

## بسمه تعالی

### فلسفه علم از منظر هایدگر

سیدروح‌اله میرنصیری / دانشجوی دکترای فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)  
mirnasiri2031@gmail.com

#### ۱. مقدمه

جوزف روز در ابتدای مقاله خود در مورد «دیدگاه هایدگر درباره علم و طبیعت‌گرایی» عنوان می‌کند: «هایدگر نه تنها نقش مهمی در ارائه تفسیرهای فلسفی علم داشته بلکه به جرأت می‌توان گفت، فلسفه علم هسته فعالیت‌های فلسفی او را شکل می‌داده است» (روز، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷).

فلسفه‌ورزی هایدگر به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم می‌شود و چرخش فلسفی وی به گونه‌ای است که تفاوت زیادی را در رویکرد هایدگر به علم در این دو دوره ایجاد کرده است. در اولی «هستی‌شناسی بنیادین» محور تفکرات فلسفی او را تشکیل می‌دهد. بنابراین، علم را مبتنی بر این هستی‌شناسی بنیادین می‌داند که بنیاد هستی، فهم و فعالیت‌های انسان (دازاین) و بالطبع دانشمندان را تشکیل می‌دهد. اما در دومی به گونه‌ای از هستی‌شناسی بنیادین خود استعفا می‌دهد و از این رو بنیان فلسفه و هستی‌شناسی وی و در نتیجه مبنای هستی‌شناختی علم او فرو می‌پاشد و دور از صواب نخواهیم بود اگر رویکرد متأخر او به علم را از نوع «جامعه‌شناسی علم» بدانیم. بنابراین، برای روشن شدن فلسفه علم هایدگر متقدم، ناگزیر از پرداختن به بحث «هستی‌شناسی بنیادین» او هستیم تا در ادامه بتوانیم آشکار نماییم چگونه «فلسفه علم» هسته فلسفه ورزی هایدگر متقدم را تشکیل می‌دهد. در انتها نیز به چرخش فلسفی هایدگر اشاره‌ای داشته و بیان خواهیم کرد که، به تعبیر نویسنده این مقاله، چگونه او به «جامعه‌شناسی علم» متمایل گشته است.

#### ۲. هایدگر متقدم و هستی‌شناسی بنیادین علوم

هایدگر فلسفه خود را «هستی‌شناسی بنیادین» می‌نامد. تأکید بر «بنیادین» بدین خاطر است که هستی‌شناسی وی نه تنها به شرایط ماتقدم علمی که به هستومندها از آن حیث که فلان نوع خاص هستند می‌پردازند، بلکه به شرایط ماتقدم خود هستی‌شناسی‌هایی که مقدم بر علوم هستومندشناسی (اونتیک یا تجربی) هستند پرداخته و بنیاد آنها را نیز فراهم می‌آورد و بنابراین، هستی‌شناسی بنیادین او را می‌بایست هستی‌شناسی

هستی‌شناسی‌ها دانست، همانطور که هایدگر همین تلقی را از فلسفه کانت دارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰ و ۱۳۱؛ روز، ۱۳۹۰، ص ۲۰۲).

اما بحث از کار عالمان علوم است که هستومندها را مورد پژوهش قرار می دهند. عالمان علوم خود انسان‌هایی هستند که در این جهان زندگی می‌کنند و به تعبیر هایدگر *دازاین* و *عین در-عالم - بودن* هستند و نه اینکه به مثابه فاعلان شناسا (سوژه) باشند که بریده و منفک از جهان طبیعی و زندگی روزمره بتوانند حقایق عالم، هستی و هستومندها را به عنوان متعلق شناسایی (ابژه) کشف و بیان نمایند. به اعتقاد هایدگر علوم مبتنی بر «هستی شناسی بنیادین» شکل می‌گیرند که در آن «ثنویت سوژه و ابژه» جایگاه مبنایی و اصیل ندارد و حتی آن را انحرافی در سنت فلسفی غرب (مخصوصاً از دکارت به بعد) و اصولاً در فلسفه ورزی به مثابه شناخت هستی تلقی می‌کند. بنابراین، نیازمندیم که ابتدا نقد هایدگر در مورد «ثنویت انگاری‌ها»ی فلسفه، به خصوص دوآلیسم «سوژه و ابژه»، را توضیح دهیم و در ادامه «هستی‌شناسی بنیادین» از منظر هایدگر را بیان کرده و سپس اصطلاحات «دازاین» و «در - عالم - بودن» را از منظر هایدگر روشن نماییم تا در نهایت بتوانیم دیدگاه فلسفی هایدگر متقدم را به علم و رابطه آن را با فلسفه روشن نماییم.

#### ۲-۱. غلبه بر ثنویت انگاری‌ها

به اعتقاد هایدگر ثنویت انگاری‌ها در تاریخ فلسفه غرب نقش برجسته ای دارد و حتی آن را به سقراط و افلاطون نیز نسبت می‌دهد. هرچند معتقد است که این ثنویت انگاری‌ها از دکارت به بعد است که پررنگ می‌شوند. دکارت دو جوهر کاملاً مستقل از یکدیگر؛ یعنی، ذهن (به عنوان اندیشنده) و دیگری جسم (که دارای بعد یا امتداد است) را معتقد است. و این معضلی اساسی را برای تبیین رابطه ذهن و بدن سبب می‌شود. همچنین در فلسفه جدید، با معضلات و دشواری‌های نظری ظاهراً لاینحلی روبرویم، مانند اثبات هستی جهان خارج، تبیین رابطه ذهن و جهان خارج، اثبات هستی اذهان دیگر، و پاره‌ای دیگر از مسائل معرفت‌شناختی، که همه از بنیاد نامشروعند، چراکه حاصل ثنویت انگاری (دوآلیسم) دکارتی اند که بر اساس آن آدمی به عنوان فاعل آگاهی (سوژه) و شیء به عنوان متعلق آگاهی (ابژه) در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند.

تمام تلاش هایدگر این است که بر این ثنویت (سوژه - ابژه) غلبه کند. این تلاش از دو سو صورت می‌گیرد. به اعتقاد هایدگر، که آن را به یونانیان اولیه نسبت می‌دهد، شیء همان متعلق آگاهی (ابژه) که تحت مفاهیم و مقولات فاعل آگاهی (سوژه) قرار می‌گیرد نیست، بلکه وصف اساسی شیء یا هستومند ظهور، گشودگی، انکشاف و حاضر بودن است. از طرف دیگر انسان صرفاً فاعل آگاهی (سوژه) نیست. به این معنا که حقیقت هستی آدمی بیش و پیش از آن که فاعل آگاهی (سوژه) بودن باشد، در این امر نهفته است که او

در این عالم است و با هستومندها و با هستی هستومندها، به منزله آنچه ظهور آنها را ممکن می سازد، ارتباط و نسبتی دارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۲۷ و ۲۸).

هایدگر سوژکتیویسم را هم به معنای متعارف آن و هم به معنایی که خود مراد می کند و حتی دکارت و کانت را نیز ذیل آن تعریف می کند رد می کند. در معنای متداول و رایج، سوژکتیویسم عبارت است از اعتقاد به این که هر شخص ذهنیت خاص خویش را دارد و ذهنیت هر شخص بر اساس علایق و سلایق فردی متمایز از ذهنیت اشخاص دیگر است. به تعبیر دیگر، سوژکتیویسم به آن دیدگاه فلسفی اطلاق می شود که می کوشد آنچه را در وهله نخست به منزله مجموعه ای از احکامی به نظر می رسد که به نحو عینی، یعنی به نحوی مستقل از باورها، خواست ها یا بیم و امیدهای ما، درست یا نادرست (صادق یا کاذب) هستند، به شیوه ای ذهنی (یعنی وابسته به ذهن شناسنده) تلقی و تفسیر کند. سوژکتیویسم در این معنا در برابر ابژکتیویسم قرار دارد که معتقد است متعلقات بنیادی ترین مفاهیم و گزاره ها وجود عینی دارند، یا این متعلقات اموری هستند که ما درباره آنها می توانیم احکامی صادر کنیم که به نحو عینی، یعنی مستقل از احساسات، عواطف علایق و سلایق افراد، صادق یا کاذب باشند.

