

دیدگاه‌های هایدگر متقدم و متأخر

درباره علم

محمدحسین ملایری*

چکیده

هایدگر متقدم پس از یک واگشت، پا به دوران فلسفی هایدگر متأخر می‌گذارد. این واگشت یا چرخش اگرچه متضمن تغییراتی است، با این حال براساس و در درون همان زمینه‌ای است که هایدگر متقدم خوانده می‌شود و بدون شناخت دقیق آرای حیات فلسفی متقدم او، میسر نیست. نوشتار حاضر، ابتدا دیدگاه‌های هایدگر متقدم را در باب علم، تشریح نموده و سپس تغییرات آن را در آرای هایدگر متقدم نشان داده است. همان گونه که ملاحظه می‌شود، هایدگر متأخر، شماری از مؤلفه‌های جدید را به ویژگی علم مدرن افزوده و بر برخی مؤلفه‌های گذشته، تأکید بیشتری ورزیده است.

واژگان کلیدی

دازاین، طرح‌افکنش، ماته‌ماتیکال، هرمنوتیک، پراکسیس و تئوری.

Email: malayeri@csr.ir

* پژوهشگر مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام

تاریخ پذیرش: ۸۹/۰۲/۲۰

تاریخ ارسال: ۸۸/۱۲/۱۱

فصلنامه راهبرد / سال نوزدهم / شماره ۵۵ / تابستان ۱۳۸۹ / صص ۳۱۷-۲۸۱

مقدمه

در دهه ۱۹۵۰ بحث بر سر اینکه آیا اساساً می‌توان هایدگر را فیلسوف علم دانست یا نه، بالا گرفت. برخی معتقد بودند که چون اکثر مضامین مطروحه در فلسفه علم تحلیلی، در فلسفه هرمنوتیکی هایدگر یافت نمی‌شود، نمی‌توان او را فیلسوف علم خواند.^(۱) برخی دیگر به دلیل کثرت مباحث مطرح شده از سوی هایدگر در باب علم (در هر دوره حیات فلسفی وی)، قائل به این بودند که هایدگر هم فیلسوف علم و هم پایه‌گذار سنت جدیدی تحت عنوان فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک است. نوشتار حاضر، به این چالش نمی‌پردازد، بلکه دیدگاه‌های هایدگر متقدم و متأخر درباره علم را بررسی نموده و تفاوت‌های آنها را نشان داده است.

۱- فلسفه علم هایدگر متقدم

۱-۱- سه کاستی علوم از دیدگاه هایدگر متقدم

۱. هایدگر متقدم، سه نقص برای علوم قائل است:

الف) علوم، خصلت «غفلت» دارند (در حالی که فلسفه، زایل کننده آن غفلت است)؛

ب) به دلیل طرح‌افکنشی بودن - به ویژه در نوع ماته‌ماتیکال آن - علوم، محتوایی

نامعلوم دارند و مضافاً نمی‌توانند حاوی ماهیت طبیعت باشند (دست کوتاه علم از غنای ماهوی)؛

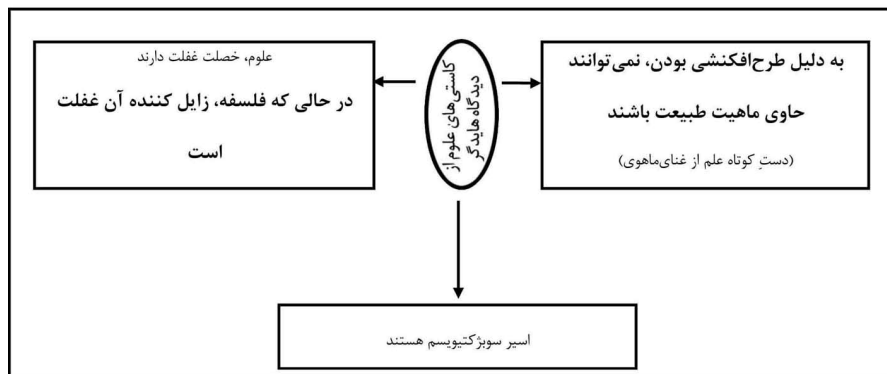
ج) به دلیل گرایش سوپژکتیویستی، علوم، محدود به امکان خود هستند.

در اشاره به کاستی نخست باید بگوییم که علوم ریشه در تلاش و کوشش مداوم در طرح‌افکنش‌های خود (پارادایم‌ها) داشته و در اجتماع علمی مشترک میان همه دانشمندان پذیرفته می‌شوند. تعاملی که براساس طرح‌افکنش مربوطه میان اعضای هر اجتماع علمی مشاهده می‌شود، راهی برای توافق بر سر روش علمی و عینیت داشتن تحقیق علمی، در آن اجتماع ارائه می‌کند. همکاری دانشمندان در چارچوب طرح‌افکنش‌شان، در اجتماع علمی «حرکت قاعده‌مند انتقال دادن و جمع‌آوری فعالیت‌ها را به لحاظ آن وظایفی که از اهمیت اولیه برخوردارند»، فراهم می‌آورد (هایدگر، ۱۹۶۸، ص ۷۹). بدین معنی، تحقیقات دانشمندان علوم عموماً «همراه است با بازیابی آنچه اساساً از لحاظ اونتیک کشف شده بود» (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۵۱). هایدگر متقدم که سودای تدارک متافیزیکی را دارد تا مفاهیم بنیادین علوم (هستی‌شناسی ناحیه‌ای) را به دست دهد، می‌گوید اندیشیدنی که فلسفه به نحو اصیل و

رابعاً این اندیشه در پی «عینی‌سازی» (اویژه‌سازی) - که علم مدرن عهده‌دار آن است - نمی‌باشد. با این خصوصیات است که اندیشه هستی‌شناسی بنیادین می‌تواند خود را از نسیان یا غفلت که علم درگیر آن است، رهایی بخشد. پس از دیدگاه هایدگر متقدم، هستی‌شناسی بنیادین، زایل کننده غفلتِ نخستِ علوم خواهد بود.

حقیقی عهده‌دار آن است، آن غفلت و نسیانی را که خصیصه ذاتی علم جدید است، از میان برمی‌دارد و ما را به منشاء و اصلِ هستی متوجه می‌کند و باعث می‌شود تا هستی را به خاطر داشته باشیم. این نوع اندیشیدنِ اصیل و حقیقی (هستی‌شناسی بنیادین)، دیگر به چارچوبِ خاصی که علوم در آن محبوس‌اند، محدود نمی‌شود و از این رو بنیادِ علوم را برپا می‌سازد و توجیه می‌کند. خصوصیتِ این

شکل شماره (۱) - سه کاستی علوم از دیدگاه هایدگر متقدم



با توجه به کاستی دوم، علوم می‌توانند صرفاً به برخی حوزه‌ها از هستنده‌ها دست یابند و این دستیابی فقط با کارکرد این علوم در فرآیندِ طرح‌افکنشِ خودِ علوم ممکن می‌شود. از دیدگاه هایدگر، علوم را به ماهیت طبیعت راهی نیست. مثلاً بحثِ فیزیک در دوران مدرن درباره طبیعت است و اما چون تا آنجا با طبیعت سر و کار دارد که آن را با طرحی ماته‌ماتیکال توجیه کند (شرح بیشتر

اندیشه اصیل و حقیقی را می‌توان به اجمال از این قرار دانست: اولاً از هر محدوده‌ای - غیر از خودِ هستی - آزاد است؛ ثانیاً هر امکانی به روی آن گشوده است؛ ثالثاً به هستی هستنده می‌پردازد، نه (برخلاف علم) به ویژگی‌های اونتیک، تا چه رسد به ویژگی‌های برگزیده آن؛

موضوع، خواهد آمد)، لذا نمی‌توان گفت که فیزیکدان به طریقی مناسب یقیناً به طبیعت دسترسی پیدا می‌کند. اینکه به طریق علمی، طرحی راجع به طبیعت ارائه شود، هرگز نمی‌تواند معادل دستیابی به ماهیت طبیعت باشد. از دیدگاه هایدگر «ارائه (طرح) علمی هرگز نمی‌تواند حاوی ماهیتِ طبیعت باشد، چون عینیت داشتن طبیعت، تنها یک طریق پرداختن به طبیعت است (ولی) علم فیزیک با تنها امری که (واقعاً) سر و کار ندارد، همان طبیعت است» (هایدگر، ۱۹۷۷، ص ۱۷۴). از این رو ماهیتِ طبیعت، نه موضوعِ بحثِ فیزیک است و نه آنچه فیزیک به ما عرضه می‌کند، طبیعت - به ما هی هی - است. طبیعت - به ما هی هی - یک بحث فلسفی است و پرداختن به آن، مستلزم وارد شدن به حیطه فلسفه و از نظر هایدگر متقدم بر عهده هستی‌شناسی بنیادین است. پرداختن به آن در واقع پرداختن به درک هستی‌شناسانه و بررسی ریشه‌ها و منشأهای تاریخی آن است. از آنجا که علوم همواره هستنده‌ها را درون چارچوبه «روش‌های اوبژه‌سازانه» مورد مطالعه قرار می‌دهند، حوزه‌هایی که بر حقیقت این هستنده دلالت دارند، برای علوم غیر قابل دسترسی‌اند. از نظر هایدگر «ماهیت این حوزه‌ها - تاریخ، هنر، شعر، زبان، انسان و

خدا - برای علوم غیر قابل دسترسی باقی می‌مانند. در عین حال، اگر علوم در این حوزه‌ها فعالیت نکنند، یقیناً تهی هستند. ماهیت این حوزه‌ها، موضوع مورد مطالعه اندیشیدن است و از آنجا که علم به ما هو هو به این حوزه‌ها دسترسی ندارد، باید گفت که این علوم (اصلاً) نمی‌اندیشند» (هایدگر، ۱۹۶۸، ص ۵۷).

هایدگر روشن می‌سازد که این نیندیشیدن، در عصر مدرن، همانا بهایی است که علوم به خاطر پیروی از روح افسون‌گر ماته‌ماتیکال می‌پردازند: «ارائه (طرح) علمی، به سهم خود، هرگز نمی‌تواند نشان دهد که آیا طبیعت خود را از طریق ابژکتیویته، زودتر بی‌بنیاد می‌کند یا از طریق ظاهر نمودن غنای ماهوی پنهان خود. علم هرگز نمی‌گذارد این سؤال را بنماییم؛ زیرا به عنوان یک «تئوری» خود را در حوزه‌ای که محدود به «اوبژه‌سازی» است، محبوس کرده است» (هایدگر، ۱۹۷۷، ص ۱۷۴). از نظر هایدگر، در علوم طبیعی یک «غنای ماهوی» هست که نمی‌توان آن را با ارائه طرح‌های علمی و الگوی اوبژه‌سازانه به دست آورد (هایدگر، ۱۹۷۷، ص ۱۷۴). برای مثال، روانشناسی که انسان را مرکب از تن - روان (که ابژکتیو است) تلقی می‌کند، نمی‌تواند با اگزستانس

آدمی که برون - ایستا است و قیام ظهوری دارد از آن حیث که در آنجا - هست (Da-sein)، سر و کار داشته باشد.

هایدگر، محدودیت سوم علوم را در گرایش آنها به سوژکتیویسم^(۳) می‌یابد: «مطالبه اصل قدرتمندی که بنیاد (همه بنیادها) باشد، انسان جدید را از اصالت وجود خود جدا کرده است» (هایدگر، ۱۹۷۶، ص ۶۰). هایدگر شکوه می‌کند که دوران روشنگری آرزوهای زیادی داشته است: «رهایی از هر گونه تعصب، رهایی از هر گونه مرجعیت (اتوریتته)، جستجوی عینیت (ایژکتیویته) مطلق»^(۳)، اما همین آمال بلند باعث شد تا اگزیستانس آدمی هر چه بیشتر بر کنده شود. هایدگر ریشه این برکنده شدن و انکار را در کوژتوی دکارتی می‌یابد. به نظر او، در «چارچوب‌بندی» فنی دوران جدید، آدمی در سوژکتیویسم «من می‌اندیشم» ظهور کرده است. با این جمله دکارت، همه هستنده‌ها به ابژه تبدیل شده‌اند. «هستنده‌ها از آن رو که ابژه‌اند و لذا ایژکتیو، در سوژکتیویته دکارتی وا مانده و مجذوب‌اند» (هایدگر، ب، ۱۹۷۱، ص ۲۴۱، به نقل از خاتمی، ۱۳۸۱، ص ۹۵). همان طور که ملاحظه می‌شود، هایدگر متقدم راه استخلاص از این سه نقص یاد شده را

هستی‌شناسی ناحیه‌ای و هستی‌شناسی بنیادین می‌داند و هایدگر متأخر، پس از «گشت» از اینها عبور می‌کند و به «اندیشه» رو می‌آورد.

۱-۲- دیدگاه هایدگر متقدم درباره فلسفه تحلیلی

۱. گفتیم از دیدگاه هایدگر «محتوای نامعلوم یا ناآشکار»ی وجود دارد که علوم نمی‌توانند به آن دست یابند و با آن سر و کار داشته باشند. هایدگر این «محتوای نامعلوم یا ناآشکار» را در بحث خود از «زبان»، مورد توجه قرار می‌دهد و از این رهگذر، متوجه فلسفه تحلیلی می‌گردد. به نظر او، آدمی می‌کوشد با یافتن یک چارچوب - که شکل منطقی و فنی رهیافت فرهنگی اوست - برای غلبه بر جهان تلاش کند و در این راه به اصل‌الاصول که بنیاد همه بنیادهاست، دست یابد. برای مثال، در فلسفه تحلیلی معاصر که به صوری کردن زبان می‌پردازند، هدف آن است که هر گونه استفاده از زبان طبیعی به شکل حساب محمولات در آید. به نظر هایدگر، حساب محمولات بر پایه حیثیت اپوفانتیک - یعنی حیث جملات و قضایا - ساخته شده است. این کار هر چند ممکن است کار علوم را به دستاوردهای پژوهش‌های تخصصی در یک حوزه آسان کند، اما مسلم

است که نمی‌تواند ماهیت زبان را نشان دهد. اولاً ساختار موضوع - محمول، نمی‌تواند کاشف از ساختار التفاتی باشد که براساس حیث هرمنوتیک هر روزه است و نمی‌تواند آن زبان غایتمند را به ما بنمایاند. ثانیاً حتی اگر زبان اغراض و اهداف را بتوان برحسب منطق موجهات بیان کرد، دلیلی ندارد که صوری کردن زبان بتواند زمینه‌های کامل درک و فهمیدن ما را - که در زبان ما جای دارد - دربر گیرد. زیرا زبان ابزاری نیست که در اختیار ما باشد؛ بلکه برعکس، به نظر هایدگر، زبان بستری است که ما در آن خانه داریم و مأوا گزیده‌ایم. زبان افقی است که در آن «کلمه» و «هستی» در هم گره خورده‌اند. از این رو: «برای آنکه همانی باشیم که هستیم، ما انسان‌ها متعهد به ماهیت زبان و درون ماهیت زبان باقی می‌مانیم و هرگز نمی‌توانیم از آن خارج شویم و از جای دیگر به آن نگاه کنیم» (هایدگر، ب، ۱۹۷۱، ص ۲۶۳).

