

فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک و پژوهش کیفی

محمدحسین ملایری*

چکیده

اکنون افزون بر دو دهه است که سنت‌های دیگری در فلسفه علم (علاوه بر سنت تحلیلی) مطرحیت یافته‌اند. یکی از این سنت‌ها، فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک است که در تداوم جنبش پدیدارشناسی در حوزه فلسفه علم، به ظهور رسیده است. مقاله حاضر، ابتدا به بحث فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک پرداخته، نسبت این تفکر با تفکرات پوزیتیویستی و پساپوزیتیویستی را تشریح نموده، دیدگاه فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک را در خصوص علوم طبیعی وفق نظریات پاتریک هیلان، بازگشوده و در پایان نسبت پژوهش کیفی و فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک را مورد بحث قرار داده است.

واژگان کلیدی

فلسفه علم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، علوم طبیعی.

Email: malayeri@csr.ir

* پژوهشگر مرکز تحقیقات استراتژیک

تاریخ پذیرش: ۸۸/۰۹/۲۷

تاریخ ارسال: ۸۸/۰۸/۰۳

فصلنامه راهبرد / سال نوزدهم / شماره ۵۴ / بهار ۱۳۸۹ / صص ۵۹-۱۰۶

روبرت کریز^۷، ژوزف راوز^۸ و دیگران می‌توان دید (بابیچ، ۲۰۰۹).

از سنت تحلیلی در فلسفه علم که بگذریم، بقیه سه جریان فوق در فلسفه علم قاره‌ای طبقه‌بندی می‌شوند.^(۱) این جریان‌های قاره‌ای، رویکرد انتقادی به علم مدرن دارند و در کشور ما کاملاً شناخته شده نیستند. مضافاً از میان سنت‌های مذکور، اگرچه با آثار هایدگر و هوسرل، آشنایی نسبی وجود دارد، لکن با سنت‌های فلسفه علم مذکور، آشنایی چندانی نیست.

انتقادهای مطروحه از جانب جریان‌های قاره‌ای که نوعاً نقطه عزیمت خود را از اصل مکملیت^۹ می‌گیرند، مشعند به اینکه: ۱. علم نمی‌تواند آینه‌دار طبیعت باشد؛ ۲. هرگز مشاهده‌گران خنثایی در کار نیست؛ ۳. تمام تجارب، تئوری‌باره هستند و اینکه ۴. واقعیات ساده وجود ندارد. این دیدگاه‌ها ما را به ابعاد تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی علم، رهنمون می‌گردد و ما را به بازنگری مدعیات شناخت‌شناسانه علم و پرسش از اینکه آیا و به چه اندازه، ایده امتیاز و اولویت علمی می‌تواند دنبال بشود، فرا می‌خواند.

فلسفه علم از نیمه دوم دهه ۱۹۵۰، دامنه‌ای گسترده پیدا کرد و از همان زمان به تفکر تحلیلی اشارت داشت. این وضعیت حداقل چهار دهه، تداوم یافت تا اندک اندک از ترادف با سنت تحلیلی به در آمد. اکنون نزدیک دو دهه است که فلسفه علم، دیگر مترادف با سنت تحلیلی نیست.

بابت بابیچ^۱ معتقد است که اکنون چهار سنت جا افتاده فلسفه علم وجود دارد:

(الف) فلسفه علم تحلیلی؛

(ب) فلسفه علم هرمنوتیک (که بنیان آن بر آرای مارتین هایدگر در خصوص علم می‌باشد)؛

(ج) فلسفه علم پدیدارشناختی (که محصول نقدهای پدیدارشناختی ادموند هوسرل^۲ و مرلوپونتی^۳ می‌باشد)

(د) رویکرد ترکیبی از دو رویکرد هرمنوتیک و پدیدارشناسی که به نحو گسترده در آثار فلاسفه‌ای همچون پاتریک هیلان^۴، ژوزف کوکلمانس^۵، تدکی زیل^۶،

1. Babett Babich
2. Edmund Husserl
3. Maurice Merleau Ponty
4. Patrick A. Heelan
5. Joseph Kocklemans
6. Ted Kisiel

7. Robert Crease
8. Joseph Rouse
9. Complementarity

سنت هرمنوتیکی فوق‌الاشاره وظیفه خود را تفسیر گفتمان^{۱۰} می‌داند. وقتی گفتمان مسلط، علم مدرن باشد، تفکر قاره‌ای یک چنین پرسش‌هایی را پیش می‌کشد: منبع قدرت این گفتمان چیست و مضمون‌های اخلاقی و سیاسی این گفتمان کدام است؟ تفکر قاره‌ای با تمرکز بر روی تفسیر و طرد تمایز مدرن میان عقلانی و ناعقلانی^{۱۱} علوم را برخلاف ایده مدرن مبنی بر وضوح و تمایز (که با دکارت آغاز شد)، حاصل تأثیرات پیچیده زبان‌های فرهنگی و کردارها می‌داند. در حالی که طرفداران سنت تحلیلی قائل‌اند به اینکه این دیدگاه، نافی امکان علم می‌باشد. قائلان به فلسفه علم قاره‌ای اصرار می‌ورزند که دیدگاه‌های قاره‌ای فهم بهتری از چگونگی‌ها، چه‌ها و چراهای علم در اختیار ما قرار می‌دهند.

از منظر فلسفه علم پدیدارشناسی، توصیف کامل یک تجربه، ساختارهای ضروری، متغیرهای ادراک، افکار، احساس‌ها، صداها، رنگ‌ها و شکل‌ها را در اختیار ما قرار می‌دهد. ما در جریان یک فروکاست پدیدارشناسانه، قادر خواهیم شد به اینکه یک توصیف ساختاری از معانی و ماهیات پدیده، به دست آوریم. آیدوس یا ماهیت

محض، در همان داده‌های تجربه، ادراک، حافظه و... به نحو شهودی به ما داده می‌شود. می‌توان گفت که توصیف ساختاری با فروکاست پدیدارشناختی حاصل می‌آید که ارائه‌کننده تصویری از شرایطی است که یک تجربه را باعث گردیده و با آن ارتباط می‌یابد. هدف از توصیف ساختاری، دستیابی به ماهیات ساختاری تجربه است.^(۱۲) فلذا در پژوهش پدیدارشناختی با توجه به آموزه‌های «حيث التفاتي» و «فروکاست» یا پراتزگذاری، دو مرحله زیر، اهمیت دارد:

۱. افق‌سازی^{۱۲}: به معنای گردآوری همه داده‌های مرتبط با تجربه؛
 ۲. فروکاست و روشن‌سازی: به معنای معین نمودن ساختارهای غیرمرتبط.
- در این خصوص دو نکته را باید روشن نمود: ۱. آیا داده مورد نظر، جزیی از یک تجربه است که سازه لازم و کافی را برای فهم تجربه فراهم می‌آورد؟ و ۲. امکانش هست که آن را انتزاع نموده و مشخص نمود؟ اگر آری، یک افق از تجربه است. خلاصه هدف پژوهشگر پدیدارشناس نهایتاً آن است که ماهیت‌ها، معانی، زمینه‌ها و کیفیات تجارب شرکت‌کنندگان در یک تجربه، ذیل یک موضوع معین را روشن سازد.

سه جریان قاره‌ای فوق، به دلیل اتصال عمیق به جنبش پدیدارشناسی، قرابت‌های زیادی با یکدیگر دارند. فی‌المثل پدیدارشناسی هرمنوتیک با پدیدارشناسی، در شماری از رویکردها، سهیم است. از قبیل: **نخست:** ماهیت انسان بودن به واسطه یک فهم عملی از یک جهان تاریخی، تعیین می‌یابد (زیست جهان)؛ فهمی که در درون و سر تا سر نمادهای هستی انسان (یعنی تجربه هستی یک سوژه انسان که هستن - در - جهان است) حاصل می‌شود (گادامر، ۱۹۷۵، صص ۴۳۱-۳۹۷).

دوم: هر دو، ادراک^{۱۳} را صورتی از دانستن به واسطه اندراج بافت‌مندانه‌ای عملی یک سوژه در موقعیت‌های جهان تاریخی می‌دانند که در آن، افق‌ها خود را به سوژه‌ها به عنوان مرجع‌های زبان، می‌گشایند.

سوم: گونه‌ای پدیدارشناسی به نام پدیدارشناسی هرمنوتیک وجود دارد که به زبان و عرصه‌های آن که فراهم آورنده بسط تاریخی در گشایش افق‌های جهان می‌باشد، می‌پردازد.

چهارم: ادراک، یک اولویت خاص برای تأسیس جهان دارد؛ یعنی اولویتی نسبت به زبان طبیعی دارد (هیلان، ۱۹۸۳ a) و

(۱۹۸۸)؛ به این ترتیب، نیاز نیست که زبان طبیعی، بدون نقادی به عنوان مرجع^{۱۴} مورد پذیرش واقع گردد؛ بلکه می‌تواند و باید با توجه به تأسیس پدیدارشناختی افق‌های فهم، تصحیح گردیده و غنی شود (هیلان در کتاب *ادراک فضا و فلسفه علم*^{۱۵} نشان داده است که فضای مشهود، نوعاً یک تفاوت هندسی با هندسه علمی دارد، زیرا ارائه دهنده‌ی یک کارویژه فرهنگی متفاوت نسبت به علم است).

پدیدارشناسی هرمنوتیک مفروض‌اش این است که معنی‌سازی‌های انسان به بدن فیزیکی انسان (به‌عنوان اندامگان عصب‌شناختی تکاملی) مرتبط است و بنابراین به علوم شناختی و همچنین به تاریخ فرهنگی و «معنای زندگی انسان» و مسئولیت انسان در قبال جامعه، محیط زیست، الهیات، هنر، ادبیات، شعر و ... راه می‌برد و تا آن جا جلو می‌رود که می‌گوید، انسان‌ها، تحول یافتگان تاریخ زیست‌شناسی و سازندگان یک «جهان» بر اساس علم و فناوری و نهادهای قوی پرستش دینی و ... می‌باشند. سرمنشاهای بزرگ فلسفه پدیدارشناسی هرمنوتیکی، هایدگر، گادامر، شِلِر^{۱۶}، مرلوپونتی و یک گروه از دانشمندان

14. Authority

15. Space - Perception and Philosophy of Science

16. Scheler

13. Perception

علوم شناختی و قیلسوفان تکنولوژی، می‌باشند.^(۳) همان طور که گذشت، پیشینه فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیکی به مارتین هایدگر باز می‌گردد. با این حال انتساب «فلسفه علم» به «هایدگر» به آسانی صورت‌نپذیرفته است. فی‌المثل در حالی که جان دی. کاپوتو قائل بود به اینکه فلسفه علم هرمنوتیک و واسازانه^{۱۷} (به ترتیب در آثار هایدگر متقدم و متأخر) مشهود است (کاپوتو، ۱۹۸۶، ص ۴۴)، ریچاردسون، قائل بود به اینکه هایدگر هیچ گاه فیلسوف علم، به حساب نمی‌آید (ریچاردسون، ۱۹۸۶، ص ۳۶) **تئودور کی زی ال** نیز از چندین - در واقع سه - معنای علم در آثار هایدگر پرده برداشت. او اولین معنا را مفهوم منطقی می‌خواند که آن را در یک متن مربوط به سال ۱۹۱۶ تحت عنوان: «**مفهوم زمان در علوم تاریخی**» می‌توان یافت. او، دو معنای دیگر نیز از «**هستی و زمان**» استخراج می‌کند: یکی معنای وجودی (که خیلی شبیه هرمنوتیک کاپوتو است) و دیگری معنای متافیزیکی یا عصری^{۱۸} است که به زعم کی زی ال، هایدگر این را در «غلبه بر متافیزیک» آورده است (کی زی ال، ۱۹۷۷،

ص ۱۶۳). تئودور کی زی ال با اشاره به چندین مورد موجود در آثار هایدگر درباره‌ی علم، قائل بود به اینکه تحلیل هایدگر متأخر یک نقد به متافیزیک سوپراکتیویته هیچ‌انگار علم مدرن محسوب می‌گردد (کی زی ال، ۱۹۷۷، صص ۱۶۲-۸۱). با وجود این برای فهم فلسفه علم هرمنوتیک هایدگر، نیازمند واکاوی معنای فلسفه‌ی علم هستیم. فلذا این پرسش هنوز جای طرح دارد که به راستی معنای فیلسوف علم بودن، چیست؟ یکی از موارد اندکی که فیلسوفان علم در موردش توافق دارند، این است که مرزهای این رشته، مشخص نیست! دامنه و تنوع فلسفه علم، بیش از همه به این واقعیت باز می‌گردد که «علم» خودش دامنه وسیعی از رویه‌ها و صورت‌های اندیشه را در بر می‌گیرد. به عنوان مثال، علم جامعه‌شناسی را در نظر بگیرید؛ چه بسا آن قدر که جامعه‌شناسی، علم فلسفی است، «علمی» نباشد؛ یا اولی به همان اندازه علمی است که دومی فلسفی است. با این حال، یک چیز آشکار است و آن اینکه: وظیفه فیلسوف علم (یا دست کم بخشی از وظیفه او) پاسخ به این پرسش است که چه پدیده‌ای علم را تأسیس^{۱۹} می‌نماید.

در این معنی، بی‌تردید هایدگر یک فیلسوف علم است. او بیش از چند دهه روی این تئوری علم، کار کرد. از آغاز «مفهوم زمان در علوم تاریخی»^{۲۰} تا صورت‌بندی نهایی «هستی و زمان»^{۲۱}، از تحلیل بازنمایی^{۲۲} در «عصر تصویر جهان» تا مواجهه با تکنولوژی در «چیست آنچه تفکر خوانده می‌شود؟»^{۲۳} و تا «علم و تفکر»^{۲۴} بحث از علم و چگونگی تأسیس آن، سیلان دارد (گلیزبروک، ۲۰۰۲، ص ۱۵).

کارل فرید گروندر^{۲۵} می‌گوید که «مسئله‌ی ماهیت، امکان‌پذیری و محدودیت‌های علم» در سر تا سر آثار هایدگر، موج می‌زند و بنابراین آشکار است که در معنایی نه انحصاراً تحلیلی، هایدگر را بتوان فیلسوف علم دانست (گروندر، ۹۶۳، ص ۱۸). جیمز لوشته^{۲۶} نشان داده است که تفاوت‌های موجود در زمینه طبیعت حقیقت، فیلسوفان قاره‌ای و تحلیلی را در جهات متفاوتی، به حرکت وا داشته است. موضوع کانونی در این چالش به پرسش از تمایز بین منطق و زندگی (و پیامدهای این پرسش) و

مشخص نمودن وظیفه فلسفه باز می‌گردد. اغلب فیلسوفان به تفسیر معرفت‌شناختی کانت روی آوردند که قائل است به «واقعیت علم» به عنوان دانش برخوردار از جایگاه ممتاز و به این ترتیب، وظیفه فلسفه را ترسیم بنیان‌های این «واقعیت» دانستند. معه‌ذا هایدگر، کار کانت را از جنبه استعلایی، مناسب تشخیص داد، اما از ادعای جایگاه داشتن حقیقت در گزاره (که رفتار در قبال حقیقت وجود را محدود می‌کند به حقیقتی که متفاوت و شاید عمیق‌تر از حقیقت بیانی است) انتقاد می‌کرد (لوشته، ۲۰۰۷).