اما سوژکتیویسم به معنای هایدگری آن عبارت است از اعتقاد به اینکه حقیقت و ذات آدمی آگاهی و داندگی است، و این که فاعل شناسا یا ناطق بودن آن چیزی است که انسان را از سایر هستومندها متمایز می سازد. به اعتقاد او در طی تاریخ مابعدالطبیعه ناطق بودن، به منزله حقیقی ترین فصل ممیز انسان از سایر هستومندها فرض شده، و رابطه ادراکی با عالم، بنیاد هر رابطه دیگری میان آدمی با جهان، با اشیاء، با دیگران و با خودش تصور شده است. البته در فلسفه جدید با دکارت سوژکتیویسم ظهور بیشتری می یابد و تا آنجا که فاعل شناسا یا مدرک بودن به منزله وصف ذاتی انسا تلقی می شود که گویی انسان هیچ سرشت دیگری جز همین فاعل شناسا یا مدرک بودن نداشته و ذات بشر همین نسبت ادراکی با عالم است؛ و از این سو نیز ابژه یا متعلق ادراک بودن وصف ذاتی هستومند یا شیء تصور شده است.

سوژکتیویسم در معنای هایدگری آن، برخلاف سوژکتیویسم در معنای رایج آن نه در برابر ابژکتیویسم، بلکه در برابر قول به استعلا به منزله بنیادی ترین ویژگی هستی شناختی آدمی قرار می گیرد. هر دوی سوژکتیویسم و ابژکتیویسم ذات و حقیقت هستی آدمی را در رابطه ادراکی با عالم منحل و منحصر می کنند و ناتوان از فهم استعلا به منزله وصف بنیادین نحوه هستی آدمی هستند. بنابراین کانت نیز با فلسفه استعلایی خویش نتوانست خود را اسارت سوژکتیویسم در معنای هایدگری آن برهاند و به حقیقت ذات آدمی که همان در - عالم - بودن و غرقه بودن در دریافتی از هستی به واسطه نوعی گشودگی به ظهور هستی است، به وضوح و روشنی واقف شود. مطابق با این تلقی، از منظر هایدگر می توانیم تاریخ مابعدالطبیعه را به منزله بسط سوژکتیویسمی تلقی کنیم که در تفکر بنیانگذاران آن یعنی سقراط و افلاطون،

مستتر بوده و در سنت دکارتی به نقطه اوج خود می‌رسد (همان، ص ۳۶ - ۳۸). بنابراین، برخلاف معرفت‌شناسان، که به انسان به مثابه هستومندی که ویژگی اصیل آن فاعل شناسایی بودن است و به اشیاء به مثابه هستومندهایی که ویژگی اصیل آنها متعلق شناسایی بودن است می‌نگرند، هایدگر ویژگی اساسی و اصیل انسان و اشیاء را فاعل شناسا و متعلق شناسا نمی‌داند و چنانچه رابطه اصیل و ذاتی بین انسان و اشیاء از نوع رابطه ادراکی و مفهومی نمی‌داند (روز، ۱۳۹۰، ص ۱۹۸).

## ۲-۲. هستی‌شناسی بنیادین

به اعتقاد هایدگر رابطه انسان با اشیاء قبل از آنکه رابطه ای از نوع ادراک و «سوژه و ابژه» باشد، رابطه ای وجودی و بی واسطه است و دیواری بین آنها وجود ندارد. اما این وجود و هستی که هایدگر از آن دم می‌زند و آن را محور بحث های فلسفی، از جمله فلسفه علم خود کرده، چیست و چه معنایی دارد؟

به اعتقاد هایدگر ما همواره درون فهمی از هستی زندگی می‌کنیم و هر فعالیت یا اندیشه ای بر مبنای فهمی از هستی صورت می‌گیرد. به اعتقاد هایدگر با اینکه تنها یک معنا از هستی همه هستومنها وجود دارد، هنگامی که با این پرسش مواجه می‌شویم که این هستی چیست خود را با رازی عظیم مواجه می‌یابیم. ما امروزه این پرسش یعنی پرسش از معنای هستی را به کلی فراموش کرده ایم. لذا آنچه هایدگر از ابتدا به دنبال آن است و آن را مبنای رسالت خود قرار می‌دهد طرح دوباره مسئله هستی است (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۴۷ و ۴۸).

هایدگر در جستجوی فهم هستی فی نفسه است و این هستی خود یک شیء یا هستومندی در میان سایر اشیاء و هستومنها نیست بلکه بنیاد آنهاست و به همین دلیل معنای هستی را نمی‌توان با شیء و شیئیت یکی دانست: «آنچه ما در جستجوی آنیم، یعنی هستی، چیزی است که هستومنها را به منزله هستی تعیین می‌بخشد و بر مبنای آن هستومنها پیشاپیش فهمیده می‌شوند... هستی هستومنها خود یک هستومند نیست» (همان، ص ۵۳). حتی فهم پذیری آنها بدین خاطر نیست که این فهم پذیری از سنخ معنا، مفهوم و یا یک اندیشه است، بلکه فهم پذیری آنها همان هستی آنهاست و از این رو فهم پذیری آنها دیگر خود یک هستومند مستقل نیست (روز، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹).

هایدگر این جنبه از حقیقت هستی آدمی را با اصطلاح «در - عالم - بودن» بیان می‌کند. منظور وی از این اصطلاح، بیان این جمله بسیار ساده و پیش پا افتاده نیست که آدمی در عالم است، بلکه بیان این امر است که آدمی همان «در - عالم - بودن» است. به بیان ساده تر، برخلاف تصویر آدمی در فلسفه دکارتی، انسان جوهر منفک از عالم نیست که در جوهر مستقل دیگری به نام عالم زندگی می‌کند، بلکه آدمی و عالمش دو امر تفکیک ناپذیرند. از نظر هایدگر همین وصف آدمی است که هرگونه رابطه ادراکی با عالم و با هستومنها و حتی رابطه آدمی با خویش را امکان پذیر می‌سازد. به تعبیر ساده تر هرگونه رابطه ما با

عالم و با هستومندها مبتنی بر رابطه ادراکی ما با عالم و اشیاء نیست بلکه برعکس، رابطه ادراکی ما با عالم و با هستومندها مبتنی بر رابطه غیرادراکی و وجودی ما با اشیاء و جهان است. ... به تعبیر دیگر، هستی عین ظهور، گشودگی، و حضور گشوده است. هایدگر نحوه تلقی خویش از حقیقت وجودی آدمی و ارتباط وی با جهان را مأخوذ از نظر یونانیان اولیه می داند (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۲۸ و ۲۹).