از دیدگاه هایدگر هرگز نمی‌توان به علوم با زبان طبیعی پرداخت؛ زیرا زبان طبیعی - که ما به آن پرتاب شده‌ایم - افقی است که هر گونه صوری‌سازی در درون آن قرار می‌گیرد، نه خارج آن و لذا نمی‌تواند آن را تحصیل کند. چارچوب آن، چارچوب هستی

است، نه شناخت و به تعبیر هایدگر، حوزه آن، هستی‌شناختی است، نه هستنده‌شناسی. از آنجا که زبان، بستر هر کشفی است، نمی‌توان زبان را «مطابق با مفهوم سنتی شناخت... همچون تصور (یا مفهوم)، شناخت» (هایدگر، ۱۹۷۱، ب، ص ۲۶۶). به عبارت دیگر، زبان شیء نیست، پدیده نیست؛ بلکه شرط وجود اشیاء و پدیده‌ها می‌باشد.

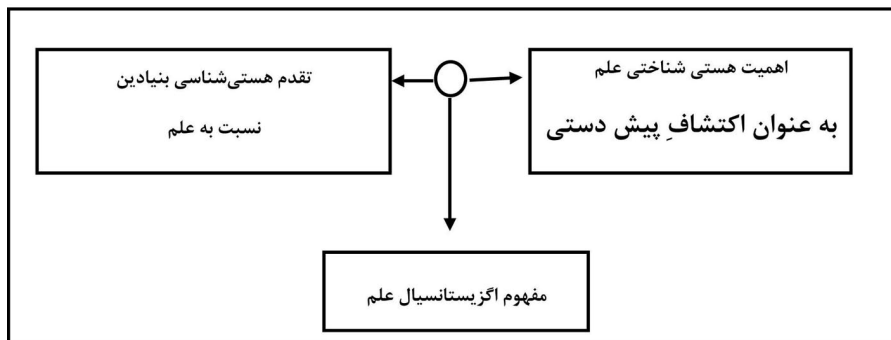
۲. چون علوم در پی دستیابی به قوانین عامی هستند که هستنده‌هایی را که از بستر هر روزه جدا شده‌اند، شامل می‌شوند؛ زبان آنها باید صوری باشد. زبان صوری و ایده‌آل یک علم عبارت است از سلسله علائم تفسیر نشده که با حالات امور در جهان، مطابق در آیند. این مطابقت را (که زبان صوری را تفسیر می‌کند) تنها می‌توان از طریق یک فرازبان که از قبل برای ما قابل دستیابی است، تفسیر کرد. این فرازبان را نمی‌توان برحسب «صوری‌سازی» و «معنی‌شناسی» درک کرد، زیرا این خود مستلزم یک فرازبان وسیع‌تر است و لازمه این هم تسلسل. پس باید وجود یک فرازبان را پذیرفت؛ نیز پذیرفت که این فرازبان تفسیر نشده باقی می‌ماند و غیر صوری است و «معنی‌شناسی» (سمنتیک) را نمی‌توان در این زمینه به کار بست. این فرازبان، بستری کامل برای درک

هر گونه تفسیری است که انجام می‌گیرد؛ خواه با زبان صوری و خواه با زبان طبیعی. همین فرازبان - یعنی زبان آمیخته با هستی - است که «نمی‌توان از آن خارج شد» تا «از جای دیگر آن را نگاه کرد» (هایدگر، ۱۹۷۱، ب، ص ۲۶۶).

۳. هایدگر می‌گوید که ساختارِ اوبژه‌سازِ تئوری پردازِ علمی اصولاً نمی‌تواند غنای ماهوی منظوی در بطن زبان طبیعی را به چنگ آورد و دریابد. هر چند او بر آن است که نمی‌توان زبان را به معنایی که گذشت، کاملاً با درک علمی - فنی زبان به دست

به نظر می‌رسد که پیرامون زبان سخن می‌گوییم؛ در حالی که در واقع اصلاً گذاشته‌ایم تا زبان - از درون خود زبان - با ما به زبان خویش سخن گوید، گذاشته‌ایم زبان ماهیت خود را فاش کند» (هایدگر، ۱۹۷۱، ب، ص ۱۹۱). فلسفه، این تجربه هرمنوتیکی - نظری زبان را در درون خود تجربه می‌کند و افقی را در برابر ما می‌گشاید تا از آنجا بتوانیم «محتوای ناآشکار» علوم را دریابیم (خاتمی، ۱۳۸۱، ص ۹۴) و این همان رویکرد پدیدارشناسانه‌ای است که هایدگر آن را از هوسرل به میراث گرفته است.

شکل شماره (۲) - سه تم اصلی هستی و زمان در باب علم



۱-۳- دیدگاه هایدگر متقدم در نسبت علم و فلسفه

۱. با ذکر مقدمات پیش گفته در خصوص مواضع هایدگر متقدم در قبال ابهاماتِ مطروحه در باب عینیت و اعتبار علمی و همچنین کاستی‌های علوم، اینک ما می‌توانیم این پرسش را پیش بکشیم که آورد، اما می‌توان با «تجربه هرمنوتیک زبان» با زبان هم‌دل شد. در این تجربه زبان، فلسفه نمی‌کوشد به «زبان» دست یابد؛ در عوض، می‌گذارد تا زبان «خودش صحبت کند».

هایدگر درصدد است تا افق درک و فهم را از طریق کارکرد درونی زبان، بگستراند. از این رو می‌نویسد: «ما از زبان سخن می‌گوییم، اما

هایدگر (در *هستی و زمان*) علم و نسبت آن را با فلسفه، چگونه می‌بیند. می‌دانیم که هایدگر متقدم در *هستی و زمان* سه اتم اصلی را دنبال می‌کند: تقدم هستی‌شناسی بنیادین نسبت به علم، نیاز به یک «مفهوم اگزیستانسیال از علم»^۱ و اهمیت هستی‌شناختی علم به مثابه اکتشاف پیش‌دستی.^۲

فهم هایدگر متقدم از فلسفه به عنوان «هستی‌شناسی بنیادین»، به نحوی آشکار با مفاهیم سنتی منطق و معرفت‌شناسی فلسفه‌های دخیل در بحث علم، در تقابل بود. هایدگر در خصوص منطق، چنین می‌گوید: «مفاهیم بنیادین، تعیین‌کننده راه‌های فهم پیشین قلمرو دانشی هستند که سنگ بنای همه برابر ایستاهای موضوعی^۳ و راهنمای هر جستار محصل و مثبتی است. بر این اساس، این مفاهیم بنیادین تنها وقتی به برهان عیان و «استدلال» سره و راستین خود واصل می‌گردند که پیشاپیش به نحوی مناسب، حیطة موضوعی خود را ژرف کاویده باشند. اما تا آنجا که هر یک از این قلمروهای موضوعی از حیطة خود هستندگان، فرا دست آمده‌اند، این پژوهش پیشین که موجد

مفاهیم بنیادین است امری نیست مگر واگشایی [یا تفسیر] این هستندگان برحسب مقومات بنیادی هستی‌شان. چنین پژوهشی باید سابق به علوم اثباتی [یا تحصلی] باشد - و می‌تواند چنین نیز باشد. کار افلاطون و ارسطو شاهد صادق چنین توانشی است. این گونه شالوده‌ریزی علوم از بیخ و بن با «منطق» تفاوت دارد. منطق تنها بعداً لنگ و لوچ از پی آن روانه می‌گردد و در این سو و آن سو علمی را می‌جوید که ایستار و موضع آن تصادفاً بر «روش» آن مبتنی باشد» (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

۲. هایدگر برای نشان دادن اهمیت و جایگاه فلسفه که از نظر او همان هستی‌شناسی بنیادین است، به پرسش از محدوده علم، روی می‌آورد و در *شیء*، *چیست؟* می‌گوید: «ما نه می‌خواهیم به جای علوم پدیده دیگری بگذاریم و نه می‌خواهیم آنها را اصلاح کنیم. بلکه می‌خواهیم در تمهید یک تصمیم شریک شویم؛ این تصمیم: آیا علم، میزان شناخت است یا یک شناختی هست که در آن بنیاد و حد علم و لذا تأثیر محض آن معلوم شده باشد؟» (هایدگر، ۱۹۶۸، ص ۸). از نظر او فلسفه، منبع «شناخت» است؛ شناختی که ما را قادر می‌سازد تا علوم را ارزیابی کنیم و

1. Existential conception of science
2. Vorhanden / Present-at-hand / objectivity Present / occurant
3. Thematic Objects

آنان، در اختیار علوم اثباتی و محصل^۴ می‌گذارند» مشارکت نماید (هایدگر، ۱۹۸۸، صص ۳۱-۳۰). هایدگر قائل بود که فلسفه می‌تواند به این دلیل چنین رویکردی داشته باشد که علوم همچون سایر فعالیت‌های انسان، از یک فهم پیشینی از هستی هستندگان، می‌آغازد. یک چنین فهمی، متکی است به یک اکتساب عملی^۵ (و نه یک توصیف بیانی). تفکر فلسفی در خصوص یک فهم عملی مشخص از هستی (اصطلاحاً هستی‌شناسی ناحیه‌ای)^۶، شرایط پیشینی امکان پژوهش هستندگان در دامنه خودشان را مد نظر قرار می‌دهد.^۵ هایدگر مدعی است که «معنای آغازین «پیشینی»^۷ را با دانش، کاری نیست» (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۳۴). نکته ظریفی که در اینجا باید مورد توجه باشد، این است که هایدگر واژه «پیشینی» را برای نشان دادن آنچه به نحو هستی‌شناختی تقدم دارد به کار می‌برد، یعنی شرایطی از امکان خود هستندگان (به مثابه آن گونه هستندگانی که هستند) و نه صرفاً شرایط امکان «دانش» ما از هستندگان. به این ترتیب دعوت هایدگر به تفکر در خصوص شرایط «پیشینی» امکان هستندگان، کاملاً در تقابل است با هر گونه

امکاناتی را که علوم نادیده می‌انگارند، بر ما می‌گشاید. از این رو «همه علوم در فلسفه بنیاد می‌شوند، نه بالعکس» (هایدگر، ۱۹۶۸، ص ۱۰). هر چند علوم از فلسفه متمایزند، به این معنی که فلسفه اطلاعات جدیدی را که از طریق علم به دست می‌آید، به دست نمی‌دهد، با این همه علوم به فلسفه وابسته‌اند.

۳. هایدگر قایل بود جنبش اصیل علوم، در کار بازنگری کمابیش ریشه‌ای و خودآشکار از مفاهیم بنیادین خود می‌باشد. در واقع سطح یک علم، با آن حد که ظرفیت تحمل یک بحران در مفاهیم بنیادین خود را داشته باشد، تعیین می‌گردد.^۴

یک فلسفه علم متعارف که وظیفه هنجارین خود را به واسطه سمت‌گیری پیشاپیش پذیرفته یک رشته علمی مشخص، معلوم می‌دارد، هدفش این است که هر آنچه را که علم، خود در جستجوی سبقت گرفتن از آن است، محقق بدارد. هایدگر در عوض معتقد بود که فلسفه می‌تواند در یک «منطق مولد، به این معنا که گویی به قلمروی خاصی از هستی، فرا می‌جهد و آن را برای نخستین بار از حیث بنیان (یا تأسیس) هستی‌اش، افتتاح می‌بخشد و ساختارهای به دست آمده آن را به مثابه رهیافت‌هایی برای پژوهش‌گری

4. Positive sciences
5. Practical grasp
6. Regional ontology
7. Apriori

فلسفه مبلمان‌نشینی^(۶) که در جستجوی «پیشینی» دانش است. هایدگر معتقد بود بسیاری از رشته‌های علمی معاصر (به ویژه ریاضی، فیزیک، زیست‌شناسی، علوم تاریخی و الهیات)، سرگرم نوسازی بنیان‌های مفهومی خود می‌باشند و قایل شد که این چنین تحولی^۱، چرخش‌های مناسب فلسفی را در درون این رشته‌ها، پدید خواهد آورد.^(۷) از دیدگاه او، هستی‌شناسی فلسفی باید با این تحولات علمی، همگام باشد (راوز، ۲۰۰۲، ص ۱۷۲).

۱-۴- هستی‌شناسی بنیادین هایدگر متقدم و مبنایی بودن آن نسبت به علم

۱- از نظر هایدگر الگوی روشن برای هستی‌شناسی فلسفی، مساهمت با افلاطون، ارسطو و کانت، بود. در مورد کانت، او معتقد بود که: «نتیجه مثبت نقد عقل محض کانت در اهتمام او به پرداختن به آنچه که به هر طبیعتی تعلق دارد - و نه به یک تئوری دانش - نهفته است. منطق استعلایی کانت، منطق ماتقدم حوزه‌ای از هستی به نام طبیعت است» (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۳۱). همان طور که می‌دانیم اثر کانت، مقدم بر نیوتن نیست، بلکه پرداختی فلسفی به تعبیر

هایدگر (هستی‌شناختی) به فیزیک نیوتن است.

