

Vol. 15/ Issue: 34/ Spring 2021

**The Concept of Space in the Phenomenology of
Cassirer, Heidegger and Schmitz**



Ehsan Moraveji

PhD Candidate of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tebran, Iran.

E-mail: e.moraveji@srbiau.ac.ir

Parviz Zia Shahabi (corresponding author)

Assistant Professor, Department of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University,

Tebran, Iran. E-mail: p-zia@srbiau.ac.ir

Malek Hosseini

Assistant Professor, Department of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University,

Tebran, Iran. E-mail: malek.hosseini@srbiau.ac.ir

Abstract

The concept of space has always been a fundamental theme and issue since the beginning of philosophy and abstract thinking in ancient Greece, and has been fundamentally change due to cultural-historical changes of spatiality throughout the history of knowledge. At the beginning of philosophy, there was a metaphysical question about the beginning or the first cause (arche) of all things, to which the concept of space, as a fundamental concept, is the answer. The main lines of philosophical discourse in ancient Greece, which flowed in the philosophy of Plato and Aristotle, were conceived in the context of Euclid's geometry and Ptolemy's worldview. In the modern era, Descartes, Leibniz and Kant tried to conceptually influence space with Copernican rotation and Newtonian physics. Finally, spatial imagery is challenged by the application of physiological problems through non-Euclidean geometry, and especially through phenomenology. Hence, the opening of phenomenological concepts in philosophy and other disciplines that focus on the concept of space could be of interest to researchers in the foundations of phenomenology. Therefore, the aspect of effort in this article is the descriptive analytical development of the opinions of three expert phenomenologists (Ernst Cassirer, Martin Heidegger and Hermann Schmitz) on space. These three philosophers base their theories on a critique of the (positivist) way of speaking on space. This approach taken by Descartes and Newton has been completed in recent times. In this article, we discuss the philosophical foundations of these philosophers. We discuss the space with each of these three philosophers in terms of a key concept in their philosophical system. Therefore, for Cassirer, we discuss the concept of symbolic spaces, for Heidegger, the concept of being-in-the-world, and for Schmitz, the concept of surfaceless space and felt-bodily space.

Keywords: mythical space, perceptual space, being-in-the-world, surfaceless space, felt-bodily space.

Received date: 2020.8.19

Accepted date: 2020.10.20

DOI: [10.22034/jpiut.2020.41348.2655](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.41348.2655)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

The concept of space can be considered as one of the most widely used identifying concepts in philosophy and many other disciplines. Many interpretations and uses of the concept have emphasized their physical and geometric foundations and interpreted human spatiality based on it, which result in the concealment of many aspects of human existence (Pickles, 1985: 154). But after the spatial turn in the eighties, the need to return to its philosophical foundations has become more and more felt, and theorists in this field sought to trace its roots (Relph, 1985). The reason for this return is not only to understand the conceptual-technical complexities of space, but the conditions developed in such ways that spatial understanding encompassed all social, economic and political spheres (Bachmann-Medick, 2016). The sum of these conditions went hand in hand to re-examine the philosophical foundation of spatial turn.

Since phenomenology has played an important role in both spatial turn and in the new approach to the concept of space, and has provided one of the most widely used readings and interpretations of this concept in philosophy and various sciences, it has led us to this question: How does phenomenology and phenomenological analysis investigate this concept (in its epistemological sense in Cassirer's thought, in its hermeneutic meaning in Heidegger, and in the new meaning in Hermann Schmitz's New Phenomenology), and which aspect of human existence are considered in the course of these investigations? All three have distanced themselves from absolute, a priori, quantitative, and geometric space and have presented their doctrine on the concepts that underlie human existence; Concepts such as perception, Being-in, Being-in-the-world, felt-body, felt-bodily space.

Cassirer and mythical space

Cassirer considers space from the perspective of cultural sciences and examines its consistency under the influence of the world of meanings or culture. In Cassirer's epistemological phenomenology, culture is a priori to spatial structures (Günzel, 2010: 80-81). He points three types of spatiality: the perceptual space that is related to aesthetics; The mythical space; and the theoretical space or space of pure cognition that appears in geometry. Criticizing the understanding of Cartesian-Newtonian space, he considers space as a relation between places and points, and the perceptual space interconnected with mythical thought and the formation of mythical space in culture. The importance of mythical space for Cassirer is rooted in early human emotions. As a result, symbols, emotions, culture and their spread to the physical world have played an important role in shaping the concept of space.

Space as "Being-in" in Heidegger's phenomenology

For Heidegger, spatiality is Dasein's existential component, and without it, the concept of space would be meaningless. One of the important features of Dasein is Being-in-the-world, and spatiality is also understood by this. Heidegger refers to two types of spatiality: Spatiality of the present-at-hand, which is three-dimensional and measurable, and spatiality of the ready-to-hand, which has closeness property and cannot be measured. Space also has two features for him to "de-severance" and "directionality" (see: Heidegger, 2006: 102-105). Ultimately, for Heidegger, space is meaningful for Dasein as "Being-in" and not independent from it. Also, space alone

does not have a subjective meaning and is not an a priori form of perception, but can be understood by “Being-in” in the phrase “Being-in-the-world” (see: Ibid: 109). Heidegger’s space is not a mathematical and homogeneous, but a living space between heaven and earth.

Surfaceless space in Hermann Schmitz’s New Phenomenology

Schmitz begins with the lack in Heidegger’s idea of space. In his point of view, the relation between man and felt-body with environment and how it is placed in the space of emotion is considered. In his analysis, Schmitz examines surfaceless space and felt-bodily space; Spaceless space that are perceived through emotion. For Schmitz, Emotions are a form of felt-bodily determination, and consequently the space spoken on in new phenomenology is the space of the sphere of the felt-bodily presence of perception. Felt-bodily space is the sphere of sensible presence and is directly related to emotions and felt-body.

Conclusion

All three philosophers place emotions, perception, and aesthetics Being-in-the-world and felt-body in a space that cannot be measured and analyzed by elements belonging to the positive sciences. The common denominator of these theories about the concept of space is their distance from Euclidean geometry, Cartesian mathematics and analytic geometry, and Newtonian physics to show us that the origin of man as a spatial being is from a particular world as a context, and that the spatial being is within this context is determined. It should be noted, of course, that the implication of this spatial being and the world does not mean that each is distinct and transparent to the other, but that they have a referential nature that can be seen in Heidegger's concept of the world, Cassirer's symbol, and Schmitz's in-between space.

References

- Cassirer, Ernst (1944) *An Essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture*, New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst (2004) *Gesammelte Werke. Band 17.; Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, Hamburg: Felix Meiner.
- Cassirer, Ernst (2010) *Philosophie der symbolischen Formen; Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, Martin (2006) *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2003) *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 5, *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Schmitz, Hermann (1967) *System der Philosophie*, Dritter Band: *Der Raum*, Erster Teil: *Der Leibliche Raum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1969) *System der Philosophie*, Dritter Band: *Der Raum*; Zweite Teil: *Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2014) *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg: Karl Alber.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۴ / بهار ۱۴۰۰

مفهوم فضا در پدیدارشناسی کاسیرر، هایدگر و اشمیتس

احسان مروجی

دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

e.moraveji@srbiau.ac.ir

پرویز ضیاء شهابی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

p-zia@srbiau.ac.ir

مالک حسینی

استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

malek.hosseini@srbiau.ac.ir

چکیده

مفهوم فضا از آغاز فلسفه و تفکر انتزاعی در یونان باستان همواره درون‌مایه و موضوعی بنیادین بوده و به دلیل تغییر و تحولات فرهنگی-تاریخی فضا‌مندی در طول تاریخ معرفت در معرض تغییرات اساسی قرار گرفته است. در آغاز فلسفه‌ورزی، سوالی متافیزیکی درباره سرآغاز یا علت نخستین (آرخبه) همه چیزها وجود داشته که مفهوم فضا به سان مفهومی بنیادین، پاسخی برای آن به شمار می‌آید. خطوط اصلی مباحث فلسفی در یونان باستان که در فلسفه افلاطون و ارسطو جریان داشته، در چهارچوب هندسه اقلیدس و جهان‌بینی بطلمیوسی اندیشیده شده است. در دوران جدید دکارت، لایبنیتس و کانت سعی کرده‌اند فضا را به لحاظ مفهومی تحت تاثیر چرخش کوپرنیکی و فیزیک نیوتنی قرار دهند. سرانجام، تصاویر فضایی در پی طرح مسائل فیزیولوژیک به واسطه هندسه نااقلیدسی و به‌ویژه از طریق پدیدارشناسی به چالش کشیده می‌شود. از اینجااست که باز شدن پای مفاهیم پدیدارشناسانه در فلسفه و رشته‌های دیگر که مدار آن‌ها بر مفهوم فضا است جالب توجه و علاقه پژوهندگان به مبانی پدیدارشناسی تواند بود. لذا وجهه همت در این مقاله شرح و بسط تحلیلی-توصیفی رای‌های سه پدیدارشناس صاحب نظر (ارنست کاسیرر، مارتین هایدگر و هرمان اشمیتس) است در باب فضا. این سه فیلسوف بنای نظریه خود را بر نقد شیوه تحصیلی (پوزیتیویستی) گفتار از فضا نهاده‌اند. این شیوه که دکارت و نیوتن در پیش گرفته بودند در دوران اخیر به تمامیت می‌رسد. در این مقاله بر سر بحث از مبانی فلسفی فیلسوفان نام برده می‌رویم. بحث فضا را نزد هر یک از این سه فیلسوف از وجهه نظر به مفهومی کلیدی در سیستم فلسفی وی پیش می‌بریم. از همین روی نزد کاسیرر مفهوم فضاهای سمبلیک، نزد هایدگر مفهوم در-جهان-بودن و نزد اشمیتس مفهوم فضای بدون سطح و فضای تنانه را مدار بحث قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: فضای اسطوره‌ای، فضای ادراک حسی، در-جهان-بودن، فضای بدون سطح، فضای تنانه.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۹

