

ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب

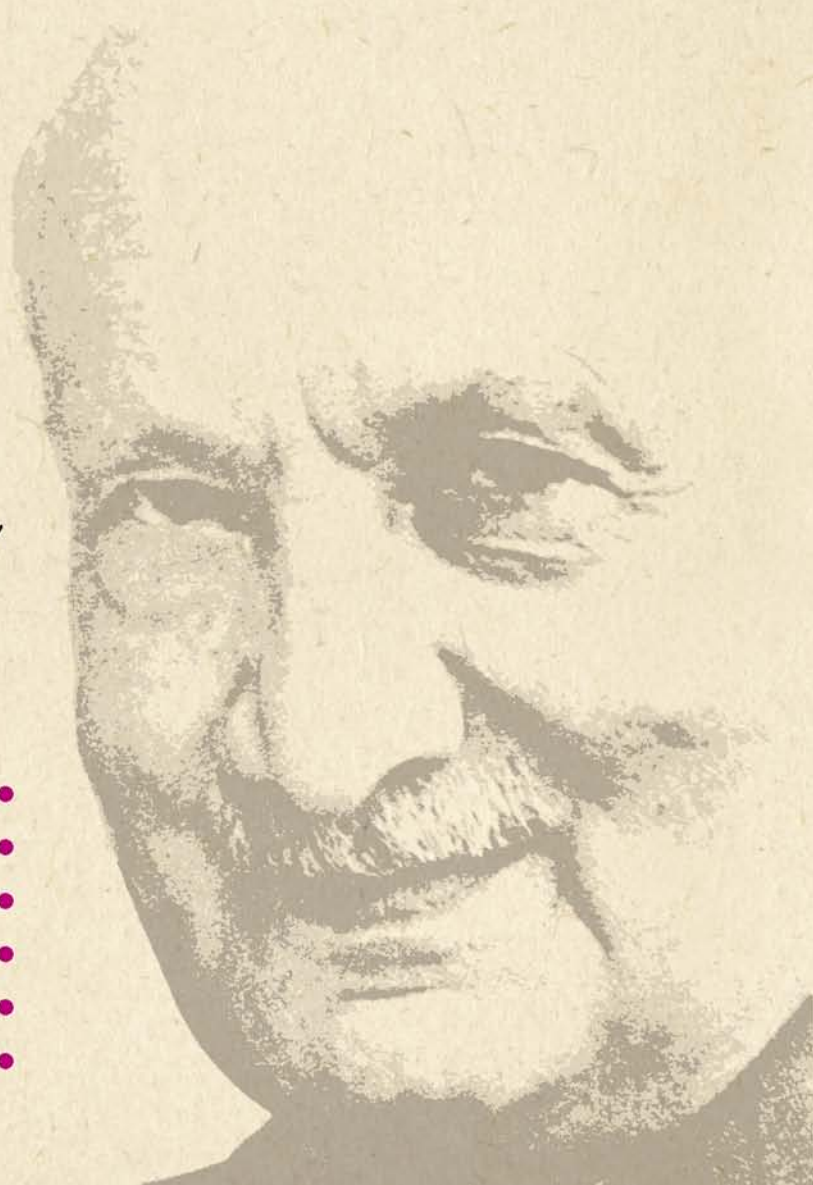
فلسفه

کتاب ماه

سال چهارم، شماره ۴۴، اردیبهشت ۱۳۹۰، ۱۲۰۰ تومان

نگارگری

- هایدگر و اصل پدیدارشناسی / پریش کوششی
- هایدگر و نامه‌ای در باب اومانیزم / مالک شجاعی جشوقانی
- هایدگر و آدرنو / محمد زارع
- هایدگر و منطق / محمود زراعت پیشه
- جایگاه هایدگر در فلسفه ژاپن / محمد اصغری
- هستی و زمان در گفت‌وگو با سیاوش جمادی



صاحب امتیاز: خانه کتاب

سرمدبیر: علی اوجبی

مشاوران علمی: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (دانشگاه تهران)، دکتر رضا داوری اردکانی (دانشگاه تهران)،

دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس) و دکتر محمدرضا اسدی (دانشگاه علامه)

معاون سردبیر: دکتر عبدالله صلواتی

مدیر داخلی: معصومه سادات پوربخش

ویراستار: انسیه برخواه

نمونه خوان: علی رضا رضایی

طراح گرافیک: یوریک کریم مسیحی

نظارت چاپ: رحمان کیانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۰۸۰

صندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

تلفن: ۶۶۴۱۵۲۴۴

دورنگار: ۶۶۴۱۴۷۵۰

تلفن بخشی اشتراک و توزیع: ۸۸۳۱۸۶۵۳ - ۸۸۳۴۲۹۸۵

k.m.falsafeh@gmail.com

www.Ketab.ir

کتاب ماه فلسفه ماهنامه تخصصی در حوزه اطلاع‌رسانی، بررسی و نقد آثار فلسفی است که با هدف رونق بازار نقد، بالا بردن سطح کیفی کتاب‌های فلسفی، پیشبرد فرهنگ کتابخوانی و ایجاد پیوند خلاق میان ناشران، پدیدآورندگان و خوانندگان حوزه فلسفه منتشر می‌شود و با تحلیل وضعیت نشر آثار فلسفی، دست‌اندرکاران این حوزه را یاری می‌کند. مسئولیت نقد و ارزیابی کتاب و مسائل آن برعهده نویسندگان است و به هیچ وجه به منزله نظر رسمی خانه کتاب نیست. کتاب ماه فلسفه در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد است. اصل مطالب به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.

مشخصات مقالات ارسالی

۱. مقالات می بایست تحت برنامه word ۲۰۰۳ تایپ شده باشند.
۲. مقالات باید به همراه چکیده باشند.
۳. مقالات معرفی حداکثر ۲۵۰۰ کلمه و مقالات نقد حداکثر ۵۰۰۰ کلمه باشد.
۴. نام کتابها در متن ایتالیک شود.
۵. آدرس تمامی نقل قولها، پی نوشت شود. (هیچ ارجاعی داخل متن نباشد).
۶. در فهرست منابع و مأخذ به ترتیب: نام اثر، نام پدیدآورنده، محل نشر، ناشر و سال انتشار درج شود.
- اصل مقاله به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.
- مجله در ویرایش و تلخیص مقاله آزاد است.

فهرست

سخن سر دبیر

فلسفه وجودی

نقد و بررسی

- ۳ نقدی بر ترجمه سوم هستی و زمان / سیاوش مسلمی
- ۷ هایدگر و اصل پدیدارشناسی / پریش کوششی
- ۱۶ پیوند پدیدار شناسی و هرمنوتیک در هستی شناسی هایدگر / سید مجید کمالی
- ۲۸ کتابشناسی یک مواجهه / نیما قاسمی
- ۳۴ نیم نگاهی به کتاب پایان فلسفه و وظیفه تفکر / وهاب مشهدیان
- ۴۰ تأملی چند در ترجمه کتاب نیچه هایدگر / سیاوش مسلمی
- ۴۷ هایدگر و هنر / بابک سلیمی زاده
- ۵۰ شعرشناسی و نظریه ادبی هایدگر / آرش سینایی
- ۵۴ بررسی رساله منشا اثر هنری / مهراڻ رضایی
- ۶۲ مبانی هرمنوتیک هایدگر / مائده پناهی آراللو
- ۶۷ هایدگر از دیدگاه دکتر داوری / بهنام آقایی

جستار

- ۷۳ هایدگر و نامه‌ای در باب اومانیزم / مالک شجاعی جشوقانی
- ۷۷ هایدگر و آدرنو / محمد زارع
- ۸۴ هایدگر و منطق / محمود زراعت پیشه
- ۹۴ جایگاه هایدگر در فلسفه ژاپن / محمد اصغری

گفت‌وگو

- ۱۰۱ هستی و زمان در گفت‌وگو با سیاوش جمادی / سایر محمدی

سخنرانی

- ۱۱۲ سخنرانی گادامر و دیگران در یادبود هایدگر / هاشم قربانی

اطلاع رسانی

- ۱۱۵ کتابشناسی
- ۱۱۸ مقاله شناسی
- ۱۲۹ پیشخوان

فلسفه وجود

با مطالعه و بررسی تاریخ اندیشه، گاه با شخصیت‌هایی مواجه می‌شویم که علی‌رغم مشابهت با برخی از جریانها و مکاتب فلسفی، بسختی می‌توان آنها را به یک مدرسه فلسفی منتسب ساخت. مارتین هایدگر، اندیشمند سترگ معاصر یکی از این شخصیت‌هاست. او با وجود مشابهت‌هایی که با فیلسوفان اگزیستانس چون: کیرکگر، نیچه، هوسرل، یاسپرس و سارتر دارد، در زبان، رویکرد (به هستی، انسان، فلسفه، هنر و...) و عمق اندیشه کاملاً متمایز بوده و در مرتبه‌ای بسیار بالاتر قرار دارد.

– هایدگر دشوارنویس‌ترین فیلسوف غربی است، همانند میرداماد که دشوارنویس‌ترین فیلسوف مسلمان به شمار می‌آید. او هم دست به وضع واژه‌های جدید می‌زند و هم با بازگشت به ریشه‌های کلمات بویژه زبانهای باستانی، الفاظ را در معانی جدید به کار می‌برد؛ و این باعث غموض و پیچیدگی مضاعف و خاص نظام فلسفی او شده است. به گونه‌ای که هر کسی امکان ورود به جهان اندیشگی او را ندارد گرچه عمر خویش را در فلسفه ورزی صرف کرده باشد.

– عنصر محوری نظام فلسفی او «وجود» است. او رویکرد خاصی به وجود دارد. حتا به انسان از حیث ارتباط با وجود می‌نگرد. این ویژگی در تمامی مراحل سیر اندیشه و حیات علمی او بخوبی مشهود است. همین مقوله او را از دیگر فیلسوفان اگزیستانس متمایز می‌سازد.

او میان وجود و موجود مرز می‌گذارد و بر جایگاه مهم زمان به مثابه افق وجود پای می‌فشارد. او بشدت نگران وضعیت تفکر اروپایی است و آن را دچار بحران و بی‌خانمانی‌ای می‌داند که ریشه در غفلت از گوهر و ذات انسان دارد. او دوران معاصر را دوره پایان فلسفه و متافیزیک می‌انگارد و بر آن است که به جای توجه به فلسفه باید به اندیشیدن پرداخت. او به شعر بسیار دل بسته است و بر کارکرد شاعران ارج می‌نهد.

در هر حال، موج اندیشه‌های مارتین هایدگر با تمامی ابهام‌ها و رازآلودگی‌هایش مرزها را درنوردیده و اینک حتا در جوامع شرقی چون ایران و ژاپن به عنوان مهمترین فیلسوف غربی مطرح است. آثارش بارها ترجمه شده و مقالات و کتابهای قابل توجهی در باره اش به رشته تحریر در آمده است.

اما اینکه نویسندگان و پژوهشگران ما تا چه حد توانسته‌اند با عمق اندیشه‌های وی بدرستی آشنا شوند و آن را به نسل جوان ایرانی منتقل کنند، جای تأمل جدی دارد. این تردید از آنجا ناشی می‌شود که فلسفه وجودی هایدگر در عین پیچیدگی در قالب زبانی بیان شده است که آمیخته با زبانهای باستانی و واژگانی است که در هیچ فرهنگ لغتی معادل آن یافت نمی‌شود. شاید از همین رو باشد که برخی از اندیشمندان معاصر برگردان نوشته‌های او را ممتنع می‌دانند.

کتاب ماه فلسفه با وقوف به جایگاه این اندیشمند نامی و دشواریهای فراروی معرفی اندیشه‌هایش، در حد بضاعت اندک خویش کوشیده تا در دفتر دوم ویژه نامه هایدگر پژوهی، به برخی دیگر از زوایای فکری او بپردازد و جایگاه هایدگرپژوهی در ایران معاصر را ترسیم کند.

مقدمه: نقد ترجمه فلسفی، شیوه‌ای برای بازاندیشی در بازگردان یک متن به متن دیگر است. از این رو، ضرورت نقد ترجمه فلسفی به این امر وابسته است که ما را به بازاندیشی در برگردان گفتمان، جملات، مفاهیم و ساختار متن اصلی رهنمون کند. به نظر نگارنده تردیدی وجود ندارد که نقد ترجمه فلسفی، ضروری و لازم است. زیرا راه دستیابی به فهم متن از طریق «به زبان درآوردن متن در افق خود»، حتی برای کسانی که با متن اصلی سروکار دارند، میسر می‌شود. اما ترجمه فلسفی، نوعی برگردان از طریق «یک زبان خصوصی» نیست که تنها مبدع آن، دال و مدلول کلمات را تعیین کند و بدانها معنا ببخشد. ترجمه فلسفی در بستر زبان و افقی شکل می‌گیرد که بین‌الذهانی است. از این رو، نقد ترجمه فلسفی به معنای «بین‌الذهانی کردن» ترجمه نیز است. نگارنده در این مقاله تلاش می‌کند تا به نقد و بررسی ترجمه کتاب هستی و زمان مارتین هایدگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان بپردازد.

هنگامی که به نقد ترجمه فلسفی می‌پردازیم، وظایف گوناگونی را بر عهده داریم. به طور خلاصه می‌توان این وظایف را به قرار ذیل بیان کرد:

۱. یکی از وظایف منتقد، بررسی نسبت این ترجمه با ترجمه‌های قبلی این اثر است، یعنی منتقد باید به این پرسش پاسخ گوید که: با توجه به ترجمه ای که قبلاً از کتاب هستی و زمان هایدگر توسط نوالی و جمادی صورت گرفته است، ترجمه رشیدیان واجد چه نقاط مثبت و در عین حال چه نقاط منفی است. آیا می‌توان ترجمه رشیدیان را در نسبت با ترجمه‌های قبلی، گامی به جلو تلقی کرد یا خیر.

۲. یکی دیگر از وظایف منتقد این است که روشن سازد که مترجم (رشیدیان) از چه شیوه‌ای و روشی برای ترجمه خویش استفاده کرده است و آیا چنین شیوه و روشی برای ترجمه هستی و زمان هایدگر مناسب بوده است یا خیر. وظایف دیگری را نیز می‌توانیم برشمردیم که منتقد بر عهده دارد، اما به دلیل محدودیت‌هایی که در نگارش و چاپ این مقاله وجود دارد، نگارنده در این مقاله به آنها نمی‌پردازد. بنابراین، نگارنده در این مقاله به دو پرسش مشخص پاسخ می‌گوید:

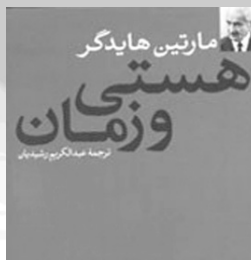
۱. با توجه به ترجمه نوالی و جمادی از این اثر، ترجمه رشیدیان دارای چه نقاط مثبت و چه نقاط منفی است.
 ۲. شیوه و روش رشیدیان برای ترجمه این اثر چه بوده است و آیا انتخاب چنین شیوه ای برای ترجمه مناسب بوده است یا خیر.

پاسخ پرسش نخست:

با نگاهی اجمالی به ترجمه رشیدیان، می‌توان گفت که ترجمه ایشان از این ویژگی مثبت برخوردار است که از طریق زبان و بیان فلسفی (و نه ادبی) به ترجمه یک اثر فلسفی مبادرت ورزیده است. رشیدیان خود به خوبی این امر را توضیح داده است. وی در مقدمه کتاب خود می‌گوید: «... تنها به برداشت خودم از یک نکته دربارهٔ چگونگی ترجمهٔ این اثر اشاره می‌کنم. به عقیدهٔ من

نقدی بر ترجمهٔ سوم هستی و زمان

سیاوش مسلمی*



هستی و زمان،
 مارتین هایدگر؛
 عبدالکریم رشیدیان.
 تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.

Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit ist, kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefaßt werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines eigentlichen Seins des Daseins nicht unterscheiden.

متن انگلیسی:

Anything which, taken ontically, is in an average way, can be very well grasped ontologically in pregnant structures which may be structurally indistinguishable from certain ontological characteristics [Bestimmungen] of an authentic Being of Dasein.

ترجمه جمادی ص ۱۵۲: آنچه از حیث هستومندی در طریق میانگی است از حیث هستی شناختی نیز نیک می‌تواند به صورت ساختارهای گره‌گشا و گویایی در فهم آید که از نظر ساختار فرقی با تعینات هستی‌شناسانه هستی اصیل [یا خویشمند] ندارند.

ترجمه رشیدیان ص ۶۰ و ۶۱: آنچه که از حیث اونتیکیتی به شیوه متوسط هست به خوبی می‌تواند از حیث اونتولوژیکی در ساخت‌هایی بارور به چنگ آید که از حیث ساخت فرقی با تعین‌های اونتولوژیکی هستی خودبینه‌داز این نداشته باشند.

ترجمه رشیدیان، به رغم برخورداری از دو نکته مثبت فوق، دارای نقایصی نیز است. همانند دانشجویان فلسفه و علاقمند به متون فلسفی، انتظار اولیه نگارنده این بود که ترجمه رشیدیان، حداقل نقایص و اشتباهات آشکار و واضح ترجمه‌های پیشین را برطرف کند، به ویژه با توجه به این امر که رشیدیان، متن جمادی را به عنوان یکی از ۶ متن مورد نظر خود برای ترجمه هستی و زمان در نظر گرفته است. اما تطبیق ترجمه جمادی و ترجمه رشیدیان با متن آلمانی هستی و زمان، این امر را برای نگارنده آشکار ساخت که رشیدیان برخی از جملاتی را که جمادی به درستی ترجمه کرده بود، به نادرستی برگردانده است. برای نمونه در ذیل به چند مورد اشاره می‌کنم:

مورد نخست

متن آلمانی:

Das Dasein aber ist in der Welt im Sinne des besorg-gend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden. Wenn ihm sonach in irgendeiner Weise Räumlichkeit zukommt, dann ist das nur möglich auf dem Grunde dieses In-Seins. Dessen Räumlichkeit aber zeigt die Charaktere der Ent-fernung und Ausrichtung.

متن انگلیسی (مک کواری):

Dasein, however, is 'in' the world in the sense that it deals with entities encountered within-the-world, and does so concernfully and with familiarity. So if spatiality belongs to it in any way,

بافت سخن این اثر همان‌طور که پژوهشگر ارجمند آقای نیکفر به آن اشاره کرده‌اند، بافتی «فنی» است. البته «فنی» را نباید در این‌جا به معنای تکیه بر همان اصطلاحات فنی فلسفه سنتی فهمید. زیرا که لااقل یک جنبه از کار هایدگر دقیقاً ساخت‌شکنی از آن‌هاست. من می‌خواهم بیافزایم که زبان هایدگر در این اثر از نمودی «مکانیکی» نیز برخوردار است. ما در هستی و زمان گویی با یک «جعبه لگو» روبه‌رو می‌شویم که قطعات مختلف آن به مناسبت‌های گوناگون در اشکال متنوعی به هم می‌چسبند تا مضامین و تعبیرهایی تازه بیافرینند و باز از هم جدا می‌شوند تا در اشکالی جدید از نو به هم بپیوندند. با نگاهی دقیق می‌توان همان ساخت‌بندندی‌های و مفردات هایدگری را در ساخت کل اثر نیز مشاهده کرد. «کولاژهای» کلامی بی‌پایان هایدگر که هر چه به پایان کتاب نزدیک می‌شویم سرسام بیشتری می‌گیرند شاهدهی بر این مدعاست. مترجمی که سودای ترجمه چنین متنی را دارد مجاز به بی‌اعتنایی به این ساخت‌مکانیکی زبان نیست. او مجاز نیست «ادبیتی» [اگر مجاز به کاربرد چنین اصطلاحی باشم] ناجور و ناهماهنگ با متن را بر آن تحمیل کند؛ مجاز نیست بر اتصالات خشک اثر «ماله‌ای ادبی» بکشد و یا با واژه‌گزینی زیبا و فاخر طنین خشک تصادم قطعات مذکور را بپوشاند. مترجم باید در این‌جا واقعیت‌های «بی‌لطفی»، «نازیبایی» و «ناسفتگی» را که هایدگر خود بر آن‌ها تصریح می‌کند به عنوان یکی از عناصر حفظ سبک در ترجمه در نظر داشته باشد. من به هیچ‌وجه در پی انکار وجه ادبی این اثر نیستم اما معتقدم که در این متن با «ادبیت» خاص و غیرمتمعارفی روبه‌رویم که اتفاقاً بررسی و کشف آن چه بسا بسیار مهم و جذاب باشد. نیازی به تصریح نیست که این اشاره کوتاه من به جلوه مکانیکی زبان هایدگر در این کتاب تنها به رویه زبان او محدود می‌شود و به هیچ‌وجه به رابطه آن با لایه‌های تودرتو روی هم انباشته معنایی که ژرفا را می‌جویند تعرضی نمی‌کند. من به سهم خود کوشیده‌ام به این ملاحظه پایبند بمانم.

همان‌طور که آشکار است، رشیدیان به درستی در این‌جا، این نکته را خاطر نشان می‌کند که باید میان متن فلسفی و متن ادبی تفاوت گذاشت و ترجمه متن فلسفی را به مانند متن ادبی تلقی نکرد و اصول و مبنای آنها را با هم خلط نکرد.

یکی دیگر از نکات مثبتی که برای ترجمه رشیدیان در نسبت با ترجمه‌های قبلی، به ویژه ترجمه جمادی، می‌توان ذکر کرد این است که در ترجمه جمادی ما شاهد این هستیم که کلمات و اصطلاحات اصلی نظیر Dasein، Sein و غیره در متن جمادی جا افتاده است (که علت این امر اصلاً برای نگارنده روشن نیست)، اما رشیدیان در ترجمه خود به این امر دقت داشته و این جافتادگی‌ها را اصلاح کرده است. صرفاً برای نمونه، به یک مورد اشاره می‌کنم. در این مورد، جمادی واژه Dasein را ترجمه نکرده است، در حالی که ترجمه رشیدیان این نقیصه را برطرف کرده است.

متن آلمانی:



رشیدیان بدون اینکه تسلطی به زبان آلمانی داشته باشد، به سراغ ترجمه هستی و زمان رفته است. او فارغ از متن آلمانی، ۵ متن دیگر را نیز همواره پیش چشم داشته است.

مورد سوم

متن آلمانی:

So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.

متن انگلیسی (مک کواری):

Thus by exhibiting the positive phenomenon of the closest everyday Being-in-the-world, we have made it possible to get an insight into the reason why an ontological Interpretation of this state of Being has been missing. This very state of Being, in its everyday kind of Being, is what proximally misses itself and covers itself up.

متن انگلیسی (استمبو):

Thus, by showing the positive phenomenon of nearest, everyday being-in-the-world, we have made possible an insight into the root of missing the ontological interpretation of this constitution of being. It itself, in its everyday kind of being, is what initially misses itself and cover itself over.

متن فرانسه (مارتینو):

Ainsi la mise en lumière du phénomène positif de l'être-aumonde quotidien prochain ouvert-elle un aperçu sur la racine de l'omission de cette constitution d'être par l'interprétation ontologique. C'est elle-même qui, en son mode d'être quotidien, se manque et se recouvre de prime abord.

ترجمه جمادی ص ۳۳۰: بنابراین، فرامودن پدیدار مثبت نزدیک‌ترین در - جهان - بودن هرروزینه بینشی را ممکن می‌سازد که ریشه فقدان تفسیر هستی‌شناختی در این بنیان هستی را معلوم می‌دارد. این بنیان هستی خود در نوع هستی هرروزینه‌اش چنان است که بدو خود را گم می‌کند و می‌پوشاند.

ترجمه رشیدیان ص ۱۷۴: از این رو، با نمایش دادن پدیده مثبت نزدیک‌ترین در - جهان - هستی هر روزه توانسته‌ایم بصیرتی نسبت به ریشه فقدان تفسیر اوتولوژیکی این تقویم وجودی به دست آوریم. خود در - جهان - هستن در نوع هستن هرروزه اش به گونه ای است که در وهله اول خودش را گم می‌کند و می‌پوشاند.

نقد: این مورد، یکی از مهمترین موارد از لحاظ مفهومی به شمار می‌آید. به همین دلیل نیز هایدگر، جمله دوم عبارت بالا را به

that is possible only because of this Being-in. But its spatiality shows the characters of de-severance and directionality.

ترجمه جمادی ص ۲۷۸: اما دازاین «در» جهان هست، و این یعنی دازاین با هستندگانی که در جهان در معرض مواجهه واقع می‌شوند مراوده‌ای مانوسانه و پردازشگرانه دارد. بنابراین، اگر مکانیت به نحوی از انحا مناسبتی با دازاین دارد، این مناسبت تنها به سبب همین در- بودن است که امکان‌پذیر شده است.

ترجمه رشیدیان ص ۱۴۰: اما «در» جهان بودن دازاین به معنای سروکار دلمشغولانه و مانوسانه با هستنده تلاقی شونده در درون جهان است. پس اگر مکان‌مندی به نحوی از انحا به دازاین نسبت داده می‌شود این مکان‌مندی فقط بر بنیان همین در- هستن ممکن است. اما مکان‌مندی آن خصلت‌های دوری‌زدایی و جهت‌داری را نشان می‌دهد.

نقد: در این مورد اشتباه رشیدیان این است که حرف تعریف *das* را در عبارت *dann ist das nur möglich auf dem Grunde dieses In-Seins* به مکان‌مندی ارجاع داده است، حال آنکه این ضمیر به مکان‌مندی ارجاع نمی‌یابد (زیرا ضمیر و حرف تعریف *Räumlichkeit, die* است و نه *das*) بلکه مرجع آن می‌تواند ۱. دازاین یا ۲. جمله قبل باشد، یعنی نسبت دادن مکان‌مندی به دازاین. با توجه به این امر می‌توان گفت که ترجمه جمادی درست اما قابل بحث است، ولی ترجمه رشیدیان نادرست است.

مورد دوم

متن آلمانی

Allerdings ist das Man so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt.

متن انگلیسی (مک کواری):

Of course, the "they" is as little present-at-hand as Dasein itself.

متن انگلیسی (استمبو):

Of course, the they is as little objectively present as Da-sein itself.

متن فرانسه (مارتینو):

D'ailleurs, le On est tout aussi peu sous-la-main que le Dasein en général.

ترجمه جمادی ص ۳۲۶: البته پیش‌دستی بودن همگان همان قدر بعید است که پیش‌دستی بودن دازاین.

ترجمه رشیدیان ص ۱۷۲: البته کسان همان قدر فرادستی نیست که دازاین به طور کلی.

نقد: رشیدیان به اشتباه به جای «است» نوشته است «نیست». ترجمه درست این عبارت، از این قرار است: البته کسان همان قدر فرادستی است که دازاین به طور کلی. در این مورد، ترجمه جمادی درست است.



رشیدیان

بانگاهی اجمالی
به ترجمه
رشیدیان،
می‌توان گفت که
ترجمه ایشان از
این ویژگی مثبت
برخوردار است
که از طریق زبان
و بیان فلسفی
(و نه ادبی)
به ترجمه
یک اثر فلسفی
مبادرت ورزیده
است.



یکی دیگر از نکات مثبتی که برای ترجمه رشیدیان در نسبت با ترجمه‌های قبلی، به ویژه ترجمه جمادی، می‌توان ذکر کرد این است که در ترجمه جمادی ما شاهد این هستیم که کلمات و اصطلاحات اصلی نظیر Dasein, Sein و غیره در متن جمادی جا افتاده است (که علت این امر اصلاً برای نگارنده روشن نیست)، اما رشیدیان در ترجمه خود به این امر دقت داشته و این جاافتادگی‌ها را اصلاح کرده است.

صورت ایتالیک به نگارش درآمده است تا تاکید بیشتری بر آن نماید. در این مورد مهمترین تفاوتی که در ترجمه جمادی و رشیدیان می‌توان مشاهده کرد این است که جمادی، ضمیر sie را در جمله دوم به «بنیان هستی» ارجاع داده است و رشیدیان، مرجع این ضمیر را «در - جهان - هستن» می‌داند. از این رو، جمادی جمله دوم را بدین گونه ترجمه کرده است که: «این بنیان هستی خود در نوع هستی هرروزینه‌اش چنان است که بدو خود را گم می‌کند و می‌پوشاند» اما رشیدیان، این جمله را بدین صورت ترجمه کرده است: «خود در - جهان - هستن در نوع هستن هرروزه اش به گونه ای است که در وهله اول خودش را گم می‌کند و می‌پوشاند». بدیهی و مسلم است که مرجع این ضمیر، آن چنان که رشیدیان می‌پندارد، به هیچ وجه نمی‌تواند «در - جهان - هستن» باشد، زیرا حرف تعریف آن، das و ضمیر آن es است و نه sie.

پاسخ پرسش دوم

رشیدیان در ابتدای کتاب خود می‌گوید: «این ترجمه فارسی هستی و زمان بر پایه ۶ متن (یک متن آلمانی، ۲ متن انگلیسی، ۲ متن فرانسه و یک متن فارسی (ترجمه جمادی)) انجام گرفته است.» اما ایشان هیچ توضیحی در این باره نداده است که چگونه کتاب هستی و زمان را بر پایه ۶ متن ترجمه کرده است و این کار به چه صورتی به انجام رسیده است. اساساً آیا ترجمه بر پایه ۶ متن می‌تواند سودمند باشد؟ به نظر نگارنده، ترجمه بر پایه ۶ متن وقتی معنا دارد که ما در وهله نخست بر متن اصلی تسلط داشته باشیم. به عبارت دیگر، تسلط بر متن آلمانی پیش شرط استفاده از متن‌های دیگر است. تنها و تنها در این صورت است که استفاده از متن‌های دیگر می‌تواند برای ما سودمند باشد. چرا که مترجم در وهله نخست خود را درگیر متن اصلی، یعنی متن آلمانی می‌کند و از این رهگذر تلاش می‌کند تا آن را ترجمه کند. این فرد با نگاه کردن به ترجمه‌های دیگر (ترجمه‌های انگلیسی، فرانسه، ایتالیایی و غیره) می‌تواند تجاربی در نحوه انتقال جملات خود به زبان مقصد به دست آورد. اما مسأله اصلی این است که این فرد، متن آلمانی را در هر مرحله معیار ترجمه خود قرار می‌دهد و اگر متن‌های دیگر

به گونه‌ای متفاوت و متضاد، جمله‌ای را ترجمه کرده‌اند، باعث سردرگمی این فرد نمی‌شود چرا که با رجوع به متن آلمانی می‌تواند در نهایت این جمله را به درستی ترجمه کند. حال تصور کنید که فردی بدون اینکه تسلطی بر زبان آلمانی داشته باشد بخواهد متن هستی و زمان را ترجمه کند، به ویژه اگر شیوه وی بدین گونه باشد که ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه را همزمان پیش چشم داشته باشد و با خواندن ترجمه انگلیسی و فرانسه، یک جمله را ترجمه کند. در این صورت چه اتفاقی رخ می‌دهد. به صورت پیشینی می‌توان گفت که این فرد با ۲ حالت مواجه می‌شود: نخستین حالت این است که این فرد با جملاتی مواجه می‌شود که ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه آنها چندان تفاوت و اختلافی ندارند. خوب در این صورت کار این مترجم ما آسان است، یعنی این جملات را برحسب یکی از این متن‌ها ترجمه می‌کند. دومین حالت این است که این فرد با جملاتی مواجه می‌شود که ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه آنها کاملاً متفاوت و متضاد هستند. در این صورت چه اتفاقی می‌افتد. کاملاً روشن است: این فرد هر انتخابی که انجام بدهد براساس ناآگاهی و اساساً مبتنی بر نوعی قمار است، زیرا برای اینکه در این باره دآوری کند که کدام ترجمه انگلیسی یا فرانسه به لحاظ مفهومی با متن آلمانی مطابقت دارد، حداقل باید به زبان آلمانی تسلط داشته باشد. در واقع، این فرد خود را در متن‌های دیگر گرفتار می‌کند بدون آنکه دریابد متن اصلی (متن آلمانی) چه می‌گوید. شیوه رشیدیان نیز همانند همین فرد اخیر است. رشیدیان بدون اینکه تسلطی به زبان آلمانی داشته باشد، به سراغ ترجمه هستی و زمان رفته است. رشیدیان فارغ از متن آلمانی، ۵ متن دیگر را همواره پیش چشم داشته است. این متن‌ها شامل ۲ ترجمه انگلیسی از هستی و زمان (که یکی از آنها متعلق به مک کواری، و دیگری متعلق به استمبو است)، دو ترجمه فرانسه از هستی و زمان (که یکی از آنها متعلق به مارتینو و دیگری از آن رودلف بوهم است) و ترجمه سیاوش جمادی از هستی و زمان است. از سوی دیگر، نگارنده بر این باور است که شاید اطمینان بیش از حد رشیدیان به ترجمه جمادی و تلقی ترجمه جمادی به عنوان ترجمه‌ای که از متن آلمانی صورت گرفته است و با متن آلمانی تطابق بیشتری دارد، باعث شده است تا رشیدیان لزومی به تسلط به زبان آلمانی را احساس نکنند، و تصور نماید که تنها صورتی نظام‌مند و غیر ادبی بخشیدن به ترجمه جمادی می‌تواند کافی باشد. حال آنکه باید گفت، ترجمه جمادی، فارغ از اینکه شکلی ادبی دارد و این می‌تواند اشکال باشد یا نباشد، بیش از پیش براساس متن انگلیسی مک کواری به انجام رسیده است تا متن آلمانی. نقد نگارنده بر ترجمه جمادی که در ویژه‌نامه هایدگر ۱ منتشر شده است، این مطلب را به خوبی نشان می‌دهد.

پی‌نوشت

siavashmoslemi56@gmail.com.

اشاره: پدیدار شناسی - براساس توضیحات منسجمی که هوسرل در جلد اول کتاب ایده‌ها Ideas بیان می‌کند - بر اصل بداهت Evidence یا شهود خودپرداخته Self-given intuition مبتنی است. بر این مبنا، بداهت، معنای وسیعی از موهوبیت ذاتی original givenness را به دست می‌آورد. هایدگر در دوره متأخر، به دفعات تأکید می‌کند که اصل پدیدارشناسی را اساساً و به نحو صحیح‌تر و اصیل‌تری - نسبت به مؤسس آن (هوسرل) - حفظ کرده است. قصد این مقاله آن است تا این ادعا را به مثابه سرنخی (جهت راهنمایی) در دست گیرد و بررسی نماید که هایدگر در مسیر پیشرفت خود، حقیقتاً تا کجا و به چه میزان، به شیوه‌ای اندیشیده است که از لحاظ پدیدارشناسی حائز اهمیت است.

کتاب ماه فلسفه

هوسرل در کتاب منطق صوری و استعلایی^۱ اهمیت اصل بداهت را برای پدیدارشناسی آشکارا شرح می‌دهد. ایده اصلی پدیدارشناسی هوسرل، روی آوردنگی آگاهی^۲ است. با این وجود، روی آوردنگی آگاهی، مبتنی بر بداهت است. زیرا هرگونه آگاهی با رابطه التفاتی به اشیا پیوند دارد. تنها به این علت که آگاهی، احتمال به میان آوردن اشیا را در پرسش کردن از موهوبیت ذاتی نفی می‌کند. بنابراین روی آوردنگی آگاهی، در ماهیت خود، با بداهت ارتباط دارد. تحقیق پدیدارشناسانه درباره روی آوردنگی آگاهی، خود صورتی از آگاهی التفاتی است و از این رو تحت تأثیر اثبات کشفیات خود - از طریق بداهت خود پرداخته - قرار می‌گیرد. در این روش، هم شیء مورد بررسی و هم روش پژوهش پدیدارشناسانه - به طور یکسان و از طریق بداهت - متعین می‌گردند. بنابراین می‌توان پرسید که آیا شهود، در هر دوی این کارکردها، ویژگی مشترکی دارد؟

هایدگر در سخنرانی خود با عنوان «مقدمه‌ای بر تاریخ مفهوم زمان» که در سال ۱۹۲۵ (ایراد کرد) و در بر گیرنده منصفانه‌ترین و کامل‌ترین مواجهه او با پدیدارشناسی هوسرل است - خود را محق می‌داندست تا به طور ضمنی به این سؤال بپردازد که در مفهوم شهود مطلق، ویژگی اساسی بداهت را در (پدیدار شناسی) هوسرل بیابد.

امکان «شهود خودپرداخته» توسط اصل بداهت هوسرل، پیش فرض گرفته شده است و این اصل به نوبه خود صرفاً تا جایی امکان‌پذیر است که فرض شود هم اکنون ماده و موضوع قابل شهود - قبل از تحقیق عینی آن در مصادیق فردی - برای آن قابل دسترسی است. این ماده پیش نهاد^۳ قابل شهود، به وسیله تعینات ماهوی و صورتی کلی فراهم آمده است که تنها در پرتو آن - یا همان‌گونه که هایدگر هوسرل را می‌فهمد - متعلقات ادراک می‌توانند با بداهت در آگاهی التفاتی پدیدار شوند. این تعینات، توسط هوسرل در «ششمین تحقیق منطقی» با برداشت وسیع وی از مفهوم مقوله‌ای عام و بی‌قید و شرط وصف شده است. مطمئن باشید که مطلق برای ذهنی که از نظر فلسفی

«هایدگر و

اصل پدیدار شناسی»

بر پایه رساله

تاریخ مفهوم زمان

مارتین هایدگر

(گفتاری درباره گشت هایدگر و اختلاف

دیدگاه او با هوسرل در باب روش

پدیدارشناسی)

کلاوس هلد

پریش کوششی

تربیت نشده است، ظاهر نمی‌شود، اما- در هر حال بر طبق برداشت هایدگر از هوسرل- آنچه آشکار شدن متعلقات ادراکی را ناممکن می‌سازد- آن چیزی است که در واقع ظهور خود را در آشکار شدنش بروز می‌دهد. آنچه - با توجه به هوسرل- برای هایدگر قطعی است آن است که کلی نامشروط، امری ذهنی نیست، یعنی نه بازخوانی نهاد باطنی آگاهی از طریق اندیشه و تأویل است و نه شاهدهی در اعمال ذهنی فرآیند استنتاج عقلانی



به شمار می‌آید.

بر اساس اصل بدهت، ما نباید در برابر این ویژگی- که امر نامشروط را در دریافت خود تصدیق می‌کند- طفره برویم. این دریافت ذاتی، به هر حال شهودی نامشروط است و همان طور که مفهوم «شهود» نشان می‌دهد، کلیات نامشروط را به مثابه امری ارائه شده، باز می‌نمایاند. هایدگر این کشف را- که نامشروط امری ذهنی نیست، بلکه ویژگی امری از پیش معین و فرا ذهنی را دارا است- چکیده‌ای از مسیر تلقی هوسرل در کتاب

**آیا هایدگر واقعاً می‌تواند این امر را نشان دهد که هوسرل
مجبور بوده است تا در یک روش رضایت بخش و به منظور
پشتیبانی از پدیدارشناسی خود، سوالات مرتبط با موجود آگاه را
طرح کرده و سپس به آن پاسخ دهد؟ آیا او می‌تواند نشان دهد که
هوسرل این پرسش را مطرح نکرده است و به نحو مناسبی نیز
به آن پاسخ نداده است؟**

مقدمه دانسته است. در عین حال، در نظر هایدگر این امر نقطه محوری پدیدارشناسی هوسرل است. چراکه شهود نامشروط، نه فقط ظاهر شدن التفاتی یک شیء مدرک را میسر می‌سازد، بلکه تحلیل پدیدارشناسانه این ظاهر شدن را نیز به ما می‌نمایاند. بر این مبنا، این تحلیل، مبتنی بر ایده‌نمایی یا شهودی از ماهیاتی است که متعلق آن، کلی نامشروط است. همان طور که آثار

متأخر دهه شصت نشان می‌دهد- این تصویر از پدیدارشناسی هوسرل که هایدگر به آن در دهه بیست دست یافته است- توان چالش بیشتری را در خلال دهه‌های مختلف داشته است. از منظر هایدگر، کشف شهود نامشروط، دارای معنایی تعلیقی بوده است که هوسرل به آن نایل می‌شود. این مسأله در پاراگرافی بسیار با ارزش از کتاب مقدمه بدین صورت بیان شده است: «هایدگر ادعا می‌کند که در این جا با دستیابی به بینشی در مورد موقعیت فراذهنی امر نامشروط، بردیدگاه نومینالیستی- در بحث کلیات- فائق آمده است. بر این اساس، دیدگاه هایدگر درباره پدیدارشناسی، ارتباط جدیدی را برای ما مشخص می‌سازد. زیرا چنانکه شاگرد سابق هایدگر، ارنست توگن هت^۴ نشان داده است، بحث درباره مبانی واقعی فلسفه زبان، امروزه بیشتر به دلایلی موافق با نومینالیست تلقی می‌گردد.»

تفسیر ضد نومینالیستی هایدگر از شهود نامشروط، به نحو روشنی در آثار متأخر دهه شصت تأیید شده است. طبق نظر هایدگر، تا آنجا که کلی نامشروط، ظهور بدیهی متعلق ادراک- و هم‌چنین از این طریق، ظهور التفاتی- را ممکن می‌سازد، این امر حاکی از وسعت گشودگی در موجوداتی است که موجودات دیگر در پرتو آن‌ها قابل شناخت و یا معقول می‌شوند. گستره نامشروط گشودگی در مورد اشیا، دارای کارکردی عقلانی- شناختی است و در عین حال دارای ماهیتی عقلانی است که عینیت اشیا را نیز تضمین می‌کند. در پدیدارشناسی هوسرل، یک شیء دارای هیچ‌گونه وجودی فراتر از ظهور التفاتی خود نیست. همان‌گونه که امر نامشروط، در نقش دوگانه عقلانی- شناختی یا ماهیت عقلانی، پلی بین معرفت و وجود می‌سازد، همان کارکردی را اعمال می‌نماید که ایده افلاطونی یا صورت‌های مدرسی پیش از نومینالیسم دارا بودند. بنابراین جای تعجب نیست که هایدگر در انتهای سمینارهای چهارگانه خود، شهود نامشروط را با شهود افلاطونی ایده‌ها در یک زمره قرار می‌دهد. زیرا شهود نامشروط می‌تواند در ذات خود، دست‌یابی به واقعیت و ملموس بودن موجودات را تأمین کند. چرا که هایدگر در کتاب مقدمه می‌توانست از طریق کشف خود به شایستگی «معنای قابل درک حقیقت» را برای مدرسیان و کسانی که پیش از نومینالیست‌ها قرار داشته‌اند (که سابقه آنان به یونان باز می‌گردد) توضیح دهد. مسلماً انسان باید از سوء تعبیر بپرهیزد. در هر حال این به معنای آن نیست که هایدگر به مفهوم پیش نومینالیستی و ابتدایی «ایدوس» به عنوان دستاورد بنیادی پدیدارشناسی رجعت کرد. هایدگر نتیجه فلسفی نهایی کشف شهود نامشروط را تنها به این دلیل در نظر می‌گیرد که در چنین شهودی، از پیش نهادگی فراذهنی- به علت وسعت گشودگی آن- را به عنوان مبانی امکان موجود بودن و دانش حقیقی در نظر می‌گیرد و این دو را در شیوه‌ای پیشینی به یکدیگر متصل می‌سازد. بنابراین همان طور که هایدگر در کتاب zur Sache des Denkens بیان می‌کند، اصل بدهت پدیدارشناسانه، فلسفه را در تنگنایی- مانند آنچه که نومینالیست‌های اواخر قرون وسطی دچار آن بودند- قرار

می‌دهد و ضمانتی برای دسترسی دوباره به یونان - یعنی به آن گشودگی که پیش از اصالت تسمیه (نومینالیست‌ها) از ناپوشیدگی وجود داشت - یعنی به آله ثیا (aletheia) یا ظهور موجود، فراهم می‌سازد.

بنابراین هایدگر - به عنوان آخرین رهیافت - در آنچه به تعیین ملموس از وسعت امر پیش نهاده از گشودگی مربوط است، به هیچ یک از امر نامشروط هوسرل یا ایدوس (eidos) یا صورت‌های سنت پیش از اصالت تسمیه، اعتقاد ندارد.

هنگامی که هایدگر امر نامشروط را با ماهیت^۵ مقایسه می‌کند، از همان آغاز، محدودیتی ملاحظه می‌شود که هایدگر قطعاً در سمینار (Zahringer) به آن اعتقادی نداشت، اما به هر حال این محدودیت نمی‌تواند در بازنگری وی در کتاب مقدمه مورد غفلت واقع شود. کلی نامشروط در کتاب تحقیقات منطقی به دو گروه کاملاً متفاوت تقسیم می‌شود: کلی صورتی - ترکیبی که برطبق تمایز آخر در جلد اول از کتاب ایده‌ها آگاهی را در راستای گسترش روند صورتی سازی هدایت می‌کند و کلی ماهوی که از طریق ایده پردازی و روند کلی سازی تعمیم، بدست آمده است.

شبهت با ایدوس یا صورت‌های سنت پیش نومینالیسم صرفاً می‌توانند در معنای دوم خود لحاظ گردند. به همین دلیل هایدگر در سمینار زهرینگر (Zahringer) تأکید می‌کند که نامشروط - به معنای هوسرلی خود - بیش از یک صورت است. هایدگر با تعیین جدید خود از وسعت پیش نهاده گشودگی در کتاب هستی و زمان - که آن را توضیح خواهیم داد - مسیر وطریق کلی سازی را رها ساخته و همان طور که نشان خواهیم داد، در این میان بدون هیچ گونه فصاحت و شیوایی روش‌مندی، از مسیر صورتی سازی خارج می‌شود. اکنون برآنم که تا از تفکر هایدگر در خصوص وسعت پیش نهاده گشودگی پیروی نمایم و این عمل از راه انتزاع ملموس‌سازی پیش از تسمیه‌گرایی در فلسفه‌ای از ایده‌ها یا صورت‌ها میسر خواهد بود. قطعاً چنین انتزاعی برای قابل قبول نمودن فرض این گستره از اندیشه مدرن پس از اصالت تسمیه که - مطابق روش دکارت - مبتنی بر آگاهی است، کافی نخواهد بود.

همان طور که در ابتدا فلسفه از دامنه وسیع عدم یقین قرون وسطای متأخر به اراده باوری آگاه شد، در حیطه نمونه خود، تنها در شکاکیت افراطی و بنیادین اصالت تسمیه باقی ماند که دکارت درباره آن در تأمل اول خود و نیز در برهان خدای فریبکار توضیح داده است. و هنگامی که واقعیت‌تینات کلی درباره محتوای موجود، به هوس یک شیطان خبیث متکی است که در حقیقت برای ذهن انسان، قابل نفوذ نیست، مقبولیت اندکی برای پذیرش گستره پیش نهاده از گشودگی به دست می‌دهد که در پرتو آن، واقعیت موجود بر ما آشکار خواهد شد.

بنابراین فلسفه در نمونه اول خود صرفاً می‌تواند در پناه ذات آگاهی ای مجزا از جهان قرار گیرد و این امر باعث بروز مشکلاتی در فلسفه مدرن می‌گردد. به این معنا که چگونه چنین آگاهی

بدون جهانی می‌تواند به سوی جهان فرا روی نماید. از همان آغاز مشهود است که شرایط این فراروی و در نتیجه، شرایط هر نوع معرفت اصیل صرفاً می‌تواند در خود آگاهی یافت شود. و این گونه نیست که در گشودگی فرا ذهنی پیش نهاده - که می‌تواند به طور پیشین، معرفت و موجود را با یکدیگر مرتبط سازد - یافت شود. هوسرل به واقع از این نقطه عزیمت شکاکیت گونه انگاره فلسفه مدرن آگاه بود، بدین سبب وی ناگزیر بود تا درونی بودن دکارتی آگاهی را بپذیرد. بنابر این مؤکداً کوشید تا آن را با کشف پدیدارشناسی مرتبط سازد و یا با کشف مجدد از وسعت پیش

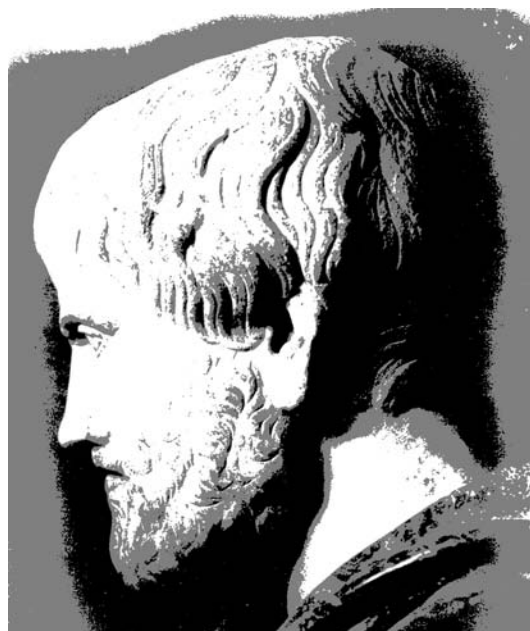
هوسرل در کتاب منطق صورتی و استعلایی اهمیت اصل بداهت را برای پدیدارشناسی آشکارا شرح می‌دهد. ایده اصلی پدیدارشناسی هوسرل، روی آوردگی آگاهی است. با این وجود، روی آوردگی آگاهی، مبتنی بر بداهت است.

نهاده گشودگی ارتباط بخشد و این امر با توجه به مفهوم روی آوردگی آگاهی، بروز می‌کند، اگر آن به ماهیت آگاهی یا آگاه بودن از امری متعلق باشد. بنابراین در واقع آگاهی از همان آغاز، فراتر از خود و بیرون و در امتداد و موازات جهان قرار می‌گیرد و به این ترتیب مشکل کلاسیک معرفت‌شناسی مربوط به جهان خارجی حل می‌شود. در عین حال هوسرل به «درون ذات‌گرایی» اعتقاد داشت. فرا روی از جهان، شامل ذات آگاهی نیز می‌شود، این امر مطابق با قاعده تناقض آمیز و بعضاً بی ثبات هوسرل، یعنی «فرا روی در ذات» است.

چنین فرض شده که آگاهی - با این فراروی در ذات روی آوردگی آگاهی - برای خود وسعت گشودگی را فراهم می‌کند، یعنی مکان ظاهر شدن موجودات را مشخص می‌سازد. هایدگر در دهه شصت به درستی و مکرراً توجه افراد را به این واقعیت جلب کرده بود که هوسرل کشف پدیدارشناسانه خود را در گستره گشودگی بر حلول گرای دکارتی بنا نهاده بود. از سوی دیگر، هوسرل نیز برای دکارتی‌گری خود، دلیل خوبی دارد. چنین به نظر می‌رسد که پدیدارشناسی صرفاً می‌تواند از خود در برابر این شیوه از شکاکیت نومینالیستی دفاع کند.

بنابراین در انتقاد هایدگر از هوسرل، نوآوری دو سوئه اساسی او در پدیدارشناسی مشخص می‌شود. هوسرل در پیگیری اصل بداهت، پیش دادگی موهوبیت امتدادی فراذهنی از گشودگی را کشف می‌کند و به این نحو به فلسفه قرن بیستم، فرصت تاریخی غلبه بر بی جهانی مدرن دکارتی را پیشنهاد می‌کند. از سوی دیگر او احساس می‌کند که ناگزیر است تا این کشف را در برابر شکاکیت نومینالیستی به وسیله حلول آگاهی حفظ کند. زیرا این فرصت توسط آن دوباره به خطر افتاده است.

هر چند که هایدگر هرگز در انتقاد خود از هوسرل، هیچ نوع صورت بندی که نشانه انحراف او از پدیدارشناسی هوسرل باشد را بیان نمی‌کند، با این وجود اعتقاد دارم که تلاش او برای پرهیز از درگیر شدن در یک قیاس دوحدی - که به‌طور خلاصه طرح شد - به تفکر وی یک جهت گیری متفاوت از تفکر دهه بیست



ارسطو



او داده است. به عنوان نتیجه‌گیری به نظر می‌رسد که علی‌رغم این واقعیت که او به ندرت به هوسرل اشاره کرده است، می‌توان ادعا کرد که حتی در دهه‌های پس از چرخش (گشت هایدگری) تفکر هایدگر پدیدارشناسانه باقی ماند.

سرانجام چند ایده اساسی می‌تواند به عنوان نتیجه تلاش و اندیشه در مورد اصل بداهت - و در راستای نتیجه گیری آن - تعبیر شود. اکنون می‌خواهم گام‌های اساسی را در این تلاش مشخص نمایم. برای شروع، هایدگر ناگزیر است این سؤال را مطرح نماید که اگر دیگری در پرتو «ایدوس» یا صور نتواند به ادراک درآید، چگونه امتداد پیش - دادگی گشودگی تعین می‌یابد؟ اساساً پاسخ از ساختار روی آوردنگی آگاهی به عنوان امری که به بداهت وابسته است ادامه می‌یابد. زیرا آگاهی التفاتی از یک حالت غیراساسی به حالتی اساسی از موهوبیت تغییر می‌یابد و تجربه کامل آن در حالات مجازی موهوبیت اعمال شده است. هرچه ما با موجوداتی از انواع متفاوت مواجه شویم، این امر می‌تواند در حالات مطابق با موهوبیت نیز روی دهد. گویی نمی‌توانیم به‌طور بی‌واسطه، شیء را با نادیده گرفتن حالت بعدی آن ادراک کنیم. این کلی ماتقدم متضایف، برای هر نوع پدیدارشناسی، اساس کار به شمار می‌آید. به این دلیل، هوسرل کاملاً به درستی - در یک وابستگی در کتاب بحران - مطلب دوم را به عنوان نظر اساسی رهیافت خود، مشخص نموده است. اگر هوسرل در یک روش دکارتی، حالات موهوبیت را به عنوان «عناصر مقوم

روی آوردنگی در حلول آگاهی» مشخص و معین کرده است، این امر حداقل تا این اندازه قدم مناسبی است که این حالتی از موهوبیت صوری هستند که معین می‌سازد چگونه آگاهی به ظهور التفاتی اشیاء کمک می‌کند. اما این مشخص نمودن، صرفاً جنبه‌ای از حالات موهوبیت را پوشش می‌دهد. زیرا آن‌ها در عین حال صورت‌هایی هستند که وجود ذات خود را از نزد خود معین می‌سازند. این‌ها دلایلی برای تطابق با پیشین بودن جنبه وابسته به آگاهی - که موجب ظهور در جنبه خودنمایانگر موجودی می‌باشند - نیستند. بنابراین حالات موهوبیت نمی‌توانند مشابه با یک جنبه باشند، خواه مشابه با ظهور موجود و یا خواه با تجربه زیست شده در جهت موجود. آن‌ها امتدادی از بی‌تفاوتی فرا ذهنی هستند که امتدادی میانی را تشکیل می‌دهند و ابتدا به عنوان ظاهر کننده - و متعلق که خودش را در ظهور نمایان می‌سازد - مجزا بودن از مدرک را میسر می‌کنند.

این مطلب بدین معنا است که ما ناگزیر هستیم تا امتداد پیش - نهادگی از گشودگی را در قلمرو حالات موهوبیت جستجو کنیم. بر این اساس، حالات موهوبیت، هرگز در یک اسلوب مجزا روی نمی‌دهند. زیرا هر حالتی از موهوبیت، مرجعی در یک ترکیب ارجاعی از حالات موهوبیت است. مرکبات ارجاعی، دورنماهای بعدی و افق‌هایی برای زندگی التفاتی ما و در ارتباط با آن‌ها هستند و نیز زمینه و بستری برای نمایش می‌باشند که در آن اشیاء صرفاً قادر به ظاهر شدن هستند. به همین دلیل افق‌ها همان ویژگی و ساطت را به عنوان حالات موهوبیت دارند. آن‌ها همانند دورنماهای بصری در جانب آگاهی قرار می‌گیرند و از آن جهت که بستری - برای نقش آنچه خود را آشکار می‌سازد - تلقی می‌شوند در جانب متعلق شناسایی هستند.

تمام مرکبات افقی ارجاعی هم‌چنین در میان خود آنها به یکدیگر اشاره می‌کنند و از این رو به یک افق کلی که همه افق را شامل می‌شود، تعلق دارند. بنابراین اگر جهان - به عنوان یک افق کلی - دریافت شود، به سوی مابینی شدن ذاتی سوق می‌یابد و این مطلب به معنای «امتداد گشودگی مورد بحث» است. چرا که صرفاً با هوسرل، روی آوردنگی آگاهی، بر ویژگی مابینی از امتداد گشودگی بنا نهاده شده است و ممکن بود که مسأله شناخت شناسی معاصر در مورد جهان خارجی، مبنای جدیدی را به واسطه تحلیل‌های التفاتی او اتخاذ نماید. از آنچه گفته شد نتیجه می‌شود که با دنبال کردن اصل بداهت به شیوه‌ای ثمر بخش، صرفاً منظر اساسی و افق جهانی کلی، می‌تواند در پدیدارشناسی باقی بماند. و این کلی نامشروطی نیست که امتداد گشودگی به غیر از جهان را شکل می‌دهد. هرگونه احیا کردن تئوری پدیدارشناسانه از شهود مطلق که در بستر مکتب نومیالیسم به آن توصیه شده است - برای مثال نقادی زبان شناسانه فلسفی - ناگزیر به تشریح کلی نامشروط - به عنوان آشکار کردن جهان - منتهی خواهد شد. افق جهان، در تمایز با ایده‌های سنت پیش - نومیالیستی و مقولات ماهوی، به مثابه تمامیتی از روابط ارجاعی، دارای ویژگی‌ای صوری است. صرفاً انتظار می‌رود که مقولات صوری برمبنای

فوق الذکر توضیح داده شوند. اما به موجب تطبیق با تئوری متأخر هوسرل، حتی تجربه انواع ماهوی، یعنی مقولات ماده ماهوی که پیش از این به اصطلاح، دارای شهود ماهیات بود، احتمالاً این آگاهی افق دار را مفروض گرفته است. زیرا صرفاً به وسیله ساختار نظام بخش این آگاهی است که رویاپرداز، در تقابل با پیش فرض آزاد از تعینات مادی، ممکن است از هر نوع محتوای نوتتیک یا نوتماتیک برخوردار باشد.

هایدگر در مناقشه خود با هوسرل غالباً از قاعده پدیدارشناسانه استفاده می کند. رجوع «به خود اشیا» قانونی است که به وسیله آن اصل بدهت به عنوان چالش با تفرد، نسبت به خود شیء صورت بندی شده است. این جرح و تعدیل موجه است. زیرا در نهایت همان طور که اوژن فینک به وضوح بیان می کند، آنچه در پدیدارشناسی مورد بحث است صرفاً «جهان به عنوان گستره گشودگی» است. تحلیل پدیدارشناسانه اشیا در حالات ظهور خود، تحلیل چگونگی خود ظهور را بسط می دهد. یعنی در تحلیل نهائی در ارتباط با گستره ظهوری جهان. هوسرل به عنوان مفهوم افق دار به این دیدگاه نزدیک تر شد و با توسعه پدیدارشناسی در دهه بیست به کانون توجه او تبدیل شد. او در سال ۱۹۳۳ بر نامه ای که در آن فینک مشکل جهان را به عنوان تم اساسی پدیدارشناسی و به عنوان بازنمایی اصیل موضع او اتخاذ کرده بود، تأکید کرد. این تمایل در اندیشه «زیست در جهان» در محتوای کتاب بحران به چشم می خورد. هوسرل اکنون بیش از همیشه وظیفه تاریخی پدیدارشناسی را تصدیق می کند. بی جهانی تفکر مدرن با این امر ترسیم شده بود که شیء وارگی علم اساساً از ظهور منظرگرایانه وضع شده از موجود، انتزاع می شود. بدین معنا که از شامل شدن آن در حالت موهوبیت و افقها انتزاع شده است. جهان در این حالت به عنوان ماهیت اشیا در نظر گرفته شده است و نه به عنوان افقی کلی که هوسرل آن را «زندگی جهانی» می نامد.

اکنون برای چنین تجربه فاقد توان جهانی، به نوبه خود می توان یک مبنای ویژگی اساسی آگاهی التفاتی - از طریق وابستگی بدیهی - را در نظر گرفت. این آگاهی ساکن نیست، بلکه پویا است. در کوشش التفاتی به سوی بدهت، قلمروهایی وجود دارند که آگاهی را بر روی اشیا ثابت می کنند که در جستجوی ادراک آن در حالات ذاتی موهوبیت است. این ثابت کردن اشیا، مانع از آگاه شدن آگاهی از چگونگی افقی ظهور آن می شود، یعنی مانع از حالات موهوبیت او و از زیست - جهان او می شود. با این خودرایی روی آوردگی آگاهی - خودرایی که همیشه به طور واضح تقصیر هوسرل نیست - چیزی از استنتاج بی جهانی مدرن از اراده گرایی آشکار می شود، گرچه او خود متوجه این امر نبود. اراده بشر به شدت توسط فراروی اراده گرایانه از اراده الهی غیر قطعی گردید که این امر، خوداثباتی خود را صرفاً از کناره گیری دکارتی از آگاهی غیر مادی دریافت می کند. و از این امر، دیدگاه ارشمیدوسی مطلقاً به اشیا دسترسی می یابد. براین مبنای، آشکارتر می شود که چرا هوسرل نیازمند عمل کردن اراده در آگاهی آزاد از برده ساختن آن در اشیا است. «پوخه» که ابتدا

تحلیلی پدیدارشناسانه از حالات موهوبیت را ممکن می سازد، مانند اسلاف رواقی یک تغییر نگرش است. از این طریق، آگاهی آرامش غیر طبیعی خود را بدست می آورد. هوسرل از عدم علاقهای دم می زند که در آن جهان می تواند مانند افقی کلی موضع بندی شود. هرچند در فلسفه متأخر هوسرل، همه چیز معطوف به افق کلی، جهان یا زیست جهان است، با این وجود مبحث دیگری در برنامه او اولویت دارد و آن آگاهی به عنوان «سوبرکتیویسم استعلایی» است. هوسرل امتداد پیش نهاده گشودگی یا جهان را به «حلول در آگاهی» منتقل می کند. به نحوی که او اولی را

هایدگر قطعاً از مفهوم عمل که در اخلاق نیکوماخوس یافت می شود، متأثر شده است. اما به دلیل آنکه وی اهمیت لحظه مسئولیت را تقلیل داد، بیشتر از این نسبت به فلسفه سیاسی که در آن وجود داشت علاقمند نشد.

دستاورد قانونمند دومی تلقی می کند. او در انجام این کار، یعنی در ارجگذاری به جهان - به مانند اینکه بستر ارجاعی ای برای تمام حالات موهوبیت را تشکیل می دهد - ناکام می ماند، گویی که عنصری است که در آن آگاهی و صورت موجود، اتحادی ذاتی دارد. صرفاً به دلیل چنین وحدت متقدمی است که در آن ها می توانند بعداً ملاحظه شوند. آگاهی استعلایی ای که جهان را از طریق عملیات ساختارمند خود در مقابل خود قرار می دهد، قبلاً امتداد گشودگی جهان را پیش فرض گرفته است و هوسرل این ارتباط مبنایی را در رأس آن قرار می دهد. هایدگر از همان ابتدا ناکامی هوسرل را درک کرد. اما به سهم خود، آن گونه که ضروری بوده است، آگاهی متشکله جهان را - به عنوان امتدادی از گشودگی - جانشین جهان نکرد، بلکه آن را جانشین موجود کرد. او در کتاب مقدمه - و با هدف نقدی ظاهراً درونی از آموزه هوسرلی - موجود را ماده پدیدارشناسی تلقی کرد. هنگامی که نظریه او منتشر شد، هوسرل مجبور بود تا موجود آگاهی التفاتی را متعین سازد و او این وظیفه را دست کم به طور کامل انجام نداد. به نظر می رسد که اینکه آیا این نقد، واقعاً ویژگی درونی را که هایدگر ادعا می کند برای آن دارا است، برای موضوع مرتبط با ویژگی پدیدارشناختی یا غیر پدیدارشناختی موجود و مورد بحث هایدگر اهمیت قطعی دارد و همین طور برای داوری صحیح از تفسیر او از پدیدارشناسی به عنوان «روش هستی شناسی» حائز اهمیت است.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا هایدگر واقعاً می تواند این امر را نشان دهد که هوسرل مجبور بوده است تا در یک روش رضایت بخش و به منظور پشتیبانی از پدیدارشناسی خود، سؤالات مرتبط با موجود آگاه را طرح کرده و سپس به آن پاسخ دهد؟ آیا او می تواند نشان دهد که هوسرل این پرسش را مطرح نکرده است و به نحو مناسبی نیز به آن پاسخ نداده است؟ در اینجا

چند نکته با اهمیت از انتقاد هایدگر را انتخاب می‌کنم. این نکات بر وجود آگاهی التفاتی تأثیر می‌گذارند.

اولین وجدی‌ترین انتقاد این است که هوسرل وجود التفاتیت را به عنوان آگاهی مطلق، نه به لحاظ خود، بلکه تنها با در نظر گرفتن یک مرجع چهارگانه نسبت به روابطی که مابین چنین آگاهی‌هایی و سایر آگاهی‌ها بدست می‌آید، توصیف می‌نماید.

همان طور که هایدگر بیان می‌کند، اصل بداهت

پدیدارشناسانه، فلسفه را در تنگنایی -

مانند آنچه که نومینالیست‌های اواخر

قرون وسطی دچار آن بودند -

قرار می‌دهد

علاوه بر این فهم این مطلب دشوار است که «تعینات ایجابی وجود آگاهی التفاتی» هنوز ممکن باقی می‌مانند. بعلاوه فهم چهار شکل از دوباره‌سازی هایدگر از تعینات هوسرلی نیز امری دشوار است. زیرا وجود چیزی تنها با رجوع به امری دیگر است که می‌تواند تعیین یابد. هنگامی که هایدگر در کتاب وجود و زمان آگاهی مطلق را با دازاین جایگزین می‌کند، حالت اگزستانسیال وجود را از حالت وجود دم دستی و وجود حاضر متمایز می‌کند. او در این حالت هیچ تفاوتی قائل نشده است. آنچه به ویژه در این ارتباط قابل ملاحظه است، ماهیت نقد هایدگر از تعیین اول هوسرل است. این تجربه زیست شده، واقعاً در عمل به عنوان متعلق چنین عملی در تمایز با یک متعلق ادراک خارجی است. هایدگر اکنون ادعا می‌کند که با برقرار کردن رابطه درونی از این سنخ که همه آنها متعین شده‌اند، رابطه‌ای در درون حوزه آگاهی به وجود می‌آید، یعنی نه وجود، بلکه حالت وجودی خود این حوزه. اگر صرفاً سخن گفتن در خصوص موجود آگاهی - بدون توجه به اینکه چگونه معنای پدیدارشناختی بدهد - معنادار باشد چنین نقدی بجا خواهد بود. برطبق اصل از پیش ذکر شده پدیدارشناسانه از همبستگی، وجود هر شیء - هم‌چنین آگاهی از هر شیء لنفسه - خود را انحصاراً در چگونگی از ظهور ذاتی آن نمایان می‌سازد. بنابراین اگر خود آگاهی ذاتاً در اعمال تفکر بروز کند، (الف) و اگر چگونگی این ظهور دارای ویژگی درونی ذکر شده باشد (ب) بنابراین نتیجه می‌شود (ج) که ذات یعنی وجود آگاهی. شاید دلایل خوبی وجود داشته باشد که چرا هایدگر پیش فرض‌های مورد بحث الف و ب را مطرح می‌کند.

اما به طور کامل به طرز منحصر به فردی نقد هایدگر متوجه این دو نکته نیست، بلکه متوجه نتیجه‌ای است که از آن گرفته شد. (ج) به منظور روشن کردن اینکه هوسرل به پرسش مربوط به وجود آگاهی پاسخ نداده است و این همان ادعایی است که فاقد ملاک است. بنابراین نقد هوسرل در کتاب مقدمه منجر به سطرهای بعدی دلیل وی می‌شود. به منظور متمایز کردن

«موجود مطلق آگاهی جهان ساز» از آگاهی مربوط به «وجود در جهان» هوسرل به موجود به عنوان نکته‌ای مقایسه‌ای نیازمند است. اما او کاملاً این پرسش را در رابطه با معنای این موجود پیش فرض گرفته شده حذف می‌کند. بر طبق این قسمت از برهان، وجود می‌تواند جنسی باشد که هوسرل در آن دو صفت وجود مطلق و نسبی را تشخیص می‌دهد.

از آنجا که هیچ کس بهتر از هایدگر نمی‌داند که ارسطو وجود را مفهوم جنسی می‌داند. بنابراین در متن نقد پدیدارشناسانه هوسرل، او از یک مفهوم غیر قابل دوام وجود استفاده می‌کند. سرانجام نقد او سندیت و اعتبار خود را در یک نقطه قاطع از دست می‌دهد. این امر که استفاده هایدگر از مفهوم وجود بتواند با کمک ادله فرا پدیدارشناختی توجیه شود، همچنان ممکن باقی می‌ماند. در این جا صرفاً می‌خواهم نشان دهم که مقدمه این مفهوم در طول مسیر نمی‌تواند تا یک نقد پدیدارشناسانه درونی پیش رود. تمامی این مطالب، نشانه‌هایی از این نکته هستند که «پرسش از وجود» هایدگر بر مبنای ورا پدیدارشناسانه قرار گرفته است که در وهله نخست به خاطر دل بستگی به ارسطو است. این امر درست مانند هوسرل است که ادعای خود را به وسیله توسل به آگاهی - از یک موقعیت «پست نومینالیستی» - مطرح کرد و بنابراین مجدداً به ایده دکارتی از فلسفه بازگشت. بنابراین هایدگر توسط تجربه اساسی پیش نومینالیستی از موهوبیت امتداد گشودگی برانگیخته شده، ایده فعلی دکارتی از فلسفه - یعنی پرسش ارسطویی راجع به وجود موجودات - را ادامه می‌دهد. پدیدارشناسی در هر دو مورد مربوط به عنوان دیگری است که به طور طبیعی از اصل بداهت آن ناشی شده است، یعنی جهان. بنابراین حتی این موضوع برای ارتباط با ایده سنتی از فلسفه، مجاز شمرده می‌شود. برخلاف ادعای هایدگر در حمایت از ارسطو که تحقیقات وی همواره به آن سو بوده است، در یونان باستان، تفکر موضوع وجود نبوده است. این تفکر ابتدا تنها توسط پارمنیدس نمایان می‌شود، بلکه در یونان باستان، تفکر درباره کل محض و بسیط، تمامیت و کیهان بوده است. جهان اصلی‌ترین موضوع فلسفه بود و این همان معنا است که در آن پدیدارشناسی به عنوان بازنگری قدیمی‌ترین ایده فلسفه به شمار می‌آید. گرچه هایدگر با این ایده موافق نیست، همچنان جهان به عنوان موضوع اصلی پدیدارشناسی از «کون فی العالم» در کتاب هستی و زمان تا ظنی‌های چهارتایی بروز می‌کند. از آنچه در زیر می‌آید می‌خواهم این وظیفه را به هایدگر محول سازم. چرا که به نظر می‌رسد که ثابت نشده است که وجود موضوع پدیدارشناسی باشد. نظر هوسرل درباره ساختار جهان چنین است: آگاهی در تجربه التفاتی از اشیاء، افق‌ها را مشابه می‌کند و بر مبنای این افق‌ها، افق کلی ساخته می‌شود. یعنی او از شیء‌ای مرتبط با آگاهی آغاز می‌کند و بر مبنای آن مبانی، ابتدا به گشودگی‌ای از افق جهانی می‌رسد. بنابراین با این ساختار، پدیدارشناسی او در بند نادیده گرفتن زیست در جهان می‌شود. زیرا جهان در این حالت باید به عنوان شیء‌ای جهان شمول تلقی گردد. بنابراین چنین امری

پدیدارها، صرفاً تحت این فرض معنادار خواهند بود که این اشیا دقیقاً و به طور نرمال (طبیعی) پوشیده مانند هرچند هوسرل این پوشیدگی ثبوت عینی آگاهی را در یک نگرش طبیعی قرار



هوسرل

EDMUND HUSSERL

Formal and
Transcendental
Logic

Translated by
DORION CAIRNS

MARTINUS NIJHOFF / THE HAGUE

داد و حتی هایدگر در کتاب هستی و زمان، پوشیدگی را در ساختار دازاین قرار می‌دهد، اما تنها با «گشت» است که هایدگر تشخیص می‌دهد که پوشیدگی به اشیا فی‌نفسه تعلق دارد. از این به بعد، امری که اصل بدهات آن را به عنوان پیش-نهاد فرض کرده، محدود کننده ماهیت امتداد گشودگی می‌شود. هرچند در این مرحله، پدیدارشناسی خصوصیتی به خود می‌گیرد که با

هایدگر در دهه شصت به درستی و مکرراً توجه افراد را به این واقعیت جلب کرده بود که هوسرل کشف پدیدارشناسانه خود را در گستره گشودگی بر حلول گرایی دکارتی بنا نهاده بود. از سوی دیگر، هوسرل نیز برای دکارتی‌گری خود، دلیل خوبی دارد.

پدیدارشناسی هوسرل بسیار متفاوت است، اما با این وجود، در اثر متأخر بحران، انسان ترکیبی عقل مدارانه را در می‌یابد که بدون شک حاکی از تمایل ذاتی از پدیدارشناسی هوسرل در باب اندیشه درباره پوشیدگی است. جهان - به عنوان تمامیت افق حالات ارجاعی موهوبیت- ناگزیر است که از «آگاهی به طور طبیعی سامان یافته» مخفی باقی بماند. زیرا آن چه را که در آن ایژه یا موضوع می‌کند، ظاهر می‌سازد. جهانی که واسطه برای تمام این

امکان پذیر نیست چرا که جهان ظهور اشیا را به عنوان امتداد گشودگی آشکار می‌سازد. به این دلیل، پدیدارشناسی هایدگر در کتاب وجود و زمان با این فرضیه آغاز می‌شود که اولین تعیین و جهت‌گیری آگاهی باید نسبت به جهان باشد. ولی به دلیل آنکه آگاهی به عنوان شیئیت خود تعریف می‌شود، این مفهوم بعدی نیز باید لحاظ گردد. موضوع کنونی در هستی و زمان، اساساً به عنوان امتدادی از گشودگی، مجدداً توسط گشودگی بنیادین آن به سوی جهان تعریف شده است. در آنجا چیزی به جز ظهور این امتداد وجود ندارد یعنی دازاین به عنوان وجود در عالم. در این حالت دیگر رابطه دازاین با جهان مانند التفاتیت هوسرل - که محبوس در درون است - نیست. زیرا صرف فرافکنی به سوی یک فراذهنی خارج از جهان، برای دازاین، قوام بخش است در حالی که نسبت التفاتی با اشیا بر فراروی از جهان مبتنی است. در آثار وسخرانی‌های سال‌های موفقیت شگرف هستی و زمان این فراروی حتی با قاطعیت بیشتر و به عنوان ویژگی اساسی دازاین بروز می‌نماید. در همان زمان بیشتر آشکار شد که ایده فراروی، به‌طور ارادی بر علیه اصل بدهات به کار می‌رود. دازاین در جنبش ذاتی «فراروی به سوی جهان» از قلمرو مبهم محصور وجودات افق جهانی - که امتداد بسیار درخشان ظهور که در پرتو آن صرفاً موجودات می‌توانند خود را نمایان سازند - عاری می‌شود.

درست همان طور که در شیء معطوف به آگاهی التفاتی هوسرل، میل اراده به سوی بدهات قابل احراز است، دازاین در آزادی از وجود خود به سوی اراده خنثی به پیش می‌رود. مانند آنکه به خاطر این آزادی پیشین نسبت به جهان، زمینه‌ای برای نقش بازی کردن این آزادی اعطا می‌کند. هایدگر با این ایده، قدرت تام الاختیار اراده و ربط با جهان اراده محور مدرن را نیرو می‌بخشد و حتی بر فرضیه درونی هوسرل از ساختار جهان پیشی می‌گیرد. اکنون جهان کاملاً تحت سیطره اراده‌ای انسجام یافته است. اگر قرار است تا امتداد گشودگی از طریق غیر اراده گرایانه به عنوان امری خارجی و حقیقتاً فرا ذهنی اندیشیده شود، بنابراین آن امر ناگزیر است تا در خارج از محدوده اراده قرار گیرد.

آن امر نمی‌تواند به عنوان امری که از سر آزادی خود تحریک می‌شود، با دازاین مواجه شود، اما می‌تواند به عنوان امری که از آن آزادی خود را دریافت می‌کند تلقی گردد. چنین پذیرشی از سوی دازاین برای امتداد گشودگی، واجد این پیش فرض است که این امتداد از کنترل خارج شده است. در این طریق، اندیشه واند از طریق مضامین ضد نومیالیستی و ضد اراده باوری اصل هایدگر از بدهات به «گشت» منجر گردد. در حضور ظهور، امتداد گشودگی جهان، خود بریده است، یعنی یک خود پوشاننده است که مجبور است به عنوان یک ضد جنبش به ظهور به حساب آید. این نکته‌ای است که در آن پدیدارشناسی هایدگر اولین گام قطعی را برطبق تغییر متأخر خود - فراتر از هوسرل - بر می‌دارد. حتی ممکن است که این اندیشه در مورد پوشیدگی به قاعده بررسی اشیا فی‌نفسه تعبیر شود که صورت‌بندی تنجیزی اصل بدهات به شمار می‌آید. چرا که به منصفه ظهور رسیدن اشیا، یعنی

هایدگر در مناقشه خود با هوسرل غالباً از قاعده پدیدارشناسانه استفاده می‌کند.

عینیت بخشی‌ها است، از روند موضوع‌سازی امتناع می‌کند. صرفاً با پیدایش فلسفه و علم - یعنی با پیدایش گذر تاریخی از طبیعت به سوی نگرش فلسفی - است که جهان از حالت غیر موضوعی شده‌اش، از سر الطافی مانند کیهان یا همه چیزی پدید می‌آید. بنابراین با موضوعی شدن، جهان به طور اجتناب‌ناپذیری، متعلق تفکر علمی، فلسفی قرار می‌گیرد و اینگونه معنی می‌دهد، جهان دقیقاً ویژگی‌هایی به عنوان افق را که با آن می‌تواند از اشیا نگرش طبیعی بازشناخته شود، از دست می‌دهد. در این صورت اندیشه علمی - فلسفی از همان ابتدا به سوی نگرش طبیعی که می‌خواهد از طریق موضوع کردن جهان از آن، متمایز شود عقب نشینی می‌کند.

به دلیل عینیت بخشیدن به جهان، گرفتار سوء تعبیر و بد فهمی شدیدی دربارهٔ ابژکتیویسم می‌شویم که با ریاضی‌گروی جدید علوم طبیعی تقویت می‌شود، اما چگونه تعلیق ابژکتیویسم اندیشیده می‌شود. آشکار است که فقط در این طریق است که فلسفه در موضوعی کردن جهان به پیش می‌رود. هرچند با هوسرل، انسان صرفاً می‌تواند اصلاح این جنبه از اندیشه را تا شناخت کامل ردیابی نماید. ویژگی که از طریق آن، تمایلات عینیت بخش نگرش طبیعی عقب کشیده می‌شود و به این معنا از آن مخفی می‌ماند. بنابراین اگر انسان نقد هوسرل از ابژکتیویسم را جدی تلقی کند، وظیفهٔ دیگری به غیر از آنچه که هایدگر انجام داد، باقی نمی‌ماند. یعنی اندیشیدن دربارهٔ خصوصیت پوشیدگی، امتداد گشودگی نهفته در جهان است.

هایدگر اراده‌گرایی را با فرض پوشیدگی‌ای بنیادین صورت‌بندی می‌کند. هنگامی که هایدگر آگاهی پیش - اراده‌گرایانه و نومیالیستی از پیش نهادگی امتداد گشودگی را دوباره ارزیابی می‌کند، به هیچ وجه صورت باقی مانده مابعدالطبیعه را به جایگاه خود باز نمی‌گرداند، اما برطبق حوزهٔ نوین خود، پس اراده‌گرایانه باقی می‌ماند. هایدگر، نئوتومیستی در لباس مبدل نیست. هم‌چنین آشکار است که در جنبهٔ تعیین کننده، او از دیدگاه سوپژکتیویته دست نمی‌کشد. مطمئن باشید که در نظر او خود سوژه به عنوان آگاهی مورد تفکر قرار نمی‌گیرد. اما به علت نسبت با جهان به عنوان دازاین و آزادی جدید اراده و به این دلیل که از طریق آن سوژه در مقابل عدم تعیین اراده‌گرا و تسمیه‌گرا قرار می‌گیرد، اولین امکان تشخیص افق جهان از پوشیدگی میسر است. اما این نکته مطرح است که گشودگی که از سر ظهور به انسان روی می‌آورد به عنوان یک پذیرا به دست می‌آید. آشکار شدن به عنوان جایگاهی که از ظهور جهان می‌تواند حاصل شود به دازاین نیاز دارد. این مطلب تنها این معنا را نمی‌دهد که آشکار شدن، یک محصول اساسی قوام بخش خود دازاین است. در اینجا منظر هوسرل می‌تواند با منظر هایدگر مقایسه شود. او شبیه هگل - ولی در روشی کاملاً متفاوت - وظیفهٔ بازسازی دیدگاه‌های مشخص بنیادی سنت پیش اراده انگار و پیش نومیالیستی از سوپژکتیویته مدرن را بر عهده می‌گیرد، بدون آنکه در دام تعصبات و ساده لوحی‌هایی که بر آنها فائق شده بود بیفتد.

هر قدر پیش نهادگی جهان به عنوان امتداد گشودگی تشخیص داده شود، احتمال بی‌خانمانی مدرن را پیش می‌برد، بی‌خانمانی‌ایی که هوسرل پیش از آن با نقد غفلت از «بودن در جهان» متعرض آن شده بود. هایدگر ویژگی مرجع گونهٔ جهان را در روشی کاملاً جدید - به وسیلهٔ پدیدارشناسی خود - از راه هر تحول ابژه گونه به یک محتوای قابل جایگزین از جهان که به عنوان اساس تمام اشیا، چیزی شبیه یک کانتیزر وسیع می‌شود، درمی‌یابد که در آن همه چیز شکل یافته است. هایدگر اولین نفر برای قدردانی از وضعیت بسیار درامی بود که در هیأت بحران های قلمروشناسی جهان، امروزه موضوع نگرانی عمومی شده است. برای وی اشیا فردی ای که ارزش خود را از دست داده بودند، از طریق ساخت خود به عنوان شیء قابل معاوضه از تحقیق به عنوان ماده ای که از لحاظ تکنولوژیک قابل دسترسی است و به عنوان یک موضوع مصرفی در یک جامعهٔ مضر که در آن می‌شود جمع کنندهٔ مکان‌ها برای مرجع‌های چهارگانه بود، ارزش خود را دوباره به دست می‌آورند. به نظر می‌رسد که در این مرحله، بعد از تغییر فکر هایدگر یعنی جایی که اندیشهٔ هایدگر مجدداً و از لحاظ پدیدارشناسانه انضمامی می‌شود، نهایتاً با موضوع پدیدارشناسی درگیر می‌شود، یعنی جهان به عنوان یک تمامیت مرجع‌گونه و در جایی که اشیا فردی در این تمامیت جامی افتند. قبلاً با هوسرل، شیء ای مفهومی، دیگر واقعاً جوهر نبود، بلکه مجموعه‌ای از روابط جهانی بود که در لباس موضعی «نئوماتیک» برای برآیندی از روابط به طور افقی اشاره شده بود و موجودی که در این روش ذاتی تجربه شده است به معنای دقیق کلمه مجموعه‌ای از روابط جهان است که ابتدا اندیشهٔ هایدگر را به خود جلب نمود که در آن تکثر ذاتی از شیء و چهارگانه از کثرت هوسرلی از افق و شیء ای مفهومی رخ می‌دهد. تداوم مخفی از اندیشه پدیدارشناسانه دربارهٔ «زیست جهان» در گذر از هوسرل به هایدگر، اکنون هم‌چنین می‌تواند ذکر گردد. بنابر این واقعیت که هایدگر بنابر اولویت لحاظ شده توسط هوسرل به موجود فردی در جهان یعنی شیء ای معتقد است که فراتر از آنچه که هوسرل و جاده صاف کن‌های چرخشی زبانی «وضعیت امور» نامیدند قرار دارد، این واقعیت که تحلیل های هوسرل اساساً به سوی شیء مفهومی فردی جهت‌گیری شده بود - به جای شروع از تمامیتی متشکل از گزاره‌های مربوط به وضعیت امور منسوخ بودند - آن‌ها را آشکار کرد. دست کم در نظر فلاسفه‌ای که به طور نومیالیستی معطوف به زبان شناسی بوده‌اند. بنابه عقیدهٔ من، فلاسفه زبانی درک نکرده‌اند و تشخیص نداده‌اند که اولویت شیء ای فردی بر وضعیت امور از طریق پدیدارشناسی هایدگر از شیء تا پدیدارشناسی هوسرل از ادراک بهتر می‌تواند مورد حمایت قرار گیرد.

اما در نظر او واحد راستین زبانی، نه جمله، بلکه کلمه بود. فعل گفتاری اساسی ارتباط گزاره‌ای نسبت، بلکه نامگذاری‌ای صرفاً شاعرانه است: اونومازاین. به علت پوشیدگی موضوع در ارتباط ارجاعی چهارگانه، هرچیزی را که انسان به طور کلی

بخواهد با آن مواجه شود به وسیله اسم آن مطرح می‌شود. اگر اشیای فردی قادر نباشند که از طریق محتوای یگانه زمانی که برای خدمت به این مقصود طرح شده است جلوه نمایند، بنابراین ابتدا چیزی برای ارتباط با زمان گزاره‌ای نیستند. در فلسفه معاصر، گشت‌هایدگری مقدمه‌ای برای تقابل با حرکت بین امتداد گشودگی و دازاین، با شکی همراه است که می‌تواند در سؤال زیر مطرح شود: آیا آن پوشیدگی که فرض شده است تا استقلال افق جهانی را حفظ کند، چیزی صرفاً من درآوردی نیست؟ آیا آن امر بر مبنای استعلایی حقیقت در آگاهی نیست که صرفاً سبک اندیشه جانشینی مابعدالطبیعه را ادامه دهد؟ و آیا به این دلیل زیر تیغ اوکام واقع نمی‌شود؟ چه دلیلی هست که در ظهور جهان، واقعاً یک انقطاع وجود دارد؟ در پرتو تفسیر پیشنهادی هایدگر، تفکر درباره گشت انسجام خود را از تمایل ضد نومیالیستی اصل بداهت بدست می‌آورد. همان طور که خود هایدگر تأکید کرده است، آنچه که تعیین کننده است صرفاً جهت‌گیری مجددی است که در مسیر اندیشه او را به ظاهر باز می‌نمایاند. این جهت‌گیری مجددی می‌تواند به عنوان پیش درآمدی از یک انقطاع تاریخی جهان از اصل اراده باشد. پیامد این اصل اراده، یک بی‌خانمانی شدید به جانب غفلت از زیست در جهان است این بی‌خانمانی از پیش اثبات می‌کند که ما صاحب امتداد گشودگی جهان نیستیم و بنابراین آزادی ما وابسته به پوشیدگی‌ای است که در آن جا فراگیر است. شکاکیت نومیالیستی با در نظر گرفتن پیش‌دادگی یک امتداد فرا ذهنی از گشودگی، خود یک تبیین فلسفی از بی‌خانمانی است. تا آنجا که این شکاکیت آشکار می‌کند ما درگیر امتداد گشودگی‌ای هستیم که خودمان آن را ایجاد نکرده‌ایم. شک‌گرایی، سخنگوی غفلتی جهانی است که در کل، برعهده بشر نیست، بلکه برای آنچه بشر از طریق آن به طور تقدیر گونه‌ای وضع شده است در امتناعی از ناواضحی قرار دارد. شکاکیت نومیالیستی با توجه به این فرض که گشودگی به بشر از بیرون و به نحو مبهم به او اعطا شده است، خارج از کنترل او قرار می‌گیرد. بنابراین فقط تأکید می‌کند هرچند برخلاف نظر او آن را مورد بحث قرار می‌دهد. اینکه چگونه گشت ممکن شده است، به عنوان پیروزی جهان تاریخی مشهور شده است. تشدید نهایی خطر بی‌خانمانی در شکل دادن چارچوب‌ها رخ می‌دهد و بنابراین فرصت‌های تجربه کردن پوشیدگی که این فقدان از آن به طور تاریخی منسوب شده است، به عنوان تعلق داشتن به ماهیت واضح شدگی، افزایش می‌یابد. بنابراین سؤال نهایی باقی می‌ماند. و آن اینکه چگونه این فرصت می‌تواند تشخیص داده شود؟ و چگونه این اصل اراده که مانند مبانی بی‌خانمانی کارکرد دارد، پیروز می‌شود؟ هوسرل اپوخه را به عنوان راهی که خود را بی‌التفاتی را خاتمه می‌دهد، مطرح کرد. بنابراین خاتمه دادن، فی‌نفسه چیزی است که ما تصمیم می‌گیریم و بنابراین یک عمل ارادی بوده است. در اصل بداهت، تقاضای پاسخ‌گویانه پیشین در مورد ظهور جهان کنار گذاشته می‌شود. این امر به درستی و مکرراً توسط هوسرل مورد تأکید قرار گرفته است. پدیدارشناسی برای

او در بهترین حالت خود، چیزی جز تسلط آشکار بر مسئولیت نهایی نبود. هایدگر در این موضع کار را تمام می‌کند، او بر این واقعیت تأکید می‌کند که به دلیل انقطاعی که در واضح شدن روی می‌دهد، غفلت مدرن از جهان، نوعی فریب تأسف بار را نشان می‌دهد که حتی فیلسوفان نیز از فریب آن در امان نیستند. اگر هوسرل می‌اندیشد که از طریق تصمیمی خودسرانه از سوی فیلسوف، در حال غلبه بر اصل مدرن اراده است، بنابراین چنان که هایدگر گفته است، با چنین ایمانی به اراده فیلسوف، او دوباره بر حاکمیت اصل اراده تأکید می‌کند. طبق نظر هایدگر، امید داشتن به پایان یافتن غفلت از جهان، مستلزم نگرشی است که در آن حتی اگر فرض گردد که اراده نیز ناپدید شده است، مفهوم انسانی که به دلیل چنین کناره‌گیری اصیلی از اراده، فراموش شده است را هایدگر «تفویض» می‌نامد. تفویض دیگر یک رویکرد اخلاقی نیست که در معنای سنتی آن بکار رود. زیرا چنین نگرش‌هایی خودسرانه اعمال می‌شوند. آنها بر مبنای تصمیم‌هایی که انسان‌ها ناگزیر به‌طور مسؤالانه اتخاذ می‌کنند ساخته می‌شوند. در مقابل و در قلمرو تفویض، هیچ چیزی برای مسئولیت وجود ندارد، همان طور که هایدگر به طور ادبی معادل Feldwegge sprechly را در توضیح روشن‌گری کلمه تفویض بکار می‌برد. بنابراین او در مورد اندیشه پیش‌نهاد فرا ذهنی از امتداد گشودگی و در نهایت اسلوب آن، تند روی می‌کند. بر این مبنای لحظه مسئولیت که در مفهوم مطلق اصل بداهت تجلی می‌کند، سرانجام بهترین صورتی است که در آن یک اجتماع از شهروندان در مقابل یکدیگر مسئول در نظر گرفته می‌شوند. هایدگر قطعاً از مفهوم عمل که در اخلاق نیکوماخوس یافت می‌شود متأثر شده است. اما به دلیل آنکه وی اهمیت لحظه مسئولیت را تقلیل داد، بیشتر از این نسبت به فلسفه سیاسی که در آن وجود داشت علاقمند نشد. بنابراین او توانست که تحمیل پوچ‌گرایانه هیتلر را بر جامعه سیاسی بپذیرد. زیرا رخنه در درون عصر جدیدی که او امیدوار و متعهد بود، در ناسیونال سوسیالیسم قرار داشت. اما با مشاجرات مستمر درباره استعفا سیاسی هایدگر، نباید بر این مسأله سرپوش نهاد. عقیده من این است که دیدگاه‌های قطعی و مهم هایدگر در پدیدارشناسی - یعنی دیدگاه‌هایی که در یک چشم انداز قهقرایی توسعه یافت و راهی را به سوی فلسفه گشود- نباید در بازآفرینی او و تعبیر شکل مسأله وجود جستجو شود، بلکه باید در افراطی کردن ایده اساسی پدیدارشناسی تعقیب گردد. (یعنی مهمترین دیدگاه هایدگر در پدیدارشناسی، افراطی کردن ایده اساسی این روش است.)

بی‌نوشت‌ها

1. *Formal and Transcendental Logic.*
2. intentionality of consciousness.
3. pre-given.
4. Emst Tugendhat.
5. Eidetic.
6. Onomazein.v

از منظر هایدگر،
کشف شهود
نامشروط،
دارای معنایی
تعلیقی بوده است
که هوسرل
به آن نایل
می‌شود

پرسش از هستی نیز جز از طریق هستومندها یا موجودات ممکن نمی‌شود، چرا که هستی در هستومندها مستور است و آن چه برای ما آشکارتر است، هستومندها هستند، اما کدام هستومند را باید در این طریق برگزید؟

به اعتقاد هایدگر تنها انسان است که میان تمامی هستومندها می‌تواند از معنای هستی پرسش کند و هم‌چنین با هستی مواجه شود. پس از طریق تحلیل پدیدار شناسانه انسان باید به پاسخگویی به معنای هستی پرداخت، و دقیقاً در همین جاست که مبحث هرمنوتیک هایدگر شروع می‌شود. چرا که تحلیل پدیدار شناسانه وجود انسان، هرمنوتیکی است. زیرا پدیده چیزی است که خودش در خود آشکار می‌کند و از آن جایی که فعل یونانی «هرمنوتین» به معنای «چیزی را قابل فهم ساختن» است، تحلیل پدیدارشناسانه وجود انسان که در جستجوی قابل فهم و آشکار ساختن ساختار وجودی آن است، عملی هرمنوتیکی است، و از آن جایی که هستی‌شناسی باید در پی یافتن معنای هستی از طریق پدیدارشناسی وجود انسان باشد، پس هستی‌شناسی و هرمنوتیک و پدیدارشناسی با هم پیوند می‌خورند و در کل فلسفه هایدگر ارکانی ناگسستنی و جدایی ناپذیر از هم، هستند.

مقدمه

مارتین هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) بی‌تردید از بزرگ‌ترین متفکران غرب زمین در قرن بیستم می‌باشد. تأثیر اندیشه‌های هایدگر در عرصه‌های گوناگون اندیشه شامل فلسفه، کلام جدید، تاریخ نگاری، هرمنوتیک، ادبیات و غیره تأثیری شگرف و عمیق است. قابل ذکر است که گنجاندن هایدگر در یک طبقه‌بندی خاص از فیلسوفان یا از مکاتب فلسفی، امری نادرست و عجولانه است. چرا که او به دلیل گستردگی و عمق و غنای اندیشه و اساساً به علت نحوه تفلسفش و شیوه نگارشش، بسیار سیستم‌گریز و ساختار شکن می‌باشد. هایدگر یکی از بزرگ‌ترین منتقدان تاریخ متافیزیک عقل‌باور غرب است.

او با اعلام شکست طرحی که بر مبنای سوژه‌محوری در جهان غرب رشد کرد و معرفی آن طرح به عنوان منشأ اصلی بحران‌ها و مشکلاتی که در جهان معاصر با آن روبروست، پایه‌های به ظاهر مستحکم حکومت دو هزارساله عقلانیت را در غرب متزلزل ساخت. هایدگر با انتقاد شدید از مدینه به ظاهر فاصله مدرن غرب، آوارگی و غربت غم‌بار انسان در آن، نظرگاه قالبی و تکنولوژی پیشرفته‌اش که مبتنی بر ایده‌ها و اندیشه‌هایی بی‌بنیاد و بریده از حقیقت هستی است، به انقلابگری می‌ماند که با عرضه اندیشه‌هایی بدیع، سودای در افکندن طرحی جدید را دارد، طرحی که وصف خاصش «در راه بودن» و به گونه‌ای دیگر نگرستن و داشتن تأملی غیر استدلالی درباره هستی، جهان، انسان و کلاً موجودات است.

به اعتقاد هایدگر با تسلط عقلانیت مفهوم محور در جهان غرب، رخسار حقیقی هستی، با پیش‌فرض‌ها و مفاهیمی ذهنی- حصولی مغبور گشته است که در این وضعیت باید با استماع ندای خاموش آن و تقرب به ساحت تقدس و سکونت در دامان حقیقی

«پیوند پدیدارشناسی و هرمنوتیک در هستی‌شناسی هایدگر»

خوانشی از کتاب
هستی و زمان هایدگر

سید مجید کمالی

هستی، به تطهیر پرداخت.

نوشته‌های هایدگر به دشوار بودن شهرت دارند، حیات فکری او را غالباً به دو دوره متقدم و متأخر و بعضاً به سه دوره متقدم، میانی و متأخر تقسیم می‌کنند که البته مهم‌ترین اشتغال فکری او در تمام این دوره‌ها، مسأله غفلت از هستی و حقیقت آن و تبیین ریشه‌ها و نیز عوارض و نتایج مخرب و مصیبت بار چنین غفلتی در جهان و خسراتی است که به واسطه آن بر تاریخ متافیزیک غرب وارد شده است.

مهم‌ترین اثر هایدگر در حیات فکری متقدمش، کتاب هستی و زمان است که در جلد نخست و در واقع تنها جلد آن، ضمن طرح مسأله هستی‌شناسی بنیادین و تذکار فراموشی آن در کل تاریخ متافیزیک غرب، قصد ایضاح معنا و حقیقت آن را نموده و با این هدف به تحلیل هستی و حیات انسان (دازاین) و حالات وجودی او می‌پردازد.

تحلیل‌گران در حیات فکری هایدگر بعضاً قائل به یک دوره میانی نیز هستند. این دوره که موسوم به دوره چرخش یا دگرگونی است، پس از انتشار جلد نخست کتاب هستی و زمان شروع می‌شود (۱۹۲۷) و حدوداً تا سال ۱۹۳۵ ادامه می‌یابد. در این دوره هایدگر به جای تحلیل ساختارهای وجودی دازاین، به تحلیل معنا و حقیقت برتر خود هستی و نیز تبیین معانی خاص دیگر و تحلیل ریشه‌های زبانی آنها می‌پردازد.

سال ۱۹۳۵ مبدأ شروع حیات فکری هایدگر متأخر است. زبان و شیوه بیان او در این دوره، آشکارا با زبان رایج و متعارف در میان فلاسفه تفاوت پیدا می‌کند و به نوعی خاص به زبان شعر و شاعری، گویه‌های رمزآمیز و کلام عرفانی شباهت می‌یابد. او در این مرحله به جای طرح مسأله معنای هستی و موجودات از حقیقت امر قدسی یا مقدس سخن به میان می‌آورد و در نهایت نیز از خدای واحدی سخن می‌گوید که تنها اوست که می‌تواند ما را نجات دهد و ما اینک باید با بصیرت و نگاهی دیگر در انتظار او باشیم.

به طور فهرست وار اهم مسائل مورد اهتمام هایدگر در دوره متأخر از این قرار است:

- خطرات پیشرفت تکنولوژی جدید و تهدید جهان و علل ریشه‌ای آن

- خطر ظهور پدیده قالب‌بندی، یعنی دیدن جهان آن گونه که ما آن را شکل داده‌ایم

- مسأله مرگ

- نگاه انتقادی به جهان غرب و مبانی متافیزیک آن

- موضع انتقادی در باب مدرنیسم و مدرنیته و نتایج آن، مانند کشتارهای دسته‌جمعی که منجر به هتک حرمت مرگ و زیارتگاه مقدس آن شده است.

- تخته ۲، حقیقت، تکنولوژی و ذات آن و چگونگی تأویل این

اصطلاحات به ریشه‌ها و معانی اصیلشان

- دیدگاه او در باب هنر، چیستی شیء و نگرستن به چیزها

- بازگشت به آغازهای نخست فلسفه و به ویژه پیش

سقراطیان و تحلیل‌های خاص از کلام آنان

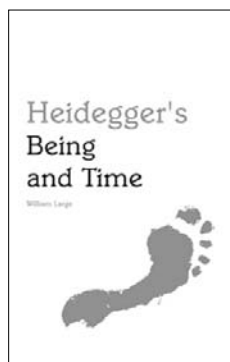
- توجه بسیار به شعر به ویژه اشعار هولدرلین و شیوه هرمنوتیکی

او در قرائت و تحلیل از هولدرلین و چگونگی تلقی از شعر و زبان - تأثیر اسطوره‌شناسی و اسطوره‌های دینی و اندیشه‌ها و

مکاتب عرفانی مشرق زمین در افکار هایدگر

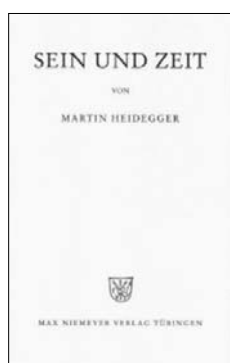
اکنون پس از این مقدمه کوتاه و معرفی اجمالی رئوس و نقاط عطف تفکر هایدگر به موضوع مورد بحث مقاله حاضر یعنی ارتباط ناگسستگی و تنگاتنگی سه مبحث مهم در تفکر فلسفی وی، یعنی هرمنوتیک، پدیدارشناسی و وجودشناسی می‌پردازیم.