۲- اما هایدگر متقدم، در پاسخ به اینکه چرا اندیشه فلسفی را بنیانی برای علم می‌داند، چند دلیل ارائه می‌دهد:

۱-۲- لحاظ اول، فلسفه بر علم مقدم است؛ زیرا می‌تواند ماهیت علوم را تحصیل کند: «وقتی از علوم صحبت می‌کنیم، نه بر ضد آنها بلکه به نفع آنها سخن می‌گوییم؛ به نفع روشنگری مربوط به ماهیت آنها» (هایدگر، ۱۹۶۸، ص ۴۹). این وظیفه فلسفه است که بکوشد «ماهیت» علوم را درک و تبیین کند؛ خود علوم نمی‌توانند ماهیت خود را اکتساب یا اکتشاف کنند. هایدگر برای روشن‌تر شدن بحث، مثال می‌زند: «فیزیک از حیث فیزیک بودن در مورد خود فیزیک، هیچ اظهارنظری نمی‌تواند کرد. همه اظهارنظرهای فیزیک بر حسب فیزیک، سخن می‌گویند. فیزیک خود موضوع تجربه فیزیکی واقع نمی‌شود» (هایدگر، ۱۹۷۷، ص ۱۶۷). به زعم هایدگر، فیزیکدان‌ها می‌توانند درباره فیزیک اظهارنظر کنند و چنین هم می‌کنند. اما با این کار، جامه علمی خود را بیرون آورده و لباس فلسفی می‌پوشند: «رهبران فعلی فیزیک اتمی مانند نیلز بور و هایزنبرگ به طریقی کاملاً فلسفی،

— به دست نمی‌آورد» (هایدگر، ۱۹۷۷، ص ۱۷۷). نکته اینجاست که علوم انسانی نیز در حوزه موضوعات مربوط به خود تحقیق می‌کنند و لذا نمی‌توانند در چارچوب خود همچون موضوع خود آن علم بحث کنند. نهایت آنکه از دیدگاه هایدگر متقدم، همه علوم - خواه ریاضی، خواه طبیعی، خواه انسانی - به صرف آنکه علم‌اند - یعنی در حوزه خاصی براساس روش معینی به تحقیق می‌پردازند - از دستیابی به ماهیت خود قاصر و عاجزند (خاتمی، ۱۳۸۱، صص ۸۸-۸۷).

۲-۲- از دیدگاه هایدگر، فلسفه به دو دلیل دیگر می‌تواند به آرای هستی‌شناختی در درون هر گونه علم مشخصی، اهتمام ورزد. ۲-۲-۱- دلیل اول (و مهم‌ترین دلیل)، فرض‌گشودگی «ناحیه‌ای» هستی با هر دامنه علمی مشخصی و وابستگی آن به فهم هستی در کل. درست مثل فهم مهره قلعه که نیازمند فهم شطرنج است و شطرنج به مثابه یک حالت ممکن از هستن - در - جهان دازاین، دانسته می‌شود. بنابراین او معتقد شد به اینکه انفتاح هستی‌هستندگان در درون هر دامنه علمی‌ای، یک معنی از هستی در کل را پیش‌فرض می‌گیرد. در مورد هستی‌شناسی ناحیه‌ای، هایدگر روشن می‌سازد که «مهم نیست که تا چه حد غنی

می‌اندیشند» (هایدگر، ۱۹۷۱، ص ۱۵۱). در واقع منطق و معیار آنها فلسفی است نه علمی. ریاضیات هم نمی‌تواند ماهیت خود را تحصیل و اثبات کند: «اگر کسی بخواهد مطلبی در مورد ریاضیات به مثابه یک تئوری اظهار کند، باید حوزه موضوعات و روش ارائه ریاضیات را پشت سر بگذارد. هیچ کس هرگز نمی‌تواند از طریق محاسبه ریاضی دریابد که ریاضیات چیست» (هایدگر، ۱۹۷۷، ص ۱۷۷). در واقع، فعالیت ریاضی، یعنی بستری که طرح‌های ریاضی در آن شکل می‌گیرد، امری نیست که بتوان از راه ریاضیات آن را بیان کرد. اینکه محاسبات ریاضی چیست و چطور ریاضی‌دانان محاسبه می‌کنند و چرا چنین محاسبه می‌کنند نه چنان، دیگر موضوعی ریاضی یا بخشی از مباحث علم ریاضی نیست.

هایدگر نمونه‌ای هم از علوم انسانی مثال می‌زند: گاه ادعا شده است علم تاریخ می‌تواند ماهیت خویش را اثبات کند. دلیل این ادعا این است که ظاهراً مورخ می‌تواند تاریخ تاریخ‌نگاری یا تاریخ تاریخ را بنویسد. اما هایدگر می‌گوید که این علم هم نمی‌تواند به ماهیت خود به عنوان یک علم دست یابد: «در مطالعه تاریخ هرگز ماهیت خود را به عنوان تاریخ‌نگاری - یعنی به عنوان یک علم

بوده و به نحو استوار، سازواره‌ای از معقولات متصل به یکدیگر را در اختیار داشته باشد، اگر پیشاپیش معنای هستی را به قدر کفایت روشن ننموده و این روشن‌سازی را به مثابه وظیفه بنیادین خویش نگرفته باشد، کور و از هدف خود، منحرف می‌گردد» (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۳۱).^(۸)

۲-۲-۲- دلیل دوم بر اینکه چرا هایدگر متقدم، اندیشه فلسفی را به مثابه بنیانی برای علم می‌دانست به مفهوم «اگزستانسیال» مورد نظر او از علم، باز می‌گردد. هایدگر معتقد بود که یک مفهوم «اگزستانسیال» از علم، مورد نیاز است؛ زیرا علوم به مثابه رفتارهای انسانی، طریق هستی‌داز این از بودن هستند. هایدگر می‌گوید: «علوم به مثابه رفتارهایی که انسان به انجام می‌رساند، از منش هستی‌هستنده‌ای که انسان می‌خوانیمش، بهره دارند.»^(۹) طریق هستن‌داز این، آینده‌محور است و «به سوی امکاناتش، فشار وارد می‌آورد». بیشترین رابطه بنیادی‌داز این با خودش، خودآگاهانه نیست، «داز این تنها هستنده‌ای است که هستی‌اش برای او مسئله است» (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۶۷). مفهوم اگزستانسیال علم، بر رفتار عمومی و حالت‌های ذهنی خصوصی، تأکید ندارد، بلکه یک بخش مهم آن،

زمان‌مندی است: یک مفهوم اگزستانسیال از علم، بر روی امکانات علمی، تأکید می‌ورزد؛ یعنی درست در نقطه مقابل مفهوم «منطقی» از علم که علم را با توجه به نتایجش می‌فهمد و آن را به مثابه یک شبکه پیوسته استدلالی^۹ حقیقی یعنی «گزاره‌های معتبر»، مشخص می‌سازد.^(۱۰) به این ترتیب، هایدگر بر روی علم به عنوان چیزی که مردم به انجام می‌رسانند، تأکید می‌ورزد. فهم اگزستانسیال‌داز این، به معنای تجمیع و گردآوری دانش تأسیس یافته نیست، بلکه همواره به سوی امکاناتی جهت‌گیری دارد که نمی‌تواند اکنون تماماً اخذ شده یا بیان گردد. هایدگر متقدم، تقدم فلسفی را به مفهوم هستی‌شناختی - اگزستانسیال از علم داد، اما در عین حال معتقد بود که قرابت زیاد مفاهیم منطقی و اونتیک از علم، نمایش‌دهنده یک مسئله مهم درباره علم است: اگرچه علم، همواره فهمی از هستی را پیش‌فرض می‌گیرد، پروژه اکتشاف علمی بابت اینکه هستندگان در دامنه علم، «چه» و «چگونه» هستند، خود منجر به تیره و تاریختن فهم از هستی - که خود پژوهش را میسر می‌سازد - خواهد گردید. تمرکز تعیین‌یافته علم بر روی هستندگان، منجر

9. Inferentially

تأسیس می‌نمایند، ممانعت نموده و جلو می‌گیرند. از دیدگاه کوهن، در چارچوب پارادایم پذیرفته شده، اجتماع علمی، به دنبال اکتشاف‌هایی نیست که به منزله ناهنجارهایی برای پارادایم به شمار می‌آیند؛ بلکه برعکس درصدد است تا پارادایم را تثبیت نماید، زیرا تحت سلطه پارادایم پژوهش می‌کند. علم عادی در پی یافتن روش‌هایی است که طبیعت را به گونه‌ای تفسیر کند که مؤید پارادایم باشد (کوهن، ۱۳۶۹، صص ۳۷-۳۸).

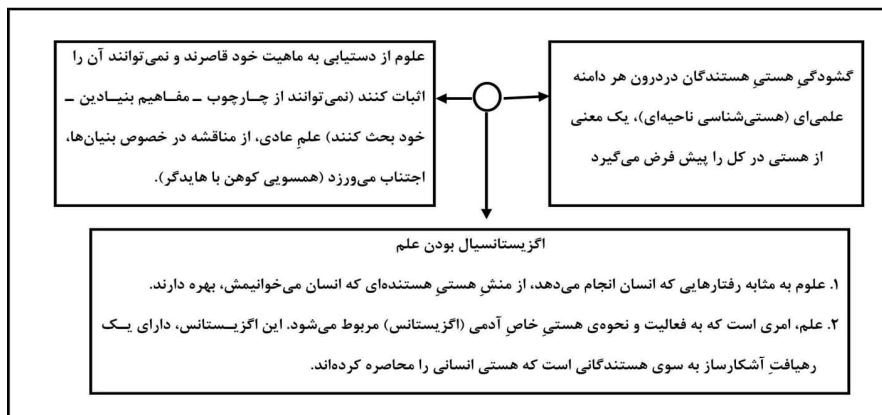
هایدگر در اینجا قایل می‌شود هنگامی که یک چنین پرسشگری‌هایی، در جریان شکست پژوهش مَحَصَل در یک دامنه و پارادایم مشخص، اجتناب‌ناپذیر می‌شود، در این حالت، دانشمندان دنبال پژوهش‌های هستی‌شناختی می‌روند، اما آنان پژوهش‌های هستی‌شناختی را به خاطر خود این پژوهش‌ها دنبال نمی‌کنند بلکه صرفاً دنبال این هستند که توانش خود را برای حضور با هستندگان (بدون نیاز به پژوهش درباره هستی آنها) بازسازی نمایند. زاویه گرفتن هایدگر و کوهن آنجا اتفاق می‌افتد که کوهن از پژوهش هستی‌شناختی دست می‌شوید، در حالی که هایدگر آن را ادامه می‌دهد (راوز، ۲۰۰۲، ص ۱۷۴).

می‌شود به اینکه فهمی از هستی که آن تمرکز را فراهم آورده، به این پژوهش اعطاء گردد.

۳. می‌توانیم دلیل دوم هایدگر را در مورد اینکه چرا او قائل شد به اینکه فلسفه برای علم چشم‌ناپوشیدنی^{۱۰} است، در یک سنجش بین نظرات هایدگر و کوهن، به نحو دیگری هم دریابیم (هوگلند، ۱۹۹۸، فصل ۱۳). می‌دانیم که در مواجهه با علم عادی^{۱۱}، **توماس کوهن** به روشنی بیان می‌دارد که گرایش در کار علمی (آن گونه که هایدگر به آن قائل بود)، به نحو اجتناب‌ناپذیری وابسته به پرسشگری فلسفی است (قطع نظر از اینکه این دانشمندان یا فلاسفه‌اند که چنین پرسش‌هایی را مطرح می‌کنند). هم از نظر کوهن و هم از نظر هایدگر، علم «عادی» از مناقشه در خصوص بنیان‌ها به قصد توسعه دادن به دستاوردهای ناپرسیده مفهومی و علمی هستندگان (به واسطه کاوش و دقت‌ورزی در جزئیات)، اجتناب می‌ورزد. از تفاوت‌های هایدگر و کوهن که بگذریم، هر دو قائل‌اند به اینکه علوم، هر گونه پرسشگری بنیادین پیرامون اینکه چگونه دامنه‌های علوم، حوزه‌ها را برای پژوهش ممکن،

10. Indispensable
11. Normal science

شکل شماره (۳) - چرایی تقدم و بنیانی بودن هستی‌شناسی بنیادین برای علم (از دیدگاه هایدگر متقدم)



و اساسی، هایدگر بین هستی دازاین (هستن - در - عالم) با طرق بودن «درون جهانی»^{۱۴} فرق می‌گذارد.

اجازه بدهید ابتدا به بحث «طریق بودن درون جهانی» بپردازیم. هایدگر، مبتکرانه بین طریق بودن دازاین و یک شیء پیش‌دستی (یا حاضر در دست)^{۱۵} مانند یک ذهن، روح، اگو، بدن، شخص و... تمایز می‌گذارد. او قائل است به اینکه هستندگانی که ما با آنها در زندگی‌های هر روزه معمولی، ارتباط برقرار می‌سازیم، پیش‌دستی (یا حاضر در دست) نیستند، بلکه تودستی هستند. در واقع، ابزارها یک مجموعه از هستندگان با خواص ذاتی نیستند. یک چیزی در صورتی می‌تواند تنها یک چکش باشد که در «پیوند» با سوزن، تخته،

۱-۵- نسبت طرق گوناگون هستن و جایگاه علم نزد هایدگر متقدم

۱- هایدگر دریافت که عادی بودن علم به مثابه یک بُعد هستی‌شناختی اساسی آن مطرح است. در اینجا، مضمون نهایی^{۱۲} فلسفه علم هایدگر متقدم (که همانا پیوند بین علم و «حضور پیش‌دستی»^{۱۳} به مثابه یک حالت و وجه از هستی است)، آشکار می‌گردد. از نظر هایدگر در فهم از هستی تمایزهایی وجود دارد. این تمایزهای بنیادین، اونتولوژی‌های ناحیه‌ای را که دامنه‌های هستندگان را مرزبندی می‌نماید و به واسطه علوم محصل (طبیعت، ریاضیات، زبان، تاریخ و امثال ذلک) مورد پژوهش قرار می‌گیرد، تعیین نمی‌بخشد؛ بلکه طرق گوناگون هستن هستندگان را معلوم می‌دارد. به نحوی دقیق

14. Inner worldly
15. Present at - hand

12. Final theme
13. Occurrentness (Vorhandenheit)

می‌شویم - اگرچه به نحو غیرمضمونی (که از آن موضوع و مضمونی در آوریم) - اتاق است. (ولی) نه آن چنان مواجهه‌ای که به مفهوم فضایی - هندسی،^{۱۹} «میان چهار دیوار» قرار دارد، بلکه مواجهه‌ای با چیزی است که به منزله سکونت‌افزار است. برحسب این سکونت‌افزار است که «اثاثیه و تجهیزات» را می‌یابیم و در این تجهیزات و اثاثیه است که هر یک از ابزارها، منفرداً خود را می‌نمایند، اما پیش از این هماره، کلیتی ابزاری کشف شده است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴، با اعمال برخی اصلاحات).

