او در نهایت امر در چهارچوب هستی‌شناسی دکارتی باقی مانده است. مفهوم آگاهی در پدیدارشناسی در واقع از روانشناسی دکارتی و معرفت‌شناسی کانتی به عاریت گرفته شده است. هایدگر به منظور اثبات این موضوع، این نقصان بزرگ هوسرل را در مورد سه مفهوم فلسفه او - قصدیت، بدهت و ایده‌پردازی - نشان می‌دهد که در اینجا تنها به ذکر ایراد او در مورد قصدیت بسنده می‌کنیم (Heidegger, 2005, p.209). هایدگر اعتقاد دارد که هوسرل از آنجایی که بند ناف خود را از فلسفه دکارت نگسلیده است، قصدیت را به مثابه یک رفتار خاص تئوریک تفسیر می‌کند. و این صراحتاً به این معناست که در هر بافتار قصدی با هر نوع پیچیدگی مربوط به خود، معنای تئوریک از یک چیز بنیان آن قصدیت را تشکیل می‌دهد. یعنی پیش از دوست داشتن، نفرت داشتن و یا حکم صادر کردن آنچه ساری و جاری است بازنمایی تئوریک از یک چیز است (Ibid, p.211). از این رو به نظر هوسرل داده‌شدگی یک هستنده در حوزه قصدیت هر آن چیزی است که در وهله اول به صورت تئوریک در قصدیت درک می‌کنیم. این هستنده به عنوان هستنده طبیعی بنیان‌های مختلف هستی را تشکیل می‌دهد. به همین خاطر در طی فرایند قصدیت همه ارزش‌های یک هستنده طبیعی بر هستنده‌های دیگر تحمیل خواهد شد و حتی در بنا نهادن حوزه‌های مختلف هستی دغدغه‌های مربوط به قطعیت امر طبیعی سلطه خود را در سراسر قلمرو هستندگان حفظ می‌کند.

۳. پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر

آغاز جداسری هایدگر با هوسرل و با تمامی فلاسفه قبل از خود از اینجا شروع شد که او پدیدارشناسی را یک «نظرگاه» (Standpunkt) یا یک «جهت‌گیری» (Richtung) به خصوص نمی‌دید. پدیدارشناسی صرفاً «مفهومی روشی» است که از چند و چون چپستی ابژه پژوهش فلسفی حکایت نمی‌کند، بلکه چگونگی دسترسی به این موضوعات را تعیین می‌کند. (Heidegger, 1976, S.37) به همین خاطر هایدگر در سر تا سر عمر خویش نه فقط از گرایش‌های علم‌زده عاری از تفکر بلکه از کل ترفندها و ابزارهای تکنیکی‌ای که متافیزیک غرب برای پیشبرد رشته‌های نظری از آنها سود جسته است، براثت می‌جست و پدیدارشناسی را علیه آن گرایش‌ها به کار می‌گرفت.

پدیدارشناسی از دو جزء «پدیدار یا فنومن» و «لوگوس» تشکیل شده است. پدیدار یعنی «خود را نشان‌دهنده از جانب خود» (Ibid, S.38). یونانیان پدیدار را همان «هستنده» می‌دانستند. هر هستنده به شیوه‌های مختلفی، متناسب با چگونگی دسترسی داشتن به آن، خود را از جانب

خود نشان می‌دهد. هایدگر در یک تقسیم‌بندی چندگانه انواع مختلف نشان دادن پدیدارها را برشمرده و دست آخر به این نتیجه می‌رسد که همه این چند شیوه ریشه در نشان داده شدن پدیدار از جانب خودش دارند و تا زمانی که نشان دادن را درنیابیم، هیچ یک از این نحوه‌های مشتق شده از آن را در نخواهیم یافت.

نوع اول نشان دادن «وانمود کردن یا جلوه» (Schein) است. (Ibid, S.39) در این حالت یک هستند چنین و چنان طور به نظر می‌رسد. مثلاً فردی از دور چنان به نظر می‌رسد که خسته باشد. اما در واقع چنین نیست. به نظر هایدگر، ساختار پدیدار و وانمود از لحاظ مبنا با یکدیگر یکی هستند. تنها در صورتی که یک چیز بر طبق معنای خودش چنان وانمود کند که خود را نشان می‌دهد، یعنی وانمود کند که پدیدار است، می‌تواند خود را به مثابه چیزی نشان دهد که خودش نیست. بنابراین وانمود کردن به نحو ثانویه بنیاد در پدیدار دارد. به همین علت اصطلاح «پدیدار» را به معنای ایجابی پدیدار اختصاص داده و «وانمود» را مختص معنای سلبی آن می‌دانیم. نوع دوم پدیدار را «ظاهر» (Erscheinung) می‌نامیم. (Ibid, S.39) ظواهر بیماری، مثلاً سرخی صورت به عنوان علامت تب، را در نظر بگیرید. در این حالت وقایعی خود را در بدن اعلام می‌کنند و با این خود را نشان دادن به وجود اسباب مزاحمتی در بدن اشارت دارند که خود را نشان نمی‌دهد. در واقع چیزی که خود را نشان نمی‌دهد از معبر آنچه که خود را نشان می‌دهد خود را گزارش می‌دهد. همه نشانه‌ها، علائم بیماری و نمادها از این قاعده تبعیت می‌کنند؛ چیزی که خود را نشان می‌دهد، اما هرگز وانمود کردن نیست از آن چیزی گزارش می‌کند که خود را نشان نمی‌دهد. به وضوح می‌توان دید که هر چند «ظاهر» در معنای پدیدار یک خود را نشان دادن نیست، اما خود را بر مبنای «خود را نشان دهنده» استوار ساخته است. وقتی «ظاهر» را در نظر می‌گیریم، می‌توانیم آن را به چند دقیقه معنایی تقسیم‌بندی کنیم. در یک سو، امر گزارشگری وجود دارد که خود را نشان می‌دهد و در این نشان دادن حکایت از امری می‌کند که خود را نشان نمی‌دهد. از طرف دیگر، امر گزارشگری قرار گرفته که خود را نشان نمی‌دهد. وانگهی خود معنای پدیدار به عنوان خود را نشان دهنده نیز در «ظاهر» پنهانی و مضمراست. قسم دیگر «ظاهر» را باید امری «فراآورده شده» (Hervorgebrachtes) در نظر بگیریم (Ibid, S.41) که وقتی به وقوع می‌پیوندد که امر گزارش‌کننده از چیزی برون تابد و در آن بروز پیدا کند که هیچ گاه آشکار نیست و آشکار نخواهد شد. در این حالت، «ظاهر» به معنای فراآورده و امر تولید شده‌ایست که هستی اصیل فراآورنده را تشکیل نمی‌دهد، بلکه به معنای «ظاهر صرف» (Blosser Erscheinung) است. اعلام‌کننده فراآورده شده بی‌شک خود را نشان می‌دهد اما به گونه‌ای که به عنوان تابشی برونی از چیزی که آن را اعلام می‌کند همین چیز را دائماً در خودش پوشیده نگاه می‌دارد. در اینجا امر اعلام‌کننده خود را در «ظاهر» پنهان