گلیزبروک نیز معتقد به این است که نظرات هایدگر درباره فلسفه علم، منعکس‌کننده بصیرت او نسبت به گستره‌ای است که در آن، مدرنیته به واسطه‌ی علم مدرن، تضمین می‌گردد (گلیزبروک، ۲۰۰۲، ص ۴). او ایده طرح افکنش ماته‌ماتیکال را مضمون اصلی فلسفه علم هایدگر در ادوار مختلف زندگی فلسفی او می‌داند (گلیزبروک، ۲۰۰۲، ص ۴). حتی مخالفان هایدگر نیز معتقدند که در هسته تمام ابعاد کمک‌های مهم او به فلسفه، یعنی: غلبه بر متافیزیک، قرائت او از عهد باستان، نقد تکنولوژی و تفکر بازنما، دیدگاه او و بازخوانی او نسبت به زبان،

20. Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft

21. Being and Time

22. Representation

23. What is Called Thinking

24. Science and Reflection

25. Karlfried Grunder

26. James Luchte

حقیقت و تفکر، در هسته خود یک پژوهش متأملانه در خصوص علم - که به مدت ۶۰ سال اندیشه‌های او را جلو برده‌اند - وجود دارد. به ویژه آنکه، در سال‌های اخیر، در خصوص پرسش هایدگر از علم، یک بدنه ادبیاتی قوی در جهان، بسط پیدا کرده است. واژه آلمانی Naturwissenschaft به معنای علم طبیعی یا علم فیزیکی است که در آن فیزیک، جنبه الگویی^{۲۷} دارد، اما Wissenschaft تاب شمول بر علوم انسانی و هنری را نیز دارد. پس از آنکه هایدگر از فلسفه به مثابه یک علم متقن، عدول می‌کند، آنچه که به عنوان یک امر مشخص (اگر چه به تعبیر گلیزبروک، نه همواره دقیق و کلاً ثابت) باقی ماند، این عنوان است: پرسش از ماهیت علم. برخی ایراد می‌گیرند که هایدگر، دانش کافی در مورد علوم طبیعی به ویژه فیزیک نداشته و دیدگاه‌های او در باب مسائل علمی، از ژرفا برخوردار نیست. با این حال پاتریک هیلان که ممارست فراوانی با کوانتوم مکانیک داشته، دیدگاه‌های هایدگر را در فلسفه علم در حوزه علوم طبیعی از جامعیت برخوردار می‌داند. من حیث المجموع می‌توان چنین برداشت نمود که اینک اکثر شارحان - حتی منتقدان هایدگر - از او به

عنوان فیلسوف علم هرمنوتیک یاد می‌کنند. مضافاً دانشمندان و فیلسوفان علم به این نتیجه رسیده‌اند که چرخش به سوی هرمنوتیک در فلسفه علم برای مطالعه وجوه علم (که فلسفه علم سنتی به قدر کافی برای آن مجهز نیست)، ضرورت دارد. این چرخش، مبین وجوه پویا، روایی، تاریخی و زیست جهان علم است. این در حالی است که فلسفه علم سنتی، هدفش، تقویت پژوهش تئوریک با یک گرایش قوی در مدیریت و کنترل (و به مثابه یک فلسفه) و دور کردن هر چه بیشتر زمینه‌اش از زندگی و تاریخ انسانی است^(۴) (هیلان، ۱۹۹۱b، ص ۲۲۵). در اینجا می‌توانیم این سؤال را مطرح نماییم که فلسفه‌ی علم پدیدارشناسی هرمنوتیک، در کجا می‌تواند ایستاده باشد. پیشینه به ما نشان داده که فلسفه‌ی علم با شمار فراوانی از مباحث رو به رو است: منطق اکتشاف، برهان، روش، فروض متافیزیکی و معرفت‌شناختی دانش علمی، سرآغاز تاریخی و توسعه‌ی تجربه، پیامدهای سیاسی علوم نهادینه شده^{۲۸}، حدود تئوری و... هیچ یک از این مباحث که به سان صورت‌های فلکی^{۲۹} هستند، در آثار هایدگر رد پای ندارند. اما می‌توان بین نظرات او در باب علم با سنت

تحلیلی فلسفه علم، پل زد (گلیزبروک، ۲۰۰۲، ص ۵). البته می‌توانیم بپرسیم «پارادایم» توماس کوهن با «مفاهیم بنیادی» و «گشتل» هایدگر چه فرقی دارد؟ هایدگر از این رأی (مشترک خودش با هکینگ)^{۳۰} در این باب که تجربیات، هم بازنمایی می‌کنند و هم اتفاق می‌افتند، چه نتیجه‌ای می‌گیرد؟ هایدگر در منازعه اصالت واقع، کجا می‌ایستد؟

طبیعی است که بتوان با مطالعه آثار هایدگر، به اینها پاسخ داد؛ اما در عین حال ملال‌آور است اگر گفته شود که هایدگر راجع به تمامی موضوعاتی که در سنت تحلیلی فلسفه علم، مورد بحث است، حرفی دارد. مثلاً در مورد استنتاج استقرایی^{۳۱}، در ماهیت احتمالات، در بنیان‌های منطقی استنتاج آماری و کارویژه تبیین^{۳۲} مطلب زیادی در آثار هایدگر نمی‌یابیم. البته هر فیلسوف تحلیلی فلسفه علم هم، نه توانسته و نه چنین کرده که هر موضوعی را که تحت سرمشق فلسفه علم قرار می‌گیرد، مورد بحث و بررسی قرار داده باشد؛ در عین حال تردیدی نیست که هایدگر در یک طیف وسیع از موضوعات متعلق به علم، حرف دارد،

اگرچه فلسفه علم هایدگر کلاً با فلسفه علم سنتی (تحلیلی) در نوع نگاه، تفاوت‌های بنیادین دارد (گلیزبروک، ۲۰۰۲، ص ۵).

در واقع هایدگر اصرار دارد که کلام آخر در علم مدرن، ایده‌آلیسم است. طبیعت طرح‌افکنشی علم مدرن، در این حقیقت نهفته است که دانشمند بیشتر بر مبنای یک ایده پیش می‌رود تا بر مبنای اوبژه. به عبارت دیگر، علم که باید از هستی‌شناسی ناحیه‌ای شروع کند، ایده‌آلیستی است. از این نظر بیش از آنکه بر بنیان آزمون باشد، بر بنیان یک مفهوم پیشینی از اوبژه‌اش قرار دارد. او به دنبال آن است که دیگر امکانات ماهیت علم را بگشاید و به این پرسش، پاسخ بدهد که چگونه ماهیت علم می‌تواند طرح‌افکنشی باشد، اما به دره ایده‌آلیسم سقوط نکند (گلیزبروک، ۲۰۰۲، ص ۱۲).

باید توجه داشته باشیم که تحلیل هایدگر از طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال در علم مدرن، از این ادعا که فیزیک نیوتنی، ریاضی است (چون هندسه اقلیدسی را برای توصیف طبیعت به کار می‌برد)، بسیار ژرف‌کاوانه‌تر است. علاوه بر این هایدگر، در ماته‌ماتیکال، طرح‌افکنش پیشینی قطعیت را می‌یابد. او نتیجه می‌گیرد که علم مدرن، به یک بستگی میان متافیزیک و معرفت‌شناسی، منتهی

30. Hacking

31. Induction

32. Explanation

طبیعت و امر مصنوع نزد ارسطو رساند. ارسطو نظرش این بود که اشیاء در طبیعت طبق میل خود، حرکت می‌نمایند. مثلاً یک دانه بلوط، به سمت محقق شدن^{۳۶} - به عنوان درخت بلوط - طبق یک رانه درونی، حرکت می‌کند. اما یک مصنوع، نیازمند چیزی بیرون خویش است (مثلاً یک هنرمند) تا آن را متحقق سازد. هایدگر در این تمایز عصرها، نشان می‌دهد که عصر پیشاسقراطیان، هستی را «فوزیس» می‌فهمید، زیرا این طبیعت است که به عنوان هستی، نخست و برای همیشه، به حضور می‌آید. اما فهم ارسطویی از طبیعت به عنوان صورت و ماده^{۳۷} به رغم مقدماتی که فراهم آورده، امکان فهم هستی به مثابه تمثیل به مصنوع را می‌گشاید. همان طور که یک هنرمند، یک صورت را در یک عمل خلاقانه به ماده تحمیل می‌کند، به همین نحو طبیعت هم می‌تواند به عنوان دارنده خالق، فهم گردد. اشیاء در طبیعت می‌توانند به مثابه مصنوعات از منشاء الهی، مورد تجربه قرار گیرند. این امکان فهم طبیعت - از نظر هایدگر - برای تاریخ غرب، آثار بعدی داشته است. نهایتاً هایدگر وقتی به علم مدرن می‌رسد، اصرار می‌ورزد که علم مدرن نه تنها فقط بنیاد تکنولوژی نیست،

می‌گردد، به این معنی که از نظر هایدگر، علم مدرن متضمن یک موقف و ایستار پیشینی به سوی آنچه که می‌تواند شناخته شود، می‌باشد. او این اشیاء را با نگرستن اندر خودِ روش علمی، می‌گشاید. به این ترتیب، هایدگر از ملاحظه متافیزیک به مثابه یک علم می‌آغازد و سپس به خود علوم، می‌پردازد.

بنا به شرح گلیزبروک، از دیدگاه فلسفه‌ی علم هایدگر، ارسطو فهم باستانی از طبیعت را با به کار بردن فوزیس (به عنوان صرفاً یک طریق از بودن در میان طریق‌های دیگر) تضعیف کرد. معه‌ذا، هایدگر سوسوهای^{۳۳} از دیدگاه پیشاسقراطیان را نشان می‌دهد. در نتیجه این تمایز ارسطو بین «فوزیس» و «تخنه»، تمایز بین طبیعت و مصنوعات^{۳۴} در فهمی از طبیعت بر آمده از تمثیل به مصنوع، مفقود گردید. بنابراین از دیدگاه هایدگر، ظهور علم مدرن، نقطه اوج تضعیف مفهوم طبیعت است که با ارسطو آغاز گردید. تحلیل هایدگر از تمثیل هستی ارسطویی بالفعل و بالقوه^{۳۵}، از تحلیل فرانتس برنتانو از مقولات، فراتر می‌رود. بدیع بودن تحلیل هایدگر از تمثیل، او را به تفاوت بین

بلکه بیش از آن صورت بنیادین اندیشه تکنولوژی است. از نظر او تکنولوژی باید برخاسته از ماهیت علم مدرن باشد. زیرا علم مدرن بیشتر شبیه «تخنه» حرکت می‌کند: یک دانشمند با ایده‌ای آغاز می‌کند و سپس آن را بر طبیعت تحمیل می‌نماید (گلیزبروک، ۲۰۰۲، ص ۱۳).

با این حال به نظر نگارنده، تحلیل گلیزبروک در ادامه دچار خطا می‌شود و قائل می‌شود به اینکه هایدگر تفاوت چندانی بین فیزیک نیوتنی و کوانتوم مکانیک قائل نیست. گلیزبروک می‌گوید اگرچه هایدگر به تفاوت بین مبادی ریاضیات هر کدام واقف است، معیذا معتقد است که مشخصه فیزیک نیوتنی، طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال به طبیعت (به مثابه نیروهای هم‌بسته^{۳۸} که پیشاپیش قابل محاسبه‌اند) است. گلیزبروک مدعی است از دیدگاه هایدگر فیزیک کوانتوم نیز طرح‌افکنشی است (گلیزبروک، ۲۰۰۳، ص ۱۳). با این حال لازم است توجه کنیم که اولاً درست است که بنیان‌های مکانیک نسبیتی و نیوتنی، مبادی ریاضی نسبتاً متفاوتی داشته‌اند، اما در مکانیک کوانتوم، پدیدار کوانتومی، یک واقعیت عینی نیست، بلکه در متن یک اندازه‌گیری است که

مشخص می‌گردد و این به معنای انطباق با فلسفه علم هرمنوتیک هایدگر است و ثانیاً هایدگر در یادداشتی به هاینبرگ و بور، شجاعت این دو را به خاطر قبول عدم قطعیت و عبور از دو آلیسم به جای مانده از «تکنو - متافیزیک» غربی، تحسین نموده است (نوریس، ۲۰۰۲، ص ۱۹۶) و این شاید به معنای عدم دقت کافی گلیزبروک در موضوع مذکور باشد.

۱- فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک

۱. نمی‌توان فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک را بدون دریافت تحولات پساکانتی و ابتکارات پدیدارشناسی فهم کرد؛ بنابراین در این فراز می‌کوشیم این جنبه‌ها را مورد بحث قرار دهیم. آن طور که مایکل فریدمن در کتاب راه‌های جداگانه^{۳۹} توضیح داده، گرایش نوکانتی به دو مکتب ماربورگ و جنوب غربی آلمان تقسیم گردید. مکتب ماربورگ با افرادی مثل ردولف کارنپ، ارنست کاسیرر و هرمان کوهن^{۴۰}، تمرکزشان روزی علوم طبیعی بود و این علوم را به مثابه دانش کلی می‌دیدند. این مکتب با این فلسفه سیاسی، تحرک یافته بود که آینده جامعه

39. The Parting of the Ways
40. Herman Cohen

38. Coherent

ریاضیات و علم مدرن (یعنی به علم نظری - تجربی پسا گاليله‌ای) پرداختند.^(۵) این هر دو چنین یافتند که ریاضیات، همانا مطالعه ایده‌های تعین یافته بوده و روح مکتب گوتینگن (در فیزیک نظری) همانا طرح افکنش یک چنین ایده‌هایی بر جهان تجربه است.

گفتنی است که تحت شرایط قبل از جنگ جهانی در آلمان نازی، اعضای مکتب ماربورگ مجبور به مهاجرت به آمریکا و بریتانیا و دیگر کشورها گردیدند، اما اعضای مکتب جنوب غربی در آلمان ماندند. با مهاجرت دسته اول، به دانشگاه‌های آمریکا و بریتانیا، در این دانشگاه‌ها حس اهمیت عقلانیت، سیاست و فناوری علوم طبیعی (به مثابه الگوی گونه‌ای از دانش بشری که توان‌مندی خود را در پیروزی نظامی و توفیقات پیامدهای جنگ سرد، نشان داد) تعمیق پیدا کرد. بنابراین نباید از این امر تعجب کرد که چرا پس از جنگ دوم جهانی که در آن شرایط به عنوان هم‌پیوند تقریباً انحصاری علوم انسانی وارد شد، خیلی دیر به سواحل بریتانیا و آمریکا رسید. این داستان، دلیل این را که چرا یک خلیج عمیق بین متفکران پدیدارشناسی (که قائل به

انسانی را وابسته به یک فرهنگ کلی مبتنی بر علوم طبیعی می‌دانست. مکتب جنوب غربی، مشتمل بر هایدگر و هنریش ریکرت^{۴۱}، ریکرت^{۴۱}، تمرکز بر روی علوم اجتماعی و انسانی بود؛ با این فلسفه سیاسی که برای تکثر فرهنگ‌های ملی، احترام قائل بود. اما هوسرل، در برلن و تحت نظر اساتید دانشکده فلسفه، ریاضیات آموخت. او که در فاصله (۱۹۰۰ تا ۱۹۱۶) به این کار اشتغال داشت، به تبعیت از گرایش‌های علم طبیعی مکتب ماربورگ (و البته نه احتمالاً از نظرات سیاسی‌شان) پرداخت (فریدمن، ۲۰۰۰).

نوکانتی‌های ماربورگ، در اصل نیای فلسفی سنت تحلیلی / تجربی فلسفه علم محسوب می‌گردیدند که از دهه ۱۹۳۰ با خروج از آلمان پایه‌گذاری شد و چهره‌های مشهور آن کارناپ و انیشتین بودند که گرایش اصلی‌شان علوم طبیعی بود. مکتب نوکانتی جنوب غربی در آلمان ماندند و آثار آنها در آمریکا تحت عنوان «فلسفه قاره‌ای» خوانده شد و باعث بسط پدیدارشناسی، فلسفه‌های اگزیستانس و هرمنوتیک، ابزارهایی برای مطالعه علوم انسانی گردید.

هم هایدگر و هم هوسرل - در طرقي متفاوت - به نحو عمیق و گسترده به ماهیت

41. Heinrich Rickert

فرهنگ‌های موضعی^{۴۲} هستند) و پیروان مکتب ماربورگ (که قائل به یک فرهنگ جهانی مبتنی بر فلسفه‌ی تحلیلی - تجربی می‌باشند) توضیح می‌دهد. از نقطه نظر فلسفی نیز این دو، وظیفه فلسفه را نیز متفاوت می‌بینند؛ در واقع این دو، نه فقط کار خود را در سکوها‌ی به نحو ریشه‌ای (از نظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی) متفاوت، به انجام می‌رسانند، بلکه در جهان‌های متفاوت از نظر فرهنگی و زبانی، زندگی می‌کنند. دیدگاه تحلیلی - تجربی، دنبال این است که زبان نظری‌ای بیافریند که در آن، یک دنیای عینی از واقعیت‌ها (اعم از علوم و تجربه انسانی به طور کلی)، بتواند توصیف و تعیین بشود؛ بدین صورت که در آن خاصیت‌ها و نسبت‌ها، قابل پژوهش و وضوح گردیده و اجزای یک تصویر هم‌بسته جامع، از جهان (به صورتی که به تمام پرسش‌ها پاسخ داده و توسط منطق، محاسبه و با برهان، حل شود)، گردد. تفکر تحلیلی - تجربی نوعاً بر روی محصولات «عینی» پژوهش و هکذا در مورد اینکه آیا واقعیت‌ها، آن گونه که توصیف می‌شوند، هستند یا نه و اینکه نظریه‌های الگوها چگونه‌اند، تمرکز دارد. پدیدارشناسی برعکس بر نقش سوژه - اوبژه از «نیت‌مندی

و قصدیت» و «ساخت معنا» در فهم تجربه و دانستگی واقعیت‌ها تمرکز دارد و هکذا تعیین این عوامل در زیست‌شناسی، زبان، محیط زیست و اصالت پژوهشگر و موقعیت او در اجتماع علمی‌ای که در نقطه‌ای از تاریخ و فرهنگ واقع شده و این نکته اخیر، همان است که نزد سنت تحلیلی - تجربی، مغفول مانده است. به این ترتیب، پدیدارشناسی، موضوعات مطرح در سنت تحلیلی را مورد مطالعه قرار می‌دهد، لکن آنها را در یک زمینه و سیاق وسیع‌تر، بررسی می‌کند؛ به عبارت دیگر، در وسیع‌ترین زمینه ممکن، وجود آنها را (که در آن وابستگی به سوژه‌های انسانی، تاریخ، اجتماعات، عدم تعیین و احتمالات، نه تنها حذف نمی‌شوند، بلکه به حساب می‌آیند) مورد مطالعه قرار می‌دهد (ریچاردسون، ۱۹۸۶؛ هایدگر ۱۹۷۷b). برای دستیابی به گفتگوی ثمربخش بین پدیدارشناسی و سنت تحلیلی - تجربی، بیش از حسن نیت و اقدام متقابل (که متأسفانه دچار کمبود است!)، نیاز به فهم همدلانه برای نزدیک‌تر شدن دو سکوی فاقدِ قدرِ مشترک هست.

