

تحلیل خودفهمی در دیدگاه هستی‌شناسانه هایدگر و رویکرد معناشناسانه ریکور

سیده‌اکرم برکاتی*

یوسف شاقول**، محمدجواد صافیان***

چکیده

فهم خویشتن در حوزه‌های مختلف تفکر همواره بسیار مهم و از جهات گوناگون مورد بحث بوده است. برخی از اندیشمندان فهم ما از خود را شهودی یا بی‌واسطه می‌دانند و برخی از آنان نحوه فهم ما از خود را امری تأملی و تفسیری تلقی می‌کنند. در تاریخ فلسفه غرب، به‌ویژه در حوزه هرمنوتیک و پدیدارشناسی، می‌توان هایدگر و ریکور را به تعبیری نماینده این دو رویکرد متفاوت دانست. از این منظر، دیدگاه هایدگر را هستی‌شناسانه و رویکرد ریکور را معناشناسانه نامیدیم. در این نوشتار تلاش خواهد شد تا ضمن تبیین دیدگاه هستی‌شناسانه هایدگر و رویکرد معناشناسانه ریکور در مسئله خودفهمی، امکان برقراری پیوند میان این دو دیدگاه متفاوت بررسی شود. برای آشکارکردن امکان این پیوند بر دو وجه متمرکز خواهیم شد؛ نشان خواهیم داد: ۱. خودفهمی در اندیشه هایدگر و ریکور در افق‌های مشترک «زمان»، «زبان»، و «دیگری»، گرچه از دو منظر متفاوت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، محقق می‌شود و ۲. می‌توان برای این سه افق، در مفهومی که ریکور از آن‌ها ارائه می‌دهد، بنیانی هستی‌شناختی در ساختار دازاین قائل شد. به نظر می‌رسد می‌توان این مبنای هستی‌شناختی را به‌عنوان

* دکترای فلسفه، دانشگاه اصفهان، fbarakati2017@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، y.shaghool@ltr.ui.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، mjsafian@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۸

«سراغاز» راه طولانی معرفت‌شناسی ریکور مورد ملاحظه قرارداد. به این ترتیب، می‌توان به نحوی مبنایی میان این دو رویکرد پیوند برقرار کرد.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، ریکور، خودفهمی، هستی‌شناسی، معناشناسی.

۱. مقدمه

بحث درباره «خود» و «فهم خویشتن» با اساس قراردادن سوژه توسط دکارت به‌عنوان مسئله‌ای بنیادی در معرفت‌شناسی در تاریخ فلسفه غرب اهمیت محوری پیدا می‌کند. اما در قرن بیستم نظریه‌های انتقادی بسیاری درباره سوژه دکارتی و جداکردن سوژه از ابژه در فضای مدرنیته انتقادی و پست‌مدرن مطرح می‌شود (طلیعه‌بخش و معین‌زاده ۱۳۹۹: ۱۴۰). هایدگر و ریکور دو تن از مخالفان مهم مفهوم سوژه دکارتی‌اند و هریک در مقابله با این مفهوم طریقی متفاوت می‌پیمایند و در تحلیل خود و خودفهمی، تحلیلی مبنایی از پیوند میان سوژه و ابژه ارائه می‌دهند.

در پژوهش حاضر نشان خواهیم داد که رویکرد هایدگر و ریکور در پرداختن به مسئله خودفهمی (self-understanding) از جهاتی با یک‌دیگر متفاوت است. «خودفهمی» در تفکر هایدگر و ریکور تحت عناوین دیگری از جمله تصدیق خود (self-attestation)، خودشناسی (self-knowledge)، و بازشناسی خود (self-recognition) نیز مطرح می‌شود. ریکور ضمن پذیرش دیدگاه هستی‌شناسانه هایدگر این نکته را متذکر می‌شود که در تبیین خودفهمی به راه طولانی‌تری قائل است که همانا راه معناشناختی و تحلیل زبانی است. به نظر او، هستی‌شناسی مستقیم در تبیین خودفهمی امکان‌پذیر نیست. بنابراین، پرسش اصلی ما این است که خودفهمی اساساً چگونه محقق می‌شود؟ کدام‌یک از این دو رویکرد متفاوت می‌تواند پاسخ آشکارکننده‌تری به این مسئله باشد؟ آیا می‌توان با برقراری گفت‌وگو میان هر دو دیدگاه میان آن‌ها پیوند برقرار کرد؟

در دیدگاه هایدگر، مادامی که دازاین اگزیستانس دارد و از حیات برخوردار است پیوسته در حال طرح‌افکنی خود به سوی امکان‌های خویش است و فهم به منزله طرح‌افکنی ساختار بنیادین خویش‌بودگی دازاین را تشکیل می‌دهد. بنابراین، خودفهمی در اندیشه هایدگر عین خودبودگی دازاین است. نشان خواهیم داد که خودفهمی در دیدگاه هایدگر من‌آزمایی به حس باطن یا بازتاب و نحوی درون‌نگری نیست، بلکه نحوه وجود اوست. سپس بیان خواهیم کرد که در دیدگاه هستی‌شناسانه او، فهم «خود» در افق‌های «زمان»، «زبان»، و «دیگری» و به نحو مستقیم و بی‌واسطه محقق می‌شود.

ریکور نیز مانند هایدگر بر این باور است که خودفهمی در افق‌های «زمان»، «زبان»، و «دیگری» تحقق‌پذیر است، اما برخلاف او معتقد است که در این افق‌ها، فهم بی‌واسطه و مستقیم هستی‌شناختی از خود امکان‌پذیر نیست. از نظر ریکور، خودفهمی به‌وساطت تأویل نمادها و تحلیل «معناشناختی» زبان و تأمل ممکن می‌شود و هستی‌شناسی تنها در انتهای این مسیر طولانی قرار دارد و ما به‌سوی آن جهت می‌گیریم. مدلل خواهیم کرد که با بنیان‌نهادن زمان‌مندی، زبان‌مندی، و دیگربودگی به‌معنای موردنظر ریکور در ساختار اگزیستانسیال دازاین، و درواقع با قائل‌شدن به مبنایی هستی‌شناختی برای معرفت‌شناسی ریکور در «آغاز» راه طولانی موردنظر او، می‌توان این دو دیدگاه متفاوت را به‌نحو بنیادین با یکدیگر در پیوند قرار داد.

۲. دیدگاه هستی‌شناسانه هایدگر در تبیین خودفهمی

در تلقی هایدگر، «دازاین آن هستنده‌ای است که درضمن بودن خود با هستی خویش نسبتی از سر فهم دارد. این تعریف مفهوم صوری اگزیستانس را به ما نشان می‌دهد» (هایدگر ۱۳۸۹: ۱۶۹). «دازاین هستنده‌ای است که تا هست در هستی‌اش گشوده بر خویش است. یافتگی و فهم نوع هستی این گشودگی را تقویم می‌کنند» (همان: ۴۳۳). فهم حالت بنیادین هستی دازاین است و «نوع هستی دازاین» درمقام هستی‌توانش، از حیث اگزیستانسیال، در فهم نهفته است. این بدان معناست که خودفهمی ساختار وجودی دازاین است. از آن‌جاکه دازاین اگزیستانس دارد، هستی‌اش به‌نحوی است که از خویش بیرون ایستاده است. او در این بیرون‌ایستایی هستی خود را از آن خویش دارد و نسبت او با خودش از طریق فهم است. بر این اساس، خودفهمی بنیان خودبودگی دازاین است و به‌نظر می‌رسد نحوه این خودفهمی همانا نحوه خودبودگی دازاین را صورت می‌بخشد. دازاین، مادامی‌که هست، همواره فهمی از خود دارد و همیشه خود را برحسب امکانات خویش می‌فهمد و از آن‌جاکه امکانات همان خود هستند، بدون تفهم و خودفهمی، دازاین وجود ندارد.

