

Phenomenology of Pain in Feminine Dasein

Zahra Fozve 

Master's student in Philosophy, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran

Ahmad Ali Heydari 

Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i
University, Tehran, Iran

Extended Abstract

1. Introduction

This paper explores the ontological implications of pain in the lived experience of feminine Dasein within the framework of Martin Heidegger's existential phenomenology. Heidegger's use of the term Dasein—a being for whom Being is an issue—has become central to existential ontology. However, Heidegger's analysis abstains from engaging with the specificities of bodily experience and remains silent on questions of gender. Building on the critical engagements of Jacques Derrida and feminist phenomenologists, this study argues that the gendered body is not merely a biological feature but a constitutive element of Dasein's way of Being-in-the-world. Feminine Dasein, through her cyclical and socially marginalized experience of pain, offers a unique ontological perspective that not only extends but also complicates Heidegger's structures of existence.

Literature Review

The intersection of gender, embodiment, and ontology has gained growing attention in continental philosophy. Merleau-Ponty's notion of the body as the subject of perception laid the groundwork for recognizing embodiment as central to existential experience. Feminist phenomenologists such as Iris Marion Young, Sara Heinämaa, and Mariana Ortega have developed these ideas further, emphasizing that the feminine body cannot be abstracted from philosophical inquiry. Derrida's reading of Heidegger points to a productive incompleteness

– Corresponding Author: zahra.fozve.2000@gmail.com

How to Cite: Fozve, Z., Heydari, A. A. (2025). Phenomenology of Pain in Feminine Dasein, *Hekmat va Falsafeh*, 21(82), 205-235. doi: 10.22054/wph.2025.85750.2303

in Heideggerian ontology—an aporia that opens the space for rethinking Being through difference, including sexual difference. Although Heidegger engages with pain conceptually in his interpretations of Georg Trakl, these reflections are rarely read alongside feminist concerns. This study attempts to synthesize these disparate threads by placing feminine pain at the heart of ontological disclosure.

Methodology

This research adopts a phenomenological-hermeneutic approach to examine the existential structure of feminine pain. Textual analysis is centered on Heidegger's ontological categories (thrownness, facticity, being-toward-death, care, etc.), juxtaposed with his poetic reflections in later works. These are brought into dialogue with feminist accounts of embodiment that emphasize repetition, rhythm, and corporeal temporality. The method does not seek empirical validation but aims at ontological insight through interpretive rigor. In focusing on recurring, naturalized pain experiences—such as menstruation, labor, and menopausal transitions—the analysis brings to light how lived embodiment shapes modes of disclosure, openness to Being, and existential understanding.

Results

The analysis reveals that pain, as experienced by feminine Dasein, cannot be reduced to pathological or psychological categories; it is a disclosive force. Pain interrupts habitual being, bringing Dasein into confrontation with its own thrownness and finitude. Unlike Heidegger's largely neutral account of embodiment, feminine pain reveals temporality not as linear or existentially abstract, but as cyclical and marked by recurrence. Each episode of pain is not isolated, but layered with memory, anticipation, and social interpretation. In this sense, feminine pain functions both as a bodily rhythm and an ontological rupture. It is through this rhythm that feminine Dasein attunes herself to Being—not through mastery, but through vulnerability. Moreover, the marginalization of this pain in societal discourse deepens the alienation of feminine Dasein, who is often called to justify or suppress her suffering.

Discussion

Feminine Dasein's encounter with pain disrupts the neutrality of traditional ontologies and calls into question the universality of Heidegger's existential structures. Pain is not an event to be overcome, but a mode of disclosure that calls Dasein back to Being. This disruption is not merely negative; it also opens space for transformation. Feminine pain, in its continuity and repetition, generates an existential knowledge grounded in the body's temporality. Furthermore, this experience invites a critique of medicalized and objectifying discourses that displace pain from subjectivity. From the standpoint of feminine Dasein, suffering is neither an anomaly nor a personal failure but a constitutive mode of being-in-the-world. This shift challenges the Cartesian model of detached knowledge, emphasizing relational, embodied, and affective forms of understanding Being.

Conclusion

This paper contends that integrating gendered embodiment into existential ontology does not dilute its philosophical rigor but strengthens its descriptive and critical power. Feminine Dasein, shaped by recurrent pain and social marginalization, bears witness to a form of Being that is both fragmented and whole, alienated and attuned. Pain, understood ontologically, is not simply endured—it is interpreted, refigured, and lived. The study opens a path for reinterpreting key Heideggerian themes—such as care, thrownness, historicity, and attunement—through the lived reality of feminine suffering. It also urges phenomenologists to reconsider the role of bodily suffering not as an obstacle to ontological inquiry, but as one of its deepest sources. By bringing Heidegger into conversation with feminist thought, this work seeks to contribute to a more inclusive, responsive, and situated understanding of Being.

Keywords

Heidegger, Feminine Dasein, Phenomenology of Pain, Gender Ontology, Embodiment, Ontological Disclosure, Georg Trakl.

پدیدارشناسی درد در دازاین مؤنث

 زهرا فزوه * 

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

 احمدعلی حیدری 

استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

هایدگر در فلسفه خود، با استفاده از واژه دازاین، موجودی را مراد می‌کند که وجود برایش مسئله است و در پیشافهمی مبهم و متوسط از هستی به سر می‌برد. دازاین هایدگر در تقابل با تاریخ فلسفه سنتی و همچنین ثنویت دکارتی قرار می‌گیرد و نه سوژه‌ای در برابر ابژه که هستنده‌ای در جهان و بدنمند است که به بیان مرلوپونتی، بدن، محمل به جهان بودن اوست؛ اما این پایان ماجرا نیست و در این دقیقه تاریخی بحث جنسیت‌مندی دازاین نیز به میان می‌آید. دریدا و پژوهشگران حوزه پدیدارشناسی جنسیت، در ادامه تفکر هایدگر و با نگرش نقادانه به او، جنسیت‌مندی را از ویژگی‌های هستی‌شناختی دازاین دانسته‌اند. این مقاله، به دنبال توصیفی پدیدارشناسانه از فهم دازاین مؤنث/ زنانه از هستی از دریچه مواجهه مداوم و هرروزینه او با درد است. بدین ترتیب در این پژوهش، پس از توصیف تجربه مداوم و معمول دازاین زنانه از درد، با نگاهی پدیدارشناختی و بررسی تفاسیر هایدگر از اشعار گئورگ تراکل، درد نه به مثابه رویدادی صرفاً زیستی، روانی یا متافیزیکی که در نسبتی بنیادین با خود هستی روشن خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، دازاین مؤنث، جنسیت‌مندی دازاین، درد، پدیدارشناسی درد، گئورگ تراکل، ژاک دریدا.

مقدمه

دازاین در فلسفه هایدگر، دلالت بر نحوه خاص وجود آدمی دارد. موجودی که بودنش به نحو اونتولوژیک است و می‌تواند پرسش وجود را طرح کند. هایدگر تاریخ فلسفه سنتی را تاریخ غفلت از وجود دانست و ضرورت ازسرگیری پرسش از معنای وجود را سرآغاز مباحث خود در اثر گرانمایه هستی و زمان قرار داد. هایدگر نشان داد که یگانه مرجع پرسش از معنای وجود، موجودی است که دسترسی به نحوه وجود او داشته باشیم و در این دقیقه، دازاین را به صحنه آورد. او با پرهیز از به‌کارگیری اصطلاحات فلسفه سنتی که از وجود این موجود غافل‌اند، دازاین را واجد نحوه خاصی از وجود دانست که تعینی ماهوی ندارد. بدین ترتیب دازاین آن موجودی است که وجود خود را به دست می‌گیرد. به بیان خود هایدگر، دازاین پیوسته برون‌خویشی می‌کند و این امر سبب می‌شود که تحلیل او نه با مقولات که با اگزستانسیال‌های او ممکن شوند (هایدگر، ۱۴۰۳: ۱۳-۵). از سوی دیگر، همان‌طور که مرلوپونتی نشان داد دازاین به نحو بدنمند در-جهان است و در-جهان-بودن او، بدون توجه به بدنمندی‌اش ناممکن خواهد بود (مرلوپونتی، ۱۴۰۳). در ادامه مسیر پدیدارشناسی، پرسش از جنسیت‌مندی دازاین به میان آمد و پژوهش‌های تمایز جنسی نشان دادند که جنسیت، فهم دازاین از خود و هستی را متأثر می‌کند.

دازاین زنانه، عجین‌شدگی بنیادینی با درد دارد و به طرق مختلف، به‌واسطه نحوه خاص بدنمندی‌اش، با درد و رنج پر دامنه و پرتکراری روبه‌رو می‌شود. در نتیجه، مواجهه او با چنین تجاربی، نحوه وجودی او و تجربه و فهم او از در-جهان-بودنش را متعین می‌کند. از سوی دیگر، خود مفهوم درد، تنها رویدادی زیستی یا روانی نیست و حالات وجودی خاصی را هم می‌تواند برای دازاین ایجاد کند، مضاف بر آن؛ آن‌گونه که مقاله بدان خواهد پرداخت درد به بیان هایدگر، در ساختار خودِ هستی جای دارد و واجد شأنی اونتولوژیک است. به این ترتیب، ارائه توصیفی پدیدارشناختی از تجارب طبیعی درد در دازاین زنانه که قابل‌تقلیل به ساحات فیزیولوژیک نیستند و حالات وجودی و تجربه در-جهان-بودن خاصی را برای او ایجاد می‌کنند، از تبعاتی پر دامنه و اهمیت بالایی برخوردار

خواهد بود.