به هر حال از یک سو، ما شاهدیم که تأثیر هوسرل بر پدیدارشناسی، ملحوظ داشتنِ نظریه علمی به عنوان بیان تاریخی

اونتیک تحت کنترل فرو بکاهد؛ آن هم تحت الزامات مشخص، تاریخی و مشروط دازاین (به عنوان در - جهان - بودن). از همان ابتدا، هایدگر فرهنگ علمی دوران مدرن را به عنوان «عصر تصویر جهان» مورد ملاحظه قرار داد که در آن «واقعیت» به واسطه‌ی بازنمایی‌های نظری علم مدرن، تقویم می‌گردد؛ به جای اینکه به عنوان آشکارگی‌ای که «بنیان هر آنچه هست» (همان که هایدگر آن را هستی‌شناسی خواند)، تقویم نماید. هایدگر به آنجا رسید که علم مدرن را به عنوان چیزی که ماهیتاً در تله تکنولوژی افتاده، یافت و این را اساس تقویم چارچوب‌های عینی منابع خالی از ارزش صرف عمل انسان (گشتل) خواند (هایدگر، ۱۹۷۷a، صص ۳۵-۳).

از آنجا که هایدگر در میان هواداران علوم طبیعی و ریاضیات، چندان طرفدارانی نداشت، فلذا نفوذ هایدگر در این حوزه، به عنوان بازگشت به پراگماتیسم آمریکایی در ایالات متحده آمریکا، مورد تفسیر قرار گرفت. با این حال، امروزه ایده‌های رادیکال هایدگر، تأثیرات با اهمیتی بر روی پژوهش پدیدارشناختی، تکنولوژی و فرهنگ گذاشته است. میان کسانی که تحت تأثیر این آراء

ایده استعلایی است که در فرآیندی نامحدود، در اندازه‌گیری‌های فیزیکی، به سمت تخمین‌های بهتر و بهتر از نظر تجربی، حرکت می‌کند. این دیدگاه، از سوی بسیاری از فیزیکدان‌های نظری در بسیاری زمینه‌ها (هکذا از سوی گرایش تاریخی بودن علم نظیر کوایره^{۴۳} دوست نزدیک هوسرل)، اختیار شده است. این دیدگاه، تأثیر مهمی در نسل منطق‌دانان همچون گودل^{۴۴} و ریاضی‌دانان چون بکر^{۴۵} و روتا^{۴۶} و روانشناسانی چون مرلوپونتی^{۴۷}، پریبارم^{۴۸}، داماسیو^{۴۹} و وارلا^{۵۰} و مولکول زیست‌شناسانی چون پولانی^{۵۱} و فیزیک‌دانان نظری همچون هیلان، مایراشتین^{۵۲}، تاریخ‌دانان علم چون کوایره و فیلسوفان علم همچون هیلان، کی. زی. ال و کوکلمانس داشته است.

البته در تقابل با هوسرل، هایدگر این الگوهای ریاضی را نه به عنوان ایده استعلایی یا هستندگان متافیزیکی، بلکه به عنوان اختراعات تاریخی روح بشر دانست که می‌کوشد جهان تجربه را به هستندگان

43. Alexandre Koyre

44. H. Godel

45. O. Becker

46. G. C. Rota

47. Melau-Ponty

48. K. Pribarm

49. A. Damasio

50. F. Varela

51. Polany

52. Meyerstein

قرار گرفتند، می‌توان از آپل^{۵۳}، بابیج، کلارک^{۵۴}، کریز^{۵۵}، راوز^{۵۶} و هم چنین بیوشیمیست مولکولی و فیلسوف معروف علم، پولانی^{۵۷} (که آشکارا خود را بیرون از مدعیات فلسفه علم سنتی قرار داده و تعبیر «دانستگی منطوی»^{۵۸} او، همان «در جهان - بودن» هایدگری است)^(۶)، نام برد.

هایدگر در نقد خود از علم مدرن، قائل است به اینکه نظریه‌ها و الگوهای ریاضی، تصویرها و بازنمایی‌های «غیراصیل» در جهان - هستن دازاین هستند و قادر نیستند نسبت علم مدرن یا فرهنگ مدرن را با حقیقت آشکارگی، تأسیس نمایند؛ به عبارت دیگر، حقیقت ابتناء بر «تاریخیت»، «اصالت»، «گشودگی» و «آزادی» دارد (هایدگر، ۱۹۹۲، صص ۳۹-۳۳؛ ۱۹۷۷a، صص ۳۵-۳ و ۱۹۷۷b، صص ۱۳۹-۱۱۷).

به این ترتیب، اصالت از دیدگاه هایدگر، مؤدی است به تمرین پدیدارشناسی خاص و مهارت‌آمیز و عبارت است از مهارتی که باید آموخت. هنری است برای اجتناب کردن از انحراف‌هایی که بر فهم، از ناحیه مفاهیم

انتزاعی (نظری) و الگوهای توصیفی جهان، تأثیر می‌گذارد.

«جهان» برای هایدگر، درست مانند «زیست جهان» هوسرل، شاید بهترین پدیده برای نشان دادن قصد ما از جهان هر روزه (پس از ازاله تمامی عناصر مفاهیم انتزاعی - نظری که به عنوان «واقعیت» به عینیت در می‌آید) است. از نظر هوسرل، حقیقت‌یابی ما از سوی «آیدوس استعلایی» نامتغیر، هدایت می‌شود، اما از نظر هایدگر «اصالت» پدیدارشناختی، یک هدف آرمانی است، اما هرگز نمی‌تواند فراچنگ آید، زیرا زندگی «پراکسیس»^(۷) هر روزه زیست جهان، هرگز نمی‌گذارد مفاهیم انتزاعی به نحو کامیابانه پالوده گردند. فلذا در پدیدارشناسی هایدگر، انتظار اصالت در زیست جهان، باید به مثابه موضعی، تاریخی، زمینه‌ای و فرهنگی در نظر گرفته شود. از این منظر پدیدارشناسی طبیعت، باید شامل پدیدار^(۸) آن گونه که در علوم طبیعی آشکار می‌گردد، باشد و موضعی، مشخص، تاریخی، فرهنگی و مشروط است. بنابراین، پدیدارهای علمی، ظهورات مشروط هستندگان علمی در زیست جهان علمی (یا بهتر بگوییم پساعلمی) سوژه هستند. درست در تقابل با این نگرش، دیدگاه سنتی فرهنگ علمی غربی قرار دارد که بر روی مفاهیم

53. K. O. Apel

54. A. Clark

55. R. Crease

56. J. Rouse

57. R. Scharff Polany

58. Tacit Knowing

۲. مضافاً نمی‌توان فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک را ادراک کرد، مگر آنکه فلسفه هرمنوتیک هایدگر را فهم نمود. به ابعاد مهم فلسفه‌ی هرمنوتیک هایدگر مختصراً اشاره می‌شود:

الف) در میان نوآوری‌های فلسفی متعددی که هایدگر در هستی و زمان مطرح می‌نماید، یکی از مهم‌ترین و غنی‌ترین آنها، ادعای او دایره بر این است که فلسفه، هرمنوتیک است. ادعای او تنها به موضوعاتی که فلسفه به آنها می‌پردازد (از قبیل تفسیر، روش‌شناسی علوم انسانی و...) راجع نیست، بلکه او یک چرخش پارادایمی ریشه‌ای را در فلسفه خودش، هدف گرفته است. اولاً، هایدگر نشان می‌دهد که تلاش برای مدل‌سازی کردن از تجربه انسانی براساس مقولات (که برگرفته از اشیاء فیزیکی می‌باشد و از سوی فلسفه‌ی سنتی ارائه می‌گردد)، به طور ریشه‌ای با انسان‌ها تفاوت دارد. او نشان می‌دهد که اولاً چگونه فلسفه، فقط می‌تواند هرمنوتیک باشد. ثانیاً، هایدگر نشان می‌دهد که درک تجربه شخصی از سوژه منغزل در مدل سوژه - اوبژه، تجارب انسان را کج و معوج می‌سازد (مضافاً باعث انگیختن طرح شبه مسئله‌ها از قبیل نیاز به اثبات وجود جهان خارج، در فلسفه

انتزاعی عینی، تمرکز می‌نماید و آنها را به واسطه استنتاج^{۵۹}، دیالکتیک یا صورت‌بندی تئوریک، ملحوظ نظر قرار می‌دهد؛ زیرا آنها تحقق عینی پژوهش کلاسیک بوده و تصور می‌رود که **گوهر** هر آنچه هست را به دست می‌دهد. علم کلاسیک، هیچ گونه محدودیتی در کاربرد عینیت در توصیف واقعیت، قائل نیست. البته پدیدارشناسی هم همین مفاهیم نظری را به کار می‌برد؛ اما آنها کارکردی متفاوت دارند. پدیدارشناسی، مفاهیم نظری را نه به مثابه «تصاویر» یک «جهان» کلاسیک بلکه به مثابه یک عامل می‌بیند که معمولاً پشت سر فناوری‌های نو، علاوه بر اسباب و اثاثیه‌ی علمی، برای تغییر زیست جهان، از راه می‌رسد.

خلاصه آنکه یک پدیدارشناسی علم طبیعی که به آن سوی نظریه می‌رود تا به زمینه‌های آلتیایی حقیقت^{۶۰} دست یابد، پدیده‌ای است که به دور هرمنوتیکی اشتها دارد^(۹) و سرچشمه‌اش در زیست جهان است که در آن، یک مسئله پیدا می‌شود، حل می‌شود و خاتمه می‌پذیرد (هایدگر، ۱۹۷۷a، پرسش از تکنولوژی و دیگر مقالات، صص ۱۳۹-۱۱۷ و گادامر، ۱۹۷۵، حقیقت و روش، صص ۳۸۰-۲۶۵).

59. Epagoge

60. Aletheic truth

می‌گردد). هایدگر با جایگزین نمودن مواجهه هرمنوتیک تجربه ما، این امکان را پیش می‌کشد که انسان به عنوان ساکن دنیای برساخته‌ی نمادین^{۶۱} که در آن هر امری که انسان با آن مواجه است، پیشاپیش به عنوان شی یا کسی، فهمیده شده است، فهمیده شود (لافونت، ۲۰۰۵، صص ۲۶۵-۲۶۶).

ب) با استفاده از تفاوت هستی‌شناختی به عنوان کلید تمایز روش شناختی، هایدگر در نقطه تقابل نسبت به کانت، واقع می‌شود. تحلیل هایدگر نه بر روی واقعیت خرد^{۶۲}، بلکه بر روی واقعیتی متفاوت - که او آن را «واقعیت انسان‌ها که دارای یک فهم میانگین مبهم هستند» می‌خواند - قرار می‌گیرد.

هایدگر در تشریح این واقعیت می‌گوید: «معنای هستی باید پیشاپیش به نحوی از انحاء برای ما دسترس‌پذیر باشد. چنان که اشارت رفت ما همواره پیشاپیش در فضایی از فهم هستی به راه افتاده‌ایم. پرسش گویا و بین از معنای هستی و گرایش به دریافت مفهوم آن از همین حیطة، بالیدن می‌گیرد. ما نمی‌دانیم که «هستی» گویای چیست؟ اما وقتی می‌پرسیم که «چه هست هستی؟» پیشاپیش خود را در حیطة فهمی از این هست قرار داده‌ایم، بی آنکه بتوانیم مفهوماً

ثابت کنیم که این هست به چه معناست. ما حتی آن افقی را که به موجب آن، آن معنا را باید دریابیم و تثبیت نماییم، نمی‌شناسیم، معذالک این فهم میانه مبهم، یک واقعیت است» (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۵). در اینجا لازم است به این نکته توجه شود که تفسیر کامل هایدگر از تفاوت هستی‌شناختی، خیلی بیش از اینکه صرفاً به دازاین نسبت داده شود، به ظرفیت شهودی برای تمیز نهادن^{۶۳} بین هستی و هستندگان مربوط می‌باشد. این امر حداقل به وجوه زیر منتهی می‌گردد:

اول: برخورداری از یک دریافت روشن از تمایز بین هستندگان و هستی آنها؛

دوم: فهم هر دو به مثابه تمایز تقلیل‌ناپذیر^{۶۴}: هستی هستندگان خود، یک هستند نیست.

سوم: فهم بذوی استعلایی از هستی، فراتر از هر هستند: هستی هیچ گاه به واسطه هستندگان، تبیین نمی‌گردد، بلکه پیش‌تر، همان شیئی است که برای هر هستنده‌ای، استعلایی است.

چهارم: فهم پیشینی استعلایی در بیان هرمنوتیک: مادام که فهم هستی، هست، هستی (نیز) آنجا هست (هایدگر، ۱۹۸۸، ص

63. Distinguishing
64. Irreducibly

61. Symbolically Structured World
62. Fact of reason

۲۵۵). بنابراین آنچه که هستندگان را به مثابه هستندگان می‌سازد، بر مبنای همان امری است که هستندگان، فهمیده می‌شوند (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۵).

پنجم: عدم تقابل معنای هستی با هستندگان: آنچه که هستندگان را به عنوان هستندگان، مشخص می‌سازد، صرفاً همان امری است که براساس آن، هستندگان، هماره پیشاپیش فهمیده می‌شوند. هایدگر می‌گوید: «معنای هستی هرگز ممکن نیست در تقابل با هستندگان و هستی، همچون بنیادی که پشتوانه‌ی هستندگان است قرار گیرد، زیرا بنیاد تنها همچون معنا دسترس‌پذیر می‌گردد، حتی اگر آن معنا خود مغاک بی‌معنایی باشد» (هایدگر، ۱۹۸۸، صص ۱۹۵-۱۹۴).

مهم اینکه پذیرش تفاوت هستی‌شناختی، وفق نظر هایدگر، به یک موضع ضد تقلیل‌گرایی قوی، منتهی می‌گردد، یعنی به این سخن که: معناداری و واقعیت به نحوی متقابل، غیرقابل تقلیل‌اند. به دلیل این دوگانه‌گرایی^{۶۵}، فلسفه‌ی هرمنوتیک، با فلسفه استعلایی در موضع ضد طبیعت‌گرایی اش^{۶۶}، مشارکت می‌نماید. این امر همچنین به قول ضد تجربه‌گرایی منتهی

می‌گردد: فلسفه هرمنوتیک با فلسفه استعلایی در ضدیتش با هر گونه رئالیسم متافیزیکی، مساهمت می‌نماید. با این حال، نکته مهمی اینجا وجود دارد و آن اینکه این ضدیت، نه با ابتناء بر یک ایده‌آلیسم استعلایی، بلکه بر یک ایده‌آلیسم هرمنوتیک، مبتنی است. به این معنی که ایده‌آلیسمی منطبق بر براهین هرمنوتیک است و اینجا، همان نقطه عبور هرمنوتیک هایدگر از فلسفه استعلایی است.^(۱۰)

نکته مهم دیگر آنکه از دیدگاه فلسفه‌ی سنتی، مفهوم جهان به یکی از دو روش زیر فهمیده می‌شود: یا کلیت هستندگان است که انسان نیز به آنها تعلق دارد (تجربه‌گرایی) و یا کلیت هستندگان است که به واسطه یک امر استعلایی سوژه‌ی فوق جهانی، قوام^{۶۷} یافته است (فلسفه استعلایی). اما بسط علوم انسانی، خود را در برابر اوبژه‌هایی همچون تاریخ، فرهنگ و دین (که به خوبی در قالب‌ها قرار نمی‌گیرند) یافت که بایستی آنها را مورد مطالعه قرار می‌داد. این بسط تاریخی، کمک‌کار خیلی خوبی برای درک مقبولیت مفهوم هایدگری جهان می‌باشد. اگر کسی موجودات طبیعی و تسلط و غلبه بر آنها، مطمح نظرش نباشد، به نظر موجه می‌رسد

65. Dualism

66. Natuzalism

67. Constituted

که موجودات را به مثابه فرهنگ‌ها و هستندگان دلالتی^{۶۸} مورد تفکر قرار دهد و همین کارویژه شبه استعلایی به ما کمک می‌کند تا بتوانیم در زبان معمولی، به فرهنگ‌ها به عنوان «جهان‌ها» - در اشاراتی همچون «انسان جهان رنسانس» یا «جهان قرون وسطی» - ارجاع بدهیم. وانگهی، در پرتو کاربرد این تعبیر، جوهری را که هایدگر از مفهوم جهان مورد نظر خود به دست می‌دهد، مقبول به نظر می‌رسد. فرهنگ‌ها گونه‌ای از اشیاء هستند که انسان‌ها می‌توانند در «آنها» باشند (یا در آنها رشد نمایند) و البته نه در معنای «فضا» بلکه همچنین گونه‌ای از اشیاء که می‌توانند بیش از اینکه ادراک شوند، ماهرانه استفاده گردند و... می‌توانند فهمیده شده و یا تفسیر گردند و در اینجا ما با ابتکار خاص هایدگر در ارائه مفهومی نوین و هرمنوتیکی مواجه می‌شویم و این معنا، یکی از مضامین ریشه‌ای فلسفه علم هایدگر را به دست می‌دهد.

