



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تالار معارف اسلامی

هایدگر؛ سیاست و استعلاء

نیست. بحث را با حضور دکتر محمد ضیمران، دکتر رضا سلیمان حشمت، دکتر بیژن عبدالکریمی و سیاوش جمادی پی می‌گیریم. ابتدا از آقای جمادی می‌خواهم مختصری درباره کتاب **هایدگر و سیاست** توضیح دهند.

■ **سیاوش جمادی:** تشکر می‌کنم از اینکه کتاب **هایدگر و سیاست** را قابل بحث دانستید. به ویژه آنکه بدون تعارف کتابهای شایسته‌تر و نویسندگان و مترجمان بهتر از بنده هستند که حق بررسی آثار آنها مقدم بر کار من است. کسانی که در سالهای اخیر به ترجمه آثار کلاسیک فلسفه غرب از جمله **سنجش خرد ناب کانت**، **عناصر فلسفه حق هگل**، **اراده قدرت نیچه**، **لویاتان** هابز همت کرده و

□ **محمدخانی:** نشست امروز به نقد و بررسی دو کتاب اختصاص دارد: کتاب **هایدگر و سیاست** نوشته میگل د. بیستگی با ترجمه آقای سیاوش جمادی و دیگری کتاب **هایدگر و استعلاء** از دکتر بیژن عبدالکریمی.

درباره هایدگر در این دو دهه بحثهای گوناگونی صورت گرفته و همان طور که در جهان درباره این فیلسوف آثار فراوانی منتشر شده، در ایران هم از زاویه‌های متفاوتی درباره وی بحث و گفت‌وگو شده است. در همه این بحثها حتی کسانی که با موضع‌گیریهای هایدگر در مسائل سیاسی و فکری مخالف اند، تردیدی ندارند که او یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان قرن بیستم است و تأثیر او بر مکتبهای فلسفی مانند پست مدرن، ساختار شکنی، شالوده شکنی و هرمنوتیک قابل انکار



قضیه سیاسی هایدر یا Heidegger Case و دیگری سیاست در تفکر هایدر . جدا کردن این دو مطلب به معنی بی‌ارتباطی آنها با یکدیگر نیست ، بلکه همان‌طور که میگل د . بیستگی هم همین کار را کرده ، برای آن است که دوباره پیوند میان آنها را جست‌وجو کنیم .

قضیه سیاسی هایدر امری است زندگینامه‌ای و مقصود از آن عمل و موضع عملی سیاسی هایدر به ویژه همکاری یازده ماهه او با حزب ناسیونال سوسیالیسم در زمان تصدی ریاست دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۳ مقارن با سلطه این حزب به رهبری آدولف هیتلر بر آلمان و پیامد آن سخنرانیهای هایدر در ستایش صریح و بی‌پرده از حزب و از شخص هیتلر ، و سپس سکوت سی - چهار ساله او در قبال فجایع هولناک و ضدانسانی رایش سوم در جنگ و قبل از جنگ است . این قضیه سیاسی

در اوضاع و احوال فعلی کاری کارستان انجام داده‌اند . در اینجا جا دارد که یادی کنم از مرحوم دکتر محمدحسن لطفی و دکتر یحیی مهدوی و همه کسانی که برای آشنا ساختن جوانان ما با سیر تفکر غرب گامهای بلندی برداشته‌اند ، و بالاخره عرض کنم که در شرایط کنونی صرف به دست گرفتن قلم و دل سپردن به کار شاق و پرزحمت ترجمه و تألیف به رغم همه مشکلات ، خودش کاری است درخور تحسین و از این رو احساس قدردانی خود را نثار همه مترجمان و نویسندگان می‌کنم .

کتاب **هایدر و سیاست** اثر میگل د . بیستگی اثری است موجز و فشرده و دست کم برای من خلاصه کردن آن دشوار است . اما شاید بتوانم برای توضیح جانمایه و مضامین عمده کتاب دست و پایی بزنم . در آغاز باید دو مسئله را برای روشن شدن مطلب از هم جدا کنم . یکی

هایدگر است، که ما چه بخواهیم قلم عقو بر آن بکشیم یا آن را به دیده اغماض بنگریم و چه آن طور که بعضی از مریدان هایدگر آن را مسکوت می‌گذارند، اصلاً صحبتی از آن نکنیم، جهان قضیه را با اغماض و چشم پوشی برگزار نکرده است و حتی بسیاری از شاگردان درجه اول هایدگر به محض آگاهی از این قضیه به جای آنکه بگویند هایدگر چون هایدگر است، پس این عمل نیز حق اوست، واکنش شدید نشان دادند. این قضیه از زمان دادگاه نورنبرگ تا همین امروز در میان مخالفان و موافقان هایدگر در غرب محل نزاع بسیاری بوده و هست و قطعاً کتاب **هایدگر و سیاست** نیز اولین و آخرین اثری نیست که در این زمینه نوشته شده است. به اعتقاد عده‌ای در این قضیه بیش از حد مبالغه شده، عده‌ای برعکس بر آنند که دامنه‌گرایش هایدگر به نازیسم خیلی بیش از آن بوده که تاکنون معلوم شده، عده‌ای مسئله را جدی و خطیر و نقطه تاریکی در زندگی هایدگر و لکه‌نگی در تاریخ فلسفه می‌دانند. عده‌ای همکاری هایدگر با نازیسم را اقدامی مصلحت‌آمیز و بی‌ارتباط با تفکر و فلسفه او می‌دانند و گاه حتی پا را از این حد نیز فراتر می‌گذارند و مدعی می‌شوند که اقدام هایدگر برای حفظ دانشگاه و حتی نوعی معارضة پنهان با نازیسم بوده است. واضح است که این عده که تعدادشان بسیار قلیل است، قصد تبرئه هایدگر را دارند و به اعتقاد آنها هایدگر از این جنجال که علیه او برپا شده مبرا است. به اعتقاد آنها جانمایه تفکر هایدگر نه تنها با راسیسم و نژاد انگاری بلکه با نیست‌انگاری و اراده به سوی قدرتی که در حزب ناسیونال سوسیالیسم به اوج خود می‌رسد، مخالف است.

در مقدمه نسبتاً مفصلی که من بر کتاب نوشته‌ام قسمتی را هم به این قضیه سیاسی هایدگر اختصاص داده‌ام.

بخش دیگر این مقدمه به بررسی بندها و مضامین مهم کتاب **هستی و زمان** اختصاص دارد. قصد من آن بود که خلاصه‌ای از این کتاب که Magnum Opus و شاهکار لااقل هایدگر سابق و متقدم است، در مقدمه عرضه کنم. این خلاصه را تهیه کرده و وقت زیادی هم صرف آن کرده بودم، اما مقدمه گنجایش تمام آن را نداشت، از همین جهت به بندهای کلیدی و آغازینی که در واقع کتاب را راه می‌اندازند اکتفا کردم. البته این طور نیست که من چنین کاری را ساده تلقی کرده باشم. وقتی که من صرف این مقدمه کردم به مراتب بیش از وقتی بود که صرف ترجمه خود کتاب شد. به علاوه در حد وسع و توان خود در این مقدمه مضامین عمده تفکر هایدگر را حتی الامکان به زبانی ساده آورده‌ام. زیرا با توجه به اینکه این اثر مهم فلسفی قرن بیستم هنوز به فارسی ترجمه نشده و در متن کتاب نویسنده بیشترین ارجاعات را به آن دارد، چنین کاری را برای روشن شدن ذهن خواننده و ذهن خودم لازم می‌دیدم، چرا که نمی‌خواستم مخاطبان این کتاب صرفاً عده‌قلیلی از اهل فلسفه باشند.

