در-جهان-بودن

شرحی بر قسمت نخست وجود و زمان هایدگر

هیوبرت دریفوس

ترجمهٔ زکیه آزادانی

نشرنی

در - جهان - بودن

در-جهان-بودن

شرحی بر قسمت نخست وجود و زمان هایدگر

هیوبرت دریفوس

ترجمهٔ زکیه آزادانی

نشرنی

سرشناسه: دریفوس، هیوبرت ال. Dreyfus, Hubert L. • **عنوان و نام پدیدآور:** در ـ جهان ـ بودن/ هیوبرت دریفوس؛ ترجمهٔ زکیه آزادانی. • **مشخصات نشر:** تهران، نشر نی، ۱۳۹۹ • **نوبت چاپ:** چاپ اول، ۱۳۹۹ • **مشخصات ظاهری:** ۴۴۶ص • **شابک:** ۱-۰۳۳۵-۰۶-۶۲۲-۹۷۸ • **وضعیت فهرست‌نویسی:** فیپا • **یادداشت:** عنوان اصلی: Being-in-the- World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, division I؛ نمایه • **موضوع:** هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹-۱۹۷۶م. وجود وزمان؛ Heidegger, Martin, 1889-1976. Sein und Zeit؛ هستی‌شناسی؛ Ontolog؛ فضا و زمان؛ Space and Time • **شناسهٔ افزوده:** آزادانی، زکیه، ۱۳۶۱- ، مترجم • **رده‌بندی کنگره:** B۳۲۷۹ • **رده‌بندی دیویی:** ۱۹۳ • **شمارهٔ کتابشناسی ملی:** ۷۴۲۷۷۹۳

قیمت: ۷۸۰۰۰ تومان

نشرنی

در ـ جهان ـ بودن

شرحی بر قسمت نخست وجود و زمان هایدگر

هیوبرت دریفوس

مترجم: زکیه آزادانی

صفحه‌آرا: نگار خلیلی

طراح جلد: ساعد مشکی

لیتوگرافی: باختر • چاپ: غزال • صحافی: غزال

چاپ اول: تهران، ۱۳۹۹، ۱۱۰۰ نسخه

شابک: ۱-۰۳۳۵-۰۶-۶۲۲-۹۷۸

نشانی: تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، تقاطع خیابان فکوری، شماره ۲۰

کد پستی: ۱۴۱۳۷۱۷۳۷۱، تلفن دفتر نشر: ۸۸۰۲۱۲۱۴، تلفن واحد فروش: ۹-۸۸۰۰۴۶۵۸، نمابر: ۸۹۷۸۲۴۶۴

www.nashreney.com • email: info@nashreney.com • nashreney

© تمامی حقوق این اثر برای نشر نی محفوظ است. هرگونه استفادهٔ تجاری از این اثر یا تکثیر آن کلاً و جزئاً، به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی) بدون اجازهٔ مکتوب ناشر ممنوع است.