دازاین^۱ و اگزیستانسیال‌های او

چرا موجودات هستند به جای این که نباشند؟ این پرسشی است که در طول تاریخ فلسفه، چندان مورد توجه فیلسوفان واقع نشده است. هایدگر تاریخ فلسفه سنتی را، تاریخ غفلت از وجود و معنای آن می‌داند. وجود نزد هایدگر، نه واقعیتهای صلب، تغییرناپذیر و جاودانه که امری پویا و متناهی است؛ اما فلسفه متعارف، با پیش فرض گرفتن وجود به مثابه بدیهی‌ترین و در نتیجه کلی‌ترین مفهوم که تعریف‌ناپذیر هم هست، در طرح پرسشی بامعنا از وجود به بن‌بست رسیده است؛ در نتیجه پاسخ به پرسش از معنای وجود از اساس ناممکن خواهد بود، چرا که در این تلقی پرسش وجود، پرسشی بی‌معناست (هایدگر، ۱۴۰۳: ۸-۶). به این ترتیب، فلسفه متعارف از طرح پرسش وجود و تبیین آن عاجز است و با بدیهی در نظر گرفتن معنای آن، وجود را به کناری و انهداده و ناگزیر به موجودات مشغول می‌شود. به عقیده هایدگر اما این بداهت، خود نمایان‌گر این است که ما همواره در پیشافهمی از وجود به سر می‌بریم، پیشافهمی که مورد تأمل انتقادی ما قرار نمی‌گیرد و در پس‌زمینه روال‌های روزمره ما ریشه دارد و امری نیست که بتوان آن را در نظامی معرفت‌شناسانه، ابژه شناخت قرار داد. این نقد بنیادین هایدگر، همان نقطه تمایز فلسفه او از پیشینیان است. به نحوی که به جای بنای فلسفه بر معرفت‌شناسی، او نشان می‌دهد که رابطه معرفت‌شناسانه، تنها رابطه‌ای نیست که ما با جهان خود داریم؛ و می‌توانیم رابطه و نسبت نزدیک‌تری را، بر پایه فهمی از وجود روشن سازیم (اینوود، ۱۴۰۱: ۹۳-۹۰). او همچنین نشان می‌دهد که این بداهت وجود، هرگز ما را از پرسش از آن معاف نمی‌کند؛ بلکه اتفاقاً ضرورت اعاده و ازسرگیری پرسش هستی را بر ما آشکار می‌سازد. به طوری که باید پرسش وجود را به گونه‌ای طرح کنیم که بتوان به مطلوب این پرسش راه یافت. هایدگر در این دقیقه، با تبیین ساختار صوری پرسش به طور کلی و متعلقات آن، در تلاش است تا ساختار پرسش از معنای وجود

1 Dasein

را روشن کند. او در ابتدا نشان می‌دهد که هر پرسیدنی، واجد سه مؤلفه موضوع پرسش^۱ (مسئول غنه)، مرجع پرسش^۲ (مسئول به) و مطلوب یا غایت پرسش^۳ (مسئول لأجله) است. سپس با ارائه توصیف دقیقی از هر یک از این موارد، نشان می‌دهد که غایت و مطلوب پرسش، از پیش در موضوع آن نهفته است. به بیان دیگر، می‌توان گفت که ما از چیزی نمی‌پرسیم که به نحوی از انحاء ندانیم چیست. هایدگر نشان می‌دهد که در پرسش وجود نیز همین ساختار دایره‌وار برقرار است. به طوری که هنگام طرح پرسش وجود، پیشاپیش در فهمی مبهم و متوسط از وجود به سر می‌بریم. در ادامه تحلیل ساختار پرسش وجود، هایدگر به مرجع این پرسش می‌پردازد (لوکنر، ۱۳۹۹: ۳۹-۲۹). به راستی چه کسی می‌تواند مرجع پرسش وجود باشد؟ به بیان او اگر قرار باشد که از وجود یک موجود پرس وجود کنیم، مرجع پرسش ما باید موجودی باشد که وجود برایش دسترس‌پذیر باشد و بتواند به نحوه وجود خود راه یابد. پس می‌توان پرسش وجود را، شفاف‌سازی موجودی در وجودش دانست. موجودی که بتوان به نحوه وجود آن راه یافت. حال کدام موجود است که به نحوه وجودش دسترسی دارد؟ افزون بر این، کدام موجود است که حین طرح پرسش وجود، پیشاپیش در فهمی از آن به سر برد؟ هایدگر در اینجا دازاین را یگانه مرجع پرسش وجود می‌داند. موجودی که خود ما پرسندگان هستیم؛ ما به مثابه پرسندگان پرسش وجود، از مجموعه رفتارهایی که مقوم پرسیدن‌اند برخورداریم؛ رفتارهایی که هایدگر آن‌ها را از اتفاق، نحوه‌های وجودی یک موجود معین، یعنی دازاین می‌داند (هایدگر، ۱۴۰۳: ۱۱). دازاین به عنوان پرسنده پرسش وجود همچنین، در فهمی مبهم و متوسط از وجود به سر می‌برد. پس مرجع یا مسئول به پرسش هستی، فقط می‌تواند دازاین باشد؛ چرا که تنها اوست که وجود برایش مسئله است و می‌تواند پرسش وجود را طرح کند. بدین ترتیب دازاین موجودی مانند دیگر موجودات نیست. او موجودی است که هم وجود خود را دارد و بدین سبب، از تمایزی اونتیک در میان سایر موجودات برخوردار

1 Gefragte

2 Befragte

3 Erfragte

است. به بیان خود هایدگر، تمایز اونتیک دازاین این است که بودنش اونتولوژیک است؛ یعنی او تنها موجودی است که بودنش برایش گشوده است و فهمی از وجود دارد. این نحو از بودنی که دازاین دارد، چیزی است که او بر اساس آن، این گونه یا آن گونه عمل می‌کند. هایدگر این نحوه بودن دازاین را، اگزیستانس می‌نامد. (هایدگر، ۱۴۰۳: ۸) این نحوه از بودن، با بودن سایر موجودات تمایزی بنیادین دارد. دازاین در مواجهه با این نحوه بودن خود، موضعی پرسشگرانه قرار دارد. او می‌پرسد که من کیستم؟ چیستم و چگونه‌ام؟ این همان اگزیستانس است که باعث می‌شود دازاین این یا آن موضع را در قبال کنش‌هایش اتخاذ کند و از نحوه بودنی خاص برخوردار باشد.

در نتیجه فهم وجود، ضرورتاً در پس فهم موجود فهمنده، یعنی همان دازاین ممکن است و تنها اوست که می‌تواند طرح پرسش از وجود کند و هم نحوه خاص وجود خویش را داشته باشد. دازاین موجودی است که ذاتی متعین ندارد و خود اوست که با بیرون جستن از خویش، عهده‌دار وجود خویش است. وجود برای دیگر موجودات جهان، علی‌السویه است و آن‌ها برای این که اساساً بتوانند چیزی باشند، باید چیستی معینی داشته باشند؛ اما وجود برای دازاین چنین نیست. چه این که هایدگر با به کارگیری واژه دازاین، نه چیستی وجود انسانی که هستی آن مورد مذاقه قرار می‌دهد. دازاین شیء به‌واقع از پیش تحقق یافته نیست و می‌تواند مخاطب من یا تو قرار بگیرد. او می‌تواند چیزی باشد که تصمیم می‌گیرد باشد و در نتیجه برآمده از امکان و معطوف به آن است. دازاین مدام برون‌خویشی می‌کند و خود را به‌سوی آینده بر می‌کشد (Onwuatuegwu, 2022: 5223).

«او پیوسته به بیرون از خویش در حرکت است، از چیزی که هست، به‌سوی چیزی که هنوز نشده است» (هایدگر، ۱۴۰۳). به بیان آهو، من تنها تا زمانی وجود دارم که تبدیل به چیزی نشده باشم (Aho, 2010). بدین ترتیب دازاین یک‌سره امکان یا استعدادی است که هیچ‌گاه کمال یا پرشدگی را کسب نخواهد کرد و پیوسته خود را به بیرون بر می‌کشد. حال اما اگر دازاین، این چنین معطوف به انحاء مختلف وجودی و امکان‌های گوناگون باشد، چه نسبتی میان او و جهان و ویژگی‌های متنوع جنسی، نژادی، تاریخی و اجتماعی خواهد

بود؟ آیا دازاین موجودی در میان موجودات جهان است که می‌توانست همین انحاء مختلف وجودی خود را در جهان دیگری و به گونه دیگری دنبال کند؟ آیا مواجهه دازاین با جهان، بازهم قرار است بر نوعی رابطه سوژه-ابژه دلالت کند یا رابطه‌ای پیچیده‌تر و درهم‌تنیدگی بنیادینی میان آن دو برقرار است؟