حتی هایدگر کانت را درصدد پی ریزی مبانی ای برای مابعدالطبیعه می داند. کانت به این پرسش می پردازد که چه چیز معرفت ما از هستومندها، یا همان معرفت «تجربی یا اونتیک» را میسر می سازد. به بیان دیگر، سؤال اصلی کانت این است که بنیاد عینیت معرفت تجربی کجاست. از نظر هایدگر این پرسش اساساً پرسشی هستی شناختی (اوتولوژیک) است و بحث از بنیاد معرفت و آنچه معرفت ما را ممکن می سازد چیزی جز هستی شناسی نیست. در تفسیرهای معرفت شناختی از کانت معرفت ماتقدم (مقدم بر تجربه) از آن ذهن و ساختار آن است. اما هایدگر در تفسیر خویش از «نقد عقل محض» می کوشد تا نشان دهد که معرفت ماتقدم در کانت یعنی همان معرفتی که هرگونه تجربه ای را امکان پذیر می کند، جز همین درک پیشین ما از هستی نیست، و همین درک پیشین ما از هستی است که بنیاد هرگونه تجربه و معرفت از هستومندها است. تا هستومند یا شیء خودش را به ما نمایاند، نمی توانیم به آن علم حاصل کرده یا آن را متعلق تجربه خود قرار دهیم. اما به اعتقاد هایدگر، کانت در هدف اصلی خود، یعنی پی ریزی مبانی ای برای مابعدالطبیعه شکست می خورد و مطابق با تفسیر هایدگر، دلیل این شکست را باید در سوپوزکئیویسم مستتر در تفکر کانت جستجو کرد (همان، ص ۹۵-۱۰۵).

### ۲-۳. دازاین

برای مواجهه با خود هستی و نه هستومندها باید از کجا آغاز کنیم؟ هایدگر معتقد است از آن جهت که در پژوهش درباره هستی، خود هستی فی نفسه برایمان به نحو بی واسطه قابل حصول نیست، لذا ما همواره ناچاریم هستومندی را به منزله نمونه و الگو برای پژوهش خود در باب هستی انتخاب کنیم. هایدگر در پژوهش خویش در باب هستی فی نفسه، انسان یا به تعبیر خاصی که هایدگر برای نامیدن آدمی به کار می برد، «دازاین»، را به منزله هستومند نمونه و به مثابه نقطه عزیمتی برای هستی شناسی پیشنهاد می کند و توجه می دهد که اوصاف دازاین یعنی همان اوصاف آدمی برخلاف سایر هستومندها به نحوی نیست که بتوان آنها را در مقولات مشخص و معین از پیش تعیین شده ای جای داد (همان، ص ۵۸).

از نظر هایدگر آدمی با توانایی اش برای فهم هستی از همه هستومندهای دیگر متمایز می گردد. آدمی هستومندی است که هستی را در می یابد و فهم هستی فی نفسه از این جهت برای آدمی امکان پذیر است که نحوه هستی وی عین آشکاری و هویدایی نسبت به هستی است. هایدگر از مفاهیم و اصطلاحاتی، همچون فاعل آگاهی، فاعل شناسا، من و غیره، برای سخن گفتن از آدمی استفاده نمی کند و در عوض به

جای همه آن تعابیر، اصطلاح «دازاین» را به کار می برد که در ترجمه ای تحت اللفظی به معنای «آنجا - بودن» است. این تغییر در اصطلاح نشانه تحولی در بینش، نحوه دریافت و بنابراین تغییر در نحوه تفکر است. اصطلاح «دازاین» در صدد است که آدمی را از دیدگاه خاصی لحاظ کند، یعنی به مثابه هستی ای که به واسطه نسبتش با هستی از سایر هستومنها متمایز می شود. مفهوم دازاین صرف اصطلاح دیگری برای فاعل آگاهی (سوژه) نیست، بلکه دازاین در تفکر هایدگر به منزله در - عالم - بودن تلقی می شود. نقطه شروع در تفکر هایدگر به هیچ وجه فاعل شناسای جدانشده از عالم نیست، بلکه در مفهوم دازاین، از همان آغاز، در - عالم - بودن به منزله ساختاری بنیادین لحاظ شده است.

بر خلاف تعریف انسان در سنت مابعدالطبیعه به منزله جوهر، دازاین جوهری نیست که دارای ادراک است، بلکه دازاین همان ادراک و فهم است، مشروط بر اینکه فهم را نه نسبتی میان فاعل آگاهی و متعلق آگاهی (رابطه میان سوژه و ابژه)، بلکه در معنای هایدگری آن یعنی نوعی شفافیت یا گشودگی دازاین به هستومنها بفهمیم که حاصل نحوه هستی دازاین یعنی همان در - عالم - بودن و گشودگی او به عالم است. (همان، ص ۲۹ و ۳۰).

#### ۴-۲. مفهوم اگزستانسیال علم

به اعتقاد هایدگر جوهر آدمی اگزستانس (برون - ایستایی) است. و در حقیقت با دازاین که آن نیز یعنی در - آنجا - بودن به یک معناست. اگزستانس دارای یک رهیافت آشکار ساز به سوی موجوداتی است که هستی انسانی را احاطه کرده اند. از نظر هایدگر اگزستانس دارای این امکان است که به نحو آزادانه ای در رهیافت آشکار سازی با هستومند قرار بگیرد.

اما در اینجا خوب است برای روشن شدن منظور هایدگر از «مفهوم اگزستانسیال علم» به تفسیر هایدگر از فلسفه کانت پردازیم. هایدگر معتقد است که کانت نیز در پی تأسیس «هستی شناسی بنیادین» بود که می توانست مبنایی فلسفی برای علوم فراهم کند، اما به دلیل غلبه سوژکتیویسم و تفکر استعلایی در اندیشه او نتوانست از عهده آشکار سازی حقیقی این مبانی ماتقدم در فلسفه خود برآید. کانت در پژوهش خویش درباره امکان مابعدالطبیعه به منزله یک علم، و در تلاش خود برای فهم دلایل شکست و ناکامی مستمر مابعدالطبیعه، به علوم جدید می پردازد و در می یابد حرکت آنها همواره بر زمینه و در چارچوب از پیش تعیین شده و پاره ای از مفاهیم و اصول پیشین صورت می پذیرد. این دسته از مفاهیم و اصول پیشین حاصل خود پژوهش های علمی نیست، چراکه این مفاهیم و اصول اساساً هرگونه پرسش و پژوهشی را در آن علم ممکن می سازند و خود این علم بر اساس این مفاهیم و اصول پیشین قوام می پذیرد. کانت این مفاهیم و اصول پیشین را معرفت ماتقدم می نامد.

مطابق با تفسیر هایدگر، از نظر کانت این معرفت ماتقدم همان درک ما از سرشت هستی هستموند مورد پژوهش در آن علم است. برای مثال، علمی چون زیست شناسی، روان شناسی، یا تاریخ قبل از هر چیزی مبتنی بر درکی پیشینی از امر مورد پژوهش خویش یعنی هستموندی به نام حیات، روان، یا تاریخ هستند. این درک پیشین ما از سرشت هستی هستموند مورد پژوهش در یک علم، که از نظر هایدگر هستی شناسی است، خود را در مفاهیم کلی، اصول موضوعه، تعاریف، و در یک کلمه در کلیات یک علم می نمایاند. بر این اساس به اعتقاد هایدگر انقلاب کپرنیکی کانت به این معنا نیست که ما دارای یک سلسله مفاهیم و اصول کلی و ضروری هستیم که از آن ساختار خود ذهن هستند و اشیاء باید با این مفاهیم و احکام ماتقدم ذهن مطابقت داشته باشند تا معرفت امکان پذیر گردد، بلکه چون ما درکی هستی شناختی و انضمامی از هستمونها داریم و این درک و فهم بی واسطه از هستی، همان است که مفاهیم و اصول ماتقدم را تشکیل می دهند، در صورتی معرفت امکان پذیر می گردد که اشیاء با این درک و فهم ما از هستی (و به تعبیر کانت ماتقدم) مطابقت داشته باشند (همان، ص ۱۴۳-۱۴۷). اما کانت در ذهن و سوپرتیویسم ماند و ندانست که این مفاهیم و اصول موضوعه از کجا نشأت می گیرند و بعد از کانت معمولاً به قالب های ذهنی تفسیر می شوند. اما هایدگر اعلام می کند که این مفاهیم و اصول حاصل زندگی و در - عالم - بودن دازاین در یک زندگی عادی است. از این رو این اصول و مفاهیم، قالب های ذهنی و استعلایی بریده از زندگی روزمره و انضمامی مردم نیستند.