فهرست مطالب

درآمد: چرا وجود و زمان را بخوانیم؟ ۹

۱. مقدمهٔ هایدگر دربارهٔ محتوای کتاب ۲۱

I. پرسش از چیستی وجود ۲۱

II. رهیافت به جانب پرسش وجود از طریق دازاین ۲۴

III. دازاین به مثابهٔ خودتفسیرگر ۳۹

IV. دازاین به مثابهٔ خودسوءتفسیرگر ۴۳

V. سه وجه اگزیستانس‌داشتن دازاین ۴۳

VI. تقدم دازاین ۴۷

۲. مقدمهٔ روش‌شناختی هایدگر ۴۹

I. دریافت هایدگر از پدیدارشناسی ۴۹

II. هرمنوتیک: رویکرد دو مرحله‌ای هایدگر برای تحلیل دازاین ۵۳

III. مسائل روش‌شناختی ۶۰

۳. طرح اولیهٔ در-جهان-بودن ۶۳

I. در-بودن ۶۳

II. نقد هایدگر نسبت به تقدم سنّتی شناخت بی‌طرفانه ۷۰

۴. دردسترس‌بودگی و فرادست‌بودگی ۹۱

I. قصدیت جذب‌شده که بر قصدیت بازنمودی تقدم دارد ۹۴

II. عمل سنجیده: قصدیت بازنمودی و ابژه‌های آن ۱۰۵

III. گذار از تأمل نظری به تعمق محض ۱۲۶

IV. دلالت‌های ضمنی فلسفی ۱۲۷

۵. جهان‌مندی ۱۳۳

I. جهان‌مندی جهان..... ۱۳۳

II. چهار معنای جهان..... ۱۳۴

III. ساختار جهان..... ۱۳۸

IV. دو نحوهٔ آشکارشدن پدیدار جهان ۱۴۹

V. گشودن و کشف‌کردن..... ۱۵۴

۶. نقد هایدگر نسبت به صورت‌های اخیر دکارت‌گروی ۱۶۳

I. وضعیت انتولوژیک طبیعت ۱۶۴

II. نقد هایدگر نسبت به تقلیل‌گرایی علمی..... ۱۶۹

III. نقد هایدگر نسبت به شناخت‌گرایی..... ۱۷۳

IV. نتیجه‌گیری..... ۱۸۲

۷. مکان‌مندی و مکان..... ۱۹۱

I. مکان‌مندی عمومی ۱۹۳

II. مکان‌مندی به عنوان یک کارکرد دل‌مشغولی اگزیستانسیال ۱۹۴

III. موقعیت دازاین ۱۹۸

IV. جهت‌گیری..... ۲۰۲

V. نشئت‌گرفتن مکان فیزیکی از مکان‌مندی اگزیستانسیال ۲۰۴

۸. «کیستیِ» دازاین روزمره..... ۲۰۹

I. در ـ جهان ـ بودن به مثابهٔ با ـ هم ـ بودن..... ۲۰۹

II. «کسان» به مثابهٔ وجه اگزیستانسیال ۲۲۴

III. کسان به مثابهٔ «واقعی‌ترین سوژه»ی روزمرگی ۲۳۴

۹. ساختار سه‌لایهٔ در ـ بودن..... ۲۴۱

۱۰. تأثریافتگی..... ۲۴۹

I. حال‌وهوا ۲۵۳

II. قصدیت تأثیرگذار به مثابهٔ فراروی اُنتیک ۲۵۹

۱۱. فهمیدن..... ۲۷۳

I. سه سطح فهمیدن..... ۲۷۶

II. فهمیدن اصیل و فهمیدن نااصیل ۲۸۶
III. سه گونه فهمیدن: تعامل، تفسیر، بیان ۲۸۹

۱۲. گفتار و معنا ۳۱۹
I. گفتار به مثابهٔ یک اگزیستانسیال ۳۱۹
II. زبان ۳۲۲
III. معنا: پس‌زمینهٔ فهم‌پذیری ۳۲۸
IV. جمع‌بندی ابعاد فهم‌پذیری ۳۳۰

۱۳. درافتادن ۳۳۳
I. درافتادن به مثابهٔ یک ساختار اگزیستانسیال ۳۳۳
II. درافتاده‌بودگی ۳۴۴

۱۴. ساختار دغدغه ۳۵۱
I. دغدغه به مثابهٔ وجود دازاین ۳۵۱
II. خود ۳۵۳
III. زمان‌مندی به مثابهٔ آنچه دغدغه را فهم‌پذیر می‌کند ۳۵۸

۱۵. دلالت‌های فلسفی یک هرمنوتیک روزمره ۳۶۳
I. دازاین، جهان‌مندی و واقعیت ۳۶۳
II. بررسی دوبارهٔ مسئلهٔ واقعیت ۳۶۶
III. حقیقت ۳۹۲

یادداشت‌ها ۴۱۷

نمایه ۴۴۱

درآمد: چرا وجود و زمان را بخوانیم؟

آنچه هایدگر در کتاب وجود و زمان دنبال می‌کند، چیزی جز ژرفابخشیدن به فهم ما دربارهٔ معنای بودنِ چیزها (اشیا، مردم، انتزاعات، زبان و...) نیست. او می‌خواهد انحای متفاوت وجود را از یکدیگر بازشناسد و آن‌گاه نشان دهد که چگونه این شیوه‌های مختلف با وجود انسان و نهایتاً با زمان‌مندی مرتبط هستند.

هایدگر ادعا می‌کند که سنّت در توصیف و تفسیر وجود انسان دچار سوءفهم شده است. از همین روی، او به‌عنوان نخستین گام طرحش می‌کوشد تا چیستی انسان را از نو تحلیل کند. روشن است که اگر نتایج این طرح ارائه شوند، برای هر کس که می‌خواهد بداند خودش چه نحوه‌ای از وجود است، اهمیت دارد. نتایجی که هایدگر به‌آن‌ها دست پیدا می‌کند، برای علوم انسانی هم بسیار مهم و حیاتی است، زیرا روشن است که نمی‌توان چیزی را فهمید مگر آن‌که برداشت درستی از وجود چیزی داشته باشیم که می‌کوشیم آن را بفهمیم. بنابراین، مثلاً اگر کسی تصور کند که انسان، حیوان ناطقی است که بر پایهٔ باورها و تمایلات خود عمل کرده و مسائل را حل می‌کند ــ همان‌طور که سنّت از زمان ارسطو تاکنون چنین اندیشیده است ــ او نظریه‌ای برای ذهن، تصمیم‌گیری، پیروی از قواعد و نظایر آن می‌پروراند تا این نحوهٔ وجود را توجیه کند. اما اگر معلوم شود که چنین توصیفی دربارهٔ واقعیت انسان سطحی و کم‌مایه است، آن‌گاه همهٔ آن کوشش‌های سخت، بیهوده و بی‌نتیجه خواهد بود.

سوءفهم سنّتی دربارهٔ وجود انسان با شیفتگی افلاطون نسبت به نظریه آغاز شد. این ایده که انسان می‌تواند جهان را به شیوه‌ای بی‌طرفانه و ازطریق کشف اصولی بفهمد که زیربنای کثرت پدیدارهاست، به‌راستی قدرت‌مندترین و مهیج‌ترین ایده از زمان [کشف] آتش و زبان بود. اما حرکت افلاطون و سنّت ما با یک خطا آغاز شد، وقتی آن‌ها تصور کردند که می‌توان دربارهٔ همه‌چیز، حتی دربارهٔ انسان‌ها و جهان آن‌ها هم یک نظریه داشت و به علاوه مسیرِ نسبت برقرارکردنِ انسان‌ها با اشیا، داشتنِ نظریه‌ای ضمنی دربارهٔ آن‌هاست.