≠ در-جهان-بودن^۱

امکان‌های وجودی دازاین و ظواهر اشیاء، از طریق روابطی درهم‌تنیده و سیستمی ارجاعی خود را بر دازاین آشکار می‌کنند و این امر، تنها با در جهان بودن دازاین ممکن می‌شود. نزد یک ستاره‌شناس، موقعیت اجرام آسمانی به روابط ریاضی یا ابزارهای پیشرفته نجومی پیوند زده می‌شوند و هر یک از این امور، خود بر مفاهیم دیگری دلالت می‌کنند یا او را به اشیاء دیگری ارجاع می‌دهند. یکایک اشیاء پیرامون دازاین، بر اشیاء یا افراد دیگری دلالت دارند و خود دازاین نیز به واسطه نحوه وجودی و امکان‌های خاص پیش روی خویش، با نظام خاصی از نسبت‌ها و دلالت‌های اشیاء جهان سروکار دارد. چه‌بسا اگر همان ستاره‌شناس در کنار دوست خود زیر آسمان شب قدم بردارد، یا اگر به‌عنوان زنی تنها در یک جاده تاریک به‌راسد، دیگر هم موقعیت اجرام آسمانی را نخواهد داشت و نظام ارجاعات و دلالت‌های پیرامون او، به طریقی دیگر جهان را برای او آشکار خواهد ساخت. بدین ترتیب دازاین اساساً در جهان است و جهان به‌واسطه دازاین گشوده می‌شود. با این تفاسیر جهان را می‌توان ساختاری منسجم از یک کل قابل فهم دانست که اجازه می‌دهد معنا، به‌روشنی ظهور پیدا کند، بدون آن که انسان به‌عنوان تنها مبدع آن لحاظ شود. (Keane, 2020: 266). در نتیجه نسبتی تحت عنوان در کنار هم بودگی میان دازاین و جهان برقرار نیست، بلکه هر چه هست، در جهان بودن است؛ اما زمانی که می‌گوییم دازاین در جهان است، از خصوصیت ابژه‌ای سخن نمی‌گوییم که در نسبتی مکانی با ابژه‌ای دیگر قرار دارد. چنین موجوداتی در بیان هایدگر، موجودات فرادستی^۲ محسوب می‌شوند که

1 In-der-Welt-sein (Being-in-the-world)

2 Vorhandenes

نوع وجود آن‌ها از سنخ نحوه وجودی دازاین نیست. شیء فرادستی، رابطه‌ای معین نسبت به محل یا موقعیتی خاص دارد. برای مثال اگر بگوییم قند در قندان است، مشخصه این نحوه از «در... بودن» آن، بی تفاوتی است؛ اما دازاین، نحوه وجودی متمایز و به تبع آن، خصایلی متفاوت دارد. کلی ترین خصایل دازاین نه مقولات که اگزیستانسیال‌های آن تلقی می‌شود. زمانی که از در-بودن برای دازاین استفاده می‌کنیم، نوعی دربرداشتن، یا رابطه ظرف و مظروف را مراد نمی‌کنیم. بلکه به نحوه‌ای از اقامت داشتن و سکنی گزیدن اشاره داریم که مشخصه اصلی آن، نه بی تفاوتی که دل‌مشغولی است (دریفوس، ۱۴۰۲: ۱۴۲-۱۳۵). دازاین در جهان است، یعنی او درگیر جهان است و این از مقومات دازاین است.

≠ واقع بودگی^۱

بهره‌مندی از اگزیستانس، همواره به واسطه واقع بودگی است که محدود می‌شود. هایدگر با پدیدارشناسی اگزیستانسیال این واقع بودگی، به دنبال کشف ساختارهای حاکم بر آن است. واقع بودگی، تمامی عناصری را در وجود آدمی نشان می‌دهد که داده شده^۲ هستند، نه انتخاب شده.

مفهوم «واقع بودگی»، بیانگر آن است که در-جهان-بودن یک موجود «درون‌جهانی»، به گونه‌ای است که این موجود می‌تواند خودش را این‌طور بفهمد که در «تقدیر» اش به وجود موجوداتی پیوند خورده است که در چارچوب جهان خودش با آن‌ها مواجه می‌شود (هایدگر، ۱۴۰۳: ۵۶).

به دیگر سخن واقع بودگی، شأنی از پرتاب‌شدگی^۳ است. دازاین پرتاب‌شده به این جهان است و از اساس نحوه بودنش، در جهان بودن است. در نتیجه دازاین پرتاب‌شده در جهان، امکان‌های مختلف خود را گاهی در تضاد و تغایر با واقع بودگی می‌یابد. واقع بودگی، انحاء ممکن وجودی او را در جنسیت، نژاد و ملیت، پیشینه تاریخی فرهنگی

1 Faktizität (Facticity)

2 Gegeben (Given)

3 Gevorfenheit (Thrownness)

متعین می‌کند. به این ترتیب دازاین راهی جز پذیرش و سازگاری آزادانه در محدوده واقع‌بودگی خود نخواهد داشت. واقع‌بودگی، محدودیت‌هایی اونتولوژیک را به دازاین تحمیل می‌کند و او با وجود میل به برون‌خویشی و نیل به امکان‌های مختلفی که برای خود طلب می‌کند، توسط واقع‌بودگی محدود و در همان محدوده متعین از اگزیزتانس خویش بهره‌مند می‌شود (Onwuatuegwu, 2022). بدین ترتیب فعالیت‌های دازاین نیز متأثر از تفسیرهای فرهنگی از واقعیت‌هایی درباره او، مثلاً مردانه‌بودن یا زنانه‌بودن است. چرا که دازاین می‌بایست خود را بر پایه نقش‌هایی اجتماعی تعریف کند و این نقش‌ها مستلزم انجام فعالیت‌هایی خاص هستند؛ و مهم‌تر این که هر یک از این نقش‌ها، می‌توانند اگزیزتانس آدمی و معناداری جهان را برای او تعیین کنند. متناسب با این که کدام یک از این امکان‌ها، اگزیزتانس فرد را می‌سازد، او با مجموعه متفاوتی از تأکیدها مواجه خواهد شد. برای مثال اگر دازاین دانشجوی زن یا ایرانی باشد، به خاطر هر یک از این امکان‌های وجودی، امور متفاوتی را برای خویش پررنگ خواهد یافت و متوجه آن‌ها خواهد شد. هر یک از این امکان‌ها، شیوه‌هایی معنادار از وجود دازاین محسوب می‌شوند و نحوه وجودی آدمی را متعین خواهند کرد (کاوفر، ۱۳۹۹). هایدگر با انجام فهم پدیدارشناختی از واقع‌بودگی دازاین در پی آن است که چگونگی ارتقاء این فکت‌ها و واقعیات را به شئون هستی‌شناختی خود توضیح دهد و آن را با اصطلاح هرمنوتیک واقع‌بودگی بیان می‌کند.

≠ حال و هوا^۱

همان‌طور که پیش‌تر نیز مشاهده شد، نگاه هایدگر به دازاین، نگاهی جامع است، مطابق این نگاه، میان دازاین و زاین^۲، ارتباطی وجود دارد. پس احوال وجودی دازاین، تنها ناظر به بخش‌های عقلانی، عاطفی یا معرفتی مربوط به آدمی نیست و حکایت از نگرشی جامع دارد. بدین ترتیب یک‌به‌یک این احوالات وجودی، تمامی اجزای دازاین و نسبت او با جهان را درگیر می‌کند. یکی از مظاهر درگیری دازاین با جهان و در-جهان-بودن او،

1 Stimmung (Mood)

2 Sein

بهره‌مندی همیشگی دازاین، از حال و هوا است. دازاین همواره حال و هوایی دارد که از تجربه او از نحوه اگزیزتانشش پرده بر می‌دارد. به دیگر سخن، دازاین همواره به واسطه حال و هواست که از چگونگی تجربه وجود خود آگاه می‌شود. به این ترتیب، این امر نه رویدادی روان‌شناختی که دریافتی بامعنا از جهان، به صورت غیرزبانی و پیشاتأملی است. دازاین پیش از آن که بخواهد استدلال یا استنتاج کند و معرفتی نسبت به جهان به دست آورد، خود را در حال و هوایی می‌یابد و از درکی معنادار از جهان برخوردار است. دازاین درواقع به واسطه حال هوا است که فهمی معنادار از جهان و همچنین هماهنگی بنیادینی میان خود، دیگری و اشیاء به دست می‌آورد (Cartlidge, 2020). توجه به این نکته حائز اهمیت است که حال و هوا، امری ذهنی نیست که بخواهد در دوگانه ذهن-بدن، یا سوژه-ابژه درک شود، بلکه معنای راستین آن، در نگرشی مکشوف می‌گردد که در-جهان-بودن را به مثابه یک کل مورد تأکید قرار دهد. مطابق با این تبیین، دازاین، در-جهان-بودن است و این نوع از بودن ایجاب می‌کند که او از چیزهایی که به او مربوط‌اند، متأثر شود (Thonhauser, 2021). ویژگی جنسیت در دازاین و خصایص مرتبط با آن، به گونه‌ای است که دازاین را محمل برای عروض حالاتی متنوع می‌سازد. تا آنجا که درک پاره‌ای از این حالات، بدون رجوع به ساختار جنسی دازاین مؤثر نیست.

≠ فهم^۱ و تفسیر^۲

دازاین خود را و جهان را می‌فهمد؛ اما این فهم از جنس نوعی شناخت نظری نیست، بلکه از اساس این خود فهم است که پیش فرض هر نوع شناخت قرار می‌گیرد. دازاین جهان پیرامون خود را به صورت یک کل و به میانجی‌گری امکان‌هایی که پیش رویش می‌گشاید فهم می‌کند؛ و مادامی که هست، همواره پیشاپیش خود را بر حسب امکانات فهمیده است و خواهد فهمید. فهم یکی از جنبه‌های بنیادین وجودی دازاین است که توانایی او را در افکندن خود در امکان‌های مختلف نمایان می‌کند. چنین وضعیتی به واسطه نسبت دازاین با

1 Verstehen (understanding)

2 Auslegung(interpretation)

جهان، افراد و اشیای موجود در آن و تعاملات وی با آن‌ها شکل می‌گیرد. افزون بر این‌ها، او آنچه که پیش‌تر به صورت ضمنی و مفروض فهم کرده است را تفسیر می‌کند (دریفوس، ۱۴۰۲: ۲۸۵-۲۷۳). دازاین از طریق تفسیر، به تجربیات و جهان پیرامون خود معنا می‌بخشد و از این راه به گونه معناداری به وجود خویش راه می‌یابد. در نتیجه دازاین همواره به لحاظ بنیادین و هستی‌شناختی، در گیر فرایندی پویا از درک و تفسیر خود و جهان است تا آنجا که می‌توان گفت در اندیشه هایدگر، تفسیر مقدم بر فهم است، یعنی دازاین بر مبنای درکی که از جهان دارد و چنین درکی عمیقاً گره‌خورده با جنسیت اوست، در صورتی از تفسیر شدگی^۱ قرار دارد که بر مبنای آن جهان را می‌فهمد.