هرچند هایدگر به هستی شناسی بنیادین برای علوم اعتقاد دارد اما عنوان می دارد که این هستی شناسی بر پایه در - عالم - بودن دازاین می بایست فهم گردد و نه بر مبنای رابطه فاعل آگاهی و متعلق آگاهی و بنابراین علمی که ثنویت و در نتیجه صدق و مطابقت را مبنای پژوهش خود قرار می دهند به بیراهه می روند. پژوهشی اعتبار دارد که بر اساس هستی شناسی بنیادین یا همان در - عالم - بودن دازاین تعریف گردد. در عالم بودن دازاین درکی انضمامی و تودستی را به ارمغان می آورد و اینجاست که معلوم می شود چرا هایدگر اولویت را به شناخت مردم می دهد.

هایدگر مفهوم اگزیستانسیال علم را در تقابل با مفهوم «منطقی» علم قرار می دهد که علم را با عطف نظر به نتایج اش می فهمد و آن را «بافت روابط علی قضایای حقیقی یا، به بیانی دیگر احکام معتبر» تعریف می کند. بنابراین، هایدگر ارجحیت را به جای آن که به شناخت علمی که به ترتیب کشف و ارزیابی می شود بدهد به پژوهش علمی ای می دهد که توسط مردم صورت می گیرد (روز، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱).

ارجحیت دادن به پژوهش توسط مردم بدین معنا نیست که شناخت علمی را نفی کند، بلکه خود شناخت علمی را مبتنی بر یک درک عملی و انضمامی و تودستی با اشیاء می داند.

#### ۱-۴-۲. مطابقت یا حقیقت

این نکته، یعنی تقدم نسبت غیرادراکی آدمی با اشیاء بر آگاهی، ما را به قلب یک مسئله دیرینه سوق می دهد یعنی پرسش از این که چگونه ذهن یا فاعل شناسا می تواند از سپهر درونی خودش به منظور دستیابی به متعلق شناسا قدم به بیرون گذارد. هایدگر این گره کور و معضل لاینحل را با شروع از این اصل برطرف می کند که دازاین به منزله در - عالم - بودن همواره از پیش به واسطه مأنوسیتش با جهان در خارج از خود قرار دارد. هایدگر خود در این باره می گوید:

هنگامی که دازاین خودش را معطوف به چیزی می کند آن را درک می کند، این به نحوی نیست که ابتدا دازاین از عالم درونی خودش، که گویی مثل محفظه ای است که در آن جای داده شده است، پا به بیرون می گذارد، بلکه نحوه هستی بنیادین دازاین به گونه ای است که او همواره در بیرون از خود و در کنار هستی‌مندی‌هایی است که با آنها مواجه می شود و آن اشیاء به عالمی تعلق دارند که پیشاپیش برای دازاین آشکار شده است ... به علاوه در عمل ادراک چنین نیست که گویی دازاین از سرزمین خویش بیرون می رود و به قلمرو اشیاء حمله ور شده، از آنجا حقایقی را غارت می کند و آنگاه به موطن خویش باز می گردد، بلکه حتی در فهمیدن، به خاطر سپردن، و به یاد آوردن نیز دازاین از آن حیث که دازاین است در بیرون از خویش باقی می ماند.

برخلاف تصویر آدمی در طرح دکارتی، دازاین هیچگاه یک خود بی عالم نیست که آنگاه بخواهد با عالم ارتباط پیدا کند و سپس این ارتباط برایش معظلی شود. بلکه دازاین از همان ابتدا در عالم بودن است و باید گفته شود که خود صرفاً در صورتی خود می گردد که در متن عالم قرار داشته باشد (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۶۶-۶۸).

اساساً هایدگر «مطابقت» را به منزله مفهوم و تعریف «حقیقت» نمی پذیرد؛ یا به تعبیر دقیق تر باید بگوییم که وی در مفهوم «حقیقت» به مرحله ای مقدم تر و بنیادی تر از مطابقت عین و ذهن توجه داشته است. از نظر هایدگر فرقی نمی کند که در تعریف حقیقت به مطابقت ذهن با عین (طبق نظر قدما) قائل باشیم، یا به مطابقت عین با ذهن (مطابق با انقلاب کپرنیکی کانت). زیرا در هر دو باید نوعی مطابقت وجود داشته باشد. هایدگر «نظریه مطابقت» را زیر سؤال برده آن را با «فهم حقیقت» به منزله ظهور یا انکشاف مقایسه می کند. برای آنکه معرفت ما با اشیاء مطابقت داشته باشد یا اشیاء با ذهن و معرفت ما انطباق داشته باشد در هر دو صورت این مطابقت زمانی میسر است که هستی‌مندی‌ها خود را پیشاپیش به عنوان هستی‌مندی آشکار کنند. به زبان ساده تر، ظهور هستی شیء بر مطابقت میان شیء و ذهن در هر دو نظریه تقدم دارد. به اعتقاد هایدگر، ظهور اشیاء (هستی‌مندی‌ها) یا همان حقیقت اونتیک (تجربی) مبتنی بر آشکار شدن سرشت



هستی اشیاء یا حقیقت اونتولوژیک است. اگر در ابتدا هستی هستمندی برایمان آشکار نشود، اساساً معرفت خویش از هستمند را با چه چیزی مطابقت خواهیم داد؟ (همان، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

هایدگر به واسطه گری بین اندیشه و اشیاء اعتقادی ندارد و معتقد است گزاره ها تنها هستمنداها را به خودی خود «تشریح» می کنند و نه معناها را. گزاره (تصویر روی دیوار کج است) به معنی اخص خود با تصویر واقع بر دیوار مرتبط است (روز، ۱۳۹۰، ص ۲۰۷).

#### ۲-۴-۲. تقدم عمل بر نظر

هایدگر در طرح خویش، و با نقد الگوی دکارتی در تلقی از آدمی به منزله ذهن یا فاعل شناسا، می خواهد ساختار فعالیت علمی و رهیافت نظری رویارویی با عالم را مورد تحلیل قرار دهد تا نشان دهد که رهیافت نظری و عقلی که از علوم نشأت می گیرند خود مبتنی بر نحوه در - عالم - بودن هستند، یعنی رهیافت غیرنظری مقدم بر رهیافت نظری و عقلانی است.

از این رو، چنین نیست که بتوانیم با تحلیل از پدیده ادراک و دانستن، به مفهوم «بودن - در - عالم» دست یابیم، بلکه برعکس، تنها به این دلیل که پیشاپیش و قبل از هرگونه شناخت و ادراکی یک انس و الفتی با موجودات داریم، قادر به برقراری نسبتی ادراکی با اشیاء، یعنی قادر به دانستن آنها، هستیم. از آنجاکه این رابطه «بودن - در» یا «مأنوس بودن - با» در وهله نخست آشکار نیست می پنداریم هر گونه ارتباط و سروکار داشتن با اشیاء مبتنی بر رابطه ادراکی و دانستن اشیاء است و رابطه ادراکی را به منزله مبنا و آغاز تلقی می کنیم. اما می بایست بدانیم که ارتباط علمی یا نظری با شیء به هیچ وجه نخستین و بنیادی ترین نسبت، وضع یا حالت ما نسبت به اشیاء نیست. این نکته متضمن این معناست که صرف یک شروع معرفت شناختی در تحلیل دازاین، ما را از تبیین خود معرفت شناسی غافل می کند. تصور تقدم آگاهی صرف بر هرگونه نسبت و ارتباطی با شیء، توهم بزرگ معرفت شناسی است. این بدان معنا نیست که هایدگر خواهان دست کشیدن یا انکار معرفت بماهو معرفت است، بلکه او صرفاً در جستجوی بنیاد عمیق تری است که خود معرفت را امکان پذیر می سازد که همان «پراکسیس» یا رابطه عملی ما با اشیاء است (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ۱۵۸ و ۱۵۹).