مقدمه

پس از چرخش فضایی (۱) در دهه هشتاد میلادی ضرورت بازگشت به مبانی فلسفی این چرخش فضایی بیش از پیش احساس شد. نظریه پردازان در این حوزه به دنبال ریشه‌یابی و ژرف‌کاوی مبانی فلسفی-مفهومی این چرخش بودند (Relph, 1985). علت این بازگشت تنها برای درک پیچش‌های مفهومی-فنی فضا نبود بلکه شرایط به گونه‌ای پیش می‌رفت که درک فضایی، تمام سپهرهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در برمی‌گرفت (Bachmann-Medick, 2016). مجموع این شرایط دست به دست هم داد تا مبانی فلسفی چرخش فضایی دوباره واکاوی گردد. با ازدیاد کتب و مقالات در ادبیات موضوعی این حوزه، مطالعات فضایی در فلسفه و نیز سایر رشته‌های علوم انسانی (همچون جغرافیا، برنامه‌ریزی شهری، جامعه‌شناسی شهری، شهرسازی و مطالعات شهری)، کاوش بنیادها به ویژه در رویکردهای متأثر از چرخش فضایی بیشتر حس می‌شوند. ویژگی اساسی تمامی رشته‌های متأثر از چرخش فضایی این است که همگی متأثر از درکی پدیدارشناسانه از فضا هستند (Soja, 1989). از دو جنبه این موضوع امتیاز محسوب می‌شود؛ نخست آن که برقراری گفتگوی میان-رشته‌ای بین تمامی رشته‌های درگیر در چرخش فضایی را ممکن می‌سازد و دوم آن که آشنایی با مبانی، مانع از پیروی کورکورانه از نظریات مد روز در حوزه مطالعات فضایی می‌شود و مهم‌تر آن که به متفکر آشنا با مبانی این اجازه را می‌دهد که خود نظریه‌پردازی کند و شیوه‌های حل مسئله یا روشن‌تر ساختن مسئله را صورت‌بندی کند.

مفهوم فضا از آغاز فلسفه و تفکر انتزاعی در یونان باستان همواره درون‌مایه و موضوعی بنیادین بوده و به دلیل تغییر و تحولات فرهنگی-تاریخی فضا‌مندی در طول تاریخ معرفت، در معرض تغییرات اساسی قرار گرفته است. در آغاز فلسفه‌ورزی، سوالی متافیزیکی درباره سرآغاز یا علت نخستین (آرخه) همه‌ی چیزها وجود داشته که مفهوم فضا به سان مفهومی بنیادین، پاسخی برای آن به شمار می‌آید. همچنین، فضا را می‌توان یکی از پرکاربردترین و پرانساندترین مفاهیم هویت‌بخش برای بسیاری از رشته‌ها دانست که به آن‌ها اشاره شد. بسیاری از این تعابیر و استفاده‌ها از مفهوم فضا، بر بنیادهای فیزیکی و هندسی فضا تاکید داشته و فضا‌مندی انسان را بر پایه آن تفسیر کرده است که حاصل چنین نگرشی، پنهان ماندن بسیاری از سویه‌های وجودی انسان است (Pickles, 1985: 154).

برای پرداختن به سویه‌های پنهان مانده این مفهوم و نیز با توجه به اهمیت روز افزون رویکردهای میان-رشته‌ای، می‌توان از پدیدارشناسی به مثابه رویکردی روش‌شناختی برای روشن‌تر شدن فهم فضا بهره جست. با توجه به این که پدیدارشناسی دعوت به تجربه چیزها و امور می‌کند لازم است مفاهیم، آن گونه که پدیدارشناسی به آن‌ها می‌پردازد صورت‌بندی شوند. به عبارتی، پرسشی که این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به آن است چنین خواهد بود: پدیدارشناسی فضا را چگونه صورت‌بندی می‌کند؟ همچنین با توجه به این که مفهوم فضا در سپهر بسیاری از رشته‌ها مورد استفاده قرار گرفته است و از آن جایی که رویکرد پدیدارشناسانه در این رشته‌ها به چشم می‌خورد در این مقاله قصد آن داریم که با چنین رویکردی به بررسی مفهوم فضا بپردازیم. به علاوه اینکه در فهم پدیدارشناسانه کلاسیک و نوین، نه فضا به تنهایی، بلکه مفهوم فضا‌مندی نیز اهمیت فراوانی دارد؛ یعنی بیش از آن که همانند فهم ارسطویی تاکید بر چیستی فضا شود، نسبت فضا و انسان اهمیت می‌یابد. به بیانی دیگر نحوه‌هایی از بودن انسان در مفهوم در-جهان-بودن او است که فضا‌مندان تلقی می‌شود. بدین منظور سه تن از فیلسوفان و پدیدارشناسان (ارنست کاسیرر، مارتین هایدگر و هرمان اشمیتس) که هر یک تاثیر ژرفی بر سایر فیلسوفان و نیز اندیشمندان علوم دیگری همچون جغرافیا، معماری و شهرسازی داشته‌اند، برگزیدیم؛ کاسیرر و تاثیر اندیشه‌های او بر افرادی همچون بوردیو (Bourdieu, 1991)، پانوفسکی (1991 & 1927)، لوفور (1991) و

هاروی (2009). هایدگر و تاثیرش بر جنبش پدیدارشناسی در جغرافیا به ویژه بر رلف (۱۹۸۵) و پیکلز (1985). اشمیتس و تاثیرش بر یورگن هاسه (Jürgen Hasse) (2014)، گرنوت بومه (2003; 2006; 2008; 2014)، بوچ (2014). برای درک اهمیت این متفکران بنیادی بایسته است فضای فکری تاثیرپذیرندگان ایشان را اندکی بارزتر ساخت. برای نمونه مفهوم فضای زیسته لوفور، نیز اهمیت نماد در درک فضای شهری بسیار تحت تاثیر کاسیرر است. همچنین درک لوفور از تکنولوژی و تاثیر آن بر فضاهای ملی و جهانی متأثر از هایدگر بوده است (Lefebvre, 1991) و (Elden, 2004). علاوه بر این‌ها، مفهوم بودن-در-فضا در جغرافیا بر ساختی است که رلف با الهام از هایدگر بر آن تاکید داشته است (Relph, 1976 & 1985). نیز تاکید پیکلز بر فضا‌مندی نه تنها جغرافیا، بلکه علوم انسانی را به طور کلی در برمی‌گیرد و به نحوی که خود وی می‌گوید درک فضا‌مندان هایدگری باید تمامی شاخه‌های علوم انسانی را دچار دگرگونی بنیادین کند (Pickles, 1985).

سرانجام علت‌گزینش این سه فیلسوف برای بررسی مفهوم فضا در مقاله حاضر از این رو بوده است که:

۱. از آن‌جایی که پدیدارشناسی یکی از پرکاربردترین خوانش‌ها و تفاسیر را از مفهوم فضا هم در فلسفه و هم در گستره وسیعی از علوم ارائه داده است لذا ما را به سوی این پرسش رهنمون کرد که پدیدارشناسی چگونه این مفهوم را بررسی می‌کند و در راستای این بررسی‌ها چه قسم از سوبیه‌های وجودی انسان مورد توجه قرار می‌گیرد. در نتیجه دست به انتخاب این سه فیلسوف (به‌ویژه هایدگر و اشمیتس) به عنوان پدیدارشناسان مهم سده بیستم در این خصوص زدیم و مفهوم فضا را در پدیدارشناسی آن‌ها بررسی کرده‌ایم.

۲. هر سه از فضای مطلق، پیشینی، کمی و هندسی فاصله گرفته‌اند و تحلیل خود را بر پایه مفاهیمی که مقوم هستی انسان هستند ارائه داده‌اند. مفاهیمی همچون ادراک حسی، در-بودن و در-جهان-بودن، تن و فضای تنانه.

۳. سرانجام، مهم‌ترین ملاک انتخاب این سه فیلسوف، تاثیرگذاری شگرف و عمیقی بوده است که هم بر جریان‌های فلسفی سده بیستم و بیست و یکم داشته و هم سبب دگرگونی نگرش سایر علوم نسبت به مفهوم فضا شده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره شد. از جمله، انتخاب هرمان اشمیتس به عنوان فیلسوف پدیدآورنده پدیدارشناسی نوین، که به واسطه خوانش تازه‌ای از فضا، مفاهیم فضای بدون سطح و فضای احساس را وارد ادبیات موضوعی پدیدارشناسی کرده است.

به باور نگارنده تاثیر نگرش کاسیرر و هایدگر در باب مفهوم فضا، در شکل‌گیری صورت‌بندی اشمیتس و پدیدارشناسی نوین او پیرامون این مفهوم و سپس شکل‌گیری مفاهیم فضای تنانه و فضای بدون سطح دارای اهمیت بوده است. لازم به ذکر است که اشمیتس دقیقاً از جای خالی مفاهیم ذکر شده در دستگاه نظری دو فیلسوف دیگر برای طرح مفاهیم خود آغاز می‌کند. در نتیجه، زنجیره طرح شده از این سه فیلسوف در راستای ارائه خوانشی از مفهوم فضا بوده که آن‌ها را در ادامه یکدیگر توضیح دهد.