باید دانست که مباحث هرمنوتیک توسط هایدگر وارد مرحله



تازه‌ای می‌شود. پیش از هایدگر، هرمنوتیک با وجود مباحث متنوع خود در انواع اخص و اعم آن، از جمله مباحثی که شلایر ماخر و دیلتای مطرح کرده بودند از چهارچوب و حیطة علمی منطقی و دستوری فراتر نرفت، ولی هرمنوتیک وجودی هایدگر نه فقط یک علم منطقی و دستوری، بلکه تفسیری وجودی از عمل فهم می‌باشد و این نقطه عطف

و محل عزیمتی است برای مباحث هرمنوتیک فلسفی که پس از هایدگر توسط متفکرانی مانند گادامر و ریکور پیگیری می‌شود. اما باید توجه داشت که اساساً و در نگاه اول، دغدغه بنیادین فلسفه او هرمنوتیک نیست. پرسش اصلی در فلسفه هایدگر پرسش از «هستی» است: «ما در تأمل خود، برای راهیابی به بنیاد مابعدالطبیعه، به طرح بنیادی‌ترین پرسش، یعنی پرسش از وجود می‌پردازیم.»^۳ به نظر هایدگر پرسش از هستی، گسترده‌ترین و عمیق‌ترین و



ابتدایی‌ترین و اصلی‌ترین مسائل است. «گسترده‌ترین مسائل است چون درباره هر چه هست و تمام موجودات در مجموع است. عمیق‌ترین است برای آنکه آن چه درباره آن بحث و فحص می‌شود یک علت که آن نیز خود موجود باشد، نیست، بلکه اساس و بنیاد هر موجود است. اما آن بدائی و اصلی‌ترین مسائل است. زیرا که در همه مسائل مأخوذ و مندرج است.»^۴

اما به باور هایدگر، این گسترده‌ترین، عمیق‌ترین و اصلی‌ترین مسائل، بیش از دو هزار سال است که در تاریخ فلسفه غرب مورد غفلت واقع شده. چرا که به نظر او در فلسفه غرب «هرگاه سخن از هستی‌شناسی بوده، آن چه مورد توجه فلاسفه است، موجودات و هستی‌موندها بوده اند، و نه هستی.»^۵

پرسش از وجود و هستی در مابعدالطبیعه سنتی که از افلاطون و ارسطو به بعد پیشرفتی نکرده، عبارت است از منظور نظر داشتن موجود از آن جهت که موجود است و به باور هایدگر در انتولوژی غربی اصلاً توجهی به وجود «sein و etre» موجود و کمتر از

آن به وجود و هستی به خودی خود^۱ از آن جهت که وجود است نمی‌شود، به نحوی که فکر غربی نسبت به هستی به یک فراموشی کامل گرفتار شده است.

از نظر هایدگر در سنت رایج ما بعدالطبیعه، وجود به نحو تأمل ناشده‌ای با شیئیت^۲ و یا واقعیت^۳، مأخوذ از کلمه لاتین (res) به معنای شیء، یکی گرفته می‌شود. همین ریشه‌شناسی در مورد اصطلاح آلمانی (realitat) نیز صادق است. در این سنت، شیء به عنوان موجودی که مستقل از آدمی و صرفاً حامل پاره‌ای از اوصاف است، در نظر گرفته شده است. این نوع هستی‌شناسی را

هایدگر از اینکه هوسرل همه پدیدارها را به آگاهی انسان ارجاع می‌دهد، ناخشنود بود. بنابراین با طرح پرسش‌های هستی‌شناسانه به جای پرسش‌های شناخت‌شناسانه، رابطه خود را با هوسرل و سنت دکارتی قطع کرد و به دنبال کی‌پرگور اعلام کرد که آغازگاه مشهور دکارت باید به این نحو واژگون شود: «هستم، پس می‌اندیشم».

که می‌توان هستی‌شناسی مبتنی بر مفهوم جوهر یا (substance ontology) نامید، برای فهم ما از عالم، خطا است. چرا که چنین هستی‌شناسی‌ای، معنای واحدی را برای وجود انکار می‌کند. در ثانی، از آن‌جا که جوهر، امور متباین بالذات هستند آدمی را به منزله یک جوهر، آن چنان از طبیعت به منزله جوهری دیگر جدا می‌سازد که رابطه آن‌ها یک معضل می‌شود، همچنان که در ثنویت دکارتی مشهود است. و اما نکته سوم اینکه در هستی‌شناسی مبتنی بر جوهر، هستی با شیء یکی می‌شود و این هستی‌شناسی از درک بنیاد عمیق‌تر موجودات، یعنی از درک خود وجود ناتوان است. «هایدگر بارها تصریح می‌کند که آن‌چه وی در جستجوی فهم آن است، وجود فی‌نفسه است و این وجود خود یک شیء یا یک موجودی در میان سایر اشیا و موجودات نیست، بلکه بنیاد آنها است و به همین دلیل معنای وجود را نمی‌توان با شیء و شیئیت یکی

هوسرل در پدیدارشناسی خود، هم قصد دارد که همانند کانت شرایط تحقق تجربه را تبیین کند و هم مانند «دکارت» معرفت را بر پایه‌ای متقن و استوار بنا نهد.

دانست.»^۴ به همین جهت هایدگر در مقابل هستی‌شناسی سنتی، (هستی‌شناسی بنیادین^۵) را مطرح می‌کند. این هستی‌شناسی بنیادی‌تر از هستی‌شناسی سنتی است. «هستی‌شناسی سنتی به هستنده پرداخته است، هستنده‌ای به نام جوهر و چیزهایی که به نام عرض بر آن بار می‌شوند. هستی‌شناسی سنتی نگران هستی نیست، خیالش آسوده است که هستی هست، و حضور پایدار دارد. هستی‌شناسی بنیادین، در برابر نگران هستی است.»^۶

به باور هایدگر این فراموشی پرسش از هستی به این جهت است که پس از ارسطو، نگرشی در فلسفه غرب حاکم شد که پرسش از معنای هستی را زاید می‌شمرد. این نگرش بر سه

پیش‌فرض استوار بوده است. این پیش‌فرض‌ها عبارتند از: الف. هستی عام‌ترین مفهوم است و عمومیتی دارد که عالی‌تر از عمومیت همه اجناس و انواع است.

ب. هستی غیرقابل تعریف است. چرا که عام‌ترین مفاهیم نمی‌تواند از مفاهیم بالاتر از خود مشتق شده باشد و نمی‌تواند به وسیله مفاهیم خاص‌تر تبیین گردد.

ج. هستی مفهوماً بدیهی است و هر زمان که کسی چیزی را بشناسد به نوعی از مفهوم هستی استفاده کرده است. اما به نظر هایدگر این سه پیش‌فرض دلیل مناسبی برای کنار گذاشتن پرسش از هستی نمی‌شود. زیرا عام‌ترین مفهوم بودن به معنی روشن‌ترین مفهوم بودن نیست و همچنین نتیجه منطقی غیر قابل تعریف بودن هستی عدم امکان پرسش از هستی نیست. چرا که تعریف از هستی، به شکل معهود منطق سنتی غیرممکن است، ولی این بدین معنی نیست که هیچ حرفی نتوان از هستی گفت. میزان بدیهی بودن مفهوم هستی نیز مبهم است و چندان دارای وضوح نیست. البته خود هایدگر اذعان می‌کند که با توجه به این پیش‌فرض‌ها پرسش از وجود نه تنها فاقد پاسخ است، بلکه خود این پرسش‌ها تاریک و بدون جهت است. بنابراین اگر خواهان احیای پرسش از هستی هستیم، «همین احیا به آن معنی است که ابتدا به طریقی برای ضابطه‌مند کردن آن ره یابیم.»^۷

حال سؤال اینجاست که برای ضابطه‌مند کردن این پرسش چه باید کرد؟ در پاسخ می‌گوییم که پرسش از هستی جز از طریق هستی‌مندا یا موجودات ممکن نمی‌شود. چرا که هستی در هستی‌مندا مستور است و آن‌چه برای ما آشکارتر است هستی‌مندا است، اما کدام یک از این هستی‌مندا را باید در این طریق برگزینیم؟ به اعتقاد هایدگر بهترین گزینه همان انسان است. (با به کارگیری لفظ انسان فعلاً مامشات می‌کنیم تا در ادامه اصطلاح خاص هایدگر در این مورد و دلیل آن را بیان کنیم). چرا که در میان تمامی هستی‌مندا تنها انسان است که می‌تواند از معنای هستی پرسش کند و همچنین با هستی مواجه شود، پس از طریق تحلیل پدیدارشناسانه انسان می‌باید به پاسخ‌گویی به معنای هستی پرداخت و دقیقاً در همین نقطه است که مبحث هرمنوتیک هایدگر آغاز می‌شود.

چرا که تحلیل پدیدارشناسانه وجود انسان، هرمنوتیکی است. زیرا پدیده چیزی است که خودش را در خود آشکار می‌کند و از آن‌جایی که فعل یونانی هرمنوتین به معنای چیزی را قابل فهم ساختن است، تحلیل پدیدارشناسانه وجود انسان که در جستجوی قابل فهم و آشکار ساختن ساختار وجودی آن است، عملی هرمنوتیکی است و از آن‌جایی که هستی‌شناسی باید در پی یافتن معنای هستی از طریق پدیدارشناسی وجود انسان باشد، پس: هستی‌شناسی و هرمنوتیک و پدیدارشناسی به هم پیوند می‌خورند.

هستی‌شناسی، پدیدارشناسی و هرمنوتیک هر کدام مباحث جداگانه‌ای هستند که در تاریخ تفکر غربی دارای تاریخ ویژه خود

هستند. در مورد هستی‌شناسی هایدگر و تفاوت آن با هستی‌شناسی سنتی در غرب و هم‌چنین در مورد تفاوت هرمنوتیک هایدگری با هرمنوتیک اسلاف او توضیحات مختصری ارائه شد، اما در رابطه با پدیدارشناسی^{۱۳} ابتدا باید به انتقادی که هایدگر از پدیدارشناسی کلاسیک و به ویژه پدیدارشناسی استاد خود یعنی هوسرل می‌کند، توجه کنیم. شاید بتوان پدیدارشناسی هوسرل را به اختصار بدین شکل تعریف کرد: «تحلیل هر چیزی که به تجربه در آید، صرف نظر از اینکه آیا امور به طور عینی همانگونه که مورد تجربه قرار می‌گیرند باشند یا خیر.»

هوسرل در پدیدارشناسی خود، هم قصد دارد که همانند کانت شرایط تحقق تجربه را تبیین کند و هم مانند «دکارت» معرفت را بر پایه‌ای متقن و استوار بنا نهد. به نظر هوسرل برای انسان تنها یک چیز یقینی وجود دارد و آن «آگاهی» است. چرا که مطلقاً شکی نیست که آن‌چه آگاهی ما به آن تعلق می‌گیرد به عنوان متعلق آگاهی نزد ما وجود دارد، صرف نظر از هر مقام وجودی دیگری که داشته یا نداشته باشد، پس بنای معرفت خود را باید بر شالوده آگاهی بی‌بریزیم. به همین جهت هوسرل بحث از وجود مستقل اشیاء (یعنی وجود مستقل از ذهن آدمی) را کنار می‌گذارد و معتقد است که فلاسفه تا کنون بی‌جهت در بحث بی‌پایان و بی‌فرجام وجود مستقل گرفتار شده‌اند و باید وجود مستقل را در بین دو هلال (پرانتر) نهاد و رها کرد، لذا هوسرل دست به کاری می‌زند که آن را احاله به شیوه پدیدارشناسی و یا (phenomenological reduction) می‌نامد. و از این جهت که آگاهی همیشه آگاهی به چیزی است (یعنی آگاهی هیچ‌گاه بدون متعلق نیست) و در ثانی هرگز نمی‌توان هنگام حصول تجربه میان حالت آگاهی و متعلق آگاهی تفاوت قائل شد- که هوسرل در اینجا با هیوم همراه است- او دلیلی تردید‌ناپذیر ارائه می‌دهد. چرا که هنگامی که مثلاً انسان میزی را می‌بیند، مسلم می‌گیرد که میز در خارج وجود دارد، پس خود نیز می‌داند که وجود میز را مسلم می‌گیرد و هیچ چیزی ممکن نیست که این چنین بدیهی باشد. در واقع هوسرل در پدیدارشناسی خود، سنت فلسفی دکارت را به چنان وضوح و قدرتی رسانید که هایدگر را به این پرسش معطوف گردانید که: آیا رابطه سوژه و ابژه (فاعل شناسا و متعلق شناسایی)، وصفی کافی از مناسبات ما با اشیاء است؟ هایدگر معتقد است که در پدیدارشناسی کلاسیک، اصل «سوبژکتیویته» حاکم است. اصل سوبژکتیویته یک اصل معرفت‌شناسانه است که مبتنی بر تفکیک و قبول سوژه-ابژه است، خواه سوژه‌ای متمایز از ابژه باشد و خواه سوژه‌ای ابژه ساز.

در نزد هوسرل پدیدارشناسی بر اساس همین اصل سوبژکتیویته، در حوزه توصیف ذوات و ماهیات امور، که در آگاهی سوژه قوام می‌یافتند به کار می‌رفت. پدیدارشناسی در نهایت، فلسفه آگاهی بود و دغدغه اصلی آن همان دغدغه فیلسوفان مدرنیته، یعنی شکل‌گیری آگاهی سوژه از ابژه به حساب می‌آمد. در حالی که در نزد هایدگر، پدیدارشناسی در حوزه کشف ذوات و ماهیات به کار نمی‌رود، بلکه برای هایدگر پدیدارشناسی روش هستی‌شناسی است. پدیدارشناسی در نزد هایدگر روش بازگشت به هستی است.

هایدگر معتقد بود که هوسرل از الگوی دکارتی- کانتی- فیخته‌ای یعنی الگوهای سوبژکتیویسم جدید پیروی کرده است. هایدگر از اینکه هوسرل همه پدیدارها را به آگاهی انسان ارجاع می‌دهد، ناخشنود بود. بنابراین با طرح پرسش‌های هستی‌شناسانه به جای پرسش‌های شناخت‌شناسانه، رابطه خود را با هوسرل و سنت دکارتی قطع کرد و به دنبال کی یرکه گارد اعلام کرد که آغازگاه مشهور دکارت باید به این نحو واژگون شود: «هستم، پس می‌اندیشم»^{۱۴}.

هایدگر هم‌چنین در مورد پدیدارشناسی ما را متوجه ریشه یونانی اجزای این کلمه می‌کند: اصطلاح پدیدارشناسی «phenomenology» از دو اصطلاح یونانی «-phainom-enon» و «logos» ساخته شده است. لغت یونانی «phainomenon» از فعل یونانی «phainesthai» به معنای خودرا آشکار ساختن یا «to show one self» مشتق شده است. بنابراین به نظر هایدگر «phainomenon» یعنی آن‌چه خود را در خود به وضوح آشکار می‌کند یا (that which show it self in) به عبارت دیگر، «phainomenon» به معنای آن تجلی یافته یا آن ظاهر شده یا (das offenbare) می‌باشد. هم‌چنین «pha» یا «فا» نیز با واژه یونانی «phos» یعنی نور و درخشندگی. آن‌چه که چیزی در آن جلوه کرده و به رویت می‌آید، قرابت دارد. پس پدیدار (phenomena) به معنای آن‌چه به روشنایی آورده می‌شود است. نزد یونانیان پدیدار به معنای موجود، آن‌چه هست «ta onta» یا «das seiende» است. پس شیء چیزی است که به ظهور می‌آید و ظاهر می‌شود و به همین جهت نزد هایدگر، ظهور، ذاتی شیء است و نه عرضی آن.

و اما ریشه پسوند لوژی در فنومولوژی (پدیدارشناسی)، کلمه یونانی «logos» است. «logos» مرتبط با واژه «legein» است که به معنای آشکار ساختن آن چیزی است که فرد در مورد آن سخن می‌گوید. بدین ترتیب معنای «لوگوس» شبیه معنای روشن‌کنندگی «aphophaenesthai» است. چرا که لوگوس اجازه می‌دهد چیزی که در مورد آن سخن گفته می‌شود برای کسانی که در این عمل سخن گفتن شرکت دارند، دیده شود. در واقع لوگوس همان مبنای سخن گفتن و فراهم‌کننده مجال ظهور و جلوه یک چیز است این لوگوس است که زمینه ظهور شیء را فراهم می‌کند. لوگوس به مثابه سخن گفتن «aphoohainesthai» یعنی آن‌چه گفته می‌شود، از آن‌چه سخن در مورد آن است اخذ می‌شود، به نحوی که ارتباط کلامی، در آن‌چه می‌گوید، آن‌چه سخن در مورد آن است



دکارت

را آشکار می‌کند و آن را در دسترس دیگران قرار می‌دهد، وقتی در این زمینه لوگوس کاملاً متحقق می‌شود، سخن گفتن «dis-coursing» به معنای اجازه دیده شدن به چیزی دادن، واجد ویژگی گفتگو «speaking» می‌شود. به علاوه چون لوگوس نوعی اجازه دیده شدن به چیزی است، پس می‌تواند درست یا نادرست باشد. اما آن چه در اینجا واجد اهمیت است، این است که در اینجا حقیقت به معنای توافق بین آن چه هست و آن چه گفته شده است، نیست. چرا که از آن جا که واژه یونانی حقیقت یعنی آلتیا یا (aletheia) به معنای نامستوری است، معنای درست لوگوس

ترس آگاهی، اصطلاحی مشترک در بین فیلسوفان اگزیستانسیالیست و هایدگر است که اولین بار توسط کی‌یر که گارد مطرح شد.

به مثابه (aletheuein) به این معناست که موجوداتی که در مورد آنها سخن گفته می‌شود، باید از پنهانی اصلی و اساسی‌شان بیرون آیند و همانند چیزی پیدا^{۱۶} دیده شوند. و چون کارکرد لوگوس به مثابه سخن مبتنی است بر اجازه دادن به دیده شدن چیزی، با نشان دادن آن، لوگوس می‌تواند دارای صورت ساختاری یک تألیف^{۱۷} باشد. تألیف در اینجا به معنای اجازه دادن به دیده شدن چیزی در عین همراهی با چیز دیگری است، اما وقتی چیزی، صورت اجازه چیزی دیده شدن را به خود نگیرد، بلکه همیشه به چیز دیگری که بدان اشاره می‌کند برگردد، به نحوی که اجازه دهد چیزی به عنوان چیزی دیده شود، «در آن صورت یک ساختار تألیفی به دست می‌آورد و با آن هم‌چنین امکان پوشاندن را به دست خواهد آورد.

پرسش اصلی در فلسفه هایدگر پرسش از «هستی» است.

هایدگر در فلسفه خود، انسان را با کلمه دازاین معرفی می‌کند و کلید فهم فلسفه خود را در این کلمه می‌داند.

خطا بودن^{۱۸} به فریفتن، به معنای پوشاندن می‌رسد، چیزی را جلوی چیز دیگر قرار دادن، به نحوی که اولی دیده شود و بدان وسیله دومی را به جای چیزی که نیست، جا زدن.^{۱۹} گاهی لوگوس به غلط عقل^{۲۰} و (مینا^{۲۱}) معنی می‌شود، ولی در واقع امکان عقل و مینا مسبوق به شأن سخن گوئی آدمی است، اما لوگوس کاملاً مستقل نیست و ظهور شیء فقط بدان وابسته نیست و ما از خود شیء نیز نمی‌باید غافل شویم، و این شیء است که در آینه لوگوس پدیدار شده است و متجلی می‌شود. پس در عمل تجلی شیء بر انسان دو عنصر دخیل است، یکی شیء و دیگری لوگوس.

هایدگر در اینجا گوشزد می‌کند که این دو عنصر یعنی لوگوس و شیء بر عنصر سوم ظهور شیء یعنی ذهن انسان به دو دلیل تقدم دارند: دلیل اول اینکه ذهن به پدیدار معنا نمی‌دهد، بلکه این خود شیء است که برای انسان ظهور می‌یابد. در واقع هایدگر در اینجا وجه فاعلی ظهور را متعلق به شیء می‌داند و برای ذهن انسان وجه قابلیت قائل می‌شود و دلیل دوم اینکه در عمل سخن گوئی، لوگوس (که همان شأن سخن گوئی و مبنای سخن گفتن است) انسان را از قوت خود برخوردار می‌کند و در واقع این لوگوس است که سخن می‌گوید و نه انسان. هایدگر لوگوس را «جمع الجوامع بنیادی که همه چیز در آن گرد آمده است» تعریف می‌کند.

چرا که لوگوس همان طور که گفتیم به ریشه «legein» بر می‌گردد که در لغت به معنای ترتیب دادن و سر و سامان دادن و بر ساختن و طبقه‌بندی کردن اشیا دلالت دارد. هایدگر در اینجا به ترتیب دادن و سازماندهی موجودات در یک کل جامع که همه چیز را در بر می‌گیرد تأکید می‌کند. هایدگر می‌گوید که لوگوس یک واحد کثیر است، یعنی ماهیت یگانه‌ای که هر چیز را در کلیت خود گرد می‌آورد. در نهایت هایدگر بر دو معنی لوگوس تأکید می‌کند: هستی و زبان. به عبارت دیگر لوگوس هم برای هستی و هم برای سخن گوئی (زبان) نامگذاری شده است.^{۲۲} و البته گوهر زبان از نسبت آن با وجود حاصل می‌شود. چرا که گشودگی و انکشاف وجود از طریق زبان حاصل می‌آید. زبان در گفتن متجلی می‌شود، و گفتن، نشان دادن است، نشان دادنی که به معنای انکشاف و پرده برداری است.

پس در سخن گفتن است که از حقیقت (وجود) پرده‌برداری می‌شود، بنابراین «زبان خانه وجود است» و در زبان است که انکشاف و گشودگی وجود حاصل می‌شود.^{۲۳}

از تفسیر واژه‌های پدیدار و لوگوس معلوم می‌شود که رابطه درونی بین چیزهایی که با این واژگان نامیده شده‌اند وجود دارد. تعبیر پدیدار شناسی به عنوان «apophain-esthai ta phainomena legein» یعنی «اجازه دیده شدن به آنچه خود را نشان می‌دهد» به همان نحو که خود را نشان می‌دهد است. این معنای صوری اصطلاح پدیدارشناسی است که مطابق همان شعار پدیدارشناسی در تفکر هوسرل است: رجوع به سوی خود اشیا، پس فنومنولوژی که ترکیبی است از فضای نستای و لوگوس، عبارتست از «امکان دادن به ظهور اشیا کماهی و پرهیز از اطلاق تحکمی و تکلف‌آمیز مقولات ذهنی خود بر آن‌ها»^{۲۴} و این یعنی تأکید بر همان نقش قابلیت انسان و فاعلیت اشیا و اشعار بر اینکه انسان نیست که به اشیا روی می‌آورد، بلکه اشیا هستند که خود را بر انسان می‌نمایانند.

اما درباره چگونگی ارتباط پدیدارشناسی و هرمنوتیک باید بگوییم که همان طور که اشاره شد، پرسش اصلی هایدگر، پرسش از هستی است و باید دید ما از چه راهی می‌توانیم به هستی شناسایی پیدا کنیم. التفات به این نکته ضروری است که هستی

حقیقتاً و هرگز نمی‌تواند برای ما به صورت موضوع شناسایی در آید. زیرا ما در خود فعل تقوم هر موضوع، به منزله موضوع هستی، هستیم.

هستی، یک شیء نیست تا از طریق پدیدارشناسی آن را مورد سؤال قرار دهیم و اصلاً این سؤال مطرح می‌شود که مگر هستی، یک پدیدار است تا از طریق پدیدارشناسی مورد جستجو قرار گیرد؟ برای پاسخ به این سؤال سؤال دیگری طرح می‌کنیم و آن اینکه، آن چه پدیدارشناسی باید بگذارد چیست؟ به عبارت دیگر آن چه به خودی خود پدیدار است چیست؟ در پاسخ می‌گوییم مسلماً خصوصیت این موضوع این است که غالباً و از نزدیک خود را نشان نمی‌دهد و بر خلاف آن چه خود را به طور بی واسطه نشان می‌دهد، پنهان می‌ماند، در عین حال این موضوع باید چیزی باشد که به آن چه خود را نشان می‌دهد تعلق داشته باشد «تاریخ فلسفه به ما نشان می‌دهد آن چه به معنایی خاص پنهان می‌ماند، آن چه دیدار نمی‌نماید و پرهیز می‌کند، این یا آن موجود نیست. این یا آن نوع از موجودات نیست، بلکه وجود این موجودات است.»^{۲۵}

پس مفهوم مفهوم پدیدار شناساندی پدیدار به مثابه آن چه خود را نشان می‌دهد، باید به وجود موجودات اشاره کند. با این تقریر که از پدیدارشناسی ارائه شد، پدیدارشناسی دیگر پرداختن به ابژه و موضوع نیست، بلکه طریق دستیابی ما به آن چیزی است که موضوع هستی‌شناسی است و هستی‌شناسی تنها به عنوان پدیدارشناسی، ممکن است، در نتیجه هستی‌شناسی به هرمنوتیک تبدیل می‌شود.

هستی دارای حیث احاطی^{۲۶} است. ولی همان طور که گفته شد این سبب نمی‌شود که پرسش از وجود را کاملاً فراموش کرده و آن را مورد جستجو قرار ندهیم. راهی که هایدگر برای شناسایی هستی پیش می‌نهد توجه به تنها هستمندی است که توانایی پرسش از هستی را دارد، یعنی انسان. زیرا اگر چه وجود جهان از طریق انسان نیست، ولی انکشاف هستی نیازمند انسان است. بنابراین گویا تنها یک پدیدار اصیل وجود دارد و آن هم انسان است، یعنی موجودی که به همه هستمنداها معنا می‌بخشد.

هایدگر می‌گوید: «جهان نمی‌تواند در آن چه هست و به آن طریق که هست از طریق انسان باشد، اما بدون انسان هم نمی‌تواند باشد، و این بینش به عقیده من با آن چیزی در ارتباط است که من با کلمه‌ای کهن و مختلف المعنی، که اکنون دیگر بی نهایت فرسوده است، وجود می‌نامم، یعنی امری که برای ظهور، دوام و صورت‌پذیری خود به انسان نیاز دارد.»^{۲۷} «بنابراین جستجوی وجود انسانی فقط یک نقطه شروع مناسب برای پرسش از معنای هستی نیست، بلکه این یک ضرورت است.»^{۲۸} پس هستی‌شناسی از طریق تحلیل نحوه هستی انسان آغاز می‌شود و تفاوت انسان با سایر موجودات در این است که انسان نه تنها موجود است، بلکه فهمی دارد از آنکه کیست و مسئولیتی دارد برای آنکه هست. بدین معنی که فقط اوست که وجود دارد.^{۲۹} به عبارت دیگر او از دایره عالم باشندگان یا هست‌ها، به عنوان باشنده خاصی برون می‌چهد (می‌ایستد).^{۳۰} این همه، یعنی توجه به تقرر ظهوری آدمی^{۳۱} و حیثیت

تاریخی آدمی و تحلیل نحوه پدیداری و ظهور اشیا بر آدمی. و همین است معنای تبدیل هستی‌شناسی^{۳۲} به پدیدار شناسی^{۳۳}. چرا که پدیدارشناسی راه تقرب آدمی به آن چه باید موضوع هستی‌شناسی باشد، است، اما لازمه چنین کاری تفسیر اگزیستانس^{۳۴} است و همین است معنای پیوند هستی‌شناسی و پدیدارشناسی با هرمنوتیک.

هرمنوتیک در هایدگر، وجه وجودی انسان است و نه آنچنان که دیلتای می‌گفت، روشی برای فهم. نزد هایدگر انسان هر جا که رو کند به حیث هرمنوتیک خود آن را می‌یابد و از این رو نمی‌تواند چیزی را همچون ابژه به معنای رایج در پدیدارشناسی کلاسیک یا هرمنوتیک روشی تلقی کند:

«هرمنوتیک همچون پدیدارشناسی و پدیدارشناسی همچون هستی‌شناسی، دیگر دغدغه شناخت کلاسیک نهفته در فلسفه‌های آگاهی را ندارد. هرمنوتیک و پدیدارشناسی یکی می‌شوند و هر دو به ساخت وجود و حضور تعلق می‌یابند.»^{۳۵}

هرمنوت بودن، وجه اگزیستانسیال انسان است و این بدان معنی است که انسان در هیچ زمانی از آن خالی نیست. هایدگر در کتاب وجود و زمان به تأکید می‌گفت که ابعاد اصیل روش پدیدارشناختی این روش را هرمنوتیکی می‌سازد و هدف کتاب وجود و زمان تشریح پدیدارشناساندی استعلایی پیشین از ساختار ماهوی وجود انسان و تقرب به زمان و فرهنگ و ماهیت پنهان تاریخ انسانی است.^{۳۶}

گفته آمد که لازمه پیوند هستی‌شناسی با پدیدارشناسی، تفسیر اگزیستانس است،

اما در واژه اگزیستانس که نباید این پندار را موجب شود که هایدگر صرفاً یک فیلسوف اگزیستانسیالیست است، تحلیل وجود انسان تنها راهی برای پرسش اصلی هایدگر یعنی پرسش از هستی است، در حالی که در فلسفه فیلسوفان اگزیستانسیالیست، مسئله وجود انسانی تنها یک مسئله است: «هایدگر برای اینکه جهت و نحوه تحلیلی را که خود پیشنهاد می‌کند از تحلیل اگزیستانسیال^{۳۷} یا تحلیل هست بودن (آن گونه که در فلسفه امثال یاسپرس است) متمایز سازد آن را تحلیل^{۳۸} (اگزیستانسیال) خوانده است.^{۳۹} پس تحلیل وجود انسان برای هایدگر، طریقی است برای مسئله هستی.^{۴۰}

هایدگر در فلسفه خود، انسان را با کلمه دازاین^{۴۱} معرفی می‌کند و کلید فهم فلسفه خود را در این کلمه می‌داند. این عبارت آلمانی، معمولاً در مباحث پیرامون تفکر هایدگر، ترجمه نمی‌شود و به همان شکل آلمانی نوشته می‌شود و معنای تحت‌اللفظی این عبارت هستی - آن جا است. گرچه دازاین در فلسفه متعارف آلمانی به معنای (existence) می‌باشد، هایدگر معنای این عبارت را به وجود انسان محدود می‌کند و خود همین کلمه «وجود»^{۴۲} را نیز به



کی‌یرککور

معنای محدود برای نوعی از هستی که متعلق به دازاین است به کار می‌برد. همین طور که ذکر شد، دازاین همان انسان است یعنی به همان موجوداتی دازاین گفته می‌شود که انسان نیز خطاب می‌شوند. ولی هایدگر معتقد است که این دو واژه از لحاظ تأکید بر ساختار درونی وجودی آن موجودات (انسان‌ها)، دلالت یکسانی ندارند. در حالی که واژه سنتی انسان در برابر جهان یا عالم به کار می‌رود و در دوران جدید بر وجه معرفتی آن یعنی ذهن^{۴۳} تأکید فراوان شده و وجه وجودی آن در این دوران نادیده گرفته شده است. به عبارت دیگر، مقصود از این دو واژه یکی نیست. زیرا نحوه تلقی هر کدام از

هر فهمی امکان جدیدی برای دازاین حاصل می‌کند، دازاین هستی ثابت و راکدی نیست و همواره در حال رسیدن و شدن است. برای رسیدن به موقعیت و نحوه هستی جدید، باید از پیش، امکان چنین شدنی برای او فراهم باشد. فهمیدن، این امکان را فراهم می‌سازد و گام بعدی بسته به انتخاب دازاین است که اگر رسیدن به موقعیت جدید و نحوه هستی نوع را انتخاب کرد.

این دو واژه از آن موجودات، متفاوت با دیگری است. در ابتدا به نظر می‌رسد که سخن گفتن درباره دازاین یعنی در مورد خودمان بسیار آسان باشد، ولی باید گفت که چنین نیست، زیرا ما همواره اسیر وسوسه فهم خویش بر اساس الگوهای بر گرفته از موجوداتی هستیم که پیوسته با آن‌ها به طریقی در ارتباط هستیم و آن‌ها عالم^{۴۴} ما را تشکیل می‌دهند، بی‌آنکه در یابیم که ما با آن‌ها بسیار متفاوت هستیم.

هایدگر دازاین را هم معنی با کلمه یونانی «aletheia» می‌داند: «یک موجود که مفهوم هستی‌شناختی آن برای دازاین آشکار می‌شود (althea)، تا آن‌جا که به وجه کار شدنش (lo-gos apophantikos) مربوط می‌شود، مبتنی است بر انکشاف دازاین.»^{۴۵} در مورد کلمه «aletheia» باید گفت که «a» پیشوند نفی و «letheia» به معنای پنهان است و مراد یونانیان از کلمه

به اعتقاد هایدگر تنها انسان است که میان تمامی هستی‌موندها می‌تواند از معنای هستی پرسش کند و هم‌چنین با هستی مواجه شود.

«aletheia» معمولاً حقیقت بود چون که آنان حقیقت را به مثابه نامستوری و انکشاف تلقی می‌کردند و چون هستی هم بازو گشوده است و به انکشاف در می‌آید، پس حقیقت، همان هستی است و هستی که همان حقیقت است تنها برای دازاین منکشف می‌شود. اصطلاح دازاین، (dasein) نیز ترکیبی است از: «sein» به معنای هستی و «da» به معنای آن-جا. پس دازاین به معنای هستی-آن‌جا یا (جاستی، وجود حاضر یا being - there) و یا به تعبیری دیگر هستی در جهان being in the world است.

مراد از آن‌جا «da» همان در جهان بودن و دنیایی است که هر دازاین در آن به سر می‌برد و مراد از جهان و دنیا، موقعیتی است که انسان در آن حضور دارد یعنی موقعیت وجودی و تاریخی.^{۴۶} هایدگر دازاین را در آثار متأخرش، گاهی به شکل سرهم (dasein) و گاهی به شکل جدا از هم (da - sein) نوشته است. این اصطلاح به شکل اول (سرهم) معادل تحلیل اگزیستنیال «-existen tiale» است که در آن‌جا از مطالعه انسان برای رسیدن به وجود آغاز می‌شود و هستی با نسبت به انسان، مخلوط می‌گردد. در این حرکت باید به بود دازاین اصیل دست یافت (معنای دازاین اصیل توضیح داده می‌شود) و بر پایه بود آن، بود هستی را شناخت.

هایدگر به پیروی از هوسرل، این شیوه دست یافتن به ذات پدیدارها را واکاست^{۴۷} می‌نامد. با این حرکت، کل هستی به هستی فهمی دازاین، واکاسته می‌شود. این گام پدیدارشناختی، حرکت از هستنده است، و در نهایت رابطه منفی با هستی برقرار می‌کند. هستی به باور هایدگر، بنیاد (grund) و دلیل هستندگی است. بنابراین واکاست حرکت از مدلل به دلیل (یعنی حرکت معکوس) است. باید به دنبال این حرکت منفی و معکوس حرکت مثبتی را آغاز کرد و اصطلاح دازاین (da - sein) به شکل جدا از هم، نمایانگر چنین حرکتی است. بنابراین (da - sein) معادل مابعدالطبیعه است. چرا که در آن‌جا برای رسیدن به انسان از مطالعه هستی آغاز می‌شود، یعنی انسان در نسبت با هستی، ملحوظ می‌شود. با این حرکت است که فهم اصیل کل هستندگان مستدل می‌شود. هایدگر حرکت از پایه به بنا را بر ساخت یا (konstruktion/ construction) می‌نامد.^{۴۸} دازاین دارای اجزایی سه گانه است که در ترکیب سه لایه‌ای به نام دلمشغولی^{۴۹} تبیین می‌شود، دازاین ذاتاً جهانمند است که این جهانمندی (دنیاداری) بر مبنای ساختار سه جزئی دلمشغولی نهاده شده است.^{۵۰} این اجزای سه گانه عبارتند از: موجودیت^{۵۱}، واقع بودگی^{۵۲}، و هیوط (سقوط)^{۵۳}، مراد از موجودیت، به خود اختصاص دادن اشیاء و موقعیت‌ها از طریق فهم است. و از این طریق فهم خویش و فهم امور داخل در دنیای خویش، خود را به پیش می‌افکند و امکان‌های وجودی جدیدی برای خویش فراهم می‌کند.

موجودیت به این معناست که «دازاین از همان آغاز با توانایی برای بودن، حرکت داده می‌شد که باید تحقق پذیرد.»^{۵۴} واقع بودگی افاده کننده محدودیت و وابستگی تاریخی دازاین است. مراد از واقع بودگی این است که دازاین همواره خودش را در موقعیتی می‌یابد که در آن‌جا بودن دارد. بدین معنی که وجود انسانی در جهانی واقع می‌شود که ورای میل و اراده او قالب زده شده است. دازاین هرگز با افق‌های بسیار باز اقدام به عمل می‌کند. زیرا در هر لحظه‌ای مفروض از قبل، داده‌های بسیاری وجود دارد.

این دنیای از پیش قالب زده شده، مفارق از دازاین نیست، بلکه

«من» به عنوان دازاین فارق از آن دنیا، من نیستم و حتی نمی‌توانم به عنوان سوژه به آن به شکل یک ایزه بنگرم. زیرا واقع بودگی و به سر بودن در جهان خاص خویش، گونه بودن دازاین است، نه تحمیل و باری که بتوان از آن رهایی یافت.

واقع بودگی با مفاهیم فرافکنی^{۵۵}، شدن^{۵۶} و پرتاب‌شدگی یا افکنده‌گی^{۵۷} مرتبط است. فرافکنی همان ساختار مشخص فهم است. فهم مقوله‌ای است که امکان‌های دازاین را بر او منکشف می‌کند. دازاین با تحصیل فهم، خودش را در امکان‌هایش فرا می‌افکند. پس هر فهمی امکان جدیدی برای دازاین حاصل می‌کند، دازاین هستی ثابت و راکدی نیست و همواره در حال رسیدن و شدن است. برای رسیدن به موقعیت و نحوه هستی جدید، باید از پیش، امکان چنین شدنی برای او فراهم باشد. فهمیدن، این امکان را فراهم می‌سازد و گام بعدی بسته به انتخاب دازاین است که اگر رسیدن به موقعیت جدید و نحوه هستی نوع را انتخاب کرد. آن امکان وجودی را فعلیت بخشیده است. بنابراین در هر لحظه مفروض، دازاین از خودش (آن‌چه با الفعل است) جلوتر است. زیرا دازاین خودش را از قبل در برخی امکان‌های هستی اش افکنده است. دازاین در هر لحظه مفروض، بیش از آن چیزی است که به نظر می‌آید.

در توضیح اصطلاح پرتاب‌شدگی باید دانست که دازاین هرگز در افق‌های کاملاً باز اقدام به عمل نمی‌کند. زیرا در هر لحظه مفروض، برای او از قبل داده‌های بسیار وجود دارد. پاره‌ای از این داده‌ها مولود انتخاب‌های گذشته او و برخی نیز اساساً انتخاب نشده‌اند. داده‌های نوع دوم آن چیزی است که مرتبط با مفهوم افکنده‌گی / پرتاب‌شدگی است. به عبارت دیگر افکنده‌گی / پرتاب‌شدگی ناظر به واقعیت تاریخی و میراث سنتی و وضعیت اجتماعی دازاین است. دازاین به درون این وضعیت پرتاب نشده است.^{۵۸} «بمبئی در افکنده می‌شود و انسان به سویی پرتاب می‌شود، حرکت‌های اجتماعی و سیاسی انسان‌ها را به این سو و آن سو می‌کشاند، انسان همواره در حال کشانده شدن است، این مشخصه وجود اوست، این وجودیه اوست.»^{۵۹} در نتیجه در مورد ارتباط فرافکنی و پرتاب‌شدگی و واقع بودگی باید گفت که دازاین به کمک فهم هرمنوتیکی، می‌تواند امکان‌های خاصی فراهم کند و فرافکنی او متأثر از محدودیت‌هایی است که در آن پرتاب شده است. و این همه ناشی از ویژگی واقع بودگی، دازاین است.

سومین جزء یعنی هبوط^{۶۰} به روز مرگی آدمی مربوط می‌شود. سقوط به معنای اهتمام داشتن به زمان حال و غرق شدن در روز مرگی است. در این هنگام دازاین قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری خویش را به کار بسته و تسلیم دیگران و شرایط محیطی می‌شود. به نظر هایدگر، دازاین در غالب اوقات در زندگی هر روزه اش وضعیت سقوط دارد. سقوط دازاین به طریق مختلف از جمله: عافیت طلبی^{۶۱}، از خود بیگانگی^{۶۲}، تفرقه^{۶۳} و... صورت می‌گیرد. در وضعیت سقوط، دازاین خود اصیل خویش را از دست می‌دهد و با آن فاصله می‌گیرد. البته هایدگر تأکید می‌کند که نباید به سقوط بار منفی داد و در مورد آن داوری ارزشی کرد. زیرا ما در مقام تحلیل هستی‌شناختی دازاین هستیم و نه داوری اخلاقی.^{۶۴} از آن‌جا که

در فلسفه هایدگر وجود انسانی دارای چیستی و ماهیت مشترک و ثابت نیست، هستی دازاین در وجود او نهفته است.^{۶۵} «نحوه‌های سنتی سخن گفتن از آدمی و به کار بردن مفاهیم و اصطلاحاتی چون فاعل آگاه، فاعل شناسا، من و غیره در کتاب وجود و زمان به کلی غایب‌اند..... اصطلاح دازاین در صدد است که آدمی را از نظرگاه خاصی لحاظ کند، یعنی منزله وجودی که به واسطه نسبتش با وجود از سایر موجودات متمایز می‌شود.»^{۶۶}

در مفهوم سنتی انسان، انسان دارای دو بعد روان^{۶۷} و تن^{۶۸} است که این دو بعد به نحو مجزا از هم تلقی شده‌اند. بدن موضوع علوم

تجربی شده و این گمان پیش آمده که بدن امری مادی مانند اجسام دیگر مثلاً میز و صندلی است، در حالی که به نظر هایدگر «تن و روان از یکدیگر جدا نیستند و هستی و تن و روان، متفاوت با هستی اجسام دیگر است. انسان تنها بر اساس معنی حضور تحقق دارد.»^{۶۹}

هر دازاین وجود خاصی دارد و در محدوده امکان‌های ویژه و انتخابی که صورت می‌دهد، نحوه هستی خود را می‌سازد. «اگر دازاین با انتخاب خویش در امکانات خویش پی رود و هستش خود را آگاهانه کمال بخشد، بر خویش غلبه کرده و وجودی معتبر و اصیل^{۷۰} شده است، همه اگر دست به انتخاب نزنند روزمرگی هایدگر غرق شود، بر خویش غلبه نکرده،

وجودی غیر معتبر و غیراصیل^{۷۱} خواهد بود.»^{۷۲} «دازاین در حالت عادی، دور افتاده، پرتاب شده و منتشر در دیگران است، اما می‌تواند به خود معتبر و اصیل، که همان «حقیقت هستی» است نزدیک شود.»^{۷۳} و بالاخره دازاین وقتی وجودی معتبر و اصیل شده است که به آخرین امکان پیش روی خود آگاهی یابد و خود را به سوی آن فرافکند. و آخرین امکان پیش روی دازاین همان مرگ است، از این لحاظ می‌توان در تعریف او گفت: «بودن برای- مرگ». در اینجا است که مفهوم ترس آگاهی^{۷۴} برای وجود اصیل نمودی متفاوت با وجود غیر اصیل خواهد داشت.

ترس آگاهی اصطلاحی مشترک در بین فیلسوفان اگزیستانسیالیست و هایدگر است که اولین بار توسط کی‌یر که گارد مطرح شد، ترس آگاهی حالت وجودی انسان است و از آن گریزی نیست، ولی در وجود اصیل و معتبر به عنوان یک حالت عاطفی اساسی تلقی خواهد شد و در وجود غیراصیل و نامعتبر با انواع سرگرمی‌ها و مشغولیات، سعی در پنهان داشتن آن می‌شود. دازاین اصیل از قبل به مرز آن‌چه می‌آید نفوذ کرده است و در



هایدگر

حالی که با بردوش گرفتن تقصیر واقع بودگی اش، به ندای وجدان پاسخ می‌دهد، آن چیزی را که بوده است نیز به خودش اختصاص می‌دهد. از طریق این اختصاص دادن، از پیش و از قبل است که او آزادی برای عزم اصیل در موقعیت زمان حال را می‌یابد. از این اصیل جلوه گر، وحدت آینده‌ای که در سیر بوده است، زمان حال را می‌سازد و ما به آن عنوان زمانبندی را می‌دهیم.^{۷۵}

ساختار سه گانه دلمشغولی با خصیصه دیگری که در تحلیل وجودی دازاین مطرح می‌شود، یعنی وجود تاریخی^{۷۶} بودن دازاین مرتبط است. هایدگر در کتاب هستی و زمان درصدد تفسیر هستی

دیلتهای پیش از هایدگر برای فهم دیگران، روش همدلی را ارائه داده بود. اما از نظر هایدگر، به وسیله همدلی نمی‌توان به فهم دیگران نایل شد.

دازاین بر حسب زمانمندی است.^{۷۷} از این روی هر دازاین ظرف زمانی خاص خویش را دارد. هایدگر دازاین را به دلمشغولی تفسیر کرد و دلمشغولی در زمانمندی ریشه دارد. زمانمندی دارای سه بعد است: حال، آن چه بوده است و آن چه می‌آید. بعد سوم مرتبط با مفهوم امکان فرافکنی آن چه پیش می‌آید، است، و بعد اول با مفهوم سقوط یعنی اهتمام به زمان حال در ارتباط است و بعد سوم یعنی آن چه بوده است با مفهوم واقع‌بودگی، یعنی به عهده گرفتن آن چه بوده است، مرتبط است و تاریخمندی دازاین نیز چیزی جز تأکید بر زمانمندی دازاین نیست و هستی تاریخی دازاین در فهم او تأثیر می‌گذارد. بنابراین ساختار سه گانه دلمشغولی، ما را به این مفهوم راهنمایی می‌کند که فهم برای آدمی بدون پیش فرض محال است. چرا که این ساختار سه گانه نشان دهنده این است که انسان در هنگام فهم یک موضوع فقط یک صفحه سفید نیست و برای عمل فهم ما دارای پیش ساختار^{۷۸} هستیم. هایدگر پیش ساختار فهم را هم دارای سه لایه می‌داند: پیش داشت^{۷۹}، پیش دید^{۸۰}، و پیش دریافت.^{۸۱} فهم و تفسیر ما از اشیا و امور ریشه در چیزی دارد که ما پیشاپیش داشته‌ایم.

یعنی واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی به عنوان چیزی که دازاین واجد آن است و بدون دخالت و انتخاب او از قبل داشته و در فهم او از امور تأثیر گذار است. دازاین به منزله هستی فهم کننده، گاه در چیزی که می‌فهمد، برای رفع پاره‌ای از ابهامات، نیازمند تفسیر است، تفسیر از برخی امور پوشیده، پرده برمی‌دارد و این انکشاف نوعی به خود اختصاص دادن و تصرف است. عمل تفسیر همواره تحت هدایت دیدگاه^{۸۲} خاص مفسر قرار می‌گیرد. بنابراین هر تفسیر ریشه در چیزی دارد که مفسر از پیش دیده.^{۸۳}

و اما مقصود از پیش دریافت این است که در تفسیر هر موضوعی، مفسر نیازمند درک و تصور طریقی است که موضوع بر اساس آن تفسیر می‌شود. این دریافت و تصور قبلی از شیء ممکن است متنوع از خودش باشد و ممکن است مطابقتی با آن نداشته و مخالف حالت وجودی آن باشد. در هر دو صورت عمل تفسیر، از

پیش، نسبت به طریق معین تصور و دریافت موضوع، تصمیم‌گیری شده است^{۸۴}، و نهایت اینکه هیچ تفسیری بدون پیش فرض حاصل نمی‌شود و هایدگر این توقف داشتن تفسیر به این ساختار سه گانه را موقعیت هرمنوتیکی^{۸۵} می‌نامد. اما در اینجا این سؤال پیش می‌آید که فهم دیگران از چه طریق حاصل می‌شود؟ با توجه به اینکه هر انسانی دارای وضعیت هرمنوتیکی خاص خویش است، ما چگونه با دیگران ارتباط برقرار کرده و آنها را می‌فهمیم؟ گویا به تحلیل ارائه شده از دازاین هر انسان در فردیت خود اسیر است و دازاین‌های متعدد از یکدیگر به دور افتاده‌اند و هر یک جهان مخصوص به خود دارند. پاسخ این سؤال را باید در مفاهیمی دیگر از فلسفه

هایدگر جست، یعنی مفاهیمی چون: همبودی، همجایی، همدازاینی و داسمن. به اعتقاد هایدگر تفسیرهایی که هر دازاین از خود می‌کند در نهایت عبارتست از مشارکت میان ما و جهان واحد و نه من و جهان من. هایدگر ما را متوجه دازاین نوعی می‌کند. دازاین نوعی دلالت بر

تمامی فرهنگی دازاین می‌کند و نه فرد و نه حتی مجموعه افراد دازاین. در این میان ابزارها نیز برای ما به یک جهان همگانی دلالت می‌کنند. هایدگر چیزهایی را که دازاین در درجه نخست با آنها سر و کار دارد و همواره نگران از دست دادن آنهاست، ابزار می‌نامد، ابزار همواره ابزار- برای است، یعنی جهت استفاده در کاری است. توضیح اینکه ما به موجودات یا هستندگان دو گونه نگاه داریم: نگاه تو دستی و نگاه فرا دستی. آن هنگام که موجودی را از آن حیث که وسیله‌ای برای آن‌جام کاری است می‌نگریم، ما به آن موجود، نگاه تو دستی داریم، اما اگر آن را بدون توجه به کاربردی که دارد مورد لحاظ قرار دهیم، به آن، نگاه فرادستی داریم. مثلاً ما به نمک طعام در آزمایشگاه شیمی، نگاه فرادستی داریم، ولی در آشپزخانه به آن نگاه تودستی داریم. هنگامی که ما به اشیا و موجودات نگاه تودستی داریم (یا به عبارت دیگر هنگامی که اشیا و موجودات دارای وجود تودستی هستند) آنها از شدت وضوح برای ما نامحسوس شفاف^{۸۶} هستند. ما با آنها به وجه تمثیلت یا کاربرایی^{۸۷} در تماس هستیم. فهم ما از اشیا هنگامی که برای ما وجود تودستی^{۸۸} دارند، فهم بدوی یا اصلی^{۸۹} است، در چنین حالی گویی ما از بودن ابزار و اشیا غافلیم، اما در همین حال، ابزار کسانی را که از این ابزار در جهان همگانی استفاده می‌کنند نشان می‌دهند. «هر کاری که با آن شخص خود را مشغول می‌دارد، نه فقط در جهان شخصی کارگاه، بلکه در جهان همگانی، ابزاری است، [و] همراه با جهان همگانی، طبیعت محیط کشف شده و قابل دسترسی برای همه است. در جاده‌ها، خیابان‌ها، پل‌ها، ساختمان‌ها، سر و کار ما با طبیعت... از آن حیث که جهت معینی دارد است.»^{۹۰} بر اساس آن چه در مورد دازاین نوعی گفتیم، یک تبانی مشترک ساختار ماهوی دازاین را ممکن می‌سازد. هایدگر این تبانی مشترک را بر اساس دو وصف اگزیستانسیالی (وجودی) تبیین می‌کند، یعنی اوصاف همبودی^{۹۱} و همدازاینی.^{۹۲} توضیح اینکه دازاین صرفاً یک سوژه متفکر نیست، بلکه یک فاعل بالفعل در زندگی روزمره خود است و لذا هستی دازاین عبارت است از همان نقش‌هایی که در

زندگی روزمره خود ایفا می‌کند. این نقش‌ها ذاتاً همگانی و مشترک هستند، یعنی تعریف خود را از نسبتی که با نقش‌های دیگر دارند به دست می‌آورند.

این نقش‌ها از مجموعه‌های امکاناتی ناشی شده‌اند که در جهان اجتماعی قابل تحصیل هستند. در همین جاست که همبودی را باید تعریف کرد: «همبودی، یک اگزستانسیال است، آن سان که ایفای یک نقش همواره مسبوق است به نظام اجتماعی که حاوی معیارهایی برای اندرکنش اجتماعی می‌باشند.»^{۹۳} رقابت اجتماعی لازم همبودی است. چرا که دازاین را از آن جهت که ذاتاً با دیگران مرتبط است معین می‌سازد. رقابت اجتماعی در جهان، ما را با ابزار در گیر می‌کند. لازمه استفاده از ابزار، تمسک به معیارهایی است که استفاده درست از ابزار را مشخص می‌سازد. و لازمه چنین تمسکی، وجود حیات فرهنگی مشترک است. در واقع دازاین در یک همجهانی^{۹۴} زندگی می‌کند. چرا که یک دازاین از ابزار، همان گونه که دیگران استفاده می‌کنند، بهره می‌برد. بدین جهت هر دازاین همان دازاین نوعی است، یعنی هر کس داسمن است^{۹۵}؛ پس حال که ما دارای جهان فرهنگی مشترکی هستیم، شناخت و فهم یکدیگر نیز از همین طریق به دست می‌آید. ما در نسبت خود با جهان، یکدیگر را می‌شناسیم و این تنها به خاطر اشتراک حیات فرهنگی ما با هم است.

دیلتای پیش از هایدگر برای فهم دیگران، روش همدلی را ارائه داده بود. اما از نظر هایدگر، به وسیله همدلی^{۹۶} نمی‌توان به فهم دیگران نایل شد. زیرا چنین امری مستلزم آن است که ذهن در تماسی که با جهان خارج دارد، تقدم داشته باشد. در حالی که به نظر هایدگر رابطه به دیگران و همبودی یک رابطه مستقل و غیر قابل تقلیل از بودن است. همبودی یک صفت اضافی نیست، بلکه حیث وجودی دازاین است. حاصل سخن اینکه تفرد دازاین، در ضمن اجتماعی بودن او معنی دارد. و فهم دیگران از دازاین مفارق نیست، بلکه صفت وجودی اوست. سؤال دیگری که به توجه به تحلیل ارائه شده از موقعیت هرمنوتیکی مطرح می‌شود، این است که عینیت در تفسیر چگونه حاصل می‌شود؟ اگر فهم و تفسیر دارای پیش ساختار است چه ضمانتی وجود دارد که آن چه می‌فهمیم و تفسیر می‌کنیم با عین خارجی مطابق باشد؟ پاسخ هایدگر به این مسئله این است که رتبه تفسیر، مبتنی بر جهانمندی. عالمداری دازاین و مقدم بر فاعلیت و موردیت شناسا است، و سخن گفتن از عینیت در تفسیر، نادیده گرفتن این تقدم است.^{۹۷}

به نظر هایدگر حقیقت از زمان افلاطون به مطابقت معلوم و شیء خارجی محدود گردید و این آغاز سوژه کتیوبته^{۹۸} است. اما در نظر هایدگر، حقیقت نوعی انکشاف است که از آن با لفظ یونانی «آله ثیا» یاد می‌کند. به نظر هایدگر این لفظ حکایت گر مفهومی اساسی در تلقی یونانیان از هستی بوده است. هر ارتباطی با هستی‌مندها تنها زمانی امکان پذیر است که هستی‌مندها از فنا یا پوشیدگی برون آید و آشکار گردد. و ابتدا از طریق عمل حکم کردن نیست که ظهور یا انکشاف و آشکاری هستی‌مندها، به آن اعطا می‌شود، بلکه دقیقاً برعکس، هر گزاره‌ای در باره هستی‌مندها صرفاً تا

آن جایی می‌تواند صورت گیرد که هستی‌مندها پیشاپیش آشکار شده باشد. ظهور یا گشودگی، وصف اساسی^{۹۹} هستی‌مندها است نه صفت اضافه‌ای برای آن.

بنابراین هایدگر بزرگ‌ترین منتقد نظریه رسمی حقیقت در تاریخ فلسفه است. وی به این نتیجه می‌رسد که ذات حقیقت و شرط قبلی امکان مطابقت منطوق با شیء خارجی، حقیقتی بنیادی تر یعنی فتح و گشوده بودن^{۱۰۰} دازاین است. اما باید اضافه شود که تحلیلی که از وضعیت دازاین ارائه شد، هرگز دغدغه اصلی و پایان کار هایدگر نیست، بلکه این تحلیل، قدم اول در پاسخ به

پرسش کلی تر و بنیادی تر یعنی پرسش از هستی^{۱۰۱} است. ولی با توجه به تحلیلی که از دازاین ارائه شد، هستی‌شناسی بنیادین هایدگر نیز از این پیش فرض در امان نمی‌ماند و در نتیجه پرسش از هستی بدون پاسخ مطلق می‌ماند.

هایدگر در این مورد معتقد است که دازاین می‌تواند با بی‌نحوه وجود اصیل و معتبر^{۱۰۲} و با رهایی از وجود غیراصیل و غیرمعتبر^{۱۰۳} خود را از اسارت در چنگال‌های سنت و شرایط تاریخی برهاند و به فهم اصیلی از هستی هستی‌مندها نائل آید.^{۱۰۴} اما باید توجه داشت که چنین پاسخی، با تحلیل هایدگر از تحلیل آدمی و تحلیل او از فهم، در تعارض است. چراکه نحوه وجود اصیل دازاین نیز به هر تقدیر امری است مربوط به دازاین و از آن حیث که دازاین دیلتای فی‌نفسه امری تاریخی است، لذا

نحوه وجود اصیل دازاین نیز بالطبع امری تاریخی است و نمی‌توان بدون آن ارزش و اعتباری برایش قائل شد. اساساً تلقی بودن نحوه اصیل به منزله نقطه‌ای آزاد در فراسوی سنت، در تناقض با توصیف خود هایدگر از نحوه هستی آدمی به منزله در جهان بودن است. باید اذعان کرد که اندیشه‌های هایدگر، ژرفنا و غنای ویژه‌ای دارد که پیش از وی در کمتر متفکری دیده شده بود و باید گفت او علاوه بر اینکه فیلسوف بزرگی است، فیلسوف ایهام و ایهام نیز هست.

منابع و مأخذ

تمام ارجاعات در خود نوشتار که شامل ۴۴ مورد است با ذکر منابع و صفحه و مؤلف یا مترجم در پایان کار ارائه شده، ولی در



دیلتای

6. Etre.
7. thinghood.
8. reality.
۹. هایدگر و استعلاء، صص ۳۸ - ۳۹.
10. fundamental ontology.
۱۱. در بن بست زمان، ص ۲۱۳.
۱۲. هایدگر در سیاست، صص ۲۳ - ۲۱.
13. phenomenology.
۱۴. چرا هستی و زمان را مطالعه می کنیم؟ در کتاب هرمنوتیک مدرن، صص ۳۲۵ - ۳۲۶.
15. moran. Dermot / introduction to phenomenology / p922 and 1002 reprinted in London / 2002.
16. a-lethes.
17. synthesis.
18. being - false.
۱۹. هایدگر و هنر، صص ۱۳۹ و ۱۳۸.
20. reason.
21. ground.
22. bernasconi. Robert / the question of language in routledge Heidegger's history of being / p 101 / London / 1995.
۲۳. پرسشی در باب تکنولوژی، ۱۳۷۵ صص ۱۳۸ و ۱۳۹.
۲۴. علم هرمنوتیک، ص ۱۴۲.
۲۵. هایدگر و هنر، ص ۱۴۰.
26. encompassing.
۲۷. تفکری دیگر، ۷۴ صص ۸۹ و ۹۰ و هم‌چنین: نیکفر، محمد رضا، در بن بست زمان، نگاه نو، شماره ۳۱، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷.
28. mulhall. stepher / Heidegger and being and time / p.291 routledge / London and newyork.
29. exist.
۳۰. مارتین هایدگر، حنایی کاشانی، ص ۴۱.
31. existence.
32. ontology.
33. phenomenology.
۳۴. چه روشی را در تحلیل اگزیستنیالی (existentiale) باید اختیار کرد؟ در اینجا غرض، وصول به شناخت وجود است، و راه برهان (demonstration) را نمی‌توان پیش گرفت، و تنها راه، نشان دادن (= aufweisurg monstration) است.
در واقع وجود را چنان که وجود است نمی‌توان با برهان ثابت کرد. زیرا چنین کاری سعی در استخراج وجود، از امر دیگر است. پس فقط می‌توان آن را نشان داد و به درست سخن، وجود فقط می‌تواند خود را نشان دهد پس تحلیل (existentiale) در واقع نوعی پدیدار شناسی است.
رک: ژان، پدیدار شناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۲۲۰.
۳۵. پدیدار شناسی دین، ص ۱۱۴.

تکونین این مقاله به طور کلی از چند منبع اصلی ذیل، استفاده شده است:

۱. مسائل طرح شده در مقدمه مقاله در باب هایدگر متأخر عیناً ترجمه نوشته ای است به نام: (The later Heidegger) که آن را (geage pattison) که استاد دانشگاه کمبریج و هایدگر شناس برجسته‌ای است، به رشته تحریر در آورده است. چاپ کمبریج، ۱۹۹۶.

۲. Heidegger, martin , Being and time , translated by:j.macquarrie and robinson , blackwell , ۱۹۸۸.

۳. The hermeneutics reader , edited by kurt Mueller / vollmer basil , Blackwell / ۱۹۸۶.

۴. مگی، بریان، هوسرل و هایدگر و فلسفه اصالت وجود (گفت‌وگو با هیوبرت درایفوس) ترجمه فولادوند در کتاب فلاسفه بزرگ تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲ صص ۴۱۱ - ۳۷۷.

۵. مگی، بریان، هایدگر و فلسفه جدید اصالت وجود (گفت‌وگو با ویلیام برت) ترجمه فولادوند، در کتاب مردان اندیشه، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۱۵۱-۱۱۷.

۶. داریتیگ، آندره، هستی شناسی پدیدار شناسانه هایدگر، ترجمه محمود نوالی، در پدیدار شناسی چیست؟ تهران، سمت، ۱۳۷۳ صص ۱۵۳ - ۱۳۷.

۷. مولر، ماکس، ما بعد الطبیعه و تاریخ در تفکر مارتین هایدگر، ترجمه ضیاء شهبابی، در کتاب فلسفه و بحران غرب تهران: هرمس، ۱۳۷۸ - صص ۲۱۴ - ۱۹۹.

۸. هایدگر، مارتین، ما بعد الطبیعه چیست؟ ترجمه محمد جواد صافیان، اصفهان، نشر پرسش، ۱۳۷۳.

۹. هایدگر، مارتین، راه بازگشت به سرزمین ما بعد الطبیعه، ترجمه محمد رضا جوزی، در کتاب فلسفه و بحران غرب هرمس.

۱۰. هایدگر، مارتین، طریق من در تفکر و پدیدار شناسی، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، نشریه تخصصی فلسفه دانشکده ادبیات.

۱۱. هایدگر، مارتین، وارستگی، گفتاری در تفکر معنوی، ترجمه محمد رضا جوزی، در کتاب فلسفه و بحران غرب تهران هرمس ۱۳۷۸ صص ۱۱۹ تا ۱۳۱.

۱۲. هایدگر، مارتین، عصر تصویر جهان، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون، س ۳ / شماره ۱۱ / ۱۲ / پاییز و تابستان ۷۵ / صص ۱ تا ۲۱.

پی نوشت‌ها

1. enframing.

2. techne.

۳. راه‌های جنگلی، ص ۹۶.

۴. نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۲۱۶.

۵. فوتی، ورونیک، هایدگر و شاعران، ص ۱۱.

شناخت وجود، دریافتی از آن. (pre-ontologic comprehension) اما این گونه یافت و دریافت همین که بخواهیم آن را تعریف کنیم، فرو میریزد. زیرا که آن یک موجود نیست و از جهتی «هیچ» است، پدیدار شناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۲۱۹.

۶۶ بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر، ص ۵۲.

67. geist.

68. Leib.

۶۹ جهان در اندیشه هایدگر، دانش و اندیشه معاصر، صص ۱۱۰ و ۱۱۱.

70. Authenticity.

71. inauthentic.

۷۲ در مورد مفهوم روز مرگی ر. ک: نیکفر، محمد رضا، هایدگر به چه کار ما می‌آید؟ نگاه نو، شماره ۳۳، ص ۱۱۵.

۷۳ مصلح، علی اصغر، مسأله علت و مبدأ از نظر هایدگر، نشریه زبان و ادب، دانشگاه علامه طباطبایی شماره ۱ ششم سال دوم، زمستان ۱۳۷۷، ص ۹۷.

74. angouisse.

۷۵ مارتین هایدگر، ص ۱۰۲.

76. historical.

77. temporality.

78. fore structure.

79. fore having.

80. fore sight.

81. fore conception.

82. point of view.

83. fore sight.

۸۴ در آمدی بر هرمنوتیک، صص ۱۶۶ و ۱۶۷.

85. hermeneutical situation.

86. Transparent.

87. coping.

88. ready-to-hand.

89. primordial understanding.

۹۰ جهان در اندیشه هایدگر، ص ۱۴۶.

91. mitsein.

92. mitdasein.

۹۳ همان، ص ۱۴۷.

94. mitwelt.

95. dasman.

96. sympathy.

۹۷ منطق و شعب علم هرمنوتیک، ص ۱۳۵.

98. subjectivity.

99. feature.

100. Opeanness.

101. mulhall, Stephen /Heidegger and being and time / p. 191

102. authencity.

104. Inauthencity.

۱۰۵ هایدگر و استعلاء، شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت، نقد فرهنگ سال ۱۳۸۱، ص ۱۹.

36. moran, Dermot / introduction to phenomenology / p 22.

37. existentielle.

38. existential.

۳۹ پدیدار شناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۲۲۰.

۴۰ موضوع مورد دل بستگی هایدگر، مسأله «هستی» است، نه وجود شخصی و دل بستگی‌های اخلاقی آن. با این همه او به ناگزیر در میان «آگزیتانسیالیست‌ها» نهاده شده است. زیرا در مضمون‌ها و اندیشه‌هایش و در برخوردش با آنها و در زبانی که به کار می‌گیرد، و نیز در دینی که به کی‌یرکه گارد دارد و در تأثیری که بر دیگران به‌ویژه سارتر نهاده است، یکی از آنهاست، ر. ک. به: شش متفکر آگزیتانسیالیست ص ۱۳۴.

41. dasein.

42. existence.

43. geist.

44. world.

۴۵ هایدگر و هنر، ص ۱۲۵.

۴۶ انسان همواره در موقعیت به سر می‌برد، همواره «اینجا» یا «آنجا» است، انسان همواره در «جایی» است و این «جا» تنها مفهومی کلانی نیست، بلکه زمانی، تاریخی، روانی، اجتماعی نیز هست، حادثه‌ای نیز هست که درگیر آنیم، حالتی نیز هست که بدان دچاریم، هایدگر بر این پایه بر انسان، (dasein) نام می‌نهد، رج به: نیکفر، محمد رضا، هایدگر به چه کار ما می‌آید، نگاه نو، شماره ۳۳، ص ۱۱۳.

47. reduction.

۴۸ در بن بست زمان، نگاه نو، شماره ۳۱، بهمن ۷۵، ص ۲۲۷.

49. care.

50. mulhall, stephan /Heidegger and being and time / p.19

51. Existentiality.

52. facticity.

53. falling.

۵۴ بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر، ص ۷۲.

55. Projection.

56. becoming.

57. thrownness.

۵۸ مفاهیم «افکنندگی» و «فراکنی» با مفهوم «نگرانی» (souci) در ارتباطند. نگرانی یکی از مترادف‌های «هست بودن» آدمی است چرا که پیش نهادن و کشف میان آن‌چه هم اکنون است (افکنندگی، پرتاب شدگی) و آن‌چه باید بشود (فراکنی) عین نگرانی است. آن‌چه به هراس و نگرانی آدمی نیرو می‌بخشد، شناخت معنی در جهان بودن است، هنگامی که این امر را در یابد.

شش متفکر آگزیتانسیالیست، صص ۱۴۵ و ۱۴۶.

۵۹ هایدگر به چه کار ما می‌آید، نگاه نو، شماره ۳۳، ص ۱۱۲.

60. falling.

61. tranquillizing.

62. alienation.

63. scattering.

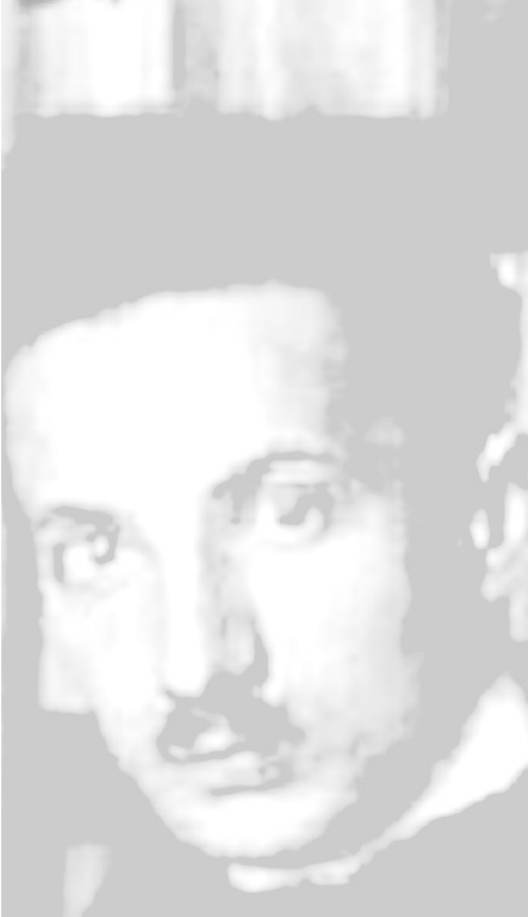
۶۴ مارتین هایدگر صص ۸۴ و ۸۵.

۶۵ انسان، یافت (apprehension) گونه‌ای از وجود است و بیش از



اگر گفتگو را به معنای متداول آن بگیریم و معنای این واژه را بسط ندهیم، هم عصر بودن دو فیلسوف شرط لازم تحقق امکان گفتگو میان آن دو هست، اما مسلماً شرط کافی نیست. در قرن بیستم با وجود امکانات بی‌سابقه برای نقل و انتقال، شرط نبود بعد مکانی میان دو فیلسوف اهمیت خود را از دست می‌دهد. آن چه مهم است این است که دو فیلسوف در برهه مشخصی از زمان که هر دو زنده و فعالیت فکری - فلسفی دارند حضور داشته باشند. این شرط لازم است، اما شرط کافی نیست، به دلایل مختلف، از جمله این که این دو فیلسوف ممکن است به جریان‌های فکری - فلسفی آن چنان متفاوتی تعلق داشته باشند که گفتگوی میان آنها اتلاف وقت جلوه کند و چندان مفید فایده قلمداد نشود به طوری که هیچ کدام برای روبه‌رو شدن با آن یکی علاقه‌ای نشان ندهد. در واقع میان هایدگر و کاسیرر، چنین شکاف بزرگی وجود داشت، اما این شکاف مانعی برای روبه‌رو شدن این دو و برقراری یک گفت‌وگو میان آنها نشد. این ملاقات فیلسوفانه در داوس سوپیس رخ داد. درست در زمانی که (اگر سیاستمداران قرن بیستم اروپا را نمایندگان واقعی ملت‌هایشان در نظر بگیریم) ملت‌ها عمدتاً گفتگو را بی‌فایده پنداشتند و توسل به تانک‌های چیفتن و موشک‌های کاتیوشا را برای حل (/ انحلال؟) اختلاف عاقلانه‌تر دیدند، تلاشی میان دو فیلسوف از دو خاستگاه کاملاً متفاوت در تاریخ فلسفه صورت گرفت تا علی‌رغم همه تفاوت‌های فی‌مابین و علی‌رغم همه ناامیدی‌هایی که روح دوران در رگ هر مصالحه و مذاکره‌ای تزریق می‌کرد، گفتگویی در جزیره امن اروپا یعنی سوپیس، ممکن شود؛ سوپیس در جنگ دوم کشور بی‌طرف بود و مردمانش فقط ناظر مصیبت جنگ بودند، اما این کشور به لحاظ سیاسی سنتاً بی‌طرف، به نحو کنایه‌آمیزی میزبان دو فیلسوفی شد که می‌توانستند الگوی مردمان عصر باشند، در تلاش برای تحقق گفتگو در عین حفظ مواضع به جای نیش و کنایه زدن به هم و اجتناب از تخطئه ساده سمت‌گیری‌های کلی فلسفه یکدیگر.

برای یک آماتور در فلسفه، اختلاف میان فلسفه‌های اگزیستانس و فلسفه کانتی این قدر روشن هست که تصدیق کند برای دو فیلسوفی که هر کدام به یکی از این نحله‌های فکری متعلق‌اند، ساده‌تر این است که آرا هم را با چند جمله قصار احیاناً کنایه‌آمیز تخطئه کنند تا کار دشوار غور کردن در لایه‌های عمیق‌تر فکری به قصد پیدا کردن گسل‌هایی که در بستر دریای اندیشه وجود دارند را متقبل شوند. کاسیرر، به عنوان یک فیلسوف نوکانتی، فلسفه هایدگر را در ردیف فلسفه‌هایی همچون فلسفه کی‌یرکگور قرار می‌داد و فلسفه‌های این دو را (که امروز با عنوان مشهورتر "فلسفه‌های اگزیستانس" از آنها یاد می‌کنند) در کنار فلسفه هانری برگسون، گئورگ زیمل و لودویگ کلاگزر، صور مختلف یک فلسفه حیات می‌نامید. تأثرات فکری کاسیرر از هگل، به ما اجازه می‌دهد که از باب قیاس، و به عنوان یک نمونه تاریخی از مواجهه دو فیلسوف کاملاً متفاوت دیگر، به شکاف میان اندیشه کی‌یرکگور و اندیشه هگل اشاره کنیم. کی‌یرکگور در جایی به طنز نوشته‌است که در نظام بزرگ و پر جلال و جبروت این فیلسوف آلمانی، هیچ



کتابشناسی یک مواجهه

(در مورد مواجهه فکری هایدگر
و کاسیرر در داوس سوپیس)

نیما قاسمی

هایدگر تردید می‌کند که کاسیرر و دیگر نوکانتیان چندان پیروان بحق فلسفه کانت باشند.

کلاگز به زعم کاسیرر صریح‌ترین بیان و رادیکال‌ترین دفاعیه از یک فلسفه حیات در نوشته‌های خود فراهم کرده است.



و تشریح چگونگی شکل‌گیری/فرم‌اسیون این وضعیت خائوس^۷ برای توضیح تظاهرات مفهوم مانا در آگاهی اسطوره‌ای، "پدیده اصیل تعالی" را به جای آنکه روشن سازد، به پدیده‌ای فرعی و تبعی مبدل می‌کند. آن چه به زعم هایدگر می‌بایست نقطه عزیمت تبیین مفهومی همچون مانا در اندیشه اسطوره‌ای باشد، پدیده اصیل تعالی و بررسی نسبت آن با ساخت‌های اصیل دازاین است و نه بالعکس.

هیچ واکنش نوشتاری از جانب کاسیرر مستقیماً مربوط به این یادداشت مروری-انتقادی هایدگر در دست نیست. اگرچه از همین جا می‌توان درک کرد که چرا بعدها کاسیرر در دست‌بندی کردن فلسفه هایدگر ذیل عنوان "فلسفه حیات" تردید نکرد. این مربوط به وقتی می‌شود که کاسیرر انتقاد خود را از هستی و زمان هایدگر صورت‌بندی می‌کرد. تاریخ درج شده بر دست‌نویس این بخش از نوشته‌های کاسیرر به ما می‌گوید که وی انتقادات خود از مشهورترین اثر هایدگر را در همان سال ۱۹۲۸، یعنی سالی که یادداشت هایدگر منتشر شد، نوشته بود. چنانکه کمی جلوتر توضیح داده می‌شود، انتشار این دست‌نوشته‌ها خیلی به تعویق افتاد و در واقع هیچ‌گاه در زمان حیات خود کاسیرر منتشر نگردید. اما درست یک سال بعد از این مواجهه نوشتاری، مواجهه‌ای حضوری اتفاق افتاد در سویس، جایی که هر دو فیلسوف فرصت یافتند درس‌گفتارهایی از اندیشه خود به علاقه‌مندان ارائه کنند و در حاشیه این درس‌گفتارهایی که جداگانه ارائه می‌شد، مناظره‌ای هم میان خود ترتیب دهند.

بازتاب این مناظره در نوشته‌های هایدگر بخش ضامنه کتاب کانت و مسأله متافیزیک بود؛ ضمیمه چهارم و پنجم متن گفتگوهای این دو فیلسوف است و ضمیمه دوم همان یادداشت مروری سابق‌الذکر هایدگر بر اندیشه اسطوره‌ای ست. این بخش از کتاب کانت و مسأله متافیزیک در ویرایش چهارم متن آلمانی کتاب که در سال ۱۹۷۳ منتشر شد، به آن اضافه شده است و هایدگر در مقدمه همین ویرایش چهارم اهمیت درس‌گفتار ارائه شده در داوس و مناظره خود با کاسیرر را در پی‌ریزی طرح این کتاب خاطر نشان می‌کند. در سال ۱۹۹۰ ریچارد تافت^۸ برگردان انگلیسی مطمئنی از آن ارائه می‌دهد که توسط انتشارات دانشگاه ایندیانا تاکنون بارها تجدید چاپ شده است.

همان طور که کتاب کانت و مسأله متافیزیک حاصل تجربه

چیز از قلم تبیین‌گر او نیفتاده است، الا خودش به عنوان انسان! اگرچه هایدگر از زبان طنز و کنایه استفاده نکرده است، اما انتقاد او از نوکانتی‌ها مضموناً با این انتقاد کی‌یرگور قابل مقایسه است، وقتی که در مورد نوکانتی‌ها می‌گوید: آنها «نمی‌توانند همین رابطه هستن انسان و جهان را نشان دهند. زیرا برداشت آنها از زندگی به دلیل باورشان به سوژه استعلایی به شدت صدمه دیده است. آنها ناگزیر انسان را از جهان جدا می‌کنند.»^۹

در واقع اولین مواجهه هایدگر و کاسیرر در یادداشت مروری هایدگر در سال ۱۹۲۸ بر جلد دوم فلسفه صورت‌های سمبولیک: اندیشه اسطوره‌ای رقم خورد. یادداشت هایدگر مشتمل بر نقد مختصری از اندیشه‌های کاسیرر در این کتاب نیز بود که بیش از هر چیز به جنبه‌های نوکانتی اندیشه کاسیرر اصابت می‌کرد. هایدگر در این یادداشت از "دازاین اساطیری"^{۱۰} سخن می‌گوید و انتقاد می‌کند که چرا بررسی اسطوره به منزله شکلی از حیات، بر بررسی آن به منزله شکلی از اندیشه و شکلی از شهود، مقدم نشده است. کاسیرر در جایی به بررسی مفهوم بسیار مهم و بنیادین مانا^{۱۱} در آگاهی اسطوره‌ای می‌پردازد که در حال گذار از بخش اول اثر خود (اسطوره به منزله شکلی از اندیشه) به بخش دوم (اسطوره به منزله شکلی از شهود) است، و حال آنکه به زعم هایدگر آن مدخلی که ورود از آن منتهی به درک درستی از مفهوم مانا می‌شود، اسطوره به منزله شکلی از حیات است. بحث در باب دازاین اساطیری، یعنی بحث از آن شیوه‌ای از هستن دازاین که نام آن را اساطیری نهاده‌ایم، می‌بایست نقطه عزیمت هر اسطوره‌شناسی و هر پژوهشی باشد که قصد دارد شیوه اندیشیدن و شهود انسان را نیز دربرگیرد. اگرچه بدون شک این جدا پنداشتن انسان از جهان، و به دست فراموشی سپردن این نکته ظریف و دقیق که دازاین، "در جهان هستن" است، چشم اسفندیار و پاشنه آشیل هر فلسفه نوکانتی (و نه فقط فلسفه کاسیرر) است، هایدگر تردید می‌کند که کاسیرر و دیگر نوکانتیان چندان پیروان بحق فلسفه کانت باشند. او این پرسش بنیادین را پیش می‌نهد که اساساً نوکانتی‌ها تا چه حد محق هستند که مسأله کانت را به فراتر از آن سه قلمروی که خود او در نظر داشت (دانش نظری، اخلاق و زیبایی‌شناسی) گسترش دهند و فی‌المثل دنیای اسطوره‌ها را هم به مثابه محصول اصیل و غیرقابل تقلیل قوه صورت‌بخش^{۱۲} روح بشری به زیر تیغ پژوهش انتقادی بکشند. به هر حال، آغاز نمودن از آشفته‌گی محض حسی

کاسیرر، به عنوان یک فیلسوف نوکانتی، فلسفه هایدگر را در ردیف فلسفه‌هایی همچون فلسفه کی‌یر کگور قرار می‌داد و فلسفه‌های این دورا (که امروز با عنوان مشهور تر "فلسفه‌های اگزیستانس" از آنها یاد می‌کنند) در کنار فلسفه هانری برگسون، گئورگ زیمل و لودویگ کلاگر، صور مختلف یک فلسفه حیات می‌نامید.

چهارم را کاملاً مرتب و منظم کند و قطعاً یکی از دلایل مهم‌اش خروج با عجله و ناگزیرش از آلمان بود: پس از قدرت گرفتن حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان در ۱۹۳۳ کاسیرر که یک یهودی بود از ریاست دانشگاه هامبورگ استعفا داد و آلمان را ترک کرد، از آنجا به دانشگاه آکسفورد انگلستان رفت و پس از چندی به سوئد. چون بیم آن می‌رفت که حزب نژادپرست هیتلر به کشورهای اسکاندیناوی هم دست بیاندازد وی مدت درازی در سوئد نماند و به همراه همسرش با آخرین کشتی‌ای که به سمت ایالات متحده می‌رفت سوئد را ترک کرد، در حالی که دست‌نوشته‌های انتقادی روشنگر خود را در آن مملکت نیمه‌تاریک جا می‌گذاشت. اما جلد چهارم فلسفه صورت‌های سمبولیک، که حاوی نقد وی از هستی و زمان هایدگر است، نهایتاً با همت جان مایکل کرویز^{۱۱} و دونالد فیلیپ ورنه^{۱۲} منتشر گردید تا عقاید این فیلسوف مدافع روشنگری در خصوص اندیشه‌های جدید برای هواداران عقلانیت مدرن پنهان نماند.

البته در این مورد تا حدود زیادی مدیون تونی کاسیرر، همسر کاسیرر هستیم که یک سال پس از فوت شوهرش در ۱۹۴۵ در حالی که آتش جنگ خاموش شده بود به سوئد رفت و این دست‌نوشته‌ها را به ایالات متحده آورد. دست‌نوشته‌ها در جعبه‌هایی لاک و مهر شده محفوظ بود تا این که اول بار ورنه در ۱۹۷۲ و کرویز در ۱۹۷۳ اجازه یافتند آنها را بررسی کنند^{۱۳}. متن آلمانی این بخش از نوشته‌های کاسیرر زیر همان عنوانی که مد نظر کاسیرر بود یعنی متافیزیک صورت‌های سمبولیک به عنوان جلد اول مجموعه نوشته‌های منتشر شده پس از مرگ فیلسوف در سال ۱۹۹۵ انتشار یافت. اما ترجمه انگلیسی آنها (به همت کرویز) یک سال بعد به عنوان جلد چهارم فلسفه صورت‌های سمبولیک با همین عنوان فرعی منتشر شد. پس دسترسی عمومی به نقدی که کاسیرر از اندیشه هایدگر کرد کمتر از بیست سال است که میسر شده است و بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که این نقد بازتاب گسترده‌ای در مقالات و کتب منتشر شده در مورد این دو فیلسوف طی دهه‌های گذشته داشته باشد.

اولین واکنش در دنیای کتاب به انتشار جلد چهارم، کتاب متافیزیک صورت‌های سمبولیک کاسیرر: یک شرح فلسفی از خانم ایلین ثورا بایر^{۱۴} است که به مقدمه‌ای از پرفسور ورنه مزین شده است. خانم بایر، کل نوشته‌های اخیراً منتشر شده را به دو

هایدگر در داوز بود، کاسیرر نیز پس از داوز به فکر افتاد طرحی برای بیان نظام‌مند انتقادات خود از فلسفه‌های دیگر قرن بیستم (خارج از جریان نوکانتی) بریزد. مقاله روح و حیات در فلسفه معاصر احتمالاً اولین فصل از این طرح بود که عمدتاً به انتقاد از فلسفه ماکس شلر و برداشت او از دو گانه روح و حیات^{۱۵} می‌پردازد. مقاله دیگری به نام روح و حیات از کاسیرر وجود دارد که در سال ۱۹۲۸ نوشته شده است و در آن به انتقاد از فلسفه گئورگ زیمل و لودویگ کلاگر می‌پردازد. این دومی (کلاگر) به زعم کاسیرر صریح‌ترین بیان و رادیکال‌ترین دفاعیه از یک فلسفه حیات در نوشته‌های خود فراهم کرده است و از این جهت بیشتر مورد بحث قرار می‌گیرد. نوشته کوتاه دیگری به صورت جداگانه در دست‌نوشته‌های کاسیرر پیدا شده است زیر همین عنوان "روح و حیات" که نقد او از هستی و زمان هایدگر است در سه بخش با سه عنوان فرعی: الف) "روح" و "حیات"؛ هایدگر، ب) هایدگر و مسأله مرگ، و پ) زمان در برگسون و هایدگر. جز مقاله‌ای که به نقد ماکس شلر می‌پردازد (منتشر شده در ۱۹۳۰ به آلمانی)، دو نوشته دیگر هرگز در زمان حیات کاسیرر منتشر نشدند و در واقع هیچ کس از اهالی فلسفه تا همین اواخر حتی از وجود آنها اطلاع هم نداشت! داستان از چه قرار بود؟

بخش عمده و اصلی جلد سوم فلسفه صورت‌های سمبولیک در سال ۱۹۲۷ نگاشته شده بود، اما کاسیرر دو سال در انتشار این کتاب تأخیر کرد و نهایتاً آن را در ۱۹۲۹ منتشر نمود. علت تأخیر این بود که وی می‌خواست یادداشت‌های خود مشتمل بر انتقاد از فلسفه‌های دیگر را در همین جلد سوم بگنجانند، اما اگر چنین می‌کرد کتاب به طرز غیرمعمولی حجیم می‌شد و لاجرم از انضمام این بخش از یادداشت‌ها به جلد سوم صرف‌نظر کرد. یادداشت وی بر این بخش از دست‌نویس‌اش نشان می‌دهد که احتمالاً دلیل دیگری هم برای اجتناب از انجام این کار داشت و آن این بود که وی فلسفه‌های حیات در قرن بیستم را شکل جدید متافیزیک کلاسیک می‌دانست و به همین جهت مناسب دیده بود جلد چهارمی با نام فرعی "متافیزیک صورت‌های سمبولیک" تدارک ببیند که در آن متافیزیک فلسفه صورت‌های سمبولیک را - که در واقع یک متافیزیک پساکانتی از نوع هگلی بود - در تقابل با متافیزیک کلاسیک از نو سر برآورده فلسفه‌های قرن بیستم قرار دهد. او خود هیچ گاه فرصت نکرد ماده اولیه این جلد

کاسیرر، نه فقط متافیزیک خود را به ما آموزش می‌دهد و فلسفه‌های متافیزیکی دیگر را رد می‌نماید، بلکه نسبت هر کدام از این متافیزیک‌های رد شده را با یکدیگر از طریق تمرکز یکسویه و نامتوازی که بر یکی از پدیده‌های پایه دارند، نشان می‌دهد. او نه فقط مدعی نشان دادن کاستی متافیزیک‌های مدل کلاسیک است، بلکه هم مدعی تبیین چرایی این کاستی است.



کاسیرر

علائق و انگیزش‌های علمی را با علاقه به واکاوی لایه‌های عمیق‌تر ادراک و تجربه سوژکتیو در قالب فلسفه صورت‌های سمبولیک آمیخته کند، میان این دو. کاسیرر با طرح اسطوره‌شناسی فلسفی خود در واقع - تا آنجا که محدودیت‌های چهارچوب و روش یک فلسفه کانتی اجازه می‌دهد - به علایقی می‌پردازد که عوامل شکل‌گیری‌های فلسفه‌های حیات در اروپای بری هستند. از سوی دیگر، اهمیت ریاضیات و منطق ریاضی‌وار در اندیشه او وجه اشتراک غیرقابل انکار فلسفه‌اش را با جریان نوظهور تحلیلی در کشورهای انگلوساکسون آفتابی می‌کند. فریدمن، ضمن آنکه معترف است شکاف عظیم میان جریان تحلیلی و جریان کانتیننتال را نمی‌توان با مقابل قرار دادن هایدگر و کارنپ به تمامی توضیح داد و فلسفه‌های این دو را نیز نمی‌توان به صرفاً واکنشی به نوکانتی‌گری کاسیرر فرو کاهید، مع‌الوصف برسیدن مواجهه فکری میان هایدگر و کاسیرر را در داوس (که کارنپ نیز در آن به عنوان مستمع حضور داشت و تحت‌تأثیر آن بعدها به فلسفه هایدگر واکنش نشان داد) مدخل خوبی برای ترسیم این شکاف قلمداد می‌کند. وی در مقاله‌ای مروری که بر این اثر خود دو سال بعد می‌نویسد (کارنپ، کاسیرر، هایدگر: مناظره داوس و فلسفه قرن بیستم) خاطرنشان می‌کند که در سال‌های منتهی به سمینارهای داوس، نمایندگان جریان‌های فلسفی کاملاً متفاوت با یکدیگر گفتگو می‌کردند و زبان مشترکی نیز برای تحقق گفتگوهایشان وجود داشت، اما پس از داوس، اختلاف فکری - فلسفی گسترده شد و جدایی جغرافیایی طیف وسیعی از متفکران (که به آمریکا مهاجرت کردند) زبان مشترک گفتگو را نیز از بین برد و نتیجه شکافی شد که از آن صحبت می‌کنیم. اندیشه کارنپ مشتق از خروار فلسفه‌هایی است که اگرچه ایده "منطق به مثابه جوهر فلسفه" را سرلوحه کار خود قرار دادند، اما مسائل بنیادین آنها همان مسائلی است که نوکانتی‌ها با آن دلمشغول بودند (مثل دو گانه حسیت و قوه فاهمه و تلاش برای رد یا اثبات وجود ریشه مشترک میان این دو)، و اندیشه هایدگر نیز مشتق از خروار فلسفه‌هایی است که اگرچه ایده "پدیده‌شناسی به منزله علم متقن" را سرلوحه کار خود کردند، اما آنان نیز درگیر مسائلی بودند که صورت طرح آنها از کانت و پیروانش می‌آمد. فریدمن تلاش کرده است که علی‌رغم زبان، روش و ایده‌آل متفاوت میان این دو جریان، با ارجاع دادن به ارنست کاسیرر، به

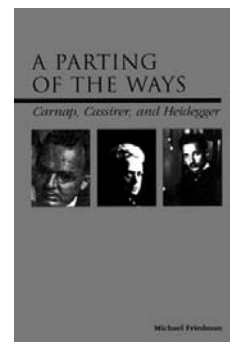
قسمت نوشته‌های قدیمی و نوشته‌های اخیر تقسیم می‌کند و در بخش اول کتاب خود تنها به روایت و شرح نوشته‌های قدیمی که زیر عنوان "روح و حیات" است می‌پردازد. در بخش دوم، قسمتی از نوشته‌های کاسیرر مورد بررسی قرار می‌گیرد که کاسیرر آنها را در مدت اقامت در سوئد در سال ۱۹۴۰ نوشته است و عنوان کلی آنها پدیده‌های پایه^{۱۵} است. به نظر می‌رسد فیلسوف قصد داشته شیوه بیان جدیدی برای تقریر متافیزیک فلسفه صورت‌های سمبولیک به کار بگیرد که صرفاً عبارت از تعرض انتقادی به آرا فیلسوفان دیگر نباشد که از خلال آنها متافیزیک مورد پسند رخ نماید، بلکه (بالعکس) بیانی باشد ضابطه‌مند (فرموله) از این متافیزیک که در خلال آن نام فیلسوفان دیگر به عنوان کسانی که هر یک گوشه‌ای از حقیقت کلی را برجسته کرده و بسط داده‌اند ذکر می‌شود. ایده اصلی با اقتباس از یادداشت‌ها و اشعار گوته این است: سه پدیده پایه‌ای یا اصیل وجود دارند: من^{۱۶}، کنش^{۱۷} و جهان^{۱۸}. هر متافیزیکی می‌بایست حق این سه پدیده را ادا کند. بدین ترتیب کاسیرر، نه فقط متافیزیک خود را به ما آموزش می‌دهد و فلسفه‌های متافیزیکی دیگر را رد می‌نماید، بلکه نسبت هر کدام از این متافیزیک‌های رد شده را با یکدیگر از طریق تمرکز یکسویه و نامتوازی که بر یکی از پدیده‌های پایه دارند، نشان می‌دهد. او نه فقط مدعی نشان دادن کاستی متافیزیک‌های مدل کلاسیک است، بلکه هم مدعی تبیین چرایی این کاستی است. نام هایدگر در این بخش از نوشته کاسیرر به عنوان فیلسوفی که پدیده دوم (کنش / اراده) را اساس واقعیت معرفی می‌کند، آمده است.

کتاب خانم بایر صرفاً یک شرح فلسفی است از مطالبی که قرار بود توسط خود کاسیرر در پیکره یک کتاب تنظیم شوند، اما همچنان که ورنه در مقدمه می‌گوید بایر سعی نمی‌کند وارد یک مجادله فلسفی له یا علیه کاسیرر شود و یا حتی پرسش‌هایی را که در خصوص اندیشه کاسیرر بروز می‌کند پاسخ دهد. اما مایکل فریدمن، استاد دپارتمان فلسفه دانشگاه استنفورد در کتابی با نام جدایی شیوه‌ها: کارنپ، کاسیرر و هایدگر^{۱۹} از حدود یک شارح محض فراتر می‌رود و تلاش می‌کند معنای تاریخی خاصی برای مناظره داوس میان هایدگر و کاسیرر قائل شود: کارنپ را می‌توان یکی از پیشاهنگان فلسفه تحلیلی در تقابل با مشی کانتیننتال هایدگر دانست، و کاسیرر را از حیث این‌که تلاش کرده است

مایکل فریدمن، استاد دپارتمان فلسفه دانشگاه استنفورد در کتابی با نام جدایی شیوه‌ها:
کارنپ، کاسیرر و هایدگر از حدود یک شارح محض فراتر می‌رود و
تلاش می‌کند معنای تاریخی خاصی برای مناظره داوس
میان هایدگر و کاسیرر قائل شود.



فریدمن



عنوان مهم‌ترین نماینده فلسفه کانتی در قرن بیستم، خاستگاه مشترک آنها را نشان دهد. وی معتقد است اگر کسانی سودای این را دارند که میان این دو قاره فلسفی پلی بزنند، بازخوانی آثار کاسیرر نقطه خوبی برای شروع است، نه به این معنا که می‌بایست همگی نوکانتی شویم. چرا که حاصل کار سترگ بهترین نماینده نوکانتی‌ها در قرن بیستم، در ایجاد یک توازن معقول میان علایق عقلی- علمی و عرفانی- دینی، به زعم فریدمن چندان قرین توفیق نبوده‌است، مضاف بر آنکه مشغولیت ذهنی ما امروزه بیشتر معطوف به رویکردهای متفاوت پژوهش استعلایی و پژوهش تجربی‌ست تا مسائل برخاسته از دوگانه‌انگاری مضمرب یا مصرح روح و حیات. آنچه امروز می‌بایست از کاسیرر بیاموزیم، به اعتقاد فریدمن، تلاش او در نشان دادن ارتباط شناخت‌شناسانه میان علوم انسانی و علوم دقیقه است.^{۲۰}

در سال ۲۰۰۸ مجموعه دیگری از مقالات از استادان و متخصصان فلسفه در ارتباط با فلسفه کاسیرر با نام ساخت سمبولیک واقعیت^{۲۱} به ویراستاری جفری اندرو باراش منتشر شده است که در واقع دومین مجموعه از این دست است (مجموعه اول زیر عنوان فلسفه ارنست کاسیرر در ۱۹۴۹ منتشر شد که شامل بیست و سه مقاله بود). این کتاب که یازده مقاله دارد از این امتیاز برخوردار است که نویسندگان این امکان را داشته‌اند که به نوشته‌های اخیراً منتشر شده کاسیرر دسترسی داشته باشند. دست کم دو مقاله از مقالات این کتاب، به گواهی عنوان‌شان، مستقیماً به گفتگوی او با هایدگر در داوس می‌پردازند. اولی که حدود نظم: کاسیرر و هایدگر در باب تناهی و لایتناهی نام دارد^{۲۲} از مایکل رواباش^{۲۳} است. دومی با نام نظریه اسطوره ارنست کاسیرر: در باب بعد سیاسی- اخلاقی گفتگویش با مارتین هایدگر از جفری اندرو باراش^{۲۴} است. به طوری که از مقالات دیگر باراش (در نشریات دیگر) برمی‌آید علاقه وی معطوف به فلسفه سیاسی است. به ویژه وی در مقاله‌ای به نام اسطوره‌شناسی سیاسی قرن بیستم در چشم‌انداز هرمان هلر، ارنست کاسیرر و کارل لویث،^{۲۵} سعی می‌کند تلاش این سه متفکر را در نقد شالوده‌های ایدئولوژیک قدرت دولتی بررسی نماید. در مقاله‌ای که در کتاب فوق‌الذکر دارد، طبیعتاً او به بعد سیاسی مواجهه داوس متمرکز است تا محتوای فلسفی این مواجهه. شایان ذکر است که در همین مجموعه دونالد فیلیپ ورنه نیز مقاله‌ای با نام متافیزیک کاسیرر دارد که در آن سعی

می‌کند به این دو پرسش پاسخ دهد که آیا فلسفه کاسیرر متضمن یک متافیزیک (به معنای آموزه‌ای ویژه در مورد هستی و انواع آن) هست یا نه؟! و (پرسش دوم) عنوان "متافیزیک صورت‌های سمبولیک" به چه معناست؟ با توجه به این که کاسیرر فلسفه هایدگر را شکلی از متافیزیک می‌داند، درک مفهوم متافیزیک در قاموس او، مسلماً به درک نظر او در مورد هایدگر کمک خواهد کرد.

در سال جاری میلادی (۲۰۱۰) کتابی از استاد تاریخ دانشگاه هاروارد، پیتر الی گوردن^{۲۶} به انتشار درآمده است که جدیدترین اثر در قلمرو کتاب در مورد مواجهه داوس باید شمرده شود. این کتاب انشقاق کانتیننتال: هایدگر، کاسیرر و داوس نام دارد. پرفسور گوردن تمایل داشته است که تاریخ اندیشه‌های اروپا را بنگارد و در این راستا به ویژه به مارتین هایدگر علاقه‌مند بوده است. در این آخرین اثری که از وی توسط انتشارات دانشگاه هاروارد منتشر شده است رخداد تاریخی داوس با همه معانی و دلالت‌های فلسفی و فرهنگی‌اش موضوع مطالعه بوده است. برای قضاوت در مورد چند و چون این کتاب و توفیق یا عدم توفیق نویسنده آن در هدفی که برای خود ترسیم نموده، هنوز زود است، اما شکی نیست که گوردن برای نگارش این اثر (و البته آثار دیگرش که عمدتاً در قلمرو تاریخ اندیشه‌های فلسفی اروپا از قرن هیجدهم تا بیستم بوده) به دانش فلسفی بسیاری نیاز داشته است. عکس این حکم نیز می‌تواند صادق انگاشته شود: همان طور که پرداختن به تاریخ فلسفه، مستلزم بهره‌مندی از دانش فلسفی است، مطالعه تاریخ فلسفه خود منجر به افزایش بصیرت فلسفی خواننده می‌گردد. آن شاخه‌ای از دانش، که فلسفه می‌نامیم اش، برخلاف بسیاری از شاخه‌های دیگر دانش که رابطه‌ای عرضی/ اتفاقی با تاریخ تکامل خود داشته‌اند، به نظر می‌رسد که رابطه‌ای ذاتی با تاریخ خود داشته است به طوری که می‌توان گفت و از این ایده دفاع کرد که تاریخ فلسفه از خود فلسفه هرگز کاملاً جدا نبوده است. علت این پیوستگی یا ارتباط ذاتی هر چه که باشد، و هر تبیینی که از آن در آستین داشته باشیم، تمامی کسانی که بدان باور دارند، مطالعه تاریخی یک رخداد فلسفی همچون مواجهه فکری هایدگر و کاسیرر را در داوس، نه فقط از دیدگاه تاریخی محض، بلکه هم‌چنین از دیدگاه فلسفی ارزشمند قلمداد خواهند کرد.

منابع پیشنهادی برای مطالعه و مآخذ:

احمدی، بابک، ۱۳۸۱، هایدگر و پرسش بنیادین، نشر مرکز، چاپ اول.
Bayer, Thora Ilin, 2001, *Cassirer's Metaphysics of symbolic forms: a philosophical commentary*; with an introductory essay by Donald Phillip Verene, Yale University Press.

Barash, Jeffrey Andrew, (editor), 2008, *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, University Of Chicago Press.

Cassirer, Ernst, 1996, *The Philosophy of Symbolic Forms: Volume 4: The Metaphysics of Symbolic Forms*, translated by John Michael Krois, editors: John Michael Krois & Donald Phillip Verene, Yale University Press.

Friedman, Michael, 2000, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, publisher: Open Court; (First Edition).

Gordon, Peter, E, 2010, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press.

Heidegger, Martin, 1990, *Kant and the problem of metaphysics*; translated by Richard Taft. - 5th ed. by Indiana University Press.

پی نوشت‌ها

1. Davos.

2. ebensphilosophie.

۳. هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۲۳۸.

3. mythische Dasein.

4. mana.

5. formative.

6. chaos.

7. Richard Taft.

8. geist.

9. leben.

10. John Michael Krios.

11. Donald Philip Verene.

۱۳. فیلیپ ورنه اکنون استاد دانشگاه اموری (Emory) آمریکاست و

جان کرویز استاد بازنشسته‌ی دانشگاه هومبولت برلین است که به صورت محدود همچنان به تدریس اشتغال دارد. نگارنده مکاتبات مختصری با دکتر کرویز جهت اخذ پذیرش برای یک فرصت مطالعاتی شش ماهه در دانشگاه هومبولت برلین و حضور در موسسه‌ی ارنست کاسیرر داشته، که از سوی ایشان مهربانانه و با نظر مساعد پاسخ داده شده است ولی متأسفانه دشواری‌های اداری و بحران‌های سیاسی امکان استفاده از این فرصت را تاکنون فراهم نیاورده است.

