

مبانی فلسفی هویت از دیدگاه مارتین هایدگر^۱

Krasekh@gmail.com

کرامت‌اله راسخ / دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد چهرم

دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۷

چکیده

هدف این مقاله، بررسی مبانی فلسفی هویت از دیدگاه مارتین هایدگر فیلسوف آلمانی است. نوع پژوهش، کیفی، روش آن، کتابخانه‌ای و بر اساس «نظریه موضوع‌گرا» اجرا شد. پرسش اصلی فلسفه هایدگر معنای هستی، موضوع فلسفه او هستی‌شناسی و روش کار او پدیدارشناسی است. هایدگر معتقد است: شناخت و فلسفه ریشه در تاریخ و جامعه دارد و در نتیجه، زمان وظیفه تأسیس جهان را عهده‌دار است. بنابراین، منشأ شناخت ما از جمله شناخت رسمی به شکل علوم جدید و شناخت غیررسمی ما به شکل معرفت روزمره، از جمله معرفت از هویت ویژگی تاریخی برخوردار است و محصول محیط و زمان است، پس، به دنیای زندگی تعلق دارد. یافته‌های پژوهش نشان داد که می‌توان به طرحی فلسفی از هویت برای بررسی مسئله هویت به‌منزله مسئله اجتماعی رسید.

کلیدواژه‌ها: مبانی فلسفی، هویت، هستی‌شناسی، پدیدارشناسی، مارتین هایدگر.

مقدمه

هویت مقوله‌ای از جنس شناخت، معرفت و حتی معرفت روزمره است و در نتیجه، موضوع علوم گوناگون از جمله جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی معرفت و حتی فلسفه است. موضوع اصلی جامعه‌شناسی معرفت، تأثیر مناسبات اجتماعی بر معرفت، شناخت علمی و معرفت روزمره است (ر.ک: کنوبلاخ، ۱۳۹۰). *مارتین هایدگر*، فیلسوفی علاقه‌مند به چگونگی ارتباط شناخت، شناخت علمی، معرفت و معرفت روزمره با هستی است، به طوری که می‌توان از مبانی فلسفی او، تعمق فلسفی و نظری درباره هویت استنتاج کرد. کتاب *هستی و زمان* او، از این دیدگاه از اهمیت خاص برخوردار است.^۲ این نوشته اگرچه ظاهر فلسفی دارد، اما هدف جامعه‌شناختی را دنبال می‌کند. هدف این نوشته، پاسخ به این پرسش است: آیا معرفت سازنده هویت، در ارتباط مستقیم و (یا) غیرمستقیم با «دنیای زندگی»، یا دنیای زندگی یکی از مهم‌ترین کلیدواژه‌ها در علوم انسانی و فلسفی از نیمه دوم قرن نوزدهم تا امروز در آلمان است. از این واژه، در علوم انسانی و فلسفه با تعبیر گوناگون استفاده شده است. «زیست‌جهان» ممکن است، در زیست‌شناسی کاربرد پیدا کند. درحالی‌که «دنیای زندگی»، صرفاً به حیات اجتماعی و فرهنگی انسان اشاره دارد، پس مقوله‌ای در علوم انسانی است. پس ترجیحاً در این مکتوب از این برگردان استفاده می‌شود (راسخ، ۱۳۹۱، ص ۶۵۱).

برای پاسخ به این پرسش، نظریه شناخت و معرفت *هایدگر* بررسی می‌شود؛ چرا که ادعا شد هویت از جنس معرفت و شناخت است. *هایدگر* با برقراری ارتباط میان زایش علوم و هستی‌هستندگان، نقش فراوانی در فراهم شدن زمینه برای انجام پژوهش‌هایی ایفا کرد که تاکنون درباره ارتباط شناخت و معرفت رسمی و غیررسمی، با مناسبات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی انجام گرفته است. *آلفرد شوٲس*، با کتاب *ساخت معنادار دنیای زندگی* گام اساسی را در این مسیر برداشت. به این ترتیب، زمینه را برای مطالعات بعدی فراهم کرد (ر.ک: کنوبلاخ، ۱۳۹۰؛ شوٲس‌ایشل، ۱۳۹۱).

این‌گونه پژوهش‌ها در ایران، به دلایل مختلف نه فقط ضروری است، بلکه اجتناب‌ناپذیر است. شاید بتوان با این‌گونه تحقیقات درباره انگیزه‌های واقعی و کنش‌کنش‌گر مسلمان، نه فقط در ایران، بلکه در سایر کشورهای اسلامی در عصر بحران‌ها و ناچاری‌ها سخن گفت. شاید از این طریق، زمینه برای واکاوی‌های علمی فارغ از عصبانیت و عصبیت فراهم کرد.

روش تحقیق

نوع پژوهش در این تحقیق کیفی، روش آن کتابخانه‌ای و بر اساس «نظریه موضوع‌گرا» اجرا شد. نظریه موضوعی یا «نظریه بازکاوی»، نظریه‌ای از *انسلم/استراوس* و *بارنی گلاسر* است که بیانگر بهره‌گیری از راهی ویژه برای دستیابی به فرضیه‌های جدید است. در مرحله نخست و مطالعات میدانی، نظراتی درباره روابط میان متغیرها شکل می‌گیرد. سپس، ابعاد فرضیه‌های اولیه و نزدیک به موضوع تحقیق در مقایسه‌ای نظام‌مند بررسی می‌شود. به نظر اینان، روند خلق نظریه، فرایندی انعطاف‌پذیر است (ر.ک: راسخ، ۱۳۹۱). البته در اینجا در حد طرح فرضیه‌هایی به شکل نتیجه‌گیری بسنده می‌شود تا زمینه برای انجام پژوهش‌های میدانی، بر اساس این فرضیه‌ها فراهم شود.

مبانی نظری

هایدگر با انتشار *هستی و زمان*، در سال ۱۹۲۷ یکباره مشهور شد. فهم این اثر، به دلایل گوناگون دشوار است (هایدگر، ۱۹۷۷). نخست آنکه، کتاب کامل نیست.^۳ *هستی و زمان*، به ظاهر و در نگاه اول با رساله دکتری و استادی او چندان مرتبط نیست، اما امروز با دسترسی به نوشته‌ها و یادداشت‌های کلاس‌های درسی او، که قبل از انتشار *هستی و زمان*، و برای فراهم کردن زمینه برای نگارش آن برگزار شده‌اند، می‌توان نوعی استمرار در تفکر او مشاهده کرد. نشانه‌های این استمرار در ایستگاه‌هایی مشاهده می‌شود که در مسیر توضیح هستی در آنها توقف کرد: ۱. در-این-جهان-بودن روزمرگی؛ ۲. دغدغه؛ ۳. در-این-جهان-بودن اصیل؛ ۴. زمانمندی؛ ۵. در-این-جهان-بودن زمانی؛ ۶. رسیدن به معنای هستی. از این شش قدم، سه تا (۱، ۳ و ۵) به اجرای اینجا-هستن و سه تا به «معنای هستی» (۲، ۴، ۶) تعلق دارند. هایدگر، دقیقاً همین طرح را در *هستی و زمان* دنبال می‌کند. این را می‌توان از بندهای مختلف هستی و زمان استخراج کرد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۸، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۶۱، ۶۳، ۸۳، ۱۱۸، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۳۳). هایدگر، این طرح را با این امید دنبال می‌کرد که فراتر از پرسش رسمی درباره «معنای هستی»، زمینه برای توضیح پرسش مادی درباره معنای هستی فراهم شود. این طرح در این نوشته نیز دنبال، پس با هستی شروع می‌شود.