البته در حاشیه باید عرض کنم که اگر تعبیراتی چون هایدگرشناس،

حافظ شناس و مانند آنها درست باشد، دست کم از بنده به عنوان یک مترجم انتظار نداشته باشید که هایدگر شناس باشم. هایدگر نه فقط برحسب آثار منتشر شده‌اش بلکه برحسب آثار هنوز منتشر نشده‌اش که تا آنجا که من می‌دانم بنیاد مارتین هایدگر در آلمان و عده‌ای تمام انتشار آنها را با احتساب سالی دو اثر به سال ۲۰۲۰ داده و آرشو ماخ این مجموعه را بالغ بر صد هزار صفحه برآورده کرده کسی نیست که من حتی بتوانم ادعای احاطه نسبی به فلسفه او را داشته باشم. درباره قرائتس کافکا که من مطالبی نوشته و آثاری ترجمه کرده‌ام، می‌توانم بگویم که همه آثار، یادداشت‌های شخصی، نامه‌ها و حتی گفته‌های شفاهی او را که توسط کسانی یادداشت و ضبط شده‌اند حتی الامکان با دقت خوانده‌ام، اما کثرت آثار و وسعت تفکر هایدگر چنان است که از بنده به عنوان دانشجوی فلسفه نمی‌توان انتظار داشت که هایدگرشناس باشم؛ هرچند به نظر من حتی یک فرد معمولی را هم نمی‌توان به یک ایزه‌ای که بتوان آن را تماماً شناخت تبدیل کرد و نمی‌توانیم به حق همان طور که می‌گوییم سنگ‌شناس، گیاه‌شناس و خاک‌شناس، بگوییم حافظ شناس، نیچه شناس و فلاان و بهمان شناس. دست کم به لحاظ فلسفه‌های اگزیستانس، انسان جز با مرگ تن به شناخت تام و تمام نمی‌دهد.

اما چنانکه گفتیم سیاست در اندیشه مارتین هایدگر را از قضیه سیاسی هایدگر جدا کردیم. تقریباً به جز فصل آخر کتاب با عنوان «و خیره در خاموشی»، مضمون اصلی کتاب، سیاست در اندیشه هایدگر است و نه قضیه سیاسی و زندگینامه‌ای هایدگر. به همین دلیل ما در مقدمه قضیه سیاسی هایدگر را بسط داده‌ایم، نه سیاست در اندیشه هایدگر را تا از تکرار مکررات جلوگیری کنیم.

در اینجا مقصود از سیاست، ذات سیاست یا سیاست به معنای بنیادین کلمه است و نه ایدئولوژی و بازیه‌های سیاسی. ساده‌ترین بیان این مفهوم آن است که سیاست از جایی آغاز می‌شود که من به ما می‌پیوندد. یک بخش از کتاب عنوانش «ما» است. آیا هر «منی» اساساً و بدو یک «ما» است یا مرز و نقطه‌ای هست که «من» نمایند «ما» می‌شود؟ نویسنده این پرسش‌های بنیادین را از فیخته تا هایدگر پیگیری می‌کند. به یک معنای اساسی این نقطه پیوند مرز مشترک فلسفه، سیاست و اخلاق و در مورد خاص هایدگر نقطه ارتباط هستی‌شناسی و سیاست است. بی‌سبب نیست که اغلب کتابهایی که به سیاست هایدگر پرداخته‌اند آن را با هستی‌شناسی یا وجودشناسی پیوند داده‌اند. به عنوان مثال می‌توانیم کتاب **هستی‌شناسی سیاسی مارتین هایدگر** (the political ontology of Martin Heidegger) اثر پیر بوردو (Pierre Bourdieu) یا **سیاست هستی** (the Politics of Being) اثر ریچارد ولین (Richard Wolin) را نام ببریم. مفهوم «بنیادین» یا به قول آلمانیها Ursprünglich ظاهراً سیر صعودی به مقولات اعلی و کلی‌تر نیست.



مسئولیت او را در قیاس با افراد عادی صد چندان می کند. در اینجاست که فلسفه او هر قدر هم که بزرگ و ژرف باشد، نه تنها عذرخواه عملش نیست بلکه عملش آن را زیر سؤال می برد. فلاسفه و روشنفکرانی بودند که وسعت همکاری آنها با نازیسم به مراتب بیش از هایدگر بود. فیلسوفانی چون گراف هرمن کیزرلینگ (Graf Hermann Keyserling) لودویگ کلاگس (Ludwig Klages)، اسوالد اشنینگر (Oswald Spengler) ارنست یونگر (Ernst Jünger) و به طور کلی جریان‌ی به نام *Lebensphilosophie* یا فلسفه‌های اصالت حیات به نحوی بی پرده و روشن از جنگ و قدرت دفاع می کردند. مضامین این فلسفه‌ها خیلی بیش از هستی‌شناسی هایدگر می توانستند زمینه‌ساز نازیسم باشند و در عمل هم بستر مناسبی برای ظهور نازیسم و تغذیه فکری این جریان‌ی که اساساً بی فکری و بی فرهنگی اوباش وارد عمل شده بود فراهم آوردند. کتاب **سالهای تصمیم** (Jahre der Entscheidung) از اسوالد اشنینگر که سالها پیش دکتر محمدباقر هوشیار آن را به فارسی ترجمه کرده، از مصادیق بارز دفاع از ناسیونال سوسیالیسم و جریان سلطه آلمان است. چنانکه نویسنده **هایدگر و سیاست** نیز اشاره می کند روشنفکرانی چون اشمیت، هارتمن و ایدنولوگهایی چون آلفرد روزنبرگ و بومیلر به رغم وابستگی سفت و سخت آنها به حزب ناسیونال سوسیالیسم از آن گونه مخالف خوانیهایی که علیه هایدگر شده در امان مانده‌اند. سلین، براسیلاخ، بوند و لویس از حامیان هشت آتش نازیسم بودند، اما چرا اعتراضها و مخالفتها علیه آنها بسی کم‌رنگ‌تر از هایدگر است؟ آیا این مقایسه می تواند ما را نسبت به هایدگر به خطاپوشی وادارد؟ خیر دقیقاً برعکس است.

نویسنده این کتاب بر آن است که هایدگر از آن رو که یک متفکر است، از آن رو که سخن او جهان را دست ناخورده پس پشت نمی نهد، از آن رو که قلم به دست گرفته و از آن رو که عملش ساحت تفکر اصیل را آلوده کرده است، پس خطای او نیز بس بزرگ است نه اینکه بزرگش

آنچه در این مفهوم نهفته است، جست‌وجوی اصل و ریشه هر چه آغازین‌تر است. با این فرض همان طور که گفته شد سرچشمه سیاست به معنای بنیادین کلمه به اصطلاح خود هایدگر می تواند هم آغاز و هم سرچشمه یا *gleichursprünglich* یا به انگلیسی *equiprimordial* اخلاق و فلسفه باشد. شاید بتوان گفت اینجا مرز یا نقطه‌ای است که انسان از جزئیت خارج می شود. اگر تعاریف سنتی انسان مانند حیوان ناطق یا حیوان تاریخی یا حیوان دارای اراده یا حیوان چنین و چنان را ملحوظ داریم، اینجا نقطه‌ای است که انسان از کسره مضاف حیوان درمی گذرد. اگر به رسم فلسفه‌های اگزیستانس قائل به آن باشیم که انسان در این تعاریف و به طور کلی تعریف مختومه و تعریف به حد نمی گنجد، باز هم نقطه‌ای است که بشر، انسان می شود. آنجا او با امکانات خودش نسبت پیدا می کند، با آینده و با دیگران. هر جا که انسان حقیقت وجود خود را تجربه کند، در خواهد یافت یا ندانسته در این مسئله حضور پیدا خواهد کرد که او یک موجود جزئی فرو بسته و گسسته از جهان که چون یک شیء در میان اشیاء یا چون حیوانی که صرفاً در حال زندگی می کند، نیست. البته چنانکه خود هایدگر اذعان می دارد در این حال انسان می تواند راه گریز، طفره و هم‌رنگ شدن با همگان و وراجی و خودپوشانی یا *selbstverdeckung* را انتخاب کند، اما انسانی که بر این نمط می رود خودش نیست. ناخوشمند و غیر اصیل است. انسانی که با توجه به حقیقت هستی خودش، با توجه به مرگ و پایان پذیری امکانات و آزادی‌اش رفتار و عمل کند، انسان اصیل است. بشری است که انسان شده، او دنیا گریز نیست. بلکه به سوی جهان و دیگران می رود و در قبال آنها و آزادی خود تصمیم می گیرد و عمل می کند. این مطلبی است که خود هایدگر در بند ۶۲ **هستی و زمان** توضیح می دهد. قطعاً در این نقطه است که مسئولیت فیلسوف به مراتب از دیگران بیشتر است. اینجا جایی است که هر عمل فیلسوف و هر موضع گیری او از آن جهت که فیلسوف و مارتین هایدگر است نه تنها قابل اغماض نیست، بلکه

کرده باشند. میگلد. بیستگی بر آن است که این خطای بزرگ به رغم تفکر هایدگر نیست بلکه به علت تفکر اوست. (ص ۱۵۹).