می‌کند. آنگاه که «ظاهر» امری که خود را نشان می‌دهد به «وانمود» تبدیل شود، «ظاهر» می‌تواند به «وانمود محض» (Blosser Schein) تبدیل شود (Ibid). به عنوان مثال ممکن است نور به نحوی به صورت یک نفر اصابت کند که چهره‌ای قرمز پیدا کند و ما این قرمزی صورت را به مثابه نشانه تب تلقی کنیم. همه این تفصیلات این نکته را به اثبات می‌رساند که «ظاهر» و «وانمود» به شیوه‌هایی متفاوت در پدیدار، خود را نشان‌دهنده از جانب خود، ریشه دارند. این تمایزات عمده ظاهراً در پاسخ به کسانی مطرح شده که پدیدارشناسی را در تقابل با انتولوژی قرار می‌دهند (Blattner, 2006, p.16). آنها نشان دادن را برابر با «وانمود» و «ظاهر» می‌پندارند و طبیعتاً آن را در تضاد با خود واقعیت چیز، آنچه‌ای که هست، قرار می‌دهند. اگر به تفسیر این گروه پای‌بند باشیم، پدیدارها را به عنوان ظواهری تفسیر نموده‌ایم که به صورت غیر مستقیم خود را باز می‌نمایانند. بنا بر این نظرگاه، چیزها با استفاده از جانشین‌ها و مابه‌ازاهای ایده‌های درونی، وجود خود را اعلام می‌کنند. ابژه‌های برون‌بود با انگیختن بازنمایی‌هایی، ذهن ما را تحت تاثیر قرار می‌دهند و خود را برای آگاهی ما حاضر می‌سازند. مثلاً در یک تجربه دیداری از این لیوانی که روی میز من قرار دارد، لیوان به نحو علت و معلولی با دستگاه حسانی من یک ارتباط متقابل برقرار می‌سازد و این ارتباط متقابل، یک تجربه حسانی از لیوان به وجود می‌آورد. این تجربیات حسانی باید مرا به وجود خارجی یک چیز راهبری کند. حال آنکه از نظر هایدگر ما هرگز پدیدار را تعریف یا اثبات نمی‌کنیم، بلکه در مواجهه با جهان آن را پیشفرض گرفته‌ایم.

و اما بحث «لوگوس». این واژه در طول تاریخ معانی مبهم و متکثری پیدا کرده است. هایدگر معنای بنیادین آن را «گفتار» (Rede) می‌داند. (Heidegger, Ibid, S.43) لوگوس را به «خرد»، «حکم»، «مفهوم»، «تعریف»، «بنیاد» و «ارتباط» ترجمه و همزمان تفسیر کرده‌اند. در پدیدارشناسی هایدگر، کند و کاو در مورد لوگوس منحصر به معنای بنیادین آن یعنی گفتار مانده است. گفتار بدو به معنای اصوات معنی‌دار نیست، بلکه یعنی آشکار ساختن آن چیزی که گفتار راجع بدان است. لوگوس فرایندی است که اجازه می‌دهد چیزها برای گوینده و مخاطبان گفتارش دیده شوند (Ibid). امر گفته شده از آنچه گفتار درباره آنست برگرفته می‌شود، به نحوی که ارتباط گفتاری آن را آشکار ساخته و در دسترس دیگران قرار می‌دهد. گفتار سپس در «صحبت کردن» و اعلام کردن صوتی در واژگان‌ها، تعینی انضمامی پیدا می‌کند. ویژگی دوم گفتار «ترکیب» است (Ibid, S.44). منظور از ترکیب برقراری ارتباط و گره زدن تصورات با یکدیگر نیست، بلکه معنای ترکیب در اینجا بیشتر با درکی که هایدگر از مفهوم حقیقت دارد (الثیا) رابطه نزدیک دارد. لوگوس از حیث آپوفانتیک (ماقبل حملی)، چیزها را با یکدیگر ترکیب می‌کند، یعنی اجازه می‌دهد که یک چیز در حالت با هم هستن/ش با چیزی