ج) هایدگر با سوژکتیویسم، سر ناسازگاری دارد؛ اما معنای هایدگری سوژکتیویسم چیست؟ «سوژکتیویسم» در معنای هایدگری آن عبارت است از قول به اینکه: بین فاعل شناسا^{۶۹} و موضوع مورد

شناسایی، دیواری وجود دارد و شناسنده، دخلی در شناخت، ندارد. (هایدگر از دکارت، کانت و هوسرل به عنوان سوژکتیویست نام می‌برد که احتمالاً در مورد هوسرل متأخر چندان صادق نباشد).

د) هایدگر قائل است به تقدم فهم نسبت به ادراک و این خود متضمن چرخش رادیکالی از پارادایم سنتی سوژکتیویسم و ذهن باوری^{۷۰} به پارادایم هرمنوتیکی است. اما این تنها با اشاره به این واقعیت که سوژه‌ها، در میان داشته‌هایشان از زبان هم برخوردارند، به دست نمی‌آید. بلکه مادام که زبان از دیدگاه فلسفه‌ی سنتی، ابزاری برای بیان افکار پیشا زبانی درباره‌ی اوبژه‌هایی که مستقل از زبان وجود دارند، تلقی گردد، ابداً نمی‌تواند به این پرسش، پاسخ بدهد که چرا سوژه‌ها قبل از گشودن عرصه‌ای از جهان فی نفسه، برای درک شیئی‌ای که با آن مواجه می‌شوند، تنظیم شده هستند. استراتژی هایدگر برای در هم شکستن دیدگاه فلسفه‌ی سنتی آن است که اول از همه، تلقی آنان را از زبان به مثابه ابزار، مورد حمله قرار می‌دهد. هایدگر نفی این تلقی از زبان را به طور دقیق در بندهای ۳۳ تا ۳۵ به انجام

70. Mentalism

68. Totalities of significance

69. Subject

• به دلیل طرح افکنشی بودن، نمی‌توانند حاوی ماهیت طبیعت باشند (دست کوتاه علم از غنای ماهوی).

• غفلت دارند و نمی‌اندیشند (در حالی که فلسفه زایل‌کننده آن غفلت است).

(ز) هایدگر متقدم در **هستی و زمان** سه تم اصلی زیر را درباره علم، مطرح می‌نماید:

• مفهوم اگزیستانسیال علم؛

• اهمیت هستی‌شناختی علم به عنوان اکتشاف پیش‌دستی؛^(۱۱)

• تقدم هستی‌شناسی بنیادین نسبت به علم (نسبت بین گزاره در علم تئوریک از یک طرف و فهم از هستی که علم تئوریک آن را پیش فرض می‌گیرد، از طرف دیگر، شفاف‌سازی می‌نماید).

(ح) از دیدگاه هایدگر، رهیافت نظری که از علوم نشئت می‌گیرند، خود مبتنی بر نحوه در جهان - بودن، هستند. یعنی رهیافت غیرتئوریک، مقدم بر رهیافت نظری و عقلانی است. اما چگونه واگشت از پراکسیس به تئوری اتفاق می‌افتد؟ چگونه اعمال هر روزینه انضمامی دازاین علمی برای تئوری‌پردازی علمی (که به نحو اگزیستانسیال ادراک شده)، به مقوله هستی‌شناختی انتزاعی علم به مثابه اکتشاف

می‌رساند، در حالی که بدو در بند ۳۲ تقدم فهم را تشریح نموده است.

در اینجا ممکن است کسی، اشکال کند که هایدگر دیدگاه سنتی‌گزینش‌نگرش خنثی و بی‌طرف به اشیاء را زیر سؤال برده، ولی برهانی مشخص برای دیدگاه خود ارائه نداده است. شاید بهترین راه برای تبیین این موضوع، قاعده **کواین**^{۷۱} موسوم به «هیچ موجودی بدون هویت نیست»^{۷۲}، باشد.

(ه) هایدگر در پاسخ به ابهامات مربوط به اعتبار یا عینیت علمی قائل است به اینکه:

• مناسبات سنتی سوژه - اوبژه، منتفی است.

• هر فهمی از هستندگان، پیش‌فهمی از هستی دارد.

• شناخت و دانش، مشتق از فهم عملی هر روزه است.

• نگرش‌های گزاره‌ای، طریق بنیادین ما از فهم نسبت به اشیاء نیست. فهم، مهارت عملی است تا بازنمایی ذهن یا شناخت.

(و) هایدگر متقدم از سه کاستی اساسی علوم سخن می‌گوید:

• علوم، اسیر سوژکتیویسم هستند.

71. Quine's Maxim

72. No entity without identity

تئوریک پیش‌دستی‌ها (یا همان اوبژه‌سازی)، مرتبط می‌گردد؟ یا به بیان عام‌تر، چگونه طرق گوناگون هستی (دازاین، تودستی و پیش‌دستی)، به تعیین هستی‌شناختی دامنه‌های علمی همچون تاریخ یا طبیعت، 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؟ همان طور که ملاحظه می‌شود، پرسش‌ها، در کانون خود، واگشت از تودستی‌ها به پیش‌دستی‌ها را دارد.

در پاسخ باید گفت واگشت مورد نظر هایدگر، هم اشاره به چرخش از ارتباط متنی (چکش‌ها که «خیلی سنگین» یا «ناجای استفاده شده‌اند») به گزاره‌های «تماتیک» درباره جرم یا مکان در زمان - مکان^{۷۳} به عنوان ویژگی‌های پیش‌دستی و ایضاً از فهم هر روزینه به «طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال طبیعت» می‌رسد.

۳. با توجه به شرحی که در خصوص فلسفه هرمنوتیک هایدگر گذشت، می‌توان

مضامین اصلی فلسفه علم هایدگر متقدم را به شرح زیر برشمرد:

الف) تقدم پراکسیس بر تئوری؛
ب) فهم پیشا هستی‌شناختی از هستندگان؛

ج) هستی‌شناسی بنیادین و هستی‌شناسی ناحیه‌ای (تقدم هستی‌شناسی بنیادین نسبت به علم)؛

د) نظرگاه هرمنوتیکی (علم نحوه‌ای از هستی خاص آدمی - اگزیستانس - آدمی است)؛

هـ) اگزیستانس، دارای رهیافت آشکارسازی به سوی هستندگان است؛

و) تحلیل اگزیستانسیال علم، هستن - در - جهان و آزادی؛

ز) فرآیند بنیادین اوبژه‌سازی تغییر ایستار ماقبل علمی به علمی؛

ح) طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال علم مدرن؛
به این ترتیب از دیدگاه هایدگر متقدم مسیر پیدایش یک علم، از «در - جهان - بودن» و گشودگی دازاین (به مثابه شرط اساسی تکون یک علم) می‌آغازد و به مواجهه غیرعلمی و غیرتئوریک (پراکسیس و پراکسیس بارگی) می‌رسد، در گام پس از آن، اوبژه‌سازی و طرح‌افکنش (به معنای واگشت از پراکسیس به تئوری) بر مبنای همان فهم

دورانِ مدرن، مورد ادراک مجدد قرار گرفت. هایدگر متأخر به جای تأکید بر علم به مثابه اکتشاف پیش‌دستی‌ها، علم مدرن را جایگزین پژوهش نمود.

(ج) معنای نوین طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال: هایدگر این ادعای مطروحه در **هستی و زمان** را مبنی بر اینکه «طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال» برای علم مدرن، جنبه حیاتی دارد، حفظ^{۷۴} نمود، اما مفهوم طرح‌افکنش را بیش از پیش، بسط داد. پیش از آن، منش ماته‌ماتیکال فیزیک، هستندگان را از درگیری عملی‌شان، باز می‌کرد و به مثابه اوپژه‌ها آنها را «تماتیزه» می‌نمود. پس از بازنگری، به جای آن، طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال هستندگان، تعمیق شد و با شدت بیشتری بر مراودات دانشمندان با آنان، حاکم شد. از دیدگاه هایدگر متأخر، طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال، خاص علم مدرن است و محصول سلطه تفکر متافیزیکی. جهان به عنوان «یک تصویر» و به واسطه خواسته‌های اندیشه و عمل انسان، ادراک شده است.

(د) هایدگر متقدم، متافیزیک را به عنوان علم در نظر می‌گیرد تا بنیادی برای علوم تحصلی، ارائه دهد، زیرا این وظیفه متافیزیک

پیشین از هستی و هستندگان، پدید می‌آید و سپس مفهوم‌سازی (شکل گرفتن مفاهیم اساسی یک علم براساس بسط فهم پیشین از هستی و هستندگان) و تماتیزه‌سازی (محصور کردن حوزه‌ی خاص یک علم، تعیین روش و جهت‌گیری ساختار مفهومی و تعبیر زبانی مناسب حوزه) فراهم می‌آید. ۴. فلسفه علم هایدگر متأخر، تغییراتی نسبت به هایدگر متقدم دارد؛ از این قرار:

الف) فهم تاریخی جایگزین هستی‌شناسی بنیادین: هایدگر به نحو کاملاً مشهودی هستی‌شناسی بنیادین را رها ساخت. تلاش هایدگر به جای ساختن هستی‌شناسی یک «علم» فلسفی، متوجه یک فهم تاریخی 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، مجموعه آثار، ۵، ص ۷۵).

ب) علاوه بر علم به مثابه اکتشاف پیش‌دستی‌ها، علم به مثابه پژوهش نیز مطرح شد: رها شدن هستی‌شناسی بنیادین، به گونه‌ای مهم، پدیدارشناسی علم هایدگر را به نحوی گسترده در «عصر تصویر جهان»، بسط داد. با فقدان دلالت هستی‌شناختی بنیادین، علم به مثابه یک پدیدار اساسی از

است که نشان بدهد که چگونه یک هستی‌شناسی ناحیه‌ای^{۷۵}، امکان‌پذیر است. پرسش از (هستی‌شناسی ناحیه‌ای) و معناداری، در دیدگاه هایدگر متأخر به یکدیگر می‌پیوندند و موضوع به این ترتیب مطرح می‌شود که معناداری فیزیک دقیقاً در طرح‌افکنش هستی‌هستندگان - در طرح‌افکنش ماده‌ماتیکال طبیعت - نهفته است. هایدگر علاوه بر نشان دادن اینکه متافیزیک یک وظیفه نقدی برای شکل دادن به دقت علم دارد، معلوم می‌دارد که علم مدرن در معنای ماده‌ماتیکال آن، دقیقاً متافیزیکی است. دیگر از دیدگاه هایدگر، متافیزیک، علم نیست. بلکه جهت علم مدرن را تعیین می‌کند.

ه) هایدگر متأخر از این ادعا که فلسفه یک علم است، با طرح این نظر که علم، طرح‌افکنش ماده‌ماتیکال طبیعت است، رفع ابهام^{۷۶} نمود. او همچنین روابط میان متافیزیک، فیزیک و ریاضیات را به گونه‌ای که بتواند به نحو حیاتی آرای او را در زمینه تکنولوژی، اثبات نماید، مورد بازاندیشی قرار داد.

و) هایدگر قبلاً در سال ۱۹۱۶ دریافت بود که گالیله، فضا و زمان را به عنوان اموری

هم‌شکل و همگن^{۷۷} مورد طرح‌افکنی قرار داده و قانون‌مندی حرکت را به عنوان مبنا، مشخص می‌نمایند. هایدگر بعداً در می‌یابد که این طرح‌افکنش یک تعین متافیزیکی از هستندگان بوده و یک طرح‌افکنش از هستی‌هستندگان تحت تحقیق و پژوهش می‌باشد و نهایتاً هایدگر نشان می‌دهد که علم مدرن، متافیزیکی است از آن جهت که تعیین اوبژه، زمینه ماده‌ماتیکال شناخت را به همراه خود می‌آورد (گلیزبروک، ۲۰۰۲، ص ۷۳).

۲- فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک و عینیت علمی

۱. دیدگاه طرح‌افکنشی تفسیر هایدگر، به طور مشخص یک جزء از آرمان سنتی عینیت را که تنها یک توصیف حقیقی در طریقی که جهان هست، قائل است، به چالش می‌طلبد. با این حال باید گفت ضدیت با تقلیل‌گرایی، تنها پیامد قول به دیدگاه طرح‌افکنشی هایدگر نیست. پیامد دیگری نیز از قول به دیدگاه طرح‌افکنشی تفسیر برمی‌خیزد که آرمان عینیت، حتی در درون محدوده‌های دانش علمی جهان تجربی را، به چالش می‌کشد. این چالش که به زعم لافونت، هنوز هم مورد توجه شارحان آثار

77. Homogeneous

75. Regional Ontology

76. Disentangle

همین مطلب را هایدگر در *پرسش‌های بنیادین فلسفه* این چنین مورد تصریح قرار می‌دهد: «این بی‌معنی است که بخواهیم آموزه^{۷۹} ارسطو از حرکت را براساسِ نتایج، در نقطه مقابلِ آموزه گالیله قرار دهیم و این طور قضاوت کنیم که اولی عقب مانده است و دومی پیشرفته؛ زیرا در هر دو مورد، طبیعت کاملاً معنای متفاوتی می‌دهد» (هایدگر، مجموعه آثار، ۴۵، صص ۵۲-۵۳). از دیدگاه هایدگر، یک طرح افکنش علمی، نمی‌تواند به واسطه یک طرح افکنش علمی دیگری، ابطال گردد. هایدگر در *یک شیء چیست؟*، این نظر را چنین تشریح می‌کند: «(قانون اول نیوتن) تا قرن ۱۷، خود آشکار نبود. در خلال پانصد سال، این قانون نه تنها ناشناخته بود، بلکه مهم‌تر از آن، طبیعت و هستندگان به طور کلی در طریقی مورد تجربه واقع می‌شدند که به موجب آن، این قانون بایستی بی‌معنا می‌بود» (هایدگر، مجموعه آثار، ۴۱، صص ۷۸-۷۹). به همین دلیل هایدگر در *هستی و زمان* ادعا می‌کند که: «قبل از نیوتن، قوانین او نه صادق بودند و نه کاذب»^(۱۳) (هایدگر، هستی و زمان، ۱۹۸۸، ص ۲۶۹). هایدگر، در ادامه بحث نتیجه می‌گیرد که با توجه به سنجش‌ناپذیری فهم

هایدگر قرار نگرفته است، سنجش‌ناپذیری^{۷۸} است. این نظریه هایدگری، بخش اصلی آرمان عینیت علمی را که در فلسفه علم تحلیلی سنتی شاهد آن هستیم (یعنی این فرض را که امکان مقایسه و ارزیابی تئوری‌های متفاوت علمی با توجه به استاندارد واحد حقیقت عینی وجود دارد) به چالش می‌کشد (لافونت، ۲۰۰۵، ص ۲۸۱).

۲. هایدگر نامکان‌پذیری مقایسه میان طرح افکنش‌های متفاوت را به مدد ساختار کلی فهم، روشن می‌سازد. هایدگر به مدد یک مثال از تبیین‌های متفاوت برای «یک و همان واقعیت» از مجرای پارادایم‌های ارسطویی و گالیله‌ای، این واقعیت را که تحت شرایط معمولی در حوزه جاذبه زمین، اجسام سنگین در یک فاصله‌ی مشخص، سریع‌تر از اجسام سبک، سقوط می‌کنند، به بحث می‌گذارد و می‌گوید: «هم گالیله و هم مخالفان وی، واقعیت واحدی را دیدند؛ اما آنها همان واقعیت یا همان دیدنِ رویداد را برای خود به طرق مختلف تفسیر کردند. در واقع، آنچه که بر آنها پدیدار شد، در هر مورد به عنوان واقعیت و حقیقت اصیل، چیزی متفاوت بود» (هایدگر، مجموعه آثار، ۴۱، ص ۹۰).

هستی، نمی‌توان از حقیقت غیر نسبی برای انسان سخن گفت.