هایدگر مخالف نظریه نیست. به عقیدهٔ وی، نظریه از قدرت و اهمیت برخوردار است، اما حدود معیّنی دارد. اساساً او می‌خواهد نشان دهد که نمی‌توان دربارهٔ شرط امکان نظریه، نظریه داشت. اگر چنین ادعایی درست باشد، تحلیل او یکی از عمیق‌ترین و نافذترین پیش‌فرض‌های پذیرفته‌شده توسط فلاسفهٔ سنّتی از افلاطون تا دکارت، کانت و ادموند هوسرل (استاد خود هایدگر) را مورد تردید قرار می‌دهد. از آن‌جا که این پیش‌فرض، در اندیشه‌ورزی ما نقشی بسیار مهم و حیاتی دارد، تردیدکردن در آن به معنای زیرسؤال‌بردن فعالیت‌های معمول ما در فلسفه و در همهٔ شاخه‌های دیگری است که انسان را موضوع مطالعهٔ خود قرار می‌دهند. به عنوان نمونه، زیربنای پژوهش‌های معمول برای الگوهای رسمی در زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، نقد ادبی، علوم سیاسی و اقتصاد، همین سنّت است. پژوهشگران در هریک از این شاخه‌ها می‌کوشند تا مؤلفه‌ها، سرنخ‌ها، رویکردها، ویژگی‌ها، عناصر، اصول مستقل و... را بیابند و ازطریق قوانین فراگیر ــ مثلاً در علوم طبیعی و رفتارگرایی ــ و یا قواعد و برنامه‌ها ــ مثلاً در ساختارگرایی و شناخت‌گرایی ــ بین آن‌ها ارتباط برقرار کنند.

اگرچه این رهیافت‌های صوری، بسیار مورد توجه قرار گرفته‌اند ــ مخصوصاً به‌اصطلاح الگوی پردازش اطلاعات ذهن ــ اما اکنون به‌تدریج این دریافت در حال رشد است که چنین رهیافت‌هایی آن‌قدر که امید می‌رفت، در کار خود موفق نبوده‌اند. ساختارگرایی دیگر محل توجه نیست و هر روز پدیدارهای بیشتری در علوم

انسانی بررسی می‌شوند که مناسب الگوی پردازش اطلاعات نیستند؛ برای نمونه می‌توان به نقش پیش‌نمونه‌ها در روان‌شناسی یا مهارت‌های اجتماعی خودتفسیرگر در انسان‌شناسی اشاره کرد. در حالی که پژوهشگران به‌تدریج دربارهٔ نقش نظریه در رشته‌های خود تردید می‌کنند، به روش‌های تفسیری علاقه‌مند می‌شوند که به معنا و متن توجه دارند.

چنین رهیافت‌هایی آگاهانه یا غیرآگاهانه به روش هرمنوتیکی وجود و زمان نزدیک می‌شوند. هایدگر در تعمیم هرمنوتیک از روشی برای مطالعهٔ متون مقدس به روشی برای مطالعهٔ همهٔ فعالیت‌های انسان از ویلهلم دیلتای پیروی می‌کند. به‌علاوه، هایدگر با شرح دقیق خود دربارهٔ ضرورت تفسیر در مطالعهٔ انسان و ساختار دوری که چنین تفسیری باید داشته باشد، روش هرمنوتیکی را به فلسفهٔ مدرن وارد کرد.

هایدگر پدیدارشناسی هرمنوتیکی خودش را در برابر پدیدارشناسی استعلایی هوسرل پروراند. هوسرل با این استدلال نسبت به بحرانِ پیش‌تر رخ‌داده در بنیان‌های علوم انسانی واکنش نشان داده بود که دلیل شکست علوم انسانی، بی‌توجهی به قصدیت[1] است. مقصود او از قصدیت، نحوهٔ روی‌کردنِ ذهن منفرد نسبت به ابژه‌ها از طریق محتواهای ذهنی است که آن‌ها را بازنمایی می‌کنند. او روایتی از مفهوم انسان را پروراند که بر اساس آن، انسان ذاتاً عبارت است از یک آگاهی با معانی خودبسنده که او آن‌ها را محتوای قصدی نامید. به عقیدهٔ هوسرل، این محتوای ذهنی هر آنچه را که انسان‌ها با آن مواجه می‌شوند، فهم‌پذیر می‌سازد. هایدگر در برابر این موضع، معتقد بود که صورت دیگری از قصدیت وجود دارد که نسبت به قصدیت مربوط به سوژهٔ فردی خودبسنده‌ای که از طریق محتوای ذهنی‌اش به سوی جهان روی می‌کند، بنیادین‌تر است. در بُن رهیافت جدید هایدگر، یک پدیدارشناسی از مهارت‌های تعاملی «غیرمفهومی»[2] به مثابهٔ مبنای هرگونه فهم‌پذیری قرار دارد.