12. Thora Ilin Bayer, 2001.

13. Basis Phenomena.

14. das Ich-phanomen.

15. das wirkens-phanomen.

16. das phanomen der Welt.

17. Friedman, 2000.

۲۰. جلد چهارم فلسفه صورت‌های سمبولیک در فهرست منابع و مآخذ کتاب فریدمن نیامده، اما از پانوشته‌هایی در کتاب پیداست که وی از انتشار جلد چهارم و یادداشت‌های انتقادی کاسیرر از هستی و زمان هایدگر مطلع بوده و بعضاً با مساعدت دکتر کرویز مستقیماً به دست‌نوشته‌های کاسیرر دسترسی داشته‌است. نکته‌ی جالبی که مایلیم به نقل از فریدمن (و او به نقل از همسر کاسیرر در نامه‌ای که از شوهرش داشته است) ذکر کنیم این است که هایدگر در مقطعی که در داوس با کاسیرر روبه رو شده‌است از قصدش برای نوشتن یک مقاله‌ی مروری دیگر، این بار بر جلد سوم فلسفه‌ی صورت‌های سمبولیک سخن می‌گوید که از قرار هیچ موقع نوشته نشد یا به پایان نرسید.

18. Barash, 2008.

19 - Limits of Order: Cassirer and Heidegger on Finitude and Infinity.

20. Michael Roubach.

21. Jeffrey Andrew Barash.

22 - Ernst Cassirer's Theory of Myth: On the Ethico-Political Dimension of His Debate with Martin Heidegger.

23 - Political Mythologies of the Twentieth Century in the Perspective of Hermann Heller, Ernst Cassirer, and Karl Lowith.

24. Peter Eli Gordon.



پایان فلسفه و وظیفه تفکر

این عنوان، معرف کوششی است که بازتاب پافشاری بر پرسش است. هر پرسشی راهی به سوی یک پاسخ دارد و چنانچه پاسخی ارائه شود، آن پاسخ متضمن تقریری گزاره ای درباره یک موضوع نامعلوم نیست، بلکه در بردارنده یک تحول فکری است.

این مقاله می‌خواهد نقطه عزیمت پرسش مربوط به هستی و زمان^۱ را در معرض یک "نقادی درونی ماندگار"^۲ قرار دهد. بنابراین باید روشن شود که این پرسش انتقادی که موضوع تفکر چیست؟ تا چه محدوده‌ای الزاماً به طور پیوسته متعلق به تفکر است؟ بر این مبنا عنوان هستی و زمان تغییر خواهد یافت. ما می‌پرسیم:

۱. مفهوم این که فلسفه در عصر حاضر به مرحله پایانی خود گام نهاده چیست؟
۲. چه وظیفه دیگری برای تفکر در پایان فلسفه ذخیره شده است؟

فلسفه و متافیزیک

به بیانی، فلسفه همان متافیزیک است. متافیزیک درباره موجودات به عنوان یک کل - شامل جهان و انسان و خداوند- تفکر می‌کند و این که این کل چه نسبتی با هستی و چه نسبتی با تعلق تمامی موجودات به یکدیگر در هستی دارد.

۱. متافیزیک درباره موجودات از حیث وجودی که عقل در شیوه "فکر باز نمایاننده"^۳ ارائه می‌کند، تفکر می‌کند. بنابراین از ابتدای پیدایش فلسفه و آغاز شکل‌گیری آن وجود و هستی موجودات خود را به صورت یک "بنیان"^۴، اصل^۵، علت^۶، مبدأ^۷، نشان داده است. این بنیان چیزی است که به واسطه آن موجودات فی نفسه همان هستند که در نحوه صیوریت و زوال و دوام وجود خویش هستند. همان امری که به اعتبار آن اشیا می‌توانند مورد شناسایی و دسترسی قرار بگیرند و بر روی آن‌ها کار شود. وجود و هستی مطلق به عنوان آن بنیان "ظهور" موجودات را به منصفه ظهور و حضور واقعی می‌رساند.

این بنیان خودش را به عنوان "امر حاضر"^۸ نشان می‌دهد. حضور امر حاضر در این واقعیت مندرج است که او هر موجود حاضر را متناسب با خودش به حضور و ظهور می‌رساند.

آن بنیان بر طبق صورت بالفعل حضور، ویژگی بنیان بودن را به عنوان علیت وجودی واقعیت و به عنوان ممکن ساختن روح مطلق و جریان تاریخی آفرینش و به عنوان نیرو و قدرتی که ارزشها را وضع می‌کند، دارا است.

می‌توان پرسید وقتی درباره فرجام و پایان فلسفه صحبت می‌شود چه مفهومی مراد است؟

ما انتها و پایان هر چیزی را به آسانی در مفهوم منفی آن به عنوان توقف کامل یا عدم تداوم درک می‌کنیم و حتی به معنی نقصان و ناتوانی تعبیر می‌نماییم. برعکس این مفهوم، آن چه که

نیم نگاهی به کتاب پایان فلسفه و وظیفه تفکر

وهاب مشهدیان "عطاش"^{*}



پایان فلسفه و وظیفه تفکر،
 مارتین هایدگر،
 محمد رضا اسدی،
 نشر: اندیشه امروز،
 تهران ۱۳۸۴.

ما دربارهٔ خاتمه و پایان فلسفه می‌گوییم، به معنی "کامل شدن"^۹ متافیزیک است، اما کامل شدن به معنی کمالی نیست که فلسفه می‌بایست در پایان خود عالی‌ترین درجه آن را بدست آورد. نه تنها ما فاقد ضابطه و معیاری هستیم که بتواند به ما اجازه دهد تا کمال و پیشرفت یک دوره و عصر متافیزیک را در مقایسه با دیگر دوره‌ها مورد ارزیابی قرار دهیم، بلکه اساساً حق چنین ارزیابی‌ای را نداریم. تفکر افلاطون در مقایسه با تفکر پارمنیدس کامل‌تر نیست و فلسفهٔ هگل از فلسفه کانت نیز کامل‌تر نیست. هر عصر و دوره‌ای از فلسفه ضرورت‌های خاص خود را داراست. ما بایستی واقعاً این حقیقت را دریابیم که یک فلسفه صرفاً همان روشی است که هست و لذا نمی‌توانیم فلسفه‌ای را بر فلسفه دیگر ترجیح دهیم. همچنان‌که این امر در مورد اندیشه‌های گوناگون صادق است.

فلسفه، علوم، تکنولوژی

در طول تمام تاریخ فلسفه، این تفکر افلاطونی است که با تغییر صورت‌های خود، ثابت بر جای مانده است. متافیزیک همان افلاطون‌گرایی است. نیچه فلسفهٔ خود را معکوس و وارونهٔ افلاطون‌گرایی معرفی می‌کند. با واژگون سازی متافیزیک که قبلاً به وسیلهٔ کارل مارکس روی داد، فلسفه به ظرفیت نهایی خود دست یافت و به تعبیری به نهایت درجهٔ امکانات خود رسید. با تفکر مارکس فلسفه به مرحلهٔ نهایی خود وارد شد. در میدانی که هنوز در آن تفکر فلسفی جریان دارد، فلسفه نوعی تجدید حیات و رنسانسی تقلیدی را سامان می‌دهد، و به آن رنسانس و تولد دوباره تنوع می‌بخشد. آیا با این همه، پایان فلسفه به معنی توقف روش تفکر فلسفی نیست؟ نتیجه‌گیری در این مورد هنوز خام و ناپخته است.

هایدگر می‌گوید برای تشخیص این‌که دانش‌های امروزی به زودی زیر نفوذ و استیلای یک علم زیربنایی جدید به نام علم رانش یا "سبیرنتیک"^{۱۰} قرار می‌گیرند، به هیچ پیشگویی پیامبرانه‌ای نیاز نیست. این دانش با تشخیص و ویژگی انسان به عنوان یک موجود فعال اجتماعی تطابق دارد. زیرا این علم تئوری امکان راندن و هدایت برنامه ریزی فعالیت انسانی و تنظیم زحمات او است.

سبیرنتیک زبان را به یک "وسیلهٔ" مبادلهٔ اخبار و اطلاعات تبدیل می‌کند و بر این اساس هنرها به ابزار تنظیم‌کنندهٔ اطلاعات تبدیل می‌شوند. فلسفه در عصر حاضر در حال به پایان رسیدن است، و جایگاه خود را در رویکرد علمی انسانیت فعال اجتماعی پیدا کرده است. اما ویژگی اساسی و بنیادین این رویکرد علمی همان خصوصیت سبیرنتیکی آن، یعنی همان بعد تکنولوژیکی‌اش است و از قرار معلوم هنگامی‌که تکنولوژی جدید تا بدانجا پیش می‌رود که به طور مشخصی ظهور و نمود تمامیت جهان و جایگاه انسان را در آن تعیین می‌کند، نیاز به پرسش در مورد تکنولوژی جدید کم‌کم محو می‌شود.

به هر حال علوم با همه فرضیات غیر قابل اجتناب که در

مقولات مورد بحث خود دارند از "هستی موجودات"^{۱۱} سخن می‌گویند: گرچه خودشان به چنین چیزی اعتراف نمی‌کنند. علوم می‌توانند نشأت گرفتن خود را از فلسفه انکار کنند، اما هرگز نمی‌توانند از آن چشم‌پوشی و صرف نظر کنند. زیرا در رویکرد علمی علوم، هنوز سند تولد علوم از فلسفه سخن اصلی را می‌گوید.

به زعم هایدگر پایان فلسفه پیروزی نظم و نظام دنیای علمی-تکنولوژیکی و نظم اجتماعی خاص این دنیا را به اثبات می‌رساند.



افلاطون

پایان فلسفه به معنای آغاز تمدن جهانی مبتنی بر تفکر و اندیشهٔ اروپای غربی است. اما آیا پایان فلسفه در مفهوم بسط و ظهور آن به صورت علوم تحقق تمام و کمال همه امکاناتی است که در تفکر فلسفی قرار داشت؟

یا این‌که برای تفکر، "امکان اولیه‌ای"^{۱۲} جدای از "آخرین امکانی"^{۱۳} که ما مشخص کردیم "یعنی تجزیه فلسفه به علوم تکنیکی شده" وجود دارد، امکانی که تفکر فلسفی می‌بایست از آن آغاز می‌شد، اما با این وصف چونان فلسفه‌ای است که نمی‌تواند مورد تجربه قرار گیرد؟ چنان‌چه وضعیت بدین گونه باشد، در این صورت هنوز یک وظیفه و مسئولیتی باید برای تفکر به طریقی پنهانی و پوشیده در تاریخ فلسفه- از آغاز تا پایان آن- ذخیره شده باشد، وظیفه و مسئولیتی که نه قابل دسترسی برای فلسفه به عنوان متافیزیک است و نه قابل حصول برای علوم است که از فلسفه جدا شده‌اند.

چه وظیفه‌ای برای فلسفه در پایان فلسفه ذخیره

تفکر افلاطون
در مقایسه با
تفکر پارمنیدس
کامل‌تر نیست
و فلسفهٔ هگل از
فلسفه کانت نیز
کامل‌تر نیست.
هر عصر و دوره
ای از فلسفه
ضرورت‌های خاص
خود را داراست.
ما بایستی واقعاً
این حقیقت را
دریابیم که یک
فلسفه صرفاً
همان روشی
است که هست
و لذا نمی‌توانیم
فلسفه‌ای را
بر فلسفه دیگر
ترجیح دهیم.

شده است؟

وقتی که دربارهٔ وظیفه تفکر پرسش می‌کنیم، این امر در منظر و چشم انداز فلسفه چنین معنی می‌دهد که دربارهٔ چه چیزی می‌باید تفکر کرد و چه چیزی برای اندیشیدن و تفکر بحث انگیز است و چه چیزی مورد نزاع و مناقشه است؟ این آن چیزی است که از واژه: *sache*^{۱۴} در زبان آلمانی فهمیده می‌شود و این مطلب مشخص می‌کند که در مورد موضوع مبتلابه در زبان افلاطون^{۱۵}،^{۱۶} به چه نحوی باید تفکر کرد. در عصر حاضر فلسفه به دلخواه خویش تفکر و اندیشیدن^{۱۷}



هگل

صحبت دربارهٔ
حقیقت‌هستی
در علم منطق
هگل، معنی
توجیه شده‌ای
دارد. زیرا در این
دیدگاه حقیقت
به معنی یقینی
بودن معرفت
مطلق است.
هگل مانند
هوسرل و تمامی
متافیزیسین‌های
دیگر دربارهٔ
وجود به ماهو
وجود "پرسش
نمی‌کند، یعنی
او این پرسش
را مطرح نمی‌کند
که چه طور
"حضور"
به این لحاظ
می‌تواند وجود
داشته باشد.

و فراخواندن^{۲۱} مفهومی از "طرز کردن"^{۲۲} را در درون خود دارد. در واقع (از طریق دعوت تفکر فلسفی به خود اشیا) نسبت‌های نامناسب با موضوع فلسفه، مطرود شده‌اند. سخن صرف دربارهٔ غایت و قصد فلسفه به این نسبتها تعلق دارد و بلکه این امر گزارش محضی درباره نتایج تفکر فلسفی است و این دو هرگز تمامیت واقعی فلسفه نیستند. تمامیت فلسفی خودش را فقط در صیورت خودش نشان می‌دهد و این امر در حضور تکاملی موضوع یا مادهٔ فلسفه رخ می‌نماید.

در نزد هگل این یگانگی، ایده^{۲۳} نامیده شده است. با این "ایده" خود شیء که موضوع فلسفه است به ظهور می‌رسد، اما این موضوع به طور تاریخی تعیین و تحقق می‌یابد، یعنی به طور سوژه ای^{۲۴}، هگل می‌گوید با "می‌اندیشم" دکارت، فلسفه برای نخستین بار به سرزمین مستحکمی پا نهاد که آن سرزمین می‌تواند منزل و پایگاه اصلی برای فعالیت فلسفی باشد. اگر به واسطهٔ می‌اندیشم، بتوان به آن "مطلق بنیادین"^{۲۵} به عنوان یک فاعل شناسایی مشخص نایل شد، این مطلب به این معنی است که "سوژه و فاعل شناسایی"^{۲۶} که همان "زیر نهاد"^{۲۷} موضوع است، به مرحله خودآگاهی انتقال یافته است، یعنی همان چیزی است که واقعا حاضر است و این همان چیزی است که با ابهام تمام در زبان سنتی "جوهر"^{۲۸} نامیده‌اند.

هگل شرح می‌دهد که "امر حقیقی"^{۲۹} در فلسفه به عنوان جوهر فهمیده و ابراز نمی‌شود، بلکه درست به عنوان فاعل شناسایی فهمیده می‌شود، بنابراین چنین سخنی بدین معنی است که هستی موجودات یا "حضور"^{۳۰} آن چیزی که حاضر است، آشکار است و در نتیجه فقط وقتی که بدین لحاظ برای خودش در قالب "ایده و روح مطلق"^{۳۱} حاضر می‌شود، حضور کامل است، اما از زمان دکارت ایده به معنی "ادراک"^{۳۲} است. به خود آمدن و بروز وجود در یک دیالکتیک باطنی و نظری پدیدار می‌شود.

"به سوی شیء" هوسرل

یکصد سال بعد، فراخوان "به سوی شیء" بار دیگر از هوسرل در رسالهٔ فلسفه به عنوان یک دانش جدی شنیده شد.^{۳۳} مجدداً این فراخوان مفهوم و معنایی از رد کردن را در بردارد. اما هدف او غیر از هدفی بود که هگل داشت. او به جانب روانشناسی طبیعت گرایانه^{۳۴} که مدعی داشتن روش علمی راستین در زمینهٔ پژوهش در باب آگاهی است، توجه پیدا کرد. زیرا این روش از ابتدای پیدایش خود دسترسی به پدیدهٔ "آگاهی التفاتی"^{۳۵} را مسدود می‌کند.

اما فراخوان به سوی خود شیء در عین حال بر ضد تاریخ‌گرایی^{۳۶} هدایت شد که در مقالات مربوط به دیدگاه‌های فلسفی و تربیت نمونه‌های فلسفی مورد اعتنا قرار نگرفت و مغفول واقع شد.

در این باب هوسرل می‌گوید: «انگیزه و محرک پژوهش، با فلسفه‌ها نباید آغاز شود، بلکه با مسأله‌ها و موضوعات باید شروع شود.»

در مورد خود اشیا" را صریحاً فراخوانده است.

هایدگر می‌گوید: اجازه بدهید دو مورد از این فراخوانی را که امروزه توجه خاصی یافته‌اند یادآوری کنیم. ما این فراخوان به "تفکر در مورد خود اشیا" را در دیباچه ای ملاحظه می‌کنیم که هگل آن را قبل از کاری که در سال ۱۸۰۷ چاپ شده با عنوان "نظام معرفت"^{۳۷} یا منطق تفکر در بخش نخست "پدیدارشناسی روح"^{۳۸} قرار داده است. او این دیباچه را مقدمهٔ پدیدارشناسی روح قرار داده است. این دیباچهٔ مقدمهٔ پدیدار شناسی نیست، بلکه مقدمه ای برای نظام معرفت یا منطق تفکر و فراتر از آن مدخلی برای کل فلسفه است و فراخوانی به تفکر در خود اشیا نهایتاً به "علم منطق"^{۳۹} اشاره دارد و این همان معنی است که ابتدا با مفهوم "موضوع و ماده"^{۴۰} منطبق و سازگار است.

به خود اشیا

در فراخوان تفکر "به خود اشیا" تأکید بر "خود اشیا" قرار دارد. به طور گذرا و گه‌گاه ملاحظه شده است که "دعوت کردن

هایدگر می‌گوید: به عقیده هوسرل اصل الاصول^{۳۷} در مرحله نخستین و پیش از همه، یک اصل مربوط به محتوای تحقیق نیست، بلکه به روش مربوط است. هوسرل در اثری که در سال ۱۹۱۳ با عنوان تصوراتی در جهت پدیدار شناسی و فلسفه پدیدار شناسی منتشر کرد، بخش ۲۴ آن را به بحث و بررسی برای تعیین اصل الاصول اختصاص داد. هوسرل می‌گوید که «هیچ تئوری قابل تصویری نمی‌تواند این اصل را واژگون کند.»

هایدگر می‌گوید: ما بحث از فراخوان به خود شیء را به عنوان راهنما و دستور العمل خود انتخاب کرده ایم. این دستور العمل ما را در جاده ای در می‌اندازد که آن جاده ما را به تعیین و تشخیص وظیفه ای برای تفکر در پایان فلسفه هدایت خواهد کرد. اکنون ما در کجا قرار داریم؟ ما با این بینش و بصیرت رسیده ایم که برای دعوت و فراخوان به خود شیء آن چه که مربوط به موضوع فلسفه است از آغاز و ابتدا برای فلسفه تثبیت شده است. از دیدگاه هگل و هوسرل - و نه فقط از دیدگاه ایشان - موضوع فلسفه سوپزکتیویته است.

متافیزیک و پوزیتیویسم و افلاطون



هوسرل

به عقیده هوسرل
اصل الاصول در
مرحله نخستین
و پیش از همه،
یک اصل مربوط
به محتوای تحقیق
نیست، بلکه به
روش مربوط
است.

از دیدگاه
هگل و هوسرل -
و نه فقط از
دیدگاه ایشان -
موضوع فلسفه
سوپزکتیویته
است.

تمامی انواع متافیزیک و حتی رقبایش همچون پوزیتیویسم به زبان افلاطون سخن می‌گویند: واژه کلیدی و اصلی تفکر افلاطون که نمایانگر هستی موجودات است، Eidos (مثال: idea) است که در ظهور خارجی آن، موجودات خود را نشان داده و آشکار می‌کنند.

ظهور خارجی بدون نور ممکن نیست اما نور^{۴۸} و درخشندگی^{۴۹} نیز بدون آن گشودگی وجود ندارد. حتی تاریکی نیز بدان نیازمند است و الا به چه صورت دیگری می‌توانیم درگیر تاریکی شده و از طریق آن تاریکی شگفت زده و حیران شویم.

هنوز آن گشودگی به لحاظ این که از طریق هستی و حضور^{۵۰} غلبه و سیطره می‌یابد، در فلسفه از آن سخن به میان آمده است. اما این مطلب چگونه و با چه نام‌هایی اتفاق افتاده است؟

پاسخ این است: تا آنجایی که ما می‌دانیم اولین بار این پارمنیدس بوده است که در چکامه اندیشمندانه اش به طور صریح به هستی موجودات اشاره کرده است که البته اگر این سخن تا

هایدگر می‌گوید: به عقیده هوسرل اصل الاصول^{۳۷} در مرحله نخستین و پیش از همه، یک اصل مربوط به محتوای تحقیق نیست، بلکه به روش مربوط است. هوسرل در اثری که در سال ۱۹۱۳ با عنوان تصوراتی در جهت پدیدار شناسی و فلسفه پدیدار شناسی منتشر کرد، بخش ۲۴ آن را به بحث و بررسی برای تعیین اصل الاصول اختصاص داد. هوسرل می‌گوید که «هیچ تئوری قابل تصویری نمی‌تواند این اصل را واژگون کند.»

هایدگر می‌گوید: ما بحث از فراخوان به خود شیء را به عنوان راهنما و دستور العمل خود انتخاب کرده ایم. این دستور العمل ما را در جاده ای در می‌اندازد که آن جاده ما را به تعیین و تشخیص وظیفه ای برای تفکر در پایان فلسفه هدایت خواهد کرد. اکنون ما در کجا قرار داریم؟ ما با این بینش و بصیرت رسیده ایم که برای دعوت و فراخوان به خود شیء آن چه که مربوط به موضوع فلسفه است از آغاز و ابتدا برای فلسفه تثبیت شده است. از دیدگاه هگل و هوسرل - و نه فقط از دیدگاه ایشان - موضوع فلسفه سوپزکتیویته است.

سوپزکتیویته خود موضوع به آن صورت که برای فراخوانی بحث انگیز باشد نیست، بلکه حضور آن است که به واسطه آن، خود موضوع حضور می‌یابد. بر این اساس دیالکتیک نظری هگل حرکتی است که در آن موضوع فی نفسه به خودش باز می‌گردد یا بگو به حضور و ظهور خویش می‌رسد. روش هوسرل مستلزم بازگرداندن موضوع فلسفه به "موهبیت و داده شدن اصیل نهایی اش"^{۳۸} است که به معنی فراهم آوردن حضور و ظهور خود اوست.

تفکر دیالکتیکی نظری

در روشی مانند تفکر دیالکتیکی نظری، شهود اولیه و بداهت آن متکی بر گشودگی^{۳۹} و گشایشی^{۴۰} باقی می‌ماند که قبلاً سیطره و سلطه یافته است. آن چیزی که بدیهی^{۴۱} است، همان است که می‌تواند بی واسطه مورد شهود قرار گیرد. Evidentia واژه ای است که سیسرو آن را برای ترجمه کلمه یونانی enargia استعمال می‌کند، یعنی آن را به واژه رومی تغییر می‌دهد.

Enargia که هم ریشه با argentums به معنی نقره است به آن چیزی گفته می‌شود که در خودش و از خودش پرتو افکنی می‌کند و خود را نورانی و آشکار می‌سازد. در زبان یونانی کسی در مورد "videre" عمل دیدن^{۴۲} صحبت نمی‌کند، بلکه درباره آن چه که تابش و درخشش دارد و دیده می‌شود صحبت می‌شود.

اما این تابش و درخشش برای آن چیز تنها زمانی می‌تواند روی دهد که پیش از آن گشودگی افاضه و اعطا شده باشد.^{۴۳} با این وصف، تابش نور و روشنی ابتدا گشایش^{۴۴} و گشودگی^{۴۵} را نمی‌آفریند، بلکه فقط از آن عبور می‌کند.

فقط چنین گشودگی ای است که افاضه و اعطا کردن^{۴۶} و پذیرش و دریافت^{۴۷} آن چه را آزاد است و هر بداهت ناشی از آن را تحقق می‌بخشد. آزادی در این که می‌تواند ثابت بماند یا حرکت کند.

هایدگر:
ما قبلاً این
واقعیت را عمیقاً
اندیشیده و بیان
کردیم که مسیر
و راه تفکر
هم نظری و
هم شهودی،
نیازمند به
یک گشایش
قابل عبور و
انتقال و قابل
چرخش است،
اما در این
گشایش، امکان
تابش و پرتو افکنی
یعنی امکان
"حاضر بودن
خود حضور"
قرار دارد.

به امروز مورد استماع واقع نشده است، اما در علمی از آن سخن می‌گویند که فلسفه در آن‌ها انحلال یافته است.

هایدگر می‌گوید: ما قبلاً این واقعیت را عمیقاً اندیشیده و بیان کردیم که مسیر و راه تفکر هم نظری و هم شهودی، نیازمند به یک گشایش قابل عبور و انتقال و قابل چرخش است، اما در این گشایش، امکان تابش و پرتو افکنی یعنی امکان "حاضر بودن خود حضور"^{۵۱} قرار دارد.

Aletheia "ناپوشیدگی و انکشاف"

جای بسی شگفتی است که حتی نمی‌توانیم چنین پرسش‌هایی را که همیشه در فلسفه مغفول واقع شده اند، مطرح کنیم. تا آنجا که ما تجربه ای از آن چه که باید پارمنیدس در مورد aletheia: "ناپوشیدگی و انکشاف"^{۵۲} تجربه کرده باشد، نداریم.

مسیر و راهی که به انکشاف و حقیقت رهسپار می‌شود، متمایز از راهی است که در امتداد آن عقاید فانی سرگردان هستند. Aletheia چیز فناپذیری است، درست به همان اندازه که خود مرگ فناپذیر است. Aletheia کلمه ای است که در آغاز فلسفه استعمال می‌شد. اما بعدها به طور مشخص توسط فلسفه به این لحاظ و با این عنوان مورد توجه و تأمل قرار نگرفته است. زیرا از زمان ارسطو این‌که درباره موجودات به لحاظ "هستی-خداشناسی"^{۵۳} تأمل و تفکر شود، وظیفه فلسفه به عنوان متافیزیک قلمداد شده است.

هایدگر می‌گوید: پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است و آن این‌که چرا Aletheia به نام معمولی خود یعنی کلمه "حقیقت"^{۵۴} ترجمه نشده است؟ پاسخ این سؤال می‌تواند چنین باشد که از آنجا که حقیقت، در معنی و مفهوم طبیعی سنتی به عنوان انطباق معرفت با موجودات فهمیده می‌شود که در موجودات نمایان شده است.

و بلکه از آنجا که حقیقت به عنوان یقینی بودن معرفت به وجود و هستی تعبیر می‌شود، Aletheia، ناپوشیدگی به معنی "گشایش" نمی‌تواند با حقیقت معادل و مساوی باشد، بلکه Aletheia، ناپوشیدگی ای که معنای "گشایش" تلقی می‌شود، نخست "امکان حقیقت"^{۵۵} را افاضه می‌کند. زیرا خود حقیقت درست به عنوان هستی و تفکر، می‌تواند آن چیزی باشد که او فقط در عنصر گشایش وجود دارد.

بدهت و یقین در هر مرتبه و درجه ای و هر نوع "تحقیق پذیری صدق و حقیقت"^{۵۶} قبلاً با آن حقیقت^{۵۷} در محدوده رایج گشایش حرکت کرده است.

Aletheia، ناپوشیدگی که به عنوان گشایش حضور تلقی می‌شود، هنوز "حقیقت"^{۵۸} نیست.

صحبت درباره حقیقت

صحبت درباره حقیقت هستی^{۵۹} در علم منطقی هگل، معنی توجیه شده ای دارد. زیرا در این دیدگاه حقیقت به معنی یقینی بودن معرفت مطلق است. هگل مانند هوسرل و تمامی

متافیزیسین‌های دیگر درباره "وجود به ماهو وجود"^{۶۰} پرسش نمی‌کند، یعنی او این پرسش را مطرح نمی‌کند که چطور "حضور" به این لحاظ می‌تواند وجود داشته باشد.

حضور، تنها وقتی که "گشایش" سلطه و سیطره دارد موجود است. مفهوم طبیعی حقیقت به معنی ناپوشیدگی نیست و در فلسفه یونان نیز چنین معنایی از آن استفاده نمی‌شده است.

بارها و به صورت توجیه پذیری اشاره گردیده که واژه Aletheia پیش از این فقط توسط هومر در ضمن عباراتی به معنی درستی و "معتبر بودن و قابل اعتماد بودن" - و نه به معنی ناپوشیدگی - به کار رفته است. Aletheia ناپوشیدگی به مفهوم گشایش حضور، در آغاز صرفاً معادل orthotes به معنای صدق بازنمایی‌ها و تصاویر ذهنی و گزاره‌ها به تجربه درآمده بود. اما بنابراین، طرح این ادعا در باب دگردیسی ذاتی حقیقت - یعنی تغییر از ناپوشیدگی به صدق و درستی - نیز قابل دفاع نیست.

در عوض باید بگوییم که کلمه Aletheia به عنوان گشایش حضور و حضور یافتن در تفکر و گفتار ابتدا ذیل عنوان همانندی^{۶۱} و مطابقت^{۶۲} واقع می‌شود. یعنی ذیل این عنوان و چشم انداز "انطباق" که به معنای تطابق بازنمایی و صورت ذهنی با آن چه حاضر است، قرار می‌گیرد.

وظیفه و مسئولیت تفکر

آیا ویژگی بارز امر عقلانی و عقل یا آن چه که به کلی از خود تهی شده و خاصیت خود را از دست داده به وسیله آن چیزی است که قابل عرضه و اثبات است؟ آیا اصرار بر آن چه که قابل عرضه و اثبات است؟ آیا اصرار بر آن چه که قابل رؤیت و عرضه و اثبات است، مانع از حرکت در مسیر شناخت ماهیت و چیستی آن چیز نیست؟

شاید تفکری وجود دارد که از حالت مداوم دیوانه وار و پر التهاب عقلانی شدن و کیفیت سرمست کننده سیرنیتیک، بسیار معقول تر و معتدل تر است. ممکن است کسی اظهار کند که دقیقاً همین سرمستی و سرخوشی است که غیر عقلانی است. شاید تفکری فراتر از تمایز "عقلانی و غیر عقلانی"^{۶۳} وجود داشته باشد که هنوز از تکنولوژی علمی بسیار معقول تر است و به همین جهت، مهجور و معزول و دور از دسترس واقع شده است و بدون هیچ اثر و نتیجه ای در عین حال هنوز دارای ضرورت خاص خودش باشد. هنگامی که ما درباره وظیفه و مسئولیت این تفکر پرسش می‌کنیم در نتیجه، نه تنها این تفکر، بلکه همین پرسشی که درباب این مطلب مطرح شده است نیز قبل از هر چیز قابل بحث و بررسی است.

سرانجام تفکر

با نظر به کل سنت فلسفی می‌توان چنین نتیجه گرفت که ما همگی، همچنان نیازمند تعلیم و تربیتی در باب تفکر هستیم و پیش از هر چیز دیگر و قبل از آن، نیازمند این هستیم که بشناسیم؛ تربیت یافته و تربیت نیافته در تفکر به چه معنایی

20. matter.
21. The call.
22. rejection.
23. The idea.
24. subjectivity.
25. Fundamentum absolutum.
26. The subject.
27. hypokeimenon.
28. substance.
29. The true.
30. The presence.
31. The absolute idea.
32. pereceptio.
۳۳. این مطلب در شماره اول مجله Logos در سال ۱۹۹۱-۱۹۹۰ صفحه های ۲۸۹ به بعد انتشار یافته است.
34. Naturalistic psychology.
35. Intentional consciousness.
36. historicism.
37. The principle of all principles.
38. It ultimately originary givenness.
39. Upon openness.
40. Upon the opening.
41. evident.
42. Action of seeing.
43. Has been granted.
44. opening.
45. openness
46. Grant: gewahren.
47. receiving.
48. light.
49. brightness.
50. Being. presence.
51. Presenting of presence itself.
52. unconcealment.
53. Onto theologically.
54. truth.
55. The possibility of veritas.
56. Verification of veritas.
57. veritas.
58. truth.
59. Truth of being.
60. Being as being.
61. homoiosis.
62. adaequatio.
63. Rational and irrational.
64. Being and time.
65. Opening and presence.
66. There is.
67. It gives.

است؟

ارسطو در کتاب چهارم خود دربارهٔ متافیزیک، اشاره ای کنایه وار به این مطلب می‌کند که زیرا او آموزش ندیده و پرورش نیافته است که چشمی داشته باشد تا بداند که در چه موقعی ضروری است که در جستجوی اثبات برآید و چه وقت چنین ضرورتی نیست؟ این سخن نیازمند یک تأمل دقیق است. زیرا هنوز تصمیمی گرفته نشده و معین نگردیده است که چه روشی برای این که قابل دسترسی و استفاده در تفکری باشد که باید تجربه شود نیازی به دلیل ندارد؟

هنوز معلوم نیست که آیا این روش همان روش میانجی گرایانه دیالکتیکی است یا روش شهودی داده‌های اولیه است و یا هیچیک از این دو نیست؟ آیا خود انکشاف و نامستوری کاملاً احاطه شده، گشایش محسوب می‌شود؟ آیا بهتر نیست که برای عنوان وظیفه تفکر، به جای هستی و زمان^{۶۴} عنوان "گشایش و حضور"^{۶۵} استعمال شود؟ اما این گشایش از کجا آمده و چگونه افاضه و اعطا شده است؟ عبارت "آن جا هست"^{۶۶} یا وجود دارد و "اعطا و افاضه می‌کند"^{۶۷} به چه معنی است؟
بنابراین وظیفه تفکر، صرف نظر کردن از تفکر پیشین به قصد و جهت تعیین موضوع برای تفکر بعدی خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

*vahab_mashadian@ymail.com.

1. Being and time
2. An immanent criticism.
3. Representational thinking.
۴. Ground با اینکه به زعم برخی در تفکر هایدرگر مراد از ground تقریباً همان چیزی است که فیلسوفان دیگر با عنوان "جهت عقلی" از آن یاد می‌کنند اما در مجموع می‌توان از آراء هایدرگر این مطلب را استخراج کرد که "ground" یا "اصل و اساس" - که در فارسی بیشتر به کلمه "زمینه" ترجمه شده است. - هم هویت هستی شناختی دارد و هم هویت معرفت شناختی یعنی به واسطه ground هم تحقق موجودات و اشیاء تامین می‌شود و هم تبیین و توجه ان ها انجام می‌پذیرد.
5. principle.
6. aition.
7. arche.
8. presence.
9. completion.
10. cybernetic.
11. The being of beings.
12. First possibility.
13. Last possibility.
۱۴. موضوع
15. To pragma auto.
۱. نامه هفتم ص ۳۴۱.
۱۷. System of science در ایده الیزم المانی .
18. mattet.
19. Science of logic.

نگارنده درصدد است تا در این مقاله به نقد ترجمه کتاب ذیل بپردازد. هدف نگارنده این نیست که با مقایسه متن فارسی و آلمانی و نشان دادن اشتباهات مترجم (هر چند که این اشتباهات در مقایسه با کل کتاب بسیار نیست) اعتبار کل اثر را زیر سؤال برد. نخستین هدف نگارنده آن است که نقد، همواره جریان داشته باشد. نگارنده بر آن است که تنها راه صحیح فهم و ترجمه متن به وسیع ترین معنای کلمه، نقد است، به ویژه نقدی که همگان در آن مشارکت داشته باشند (حتی اگر این مشارکت تنها در نقد یک کلمه یا جمله خلاصه شود). از این رو، نقد کتاب حاضر نیز در همان مسیر است، یعنی نقد برای بهتر شدن فهم ما از متنی فلسفی! اما شاید این پرسش به جا باشد که نگارنده بر اساس چه ملاکی درصدد است تا ترجمه این کتاب را مورد نقد و بررسی قرار دهد. نگارنده پیش از این، در مجله خردنامه مقاله ای را منتشر کرد که هدفش نقد و بررسی یک کتاب فلسفی بود. در آن مقاله پاسخی نیز به این پرسش ارائه شده بود که بیان دوباره آن در این جا مفید فایده است: در میان کسانی که به فلسفه اشتغال می ورزند و با متون اصلی فیلسوفان رابطه ای تنگاتنگ دارند می توان به طور کلی دو دیدگاه را از هم متمایز نمود. دیدگاه نخست اساساً ترجمه آثار فیلسوفان، به ویژه فیلسوفان قاره ای را به زبان فارسی ناممکن تلقی می کند. از این رو، به رغم اینکه برخی از افرادی که از این دیدگاه حمایت می کنند به زبان مبدأ و مقصد به خوبی آشنا هستند، دست به کار ترجمه آثار فیلسوفان نمی زنند. دیدگاه دوم، ترجمه آثار فیلسوفان به زبان فارسی را ممکن می داند. طرفداران این دیدگاه بر آنند که زبان فارسی قابلیت بیان و مفهوم پردازی آثار فلسفی را دارد. (اینکه این قابلیت، حداقلی است یا حداکثری، و اینکه این قابلیت مستلزم تلاش هایی فردی، جمعی و غیره است، پرسش هایی است که طرفداران این رویکرد تلاش می کنند بدان پاسخ دهند). اما در میان همین افرادی که به ترجمه های آثار فلسفی فیلسوفان غرب به زبان فارسی می پردازند و از خود نیز اثری به جای گذاشته اند، می توان دو رویکرد را مشاهده کرد. رویکرد نخستین را می توان رویکردی متن محور دانست و رویکرد دوم را نیز می توان مخاطب محور به شمار آورد. (نگارنده به عمد از اصطلاحات "ترجمه تحت اللفظی" و "ترجمه مفهومی" در اینجا سخنی به میان نیاورده است. زیرا طرفداران هر دو رویکرد فوق ممکن است ترجمه ای "تحت اللفظی" یا "مفهومی" از یک متن ارائه دهند). طرفداران رویکرد نخست بر آنند که اصالت متن باید در ترجمه حفظ شود و از این رو، "برابری" یا "دقت" در ترجمه نقش اساسی را ایفا می کنند. اما طرفداران رویکرد دوم در صددند تا در ترجمه، شیوه ای را دنبال کنند که برای مخاطب بیشترین جذابیت را داشته باشد. از این روست که طرفداران رویکرد نخست غالباً ترجمه هایی را که براساس رویکرد دوم صورت می گیرد، بی دقت و فاقد ظرافت فلسفی تلقی می نمایند. از سوی دیگر، طرفداران رویکرد دوم نیز معمولاً ترجمه هایی را که براساس رویکرد نخست انجام می پذیرد، نامفهوم، مبهم و پیچیده به شمار می آورند. نگارنده در این

تأملی چند در ترجمه کتاب نیچه هایدگر

سیاوش مسلمی*

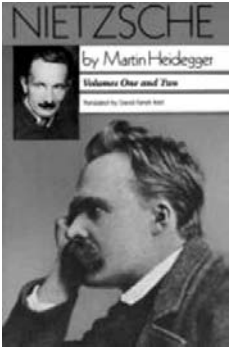


نیچه؛

هایدگر، مارتین؛

ترجمه ایرج قانونی،

نشر آگه، چاپ اول، ۱۳۸۷.



دارای نوعی ابهام است. این ابهام ناشی از واژه *das Fragen* است که ما در اینجا با حالت اضافی آن مواجه هستیم. در واقع این واژه اسم مصدر "پرسیدن" و "سؤال کردن" است و از این رو می توان آن را "پرسش" یا "عمل پرسش" ترجمه کرد. به همین دلیل آشکار است که نمی توان آن را "پرسش ها" ترجمه کرد. از سوی دیگر، عبارت *Fragens der abendländischen Philosophie* را می توان به دو گونه ترجمه کرد: ۱. پرسش از فلسفه مغرب زمین ۲. پرسش فلسفه مغرب زمین. اگر مورد نخست را برگزینیم، آن چنان که نگارنده پذیرفته است، باید بگوییم: نیچه در مسیر پرسش از فلسفه مغرب زمین قرار دارد. و اگر مورد دوم را بپذیریم، آن چنان که قانونی برگزیده است، باید بگوییم: نیچه در مسیر پرسش فلسفه مغرب زمین قرار دارد. نکته دوم اینکه فاعل و فعل جمله آخر مفرد نیست.

مورد سوم

متن آلمانی:

Im Fest ist einbegriffen: Stolz, Übermut, Ausgelassenheit... – lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich Ja sagen darf.

ترجمه قانونی: «جشن عبارت است از: سرافرازی، سبکسری، سرخوشی... – حالت های پاکی که یک مسیحی را توان آن نیست که صادقانه به آن آری گوید.»^۳

ترجمه نگارنده: جشن عبارت است از: سرافرازی، سبکسری، سرمستی... – اینها صرفاً حالت هایی هستند که یک مسیحی مجاز نیست تا صادقانه به آنها آری بگوید.

نکته: مترجم به اشتباه تصور کرده است که واژه *lauter* در عبارت *lauter Zustände* صفت است و بر همین اساس آن را "پاک" (حالت های پاک) ترجمه کرده است، اما این واژه قید است و به همین دلیل معنای آن کاملاً تغییر می کند. در این حالت، این واژه به معنای "صرفاً" و "فقط و فقط" است.

مورد چهارم

متن آلمانی:

Die Frage, was das seiende sei, sucht nach dem Sein des Seienden. Alles Sein ist für Nietzsche ein Werden. Dies Werden jedoch hat den Charakter der Aktion und der Aktivität des Wollens.

ترجمه قانونی: «این پرسش، که موجود چیست، در جست و جوی وجود موجودات است. هر وجودی برای نیچه ضرورت است. با این وصف که این ضرورت دارای ویژگی فعل و فعالیت اراده کردن است.»^۴

ترجمه نگارنده: این پرسش که هستند چیست، هستی هستند را جست و جو می کند. برای نیچه هر هستی یک

مقاله براساس ملاک دقت به نقد و بررسی این اثر می پردازد. برای نقد و بررسی این کتاب به مقایسه و تطبیق صفحات ۲۷ تا ۶۶ دو کتاب ذیل پرداخته ام:

هایدگر، مارتین. نیچه. ترجمه ایرج قانونی، نشر آگه، چاپ اول، ۱۳۸۷

Heidegger, Martin. (1961). Nietzsche I. Verlag Günther Neske Pfullingen.

مورد نخست

متن آلمانی:

Der Name "Wille zur Macht" muß daher in den Titel des philosophischen Hauptwerks eines Denkers zu stehen kommen, der sagt: Alles Seiende ist im Grunde Wille zur Macht.

ترجمه قانونی: «بنابراین نام *اراده معطوف به قدرت* باید عنوان اثر فلسفی تفکری باشد که می گوید هر موجودی در اصل اراده معطوف به قدرت است.»^۱

ترجمه نگارنده: از این رو، نام "اراده معطوف به قدرت" باید در عنوان اثر فلسفی متفکری مندرج باشد که می گوید: هر هستنده ای اساساً اراده معطوف به قدرت است.

نکته: واژه *Denker* به اشتباه "تفکر" ترجمه شده است، حال آنکه این واژه به معنای "متفکر" است.

مورد دوم

متن آلمانی:

Dagegen soll der Hinweis darauf, daß Nietzsche in der Bahn des Fragens der abendländischen Philosophie steht, nur deutlich machen, daß Nietzsche wußte, was Philosophie ist. Dieses Wissen ist selten. Nur die großen Denker besitzen es. Die größten besitzen es am reinsten in der Gestalt einer ständigen Frage.

ترجمه قانونی: «برخلاف، این مطلب که نیچه در مدار پرسش های فلسفه غرب در حرکت است، فقط این را روشن می کند که او می دانسته است فلسفه چیست. چنین شناختی نادر است. تنها متفکران بزرگ دارای آنند. بزرگ ترین متفکر به خالص ترین وجه ممکن در هیئت پرسشی وقفه ناپذیر برخوردار از آن است.»^۲

ترجمه نگارنده: برعکس، اشاره به این امر که نیچه در مسیر پرسش از فلسفه مغرب زمین قرار دارد، تنها باید روشنگر این امر باشد که نیچه می دانسته است، فلسفه چیست. چنین دانشی نادر است. تنها متفکران بزرگ از آن برخوردارند. بزرگترین متفکران در ناب ترین حالت، به صورت یک پرسش مداوم از آن برخوردارند.

نکته: در جمله نخست، عبارت *in der Bahn des Fragens der abendländischen Philosophie*

صیروت است، اما این صیروت از ویژگی فعل و فعلیت اراده برخوردار است.

نکته: در جمله اول و آخر، عبارت *dies* و *ein Werden* به اشتباه "صیروت" ترجمه شده است، اما معنای این عبارت "شدن" و "صیروت" است و نه "صیروت". این در حالی است که قانونی در جای دیگر، همین اصطلاح آلمانی را "شدن" ترجمه کرده است.

مورد پنجم

متن آلمانی:

Außer der Welt der Griechen, die zeitlebens für Nietzsche entscheidend blieb, wengleich sie in den letzten Jahren seines wachen Denkens dem Römertum in gewisser Weise weichen mußte, wurden zunächst Schopenhauer und Wagner die geistig bestimmenden Kräfte.

ترجمه قانونی: «سوی عالم یونانیان که در تمام عمر برای نیچه عالمی سرنوشت ساز بود، به رغم آنکه او در سالهای آخر بیداری فکری اش باید به نحوی خاص از عالم رومی اعراض کرده باشد، بدو این شوپنهاور و واگنر بودند که بر او تأثیرات فکری تعیین کننده داشتند.»^۶

ترجمه نگارنده: به جز جهان یونانیان که در تمام عمر برای نیچه تعیین کننده باقی ماند، هر چند که جهان یونانیان در سالهای واپسین تفکر بیدار نیچه به نحوی خاص می بایست تسلیم و مغلوب جهان رومی می شد، در ابتدا شوپنهاور و واگنر تأثیرات فکری تعیین کننده ای داشتند.

نکته: در این مورد، مترجم به اشتباه مرجع ضمیر *sie* را "نیچه" گرفته است، در حالی که نیچه نمی تواند مرجع این ضمیر باشد. زیرا *sie* در این جا تنها می تواند ضمیر کلمه ای باشد که حرف تعریف آن *die* است، یعنی جهان یونانیان (*die Welt*). به لحاظ مفهومی هم روشن است که مرجع این ضمیر، جهان یونانیان است. از سوی دیگر، هنگامی که ما از عبارت "به رغم اینکه" یا "هر چند که" استفاده می کنیم، در واقع برآنیم تا جمله قبل را مقید نماییم، اما ترجمه قانونی نه تنها جمله قبل را مقید نمی کند، بلکه اساساً مطلب دیگری را بیان می کند. خطای دیگر مترجم آن است که فعل *weichen* را نیز اشتباه ترجمه کرده است. مترجم این عبارت را به معنای "اعراض کردن" گرفته است. حال آنکه اصطلاح *dem Römertum weichen* به معنای این است که جهان یونانیان «در برابر جهان رومی دوام نمی آورد، و تسلیم و مغلوب آن می شود.»



نیچه

مورد ششم

متن آلمانی:

Die Lehre von der ewigen Widerkunft des Gleichen gehört mit der Lehre vom Willen zur Macht aufs innigste zusammen. Das Einheitliche dieser Lehre sieht sich selbst geschichtlich als Umwertung aller bisherigen Werte.

Aber inwiefern gehören die Lehre von der ewigen Widerkunft des Gleichen und die vom Willen zur Macht wesentlich zusammen? Diese Frage wird uns eingehender, und zwar als die entscheidende Frage, bewegen müssen.

ترجمه قانونی: «آموزه بازگشت جاودان ارتباط تنگاتنگ با آموزه اراده معطوف به قدرت دارد. وحدت این آموزه ها از نظر تاریخی خود به منزله ارزیابی دگرگونه همه ارزش های پیشین انگاشته می شود.»^۷

اما از چه نظر آموزه بازگشت جاودان همان و آموزه معطوف به قدرت اساساً به یکدیگر مربوطند؟ این پرسش باید در مقام پرسشی تعیین کننده ما را به جنبش آورد.

ترجمه نگارنده: آموزه بازگشت جاودان همان ارتباط بسیار تنگاتنگی با آموزه اراده معطوف به قدرت دارد. آن چیزی که این آموزه را وحدت می بخشد، به لحاظ تاریخی خود به عنوان ارزیابی دگرگونه همه ارزش های پیشین نگریده می شود.

اما از چه نظر آموزه بازگشت جاودان همان و آموزه معطوف به قدرت اساساً به یکدیگر مربوطند؟ این پرسش، آن هم به عنوان پرسشی تعیین کننده، باید ما را به نحو دقیق تری به حرکت درآورد.

نکته: در جمله نخست، واژه *das Gleichen* ترجمه نشده است. در جمله دوم، *Lehre* جمع نیست، به همین دلیل منظور هایدگر وحدت این دو آموزه نیست، بلکه آن چیزی است که این آموزه، یعنی آموزه بازگشت جاودان همان را وحدت می بخشد. در جمله پایانی نیز عبارت *eingehender* ترجمه نشده است.

مورد هفتم

متن آلمانی:

Die Antwort ist einfach: Bauumlers Überlegungen über das Verhältnis der beiden Lehren dringen von keiner Seite her in den Bereich wirklichen Fragens, sondern die Lehre von der ewigen Wiederkehr, worin er einen Ägyptizismus befürchtet, geht gegen seine Auffassung vom Willen zur Macht, den er trotz der Rede von Metaphysik nicht metaphysisch begreift, sondern politisch ausdeutet.

ترجمه قانونی: «پاسخ آن آسان است: تاملات بوملر درباره

رابطه بین این دو آموزه سر از جایی در حیطه پرسش های حقیقی جز آموزه بازگشت جاودان در نمی آورد که در آنجا او از یک مصری گزایی در بیم است که بر ضد فهم او از اراده معطوف به قدرت است، چیزی که او به رغم دم زدن از متافیزیک آن را به نحو متافیزیکی نمی فهمد، بلکه به شیوه سیاسی تعبیر می کند.^۸

ترجمه نگارنده: پاسخ ساده است: تأملات بویلر درباره رابطه میان این دو آموزه به هیچ وجه راه خود را به قلمرو پرسش اصیل باز نمی کند، بلکه آموزه بازگشت جاودان، که او در آن از نوعی مصری گزایی هراس دارد، بر ضد درک او از اراده معطوف به قدرت پیش می رود، اراده ای که او به رغم سخن گفتن از متافیزیک آن را به طور متافیزیکی درک نمی کند، بلکه به شیوه سیاسی تعبیر می کند.

نکته: در این مورد مترجم فارسی به اشتباه محتوای متن آلمانی را بدین گونه بیان می کند:

۱. تأملات بویلر درباره رابطه میان آموزه بازگشت جاودان و اراده معطوف به قدرت، در حیطه پرسش های حقیقی وارد نمی شود، به استثنای آموزه بازگشت جاودان.

۲. بویلر از این بیم دارد که در آموزه بازگشت جاودان، نوعی مصری گزایی وجود داشته باشد

۳. این مصری گزایی بر ضد فهم او از اراده معطوف به قدرت است.

اما محتوای متن آلمانی را می توانیم چنین بیان کنیم:

۱. تأملات بویلر درباره رابطه میان آموزه بازگشت جاودان و اراده معطوف به قدرت، به هیچ وجه در قلمرو پرسش اصیل وارد نمی شود و

۲. آموزه بازگشت جاودان با درک بویلر از اراده معطوف به قدرت متضاد است.

اگر به نحو جمله توجه کنیم، درمی یابیم که فعل geht در جمله فوق از آن آموزه بازگشت جاودان^۹ است و نه بویلر.

مورد هشتم

متن آلمانی:

Aber Jaspers bringt diesen Gedanken trotz der Rede vom Sein nicht in den Bereich der Grundfrage der abendländischen Philosophie und damit auch nicht in den wirklichen Zusammenhang mit der Lehre vom Willen zur Macht.

ترجمه قانونی: «اما یاسپرس، به رغم دم زدن از وجود، این اندیشه را داخل در حوزه پرسش بنیادی فلسفه غرب نمی کند تا از آنجا آن را در ارتباط حقیقی با آموزه اراده معطوف به قدرت قرار دهد.»^{۱۰}

ترجمه نگارنده: اما یاسپرس، به رغم اینکه از هستی سخن می گوید، این اندیشه را در قلمرو پرسش بنیادی فلسفه مغرب زمین و بدین ترتیب در ارتباط حقیقی با آموزه اراده معطوف به

قدرت قرار نمی دهد.

نکته: مترجم این جمله را کاملاً اشتباه ترجمه کرده است.

ترجمه مترجم را می توان به طور خلاصه چنین بیان کرد:

۱. یاسپرس، این اندیشه را در حوزه پرسش بنیادی فلسفه غرب نمی کند به منظور اینکه:

۲. این اندیشه را در ارتباط حقیقی با آموزه اراده معطوف به قدرت قرار دهد.

اما متن آلمانی بیانگر این است که:

۱. یاسپرس، این اندیشه را در قلمرو پرسش بنیادی فلسفه مغرب زمین قرار نمی دهد و به این ترتیب

۲. این اندیشه را در ارتباط حقیقی با آموزه اراده معطوف به قدرت نیز قرار نمی دهد.

آشکار است که جمله دوم مورد نظر قانونی در تعارض با جمله دوم متن اصلی است.

مورد نهم

متن آلمانی:

Schon der Titel dieses III. Buches, "Prinzip einer neuen Wertsetzung", zeigt an, daß hier das Grundlegende und Aufbauende zur Sprache gebracht werden soll.

ترجمه قانونی: «خود عنوان کتاب سوم "اصل ارزش گذاری جدید" حاکی از آن است که در این جا باید امری بنیادگذارانه و بازسازی کننده برای زبان در بین باشد.»^{۱۱}

ترجمه نگارنده: پیشاپیش عنوان این کتاب سوم، "اصل یک ارزشگذاری جدید" نشان می دهد که در این جا باید امری بنیادین و برساننده به بیان درآمده باشد.

نکته: در این مورد مترجم به اشتباه، عبارت *das Grund-legende und Aufbauende* را به *Sprache* مرتبط ساخته است و از این رو، *zu* را "برای" ترجمه کرده است. قسمت دوم جمله این چنین ترجمه شده است: "در این جا باید امری بنیادگذارانه و بازسازی کننده برای زبان در بین باشد." حال آنکه *Sprache* جزئی از فعل جمله است. به عبارت بهتر، *etwas zur Sprache bringen* یک اصطلاح است که به معنای "مطلبی را به میان آوردن"، "مطلبی را مطرح، عنوان و بیان کردن" است. از این رو قسمت دوم جمله باید چنین ترجمه شود: "در این جا باید امری بنیادین و برساننده به بیان درآمده باشد."

مورد دهم

متن آلمانی:

Die Kritik der bisherigen höchsten Werte ist nicht einfach eine Widerlegung derselben als unwahrer, sondern ist die Aufweisung ihres Ursprungs aus Setzungen, die grade das beja-

عبارت *einen gewissen schöpferischen Aufstiegs* به لحاظ صوری و محتوایی درست و دقیق ترجمه نشده است. به لحاظ معنایی تفاوت میان ترجمه قانونی و متن اصلی این است که با توجه به متن اصلی می توان گفت: نیست انگاری به نظر نیچه می تواند باعث پیشرفت خلاقانه شود یا حداقل مانع آن نشود. اما در ترجمه قانونی ما صرفاً با این مطلب مواجه می شویم: نیست انگاری مانع طی مسیرهای طولانی نمی شود. همان طور که آشکار است در ترجمه قانونی هیچ سخنی از "پیشرفت" یا "صعود"^{۱۵} بیان نمی شود.

مورد دوازدهم

متن آلمانی:

Es folgt das Gegenteil: die Härte und Verbindlichkeit des Denkens muß eine Gründung in den Sachen selbst erfahren, wie sie die bisherige Philosophie nicht kannte.

ترجمه قانونی: «آن چه از آن نتیجه می شود، خلاف آن است: متانت و پیوستگی فکر باید بنیادی در خود چیزها بجوید که فلسفه پیشین از درک آن عاجز بوده است.»^{۱۶}

ترجمه نگارنده: نتیجه خلاف آن است: استحکام و تعهد تفکر باید بنیادی در خود چیزها بیابد به طوری که گویی فلسفه پیشین را نمی شناسد.

نکته: نخست اینکه، دو کلمه *die Härte und Verbindlichkeit* به معنای "متانت" و "پیوستگی" نیستند، بلکه به معنای "استحکام" و "الزام" می باشند. دوم اینکه، عبارت *wie sie die bisherige Philosophie nicht kannte* کاملاً اشتباه ترجمه شده است. زیرا ۱. *sie* در اینجا فاعل است و نه مفعول، ۲. فعل *kannte* نشان دهنده حالت *konjunktiv* است ۳. به لحاظ مفهومی می توان گفت: تفکر برای اینکه بنیاد و بنیانی داشته باشد باید به خود چیزها مراجعه کند و نه به فلسفه های پیشین. فلسفه های پیشین نمی توانند تفکر را استحکام ببخشند یا آن را ناگزیر به تعهدی کنند. آن چیزی که چنین استحکام و الزامی را برای تفکر ایجاد می کند خود چیزها هستند. از این روست که هایدگر در این جمله می گوید: «استحکام و تعهد تفکر باید بنیادی در خود چیزها بیابد به طوری که گویی فلسفه پیشین را نمی شناسد.»

مورد سیزدهم

متن آلمانی:

Mit Bezug auf das Sprichwort: "Wer zuletzt lacht, lacht am besten", sagt er in der Umkehrung (VIII, 67): "Und wer heute am besten lacht, lacht auch zuletzt". Gegenüber dem „nicht sehen und doch glauben“ spricht er vom „sehen und doch nicht glauben“. Es nennt es „die erste Tugend des

hen müssen, was durch die angesetzten Werte .verneint werden soll

ترجمه قانونی: «نقد بالاترین ارزش های تاکنونی صرفاً انکار آنها به منزله ارزش های نادرست تر نیست، بلکه ارائه سرچشمه های مقرر داشتن آنهاست که دقیقاً باید آن چیزی را تایید کند که باید از طریق ارزش های تعیین شده نفی شود.»^{۱۷}

ترجمه نگارنده: نقد والاترین ارزش های پیشین اصلاً [به معنای] انکار آنها به مثابه ارزش های نادرست تر نیست، بلکه [به معنای] نشان دادن خاستگاه آنها بر اساس فرض هایی است که دقیقاً باید چیزی را تایید کنند که بواسطه ارزش های تعیین شده باید نفی شود.

نکته: ترجمه قسمت دوم جمله، یعنی عبارت "بلکه ارائه سرچشمه های مقرر داشتن آنهاست که دقیقاً باید آن چیزی را تایید کند که باید از طریق ارزش های تعیین شده نفی شود" بسیار مبهم است. به بیان دیگر اصلاً معلوم نیست که "چه امری باید" مؤید آن چیزی باشد که باید از طریق ارزش های تعیین شده نفی شود! با نگاه به متن آلمانی به راحتی می توانیم دریابیم که "فرض ها"^{۱۸} فاعل این بخش جمله است.

مورد یازدهم

متن آلمانی:

Nihilismus ist aber für Nietzsche auch niemals nur Zerfall, Unwert und Zerstörung, sondern eine Grundart der geschichtlichen Bewegung, die auf weiten Strecken einen gewissen schöpferischen Aufstieg nicht ausschließt, vielmehr braucht und fördert.

ترجمه قانونی: «اما از دیدگاه نیچه نیست انگاری تنها فروپاشی، بی ارزشی و ویرانی نیست، بلکه نحوه اصلی حرکت تاریخی است که نه فقط طی مسیرهای طولانی را به نحو خلاق و با قدم ثابت نفی نمی کند، بلکه خواستار آن است و به آن نیازمند است.»^{۱۹}

ترجمه نگارنده: اما به نظر نیچه هیچ گاه نیست انگاری صرفاً فروپاشی، بی ارزشی و ویرانی نیست، بلکه نوع بنیادی ای از حرکت تاریخی است که در مسیرهای طولانی، مانع نوعی صعود و پیشرفت خلاقانه نمی شود، بلکه بدان نیاز دارد و از آن حمایت می کند.

نکته: نخست اینکه فعل *fördern* به معنای "خواستار چیزی شدن" نیست، بلکه به معنای "حمایت کردن"، "حامی و مشوق چیزی یا کسی بودن" است. در این مورد، مترجم فعل *fördern* را با فعل *fordern* اشتباه گرفته است. دوم اینکه



هایدگر

Erkennenden“, dessen „größter Versucher“ „der Augenschein“ sei.

ترجمه قانونی^۷: او در ارتباط با عبارت: "هر که آخر سر می خندد، از همه بهتر می خندد"، با وارونه سازی، می گوید^۸: "و هر که امروز بهتر از همه می خندد نیز آخر همه می خندد". او آن را "اول فضیلت دانایان" می خواند که "بزرگ ترین اغواگر^۹ شان" صورت ظاهر^{۱۰} است.

نکته: جمله دوم متن اصلی، یعنی عبارت *Gegenüber dem „nicht sehen und doch glauben“ spricht „er vom „sehen und doch nicht glauben“* ترجمه نشده است. به همین دلیل در ترجمه فارسی مشخص نیست که نیچه چه چیزی را به عنوان "اولین فضیلت دانایان" به شمار می آورد. جمله فوق را می توان این چنین ترجمه کرد: "نیچه در برابر عبارت "ندیدن و باور کردن"، سخن از "دیدن و باور نکردن" به میان می آورد.

مورد چهاردهم

متن آلمانی:

Prinzip einer neuen Wertsetzung ist ein solcher Grund, der das Wertsetzen gegenüber dem bisherigen zu einem neuen macht. Das Wertsetzen soll ein neues sein, also nicht nur das, was als Wert gesetzt wird, sondern vor allem anderen die Weise, wie überhaupt die Werte gesetzt werden.

ترجمه قانونی: «اصل ارزشگذاری نوین چنان بنیادی است که در برابر ارزش های تاکنونی ارزش جدیدی را ایجاد می کند. ارزشگذاری باید جدید باشد، یعنی نه تنها آن چه به مثابه ارزش گذاشته می شود که بیش از هر چیز دیگر آن نحوه ای که به طور کلی ارزش ها گذاشته می شود.»^{۱۱}

ترجمه نگارنده: اصل یک ارزشگذاری نوین چنان بنیادی است که "ارزش گذاردن" را در برابر ارزش گذاردن پیشین به ارزش گذاردن جدید تبدیل می کند. ارزش گذاردن باید یک ارزش گذاردن جدید باشد، یعنی نه تنها آن چیزی که به عنوان ارزش وضع می شود، بلکه پیش از هر چیز دیگری، نحوه وضع ارزش ها به طور کلی باید جدید باشد.

نکته: از آن جایی که در اینجا موضوع اصلی، اصل ارزشگذاری نوین است و از آن جایی که به نظر هایدگر اهمیت بی نظیر نیچه در این است که اصل "ارزشگذاری جدیدی" را مطرح کرده است و نه اینکه صرفاً "ارزش های جدیدی" را به وجود آورده باشد، به همین دلیل متمایز نمودن ارزشگذاری^{۱۲}، ارزش گذاردن^{۱۳} و ارزش ها^{۱۴} در ترجمه از اهمیت بسیاری برخوردار است. مترجم در اینجا اصطلاح *das Wertsetzen* را یک بار به معنای "ارزش ها" و بار دیگر به معنای "ارزشگذاری" به کار برده است.

مورد پانزدهم

متن آلمانی:

Aber wie sie auch ausfallen mag, der Einwand selbst trifft nicht das, was Nietzsche eigentlich und vor allem anderen wollte: die Weise, wie die Werte gesetzt werden, neu begründen, einen neuen Grund dafür legen.

ترجمه قانونی: «اما به هر حال این بررسی می تواند ضمناً مفید فایده ای باشد که خود آن ایراد نیست، یعنی به آن چیزی دست یابد که به راستی نیچه بیش از هر چیز دیگری می خواست: از نو بنیاد نهادن شیوه ای که ارزش ها گذاشته می شود، بنیاد جدیدی به این منظور گذاردن.»^{۱۵}

ترجمه نگارنده: اما این بررسی هر نتیجه ای هم که داشته باشد، خود این ایراد با آن چیزی که نیچه واقعاً و بیش از هر چیز دیگری می خواست ارتباط ندارد، یعنی نحوه وضع شدن ارزش ها را از نو بنیاد نهادن و برای آن، بنیان جدیدی را استوار ساختن.

نکته: نخست اینکه، قسمت اول جمله مبهم است. زیرا فاعل عبارت "به آن چیزی دست یابد که به راستی نیچه بیش از هر چیز دیگری می خواست" مشخص نیست، احتمالاً مراد مترجم، "این بررسی" است و اگر اینگونه باشد باید بگوییم: "اما به هر حال این بررسی می تواند ضمناً مفید فایده ای باشد که خود آن ایراد نیست یعنی [این بررسی می تواند] به آن چیزی دست یابد که به راستی نیچه بیش از هر چیز دیگری می خواست". با وجود این حتی اگر بپذیریم که "این بررسی" فاعل عبارت فوق است و از این جهت جمله از ابهام درآید، اما فاعل اصلی در متن آلمانی، "این ایراد" است و معنای متن آلمانی با متن مترجم متفاوت است. دوم اینکه، فعل *ausfallen* به معنای "نتیجه ای داشتن" است و نه "نتیجه خوبی داشتن". از این رو، عبارت "ضمناً مفید فایده ای باشد" افزوده مترجم است.

مورد شانزدهم

متن آلمانی:

Das Prinzip der neuen Wertsetzung herauszustellen, heißt daher zunächst, den Willen zur Macht als Grundcharakter des Seienden durch alle seine Gebiete und Kreise hindurch nachzuweisen.

ترجمه قانونی: «بنابراین نمایش اصل ارزشگذاری جدید پیش از هر چیز به معنای اراده معطوف به قدرت به مثابه ویژگی اصلی موجودات در تمام قلمرو آنها و همه گروه های آن هاست.»^{۱۶}

ترجمه نگارنده: لذا تأکید کردن بر اصل ارزشگذاری جدید در حال حاضر به معنای اثبات اراده معطوف به قدرت به عنوان ویژگی بنیادی هستند در تمام مناطق و حوزه های آن است.

نکته: نخست اینکه، فعل *nachweisen* ترجمه نشده است. دوم اینکه، فارغ از اینکه *das Seiende* را هستند یا

stmögliche Bindung herrscht, deshalb denken alle großen Denker dasselbe.... Das Seiende nach seinem Grundcharakter als Willen begreifen, ist keine Ansicht von einzelnen Denkern, sondern eine Notwendigkeit der Geschichte des Daseins, das sie begründen.

ترجمه قانونی: «از آن جا که در متفکر فلسفی عالی ترین تعهد ممکن حاکم است، لذا همه متفکران بزرگ به همان می اندیشند.... موجود را بر حسب ویژگی اصلی اش به عنوان اراده فهمیدن، رای فیلسوفان خاصی نیست، بلکه ضرورتی در تاریخ دزاینی است که فیلسوفان بنیاد می نهند.»^{۲۵}

نکته: نخست اینکه، واژه Denken به معنای "تفکر" به اشتباه "متفکر" ترجمه شده است. دوم اینکه، در جمله دوم واژه Denkern به معنای "متفکران" به اشتباه "فیلسوفان" ترجمه شده است. به لحاظ منطقی می توان با کمی اغماض گفت که: هر فیلسوفی متفکر است، ولی هر متفکری فیلسوف نیست. به همین دلیل، دو واژه متفکر و فیلسوف به لحاظ منطقی، معنایی و مصداقی یکسان نیستند و به کار بردن این دو به جای یکدیگر نادرست است.

پی‌نوشت‌ها

* siavashmoslemi56@gmail.com

۱. نیچه، ص ۲۸.
۱. همان، ص ۲۹.
۲. همان، صص ۳۰ - ۳۱.
۳. همان، ص ۳۱.
۴. همان، ص ۴۴.
۵. همان، ص ۳۲.
۶. همان، ص ۴۳.
۷. همان، صص ۴۸ - ۴۹.
8. die Lehre von der ewigen Wiederkehr.
۹. نیچه، ص ۴۹.
۱۰. همان، ص ۵۲.
۱۱. همان، ص ۵۳.
12. Setzungen.
۱۳. نیچه، صص ۵۳ - ۵۴.
14. der Aufstieg.
۱۵. نیچه، ص ۵۵.
۱۶. همان، ص ۵۸ - ۵۹.
17. VIII, 67.
۱۸. نیچه، ص ۶۰.
19. Wertsetzung.
20. das Wertsetzen.
21. Werte.
۲۲. نیچه، ص ۶۰.
۲۳. همان، ص ۶۲.
۲۴. همان، ص ۶۶.

موجود ترجمه کنیم، این کلمه مفرد است. مترجم فارسی در اغلب اوقات این واژه را به صورت جمع ترجمه کرده است، اما به نظر نگارنده، دلیلی برای این کار وجود ندارد، مگر در برخی موارد که بسیار نادر است. دلیل مترجم فارسی برای اینکه چرا das Seiende را "هستنده" ترجمه نمی کند، بلکه آن را "موجود" ترجمه می کند مورد تردید است. وی در پانوشت ص ۵۵ کتاب می گوید: "ولو هایدگر قائل به برآمدن هستی از عدم باشد، ولو Seiende اسم فاعل sein باشد و موجود، اسم مفعول و این دومی دلالت بر واجب الوجود کند و امر را در مورد هایدگر مشتبه کند (شبهه ای که با توضیحی کوتاه رفع شدنی است و از این رو لغت سازی را لازم نمی آورد) نظر به آن که ملحدترین فیلسوفان ما، حتی محمد بن زکریای رازی، از به کار بردن موجود با وجود انکار حضرت واجب ابا نداشتند، از به کار بردن اسم فاعل جعلی هستند و هستومند و امثال آن جداً پرهیز خواهم کرد. آن تمایز قائل شدن بین هستی و وجود را، که هیچ مستندی در متون فلسفه اسلامی ندارد، پوچ تر از آن می دانم که در این ترجمه لحاظ کنم. در مقابل آن چه قائلین به این تمایز استدلال کرده اند باید از جمله به این نکته اشاره کرد که گیرم "هستی" در جهان بینی یونانی قدیم باشد و وجود در جهان بینی اسلامی حادث، معلوم نیست که به چه دلیل و با چه مجوزی از زبان فارسی می توان "هستی" را تنها به مرتبه قدم و وجود را صرفاً به مرتبه حدوث حمل کرد. آن چه مسلم است این است که چنین تمیز و تمایزی بین این دو لفظ هیچ مبنایی در زبان فارسی ندارد. تازه قول به قدم عالم (قدم زمانی) در اقوال فیلسوفان مسلمان نیز سابقه دارد و اتفاقاً در این مقام نیز همواره از لفظ وجود استفاده شده است و از آن حدوث وجود مراد نشده است. از این رو در سراسر این ترجمه بدون هیچ امتیازی وجود و هستی را به جای یکدیگر به کار برده ایم. چیزی که بر من معلوم نیست این است که می توان برای خارج کردن خداوند از صحنه و به بهانه رعایت امانت در ترجمه فلسفه هایدگر، تازه اگر انتساب چنان فکری به او در تمام دوره های تفکر او درست باشد که خود محل تردید است، هستند و هستومند ساخت یعنی می توان نظم دستوری زبان زنده را پریشان کرده و عذر خواست، اما نمی توان Seiende را به موجود و Sein را به وجود یا هستی بی هیچ تفاوتی ترجمه کرد و عذر خواست. تنها دلیلی که مترجم برای استفاده نکردن از کلمه "هستنده" برای Das Seiende بیان می کند این است که چنین کاری برخلاف قاعده دستوری است. اما ساختن چیزهای خلاف قاعده در زبان، امری غریب و ناآشنا نیست. زیرا قاعده های دستوری در هیچ زبانی به صورت مکانیکی به کار نمی روند. خلاف قاعده های امروز می توانند اساس و پایه قاعده های فردا شوند.

مورد هفدهم

متن آلمانی:

Weil im philosophischen Denken die höch-

کتاب هیدگر و هنر نوشته یوزف کوکلمانس با هدف تشریح رساله مهم هایدگر، سرآغاز اثر هنری، نوشته شده است. این کتاب، شامل دو بخش است. بخش اول با عنوان «ملاحظات در باب تاریخ زیبایی‌شناسی و شیوه تلاش هایدگر در بازیابی برخی مقاطع اصلی آن» شامل چهار فصل، و بخش دوم با عنوان سرآغاز اثر هنری شامل پنج فصل می‌باشد. علی‌رغم این‌که نگارنده با برخی معادل‌های انتخاب‌شده در این ترجمه موافق نیست، با این حال از آنجا که قصد این مقاله، بررسی تفسیر کوکلمانس از کار هایدگر است، اصطلاحات و معادل‌ها به همان صورتی که در کتاب آمده‌اند، بکار رفته‌اند.

درس‌گفتار سرآغاز اثر هنری را یکی از رادیکال‌ترین رویکردها به زیبایی‌شناسی دانسته‌اند. متنی که بر پایه سه درس‌گفتار ارائه شده در نوامبر و دسامبر ۱۹۳۶ تهیه شد. هایدگر در این درس‌گفتار به طور صریح مباحث حاکم بر زیبایی‌شناسی غربی و صحبت از هنر بر حسب فرم و محتوا، آفرینش فردی، معنا، نیت هنرمند، تجربه زیبایی‌شناختی، حکم زیبایی‌شناختی یا ذوق را به چالش می‌کشد. این متن در صدد رد سنت غربی زیبایی‌شناسی و بازیابی سرچشمه‌های فراموش‌شده آن برمی‌آید. متن هایدگر به جای استفاده از اصطلاحات آشنا و متداول زیبایی‌شناسی، مجموعه‌ای خاص و منحصر به فرد از رویکردهای نو و اصطلاحات جدید را به این عرصه وارد می‌کند، اصطلاحاتی از قبیل عالم، زمین، و نزاع میان این دو. آن‌چه در مورد رساله سرآغاز اثر هنری اهمیت دارد، این است که هایدگر در این اثر هنر را نه به عنوان نوعی کار فرهنگی و نه به عنوان پدیدار و ظهور روان، بل به عنوان اثری متعلق به رخدادی خاص مورد توجه قرار می‌دهد. خواننده باید از قرائت شتابزده این رویکرد اجتناب کند و نقاط گسست هایدگر از سنت غربی زیبایی‌شناسی را با دقت مورد بررسی قرار دهد. کتاب کوکلمانس می‌تواند راهنمای دقیقی بر نگرش هایدگر به هنر باشد.

هایدگر و هنر

(تأملی در رساله سرآغاز اثر هنری)

بابک سلیمی زاده

بخش اول: ملاحظات در باب تاریخ زیبایی‌شناسی و

شیوه تلاش هایدگر در بازیابی برخی مقاطع اصلی آن

کوکلمانس در این بخش به شرح و تفسیر تاریخ زیبایی‌شناسی غرب می‌پردازد تا از رهگذر آن، تفسیر خاص هایدگر از تاریخ متافیزیک (که تاریخ زیبایی‌شناسی جزئی از آن است) را ارائه دهد. هایدگر در درس‌گفتار خود درباره نیچه (اراده معطوف به قدرت به مثابه هنر) تفسیر خاص خود از زیبایی‌شناسی غربی را بر شش دوره بزرگ تاریخی با محوریت افلاطون، کانت، هگل، شوپنهاور، واگنر، و نیچه متمرکز می‌کند؛ با این حال کوکلمانس توضیحاتی در مورد ارسطو، رواقیون، فلوطین، آگوستین قدیس، قرون وسطی، رنسانس و زیبایی‌شناسی جدید را نیز لازم می‌داند و در دیباچه کتاب دو دلیل را برای این امر ذکر می‌کند: اول آنکه قصد بخش اول این کتاب این نیست که (چنان‌چه قصد درس‌گفتار هایدگر درباره نیچه بود) به شرح تفکر نیچه بپردازد، بل می‌خواهد خواننده را با مسائلی آشنا کند که به درک موضوع خود هایدگر یاری می‌رساند. دوم آنکه می‌خواهد نشان دهد موضوع هایدگر عمیقاً متأثر از هگل و نیچه است و نه



هایدگر و هنر،
یوزف کوکلمانس،
محمد جواد صافیان؛
نشر پرسش، ۱۳۸۲.



کانت

چنان‌که بعضاً انتظار می‌رود متأثر از کانت. با این حال، شرح مفصل کولمانس از تاریخ زیبایی‌شناسی، به نظر بیشتر جنبه آموزشی دارد و گاه از تفسیر هایدگری بر شش دوره تاریخ زیبایی‌شناسی که به فهم مواضع او کمک می‌کند کمی فاصله می‌گیرد. با ورود به بحث زیبایی‌شناسی هگل،^۲ به نظر مباحث مهمی آغاز می‌شود که به فهم هایدگر یاری می‌رساند. بخصوص این‌که هایدگر در درس گفتار خویش در مورد اثر هنری بهره زیادی از آموزه‌های زیبایی‌شناسی هگل (و نیز نیچه) برده است. هایدگر همانند هگل معتقد است که سرآغاز حقیقی هنر را باید در خود هنر جست (نه هنرمند و نه اثر)، و پرسش از هنر را باید برحسب چگونگی بنای حقیقت در آن پیش کشید.

هنر نزد هگل از ایده مطلق ناشی می‌شود و غایت آن ارائه حسی امر مطلق است. کولمانس نشان می‌دهد که نزد هگل محتوای هنر ایده است و صورت آن هیئت ماده حسی است. بنابراین هنر باید این دو جنبه را هماهنگ کرده و از هر دو کلیتی بسازد. او تاریخ هنر را بر اساس دیالکتیک صورت و محتوا و این‌که محتوا (ایده) خود را چگونه در قالب صورت هنری عرضه می‌نماید به سه دوره (نمادین، کلاسیک، و رمانتیک) تقسیم می‌کند. هگل معتقد است که امروزه هنر، توان خود را برای ارائه امر مطلق از دست داده است و به یک معنا هیچ نیاز مطلق وجود ندارد تا بواسطه هنر عرضه شود.

کولمانس در فصل چهارم (قرن پس از هگل) بعد از شرح «اثر هنری جمعی» نزد واگنر وارد بحث نیچه می‌شود که از مهمترین مباحث این بخش است. زیرا هایدگر بسیاری از مواضع خود در مورد زیبایی‌شناسی را در قالب توضیحاتی که بر نیچه نوشته است، ارائه کرده است. این بحث مهم نیاز به خوانشی دقیق دارد، اما به طور خلاصه می‌توان گفت هایدگر پنج دیدگاه اساسی نیچه در مورد هنر را چنین ارائه می‌دهد:

۱. هنر شفاف‌ترین و آشکارترین صورت اراده به قدرت است.
۲. هنر را باید بر اساس هنرمند درک کرد.
۳. هنر رویداد اساسی همه موجودات است، موجودات در قلمرویی که هستند، خلاق بالذات‌اند.
۴. هنر جنبش ممتاز در خلاف جهت نیست‌انگاری است.
۵. هنر باارزش‌تر از حقیقت است.

در ادامه، کولمانس به تشریح نقد و بررسی هایدگر بر این پنج اصل نیچه‌ای، تناقضات آنها و نتایجی که از آنها حاصل می‌شود می‌پردازد. نیچه وجود موجودات را بر حسب اراده به قدرت تفسیر می‌کند. و هنر نزد او صورت عالی اراده به قدرت است. ذات هنر نزد او در «سبک بزرگ» نمایان می‌شود که کولمانس بخشی از این فصل را به تشریح مفهوم سبک بزرگ نزد نیچه و تفسیر هایدگر بر آن اختصاص داده است. سبک بزرگ باید وحدتی باشد که در آن فعال و منفعل همچون وجود و شدن با یکدیگر حاصل شوند و اگر هر هنری صورت عالی اراده به قدرت است، پس وحدت مذکور باید در اراده به قدرت حاصل شود. اما اراده به قدرت نزد نیچه بازگشتی جاودان است که در آن وجود و صیوروت، فعال و منفعل با یکدیگر با وحدتی اصیل بسط می‌یابند. هایدگر سپس به دیدگاه متافیزیکی‌ای

اشاره می‌کند که این تلقی نیچه از هنر در آن افق طرح می‌شود.

بخش دوم: سرآغاز اثر هنری

در فصل اول از بخش دوم کولمانس به شرح کتاب وجود و زمان می‌پردازد تا از رهگذر آن به رساله سرآغاز اثر هنری وارد شود. هایدگر در وجود و زمان از روش پدیدارشناسی استفاده می‌کند. پدیدارشناسی به طور خلاصه یعنی اجازه دیده شدن به آنچه خود را نشان می‌دهد دادن، روشی است که به وسیله آن اجازه می‌دهیم آنچه خود را آشکار می‌کند، همان گونه که هست آشکار شود. آنچه در وجود و زمان آشکار می‌شود انسان به عنوان «دازاین» است. دازاین خود را به سادگی افتاده در میان موجودات می‌یابد. و در حالی که در میان موجودات افتاده است، باید با این موجودات ارتباط برقرار کند و لذا میل به گم شدن خویش در میان آنها (سقوط) و غفلت از مقصد هستی‌شناختی خویش دارد و نهایتاً استعلا جریانی است که ذاتاً مرتبط با پایان انسان یعنی مرگ است.

کولمانس در فصل اول این بخش شرح مبسوطی از روش‌شناسی هایدگر ارائه می‌دهد. به نظر هایدگر هستی‌شناسی باید روشی پدیدارشناختی را در باب موضوع خویش بکار ببرد. مفهوم «پدیدارشناسی» اما چیزی بیش از یک مفهوم روش‌شناختی نیست. پس این مفهوم موضوع هستی‌شناسی را که معنای حقیقت وجود است مشخص نمی‌کند. معنای پدیدارشناسی را می‌توان به وسیله رجوع به این شعار تبیین کرد: به سوی خود آشیا.^۳ هستی‌شناسی بنیادین تحلیلی استعلائی است که از لحاظ روش دارای ویژگی پدیدارشناختی و هرمنوتیکی است.

رساله هایدگر از اثر هنری از رویکرد متعارف زیبایی‌شناسی دوری می‌کند، از بررسی اثر هنری بر حسب ماده و محتوا سخنی به میان نمی‌آورد، مفهوم نبوغ هنرمند را بکار نمی‌برد، از اصطلاحاتی نظیر «عاطفه» و یا «تجربه زیبایی‌شناختی» استفاده نمی‌کند، هیچ نظریه‌ای در خصوص حکم و ذوق در آن یافت نمی‌شود. در عوض درس‌گفتارها تلقی از منشأ اثر هنری را بر حسب مفاهیم «عالم» و «زمین» و تخصصی که بین آنها برقرار است عرضه می‌کند و از حقیقتی سخن به میان می‌آورد که خود را در اثر هنری برپا می‌کند.

هایدگر در وجود و زمان و در باب ذات اساس توضیح می‌دهد که عالم نزد او به معنای تمامیت همه موجودات یعنی تمامیت همه معانی است. عالم به عنوان تمامیت موجودات خاصی نیست، بلکه چیزی است که با آن و برحسب آن دازاین درمی‌یابد که با چه موجوداتی می‌تواند مواجه شود و چگونه می‌تواند با آنها نسبت داشته باشد. پس این‌که دازاین «خود» را برحسب عالم «خویش» می‌فهمد، بدان معناست که در تقرب به موجودات از طریق عالم، دازاین خویش را به عنوان یک خود، یعنی به عنوان موجودی که در بودن آزاد است، به طور زمان‌مند متحقق می‌کند. زیرا وجود دازاین به توانایی بر بودن مبتنی است. عالم تمامیت آن چیزی است که برای دازاین در هر زمان خاصی وجود دارد. دازاین عالم طرح‌ریزی شده را طرح می‌افکند و بر

موجودات می‌اندازد، به نحوی که موجودات بتوانند خود را آن چنان که در حقیقت هستند آشکار کنند.

با اینحال کوکلمانس خاطر نشان می‌کند که اگرچه هایدگر در اینجا به «دزاین» در طرح در انداختن عالم تقدم می‌دهد، اما در آثار بعدی‌اش در این جریان تقدم به «وجود» داده شده است.^۴

بحث درس گفتار با پرسش از «منشأ» ادامه می‌یابد. معمولاً گفته می‌شود که کارهای هنری از فعالیت هنرمند نشأت گرفته‌اند. زیبایی‌شناسی جدید چنین تلقی‌ای را رواج داده است و نقطه اوج خود را در زیبایی‌شناسی کانت و شوپنهاور می‌یابد و از آنجا به اغلب فلسفه‌های هنر جدید و معاصر راه یافته است. طبق این تعریف، اثر هنری از فعالیت خلاق نابغه ناشی می‌شود. به نظر هایدگر این تلقی از منشأ کار هنری مبتنی است بر نوعی تفسیر خودبنیادانگار از خلاقیت هنرمندانه که در فلسفه جدید - که برای موضوعیت نفسانی فاعل شناسای بشری نقشی مقدم قائل می‌شود - غلبه یافته است.

نزد هایدگر هنرمند سرآغاز اثر است و اثر سرآغاز هنرمند. هیچ‌یک هرگز نمی‌تواند بدون دیگری باشد. کار و هنرمند فی‌نفسه و با توجه به رابطه متقابلشان مرهون «امر سومی» هستند که عملاً اولین و منشأ است. آنچه هم هنرمند و هم اثر هنری نام خویش را از آن دریافت می‌کنند، «هنر» است. و بدین ترتیب درس گفتارها باید بر هنر متمرکز شوند، بر شیوه‌ای که در آن هنر به حضور می‌رسد و دوام می‌یابد.

هایدگر در بخش اول رساله‌اش سعی می‌کند شرحی از کار بودن اثر هنری ارائه دهد. او با توجه به این واقعیت که آثار هنری خود را به عنوان اشیا آشکار می‌کنند، اشیائی از نوع خاص، سعی می‌کند شیء-بودن شیء را تبیین کند. کوکلمانس به تشریح اندیشه انتقادی هایدگر بر سه مفهوم اصلی خصلت شیء‌وار شیء که در سنت غربی فرض گرفته شده است، می‌پردازد و نشان می‌دهد که تلقی‌های غالب از وجود شیء واقعاً تفکر اصیل بر شیء-بودن شیء، خصلت ابزاری ابزار، و مهمتر از همه کار-بودن کار هنری را برای ما ناممکن می‌گرداند.

در میان جنبه‌های کاری اثر هنری که خود را آشکار می‌کند، اولین جنبه‌ای که رخ می‌نماید، ساختار شیء‌وار آن است. تلقی‌های سنتی از شیء-بودن شیء از نظر هایدگر ناکافی است. زیرا از درک وجود شیء قاصر است. به علاوه آن تلقی از شیء که امروز غالب است و بر اساس آن شیء ماده صورت‌یافته تلقی می‌شود، حتی از ذات شیء اخذ نشده است، بلکه از وجه وجود «ابزار» برگرفته شده است. پس همچنین درمی‌یابیم که وجه وجود خاص ابزار از مدتها قبل در تفسیر موجودات از تقدم خاصی بهره‌مند بوده است. برای همین تقدم است که هایدگر پرسش از وجود ابزار را طرح می‌کند و می‌کوشد از تفاسیر رایج اجتناب کند و کوکلمانس شرح مبسوطی از آن را ارائه می‌دهد.

هایدگر برای دریافتن این که ابزار واقعاً چیست به سراغ کفش‌های روستایی که در اثر ون‌گوگ به تصویر کشیده شده است، می‌رود و در اینجا ضمناً بر ما آن چه در یک اثر هنری در کار

است منکشف می‌شود. انفتاح و انکشاف وجود موجود یعنی رخداده حقیقت.

در فصل سوم از این بخش کوکلمانس به طرح نسبت اثر هنری و حقیقت، و این که چگونه حقیقت آن چه که هست خود را درون اثر هنری بنا می‌کند می‌پردازد. اثر هنری نزد هایدگر یعنی عالمی را برافراشتن. عالم مجموعه‌ای از اشیا موجود نیست. چارچوبی خیالی که قوه خیال ما به مجموعه‌ای از اشیا داده باشد هم نیست. عالم آن چه را به عنوان عالم باید انجام دهد، انجام می‌دهد. یا به عبارتی «عالم می‌عالمد». کوکلمانس معنای هستی‌شناختی عالم یعنی «وجود عالم به عنوان تمامیت همه موجودات یعنی تمامیت همه معانی» را به تعریف عالم در سرآغاز اثر هنری نزدیک می‌داند.

بنابراین کار-بودن اثر متضمن بناکردن یک عالم است. حال کوکلمانس این سوال را مطرح می‌کند که وجه وجودی عاملی که معمولاً ماده اثر هنری نامیده می‌شود چیست؟ در یک ابزار ماده معمولاً در کاربرد و قابلیت استفاده از ابزار محو می‌شود. وقتی چاقو خوب می‌برد، کسی به استیل نمی‌اندیشد. هرچه ماده بهتر باشد در ابزار-بودن ابزار محوتر است. اثر هنری، برعکس، با بناکردن یک عالم موجب محو ماده نمی‌شود، بلکه موجب می‌شود ماده بماهی آشکار شود و به فضای گشوده عالم اثر بیاید: صخره آشکار شود، فلزات بدرخشند و تلو کنند، رنگها برافروزند، الحان به صدا در آیند و واژگان گفته شوند. و همه اینها هنگامی پیش می‌آید که اثر هنری خود را در سنگینی سنگ، حالت محکم اما انعطاف‌پذیر چوب، سختی و جلای فلز و روشنی و تاریکی رنگ عقب می‌کشد.

آن چه در اینجا «زمین» نامیدیم، آن چیزی است که در آن اثر (هنری) خود را عقب می‌کشد و بدین نحو موجب پیش آمدن آن می‌شود. لذا زمین آن چیزی است که در عین حال پیش می‌آورد و حفظ می‌کند. کوکلمانس به خوبی نشان می‌دهد که هایدگر به جای تصور اثر هنری بر حسب ماده و صورت، آن را بر حسب زمین و عالم می‌فهمد. عالم خود را بر زمین بنا می‌کند و زمین از طریق عالم اوج می‌گیرد و فراز می‌آید. عالم در عین اتکا و سکونت بر زمین می‌کوشد بر آن فائق آید. عالم از آنجا که ذاتاً بازکننده و افشاگر است نمی‌تواند آن چه را فروبسته است، رخصت دهد و تحمل کند. از طرف دیگر زمین از آن حیث که هم نگهدارنده است و هم پنهان‌کننده، همواره می‌خواهد عالم را به درون خویش کشد و آن را پنهان نماید و مستور سازد.

شرح نسبت زمین عالم و نزاع میان این دو یکی از مهمترین بخش‌های این کتاب را تشکیل می‌دهد. او در ادامه این بخش نشان می‌دهد که چگونه رخداده حقیقت به مثابه نام-مستوری در اثر هنری متجلی می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. هایدگر و هنر، ص ۲۱.

۲. همان، بخش اول-فصل سوم.

۳. همان، ص ۱۳۵.

۴. همان، ص ۱۱۴.

درس گفتار
سر آغاز اثر
هنری را یکی
از رادیکال‌ترین
رویکردها به
زیبایی‌شناسی
دانسته‌اند.
متنی که بر پایه
سه درس گفتار
ارائه شده در
نوامبر و دسامبر
۱۹۳۶ تهیه
شد. هایدگر در
این درس گفتار
به طور صریح
مباحث حاکم بر
زیبایی‌شناسی
غربی و صحبت
از هنر بر حسب
فرم و محتوا،
آفرینش فردی،
معنا، نیت
هنرمند، تجربه
زیبایی‌شناختی،
حکم
زیبایی‌شناختی
یا ذوق را
به چالش
می‌کشد.

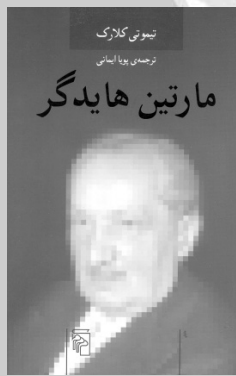
همان طور که نویسنده کتاب بیان می‌کند، این کتاب را می‌توان مقدمه‌ای به آرای هایدگر برای دانشجویان رشته ادبیات دانست. بدیهی است که تفسیر و بررسی اندیشه فیلسوفی نظیر هایدگر می‌تواند از زوایا و جنبه‌های متفاوتی صورت گیرد، این کتاب اما به اندیشه او درباره مسائل مربوط به ادبیات و نقادی می‌پردازد. علاوه بر این، اگر چه کتاب‌های گوناگونی وجود دارند که آرای هایدگر را با توجه به اندیشه‌های متقدم او و به ویژه بر اساس هستی و زمان معرفی و بررسی می‌کنند، این نخستین کتاب درباره شعرشناسی و نظریه ادبی هایدگر است که به طور کلی به دوره متأخر اندیشه‌های هایدگر می‌پردازد. در دو فصل نخست بر عناصر بسیار مهم اندیشه هایدگر متقدم، که چرخش اش به سوی هنر و شعر را تا میانه دهه ۱۹۳۰ ادامه داد، متمرکز است. فصل‌های ۳ و ۴ کاملاً به سخنرانی مهم هایدگر، خاستگاه اثر هنری که در میانه دهه ۱۹۳۰ ایراد و در سال ۱۹۵۰ به چاپ رسید، اختصاص یافته‌اند. فصل ۵ به اندیشه ساختار شکنانه هایدگر درباره زبان و تجربه‌های خود او در نوشتن در قالب دیالوگ و تجربه‌های دیگرش در دیگر اشکال نوشتار فلسفی نظر دارد. این فصل همچنین به بررسی نسبتاً مشروح خوانش و تفسیر دقیق هایدگر از یک متن فلسفه می‌پردازد که به متفکر یونان باستان، یعنی هراکلیتوس اختصاص دارد. توجه و دقت به روایت هایدگر از هراکلیتوس، زمینه را برای فهم رویکرد خاص او به متن‌های شاعرانه، که موضوع مشروح فصل ۶ است، فراهم می‌آورد. نویسنده در این فصل، توجه خود را به روایت و تفسیر هایدگر از شاعر رمانتیک آلمانی فریدریش هولدرلین معطوف می‌کند. نیمه دوم این فصل نیز خواننده را به میان فراشدهای اصلی روایت هایدگر از چکامه گرمانیای هولدرلین می‌برد. فصل ۷ به رسوایی همکاری هایدگر با نازی‌ها در میانه دهه ۱۹۳۰، و این پرسش دلهره آور که این رسوایی چه گونه تأثیری باید بر پذیرش اندیشه او بگذارد، می‌پردازد. آیا می‌توان به این ادعاها که اندیشه هایدگر ذاتاً فاشیستی است یا این که اندیشه او تنها در معنای تنگ نظرانه واژه، واپس‌گرا است پاسخ داد؟ در نهایت، فصل پایانی به مرور تأثیر فراگیر، هر چند اغلب ناگفته هایدگر بر مطالعات ادبی از دهه ۱۹۴۰ تا کنون، و به ویژه به میراث او در بحث شالوده‌شکنی اندیشه غربی، که از سوی دریدا و دیگران دنبال می‌شود، می‌پردازد.

به نظر نویسنده (در فصل ۱)، پیش‌فرض اصلی اندیشه‌های غربی این است که فهم هرروزه ماقبل حمله ما از چیزها (بدین معنا که ما در فهم روزمره، حکم علمی صادر نمی‌کنیم و از این دیدگاه، موضوع را بر محمول پیوند نمی‌دهیم)، دقیقاً به این علت که نمی‌تواند به طور کامل صورت بندی شود، بنا به دلالی، نابسندیده یا صرفاً نامعقول است و باید بی درنگ به وسیله بازتوصیف در قالب زبان ناب نظری به بیانی موجه دست یابد. از این رو، اعتراض‌هایی نظیر این که مشکل آگاهی این است که ما هنوز نظریه ای جامع درباره چگونگی عملکرد آن نداریم و نظایر آن زیاد به گوش مان می‌رسد. هایدگر با گرایش کلی اندیشه

شعرشناسی و نظریه ادبی هایدگر

نگاهی به مضامین کتاب مارتین هایدگر، نوشته تیموتی کلارک

آرش سینایی



مارتین هایدگر،
نوشته تیموتی کلارک
ترجمه پویا ایمانی،
نشر مرکز، ۱۳۸۸.

غربی به ارزشمند دانستن "فهم نظری" به عنوان یگانه شیوه درست فهم مخالف است. او آنچه را که همواره در عادی ترین تجربه‌های زندگی هرروزه اتفاق می‌افتد، مورد توجه قرار می‌دهد و آشکار می‌سازد که اشکال ابتدایی شناخت ما غیرمفهومی‌اند. یک انسان، به صرف وجود داشتن‌اش، از شکلی از دسترسی به جهان برخوردار است که هرگز نمی‌توان آن را در قالب یک نظریه به طور کامل بیان کرد. چنین فهمی کلیت‌باور است، یعنی یا کاملاً داده شده است یا اصلاً وجود ندارد. فهم کلیت‌باور از طریق انگاره تکنولوژیک حاکم که فهم یک چیز به معنای تجربه آن به اجزای تشکیل دهنده‌اش است، به دست نمی‌آید. به همین علت است که، مثلاً بنا به کاربست نظری مباحث هایدگر در حوزه هوش مصنوعی که هیوبرت دریفوس بسط داده، هرگز نمی‌توان یک رایانه دیجیتال را بر مبنای آن فهم هرروزه کلی از زمینه‌ها و وضعیت‌هایی که انسان مسلم می‌انگارد، طرح‌ریزی کرد.

رویکرد نظری، هنگامی که "جهان" را موضوع اصلی خویش قرار می‌دهد، می‌کوشد تا آن را به صورت یک شیء درآورد، یعنی به منزله چیزی که صرفاً در دست حاضر است و اجزای آن را می‌توان اندازه گرفت و قوانین دقیق آن را تعیین کرد. اما هایدگر آشکار می‌کند که چنین برداشتی از ابژکتیویته پیشاپیش در حکم یک تأویل است: این رویکرد تنها وجوه خاصی از جهانی را که در آن به سر می‌بریم در نظر می‌گیرد و سپس این وجوه خاص را واقعی‌تر از وجوه دیگر فرض می‌کند. این موضع شیوه‌ای از تأویل مناسب هستی هستند.ها را نشان می‌دهد که از روزگار یونانیان بر شکل زندگی غربی حاکم بوده است (آن چه هایدگر با عبارت تعریف هستی همچون حضور از آن یاد می‌کند). هدف هایدگر به پرسش کشیدن و آشکارسازی این رویکرد از طریق نشان دادن وابستگی بیان نشده آن به فهم کلی ماقبل حملی است که رویکرد یادشده ادعای توضیح‌اش را دارد. هایدگر نظریه‌ای تازه درباره جهان، که بر طبق الگوی مهندسی فهم تدوین شده باشد، پیشنهاد نمی‌کند. او می‌کوشد تا آن چه را که ما پیشاپیش به گونه ای ماقبل حملی فهمیده‌ایم، و تنها به این دلیل نادیده مانده که با گذشت قرن‌ها حتی در میان فیلسوفان و دانشمندان هم عمیقاً بدیهی انگاشته شده است، روشن سازد. به نظر نویسنده، به خاطر توجه به همین سطح معمولاً ناندیشیده، اما کاملاً بنیادی امر ماقبل حملی است که از دید هایدگر، هنر به قدرت و اهمیت خود دست می‌یابد.

نویسنده (در فصل ۲) بر آن است که روایت و تفسیر هایدگر روایتی اکتشافی و کاوش‌گرایانه است، نه فقط در این باره که کدام مؤلفه اندیشه سنتی درباره عقلانیت نادرست است، بلکه به گونه‌ای ژرف‌تر در این باره که معنای هستی یک چیز چیست و اهمیت رهیافت معرفتی ما به این هستی به چه میزان است. به طور خلاصه، هایدگر شیوه‌هایی از شناخت و هستی را که در جهان غرب بدیهی انگاشته شده اند، ذاتاً همچون موضوع سلطه و نظارت می‌بیند، چنین شیوه‌هایی تا حد زیادی تحت تأثیر نگاه دکارت به جهان هستند. به نظر نویسنده، هایدگر شناخت

را در چهارچوب اونتولوژی بررسی می‌کند، به این دلیل که وی توصیف منطقی کانتی‌ها از امکان شناخت را نمی‌پذیرد و تبیین علمی اشیا را به عنوان امر حاضر در دسترس رد می‌کند. هایدگر شناخت‌شناسی دکارت را به چالش می‌گیرد. به نظر هایدگر ما باید به فراسوی شناخت امر حاضری که در دسترس است برویم و اینکه ما به شناخت اولیه از اشیا در دسترس برسیم که آماده در دسترس است. هایدگر نقد خود را از نقطه ای بسیار دورتر آغاز می‌کند، هایدگر به پیش داوری‌ای باز می‌گردد که به شکلی ناآگاهانه در اندیشه فیلسوفان یونان کلاسیک، یعنی در سرآغاز



هولدرلین

از نظر هایدگر،
کار هولدرلین
به خاطر پرداختن
ناهنگام‌اش به
نیست‌انگاری
اروپایی برجسته
و متمایز است.
این نکته شاعر
اوایل سده
نوزدهم را کاملاً
هم‌روزگار ما
می‌سازد و حتی
او را بر حسب
شیوه کارش،
جلوتر از ما قرار
می‌دهد.