۳- فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک و فلسفه تحلیلی

از دیدگاه هایدگر «محتوای نامعلوم یا ناآشکار» 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 همه‌ی بنیادهاست، دست یابد. برای مثال، در فلسفه تحلیلی معاصر که به صورتی 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

که براساس حیثیت اپوفانتیک بنا می‌شود، نمی‌تواند کاشف از ساختار التفاتی باشد که براساس حیث هرمنوتیک روزمرگی 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 صورتی کردن زبان بتواند زمینه‌های کامل درک و فهمیدن ما را - که در زبان ما جای دارد - در بر 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، ۱۹۷۱، ص ۲۶۳).

هرگز نمی‌توان با علوم به زبان طبیعی پرداخت؛ زیرا زبان طبیعی - که ما به آن پرتاب شده‌ایم - افقی است که هر گونه صورتی‌سازی 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، ص ۲۶۶). به عبارت دیگر، زبان شیء نیست، پدیده نیست؛ بلکه شرط وجود اشیاء و پدیده‌ها می‌باشد.

انتقاد هایدگر از صوری کردن زبان، نتایجی خاص خود دارد؛ «محتوای نامعلوم یا ناآشکار» را - که خود علوم نمی‌توانند با آن سر و کار داشته باشند - شاید از آن حیث که خودش از نظر زبانی برساخته شده است، مد نظر قرار داد. چون علوم در پی دستیابی به قوانین عامی هستند که هستنده‌هایی را که از بستر روزمرگی 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، ص ۲۶۶).

هایدگر می‌گوید که ساختار اوبژه‌ساز تئوری پردازی علمی اصولاً نمی‌تواند غنای ماهوی منطوق 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 آورد، اما می‌توان با «تجربه هرمنوتیک زبان» با زبان هم‌دل شد. در این تجربه‌ی 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 به نظر می‌رسد که پیرامون زبان سخن می‌گوییم؛ در حالی که در واقع اصلاً گذاشته‌ایم تا زبان - از درون

خودِ زبان - با ما به زبان خویش سخن گوید، گذاشته‌ایم زبان ماهیت خود را فاش کند» (هایدگر، ۱۹۷۱، ص ۱۹۱). به این ترتیب 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).

۴- نسبت فلسفه علم هرمنوتیک و آرای تحلیلیان پساپوزیتیویستی

کارل ریموند پوپر معتقد است که منطق اکتشاف علمی، نه تأییدپذیری است و نه می‌توان با آن حقایق حراست شده و قطعیت‌ها را تأسیس نمود، اما می‌توان با آن ابطال فرضیات را به انجام رساند. از سوی دیگر تاریخ علم مشتمل بر جا به جایی علم بین پارادایم‌های سنجش‌ناپذیر^(۱۳) می‌باشد. از دیدگاه کوهن، تاریخ علم، از انباشتگی برخوردار نیست، ضمن اینکه از تداومی منطقی نیز در جا به جایی پارادایم‌ها پیروی نمی‌کند. لاکاتوش، در مقابل کوهن از مفهوم رشد استفاده می‌کند و معتقد است که بازسازی عقلانی جا به جایی شیفت‌ها، امکان‌پذیر است. فایرابند معتقد است که رشد و پیشرفت هنگامی که پارادایم‌های

سنجش‌ناپذیر، در آنارشیسم نظری حضور داشته باشند روی می‌دهد، به عبارت دیگر تاریخ علم، مشحون از جنبش‌های غیر عقلانی است و تصور حرکت منطقی و عقلانی بیش از آنکه حقیقت باشد، اسطوره است.

البته هایدگر علاقه چندانی به تاریخ علم ندارد، بلکه بیش از آن، او به تاریخ هستی و آدمیان به مثابه جایگاه یک چنین تاریخی، علاقه‌مند است. او قائل است به اینکه تاریخ، صحنه سه دوران باستان، سده‌های میانه و مدرن است. دوره اخیر با علم، دوره باستان با فلسفه و سده‌های میانه با دین، تمیز داده می‌شوند. هایدگر به تفاوت‌های بین عهد باستان و علم مدرن، علاقه نشان می‌دهد. او به تاریخ علم به منظور تفکر پیرامون جایگاه علم در مدرنیته (و نه با قصد یکی تاریخ‌دان علم) می‌پردازد و بر خلاف سنت تحلیلی که هدفش تحلیل خود علم است، هایدگر در جستجوی علم به سوی پایانی رفیع‌تر است.^{۸۰} مفهوم مورد نظر هایدگر از منطق و نظریه علمی، با ایستار سنت تحلیلی، یکی نیست. از نظر هایدگر، علم، بخشی از یک منطق گسترده‌تر می‌باشد. هایدگر در هستی و زمان معتقد است به اینکه علم طبیعی، پدیدارشناسانه است به این معنی که می‌تواند

80. Further end

انقلاب‌های علمی کوهن در راستای یک رویکرد به چشم‌انداز تاریخی علم، پدید آمد. از دیدگاه او دوره‌های پژوهش علمی (پارادایم‌ها) سنجش‌ناپذیرند. از منظر این مدعا، پیشرفت علم، امری پندارین است و پژوهشگران در پارادایم قدیم و جدید «در دنیا‌های متفاوتی زندگی می‌نمایند» (کوهن، ۱۹۷۰، ص ۱۹۳) اما برخی با این خوانش از کوهن موافق نیستند و به مواردی از گفته‌های کوهن اشاره کرده‌اند که متضمن دیدگاه «پیشرفت» و «عقلانی بودن» جا به جایی پارادایم‌هاست. فی المثل با ذکر این جمله از کوهن که: «من به پیشرفت علمی به طور قطع مؤمن هستم» (هایدگر، ۱۹۷۷a، ص ۲۹۹)، به این نتیجه می‌رسد که هرمنوتیک کوهنی انباشتی بوده و مضافاً هیچ گونه شباهتی به هرمنوتیک هایدگری ندارد. بنا به خوانش مذکور از کوهن، «اگرچه هر پارادایمی با پارادایم بعدی متفاوت است و هر یک به جهان‌های متفاوتی تعلق دارد، اما نباید فراموش کرد که هر پارادایمی به این سبب از میان می‌رود که نمی‌تواند معمای موارد خلاف را حل کند و پارادایم بعدی، با بردن این موارد به ساختی دیگر، قادر به حل آنها می‌گردد. بنابراین در مورد کوهن، نه اتهام نسبی‌گرایی صحت دارد و نه اتهام مورد

به نحو هرمنوتیکی گشوده باشد: «تنها در پرتو یک طبیعت که طرح افکنده شده باشد، است که این نمط می‌تواند هر چیزی را به عنوان «واقعیت» بیابد و برای یک تجربه منظم و نامحدود در جهت این طرح‌افکنش، آن را تقویم نماید. علم واقعی (یا بودشی)^{۸۱} تنها زمانی به این دلیل از زمینه برخوردار است که پژوهشگران این اصل را دانسته‌اند که هیچ گونه واقعیات برهنه‌ای^{۸۲} وجود ندارد» (هایدگر، ۱۹۷۷a، ص ۴۱۴). کاپوتو قائل است به اینکه این سخن هایدگر، سرشار از بصیرت بوده و یکی از نکات مهم در مواجهه بین هایدگر و قرائت جدید از تاریخ و فلسفه علم تحلیلی می‌باشد. هیچ گونه واقعیتی مگر آنچه که پیشاپیش در افقی داده شده (که آنها را قادر به آشکارگی می‌نماید) وجود ندارد (کاپوتو، ۱۹۸۶، ص ۵۲). در واقع هم هایدگر و هم فیلسوفان متأخر فلسفه علم، به این واقعیت مؤدی هستند که علوم، حاصل دور هرمنوتیکی هستند.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که دیدگاه قائل به انباشتی بودن علم را - که برخی فیلسوفان علم سنت تحلیلی به آن متکی هستند - در مقایسه با آرای هایدگر مورد توجه قرار می‌دهیم. می‌دانیم که ساختار

81. Factual

82. Bare Facts

شک و تردید قرار دادن پیشرفت علمی»^{۸۴}. با این حال بررسی‌های موجود نشان می‌دهد که اگرچه کوهن، در مقاله‌ای تحت عنوان «اندیشه‌هایی درباره نقدهایی به کارم»، با صراحت از نسبی‌گرایی، براءت حاصل کرده و گفته: «من هیچ باور ندارم که نسبی‌نگر دانسته شوم» (کوهن، ۱۹۷۰، ص ۲۶۴). با این حال، تدقیق در آثار کوهن گویای نکات زیر نیز هست:

الف) در طرح کوهن واژه «انقلاب» به عنوان یک مجاز بیان به کار نرفته و استعاره‌ای نیست که فقط بیانگر حالتی تند از دگرگونی باشد.

ب) انقلاب علمی، گسستی است از شناخت‌شناسی پوزیتیویستی که رشد دانایی علمی را فراشدی تک‌ساحتی می‌دانست، یعنی فقط به تأثیرهای درونی نظام علمی باور داشت و بحث از تأثیرهای اجتماعی را بی‌نتیجه می‌دانست. این مفهوم نشان داد که:

۱. رشد دانش از عدم تداوم‌ها شکل گرفته و فرآیندی افزون شونده و انباشتی^{۸۵} نیست، ۲. خروجی‌ها در یک علم هنجاری، در طول زمان دگرگون شونده هستند.

به نظر نگارنده، اگر قرار باشد که بین نکات فوق‌الذکر - که مبین نظرات کوهن

است - و اجتناب او از نسبی‌گرایی از یک طرف و نگرش هرمنوتیکی هایدگر از طرف دیگر جمع بنماییم، نهایتاً به دیدگاه «تحول»^{۸۴} تولمین می‌رسیم. تولمین در «فهم انسان» (۱۹۷۲) اشاره می‌کند که وقتی بحرانی در پارادایم مسلط پدید می‌آید، در واقع، یک عرصه برخورد آراء^{۸۵} پدید می‌آید که در آن رقابتی سنگین در می‌گیرد و معانی کامیاب، با موفقیت از این عرصه جان به در می‌برند و معانی سنتی، در این عرصه، ناکام می‌مانند.

تولمین تأکید مدرنیته را در خصوص «کلّیت» مورد توجه قرار می‌دهد و اینکه فیلسوفان و دانشمندان مدرن، موضوعات عملی را در ترجیح موضوعات انتزاعی و نظری، مورد چشم‌پوشی قرار می‌هند، نقد می‌کند. تولمین می‌گوید که از دیدگاه «مطلق‌گرا» مفاهیم، قطع نظر از سیاق و زمینه‌ها، صادق یا کاذب‌اند و از دیدگاه نسبی‌گرا، هیچ مفهومی بهتر یا ارزنده‌تر از مفهوم رقیب از یک زمینه فرهنگی دیگر، نیست. به رغم باور به هرمنوتیکی بودن علوم - حتی علوم طبیعی - تولمین قائل است به اینکه هم مطلق‌گرایی (ناشی از منطق صوری ایده‌آلیزه افلاطونی) و هم نسبی‌گرایی، هر دو

84. Evolution
85. Forum

83. Cumulative

مردود است. تولمین به جای تعبیر «انقلاب» کوهن، تعبیر «تحول» را (که از دیدگاه او شبیه تحول انواع داروینی است)، پیش می‌کشد.

البته به رغم این جمع، تفاوت‌ها همچنان به قوت خود باقی است. مثلاً از دیدگاه کوهن، پارادایم قدیم توسط پارادایم جدید، اخراج می‌گردد؛ در حالی که از دیدگاه هایدگر، معانی جدید نیاز به اخراج معانی قدیم ندارند. هر رشته معنا در متن خود، در کنار معانی قدیم، در متن خود، باقی می‌ماند و این، قرابت بیشتر با دیدگاه تحولی تولمین را پیش می‌کشد.

۵- فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک و علوم طبیعی

پذیرش دیدگاه هایدگر در چگونگی تأسیس یک علم، ما را به هرمنوتیکی بودن علوم - حتی علوم طبیعی - مؤدی می‌شود. این همان قولی است که پیروان پدیدارشناسی هرمنوتیک در حلقه فوردهام (هیلان، تولمین، بابیچ و دیگران) برآن‌اند. استفن تولمین^{۸۶} وقتی از هرمنوتیکی بودن علوم طبیعی یاد می‌کند، می‌گوید که یکی از خلاقانه‌ترین حرکت‌ها در فلسفه قرن

بیستم، به صورت یک پانویس از یک ضمیمه بر یک ترجمه به انگلیسی کتاب **حقیقت و روش** هانس گئورگ گادامر^{۸۷} اتفاق افتاد. این حرکت متأثر از یک اثر پاتریک هیلان بود.

این او بود که موفق شد برخلاف عقیده دانشگاهی رایج، به گادامر نشان بدهد که کاربردهای عقلانی علوم طبیعی، از اجزایی غیر قابل اغماض تشکیل شده است که آنها را به نحو مؤثری، هرمنوتیک می‌سازد^(۱۵)

(تولمین، ۲۰۰۲، ص ۲۵). هیلان معتقد است: تا امروز، پژوهشگران مکتب فرانکفورت (منظور او به طور مشخص در اینجا کارل اوتو آلبرت^{۸۸} و البرشت ولمر^{۸۹} می‌باشد که با آنها در این خصوص مناظره داشته است) حقانیت بنیادی یک پوزیتیویسم خام را در فلسفه علوم طبیعی، مفروض گرفته‌اند و از آن برای مرزبندی بین فیزیک از یک سو و تاریخ یا جامعه‌شناسی از سوی دیگر، استفاده کرده‌اند (تولمین، ۲۰۰۲، ص ۲۵).

از نظر تولمین^(۱۶)، آنچه دیدگاه کانت را در نقد اول، با دیدگاه رایج امروزینه متفاوت می‌سازد این واقعیت است که کانت، اقلیدس و تصویر جهان نیوتن را به مثابه حاکمیت واحدی دید که هیچ جایگزین سازگاری با

ساختار تجربه ما از جهان برای آنها نیست. به عبارت دیگر اقلیدس و نیوتن تنها سکوی هرمنوتیکی را برای هندسه و فیزیک، مشخص نمودند و مضافاً کشف سکوهای هرمنوتیکی جایگزین را غیر لازم ساختند. این البته به معنای آن نیست که پرسش از سکوی جایگزین برای کانت، بی‌معناست (در میان دوستان ریاضی‌دان کانت حداقل **لامبر**^{۹۰} از احتمال صوری هندسه غیر اقلیدسی، کاملاً آگاه بود و دقیقاً به همین دلیل بود که دانش ترکیبی پیشین، برای کانت مسئله مهمی شده بود)؛ با این حال پس از این آغاز کانتی، ديلتای آمد و چنین فرض کرد که تمامی پرسش‌ها درباره ایستار هندسه و فیزیک با عرضه سکوی هرمنوتیک یگانه از سوی کانت، حل و فصل گردیده است. بنابراین وظیفه فلسفی ديلتای آن می‌شود که نشان دهد چگونه و چرا علوم انسانی، برخلاف فیزیک و ریاضی، سکوهای متعدد دارند. یک بار دیگر، خطر سقوط به ایده‌ای که به موجب آن، سکوها معرف یک سوپژکتیویته نهایی^{۹۱} از تفسیر ما هستند، به وجود می‌آید. بر پا نمودن سکوهای تاریخی جایگزین ديلتایی، امری است که توسط بسیاری از مردم مورد مشارکت است، درست

مثل سکوی یگانه‌ی کانت از اقلیدس و نیوتن. اما نکته مطروحه از سوی ديلتای این نیست که تفسیرهای ما فردی است، بلکه این است که متناسب با پیوندها و تعهدات، تغییر می‌کند. به این ترتیب، دیدگاه ديلتای راهی را مفروش^{۹۲} کرد تا افرادی همچون **یورگن هابرماس**^{۹۳} در نسبت دانش و علائق انسانی^{۹۴} بتوانند راحت در آن گام بر دارند (تولمین، ۲۰۰۲، ص ۲۷). تولمین همچنین خاطرنشان ساخت که وقتی ديلتای بین تبیین علمی و تفسیر هرمنوتیک در یک قرن پیش، تمایز جدی قائل شد، این تمایز می‌بایستی در آن زمان صدق کند. اما اکنون با وجود علم پسامدرن دیگر صادق نیست. با این حال، بسیاری از افراد همچنان به این تمایز قائل‌اند. تولمین اظهار داشت: «جای افسوس است برای پژوهندگانی که در زمینه علوم انسانی فعالیت می‌کنند همچنان نگرش‌ها و نظریه‌های انتقادی خود را با تکیه بر تضاد با علم مدرن شکل می‌دهند که - از نظر خود دانشمندان نیز - دیگر به نظر نمی‌رسد که وجود داشته باشد» (تولمین، ۱۹۸۳، ص ۱۰۱). او خاطر نشان کرده است که تغییرات قابل ملاحظه‌ای در تفکر علمی

92. Pave Away

93. Jurgen Habermans

94. Knowledge & Human Interests

90. Lambert

91. An Extreme Subjectivity

رخ داده است. در دوره کلاسیک (از اواسط قرن ۱۷ تا حوالی ۱۹۲۰)، دانشمندان صرفاً ناظرانی تلقی می‌شدند که به جهان اطراف، از بیرون می‌نگریستند. با این حال، این دیدگاه هنگامی تضعیف شد که قلمرو تحقیق آن قدر گسترش یافت و نظام‌ها و سوژه‌هایی را نیز در بر گرفت که رفتارشان لاجرم بود به صرف این مطالعه، دستخوش تغییر شود (تولمین، ۱۹۸۳، ص ۱۰۲). دانشمندان علوم طبیعی هنگامی به حقیقت این امر پی بردند که به مطالعه ذرات مادون اتمی مشغول شدند و این مطمئناً هنگام مطالعه پدیده‌های پیچیده‌تر (مانند رفتار انسانی) بیشتر صدق می‌کند.