فضا در پدیدارشناسی کاسیرر

فضا در نظر علوم فرهنگی اهمیت فراوانی دارد و کاسیرر به عنوان بنیان‌گذار فلسفه فرهنگ به تفاوت‌های فرهنگی در درک و شهود فضایی اشاره کرده است. وی به وجود سه نوع فضا‌مندی اشاره می‌کند: اسطوره‌ای، استتیک (زیباشناسانه) و نظری (Cassirer, 2004: 411-432). از منظر علم فرهنگ هیچ سلسله مراتبی میان «انواع فضا» (Raumarten) وجود ندارد، در نتیجه همان طور که فضا را از منظر فیزیک جدید می‌توان بررسی نمود می‌توان آن‌را در نگرش جهان باستانی خدایان نیز به عنوان فضایی که موجود بوده است در نظر گرفت. کاسیرر روش خود را در جلد نهایی فلسفه صورت‌های سمبلیک (Philosophie der symbolischen Formen, 1929)،

پدیدارشناسی شناخت (Phänomenologie der Erkenntnis) (۲) بیان می‌کند. به این معنا او قانون فضا را چون یک شکل فرهنگی مورد بررسی قرار داده است و به همین دلیل از دگمی که فضا را به عنوان یک ساختار فضایی آپریوری (آزاد از تجربه/پیشینی) (۳) می‌داند، جدا می‌شود. او قوام فضا را تحت تاثیر جهان معناها یا همان فرهنگ می‌داند. در پدیدارشناسی کاسیرر، فرهنگ نسبت به ساختارهای فضایی، پیشینی است (Günzel, 2010: 80-81). برای وی هیچ فضاوندی مقدم بر فرهنگ وجود نداشته، بلکه یک فرهنگ مقدم بر فضا وجود دارد (Böhme, 2009: 195) و این فرهنگ است که پیشینی بودن فضا را برمی‌سازد. او به نقد فهم فضای نیوتنی، به میانجی ریاضیات لایبنیستی پرداخته و فضا را به عنوان رابطه‌مندی میان مکان‌ها یا نقاط توصیف می‌کند (see: Günzel, 2010: 80-81). فضا ساختاری است بر ساخت شده که سوژه آن‌را در پیرامون خود شکل می‌دهد و ماهیت جهان ابژه‌ها به واسطه ظاهر شدن در سوژه ادراک، آشکار و بازسازی می‌شود. به عبارتی چیزی ساخته نمی‌شود، بلکه در جهان معنا، ابژه معناهای گوناگون به خود می‌گیرد (see: Moran & Cohen, 2012; Drummond, 2007).

فضاها عبارتند از: فضای ادراک حسی (استتیکی)، فضای شناخت ناب (Raum der reinen Erkenntnis) یا همان فضای شهود هندسی (Raum der geometrischen Anschauung) (نظری)، و فضای اسطوره‌ای (mythischer Raum) (Cassirer, 2010: 98). فضای ادراک در اینجا به معنای فضای فیزیولوژیک (فضایی که حاصل حس بینایی و بساوی است) بوده و با فضای ریاضیات ناب یکی نیست. این دو فضا با یکدیگر متفاوت هستند. تعیین گره‌های فضای ریاضی از فضای حسی به دست نمی‌آیند؛ بلکه برعکس، باید منظر فضای حسی را وارونه کرد و پیش از آنکه به فضای منطقی ریاضیات ناب دست یابیم، آنچه را در ادراک حسی بی‌واسطه ارائه می‌شود نفی کنیم. مقایسه میان فضای متریک (هندسه اقلیدسی بر این پایه است) و فضای فیزیولوژیک نشان می‌دهد که رابطه میان این دو فضا را می‌توان همانند رابطه تر و آنتی تر دانست یعنی آنچه در یکی اثبات شود، در دیگری نفی و وارونه می‌شود (Ibid: 98).

به منظور توضیح درباره فضای اقلیدسی می‌توان گفت این فضا دارای سه ویژگی بنیادین است: همسانی (Homogenität) و یکنواختی (هم‌فرمی) مداوم (durchgängige Gleichförmigkeit)، پیوستگی (Stetigkeit)، بی‌کرانگی (Unendlichkeit). این‌ها در تقابل با ادراک حسی فضا است زیرا ادراک حسی، مفهوم بی‌نهایت را درک نمی‌کند و از آغاز در محدوده فضایی ویژه‌ای که قوای ادراک بر آن تحمیل می‌کند، در بند می‌شود. فضای حسی مفهوم همسان بودن را نیز درک نمی‌کند زیرا پایه همسان بودن فضای هندسی این است که نقطه‌ها به مثابه عناصر بر سازنده آن که به یکدیگر متصل می‌شوند صرفاً وضعیت را متعین می‌کنند و خارج از این رابطه دارای هیچ محتوایی نیستند. نقطه‌ها تنها واقعیتی تابعی (کارکردی) (funktional) داشته، روابط و نسبت‌های صوری را بیان می‌کنند، و جوهری (substantiel) نیستند. در نتیجه فضای هندسی که با استفاده از مفاهیمی همچون نقطه، خط و صفحه تعریف می‌شود نمی‌توان از دیدگاه ادراک حسی مورد توجه قرار داد. فضای همسان همانند فضای هندسه اقلیدسی، فضای ارائه شده به حواس نیست بلکه فضایی است که به گونه‌ای تئوریک بر ساخت می‌شود. در فضای ادراک حسی وضعیت‌ها و جهت‌ها همسان نیستند. هر مکانی (Ort) برای خود حالت و ارزشی ویژه دارد. فضای بینایی و بساوی برخلاف فضای متریک هندسه اقلیدسی هر دو غیریکنواخت و ناهمسان هستند (see: Ibid: 99). در فضای هندسی است که ما از تمامی تنوع و ناهمگونی‌هایی که به واسطه ویژگی حواسمان دریافت می‌کنیم فراتر رفته و به یک فضای همگون و کلی می‌رسیم (Cassirer, 1944: 45).

فضای اسطوره‌ای و فضای ادراک حسی، به طور کامل برساخته آگاهی انضمامی هستند؛ به عبارتی، همچون آگاهی آزاد از تجربه و آگاهی مدرن و ریاضیاتی نیستند. در این فضاها تمایز میان محل (جا) (Stelle) و محتوا (Inhalt) که شالوده فضای ناب هندسه است، قابل شناخت نیست. محل را نمی‌توان از محتوا جدا کرد یا آن را در برابر محتوا قرار داد. وضعیت تا زمانی «هست» که با محتوای حسی-فردی (individuell-sinnlich) یا شهودی (anschaulich) پر شده باشد. بنابراین در فضای حسی همانند فضای اسطوره‌ای هیچ «اینجا» و «آنجا»یی، اینجا و آنجا صرف نیست بلکه هر نقطه و هر عنصری، نوعی «لحن» (Tönung) خاص خود را دارد. در فضای اسطوره‌ای هر محل و جهتی از فضا، تاکید (Akzent) مشخصی دارد که به بنیاد اسطوره بازمی‌گردد یعنی به تقسیم اشیاء و امور به مقدس و نامقدس. نخستین تمایز و تقسیم فضایی که در بیشتر تصاویر اسطوره‌ای مشهود است تمایز دو قلمرو (Bezirk) از هستی است: یکی قلمرو معمولی عمومی، و دیگری قلمرو مقدس که از محیط پیرامون خود متمایز شده و اطرافش را حصار کشیده‌اند که در برابر قلمرو نامقدس محافظت شود (Ibid: 100).

جهان‌بینی اسطوره‌ای از فضا ساختاری به‌دست می‌دهد که با فضای هندسی از نظر محتوا یکی نبوده اما از نظر فرم با آن همانند است. در این جهان‌بینی روند مشابهی در معنای تصویرگری چیزهای غیرفضایی در فضا وجود دارد. برای اسطوره در هر تفاوت کیفی، سوبه‌ای فضایی وجود دارد و هر تفاوت فضایی نیز تفاوتی کیفی است و مبادله‌ای میان این دو انجام می‌شود. در بررسی زبانی، فرم این مبادله به این صورت است که تعداد بسیاری از روابط، به ویژه روابط کیفی و روابط وجه‌مند (modal)، به واسطه مختصات و تعینات فضایی، غیر مستقیم وارد زبان می‌شوند. از این رو واژه‌های فضایی ساده، نخستین واژه‌های معنوی بودند. جهان ابژکتیو تا جایی برای زبان فهم‌پذیر می‌شد که زبان می‌توانست آن را در قالب اصطلاحات فضایی برگرداند. در اندیشه اسطوره‌ای دیسه‌نمای (Schematismus) و ویژه‌ای از فضا داریم که بواسطه آن، فضا می‌تواند عناصر بسیار ناهمگون را هماهنگ و «مشابه» (ähnlich) سازد (Ibid: 101). بدین ترتیب اسطوره از شناخت نظری بواسطه فرم کلی، متمایز می‌شود. در آغاز پیدایش اندیشه علمی، فضا چونان جوهر و چیزی برای خود (für sich) و مطلق شناخته شد اما با پیشرفت آن، بیشتر همچون الگویی ایده‌آل یا دستگامی از نسبت‌ها شناخته می‌شود. وجود «ابژکتیو» فضا تنها به این معناست که شهود تجربی را قادر می‌سازد تا آن را همچون اصل، زمینه خود قرار دهد؛ اصلی که شهود تجربی در قالب آن شکل گرفته و بر آن استوار می‌شود. بر شهود فضای هندسی ناب نیز قانونی حاکم است. فضای هندسی همچون ابزاری برای تبیین جهان به کار می‌رود و محتوای حسی فرم فضایی گرفته و بر پایه قوانین هندسه درک می‌شود. فضا در اینجا به مثابه عاملی ایده‌آل برای شناخت است. رابطه کل و جزء فضایی در فضای شناخت ناب، مادی نیست بلکه اساساً به صورت کارکردی (تابعی) است: فضا از عناصر متصل به هم درست نشده بلکه از عناصری همچون شرایط مقوم ساخته شده است؛ خط از نقطه، سطح از خط و کالبد (جسم) از سطح پدید آمده است. شکل‌های پیچیده فضایی بواسطه «تعریف تکوینی» آنها درک می‌شود که نوع و قاعده این ظهور را بیان می‌کند. بنابراین، در اینجا فهم کل فضایی مستلزم این است که به عناصر مولد فضا -نقطه‌ها و حرکت آنها- توجه کنیم (Ibid: 104).