اندیشه غربی، حاضر بود، پیش داوری ای که از آن پس به طور مدام استیلای بیشتر یافت. بنیادی ترین مقولات فلسفه ارسطو و افلاطون از شیوه‌هایی از اندیشه برآمده اند که برای فهم عادی ترین و آشنا ترین چیزها، یعنی ابزارها و دست ساخته‌های ما، مناسب بودند. چنین اندیشه‌ای درباره معنای هستی یک چیز، که به کل جهان تعمیم می‌یافت، به شکلی ناآگاهانه شروع به تعیین پیشینی جایگاه همه چیزها کرد، آن چنان که انگار تنها علت وجودی آنها استفاده یا تسلط ما بوده است. این پیش داوری صنعت گرا با ترجمه سرنوشت‌ساز شیوه‌های اندیشه و هستی یونانی به شیوه‌های اندیشه و هستی رومی تقویت شد و در این فرآیند بازمانده‌های مناسب غیرتصاحب‌گرانه با چیزها را که در عمل و زبان یونانی، گر چه به شکلی ناندیشیده، فعال مانده بود از دست داد. در روزگار مدرن، چنین نگرش استثمارگرانه ای در میل به تسلط مفهومی و تکنولوژیک آشکار است. به رغم تنوع شیوه‌های زندگی در اروپا طی دو هزار و پانصد سال گذشته، هایدگر پیوستگی بنیادینی را در اندیشه تکنیکی و صنعت گرا

دنبال می‌کند که در یونان آغاز شد، توسط رومیان تحکیم شد، به وسیلهٔ عامل مذهب در سده‌های میانه تداوم یافت، و در روزگار ما، یعنی دوران علم تکنیکی جهان شده، به اوج خود رسید. حتی خدای مسیحی هم بدیل راستینی برای پیش داوری انسان‌مدارانهٔ این اندیشه به شمار نمی‌آید. چرا که مفاهیم مسیحی "طبیعت همچون فرآورده ای آفریدهٔ خداوند"، "خدای خالق" و حتی مفاهیم "علت و معلول"، همگی نشان از تأویلی اذعان نشده بر مبنایی صنعت گرا دارند. این برداشت از تاریخ هستی زمینهٔ کل اندیشهٔ هایدگر دربارهٔ هنر و شعر را تشکیل می‌دهد. آیا هنر و شعر

به نظر نویسنده، هایدگر شناخت را در چهارچوب اونتولوژی بررسی می‌کند، به این دلیل که وی توصیف منطقی کانتی‌ها از امکان شناخت را نمی‌پذیرد و تبیین علمی اشیا را به عنوان امر حاضر در دسترس رد می‌کند.



کانت

به امکان ناچیز شیوه‌هایی از هستی که در برابر اشکال مسلط و صنعت گرانهٔ فهم مقاومت کنند مجال ظهور می‌دهند؟ نویسنده (در فصل سوم) در پاسخ به این پرسش اظهار می‌کند که به نظر هایدگر، هنر به عنوان یک نحوهٔ تفکر مستقل و اصیل در معرض تهدید است و شعلهٔ آن در روزگار مدرن در شرف خاموشی است. هنر فریاد برمی‌آورد که می‌خواهد از تعاریف مسلط رها باشد: هنر همچون تقلید صرف، یا بازنمایی واقعیتی معین، یا محصولی از مباحثات فرهنگی و مناسبات قدرت انسانی، یا ابژه ای با بهرهٔ تاریخی صرف، یا امر زیباشناسانهٔ ناب، یا تنها موضوعی برای پژوهش دانشگاهی، هنر را در پرتو "بیان"، یعنی تجسم اندیشه‌ها و احساسات فردی هم نباید فهم کرد. در عوض، هایدگر به هنر کبیر و ارتباط آن با حقیقت روی می‌آورد، هنری که مدعایی بنیادین را در رابطه با سرشت وجودی ما طرح می‌کند. هنر کبیر "جهان" را در بُعدی تازه، از وضعیت اش بیگانه می‌سازد، یعنی کل روال‌ها و شیوه‌های فهم معمولاً ناندیشیده و ماقبل حملی را که مردم در آن به سر می‌برند آشنایی زدایی

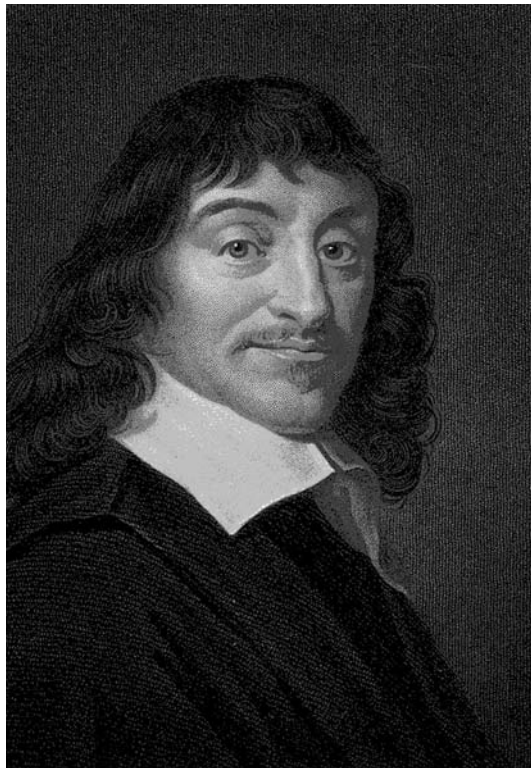
می‌کند. از این طریق، چنان که در مثال مشهور پرستشگاه یونانی، که خدایانش را تجسم می‌بخشد، مشهود است، هنر بزرگ قادر به پیش نهادن و نگاه‌داری اساسی ترین معنای چیزها در زندگی یک ملت است. بدین ترتیب، به نظر هایدگر، هنر همواره امری ذاتاً قومی است که شیوه‌های فهم در یک جامعه را به بحث می‌گذارد. هنر کبیر ابژه‌ای برای تأمل فردی صرف نیست. هایدگر با تأکید بر نیاز هنر به رهایی از مفاهیم مسلط، به مقاومت همیشگی شیءگونه و سرکش اثر هنری در برابر هرگونه تلاش برای فهم آن بر مبنای معناهای معین، استلزامات فرهنگی و غیره اشاره می‌کند. حقیقت اثر همواره به واسطهٔ ژرفا و مقاومت آنچه وی خصلت زمینهٔ یک اثر می‌نامد و آن را در تقابل با شیوهٔ طرح اندازی یک جهان توسط اثر قرار می‌دهد، تعدیل می‌شود. نویسنده در نهایت، این نکته را که چنین اندیشه ای چگونه ممکن است در جریان مطالعهٔ یک متن ادبی عمل کند، با ذکر مثالی در این باره که چرا یک اثر ادبی نمی‌تواند نمایه داشته باشد، به طور مشروح مورد بررسی قرار می‌دهد.

به نظر نویسنده (در فصل ۴)، توان هنر برای آشکارسازی جهان در روزگار مدرن به واسطهٔ تلقی هنر همچون شکلی از تجربهٔ سوژکتیو محض، یا هم‌چون ابژه‌ای برای موزه‌ها یا برای تحقیقات مدارس یا دانشگاه‌ها، سرکوب شده است. این سرکوب چنان است که هایدگر تردید دارد که چیزی همچون یک اثر به معنایی که در منشأ اثر هنری طرح شده، در زمانهٔ ما ممکن باشد. در این صورت، وضعیت هنر و ادبیات مدرن چگونه است؟ برای هایدگر، این مسأله حل نشده باقی می‌ماند. این به آن علت نیست که او نمی‌تواند تصمیم بگیرد، بلکه به این دلیل است که نیروی هنر تنها در صورتی بالنده است که توسط آنان که آثار هنری را می‌بینند و می‌خوانند بازشناخته و پاس داشته شود؛ بنابراین، آیندهٔ هنر به راه نامطمئنی بستگی دارد که طی آن اشکال مسلط اندیشه و هستی ممکن است دگرگون شود. اگر، چنان که هایدگر پیش بینی می‌کرد، جهان سراسر عقلانی شده علم تکنیکی مدرن موقعیت خود را در سده‌های آینده تثبیت کند، شیوه‌های جایگزین و کل نگرانه تر فهم، که با هنر سروکار دارند، نابود خواهند شد. در فصل ۵ ما با مسائل و موضوعاتی مواجه می‌شویم که همگی به برداشت متمایز از زبان مربوط می‌شوند. هایدگر این دیدگاه پذیرفته و عرفی را که زبان در درجهٔ نخست ابزاری برای ارتباط انسان‌ها است رد می‌کند. به عقیدهٔ وی، این دیدگاه سطحی است. زیرا خود خبر از راه ژرف تری می‌دهد که طی آن زبان، به محض آنکه ما شروع به سخن گفتن می‌کنیم، پیشاپیش گونه ای محیط فراگیر را به وجود می‌آورد و نخست، چیزها را در جهانی برای ما قابل بیان می‌سازد. زبان، همچون محیط نخستین، حامل ژرف تاریخ، یعنی آن معنای آشکار چیزها است که انسان‌ها در دوران مختلف در دل آن زیسته اند. هر گونه رهایی‌بخش خود از بار متفاوتی که صنعت گرا باید مستلزم آشنایی زدایی رادیکال از زبانی باشد که حامل آن است، از جمله زبان معمولی، هر قدر هم که در نگاه نخست عاری از پیش فرض‌های فلسفی به نظر برسد. زبان

معمولی امروز بار سنگین کل سنت متافیزیکی را بر دوش ما می‌نهد. در عین حال، زبان منبع عالی اندیشه‌هایدگر هم هست. کار او عمدتاً شامل روایت‌ها و تفسیرهای تجدیدنظرطلبانه از متون تعیین‌کننده سنت غربی است. هایدگر متون را در جهت خلاف نص آنها و با دقت به آن جهان نااندیشیده‌ای که متن از آن سر برآورده است می‌خواند، خواه مؤلف آن آشکارا از این جهان باخبر باشد و خواه نه؛ او همچنین راهبردهای آشنایی‌زدایی متعددی را برای برگردن واژه، و به منظور از نو برانگیختن کل شیوه زندگی‌ای که در زبان هست یا به وسیله زبان منتقل می‌شود، به کار می‌گیرد. این راهبردها شامل در نظر گرفتن ترجمه‌های ممکن متعدد، توجه به ریشه‌شناسی واژه‌ها و توجه به واژه‌های هم خانواده و هم نهشت‌ها و تاریخ است. در این راه، هایدگر، به جای روال فلسفی سنتی در فروکاستن زبان به مرتبه ابزار انتقال مفاهیم متمایز و خالی از ابهام که مسائل به ظاهر بی‌زمان را بیان می‌کنند، زبان متن‌هایش را به روی احیای معنای ژرف‌ترین پیش‌فرض‌ها و شیوه‌های هستی‌نهفته، اما فراگیر، که ذاتی زبان اند، آن معنای غیرتعقلی چیزها که هم متافیزیک صنعت‌گرا را ممکن می‌سازد و هم توسط آن انکار می‌شود، می‌گشاید. در نهایت هایدگر برداشت ابزارانگاره از زبان را کنار گذاشته و به تجربه‌های گذرای خود با اشکال جدید نوشتن و کاستن فلسفه راه می‌برد. این تجربه‌ها شامل استفاده او از قالب گفتگو، به اصطلاح شعرهای او و نیز کتاب ادای سهمی به فلسفه که بعد از مرگش می‌شود.

نویسنده (در فصل ۶ و ۷) به موضوعات مناقشه برانگیزی می‌پردازد. هایدگر، پس از درگیری بحث انگیز و نافرمام‌اش با سیاست در اوایل دوران حکومت نازی‌ها در آلمان، به هنر و شعر و بیش از همه به شاعر رومانتیک آلمانی، فریدریش هولدرلین، روی آورد. در رابطه با شعر، هایدگر بیشتر متوجه این امکان بود که شاید در این جا فضایی بیرون از سلطه اندیشه صنعت‌گرا وجود داشته باشد. او برای نام دادن به شعر ناب همراه با تمام ویژگی‌های یک اثر هنر راستین، که وصف شان در جستار منشأ اثر هنری آمده از اصطلاح *Dichtung* بهره می‌گیرد. او اصطلاح ادبیات را برای ابژه معمول نقادی ادبی، یعنی اثری که صرفاً به وسیله مباحثات فرهنگی روزگارش به وجود آمده است، به کار می‌برد. روایت‌های هایدگر از *Dichtung* با هدف ایجاد دگرگونی‌ای بنیادی در ژرف‌ترین انگاره‌های خواننده صورت می‌پذیرند. او شیوه‌های بازیابی امر شاعرانه توسط نهادهای انتقادی و آموزشی را رد می‌کند. در واقع، این نهادها امر شاعرانه را به چیزی فرو می‌کاهند که به راحتی با اندیشه حاکم و با جهان سرکوب‌گر و فراگیر تکنیکی علمی سازگار باشد (خواه رویکرد ما به اثر تنها از منظر محتوایی قابل استخراج صورت پذیرفته باشد، خواه بر حسب سندی تاریخی که صرفاً قرار است تا در زمینه فرهنگی بی‌واسطه‌ترش قرار گیرد، و خواه همچون ابژه‌ای برای تحلیل صوری که به ساختارهای کلی و زبان آورانه اثر دقت می‌کند). تنها زمینه‌ای که برای هایدگر اهمیت دارد، ژرف

تاریخ است. از نظر او، کار هولدرلین به خاطر پرداختن ناهنگام‌اش به نیست‌انگاری اروپایی برجسته و متمایز است. این نکته شاعر اوایل سده نوزدهم را کاملاً هم‌روزگار ما می‌سازد و حتی او را برحسب شیوه کارش، جلوتر از ما قرار می‌دهد. روایت هایدگر از هولدرلین، در اثر رابطه همزیستانه‌اش با اندیشه و شعر او، به سوی آرمان فهمی غیرتصاحب‌گانه از امر شاعرانه پیش می‌رود. این امر از بابت شیوه‌ای که *Dichtung* هولدرلین توجه خواننده با حوصله را به مکاشفه جهان‌اش چونان جهان نیست‌انگاری، جهان غیاب امر مقدس، جلب می‌کند اهمیت بسیار



دکارت

دارد. با این حال، چنین مکاشفه منفی‌ای در نخستین منزل در پی آن است که به معنایی تازه از امر مقدس در مفهومی هولدرلینی مجال بروز دهد. امر مقدس پیشاپیش، همچون نوعی شناخت ناسازه‌وار متفاوت با شناخت اندیشه متافیزیکی، در کنش شاعرانه حضور دارد. این شیوه شناختی نابهره‌کشانه است که امر مورد اشاره‌اش را برمی‌رسد، اما دیگر بودگی آن را نفی نمی‌کند. این شیوه شناخت اجازه می‌دهد تا امر ناگفتنی ناگفته بماند و این چنین آن را از طریق برجای گذاشتن اندوخته‌ای از راز به راستی روشن می‌کند. تأثیر هایدگر بر مسائل مربوط به زبان شاعرانه، سرنوشت تأویل، جایگاه هنر و بحرانی که هنرمند مدرن متحمل می‌شود عظیم و بی‌حساب بوده است. با این حال، شیوه غیرقابل فهم و سرکش نوشته‌های هایدگر هر تلاشی برای برقراری رابطه‌ای روشن و در عین حال نافروکاهنده میان او و مباحث ادبی و انتقادی را به زحمت طاق فرسای شرح و توضیح دوباره تبدیل می‌کند.

هایدگر
شناخت‌شناسی
دکارت را
به چالش
می‌گیرد.
به نظر هایدگر
ما باید به فراسوی
شناخت امر
حاضری که
در دسترس
است، برویم.



مقدمه

«پس از وجود و زمان [رساله] منشأ اثر هنری را می‌توان مهم‌ترین اثر هایدگر دانست که خواننده و به آن ارجاع داده شده است.»^۱

چنین نقل قول‌هایی می‌تواند بیانگر توجه خاصی باشد که در میان هایدگر شناسان به رساله کوچک منشأ اثر هنری شناخته می‌شود. این رساله در کنار آثار دیگری از هایدگر در جلد پنجم مجموعه آثار هایدگر^۲ به چاپ رسیده و به تنهایی موضوع نقد و بررسی‌های بسیاری بوده است. در این مقاله کوتاه ما مروری بر مطالب این اثر داریم و تلاش می‌کنیم بدون دخالت‌گری زیاد آن را گزارش کنیم و تنها روایتی ساختاری از رساله در انتها به دست می‌دهیم که نمایشگر شیوه خاص هایدگر در مطالعه موضوعات این رساله است. بنابر روایت ما هایدگر مداوماً مسائل پیش آمده را در ارجاع به قبل و با بسط آن‌چه آمده تکمیل می‌کند و چنان به نظر می‌رسد که چیزی در این روند دوری به پایان خود نمی‌رسد. این شیوه کمی گیج‌کننده است اگر با پیش فرض‌های هرمنوتیکی هایدگر در مورد فهم همراهی نداشته باشیم. چنان‌که در وجود و زمان نیز پاسخ پرسش از وجود با طرح مفهوم زمان به پایان نمی‌رسد. هایدگر زمان را تنها زمینه‌ای می‌داند که ممکن است پاسخ به این پرسش را میسر سازد.^۳ در اینجا نیز این افق‌ها دائماً بسط پیدا می‌کنند، اما گویا کلام آخری در کار نیست.

بررسی رساله منشأ اثر هنری

مهران رضایی

مسئله رساله

در آغاز این متن به نظر می‌رسد که برای فهم این‌که اثر هنری چیست، دچار دوری میان فهم اثر هنری، هنرمند و هنر هستیم؛ فهم هر یک از اینها با دیگری مرتبط است و بدون هر کدام فهم آن دیگری ممکن نیست. ظاهراً برای دانستن این‌که اثر هنری چیست، باید بدانیم که چه کسی را هنرمند می‌دانیم. اما این بدون دانستن این ممکن نیست که بدانیم خود اثر هنری به عنوان چیزی که تولیدکننده آن را هنرمند می‌خوانیم چیست تا سپس کسی را هنرمند بدانیم یا نه. فهم این‌ها هر دو در گرو درک این است که هنر چیست. اما این مفهوم کلی نیز میسر نمی‌شود مگر با مشخص کردن این‌که اثر هنری چیست و هنرمند کدام است.^۴

حکم دور در منطق روشن است؛ دور باطل است. اما هایدگر در روش هرمنوتیکی دور را می‌پذیرد و آن را برای فرآیند فهم اجتناب‌ناپذیر می‌بیند. در وجود و زمان دور در فهم به ساختار معنا مربوط است و معنا نیز ریشه خود را در بنیاد وجود‌شناسانه «دازاینی» دارد که در فرآیند فهم دست به تفسیر می‌زند.^۵ در آنجا اگر برای برانداختن دور از فرآیند فهم تلاش کنیم هم از آغاز کار فاهمه را بد فهمیده ایم. کار درست نه بیرون ریختن دورها بلکه پیدا کردن راه رسوخ به میان آنهاست؛^{۶۷} یعنی سعی کنیم از نقطه‌ای فهم مسئله را شروع کنیم و فرض را بر این نگذاریم که می‌توان بر دور غلبه کرد و آن را به پایان رساند.



سر آغاز کار هنری،
مارتین هایدگر؛
با شرح فردریش ویلهلم فن هرمن؛
پرویز ضیاء شهبابی.
تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۹.

حکم دور در منطق روشن است؛ دور باطل است. اما هایدگر در روش هرمنوتیکی دور را می‌پذیرد و آن را برای فرآیند فهم اجتناب‌ناپذیر می‌بیند. در وجود و زمان دور در فهم به ساختار معنا مربوط است و معنا نیز ریشه خود را در بنیاد وجود شناسانه «دازاینی» دارد که در فرآیند فهم دست به تفسیر می‌زند.

شیء و اثر هنری

در پدیده شناسی هرمنوتیکی هایدگر، پرسش از ماهیت یک شیء از طریق رفتن به خاستگاه آن میسر است و این کار تا حدی از طریق یافتن ریشه تجربه ای که نخستین بار این پدیده را نامیده است، به دست می‌آید. در مورد پرسش از ماهیت شیء نیز هایدگر تلاش می‌کند با تحلیل نظریاتی که شیئیت شیء را جسته است، تجربه نخستین از شیء و نحوه دوری از این تجربه در زبان را نشان دهد. به همین جهت در رساله هایدگر نظریاتی که در مورد ماهیت شیء عرضه شده است را بررسی می‌کند. این نظریات شامل نظریه جوهر و عرض، نظریه شیء به عنوان وحدت محسوسات و نظریه صورت و ماده است.^{۱۴}

جوهر و عرض

این نظریه ریشه در تفکر یونان باستان دارد که مطابق آن یک نهاد وجود دارد که حامل خصوصیات است؛ همچون اعراضی گرداگرد یک جوهر. این تعبیر که در آغاز در زبان یونانی پیدا شده به تدریج در زبان‌های لاتینی معنای اولیه خود را که تجربه نخستین مطرح بوده است، از دست داده و حول آن را پیش فرض‌های تئوری‌های بعدی گرفته است.^{۱۵}

این نظریه از شیء تا حدودی بازتابی از ساختار زبان بوده است که ارسطو آن را به کار می‌برد. هر جمله حاوی محمول و موضوع است. محمول مجموعه ای است که بر موضوع حمل می‌شود، چنان‌که ارسطو نیز Subject را به معنی جوهر می‌گرفت، لذا این نظریه ضامن مشروعیت خود را از ساختار زبان نیز می‌گیرد. اما هایدگر می‌پرسد این که کدام اصل است و تعیین کننده؛ ساختار زبان یا واقعیت پرسشی نیست که به آن پاسخ صریحی بتوان داد و اساساً این از گونه پرسش‌هایی است که پاسخ مشخصی به آن نمی‌توان داد.^{۱۶} پاسخ به این پرسش ما را به یک مبنای اولیه هدایت می‌کند که روش دوری هایدگر با مشخص کردن چنین مبانی سازگاری ندارد.

شیء به عنوان امر محسوس

اما از تعاریف دیگری که برای روشن کردن ماهیت شیء ارائه شده است، نظریه‌ای است که شیء را به عنوان امر محسوس معرفی می‌کند. هایدگر می‌گوید طبق این نظریه شیء چیزی است که به ادراک در می‌آید.^{۱۷} حال در این صورت شیء باید عبارت باشد از کیفیتی مطلقاً محسوس. اما هایدگر اشاره می‌کند وقتی من هواپیما را می‌شنوم، تنها صورت محض نیست که هواپیما است، بلکه من تصویری غیر از شنیدن هواپیما یا دیدن

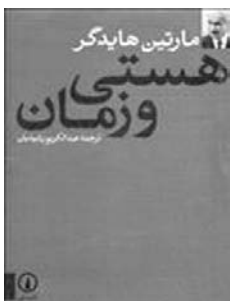
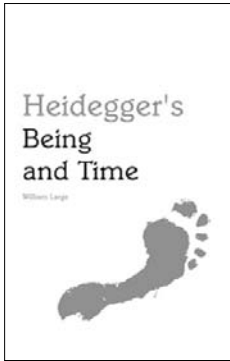
بلکه می‌توان چیزهایی از مسأله را دریافت و به درکی از آن رسید که تمام شده نیست. در رساله نیز همین الگو دنبال می‌شود. در اینجا دور هیچ‌گاه از فهم کار هنری جدا نیست و در هر مرتبه که مسأله ای بررسی می‌شود، باید پرسشی دیگر را ملاحظه کرد که ممکن است در مراحل پیشین فروگذارده شده است. این موضوع از ساختار رساله معلوم است.^{۱۸}

برای ورود به این دور هایدگر از خود اثر آغاز می‌کند، اما توضیح چندانی برای این انتخاب نمی‌دهد. چرا که این خود نوعی دیگر از میناگرایی است که ما را از اندیشه هرمنوتیکی دور می‌سازد. از آن چه دم دست است باید آغاز کرد. هایدگر برای درک امر انتزاعی از قبیل هنر مصداق انضمامی آن را مقدم می‌سازد تا با توصیف آن به فهم امر انتزاعی برسیم. چون هنر مفهوم کلی است که مشخص نیست دقیقاً به چه چیزی اشاره دارد، به اثر هنری بالفعل موجود می‌پردازیم که ما را راهنمایی کند.^{۱۹}

شیئیت و اثر هنری

هر کار هنری هم‌چون شیء میان اشیا وجود دارد. چه نقاشی ون گوگ و چه کوارت‌های بتهون و چه اشعار هولدرلین. هایدگر حمل و نقل این اشیا را نشانه ای از شیئیت آنها در میان اشیای دیگر می‌داند. «هر اثری این شیئیت را دارد. بدون این شیئیت اثر هنری چگونه می‌تواند در کار باشد؟»^{۲۰} اما ویژگی هنری، یعنی آن چه اثر را اثر هنری می‌سازد، موضوع جدی این تحقیق است. با بررسی آن می‌توان به نحوه وجودی و شیئیت خاص اثر هنری دست یافت.

برای درک این ویژگی خاص هایدگر از وجه نمادین شیء که اثر هنری نامیده می‌شود، یاد می‌کند؛ اثر هنری علاوه بر این که یک شیء است، از چیزی دیگر حکایت می‌کند. این نحوه رفتار را هایدگر با واژه یونانی «آلو آگورثو»^{۲۱} نشان می‌دهد و واژه جدیدتر الگوری^{۲۲} در اصل خود متشکل از دو واژه «*άλλος*»، «*οριαγά*» است، به معنی اشاره به چیزی دیگر. چیزی شبیه به کنایه، طعنه یا تمثیل. اثر از چیزی حکایت می‌کند و این کار به صورت نمادین و سمبلیک در معنای اشتقاقی واژه سمبل که «از چیزی دیگر سخن گفتن است» به کار می‌رود. بنابراین در تحلیل هایدگر اثر هنری شیء است که از چیزی دیگر حکایت می‌کند و این ویژگی آن را از شیء محض که تنها خودش است و نماد چیزی نیست جدا می‌سازد.^{۲۳}



آن در ذهن دارم.^{۱۸} این نظریه طبق رأی هایدگر بیش از حد به جسمانیت نزدیک شده است، در حالی که در اولی بیش از حد از جسمانیت شیء به دور افتاده بودیم.^{۱۹}

صورت و ماده

بنابراین باید نظریه ای یافت که هسته اصلی چیزی را که ما شیء می‌نامیم را حفظ کند. این نظریه نیز در تاریخ فلسفه تحت عنوان نظریه هیلومورفیسیم شناخته می‌شود. هوله، هیولی یا ماده^{۲۰} و مورفه یا صورت^{۲۱} دو جزء شیء هستند که مکان یکدیگرند. به نظر می‌آید این زوج مشکل گشای مسأله هستند. چون هم توضیح دهنده اشیا طبیعی هستند و هم ابزارها. همچنین می‌توان آن را معادل سوژه-اوبژه گرفت. یعنی همان‌طور که صورت، نظام منطقی و عقلانی حاکم بر شیء است می‌توان آن را معادل سوژه گرفت و ماده را معادل اوبژه غیر ذهنی دانست.^{۲۲} همچون کانت که آنها را مکمل تصور شیء می‌دانست، اما مشکل این است که این نظریه اثر هنری به عنوان شیء دور است و تنها شامل شیء طبیعی و شیء ابزاری می‌شود. هایدگر مبنای مفهوم صورت و ماده را می‌جوید و آن را در تصور کارکرد و موضوع آن می‌یابد. چنان که صورت، کارکرد ابزارهایی مانند کوزه و کفش و دیگر ابزارها است و ماده خام این ابزارها در جمع با این صورت، ماهیت یک ابزار را تشکیل می‌دهد. لذا بنای تصور صورت و ماده را کارکرد ابزاری اشیا می‌شمرد. بنابراین تصور این که صورت و ماده تعیین‌گر موجودات اند، در ذات ابزار ریشه دارد.^{۲۳} اما این موجب نمی‌شود نظریه اخیر یکسره کنار گذاشته شود، نظریه صورت و ماده بر خلاف نظریات پیشین سر نخ‌ی برای شناخت بهتر شیء عرضه می‌کند. چرا که ابزار به تعبیر هایدگر هویت دوگانه‌ای دارد که نیمی از شیئیت و نیمی از اثر بودن در او هست و لذا رشته بحث برای شناخت بهتر اثر هنری را به دست می‌دهد.^{۲۴}

هایدگر تعاریف فلسفی را که تلاش می‌کند با حصر شیء درون یک دایره مفهومی آن را به مفهومی خاص تقلیل دهد، نقد می‌کند. چون چنین روش تقلیل‌گرایانه‌ای همواره با این دشواری روبروست که خود را از پیچیدگی‌ها و احتمالات دیگری که در شیء وجود دارد محروم می‌سازد. برای دوری از این سازوکار هایدگر قصد دارد شیء را بدون چنین قصر و جبری ببیند تا شیء حقیقت خود را مکشوف سازد.

هایدگر به چیستی ابزار روی می‌آورد تا به عنوان یک موجود با هویت دوگانه هم در مورد شیئیت شیء چیزی را برای ما آشکار سازد هم از اثر بودن اثر هنری^{۲۵}. این کار برای هایدگر دستاوردهای مختلفی دارد. اولاً تصور ابزاری ای که بر شیء حاکم است روشن می‌شود. ثانیاً روشن می‌شود که تصور ابزاری نمی‌تواند همه چیز شیء باشد و حیثیت اثر بودگی شیء نیز وجود دارد. ثالثاً معلوم می‌شود که حقیقت در اثر هنری گشوده می‌شود و تحقق می‌یابد، چنان که خواهیم دید، یعنی ایده مطلوبی که هایدگر در این رساله در پی آن است.

برای اجرای این اهداف او یک اثر هنری را بر می‌گزیند؛ تابلوی کفش‌های ون گوگ. از این جا به بعد این رساله دو موضوع را به طور عمده مورد بررسی قرار می‌دهد: شیء و حقیقت. از طرفی به مسأله شیء و رابطه آن با حقیقت می‌پردازد و از سوی دیگر از حقیقت و رابطه آن با هنر و اثر هنری سخن به میان می‌آورد.

تحلیل کفش‌های ون گوگ

هایدگر وصفی از آنچه تابلوی کفش‌های ون گوگ از کفش‌های کشاورز داده است می‌دهد. در این توصیف کفش‌ها در فضایی تهی نشان داده شده اند که در آن گرد راه مزرعه و مسیر کار و روزمرگی نشسته است و این جهان زندگی کشاورز را با خستگی‌ها و بیم‌ها و امیدهایش به نمایش در می‌آورد. اما با وجود چنین فاصله‌ای که هنرمند در اثر هنری از جهان زندگی صاحب کفش‌ها می‌گیرد، در کاربرد روزمره این جفت کفش، آنها موضوع توجه و نگاه با فاصله نیستند؛ در عمل این کفش‌ها فراموش می‌شوند و به تعبیر هایدگر مورد اطمینان قرار می‌گیرند که تعبیر دیگری از فراموش شدن در حین استفاده است. هایدگر این را با واژه «Verlässlichkeit» بیان می‌کند.^{۲۶} به محض این که چنین اعتمادی از بین برود، استفاده کننده آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و متوجه آن می‌شود. همچنان که هیچ دستگیره دری اغلب پیش از خراب شدن توجه ما را به خود جلب نمی‌کند. چراکه طی روند استفاده، اطمینان از سلامت آن وجود دارد.^{۲۷}

این تحلیل‌ها از توصیف آنچه در تابلو به نمایش در آمده است، به دست می‌آید. به نظر هایدگر در این بررسی روشن می‌شود که کار این اثر هنری فاش کردن ذات ابزاری است که آن را عرضه کرده است. در تحلیل نهایی تابلو ون گوگ حقیقت ابزار را فاش می‌سازد. از اینجا عبارت مهمی در رساله ظاهر می‌شود که به صورت‌های مختلفی این مفهوم را تکرار می‌کند «حقیقت خود را در اثر هنری می‌نهد».^{۲۸}

نظر هایدگر در مورد شیئیت اثر هنری

در نهایت مسأله نحوه شیئیت اثر هنری که همان نحوه وجود اثر هنری است، در نظریه بدیعی ابراز می‌شود که هایدگر برای آن واژگان را به معانی دیگری طلب می‌کند. این مرتبه شیء (اثر هنری به عنوان شیء)، نه حامل خصوصیات حسی یا صورت و ماده و جوهر و عرض، بلکه به عنوان «عرصه پیکار زمین و عالم اثر هنری» معرفی می‌شود. برای مثال در بنای یک معبد یونانی این پیکار میان عالمی که می‌گشاید و زمینی که می‌خواهد رازهای اثر را فروپوشیده سازد وجود دارد.^{۲۹}

زمین^{۳۰} و عالم^{۳۱} را نمی‌توان به سادگی به چیزی دیگر تقلیل داد. عالم معادل صورت ابزار نیست و همچنین زمین معادل ماده صرف نیست، هرچند به نظر می‌آید چنین باشد. در بیان ابتدایی زمین عبارت است از جنبه انفعالی اثر هنری که در قالب یک عالم شکل می‌گیرد و مبدل به اثر هنری می‌شود. اما زمین اثر هنری همچون ماده در ابزار مصرف نمی‌شود، ماده هر چه

رام‌تر در ابزار افول کند، به همان اندازه بهتر و مناسب‌تر است. اما برای مثال در مورد معبد یونانی نه تنها ماده به کار رفته در آن مصرف نمی‌شود، بلکه تازه بهتر از صورت‌های دیگر کاربرد چنین موادی ویژگی‌های خود را نشان می‌دهد و حتی همه چیزهای دیگر که پیرامون معبد گرد آمده است، ویژگی‌های خود را از او به دست می‌آورند؛ بزرگی و کوچکی، سروری و بندگی و مقدس و نامقدس بر معیار اثر سنجیده می‌شوند.^{۳۲}

زمین جنبه فروبوسته اثر هنری است که تنها با قرار گرفتن در عالم اثر هنری گشوده می‌شود. زمین در برابر هر تلاشی برای گشایش از طرف علم جدید مقاومت می‌کند و در اثر هنری است که می‌تواند خود را نشان دهد. زمین می‌تواند سنگی در یک پیکره، رنگی در یک نقاشی یا آهنگی در یک قطعه موسیقی باشد که به خودی خود مانند اشیا فروبوسته اند و عالم مناسبات خاصی است که این وجه فروبوسته را در فضایی باز قرار می‌دهد. سنگ و رنگ و آهنگ به خودی خود اشیا محض اند که در مناسبات خاص اثر که هایدگر آن را عالم اثر می‌نامد، معنا پیدا می‌کنند و به تعبیر هایدگر در گشوده می‌شوند.

بیان این همه خصوصیات اثر هنری تمهید این نکته است که اثر هنری بستر تحقق و گشودن حقیقت در اثر هنری است. این موضوع از طریق بیان کشاکش میان ویژگی‌های زمین و عالم هنری، توضیح داده می‌شود که به آن می‌پردازیم.^{۳۳}

اثر هنری و حقیقت

کنار گذاشتن روش مرسوم در زیبایی‌شناسی

پیش از شروع این فصل^{۳۴} هایدگر شروع کرده بود به بحث از گشودن حقیقت در اثر هنری؛ «در اثر هنری حقیقت موجودات خود را در اثر نشانده است.»^{۳۵} بنا به روش مرسوم «زیبایی» موضوع بحث در هنر است، اما هایدگر خلاف این روش معهود و معمول آشکار شدن حقیقت در اثر هنری را موضوع اصلی تحقیق خود قرار نداده است. او در واقع به پرهیز از برخی سنت‌های فکری پیش از خود می‌پردازد و این سنت‌ها را نقد می‌کند. تا اینجا او در سه موضع از این روش مرسوم در فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی دوری گزیده است:

۱. کنار گذاردن هنرمند به عنوان منشأ اثر هنری و هنر
 ۲. توجه جدی بر شیئیت اثر هنری در کنار اشیا دیگر
 ۳. قرار دادن مفهوم حقیقت به جای زیبایی در بحث هنر
- نکته‌های اول و دوم موضوع بحث او در «اثر بودن اثر هنری، ابزار بودن بازار و شیئیت شیء» است که در صفحات آغاز رساله به آن می‌پردازد. این موضوعات تا انتهای رساله به تناوب در لابلای مباحث دوباره طرح می‌شوند. اما در پرتو موضوع سوم یعنی بحث از حقیقت است که اینها نیز روشنگری می‌شوند. این مبحث با تفسیر هایدگر از کفش‌های ونگوگ آغاز می‌شود که موضوع آن ابزار است. در تحلیل او معلوم می‌شود که اثر هنری بنیاد ابزار بودن ابزار را بدون توسل به یک شیوه سوئزکتیویستی فاش می‌سازد و لذا هنر نیز امری است که به حقیقت می‌پردازد:

هنر عبارت است از «خود را در اثر هنری نشانندن حقیقت» اما حقیقت خود چیست که گاه به شأن هنر، روی می‌دهد؟ این «خود را در اثر نشانندن» چیست؟^{۳۶}

حقیقت را در صفحات پیشین نیز گاه معادل ἀλήθεια قرار داده است، اما نیاز است که بیشتر این واژه و کاربرد خاص هایدگر از حقیقت روشن شود، بنابراین هایدگر در میانه رساله فصل جدیدی می‌گشاید.

حقیقت و هنر

هایدگر هنر را ذات اثر هنری و هنرمند می‌داند.^{۳۷} ذات موجود در سرآغاز معین می‌شود و لذا آن‌چه اثر هنری و هنرمند را اثر هنری و هنرمند می‌سازد، بر حسب خصوصیات هنر معین می‌شود؛ این‌که هنر چیست، اثر هنری و هنرمند را معین می‌سازد.^{۳۸} هایدگر در اینجا ظاهراً از دور میان اثر هنری، هنرمند و هنر بیرون آمده است و یکی را منشأیت بخشیده است. هرچند دور این سه تا در عمل همچنان موجود است، اما هایدگر در روش خود متکایی پیدا کرده است که دو مؤلفه دیگر را می‌خواهد با آن‌ها توضیح دهد.

در این بحث هایدگر مناسبت میان هنرمند، اثر هنری و هنر و آن‌چه اغلب آن را ناظران هنری می‌نامیم بیان می‌کند. او در اینجا اصطلاحات خاصی را به کار می‌برد. به جای بررسی نقش «هنرمند» از «آفریده شده بودن»^{۳۹} اثر هنری یاد می‌کند که مستلزم آفریننده است تا سوژه متداول «هنرمند»^{۴۰} و به جای آن‌چه به شیوه متداول «ناظر» یا «تماشاگر» اثر هنری خوانده شده است، از اصطلاح «نگاهداران»^{۴۱} استفاده می‌کند.^{۴۲} هر یک از اینها در راستای طرح او و تحلیل او از اثر هنری باید درک شود.

آفریده شدن

در این بخش از رساله هایدگر دوباره یاد مسأله شیئیت می‌کند که در آغاز رساله به آن پرداخته است. شیئیت اثر هنری در این است که کاری است «آفریده شده». این نحوه شیئیت با شیء محض این تفاوت اصلی را دارد که شیء محض به آفریده شدن از زیر دست یک صنعتگر یا هنرمند اشاره نمی‌کند. در واقع همین «دست ساخته بودن» ذات اثر هنری است. اثر هنری حکایت از آن دارد که به دست آفریننده ساخته شده است. هایدگر از این آفریده و ساخته شده بودن به Factum est تعبیر می‌کند؛ چیزی که ساخته دست کسی است^{۴۳}. این نحوه بودن اثر هنری تلنگری به برخورد معمول ما با چیزهاست؛ در حالی که در تعامل معمول ما با چیزها نوعی غفلت از اشیا وجود دارد، اثر هنری ما را دوباره متوجه امور می‌سازد. توجه به این‌که چیزی ساخته شده است، توجه به این است که چیزی «هست». به جای این‌که نباشد^{۴۴}. اثر هنری این تلنگر را با غیر معمول بودن خود ایجاد می‌کند، اثر هنری شیء معمول و خارج از توجه انسان را بر می‌گزیند و به آن عالمی می‌بخشد که او را از حالت معمول بیرون می‌آورد و امکان گشودگی وجود دار به آن شیء می‌بخشد. به این

ترتیب یک بار دیگر وجود داشتن آن شیء در حوزه آگاهی انسان قرار می‌گیرد. ایجاد این توجه و التفات، خاص اثر هنری است. اثر هنری وجود داشتن چیزها را متذکر می‌شود. چنین خصوصیتی در کار هنری وجود آفریننده را ایجاد می‌کند.

بر خلاف ابزار اثر هنری هرچه بیشتر معمولی و قابل وانهادهن باشد بیشتر به یک ابزار واقعی (کارآمد) می‌ماند، در حالی که یک اثر هنری هرچه بیشتر معمولی و عادی شود از مقام خود دورتر به نظر می‌رسد و به یک ابزار نزدیک تر است. اثر هنری برخلاف ابزار با غیر معمول بودن است که می‌تواند ارج مورد نظر را به دست آورد. به همین جهت خلاف شیوه معمول ماست و بر این شیوه معمول تلنگر وارد می‌سازد.

نگاهداران

هایدگر نگاهداران را در جایی به کار می‌برد که در روش معمول به جای آن ناظران آثار هنری را قرار می‌دهند. اما در حالی که آن ناظران سنتی نقشی در هنر شدن نداشتند، این نگاهداران بعدی از اثر هنری بودن اثر و هنر بودن کرد و کاری که در مورد اثر وجود دارد، محسوب می‌شوند. نگاهداران به وجه خاص اثر هنری یعنی آفریده بودن که مورد اشاره قرار گرفت، توجه دارند و به قول هایدگر این امر را نگاهداری می‌کنند. در اینجا نگاهداشتن و توجه داشتن در کنار هم به کار می‌رود. در بخش قبلی این رساله هایدگر واژه نگاه داشتن یا حفظ کردن^{۴۵} را به کار برده است و آن را عبارت از توجه داشتن می‌داند.^{۴۶} در این بخش نیز واژه نگاه داشتن^{۴۷} را به کار می‌گیرد و مقصودش توجه داشتن به رویداد حقیقت در اثر هنری است.^{۴۸} نگاهداشتن برای هایدگر عبارت است از این که اجازه دهیم اثر هنری همان گونه باشد که هست. در واقع آزاد گذاری که در رساله از ذات حقیقت نیز هایدگر آن را ذات حقیقت می‌نامید، در اینجا نیز در مورد رویداد حقیقت در اثر هنری مطرح است و این کار را نگاهداران انجام می‌دهند.^{۴۹}

وجه قرار دادن نگاهداران که در اینجا ناظران خاص اثر هنری و هنر مورد نظر هایدگر اند، این می‌تواند باشد که مقام هنر والایی که هایدگر در پی آن رفته است، از طریق نقش و اثر ناظران و تماشاگران مدرن آثار هنری دگرگون شده است. مخاطبان سنتی آثار هنری مانند یک معبد بر خلاف مخاطبان مدرن اثر هنری را در مقام والایش در نظر می‌گیرند و حیطه قدسی آن را حفظ می‌کنند. چنین مخاطبان نقش حقیقت بخشی برای چنین آثاری قائل اند. اثری مانند معبد، مجالای ظهور و الهام امور قدسی است. اما بنای برج ایفل برای تماشاچیان مدرن خالی از هر گونه تحقق حقیقت و مجالای چنین ظهوراتی است. هایدگر از جهت اهمیت هنر والا به عنوان الگوی تحلیل‌هایش در اینجا سوژه ای را در نظر گرفته است که فقدان تاریخی آن با مرگ هنر والا همراه است، یعنی سوژه که تماشاگر و ناظر نیست، برای حظ هنری به نمایشگاه نمی‌رود، هنر را موضوع عکس‌های یادگاری نمی‌سازد، بلکه رویداد بزرگی که به نظر هایدگر مثلاً در

اثر هنری مانند معبد یونانی روی می‌دهد را با عظمتش و با فاصله قدسی لازم می‌نگرد.^{۵۰}

هنر به مثابه آغاز هنرمند و اثر هنری

هایدگر دور میان اثر هنری، هنرمند و هنر را در اواسط رساله بر پایه هنر استوار می‌کند و آن را آغاز تلقی می‌کند. نباید انتظار استدلال خاصی برای این امر جست و جو کرد. هایدگر بنابر روش پدیده شناختی که دارد مفهوم محضی را ذات می‌شمارد که هنرمند و اثر هنری به عنوان صورت‌های مشخص تحقق این مفهوم محض اند. او چند جای رساله این آغازگری هنر نسبت به هنرمند و اثر هنری را بیان کرده است. مثلاً:

«سرآغاز کار هنری و هنرمند، هنر است.»^{۵۱} ذات هنر که هم اثر هنری بر آن استوار است و هم هنرمند، خود- را- در- کار- نشانند- حقیقت، است.^{۵۲} اگر هنر منشأ اثر است، معنایش آن است که وابستگی متقابل آفرینندگان و نگاهداران به یکدیگر، به عبارتی منشأ وجود^{۵۳} تاریخی یک قوم، هنر است.^{۵۴} رابطه‌های بالا را می‌توان به صورت چنین نموداری نمایش داد:



وجود تاریخی یک قوم

هنر به عنوان یک مفهوم انتزاعی از کردوکار هنرمند و اثر هنری استنتاج می‌شود، اما در واقع این مفهوم که در عمل پس از این دو قرار دارد در هستی‌شناسی هایدگر از هنر، مقدم بر آنها کردوکارشان را مشروط می‌کند؛ پیش از چنین کاری به تعبیری هگلی باید برای ایده این کنش وجود داشته باشد که آنها را ممکن سازد. هنری که در اینجا ذات هنرمند و اثر هنری است، نزد هایدگر چیزی نیست جز سرایش^{۵۵} که تعبیری خاص هایدگر است که در بخش‌هایی رساله آن را بسط می‌دهد.

سرایش و شاعری

در رساله چهار بخش مجزا را می‌توان تشخیص داد. بخش نخست به مسئله چگونگی آغاز بحث می‌پردازد و این که اثر هنری به عنوان نقطه شروع چگونه باید بررسی شود و توصیف آن. در بخش دوم سخن از نسبت شیء و اثر هنری است. سپس حقیقت و اثر هنری و در نهایت حقیقت و هنر. در این چهار بخش کانون‌های بحث به این صورت طرح شده است: بخش نخست: مسائل عمده شامل هنر، هنرمند، اثر هنری، شیء و حقیقت. بخش دوم: رابطه شیء و اثر هنری. بخش سوم: حقیقت و نسبت آن با اثر هنری. بخش چهارم: حقیقت دوباره طرح می‌شود و همه موضوعاتی که تا کنون مورد اشاره بودند، یعنی اثر هنری، هنرمند،

حقیقت، زمین، عالم، شیء و ابزار هر یک نقش خود را در این بحث در چارچوب بحث ویژه هایدگر از حقیقت ایفا می‌کنند و در نهایت رساله تز عمده که مربوط به رابطه حقیقت و هنر است، در قالب بحث از شعر و سرایش طرح می‌شود.

از بحث‌های پیشین هایدگر این تز را حفظ می‌کند که هنر شکلی از تحقق حقیقت در اثر هنری است. این امر به نظر هایدگر به صورت آفریدن و از «نه هست» آمدن روی می‌دهد. نیستی موجود در این جا نبودن یا حضور نداشتن موجود برای انسان است که هنر متذکر این امر می‌شود. سرایش به نظر هایدگر صورتی از آفریدن است که این عدم حضور را تذکر می‌دهد؛ سرایش به معنای بیرون آوردن موجود از «نیستی» است.^{۵۴} این امر به مدد غیر متعارف بودن زبان در شعر قابل درک است. در شعر است که بیش از هر هنری تأکید بر این بر هم ریختن نظم زبان متدوال آشکار است و خلاف نظم علی موجودات عمل کردن در هنر، در این رساله به صورت آن چه هایدگر سرایش می‌نامد، روی می‌دهد؛^{۵۷} یعنی چنان است که گویی موجوداتی که در تعامل روزمره با آن روبروئیم نیستند و با موجوداتی دیگر روبروئیم. سرایش برای هایدگر غیر از شعر^{۵۸} است.^{۵۹} سرایش عنوان عام تری از شعر سرودن است که به هر نوع سرودنی که در ادبیات آفریده می‌شود، اشاره دارد. چنین سرودنی به نظر هایدگر اشیا را نام می‌گذارد و با این نام گذاری آن‌ها را از پوشیدگی خارج می‌سازد و جلوه قابل رؤیت بدانها می‌بخشد.

شعر و سرایش

برای هایدگر سرایش به بهترین شکل آن در زبان است که روی می‌دهد. زبان که پیش‌تر در وجود و زمان نیز به عنوان خاستگاه وجود تلقی شده است و در جاهای دیگر نیز به همین میزان کانون بحث‌های هایدگر بوده است، در اینجا به صورت جایی که بهتر از هر جای دیگر می‌تواند موجب آشکارگی و ناپوشیدگی شود، تلقی می‌شود.^{۶۰} شعر چیزها را با نامیدن به حضور می‌آورد و به تعبیر دیگر آن‌ها را از «نه هست» بیرون می‌آورد. به تعبیری دیگر شاعری حقیقت را «بنا می‌نهد»؛^{۶۱} اصطلاحی که هایدگر آن را برای کار شاعری بر می‌گزیند.^{۶۲} این بنانهادن به سه شکل روی می‌دهد: ۱. بخشیدن^{۶۳} به این معنا که شاعری بر خلاف رویه‌های دیگر مانند علم برای نشان دادن اشیا چیز را بر آنها تحمیل می‌کند و اجازه می‌دهد آنها همان گونه که هستند خود را با پیچیدگی‌ها و سیالیشان نشان دهند. ۲. بنیادگذاری^{۶۴} به این معنا که شعر که اجازه می‌دهد اشیا از «نیستی» بیرون بیایند، نوعی از بنیاد نهادن هستی ایشان است که به صورت یک آفرینش هنری روی می‌دهد. از آنجایی که شعر هستی اشیا را مورد اشاره را از جایی که تاکنون نبوده است می‌آورد، در واقع به معنای دیگر آنها را از نو بنیاد می‌گذارد. ۳. آغاز کردن^{۶۵} یک معنای دیگر آوردن اشیا از نیستی و آفریدن آنها این است که شاعری شروع جدید به امور می‌دهد.^{۶۶} هایدگر در اینجا به خصوص به نقش تاریخ ساز هنر اشاره دارد که به صورت شعر آغازها و گشت‌های جدیدی برای مراحل تاریخی فراهم می‌آورد.

به نظر او شاعری آن حوالت تاریخی که خاص یک دوره تاریخی است را می‌سراید و به ما نشان می‌دهد.^{۶۷}

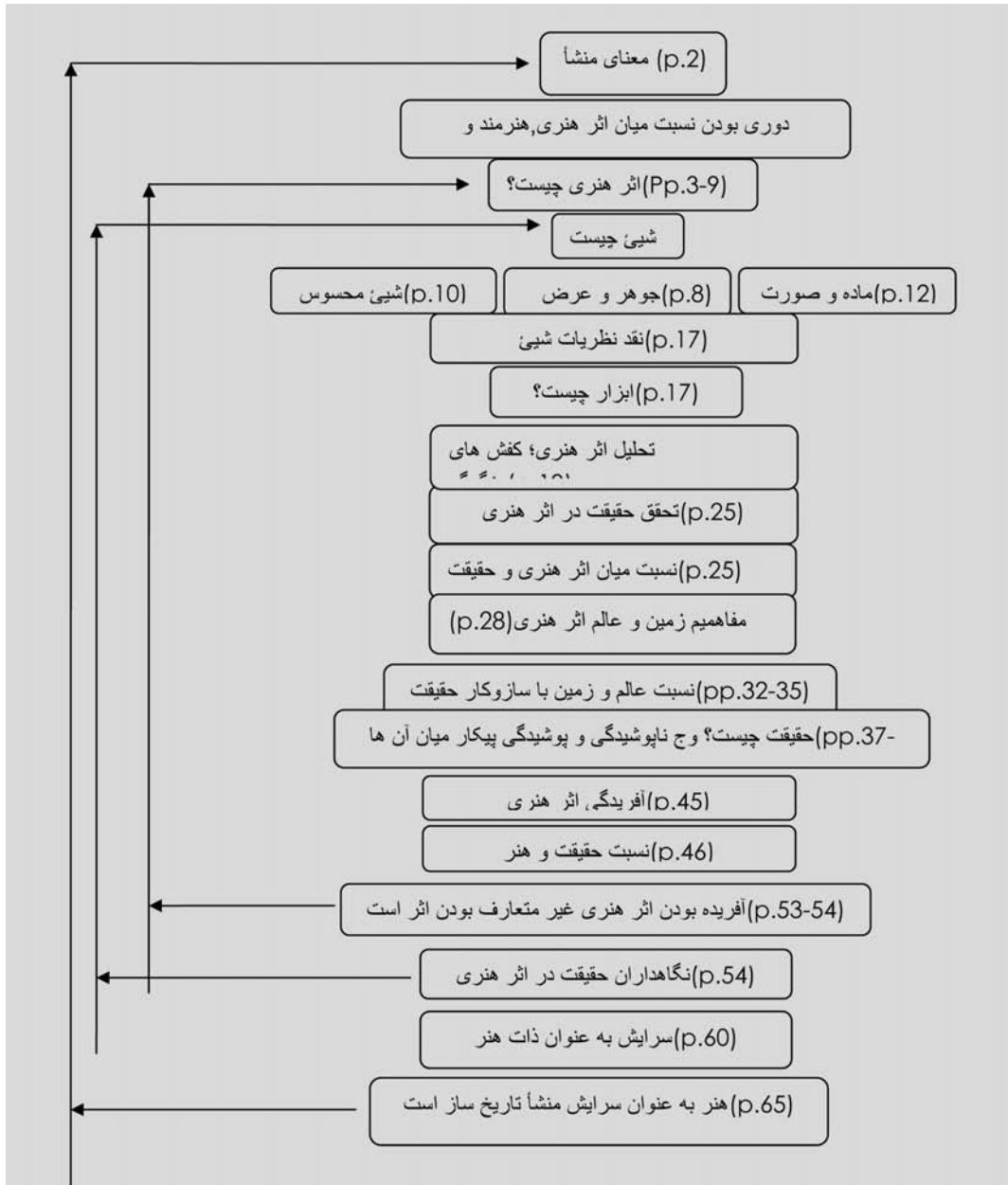
مراد از منشأ

او منشأ اثر هنری را هنر می‌داند.^{۶۸} هنر یکی از انحاء برجسته و ممتاز تحقق حقیقت و تعیین کننده حوالت موجودات تاریخی (انسان‌ها) است. هنر در تاریخ آن نوع از کشفی را که برای انسان فراهم می‌کند را حقیقت را می‌سازد و انسان‌ها با چنین کشفی اندیشه و رفتار خاصی را در پیش می‌گیرند و این سرنوشت تاریخی آنها را می‌سازد. چنان که امروزه تکنولوژی تقدیر اندیشیدن و رفتارهای مدرن ما را شکل می‌دهد. این ناشی از کشفی است که در آغاز در این دوره برای انسان دست داده است. هایدگر در نهایت وظیفه رساله را روشن کردن تمام زوایای این مسأله، یعنی سرآغاز اثر هنری و ماهیت هنر نمی‌داند. او معتقد است چنین تحقیقی تنها پیش رفتن در سلسله ای دراز از پرسیدن‌ها است و حل این معما برعهده چنین رساله ای نیست.^{۶۹} رساله تلاش می‌کند با آزمون این مسأله راه مشاهده نزدیکتر هنر را فراهم سازد و بنابراین بر دوری که در آغاز رساله به آن اشاره می‌کند، غلبه نمی‌کند، بلکه تنها به درون آن می‌رود و آن را بیشتر بررسی می‌کند.

هایدگر بعدها دو ضمیمه به رساله می‌افزاید: «مؤخره» که در آن برداشتی از مسأله را مطرح می‌کند، تخریب سنت زیبایی شناسی و «تکمله» که در آن برخی ابهام‌های رساله و برداشت دوباره خود از رساله را طرح می‌کند.

نتیجه: به کارگیری روش هرمنوتیکی برای فهم هنر

پرسش از منشأ اثر هنری در این رساله ما را در پیچش‌های بحثی نظری قرار داد که هایدگر برای خروج از آن از روش هرمنوتیکی خود استفاده کرد. پرهیز از اصطلاحات علمی و فنی متداول در فهم مسأله، به کارگیری اصطلاحاتی از دنیای هنر به جای فلسفه برای بیان آن چه در هنر روی می‌دهد (برای مثال اصطلاحات شاعرانه زمین و عالم اثر هنری به جای نام‌های دیگر)، و شکل ناتمام رساله که در آن ما از نقطه مهندسی شده ای به نقطه مشخص دیگری حرکت نمی‌کنیم، بلکه از نزدیک ترین امر عینی که دم دست است، یعنی اثر هنری و درک اجمالی که از آن هست شروع کردیم و به آن چه بیشتر بر این درک اجمالی روشنائی می‌انداخت، یعنی درک رویداد حقیقت در اثر هنری به صورت یک پیکار رسیدیم، همگی ویژگی‌های عمومی روش هرمنوتیکی است که هایدگر آن را اجرا کرده است. در صورتی که ساختمان این گشت‌های هرمنوتیکی را به صورت انتزاعی در قالب یک نمودار نشان دهیم، مشخص می‌شود که هایدگر در این به ظاهر آشفتگی مباحث، رشته بحث را به اقتضات هرمنوتیکی که پیش آمده سپرده است و در این راه او گاه و بی‌گاه به صورت دوری به آن چه پیشتر گفته باز گشته است و این مسیر را دوباره آغاز کرده است، یعنی حرکت کلاسیک از فهم اجمالی به فهم مبسوط و ادامه مسیر.



پی نوشت‌ها

1. Harries, 2009, p. V.
2. Heidegger, Holzwege, 1977.
3. Heidegger, Sein und Zeit, 1967, p. 17.
4. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 2.
5. Heidegger, Sein und Zeit, 1967, p. 153.
6. Heidegger, Sein und Zeit, 1967, p. 153.
7. «بنابراین اصل نه پرهیز از دور، بلکه به میانه آن خیز برداشتن است.» (Heidegger, Sein und Zeit, 1967, p. 153).
8. نمودار ۱
7. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 3.
8. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 9.
9. Allo Agoreu.

منابع و مأخذ

- Benjamin, W. (1969). *the Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. In W. Benjamin, *Illuminations, Essays and Reflections* (pp. 217-252). New York: Schocken books.
- Harries, K. (2009). *Art Matters; A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"*. Springer.
- Heidegger, M. (1977). *Holzwege*. frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

39. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 52.
- 40 Heidegger, Holzwege, 1977, pp. 53-54.
41. Halten.
42. **hüten**: Heidegger, Holzwege, 1977, p. 43.
43. Bewahren.
44. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 54.
49. باید به ظاهر کلمات *Wahrheit* [حقیقت] و *Bewahren* [نگاهداری] در نوشتار آلمانی توجه داشت که گاه این ریخت شناسی مشابه مورد توجه در متن است هرچند به ریشه یابی های خاص او نیز مربوط نباشد اما آهنگ کلان جنبه اقلانی پیدا می کند.
50. در این مورد بنگیرد به تحلیل والتر بنیامین در «اثر هنری در عصر تکثیر مکانیکی آن» که تأثیر روند تکثیر در تکنولوژی های جدید بر اثر هنری را نشان می دهد به ویژه در مورد عکاسی این تکثیر معنی پیدا می کند (Benjamin, 1969). اثری مانند «آفرینش آدم» را در نظر بگیرد که در مقر بالای خود در سقف کلیسا رویداد آفرینش را با عظمتش به انسان سنتی ظاهر می ساخته است. اما در شیوه های تکثیر مدرن هر یک از ما نسخه با کیفیتی از آن را ممکن است در اتاق خوابمان آویزان کرده باشیم و گاه از آن لذت ببریم. در شیوه نگاه نخست حقیقت آفرینش در فضای خاصی که تابلوی یکتای میکال آنژ نمایش می دهد بازسازی می شود، اما در شکل دوم انسان مدرن آن را به اثری مصرف شدنی به هر صورت ممکن به کار می برد و دیگر ارتباطی با خود واقعه آفرینش ندارد. به تعبیری احساسی اما نه دور از واقعیت می توان گفت تابلو به یک شیء مد؛ یک کالای لوکس مانند یک سطل آشغال زیبا تبدیل شده است.
45. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 44.
46. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 59.
47. Dasein.
48. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 66.
49. Dichtung.
50. هیدگر در ادامه تذکر می دهد که به جهت نسبت اثر هنری و هنر با وجود تاریخی که آن را منعکس می سازد از هیچ نمی آید، بلکه به عبارتی از امری که هست [وجود تاریخی یک قوم] بر می آید (Heidegger, Holzwege, 1977, p. 64).
51. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 60.
52. Poesie.
53. Heidegger, Holzwege, 1977, pp. 60-61.
54. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 61.
55. Stiftung.
56. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 63.
57. Schenken.
58. Grunden.
59. Anfangen.
60. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 63.
61. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 65.
62. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 44&59&66.
63. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 69.
10. Allegory.
11. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 4.
۱۴. نکته ای که باید در این بحث به آن توجه داشت تمایز «شیء» در رساله از «چیز» در وجود و زمان است. شیء در این جا به امری که پیش روی ما به عنوان مدرک است قرار دارد و نه صرف چیز که در وجود و زمان در پدیده شناسی هرمنوتیک مد نظر اوست. رساله برای شیء واژه *Ding* را به کار می برد در رساله «شیء چیست» نیز به همین صورت از *Ding* سخن می گوید. اما در وجود و زمان گاه از *Sache* [چیز] و گاه از *Ding* [شیء] استفاده می کند. مترجم انگلیسی برای اولی *thing* و برای دومی *Ting* را به کار برده است. ر.ک: پاورقی در (Heidegger, 1962, p. 50) و نمایه واژگان (Heidegger, 1962, pp. 508,515).
12. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 8.
13. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 8.
14. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 10.
15. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 10.
16. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 11.
17. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 10.
18. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 10.
19. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 12.
20. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 13.
21. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 14&17.
22. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 17.
23. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 19.
۲۷. این تحلیل در وجود و زمان با تفاوت هایی ذکر شده است. برای مثال در (Heidegger, Sein und Zeit, ۱۹۶۷, pp. ۷۲) – ۷۶&۸۳ – ۸۹) در آنجا ابزار به عنوان وجود تو دست توصیف می شود. وجودی که در تعامل دازاین ادغام می شود و مورد توجه نیست. نمی توان آن را نظاره کرد چون در فرآیند عمل، جزئی از فعالیت شده است. در این جا این خاصیت ابزار به وثوق و وانهادگی تعبیر می شود.
24. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 25.
25. Heidegger, Holzwege, 1977, pp. 28-29.
26. Erde.
27. Welt.
28. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 29.
29. Heidegger, Holzwege, 1977, pp. 32-35.
30. Das werk und die Wahrheit.
31. Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seinden ins Werk gesetzt (Heidegger, Holzwege, 1977, p. 25).
32. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 25.
33. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 25.
34. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 44.
35. Geschaffensein.
36. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 45.
37. Bewahrenden.
38. Heidegger, Holzwege, 1977, p. 54.

کتاب علم هرمنوتیک^۲ نوشته ریچارد. ا. پالمیر^۳ مجموعه‌ی فلسفی است که در آن نظریه‌ی تأویل در فلسفه‌های شلابماخر، دیلتای، هایدگر و گادامر به طور مبسوط و فیلسوفان بسیار دیگری به صورت ساده و قابل فهم برای خوانندگان محترم بیان شده است. ترجمه‌ی فارسی این کتاب توسط محمد سعید حنایی کاشانی صورت گرفته است.

با توجه به اهمیت این کتاب و همچنین جایگاه ویژه‌ی نظریات هایدگر در میان بزرگان فکر و فلسفه، نگارنده بر آن است تا اجمالی از مبانی هرمنوتیک هایدگر را با تکیه بر گفتار پالمیر آرا در فصل نهم و دهم این کتاب^۴ ارائه نماید.

هایدگر از کلمه هرمنوتیک برای دست یابی به هدف عالی خویش بهره جست. وی از دعاوی زندگی (leben) در برابر روح (Geist) در سنت نیچه و دیلتای با روشی متفاوت دفاع کرد. وی مانند دیلتای خواستار روشی شد که زندگی را بر حسب خود زندگی منکشف می‌کرد. او ابتدا روشی را برای رفتن به پس پشت برداشت‌های غربی از هستی و رسیدن به ریشه‌های آن می‌جست و قصد داشت مانند نیچه کل نسبت مابعدالطبیعه غرب را به پرسش بگیرد.^۵

پرسش اساسی هایدگر درباره‌ی معنای هستی (وجود) است. برای هایدگر وجود و هستی، متن هستند و او تلاش می‌کند تا این متن را دریابد. او می‌گوید فلسفیدن چیزی جز پدیدار شناسی و هرمنوتیک نیست. فلسفیدن یعنی پرسش از معنای وجود و فهم معنای آن به روش پدیدار شناسی. پس فلسفه یعنی هرمنوتیک. به همین دلیل، هایدگر متافیزیک غرب را نقد می‌زند و برایش وظیفه‌ی تعیین می‌کند. وظیفه‌ی اش این است که بتواند به فهمی از معنای هستی دست یابد. فهم نحوه‌ی هستی دازاین است و چون هستی برابر با آشکارگی است، پس فهم نیز نحوه‌ی انکشاف وجود است. وی معتقد است که تفکر متافیزیکی غرب درباره‌ی هستی پرسش نکرده است. وی معتقد است که درک از وجود، مبهم و رازآلود است، پس درک ما یک درک اجمالی از وجود است و باید از آن صحبت کرد تا ابهامش بر طرف گردد و از درک اجمالی به یک درک تفسیری رسید. هایدگر معتقد است برای این کار روش گذشتگان سودمند نیست، بلکه باید از پدیدار شناسی استفاده کرد.

هایدگر در پدیدار شناسی هوسرل ابزارهای مفهومی را یافت که دیلتای و نیچه به آن‌ها نرسیده بودند. پس او به دنبال روشی بود که بتواند از سیر هستی در وجود انسان چنان پرده برداری کند که هستی در معرض دید قرار گیرد. چون پدیدار شناسی حیطة دریافت ماقبل مفهومی پدیدارها را گشوده بود، او را متوجه خود نمود. اما پدیدارشناسی برای هایدگر متفاوت از هوسرل بود. هوسرل برای در معرض دید قرار دادن کارکرد آگاهی در مقام فعالیت ذهن استعلایی به این حیطة روی آورده بود، اما هایدگر به در جهان بودن تاریخی انسان توجه کرد. او تاریخ مندی و زمان مندی آگاهی را کلیدهای ورود به ذات هستی دانست و معتقد بود واقع بودگی یا دادگی^۶ هستس امری بنیادی تر از آگاهی انسان و

مبانی هرمنوتیک هایدگر

مائده پناهی آرالو



علم هرمنوتیک،
ریچارد. ا. پالمیر،
ترجمه سعید حنایی،
هرمس، تهران: ۱۳۸۷.

در اندیشه کانت فهم ابزاری برای فاعل شناسایی است تا بتواند متعلق شناسایی را بشناسد.
پس فاعل شناسایی در برابر متعلق شناسایی قرار می‌گیرد.

هایدگر پدیدارشناسی هوسرل را وام دار دکارت و کانت و فیخته دانست و تأکید کرد که تاریخ مندی تفکر با چنین موضعی بیگانه است.



کانت

است چنان که هست در ظاهر بودن آن.

برای سخن گفتن درباره لوگوس ابتدا باید توجه خود را به سابقه این کلمه در یونان باستان معطوف کرد. هراکلیت می‌گوید: دانایی چیزی نیست جز هم صدا شدن با لوگوس و شنیدن پیام لوگوس که همه چیز یکی است. هراکلیتوس ما را تشویق می‌کند که نه به سخن او، بلکه به حدیث لوگوس، گوش فرا دهیم و این لوگوس است که می‌گوید چیزها چگونه باشندند. گوش سپردن به لوگوس، هم نواشدن با وجود است، از نظر هراکلیتوس، فلسفه آن چیزی نیست که فیلسوفان دارند؛ چنین چیزی تفسیر حیوان متافیزیکی از

فلسفه است؛ بلکه فلسفه، گوش سپردن به لوگوس و اجابت آن است. فلسفه، هم سخنی با لوگوس و گفتن آن چیزی است که لوگوس می‌گوید. وجود در زبان، به حقیقت می‌پیوندد. زبان و تفکر همواره ملازم یکدیگرند و تفکر سخن از وجود می‌گوید. پس، از نظر یونانیان لوگوس خود را در زبان بیان می‌کند. پس زبان محل بیان لوگوس و آشکارگی حقیقت است.

در نزد هایدگر نیز، لوگوس معنای دو جانبه ای دارد. از یک طرف به معنای جمع کردنِ جمیع موجودات است و از سویی دیگر چیزی است که با ما سخن می‌گوید. در معنای اول، لوگوس، وجود است و در معنای دوم، زبان است، یعنی خانه وجود که، آدمی مقیم آن است. زبان جایی است که انسان می‌تواند ذات خود را باز یابد. پس زبان و وجود جدای از یکدیگر نیستند. هایدگر درباره لوگوس می‌گوید: پسوند یونانی لوژی در فنومولوژی، به لوگوس باز می‌گردد و لوگوس چیزی است که در سخن گفتن انتقال داده می‌شود؛ یعنی او لوگوس را چیزی مانند عقل یا دلیل تعریف نمی‌کند، بلکه در واقع لوگوس حاکی از عمل سخن گفتن است که عقل و دلیل را ممکن می‌سازد. لوگوس نقشی نشان دهنده دارد. همچنین، به پدیدارها اشاره نمی‌کند و نقش " به

علم آن است. اما هوسرل حتی واقع بودگی هستی را داده آگاهی می‌شمارد.^۷ هوسرل و هایدگر نگرش‌های متفاوتی نسبت به علم دارند. هایدگر به دانش یقینی و تحویل و تقلیل‌های استعلایی یا ساختار من اندیشنده^۸ توجه ندارد و به تأویل فیلسوفان پیشین مانند کانت و نیچه و هگل و ریلکه و هولدرلین می‌پردازد. پس تفکر او با تمرکز بر تأویل متن هرمنوتیکی تر می‌شود.^۹ از این رو، نوع پدیدارشناسی هایدگر را پدیدارشناسی هرمنوتیکی گویند. زیرا هایدگر خود پدیدارشناسی را مورد تفکر دوباره قرار داد. اما به اعتقاد هوسرل فلسفه باید به علم دقیق و تجربه‌گرایی برتر تبدیل شود و تمایزات علمی در طلب برآیدانش یقینی منعکس می‌شود. پس، فلسفه در نزد هوسرل علمی باقی می‌ماند، در حالی که در نزد هایدگر فلسفه تاریخی می‌شود و به صورت بازیابی خلاق گذشته و صورتی از تأویل در می‌آید. این دو نوع پدیدارشناسی درباره مسئله تاریخ مندی^{۱۰} نیز تمایز دارند. هوسرل به ملاحظه زمان مندی آگاهی پرداخته بود و توصیفی پدیدارشناختی از آگاهی زمان درونی به دست داده بود و آن‌ها را به ایستا ترجمه کرد و منکر زمان بندی خود هستی شد. از این رو، هایدگر پدیدارشناسی هوسرل را وام دار دکارت و کانت و فیخته دانست و تأکید کرد که تاریخ مندی تفکر با چنین موضعی بیگانه است. پدیدارشناسی نباید ضرورتاً افشای آگاهی تعبیر شود، بلکه می‌تواند وسیله‌ای برای انکشاف هستی به همه واقع بودگی و تاریخ مندی اش باشد.^{۱۱}

پالمر پس از بیان تفاوت‌های موجود میان پدیدارشناسی هایدگر با پدیدارشناسی مورد نظر هوسرل، به طور خاص توجه خود را بر پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر معطوف می‌دارد و چنین ادامه می‌دهد: «هایدگر در بند هفتم هستی و زمان روش خود را با هرمنوتیک می‌خواند و به ریشه‌های یونانی این کلمه باز می‌گردد. فاینومون^{۱۲}، فاینستای^{۱۳} و لوگوس^{۱۴}».

هایدگر می‌گوید: فاینومون آن چیزی است که خود را نشان می‌دهد و ظاهر و منکشف است. "فا" با "فوس" خویشاوند است و به معنای نور و درخشندگی است. پس پدیدارها مجموعه چیزهایی هستند که در نور آشکار می‌شوند و یا می‌توانند شناخته شوند. او تأکید دارد که ظاهر شدن به معنای صورت منکشف چیزی چنان که هست را نباید صورتی ثانوی از اشاره کردن تعبیر کرد، بلکه نشان دادن یا به ظهور در آمدن چیزی

فلسفه در نزد هوسرل علمی باقی می‌ماند، در حالی که در نزد هایدگر فلسفه تاریخی می‌شود و به صورت بازیابی خلاق گذشته و صورتی از تأویل در می‌آید.

هایدگر متافیزیک غرب را نقد می‌زند و برایش وظیفه‌ای تعیین می‌کند. وظیفه‌اش این است که بتواند به فهمی از معنای هستی دست یابد.

انکشاف استعدادهای بالقوه هستی دازاین می‌داند. به عبارت دیگر علم هرمنوتیک هنوز نظریه فهم است، اما این نکته را باید به خاطر داشت که هایدگر فهم را چگونه تعریف می‌کند.^{۱۸}

در اندیشه کانت فهم ابزاری برای فاعل شناسایی است تا بتواند متعلق شناسایی را بشناسد. پس فاعل شناسایی در برابر متعلق شناسایی قرار می‌گیرد. از نظر هایدگر فهم عبارت است از قدرت درک امکان‌های خود شخص برای هستی و در متن زیست جهانی که خود آدمی در آن زندگی می‌کند. همچنین، آن را نمی‌توان تصاحب کرد و جزء لاینفک هستی در جهان است، ساختار هر تأویل است و با وجود آدمی هم ریشه است. در هر عمل تأویل حاضر است و مقدم بر هر فعل وجود است. همواره با آینده مرتبط است.^{۱۹} پس برای هایدگر فهم نوعی بصیرت است و جز ساختار دازاین است و دازاین بدون فهم معنی ندارد. از نظر هایدگر صفت بارز فهم آن است که فهم همواره در درون مجموعه‌ای از نسبت‌ها و روابط قبلاً تأویل شده عمل می‌کند و بدون جهان و معناداری تصورپذیر نیست.

مراد از جهان در اندیشه هایدگر جهان شخصی فرد است. کلی که انسان خود را همواره مستغرق در آن می‌یابد. هر چیزی که در جهان است بر اساس آن درک می‌شود و همه چیز در جهان است. پس جهان بی آن که به چشم در آید پیش فرض قرار می‌گیرد، به این دلیل همیشه حاضر اما ناپیداست. فهم باید از طریق جهان صورت گیرد و جهان اساس و بنیاد هر فهمی است و فهم جزء لاینفک قوام هستی شناختی هستی دازاین است. برابر با ناپیدایی جهان ناپیدایی برخی اعیان باشند در جهان ایجاد می‌شود که با وجود هر روزه آدمی ارتباط دارد. پس انسان وجود در جهان، یا در عالم است که از فهم خود از عالم جدا نیست و نسبت‌ها و روابطی که انسان با اطراف دارد از طریق فهم است. هایدگر مثال می‌زند: ابزارهای بسیاری وجود دارند که ما هر روز از آن‌ها استفاده می‌کنیم و ابزارهای "دم دستی" هستند، ولی توجهی به آن‌ها نداریم مانند حرکات غیر ارادی بدن. آن‌ها تنها زمانی وجودشان به چشم می‌آید که دچار نقص شوند. در هنگام نقص برای لحظه‌ای کوتاه معنای اعیان روشن می‌شود و شیء مستقیماً از جهان بیرون می‌آید. برای مثال چکشی دم دست است و هر روز با بی توجهی از آن استفاده می‌کنیم و می‌گوییم چکش هست، اما به محض بروز نقصی در چکش آن شیء از اختفا بیرون

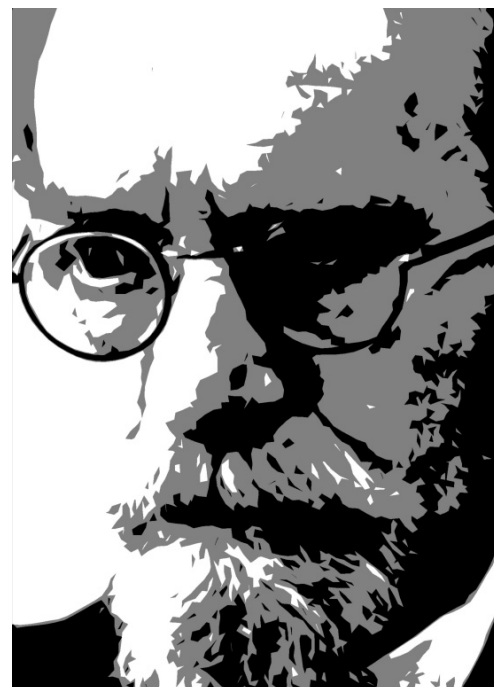
منزله " دارد، زیرا اجازه می‌دهد چیزی به منزله چیزی دیده شود.^{۱۵} لوگوس قوه‌ای است که زبان به استفاده کننده می‌بخشد.

حاصل ترکیب فاینستای و لوگوس فنومنولوژی است و معنای آن اجازه دادن به ظاهر شدن اشیا است در مقام آن چه آن‌ها هستند. پس اشیا خود را به ما نشان می‌دهند، بی آن که مقولات خود را به آن‌ها تحمیل کنیم.^{۱۶} پس فنومنولوژی یعنی شیء خودش خودش را برای ما آشکار می‌کند و ما نیاز به استفاده از گزاره‌ها نداریم.

چنین روش پدیدارشناسی برای نظریه هرمنوتیکی اهمیت دارد. زیرا مستلزم آن است که تأویل در واقعیتی که با ما ملاقی

می‌شود، بنیاد گذاشته شود، اما با توجه به مبانی تفکر هایدگر سؤال اینجا است که آیا پدیدارشناسی می‌تواند برای پرسش هستی به کار برده شود؟ هایدگر می‌گوید: هر کس با وجودش اندک فهمی از آن چه غنای هستی است، دارد. این فهم ثابت نیست، بلکه در خود تجربه مواجه شدن با پدیدارها به طور تاریخی شکل گرفته و متروک شده است. پس می‌توان از وجود با تحلیلی از چگونگی رخ دادن ظهور پرسش کرد. هستی‌شناسی باید به صورت پدیدارشناسی در آید و به عمل فهم و تأویل که از طریق آن اشیا ظاهر می‌شوند، روی آورد.

ارتباط این نکته با علم هرمنوتیک به این دلیل است که هستی‌شناسی باید در مقام پدیدارشناسی هستی به هرمنوتیک وجود تبدیل شود. هرمنوتیک آنچه را که مکنون است آشکار می‌کند و شیء را از اختفا بیرون می‌آورد. پس هرمنوتیک با یک گام تأویل هستی دازاین و تحلیلی از وجودیت وجود می‌شود.^{۱۷} هایدگر گام نهایی را بر می‌دارد و ذات علم هرمنوتیک را قوه هستی‌شناختی فهم و تأویل تعریف می‌کند و آن را موجب



هوسرل

برای هایدگر وجود و هستی، متن هستند و او تلاش می‌کند تا این متن را دریابد.
 او می‌گوید فلسفیدن چیزی جز پدیدار شناسی و هرمنوتیک نیست.
 فلسفیدن یعنی پرسش از معنای وجود و فهم معنای آن
 به روش پدیدار شناسی. پس فلسفه
 یعنی هرمنوتیک.



هایدگر

بزرگی فکر واحدی را به زبان می‌آورد که هیچ گاه به طور کامل گفته نمی‌شود. بدین ترتیب با توجه به نوشته‌های متأخر هایدگر، می‌توان او را هرمنوتیکی ترین فیلسوف از زمان افلاطون به بعد دانست.^{۲۴}

شایع است که در تفکر هایدگر گشت و چرخشی وجود دارد، اما وقتی از دید مشرف نگاه می‌کنیم، تفکرش یکپارچه است. یعنی از ابتدا تا انتها از جریان هرمنوتیکی بحث می‌کند که به واسطه آن هستی می‌تواند معلوم و مکشوف شود. خصلت هرمنوتیکی تفکر او در نوشته‌های متأخرش بیشتر می‌شود.^{۲۵}

زبان مبحث اصلی هایدگر در دوره متأخر است. به گونه ای که در هستی و زمان زبان است که از طریق آن الفاظ هستی خود را برای ما آشکار می‌کنند. انسان بدون زبان برای ما تصور پذیر نیست. هایدگر این زبان را همان واژگان و کلمات می‌داند و معتقد است هر چیزی که بتواند هستی را برای ما آشکار سازد، زبان است. پس اثر هنری و سنت و فرهنگ و غیره همگی زبانند. از نظر هایدگر زبان اختراع انسان نیست، زیرا انسان چگونه می‌تواند قوه ای را اختراع کند که او را منتشر و قادر به انسان بودن می‌سازد. هایدگر در از استعمال واژه "انسان" احتراز می‌جوید؛ زیرا معتقد است که این واژه بار متافیزیکی دارد، یعنی سیر متافیزیکی اندیشه غربی برای آن معنا و ماهیت ساخته است و انسان را مساوی با حیوان ناطق، سیاسی یا... می‌داند. در حالی که آدمی چیزی جز آزادی و گشایش نیست؛ وجود او آنجا است. واژه محبوب هایدگر در این مورد، "دازاین" است. هایدگر چند مشخصه اگزیستانسیال برای دازاین بر می‌شمارد؛ نخست طرح اندازی جهان همچون مجموعه ای با معنا بود، که هایدگر آن را «فهمیدن» می‌نامید. دیگری حالات و روحیه‌های دازاین که او درون آن‌ها قرار می‌گیرد و با جهان مواجه می‌شود و در نهایت، بیان فهم دازاین، از این باشیدن است؛ ساختاری که به دازاین اجازه و امکان می‌دهد تا خود را و آن چه را که فهمیده است بیان کند و به دیگران گزارش نماید. پس از نظر هایدگر، حرف زدن و سخن گفتن یک فعالیت است، نیازمند شنونده ای تا آن را تأویل کند. معنا، مستقل از شنونده و زمینه نیست، امری بیگانه برای مخاطب نمی‌باشد که فقط تلاش کند تا آن را بفهمد. او تأکید می‌کند که «شنیدن نکته مهمی در سخن گفتن است» و چیزی نیست که دیرتر از تجربه و اندیشه پیدا شود. زبان بازتاب

می‌آید و حقیقت آن بر ما عیان می‌شود^{۲۱} در این صورت چکش را وصف می‌کنیم و می‌گوییم چکش شکسته است. هایدگر چنین فهمی را فهم گزاره ای می‌نامد و معتقد است که تنها با واژه (as - به منزله) می‌توانیم راجع به این فهم سخن بگوییم.

پدیدار نقص که لحظه ای وجود ابزار را مشخص می‌کند به ناپیدایی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، دلالت دارد. یعنی جهان قلمرویی است که زمانمندی و تاریخمندی هستی در آن حاضرند و در آنجاست که هستی از خود به معناداری و فهم و تأویل تعبیر می‌کند؛ یعنی جهان قلمرو عمل هرمنوتیکی است. عملی به وسیله آن هستی به صورت زبان موضوع و مضمون می‌یابد. هایدگر معتقد است که معناداری را انسان به شیء نمی‌بخشد، بلکه چیزی است که شیء از طریق فراهم کردن امکان هستی شناختی کلمات و زبان به انسان می‌بخشد. تأویل عبارت از صراحت بخشیدن به فهم است. پس اشیا در جهان، در فهم به منزله این یا آن چیز دیده می‌شوند و کار تأویل صریح ساختن کلمه " به منزله " است.^{۲۲}

پس هایدگر معتقد است قبل از فهم گزاره ای از عالم یک فهم هرمنوتیکی از اشیا ی پیرامون خود داریم که جز ساختار وجودی ماست. او به فهمی که دازاین واجد آن است و شان هستی شناسی دارد، فهم هرمنوتیکی می‌گوید و کار تأویل آن است که فهم مجمل و مبهم را روشن کند و در این صورت ممکن است اشیا ی تو دستی به اشیا ی فرادست تأویل شوند. زیرا وقتی به شیء التفات آگاهانه پیدا کنیم، شیء ما دست یاب می‌شود.

هایدگر تأویل بدون پیش فرض را ممتنع می‌داند و در نتیجه پیش داشت، پیش دید و پیش دریافت را سه لایه فهم می‌داند. پیش داشت؛ یعنی همان واقع بودگی، پیش دید یعنی بصیرت و پیش دریافت یعنی تصوراتی که از شیء داریم و در فهم ما تأثیر گذار است. پس هیچ کس بدون تصور از موضوع نمی‌تواند شیء را تفسیر و تأویل کند.^{۲۳} پس وظیفه فهم یک عمل هستی شناختی است و ما از طریق فهم می‌توانیم پرده از ناگفته‌های برداریم و به ناگفته‌های متن دست یابیم.

پالمر پس از بیان این مباحث وارد فصل دیگر (فصل دهم ص ۱۵۵) می‌شود و مطالب را چنین ادامه می‌دهد: «هایدگر معتقد است که هر شاعر بزرگی با استفاده از شعر واحدی شعر می‌سراید و تفکر اصیل تفکر شاعرانه است؛ یعنی هر متفکر

با توجه به نوشته‌های متأخر هایدگر، می‌توان او را هرمنوتیکی‌ترین فیلسوف از زمان افلاطون به بعد دانست.

معنای جدید یکی شمرد. همچنین در آثارش نمایان ساخت که معنای عمیق تر کلمه هرمنوتیک در نزد او عمل اسرار آمیز افشا است که به وسیله آن هستی در وجود به ظهور می‌رسد. هایدگر بر اساس این عمل هرمنوتیکی به زبان، فلسفه و خود فهم وجودی نزدیک می‌شود.^{۳۰}

پی‌نوشت‌ها

۱. کارشناسی ارشد رشته فلسفه از دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال. آدرس الکترونیکی: sarapanahi1985@yahoo.com

1. Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer.

2. Palmer, Richard E.

۴. علم هرمنوتیک، پالمر، ریچارد، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، صص ۱۳۷ - ۱۷۸.

۵. همان، ص ۱۳۷.

3. Facticity.

۷. علم هرمنوتیک، ص ۱۳۸.

4. ego.

۹. علم هرمنوتیک، ص ۱۳۹.

5. Geschichtlichkeit.

۱۱. علم هرمنوتیک، ص ۱۴۰.

6. Phainomenon.

7. Phainethai.

8. Logos.

۱۵. علم هرمنوتیک، ص ۱۴۱.

۱۶. همان، ص ۱۴۲.

17. همان، ص ۱۴۳.

۱۸. همان، ص ۱۴۴.

۱۹. همان، ص ۱۴۵.

9. Ready to hand.

۲۱. علم هرمنوتیک، صص ۱۴۶ - ۱۴۷.

22. همان، صص ۱۴۸ - ۱۴۹.

۲۳. همان، صص ۱۵۰ - ۱۵۱.

۲۴. همان، ص ۱۵۵.

۲۵. همان، ص ۱۵۶.

۲۶. همان، ص ۱۶۶.

۲۷. همان، ص ۱۶۷.

۲۸. همان، ص ۱۷۶.

۲۹. همان، ص ۱۷۷.

۳۰. همان، ص ۱۷۸.

امری واقعی است که باشیدن دازاین باشد. بدین گونه زبان جایگاه اساسی در ساختار بنیادین دازاین می‌یابد. او می‌گوید تنها کار تفکر همواره صورت ملفوظ دادن به وارده هستی است و هستی در زبان معلوم می‌شود، پس جایی است که هستی در آن ظهور می‌کند. هایدگر زبان را قوه پویای هستی انسان معرفی می‌کند که او را قادر تاریخی شدن می‌سازد. دریافتن و سخن گفتن افعال تاریخی هستند که هستی در آن‌ها وارد زمان می‌شود و روی می‌دهد و پرسشگری اساس تفکر است. این پرسشگری نباید استنتاجی صرف باشد، بلکه می‌تواند راه آشکار کردن هستی باشد. پرسشگری راهی است که انسان با هستی پنجه می‌زند و هستی را به نشان دادن خودش وا می‌دارد.^{۳۶} از نظر هایدگر انسان سخن نمی‌گوید، بلکه خود زمان است که سخن می‌گوید. کلمات در خاموشی طنین دارند و از رهگذر آن‌ها واقعیت جهان آدمی قیام می‌کند. گفتن فعل زبان است و آن چه در زبان به ظهور می‌آید، جهان و خود هستی است. پس در نوشته‌های متأخر هایدگر تأکید از پرسشگری انسان برداشته می‌شود و به لزوم گشایش یا گشودگی هشیار در برابر هستی داده می‌شود.^{۳۷}

برداشت هرمنوتیکی هایدگر از اثر هنری نیز یکی از مهم ترین و تأثیرگذار ترین اندیشه‌های اوست. هایدگر در سال ۱۹۳۶ سه درس گفتار با عنوان "خواستگاه اثر هنری" در باب هنر ایراد کرد اما این درس گفتارها تا سال ۱۹۵۰ منتشر نشد. در این درس گفتارها می‌توان تکامل یافته ترین آرای هایدگر در باب ذات هنر را یافت. در نزد هایدگر مادر نمونه مادر از دست نرفتگی، منبع ازلی و بنیاد هر چیز است. اثر هنری در مقام رخدادی که در آن حقیقت آشکار می‌شود نمودار اسارت تنش ذاتی میان زمین و جهان است.^{۳۸} پس در نظر هایدگر اثر هنری اجازه می‌دهد که زمین زمین باشد. پس زمین چیزی صرف برای قدم زدن نیست بلکه خستگی ناپذیر است. در هنر از زمین اثر ساختن به معنای جهان آفریدن است. پس در نظر هایدگر ساختن تدریجی زمین و نمایش جهان دو گرایش اساسی اثر هنری است. پس ذات هنر در تبحر صرف نهفته نیست، بلکه خود را در افشا پنهان می‌سازد. اثر هنری بودن به معنای آشکار کردن جهانی است و تاویل اثر هنری به معنای حرکت به درون فضای گشوده ای است که اثر را به پا داشته است.^{۳۹} حقیقت هنر فقط موافقت سطحی با چیزی از قبل معلوم نیست، هنر، زمین را به چنان نحوی آشکار می‌کند که آدمی می‌تواند آن را ببیند.

در نهایت، پالمر نتیجه می‌گیرد که نظریه هرمنوتیکی هایدگر دارای جنبه‌های بسیاری است. وی می‌گوید: «هایدگر در هستی و زمان خود فهم را در متنی اساساً تازه تصور کرد و کلمه هرمنوتیک را دوباره تعریف نمود و آن را با پدیدارشناسی به

مقاله «هایدگر و گشایش راه تفکر آینده» در برگزیده مضامین چند گانه ای نظیر: نیهیلیسم، ماهیت علم جدید، طبیعت گرایی، بحران علوم، مسأله هستی و غیره است. گفتار آغازین مؤلف با نیهیلیسم یا نیست‌انگاری شروع می‌گردد؛ مفهومی که از نظر نویسنده در دوره جدید در اروپا سر بر آورده و به عنوان پیشامد بزرگ عصر قلمداد گردیده است. به گمان مؤلف کتاب، نیست‌انگاری صفت اشخاص با توجه به ویژگی های فردی و یا شخصی آنها نیست، بلکه آن عارض عالم یا عوالم است و تنها عالمی که شاید بتوان آن را عالم نیست‌انگاری لحاظ کرد، عالم جدید و متجدد است، هر چند که خود هایدگر نوعی نیست‌انگاری خفی را در طول تاریخ فلسفه تشخیص می‌دهد و تاریخ فلسفه را به معنایی تاریخ نیست‌انگاری در نظر می‌گیرد. حال در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه است که بشر دو هزار سال قبل نیست‌انگاری داشته و آن را نمی‌شناخته است؟

مؤلف بدین سؤال بدین نحو پاسخ می‌دهد که متقدمان، که به نظر هایدگر چنان که باید در باب عدم، تفکر نکرده اند، قهراً نیهیلیسم را هم نمی‌توانسته‌اند مطرح نمایند و البته آن چه مطرح نیست، نامی هم ندارد. نیست‌انگاری در قرن نوزدهم ظاهر شده و با این ظهور است که اکنون می‌توانیم بذر آن را که در خفایای تفکر یونانی پرورش یافته، مشاهده کنیم و آن را به خوبی مورد ارزیابی قرار دهیم.^۱ نویسنده در ادامه این بحث به این نکته توجه می‌کند که با آغاز غلبه نیست‌انگاری، اروپا دچار دگرگونی و تغییر شد، تا آن جا که برخی از متفکران راه، که هوسرل یکی از آنها است، وادار به واکنش نمود. هوسرل از جمله اندیشمندانی بود که با نگارش رساله بحران به این موضوع پرداخت و مدعی شد که برای فهم بحران کنونی باید مفهوم اروپا را با نظر به غایبات تاریخی عقل مجدداً طرح نمود و درصدد برآمد تا نشان دهد که چگونه عالم غربی از یک صورت مثالی یعنی از روح فلسفه سر برآورده است. از نظر او علت بحران غرب انحطاط مذهب اصالت عقل است که مذاهب اصالت طبیعت و اصالت متعلق ادراک بر آن غالب شده است. در این معنا ناتوریسم و ابژکتیویسم، تفکر عقلی یعنی فلسفه را به تباهی کشانده است و اروپا را که با فلسفه ماهیتی نو و پرچربه یافته است، دچار بحران مهلکی کرده است. آن چنانکه اگر اروپای خفته بیدار نشود و به خود نیاید، روحش در مرحله سهمگین ترین خطرات ممکن گرفتار آمده و نابود خواهد شد. از همین رو بود که هوسرل تمام تلاش خود را معطوف به این کرد تا به فلسفه ای بپردازد که در آن فلسفه، عقل مطیع و منقاد طبیعت گرایی نباشد. او حتی با دکارت از این بابت که وی عقل خود بنیاد اعداد اندیش را صورت یگانه عقل می‌دانست، مخالفت نکرد، بلکه اعتراض او به دکارت و کانت این بود که چرا آنها در موضع خلط تعالیم عقلی و شناخت طبیعی قرار گرفته اند و البته لحن انتقاد او ملایم بود. به هر حال هوسرل از زمینه و طرحی که دکارت در فلسفه در انداخته بود و به نظر او با این طرح، غرب وارد مرحله جدیدی شده بود، برنگذشت. هوسرل پدید آمدن بحرانی را در تاریخ غربی دریافته و کوشیده بود که به ریشه آن پی ببرد، اما اگر عظمت حادثه و عارضه ای را بتوان با چیزی که آن حادثه و عارضه را بی اثر می‌سازد سنجید، بحران در نظر او چندان بزرگ نیست. در

هایدگر از دیدگاه دکتر داوری

بهنام آقایی



فلسفه در بحران،
رضا داوری اردکانی،
تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.

چنین به نظر می‌رسد که از نظر مؤلف، آغاز غلبه نیهیلیسم
(آن چنانکه عبارت فوق نیز گواه این گفته است) به موازات خود موجب بحران و
پیشانی شده است و نیست انگاری بوده است که هوسرل را وادار به اشاره به بحران
برای بشر اروپایی کرده است، حال آنکه از نظر هوسرل بحران نه مولود نیهیلیسم،
بلکه حاصل اضمحلال عقلانیت و رشد ابژکتیویسم بوده است.

نظر هوسرل اروپا بیمار است، اما این بیمار را می‌توان علاج کرد و به هر حال نکته مهم این است که یکی از بزرگترین فیلسوفان آغاز قرن بیستم به بحران غرب توجه کرده است، اما می‌خواسته است با رجوع به اصل فلسفه جدید غربی راهی برای رفع بحران بیابد. در هر صورت باید اذعان کرد که پدیدارشناسی هوسرل گرچه با اثبات خودآگاهی و رجوع به من متعالی در حوزه فلسفی دکارت باقی ماند، اما این مزیت را داشت که در آن امکان یافتن راه خروج از این فلسفه هم وجود داشت.

هیدگر این امکان را دریافته بود که تفسیر خاصی از پدیدارشناسی کند، یعنی در قسمتی از راه و پیش از آنکه هوسرل وجود اشیا را در پرانتز قرار دهد، با او همراه بود. هیدگر «تحویل فلسفی» یعنی رجوع مستقیم به اشیا و اعراض از عادات فکری را پذیرفت، اما تحویل شبه متعالی و تعلیق وجود را که مؤدی به اثبات و تحکیم فاعل خود بنیاد شناسایی و عمل می‌شد، نه فقط نپذیرفت، بلکه یادآوری کرد که در این وضع و با این نحوه تفکر وجود مورد غفلت قرار گرفته است.^۲

هیدگر از گفته مشهور هوسرل یعنی «رجوع به سوی خود چیزها» استقبال کرد. هوسرل بر آن نظر بود که نسبت ما با چیزها نسبت سوژه و ابژه است و پدیدارها در آگاهی ظاهر می‌شوند. اما هیدگر بنا را بر این گذاشت که سوژه را حذف کند و به مدد پدیده شناسی به وجود، باز گردد. از نظر او هم هوسرل به جای پرداختن به آگاهی می‌باید معطوف به وجود می‌گشت. هیدگر بر این نظر است که در زبان متداول وجود بی معنی شده است. حال آنکه در دوره پیش سقراطی و زبان یونانیان باستان، وجود مظهر معنا و آشکارگی پدیده‌ها بوده است.

نویسنده پس از ذکر این موضوع، به مسأله سوژه و ابژه می‌پردازد. از نظر او سوژه و ابژه در تفکر جدید و عالم متجدد شکل گرفته است. یعنی قبل از اینکه عالم متجدد پدید آید، سوژه و ابژه وجود نداشت. هیدگر یکی از نشانه‌های تفکر جدید را سوژکتیو بودن آن می‌داند و بر این نظر است که سوژکتیویته اساس فلسفه جدید را شکل داده است.

نویسنده در ادامه این بحث به مسأله دیرین سوژه و ابژه و عالم و معلوم می‌پردازد. از نظر او بحث سوژه و ابژه، بحث عالم و معلوم نیست. زیرا که اگر چنین بود می‌باید که تاریخ سوژه با تاریخ علم همسان و برابر می‌شد. از نظر او سوژه را حتی نمی‌توان فاعل شناسا ترجمه کرد. زیرا که سوژه، فاعل شناسایی و عامل عمل است. اما

صفت دیگری نیز دارد که آن را از مطلق فاعل شناسایی و فعل متمایز می‌کند. سوژه فاعل خود بنیاد شناسایی و عمل است. در سوژکتیویته بشر فاعل خود بنیاد است و به بیان دیگر علم و عقل همه به بشر تعلق دارد و از بشر صادر می‌شود.

بدیهی است که در این معنا میزان و ملاک صحت و اعتبار آن نیز، باز هم وجود آدمی و بشر است. در پیوست با این گفتار این را نیز می‌توان افزود که علم به اعتبار فاعل آن، با علم به اعتبار متعلق آن یکی نیست. یعنی هنگامی که می‌گوییم آیا علم منشأ صرفاً بشری دارد یا مبدأ آن در جای دیگری است، به فاعل علم نظر شده است. اما علم هر چه باشد به چیزی تعلق می‌گیرد و معلومی دارد. حال در این جا این پرسش مطرح می‌شود که علم به اشیا یا چیزها چگونه عملی است؟

از نظر مؤلف قبل از دوره جدید فلاسفه و مردم عادی در این نکته تردید نمی‌کردند که "چیزها" همان است که آن را می‌دانند و فیلسوفان می‌گفتند علم، علم به اعیان اشیا است یا هر کس که عالم است به چیزی که هست، علم دارد. فی المثل ما درخت را همان طور می‌شناسیم که در خارج وجود دارد. اگر علم، علم مطابق با اشیا باشد، عالم گرچه از آن حیث که می‌تواند عین اشیا را درک کند، پس دارای امتیاز است. اما علم او تابع اشیا است و او با علم خود در اشیا تصرف نمی‌کند. این عالم گرچه فاعل شناسایی است، اما فاعل خودبنیاد نیست. زیرا سختی میان نفس ناطقه او و امر معلوم و مدرک وجود دارد یا به هر حال چیزی بیرون از او، ضامن همسازی میان عالم و معلوم می‌شود.

در دوره جدید هم علم، علم به چیزهاست با این تفاوت که این علم گرچه راجع به اشیا است، مطابق با اشیا نیست. البته دکارت با اینکه انسان و جهان را دو سنخ متفاوت و دو جوهر بی ارتباط با یکدیگر می‌دانست، هنوز به نحوی به نظریه مطابقت قائل بود و اگر نسبتی میان فاعل شناسایی و متعلق آن قائل نبود، خدا را ضامن مطابقت و صدق می‌دانست. ولی وقتی از تضمین الهی نظر برداشته شد، فلسفه به راههای پدیدارنگاری و رئالیسم و ایده آلیسم و ماتریالیسم و اسپیریوتالیسم و... افتاد. (دیلتای این فلسفه‌ها را مناسب با تلقی بشر جدید از موجود و صور گوناگون جهان بینی می‌دانست). اما از زمان دکارت، که تباین میان روان و ماده را پیش آورد، کوششی برای حل نسبت میان سوژه و ابژه آغاز شد و این کوشش ادامه یافت و اجمالاً به این نتیجه انجامید که ابژه در سوژه منحل شود.^۳

هایدگر تحلیل موجود در عالم را با تدبیر و وسواس هر چه تمام تر انجام داده است و نکته ای را که می باید بدان توجه کرد این است که تحلیل موجود در عالم تمهید مقدمه ای برای ورود به ساحت وجود است و باید ما را آماده تفکر وجود کند. آن چه برای هایدگر برجسته و مهم است، ورود در ساحت تفکری غیر از تفکر کنونی است و رسیدن به این مرحله نیز مستلزم استقامت و تلاش بسیار است.