این بدان معنی است که موضع سیاسی هایدگر را در عمل نمی توان با مطالعه زندگینامه عینی این فیلسوف دریافت. او می نویسد: «آن مسئولیت سیاسی که هایدگر متحمل می شود، شاید اصلاً مسئولیتی در مقام استاد یا رئیس دانشگاه نیست. این رسوایی بدو به زندگینامه ربطی ندارد. از همین روست که زندگینامه نویسیها هرچند هم که امانتدار، صائب و روشنفکر باشند، هرگز کنه قضیه را افشا نمی کنند و حتی تماسی با آن حاصل نمی کنند...» (ص ۱۵۹) از این مقدمه دست کم سه نتیجه حاصل می شود: نخست آنکه بیستگی به آن دسته از مردمان هایدگر که «هایل هیتلر» گفتن او را در آن برهه حساس در عظمت تفکر او حل می کنند و آن را قابل اغماض می دانند پاسخ دندان شکنی می دهد. قضیه دقیقاً برعکس است. نظر فیلسوف عذرخواه عملش نیست، بلکه عملش نظرش را زیر سؤال می برد. از همینجا به نتیجه دوم می رسیم: «چگونه تفکر می تواند به دام این مطلق ترین همه وظیفه شناسیها افتد؟ این چیزی است که ما ناچاریم بپذیریم: اینکه تفکر خود می تواند دست آن واقعه این زمانه را بفشارد که با مرگ زمان و مرگ تفکر هم معنی گشته است و با این همه سراسر تفکر برانگیز باقی بماند...» (ص ۱۶۰)

بیستگی تلویحاً می خواهد بگوید که قضیه سیاسی هایدگر زمانش سپری نشده، وقتی هایدگر با آن شور و هیجان هیتلر را «امروز و آینده، واقعیت آلمان و قانون آن» می نامد، وقتی از دستهای جذاب هیتلر ستایش می کند و بی فرهنگی او را در برابر آن بی اهمیت تلقی می کند، وقتی دوستان و شاگردان نزدیک او از جمله ماکس مولر، کارل یاسپرس، هانا آرنت و هربرت مار کوزه و استاد او هوسرل از این موضع گیری متحیر می شوند، پس ما با یک امر حیرت آور مواجه ایم که تنها به دهه ۳۰ و ۴۰ مربوط نیست. قبلاً گفتیم: خطای سیاسی هایدگر به رغم تفکرش نبود، بلکه به علت تفکرش بود. مطالعه جدی و دقیق هستی و زمان کمتر کسی را از تأثیر نفس گیر آن در امان می دارد. تحلیل های پدیدارشناختی این کتاب از مقومات هستی انسان محکم و بی بدیل است. شاید هیچ کتابی با این قدرت دیوار سوژه و ابژه را نشکسته باشد. بسیاری از مضامین این کتاب حقایقی است که در کنار گوش ماست، اما ما به آنها اعتنایی نداریم و شاید به قول نیچه همین بی اعتنایی شرط زندگی ما باشد، اما وقتی که از آنها پرده برداری می شود، حقیقت بی رحمانه گوی ما را می فشارد، حتی اگر هایدگر در حدارنست یونگر دست بوس هیتلر هم بود، حقایقی چون فروافتادگی، در افتادگی، درگیری با امکانات و انجذاب و انتشار در فراداده ها، تحلیل ترس و تشویش، گشودگی و بالاخره هستی به سوی مرگ خدشه ای بر نمی داشت، چنانکه در غرب نیز به رغم همه چیز هایدگر به ویژه هایدگر هستی و زمان بر جریانهای بسیاری از جمله «حلقه فرانکفورت» تأثیر نهاده است.

خب، با این اوصاف این پرسش هنوز مشخص نشده که چنین کسی چگونه مرتکب چنین خطای هولناکی می شود. بیستگی ریشه را در خود تفکر هایدگر می جوید، اما شرح چگونگی آن که همه هنر این کتاب است، در این فرصت ممکن نیست. همین قدر می توانم به یکی از محوری ترین مضامینی که ترجیح بند کتاب است، اشاره ای کنم:

مضمونی که به طور خاص در بند ۶۲ هستی و زمان آمده: این مضمون Vorlaufende Entschlossenheit است که مک کواری آن را به انگلیسی anticipatory resoluteness ترجمه کرده، می توان آن را به، عزم پیشتاز، همت پیشتاز یا پیشی جوی ترجمه کرد. حالا دوستان ممکن است طور دیگری ترجمه کنند. این عزم به منزله طریقی است که هستی توانش داز این برای هستی همچون یک کل از خویشمندی و اصالت اگریستانسلیل برخوردار می شود. فرصت اقتضاء نمی کند که من این مطلب را تفصیل دهم. به زبان ساده همین قدر می توان گفت که در اینجا هایدگر از عمل انسانی و تصمیم او برای عمل در حالتی که تمامیت هستی خود را با توجه به مرگ با پایان آن دریافته سخن می گوید: البته نویسنده نه به این مضمون و بی توجه به کل متن پرداخته و نه به آن اکتفاء کرده، جست و جوی گام به گام و صبورانه او تا هایدگر متأخر و آثاری چون **در آمدی به ما بعد الطبیعه**، تفسیرهای هایدگر از نیچه، هولدر لین و آنتیگونه سوفوکل و آثار دیگرش می رود.

■ بیژن عبدالکریمی: در مورد تاریخچه کتاب هایدگر و استعلاء

باید بگوییم که در حقیقت نطفه های اولیه تکوین این کتاب به دوران دانش آموزی من برمی گردد، با این توضیح که من هم مثل خیلی از شما، متعلق به نسل انقلاب بودم. بعد از انقلاب آن وحدت اولیه انقلاب شکسته شد و جامعه ما به معرکه ای از آرا، اندیشه ها و تعارضات سیاسی و ایدئولوژیک تبدیل شد. من به عنوان یک دانش آموز با این سؤال مواجه شدم که حقیقت کجاست و کجا می شود حقیقت را پیدا کرد. این پرسش مرا به سوی رشته فلسفه سوق داد. در مراحل آغازین دوران دانشجویی در رشته فلسفه با معضلی به عنوان «دیوار کانتی» روبه رو شدم. یعنی در دوران دانشجویی در مقطع لیسانس و فوق لیسانس سخت با کانت و آن دیوار عظیمی که وی بین معرفت پدیداری و نومن (Noumen) ایجاد می کند مواجه و در گیر بودم. مطابق تفسیرهای رایج از فلسفه کانت همه معرفت ما، معرفت پدیداری است و ما به هیچ معرفت مطلق و نامشروطی نمی توانیم دست یابیم، و نومن همواره متعلق به ساختی است که نه تنها ناشناخته است، بلکه این ساخت اساساً و علی الاصول ناشناختنی است و ما هیچ دسترسی به آن نداریم. من از این تفسیر کانتی از نومن و ذات حقیقت خشنود نبودم و به دنبال یک حقیقت مطلق و نامشروطی می گشتم که بتوانم با تمسک بدان، زندگی، تقدیر و سرنوشت خودم را رقم بزنم. به همین دلیل خواهان مشت نیرومندی بودم که بتوانم این دیوار کانتی را، فرو بریزم. بر همین اساس در مرحله تحصیلات دوره دکتری خود، موضوع نقد سوبرکتیویسم کانتی را انتخاب کردم و احساس کردم که هایدگر می تواند برای گذار از دیوار کانتی، به من کمک کند. عنوان اصلی کتاب **هایدگر و استعلاء** در واقع پایان نامه دوره دکتری من بود، به زبان انگلیسی عبارت بود از:

The Critic of Kantian Subjectivism (A Heideggerian Perspective)

نقد سوبرکتیویسم کانتی از منظر هایدگر، که به فارسی ترجمه کردم **هایدگر و استعلاء** (شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت).