≠ بدنمندی^۲ دازاین

پیش‌تر بیان شد که اگزیستانس انسان، صرفاً در مقام نوعی مخاطب، یا در تقابل با جهان خود را نمایان نمی‌کند. دازاین با جهان خود در تعامل است و این تعامل و درهم‌کنشی، به واسطه بدنمندی او فهم می‌شود، پس بدنمندی دازاین نیز تنها از نظرگاه آنتیک مورد بحث نخواهد بود و واجد شائی اونتولوژیک است. در نتیجه دازاین عبارت است از بدنمند-بودن-در-جهان و برخلاف آنچه از آموزه‌های افلاطونی در تاریخ فلسفه به جای مانده است، بدن و بدنمندی دازاین، نوعی کیفیت ثانوی و عرضی نیست. بدن، نه زندان نفس است و نه ظرفی که اگزیستانس در آن مأوا کرده باشد. دازاین به مثابه نوعی موجود بدنمند، در فهمی از وجود به سر می‌برد و بدنمندی او، مؤلفه‌ای است که دو گانه سوژه-ابژه را مخدوش می‌کند. (Robbins, 2023). در نتیجه این تبیین، بدن وسیله و واسطه‌ای میان سوژه و جهان نیست که به عنوان پدیداری منفعل لحاظ شود، در چگونگی تجربه بی‌تأثیر باشد و تنها بتواند ارتباط میان سوژه و جهان را ممکن کند. بلکه اساساً در-جهان-بودن دازاین و چگونگی زیست او در جهان، بدنمند است.

به لحاظ پدیدارشناسی، میان دو واژه بدن^۱ یا بدن زیسته^۲ و جسم^۳ یا بدن جسمانی^۴

1 Ausgelegtheit

2 Befindlichkeit (embodiment)

تمایزی عمیق وجود دارد. جسم در تلقی رایج، در نوعی نظرگاه طبیعی‌انگارانه فهم می‌شود که به واسطه تبیین فرایندهایی مکانیستی، بر ساختار دوگانه‌انگارانه دکارتی دلالت دارد. این نظرگاه بدن زیسته آدمی را به مرزهای پوستی او تقلیل می‌دهد و امکانی برای برون‌روی بدن زیسته از غلاف مادی را فراهم نمی‌آورد. در مقابل اما بدن زیسته، بدنی منحصر به فرایندها و کنش‌های فیزیولوژیک و ابژه‌ای در میان دیگر هستندگان نیست. بدن زیسته، بدنی است که من هستم. درحالی که بدن جسمانی، بدنی است که من دارم. به بیان دیگر، بدن زیسته، توسط اول‌شخص تجربه می‌شود و جسم توسط سوم شخص به تجربه درمی‌آید.

«بدن، محمل به جهان بودن است» (مرلوپونتی، ۱۴۰۳: ۱۳۶) و این از نوعی درهم‌تنیدگی بنیادین میان دازاین و جهان خبر می‌آورد؛ یعنی نوعی آمیختگی که به واسطه بدن که شأنی ارتباطی و بدنی دارد ممکن می‌شود. آدمی صرفاً مشاهده‌گر بدن خویش نیست، بلکه آن را زیست می‌کند و آن را تنها به مثابه ابژه‌ای در میان دیگر ابژه‌های جهان فهم نمی‌کند. بدن هم‌زمان هم ابژه و هم سوژه است و هیچ‌گاه تنها و به‌تمامی در یکی از این دو نقش حاضر نمی‌شود. به دیگر بیان، بدن آدمی هم‌زمان هم می‌بیند و هم دیدن خود را می‌بیند؛ یا چیزی را لمس می‌کند و خود این لمس کردن را نیز لمس می‌کند و به‌طور خلاصه هم‌زمان هم ابژه و هم سوژه خویش قرار گرفته می‌شود. این ویژگی بدن زیسته که پیوند دازاین و جهاننش به واسطه آن ممکن گشته است، در بیان مرلوپونتی تقاطع^۱ عنوان شده است. تقاطع، نشان می‌دهد که بدن من و جهان، رشته‌هایی در هم بافته‌اند و یک خمیرمایه یا گوشت مشترک دارند که آن خمیرمایه، امکان تعامل آن دو با یکدیگر را ایجاد کرده است. به بیان مرلوپونتی، بدن در میان جهان، مانند قلبی در یک ارگانیسم است

1 korper

2 Lived body

3deib

4Corporeal body

5 Chiasm/ intertwining

و آن دو در تقابل با یکدیگر قرار ندارند، یعنی جهان نه در مقابل بدن که پیرامون آن است. افزون بر این، خود بدن نیز مجموعه‌ای از اعضا و اندام‌ها با کارکردهایی متمایز نیست، بلکه بافتار مشترک و نظام هم‌افزایی است که به مثابه یک کل زنده با جهان مرتبط است. در نتیجه بدن زیسته، قابل تقلیل به فرایندهایی مکانیکی نیست و در هر ادراکی از جهان، بدن حضور دارد (مرلوپونتی، ۱۴۰۳). به این ترتیب نحوه وجود آن متناسب با حالات متفاوت بدنی، دستخوش تغییر می‌شود. دازاین می‌تواند زن، کهن سال، ورزشکار، معلول یا بیمار باشد و هر یک از این حالات که دازاین به واسطه بدن‌مندی‌اش آن‌ها را تجربه می‌کند، بر فهم او از جهان و از وجود تأثیر خواهند گذاشت. بدن، مبدأ جهت‌مندی و نقطه صفر جهت‌گیری دازاین است. دوری و نزدیکی و سایر مفاهیم مکانی نیز به سبب بدن‌مندی دازاین ممکن شده‌اند و نظرگاه ادراکی، اساساً نظرگاهی بدنی است. افزون بر این، مکان‌مندی دازاین، نه صرفاً نوعی بیان هندسی که نوعی تلقی هستی‌شناختی است. برای مثال هنگامی که از دوری شخصی از خود گله می‌کنیم، یا با کسی یا چیزی احساس نزدیکی داریم، از نوعی مختصات هندسی سخن نمی‌گوییم که تنها به مبدأ جسمانی بازگردد. بلکه جهت‌مندی دازاین به مثابه یکی از اگریستانسیال‌های او و بنیان‌یافته از در-جهان-بودن دازاین است. پس حالات و تجارب گوناگون تنانه، انحای وجودی متفاوتی را برای دازاین ایجاد خواهد کرد. او، می‌تواند زن، جوان، دردمند، ورزیده و... باشد و هر یک از این صفات، نحوه بودنش را جهت‌مند و متعین می‌کنند.

جنسیت‌مندی دازاین

در این وهله، مسئله مهمی مطرح می‌شود و آن، پرسش از جنسیت‌مندی دازاین است. این امر که آیا دازاین به لحاظ جنسی خنثی است یا می‌توان آن را جنسیت‌مند دانست، از جمله مباحث مهمی است که در سده اخیر مورد توجه بسیاری از پدیدارشناسان و پژوهشگران مطالعات زنانه‌نگر قرار گرفته است. هایدگر در بیشتر آثار خود، از بحث صریح درباره جنسیت، یا مسئله تفاوت جنسی خودداری و درباره آن سکوت می‌کند. به بیان دریدا اما سکوت هایدگر درباره جنسیت دازاین، سکوتی آگاهانه و نوعی موضع‌گیری فلسفی است.

او شرح می‌دهد که نزد هایدگر، جنسیت نوعی تفاوت اونتیک است و به سطح اونتولوژیک نمی‌رسد. به بیان دیگر، جنسیت در مقام پرسش وجود، محلی از اعراب ندارد. دازاین تا زمانی که رابطه‌ای با هستی دارد تا زمانی که پرسش هستی بر او گشوده است، جنسیت مند نیست. بدین ترتیب، به بیان دریدا، هایدگر جنسیت را متعلق به علوم مرتبط با فلسفه‌های زندگی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی، یا حتی دین و اخلاق می‌داند. این بدان معناست که نزد هایدگر تفاوت جنسی، به سطح تفاوت هستی‌شناختی نمی‌رسد (Krell, 2007:176-177).