تولمین چندین اصل را برای حمایت از استدلال خود به نفع همگرایی علوم طبیعی و علوم انسانی بیان می‌دارد. نخست: دکترین‌های علوم طبیعی تفسیرهایی انتقادی از موضوعات خود هستند، درست به همان اندازه که دکترین‌های علوم انسانی چنین هستند (تولمین، ۱۹۸۳، ص ۱۰۱). دوم اینکه: دانشمندان در بستر جامعه حرفه‌ای خود دچار فرهنگ‌پذیری می‌شوند و هنگامی که در آن جامعه جا افتادند، از همان فرآیندهای تفسیری‌ای تبعیت می‌کنند که دیگر اعضای جامعه آنها را اتخاذ می‌کنند. او

همچنین تلاش کرد این اعتقاد را به زیر سؤال ببرد که تفسیر همواره حالت فردی دارد. او ابراز داشت که پژوهندگان در رشته‌های جا افتاده از تجربه سایر پژوهندگان استفاده می‌کند و در نتیجه تفسیرشان هم‌سو با تفسیر جامعه علمی می‌شود و بنابراین صرفاً شخصی و اختیاری نیست. استانداردهای جامعه علمی مشخص می‌کند که دامنه تفسیر صحیح است. این امر مانع تفسیر جایگزین در جامعه علمی نیست، اما هر یک از تفسیر جایگزین، دارای قلمرو و توجیهات خاص خود است. هم در علوم طبیعی و هم در علوم انسانی ما باید آماده باشیم تا محصولات تخیل و آفرینش انسان را - اعم از این که افکار یا مصنوعات، اشعار یا نظریه‌ها باشند - از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار دهیم (تولمین، ۱۹۸۳، ص ۱۱۰). تولمین چنین استدلال می‌کرد که تقسیم‌بندی میان علوم طبیعی و علوم انسانی آن گونه که مردم فکر می‌کنند، انعطاف‌ناپذیر نیست. هر دو این علوم، فرآیند هرمنوتیک کشف را به کار می‌گیرند. در علوم طبیعی، مردم اعتبار زیادی برای این نظر قائل‌اند که علم عینی و عقلانی است. اما برای مثال، فیزیک همواره از دست‌اندرکاران خود خواسته تا دیدگاهی تفسیری اتخاذ کنند

(تولمین، ۱۹۸۳، ص ۱۰۰). از این دیدگاه تفسیری برای ساختن واقعیت استفاده می‌شود. آن گونه که تولمین اظهار نظر کرده است: «تفاوتی که گمان می‌رود میان ادعای دانشمندان علوم طبیعی در مورد عینیت عقلانی (که نیازی به تفسیر ندارد) و ادعای دانشمندان علوم انسانی در مورد حساسیت ذهنی (که در آن تفسیر مبنای همه چیز است) وجود داشته باشد، با توجه به کارکرد واقعی هنر و علم بی‌ربط به نظر می‌رسد. حداکثر اینکه تفاوتی به لحاظ توازن یا تأکید وجود دارد» (تولمین، ۱۹۸۳، ص ۱۱۱).

آن گونه که تولمین استدلال می‌کند: «ما باید از پژوهندگان بخواهیم توجه بیشتری به عناصر تفسیری و حتی هرمنوتیک نشان دهند، امری که امروزه هم برای علوم طبیعی و هم برای علوم انسانی اهمیتی وافر پیدا کرده است و مقایسه‌های خود را میان علوم طبیعی و علوم انسانی نه براساس فرض فقدان تفسیر هرمنوتیکی در علوم طبیعی، بلکه بر پایه شیوه‌های متفاوت تفسیر در این دو حوزه بنا کنند» (تولمین، ۱۹۸۳، ص ۱۰۱).

در اینجا اشاره‌ای مختصر به وجه هرمنوتیک فیزیک کوانتومی، بی‌مناسبت نیست. می‌دانیم که از سال ۱۹۲۷ یک جدال

بین مکانیک موجی اروین شرودینگر^{۹۵} و مکانیک کوانتوم ورنر هایزنبرگ^{۹۶}، در جریان بوده است. البته در جریان این جدال، خیلی زود روشن شد که مدل‌های عقلانی‌ای که این دو تئوری پیشنهاد می‌کنند از جنبه ریاضی معادل هستند. از سوی دیگر در درون علم فیزیک در اوایل و میانه قرن ۲۰، ما شاهد دیدگاه نیلز بور^{۹۷} و ایده مکملیت او عنوان یک حرکت هرمنوتیکی هستیم.

اگر ما یک تضاد عقلانی در فیزیک بنیادی در میانه قرن ۲۰ می‌یابیم، این به دلیل بحث علیت در فیزیک کوانتوم است که بین نیلز بور و مکتب کپنهاک از یک طرف و آلبرت انیشتین و پشتیبانان او از طرف دیگر، وجود داشت. می‌دانیم که نکته‌ای که در کوانتوم مکانیک وجود داشت و انیشتین هرگز نمی‌توانست آن را هضم کند، این بود که ما صرفاً می‌توانیم معادلات حرکت و تغییر (مکان) را به صورت آماری و احتمالاتی^{۹۸} حل نماییم. پذیرش این محدودیت، به معنای تعلیق مأموریت محورین فیزیک بوده و تلویحاً به معنای آن است که خالق، قانون طبیعت را به گونه‌ای نهاده است که به نحو ریشه‌ای عدم قطعیت دارد.

94. Ervin Schrodinger

95. Werner Hiesenberg

96. Niels Bohr

97. Statistically and Probablistically

او در مکانیک کوانتوم و مباحثه با پایه‌گذاران مکتب کپنهاگ بوده است.

اما به راستی، چرا شاهد تلاش برای انحصار بخشیدن هرمنوتیک به علوم انسانی هستیم؟ تولمین معتقد است که تمایل برای محدود کردن هرمنوتیک به علوم انسانی ریشه در یک نوع خوانش و قرائت خاص از نقدهای کانت دارد. آثار کانت برخوردار از یک وجه عام مشترک با فیلسوفان مکتب وین بود، مکتبی که قائل به این بود که تمام علوم ریاضی باید با سیستم منطقی، وفق داده شود. از دیدگاه ایشان، این هدفِ جدال قرن ۲۰ بود که جنبش وحدتِ علوم را به سامان برساند. یکسانیِ «خرد محض» و «منطقی بودن»^{۹۸} به طور مشخص در پیکار بعدی بود، با این حال در هر دو مورد، عقیده اصلی، وجود چارچوبِ یگانه از مفاهیم به مثابه بنیان تمام دانش صوری و تجربی در باب طبیعت بود. حال اگر ما وجود این بنیان مفهومی یگانه را اثبات شده در نظر بگیریم (مانند اقلیدس و نیوتن در مورد کانت یا راسل و انیشتین در مورد ورنر کریز^{۹۹})، لاجرم خود را در تله عقاید جزمی گیر انداخته‌ایم و چه بسا که بعداً تأسف بخوریم. ما باید درک کنیم که ایده‌ی سکوه‌ای

با این حال نظر انیشتین این بود که خداوند، طاس‌بازی نمی‌کند.^{۹۹} در پاسخ، بور و مکتب او به انیشتین انتقاد می‌کردند که او به یک دیدگاه قدیمی درباره علیت، آویخته است و آن را رها نمی‌نماید. اگر تبیین‌های احتمالاتی مورد قبول باشد، در این صورت اصرار بر تبیین‌های کلاسیک نیوتنی، احساساتی‌گری^{۱۰۰} است. در مراسم جایزه مایکل فراین^{۱۰۱}، بور در تأکید بر وجه هرمنوتیکی فیزیک جدید می‌گوید: «اندازه‌گیری امری غیر فردی نیست... این یک عمل انسانی است که از نقطه نظر خاص زمانی و مکانی منبعث می‌شود؛ از دیدگاه خاص یک ناظر ممکن» (فراین، ۱۹۹۸، ص ۷۳). به هر حال می‌توانیم بگوییم هنوز دغدغه انیشتین ادامه دارد. در واقع یک تفکر منبعث از دیدگاه بورو مکتب کپنهاگ، حضور هرمنوتیک در فیزیک مدرن را اجتناب‌ناپذیر می‌داند، در حالی که تفکر مقابل آن را برنمی‌تابد. با این حال گرایش‌های روزافزونی در هرمنوتیکی دانستن فیزیک کوانتوم در حال رشد است و یک نمونه چشمگیر آن، پاتریک هیلان است که اندیشه‌ورزی فلسفی او در فلسفه علم هرمنوتیکی با چند دهه کار

هرمنوتیک جایگزین، مستلزم آزادی اساسی است (تولمین، ۲۰۰۲، صص ۲۹-۲۷).

گفتنی است که فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک به این دلیل مدعیات سنت تحلیلی را رد می‌کند که این سنت ایستار متافیزیکی را به مثابه‌ی بنیادین خود برگزیده است. از دیدگاه فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک، واقعیت، زیست - جهان یا صرفاً جهان می‌باشد و پس‌زمینه طبیعت ادراک شده و واقعیت‌های اجتماعی، به واسطه گرایش‌های اخلاقی، اجتماعیات، سیاست و دین، تأسیس یافته است. این زمینه فراگیر یا پیش فهم در تمام مراودات انسان با اشیاء و مردم، حضور دارد. اگر بیان علمی، به راستی عینی است، فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک آنها را نه متعلق به حقیقت جهان، بلکه صرفاً واسطه منفعت و رفاه‌مندی در نظر می‌گیرد. البته معنای این سخن (همان طور که بعضی همچون سوکال وانمود می‌کنند) آن نیست که طرفداران فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک به پزشکان قلابی، شیادان و فالگیرها، تعهد بیشتری دارند تا به پزشکی مدرن! فیلسوفان علم هرمنوتیک هم مانند هر کس دیگری، پزشکی نوین را که بهتر کار می‌کند، ترجیح می‌دهند. در واقع موضوع پرسش، مربوط به

درمان (و این که کدام یک بهترند) نیست، بلکه پرسشی فلسفی است؛ یعنی اینکه چگونه موجودات علمی به واقعیت ربط پیدا می‌کنند؟. اما این پرسش، نمی‌تواند پاسخ داده شود، مگر اینکه یک موضوع بنیادی‌تر، پاسخ یافته باشد و آن اینکه: آیا واقعیت، بایستی به نحو کلاسیک و عینی فهمیده شود یا به عنوان تأسیس یافته به نحو اجتماعی؟ فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک نوعاً مدعی است که هستندگان نظریه‌های علمی علم که قدرت تبیینی علم را به آن اعطاء می‌کنند، واقعیت ندارند، زیرا آنها برای ما نامحسوس می‌باشند. به موجب این دیدگاه، آنها صرفاً در حکم ماته‌ماتیکال برای اشیاء واقعی هستند، و الگوهای مفید یا استعاره‌هایی برای کاربرد ماهرانه محیط می‌باشند.

۶- فلسفه علم پدیدارشناسی

هرمنوتیک و پژوهش کیفی

تبسیط مباحث پساکانتی و دامنه‌دار شدن جنبش پدیدارشناسی (و همچنین ظهور تفکرات ساختارگرایانه در فرانسه)، اندک اندک به ظهور دیدگاه‌های تازه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه انجامیده و از آنجا که متدولوژی‌ها و پارادایم‌های پژوهشی، متکی به این دیدگاه‌ها هستند،

شاهد پارادایم پژوهش کیفی و متدولوژی‌های ذریبط هستیم. برای ادراک هم‌سویی‌های فلسفه علم هرمنوتیک با پارادایم پژوهش کیفی، در ادامه به پنج فرض محوری می‌پردازیم که در آثار نظریه‌پردازان پژوهش کیفی مطرح است؛ یعنی پدیدارشناسی، تفسیری، دور هرمنوتیکی، طبیعت‌گرایی و مطالعات انسان‌گرایانه.

الف) پدیدارشناسی

پدیدارشناسی بر این باور است که موضوع مورد علاقه باید بدون هیچ ایده‌ی از پیش‌شکل گرفته یا انتظارات پیشینی مورد بررسی قرار گیرد. پژوهشگران تلاش می‌کنند وارد ذهن بازیگر شوند تا بفهمند او چه می‌بیند و به چه چیز اعتقاد دارد. این درک، پژوهشگر را به تبیین این امر رهنمون می‌گردد که چگونه بازیگر، واقعیت را بر می‌سازد و چرا این گونه رفتار می‌کند. در تعریف پدیدارشناسی باید به پنج جنبه مهم توجه کرد: نخست، تمرکز بر ویژگی‌های رایج، مبتنی بر شعور متعارف، ناروشن و بدیهی جهان که زندگی روزمره ما در آن جریان دارد (موریس، ۱۹۷۷، ص ۱۱). وظیفه پدیدارشناسی بازسازی شیوه‌هایی است که به موجب آنها انسان‌ها این تفسیر را در زندگی روزمره خود انجام می‌دهند.

وظیفه‌ای که متضمن شم مستقیم به عنوان منبع و آزمون نهایی کلیه دانش‌هاست و بینش نسبت به ساختارهای اساسی از چنین شمی ناشی می‌شود (موریس، ۱۹۷۷، ص ۱۰).

دوم: پدیدارشناسی درک رفتار انسانی براساس چارچوب ارجاع خود بازیگر است؛ چگونه جهان تجربه می‌شود؛ واقعیت مهم آن چیزی است که مردم تصور می‌کنند (بوگدان و تیلور، ۱۹۷۵، ص ۲). این مستلزم آن است که پژوهشگر به دیدگاه بازیگر (شخص مورد مطالعه) دست یابد. پس توصیف کنش اجتماعی از دید بازیگر صورت می‌گیرد. گویی پژوهشگر یک دوربین است (ولکات، ۱۹۸۲). سوم: تمرکز بر معناست. پدیده پدیدارشناسی، واقعیات تجربه نیست بلکه معناست. هنگامی که ما وجود محتوای هر تجربه خاصی را در پرانتز می‌گذاریم، کلیه پرسش‌های مربوط به واقعیت - صدق یا کذب - را به کناری می‌نهیم تا منحصراً بر معنای تجربه برای کسانی تمرکز کنیم که آن تجربه را صورت می‌دهند (موریس، ۱۹۷۷، ص ۱۲).

چهارم: پدیدار بدون هیچ گونه ایده از پیش ادراک شده‌ای در قالب فرضیات یا انتظارات پیشینی، مورد بررسی قرار می‌گیرد

و پنجم: پژوهشگران از فرو کاستِ واقعیت پیچیده به چند متغیر اجتناب می‌کنند (لانس، ۱۹۹۳).

برخی نویسندگان به این پژوهش به عنوان پدیدارشناسی اجتماعی اشاره می‌کنند، زیرا این امر در مورد تعاملات انسانی به کار بسته می‌شود. هنگامی که پژوهش، پدیدارشناختی اجتماعی خوانده می‌شود، بر مطالعه نحوه استفاده از زبان و تعاملات بر ساختن واقعیت در موقعیت‌های اجتماعی تأکید می‌کند. بنا به گفته لیندلف: «این نوع پژوهش، انسان‌ها را منحصرأ قادر به توجیه اعمال گذشته و آینده خود و دیگران با هماهنگ‌سازی رفتار کنونی می‌سازد. زبان، رسانه اصلی است که این توجیه با آن صورت می‌گیرد. این وسیله‌ای است که با آن، نیات بیان شده و به موقعیت‌های اجتماعی متداول، تعمیم داده می‌شوند. زبان و دیگر نظام‌های نمادین، همچنین انسان‌ها را قادر به ابداع شیوه‌های جدید هستی می‌سازد... وظیفه اصلی و دستاورد کلی زندگی اجتماعی، معنابخشی است» (لیندلف، ۱۹۹۱، ص ۲۶).