موضوع و مسئله این کتاب یک مسئله وجودی (Existential) بود، و از همین منظر هم باید با این کتاب مواجه شد و در این سیاق هم باید مفهوم استعلاء را فهمید. استعلاء در این سیاق به معنای رابطه بی واسطه با آن حقیقت بنیادین و آن حقیقت استعلائی است. هایدگر از این حقیقت

استعلایی به «وجود» تعبیر می‌کند، و بر اساس پاره‌ای از تفسیرها، این «وجود» همان حقیقت بنیادینی است که ما از آن به **امر قدسی** تعبیر می‌کنیم. این کتاب، همان‌طور که از عنوانش پیداست، چند هدف را دنبال می‌کند و بیش از هر چیز خواهان فهم معنا و مفهوم استعلا است. از آنجا که اگر نگوییم در کل تاریخ تفکر غربی، حداقل در تاریخ معاصر هیچ متفکری به جدیت و استحکام هایدگر مسئله استعلا را طرح نمی‌کند، لذا هر پژوهشگری که خواهان فهم بحث استعلا است، گزیری ندارد جز اینکه به هایدگر رجوع کند. اما از این نظر که زبان هایدگر، برای کسانی که با تفکر او انس و الفتی نیافته‌اند، زبان نامأنوسی است. من احساس کردم که زبان فلسفه استعلایی کانت برای فهم مفاهیم تفکر هایدگر، لاقفل هایدگر سابق، زبان بسیار مناسبی است. به اعتقاد من این اتفاقی نیست که بعد از **وجود و زمان** مهم‌ترین آثار هایدگر به کانت تعلق دارد، مثل **تفسیر پدیدار شناختی نقد عقل محض**، **کانت و مسئله مابعدالطبیعه** که هر دو متن را بنده ترجمه کرده‌ام و امیدوارم



هر چه زودتر آنها را عرضه کنم. در آثار دیگر هایدگر شما حضور کانت را می‌بینید. درباره نسبت کانت و هایدگر، از دو موضع می‌شود صحبت کرد: یکی اینکه کانت به منزله یکی از منابع فکری در کنار هگل، دیلتای و هوسرل، چه تأثیری بر اندیشه هایدگر گذارده است. یعنی اگر ما کانت را به عنوان یک منبع تغذیه تفکر هایدگر در نظر بگیریم، هایدگر چه بصیرتهایی را از کانت می‌گیرد؟ رابطه دیگر اینکه هایدگر به عنوان یک مفسر، کانت را چگونه تفسیر می‌کند. به طور خلاصه باید بگویم که بدون انقلاب کپرنیکی کانت، **وجود و زمان** هرگز رقم نمی‌خورد و بدون **وجود و زمان** و بدون شی، چیست؟ هایدگر و بدون بصیرت اساسی‌ای که هایدگر در این آثار به ما می‌دهد، انقلاب کپرنیکی کانت آن بسط نهایی خودش را پیدا نمی‌کرد. یک چنین دیالکتیکی بین کانت و هایدگر برقرار است.

اما به یک اعتبار دیگر، بین کانت و هایدگر ربط بسیار وثیقی وجود

دارد و آن، جایی است که هایدگر در مقام یک مفسر و از حوزه خاص خودش به تفسیر کانت می‌پردازد. کسانی که آثاری چون **تفسیر پدیدار شناختی نقد عقل محض کانت** و **یا کانت و مسئله مابعدالطبیعه** را می‌خوانند به نحو بسیار جدی با این سؤال دست به گریبان هستند که هایدگر در این گونه آثار چه می‌کند. او در واقع و حقیقتاً **نقد عقل محض** کانت را یک Text (متن) برای تفسیر قرار داده است یا این کتاب را به عنوان یک Pretext دستاویزی برای خودش قرار داده تا آن حرفه‌ای را که در **وجود و زمان** قبلاً زده تکرار کند و کانت اینجا فقط یک دستاویز یا بهانه است. حقیقتش این است که تفسیر هایدگر از کانت بسیار مناقشه آمیز است، چون بر همه مفروضاتی که در مورد کانت رایج بود، یک خط بطلان می‌کشد. آن کانتی که در اکثر دانشگاه‌های دنیا به عنوان کانت شناخته می‌شود و ما نیز در ایران غالباً کانت را از این منظر می‌بینیم و به برکت آموزه‌های دکتر سروش در حوزه‌های مختلف فلسفه (علم)، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ و فلسفه دین و... ما کاملاً با نتایج و لوازم این تفسیر رایج از کانت، که آن را می‌توان تفسیر معرفت شناختی و نئوپوزیتیویستی از کانت نامید، آشنا شدیم کانتی است که خواهان نفی امکان مابعدالطبیعه است. مطابق این تفسیر، کانت خواهان آن است که نشان دهد ما نمی‌توانیم به مسائل مابعدالطبیعه جواب بدهیم. در این تفسیر، کانت تا حدودی صیغه نئوپوزیتیویستی دارد، یعنی وی می‌خواهد از یک سو به انکار امکان مابعدالطبیعه و از سوی دیگر به تثبیت علوم جدید بپردازد. در این تفسیر، کانت معرفت شناختی اپیستمولوژی را جانشین وجودشناسی و اونتولوژی می‌کند. یک چنین تفسیر معرفت شناختی و نبود نئوپوزیتیویستی رایج از کانت در سراسر جهان از جمله در ایران، وجود دارد.

اما هایدگر کاملاً با همه این مفروضات و این گونه تفسیر از کانت مخالف است. در واقع، اگر ما با تفسیر هایدگر از کانت موافق باشیم، تفسیرهای رایج نئوپوزیتیویستی از کانت بیشتر به کاریکاتوری از کانت شبیه است. از نظر هایدگر، مسئله اصلی کانت اونتولوژی است. وی نه تنها خواهان نفی امکان مابعدالطبیعه نیست، بلکه خواهان اثبات ذاتی امکان مابعدالطبیعه است و مسائل معرفت‌شناسی به هیچ وجه در کانت نقش اساسی ندارد و اگر ما احیاناً بخواهیم برای **نقد عقل محض** ارزش معرفت شناختی قائل شویم، باید بگوییم که مسائل معرفت شناختی در این کتاب کاملاً جنبه فرعی و جانبی دارد و **نقد عقل محض** کانت را باید به عنوان بزرگ‌ترین اثر اونتولوژیک دوران معاصر تلقی کرد.

اما کار کانت، از نظر هایدگر، یک تفاوت بسیار اساسی با نظامهای فلسفی پیشین دارد و آن این است که کانت نخواست صرفاً به تأسیس یک نظام اونتولوژیک در کنار سایر نظامهای اونتولوژیک دیگر بپردازد، بلکه کار او در واقع یک نوع اونتولوژی بنیادین (Fundamental Ontology) است. یعنی کانت کسی است که به بررسی امکان ذاتی مابعدالطبیعه بالمعنی‌الاعم، یعنی امکان ذاتی اونتولوژی می‌پردازد. در واقع وی می‌خواهد به این سؤال جواب دهد که آیا اساساً اونتولوژی امکان‌پذیر است یا نه؟ برای بحث مبسوط در این باره می‌توانید به سیاه مشق بنده، یعنی کتاب **هایدگر و استعلا** رجوع کنید. در مورد ارزش تفسیر هایدگر از کانت هم می‌توانید به فصل مربوط در این کتاب رجوع کنید و ببینید

استعلایی است و نه قوه خیال تجربی؛ و کاربرد واژه خیال نباید به هیچ وجه ذهن شما را منحرف کند. قوه خیال استعلایی در کانت، همان دازاین (Dasein) هایدگر است، یعنی حقیقت وجودی خود ما، یعنی حقیقت هستی من. دازاین یا قوه خیال استعلایی چیست؟ این قوه نه انفعال است و نه خودانگیختگی، بلکه یک انفعال خودانگیخته و یک شهود اندیشنده است، یعنی این دو از هم تفکیک پذیر نیست. نتیجه این بحثها این است که تلقی جدیدی از حقیقت و آدمی ایجاد می شود. اگر بپذیریم که بین پذیرندگی و خودانگیختگی هیچ نوع انفکاک وجود ندارد، نتیجه اش همان می شود که هایدگر در کتاب **درباره ذات حقیقت** بیان می کند: «حقیقت فی نفسه آزادی است». این جمله ای است که هایدگر در کتاب **درباره ذات حقیقت** بیان می کند. این جمله به این معناست که آزادی از حقیقت به هیچ وجه تفکیک نمی پذیرد. به تعبیر

تا چه حد می توان با نظر ارنست کاسیرر درباره ارزش و اعتبار تفسیر هایدگر از کانت موافق بود. کاسیرر اولین کسی بود که این بحث را شروع کرد و در مقاله ای که به نقد کتاب **کانت و مسئله مابعدالطبیعه** می پردازد صراحتاً اعلام کرد که هایدگر نه در مقام یک مفسر، بلکه در مقام یک غاصب با کانت برخورد کرده است و در تفسیر خود از کانت، حرفهای خود را در دهان کانت می گذارد.