چنان‌که در وجود و زمان مطرح شده است، ما در مواجهه با دو شیوه خودفهمی و خودتحقق‌بخشی هستیم. یکی نامتأصل است و با اصطلاح «one-self» (man-selbst) آن را نشان می‌دهیم و دیگری متأصل است و خود اصیل (genuineself/ eigentlishesSelbst) خوانده می‌شود. درواقع، دازاین از قبل در نوسان میان اصالت و ناصالت زندگی می‌کند و در این فضای میانی است که وجودش آشکار می‌شود. خودفهمی وقتی اصیل است که دازاین

در ترس‌آگاهی تناهی خود را دریافته باشد و پروای دیگران و چیزها را داشته باشد. در پدیدار ترس‌آگاهی، هستی دازاین خود را هم‌چون پروا منکشف می‌کند. در خودفهمی غیراصیل، فرد از پذیرش مسئله مرگ اجتناب می‌کند و در دیگران و چیزها مستحیل است. در به‌سوی-مرگ بودن اصیل است که دازاین به خودشناسی اصیل دست می‌یابد. بنابراین، خودفهمی دازاین در ترس‌آگاهی، که خودفهمی اصیل است، به‌نحو بنیادین و هستی‌شناسانه روی می‌دهد و فهم «موجودیینه» از خویش بر این خودفهمی بنیادین و هستی‌شناختی و نیز اشتقاقی از آن مبتنی است.

تیلور کارمان استدلال کرده است که هدف هایدگر از بسط مفهوم تأصل این است که نشان دهد فهم سنت متافیزیکی از «خود» که بر مبنای سوم شخص است نابسنده است و خود هرگز نمی‌تواند از دیدگاه سوم شخص و بر اساس دیدگاه عینی گرایانه فهمیده شود (Carman 2003: 264-314). بنابر تحلیل کارمان، ما ماهیت «خود» را می‌توانیم در وجود اصیل دریابیم و دیدگاه اول شخص تحویل‌ناپذیر است؛ یعنی دیدگاه دوم شخص و سوم شخص درباره خویش‌بودگی هرگز نمی‌تواند به‌طور مناسب نسبت اول شخص خود با خویشتن را به‌چنگ آورد.

اما هایدگر به خودفهمی غیراصیل نیز اشاره می‌کند. از نظر او، دازاین روزمره خود من (I myself) نیست، بلکه خود-آن‌ها (they-self) است و «کیستی»، یعنی خودبودن، را نشان نمی‌دهد. خودی که در «آن‌ها» منتشر شده است ابتدا باید خود اصیلش را بیابد. دازاین در خودفهمی غیراصیل خود را به‌عنوان یکی از هم‌گنان می‌فهمد و از خودبودن اصیل می‌گریزد. مواجه‌شدن با خود در این گریز و سقوط میان هم‌گنان رخ نمی‌دهد. اما دازاین فقط به این دلیل می‌تواند از خویش بگریزد که از پیش خود را دارد و به‌نحو هستی‌شناسانه ذاتاً فراییش خویش آورده می‌شود. به‌نظر هایدگر، ما در وجود روزمره‌مان ساختار هستی خود را به‌درستی نمی‌فهمیم، زیرا در این وضعیت ساختار وجود خود را می‌پوشانیم، تحریف می‌کنیم، یا معمولاً درباره آن دچار سوءفهم می‌شویم.

هایدگر در بیان خودفهمی اصیل و غیراصیل از واژه‌های شفافیت و ناشفافیت نیز بهره می‌برد. او آن بینشی (sight) را که بدو و کلاً به اگزیستانس بسته است شفافیت (transparency) می‌نامد و آن را به‌عنوان نامی برای خودشناسی برمی‌گزیند تا نشان دهد که ما با «نقطه‌ای» به‌نام «خود» سروکار نداریم، «بلکه سروکار ما با دریافت فهم‌کننده آشکارگی کامل در جهان بودن است در مقومات ذاتی آن از بدو تا ختم» (هایدگر ۱۳۸۹: ۳۶۴).

بنابراین، «خود» فقط در هم‌جواری و هم‌بودی‌اش با چیزها و دیگران می‌تواند برای خودش شفاف شود. از سوی دیگر، ناشفافیت دازاین در ناآشنایی با جهان ریشه دارد. بنابراین، نظر هایدگر درباره خودشناسی با تأمل سستی درباره ایگو یا مسئله خودآگاهی متفاوت است. نوع خودشناسی‌ای که هایدگر از آن سخن می‌گوید مرتبط با تمامیت ساختار در جهان بودن دازاین است.

چنین نیست که دازاین با حس درونی و به‌نحو بازتابی (reflexive) از سوی چیزها معطوف به خود باشد، بلکه او پیش از هر بازتاب در حضور است. «خودفهمی را نباید من‌آزمایی به حس باطن یا بازتاب دانست، بلکه خودفهمی را به‌حسب نحوه وجود دازاین، متردّد میان دو صورت مجازی و حقیقی بودن، باید دانست» (هایدگر ۱۳۹۲: ۲۲۴). بازتاب یا بازگرداندن نظر به خود شأنی از خوداندیشی است، اما خوداندیشی نحوه اصیل خودگشایی نیست. چنین نیست که دازاین برای فهم خود به بازگشت به خود، چنان‌که گویی پشت خود ایستاده است، نیاز داشته باشد، چراکه دازاین خود را نمی‌یابد مگر در خود چیزهایی که هرروزینه در پیرامون او هستند. «من» خود را نخست و پیوسته در چیزها می‌یابد. این گم‌گشتگی در میان چیزها وصف لازم خود دازاین است و چیز منفی و تحقیرآمیزی نیست. این که «خود» در چیزها بازتابیده می‌شود به این معنا نیست که هم‌چون بخشی از چیزها و یک هست پیش‌دست در میان آن‌هاست. دازاین که بناست از چیزها به‌سوی ما بیاید باید به‌نحو پهلوی چیزها باشد. دازاین به‌نحو ذاتی التفات دارد به ... و معطوف است به ...؛ بنابراین، از پیش در جوار چیزهاست. اما ما باید از التفاتی بودن درک ریشه‌ای‌تری داشته باشیم. التفاتی بودن بر تعالی دازاین مبتنی است و تعالی از تعینات اساسی ساختار هستی‌شناختی دازاین و لازمه اگزیستانس اوست. بنابراین، دازاین ابتدا خود را بی‌واسطه در جهان و در میان چیزها و کسان می‌یابد و می‌فهمد و نسبت او با آن‌ها بی‌واسطه است. از این‌رو اندیشیدن به خود، به‌نحو بازتابی، صرفاً اشتقاقی از این خودفهمی بنیادین است.

هایدگر از مواجهه‌های سستی با مسئله خودفهمی که بر بازتاب مبتنی‌اند اظهار نارضایتی می‌کند. به‌نظر هایدگر، در دیدگاه سستی این‌طور تصور می‌شود که کس بودن لازمه‌اش حفظ همانی فرد در طی برقراری نسبت با تغییرات در تجربه و شیوه‌های رفتاری‌اش است. اما به‌نظر هایدگر این دیدگاه، با وجود نفی جوهر روحانی یا شیء بودن شخص، به‌لحاظ هستی‌شناختی هنوز «خود» را هم‌چون موجودی پیش‌دستی در نظر دارد. به‌نظر می‌رسد این

انتقاد هایدگر تفکر ریکور درباره خودفهمی را نیز شامل می‌شود. به‌علاوه، «من» در اندیشه هایدگر ترکیبی از بدن و روح نیست، بلکه اگزیستانس است. این نظر هایدگر نیز درمقابل تأکید ریکور بر نقش جسمانیت انسان در خودبودگی و خودفهمی اوست.

