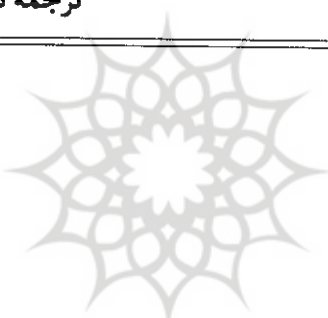


«علم دیدن» و درک کردن وضع هرمنوتیک پدیدارشناسی

نوشته جین گریش

ترجمه دکتر سیدضیاءالدین دهشیری



در هرگونه تفکر فلسفی در باب احساس و دانستن، «دانستن یقینی» که پدیدارشناسی هوسرل مدعی آن است باید مقامی ممتاز احراز کند. در اینجا به هیچ روی جای ترسیم و توصیف پژوهشی مؤکد از یک فلسفه اولی نیست، که با پدیدارشناسی استعلایی به هم آمیخته و مشتبه شده باشد، همان پدیدارشناسی استعلایی که در ضمیر هوسرل، باید «سلک علمی آغاز»، سلک علمی خاصی باشد که جز به خود وابسته نیست و واجد مساله غامض ویژه آغاز، از جهت آماده کردن ذهن، و تعبیر و تنظیم دقیق مسایل و سرانجام حل علمی آن مسایل است. این سلک علمی، بنا بر ضرورتی درون ذاتی و گریزناپذیر بر جمیع زمینه‌های فلسفی دیگر تقدم خواهد داشت و باید بنیاد روشی و نظری آن را تامین و تضمین کند.^۱ این چنین فلسفه آغازها که به خودی خود در ادراک نفس فلسفی هر چه اصولی‌تر، به صرف ضرورت شیوه شناسانه ایجاد می‌گردد،^۲ چه بسا به همین دلیل «دعوتی نیز برای تجدید تمام فعالیت علمی ما و برای رهانیدن ما از استبداد و جبروت عموم تخصص‌های علمی باشد»^۳ این اظهارات غرورآمیز که دوره درس فلسفه آغازین بر پایه آن آغاز می‌گردد، همان

دوره درسی که در نیمه زمستان ۱۹۲۳-۱۹۲۴، در دانشگاه فرایبورگ - در بریسگو برگزار شده و نمایانگر نوع خطالرأسی است که امکان می‌دهد تا بیانیه آشکار «فلسفه به عنوان علمی دقیقه»، منتشره در فاصله سالیان ۱۹۱۱-۱۹۱۰ در جلد اول مجله لوگوس به ملاحظه بی‌فرجام بحران ببینند که حین سال ۱۹۳۵ به تحقق پیوسته بود: «فلسفه، به مثابه علم به منزله علمی جدی، دقیقه و حتی با ایقان قاطع این رویا پایان یافته است» (*Dieser Traum ist ausgetraumt*).^۴ آیا این یعنی اعتراف به شکست؟ من در این باب اطمینان ندارم. بهتر است بگوییم، از جانب فیلسوفی که مرگ خود را نزدیک احساس می‌کند، فریادی از سرعسرت و احساس تهدید^۵ در برابر موجی پر قدرت که دمام بر حجم آن افزوده می‌شود و انسان اروپایی را در کام خود فرو می‌برد: و همچنین به راستی فریاد بی‌اعتقادی دینی و فریاد فلسفه‌ای است که علمیت خود را منکر می‌شود.^۵

از همان دم که «پیوند» علم تأویل و تفسیر با پدیدارشناسی روی می‌دهد؛ برسر این رویای بزرگ هوسرل چه می‌آید؟ بسیاری از چیزها به اندیشه‌ای وابسته خواهد شد که در باب تفسیر و گفتار در معنی می‌باشد، اندیشه‌ای که از عملیات ادراک و تفسیری که پی می‌افکند جدایی ناپذیر است. من برای تدارک پاسخی بدین پرسش، پیشنهاد می‌کنم متونی چند از هایدگر اول مورد تفحص و پرسش قرار گیرد که، در سالیان ۱۹۲۳-۱۹۱۹، به برنامه «تأویل و تفسیری از حقیقی بودن زندگی» پرداخته است، که می‌خواهد پاسخی سخت پدیدارشناسانه برای فلسفه‌های زندگی نیچه، دیلتای و برگسون بیاورد. باری، یکی از خصوصیت‌های بنیادی این علم تفسیر این است که، از همان آغاز امر، همان طور که مفهوم «شهود تفسیری» گواهی می‌دهد، شهودگرایی هوسرل، در آنجا با مفاهیم دیلتایی در باب ادراک و تفسیر به هم می‌رسند.

من، پیش از تجزیه و تحلیل متنی بسیار صریح و دقیق از هایدگر اول، که برای درک تحولی که علم تفسیر بر پدیدارشناسی استعلایی تحمیل می‌کند مهم است، سهم هایدگر در مساله غامض «احساس و دانستن» را تعریف و توصیف خواهم کرد و متنی بسیار متأخر از همین نویسنده را مرجع قرار خواهم داد. این متن دارای این امتیاز است که از سیاق عبارتی برگزیده شده است که در آن فیلسوف مزبور در معرض پرسش‌های علمی و برخورد با روان‌شناسان زولیکون واقع می‌شود که اینک اینان را به تفکری در باب صور و پیش فرض‌های دانستن‌هایی سوق می‌دهد که خصلت فلسفی ندارند. در گفتگوها با مدارد باس در فاصله سالیان ۱۹۷۲-۱۹۶۱، که توسط شخص اخیر در نشریه سمینار زولیکونی *Zollikaner*

Seminare منتشر شده است، در مورخ ژوویه ۱۹۶۴ در مدخل ذیل زولیکون دیده می‌شود:

پدیدارشناسی علمی است علمی‌تر از علم طبیعت به ویژه آنگاه که (علم) به معنی دانستن یک ذات، به معنی این واژه در زبان سانسکریت یعنی دیدن *Voir=Wit*، تلقی شود.^۵ هنگامی که علم طبیعت پیشاپیش واجد خصلت علم طبیعت باشد، دیگر در پشت سر خود آنچه را از چندین قرن تا کنون از همه مهم‌تر بوده است، دارد. این حادثه مهم پیش از این برای گالیله روی داده است. علمای معاصر علم طبیعت تنها صنعتگرانی هستند که در پی او در حوزه و قلمروی می‌شتابند که از دیرزمانی در هایش به روی ایشان بسته شده است. در حالی که گالیله آن طرح طبیعت را ابداع کرد که بر مبنای آن طبیعت پیوستگی بدون انقطاع حرکت‌های بین نقطه‌های ماده است، امروزه بحث بر سر تحقق بخشیدن به جهش (*Aufwurf*) طرح (*Entwurf*) وجود داشتن در جهان است، باری، این امر بی‌نهایت دشوارتر از طرح طبیعت گالیله است، چرا که دیگر امروزه منظور طبیعت غیروزی روح نیست، بلکه مطمح نظر انسان است که، به رغم تعریف آن در انسان‌شناسی سنتی که صرفاً به صورت مبهم آورده شده است خود را تحمیل می‌کند.

آنچه در طرح گالیله از طبیعت مهم بود، محاسبه‌پذیری آن بود. برای تجزیه و تحلیل دازاین، آنچه قطعیت دارد، همان خصلت غموض (*Fragwürdigkeit*) انسان و قدرت وجود داشتن او در جهان امروزی است. آنچه در روان‌شناسی تمایلات (*Strebungen*) خوانده می‌شود، همان طور که در دازاین منظور شده است، در حوزه توجه و علاقه وقوع می‌یابد و از حیث وجودی در حوزه کار روی می‌دهد، مشروط بر این که مفهوم کار را به معنی هر چه وسیعتر آن در نظر بگیریم.^۶

این تحول، همچنانکه در عدسی بزرگ نما دیده می‌شود، گویی بعضی از موجبات و محرکات بنیادی را فراهم می‌آورد که برای تفکر ما حایز اهمیت است.

۱. نخست متذکر می‌شوم و در این کار تأخیر روا نمی‌دارم، که این تحول نشان می‌دهد که تضاد و تقابل هایدگر نخست پدیدارشناس با هایدگر دوم غیر پدیدارشناس چون فرامابعدالطبیعه می‌باشد تا چه حد سطحی است. هایدگر تا پایان عمر خویش هیچگاه از ادعای نوعی پدیدارشناسی دست برنداشته است، همان طور که واپسین سمینارهای تور و زاهرینگن نیز این مطلب را نشان می‌دهند.

۲. وی درست به مانند هوسرل مدعی وضع و اساس علمی محض و مطلق برای پدیدارشناسی و حتی علمی به معنی کاملاً بنیادی می‌باشد. داعیه بنیادی نخستین بنیاد پدیدارشناسی که وی در کلاس درس خود در نیمسال زمستانی ۱۹۲۰-۱۹۱۹ در فرایبورگ ذیل عنوان مساله بنیادی پدیدارشناسی بسط و شرح می‌داد، عیناً چنین است: پدیدارشناسی

یعنی «علم اعلای زندگی بنفسه» (*Urwissenschaft vom Leben an sich*) می‌باشد.^۷ این تعریف پدیدارشناسی از آغاز ورود ضرورت نوعی تجدید قرائت درآمد هوسرل در باب فلسفه به عنوان علمی قطعی را در پی دارد.^۸ شاید بتوان گفت که هایدگر، خیلی زود به تفسیر شخصی خود احساس نیاز می‌کند - تفسیری که هیچ مدیون قواعد تعبیر رویای (*Traumdeutung*) مورد نظر فروید نیست! مدیون رویای بزرگ هوسرل در باب فلسفه به منزله علمی قطعی و مسلم است.