از زمان دکارت، فلاسفه به‌شدت درگیر این مسئلهٔ معرفت‌شناختی شدند که

1. Intentionality/ Intentionlität

2. mindless

توضیح دهند چگونه ایده‌ها در ذهن می‌توانند بر جهان خارج صدق کنند. هایدگر نشان می‌دهد که این معرفت‌شناسیِ مبتنی بر دوگانهٔ سوژه‌ـابژه، بر پس‌زمینه‌ای از روال‌های روزمره استوار است که در چارچوب آن روند اجتماعی‌شدن خود را طی کرده‌ایم، ولی بازنمودی از آن در ذهن خود نداریم. از آن‌جا که هایدگر این شیوهٔ بنیادین‌تر درک ما از اشیا را فهم وجود می‌نامد، ادعا می‌کند که کار او انتولوژی است، یعنی پرسیدن دربارهٔ ماهیت این فهم از وجود که آن را نمی‌شناسیم (یک بازنمود در ذهن نیست که در تطابق با جهان باشد)، بلکه فقط آن هستیم.

بنابراین، هایدگر پرسش‌های وجودشناختی [انتولوژیکال] را که به نحوهٔ وجود ما و نحوهٔ پیوند وجود ما با فهم‌پذیری جهان می‌پردازند، جایگزین پرسش‌های معرفت‌شناختی مربوط به نسبت میان شناسنده و متعلَّق شناسایی می‌کند و بدین سان مسیر خود را از هوسرل و سنّت دکارتی جدا می‌سازد. او به تبعیت از کیرکگور معتقد است که نقطهٔ عزیمت مشهور دکارت را باید معکوس کرد، یعنی باید گفت «هستم، پس می‌اندیشم». هایدگر در این‌باره می‌گوید:

> دکارت با "*cogito sum*" [می‌اندیشم، هستم]، ادعا کرده بود که فلسفه را بر بنیانی نو و مستحکم قرار داده است. اما آنچه او در آغاز این مسیرِ "رادیکال"، تعیین‌ناشده رها کرد، نوع وجود متعلق به *res cogitans* [شیء اندیشنده] یا به عبارت دقیق‌تر، معنای وجود "*sum*" ["هستم"] بود (وجود و زمان: ۲۴).(۱)

هایدگر همچون شناخت‌گرایان و ساختارگرایان می‌خواهد در تحلیل خود دربارهٔ انسان، نقش سوژهٔ آگاه را به حداقل برساند. به همین سبب، گاهی تمایز اندیشهٔ او با تفکر ساختارگرایان تشخیص داده نمی‌شود. اما نقد او نسبت به هوسرل و سنّت دکارتی بسیار ریشه‌ای‌تر است. هایدگر برخلاف کسانی که به دنبال ایجاد ساختارهای مشخص هستند، تحلیلی از قصدیت یا معنا عرضه می‌کند که موجب می‌شود هم الگوهای صوری بی‌معنا مورد تردید قرار گیرند و هم این مدعای سنّتی که نسبت بنیادین میان ذهن و جهان، رابطه‌ای بین سوژه و ابژه‌ها از طریق معانی ذهنی است.

بنابراین، پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر هم در این پیش‌فرض افلاطونی شبهه می‌افکند که فعالیت انسان می‌تواند در چارچوب نظریه تبیین شود و هم

نسبت به جایگاه محوری سوژهٔ آگاه در سنّت دکارتی تردید می‌کند. ما می‌توانیم پنج پیش‌فرض سنّتی را برشماریم که هایدگر قصد دارد آن‌ها را کنار بگذارد تا برای تفسیر خود از انسان و روایتش از وجود به طور کلی جا باز کند.

۱. صراحت

پیش‌فرض متفکرین غربی از سقراط تا کانت و تا یورگن هابرماس این بوده است که ما با استفاده از برخی اصول، شناخت پیدا می‌کنیم و عمل می‌کنیم. سپس نتیجه گرفته‌اند که این پیش‌فرض‌ها باید برای ما روشن شوند تا بتوانیم مهار زندگی خود را آگاهانه به دست گیریم. هایدگر هم امکان تصریح کامل فهم روزمره و هم فایدهٔ چنین تصریحی را مورد تردید قرار می‌دهد. او این ایده را طرح می‌کند که مهارت‌ها، تشخیص‌ها و روال‌های روزمرهٔ مشترک که ما در چارچوب آن‌ها روند اجتماعی‌شدن خود را طی می‌کنیم، شرایط لازم را برای انسان‌ها مهیا می‌کنند تا ابژه‌ها را برگزینند، خود را به منزلهٔ سوژه درک کنند و به طور کلی، جهان و زندگی خود را بفهمند. بنابر استدلال هایدگر، این روال‌ها فقط در صورتی می‌توانند عمل کنند که در پس‌زمینه باقی بمانند. تأمل انتقادی در بعضی شرایط لازم است، یعنی زمانی که مسیر معمول کوشش ما از کفایت لازم برخوردار نیست، اما چنین تأملی نمی‌تواند و نباید آن نقش محوری را داشته باشد که در سنّت فلسفی ایفا کرده است. اگر همه‌چیز دربارهٔ «پیش‌فرض‌های» ما واضح و روشن بود، کنش‌های ما فاقد جدیّت بودند. همان‌طور که هایدگر در یکی از آثار بعدی‌اش می‌گوید، «هر تصمیمی... خودش را بر پایهٔ چیزی بنا می‌کند که بر آن تسلط و غلبه نداریم، چیزی که پوشیده و گیج‌کننده است؛ در غیر این صورت، آن تصمیم هرگز یک تصمیم نخواهد بود».(۲) بنابراین، مهم‌ترین و معنادارترین امور در زندگی ما برای تأمل انتقادی دسترس‌پذیر نیستند و نباید هم باشند. تأمل انتقادی چیزی را پیش‌فرض می‌گیرد که نمی‌تواند کاملاً تصریح شود.