ب) فرضیات تفسیری

فرضیات تفسیری به این اعتقاد اشاره دارد که پژوهشگر در حالی که می‌کوشد

موقعیت را از نقطه نظر کسانی ببیند که مورد مطالعه قرار دارند، نمی‌تواند از ارائه تفسیر خود از موقعیت فرار کند. پژوهشگران مانند همه انسان‌ها باید از روش‌های ذهنی و تفاسیر خاص خودشان استفاده کنند تا درک کنند در محیط اجتماعی مورد مشاهده‌شان چه اتفاقی می‌افتد. آن گونه که جی. ای آندرسون می‌گوید: «معنا اتفاقی و دارای آثار متعددی است و حاصل آگاهی انسان است و در ابژه‌ها قرار ندارد» (آندرسون، ۱۹۸۷، ص ۲۵۳). معنا از تعامل شخص با ابژه ناشی می‌شود به گونه‌ای که اگر شخص یا ابژه تغییر پیدا کند، معنای آنها هم تغییر پیدا می‌کند. اگر سه پژوهشگر کیفی وجود داشته باشند که همگی به مطالعه دقیقاً یک متن بپردازند، ممکن است سه تفسیر از آن متن ارائه شود. این وضعیت هنگامی که از دیدگاه سنتی علمی به آن نگریسته شود، غیر قابل قبول خواهد بود، اما از دیدگاه کیفی، تکثر تفسیرها، نقطه قوت به حساب می‌آید. در رویکرد کیفی، نقش تفسیر انسانی برجسته می‌شود نه اینکه نادیده گرفته شود.

ج) دور هرمنوتیکی

انسان‌ها جهان را حاصل تعامل میان اجزاء و کل می‌دانند. جزء تنها در بافت کل، درک می‌شود و کل از اجزاء ساخته می‌شود.

داد. بنابراین، هیچ نقدی نهایی یا کامل نیست.

(د) طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی به این باور اشاره دارد که جهان را باید در حالت طبیعی بدون دخالت پژوهشگر مورد مطالعه قرار داد (دنزین و لینکلن، ۱۹۹۴). کریستین و گری ابراز داشتند که پژوهشگران باید چادرهای خود را در میان بومیان بر پا کنند و باید به شکلی عمیق در موقعیت وارد شوند تا بتوانند آن را در تصور خود بازآفرینی نموده و افکار و احساسات فرد مورد مشاهده را تجربه کنند (کریستین و گری، ۱۹۸۹، ص ۳۶۰). مارشال و راسمن، چنین استدلال می‌کردند که کلیه رویکردهای کیفی، فرض را بر این می‌گذارند که تحقیق نظام‌مند باید در محیطی طبیعی و نه محیطی مصنوعی مانند آزمایشگاه، صورت گیرد (مارشال و راسمن، ۱۹۸۹، صص ۱۱-۱۵).

لینکلن و گابا (۱۹۸۵) ایده طبیعت‌گرایی را به پارادایمی تعمیم دادند که مبتنی بر چهار باور بنیادی است. نخست: به لحاظ هستی‌شناختی، واقعیات متعدد و نه یک حقیقت نهایی وجود دارد. دوم: به لحاظ معرفت‌شناختی، شناسنده و موضوع شناسایی جدایی‌ناپذیرند. سوم: هدف عبارت است از

در این فرآیند دورِ تفسیر، آغاز یا پایانی وجود ندارد. آن گونه که جی. کی اسمیت تبیین کرده است: «در این فرآیند دوری، معنای هر جزء خاص یک متن (مانند کلمه یا جمله) مستلزم درک معنای کل و برعکس است. دستیابی به یک تفسیر معنی‌دار، حاصل فرآیند حرکت دائم بین اجزاء و کل است که در آن هیچ نقطه آغاز و نقطه پایان مطلقاً وجود ندارد» (اسمیت، ۱۹۸۳، ص ۱۲).

این اصطلاح از نقد ادبی‌ای بر گرفته شده که در آن، متون مورد تحلیل قرار می‌گیرند تا معنای آنها مشخص شود (اور، ۱۹۹۱ و اسمیت، ۱۹۸۳). واحدهای کوچک‌تر مانند کلمات و تصاویر در بافت کلی اثر مورد تفسیر قرار می‌گیرند. کل اثر، کلیتی است که از کلمات و نمادهای منفرد ترکیب شده است. پژوهندگان، پرسش‌هایی درباره اجزاء طرح می‌کنند و از کل برای فراهم ساختن بافت جهت پاسخ استفاده می‌کنند. پژوهنده همچنین پرسش‌هایی درباره کل، طرح می‌کند و از اجزاء برای بر ساختن این پاسخ‌ها استفاده می‌نماید. در این فرآیند، همواره پرسش‌های بیشتری را باید در مورد یک متن مطرح کرد و بافت‌های بیشتری را برای تفسیر آن، مورد نظر قرار

تولید دانش تفردی و نه اصول قابل تعمیم؛ و چهارم اینکه: تحقیق مقید به ارزش است.

هـ) مطالعات انسان‌گرایانه

این مطالعات، سنت عالمانه بسیار قدیمی و شاید ۲۵۰۰ ساله است که در آن متون و آثار از دیدگاه فرهنگی یا تاریخی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. انضمامی‌تر کردن و یا مشخص‌تر کردن تعریف، بیش از این، کاری بسیار دشوار است. نورد با دست و پنجه نرم کردن با مسئله تعریف، اصطلاح «فوق‌العاده مبهم» را به کار برد (نورد، ۱۹۸۹، ص ۲۹۵). او سپس اظهار داشت که این اصطلاح سه مشخصه را به یاد می‌آورد: نخست بر ارزش‌های انسانی به عنوان پاسخی برای این پرسش تأکید می‌کند که انسانی بودن به چه معناست؟ دوم، برداشتی از فرد به عنوان یک نیروی علت و معلولی در امور انسانی وجود دارد و سوم، هدف، نشان دادن تجربه انسانی و نه تعمیم است.

بنا به گفته ینسن آنچه ما آن را علوم انسانی می‌خوانیم، به عنوان یک نسبت عالمانه جداگانه در اوایل قرن ۱۹، هنگامی ظهور پیدا کرد که علوم اجتماعی شروع به احراز هویت عالمانه خود نمود. او در زمینه تعاریف علوم انسانی، ابراز داشت: «شاید کمک اصلی علوم انسانی به پژوهش کیفی،

تعهدی همدلانه نسبت به پژوهشگران متون و روندهای خاص در محیط اجتماعی‌شان باشد...». فی‌المثل محتوای (رسانه‌ها) از دیدگاه پژوهشگر انسان‌گرا، باید به عنوان بیان نوعی ذهن‌گرایی و زیبایی‌شناسی خاص و بازنمایی یک بافت خاص، مفهوم‌بندی شود (ینسن، ۱۹۹۱ا، ص ۱۳). نورد (۱۹۸۹) در این خصوص افزود که در تاریخ روزنامه‌نگاری چهار نوع مطالعه انسان‌گرا وجود داشته است: الف) توصیف تحولات تکنولوژیک و تأثیر آنها بر انسان‌ها، ب) مطالعه ایجاد سازمان‌های رسانه‌ای، ج) مطالعات فرهنگی (راه‌هایی که در گذشته انسان‌ها به واقعیت دست می‌یافتند) و د) مطالعات سیاسی (رابطه بین روزنامه‌نگاری و دولت).

پنج موضوع محورین فوق، پنج ایده عمده را منتقل می‌کنند که برای پژوهش کیفی، حالت اصل موضوعی دارند. این بدان معنا نیست که هر پژوهنده‌ای که خود را یک پژوهشگر کیفی می‌خواند، به همه اینها باور داشته باشد. با این حال، اکثراً به بیشتر این باورها عقیده دارند و غیرقابل تصور است که یک پژوهشگر کیفی به هیچ یک از آنها باور نداشته باشد. به زبان ساده، این باورها عبارت‌اند از: الف) پژوهشگران باید ایده‌های از پیش شکل گرفته درباره پدیده داشته باشند

می‌گردیدند که از دهه ۱۹۳۰ با خروج از آلمان، این سنت را پایه‌گذاری کردند. اما افراد مکتب نوکانتی جنوب غربی در آلمان ماندند و آثار آنان در آمریکا تحت عنوان «فلسفه قاره‌ای» خوانده شد و باعث بسط پدیدارشناسی و هرمنوتیک به مثابه ابزارهایی برای مطالعه علوم انسانی گردید. مهاجرت دسته اول منجر به ایجاد حس اهمیت عقلانیت، سیاست و فناوری علوم طبیعی (به مثابه الگوی دانش بشری) و تعمیق آن گردید. این داستان، دلیل اینکه چرا یک خلیج عمیق بین متفکران پدیدارشناسی (که قائل به فرهنگ‌های موضعی هستند) و پیروان مکتب ماربورگ (که قائل به یک فرهنگ جهانی مبتنی بر فلسفه تحلیلی می‌باشند) وجود دارد را توضیح می‌دهد.

۲. در مقابل نوآوری‌های متعددی که هایدگر در کتاب **هستی و زمان** خود مطرح می‌نماید، یکی از مهم‌ترین و غنی‌ترین آنها این است که فلسفه، هرمنوتیک است. او از تفاوت هستی‌شناختی می‌گوید، از نقد سوپرتکیویسم، از تقدم فهم نسبت به ادراک (که متضمن چرخش رادیکالی از پارادایم سنتی سوژه - اوبژه به پارادایم هرمنوتیکی است) و نفی عینیت علمی سخن می‌گوید. مضامین اصلی فلسفه علم پدیدارشناسی

اما باید خود را آماده استقبال کامل از تجربیات نگه دارند، ب) پژوهشگران باید تلاش کنند موقعیت را از دیدگاه دیگری ببینند، ج) پژوهش، فرآیند پایان‌ناپذیر مشاهده یک مورد و تفسیر آن برحسب بافتی است که خود برساخته‌ای از موارد است، د) لازم است پژوهشگران به داخل پدیده راه یابند و آن را در حالت طبیعی و بدون هیچ گونه دخل و تصرفی تجربه کنند و ه) تمرکز بر زبان به عنوان نمایش معناست و این زبان باید در بافت‌های فرهنگی و تاریخی مورد تفسیر قرار گیرد. این ایده‌ها، منطبق و سازگار با تفکر پدیدارشناسی هرمنوتیکی فلسفه‌ی علم می‌باشد.

فرجام

۱. در حال حاضر چهار سنت جا افتاده فلسفه‌ی علم وجود دارد که یکی از آنها فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک است. این حوزه، در پی تحولات پساکانتی و ابتکارات پدیدارشناسی و فلسفه هرمنوتیک هایدگر پدید آمد و پیشینه آن به مکتب فلسفی جنوب غربی آلمان باز می‌گردد. این مکتب، گرایش نوکانتی‌ای بود که در مقابل گرایش نوکانتی ماربورگ می‌اندیشید. نوکانتی‌های ماربورگ، در اصل نیای فلسفی سنت تحلیلی / تجربی فلسفه علم محسوب

هرمنوتیک که منبعث از تفکرات هایدگر است، عبارت است از:

(الف) تقدم پراکسیس بر تئوری؛

(ب) فهم پیشاهستی-شناختی از هستندگان؛

(ج) هستی‌شناسی بنیادین و هستی‌شناسی ناحیه‌ای (تقدم هستی‌شناسی بنیادین نسبت به علم)؛

(د) نظرگاه هرمنوتیکی (علم، نحوه‌ای از هستی خاص آدمی - اگزیستانس آدمی - است)؛

(ه) اگزیستانس، دارای رهیافت آشکارسازی به سوی هستندگان است.

(و) تحلیل اگزیستانسیال علم، هستن - در - جهان و آزادی؛

(ز) فرآیند بنیادین اوبژه‌سازی با تغییر ایستار ماقبل علمی به علمی؛

(ح) طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال علم مدرن؛

۳. هایدگر متأخر، معنای نوین طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال را پیش می‌کشد. او

در حالی که قبل از آن، متافیزیک را به عنوان علم در نظر می‌گرفت، بعداً معناداری

فیزیک را دقیقاً در طرح‌افکنش هستی‌هستندگان - در طرح‌افکنش ماته‌ماتیکال طبیعت - نهفته می‌داند. او علم مدرن را در

معنای ماته‌ماتیکال آن، متافیزیکی می‌خواند.

۴. در فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک، عینیت علمی (که یک آرمان سنتی علم است و قائل به آن است که تنها یک توصیف در طریقی که جهان هست، وجود دارد)، صوری کردن زبان و انباشتی بودن علم، پذیرفته نیست؛ اما بنا به خوانش تولمین، آنچه را که در تاریخ علم شاهد آن هستیم، «تحول» است و نه «انقلاب».

۵. از منظر فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک، تفاوتی بین علوم انسانی و علوم طبیعی نیست و هر دوی این علوم، فرآیند هرمنوتیکی اکتشاف را به کار می‌گیرند.

۶. دامنه‌دار شدن مباحثات بین مکتب ماربورگ و مکتب جنوب غربی و ظهور جنبش پدیدارشناسی (و تا اندازه‌ای مباحثات ساختارگرایان فرانسه)، اندک اندک به ظهور نگرش‌های نوینی نسبت به علم و پژوهش گردید؛ چرا که پارادایم‌های پژوهشی متکی به نگرش‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه هستند. پارادایم پژوهش کیفی، در اصل محصول دامنه‌دار شدن همان مباحث می‌باشد. مضافاً اصول موضوعه پژوهش کیفی که مشتمل است بر: پدیدارشناسی، تفسیری، دور هرمنوتیکی، طبیعت‌گرایی و مطالعات انسان‌گرایانه، با فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیکی، عموماً

هایدگر پیش کشیده شد) رقم می‌زند (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۳۹).

۳. از مکاتبات پروفیسور پاتریک هیلان و نگارنده. ضمناً برای آگاهی بیشتر از تفاوت‌های تاریخی و متدولوژیک پدیدارشناسی و پدیدارشناسی هرمنوتیک بنگرید به:

Laverty, S. M. (2003), Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison if Historical and Methodological Considerations, *International Journal of Qualitative Methods*, 2(3), Article 3

۴. این موضوع منعکس کننده نقد فایرابند از فرهنگ علم است. بنگرید به فایرابند (۱۹۸۷).

۵. در مورد تأثیر هوسرل بر علم و نقد آن، به عنوان مثال به هوسرل (۱۹۷۰، ۱۹۸۹ و ۱۹۹۱) بنگرید. در مورد بسط‌های رویکرد هوسرل به ریاضیات و علم مدرن، فی المثل بنگرید به کارهای: آ. گوروچی، پاتریک هیلان، کی. زی. ال و کوکلمانس.

۶. تمایز پولانی بین «معنای آشکار» و «معنای مضمون»، متوازی با دیدگاه هایدگر است (هایدگر، ۱۹۹۲، صص ۳۹-۳۳). پولانی در سال ۱۹۶۴ در مقدمه «*دانش شخصی*»، نوشت: «اشیایی که درباره آنها سخن می‌توانیم گفت، اشیایی است که با دیدن، آنها را می‌دانیم و اشیایی که نمی‌توانیم درباره‌شان

هم‌سویی و سازگاری داشته و با سنت فلسفه علم تحلیلی، عموماً ناسازگار است؛ به ویژه از این منظر که سنت تحلیلی، قائل به رئالیسم خام است در حالی که فلسفه علم هرمنوتیک بر رئالیسم هرمنوتیک (رئالیسم افق‌مند)، مبتنی است. این ایستار هم در مقابل ایده‌آلیسم قرار دارد و هم در مقابل رئالیسم و در واقع همان رویکردی است که پارادایم پژوهش کیفی به آن نیازمند است.

تقدیر و تشکر

نگارنده از راهنمایی‌های پروفیسور پاتریک هیلان در تحریر این مقاله سپاسگزاری می‌نماید.

پانوشت‌ها

۱. علاوه بر سه جریان مذکور، بعضاً از جریان‌های ضعیف‌تری از قبیل تبارشناسی، فرادیدگرایی و پست مدرن نیز صحبت به میان می‌آید.
۲. با این حال باید توجه داشته باشیم که هوسرل در *تأملات تاریخی*، رویکردی غیرتاریخی و ماهیت‌گرا دارد (زیرا وجه تاریخی را در فروکاست، کنار گذاشته بود)، لکن در *بحران*، تاریخی بودن را در کانون توجه قرار می‌دهد و همین گرایش، زمینه قرابت تفکر پدیدارشناسی را با تفکر هرمنوتیک (که بعداً توسط

Tymieniecka, A-T, 2000, "Origins of Life and New Critique of Reason", *Analecta Husserliana*, 66, 3-16.

۹. توجه داشته باشیم که دور هرمنوتیکی مورد نظر ما در این جا، دور هرمنوتیکی تخریب‌گر (Deconstruction Hermeneutical Circle) که بیشتر کاربرد در زبان‌شناسی دارد و شروع و پایانش در معانی‌ای است که در تجربه تحقق یافته (یا نیافته)، نیست. دور هرمنوتیکی آغاز و پایانش در معانی متناظر آنها در زیست جهان است.