اگر بخواهیم مفاهیم هایدگر را در چارچوب مفاهیم فلسفه استعلایی کانت بیان کنیم، می توانیم بگوییم که **استعلا** در تفکر هایدگر، مساوی است با وحدت ذاتی شهود و تفکر در فلسفه کانت. منظور از **وحدت ذاتی شهود و تفکر** چیست؟ تمام ساختار کتاب **نقد عقل محض** مبتنی بر یک ثنویت است. کانت معتقد است که منابع شناخت ما دو منبع اصلی هستند: یکی حس که جنبه پذیرندگی (receptivity) قوه ادراک ما است و کارش شهود است و دیگری فاهمه که جنبه خودانگیختگی (spontaneity) و فعالیت قوه شناخت ما که کارش تفکر است. پس، از نظر کانت دو منبع شناخت داریم: حس و فاهمه. در حس ما منفعل هستیم. برای مثال آتش روی دست من قرار می گیرد و می سوزاند و من اینجا کاملاً منفعل هستم. اما در ما جنبه دیگری وجود دارد که در شناخت، منفعل محض نیستیم، بلکه کاملاً فعال ایم و از خودمان فعالیتی نیز نشان می دهیم. این جنبه فعال، فاهمه بوده و تفکر حاصل فعالیت آن است. پس کتاب **نقد عقل محض** کانت براساس اعتقاد به وجود دو منبع اساسی در شناخت، یعنی حس و فاهمه دارای یک شالوده اساسی است. صرف نظر از بحثی که کانت درباره روش در پایان کتاب می کند و صرف نظر از مقدمه، **نقد عقل محض** دو بحث عمده دارد: یکی بحث حسابات استعلایی، که بحث از صور شهود است، یعنی بحث از زمان و مکان، و دیگری بحث از منطق استعلایی که بحث از صور فاهمه یعنی بحث از مقولات فاهمه است. اما کانت به تدریج با یک مشکل روبرو می شود. این مشکل عبارت است از اینکه: برای اعتبار داشتن معرفت تجربه چگونه می توان بین این دو منبع شناخت، یعنی حس و فاهمه، که شکافی وجود دارد، ارتباط برقرار کرد. کانت ناچار می شود پای قوه سومی به نام **قوه خیال** را به میان بکشد. کانت در مورد قوه خیال کاملاً متزلزل است و هایدگر به خوبی متزلزل کانت را در این باره نشان می دهد. کانت بنا به دلایلی از جمله به این دلیل که تمام ساختار کتاب **نقد عقل محض** براساس این ثنویت در منابع شناخت، یعنی حس و فاهمه است، ناچار است از دو قوه صحبت کند، اما به دلیل ماهیت بحث ناچار می شود پای قوه سومی را در میان بکشد.

هایدگر می خواهد تفسیر دیگری از انسان از حقیقت و از نسبت آدمی با جهان و حقیقت ارائه دهد. اگر بخواهیم این تفسیر جدید را با زبان استعلایی کانت بیان کنیم باید بگوییم که در منابع شناخت و ادراکی ما ثنویت و دوگانگی میان حس و فاهمه وجود ندارد. قوه شناخت ما دارای دو قسمت از هم تفکیک شده به نام حس و فاهمه نیست. حقیقت و ذات آدمی همان قوه خیال است. من دلایل تاریخی اش را در کتاب **هایدگر و استعلا** ذکر کرده ام که چرا در تاریخ فلسفه غرب از واژه imagination، در این سیاق استفاده می شود و این دلایل تاریخی به هیوم و فیلسوفان ماقبل وی برمی گردد. اما باید توجه داشت که در اینجا بحث از قوه خیال



دیگر، اگر حقیقت به همان معنای سنتی ارسطویی یعنی به منزله مطابقت نیز فهم شود، دازاین، یعنی وجود آدمی، در معنای حقیقت به نحوی لحاظ شده است. «حقیقت» به این معناست که چیزی خودش را نشان می دهد و من به سوی آنها رویگردانی می کنم، و اینها دو فرآیند جدا از هم نیست بلکه یکی است. پس ما نمی توانیم آزادی دازاین را از بحث حقیقت جدا کنیم و آزادی، بنیاد حقیقت است. البته این سخن به این معنای پیش پا افتاده نیست که این دازاین است که می تواند گزاره بسازد یا نسازد، یا اینکه حقیقت وابسته به آدمی است. این تلقی هایدگر از آدمی، یعنی وحدت اساسی و بنیادین شهود و تفکر یک نتیجه بسیار جدی دیگری هم دارد و آن اینکه ما چیزی به نام **فهم** در این عالم نداریم و همچنین در این عالم چیزی به نام **تفسیر** نیز وجود ندارد. هایدگر در **وجود و زمان** صراحتاً اعلام می کند که فهم ما از یک به منزله - ساختاری (as_structure) برخوردار است، یعنی آدمی در عمل

فهمین هر شیء، را به منزله چیزی می‌فهمد. پس فهم این است که فهم یک as_structure دارد. اگر بخواهیم این را با زبان ساده‌تر بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم در تعارضات متفاوتی که با آنها روبه‌رو هستیم، مثل تعارض میان دانش و ارزش، دانستن و خواستن، فهم و تفسیر، در همه اینها با تفسیری که هایدگر از آدمی ارائه می‌دهد، شما می‌توانید یک فرمول واحد داشته باشید و با مسئله برخورد نکنید. ما در این عالم چیزی به نام فهم، یعنی انفعال محض و کشف محض نداریم، چیزی به نام کشف محض و همچنین چیزی به نام جعل یا تفسیر مطلق در این عالم وجود ندارد. هر جا که فهمی هست، جعل و تفسیری نیز هست و نیز هر جا که جعلی و تفسیری هست، فهمی یعنی کشفی نیز هست. هر جا که دانشی هست، ارزشی نیز هست و هر جا که ارزشی هست دانشی نیز هست؛ هر جا که خواستنی هست، دانستنی هست و هر جا که دانستنی هست، خواستنی هست و... و به تعبیر دیگر هر جا که انفعالی هست خودانگیختگی هم هست و هر جا که خودانگیختگی هست، انفعالی نیز هست.

■ محمد ضیمران: ضمن تشکر از آقایان جمادی و دکتر عبدالکریمی در تألیف و ترجمه دو کتاب اساسی در خصوص سیاست در اندیشه هایدگر و کانت از دیدگاه هایدگر، بنده لازم می‌دانم برای وضوح بیشتر مطلب مقدمه‌ای را بیان کنم.