۳. تفوقی که پدیدارشناسی بر سایر اشکال دانش مدعی آن است، برتری در آوردن علم شناخت به طور کلی به صورتی پیشرفته‌تر یا نوعی سیستم‌سازی نظری نمی‌باشد، بلکه فقط و فقط منوط به نوعی قابلیت غیر قابل قیاس و بی‌نظیر دیدن است. دانستن پدیدارشناختی نوعی «علم دیدن» است، آنچنان که هایدگر تأیید می‌کند و متکی بر وجه اشتقاق آن در زبان سانسکریت می‌باشد. هیچ چیز بهتر از بیان شورانگیزی که در دیباچه واپسین کلاس درس فرایبورگ در سال ۱۹۲۳ ظاهر می‌شود، بر اهمیت و ارج این «علم مدرن» در نظر وی گواهی نمی‌دهد. همان که صرف عنوان آن پیوند ممکن بین تأویل و تفسیر حقیقت بودگی و نوعی علم وجود را به ذهن تلقین می‌کند که اساسنامه آن را باید تدوین کرد: «رفیق سفر من، در طریق پژوهش، لوتر جوان بود و مقتدای من ارسطو که نفر نخست بدو کینه می‌ورزید. ضربه‌ها را کیرکگارد بر من فرود آورد و چشمان را این، هوسرل بود که در چشم من جای داد.»^۹ به هر تقدیر تاثیرات لوتر جوان، ارسطو و کیرکگارد، هر چه باشد، به رغم همه تأثیر قطعی را هوسرل داشت، زیرا بدون وجود چشمان وی، هایدگر بی‌کم و کاست کور می‌بود. باری، این «پیوند» که به استعاره و تمثیل جراحی متوسل می‌شود، بدون رابطه با «پیوند» الهامی نیست که بیشتر مربوط به کاشت علم تفسیر در پدیدارشناسی است. آنچه هایدگر از هوسرل به ارث می‌برد، همان طور که در سال ۱۹۲۵ خودخستو می‌شود، سه کشف بنیادگذار است: «حیث التفاتی، شهود مقوله‌ای و اصل ماتقدم.»^{۱۰} ولی وی از آغاز امر این کشفیات را در جهتی شخصی سوق می‌دهد. مثلاً، اگر «دیدن پدیدارشناسانه» آشکارا ما را به موضوع شهود و اشراق واجد موهبت ازلی به عنوان اصل الاصول و مبداء المبادی پدیدارشناسی راه می‌برد، روشن است که اگر شهود را به منزله «شهود تأویل و تعبیری» درک کنیم، همان طور که هایدگر در سال ۱۹۱۹ کرد^{۱۱} بی‌درنگ بین مفهوم «علم دیدن پدیدارشناسانه» از نظر هوسرل و بینش هایدگری که در عین حال آن را «علم ادراک» تلقی می‌کند، ورطه‌ای به ظهور می‌پیوندد. پژواک همین تفاوت لحن را یک بار دیگر در سمینار

زولیکن، باز توان یافت، در آن هنگام که هایدگر اعلام می‌کند که «فن تفسیر کردن فن عنوان کردن مسایل خوب است» بلافاصله تصریح می‌کند که «در تفسیر منظور دانستن این امر نیست که چگونه چیزی را می‌توان تبیین کرد، بلکه چگونه می‌توان وضع واقع پدیدارشناختی را دید».^{۱۲}

۴. چه بسا بتوان فکر کرد که مقصود تفاوت ساده لحن می‌باشد. در واقع همین تفاوت است که فاصله‌ای به وجود می‌آورد که سرانجام به گردابی بین ادراک پدیدارشناسی از نظر هوسرل و ادراک آن به زعم هایدگر بدل می‌گردد و به تعیناتی بسیار متفاوت از جهت مناسبات پدیدارشناسی با علوم منجر می‌شود. متن برگزیده از سمینارهای زولیکن، که ما آمده از آن هستیم، به ویژه جالب توجه است، تا جایی که همان‌طور که هوسرل در بحران‌ها ذکر می‌کند، قطع رابطه قاطعی را یادآور می‌گردد که مباحث طبیعت از دید ریاضی گالیله نشانگر آن است.^{۱۳} ولی، مبحث اصلی و راهنمای هایدگر، که هرگز راه حلی برای مساله از جانب پدیدارشناسی استعلایی جستجو نمی‌کند، «ویژگی غموض» (*Fragwürdigkeit*) انسان و قدرت هست بودن وی در جهان امروزی است. ولی آیا می‌توان از این غموض علمی داشت؟ ما در این باب با چه نوع علمی سر و کار داریم؟

۵. خلاصه کلام، ملاحظه خواهد شد که سخن در باب معنی‌ای که از آن حاصل می‌شود، معنی تحلیل دازاین، به صورتی عرضه شده است که گویی در فراسوی حوزه نوعی روان‌شناسی تمایلات واقع است. بنیاد وجودشناختی آن در هم و اشتغال خاطر است، ولی هایدگر بلافاصله تصریح می‌کند که این بنیاد، از جهت وجودشناسی، با مقوله‌ای بس وسیع تا حد ممکن نظیر «کار» مربوط است. این تصریح مطلب «علم دیدن پدیدارشناسانه» را از محدود کردن خود به عرصه مدلول‌های معرفتی و نظری نهی می‌کند. سخن در باب معنی پدیدارشناختی - هرمنوتیکی نیز باید در اعمال حیاتی (*bios praktikos*) محدود و محصور گردد. به علاوه سزاوار است که با هانا آرنه هم آوا شده از خود پرسیم که آیا مقوله کار، اگر هم مفهومی چنین سخت وسیع تا حد ممکن از آن افاده شود، نیازی ندارد که با مقوله کنش تکمیل گردد.^{۱۴}

پس از این طرح نخستین مساله پردشواره، باید بر متنی بسیار صریح و دقیق از هایدگر بازگردیم که گویی نه فقط نشانگر مرحله‌ای اساسی در توسعه فلسفی او است، بلکه بدون تردید در روابط پرتنازعی که با طرح هوسرل از پدیدارشناسی دارد نیز حایز اهمیت می‌باشد. کلاس درس نیم‌سال زمستانی ۱۹۲۳-۱۹۲۴ مظهر آغاز تعلیمات هایدگر در

ماربورگ، ذیل عنوان «مدخلی بر تحقیق پدیدارشناسانه» است.^{۱۵} تئودور کیزیل، در کوشش عظیم خویش برای بازسازی تبارشناسانه هستی و زمان به خوبی اهمیت این کلاس را متذکر می‌شود، همان کلاسی که به نظر وی «نخستین تخریب در سطح وسیع تاریخ علم وجود است، که در پرتو شعور فی‌نفسه پدیدارشناسانه شور و هیجانی می‌گیرد و «حجت ملموس جدایی ناپذیری عنصر سامانمند و تاریخی در پدیدارشناسی» را با خود می‌آورد، چرا که خود «نخستین کوشش حقیقی است که بسیاری دیگر پی گرفته‌اند، تا مفهوم و دلالت پدیدارشناسی را بر مبنای ریشه یونانی آن گسترش بدهند.^{۱۶} از این دیدگاه، تفسیر کیزیل به ویژه از نخستین بخش این دوره درس عقب می‌ماند. از دیدگاه پرسش ما، بخش‌های دیگر دست کم به همان اندازه مهم می‌باشند.

تاریخ ۱۹۲۴ از چندین نظر حایز اهمیت است. نخست بدان سبب که با آغاز نگارش واقعی هستی و زمان تصادف می‌کند. ثانیاً، به دلیل آن که، به درستی هوسرل، در جریان همان نیم‌سال، در فرایبورگ بریسگو درس‌های مهم خود را در باب فلسفه اولی بیان می‌کند، که نخستین کوشش بزرگ برای توصیف اندیشه و پدیدارشناسی استعلایی در چشم‌اندازی تاریخی بود. مواجهه این دو قرائت پدیدارشناختی تاریخ فلسفه و به راستی معاصر، و دو مفهوم متعارض پدیدارشناسی که از آن حاصل می‌شود، مؤید موضوع پژوهش جذابی خواهد بود، ولی پژوهشی که از حیظه پرسش حاضر تجاوز می‌کند. به طور بدیهی، کلاس درس هایدگر گواهی است بر اهمیت بنیادی‌گری بحث و بینش هوسرل در باب پدیدارشناسی، که کلاس درس بعدی نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۵، باز هم با قوت بیشتری مؤید آن است.^{۱۷}

تذکر مختصر مقدماتی نوعی ایمان و اعتقاد بنیادی را بیان می‌کند که بسا بتواند برای هستی و زمان نیز ارجی داشته باشد: «در اینجا یک بنیاد، یک برنامه یا یک سیستم داده نشده است: حتی نباید در انتظار ظهور فلسفه‌ای بود. اعتقاد من این است که کار فلسفه دیگر تمام شده است. ما خود را در برابر وظایفی می‌یابیم که به تمام معنی جدید است. و هیچ ارتباطی با فلسفه سنتی ندارد.^{۱۸} هایدگر برای این که بر تازگی کوشش خود محیط باشد، به وظیفه‌ای سه‌گانه پای‌بند می‌گردد: روشن کردن معنی و مفهوم عبارت «پدیدارشناسی» عرضه دقیق و مؤثر آن از طریق پژوهش‌های منطقی هوسرل و ارزش‌یابی کار تدارک پدیدارشناسی که تا کنون حاصل شده است. از آغاز ورود به این عمل این سوء‌ظن ناگهان ظاهر می‌گردد که این تدارک چندان پیش برده نشده است، و حتی از راه خود منحرف گردیده است (abgeborgen)

و دامنه اهمیت قطعی آن رها شده است. برای توفیق یافتن در این کار و وظیفه، سه روش لازم است: چشم پوشیدن از وهم فقدان پیش داوری، مطالبه اندیشه‌ای مشخص و متعین در باب علم که متضمن شوق بر پرسش و جستجوی اصولی است، و بالاخره نضح و کمال وجود داشتنی که می‌خواهد با صرف اشیا خود را بیان کند.