به‌نظر هایدگر، ترس آگاهی خود دازاین را با خودش از آن حیث که درجهان‌بودن است مواجه می‌کند، نه هم‌چون شیء-سوژه که جدا از جهان باشد. بنابراین، تجربه من از خودم تجربه‌ای جهان‌مند (worldly) است، زیرا من نمی‌توانم از جهان بگریزم. چنان‌که هایدگر مدعی است، آشکارگی خود هم‌زمان متضمن آشکارگی جهان در معناداری‌اش است. آشکارکردن جهان نیز همواره ازپیش خودآشکاری (self-disclosure) و خودیابی (self-finding) است. آنچه ما با آن مواجهیم دادگی خود و جهان توأم با یکدیگر است. از نظر هایدگر، تجربه جهان اصلی درهم‌ریخته و درک‌ناشدنی نیست، بلکه ساختار هدف‌مند و معناداری دارد. این تجربه ساختار هرمنوتیکی دارد، یعنی از خودفهمی خودانگیخته و بی‌واسطه و از مفصل‌بندی درونی و عقلانیت برخوردار است. به همین دلیل، می‌تواند از ناحیه خودش به‌تفسیر درآید (Escudero 2014: 10). با این تعبیر، به‌نظر می‌رسد هایدگر نیز بر تفسیرپذیری تجربه ما از خویشتن، به‌منزله درجهان‌بودن، اذعان دارد، اما عزم او بر نشان‌دادن بنیان هستی‌شناختی این تفسیرپذیری است.

فهم بی‌واسطه دازاین از جهان نظام و قاعده‌مندی خاص خود را دارد، اما صورت خودادراکی (self-perception) تأملی یا خودنگری (self-observation) مفهومی را نمی‌گیرد. بنابراین، نمی‌توان خود را، به‌عنوان من انتزاعی، درون آگاهی یافت. به‌نظر هایدگر، تجربه زندگی ما مرتبط با جهان است و هنگامی که ما به جهان مشغولیم «خود» حضور دارد. در این تجربه، تلقی سستی از درون و بیرون درون‌بودی (immanence) و تعالی (transcendence) جایگاه خود را از دست می‌دهد. از نظر او «خود» نه مسئله ادراک درونی، نه پیونددهنده اعمال و فرایندها، نه من-بژه گسسته از جهان، و نه خودتأملی است. برخلاف آن، من خودم را در آنچه انجام می‌دهم و به‌پایان می‌رسانم و در نگرانی‌ها و ارتباطاتم با دیگران، به‌نحو بی‌واسطه، در حضور می‌یابم و تجربه می‌کنم. آشکارشدن «خود» پاسخی به فرایند ابژکتیو نیست که در آن سوژه در برابر ابژه قرار داده می‌شود. بنابراین، به‌نظر معقول است که نتیجه بگیریم که هایدگر با صورتی از خود - آشنایی (self-acquaintance) که مقدم بر تأمل است کار دارد و این که او به خودادراکی (self-comprehension) پیشاتأملی بی‌واسطه قائل است (ibid.: 11). بنابراین، هایدگر برخلاف ریکور رابطه خود با جهان و تجارب مربوط به آن را غیرتأملی می‌داند.

اما آن‌چه سبب می‌شود دازاین به تصدیق خود (attestation) نائل شود دریافتن ندای ساکت وجدان است که به هیچ نوع معرفت موضوعی و تأملی آشکار تحویل‌پذیر نیست. وجدان تمایز میان خود روزمره شخص و خود اختصاصی را درمی‌یابد. وجدان چیزی نیست جز پاسخ دازاین به حقیقت فردیت خویش.

از نظر هایدگر، نه دازاین و نه وجود، هیچ‌یک، جوهر به معنای متافیزیکی کلمه نیستند. دازاین از طریق طرح‌اندازی‌های خویش خود را تحقق می‌بخشد، بنابراین، هرگز جوهری تام و تمام نیست. از آن‌جاکه خودفهمی دازاین درگرو فهم نسبت او با هستی است و فهم معنای هستی بر طرح‌افکنی‌های مدام دازاین و فهم او از خویش اثرگذار است، این دو در نسبت با یکدیگر و به‌نحو ناتمام، پیوسته، در تحقق‌اند. در دیدگاه هایدگر، این دور هرمنوتیکی دوری هستی‌شناختی است.

۳. رویکرد معناشناسانه ریکور در تبیین خودفهمی

خودفهمی در تلقی ریکور در پاسخ به پرسش از کیستی من (Who am I?) مطرح شده است. چه کسی سخن می‌گوید؟ چه کسی عمل می‌کند؟ چه کسی داستان زندگی خویش را روایت می‌کند؟ چه کسی سوژه اخلاقی است؟ و اما پاسخ این پرسش یعنی پرسش از کیستی تحویل‌پذیر به افعال شخص، ویژگی‌های فردی، تمایلات او، و حتی شخصیت فرد نیست. گرچه این‌ها نمودار بخشی از هویت فردند، اما راز و عدم تعیین آگاهی نسبت به کیستی فرد را به‌درستی عیان نمی‌کنند. ریکور به دو نوع هویت قائل است: هویت - به‌عنوان - خویش‌بودگی (ipseity) که وجه متغیر است و هویت - به‌عنوان - همانی (idem) که اشاره به وجه ثابت دارد. خود روایی میان این دو قطب قرار دارد. روایت، بدون این‌که شخص‌بودگی را به ثبات شخصیت تحویل کند، انسجام و وحدت شخص را درعین‌تغییر پیوسته آن نشان می‌دهد. این تعبیر از شخصیت‌پردازی در روایت ادبی یا تاریخی در روشن‌شدن فرایند واقعی خودفهمی به ما کمک خواهد کرد. بر این اساس، حتی درمیان بحران و آشفتگی «خود»، باز می‌توان تأیید کرد که «این من هستم» که در این‌جا ایستاده‌ام و در مقابل دیگری قرار دارم (Samuel 2015: 3).

ریکور خودفهمی را در نسبت با روایت و مواجهه با متن تبیین می‌کند. او معتقد است که شناخت خود درواقع تفسیر خود است و تفسیر خود نیز به میانجی روایت، نشانه‌ها، و نمادها صورت می‌گیرد. به‌نظر او،

تصدیق خود/ گواهی به خود حالت شکننده‌ای از معرفت است که بیش‌تر نوعی ایمان (believing in) است تا نوعی باور (believing that) و در واقع بازشناسی خود به‌عنوان شخصیتی در یک روایت است که از آن می‌توان این‌گونه یادکرد: «این منم که این‌جا هستم» (Ricour 1992: 22).

بنابراین، فاعل شناسایی خود را در تاریخ و روایتی بازمی‌شناسد که خود برای خود نقل می‌کند. او بر این باور است که تصدیق (attestation) راه ورود به بحث دربارهٔ هرمنوتیک «خود» است. ما، از طریق تصدیق به‌مثابهٔ اعتقاد به خودبودن، توان‌مندی‌ها و قابلیت‌ها را به خود نسبت می‌دهیم. بدون تصدیق، آن‌ها بیرون از «خود» باقی می‌مانند. بنابراین، تصدیق دیالکتیک میان تحلیل و تأمل را کامل می‌کند و با هر دوی آن‌هاست که می‌توان قابلیت‌ها را به «خود» نسبت داد.

به نظر او، نسبت نزدیکی میان تصدیق و بازشناسی خویش و به‌تبع آن «بازشناسی مسئولیت» در نسبت با عاملان کنش وجود دارد. کنش‌گرها در بازشناسی این‌که کاری را انجام داده‌اند به‌طور ضمنی تصدیق می‌کنند که قادر به انجام آن بوده‌اند. ریکور پیوند تصدیق و بازشناسی خود را در مرحلهٔ تأملی (reflexive stage) و تحت معنای «درست‌دانستن» (taking as true) مطرح می‌کند (Ricoeur 2005: 91-92). بنابراین، به‌نظر ریکور، باوجود شکافی که در میان معنای تصدیق و بازشناسی وجود دارد، آن دو با یکدیگر در پیوندند. در اطمینان و یقین به این‌که «من می‌توانم» دو حوزهٔ معنایی «تصدیق» و «بازشناخت خود» با یکدیگر به‌نحو مرتبط هماهنگ می‌شوند و به چیزی به‌عنوان «بازشناخت-تصدیق» غنا می‌بخشند. یقین تأییدهای برآمده از عبارت «من می‌توانم» حاصل این ترکیب است.

به نظر ریکور، از طریق حافظه (memory) و عهدبستن (promise)، مسئلهٔ «بازشناخت خود» هم‌زمان در دو جهت «گذشته» و «آینده» تحقق می‌یابد و وجوه اشتراک آن‌ها «حال» زیستهٔ بازشناسی خود را صورت می‌بخشد. ریکور این امر را به قابلیت‌های انسان توان‌مند و مسئلهٔ کنش‌ها پیوند می‌زند. در هنگام تحقق عمل می‌گوییم من قول می‌دهم یا من به‌خاطر می‌آورم. ریکور حافظه و قول‌دادن یا عهدبستن را با دو مفهوم «idem» و «ipse»، که در اشاره به همانی و تغییر هویت یا خودبودگی فرد به‌کار می‌روند، مرتبط می‌داند. باحافظه بر همانی تأکید می‌شود، گرچه این به آن معنا نیست که جنبهٔ متغیر حضوری نداشته باشد. در قول‌دادن جنبهٔ متغیر تفوق دارد. هر دو مفهوم حافظه و قول‌دادن تحت‌تأثیر دو امر منفی قرار

دارند که برسازنده معناداری آن‌هایند. فراموشی (forgetting) آفت حافظه و خیانت یا عهدشکنی (betrayal) آفت قول‌دادن است. به‌خاطر آوردن به‌معنای فراموش‌نکردن است و عهدبستن به‌معنای عهد نشکستن (ibid.: 109-110).

مادامی که آگاهی فرد بتواند در بازگشت به‌سوی هر کنش یا تفکری در گذشته بسط یابد، می‌تواند به هویت «خود» آن فرد دست یابد؛ یعنی دریابد که اکنون این همان خودی است که قبلاً در گذشته بوده است. این «خود» در زمان اکنون است که درباره این‌که عملی در گذشته انجام داده است تأمل می‌کند. مسئله آگاهی و حافظه با یک‌دیگر مرتبط‌اند. «آگاهی (consciousness) تنها چیزی است که هر فرد را یک «خود» می‌کند. در این‌جاست که حافظه در نتیجه تداوم زمانی تأمل نقش خود را ایفا می‌کند» (ibid.: 121). حافظه مربوط به بازنگری، و قول‌دادن مرتبط با آینده‌نگری است. هر دو این‌ها، در عین تقابل، با کامل‌کنندگی یک‌دیگر، گستره زمان را در «بازشناسی خود» به‌ظهور می‌آورند. هنگامی که فرد به دیگری قول می‌دهد در واقع خود را در برابر انتظار شخص دیگر مسئول قرار می‌دهد. فرد در برابر دیگری ممکن است عهد خود را بشکند. مسئله تغییر شخصیت در این‌جا با هویت روایی نیز مرتبط و در واقع برگرفته از آن است. توان عهدشکستن ذاتی توان قول‌دادن است و محدودیت‌های درونی تصدیق تغییر (ipseity) و «بازشناسی خود» را نشان می‌دهد. بنابراین، ریکور برخلاف هایدگر به نقش آگاهی و تأمل بازتابی در خودفهمی قائل است.

ریکور راه کوتاه تحلیل دازاین در هایدگر را، که طریق هستی‌شناختی است، برای حل مسائل هرمنوتیکی ناتوان می‌داند و معتقد است که هستی‌شناسی هایدگر فارغ از هرگونه استلزام روش‌شناختی است. ریکور امکان ساختن هستی‌شناسی مستقیم را نفی می‌کند و بر این باور است که با تأملات زبان‌شناسانه و معناشناسانه درباره نمادها و آثار زندگی «خود» در بستر زمان، روایت، و تاریخ، یعنی از طریق مسیری طولانی‌تر، می‌توان به‌سوی هستی‌شناسی گام برداشت.

به‌بیان ریکور، هایدگر هستی‌شناسی فهم را با واژگون‌سازی ناگهانی مسئله، یعنی نشان دادن مسئله فهم به‌متابۀ وجهی از هستی به‌جای وجهی از شناخت، پی‌ریخت و این امر برای ریکور، که غیرمستقیم و گام‌به‌گام عمل می‌کند، نمی‌تواند چیزی جز افق و هدف باشد و از ابتدا مفروض نیست. به‌باور او، هستی‌شناسی هایدگری در مسئله فهم، برپایه دور هرمنوتیکی، به‌طور ضمنی در روش‌شناسی تأویل وجود دارد (Ricoeur 1974a: 19).

۴. خودفهمی در افق‌های مشترک زمان، زبان، و دیگری

هایدگر در کتاب وجود و زمان ابتدا دازاین را تبیین می‌کند، سپس در بخش دوم نسبت میان دازاین و زمان را مطرح می‌کند. در بخش نخست، دازاین به‌منزله هستی - در - جهان معرفی می‌شود که از خود بیرون است و در جهان اقامت گزیده است و تحلیل دقیق آن در جهت آشکارکردن معنای وجود صورت می‌گیرد، زیرا دازاین تنها موجودی است که درکی از معنای وجود دارد و بنابراین درباره آن پرسش می‌کند؛ او ناحیه باز هستی است که در او وجود می‌تواند خود را از جانب خویش نشان دهد و سایر موجودات نیز در این ناحیه باز هستی است که آشکار می‌شوند. تحلیل دازاین راه و افق درک معنای هستی را آشکار می‌کند که همانا افق زمان است.

ساختار زمان که عبارت است از حال، آینده، و گذشته به‌نحوی می‌تواند توسط حضور، انتظار، و حافظه در دازاین فهمیده شود. ما در حال انتظار و گفتن سپس، و چشم‌نهادن بر چیزی یا پیش‌آمدی، با توان‌بود خود و امکان‌های خود در نسبت قرار می‌گیریم و از آن امکان به‌سوی خویش می‌آییم و در آینده خواهیم بود. این خاص‌ترین امکان به‌سوی خویش آمدن ریشه در اگزیستانس دازاین دارد. بنابراین، آینده به‌معنای نه-هنوز-حالا آمدن به‌سوی خویش براساس یک امکان است و ازاین‌رو، بر در-عالم-بودن و اگزیستانس دازاین مبتنی است. با این آمدن به‌سوی خویش از ورای امکانات خود، دازاین به آنچه بوده است بازمی‌گردد. بنابراین، دازاین همواره با آنچه خود بوده است نسبتی دارد؛ آن را حفظ می‌کند یا به‌فراموشی می‌سپارد و در این حفظ یا فراموشی، خود، در آنچه ازپیش بوده است نگاه داشته می‌شود و این ذاتی اگزیستانس دازاین است. بنابراین، دازاین نمی‌تواند از گذشته‌اش جدا شود. حتی فراموشی و فاصله‌گیری از گذشته نیز طوری از اطوار خودبودگی دازاین هستند. خودبودگی لازمه اگزیستانس دازاین است و آن را امکان‌پذیر می‌کند و نیز لازمه آینده در معنای اگزیستانسیال آن است. ازسوی‌دیگر، ریشه گذشته به‌معنای اگزیستانسیالش در آینده‌داشتن به‌معنای اصیل یا اگزیستانسیالش است و ازاین‌رو، در نسبت با امکان‌های دازاین و عالم او قرار دارد. دازاین امکان خود را که ازپیش دارد، در حال حضور، پیش چشم می‌آورد. دازاینی که اگزیستانس دارد از خود بیرون است و به‌نحو ازپیش در قرب چیزها در عالم است. بنابراین، چیزها در حضور او هستند و ازاین‌رو، دازاین می‌تواند گذشته و آینده داشته باشد، یعنی چیزی را به‌عنوان امر حاضر در حضور خود حفظ کند و امکانی را به‌حضور آورد. به‌عقیده هایدگر، «حیث وحدانی آینده،

گذشته، و حال عبارت است از پدیدار اصیل زمان که آن را زمان‌مندی (temporality) می‌نامیم» (هایدگر ۱۳۹۲: ۳۲۸). زمان حقیقی و اصیل بنیاد زمان عام‌فهمی است که از «سپس» و «آن‌گاه» و «اکنون» سخن می‌گوید و بنیاد زمان حقیقی یعنی زمان‌مندی نیز انتظار، حافظه، و حضور است که همگی خود را در آینده، گذشته، و حال نشان می‌دهند. به این ترتیب، بنیاد زمان‌مندی در نسبت با دازاین قرار دارد.

در اندیشه هایدگر، در جهان‌بودن دازاین مبتنی بر ویژگی اگزاتاتیک یعنی برون‌ایستایی آن است. این ویژگی نیز مبتنی بر زمان‌مندی ساختار دازاین است. زمان‌مندی شرط امکان فهم وجود، دازاین، موجودات، و دازاین‌های دیگر است و این به دلیل ویژگی استعلایی و اگزاتاتیک (از خود بیرون‌بودگی) زمان است. هایدگر پایه و اساس خویش‌بودگی را در زمان قرار می‌دهد. بر این اساس، دازاین در فهم خویش، در افق زمان‌مندی، از خود بیرون و به سوی خویش است. در این جا، دازاین از خود فاصله نمی‌گیرد تا سپس به خود بازگردد. از خود بیرون‌بودن و به سوی خویش‌بودن عین خودبودن و عین فهم خویش‌شدن است. بنابراین، محقق‌شدن فهم «خود» در افق زمان به دلیل وحدت و یک‌پارچگی سه اگزاتاز زمان، به نحو مستقیم و بدون واسطه و گسست صورت می‌گیرد.

به نظر ریکور، دیدگاه هایدگر نمی‌تواند ارتباط مفهوم تمامیت و یک‌پارچگی زمان و تغییر و ضرورت در زمان را به خوبی تبیین کند. به باور ریکور، با پیوند زدن زمان با روایت به خوبی می‌توان یک‌پارچگی و توالی زمان را با یکدیگر جمع کرد، زیرا مفاهیم انسجام، جریان‌یافتن، تغییر، و تداوم، که در بحث توالی زمان قرار دارند، برای روایت از بالاترین اهمیت برخوردارند. به اعتقاد ریکور، زمان به منزله چیزی از حرکت بودن که در جهان‌بودگی جهان ریشه دارد و زمان به منزله چیزی از تیمار بودن، که در شیوه در جهان بودن ما ریشه دارد، دو تعین اصولاً آشتی‌ناپذیرند. او بر این باور است که هایدگر نام زمان عوامانه را بر زمان جهانی اخترشناسی و علوم فیزیکی و زیست‌شناسی و علوم انسانی گذاشته است و این به منزله شکست تکوین مفهوم عوامانه زمان و خلاصه شکست تمام اندیشه ما درباره زمان و درجه اول شکست پدیدارشناسی و علم است. ریکور می‌خواهد میان زمان کیهان‌شناختی و زمان زیسته انسانی جمع کند، نه این که یکی را به نفع دیگری کنار بزند. ادعای ریکور این است: «بوطیقای روایت در مرتبط‌ساختن چیزی سهیم می‌شود که تأمل نظری آن را نامرتب می‌کند. بوطیقای روایت هم نیازمند هم‌دستی آگاهی درونی بر زمان با توالی عینی است، هم نیازمند تضاد آن دو» (ریکور ۱۳۹۷: ۴۸). بنابراین، روایت میان زمان آگاهی و زمان کیهانی پیوند برقرار می‌کند و این جدایی را از میان برمی‌دارد.

ریکور میان روایت و زمان پیوند نزدیک برقرار می‌کند. بنابر نظر ریکور، آن نوع هویتی که شخص به‌اعتبار آن واجد همانی و خودبودن است هویتی روایی است و بنابراین زمان‌مند است. از نظر او، مفهوم زمان از طریق روایت و نقل‌شدن قابل‌دریافت است. ما در مواجهه با متون و به خود اختصاص‌دادن معنای آن‌ها می‌توانیم به فهم خود و درک زمان‌مندی خود دست یابیم. بنابراین، هویت شخص و خودفهمی در افق زمان تحقق می‌یابد و از آن‌جاکه زمان در نسبت با روایت، تأویل، و تأمل قرار دارد، خودفهمی در افق زمان در طی مسیر طولانی تأمل روی می‌دهد. به این ترتیب، در اندیشه هر دو فیلسوف، خودفهمی در افق مشترک زمان محقق می‌شود، با این تفاوت که در تفکر هایدگر مسئله زمان‌مندی فهم و خودفهمی براساس (به‌تعبیر ریکور) راه کوتاه هستی‌شناسی مستقیم مورد بحث قرار می‌گیرد، درحالی‌که تبیین این مسئله در رویکرد معرفت‌شناختی ریکور از مسیر طولانی تأویل و تأمل گذر می‌کند.

درباره زبان و نسبت زبان‌مندی و خودفهمی، هایدگر بر این باور است که زبان نیز از ساختارهای بنیادین دازاین است و در زبان است که وجود، خود، موجودات، و دیگران بر دازاین آشکار می‌شوند. هایدگر از تفکر سنتی درباره زبان فاصله می‌گیرد. در دیدگاه سنتی، زبان در چهارچوب روابط نشانه‌ای تعریف می‌شود؛ اما به‌نظر هایدگر، زبان نظام نشانه‌ای یا صرف کلمات موجود در لغت‌نامه نیست. نظام نشانه‌ای درباره ذات زبان چیزی نمی‌گوید. او معتقد است که ذات زبان نشان‌دادن و آشکارکردن و به‌روشنی درآوردن است. زبان مجال می‌دهد تا آنچه به روشنی درآورده شده است فهمیده شود و وجود یابد. او ابتدا به تقدم زبان بر نظام نشانه‌ای می‌پردازد، اما در ادامه بر ذات گشودگی که زبان را امکان‌پذیر می‌کند متمرکز می‌شود. او با تحلیل شنیدن بر این نکته تأکید می‌کند که تجربه حسی و معنی به یک‌دیگر متعلق‌اند. آنچه می‌شنویم از ابتدا برای ما معنادار است، درحالی‌که در تلقی سنتی از زبان و براساس تقابل میان محسوس و معقول، صدا از معنی جدا دانسته می‌شود. بنابراین، در تلقی هایدگر زبان موجودات را نشان می‌دهد (show). این نشان‌دادن بر فهم پیشین دازاین از موجوداتی مبتنی است که هنوز آشکارا صورت‌بندی (thematized) نشده‌اند. فهم پیشین دازاین نیز مبتنی بر درجهان‌بودن اوست. زبان موجوداتی را نشان می‌دهد که به‌نحوی در گشودگی‌ای پیشین به‌حضور آمده‌اند. بین زبان و گشودگی آغازین موجودات رابطه‌ای متقابل و پویا برقرار است. «زبان، درضمن توجه به آشکارگی موجودات و متعلق اندیشه قرارداد آن‌ها، بر گشودگی‌ای که در آن موجودات ظاهر می‌شوند نیز اثر می‌گذارد» (Heidegger 1968: 117).

زبان در تلقی او صرفاً ابزاری برای انتقال مفاهیم نیست، بلکه مفهوم‌پردازی و تفکر نظری را، که از وجوه اشتقاقی فهم بنیادین و زبان پیشاگزاره‌ای‌اند، امکان‌پذیر می‌کند.

ارتباط معنا با زبان و فهم چیست؟ معنا در مرحله فهم صرفاً به‌عنوان امری که «قابلیت» به‌بیان‌آمدن دارد «ازپیش» صورت‌بندی می‌شود، اما پس از تأویل است که می‌تواند در گزاره یا حکم که وجه اشتقاقی تأویل است در بیان آید. تحقق معنا حاصل گزاره نیست، بلکه امکان معناداری گزاره به‌دلیل نقش بنیادین معنا در فهم غیرگزاره‌ای است. معنا یکی از اگزیستانسیال‌های دازاین است. بنابراین، زبان در تفکر هایدگر محدود به گزاره‌ها نیست، بلکه اساساً زبان گزاره‌ای، به‌دلیل بافت معناداری پیشاگزاره‌ای که در فهم آشکار می‌شود، امکان تحقق می‌یابد. بنابراین، زبان نیز مانند فهم وجه اگزیستانسیال دازاین است. می‌توان گفت فهم در دازاین زبان‌مند (زبان به‌معنای زبان پیشاگزاره‌ای) است و اساساً در افق زبان امکان‌پذیر می‌شود. بنابراین، دازاین به‌دلیل زبان‌مندبودن ساختارش پیام‌آور و رابط وجود است و از وجود خبر می‌دهد و خویشتن و وجود را در افق زبان می‌فهمد.

بنابراین، به‌نظر او فهم دازاین از خویش در افق زبان صورت می‌گیرد. اما فهم خویشتن فهمی نظری، مدرکانه، مفهومی، و تصویری نیست و به بنیاد پیشاگزاره‌ای زبان تعلق دارد. بنابراین، خودفهمی در دیدگاه هایدگر در افق زبان به‌نحو مستقیم و بی‌واسطه صورت می‌گیرد و تحلیل و تفسیرهای گزاره‌ای و مفهومی در این میان جایی ندارند.

در تفکر ریکور نیز مانند هایدگر زبان اهمیت محوری دارد، اما رویکرد ریکور به زبان، برخلاف هایدگر، از هستی‌شناسی فاصله می‌گیرد و بیش‌تر بُعد معناشناختی و معرفت‌شناختی می‌یابد. باوجوداین، ریکور نیز مانند هایدگر با فروکاستن زبان به نظام نشانه‌ای مخالف است. ریکور به ثمربخش بودن تحلیل‌های ساختارگرایانه در برخی حوزه‌های خاص تجربه واقف است، اما فروکاستن زبان را به‌صرف کارکرد نظامی از نشانه‌ها که هیچ ارجاعی به چیزی خارج از خود ندارند جایز نمی‌داند. به‌علاوه، ریکور نیز مانند هایدگر زبان را مرتبط با زمان می‌داند. در دیدگاه ریکور، زبان واسطه میان انسان با جهان و حتی با زمان است. از آن‌جاکه زبان نوعی روی‌داد است، ویژگی زمانی دارد و در زمان بشری روی می‌دهد.

ریکور معتقد است فهم وجود «خود» یا اگزیستانس نیز از طریق مسیر طولانی زبان امکان‌پذیر است. «در مسیر اگزیستانس، گام میانی تأمل است، یعنی پیوند میان فهم علائم و خودفهمی» (Ricoeur 1974a: 16).

ارتباط بنیادینی میان کلمه و هسته فعال (active) اگزستانسمان وجود دارد. کلمه این قدرت را دارد که فهم ما از خودمان را تغییر دهد ... کلمه ما را به مرتبه ساختار نمادین اگزستانسمان می‌رساند، یعنی به شاکله‌های (scheme) پویایی که نمایان‌گر شیوه فهم ما از موقعیت‌مان و نحوه طرح‌افکندن خودمان درون این موقعیت هستند (Ricoeur 1974b: 454).

ریکور انسان را موجودی زبانی (linguistic being) می‌داند و معتقد است که انسان از طریق زبان خود را بیان می‌کند و وجود خویش را آشکار می‌کند. از این رو به عقیده او تحلیل زبان مسیر طولانی (route) برای خودفهمی است.

علاوه بر آن، ریکور معتقد است که خودفهمی همیشه غیرمستقیم و با واسطه زبان، تاریخ، فرهنگ، و روایت‌های زندگی روزمره محقق می‌شود. به نظر او، نمادها و متن واسطه وجود ما در جهان و طریق برساختن «خود» به عنوان سوژه ادراک‌اند. خلق نمادها در ارجاع به جهان عمیق‌ترین امکانات وجود بشری را آشکار می‌کند و تأویل متن و فهم بیان نمادین طریق خودفهمی‌اند. بنابراین، طبق نظر ریکور فلسفه هم‌چون تأمل درباره «خود» از طریق رویکرد هرمنوتیکی به نمادها یا بیان دلالت‌های چندگانه که واسطه خودفهمی‌اند امکان‌پذیر است. ارتباط با دیگری نیز از طریق گفتار و پرسش و پاسخ، که ساختار گفتار را تشکیل می‌دهد، صورت می‌گیرد. «دیگری» بخشی از مسیر طولانی تأمل درباره خویش است که در افق زبان مورد مواجهه قرار می‌گیرد. سوژه سخن‌گو در بیان خویش از «خود» به عنوان «من» (I) سخن می‌گوید و در عبارات سرشار از قیدهای زمان و مکان، افعال و ضمائر شخصی و ... می‌تواند «خود» را تعیین بخشد و به خود ارجاع دهد. ریکور از توان سخن‌گفتن به عنوان کنش سوژه سخن‌گو یا سوژه توان‌مند و به عنوان قابلیت درونی او یاد می‌کند. بنابراین، در دیدگاه هر دو فیلسوف، خودفهمی علاوه بر افق زمان در افق مشترک زبان نیز روی می‌دهد، با این تفاوت که رویکردهای مختلف دو فیلسوف در تبیین مسئله زبان‌مندی نحوه بحث آن‌ها را در این باره از یک‌دیگر متمایز می‌کند.

هایدگر درباره نسبت خودفهمی با «دیگری» بر این باور است که فروافتادگی دزاین در عالم، ویژگی اگزستانس او، و ساختار زمان‌مندش نمودار ازپیش‌بودن او با دیگران و موجودات و مقوم فهم پیشین او از خود و آن‌هاست. فهم در تفکر هایدگر وجه اگزستانسیال و ساختار وجودی دزاین است. به علاوه، هر فهمی همواره خودفهمی است. فهم طرح‌افکنی دزاین به سوی خود، دیگران، چیزها، و جهان است. بنابراین، دیگران در طرح‌افکنی دزاین بر او آشکار می‌شوند. اما دیگران به عنوان دزاین بر خودشان نیز

گشوده‌اند و به‌عنوان درجهان‌بودن فهمی از عالم دارند و آن را بسط می‌دهند. از آن‌جاکه این جهان میان دازاین‌ها مشترک است، جهانی‌تی که هر دازاین برمی‌سازد، در همه دازاین‌ها منشأ اثر خواهد بود. به این ترتیب، هر فهمی از جهان هم‌زمان در فهم جمعی و نیز فردی دازاین‌ها از خودشان اثرگذار است. به‌علاوه، از آن‌جاکه بنیاد فهم و طرح‌افکنی از خود بیرون‌بودن دازاین به‌سوی دیگران است، می‌توان گفت که فهم همواره در افق «دیگری» تحقق می‌یابد، اعم از این‌که دیگری حضور فیزیکی داشته باشد یا نداشته باشد. مراد از این فهم فهم موردنظر در تلقی معرفت‌شناختی نیست، بلکه آن فهم بنیادینی است که منشأ هرگونه شناخت است و اساساً شناخت را امکان‌پذیر می‌کند. «با فهم‌کردن، همواره بادیدگران‌بودنی معین و ممکن، و به‌سوی درونِ عالمِ هست‌ها بودنی معین و ممکن، درانداخته می‌شود» (هایدگر ۱۳۹۲: ۳۴۳).

به این ترتیب، دازاین در ساختار بنیادین خویش، بدون گسست، با «دیگری» مانوس است و هر فهمی از دیگری می‌تواند نحوی خودفهمی برای او باشد. این خودفهمی به‌نحو مستقیم و بی‌واسطه صورت می‌گیرد؛ زیرا دیگری، به‌دلیل درجهان‌بودن «خود»، از پیش با «خود» هم‌بود است. بنابراین، خودفهمی در تفکر هایدگر علاوه‌بر افق «زمان» و «زبان» در افق «دیگری» نیز روی می‌دهد.