کانت و مسئله متافیزیک، دومین اثر عمده هایدگر در ۱۹۲۹ منتشر شد و این کتاب مقدمه‌ای است یا کتابی است که تکمیل‌کننده تفسیر پدیدارشناسانه نقد خرد ناب کانت که از سوی هایدگر تألیف شده بود، محسوب می‌شود و این کتاب اخیر یک سلسله درس‌هایی است که هایدگر در دانشگاه ارائه کرده است. او در این کتاب یادآور می‌شود که ما بهتر از خود فیلسوف قادریم فلسفه او و به طور کلی اندیشه‌ها و نظریات او را درک کنیم. به نظر او کانت را بهتر از خود او می‌توان شناخت. در این دوره بود که هایدگر کانت را به عنوان یک وجود شناس یا اونتولوژیست و عالم متافیزیک معرفی کرد. در حقیقت موضع هایدگر در این دوره براساس نوعی گرایش به چالش نوکانتیها بود که می‌کوشیدند کانت را اپیستمولوژیست معرفی کنند و هایدگر کوشید که رویکرد نوکانتیها و به خصوص هگل‌ها را در مورد محوریت عقل و منطق مورد تردید و پرسش قرار دهد. در ویراست نخست **نقد خرد ناب** در سال ۱۷۸۱ کانت کوشید سه قوه اصلی در ساختار ذهن بشری را مورد تحلیل قرار بدهد: حس یا حسی بودن، فاهمه و تخیل. در واقع مدعی شد که دو قوه نخستین تحت تأثیر قوه اخیر است و در واقع قوه اخیر قوام بخش وجود دو قوه اول محسوب می‌شود و بدین اعتبار، او انسان را موجودی متخیل و نه ناطق یا عاقل معرفی کرد. اما در ویراست دوم در سال ۱۷۸۷ از موضع اخیر عدول کرد و عقل را بر اریکه اقتدار قبلی‌اش نشانده. در این مرحله بود که کانت بیشتر بر متافیزیک تأکید کرد و بحث خدا، جهان، سرمد و آزادی را از اهمیت ویژه‌ای برخوردار کرد. در واقع بخش نخست کتاب **نقد خرد ناب** کانت، به موضوع اونتولوژی یا وجودشناسی تخصصی یافته و تحت عنوان تحلیل استعلایی مورد بحث قرار گرفته است.

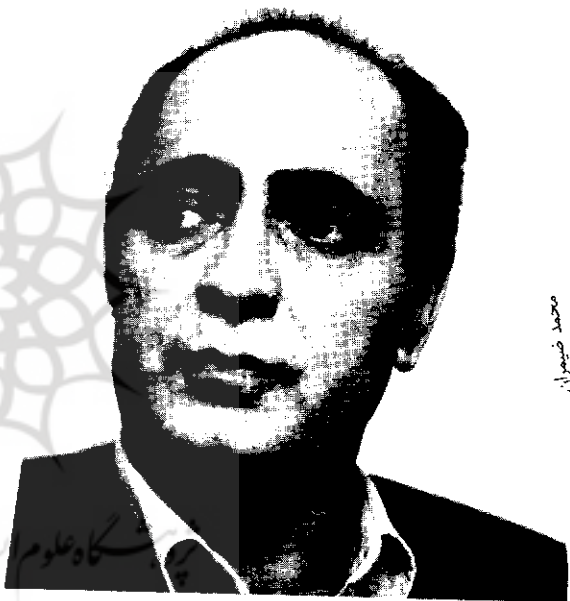
حال پرسش اصلی این است که چگونه کانت قادر بود هم بر

متافیزیک تأکید کند و هم انسان را مبنا و اساس کار خودش قرار دهد؟ کانت در بحث از فتابپذیری و کرانمندی انسان یادآور شد که همین انسان معرفت خویش را از سرچشمه‌های شهود بنیادین به دست آورده و به این منظور به ایزه‌ها وجود می‌بخشد. در حالی که یک وجود نامتناهی به هیچ وجه به اندیشه و متافیزیک نیازی ندارد. تنها موجودات محدود و متناهی هستند که در برخورد با نامتناهی به متافیزیک نیاز می‌یابند. ما انسانها برخلاف ذات واجب‌الوجود که از زمان و مکان فارغ است، ناچاریم به تأمل بپردازیم تا بتوانیم محدودیت‌های عالم طبیعت را پشت سر گذاشته به تعبیر خود هایدگر Transcendence پیدا کنیم و به ایزه‌ها از لحاظ معرفتی دست بیابیم. در این صورت ما به زمان و شاکله‌سازی سخت نیازمند خواهیم بود تا شهود لازممان خودمان را با مفاهیم مرتبط کنیم و باید بگوییم متافیزیک دارای دو وجه است: یکی متافیزیک pre ontologic و دیگر متافیزیک ontologic که در واقع زندگی روزمره براساس همان آگاهی‌های ناشی از فهم pre ontologic استوار است، حال آنکه فلاسفه گام در وادی اونتولوژی می‌گذارند و بنابراین نگاهشان به هستی و کل تجربه بشری، بر این اساس شکل می‌گیرد. گفتنی است که هایدگر در ۱۹۲۹ تفسیر خود را از کانت با کاسیرر در داوس سوئیس مورد بحث قرار می‌دهد. کاسیرر ادعا می‌کرد که مقولات ما در طی گذار تاریخ دچار تغییرات اساسی می‌شوند و به نظر او صورت‌های سمبولیک یعنی زبان، هنر، اسطوره و مذهب دارای ارزش و اعتباری یکسان با علوم محسوب می‌شوند. به اعتباری، انسان موجودی نامتناهی است و حال آنکه هایدگر مدعی بود که انسان موجودی است که در ساحت متناهی خودش گام گذاشته است. بنابراین، به نظر کاسیرر اگر انسان موجودی نامتناهی فرض شود، قادر خواهد بود فراسوی صورت‌های سمبولیک حرکت کند و به گفته کاسیرر آن‌طور که هایدگر می‌گفت، انسان به هیچ وجه موجودی متناهی نیست، زیرا در اخلاق کانتی که به همه موجودات قابل اعمال است، ما به عدم تناهی انسان پی می‌بریم، زیرا اوست که به حقایق سرمدی مثل متافیزیک و مفهوم ریاضیات دسترسی می‌یابد. در واقع هایدگر در جواب کاسیرر مدعی شد که تنها بدان جهت که ما در ساحتی متناهی قرار داریم، به قوانین و قواعد اخلاقی نیاز پیدا می‌کنیم و حتی ریاضیات هم در جهان بینی کانتی به وجه خاصی از حسانتی متکی است و بنابراین، سرمدی‌تر از فاهمه ما نسبت به هستی نمی‌تواند باشد.

در اینجا گفتنی است که کاسیرر و هایدگر دو تصویر کاملاً متضاد را از کانت عرضه کردند. کاسیرر به روح عینی و مصداق خارجی آن یعنی فرهنگ توجه خاصی مبذول داشت، اما هایدگر به قیام دازین علاقه ویژه نشان داد و کاسیرر در واقع راه معرفت‌شناسی نوکانتی را دنبال کرد، اما هایدگر شأن اونتولوژیست کانت را مورد تأکید قرار داد و همواره تا آخرین مرحله فعالیت فلسفی خود، در راه اثبات همین معنا بود. بدیهی است که در دنیای فلسفه، تفسیر هایدگر از کانت به اعتباری می‌تواند در اقلیت قرار بگیرد و حال آنکه تفسیر کاسیرر، برداشت و رویکرد مسلط در تفکر کانتی غرب محسوب می‌شود، به خصوص در جهان انگلوساکسون و از جمله در فلسفه پوزیتیویستی و فلسفه‌های تحلیلی. در اینجا باید در خاتمه این قسمت، یادآور شوم کتاب **هایدگر و استعلا**، رویکرد هایدگر به کانت را به صورت بسیار دقیق و عمیق مورد تحلیل

قرار داده و انصافاً ایشان از عهده این کار به خوبی برآمده‌اند و اثر نفسی را به مجموعه ادبیات فلسفی هایدگری بعد از انقلاب اسلامی در ایران افزوده‌اند. در اینجا من به رسم یک شاگرد فلسفه یک سلسله پرسش را در مطالعه کتاب ایشان، تهیه کردم که تقاضا می‌کنم در این خصوص به بنده مدد برسانند.

اولین پرسشی که مطرح می‌کنم درباره تفاوت هستی‌آنتولوژیک و هستی‌آنتیک است. هر چند ایشان در کتاب خود توضیحاتی داده‌اند، اما در واقع من متوجه نشدم که طرح فلسفی کانت، به نظر هایدگر وجهی بازنمایی آنتیک است و یا آنتولوژیک، هر چند که ایشان در صفحه ۷۰ یادآور شده‌اند که کانت در نقد عقل محض به پژوهشی استعلایی درباره امکان ذاتی وجودشناسی می‌پردازد و به بیان دیگر نقد عقل محض، کتابی وجودشناختی است. گفتمی است که هایدگر در جلد دوم کتاب *نیچه تفاوت میان Ontic، Ontologic* را به وضوح بیان



محمد ضیائی

کرده، اما در اینجا به وضوح برای من مشخص نشده که ایشان از این دیدگاه به چه صورتی موضوع را تفسیر می‌کنند.