با مقابله و مواجهه این بیان از قصد منهجی که در واقع دنبال شده است، شاید بتوان نظریه راهنمای هایدگر را به طور خلاصه بیان کرد که ما صرفاً با رجوع به مفهوم یونانی مصطلحات «پدیدار» و «*vegein*»، که ذاتاً ارسطویی است، بهترین امکان‌های وصول به اندیشه بنیادی پدیدارشناسی را خواهیم داشت. در نتیجه این مساله وجود دارد که آیا هوسرل، در دوران بسیار مهم سال ۱۹۰۰، توانسته است به این بنیاد یونانی وفادار بماند یا خیر. چنین چیزی مورد نظر ما نیست. در این صورت تنها بررسی دلایل این «ناکامی» (*versäumnis*) باقی می‌ماند. پاسخ آن در واپسین بخش کلاس درس داده شده است: هوسرل به جای ادعای پیروی از نظر ارسطو عنان هدایت خود را به دست دکارت سپرده است. دومین بخش درس مزبور حاوی نخستین نمونه مفصل قرائت هایدگر از اندیشه دکارت است (که خود نوعی برهم زدن بناست). در این صورت برای بخش سوم تنها مساله تأسیس طرازنامه ناکامی دوگانه هوسرل و دکارت در باب مساله وجود باقی می‌ماند. در این صورت راه برای روشن کردن شیوه‌های وجودی دازاین باز و آزاد خواهد بود، و این کار مطابق با وظیفه تحلیل وجودی هستی و زمان است، که ذاتاً بر وظیفه تدارک نوعی علم وجودی بنیادی مستولی است.

الف. اصالت پدیدارشناختی «دیدن» بر طبق آیین ارسطو

شرط آغاز کار عبارت است از روشن کردن معنی عبارت «پدیدارشناسی»، با رجعت به ارسطو. معنی اصطلاح پدیدار (*Phainomia*) به زعم ارسطو عبارت است از «چیزی را روشن و واضح کردن» که با ارجاع به قطعه‌ای دقیق از *Peri psychès*، ب (۲) فصل ۷، روشن و واضح شده است. «روشن بودن» (*es ist am tag*) «نوعی کیفیت خاص حضور موجود است.»^{۱۹} آنجا که روشنی «شفاف» وجود دارد، که امکان می‌دهد تا اشیا را ببینیم، ظلمت و تاریکی نیز وجود دارد. ولی نباید فراموش کرد که از دیدگاه ارسطویی «ظلمت نیز امکان دیدن می‌دهد.»^{۲۰} ارسطو، بر خلاف ریکرت، با نوعی اصل و منشا بینایی‌ها (*insprunglichkeit des sehens*) از جانب هایدگر اعتبار یافته، که فلاسفه بعدی دیگر قابل آن

نیستند. هیچ جای شگفتی نیست که او خود کسی باشد که تعبیر 'نجات دادن پدیدارها' را ابداع کرده است.^{۲۱}

خصلت اصلی این دیدن در این امر تجلی می‌کند که صرف وجود اشیا را قابل دیدن می‌کند، به جای این که آنها را به ظواهر و یا توهم‌هایی تنزل دهد. با چنین نگاهی دیگر تقابل و تعارضی بین 'نمودن و بودن' نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا پدیدار، همان ذات موجود است.^{۲۲} پدیدار در اینجا یک مقوله درک و فهم نیست، بلکه کیفیتی تصادفی، یعنی کیفیت و برخورداری نخستینی و از آن حیث که چنین تصادفی است از لحاظ مشروعیت تقدم دارد. یونانیان همان طور که هایدگر تصریح می‌کند از مقوله شیی بی‌خبرند و پراگما یعنی 'آنچه با آن سر و کار دارند' را به جای آن قرار می‌دهند.^{۲۳} 'آنچه در برابر توجه حاضر است که با اشیا سر و کار دارد' در واقع توجه است که موجب می‌شود آنچه را اشیا در نفس ظهور خود ظاهر و نمود آن هستند، کشف کنیم. 'پدیدار بدین معنی است که موجود خود حاضر باشد و این یکی از تعینات وجود است و باید به نحوی درک شود که خصلت نشان دادن و نمودن را بیان کند.^{۲۴} در این صورت می‌توان درک کرد که چرا نمودها را می‌توان بدون دشواری با بودها نشان داد: چیزی که به چشم می‌آید، از همان دم که چشم بگشاییم، ظواهر و نمودهای وجودها نیست، بلکه عین وجودها است!

آیا بین این ادراک یونانی اصطلاح 'پدیدار' و ادراک یونانی اصطلاح 'لوگوس' رابطه‌ای وجود دارد؟ شرح مختصری از باری ارمیناس ارسطو نشان می‌دهد که به راستی چنین امری وجود دارد. این متن ارسطو به ما می‌فهماند که زبان به ابزاری ساده که به 'دست' قیاس شود محدود نمی‌شود. 'زبان هستی و سیورورت خود انسان کماهی می‌باشد.^{۲۵} حتی اگر برای ما دانستن این نکته دشوار باشد که 'زبان' از نظر یونانیان در هستی طبیعی‌شان چه معنی می‌دهد و باید این عدم تعیین را به حساب بیاوریم، دست کم یک چیز مسلم و محقق است یعنی این که 'انسان یونانی به طرزی بارز در زبان و با آن زیسته است و بدین امر وقوف و اشعار داشته است.^{۲۶}

ارسطو، با تاکید در مورد کارکرد تبیین لوگوس که شامل امکان دوگانه کشف، حضور و غیبت می‌باشد تأیید می‌کند که سخن در قوام وجود خاص انسانی سهم دارد: 'آدمی در جهان چنان است که این موجود با جهان دربار خود سخن می‌گوید.^{۲۷} این تعبیر مضاعف می‌شود با نوعی اخطار، که اهمیت آن همیشه در طی صفحات با قوت بیشتری ظاهر می‌گردد: سخن گفتن در باره خود نباید به کارکرد محض قضاوت محدود شود؛ وانگهی،

حتی اگر حقیقت داشته باشد که در سطح لوگوس مبین رابطه با (*phainesthai*) مبرهن و مسلم‌ترین امر است -

Der logos aphophantikos ist ein solches Reden mit der Welt; durch das die daseiende Welt als daseiende aufgezeigt wird.

نمی‌توان فراموش کرد که این رابطه «تنها مظهر امکان سخن گفتن در باب جهان با کلام، در کنار امکانات دیگر نمی‌باشد.»^{۲۸} به همین سبب تعریف بنیادی وجود انسان زندگانی است که «در امکان مراوده پراگماتا وجود دارد با جهانی که خود موضوع مشغله خاطر و هم و غم (*als eines besorgbaren*) می‌باشد، یعنی وجودی دارد که می‌تواند سخن بگوید.»^{۲۹}

بنابراین اگر «وجود جهان از پیش در سخن گفتن است همچنانکه از پیش براین منوال، و از صدر تا ذیل عیان است (*aufgezeigt von Grund aus*)، و مدرک در ذات خود است»^{۳۰} و این که «در کار بیان کردن وجود ویژه خود را نشان می‌دهد» به ناگزیر مساله امکان وهم و ظاهر پیش می‌آید. این مساله نخست نوعی تعیین حدود دقیق بین *logos* و *aisthesis* را مورد بحث قرار می‌دهد. دلالت‌ها مرتبه‌ای ثانوی نیست که داده‌های جزئی ادراک حسی را شامل گردد. برعکس، به میزانی که «زبان تنها در ادراک سخن نمی‌گوید، بلکه آن را هدایت می‌کند، ما از خلال زبان می‌بینیم.» ولی این دیدن از خلال چیزی امکان نمایش دادن اشیا را نیز شامل می‌گردد، به دیگر سخن امکان غیبت یعنی این که «دازاین در آن حد که زبان دارد، امکان فریب و اشتباه را با خود دارد.»^{۳۱}

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که هایدگر خطوط اصلی نوعی تفسیر وجودی پدیدارهای حقیقت و خطا و صحت و سقم، را طراحی می‌کند که بیان آن را در بند ۴۴ هستی و زمان می‌توان یافت، تنها با بازگشت به دازاین در واقع - کاری که ارسطو نتوانست بکند - می‌توان امکان سه‌گانه «فریفتن» را درک کرد. «دازاین واقع در سخن یعنی دازاین بماه‌هی تنها تا آن اندازه که به صورت سخن گفتن وجود دارد، توهم است. مقصود این است که سخن گفتن امکان توهم را در خود دارد. دروغ و فریب در تحقق زبان مقام دارد.»^{۳۲} چیزی برای پنهان کردن داشتن (*verstecken*)، پنهان کاری، به دروغ گفتن منتهی می‌شود: در اینجا میدان وسیعی برای پژوهش پدیدارشناختی گشوده می‌شود، که مقصد آن کاوش و جستجو است «امکان متکثر آشفتگی و اشتباه و فریب، به صورت امکان وجود سخن گفتن و وجود داشتن در جهان»^{۳۳} برخی از این امکانات با اصطلاحات خاصی نامگذاری شده است. بدین ترتیب بر سبیل مثال آنجا که حشر و نشر با جهان پیرامون وجود دارد، اوضاع و احوالی نیز وجود

دارد و از همین اوضاع است که وجود شیئی می‌تواند بر ملا شود، اولاً از طریق تقلیل آنها به مجموعه و حاصل اوضاع و احوال. ثانیاً اشیا ممکن است به فکر و درک ما نرسد، از چنگ ما بگریزد (*Entganglichkeit*: گریز، ربایش). ثالثاً، بالاخره باید امکان فریب عالملاً را در نظر گرفت. این سه امکان وجودی تشکیل دهنده سخن است که بر پدیدار منطقی اشتباه و خطا سبقت دارد.

هایدگر که مجهز به این دست‌آوردهای ارسطو است، پدیدارشناسی هوسرل را مورد بحث قرار می‌دهد. به سهولت و ناگهان مساله‌ای عمده به ظهور می‌پیوندد: عینیت (*Sachlichkeit*) ارسطویی به واسطه اندیشه‌ای حفظ شده است که با «تقدم اندیشه‌ای صرف هدایت می‌شود، اندیشه‌ای که چونان خوابی پریشان در باب یقین و بداهت است.»^{۳۴} پدیدارشناسی، که باید تحت راهنمایی یگانه ملاحظه تخصیص اشیا باشد، در واقع ظل اندیشه‌ای سخت صریح و دقیق در باب علم است. درک همین بازگشت با جهت عکس (*Umkehrung, Umschlag*) است، که تعریف رسمی پدیدارشناسی را به عنوان علم توصیفی ذاتی که مولد تخیل است ولی در خارج انعکاس دارد و از شعور مطلق استعلایی برمی‌خیزد، مورد تجزیه و تحلیل انتقادی قرار می‌دهد.

با این وصف اگر تصور کنیم که هایدگر تنها به دفاع از هستی‌شناسی قدیم ارسطویی، در مقابل فلسفه استعلایی جدید وجدان و اندیشه علم و عینیتی که متلازم آن است، برخاسته است، راه خطا پیموده‌ایم. مشاجره و مباحثه غامض‌تر از آن است که به منازعه‌ای ساده بین متقدمان و متجددان محدود گردد، که ارسطو در یک جانب آن قرار داشته باشد و دکارت از جانب دیگر. دنباله درس نشان می‌دهد که هایدگر نیز به حدود وجودشناسی قدیم واقف بوده است. بدین ترتیب بر سیبل مثال یونانیان به تعینات چیستی (*Was-Bestimmungen*) امور عالم دل بستگی دارند، و همین امر موجب می‌شود که علم وجود مورد نظر آنان در باب موجود در جهان باشد در صورتی که هایدگر به ویژگی چگونگی دازاین توجه دارد.^{۳۵} این تقابل طرح نخستین تقابل بین وجودی‌ها (*Existential*) و مقولات در هستی و زمان است.^{۳۶} بر شمردن «مقولات جهان» که در پرتو اندیشه یونانی (*pragmata, chrèmata, poioumena, physika, mathèmata, ousia*) بسط و تکامل یافته اهمیت دلالت پدیدارشناختی معنی مجرد پیش فلسفی جوهر یا اوسیا را خاطر نشان می‌کند که اهمیت نقش آن در اندیشه بعدی هایدگر روشن است. در اینجا، برای نخستین بار، هایدگر توجه را بدین حقیقت جلب می‌کند که این معنی مجرد فلسفی که ظاهراً بسیار انتزاعی و تجریدی است به معنی داشتن (*habe*),

مالکیت، ثروت، قدرت (*vermögen*) است، همان چیزی که مرا در خانه محاط می‌کند و «حضور» (*Anwesen*) می‌باشد.^{۳۷} باری، پدیدارشناسی در هیچ جا حضور ثابت و دایم (*Anwesenheit*) را به عنوان صفت بنیادی وجود موجود ملاقات نمی‌کند: وی تنها با پدیدارها (*Phainomena*) در کیفیت صوری آنها کار دارد، یعنی با وجودی که قدرت دارد تا خود خود را ظاهر کند.

وقتی شعور به عنوان مبحث بنیادی پدیدارشناسی لحاظ شود این امکان چه می‌شود؟ ارتقای شعور به مرتبه مبحث اساسی پژوهش فلسفی به هیچ وجه بدیهی و خود به خود نیست، چرا که اندیشه یونانی نظیر تفکر مسیحی امکان پژوهش موضوع و مبحث چیزی چون شعور را مطروح می‌شمارد. بنابراین در پرتو تغییر کامل حوزه موضوع موجود به عنوان جهان در وضع آگاهی فی‌نفسه است^{۳۸} که باید راه نفوذ قطعی را که توسط هوسرل در پژوهش‌های منطقی انجام شده است تفسیر کرد. این ارتقای شعور را چه چیز ممکن گردانیده و برای چه این امر بدان نیاز دارد که به عنوان شعور محض اندیشیده شود؟^{۳۹} اینجا مساله مضاعف نقد هایدگر مطرح است که به هوسرل و به تمام پدیدارشناسی معاصر خطاب کرده است.

بار دیگر، دیدن این نکته مهم است که مورد بحث مساله ساده رقابت تاریخی بین فلسفه قدیم ملهم از ارسطو و فلسفه جدید با الهام دکارتی نیست. در واقع، پرسش و پاسخ انتقادی تحت سیطره اندیشه‌ای است که نه یونانیان، نه هوسرل، نتوانسته‌اند بدین صورت بسط و شرح دهند، حتی اگر نسبت به دانستن آن پیش‌فرض داشته‌ولی آن را ندانسته باشند: اندیشه توجه و دل‌بستگی (*Souci*).^{۴۰} تنها در سایه اندیشه وجودی توجه است که ارتقای فلسفی مبحث و موضوع شعور می‌تواند درک شود، نه برعکس! به همین سبب هایدگر نظیر راهنمایی را عبارت می‌کند که بر سراسر بسط و توسعه درس حاکم است: ارتقای شعور با صورتی بسیار خاص از توجه مطابقت دارد، یعنی توجه به «شناخت شناخته شده»: «توجه به شناخت شناخته‌گرایش دارد» زیرا شناخت باید وظیفه تامین دازاین و فرهنگ را برعهده بگیرد.^{۴۱} باری تنها توجه و اشتغال خاطر امکان می‌دهد تا معنی واقعی سخن حکیمانه و پند پدیدارشناسی را درک کنیم، یعنی «رفتن به نفس اشیا» که محدودترین و تنگ‌نظرانه‌ترین مذهب جزمی می‌تواند در پشت آن نهان گردد.

این کار باقی می‌ماند که بینیم این توجه و نگرانی «شناخت شناخته» در عین کیش هوسرل بیان می‌شود. به درستی در اینجاست که استدلال هایدگر راه شرح و تفسیر طولانی

مقاله - بیان نامه 'فلسفه به عنوان علمی دقیق و بی چون و چرا'^{۴۲} در پیش می‌گیرد، مقاله‌ای که در آن هوسرل نقد خود از مذهب اصالت طبیعت و اصالت تاریخ را به صراحت بیان می‌کند. وی، در مقابل مذهب اصالت طبیعت با قوت از اعتبار عام (*allegemeine Verbindlichkeit*) به دفاع برمی‌خیزد و آن را می‌پیراید از هرچه برای حضور و کسب بداهت و تعین مطلق تهدید است. پرسش و پاسخ 'ما فوق نقد' هایدگر متوجه معنی اصطلاح 'نقد' بر طبق پدیدارشناسی هوسرل،^{۴۳} یعنی متوجه شیوه عمل 'روشنگری مسایل' می‌باشد، وی مفهوم 'مساله' و مفاهیم مربوط آن ('غموض' و 'تغمیض') را در پرتو بینش دیگری از پدیدارشناسی و جهت‌یابی وجودی‌تر و تأویلی‌تری تجزیه و تحلیل می‌کند، که مبدا حرکت خود را عمل پرسش قرار می‌دهد.^{۴۴} قبل از مساله، معضل‌سازی و معضل، پدیدارغامض پرسش و جستجو، که هایدگر با دوازده صفت تعریف می‌کند، *Befragtes, Gefragtes, Fragehinsicht* قرار دارد.^{۴۵} او با این نظریه به پایان می‌برد که پرسش از 'پژوهیدن' (*suchen*) جدایی‌ناپذیر است، و به هیچ روی پدیداری نظری نیست، بلکه بیانگر توجه قطعی دازاین می‌باشد. تنها بعد از آن انتخاب بهترین 'مساله' امکان‌پذیر است، که همیشه تابع وضع و موقع فلسفی (*Standpunkt*) یا چارچوب نظری مشخص و متعین است.

از آنجا که هوسرل به عدم تناسب مساله معضل طبیعت‌گرایی واقف می‌باشد، آن مساله را مورد تهذیب دوگانه استعلایی و استمثالی (*eidétique*) قرار می‌دهد. ولی از نظر هایدگر، تردیدی وجود ندارد که 'معضل تهذیب شده با وجود این همه باز هم مربوط به آیین اصالت طبیعت می‌باشد.'^{۴۶} در باب این نکته، مانند سایر نکات، مهم آن است که این مطلب را بررسی کنیم که هوسرل در واقع چه کرده است، به جای این که خود را بر اثر ایده‌ای سرگردان سازیم که او فکر می‌کرده انجام می‌داده است. 'نکته اساسی این است که در اینجا کاری انجام شده باشد یعنی شیئی حرکت کرده باشد (*von der Stelle gebracht*). خود - تفسیری اهمیتی ندارد. آنجا که در واقع کاری انجام شده است، اغلب اوقات، شخص مربوط به هیچ روی نمی‌داند که بحث بر سر چیست.'^{۴۷} شاید کمتر پیروان هوسرل را بتوان یافت که حاضر باشند با این پند هرمنوتیکی موافق باشند و به یقین کمتر از شاگردان هایدگر که بخواهند در برابر وی ادای تعارف کنند!

هوسرل به رغم نقد فلسفه اصالت طبیعت، دنباله‌رو این نگرانی و توجه بوده است که نظم علمی بنیادی جدیدی پی‌افکند، نظمی که بتواند وحدت همه نظام‌های علمی دیگر را ضمانت کند. اما وی از خود نمی‌پرسد که آیا چنین نظمی تنها یک معنی و مفهوم دارد.

خلاصه، رشته راهنمای او همان معرفت نظری باقی می ماند. وی تنها از طریق قیاس وضع و اساسنامه معرفت علمی را مطرح می کند.

هایدگر، در نقد هوسرل از مشرب طبیعت‌گرایی پنج مرحله مشخصه توجه و نگرانی را باز می شناسد: تفکر و امعان نظر (*Ruckschein*)، تخریب (*verfallen*)، پیش‌سازی (*vorwegbauen*)، در دام خود افتاده بودن (*verfängnis*) و آخر الامر مرحله شکست و ناکامی (*versäumnis*)^{۴۸}. به ویژه صفت آخرین است که اهمیت عمده می یابد، تا آنجا که عدم تشخیص درست هوسرل از مساله وجود به درستی، ناکامی و شکست توصیف شده است و هایدگر سعی می کند تا آن را تنها فراموشی و سهو بشمارد و نادانی و عدم تشخیص درست بخواند. «ناکامی» به صورتی مشابه با نوعی سرکوفتگی می باشد. امر ناکام، امر فراموش شده نیست، بلکه به معنی دقیق امری طرد شده می باشد. توجه و نگرانی در برابر آنچه ناکام می شود از خود دفاع می کند.^{۴۹}

وانگهی طبیعت این ناکامی با صراحت بیشتر در نقد هوسرل از آیین اصالت تاریخ ظاهر می گردد، که به طور اساسی دیلتی^{۵۰} هدف آن است. اگر این نقد از کنار موضوع مورد نظر هوسرل می گذرد امری تصادفی نیست. از آنجا که توجه و علاقه به شناخت شناخته توجهی ناقص است،^{۵۱} به ناچار پدیدار ذاتی را ناکام می سازد یعنی: زندگی تاریخی به عنوان امکان هست بودن و وجود داشتن و تنها به وضع معرفت‌شناسی تاریخ‌نگاری دلبسته بودن و تفاوت سنتی، و افلاطونی بین تأثیر و اعتبار، بدون بنیاد نهادن آن. در مقابل فلسفه شکست و تردید و مشرب نسبیّت فرضی (*argumentum ad hominem*) موقف دیلتی در خصوص طبیعت حقیقی توجه و نگرانی که همان طرح هوسرل را تحرک می بخشد، آشکار می سازد: «توجه به شناخت شناخته شده چیز دیگری نیست مگر اضطراب و دل‌واپسی در برابر دازاین!»^{۵۲}

هایدگر بنابراین پیش فرض سه‌گانه ضمنی را تجزیه و تحلیل می کند که بر این توجه و نگرانی حکمرواست: یعنی اعتقاد به این که انسان می خواهد به هر قیمت حقیقت را بشناسد، مشابه دانستن حقیقت با ارج و اعتبار، ایمان به این که وجود حقیقت را می توان به وسیله استقرای نظری تعریف کرد.^{۵۳} در پایان این تحلیل، توجه مورد نظر هوسرل به شناخت شناخته سه صفت ممیزه‌ای را آشکار می کند که حدود آن را نیز تعریف می کنند: وی تنها علاقه‌مند و پای‌بند به اعتبار عام مسلم است و بنابراین به حقیقت علمی توجه دارد.^{۵۴} وی حق «عین اشیا» را به طور کامل ادا نمی کند. به همین سبب هایدگر تلقین می کند که

پند پدیدارشناختی «رفتن به سوی مُرّ اشیا!» را با پندی که بازهم بیشتر بنیادی است مبادله کنند، یعنی: «آزاد کردن مُرّ اشیا!» (*freigeben der sachen*).^{۵۵} خلاصه، نکته جدی و حقیقی این پژوهش بر اثر تصدیق غیرانتقادی کمال مطلوب ریاضی دقت و صحت به دام افتاده است (*verfängnis*) و به منزله مأخذ و معیار مطلق اندیشیدن علم شده است.^{۵۶}

ب. عمل کورکورانه بداهت بر طبق فلسفه دکارت

هوسرل تنها به خاطر دلایل عرضی نیست که در مرحله‌ای که شعور را زمینه موضوع پژوهش‌های خود می‌سازد، مدعی روش دکارت می‌شود. در اینجا بازهم، باید از سوء تفاهم تاریخ‌گرایی پرهیز کرد که می‌خواهد فقط تعدادی از نفوذهای تاریخی را شناسایی کند. هوسرل بنا بر شیوه طرح و بحث نفس اشیا، خود را با دکارت نزدیک و خویش می‌سازد. به همین علت هایدگر بخش دوم درسی را افتتاح می‌کند که با ملاحظه هستی‌شناسی مدرسی در نخستین فصل در باب دکارت و به صراحت هرمنوتیکی است و در آن وی نظریه هرمنوتیکی خود را عرضه می‌کند^{۵۷} و به ویژه، اندیشه خود راجع به واسازی را بیان می‌دارد. این نظریه مشتمل بر سه مرحله پیشداشت (*Vorhabe*) و پیش‌نگری (*Vorsicht*) و پیش‌فهم (*Vorgriff*) است که در بند ۳۲ هستی و زمان^{۵۸} از سر گرفته شده و در آنجا سه بُعد موجد مفهوم امر وجودی توضیح را تشکیل می‌دهند. هایدگر در اینجا نیز در مورد این قضیه پای می‌فشارد که «داشتن، ساخت‌های بنیادی است که از دازاین فوران می‌کنند.» هدف اولین دازاین،^{۵۹} دومین هستی بمانی‌هی و سومین توضیح و شرح صفات وجود است، یعنی وجودی که، همچنان که دیدیم، نباید با مقولات مشتبه شود.

هایدگر، در مقابل توجه و نگرانی در اصطلاح هوسرل که عنان هدایت خویش را به دست رشته‌های علمی نظری موجود می‌سپارد، به منظور بنیاد نهادن نظم علمی جدیدی، شرط‌بندی عیناً معکوسی می‌کند، یعنی: «خود را از دست نظم علمی آزاد کردن به خاطر دازاین فی نفسه.»^{۶۰} نمی‌توان اهمیت این بیان را به درستی شناخت که در هیچ موردی، تجزیه و تحلیل دازاین نمی‌تواند به عنوان نظم علمی درک شود که به منظور رقابت با دیگر نظم‌های فلسفی است (فلسفه اولی، علم وجود، منطقی و غیره) یا مابعد فلسفی (زیست‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و غیره).^{۶۱} درست و عیناً به همین دلیل است که روش او روشی است مخرب (*Destruktion*) و یا واساز (*Abbau*)، چون تاریخ مکانی است که باید این روش در آن به معرض عمل درآید، وظیفه آن «متزلزل کردن دازاین حاضر و بالفعل است، که از

جهت وجودشناختی به ناساز (*Verbaut*) ساخته شده است. در این ناسازی که از آن او است، و تخریب ساختمان (*abzubauen*) به شیوه‌ای که مقولات بنیادی شعور، شخص و موضوع، به معنی اصلی خود بازآورده شود، به طریقی که تعقل در باب اصل و منشا این مقولات نشان دهد که اینها مباحثی از سنخ کاملاً دیگری از تجربه وجود می‌باشند، و برحسب گرایش مفهومی آنان، با آنچه ما می‌خواهیم به عنوان دازاین یا وجود متعین در نظر بگیریم بی‌تناسب می‌باشند.^{۶۲}

مساله اصل و منشاء نهفته در اینگونه مقولات که ما را به خط مستقیم به دکارت راه می‌نماید این نکته را مکشوف سازد که تازگی این مساله تنها به دلیل وجهه خارجی آن می‌باشد در حالی که هیچگونه قطع رابطه‌ای در نزد دکارت نمایان نمی‌شود، و تنها تصرف امکان طرح شده از قبل،^{۶۳} توسط وجودشناسی قرون وسطی و در ورای آن، از طریق وجودشناسی ارسطویی مشاهده می‌گردد. هایدگر، در بند ۲۰، تعدادی از سوء تفاهماتی را برطرف می‌کند که مانع از درک طبیعت دقیق «روش تخریبی»^{۶۴} است که بر متن دکارتی منطبق می‌باشد، (۱) نخست باید دید که موضوع بحث روش تاریخی جدیدی نیست که به طور عام و کلی و به خودی خود قابل انطباق باشد، بلکه موضوع مورد نظر «راهی منجز و عینی است که از ضرورت‌های دازاین و تفحصات مقولات دازاین حاصل می‌شود و میزان تأثیر آن به این امر محدود می‌گردد.^{۶۵} چه مورد نظر فلسفه باشد، چه علم کلام و الهیات، (!) تخریب متوجه ضعف‌ها نیست، بلکه متوجه قوت نویسندگان مورد بحث می‌باشد، (۲) اگر شور و هیجان آن ناشی از التفات انتقادی باشد، هدف آن زمان گذشته نیست، بلکه امروزه است، به نحوی که، به شیوه خود، احترامی را که مدیون تاریخ است، منعکس می‌سازد.^{۶۶} (۳) تخریب شناختن تاریخی به صورت اخص معنی این واژه است که به هیچ وجه نیازی به نوعی مکمل اصولی و منطقی ندارد. (۴) کوتاه سخن اینکه تخریب از طریق رد و ابطال عملی نمی‌شود، بلکه از راه استقصا و پژوهش عین اشیا انجام می‌گیرد

(sacherschliessende Enforschung des Daseins nach seinen Seinscharakteren.)

مباحثه انتقادی طولانی اندیشه دکارتی که هایدگر در دنباله معروف هر یک از این صفات مشخصه می‌آورد، نشان می‌دهد که منظور هایدگر نشان دادن این نکته است که ملاک دکارتی در ادراک‌های واضح و متمایز (*clara et distincta perceptio*) متضمن اندیشه‌ای صریح و دقیق از حقیقت است که به سوی نفس دازاین هدایت می‌شود، و می‌پرسد که حقیقت به چه معنی به طور کلی به «دازاین» تعلق دارد. این همان مساله آگوستینی رابطه بین

حقیقت و زندگی (*Vita و Veritas*) می‌باشد،^{۶۷} و ما هم می‌توانیم اضافه کنیم که این معنی باز هم همان سوال اساسی بند ۴۴ هستی و زمان خواهد بود!

آنچه تاکنون تنها به عنوان توجه و نگرانی شناخته توصیف شده است، در حال حاضر با پدیدار حقیقت پیوند ندارد، که وضع وجودی آن باید قطعاً روشن گردد. اهمیت این پیچ و خم 'حقیقت‌شناسی' را نمی‌توان اندک دانست. اشاره به مفهوم آگوستینی حقیقت خود نیز تنها امری صدفه‌ای نیست و نمی‌تواند تنها بر پایه قرائت کتاب دهم *اعترافات* توضیح یابد که هایدگر در درس‌های پدیدارشناسی خود در باب مذهب در سال ۱۹۲۲ تقریر کرده بود.^{۶۸} به نظر او، یونانیان، حتی اگر زمینه را برای برداشت جمعی از پدیدار حقیقت فراهم کرده باشند، نتوانسته‌اند از آن بهره‌برداری کنند، زیرا آنان نیز بر اثر حقیقت مبتنی بر قضیه فکرشان تاریک شده بود.^{۶۹} یگانه کوشش و تلاش برای دادن معنی دیگری از اندیشه حقیقت، یعنی عهد جدید و سن آگوستین، بر اثر حکمت الهی و علم کلام 'ناکام' (*Versäumt*) شده بود، به طرزى که دیگر تنها به صورت خارق اجماع در اندیشه کیرکگارد در باب این عقیده خارق اجماع باقی ماند، که اکنون جای ذکر آن است.^{۷۰}

برعکس، از لحظه‌ای که مساله 'معنی حقیقت زندگی و دازاین چیست؟'^{۷۱} ظاهر شد، این مساله همه را مجبور کرد که باز هم مساله تفاوت‌های وجوه توجه به شناخت را بیشتر تصریح کنند که هایدگر آنها را در حال حاضر با سه صفت ویژه به صراحت بیان می‌کند: توجه به امر تازه، یعنی کنجکاوی، توجه به ایقان و قطعیت، که تقدم روش را متضمن است، توجه به اعتبار و ارج (*Verbindlichkeit*) که برای اندیشه شناخت ارزشی اغراق‌آمیز قائل است.^{۷۲}

شرح مطول و مفصل هایدگر از متون دکارتی به معنی اخص^{۷۳} با تفکر در باب تعیین و تعریف صریح حق و باطل از نظر دکارت، قدر و منزلت دکارت - که از منزلت پدیدارشناسی معاصر جداست - آغاز می‌شود که درک شدنی است و تثبیت ملاک ادراک واضح و متمایز کفایت نمی‌کند، بلکه این امر نیاز دارد که موجه و مدلل گردد، یعنی از نظر وجودشناسی مدلل باشد.^{۷۴} ضرورت پرسش در باب مفهوم دکارتی وجود، با تعیین دوگانه شناخته شده به عنوان *Perceptum esse et creatum esse a Deo*^{۷۵} اگر به زعم دکارت شناخته شده در عین حال هم به منزله تصور حسی است و هم مخلوق خداوند، باید از خود پرسید که آیا رابطه آنها بر (*esse verum*) مبتنی نیست. باری، علم وجودی مدرسی به خصوص است که موفق به روشن کردن معنی و مفهوم وجود حقیقی گردید: همچنین، برای درک معنی وجودشناسی تعیین دکارتی شناخته شده، باید به وجودشناسی مدرسی، و مثلاً علم وجود از نظر توماس

آکویناس بازگشت،^{۷۶} همان طور که هایدگر در تفسیر کشافی از مساله نخست درباره حقیقت اثر توماس آکویناس نشان می دهد. در پیش چشم او، اینجاست که «تفسیر از نسبت حقیقت قاطعیتی می پذیرد که تفسیرهای دیگر شناخت و وجود شناسا بدان نرسیده بود.»^{۷۷}

تفسیر کوتاه تری از مسایل ۲ و ۳ فصل اول کتاب مجموعه الهیات^{۷۸} به این نظریه منتهی می شود که امر حقیقی از جهت وجودشناسی به سوی امر مخلوق هدایت شده است، و امر مخلوق خود به شیوه ای متقن بر طبق مقولات بنیادی تدارک شده توسط وجودشناسی یونانی در نزد ارسطو نگریسته شده است، به نحوی که از آغاز کار، خدا از دیدگاه و تعیین پذیری های وجود متحقق از پیش در وجودشناسی موروثی مورد نظر قرار گرفته و این تعینات در تفسیر وجود عالم بیان شده است.^{۷۹}

هایدگر، پس از این روشنگری افق وجودشناختی اندیشه دکارتی، به نظریه خویش در باب شناخت و معرفت باز می گردد، یعنی بر پای بندی فلسفه دکارت به معرفت که آن نیز خود پابستگی و توجه به تملک حقیقت است.^{۸۰} و این توجه بیان نمونه ای خود را در تأکیدی می یابد که در باب عمل حکم و قضاوت به کار رفته است، در حکمی که به نوبت خود نیاز به قاعده بنیادی هدایت فاهمه را در پی می آورد.^{۸۱} در کیش هایدگر که متکی به بینش وجودی غنی تری است، این تعیین متضمن نوعی تحدید است: نوعی توجه و پای بستگی است که پیش از هر کار در صدد تسلی خاطر (*Beruhigung*) است،^{۸۲} و این امر کاری جز محدود کردن افق کشف (*Entdecktheit*) دازاین نمی کند. باری، اگر با هایدگر هم عقیده باشیم که «تنها رجعت به مبحث «دازاین» است که امکان موثر گردانیدن امکانات پژوهش پدیدارشناختی را به بار می آورد»^{۸۳} باید با این نظر نیز موافق بود که تعیین دکارتی شناخت به عنوان حکم (*judicium*) مفهوم حقیقت را که به سوی آنچه امروزه «اعتبار» خوانده می شود متزلزل می کند و این «نخستین قدم برای دوری گرفتن از معنی حقیقی کشف حجاب (*alèthes*)»^{۸۴} است.