دیگر دیده شود (Ibid). چندی بعد منظور هایدگر از الیا را توضیح خواهیم داد. گفتار با عمل مجال دیده شدن دادن از پوشیدگی خودش به درمی آید و به مثابه چیزی ناپوشیده مکشوف می‌شود و یا اینکه یک چیز را فرومی‌پوشاند و آن را در قالب آنچه که نیست، جا می‌زند. سنت چند هزار ساله تفکر غرب محل «حقیقت» را گفتاری دانسته است که در حکم متجلی می‌شود. هایدگر ابداً پا جا پای متفکرین پیش از خود نمی‌گذارد. «حقیقت» در معنای نخستینی‌ترش به «اندیشه و دریافتن صرف» (نوآین) اطلاق می‌شود (Ibid, S.45). همانطور که دیدن رنگ و شنیدن صدا را به اکتشاف درمی‌آورد، نوآین نیز کارویژه اکتشاف‌گری هستندگان در حالت کلی و از حیث هستی‌شان را بر دوش می‌کشد. هر یک از هستندگان متناسب با شیوه هستی خود، نوآین مخصوص به خود دارد.

اگر آنچه را که در مورد پدیدار و لوگوس گفتیم در کلیتی وحدانی در خاطر مجسم کنیم، پدیدارشناسی چنین فرمولی پیدا خواهد کرد: گفتار پدیدارها، خود را از جانب خود نشان دادن پدیدارها؛ «اجازه دادن به پدیدارها تا آنچنانکه خود را از جانب خود نشان می‌دهند، دیده شوند» (Ibid, S.46). این جمله معنایی صوری از پدیدارشناسی را القا می‌کند. از جمله فوق این معنی مستفاد می‌شود که متعلقات این علم به گونه‌ای که هر چیز قابل بحثی درباره این متعلقات با نمایش مستقیم (Directer Aufweisung) و توجیه مستقیم (directer Ausweisung) بررسی شود باید به چنگ آورده شود. وفادار ماندن به تصور صوری پدیدارشناسی، حوزه این روش را به آشکار کردن مستقیم و بی‌واسطه «درباره‌ی چه» گفتار محدود می‌سازد. خصلت توصیفی بودن پدیدارشناسی یعنی اینکه پدیدارها را باید از نوع «چیز بودگی» (Sachgehalt) امر مورد توصیف استخراج کنیم. یعنی نوع رویارویی با یک چیز را باید متناسب با نحوه چیزبودگی خود آن چیز تعیین کنیم.

اما آنچه برای هایدگر اهمیت دارد مفهوم پدیدارشناختی پدیدار است که متعلق به شیوه و ساختار این نمایش دادن و تبیین چیزهاست؛ یعنی هر آن چیزی است که این قابلیت را در پدیدار به وجود می‌آورد تا خودش را از جانب خودش نشان دهد. از طرف دیگر با توجه به این مساله که به نظر هایدگر ساختارهای صوری‌ای که نقشی کلیدی در انتولوژی ایفا می‌کنند ساختارهایی زمانمند هستند، پس به انجام رسانیدن انتولوژی پدیدارشناسانه یعنی آشکارسازی پدیدارها از حیث ساختارهای زمانمندشان. درک هستندگان از حیث ساختار زمانمندی‌شان برابر با درک این یا آن هستند نیست، بلکه مستلزم فهم هستی‌هستندگان است. هستی خصلت یا ویژگی پدیدارها نیست، بلکه ساختار معنایی و پنهانی هر چیزی است که به فهم دزاین درمی‌آید. پدیدارشناسی نحوه دسترسی و شیوه تعیین‌بخشی به آن چیزی است که قرار است موضوع هستی‌شناسی باشد. مفهوم پدیدارشناختی پدیدار، هستی‌هستندگان و معنای آن و

تغییر و تحولات و مشتقات آن را بر ملا می‌سازد. بنابراین مهم‌ترین وظیفه پدیدارشناسی تعیین «نقطه عزیمت» تحلیل، «راه دسترسی» به پدیدار و شیوه «عبور» از خلال پوشیدگی‌های حاکم بر آنست (Ibid, S.49). هستی همواره هستی یک هستنده است. از این رو اولین گام در راه تعیین «نقطه عزیمت» تحلیل هستی، حاضر ساختن خود هستنده است. آنگاه نوبت به تعیین «راه دسترسی» صحیح به پدیدار هستی آن هستنده است.

می‌دانیم که پروژه هستی و زمان، انتولوژی بنیادین، یعنی تحلیل اگزیستانسیال دازاین است. (Ibid, S.18) طرح هستی و زمان حول این موضوع شکل یافته است که دازاین دارای فهمی رفت و برگشتی با هستی است و رسالت انتولوژی بنیادین این است که این نوع فهم را بازشکافد بدان امید که بتواند به معنای خودِ هستی دست پیدا کند. از این نکته که با فهم هستی توسط دازاین روبرویم، این نتیجه حاصل می‌آید که معنای روشی توصیف پدیدارشناسی «تفسیر» است. از این رو لوگوس پدیدارشناسی دازاین ویژگی تفسیری و هرمنوتیکی دارد (Ibid, S.50). از راه تفسیر است که دازاین فهم هستی متعلق به خود، معنای اصیل هستی و ساختار بنیادین هستی خودینه‌اش را ابراز و اظهار می‌کند.