نکته دیگری که به ذهن من رسید، این بود که بحث آنتولوژی ناحیه‌ای یا به تعبیر اندیشمندان غربی *regional ontology* چه تفاوتی با بحث آنتیک دارد و از سوی دیگر تفاوت میان *existentiel* با *existentielle* چیست و ایشان به چه صورتی در زبان فارسی و با چه معادلهایی اینها را تفکیک کردند. در صفحات نخست کتاب *هستی و زمان* هایدگر این موضوع به دقت مورد تحلیل قرار گرفته و جهات افتراق و اشتراک کاملاً روشن شده است.

از طرف دیگر نکته‌ای که باز برای من مبهم بود بحثی است با عنوان *vorontologisch* یا *vorontologic* که به زبان انگلیسی ترجمه شده *pre ontological status of dasein* این در واقع چه توجیهی دارد؟ مراحل شناخت *vorontologic* یا *pre ontologic* چگونه است؟ و معرفت آنتیک چه تفاوتی با معرفت *existentielle* و *existentiale* دارد؟ و ارتباط بین نگاه آنتولوژیک و نگاه *ontotheologic* چیست و چرا هایدگر واژه

ontotheology را به کار برد و مرادش چه بود و ارتباطش با فلسفه ما قبل خودش به چه صورت بود؟ در جایی در این کتاب علوم آنتیک را با علوم تجربی مرادف فرض کردید، سؤال این است که آیا هر امر تجربی دارای ماهیت آنتیک است و بنابراین می‌توانیم این دو را یکی بدانیم؟ در واقع صفحه ۹۵ آخر پاراگراف دوم.

در کتاب *هستی و زمان* هایدگر هستی یا *sein* با دازاین پیوندی نزدیک دارد، یعنی در *هستی و زمان* تحلیل از دازاین شروع می‌شود و به هستی تسری پیدا می‌کند، اما در آثار دیگر هایدگر، او این مناسبت را واژگون می‌کند و مدعی می‌شود که ما از هستی آغاز می‌کنیم و به دازاین می‌رسیم. در اینجا است که هایدگر از مفهوم *begründen* یا *grounding* یا بتیان گذاری یاد می‌کند، آیا به همین علت است که او برای افاده مفهوم *begründen* از واژه *fundamental ontology* یا وجودشناسی بنیادین یاد کرده است.

هایدگر در جای دیگری از آثار اخیر خود از واژه تاریخ هستی یا تاریخ وجود نام می‌برد، چه پیوندی میان *fundamental ontology* یا وجودشناسی بنیادین و *history of being* یا تاریخ وجود، وجود دارد که در این کتاب برای من روشن نشد.

همان گونه که دکتر عبدالکریمی در کتابشناسی خود از کتاب معروف جوزف کاکلمان موسوم به *هایدگر و علم* یاد کردند، در واقع هایدگر در بحث از علم، در کتاب *چیستی چیز* یا *what is a thing* و به خصوص فصل معروف آن یعنی علم جدید، متافیزیک و ریاضیات، و نیز پرسش از تکنولوژی و نیز رساله کوتاه او موسوم به *عصر تصویر جهان* در واقع بحث علم را باز کرده و راهبردهای علم جدید را کاملاً روشن کرده است، اما در کتاب دکتر عبدالکریمی، صرفاً برای باز کردن معنای علم، تنها به کتاب *هستی و زمان* و به خصوص دو کتاب در خصوص کانت اشاره شده، توجه به این مقالات و رسالات اخیر کانت در خصوص معنای علم را پیشنهاد می‌کنم که واقعاً جهت یابی تازه‌ای را در اندیشه‌های هایدگر مطرح می‌کند که نمودی است از بینش هایدگر و به خصوص بینش هایدگر واپسین یا هایدگر اخیر.

در پایان بحث خودم می‌خواستم به این نکته اشاره کنم که دکتر عبدالکریمی در معنای واژه *transcendence* و تاریخچه آن، حق مطلب را ادا کردند و تنها چیزی که فکر می‌کنم جای آن بسیار خالی بود، این است که *transcendence* چگونه در تقابل با *immanence* مطرح می‌شود و جای *immanence* کجاست؟ اما نظر به اینکه ایشان کتابشان را با واژه‌شناسی شروع کردند، صرفاً دو واژه را مورد نظر قرار دادند: *transcendence* و *subjectivity* و همین‌طور که همه اهل نظر واقف هستند، بحث *subjectivity* بدون بحث *transcendence* به هیچ وجه معنا پیدا نمی‌کند، زیرا سوژه و ابژه در ارتباط و پیوند تضایی هستند و یکی بدون دیگری اصلاً معنادار نخواهد بود.

نکته دیگری که در واژه‌نامه ایشان جایش بسیار خالی است، لغاتی است که هایدگر به کرات به کار برده، مثل *warheit* یا *truth* (حقیقت)، که به زبان یونانی *aletheia* است و جا داشت تاریخچه این واژه به صورت اتیمولوژیک در همان بحث واژه‌شناسی مطرح می‌شد و لغات دیگری که در فهم فلسفه هایدگر خیلی مؤثر است، که یکی واژه *angst* است و دیگر واژه *stimmung*، *sorge*، *besorgen*، *wesen* و واژه

به معنی ماهیت، ereignis به معنای تجربه و همین طور واژه fallen ver به معنای درافتادگی و ارتباط بین qeschick و schicksal یا تقدیر و سرنوشت و همین طور کرانمندی و عدم کرانمندی یا gend lichkeit به معنای مخالفش و نیز واژه مبدأ و تفاوت‌هایی که بین سه واژه Abgrund، Ugrund و herkunft و umfang وجود دارد.

■ **رضا سلیمان حشمت:** مسائل این دو کتاب واجد اهمیت‌اند و هر کسی که با آرا و اندیشه‌های هایدگر سر و کار داشته باشد، می‌داند که چقدر با مفاهیم دشوار و پیچیده‌ای روبه‌رو است. در این حیطه هم کار ترجمه دشوار است و هم کار تألیف دشواریهای خاص خودش را دارد، اما من می‌خواهم یک قدری باب تقدیر را باز بکنم و این بدان معنا نیست که قصد خرده‌گیری دارم، بلکه می‌خواهم با نقد این مسائل نشان دهم چقدر مطلب خطیر و مهم است و اهمیت مطلب تا چه حد است، بنابراین کتاب **هایدگر و سیاست** را برای بعد می‌گذارم و در ابتدا در مورد کتاب **هایدگر و استعلا** بحث می‌کنم.

همان‌طور که دکتر ضیمران گفتند، دربارهٔ واژه transcendence دکتر عبدالکریمی توضیحات بسیار خوبی از یک فرهنگ فلسفه آورده‌اند و خیلی خوب به سوابق این بحث متعرض شده‌اند. اما بنده اعتقاد دارم به خوبی و به صورت تام و تمامی دربارهٔ این مطلب بحث نکرده‌اند. البته بحث مفصل هم اقتضای کارشان نبوده، چون کارشان مربوط به کانت بوده، ولی اشاره به ایمنتنتیسم (immanentism) همگی لازم بوده که اصلاً مطرح نشده‌است. این از حیث نفس کار به عنوان اینکه مجموعه مسئله مطرح شود، زیرا در واقع هگل کسی است که قائل است به اینکه آن مطلق حلول پیدا کرده یعنی immanence در مقابل transcendence، این تقابل را خوب باز نکردند. در مورد کانت هم کار ناقص است. تفاوتی وجود دارد بین transcendant و transcendental. یعنی یکی را کانت برای عنوان فلسفه خودش و برای اصول استعلایی فاهمه محض به کار می‌برد که این اصول در محدوده تجربه ممکن کاربرد دارد و از این حیث کاملاً immanent است، یعنی اصول transcendental، immanent است، آن اصول چهارگانه‌ای که برمی‌شمارد و مقولات دوازده گانه کاربرد دارد. اما اصول متعالی عقل محض که در واقع یک ضرورت کاملاً موضوعی (منسوب به موضوع یا فاعل شناسایی subjective) دارد و ناظر است به ایده‌های استعلایی عقل، این در کانت در معنای نامطلوب transcendence به کار رفته، یعنی در واقع این اصول متعالی از کاربردش در محدوده تجربه ممکن فراتر می‌رود، و ناظر است به آن سه ایده اصلی عقل، خدا، عالم و نفس یعنی ذوات معقول.