داوری

به عبارت دیگر بشر در درون فلسفه جدید و به خصوص در فلسفه هگل، خود را بنیاد همه چیز یافت. وقتی سوژه را ذهن و ابژه را عین و (حتی فاعل شناسایی و متعلق شناسایی) و سوژه کتیوبته و ابژکتیوبته را ذهنی و عینی ترجمه می کنند، نه فقط تحول بزرگی که با طرح سوژه و ابژه در فلسفه جدید پیش آمده است، پوشیده می شود، بلکه وقتی ذهن به این اصطلاحات مشغول شد، از تحولی که در وجود بشر پدید آمده است نیز غافل می شویم. پیشامد ظهور فلسفه جدید امری نیست که صرفاً به فیلسوفان و صاحبان نظر مربوط باشد، بلکه با این حادثه، تغییر بزرگی در وجود بشر پدید آمده است. بنابراین کافی نیست که فی المثل کانت به روشن ساختن نسبت میان سوژه و ابژه پردازد و هگل سوژه و ابژه را در روان جمع کند، حتی کوشش هوسرل برای احیای فلسفه و طرح حیث التفاتی خودآگاهی، از آن جهت که در آن تکیه و تأکید بر خودآگاهی بود، متعرض سوژه کتیوبته نشد. هوسرل به خصوص احساس کرد که بشر اروپایی دیگر آینده ندارد، اما علاج درد را خودآگاهی دانست. او در سطور آخر رساله بحران نوشت: «علت بحران غرب انحطاط مذهب اصالت عقل است که ناشی از غلبه مذهب اصالت طبیعت و مذهب اصالت متعلق ادراک بر آن است. این بحران فقط به دو طریق ممکن است خاتمه یابد: یک راه این است که غرب که از اصل عقل و خردمندی خود دور افتاده و روحش در ورطه کین توزیهای وحشیانه سقوط کرده است نابود شود و امکان دیگر این است که اروپا دوباره از روح فلسفه سر برآورد که لازمه و شرط آن شجاعت عقلی برای غلبه بر طبیعت انگاری است.»^۴

در علم تفکر نیست

بخش بعدی این جستار به موضوع علم می پردازد و درصدد است تا رهیافت خاص هایدگر درباره علم را بیان کند. نویسنده در ابتدای این بخش به نقل عباراتی از هایدگر می پردازد و سپس این عبارات را مورد تحلیل قرار می دهد.

هایدگر درباره علم بر این نظر است که علم تفکر نمی کند. زیرا سیر و روال و وسایل پژوهش علمی چنان است که مقتضی تفکر نیست و البته مراد از تفکر، تفکر خاص متفکران است. از نظر هایدگر اینکه اهل علم اهل تفکر نباشند، دلالت بر نقص علم نمی کند، بلکه از مزایای آن است و همین مزیت باعث می شود که علم بتواند به فراخور و به تناسب و جوه پژوهش، خود در قلمروهای متفاوت پژوهش وارد شود و اگر این مزیت نبود، تحقق این امر و پیشرفت هایی که

در علم حاصل شده است، ممکن نمی شد. هنگامی می گوئیم در علم تفکر نمی شود، این حکم با تصور متداولی که از علم داریم شگفت انگیز می نماید، اما وقتی این شگفتی بیشتر می شود که به دنبال این حکم، حکم عجیب و تکان دهنده دیگری می آید و آن این است که علم هم مانند هر فعل یا ترک فعلی بدون تفکر، هیچ است و منشأ اثر نیست. نسبت علم با تفکر در صورتی حقیقی و مثمر است که ورطه حائل میان علم و تفکر به چشم آمده و روشن شده باشد که هیچ پلی نمی توان روی این ورطه ساخت. هیچ پلی نیست که از طریق آن بتوان از علم به تفکر رسید.^۵

مؤلف پس از ذکر این عبارت از هایدگر به طرح چند سؤال در این زمینه می پردازد:

۱. کمیت علم در کجا می لنگد؟
 ۲. در طی چه سیر تاریخی، فلسفه غربی میدان را واگذاشته است؟

۳. این منطق کاملاً تازه که تفکر باید در آن جولان کند و پیش آمدن عمر تازه را ضمان شود، کدام است؟

مؤلف در پاسخ پرسش اول چنین بیان می کند که اولین نارسایی علم هنگامی نمایان می شود که ببینیم علم در باب موضوع خود ساکت است و در باب ماهیت خود هیچ سخنی نمی تواند، بگوید. به عنوان مثال علم زیست شناسی به هیچ وجه در باب موضوع زیست شناسی بحث نمی کند. هایدگر در پیوند معنایی با همین عبارت، بر این نظر است که ابژه بودن جز نحوه آشکارگی طبیعت نیست و تمثیل علمی چون محدود به ابژه بودن است، پس نمی تواند اشراف بر نفس

هوسرل تمام تلاش خود را معطوف به این کرد تا به فلسفه ای پردازد که در آن فلسفه، عقل مطیع و منقاد طبیعت گرای نباشد. او حتی با دکارت از این بابت که وی عقل خود بنیاد اعداد اندیش را صورت یگانه عقل می دانست، مخالفت نکرد، بلکه اعتراض او به دکارت و کانت این بود که چرا آنها در موضع خلط تعالیم عقلی و شناخت طبیعی قرار گرفته اند.

را از قید ابتذال روزمره، آزاد کند. هیچ یک از این سه صورت، مستقل و مجزا از صورت های دیگر نیست، بلکه هر سه در پروا و مبالات بشر به هم پیوسته اند و این پروا و مبالات یکی از صفات ذاتی موجود- آن جاست و او را از آن گریزی نیست. موجود در عالم همواره پروای آینده دارد و نگران است که چه پیش خواهد آمد. زیرا که همواره رو به سوی آینده دارد. اما تفکر درباره آینده بدون احساس گذشته ای که طی شده است؛ میسر نیست. در این معنا بدون گذشته و حال و تماس با آن هیچ فعلی در آینده ممکن نیست. پس اگر آینده موقوف به پروا و مبالات است و این پروا گذشته و حال را فرا می خواند باید گفت که پروا و مبالات قطعاً عین حیات زمانی است و زمان با او تحقق پیدا می کند و اوست که با زمان بسط می یابد. زیرا که پروا موجب می شود که او پیشاپیش خود باشد.

هایدگر تحلیل موجود در عالم را با تدبیر و وسواس هر چه تمام تر آن جام داده است و نکته ای را که می باید بدان توجه کرد این است که تحلیل موجود در عالم تمهید مقدمه ای برای ورود به ساحت وجود است و باید ما را آماده تفکر وجود کند. آن چه برای هایدگر برجسته و مهم است، ورود در ساحت تفکری غیر از تفکر کنونی است و رسیدن به این مرحله نیز مستلزم استقامت و تلاش بسیار است. در این معنا می توان بیان کرد که هایدگر در صدد است تا روش حقیقی تفکر را بیاموزد و نحوه پرداختن به موضوعات و تحلیل آنها را به ما آموزش دهد. مؤلف در اینجا به یک نمونه از تحلیل های خاص او می پردازد و روش هایدگر در این باره را توضیح می دهد.

هایدگر درباره ماهیت علم جدید به طرح دو پرسش اساسی می پردازد:

۱. حقیقت علم جدید چیست و این علم بر چه اصولی مبتنی است؟

۲. علم جدید بر اساس چه نحوه تلقی از موجود و حقیقت تأسیس شده است؟

روش هایدگر در تحلیل موضوعات بدین صورت است که همواره از ذات اشیا و انحاء فعلی می پرسد و پرسش او شامل هر چیزی می شود. هایدگر در مقایسه معنی لفظ جدید علم با -SCI entia اولین نتیجه ای که می گیرد، این است که ذات آن چه که امروز اصطلاحاً علم نامیده می شود، پژوهش است. حال باید پرسید پژوهش چیست؟

الامر داشته باشد. هایدگر در این مورد اصطلاح «محاط نشدنی» را آورده است تا جامعیت نفس الامر را که در محدوده علم نمی گنجد نشان دهد.

مؤلف در ادامه این بخش به تحلیل گزاره دوم می پردازد و بیان می کند که آیا امکان ندارد که در تفکری که وسعت بیشتری نسبت به علم دارد این محاط نشدنی را دریافت؟ از نظر مؤلف چنین امری ممکن است رخ دهد، اما نه به تفکر موجود و تفکری که پرداختن به هستنده ها را مدنظر خود قرار داده است، تفکری که در طی دو هزار و پانصد سال و با ظهور افلاطون و ارسطو، در ابتدا ملترم به قید منطقی شد و در دوره اخیر به روش پژوهش علمی تعلق یافت و از صفت ذاتی خود که بعد نظری آن بود، دور گشت.

مؤلف در پاسخ به پرسش سوم خود که عبارت از «جولانگاه تفکر» بود، از زبان هایدگر بدین نحو پاسخ می دهد که جولانگاه یا سرزمین تفکر، تفکر وجود است. اضافه تفکر در این عبارت به وجود از نظر هایدگر دارای دو معنی است: یکی آنکه تفکر از آن حیث که از وجود ناشی می شود، از آن وجود است و به وجود تعلق دارد. دیگر آنکه تفکر، تفکر درباره وجود است و به وجود تعلق می گیرد. در این معنا تفکر گوش دادن به ندای وجود است. پس وجود چیزی از سنخ موجود و امور و اشیا می شود تفکر نیست که عنوان فصلی از یک کتاب مابعدالطبیعه باشد. از نظر هایدگر وجود آن است که هست. از نظر او در تفکر آینده است که باید بیاموزیم و این پاسخ را بیاموزیم. وجود نه خداست و نه مبنای عالم. وجود از هر موجودی به انسان نزدیک تر و در عین حال دورتر است. از نظر هایدگر انسان موجودی است که در حقیقت و کنه ذات اش اگزیستانس داشتن او مستتر است. از نظر او ذات موجود- آن جا، در تقرر ظهوری (اگزیستانس) آن قرار دارد و انسان تنها موجودی است (موجود- آن جا) که دارای چنین تقرر ظهوری است.

هایدگر در مورد موجود- آن جا که موجود در عالم است، بر این باور است که:

۱. وی موجودی است که خود را تنها و افتاده در عالم می بیند.
۲. در این صورت موجود- آن جا، باید میان تسلیم یا طلب امان دروغین یکی را برگزیند و این اقتضای همیشگی تقرر ظهوری اوست.

۳. موجود در عالم اگر تقرر ظهوری حقیقی را انتخاب کند، باید همواره با تمایل طبیعی منحل شدن در فرد منتشر مقابله کند و خود

هوسرل از جمله اندیشمندانی بود که با نگارش رساله بحران به این موضوع پرداخت و مدعی شد که برای فهم بحران کنونی باید مفهوم اروپا را با نظر به غایات تاریخی عقل مجدداً طرح نمود و در صدد برآمد تا نشان دهد که چگونه عالم غربی از یک صورت مثالی یعنی از روح فلسفه سر بر آورده است. از نظر او علت بحران غرب انحطاط مذهب اصالت عقل است که مذاهب اصالت طبیعت و اصالت متعلق ادراک بر آن غالب شده است.



هوسرل

رجعت تاریخی به روح زبان یونانی و متفکران یونانی پیش از سقراط توجه نماید. از نظر هایدگر تفکر آینده، دیگر فلسفه نیست. زیرا که این تفکر بسیار اصیل تر از ما بعدالطبیعه یا فلسفه خواهد بود.

نقد و ارزیابی

نکته اولی که در مورد نقد کتاب مذکور می‌توان بیان داشت، به ارجاعات کتاب و ذکر دقیق منابع مورد استناد مؤلف باز می‌گردد. در کتاب، خواننده با جملاتی مواجه می‌شود که مؤلف، عنوان اثر مورد استفاده و یا شماره صفحه منبع مورد بحث خود را ذکر نکرده است. در ذیل به چند نمونه از آنها می‌پردازیم:

۱. صفحه ۱۸ و ۱۹ با عنوان «در علم تفکر نیست» جمله ای طولانی از هایدگر نقل قول می‌شود، ولی اثر مورد بحث مورد استناد قرار نمی‌گیرد.
۲. صفحه ۲۳، جمله ای که ظاهراً نقل قول غیر مستقیم است، اما منبع مورد اشاره ذکر نمی‌شود.
۳. صفحه ۲۵، ذکر جمله ای از هایدگر بدون استناد به اثر.
۴. صفحه ۲۵، آوردن نقل قولی غیر مستقیم از هایدگر بدون استناد به اثر او.

۵. صفحه ۵۵-۵۶ ذکر عبارتی مطول و طولانی از هایدگر بدون ارجاع به اثر مورد استناد مؤلف.

نکته دوم: مؤلف در بخش ابتدای کتاب خود در بحث نیهیلیسم یا نیست‌گرایی بدین امر اشاره می‌کند که «با آغاز غلبه نیست‌انگاری، شاعر و متفکر احساس کردند که از وطن خود دور افتاده اند و هیچ جا وطن انسان نیست. از این زمان آشوب در همه جا و در همه چیز ظاهر شد. پل والری در کتاب بحران روح، تفکر اروپا را پریشان خواند و نوشت که علم جدید دیگر هیچ مرجع و پناه معنوی ندارد و هوسرل در کتاب تأملات دکارتی با این جمله که در کنگره های فلسفه، فیلسوفان با هم ملاقات می‌کنند بی آنکه فلسفه‌ها با هم مواجه شوند پریشانی و تفرقه در تفکر را یادآوری کرد.»^۸

از نظر هایدگر نخستین صفت پژوهش علمی این است که در منطقه ای از موجود و به عنوان مثال در طبیعت- طرح معین و محدودی از پدیده های طبیعی، پیش روی موضوع شناسایی قرار می‌گیرد.^۷ هایدگر برای وضوح نحوه تفکر خود فیزیک ریاضی را مثال می‌زند. به نظر او اگر فیزیک جدید در جوهر و ذات خود ریاضی است، بدان جهت نیست که طبیعت فی‌ذاته تابع احکام ریاضی است، بلکه جهت این امر آن است که ما از پیش قصد کرده ایم که طبیعت را صرفاً در صورت ریاضی آن ادراک کنیم و هر چه را که به این طریق قابل ادراک نباشد، طرد نماییم. به بیان دیگر ما از این طریق به تمام پدیده های طبیعی خود صورت ریاضی گون بخشیده ایم و آنها را در قالب مقادیر اندازه گیری شده ریاضیات گنجانده ایم.

دومین صفت پژوهش علمی اطلاق یک روش است و این روش به معنای اجرای مرتب و منظم بعضی اعمال است. به عنوان مثال در علم فیزیک، تجربه به ترتیبی که صورت ریاضی اقتضا می‌کند، با نظم و تربیت خاصی صورت می‌گیرد.

سومین صفت ذاتی پژوهش این است که تصدی به دست آوردن نتایج آن به عهده سازمان های پژوهش یا دسته و گروهی از پژوهندگان است. بدین معنی که پژوهش را مؤسسات تخصصی بر عهده می‌گیرند و دانشمند جای خود را به پژوهنده و متصدی اجرای برنامه های پژوهش می‌دهد.

از نظر هایدگر ماهیت علم جدید بر اساس این سه خصوصیت شکل گرفته است و این سه ویژگی مقوم ذات علم جدید محسوب می‌شوند.

مؤلف در بخش پایانی نوشتار خود به مسأله آینده و تصور هایدگر از آن با توجه به جایگاه فلسفه و تفکر می‌پردازد. بر حسب تلقی هایدگر ذات آدمی در نسبت با وجود مورد تحلیل قرار می‌گیرد و این نیز از طریق تفکر به آن‌جام می‌رسد، تفکری که نه صرفاً برای تفسیر زمان حال به کار آید، بلکه برای زمان آینده نیز مهبای تحلیل باشد و صورت آینده را نیز در پرتو خود روشن نماید. از نظر هایدگر حیث زمانی از این جهت دارای اهمیت است که در آن مفهوم آینده منطوقی است. اما آینده ای که مورد نظر هایدگر است، آینده نوع بشری است که یاد گرفته است به نحو دیگری جز آنچه در فلسفه شناخته شده است، تفکر کند و از این نظر در صورتی می‌توان به آن آینده رسید که به اصل بازگردیم. بدیهی است که در این معنا گویی تفکر یک سیر منحنی دارد که باید به آغاز خود بازگردد و در این

هایدگر از گفته مشهور هوسرل یعنی «رجوع به سوی خود چیزها» استقبال کرد.

بشر در درون فلسفه جدید و به خصوص در فلسفه هگل، خود را بنیاد همه چیز یافت.

۲. در صفحه ۵: گفتم که هیدگر از شعار هوسرل مشعر بر تماس مستقیم با اشیا استقبال کرد. هوسرل می‌گفت که نسبت ما با اشیا نسبت سوژه و ابژه است و پدیدارها در خودآگاهی ظاهر می‌شود.

۳. در صفحه ۹ چنین آمده است: اگر علم، علم مطابق با اشیا باشد عالم گر چه از آن حیث که می‌تواند عین اشیا را درک کند، امتیاز و شرف دارد. اما علم او تابع اشیا است و او با علم خود در اشیا تصرف نمی‌کند.

با نگاهی کلی به این جملات می‌توان دریافت که مؤلف تفاوتی میان *Sache*, *Ding* برقرار نکرده است و در همه جا *Sache* با بار معنایی کاملاً متفاوت را جایگزین *Ding* کرده است. به عنوان مثال به جمله نخست می‌پردازیم که در آن مؤلف بیان کرده است که هایدگر این امکان را دریافته بود که تفسیر کاملی از پدیده‌شناسی ارائه کند، یعنی در قسمتی از راه و پیش از آن که هوسرل وجود اشیا را در پراتنز قرار داد، با او همراه بود. آن چه با خواندن این عبارت می‌توان دریافت این است که هوسرل تنها و تنها اشیا را مشمول اپوخه می‌گرداند؛ یعنی هر چیزی را که دارای حجم، وزن، بعد و غیره است، در حالی که منظور هوسرل به هیچ وجه این چنین نیست. زیرا که هوسرل همه متعلقات ادراک را از جمله اراده، اعتقاد به وجود جهان و بسیاری از مفاهیم انتزاعی را نیز شامل فرآیند بین‌الهیالین قرار دادن یا اپوخه می‌گرداند. به تعبیر دیگر برای او مفهوم *Sache* عبارت از هر متعلق آگاهی است، در حالی که شیء^{۱۱} تنها دارای بعد زمانی و مکانی است و به لحاظ چنین تعینی تنها و تنها شیء است.

پی‌نوشت‌ها

۱. فلسفه و بحران غرب، هیدگر و گشایش راه تفکر آینده؛ ص ۳.
۲. همان، ص ۴.
۳. همان، ص ۹.
۴. همین کتاب، ص ۹۶.
۵. همان، ص ۱۹.
۶. science.
۷. همان، ص ۴۸.
۸. همان، ص ۳.
۹. Ratio.
۱۰. هوسرل در متن آثارش؛ ص ۵۴۹.
۱۱. Ding.

چنین به نظر می‌رسد که از نظر مؤلف، آغاز غلبه نیهیلیسم (آن چنان که عبارت فوق نیز گواه این گفته است) به موازات خود موجب بحران و پریشانی شده است و نیست انگاری بوده است که هوسرل را وادار به اشاره به بحران برای بشر اروپایی کرده است، حال آنکه از نظر هوسرل بحران نه مولود نیهیلیسم، بلکه حاصل اضمحلال عقلانیت و رشد ابژکتیویسم بوده است. به تعبیر خود هوسرل در کتاب بحران، "بحران اروپا" ریشه در عقلانیتی دارد که به کجراهه رفته است، اما نباید این امر را به این معنا بفهمیم که عقل به طور کلی شر است یا اینکه برای هستی انسان به طور کلی اهمیتی ثانوی دارد. عقلانیت به آن معنای والا و اصیلی که ما از آن سخن می‌گوییم، به معنای آغازین یونانی آن که در دوره کلاسیک فلسفه یونانی به یک ایده آل تبدیل شده بی تردید هنوز نیازمند روشن سازی های بسیار از طریق تأمل درباره خویش است. اما این عقلانیت باید در شکل بالغ و پخته اش برای هدایت تکامل ما فراخوانده شود. از سوی دیگر ما بی درنگ می‌پذیریم. (و ایده ایسم آلمانی مدت ها قبل از ما به این بصیرت دست یافته است) که مرحله ای از تحول خرد^۹ که در عقل گرایی عصر روشنگری جلوه گر شده است خطا، گر چه یقیناً خطایی قابل فهم بود.^{۱۰}

از نظر هوسرل ایده فلسفه به مثابه علم عام در دوره جدید دست خوش دگرگونی شد و تنها معنای صوری یک علم جامع و فراگیر را یافت. در این دوره بشریت جدید اعتقاد خود به آرمان فلسفه عام را از دست داد، آرمانی کلی که فروپاشی آن به منزله فروپاشی اعتقاد به عقل و ایجاد بحران برای بشریت جدید اروپایی بود. حال آنکه از نظر هوسرل تنها همین عقل بود که حاوی ارزش های اصیل و حقیقی و همه آرمان های مطلق و ابدی بود.

نکته سوم: مؤلف در گفتارهای خود درباره هوسرل به طور غیر مستقیم به ذکر یکی از مهمترین عناصر فلسفه پدیده‌شناختی او اشاره می‌کند و آن پرداختن به عبارت «رجوع به خود چیزها» یا *(Zu den Sachen selbst)* است که در صفحات متوالی کتاب مورد تحلیل و بررسی مؤلف قرار می‌گیرد و *Sachen* به اشیا ترجمه می‌شود. به چند نمونه از این جملات می‌پردازیم:

۱. در صفحه ۴ مؤلف چنین می‌گوید: هیدگر این امکان را دریافته بود که تفسیر خاصی از پدیدار شناسی کند، یعنی در قسمتی از راه و پیش از آنکه هوسرل وجود اشیا را در پراتنز قرار داد با او همراه بود.

مقدمه

طبق یک تلقی متداول از جریانهای فلسفی قرن بیستم (فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک و پراگماتیسم) همه این جریانها در یک نکته همداستان اند و آن اینکه نقطه عزیمت تفلسف را به نحو سلبی، در نقد ایده ایسم هگلی می‌دانند. کیرکگور که او را موسس فلسفه اگزیستانس می‌دانند، تفلسف خود را از نقادی جدی و ویرانگر آن چه خود، اصالت ماهی^۱ هگلی می‌داند می‌آغازد و مبدأ نوعی تفکر می‌شود که آن را اصالت وجود^۲ می‌خوانند. فلاسفه وجودی، علی رغم اشتراکاتی که عمدتاً در مفاهیم به کارگرفته شده توسط آنها وجود دارد، به لحاظ مبادی و مقاصد پروژه فلسفی ای که دنبال می‌کنند، دارای تفاوت‌های جدی می‌باشند. ادبیات موجود در بیان این تفاوت‌ها، دست کم در ادبیات فلسفی فارسی زبان چندان غنی نیست. از کار مک کواری^۳، ژان وال^۴ و بابک احمدی^۵ که بگذریم کتاب یا مقاله مستقلی به این بحث نپرداخته است. هرچند هیدگر و سارتر جزو فلاسفه وجودی محسوب می‌شوند و در نقد ایدئالیسم هگل (به تبع کیرکگور همداستان اند) لیکن دارای تفاوت‌های جدی می‌باشند.

پرسش مرکزی این نوشته آن است که چرا علی رغم تأکید مشترک هیدگر و سارتر بر وجود آدمی^۶ و نقد اصالت ماهیت هگلی، هایدگر، خود را اگزیستانسیالیست به معنایی که سارتر می‌گوید، نمی‌داند؟

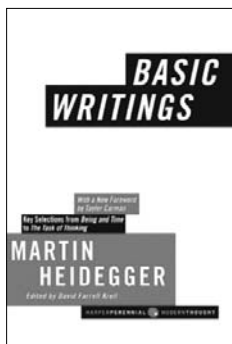
در این نوشته می‌کوشم تا با اتکا به دو اثر اصلی این دو فیلسوف یعنی اگزیستانسیالیسم، اصالت بشر است^۷ و نامه در باب انسان گرای^۸ و با بهره گیری از برخی تفاسیر شارحان اگزیستانس، به این مسئله پاسخ دهم.

بخش اول: ژان پل سارتر و اگزیستانسیالیسم

سارتر در سخنرانی ۱۹۴۵ پاریس به شرح، تفسیر و دفاع از اگزیستانسیالیسم، به معنایی که او می‌فهمید پرداخت. وی سخنرانی خود را با عنوان "اگزیستانسیالیسم، اومانیسم است" ایراد کرد. مخاطب اصلی سارتر در این سخنرانی، گروه‌های مختلفی از مارکسیست‌ها و کاتولیک‌ها هستند که از نظر او وجه اشتراکشان در این است که به نوعی، اصالت ماهیت قائل اند. او برای تفسیر و دفاع از اگزیستانسیالیسم مورد نظرش و پاسخگویی به اشکالات مطرح شده از سوی مارکسیست‌ها و کاتولیک‌ها، به طرح اصلی می‌پردازد که به عقیده او هسته اصلی اگزیستانسیالیسم است، اعم از اگزیستانسیالیست‌های الهی یا الحادی و آن اصل طبق بیان سارتر بدین قرار است: «اگزیستانسیالیست‌ها، دو گروه هستند، از طرفی عده ای مسیحی اند که می‌توان از یاسپرس، گابریل مارسل نام برد که هر دو کاتولیک اند و از طرف دیگر عده ای ملحدند که می‌توان هایدگر و اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی و خود من را نام برد. آن چه که وجه مشترک همه اینهاست، صرفاً این واقعیت است که همه معتقدند، وجود، مقدم بر ماهیت است.»^۹

هایدگر و نامه‌ای در باب اومانیسم

مالک شجاعی جشوقانی*



او با طرح مثالی به تشریح دیدگاه خود می‌پردازد و سپس با استنباط منطقی، از آن نتیجه‌گیری می‌کند. اگر شیء مصنوعی را در نظر بگیریم، می‌بینیم که بر اساس طرحی از پیش طراحی شده، در ذهن سازنده اش، ساخته شده است، بنابر این سازنده که علت به وجود آورنده است، از قبل تصویری از آن را (در اینجا ماهیت) در ذهن خود دارد و بر اساس آن تصویر، آن شیء را موجود می‌کند.^{۱۰}

از نظر سارتر، لازمهٔ چنین دیدگاهی آن است که اگر در باب انسان هم چنان اشیای مصنوعی به چنین فرایندی قائل باشیم،



دکارت

عملاً امکان‌ها را از او سلب کرده ایم و در نتیجه اختیار انسان منتفی می‌شود و آدمی همان خواهد بود که از ازل سرنوشتش را تقدیر کرده اند. سارتر این نوع نگرش را نگرشی مبتنی بر تقدم ماهیت بر وجود می‌داند.^{۱۱} از نظر سارتر، اعتقاد به خدایی که این جهان را چنان صنعت‌گری، از پیش طراحی و خلق کرده است، مصداق اتم دیدگاه فوق است. نه فقط در اندیشه‌های خداپاورانه^{۱۲}، بلکه حتی در ماتریالیسم قرن هجدهم کسانی چون دیدرو، ولتر و حتی در کانت هم رگه‌هایی از اندیشهٔ تقدم ماهیت بر وجود دیده می‌شود.

سارتر در برابر این اندیشه به طرح اگزیستانسیالیسم (تقدم وجود بر ماهیت) بدان گونه که خود می‌اندیشد، می‌پردازد: «اما اگزیستانسیالیسم الحادی که من نمایندهٔ آن هستم، معتقد است که اگر خدا وجود ندارد، دست کم موجودی هست که وجودش مقدم بر ماهیتش است و قبل از اینکه تعریف شود، وجود دارد و این موجود، همان انسان است یا چنان‌که هایدگر می‌اندیشد، واقعیت انسانی^{۱۳} است.»^{۱۴}

آن چه باعث می‌شود سارتر دیدگاه‌های تقدم ماهیت بر وجود را نپذیرد آن است که به عقیده ی او این دیدگاهها مستلزم نوعی

جبرانگاری در باب وضع بشری است. خود او در این باره می‌گوید: «مقصودم از ساجکتیویزم^{۱۵} چیست؟ آیا غیر از این است که آدمی مقامی والاتر از سنگ یا مجسمه دارد؟ مقصود ما این است که انسان، قبل از هر چیزی، وجود دارد و به سوی آینده پرتاب می‌شود و آن گاه است که چنین می‌کند، در واقع انسان به جای اینکه شیء باشد، طرحی است که حیات ذهنی دارد.»^{۱۶}

با طرح ساجکتیویسم، سارتر به نوعی cogito دکارتی را می‌پذیرد، لیکن تفاوت سوژهٔ دکارتی با سوژهٔ مورد نظر خود را در این می‌داند که ساجکتیویسم اگزیستانسیالیست‌ها، منتهی به اصالت ذهن فردی نمی‌شود. زیرا برخلاف دکارت و کانت، اگزیستانسیالیست‌ها از طریق «من می‌اندیشم» به خود می‌رسند، لیکن شرایط این، حضور دیگران است یا دیگران، شرط وجود من هستند.^{۱۷}

از نظر سارتر اگر به تقدم وجود بر ماهیت (اگزیستانسیالیسم) قائل باشیم، باید به لوازم مهم آن نیز پایبند باشیم. اولین لازمهٔ چنین دیدگاهی، اختیار و مسئولیت‌پذیری^{۱۸} آدمی است. چرا که اگر آدمی، همان است که خود را می‌سازد و اختیار می‌کند، پس مسئولیت آن چه هست به عهدهٔ اوست و از سوی دیگر، با هر انتخاب خود، کلیت بشریت را مسئول کرده است.^{۱۹}

دومین لازمهٔ چنین دیدگاهی، دلهره^{۲۰} است که منشأ آن همان مسئولیت پیشگفته است.^{۲۱} «وقتی فرمانده ای نظام، مسئولیت تهاجم را بر عهده می‌گیرد و تعدادی از انسان‌ها را به سوی مرگ سوق می‌دهد، خود، تصمیم به چنین کاری می‌گیرد و فقط اوست که تصمیم می‌گیرد... چنین فرمانده ای نمی‌تواند احساس دلهره نداشته باشد.» (ibid, ۳۲)

سومین لازمه، وانهادگی^{۲۲} است: «خدا وجود ندارد و باید به تمام نتایج بی‌خدایی، ملتزم شد. وقتی آدمی تکیه گاهی نه در برون و نه در درون ندارد، وانهاده و تنهاست انسان هست و نه چیزی دیگر.»^{۲۳}

چهارمین لازمه، ناامیدی^{۲۴} است: «معنای ناامیدی، بسیار ساده است، ناامیدی یعنی اینکه ما خود را به ارادهٔ خویش یا مجموعهٔ احتمالاتی که عمل ما را می‌سازد، محدود سازیم.»^{۲۵} پنجمین لازمه از لوازم تقدم وجود آدمی بر ماهیت او آن است که اخلاق جزو امور ابدایی و نه اکتشافی است. محتوای اخلاق، انضمامی می‌شود: «هیچ قانون الزامی کلی اخلاقی، و ارزش‌های ثابتی وجود ندارد. سرچشمهٔ تمام ارزش‌ها، فرد انسانی است و آزادی او بنیاد همهٔ آزادی‌هاست.»^{۲۶}

ششمین لازمه، نگاه اومانیستی (انسان‌مداری)، از لوازم مهم تقدم وجود بر ماهیت است. اومانيسم که قدمت آن به یونان عهد باستان بر می‌گردد، در طول تاریخ، تفاسیر متعددی داشته است. سارتر به این موضوع توجه داشته و به تشریح معنایی که خود از اومانيسم می‌فهمد، اشاره کرده است: «به من اشکال گرفته اند که اگزیستانسیالیسم را به صورتی از اومانيسم دانسته ام و حال آنکه در رمان تهوع نوشته ام که اومانيسم‌ها به خطا رفته اند.»^{۲۷} سارتر در پاسخ به این اشکال، به دو معنی اومانيسم اشاره

می‌کند: برخی اومانیزم را بدین معنا گرفته اند که انسان، به خودی خود، غایت و ارزش فرجامین است، این نوع اومانیزم از نظر سارتر ممتنع و محال است. چرا که هرگز نمی‌توان حکمی کلی درباره انسان صادر کرد. انسان هرگز نمی‌تواند غایت باشد. چرا که پروسه ای در حال پیشرفت است و پرونده وجود او فقط با مرگ بسته خواهد شد. این نوع اومانیزم همان اومانیزمی است که آگوست کنت بدان قائل بود.^{۲۸}

نوع دیگر اومانیزم، همان است که سارتر از آن به اومانیزم اگزیستانسیالیستی تعبیر می‌کند و در توضیح آن می‌گوید: «انسان، همیشه بیرون از خویش است و با اهداف متعالی است که انسان قادر است وجود داشته باشد. جهانی جز جهان انسانی وجود ندارد، البته نه به آن معنی که گفته می‌شود خداوند متعالی است، بلکه به معنای فراروی از حدود خویشتن است.»^{۲۹}

بخش دوم: هایدگر و اگزیستانسیالیسم

به باور هایدگر، مهم ترین مسئله فلسفه، مسئله وجود^{۳۰} است. اشکال اساسی تاریخ مابعدالطبیعه از نظر هایدگر، غفلت از حقیقت وجود و پرداختن به موجود است.^{۳۱} از این روست که هایدگر خود را فیلسوف (being) می‌داند و نه فیلسوف (existence). گرچه هایدگر تصریح می‌کند که او فیلسوف اگزیستانس نیست و فیلسوف هستی است لیکن اذعان دارد که بهترین نقطه عزیمت برای فلسفه، وجود خاص انسانی^{۳۲} است. اما این وجود خاص انسانی، معبر ما برای رسیدن به حقیقت وجود می‌باشد. چرا که فقط انسان است که پرسش از وجود برای او مطرح می‌شود و اوست که از وجود پرسش می‌کند و بدان نزدیک می‌شود. «ek_sistence را فقط درباره انسان می‌توان گفت. زیرا فقط انسان است که تقدیر^{۳۳} را می‌پذیرد.»^{۳۴}

چیستی انسان و به تعبیر سنت فلسفی، حقیقت و ذات انسان در اگزیستانس^{۳۵} است، لیکن این اگزیستانس در تقابل با ماهیت^{۳۶} نیست. هایدگر در نامه ای در باب اومانیزم به تشریح دیدگاه خود می‌پردازد: «انسان، به نحوی است که "در این جا"^{۳۸} است، یعنی روشنگار وجود. "وجود" آنجا^{۳۹} فقط او دارای خصوصیت اصلی و بنیادی قیام ظهوری، یعنی ویژگی قیام ظهوری به حقیقت وجود است.»^{۴۰} به هرحال، به عقیده هایدگر، برای دریافت حقیقت هستی^{۴۱} باید، آن را در تابلوی هستی خاص انسانی^{۴۲} مطالعه کرد. هایدگر در نوشته‌های اخیر خود، کلمه dasein را به صورت da_sein نوشته است. مقصود او از این کلمه، وجود خاص انسانی است، لیکن از آن جهت که مظهر و آشکار کننده وجود است.^{۴۳}

بخش سوم: مقایسه دیدگاه سارتر و هایدگر

در تشریح دیدگاه سارتر دیدیم که او cogito دکارتی و سابعکتیویسم آن را با جرح و تعدیلی می‌پذیرفت، لیکن هایدگر سابعکتیویسم دکارت را به شدت انکار می‌کند. از نظر هایدگر پذیرش سابعکتیویسم توسط سارتر مستلزم پذیرش تقابل میان سوژه و ابژه است. هایدگر با رد و انکار معنایی از اگزیستانسیالیسم

که سارتر ارائه کرده بود، در پاسخ به ژان بوفره، فیلسوف فرانسوی، تمام لوازم آن را نیز انکار می‌کند. هایدگر در باب اومانیزم می‌آورد: «سارتر نکته اصلی اگزیستانسیالیسم خود را چنین گفته است "وجود، بر ماهیت پیشینی دارد" در این عبارت، او وجود و

ماهیت را به نحو مابعدالطبیعی افلاطون تلقی کرده است. سارتر، این جمله را عکس کرده است، لیکن معکوس جمله ای مابعدالطبیعی، مابعدالطبیعی است.»^{۴۴} جان کلام آنکه از نظر هایدگر، سارتر هنوز در حدود مابعدالطبیعی که هایدگر آن را به مشکل جدی غفلت از وجود و پرداختن به موجود مبتلا می‌داند، باقی مانده است. اصل بنیادین تفکر سارتر "تقدم وجود آدمی بر ماهیت اوست" و اصل بنیادین تفکر هایدگر اینکه "ذات آدمی عین ek_sistence اوست" می‌باشد.

هایدگر مفهوم اومانیزم را همچون کثیری دیگر از ismها، مابعدالطبیعی و گرفتار مفروضات مابعدالطبیعی می‌داند؛ «تفکر ارائه شده در هستی و زمان تا حدی، ضد اومانیزمی است، ولی مخالفت با اومانیزم، مخالفت با انسان نیست.»^{۴۵}

علت مخالفت هایدگر با اومانیزم سارتری، ابتدای آن بر سابعکتیویسم دکارتی است. تأکید هایدگر بر وجود انسانی برای رسیدن به حقیقت هستی است، مسئله ای که مورد توجه سارتر نیست. حال آنکه تأکید سارتر بر قدرت آفرینشگری آدمی و این نکته است که آدمی خالق ارزش‌های خویش است.

هایدگر هم‌چنین نسبت الحاد که سارتر به او داده است را نمی‌پذیرد و تحلیل خود از وجود را نه ناظر به اثبات خداوند و نه انکار آن می‌داند و چنان که مک کواری گفته، شاید موضع هایدگر، جایی میانه این دو باشد.^{۴۶}

نتیجه گیری

در طول تاریخ فلسفه کثیری از مفاهیم کلیدی چون: رئالیسم، ایده الیسم، راسیونالیسم و... وجود دارد که فلاسفه متناسب با نظام فکری خود، آن مفاهیم را به کار گرفته اند. اگزیستانسیالیسم و اصالت وجود و ماهیت نیز از مفاهیمی است که در دستگاه‌های فکری متفکران و دوره‌های فکری مختلف معانی متفاوتی دارد. اگزیستانسیالیسم اگرچه هم‌چون کثیری از جریان‌های



کی‌یرکگور

سارتر



فلسفه اگزیستانس، با توجه به روایت های متنوع فلاسفه اگزیستانس از این مضامین، می پردازد.

۵. سارتر که می نوشت. بابک احمدی در سارتر که می نوشت برای اولین بار در زبان فارسی، یک روایت مستند از اندیشه های سارتر ارائه داده ولی کمتر به اختلافات فکری او با دیگر فلاسفه اگزیستانس پرداخته است.

۶. existence.

7. sartre, jean Paul (1973): *existentialism & humanism*, TR ,evermethrenltd, London.

8. hiedegger, martin (1996): *basic writings*, by David Farrell, Rutledge.

9. Sartre, 1973, 23.

10. ibid, 26.

11. ibid, 27.

12. theism.

13. facticity.

14. ibid, 28.

15. subjectivism.

16. ibid, 26.

17. ibid, 45.

18. freedom and responsibility.

19. ibid, 30.

20. angoisse.

21. ibid, 32.

22. forlornness.

23. ibid, 34.

24. despair.

25. ibid, 39.

۲۶. فلسفه معاصر، ص ۵۸، ۲۴۳.

27. *existentialism & humanism*.p 54.

28. ibid, 25.

29. ibid, 55.

30. being.

31. *Basic writings*.p226.

32. existence.

۳۳. نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن، ص ۲۲۰.

34. ek_sistence.

35. *Basic writings*.p228.

36. ek_sistence.

37. .essential

38. das da.

39. da

40. *Basic writings*.p ۲۲۴.

41. being.

42. dasein.

۴۳. نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن ص ۲۳۳.

44. ibid 232.

45. *Basic writings*.p 223.

۴۶. فلسفه وجودی، ص ۱۵۲.

فکری اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ در واکنش به نظام ایدئالیستی هگل شکل گرفت و دارای مضامین مشترک بسیاری است، لیکن بدین معنا نیست که همه فلاسفه ای که ما آنها را فلاسفه اگزیستانس می دانیم، حتی در فهم اصل داستان، هم فکر باشند. در این مقاله نشان دادیم که علی رغم اینکه سارتر و هایدگر هردو از existence آغاز می کنند، چگونه براساس مبانی و مقاصد مختلف فکری ای که دارند، پروژه های فکری مختلفی را دنبال می کنند.

اگر من در این نکته بر حق باشم، این سؤال جدی قابل طرح خواهد بود که حال که در یک سنت فکری چون اگزیستانسیالیسم، این تنوع جدی در باب تفسیر مضامین اصلی آن وجود دارد، آیا می توان از تطبیق اصالت وجود صدرایی در فرهنگ اسلامی با اگزیستانسیالیسم در اروپای قرن بیستم سخن گفت؟ پاسخ بدین پرسش می تواند موضوع یک پژوهش جدید در این باب باشد.

منابع و مأخذ

1. Heidegger, martin (1996), *Basic writings*, Rutledge

2. Sartre, jean Paul (1973): *Existentialism & Humanism*, London

۳. احمدی، بابک، سارتر که می نوشت، انتشارات مرکز، تهران، ۱۳۸۶.

۴. ژان وال و دیگران، نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.

۵. کاپلستون، فردریک، فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۵۸.

۶ مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه سعید خنایی کاشانی، هرمس، تهران، ۱۳۷۷.

۷. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۳.

پی نوشت ها

* malekmind@yahoo.com

1. Essentialism

2. existentialism

۳. فلسفه وجودی، صص ۵۵-۶۰. جان مک کواری که خود مترجم کتاب مهم هایدگر یعنی هستی و زمان به زبان انگلیسی است و کتابی مستقل در باب هایدگر نوشته، در کتاب اگزیستانسیالیسم خود، کوشیده است تا فلسفه اگزیستانس را در متن تاریخ فلسفه غرب، بشناسد. شیوه او در نگارش کتاب خود به گونه ای است که مضامین اصلی فلسفه اگزیستانس را به صورت موضوعی بحث می کند و در خلال بحث به تفاوت های جدی فلاسفه اگزیستانس اشاره کند. این کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است.

۴. نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن، صص ۳۲۰-۲۸۳. ژان وال در مقاله مهم "مقولات فلسفه های هست بودن" به مضامین محوری

نیچه در چنین گفت زرتشت نوشت که فکرهای بسیار آرام است که باعث طوفان می‌شود؛ اندیشه‌هایی که با پای کبوتر راه می‌روند، جهان را اداره می‌کنند.^۱ اما مارکس در تئریهای دربارهٔ فویرباخ سخنی را روی کاغذ آورد که گرچه امروزه از فرط شهرت به کلیشه بدل شده، ولی کلیشه‌ای است که عمق و ژرف‌نگری نهفته در آن همواره با کلیشه شدنش در تعارض و جدال است و از همین رو دائماً نو می‌نماید: فیلسوفان جهان را به انحای مختلف «تفسیر» کرده‌اند، مسئلهٔ اصلی «تغییر» آن است. تقابلی که در سخن مارکس میان تفسیر و تغییر جهان هست، تعبیر دیگری از تقابل میان نظریه و عمل است که بعدها هم‌سخنان و همدلان مارکس در قرن بیستم، اصحاب مکتب فرانکفورت، کسانی هم‌چون هورکهایمر، مارکوزه، بنیامین، آدرنو و هابرماس می‌کوشند تا بر آن فائق آیند و تفسیر و تغییر و نظریه و عمل را متحد و در هم ادغام کنند.

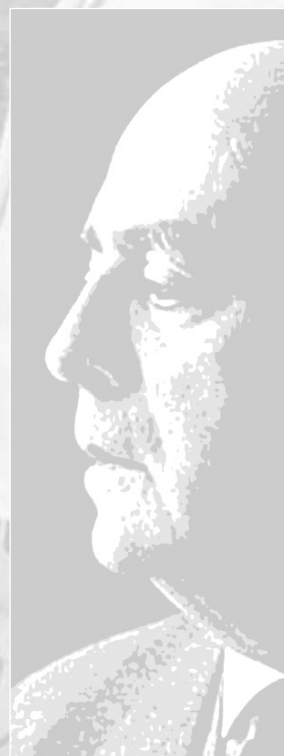
تقابل مذکور را می‌توان تقابل میان فلسفه و ایدئولوژی نیز تلقی کرد. خود مارکس در قبال این ثنویت، جانب تغییر جهان را گرفت و هر چند خودش به معنایی مفسر و نظریه پرداز بود، همین جملهٔ معروفش را هم می‌توان نوعی نظریه و تفسیر به شمار آورد و اساساً همان‌طور که هایدگر در مصاحبه‌ای اظهار داشته هر تغییر لزوماً مسبوق به تفسیر است،^۲ ولی به هر حال او تفسیر ناب و نظریه‌پردازی صرف را به سبب وجود عنصر ایجاب و انفعال و توجیه وضع موجود در بطن آن، یکسره مردود می‌دانست. مارکس با انتقاد از نظام فلسفی هگل و ایدئالیسم آلمانی کارش را شروع کرده و معتقد بود که جهان را نه ایده‌ها و اندیشه‌های موجود در مجموعه‌ها، بلکه دست‌ها و پاهای کارگران و رنجبران می‌توانند دگرگون سازند. بر خلاف هگل که انسانیت را بر آن داشت که روی سر راه برود، باید کاری کرد که انسانیت دوباره روی پاهایش بایستد.

پیروان مارکس در مکتب فرانکفورت، هر چند اندیشه و تفسیر و نظریه را طرد نمی‌کردند، اما صرفاً با آن اندیشه‌ها و تفسیرها و نظریه‌هایی سروکار داشتند که معطوف به عمل و مؤثر در دگرگونی واقعیت‌های جامعه و به اصطلاح نظریه‌ای انتقادی باشد؛ و اگر نظریه یا اندیشه‌ای راجع به وضع و حال و درد و رنج واقعی انسان‌های یک جامعه نمی‌بود، از نظر آنها فاقد محتوا و ارج و ارزش تلقی می‌شد. پس مسأله «وحدت نظریه و عمل» این مارکسیست‌ها مبتنی بر این معنا بود که «حقیقت باید نه از راه مراقبه و مشاهده محض، بلکه به وسیلهٔ فعالیت در جهان و دگرگون ساختن آن حاصل شود».^۳

فرانکفورتی‌ها در قرن بیستم که در باب شرور لاتعد و مصایب و فجایع لاتحصی آن داد سخن‌ها داده شده است، زیست می‌کردند و جماعتی درد آگاه و درد کشیده بودند که جانشان از هولناکی حوادث قرنشان به لب رسیده و به دنبال راهی برای کاهش آلام و ناکامی‌های انسان‌ها می‌گشتند که به نظریهٔ انتقادی، یعنی نقد و نفی مدام وضع موجود جامعه و جهان، و مبارزه علیه اندیشه‌ها و عقاید توجیه

هایدگر و آدرنو

محمد زارع



آدرنو

کننده آن وضع رسیدند. از نگاه آنان، هر فکر و نظریه‌ای که معطوف به عمل و کنش و ناظر به امور واقعی و ملموس زمان و مکان یا «این‌جا و اکنون» ما و هدفش ایجاد تغییر و تحول در اوضاع عالم و طرح و نظم موجود نباشد، لزوماً انتزاعی، ایدئالیستی و در جهت هماهنگی با وضع و نظم موجود و در نتیجه به نفع تثبیت و تقویت آن است.

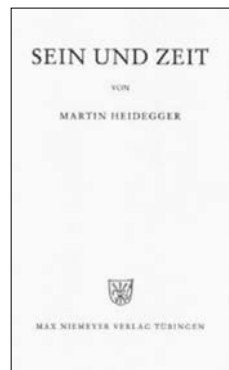
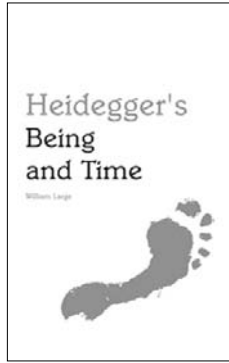
تئودور آدرنو آلمانی از طراحان نظریه انتقادی و از بنیانگذاران مکتب فرانکفورت، مارتین هایدگر

آلمانی و متفکر ژرف اندیش و تأثیرگذار قرن بیستم را از همین منظر نقد می‌کند. به رغم توجه هایدگر به روش پدیدارشناسی، در پراتنر گذاشتن تصورات و پیشداوری‌های پیشین، التفات به واقعیت انضمامی و بالفعل اشیا در برابر انتزاعیات صرف، آدرنو اندیشه هایدگر را به جدایی از واقعیات انضمامی و گرفتار شدن در دام ایدئالیسم متهم می‌کند. اساساً خاستگاه تفکر هایدگر غلبه بر ایدئالیسم و فلسفه آگاهی و اندیشه مبتنی بر اصالت سوژه (سوژه‌کتیوسیم) - که منشأ و ریشه‌اش ثنویت ذهن و عین در فلسفه دکارت و به اعتباری تمام متافیزیک غرب از افلاطون به این سو می‌باشد - از طریق بازاندیشی و نقد درونی تاریخ متافیزیک است. هایدگر در پی نیچه و کیرکگور، در صدد گام برداشتن در راه تفکری است که از واسطه متافیزیک مبتنی بر اصالت سوژه و انسان مدار و نظریه شناخت و آگاهی آن رها، و به وجود انضمامی و به نسبت‌های واقعی دازاین در جهان و احوال و خصوصیات راستین آن ملتفت و معطوف باشد. پس با وجود این، چگونه است که آدرنو هایدگر را به ایدئالیست بودن و دوری از واقعیت و اوضاع و نسبت‌های انضمامی انسان متهم می‌کند؟ منشأ تکوین رأی آدرنو در این باب را احتمالاً با بررسی مضامین مقاله‌ای از او با عنوان «فعالیت فلسفه»، نخستین نوشته مهم فلسفی او، که گرچه آن را در آغاز جوانی (سال ۱۹۳۱) نوشته، اما به عقیده برخی از کسانی که آثار و اندیشه‌های او را می‌شناسند، آن را «باید به مثابه سندی کلیدی برای معرفی مهم‌ترین مفاهیم اندیشه‌های آدرنو و ثمره نهایی فلسفه او، یعنی همان «دیالکتیک منفی» خواند»^۹، بهتر می‌توان فهمید و نشان داد. آدرنو در آغاز این مقاله - که می‌توان آن را

در یک کلمه ضد ایدئالیسم نامید - می‌نویسد که باید این توهم را از خود دور کرد که تفکر می‌تواند بر تمامیت امر واقع دست پیدا کند. زیرا «کفایت و رسایی تفکر درباره وجود به مثابه یک تمامیت انحطاط یافته است»^{۱۰} و این نظریه اصلی هر نظام ایدئالیست که عقل خودآئین می‌تواند کل واقعیت را ببیند، دیگر از بین رفته است. او مکتب نو کانتی ماربورگ و پدیدار شناسی هوسرل، هردو، را ایدئالیست خوانده و تفکر هایدگر را گرفتار سوژه‌کتیویته دانسته و در

خصوص نوشته‌های هایدگر می‌گوید که «در هایدگر دست کم در نوشته‌های منتشر شده وی پرسش ایده‌های عینی و وجود عینی جای خود را به [پرسش] امر ذهنی داده است. چالش هستی‌شناسی مادی به قلمرو ذهنیت یا سوژه‌کتیویته فرو کاسته می‌شود... لذا به هیچ وجه تصادفی نیست که هایدگر سرانجام دقیقاً به آخرین طرح تفکر غربی در جهت تولید یک هستی‌شناسی سوژه‌کتیو متوسل می‌شود: فلسفه آگزیستانسیالیستی سورن کیرکگور.»^{۱۱} زیرا به نظر آدرنو، هر فلسفه‌ای که

نه بر اساس شرایط اجتماعی و فکری رایج، بلکه بر مبنای حقیقت استوار باشد، «خود را با مسأله انحلال فلسفه رو در رو می‌بیند.»^{۱۲} او رسالت فلسفه را «تفسیر واقعیت غیر قصدی» و آن را خویشاوند «ماتریالیسم» تلقی کرده و معتقد است که «فلسفه باید مسائل بزرگ را رها سازد» و «عناصر کوچک و غیر قصدی» را به شیوه دیالکتیکی تفسیر نماید.^{۱۳} حذف همه سؤالات هستی‌شناسی سنتی، طرد مفاهیم عام و تغییر ناپذیر مانند مفهوم انسان، کنار گذاشتن هر گونه برداشتی از یک کلیت ذهنی قائم به ذات (روح مطلق) تمرکز پرسش‌های فلسفه نامیده شده است.^{۱۴} آدرنو ضمن مخالفت شدید با عام و جهان‌شمولی مفاهیم فلسفی و پرسش‌های کلی راجع به وجود و انسان و جامعه و جهان و نفی هر گونه کل‌نگری فلسفی، شأن و منزلت فلسفه را عبارت از تفسیر مواد و اطلاعات به دست آمده از علوم جزئی و تجربی مانند جامعه‌شناسی می‌داند. «فلسفه مورد نظر آدرنو متکی بر یافته‌های پژوهش‌های علوم اجتماعی است.»^{۱۵} آدرنو با نقل قولی از هایدگر که از او با عنوان «یکی از قویترین فیلسوفان دانشگاهی» یاد می‌کند، می‌نویسد که آن فیلسوف «در پاسخ به این پرسش که چه رابطه‌ای میان فلسفه و جامعه‌شناسی وجود دارد، گفته است: درحالی که فیلسوف همانند معماری است که نقشه یک خانه را طرح می‌کند و آن را بسط می‌دهد، جامعه‌شناس همانند دزد شب رویی است که از بیرون خانه از دیوار بالا می‌آید و هر آن‌چه را دم دستش است به سرقت می‌برد»، اما آدرنو بر آن است که در حالی که «... خانه، این خانه بزرگ از مدت‌ها پیش زوال یافته و پایه‌هایش پوسیده‌اند، به نحوی که اکنون نه فقط همه ساکنانش را به نابودی تهدید می‌کند، بلکه مسبب تخریب همه چیزی‌هایی است که درون آن انبار شده‌اند و بسیاری از آنها منحصر به فرد و تعویض ناپذیرند. پس اگر دزد شبرو این چیزها را... سرقت می‌کند، عمل او به جا و نیکوست.»^{۱۶} او اندیشه را صرفاً در حالت دیالکتیکی یعنی در تماس و ارتباط دائمی ذهن با عین و واقعیت و در انضمامی و تاریخی بودن آن و در معطوف به حادثه جزئی و خاص و نه امور عام و کلی بودن، اندیشه می‌داند. زیرا اعتقاد دارد که «روح یا ذهن به واقع عاجز از تولید یا درک



آدرنو
«دازاین»
هایدگر را نیز
هم‌چون
سوژه هوسرل،
همان سوژه
استعلایی کانت
و اصل و بنیاد
سوژه‌کتیویته
قلمدا کرده و
نخواست است
بصیرت‌های
کاملانوبین
هایدگر را
به حساب
آورد.

تمامیت امر واقع است، لیکن نفوذ کردن در جزئیات، منفجر کردن توده انبوه واقعیت صرفاً موجود در مقیاسی کوچک، هنوز ممکن است.»^{۱۲}

آنچه از آرا و اقوال آدرنو از مقاله «فعلیت فلسفه» ذکر شد، موضوع مخالف او را نسبت به تفکر هایدرگر، در کتاب‌های بعدی‌اش مانند: زبان اصالت (منتشر شده در سال ۱۹۶۵) و دیالکتیک منفی (منتشر شده در سال ۱۹۶۶) نیز به‌خوبی نشان می‌دهد. او در کتاب زبان اصالت، فلسفه اگزیستانس و شعر نو رمانتیک آلمان را از دیدگاه نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت مورد شدیدترین حملات قرار می‌دهد. اما در این میان با هایدرگر صرفاً مخالفت نمی‌کند، بلکه اندیشه‌ها و اصطلاحات او را تحریف می‌کند و انواع تهمت‌ها و برچسب‌ها به او می‌زند و زبان به دشنام و ناسزا هم می‌گشاید. او زبان جمع‌کنیری از فیلسوفان و شاعران آلمانی را «زبان اصالت» نامیده و بر این باور است که زبان اصحاب اصالت که هایدرگر مهم‌ترین آنها و در رأس فهرست شان است، «جامه ایدئولوژی به تن کرده»^{۱۳} و فاصله بسیار زیادی با واقعیت مشکلات و بحران‌های جهان معاصر ما مانند از خود بیگانگی، شیء‌شدگی، مصرف‌گرایی، سرکوب و استثمار و غیره دارد و آنها در حالی که دم از انضمامی می‌زنند، در نهایت آن‌چه تحویل می‌دهند مشت‌ی الفاظ و عبارات انتزاعی است. بر طبق نگرش آدرنو، تفکر و بینش اهل اصالت، نوعی شریعت‌عاری از عنصر وحی، یا نوعی الهیات سکولار است که برای توجیه وضع موجود و پذیرش اقتدار ایدئولوژی حاضر از واژه‌ها و اصطلاحات اصیل شبه دینی که کارکردشان وادار کردن انسان‌ها به تسلیم و رضا و رجا است، استفاده می‌کند و در نهایت آدمیان را به آری‌گویی و تصدیق و اذعان و تسلیم در مقابل قدرت حاکم و رضایت دادن به پیشامدهای سرکوب‌گر و ضد انسانی می‌کشاند. در حالی که رسالت واژه‌ها و اندیشه‌ها نباید چیزی جز نقد دائمی وضع غالب و ایدئولوژی مسلط باشد. به نظر آدرنو، کاربرد واژه‌هایی چون ایمان، خلوص، اصالت، استعلاء، امید، رهایی، عزم، صداقت، حضور، وارستگی و درصدرشان «حقیقت» که از پرسامدترین کلمات فیلسوفان وجودی است، در جهت خدمت به ایدئولوژی قدرت و سلطه است و نه نقد ایدئولوژی سلطه به منظور فروپاشی آن. لذا می‌بایست حیل و فریب نهفته در پشت کلمات اصیل و ظاهراً تسلی بخش و امید آفرین را افشا کرد. او مایه و محتوای اندیشه و شعر اهل اصالت را آری‌گفتن و تصدیق هستی و ایمان به آن و هم‌نوایی با آن و بالاخره شکر و سپاسگزاری از آن دانسته و متذکر می‌شود که در زمانه‌ای که انسان‌ها دسته دسته شکنجه و خفه می‌شوند، سپاس‌گویی و شکرگزاری در برابر هستی چه معنایی می‌تواند داشته باشد.^{۱۴} زبان به جای اینکه منتقد وضع موجود باشد، مثبت و مُصدّق آن شده است.

آدرنو که واژه «اصالت» را هسته مرکزی کتاب وجود زمان هایدرگر^{۱۵} و تفکر هایدرگر را تفکری هم‌نوا با هستی می‌داند، می‌گوید هر چند هایدرگر در صدد رهایی از انتزاعی است، اما به

هر حال نمی‌تواند به دام انتزاعیات نیفتد. «کافی است این زبان، حتی اگر از آن هایدرگر باشد، یک بار هم شده از عرش به فرش، یعنی از جایگاه یعنی از جایگاه بلند خویش به قلمرو آن‌چه واقعی و انضمامی است، فرود آید تا کذب و بطلان... مسلم گردد.»^{۱۶} زبان اصالت، زبان قبول و رضایت دادن به رنج و شر و مرگ است^{۱۷} و با آن زبان نمی‌توان از درد و رنج و عسرت انسان‌های حی و حاضری که این‌جا و اکنون زندگی می‌کنند سخن گفت، بلکه صرفاً می‌توان احوال انسان به مثابه مفهومی کلی و توخالی را توصیف کرد. به نوشته آدرنو، «زبان اصالت دایره وار به دور خود می‌چرخد. این زبان می‌خواهد بی آن که در واقعیت از پیش بوده بلغزد، بی هیچ واسطه و درنگی انضمامی باشد و از همین رو، به ناچار در راه گونه‌ای انتزاعی پنهان و سپس گام

به گام در دام همان فرمالیسمی می‌افتد که زمانی نحله ویژه هایدرگر، یعنی پدیدارشناسی علیه آن گریبان چاک می‌کرد. این نکته را می‌توان از آن‌چه هستی‌شناسی اگزیستانسیال بویژه با طرح مفاهیم دوسویه‌ای چون اصالت یا خویشمندی و نا اصالت یا ناخویشمندی در هستی و زمان در عالم نظر نقد می‌کند دریافت. سائقه انضمام در این کتاب هم از آغاز دست به دستی می‌دهد که از تماس عار دارد.»^{۱۸} ظاهراً آن‌چه آدرنو از هایدرگر توقع دارد، ولی آن را در آثار او نمی‌یابد، نوعی فلسفه علوم

هوسرل

اجتماعی یا فلسفه سیاسی است که در آن به مسائل اجتماعی و سیاسی انضمامی انسان‌های حاضر در یک زیست جهان پرداخته شود و همین مشکلات تحلیل و بررسی گردد و نهایتاً آن وضع مسلط و حاکم طرد گردد. اما چون ذهن و زبان هایدرگر، ذهن و زبان علوم اجتماعی و سیاسی نیست، آدرنو نتیجه می‌گیرد که پس ذهن و زبان ایدئولوژی قدرت است.

آدرنو در دیالکتیک منفی، مهم‌ترین اثرش، نیز که بناست «از زمین لم یزرع و یخبندان انتزاع عبور کند تا به مجمل و انضمامی برسد»^{۱۹}، اندیشه هایدرگر را خلف نظام‌های استنتاجی یا قیاسی دانسته و بر آن است که مفاهیم و تصورات نظری اندیشه او در روندی شناختی به پیش می‌روند بی آن که ناظر به واقعیات باشند.^{۲۰} از نظر گاه آدرنو، کیش وجودی هایدرگر که در برابر کیش ذهنی ایدئالیسم بنیاد نهاده شده است، کمتر از



هانا آرنت
که خود
فیلسوف سیاسی
متأثر از
هایدگر است،
اما هایدگر را
سیاسی نمی‌داند،
گفته است
«نسیمی که
از تفکر هایدگر
می‌ورزد
از قرنی که او
در آن زندگی
می‌کند
بر نمی‌خیزد،
بلکه از
دوردستان
زمان می‌رسد،
و آنچه
پشت بر باقی
می‌گذارد
چیزی کامل
است...»

مقوله ذهن ایدئالیست‌ها شفاف و واضح است و لذا حتی کمتر از فلسفه مبتنی بر ذهن ایدئالیست‌ها قادر به انتقاد از سرشت سلطه است.^{۲۱}

با ذکر اقوال و مطالب آدرنو راجع به هایدگر، انسان فکر می‌کند که آن دو هیچ گونه وجه اشتراکی در اندیشه‌ها و آرای فلسفی‌شان نداشتند، اما آیا در واقع چنین است؟ هایدگر منتقد بزرگ متافیزیک غرب که ریشه عقلگرایی، سوژه محوری، مطلق شدن علم و تکنیک مدرن، و همه ایدئولوژی‌ها و نظام‌های اجتماعی و سیاسی جدید مغرب زمین از جمله لیبرالیسم، کمونیسم و فاشیسم را در متافیزیک می‌بیند و وضع موجود غرب را عمیقاً نقد و باشیوه فلسفی خود آن را به چالش می‌کشد، در چشم آدرنو نباید این قدر غریب و بیگانه بنماید، آدرنوی که کارل پوپر، دشمن مشترک آدرنو و هایدگر، کل محتوای نظریه‌اش را آشکار ساختن و بزرگنمایی زشتی‌های عالم و این کار را هم البته «جنایت» خوانده است،^{۲۲} کسی که جز سیاهی و پلشتی در چهره تمدن جدید اروپا نمی‌بیند و بعد از آشوتیس و اردوگاه‌های کار اجباری هیچ روزنه‌امیدی برای بشریت سراغ ندارد و تأکید می‌کند که هیچ چیزی جز رسیدن به نومییدی و حرمان نمی‌تواند ما را نجات دهد،^{۲۳} و تمام فرهنگ بعد از آشوتیس از جمله نقد آن را «آشغال» می‌خواند^{۲۴} و شاهکارش، یعنی دیالکتیک منفی را برخی «ادعانامه‌ای تکان دهنده علیه تمدن نو» دانسته‌اند، نباید این اندازه از هایدگر منتقد مدرنیته فاصله داشته باشد. به خصوص که نقد آدرنو از پوزیتیویسم، عقل ابزاری، صنعت فرهنگ، اصالت علم و مطلق شدن تکنیک و مبارزه‌اش علیه سلطه انسان بر غیر، یعنی بر طبیعت و جوامع و انسان‌های دیگر (استثمار و استعمار) قویاً مشابه اندیشه‌ها و نظریات هایدگر است، اگر نگوییم متأثر از آنهاست و گفته‌اند جمله معروف آدرنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری مبنی بر این که «تکنولوژی ماهیت علم است...» خلاصه‌ترین بیان نظریه هایدگر است^{۲۵} و کسانی مانند رودیگر زافرانسکی از قرابت فکری آدرنو و هایدگر سخن گفته و اهتمام هردوی آنها را به «رهایی از خشونت سوژکتیویته نسبت به جهان و آدمیان» مشابه دانسته اند.^{۲۶}

پس منشأ و علت اصلی حمله آدرنو به هایدگر چیست؟ برای آدرنو، اصالت و اولویت اولاً با امر جزئی، خاص و عینی است. او اعتقاد به کلیت و تمامیت را مبدأ و اساس یکدست سازی اجزا و عناصر ناهمگون و متفاوت و از این رو ایجاد سلطه بر افراد کثیر ناهمسان می‌داند. از این حیث، او همانند نومیالیست‌ها، امور کلی و کلیات و کل گرایی (هولیسیم) را صرفاً الفاظ پوچ و تهی از محتوا و در عین حال خطرناک و فاشیستی تلقی کرده و به باورهای خصم سرسخت‌اش، کارل پوپر، نزدیک می‌شود. اندیشه آدرنو بر محور منطق دیالکتیکی می‌چرخد و به نوعی پویا و متحرک (دینامیستی) است و غایت‌اش نفی مدام وضع و نظم مستقر است و در حیطة فکر او منطق صوری با مرکزیت اصل این همانی و هویت و با بدنه و ساختار مفاهیم ایستا و کلی

جایگاهی ندارد.^{۲۷} او در جهان واقعی، ناهمسانی و نا همانندی و تضاد می‌بیند و به نظرش، امر خاص و منفرد ایستا تبدیل شدنی نیست مگر بنا به طرح و نقشه سوژه. اگر هگل می‌گفت که حقیقت کلیت است و آدرنو می‌گوید که کلیت دروغ است. آدرنو در کتاب اخلاق صغیر خود از دانش شاد نیچه مثال می‌آورد که شباهت را همه‌جا دین و همه چیز را همسان یکدیگر دیدن نشانه‌ای است از ضعف بینایی.^{۲۸} پس آیا صاحب چنین نگرش و رویکردی می‌تواند با هایدگر که به هر حال با اصطلاحات و مفاهیم فلسفی خاص خودش درباره مسائل و موضوعات بحث می‌کند، در یک مسیر طی طریق کند. هایدگر هم گرچه درباره مسائل قرن بیستم که آدرنو دل‌مشغول و دل‌نگران آنهاست، اندیشیده، اما شیوه و رویکرد هایدگر به هر صورت فلسفی، یعنی پدیدار شناختی و وجودی است، نه ایدئولوژیک و سیاسی و اجتماعی. مبدأ طریقت فکری هایدگر، حوادث اجتماعی و سیاسی قرن بیستم نیست، هر چند که به نحو جدی و عمیق بدان‌ها نظر دارد، نقطه عزیمت و حرکت او خود فلسفه و تفکر بماهو تفکر است. او فیلسوف سیاسی و جامعه‌شناس به معنای مصطلح نیست و چنان‌که هانا آرنت که خود فیلسوف سیاسی متأثر از هایدگر است، اما هایدگر را سیاسی نمی‌داند، گفته است «نسیمی که از تفکر هایدگر می‌ورزد از قرنی که او در آن زندگی می‌کند بر نمی‌خیزد، بلکه از دوردستان زمان می‌رسد، و آنچه پشت بر باقی می‌گذارد چیزی کامل است...»^{۲۹} می‌توان گفت هایدگر یک جریان و رشته واحد و روند کلی تاریخی می‌بیند که همه صور و نظام‌ها و حوادث عرضی اجتماعی و سیاسی غرب را از بطون به ظهور می‌رساند. هایدگر گفته است: گویی بمب هیدروژنی در شعر پارمنیدس منفجر شده است،^{۳۰} اما آدرنو صرفاً روشنگری و امیدها و آرزوهای بر باد رفته آن را می‌بیند و متحیر است که علم عقلانیت و تکنیک بر آمده از روشنگری قرن هجدهم که قرار بود سعادت و آسایش و آرامش بیاورد، چرا به اشوتیش انجامید. درحالی که مقصود هایدگر عبور از متافیزیک با همه مؤلفه‌های ایده آلیستی، راسیونالیستی و سوژه کتیوستی و همه عناصر و مکاتب فکری و سیاسی غرب و از جمله تمام دستاوردهای روشنگری، برای نیل به آستانه تفکر دیگر و تماماً متفاوت است، آدرنو هایدگر را کل نگر و در نتیجه ایدئالیست می‌خواند. هایدگر را علاوه بر آدرنو، رورتی هم کل نگر ماهیت‌گرا و بنیان‌اندیش به‌شمار آورده است. رورتی در برابر هایدگر به‌عنوان فیلسوف ماهیت‌گرا، دو رمان نویس، کوندرا و دیکنز، را می‌گذارد. او تمایل اهل فلسفه به نظریه، سادگی، انتزاع و ماهیت را با تمایل داستان‌نویسان به روایت، جزئیات و گوناگونی و عَرَض در مقابل هم نهاده و نتیجه گرفته است که از کل بینی و توجیه تاریخ وجود است که هایدگر به ریشه و باطن حوادث و امور جزئی و عَرَضی می‌اندیشد و نه به ظاهر آنها، و هیچ عنصر و پدیده و واقعه‌ای را جدا و مجزا نمی‌بیند. رورتی درباره هایدگر می‌نویسد او حتی «در سال ۱۹۳۵ روسیه استالینی و آمریکایی روزولتی را به لحاظ مابعدالطبیعی یکسان پنداشت و در سال

۱۹۴۵ هولوکاست و اخراج اقوام آلمانی از اروپای شرقی را دو مثال از یک پدیده واحد دانست.^{۳۱}

به نظر می آید که مخالفت آدرنو با هایدگر هم از همین دیدگاه قابل بررسی است. آدرنو هم هایدگر را وجود بین و کل نگری می شناسد که حوادث و رویدادهای غرب را به مثابه مظاهر تاریخ و فعلیت امکانات آن می بیند. اما بر خلاف آدرنو که بر چسب ایدئالیست به هایدگر می زند و تفکر او را انتزاعی محسوب می کند، حقیقت امر این است که هایدگر با کاربست اصطلاح «دازاین» و «هستی - در - جهان» در همان آغاز شاهکارش، وجود و زمان، قصد داشت که به کلی از سوژه استعلایی کانت و حتی از نسبت سوژه - ابژه مورد نظر هوسرل گذر کند. «دازاین» موجودی تاریخی و هر روز درگیر زندگی انضمامی و اجتماعی است و اصلاً در همین فرآیند ماهیت اش ساخته می شود و بر خلاف دیدگاه دکارتی، مستقل از عین (ابژه) و مسلط بر آن نیست. هایدگر در وجود و زمان در انتقاد از ماکس شلر مفهوم همانندی خدا و انسان در آیه «خدا گفت آدم را به صورت و شبیه خود خلق کنیم»^{۳۲} را نقد کرده و آن را مثل مفهوم «حیوان عاقل» رد کرده است. اما آدرنو «دازاین» هایدگر را نیز هم چون سوژه هوسرل، همان سوژه استعلایی کانت و اصل و بنیاد سوژه کتیویته قلمدا کرده^{۳۳} و نخواسته است بصیرت های کاملاً نوین هایدگر را به حساب آورد.

باردیگر پرسش را تکرار می کنیم که سبب پرخاش ها و حمله های تند آدرنو به هایدگر چیست؟ زفرانسکی گفته است که همانندی ها و قربابت های فکری آن دو نرگس صفتی و خودشفیگی آدرنو را آزرده می ساخت.^{۳۴} شاید هم همان طور که پیشتر اشاره شد، چون هایدگر امور و وقایع و فجایع خاص عصر خود را با شعار و انتشار بیانیه و ایراد خطابه محکوم نمی کرد مورد مخالفت آدرنو قرار گرفته است. به هر حال مسأله اساسی برای آدرنو و همه فرانکفورتی ها، درد و رنج انسان ها زنده و آلام و مصایب گروه های انسانی است. و به همین سبب است که آدرنو جامعه شناسی را مهم و اطلاعات جامعه شناختی را مینا و قوام بخش هر گونه نظریه پردازی می دانست، چیزی که برای هایدگر چندان اهمیت نداشت. در این جا باید میان چند ساخت و حوزه به تمایز قائل شد: ساحت فلسفه، حوزه شعر و رمان و حیطة اخلاق. در ساخت شعر و ادبیات، و ملموس انسان های خاصی که در زمان و مکان و موقعیت به خصوصی متحمل آنها شده اند، شرح و بیان می شود. حیطة اخلاق هم حیطة خیر و شر و باید و نباید و واجب و مباح و جایزها اخلاقی است. اما ساحت تفکر و فلسفه با هیچ کدام از حوزه های یاد شده یکی نیست. هر چند همواره ممکن است فیلسوف و متفکری از حیث انسانی و عاطفی و نیز از لحاظ اخلاقی در مرتبه بسیار بالا و مطلوب و آرمانی باشد، همچنان که ممکن است فردی اخلاقی یا یک نویسنده رمان هیچ گونه انسی با تفکر و هیچ علاقه و رغبتی به فلسفه نداشته باشد. به هر حال حیطة تفکر و قلمرو فلسفه ضرورتاً متضمن این نیست که هر متفکر و فیلسوفی از لحاظ اخلاقی

فردی نیک و پاک و متخلق به جمیع خلقیات عالی انسانی و مودب به همه آداب اخلاقی می باشد یا الزاماً از وجه عاطفی و احساسی نوع دوست و دل رحم و دلسوز و مهربان است. فلسفه، فلسفه است، شعر و اخلاق هم جایگاه ویژه خود را دارند. حال



آرنت

سؤال این است که اگر هایدگر کتاب رمان یا اخلاق می نوشت، چنان که آدرنو و رورتی متوقع اند، و در آن مانند همه انسان هایی که دارای فطرت سالم اند، فجایع و جنایات قرن بیستم از جمله ددمنشی های هیتلر را محکوم می کرد، کارش چه قدر با عظمت و بی نظیر می شد و در تاریخ می ماند. راسل و سارتر چنین کردند و حتی راسل به زندان رفت، اما مگر امروزه بزرگی آن دو و شهرت و نامداری شان به خاطر آن اقدام شان است! نام و شهرت راسل و سارتر به سبب آثار فلسفی و علمی و ادبی شان است، هر چند کوشش های صلح جویانه شان همواره در خور احترام و تکریم و تحسین است. مگر محکوم کردن جنایات هولناک و ضد بشری، از فرط بدهت، نیازی به توصیف و استدلال و غیر دارد؟ اگر هایدگر چنان کرده بود، عملش در کنار ابراز احساسات و عواطف میلیون ها انسان قرار می گرفت، ولی آیا باز هم هایدگر به عنوان فیلسوف مؤثر و بیانگذار مطرح بود؟ ثانیاً مگر نیاز روحی و روانی بشر فقط به ادبیات و شعر و اخلاق است که همه باید جزئیات بلایا و مصایب را توصیف کنند و آنها را البته رد و نفی کنند و هیچ کس راجع به باطن و ریشه ها و اسباب و عوامل آنها اندیشه نکند، با این ترس که چنان اندیشه ای کلی و ماهیت گرا و بنابرین ایدئالیستی می شود؟! اگر موضوع از این قرار بود، مسلماً آثار فلسفی هایدگر در اقصا نقاط عالم این همه طالب و خواننده پیدا نمی کرد و این قدر بر جریان ها و مکاتب مهم فکری و فلسفی و حتی سیاسی روزگار اثر نمی گذاشت. هایدگر فجایع قرن بیستم را با تفکر ژرف خود و با سفر به اعماق مابعدالطبیعه و غرب و اکتشاف نهفته های آن محکوم کرد، نه با احساسات

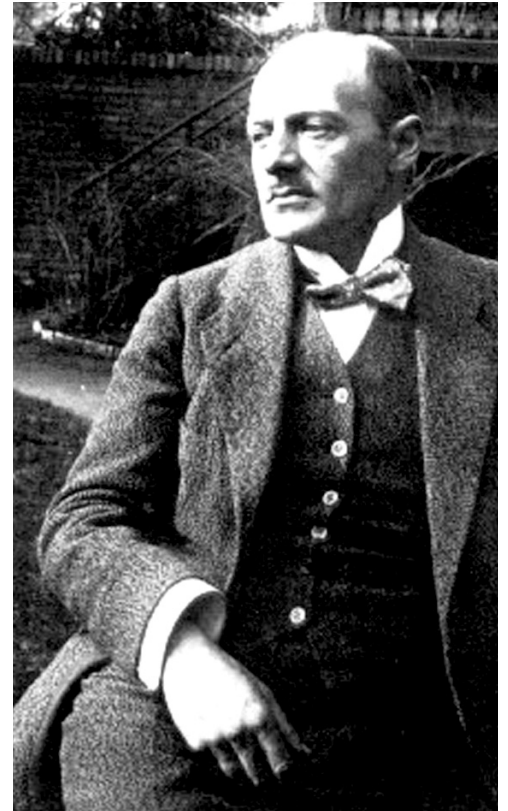
در همان هنگام
که آدرنو با انواع
بر چسب ها و
شایعات هایدگر
را در معرض
هجمه قرار داده
بود، تفکر هایدگر
در حال تأثیر
و نفوذ
به ذهن های
بسیاری از
متفکران مهم
اروپا مانند سارتر،
گادامر، آرنت،
مارکوز، لویناس
و اندیشمندان
شرقی بود.

زودگذر و آنی. او اندیشید و دیگران گریستند.

هایدگر در حوادث، ریشه و اسباب و علل را هم می‌دید و به تأمل و تفکر فلسفی فرو می‌رفت و مسلماً چاره‌فوری و آنی هم برایشان نمی‌شناخت، اما آدرنو صرفاً خود رویدادها را می‌دید و طاقت تأمل و تدبر و صبر نداشت، و از این رو به خشم می‌آمد و محکوم می‌کرد و فرهنگ و شعر را آشغال می‌خواند.

آدرنو جزئیّت را می‌دید و هایدگر کلیت را. هایدگر پدیده‌ها و وقایع اجتماعی و سیاسی غرب را صورت فعلیت یافته اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان و متفکران غرب می‌دانست و میان فلسفه غرب و تمدن جدید و صور سیاسی و اجتماعی آن پیوند ارگانیک می‌دید، اما آدرنو از سرانجام فلاکت بار روشنگری مدعی علم و رفاه و سعادت و آسایش عصبانی بود. هایدگر با رویکرد فلسفی مشکلات و دردهای بشر را به بحث می‌گذاشت و بررسی می‌کرد و آدرنو با رویکرد سیاسی و ایدئولوژیک به مسائل توجه می‌کرد به دنبال راه حل‌های فوری و سریع و درصدد پیچیدن نسخه‌های عملی آنی بود. می‌توان فرق متفکر با روشنفکر را در این خصوص بعینه دید:

آدرنو یک روشنفکر و هایدگر یک متفکر به معنای واقعی کلمه است. متفکر ایشیا و امور را همان گونه که هست به حال خود می‌گذارد، ولی روشنفکر در صدد است با تکیه بر اراده و عمل، امور را مطابق برنامه خویش دگرگون می‌سازد؛ کاری که در نظر بسیاری از فیلسوفان به معنای نفی فلسفه است مثلاً ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی گفته است. «فلسفه همه چیز را همان گونه که هست دست نخورده باقی می‌گذارد» و کارل لویت از شاگردان هایدگر در جایی نوشته است که «هر که بخواهد جهان را دگرگون کند و به شکلی غیر از آنچه هست درآورد، حتی گام نخست را هم در فلسفه بر نداشته است.»^{۳۵} اگر فرض کنیم که هایدگر به قدر آدرنو فردی دلرحم و مشفق و نوع دوست نبود، که ما مطلقاً از دل‌های هیچ کدام از آن دو خبر نداریم و اظهار نکردن احساسی دال بر فقدان آن نیست، آیا این از وزن فیلسوف و متفکر بودن هایدگر می‌کاهد؟ رهیافت انقلابی هایدگر در قبال تاریخ بلند متافیزیک غرب، احاطه کم نظیر او به فلسفه‌های متنوع اروپا، اندیشه‌های ابتکاری او و راه‌های تازه‌ای که در تفکر گشود، قابل مقایسه با ایده‌ها و عقاید اغلب سیاسی



شیلر

هایدگر در وجود و زمان در انتقاد از ماکس شلر مفهوم همانندی خدا و انسان در آیه «خدا گفت آدم را به صورت و شبیه خود خلق کنیم» را نقد کرده و آن را مثل مفهوم «حیوان عاقل» رد کرده است.

و ایدئولوژیک آدرنو نیست، گو این که بیشتر این آرا و عقاید نیز متأثر از هایدگر است. شاید بتوان فاصله و اختلاف میان هایدگر و آدرنو را با نقل سخنی از گادامر که در مورد فرق خودش با هابرماس گفته است، روشنتر درک کرد. گادامر در جایی گفته است که هابرماس نتوانست از من یک مرد سیاسی بپروراند، و من نیز نتوانستم او را یک فرد فلسفی بار بیآورم، او یک مرد سیاسی باقی ماند... هابرماس در اساس فیلسوف نیست، در کل یک سیاستمدار است.^{۳۶}

زفرانسکی در خصوص مخالفت همه جانبه آدرنو با هایدگر به مسائلی مانند تصفیه حساب شخصی هم اشاره کرده و گفته است شباهت میان افکار آن دو دلیل اصلی حمله آدرنو به هایدگر است.^{۳۷} ظاهراً آدرنو شخصی بوده که هرچا احساس می‌کرده که مضمون اندیشه‌های کسی اندک شباهت و قربابتی با افکار او دارد، او را به عنوان رقیب با انواع تهمت‌ها و اتهام‌ها از میدان به در می‌کرده است. در همان هنگام که آدرنو با انواع برچسب‌ها و شایعات هایدگر را در معرض هجمه قرار داده بود، تفکر هایدگر در حال تأثیر و نفوذ به ذهن‌های بسیاری از متفکران مهم اروپا مانند سارتر، گادامر، آرنتم، مارکوزه، لویناس و اندیشمندان شرقی بود. تا آنجا که هانا آرنتم که مانند آدرنو یهودی و زجر کشیده بود، به دفاع از هایدگر و افکار او برخاست. او در نامه‌ای در باب شایعات و جار و جنجال‌هایی که علیه هایدگر به راه افتاده بود، می‌نویسد: «کاملاً متقاعد شده‌ام که آدم‌ها ویزن گروند آدرنو در فرانکفورت همیزم بیاران این معرکه‌اند و عجیب‌تر آن که ویزن گروند - نیمه یهودی و یکی از نجسب‌ترین آدم‌هایی که تاکنون شناخته‌ام - سعی کرده است که با نازی‌ها همکاسه شود. این مطلبی است که اکنون اثبات شده و دانشجویان آن را کشف کرده‌اند. آدرنو و هورکهایمر سال‌ها است که هر کسی را که با آنها مخالفت کرده یا به سامی ستیزی متهم کرده‌اند یا تهدید کرده‌اند که این بهتان را به او خواهند زد. واقعاً که جماعت چندش آور و نفرت انگیزی هستند.»^{۳۸} اشاره آرنتم به کشف دانشجویان، اشاره به مقاله‌ای از آدرنو است که او در زمان نازی‌ها در سال ۱۹۳۴ در ستایش از ترانه‌های هربرت مونتسل در نشریه ارگان رسمی سازمان جوانان رایش، نوشته بود. این ترانه‌های کاملاً فاشیستی به هیتلر تقدیم شده بود. دانشجویان در سال ۱۹۶۳ در نشریه دانشجویی دیسکوس در نامه‌ای سرگشاده از آدرنو پرسیده بودند که چگونه ممکن است کسی قبل از آشویتس ستایشگر اثر تبلیغاتی نازی‌ها باشد، ولی بعد از آشویتس به هایدگر بر چسب نازی بودن بزند. آدرنو هو پاسخ داده بود که آن مقاله یک مورد استثنایی است و نباید سبب شود تا آن همه نوشته‌هایش علیه فاشیسم با هایدگر که فلسفه‌اش تا مغز استخوان فاشیستی است، مقایسه شوند.^{۳۹} در باب جزئیات حوادث آن سال‌ها، ما اطلاعات زیادی نداریم و قضاوت در آن خصوص هم بر عهده ما نیست. ولی پرسش اصلی این است که نظریه انتقادی آدرنو که او در همه آثارش به شرح و بسط آن و

15. Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, New York, 1977.

16. Martin Heidegger, Being And Time, T. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, 1988.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنین گفت زرتشت، ص ۲۱۹.
۲. هایدگر، ۱۳۷۸ش، ص ۶۳.
۳. هگل، ص ۱۱۵.
۴. تئودور آدرنو، علیه ایدئالیسم، ۱۳۸۶، ص ۳۱.
۵. علیه ایدئالیسم، ص ۳۴.
۶. همان، صص ۴۱ - ۴۲.
۷. همان، ص ۴۶.
۸. همان، صص ۵۴ - ۵۵.
۹. همان، ص ۶۰.
۱۰. تئودور آدرنو، علیه ایدئالیسم، ص ۲۹.
۱۱. علیه ایدئالیسم، ص ۶۲.
۱۲. همان، ص ۷۰.
۱۳. زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی، ص ۲۱۹.
۱۴. همان، صص ۲۵۱ - ۲۵۳.
۱۵. همان، ص ۲۸۷.
۱۶. همان، ص ۲۸۹.
۱۷. همان، ص ۳۱۰.
۱۸. همان، ص ۳۴۶.
۱۹. آدرنو، ص XIX.
۲۰. همان، ص ۹۷.
۲۱. همان، ص ۹۸.
۲۲. اسطوره چارپوب، صص ۱۵۷ - ۱۵۸.
۲۳. هانس دیرکس، انسان شناسی فلسفی، ص ۱۵۵.
۲۴. آدرنو ۱۹۹۷، ص ۳۶۷.
۲۵. فلسفه تکنولوژی، مقدمه مترجم فارسی، ص ۱۱.
۲۶. زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی، مقدمه مترجم فارسی، صص ۱۹۱ - ۱۹۲.
۲۷. آدرنو، ۱۹۹۷، صص ۱۵۳ - ۱۵۵.
۲۸. خاطرات ظلمت، صص ۲۱۶ - ۲۲۱.
۲۹. شوریه سران منطقی، ص ۱۹.
۳۰. نقل از فلسفه چیست، ص ۲۳۷.
۳۱. «هایدگر و کوندرا و دیکنز»، ص ۱۹۷.
۳۲. هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۷۴.
۳۳. خاطرات ظلمت، ص ۲۰۹.
۳۴. زمینه و زمانه پدیدار شناسی، ص ۹۲۷.
۳۵. خرد در سیاست، ص ۲۹۹.
۳۶. آموزه قرن، یک گفتگوی فلسفی با ریکاردو دوتوری، صص ۱۲۵ - ۱۲۶.
۳۷. زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی، مقدمه مترجم فارسی، ص ۱۷۴.
۳۸. نقل از زمینه و زمانه پدیدار شناسی، ص ۹۵۶.
۳۹. نقل از خاطرات ظلمت، ص ۲۴۷.

دفاع از آن پرداخته بود و آن چیزی جز نظریه ارتباط پیوسته با واقعیت و اعتراض و نفی دائم وضع موجود برای نیل به زیست جهانی مطلوب و کاملاً انسانی نبود، در آن دقیقه که آدرنو در برابر اعتراض دانشجویان معترض و منتقد وضع موجود کم آورد و پلیس را خبر کرد، از محتوایش خالی نشد و در عداد همان نظریه‌هایی قرار نگرفت که او یک عمر آنها را ایدئالیستی و انتزاعی خوانده بود؟ از آن پس هایدگر ماند و اندیشه‌هایی که با پای کبوتر راه می‌روند...

منابع و مأخذ

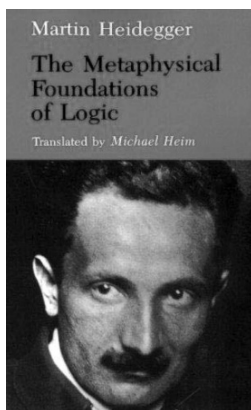
۱. تئودور آدرنو؛ «فاعل خود قانونگذار» در هانس دیرکس، انسان شناسی فلسفی، ترجمه محمد رضا بهشتی، تهران (هرس) ۱۳۸۰.
۲. همو، زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی، ترجمه سیاوش جمادی، تهران (ققنوس) ۱۳۸۵.
۳. همو، «فعلیت فلسفه» در علیه ایدئالیسم، ترجمه مراد فرهادپور، تهران (گام نو) ۱۳۸۶.
۴. هانا آرنه، «مارتین هایدگر در هستاد و اند سالگی خویش»، ترجمه بهروز کاویان، در شوریه سران منطقی (مجموعه مقالات)، تهران (انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۲.
۵. بابک احمدی، خاطرات ظلمت، تهران (نشر مرکز)، ۱۳۷۶.
۶. بنیامین اسنو، «آدرنو و فعلیت فلسفه» در تئودور آدرنو، علیه ایدئالیسم، ترجمه مراد فرهادپور، تهران (گام نو)، ۱۳۸۶.
۷. کارل پوپر، اسطوره چارپوب، ترجمه علی پایا، تهران (طرح نو)، ۱۳۷۹.
۸. سیاوش جمادی، زمینه و زمانه پدیدار شناسی، تهران (ققنوس)، ۱۳۸۵.
۹. رضا داوری، فلسفه چیست، تهران (انجمن فلسفه) ۱۳۵۹.
۱۰. ریچارد رورتی، «هایدگر و کوندرا و دیکنز»، ترجمه هاله لاجوردی، در ارغنون (ش ۱، بهار ۱۳۷۳).
۱۱. پیتوسینگر، هگل، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران (طرح نو)، ۱۳۷۹.
۱۲. هانس گتورگ، گادامر، آموزه قرن، یک گفتگوی فلسفی با ریکاردو دوتوری، ترجمه محمود عبادیان، تهران (اختران)، ۱۳۸۴.
۱۳. بی.بی. گرین وود، «از هایدگر تا بوکهارت، سلوک تاریخی کارل لویت»، ترجمه عزت الله فولادوند در خرد در سیاست، تهران (طرح نو) ۱۳۷۷ ش.
۱۴. نیچه، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران (آگاه)، ۲۵۳۷.
۱۵. مارتین هایدگر و دیگران، فلسفه تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران (مرکز) ۱۳۷۷.

آثار منطقی هایدگر را به صورت فهرست وار می‌توان چنین برشمرد: ۱. منطق: پرسش از حقیقت؛ ۲. منطق به عنوان پرسشی در باب ماهیت زبان؛ ۳. مبانی مابعدالطبیعی منطق؛ ۴. پرسش‌های اساسی فلسفه: گزیده‌ای از معضلات منطق. و اما آن‌چه در خصوص دیدگاه‌های وی در منطق در قالب کتاب نگاشته شده است، تا آنجا که من تفحص نمودم، از این قرار است: هایدگر: نقد منطق^۵، هایدگر و منطق: جایگاه نطق در وجود و زمان^۶، منطق و هستی‌شناسی نزد هایدگر^۷، هایدگر و منطق^۸. در این زمینه رساله‌هایی به زبان انگلیسی در مقطع دکتری نیز به چشم می‌خورد که اهمیت این مبحث را می‌رساند. عناوین برخی از این رساله‌ها عبارتند از: صدق و تفکر: تطور منطق استعلایی در لُسک، هوسرل و هایدگر (۱۹۸۱)، منطق صوری نزد هوسرل و هایدگر (۱۹۸۳)، هایدگر و جایگاه منطق (۱۹۹۱)، فلسفه منطق هایدگر (۱۹۹۸)، هوسرل، هایدگر و پدیدارشناسی منطق (۲۰۰۱)، نگرش منفی در هوسرل و فروپاشی در هایدگر: تحقیقی در باب ساختارهای محدود در علم منطق و وجود و زمان (۲۰۰۴)، هایدگر و فلسفه منطق (۲۰۰۶).

کتاب منطق: پرسش از صدق، در واقع، حاوی دروسی است که هایدگر، در باب منطق، در زمستان سال ۲۶-۱۹۲۵م در دانشگاه ماربورگ ارائه نموده است. سخنان وی در این سال‌ها در باب صدق و زمان باعث پیدایش مبانی ارزشمندی شد تا وی کتاب حائز اهمیت خویش، وجود و زمان، را بر آن استوار سازد. این در حالی است که این سخنان تا سال ۱۹۷۶م، سه ماه پیش از مرگ وی و در قالب مجموعه کامل آثار او، هنوز به چاپ نرسیده بود. این نوشته‌ها نقشی محوری در سراسر کار هایدگر در بازخوانی اندیشه غرب در خصوص زمان و صدق دارند و نشانگر میزان اهمیت نظریه هرمنوتیکی وی در باب معنا در اندیشه ارسطو یا به عبارت دیگر میزان ابتدای فلسفه ارسطو بر پایه این نظریه است. در این اثر علاوه بر این سخنان، اولین نوشته انتقادی هایدگر در باب هوسرل نیز به چاپ رسیده و اولین گام اصلی در جهت ایجاد مبانی زمانی منطق و صدق برداشته شده است. این کتاب دارای مقدمه‌ای کوتاه با سه فصل است که عبارتند از: تأملاتی مقدماتی، مسئله صدق و پرسش بنیادین: صدق چیست؟ کتاب مزبور توسط توماس شیهان^۹ به زبان انگلیسی ترجمه شده است. همان گونه که در بالا بدان اشاره شد، محور مباحث این کتاب نظریه هرمنوتیکی هایدگر است. هرمنوتیک در حقیقت مبادی تفسیر و تأویل متون دینی بود که در قرون معاصر به نحوی وسیع‌تر از سابق مطرح شده، به تدریج به صورت یکی از منطقی‌های مطالعه مدرن و پست مدرن علوم و معرفت‌انسانی در آمده است.^{۱۰} بنابر گزارش ساموئل هارت^{۱۱} دروس هایدگر در این کتاب به صورت کامل ویرایش نشده‌اند. نمی‌توان حشو و تکرارهای بی‌مورد در این اثر را نادیده گرفت و اگر چه این دو اموری متعارف و قابل تحمل در کلاس درس هستند، اما در ساختار یک کتاب و در روند

هایدگر و منطق

محمود زراعت پیشه*



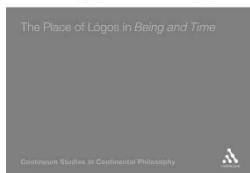
نیستند، بلکه حالاتی وجودی مرتبط با وجود ما به عنوان دازاین هستند. هایدگر، از آنجا که ابعاد زمانی، انسان را چنان موجودی درگیر در محیط‌های گوناگون نشان می‌دهند که گویی همواره سرسپرده و مورد تعلق است، سرسپردگی یا تعلق را همان زمان^{۱۶} می‌داند. هایدگر در فلسفه استعلایی کانت برخی تحولات دقیق از زمان به عنوان موضوعی دانستنی به زمان به عنوان حالتی وجودی را ردیابی می‌نماید.

اثر دیگر هایدگر در منطق، منطق به عنوان پرسشی در باب ماهیت زبان نام دارد. این اثر در قالب یک مقدمه و دو بخش تألیف شده است. هایدگر در بخش مقدمه به ساختار، منشأ، معنا و تطورات منطق پرداخته است. این کتاب حاوی نظرات جدید هایدگر در باب منطق و زبان است که می‌توانند برای هر کسی

منطق فلسفی نزد هایدگر تفلسف در منطق است که در مقابل رویکردهای شکاکانه و نسبی‌گروانه قرار دارد و در عین حال حقیقت نهایی و مطلق را رد می‌نماید.

که مایل است در این حیطه فراتر از دیدگاه‌های سنتی بیاندیشد، جالب باشد. کتاب مزبور بر اساس دست نوشته‌های دانشجویان هایدگر از سخنان وی در ترم تحصیلی تابستان ۱۹۳۴م نگاشته شده است و حاوی نخستین تأملات عمومی وی در باب ماهیت زبان است. با این که این آرا کمی پس از استعفای وی از ریاست دانشگاه فرایبورگ ارائه شده است، منجر به نقطه نظرات جدیدی در باب درگیری نزاع برانگیز وی با رژیم نازی شد. کاوش‌های منتقدانه هایدگر در باب منطق دامن شعر و مابعدالطبیعه را نیز گرفته، پرسش‌هایی بنیادین را در مورد زبان، به عنوان قدرتی جهان ساز، وجود انسانی، تاریخ و زمان رقم زد. این اثر به نقطه عطفی در روند فکری هایدگر در جریان نخستین تأملات وی در باب زبان به عنوان جلوه اصلی وجود اشاره دارد.

Heidegger and Logic



کتاب دیگر وی در منطق، مبانی مابعدالطبیعی منطق است. در سراسر تابستان ۱۹۲۸م، در حدود دو سال پس از اتمام وجود

مطالعه آن آزار دهنده و خسته کننده خواهند بود. اما می‌توان این نقصان‌ها را به لحاظ‌های متعددی نادیده گرفت. این کتاب، از طرفی، برای هر خواننده دقیق که از مواجهه با پرسش‌های تحیرآمیز، سخت و دقیق ابایی ندارد، جالب توجه است و از طرف دیگر قابل ارزیابی نیست، زیرا ناظر بر موضوع واحدی نیست که به شکلی نظام مند مورد بسط و شرح قرار گیرد. بنابراین برای قضاوت باید هر بخش را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار داد. از نظر ساموئل هارت بخش «تأملاتی مقدماتی»، بخشی پر ارزش است. در این بخش، هایدگر بیشترین آشنایی خود را با منطق فلسفی، در جریان مقایسه آن با منطق سنتی یا مدرسی، به نمایش گذارده است. او منطق سنتی را به این دلیل که رویکرد آن به حقیقت، سطحی یا حتی همراه با تغافل بوده، مورد سرزنش قرار داده است. منطق فلسفی نزد هایدگر تفلسف در منطق است که در مقابل رویکردهای شکاکانه و نسبی‌گروانه قرار دارد و در عین حال حقیقت نهایی و مطلق را رد می‌نماید. به زعم هایدگر، هوسرل در کنکاش‌های منطقی خویش نماینده سنتی منطق به عنوان رشته‌ای مستقل با ساختاری منحصر به فرد است. شرح هایدگر بر مخالفت هوسرل با تحویل منطق به روان‌شناسی و رد آن، بسیار واضح و قابل فهم است. بحث وی در باب بسیاری از کانتی‌ها و نوکانتی‌ها، لوتسه^{۱۷} و هگل، نیز، از کیفیت مشابهی برخوردار است. او تمایز لوتسه در باب واقعیت (reality) و اعتبار (validity) را بیش از آن مبهم می‌داند که بتواند ارزش‌ها و موضوعات متصور را روشن نماید. ساموئل هارت، هم‌چنین، بخش دوم کتاب را دلسرد

کننده ترین بخش آن می‌داند. موضوع تکراری در این بخش واژه یونانی (ἀλήθεια) (=aletheia) به معنای آشکاری یا نا مستوری وجود است. هایدگر در این بخش دو باور شایع که به غلط به ارسطو نسبت می‌دهیم را رد می‌نماید. این دو، عبارتند از این که ۱. جایگاه صدق گزاره است و این که ۲. اندیشه صادق با واقع منطبق است. بخش ۳. یعنی صفحات ۱۹۷ تا ۴۱۷، مشکل ترین و دقیق ترین بخش کتاب است. هایدگر در این بخش با زمانمندی^{۱۸} به عنوان ویژگی بارز وجود انسان یا دازاین سر و کار دارد. بر خلاف پیشینیان خویش که تقسیم ثنایی زمان به عینی و ذهنی را می‌پذیرفتند، برای هایدگر این دو از هم انفکاک ناپذیرند. از آنجا که وجود، زمان را به عنوان خصیصه ذاتی خویش نشان می‌دهد، وجود ما نیز مقید به زمان است. زمانمندی تجربه انسان از زمانی واقعی و عینی است. سرسپردگی یا تعلق^{۱۹} ریشه تجربه زمانی ماست. از آنجا که ما موجوداتی محصور در ذهن^{۱۵} نیستیم، بلکه در جهانی واقعی زندگی می‌کنیم که ما را در برنامه ریزی‌های خود ناکام می‌گزارد و یا آن‌ها را پیش می‌برد و از آنجا که خود را در تعامل پی در پی و گوناگون با محیط‌های مختلف می‌بینیم، جهت گیری‌های زمانی ما اختیاری نیست. ابعاد زمانی، ابعادی دانستنی (تجربی یا استعلایی محض)

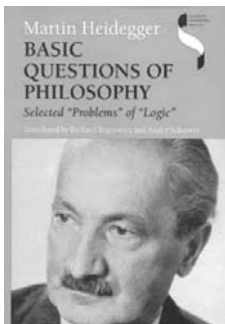
ذهن های دیگر
همواره
دغدغه این را
داشته است
که چگونه،
علی رغم شکوه
آغازین شروع
فلسفه توسط
یونانیان، مسئله
وجود به شکلی
صحیح توسط
ایشان رخ نمود
و به بررسی
صدق آن
اهتمام نورزیده،
تنها به
صدق ماهیات
پرداختند.
این خطا، ناگزیر،
با مبانی سنت
مابعدالطبیعی
ارسطو که
مدعی بداهت
این حقیقت
است که
صدق همان
مطابقت است،
گره خورد.