تفسیر به این دلیل «راه دسترسی» صحیح به دازاین است که «فهم» یکی از دقائق «در-هستن» در ساخت بنیادین دازاین، یعنی «در-جهان-هستن»، است. منظور از «در-هستن»، اندر بودن یک چیز پیش‌دستی (Vorhandenen) در درون چیز پیش‌دستی دیگر نیست. «در-هستن» مبین آنست که «در-جهان-هستن» خود «آنجا» (دای خویش است. (Ibid, S.176) یعنی این‌سو بودن «من-اینجا» خودش را از «آن‌سو» بودن تودستی‌ها (Zuhandenen) (هستندگان درون‌جهانی که دازاین دلمشغول (Besorgen) آنهاست) در معنای هستن دلمشغولانه دوری‌زداینده (Ent-fernung) و جهت‌گیرنده (Ausrichtung) به سمت «آن‌سو» می‌فهمد. اینکه ما دازاین را «من-اینجا» بی‌تعریف می‌کنیم که پیوندی با «آن‌سوی» خویش گرفته به معنای آنست که دازاین مقوله‌ای از سنخ یک فکت نیست، بلکه در جهان خویش به صورت «واقع‌بوده» (faktisch) گسترده شده است و ذات او به ذات بقیه هستندگانی که در جهان با او روبرو می‌شوند، گره خورده است. به عبارت دیگر، هستی مفسر (دازاین) با هستی آن هستندگانی که در جهان آنها را تفسیر می‌کند، با هم ارتباط متقابلی دارد و در یک زمینه روی می‌دهد. وانگهی دازاین ماهیتاً دوری‌زداست. زیرا دوری‌های هستندگان را از بین می‌برد (Ibid, S.140). هستندگان درون-جهانی در وهله اول و غالباً به صورت تو-دستی، از حیث کاربردشان، بر دازاین منکشف می‌شوند. هر تودستی به تودستی دیگر دلالت داشته و خود را به آن ارجاع می‌دهد. این ارجاع و دلالت‌مندی بینش غیرتئوریک مخصوص به خود، پیرانگری (Umsicht)، دارد. دازاین از این امکان اگزیستانسیال برخوردار است که خود را در این پیرانگری قرار دهد

و هستندگان آشکار شده در آن را نزدیک به خود سازد. به عنوان مثال دازاینی که در یک اتاق مشغول تماشای یک فیلم بسیار هیجانی است، از تلویزیون به عنوان هستنده‌ای تودستی، هستنده‌ای که استفاده سرگرم‌کننده و ... برای او دارد، دوری‌زدایی می‌کند. در پیرانگری هستنده‌هایی که طبق مقیاس‌های رسماً محاسبه شده با او فاصله کمتری دارند، از تلویزیون دورترند. ممکن است بخاری‌ای که کنار دست اوست آتش بگیرد و او همچنان غرق تماشای فیلم باشد. «نزدیک‌ترین چیز» همانی است که در حدود برد، دسترسی و دیدرس میانه دازاین از آن دوری‌زدایی شده باشد (Ibid, S.141). البته این را هم باید اضافه کرد که وقتی دازاین در دلمشغولی خود چیزی را به نزدیک خود می‌آورد، این به معنای تثبیت چیزی در جایگاه مکانی‌اش نیست که فاصله‌ای مشخص از یک نقطه از بدن داشته باشد، بلکه در حیطه پیرانگری هستندگان بدو تودستی خود را جای می‌دهد. ویژگی دوم مکانمندی دازاین «جهت‌یافتگی» اوست (Ibid, S.142). هر نوع نادرسازی پیشاپیش در یک ناحیه‌ای از پیوستگی تودستی‌ها جهتی را برگزیده است تا بدین طریق بتواند جایگاه خود را دریابد. به این منظور «نشانه‌ای» برای تعیین جهات برگزیده می‌شود. از درون این «جهت‌یافتگی» است که جهات ثابت راست و چپ سر بر می‌آورند. مکانیت اگزیستانسیال دازاین بستری برای هستندگانی فراهم می‌آورد تا هستندگان در درون جهان تلاقی شوند. «این‌سو» و «آن‌سو» تنها در صورتی امکان‌پذیر می‌شوند که هستنده‌ای همچون دازاین به عنوان هستی «دا» به نحو مکانمند آشکار شده باشد. «دا»ی دازاین از منظر اگزیستانسیال-انتولوژیک ویژگی نافروستگی و گشودگی به سمت هستندگان و هستی را آشکار می‌کند. *دازاین گشودگی خویش است* (Ibid, S.133).

۱.۳) فهم و تفسیر

دازاین همیشه در یک جهان - سیستم درگیری (Bewandtnis) و دلالت‌مندی (Bedeutsamkeit) - به سر می‌برد. کلیت این ارجاعات عاقبت‌الامر به خود او بازمی‌گردند، یعنی همه هستندگان درون‌جهانی «به خاطر» (Worumwillen) او گشوده می‌شوند. (Ibid, S.190) این نحو از گشودگی دازاین را فهم می‌نامیم. به همین خاطر از لحاظ اگزیستانسیال نحوه هستی دازاین در فهم هستن‌توانستن اوست. دازاین آن هستنده‌ایست که به گونه‌ای خود را در ارتباط با مثلاً چکش تعریف می‌کند که می‌تواند از چکش برای کوبیدن میخ بهره گیرد. خود این جهت‌مندی خاص نسبت به چکش را هستن‌توانستن می‌نامیم. البته دازاین می‌تواند هستن‌توانستن متفاوتی با چکش داشته باشد و آن را به عنوان یک شیء پیش‌دستی - شیء‌انطور که جهان‌بینی علمی بدان می‌نگرد - دریابد. دازاین یک شیء پیش‌دستی نیست که به عنوان امری افزوده شده بر خود یک قابلیت و توانمندی داشته باشد، بلکه ذاتاً ممکن‌هستن خویش است (Ibid, S.191). دازاین به مثابه امری ذاتاً «حال‌یافت‌مند» (befindlich)، همیشه پیشاپیش در