هایدگر در فصل پنجم توجه به شناخت طبق نظر دکارت^{۸۵} را مورد پرسش قرار می دهد و این کار را در پرتو قاعده بنیادی ادراک حسی روشن و مشخص انجام می دهد که بنیاد هرگونه عمل قضاوت و حکم است. بر خلاف آنچه می توان اندیشید، موضوع بحث جستجوی شناخت شناسی نیست، بلکه صحبت بر سر بازجویی وجودشناختی است، زیرا این تصور خطاست که شاید دکارت خواسته باشد نظریه معرفت را بنیاد گذارد. این پدیدار معرفت و شناخت نیست که توجه او را به خود معطوف می دارد، بلکه وضع وجودشناسی انسان

جالب نظر او است!^{۸۶} قاعده بنیادی، در این دیدگاه باید از نظر منشاء موضوع قاعده، توجهی که در آن بیان می‌شود، و خلاصه از جهت سرنوشتی که برای حقیقت در نظر دارد مورد پرسش قرار گیرد.^{۸۷}

اصل و منشاء قاعده در اندیشه متعین علم^{۸۸} و به طور دقیق‌تر علم ریاضی بازیافته می‌شود.^{۸۹} امتیازی که قاعده برای اندیشه روش ملاحظه می‌کند نمایشگر توجه خاصی به یقین است. بنابراین، هرچند این مطلب در زمینه شناخت بر حق و مشروع باشد، این امر که قاعده بنیادی آن را تعمیم می‌دهد منجر به نوعی اشتباه و رقابت (*sich aufst eigendes*) (*vergreifen* می‌گردد):^{۹۰} توجه به یقین همیشه توجهی است که جویای اطمینان خاطر است.^{۹۱} در چنین احوالی تغییر جهت‌یابی در قبال وجودشناسی مدرسی روی می‌دهد: از لحظه‌ای که حقیقت با امر یقینی مشتبه شود، اطمینان خاطر بنیادی دیگر نمی‌تواند به غیر از یقین به این امر که بشر از جانب خدا خلق شده است، یعنی از وجودی کامل و مطلق، از جای دیگر نشأت گیرد، همین امر، از درجه چشم‌های دیگر «نوعی مشرب پلاژیانیسم» افراطی در باب شناخت نظری است.^{۹۲} [مشرب پلاژ راهب که در مساله غفران سهمی بیش از حد بزرگ برای آزادی و اختیار بشر قایل بود.]

نقطه کوچک این شرح با فصل ششم تشکیل شده است، فصلی که در آن هایدگر تفسیر خود از «فکر می‌کنم پس هستم» دکارت را عرضه می‌کند.^{۹۳} وی از بدو کار نظریه‌ای را عنوان می‌کند که در همه تفسیرهای بعدی وی از دکارت باز توان یافت، یعنی: توجه انحصاری به یقین دکارت را مانع از آن می‌شود که مساله صرف وجود کوژیتورا به طور جدی طرح کند.^{۹۴} این امر که شرح و تفسیر هایدگر با تأمل چهارم آغاز می‌شود و با تأمل نخست و دوم پایان می‌گیرد، امری تصادفی نیست. «هر راه شک و تردید خود چیز دیگری را نشان نمی‌دهد الا درجه تأثیر مشخص قاعده کلی و عام را. در همین زمینه است که دکارت نوعی قاطعیت و بنیادی‌گری فلسفه‌سازی ابراز می‌کند که در خور تحسین است، در عوض، باید اعتراض کرد که چرا منشاء قاعده خود از جهت فلسفی اصولی و قاطع است.»^{۹۵} همین تذکر همچنین در مورد پاسخ به مساله دانستن این که کوژیتو چیست (پرسش از *was charakter* آن) صدق می‌کند که در تأمل دوم فراهم شده است. هایدگر در ضمن تفسیر اصولی خود در باب اختلاف روایات کوژیتو، بدین نتیجه می‌رسد که پای‌بندی به یقین دکارت را ناگزیر می‌سازد تا بداهت و مسلمیت کوژیتورا به صورت «قضیه‌ای محقق و مسلم» به عبارت آورد.^{۹۶}

ج. پند جدید پدیدارشناسی:

«آزاد کردن اشیای به نفسه!»

همین الزام مختص قضیه نشان می‌دهد که توجه خاص به یقین مانع تحریف (*Verstellung*) پرسش وجود خاص متعلق‌های آگاهی (*res Cogitans*) می‌شود.^{۹۷} بدیهی گردانیدن نتایج نزدیک (دکارتی) و نتایج دور (هوسرلی) این «ناکامی پرسش وجود»،^{۹۸} و بنابر همین امر، پیشنهاد کردن بدیلی که تجزیه و تحلیل دازاین را لازم گرداند، هدف آخرین بخش این درس است.^{۹۹} در اینجا است که همه خطوط مساله که در سراسر طول درس ترسیم شده است یکدیگر را قطع می‌کنند. نخست پرسش معکوس گردانیدن (*Umschlag*) حقیقت به یقین به تمامی: این بدانجا منتهی می‌شود که وجدان را به حوزه مقولات نوعی وجودشناسی صوری وابسته سازیم.^{۱۰۰} یک چنین وجودشناسی، که صریحاً با قضایایی مسلم و محقق بیان می‌شود، و حالات اشیای را عبارت می‌کند، صرف اشیاء (*Sache selbst*) را از نظر دور می‌سازد و تنها تناسب اشیا (*Sachverhalt*) را در خاطر نگاه می‌دارد. این وجودشناسی از این پس دیگر مبتنی بر قطعیت موضوع (*gegenstandstriffig*) نیست، یعنی دیگر در جهت صرف اشیا رهسپار نیست.^{۱۰۱} در واقع، پدیدار اولیه کوژیتور را ناکام می‌کند: تملک خود (*sich-mit-haben*) که با هر عمل آگاهی همراه است. به درستی همین پدیدار است که اتصال بین هرمنوتیک واقع‌بودگی و وجودشناسی را در کلاس درس نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۳ در فرایبورگ تأمین می‌کند. بدیل این اصالت صورت را نباید در رجعت ساده به امر انضمامی و عینی جستجو کرد، بلکه باید در اصالت صورتی از طرازی کاملاً دیگر پیدا کرد: «راهنمایی صوری» (*formale Anzeige*) که علامت ممیزه همه امور وجودی در هستی و زمان است. عیناً همین ارشاد صوری است که موفق به نشان دادن این نکته می‌شود که هستی مشکک (*Jeweiligkeit*) و حیث زمانی سرنوشت صرف معنی هستم (*Sum*) را تعیین می‌کنند.

سپس باید از خود پرسید که آیا در باب این نقطه اساسی، هوسرل باز هم پیرو دکارت می‌ماند یا خیر. معنی این کار مسلماً این نیست که تفاوت‌های اساسی بین دکارت و هوسرل را بتوان انکار کرد. تنها پس از استنباط رجوع چنین تفاوت‌های رفع ناشدنی بین این دو دانشمند، در باب پنج نکته مرکزی و محوری است^{۱۰۲} که هایدگر مخرج مشترک آنان را تشخیص می‌دهد: علاقه به یقین که موجب می‌شود هوسرل پیرو باز هم بنیادگراتر فلسفه دکارت باشد، به درستی بدان سبب که وی کوژیتور را مأخذ و ملاک صریح تصرف مطلق وجود می‌داند.^{۱۰۳} ولی این بنیادگرایی باز هم بیشتر از مساله وجود با ناکامی اساسی مواجه

می‌شود.^{۱۱۴}

آنچه در آخرین بخش این درس جالب است، شدت فوق‌العاده لحن است. شاید در اینجا چیزی بیش از «قابت تقلیدی گونه» وجود دارد که به طور عمده توسط ژان - لوک - ماریون در بررسی قرائت هایدگر از آثار دکارت توصیف شده است و هدف در واقع هوسرل می‌باشد.^{۱۱۵} همه جریانات چنان روی می‌دهد که گویی هایدگر به سرعت اسلحه پدرکشی را با دقت تیز می‌کند. در واقع وی اکتفا نمی‌کند به سوءظن داشتن به هوسرل، از این که مساله وجود را از اصل بیش از دکارت ناکام یافته است، بلکه علاوه بر این او را متهم می‌سازد که اندیشه پدیدارشناسی در مورد سه نکته مرکزی را «مسخ و تحریف» کرده است. نخست *حيث التفاتی* را همیشه به منزله نکته‌ای مربوط به امر نظری خاص تلقی می‌کند.^{۱۱۶} سپس، با تفسیر خود از «بینه» حتی اگر، عیناً در مورد این نکته هوسرل تقدم و پیشرفت مهمی نشان می‌دهد،^{۱۱۷} برای هر حوزه شیئی بینه‌ای اصلی در نوع خود قایل می‌شود، بینه را بینه تصرف و تعیین می‌داند. دریافتی اصولی‌تر از بینه باید برعکس مورد علاقه شیوه‌های دسترسی به وجودها باشد. خلاصه، مشرب *تقلیل استمثالی* نشان می‌دهد که هوسرل تا چه حد در زندان منطق و وجودشناسی سنتی اسیر می‌ماند: «نمی‌توان به درک عین به نفس در وجود خاص آن» نایل آمد و پاسخی به «مساله صفت وجودی آن» آورد.^{۱۱۸}

هایدگر در پایان این نقد بار دیگر از روایت پند «رفتن به سوی محض اشیا» چشم می‌پوشد و «آزاد کردن محض اشیا» را در نظر دارد. در این باب چه باید گفت؟ شاهراه این آزاد کردن از تفکری بسی پیشرفته‌تر می‌گذرد در باب صرف توجه، که توجه آن به شناختن تنها شیوه‌ای ناقص است. آزاد کردن محض اشیا، نخست به معنی «آزاد کردن دازاین»^{۱۱۹} است، از طریق توضیح و بسط در وجود آن (*das Dasein in seinem Sein zu explizieren*). این آزاد کردن مستلزم محدود کردن حوزه *حيث التفاتی* به نفع پدیداری است اصلی‌تر، و همزیست با دازاین فی‌نفسه: *عطف (Verdrehung)*. این استعاره «عطف»، که به ظاهر مفهوم رنجش هایدگری را از گشت مابعدالطبیعه، پس از چرخش (*Kehre*) خبر نمی‌دهد، به نظر من با کوشش در راه ترجمه‌ای وجودی از مفهوم «تأمل» متناظر می‌باشد. و جدایی‌ای که به بار می‌آورد به ما امکان می‌دهد تا طبیعت حقیقی آن توجه به یقین را درک کنیم که دکارت و هوسرل را به شور و هیجان می‌آورد. این امری که در برابر آن، دازاین به صورت یقین و حتمیت فرار می‌کند، همان غرابت و بیگانگی (*Unheimlichkeit*) است،^{۱۲۰} یعنی تهدید زایل ناشدنی که بر هرگونه دازاین فشار می‌آورد، و در اضطراب احساس می‌شود.