و زمان، مارتین هایدگر مجموعه درس‌هایی در باب فلسفه منطقی در دانشگاه ماربورگ ارائه نمود. این دروس اولین بار در سال ۱۹۷۸م به چاپ رسید و در قالب ترجمه ای از مایکل هایم^{۱۲} در دسترس انگلیسی زبانان قرار گرفته است. این دروس به سه بخش تقسیم می‌گردند. در بخش اول (ص: ۲۵-۱) بحثی در باب وضعیت منطقی آکادمیک در آن زمان و همچنین نیاز این علم به تغییر در جریان ارائه فهمی منطقی از وجود، مخصوصاً وجود انسان یا دازاین، برای پی ریزی مابعدالطبیعه منطقی، مطرح گردیده است. از نظر هایدگر «آنچه منطقی نامیده می‌شود، اصلاً منطقی نیست و دیگر وجه مشترکی با فلسفه ندارد.»^{۱۸} از نظر وی، تبیین رابطه منطقی و وجود انسانی، دانشجو را قادر می‌سازد تا کار علمی خویش را در متن امکانات بشری و اشتغالات به نسبت آزادتری بسط دهد و از این رهگذر دیدگاه سنتی در باب منطقی به عنوان مقدمه ای برای کار آکادمیک نیز توجیه می‌گردد.^{۱۹} در بخش دوم کتاب (صص: ۱۰۷-۲۷) به یادآوری آرای لایب نیتس در باب حکم، جوهر یا وجود پرداخته شده است. نتیجه اصلی این بخش کشف معنای جدیدی از «این همانی» در لایب نیتس است: معنایی که هایدگر در خصوص آن به شکلی صادقانه اذعان می‌دارد که لایب نیتس، خود، آن را صراحتاً مورد شرح قرار نداده است.^{۲۰} این بخش در باب فلسفه



ارسطو

لایب نیتس احتمالاً یکی از ساده ترین مقدمات ورود به مفاهیم اساسی اندیش هایدگر برای فرد غیر مبتدی است. یقیناً هدف از این بخش نمی‌تواند ارائه آرای لایب نیتس آن گونه که خود او (لایب نیتس) می‌فهمیده است، باشد، بلکه ورود به مباحث وی به شیوه ای است که برای فلسفه کنونی مثمر ثمر خواهد بود. سومین و آخرین بخش این دروس (صص ۲۲۱-۱۰۹) حاوی شرح نظام مند هایدگر از نظریه اصلی وی در باب منطقی است که همان مقدمه انگاری آن برای وجود باشد. نکته اساسی در خصوص منطقی، از نظر وی، فراهم نمودن قواعدی در جهت زمینه سازی یا توجیه حکم است. این قواعد ما را در اثبات اتحاد موضوع و محمول در احکام خاصی یاری می‌نمایند. بنابراین اصل جهت کافی یکی از اصول بنیادین منطقی است.^{۲۱} جهان^{۲۲}، به شکل منحصر به فردی، بنیادی ترین مفهوم در تحلیل هایدگر از دازاین و، در پی آن، ادراک است که خود یکی از فرافکنی‌های^{۲۳} ذاتی دازاین به شمار می‌آید. «به خاطر»^{۲۴} نخستین ویژگی جهان است.^{۲۵} متنی که در آن تمامی تحلیل‌های معرفتی (و مشتقات فرهنگی آن مانند تکنولوژی) رخ می‌دهد، متنی است ساخته و پرداخته «به خاطر». این، ساختاری است که ما در جریان زندگی با آن مواجهیم و به راحتی در خود می‌یابیم. این امر جوهره وجود جهانی است که شامل دازاین هم می‌شود. یک ماهیت، تنها با ورود به این ساختار جهانی، به وجود مبدل می‌گردد. پس ادراک باید مبانی ای را برای تعامل با وجودها در دسترس قرار دهد^{۲۷} و حتی فراتر از آن باید گفت که ادراک، خود، ناشی از فعالیت یک وجود (دازاین) است. «به خاطر» که در هر وجودی رسوخ نموده است، مبنای مابعدالطبیعی منطقی است (مبنای آن در وجود). سومین بخش از دروس این کتاب بحثی پیش رونده را به منظور تثبیت نظریه فوق الذکر فراهم می‌آورد که از حکم آغاز شده، پس از بررسی صدق، تعالی (استعلاء)، آزادی و زمان مندی به ساختار نهایی و غیر قابل اشتقاق «به خاطر» در تجربه جهان^{۲۸} ختم می‌گردد. شرح هایدگر، شرحی تفسیری است و در آن روش‌های گوناگون در جهت فهم طرح‌های تاریخی، ملاحظات زبانی و پیش فرض‌های مشترک ارائه می‌گردد. این همه به امید برانگیختن بصیرتی فلسفی در مخاطب است تا شاید به معاضدت وی در اداره وجودی انسانی و اصیل بیانجامد. نظریه اصلی این کتاب یعنی این که «به خاطر» زمینه ساز ساختاری است که در تجربه زندگی یافت می‌شود، به صراحت مورد بحث واقع نمی‌شود. ارتباط بنیادین منطقی با رفتار نیز مورد کنکاش واقع نمی‌گردد. دالاس ویلارد^{۲۹} معتقد است که این کتاب کاملاً برای دانشجویان مشتاق به آرای هایدگر مفید است. اما هایدگر، حتی به فرض موفقیت خویش در کار خاص خود در اینجا، زمینه پردازی ای مابعدالطبیعی در باب منطقی، تنها در معنایی بسیار خاص را فراهم می‌آورد که تا حد زیادی خارج از موضوع هر دو یعنی منطقی و مابعدالطبیعه است و حتی بر موضوعات خاص هستی شناسی منطقی دلالت ندارد، موضوعاتی که ذهن دیگران از جمله اساتید وی را به خود مشغول ساخته بود.^{۳۰}



دست به تدارکات خاص و فراوانی زد. هایدگر چشم انتظار رخدادی بی سابقه و قابل قیاس با آن چه باعث پیدایش فلسفه در میان یونانیان باستان شد، است.

تا کنون مختصاتی از کتاب‌های هایدگر در باب منطق را گفتیم. اکنون بد نیست اگر به برخی از آثار وی که در خصوص دیدگاه‌های منطقی وی

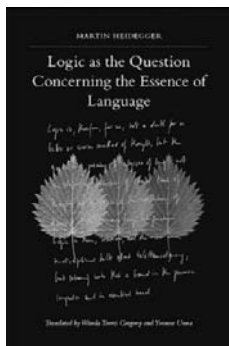
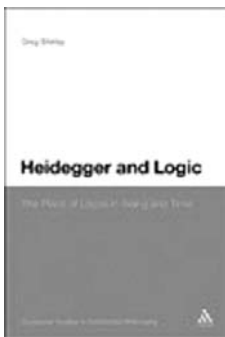
نگاشته شده است و آن‌ها را از زوایای مختلفی مورد تحلیل قرار داده اند، اشاره شود. یکی از این آثار هایدگر: نقد منطق است که در صدر مقاله نیز نام برده شد. نویسنده این اثر توماس فی نام دارد. در پیشگفتار این اثر چنین آمده است که پس از آن که هایدگر در سال ۱۹۲۹ نخستین سخنرانی خود در فرایبورگ را ارائه نمود و در آن حملات مشهور خویش به منطق را ایراد کرد، همواره به عنوان فردی مخالف با منطق، قهرمان نامعقول‌گرایی و چیزهای گوناگونی از این دست به تصویر کشیده شده است. از آنجا که بسیاری از عبارات هایدگر در باب منطق دارای ضرب

کتاب دیگر هایدگر در منطق، پرسش‌های اساسی فلسفه: گزیده ای از معضلات منطق است. این اثر نهمین جلد حاوی ترجمه‌های آثار اصلی مارتین هایدگر و دومین ترجمهٔ دروس او توسط آندره شوور^{۳۱} و ریچارد روخسویچ^{۳۲} بوده و در واقع ترجمهٔ درس‌های هایدگر در سال‌های ۲۸-۱۹۳۷م است. این دروس که اول بار در سال ۱۹۸۴م به چاپ رسیده است، به زعم ویراستار دارای اهمیتی ویژه در فهم اثر دیگر هایدگر با عنوان مشارکات فلسفه (مرتبط با رخداد)^{۳۳} است. همان گونه که می‌توان از عنوان کتاب نیز حدس زد، چیزی متفاوت از یک رساله در باب منطق است. هایدگر، در اینجا، به مشکل منطقی صدق پرداخته است. او سعی دارد سستی دیدگاه سنتی در باب صدق به معنای مطابقت را با تدقیق در ماهیت آن نشان دهد. او در این جریان تأملات جدیدی را در باب ماهیت صدق ارائه می‌نماید، اما مشخصهٔ بارز این متن پرداختن به این مسئله به صورت تاریخی یا به زبان یونانیان باستان، یعنی مواجههٔ اساسی با صدق به معنای «نامستوری»^{۳۴} است. ذهن هایدگر همواره دغدغه این را داشته است که چگونه، علی‌رغم شکوه آغازین شروع فلسفه توسط یونانیان، مسئلهٔ وجود به شکلی صحیح توسط ایشان رخ نمود و به بررسی صدق آن اهتمام نورزیده، تنها به صدق ماهیات پرداختند. این خطا، ناگزیر، با مبانی سنت مابعدالطبیعی ارسطو که مدعی بدهات این حقیقت است که صدق همان مطابقت است، گره خورد. اما هنگامی که به بنیاد این دیدگاه توجه می‌نماییم، مشخص می‌شود که مشکل عمیقاً وابسته به این است که چگونه می‌توان ماهیت وجود را ارائه نمود.

در اینجاست که مسئلهٔ «جوهر»^{۳۵} صدق به «صدق جوهر» تغییر چهره می‌دهد. این بحث، بدین وسیله، شمه ای از آن چه هایدگر احتمالاً در یکی از سخنرانی‌های خویش، تحت عنوان «صدق جوهر» ایراد نموده است و هنوز به رشتهٔ تحریر در نیامده است، را به ما ارائه می‌دهد.^{۳۶} هایدگر برای نخستین بار سخنرانی ای تحت همین عنوان را در سال ۱۹۳۰ ارائه نموده بود. مدلول اصلی این سخنرانی که در سال ۱۹۴۳ به تنهایی به چاپ رسید، در این دروس به صراحت موجود است. بنابراین، این دروس، در واقع، آن سخنرانی را تکمیل نموده، توضیح می‌دهند. رخداد^{۳۷} که تأملات فراوانی در خصوص آن شده است، به زبانی کاملاً ساده، همان امکان شروع مجدد اندیشه است. هایدگر معتقد است که سنت مابعدالطبیعی فرسوده شده است و ما نیازمند شروعی مجدد در فلسفه هستیم. فلسفه با تحیر آغاز گردیده است. یکی از مزایای بزرگ این مجلد این است که هایدگر در آن برای به تحیر نزدیک نمودن اذهان مخاطب تحلیلی فشرده از این حالت و حالات به ظاهر مشابه ارائه می‌نماید. این حقیقت (رخداد)، یقیناً، نمی‌تواند تکرار همان تجربهٔ یونانی باشد که مابعدالطبیعه غربی حاصل آن است، بلکه نیازمند جهشی بلند یا همان جهش وجودی^{۳۸} در آرای لسینگ و کیرکگارد است^{۳۹} که باید برای آن

دیدگاه هایدگر در باب منطق را نه تنها نمی‌توان بر اساس تطورات منطقی پس از آن مطرود تلقی کرد، بلکه حتی می‌توان آن را به معنای بنیانی برای گزارشی جدید از منطق ریاضی معاصر قلمداد نمود

آهنگی جدلی است، نمی‌توان چنین دیدگاه‌هایی را ناشی از سوء تفاهمی کوچک در خصوص موضع وی در باب منطق تلقی نمود. هایدگر از همان ابتدای کار خویش، در خصوص منطق بسیار نوشته و گفته است. در نتیجه، نیازی احساس می‌شود در جهت ارائه آن چه او دقیقاً از منطق می‌فهمید و نقشی که در این باب ایفا نموده است و جایگاه منطق در سراسر فکر او و (اگر مفروض بگیریم که حمله ای صورت گرفته است) این که او به چه منطقی حمله کرده است و چرا؟ پس نخستین هدف ما در این اثر تلاش در جهت تبیین آن چه هایدگر از منطق فهمیده است، خواهد بود و از این طریق امید می‌رود برخی از اشتباهاتی که اکنون در این باب حاکم است، برطرف گردد. به نظر می‌رسد برخی چنین می‌اندیشند که مسائل منطقی در میان افکار هایدگر چندان حائز اهمیت نیستند، اما اگر به یاد آوریم که برای وی مبنای منطق، نطق^{۴۰} است و همین نطق یکی از جنبه‌های بنیادین وجود^{۴۱} را تشکیل می‌دهد، و به همین شکل، وجود، اساس زبان



به زعم هایدگر،
هوسرل در
کنکاش‌های
منطقی خویش
نماینده‌سنتی
منطق به عنوان
رشته‌ای مستقل
باساختاری
منحصر به فرد
است. شرح
هایدگر بر
مخالفت هوسرل
با تحویل منطق
به روان‌شناسی
ورد آن،
بسیار واضح و
قابل فهم
است.

است، آن‌گاه اهمیت پرسش‌های منطقی مشخص می‌شود. علاوه بر این، هایدگر به این نکته اشاره دارد که از سال ۱۹۳۴ مسئله منطق به مسئله زبان تغییر شکل داده است و اهمیت زبان در هایدگر متأخر را کمتر می‌توان نادیده گرفت. بنابراین هنگامی که ما تصوراتی چون منطق، منطق و زبان را مبنای تحقیق قرار می‌دهیم، با مسائلی سر و کار داریم که با آنچه در مرکز تفکرات هایدگر قرار دارد، بسیار قرابت دارند. پس آنچه در نقد هایدگر بر منطق نهفته است، کم‌اهمیت‌تر از تغییر شکل کلی در طریقه فهم ماهیت فلسفه نیست.^{۴۲} همان‌گونه که نویسنده در پیشگفتار بیان کرد در این کتاب مختصر (۱۳۶ صفحه ای) سعی شده است تا نقش منطق در اندیشه هایدگر و ناسازگاری این اندیشه با منطق، آن‌گونه که دیگران برداشت نموده اند، مشخص گردد، تا نشان داده شود که غلبه هایدگر بر منطق مستلزم سرنگونی فلسفه متداول، از زمان افلاطون تاکنون است. نویسنده این اثر به هدف فوق‌الذکر در شش مرحله جامه تحقق می‌پوشد:

۱. نشأت گرفتن نقد هایدگر بر منطق از غفلت مابعدالطبیعی در باب وجود و نیازمندی در جهت هستی‌شناسی بنیادین در باب صدق.

۲. دلالت تقدم درک پیشا منطقی و پیشا مفهومی وجود بر این که این «امر وجود» است که قواعد اندیشه را رقم می‌زند و نه منطق.

۳. بحث عدم در کتاب نشانه‌های راه^{۴۳}، حملات کارناپ در آن باره، و دعاوی متقابل هایدگر.

۴. بحث درباره تحول نگرش در باب صدق به عنوان نقطه اتصال فیزیک، بدهت و دانش^{۴۴} به صدق به معنای مطابقت.

۵. دیدگاه هایدگری در باب تطور منطق نمادین و رابطه آن با تکنیسیت (technicity).

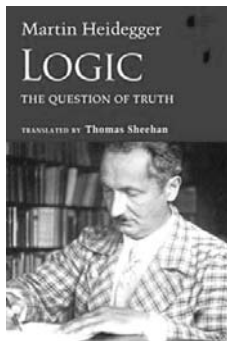
۶. غلبه تکنیسیت در موشکافی‌های هایدگر در باب زبان.^{۴۵}

نویسنده این اثر چنین نتیجه می‌گیرد که تأملات هایدگر در باب منطق (وجه تمایز نوع انسان) با منطق ناسازگار است، همان‌گونه که به طور متعارف چنین برداشت شده است، اما تلاش در جهت غلبه بر منطق سنتی، اندیشه هایدگر را به سوی نامعقول‌گرایی رهنمون نشده، در عوض آن را به سوی معنای اصلی منطق هدایت می‌نماید. کار نویسنده این کتاب حاصل قرائت کامل و سخت کوشانه متون بوده است. اما روش وی مورد انتقاداتی از ناحیه برخی واقع شده است. از نظر ایشان او سبکی قدیمی در هایدگری کردن مباحث به کار برده است که حاصل آن تأویل هر چیز و عدم تبیین آن هاست. تکرار و تنظیم مجدد هایدگر نه اندیشیدن از ناحیه خویش است و نه مبین موضوع. کار وی هم‌چنین مبتلا به ترکیب‌های بی‌فایده^{۴۶}، سخن نامفهوم بی‌پایان^{۴۷} و غلوهای دچار اشکال مانند «آن فرزانه دوران»^{۴۸} «تنها فیلسوف فرایبورگ»^{۴۹} و غیره است. موضوعات واقعی، مورد بحث واقع نشده اند. به عبارت دیگر، فراتر رفتن از صرف تکرار، نیازمند بحث از روش است که در هیچ کجا یافت نمی‌شود. نویسنده در سراسر متن به تمایز میان *sein* و *seiendheit* (=ousia=being-ness) بی‌توجه بوده است (حتی دومین واژه را در نمایه از قلم انداخته است). روش وی بدترین شکل رساله نگاری است، زیرا ۱۱۹ صفحه این رساله مجموعاً دارای ۸۷۱ پاروکی است^{۵۰} که باعث وقفه در خواندن عبارات می‌شوند^{۵۱} و هم‌چنین بسیاری از آن‌ها اطلاع‌زا و ضروری نیستند^{۵۲}. بیان نویسنده اغلب ناهموار^{۵۳} و گاه بی‌معنا می‌شود. اگر چه متن برخی ارجاعات آلمانی در پاروکی آمده است، اما ترجمه‌ها غالباً مبهم است، مثلاً در صفحه ۵۸، پاروکی ۷۱ ارجاع به متن آلمانی اشتباه و ترجمه ای که ارائه شده نیز غلط است.^{۵۴} منتقد مذکور موارد دیگری را نیز بر می‌شمرد و سرانجام این نتیجه را می‌گیرد که می‌توان با صرف تأمل و دقت بیشتر کتابی خوب از دل این اثر استخراج نمود.

اثر دیگری که در باب منطق هایدگر از آن نام برده شد، هایدگر و منطق: جایگاه نطق در وجود و زمان از گری شرلی^{۵۵} است.^{۵۶} هایدگر در سخنرانی آغازین خویش در سال ۱۹۲۹ به صراحت جایگاه مرکزی اصول منطقی در نوکانت‌گرایی را، بر اساس گزارشی افراطی از «عدم»، مورد حمله قرار داد. دو سال بعد، کارناپ با ابزارهای منطق نمادین نشان داد که بیانات هایدگر در باب عدم چگونه غیر منطقی و در نتیجه، همانند بسیاری از مابعدالطبیعه‌های سنتی، بی‌معناست. در میان دانشمندان هایدگری، به طور خاص، نزاعی جالب در این خصوص که آیا مخالفت هایدگر با روش‌های منطق نمادین جدید تا آن‌جایی که کارناپ و پیروان وی مدعی اند پیش می‌رود یا نه، در گرفته است؟ نویسنده کتاب هایدگر و منطق سعی دارد این نزاع را عمدتاً با فراهم نمودن برداشت‌های اولیه در باب جنبه‌های مختلف فلسفه هایدگر، به سطح دیگری ارتقا بخشد. او تعامل هایدگر با موضوعات منطقی را با مراجعه به همان اثر نخستین وی و محتوای نوکانتی آن مورد بررسی قرار می‌دهد و



هوسرل



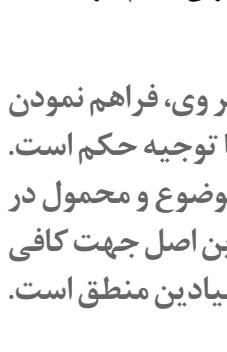
واقع شده اند. شرلی در این بخش پس از پی گیری صبورانه بحث طولانی هایدگر در باب چگونگی رابطه منطق و مابعدالطبیعه با فلسفه لایب نیتز، تلاش می‌کند اهداف فلسفی خود هایدگر را در این اثر مشخص سازد. می‌توان گفت که تفسیر وی به طور کلی و به اندازه کافی روشن است: هایدگر سعی دارد

نشان دهد که منطق چگونه بر نظرات مابعدالطبیعی در باب صدق مبتنی است. شرلی در اقدامی قابل تحسین شیوه ای را طراحی می‌کند تا افتادگی‌های گزارش هایدگر را با ارائه گزارشی مفصل تر، با توجه به توانایی اخذ ساختار استنتاجی «اگر-آن‌گاه» از ساختار عملی «اگر امکان الف، آن‌گاه امکان ب» در جهان، پر نماید. اما هنگامی که نظرات شرلی را در بافت کار فلسفی بزرگ تر هایدگر قرار دهیم، وضوح آن‌ها کمتر می‌شود. در این اثر واژه نطق (logos) هرگز به تفصیل مورد تبیین قرار نمی‌گیرد (همان گونه که در عنوان فصل و عنوان فرعی کتاب). برداشت‌های

تفسیری پر مایه از گزارش هایدگر در باب نسبت، صدق، نفی و عدم در وجود و زمان ارائه می‌نماید. وی هم‌چنین تفسیری مفصل از دروس هایدگر در باب مبانی مابعدالطبیعی منطق ارائه داده است و در آن نشان می‌دهد که برای هایدگر ضابطه مندی استنتاج صوری مبتنی بر ساختار «به خاطر» جهان است. نویسنده در بخش پایانی کتاب مستقیماً به لوازم دیدگاه‌های هایدگر در عصر حاضر می‌پردازد. او مدعی است که گزارش هایدگر متقدم در باب حکم و مبانی استنتاج به واسطه تطورات پسا فرگه ای^{۵۷} در منطق نمادین مورد طرد واقع نشده است. علاوه بر آن، وی مدعی است که این گزارش، هایدگر را در تبرئه خود از این اتهام که مخالفی جدلی (نا معقول) با منطق جدید است، قادر می‌سازد. نویسنده وضوح بسیار زیادی در کار پیچیده خویش در برقراری ارتباط میان نوشته‌های اولیه هایدگر و بافت نوکانتی آن‌ها به خرج داده است. او به صورت اجمالی و روشن مقاله هایدگر در سال ۱۹۱۲ با عنوان «تحقیق جدید در منطق»^{۵۸}، رساله دکتری او در سال ۱۹۱۳ با عنوان «نظریه حکم در تحویل منطق به روان شناسی: کاری ایجابی-انتقادی در باب منطق»^{۵۹} و کار وی در سال ۱۹۱۵ با نام «نظریه مقولات و معنا نزد دانز اسکوتس» را مورد بررسی قرار داده است. او در تفسیر

تطور فلسفی هایدگر به شکلی کاربردی بر تأثیرات امیل لُسک^{۶۰} تأکید می‌ورزد که هایدگر کار خود در سال ۱۹۱۵ را به او هدیه نموده است. آن گونه که نویسنده بیان می‌دارد، لُسک کار نوکانتی در منطقی استعلائی را در دو حوزه توسعه بخشیده است. اولاً تمرکز بر شرایط استعلائی معرفت را به سوی شرایط استعلائی معنا و صدق سوق

داد. ثانیاً نقش ذهنیت^{۶۱} در گزارش صحیحی از این شرایط را رد کرد. شرلی مدعی است که کار نخستین هایدگر که الهام گرفته از لُسک است، با تنش‌هایی در فلسفه وی مواجه است که سرانجام او را به کشف نقشی استعلائی برای ذهنیت در قالب تحلیل وجودی دازاین در وجود و زمان رهنمون گشت. فصل دوم این اثر به کار هرمنوتیکی هایدگر در باب حکم اختصاص دارد. تمرکز این مبحث عمدتاً بر وجود و زمان و گفته‌های درسی هایدگر در سال ۱۹۲۷ با عنوان معضلات اصلی پدیدار شناسی^{۶۲} است. نویسنده شرح وی را در سه موضوع قالب بندی می‌نماید که به زعم وی دارای ارتباط درونی هستند: ربط (نسبت)، صدق و نفی. شرلی، با استخراج نقش بسیار مهم نفی و حکم منفی از گزارش هایدگر، کاری اصیل در پیش برد تحقیقات موجود انجام داده است. علاوه بر این‌ها، نویسنده مدعی است که این گزارش دفاع از نظریه هایدگر در باب صدق در برابر انتقادات معروف ارنست توگنهایت^{۶۳} را میسر می‌سازد. در سومین فصل این کتاب که در مباحث نقشی محوری دارد، بحثی دنباله دار در خصوص دروس هایدگر در سال ۱۹۲۸ با عنوان مبانی مابعدالطبیعی منطق ارائه می‌شود که عمدتاً مورد غفلت

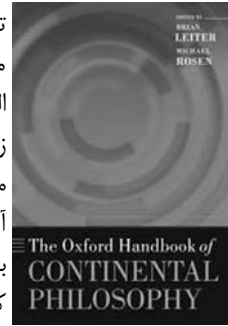


نکته اساسی در خصوص منطق، از نظر وی، فراهم نمودن قواعدی در جهت زمینه سازی یا توجیه حکم است. این قواعد ما را در اثبات اتحاد موضوع و محمول در احکام خاصی یاری می‌نمایند. بنابراین اصل جهت کافی یکی از اصول بنیادین منطق است.

نخستین مبتنی بر این که این واژه تقریباً با «معنا»^{۶۴} مترادف است با استعمال نامنظم و مکرر آن همخوانی ندارد. نویسنده، علاوه بر logos به معنای زمانبندی، از آن به عنوان، حکم و استنتاج، استنتاج، ساختار هنجار منطق مقوله ای و نتیجه عملی نیز یاد کرده است. او گاه تمامی این معانی را برای این واژه در یک صفحه به کار می‌برد.^{۶۵} آشفتگی بیشتری در ناحیه استعمال واژه logic وجود دارد. او در مقدمه چنین مدعی است که هایدگر سه واژه را به کار می‌برد که می‌توان آن را در انگلیسی logic معنا نمود:^{۶۶} logos، logik، logistic. آن گونه که

شرلی توضیح می‌دهد، از آنجا که این واژه‌های آلمانی و یونانی در این زبان‌ها دایره معانی گسترده ای را پوشش می‌دهند، ترجیح در ترجمه همگی آن‌ها به logic اندکی گیج کننده خواهد بود. خوشبختانه، شرلی این سیاست در ترجمه را در متن در پیش نگرفته است و در عمل غالباً واژه logic را در ترجمه logik





تقریباً در معنای نوکانتی نظریه مفاهیم، حکم و استنتاج، می‌آورد. البته، بسیاری از فلاسفه انگلیسی زبان معاصر واژه *logic* را در معنایی کاملاً متفاوت به کار برده، از آن برای ارجاع به منطق ریاضی بسط یافته توسط فرگه، راسل، کارنپ و دیگران استفاده می‌نمایند.

بنابراین، شنونده باید عاقل باشد و بداند که هایدگر و منطق عمدتاً در باب اندیشه‌های هایدگر در خصوص مفاهیم، حکم و استنتاج است تا به معنای امروزی، فلسفه منطق وی. فصل چهارم و آخرین فصل در صدد است تا گفتمانی میان منطق هایدگر و منطق ریاضی معاصر برقرار سازد. شرلی سعی دارد نشان دهد که دیدگاه هایدگر در باب منطق را نه تنها نمی‌توان بر اساس تطورات منطقی پس از آن مطرود تلقی کرد، بلکه «حتی می‌توان آن را به معنای بنیانی برای گزارشی جدید از منطق ریاضی معاصر قلمداد نمود».^{۶۷} در نتیجه وی مدعی است که می‌توان از هایدگر در برابر این اتهام کارنپ

اما همچنان با دیگر جنبه‌های منطق ریاضی جدید ناسازگار است و به احتمال زیاد از آن ناحیه مطرود می‌باشد. آن گونه که شرلی می‌گوید، اتهام کارنپ بر این نکته مبتنی است که هایدگر در ساخت عباراتی چون «هیچ، خود، می‌هیچد»^{۶۸} به شیوه ای غیر مجاز از «هیچ» برای اشاره به یک ماهیت استفاده نموده است که برخلاف استعمال آن در معنای متعارف آن یعنی معنایی که در منطق محمولات توسط سور وجودی منفی بیان می‌شود، است (برای مثال جمله انگلیسی «Nothing is outside» (هیچ چیز بیرون نیست) چنین فرمول بندی می‌شود که $\sim \exists x$ (Ox) با توجه به این که « \sim » نشان گر نفی، « \exists » نشان گر سور وجودی است و «Ox» یعنی «x بیرون است»). شرلی در چند سطر استدلال‌های کارنپ را رد می‌کند. او به درستی به این نکته اشاره می‌نماید که گزارش هایدگر از نیستی به عنوان جنبه ای از وجود اشیا به این معنا نیست که وی سعی دارد واژه «نیستی» را برای اشاره به ماهیتی موجود و یا در معنای سور وجودی منفی به کار گیرد. او با زیرکی و همچنان به شکلی صحیح نتیجه می‌گیرد که کارنپ در اتهام وارد نمودن بر هایدگر در خصوص استعمال این واژه درباره ماهیت، به خطا رفته است. اما با توجه به پایان بحث در همین جا

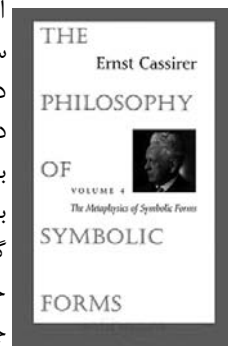
پس از آن که هایدگر در سال ۱۹۲۹ نخستین سخنرانی خود در فرایبورگ را ارائه نمود و در آن حملات مشهور خویش به منطق را ایراد کرد، همواره به عنوان فردی مخالف با منطق، قهرمان نامعقول گرایی و چیزهای گوناگونی از این دست به تصویر کشیده شده است.

می‌توان گفت شرلی در برخورد با کارنپ، بر خلاف برخوردش با هایدگر، حسن نیت هرمنوتیکی به خرج نداده است. زیرا تنها بازسازی عقلی اندکی در باب موضع کارنپ نیاز است تا مشاهده شود که بر طبق نظر وی دو مورد استعمال واژه «هیچ» که وی از آن‌ها بحث می‌کند، مشترکاً استعمالاتی خارج از کارکرد مجاز واژه اند، اساساً به این

دلیل که این‌ها تنها استعمالاتی اند که توسط منطق محمولات فرمول بندی می‌شوند. بنابراین این حقیقت که هایدگر سعی دارد این واژه را به شیوه ای دیگر، دور از آنچه سخن کارنپ بر مبنای آن است، به کار گیرد، نسبتاً به طور دقیق چیزی است که او (هایدگر) را از نظر کارنپ متهم می‌سازد و شرلی با نشان دادن معنایی سوم که کارنپ بدان اشاره نکرده است و مراد هایدگر است نمی‌تواند او را از دام اتهام مبتنی بر استعمال غیر متعارف این واژه رها سازد. آلبرت بورگمن^{۶۹} و ادوارد ویدرسپون^{۷۰} در زمره هایدگر شناسانی هستند که با این دیدگاه کارنپ موافق اند که فلسفه هایدگر آشکارا به مخالفت با منطق جدید می‌پردازد. رویکرد شرلی به استدلال‌های ایشان بهتر از رویکرد وی به دلایل کارنپ نیست. بورگمن مدعی است که برای هایدگر منطق جدید «نمی‌تواند توان لازم در آزمایش شرایط هستی شناسانه داشته باشد تا به وجود خویش و به طور کلی منطق تحصیل بخشد».^{۷۱} پاسخ شرلی این است که «هایدگر مدعی آن نیست که الزامات منطقی برای گفتمان فلسفی غیر ضروری است، بلکه آن‌ها را غیر کافی می‌داند».^{۷۲} شاید چنین باشد، اما واضح است که این امر به نویسنده این حق را نمی‌دهد که چنین

و دیگران دفاع نمود که مخالف خرد گریز منطق ریاضی است. اثبات این ادعا کاری بیش از این فصل می‌طلبد و به نظر من (جناب ویلبرگ)^{۶۸} استدلال‌های نویسنده در این فصل از حد متعارف مورد نیاز مجمل تر اند. لب استدلال وی مستلزم این ادعا است که گزارش هایدگر در باب صدق قابل قیاس با گزارش‌های معیار در باب صدق در فلسفه منطق معاصر می‌باشد. بحثی کوتاه در خصوص کار کریسپین رایت^{۶۹} در باب صدق با گزارشی مفصل تر از فهم هایدگر از مفهوم صدق تارسکی در تبیین نظریه مطابقت که مأخوذ از صدق به معنای نامستوری

است، دنبال می‌شود. شرلی به سرعت از این مسئله دشوار می‌گذرد، در حالی که سؤالات فراوانی وجود دارد که در خصوص جزئیات این بحث مطرح است. اما مشکل اصلی بحث وی این است که حتی اگر گزارش هایدگر قابل قیاس با جنبه‌های خاصی از منطق ریاضی جدید باشد که مد نظر نگارنده است،



نتیجه گیری نماید که هستی شناسی میناگروانه هایدگر «موضوع الزامات متداول منطق است»^{۷۵}؛ استدلال وی در اینجا چنین ساختاری دارد: هایدگر مدعی است که «ته الف»، پس او باور دارد که «الف». ویدرسپون مدعی است که تعدد هایدگر در استفاده غیر ارجاعی^{۷۶} از واژگانی چون «نیستی» و «هستی (وجود)» در هستی شناسی میناگروانه خویش بود که او را در مقابل منطق قرار داد، زیرا قواعد منطق تنها در خصوص گفتمان ارجاعی^{۷۷} به کار گرفته می‌شود. پاسخ شرلی به نوعی طفره رفتن از اصل مسئله است. او به شکل صحیحی به این نکته اشاره می‌کند که ویدرسپون نمی‌تواند به سادگی چنین استفاده غیر ارجاعی ای را غیر مجاز و بی معنا بیندازد، آن هم زمانی که می‌توان از مباحث هایدگر، به دلیل مشروعیت و معناداری آن، قرائتی به شکل دقیق مستدل ارائه نمود. اما موضوع حقیقی این است که آیا این نحوه استعمال (به زعم هایدگر، مشروع یا معنادار) زبان به هیچ معنا موضوع هنجارهای منطقی است یا نه. تلاش شرلی در دفاع از هایدگر احتمالاً مأخوذ از این تفکر است که «قصد هایدگر در جهت پی ریزی مبنایی کافی برای منطق... به اندازه کافی برجسته است تا هایدگر را از اتهام خردگریزی میرا سازد.»^{۷۸} این تلاش هایدگر شاید در تیره وی از خردگریزی در معنای سست آن یعنی مخالفت کاملاً بی قید و شرط با منطق و عقلانیت کافی باشد. اما احتمالاً هیچ فیلسوفی به این معنا هرگز خرد گریز نبوده است. خردگریزی مورد نزاع میان هایدگر و کارناپ و آنچه مورد توجه کسانی است که در گیر تقسیمات روش شناختی فلسفه قرن بیستم هستند، نوع خاصی از مخالفت با استفاده روش شناختی منطق ریاضی جدید در مواضع میناگروانه فلسفه است. شرلی در نشان دادن این که هایدگر در این معنا خردگریز نیست، بی توفیق بوده است. از یک سو، چندان روشن نیست که هایدگر قصد داشته است مبنایی را برای منطق ریاضی جدید پایه ریزی نماید. اما حتی اگر چنین قصدی بتواند با ابتناء منطق جدید بر هستی شناسی میناگروانه امکان پذیر باشد، قدرت اعتراضات کارناپ، بورگمن و ویدرسپون همچنان پرسش‌هایی را رقم خواهد زد. تا زمانی که نشان داده نشود بیانات هایدگر در مورد وجود و عدم می‌تواند با استفاده از منطق محمولات درجه اول (یا احتمالاً یکی از نظام‌های غیر سنتی منطق ریاضی که از روزگار کارناپ به این سو بسط و توسعه یافته است) تبیین گردد، سازگاری ای میان هستی شناسی هایدگری و فلسفه تحلیلی سنتی در کار نخواهد بود.

کتاب دیگر در باب منطق هایدگر منطق و هستی شناسی نزد هایدگر است.^{۷۹} دیوید وایت^{۸۰}، نویسنده این اثر، سعی دارد

تفسیری واحد از مباحث گوناگون هایدگر در باب منطق و مفاهیم منطقی ارائه نماید. او این هدف خویش را با توجه به وجوه هستی شناختی کار هایدگر دنبال می‌نماید. وی همچنین سعی دارد برآوردی منتقدانه از دیدگاه‌های هایدگر ارائه کند؛ او در این موضع تحلیل کاملی ارائه نمی‌دهد، بلکه در عوض تعدادی از تناقضات را مطرح می‌نماید یعنی معضلات و

آنچه منطق نامیده می‌شود، اصلاً منطق نیست و دیگر وجه مشترکی با فلسفه ندارد.

می‌توان از هایدگر در برابر این اتهام کارناپ و دیگران دفاع نمود که مخالف خرد گریز منطق ریاضی است.

تناقضات آشکاری که به زعم وی اگر کار هایدگر جدی گرفته شود، باید بدان‌ها پرداخت. کتاب در دو بخش ارائه می‌گردد. اولین بخش در خصوص مباحث هایدگر در چهار مفهوم منطقی است: تناقض، نفی، یکسانی/غیریت و هویت. وایت در اینجا به برخی مشکلات ناشی از تفکر هایدگر مآبانه اشاره می‌نماید. او در بخش دوم بافت هستی شناختی تعاملات هایدگر با منطق را مورد بررسی قرار می‌دهد. موضوعات این قسمت عبارتند از فردیت اشیا، وجود و ماهیت خداوند، تاریخمندی وجود و این ادعای هایدگر که وجود همواره در حال حاضر تفسیر می‌گردد. او در این قسمت بحثی کامل تر را، نسبت به قسمت نخست، ارائه

اگر به یاد آوریم که برای هایدگر مبنای منطق، نطق است و همین نطق یکی از جنبه‌های بنیادین وجود را تشکیل می‌دهد، و به همین شکل، وجود، اساس زبان است، آن‌گاه اهمیت پرسش‌های منطقی مشخص می‌شود.

نموده، پاسخی جزئی به برخی از تناقضات و معضلات مطرح شده در آن بخش می‌دهد. از جمله مزایای اصلی کتاب می‌توان از جامعیتی که وایت در استخراج بیانات بسیار پراکنده هایدگر در باب منطق به کار گرفته، تلاش وی در تفسیر آن‌ها بدون تقلید از واژگان هایدگر و نثر، گاه، معماگونه وی و اشتیاق او در درگیری منتقدانه با این مباحث یاد کرد. برجسته ترین ضعف این اثر این است که تقریباً تمامی مباحث، هایدگر محورانه ارائه شده اند. بحث تاریخی اندکی در خصوص این که تأملات

Metaphysics, Published by: Philosophy Education Society Inc., vol. 49, no. 2 (Dec., 1995), pp. 411-413.

4. Heidegger, Martin, Logic as the Question Concerning the Essence of Language, translated by Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna, University of New York Press, 2009.

5. Heidegger, Martin, Logik: Die Frage nach der Wahrheit, edited by Walter Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

6. Heidegger, Martin, The Metaphysical Foundations of Logic, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Bloomington: Indiana University Press, 1984.

7. Heidegger, Martin, Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic", translated by Michael Heim, Bloomington: Indiana University Press, 1994.

8. Hart, Samuel L., [untitled], Philosophy and Phenomenological Research, published by: International Phenomenological Society, vol. 38, no. 1 (Sep., 1977), pp. 142-144.

9. Rouse, Joseph, [untitled], Noûs, Published by: Blackwell Publishing, vol. 24, no. 1, (Mar., 1990), pp. 194-196.

10. Shirley, Greg, Heidegger and Logic: The Place of Lógos in Being and Time, Continuum, 2010.

11. S., T. J., [untitled], The Review of Metaphysics, Published by: Philosophy Education Society Inc., vol. 31, no. 4 (Jun., 1978), pp. 672-674.

12. Wilberg, Jonah, [untitled], Notre Dame Philosophical Reviews, University of Essex, pp: 5.

13. Willard, Dallas, [untitled], The Philosophical Review, published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review, vol. 95, no. 4 (Oct., 1986), pp. 628-631.

14. Weatherston, Martin, [Book review], Continental Philosophy Review 31: 221-224, 1998.

هایدگر چگونه در مقابل کار معاصر در باب منطق و هستی‌شناسی دوام خواهد آورد، وجود دارد و هیچ‌گونه تحقیقی در این باب صورت نگرفته است. این امر از بهای کتاب، نزد کسی که سابقاً علاقه‌ای به موضوعات مرتبط با هایدگر نداشته است، به شکل قابل توجهی کاسته است. هم‌چنین ناکامی در نیل به یک فرادیدگاه در خصوص متون هایدگر باعث ضعف نظرات وایت شده است. برای مثال هیچ‌ذکری از گزارش هوسرل در باب شهود مطلق^{۸۱} در کتاب تحقیق منطقی^{۸۲} به میان نیامده است، در حالی که این اثر (اثر هوسرل) تأثیر فراوانی بر کار هایدگر داشته است و به شکل قابل توجهی بیانات وی در باب منطق را تبیین می‌نماید. برای مثال، بدون فهم هر چند مختصر هوسرل، بحث هایدگر در باب «معنای وجود» احتمالاً مرموز باقی می‌ماند و هم‌چنین بحث در خصوص مفاهیم منطقی در بخش نخست اثر حاضر توسط این کتاب هوسرل به شکل قابل توجهی تبیین می‌گردد. کسی که با تأثیر هوسرل آشنا نباشد، در مواجهه با مبحث فصل دوم به میزان زیادی با سر در گمی مواجه می‌شود، آنجا که هایدگر برای فهم اصطلاح منطقی نفی تأکید شایانی بر نگرانی^{۸۳} دارد. نویسنده گزارشی منطقیاً صحیح از آنچه هایدگر در باب نگرانی و نفی می‌گوید، ارائه می‌نماید، اما دلالت‌های اندکی را در اختیار خواننده غیر مبتدی قرار می‌دهد که این دو چرا باید با یکدیگر ارتباط داشته باشند. با این حساب، آشنایی زیادی با متون هایدگر و محتوای فلسفی آن‌ها پیش نیاز خواهد بود. آرای هایدگر در رابطه با منازعات امروزی در خصوص واقع‌گرایی و مکتب اصالت درست داشت^{۸۴} در فلسفه زبان جالب توجه است. درست‌داشت‌گرایی همه‌جانبه هایدگر پذیرای پیچشی غیر عادی در جایگزینی تجربه حسی با معرفت‌مهارتی عملی به عنوان «بدهت»^{۸۵} است که از درون با معنا و صدق در ارتباط است. بحثی تطبیقی در خصوص دیدگاه‌های کواوین و هایدگر در این موضوعات شاید بتواند منجر به تبیین دیدگاه‌های هر دو طرف گردد. جوزف راوس^{۸۶} پس از این گزارش چنین می‌نگارد که این انتقادات شاید، به جای ارزیابی کتاب حاضر، سرزنش وایت برای کتابی که نوشته است به نظر آید، اما پرداختن به کار هایدگر در این موضوع بدون بحث از رابطه آن با کارهای اصلی در زمینه منطق و هستی‌شناسی امکان‌پذیر نیست. اگر کار هایدگر نیل به دیدگاه انتقادی و فلسفی وسیع‌تری باشد که وایت مدعی است، پس باید برای آغاز دیالوگی با آثار بعد از آن در فلسفه منطق دست به تلاش زد.

منابع و مأخذ

۱. مددپور، محمد، «نظری به منطق هرمنوتیکی هایدگر و زندآگاهی حکمت انسی»، بیناب، شماره ۵ و ۶ اردیبهشت ۱۳۸۳.

2. Fay, Thomas A., Heidegger: The Critique of Logic, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

3. Groth, Miles, [untitled], The Review of

پی‌نوشت‌ها

* maze599@gmail.com

۴۲. فی، توماس، هایدگر: نقد منطق، ص ۷۷.vii.
43. Wegmarken.
44. physis-aletheia-logos.
۴۵. اس، تی. چی، [بدون عنوان]، ص ۶۷۳-۶۷۲.
۴۶. برای نمونه the gathered-together-gathering- letting-lie-forth-in-openness در صفحه ۱۵.
۴۷. نمونه ای از آن را می‌توان در صفحه ۳۳ مشاهده نمود.
۴۸. ص ۸.
۴۹. ص ۸۷.
۵۰. پاورقی ۲۲۵ در فصل پنجم، در ۲۲ صفحه تکرار شده است.
۵۱. مثلاً در صفحه ۷۲.
۵۲. مثلاً ص ۸۰ پاورقی ۲۴-۱۱۹ همگی به یک صفحه باز می‌گردند.
۵۳. صص ۶-۱۹ و برخی دیگر.
۵۴. همو، ص ۶۷۳.
55. Grey Shirley.
۵۶. برای گزارشی که در خصوص این کتاب در دنباله می‌آید ر.ک: ویلبرگ (Wilberg)، یونه (Jonah)، [بدون عنوان].
57. post-Fregean.
58. New Research in Logic.
59. The Theory of Judgement in Psychologism: A Critical-Positive Contribution to Logic.
60. Emil Lask.
61. subjectivity.
62. Basic Problems of Phenomenology.
63. Ernst Tugendhat.
64. meaning.
۶۵. ص ۱۰۷.
۶۶. ص ۹.
۶۷. ص ۱۲۰.
68. Jonah Wilberg.
69. Crispin Wright.
70. the nothing itself nihilates.
71. Albert Borgmann.
72. Edward Witherspoon.
۷۳. ص ۱۴۵.
۷۴. همان.
۷۵. همان.
76. non-referential.
77. referential discourse.
۷۸. ص ۱۴۸.
۷۹. برای دیدن متن اصلی گزارشی که در پی می‌آید ر.ک: راوس، جوزف، [بدون عنوان].
80. David A. White.
81. categorial intuition.
82. Logical Investigation.
83. anxiety.
84. verificationism.
85. Joseph Rouse.
1. Logic: the question of truth.
2. Logic as the Question Concerning the Essence of Language.
3. The Metaphysical Foundations of Logic.
4. Basic questions of philosophy: selected "problems" of "logic".
5. Heidegger: The Critique of Logic.
6. Heidegger and Logic: The Place of Lógos in Being and Time.
7. David A. White, Logic and Ontology in Heidegger, Columbus: Ohio State University Press, 1985.
8. Heidegger und die Logik.
9. Thomas Sheehan.
۱۰. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک: مدد پور، محمد، «نظری به منطق هرمنوتیکی هایدگر و زندآگاهی حکمت انسی».
۱۱. برای یافتن آدرس کامل گزارش ساموئل ال. هارت (Samuel L. Hart) به بخش منابع مراجعه نمایید.
12. Lotze.
13. temporality.
14. Sorge.
15. consciousness.
16. Zeit.
17. Michael Heim.
۱۸. ص ۵.
۱۹. ویلارد، دالاس، [بدون عنوان]، ص ۶۲۸.
۲۰. ر.ک: ص ۶۸.
۲۳. ص ۲۱۸.
24. world.
23. project.
24. for-the-sake-of.
۲۵. ص ۲۱۸.
۲۶. همو، ص ۶۲۹.
۲۷. ص ۲۱۸.
28. lifeworld.
29. Dallas Willard.
۳۰. همو، ص ۶۳۰.
31. André Schuwer.
32. Richard Rojcewicz.
33. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).
34. aletheia.
35. essence.
۳۶. ویترستون، مارتین، [گزارش کتاب]، ص ۲۲۱.
37. Ereignis (event).
38. existential Quantensprung.
۳۹. گروت، مایلز، [بدون عنوان]، ص ۴۱۲.
40. logos.
41. Being.



جایگاه هایدگر در فلسفه ژاپن

اشاره: این مقاله سعی دارد نفوذ و جایگاه برجسته هایدگر در فلسفه ژاپن و به خصوص در نزد فیلسوفان معروف مکتب کیوتو را نشان دهد. از دهه ۲۰ به بعد متفکران ژاپنی با مهاجرت به اروپا و به ویژه کشور آلمان با آرا و اندیشه‌های فیلسوفان غربی مثل کانت، هگل، کیرکگور، نیچه، هوسرل و هایدگر آشنا شدند و تحت تأثیر فلسفه آنها قرار گرفته و ملغمه ای از تفکر عقل‌گرایانه اروپایی را با تفکر عرفانی و بودایی خودشان به صورت معجونی خاص در فلسفه ژاپن به وجود آوردند. اما در اینجا فقط نفوذ هایدگر در اندیشه فیلسوفان معروف ژاپنی بررسی شده است، فیلسوفانی مثل نیشیدا، نیشیتانی و تانا به (سه عضو کلیدی مکتب کیوتو). این فیلسوفان مفاهیم متافیزیکی از قبیل «عدم»، «وجود» و «خدا» غیره را از اندیشه اگزیستانسیالیستی هایدگر اقتباس و آنها را با مفاهیمی بودائیستی خودشان ترکیب نموده‌اند و بی‌شک می‌توان گفت که تفسیری شبه‌شرقی و شبه‌غربی از آن مفاهیم ارائه داده‌اند. اما در عین حال افرادی مثل نیشیدا تفکر هایدگری مغرب زمین را نیز نقد کرده‌اند.

کتاب ماه فلسفه

مقدمه

بدون شک نفوذ و شهرت هایدگر محدود به فلسفه‌های اروپایی و آمریکایی نیست؛ بلکه در فلسفه‌های بسیاری از کشورهای آسیایی نفوذ قابل توجهی دارد. هایدگر از معدود فیلسوفان غربی است که در بین فیلسوفان و متفکران عالم شرق از محبوبیت خاصی برخوردار بوده و الهام بخش بسیاری از مقالات و کتاب‌های تطبیقی و نیز موضوعات بین فرهنگی بین اندیشه‌های او و اندیشه‌های بودایی شده است. به سخن دیگر، در اندیشه هایدگر نوعی دیالوگ غربی و شرقی در حوزه اندیشه و فلسفه نهفته است. امروزه برخی از متفکران در ژاپن (مثل نیشیدا) می‌گویند که می‌توان بین تفکر هایدگر و تفکر آسیایی مطالعات تطبیقی انجام داد و حتی به سازگاری بین آنها اعتقاد دارند هرچند هایدگر دو دوره فکری مختلفی داشته است. برای نمونه بین تائویسم و بودائیسیم و تفکرات هایدگر شباهت‌هایی وجود دارد. همین امر باعث گردید که متفکران ژاپنی از جمله نیشیتانی (Nishitani) و نیشیدا (Nishida) و تانا به (Tanabe) - سه عضو اصلی مکتب کیوتو - به طرح مباحث تطبیقی دست بزنند. لذا در ژاپن بیش از سایر کشورهای آسیایی از فلسفه هایدگر استقبال شد. این استقبال چند سال بعد از پایان جنگ جهانی اول یعنی از ۱۹۲۱ آغاز می‌شود. در این سال متفکران و دانشجویان ژاپنی به اروپا و مخصوصاً به آلمان سفر نموده و در کلاس‌های فلسفه هوسرل و هایدگر شرکت می‌کنند. اکثر اعضای مکتب کیوتو به اروپا سفر کرده‌اند و با فلسفه غرب به طور کلی و با فلسفه هایدگر به طور خاص آشنایی یافته‌اند. برای مثال کوکی (Kuki) در دهه ۳۰ به اروپا سفر کرده و هنگام اقامت در پاریس مقاله‌ای درباره مفهوم زیبایی‌شناختی *iki* (به معنی خصلت خاصی از نژاد) را نوشت. دو سال بعد نیشیدا به او توصیه کرد که در دانشگاه امپریال کیوتو تدریس کند. کوکی در ماربورگ در کلاس‌های درس هایدگر شرکت کرد.

محمد اصغری

نیشیدا همانند هایدگر می‌خواست واقعیت را آن گونه که هست، نه در شکل انتزاعی آن، بلکه در شکل انضمامی آن درک کند و لذا منطق او یک منطق انضمامی است. اما نیشیدا معتقد است که هایدگر امر انضمامی را با عینک امر انتزاعی می‌نگرد و این بزرگترین اشتباه اوست. برای مثال از نظر نیشیدا رویکرد هایدگر به جهان و انسان یک رویکرد آنتولوژیک است.

نیشیدا و هایدگر

نیشیدا با اندیشه‌های هایدگر آشنایی داشت، همان طور که هایدگر با اندیشه‌های او آشنا بود. سوزوکی در گفتگویی با هایدگر در سال ۱۹۵۳ چنین گزارش می‌دهد که از او پرسیدم که نظرت راجع به فلسفه نیشیدا چیست؟ پاسخ هایدگر این بود: «نیشیدا غربی است.» چون در آن زمان چهار مقاله از نیشیدا در آلمان چاپ شده بود.^۱ به نظر می‌رسد که نظر هایدگر درباره نیشیدا به چند دلیل تا حدودی درست باشد. اولاً نیشیدا هرچند از بودائیسیم تأثیر فراوان پذیرفته، ولی از اصطلاحات متافیزیکی مثل وجود، عدم، خدا، منطق و مطلق استفاده می‌کند که در سنت فلسفی مغرب زمین رایج است، هرچند معنای متفاوتی از آنها مراد می‌کند.

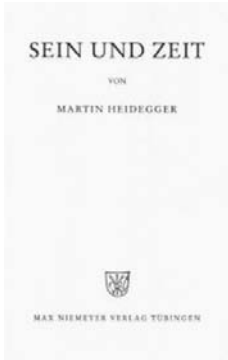
ثانیاً نیشیدا کم و بیش همانند هگل دست به یک نظام‌سازی فلسفی زده که سابقه‌ای در فلسفه سنتی ژاپن نداشته است؛ گویی مثل هگل و هایدگر تفلسف می‌کند.

ثالثاً بیان او درباره مفاهیمی مثل رابطه انسان با جهان و مساله روح کم و بیش به روش عقلانی و گاهی استدلالی است. رابعاً نیشیدا بنیانگذار یک فلسفه نوین در ژاپن است، همان طور که دکارت در فرانسه پدر فلسفه جدید است.

نیشیدا کیتارو (۱۸۷۰-۱۹۴۵) کتاب تحت عنوان نیشیدا درباره فلسفه نیشیدا دارد. نیشیدا معلم و استاد نیشیتانی بوده است. او در این کتاب می‌نویسد که «من با خواندن کتاب تفکر و تجربه نیشیدا مسیر بقیه زندگی‌ام را تعیین کردم.» این جمله نیشیتانی حاکی نفوذ نیشیدا بر تفکر اوست. آنچه مسلم است این است که نیشیدا فلسفه خود را با تجربه و تفکر شرقی درباره واقعیت آغاز کرد، ولی در نهایت فلسفه او یک به مواجهه انتقادی با فلسفه غرب منتهی شد. نیشیدا بنیانگذار اصلی «مکتب کیوتو» (Kyo-to school) بود. در واقع فلسفه نیشیدا نماینده فلسفه نظاممند اولیه ژاپن محسوب می‌شود. نیشیدا همانند هایدگر می‌خواست واقعیت را آن گونه که هست، نه در شکل انتزاعی آن، بلکه در شکل انضمامی آن درک کند و لذا منطق او یک منطق انضمامی است. اما نیشیدا معتقد است که هایدگر امر انضمامی را با عینک امر انتزاعی می‌نگرد و این بزرگترین اشتباه اوست. برای مثال از نظر نیشیدا رویکرد هایدگر به جهان و انسان یک رویکرد آنتولوژیک است.

اما اولین تحقیق و پژوهش درباره فلسفه هایدگر به زبان ژاپنی توسط هاجیمه تانابه (Tanabe Hajime) انجام شد. تانابه یکی از معروف‌ترین شاگردان ژاپنی هایدگر بود. عنوان تحقیق تانابه «چرخش جدید در پدیده‌شناسی: پدیده‌شناسی زندگی هایدگر» در ۱۹۲۴ منتشر گردید. ۱۱ سال بعد کوکی شوزو (Kuki Shuzo) به عنوان یکی از شاگردان معروف هایدگر کتاب «فلسفه هایدگر» را در سال ۱۹۳۳ چاپ کرد. از سوی دیگر، متفکران ژاپنی نسبت به اروپائیان در ترجمه وجود و زمان (Sein und Zeit) هایدگر به زبان خودشان پیشگام بودند و در سال ۱۹۳۹ این کتاب را منتشر کردند. در حالی که در خود غرب ۲۳ سال بعد یعنی در ۱۹۶۲ وجود و زمان هایدگر به زبان انگلیسی ترجمه شد. در سه دهه اخیر نیز این کتاب در ژاپن پنج بار ترجمه شده در حالی که در غرب دوبار ترجمه شده است که دومین ترجمه در ۱۹۹۶ صورت گرفته است.^۲

فلسفه مدرن غربی بعد از مدرن‌سازی ژاپن وارد این کشور گردید. به عبارت دیگر، بعد از عصر میجی است که ژاپن با مدرنیته مغرب زمین آشنا می‌شود و این مدرنیته و همراه با آن تفکر غربی را از اواخر قرن ۱۹ به بعد وارد کشور می‌کند. اما در این اثنا فلسفه آلمان بیش از سایر فلسفه‌های اروپایی در ژاپن نفوذ پیدا می‌کند حتی «فلسفه آلمانی به عنوان قیله فلسفه تلقی می‌شد.»^۳ وقتی که تانابه در ۱۹۲۲ به آلمان رفت و در آنجا با فلسفه‌های هوسرل و هایدگر آشنا شد. این آشنایی باعث تأثیر پذیری هایدگر از بودیسم ژاپنی نیز شده است. برخی پژوهشگران آثار هایدگر احتمال دادند او در آثارش وارد گفتگو با سنت‌های تفکر غیر غربی، بویژه سنت اندیشه آسیایی شده باشد. با این که هایدگر تفاوت فلسفه شرق و غرب را می‌داند، در برخی از آثار متأخرش بویژه در «گفتگویی بین یک فیلسوف ژاپنی و یک محقق درباره زبان» علاقه خود به آغاز گفتگو با سنت‌های فکری غیر غربی را نشان می‌دهد. هایدگر خود با شماری از روشنفکران اصلی ژاپنی، از جمله اعضای مکتب کیوتو، به‌ویژه هاجیمه تانابه، کوکی شوزو و کیوشی میکی در ارتباط بود. تأثیرپذیری هایدگر از فلسفه شرق آسیا می‌تواند خود موضوع یک مقاله باشد که در اینجا فرصت پرداختن به آن نیست.^۴ به هر حال در این نوشته سعی شده است که نفوذ هایدگر در بین سه عضو کلیدی مکتب کیوتو یعنی نیشیدا، نیشیتانی و تانابه به اجمال مورد بررسی قرار گیرد.^۵



نیشیدا کم و بیش همانند هگل دست به یک نظام‌سازی فلسفی زده که سابقه‌ای در فلسفه سنتی ژاپن نداشته است؛ گویی مثل هگل و هایدگر تفلسف می‌کند.

نیشیتانی کیچی (۱۹۰۰-۱۹۹۰) یکی از فیلسوفان مکتب کیوتو است
که علاقه زیادی به فلسفه هایدگر داشت.

پافتاده تلقی می‌کنم. به نظر من شکل ابتدایی فرهنگ تاریخی
غنی‌تر [از این فرهنگ اروپایی] است.^۴ در این قطعه نیشیدا به
نقد تفکر غربی می‌پردازد و از این منظر نیز به مطالعه هایدگر
همت گماشته است.

چنان‌که در مقدمه مقاله نیز مختصراً اشاره گردید، مفهوم
عدم از مفاهیمی کلیدی فلسفه ژاپن و نیز فلسفه نیشیدا است.
نیشیدا معتقد است که در فلسفه غرب همواره بنیاد و شالوده
واقعیت را یک چیز متعین و قطعی و یقینی فرض کرده‌اند و
می‌کنند و آن مفهوم «وجود» (being) است. نیشیدا می‌خواهد
نشان دهد که این بنیاد و شالوده واقعیت همیشه «مکان عدم
مطلق» است. این عدم مطلق نامتعیین است؛ یعنی صورتی بدون
صورت است. اینجاست که نیشیدا نظریه «منطق مکان» (logic
of place) خودش را مطرح می‌کند. معادل مکان (place) در
زبان ژاپنی باشو (basho) است. نیشیدا معتقد است که در غرب
نفس خودآگاه را با مقولات منطقی (مثل جوهر) وصف می‌کنند
درحالی که این مقولات یا کلیات از آن [نفس] ناشی می‌شوند.
به این دلیل است که ما از خود آگاه هستیم و می‌توانیم منطقاً
فکر کنیم، نه بالعکس. پس کار فلسفه این است که آگاهی را
تبیین کند و اینکه چگونه فلسفه از آگاهی ناشی
شده است. به نظر نیشیدا آگاهی عمقی دست
نیافتنی دارد. نیشیدا معتقد است که این عمق
بی پایان در فلسفه غرب غایب است.^۵ به زعم
این فیلسوف ژاپنی فیلسوفان غربی پی به این راز
بزرگ نبرده‌اند. او حتی ادعا می‌کند که بسیاری
از مسائل معرفت‌شناختی فلسفه غرب ناشی از
این عقیده است که نفس خودآگاه را می‌توان
با اعمال آگاهانه‌اش تحلیل کرد. به عقیده وی
این دیدگاه مستلزم اوبژه یا عین انگاشتن نفس
خودآگاه است.^۶ او می‌گوید که ساختار تجربه
انسان را می‌توان برحسب باشو یا مکان توصیف
کرد. نیشیدا گاهی به جای مکان از «کلیات» و
حتی از «خود» (self) استفاده می‌کند.

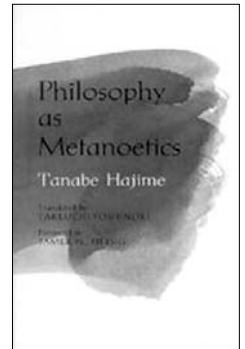
نیشیتانی و هایدگر

نیشیتانی کیچی (۱۹۰۰-۱۹۹۰) یکی از
فیلسوفان مکتب کیوتو است که علاقه زیادی به

شایان ذکر است که در کنار این تفاوت می‌بینیم که نیشیدا
و هایدگر ثنویت سوژه و اوبژه را رد می‌کنند و معتقدند که ما
نمی‌توانیم رابطه انسان و جهان یا واقعیت عینی را در قالب مفهوم
سوژه و اوبژه درک کنیم که قبلاً در فلسفه مدرن اروپایی از
دکارت به بعد رایج بوده است. یا هردو به دنبال یافتن راه برون
رفت از مسیر اندیشه هستی-خداشناختی هستند؛ اما زبان و
اصطلاحات این دو متفکر از هم متمایز است. بنابراین نیشیدا هم
هایدگر را تحسین می‌کند و هم نقد.

برای هایدگر «پرسش از وجود» در کل فلسفه او همواره
زنده است و به همان اندازه نیز مسأله «عدم» برای نیشیدا مهم
است. نیشیدا مفهوم «عدم» را عرفانی و دینی می‌کند و آن را
با «خدا» یکی می‌گیرد، حال آنکه هایدگر وجود را کمتر دینی
و عرفانی می‌کند. البته مفهوم خدا در نظر نیشیدا یک مفهوم
متافیزیکی نیست؛ یعنی مفهوم خدا در نظر نیشیدا عاری از
تعاریف مابعدالطبیعی همچون «علت اولی» یا «برترین وجود»
یا «جوهر جوهرها» است.^۷ مع هذا نقاط اشتراکی نیز بین این دو
متفکر وجود دارد که نیازمند تحقیق و مطالعه عمیق در آثار این دو
است. به عنوان نمونه تفاوت آنتولوژیک بین هستی و هستنده‌ها
در هایدگر شبیه تفاوت بین خدا و مخلوقات در
اندیشه نیشیدا است.

اما نکته قابل تأمل اینجاست که «در سنت
بودایی که نیشیدا از آن الهام گرفته حرفی از خدا
به عنوان بنیاد و شالوده به میان نمی‌آید. اصلاً
چیزی راجع به خدا گفته نشده است.^۸
یکی از مفسران اندیشه نیشیدا المار و اینمایر
است که مقالاتی را درباره اندیشه نیشیدا و
هایدگر نوشته است. او در مقاله «اندیشه درحال
گذر: نیشیدا کیتارو و مارتین هایدگر» عبارتی را
در ابتدای مقاله از نیشیدا نقل می‌کند که گویای
نگرش انتقادی نیشیدا به تفکر غرب است:
«اروپائیان دوست دارند فرهنگ کنونی خودشان
را یگانه و بهترین فرهنگ پیشرفته بدانند. آنها
عقیده دارند که مردمان دیگر، اگر قرار باشد که
آنها نیز پیشرفتی داشته باشند، باید شبیه خودشان
[اروپائیان] باشند. من این را به منزله غرور پیش



نیشیتانی

نیشیتانی به لحاظ فکری شباهت‌های زیادی با آگزیستانسیالیست‌های مثل کی‌یرکگور، سارتر، هایدگر و یاسپرس دارد. او در کتاب دین و عدم معتقد است که هایدگر با کشف زمینه ارتباط سوژه و اوبژه به فراسوی این ثنویت (سوژه/اوبژه) می‌رود و هر دو را خنثی می‌کند

نیشیتانی هایدگر را فیلسوفی عارف مشرب می‌داند. او با جان کاپتو هم نظر است که «در اندیشه هایدگر عنصر عرفانی دیده می‌شود» بی‌آنکه نوشته‌های او را در قالب ادبیات عرفانی تلقی کنیم.

وجود قرار نمی‌دهد، بلکه آن را خارج از وجود تمامی اشیا در مجاورت آگزیستانس انسانی قرار می‌دهد. البته باید گفت که عدم مورد نظر هایدگر عدم منطقی نیست، بلکه چیزی است که در دل دازاین قرار دارد.

در آیین بودایی این عدم و «ناکجا» یا *Sūnyatā* [سونیاتا به معنی تهی بودن یا صفر و عدم] فراسوی بدیل «بودن» و «نبودن» است و لذا از جهتی ورای دوگانگی و ثنویت مذکور قرار گرفته است. در بودائیسیم تهی بودن یا سونیاتا خصلت پدیده‌ها است. به نظر بودا عدم خودش ذات و ماهیت و هویت ثابتی دارد. در تعلیم معنوی بودا تحقق عدم



کی‌یرکگور

و پوچی پدیده‌ها جنبه‌ای از تهذیب بصیرت محسوب می‌شود که در نهایت به حکمت و آرامش درونی ختم می‌شود. نیشیتانی معتقد است که هایدگر در این عدم و پوچی دو وجه ایجابی و سلبی پدیده‌ها را در مفهوم اصلی سونیاتا ترکیب می‌کند. او حتی در کتاب دین و عدم، هایدگر را به خاطر این نظرش تقدیر می‌کند که وجود انسان فاقد شالوده و زمینه ثابت است. این بی‌بنیادبودگی وجود انسان ذاتی وجود اوست و این خصلت را در قالب مفهوم سونیاتا تشریح می‌کند و لذا تفکر آگزیستانسیالیستی هایدگر را در قالبی بودائستی می‌ریزد و معجونی خاص ایجاد می‌کند. نیشیتانی هایدگر را فیلسوفی عارف مشرب می‌داند. او با جان کاپتو هم نظر است که «در اندیشه هایدگر عنصر عرفانی دیده می‌شود» بی‌آنکه نوشته‌های او را در قالب ادبیات عرفانی تلقی کنیم.^{۱۵}

به هر حال نیشیتانی همانند نیچه و هایدگر رگه‌هایی از تفکر نهیلیستی را در فلسفه خود دارد. البته منشأ این گرایش نهیلیستی در اندیشه نیشیتانی به علاقه او به بودائیسیم ماهایانا (Ma-hayana Buddhism) و مفهوم *Sūnyatā* برمی‌گردد. اما ظاهراً باید منشأ نهیلیسم نیچه و هایدگر را در دل فلسفه خودشان جستجو کنیم. نیشیتانی مدتها به عمل *zūn* نیز مشغول بوده است و در انجام این کار بود که با عدم مواجه شده است. او در عبارتی زیبا این مفهوم عدم را به صورت «استعاره دست خالی» چنین خلاصه می‌کند: «من به عمل تفلسف همچون اندیشیدن به نااندیشیدن اساسی می‌اندیشم، درست همانطور که کارگر هر روز

فلسفه هایدگر داشت. هایدگر نیز به فلسفه ژاپن علاقه وافری داشت. لذا با نیشیتانی در فرایبورگ ملاقات کرده و سوالات زیادی از او پرسیده بود. او همچنین کتاب‌های سوزوکی را خوانده بود. هایدگر درباره سوزوکی گفته است که «اگر من [اندیشه] این مرد را به درستی فهمیده باشیم، این همان چیزی است که در تمامی نوشته‌هایم سعی کرده‌ام بگویم.»^{۱۶} به هر روی نیشیتانی به عنوان یکی از مهمترین فیلسوفان ژاپنی است که از فلسفه هایدگر تفسیری خاص ارائه می‌دهد. البته نیشیتانی درباره فلوپین و اکهارت نیز تفسیرهایی دارد. نیشیتانی به

لحاظ فکری شباهت‌های زیادی با آگزیستانسیالیست‌های مثل کی‌یرکگور، سارتر، هایدگر و یاسپرس دارد. او در کتاب دین و عدم معتقد است که هایدگر با کشف زمینه ارتباط سوژه و اوبژه به فراسوی این ثنویت (سوژه/اوبژه) می‌رود و هر دو را خنثی می‌کند. این زمینه را در مفهوم «عدم» می‌یابد. مفهوم عدم در اندیشه نیشیتانی در وهله اول در دین مطرح می‌شود.^{۱۷}

نیشیتانی تحت تأثیر هایدگر کل فلسفه غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در کتاب دین و عدم می‌نویسد: «در سرتاسر تاریخ تفکر مغرب زمین وجود یا هستی، روی هم رفته، یا برحسب مقوله "جوهر" (substance) اندیشیده شده یا برحسب مقوله "سوژه" (subject).» مسلماً این عبارت نیشیتانی طنین هایدگری دارد. نیشیتانی همانند هایدگر مسیر تفکر را عوض می‌کند تا طوری دیگر بیان‌دیشیم و از قالب زبان سنتی خارج شویم و راهی نو در اندیشیدن به انسان و هستی پیدا کنیم.

از جمله مفاهیمی که نیشیتانی روی آن متمرکز شده و از هایدگر کمک می‌گیرد، مفهوم «عدم» است.^{۱۸} نیشیتانی مکرر عبارت *rettai mu* یعنی عدم مطلق (absolute nothingness) را مترادف با اصطلاح *sunyata* به کار می‌برد. به نظر او دقیقاً در بطن این عدم است که وجود انسان شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، این عدم مایه وجود ارتباطی ما با سایر چیزها و افراد انسانی است. نیشیتانی در تأملاتی درباب دو آدرس مارتین هایدگر معتقد است که هایدگر عدم و نیستی را در مقابل

اولین تحقیق و پژوهش درباره فلسفه هایدگر به زبان ژاپنی توسط هاجیمه تانا به (Tanabe Hajime) انجام شد. تانا به یکی از معروف ترین شاگردان ژاپنی هایدگر بود.

تانا به در ۱۹۲۲ به آلمان رفت و در آنجا با فلسفه های هوسرل و هایدگر آشنا شد.
این آشنایی باعث تأثیر پذیری هایدگر از بودیسم ژاپنی نیز شده است.

می گوید که «اولین فیلسوف ژاپنی که در کلاس درس هایدگر حضور یافت تانا به هاجیمه بود.» (Nishitani, ۱۹۹۰, p. xxxiii) او در کلاس های هایدگر فعالانه شرکت می کرد. رابطه بین تانا به و هایدگر بسیار صمیمی بود و حتی هیسگ در کتاب فیلسوفان عدم که در آن فیلسوفان مکتب کیوتو را معرفی می کند، می گوید که «هایدگر فلسفه آلمانی را بطور خصوصی به او درس می داد.» (Heisig, ۲۰۰۱, p. ۱۰۸) هیسگ در همین کتاب می نویسد که در سال ۱۹۵۷ هایدگر به تانا به توصیه کرد که برای دریافت دکترای افتخاری به فرایبورگ بیاید؛ ولی تانا به به دلیل کهولت سن و بیماری این درجه را به طور غیابی دریافت کرد. (Heisig, ۲۰۰۱, p. ۱۱۰)

تانا به در تشریح نظریه «منطق امر خاص» (the logic of the specific) تحت تأثیر اندیشه های اگزیستانسیالیستی هایدگر است و شالوده این امر خاص را نه در وجود، بلکه در عدم مطلق می داند. جان کلام او درباره این منطق این است که «واقعیت بی واسطه انسان به عنوان موجود اجتماعی اندیشنده وابسته به حالت یا شکل خاصی از هستی نیست؛ بلکه وابسته به عدم مطلق است که در تناقضات درونی و عدم نسبی در محدودیت های وجود نفوذ می کند.» (Heisig, ۲۰۰۱, p. ۱۲۹) به سخن دیگر، ماهیت انسان در عدم بودگی مطلق او آشکار می شود نه در وجودش. نگاه او به انسان یک نگاه آنتولوژیک نیست. تانا به تحت تأثیر هایدگر مفهوم انسان به عنوان حیوان ناطق یا سوژه اندیشنده را رد می کند. تانا به معتقد است که خود (the self) به هیچ وجه سوژه ای نیست که با جهان اعیان یا اوبژه های مواجه می شود، بلکه خود پراکسیس «در» جهان است (Heisig, ۲۰۰۱, p. ۱۶۸) این نظر تانا به یادآور دازاین هایدگر است که خصلت بنیادی آن «بودن-در-جهان» است. او در کتاب فلسفه به مثابه امر فرائدراکی ضمن تأثیر پذیری از مفاهیم اگزیستانسیالیستی هایدگر مثل عدم، آزادی و هستی شناسی و غیره رویکرد انتقادی نیز به فلسفه هایدگر دارد. تانا به می نویسد: «آنتولوژی اگزیستانسیالیسم هایدگر در قلمرو هرمنوتیک باقی می ماند و نمی تواند به یک خودآگاهی کاملاً متکی بر عمل نائل شود... لذا آنتولوژی اگزیستانسیالیسم هایدگر نمی تواند به دیدگاه خودآگاهی درباره عدم مطلق برسد... به نظر هایدگر میانجی بودن عدم از طریق عمل به منزله میانجی بودن وجود در قلمرو

در مزرعه کار می کند و علف های هرز را از زمین می کند و با بیل بیرون می اندازد در حالی که دستش خالی از علف هرز است، با این کار مستقیماً عدم مطلق را آشکار می کند. من از یک چنین منظری می خواهم بسیاری از مسائل روزمان را روشن سازم.» (Roy, ۲۰۰۳, p. ۱۶۵)

نیشیتانی اعتراف می کند که قبل از هایدگر این نیچه بود که با کشف این عدم و پوچی در هسته تمدن مدرن خدمت زیادی به فلسفه کرده است. البته می دانیم که بعد از هایدگر بیش از همه سارتر مفهوم عدم را در فلسفه خود برجسته ساخت. این عدم هم در نظر هایدگر و هم در نظر نیشیتانی ماهیت شخص انسانی را آشکار می کند. این عدم نه یک شیء یا موجود است، نه یک تجربه ذهنی. به قول فلاسفه اسلامی این عدم، نه وجود عینی دارد، نه وجود ذهنی. اما در عین حال ما بدون آن نمی توانیم، زندگی کنیم.^{۱۶}

بنابراین می توان گفت که «نفوذ هایدگر بر نیشیتانی بیش از سایر فیلسوفان ژاپنی بوده است.» (Parkes, ۱۹۹۲, p. ۹) شایان ذکر است که علت آشنایی هایدگر با ژن رابطه او با نیشیتانی بوده است. رابطه نیشیتانی با هایدگر چنان صمیمی بود که او کتاب مقالاتی درباره بودایسم ژن نوشته سوزوکی را به عنوان هدیه به خاطر سالروز تولد هایدگر به او اهدا می کند. اندکی بعد از آن هایدگر کارت دعوتی برای نیشیتانی می فرستد و او را به خانه اش دعوت می کند. اما آنچه مسلم است، این است که سایه عظیم هایدگر و تفکر هایدگری بر سر نیشیدا و فلسفه شرقی او گسترده شده است و هرخواننده ای به راحتی ردپاهایی از تفکر هایدگری را در لابه لای افکار پیچیده و شبه عرفانی نیشیدا می بیند. البته این ردپاها منحصر به فلسفه نیشیتانی نیست، بلکه در نزد تانا به و سایر متفکران ژاپنی نیز دیده می شود.

تانا به و هایدگر

وقتی که تانا به هجیمه (۱۸۸۵-۱۹۶۲) در سال ۱۹۲۱ به فرایبورگ آمد، به اهمیت تفکر هایدگر پی برد و تا زمان مرگش در ۱۹۶۲ تفکر هایدگری را با تفکر ژاپنی درهم آمیخت. تانا به در اواخر عمر می گوید که هایدگر یگانه فیلسوف پس از هگل است. ژاپن نیم قرن است که به واسطه همین ارتباط بین کیوتو و فرایبورگ در تفکر فلسفی دوره پرباری را پشت سر گذاشته است (مصلح، ۱۳۸۴ ص ۱۱۸) نیشیتانی در کتاب غلبه بر نهیلیسم

همان طور که ابن سینا از ارسطو برای تشریح فلسفه اش کمک می‌گیرد و سهروردی از افلاطون مدد می‌طلبد، نیشیدا، تاناها و نیشیتانی و دیگر فیلسوفان ژاپنی نیز از هایدگر الهام گرفته‌اند، ولی نگاه فیلسوفان اسلامی به ارسطو و افلاطون چندان انتقادی نیست؛ حال آنکه فیلسوفان ژاپنی با حفظ سنت فلسفی خودشان هایدگر را نیز نقد می‌کنند.

جایگاه ارسطو و افلاطون در فلسفه اسلامی است. همان طور که ابن سینا از ارسطو برای تشریح فلسفه اش کمک می‌گیرد و سهروردی از افلاطون مدد می‌طلبد، نیشیدا، تاناها و نیشیتانی و دیگر فیلسوفان ژاپنی نیز از هایدگر الهام گرفته‌اند، ولی نگاه فیلسوفان اسلامی به ارسطو و افلاطون چندان انتقادی نیست؛ حال آنکه فیلسوفان ژاپنی با حفظ سنت فلسفی خودشان هایدگر را نیز نقد می‌کنند. بنابراین اگر هایدگر را از فلسفه [مدرن] ژاپن حذف کنیم، گویی نیمی از ستون‌های بنای فلسفی ژاپن را برداشته‌ایم. بنابراین نفوذ هایدگر در مکتب کیوتو غیرقابل اغماض است و برای فیلسوفان ایسن مکتب هایدگر دریچه‌ای است از آنها از طریق او به سنت یونانی نیز نگاه می‌کنند.

منابع و مأخذ

مصلح، علی اصغر، فلسفه جدید ژاپن و نسبت آن با هایدگر، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، شماره ۱۰ دوره ۳۳ سال ۱۳۸۴ صص ۱۱۱ - ۱۲۲.

1. Bloechl, Jeffrey (2003) *Religious experience and the end of metaphysics*, Indiana University Press.
2. Dallmayr, Fred (1992) *NOTHINGNESS AND 'SUUYATAA: A COMPARISON OF HEIDEGGER AND NISHITANI*, Philosophy East and West, Volume 42, Number 1 (January 1992) P.37-48, by University of Hawaii Press.
3. Heisig, James W (2001) *philosophers of nothingness: an essay on the Kyoto school*, University of Hawai'i Press.
4. James W. Heisig, (2001) *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, university of Hawai'i Press.
5. Ma, Lin (2008) *Heidegger on East-West dialogue. anticipating the event*,

[تفسیر] بیان زبان شناختی است؛ او پی نبرده که چگونه عدم مطلق، به مثابه اصل دگردیسی مطلق، همچون زمینه و بنیاد عمل می‌کند. (Tanabe, ۱۹۹۰, p. ۷۸)

بنابراین تاناها مفهوم عدم هایدگر را مفهومی حقیقی نمی‌داند، بلکه معتقد است که عدم مورد نظر او به وجود تعلق دارد. به هر روی یکی از مضامین مشترک بین فیلسوفان ژاپنی مفهوم «عدم» است که تاناها نیز در آثار خودش به تفصیل به تشریح آن پرداخته است.

تاناها در بخش پایانی کتاب اگرستانس، عشق و پراکسیس از دیالکتیک مرگ و زندگی صحبت می‌کند. وقتی تاناها در آلمان بود شیفته پدیده‌شناسی زندگی هایدگر بود و همین علاقه را تا آخر عمر با خود داشت. او معتقد بود که باید فلسفه را به آرمان سقراطی‌اش یعنی «تمرین مرگ» بازگرداند. او مثال‌های مختلفی از زندگی مسیح و آرمان‌های سامورایی ذن می‌آورد. او معتقد است که زمانی که انسان به عنوان یک خود یا نفس می‌میرد و این مردن همان نفی نهایی است و از این طریق شخص خودش را از جهان زندگی حذف می‌کند و وجودش را به عدم تبدیل می‌نماید و در نتیجه معلوم می‌شود که او یک واسطه یا میانجی بوده است و بدین ترتیب به زندگی جدیدی لبیک می‌گوید. او همانند هایدگر فلسفه مرگ دارد. تاناها به مفهوم هایدگری مرگ توجه دارد. اما برخلاف هایدگر می‌گوید که قلمرو مرگ و قلمرو زندگی درهم تنیده هستند. به نظر او مرگ سایه تاریکی نیست که تصادفات روزگار روی تمامی اشیا افکنده باشد. مرگ چیزی نیست که از بیرون وارد زندگی انسان می‌شود، بلکه جنبه دیگری از زندگی است.

البته باید گفت که تاناها هایدگر را نیز نقد می‌کرد. او در سال ۱۹۳۳ در مقاله‌ای کوتاه تحت عنوان «بحران فلسفه یا فلسفه بحران» در یک روزنامه ژاپنی درباره رابطه هایدگر با نازی‌ها می‌نویسد: «ایده‌آلیسم آلمانی به عنوان یک فلسفه آزادی فراتر از هستی‌شناسی یونانی است. جای تعجب است که هایدگر به جای مبارزه با تصور نژادپرستانه از دانشگاه آلمانی، آن را جدی گرفته است، فلسفه نباید خودش را به تقدیر و ملت محدود کند.» (Heisig, ۲۰۰۱, p. ۱۳۵)

غربی هایدگر محبوب‌ترین فیلسوف نزد تاناها بود. در پایان باید گفت که جایگاه هایدگر در فلسفه ژاپن همانند

Reinhard May, Graham Parkes
(1996)*Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work*, Routledge

⁵ متأسفانه در ایران فلسفه ژاپن که وجه اشتراک های زیادی با عرفان ایرانی-اسلامی ما دارد شناخته شده نیست. لذا چنین مقالاتی می-تواند نقطه شروعی برای کاوش در مسائل مشترک بین تفکر شرقی و اسلامی باشد.

6. Macann, 1992, p. 405

7. Bloechl, 2003, p. 35

8. Bloechl, 2003, p. 35

⁹ برای مطالعه بیشتر درباره مطالعه تطبیقی بین اندیشه نیشیدا و هایدرگر به مقاله المار واینمایر در منبع زیر مراجعه کنید:

Veinmayr, Elmar (2005) *Thinking in transition: Nishida and Heidegger at Philosophy east and west*, Volume 55, Number 2 april, 232-256.

10. Wilkinson, 2009, p. 102-103

11. Wilkinson, 2009, p. 103

12. Roy, 2003, p. 146.

13. Heisig, 2001, p. 218

¹⁴ عنوان کتاب جیمز هیسیگ فیلسوفان عدم است که در آن مفهوم عدم در فلسفه ژاپن از زبان فیلسوفان مکتب کیوتو بیان شده است و مکرر در این کتاب به اندیشه های هایدرگر اشاره می شود. برای مطالعه بیشتر ر.ک:

Heisig, James W (2001) *philosophers of nothingness: an essay on the Kyoto school*, University of Hawai'i Press.

15. Roy, 2003, p. 163.

¹⁶ برای مطالعه بیشتر به مقاله «عدم و سونیاتا در هایدرگر و نیشیتانی» دالامایر مراجعه نمایید:

Dallmayr, Fred (1992) *NOTHINGNESS AND SUUYATAA: A COMPARISON OF HEIDEGGER AND NISHITANI*, *Philosophy East and West*, Volume 42, Number 1 (January 1992) P.37-48, by University of Hawaii Press.

Routledge.

6. Tanabe, Hajime.

7. Macann, Christopher E.

(1992) *Martin, Heidegger*, Routledge.

8. Parkes, Graham (1992) *Heidegger and Asian thought*, Motilal Banarsidass Publ.

9. Reinhard May, Graham Parkes (1996) *Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work*, Routledge.

10. Roy, Louis (2003) *Mystical consciousness: western perspectives and dialogue with Japanese thinkers*, State University of New York Press, Albany.

11. Tanabe, Hajime (1990) *Philosophy as Metanoetics*, University of California Press.

12. Veinmayr, Elmar (2005) *Thinking in transition: Nishida and Heidegger at Philosophy east and west*, Volume 55, Number 2 april, 232-256.

14. Wilkinson, Robert (2009) *Nishida and Western philosophy*, Ashgate Publishing, Ltd

پی نوشتها

استادیار دانشگاه تبریز

1. Asghari2007@gmail.com.

² برای مطالعه بیشتر درباره تفکر شرقی و غربی و نظر هایدرگر درباره

این مسأله ر.ک:

Ma, Lin (2008) *Heidegger on East-West dialogue: anticipating the event*, Routledge

3. Ma, 2008, p. 11.

⁴ لازم به ذکر است که هوسرل، هایدرگر و ریکرت از طریق تانابه و نیشیتانی و کسانی که از ژاپن به آلمان می آمدند مطالبی درباره نیشیدا (بنیانگذار مکتب کیوتو) شنیده بودند. برای آشنایی با تأثیر تفکر شرق آسیا بر اندیشه هایدرگر ر.ک:



اشاره: هستی و زمان، اثر برجسته‌ترین هایدگر را مهم‌ترین شاهکار فلسفی سده بیستم خوانده و به بمبی در جهان فلسفه مانند کرده‌اند. گفته شده است که حتی منتقدان هایدگر از تأثیر آن در امان نبوده‌اند. هم‌چنین می‌گویند این کتاب استوارترین ستون‌های سنت متافیزیک غرب را به لرزه در آورده

است. اگزیستانسیالیسم، ساخت‌شکنی، هرمنوتیک و الهیات مدرن، بخش‌هایی از نظریه و نقد ادبی و نظری، روان‌کاوی و بسیاری از جنبش‌های علوم انسانی معاصر را وام‌دار این کتاب دانسته‌اند.

هستی و زمان برای نخستین بار در سال ۱۳۸۶ به قلم سیاوش جمادی به فارسی ترجمه شد و انتشارات ققنوس آن را چاپ و منتشر کرد. چندی پیش، چاپ سوم آن به بازار آمد؛ به عبارتی، سالی یک بار تجدید چاپ شده است. از دکتر نوالی، یکی از استادان فلسفه دانشگاه تبریز، ترجمه دیگری از این کتاب به بازار آمده است. آخرین ترجمه این اثر از سوی عبدالکریم رشیدیان اخیراً به زیور طبع آراسته شده است. در گذر دهه اخیر، هر ساله به شمار مترجمان آثار هایدگر افزوده شده و اکنون شمار آنان به انگشتان دو دست رسیده است؛ اما سیاوش جمادی پیش از ترجمه هستی و زمان و گرایش روزافزون جامعه به هایدگر، نوشته‌های دیگر این فیلسوف، یا درباره او را به فارسی برگردانده بود؛ از جمله: هایدگر و سیاست، نوشته میگل دیبستگی؛ و دو کتاب دیگر از هایدگر به نام‌های: متافیزیک چیست؟ و چه باشد آن چه خوانندش تفکر.

سیاوش جمادی، زاده ۱۳۳۰ تهران، کارشناس‌ارشد در رشته‌های فلسفه و ادبیات انگلیسی است. وی به زبان‌های آلمانی و انگلیسی به‌خوبی تسلط دارد؛ اما اغلب متن‌های ترجمه او از آلمانی به فارسی است.

نخستین کتاب تألیفی وی، سینما و زمان است که نشر شادگان در سال ۱۳۷۷ چاپ کرد. کتاب‌های یادبود ایوب در جهان کافکا، سیری در جهان کافکا (برنده جایزه کتاب سال در بخش ادبیات غرب)، از دیگر نوشته‌های وی است؛ هم‌چنین نامه‌هایی به میلنا از کافکا، نیچه و درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او، نوشته کارل یاسپرس و زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی، نوشته تئودور آدورنو از دیگر ترجمه‌های او به شمار می‌رود.

جدیدترین نوشته جمادی، نقب و تفسیر آن است که نشر شادگان آن را به بازار روانه کرد. وی هم‌چنین ویرایش جدید کتاب هایدگر و سیاست را با نام هایدگر و امر سیاسی زیر چاپ دارد. دو کتاب مکتب فرانکفورت و روان‌شناسی و تاریخ خواب‌گزاری را در دست تألیف دارد. ضمن این که مجموعه‌ای از نقدهای ادبی وی با نام ادکار حضور دیگری در انتظار مجوز چاپ است.

کتاب ماه فلسفه

هستی و زمان در گفت‌وگو با سیاوش جمادی

سایر محمدی



جمادی



● **آقای جمادی، پیش تر گفته بودید، به ترجمه دوباره آثاری که خوب ترجمه شده‌اند، گرایش ندارید. آیا هستی و زمان از این قاعده مستثناست؟**

متأسفانه من خبر نداشتم دکتر نوالی هم‌زمان با من در حال ترجمه هستی و زمان هایدگر است. ترجمه هستی و زمان من با ترجمه ایشان با نام وجود و زمان، کمابیش هم‌زمان به بازار آمد. چنین نبود که من دانسته باشم مترجم دیگری این کتاب را در دست ترجمه دارد و بخواهم دوباره آن را ترجمه کنم. درست است که گفته‌ام: «میل ندارم کتابی را ترجمه کنم که دیگری ترجمه کرده و ترجمه‌اش هم مناسب و پذیرفتنی است.» اما کتاب‌هایی هستند که جزو آثار کلاسیک شمرده می‌شوند. چه فلسفه، چه ادبیات. چنین کتاب‌های ارزنده‌ای حتی ضروری است چندین ترجمه داشته باشند؛ یعنی مترجمانی با دیدگاه‌های گوناگون و شیوه‌های مختلف و روش‌های برابرگزینی و پرداخت زبانی گوناگون به سراغ ترجمه این دست کتاب‌ها بروند. در همه جای جهان نیز چنین کاری رایج و متداول است و از آن استقبال می‌شود. چنان‌که در ژاپن، هم‌اکنون هشتمین ترجمه هستی و زمان به بازار آمده‌است. از قضا همه این ترجمه‌ها نیز به نسبت ترجمه‌های خوبی هستند.

و زمان کاری طاقت‌فرساست. من ترجمه خودم را ترجمه کاملی نمی‌دانم. پس از چاپ ترجمه هستی و زمان، می‌دانستم هرکه این ترجمه را بخواند، به‌ویژه بسیاری از استادان فلسفه و دوستان آگاه و صاحب‌نظر، اگر اشکالی به نظرشان برسد، یادآوری می‌کنند.

برخی استادان نیز لطف کردند و من را مدیون لطف و محبت خودشان قرار دادند و مانند ویراستاری خوب و کارآزموده نکته‌های ارزشمندی را به یادم آوردند، که شرمندهم کرد. کاستی‌هایی را به گوشم رساندند و نقدهایی را نوشتند. در میان نقدها، نقد مغرضانه هم بود؛ اما همان‌ها نیز شاید دو اشکال را به‌درستی گفته باشند که برای بهتر شدن کار می‌توانیم در چاپ‌های بعدی آن‌ها را برطرف کنیم. من به‌راستی از همه کسانی سپاسگزارم که این کتاب را خوانده و نکته‌هایی را به یادم آورده‌اند، تا در چاپ‌های بعدی اصلاح کنم. این‌که می‌گویم ترجمه چنین کتاب‌هایی بسیار زحمت دارد، به این منظور نیست که ترجمه من، کامل است و هیچ کاستی‌ای ندارد.

● **چاپ سوم این کتاب چندی پیش منتشر شد. آیا اشکال‌هایی را که منتقدان و صاحب‌نظران یادآور شده‌اند، در این چاپ وارد کرده‌اید؟**

نوبت‌های دوم و سوم کتاب در وضعیتی چاپ شد، که من برای تجدید نظر و اصلاح فرصت کافی نداشتم. هم‌اکنون نیز اگر ناشر تصمیم بگیرد در نوبتی دیگر این کتاب را چاپ کند، دست‌کم تا یک ماه برای تجدید نظر در متن فرصتی ندارم. به سبب کارهایی که در دست دارم، برای دشوار است به تصحیح اشکال‌های زمان‌بر بپردازم؛ اما فعلاً با ناشر قرارداری نگذاشتم. بی‌گمان اشکال‌هایی را که خودم پس از چاپ پیشین کتاب به آن‌ها پی بردم، هم‌چنین کاستی‌هایی را که منتقدان یادآوری کرده‌اند و به نظرم سخن‌شان درست بوده، طبیعی است که برای بهتر شدن کار، همه را در نظر بگیرم. اگر توفیق با من یار شد و سلامتی و توان را در خودم دیدم و وضعیت کار نیز فراهم باشد، به‌یقین کاستی‌ها را برطرف می‌کنم؛ چون بار خاطر است که تا کاستی‌ها برطرف نشود، آرام می‌دهد.

برای نمونه، کتاب متافیزیک چیست؟ هایدگر هم‌اکنون به چاپ پنجم رسیده است. این کتاب تا چاپ چهارم چند اشکال جزئی داشت که همیشه بار خاطر بود. حالا این اشکال‌ها از من بود؟ یا در جریان حروف‌چینی و نمونه‌خوانی و ویرایش متن پیش آمد؟ نمی‌دانم. در هر حال، سه مورد اشتباه در این اثر راه یافته بود. خواننده‌ای از آلمان این ترجمه را خواند و ضمن تشکر و قدردانی، این موارد را به من یادآوری کرد که من نیز در چاپ

بی‌شک تأثیر هایدگر و فلسفه‌اش در آلمان و دیگر کشورهای اروپایی و آمریکایی با ایران یکسان نیست. مهم‌تر از آن، مترجم برای تأثیرگذاری و تکان دادن جامعه، کتابی را ترجمه نمی‌کند؛ چون ترجمه در کشور ما با اندیشیدن ارتباط دارد. اندیشه نیز از رأی اکثریت پیروی نمی‌کند.

● **شما ترجمه آقای نوالی را از این کتاب، با نام وجود و زمان خوانده‌اید؟**

بله. ترجمه ایشان را خوانده‌ام؛ و بسیار هم ترجمه خوبی است. دست ایشان درد نکند. از زحمات‌های ایشان در ترجمه این کتاب باید قدردانی شود. به هر حال، ایشان در ترجمه این اثر دیدگاه و زبان خاص خودشان را داشتند و از واژگان مورد نظر خودشان بهره گرفته‌اند. دیدگاه ایشان با دیدگاه من فرق دارد. و بسیار هم خوب است که ترجمه‌های گوناگون، یکدیگر را تکمیل کنند و به شناخت و دریافت بهتر متن یاری رسانند. ایشان از دیدگاه دیگری به فلسفه هایدگر نزدیک شده و در ترجمه وجود و زمان پانوشتهایی داده‌اند که به خواننده کمک می‌کند تا هایدگر را بهتر و بیش‌تر بشناسد. من نیز با دیدگاه دیگری به ترجمه هستی و زمان پرداخته‌ام.

می‌دانم که ترجمه چنین کتاب سنگینی - حاصل هرچه باشد - تا چه اندازه کار دشواری است. درکل، ترجمه هستی

چهارم این اشکالها را برطرف کردم. به هر حال وقتی اشکالی در کار ترجمه پیدا شود، تا زمانی که آن اشکالها درست نشود، مترجم عذاب می‌کشد.

● آیا علاقه به هایدگر و فلسفه او باعث شد به ترجمه آثارش بپردازید؟

سخن درباره علاقه به هایدگر نیست. یک اشتباهی پیش آمد و گمان نادرستی شکل گرفت که من به هایدگر علاقه‌مند هستم. علاقه‌مندی به هایدگر، در کشور ما به معنای هایدگری بودن است. هایدگری بودن هم به مفهوم آن است که از میان تمام اندیشه‌مندان و متفکران و فیلسوفان جهان، هایدگر را ترجیح می‌دهیم و به فیلسوفان پیش و پس از هایدگر توجه نمی‌کنیم. این که من به سوی ترجمه آثار هایدگر کشیده شدم، در واقع خودم هم علت و عاملش را نمی‌دانم. هنگامی که از کسی چیزی پرسیده می‌شود، مخاطب اغلب خودش را به دادن پاسخ ملزم می‌داند؛ اما بهتر است من در این باره پاسخی سرهم نکنم و بگویم. بسیاری عوامل هستند که غایب‌اند. و ما امور غایب را نمی‌دانیم. دری به تخته خورده و جریان‌های زندگی و زمینه پژوهش‌های من، به همراه رویدادهای گوناگون، زندگی‌ام را به سویی کشانده که در فلسفه قاره‌ای بیش‌تر بخوانم. این بدان معنا نیست که من برای فلسفه قاره‌ای، نسبت به فلسفه تحلیلی و دیگر جریانات فلسفه، حقانیت ویژه‌ای قائل‌ام.

آشنایی بیش‌تر با این جریانات فلسفی مرا به سوی این ترجمه‌ها و ترجمه آثار هایدگر کشاند. کتاب هستی و زمان اثری است که من به هر حال یک عمر با آن کلنجار رفته‌ام و تمام اندیشه مرا به خود مشغول کرده است. همواره با آن کش‌مکش فکری داشتم و دارم؛ نه این که به آن علاقه‌مند باشم. کش‌مکش و درگیری فکری با چنین نوشته‌ای سبب شد تصمیم بگیرم آن را ترجمه کنم، تا با حضور متن فارسی این اثر، هایدگر آن نقشی را در این‌جا ایفا کند که تا اندازه‌ای در غرب داشته است؛ یعنی نقش اندیشه‌مندی خط‌دهنده و بزرگ که در جهان فلسفه دعوا به راه انداخته و در بسیاری مسائل، کم‌وبیش بر دو - سه نسل از اندیشه‌مندان و متفکران، تأثیر سلبی و ایجابی به جای گذاشته است.

● کشوری مثل آلمان در واقع

به نوعی مهد فلسفه است. به گمان شما، آیا آن گونه که نوشته‌های هایدگر در آلمان و ترجمه آن‌ها در

دیگر کشورهای اروپایی و آمریکایی تأثیر گذاشت، می‌تواند در کشور ما، با این ناموزونی فرهنگی نیز تأثیر‌گذار باشد؟

بی‌شک تأثیر هایدگر و فلسفه‌اش در آلمان و دیگر

کشورهای اروپایی و آمریکایی با ایران یکسان نیست. مهم‌تر از آن، مترجم برای تأثیرگذاری و تکان دادن جامعه، کتابی را ترجمه نمی‌کند؛ چون ترجمه در کشور ما با اندیشیدن ارتباط دارد. اندیشه نیز از رأی اکثریت پیروی نمی‌کند. اندیشه سیاست نیست که تابع رأی اکثریت باشد؛ برعکس، من همه‌جا گفته‌ام وظیفه سیاست این است که از آزادی اندیشه و فکر پاسداری کند؛ اعم از این که آن اندیشه، به یک نفر متعلق باشد یا به صدها هزار نفر. برای همین، اعتبار اندیشه، نه به شمار هواداران آن بستگی دارد؛ نه به شدت‌ها و تأکیدهایی که در بیان آن اندیشه رخ می‌دهد. نه به تکرار آن اندیشه است؛ نه به هیاهویی که پیرامون آن پدید می‌آید. آنچه به‌طور انتزاعی، حقانیت و راستی اندیشه‌ای را تعیین می‌کند، صرفاً مضمون آن اندیشه است؛ حتی به گوینده‌اش هم بستگی ندارد؛ حتی خود هایدگر هم مهم نیست. مهم اندیشه‌ای است که بیان کرده. به گفته حضرت علی (ع) باید «من قال» را کنار گذاشت و به کمال اندیشه‌ها نگریست. هرچند نام هایدگر، تا پشت جلد کتابی دیده شود، ناگهان پیش‌فرض‌هایی را با مشخصاتی ویژه در ذهن پدید می‌آورد که پس‌زدنی نیست، باید کوشید هر متنی را تنها با توجه به مضمون متن خواند. مضمون متن با مترجم ارتباط برقرار کرده است. ارتباطی از جنس اندیشه. مترجم در همین آب و خاک به بلوغ فکری رسیده است و در همین آب و خاک و با همین فرهنگ زندگی می‌کند؛ اما با جهان دیگر و اندیشه‌های دیگر ارتباط برقرار کرده و آن‌ها را نیز دریافته است؛ و دوست دارد این اندیشه را بیان کند. دیگر، قضیه برمی‌گردد به اظهار و ابراز اندیشه؛ بعضی‌ها می‌پرسند: چه ضرورتی داشت؟ و چه الزام و انگیزه‌ای داشت؟ به نظر من این دسته پرسش‌ها، گره از کار فروبسته‌ی ما نمی‌گشاید. اما پرسش دیگری نیز هست که به آن بیش‌تر می‌اندیشم و آن این که در کل، اندیشه‌ای که در زمان و مکان دیگری - فرض کنیم همین کتاب هستی و زمان،

یک اشتباهی پیش آمد و گمان نادرستی شکل گرفت که من به هایدگر علاقه‌مند هستم. علاقه‌مندی به هایدگر، در کشور ما به معنای هایدگری بودن است. هایدگری بودن هم به مفهوم آن است که از میان تمام اندیشه‌مندان و متفکران و فیلسوفان جهان، هایدگر را ترجیح می‌دهیم و به فیلسوفان پیش و پس از هایدگر توجه نمی‌کنیم.

که سال ۱۹۲۷م. در جمهوری ایمارآلمان و در آن زمینه و زمانه نوشته شده است - چه ارتباطی دارد با زمینه و زمانه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم؟ این کتاب به چندین زبان - شاید ۲۹ زبان - زنده دنیا ترجمه شده است.