امکان‌های معینی درگیر است و به مثابه هستن‌توانستن مجال داده است که چنین امکان‌هایی بر او رخ نمایند (Ibid.). دازاین همیشه از پیش فراافکنده شده و «به خاطر» خود را تعیین کرده است. مثلاً در بدو تولد امکان دازاین این است که یک فرزند دختر یا پسر باشد. (Dreyfus, 1995, p.189) یا وقتی دازاینی چکشی را در دستش می‌گیرد، «به خاطر خود» را به عنوان یک نجار ماهر یا ناشی تعیین کرده است. فراافکندن امکانات امری نامحدود نیست، بلکه ساخت هستی اگزستانسیال فضای مانور (Spielraum) هستن‌توانستن را تعیین می‌کند. این فضای مانور زمینه پیرانگری دازاین را فراهم می‌کند (Ibid, p.190). فهم در ویژگی فراافکنی‌اش «بینش» (Sicht) دازاین را تعیین می‌کند (Heidegger, Ibid, S.194). هستی در همین فراافکنی درک می‌شود. زیرا که دازاین به نحو حال‌مند «امکان‌هایی» را می‌بیند که بر پایه آنها هست.

«تفسیر» رسالت بالنده کردن فهم را بر دوش می‌کشد. عمل تفسیر چیزی مجزا از فهم نیست بلکه تفسیر آن زمانی به وقوع می‌پیوندد که یک هستنده صریحاً در یک بینش فهمنده جای گرفته باشد (Ibid, S.197). تفسیر در نظر هایدگر ساختار «چیزی به مثابه چیزی» دارد. وقتی که درباره یک هستنده تودستی می‌پرسیم (این چیست؟)، قبل از آنکه نام آن چیز را در نظر بگیریم می‌دانیم که آن چیز به فلان منظور است. یعنی آن را در حالت دیدن صرف و ساده دست‌ورزانه مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. این نوع مفصل‌بندی امر فهمیده شده اساساً مقدم بر هر گونه بیان کردن عبارت نظری درباره آنست. ساختار «چیزی به مثابه چیزی» در «پیش‌داشت» (Vorhabe) بنیاد دارد. قبل از آنکه یک هستنده تودستی را فهم و تفسیر کنیم پیشاپیش کلیتی از ارجاعات جهان و درگیری تودستی‌ها را در اختیار گرفته‌ایم. تفسیر هم‌زمان در «پیش‌دید» (Vorsicht) جریان پیدا می‌کند. «بینشی» که بخشی از پیش‌داشت‌ها را مطابق با امر تفسیر شده جدا کرده و در آن شکافی ایجاد می‌کند، پیش‌دید است. تفسیر در عین حال آنچه در پیش‌داشت و پیش‌دید حفظ شده است را در قالب مفاهیم می‌آورد. هایدگر این مفهوم‌بندی را «پیش‌دریافت» (Vorgriff) می‌نامد. (Ibid, S.200) ساختار این «پیش»‌ها پیوند تنگاتنگی با «معنا» دارد (Ibid, S.201). وقتی هستنده‌ای درون‌جهانی که با هستی دازاین کشف می‌شود به فهم درآید، می‌گوییم معنا دارد. آنچه که در گشودگی فهمنده قابلیت مفصل‌بندی شدن را دارد معنا می‌خوانیم. «معنا»، «بر پایه آن» فراافکنی است که از طریق پیش‌دید، پیش‌داشت و پیش‌دریافت تعیین شده و با اتکا بر آن یک چیز به مثابه یک چیز تفسیر می‌شود. (Ibid, S.201) تفسیر در هر مورد پیشاپیش در چیز فهمیده شده حرکت و از آن تغذیه می‌کند. این جمله هایدگر که «ماهیت دازاین در اگزستانس او قرار گرفته است»، اکنون معنای روشنی پیدا می‌کند. دازاین هستنده‌ای تعیین و تثبیت شده در «مضامین چیزمحور» (Sachhaltigen Was)

نیست. او همواره خود را تفسیر می‌کند. چرا که دازاین در وهله اول دلمشغولی با هستندگان درون‌جهانی و دگرپروایی (Fursorge) با دیگران است.

۳.۲ گفتار

هایدگر بسیاری از آن چیزهایی را که سنت فلسفه منسوب به حکم می‌دانست - معنا، حقیقت و درک هستی - را نه به احکام بلکه به فهم و تفسیر منسوب کرد. از این رو بیان یا حکم در صورتی معنا دارد و حقیقی است که در فهم بنیاد داشته باشد. هایدگر سه نوع معنا برای بیان برمی‌شمارد. بیان در معنای نخست یعنی «نشان دادن» (Ibid, S.205)؛ همان معنای لوگوس. وقتی می‌گوییم: «این چکش خیلی سنگین است»، چکش را به عنوان یک هستنده تودستی در درون جهان‌اش که در بینش خاصی قرار گرفته است نشان داده‌ایم. بیان در تعریف دوم به معنای «حمل کردن و اسناد دادن» است (Ibid, S.205). محمول با حمل کردن خود به موضوع، موضوع را متعین می‌کند. موضوع و محمول هر دو از نشان دادن نشات می‌گیرند. ارتباط حملی یک پدیدار را از یک وجه خود محدود ساخته و تعینی را در آن آشکار می‌سازد. قبل از برقراری این ارتباط حملی به صورت ماقبل حملی یا «آپوفانتیک» درکی از چکشی که آنجاست، چه از حیث محمول و چه از حیث موضوع و چه از لحاظ نسبتی که با یکدیگر دارند، پیدا کرده‌ایم. حالت آپوفانتیک حالتی است که قبل از تفسیر صحیح به وقوع می‌پیوندد. در این مرحله دازاین با استفاده از تفسیرهای پیشینی که از هستندگان در ذهن دارد هستند پیش روی خود را ارزیابی اولیه می‌کند. بیان در معنای «ارتباط» هم به کار می‌رود (Ibid, S.206). در این معنا به آنچه که در دو معنای پیشین گفته شد اجازه دیده شدن مشترک با دیگران می‌دهیم. اما نباید از نظر دور داشت که بیان نحوه‌ای از انحاء تفسیر بوده است؛ به این ترتیب که نشان دادن بیان بر مبنای آن چیزی متحقق می‌شود که در فهم گشوده شده و به صورت پیرانگراانه مکشوف شده است. بیان به پیش‌دیدنی نیازمند است تا بتواند در آن محمول مورد نظر را برای هستنده رها سازد. همین‌طور است در مورد پیش‌داشت و پیش‌مفهوم. قبل از آنکه گزاره «این چکش سنگین است» معنا و مفهومی پیدا کند، وضعیت از امور را در پیرانگری هستندگان تودستی درک می‌کنیم. اگر آن وضعیت امور پیرانگراانه درک نشده باشد، این گزاره هم بی‌معنی است. چرا که ما اساساً نمی‌دانیم منظور گوینده این است که چکشی سبک‌تر می‌خواهد یا دارد از چکش تعریف می‌کند یا ... ساختار این عمل ساختار «به مثابه هرمنوتیک» یعنی همان چیزی است که پیشتر با عنوان «ترکیب» از آن یاد کردیم.