هستی‌شناسی بنیادی

هایدگر تعمق در باب هستی را با روش پژوهش آن، یعنی هستی‌شناسی و به عبارت او، هستی‌شناسی بنیادی شروع می‌کند. هستی‌شناسی بنیادی، برخلاف فلسفه حیات، درصدد نسبی

کردن اعتبار ادعاهای فلسفی بر اساس بدیهیات موجود در دنیای زندگی نیست، بلکه هدف شناختن ساختارهایی است که انسان به کمک آنها، زندگی خود را محقق می‌کند؛ ساختارهایی که بنیادی و در مقابل تغییر وضعیت مقاوم هستند. هایدگر این ساختارهای بنیادی را «هستی» نامید. «هستی» بنیاد چیزهاست و هدف هایدگر در هستی‌شناسی بنیادی خود، رسیدن به این بنیاد است. این بنیاد، اشکال گوناگون دارد که «هستنده» نامیده می‌شود. بنابراین، «هستندگان» جلوه‌های مختلف و عینی‌تر «هستی» هستند. هایدگر، مفهوم «هستی» را صرفاً از دیدگاه فلسفی مطرح نکرد، بلکه تلاش کرد برای آن مصداق تاریخی در نظر بگیرد و زمینه این کار را با نقد پدیدارشناسی استاد خود *ادموند هوسرل* فراهم کرد. او تلاش کرد تا بر محدودیت‌هایی غلبه کند که *هوسرل*، به عقیده او بر رویکرد پدیدارشناسی تحمیل کرده است (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۲۷۶). هایدگر، بند اول تا پنجم کتاب *هستی و زمان* را به توجیه لزوم پژوهش درباره «معنای هستی» اختصاص داد و البته از دیدگاه هستی‌شناختی. وی معتقد است: پیش از تلاش برای پاسخ به پرسش درباره «معنای هستی»، باید به این پرسش پاسخ داده شود: که منظور از «هستی» چیست؟

... حاجت به فهمی اولیه در این باب دارد که «ما به‌راستی چه مراد می‌کنیم، از این کلمه هستی». از این‌رو، پرسش هستی نه تنها آهنگ رهیافت به‌شرط ماتقدم امکان علوم دارد که با پژوهش در هستندگان گونه‌گون، از حیث هستنده بودنشان پیشاپیش به حیطة فهمی از هستی وارد شده‌اند، بلکه همچنین مقصد این پرسش رهیابی به‌شرط امکان هستی‌شناسی‌هایی است که سابق بر علوم و بنیان‌گذار علم‌اند (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۳، ۸۲/۱۱-۸۱).

پرسش درباره معنای هستی را از دو دیدگاه می‌توان مطرح کرد: پرسش رسمی و پرسش مادی. پاسخ به پرسش رسمی درباره معنای هستی، مشروط به بررسی پاسخ فلاسفه سلف، به پرسش درباره معنای هستی است که هایدگر این کار را انجام نمی‌دهد. عدم پاسخ رسمی به پرسش درباره معنای هستی، سبب این سوءتفاهم شد که گویا هایدگر یکی از هستی‌شناسی‌های موجود و مشهور سنت فلسفی را پذیرفته است. اما نقد هایدگر به هستی‌شناسی‌های سنتی نشان می‌دهد که او درصدد یافتن پاسخی متفاوت از فلسفه سنتی، به مسئله پرسش درباره معنای هستی است.

هایدگر، برای مشخص کردن طرح پرسش درباره معنای هستی از دیدگاه هستی‌شناسی، در کنار ارجاع به *کانت* و نوکانت‌گرایی، همچنین به پدیدارشناسی *هوسرل* استناد می‌کند. وی معترف است که برای روشن کردن زمینه تاریخی طرح مسئله هستی، بیش از هر کس، به آموزه مقولات و معانی *هوسرل*، بخصوص مطالعات او در پژوهش‌های منطقی مدیون است. هایدگر حتی بازنگری *کانت* را

هم تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل انجام می‌دهد. وی در کتاب *تقدم کانت* خود می‌نویسد: «استز مقدم بر تجربه در واقع بیان شناخت پدیدارشناختی از ساختار استعلایی است». بنابراین، توضیح رسمی «معنای هستی»، درنهایت در ارتباط با طرح این پرسش از دیدگاه پدیدارشناختی استعلایی هوسرل قابل طرح است (هایدگر، ۱۹۹۵). از همین جا است که فهمیده می‌شود که چرا آگاهی روش‌شناختی فلسفه هایدگر در ارتباط با روش پدیدارشناختی هوسرل تکامل پیدا کرد.

هایدگر، پدیدارشناسی هوسرل را به این شرط می‌پذیرد که طرح پرسش دربارهٔ هستی، پیش از پرسش دربارهٔ تمایز بین سوژه مؤسس و سوژه مؤسس مطرح شود. این تفاوت بین آنها، منجر به دو تعریف متمایز از هستی‌شناسی می‌شود. هوسرل، هستی‌شناسی را علم استعلایی از ساختارهای ایده‌تیک عمومی از مؤسس‌ها تعریف می‌کند:

فقط برای تسهیل ورود به پدیده‌شناسی است که با این همه تأخیر از آن سخن به میان می‌آوریم. کثرت عظیم داده‌ها و مسائل جدید می‌بایستی نخست به شکلی ساده‌تر در توصیفی صرفاً تجربی عرضه می‌شد. برعکس، روش توصیف ایده‌تیک عبارت است از: گنجاندن کلیه این توصیف‌ها در یک بُعد اصولی جدید که فهم آن در ابتدا دشوار است، اما پس از تعداد مناسبی از توصیف‌های تجربی به سهولت درک می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۶، بند ۳۴، ص ۱۱۸).

هایدگر نیز هستی‌شناسی را مانند هوسرل، علم استعلایی می‌داند، اما آن را نتیجه وحدت مؤسس و مؤسس در جریان تأسیس «هستندگان» «مطروح» می‌داند. بنابراین، اولین وظیفه هستی‌شناسی از دیدگاه هایدگر از جنس پدیدارشناختی و آن هم بررسی و قابل فهم کردن بدیهیات، از طریق «تحلیل تأسیسی» است. هایدگر، مفهوم «تأسیس» را به‌طور قطعی از نو تفسیر کرد و تا آنجا پیش رفت که ادعا کرد که این سوژه نیست که به‌طور رسمی از دیدگاه پدیدارشناختی وظیفه عمومی «تأسیس» را عهده‌دار است، بلکه این وظیفه «معنای هستی» است (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۲۸۲).

انعکاس فهم متفاوت از هستی‌شناسی بین هوسرل و هایدگر را می‌توان در شیوه متفاوت کار آنها مشاهده کرد. هایدگر در *هستی و زمان*، با تحلیل روزمرگی، به قول او «در-این-جهان-بودن»، کار را شروع می‌کند. درحالی‌که موضوع تعمق هوسرل، «آگوی استعلایی» است. تحلیل روزمرگی، «در-این-جهان-بودن»، این امکان را در اختیار هایدگر گذاشت تا به‌طور موقت، به تعریفی از معنای هستی برسد: در ابتدا «معنای هستی» ظاهراً به معنای تعیین هستی انسان در این جهان است. به عبارت دیگر، تعیین معنای اینجا-هستن [دازاین] انسان، که هایدگر آن را «دغدغه» تعیین می‌کند. ما در این جهانی که زندگی می‌کنیم، نگران هستیم و دغدغه داریم. در پرتو چنین

توضیحی از «معنای هستی»، این امکان وجود دارد که ساختارهای بنیادی «در-این-جهان-بودن»، به عبارتی، «در-این-جهان-بودن اصیل» تعیین شود. هایدگر، ساختار بنیادی را در حال حاضر «بودن جهت مردن» تعیین می‌کند. این تعیین نیز به‌رغم ظاهر آگزیستانسیالیستی آن، در خدمت تعیین دقیق‌تر «معنای هستی» قرار دارد؛ چراکه به کمک آن می‌توان اهمیت زمان را در ارتباطی نزدیک‌تر با «در-این-جهان-بودن» تعیین کرد. پرسش درباره «در-این-جهان-بودن»، به این ترتیب پرسش درباره «در-این-جهان-بودن زمانی»، درباره اهمیت زمان در جریان «در-این-جهان-بودن» شد. گام بعدی، تلاش برای تعیین معنای هستی به‌طور کلی است.