۱۰. این ادعای هایدگر مبنی بر این که «هستندگان، به هیچ طریقی به جز فهم پیشینی از هستی آنها، در دسترس نیستند» (تفسیر پدیدارشناختی نقد عقل محض کانت، ۱۹۷۷، ص ۳۸) در واقع روش مناسب برای بیان ایده‌آلیسم استعلایی کانتی در قالب تفاوت هستی‌شناختی است. طبق یکی از بالاترین اصول قضاوت ترکیبی، ایده‌آلیسم هرمنوتیک هایدگر، به این صورت در می‌آید: شرایط امکان‌پذیری فهم هستی‌هستندگان، به طور هم‌زمان در شرایط امکان‌پذیری هستی آن هستندگان می‌باشد (لافونت، ۲۰۰۵، ص ۲۷۰).

۱۱. از دیدگاه هایدگر، پیش‌دستی شیئی است که به مثابه یک اوبژه دارای جرم و جایگاه فضا - زمانی (در علم مدرن) مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. این مواجهه،

سخن بگوییم، آنها را به واسطه سکونت در آنها، می‌دانیم. یک چنین سکونتی، مشارکت ما در هستی‌ای است که می‌فهمیم و این همان در جهان بودن هایدگر است. بنگرید به: (Polany, 1964).

۷. پراکسیس، عنوانی است که ارسطو بر فعالیت انسانی‌ای که غایتی بر خود آن مترتب است، می‌نهد؛ به این معنی که بیشتر هدف نهایی زندگی انسان را در نظر دارد تا عمل حل‌کننده مسئله (تخته‌ای ارسطویی). تخته با تکنیکی محاسبه‌ای یا به تعبیر هایدگر «ماتهماتیکیال» نسبت دارد. پراکسیس، ترجمه‌اش سخت است. پراکسیس نه فقط جذب شوندگی غیر تفکرآمیز در فعالیت زندگی است، بلکه جذب شوندگی‌ای است که دائماً مترصد در دسترس بودن تحت شرایط صحیح مفاهیم نظری به عنوان ابزارهایی برای اقدام است. پراکسیس، واقعیات عینی نیست، بلکه بیشتر شبیه آن پدیده‌ای است که لانرگان آن را دیفرانسیل‌گیری از آگاهی خوانده است. بنگرید به: (لانرگان، ۱۹۹۲).

۸. در خصوص بیان علمی از وظیفه پدیدارشناسی در فلسفه‌ی علم با ارجاع به پاره‌ای وجوه تفکر علمی جدید به ویژه در زیست‌شناسی مولکولی، عصب‌شناسی و تحول طبیعی انواع؛ بنگرید به:

هرمنوتیک در علم، سازگار باشد. برای اطلاع بیشتر از تاریخ علم و میزان تن دادن آن به نظریه‌های روش - معرفت‌شناختی که جملگی خصلتی هنجاری - قراردادی دارند، بنگرید به: کالینز و پینچ (۱۹۹۳).
۱۵. بنگرید به:

S.Toulmin: The Hermeneutics of Natural Science, in *Hermeneutic Philosophy of Science*, Netherland p.25.

۱۶. مکاتبات تولمین و ارنست نیگل در خصوص وظیفه‌ی فلسفه علم در سال ۱۹۷۱ هنوز موضوع بحث‌های فراوانی است (بنگرید به: جان لازی، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، سمت، ۱۳۸۵، این اثر را استاد علی پایا به فارسی برگردانده‌اند). در آن مکاتبات، نیگل از موضع پوزیتیویستی فلسفه علم دفاع کرده بود، در حالی که تولمین قائل بود به اینکه فیلسوف علم باید به دستاوردهای علم به مثابه یک ارگانیسم زنده نظر کند.

منابع فارسی

۱. اباذری، یوسف، (۱۳۷۵)، «هایدگر و علم»، در *ارغنون*، تهران، سال سوم، شماره‌های ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان.
۲. ارسطو، *متافیزیک*، (۱۳۶۶)، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار.

مبتنی بر یک بافت تئوریک است. تودستی، شی‌ای است که به مثابه یک ابزار مبتنی بر یک کلیت و بافت ابزارانه و عملی، مورد مواجهه قرار می‌گیرد.

۱۲. این قوانین - به زعم هایدگر - از منظر بیرونی دسترس ناپذیر یا بی معنا بودند.

۱۳. Incommensurability: این واژه را دوستان عزیز، آقایان آذرنگ و کچویان «نامتوافق بودن» معادل گذارده‌اند که قدری نارساست. آقای سعید زیباکلام معادل «لاقیاسیت» را برگزیده‌اند که ثقیل است و بار منطق سنتی خود را دارد. به نظر نگارنده، سنجش‌ناپذیری یا فاقد قدر مشترک بودن، معادل‌های مطلوب‌تری هستند که با افق مباحث فلسفه‌ی علم، سازگاری بیشتری دارند.

۱۴. بنگرید به: اباذری، یوسف، هایدگر و علم، در ارغنون، تهران، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵، ص ۴۷ (نقد دیگری که بر تحلیل آقای اباذری در همین نوشتار هست، آن است که نویسنده محترم نویرات و پوپر را نخستین کسانی دانسته که هرمنوتیک را وارد فلسفه‌ی علم نموده‌اند؛ در حالی که وفق هرمنوتیک، اساساً تجربه ثابت نیست، بلکه متغیر بوده و هر بار نمادهای جدیدی را پیش رو می‌آورد. بنابراین آشکار است که در هر حال - بر خلاف قول آقای اباذری - قول به پوزیتیویسم یا ابطال‌گرایی در هیچ حالی نمی‌تواند با قول به

۳. برت، ادوین آرتور، (۱۳۵۹)، **مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین**، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. پایا، علی، (۱۳۸۲)، **فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها**، تهران، طرح نو.
۵. خاتمی، محمود، (۱۳۸۱)، اشاراتی به نقد هایدگر از علم جدید در فرهنگ، شماره‌های ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان.
۶. رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، **هوسرل در متن آثارش**، تهران، نشر نی.
۷. ریخته‌گران، محمدرضا، (۱۳۷۸)، **منطق و مبحث علم هرمنوتیک**، چاپ ششم، تهران، صراط.
۸. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۱)، **هایدگر و استعلاء**، تهران، نشر پرسش.
۹. کلباسی، حسین و عبدالله، نیک‌سیرت، (۱۳۸۷)، «خاستگاه‌های فلسفه تحلیلی به روایت مایکل دامت»، **معرفت فلسفی**، شماره ۴، تابستان.
۱۰. کوهن، توماس، (۱۳۶۹)، **ساختار انقلاب‌های علمی**، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش.
۱۱. جان لازی، (۱۳۸۵)، **درآمدی تاریخی به فلسفه علم**، سمت.
۱۲. هایدگر، مارتین، (۱۳۸۶)، **هستی و زمان**، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، نشر مرکز.
13. Anderson, J. A. (1987), **Communication Research**, Issues and Methods, New York: McGraw-Hill.
14. Babich, B. E. (1994), **Nietzsche's Philosophy of Science**, Albany: SUNY Press.
15. _____, (2002), **Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eys and God**, Essays in Honor of Patrick Heelan, Fordham University, N. Y.
16. _____, (2003), On the Analytic-Continental Divide in Philosophy: Nietzsche's Lying Truth, Heidegger's Speaking Language, and Philosophy, C. G. Prado, ed., **A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy**, Amherst, NY: Prometheus/Humanity Books, pp. 63-103.
17. _____, (2009), **Against Analysis, Beyond Postmodernism**. Fordham University. Retrieved on 10 Sept. (<http://www.fordham.edu/philosophy/ie/babich/cpbabich.htm>)
18. Bogdan, R. & Taylor S. J. (1975), **Introduction to Qualitative Research Methods**, A Phenomenological Approach to the Social Science, New York, Wiley.
19. Collins, H. Pinch, T. (1993), **The Golem: What Everyone Should Know about Science**, Cambridge, Cambridge U.P.
20. Caputo, John (1978), "Fundamental Thems in Meister Eckhart", in **Thomists**, Vol. 42, No. 2, pp. 197-225.
21. _____, (1986), "Heidegger's philosophy of science: The Two Essences of Science." in **Rationality, Relativism and the Human Science**

منابع لاتین

30. Heelan, P. A. (1965), *Quantum Mechanics and Objectivity: The Physical Philosophy of Werner Heisenberg*, The Hague: Nijhoff.
31. _____ (1970), "Quantum Logic and Classical Logic: Their Respective Roles", *Synthese*, 22, 3-33.
32. _____ (1975a), "Heisenberg and Radical Theoretic Change", *Zeit. fallgemeine. Wissenschaftstheorie*, VI, 113-138.
33. _____ (1975b), "Hermeneutics of Experimental Science in the Context of the Life World", In *Interdisciplinary Phenomenology*, D. Ihde and R. Zaner (eds), The Hague: Nijhoff, pp. 7-50.
34. _____ (1983a/1988), *Space-Perception and the Philosophy of Science*, Berkeley and Los Angeles: CA: University of California Press.
35. _____ (1983b), "Natural Science as a Hermeneutic of Instrumentation", *The Philosophy of Science*, 50, 181-204.
36. _____ (1983c), "Perception as a Hermeneutical Act", in H. Silverman and D. Ihde (eds), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany, NY: SUNY Press, pp. 43-54.
37. _____ (1985), "Machine Perception", in C. Mitcham (ed), *Philosophy and Technology II: Information Technology and Computers in Theory and Practice*, ed. J. Margolis, M. Krausz and R. M., Burian, Dorderecht: Martinus Nijhoff.
22. Christians D. G., & Carey J. W. (1989), "The Logic and Aims of Qualitative Research", in G. H. Stempel III & B. H. Westley (Eds.), *Research Methods in Mass Communication* (2nd ed., pp. 354-374), Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
23. Caputo, John. Heidegger's Philosophy of Science, The Two Essences of Science, in *Rationality, Relativism and The Human Science*, ed , J. Margolis. M. Krausz and R. M Burian. Dordrecht: Martinus Nijhoff. 1986. p 44.
24. Denzin N. K. & Lincoln Y. S. (1994c), "Preface", in N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *HandBook of Qualitative Research* (pp. IX-XII), Thousand Oaks, CA: Sage.
25. Feyerabend, P. (1987), *Farewell to Reason*, London: Verso.
26. Friedman, M. (2000), *The Parting of the Ways*, New York: Open Court.
27. Gadamer, H. G. (1975), *Truth and Method*, Trans. G. Barden and J. Cumming, New York: Seabury Press.
28. Glazer brook, Trish, (2000), *Heidegger & Philosophy of Science*, Fordham University Press, N. Y.
29. Grunder, Karlfried. (1963), "Heidegger's Critique of Science in Its Historical Background." *Philosophy Today*, pp. 15-32.

- Science". In *Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, and Literature*, 213-228. H. Silverman (ed.). New York: Routledge.
44. Heidegger, M., (1951), *The Age of World-View*, Trans by M. Grence, Measure 2.
45. _____ (1971), *Poetry, Language and Thought*, Trans by Hafstadter, New York.
46. _____ (1976), *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M.
47. _____ (1977), *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Trans. P. Emad and K. Maly. Bloomington: Indiana University Press.
48. _____ (1977a), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, "The Question Concerning Technology", 3-35; "The Age of the World Picture" 115-154. Trans. By W. Lovitt. New York: Harper Colophon.
49. _____ (1977b), "On the Essence of Truth" In *Martin Heidegger: Basic Writings*, 117-139. D. F. Krell (ed.). New York: Harper and Row.
50. _____ (1988), *Being & Time*, trans, John Macquarie & Edward Robinson, Oxford.
51. _____ (1992), *Being and Time*. Trans. By John Macquarie and Dordrecht and Boston: Kluwer, pp. 131-156.
38. _____ (1986), "Interpretation and the Structure of Space in Scientific Theory and in Perception", in *Research in phenomenology* XVI, ed. By J. Sallis, atlantic Heights, NJ: Humanities Press, pp. 187-199.
39. _____ (1987a), "Husserl, Hilbert, and the Critique of Galilean Science", in R. Sokolowski (ed), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, Washington, D. C.: The Catholic University Press, pp. 157-173.
40. _____ (1987b), "Husserl's Later Philosophy of Science", *Philosophy of Science*, 54, 368-390.
41. _____ (1988), "Husserl, Hilbert, and the Critique of Galilean Science", In *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*., 157-173. R. Sokolowski (ed.). Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
42. _____ (1991a), "Hermeneutical Phenomenology and the History of Science", In *Nature and Scientific Method: William A. Wallace Festschrift*, D. Dahlstrom (ed.). Washington, DC.: The Cathloic University of America Press, pp. 23-36.
43. _____ (1991b), "Hermeneutic Phenomenology and the Philosophy of

59. Lavery, S. M. (2003), Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison if Historical and Nethodological Considerations, *International Journal of Qualitative Methods*, 2(3), Article 3
60. Luchte, James, Martin Heidegger and Rudolf Carnap: Radical Phenomenology, Logical Possitivism and The Roots of Continental Analytic Divide, (2007), *Philosophy Today*, Fall, Vol 51. lss.3.
61. Lafont. Cristina. (1999), *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge. MA: MIT Press.
62. _____ (2000), *Heidegger, Language and world Disclosure*, Cambridge: Cambridge University Press.
63. _____ (2005), Hermeneutics, in *A Companion to Heidegger*, Hubert I. Dreyfus and Mak A. Weathall. Blackwell. England, p 272.
64. Lonergan, B. (1992), *Insight: A Study of Human Understanding*. Vol. 3 of *Collected Works*. Toronto: University of Toronto Press.
65. Lancy D. F. (1993), *Qualitative Research in Education: An Introduction to the Major Traditions*, NewYork: Longman.
66. Lincoln Y. S., & Guba E. G. (1985), *Naturalistic Inquiry*, NewBury Park, CA: Sage.
- Edward Robinson. New York: Harper and Row.
52. Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Nortwestern University Press.
53. _____ (1989), *Ideas II: Collected Works*, Vol. 3. Trans. By R. Rojcewicz and A. Schwer. Dordrech/Boston: Kluwer.
54. _____ (1991), *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time. Collected Works*, Vol. 4. Trans. By J. Brough. Dordrech/Boston: Kluwer.
55. Jensen K. B. (1991a), "Humanistic Scholarship as Qualitative Science: Contributions to Mass Communication Research", in K. B. Jensen & N. W. Jankowski (Eds.), *A Handbook of Qualitative Methodologies for Mass Communication Research*, (pp. 17-43), NewYork: Routledge.
56. Kisiel, T. (1977), Heidegger and New Images of Science, *Reaserch in Philosophy*, pp. 81-162.
57. Kuhn, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed, Chicago: Chicago University Press.
58. _____ (1970), *Criticism and Growth of Knowledge*, Reflections on My Critics, in: I. Lacatos and A. Musgrave, Cambridge, U.K. p. 264.

76. Richardson. William, J. Heideggers Critque of Science. (1986), *New Scholasticism* 42, Atutumn, pp. 36-51.
77. Richardson. William, J., (1968), Heideggers Critque of Science. *New Scholasticism* 42, Atutumn, pp. 36-511.
78. Smith J. K. (1983), "Quantitative Versus Qualitative Research: An Attempt to Clarify the Issue", *Educational Researcher*, March, pp. 6-13.
79. Toulmin, S., (1983), "The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science", in W. J. T. Mitchell (Ed.), *The Politics of Interpretation*, pp. 99-117, Chicago: University of Chicago Press.
80. _____ (1990), the Hermeneutics of Natural Science, in *Hermeneutic Philosophy of Science*, Netherland.
81. _____ (2002), *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eye's and God*, Fordham University, N. Y.
82. Tymieniecka, A-T, 2000, "Origins of Life and New Critique of Reason", *Analecta Husserliana*, 66, 3-16.
83. Toulmin, S: The Hermeneutics of Natural Science ,in *Hermeneutic Philosophy of Science* ,Netherland p.25.
67. Lindlof T. R. (1991), "The Qualitative Study of Media Audiences", *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 35, pp. 23-42.
68. Luchte, James, (2007), Martin Heidegger and Rudolf Carnap: Radical Phenomenology, Loical Possitivism and The Roots of Continental Analytic Divide, *Philosophy Today*.Vol 51. lss.3, Fall.
69. Marshall C., & Rossman G. B. (1989), *Designing Qualitative Research*, NewBury Park, CA: Sage.
70. Morris M. B. (1977), *An Excursion in to Creative Sociology*, NewYork, Columbia University Press.
71. Norris, Christopher (2000), *Quantum Theory and Flight from Realism: Philosophical Responses to Quantum Mechanics*, London: Routledge.
72. Nord D. P. (1989), "The Nature of Historical Research", In G. H. Stempel III & B. H. Westley (Eds.), *Research Methods in Mass Communication*, pp. 290-315, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
73. Orr L. (1991), *A Dictionary of Critical Theory*, NewYork: Greenwood Press.
74. Polanyi, M. (1958), *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
75. _____ (1964), *Personal Knowledge*, New York: Harper Torchbook, Harper and Row.