با روشن شدن مفهوم بیان، اکنون نوبت به تحلیل گفتار و زبان می‌رسد. به زعم هایدگر گفتار نیز یکی از «دا»های دازاین و نحوه‌ای از گشودگی اوست. وظیفه گفتار، مفصل‌بندی کردن فهم در قالب معنا و دلالت‌مندی است (Ibid, S.213). در مرحله بعد کلمات عارض این

معناها و مفصل‌بندی‌ها می‌شوند. ساختار اگزیستانسیال گشودگی دازاین در گفتار از دو امکان «شنیدن» و «سکوت کردن» برخوردار است (Ibid, S.214). دقایق برساننده گفتار عبارتند از: چیزی که گفتار درباره آنست، گفته گفتار به خودی خود و ارتباط و اعلام. هایدگر همبستگی گفتار با فهم را بر پایه مفهوم شنیدار توضیح می‌دهد. شنیدن مقوم گفتار است. بر پایه این شنیدن اگزیستانسیال چیزی همچون گوش دادن ممکن می‌شود که از لحاظ پدیدارشناسی مقدم بر شنیدن به عنوان حس کردن آهنگ‌ها و ادراک صداهاست. ما «در وهله اول» هرگز همه اصوات درهم و برهم را نمی‌شنویم، بلکه صدای موتور سیکلتی را می‌شنویم که جوانی خام عقل در نیمه‌های شب هوس ویراژ دادن با آن به سرش زده و مردم بیچاره را بدخواب کرده است. «سکوت کردن» نیز نقشی مشابه با «شنیدن» بر عهده دارد. امکان سکوت می‌تواند یک چیز را به دیگران به نحو اصیل بفهماند (Ibid, S.220). کم‌سخنی یک چیز را به نحوی شایسته آشکار می‌سازد.

۳.۳ یافت‌حال

چنانچه اشاره شد، التزام به روش پدیدارشناسی هایدگر مستلزم درک مفهوم جدیدی از حقیقت، «الیا»، است. فهم الیا در گرو فهمیدن هستی دازاین به مثابه «پروا»ست. اما پیش از آن انگاره یافت‌حال بنیادین دازاین یعنی اضطراب باید روشن شده باشد. «یافت‌حال» هم یکی از «دا»های دازاین است و چگونگی آشکارگی دازاین در برابر هستندگان و هستی را آشکار می‌سازد. شیوه هستی دازاین دارای یک جنبه پذیرندگی است که چیزها و چگونگی رویارویی با آنها را درمی‌یابد (Dreyfus, Ibid, p.169). هایدگر نام این شیوه رویارویی را «یافت‌حال» می‌گذارد. یعنی «در-هستن» را پیشاپیش به چنان شیوه‌ای متعین می‌سازد که اهمیت هستندگان برای دازاین روشن می‌شود. هر یافت‌حالی متناسب با گشودگی خاص دازاین در برابر هستندگان متفاوت، چگونگی دازاین را به انحاء متفاوت معلوم می‌کند. البته نباید فراموش کرد که تصور «یافت‌حال» نه به یک فرد و احساسات شخصی‌اش بلکه به «هم-هستن» دازاین مربوط می‌شود. زیرا به نظر هایدگر وقتی یک نفر مثلاً می‌ترسد، ترس او صرفاً عبارت از خود را عقب کشیدن فردی نیست، بلکه این خود را عقب کشیدن در چهارچوب و زمینه‌ای خاص از به هم پیوستگی هستندگان رخ می‌دهد. به همین خاطر هم هست که او دست به تعیین ویژگی‌های «یافت‌حال بنیادین» می‌زند. یافت‌حال چنان غیرتاملی است که دقیقاً به هنگامی که دازاین بدون تامل دلمشغول جهان و غرق در آنست، بر او مستولی می‌شود. پدیدار «جهان» هیچ‌گاه به صورت یکسان و یکنواخت خود را نشان نمی‌دهد. حال یافت این وظیفه را بر گردن دارد که هستنده تودستی را در جهان‌مندی متفاوت و ویژه‌اش نشان دهد.