تفسیر متفاوت این دو از هستی‌شناسی، در ارتباط نزدیک با فهم آنها از پدیدارشناسی نیز قرار دارد که هایدگر پیشنهادهایی برای تجدیدنظر در فرمول‌بندی آن مطرح کرد (هایدگر، ۱۹۹۴). مشکل هوسرل از نگاه هایدگر این بود که درصدد پاسخ به مسئله پدیدارشناختی، با پرسش درباره «معنای هستی» برنیامد (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۳، ۸۸-۱۳/۸۱-۱۱) و صرفاً به تقلیل پدیدار شناختی اکتفا کرد (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۲۸۹). هایدگر، درصدد نشان دادن این موضوع است که پدیدارشناسی هوسرل، مانع طرح پرسش درباره معنای هستی است. درواقع «تقلیل پدیدارشناختی» هوسرل، مانعی برای طرح پرسش درباره «هستی» از دیدگاه «نیت‌مندی» یا «هستی نیت‌مند» است (هایدگر، ۱۹۹۴، ص ۱۵۰). اگرچه او خود معترف بود که با تقلیل پدیدارشناختی، امکان گذاشتن «تمایزی بنیادی» بین دو حوزه هستندگان؛ یعنی تمایز بین آگاهی و «هستندگان استعلایی» فراهم شده است (همان، ص ۱۵۷). هایدگر با نقد پدیدارشناسی هوسرل، گام مهمی در مسیر فهم پرسش درباره معنای هستی برداشت.

معنای هستی

تحلیل هایدگر از معنای هستی، در ارتباط نزدیک با تصور او از «جهان» قرار دارد. وی «جهان» را دوگانه در نظر می‌گیرد: یکی «دنیای زندگی» که سازنده یا مؤسس جهان است. دیگری «جهان خاص» که ساخته‌شده جهان و مؤسس است. پژوهش‌های گسترده هایدگر درباره «در-این-جهان-بودن» در هستی و زمان، با این هدف انجام می‌گیرد تا نشان دهد که ذهنیت انسانی (انسان) را نمی‌توان با «تقلیل استعلایی» از «جهان ارجاعات» او، بر اساس تصور هوسرل متمایز کرد. هایدگر معتقد است: اعمال نظری انسان (شناخت)، اگر صرفاً در ارتباط با ویژگی نیت‌مندی در نظر گرفته شوند، از اهمیت خاصی برخوردار نیستند. این فرضیه بیانگر این است که شناخت نیز ریشه «در-این-جهان-بودن» دارد. فلسفه نیز استثناء نیست؛ و آن هم عمل نظری است.

پیشنهاد هایدگر مبنی بر تجدیدنظر بنیادی در مرکزکشی روش‌شناختی بین مؤسس و مؤسس، نتایج بسیاری برای رویکرد پدیدار‌شناختی داشت. مسئله بین‌الذّهانی، مثال خوبی برای نشان دادن این پیامدها است. هایدگر، پرسش هوسرل درباره چگونگی شکل‌گیری بین‌الذّهانی را، نه مسئله، بلکه شبه‌مسئله ارزیابی می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۲۶، ۳۲۱-۳۰۵/۱۲۵-۱۱۷). هوسرل سوژه‌های موجود انسان‌های دیگر را جهان خاص می‌بیند. در نتیجه، در حوزه تقلیل پدیدار‌شناختی قرار داده و به آنها خصوصیت «در پیش دست بودن» نسبت می‌دهد. درحالی‌که هایدگر، در رویکرد خود از «انسان به معنای عام» به این نتیجه می‌رسد که بین‌الذّهانی، بدون تمایز «کس اختیاری» در واقع همان شکل روزمره سوژه‌کتیویته است. هایدگر، با زبان و عبارات مخصوص خود چنین می‌نویسد:

«دیگران» بیش از آنکه همه آنانی باشند که غیر از من هستند و من خود را از آنها تمیز می‌دهم، آنانی هستند که ما غالباً خود را از آنها تمیز نمی‌دهیم. دیگران آنانی هستند که شامل خود ما نیز می‌شوند. این با آنان نیز آنجا بودن خصلت هستی‌شناختی آنچه «با» آنها در اندرون جهان پیش‌دستی است ندارد (همان، ۱۱۸/۳۰۷).

این‌گونه اشارات را می‌توان به‌سادگی اساس نظریه هویت تصور کرد. هایدگر، با نقد سوژه استعلایی هوسرل، وظیفه تأسیس جهان را از سوژه استعلایی هوسرل سلب و آن را به جامعه و تاریخ واگذار می‌کند. به این ترتیب، زمینه اتصال سوژه استعلایی با جهان از طریق جامعه و تاریخ، به عبارت کلی‌تر، زمان‌مندی فراهم می‌شود. پدیدارشناسی، از این پس تحت تأثیر هایدگر، اغلب به شروط محتوایی ارجاع می‌دهد که سوژه تحت تأثیر آنها، از دیدگاه اجتماعی و تاریخی تعیین می‌شود. به این ترتیب، شرایط برای توضیح فرایند تأسیس تکوینی واقعیت‌های دنیای زندگی فراهم می‌شود. این تحول، با نظریه شناخت هایدگر ارتباط نزدیک دارد.

نظریه شناخت

هایدگر می‌پرسد: چگونه می‌توان به نقش تاریخ و درنهایت، زمان در تعیین جهان پی‌برد. برای فهم جزئیات شیوه استدلال هایدگر، نخست باید به اجمال فلسفه شناخت هوسرل را توضیح داد که او آن را برای مدت طولانی، به همان شکلی که در تأملات دکارتی آمده است، کامل تصور می‌کرد. هایدگر، بازنگری این اثر هوسرل را زمانی آغاز کرد که هنوز درگیر کار روی متن هستی و زمان بود. هوسرل، دست‌نوشته‌های این کتاب را که برای نخستین بار در سال ۱۹۳۱، به زبان فرانسوی انتشار یافت که قبلاً

در اختیار هایدگر گذاشته بود. به همین دلیل، وی در پانویس صفحه ۳۹ (ص ۱۴۲ چاپ فارسی) هستی و زمان، از او تشکر می‌کند:

اگر جستاری که پی می‌آید در گشودگی «خود چیزها» گامی به‌پیش برداشته باشد، نگارنده آن را مدیون نخستین گام‌های هوسرل می‌داند که در دوران تحصیل او در فراایبورگ با راهنمایی‌های شخصی مؤثر و با قرار دادن آثار منتشر نشده‌اش در اختیار نگارنده، او را با عرصه‌های گوناگون در پژوهش پدیدارشناختی آشنا ساخت (همان، بند ۷، ۱۴۲/۳۹).