با این همه دریدا معتقد است که این سکوت عامدانه هایدگر درباره جنسیت و خنثی تلقی کردن دازاین، آن‌چنان که در سرگفتارهای ماربورگ اشاره دارد، خود، نوعی دوگانگی را القا می‌کند. هایدگر چنین بیان می‌دارد: «برای موجودی که موضوع این تحلیل را تشکیل می‌دهد، عنوان انسان^۱ انتخاب نشده است، بلکه عنوان خنثی دازاین به کار رفته است» (Heidegger, 1928/1984:136)؛ اما دریدا، در عین التفات به نظرگاه هایدگر و اصرار او بر خنثی بودن دازاین، با تردید می‌پرسد: اگر سکشوالیته، از پیش اصیل‌ترین خوددینگی را رقم زده باشد چه؟ اگر جنسیت، در ساختار هستی‌شناختی خوددینگی باشد؟ اگر دای دازاین، از پیش سکشوال بوده باشد چه؟ اگر در گشودگی پرسش از معنای هستی، به تفاوت جنسی و تفاوت هستی‌شناختی، از پیش اشاره شده باشد چه؟ دریدا ضمن اعاده این پرسش‌ها، بر بنیان اونتولوژیک این بحث تأکید می‌ورزد و صراحتاً بیان می‌دارد که باید خطر فرو افتادن تحلیل دازاین به ورطه علوم مانند انسان‌شناسی، زیست‌شناسی یا روان‌کاوی را جدی گرفت و مسئله جنسیت را، کماکان در ساحت هستی‌شناسانه مورد بازبینی قرار داد (Derrida, 1983: 74).

دریدا برای بازبینی مسئله جنسیت ذیل نظرگاه هستی‌شناسانه هایدگر، به بررسی تفسیر هایدگر از اشعار شاعر اتریشی، گئورگ تراکل، در مقاله‌ای تحت عنوان زبان در شعر می‌پردازد (Heidegger, 1959/1971). در حالی که بیشتر شارحان، مایل به بازنمایی

تأثیرات هایدگر از اشعار هلدلین هستند، تأثیرات تراکل بر هایدگر متأخر، کمتر مورد مذاقه شارحان قرار گرفته است. این در حالی است که او، کسی است که هایدگر را به تأمل درباره موضوعاتی واداشت که در آثار پیشینش، کمترین توجه را به آن‌ها داشته است. پرداختن به جنسیت، یکی از نشانه‌های تأثرات هایدگر از این شاعر اتریشی است. (افزون بر این، تأملات تراکل بر درد، یکی دیگر از مهم‌ترین اموری بود که هایدگر متأخر را تحت تأثیر قرار داده بود که در ادامه این مقاله نیز به آن خواهیم پرداخت.) دریدا، در شرحی که بر تفسیر هایدگر از تراکل نگاشته است، بیان می‌دارد که بحث از جنسیت در فلسفه هایدگر، با عباراتی نظیر تفاوت جنسی مطرح نشده است. بلکه او در این باب، از واژه Geschlecht، به معنای جنسیت، نژاد، گونه، دودمان یا تبار استفاده می‌کند. به بیان هایدگر، انسان‌ها تحت تأثیر یک ضربه^۱ هستی‌شناختی قرار دارند^۲: (Heidegger, 1971/1959: 46). این ضربه، نه نوعی رویداد تاریخی که رویدادی متافیزیکی است که انسان را به عنوان یک Geschlecht تعریف می‌کند. او در پی ارائه تبیینی فراجنسیتی از دازاین است و گویی از وحدتی گمشده صحبت می‌کند. وحدتی که در دوگانگی جنسی مرد-زن، از اصل خود منحرف شده است. به بیان دیگر، Geschlecht اصیل، پیش از تقسیم به دو جنس در میان است و امری فراجنسیتی به شمار می‌رود. دریدا اما این ایده که شبیه به ایده آندروژن^۳ افلاطونی است را برآمده از نوعی نگاه نوستالژیک و متافیزیکی می‌داند، گویی که هایدگر به دنبال یک اصل محض، پیش از تفکیک جنسیتی بوده است. درحالی که مطابق با نقد دریدا، تبدیل جنسیت، به یک ساختار متافیزیکی فراجنسیتی، پروژه‌ای ناممکن است. چراکه هایدگر در تلاش برای فراروی از جنسیت، کماکان از استعاره‌ها و تعاریف جنسیتی بهره می‌گیرد. دریدا با نقد مفهوم ضربه یا مهر هستی‌شناختی، نشان می‌دهد که خود این تلقی هایدگر، نوعی استعاره پدرسالارانه است که هستی را، به مثابه فاعلی لحاظ می‌کند که

1 Schlag

2 Das Geschlecht ist aus einem schlag

3 Androgyne

بر سوژه مهر^۱ می‌زند و خبر از نشانی^۲ می‌دهد که پیش از هر هویتی به‌طور ثابت وجود دارد (Derrida, 1983: 72). مطابق نقد دریدا، Geschlecht هرگز به‌طور کامل نمی‌تواند خنثی باشد، چراکه همیشه رد پایی از جنسیت در آن باقی می‌ماند. کوشش‌های دریدا حول موضوع جنسیت در فلسفه هایدگر، واجد شئون زبانی و فلسفی پیچیده‌ای است که خود به‌تنهایی پژوهش گسترده‌ای را می‌طلبد که تبیین و تفصیل آن، در این مجال نمی‌گنجد؛ اما همان‌طور که اجمالاً بیان شد، خنثی فرض کردن دازاین به لحاظ جنسیتی، می‌تواند موردنقد و تشکیک واقع گردد. در کنار تفسیر تأمل برانگیز دریدا، خوانش‌های فمینیستی از هایدگر نیز به بحث از جنسیت‌مندی دازاین پرداخته و سکوت هایدگر و شارحان او را در این باره موردنقد خود قرار داده‌اند. عمده این خوانش‌های فمینیستی، با تصریح بدنمندی دازاین و جنسیت‌مندی بدن او، به تفاوت و تمایزی بنیادین و هستی‌شناختی قائل شده‌اند، نه تفاوت تنها در ساحتی اونتیک (Holland & Huntington, 2001: 1-36). در این مقاله اما مجالی برای بحث و بررسی دقیق این موضوع نیست و تفصیل جنسیت‌مندی دازاین به تحقیقاتی بلنددامنه نیازمند است. از همین روی، با مفروض گرفتن جنسیت‌مندی دازاین، به بحث درباره دازاین زنانه، در ساحتی اونتولوژیک و در نسبتی با پرسش از هستی خواهیم پرداخت تا بدین ترتیب افقی نو گشوده شود.

دازاین زنانه

در ادامه بحث از جنسیت‌مندی دازاین، اینک به ارائه توصیفی از دازاین زنانه، در ساحتی هستی‌شناسانه خواهیم پرداخت. ذکر این نکته اینجا ضروری می‌نماید که بحث از تمایز جنسیتی در ساحتی اونتولوژیک که نوع در-جهان بودن دازاین را متأثر می‌کند و نسبتی بنیادین با فهم او از هستی دارد، به‌هیچ‌وجه نباید به‌مثابه مبحثی ارزش‌گذارانه فهم شود. در اینجا به دنبال توصیفی پدیدارشناسانه از فهم دازاین زنانه از هستی و نسبت او با پرسش از هستی، از دریچه مواجهه مداوم و هرروزینه او با درد هستیم. در نتیجه ضمن کوشش جدی

1 Imprint

2 Mark

برای پرهیز از فرو افتادن به ورطه هویت گرایی جنسیتی، نه با رویکردی سلبی و در تقابلی جنسیتی با دیگری، بلکه با رویکردی ایجابی به این امر خواهیم پرداخت.

دازاین زنانه، از طریق بدنمندی خاصش، به صورت معمول و روزمره، با درد مواجه می شود. او بدون این که شرایط و وضعیت بدنی خاصی بر او عارض شود، یا بدون این که به بیماری خاصی مبتلا باشد، در طول زندگی خود پیوسته با درد روبه روست. برخی از این دردها مانند دردهای قاعدگی، در دوره های مداومی تجربه می شوند و برخی هم مانند زایمان، بارداری یا منوپاز^۱، در دوره های خاص او را درگیر می کنند. مواجهه معمول و هرروزینه دازاین زنانه با درد، در سال های اخیر بیشتر در مطالعات حوزه پدیدارشناسی جنسیت مورد بحث قرار گرفته است. مطابق با برخی از این پژوهش ها، گفتمان نوین پزشکی، دردهای زنانه را در نوعی گسست با خود زنان تعریف می کند. به طوری که در طبقات اجتماعی یا گروه های نژادی مختلف، تلقی زنان از بدن خود و وضعیت های مرتبط با بدنمندی زنانه متفاوت است (Martin, 1987: 189-193). در گروه هایی که گفتمان پزشکی سلطه بیشتری دارد، اعضای بدن زنانه، به مثابه اجزایی جدا از یکدیگر و جدا از خود زن لحاظ می شوند. به بیان دیگر، درد و وضعیت های مرتبط با زنان، نه به صورت یک کل پیچیده که به عنوان اجزایی نامرتب با بدنمندی او مورد بررسی قرار می گیرند. برای مثال در این گروه ها، افراد طوری از انقباضات رحمی صحبت می کنند که گویی رحم موجودی متمایز از آنهاست که باید موضوع علم پزشکی قرار بگیرد (Martin, 1987: 8-12). گفتمان نوین پزشکی و سیطره آن بر فهم زنان از بدن خویش، درد و وضعیت های خاصی که بدنمندی زنانه برای آنان ایجاب کند را به سطحی فیزیولوژیک تقلیل می دهند و تجارب پیچیده و متنوع زنان در طبقات مختلف اجتماعی را مستور یا حتی نامعتبر می سازند. این در حالی است که درد زنانه، پدیداری پیچیده و متأثر از رانه های مختلف

^۱ منوپاز (Menopause)، همان فرایند پایان دوره های قاعدگی و توقف عملکرد تولید مثلی تخمدان ها در زنان است که با واژه جنسیت زده یائسگی، از ریشه یأس و ناامیدی مصطلح شده است و نگارنده عامدانه از ذکر این معادل، پرهیز می کند. پساقاعدگی اما می تواند ترجمه ای مناسب برای این واژه به حساب آید.