به دلیل اعتقاد هایدگر بر در - جهان - بودن دازاین علم حقیقی دازاین در هنگام عمل و درهم تنیدگی با اشیاء است که درکی وجودی، حقیقی و «تودستی» است و نه درکی انتزاعی و «پیش دستی». نسبت نخست نسبتی است که در آن اشیاء همچون هستمنداها می ظهور می کنند که صرفاً تعین نظری دارند. در حالی که نسبت «تو دستی» نسبتی است که به درگیری فعال تعلق دارد، لایه ای که مشخصه کنش است. هایدگر در وجود و زمان درصدد است نشان دهد که این دو نسبت صرفاً دو وجه متفاوت یک نسبت نیستند، بلکه

یکی بنیاد دیگری است، یعنی نسبت «پیش دستی» بر نسبت «تودستی» استوار است. به عبارت دیگر، این نظریه عملاً یک نظریه کنشی هستی شناختی است (آیدی، ۱۳۸۴، ص ۷۲ و ۷۳).

### ۳-۴-۲. فرایند ابژه سازی

بیان شد که به اعتقاد هایدگر به دلیل مهمترین ویژگی دازاین یعنی در - عالم - بودن ما همواره در زندگی روزمره خود غرق سروکار داشتن و ارتباط با هستومندها هستیم. این ارتباط با هستومندها اولاً و بالذات ارتباطی نظری و علمی نبوده بلکه ارتباطی عملی و غیرنظری است. اما می توانیم با اشیاء و هستومندها در نتیجه همان در - عالم - بودن و رابطه عملی، رابطه ای علمی و نظری نیز پیدا کنیم. اما این تغییر مواجهه از عملی به علمی و نظری به واسطه عمل بنیادین «ابژه سازی» صورت می گیرد. عمل ابژه سازی حاصل انقطاع ما از زندگی روزمره واقعی و انتزاع یک هستومند از شبکه ارتباطاتی با سایر هستومندها و قرار دادن آن تحت یک منظر و جنبه صوری است. پس ابژه سازی یعنی اینکه شیء را از مأوای خودش خارج کنیم و در برابر خود قرار دهیم. اما آنچه این عملیات ابژه سازی را در رهیافت علمی ممکن می سازد همان فهم وجودی هستومند در یک رابطه عملی و یا همان در - عالم - بودن است. کاری که در علم انجام می دهیم این است که فهم ماقبل علمی خویش از هستی برخی از هستومندها را بسط داده تا به درکی صریح و مفهومی از هستومند مورد مطالعه دست یابیم.

در اینجا می توان فرایند پیدایش یک علم را، مطابق با تلقی هایدگر، به مراحل اساسی زیر خلاصه کرد:

۱- در - عالم - بودن و گشودگی دازاین به عالم به منزله اساسی ترین شرط وجودی (اگزیزستانسیل) تکوین یک علم،

۲- مواجهه غیرعلمی و غیرنظری با هستومندها و برخورداری از فهم و دریافتی پیشین از سرشت هستی هستومندها،

۳- ابژه سازی یا همان تغییر مواجهه علمی و نظری با هستومندها بر مبنای همین فهم پیشین،

۴- مفهوم سازی، یعنی مشخص و محصور کردن متعلق خاص یک علم، تعیین روش به منزله نحوه رهیافت به این حوزه از متعلق خاص، و تعیین جهت گیری ساختار مفهومی و تعبیر زبانی مناسب با این حوزه از پژوهش. هدف از موضوع سازی، آزاد کردن هستومندهای درون - عالمی یا یک دسته از هستومندهای خاص به نحوی است که آنها بتوانند متعلق یک پژوهش محضاً نظری قرار گرفته و لذا بتوانند به نحو عینی (ابژکتیو) مورد بررسی قرار بگیرند.

معمولاً گفته می شود که تمایز علوم طبیعی - ریاضی جدید با علوم گذشتگان در مشاهده وقایع و استقرایی بودن، در کاربرد روش تجربی، یا در به کارگیری اندازه گیری و محاسبه در تجربه ها و مشاهدات علمی

جدید نهفته است. اما هایدگر خاطرنشان می سازد که هیچ یک از خصوصیات یا معیارهایی که تا زمان وی برای توصیف ویژگی اساسی علوم جدید و تمایز با علوم گذشتگان اظهار گشته است نمی تواند حاق مطلب را در این مورد بیان کنند. به اعتقاد هایدگر حاق تمایز علوم جدید و علوم گذشتگان و نکته اساسی در پیدایش علوم جدید در این حقیقت نهفته است که دانشمندانی چون گالیله و کپلر اگرچه نه زبانه و آشکارا بلکه در نیت و در عمل، با طرح این پرسش که طبیعت بماهو طبیعت باید پیشاپیش چگونه تلقی شده و تعیین یابد تا امور طبیعت بتوانند برای مشاهده شدن به طور کلی قابل دسترس گردند، جهت تازه به علوم طبیعی بخشیدند. به تعبیر دیگر پرسش آنان این بود که طبیعت باید پیشاپیش چگونه تعیین یابد و چگونه از پیش اندیشیده شود تا بتواند در تمامیتش برای معرفت محاسبه گر در شیوه ای اساسی قابل دسترس گردد. پاسخ گالیله و کپلر این است که طبیعت باید در ساختی «ریاضیاتی» طرح ریزی شود. از نظر هایدگر این طرح ریزی چیزی نیست جز آشکار ساختن نحوه خاصی از تلقی هستی که طبیعت خوانده می شود، یعنی درک و تلقی هستی در معنای هستومندی فیزیکی و مادی.

به اعتقاد هایدگر این طرح افکنی اولیه چیزی جز همان درک اولیه از معنا و مفهوم هستومند نیست، و همین درک و تلقی اولیه از سرشت هستی هستومند یا دریافت هستی شناختی است که اصول موضوعه و مفاهیم کلی و بنیادین علوم را تشکیل می دهد. آنچه در دستاوردهای گالیله و کپلر اساسی بود مشاهده امور واقع یا تجربه کردن نبود، بلکه بصیرت به این مطلب بود که چیزی به منزله حقایق محض وجود ندارد و این که امور واقع صرفاً هنگامی فهم و تجربه می شوند که حوزه طبیعت بماهو طبیعت پیشاپیش معین و تعیین حدود شود. آنچه حوزه طبیعت بماهو طبیعت را برای ما پیشاپیش معین و مشخص می کند، از نظر هایدگر، همان درک و تلقی ما از سرشت وجود آن چیزی است که آن را طبیعت می نامیم. به تعبیر دیگر، در هر پژوهشی در باره یک امر واقع به ظاهر محض، که به منزله حقیقتی عریان و محض فرض می شود، همواره دیدگاه های از پیش فرض شده ای در باره تعیین حوزه ای که در آن حوزه امر واقع مورد پژوهش قرار می گیرد، وجود دارد، و وقایع به خودی خود نمی توانند سرشت هستی هستومند بماهو هستومند را روشن سازند. این دیدگاه های از پیش فرض شده در باره حوزه ای که امر واقع در آن قرار دارد همان درک پیشین ما از سرشت هستی هستومندها و حوزه مورد پژوهش ماست (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۰-۱۷۹).