در تفکر اسطوره‌ای، جهت‌های فضایی (پیش، پس، بالا، پایین) ناشی از شهود است که انسان نسبت به بدن جسمانی (Körper) خود یافته است اما تن (Leib) انسان دستگام مختصاتی است که تمایزات فضایی را به گونه غیرمستقیم در نظر می‌گیرد. اسطوره هر جا کلی بیابد که به صورت ارگانیک مفصل‌بندی شده باشد، می‌کوشد این کل را به میانجی اندیشه به چنگ آورده، آن را در تصویر بدن جسمانی انسانی و اندام‌های آن ببیند. کاسیرر

اسطوره را از تناظر فضایی-فیزیکی میان جهان و انسان دانسته و از این تناظر، یگانگی سرآغاز را استنتاج می‌کند. اندیشه اسطوره‌ای به طور کلی تشابه‌های صرفاً ایده‌آل را نمی‌شناسد، بلکه هر نوع تشابهی را نشانه اجتماعی آغازین و این‌همانی ذات اشیاء متشابه می‌داند و این موضوع در مورد تشابه‌ها و همانندی‌های ساختار فضایی صدق می‌کند. تنها به دلیل این امکان که کل‌های فضایی مشخص را می‌توان جزء به جزء با یکدیگر متناظر دانست، کافی است که شهود اسطوره‌ای آنها را به هم پیوسته بدانند. آنها تنها بیان‌های متفاوتی از یک ماهیت هستند که می‌توانند در ابعاد بسیار متفاوت ظاهر شوند. با توجه به این اصل اندیشه اسطوره‌ای، فاصله فضایی (میان اشیاء و پدیدار) تا حدی نفی و از میان می‌رود. آنچه در فاصله دور قرار دارد با آنچه نزدیک است درهم‌آمیخته می‌شود زیرا یکی از آنها می‌تواند نسخه و بازنمایی از دیگری باشد. این مسئله‌ای ریشه‌دار و عمیق است و با توجه به پیشرفت‌های شناخت ناب نظری، هنوز به طور کامل چنین نگرشی نسبت به فضا از میان نرفته است. در اینجا سرانجام هر مانع فضایی از بین می‌رود زیرا مانند انسان در جهان، همه کوچک‌ترین‌ها در بزرگ‌ترین‌ها، و همه دورترین‌ها در نزدیک‌ترین‌ها وجود داشته و بنابراین در سرشت با او یکسان است (Ibid: 108).

برای اندیشه اسطوره‌ای هرگز رابطه‌ای تصادفی و عارضی میان آنچه یک چیز «هست» و محلی که در آن قرار دارد، وجود ندارد؛ بلکه آن محل به خودی خود بخشی از هستی آن است و پیوندهای درونی کاملاً مشخصی با آن چیز دارد. می‌توان گفت دو ویژگی پایه‌ای در احساس فضای اسطوره‌ای وجود دارد که عبارتند از: کیفیت بخشی و جزئیت بخشی (Partikularisierung) مداوم به فضا؛ که با این کار اندیشه اسطوره‌ای به سوی دستگاه‌مند کردن ویژگی‌های فضا تلاش می‌ورزد و نتیجه این تلاش پدید آمدن «جغرافیای اسطوره‌ای» است (Ibid: 109). سرانجام، اندیشه اسطوره‌ای به ساختار فضایی انضمامی دست یافته تا جهت‌گیری کل نگر خود را نسبت به جهان محقق کند. اگر به ویژگی‌های فضای اسطوره‌ای توجه کرده و آن را با شهود فضایی حسی و همچنین فضای اندیشه ریاضیاتی مقایسه کنیم، می‌توانیم این جهت‌گیری را تا لایه‌های ذهنی باز هم عمیق‌تری دنبال کرده و به روشنی نقطه گذار را مشخص کنیم؛ در آنجا تقابل ذاتی که به خودی خود صرفاً در احساس اسطوره‌ای-دینی ریشه دارد شروع به شکل‌گیری کرده، به خود فرم ابژکتیو می‌بخشد، که بواسطه آن روند کلی ابژکتیو کردن یعنی درک و تفسیر شهودی-برابریستوار از جهان تاثرات حسی، سمت و سوی تازه‌ای می‌گیرد.

در آخر می‌توان گفت فضای ادراک حسی در هم‌پیوندی خود با اندیشه اسطوره‌ای نگرش انسان را در مورد فضا رقم می‌زند. درک فضای اسطوره‌ای بر پایه احساسات نخستین خود از امر مقدس استوار شده و سرآغازی می‌شود برای آگاهی اسطوره‌ای که درک خود را از فضا شکل داده و به کل جهان فیزیکی گسترش دهد. کاسیرر فضا را از منظر علم فرهنگ مورد توجه قرار داده و به سه نوع فضامندی اشاره می‌کند: فضای ادراک حسی که مرتبط با زیبایی‌شناسی است، فضای اسطوره‌ای، و فضای نظری یا شناخت ناب که در هندسه متجلی می‌شود. او با نقد فهم فضای دکارتی-نیوتنی، فضا را همچون رابطه‌مندی میان مکان و نقاط دانسته و فضای ادراک حسی را هم‌پیوند با اندیشه اسطوره‌ای و شکل‌گیری فضای اسطوره‌ای در فرهنگ می‌داند. اهمیت فضای اسطوره‌ای برای کاسیرر ریشه در احساسات نخستین انسان دارد و در نتیجه احساسات و پیدایش فرهنگ و تسری آن به جهان فیزیکی نقش مهمی در شکل‌گیری مفهوم فضا در کار او داشته است.

فضا همچون در-بودن در پدیدارشناسی هایدگر

مهم‌ترین مفهومی که بسیاری از پدیدارشناسان آن را از هایدگر وام گرفته و دستمایه پژوهش‌های پدیدارشناختی خود کرده‌اند مفهوم در-جهان-بودن (In-der-Welt-Sein) است (Relph, 1975: 1-28 & 1985: 17).

Pickles, 1985: 164-167). در-جهان-بودن وابسته به مفاهیمی همچون فضا‌مندی است. هایدگر فضا‌مندی را از آن دازاین می‌داند. وی اگزیستانسیال فضا (یعنی فضا به مثابه یکی از اگزیستانسیال‌ها) را به صورت فضا‌مند «آن‌جا»-بودن (Da- Sein) تعریف می‌کند (Sloterdijk, 2001: 396-403). بر پایه این رویکرد، وی نه تنها به جدایی فضا-بیرون-بی‌جان و زمان-درون-زنده متعهد نبوده، بلکه خود آنرا در تصور نظم فضا‌مند که «در-بودن» نامیده، پایه‌ریزی کرده است. از آن‌جایی که پدیدارشناسان فکر می‌کردند فرم‌های اساسی شهوها توسط کانت مطرح شده اما به اثبات نرسیده است، در راستای «استنتاج فضا» (Die Deduktion des Raums) کوشش فراوانی کردند. در حالی که فیزیولوژیست‌ها این کار را به روش آزمایشی انجام دادند، این استنتاج خود به خود به روشی استعلایی روی می‌دهد، یعنی با نشان دادن ضرورت اندیشیدن به فضا به عنوان چیزی که در اصل سه بعدی است (Becker, 1923: 385-560). با این حال، استنتاج ترافرازنده این ویژگی را دارد که تنها قادر به تایید چیزی است که فرض شده است؛ به عنوان مثال اینکه مفهوم فضا دارای سه بعد یا بیشتر باشد، با مفهوم فضا در تعارض است. علاوه بر این، هایدگر تفاوت فضای فیزیولوژیکی و هندسی را که ماخ آنرا بیان کرده بود به صورت مخالفت «جهان» زیسته شده و فضا به مثابه موجودیتی (Entität) فیزیکی، به سبک خاص خودش بیان کرد؛ با این حال آنچه به عنوان چنین «تقابلی» است، در نهایت پیرو صورت‌دراقتادگی هستی‌ناصیل که توسط هایدگر مطرح شده است، باقی می‌ماند زیرا در وضعیت اصیل، جهان با گشودگی در نسبت بوده و در خود فرو بسته نیست. به عبارت دیگر: تصور در-جهان-بودن نیاز به تصور فضا همچون «شامل بودگی» (Beinhaltung) دارد یا همان‌طور که اینشتاین بیان می‌کند: فضا به مثابه «جعبه» (Schachtel) (جهان همچون چیزی که چیزها درون آن است) (Einstein, 2002: 93). هایدگر می‌گوید این «جهان در فضا» نبوده، بلکه فضا «در» جهان است (Heidegger, 2006: 111)، در نتیجه وابستگی آن به مفهوم انسان‌شناسانه در تقابل با فضای اقلیدسی آشکارتر می‌شود به‌ویژه هنگامی که وی بعدها واژه «فضای درونی جهان» (Weltinnenraum) را از ریلکه (Rainer Maria Rilke) وام گرفته و به جای آن، «خانه هستی» (Das Haus des Seins) را قرار می‌دهد (Heidegger, 2003: 307, 310).

فضا‌مندی نزد هایدگر به این معناست که ما نمی‌توانیم نخست فضایی ایزکتیو را مفروض بگیریم که سپس دازاین در آن انجام دهنده کنشی باشد، بلکه مفهوم فضا‌مندی، یک مولفه اگزیستانسیال دازاین است و بدون دازاین فضا هم معنی نخواهد داشت (see: Ibid: 102-113). برداشت پیشین از فضا و فضا‌مندی آنرا ظرفی می‌انگارد که هر چه در آن هست، به طور پیش دستی (فرا‌دستی) (vorhanden) موجود است. هایدگر بیان می‌کند که هستی‌شناسی تا کنون (به‌ویژه از زمان دکارت) کوشیده از فضا‌مندی آغاز کند اما ایرادش این بوده که هستی جهان را به صورت res extensa (شیء ممتد) در نظر گرفته و در افراطی‌ترین حالتش از منظر res cogitans (شیء اندیشنده) دیده است که هیچ‌کدام مطابق با دازاین نیستند (Ibid: 66). بر خلاف این نگرش، نزد هایدگر جهان به عنوان یکی از پارین‌های ساختاری در-جهان-بودن، مولفه اگزیستانسیال دازاین است؛ در نتیجه فضا‌مندی نیز دارای همین ویژگی است. دازاین در فضایی بیرون از خود نیست بلکه به نحوی خاص فضا‌مند است. بر این پایه می‌توان گفت جهان «در فضا» یا «فضا-زمان» نیست بلکه بر عکس، فضا‌مندی، مولفه ساختارین جهان و دازاین است.

هایدگر به دو نوع فضا‌مندی اشاره می‌کند: فضا‌مندی تودستی‌ها (دم دستی) (zuhanden) و فضا‌مندی پیش دستی‌ها. فضا‌مندی پیش دستی‌ها، سه بعدی و قابل اندازه‌گیری است. اما تودستی‌ها در مرادوه روزمره دارای ویژگی قرب (نزدیکی) (Nähe) هستند که قابل اندازه‌گیری نیست. قرب یا نزدیکی همراه با کیفیت است و معنای

فاصله نمی‌دهد و بر پایه کاربرد حساب‌گرانه و فراگردبینانه تنظیم می‌شود. این قرب، جهت دار و جهت یافته است (Ibid: 102). این همان چیزی است که هایدگر آن را «جا» (Platz) می‌نامد و توسط ابزارها اشغال می‌شود. به عبارتی، هر ابزاری جای خود را دارد و اگر آن را اشغال نکنند «این جا و آن جا افتاده است». جا چیزی است متفاوت با نقطه‌ای مکانی (فضایی) بر محورهای مختصات دکارتی. هایدگر «جایی» را که تعلق گرفتن ابزار به آن ممکن می‌شود و در مراد پر دازش‌گرانه به گونه فراگردبینانه پیشاپیش به آن توجه می‌شود، ناحیه (Gegend) می‌نامد (Ibid: 103). همان‌طور که جاها نقاطی فضایی نیستند، ناحیه‌ها نیز فضاهایی نیستند که قابل اندازه‌گیری باشند. ناحیه تنها به معنای جهت چیزی نیست بلکه همزمان به معنای پیرامون یا فراگرد چیزی است که در آن جهت قرار دارد. فضایی که بر ساخته جهت و فاصله است پیشاپیش جهت یافته به سوی ناحیه‌ای و در حیطه آن ناحیه است. همچنین، جهان پیرامونی دازاین نیز فضایی نیست که تنها با اشیا پر شده باشد. در نتیجه، فضا مندی تودستی همچنان از نظر بعدمندی پوشیده و پنهان است به گونه‌ای که بالا، پایین، پشت و کف، «کجا» (Wo)‌هایی هستند که از راه اندازه‌گیری دیداری فضا نگریسته نمی‌شوند بلکه در گذارها و راه‌های مراد هر روزه (۴)، آشکار شده و فراگردبینانه واگشوده می‌شوند. هایدگر در این قسمت سعی در ارائه خوانشی تازه از فضا دارد که با تلقی آن در سنت فلسفه سوژه کاملاً تفاوت دارد. پیشتر مکان و فضا با تعریف یک نقطه و نسبت سایر نقاط با آن تعریف می‌شد؛ اما وی قصد دارد ناحیه و به پیروی از آن، فضا را با کنار نهادن این نگرش معنا کند. پیش از آن که فضا امکان پذیر شود باید مفهوم ناحیه را مشخص کنیم. «در ناحیه‌ی» چیزی، تنها به معنای «در مسیر» یا جهت چیزی نیست بلکه به معنای پیرامون یا فراگرد چیزیست که در آن مسیر قرار دارد. فضایی که بر ساخته مسیر (جهت) و فاصله است، پیشاپیش جهت یافته به سوی ناحیه‌ای و در حیطه آن ناحیه است. جهت‌گیری ناحیه‌ای فضاهای تودستی دارای حالت فراگردگونه است یعنی پیرامون ما هستندگانی هستند که در فراگردجهان، نخست در معرض مواجهه قرار می‌گیرند. اما نه به این صورت که نخست داده‌ای همچون کثرت سه بعدی محل‌ها وجود داشته باشد و سپس با اشیای پیش‌دستی پر شده باشد زیرا در فضا مندی تودستی‌ها، هنوز مسئله بعدمندی پوشیده است. بالا، پایین، پشت، و همه «کجا»‌ها در گذارها و راه‌های مراد هر روزه به طور پیرامونی گشوده و آشکار می‌شود اما نه بدین صورت که از راه اندازه‌گیری دیداری فضا اثبات شود.

مفهوم فضا در نظر هایدگر ریشه در عبارت در-جهان بودن دارد و به عنوان فضای هستندگان، به آنها تعلق می‌گیرد. یعنی همواره برقراری نسبت با دازاین اهمیت می‌یابد. فضای تنها هنوز پوشیده و مستور است. فضا به صورت جاها (در جاها) تکه تکه و متفرق شده است. اما برای برقراری نسبت میان فضا و دازاین و نسبت دادن فضا مندی به دازاین باید هستی داشتن در فضا را روشن کنیم. چیزی که فضا مندی دازاین دال بر آن است، پیش دستی، تو دستی، و پیشامدی در نقطه‌ای از «جهان-فضا» نیست. فضا مندی دازاین ریشه در در-بودن دارد زیرا دازاین «در» جهان هست و با هستندگان درون جهانی مراد مانوسانه و پردازش‌گرانه دارد. دازاین، سوژه‌ای جدا شده از ابژه‌ها در محورهای مختصات فضایی (x,y,z) نیست. فضا مندی دازاین بیشتر خصوصیت یک فعل را دارد و دارای دو ویژگی است که توسط آنها جهان را در فضا جای می‌دهد: یکی رفع دوری (Ent-fernung) و دیگری جهت‌گیری یا جهت‌دهی (Ausrichtung). رفع دوری (۵) چیزی از جنس دوری یا نزدیکی یا فاصله نیست. رفع دوری به معنای دوری زدایی، از ویژگی‌های هستی دازاین در جهان است و امکان اندازه‌گیری یک فاصله کمی، بر پایه چنین نزدیک ساختنی پدید می‌آید. به زبان هایدگر می‌توان گفت: رفع دوری از دوری رفع حجاب می‌کند (Ibid: 105). رفع دوری یک اگزیستانسیال است. در حقیقت، Ent-fernen معانی دیگری همچون نزدیک آوردن، مهیا ساختن و دم دست آوردن نیز دارد. درباره فاصله می‌توان گفت که هایدگر آن را با سنج

دانش پوزیتیو قابل اندازه‌گیری نمی‌داند و نقشی نیز در فضا‌مندی دازاین ندارد. برای مثال چیزی که نزدیک‌ترین است به هیچ روی آن چیزی نیست که کمترین فاصله را از ما دارد یعنی موضعی مکانی ندارد بلکه چیزی است که از آن رفع دوری شده است و با التفات پردازش‌گرانه نسبت دارد. دازاین هستنده‌ای فضا‌مند است و فضا‌مندی را به گونه رفع دوری درمی‌یابد. جهت دهی را نیز باید به همراه مفهوم رفع دوری و به نزدیک آوردن فهمید. چیزی که به نزدیک می‌آید چیزی جهت یافته به سوی من-شیء (Ich-ding) ای که دارای بدن است، نیست بلکه چیزی است که به سوی در-جهان-بودن پردازش‌گرانه جهت یافته است بدین معنا که جهت یافته به سوی هر آن چیزی است که در این در-جهان-بودن بدوا با آن روبرو می‌شویم.

فضا‌مندی دازاین با ذکر محلی که شیء جسمانی در آن پیش دست است معین نمی‌شود. دازاین مکانی را اشغال می‌کند اما این نوع اشغال کردن با تودستی بودن در مکانی از ناحیه‌ای، متفاوت است. اشغال فضا به معنای رفع دوری از تودستی درون جهانی در ناحیه‌ای است که در فراگردجهان کشف شده است. به عبارت دیگر، دازاین به گونه‌ای فضایی خود را در جهان می‌یابد اما نکته این است که این فضا‌مندی به صورتی نیست که او خود را همچون چیزی یا شیء ای در ظرفی از مکان بیابد بلکه «بودن» «این‌جا» (Hier) ای خود را بر پایه «آن‌جا» (Dort) ای فراگردجهانی‌اش می‌فهمد» (Ibid). از این رو که جهان جای‌گرفتی فضایی در جاها و ناحیه‌ها دارد می‌توان نتیجه گرفت که این جایی دازاین بر پایه جهان به عنوان یک مکان تعیین می‌یابد. دازاین ذاتا فضا‌مند است و در مقام «در-بودنی» که رفع دوری می‌کند ویژگی جهت‌گیری دارد، اما مسئله‌ای که باید بدان توجه کرد مفهوم چپ و راست است. هایدگر در بیان این مفاهیم می‌گوید: «این‌ها اموری سوپژکتیو (۶) نیستند که سوژه به آن‌ها احساسی داشته باشد بلکه جهات مربوط به جهت‌یافتگی در جهانی هستند که همواره پیشاپیش تودستی بوده است» (Ibid: 109). وی چپ و راست را ثابت در نظر نمی‌گیرد بلکه در نسبت با رفع دوری و جهت‌گیری آنها را معنا می‌کند. دازاین نیز از نقطه‌ای ثابت به جهان نمی‌نگرد بلکه با تودستی‌ها و مجموعه مناسبات کاربردی جهان جهت پیدا می‌کند. بنابراین، دازاین است که به هستنده درون جهانی فضا و جای می‌دهد اما فضا نه در سوژه به صورت آپریوری (آزاد از تجربه) وجود دارد و نه اساسا جهان در فضا قرار دارد بلکه فضا ریشه در جهان‌مندی دارد. دازاین به‌واسطه جهان‌مند بودن‌اش همواره با اشیاء انضمامی‌ای که با آن‌ها مراد و سروکار دارد هم‌پیوند است.