فیزیولوژیک، روانی، فرهنگی، اجتماعی و... است. هنگامی که از درد زنانه سخن می‌گوییم، تنها حالتی معین ناشی از انقباضی در رحم، درد زایمان، یا تنش‌های روحی دوران بارداری را موضوع توصیف خود قرار نداده‌ایم. بلکه از درد زنانه، در همان کلیت و پیچیدگی‌اش، بدون تقلیل به ساحت خاصی صحبت می‌کنیم؛ یعنی دردی که دازاین زنانه، به‌صورت آغازین، در روزمره خود، پیش از هرگونه تأمل تجربی و دریافت کلینیکی آن را تجربه می‌کند. او مدام با هر یک از این وضعیت‌ها روبه‌رو می‌شود و همین تکرار تجربه، - که به‌هیچ‌رویی تکراری نمی‌شود-، خود تجربه‌ای مستقل را برای او شکل می‌دهد؛ یعنی تجربه تکرار دوره‌ای و غیردوره‌ای دردهایی که جزئی از بدنمندی و واقع‌بودگی او محسوب می‌شوند. بدین بیان، نحوه در-جهان-بودن دازاین زنانه و مواجهه آغازین و هرروزیه او از وجود خودش و جهان، می‌تواند در نسبتی بنیادین با درد روشن می‌شود.

پدیدارشناسی درد

پدیدارشناسی، در پی بررسی پدیدارهاست؛ اما این بررسی، نه ناظر بر چیستی پدیدارها که ناظر بر چگونگی آن‌هاست. در نتیجه در بررسی پدیدارشناسانه درد، به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که درد خود را چگونه نمایان می‌کند و با گزاره معروف هوسرلی «بازگشت به خود چیزها»، در پی اپوخه کردن رویکردهای طبیعی به درد هستیم (Husserl, 2001:168). درواقع یک تأمل پدیدارشناسانه، با ذهنی گشوده و عاری از عادات فکری، نظریات، پیش‌داوری‌ها و پیش‌پنداشت‌ها یک پدیدار را موردبررسی قرار می‌دهد. به‌این ترتیب، در نگرشی پدیدارشناسانه به درد، روش‌های استنتاجی یا نظرورزنانه، محلی از اعراب نخواهند داشت و باید با رویکردهای توصیفی پای به میان نهاد (زهوی، ۱۴۰۲).

درد پدیداری پیچیده است و ارائه تعریف دقیقی از آن که بتواند جامع همه سویه‌های مختلف فیزیولوژیک، روانی و وجودی آن باشد، دشوار است. یکی از ملاحظات اولیه درباره تبیین پدیدار درد، در طرح این پرسش نمایان می‌شود که چه امر مشترکی در شکست عاطفی، پیچ‌خوردگی پا، تعرض فیزیکی و تجربه از دست دادن یکی از اعضای خانواده وجود دارد که ما را بر آن می‌دارد تا همه موارد متکثر مذکور را تحت عنوان

«درد» تجربه و فهم کنیم؟ حین طرح این پرسش باید توجه داشت که توصیف درد برای هر یک از این موارد یا موارد مشابه دیگر، نوعی بیان استعاره‌ای نیست. ما نمی‌گوییم «از دست دادن مادرم درد بسیار جانکاهی برای من بود»، چون می‌خواهیم آن را به نوعی درد مانند شکستگی استخوان بازو تشبیه کنیم. ما از چنین تجاربی تحت عنوان خود «درد» یاد می‌کنیم، نه چیزی شبیه به درد (Heidegger, 2017/2018: 30). پس در وهله اول، لازم است تا پدیدار درد را به عنوان امری مشترک در مصادیق مختلف فیزیولوژیک، روانی و وجودی فهم کنیم. چه این که هر یک از تجارب مذکور، می‌توانند یکدیگر را متأثر کنند و منجر به تجربه درد در دیگر ساحات یا ایجاد تجارب وجودی خاصی شوند. برای مثال در مواجهه با دردهای مزمن فرد به مرور درگیر پرسش‌هایی روان‌شناختی، اخلاقی و حتی متافیزیکی می‌شوند. گویی که او با این پرسشگری، به دنبال فهم دردی است که تجربه‌اش می‌کند. چه بسیار کسانی که از خود پرسیده‌اند: من چرا باید چنین دردی را تجربه کنم؟ و پس چه زمانی این درد تمام خواهد شد؟ (Grüny, 2019: 132) درد گویی که خود را، به هیبت امری تفسیرناپذیر ظاهر می‌کند و فرد با طرح این گونه پرسش‌ها، به دنبال نسبت درد با معنا می‌گردد. افزون بر این که هیچ یک از تفاسیر مرسوم از این امر، بر او کافی نمی‌نمایند. چه این که گفتمان پزشکی، به مثابه یکی از برجسته‌ترین تفسیرکنندگان درد، شکافی عظیم با تجربه آغازین خود فرد ایجاد می‌کند و نمی‌تواند پاسخ در خوری به پرسش از درد ارائه دهد. بدین ترتیب دازاین دردمند، با پرسش‌های مختلفی روبه‌روست و در تلاش است که از رهگذر آن‌ها، به فهمی از درد نائل آید. این پرسش‌ها البته به اشکال گوناگونی طرح می‌شوند، چرا که درد پدیداری پیچیده است که بسته به نوع آن و همچنین متناسب با پس‌زمینه‌ای که در آن روی داده است، می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد. چه بسا تجربه دردهای پرودییک زنانه _ که خود تنها یکی از مصادیق دردمندی در زنان است _ این پرسش را برای دازاین زنانه ایجاد کند که این درد چرا هر بار باید تکرار شود؟ او هر بار در چنین وضعیتی فرومی‌افتد بدون این که تفسیر دیگری برای آن داشته باشد. دازاین زنانه گویی خود را به زیر سیطره امری بدیهی و فهم‌ناپذیر می‌یابد که از فرط تکرار،

دیگر حوصله‌ای برای پرداختن به آن باقی نمانده است. در اینجا، مسئله مهم دیگری در رابطه با درد سر بر می‌آورد؛ و آن، پذیرش اجتماعی آن است. یکی از تجارب مشترک افراد درگیر با دردهای مزمن، تردید دیگران نسبت به تجربه درد در این افراد است. به‌طوری که گویی آنان باید به اثبات صحت ادعای خود پردازند و این یقین را ایجاد کنند که به‌راستی، در توصیفات خود از دردشان مبالغه نکرده‌اند (Grüny, 2019: 133). این اعتبارزدایی از تجربه درد، خود می‌تواند تجربه زنان را از درد را متأثر سازد؛ در نتیجه به‌رغم تکرار این تجارب، دازاین زنانه در بروز توصیفی دقیق از رنج خود یا فهم آن ناموفق خواهند بود.

از دیگر سو، همان‌طور که پیش‌تر هم ذکر شد، رابطه میان درد و معنا، به پس‌زمینه‌ای که درد در آن رخ می‌دهد مرتبط است. مثلاً درد ناشی از شکنجه و درد زایمان، برای کسی که درد را تحمل می‌کند، به یک معنا فهم نمی‌شوند. از این رهگذر درد را همچنین می‌توان در پس‌زمینه فرهنگی اجتماعی آن نیز فهم کرد. بدین ترتیب رابطه میان معنا و دردهای زنانه، در هر یک از این پس‌زمینه‌ها، به گونه متفاوتی طرح و تبیین می‌شود (Martin, 2001: 181-185). مثلاً فهم یک زن از درد که جزو طبقه متوسط جامعه است و دسترسی بیشتری به کلینیک‌ها و تلقی پزشکی از بدن زن دارد، با فهم زن عشایر از این امر، متفاوت است؛ اما امری که میان این زنان مشترک است، خود تجربه درد تکرارشونده و معمول زنانه و همان چیزی است که به دنبال فهمی اوتولوژیک از آن هستیم. موارد مشابه و معکوس دیگر نیز ما را بیش‌ازپیش به‌سوی این امر رهنمون می‌سازند که نمی‌توان مرزی واضح و حقیقی میان دردهای مختلف فیزیکی، ذهنی و اگزیزستانسیال قائل شد. افزون بر این، خود بدنمندی دازاین زنانه و تجربه او از درد، می‌تواند فهم او از هستی را متأثر سازد. پس در اینجا در پی تبیین پدیداری سیال و پیچیده هستیم که می‌تواند در ساحات مختلفی در حرکت باشد تا جایی که بتواند نوع در جهان بودن دازاین را متأثر کند (Grüny, 2019: 131-134).

درد به مثابه خود هستی؛ شرح هایدگر بر اشعار گئورگ تراکل

انجمن مارتین هایدگر^۱ به تازگی بخشی از یادداشت‌های هایدگر درباره درد را در جلدی با عنوان در باب درد^۲ با شمارگان محدود منتشر کرده است^۳. هایدگر در این مجموعه یادداشت‌ها، به دنبال تبیینی غیرماتافیزیکی از درد بود که توفیق بیشتری در فهم وجود به آدمی می‌بخشد (Heidegger, 2017-2018). او در این مجموعه یادداشت‌ها، با نقد رویکرد فیزیولوژیک یا روان‌شناسانه به درد که آن را به مثابه فرادست، مورد عینیت قرار می‌دهد، درد را امری می‌داند که اندیشیدن و مذاقه در باب آن، از پیش همان اندیشیدن به خود وجود^۴ است. او استدلال می‌کند که درد^۵ نه تنها مراقبت می‌کند^۶، بلکه خود تفصیل و تجمع^۷ وجود است. به این ترتیب، بررسی وجود همان بررسی درد است و اونتولوژی^۸ در این بیان، همان الگولوژی^۹ خواهد بود (Moore, 2022: 122). فهم هایدگر متأخر درباره وجود پیوندی جدا ناشدنی و انکارناپذیر با درد دارد. تا جایی که او، چنین بیان می‌دارد: «اگر اصلاً فهمی از آن [هستی] داری، نسبت را با هستی به من بگو تا من به تو بگویم که چگونه با درد کنار خواهی آمد یا چگونه می‌توانی به آن بیندیشی» (Heidegger, 2004/2015: 439).