بنابراین همین مهر و علاقه بنیادی است که «علم دیدن» پدیدارشناختی باید، به منظور روشن کردن و تصریح مفهوم دازاین، جزو طرح خود درآورد. تنها با همین شیوه است که پدیدارشناسی وظیفه تأویل را که بر عهده دارد انجام خواهد داد. ولی آیا دانش، چه فلسفی باشد چه علمی، حاضر است که چنین پدیده‌ای مایه اغتشاش و دردسر را بپذیرد؟ آیا در این صورت رویای فلسفه به عنوان علم دقیقه به صورت کابوسی درنخواهد آمد؟ برای کسانی که به مقدرات پدیدارشناسی در طی قرن ما، دلبسته‌اند، نه تنها به موجب دلایل تاریخی، بلکه از آن رو که در آن امکان بنیادی جدیدی برای فلسفه را تشخیص می‌دهند، این مساله اهمیتی بنیادی به خود می‌گیرد. این مساله سزاوار آن است که دیرزمانی مورد بحث قرار گیرد، حتی اگر جمعی کثیر از فیلسوفان معاصر بی تردید بهتر آن دانند که اعلام هوسرل را که مبدأ کار خود قرار داده بودیم در مورد پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر به کار برند، یعنی درباره رویای علمی اعلی از زندگی، بدون این که بدان خیانت ورزند چنین بیاندیشند که این رویا پایان یافته است.

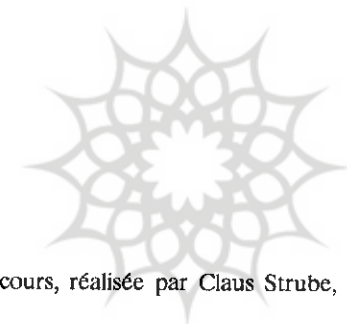
پی‌نوشت‌ها

1. *Erste Philosophie*, Hua VIII, 5; traduction française par Arion L. Kelekel, *Philosophie Première*, tome I, *Histoire critique des idées*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990. Les chiffres entre parenthèses renvoient à la pagination de cette traduction.
2. *Ibid.*, p.6(7-8)
3. *Ibid.*, p. 7(8)
4. E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 563.
5. *Ibid.*, p.564.
6. Medard Boss, éd., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 263.
7. *Ga* 58, p. 1-6. Pour plus de détails, je renvoie à mon étude «La tapisserie de la vie. Le phénomène de la vie et ses interprétations», à paraître dans J.-Fr. Courtine, éd., *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.
8. *Ibid.*, p. 6.
9. *Ga* 63, pp. 5-6.
10. *Ga* 20, pp. 34-102
11. *Ga* 56/57, p. 116-117. Sur l'importance de cette percée herméneutique de 1919, voir Theodore Kisiel, *The Genesis of Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993, P. 13-58.

12. *Zollikoner Seminare*, P. 69.
13. HUSSERL, *La crise...*, pp. 27-28.
14. Cf. H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora.
15. *Ga 17. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt, Klostermann, 1994, édité par Friedrich- Wilhelm von Herrmann.
16. Theodore Kisiel, *The Genesis of Being and Time*, p. 277.
17. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Ga* 20, 1988, notamment pp. 13-192.
18. *Ga* 17, p. 1.
19. *Ga* 17, p. 9.
20. *Ga* 17, p. 11.
21. *Ga* 17, p. 12.
22. *Ga* 17, p. 13.
23. *Ga* 17, p. 14.
24. *Ga* 17, p. 14.
25. *Ga* 17, p. 18.
26. *Ga* 17, p. 21.
27. *Ga* 17, p. 21.
28. *Ga* 17, p. 22.
29. *Ga* 17, p. 22.
30. *Ga* 17, p. 24.
30. *Ga* 17, p. 24.
31. *Ga* 17, p. 30.
32. *Ga* 17, p. 35.
33. *Ga* 17, p. 40.
34. *Ga* 17, p. 43.
35. *Ga* 17, p. 46.
36. *Ga* 17, p. 44.
37. *Ga* 17, p. 46.
38. *Ga* 17, p. 29.
39. *Ga* 17, p. 50; pp.57.
40. *Ga* 17, pp. 57-58.
41. *Ga* 17, p. 60.
42. *Ga* 17, §§ 7-14, pp. 61-100.
43. *Ga* 17, p. 73.
44. *Ga* 17, pp. 73-77.
45. Ce ternaire se retrouver³, sous forme légèrement modifiée -- *Befragtes, Gefragtes, Erfragtes* -- au § 2 de *Sein und Zeit*, dans lequel Heidegger définit «La structure formelle de la question de l'être».
46. *Ga* 17, p. 81.



47. *Ga* 17, p. 81.
48. *Ga* 17, § 12, pp. 83-85.
49. *Ga* 17, p. 86.
50. *Ga* 17, p. 91.
52. *Ga* 17, p. 97.
53. *Ga* 17, pp. 97-100.
54. *Ga* 17, p. 101.
55. *Ga* 17, p. 102.
56. *Ga* 17, p. 103.
57. *Ga* 17, §§ 17-20, pp. 109-122.
58. *SZ* 150 Emmanuel Martineau traduit ce ternaire par «pré-acquisition, pré-vision et anti-cipation» (*Être et Temps*, Authentica, p. 123).
59. *Ga* 17, p. 110.
60. *Ga* 17, p. 112.
61. Cf. *SZ* §§ 10-11.
62. *Ga* 17, p. 113.
63. *Ga* 17, p. 115.
64. *Ga* 17, p. 118.
65. *Ga* 17, p. 118.
66. *Ga* 17, p. 119.
67. *Ga* 17, p. 120.
68. La publication de ces cours, réalisée par Claus Strube, était annoncée pour l'automne 1995.
69. *Ga* 17, p. 125.
70. *Ga* 17, p. 126.
71. *Ga* 17, p. 128.
72. *Ga* 17, § 33, pp. 187-194.
73. *Ga* 17, pp. 130-246.
74. *Ga* 17, p. 133.
75. *Ga* 17, p. 160.
76. *Ga* 17, pp. 162-187.
77. *Ga* 17, p. 187.
78. *Ga* 17, pp. 187-194.
79. *Ga* 17, p. 194.
80. *Ga* 17, pp. 195-228.
81. *Ga* 17, p. 196.
82. *Ga* 17, p. 197.
83. *Ga* 17, p. 198.
84. *Ga* 17, p. 200.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

85. *Ga* 17, pp. 195-228.
86. *Ga* 17, p. 226.
87. *Ga* 17, p. 203.
88. *Ga* 17, p. 206.
89. *Ga* 17, p. 219.
90. *Ga* 17, p. 224.
91. *Ga* 17, p. 225.
92. *Ga* 17, p. 228.
93. *Ga* 17, pp. 229-246.
94. *Ga* 17, p. 230.
95. *Ga* 17, p. 234.
96. *Ga* 17, p. 245.
97. *Ga* 17, p. 247.
98. Rappelons que le même terme *Versäumnis* est repris dans *Sein und Zeit*, § 6, p. 24. Martineau (p. 40), traduit 'versäumen' par 'omettre'. L'interprétation que Heidegger donne du terme 'Versäumnis' dans le cours que nous présentons ici, nous interdit d'homologuer cette traduction. La traduction de François Vezin Par 'laisse Chômée' (*Être et Temps*, P.50) nous Semble introduire d'autres connotations qui éloignent du sens habituel du verbe allemand. 'Mettre au chômage' et 'rater' une occasion ou un train sont des expériences trop différentes pour pouvoir être comparées.
99. *Ga* 17, pp. 247-290.
100. *Ga* 17, p. 248.
101. *Ga* 17, p. 250.
102. *Ga* 17, § 46, pp. 254-266.
103. *Ga* 17, p. 267.
104. *Ga* 17, p. 270.
105. Cf. Jean-Luc Marion, 'L'ego et le Dasein', dans *Reduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, pp. 119-161; particulièrement p. 124, 153.
106. *Ga* 17, p. 271.
107. *Ga* 17, p. 272.
108. *Ga* 17, p. 275.
109. *Ga* 17, p. 278.
110. *Ga* 17, p. 289.