

## تاریخ فلسفه

### هوسرل و هایدگر ۷۰

### نوشته دکتر آرتور هولمز از کالج ویتون

من در مورد دیدگاه نیچه در مورد دانش و حقیقت صحبت می‌کنم و اینکه چگونه او کثرت‌گرایی بین دیدگاه‌های مختلف را صرفاً امتداد گرایش‌های عاطفی زیربنایی مختلف می‌داند که در نهایت به درجات مختلف به اراده قدرت تقلیل می‌یابد، و اینکه این رویکرد نیچه‌ای است که یکی از تأثیرات اصلی در شکل‌دهی به پست مدرنیسم معاصر و به همین ترتیب کثرت‌گرایی روزگار ماست. و همانطور که سعی داشتیم با پدیدارشناسی و به ویژه هوسرل آشنا شویم، متوجه شدیم که نگرانی او دقیقاً همین فقدان هرگونه پایه محکم برای علوم، ریاضیات، منطق و هر نوع دانش انسانی دیگر است. و او این را به گردن طبیعت‌گرایی و فلسفه طبیعت‌گرا می‌اندازد که تلاش می‌کند دانش انسانی را صرفاً بر اساس فرآیندهای صرفاً طبیعی توضیح دهد.

بنابراین شما با توضیحات تاریخی، توضیحات روانشناختی مواجه می‌شوید، او در آنجا از تاریخ‌گرایی و روانشناسی‌گرایی صحبت می‌کند، و البته نیچه نمونه بارز روانشناسی‌گرایی است، توضیح روانشناختی ادعاهای دانشی که مردم مطرح می‌کنند. یکی از گرایش‌های دیگر زمان او که او مورد انتقاد قرار می‌دهد، کار یک فیلسوف نئوکانتی است که فکر می‌کنم در آن زمان به او اشاره کردیم، ویلهلم دیلتای، که به جهان‌بینی‌های فلسفی علاقه‌مند بود و جهان‌بینی‌ها را به سه نوع طبقه‌بندی می‌کرد که هر کدام را به جنبه‌ای از روانشناسی انسان نسبت می‌داد. به طوری که، اگر دوست دارید، ذهن منطقی، ذهن ارزش‌گرا، فرد با دغدغه تجربی را در نظر بگیرید، در واقع، سه چیزی که یاسپرس سعی داشت در قالب آنچه کل وجود اصیل انسان را تشکیل می‌دهد، گرد هم آورد.

خب، کاری که هوسرل می‌کند این است که در این مورد نوع دیگری از توضیح طبیعت‌گرایانه را ببیند، که در آن، در حالی که او جهان‌بینی‌ها را بر روح انسان بنا می‌کند، در واقع در روح انسان به سادگی بر اساس تیپ‌های روانشناختی خاص درک می‌شود، و اینکه اگر چنین باشد، چگونه بر نسبی‌گرایی غلبه خواهید کرد. به عبارت دیگر، آنچه هوسرل به دنبال آن است، فقط مبانی جدید بنیادگرایی جدید نیست، بلکه یک بنیان جهانی است، چیزی که فقط شرح تفاوت‌ها به دلیل تیپ‌های روانشناختی مختلف، مانند نیچه و دیلتای نیست، بلکه چیزی در مورد ساختار جهانی خود انسان است که به موجب آن یک بنیان جهانی وجود دارد. این چیزی است که او به دنبال آن است.

حال، یکی از شکایاتی که او در همین زمینه دارد این است که دوگانه‌ی سوژه-ابژه، که از زمان دکارت بر تفکر غالب بوده است و خواستار جداسازی ابژه از تمام تأثیرات ذهنی در تفکر ما است، این دوگانه‌ی سوژه-ابژه، واقعاً بسیار مصنوعی است. از این گذشته، اگر می‌گویید من چیزی را می‌دانم، اگر فقط ابژه را بازنمایی کنید به سختی می‌توانید بفهمید که دانش چیست». من می‌دانم «عمل سوژه است و این از دست دادن آن سوژه‌گی انسانی، از دست دادن درک کافی از روح انسان است، چیزی که فلسفه‌ی طبیعت‌گرایی را آزار می‌دهد و بنابراین زمینه‌ساز شکست طبیعت‌گرایی است.

بنابراین آنچه هوسرل می‌خواهد، اگر دوست دارید، و این چیزی است که او آن را می‌نامد، علم روح انسان، یا علم آگاهی انسان، علم من است. البته، این نوع چیزی است که دکارت تلاش کرد، حداقل از آنجا شروع کرد اما در حالی که هوسرل به دکارت برمی‌گردد، به آغاز شک جهانی که از آن کوگیتو پدیدار می‌شود، فکر می‌کنم، برای اهداف هوسرل، دکارت در قضاوت معلق خود به اندازه کافی رادیکال نبود. او قضاوت را در مورد هر چیزی که می‌توانست مورد شک قرار گیرد، به حالت تعلیق درآورد، اما بلافاصله از «من فکر می‌کنم» به این ادعا پرید که او یک چیز متفکر است. با آن سر تکان دادن بسیار کوتاه به نشانه‌ی تصدیق

«او سوژه‌ی انسانی را به کلی رها می‌کند و واقعاً بررسی نکرده است که چه چیزی در مورد آگاهی انسان،» من در «من می‌دانم» جهانی است.