همانطور که اشاره شد یافت‌حال‌های دازاین همگی در یک سطح نیستند و یکی از آنها بنیان دازاین و وحدت و پیوستگی اگزیستانسیالیته و واقع‌بودگی دازاین را تعیین می‌بخشد. یافت‌حال بنیادی دازاین از نظر هایدگر «اضطراب» است (Ibid, S.244). «اضطراب» دازاین را به صورت ساده و در حالت کلی‌اش آشکار می‌سازد. آنچه دازاین در برابر آن مضطرب می‌شود، نه هستندگان درون-جهانی که «در-جهان-هستن» به خودی خود است. در اضطراب کلیت درگیری‌های هستنده‌های تودستی و پیش‌دستی به طور کلی بی‌معنی می‌شود و جهان کاملاً فاقد معنا می‌شود. اما این امر بر غیاب جهان دلالت نمی‌کند، بلکه گویای آنست که هستنده درون‌جهانی به خودی خود چنان بی‌اهمیت است که به سبب «بی‌معنایی» این هستنده درون‌جهانی، تنها جهان از حیث جهانیت خویش است که هنوز خود را تحمیل می‌کند. اضطراب دازاین را بر روی چیزی که برایش مضطرب است، یعنی در-جهان-هستن توانستن خودینه‌اش واپس می‌افکند. در اینجاست که دازاین فردیت‌یافته و خود تنها شکل می‌گیرد. این خود تنها به معنا سوژه منزوی نیست، بلکه حالت بی‌ماوایی دازاین و در-خانه-نبودن او در جهان است. اضطراب دازاین را از جذب شدن سقوط‌کننده‌اش در جهان باز پس می‌گیرد. این تفرذبخشی دازاین را از سقوط باز پس می‌گیرد و خودینگی و ناخودینگی را به مثابه امکان‌های هستن‌اش بر او آشکار می‌کند.

تفرد یافتن دازاین در اضطراب ما را به درک هستی دازاین، پروا، رهنمون می‌سازد. اینک بهتر می‌توان فهمید که دازاین در هستن‌اش همیشه پیشاپیش با امکانی از خودش مواجه است. آزاد بودن برای خودینه‌ترین هستن‌توانستن و از این رو برای امکان خودینگی و ناخودینگی تبلور انضمامی، عنصری و نخستینی خود را در اضطراب نشان می‌دهد. اما هستن به سوی خودینه‌ترین هستن‌توانستن از حیث هستی‌شناختی به این معناست که دازاین در هستن‌اش همواره پیشاپیش «فراپیش» خویش است. دازاین همیشه پیشاپیش «فراتر از خویشتن» است، نه به مثابه رفتار در قبال هستنده‌ای دیگر که خود او نیست، بلکه به مثابه هستن به سوی هستن‌توانستنی که خود اوست. (Ibid, S.254) هایدگر انگاره پروا را به صورت زیر بازنویسی می‌کند: پیشاپیش-فراپیش خود-هستن-در-(جهان) به مثابه هستن در کنار (هستنده تلاقی‌شونده به نحو درون‌جهانی) (Ibid, S.255).

۳.۴ حقیقت

درک سنتی از حقیقت، جایگاه آن را در عبارت یا حکم و ماهیت حقیقت را در «مطابقت» حکم با ابژه‌اش می‌پندارد. مراد از کلیت ارتباطی بین فکر و شیء چیست؟ مطابقت یک چیز با چیزی دیگر ویژگی صوری ارتباط یک چیز با چیزی دیگر را دارد. اما معلوم است که این ارتباط همچون هر ارتباط دیگری نیست. فکر باید چیز را «به همان نحوی که هست» در اختیار

ما بگذاریم. به نظر هایدگر، اثبات یک چیز فقط معطوف است به مکشوف بودن خود هستنده از حیث چگونگی مکشوفیت‌اش، و نه هیچ ایده یا بازنمایی از آن. (تصدیق بدین معناست: خود- نشان‌دهندگی هستنده در خود بودگی‌اش) (Heidegger, Ibid, S.289). بدین ترتیب حقیقت (الئیا) به معنای «مکشوف بودن» است. ایده «مطابقت» یا هر ایده دیگری از حقیقت ریشه در درک الئیایی از حقیقت دارد. البته این مفهوم از حقیقت شیوه‌ای از هستی اگزیستانسیال دازاین است که قبل از درک تئوریک جهان به وقوع می‌پیوندد و نخستینی‌تر از آنست. اگر دازاین از طریق «آنجا»یش در رویارویی با جهان و دگرپروایی گشوده نبود، هیچ هستنده‌ای مکشوف نمی‌شد و هیچ یک از حالت فروپوشیدگی به در نمی‌آمد. باید اضافه کرد که مکشوفیت هستندگان صرفاً با استفاده از تجربه اصیل آنها به دست نمی‌آید، بلکه گفتار و نقل شنیده‌ها اساساً وظیفه این کار را بر دوش دارند که دازاین را در جوار هستندگان قرار دهند. اما همانطور که مفصلاً بیان کردیم، این ایده در مورد زبان غلط است که تنها محتویات گزاره‌ای می‌توانند صحیح یا ناصحیح باشند؛ زبان حکایت از مفصل‌بندی فهم جهان می‌کند.