از سوی دیگر ابزار هنگامی به بهترین وجه کار می‌کند که ما ابداً نیاز به تفکر درباره آن نداریم و صرفاً می‌توانیم روی وظیفه دست‌ورزانه آن (هنگامی که روبه‌روی ماست) تمرکز نماییم. هستی ابزار، حضور پیش‌دستانه (حاضر در دست) یک هستنده‌دارای خصیصه‌ها،^{۲۰} نیست بلکه در دسترس بودن یک چنین چیزی، به طور تلویحی، ویژگی نقش آن را معلوم می‌دارد.

توجه داشته باشیم که ابزار، محدود به امثال چکش نیست. یک گونه از ابزار هست که توجه ما را به خودش فرا می‌خواند و آن

درودگری، و نهایتاً آن فعالیت‌هایی از آدمی باشد که در قبال آن فعالیت‌ها، چکش‌کاری کردن، بخشی از یک رشته فعالیت تلقی گردد. این پیوندهای درونی بیش از آنکه پیوند باشند، از جنبه هستی‌شناختی، پایه‌ای هستند. هایدگر می‌گوید: «به بیان قاطع‌تر، اصلاً نمی‌توان گفت که چیزی چون یک ابزار، هست، همواره و در هر حال، کلیتی ابزاری در میان است که یک ابزار تنها در آن کلیت می‌تواند آن ابزاری باشد که هست. ابزار، ذاتاً «چیزی است از برای...». کلیت ابزاری از حالت‌های متنوعی چون به درد خوردن، کمک‌رسانی، کاربردپذیری و قابلیت مهارت‌ورزی،^{۱۶} قوام یافته است.^{۱۷} ساختار «از برای...» متضمن گونه‌ای ارجاع چیزی به چیز دیگر است... ابزارینگی^{۱۸} (= ابزاریت) ابزار، همواره از تعلق یک ابزار به ابزار دیگر ناشی می‌شود. نوشت‌افزار، قلم، مرکب، کاغذ، زیردستی، میز، لامپ، میل، پنجره‌ها و درب‌ها؛ این اشیاء، هرگز خود را بدواً به صورت چیزهایی که از برای پر کردن یک اتاق به معنای مجموعه‌ای از اشیاء واقعی، نشان نمی‌دهند. آنچه که ما به عنوان نزدیک‌ترین امر، با آن مواجه

نشانه‌هاست. نشانه‌ها تنها زمانی عمل می‌کنند که ما به آنها توجه بنماییم - نشانه‌ها دارای هستی ابزاری هستند و تنها دلالت بر یک پس‌زمینه عملی وسیع‌تر می‌نمایند. اما آیا گزاره‌ها^{۲۱} هم در حکم ابزارند و در درون یک سیاق، معنا می‌یابند؟ اجازه بدهید این طور بگوییم که گزاره‌ها نشانه‌هایی هستند که به اشیاء اجازه می‌دهند تا خود را به نحوی متفاوت، نمایش دهند. گزاره‌ها توجه را به هستندگان، جلب می‌کنند^{۲۲} و آنها را قابل ارتباط، نشان می‌دهند. هایدگر اندیشید که گزاره نه تنها در درون یک سیاق، معنا می‌یابد بلکه وابسته به درگیری عملی هر روزه است. سخن گفتن از اشیاء به مثابه پیش‌دستی (حاضر - در - دست) که در گزاره‌های علمی به آنها می‌پردازیم، یک فهم عملی از یک «جهان» به نحو درونی مرتبط با گزاره^{۲۳} را پیش‌فرض می‌گیرد.

اهمیت هستی‌شناسی علم برای هایدگر متقدم، آمیخته با این معنی بود که گزاره زبانی، حالتی مشتق از تفسیر می‌باشد. بر این منوال، فلسفه علم هایدگر، هستندگان را در حالی توصیف می‌نماید که آنها را (هستندگان

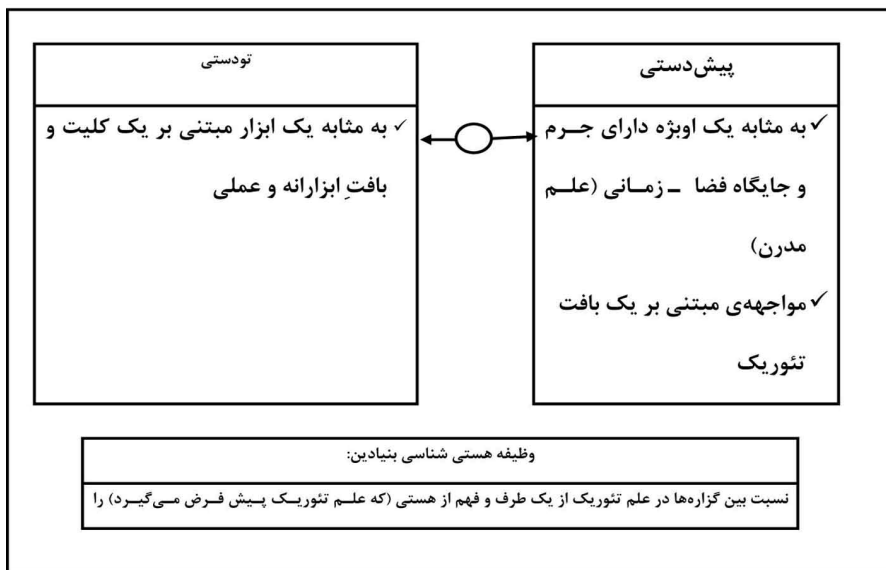
را) از معنای زندگی انسان معمولی، استخراج می‌نماید. برخی گزاره‌ها، هستندگان را در درون یک ایستار محلی - عملی قرار می‌دهند؛ اما در علم، ما هستندگان را (مثل گوسفندانی که پشمشان چیده شده باشد) به صورتی دیگر، به عنوان پیش‌دستی (حاضر در دست)، کشف می‌کنیم. به این ترتیب، وقتی ما از یک چکش سخن می‌گوییم، نه به عنوان یک چیز تودستی برای یک کاربرد مناسب، بلکه (در علم مدرن) به مثابه یک اوبژه دارای جرم و جایگاه فضا - زمانی (طرح‌افکننده ماده ماتیکال) یاد می‌کنیم. بنابراین، این گونه نگرستن، مستلزم یک حال جدید از فهم‌پذیری است. به عبارت دیگر از پراکسیس به سمت تئوری می‌رویم؛ از مواجهه متنی - عملی به یک سیاق‌مندسازی نظری.^{۲۴} هایدگر می‌گوید «آنچه که در توسعه این علم [فیزیک ریاضی]، تعیین کننده است، نه قائل شدن ارزش بیش از حد برای مطالعه «امور واقع»^{۲۵} است و نه «کاربرد» ریاضیات در فرآیندهای طبیعی، بلکه ریشه آن در طرح‌افکنش ماده ماتیکال^{۲۶} خود طبیعت است. این طرح‌افکنش، چیزی را که دائماً پیش‌دستی است (ماده)، پیشاپیش کشف

24. Theoretical contextualization
25. Facts
26. Mathematically Projected

21. Assertions
22. Point art
23. An equipmentally interconnected "world"

می‌کند و افقی را برای جستجوی هدایت به وجوه مقومی که تعیین کمی می‌پذیرند (حرکت، نیرو، مکان و زمان) باز می‌کند» (هایدگر، ۱۹۸۸، صص ۴۱۴-۴۱۳).

شکل شماره (۴) - چکش به مثابه تودستی و پیش‌دستی از نگاه هایدگر (و معنای وضوح هستی‌شناختی)



بی‌تردید یک موفقیت حقیقی و اصیل برای علم تجربی بود؛ اما در عین حال این موفقیت، به نحوی مضاعف وابسته به وضوح آن در هستی‌شناسی فلسفی (نقش دوم) بود. در خصوص وابستگی به وضوح هستی‌شناسی فلسفی، باید گفت که به زعم هایدگر علم و شناخت، مشتق از احوال فهم هستند. گزاره‌ها درباره هستندگان پیش‌دستی، تنها به خاطر غوطه‌وری پیشینی دازاین در یک جهان فهم‌پذیر است که پدید می‌آیند. بنابراین، هستی‌شناسی بنیادین می‌کوشد تا

در هنگام بحث از طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال، هایدگر بر تقدم تعیین هستی‌شناختی هستندگان تأکید می‌کند و نه به منش جزئاً کمیت‌پذیر آن: «تا ماته‌ماتا»^{۲۷} برای یونانیان به معنی آن است که یک انسان، پیشاپیش در مشاهده هستندگان و مروده با آنان، چیزی را بداند: کالبدینگی^{۲۸} بدن‌ها، منش نباتی گیاهان، حیوانیت حیوانات، انسانیت انسان» (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۷۸).

27. Ta mathemata
28. Corporeality

نسبت بین گزاره‌ها در علم نظری را از یک طرف و فهم از هستی را که در علم نظری پیش‌فرض گرفته می‌شود از طرف دیگر شفاف‌سازی نماید.^(۱۱) مثلاً اینکه چگونه اکتشاف نظری هستندگان پیش‌دستی، به واسطه جرح و تعدیل‌های درگیری‌های هر روزه را که با ابزار در دسترس، پدید می‌آید، مطرح می‌نماید تا عبور از سطح عملی به سطح نظری را نشان بدهد.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که با این تفاسیل، ابهام در گزاره‌ها از کجا ناشی می‌شود؟ هایدگر می‌گوید گزاره‌ها، به این دلیل با ابهام مواجه‌اند که می‌توانند با یا بدون فهم - از آن مهم‌تر با یا بدون مسئولیت - اداء شوند. هایدگر ابتدا توضیح می‌دهد که گزاره لاجرم تنها یک صورت ظاهر از فهم را امکان‌پذیر می‌سازد. این توضیح ما را به پاسخ این پرسش نزدیک می‌گرداند که چرا هایدگر قائل شده است به اینکه گزاره‌های علمی ما را از فهم اصیل دور می‌سازند. البته برای درک عمیق‌تر اینکه چرا گزاره‌های علمی، به نحو سرسختانه‌ای ما را از فهم اصیل، دور می‌دارد، بایستی تحفظات هایدگر را در خصوص گزاره و معنی، بیشتر مورد توجه قرار دهیم.

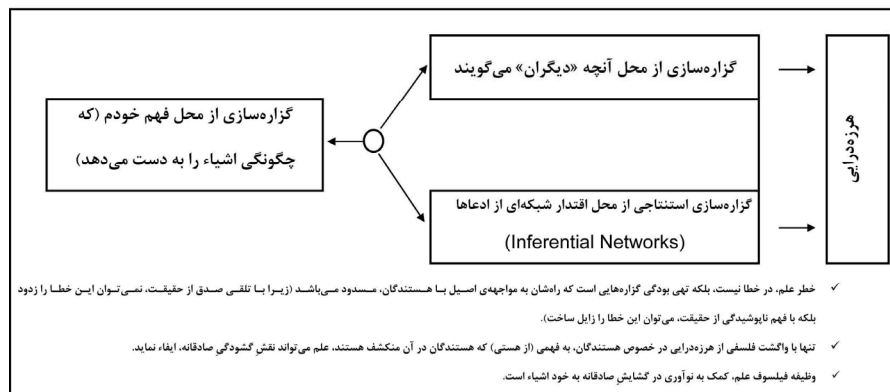
می‌دانیم که بیشتر معاصران هایدگر، قائل به این بودند که معانی به عنوان واسطه

و میانجی،^{۲۹} بین اندیشه و اشیاء قرار دارند. ما می‌توانیم درباره چیزی که وجود ندارد، سخن بگوییم یا درباره آنچه که وجود دارد، کذب بگوییم؛ چرا؟ چون دریافت ما از معانی، بنیادی‌تر از دریافت ما از اشیاء است. هایدگر چنین جایگاهی را برای میانجی‌های معناشناختی رد نمود. گزاره‌ها حواس را به خود هستندگان جلب می‌نمایند و نه به معانی. هایدگر می‌گوید: «گزاره تصویر روی دیوار کج است... به معنای اخص خود، با تصویر واقع بر روی دیوار مرتبط است. آنچه شخص در ذهن دارد، همین تصویر واقعی است و نه چیز دیگر» (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۶۰).^(۱۲) هایدگر بیان زبانی را برحسب قرار دادن زبان در درون یک الگوی وسیع‌تر دادوستد متقابل (و نه برحسب ساختار نظری یا زبانی) توضیح می‌دهد. ما با هستندگان در واقع تعامل گفتمانی داریم و نه یک دریافت مستقیم معانی که آن معانی، ناتوان باشند از اینکه هر چیزی را به نحو صحیح، بازنمایی کنند. از نظر او، ارجاع، بیش از آنکه علی باشد، در مرادفات بیشتر بنیاد یافته از هنجار عملی ما با محیط اطرافمان، فراهم آمده است. در عین حال آنها بیش از اینکه به معنای ساختار صوری معانی (مرتبط به نحو

29. Intermediary

غیرمستقیم به جهان) باشند، زبان تفسیری به معنای تعامل با جهان هستند (راوز، ۲۰۰۲، ص ۱۷۷).
 با این حال، هایدگر قائل است به اینکه از ادعاها باشد. البته این دو حالت، به یکدیگر تنیده هستند و برای بسط و پایداری شبکه‌های باورها، نیاز به مشارکت و پرداختن به آنچه دیگران می‌گویند، وجود دارد.

شکل شماره (۵) - گونه‌های گزاره‌پردازی از دیدگاه هایدگر



گزاره‌ها می‌توانند دور از هستندگانی که آنها به آن جلب توجه می‌نمایند هم بشوند و آن زمانی است که سیاق معرفی‌کننده آن گزاره‌ها خودِ هستندگان نمی‌شوند، بلکه دیگر گزاره‌ها خواهند شد و این همان تعبیر هرزه‌درایی هایدگری است. گفتنی است که دو طریق متمایز برای چنین «هرزه‌درایی»ی وجود دارد: من می‌توانم گزاره‌ای بسازم اما نه از محل فهم خودم که اشیاء چگونه هستند، بلکه صرفاً آنچه «دیگران» (یا «همگنان»)، می‌گویند، بگویم. حالت دیگری هم وجود دارد به این معنی که گزاره‌هایی زمینه استنتاجشان، گزاره‌های دیگر باشد؛ آن هم گزاره‌هایی که اقتدارشان، با میانجی شبکه‌ای

با این همه، برای هایدگر چشم ناپوشیدنی بودن شبکه‌های استنتاجی^{۳۰} برای فهم علمی، غیر قابل اغماض‌اند و همین تأکید هایدگر را در این خصوص که مواجهه او با هرزه‌درایی تحقیرآمیز نیست، برجسته می‌نماید. او هرگز فهم نظری بیان شده را طرد نکرد، بلکه فقط به این مسئله جلب توجه نمود که در بسط شبکه‌های نظری، ریسک علوم برای سرمایه‌گذاری در تئوری‌ها بیش از سرمایه‌گذاری برای چیزهایی است که باید فهمیده شوند. هایدگر تذکر می‌دهد که بسط یک علم در وضعیت موجود (مدرن)،

امکاناتی را که به موجب آن، هستندگان می‌توانند بر طرق آشنای ما برای مواجهه با آنها و گفتگو درباره آنها، پافشاری نمایند، می‌بندد. از دیدگاه هایدگر، علم نیازمند فلسفه است، برای اینکه «در حقیقت» باقی بماند. از دیدگاه او خطر عظیم‌تر در علم، خطا نیست که به هر حال به واسطه پژوهش‌های بیشتر قابل اصلاح می‌باشد، بلکه تهی‌بودگی گزاره‌هایی است که راهشان به سوی مواجهه اصیل با هستندگان، مسدود می‌باشد^(۱۳) (راوز، ۲۰۰۲، ص ۱۷۷).

با توضیحات فوق، حالا ما می‌توانیم با رأی هایدگر در باب علم به مثابه اکتشافِ هستندگان به عنوان اشیاء پیش‌دستی و هم‌چنین پافشاری او مبنی بر نیاز به ریشه‌مند ساختن علم در هستی‌شناسی بنیادین، ارتباط برقرار کنیم. حالا درمی‌یابیم که وقتی هایدگر می‌گوید تمرکز کردن علمی بر روی اشیاء پیش‌دستی به نحو اجتناب‌ناپذیری ما را از امکانات رفیع‌اش، دور می‌دارد، یعنی چه. از دیدگاه هایدگر تنها در واگشت^{۳۱} فلسفی از هرزه‌درایی (در خصوص هستندگان)، به فهمی از هستی که ضمن آن هستندگان منکشف هستند، علم خواهد توانست باب گشودگی به خود چیزها (یعنی همان شعار معروف هوسرل) را باز نگه بدارد. از دیدگاه

هایدگر، رویکرد ذاتی^{۳۲} علوم در تیره‌سازی^{۳۳} هستندگان، ناشی از سیطره مفهوم معرفت‌شناسی است. چرا؟ زیرا علوم در هر تلاشی برای انکشاف و توصیف هستندگان، بینش نسبت به خودِ هستندگان را از دست می‌دهند و فیلسوفان معرفت‌شناس نیز خواهان تعمد در گرایش به فهم خودِ هستندگان از طریق علم هستند. در حالی که اهداف علم، فهم جهان است، فیلسوفان معرفت‌شناس، شناخت علمی را موضوع مطالعه خود قرار داده‌اند. اما از نظر هایدگر - برعکس - مهم‌ترین وظیفه فیلسوف در باب علوم، کمک به نوآوری در گشایش صادقانه به خودِ اشیاء است که کاملاً انطباق با تفکر هوسرلی دارد.

۲. در اینجا شاید برای مستشکلی به خاطر بحث هایدگر از هستی و چرخش او از علم به سوی چیزی مبهم و «متافیزیکی» به نام هستی، سوء تفاهم ایجاد شود. در جواب باید توجه را به نکات زیر جلب نماییم:

اولاً: فرق است بین هستی در معنای آنچه که در علم منکشف می‌شود و هستی در تعبیر هایدگری هستی‌شناسی بنیادین. ثانیاً: هنگام تفکر درباره هستی هستندگان که در علم منکشف می‌گردد، ما درباره یک چیز «دیگر» نمی‌اندیشیم. هستی،

32. Inherent
33. Obscure

31. Turn

بیان می‌دارد، گفت: «می‌توانیم بافت به هم پیوسته ارجاعات را که در نقش معناداری (یا دلالت‌گری) مقوم جهانیت است، به معنای سیستمی از مناسبات و به نحوی صوری درک کنیم، اما توجه باید کرد که این قبیل صوری‌سازی‌ها، به ویژه از طریق مناسبات «ساده‌ی» نهفته در دلالت‌گری، پدیدارها را تا آن حد نازل می‌کنند که دورنمایه پدیدارین حقیقی آنها از دست می‌رود. دورنمایه پدیدارین «نسبت‌ها» و «منسوب‌ها»یی چون «از برای این که»، «به چه خاطر» و «به چه‌ی» مرجوعیت، در برابر هر گونه اعمال کارکرد و نقش ریاضی‌گونه، مقاومت می‌کند. وانگهی، این نسبت‌ها و منسوب‌ها اندیشیده‌هایی نیستند که ابتدا به ساکن در «اندیشه» ای جاگیر و تعبیه‌شده باشند، بلکه آنچنان نسبت‌هایی هستند که پیرانگری پردازش‌گرانه به ما هو هو، هماره مقیم پیشانه آنها است»^(۱۴) (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۲۴۶). با این حال آشکار نیست که چرا ساختارهای هستی‌شناسی بنیادین به سمت نسبت‌های صوری غیرمادی و غیرتاریخی حرکت نمی‌کنند. البته توجه داریم که هایدگر متأخر، پس از واگشت، از هستی‌شناسی بنیادین در می‌گذرد.

خودش یک هستنده نیست، بلکه صرفاً گشودگی هستندگان به مثابه امر فهم‌پذیر و معقول است. تفکر هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، موضوع مورد مطالعه علم را جواب نمی‌کند،^{۳۴} بلکه هدفش را این قرار داده که آن را از نو^{۳۵} به «خود چیزها» در گشودگی اساسی‌شان، بازگرداند (راوز، ۲۰۰۲، ص ۱۷۸).

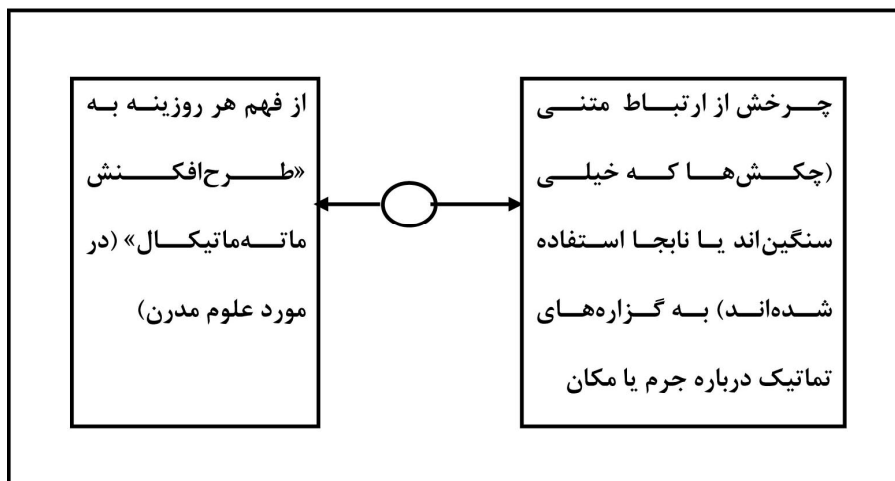
۱-۶- یک چالش و یک ابهام در فلسفه علم هایدگر متقدم

در اینجا لازم است نسبت به تنش‌هایی در درون فلسفه علم هایدگر متقدم که منعکس‌کننده مشکلات در کلیت پروژه اوست، توجه داشته باشیم. یک چالش به هستی‌شناسی بنیادین او باز می‌گردد و یک ابهام به نحوه واگشت از پراکسیس به تئوری مربوط است.

پیشتر دیدیم که هستی‌شناسی بنیادین یک پژوهش فلسفی استعلایی غیرتاریخی در خصوص وجود انسان به مثابه امری اساساً تاریخی و جهانی بود. هایدگر به نحوی مصرانه، مخالف هر گونه صوری‌سازی مقولات هستی‌شناختی خود بود. او در راستای نسبت‌هایی که هستی چیزهای تودستی را

34. Turn away
35. Afresh

شکل شماره (۶) - معنای واگشت از چشم‌انداز پراکسیس به تئوری از دیدگاه هایدگر



ارتباط پیدا می‌کند؟ چگونه و چرا - به طور مثال - پژوهش‌های علوم از انسان‌ها (به عنوان هستندگان)، به واسطه یک فهم دازاین (به مثابه طریقی از هستی)، تعیین می‌یابد؟ به همین نحو، چه نسبتی بین ما به عنوان مصادیقی از دازاین و ما به عنوان هستندگان فیزیکی یا زیست‌شناختی، برقرار است؟ این پرسش‌ها در کانون خود، واگشت از تودستی‌ها به پیش‌دستی‌ها را دارد و هایدگر توضیحات زیر را ارائه می‌کند:

الف) هایدگر در قسمت ۳۶۱ از **هستی و زمان**، از واگشت^{۳۶} از تودستی‌ها به پیش‌دستی‌ها (یا از پراکسیس به تئوری)، سخن می‌گوید: «در کاربرد پیرانگری کارافزار می‌توان گفت: چکش خیلی سنگین یا خیلی

در خصوص ابهام نیز باید یادآور شویم که هدف هایدگر نشان دادن این بود که ساختارها در اثنای رفتارهای انضمامی دازاین به مثابه هستن - در - جهان، چگونه ظهور می‌یابند، با این حال شاید بتوان گفت که هایدگر در این راستا چندان کامیاب نیست و نمی‌تواند به خوبی روشن سازد که مثلاً: چگونه اعمال هر روزینه انضمامی دازاین برای تئوری‌پردازی علمی (که به نحو اگزستانسیال ادراک شده)، به مقوله هستی‌شناختی انتزاعی علم به مثابه اکتشاف تئوریک پیش‌دستی‌ها (یا همان اویژه‌سازی)، مرتبط می‌گردد؟ یا به بیان عام‌تر، چگونه طرق گوناگون هستی (دازاین، تودستی و پیش‌دستی)، به تعیین هستی‌شناختی دامنه‌های علمی هم چون تاریخ یا طبیعت،

مواجهه قرار می‌گیرد از جانب خود، هیچ شیئی از آنچه در مناسبت با آن می‌توان این هستند را خیلی سنگین یا خیلی سبک «یافت» نمی‌دهد. از چه روست که آنچه درباره‌اش سخن می‌گوییم، یعنی چکش سنگین... خود را به نحوی دیگر نشان می‌دهد؟ این نه از آن روست که ما از دست‌ورزی فاصله گرفته‌ایم و نه از آن رو که از خصیصه ابزاری این هستند، صرفاً عزل نظر کرده‌ایم، بلکه از آن روست که ما بر هستند تودستی‌ای که در معرض مواجهه می‌آید «به شیوه‌ای تازه»، یعنی به چشم هستند‌ای پیش‌دستی، نظر می‌افکنیم. آن گونه فهم هستی که مراوده پردازش‌گرانه با هستندگان درون جهانی را هدایت می‌کند در اینجا، دگر گشته است. اما آیا به جای تأمل پیرانگانه درباره تودستی‌ها، آنها را هم چون پیش‌دستی «فهم کنیم»، رفتار علمی نیز پیشاپیش از طریق واگشت یاد شده متقوم شده است؟ افزون بر این، تودستی‌ها هم ممکن است مثلاً در مطالعه راجع به فراگرد جهان یا محیط اجتماعی، در متن و بافت زندگی‌نامه‌ای تاریخی، موضوع جستاری علمی و مقصدی علمی قرار گیرند. بافت هر روزینه ابزارهای تودستی، تکوین تاریخی، بهره‌وری و نقش واقع بوده آنها برای

سبک است. حتی جمله «چکش سنگین است» می‌تواند تأملی پردازش‌گرانه^{۳۷} را در بیان آورد و دلالت بر آن کند که چکش سبک نیست یا به دیگر سخن، چکش برای به کار گیری به زور و نیرو، نیاز دارد یا سنگینی، دست‌ورزی با آن را دشوار می‌کند. اما این جمله همچنین می‌تواند گویای آن باشد که هستند پیش رو که پیشاپیش آن را از طریق پیرانگری هم چون چکشی می‌شناسیم، وزنی دارد، یعنی دارای «خاصیت» سنگینی است: شیئی که خاصیت سنگینی یا ثقل دارد، فشاری بر شیئی که زیر خود دارد وارد می‌کند: اگر این شیء برود، شیء ثقیل، سقوط می‌کند. گفتاری که بدین سان فهمیده می‌شود، دیگر در افق... کلیتی ابزاری و مناسبات ارجاعی آن در بیان نیامده است. در اینجا آنچه گفته می‌شود... متعلق است به هستند دارای «جرم» از آن حیث که هستند دارای جرم است. اینک آنچه فرادید است مختص چکش است نه در مقام ابزار بلکه در مقام شیء مادی که تابع قانون ثقل اجسام است. گفتار پیرانگانه درباره «خیلی سنگین» یا «خیلی سبک» بودن اکنون دیگر «معنی» ندارد؛ به دیگر سخن، هستند‌ای که اینک در معرض

دازاین، ابژه علم اقتصاد است. تودستی‌ها برای آن که بتوانند «ابژه‌ی» یک علم شوند لازم نیست که خصلت ابزار بودن خود را از دست بدهند» (هایدگر، ۱۳۸۵، صص ۷۵۴-۷۵۳ و صص ۴۱۴-۴۱۳).

ب) هایدگر در ادامه، در همان جا علاوه بر نادیدگی منش‌افزایی،^{۳۸} بر نادیدگی مکان، اشاره می‌نماید: «برای مشخص نمودن تکوین رفتار تئوریک از بطن پیرانگری، شیوه‌ای از دریافت تئوریک هستندگان درون‌جهانی، یعنی طبیعت مادی، را اساس کار قرار دادیم که در آن حالت‌پذیری فهم هستی در حکم نوعی واگشت است. در این گزاره «فیزیکی» که «چکش سنگین است» نه تنها منش‌افزایی هستنده‌ای که در معرض مواجهه می‌آید نادیده گرفته می‌شود، بلکه همزمان و توأمان آنی هم که به هر ابزار تودستی‌ای تعلق می‌گیرد، از نظر دور می‌ماند، یعنی مکان آن هستنده. در اینجا مکان، بالسویه می‌شود. این نه بدان معناست که هستنده پیش‌دستی «محل»^{۳۹} خود را به کلی از دست می‌دهد: مکان این هستنده به صورت موضعی مکانی - زمانی^{۴۰}، به صورت «نقطه

جهانی»^{۴۱} ای در می‌آید، به نحوی که هیچ کدام از این‌ها قابل تفکیک از هم نیستند. این یعنی نه تنها کثرت مکانی ابزارهای تودستی که در فراگرد جهان محصور شده است به کثرت محض مواضع تغییر حالت می‌دهد، بلکه هستندگان فراگرد جهان نیز از این حصر خلاص می‌شوند. مجموعه تمام پیش‌دستی‌ها موضوع می‌گردد» (هایدگر، ۱۳۸۵، صص ۷۵۵-۷۵۴ و ۴۱۴).

ج) به این ترتیب مشخص است که واگشت مورد نظر هایدگر، هم اشاره به چرخش از ارتباط متنی (چکش‌ها که «خیلی سنگین» یا «ناجای استفاده شده» اند) به گزاره‌های «تماتیک» درباره جرم یا مکان در زمان - مکان^{۴۲} به عنوان ویژگی‌های پیش‌دستی دارد و هم از انتقال از فهم هر روزینه به «طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال طبیعت» حکایت می‌کند. با این حال باید پذیرفت هایدگر، در این معانی از واگشت، تبیینات کافی ارائه نمی‌دهد. به عبارت دیگر اگرچه واگشت از آگاهی عملی دازاین (با نشانه‌های زبانی به مثابه «ابزار برای دلالت»^{۴۳}) به گزاره متن‌زدایی شده روشن، برای هایدگر متقدم

38. Tool character

39. Location

40. Spatio-temporal position / a position in space and time

41. World point

42. Spacetime

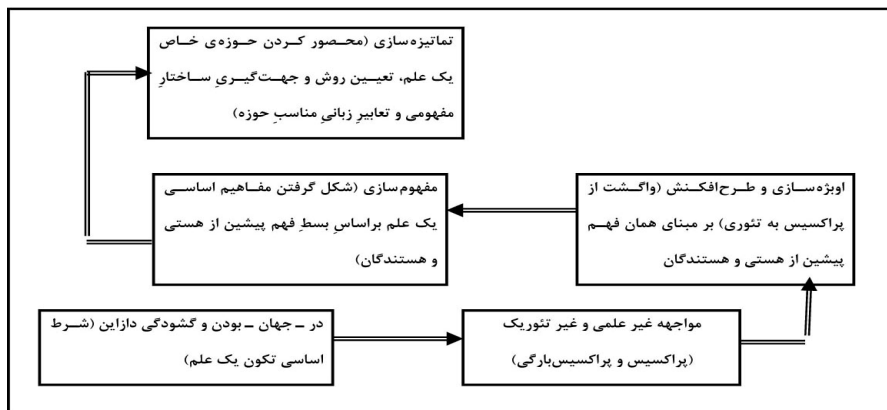
43. Indicating

تئوریک است. از نظر هایدگر، طرح دکارتی به منظور توجیه عقلی همه معرفت، بر رهیافت صرف تئوریک و عقلی^{۴۴} استوار شده و در این طرح، رهیافت تئوریک به منزله نقطه آغاز، اتخاذ شده است.

(د) فهم پیشاهستی شناختی از هستندگان؛

(ه) چگونگی تغییر درگیری ماقبل - علمی به درگیری علمی به واسطه عمل بنیادین ابژه‌سازی: عمل ابژه‌سازی، حاصل انقطاع ما از زندگی روزمره واقعی و انتزاع یک هستنده از شبکه ارتباطاتش با سایر هستندگان و قرار دادن آن تحت یک منظر و جنبه صوری است. «ابژه‌سازی به معنای تبدیل شیء به یک ابژه است.»

شکل شماره (۷) - مسیر پیدایش یک علم از دیدگاه فلسفه علم هایدگر



(و) هستی‌شناسی بنیادین و هستی‌شناسی ناحیه‌ای: هر پژوهش

بسیار محورین است؛ با این حال از روشنی کافی برخوردار نیست.

۱-۷- محوره‌های اصلی فلسفه علم هایدگر متقدم

با توجه به بحث‌های پیشین، محوره‌های اصلی فلسفه علم هایدگر به شرح زیر ارائه می‌گردد:

(الف) علم، حالتی از هستی خاص آدمی است.

(ب) تحلیل اگزیستانسیال علم: در - جهان - بودن و آزادی؛

(ج) تقدم پراکسیس بر تئوری: بدین معنی که رهیافت تئوریک و عقلی که از علوم

نشئت می‌گیرند، خود مبتنی بر نحوه در - جهان - بودن هستند، یعنی رهیافت غیر تئوریک مقدم بر رهیافت تئوریک و عقلانی است؛ به عبارت دیگر پراکسیس مقدم بر

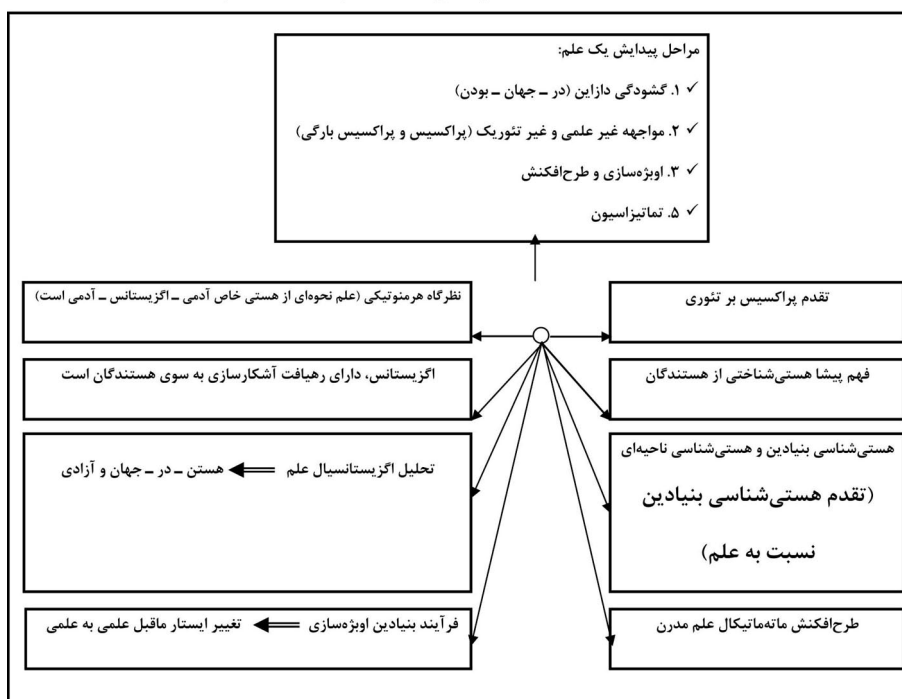
زیست‌شناختی ضرورتاً بر بنیاد فهمی از حیات، ارگانسیم و اموری از این قبیل استوار است و ما در زیست‌شناسی می‌کوشیم تا به بسط فهم خویش از معنا و مفهوم نحوه‌ای از هستی به نام حیات یا ارگانسیم دست یابیم. هر علمی در واقع، خود نوعی هستی‌شناسی و بسط آن است، به همین دلیل، علوم را هستی‌شناسی منطقه‌ای یا ناحیه‌ای‌اند. هر علمی تجلی‌شناسی است، یعنی جلوه خاصی از هستی را در حیطه خاصی از هستندگان مطالعه می‌کند. هر علمی پرتویی از هستی را در آئینه پاره‌ای از هستندگان خاص مطالعه

می‌کند.

(ز) مسیر تکوین یک علم: «پیدایش یک علم از ابژه‌سازی یک حوزه از هستندگان نشئت و سرچشمه می‌گیرد، یعنی از بسط فهمی از سرشت هستی‌هستندگانی که متعلق (ابژه) آن علم واقع می‌شوند».

(ح) فرآیند ابژه‌سازی و طرح‌افکنش در تکوین علوم طبیعی مدرن: آشکار ساختن نحوه خاصی از تلقی هستی و تلقی هستی در معنای هستندگی فیزیکی و مادی. به بیان دیگر گاليله و کپلر به ما می‌گویند برای اینکه طبیعت به منزله اموری به لحاظ کمی محاسبه‌پذیر و براساس روش‌های

شکل شماره (۸) - مضامین اصلی فلسفه علم هایدگر متقدم



کاملاً مشهودی هستی‌شناسی بنیادین را رها ساخت. تلاش هایدگر به جای ساختن هستی‌شناسی یک «علم» فلسفی، متوجه یک فهم تاریخی شده از فهم‌پذیری هستندگان گردید: «متافیزیک، زمینه‌ساز یک عصر است... در خلال یک تفسیر ویژه از هستندگان و در ضمن یک مفهوم خاص از حقیقت» (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۷۵).

۲- علم به مثابه پژوهش: رها شدن هستی‌شناسی بنیادین، به گونه‌ای مهم، پدیدارشناسی علم هایدگر را به نحوی گسترده در «عصر تصویر جهان»، بسط داد. با فقدان دلالت هستی‌شناسی بنیادین، علم به مثابه یک پدیدار اساسی از دوران مدرن، مورد ادراک مجدد قرار گرفت. هایدگر متأخر به جای تأکید بر علم به مثابه اکتشاف پیش‌دستی‌ها، علم مدرن را جایگزین پژوهش نمود. پژوهش علمی «از مجرای صورت اساسی فناوری در معنای اصلی آن» بر متخصصان^{۴۶} احاطه دارد و «تنها در این طریق است که متخصصان، ظرفیت تأثیرگذاری را حفظ می‌نمایند (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۸۵). به این ترتیب از دیدگاه هایدگر، علم مدرن مواجهه عملی با

ماتماتیکال، قابل اندازه‌گیری باشد، ما در ابتدا باید طبیعت را به منزله نظام بسته‌ای از حرکت مکانی اجسام مادی در زمان تلقی کنیم. صرفاً در پرتو طرح‌افکنش بر طبیعت، یعنی به واسطه تعیین حدود (طبیعت) از طریق مفاهیم بنیادینی چون جسم، حرکت، سرعت، مکان و زمان است که پاره‌ای از امور طبیعت به منزله امور طبیعت قابل دسترس می‌گردد.

۱-۸- فلسفه علم هایدگر متأخر

هایدگر، پس از گشت، به دورانی که به هایدگر متأخر مشهور است، پا می‌گذارد و تغییراتی در دیدگاه وی پدیدار می‌گردد. گفتنی است که اصلی‌ترین وجه تغییر هایدگر به همان چالشی باز می‌گردد که در نهاد «هستی‌شناسی بنیادین» او وجود داشت و به آن اشاره کردیم. هایدگر از یک طرف خواستار تأسیس بنیادی صوری، غیرانضمامی و فرا تاریخی بود، در حالی که اصل «هستن — در — جهان» او با این اندیشه ناسازگار می‌نمود. ذیلاً تغییرات دیدگاه او نسبت به علم را مرور می‌کنیم:

۱- فهم تاریخی جایگزین هستی‌شناسی بنیادین: تفکر بر روی علم، برای هایدگر در بازجهت‌گیری^{۴۵} پروژه فلسفی‌اش در میانه دهه ۱۹۳۰، جنبه کانونی داشت. او به نحو

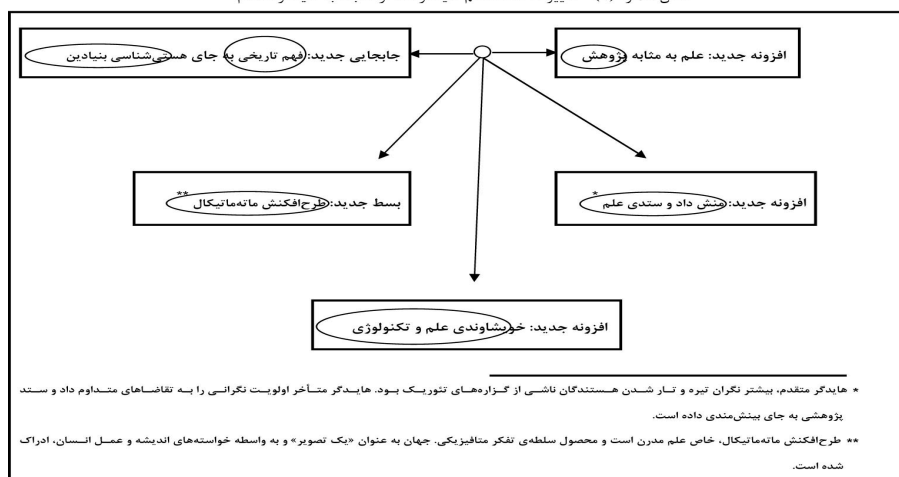
هستندگان را معلق نمی‌کند، بلکه آن را تعمیق می‌بخشد.^(۱۵)

۳. معنای نوین طرح‌افکنش

ماتِه‌ماتیکال: هایدگر این ادعای مطروحه در هستی و زمان را مبنی بر اینکه «طرح‌افکنش ماتِه‌ماتیکال» برای علم مدرن، جنبه حیانی دارد، حفظ^{۴۷} نمود، اما مفهوم طرح‌افکنش را بیش از پیش، بسط دارد. پیش از آن، منش ماتِه‌ماتیکال فیزیکی، هستندگان را از درگیری عملی‌شان، باز می‌کرد و به مثابه اوبژه‌ها آنها را «تمتیزه» می‌نمود. پس از بازنگری، به جای آن، طرح‌افکنش ماتِه‌ماتیکال هستندگان، تعمیق شد و با شدت بیشتری بر مراودات

دانشمندان با آنان، حاکم شد. هایدگر می‌گوید: «هر پیش‌رفتنی^{۴۸}، پیشاپیش، مستلزم یک دامنه پیرانگراانه است تا در آن حرکت نماید و این دقیقاً، گشایش یک چنین دامنه‌ای است که فرآیند بنیادین^{۴۹} پژوهش می‌باشد. این انجامش در یک ناحیه از هستندگان است (مثل طبیعت) که در آن یک شکل‌بندی متعین^{۵۰} از فرآیندهای طبیعی^{۵۱}، طرح‌افکننده می‌شود. این طرح‌افکنش پیشاپیش، خطوط کلی راهی را که یک پیش‌رفتنی شناختی باید خود را به دامنه گشوده متصل گرداند، ترسیم می‌نماید. این تعهد (به) اتصال، سختی (کار) پژوهش است... این طرح‌افکنش طبیعت، حراست

شکل شماره (۹) - تغییرات فلسفه علم هایدگر متأخر نسبت به هایدگر متقدم



- 48. Vorgehen
- 49. Grundvorgang
- 50. Determinate configuration
- 51. Naturvorgänge

47. Retain

امر شناخته را به واسطه امر ناشناخته، تأیید می‌نماید» (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۸۰). واقعیات، قطعیت متعین‌شان را در اثنای پیش‌فرضی تحت قانون (که اقتدار آن به واسطه کامیابی در توضیح دادن گروهی بزرگ^{۵۵} از واقعیت‌ها، حراست شده)، به دست می‌آورند. هایدگر می‌گوید: «تجربه با نهفتگی یک قانون به مثابه بنیانش، می‌آغازد. انجام یک تجربه به معنای بازنمایی شرطی است که تحت آن، یک ترکیب معین از حرکت‌ها، در ضرورت مسیرش - مثل پیشاپیش کنترل شدن با محاسبات - قابل ردیابی است» (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۸۱). اما این چرخش یک اجبار کلی برای پژوهش است و صرفاً طرح‌افکنش طبیعت به مثابه یک دامنه متمایزاً تحت حاکمیت قانون نمی‌باشد.

از دیدگاه هایدگر، این بسط بی‌رحمانه چارچوب تبیینی، سومین منش بنیادین علم مدرن، به عنوان «دادوستد»^{۵۶} است.^(۱۶) آنچه که پژوهش علمی را پیش می‌راند، اهمیت نتایج نیست، بلکه نیاز به حراست و بسط داد و ستد خود علم است: «این پیش‌رفتن در مسیری که دامنه‌های عینی فردی، تحت تسلط قرار می‌گیرند، به آسانی

شده است. همان طور که پژوهش فیزیکی خود را به آن در هر گام از پرسشگری‌اش، متصل می‌دارد» (هایدگر، ۱۹۷۵، صص ۷۹-۷۷).

هایدگر چنین پیش‌رفتن خوداتصالی محکمی در درون یک دامنه طرح‌افکننده شده از هستندگان را (به مثابه منش اصلی علم که نزد هایدگر، با پژوهش، تعمیق و جایگزین گردید) مطرح می‌نماید. وجه ثانی متمایز پژوهش، هدایت خود در راهی متمایز است. برای بیشتر ماندن در یک دامنه طرح‌افکننده شده، پژوهش در میان پدیدارهای اکتشافی باید نوآور و متنوع باشد و در عین حال باید کلیت و عینیت مفهوم عام آن را، پایداری ببخشد. این ایجابات دوگانه، محوریت قوانین طبیعی را در تبیین علوم طبیعی، رقم می‌زند. این فرآیند یگانه‌سازی پدیده‌ها تحت قوانین کلی‌تر، به طور هم‌زمان طرح‌افکنش طبیعت را که بر پژوهش‌های جاری سلطه دارد، بسط می‌دهد و مشروعیت می‌بخشد:^{۵۲}

«تبیین به مثابه یک آشکارسازی مبتنی بر آنچه که آشکار است، همواره مبهم»^{۵۳} است. آن، یک امر ناشناخته را به واسطه یک امر شناخته، توضیح می‌دهد^{۵۴} و به طور هم‌زمان،

منجر به انباشتگی^{۵۷} نتایج نمی‌گردد؛ بلکه به کمک نتایج آن است که خود را برای یک پیش‌رفتن جدید، تطبیق می‌دهد... این الزام به تطبیق با نتایج خود، به مثابه راه‌ها و معانی گام برداشتن رو به جلو است که ماهیت منش پژوهش به مثابه یک داد و ستد را تشکیل می‌دهد» (هایدگر، ۱۹۷۵، ۸۴).

۴. منش دادوستدی علم مدرن، به جای بینش‌مندی: هایدگر متقدم نگران بود که گزاره‌های تئوریک دارای پیوند درونی، توضیح‌پذیری هستندگان مورد اکتشاف را تیره و تار می‌سازد. اما در مقاله «عصر تصویر جهان»، جواب‌گویی به تقاضاهای متداوم داد و ستد پژوهشی^{۵۸} مسائل جدید و منابع موادی، مفهومی و نهادی به منظور حل آن مسائل، نسبت به اکتشاف و گشودگی هستندگان، اولویت^{۵۹} می‌یابد. «چه چیزی باعث این گسترش^{۶۰} و استحکام^{۶۱} منش نهادی علوم می‌گردد؟ هیچ مگر حراست از اولویت راه پیش‌رفتن^{۶۲} در قبال هستندگان (طبیعت و تاریخ) که برای پژوهش در آن زمان، اوژه‌سازی شده‌اند» (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۸۴). منش داد و ستدی علم مدرن،

شرکت‌کنندگان خود را جابه‌جا می‌کند. پژوهشگران، عالم نیستند و فواید ذاتی آنها، عالمانه نبوده بلکه گزنده^{۶۳} است. تفکر نیست، بلکه فعالیت مدام است، بینش نیست، بلکه مؤثریت در انجام شغل است. اما «شغل» علم چیست؟ در **هستی و زمان**، علم، هدفش اکتشاف هستندگان به عنوان «تودستی» است. پس فیلسوفان می‌توانند تفاسیر علمی هستندگان را به کمک بینش‌های برآمده از هستی‌شناسی بنیادین، تفسیر نمایند. اما جهت‌یابی علم مدرن به واسطه پژوهش، که در **عصر تصویر جهان** ارائه گردیده، اقتدار فلسفی را سست نمود و به دنبال حداکثر نمودن انعطاف خود داد و ستد پژوهش افتاد، بدون اینکه بابت توضیح‌پذیری پیشینی نسبت به یک دامنه از هستندگان، تحت اجبار باشد. هایدگر می‌گوید: «در طول این جریان‌ها روش‌شناسی علوم را نتایج آن احاطه می‌کنند. روش‌شناسی بیشتر و بیشتر خود را با امکانات رویه‌ای که به واسطه خود، آن را گشوده است، سازگار می‌کند. این اجبار - به سازگار کردن - خود با نتایج خود به عنوان شیوه‌ها و ابزار روش‌شناسی پیش‌رونده، ماهیت خصوصیت تحقیق به عنوان فعالیت مداوم است و همین

57. Amass

58. Incessant

59. Precedence

60. Extend

61. Consolidate

62. Verfahren

63. Incisiveness

سیری ناپذیر به تسلط، هیچ گونه محدودیت یا هدفی را نمی‌تواند درک کند.

۶. علم همچنان در پیوند با حقیقت

و هستی: به رغم رها کردن هستی‌شناسی بنیادین، هایدگر به قرار دادن علم در کانون یک داستان وسیع‌تر در خصوص «حقیقت» و «هستی» ادامه داد. از سوی هایدگر، هم‌گرایی علم و تکنولوژی، به عنوان یک پدیدار اساسی از هستندگان برای نشان دادن خودشان به مثابه هستندگان محاسبه‌پذیر و فرمان‌پذیر و بنابراین فقدان تفاوت‌های معنادار در جهان مدرن، ادراک شد. اما منبع این گرایش، تنها یک محرک جامعه‌شناختی برآمده از خودمختاری حرفه‌ای نهادهای علمی نیست، بلکه یک جابه‌جایی متافیزیکی از فهم‌پذیری هستندگان می‌باشد.

این بازمفهومی، دلالت مفاهیم معرفت‌شناختی علم را تغییر داده است. دیگر خطاهای فلسفی وجود ندارند. فرض بر آن است که فلسفه، مأموریت‌های خود جهان مدرن را به عنوان «عصر تصویر جهان» بیان می‌دارد: «تصویر جهان، اگر به نحو اصولی فهمیده شود، به معنای یک تصویر از جهان نیست، بلکه آن است که جهان به عنوان یک تصویر ادراک شده است. آنچه که تماماً در هستندگان هست، اینک آن است که

خصوصیت است که پایه‌ای ذاتی است برای ضرورت سرشت نهادی تحقیق... عملی تحقیق ضرورتاً در طلب آن است تا در قلمروی نفوذ کند که خاص فن‌آور (تکنولوژیست) به معنای ماهوی آن است. فقط به این شیوه است که او قادر است به طور مؤثر عمل کند و فقط به این شیوه، به تبعیت از منش عصر خود، او واقعی است».

۵. خویشاوندی علم و تکنولوژی:

آنچه که وظیفه پژوهش را مهم می‌سازد، دلالت ذاتی اکتشافات طرح‌افکننده آن نیست، بلکه امکان گشودن دورنمای جدید برای پژوهش‌های بیشتر است. هایدگر در اینجا در خصوص یک خویشاوندی^{۶۴} بین علم و تکنولوژی تأکید می‌ورزد که البته به دلیل کاربردهای فناورانه علم یا استفاده‌های علمی از فناوری، مسئله ساده‌ای نیست. مضافاً پژوهش علمی مدرن، به واسطه قرار دادن هستندگان عمیقاً در محاسبه‌پذیری، برای توسعه دامنه پژوهش، حکم می‌راند و محاسبه می‌نماید. بنابراین منش‌یابی دادوستد پژوهش، یادآور دیدگاه افلاطونی روح ستمگر^{۶۵} است که به واسطه یک آرزوی

64. Kinship

65. Tyrant's soul

نخستین و تنها چیزی در نظر گرفته می‌شود که به واسطه تصویر و تولید انسان آماده شده است^(۱۷) (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۸۹).

پس ملاحظه می‌شود که هایدگر یک پردازنده تز ایده‌آلیستی یا ساختارگرا^{۶۶} درباره هستندگان نیست. او به جای این‌ها، قائل است به اینکه که اینک هستیِ هستندگان (فهم‌پذیری و راه‌هایی که هستندگان می‌توانند خود را آشکار سازند)، به واسطه خواست‌های اندیشه و عمل انسان (همان گونه که انسان‌ها به عنوان سوژه‌ها بازادراک می‌گردند)، تعیین می‌یابند. پیوند بین این بازمفهومی‌ها در رفتارهای فهم‌پذیر هستندگان در «عینیت» بازنمایی درست، آشکار می‌شوند. ایده‌آل عینیت، اجازه می‌دهد که اوژه خودش را به همان عنوان که هست (بدون تغییر نسبت به اینکه ما آن را چگونه درک می‌کنیم و یا با آن به مرآوده می‌پردازیم)، نشان بدهد. اما آنچه که تعیین می‌یابد، اوژه نیست، بلکه مرآودات ما با آن است. این مفهوم، به نحو آشکاری به انسان‌ها جایگاه بلندی می‌بخشد. این معیارها و اهداف ماست که بر فهم‌پذیری هر چیزی، حکم می‌راند. اما هایدگر می‌اندیشید که معنای

تسلط، فریبنده^{۶۷} است. عینی‌سازی^{۶۸} هستندگان و ذهنی‌سازی فهم‌پذیری ما نسبت به آنها، به نحو اجتناب‌ناپذیری، خود آن فهم‌پذیری را بیشتر به اوژه بودن برای سوژه، سوق داده است. اما اوژه‌سازی به مثابه ارزش‌های منتخب، اقتدار آنها را سست می‌کند. «ارزش برای بیان اینکه آدمی در راستای آن قرار گرفته و هکذا برای دنبال‌گیری^{۶۹} آنچه ارزشمندترین است - ظاهر می‌شود. معهدا خود آن ارزش، با لباسِ مبدلِ نخ‌نمایِ عینیتِ هستندگان... عاری از بنیاد گردیده است. هیچ کس به خاطر آن ارزش‌ها، نخواهد مرد» (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۱۰۲). این فقدانِ فهم‌پذیری فراسوی خود ما و بنابراین فقدان امکانی که ما می‌توانیم با آن یک تفاوتِ مهم را بسازیم، علم و تکنولوژی را با سوژه کردن هنر و امر مقدس (به عنوان «پدیدارهای اساسی مدرنیته»)، به یکدیگر پیوند می‌زند.

نهایت آن که: ماهیات هایدگری، همواره هستی‌شناختی هستند. در **هستی و زمان**، ماهیت علم، انکشافِ هستندگان به عنوان پیش‌دستی است. هایدگر متأخر افزود که علم مدرن، هستندگان را به عنوان

67. Illusory

68. Objectification

69. Pursue

66. Constructivist

مفاهیم بنیادین آن می‌گردد، برآید» (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۷۸).

۵. هایدگر همین مطلب را در نسبت آن با هستی‌شناسی به طور تمام و نه ناحیه‌ای در قسمت یازدهم **هستی و زمان**، چنین بیان می‌کند: «هم از این رو، پرسش هستی نه تنها آهنگ رهیافت به شرط ماتقدم امکان علمی دارد که با پژوهش در هستندگان گوناگون از حیث هستند بودنشان پیشاپیش به حیثه فهمی از هستی وارد شده‌اند، بلکه همچنین مقصد این پرسش، رهیابی به شرط امکان هستی‌شناسی‌هایی

است که سابق بر علوم و بنیانگذار علوم‌اند. تمام هستی‌شناسی‌ها، صرف نظر از اینکه سیستم مقولاتی که در اختیار دارند تا چه حد پر بار و از بافتی استوار برخوردار باشد، اگر پیشاپیش معنای هستی را چندان که بسنده باشد روشن نساخته و این روشن‌سازی را به منزله‌ی قصد بنیادین خود نگرفته باشد، کور و از مقصد اصیل و ویژه‌ی خویش، دور و منحرف‌اند» (هایدگر، ۱۳۸۵، صص ۸۱-۸۲).

۶. *armchair philosophy* یا *armchair theory* اشاره به گونه‌ای اندیشیدن دارد که فارغ و بی‌اعتنا به شرایط واقعی است. این تفکر در برابر *Grounded Theory* قرار می‌گیرد که نگارنده معادل «نظریه پایور» را برای آن برگزیده است. (این معادل به تأیید نخستین کارگاه پژوهشی کیفی کشور که در تاریخ

۱۳۸۸/۱۰/۱۷ برگزار گردید، رسید).

ماتهماتیکال، طرح می‌افکنند؛ آن هم در راه‌هایی که پیشاپیش هر گونه مفهوم‌پردازی علمی‌ای، تسلط داشته باشد: «فیزیک... هرگز قادر نیست از این امر دست بردارد که طبیعت خود را به نحوی گزارش می‌دهد که در خلال محاسبه و فرمان‌پذیری و تحت یک ساخت‌واره از اطلاعات، هویت‌پذیر شود» (هایدگر، ۱۹۷۵، ص ۲۳).

پانوشتها

۱. برای آگاهی بیشتر در باب نظرات مذکور بنگرید به: (ملایری، ۱۳۸۹، صص ۹۶-۸۵)
۲. برای اطلاع بیشتر از معنای سوپژکتیویسم هایدگری، بنگرید به: (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، صص ۳۰-۲۸). البته چنین به نظر می‌رسد که ایراد اتهام سوپژکتیویستی نویسنده کتاب به هوسرل، بنیاد چندان دقیقی ندارد.
۳. در خصوص عینیت مدرن، در بخش سوم اثر حاضر، مفصل‌تر بحث شده است.
۴. هایدگر می‌گوید: «جنبش» راستین علوم از طریق بازنگری کمابیش ریشه‌ای مفاهیم بنیادینی رخ می‌دهد که خود به خود شفاف نیستند. آنچه سطح پیشرفت یک علم را تعیین می‌کند، این است که آن علم تا چه حد قادر است از پس بحرانی که دامن‌گیر

۷. هایدگر در این خصوص چنین می‌گوید: «امروزه در همه جا در رشته‌ها و نظام‌های گوناگون گرایش‌هایی به سوی بنا نهادن پژوهش بر شالوده‌های نو سر بر کرده‌اند. «شالوده‌ها»ی ریاضیات، که ظاهراً متقن‌ترین و سخت‌آموده‌ترین علمش می‌خوانند، هم اینک دچار بحران شده است. منازعه صورت‌انگاری و شهود باوری بر سر تحصیل و تضمین گونه‌ای دسترسی آغازین است به آنچه می‌باید متعلق (یا برابر ایستای) این علم باشد. تئوری نسبیت در فیزیک انگیزته این گرایش بود که طبیعت آن گونه که «فی نفسه» است، از حیث پیوستگی و نسج خودش باز نموده آید. این تئوری در مقام تئوری‌ای در باب شرایط دسترسی به خود طبیعت، جویای آن است که با تعیین و تعریف همه نسبیت‌ها، تغییرناپذیری قوانین حرکت را پاس دارد و بدین نمط خود را با پرسش از حیطه موضوعی پیش داده‌اش، یعنی با پرسش از ماده، رویاروی گرداند. در زیست‌شناسی، این گرایش سر برافراشته که راهی به ورای آنچه ماشین‌انگاری و نحله اصالت حیات تاکنون در تعریف حیات و تن‌افزآمدی آوردن‌اند جستجو شود و نوع هستی هستنده حیات‌مند به ما هو هو به گونه‌ای نو تعریف گردد. در علوم انسانی تاریخی، به واسطه فرادش (یا سنت) و عرضه داشت آن، کشش زور آورنده به سوی خود واقعیت تاریخی همه سر شدت و فزونی گرفته است. تاریخ ادبیات می‌باید تاریخ مسائل شود. الهیات در پی تفسیری است سرآغازین‌تر

در باب هستی آدمی به سوی خدا که به یاری معنای خود ایمان و پایبندی به حیطه همین معنا مشخص شده باشد» (هایدگر، ۱۳۸۵، صص ۸۱-۷۹).

۸. آقای سیاوش جمادی، در برگردان این فراز از کتاب هستی و زمان، برای task معادل مقصد را گذاشته‌اند و همین امر، ترجمه ایشان را در این بند قدری ناگویا ساخته است.

۹. رجوع شود به: هایدگر، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، مرکز، ۱۳۸۶، ص ۸۲ (با اعمال برخی تدقیقات در ترجمه).

۱۰. هایدگر می‌گوید: «هدفی که در طرح این پرسش فرادید است، مفهوم اگزیستانسیال علم است. این مفهوم با مفهوم «منطقی» علم فرق می‌کند. مفهوم منطقی، علم را با عطف نظر به نتایج آن می‌فهمد و آن را «بافت... قضایای حقیقیه یا... احکام معتبر» تعیین و تعریف می‌کند. مفهوم اگزیستانسیال، علم را به منزله طریقی از اگزیستانسیال و بنابراین به منزله طوری از اطوار در - جهان - بودن می‌فهمد که یا هستی یا هستندگان را مکشوف یا گشوده می‌کند. لیکن تفسیر اگزیستانسیال علم تنها به شرطی در حدی کاملاً وافی به مقصود انجام می‌گیرد که معنای هستی و «ارتباط» میان هستی و حقیقت برجسب زمان‌مندی اگزیستانس، روشن شده باشد» (هایدگر، ۱۳۸۵، صص ۷۴۷-۷۴۶).

گزارنده گزاره گزاره نیز با «بازنمودها» وقتی که معنای آنچه بازنموده شده است می‌دهند، مرتبط نیست، بلکه گزاره‌ای که «فقط بازنماینده» است به معنای اخص خود با تصویر واقع بر دیوار مرتبط است. آنچه شخص در ذهن دارد، همین تصویر واقعی است و نه شیئی دیگر. هر تفسیری که به نحوی از انحاء امر دیگری را که باید در گزاره صرفاً بازنماینده مفروض گرفته شود، در اینجا دخیل کند، آن شیء واقع پدیدارینی را که گزاره درباره آن اظهار می‌شود، تکذیب کرده است. اظهار گزاره هستی‌ای به سوی خود آن شیئی است که در مقام هستنده، هست و چیست آنچه به واسطه ادراک حسی اثبات می‌شود؟ هیچ شیئی مگر آنی که همان هستنده‌ای است که در گزاره مفروض است. صدق این گفته بدین سان محرز می‌گردد که این هستنده از طریق آن هستی‌ای نشان داده می‌شود که همراه با اظهار گزاره و به سوی آنی است که در گزاره اظهار شده است؛ آنچه در این جا باید تصدیق شود، آن است که این هستی به سوی هستنده‌ای است و این هستنده را مکشوف می‌کند... بازنمودها نه در میان خود و نه در مناسبت با شیء واقعی با هم مقایسه نمی‌شوند. آنچه باید اثبات شود مطابقت شناخت و برابریستای شناخت و به همین منوال مطابقت امر روانی و جسمانی نیست، اما مطابقت «درون‌نمایه‌های آگاهی» با هم نیز آنی نیست که باید اثباتش کنیم. آنچه باید اثبات شود منحصرأ، مکشوف بودن خود

۱۱. هایدگر این معنی را در بند ۶۹ هستی و زمان (زمان‌مندی هستن - در - جهان و مسئله استعلاء جهان) باز نموده است. (هایدگر، ۱۹۸۸، صص ۴۰-۴۱).

۱۲. هایدگر در این رابطه به مسئله بازنمایی و مطابقت (Adequatio) اشاره می‌نماید و از منظر هرمنوتیکی به حقیقت، آن را مردود می‌خواند. او می‌گوید: «شخصی را تصور کنید که پشت به دیوار گزاره‌ای حقیقی (یا قضیه‌ای صادق) از این قبیل را در بیان آورد: «تصویر روی دیوار کج است.» این گزاره وقتی خود را اثبات می‌کند که سازنده آن روی خود را به سوی تصویر کج آویخته برگرداند و آن را به طور حسی ادراک کند. چیست آنچه اثبات می‌شود در این اثبات؟ چیست معنای تصدیق این گزاره؟ آیا می‌توان گفت که ما مطابقتی را میان شیء آویخته و «شناخت» یا «آنچه شناخته شده» برقرار کرده‌ایم؟ هم آری هم نه - بسته به اینکه تفسیر ما از اصطلاح «آنچه شناخته شده» از حیث پدیدارین متناسب باشد یا نباشد. اگر سازنده این گزاره بدون ادراک حسی تصویر حکم دهد، اما آن را برای خود «صرفاً تصور» کند، این شخص با چه پدیده‌ای مرتبط می‌شود؟ آیا می‌توان گفت «بازنمودها»؟ اگر در اینجا قرار باشد بازنمود بر بازنمودن هم چون جریان‌ی روانی دلالت کند، مسلماً پاسخ منفی است. به همین منوال آنجا که «تصویر» شیء واقعی بر روی دیوار در نظر است،

هستنده - هستنده در «چگونه» مکشوفتی آن - است. تصدیق این مکشوفیت در آن است که آنچه در گزاره اظهار شده یا به بیانی دیگر، خودِ هستنده خود را همچون خودش نشان می‌دهد. خود نشان‌دهندگی

هستنده متحقق می‌شود. این تنها از آن رو ممکن می‌گردد که شناخت حکم‌کننده و خود تصدیق‌کننده در معنای هستی‌شناختی‌اش هستی کشف‌کننده‌ای است به سوی هستندگان واقعی. گزاره «این گزاره صادق است» یعنی این گزاره از هستنده آنچنان که در خود هست، رفع حجاب می‌کند. این گزاره حکم می‌کند، نشان می‌دهد و به هستندگان در

مکشوفیتشان «مجال دیده شدن» می‌دهد. حقیقی بودن (حقیقت) گزاره را باید همچون کشف‌کننده بودن، فهمید. از این رو، حقیقت به هیچ وجه دارای ساختار مطابقت میان شناخت و برابریستا به معنای همسانی هستندگی (سوژه) با هستنده دیگر (ابژه) نیست» (هایدگر، ۱۳۸۵، صص ۴۹۷-۴۹۴).

۱۳. این چنین است که هایدگر اصرار می‌ورزد که حقیقت به مثابه گزاره صحیح، ریشه در یک معنای بنیادین‌تر از حقیقت یعنی «ناپوشیدگی» دارد: صحت و صدق، به تنهایی نمی‌تواند فهم اصیل را فراچنگ آورد (راوز، ۲۰۰۲، صص ۱۷۷).

۱۴. به زبان هایدگری در واقع سه گونه هستی داریم: الف) هستی تودستی، ب) هستی پیش‌دستی و ج) در جهان - بودن یا دازاین. الف و ب متعلق به اشیاء و

هستندگان غیر انسانی است که بدواً به صورت الف و در مرحله ثانوی و اغلب در هیئت مفهومی و تئوریک به صورت ب ظاهر می‌شوند. هستی نوع ج خاص انسان است.

۱۵. برخی هم چون راوز، گشت هایدگر متقدم به متأخر را به بیش از این بسط داده و قایل شده‌اند به اینکه نه تنها رها کردن هستی‌شناسی بنیادین، که تودستی و پیش‌دستی (و نگاه به علم به مثابه اکتشاف هستندگان به عنوان پیش‌دستی) را نیز در بر می‌گیرد (راوز، ۲۰۰۲، صص ۱۸۰). نگارنده با این قول هم‌نظر نیست.

۱۶. معمولاً در ترجمه انگلیسی آثار هایدگر Betrieb را به عنوان (Ongoing activity) یا (Continuing activity) ترجمه می‌نمایند. ژوزف راوز معتقد است که این معادل‌ها صحیح نیست و درست این است که به enterprise ترجمه گردد تا لحن تجاری یا تولید کارخانه‌ای آن محفوظ بماند (بنگرید به: راوز، ۲۰۰۲، صص ۱۸۳).

۱۷. مقاله عصر تصویر جهان در منبع زیر به فارسی ترجمه شده است:

هایدگر، مارتین، عصر تصویر جهان، ترجمه یوسف ابادری، *زمن‌نئون*، تهران، شماره ۱۲-۱۱، پاییز و

زمستان ۷۵، صص ۳۲-۸

13. _____, (1975), *Gesamtaugabe*, Frankfurt.
14. _____, (1976), *Early Greek Thinking*, trans by D. E. Cell and F. A. Capuzzi, NewYork.
15. _____, (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Tans by W. Lovitt, NewYork.
16. _____, (1988), *Being and Time*, Trans by J. Macquarrie and E. Robinson, NewYork.
17. _____, (1996), *Basic Writing*, Ed. by D. F. Krell, London.
18. Kuhn, T. S., (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
19. Rouse, J. T., (2002), *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*. Chicago: Chicago University Press.
20. _____, (2003), Heidegger on science and naturalism. In G. Gutting (ed.). *Continental Philosophies of Science*. Oxford: Blackwell.
21. _____, (2005), *Heidegger's Philosophy of science*, In H. L. Dreyfus and M. A. Wrathal, Oxford: Blackwell

تقدیر و تشکر

نگارنده از راهنمایی‌های پروفسور هیلان (Georage Town University) در تهیه این مقاله، سپاسگزاری می‌نماید.

منابع فارسی

۱. خاتمی، محمود، (بهار و تابستان، ۱۳۸۱)، اشاراتی به نقد هایدگر از علم جدید، *فرهنگ*، ۴۱ و ۴۲.
۲. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۱)، هایدگر و استعلاء، *تقدیر فرهنگ*، تهران.
۳. کوهن، توماس، (۱۳۶۹)، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. ملایری، محمد حسین، (بهار ۱۳۸۹)، فلسفه علم پدیدار شناسی هرمنوتیک و پژوهش کیفی، *فصلنامه راهبرد*، شماره ۵۴.
۵. هایدگر، مارتین، (۱۳۸۵)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، مرکز.
۶. هایدگر، مارتین، (تابستان و زمستان ۱۳۷۵)، عصر تصویر جهان، ترجمه یوسف ابادری، *ارغنون*، شماره ۱۱ و ۱۲.

منابع لاتین

7. Guignon, C. B., (1993), *Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Haugeland, J., (1998), *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
9. Heidegger M., (1951), *The Age of World-View*, Trans by M. Grene, Measure 2.
10. _____, (1968), *What is Called Thinking*, Trans by F. D. Wieck and J. G. Gray, NewYork.
11. _____, (1971)a, *On The Way to Language?* Trans by P. D. Hertz and J. Stambaugh, NewYork.
12. _____, (1971)b, *Poetry, Language and Thought*, Trans by Hafstadler, NewYork.