از سوی دیگر، ایمانوئل کانت، در طرح این پرسش که چه چیزی تجربه ما، دانش ما، و کل گستره آگاهی انسان را نظم و وحدت می‌بخشد، به خود متعالی می‌رسد و از وحدت ترکیبی ادراک ما سخن می‌گوید همانطور که به یاد دارید. حال، به نظر می‌رسد هوسرل مسیری را که می‌خواهد برود، پیدا می‌کند. آنچه کانت من متعالی، خود متعالی، خود متعالی می‌نامید، کانت در بخش روانشناسی عقلانی نقد عقل محض، در مورد آن بحث می‌کند، به یاد دارید، آن را خواندید، طرح کلی آن را ارائه دادید، در مورد برخی از تلاش‌های دکارت برای رسیدن به «من»، یعنی «خود»، بحث می‌کند و تصمیم می‌گیرد که آن گمانه‌زنی‌های متافیزیکی به سادگی دلایل کافی ندارند.

هوسرل از شکست دکارت دلسرد نمی‌شود. بنابراین، کاری که هوسرل تلاش می‌کند انجام دهد این است که به مبانی دکارت بازگردد و ببیند آیا می‌تواند از آن نقطه شروع، چیزی از ساختار جهانی من متعالی استخراج کند یا خیر. بنابراین، این ما را به نیاز به یک نقطه شروع رادیکال‌تر می‌رساند.

شاید لازم باشد به این نکته اشاره کنم که از او خواسته شد در دانشگاه سوربن، جایی که همه باید به دکارت ادای احترام کنند، سخنرانی کند. منظورم این است که او فیلسوف حامی، قدیس حامی فلسفه فرانسه است. کاری که او انجام داد ارائه سخنرانی‌هایی بود که به عنوان تأملات دکارتی شناخته می‌شوند.

تأملات دکارتی. با شروع از دکارت، به معنای واقعی کلمه، و تلاش برای توصیف روش‌شناسی او در ارتباط با دکارت. خب، کاری که او انجام می‌دهد این است که در مورد دو جنبه از روش پدیدارشناسی مورد نظر خود صحبت کند.

اول از همه، قرار دادن در پرانتز، که به سادگی به معنای تعلیق قضاوت است. کاری که دکارت در مورد همه اشیاء تفکر و اشیاء ادراک انجام داد. او گاهی اوقات از اصطلاح اپاریچی استفاده می‌کند.

این اصطلاحی است که شک‌گرایان یونانی برای قضاوت معلق به کار می‌بردند. بنابراین، در پرانتز قرار دادن تعلیق قضاوت، اپاریچی. دکارت این کار را با هر چیزی که می‌توانست مورد تردید قرار گیرد، به عنوان بخشی از روش‌شناسی خود انجام داد.

هوسرل وقتی اشیاء را در پرانتز قرار می‌دهد، در وجود آنها شک نمی‌کند. او هرگز وجود آنها را زیر سوال نمی‌برد. دغدغه او این است که چرا ما دانش مستدل‌تری از داشته‌های آنها نداریم.

این دغدغه‌ی اوست. مبانی دانش. بنابراین، در دسته‌بندی موضوعات دانش، او متغیرها را بین بخش‌های خاصی از دانش دسته‌بندی می‌کند.

انواع خاص دانش. در واقع، او گاهی اوقات بر آگاهی، بسیار بیشتر از دانش، تأکید می‌کند و همه ابژه‌های آگاهی را در پرانتز قرار می‌دهد. آگاهی از همه نوع، نه فقط آگاهی از نوعی فهم به‌وضوح بیان‌شده.

تمام حالات آگاهی. و او تلاش می‌کند تا به آن ساختار جهانی آگاهی دست یابد. تمام جزئیات، تمام نظریه‌ها، تمام تفاسیر در پرانتز قرار می‌گیرند.

باید اضافه کنم که در آغاز کارش، او سعی داشت یک نگرش صرفاً نظری را حفظ کند. به عبارت دیگر برخلاف پراگماتیست‌ها، در صحبت از دانش بشری، هیچ بُعد عملی از وجود انسان را دخیل نمی‌کرد. اما در مراحل بعدی کارش، او حتی از در پُرانتز گذاشتن آن نگرش نظری صحبت کرد، که نوعی تصنعی است.

با توجه به اینکه وقتی می‌گویم چیزی می‌دانم، شما آنچه را که می‌دانم به عنوان بخشی از جهان بینی کلی من می‌بینید. شیوه کلی زندگی من. آنچه می‌دانم، چگونگی دانستن من، بخشی از زیست‌بوم من است.

جهان زیسته‌ی من. و کاری که او می‌خواهد انجام دهد این است که به «من» جهان زیسته دست یابد، نه به «نوعی دانش نظری پیچیده از جهان. بنابراین من از آگاهی پیش‌اعلمی آگاهم».

من می‌دانم «از یک آگاهی پیش‌انظری. به عبارت دیگر، «من می‌دانم «از زندگی عادی. این چیزی است که او» می‌خواهد به آن برسد.

حال، این حرکت اخیر او منجر به تلاش شاگردانش برای انجام توصیفی پدیدارشناختی شد، نه فقط از «من می‌دانم»، بلکه از کل فعالیت «من» در جهان زندگی. و این همان چیزی است که در پدیدارشناسان وجودی مانند هایدگر می‌یابید. بنابراین می‌توانید ببینید که آنها دقیقاً در همان نقطه‌ای که نگرش علمی نظری را در پُرانتز قرار دادند و سعی کردند به «من»ی که در جهان در یک مبنای پیش‌انظری و غیرنظری وجود دارد، برسند، از هوسرل سرچشمه گرفتند.

به عبارت دیگر. به این دوگانه‌ی سوژه-ابژه برگردیم. طبیعت‌گرا، سوژه‌کتیویته به معنای هوسرلی آن را نادیده می‌گیرد و صرفاً بر ابژه تمرکز می‌کند و روایت‌های علمی و عینی از چگونگی امکان این دانش ارائه می‌دهد.

از سوی دیگر، اشتباه خواهد بود که ابژه را در پُرانتز قرار دهیم و فقط به شیوه‌ای درون‌نگرانه بر سوژه تمرکز کنیم. زیرا در جهان زندگی، و در واقعیت، چیزی به نام «من من می‌دانم» بدون یک ابژه‌ی شناخت وجود ندارد. بنابراین آنچه شما در تلاش برای مطالعه‌ی آن هستید، در واقع نه سوژه است، نه ابژه، به معنایی که دکارت گفته است، این یک چیز متفکر است، این یک چیز امتداد یافته است.

نه، چیزی که شما سعی در مطالعه آن دارید خط فاصله است. بله، چه رابطه‌ای بین این دو وجود دارد که به موجب آن ما دانش داریم؟ زیرا عبارت «من چیزی را می‌دانم»، خط فاصله است. می‌بینید؟ پس آن ساختار جهانی آگاهی چیست که دانش یک پدیده از آن است؟ می‌بینید، سوال این است.

خب، همین نوع چیز در اگزیستانسیالیست‌ها آشکار می‌شود وقتی هایدگر می‌گوید که وجود ما، طرح ما، به معنای واقعی کلمه بودن ما در آنجا، می‌بینید، این یک وجود خصوصی و منزوی، وجود من نیست. این یک وجود در جهان است، می‌بینید. و همین امر در جمله معروف سارتر نیز صادق است که ما در جهانی که ساخته دست خودمان نیست، پرتاب شده‌ایم.

یک هستی در جهان وجود دارد، این همان ماهیت وجود انسان است، آن هستی، هستی در جهان. بنابراین اشتباه دکارت نه تنها این بود که در شک خود، در پُرانتز گذاشتنش، به اندازه کافی رادیکال نبود، بلکه به اندازه کافی به عقب برنگشت، بلکه این نیز بود که او «من» را به عنوان یک «من» جدا تصور می‌کرد. به عبارت دیگر، من یک «من» هستم در جایی که جهانی وجود دارد یا ندارد، می‌بینید. و او تا تأمل ششم نمی‌دانست که جهانی واقعی وجود دارد. در تمام این مدت، ممکن است فقط روی یک «من» کار کرده باشد. خب، تأمل سوم، این «من» و «خدا» است، می‌بینید.

اما او واقعاً هیچ مبنایی برای استدلال در مورد خودهای محدود دیگر تا تأمل ششم ندارد. شما یک بدن دارید، و از این رو قرائت مشابهی از نظر رابطه ذهن و بدن من و شما وجود دارد. خوب، این یک نوع قاعده بسیار مصنوعی است. و آنچه هوسرل به دنبال آن است، درک من به همان شکلی است که به طور ملموس وجود دارد.

نگرش نظری دکارت باید در پراگماتیک قرار گیرد. شما نمی‌توانید «من» را از روابط ملموس آن انتزاع کنید. خوب. پس در مورد خط فاصله چه خواهیم گفت؟ چیزی کوچک شبیه خط فاصله

، و نکته‌ی اصلی که هوسرل بر آن تأکید می‌کند، و این اغلب به عنوان کشف بزرگ او در نظر گرفته می‌شود یک چیز است: قصدیت آگاهی. قصدیت آگاهی. حال، اصطلاح قصدیت را آنطور که در اواخر قرون وسطی استفاده می‌شد، در نظر داشته باشید.

این به مرجع بیرونی آگاهانه‌ای مربوط می‌شود که ذهن در شناخت چیزی دارد. ادراک، دانش و سایر حالات آگاهی، اعمال غایت‌شناختی هستند. اعمال به سمت یک شیء جهت‌گیری می‌شوند.

حال، دکارت تصویر آگاهی را صرفاً به عنوان ایده‌های سرگرم‌کننده در ذهن به ما ارائه می‌دهد. و این دیدگاه اینکه آیا این ایده‌ها درباره اشیا هستند یا خیر را کاملاً بی‌پاسخ می‌گذارد. در حالی که آنچه هوسرل می‌گوید یکی از ویژگی‌های جهانی، بخشی از جوهره آگاهی انسان، این است که همیشه آگاهی از... است.

آگاهی از، ایده‌ای از، دانستن آن. همیشه به آن اشاره می‌شود. جهت‌دار است.

و این حتی در مورد حافظه هم صادق است. شما به گذشته اشاره می‌کنید، پیش‌بینی می‌کنید، به آینده اشاره می‌کنید. به یکی از اعضای غایب کلاس فکر می‌کنید و به او اشاره می‌کنید.

همیشه این وجود دارد. گاهی اوقات این یک عمل انعکاسی است. با فکر کردن به آن فکر، می‌بینید.

اما این ماهیت خود عمل آگاهی است. این یک امر منفعلانه نیست، آنطور که لاک دریافت منفعلانه‌ی ایده‌ها را تصویر می‌کرد، لوح سفید. بلکه یک امر فعال است.

و این، همانطور که می‌بینید، مدیون کانت است. کانت مفهوم خود، خود آگاه، را به عنوان نوعی شناسنده فعال معرفی کرد که در واقع به اشکال تجربه‌ای که آن را از نظر زمانی و مکانی متحد می‌کنند، کمک می‌کند. و سپس مقولاتی که فهم را فراتر از تجربه متحد می‌کنند.

حال، این همان چیزی است که هوسرل به آن اشاره می‌کند، آن عمل آگاهی که کاری انجام می‌دهد. چه کاری انجام می‌دهد؟ و زبانی که در اینجا برای توصیف آنچه قصدیت انجام می‌دهد استفاده می‌شود، طیف وسیعی از موارد را در بر می‌گیرد. اول، شیء را برای من حاضر می‌کند.

می‌بینید، شیء خودش را به صورت منفعلانه، با باز کردن در، به من نشان نمی‌دهد. اما من، به اصطلاح، با توجه کردن به چیزی، با تمرکز ذهنم روی آن، با توجه کردن به آنچه می‌گوییم، آن را به من ارجاع می‌دهم. تمرکز ذهنم روی آن، توجه کردن به آن و نگاه کردن به آن. کاری که من انجام می‌دهم این است که شیء را حاضر کنم.

من مفعول را وارد می‌کنم. این گاهی اوقات به عنوان یک عمل سازنده گفته می‌شود. بله، زیرا در عمل دانستن، من مفعول را به یک مفعول، یک مفعول دانستن، تبدیل می‌کنم.

از نظر رابطه‌ی سوژه-ابژه، هیچ ابژه‌ای بدون سوژه وجود ندارد. چطور می‌تواند ابژه باشد اگر برای سوژه‌ای ابژه نباشد؟ همانطور که سوژه‌ای بدون ابژه وجود ندارد. چطور می‌تواند سوژه باشد اگر سوژه‌ای برای داشتن ابژه وجود نداشته باشد؟ و بنابراین، کاری که می‌کند این است که ابژه را تشکیل می‌دهد، ابژه‌ای برای من که هست، می‌بینید.

خب، این تقریباً کانتی است. در عمل دانستن، آن چیز فی‌نفسه برای من تبدیل به یک چیز می‌شود. در دانستن، من برای خودم یک چیز می‌سازم، می‌بینید؟

خب، علاوه بر اینکه این یک عمل سازنده است، یک عمل سازنده نیز هست. درست مانند کانت، این شکل زمانی است که فهم را طرح‌واره می‌کند. بنابراین، می‌بینید، خود ماهیت دانستن من، وضعیت کلی را می‌سازد و آن را برای من کنار هم قرار می‌دهد.

نه فقط آن شیء مجزا، بلکه کل صحنه برای من به هم مرتبط است. از این نظر، تمام دانش خودارجاع است. مثل این است که من اینجا ایستاده‌ام و هیچ چیز دیگری را نمی‌بینم، زیرا از جایی که من ایستاده‌ام همه چیز را در این روابط مرتبط با خودم می‌بینم.

در حالی که، از دیدگاه شما، ممکن است متفاوت باشد، اما سازنده است. به همین ترتیب، این یک عمل معنابخش است. این یک عمل معنابخش است.

فکر می‌کنم این عبارت را نه چندان هوسرل، بلکه برخی از نویسندگان متأخر به کار می‌برند. فرض اساسی در اینجا این است که هر عمل دیگری که شناخت انجام دهد، با دیدن آن به عنوان ابژه برای من، من به آن برای خودم معنا می‌دهم. و به این معنا، من به آن معنا می‌دهم.

نکته گیج‌کننده این است که قصدیت با ارجاعی بودنش، خود گاهی عمل معنا نامیده می‌شود، صرفاً به این دلیل که معنای کلمه ما مبهم است. زیرا اگر منظور من چیزی باشد، وقتی می‌گویم منظور من تویی، منظورم چیست، اما این تویی که به آن اشاره می‌کنم، منظور من از آنچه می‌گویم تویی است. بنابراین یک معنای معنا با ارجاعی بودن، یعنی قصدیت، مرتبط است.

معنای دیگر معنا، بله، بیشتر جنبه‌ی وجودی معنا بخشیدن به چیزی است که بی‌معناست، یا دادن معنایی خاص به آن که قرار است برای من داشته باشد. بنابراین، در پدیدارشناسی وجودی‌تر، مفهوم معنا بخشیدن را می‌یابید. در هر صورت، این مفهوم نظم بخشیدن به اشیاء، نظم بخشیدن به جهان است.

بله، آگاهی منفعل نیست، بلکه فعال است. آگاهی بازنمودی نیست، تصاویر ذهنی از آنچه در بیرون وجود دارد را حمل نمی‌کند. بازنمودی نیست، برسازنده است.

ایده، ایده‌هایی که من در مورد چیزی دارم، آن را برای من به عنوان آن چیز تشکیل می‌دهد. این فقط یک نظریه بازنمایی و کپی نیست. بنابراین، قصد و نیت، کلید کل ماجرا است.

اگر زیاد در مورد هوسرل مطالعه کنید، خیلی زود متوجه می‌شوید که او بیشتر انرژی خود را صرف توسعه این روش کرده و دیگران را به استفاده از آن واگذاشته است. این ممکن است یک تعمیم بیش از حد باشد. برای مثال، او پدیدارشناسی آگاهی از زمان را انجام می‌دهد.

آگاهی از زمان و زمان یک موضوع فکری معمولی، چیزی فراتر از قاره نیست. زیرا اگر زمان شکل وحدت بخش تمام آگاهی‌ها باشد، شکلی است که شما از حس درونی به یاد می‌آورید.

اما حتی ایده‌های ما از حس بیرونی نیز به معنای درونی برای ما شناخته شده‌اند، و بنابراین آنها نیز از نظر زمانی سازمان یافته هستند. بنابراین کل جهان برای من از نظر زمانی سازمان یافته است. خوب، کاری که او در آنجا سعی در انجام آن دارد، انجام پدیدارشناسی آن آگاهی زمانی است، که واقعاً به قلب آن نوع کانتی می‌پردازد.

آثار اولیه او، چیزهایی مانند «مبانی ریاضیات» و «پژوهش‌های منطقی»، تلاش‌هایی برای انجام آن نوع پدیدارشناسی هستند که مبانی ساختار جهانی خود ریاضیات را بنا می‌نهد. به عبارت دیگر، مبانی منطق می‌بینید، مبانی منطق.

در واقع، این کتاب کوچک کانت و هوسرل، «پدیدارشناسی و بحران فلسفه»، در واقع شامل دو مقاله از اوست. یکی با عنوان «فلسفه به عنوان علم دقیق». نکته او این است که هیچ یک از علوم دیگر دقیق نیستند زیرا هیچ یک از آنها پایه و اساس اساسی ندارند که روش علمی را تأیید کند.

حتی منطق هم این کار را نمی‌کند. ریاضیات هم نمی‌کند. بنابراین او خواستار فلسفه‌ای است که آن بنیان‌ها را بنا نهد.

عنوان دوم، ببینیم، یک عنوان کامل دیگر است، فلسفه به مثابه علم دقیق. ببینیم. من آن را یادداشت کردم.

نوشتمش. ببینیم چی میشه. آره، بحران علم اروپایی و پدیدارشناسی متعالی.

حالا می‌توانید ببینید که او دنبال چیست. این بحران هیچ پایه و اساس محکمی ندارد. همه چیز در خطر نسبی شدن است.

و پدیدارشناسی استعلایی، بله، پدیدارشناسی خود استعلایی، که آن فرآیند را متوقف کرده و مبانی کافی را برقرار می‌کند. بنابراین این دغدغه‌ی اصلی هوسرل است. و الهام بخش بسیاری از مردم بوده است.

الهام بخش کلی بود دنبال کردن مردم. یادمه قبلاً، کی بود؟ اوه، فکر کنم دهه ۱۹۶۰ بود. من در جلسه‌ای از انجمن پدیدارشناسی و فلسفه وجودی در دانشگاه ییل شرکت کردم.

و در آن جلسه، همانطور که افراد در لابی محل جلسه ایستاده بودند، مردم با فرض اینکه شما همفکر آنها هستید، به سمت شما می‌آمدند و با لحنی تقریباً مسیحایی درباره پروژه‌ای که در آن مشارکت داشتند تعریف و تمجید می‌کردند. تعداد آنها نسبت به سال گذشته افزایش یافته است. به نظر می‌رسد که ما در حال پیشرفت هستیم.

این جور چیزها. یه جورایی روحیه‌ی مسیحایی واقعی توش بود که دیدن اون شور و شوق، که تقریباً یه شور و شوق مذهبی بود، یه جورایی جذاب بود. دیدنش جالب بود.

خوب، هگل. برای اظهار نظر مکث کنید. هگل.

هوسرل. مکث برای اظهار نظر. سوال.

بسیار خب، متوجه خواهید شد که استامپف در این مورد کاملاً واضح صحبت می کند. او در مورد هایدگر هم خوب صحبت می کند، پس حتماً از آن استفاده کنید. حالا، اجازه دهید قدم بعدی را از هوسرل به خود هایدگر بردارم.

و اینجا در هایدگر، شما پدیدارشناسی استعلایی، پدیدارشناسی خود استعلایی، ندارید، بلکه پدیدارشناسی وجودی دارید. پدیدارشناسی وجود. هایدگر دیگر دغدغه‌ی ایجاد نوع جدیدی از بنیادگرایی را ندارد.

این پروژه او نیست. مشکل هوسرل این است که فرآیند در پرانتز گذاشتن هرگز کامل نمی شود. به طوری که شما به سادگی نمی توانید خود استعلایی را از شواهد این، آن یا نوع دیگری از ابژه دانش محروم کنید.

و آن را به شکلی عریان دریافت کنید. گویی هایدگر همان چیزی را به هوسرل می گوید که هیوم به دکارت یا لاک گفته بود، کسانی که درباره داشتن مفهومی از روح جوهری صحبت کرده بودند، حتی فراتر از همه ایده‌های جزئی احساس و تأمل و هر چیز دیگری که ما بی واسطه از آن آگاه هستیم. هیوم در پاسخ گفت: من هرگز خودم را بدون ایده‌ای نمی یابم.

خب، انگار هایدگر هم همین را به هوسرل می گوید. شما هرگز خط تیره را بدون مفعول درک نمی کنید. شما هرگز حالت التفاتی را برهنه و بدون پوشش با اشیاء درک نمی کنید.

و بنابراین او باید از خوش بینی هایدگر در مورد روشی برای ایجاد یک بنیان دقیق، یعنی بنیان گرایی جدید دست بکشد. اتفاقاً، من فکر می کنم هایدگر در این مورد حق دارد. به نظر من هرگونه تلاشی که برای در پرانتز گذاشتن پیش فرض‌ها، ارجاع به یک شیء خاص، انجام دهید، بسیار دشوار خواهد بود.

این نوعی انتزاع است، فکر کردن به رابطه خط فاصله در انتزاع. اما ماهیت تفکر انتزاعی، ایده‌های انتزاعی این است که همیشه از جزئیات نشأت می گیرد. و چنین جزئیاتی به نمادی از چیزی بسیار بزرگتر از آن تبدیل می شوند.

بنابراین، دشواری موجود در آنجا، دشواری در تفکر انتزاعی است که فاقد نقطه مرجعی است که زبان نمادین معنادار را ممکن می سازد. خب، به جای کاری که هوسرل انجام می دهد، کاری که هایدگر پیشنهاد می دهد انجام شود، استفاده از این روش پدیدارشناختی برای توصیف ساختار چیزها، استفاده از آن در مورد وجود آگاه، در مورد وجود انسان، و در نهایت پدیدارشناسی وجود انسان است. به عبارت دیگر، آنچه روش هوسرل در بر داشت، نه تنها در پرانتز گذاشتن، بلکه شهود ماهوی نیز بود.

ایدتیک با ایده‌ها سروکار دارد، جایی که ایده، همانطور که به یاد دارید، اصطلاح افلاطون برای صورت‌ها ایده‌آل‌ها، کلیات و ذات‌ها بود. بنابراین، شهود ایدتیک، آگاهی بی واسطه از آن ذات‌های کلی ساختارهای کلی آگاهی است. و کاری که هوسرل می خواست انجام دهد این بود که آنچه را که فرد در آن شهود ایدتیک می یابد، آنچه را که مشاهده می کند، مانند قصدیت، توصیف کند.

خب، کاری که هایدگر می خواهد انجام دهد این است که نه بر ساختار جهانی آگاهی که زیربنای همه چیزدانی است، بلکه بر ساختارهای جهانی وجود، که اگزیستانسیالیسم نامیده می شوند، تمرکز کند. اگزیستانسیالیسم. حال، کاری که او سعی در انجام آن دارد، تمایز قائل شدن بین دسته‌های اشیاء، تمایز قائل شدن بین دسته‌های اشیاء از ویژگی‌های وجودی سوژه انسانی است.

بیاید ببینیم ویژگی‌های وجودی جهان شمول بودن در این جهان چیست. وجودی بودن به شرایط سوژه در این جهان اشاره دارد. به طوری که خط تیره به یک رابطه‌ی شناختی تبدیل نمی‌شود، بلکه به یک هستی در رابطه با تمام ویژگی‌های وجودی ناشی از آن تبدیل می‌شود. حال، همزمان، همانطور که او از هوسرل ناراضی است، با دیگر اگزیستانسیالیست‌ها نیز مشکل دارد.

افرادى مثل نیچه. حتی یاسپرس. او به انواع و اقسام آنها اشاره می‌کند.

به دلیل کاری که آنها انجام می‌دهند، او به سادگی آن را «روشن‌سازی وجود» می‌نامد. آنها در تلاشند تا شیوه‌ای را که ما احساس می‌کنیم، شیوه‌ای را که ما وجود خود را تجربه می‌کنیم، روشن کنند. روشن‌سازی وجود ما.

اوه، آنها ممکن است در تلاش برای استخراج نوعی وجود اصیل باشند. توضیح و استخراج وجود. به عبارت دیگر، کاری که آنها انجام می‌دهند، کنار گذاشتن هرگونه فعالیت فلسفی سنتی است.

فلسفه سنتی، که ریشه در یونانیان دارد، به هستی می‌پرداخت. ب. بزرگ. نه فقط روشن کردن وجود ما در جهان. به همین دلیل یونانیان به چیزهای باستانی و اساسی علاقه‌مند بودند.

اگر دوست دارید، در بنیان تمام هستی می‌فهمید؟ در بنیان وجود. بنابراین کاری که هایدگر می‌خواهد انجام دهد این است که به این بنیان تمام هستی که به عنوان «وجود» شناخته می‌شود، نگاهی بیندازد.

خود بودن. متمایز از بودن برای من. خود بودن.

و وجود ما، بودن ما در جهان، دازاین است. باشه؟ پس چیزی که هایدگر می‌خواهد این است که توصیفی، پدیدارشناختی از دازاین، بودن ما در جهان، ارائه دهد تا ببیند آیا مبنای هستی، خود هستی، مبنای هستی همانطور که می‌بینید، در دازاین ما، در بودن ما در جهان، برای ما حاضر است یا خیر. آیا می‌توانیم از کاوش در بودن خودمان در جهان، به نوعی درک، نوعی آگاهی از مبنای هستی دست یابیم؟ برای مثال، او، ببینیم. او مقاله‌ای دارد به نام «متافیزیک چیست؟» که در سال ۱۹۲۹ منتشر شد.

است، نه دازاین. و سپس به طرح (Sein) متافیزیک چیست؟ جایی که او می‌گوید، البته، درباره هستی. سوالاتی می‌پردازد که جنبه‌های وجودی دارند. چرا چیزی وجود دارد به جای اینکه نباشد؟ سوال خوبی است.

چرا چیزی هست به جای هیچ؟ و او سعی می‌کند لحظه وجودی این سوال را به تصویر بکشد. انگار که از لبه یک صخره، یک پرتگاه بی‌انتهای آویزان هستید و در لبه نیستی می‌پرسید، چرا چیزی هست به جای هیچ؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توانم در آستانه نیستی باشم؟ آیا می‌توانم زنده بمانم؟ می‌بینید. بنابراین، با نگاه کردن به هستی، چه چیزی، ترس، وحشت، اضطراب، برای پرسیدن اینکه چه چیزی را آشکار می‌کند.

و به همین ترتیب در برخی دیگر از نوشته‌های او، چیزهای مشابه. اما اثر اصلی او که در سال ۱۹۲۷ منتشر شد، «هستی و زمان» نام دارد. توجه کنید که عنوان چقدر مهم است.

می‌بینید، هستی و زمان. بنابراین عنوان «هستی و زمان» است. حالا «هستی»، مطمئناً، او می‌خواهد به ماهیت هستی پردازد.

زمان، زمان‌مندی وجود ما، وجود آگاهانه ما در این جهان، چیزی است که احتمالاً ویژگی‌های وجودی را آشکار می‌کند و آنها را برمی‌انگیزد. و در هر صورت، در سنت کانتی، زمان است که وجود آگاهانه ما را از هر

چیزی ساختار می‌دهد. پس چه چیزی در این آشکار می‌شود؟ حال، وقتی می‌گوییم در وجود ما، چه چیزی در آن آشکار می‌شود، او به سبک دکارت نمی‌گوید چه چیزی را می‌توانیم از آن استنباط کنیم.

می‌بینید، او سعی ندارد بازنمایی‌های ذهنی را بگیرد و یک استنتاج علی انجام دهد. نه، اما آیا ما در آگاهی از وجود خودمان، آگاهی مستقیمی از زمینه هستی داریم؟ وقتی به بن‌بست می‌رسیم، آیا چیزی آنجا هست؟ این چیزی است که او می‌پرسد. خوب، پروژه بزرگ او در هستی و زمان، پدیدارشناسی طراحی بود.

قصد او توصیف این اگزیستانسیالیسم، ساختارهای جهانی آگاهی، و هستی در این جهان بود. جنبه‌های جهانی آن، که ساختارهایی را آشکار می‌کنند. او تنها نیمی از پروژه، بخش اول، را که مربوط به زمانمندی و هستی ما، یعنی طراحی، است، تکمیل کرد.

بخش دوم، که قرار بود به زمانمندی و خودِ هستی مربوط باشد، هرگز توسط زین انجام نشد. چرا که نه؟ خوب، معمولاً گفته می‌شود چون او متقاعد شده بود که این روش مناسبی برای استفاده نیست، و بنابراین فقط نیمی از آن انجام شده بود. به نظر می‌رسد سوال چیزی شبیه به این بوده است.

حتی اگر بپذیریم که چیزی مانند خودِ هستی در وجود آگاه ما آشکار شده است، چگونه آن را تفسیر خواهیم کرد؟ چگونه آن را خواهیم فهمید؟ زمان ممکن است ساختار هستی ما در جهان باشد، اما آیا ساختار خودِ هستی است؟ با این حال، آیا ما خواهیم دانست؟ متوجه شدید؟ و بنابراین او احساس می‌کند که باید رویکردی مستقیم‌تر به خودِ هستی داشته باشیم. و این جایی است که او به روش‌های وجودی‌تر روی آورد، مانند پرسش «چرا چیزی به جای هیچ وجود دارد؟» یا بازگشت به تمام واژگان پیش‌اعلمی و پیش‌فلسفی، به یونانی اولیه، قبل از ظهور فلسفه، تا ببیند آیا چیزی وجود دارد که خود را در زبان یونانیان اولیه نشان دهد یا خیر. و او انواع ریشه‌شناسی‌های جالب را انجام می‌دهد.

سعی می‌کند به این موضوع برسد. برای مثال، او در مقاله‌ای کوچک با عنوان «درباره ذات حقیقت» از خود می‌پرسد که حقیقت چیست. و ریشه‌شناسی که او استفاده می‌کند، دیدگاه مرسوم از حقیقت به عنوان مطابقت بین فکر و شیء، یا همانطور که آکویناس می‌گوید، کفایت فکر با شیء را رد می‌کند و این را رد نگاه می‌کند، می‌گوید یک آلفای سلبی وجود دارد که aletheia می‌کند. و از نظر ریشه‌شناسی به کلمه یونانی نفی می‌کند، و در اینجا کلمه‌ای برای سنگ یا صخره است.

پس حقیقت چیزی درباره هیچ سنگی نمی‌گوید؟ بله، یعنی سنگ، همه سنگ‌ها غلتانده می‌شوند و آنجا می‌توانید ببینید زیر آنها چیست. بنابراین، حقیقت ماهیت چیزی است که خود را نشان می‌دهد. یعنی آنچه ظاهر می‌شود، هستی‌ای است که در لحظه وجودی خودتان برای شما ظاهر می‌شود.

درست است. و جالب اینجاست که چقدر با عبارت ما، لحظه‌ای از حقیقت، همخوانی دارد. لحظه‌ای از حقیقت.

می‌بینی، در آن لحظه‌ای که مجبور شدی نوع شخصیت را آشکار کنی، آن را در آن لحظه حقیقت برای خودت آشکار کردی. خوب، اجازه دهید به هستی و زمان برگردم، و چند نظر در مورد برخی از کارهایی که او در آنجا انجام می‌دهد، که به نظر من بسیار مهم هستند. یکی از چیزهایی که بلافاصله آشکار می‌شود این «است که او در تلاش برای توصیف دازاین، بودن در جهان، وجود آگاهانه خود، ناگزیر از کلمه «من استفاده می‌کند. بله، همانطور که هر یک از ما انجام می‌دهیم، او یک اول شخص است»

یا شاید کلمه «تو». «اما او از کلمه «من» به معنای یک فرد منحصر به فرد استفاده نمی‌کند، بلکه «من» به عنوان یک مفهوم جهانی در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، او به دنبال ابعاد جهانی «من بودن» و خط فاصله است.

جهان‌شمولی آنجا، نه ویژگی خاص، بلکه جهان‌شمولی. من جهان‌شمول است. حالا، شما می‌گویید این عجیب است.

نه اگر هگل خوانده باشید. چون در هگل، چیزی که پیدا می‌کنید این است که «من»، یعنی فرد، ترکیبی از جهان‌شمول و خاص است. به یاد داشته باشید، در منطق او، شما از خاص حرکت می‌کنید، نه، شما از جهان‌شمول به خاص و به فرد حرکت می‌کنید.

بنابراین فرد، امر کلی عینیت یافته است، چیزی که هگل آن را امر کلی عینیت یافته می‌نامید. امکانات کلی و ویژگی‌های کلی که در فرد عینیت یافته‌اند. بنابراین «من» کلی است.

حالا، به نظر من این یک مفهوم بسیار مهم است. زیرا اگر شما در تلاش برای یافتن نقاط مرجع جهانی در پاسخ به نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی و غیره هستید، آنچه او می‌گوید این است که حتی اگر شما فرد را بررسی کنید، چیزی جهانی در مورد هر فرد وجود دارد. نه، جهان‌شمول فقط یک تعمیم تجربی در مورد جزئیات نیست.

این چیزی نیست که شما از مجموعه‌ای از جزئیات استنباط کنید. این چیزی است که در درون جزئیات ظاهر می‌شود. بنابراین می‌توانید بگویید که ویژگی‌های جهانی خاصی از یک تفکر اسکلتی وجود دارد که به روش‌های خاصی در افراد شکل می‌گیرد.

بنابراین امر کلی و امر فردی چیزهای جداگانه‌ای نیستند. امر کلی در فرد پدیدار می‌شود، به همین دلیل است که هستی می‌تواند در درون هستی ما در جهان پدیدار شود. زیرا هستی ما تجلی خاصی از خود هستی است.

«من» یک امر کلی ملموس است. او از کلمه «واقعیت» برای توصیف تجربه‌ی نوعی واقعیت محض «بی‌اهمیت، و صرفاً یک شیء بودن در این نوع جهان استفاده می‌کند. او از اصطلاح «او» برای «دست» و «زین» برای توصیف وضعیت چیزی استفاده می‌کند که صرفاً یک ابزار است، ابزاری که توسط دیگران» استفاده می‌شود.

چون یک دست و زین یعنی دم دست بودن، چیزی که دم دست است. فقط برای استفاده آنجاست. و بدیهی است که برای وجود انسان، آنها انواع بسیار غیراصیلی از وجود هستند.

او از اصطلاح آگزیستانسیالیستی برای اشاره به امکانات ذاتی در وجود انسان استفاده می‌کند. امکاناتی که ذاتی در وجود انسان هستند. آزادی برای بودن که در وجود انسان نهفته است.

او از اصطلاح «از دست دادن» و «هبوط» برای صحبت در مورد تجربه از دست دادن انواع امکاناتی که وجود انسان در بر دارد، استفاده می‌کند. او با این اصطلاحات از وجدان صحبت می‌کند، و اصطلاح «هستی به سوی مرگ» معنادار است. گویی در هر آگاهی، قصد و نیتی وجود دارد، پس آگاهی از وجود خودمان، از زندگی خودمان، در میان چیزهای دیگر، آگاهی از هستی به سوی مرگ است.

زمان برای همه ما در حال گذر است. کیفیت وجودی آن، بودن به سوی مرگ است. او از می‌تازین به عنوان یکی دیگر از این ویژگی‌های جهانی صحبت می‌کند.

میتزاین به معنای واقعی کلمه یعنی با هم بودن، با هم بودن. بله، این مقدم بر تنها بودن است. ما اساساً موجوداتی وابسته به روابط هستیم.

وجود آگاهانه ما همیشه مرتبط است؛ هویت ما همیشه با هویت دیگران مرتبط است. میتزاین. اما نکته خاصی که ممکن است شایان ذکر باشد این است که او چگونه به فهم و زبان نگاه می‌کند.

چون اینجا دوباره آن مضمون پست‌مدرن را می‌بینیم. فهمیدن راهی است که ما برای القای معنای طرح خود به اشیاء داریم. به این ترتیب در رابطه‌ی سوژه-ابژه.

اینکه بگویم من یک شیء را می‌فهمم، به این معناست که من آن را در تصویر خودم می‌سازم. من آن را به یک شیء برای خودم تبدیل می‌کنم. من معنای خودم را به آن فرا می‌اندازم.

و به همین دلیل، هم دانستن زبان و هم استفاده از آن، صرفاً شیوه‌هایی از بودن در جهان هستند. با این حال، کسی می‌پرسد، آیا می‌توان در چنین جهانی زندگی کرد، زنده ماند و وجود داشت؟ و همه این‌ها با القای معنا به آن.

معنای شما. و با نامگذاری چیزها به گونه‌ای که آن نام، معنایی را که شما می‌خواهید داشته باشد، به آن می‌دهد، می‌بینید. و با صحبت کردن در مورد آن به شیوه‌هایی که اهمیتشان بیشتر به خاطر چیزی است که در مورد شما آشکار می‌کنند تا چیزی که در مورد آن چیز آشکار می‌کنند.

پس جستجوی حقیقت چیست؟ خب، جستجوی حقیقت، جستجوی کشف هستی است. نه سنگ. جستجوی کشف و شهود هستی.

بنابراین جستجوی حقیقت در مورد هر چیز دیگری، صرفاً راهی غیرمستقیم برای جستجوی هستی است که خود را در وجود من نشان می‌دهد. چطور می‌توانم در چنین جهانی وجود داشته باشم، می‌بینید؟ و بنابراین این هستی خود را در استفاده‌های من از زبان و غیره نشان می‌دهد.

بنابراین او آن دیدگاه کاملاً پست‌مدرن را دارد. و این همان دیدگاهی است که در هایدگر وجود دارد، که توسط گادامر در کتاب حقیقت و روش او، که نمونه کلاسیک هرمنوتیک پدیدارشناختی است و بعداً در مورد آن صحبت خواهیم کرد، گرفته شده است. خب، سوالی دارید؟ نظری دارید؟ تقریباً همین دیدگاه در مورد دانش را در ژان پل سارتر خواهید یافت.

نه در کتابی که می‌خوانید، بلکه در اثر بزرگ‌ترش، که به موازات هایدگر، نه «هستی و زمان»، بلکه «هستی و نیستی» نام دارد. هستی و نیستی. «بسیار خوب، حالا دفعه‌ی بعد می‌خواهم در مورد سارتر صحبت کنم.

آیا کتاب «تعالی نفس» اثر سارتر را با خود می‌آوری؟ امیدوارم که آن را برای اولین بار خوانده باشی. من می‌گویم. اولیش رو می‌گم چون فکر کنم باید چندتا شو انجام بدی تا یاد بگیری.