هایدگر با نقد رویکردهای زیست‌شناسانه و روان‌کاوانه به درد، نشان می‌دهد که درد، بیش از هر چیز، شکنندگی سد میان جسم و روان را آشکار می‌کند، حتی اگر همیشه این سد را کاملاً فرو نریزد. سرطان فرد را تغییر می‌دهد و استرس می‌تواند درد قفسه سینه‌ای

1 Martin-Heidegger-Gesellschaft

2 Über den Schmerz

۳ یادداشت‌های منتشر شده، تنها ۲۵ صفحه از ۵۷۰ صفحه مجموعه یادداشت‌های هایدگر درباره درد هستند

که او آن‌ها را بین سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۹ نگاشته است. این مجموعه قرار است در آینده به عنوان جلد مکملی به مجموعه آثار هایدگر افزوده شود.

4 Sein/Seyn

5 Algos

6 Alegei

7 legein

8 ontology

9 Algology

غیرقابل توضیح ایجاد کند. او همچنین نوعی رویکرد دیگر را تحت عنوان نگاه متافیزیکی معرفی می‌کند که در آثار ارنست یونگر جلوه کرده‌اند. هایدگر خاطر نشان می‌کند که وقتی به درد می‌اندیشیم، تمایل داریم آن را به عنوان چیزی قابل توضیح در نظر بگیریم (Heidegger, 2017-2018: 46-48). ما می‌پرسیم: درد چیست؟^۱ گویی درد هم می‌تواند درست به همان سیاق مثلث، اسب یا فضیلت، مورد پرسش واقع شود. پاسخ‌های متعددی به این پرسش وجود دارد که هر یک با مجموعه‌ای از دشواری‌ها همراه‌اند. رایج‌ترین پاسخ، قرار دادن درد در حوزه حس و احساس است. وقتی نیروی بیش‌ازحد به یکی از اندام‌های حسی مان وارد شود، واکنش نشان می‌دهیم، مثلاً با تکان خوردن یا فریاد زدن. از نظر فیزیولوژیکی، اندام آسیب‌دیده، خود با علائمی مانند التهاب به این تهاجم پاسخ می‌دهد. از نظر روان‌شناختی هم ما درد را به عنوان چیزی برای مقاومت یا تحمل تفسیر می‌کنیم. هایدگر تأکید می‌کند که بدین ترتیب، با ایراد چنین پرسش‌هایی درباره درد، آن را از منظر بیرونی و کماکان کاملاً «در چارچوب جسم و روان» منظور نظر خود قرار داده‌ایم (Heidegger, 2017-2018: 31). حتی اگر تصور کنیم که آن را به مثابه چیزی مشترک میان همه موجودات، چه در سطح زیستی و چه روانی بررسی کرده‌ایم. او در نقد نگاه متافیزیکی درباره درد چنین بیان می‌دارد:

تجربه کردن^۲ و اندیشیدن^۳ به درد به شیوه متافیزیکی، به معنای بازنمایی آن به صورت «عقلانی» است، به مثابه واقعیتی قابل توضیح و نیازمند توضیح؛ این یعنی اندیشیدن به درد بر اساس معیارهای انسانی، جایی که انسان در جایگاه پایدار حیوان ناطق باقی می‌ماند و درد صرفاً ابژه‌ای برای فهم محض او تلقی می‌شود (Heidegger, 2017-2018: 51).

هایدگر اما خود، درد را به مثابه نیرویی هستی‌شناختی تبیین می‌کند که گسستی را ایجاد می‌کند و درعین حال دو سوی گسست را به هم پیوند می‌زند؛ مانند آستانه در که هم جداکننده و هم پیونددهنده درون و بیرون جایی است. او خود چنین بیان می‌دارد:

1 ti esti algos?

2 Erfahren

3 To think

درد می شکافد. درد، خود همین شکافتن است؛ اما نه چنان که به تکه‌های پراکنده‌ای تجزیه کند که از هم جدا شوند. البته که درد می شکافد، البته که می‌درد، اما چنان که هم‌زمان همه چیز را به سوی خود برمی کشد. همه چیز را در خود، گرد هم می آورد... درد پیوند گاه شکافتن است. درد آستانه است. میان‌بودگی را بر دوش می کشد، میانه آن دویی را که به درونش شکافته شده‌اند. درد شکاف میان گسست را پیوند می دهد. درد خود میان گسست است (Heidegger, 2016/2020: 998).

به بیان دیگر و هم سو با تفاسیر هایدگر از اشعار تراکل و به خصوص بند پایانی شعرِ *عصری زمستانی*^۱، درد، هم‌زمان که چیزها را از هم جدا می کند، آن‌ها را به هم پیوند می زند. درد هم‌زمان که نوعی جدایی میان افراد ایجاد می کند، آن‌ها را به گرد هم می آورد. مثلاً حین تحمل درد، فرد احساس می کند که هیچ کس نمی تواند تجربه او را فهم کند و خود را در وضعیتی صلب و فرو بسته، تنها می یابد. درد او را به انزوا و جدایی از اغیار می راند. با این حال فرد فریادی هم سر می دهد برای تسلی یافتن. گویی که او کماکان با آن سوی چیزی که میان او و دیگری گسستی ایجاد کرده، در پیوند است. ذکر این نکته البته در اینجا ضروری می نماید که منظور نظر هایدگر در این بحث به هیچ وجه فهم درد بر اساس انسان و ویژگی‌های ماهوی او نیست. او اتفاقاً، به دنبال فهم خود هستی بر اساس روشن سازی و پرده برداری از درد است. هایدگر بحث خود را از درد، از طریق ریشه شناسی واژه *alego* و نسبت آن با *logos* پی می گیرد. او بیان می دارد که *algos*، با واژه *alego* که شکل تشدید یافته تری از فعل *lego* به معنای گردآوری بنیادین^۲ است، ارتباط دارد. بدین ترتیب هایدگر توضیح می دهد که ولو گوس و درد، در ویژگی بنیادینِ گردهم آوری مشترک اند، اگرچه یکسان نیستند. لو گوس به معنای اصیل، به نوعی گردآوری به هم پیسته^۳ تفسیر می شود؛ اما درد حتی بنیادین تر است، چرا که خود این گردآوری در وهله اول مستلزم نوعی گسست است که درد آن را ممکن می سازد (Clark,

1 Ein winterabend

2 Intimate gathering

3 Colective gathering

مباحث هایدگر متأخر درباره درد، شئون زبانی و ریشه‌شناختی پیچیده‌ای دارند که بیش از این مجال پرداختن به آن‌ها وجود ندارد. هایدگر با قراردادن درد در مرکز تفکر خود، گامی جسورانه در بازتعریف انتولوژی از آن برمی‌دارد. او با تبدیل انتولوژی به الگولوژی، درد را نه به‌عنوان پدیده‌ای زیست‌شناختی یا روان‌شناختی، بلکه به‌عنوان خود بودن^۱ روشن می‌سازد. تحلیل ریشه‌شناختی او همچنین، تلاشی برای رهایی از چارچوب‌های متافیزیکی سنتی است که درد را به‌عنوان چیزی قابل توضیح یا امری ابزاری تبیین می‌کنند. با این حال اما به نقد برخی هایدگرپژوهان، او با برجسته‌سازی درد به‌مثابه یک رویداد هستی‌شناختی آشتی‌پذیر، از دردهای واقعی و ویران‌گر انسان و حقیقت رنج و خود بودن او، غافل می‌ماند. تفاسیر هایدگر از اشعار تراکل و بی‌توجهی او به پس‌زمینه آن اشعار، یعنی تجربه جنگ، اعدام غیرنظامیان و مواجهه با تصاویر موهشی که تراکل شاهد آن‌ها بود، دلیلی بر این ادعا محسوب می‌شود (Moore, 2022: 112-141).

بحث و نتیجه‌گیری

پرداختن به دازاین زنانه و نحوه مواجهه او با هستی، از دریچه دردمندی‌اش اهمیت فراوانی دارد، اهمیت این امر، بیش از همه به دو دلیل قابل تبیین است. نخست آن‌که یکی از مسائل مغفول‌مانده در تاریخ فلسفه، مسئله تمایز جنسی و جنسیت‌مندی دازاین است. دازاین بدنمند است و بدن، تنها کالبدی فیزیکی نیست، بلکه در-جهان و درنتیجه عرصه نمایش بسیاری از قراردادهای و نظم‌های حاصل از ساختارها و نهادهای اجتماعی است. یکی از اصلی‌ترین ارکان بدنمند-در-جهان بودن او، جنسیت‌مندی اوست که چه در مقام اونتیک و چه به لحاظ اونتولوژیک، او را در نسبتی خاصی با جهان قرار می‌دهد و تمایز بنیادینی میان او و دیگری ایجاد می‌کند. این در حالی است که بررسی خصایل اگزیستانسیال دازاین زنانه، در تاریخ فلسفه و پدیدارشناسی چندان مورد توجه واقع نشده است و از نحوه وجودی

اصیل زن و مواجهه او با پرسش از وجود، به مثابه دازاینی که در حال و هوای^۱ اگزستانسیال خاصی قرار دارد، تبیینی ارائه نشده است (هایناما، ۱۴۰۰). دریدا، با طرح پرسش‌هایی نظیر این که «اگر دی دازاین از پیش سکشوال بوده باشد چه؟» او جنسیت‌مندی دازاین را نه یک ویژگی اونتیک، بلکه خصیصه‌ای هستی‌شناختی می‌داند.