نتیجه

نکته آخر در مورد پدیدارشناسی هایدگر که اهمیت بسزایی دارد این است که هایدگر هرگز پدیدارشناسی را در قلمروی واقعی و «فعلیت‌یافته» از اصول تثبیت شده فلسفی، محصور و محدود نمی‌سازد. به عبارت دیگر ما با استفاده از پدیدارشناسی قرار نیست به حقیقت یا واقعیتی جدید در مورد چیزها دست پیدا کنیم. رجوع کردن به خود چیزها به معنای آنست که آنچه را که از قبل می‌دانیم و در جهان ما قرار گرفته است را آشکار سازیم. پدیدارشناسی یک «امکان» رویارویی و تلاقی با چیزهاست (Ibid, S.52). خواهید پرسید این رویارویی دقیقاً چگونه صورت می‌پذیرد؟ باید گفت که متناسب با نحوه هستی هستنده تحت بررسی، شیوه آشکارگی پدیدارشناسانه او متفاوت خواهد بود. ما در اینجا شیوه رویارویی شدن با دازاین و هستندگان درگیر با او که مرتبط با موضوع فعلی هستند را تشریح کردیم. «در-جهان-هستن» و «پروا» هستی دازاین هستند که خود را به نحو نخستینی، در وهله اول و غالباً گشوده می‌دارند. اما با چه مجوزی می‌توان ادعا کرد که ویژگی‌های هستی‌شناختی دازاین به مثابه پروا تفسیری نخستینی از این هستنده فراهم می‌آورد و بر چه اساسی می‌توان گفت که فهم و تفسیر ما قبل از درک تئوریک ما از هستندگان به وقوع می‌پیوندد و بر آن تقدم دارد؟ به طور کلی نخستینی بودن یک تفسیر هستی‌شناختی به چه معناست؟

پژوهش انتولوژیک نوع ممکن از فهم است و همانطور که دیدیم [فهم] ریشه در تفسیر دارد. هر تفسیری هم پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت خود را دارد. اگر چنین تعبیری به

متابه تفسیر به وظیفه آشکار یک تحقیق تبدیل شود آنگاه کلیت این پیشفرض‌ها که ما آن را موقعیت هرمنوتیکی می‌نامیم باید قبلاً در و بر پایه تجربه‌ای بنیادین از «ابژه»‌ای که باید گشوده شود روشن و تضمین گردد. تفسیر انتولوژیکی، که بناست هستند را از حیث ساختار وجودی خودینه‌اش آزاد سازد، باید هستند موضوع تفسیر را از طریق تعیین ویژگی پدیداری اولیه‌ای به چنان پیش‌داستی تبدیل کند که همه گام‌های بعدی تحلیل با آن همساز گردد. بنابراین وظیفه فهم و تفسیر اولیه از لحاظ پیش‌داشت‌هایشان است که بنیانی نخستینی برای پژوهش انتولوژیک فراهم آورند (Ibid, S.308).

این فقره پیوند بحث ما به مفهوم «زمانندی» را بیان می‌کند. فهمیدن بحث «نخستینی بودن» و «در وهله اول» و «غالباً» نیاز به فهم «زمانندی» دارد که در طی فصول بعد کاویده خواهد شد. تا به اینجای کار معلوم شد که پدیدار در معنای پدیدارشناختی یعنی هستی هستندگان را در افق زمانندی آنطور که به صورت نخستینی و در وهله اول و غالباً نشان می‌دهند تعیین سازیم.

اکنون می‌توان دستاورد پدیدارشناسی در عرصه علوم انسانی به طور کلی و سیاست به طور خاص را به آشکاری ملاحظه کرد. هر پژوهش یکی از امکانات فرد پژوهشگر است که هایدگر اسم آنرا دازاین می‌گذارد. روش‌شناسی قبل از آنکه بتواند حقیقتی جدید در مورد ابژه تحت بررسی خود پیدا کند و در رابطه با احکام صادره از جانب آن ارزشداوری کند باید نحوه هستی دازاین در جهان را معلوم کند. فهم دازاین از هستی و پیوند دازاین با دیگران (دگرپروایی) افقی است که هر نوع پژوهش سیاسی و حتی هر نوع با-هم-هستن انسان‌ها آن را بدون آنکه خود متوجه باشد پیشفرض گرفته است. نادیده انگاشتن این پیشفرض‌ها آثار زیانباری برای علوم سیاسی در بر داشته است. به نحوی که امروزه بسیاری از پژوهشگران علوم انسانی به غلط اینطور تصور می‌کنند که می‌توانند بدون ارزشداوری پیشین روش‌شناسی خاصی را در هر مورد و هر نوع واقعه سیاسی اجتماعی برگزیده و انتظار داشته باشند که بدین طریق به بصیرت‌های جدیدی در آن مورد دست یابند. زهی خیال محال.

منابع و مأخذ:

الف: فارسی:

۱. ساکالوفسکی، رابرت، (۱۳۸۳)، درآمدی بر پدیدارشناسی ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: نشر نی.
۲. رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، هوسرل در متن آثارش تهران: نشر نی.
۳. هوسرل، ادموند، (۱۳۸۷)، تاملات دکارتی، درآمدی بر پدیدارشناسی تهران: نشر نی.

ب. خارجی:

1. Audi, Robert, (1999), **The Cambridge dictionary of Philosophy** Cambridge University press.
2. Bacon, Francis, (2000), **New Organon** Cambridge University press.
3. Blattner, William, (2006), **Heidegger's Being and Time** continuum press.
4. Dreyfus, Hubert, (1995), **Being-in-the-world, a commentary on Heidegger's Being and Time division one** The MIT press.
5. Heidegger, Martin, (1976) **Sein und Zeit** Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main.
6. Heidegger, Martin, (1996) **Being and Time** translated by Joan Stambaugh, state university of New York press.
7. Heidegger, Martin, (1985) **History of the concept of Time** translated by Theodore Kisiel, Indiana university press.
8. Heidegger, Martin, (2005) **Introduction to phenomenological research** translated by Daniel D. Dahlstrom, Indiana university press.
9. Moran, Dermot, (2000) **Introduction to phenomenology** routledge publication.
10. Velarde-Mayol, Victor, (2000) **on Husserl** wadsworth publication.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی