

ماهیت فرهنگی و اجتماعی زبان در فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی

محمد رعایت جهرمی^۱

چکیده

اگرچه، نظام‌سازی، متافیزیک‌ستیزی و تاریخ‌گرایی، واگرایی دو حوزه بزرگ فلسفی، تحلیلی و قاره‌ای را سبب شده است، اما می‌توان زبان را دغدغه مشترک اندیشمندان معاصر این دو جریان دانست. زبانی که، شاخصه خصوصی بودن را وانهاده و درون‌مایه‌ای فرهنگی-اجتماعی به خود گرفته است. این در حالی است که حقیقت، با دعاوی تطابق و سازگاری، سرسازش نداشته و در قالب امری بین‌الذهانی و برآمده از گفت‌وگو در دل سنن و فرهنگ‌ها، رخ می‌نمایاند. گفتار حاضر، مبانی ذکرشده را در متن اندیشه‌های هوسرل، هایدگر، گادامر و ویتگنشتاین، به عنوان سرآمدان دو جریان فوق در اندیشه معاصر، واکاوی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: زبان، فرهنگ، بازی، بین‌الذهانی، فهم.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱. مقدمه

تمرکز بر روی شاخصه‌های فرهنگی و اجتماعی، در اکثر جریان‌های فلسفی قرن بیستم، از جمله اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی، به چشم می‌خورد. رویکردی که در هرمنوتیک و فلسفه‌های تحلیلی نیز رخ می‌نماید. پدیدارشناسی قرن بیستم را باید در هوسرل واکاوی کرد. هوسرلی که در متن اپوخه، وجود را وانهاده تا پدیدارشناسی خود را در جست‌وجوی ذوات متجلی کند. بی‌شک، هرمنوتیک هستی‌شناسانه و به طور خاص گادامر را، زمینه‌هایی فلسفی، تاریخی و اجتماعی است که منهای تدقیق در آنها، نمی‌توان گادامر و هرمنوتیک هستی‌شناسانه را همه‌جانبه دریافت.

این در حالی است که گادامر در حقیقت و روش و دیگر آثارش، همین خط مشی را دنبال کرده و بارها ایضاح دعاویش را با واکاوی اندیشه‌های متفکرانی چون هگل، هردر، دیلتای، هایدگر و ... پی‌گیری می‌کند. در این میان هوسرل و به طور کلی پدیدارشناسی، جایگاهی ویژه داشت، به گونه‌ای که گادامر، بخشی از حقیقت و روش را به جایگاه زیست‌جهان و اهمیت آن در ارتباط با اندیشه هوسرل و ترابطش با هرمنوتیک خود اختصاص می‌دهد. برای نیل دقیق به چگونگی ایفای نقش هوسرل در ساختار هرمنوتیک هستی‌شناسانه و ترابط با آن و نیز ماهیت اجتماعی زبان، واکاوی مبانی هوسرلی ضروری می‌نماید.

اما، هایدگر، خود را از عنوان اگزیستانسیالیست میرا دانسته و اندیشه خود را ذیل عنوان "Philosophy of Being" جای می‌دهد. پدیدارشناسی هوسرل بر تفکر هایدگر، تأثیری ژرف بر جای نهاد. به باور هایدگر، پدیدارشناسی، روشی توصیفی است برای فهم وجود موجودات، همان‌گونه که در اعمال قصدی منکشف می‌شود. پس محتوای خاص پدیدارشناسی ارائه‌شده از سوی هوسرل را می‌توان الهام‌بخش هایدگر در شکل‌گیری تفکر اولیه‌اش دانست. هرچند که بعدها هایدگر، مسیر خود را از او جدا کرد.

در ۱۹۲۷ وی با انتشار مهم‌ترین اثرش، یعنی وجود و زمان که از آن به هستی‌شناسی بنیادی تعبیر می‌کند، عملاً از هوسرل فاصله گرفته و فلسفه خاص خود را عرضه می‌کند. در این کتاب، چنان که می‌دانیم، مبحث اصلی هایدگر صحبت از وجود است. هایدگر مهم‌ترین دغدغه فکری خود و بنیان فلسفه خویش، یعنی مقوله وجود، را در قالب زبانی متکلف و دراماتیک‌گونه به عالم فلسفه عرضه کرد. همان‌گونه که خود او می‌گوید: «من کار خود را از جهان، در جهان و با جهان شروع می‌کنم». وی سرخورده از برخوردی نامعقول با مسئله وجود در طول تاریخ فلسفه،

پایه اصلی حرکت فکری خویش را بر تغییر این دیدگاه غلط و هدایت اذهان معاصرین خود به درکی شایان و شایسته از مفهوم وجود استوار کرد.

به نظر وی، ما به جای اینکه مانند فلاسفه قبلی در پی اثبات عالم خارج یا چگونگی تطابق تصورات خود با خارج باشیم و در نهایت، سر از سوژکتیویسم یا سایر دو قطبی‌انگاری‌ها در بیاوریم، باید بدانیم که بالاتر از تمام این حرف‌ها، موجودی در جهانیم. هایدگر معتقد است وجود اشیا نه در تفکر مفهومی بلکه در فرایند زندگی عملی است که آشکار شده و معنا می‌یابد. به نظر وی، اشیا در جریان استفاده ابزاری و کاربرد عملی آنها توسط اشخاص، وارد عوالم فردی آنها شده و معنا می‌یابند. این مدعا به خوبی در تعبیر او از "موجود در عالم" نمایان است.

در مورد گادامر نیز باید گفت که او خطوط اصلی اندیشه‌هایش را از هایدگر اخذ می‌کند. وی هرمنوتیک هستی‌شناسانه را از معبر زبان بررسی می‌کند. چراکه زبان، کلید فهم است. از سوی دیگر فهم، در کنار زبانمندی، بازیمند نیز هست. هر تفهیمی به عنوان یک رخداد، یک بازی زبانی است که با اشکال و طرق زندگی گره خورده و امری بین‌الذهانی است و لذا درون‌مایه‌ای اجتماعی و محاوره‌ای دارد. فهمی که محصول امتزاج افق‌هاست؛ افق متن و مفسر. گادامر با برجسته کردن جایگاه متن و تعبیر آشکارگی، سوژکتیویسم برآمده از مدرنیته را کنار زده و روشمندی دیلتای و شلایر ماکر را وا می‌نهد.

حال می‌توان از همین رهگذر به ویتگنشتاین دوم پل زد، چراکه زبان نزد او نیز صبغه‌ای اجتماعی - فرهنگی می‌یابد. اما وجود چه باورهایی در متن اندیشه‌های ویتگنشتاین دوم، چنین برداشتی از وی را ایجاب می‌کند؟ نکته نخست اینکه او به اعیان در پرتو امر اجتماعی نظر داشته و با عدول از تقلیل‌گرایی و نهایتاً ذات‌گرایی دوره نخست، جهت‌گیری اجتماعی را بر تمرکز بر روی واقعیت بیرونی، ترجیح می‌دهد. نزد او زبان، ایفاگر نقش اساسی در شکل‌دهی به هویت بشری است و این زبان است که با درون‌مایه اجتماعی‌اش، ارتباط میان افراد را سامان‌دهی می‌کند. لازمه رویکرد حاضر، وانهادن زبان خصوصی است.

دیگر اینکه کاربرد، مولد معناست، معنایی که بر ساختگی‌اش را در اجتماع می‌یابد. اما نکته فوق‌العاده کلیدی دیگر در اندیشه دوره دوم ویتگنشتاین که او را به اجتماعی کردن زبان، نزدیک می‌کند، گذار او از رویکرد معرفت‌شناسانه و برتافتن جنبه‌های نفسانی و ذهنی فاعل شناساست. چراکه او کنش فاعل و فعل را در زمینه‌های اجتماعی این کنش - هم در حوزه فعل و هم فاعل - جست‌وجو می‌کند. او در دوره اول تفکرش، بر آن بود تا از رهگذر فهم درست زبان، به انحلال مسائل فلسفی نائل آید. از این رو بود که او درک درست منطق زبان را توصیه می‌کرد تا به واسطه آن، امکان حل مسائلی که برآمده از بدفهمی یا عدم فهم بودند، مهیا شود.

۲. هوسرل و زیست جهان

هوسرل، خالق پدیدارشناسی است و تأثیرات او بر هایدگر و سارتر را زمینه‌ساز ظهور اگزیستانسیالیسم دانسته‌اند. وی که پیشرو بسیاری از مسائلی علم و علم‌شناختی است، ابتدا به ریاضی گرایش داشته و سپس خط فکری خود را از ریاضیات به منطق و تئوری شناخت بسط داده و در کتاب *تحقیقات فلسفی* به شدت مذهب اصالت روان‌شناسی را نقد می‌کند و در مقابل آنها می‌گوید که نمی‌توان احکام فلسفی و منطقی را به احکام روان‌شناسی برگرداند. وی در سال ۱۹۱۳ کتاب *ایده‌ها* را منتشر کرد که اولین اثر نظام‌مند در عرصه پدیدارشناسی است. *تأملات دکارتی و بحران علم/روپایی* که موضوع تمرکز ما در این گفتارند نیز به تبع آن ظهور یافتند. هوسرل، متأثر از استادش برنتانو در ابتدا به ریاضی علاقه داشت و بر آن بود تا فلسفه را مانند ریاضیات به عنوان یک علم دقیق ارائه کند. لذا از این جهت خود را پیرو دکارت و احیاکننده فلسفه می‌دانست. هوسرل، بیشتر مبانی و اصول فلسفه خویش را از برنتانو اخذ کرد و با نظریه قصدیت وی به پدیدارشناسی ناآل شد، اما در نهایت پاره‌ای از افکار استادش را در جهت بسط فلسفه‌اش کنار گذاشت. او با اصالت روان‌شناسی برنتانو که سعی در تبیین روان‌شناختی احکام فلسفی داشت، مخالفت کرد و با نظر به مبانی فلسفه خویش، نومی‌الیسم برنتانو را نیز وانهاد و برای کلیات، چه در ذهن و چه در عین، قائل به اصالت شد. هوسرل با نظر به اشکالات ناشی از تعبیر برنتانو از قصدیت، با توسل به سه مفهوم نوئما،^۱ نوئسیس^۲ و هایل^۳ که همان اندیشیده، اندیشنده و افق هستند - و در ادامه نیز بدان‌ها اشاره خواهیم کرد - به عنوان مقومات آگاهی و عناصر استعلایی شناخت و با تکیه بر مفهوم Of-ness برداشتی نو از این مفهوم ارائه می‌دهد. منظور هوسرل از قصدیت این است که آگاهی ما همواره از چیزی بوده و به سمت چیزی متوجه است. نوئما یا اندیشیده، چیزی نیست جز تعمیم مفهوم معنا به قلمرو تمام اعمال. نوئسیس یا اندیشنده، آن جنبه از عمل است که معنا را می‌سازد و افق، گونه‌ای از وضعیت‌های مرزی را شامل می‌شود که نوئما را محدود می‌کند. (Craig, 1998, p. 576-84) به طور کلی پدیدارشناسی عبارت است از بررسی عناصر استعلایی در تجربه ما یعنی سه مورد فوق. هوسرل در تبیین ساختار پدیدارشناسی خود، معتقد است ما در دیدگاه طبیعی، مجذوب اشیا و حوادث طبیعی و جنبه‌های کلی آنها هستیم، جنبه‌هایی که مشترک میان اشیا بوده و هوسرل از آنها به

1. noema.
2. noesis.
3. hyle.

ذوات تعبیر می‌کند. ماهیاتی که جایگاهشان در علوم ماهوی و پیشرفته‌ترین آنها یعنی ریاضیات است.

ما از طریق منصرف ساختن توجه خود به اشیای جزئی انضمامی و التفات به آنچه آنها در آن مشترک‌اند، به ذوات می‌رسیم. هوسرل این تغییر توجه را تقلیل ذاتی یا ماهوی می‌داند، زیرا ما را به سوی ذوات هدایت می‌کند. ما قادریم دیدگاه طبیعی خود را با شدت بیشتری به طور کامل کنار بگذاریم. این گونه که اشیایی را که در دیدگاه طبیعی به آنها اشتغال داریم در پرتز قرار داده و به جای آن درباره آگاهی خود و ساختار آن بیندیشیم. هوسرل این تأمل را تقلیل استعلایی یا اپوخه می‌داند. تقلیل پدیدارشناختی، حاصل ترکیب تقلیل ذاتی و استعلایی است. در چارچوب هوسرلی، احکام پدیدارشناختی، احکامی غیرتجربی بوده و ماهوی، شهودی، توصیفی و قصدی بودن، شروط غیرتجربی بودن آنهاست. در تعبیری ایدئالیستی، هوسرل آگاهی را مقدم بر ابژه می‌داند و مراد او خلق جهان و ابژه‌های آن از سوی ما نیست، بلکه در نظر او اجزای گوناگون آگاهی ما به گونه‌ای به یکدیگر مرتبط‌اند که ما می‌توانیم تجربه‌ای از یک شیء واحد داشته باشیم. پدیدارشناسی از تمایز سنتی میان ایدئالیسم و رئالیسم فراتر می‌رود. خود هوسرل این گونه می‌گوید: «هیچ رئالیست معمولی‌ای هرگز به اندازه من که یک ایدئالیست پدیدارشناختی هستم، رئالیست نبوده است». (Ibid., pp.580-84)

ایدئالیسم پدیدارشناختی، وجود بالفعل جهان واقعی را انکار نمی‌کند، چنان که گویی جهان را یک توهم فرض کند، بلکه در پی ایضاح معناست. هوسرل در دست‌نوشته‌ای به سال ۱۹۱۵ جهان را امری از پیش داده شده دانسته و معتقد است ما قبل از آگاهی و پذیرش خود به عنوان یک فاعل خودآگاه، ارتباطی با جهان داریم که از پیش داده شده است. وی معتقد است جهان مورد باور و تقویم ما، جهان خصوصی خود ما نیست، بلکه یک جهان بین‌الذهانی است که برای همه ما مشترک است.

دقیقاً همین باور هوسرلی، نقطه تلاقی آراء او با ویتگنشتاین و هرمنوتیک هستی‌شناسانه است که از اهمیت اجتماع و فرهنگ پرده برمی‌دارد. وی می‌گوید: «من همواره واقعیتی زمانی و مکانی را به عنوان چیزی که در مقابل من است، در دسترس می‌یابم، واقعیتی که من نیز مانند انسان‌های دیگر در آن زندگی می‌کنم و به آن تعلق دارم». (Ibid., pp.583) زیست‌جهان در اندیشه هوسرل، واجد جایگاه ویژه‌ای است. این تعبیر خاص را می‌توان قبل از هوسرل در اندیشه افرادی چون زیمل ریشه‌یابی کرد.

بعد از جنگ جهانی دوم نیز این تعبیر در شرایطی مورد کاربرد برخی از علمای علوم اجتماعی بود که آنها به ریشه هوسرلی آن واقف نبودند. در دست‌نوشته‌ای به سال ۱۹۱۷ هوسرل

برای اولین بار واژه زیست‌جهان را معادل جهان طبیعی به کار برد، بدین معنا که ما سوژه‌های عامل و زنده‌ای هستیم که در قلمرو سوژه‌های عامل و زنده دیگر به سر می‌بریم. به تدریج در طی سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ زیست‌جهان در اندیشه هوسرل به یک موضوع اساسی تبدیل شد، تا اینکه در ۱۹۳۶ و در آخرین اثرش یعنی بحران علم اروپایی به اوج رسیده و هوسرل برای اولین بار این تعبیر را به صورت چاپی به کار می‌برد.

یکی از اهداف این کتاب این بود که دسترسی ساده و بهتری به پدیدارشناسی از طریق مفهوم زیست‌جهان فراهم کند، یعنی ما با تأمل در جهان دریابیم که این جهان چگونه توسط ما ساخته می‌شود. هوسرل، جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم، همراه با افق باز اشیاء، ارزش‌ها و سایر جنبه‌های آن زیست‌جهان می‌نامد. جهانی که در آن مشغول زیست بوده و با فعالیت‌های روزمره در آن غرق شده‌ایم. زیست‌جهان برای ما که با آگاهی در آن زندگی می‌کنیم، همواره وجود دارد یا به تعبیر بت از قبل برای ما موجود است^۱ و مبنای تمام اعمال ما، خواه نظری و یا عملی است. (Ibid., pp.583-84)

هوسرل میان زیست‌جهان و علوم، ارتباطی نزدیک قائل بوده و این پیوستگی را در سه جنبه تبیین می‌کند: (۱) علوم، جزء زیست‌جهان هستند (Ibid., pp.584) که این موضوع به صراحت در کتاب تجربه و حکم آمده است. همچنین وی در کتاب بحران علوم اروپایی معتقد است اکنون جهان علم که «موضوع نظریه‌های منظم است، مانند تمام جهان‌های باهدف به زیست‌جهان، وابسته است»؛ (۲) بیانات علمی به واسطه استقرار در زیست‌جهان، معنا می‌یابند. هوسرل در دست‌نوشته‌ای به سال ۱۹۱۵ می‌گوید که تمامی عقاید، اعم از موجه، ناموجه، عمومی، خرافی و علمی، همگی به جهان از پیش داده شده مربوط‌اند و هیچ نظریه‌پردازی ممکن نیست از این معنا عدول کند؛ (Ibid., pp.583) (۳) علوم از طریق زیست‌جهان تأیید می‌شوند. بدین معنا که بدان تعلق داشته و توصیف‌کننده آن هستند. به اعتقاد هوسرل یک پدیده وقتی مورد تأیید است که همسنگ و سازگار با زیست‌جهان باشد. این مطلب حتی در مورد ریاضیات نیز صادق است. یعنی بداهت ریاضی از بداهت مربوط به زیست‌جهان ناشی می‌شود.

پس تأیید نهایی در گرو تطبیق با زیست‌جهان است و حقایق جهان علمی، برخاسته از زیست‌جهان است، یعنی جهانی که دانشمند در آن زندگی می‌کند. لذا در مجموع، زیست‌جهان مبنای جهان علمی است.

1. pre-givenness.

دستاوردهای هوسرل در پدیدارشناسی، مسیرهای نوینی را فرا روی بانیان هرمنوتیک هستی‌شناسانه هموار کرد. هوسرل، پدیدارشناسی را دستمایه فهم هستی بر مبنای هستی انسان‌ها در جهان می‌انگارد. طریقی که با سویه‌ای متفاوت از سوی هایدگر نیز طی شد. وی با تکیه بر مفهوم زیست‌جهان بر آن بود که پایه حقایق علمی و عینی را باید در همین زیست‌جهان تجربه بشری جست. او به دنبال ردیابی و بازسازی حقایق علمی در کارکردهای خاص آگاهی بود. ترابط ذهن و عین انکارناپذیرند، چراکه عین در آگاهی، تقویم یافته و ذهن نیز با عین تشخیص می‌یابد. درنهایت، معنا مولود این ترابط در فرایند قصدیت^۱ است. وی در ابتدا من استعلایی را محور قرار داده و بر آن بود تا تقویم جهان، زایش معنا و افعال انسانی را از رهگذر آن تبیین کرد. رویکردی که با پررنگ‌تر شدن جایگاه بین‌الذهانی و زیست‌جهان در اواخر تفلسف وی رنگ باخت. او روایتی نو از من استعلایی ارائه می‌دهد، تا بدانجا که من استعلایی را واجد شاخصه‌های فرهنگی و اجتماعی انگاشته و خاستگاه آن را زیست‌جهان معرفی می‌کند. وی مدتی در پی تبیین مبانی علمی چون ریاضیات و منطق و در نهایت سایر علوم بود. در کنار این رسالت پدیدارشناسی، او موارد ذیل را نیز در مقاطع مختلف زمانی در زمره دغدغه‌های پدیدارشناسی جای می‌داد: تبیین مبانی مابعدالطبیعه و تعیین جایگاه جهان زندگی به عنوان موضوع آن و نقد معرفت.

پدیدارشناسی هوسرل در نهایت، فلسفه آگاهی است که خودآگاهی را به عنوان غایت در دستور کار قرار داده است. هوسرل در فرایند تقلیل، در پی بازگشت به خود اشیاست، بازگشت به داده‌هایی که در تجربه یا آگاهی برای ما عرضه شده‌اند. نسبت، شاخصه تمام‌عیار آگاهی است. آگاهی واجد قصدیت است، چراکه همواره درباره چیزی است. وی با مدد گرفتن از واژگان نوئما و نوئسیس، فرایند آگاهی را این‌گونه توضیح می‌دهد که نوئما عبارت است از محتوای ابژه یا تجربه مورد قصدیت و نوئسیس نیز تجربه و التفات به این ابژه آگاهی است. در واقع این نسبت میان نوئما و نوئسیس است که قصدیت را شکل و سامان می‌بخشد.

اگر در مقام مقایسه—هر چند از روی مسامحه—برآییم، سوژه‌های هوسرلی چونان موناذهای لایب‌نیتسی هستند، اما موناذهایی که به یکدیگر در و پنجره دارند! میان آنها تأثیر و تأثر متقابلی برقرار است که هوسرل از آن به اشتراک بین‌الذهان تعبیر می‌کند. زیست‌جهان، جهان مشترک میان تمامی این سوژه‌هاست. هر سوژه بر اساس تجارب خود در فرایند

1. intentionality

معنابخشی، نسبت‌هایی با زیست‌جهان برقرار کرده و زمینه قوام‌بخشی به آن را فراهم می‌آورد. دایره شمول زیست‌جهان گسترده است، به گونه‌ای که هم تجربیات روزمره را در قالب ادراکات زمانی و مکانی شامل شده و هم قوانین و نظام حاکم بر آنها را فرا می‌گیرد. همدلی، عنصر ژرف برآمده از زیست‌جهان است، چراکه زیست‌جهان، وادی تجربه‌های مشترک همگانی است که بر مبنای عنصر همدلی، علی‌رغم تفاوت منظرها بر همگان متجلی می‌شود. از سوی دیگر، چنان‌که گذشت، من استعلایی با تمام شاخصه‌های تاریخی و اجتماعی‌اش، در زیست‌جهان است که پا می‌گیرد.

در مقام جمع‌بندی می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که زیست‌جهان در متن اندیشه هوسرل واجد دو کارکرد بنیادی است: یکی اینکه هوسرل، منشأ بحران در علوم اروپایی را در این می‌داند که آنها مبنای هستی‌شناختی‌شان که همانا زیست‌جهان است را مغفول انگاشته و به تعبیر بهتر از یاد برده‌اند. چراکه آنها مولود همین زیست‌جهان بوده و از آن اخذ معنا می‌کنند. دیگر اینکه علوم باید شروعی نو بر مبنای زیست‌جهان داشته و بازتأسیس شوند تا وحدت از دست رفته خود را بازیابند.

تأثیر ژرف اندیشه زیست‌جهان در متن پدیدارشناسی هوسرل در روند شکل‌گیری ساختار فکری بسیاری از مکاتب معاصر مشهود است. تلقی هوسرل از زیست‌جهان در حیطه اندیشه هرمنوتیکی گادامر واجد اهمیت است، چنان‌که این مدعا از تأکید او بر هستی‌شناسی و بازگشت به زیست‌جهان مشهود گردید؛ رویکردی که ترابط آن با نفی سوژه‌انگاری گادامری انکارناپذیر است. این در حالی است که در تئوری تأیید^۱ نیز، زیست‌جهان نقش مهمی داشته و پیشرو نظریات گودمن و رالز است.

۳. هایدگر و گادامر؛ زیانمندی فهم

در هم‌تنیدگی تعبیر واقع‌بودگی با مفهوم هرمنوتیک دازاین، در فهم شاخصه‌های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی تفکر هایدگر، نقش مهمی دارد. دازاین و جهان از یکدیگر، غیرقابل تفکیک هستند. وی بر این نکته اصرار می‌ورزد که ما در این جهان نه چنان سوژه‌های منفعل بوده و نه تعیین‌کننده نهایی هستیم. در جهان‌بودگی ما به معنای رابطه زمانی و مکانی با جهان نیز نیست. ما سوژه‌هایی فعال و درگیر با جهانیم، چراکه در این جهان محدود حسی پرتاب شده‌ایم. این‌گونه

1. justification.

است که در جهان بودن، ویژگی ارسطویی یعنی زمانی و مکانی خود را از دست می‌دهد. از دل همین نگاه هست که دوگانه‌انگاری‌های مورد انتقاد هایدگر و گادامر پا می‌گیرد.

هایدگر در اینجا به هوسرل نزدیک می‌شود، چراکه زیست‌جهان را بر علوم مقدم دانسته و معتقد است انسان، ابتدا در این جهان بوده و مشمول واقع‌بودگی است و سپس به واسطه علم و آگاهی با آن مواجهه پیدا می‌کند. از همین روست که هرمنوتیک هستی‌شناسانه در برابر رویکردهای معرفت‌شناسانه، قد علم می‌کند. هایدگر در وجود و زمان و در ادامه رد دوگانه‌انگاری مرسوم در تاریخ فلسفه، تلقی دکارت، هیوم و کانت را به چالش می‌کشد. (Heidegger, 1962, p. 32-5) به زعم وی، آنها خود را بیرون از جهان و در برابر جهان می‌یافتند. در مبحث بازی‌های زبانی، گفتیم که ویتگنشتاین و گادامر، سوژه‌ای را مد نظر دارند که نه صرف تماشاگر، بلکه درگیر در بازی است و به جای نظاره از بیرون، به درون بازی کشیده می‌شود. هایدگر نیز در مقام طرد دوگانه‌انگاری و حذف سوژکتیویسم شایع، بر آن است که سوژه‌ها، بازیگرانی فعال و مؤثر بوده و صرف تماشاگر منفعل نیستند.

هایدگر مرزهای تعامل نظری و شناختی صرف با جهان را درنوردید و با طرح مفاهیمی چون افکندگی و طرح‌اندازی و نیز تمایز میان مفاهیم تودستی و دم دستی، زمینه را برای اثبات مدعای ترابط عملی و پراتیک سوژه با جهان مهیا کرد. در بینش هوسرلی، جهان در فرایند قصدیت و متن آگاهی ما تقویم می‌شد و اکنون هایدگر از ترابط عملی دازاین و جهان بحث می‌کند. پس دازاین هایدگری، شرط تحقق و تشخیص خود را در «در جهان‌بودگی» می‌یابد. جهان با تمام شاخصه‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای که دازاین به آن بخشیده است، اهمیت می‌یابد و انقلاب کپرنیکی کانت در جهت برجستگی جایگاه سوژه، با خودنمایی جهان‌بودگی هایدگر رنگ می‌بازد.

دیالوگ گادامری که محصول امتزاج افق‌هاست، برآمده از همین منش هایدگری است، یعنی هستی دازاین منهای جهان را نمی‌توان متصور شد، این در حالی است که جهان نیز به سوی دازاین گشوده است. باور نادرست فلاسفه پیشین از جهان، عبارت بود از محدود کردن آن در قوالب شیمیایی و فیزیکی و مغفول انگاشتن برجستگی‌های اجتماعی و تاریخی. جهان هایدگری امری است که من با آن درآمیخته‌ام و از آن پیش‌فرض و پیش‌فهم دارم. دازاین به روی جهان گشوده است و صحبت درباره دازاین بدون لحاظ مناسباتش با جهان هستی، ناممکن است.

اما این در جهان‌بودگی به معنای بودن در میان دیگران نیز هست. این مسئله در تاریخ فلسفه غرب در قالب مقوله اذهان دیگر رخ می‌نماید. هایدگر بر این تصور غلط که دازاین ابتدا

خود را شناخته و به وجود خود پی می‌برد، سپس از این رهگذر دیگران را می‌یابد، خط بطلان می‌کشد. پس جهان دازاین، همگانی بوده و به روی دیگران گشوده است. در واقع، هر دازاین در فهم خود از هستی، از لحاظ کردن دیگران ناگزیر است. مفهوم بین‌الذهانی هوسرلی در اینجا مصداق دارد. بدین معنا که دازاین، جهانی را شناخته، ساخته و تقویم می‌کند که به گونه‌ای گریزناپذیر با دیگران در آن مشترک است. پس این جهان، متعلق به یک دازاین نیست و اعمال او به دیگران وابسته است.

نکته جالب توجه این است که هایدگر اجتماعی بودن دازاین را تا بدین اندازه وسعت می‌بخشد که معتقد است دیگران حتی در انزوای دازاین نیز نقش دارند. پس از اشکال اجتماعی دازاین، دوری جستن از دیگران است که همانا بی‌ارتباط نبودن با دیگران است! از این روست که شاخصه اجتماعی دازاین با اشکال زندگی گره می‌خورد. امری که بسیار مورد تأکید ویتگنشتاین در دوره دوم تفکرش و نیز گادامری است که سوژه را در دل سنت، فهم می‌کند. به طور کلی، دازاین پس از تولد در میان دیگران، زیست و فعالیت کرده و ایفاگر نقش‌های مختلف می‌شود. او در تمامی این کارکردها الگویی را در برابر خود قرار داده است که برآمده از همخوانی و همناوایی دیگران است تا از رویه فردی و شخصی خودش. من، همانا من در هم تنیده با دیگران است و بی آنها، من نیست. پس، من و دیگران واجد جهتی مشترک یا به تعبیر رساتر، بین‌الذهانی هستیم.

اما، گادامر همان راه استادش هایدگر را پیمود، با این تفاوت که هرمنوتیک او بر روی هستی‌شناسی فهم، متمرکز بود، حال آنکه هایدگر هستی‌شناسی دازاین را مدخل و کانون توجه خود قرار داده بود. گادامر نیز فهم را امری خصوصی و سوژکتیو ندانسته و طریقی را در این خصوص می‌پیماید که ویتگنشتاین، پیمود. اما گادامر علی‌رغم رد رویکرد معرفت‌شناسانه، فهم را پدیده یا فعالیتی مشترک میان مفسران نیز نمی‌داند. مراد او این است که فهم، محصول صرف فعالیت مفسران یا تعاملات آنها با یکدیگر نیست و یا چنان که گذشت فهم، برآمده از رویارویی سوژه و ابژه و نهایتاً اثرگذاری سوژه بر ابژه نیست. پس فهم برای ما رخ می‌دهد و ما از آن ناگزیریم.

سوژه در دیالوگ با ابژه و امتزاج افق‌ها و تحت سنتی تاریخی و بر مبنای پیش‌فرض‌هایی که در متن تاریخ و بر مبنای تعاملات اجتماعی‌اش شکل گرفته‌اند، مقهور رخداد فهم واقع می‌شود. (Gadamer, 1994, p. xxxi) به بیان دیگر، از یک سوی، مقهور تاریخ/اثرگذار بوده و از سوی دیگر، متأثر از همان ابژه‌ای است که یک سوی گفت‌وگو در امتزاج افق‌هاست و مسائلی

ژرف را فراروی سوژه قرار می‌دهد. در واقع آنچه که مد نظر گادامر است، چیزهایی که ما انجام می‌دهیم نیست، بلکه تمام آن چیزی است که برای ما روی می‌دهد و ما از آن ناگزیریم. ما را از زیستن در متن سنت و تعاملات اجتماعی با دیگر افراد، گریزی نیست. از سوی دیگر، رخدادهای فهم، زبانی بوده و این زبان، درون‌مایه‌ای محاوره‌ای، اجتماعی و تاریخی دارد. به باور گادامر، آنچه که در میان تمامی اشکال فهم مشترک است، متأثر از فضای تاریخی، سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن زمان است که متجلی می‌شود.

۴. ویتگنشتاین و ماهیت فرهنگی - اجتماعی زبان

زبان از ساختاری منطقی تبعیت می‌کند که دسترسی به آن معناداری را در اختیار می‌نهد. ماحصل نظریه تصویری و متناظر انگاشتن زبان و واقعیت و نیز اتم‌گرایی در گزاره‌ها، این دستورالعمل نهایی رساله منطقی - فلسفی بود که: شناخت زبان، شناخت جهان را در پی دارد. منطق، عهده‌دار تصویرگری ساختار جهان بوده و جهان در آن انعکاس می‌یافت. در ویتگنشتاین دوم نیز زبان محوریت داشت، اما با شاخصه‌های جدیدش. زبان، آیینگی جهان را وانهاده و تشریح و توصیف اعیان و حقایق واقعی با تمام اوضاع و احوالشان، دیگر رسالت حقیقی قضایا نیست. معنای یک عبارت نیز، دیگر شامل معنای حقیقی اجزای آن نیست. در مقابل، آنچه که پررنگ می‌شود عبارت است از جایگاه زبان در شکل‌دهی به شخصیت انسان و تعاملش با سایر افراد جامعه. در واقع، کاوش در ماهیت زبان و جامعه و پیچیدگی‌های خاص در چگونگی ترابط آنها، رسالت بزرگی است که از سوی ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی و دیگر آثار برجسته دوره دوم تفکرش، دنبال می‌شود.

زبان و اجتماع و نسبت‌های میان آنها در تاریخ فلسفه، همواره کانون نظریه‌پردازی‌های مختلف بوده است. در این میان دیدگاه عقل‌گرایان و تجربه‌باوران که تلقی کانت را هم در مقام تألیف در پی داشته، حائز اهمیت است. عقل‌گرایان، رجحان اندیشه را بر زبان و تکلم برگزیده و از عوامل شخصی و غیرزبانی سخن راندند که بازیگر اصلی در سامان‌دهی شخصیت افراد هستند. در واقع این عوامل در نظر صاحبان این دیدگاه، بر عوامل بیرونی چون ابزار زبان، برتری می‌یابند. همه هویت افراد علی‌رغم پذیرش اجتماعی بودنشان در اجتماع شکل نمی‌گیرد. این یعنی لوح سفید و نانوخته نبودن آدمی و قائل شدن به ظرفیت‌ها و توانایی‌هایی پیشین و بالقوه برای او که زمینه بروز و نمود دارند. باور عقل‌گرایان و اخلاف معاصرشان بر مبنای این فطریات این است که این ظرفیت‌های نهفته و مکنون، قطعاً در تسهیل و بسط روابط افراد جامعه دخیل‌اند. تأکید این افراد بر تجارب شخصی، نفسانی، ذهنی و خصوصی فاعل شناساست، اموری که به زعم آنها

فاعل شناسا به نحو بی‌واسطه بدان‌ها آگاه است.

همین جهت‌گیری است که این امور شخصی و نفسانی را معرفت‌زا دانسته و مبنای کسب معرفت می‌داند و هسته اصلی شکل‌گیری زبان را نیز در آنها می‌داند. این در حالی است که تجربه‌گرایان با لوح سفید انگاشتن ذهن بشری و نفی فطریات طریقی دیگر را در پیش گرفتند. اما ویتگنشتاین در دوره دوم تفکرش، به کدام سمت و سو گرایش پیدا کرد؟ وی جریان نخست را که از سوی دکارت رهبری می‌شد، وانهاد. چراکه اقتضای دوره دوم، عدول از تقلیل‌گرایی و نهایتاً ذات‌گرایی دکارتی بود. نکته شایان توجه این است که ویتگنشتاین، برای طریق دوم نیز به طور کامل، وقعی ننهاد و از تجربه‌باوری خام تبری جست. مدل ارائه‌شده از سوی وی در پژوهش‌های فلسفی عبارت بود از: جایگزینی تجربه جمعی به جای تجربه شخصی و نفی تجارب پیش از اجتماع یا همان اموری که در قالب فطریات مطرح شده بودند.

مفاهیم، برآمده از زیست‌جهان یا زیستن اجتماعی افرادند نه تجارب خصوصی و فردی. از سوی دیگر، این کاربردهای اجتماعی هستند که به معانی واژگان مستعمل در فرایند انتقال مفاهیم دامن می‌زنند. ویتگنشتاین در تشریح مراد خود از اصطلاح کلیدی شکل زندگی یاری بسته و بر آن است که انسان زبان را در متن جامعه و اشکال زندگی فهم می‌کند.

این جهت‌گیری در برابر تلقی آگوستینی قرار می‌گیرد. او میان اندیشه و زبان، قائل به این‌همانی است، چراکه تفکر منهای زبان، محقق نشده و اندیشه در قالب زبان نمود می‌یابد. بازی‌های زبانی نیز با مبحث اجتماعی بودن زبان، درهم تنیدگی دارد. واژه‌ها در چارچوب تعامل اجتماعی و در قالب بازی‌های زبانی، واجد معنا و محتوا می‌شوند.

به باور ویتگنشتاین، اشکال زندگی و حیات اجتماعی، نحوه کاربرد مفاهیم و قواعد در این فرایند، از اهمیت برخوردارند. این نحوه کاربرد مفاهیم بر مبنای قواعد به کارگیری واژگان در متن اشکال زندگی است که پدیده فهم و نهایتاً صحیح یا ناصحیح بودنش را در پی خواهد داشت. پس منهای انسان‌های دیگر و تعامل ایجاد شده با آنها، فهمی رخ نمی‌دهد. باور ویتگنشتاین این است که، نه تجارب شخصی و نه بیرونی (کنش‌های ما با اشیا و سایر امور)، فارغ از تعاملات انسانی و اجتماعی، رخداد فهم‌زا به دنبال نداشته و لذا بر مبنای زبان خصوصی، چنان‌که ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی مثال درد را پیش می‌کشد - و به آن اشاره کردیم - این تعامل، صورت‌پذیر نیست.