با توجه به بحث هایی که تاکنون داشتیم رابطه میان علم و فلسفه (هستی شناسی) از منظر هایدگر روشن می شود. در هر علمی مفاهیم و اصول اساسی و بنیادینی وجود دارند که شالوده آن علم را تشکیل می دهند. مثلاً در علم فیزیک مفاهیمی چون جسم، حرکت، مکان و زمان به کار برده می شوند. همچنین در علم تاریخ از مفاهیم تاریخ و امر تاریخی، و در علم زیست شناسی از مفاهیم حیات و هستومند زنده، یا ارگانیسم به منزله مفاهیم اساسی استفاده می شود. اما فیزیکدانان از آن حیث که فیزیکدانان است صرفاً مفاهیم جسم، حرکت، مکان و زمان را به کار می برد و هیچگاه نمی پرسد حرکت چیست، آیا حرکت اساساً امکان

پذیر است یا صرفاً یک توهم است یا وی هیچگاه چستی زمان و امکانات درونی آن را مورد پرسش و پژوهش قرار نمی دهد. همچنین است معنا و مفهوم حیات و مفهوم تاریخ که خارج از حوزه های کار و محدودیت های روشی زیست شناس یا مورخ است. لذا برای اثبات و نشان دادن معانی مفاهیم اساسی و بنیادین علوم و نشان دادن امکانات مختلف نهفته در این مفاهیم به امری نیاز داریم که خارج از حوزه خود این علوم قرار دارد، و این امر چیزی جز فلسفه نیست. تأمل در باره به اصطلاح «کلیات» علوم، یعنی همان مفاهیم اساسی و اصول بنیادین علوم، حاصل بسط درک و دریافت پیشین از سرشت هستی هستی‌مندی‌هایی است که در حوزه پژوهشی آن علوم قرار می گیرند (همان، ص ۱۷۹-۱۸۱).

#### ۵-۲. تاریخی بودن دازاین و فهم بنیادین

تا اینجا هایدگر بر هستی شناسی بیادین که بنیاد همه علوم و هستی شناسی هاست تأکید کرد. بنابراین هستی شناسی بنیادین علمی دقیق است. اما بعد از بحث از هستی هایدگر عنصری را وارد بحث می کند که تمامی بحث های خود در مورد هستی و هستی شناسی بنیادین را تحت شعاع خود قرار می دهد و آن بحث از «حیث زمانی و تاریخی» است. همان عنصری که می توان گفت فلسفه هایدگر متقدم را به شکست می کشاند و او را ناگزیر می گرداند تا در تفکر فلسفی خود تجدید نظر کند. بنابراین ما امر زمانی و تاریخی را از منظر هایدگر توضیح مختصری می دهیم تا معلوم گردد چگونه هستی شناسی بنیادین نمی تواند مبنایی متقن و مطلق برای هستی شناسی ها و علم گردد.

شاید بتوان گفت مهمترین وجه تمایز دازاین با سایر اشیاء در حیث زمانی نهفته است. تا آنجا که می توان گفت دازاین همان حیث زمانی است. هایدگر می کوشد تا همه ساختارهای هستی شناختی دازاین را برحسب حیث زمانی تفسیر کند. معنای حیث زمانی با معنای زمان در معنای متداول آن متفاوت است. از نظر هایدگر اساساً همین حیث زمانی است که وجود زمان در معنای عادی و متداول را امکان پذیر می کند. مراد هایدگر از زمان حقیقی یا اصیل، یا همان حیث زمانی، این نیست که ما، همچون سایر اشیاء محدود به زمان هستیم، یا این که زمان را احساس می کنیم، بلکه خود ما در آن واحد سه جهت زمانی داریم، و این سه جهت زمانی یعنی آینده، حال و گذشته چیزی نیست جز سه نحوه برون خویشی خود دازاین. نحوه هستی دازاین بر خلاف سایر هستی‌مندی‌ها فاقد ماهیتی تمام و پایان یافته است و به همین دلیل هایدگر نحوه هستی دازاین را قوه محض - برای - بودن می نامد. دازاین از همان آغاز با «قوه محض - برای - بودن» حرکت داده می شود که باید تحقق پذیرد. به تعبیر ساده تر، دازاین قوه محض - بودن - خویش برای آن چیزی است که هنوز نیست اما می تواند باشد. اما همین دازاینی که باید خود را متحقق کند، خود را پیشاپیش در میان امکاناتی می یابد. دازاین همواره خود را در پاره ای امکانات از پیش تعیین شده می یابد که وی در میانشان پرتاب و نهاده شده است. نحوه هستی من با من آغاز نمی شود بلکه هستی من در

استمرار تاریخ، فرهنگ و سنتی است که هستی من در آن میان نهاده یا پرتاب شده است و آزادی من را محدود می کند و بنیاد آن چیزی است که ما از آن به گذشته تعبیر می کنیم.

اما از طرف دیگر، همین دازاین در عین حال به منزله یک طرح به سوی کمال و تمامیت هستی خودش، یعنی در ارتباط با این که دست آخر چه امکانی از امکانات فراروی خویش را برمی گزیند، همواره در فراسوی خویش است. همانگونه که گذشته حاصل رویدادگی یا مجعولیت هستی آدمی است، آینده قلمرو امکان و حاصل نحوه ای از بودن آدمی برای گزینش امکانات متعددی است که فراروی اوست و خود او نحوه هستی اش را از طرحی می گیرد که خود وی برای هستی خویش افکنده است. هایدگر نحوه هستی خاص آدمی (اگزیستانس) و نیز فهم و ادراک را که از نظر هایدگر هر دو یکی و همان اند، عین همین طرح افکنی می داند: «فهم فی نفسه دارای یک ساختار وجودی است که ما آن را طرح افکنی می نامیم».

به اعتقاد هایدگر زمان حال حاصل اتحاد گذشته و آینده یعنی اتحاد رویدادگی یا مجعولیت هستی آدمی یا طرح افکنی ما بر امکانات متعددی است که فراروی ماست. اتحاد رویدادگی ما (گذشته) با طرح افکنی ما بر امکانات فراروی ما (آینده) مواجهه و سروکار داشتن ما با اشیاء و امور حاضر را ممکن می سازد و همین مواجهه و سروکار داشتن ما با اشیاء حاضر بنیاد زمان حال را تشکیل می دهد.

از نظر هایدگر حیث تاریخی دازاین و حیث زمانی وی هر دو در واقع یکی است و هر دو به نحوی ساختار هستی شناختی دازاین را قوام می بخشند. مطابق تحلیل هایدگر دازاین در اعماق هستی اش تاریخی است و بنابراین هرگونه فعالیت دازاین از جمله فهم و ادراک و در نتیجه علم و فلسفه اموری مربوط به دازاین و بالطبع تاریخی هستند. بنابراین حتی نمی توان فهم و ادراک دازاین از هستی، یعنی از موضوع اصلی پژوهش هایدگر، را درکی غیرتاریخی دانست و هستی را داده بی واسطه و امری بدیهی بالذات تلقی کرد (ر.ک احمدی، ۱۳۸۱ ب، ۶۲۹ و ۶۳۰). بر همین اساس است که هایدگر اظهار می دارد: «خاص ترین شرح هستی شناختی دازاین بالضرورة تفسیری تاریخی خواهد بود». و بنابراین فهم و تفسیرهای ما همواره محدود و نشأت گرفته از بافت عالمی است که در آن زندگی می کنیم و عقلانیت و فهم ما همواره در بستری تاریخی، اجتماعی و فرهنگی قرار دارد.