هایدگر این پس‌زمینه را که نمی‌تواند به طور کامل تصریح شود و ما را قادر

می‌سازد تا اشیا را بفهمیم، «فهم وجود» می‌نامد. روش هرمنوتیکی او جایگزینی برای سنّت تأمل انتقادی است و بناست فهم ما از وجود را از درون خود این فهم نشان دهد و توصیف کند، بدون آن‌که بکوشد ادراک ما از موجودات را به شیوهٔ نظری تبیین کند. هایدگر نشان می‌دهد که چگونه روال‌های پس‌زمینه‌ای[1] در همهٔ ابعاد زندگی ما عمل می‌کنند: در مواجهه با ابژه‌ها و انسان‌ها، در استفاده‌کردن از زبان، در پرداختن به علوم و نظایر این‌ها. اما او فقط می‌تواند روال‌های پس‌زمینه‌ای و نحوهٔ عملکرد آن‌ها را به انسان‌هایی نشان دهد که از پیش این عادات را دارند، یعنی همان‌طور که هایدگر بعدها می‌گوید، در آن‌ها سکنا دارند. او نمی‌تواند این روال‌ها را آن‌قدر قطعی، معیّن و مستقل از زمینه‌شان به بیان درآورد که بتوان آن‌ها را به هر موجود عاقلی منتقل نمود یا در یک رایانه بازنمایی کرد. با اصطلاحات هایدگر این بدان معناست که باید همواره از دلِ یک دور هرمنوتیکی، تفسیر هرمنوتیکی انجام داد.

۲. بازنمود ذهنی

دکارت به این پیش‌فرض سنّتی که باورها و تمایلات، زیربنای رفتار انسان را شکل می‌دهند و آن را تبیین می‌کنند، این مطلب را اضافه کرد که برای ادراک، عمل و به طور کلی، نسبت‌گرفتن با ابژه‌ها باید محتواهایی (یعنی بازنمودهایی درونی) در ذهن باشند که به ما این توانایی را بدهند که ذهن خود را به جانب هر ابژه‌ای متمایل کنیم. در نیمهٔ نخست قرن حاضر، هوسرل (۳) و کمی بعدتر، جان سرل (۴)، این «محتوای قصدی» آگاهی را واکاوی کردند.

هایدگر این دیدگاه را مورد تردید قرار می‌دهد که تجربه همواره و در بنیادین‌ترین صورت خود، نسبتی میان یک سوژهٔ خودبسنده با محتوای ذهنی (درونی) و یک ابژهٔ مستقل (بیرونی) است. او انکار نمی‌کند که ما گاهی اوقات خود را به مثابهٔ

1. background practices

واژهٔ practice در این کتاب بر کردارها و عادت‌هایی دلالت دارد که پس‌زمینه‌ای را ایجاد می‌کنند که فهم بر بستر آن شکل می‌گیرد. به نظر می‌رسد که واژهٔ «روال» بتواند هم جنبهٔ عملی مفهوم practice را نشان دهد و هم به نزدیکی آن با مفاهیمی چون عُرف و رسم اشاره کند. ـ م.

سوژه‌های آگاهی تجربه می‌کنیم که از طریق حالات قصدی چون تمایلات، باورها، دریافت‌ها، قصدکردن‌ها و نظایر این‌ها با ابژه‌ها نسبت می‌گیریم، اما به عقیدهٔ وی، این وضعیتی فرعی و گاه‌به‌گاه است که شیوهٔ بنیادین‌تری از در-جهان-بودن را پیش‌فرض دارد؛ شیوه‌ای که نمی‌توان آن را بر پایهٔ رابطهٔ سوژه-ابژه فهمید.

شناخت‌گرایی یا الگوی پردازش اطلاعات ذهن، آخرین و قوی‌ترین نمونهٔ ایدهٔ بازنمایی ذهنی است. این الگو، ایدهٔ بازنمایی‌های صوری را طرح می‌کند و بدین ترتیب، قصد دارد تا فعالیت‌های انسان را برحسب ترکیب پیچیده‌ای از نمادهای مستقل منطقی توضیح دهد که بازنمود مؤلفه‌ها، ویژگی‌ها یا اصول اولیه در جهان هستند. چنین رویکردی، زیربنای نظریه‌های تجزیه و تحلیل تصمیم، دستور زبان گشتاری، انسان‌شناسی کاربردی، روان‌شناسی شناختی و نیز باور به این امکان است که می‌توان رایانه‌ها را طوری برنامه‌نویسی کرد که هوش را به نمایش بگذارند. دیدگاه هایدگر دربارهٔ چیستی در-جهان-بودن، این الگوی رایانه‌ای دربارهٔ ذهن را از دو جهت مورد تردید قرار می‌دهد؛ هم از آن حیث که این چیستی قابل بازنمایی نیست و هم از آن جهت که نمی‌توان آن را صورت‌بندی کرد.