هایدگر دست آخر در بند ۲۴ درباره فضا و فضا‌مندی دازاین چنین نتیجه می‌گیرد: از آن جایی که یکی از ویژگی‌های دازاین در-جهان-بودن است و این خود دارای فضا‌مندی است، تودستی‌ها نیز می‌توانند به‌واسطه فضایی بودن خود در نظر آیند. یعنی تودستی‌ها همواره به جایی تعلق دارند. فضا درون دازاین در مقام «در-بودن» نهفته است. چنین فضایی هنوز دارای ابعاد سه‌گانه نیست. فضا بر پایه ناحیه برای دازاین کشف می‌شود؛ به عبارتی، مستقل از دازاین اندیشیده نمی‌شود و اوست که به هستنده درون جهانی، فضا و جا می‌دهد. همچنین، فضایی که به‌واسطه جای دادن پدید می‌آید نه در سوژه و به طور سوپژکتیو وجود دارد و نه همچون فرم پیشینی شهود حسی. دازاین همواره در جهان‌مند بودن‌اش با اشیاء انضمامی سروکار و پیوند دارد. در نتیجه، فضا‌مندی انضمامی که ناحیه‌ها را به بعدی محض بدل کند و در برابر اشیاء خنثی باشد وجود ندارد.

نتیجه این‌که، برای هایدگر فضا‌مندی مولفه آگریستانسیال دازاین است و بدون او فضا هم معنی نخواهد داشت. یکی از ویژگی‌های مهم دازاین، در-جهان-بودن است و فضا‌مندی نیز به‌واسطه همین ویژگی درک می‌شود. در نتیجه فضا‌مندی مولفه بنیادین جهان و دازاین است. هایدگر به دو نوع فضا‌مندی اشاره می‌کند: فضا‌مندی پیش‌دستی‌ها که سه بعدی و قابل اندازه‌گیری است و فضا‌مندی تودستی‌ها که دارای ویژگی قرب (نزدیکی) بوده و قابل اندازه‌گیری نیست. فضا همچنین برای او دارای دو ویژگی رفع دوری و جهت‌دهی است. در نهایت از نظر هایدگر،

فضا برای دازاین و در مقام «در-بودن» معنا یافته و مستقل از او نیست. همچنین فضا به تنهایی معنایی سوژکتیو نداشته و صورت پیشینی ادراک حسی نیز نیست بلکه به واسطه در-بودگی در عبارت در-جهان-بودن قابل فهم است. فضای هایدگری فضای ریاضیاتی و همگون نیست بلکه فضایی زنده است که میان آسمان و زمین قرار دارد. یعنی فضایی که در-میان-جهان است و با در-جهان-بودن معنا می‌یابد. فضاوندی هم برای هایدگر یک کیفیت است که در هستی-در-جهان تبلور می‌یابد. ماهیت فضا برای او همراه با «ایستادن در آن جا» آشکار می‌شود و با توجه به جایگاه قرار گرفتن انسان معانی متفاوت می‌یابد. از این رو برخلاف برداشت‌های پیشین از فضا است که آن را پیشینی و مطلق می‌دانستند. در نظر او فضا به واسطه جایگاه پدید می‌آید و به معنای اختصاص دادن مکان‌ها برای «بودن» انسان‌هاست. در نتیجه کیفیت تجربه زیسته و نحوه بودن، در تحلیل او از فضا وارد می‌شود. اما وی سخنی از چگونگی قرار گرفتن تن محسوس در این فضا به میان نمی‌آورد و این مسئله یکی از نواقص تحلیل هایدگر از فضا به شمار می‌آید که این را اشمیتس در نظریه خود در باب مفهوم فضا و فضای بدون سطح و فضای احساس مطرح کرده و تن را به عنوان یکی از مفاهیم بنیادین خود وارد این تحلیل می‌کند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

فضای بدون سطح در پدیدارشناسی نوین هرمان اشمیتس

برای درک مفهوم‌پردازی پدیدارشناسی نوین (۷) از فضا نزد هرمان اشمیتس (Hermann Schmitz) لازم است نخست نسبت این پدیدارشناسی با فهم هندسه کلاسیک روشن شود. این نسبت هم‌زمان نقدی است بر فهم سنتی از فضا و مکان. پس از آن، به فهم این پدیدارشناسی از فضا پرداخته می‌شود. دانش‌ها از آغاز دوران یونانی تا دوران جدید به منظور تبیین فضا (Raum) در چارچوب الگوی هندسه بوده‌اند. تناوردگی هندسه یونانی به گونه‌ای بوده است که شکل‌ها را در نسبت میان سطح، خط و دوران بر ساخته، و سنگ بنای فضای معمولی را در تصور به یک فضای سه‌بعدی تغییر داده است به طوری که سه مولفه نقطه، سطح (Fläche)، خط (Linie) هستند که جسم‌های سه‌بعدی (dreidimensionaler Körper) را به وجود آورده‌اند. همه این شکل‌ها در سطح پیدا می‌شوند و تنها به واسطه سطح قابل دسترسی هستند. در سطح نقطه از راه شکستگی یا تلاقی خطوط اجسام سه‌بعدی پدید می‌آید. سطح‌ها با یکدیگر جفت‌وجور می‌شوند. سطح‌های دربرگیرنده با سطح‌های تکه‌تکه شده قسمت می‌شوند، اما تنها برای بدن‌های جسمانی مصنوع سه‌بعدی با جسم خاص خود واجد اعتبار هستند. این شکل‌های سه‌بعدی می‌توانند دیده شوند و جسم‌هایی را قالب‌بندی کنند که تنها با کمک نقطه و فاصله تعیین می‌یابند؛ به‌طور معمول از طریق تقاطع سه فاصله مستقیم در یک نقطه. در حالی که نقطه، خط و سطح، بعد (امتداد) را ساخته و در یک صفحه قابل دسترسی می‌کند. در اینجا سطح‌ها بی‌واسطه ظاهر شده و خود را به‌طور مسلم چونان سطح رویه‌ای از جسم نشان می‌دهند. این امر تصادفی نبوده، زیرا ناشی از همان درک هندسی دو بعدی است، در حالی که پیش از تکوین هندسه سطح (هندسه مسطحه)، انسان با درک دیگری خورشید و ماه را به‌گونه مستقیم - که البته به‌گونه‌ای صاف همچون رنگین‌کمان نیست - مشاهده می‌کرد. اما در دوران جدید امر قابل مشاهده، مثل سطحی است که در پس‌زمینه دیده شده و شکل را ترسیم می‌کند. چنین درکی که تصور فضای معمول است، دربردارنده سطح است، به‌گونه‌ای که در آن نقاطی وجود داشته، و این نقاط در مسیری قرار می‌گیرند و در این مسیر فاصله‌ها قابل بیان هستند. در این مسیر می‌توان مکان (Ort) و فاصله را خوانش کرد و نظامی را در نظر گرفت که مکان‌ها را بر ساخت می‌کند، تا خود را در برابر یکدیگر از طریق مکان و فاصله در عینیت (ابژه) تعیین دهند. به‌واسطه چنین تعیینی است که می‌توان فضا را به‌عنوان شبکه‌ای

بسیار فشرده فهمید. چنین فضایی تنها در الگوی محورهای مختصات قابل درک است؛ مختصاتی که در هندسی تحلیلی مرسوم بوده و به شکل سه‌بعدی خود را متجلی می‌سازد. در این دستگاه مختصات نقطه، فاصله و سطح، شکل را ترسیم کرده و حرکت به مثابه تغییر مکان خود را نشان می‌دهد. سکون نیز به‌عنوان امری که در مکان تعیین می‌یابد در نظر گرفته می‌شود. به این ترتیب است که هندسه تحلیلی به‌عنوان فرمی از هندسه که دانش‌های طبیعی در چارچوب آن شکل گرفته‌اند، اهمیت می‌یابد (Schmitz, 2014: 71-72).

همچنین از منظر نقادانه، جدا از دانش‌های طبیعی، باید به پیامدهای این نحله هندسی در فهم زندگی هرروزینه توجه کرد که می‌کوشد چنین تصویری از فضا را نیز درک کند. در اینجا باید به خطایی منطقی که در چنین زمینه‌ای صورت می‌پذیرد، توجه کرد. این خطای منطقی ناشی از اتکا بر دور منطقی است. این مسئله به گونه‌ای قابل تصور است که بتواند خود را در چارچوبی تعیین یافته به‌واسطه نقطه و فاصله، تعریف کند. در نتیجه باید از منظر مکان تحلیل شود، زیرا فاصله میان دو مکان است که به طور عینی (ابژکتیو) سکون (Ruhe) و ثبوت را صورت‌بندی می‌کند. حرکت در این نگرش، حد فاصل میان دو سکون است و به‌واسطه مکان و فاصله فهمیده می‌شود. مکان نیز تبدیل به امر دیگری خواهد شد، بدین معنا که سکون چونان ثبوت (Beharren)، در مکان تعیین می‌یابد. بدین‌سان، سکون از طریق مکان تغییر کرده و خود را تا اندازه‌ای بدین‌گونه تعریف می‌کند. به این ترتیب، مفهوم حرکت شکل می‌گیرد، بدون اینکه مکان تغییر و حرکتی کند. در اینجا از جنبه منطقی تناقضی دیده می‌شود: سکون در ارتباط با ابژه قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که برای تنظیم مکان باید به موقعیت و فاصله توجه کرد. بدین شکل که شرط مکان، فرض سکون است، چرا که سکون تنها در مکان چونان ثبوت و استقرار در مکان فهمیده شود. اینجا دور در تعریف به وقوع می‌پیوندد و تناقضی را از جنبه منطقی پدیدار می‌سازد؛ بدین شکل که حرکت با سکون تعریف می‌شود و سکون با حرکت (Ibid: 72). اما چگونه می‌توان از این تناقض جلوگیری کرد؟ به این منظور باید مفهومی دیگری از مکان ارائه شود.