اما به نظر می رسد، آن چنان که پاره ای از منتقدان هایدگر بدان اشاره داشته اند، تأکید وی بر حیث تاریخی هستی آدمی به نسبت گرایی تاریخی عمیقی منتهی می شود. زمانی می توانیم معضل نسبت گرایی تاریخی را حل کنیم که به موقعیتی یگانه دست یافته باشیم تا در این موقعیت بتوانیم خود را از درگیری و اندراج متداول خودمان در عالم، از جمله عالم اجتماعی، تاریخی و فرهنگی خویش برهانیم. اما، مطابق با تعریف هایدگر از آدمی به منزله در - عالم - بودن، یک چنین رهایی از عالم به منظور دستیابی به موضعی استعلایی و فراتاریخی امکان پذیر نیست.

هایدگر از یک سو معتقد است که هستی و زمان ارائه یک نوع فهم یا تفسیر از هستی یا هستومنها نبوده بلکه درصدد ارائه چارچوب های اساسی فهم و نوعی تفسیر از هرگونه تفسیری از هستی هستومنها است، و همچنین معتقد است که دازاین می تواند با دستیابی به نحوه هستی اصیل و با رهایی از نحوه هستی غیراصیل خود را از اسارت چنگال های سنت و شرایط تاریخی برهاند و به فهم اصیلی از هستی و هستومنها نایل آید. اما باید توجه داشت: اولاً هرگونه فهمی از چارچوب های اساسی فهم خود نوعی فهم، و هرگونه تفسیری از عمل تفسیر کردن خود نوعی تفسیر و در نتیجه تابع همان احکامی است که سایر فهم ها و تفسیرها از آن ها تبعیت می کنند. به بیان ساده تر «هستی شناسی بنیادین» هایدگر به منزله فهمی از چارچوب های اساسی فهم و به منزله تفسیری از هرگونه تفسیر، مطابق مبانی تفکر خود هایدگر، خود امری تاریخی است و نمی توان برای آن ارزش و اعتباری مطلق قائل شد. ثانیاً نحوه هستی اصیل دازاین نیز به تقدیری امری است مربوط به دازاین؛ و از آن حیث که دازاین فی نفسه امری تاریخی است لذا نحوه هستی اصیل دازاین نیز بالطبع امری تاریخی است. اساساً تلقی نحوه بودن اصیل به منزله نقطه ای آزاد در فراسوی سنت در تناقض با توصیف خود هایدگر از نحوه هستی آدمی به منزله در - عالم - بودن است. هرگونه تلاش برای خروج از محدودده های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی، و زبانی - در یک کلمه از محدودده های سنت - سودای محال است. هایدگر فلسفه را به این دلیل نقد می کند که بیهوده خواهان دستیابی به حقایق مطلق، تغییرناپذیر و ابدی است و از نظر هایدگر چنین حقایق مطلق هستی ندارد و هر نوع فهم و تفسیری از هستی و هستومنها در بافت و سیاق یک پیش - فهم از هستی و هستومنها در دل یک تاریخ و فرهنگ صورت می پذیرد. به اعتقاد هایدگر ما نمی توانیم بر بنیاد نهایی امور چیره شویم و بر آن دست یابیم. بنیاد چیزی است که فقط هست و ما نمی توانیم با هیچ اصل عقلانی آن را معقول و قابل فهم سازیم. بنابراین، فهم چارچوب فهم و تفسیر شرایط هر تفسیری خود مجدداً نوعی فهم و تفسیر است و لذا همچون هرگونه فهم و تفسیر دیگری امری تاریخی است. در نتیجه ما می پذیریم که هر نوع تاریخ گرایستی استعلایی امری خود - متناقض است» (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۲۴ و ۲۵).

بنابراین، هرچند به اعتقاد هایدگر هستی شناسی بنیادین به خودی خود می تواند وجود داشته باشد و آن می تواند هستی فی نفسه و نه فقط هستی انسانی را برای ما روشن گرداند، اما از آنجا که هستی فی نفسه برای ما بی واسطه در دسترس نیست و تنها این هستی دازاین است که ما نسبت به آن فهمی بی واسطه داریم و از طرف دیگر هستی دازاین و فهم او اساساً تاریخی است و مربوط به یک دوره زمانی دون زمان و دوره تاریخی دیگر است، ما نمی توانیم از دریچه فهم انسانی و دازاین به فهم هستی فی نفسه نائل گردیم. در نتیجه فهم ما از دریچه هستی دازاین و در - عالم - بودن آن و بنابراین هستی شناسی بنیادین هایدگر فهمی تاریخی و نسبی خواهد بود و از این رو نخواهد توانست مبنایی مطلق، ضروری و دقیق برای علوم و هستی شناسی ها فراهم کند.

**Commented | حسین ۱:** به نظرم در این فراز کج فهمی از هایدگر رخ داده است. تاریخی به معنای امر متغیر فهمیده شده است و بلافاصله با مفهوم سنت به معنای سنت متغیر تاریخی گره زده شده در حالی که در هایدگر نه تاریخی ضرورتاً به معنای متغیر است و نه سنت چنین معنای برساختی ای دارد. تاریخی در او یعنی وجودی، و اینکه وجود عین حرکت و سیالیت است غیر از این است که فهم کردن این وجود هم عینی سیالیت باشد نقد هایدگر این است که بابیانهای پیشین ذهنی سراغ شناخت نروید که مطلق گرایی ذهنی است. نه اینکه منکر شناخت قطعی و مطلق باشد

این را می توان پاشنه آشیل فلسفه متقدم هایدگر دانست که خود نیز در فلسفه متأخر خود به آن پی می برد و هستی شناسی بنیادین را کنار می گذارد.

### ۳. هایدگر متأخر و جامعه شناسی علم مدرن

هایدگر در وجود و زمان خواهان پی ریزی مبانی ای برای مابعدالطبیعه و هستی شناسی است، اما بعدها در مورد انجام یک هستی شناسی بنیادین که ساختارهای وجود بماهو وجود را آشکار می سازد تردید می کند و به جای تأسیس بنیانی برای مابعدالطبیعه، از گذر از مابعدالطبیعه سخن می گوید (همان، ص ۹۲). تغییر نگرش او درباره علم اهمیت فراوانی دارد و می توان با اطمینان گفت او در نهایت در اثری شامل دو بخش با عنوان های «منشاء اثر هنری» و «عصر تصویر جهان» این چرخش فکری، که نشان از وانهادگی هستی شناسی بنیادین توسط هایدگر دارد، را اعلام می کند. او همانند استاد خویش، هوسرل فلسفه را علم دقیق می خواند و هستی شناسی بنیادین را تلقی ای ناتاریخی از شیوه های ضروری و گوناگون هستی می دانست. اما تلاش در جهت هستی شناسی را در قالب «علم» فلسفی ریختن، جای خود را به فهم تاریخمند فهم پذیری هستومندها می دهد. نه تنها شیوه هستی دازاین نیز بدین وسیله مرکزیت هستی شناختی خود را از دست می دهد بلکه پیش دست بون و دسترس پذیری نیز همچنین جایگاه خود را در مقام مقولات هستی شناختی بنیادین از دست می دهند. این بدین معناست که علم دیگر اهمیت هستی شناختی خود، در کشف هستومندها به منزله امور پیش دستی را از دست داده است. پس از کنار گذاشتن مفهوم هستی شناسی بنیادین، در عوض به این موضوع می پردازد که چطور متافیزیک با تفسیر خاصی که از هستومندها ارائه می دهد و از طریق بیان مفهوم حقیقت، بنیان هر عصری را بنا می کند. او در بازنگری خود، علم را «پدیدار ضروری عصر مدرنیته» می خواند و تلقی اولیه خود از علم را (به منزله امور پیش دستی) یکسری گفته های بی بنیاد و آشنا در زمینه علم می داند که به گزاره های صادق و شناخت منتسب شده اند. هایدگر در قالب این باقی مانده از نظریه سنتی شناخت، دیگر علم مدرن را پژوهش نمی داند بلکه آن را فعالیت بی رحم می خواند که تمام کاربست های خود را «دورن قالبی از فن شناسان در معنایی خاص» در بر می گیرد. علم مدرن تعلیق التفات عملی به هستومندها نیست بلکه شدت بخشیدن به این التفات است (روز، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱-۲۱۵). اینگونه رویکرد به علم را که در آن از علم به «پدیدار ضروری عصر مدرنیته» تعبیر می شود در حقیقت می توان «جامعه شناسی علم» دانست و نشان از این دارد که این عوامل فرهنگی و اجتماعی دوران مدرنیته هستند که علم مدرن متناسب با خود را به وجود آوردند، نه اینکه این علوم مبتنی بر یک هستی شناسی بنیادین مطلق و ضروری به وجود آمده باشند. این گونه تعبیر (پدیدار ضروری عصر مدرنیته) از رویکرد هایدگر در دوره متأخر او که نشان از تأثیر فرهنگ و عوامل اجتماعی بر پیدایش علوم دارد را می توان در آثار و مقالاتی که بین رویکرد او و رویکرد کوهن قیاس شده است مشاهده کرد (ر.ک ابازری، ۱۳۷۵). هایدگر همچون کوهن از قیاس ناپذیری پارادایم ها در علوم سخن می گوید. «او در مقابل ادعای