اما این که پرسیدید، فلسفه هایدگر در جامعه ما چه تأثیری خواهد داشت؟ من نمی‌توانم پیش‌بینی کنم که چه تأثیری به‌جا می‌گذارد. این کتاب برای تبلیغ و پذیرش اندیشه‌ای خاص نوشته نشده است. همین که خواننده این کتاب را بخواند و با آن



ابن‌سینا

درگیر شود، نوعی تمرین اندیشیدن است. باید ببینیم در حوزه اندیشه از صد سال گذشته تاکنون تفکر فلسفی در ایران خاموش شده و به قهقرا رفته است؛ حتی معتقدم از زمان ابن‌سینا تولید اندیشه در ایران متوقف مانده است. می‌دانم این نظر سروصدای گروهی را بلند می‌کند؛ اما به عقیده من، پس از این که ابن‌سینا آماج جریاناتی ضد فلسفی - مانند اندیشه‌های ابن‌عربی و غزالی - قرار گرفت، تا دوران صفویه و رونق اندیشه‌های عرفانی - که البته اندیشه‌های عرفانی با فلسفی تفاوت دارد - اندیشه‌ای تولید نشد و فلسفه به گوشه برخی مدرسه‌ها و برای برخی خاصان کشیده شد؛ حتی با آغاز دوران مدرن نیز، که جهان ناگزیر بود به سوی مدرن شدن پیش برود، آن رابطه‌ای که میان خاصان و اندیشه‌مندان با توده‌های مردم برقرار بود، هم‌چنان در ایران با شکافی عمیق باقی ماند. بنابراین وقتی از تأثیر ترجمه کتاب هستی و زمان می‌پرسید، قدری برایم دشوار است. اگر منظور شما از ما، مای ملی باشد، مای توده‌ها باشد، بی‌گمان از کتاب هری پاتر است که استقبال می‌شود و نمی‌توان انتظار داشت مردم به کتاب هستی و زمان نیز به همان اندازه توجه نشان دهند؛ زیرا نسبت به کتاب اندیشه‌مندان بزرگ، از همان زمان ناصرالدین شاه به‌مهر بودند؛ چنان‌که نخستین ترجمه کتاب گفتار در روش،

نوشته دکارت را که ملا اسحاق لاله‌زاری ترجمه کرده بود، از بین بردند و آن را ترویج‌دهنده کفر و گمراهی دانستند و ضاله نامیدند. از همان زمان ما با فضایی بی‌بنیه در حوزه اندیشه روبه‌رو هستیم.

● من معتقدم اگر فلسفه هایدگر در فضای فکری و فرهنگی جامعه ایران تأثیر چندانی ندارد، شاید به دلیل آن باشد که ورود فلسفه به ایران فرآیندی طبیعی نداشت. ترجمه آثار کلاسیک فلسفه و فلسفه پسامدرن و اروپایی، کم‌وبیش هم‌زمان آغاز شد و همه‌شان حداکثر در گذر یکصد سال گذشته رخ داد و به ناموزونی فرهنگی انجامید.

فلسفه هایدگر را نمی‌توانیم از کل فلسفه غرب جدا بدانیم. پاسخ به پرسش شما به تفصیل مطلب نیاز دارد. در واقع، کار آنان که کتاب‌های اندیشه‌مندان غربی را به فارسی ترجمه یا آثاری درباره اندیشه‌مندان غربی به فارسی تألیف کرده‌اند، از ذکاء الملک فروغی گرفته تا فرید و مترجمان نسل امروز، بسیار ایثارگرانه است و شاید هنوز با عادت زمانه ما در ایران مخالف باشد. برای نمونه، میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، کتاب سنجش خرد ناب کانت را با دقت و وسواس روی واژگان و کاربرد واژگان پارسی، بدون ملاحظه خواننده معمولی و با التزام و اعتقاد به زنده نگه‌داشتن زبان پارسی و ورزآوری ترجمه کرد. وی اثری از خودش به یادگار گذاشت که تأثیرش را در درازمدت خواهیم دید؛ چون اندیشه‌ای مکتوب است. اندیشه مکتوب نیرومندی که با آن سوی دنیا ارتباط دارد. ما در جهانی مدرن زندگی می‌کنیم؛ نه در قرون وسطا. ما امروزه در جغرافیایی تاریخی زندگی می‌کنیم که به سوی مدرن شدن در حرکت است. این مدرن شدن جهانی است و جلوی آن را نمی‌شود سد کرد. تنها کاری که می‌شود کرد، این است که همگام با مدرنیزاسیون جهانی، به‌گونه‌ای خودسازی اندیشه رخ دهد.

امروز می‌گویند بومی‌سازی اندیشه و فرهنگ؛ همانند ژاپنی‌ها که در آغاز مشروطه، زمانی که ما هنوز هیچ اثر فلسفی مهمی را ترجمه نکرده بودیم، نهضت عظیمی در ترجمه به راه انداختند و آثار فلسفی را ترجمه می‌کردند، تا به مبنای مدرنیسم - که همان مدرنیته یا اندیشه مدرن باشد - پی ببرند و آن چیزی را که به کشورشان وارد می‌شود، بشناسند؛ اما در جامعه ما چنین حرکتی رخ نمی‌دهد؛ زیرا نیاز است شناختی وجود داشته باشد، تا بتوانیم آن‌چه حاصل خواننده‌ها و اندیشه‌های ما، به شما عرضه کنیم؛ یعنی غرب، مهاجم و دشمن دانسته شده و شرق هم از غرب چیزی ساخته که یکی از استادان نامش را «شرق‌شناسی وارونه» گذاشته است. این ترجمه‌ها به‌هر حال، حاصل زحمت‌ها و عمری تلاش و خون دل خوردن مترجمانی است که می‌خواهند جامعه ما از قافله جهانی اندیشه عقب نماند. برای مثال، آقای ادیب سلطانی، کتاب سنجش خرد ناب را ترجمه کرده؛ از آن مهم‌تر، ارغنون منطق ارسطویی یا ارگانون را به فارسی برگردانده است؛ اما میان توده‌های مردم چه بازتابی

دارد؟ در کوچه و خیابان از مردم بپرسید، ادیب سلطانی را می‌شناسید؟ کسی نمی‌شناسد!

● **بحث من این بود که همهٔ مکتب‌های فلسفی غرب از فلسفهٔ کلاسیک گرفته تا پسامدرن، در گذر صد سال گذشته یک‌جا به کشور ما وارد و بر سر ما آوار شده است؛ یعنی روندی طبیعی نداشته. این روند ورود ناموزون فلسفه تا چه اندازه به درک و فهم فلسفه آسیب زده است؟**

اگر مقصود شما از روند طبیعی، روند زاینده‌گی و بالندگی فلسفهٔ مدرن باشد، من با نظر شما موافقم. اضافه می‌کنم بی‌شک زادگاه اندیشهٔ مدرن غرب است؛ یعنی پس از قرون وسطا، اما حرکت از جوامع قرون وسطایی به سوی جامعهٔ مدرن چگونه رخ داده است؟ ما در آن دوران در وضعیتی بودیم که نه قشر تحصیل کرده داشتیم؛ نه میزان سواد مردم در آن اندازه بود، که به فلسفه روی بیاورند. غالب مردم جامعهٔ ایرانی بی‌سواد بودند و به صورت قبیله‌ای و عشیره‌ای زندگی می‌کردند. اگر اندیشه‌ای، همانند دیدگاه‌های میرداماد یا ملاصدرا دیده می‌شود، با فاصلهٔ زمانی بسیار از ابن سینا قرار دارد. زایش اندیشه در آن دوران، دولت مستعجلی بود که در مدرسه‌هایی خاص رخ می‌داد و در ذهن‌ها و مجموعه‌ها محبوس بود؛ اما آنچه در غرب رخ داد، از تحولاتی برخاسته بود که در هستی اقتصادی و اجتماعی کل جامعه شکل گرفت. شکل طبقاتی جامعه عوض شد. طبقهٔ متوسط ریشه‌داری پدید آمد که سواد

داشت؛ به اقتصاد می‌اندیشید؛ در تجارت فعال بود. در آن دوران، دیگر، روزنامه نیاز جامعه بود؛ پس به میان مردم آمد. دانشگاه‌ها ساخته شدند. کم‌کم دستگاه چاپ اختراع شد. سپس امکان گسترش اندیشه فراهم آمد و کتاب به خانه‌ها راه یافت. برای مثال، یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار این چرخش زمانی جامعهٔ اروپایی از پیشامدرن به

مدرن حضور مارتین لوتر بود. مارتین لوتر با اراده‌ای بسیار استوار و ذهنیتی سرشار از اندیشه‌های تازه و نوشته‌های انبوه در اعتلای فکری جامعه‌های غربی نقشی انکارناشدنی دارد. وی در تاریخ غرب شخصیتی بی‌نظیر است. اگر دستگاه‌های چاپ نبود؛ اگر تحولاتی که پدید آمده بود، در زندگی مادی و فرهنگ اجتماعی تأثیر نمی‌گذاشت، مارتین لوتر هم در همان مدرسه‌های خاص درجا می‌زد؛ مانند ملاصدرا. مارتین لوتر نبض زمان را دریافت و بی‌درنگ انجیل را به زبان آلمانی بسیار زیبا و عالی ترجمه کرد، که در عین سلامت و شیوایی زبان و بلاغت، برای همهٔ مردم، ساده و فهمیدنی بود. ترجمه‌ای سهل و ممتنع. درگذر شش سال، این انجیل ۰۴۲ بار با شمارگان بالا چاپ و پخش شد. این نشان می‌دهد که اندیشه‌مندان با زمینه و بدنه

و هستی واقعی اجتماع ارتباط تنگاتنگی دارند. این‌که هستی اجتماعی و اقتصادی اندیشه را در جغرافیای غربی تعیین می‌کند یا برعکس؟ بحثی است که نمی‌خواهم به آن وارد شوم. کارل مارکس در گروند رسه گفته است: «هستی اجتماعی و اقتصادی است که اندیشه را در گسترهٔ اجتماعی تعیین می‌کند؛ نه برعکس. اندیشه، هستی اجتماعی و اقتصادی را تعیین نمی‌کند.» در واقع، هنوز خودم به پاسخی قطعی و روشن در این زمینه نرسیده‌ام؛ اما می‌دانم هستی اجتماعی و اقتصادی، زمینه‌های گفت‌وگو و تأثیرگذاری را بر اندیشه بسیار جدی بالا می‌برد. حال، به این سوی جهان دقت کنیم. اندیشهٔ مدرن، کم‌کم جامعهٔ مدرن آورد؛ سیاست مدرن آورد؛ نهادهای مدرن مدنی آورد. تاریخ مدرنیسم و روشنگری طولانی است. این‌که در فرانسه به یک شیوه بوده و در انگلیس به شیوه‌ای دیگر. زمانی که ایرانیان ناگزیر شدند با جهان مدرن شدهٔ غربی رویاروی شوند، نه از منابع فکری-فلسفی خودشان چندان آگاهی داشتند؛ نه سنت گذشتهٔ خودشان را به‌درستی نقد کرده بودند؛ و نه به مبانی آن‌چه به کشور وارد می‌شد، آگاهی و اشراف داشتند. بنابراین مسئله با نوعی ناهم‌زمانی و ناهمگونی و بحران روبه‌رو شد که بعدها تا دههٔ چهل و پنجاه، با نام‌های هویت و غرب‌زدگی و بازگشت به خویشتن ادامه داشت و دغدغهٔ غالب جامعهٔ روشن‌فکری زمانه بود. همواره از نظر اندیشه در جامعهٔ ما نسبت به آن‌چه باید به آن می‌رسیدیم، اندکی تأخیر به چشم می‌خورد؛ یعنی آن‌چه درخور وضعیت مدرن است.

بپذیریم در حوزهٔ اندیشه از صد سال گذشته تاکنون تفکر فلسفی در ایران خاموش شده و به قهقرا رفته است؛ حتی معتقدم از زمان ابن‌سینا تولید اندیشه در ایران متوقف مانده است.

● **هایدگر فلسفهٔ خودش را چگونه و با چه مؤلفه‌هایی طراحی کرده است؟ و به‌طور مشخص در چه چارچوب‌هایی فلسفه‌اش را گسترده است؟**
به‌تازگی از هایدگر کتابی ترجمه کرده‌ام به نام چه باشد آن‌چه خوانندش تفکر؟ این کتاب در انتشارات ققنوس چاپ شده است. از جزئیات متن که بگذریم، کتاب طرحی کلی دارد، که چنین است: آن‌چه برای اندیشه‌مند موضوع تفکر است، ابژه نیست و اندیشه‌مندی، هم‌چون هایدگر ابا دارد نام آن را سوژه بگذارد؛ یعنی به‌طور کلی، هایدگر از آغاز کارنامهٔ فکری‌اش با اندیشه‌ای که برپایهٔ ثنویت سوژه و ابژه است، مشکل دارد. این کتاب - که سال ۱۹۳۵م. در آلمان منتشر شده است - طرحی برای اندیشیدن دارد. وی معتقد است اندیشه همین است و

به جز آن اندیشیدن نیست. البته این دیدگاه با حالتی فتواگونه ابراز می‌شود. آن چه اندیشه‌مند درباره‌اش می‌اندیشد، ابژه زیر سلطهٔ اندیشه‌مند نیست، بلکه امری است که نامش را گذاشته: امر اندیشیدنی. امر اندیشیدنی (امری که درخور اندیشیدن است) اندیشه‌مند را به دنبال خودش می‌کشاند. اندیشه‌مند در پی امر اندیشیدنی به راه می‌افتد. استعارهٔ راه، گویای آن چیزی است که شاید مقصود شما از طرح اندیشهٔ هایدگر باشد. آن اندیشه، فراخوان وی است از امر اندیشیدنی، که هرگز منقاد، تابع و ضرورت سوژه نیست. بنابراین در طرحی که برای اندیشیدن نهاده، امر اندیشیدنی در پی دیگری بزرگ می‌آید، که آن دیگری، دیگری فرودست نیست. در غرب مسئلهٔ دیگری تا زمان کانت هنوز حاد نشده بود. کانت در کتاب نقد خرد ناب، دربارهٔ عمل و مبانی اخلاق خودش، فرمودمانی بزرگ و بسیار عالی و انسانی دارد. در واقع اگر ایده‌آل و غایت‌اندیش باشیم، شاید تنها سنجه‌ای که رشد هر فرهنگ را تعیین می‌کند، همدردی با دیگری است. هرگز هیچ انسانی را به چشم ابزار منگر! این فرمودمانی است که از دیرباز در فرهنگ‌های گوناگون وجود داشته و سعدی هم بر آن تأکید کرده و گفته است: «آن چه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند! یا بنی آدم اعضای یک پیکرند و...» یا کنفوسیوس به صورت دیگری همین را گفته است؛ اما کانت خواسته این را از حالت فرمودمان، اندرز و نصیحت بیرون آورد و آن را موجه کند و در حوزهٔ اندیشه به تأیید رساند. هگل در آغاز و پیش‌گفتار کتاب فلسفهٔ حق، شاخصهٔ انسان مدرن یا دوران مدرن را در لجاجت دانسته است. سرسختی و لجاجتی افتخارآمیز. این سرسختی و لجاجت افتخارآمیز آن است که آدمی آن چه اندیشه تأییدش نکرده است، عقیدهٔ خود نداند؛ یعنی دوران مدرن، دورانی است که همه چیز را، از سنت‌ها، قراردادهای، داشته‌ها و اندیشه‌ها را نابخردانه و طوطی‌وار

مارتین لوتر با اراده‌ای بسیار استوار و ذهنیتی سرشار از

اندیشه‌های تازه و نوشته‌های انبوه در اعتلای فکری

جامعه‌های غربی نقشی انکارناشدنی دارد.

وی در تاریخ غرب شخصیتی بی‌نظیر است.

نمی‌خواهد بپذیرد. می‌خواهد درباره‌اش ببیند. می‌دانید که در کشور ما چنین برداشت شده است؛ به‌ویژه چون چپ‌ها در جامعهٔ روشن‌فکری ما بسیار گسترده سطره داشتند. چپی سطحی، قشری و شاعرانه-عارفانه، که هرگاه از مدرن حرفی به میان می‌آمد، مدرن بودن با سنت‌ستیزی و الحاد همراه می‌شد. هگل از جهان مدرن تعریفی داده، که برخلاف رویکردهای شورش‌هایی است که حتی در صدر مشروطهٔ ما دیده می‌شود. هگل حتی گفته است: آن چه من می‌گویم، همان حرفی است که مارتین لوتر می‌زند. لوتر ایمانی را که کلیسا تعیین‌کننده‌اش بود،

شخصی کرد. من هم همین را می‌خواهم.» آن چه هگل گفته، به گونه‌ای دیگر، با مدد هگل، تحولی را که به اصطلاح کانت از کودکی به بلوغ می‌رسد، یعنی از قرون وسطا تا دوران جدید این تحول را بیان کنیم. مرحلهٔ نخست، مرحلهٔ قرون وسطایی است. مرحلهٔ نهاد بودن مرجعیت اندیشهٔ ایمان و.. بوده است. در آن مرحله، اندیشه‌ای وجود نداشت. بیش‌تر انسان‌ها صرف بودند و تعصب دینی داشتند. تعصب دینی را نیز سینه به سینه از پدران و نیاکان خود به ارث برده بودند. کلیسا هم بر این تعصب دینی سوار بود. اگر کسی برخلاف آن چه کلیسا ایمان می‌دانست، رفتار می‌کرد، با مجازات سخت و شدیدی روبرو می‌شد. یعنی کلیسا تعیین می‌کرد چه کسی مؤمن است؛ چه کسی کافر؛ و چه کسی ملحد. مهم این که آن چه دربارهٔ بیش‌تر پژوهش‌ها نام نهاده‌اند «اندیشهٔ قرون وسطا»یی، این گونه هم نبوده که سراسر انجماد اندیشه باشد. بسیاری اندیشه‌های عمیق و ژرف نیز از آن دوران وجود دارد که من خودم در کتاب‌های آن زمان خوانده‌ام. توماس آکوئیناس، در کتاب سوما تئولوژیا از ابن سینا بسیار تأثیر گرفته و بسیار استوار و محکم از مبنای دینی دفاع فلسفی کرده است. هم‌چنین اندیشه‌مندان دیگری نیز در قرون وسطا داشتیم. اغلب این اندیشه‌مندان از قدیسان بودند و در حوزه و قلمرو کلیسا فعالیت می‌کردند. وقتی همان قلمرو کلیسا تشخیص می‌داد که کسی از خط بیرون رفته و ملحد است، حکم سوزاندن آن‌ها را نیز در مواردی صادر می‌کرد. کانت این مرحله را «مرحلهٔ کودکی» نامیده است. مرحله‌ای که انسان صغیر به شمار می‌رود و در همه چیزش: فکرش، ایمانش، زندگی‌اش به متولی نیاز دارد. به تعبیر هم ما، هم هگل، هم کانت این مرحله طی می‌شود و به مرحلهٔ مدرن پا می‌گذاریم؛ اما پشت سر گذاشتن این مرحله با همان تحول دینی لوتر آغاز می‌شود.

لوتر گفته است: ایمان یعنی شهادت و گواهی دادن کسی

به حضور خدا. مقصود آن که حس حضور

در شما و من انتقال‌دانی نیست. هگل

گفته است: اکنون انسان دوران مدرن نیز

می‌خواهد همین را به مفهوم دریاورد.

یعنی به زبان فلسفه بیان کند. فلسفه که

زبان عصر مدرن است، می‌خواهد ایمان را

توضیح بدهد. وی چنین ادامه داده است:

وظیفهٔ من این است که پروتستانیسم را

فلسفی کنم و ایمان پروتستانیسم را به مفاهیم فهمیدنی برای

همه درآورم. مفاهیمی که توجیه‌شکل دارد. اما آیا سیر فلسفه

در غرب در جامعهٔ ما نیز طی می‌شود؟ اگر به جامعهٔ خودمان

برگردیم، می‌بینیم به‌راستی این تحولات به آن‌ها (غرب) تعلق

نداشت؛ اما ناگهان ابزارهایش به اقتضای مدرن شدن ناگزیر

جهان به کشور وارد شد. جامعهٔ ما دیگر نمی‌تواند با اسب و

درشکه زندگی کند. لوکوموتیو وارد می‌شود؛ تلفن وارد می‌شود؛

تلگراف و راه‌آهن و دیگر ابزارهای زندگی مدرن به جامعهٔ ما

وارد می‌شود. ابزار هم همراه خودش اندیشهٔ جدید می‌آورد.

است که پیشاپیش هایدگر آن را به قلمرو هستومندی^۱ تعبیر کرده بود. بنابراین هایدگر خودش، به گونه‌ای خودش را به نقد کشیده و با خودش نقص پیمان کرده است. مگر نه این که در هستی و زمان بنا بود پرسش هستی باشد، نه هستنده؟ آن هم



لوتر

به شیوه انضمامی و در افق زمان؟ به محض این که در عمل، فیلسوف به سیاست وارد می‌شود، این پرسش را برمی‌انگیزد که آن چه تاکنون نا اصیل به شمار می‌آمد و آن چه تاکنون مستوری و غفلت و فراموشی هستی پنداشته می‌شد، چگونه یک‌باره جدی شده است؛ به‌ویژه آن که نازیسم سیاستی پوپولیستی و توده‌گرا داشت و بر وحدت یک‌دست‌ساز و یک‌صدایی توده‌ها متکی بود؛ یا دست‌کم، یکی از نقطه‌های اتکایش چنین بود. و توده‌هایی از این نوع آیا همان انسان‌های نااصیل^۲ من به همگنان ترجمه کرده‌ام - نبودند که هایدگر به آنان پیوست و آنان را مخاطب خود قرار داد؟ بنابراین آیا به نوعی جابه‌جایی گرفتار نشده است؟ در هر حال، سقوط سیاسی یا خطای سیاسی هایدگر را اندیشه‌مندی چون میگل دیبستگی در همین «افتراق هستی‌شناسی و جابه‌جایی امر سیاسی» از قلمرو هستومندی به قلمرو هستی‌شناختی^۳ دانسته‌اند. به زبان ساده‌تر، موجود سیاسی ناگهان به قلمروی بر فراز عرش هستی‌شناختی و قلمرو خداگونه‌گی وارد می‌شود و در کسی به نام پیشوا تجلی می‌یابد. غفلت نخست هایدگر از موجودات، در همان عمل سیاسی یا خطای سیاسی‌اش آشکار است که از سال ۱۹۳۳ م. در زمان سلطه نازی‌ها بر آلمان، یازده ماه ریاست دانشگاه فرایبورگ را پذیرفت. آن گاه پس از پایان جنگ جهانی دوم، پرسش اساسی

اندیشه‌مندان ما در این که بجنبند و خودشان را با تحولات جهانی هماهنگ کنند، کماکان اندر خم یک کوچه‌اند؛ زیرا هنوز اندیشه‌مندان ما با غرب و مبانی فرهنگی این تمدن - که ابزار و ماحصل‌اش را می‌فرستد - ارتباط برقرار نکرده‌اند. برداشت‌های نادرست پدید آمد. وقتی شناخت نباشد، برداشت‌های بد را در پی دارد. غرب، شرق خیالی ساخت. شرق، غرب خیالی ساخت. و به گفته ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی، هر هویتی به غیریت و به دیگری نیاز دارد. بدون غیریت و دادوستد فکری و فرهنگی هیچ هویتی قوام و دوام نمی‌یابد. بنابراین مباحثی که امروز در جهان ما پیش می‌آید، صددرصد به ما هم مربوط است؛ یعنی دیگری چگونه قوام می‌یابد؟ آیا به‌راستی غرب برای ما مفهوم و شناخته شده است. حال، این مفهوم چه قدر واقعی است؟ چه قدر وهم‌آلود است؟ برداشت‌های نادرست و به گفته شما ناهمگونی فکری و فلسفی، به نظرم هنوز میان شرق و غرب وجود دارد. آثارش را هم در زندگی روزمره، در سیاست و سخنان سیاست‌مداران می‌بینیم.

● آقای جمادی، در فلسفه هایدگر پرسش از هستی، حق حیات ویژه‌ای دارد. آیا او با طرح این پرسش، از پرسیدن هست (موجود) باز نمانده است؟

موجودات گوناگون‌اند. متکثر و بی‌شمار؛ اما این موجودات بی‌شمار را فیلسوفان تقسیم‌بندی و مقوله‌بندی کرده و بر پایه مشترکات‌شان، ذیل کلیاتی نهاده‌اند. ارسطو در نهایت به ده مقوله رسید. هرچه در جهان موجود است، به یک مقوله جوهر و ده مقوله عرض قرار می‌گیرد. به تعبیر امروزی، این موجود، اگر با مفهوم کلی‌تر بدان نگریسته شود، موضوع علوم گوناگون است. برای مثال، سیاست به موجود سیاسی یا امر سیاسی می‌پردازد. زیست‌شناسی درباره موجودات زیستی است. فیزیک درباره موجود طبیعی است. هایدگر از همان آغاز با طرح مسئله‌ای به نام افتراق هستی‌شناسی به ما اعلام کرده که پرسش از من موجود نیست. پرسش من از وجود است. پرسش از موجود را به قلمرو علوم گوناگون واگذار کرده که نامشان را گذاشته است: «هستی‌شناسی‌های ناحیه‌ای» یا موضوعی. هایدگر بر آن است که طرح او طرح هستی‌شناسی بنیادین است. نه هستی‌شناسی ناحیه‌ای. البته این مسئله که گونه‌ای تقسیم کار است، قانع‌کننده نیست، اگر مقصود پرسش را به گونه دیگری مطرح کنیم و آن این که آیا افتراق، هستی‌شناسی وجود را از موجود جدا نمی‌کند؟ و به ساحت‌های انتزاعی و مقتدرانه‌ای بر فراز موجودات نمی‌برد؟ درباره این مسئله مفسران فلسفه هایدگر بسیار با هم بحث دارند و بسیاری کسان هم هستند که درکل ریشه‌گرایش‌های هایدگر را به سیاست‌های حزب نازی در همان مسئله افتراق هستی‌شناختی‌اش جست‌وجو می‌کنند. تفسیر برخی‌ها، از جمله میگل دیبستگی این است که هایدگر در سیاست دخالت کرده؛ درحالی که، سیاست دقیقاً همان جایی

دیگری را اندیشه‌مندان بیان کرده‌اند که چرا هایدگر درباره کارهای خودش، حتی فجایع نازی‌ها خاموش ماند؟ اما چرا این پرسش را درباره کسانی مطرح نکردند، که تا گردن در فساد و تباهی غرق بودند و به مراتب گستره همکاری‌شان با نازی‌ها



آدورنو

بیش‌تر بود و اندیشه‌هایشان به روشنی و آشکارا فاشیستی بود؟ کسانی چون: ارنست یونگر، هملر، روزبرگ و بعضی نویسندگان اروپایی، همانند: فردینان سلین، براسیلاش و کسانی که در میان فیلم‌سازان و هنرمندان روشن‌فکر بودند و از سیاست‌های حزب نازی در آن زمان پشتیبانی کردند. چرا از میان این گروه، داستان هایدگر این همه سروصدا به پا کرد؟ برای این که هایدگر اندیشه‌مندی برجسته و ممتاز است و انسانی معمولی نیست.

● یکی از جدیدترین این کسان، گونترگراس نویسنده برجسته آلمانی و برنده جایزه نوبل ادبیات است که در کتاب اتوبیوگرافی خود به نام پوست کندن پیاز اعتراف کرده که سرباز نازی بوده؛ اما هم او در رمان سال‌های سگی هایدگر را بابت ریاست دانشگاه و همکاری با نازی‌ها به شدت به باد ناسزا گرفته است؟

بله. همین طور است. درباره رمان سال‌های سگی در کتاب زمینه و زمانه پدیدارشناسی آورده‌ام که در اصل داستانش چگونه پیش آمده است و واکنش‌هایی که نشان داده می‌شود، همه را توضیح داده‌ام.

● هانا آرنت در نامه‌هایش به بلوشر یامپرس، الفریده، همسر هایدگر را در لغزش سیاسی شوهرش

مقصر اصلی معرفی کرده است. آیا به‌راستی همین گونه بود؟

البته هانا آرنت مسائل بسیاری را مطرح کرده است. من نمی‌توانم این مسائل را تصدیق کنم. ما از دور دستی بر آتش داریم و داستان را از افق زمان دیگری می‌بینیم. شما اگر در دهه چهل و پنجاه ایران از دموکراسی حرف می‌زدید، می‌گفتند سوسول‌بازی است. نهادهای مدنی هیچ مفهومی نزد مردم عام نداشتند. تنها راه تغییر را انقلابی خشن و مبارزه مسلحانه و خونین می‌دانستند. جز بعضی حزب‌های نادر که آن‌ها نیز در برابر حمله جریان چپ خاص ایران و آن رمانتیسیم حاکم -که با عرفان و شعر هم درآمیخته بود- قدرت ابراز وجود نداشتند؛ اما اکنون، کسانی که آن زمان آن‌گونه می‌اندیشیدند، دیدگاه‌هایشان عوض شده است. اگر دیدگاهی را که آن روزها داشتند، امروز هم داشته باشند، این دیدگاه ناهم‌زمان است. اما در دهه چهل و پنجاه «در زمانی» بود؛ یعنی دوران جلال آل احمد و احسان نراقی و فردید و خلیل ملکی و دیگران. حتی هنرمندان و شاعران نغمه‌هایی برضد دیکتاتوری پهلوی در لفافه استعاره سر می‌دادند. در آن دوران «در زمانی» بود. اما اکنون «ناهم‌زمان» است. بحث هانا آرنت درباره همسر هایدگر را باید در ظرف زمان خودش بررسی کرد که آیا هایدگر با تشویق الفریده به ریاست دانشگاه فرایبورگ و همکاری با نازی‌ها رضایت داده است؟ یا بنا به میل و اراده‌ی خودش چنین تصمیمی گرفت؟

منتقدان آغازین وی، مانند هوگو بت و ویکتور فاریاس که در دهه ۹۰ ناگهان پرونده سیاسی هایدگر را با رسوایی افشا کردند، کم‌وبیش دوران شهرتشان گذشته بود. برای همین، مسئله هایدگر را در بوق و کرنا کردند و برای مدتی خودشان را دوباره بر سر زبان‌ها انداختند. منتقدان هایدگر به «در زمانی بودن» موضوع توجه دارند؛ البته در همان زمان هم کسانی، مانند توماس مان و یامپرس انتظار داشتند از انسان اندیشه‌مندی با عمق نظر هایدگر به این چیزی که جز ذلت نبود، تن ندهد.

اما آن منتقدانی که تا اندازه‌ای در زمانی بودن را در نظر می‌گیرند، انتقادشان بیش‌تر به پس از جنگ است. آنان سکوت بعدی هایدگر را تقبیح کرده‌اند؛ برای نمونه: ایمانوتل لویناس و موریس بلانشو و ژاک دریدا و مانند این‌ها سکوت بعدی هایدگر را هولناک‌تر و پرسش‌برانگیز دانسته‌اند، تا همکاری یازده‌ماهه‌اش با حزب نژادپرست نازی.

● بسیاری به قول شما کتاب هستی و زمان هایدگر را نقطه عطفی در تمام تاریخ فلسفه دانسته‌اند. چرا آدورنو فلسفه هایدگر را تا مغز استخوان فاشیستی خوانده است؟

این جمله آدورنو، تصادفی در انجمنی ادا شد که با دانشجویان در حال گفت‌وگو بود. داستان از این قرار است که دانشجویان مطلبی را برضد آدورنو کشف کردند. آنان دریافتند آدورنو

در زمان هیتلر برای آهنگ‌سازی، مقاله‌ای ستایش‌آمیز نوشته که هیتلر را در آهنگی ستوده بود. آنان به آدورنو گفتند: تو که این همه به هایدگر می‌تازی، خودت هم به گونه‌ای با نازی‌ها هم‌دست بوده‌ای. آدورنو پذیرفت که اشتباه کرده است. و گفت: اما فلسفه هایدگر تا مغز استخوان فاشیستی است. این سخن شفاهی و سرپایی بود. در نقد دقیق آدورنو هرگز چنین جمله‌هایی را برضد فلسفه هایدگر نمی‌بینیم. نقد مکتوب آدورنو از هایدگر در کتاب زمان اصالت دیده می‌شود و جزو کتاب‌هایی است که من ترجمه کرده‌ام. در گفتار نخست کتاب دیالکتیک منفی - که هنوز به فارسی ترجمه نشده است - آدورنو به‌طور کلی بر جریان فکری بر پایه «هستی‌شناختی و فلسفه‌های اگزیستانس و پدیدارشناسی» نقد رادیکالی دارد. در این کتاب اندیشه با اندیشه رویاروی شده و تأمل برانگیز نیز هست. من نمی‌توانم فتوا بدهم که حق با این یا آن هست؛ اما می‌دانم که آدورنو هم بی‌گدار به آب نمی‌زند. به هر حال دیدگاه‌هایش، تحلیل و نقد رادیکال و بنیاداش بر هستی‌شناسی - که تصادفاً بر پایه افتراق هستی‌شناسی است - نادرست است. باید همه این‌ها را خواند و نسبت به هیچ فیلسوفی تعصب خاصی نداشت.

● عنصر عرفانی‌ای که در فلسفه هایدگر وجود دارد، عرفان دینی است؟ یا معنویتی بدیل دینی؟

در ایران به گونه‌ای هایدگر، «ابن عربیه» شده است. در ایران هایدگر را چنان با سنت عرفانی، به‌ویژه اندیشه‌های ابن عربی و شارحان او تفسیر کرده‌اند، گویی هایدگر ابن عربی‌ای است که در سده بیستم آلمان ظهور کرده است. من انکار نمی‌کنم که در دیدگاه‌های متأخر هایدگر گرایش‌هایی دیده می‌شود که به عرفان و شعر پهلو می‌زند و به شیوه‌ای غیر دیالکتیک، ناگهان جهان موجودات به نوعی هستی جهش می‌یابد و این جهش توجیه اندیشه‌مندان‌ای ندارد؛ یا من ندیدم. در واقع در دوره دوم اندیشه هایدگر، هرچند خودش گفته: «هنوز

اندیشه‌مند و پدیدارشناس هستم.» اما اندیشه‌اش شکاف‌ها و خلل‌های فراوانی دارد، که با توجیه دیالکتیکی و فکری حل نمی‌شود. بنابراین «هستی» تبدیل می‌شود به حکمی مقدر. یک رخداد، یک فعلیت که برحسب دوره‌های زمانی جلوه‌های خاص خودش را آشکار می‌کند و همه موجودات آن زمان در آن هستی می‌بالند، می‌زاینند و زندگی می‌کنند.

● فلسفه هایدگر را با فلسفه اسلامی، مانند فلسفه ملاصدرا چه قدر می‌شود مقایسه کرد؟ به اعتقاد برخی صاحب‌نظران ملاصدرا در دوران خودش، مقوله بسط وجود را عمیق‌تر از هایدگر مطرح کرده است.

واقعیت این است که من شایستگی آن را در خود نمی‌بینم، که بخواهم درباره ملاصدرا و فلسفه بسط وجود او قضاوت کنم. داوری در این زمینه به تخصص نیاز دارد یا آن قدر که باید، آن را خوانده باشم. درباره فلسفه اسلامی هم شکاف‌ها و خلأهای بسیاری وجود دارد. در کتاب هستی و زمان به طور خاصی پرسش اصلی کشانده می‌شود به پرسش از هستنده‌ای به‌نام و این که کتاب هستی و زمان بسیار استوار است و گام به گام با برهان خاص پدیدارشناسی پیش می‌رود. یعنی در هیچ جایی امری را به وحی و کتاب مقدس و الهام و شهود و مانند آن حواله نمی‌دهد. مخاطب را کسی در نظر گرفته که باید مطلب را برایش توجیه و تفهیم کند؛ نه این که مطلب را به اعتبار دهان گوینده و شخصیت او بپذیرد. حالا نمی‌دانم ملاصدرا تا چه اندازه این مسائل را بیان کرده است؛ اما بر این آگاه‌ام که بسط وجود

نقد مکتوب آدورنو از هایدگر در کتاب زمان اصالت دیده می‌شود و جزو کتاب‌هایی است که من ترجمه کرده‌ام. در گفتار نخست کتاب دیالکتیک منفی - که هنوز به فارسی ترجمه نشده است - آدورنو به‌طور کلی بر جریان فکری بر پایه «هستی‌شناختی و فلسفه‌های اگزیستانس و پدیدارشناسی» نقد رادیکالی دارد. در این کتاب اندیشه با اندیشه رویاروی شده و تأمل برانگیز نیز هست. من نمی‌توانم فتوا بدهم که حق با این یا آن هست؛ اما می‌دانم که آدورنو هم بی‌گدار به آب نمی‌زند. به هر حال دیدگاه‌هایش، تحلیل و نقد رادیکال و بنیاداش بر هستی‌شناسی - که تصادفاً بر پایه افتراق هستی‌شناسی است - نادرست است.

در فلسفه اسلامی دامنه بسیار گسترده‌ای دارد. البته این بسط وجود در نوشته‌های ابن‌سینا و ابن‌رشد نیز مطرح است. از دید هایدگر بسط وجود که تا ابن‌رشد در قرون وسطا - به‌طور کلی در سخن قرون وسطایی - هست، نقد بنیادین دارد. نقد هایدگر این است که تمام هستی‌شناسی قرون وسطا - هرگاه از هستی حرفی نوشته شده است - مرادش هستنده بوده. الهیات کاتولیکی را نیز می‌توان نقد کرد؛ زیرا در این الهیات خدا در نهایت یک موجود است.

جامعه ما، هم روشنفکران سکولار، هم روشنفکران دین‌دار را به خودش جذب کرده است؟

من از قول روشنفکران نمی‌توانم چیزی بگویم. چون به‌راستی نمی‌دانم. در کل جهان، هایدگر فیلسوفی است که سلبی و ایجابی تأثیرگذار است. چه چیزی در هایدگر هست، چه نقطه انقلابی‌ای هست؟ نمی‌دانم. یک نکته و حرکتی انقلابی با کتاب هستی و زمان آغاز شده. ببینید، تا چاپ کتاب هستی و زمان، کم‌وبیش اندیشه فلسفی غرب تکرار دکارت است؛ برای نمونه هوسرل را مثال می‌زنم. از قضا او مدعی گذار از اندیشه دکارت است. سرانجام هوسرل هم گرچه سوژه و ابژه - دو- را به حیطه آگاهی برده و کوشیده است آن فاصله و شکافی را که در اندیشه دکارت میان من و نامن یا میان ذهن و عین وجود دارد، با نظریه قصیدیت یا حیث التفاتی حل کند، تنها محل این ثنویت را تغییر داده است. یا ایده‌آلیسم استعلایی کانت، که از قضا قوام و شکل‌گیری سوژه را به کمال رسانده و یک بار برای همیشه اختلاف میان آمریست‌ها یا تجربه‌انگاران و راسیونالیست‌ها، پریده‌آلیست‌ها را حل کرده است؛ زیرا فلسفه‌اش، فلسفه انتقادی است و مرادش از انتقاد تعیین حدود توانایی یا برد فاهمه و حس انسانی است. از دید کانت در کتاب سنجش خرد ناب، این مسئله که فلسفه توانایی ندارد جهان بیرون از خودش را اثبات کند، یعنی چیزی را که لمس می‌کند، ننگ فلسفه است. کانت برای حل این قضیه مسئله‌ش فی نفسه را مطرح کرد. این شیء فی نفسه و اساساً بسیاری از آن‌چه فیلسوفان درباره‌اش داد سخن داده‌اند، از حیطه ذاتی حس و آگاهی بیرون است. بنابراین تعیین کرده که توانایی حس پرواز، هم‌چنین توانایی پرواز فاهمه تا چه اندازه است؛ سرانجام به این رسیده: ذات آن چیزهایی که در جهان بیرون هستند، دسترس‌ناپذیر و به جهان فنومن یا شیء فی نفسه متعلق است. آن‌چه در ذهن به صورت تصور و باز نمود مترسّم می‌شود، نامش را گذاشته فنومن یا پدیدار. ذهن یا فاهمه، هم‌چنین حس جز به پدیدارها یا فنومن‌ها توانایی ندارد دسترسی یابد. اما چگونه است که ذهن، تصورها را به حکم تبدیل می‌کند. یعنی فرض کنید «دیوار سفید است». مفهوم دیوار، تصور دیوار و تصور سفیدی و فعل ربطی «است»، آیا در بیرون ساخته می‌شود یا در ذهن؟ کانت گفته در این‌جا ذهنی است، که روی تصورهایی که به آن داده می‌شود، کار می‌کند؛ ترکیب می‌کند؛ تألیف می‌کند؛ اضافه و کم می‌کند و به دنبال مکانیسم و قانون این نوع اعمال ذهن می‌گردد. در نهایت به احکام تعلیقی و ترکیبی می‌رسد. بنابراین کانت هرگز ثنویت سوژه و ابژه را رد نکرده؛ اما گفته است ابژه‌ها در حد فنومن ادراک می‌شوند و درک ابژه‌ها هم با نوعی حرکت استعلایی شکل می‌گیرد. هایدگر مسئله‌ای را که همه فیلسوفان با آن کلنجار رفته‌اند و با آن سالیان سال درگیر بودند و در حل آن ناتوان مانده‌اند، از بیخ و بن دور زده است؛

● مولوی و هایدگر هر دو به ساحت متافیزیک تعلق دارند و بنا به دیدگاه پوپر متافیزیک قلمرو دعاوی و گزاره‌های ابطال‌پذیر است. آیا امکان بحث و فحص، و نقد و سنجش عقلانی اندیشه‌های مولوی و هایدگر وجود دارد؟

امکان این مسئله وجود دارد و بعضی دانشجویان هم این کار را انجام داده‌اند؛ اما این که میان این دو آیا هم‌داستانی و هم‌سختی هم وجود دارد یا نه، من نمی‌دانم و نمی‌توانم به این قضیه بپردازم. به هر حال، میان روشنفکران جهان نقاط مشترکی هم وجود دارد. شما بحث متافیزیک هایدگر و مولوی را مطرح کردید. در حالی که هایدگر تمام فلسفه‌اش نقد متافیزیک است. یعنی آن‌چه متافیزیک خوانده می‌شود، از زمان ارسطو تا نیچه. هایدگر معتقد است به سوی اندیشه‌ای باید رفت که بر این متافیزیک چیره بشود و غلبه کند. مقصودش هم از متافیزیک، اندیشه‌ای است که اساساً بر بنیاد ثنویت سوژه و ابژه نهاده شده. و ملاک‌اش برای حقیقت، فرضیه تطابق عین و ذهن است. چون هایدگر این نوع متافیزیک را به اصطلاح خودش تخریب می‌کند، نه نقد. اسم انتقاد به معنای دقیق واژه، گاهی در زبان هایدگر به کار می‌رود و آن معنای بحران است.

در نقطه بحرانی مسائل با هم مشتبه می‌شوند. مسئله حاد می‌شود و به جداسازی قضیه‌ها از هم نیاز می‌یابد. این مفهوم نقد و انتقاد در نظر هایدگر با آن‌چه نزد دیگران متداول است، تفاوت دارد. هایدگر گفته است «ویران‌سازی» یا تخریب. متافیزیک غربی را هایدگر ویران‌سازی کرده. ویران‌سازی یعنی شرحه کردن کاربن‌ها. عناصر متشکله فرادش یا سنت، برای رسیدن به شالوده آن سنت. اساساً تمام تقلا و کش‌مکش فکری هایدگر با متافیزیک است. حالا شاید از نظر ما پای‌بسته متافیزیک مانده باشد؛ اما به لحاظ ادعای خودش و مقصدها و غایت‌شناسی فلسفه و اندیشه‌اش، غایت و مقصد دیدگاه وی

در ایران به گونه‌ای هایدگر، «ابن عربی‌زده» شده است. در ایران هایدگر را چنان با سنت عرفانی، به‌ویژه اندیشه‌های ابن عربی و شارحان او تفسیر کرده‌اند، گویی هایدگر ابن عربی‌ای است که در سده بیستم آلمان ظهور کرده است.

گذار از متافیزیک تا کنون است، به سوی اندیشه‌ای دیگر، که درباره آن اندیشه دیگر است. وی چنان مبهم و رازآلود سخن گفته است که می‌شود از آن تفسیرهای عرفانی داشت.

● چه چیزی در فلسفه هایدگر هست که در

یعنی مسئلهٔ ثنویت دکارتی. مسئلهٔ شایستگی سوژه و جهان. مسئلهٔ من و نامن. هایدگر اعلام کرده است من همواره هستی در جهان‌ام؛ یعنی انسان موجودی است که در جهان پیشاپیش به او امتیاز داده شده است. جهان را نمی‌توان از هستی انسان جدا کرد. هم از آغازین مرحله، انسان در جهان هست. اندیشهٔ او انقلاب بزرگی است؛ به‌ویژه آن که پیش از هایدگر از نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم، پس از هگل مسئله‌ای اساسی دامن‌گیر فلسفه می‌شود. اندیشه‌مندان، چون: کانت، مارکس و نیچه و کیرکگور و داستایوفسکی همگی با وجود اختلاف‌هایشان، خط مشترکی دارند و آن این‌که توانستند فلسفه را از انتزاعیات و تئوری‌ها و مفهوم‌پردازی‌ها سازند. این نکته در نوشته‌های کیرکگور دیده می‌شود. در دیدگاه‌های داستایوفسکی و کتاب یادداشت‌های زبرزمینی وی نیز دیده می‌شود. این کتاب

رمان است؛ اما در واقع اثری بزرگ در فلسفه به‌شمار می‌آید. در مفهوم افتراق کیرکگور، در آثار نیچه به‌طور کلی گرایش به زندگی و گرایش به امر انضمامی و عمل در مارکس دیده می‌شود. بنابراین این انتظار در جامعهٔ کتابخوان و روشنفکر و اساساً در زمان هایدگر وجود داشت که چگونه فلسفه را می‌شود به زندگی، به عمل و به امر انضمامی پیوند داد. فلسفه را از درون مجموعه‌ها بیرون آورد و به گونه‌ای آن را مطرح کرد که فلسفهٔ عمل باشد. همان‌گونه که مارکس در تز یازدهم «ایدئولوژی آلمانی» گفته است: «تاکنون فیلسوفان به تفسیر جهان می‌پرداختند. از این پس باید به تغییر جهان پرداخت.» این انتظار جهان است. انتظار جهانی که شاید از جنگ خسته شده و در پی آن است که معنایی برای زندگی بیابد. بنابراین، این انتظار از فلسفه می‌رفت که معنایی برای زندگی، برای عمل بیابد. هایدگر هستی و زمان را از کارگاه نجاری آغاز کرد و گفت اساساً هستی انسان پیشاپیش با دقت‌ورزی و کارورزی و عمل آغاز می‌شود. جداسازی تئوری و پراتیک یا نظریه و عمل امری است ثانوی. نخستین تماس انسان، آغازین تماس او تماسی است عملی. مانند تماس چکش و نجار. نجار با چکش، هستی جهان پیرامون خودش را تجربه می‌کند؛ وقتی آن چکش را به کار می‌برد. به محض این‌که چکش خراب می‌شود و از کار می‌افتد، مشاهده آغاز می‌شود. تفکر و اندیشه دربارهٔ چکش آغاز می‌شود. اساساً تماس آغازین انسان، عمل است. حتی در این باره هایدگر از مارکس انقلابی‌تر است. چرا؟ برای این‌که باید بر اساس نظریه باشد. اما می‌گوید نظریه باید برای عمل باشد. ولی

هایدگر گفته است اصلاً جداسازی نظریه و عمل، جداسازی‌ای است متأخر و ثانوی. تماس اصیل انسان با جهان تماسی است عملی. تماسی است کارورزانه. این‌ها عاملی آغازین بود که باعث شد هایدگر هیاهو به راه بیندازد. و مانند بمب منفجر شود

کتاب هستی و زمان اثری است که من به هر حال یک عمر با آن کلنجار رفته‌ام و تمام اندیشهٔ مرا به خود مشغول کرده است. همواره با آن کش‌مکش فکری داشتم و دارم؛ نه این‌که به آن علاقه‌مند باشم. کش‌مکش و درگیری فکری با چنین نوشته‌ای سبب شد تصمیم بگیرم آن را ترجمه کنم، تا با حضور متن فارسی این اثر، هایدگر آن نقشی را در این‌جا ایفا کند که تا اندازه‌ای در غرب داشته است؛ یعنی نقش اندیشه‌مندی خط‌دهنده و بزرگ که در جهان فلسفه دعوا به راه انداخته و در بسیاری مسائل، کم‌وبیش بر دو – سه نسل از اندیشه‌مندان و متفکران، تأثیر سلبی و ایجابی به جای گذاشته است.

و شعاع این انفجار بر همه تأثیر بگذارد. هایدگر به طور بنیادین ثنویت دکارتی را نابود کرد. اما باید این را هم ناگفته نگذارم که چندان نباید در این مرحلهٔ انقلابی اندیشهٔ هایدگر در جا بنزیم. هایدگر همان اندازه که در انقلابی بودن افراطی است، ناگهان به نوعی در ورطهٔ ارتجاع و واپس‌گرایی سقوط کرده. هنگامی که به سخن گفتن از همان هستی به مفهوم رخداد نوبت می‌رسد، چیزی است انتزاعی‌تر از انتزاعی. یعنی فراتر از هر امر انتزاعی. و یک‌باره از امری انضمامی، از آن‌چه به عمل و زندگی مربوط می‌شود، به ساحت مبهم و فرودست، حکم‌دهندهٔ عجیب جهش می‌یابد. در عین حال که اندیشهٔ انقلابی در هستی و زمان دیده می‌شود، همین اندیشه از انتزاعی‌ترین ساحت‌ها سر درمی‌آورد. این یکی از دلایل رویکرد جامعهٔ روشن‌فکری – عم از سکولار و دیندار – به هایدگر است. البته چندین دلیل دیگر نیز شاید باشد که من ندانم؛ اما وقتی هایدگر در غرب شهرت یافت، در ایران هم در دههٔ پنجاه مفسرانی پیدا شدند که درباره‌اش بسیار سخن گفتند و نظرها به سویش جلب شد. نکته‌های انتقادی فراوانی در اندیشه‌اش نسبت به تاریخ فلسفه وجود دارد که به نظر من هم از هایدگر، هم اندیشهٔ سکولار بیرون می‌آید، هم دینی. اما هایدگر خودش مدعی است، نه سکولار است، نه دینی.

پی‌نوشت‌ها

1. Ontie.
2. Des Man.
3. OnoTologieol.

اشاره: این نوشتار گزارش مختصری است از کتاب سخنرانی‌های یادبود هایدگر که ماحصل سخنرانی‌های ورنر مارکس، هانس گئورگ گادامر و کارل فریدریش وایتس زکر، در سالگرد وفات هایدگر، در آن بیان شده است.

کتاب ماه فلسفه

هایدگر در ۲۶ ماه می سال ۱۹۷۶م در گذشت. دانشگاه آلبرت لودویگ در فرایبورگ سمیناری جهت تجلیل وی در ۱۶ دسامبر سال ۱۹۷۶م فراهم نمود، تا از این رهگذر، آرای هایدگر همراه با بررسی دیدگاه‌های انتقادی ناظر بر آن‌ها در معرض دید قرار گیرد. در این گردهمایی سه نفر به ایراد سخن پرداختند که عبارتند از ورنر مارکس^۱، هانس گئورگ گادامر و کارل فریدریش وایتس زکر^۲. متن این سخنرانی‌ها در سالگرد وفات هایدگر یعنی ۲۶ می ۱۹۷۷م به رشته تحریر در آمده، و در کتابی با عنوان هایدگر: بزرگداشت وی توسط دانشگاه فرایبورگ^۳ به چاپ رسید. ترجمه ای از این کتاب به انگلیسی با عنوان سخنرانی‌های یادبود هایدگر^۴ موجود است.

در پیش‌گفتار این اثر چنین آمده است که خواست هایدگر بر آن بود تا افکار خویش را به گونه‌ای ارائه نماید که دیگران نیز قادر باشند، همانند وی به مسائل بیان‌دیشند. به همین دلیل بود که دانشگاه آلبرت لودویگ در فرایبورگ در یادبود وی، آنچنان که در جشن‌های دانشگاهی متداول است، به حمد و ثنا بسنده نکرده، چنین گردهمایی‌ای را بر گذار نموده است و این نوشتار، با ارائه متن این سخنرانی‌ها، همان هدف را در اولین سالگرد وفات وی دنبال می‌نماید. رکتور هلموت انگلر^۵ به قشر در حال تحصیل در دانشگاه آلبرت لودویگ و چهار دانشکده فلسفی آن از صمیم قلب در خصوص این مجموعه تبریک می‌گوید. او ظاهر این نشست دانشگاهی را ساده و بی‌آلایش خوانده، این امر را منطبق با روحیات هایدگر تلقی می‌نماید. در این گرد همایی، به ترتیب، ورنر مارکس به «تفکر و موضوع آن»، هانس گئورگ گادامر به «وجود، روان^۶ و خدا» و کارل فریدریش وایتس زکر به «هایدگر و علوم طبیعی» پرداخته است.

در سخنان ورنر مارکس تمامی تلاش‌های هایدگر از نقطه نظر نوشته‌های اخیر مورد تفسیر قرار می‌گیرد. این تفسیر با چند پرسش تحقق می‌یابد که عبارتند از: ۱. هایدگر اندیشه مابعدالطبیعی را چگونه تعریف کرد؟ ۲. اندیشه وی، به نحو بالفعل، تا چه محدوده یا به چه شکلی دست خوش دگرگونی (متفاوت شدن از اندیشه مابعدالطبیعی) شده است؟ ۳. او موضوع اندیشه دگرگون خویش را در چه چیزی می‌بیند؟

بحث پیرامون این سه پرسش، این امر را برملا می‌سازد که هایدگر تعریفی جدید از ماهیت زمان و حقیقت ارائه نموده است و از این طریق به درک تعینات بنیادین دیگری به عنوان مقدمه‌ای در پیدایش وجود نائل آمده است. هایدگر با کمک تعینات مزبور ساختاری را تصویر پردازی کرد که انسان می‌تواند در آن استقرار یابد و از بزرگترین خطر نهفته در عصر فن‌آوری خود را برهاند.

سخنرانی گادامر و دیگران در یادبود هایدگر

هاشم قربانی^۱

بینید)، یعنی موضوع نیز تغییر یافته است یا به بیانی دقیق تر، دست خوش دگرگونی شده است. این یکی از دلایل تغییر زبان در هایدگر است. اما تنها واژگان وی نیست که تغییر یافته است؛ فهم وی از ماهیت زبان نیز دچار تحول شده است. بنابراین نباید



گادامر

تنها به «وجود» توجه نمود، بلکه شایسته است تا اصطلاحاتی که در بحث از آن به کار گرفته می شود و طریقه استعمال زبان در این راستا نیز مورد کنکاش واقع گردد. به بیان دیگر، موضوعی که در این سخنرانی ها، همان گونه که در افکار هایدگر، بیشتر مورد توجه است، وجود و صحبت کردن و فکر کردن در خصوص آن است. وجود چیست و چگونه می توان در بیان و اندیشه بدان نزدیک شد (یا چگونه ممکن است که او به ما نزدیک گردد)؟ این است آنچه در اندیشه هایدگر مورد توجه است و همین امر است که در نموده های گوناگون و در روابط خود با موضوعات مرتبط با خویش و پیرامون خود، در سخنرانی های مضبوط این کتاب مطرح می گردد.

مترجم چنین ادامه می دهد که بحث از وجود و زبان مستلزم توضیحاتی در خصوص ترجمه حاضر است. این ترجمه در همه مواقع، در برخورد با «وجود»، پایبند به لفظ یا به عبارت دیگر ترجمه ای تحت اللفظی نیست و دلیل ساده آن ناممکن بودن این امر در باب هایدگر است (بخش سوم سخنرانی وایتس زکر به خوبی نشان می دهد که چرا این گونه است). این امر ناممکن است. زیرا هایدگر با معانی الفاظ بازی می کند و همچنین به این دلیل که زبان وی دست خوش توسعه و تحولی شده است که در بالا بدان اشاره شد، تا آنجا که یک اصطلاح در معنای یک شیء و در یک مرحله از سیر تفکر وی می تواند به طریقی متفاوت مورد استفاده قرار گیرد یا بار معنایی ای را به عهده بگیرد که سابقاً نداشته است و بدین وسیله تغییری از جهت تأکید یا معنا در آن پدیدار گردد (نمونه ای از این امر را می توان در سخنرانی

در سخنرانی هانس گئورگ گادامر، تأکید مجدد بر مفهوم وجود از جانب هایدگر، از چندین جنبه بسط می یابد: ۱. از لحاظ صعوبت دینی سخن گفتن در باب خدا، ۲. در تمایز با مابعدالطبیعه ارسطو و هگل و ۳. در تجاربی که در اثر تفکر شخصی جدید و نزاعی که در ماهیت فن آوری جدید با بشریت نهفته است، دور از دست اند.

سخنرانی کارل فریدریش وایتس زکر گفتمان حاکم بر علوم طبیعی و هایدگر را دنبال می نماید. پیش از هر چیز، تعاریف هایدگر در خصوص ماهیت علوم طبیعی و فن آوری عرضه می گردد که مستخرج از دست نوشته های اخیر وی هستند. سپس با بازگشت به نوشته های پیشین وی که اخیراً به چاپ رسیده اند، رابطه میان منطق، هستی شناسی و علوم طبیعی روشن می گردد. سرانجام وایتس زکر از لسان یک فیزیکیان به این نتیجه نایل می گردد که دانشمندان علوم طبیعی، تاکنون، سخنان هایدگر در این باب را نفهمیده اند و در مقابل، هایدگر نیز قادر نیست در باب علوم طبیعی به شکلی کامل به اندیشه بپردازد.

مترجم توضیحات مختصر خویش در باب این کتاب را با این عبارت آغاز نموده است که «... هر ترجمه ای فی نفسه یک تفسیر است...». از نظر او نوشته حاضر به شکلی بسیار مختصر به ما حصل هر یک از سخنرانی ها اشاره می کند و نیازی به تکرار آنچه در این موضع گفته شد، نخواهد بود. علاوه بر این، سخنرانی های مذکور تنها محتاج شرحی مختصرند. زیرا موضوعات عمده اندیشه هایدگر در خود آن ها ارائه گشته است. در واقع هر گونه تلاش برای استخراج مطالب مهم این سخنرانی ها، در بهترین وضعیت خود، چیزی بیش از تکرار محتوای آن ها به روشی دقیق نخواهد بود. او در دنباله با توجه به موضوعات این سخنرانی ها، وجه مشترک آن ها را موضوعات راهبردی در سراسر اندیشه هایدگر می داند که تفاسیری در باب این ترجمه را رقم خواهد زد.

موضوعی که فکر هایدگر را در سراسر عمر وی به خود مشغول ساخته، مسئله معنای زندگی است. این نکته به طور خاص از اثنای سخنرانی های مارکس و گادامر قابل استخراج است. با این حال این مطلب دست خوش نوعی تغییر^۱ یا بهتر بگوییم دگرگونی^۲ شده که در هر سه سخنرانی و به خصوص سخنان وایتس زکر و گادامر به آن اشاره شده است. این دگرگونی، فی نفسه، نشانگر تغییری در زبان هایدگر است که «وجود» در آن همواره موضوع صریح مباحث نیست. اما همین دگرگونی زبان که در «توصیف» موضوعی به کار می رود که در مباحث دنبال می شود، به معضل هایدگر در یافتن زبان صحیح برای بحث از آنچه وی در سلسله تفکرات خویش دنبال می نماید، اشاره دارد (برای این مطلب به سخنرانی گادامر مراجعه کنید). البته وضعیت به همین سادگی ها نیست؛ به عبارت دیگر، به سادگی داشتن موضوعی اصلی و سپس یافتن زبانی صحیح در توصیف آن نیست، آن گونه که بتوان آن را به راحتی یک نام گذاری تلقی نمود (برای این مطلب به سخنرانی مارکس مراجعه نمایید). خود اندیشه دگرگون شده است و این، به فرض رابطه میان اندیشه و موضوع آن (سخنرانی مارکس را

مارکس مشاهده نمود). تحقق چنین امری را می‌توان در واژگان تخصصی‌ای که در پی می‌آید، مشاهده نمود. در این بخش برخی اصطلاحات کلیدی دارای چندین معنا هستند. چنین انحرافی از مسیر ترجمه در متن حاضر به دلیلی دیگر نیز ضروری می‌نماید



و آن، وجود سخنرانی‌هایی از سه شخص مختلف است. اگر چه این سه نفر به شکلی قریب به اتفاق از یک واژگان برای بسط موضوعات مورد نظر خویش استفاده نموده‌اند، اما این امر نیز محتمل است که هر یک از آن‌ها واژگان مرتبط با دوره‌ای خاص از اندیشه هایدگر و متفاوت با دیگری را به کار گرفته باشد که اقتضای آن انعطاف‌پذیری ترجمه خواهد بود.

با این حال دلیلی به لحاظ فلسفی مهم‌تر نیز در این خصوص وجود دارد که چرا ترجمه آثار هایدگر یا متون مرتبط با وی که بر مسیر اندیشه وی و موضوع آن تمرکز دارد، نمی‌تواند به صورت علمی تحت اللفظی باشد. ترجمه‌ای تحت اللفظی به شیوه‌ای خشک و ثابت، گرفتاری در یکی از دام‌هایی است که گادامر در



بخش اخیر سخنان خود بدان اشاره نموده است، یعنی انجماد زبان تا جایی که انعطاف‌پذیری از آن رخت بر بندد. مطالبه ترجمه‌ای خشک و بی‌روح، در واقع، مطالبه علم، عینیت و یقین در زبان است که به طور ساده تأییدی بر حقانیت مدرنیته و به کارگیری آن در استعمال زبان است. این خواسته، جایگاهی محدود در حوزه

اندیشه و متعلق آن دارد، اگر نگوییم اصلاً هیچ جایی ندارد. علی‌رغم تمام آنچه در بالا گفته شد، باید به این نکته نیز اشاره شود که ترجمه حاضر به هیچ‌عنوان ترجمه‌ای شخصی و پیرو طرحی واهی نیست؛ این ترجمه صرفاً در صدد است تا موضوع مورد بحث در متن و اندیشه هایدگر را دنبال نماید. مطمئناً این امر سختی‌های خاص خود را دارد. به این نکته در بخش اخیر سخنرانی مارکس، با اندکی دخل و تصرف و مناسب‌حال، اشاره می‌کنیم که «معیار» برای گوش‌فرادادن و در پی آن ترجمه نمودن آنچه در این سخنرانی‌ها گفته شده است، چیست؟ اما دقیقاً همان‌گونه که مارکس در سخنرانی خود برای این پرسش پاسخ صریحی ارائه نمی‌دهد، ما نیز باید آن را در اینجا رها کنیم. در واقع، این همان سؤالی است که ما را به سخنرانی‌ها و اندیشه هایدگر و موضوع مورد بحث باز می‌گرداند. زیرا تنها با مراجعه به آن هاست که چنین «معیار»ی خود را بر ملا می‌سازد.

از جمله نکات دیگری که مترجم در خصوص ترجمه خویش اذعان می‌دارد، این است که اگر چه ترجمه‌های انگلیسی متون متعلق به هایدگر را مورد توجه قرار داده است، اما ترجمه از آثار وی کار خود اوست و با این حال، تا جایی که ممکن بوده است از ابداعات در ترجمه اصطلاحات کلیدی هایدگر پیروی نموده است تا این متن به آسانی با دیگر ترجمه‌های انگلیسی موجود از آثار هایدگر قرابت یابد. او، همچنین، در رابطه با نقل قول‌های متون هایدگر، دو نکته را متذکر می‌گردد. نخست این که در ترجمه حاضر، اولین اختصار که در دو کمان قرار دارد و پس از نقل قول می‌آید، به نسخه آلمانی متن باز می‌گردد و دومین اختصار به نسخه انگلیسی. دوم این که فهرست متون در بخش «راهنمای اختصارات» (در ابتدای اثر) تنها شامل آن متونی است که در سخنرانی‌های حاضر بدان‌ها ارجاع داده شده است. علاوه بر این، متون انگلیسی ذکر شده تنها به آن کتاب‌ها و مقالاتی اشاره دارد که در نسخه آلمانی این اثر بدان‌ها اشاره شده است.

پی‌نوشت‌ها

¹. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران. آدرس اینترنتی:

h_ghorbani85@yahoo.com.

². Werner Marx.

³. Carl Friedrich von Weizsäcker.

⁴. Heidegger: Freiburger Universitätsvorträge Zu Seinem Gedenken, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 1977.

⁵. Heidegger Memorial Lectures, Werner Marx (editor), translated by: Steven W. Davis, Duquesne University Press, ۱۹۸۲.

⁶. Rector Helmut Engler.

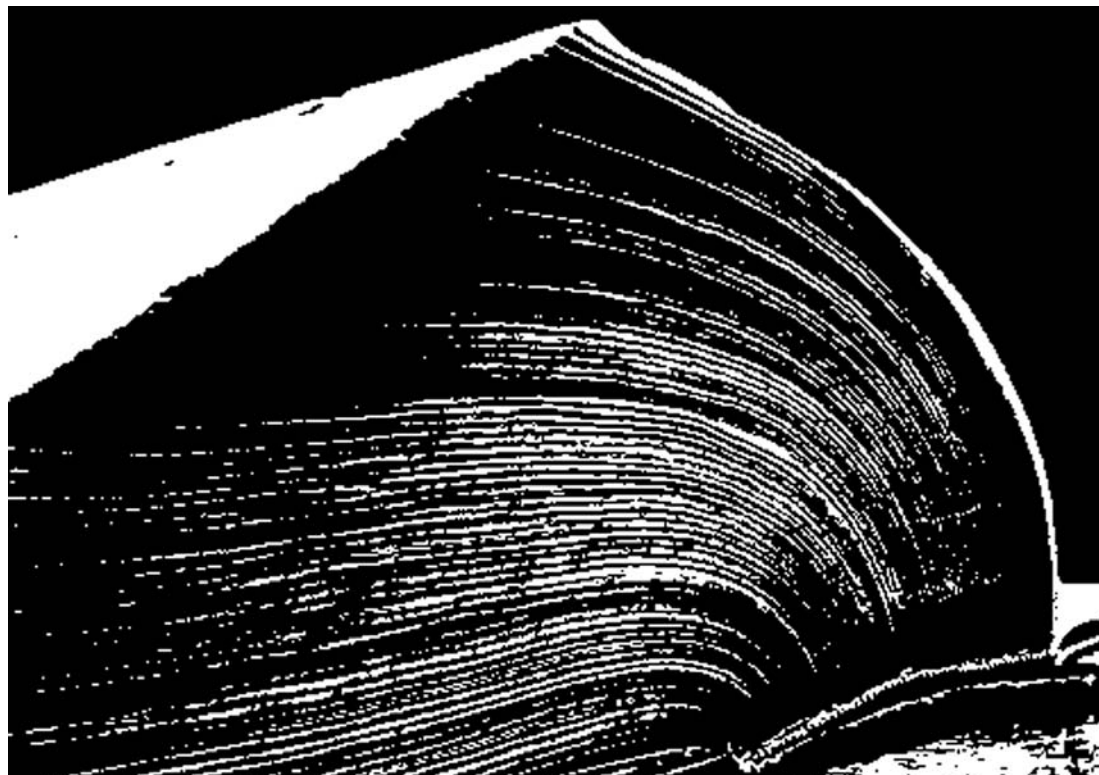
⁷. spirit.

⁸. change.

⁹. transformation.

الف. آثار هایدگر

- پایان فلسفه و وظیفه تفکر، مارتین هایدگر؛ محمدرضا اسدی؛ تهران: اندیشه امروز، ۱۳۸۴.
- پرسشی در باب تکنولوژی، مارتین هایدگر؛ محمدرضا اسدی؛ تهران: موسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۵.
- تفکر و شاعری [نیچه، هولدرلین]، مارتین هایدگر؛ منوچهر اسدی؛ آبادان: پرسش، ۱۳۸۶.
- تکنیک و گشت مارتین هایدگر؛ منوچهر اسدی؛ آبادان: پرسش، ۱۳۸۴.
- حقیقت و نسبت آن با هنر: (شرح رساله‌ای از مارتین هایدگر)، محمدرضا ریخته‌گران؛ [برای پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی]. درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر، دانیلا والگانیو؛ محمدرضا قربانی؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۶.
- راه‌های جنگلی، مارتین هایدگر؛ [تهران]: درج، ۱۳۷۸.
- راه‌های گیلی، مارتین هایدگر؛ منوچهر اسدی؛ آبادان: پرسش، ۱۳۸۵.
- سرآغاز کار هنری، مارتین هایدگر؛ با شرح فردریش ویلهلم فن هرمن؛ پرویز ضیاء شهابی؛ تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۹. فرهنگ و تکنولوژی: مجموعه مقالات نویسندگان مارتین هایدگر... [و دیگران]؛ مترجمان شاپور اعتماد... [و دیگران]؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۳.
- فلسفه تکنولوژی، آثاری از مارتین هایدگر... [و دیگران]؛ [شاپور اعتماد]؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.



فلسفه چیست؟؛ مارتین هایدگر؛ مجید مددی؛ [تهران]: تندر، ۱۳۶۷.

فلسفه در قرن بیستم، ژان لاکوست؛ به ضمیمه سه نوشته از رورتی، گادامر، هایدگر؛ رضا داوری اردکانی؛

تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۴.

مابعدالطبیعه چیست؟؛ مارتین هایدگر؛ محمدجواد صافیان اصفهانی؛ اصفهان: نشر پرسش، ۱۳۷۳.

مابعدالطبیعه نیچه؛ مارتین هایدگر؛ منوچهر اسدی؛ آبادان: پرسش، ۱۳۸۲.

منا فی زیک چیست؟؛ مارتین هایدگر؛ سیاوش جمادی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.

منا فی زیک نیچه؛ مارتین هایدگر؛ منوچهر اسدی؛ آبادان: پرسش، ۱۳۸۴.

مسائل مدرنیسم و میانی پست مدرنیسم (مجموعه مقالات) نویسندگان مارتین هایدگر... [و دیگران]؛ یوسف ابازی... [و دیگران]؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۶.

معنای تفکر چیست؟ مارتین هایدگر؛ فرهاد سلمانیان؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵.

مفهوم زمان، مارتین هایدگر؛ نادر پورنقشبند، محمد رنجبر؛ آبادان: پرسش، ۱۳۸۴.

مفهوم زمان و چند اثر دیگر، مارتین هایدگر؛ علی عبداللهی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.

نازنین من!؛ نامه‌های هایدگر به همسرش الفریده ۱۹۷۰-۱۹۱۵، گردآوری و تفسیر گرتروید هایدگر؛ مهشید میرمعزی؛ تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۶.

نیچه، مارتین هایدگر؛ ایرج قانونی؛ تهران: آگه، ۱۳۸۸ وجود و زمان، مارتین هایدگر؛ منوچهر اسدی؛ آبادان: پرسش، ۱۳۸۵.

وجود و زمان، مارتین هایدگر؛ محمود نوالی؛ تبریز: دانشگاه تبریز، موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی، ۱۳۸۶.

وجود و زمان "درآمد"، مارتین هایدگر؛ ترجمان منوچهر اسدی؛ آبادان: پرسش، ۱۳۸۰.

هبل، مارتین هایدگر؛ بهمن خدابخش و پیرکلانی؛ تهران: رفیعه تفکر، ۱۳۷۷.

هستی و زمان، مارتین هایدگر؛ سیاوش جمادی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۷.

هستی و زمان، مارتین هایدگر؛ عبدالکریم رشیدیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.

ب. درباره هایدگر

هایدگر و هنر، یوزف ی. کوکلمانس؛ محمدجواد صافیان؛ آبادان: پرسش فرهنگستان هنر، ۱۳۸۱.

آشنایی با هایدگر، پل استراترن؛ پویا ایمانی؛ تهران: نشر مرکز

، ۱۳۸۹.

ابوریحان، فارابی، هایدگر؛ پنج مقاله، نویسندگان ذبیح‌الله صفا و... [دیگران]؛ آرامش دوستدار؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱.

از هایدگر تا سپهروردی، نویسنده هانری کربن؛ حامد فولادوند؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۳.

اگرستانسیالیسم، دین و اخلاق، به کوشش بیژن عبدالکریمی، ثریا احمدی، سعیده مرادی؛ تهران: علم، ۱۳۸۸.

الوهیت و هایدگر (شاعر، متفکر و خدا)، جیمز ل. پروتی. به ضمیمه رساله وارستگی، از مایستر اکهارت، محمدرضا جوزی؛

تهران: حکمت، ۱۳۷۳.

بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، والتر بیل؛ بیژن عبدالکریمی؛ تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۸۱.

پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی، مهدی فدایی مهربانی؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۹.

پدیدارشناسی و فلسفه‌های اگریستانس، به انضمام شرح رساله‌ای از مارتین هایدگر، محمدرضا ریخته‌گران؛ [برای] موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران؛ تهران: بقعه، ۱۳۸۰.

پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر، جیمز ال. پروتی. به ضمیمه رساله "وارستگی" اثر مایستر اکهارت، محمدرضا جوزی؛

تهران: ساقی، ۱۳۷۹.

پرسش از وجود با نگاهی به کتاب وجود و زمان مارتین هایدگر، اکبر جباری؛ تهران: کویر، ۱۳۸۷.

پرسشی از هایدگر: تکنولوژی چیست؟ محسن قانع‌بصیری؛ تهران: پایان، ۱۳۸۸.

تفسیر هایدگر از فلسفه هگل، محمد زارع؛ تهران: کویر، ۱۳۹۰.

تفکری دیگر: گفتگوی اشیبگل با مارتین هایدگر با سه مقاله دیگر، محمد مددیپور؛ تهران: مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر، ۱۳۷۴.

جهان در اندیشه هایدگر، نگارش محمود خاتمی؛ تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

چگونه هایدگر بخوانیم، مارک راتال؛ مهدی نصر؛ تهران: رخ‌داد نو، ۱۳۸۸.

حدیث آرزومندی: بررسی آرای انسان‌شناسانه هایدگر و ملاصدرا، محمدرضا اسدی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۷.

حقیقت و نسبت آن با هنر: (شرح رساله‌ای از مارتین هایدگر)، محمدرضا ریخته‌گران؛ [برای] پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی؛

تهران: شرکت انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۶.

درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر، دانیلا والگانو؛ محمدرضا قربانی؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۶.

درس گفتارهایی از هستی و زمان، احمد خالقی دامغانی؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۶.

راه مارتین هایدگر، نوشته پاتریشیا آلتنبند جانسون؛ مجید کمالی؛ تهران: مهر نیوشا، ۱۳۸۸.

زمینه و زمانه پدیدار شناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، سیاوش جمادی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.

عرفان و تفکر: از تاملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر (بررسی تحلیلی - انتقادی)، امیر همدانی؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۶.

فلسفه هنر هایدگر، جولیان یانگ؛ [مترجم] امیر مازیار؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۴.

فلسفه هایدگر، موریس کوروز؛ محمود نوالی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۸.

کلبه هایدگر، ادم شار؛ ایرج قانونی؛ تهران: ثالث، ۱۳۸۹.

گلاسنهایت: هایدگر و رویارویی با غیرممکن ممکن، شهریار شفقی؛ لیلا کوچکمنش؛ تهران: رخ دادنو، ۱۳۸۸.

مارتین هایدگر، جان مک کواری؛ محمدسعید حنایی کاشانی؛ ویراستار شهرام پازوکی؛ تهران: گروس، ۱۳۷۶.

مارتین هایدگر، پاتریشیا آلتنبند جانسون؛ مجید کمالی؛ تهران: رویش نو، ۱۳۸۷.

مارتین هایدگر، تیموتی کلارک؛ ی پویا ایمانی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸.

مارتین هایدگر، عباس منوچهری؛ تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۸۶.

مارتین هایدگر: پیش درآمدی به فلسفه او، توسط کاکلمانس جوزف؛ موسی دیباج؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۹.

مطالعاتی در هستی‌شناسی تطبیقی: وجود از دیدگاه صدرالدین شیرازی و مارتین هایدگر، آلبارسلان آچیک‌گنچ؛ محمدرضا جودی؛ تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۷۸.

ملازمت کامبریج با هایدگر، [ویراستار] چارلز ب. گوینگتون؛ محمد طرف؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۹.

نظری بر منطق هرمنوتیکی هایدگر و زندگانی حکمت انسی اسلامی، محمد مددیپور؛ تهران: شرکت انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۴.

نقادی هایدگر بر ناسیونال سوسیالیسم و تکنیک سیلویا ویه تا؛ منوچهر اسدی؛ اصفهان: پرسش، ۱۳۸۵.

نیچه، هایدگر و بوهر، والتر کوفمان؛ ی فریدالدین رادمهر؛ تهران: چشمه، ۱۳۸۸.

نیچه، هایدگر و گذار به پسامدرنیته، گرگوری بروس اسمیث؛ ی علیرضاسیداحمدیان؛ آبادان: پرسش، ۱۳۸۰.

نیروی رهایی بخش و منجی هنر در عصر بی‌خانمانی تکنولوژی و ماهیت و حقیقت اثر هنری از نظر مارتین هایدگر، محمد مددیپور؛ تهران: شرکت انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۴.

هانا آرت و مارتین هایدگر، الزبیتا اتینگر؛ عباس مخبر؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

هایدگر، پ. آ. جانسون؛ بیژن عبدالکریمی؛ تهران: علم، ۱۳۸۷.

هایدگر: قدم اول، جف کالینز، هوارد سلینا؛ صالح نجفی؛ تهران: پردیس دانش، ۱۳۸۴.

هایدگر و استعلا: شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت، بیژن عبدالکریمی؛ تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۸۱.

هایدگر و امر سیاسی، میگل دیبستگی؛ سیاوش جمادی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.

هایدگر و پرسش بنیادین، بابک احمدی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.

هایدگر و سیاست؛ میگل دیبستگی، سیاوش جمادی؛ همراه با مروری بر وجود و زمان و بازخوانی تفسیرهایی از کارل یاسپرس...، [تالیف سیاوش جمادی]؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.

هایدگر و هستی و زمان، جانانان ری؛ ی اکبر معصوم‌بیگی؛ تهران: آگه، ۱۳۸۵.

هنر از دیدگاه مارتین هایدگر، محمدرضا ریخته‌گران؛ [برای] فرهنگستان هنر؛ تهران: موسسه تالیف، و نشر آثار هنری، متن، ۱۳۸۸.

هایدگر: لوگوس، زبان، مرضیه پیرووی‌ونک؛ آبادان: پرسش، ۱۳۹۰.

هایدگر و شاعران: پوئیسس، سوفیا، تخنه، ورونیک ام. فوتی؛ ترجمان عبدالعلی دست‌غیب؛ اصفهان: نشر پرسش، ۱۳۷۶.

هایدگر و عصر او: زمان هستی، زمان تاریخ، جفری آندرو باراش؛ محمود نوالی، الله‌شکر اسداللهی تجرق؛ تبریز: دانشگاه تبریز، موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی، ۱۳۸۵.

هایدگر و هنر، یوزف ی. کولمانس؛ محمدرضا صافیان؛ آبادان: پرسش فرهنگستان هنر، ۱۳۸۱.

درباره روح هایدگر و این مسئله، ژاک دریدا؛ از فرانسه جفری بنینگتن، راشل باولی؛ به فارسی ایرج قانونی؛ تهران: ثالث، ۱۳۸۷.

شعر زبان و اندیشه‌هایی هفت مقاله از مارتین هایدگر همراه با زندگینامه تصویری هایدگر، عباس منوچهری؛ تهران: مولی، ۱۳۸۱.

هایدگر، هنر و سیاست افسانه امر سیاسی، فیلیپ لاکو-لابارت؛ مهدی نصر؛ تهران: رخ دادنو، ۱۳۸۹.

درس گفتارهایی از هستی و زمان، احمد خالقی دامغانی؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۶.

دونس اسکوتوس و کانت به روایت هایدگر، تألیف کریم مجتهدی؛ تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۷۶.

پرسش از وجود با نگاهی به کتاب وجود و زمان مارتین هایدگر، اکبر جباری؛ تهران: کویر، ۱۳۸۷. پرسشی از هایدگر: تکنولوژی چیست؟ محسن قانع‌بصری؛ تهران: پایان، ۱۳۸۸.

هایدگر، گردآوری و برگردان علی عبداللهی؛ تهران: مشکی، ۱۳۸۳.

هایدگر و سیاست؛ میگل دیبستگی، سیاوش جمادی؛ همراه با مروری بر وجود و زمان و بازخوانی تفسیرهایی از کارل یاسپرس...، [تالیف سیاوش جمادی]؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.

آزادی مدرن، لیدمن، سون‌اریک؛ مقدم، سعید؛ همبستگی، (۱۱ مهر ۱۳۸۴): ص ۵.

آزادی و مسوولیت از دیدگاه سارتر و هایدگر، هوشمند مشایخی؛ شرق، ۷ خرداد ۱۳۸۵: ص ۱۸.

آمیزش افق‌ها - هرمنوتیک گادامر در گفتگو با دکتر محمد ضمیران، معماریان، جهانداد؛ همشهری، (۱ بهمن ۱۳۸۴): ص ۸، ۱.

آن‌جایی که «وجود» ظاهر است و غایب: نسبت میان تفکر پسامتافیزیک و اندیشه پسامدرن، محمد جواد صافیان؛ همشهری، ۲ آذر ۱۳۸۷، ص ۱۶.

آیا گفتگوی ویتگنشتاین، یاسپرس، هایدگر و ناگارچونه، امکان‌پذیر است؟، ملایری، محمدحسین؛ راهبرد، ش ۳۱، (بهار ۱۳۸۳): صص ۲۶۷ - ۲۹۶.

آیا می‌شناسید نام هایدگر را؟ یک نکته باریک‌تر از مو، حمزه‌علی‌پور، صادق؛ شرق، (۱۳ مهر ۱۳۸۴): ص ۱۸.

اثر هنری در عرصه تکنولوژی، رایت، کاتلین؛ مسعود غفورزاده؛ انتخاب، (۲۳ تیر ۱۳۷۸): ص ۶، (۲۴ تیر ۱۳۷۸): ص ۶

ادارک جوهره انسان، محمدکمال، د؛ شیخی، ادریس؛ حیات نو، (۲۳ خرداد ۱۳۸۰): ص ۷.

ادبیات و فلسفه وجودی (اگزیتانیسم)، نسرین‌دخت خطاطا، عیسی امن‌خانی؛ پژوهش زبان‌های خارجی، ش ۴۵، تابستان ۱۳۸۷، صص ۴۷ - ۶۴.

ارتباط زبان و تفکر، راسخی‌لنگرودی، احمد؛ حیات نو، (۱۵ دی ۱۳۷۹): ص ۷.

ارتباط میان فلسفه و هرمنوتیک؟ - گذار از پرسش هستی به فهم شناختی، دین‌پرست، منوچهر؛ انتخاب، (۲۶ فروردین ۱۳۸۲): ص ۵.

ارزیابی نگرش‌های الهیاتی پسا مدرن از منظری فلسفی، حمیدرضا آیت‌اللهی؛ حکمت و فلسفه، ش ۵، بهار ۱۳۸۵، صص ۲۳ - ۳۷.

از پست مدرنیسم تا بعد، غفاریان، متین؛ همشهری، (۳ آبان ۱۳۸۱): ص ۷.

از ترجمه متن تا ترجمه حقیقت، حبیبی‌رضایی، مهران؛ ابرار، (۱۳ شهریور ۱۳۸۰): ص ۶.

از ترس آگاهی تا غربت آگاهی، انشاءالله رحمتی؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۳۸، اردیبهشت ۱۳۸۸، صص ۴ - ۶

از جمال‌شناسی تا زیبایی‌شناسی، تقوایی، ویدا؛ هنرهای زیبا، ش ۱۱، (تابستان ۱۳۸۱): صص ۴ - ۱۲.

از سپهر زیست‌هوسرلی تا هستی در جهان هایدگری، رضا علوی؛ رسالت، ۲۷ خرداد ۱۳۸۶، ص ۱۸.

از ملاصدرا تا هایدگر، گل‌عنبر، ژیللا؛ شرق، (۵ خرداد ۱۳۸۳): ص ۶



- از هایدگر توهم زا تا هایدگر توهم زده، محمودی، هادی؛ حیات نو، (۴ آذر ۱۳۸۱): ص ۶
- اسطوره پیشرفت و فن آوری، پاتریک رایان؛ سیاحت غرب، ش ۸۰، فروردین ۱۳۸۹، صص ۱۰۸ - ۱۱۶.
- اسطوره فلسفه در میان ماه آشوری، داریوش؛ ایران، (۳۰ فروردین ۱۳۸۳): ص ۸.
- اصالت وجود در حکمت متعالیه و فلسفه غربی، کرمانی، طوبی؛ خردنامه صدرا، ش ۲۸، (تابستان ۱۳۸۱): صص ۵۵ - ۵۸.
- اگزیستانسیالیسم، از کی‌یرگگور تا هایدگر، رحیمی، پژمان؛ صدای عدالت، (۱۵ آبان ۱۳۸۱): ص ۶
- اگزیستانسیالیسم و اخلاق، تهوری، احمد؛ ایران، (۲۹ دی ۱۳۷۹): ص ۷.
- الهیات پسامدرن، عمورضایی، فرهاد؛ انتخاب، (۲۳ شهریور ۱۳۸۲): ص ۶
- انتخابی ساده و آسان، رسول‌زاده، حسین؛ زنان، ش ۵۸، (آذر ۱۳۷۸): صص ۴۷ - ۴۸.
- اندر حکایت ترجمه آثار هایدگر، بیژن عبدالکریمی؛ شرق، ۲۰ خرداد ۱۳۸۵: ص ۲۱.
- اندیشه‌های سیاسی مارتین هایدگر، صادقی، جواد؛ توسعه، (۱۸ آذر ۱۳۸۱): ص ۵.
- اندیشه‌های مارتین هایدگر، نظری، حمیدرضا؛ کیهان اندیشه، ش ۵۷، (آذر، دی ۱۳۷۳): صص ۲۶ - ۳۹.
- انسان، آزادی و خدا در تفکر هایدگر، رضایی، الیاس؛ کلام اسلامی، ش ۳۷، (بهار ۱۳۸۰): صص ۱۱۲ - ۱۲۶.
- انسان هرگز آنچه می‌تواند باشد نیست: گفت و گو با دکتر محمود نوالی درباره اهمیت هایدگر و هستی و زمان؛ ضمیمه اعتماد، ش ۱۹۳۴، ۵ اردیبهشت ۱۳۸۸: صص ۶ - ۷.
- اومانیسیم در فلسفه هایدگر، مهدیخانی، لطف‌الله؛ توسعه، (۱۷ خرداد ۱۳۸۲): ص ۸.
- اومانیسیم سارتر در نگاه هایدگر، خزاعی، زهرا؛ پژوهشهای فلسفی - کلامی، ش ۹، ۱۰، (پاییز و زمستان ۱۳۸۰): صص ۱۳۵ - ۱۴۷.
- بار هستی و ماهیت انسانی: بازتاب اندیشه‌های نیچه و هایدگر در آثار میلان کوندرا، رضا نجفی؛ آزما، ش ۵۳، مهر ۱۳۸۶: صص ۱۷ - ۱۹.
- باریکه راه‌های اندیشیدن، آرنه، هانا؛ حاجی‌میرزایی، فرزاد؛ همشهری، (۲۱ آذر ۱۳۷۸): ص ۶ (۲۲ آذر ۱۳۷۸): ص ۶ (۲۳ آذر ۱۳۷۸): ص ۶
- بازخوانی فردید: در گفتگو با دکتر سید موسی دیباج، سام محمودی؛ کتاب هفته، ش ۱۱۴، ۱۵ دی ۱۳۸۶: صص ۲۰، ۳۳۴۵-۱۰۲۹
- بازگشت به خانه: عاشقانه‌های یک فیلسوف عبوس، محمدرضا ارشاد؛ همشهری، ۲۴ اردیبهشت ۱۳۸۷: صص ۹، ۱۳.
- باطنیان تمام ادیان، متحد شوید؛ شرق، (۶ دی ۱۳۸۲): ص ۱۳.
- باورهای پایه و مشکلات آن، قائمی‌نیا، علی‌رضا؛ رضایی، محمد؛ رسالت، (۲ شهریور ۱۳۸۲): ص ۶ (۹ شهریور ۱۳۸۲): ص ۱۱.
- باورهای دیوانه مطرود: بازخوانی تفسیر هایدگر از کشف های روستایی ون گوگ، میر شاپیرو؛ ناهید فرح بخش؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۴، تیر ۱۳۸۶: صص ۴۷ - ۴۹.
- با هایدگر می‌شود فیلسوف شد، اما با سارتر باید اعتراض کرد، حمیدرضا ابک؛ هفته‌نامه شرق، ش ۳۲، ۲۹ تیر ۱۳۸۶: ص ۱۱.
- بحثی درباره شخصیت و اندیشه هایدگر، آشوری، داریوش؛ نیکفر، محمدرضا؛ نگاه نو، ش ۵۲، (اردیبهشت ۱۳۸۱): صص ۸۴ - ۸۷.
- بحران سکونت و بی‌خانمانی انسان از نظر هایدگر، مفیدی، بابک؛ سوره، ش ۵، (شهریور ۱۳۸۱): صص ۱۷ - ۱۹.
- بدهت سر سخت وجود: مروری بر کتاب چه باشد آنچه خواندش، تفکر، مرتضی کربلایی‌لو؛ کتاب ماه (فلسفه)، ش ۲۷، آذر ۱۳۸۸: صص ۴۲ - ۴۵.
- بدون پیش داوری، چیزی قابل فهم نیست؛ ابرار، (۲۶ فروردین ۱۳۸۲): ص ۶
- برچسب اگزیستانسیالیسم، عراقی، غلام‌حسین؛ ابرار، (۲۸ مهر ۱۳۸۱): ص ۷.
- برداشت حکمت انسی از تاریخ؛ همشهری، (۱۴ بهمن ۱۳۸۱): ص ۱۹.
- بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر؛ ایران، (۶ دی ۱۳۸۱): ص ۱۰.
- بودن در جهان - هایدگر و کوشش در تفسیر پدیدار جهان، معماریان، جهانداد؛ همشهری ماه، دوره جدید، ش ۸، (مرداد ۱۳۸۴): صص ۵۰ - ۵۱.
- بوطبقا به مثابه سیاست ترجمه هانری مسونیک؛ انوشیروان گنجی‌پور؛ پل فیروزه، ش ۱۵، بهار ۱۳۸۴: صص ۱۳۷ - ۱۴۵، ۷۹۳۷ - ۱۶۸۲.
- بولتمان و الهیات وجودی، نیکولز، ویلیام؛ ابادری، یوسف؛ ارغنون، سال ۲، ش ۵، (بهار، تابستان ۱۳۷۴): صص ۱۳۱ - ۱۶۹.
- به سوی الاهیات غیرمتافیزیکی، محمد فیروزکوهی؛ کتاب ماه فلسفه، ش ۴، دی ۱۳۸۶: صص ۴۸ - ۵۰.
- بیژن عبدالکریمی: تفسیر معنوی از هایدگر ضرورت زمانه ماست؛ جام جم، ۹ آبان ۱۳۸۶: ص ۱۱.
- بین هایدگر و یاسپرس؛ کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۷۲، (مهر ۱۳۸۲): صص ۴ - ۱۱.
- پایان دیکانستراکشن و آغاز دوبله‌خوانی در نقد هنری و ادبی امروز، قره‌باغی، علی‌اصغر؛ گلستانه، ش ۴۰، (خرداد ۱۳۸۱): صص ۳۷ - ۵۳.
- پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم و فلسفه دین، مرالد وستفال؛ انشاءالله رحمتی؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۴۲، شهریور

- ۱۳۸۸: صص ۵۳ - ۵۶. پدیدارشناسی و هرمونوتیک در وجودشناسی هایدگر، اسماعیل زاد، علی رضا؛ انتخاب، (۸ اردیبهشت ۱۳۸۰): ص ۶ پرسش از اقتدار پیشوا: سیاست هستی‌شناسانه مارتین هایدگر، آلن میلچمن، آلن رزنیبرگ؛ ترجمه کامران قره‌گزلی؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۳، خرداد ۱۳۸۶: صص ۶۴ - ۶۸ پرسش از تکنولوژی اطلاعات: تفکر در باب ماهیت تکنولوژی اطلاعات در هم سخنی با هایدگر، لوکاس د. اینترونا؛ محمد خندان؛ نامه فرهنگ، ش ۵۶، تابستان ۱۳۸۴: صص ۱۱۲ - ۱۲۱ پرسش از حقیقت انسان: مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر، سمانه فردمنش؛ رسالت، ۵ آذر ۱۳۸۵: ص ۱۷ پرسش از فلسفه معاصر ایران در گفتگو با دکتر علی اصغر مصلح نویسنده و مدرس دانشگاه، معاریان، جهانداد؛ همشهری، (۶ شهریور ۱۳۸۴): صص ۷، ۹، (۷ شهریور ۱۳۸۴): ص ۹ پرسش در ذهن خواننده، پورمهدی، سام؛ کتاب هفته، ش ۸۵، (۲۷ مهر ۱۳۸۱): ص ۱۱ پرسش روزگار ما: فردید و زمانه‌اش در گفتگو با دکتر رضا سلیمان حشمت، محمدرضا ارشاد؛ همشهری، ۲۴ مرداد ۱۳۸۷: صص ۱۳، ۱۶ پرسشهای بنیادین هایدگر، قزلسفلی، محمدتقی؛ همبستگی، (۱۸ آبان ۱۳۸۱): ص ۶ پژوهشی تطبیقی درباره وجود در آراء ملاصدرا و هایدگر، محسن آل‌وستانی‌مفرد؛ رسالت، ۲۰ تیر ۱۳۸۵: ص ۱۷ پژوهشی تطبیقی درباره وجود در آراء ملاصدرا و هایدگر، محسن آل‌وستانی‌مفرد؛ رسالت، ۱۴ تیر ۱۳۸۵: ص ۱۸ پست مدرن‌ها از کجا آمده‌اند؟، یزدی، مسعود؛ همبستگی، (۲۰ اسفند ۱۳۸۴): ص ۷ پل ریکور و تفاوت‌های او با هایدگر و گادامر، علی رضانی؛ همبستگی، ۱۳ تیر ۱۳۸۶: ص ۶ تاثیر اگزیستانسیالیسم بر کلام معاصر، مک‌این‌تایر، السدر؛ علیا، مسعود؛ جامعه، (۲۳ اسفند ۱۳۷۶): ص ۱۰ تاریخ، تاریخی بودن، و تاریخ‌نگاری در هستی و زمان، کوزنزهوی، دیوید؛ محمدی، مجید؛ نامه فلسفه، ش ۱۰، (تابستان ۱۳۷۹): صص ۵۰ - ۷۹ تاریخچه و آبخور علم هرمونوتیک، علی مومن‌دوست؛ رسالت، ۲۲ شهریور ۱۳۸۵: ص ۱۸ تاریخ و عناصر پدیدارشناسی، جاوید، علی؛ انتخاب، (۸ خرداد ۱۳۸۲): ص ۶ (۱۰ خرداد ۱۳۸۲): ص ۶ تاملات هایدگر در باب هنر، علیرضا مهدی‌زاده؛ کتاب ماه (هنر)، ش ۱۴۴، شهریور ۱۳۸۹: صص ۵۸ - ۶۴ تاملاتی بر حقیقت و راز، آشنا، آروین؛ همبستگی، (۵ آذر ۱۳۸۰): ص ۷
- تاملی بر رابطه مولف و اثر، میرابیان، فائز؛ فصلنامه معماری ایران، ش ۹، (تابستان ۱۳۸۱): صص ۶۷ - ۶۹ تاملی در زمینه غرب‌شناسی در ایران، علوی‌تبار، علی‌رضا؛ کیان، سال ۴، ش ۲۱، (شهریور، مهر ۱۳۷۳): صص ۴۰ - ۴۳ تاملی در غربزدگی و مدرنیسم؛ صبح، سال ۳، ش ۶۸، (فروردین ۱۳۷۶): صص ۱۶ - ۲۳، ۳۱ تاملی در مفهوم هرمونوتیک؛ کلمه، ش ۶، (مرداد - مهر ۱۳۷۲): صص ۴۶ - ۴۱ تویل در عرصه تحقیق در مورد پیوند اجتماعی، میترا، فابریس؛ هوشنگ فرخجسته؛ اطلاعات، (۶ بهمن ۱۳۷۷): ص ۶ تویل و تفسیر در علم اجتماعی، دلانتی، گراد؛ معرفت، ش ۳۵، (مرداد، شهریور ۱۳۷۹): صص ۱۰۹ - ۱۱۷ تجلی حسی، زیبایی و همسانی خواندن و تعبیر شعر موریکه، دستغیب، عبدالعلی؛ سروش، سال ۱۸، ش ۸۱۲، (۲۶ آبان ۱۳۷۵): صص ۱۶ - ۲۱ تجلی حسی، زیبایی و همسانی خواندن و تعبیر شعر موریکه، دستغیب، عبدالعلی؛ سروش، سال ۱۸، ش ۸۱۴، (۱۰ آذر ۱۳۷۵): صص ۲۲ - ۲۵ تجلی وجدان تاریخی در بوم: هایدگو سرچشمه‌های تاریخی - مکانی هویت، معینی‌علمداری، جهانگیر؛ فصلنامه مطالعات ملی، ش ۱۴، (زمستان ۱۳۸۱): صص ۹ - ۲۸ تحلیل اگزیستانسیالیسم مرگ: گزیده‌های از کتاب دردست انتشار هستی و زمان، مارتین هایدگر؛ سیاوش جمادی ایران، ۲۷ آذر ۱۳۸۶: ص ۱۰ تحلیل فلسفی، چشم اثر هنری - نگاهی به کتاب هایدگر و هنر، جوزی، اسرا؛ کتاب هفته، ش ۲، (۱۶ مهر ۱۳۸۴): ص ۱۴ تحلیلی از دیدگاه هایدگر درباره نسبت انسان و تکنیک، اسدی، محمدرضا؛ قیسات، سال ۱، ش ۱، (پاییز ۱۳۷۵): صص ۱۰۴ - ۱۱۱ تحلیلی بر گفت‌وگو نواندیشی دینی، محمودی، علی؛ صدای عدالت، (۱ آذر ۱۳۸۲): ص ۸، (۲ آذر ۱۳۸۲): ص ۸، (۴ آذر ۱۳۸۲): ص ۸، (۹ آذر ۱۳۸۲): ص ۸، (۱۰ آذر ۱۳۸۲): ص ۸، (۱۱ آذر ۱۳۸۲): ص ۸ تردید و تامل در هنر و امکان دینی‌شدن آن، اسدی، محمدرضا؛ سروش اندیشه، ۲، (بهار ۱۳۸۱): صص ۲ - ۲۷ ترس آگاهی - گفتگو با سیاوش جمادی، درباره پدیدارشناسی مارتین هایدگر، ارشاد، محمدرضا؛ همشهری، (۲۱ شهریور ۱۳۸۴): ص ۹ تعرض تکنولوژی، باقری‌فرد، محمدحسین؛ رسالت، (۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۴): ص ۸ تفسیر‌گرایی توبلی (هرمونوتیک)، الیاده، میرچا؛ تقی‌زاده‌دآوری، محمود، حجت‌الاسلام؛ اطلاعات، (۴ آذر ۱۳۷۶): ص ۶ (۵ آذر ۱۳۷۶): ص ۶ (۸ آذر ۱۳۷۶): ص ۶ تفسیر هایدگر بر شعر بازگشت به زادبوم اثر هولدرلین،

سیدحسینی، رضا؛ فصلنامه هنر، دوره جدید، ش ۳۶، (تابستان ۱۳۷۷): صص ۱۰ - ۲۱.

تفکر تکنیکی مدرن و شریعت طالبانی در عصر پست مدرن، مددیپور، محمد؛ سوره، ش ۳، (اردیبهشت ۱۳۸۱): صص ۸ - ۱۱.

تفکر تکنیکی مدرن و شریعت ظاهر پرستانه طالبانی در عصر پست مدرن، مددیپور، محمد؛ سوره، ش ۴، (تیر ۱۳۸۱): صص ۱۰ - ۱۳.

تفکر فقر خویش را بپذیرد، اتو پگلر؛ احمد علی حیدری؛ حکمت و فلسفه، ش ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۶: صص ۱۲۱ - ۱۲۸، ۱۲۳۵-۳۲۳۸

تفکر گریزی و تفکر ستیزی؛ این بار به نام فلسفه تحلیلی؛ نگاهی به کتاب حدیث آرزومندی، بیژن عبدالکریمی؛ کتاب هفته، ش ۱۸۹، ۲۰ تیر ۱۳۸۸.

تفکر مارتین هیدگر و استاد احمد فرید، صادقی، مهدی؛ نامه فلسفه، ش ۱۱، (پاییز ۱۳۸۰): صص ۹۲ - ۱۰۱.

تفکر هایدگر درباره معماری، نوربرگ - شولتس، کریستیان؛ طهوری، نیر؛ معمار، ش ۱۲، (بهار ۱۳۸۰): صص ۸ - ۱۲.

تفکری پیچیده اما تأثیرگذار: نگاهی به فلسفه مارتین هایدگر، فاطمه شهابی؛ رسالت، ۱ اردیبهشت ۱۳۸۸: صص ۱۲، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۸۸: ص ۱۸.

تفکری دیگر: گزارش سخنرانی سیاوش جمادی درباره جایگاه هستی و زمان در تفکر هایدگر، محمد نجفی؛ همشهری، ۲۶ شهریور ۱۳۸۶: ص ۲۱.

تقابل سنت و مدرنیته: جایگاه هنر اسلامی در جامعه نوین، علیرضا نورزی؛ طلب: اطلاعات، ۹ آبان ۱۳۸۵: صص ۱۴ آبان ۱۳۸۵: صص ۶ ۱۵ آبان ۱۳۸۵: ص ۶.