مکانی که اشمیتس از آن سخن به میان می‌آورد، مکانی نسبی است که از طریق روابطش با مکان تعیین یافته فرم می‌یابد. در اینجا باید از یک سیستم مکان نسبی (relativer Ort) سخن گفت که خود را در تقابل با آنچه از طریق موقعیت، محل و فاصله (Abstand) متعین می‌کند، نشان می‌دهد و می‌توان آن را «فضای مکان» (Ortsraum) نامید. F محدوده‌ای است که فضایی را در برمی‌گیرد؛ که آن فضا، مکان را شامل می‌شود و مکان نیز فضا را در بر می‌گیرد. بدین ترتیب، با فرض فضا-مکان، فضای جهان شمول مطلق در معنای نیوتنی و اوپلری شکل می‌گیرد که F را با توجه به تداوم زمانی جهان شمول تعریف می‌کند. یعنی برای درک حتی سکون در فضای سطح‌دار، لازم است که زمان مفروض قرار گیرد. این صورت‌بندی برای فضای مطلق حتی فضای نسبی (که از نسبت میان چند چیز ایجاد می‌شود) را نیز مطلق می‌کند. به این معنی که فضای نسبی بر روی محور مختصاتی که گالیله با آن کار می‌کند، واجد قطعیت در محور مختصات خواهد بود، تا ابژه‌ای را در طول یک زمان معین در محلی در نظر گیرد. از این رو است که روابط سه‌موقعیتی، موقعیت-زمان و موقعیت-مکان، پدید می‌آید. یعنی موقعیت مذکور شکافی است در زمان و مکان. اما نقطه‌ای که سکون را در مکان تجلی می‌دهد، تنها در دو موقعیت تعریف می‌شود، که می‌توان آن را به صورت یک جفت نظم‌یافته شامل دوگانه $(g; f)$ بیان کرد که f موقعیت-زمان و g موقعیت-مکان را نشان می‌دهد. این دوگانه که در آن برابری‌ستایی مشخص تناظر می‌یابد، با عنصر زمان از نو تعریف می‌شود (Ibid: 73)، چرا که سکون امری است ممتد، و امتداد را لازم است که در زمان تقرر یابد تا درک پذیر شود. مشکل این فهم در این است که فضای بدون سطح نظیر فضای موسیقی، فضای باد، فضای آب، قابل درک برای تن نیست چرا که تن الزاما از دستگاه دکارتی-گالیله‌ای برای برقراری نسبت با فضا تبعیت نمی‌کند.

چنین نسبتی نیاز به نوع دیگری از صورت‌بندی دارد که در آن، تن و فضا به میانجی احساس (که خود شکلی از تعین تنانه است) لحاظ شود.

فضایی که در پدیدارشناسی نوین اشمیتس مورد بحث قرار می‌گیرد، فضای «حوزه‌های حضور تنانه ادراک شده» است (Böhme, 2006: 49). در این نگرش نسبت انسان و تن در مرکز توجه قرار می‌گیرند. «فضای تنانه، نه مکانی است که بدن انسان آن را اشغال می‌کند، و نه حجمی است که این بدن را دربر گرفته است. فضای تنانه برای انسان حوزه حضور حسگانی او است، و این مسئله به طور مشخص فرارفتن از مرزهای بدن فیزیکی انسان است» (Ibid: 88). حوزه حضور حسگانی آن حالتی از فضا است که در نسبت مستقیم با حواس قرار گرفته و تن پیوسته آن را تفسیر می‌کند. برای نمونه، هنگام حضور در دشت که هم‌زمان کوه نیز مقابل چشمان قرار دارد حسی از آرامش و گستردگی تن را فرا می‌گیرد؛ اگرچه تن، تنها از جنبه دکارتی مساحت اندکی را اشغال کرده اما از تمامیت آن سپهر با تمام وسعت آن تاثیر می‌پذیرد. گویی آن که تن تمام آن گستره است. ادراک فضا از راه تمام حواس به مثابه تعینات تنانه رخ می‌دهد. به طور طبیعی نخست از راه بینایی و دیدن، اما نه به تهیایی؛ زیرا شنوایی، بویایی، گستردگی و فراخی، عمق و ارتفاع، سرما و گرما، ارتباط درون و بیرون، باد و آب و هوا، و حفاظت از اثرات ناسازگار با انسان، همگی در ادراک فضا نقش دارند. برای نمونه اشیاء، ساختمان‌ها با فضاهای خود و میان‌شان، باغ‌ها و پارک‌ها می‌توانند نسبت تن و پیرامون را به خوبی نشان دهد. چنین تعریفی از فضای میان دیوارها، سقف و کف‌ها و یا میان خانه‌ها و بناها بسیار به تجربه زیسته انسان و سوژگی او نسبت به فضا مربوط است.

اشمیتس به منظور تعین بهتر فضاوندی به عنوان یکی از ویژگی‌های بنیادین احساسات، مدل‌های موجود در زمینه صوتی را مورد بررسی قرار می‌دهد که پدیده‌های آن بهتر از سایر حواس (بینایی، لامسه) برای بیان فضاوندی خاص احساسات به کار می‌آیند (Schmitz, 1969: 194). موسیقی به طور خاص، روش‌های مشابهی از گسترش فضایی را نشان می‌دهد که بواسطه تفاوت تن‌های بالا و پایین (زیر و بم) که در آن یافت شده، و غیر قابل تقلیل است، باید به عنوان ارتفاع و عمق فضایی تشخیص داده شود که مطابق با تاثیر پرشور و افسرده بسیاری از احساسات است. یکی دیگر از پدیده‌های صوتی که شاید بهتر فضاوندی احساس را تصویر کند، سکوت است که البته معادل سکوت کامل نیست، بلکه پدیده‌ای است که «صوت موجود را به همان اندازه که تثبیت کرده و جذب می‌کند، از بین هم می‌برد. در حالی که بیهوده خواهد بود که بخواهیم بی‌بودن را ببوییم، سکوت را می‌توان شنید، زیرا سکوت پدیده صوتی فراوانی همچون صدا است که می‌تواند بر آن غلبه کرده و در آن نفوذ کند» (Ibid: 202-203). همانند احساسات، سکوت توسط «حضور انضمامی-فضایی و غلیبان» خود تشخیص داده می‌شود، که دارای گستردگی، سنگینی و فشردگی است و بنابراین اتمسفری قدرتمند و تاثیرگذار دارد (چرا که اتمسفرها، همه احساسات هستند، اما احساسات، همه اتمسفرها نیستند). همچنین، وفور مواد خاص برای سکوت در احساسات یافت می‌شود و در این معنا نیز می‌توان از یک «نظریه مادی احساسات» سخن گفت (Ibid: 208).

همان‌طور که گفته شد فضاوندی در پدیدارشناسی نوین با توجه به احساسات بررسی می‌شود. در بخش نخست از مجلد سوم اثر نظام فلسفه (*System der Philosophie*)، اشمیتس به بررسی انواع فضا می‌پردازد و سه نوع در هم آمیخته از فضای تنانه را بیان می‌کند. نخست، فضای گستره (Weiteraum) که هنوز به طور کامل غیر ساختارمند است. دوم، فضایی که پیش نیاز وجود این نوع فضا بوده و هدایت شده است اما از لحاظ ارتباطات موقعیتی و مکانی رهاست و آن را فضای جهت (Richtungsraum) می‌نامند. سوم، فضایی که از پایان گرفتن تمام جهت‌ها شکل می‌گیرد و آن را فضای مکان می‌گویند (Schmitz, 1967: 44). اما مهمترین نوع، همان

فضای گستره است که آشکارگی هر دو نوع دیگر را دربرمی‌گیرد. احساسات در ارتباط با این نوع از فضا در نظر گرفته می‌شود و از آن به حال و هواهای ناب تعبیر می‌شود که نه فضا‌مندی جهت‌مند است و نه فضا‌مندی مکان‌مند، بلکه تنها فضا‌مندی گستره است. احساس تهی‌بودگی یا خلاء و پری یا سرشار‌بودگی از تعینات این نوع از فضا هستند.

سرانجام می‌توان گفت اشمیتس در تحلیل خود به بررسی فضاهای بدون سطح و فضای تنانه پرداخته است؛ فضای بدون سطحی که به میانجی احساس فهم می‌شود. احساس شکلی از تعین تنانه است و در نتیجه فضایی که در پدیدارشناسی نوین اشمیتس از آن صحبت می‌شود فضایی است که حوزه حضور تنانه ادراک شده، است. فضای تنانه، حوزه حضور حسگانی است و در نسبت مستقیم با حواس و تن قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