هوسرل، نقد شناخت را از دیدگاه پدیدارشناسی، با طرح این مسئله آغاز می‌کند: چگونه می‌توان با توجه به این واقعیت که اولاً، هر چیزی که شناخته می‌شود، در نهایت شناخت افراد واقعی است. ثانیاً، به وضعیت اجتماعی، روانی، فیزیکی و خصوصیات فردی دیگر انسان بستگی دارد. ثالثاً، به جهانی وابسته و کاملاً ذهنی است، به شناختی با اعتبار عمومی رسید؟ چگونه می‌توان از محتوای شناختی با اعتبار عمومی، فراذهنی، بین‌الذهانی و «عینی» سخن گفت؟ این پرسش، در دوران معاصر در قرائت‌های پدیدارشناختی، در سطحی از دیدگاه فلسفی و نظری وسیع‌تر مطرح می‌شود: چگونه شناخت علمی و به طریق اولی، علم امکان‌پذیر است؟ هوسرل معتقد است: شناخت به وضعیت وابسته است و جلوه وابستگی شناخت انسان، به وضعیت را می‌توان بیش از هر کجا، در زبان و «بخصوص در عبارت گاهی» دید. نظریه شناخت پدیدارشناختی، شناخت را مانند هر عمل دیگر انسان، در ارتباط با آگاهی می‌کاود که همواره از دیدگاه هوسرل نیت‌مند؛ یعنی شناخت درباره چیزی است. به عبارت دیگر، به سمت «خود دیگر» جهت‌گیری دارد. فلسفه استعلایی که با پدیدارشناسی مرتبط است، حکم می‌کند که هیچ چیز، به عبارت پدیدارشناس‌ها هیچ هستنده‌ای نمی‌تواند در این جهان باشد، مگر آن‌گونه که آگاهی آن را در اختیار انسان می‌گذارد، یا آن را «تأسیس» می‌کند. اگر این اصل فلسفه استعلایی پذیرفته شود که هر چیز به آگاهی بستگی دارد، اشیاء به شیوه‌های گوناگون در اختیار آگاهی «صرف ذهنی» قرار می‌گیرند. به عبارت هوسرل، جهان از «شیوه دادگی‌های» گوناگون برخوردار است. مثلاً، به خانه‌ای یا مکعبی می‌توان از زوایای مختلف توجه کرد. بنابراین، به عقیده هوسرل، شیوه‌ای که پدیده‌ای در اختیار آگاهی قرار می‌گیرد، از اهمیت خاص در فرایند شناخت برخوردار است. پس شناخت «عینی»، یکی از شیوه‌های شناخت است. شناخت به وضعیت بستگی دارد، و به اصطلاح «سببی» است. پس هدف علم، باید رسیدن به شناخت مستقل از وضعیت یا به اصطلاح «فرا سببی» باشد (هوسرل، ۱۹۸۸، ص ۲۶).

از دیدگاه پدیدارشناسی «مستقل از وضعیت»، «فرا سببی» یا «عینی»، به معنای فرا رفتن از جنبه ذهنی واقعیت نیست؛ چرا که آگاهی در این رویکرد همواره از اهمیت زیاد برخوردار است. مثال هوسرل برای درک موضوع این است: اگر از زوایای مختلف به شیء نگاه کنیم، جلوه‌های مختلفی از داده موجود را مشاهده می‌کنیم. این جلوه‌ها، از این طریق واقعیت موجود تلقی می‌شوند که به درک سببی از واقعیت موجود جنبه استعلایی می‌دهند؛ چیزی که استعلایی درک می‌شود، به این دلیل «عینی» است که اجرای ذهنی فرایند شناخت یکسان باقی می‌ماند. اگر روند شناخت به گونه‌ای اجرا شود، مثلاً از زاویه دیگری به چیز نگاه شود، «عینت» متفاوت خواهد بود. پدیدارشناسی، به چیزی که از بررسی «عینیت»‌های مختلف حاصل می‌شود، عنوان جوهر می‌دهد. پس، جوهر نتیجه بررسی تغییر داده‌ها به شیوه اختیاری است. از آنجاکه داده‌ها متفاوت هستند، مثلاً داده‌های تاریخی از داده‌های فیزیکی، طبیعتاً شیوه‌های رسیدن به عینیت نیز متفاوت است. شیوه‌های متفاوت رسیدن به عینیت، دارای این امکان است که چیزها در «مناطق اشیاء» از یکدیگر متمایز شوند. به این ترتیب، هستی‌شناسایی‌های منطقه‌ای شکل می‌گیرند که اساس آنها، در نهایت هستی‌شناسی عمومی است که موضوع آن، «چیز» به‌طور کلی است. هوسرل، همان‌طور که مشاهده می‌شود، روش استعلایی پدیدارشناختی را در تعارض با هستی‌شناسی نمی‌بیند.

از دیدگاه فلسفی - انتقادی، این کلام به آن معناست که تصوراتی که در جریان فعالیت ذهنی یا به عبارت هوسرل، «اجراهای ذهنی» شکل می‌گیرند، نباید بدون بررسی اعتبار فراسببی آنها پذیرفته و از آنها برای اعتبار ادعاها استفاده شود. این وظیفه فیلسوف است که این‌گونه ادعاها را به‌مثابه «تصورات طبیعی» تعیین و آنها را در «هلال» (پرانتر) قرار دهد. این، به این معنا نیست که باید از اجراهای ذهنی نیت‌مند صرف‌نظر شود، یا می‌توان صرف‌نظر کرد، بلکه باید در اعتبار عینیت این‌گونه ادعاها تردید داشت. به عبارت دیگر، اینکه وقتی به چیزی ارجاع داده می‌شود، آن چیز را نباید در ارتباط با من و زندگی آگاهانه دیگران مسلم فرض کرد که از اعتبار عینی برخوردار است.

پرسش این است که چگونه می‌توان از این «تصورات طبیعی»، به شناخت و اعتبار مستقل از وضعیت یا فراسببی رسید. پاسخ هوسرل این است:

اگر از تمام ادعاهای اعتبار تصورات طبیعی صرف‌نظر شود و این‌گونه ادعاها به‌اصطلاح در هلال قرار گیرند، آنچه «تقلیل پدیدارشناختی» نامیده می‌شود، ته‌نشستی باقی می‌ماند که «شیوه دادگی» آنها را نمی‌توان به‌سادگی در هلال قرار داد و تحدید کرد. مثلاً، تصور کنید در خاورمیانه، از تمام ویژگی‌های

ساختاری و ایدئولوژیک حکومت از جمله جمهوری، سلطنتی، دموکراتیک، غیردموکراتیک، سوسیالیستی، کمونیستی، اسلامی و غیره صرف نظر کنیم، ته نشستی می ماند که آن جایگاه فرد حاکم، سلطان، رهبر، رئیس جمهور، دبیر کل حزب و سازمان و غیره در این ساختار است. هوسرل، وظیفه تقلیل پدیدارشناختی و رسیدن به آن هسته تقلیل ناپذیر را به عهده فیلسوفان پدیدارشناس می گذارد؛ چرا که اینها هستند که می توانند ادعای عینی نیت مند را صرفاً با استفاده از روش در جهان های خاص تحدید کنند. جهان از دیدگاه هوسرل، جهان همین «تصورات طبیعی» یا به عبارت دیگر، «تصورات عینی» است. داشتن چنین تصویری از «عین»، با امکان تحدید روش شناسانه عینیت جهان همراه است. اگر سوژه ها و به تبع آن، ذهنیت مشترکی در مدل اختیاری به «جهانی» در هلال قرار گرفته، یا به جهانی محدود تعلق داشته باشند، به طوری که ذهنیت مستقل از وضعیت، از ویژگی «فرا سببی» برخوردار شود، بین الاذهانی تأسیس می شود که از دیدگاه روش پدیدارشناختی، از اهمیت زیادی برخوردار است. هوسرل، به همین دلیل در تأملات دکارتی و نوشته های دیگر، موضوع بین الاذهانی را عمیقاً بررسی کرد. هایدگر معتقد است: پاسخ هوسرل، به این پرسش نمی تواند قانع کننده باشد؛ چرا که بنا را بر فرضی غلط گذاشته است.