دلیل دوم اهمیت این موضوع، این است که دازاین زنانه، نسبت خاصی با تجربه درد، آن‌هم به صورت عادی و طبیعی دارد. درد و تجارب مشابه آن مانند رنج، ناخوشی، ضعف و... که به طور مکرر و متناوب برای دازاین زنانه پیش می‌آیند، گاه می‌توانند میان ارتباط پیوسته بدن و جهان او وقفه‌ای ایجاد کنند و توانش بدنی و حرکتی او را تغییر دهند. چنین دردهایی، نه معطوف به یک موضع خاص و مشخص آناتومیکی‌اند و نه بر حالت روانی دقیق و متعارفی دلالت دارند. درد در این وضعیت، به علت یک بیماری یا نقص بیرونی و متمایز، بر بدن عارض نمی‌شود. این تجربه برای دازاین زنانه مدام تکرار می‌شود اما به هیچ‌روی صورتی تکراری نخواهد یافت. او با دردی مواجه است که به شدت طبیعی، عادی و معمول است؛ که همه زنان در آن شریک‌اند و اعتنای مضاعف بر آن از حوصله افراد خارج است. دردی که در پی شرایطی خاص و نادر به فرد تحمیل نمی‌شود و در نتیجه، نوعی عمومیت پیدا می‌کند، اما درعین حال تنها در صلبیت نوعی تجربه شخصی فرو می‌ماند و به نوعی وضعیت دم‌دستی و عادی تقلیل می‌یابد. بدنمندی زنانه ضرورتاً تجارب متعدد درد را در پی خویش می‌آورد و این امر به نحو ساده‌انگارانه‌ای، به مثابه موضوعی پیش‌پاافتاده، یا درنهایت، وضعیتی فیزیولوژیک فهم می‌شود، به گونه‌ای که بیان چنین رنجی نیز ملال‌آور محسوب می‌شود، چه رسد به آن که بخواهد از فهم وجودی خاصی در دازاین زنانه خبر دهد. این در حالی است که درد، خود نمی‌تواند تنها با نگرش زیست‌شناختی و روان‌شناختی فهم شود. درد در پیوندی بنیادین با خود وجود قرار دارد و تناوب و تکرار تجارب دردمندی، نحوه بودن دازاین را و فهم او از خود بودن را متأثر می‌سازند. بدین ترتیب می‌توان ارائه توصیفی پدیدارشناسانه از درد در دازاین زنانه در هر

1 Mood (Stimmung)

دو ساحت اونتیک و اونتولوژیک را، واجد اهمیتی بنیادین دانست و فهم دازاین زنانه از هستی را با تأکید بر دردمندی او، چنین روشن ساخت. هر دو مبحث جنسیت‌مندی دازاین و درد، از مباحث مهم و جدید در اندیشه هایدگر متأخرند که به‌تازگی موردبررسی هایدگرپژوهان قرار گرفته‌اند. آرای او در هر یک از این موارد، شئون زبانی و فلسفی پیچیده‌ای دارند و ایجاد پیوندی میان این دو مبحث، به‌واسطه بحث از دازاین زنانه، کوششی جدی می‌طلبد. امید است که مباحث مطرح‌شده در این مقاله، موجب ورودی بر پژوهش‌هایی آتی نگارنده و دیگر پژوهشگران این حوزه، به مطالعات بیشتر حول فلسفه متأخر هایدگر و همچنین پدیدارشناسی جنسیت شود.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

ORCID

Zahra Fozve

Ahmad Ali Heydari



<https://orcid.org/0009-0001-4565-8258>



<https://orcid.org/0000-0002-4581-2016>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- اینوود، م. (۱۴۰۱). *روزنه‌ای به اندیشه‌ی مارتین هیدگر*، ترجمه: ا.ع. حیدری، تهران: شر علمی.
- دریفوس، ه. (۱۴۰۲). *در-جهان-بودن*، ترجمه: ز. آزادانی، تهران: نشر نی.
- زهوی، د. (۱۴۰۲). *الفبای پدیدارشناسی*، ترجمه: م. خدادادی، تهران: نشر بیدگل
- کاوفر، ا. (۱۳۹۹). *پدیدارشناسی*، ترجمه: ن. مؤمنی، تهران: نشر روزگار نو.
- لوکنر، آ. (۱۳۹۹). *درآمدی به وجود و زمان مارتین هیدگر*، ترجمه: ا.ع. حیدری، تهران: نشر علمی.
- مرلوپونتی، م. (۱۴۰۳). *پدیدارشناسی ادراک*، ترجمه: م. علیا، تهران: نشر نی.
- هایناما، س. (۱۴۰۰). *به سوی پدیدارشناسی تمایز جنسی*، ترجمه: ح. ملک‌زاده، تهران: نشر گام نو.
- هایدگر، م. (۱۴۰۳). *هستی و زمان*، ترجمه: ع. رشیدیان، تهران: نشر نی.

References

- Aho, K. A. (2010). *Heidegger's Neglect of the Body*: State University of New York Press.
- Cartlidge, J. (2020). *Heidegger's Philosophical Anthropology of Moods*. HUNGARIAN PHILOSOPHICAL REVIEW, 64(1), 126-140.
- Clark, O. (1977). Heidegger and the mystery of pain. *Man and World*, 10(3), 334-350. <https://doi.org/10.1007/BF01248596>
- Derrida, J. (1983). Geschlecht: Sexual difference, ontological difference. *Research in Phenomenology*, 13, 65-83.
- Grüny, C. (2019). No way out: A phenomenology of pain. In E. Dahl, C. Falke, & T. E. Eriksen (Eds.), *Phenomenology of the broken body* (pp. 119-136). Routledge.
- Heidegger, M. (1971). *On the way to language* (P. D. Hertz, Trans.). Harper & Row. (Original work published in 1959).
- Heidegger, M. (1984). The metaphysical foundations of logic (M. Heim, Trans.). *Indiana University Press*. (Original work published in 1928).
- Heidegger, M. (2015). *Zu Ernst Jünger* (P. Trawny, Ed.). Vittorio Klostermann. (Original work published 2004)to Ernst Jünger (P. Trawny, ed.). Vittorio Klos
- Heidegger, M. (2016/2020). *Vorträge* (G. Neumann, Ed.). [Publisher]. (Original work published 2016)

- Heidegger, M. (2017/2018). *Über den Schmerz*. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. about the pain. Annual award of the Martin-Heidegger-G
- Holland, N. J., & Huntington, P. J. (Eds.). (2001). *Feminist interpretations of Martin Heidegger*. Pennsylvania State University Press.
- Keane, N. (2020). Dasein and world: Heidegger's reconceiving of the transcendental after husserl. *Journal of Transcendental Philosophy*, 1(3), 265-287.
- Krell, D. F. (2007). Marginalia to "Geschlecht III": Derrida on Heidegger on Trakl. CR: *The New Centennial Review*, 7(2), 175-199. <https://doi.org/10.1353/ncr.2007.0026>
- Martin, E. (2001). *The woman in the body: a cultural analysis of reproduction*. [2001 ed.]. Beacon Press.
- Moore, I.A. (2022). *Dialogue on the Threshold: Heidegger and Trakl*: State University of New York Press.
- Onwuatuegwu, N. (2022). Explicating Martin Heidegger's "Dasein" as being-in-the-world.'. *International Journal of Health Sciences*, 6, 5218-5227.
- Robbins, M. (2023). Embodiment in Early Heidegger: Between Platonic Ascetism and Nietzsche's Critique of Metaphysics. *Phenomena: Duquesne Undergraduate Philosophy Society*, 1(1), 4.
- Thonhauser, G. (2021). Beyond mood and atmosphere: a conceptual history of the term Stimmung. *Philosophia*, 49(3), 1247-1265.

References [In Persian]

- Dreyfus, H. (2023). *Being-in-the-World*, translated by Z. Azadani. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Hainama, S. (2021). *Towards a Phenomenology of Sexual Difference*, translated by H. Malekzadeh. Tehran: Nashr-e Gam-e No. [In Persian]
- Heidegger, M. (2024). *Being and Time*, translated by A. Rashidian. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Inwood, M. (2022). *A Window into Martin Heidegger's Thought*, translated by A.A. Heidari. Tehran: Elmi. [In Persian]
- Kaufer, A. (2020). *Phenomenology*, translated by N. Momeni. Tehran: Nashr-e Roozegar-e No. [In Persian]
- Luckner, A. (2020). *Introduction to Heidegger's Being and Time*, translated by A.A. Heidari. Tehran: Nashr-e Elmi. [In Persian]
- Merleau-Ponty, M. (2024). *Phenomenology of Perception*, translated by M. Alia. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Zahavi, D. (2023). *The ABC of Phenomenology*, translated by M. Khodadadi. Tehran: Nashr-e Bidgol. [In Persian]



استناد به این مقاله: فزوه، زهرا، حیدری، احمدعلی. (۱۴۰۴). پدیدارشناسی درد در دازاین مؤنث، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۲۱(۸۲)، ۲۰۵-۲۳۵. doi: 10.22054/wph.2025.85750.2303



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.