ریکور نیز به تبیین نسبت «دیگری» با خودفهمی می‌پردازد. او در خویش‌تن هم‌چون دیگری این ادعای جدی را مطرح می‌کند که در هسته مرکزی «خود»، دیگربودگی ای قرار دارد که برسازنده «خود» است. ریکور در بیان نسبت خودفهمی با دیگری به بحث روایت می‌پردازد. از نظر ریکور، داستانی که به‌واسطه آن هویت خود را تقویم می‌بخشیم نشان می‌دهد که زندگی من همواره با دیگران پیوند خورده است. از این‌رو دیگران همواره اجزای مقومی از هویت من‌اند و برعکس. تفسیر این روایت‌ها و شخصیت‌ها و افعال آن‌ها در فهم ما از خود نقش دارد و نسبت من با دیگران در طول زمان بنیاد ارزیابی‌های اخلاقی است. به‌اعتقاد ریکور، دیگربودگی به خویش‌بودگی از بیرون افزوده نمی‌شود، بلکه دیگربودگی به فحوای خویش‌بودگی و به ساختار هستی‌شناختی خویش‌بودگی متعلق است. بنابراین، به‌لحاظ هستی‌شناختی فهم دیگری لازمه خودفهمی است و بدون دیگری نمی‌توان درباره خود اندیشید. از این‌رو، خودفهمی همواره در افق «دیگری» روی می‌دهد. گرچه ریکور دیگری را جزئی از خودبودگی فرد می‌داند، رابطه او با دیگری را براساس زبان و روایت ترسیم می‌کند و به نقش تفسیر در این میان قائل است. بنابراین، خودفهمی در افق دیگری از مسیر طولانی تحلیل زبان و تفسیر کنش‌ها و شخصیت دیگری گذر می‌کند. بنابراین، در

دیدگاه ریکور فهم «خود» در افق‌های «زمان»، «زبان»، و «دیگری» و از مسیر طولانی تأمل و تأویل زبانی و معناشناختی و «روایت‌مندی» گذر می‌کند. او فهم بی‌واسطه و مستقیم از «خود» را غیرممکن می‌داند.

۵. بنیاد هستی‌شناختی رویکرد ریکور به مسئله خودفهمی از منظر افق‌های زمان، زبان، و دیگری

از آن‌جاکه در تفکر ریکور نقش افق‌های زمان، زبان، و دیگری در مسیر طولانی خودفهمی در بستر روایت و روایت‌مندی «خود» قابل تبیین می‌شود، تلاش می‌کنیم نشان دهیم که می‌توان روایت‌مندی را از وجوه ساختار اگزیستانسیال دازاین دانست. «روایت» نمود مسیر طولانی خودفهمی و امری تأویل‌پذیر است. با قائل شدن به ویژگی روایت‌مندی در ساختار دازاین، می‌توانیم برای افق‌های زمان، زبان، و دیگری، در تعریفی که ریکور از آن‌ها ارائه می‌دهد، مبنایی هستی‌شناختی قائل شویم که در سرآغاز راه طولانی خودفهمی در تلقی ریکور قرار دارد.

گرچه روایت و روایت‌مندی از اصطلاحات کلیدی اندیشه‌های دیگر نیست، محققان با استناد به برخی مفاهیم در تفکر هایدگر بحث روایت را در نسبت با فلسفه او مطرح کرده‌اند. برای مثال، بنجامین با تمرکز بر معنایی که هایدگر از تمامیت مدنظر دارد، یعنی تمامیت در جهان بودن، استدلال می‌کند که خودفهمی ناحیه‌ای و موقعیت‌مند از پیش روایی است و بر این اساس، فرد می‌تواند تمام زندگی خود را در طی زمان نظام بخشد. به نظر او، هایدگر فهم هرروزینه ما از خودمان را به شکل روایی درک می‌کند. ما «خود»‌هایی هستیم در میان رشته‌های روایی بی‌شماری که هم‌چون تاروپود در هم تنیده‌اند. او کار خود را با تحلیل طرح‌افکنی، پرتاب‌شدگی، فهم، تأویل، سقوط، داسمن، و آشکارگی دازاین به انجام می‌رساند. به نظر او، هدف آشکارسازی دازاین آشکارکردن مفهوم روایت‌مندی «خود» است که او آن را به جای مفهوم هایدگری «care» قرار می‌دهد (Roth 2014: 189). به نظر بنجامین، پروا (care) به فهم ما از در جهان بودن دازاین، به عنوان پدیده کل‌نگر، چندان کمکی نمی‌کند. او در جهان بودن را به عنوان تبیینی از ساختار روایی خودمان بازتوصیف می‌کند و معتقد است خواندن این روایت‌ها بیش‌تر به درک ما از در جهان بودن کمک خواهد کرد (ibid.: 192).

به نظر می‌رسد که طرح‌افکنی در اندیشه هایدگر همان ساختار روایت را دارد. درست همان‌طور که ما روایت در جریان را بر مبنای طرح (plot) فرضی کامل‌شده می‌فهمیم، به

همین ترتیب هم زندگی خود را در اکنون براساس امکانات آینده طرح‌افکنده‌شده برای وجودمان می‌فهمیم (ibid.: 229).

طرفداران نظریه روایت‌مندی نمی‌گویند که تجربه زیسته ما لزوماً روایت‌شده (narrated) است، بلکه می‌خواهند بگویند که روایت‌پذیر (narratable) است؛ یعنی ما می‌توانیم زندگی خودمان را روایت کنیم. اما بنجامین، مانند نوع مواجهه هایدگر با فهم و تأویل، هم به روایت‌پذیری و هم به روایت‌مندی تجربه زندگی قائل است. هایدگر فهم را، که معمولاً ضمنی است، بنیادین می‌داند و تأویل را در نسبت با فهم تعریف می‌کند و آن را آشکارکننده فهم می‌داند. بنجامین بر این اساس معتقد است که تجربه زیسته ما ازپیش به‌طور ضمنی به‌شیوه‌ای روایی دارای نظام است. این به‌دلیل طرح‌افکنی پرتاب‌شده و ساختار وجودی معناداری است که ما ازپیش در آن قرار داریم و روایت‌پذیری ضمنی تجربه زیسته ما نیز ازهمین‌روست. اما روایت با زندگی در تناسب است، زیرا این ساختارهای ضمنی را آشکار می‌کند، همان‌طور که تأویل فهم ضمنی را آشکار می‌کند. در اندیشه هایدگر، فهم به‌لحاظ مفهومی یا عملی وابسته به تأویل نیست، اما تأویل به‌لحاظ وجودی در فهم بنیاد دارد. به همین ترتیب، بنجامین بر این باور است که روایت آشکار زندگی در روایت‌پذیری بنیاد دارد، اما اگر روایت آشکاری هم وجود نداشته باشد، ساختار و نظام روایت‌پذیری زندگی به‌جای خود باقی است (ibid.: 265-266).

اما در اندیشه ریکور روایت و روایت‌مندی در تحلیل خودفهمی نقش محوری دارد. از نظر ریکور، انسان در عمل تأویل که امری زبانی است نه‌تنها متن را می‌فهمد، بلکه «خودش» را نیز دربرابر متن می‌فهمد. این تأیید منحصربه‌فرد خویش‌بودگی انسان را با جهان بیرونی مرتبط می‌کند. به همین ترتیب، تأویل هیچ حقیقتی را درباره زندگی کنار نمی‌گذارد، به‌نحوی که اصل انسانی زندگی انسان را به‌شیوه‌ای دیگر تصدیق می‌کند، یعنی به‌شیوه بازگوکردن داستان او (Mara 2011: 60).

مواجهه انسان با روایت‌هایی که از دیگران در تاریخ نقل شده است نیز به خودفهمی منجر می‌شوند. بر این اساس، در دیدگاه ریکور خودفهمی و ساختار «خود» در نسبت «خود» با دیگری و از طریق روایتی صورت می‌گیرد که در بستر زمان از طریق زبان درمیان دو فرد یا حتی دو نسل یا جامعه و فرهنگ به‌بیان می‌آید و ویژگی روایی دارد.