هندس یونانی به عنوان نخستین علم استنتاجی، موضوع خود را فضایی دارای ناحیه و سطح در نظر می‌گیرد که در آن شکل‌های دو بعدی همانند دایره، مثلث و مقاطع مخروطی و به همان اندازه، بدن‌ها در قالب سطوح‌شان دیده می‌شوند. از آن زمان، مفهوم فضا به عنوان مفهومی خود-گواه و بدیهی فرض گرفته شد و سپس در هیات هندسه مختصاتی تحلیلی پخته‌تر شده است و با نقاطی که در فضا گسترش می‌دهد آن‌را پخش می‌کند و طرح‌واره‌ای از مکان‌های معین می‌سازد. در این نوع از فضا، فرم‌ها بر پایه اندازه، بعد و مفاهیمی ایستا قابل اندازه‌گیری می‌شوند. اما عناصر دیگری برای ادراک و بودن در فضا وجود دارند که قابل اندازه‌گیری نیستند. در نتیجه چنین نگرشی است که با صورت‌های دیگری از فضا روبرو می‌شویم که برای شناخت آن‌ها لازم است شیوه مواجهه خود را در نسبت با این مفهوم تغییر دهیم. همچنین از آن‌جایی که قابلیت اندازه‌گیری که به واسطه اعداد و کمیت‌ها فراهم شده است، سبب برداشت نه چندان عمیق از این مفهوم شده که فاقد هرگونه کیفیت فضایی است، لذا فراتر رفتن از سویه‌های مطلق، هندسی، همگون و ریاضیاتی می‌تواند خود را با توجه به تفاوت‌های فرهنگی بر اساس وجود دیدگاه‌های اسطوره‌ای، ادراک حسی، زیباشناختی، در جهان‌بودگی، و قرار تن در محیط پیرامونی نشان دهد. بنابراین، فضا را نمی‌توان تنها به واسطه مفاهیم تحلیلی و علمی شرح داد زیرا علم، امور موجود را در قالب انتزاع‌هایی درمی‌آورد که دانش عینی را شکل داده است و آن‌چه در این میان از دست می‌رود، زیست-جهان روزانه انسان است. در نتیجه لزوم وارد کردن عناصر سازنده سویه‌های وجودی انسان برای تحلیل‌ها بیش از پیش حس می‌شود. این پژوهش در صدد برآمد تا به پرسش‌های آغازین خود در باب چگونگی صورت‌بندی مفهوم فضا در پدیدارشناسی از منظر سه فیلسوف مهم و تاثیرگذار (کاسیرر، هایدگر و اشمیتس) پاسخ دهد. در نتیجه واکاوی دستگاه فکری آن‌ها مشخص شد که همگی از منظری انتقادی به فهم فضای هندسی و مطلق و رویکرد رایج در علوم پرداخته‌اند و سویه‌های پنهان و کمتر پرداخته شده به آن را مورد واکاوی قرار داده‌اند. وجه تشابه در هر سه این فیلسوفان در بررسی مفهوم فضا این است که آن‌ها از درک فضایی که توسط دانش تحصیلی فراهم آمده و انسان را همچون موجودی که تنها دارای ویژگی امتداد بوده و عاری از اگزیزتانسیال‌ها، احساسات، حال و هوا و تن است فاصله گرفته‌اند. هایدگر فضا را یکی از اگزیزتانسیال‌های دازاین در نظر گرفته که همواره به واسطه نحوه بودن دازاین در این جهان معنا می‌یابد. همچنین، در نگرش کاسیرر و اشمیتس، عنصر احساس در بر ساخت مفهوم فضا نقش بنیادین داشته به طوری که کاسیرر آن‌را در پیدایش فرهنگ به میانجی فهم اسطوره‌ای در نظر گرفته و اشمیتس به ادراک تنانه فضا به واسطه حضور احساسات پرداخته است. اموری که تا پیش از این بررسی‌ها در تحلیل‌های فلسفی بسیار کمتر دیده شده‌اند. سرانجام می‌توان گفت هر سه فیلسوف، احساسات، ادراک حسی

و زیباشناختی، در-جهان-بودگی و تن محسوس را در فضایی قرار می‌دهند که با عناصری که متعلق به علوم تحصیلی هستند قابل اندازه‌گیری و تحلیل نیستند. وجه مشترک این نظریات در مورد مفهوم فضا، فاصله‌گیری از هندسه اقلیدسی، ریاضیات و هندسه تحلیلی دکارتی، و فیزیک نیوتنی است تا به ما بفهماند که آغازگاه انسان به مثابه یک هستنده فضامند، از جهانی مشخص چونان بافتار است و این هستنده فضامند درون این بافتار تعیین می‌یابد. البته باید توجه داشت که دلالت این موجود فضامند و جهان، به این معنا نیست که هر یک نسبت به دیگری دارای تمایز و شفافیت هستند بلکه این‌ها ماهیت ارجاعی نسبت به یکدیگر دارند که می‌توان آن‌را در مفهوم جهان هایدگر، نماد کاسیرر و فضای میانی (Zwischeraum) اشمیتس دید.

پی‌نوشت‌ها

- ¹ چرخشی (Kehre) که امروزه به عنوان چرخش فضایی شناخته می‌شود، از سه دیدگاه در نظر گرفته شده است: چرخش کوپرنیکی، زبانی و پدیدارشناسانه. ما در اینجا قصد بررسی چرخش پدیدارشناسانه را خواهیم داشت.
- ² همان‌طور که می‌دانیم کاسیرر فیلسوف نوکانتی مکتب ماربورگ و خلف اصلی هرمان کوهن است. وی روش کار خود را پدیدارشناسی شناخت می‌داند و به شناخت انسانی در چهارچوب آنچه کانت در قالب «آن چه می‌توانم بدانم» در نظر داشت، توجه دارد. در این جا به پدیدارشناسی کاسیرر در معنای معرفت‌شناختی آن اشاره داریم.
- ³ آن دسته از مقولاتی که مستقیم از تجربه حاصل نمی‌شود اما تجربه ما را شکل و ساخت می‌دهد. نزد کاسیرر این مقولات، مطلق نیستند بلکه زاده زمان هستند؛ یعنی تاریخ در هر دوره‌ای مقولاتی را برای فهم جهان و معنادار کردن آن می‌آفریند. ادعای کاسیرر در این نکته نهفته است که به جای فهم مطلق هگل از مفهوم زمان، مفهوم فرهنگ را جایگزین آن می‌کند. تفاوت زمان مندی هگل و مفهوم فرهنگ کاسیرر در این است که زمان مندی هگلی به صورت خطی و بر پایه ایده پیشرفت (Idee des Fortschritts) در تاریخ دنبال می‌شود و در تمام ملل و جغرافیاهای گوناگون یک هدف ثابت را دنبال می‌کند (روح مطلق)، اما فرهنگ کاسیرری بسیار فضامند است و به عبارتی جنبه هم‌بودی آن برجسته می‌شود و الزاما همه فرهنگ‌ها غایت‌شناسی (Teleologie) یکسانی ندارند (ک. Verene, 2011).
- ⁴ مرآورده هرروزه از این جهت مهم است چرا که نشان می‌دهد برای دازاین، عادت و بنابراین اشکال عادت یافته درک دازاین از پیرامون، مقوم فضا هستند. این مفهوم را می‌توان بعدها نزد بوردیو (مفهوم Habitus یا عادت‌واره) پیگیری کرد.
- ⁵ دوری به معنای فاصله نیست بلکه ویژه هستندگانی است که دازاین‌گانه نیستند.
- ⁶ سوژکتیو بودن اینجا به معنای در یک مکان ثابت و ممتد بودن است و معنای ذهنی نمی‌دهد. در واقع سوژه استعلایی یک جایی می‌نشیند (setzen) و از آن جا جهان را نظاره می‌کند. سوژه جهان را تنانه نمی‌بیند.
- ⁷ پدیدارشناسی نوین (Die Neue Phänomenologie) به واسطه کوشش‌های هرمان اشمیتس (فیلسوف آلمانی اهل کیل)، طرح‌ریزی شده و پا به عرصه گذاشته است.

References

- Bachmann-Medick, Doris (2016) *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*, Trans. Adam Blauhut, Berlin: De Gruyter.
- Becker, Oskar (1923) "Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen". *Journal of Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische, Volume 6*, Page 385–560.
- Böhme, Gernot & Böhme, Hartmut (1983) *Das Andere der Vernunft; Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (2003) *Atmosphären- die Beziehung von Musik und Architektur jenseits physikalischer Vorstellungen*, Musik und Architektur im Auftrag des Internationalen Musikinstituts Darmstadt, Saarbrücken: Pfau.
- Böhme, Gernot (2006) *Architektur und Atmosphäre*, München: Wilhelm Fink.
- Böhme, Gernot (2008) *Atmosphären in der Architektur*, *Journal of Metropole*:

Ressourcen: IBA Hamburg Entwürfe für Zukunft der Metropole, Vol. 2, Issue 2008, Berlin: Jovis.

- Böhme, Hartmut (2009) *Raumwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (2014) *Architectural Atmospheres; On the experience and politics of architecture*, Basel: Birkhäuser.
- Bourdieu, Pierre (1991) *Language and Symbolic Power*. Trans. Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cassirer, Ernst (1944) *An Essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture*, New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst (2004) *Gesammelte Werke. Band 17.; Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, Hamburg: Felix Meiner.
- Cassirer, Ernst (2010) *Philosophie der symbolischen Formen; Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Hamburg: Felix Meiner.
- Drummond, John J. (2007) *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Maryland: Scarecrow Press.
- Elden, Stuart (2004) *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. London: Continuum.
- Günzel, Stephan (2010) *Raum, Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/ Weimar: J.B.Metzler.
- Harvey, David (2009) *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. Columbia University Press.
- Hasse, Jürgen (2014) *Was Räume mit uns machen- und wir mit ihnen; Kritische Phänomenologie des Raumes*, Freiburg: Karl Alber.
- Heidegger, Martin (2006) *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2003) *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5, Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Lefebvre, Henri (1991) *The Production of Space*, Trans. Donald Nicholson-Smith, Oxford: Blackwell.
- Moran, Dermot & Cohen, Joseph (2012) *The Husserl dictionary*, London: Continuum.
- Panofsky, Erwin (1998) *Die Perspektive als symbolische Form [1927]*. In: Ders.: *Deutschsprachige Aufsätze*. Bd. 2. Berlin, 664–757.
- Panofsky, Erwin (1991) *Perspective as Symbolic Form*, Trans. Christopher Wood, New York: Zone Books.
- Pickles, John (1985) *Phenomenology, science and geography: Spatiality and the human sciences*, Cambridge: Cambridge university press.
- Relph, Edward (1976) *Place and Placelessness*, California: Pion.
- Relph, Edward (1985) "Geographical experiences and being-in-the-world: The phenomenological origins of geography". Book of *Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, Page 15-31, Dordrecht: Springer.
- Sloterdijk, Peter (2001) *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmitz, Hermann (1967) *System der Philosophie, Dritter Band: Der Raum*; Erster Teil: *Der Leibliche Raum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1969) *System der Philosophie, Dritter Band: Der Raum*; Zweite Teil: *Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2014) *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg: Karl Alber.
- Soja, Edward W. (1989) *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
- Verene, Donald Phillip (2011) *The origins of the philosophy of symbolic forms: Kant, Hegel, and Cassirer*. Northwestern University Press. Plato (1998) "Gorgias" and "Phaedrus": *Rhetoric, Philosophy, and Politics*, trans. James H. Nichols JR, Cornell University Press.