Commented [حسین۲]: در هستی و زمان هم دنبال مابعدالطبیعه به معنای که نقدش می کند نبوده است.

دانش مدرن که خود را «علمی»، و دانایی دنیای قدیم و سده های میانه را «غیرعلمی» اعلام می کند، تأکید می کرد که ما در واقع با دو گونه علم استوار بر دو صورت بندی دانایی متفاوت روبرویم» (احمدی، ۱۳۸۱ الف، ۴۲۹). اگر در دوران متقدم از به کارگیری طرح ریاضیاتی توسط عالمان دوران جدید به منظور مواجهه صرفاً نظری و علمی با هستومندها و اشیاء و رهاسازی آنها از درگیری عملی سخن گفته می شود در دوران متأخر خود برعکس معتقد است به کارگیری این طرح ریاضیاتی توسط علوم به منظور درگیری عملی بیشتر با هستومندها صورت می پذیرد (روز، ۱۳۹۰، ص ۲۱۷). از منظر هایدرگر متأخر پژوهندگان دیگر عالم نیستند. فضیلت آنها نه در دانش شان بلکه در قاطعیت، تلاش های مستمر و پیگیرشان در به سرانجام رساندن هدفی است که بر روی آن متمرکزند. «آنچه که به تکلیف یک پژوهش اهمیت می بخشد، این امر نیست که چه چیزی را درباره جهان کشف می کند، بلکه وسعت چشم اندازی است که این پژوهش در برابر پژوهش های بیش تر می گشاید» (همان، ص ۲۱۸). از این روست که ما معتقدیم که رویکرد هایدرگر متأخر به علم را در حقیقت می بایست «جامعه شناسی علم» دانست و نه «فلسفه علم».

#### نتیجه گیری

هرچند در تفکرات هایدرگر خلل ها و نقایص بسیاری وجود دارد در پایان می توان از برخی نکات و روزنه هایی که او به روی فلسفه و فلسه علم گشوده است مخصوصاً در دوره متقدم خود استفاده کرد:

۱- نفی ثنویت ها نکته ای مهم است که هایدرگر ما را متوجه آن می کند. مخصوصاً ثنویت سوپژه و ابژه که علم مدرن بر مبنای آن شکل می گیرد و باعث غلبه سوپژکتیویسم در تفکر فلسفی و علمی دوران مدرنیته می شود.

۲- علوم نیازمند بحث های هستی شناختی هستند و فلسفه هایدرگر چنین می کند و مبانی هستی شناختی قابل توجهی را در مورد علوم عرضه می کند. در حقیقت فلسفه متقدم هایدرگر فلسفه رئالیستی است (حداقل رئالیسم هستی شناختی) هرچند به دلیل حیث تاریخی که وارد حاق بحث های هستی شناختی بنیادین خود می کند از کشف این هستی به نحو مطلق و ضروری باز می ماند. بنابراین نمی توان از حیث معرفت شناختی فلسفه او را واقع گرا دانست.

۳- فلسفه هایدرگر به عنوان فلسفه ای تاریخ محور و جزئی نگر مبانی خوبی برای بحث های مردم شناسی فراهم می کند هرچند نمی تواند مبنایی برای علوم به عنوان علمی مطلق و جزمی و جهان شمول باشد. در حقیقت بسیاری از گفته های هایدرگر مربوط به موقعیت و مجعولیت وی در برهه ای خاص تاریخی و فرهنگی و اجتماعی نیست بلکه مربوط به طبیعت و فطرت انسانی انسان است که مضمون تاریخی، تغییر و نسبیت نمی شوند. مانند اینکه دزاین در مواجهه بی واسطه با هستی قرار دارد و هستی برایش گشوده و بی پرده است امری تاریخی و فرهنگی و وابسته به سنتی خاص

Commented [ح۳]: اصلاً چنین نیست. او اصلاً با کلمه رئالیسم و نیز اپیدنالیسم مشکل دارد

Commented [ح۴]: اصلاً چنین نیست. منظورش را درست متوجه نشده اید



نیست بلکه انسان با فطرت خود در یک رابطه بی واسطه و بی پرده با هستی و درک واقعیت نهاده شده است.

۴- هایدگر نکته های مهمی برای بحث های «گرانبار بودن مشاهدات از نظریه» دارد. چراکه فهم بنیادین دازاین از هستی به عنوان فهمی مبنایی برای فهم هستومندها، خود فهمی انضمامی و روزمره ای و همان فهم مردم عادی در زندگی است.

Commented [حسین]: ایضا

۵- هایدگر (متقدم) علم نوین را رد نمی کند بلکه آن را تأیید نیز می کند و معتقد است علم مفاهیم و مبانی خود را با توجه به هستی و هستی شناسی بنیادین، که توجه اش به زندگی روزمره و طبیعی مردم است، به دست می آورد و بنابراین از استاد خود «هوسرل» که درصدد تأسیس فلسفه علمی صرفاً منطقی و استعلایی و بریده و منفک از زندگی و مفاهیم روزمره و طبیعی مردم است جدا می گردد. به اعتقاد هایدگر اینگونه هستی شناسی ها به نحو نارسا و به دور از زندگی و فهم تودستی، عملی و انضمامی مردم و مفاهیمی که منطبق بر این فهم باشد، از پی علوم روانه می گردند و مفاهیم صرفاً منطقی و معرفت شناسانه را به کار می گیرند و بنابراین مسائل علمی را با کژ فهمی همراه می سازند.

Commented [حسین]: اصلا

#### منابع

- آیدی، دُن (۱۳۸۴)، هنر و تکنولوژی: فلسفه پدیدارشناختی هایدگر در باب تکنولوژی، در «فلسفه تکنولوژی»، گردآوری و ترجمه شاپور اعتماد، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- اباذری، یوسف (۱۳۷۵)، «هایدگر و علم: یادداشتی درباره عصر تصویر جهان»، ارغنون، ش ۱۱ و ۱۲.
- احمدی، بابک (۱۳۸۱ الف)، «هایدگر و تاریخ هستی»، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۱ ب)، «هایدگر و پرسش بنیادین»، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- روز، جوزف (۱۳۹۰)، «دیدگاه هایدگر درباره علم و طبیعت گرایی»، در «فلسفه های قاره ای علم»، گردآوری توسط گری گاتینگ، ترجمه پریسا صادقیه، چاپ اول، تهران، روزنامه ایران، مؤسسه انتشاراتی کتاب فردا.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۱)، «هایدگر و استعلا: شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت»، چاپ اول، تهران، ققنوس.