ریکور پیکربندی تجربه زمانی را از طریق «زبان» و بیان روایی میسر می‌داند. اصل اساسی ریکور این است که فرد در فهم خویش‌شدن باید روایت زندگی خود را «بازگو» کند. در این تأویل داستان زندگی است که ما این شایستگی را پیدا می‌کنیم که مدعی زندگی

باشیم، زیرا باید گفته شود که ما خودمان را تنها از طریق مسیر طولانی نشانه‌های انسانیتی که در آثار فرهنگی به‌ودیعہ گذاشته شده‌اند می‌فهمیم. در صورتی که فرد این مسیر را از طریق تمامیت نمادها، نشانه‌ها [در زبان]، و غنای روایت [بازگوشده] زندگی طی نکند، چیزی جز پدیداری زیست‌شناختی نخواهد بود. میان زندگی ما و نمادها و نشانه‌ها ارتباطی عمیق و قوی وجود دارد، زیرا ما در طی نمودارشدن این نمادگرایی‌ها زندگی می‌کنیم (ibid.: 59). این نمادگرایی‌ها در گفتار و متون نوشتاری نمایان می‌شوند و انسان از طریق آن‌ها می‌تواند به فهم خویش دست یابد.

به این ترتیب، می‌توان به «روایت‌مندی بنیادین خود» قائل شد و از آن‌جا که زمان‌مندی، زبان‌مندی، و دیگربودگی «خود» در تعریف ریکور در بستر روایت‌مندی قابل تبیین‌اند، می‌توان آن‌ها را نیز از وجوه ساختاری دازاین تلقی کرد. با این تحلیل، برای افق‌های زمان، زبان، و دیگری در دیدگاه ریکور، که بر مبنای راه طولانی معناشناسی تعریف شدند، بنیانی هستی‌شناختی در ساختار دازاین قائل شدیم. امکان بحث از «روایت‌مندی بنیادین دازاین» در اندیشه هایدگر را نیز براساس مفهوم طرح‌افکنی بیان کردیم. در برقراری این پیوند مبنایی میان هستی‌شناسی هایدگر و معرفت‌شناسی ریکور بنیاد راه طولانی خودفهمی در رویکرد ریکور را در راه کوتاه خودفهمی در دیدگاه هایدگر ترسیم کردیم و وجود این مبنای هستی‌شناختی را در سرآغاز راه طولانی موردنظر ریکور اساسی دانستیم.

۶. نتیجه‌گیری

به‌نظر ریکور، طریق رسیدن به ساحت هستی‌شناختی تنها از مسیر طولانی تأمل امکان‌پذیر است و در افق پیش‌رو قرار دارد، نه این‌که در مینا باشد. او ضمن پاس‌داشت هستی‌شناسی هایدگر بر این عقیده است که ما جز از طریق تحلیل معناشناختی زبان نمی‌توانیم بنیاد هستی خود را دریابیم. اما به‌نظر می‌رسد که هایدگر نیز ضمن بحث درباره‌ی تحلیل و تحویل پدیدارشناختی همین مطلب را به‌طور ضمنی متذکر می‌شود و راه رسیدن به وجود را از طریق موجودات می‌داند و ره‌یافت هرمنوتیکی را در پیوند با پدیدارشناسی قرار می‌دهد. اما تفاوت هایدگر با ریکور در این است که هایدگر بر نقش پیشاگزاره‌ای زبان و معنا در خودفهمی بیش از نقش جنبه‌ گزاره‌ای آن تأکید می‌کند و فهم ما از خویش‌تن را براساس دریافتی مستقیم و بی‌واسطه می‌داند.

بیان کردیم که فهم در دیدگاه هایدگر ساختار «خود» را تشکیل می‌دهد و «خود» در فهم و طرح‌افکنی امکان‌ها شکل می‌گیرد. با اشاره به زمان‌مندی ساختار دازاین و وحدت ساحات سه‌گانه آن و ماهیت پیشاگزاره‌ای زبان به‌عنوان وجه اگزیستانسیال دازاین و نیز مأنوس بودن «خود» با دیگری در جهان بی‌واسطگی فهم «خود» از خویش را در دیدگاه هستی‌شناسانه دازاین ترسیم کردیم. گفتیم که خودفهمی در دیدگاه هایدگر برخلاف نظر ریکور از نوع تأملی و بازتابی نیست.

نشان دادیم که در اندیشه ریکور نیز مانند هایدگر خودفهمی در افق‌های زمان، زبان، و دیگری تحقق می‌یابد؛ اما در دیدگاه ریکور برخلاف دیدگاه هایدگر، خودفهمی از مسیر طولانی و غیرمستقیم تحلیل معناشناختی نمادها و نشانه‌ها در زبان می‌گذرد. ریکور زمان‌مندی، زبان‌مندی، و دیگربودگی خود و خودفهمی را در نسبت با روایت و روایت‌مندی موردبحث قرار می‌دهد. او فهم بی‌واسطه و مستقیم از «خود» را که به‌تعبیر ریکور راه طولانی است غیرممکن می‌داند.

ریکور دریافت معنای وجود را در انتهای این مسیر طولانی میسر می‌داند، هم‌چون افقی پیش‌رو که به‌سوی آن در حرکتیم، نه این‌که در آغاز راه مفروض ما باشد. در این نوشتار مدلل کردیم که می‌توان برای رویکرد معرفت‌شناختی ریکور، در «آغاز» راه طولانی موردنظر او، بنیانی هستی‌شناختی ترسیم کرد و امکان درک معنای وجود را براساس بحث روایت‌مندی و سه افق زمان، زبان و دیگری در آغاز راه طولانی نشان داد، به‌این ترتیب که زمان‌مندی، زبان‌مندی، و دیگربودگی خود و خودفهمی در تلقی ریکور را که در بستر روایت‌مندی معنا می‌شوند به‌عنوان جوهی از ساختار اگزیستانسیال دازاین بدانیم. امکان بحث از روایت‌مندی در تفکر هایدگر را نیز براساس مفهوم طرح‌افکنی دازاین آشکار کردیم. به این ترتیب، میان هستی‌شناسی هایدگر و معرفت‌شناسی و معناشناسی ریکور، بر مبنای سه افق مشترک و در بستر روایت و روایت‌مندی خود و خودفهمی، پیوند برقرار کردیم.

کتاب‌نامه

- ریکور، پل (۱۳۹۷)، *زمان و حکایت: زمان نقل‌شده*، ج ۳، ترجمه مهشید نونهالی، تهران: نشر نی.
- طلیعه‌بخش، منیره و مهدی معین‌زاده (۱۳۹۹)، *نقد نقدهای هایدگر بر سوژه دکارتی*، دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی غرب‌شناسی بنیادی، س ۱۱، ش ۱.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد.

- Carman, Taylor (2003), *Heidegger's Analytic, Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Escudero, Jesus Adrian (2014), "Heidegger on selfhood", *American International Journal of Contemporary Research*, vol. 4, no. 2.
- Mara, Peter Emmanuel A. (2011), "The Capable Human Being and the Role of Language in Paul Ricoeur's Hermeneutical Philosophical Anthropology", *Kritike*, vol.5, no. 1, 51-61
- Ricoeur, Paul (1974a), *Existence and Hermeneutics', in the Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*, D. Ihde (ed.), Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul (1974b), *The Conflict of Interpretations*, D. Ihde (ed.), Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul (1992), *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (2005), *The Course of Recognition*, trans. David Pellauer, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (1968), *What Is Called Thinking?*, trans. J. Geleyn, Gray, New York: Harper & Row.
- Roth, Benjamin M. (2014), *Narrative, Understanding, and the Self: Heidegger and the Interpretation of Lived Experience*, Doctoral Dissertation, Boston University Thesis and Dissertations, <https://hdl.handle.net/2144/15262>.
- Samuel, Nathaniel G. (2015), "Re-Storied by Beauty: On Self-understanding in the Ricoeur-Carr Discussions on Narrative", *Journal of Applied Hermeneutics*, vol. 1.