۳. کل‌گرایی نظری

این دیدگاه افلاطون که هر عمل انسان که اصلاً معنایی داشته باشد، مبتنی بر یک تئوری ضمنی است، با این دیدگاه دکارت و هوسرل ترکیب شد که این تئوری در اذهان ما به‌صورت حالات قصدی و قواعدی برای مرتبط‌ساختن این حالات به یکدیگر بازنمایی می‌شود. ترکیب این دو دیدگاه منجر به ایجاد این تصور شد که حتی اگر پس‌زمینه‌ای از روال‌های مشترک برای فهم‌پذیری ضروری باشد، مطمئناً قادریم آن پس‌زمینه را برحسب حالات ذهنی دیگر تجزیه و تحلیل کنیم. تا آن‌جا که روال‌های پس‌زمینه‌ای حاوی شناخت هستند، باید مبتنی بر باورهای ضمنی باشند و تا آن‌جا که آن‌ها مهارت به حساب می‌آیند، باید توسط قواعد ضمنی ایجاد شده باشند. چنین برداشتی به مفهومی از یک شبکهٔ کل‌گرای حالات قصدی، یعنی یک نظام ضمنی باور منتهی می‌شود که بنابر فرض، مبنای همهٔ جنبه‌های فعالیت

سامان‌مند انسان و حتی روال‌های پس‌زمینه‌ای روزمرهٔ اوست. شناخت ضمنی ــ که هوسرل در پاسخ خود به وجود و زمان (۵)، آن را «قصدیت افق‌دار» می‌نامد ــ همواره سنگر شناخت‌گرایان ثابت‌قدم بوده است.

هایدگر مخالف این حرکت فلسفی است. او این پیش‌فرض سنّتی را انکار می‌کند که باید برای هر حیطهٔ نظام‌مند، یک نظریه وجود داشته باشد؛ به‌خصوص این‌که برای جهان فهم متعارف هم می‌توان نظریه‌ای داشت. او اصرار دارد که به پدیدارهای مربوط به فعالیت‌های روزمرهٔ انسان بازگردیم و از این‌که دائماً تغییرات جدیدی در زوج‌های متقابل سنّتی ایجاد کنیم، دست برداریم؛ زوج‌های متقابلی چون حلولی/متعالی، بازنمایی/بازنموده، سوژه/ابژه و نیز زوج‌های متقابل در درون سوژه، مثل آگاه/ناآگاه، صریح/ضمنی و تأملی/غیرتأملی. البته مقصود هایدگر قطعاً چیزی نیست که پیتر استراسون با نگاهی از بالا به پایین، آن را در آثار وی «معقول» می‌شمارد، یعنی این‌که هرکدام از ما «درک غیرتأملی و عمدتاً ناآگاهانه‌ای از ساختار کلی اولیهٔ مفاهیم یا مقولات به‌هم‌پیوسته داریم که مطابق با آن‌ها دربارهٔ جهان و خودمان می‌اندیشیم».(۶) چنین برداشتی فهم ما از جهان را به یک نظام باور تبدیل می‌کند که سوژه آن را پرورانده است، یعنی دقیقاً همان دیدگاهی که هوسرل و شناخت‌گرایان به آن معتقدند و هایدگر آن را رد می‌کند.

۴. بی‌طرفی و ابژکتیویته

ما از یونانیان فقط این پیش‌فرض را به ارث نبرده‌ایم که می‌توانیم نسبت به هر حیطه‌ای، حتی حوزهٔ فعالیت‌های انسان شناخت نظری به دست آوریم، بلکه این فرض ما هم میراث آنان است که دیدگاه نظریِ بی‌طرفانه برتر از دیدگاه عملیِ درگیر با موضوع است. مطابق با سنّت فلسفی، چه عقل‌گرایی و چه تجربه‌گرایی، فقط از طریق یک تفکر بی‌طرفانه می‌توان واقعیت را کشف کرد. از طرح مسئلهٔ دیالکتیک نظری توسط افلاطون که ذهن را از پرداختن به جهان روزمرهٔ «سایه‌ها» منصرف می‌کرد تا شیوهٔ مهیاشدن دکارت برای فلسفه‌ورزی با حبس‌کردن خودش در یک اتاق گرم که در آن از درگیری‌ها و احساسات رها بود، تا کشف‌های تحلیلی غریب هیوم

در اتاق مطالعه‌اش که در آن، زمان بیرون‌رفتن برای بازی بیلیارد را فراموش می‌کرد، فلاسفه تصور کرده‌اند که فقط به واسطهٔ کناره‌گرفتن از دغدغه‌های عملی روزمره قبل از توصیف اشیا و انسان‌ها، می‌توان کشف کرد که چیزها واقعاً چگونه هستند.

پراگماتیست‌ها نیز چنین دیدگاهی را مورد تردید قرار دادند و هایدگر را از این نظر می‌توان فیلسوفی دانست که عقاید طرح‌شده در نوشته‌های پراگماتیست‌هایی چون نیچه، پیرس، جیمز و دیویی را نافذتر کرد. هایدگر و هم‌شاگردی‌اش، گیورگ لوکاچ به احتمال قوی، توسط امیل لاسک با پراگماتیسم امریکایی آشنا شدند.