نقد هایدگر به نظریه شناخت بین الاذهانی هوسرل، از اهمیت زیادی برخوردار است، به طوری که به تعبیر بسیاری، به خصوص از دهه ۱۹۶۰ هسته این نقد، فلسفه علم و نظریه شناخت هایدگر را می سازد (جت من، ۲۰۰۱، ص ۳۱۱). فلسفه علم و نظریه شناخت هایدگر را می توان به زبان ساده، به شکل زیر بیان کرد: منشأ شناخت ما، از جمله شناخت رسمی به شکل علوم جدید، دنیای زندگی است. پس، علوم تحت تأثیر دنیای زندگی شکل می گیرند. بنابراین، تحول علم از دیدگاه هایدگر، ارتباط نزدیک با زمان دارد و از قاعده «زمانمندی» پیروی می کند. اما علوم در بستری خاص تکامل پیدا می کنند، یا روی ریلی مشخص و تعیین شده از قبل حرکت می کنند. این بستر خاص یا ریل مشخص «هستی» است. او در *هستی و زمان*، فیزیک را مثال می آورد. فیزیک مرتبط با حوادث تاریخی، شناختی و علمی از قرن شانزدهم، در اروپا به شکل علم جدید، یا فیزیک مدرن به بار نشست. این زایش، با توجه به شرایط زمانی - به قول او «اینجا-هستن» و «در-این-جهان-بودن» - تحقق پیدا کرد. اما در بستری که فلسفه غربی تکامل داده است (متافیزیک) و روی ریلی که تفکر غربی حرکت می کند. به عبارت هایدگر، «هستنده» فیزیک، در ارتباط با زمانمندی یا هستی تفکر غربی تحقق پیدا کرد که محتوای آن، تلاش برای سلطه بر طبیعت و تصاحب آن است. عنوان کتاب *هستی و زمان* نیز بیانگر همین

محتواست. هایدگر، برای توضیح این مطلب از مفهوم دنیای زندگی استفاده کرد که در دستگاه نظری هوسرل از اهمیت زیادی برخوردار است.

دنیای زندگی

هوسرل در کتاب *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*، یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفه پدیدارشناسی را مطرح می‌کند: «دنیای زندگی». کارکرد «دنیای زندگی» این است که بستر فلسفی مشخص گسترانیده شود که در آن، «ادعاهای اعتباری» امکان مطرح شدن پیدا کنند که وظیفه فلسفه، واکاوی انتقادی آنها است. هوسرل تلاش برای فراهم کردن چنین بستری را با نقد «راه دکارتی» شروع کرد که پیش از آن، با استفاده از آن، درصدد طرح دیدگاه فلسفی خود بود، اما پس از مدتی از آن صرف‌نظر کرد. علت پشت کردن هوسرل به نظرات فلسفی قبلی خود، این بود که پژوهش فلسفی به سر‌آغازی هدایت می‌شد که پدیدارشناسی برای بررسی آن از ابزار لازم برخوردار نیست (هوسرل، ۱۹۹۶، ص ۴۳). درحالی‌که دنیای زندگی، کارکرد افق‌های عمومی پیشینی را دارد که نیازی به فراتر رفتن از آن نیست. به‌علاوه، دنیای زندگی، دارای «جهان‌های خاص» است که با تقلیل فلسفی می‌توان آنها را توضیح داد.

هوسرل با طرح مفهوم دنیای زندگی، بر یکی از موضوع‌های مورد علاقه هایدگر دست گذاشت. هایدگر از هوسرل انتظار داشت، با توجه به امکاناتی که مفهوم دنیای زندگی در اختیار او گذاشته است، از طرح «جهان‌های خاص» فراتر رفته، با تجدیدنظر در نظریه سوژه، به نظریه تأسیس برسد. اما، پذیرش انتقاد هایدگر به هوسرل، به تجدیدنظر در مفهوم «نیت‌مندی» محدود ماند و به بررسی انتقادی نظریه سوژه و نظریه تأسیس مورد نظر هایدگر منجر نشد. این را می‌توان در تشریحاتی که هوسرل در *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی* آورده است، در مواردی از قبیل استدلال «تأسیس» جهان، سوژه‌های دیگر به‌مثابه کسانی که جهانی بین‌الذهانی استعلایی را می‌سازند و سرانجام، «وجود موندی» به روشنی مشاهده کرد. هوسرل در این اثر، نشان می‌دهد که نمی‌تواند به ایرادهای هایدگر به معادله اول خودپاسخ بنیادی بدهد.

هایدگر در برابر این پرسش قرار گرفت که چگونه می‌توان «جهان‌های خاص» را با استفاده از مقوله دنیای زندگی، متفاوت از استدلال هوسرل در بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی واکاوی کرد؟ البته هایدگر می‌پذیرد که موضوعات علوم به جهان‌های خاص آنها تعلق دارند. بنابراین، می‌توان با

بررسی نوعی علوم به مثابه دنیای خاص از مقوله دنیای زندگی، برای روشن شدن موضوع استفاده کرد. هایدگر در این زمینه، تعمق بنیادی کرد که می‌توان به مطالبی در *هستی و زمان*، تحت عنوان «مفهوم وجودی علم» (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۶۹، ب، ۳۶۶-۷۶۳/۳۵۷-۷۴۶) اشاره کرد. او در این بخش، افکاری را مطرح می‌کند که در دست‌نوشته‌های خود درباره سنجش خرد ناب در ترم زمستانی ۱۹۲۷/۲۸ - فاصله زمانی بسیار اندک با انتشار کتاب *هستی و زمان* - نوشته است (هایدگر، ۱۹۹۵، ص ۱۷-۳۹). او در این دست‌نوشته‌ها، از «مفهوم وجودی علم» درست در ارتباط با نقد رویکرد تقلیل پدیدارشناختی هوسرل استفاده کرده است: امر مستقر استعلایی هستنده‌ای است. در نتیجه، از امر رسمی متفاوت نیست. پس شناخت علمی (امر رسمی) را می‌توان به مثابه شیوه‌ای از وجود انسانی (امر مستقر) فهمید. هایدگر نتیجه‌گیری کرد که «کشف نظری» در علوم، شیوه خاص «در-این-جهان-بودن» است با این تعبیر و از نو، به زبان هوسرل، علوم را محدود به دنیای خاصی ارزیابی کرد.

هایدگر به این نوع تحدید، عنوان «شیء‌شدگی» داد. وی تلاش کرد تا آن را با بهره‌گیری از «نظریه تأسیس» و «نظریه دنیای زندگی» توضیح دهد تا تعیین خصوصیات شیء‌شدگی از دیدگاه علمی امکان‌پذیر شود. از طریق این «شیء‌شدگی»، چیزهای مصرفی در دنیای زندگی، حوزه‌هایی به زبان هایدگر از «هستندگان» شکل می‌گیرند که بنیان علوم را می‌سازند. روشن است که هایدگر در اینجا، همان نظریه «هستی‌شناسی‌های منطقه‌ای» هوسرل را به زبانی دیگر بیان می‌کند: منشأ علم و شناخت را باید در «دنیای زندگی» جست‌وجو کرد. بنابراین، با شیء‌شدگی به تعبیر فوق، زمینه برای شکل‌گیری حوزه‌های موضوعی خاص، به عبارت دیگر، بنیان علوم مختلف، فراهم می‌شود. به بیانی دیگر، چیزی «موضوع می‌شود». موضوع شدن، به نوعی به جدا شدن «هستندگان» از ارجاعات بنیادی آنها در بستر دنیای زندگی اشاره دارد. فقط با تحقق این انتزاع است که طرح موضوعی در جریان برخورد با چیزها، به مثابه علم ممکن می‌شود. هایدگر به زبان خود، از تبدیل تأمینی «در-دسترس-بودن» در محیط اطراف، به تفحصی در جهان درونی «در-پیش-دست-بودن» سخن می‌گوید (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۶۹، ب، ۷۴۸/۳۵۷-۷۴۶). این تحول، در واقع فرایند خاص کردن بخشی از ارجاعات و جدا شدن هستنده‌ای از تمامیت این ارجاعات است. هایدگر، برای مستدل کردن تصورات خود از جریان شکل‌گیری علوم، به شکل هستی‌شناسی منطقه‌ای خاص از طریق «موضوع شدن» را با اشاره به سلسله‌ای از علوم مثل فیزیک، علوم تاریخی، الهیات نشان می‌دهد (همان، بندهای ۷۷-۷۲، ۴۰۴-۷۷۳/۳۷۲). هایدگر پدیده «موضوع شدن» را بخصوص در ارتباط با فیزیک جدید، علاوه بر

هستی و زمان (همان، بندهای ۱۶، ۱۷، ۶۹ ب)، در آثار دیگر خود نیز مطرح می‌کند (هایدگر، ۱۹۸۴ و ۱۹۸۵). برای نمونه، از «فیزیک ریاضی»، به‌مثابه مثالی کلاسیک دربارهٔ فکر «تکوین هستی شناختی» یک علم در فرایند کار در دنیای زندگی با «ابزار» نام می‌برد:

نمونه کلاسیک بالندگی تاریخی یک علم و حتی تکوین هستی‌شناختی آن پیدایش و نشئت فیزیک ریاضی است. آنچه در بالش و گسترش این علم تعیین‌کننده است نه قائل شدن ارزش بیشتر برای مطالعه «امور واقع» است و نه «به‌کارگیری» ریاضیات در تعیین و تعریف فرارونده‌های طبیعت، بل در طرح ریاضیاتی خود طبیعت (همان، بند ۶۹ ب، ۷۵۵/۳۶۲).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، مفهوم محوری برای «موضوع شدن»، منطقیه موضوعی است که اساس فیزیک قرار می‌گیرد: «ریاضی‌سازی». منظور او از «ریاضی‌سازی»، اشاره به این واقعیت نیست که فیزیک از ابزار ریاضی استفاده می‌کند، بلکه «موضوع شدن»، مواد موضوعی را آنچنان از ارجاعات در دنیای زندگی اطراف متمایز می‌کند و آن را یکپارچه می‌کند که آنها کمی و قابل شمارش می‌شوند. قابل شمارش شدن نتیجه «تأسیس» و «طرح مطروح» است. هایدگر بر همین اساس، از «طرح ریاضیاتی خود طبیعت» (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۶۹ ب، ۷۵۶/۳۶۲) سخن می‌گوید. بنابراین، فرایند تبدیل کار با چیزها و شکل‌گیری علم فیزیک، به‌مثابه حوزه‌ای موضوعی پیچیده، در سه مرحله «شی‌شدگی»، «موضوع شدن» و «ریاضی‌سازی» تحقق پیدا کرد. اگر این قدم‌ها را باهم در نظر گیریم، فیزیک ناشی از «اختلالات بنیادی در دنیای زندگی اولیه» و تلاش برای غلبه بر این اختلالات، به‌مثابه چیز یکپارچه «طراحی» شده است.

هایدگر معتقد است: شکل‌گیری فیزیک، به‌منزله نمونه، در جهان معاصر، برخلاف عصر باستان، فقط بر پایه طرح موضوع از دیدگاه ریاضی ممکن شد. این موضوع را می‌توان به روشنی در آزمایش پرتاب گالیله و مکانیک نیوتن مشاهده کرد و دقیق‌تر این رابطه را توضیح داد (هایدگر، ۱۹۸۴، ص ۴۹-۸۳). بر این اساس، موضوع در فرایند ریاضی‌سازی، چیزها به‌گونه‌ای طراحی می‌شوند که بتوان از آنها استفاده فنی کرد. هایدگر معتقد است: یک چنین روش کاربردی بر شالوده استفاده از فناوری در دنیای زندگی بنا شده است؛ اصول فیزیک بر شالوده معلومات ماتقدم بر علم رسمی، درباره اشیاء و طرحی ریاضی بنا شده است. این ویژگی سبب می‌شود تا نظریه‌های فیزیکی، اصول بدیهی تلقی شوند. تجربه آزمایشگاهی با استفاده از شیوه‌های تجربی، فقط با طرح ریاضی امکان‌پذیر است که در جریان آن، درک ناشی از اندازه‌گیری‌های فیزیکی اشیاء، به‌طور مستقیم بر اساس طرح ریاضی در دنیای زندگی بنا می‌شود:

از آنجا که طرح، بر پایه یکسانی تمام اجسام در محیط و زمان و نوع روابط حرکتی آنها معنا پیدا می‌کند. بنابراین، ضروری است که واحد یکسان اندازه‌گیری شاخص تعیین‌کننده عمده چیزها می‌شود، این یعنی فراهم شدن امکان اندازه‌گیری با ارقام (همان، ص ۷۲).

بنابراین، بخش فراوانی از هستی‌شناسی بنیادی مارتین هایدگر، تلاش برای اثبات این موضوع است که منشأ استدلال‌ات و ادعاهای علمی در دنیای زندگی قرار دارد. هستی‌شناسی مطرح در هستی‌شناسی بنیادی هایدگر، بی‌شک در حوزه استدلال علمی دارای کارکرد مهمی است. هایدگر، دیدگاه خود درباره تأسیس علم در بستر هستی‌شناسی بنیادی را این‌گونه توضیح می‌دهد:

استدلال خود استدلالی علوم هستندگان در هستی‌شناسی‌های منطقی‌های تحقق پیدا می‌کند. هستی‌شناسی در آغاز بر پایه تأسیس علم نباشد بر اساس انوتیک تحقق پیدا می‌کند. بنیان علم هستندگان به این معناست: استدلال و ساختن هستی‌شناسی شالوده آن علم. هستی‌شناسی‌ها به‌نوبه خود هستی‌شناسی بنیادی را می‌سازند که هسته فلسفه است (هایدگر، ۱۹۹۵، ص ۳۹).

بنابراین، تلاش هایدگر برای تأسیس هستی‌شناسی بنیادی، از دیدگاه تاریخ فلسفه از یک‌سو، کوشش برای غلبه بر مشکلاتی است که نظریه پدیدارشناسی برای رسیدن به عینیت مستقل از وضعیت (به معنای «فرا سببی») با آن درگیر است. از سوی دیگر، رسیدن به روش‌شناسی مناسب برای فلسفه‌ای است که بر شالوده دنیای زندگی نباشد؛ همان دنیای زندگی که همواره در جهت‌گیری کنش‌ها و گفت‌وگو کنشگران تحقق پیدا می‌کند. در واقع، غلبه بر همان مشکلاتی که هوسرل در کتاب *تأملات دکارتی* با آنها درگیر بود. هایدگر درصدد نسبی کردن اعتبار ادعاهای فلسفی، بر اساس بدیهیات دنیای زندگی نیست؛ کاری که فلسفه حیات (دیلتای) انجام می‌داد که برخی مفسران اولیه هایدگر در ابتدا به او نسبت می‌دادند. هدف او، توضیح این مطلب است که انسان چگونه ساختارهای جهان را تحقق می‌دهد و آن را تأسیس می‌کند؛ ساختارهایی که در برابر تغییر وضعیت مقاوم هستند و پایدار می‌مانند. عینیت علمی بر این اساس، «تکوین هستی‌شناختی» تعریف می‌شود و نتیجه کار عملی در دنیای زندگی، با «ابزار» است. هستی‌شناسی بنیادی هایدگر بر این اساس، نظریه علمی فلسفی برای استدلال ادعای اعتبار علمی، به‌مثابه استدلال بنیادی در جهانی است که ما با آن آشنا هستیم.

هایدگر از ابتدا، به‌مثابه فیلسوف علم شناخته نشد؛ به‌رغم تلاش برای ارائه نظریه‌ای در فلسفه علم، با نقد پدیدارشناسی هوسرل. در دهه ۱۹۵۰، این گرایش مسلط بود که نوشته‌های متأخر هایدگر، تلاش فلسفی برای توجیه قدرت است. فقط در دهه ۱۹۶۰ بود که - از سوی کسانی مانند دبلیو کاملا و پاول لورنسن - به نظریه علم هایدگر توجه و نظریه هستی‌شناسی بنیادی هایدگر، تلاش برای رسیدن به عینیت مستقل از وضعیت فهمیده شد (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۳۱۱).

نتیجه‌گیری

هویت از دیدگاه هایدگر، ماهیت ذهنی انفرادی ندارد، بلکه دارای ویژگی هستی‌شناختی و معناشناختی است، پس محصول تجربه انسان در این جهان است. تحلیل هویت به این ترتیب، مشروط به تحلیل «در-این-جهان-بودن» است. از این رو، تحلیل «دنیای زندگی» ای اهمیت پیدا می‌کند که در بستر آن هویت شکل می‌گیرد. تأثیر «دنیای زندگی»، نشان از نقش زمان در پیدایش هویت است. بنابراین، ویژگی مهم دیگری هویت ارتباط آن با زمان است. خصوصیت دیگر هویت، ماهیت شناختی و معرفتی آن است. هویت از آنجاکه ماهیت «شناختی» و «معرفتی» دارد، به قول هوسرل، به «مناطق شناختی و معرفتی» تقسیم می‌شود (ر.ک: کنوبلاخ، ۱۳۹۰). هایدگر در مقابل «مناطق شناختی» هوسرل، جهان دوگانه را قرار می‌دهد: «دنیای زندگی» و «دنیای خاص» از فلسفه هستی‌شناسی و معناشناسی هایدگر می‌توان استنتاج کرد که ارجاعات دنیای زندگی، مانند جنسیت، شغل، درآمد و غیره در چارچوب دنیای خاص معنا پیدا می‌کند. این دنیا در ارتباط نزدیک با دنیای زندگی قرار دارد. بنابراین؛ می‌توان گفت: که هویت ریشه در این جهان بودن دارد. اگر هویت ریشه در این جهان دارد، پس منشأ آن کجاست؟ پاسخی که می‌توان از فلسفه هایدگر به دست آورد این است که منشأ هویت در انسان نوعی قرار دارد. به عبارت دیگر، در «همگنان» (همان). تصور هایدگر این است که با مفهوم «همگنان»، بر تعارض بین «اگو» و «جهان» غلبه کرده است. به عبارت دیگر، بین «فارس بودن فرد» و «جهان فارسی» یا «کرد بودن فرد» و «جهان کردی». درحالی‌که هوسرل، به گمان او توضیح قانع‌کننده‌ای برای چگونگی رابطه میان «اگوی استعلایی» و «جهان» ندارد. پاسخ هوسرل این است که اگر همگن (کسان)، همان جهان خاص بین‌الاذهانی تصور شود، در این صورت، مشکل بین «اگو» و «جهان» حل می‌شود؛ چرا که «فارس» و «کرد»، تحت تأثیر فکر نهایی «کرد بودن» و «فارس بودن» قرار دارند. این پاسخ برای هایدگر قانع‌کننده نیست. اگر فرض «فکر نهایی هدایت‌کننده» پذیرفته شود، «سوژه‌ها باهم»، باید از قبل به نوعی از خصوصیات مشترک «در-این-جهان-بودن» برخوردار باشند. به عبارت دیگر، فرد باید از خصوصیت «کرد بودن» یا «فارس بودن» برخوردار باشد. درحالی‌که چنین نیست، فرد در فرایندهای اجتماعی است که کرد و فارس می‌شود. بدین ترتیب، هایدگر وظیفه تأسیس جهان را از سوژه استعلایی هوسرل سلب و آن را به جامعه و تاریخ واگذار می‌کند و زمینه اتصال سوژه استعلایی، با جهان از طریق جامعه و تاریخ، به عبارت کلی‌تر، زمانمندی فراهم می‌شود.

هایدگر می‌پرسد: اگر شناخت واقعی در نهایت فردی و با توجه به وضعیت و به اصطلاح او، سببی کسب می‌شود، چگونه می‌توان از محتوای شناختی با اعتبار عمومی، فرا ذهنی، بین‌الذهانی، «عینی»، مستقل از وضعیت و فرا سببی سخن گفت؟ هایدگر، به‌مثابه پدیدارشناس این اصل پدیدارشناختی را می‌پذیرد که هر چیز به آگاهی بستگی دارد و اشیاء، به شیوه‌های گوناگون در اختیار آگاهی قرار می‌گیرند. پس به عبارت هوسرل، از «شیوه دادگی‌های» گوناگون برخوردارند. مثلاً، فارس می‌تواند با توجه به خصوصیات گوناگون فارس بودن، به فارس بودن خود نگاه کند. به‌علاوه، هایدگر این اصل دیگر پدیدارشناختی را می‌پذیرد که تلاش برای شناخت واقعیت «مستقل از وضعیت»، «فراسببی» یا «عینی» به معنای فرا رفتن از جنبه ذهنی واقعیت نیست. این به معنای این است که باید درباره اعتبار عمومی فعالیت ذهنی، یا به عبارت هوسرل «اجراهای ذهنی» یا ادعاهای اعتباری تردید داشت. این وظیفه فیلسوف است که این‌گونه ادعاها را به‌مثابه «تصورات طبیعی»، تعیین و آنها را در «هلال» (پرانتز) قرار دهد. براین اساس، هویت نیز به شکلی «تصورات طبیعی» است. سؤال این است که چگونه از این «تصورات طبیعی»، می‌توان به شناخت معتبر از هویت رسید. پاسخ هوسرل چنین است: اگر از تمام ادعاهای اعتبار تصورات طبیعی صرف‌نظر شود و این‌گونه ادعاها به‌اصطلاح در هلال قرار گیرند، آنچه «تقلیل پدیدارشناختی» نامیده می‌شود، ته‌نشستی باقی می‌ماند که «شیوه دادگی» آنها را نمی‌توان به‌سادگی در هلال قرارداد و تحدید کرد. پرسش این است که آیا می‌توان با تحدید و به‌اصطلاح هوسرل، در «پرانتز قرار دادن» به هسته مرکزی هویت رسید که هسته هویتی خاص تلقی شود. هایدگر به این نوع تحدید، عنوان «شیء‌شدگی» می‌دهد. وی تلاش دارد تا آن را با بهره‌گیری از «نظریه تأسیس» و «نظریه دنیای زندگی» توضیح دهد تا تعیین خصوصیات شیء‌شدگی از دیدگاه علمی امکان‌پذیر شود. از طریق این، «شیء‌شدگی» چیزهاست که حوزه‌هایی به زبان هایدگر از «هستندگان» شکل می‌گیرند. هویت، یکی از این حوزه‌هاست که در فرایند ارتباط با چیزهای دیگر - به عبارت دیگر شیء‌شدگی - موضوع می‌شود. هویت کردی، در ارتباط با امکان پیدایش دولت مستقل کردی موضوع می‌شود.