تقابل هنر و دانش مدرن از دیدگاه هیدگر، لیلا روستایی؛ کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۱۰۹ - ۱۱۱، آبان و آذر و دی ۱۳۸۵: صص ۷۶ - ۸۱.

تقدم وجود بر ماهیت از دیدگاه سارتر و هایدگر، عبداللهی، محمدعلی؛ نامه حکمت، ش ۲، (پاییز و زمستان ۱۳۸۲): صص ۱۹۱ - ۲۱۳.

تقدیر تاریخی انسان مدرن: هیدگر و علم جدید، کامران قره‌گزلی؛ همشهری، ۱۲ مرداد ۱۳۸۸: ص ۱۶.

تکنولوژی جدید و دگرگونی جهان، کوب، سعیده؛ اطلاعات، (۵ خرداد ۱۳۸۲): صص ۶ (۶ خرداد ۱۳۸۲): ص ۶.

تکنولوژی و منش اخلاقی: شرحی بر «پرسش از تکنولوژی»، ریچارد رنشتاین؛ ارغنون، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۸۳: صص ۳۱، ۶۸.

تکنیک، دادجو، ابراهیم؛ راهبرد، ش ۳۲، (تابستان ۱۳۸۳): صص ۲۶۶ - ۲۸۰.

تله‌ای که تنها مناسب هایدگر بود، کیان، علی‌رضا؛ همشهری ماه، سال ۱، ش ۸، (آبان ۱۳۸۰): صص ۵۳، ۵۵.

تمهیدی بر تفکر پس فردا، گری، گلن؛ جوزی، محمدرضا؛

مشرق، ش ۵، (مرداد ۱۳۷۴): صص ۲۸ - ۳۲.

تنها خدایی است که می‌تواند ما را رهایی بخشد؛ سوره، ش ۴، (تیر، مرداد ۱۳۷۲): صص ۲۳ - ۱۶.

تنها خدایی است که می‌تواند ما را رهایی بخشد، مددیپور، محمد؛ سوره، ش ۶، (شهریور ۱۳۷۲): صص ۹ - ۶.

تولد پس از ۸۰ سال انتظار: تاملی بر کتاب هستی و زمان اثر مارتین هایدگر، لیدا فخری؛ ایران، ۱۴ اسفند ۱۳۸۶: صص ۱۰ تئوری قرائت‌ها یا اجتهاد اسلامی، تسخیری، محمدعلی؛ سیاست روز، (۶ خرداد ۱۳۸۱): صص ۶، ۷.

تئوری قرائت‌ها یا اجتهاد اسلامی، تسخیری، محمدعلی؛ میرآقایی، جلال؛ کیهان، (۱۰ شهریور ۱۳۸۱): ص ۶.

ثبات قدم و ابهام: سیاست هستی‌شناسانه مارتین هایدگر، آلن میلچمن، آلن رزنگر؛ کامران قره‌گزلی؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۴، تیر ۱۳۸۶: صص ۶۴ - ۶۷.

جایگاه دا (da) در دازاین DASEIN کتاب هستی و زمان (SEIN UND ZEIT) هیدگر، احمدعلی حیدری حکمت و فلسفه، ش ۸، زمستان ۱۳۸۵: صص ۱۱ - ۳۰.

جریان‌شناسی تفکر هایدگری دینی در ایران، عیسی‌نژاد، محمد؛ حوزه، ش ۱۱۹، (آذر و دی ۱۳۸۲): صص ۶۳ - ۱۰۱.

جستجوی ریشه‌های فلسفی: با محمد رنجبر و «زندگی اینجوری است»، محسن رحیمیان؛ کتاب هفته، ش ۱۲۶، ۲۴ فروردین ۱۳۸۷: صص ۱۷، ۳۳۴۵-۱۰۲۹.

جهان و اندیشه در ساحت زبان؛ همبستگی، (۲۶ بهمن ۱۳۸۲): ص ۷.

چالش در زیست جهان ستیزه: گفت‌وگو با سیاوش جمادی درباره زمینه و زمانه پدیدارشناسی و زبان اصالت؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۳، خرداد ۱۳۸۶: صص ۸۱ - ۸۴.

چرا باید فیلسوفی کرد؟ انشالله رحمتی؛ اطلاعات، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۶: ص ۶.

چرا هستی و زمان را می‌خوانیم؟ به بهانه سالروز تولد مارتین هایدگر، هیوبرت درایفوس؛ ایران، ۷ خرداد ۱۳۸۷: ص ۱۰.

چگونگی آری‌گویی به تکنولوژی، هیوبرت درایفوس، چارلز اسپینوزا؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۴۳، مهر ۱۳۸۸: صص ۴ - ۷.

چهار دیدگاه مهم درباره هرمنوتیک، بیات، عبدالرسول؛ جوان، (۶ آبان ۱۳۸۳): ص ۲.

چه چیزی تفکر نیست؟ تفکر از نظر مارتین هایدگر، محمود لطفی؛ همشهری، ۲۸ آذر ۱۳۸۵: صص ۱۱.

چهره حقیقی هایدگر در قاب فلسفه: با سیاوش جمادی، مترجم و مولف آثار فلسفی، سام محمودی؛ کتاب هفته، ش ۵۶، ۲۰ آبان ۱۳۸۵: صص ۱۸، ۱۰۲۹-۳۳۴۵.

چیستی و تاریخچه هرمنوتیک، واعظی، احمد؛ جام‌جم، (۱ مرداد ۱۳۸۰): صص ۸، (۳ مرداد ۱۳۸۰): ص ۸.

چیستی هرمنوتیک و قرائت متون، همتی، همایون؛ انتخاب، (۱۳ بهمن ۱۳۸۰): صص ۶، (۱۴ بهمن ۱۳۸۰): ص ۶.

حقیقت زبان در اندیشه هایدر، مجید کمالی؛ نامه فرهنگ، ش ۵۶، تابستان ۱۳۸۴: صص ۸۴ - ۹۹.

حقیقت علیه روش؛ همبستگی، ۴ تیر ۱۳۸۶: ص ۶.

حیات سیال آگاهی؛ تاملی بر کتاب زمینه و زمانه پدیدارشناسی، لیدا فخری؛ ایران، ۶ خرداد ۱۳۸۸: ص ۱۰.

خاستگاه اصلاحات دینی در ایران، محمدرضایی، محمد؛ قیسات، سال ۶، ش ۴، (زمستان ۱۳۸۰): صص ۹ - ۲۵.

خانه تفکر و تفکر بی‌خانمان، نصرالله‌زاده، حسین؛ رسالت، (۳ بهمن ۱۳۸۳): ص ۷.

خانه وجود - به انگیزه سالمرگ مارتین هایدگر، کوششی، پریش؛ همشهری، (۵ خرداد ۱۳۸۴): ص ۹.

خدا از نظر هایدگر، ابوالقاسم‌زاده، مجید؛ معرفت، ش ۶۳، (اسفند ۱۳۸۱): صص ۶۵ - ۷۰.

خدا در فلسفه مارتین هایدگر، غریبیان، زهرا؛ خرداد، (۳۰ فروردین ۱۳۷۸): ص ۶.

خدا و علم؛ کیهان فرهنگی، سال ۱۱، ش ۵، (مرداد ۱۳۷۳): صص ۴ - ۸.

خدایان هایدگر، خدای شاعران، پیامبران یا فیلسوفان؟، کرنی، ریچارد؛ غفورزاده، نقد و نظر، سال ۳، ش ۱، (زمستان ۱۳۷۵): صص ۲۰۷ - ۲۲۱.

خراب آباد سیاسی هایدگر، سام‌پور، عزیز؛ حیات نو، (۴ آذر ۱۳۸۱): ص ۶.

خراب‌آباد هایدگر، پورعزیز، سام؛ آزاد، (۷ اردیبهشت ۱۳۸۱): ص ۶.

خوشونت و تکنولوژی؛ همبستگی، ۹ مرداد ۱۳۸۵: ص ۷.

خطاهای سیاسی دو فیلسوف، نوژن اعتضادالسلطنه؛ اعتماد ملی، ۱۱ دی ۱۳۸۶: ص ۸.

خواست حقیقت، محبوبی‌آرانی، حمیدرضا؛ همشهری ماه، دوره جدید، ش ۴، (فروردین ۱۳۸۴): صص ۲۹ - ۳۱.

خواندن، زندگی کردن است، یوسفی، مجید؛ همبستگی، (۴ آذر ۱۳۸۱): ص ۶.

خوداندیشی پسامدرن در پرسشهای نیچه، هایدگر و دریدا، لاوسن، هیلاری

نامه فلسفه، ش ۶، (تابستان ۱۳۷۸): صص ۲۲ - ۴۹.

خود را فریب ندهیم - متن سخنرانی مارتین هایدگر درباره فرایند تفکر

ابرار، (۱۷ تیر ۱۳۸۳): ص ۶.

دانوب، باریسون، دانیل؛ راس، دانیل؛ فروزان، حسام؛ شرق، (۳۱ خرداد ۱۳۸۳): ص ۶ ویژه‌نامه فرهنگ.

درآمدی بر رهیافت‌های هرمنوتیک در شاخه زبان‌شناسی تحلیلی گفتمان، حاجی‌حیدری، حامد؛ رسالت، (۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۲): ص ۸.

درآمدی بر هرمنوتیک، اینوود، مایکل؛ احمدحسینی، نصیر؛ معرفت، ش ۷۸، (خرداد ۱۳۸۳): صص ۷۵ - ۸۱.

درآمدی بر هرمنوتیک، واعظی، احمد

کتاب نقد، ش ۲۳، (تابستان ۱۳۸۱): صص ۱۱۵ - ۱۴۶.

در باب سرچشمه اثر هنری: پیرامون مقاله‌یی از مارتین هایدگر، هانس بارث؛ ترجمه منوچهر اسدی؛ ضمیمه اعتماد، ۱۸۹۷، ۴ اسفند ۱۳۸۷: ص ۷.

درباره پدیدارشناسی روح هگل؛ به مناسبت دوستمین سال انتشار کتاب پدیدارشناسی روح؛ کتاب ماه فلسفه، ش ۴، دی ۱۳۸۶: صص ۶۰ - ۶۵.

درباره صنعتگری در ترجمه، محمدرضا نیکفر؛ نگاه نو، ش ۷۸، مرداد ۱۳۸۷: صص ۶۱ - ۶۵.

درگیر و دار تکنولوژی، سبحان رضایی؛ ایران، ۲۱ تیر ۱۳۸۸: ص ۱۰.

درون‌گرایی اگزیستانسیالیستی ورد سوپز کیتوسم، آوا پیروز؛ همبستگی، ۲ مهر ۱۳۸۶: ص ۶.

دریای بی‌کران واژگان فارسی؛ با دکتر محمود نوالی درباره ترجمه وجود و زمان، سایر محمدی؛ کتاب هفته، ش ۱۲۰، ۲۷ بهمن ۱۳۸۶: صص ۲۴ - ۲۵، ۳۳۴۵ - ۳۳۴۹.

دریدا روح خفته هایدگر را بیدار کرد: گفت و گو با ایرج قانونی مترجم کتاب "درباره روح هایدگر و این مساله" نوشته ژاک دریدا [مصاحبه کننده] آمنه شیرآفکن؛ اعتماد ملی، ۹ تیر ۱۳۸۸: ص ۱۳.

دست فیلسوف در دست دیکتاتور - بزرگان اندیشه مارتین هایدگر، فرزاد، حمیدرضا؛ ایران، (۷ مهر ۱۳۸۴): ص ۱۰.

دعوت هایدگر به تفکر حضوری؛ ابرار، (۴ اسفند ۱۳۸۲): ص ۴ ویژه‌نامه نیکان.

دفاع از تکنولوژی، ابک، حمیدرضا؛ همشهری، (۷ اردیبهشت ۱۳۸۲): صص ۱۳، ۱۶.

دگردیسی در مفهوم حقیقت: پیرامون یک گفت و گو با مارتین هایدگر، لئو کابریل؛ ترجمه منوچهر اسدی؛ ضمیمه اعتماد، ش ۱۹۰۰، ۱۰ اسفند ۱۳۸۷: صص ۱۲ - ۱۳.

دموکراسی: خود شیفتگی و اقتدار؛ امر سیاسی از نظر هایدگر و آگامبن، دانیل راس؛ ترجمه شهریار وقفی‌پور؛ اعتماد ملی، ۲۳ اسفند ۱۳۸۵: ص ۸.

دمی با هایدگر؛ ایرانیان، (۱۱ شهریور ۱۳۷۷): ص ۷.

دوران نسخه‌نویسی سر آمده است - بررسی وضعیت پست مدرنیسم در ایران در گفتگو با حسین علی نودری، ظهوری، حسن؛ ابرار، (۵ اردیبهشت ۱۳۸۳): صص ۶ - ۷.

دیدار دو فیلسوف از فراسوی قرون: [گفتگو] با دکتر علی اصغر صلح درباره کتاب پرسش از حقیقت انسان، سام محمودی

کتاب هفته، ش ۶۱، ۲۵ آذر ۱۳۸۵: صص ۱۸، ۱۰۲۹ - ۳۳۴۵

دیدگاه‌های هایدگر متقدم و متأخر در باره علم، محمدحسین ملایری؛ راهبرد (بخش ویژه بررسی‌های روابط بین‌الملل)، ش ۵۵، تابستان ۱۳۸۹: صص ۲۸۱ - ۳۱۷.

ذات هستی - نگرشی موجز به مساله وجود در فلسفه صدرا و هایدگر، رضوی، مهرداد؛ جام‌جم، (۱۰ مهر ۱۳۸۴): ص ۱۰.

- رابطه فیزیک نظری با افکار هایدگر، فون وایتسکر، کارل فردریش؛ انصاری، شهرام؛ کیهان فرهنگی، سال ۱۳، ش ۱۲۸، (مرداد، شهریور ۱۳۷۵): صص ۷۶ - ۷۷.
- راز راز متن، قائمی‌نیا، علی‌رضا؛ هفت آسمان، ش ۸، (زمستان ۱۳۷۹): صص ۲۳۵ - ۲۵۲.
- رازگشایی در ساخت هنر، کاشانی، عبدالرحیم؛ رسالت، ۲۳ آذر ۱۳۸۳: ص ۱۸.
- راهی به جهان هایدگر: نگاهی به کتاب چگونه هایدگر بخوانیم؟، محمد نجفی؛ کتاب هفته، ش ۲۱۴، ۱۲ دی ۱۳۸۸: ص ۱۸.
- رسالت تاریخی خاتمی و نقش جوانان طرفدار اصلاحات، غیائی، محمدحسین؛ حیات نو، (۲ بهمن ۱۳۷۹): ص ۳، ۴.
- رساله وابستگی، کاکایی، قاسم؛ حوزه و دانشگاه، سال ۲، ش ۷، (تابستان ۱۳۷۵): صص ۵۳ - ۶۱.
- روایتگر نظام‌های توتالیتر: سیری در رابطه عاطفی هانا آرنه و مارتین هایدگر، نصرت شاد؛ همبستگی، ۷ اسفند ۱۳۸۵: ص ۶.
- روایتی گشوده و تفسیری بی‌پایان، علی‌اکبر، معصومه؛ کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۷۲، (مهر ۱۳۸۲): صص ۶۶ - ۷۳.
- روح در برابر هستی - تقابل فلسفه کاسیرر و هایدگر، مسعود خیرخواه؛ همشهری (۳۱ فروردین ۱۳۸۵): ص ۱۱.
- روزمرگی شیوه فرد غیر اصیل است: سیاوش جهادی درباره اندیشه‌های هایدگر؛ همبستگی، ۲۹ مرداد ۱۳۸۶: ص ۶.
- روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید، معصومه علی‌اکبری؛ آیین، ش ۱۳، ۱۴، اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۷: صص ۱۱۲ - ۱۲۳.
- روئین تنی در برابر تردید: با سیاوش جمادی درباره زمینه و زمانه پدیدارشناسی...، سام محمودی؛ کتاب هفته، ش ۱۲۰، ۲۷ بهمن ۱۳۸۶: صص ۱۶، ۳۳۴۵ - ۱۰۲۹.
- زبان در وجود و زمان، محمدجواد صافیان، مرضیه پیروای‌ونک؛ نامه مفید، سال ۱۴، ش ۶۵ اردیبهشت ۱۳۸۷: صص ۱۳۱ - ۱۴۳.
- زمان چیست؟ هایدگر کجاست؟ اعتماد، (۲۶ اردیبهشت ۱۳۸۳): ص ۹.
- زمینه‌های پسامدرنیسم، کاکاوند، عباس؛ رسالت، (۱۵ بهمن ۱۳۷۹): ص ۶.
- زندگی اصیل و مطالبه دلیل، ملکیان، مصطفی؛ متین، ش ۱۵، ۱۶، (تابستان و پاییز ۱۳۸۱): صص ۲۲۹ - ۲۴۳.
- زیبا، ولی مدرن: تفسیر هرمونوتیکی هایدگر از شعر گئورگ تراکل، مجید کمالی؛ همشهری، ۱۶ مرداد ۱۳۸۶: ص ۲۱.
- زیبایی‌شناسی در فلسفه وجودی، فریدزاده، جواد؛ آزما، ش ۶، (فروردین ۱۳۷۹): صص ۱۳ - ۱۷.
- زیر آسمانهای جهان، جهاننگلو، رامین؛ عظیما، نازی؛ کلک، ش ۵۳، (مرداد ۱۳۷۳): صص ۲۷۱ - ۳۰۳.
- ساحت عرفانی در اندیشه هایدگر، قربان علمی؛ مقالات و
- بررسیها (ویژه فلسفه و کلام اسلامی)، ش ۹۰، زمستان ۱۳۸۷: صص ۱۲۹ - ۱۴۸.
- سخن از معنا: حقیقت نزد هایدگر، مایکل گلون؛ ترجمه مجید کمالی؛ همشهری، ۱۴ مهر ۱۳۸۸: ص ۱۶.
- سلوک معنوی هانری کربن: از هایدگر به سهروردی، سیدعرب، حسن؛ همشهری، (۶ آذر ۱۳۷۸): ص ۱۷، (۸ آذر ۱۳۷۸): ص ۹.
- سنت‌گرایی و پست‌مدرنیسم؛ شباهت‌ها و چالش‌ها، حسین شقاقی؛ جام‌جم، ۲۵ تیر ۱۳۸۸: ص ۱۱.
- سیاست تکنولوژی: رویکردهای پدیدارشناختی، کاظمی، عباس؛ توسعه، (۱۲ خرداد ۱۳۸۴): ص ۷.
- سیاوش جمادی، مصاحبه از: سایر محمدی؛ ایران، ۲۹ آذر ۱۳۸۵: ص ۲۴.
- سیر فلسفه در اروپای قرن بیستم، فیلمن، جیمزکرن؛ بقایی، محمد؛ انتخاب، (۲۲ آذر ۱۳۷۹): ص ۶.
- سیر مابعدالطبیعه در غرب به تفسیر هیدلر؛ نقد و نظر، سال ۱، ش ۲، (بهار ۱۳۷۴): صص ۱۶۱ - ۱۷۴.
- سیری در اندیشه‌های مارتین هایدگر، ایلخانی‌پور، علی؛ رسالت، (۷ شهریور ۱۳۸۳): ص ۱۳.
- شاعر و متفکر، پروتی، جیمز؛ نامه فرهنگ، سال ۳، ش ۱، (بهار ۱۳۷۲): صص ۶۹ - ۶۲.
- شرق سهروردی و غرب هایدگر، پازوکی، شهرام؛ نامه فرهنگ، ش ۳۱، (پاییز ۱۳۷۸): صص ۴۸ - ۵۷.
- شعر، تفکر، زبان، مل، بی؛ علی‌شناس، آتیلا؛ سوره، ش ۳، (بهار ۱۳۷۶): صص ۵۵ - ۶۱.
- شعر، در نسبت با زبان، تفکر و خیال، یوسف‌نیا، سعید؛ مشرق، (زمستان ۱۳۷۴): صص ۷۸ - ۹۲.
- شعر بازگشت از هولدرلین و تفسیر هایدگر، سیدحسینی، رضا؛ فصلنامه هنر، دوره جدید، ش ۳۴، (زمستان ۱۳۷۶): صص ۱۱ - ۸.
- شکلهای زبان نزد هایدگر، یزدی، مسعود؛ شرق، (۲۳ شهریور ۱۳۸۴): ص ۱۸.
- صورت مکان و امکان صورت، دیباچ، موسی؛ نامه فلسفه، ش ۵، (زمستان ۱۳۷۷، بهار ۱۳۷۸): ص ۵ - ۲۳.
- طرح، روش و مضامین هستی و زمان، سیاوش جمادی؛ کتاب ماه فلسفه، ش ۱، مهر ۱۳۸۶: صص ۶۸ - ۷۳.
- طرحی از زندگی یک فیلسوف، کاکلمانس، جوزف جی؛ دیباچ، موسی؛ همشهری، (۱۶ آبان ۱۳۷۴): ص ۶.
- طرح یک پرسش‌هستی و زمان مهم است یعنی چه؟ سام محمودی؛ کتاب هفته ش ۱۲۶۲۴ فروردین ۱۳۸۷: صص ۱۶۳۳۴۵ - ۱۰۲۹.
- طنز تلخ هایدگر در ایران: گفتگوی ایران با دکتر بیژن عبدالکریمی، مزده شرقی؛ ایران، ۷ آبان ۱۳۸۶: ص ۱۰.
- ظهور حقیقت در قامت هنر، فرزاد، حمیدرضا؛ ایران، (۵ مهر

- ۱۳۸۴): ص ۱۰، (۶ مهر ۱۳۸۴): ص ۱۰.
عالمیت عالم: هایدگر و کوشش در تفسیر پدیدار جهان، جهان‌داد معماریان؛ همشهری ماه، دوره جدید، ش ۱۵، آبان ۱۳۸۴: صص ۵ - ۵۱.
- عقل سرخ و حق سبز، انسان‌شناسی اشرافی و حق انسانی، عباس منوچهری؛ پژوهش علوم سیاسی، ش ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۵: صص ۷۳ - ۹۶
- علم دیدن و درک کردن، گریش، جین؛ دهشیری، ضیال‌الدین؛ نامه فلسفه، ش ۹، (بهار ۱۳۷۹): صص ۵ - ۲۸.
- علم مدرن در حال فروپاشی است، بیات‌منش، مهدی؛ رسالت، (۲۰ تیر ۱۳۸۳): ص ۷.
- علم هرمنوتیک، هاروی، ون‌ای؛ ناصحی، محمد نامه حکمت، ش ۲، (پاییز و زمستان ۱۳۸۲): صص ۲۵۳ - ۲۷۰.
- غرب‌شناسی، شیوه مقابله با غرب‌زدگی کیهان فرهنگی، سال ۱۱، ش ۱۱، ۱۲، (بهمن، اسفند ۱۳۷۳): صص ۴ - ۷.
- غربشناسی از منظر پدیدارشناسی، ذاکری، عبدالحسین؛ ایران، (۱۱ آبان ۱۳۷۷): ص ۱۰، (۱۳ آبان ۱۳۷۷): صص ۱۰، ۱۷ (آبان ۱۳۷۷): ص ۱۰.
- فرانز گرای و چالش‌های فلسفی معاصر، کوپر، دیویدی؛ نوذری، حسین‌علی
- گفت‌مان، ش ۱، (تابستان ۱۳۷۷): صص ۱۷ - ۵۴.
- فلسفه، فلسفه علمی و جهان بینی، مارتین هایدگر؛ مترجم: حسین مافی مقدم؛ ایران، ۱۶ بهمن ۱۳۸۶: ص ۱۰.
- فلسفه در زیست جهان ستیزه: عبور از مدرنیته، سیواش جمادی؛ شرق، ۲۴ تیر ۱۳۸۵: ص ۱۰.
- فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک و پژوهش کیفی، محمدحسین ملابری؛ راهبرد، ش ۵۴، بهار ۱۳۸۹: صص ۵۹ - ۱۰۶
- فلسفه و بحران، یزدی، مسعود؛ شرق، (۱ دی ۱۳۸۳): ص ۲۰.
- فلسفه و زمان فردید، دیباج، موسی؛ نامه فلسفه، ش ۷، (پاییز ۱۳۷۸): صص ۵ - ۱۳.
- فلسفه هایدگر از نگاهی دیگر: گفت‌وگو با اکبر جباری درباره کتاب «پرسش از وجود در فلسفه هایدگر»، علیرضا سمیعی؛ ایران، ۱۶ فروردین ۱۳۸۸: ص ۱۰
- فلسفه‌های سکولار هنر مدرن و معاصر، مددیور، محمد؛ کیهان فرهنگی، ش ۱۷۵، (اردیبهشت ۱۳۸۰): صص ۴۶ - ۵۳.
- فلسفه هنر از دیدگاه هایدگر، میرزاده، روزبه؛ ابرار، (۸ آذر ۱۳۷۷): ص ۷.
- فلسفه هنر هایدگر، گلندینینگ، سیمون؛ عباسی، شهاب‌الدین؛ سروش اندیشه، ۲، (بهار ۱۳۸۱): صص ۱۵۰ - ۱۶۷.
- فلسفه هایدگر؛ جام‌جم، (۱۶ تیر ۱۳۸۰): ص ۸
- فناوری را نه باید تقدیس کرد، نه طرد، مرشدلو، مصطفی؛ جام‌جم، (۱۴ بهمن ۱۳۸۱): ص ۸.
- فهم روزمره در ساحت شعر و فلسفه؛ ایران، (۱۰ خرداد ۱۳۸۳): ص ۸.
- فهم‌گریزان - مطالعه‌ای در ارتباط با فهم با هستی و زبان تقلیل مفهوم پس از بیان، عبدالمحمدی، رسول؛ کلک، ش ۱۴۴، (بهمن ۱۳۸۲): صص ۲۶ - ۲۷.
- فیلسوف انتظار؛ مشرق، ش ۵، (مرداد ۱۳۷۴): صص ۱۲ - ۱۵.
- فیلسوف در آلمان شخص مهمی نیست؛ همشهری، (۷ آذر ۱۳۷۲): ص ۹.
- فیلسوف فردا، جایگاه پرسش در تفکر فلسفی، بوذری، رسالت؛ همشهری ماه، دوره جدید، ش ۲، (بهمن ۱۳۸۳): صص ۴۰ - ۴۱.
- فیلسوفی با دو چهره؛ همبستگی، ۳۱ تیر ۱۳۸۵: ص ۷
- فیلسوفی که از فرط دوربینی نزدیک را نمی‌دید، محمودی، هادی؛ حیات نو، (۱۱ آذر ۱۳۸۱): ص ۷.
- فیلم‌ورزی: کتیبه‌های تفکر، ورتزر، ویلهلم اس؛ اوحدی، مسعود؛ فصلنامه هنر، ش ۲۵، (تابستان ۱۳۷۳): صص ۱۸۳ - ۱۹۴.
- قدرت آرام ممکن؛ سوره، دوره جدید، ش ۴، (بهار ۱۳۷۷): صص ۶۱ - ۶۵
- قرائت احمد فردید از هایدگر، احسان شریعتی؛ برداشت اول، ش ۶، آذر و دی ۱۳۸۷: صص ۱۷۳ - ۱۷۶.
- قرائت‌پذیری دین، واعظی، احمد؛ قیسات، ش ۱۸، (زمستان ۱۳۷۹): صص ۵۹ - ۷۳.
- قرائت‌های مختلف از دین، خسروپناه، عبدالحسین؛ رسالت، (۲۵ فروردین ۱۳۸۳): ص ۱۶.
- کالبدشکافی اندیشه‌های هایدگر، حسینی‌جهان‌آبادی، محمدهادی؛ مردم‌سالاری، (۱۵ آذر ۱۳۸۴): ص ۹.
- کتاب وجود و زمان و تفکر آینده، صدرا صدوقی؛ اعتماد ملی، ۲۳ اسفند ۱۳۸۶: ص ۱۱.
- کنترل اخلاقی و افکارسنجی، ناصر فکوهی؛ شرق، ۲۴ تیر ۱۳۸۵: ص ۱۰.
- گذار از شهود به ذهنیت استعلاجی، عبدالله مومنی؛ ضمیمه اعتماد، ۲۱ خرداد ۱۳۸۸: صص ۴ - ۵.
- گذری در اندیشه‌های مارتین هایدگر، مردانی‌نوکنده، محمدحسین؛ کیهان فرهنگی، ش ۱۷۵، (اردیبهشت ۱۳۸۰): صص ۵۴ - ۵۷.
- گذری در بن‌بست زمان، گشایشی در بن‌بست زبان، اخوت، محمدرحیم؛ نگاه نو، ش ۳۳، (تابستان ۱۳۷۶): صص ۲۱۳ - ۲۲۳.
- گریز از تامل؛ ستیز با تفکر؛ مواجهه یکسوگرانه فلسفه تحلیلی در کتاب حدیث آرزومندی، بیژن عبدالکریمی؛ ضمیمه اعتماد، ۱۷ اردیبهشت ۱۳۸۸: صص ۸ - ۹.

- گزارشی از سمینار هایدگر در تهران، معاصر، افشین؛ کلک، ش ۷۶ - ۷۹، (تیر - مهر ۱۳۷۵): صص ۴۳۳ - ۴۳۸.
- گفتگو با سیلوش جمادی - مترجم آثار هایدگر، ناصری، یوسف؛ ایران، (۲۴ دی ۱۳۸۴): ص ۱۰.
- گفتگوی دو فلسفه از دو سوی یک خلیج ۲۵ سده‌ای، زیمرمن، مایکل
- راهبرد، ش ۲۹، (پاییز ۱۳۸۲): صص ۲۳۳ - ۲۷۰.
- گواهی‌های یک اندیشه و یک زندگی، نیکفر، محمدرضا؛ نگاه نو، ش ۵۱، (بهار ۱۳۸۰): صص ۴۸ - ۵۶.
- لاکان و پیشاسقراطیان، آلن بدیو؛ ترجمه: علی ثباتی؛ آناهید، ش ۱۵، خرداد ۱۳۸۶: صص ۱۵ - ۱۹
- لویاس و ترک فضای فکری هایدگر، کریچلی، سایمون؛ احمدی‌آریان، امیر؛ شرق، (۱۸ شهریور ۱۳۸۳): ص ۱۸.
- مابعدالطبیعه چیست؟
- نامه فرهنگ، سال ۵، ش ۲، (تابستان ۱۳۷۴): صص ۱۹۸ - ۲۰۱.
- مارتین هایدگر، آقازاده، محرم؛ همشهری، (۱۴ آبان ۱۳۸۲): ص ۱۷.
- مارتین هایدگر، انکشاف هستی دازاین در پدیدارشناسی هرمنونیک، سکینه نعمتی؛ رسالت، ۱۳ تیر ۱۳۸۶: ص ۱۸
- مارتین هایدگر در هشتادمین سال تولد، آرت، هانا؛ حاجی‌میرزایی، فرزاد؛ نامه فرهنگ، ش ۳۲، ۳۳، (۱۳۷۸): صص ۲۷۷ - ۲۸۵.
- مارتین هایدگر و پرسش از وجود: بدیهی بودن مفهوم وجود برای انسان، الهام ربیعی‌زاده؛ رسالت، ۱۰ آبان ۱۳۸۸: ص ۱۸.
- مارتین هایدگر و تجربه اندیشه، جهاننگلو، رامین؛ ایران، (۱ آبان ۱۳۷۵): ص ۶.
- مارتین هایدگر و نقد تفکر دکارتی؛ جام‌جم، ۲ اردیبهشت ۱۳۸۶: ص ۱۱.
- مارتین هایدگر و هرمونیک فلسفی، ربانی‌گلپایگانی، علی؛ مجله تخصصی کلام اسلامی، ش ۴۴، (زمستان ۱۳۸۱): صص ۱۸ - ۳۷.
- مارتین هایدگر و هرمونیک فلسفی، ربانی‌گلپایگانی، علی؛ مجله تخصصی کلام اسلامی، ش ۴۴، (زمستان ۱۳۸۱): صص ۱۸ - ۳۷.
- مارتین هایدگر و هرمونیک فلسفی، ربانی‌گلپایگانی، علی؛ کلام اسلامی، ش ۴۳، (پاییز ۱۳۸۱): صص ۱۴ - ۳۰.
- مارتین هایدگر و هرمونیک فلسفی، ربانی‌گلپایگانی، علی؛ کلام اسلامی، ش ۴۵، (بهار ۱۳۸۲): صص ۲۷ - ۵۲.
- مارتین هایدگر، ادوارد، پل؛ عبدالعلی دستغیب؛ نامه فلسفه، سال ۱، ش ۳، (بهار، تابستان ۱۳۷۷): صص ۲۲ - ۴۲.
- مارتین هایدگر، فیلسوف خاموشی، زهرا گلپایگانی؛ همشهری، ۵ تیر ۱۳۸۶: ص ۲۱
- ماهیت تکنولوژی از دیدگاه هایدگر، زمانی، امیرعباس علی؛ نامه مفید، ش ۲۳، (پاییز ۱۳۷۹): صص ۱۹۷ - ۲۲۲.
- ماهیت هنر و زیبایی از دیدگاه «مارتین هایدگر»: آیا هنر، انکشاف حقیقت و وجود است؟، شراره گل‌محمدی؛ رسالت، ۱۳ اردیبهشت ۱۳۸۸: ص ۶.
- متافیزیک به مثابه بنیاد غرب، محمدتقی چاووشی؛ ایران، ۲۹ فروردین ۱۳۸۶: ص ۱۰.
- متافیزیک و عرصه توهم‌آمیز تضادها، مهناز رضایی؛ آزما، ش ۴۷، آبان و آذر ۱۳۸۵: صص ۸ - ۹، ۱۷۳۵ - ۱۳۱۰.
- متفکر صبور است: - تفکر پرسشگر از دیدگاه هایدگر؛ همشهری، ۲۷ خرداد ۱۳۸۵: ص ۱۱
- متفکری کم نظیر در اشراف آخرالزمان، سیداحمد فردید؛ همشهری، ۲۴ مرداد ۱۳۸۷: ص ۱۶
- مدخلی بر اندیشه فلسفی مارتین هایدگر، جهاننگلو، رامین؛ همشهری، (۱۹ مهر ۱۳۷۵): ص ۶ (۲۱ مهر ۱۳۷۵): ص ۶.
- مرزهای جهان - سوبه‌های عرفانی در ویتگنشتاین و هایدگر، یزدی، مسعود؛ شرق، (۲۸ آذر ۱۳۸۳): ص ۱۸.
- مرگ آگاهی در عصر سقوط از دیدگاه هایدگر، رایرکعبه‌دولت‌آبادی، حیدر؛ مردم‌سالاری، (۲۵ بهمن ۱۳۸۴): ص ۹.
- مرگ امکانی که برآورده نمی‌شود: سخنرانی پروفیسور الکساندر اشنل در تهرانی در باب فلسفه هایدگر؛ ایران، ۲۵ خرداد ۱۳۸۷: ص ۱۰.
- مرگ بر عقل زنده باد مرگ: در نقد مرگ‌اندیشی فلسفه هایدگر؛ ضمیمه اعتماد، ۱۲ مهر ۱۳۸۸: ص ۶
- مرگ هنر در عصر تکنولوژی، رضایی، مهران؛ ابرار، (۱۷ آذر ۱۳۸۰): ص ۶.
- مروری بر اندیشه‌های مارتین هایدگر، مهدی ناظمی؛ رسالت، ۱ خرداد ۱۳۸۴: ص ۱۴
- مشکلات و نویدهای تکنولوژی نوین، پاتریک مونی؛ سیاحت غرب، ش ۷۲، تیر ۱۳۸۸: صص ۱۱۱ - ۱۱۸
- مصائب ترجمه سمفونی فکر هایدگر، لیدا فخری؛ ایران، ۱۵ اسفند ۱۳۸۶: ص ۱۰.
- معنای زندگی و پرسش‌های پایه - نگاهی تطبیقی به آرای مطهری، فرانکل و هایدگر، صدیقه ذاکر؛ ایران (۱۲ اردیبهشت ۱۳۸۴): ص ۱۰، (۱۴ اردیبهشت ۱۳۸۵): ص ۱۰
- مفهوم زمان؛ ایران، (۲۳ مهر ۱۳۸۳): ص ۸.
- مقایسه غربت غربی وجودشناسی هایدگر با حکمت شرقی سبزواری، جوارشکیان، عباس؛ کیهان هوایی، ش ۱۰۳۰، (۲۹ اردیبهشت ۱۳۷۲، ۱۲ مه ۱۹۹۳): ص ۱۲، کیهان هوایی، ش ۱۰۳۱، (ردیبهشت ۱۳۷۲، ۱۹ مه ۱۹۹۳): ص ۱۲، ۲۶.
- مکاتبات نگران‌کننده هایدگر، اریبون، دیدیه؛ دیلمقانی، فیروزه؛ جهان کتاب، سال ۲، ش ۱۵، ۱۶، (مرداد ۱۳۷۶): ص ۱۴.
- ملاحظات هرمونیک در ترجمه: گفتگو با دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی، [گفتگوکننده لیدا فخری]؛ ایران، ۱۰ تیر ۱۳۸۷: ص ۱۰
- ملاصدرا شیرازی و مارتین هایدگر تحلیلی انسان‌شناسانه در

فلسفه سیاسی، خلیل‌الرحمان طوسی؛ علوم سیاسی، ش ۴۳، پاییز ۱۳۸۷: صص ۲۳ - ۵۱

ملاصدرا و شناخت هستی؛ راهی نو در پاسخ به پرسش بنیادین هایدگر، زهیر انصاریان، رضا اکبریان؛ نامه حکمت، ش ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۸: صص ۳۳ - ۵۰

من نگفتم، خود هایدگر گفته است، محمودی‌سرابی، سام؛ کتاب هفته، ش ۶ (۱۴ آبان ۱۳۸۴): ص ۱۱.

مواجهه غربی - شرقی فرید: گفت‌وگو با دکتر سید موسی دیباج، سام محمودی‌سرابی؛ ضمیمه اعتماد، ش ۶ خرداد ۱۳۸۸: صص ۱، ۶

... موجودی با خانمان: انسان در تفکر هایدگر، حسین شقاقی؛ جام‌جم، ۱ آذر ۱۳۸۶: ص ۱۱.

موضوع تفکر؛ سوره، دوره جدید، ش ۴، (بهار ۱۳۷۷): صص ۵۷ - ۵۹.

موفله‌های مشترک فلسفه‌های اگزیستانس، بخشنده، محمدابراهیم؛ انتخاب، (۲۹ دی ۱۳۸۰): ص ۶ (۳۰ دی ۱۳۸۰): ص ۶

نازیسم در فلسفه - گفتگو با احسان نراقی پیرامون انتشار کتاب تازه‌های درباره هایدگر، شهرنازدار، محسن؛ شرق، (۲۷ شهریور ۱۳۸۴): ص ۲۰.

نحوه پرسش انسان معاصر از خویش، مصلح، علی‌اصغر؛ نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۱۸۶، (بهار ۱۳۸۲): صص ۱۳۷ - ۱۴۸.

نسبت ما و فناوری، طاهره اصلانی؛ رسالت، ۳ شهریور ۱۳۸۷: ص ۱۸

نسبت میان حقیقت و روش، فرهادپور، مراد؛ شرق، (۲۵ شهریور ۱۳۸۲): ص ۱۴.

نظری به منطق هرمنوتیکی هایدگر و زند آگاهی حکمت انسی، مددیور، محمد؛ بیناب، ش ۵، ۶ (اردیبهشت ۱۳۸۳): صص ۲۵۸ - ۲۷۹.

نظریه‌های هرمنوتیک از سر آغاز تا مدرن‌ها، نجف‌زاده، رضا؛ آزاد، (۳ تیر ۱۳۸۱): ص ۶.

نقی به آرا و اندیشه‌های مارتین هایدگر؛ صبح، سال ۳، ش ۷۳، (شهریور ۱۳۷۶): صص ۲۸ - ۳۵، ۶۹

نقد ادبی و گستره آن، عبدالعلی دست‌غیب؛ ادبیات داستانی، ش ۱۰۲، مرداد و شهریور ۱۳۸۵: صص ۶۹ - ۱۰۴

نقد لئو اشتراوس از هایدگر: انهدام یا بازسازی، اسمیت، استفن بی؛ کمالی‌نژاد، محمدحسین

نامه فرهنگ، ش ۳۲، ۳۳، (۱۳۷۸): صص ۶۰ - ۷۹.

نقد و بررسی کتاب راههای جنگلی، بیژن عبدالکریمی؛ حکمت و فلسفه، ش ۱۲، زمستان ۱۳۸۶: صص ۹۳ - ۹۷.

نقد هایدگر از تفکر تکنیکی؛ جام‌جم، ۲۹ مهر ۱۳۸۶: ص ۱۱.

نقد هایدگر از تفکر تکنیکی؛ همبستگی، ۱۶ مهر ۱۳۸۶: ص ۶

نقدی بر کتاب پرسشی از هایدگر: تکنولوژی چیست؟، محمد میلانی؛ ضمیمه اعتماد، ش ۲۰۶۴، ۷ مهر ۱۳۸۸: ص ۱۶.

نقدی بر مقاله هایدگر، انقلابی مرتجع، عبدالکریمی، بیژن؛ ایران، (۱۶ تیر ۱۳۷۶): ص ۶ (۱۷ تیر ۱۳۷۶): ص ۶ (۱۸ تیر ۱۳۷۶): ص ۶

نقدی بر هرمنوتیک فلسفی، خسروپناه، عبدالحسین؛ رسالت، (۲۹ فروردین ۱۳۸۱): ص ۸.

نقدی بر هرمنوتیک فلسفی، عبدالحسین خسروپناه؛ مردم‌سالاری، ۳ اردیبهشت ۱۳۸۷: صص ۸، ۱۵

نقش زبان در وجودشناسی هایدگر، اسماعیل‌زاد، علی‌رضا؛ انتخاب، (۹ اردیبهشت ۱۳۸۰): ص ۶

نقش هایدگر در ایران: گفت‌وگو با دکتر بیژن عبدالکریمی، مهدی وفایی؛ ضمیمه اعتماد، ش ۱۹۶۲، ۶ خرداد ۱۳۸۸: صص ۱۲ - ۱۳.

نکاتی در باب اندیشه‌های تطبیقی استاد علامه طباطبایی و فلاسفه غرب، مسعود امید؛ اطلاعات، ۲۷ آبان ۱۳۸۶: ص ۶

نگارگری ایرانی و شهود ذات اشیا، محمدرضا اصلانی، علی شیخ‌مهدی؛ کتاب ماه هنر، ش ۹۴ - ۹۳، خرداد و تیر ۱۳۸۵: صص ۱۸ - ۲۸

نگاهی اجمالی به فلسفه هایدگر، عیسی‌نژاد، محمد؛ توسعه، (۲۵ تیر ۱۳۸۴): ص ۸.

نگاهی بر هرمنوتیک و پیامدهای آن، رستگار، مرتضی؛ معرفت، ش ۶۳ (اسفند ۱۳۸۱): صص ۹۷ - ۱۰۲.

نگاهی به کتاب هانا آرنت و مارتین هایدگر، فاشیسم و ضدفاشیسم، چالشی دیگر، نصرآبادی، فرزانه؛ انتخاب، (۳ تیر ۱۳۷۸): ص ۶

نیچه، هایدگر و تفکر، جوزی، محمدرضا؛ کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۳۵، (شهریور ۱۳۷۹): صص ۲۶ - ۲۷.

نیست‌انگاری، نیچه و هایدگر، جمادی، سیاوش؛ اعتماد، (۲ خرداد ۱۳۸۳): ص ۹.

نیستی، از ماستر اکهارت تا مکتب کیوتو، محمدحسین ملایری؛ راهبرد، ش ۳۵، بهار ۱۳۸۴: صص ۲۷۳ - ۳۰۳

نیم‌نگاهی به جایگاه انسان و مرگ در تفکر هایدگر؛ ضمیمه اعتماد، ۱۲ دی ۱۳۸۸: ص ۷

نیپیلیزم هایدگری، رعایت‌جهرمی، محمد؛ ایران، (۲۹ آبان ۱۳۸۲): ص ۸.

واپسین فیلسوف وجود - مارتین هایدگر، فرزاد، حمیدرضا؛ ایران، (۱۵ شهریور ۱۳۸۴): ص ۱۰، (۱۶ شهریور ۱۳۸۴): ص ۱۰.

وجود اصیل هایدگر: به مناسبت یکصد و نوزدهمین سالروز تولد مارتین هایدگر، ترجمه نازین صفوی‌مقدم؛ ایران، ۴ مهر ۱۳۸۷: ص ۱۰.

وحدت بنیادین معرفت: مقایسه تفسیرهای معرفت‌شناختی و وجودشناختی از کانت، بیژن عبدالکریمی؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵، مرداد ۱۳۸۶: صص ۷۴ - ۷۷.

فلسفه سیاسی، خلیل‌الرحمان طوسی؛ علوم سیاسی، ش ۴۳، پاییز ۱۳۸۷: صص ۲۳ - ۵۱

ملاصدرا و شناخت هستی؛ راهی نو در پاسخ به پرسش بنیادین هایدگر، زهیر انصاریان، رضا اکبریان؛ نامه حکمت، ش ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۸: صص ۳۳ - ۵۰

من نگفتم، خود هایدگر گفته است، محمودی‌سرابی، سام؛ کتاب هفته، ش ۶ (۱۴ آبان ۱۳۸۴): ص ۱۱.

مواجهه غربی - شرقی فرید: گفت‌وگو با دکتر سید موسی دیباج، سام محمودی‌سرابی؛ ضمیمه اعتماد، ش ۶ خرداد ۱۳۸۸: صص ۱، ۶

... موجودی با خانمان: انسان در تفکر هایدگر، حسین شقاقی؛ جام‌جم، ۱ آذر ۱۳۸۶: ص ۱۱.

موضوع تفکر؛ سوره، دوره جدید، ش ۴، (بهار ۱۳۷۷): صص ۵۷ - ۵۹.

موفله‌های مشترک فلسفه‌های اگزیستانس، بخشنده، محمدابراهیم؛ انتخاب، (۲۹ دی ۱۳۸۰): ص ۶ (۳۰ دی ۱۳۸۰): ص ۶

نازیسم در فلسفه - گفتگو با احسان نراقی پیرامون انتشار کتاب تازه‌های درباره هایدگر، شهرنازدار، محسن؛ شرق، (۲۷ شهریور ۱۳۸۴): ص ۲۰.

نحوه پرسش انسان معاصر از خویش، مصلح، علی‌اصغر؛ نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۱۸۶، (بهار ۱۳۸۲): صص ۱۳۷ - ۱۴۸.

نسبت ما و فناوری، طاهره اصلانی؛ رسالت، ۳ شهریور ۱۳۸۷: ص ۱۸

نسبت میان حقیقت و روش، فرهادپور، مراد؛ شرق، (۲۵ شهریور ۱۳۸۲): ص ۱۴.

نظری به منطق هرمنوتیکی هایدگر و زند آگاهی حکمت انسی، مددیور، محمد؛ بیناب، ش ۵، ۶ (اردیبهشت ۱۳۸۳): صص ۲۵۸ - ۲۷۹.

نظریه‌های هرمنوتیک از سر آغاز تا مدرن‌ها، نجف‌زاده، رضا؛ آزاد، (۳ تیر ۱۳۸۱): ص ۶.

نقی به آرا و اندیشه‌های مارتین هایدگر؛ صبح، سال ۳، ش ۷۳، (شهریور ۱۳۷۶): صص ۲۸ - ۳۵، ۶۹

نقد ادبی و گستره آن، عبدالعلی دست‌غیب؛ ادبیات داستانی، ش ۱۰۲، مرداد و شهریور ۱۳۸۵: صص ۶۹ - ۱۰۴

نقد لئو اشتراوس از هایدگر: انهدام یا بازسازی، اسمیت، استفن بی؛ کمالی‌نژاد، محمدحسین

نامه فرهنگ، ش ۳۲، ۳۳، (۱۳۷۸): صص ۶۰ - ۷۹.

نقد و بررسی کتاب راههای جنگلی، بیژن عبدالکریمی؛ حکمت و فلسفه، ش ۱۲، زمستان ۱۳۸۶: صص ۹۳ - ۹۷.

نقد هایدگر از تفکر تکنیکی؛ جام‌جم، ۲۹ مهر ۱۳۸۶: ص ۱۱.

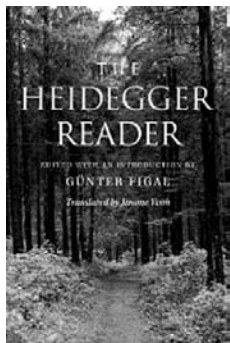
نقد هایدگر از تفکر تکنیکی؛ همبستگی، ۱۶ مهر ۱۳۸۶: ص ۶

- وضع کنونی زبان فارسی، داوری اردکانی، رضا؛ سوره، ش ۳، (بهار ۱۳۷۶): صص ۱۳ - ۲۳.
- وظیفه هرمونوتیک، ریکور، پل؛ محمدحسین لطیفی؛ نامه فلسفه، سال ۱، ش ۲، (زمستان ۱۳۷۶): صص ۲۵ - ۴۸.
- وظیفه هرمونوتیک، ریکور، پل؛ کاویانی، منصوره؛ نگاه نو، ش ۲۴، (اردیبهشت ۱۳۷۴): صص ۵۶ - ۸۳.
- ویتگنشتاین، تلاش در راه رسیدن به حقیقت: گفتگو با دکتر احمد خالقی؛ چشم‌انداز ایران، ش ۲۸، آبان و آذر ۱۳۸۳: صص ۹۵ - ۱۰۳.
- ویتگنشتاین و گادامر - فلسفه تحلیل زبانی و فلسفه تاولیل متن، نوربخش، محمدرضا؛ مردم‌سالاری، (۲۶ شهریور ۱۳۸۳): ص ۶.
- هانآرنت و سیاست مدرن، جهاننگلو، رامین؛ همشهری، (۵ دی ۱۳۸۱): ص ۱۶، (۸ دی ۱۳۸۱): ص ۱۶.
- هایدگر، شیهان، توماس؛ جلیلیان، حسین، کمالی، مجید؛ مردم‌سالاری، (۲۰ فروردین ۱۳۸۱): ص ۳ ویژه‌نامه.
- هایدگر، انسان‌گرایی و تخریب تاریخ، حنایی‌کاشانی، محمدمسعود؛ مردم‌سالاری، (۳ اردیبهشت ۱۳۸۳): ص ۶.
- هایدگر، انقلابی مرتجع، فرهادپور، مراد؛ ایران، (۲۰ اردیبهشت ۱۳۷۶): ص ۱۰، (۲۱ اردیبهشت ۱۳۷۶): ص ۱۰، (۲۸ اردیبهشت ۱۳۷۶): ص ۱۰.
- هایدگر، دوستی‌های شکسته، آمت، ژاک‌پیر؛ مریم شاهسون؛ ایران، (۴ آبان ۱۳۷۷): ص ۱۰.
- هایدگر، زبان و اندیشه، انسیه اسلانی؛ رسالت، ۱ اردیبهشت ۱۳۸۸: ص ۲۱.
- هایدگر، سیاست و استعلا؛ کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۷۹، (اردیبهشت ۱۳۸۳): صص ۶ - ۲۳.
- هایدگر، هولدرلین، تراکل و شعر معاصر آلمان؛ شعر، سال ۲، ش ۱۵، (آذر ۱۳۷۳): صص ۴۶ - ۵۱.
- هایدگر ابتدایی؛ همشهری، (۱ آذر ۱۳۸۱): ص ۷.
- هایدگر ایدئولوژیک در قالب زبان - به بهانه ترجمه متافیزیک چیست؟ اثر مارتین هایدگر، مهرگان، امید؛ شرق ۲۵ اسفند ۱۳۸۳، ص ۱۴۷ سالنامه.
- هایدگر به چه کار ما می‌آید؟، نیک‌فر، محمدرضا؛ نگاه نو، ش ۳۳، (تابستان ۱۳۷۶): صص ۱۰۷ - ۱۴۰.
- هایدگر چه می‌گوید، زاهد، علی؛ معیار، ش ۵۴، (تیر ۱۳۸۱): صص ۵۵ - ۵۸.
- هایدگر در ایران: گفتگو با بیژن عبدالکریمی؛ ایران، ۱۰ تیر ۱۳۸۶: ص ۱۰.
- هایدگر در وجودشناسی تطبیقی، نوالی، محمود؛ خردنامه صدرا، ش ۱۲، (تابستان ۱۳۷۷): صص ۶۷ - ۷۷.
- هایدگر زیر ذره بین: نگاهی به دو ترجمه از وجود، هستی و زمان، حسن اسدی؛ کتب هفته، ش ۱۲۶، ۲۴ فروردین ۱۳۸۷: صص ۳۳۴۵ - ۲۹.
- هایدگر و آموزه‌های تائوئیسم، مجید کمالی؛ اعتماد، ۱۱ شهریور ۱۳۸۷: ص ۷.
- هایدگر و آموزه های تائوئیسم، مجید کمالی؛ ضمیمه اطلاعات، ۲۹ تیر ۱۳۸۷: ص ۲.
- هایدگر و بسط هرمونوتیک: فهم؛ جزء جداناپذیر هستی آدمی، مسعود فولادفر؛ رسالت، ۱ تیر ۱۳۸۹: صص ۱۸.
- هایدگر و تاولیل اضطرابهای وجودی بشر جدید؛ همبستگی، ۱۶ خرداد ۱۳۸۵: ص ۷.
- هایدگر و دستیابی به هستی اصیل - بودن با دیگران، اما به شکلی دیگر عمل کردن - گفتگو با دکتر احمد خالقی چشم‌انداز ایران، ش ۲۹، (دی و بهمن ۱۳۸۳): صص ۹۲ - ۹۵.
- هایدگر و دنیای ذو جوانب تاولیل انسانی؛ همبستگی، ۹ خرداد ۱۳۸۵: ص ۷.
- هایدگر و دوم خرداد؛ رحیمی، مصطفی؛ دنیای سخن، ش ۸۸، (آبان، آذر ۱۳۷۸): ص ۱۶.
- هایدگر و رویه‌های سوزناک زندگی؛ همبستگی، ۲ خرداد ۱۳۸۵: ص ۷.
- هایدگر و سیاست، گرکانی، توفان؛ جهان کتاب، سال ۱، ش ۲۲، ۲۳، (مهر ۱۳۷۵): ص ۲۹.
- هایدگر و سیاست، علی نیان؛ شرق، ۱۴ شهریور ۱۳۸۵: ص ۶.
- هایدگر و علم، علی‌آبادی، یوسف؛ گفتگو، ش ۲۴، (تابستان ۱۳۷۸): صص ۴۳ - ۵۱.
- هایدگر و علم اخلاق، حاج، یوحنا؛ سلیمانی، حسین؛ اطلاعات، (۱۱ اسفند ۱۳۸۱): ص ۶.
- هایدگر و کانت، چشم در چشم یکدیگر: نشست و بررسی کتاب هایدگر و استعلا بر گزار شد؛ کتاب هفته، ش ۶۴، ۱۶ دی ۱۳۸۵: صص ۳۳۴۵ - ۲۹.
- هایدگر و کوندرا و دیکنز، ریچارد رورتی؛ ترجمه: هاله لاجوردی؛ ارغنون، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۸۳: صص ۱۹۳، ۲۱۲.
- هایدگر و معماری پسامدن؛ کیهان فرهنگی، سال ۱۰، ش ۶، (شهریور ۱۳۷۲): صص ۱۸ - ۱۶.
- هایدگر و مفهوم نیستی، بابک اوجاقلی؛ اعتماد ملی، ۱۲ تیر ۱۳۸۷: ص ۱۰.
- هایدگر و هستی و زمان، فرخ امیرفریار جهان کتاب، ش ۲۲۹، ۲۳۰، خرداد و تیر ۱۳۸۷: صص ۲۱ - ۲۴.
- هایدگر و همگان، زهره روحی؛ جهان کتاب، ش ۲۴۸ - ۲۵۰، دی - اسفند ۱۳۸۸: صص ۳۴ - ۳۷.
- هایدگر و هنر؛ ایران، (۱۹ آبان ۱۳۸۲): ص ۸.
- هایدگر و هوسرل، عارف ایرانی؛ رسالت، ۱ اردیبهشت ۱۳۸۸: ص ۲۱.
- هبوط انسان و پیدایش اندیشه، معینی، جمال؛ صلح سبز، ش ۶، (تیر ۱۳۸۰): صص ۱۳ - ۱۶.
- هربرت مار کوزه و نقد توتالیتاریسم صنعتی، نجفی، رضا

- کلک، ش ۱۴۳، (دی ۱۳۸۲): صص ۸-۱۳.
- هرمنوتیک، آقازاده، محرم؛ آفتاب امروز، (۱۴ آذر ۱۳۷۸): ص ۷، (۲۴ آذر ۱۳۷۸): ص ۷.
- هرمنوتیک، فیضی‌خواه، ابوالفضل؛ انتخاب، (۷ آبان ۱۳۷۹): ص ۶.
- هرمنوتیک "هرش" و دانش تفسیر، بهرامی، محمد؛ پژوهش‌های قرآنی، (بهار، تابستان ۱۳۷۹): صص ۱۳۰-۱۷۷.
- هرمنوتیک از دیدگاه هایدگر در شهرسازی، غلامرضا لطیفی؛ فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۳۰، تابستان ۱۳۸۴: صص ۶۷-۸۹، ۱۱۶۲-۱۷۳۵.
- هرمنوتیک به عنوان یک روش پژوهش تربیتی، رحیم بدری، داود حسینی نسب؛ حوزه و دانشگاه، ش ۵۰، بهار ۱۳۸۶: صص ۱۰۳-۱۲۴، ۱۶۰۸-۷۰۷۰.
- هرمنوتیک بی‌پایان؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵، تیر ۱۳۸۵: صص ۴-۵.
- هرمنوتیک فلسفی، از مینا تا معنا رسالت، (۱۵ آذر ۱۳۸۳): ص ۱۵.
- هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها، سبحانی‌تبریزی، جعفر؛ کلام اسلامی، ش ۳۷، (بهار ۱۳۸۰): ص ۴-۱۹.
- هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی: درآمدی بر هرمنوتیک هایدگر، علی فتحی؛ الهیات و حقوق، ش ۲۹، پاییز ۱۳۸۷: ص ۱۶۱-۱۷۷.
- هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی (درآمدی بر هرمنوتیک هایدگر)، علی فتحی معرفت، ش ۱۲۸، مرداد ۱۳۸۷: صص ۱۱۳-۱۲۴.
- هرمنوتیک و پیشینه تاریخی آن، هاروی، ون اچ؛ ایران، (۱۲ خرداد ۱۳۷۷): ص ۸، (۱۳ خرداد ۱۳۷۷): ص ۱۰، (۱۹ خرداد ۱۳۷۷): ص ۱۰.
- هرمنوتیک هستی‌شناسانه، سلیمانی، رضا؛ انتخاب، (۱ دی ۱۳۸۱): ص ۶.
- هرمنوتیک هایدگر، کردفیروزجایی، یارعلی؛ معرفت، ش ۷۴، (بهمن ۱۳۸۲): صص ۸۹-۹۴.
- هرمنوتیک حقیقت و زیبایی، افشین‌نیا، شیرین؛ آزما، ش ۲۴، (تیر ۱۳۸۲): صص ۱۶-۲۰.
- هزار توی رسانه‌ها: نگاهی گذرا به عملکرد رسانه‌های حوزه خاورمیانه، علیرضا امیرحاجبی؛ اعتماد ملی، ۱ بهمن ۱۳۸۶: ص ۱۰.
- هستی در حصار تکنولوژی - نگاهی به اندیشه مارتین هایدگر، رفیعی‌طالقانی، مسعود؛ همبستگی، (۱۱ دی ۱۳۸۴): ص ۷.
- هستی در نظر هایدگر، دست‌غیب، عبدالعلی؛ کیهان فرهنگی، ش ۱۹۳، (آبان ۱۳۸۱): صص ۶۸-۷۳.
- همایش شناخت، بررسی و نقد آرا و اندیشه‌های مارتین هایدگر؛ همبستگی، (۲ اسفند ۱۳۸۲): ص ۷.
- همزمانی برگردان‌ها، سام محمودی؛ کتاب هفته، دوره جدید، ش ۵۳، ۲۹ مهر ۱۳۸۵: ص ۲۰، ۳۳۴۵-۱۰۲۹.
- همکاری هایدگر با رژیم نازی، عنایت، محمود؛ فرهنگ توسعه، سال ۶ ش ۲۴، (مهر ۱۳۷۵): صص ۵۵-۵۸.
- هنر از منظر هایدگر، صداقت، رسول؛ توسعه، (۱۴ مهر ۱۳۸۱): ص ۵.
- هنر از منظر هایدگر، جوزی، محمدرضا؛ صبح، ش ۹۶، (نیمه‌اول تیر ۱۳۷۸): صص ۱۴-۱۵، ۱۸.
- هنر جدید و مبادی فکری مدرنیسم، پازوکی، شهرام؛ رواق، ش ۴، (پاییز، زمستان ۱۳۷۸): صص ۱۳-۱۹.
- هنر در برابر تکنولوژی: نگاهی به اندیشه‌های هایدگر درباره هنر، حسین شقاقی؛ اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۱۲، ۱ بهمن ۱۳۸۵: صص ۲۰-۲۲.
- هنرمند چگونه وجودی است؟ مژده شرقی؛ ایران، ۴ مهر ۱۳۸۷: ص ۱۰.
- هیچ انگار تمام عیار، رفیعی، علی؛ صبح امروز، (۲۶ آبان ۱۳۷۸): ص ۶.
- هایدگر، متاله یا ملحد؟ صبح، ش ۷۶، (آذر ۱۳۷۶): صص ۲۶-۳۱.
- هایدگر در میانه هرمنوتیک و فلسفه، دین‌پرست، منوچهر؛ انتخاب، (۱۷ اسفند ۱۳۸۱): ص ۵.
- هایدگر و الهیات، کیپوتو، جان؛ غفورزاده؛ نقد و نظر، ش ۱۹، ۲۰، (تابستان، پاییز ۱۳۷۸): صص ۳۷۴-۳۹۲.
- هایدگر و انسان‌مداری، کردفیروزجایی، یارعلی؛ معرفت، ش ۵۴، (خرداد ۱۳۸۱): صص ۸۰-۸۳.
- هایدگر و تحولات هرمنوتیکی، دین‌پرست، منوچهر؛ انتخاب، (۱۸ اسفند ۱۳۸۱): ص ۵.
- هایدگر و دفاع از تفکر و شاعری، مددیپور، محمد؛ شعر، سال ۱، ش ۳، ۴، (خرداد، تیر ۱۳۷۲): صص ۱۹-۱۶.
- هایدگر و شاعران؛ سوره، دوره جدید، ش ۴، (بهار ۱۳۷۷): صص ۶۷-۷۰.
- هایدگر و علم اخلاق، حاج، یوحنا؛ سلیمانی، حسین؛ نامه فرهنگ، ش ۳۸، (زمستان ۱۳۷۹): صص ۱۵۸-۱۶۳.
- هایدگر و مساله سکونت، هادی‌جابری‌مقدم، مرتضی؛ انتخاب، (۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۲): ص ۶.
- هایدگر و هولدرلین، عبدالعلی دستغیب؛ پاپریک، سال ۲، ش ۲، بهار ۱۳۸۵: صص ۵-۲۱.
- یادداشتی در باب هایدگر، یزدی، مسعود؛ شرق، (۵ مرداد ۱۳۸۴): صص ۱۸.
- یک روایت معتبر؛ همشهری، (۸ آذر ۱۳۸۱): صص ۷.
- یک زوج فلسفی - پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر، سوکولووسکی، رابرت؛ احمدی‌زاده، حسن؛ همشهری، (۲۵ مهر ۱۳۸۴): ص ۹.
- یک گفت‌وگوی ناتمام؛ هایدگر و کربن، بیژن عبدالکریمی؛ ضمیمه اعتماد، ش ۱۸۹۵، ۱ اسفند ۱۳۸۷: صص ۱۰-۱۲.
- یک وضعیت رقت‌بار، رازی، امیر؛ سوره، ش ۵، (تابستان ۱۳۷۸): صص ۱۳۷-۱۳۹.

گونتر فیگال

انتشارات: دانشگاه ایندیانا (۲۱ سپتامبر ۲۰۰۹)



The Heidegger Reader

Günter F (Editor), Jerome Veith (Translator)

Publisher: Indiana University Press (September 21, 2009)

Paperback: 368 pages, ISBN-13: 978-0253221278

این کتاب گزیده‌ای از مهمترین نوشته‌های هایدگر در طول زندگی فلسفی‌اش را در خود جمع آورده است. بسیاری از گزیده‌ها، که برای اولین بار به زبان انگلیسی ترجمه شده‌اند، بینش تازه‌ای نسبت به تفکر هایدگر، هم برای دانشجویان تازه کار و هم برای محققان باتجربه، فراهم می‌آورند. گونتر فیگال در مقدمه انتقادی و تفسیری خود بسیاری از مضامینی را که برای درک بهتر آثار مهم هایدگر لازم است توضیح می‌دهد. مطالب کتاب بیشتر با نگاه به دلمشغولی‌های امروزی فلسفه انتخاب شده‌اند. فیگال همچنین سالشماری از زندگی هایدگر، فهرست کاملی از آثار، و مصاحبه بسیار مهم هایدگر با مجله اشپیگل را نیز در این کتاب گنجانده است.

راهنمای نوشته‌های متأخر هایدگر

لی بریور

انتشارات: کانتینیوم (۱۲ آوریل ۲۰۰۹)



Heidegger's Later Writings: A Reader's Guide

Lee Braver HYPERLINK \#

Publisher: Continuum (April 12, 2009)

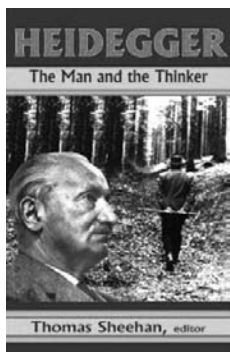
Paperback: 176 pages, ISBN-13: 978-0826439673

مارتین هایدگر از مهمترین متفکران قرن بیستم است. نوشته‌های متأخر او بسیار اصیل و نوآورانه هستند، که بستری مهم برای تفکر پسامدرنیستی فراهم آورده‌اند، ولی متأسفانه درک آراء او بسیار دشوار است. این کتاب درآمدی مختصر و قابل فهم به هشت مقاله بسیار مهم هایدگر ارائه می‌دهد. این مقالات بسیاری از موضوعات اصلی تفکر هایدگر متأخر را در خود دارند. هر فصل به یک مقاله اختصاص دارد، و در آن ساختار مقاله مورد نظر تشریح می‌شود به نحوی که خواننده‌ای که برای اولین بار این مقالات را می‌خواند به راحتی راهش را در آنها به تفکر هایدگر پیدا می‌کند. کتاب در ارتباط با زمینه فلسفی و تاریخی، مضامین اصلی، خواندن متن مقالات، تأثیر گذاری مقالات، و مطالبی برای مطالعه بیشتر به خواننده کمک می‌کند.

هایدگر: زندگی و تفکر

تامس شیپان

انتشارات ترنزکشن (۳۰ سپتامبر ۲۰۰۹)



Heidegger: The Man and the Thinker

Thomas Sheehan (Editor)

Publisher: Transaction Publishers (September 30, 2009)

Paperback: 367 pages, ISBN-13: 978-1412810845

بسیاری از مردم مارتین هایدگر را مهمترین فیلسوف آلمانی قرن بیستم می‌دانند. او مسلماً فیلسوفی بحث‌انگیز و بسیار تأثیرگذار است. اگرچه محققان زیادی درباره هایدگر مطلب نوشته‌اند، شاید این کتاب بهترین تکنگاری در زمینه زندگی عادی، زندگی حرفه‌ای و تفکرات هایدگر باشد. تفکر هایدگر را به رغم تمامی عمق و پیچیدگی‌اش می‌توان به سادگی در یک عبارت خلاصه کرد: دلمشغولی به معنای هستی به منزله آشکارگی. زندگی هایدگر نیز به همین اندازه ساده بود. او استاد فلسفه در یکی از دانشگاه‌های آلمان بود، مگر اینکه در برهه‌ای کوتاه ولی بسیار مهم از رژیم نازی حمایت کرد. اگرچه این گسست از فلسفه همچنان نام و آثار او را الکه‌دار کرده است، همیشه باید پرسید که آیا واقعاً می‌توان تفکر او از ۱۹۱۲ تا ۱۹۷۶ را فقط با معیار فعالیت‌های سیاسی‌اش از مه ۱۹۳۳ تا فوریه ۱۹۳۴ سنجید. این کتاب تفکر پیچیده اما ساده، و زندگی ساده اما پیچیده هایدگر را مورد بررسی قرار می‌دهد. شیپان معتقد است که فلسفه و میراث هایدگر به معنای واقعی هیچ محتوایی ندارد، بلکه فقط یک روش است. ولی نباید روش را به معنای فن یا روندی برای تفکر فلسفی دانست. بلکه، موضوع تفکر هایدگر و نحوه دنبال کردن آن موضوع، یعنی «چیستی» و «چگونگی» یکی است. هایدگر می‌نویسد که «همه چیز راه است» و هستی انسان در حرکت ذاتی‌اش در راه بودن است. هایدگر معتقد است که ما انسان‌ها در ذاتمان همان موضوع بررسی هستیم و نکته این نیست که به این موضوع هدایت شویم بلکه این است که بشناسیم چه هستیم و همان چیزی که

هستیم، بشویم. این کتاب گفته‌های دیگر را تأیید می‌کند، و درآمدی عالی بر آثار این متفکر نوآور است.

مارتین هایدگر

تیموتی کلارک

انتشارات: راتلج (۳۰ ژوئیه ۲۰۱۱)

Martin Heidegger

Timothy Clark

Publisher: Routledge; 2 edition (July 30, 2011)

Paperback: 208 pages, ISBN-13: 978-0415590907

اگرچه غالباً خاطره‌های مارتین هایدگر با همکاری او با نازی‌ها در اذهان عجین است، ایده‌های فلسفی تأثیرگذارش بستری برای اندیشه‌های فلسفه پسادرنی چون میشل فوکو، ژاک دریدا، و هانس گئورگ گادامر مهیا ساخت. اکثر مطالعاتی که درباره‌هایدگر صورت گرفته به فلسفه هستی (دازاین) او که در کتاب ماندگارش به نام هستی و زمان بسط داد معطوف است، ولی کلارک در این کتاب بررسی جامعی درباره‌هایدگر از زبان و ادبیات هایدگر ارائه می‌دهد. کلارک با غور در مقاله معروف هایدگر به نام «خاستگاه اثر هنری» و «توضیحاتی» که هایدگر درباره شعر شاعر رومانتیک آلمان، هولدرلین، داده است ثابت می‌کند که شعر در مقابل سلطه و کنترل متافیزیک سنتی مقاومت می‌کند، و فضای خاص خود را برای شناخت جهان و بودن در آن می‌گشاید. کلارک به خوبی مفاهیم فلسفی غامض هایدگر را توضیح می‌دهد، ولی برغم تلاش‌هایش برای ارائه توضیحاتی کاملاً قابل فهم، درک مطالب کتاب مستلزم آشنایی قبلی با آراء هایدگر، پسادرنیت، نقد ادبی، و فلسفه است.

فرهنگ تاریخی فلسفه هایدگر

فرنک شالو

انتشارات: اسکرو (۱۶ سپتامبر ۲۰۱۰)

Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy

Frank Schalow

Publisher: The Scarecrow Press (September 16, 2010)

Hardcover: 462 pages, ISBN-13: 978-0810859630

زمانی که هایدگر در ۲۶ مه ۱۹۷۶ درگذشت، مهمترین و بحث‌انگیزترین فیلسوف عصر خود بود. در حالی که اکثر دانشجویان سابقش در حق خود فلسفه و متفکران مهمی شده بودند، آراء هایدگر الهامبخش بسیاری از فلاسفه دیگر نظیر دریدا، فوکو، و ژان پل سارتر نیز بود. این کتاب از منظری تاریخی به سیر تحول اندیشه هایدگر می‌پردازد و ظرایف و جوانب مختلف آن را بررسی می‌کند. کتاب دارای یک سالشمار، یک مقاله مقدماتی، کتابشناسی، ضمائم و واژه‌نامه‌های مختصر از اصطلاحات آلمان و یونانی به انگلیسی، و همچنین فهرست کاملی از نوشته‌ها، سخنرانی‌ها، درسگفتارها، و سمینارهای هایدگر است. بخش اصلی همچون فرهنگی الفبایی است که بیش از ۶۰۰ مدخل متنوع درباره مفاهیم، شخصیت‌ها، آثار و اصطلاحات فنی مرتبط با فلسفه هایدگر در آن گنجانده شده است. این کتاب منبعی ارزشمند برای دانشجویان و محققان است.

مارتین هایدگر: مفاهیم کلیدی

برت دبلیو. دیویس

انتشارات: مک‌گیل (۱۹ ژانویه ۲۰۱۰)

Martin Heidegger: Key Concepts

Bret W. Davis

Publisher: McGill-Queen's University Press (January 19, 2010)

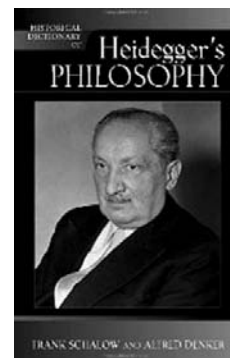
Paperback: 288 pages, ISBN-13: 978-1844651993

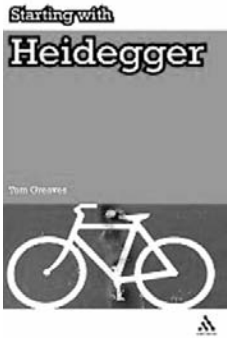
آثار هایدگر را باید از دشوارفهم‌ترین نوشته‌های فلسفی معاصر دانست. مفاهیم اصلی فلسفه او برای بسیاری از خوانندگان مایه‌اعجاب و در عین حال سرخوردگی است. با وجود این، همه دانشجویان فلسفه باید با آراء هایدگر آشنا باشند. این کتاب نیز دقیقاً به همین منظور نوشته شده است. هر فصل به معرفی و توضیح یکی از مفاهیم اصلی، و یا مجموعه‌ای از مفاهیم کاملاً مرتبط با، فلسفه هایدگر اختصاص دارد.

شروع با هایدگر

تام گریوز

انتشارات: کانتینیوم (۳۰ مه ۲۰۱۰)





Starting with Heidegger

Tom Greaves

Publisher: Continuum (May 30, 2010)

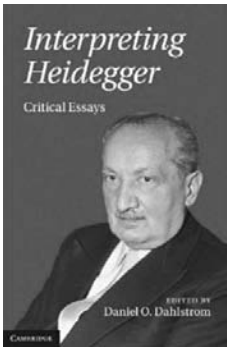
Paperback: 192 pages, ISBN-13: 978-1847061409

این کتاب درآمد جدیدی است که برای هدایت دانشجویان در مسیر تحول فکری و ایده‌های هایدگر نوشته شده است. این کتاب که همه مفاهیم کلیدی فلسفه هایدگر را مورد بحث قرار می‌دهد، درآمدی عالی و قابل فهم به ایده‌های مطرح در مهمترین اثر هایدگر به نام هستی و زمان در دسترس قرار می‌دهد. مطالب این کتاب که به طور موضوعی ترتیب یافته است، خواننده را تشویق می‌کند تا با تفکر هایدگر درگیر شود، و به او کمک می‌کند تا درک بهتر و عمیق‌تری از ریشه دلمشغولی‌های هایدگر پیدا کند. نویسنده با استفاده وسیع از درسگفتارها و دست‌نوشته‌های هایدگر نشان می‌دهد که او چگونه به تحلیل اگزیستانسیالی مفاهیم هستی و زمان رسید، و چگونه بینش‌هایش را به صورت مسایل فلسفی بسط داد. علاوه بر این، عوامل و شخصیت‌های تأثیرگذار بر فلسفه هایدگر نظیر هوسرل و نیچه، معرفی می‌شوند و نقش آنها در شکل‌گیری مفاهیم غامض فلسفه هایدگر به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد، و بدین ترتیب نویسنده نه فقط به توضیح و تفسیر نوشته‌های هایدگر می‌پردازد، بلکه توضیح می‌دهد که از نظر هایدگر فلسفه‌ورزی چه معنایی داشت. این کتاب درآمد عالی و ایده‌آلی برای همه کسانی است که برای اولین بار می‌خواهند با آراء هایدگر آشنا شوند.

تفسیر هایدگر: مقالات انتقادی

دنیل دالستورم

انتشارات: دانشگاه کیمبریج (۳۱ مه ۲۰۱۱)



Interpreting Heidegger: Critical Essays

Daniel O. Dahlstrom (Editor)

Publisher: Cambridge University Press (May 31, 2011)

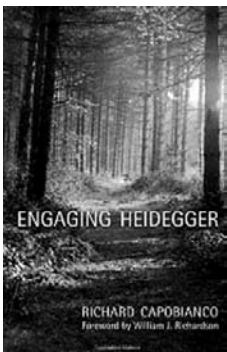
Hardcover: 312 pages, ISBN-13: 978-0521764940

مقالات کتاب که به قلم محققان و هایدگریژوهان برجسته نگارش یافته است به تفسیر عالمانه کل دامنه تفکر هایدگر و بررسی تفسیرهای انتقادی عمده از آراء او می‌پردازند. در این کتاب، مضامین اصلی فلسفه هایدگر نظیر هرمنوتیک، واقع‌بودگی، رویداد، وجدان در هستی و زمان، آزادی در نوشته‌های دوران گذارش از وجودشناسی بنیادین، و نقد پخته‌اش از متافیزیک و الهیات وجودشناختی. علاوه بر این، تفسیر هایدگر از آراء مؤلفان و فلاسفه‌ای نظیر ارسطو، کانت و نیچه، و شاعرانی چون ریلکه، تراکل و گئورگه نیز مورد بررسی قرار گرفته است. برخی از مقالات نیز به بررسی استقبال انتقادی از تفکر هایدگر، هم در سنت تحلیلی (رایل، کارناپ و دریفوس) و در فرانسه (دریدا و لویناس) می‌پردازند. این کتاب غنی و پرمایه مسلماً مورد توجه همه کسانی قرار خواهد گرفت که به مضامین، و سیر تحول و بافت تفکرات فلسفی هایدگر علاقمند هستند.

درگیر کردن هایدگر

ریچارد ام. کاپوبیانکو

انتشارات دانشگاه تورنتو (۲۴ آوریل ۲۰۱۰)



Engaging Heidegger

Richard M Capobianco

Publisher: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division (April 24, 2010)

Hardcover: 192 pages, ISBN-13: 978-1442641594

دلمشغولی اصلی مارتین هایدگر، از مهمترین فلاسفه قرن بیستم، «پرسش از معنای هستی» بود. با وجود این، در پژوهش‌های جدید اهمیت نام هستی در تفکر هایدگر قدری تضعیف شده است. کاپوبیانکو با غور در نوشته‌های هایدگر، به ویژه چهار سمینار (۱۹۶۶-۱۹۷۳) او که چندان عنایتی به آن نشده است، با این روند مقابله و توجهات را بار دیگر به اهمیت اساسی نام هستی در تفکر هایدگر معطوف می‌کند. کاپوبیانکو توجه خاصی به دو اصطلاح Ereignis [رویداد] و Lichtung [روشن‌گاه] در تفکر هایدگر دارد، و نشان می‌دهد که این دو اصطلاح نیز به همان پدیده‌ای که «خود هستی» نام دارد اشاره می‌کنند. نویسنده با سبکی روان و قابل فهم به بررسی تفکر هایدگر از منظر اندیشه یونان باستان، قرون وسطی، و شرق می‌پردازد و ماهیت عمیقاً انسانی «تفکر تأملی» هایدگر را به خوانندگان نشان می‌دهد.

هایدگر و نامستوری: حقیقت، زبان و تاریخ

مارک ای. ورتال

انتشارات: دانشگاه کیمبریج (۸ نوامبر ۲۰۱۰)

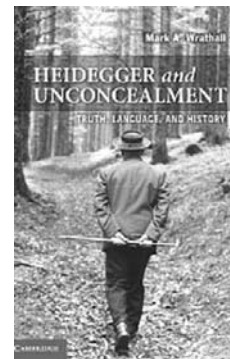
Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History

Mark A. Wrathall

Publisher: Cambridge University Press; 1 edition (November 8, 2010)

Hardcover: 272 pages, ISBN-13: 978-0521518161

کتاب شامل ۱۰ مقاله است که سیر تحول مفهوم «نامستوری» را که به فلسفه حقیقت، زبان، و تاریخ هایدگر شکل داد، از نوشته‌های متقدم هایدگر تا نوشته‌های متأخرش دنبال می‌کند. «نامستوری» بیانگر این ایده است که چستی موجودات به شرایطی که به آنها رخصت می‌دهد تا خود را آشکار سازند بستگی دارد. این مفهوم، که از مفاهیم اساسی تفکر فلسفی هایدگر است، از دو حیث در ارتباط با جهان به کار می‌رود: اول، شرط هستی موجوداتی که خودشان را آشکار می‌کنند وجود یک جهان است؛ و دوم، خود جهان‌ها نیز منکشف هستند. نامستوری یا آشکارگی یک جهان مهمترین رویداد تاریخی است، و هایدگر معتقد است که جهان‌های متمایزی ظهور کرده و در تاریخ محو شده‌اند. به طور کلی می‌توان تفکر هایدگر را بررسی درک اولیه از نامستوری دانست.



هایدگر: وارد ساختن نازیسم در فلسفه در پرتوی سمینارهای منتشر نشده ۱۹۳۳-۱۹۳۵

امانوئل فای

انتشارات: دانشگاه ییل (۲ نوامبر ۲۰۰۹)

Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935

Emmanuel Faye [HYPERLINK \1](#)

Publisher: Yale University Press (November 24, 2009)

Hardcover: 464 pages, ISBN-13: 978-0300120868

امانوئل فای در جامع‌ترین تحقیقی که تا به امروز درباره تمایل هایدگر به نازیسم صورت گرفته است از مطالبی که پیش از این در دسترس نبوده استفاده می‌کند تا تصویری کربه از تأثیر نازیسم بر تفکر و سیاست این فیلسوف ترسیم کند. فای در این کتاب بسیار بحث‌انگیز با استفاده از سمینارهای منتشر نشده هایدگر نشان می‌دهد که نوشته‌های این فیلسوف تا چه حد متأثر از ایده‌های ناسیونال سوسیالیسم بوده است. فای حتی شواهدی از نژادپرستی و یهودستیزی نیز در این اسناد می‌یابد. فای هرگز هایدگر را یک دانشگاهی ساده لوح که موقتاً به خطا رفته است نمی‌داند، بلکه نشان می‌دهد که او یک «راهنمای معنوی» خودخوانده برای نازیسم بوده که اهدافش برای همگان کاملاً روشن است. چنانکه فای ثابت می‌کند، برخلاف ادعای برخی محققان، نازیسم هایدگر پس از سال ۱۹۳۵ حتی شدیدتر هم شد. فای با بازنگری مهمترین اثر هایدگر، هستی و زمان، به این نتیجه می‌رسد که هایدگر در این کتاب هیچ نوع فلسفه‌ای برای وجود فردی ارائه نمی‌دهد، بلکه در کترین او صرفاً نوعی از خود گذشتگی است، و فردیت فقط با هدف انجام اعمال قهرمانانه در جنگ رخصت می‌یابد. این کتاب که حال با ترجمه عالی مایکل بی. اسمیت به زبان انگلیسی در دسترس عموم قرار گرفته است مسلماً بحث‌های زیادی در جهان انگلیسی‌زبان بر خواهد انگیزد.

هایدگر، هنر، و پسامدرنیته

ایان دی. تامسن

انتشارات: دانشگاه کیمبریج (۳۱ مه ۲۰۱۱)

Heidegger, Art, and Postmodernity

Iain D. Thomson

Publisher: Cambridge University Press (May 31, 2011)

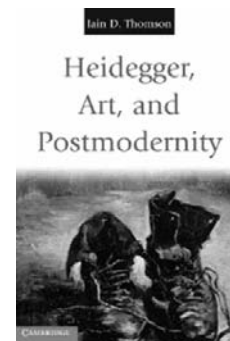
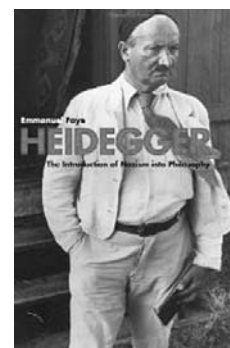
Paperback: 256 pages, ISBN-13: 978-0521172493

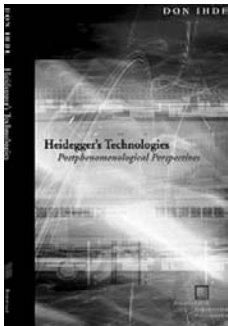
این کتاب تفسیر بنیادین جدیدی از فلسفه متأخر هایدگر ارائه، و این استدلال را بسط می‌دهد که هنر می‌تواند انسانیت را به ورای نیهیلیسم عصر مدرن هدایت کند. این کتاب با گشایش راه‌های جدید در قرائت نوآورانه «خاستگاه اثر هنری» و متن بسیار غامض ادای سهم به فلسفه (رویداد از آن خودکننده) هایدگر دقیقاً شرح می‌دهد که پسامدرنیته برای هایدگر، که بزرگترین منتقد فلسفی مدرنیته بود، چه مفهومی داشت، و این چه مفهومی می‌تواند برای ما داشته باشد. ایان دی. تامسن چندین اثر هنری پسامدرن در حوزه موسیقی، ادبیات، نقاشی و حتی کتاب‌های فکاهی را از منظر پساهایدگری مورد بررسی قرار می‌دهد. این کتاب با سبکی روان و قابل فهم به خوانندگان کمک می‌کند تا درک عمیق تری از هایدگر و رابطه‌اش با نظریه پسامدرن، فرهنگ عامه، و هنر پیدا کند.

تکنولوژی‌های هایدگر: منظرهای پساپدیدارشناختی

دان ایده

انتشارات دانشگاه فوردهم (۱ سپتامبر ۲۰۱۰)





Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives

Don Ihde

(Publisher: Fordham University Press; (September 1, 2010

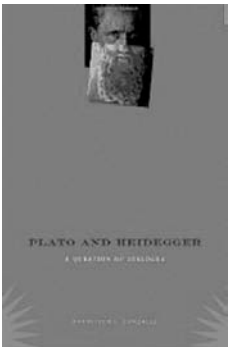
0823233779-Paperback: 144 pages, ISBN-13: 978

هایدگر تنها متفکری در میان همعصرانش است که هنوز عمدتاً فلسفه تکنولوژی‌اش را می‌خوانیم. او در این فلسفه سه ادعای اساسی را مطرح می‌سازد. اول، او مدعی بود تکنولوژی یک ابزارمندی خنثی نیست. دوم، او مدعی بود که تفاوتی کیفی بین تکنولوژی‌های مدرن و سنتی وجود دارد. سوم و جالب‌تر از همه اینکه او مدعی بود که تکنولوژی یک منظر متافیزیکی، یا عملگرایانه از کل طبیعت است. اگرچه مارتین هایدگر را یکی از بنیان‌گذاران فلسفه تکنولوژی در شصت سال اخیر می‌شناسند، تکنولوژی‌های بسیار جدیدی ظهور کرده‌اند که در زمان او وجود نداشتند، مثلاً بیوتکنولوژی، نانوتکنولوژی، تکنولوژی اطلاعاتی و غیره. با تکنولوژی زمان سریع‌تر حرکت می‌کند. آیا زمان فلسفی نیز با همان سرعت حرکت می‌کند؟ آیا تفکر هایدگر برای درک پیشرفت‌های تکنولوژیک در عصر حاضر کفایت دارد؟ نویسنده کتاب که از فیلسوفان مبرز حوزه تکنولوژی است، پس از درآمدی مفصل که جایگاه هایدگر در تفکر عصر او درباره تکنولوژی را کاملاً مشخص می‌کند، از مناظر مختلف – تاریخی، عملگرایانه، ضدرومانتیک، و پساپدیدارشناختی – تفکر هایدگر را مورد بازنگری قرار می‌دهد. او با تحلیلی پدیدارشناسانه به بررسی تکنولوژی‌های دلخواه و نامطلوب از نظر هایدگر می‌پردازد، و در خاتمه به تحلیل عمیق تکنولوژی‌هایی که هایدگر برای ایجاد نوشته‌اش از آنها استفاده کرد دست می‌زند، که در این میان نتایج نامکشوف و طنزآلودی به دست می‌آید. به طور کلی، این کتاب نه فقط درآمدی بسیار عالی به فلسفه تکنولوژی هایدگر و محدودیت‌های آن است، بلکه یک راهبرد متقابل پساپدیدارشناختی برای تحلیل تکنولوژی نیز ارائه می‌دهد، که به تولید تکنولوژی در عمل، و بر اساس اشکال فعالیت تجسم‌یافته‌اش، نظر دارد.

افلاطون و هایدگر: مسئله دیالوگ

فرنسیسکو جی. گونزالس

انتشارات: دانشگاه پنسیلوانیا (۱ نوامبر ۲۰۰۹)



Plato and Heidegger: A Question of Dialogue

Francisco J. Gonzalez HYPERLINK \N “”

Publisher: Pennsylvania State University Press (November 1, 2009)

Hardcover: 408 pages, ISBN-13: 978-0271035581

گونزالس در نقد هایدگر به شیوه‌های درگیر شدن هایدگر با تفکر افلاطون در رهگذر زندگی فلسفی‌اش می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که به دلیل الزامات ذاتی خود فلسفه هایدگر، او فرصت یک دیالوگ واقعی با افلاطون را که می‌توانست از لحاظ فلسفی برای همه ما پربار باشد از دست داد. گونزالس با بررسی دقیق نوشته‌های هایدگر درباره افلاطون که اخیراً در دسترس قرار گرفته است، مشابهت‌هایی را بین تفکر هایدگر و افلاطون آشکار می‌سازد که در مقاله هایدگر به نام «نظریه حقیقت افلاطون» که در سال ۱۹۴۲ به چاپ رسید بروز نیافته‌اند. محققان تا به حال برای درک تفسیر هایدگر از آراء افلاطون فقط به همین مقاله استناد کرده‌اند. بازنگری این مطالب از سوی گونزالس به او کمک می‌کند تا نوشته‌های متأخر هایدگر را از زاویه جدیدی بررسی کند که نشان می‌دهد هایدگر در رهگذر رد متافیزیکی افلاطونی، از دیالکتیک و دیالوگی که می‌توانست در پرداختن بیشتر به این مشابهت‌ها به او کمک کند فاصله گرفت، که مسلماً می‌توانست هم برای فلسفه خودش و هم برای درک بهتر فلسفه افلاطون بسیار مفید باشد. گونزالس معتقد است که یک دیالوگ واقعی هایدگر را مجبور می‌ساخت تا در جهاتی حرکت کند که خودش تمایلی به آن نداشت، و مسلماً تفکرش را به طور بنیادین دگرگون می‌ساخت.

حرکت نیهیلیسم: تفکر هایدگر پس از نیچه

لارنس پل همینگ، کوستاس امیریدس، بوگدان کوستی

انتشارات: کانتینیوم (۷ آوریل ۲۰۱۱)

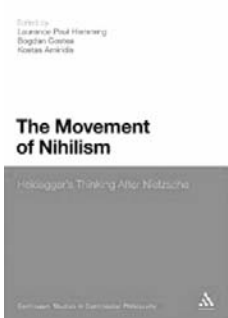
Movement of Nihilism: Heidegger's Thinking after Nietzsche

Laurence Paul Hemming

Publisher: Continuum (April 7, 2011)

Hardcover: 200 pages, ISBN-13: 978-1441168092

این کتاب شامل مجموعه مقالاتی با هدف بررسی پیشگویی‌های نیچه از رهگذر نقد هایدگر از درک نیچه از نیهیلیسم است. وقتی نیچه «آغاز نیهیلیسم» را در سال ۱۸۸۷ اعلام کرد، معتقد بود که نقشه «تاریخ دو قرن بعد» را ترسیم می‌کند. او نوشت: «مدتی است که کل فرهنگ اروپایی ما به سمت فاجعه می‌رود... بی‌قرار، شتابان، با شدت و حدت، شبیه رودی که می‌خواهد به آخر مسیر برسد، و دیگر تأمل نمی‌کند، زیرا از تأمل کردن می‌ترسد.» آیا می‌توانیم بنیادی برای تأمل درباره شرایط عصر خود بیابیم؟ آیا باید به هشدار نیچه توجه کنیم؟ آیا می‌توانیم به این



چالش پاسخ بگوییم؟ در این کتاب، یازده مقاله جدید به قلم محققان نام‌آور جمع‌آوری شده است که تلاش دارند پیشگویی نیچه را از رهگذر نقد هایدگر از آن بررسی و تحلیل کنند. در این کتاب همچنین برخی از نوشته‌های کمتر شناخته شده هایدگر متأخر مورد بحث قرار می‌گیرد.

هایدگر و نیچه: چیره‌شدن بر متافیزیک

لوئیس پی. بلوند

انتشارات: کانتینیوم (۱۳ ژانویه ۲۰۱۱)

Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics

Louis P. Blond

Publisher: Continuum (January 13, 2011)

Hardcover: 224 pages, ISBN-13: 978-1847064042

این کتاب به بررسی موضع فلسفی جدیدی که از رویارویی معروف هایدگر با نیچه سربرآورد می‌پردازد. این رویارویی بر برخی از مسایل بنیادین فلسفی قرن بیستم تأکید گذاشت و یک نسل از متفکران قاره‌ای را بر آن داشت تا به طرفداری از تلاش هایدگر برای یافتن وحدت و معنا در هستی، یا مفهوم معنا و حقیقت نزد نیچه جناح‌بندی کنند. این بحث نتایج بسیار تأثیرگذاری بر فلسفه، هرمنوتیک، ادبیات، زیباشناسی، و سیاست داشت. اکثر فلاسفه قرن بیستم، به ویژه فیلسوفان فرانسوی، به نفع نیچه سخن می‌گویند و تفسیر هایدگر را چندان نمی‌پذیرند. نویسنده معتقد است که اکثر فلاسفه فهم درستی از فلسفه هایدگر نداشته‌اند و به همین دلیل او را به ناتوانی در درک عقل، اخلاق و سیاست متهم ساخته‌اند. لوئیس بلوند نشان می‌دهد که تلاش هایدگر برای یافتن یک بنیاد جدید برای معنا با هدف جایگزین ساختن یک «جهت‌گیری فلسفی جدید در تفکر» انجام شد، که امید داشت به توصیف معنای جدیدی از انسان منجر شود.

غفلت هایدگر از جسم

کویین ای. آهو

دانشگاه ایالتی نیویورک (۲ ژوئیه ۲۰۱۰)

Heidegger's Neglect of the Body

Kevin A. Aho

Publisher: State University of New York Press (July 2, 2010)

Paperback: 176 pages, ISBN-13: 978-1438427768

غفلت هایدگر از نقش جسم در تحلیلش از وجود روزمره انسان (دزاین) موجب انتقادهای شدید از سوی فلاسفه قاره‌ای برجسته‌ای نظیر مریلوپونتی، سارتر، دریدا و ایریگاری شده است. نویسنده کتاب معتقد است که انتقاد این فلاسفه عمدتاً به دلیل غفلت آنها از درک ظریف هایدگر از دزاین بوده است، که نباید آن را از حیث وجود فردی تفسیر کرد، بلکه باید آن را از حیث افق مشترک هستی که از پیش آنجا هست فهمید. او همچنین معتقد است که هر چند هایدگر ندرتاً درباره خود جسم صحبت می‌کند، ولی با نقدش از وجود تکنولوژیکی و بازیافت هرمنوتیکی‌اش از راه‌های اصیل‌تر بودن که پیوندهای متقابل و شکننده ما با چیزها را آشکار می‌سازد، سهم مهمی در نظریه‌های تجسم ایفا کرده است.

هایدگر و منطق: جایگاه لوگوس در هستی و زمان

گرگ شرلی

انتشارات: کانتینیوم (۱۸ مه ۲۰۱۰)

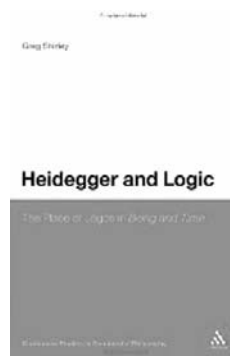
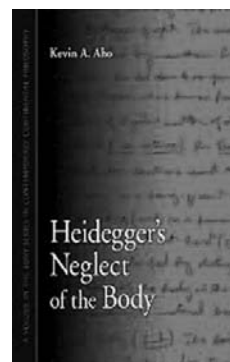
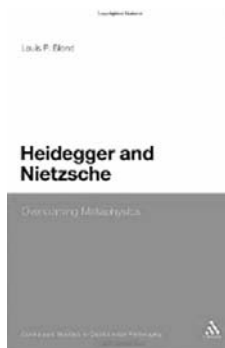
Heidegger and Logic: The Place of Logic in Being and Time


Greg Shirley

Publisher: Continuum (May 18, 2010)

Hardcover: 192 pages, ISBN-13: 978-0826424082

این کتاب اولین و جامع‌ترین تکنگراری درباره فلسفه منطق هایدگر است. معمولاً اظهارات هایدگر درباره منطق را تلاشی برای تضعیف بازنگری، و یا حذف منطق می‌دانند، و بدین ترتیب هایدگر را یک فرد غیرعقلانی توصیف می‌کنند. نویسنده کتاب به بررسی دقیق اظهارات هایدگر درباره منطق در دوران نگارش هستی و زمان می‌پردازد، و استدلال می‌کند که هایدگر به هیچوجه قصد بی‌اعتبار ساختن منطق را نداشته، بلکه برای تعیین حوزه و بنیادهای آن تلاش می‌کرده است. شرلی با بررسی دقیق نوشته‌های هایدگر نشان می‌دهد که تفسیر معمول از نظرات هایدگر درباره منطق بر اساس کج‌فهمی و فرض‌های غلط استوار است. آنچه از اظهارات هایدگر درباره منطق سربرمی‌آورد در واقع نوعی توضیح فهم‌پذیری است که هم نظری بدیع است و هم با مسایل فلسفه معاصر منطق ارتباط می‌یابد. نظرات هایدگر درباره منطق یک کلیت منسجم را تشکیل می‌دهد که هم بخش مهمی از طرح فلسفی بزرگتر اوست و هم به درک بهتر آن کمک می‌کند، و سهم منحصر به فردی در فلسفه منطق ایفا خواهد کرد.



شماره شناسایی: M-FR-016	فرم نظرسنجی از مخاطبان	
شماره بازنگری: 2		
تاریخ آخرین بازنگری: 1388/09/22:		

خواننده گرامی

خواهشمند است برای آگاهی بیشتر ما از نظریات شما و ارتقاء سطح کیفی نشریه کتاب ماه، برگه زیر را تکمیل و به نشانی داده شده ارسال فرمایید.

ردیف	محورهای ارزیابی	میزان ارزیابی				توضیحات
		ضعیف	متوسط	خوب	عالی	
۱	تناسب مقالات ارائه شده با نیازهای علمی					
۲	شیوه علمی تنظیم مقالات					
۳	کیفیت مطالب نشستها و گفت وگوهای علمی					
۴	کیفیت مطالب نقد و معرفی کتاب					
۵	نحوه اطلاع رسانی در حوزه کتابهای جدید					
۶	کیفیت ویرایش، شیوایی مطالب					
۷	کیفیت طراحی و صفحه آرایی					
۸	کیفیت چاپ					
۹	نحوه دسترسی به مجله به صورت چاپی					
۱۰	نحوه دسترسی به مجله به صورت الکترونیکی					
۱۱	قیمت					

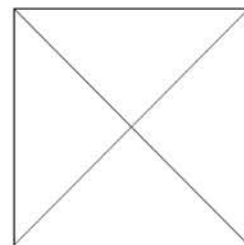
اگر در نشریه کمبود یا نارسایی یا نقطه ضعفی می بینید، لطفاً یادآور شوید.

کدام ویژگی از ویژگی های نشریه را بیشتر می پسندید و چرا؟

کتاب ماه فلسف

پست جواب قبول

هزینه پستی براساس قرارداد شماره ۹۵ - ۱۳۱۸۹ پرداخت شده است



نیاز به الصاق تمبر نیست

خانه کتاب ایران

نشریه کتاب ماه

تهران - صندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

نظرسنجی از خوانندگان

محل چسباندن لبه کاغذ

کتاب ماه، با هدف رسیدن به انتظارات و کسب رضایت هرچه بیشتر شما مخاطبان و خوانندگان گرامی، نیازمند آگاهی از نظرات شماست. لطفاً، پس از تکمیل فرم نظرسنجی پشت صفحه، برگه را از نشریه جدا کرده و پس از تا کردن از محل نقطه چین، لبه های آن را بچسبانید و بدون تمبر در صندوق پستی بیندازید.



In the name of God

Kitāb-i Māh-i
Falsafeh

Vol.4, No.44 /May 2011

PUBLISHER:

Book House

Managing Editor & Editor – In – Chief:

Ali Owjabi

Scientific Consultants:

*Ghulam-husayn-i Ibrahīmī-ye Dīnanī, Riza Davarī-ye Ardakanī,
Muhammad-i Sa' īdī-yi Mihr, Muhammad-riza Asadī*

Assistant Editor:

'Abdullah-i Salavatī

Editor:

Insīy-ī Barkhah

Art Designer:

Yourik Karimmasihi

Address:

Tehran, Enghelāb ave. bet. Sabā and Felestin, no. 1080

POSTAL CODE NO:

13145-313

Tel:

+98 21 66415244

www.Ketab.ir

k.m.falsafeh@gmail.com

Specialized Informative and Critical Monthly Book Review on Philosophy

Kitāb - i Māh - i

Falsafeh

Vol.4 No.43 / Apr. 2011