۵. فردگرایی روش‌شناختی

هایدگر به پیروی از ویلهلم دیلتای تأکید دارد که در علوم اجتماعی و فلسفه، معنا و ساختمان یک فرهنگ را باید دادهٔ اولیه و بنیادین دانست و نمی‌توان آن‌ها را در فعالیت سوژه‌های منفرد ردیابی کرد. به همین سبب، او فردگرایی روش‌شناختی را رد می‌کند؛ نظریه‌ای که دامنهٔ آن از دکارت تا هوسرل و نیز اگزیستانسیالیست‌هایی چون سارتر (قبل از مارکسیست‌شدنش) و بسیاری از فلاسفهٔ اجتماعی معاصر امریکا گسترش پیدا می‌کند. تأکید هایدگر بر زمینهٔ اجتماعی به عنوان نهایی‌ترین بنیان فهم‌پذیری، مشابه دیگر منتقد قرن بیستمی سنّت فلسفی، یعنی لودویگ ویتگنشتاین است. آن‌ها در این دیدگاه با هم اشتراک دارند که اکثر مسائل فلسفی را می‌توان از طریق توصیف روال‌های اجتماعی روزمره حل (منحل) کرد.

در این‌جا می‌توان اعتراض کرد که هایدگر علی‌رغم توجهش به روال‌های روزمرهٔ مشترک ما، برخلاف ویتگنشتاین، زبان بسیار نامتعارفی را به‌کار می‌گیرد. چرا هایدگر به یک زبان خاص فنی برای سخن‌گفتن دربارهٔ فهم متعارف نیاز دارد؟ پاسخ این پرسش به بحث ما روشنایی و وضوح بیشتری می‌بخشد.

در آغاز باید گفت که هایدگر و ویتگنشتاین فهم بسیار متفاوتی نسبت به پس‌زمینهٔ فعالیت روزمره داشتند. ویتگنشتاین معتقد بود که روال‌های برسازندهٔ صورت زندگی انسان، یک درهم‌ریختگی سامان‌ناپذیر است.

چگونه می‌توان رفتار انسان را توصیف کرد؟ یقیناً فقط از طریق نشان‌دادن کنش‌های اقسام گوناگونی از انسان‌ها، وقتی که کاملاً با هم درآمیخته‌اند. نه آنچه یک نفر اکنون انجام می‌دهد، بلکه کل این وضعیت نابسامان، پس‌زمینه‌ای است که ما بر روی آن یک کنش را درک می‌کنیم و قضاوت ما، مفاهیم ما و واکنش‌های ما را تعیّن می‌بخشد.(۸)

ویتگنشتاین علیه هر تلاشی برای نظام‌مندساختن این وضعیت نابسامان هشدار می‌دهد. «نه توضیح‌دادن، بلکه پذیرفتن پدیدار روان‌شناختی ــ این است که دشوار است».(۹)

برعکس، هایدگر تصور می‌کند که پس‌زمینهٔ فهم متعارف، ساختار پیچیده و مملو از جزئیاتی دارد که وظیفهٔ یک تحلیل اگزیستانسیال، شرح و صورت‌بندی آن است. با این حال، این پس‌زمینه چیزی نیست که ما به طور معمول با آن سروکار داشته باشیم و کلماتی برای دلالت بر آن وجود داشته باشد. از این روی، سخن‌گفتن دربارهٔ این پس‌زمینه، به واژگانی خاص نیاز دارد. سرل هم وقتی می‌کوشد دربارهٔ پس‌زمینه سخن بگوید، با همین مشکل مواجه می‌شود.

یافتن اصطلاحات زبان متعارف برای توصیف پس‌زمینه واقعاً دشوار است. دربارهٔ «روال‌ها»، «توانش‌ها» و «مواضع» به طور مبهم سخن می‌گویند، یا به نحوی گویا اما گمراه‌کننده دربارهٔ «پنداشت‌ها» و «پیش‌فرض‌ها» صحبت می‌کنند. این دو اصطلاح اخیر درواقع باید نادرست باشند، چون به طور ضمنی بر لوازم بازنمایی دلالت می‌کنند... این واقعیت که ما هیچ واژگان طبیعی برای گفت‌وگو دربارهٔ پدیدارهای مورد بحث نداریم و این واقعیت که ما تمایل داریم به واژگان مربوط به قصدیت روی آوریم، باید توجه ما را برانگیزد... به‌وضوح، واژگان دست اولی برای [سخن‌گفتن] از پس‌زمینه وجود ندارد، زیرا پس‌زمینه به همان اندازه برای قصدیت نادیدنی است که چشم بیننده برای خودش غیرقابل‌دیدن است.(۱۰)

وقتی هایدگر مثلاً اصطلاحاتی فنی چون «جهان‌مندی»، «به‌ـجانب‌ـآن» و «به‌ـخاطر‌ـآن» را جایگزین اصطلاحات روزمره‌ای مثل «متن»، «هدف» و «مقصود» می‌کند، درحال دست و پنجه نرم کردن با همین دشواری است.