موضوع شدن، به‌نوعی به جدا شدن «هستندگان» به ارجاعات بنیادی آنها در بستر دنیای زندگی اشاره دارد. فقط با تحقق این انتزاع است که طرح موضوعی، در جریان برخورد با چیزها به‌مثابه هویت ممکن می‌شود. به‌این ترتیب، این امکان فراهم می‌شود که با استناد به نظریه شناخت هایدگر، تصورات خود از جریان شکل‌گیری هویت، به شکل هستی‌شناسی منطقه‌ای خاص از طریق «موضوع شدن» را با اشاره به سلسله‌ای از هویت‌های نژادی، قومی، زبانی، دینی و مذهبی بیان کنیم. برای نمونه، هویت

قومی در فرایند درگیری با هویت‌های دیگر موضوع می‌شود، یا «هویت اسلامی» در فرایند درگیری با غرب موضوع می‌شود. این نوع شیء‌شدگی یا موضوع شدن، از ویژگی عصری برخوردار است و تا زمانی معنا دارد که در تقابل با دیگر هویت‌های قرار گیرد. بنابراین، منشأ این نوع هویت، بیرون از ویژگی‌های اصلی هویت مربوط قرار دارد. به عبارت دیگر، تا زمانی که ما درگیر موضوع «هویت‌سازی» هستیم. بین هویت و «هویت‌سازی» لزوماً ارتباط مستقیم نیست. مثلاً، بین داعش و اسلام، ممکن است لزوماً ارتباطی نباشد، یا حداکثر رابطه‌ای ممکن است وجود داشته باشد که هایدگر، میان «تأسیس» و «طرح مطروح» قائل است. همان‌طوری که هایدگر در ارتباط با «ریاضی‌سازی» ادعا می‌کند که علم فیزیک، در بستر فرایند «ریاضی‌سازی» شکل گرفت و «ریاضی‌سازی»، در بستر طرحی از دنیای زندگی تحقق پیدا کرد، ممکن است ادعا شود که هویت نیز در بستر «هویت‌سازی» و طرحی از دنیای زندگی ساخته شد، دنیای تقابل نژادی، قومی، زبانی، دینی و مذهبی. در نتیجه باید گفت:

۱. هویت ماهیتی معاشناختی دارد. بررسی هویت مشروط به تلاش برای رسیدن به معنای آن نزد صاحبان هویت است (ر.ک: کنوبلاخ، ۱۳۹۰).
۲. هویت ماهیتی هستی‌شناختی دارد. تلاش برای رسیدن به معنای هویت نزد صاحبان هویت، مشروط به طرح پرسش درباره هستی هویت است. در نتیجه، هویت ماهیتی هستی‌شناختی نیز دارد (همان، ص ۲۰۷ تا ۲۴۵).
۳. عامل هویت در شکل‌گیری هویت نقش دارد: تقدم معنا و هستی هویت، نافی نقش عامل هویت نیست؛ چراکه عامل است که در زمان به معنا و هستی موجود شکل می‌دهد. بنابراین، بررسی عامل هویت در زمان مشخص، گام بعدی در مسیر شناخت هویت است.
۴. دنیای زندگی در شکل‌گیری هویت نقش دارد: وقتی هویت دارای ماهیت ذهنی انفرادی نیست، بلکه از ویژگی هستی‌شناختی و معاشناختی برخوردار است، پس محصول تجربه انسان در این جهان است. تحلیل هویت به این ترتیب، مشروط به تحلیل «در-این-جهان-بودن» است. پس تحلیل «دنیای زندگی»، که در بستر آن هویت شکل می‌گیرد، اهمیت می‌یابد. گُرد سنی مریوانی، با گُرد شیعه کرمانشاهی، در دو «دنیای زندگی» متفاوت گُرد هستند.
۵. زمان و خصوصیات عصری در پیدایش هویت نقش دارد: با تأثیر «دنیای زندگی»، بر شکل‌گیری نقش زمان در عصری خاص، نقش زمان بر فرایند پیدایش هویت مشخص می‌شود. بنابراین، ویژگی مهم دیگری هویت ارتباط آن با زمان است.

۶. شناخت هویتی ویژگی «منطقه‌ای» دارد: هر منطقه، شناختی از شناخت خاص خود از مقوله هویت برخوردار هستند. تمام مردم کرمانشاه، شناخت هویتی یکسانی ندارند، بلکه شناخت آنها به مناطق گوناگونی تقسیم می‌شود. شناخت کارگران، ممکن است با شناخت سرمایه‌داران، زنان و مردان کرمانشاهی ممکن است متفاوت باشد.
۷. هویت ماهیت نیت‌مندی دارد: وقتی هویت به هویت‌های مختلف با شاخص‌های اجتماعی متفاوت تقسیم می‌شود، مسئله نیت‌مندی و خصوصیت ایدئولوژیک هویت اهمیت می‌یابد. هویت در زمان‌های بحرانی، از ویژگی ایدئولوژیک برخوردار می‌شود.
۸. هویت‌جویی ویژگی ذاتی انسان است: منشأ هویت در «انسان نوعی» قرار دارد. هویت‌جویی، از خصوصیات «ذاتی» انسان است که ریشه آن در «همگنان» است.
۹. هویت ماهیت تاریخی و اجتماعی دارد: اگرچه ممکن است هویت، ماهیتی «ذاتی» داشته باشد، اما در بستر جامعه و تاریخ شکل می‌گیرد.
۱۰. هویت دارای ویژگی شیء‌شدگی است: هویت همواره در ارتباط با چیزهای دیگر است که شکل می‌گیرد و «موضوع» می‌شود. «هویت اسلامی»، در برخورد با «غرب» است که «چیز» و «موضوع» می‌شود.
۱۱. هویت دارای ویژگی ساختگی و مصنوعی است: هویت در فرایند «هویت‌سازی»، در بستر طرحی خاص از زندگی مطرح و ساخته می‌شود. بنابراین، هویت در فرایند تحول «هویت» به «ملت»، در بستر طرح دولت-ملت غربی شیء و موضوع شد.

۱. این مقاله در چارچوب طرحی پژوهشی با عنوان «هویت جمعی ایرانیان» تهیه شده است و با حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم انجام می‌شود.
۲. دو ترجمه از هستی و زمان، به زبان فارسی در دست است: سیاوش جمادی (۱۳۸۶) و عبدالکریم رشیدیان (۱۳۸۹). تهیه یادداشت‌ها پیش از انتشار ترجمه دوم شروع شد. بنابراین، ارجاع‌ها به ترجمه اول، یعنی ترجمه سیاوش جمادی است. گاهی متن مجدداً ترجمه شده است. در این صورت، متن ترجمه جمادی با آدرس مربوطه در پانویس آمده است (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۲۷۴).
۳. قرار بود کتاب در دو جلد و هر جلد در سه بخش نوشته و منتشر شود. فقط دو بخش از جلد اول منتشر شد (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۸، ج ۱، ۱۴۳/۳۹).