نکته دیگر اینکه جامعه، سازنده افراد است. در واقع، این جامعه با تمامی شاخصه‌هایش است که ظرف وجودی انسان‌ها را محتوا می‌بخشد. او اندیشیدن ورای ظرف اجتماع را ناممکن می‌داند. همین نکته مورد تأکید ویتگنشتاین مبنی بر تقدم جامعه بر افراد، علوم اجتماعی را در

پی‌گیری کارکردهای افراد جامعه، وارد مرحله تازه‌ای می‌کند. در واقع از دیگر نتایج فلسفی اندیشه‌های ویتگنشتاین برای جامعه‌شناسی و دیگر علوم مرتبط در حوزه علوم انسانی این دیدگاه اوست که علوم اجتماعی آشکارسازی قواعدی را عهده‌دار است که افراد مطابق با آن عمل می‌کنند. البته در تبیین تأثیر اندیشه‌های فلسفی ویتگنشتاین دوم در حوزه علوم انسانی، هرگز نباید موضع او در قبال فلسفه را نادیده گرفت.

چنان‌که گذشت، او برای فلسفه در دوره اول، ایضاح و در دوره دوم، ابتدا شأن پیشگیری و سپس درمان (Wittgenstein, 1998, p. 91) قائل بود. او در این دوره، پیشگیری و درمان را در پاک کردن مسیر از خلط‌ها و اشتباه‌های مفهومی می‌دانست. فلسفه، فعالیتی معرفت‌بخش نبوده و قضیه یا در نهایت، معرفت فلسفی امکان‌پذیر نیست. کج‌روی‌های زبانی به مسائل یا معماهای فلسفی انجامیده است. حال در مقام تطبیق این مواضع با بحث اصلی یعنی شاخصه اجتماعی زبان، باید گفت که وی فلسفه را نه گونه‌ای سیستم‌سازی نظری، بلکه تلاشی عملی و کاربردی در تعامل با دیگران در جهت درک بهتر از موقعیت خویش می‌داند. او رسالت فیلسوف را در پی‌گیری چگونگی کاربردهای متعارف زبان، از سوی افراد ارزیابی می‌کند. پس ویتگنشتاین دوم فلسفه را گونه‌ای فعالیت می‌داند. او با رجحان‌بخشی به هستی بر فرایند آگاهی و این مدعا که این هستی اجتماعی است که آگاهی را متعین می‌کند، رویکرد معرفت‌شناسانه را وا می‌نهد. امری که با تشابهاتی فراوان از سوی گادامر در مواجهه با شلایر ماکر و دیلتای به عنوان نمایندگان هرمنوتیک معرفت‌شناسانه و روشمند، دنبال می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

من استعلایی هوسرلی را با ایدئالیسم سنتی و سولیپسیزم سر و کاری نیست؛ چراکه سوژه هوسرل را جهانی است بین‌الذهانی. از این روست که من استعلایی یا همان سوژه، درون‌مایه‌ای اجتماعی - فرهنگی می‌یابد. موطن او زیست‌جهانی است که مقدم بر همه چیز، حتی قلمرو علوم است. همین رویکرد هستی‌شناسانه از سوی سه تن از آخرین و به تعبیری برجسته‌ترین حلقه‌های دو سنت بزرگ فلسفی، یعنی قاره‌ای و تحلیلی، دنبال می‌شود. هایدگر و گادامر از یک سو و ویتگنشتاین از سوی دیگر، گونه‌ای هستی‌شناسی، عرضه می‌کنند که شاخصه‌ای اجتماعی- فرهنگی دارد. فارغ از نمود کمتر دغدغه‌های هرمنوتیکی و اگزیستانسیالیستی در ویتگنشتاین دوم، در قیاس با هایدگر و گادامر، تمرکز بر روی زبان، از جهت‌گیری‌های فکری موازی این سه پرده برمی‌دارد. آنها سوژکتیویسم و دوقطبی‌انگاری مولود مدرنیته را، که حکایت از برتری سوژه بر ابژه داشت، وا می‌نهند تا زمینه جهت‌گیری هستی‌شناسانه فراهم شود. زبان خصوصی کنار

می‌رود تا از رهگذر مقوله کاربرد، زبان، واجد شاخصه‌های اجتماعی و محاوره‌ای بشود. در این میان نمی‌توان از مفهوم بازی غافل شد. زبان، اجتماعی شدنش را جدای از مفهوم کاربرد، در تنیدگی‌اش با اشکال زندگی به عنوان بازی‌هایی زبانی، اخذ می‌کند. از دیگر شاخصه‌های مورد تأکید اندیشمندان حاضر در عدول زبان از خصوصی بودن و گام نهادن در عرصه زندگی اجتماعی - چنان که در گفتار حاضر بدان اشاره شد - سهمی است که آنها با درجات متفاوت برای مفاهیم عرف، سنت و تاریخ قائل هستند، هرچند که در ویتگنشتاین، غلبه با رویکرد تحلیلی بوده و تاریخ، نمود کمتری دارد.

Basic references

1. Craig, Edward, 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, volume 4, Routledge.
2. Gadamer, Hans-George, 1994, *Truth and Method*, Continuum Publishing Company.
3. Heidegger, Martin, 1962, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Basil Black Well.
4. Wittgenstein, Ludwig, 1998, *Philosophical Investigations*, Blackwell.

Secondary references

1. Dostal, J. Robert, 2002, *the Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press.
2. Gadamer, Hans-George, 1976, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press.
3. Hans Sluga and David G. Stern, 1996, *the Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University.
4. Johann Glock, Hans, 1996, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell Publishers.
5. Thiselton, Anthony C., 1993, *The two Horizons*, the Paternoster Press.
6. Wittgenstein, Ludwig, 1961, *Tractatus*, Routledge and Kegan Paul.
7. ———, 1998, *The blue and brown books*, Blackwell.

8. ———, 1986, *Critical Assessment*, edited by Stuart Shanker, volume two, London.
9. ———, 1975, *On Certainty*, translated by Denis Paul, Blackwell.