هایدگر در تلاش خود برای بازگشت به سوی پدیدارها می‌کوشد تا خود را از قید پنداشت‌های سنّتی و واژگان روزمره رها سازد. او از میان فلاسفهٔ سنّتی، بیش از همه ارسطو را تحسین می‌کند که به گفتهٔ وی «آخرین نفر از فلاسفهٔ بزرگی بود که چشمانی برای دیدن داشت و نیز چیزی پراهمیت‌تر، یعنی قدرت و سرسختی برای پیش‌رفتن به سمتی که جستار خود را وادار به بازگشت به جانب پدیدارها کند... و از اساس نسبت به همهٔ گمان‌پردازی‌های عنان‌گسیخته و بی‌اساس بی‌اعتماد باشد، هرچند عمیقاً به فهم متعارف نزدیک باشند» (**مسائل اصلی پدیدارشناسی**: ۲۳۲). (۱۱) اما حتی ارسطو هم تحت تأثیر افلاطون بود و از این روی، به‌قدر کافی به ریشه‌ها نفوذ نکرد. به همین سبب، هایدگر قصد داشت تا طرح خود را از نو با فهم فعالیت‌های روزمرهٔ مشترکی آغاز کند که در آن‌ها سکنا داریم؛ یعنی فهمی که به گفتهٔ او در عین حال که نزدیک‌ترین چیز به ماست، دورترین هم هست. کتاب **وجود و زمان** بنا دارد تا آن چیزی را آشکار کند که از پیش با آن آشنا هستیم (اگرچه نه بدین معنا که آن را به قدری تصریح کند که برای یک مریخی یا یک رایانه هم شناختنی شود) و در این مسیر، فهم ما دربارهٔ خودمان را بپیراید و بدین سان، نحوهٔ وجود ما را دگرگون کند.

این‌ها می‌توانند دلایلی کافی برای مطالعهٔ کتاب **وجود و زمان** باشند. اما قصد هایدگر صرفاً روشن‌ساختن بنیان تحریف‌های سنّتی و مسائل کاذب نیست. او روایتی ایجابی دربارهٔ انسان اصیل و نیز طرحی روش‌شناسانه برای نحوهٔ مطالعه و بررسی انسان به شیوه‌ای نظام‌مند ارائه می‌کند. هم فهم هایدگر از اگزیستانس انسان و هم روش تفسیری او برای مطالعهٔ در-جهان-بودنِ انسان، تأثیر بسیار زیادی بر زندگی و اندیشهٔ معاصر داشته است. هرجا که انسان‌ها خودشان و کارشان را به شیوه‌ای اتم‌گرایانه، صوری، سوبژکتیو یا ابژکتیو می‌فهمند، اندیشهٔ هایدگر به آنان این توانایی را می‌دهد تا روال‌ها و مسیرهای جایگزین فراخوری را برای فهمیدن و عمل‌کردن پیدا کنند؛ مسیرهایی که در دسترس‌اند ولی در فرهنگ ما نادیده گرفته شده‌اند. در یک همایش بین‌المللی در برکلی که به مناسبت صدمین سالگرد تولد

هایدگر برگزار شده بود، نه‌تنها فلاسفه، بلکه پزشکان، پرستاران، روان‌پزشکان، الهی‌دانان، مشاورین مدیریت، آموزگاران، وکلا و دانشمندان کامپیوتر در بحث‌هایی دربارهٔ نحوهٔ تأثیرگذاری اندیشهٔ هایدگر بر کارشان شرکت کردند.(۱۲)

بسیاری از متفکرین برجسته در عرصهٔ علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز وام‌داری خود را به هایدگر تصدیق می‌کنند. میشل فوکو گفته است که «برای من هایدگر همواره مهم‌ترین فیلسوف بوده است... کل سیر تکامل فلسفی من را مطالعهٔ اندیشهٔ هایدگر تعیّن بخشیده است».(۱۳) ژاک دریدا در اوایل کارش تردید داشت که بتواند چیزی بنویسد که قبلاً توسط هایدگر اندیشیده نشده باشد. پیر بوردیو[1] می‌گوید که هایدگر در فلسفه «نخستین عشق» وی بوده است. مفهوم مهم میدان اجتماعی در اندیشهٔ او، به نحوی غیرمستقیم و به واسطهٔ موریس مرلوپونتی که تأثیر وجود و زمان را بر پدیدارشناسی ادراک خود تصدیق می‌کرد، وام‌دار هایدگر است. حتی هابرماس که اندیشه‌ورزی خود را تحت تأثیر هایدگر آغاز کرد، ولی بعدها از او فاصله گرفت و خط‌مشی فلسفی سنّتی‌تری را شکل داد، دربارهٔ وجود و زمان چنین قضاوت می کند: «احتمالاً عمیق‌ترین نقطهٔ عطف در فلسفهٔ آلمانی از زمان هگل».(۱۴)

در طی دورهٔ ۲۵ سالهٔ مطالعه و تدریس کتاب وجود و زمان که در آن تلاش کردم تا آرای هایدگر را تبیین و آن‌ها را در مقایسه با پدیدارها وارسی کنم و نیز در برابر مواضع مخالف در فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی معاصر به دفاع از این اندیشه‌ها بپردازم، به این نتیجه رسیدم که این ستایش‌ها و تحسین‌ها موجه‌اند. شرحی که از پی می‌آید می‌خواهد به خوانندگان این توانایی را بدهد که خودشان در این‌باره تصمیم بگیرند.

1. Pierre Bourdieu