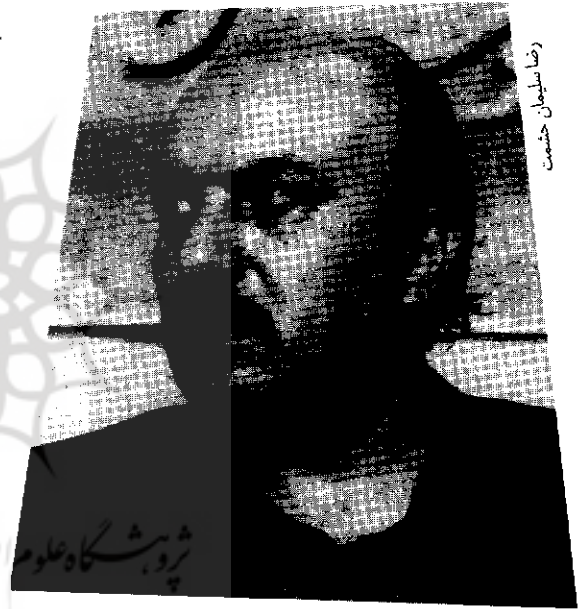
اهمیت این بحث در اینجا است که با تعرض به این معنا، دکتر عبدالکریمی بهتر می‌توانستند بر آن دیوار کانتی فائق بیایند و به تعبیر خودشان آن دیوار را فرو بریزند و بشکنند، دیواری که بین نومن (noumenon) و فنومن (phenomenon) است. به نظرم می‌آید از این حیث نقص کار ایشان در همان مقدمه مشهود است، برای اینکه دربارهٔ هایدگر هم وقتی از گایگنون و دریدا نقل قول می‌کنند که اینها معتقدند کاری که هایدگر کرده، خود یک نوع سلوک فراتاریخی و تفسیر و تاریخ transcendental به معنای نامطلوب کلمه بوده است، یعنی می‌خواهد از محدوده تاریخ فراتر برود. اینکه به هر حال انسان تابع مقتضیات

تاریخی است و به خصوص دریدا گفته که این اقتضای فلسفه هایدگر نیست، در حالی که اگر او این کار را انجام ندهد، مفهوم دازاین روشن نمی‌شود. همان استعلایی که ایشان گفته که یعنی انسان گشوده به روی وجود است و در واقع نسبتش با اشیاء، با عالم و با هستی یک نسبت حضوری و بی واسطه است، پیش از مرحله خودآگاهی در آن بحثی که به عنوان قیام فی‌العالم مطرح می‌کند (به انگلیسی being-in-the-world، به آلمانی in-der-weltsein) و حضور تسبیی اشیاء. تفاوت هایدگر و هوسرل در همین است که هوسرل از خودآگاهی شروع می‌کند و به نظر هایدگر به همین دلیل هوسرل در پدیدارشناسی ماهوی خودش به نتیجه نمی‌رسد، ولی پیش از مرحله خودآگاهی و پیش از اینکه اشیاء در ذهن مقوله بندی بشوند، انسان یک نسبت بی‌واسطه با اشیاء دارد و نسبت انسان با وجود و هستی که در واقع معنای دازاین است، ناظر به همین معنا است که انسان یک نسبت بی‌واسطه با هستی پیدا می‌کند، و رای مفاهیم و مقولات. اهمیت کانت هم از نظر هایدگر در همین است. کانت معتقد نبود که ما با عقل نمی‌توانیم به هستی‌شناسی دست بیاییم، حقیقت و هستی و رای عقل و فاهمه ماست. بنابراین، لااقل کانت در جنبه سلبی بنیان‌گذار وجودشناسی بنیادین (fundamental ontology) فلسفه جدید و معاصر است.

بحث تعالی و استعلا بحثی است که باید مجزا مطرح شود؛ یکی بحث تعالی حق است که با الهیات تنزیه‌ی مطرح می‌شود. تعالی وجود از نظر هایدگر چنانکه خودش گفته، با آرای متألهان قرون وسطی مثل اکهارت و نیکولا کوئسی نسبت پیدا می‌کند و آن به مقام ذات حق و رای صفات و فعل حق ناظر است، برخلاف هگل، مقام هستی که و رای عقل و شناسایی ما است و مرتبه لا اسم له و لارسم له است. به تعبیر آنچه در سنت ما آمده و تأکید می‌کند که هایدگر روی این مسئله دارد که وجود ضمن اینکه ظهور پیدا می‌کند یعنی این aletheia یا حقیقت که به معنای نامستوری و نابوشیدگی است، خود حقیقتی و رای این ظهورات است. پس حق یا حقیقت دو معنا دارد: یکی هستی (being) و دیگری ظهور هستی. این ظهور در تفکر جلوه می‌کند و در آن نسبت بی‌واسطه بین متفکر و هستی است که فیلسوف به عنوان یک متفکر ظاهر می‌شود، ولی ظهور کامل تر آن از نظر هایدگر متأخر در بین شعرا و هنرمندان است. بنابراین آن قسمتی که دکتر ضیمران دربارهٔ تاریخ گفتند و اینکه بالاخره یک حقیقت و رای تاریخی در هایدگر مطرح می‌شود، بحث geschichte یعنی تاریخ که از sehnsal به معنای حوالت می‌آید و هایدگر تاریخ را حوالت هستی می‌داند، هستی خودش ظهور دارد که این ظهور جنبه تاریخی پیدا می‌کند، یعنی در زمان است و این حیث زمانی و تاریخی انسان است. بنابراین، ما نسبت به این مسئله خودآگاهی پیدا می‌کنیم.

انسان به تعبیری که هایدگر مطرح می‌کند، دازاین است و حیوان ناطق نیست. به این معنا ماهیت ندارد و در واقع بحث حیوان ناطق را که مطرح می‌کند می‌گوید که یونانیان، یعنی ارسطو و پیشتر از او افلاطون مطرح کردند که انسان یک حقیقت است و حقایق ثابت را درمی‌یابد و این حقایق ثابت را به نحو ازلی درک می‌کند. در واقع این، آن چیزی است که اونتولوژی کلاسیک است و آن چیزی است که هایدگر با آن مخالفت می‌کند و تعبیر اونتوتولوژی که به نحوی انتقاد از

الهیات مبتنی بر این پیش فرض فلسفی هم است، ناظر به همین معنا است که در واقع خلط میان وجود و موجود و عدم تعالی وجود را پیش می آورد و از اینجا است که گایگنون می گوید کار هایدگر تاریخ انگاری استعلایی (transcendental historicism) است. دکتر عبدالکریمی می نویسد که من به این بحث نمی پردازم که البته تفصیل آن اقتضای کارشان نبوده، اما بحثی است که به کار ایشان کاملاً ارتباط دارد و در واقع آن دیوار را هایدگر می شکند. یعنی انسان به تعبیری که در سنت ما هم آمده، نسبتی با وجود دارد. همه اشیاء یک نسبتی با هستی دارند، با حق، با مبدأ خودشان. اما انسان این وجه تمایز را دارد که نسبت به این نسبت می تواند خودآگاهی داشته باشد. یعنی انسان دازاین است و می تواند پرسش از وجود را مطرح کند. اصل قضیه همین است یعنی ما می توانیم به تعالی هستی پی ببریم، وقتی به این خودآگاهی می رسم آن موقع استعلا پیدا می کنیم و آن موقع به حضور رفته و خودآگاهی



رضا سلیمان حسینی

یافته ایم و همین طور وجود غیر مجازی (authentic) پیدا کرده ایم و این خود ما را به حقایق می رساند، منتها نه حقایق ثابت، ازلی و متافیزیکی، حقایقی که در اقوال و اشعار شاعران جلوه می کند و مثالهای مختلفی که هایدگر در این باب زده و برای ما معلوم می کند که حقیقت هر شیء در هر دوره ای چیست.

هایدگر قائل به ادوار و اکوار تاریخی است و بنیاد تاریخ را هستی و حق می داند. آدمی از هستی پرسش می کند و پاسخ می دهد و با هر پاسخی وجود تعیین پیدا می کند و یک دوره تاریخی ایجاد می شود. عمده آن است که آدمی به نفس پرسش از وجود توجه پیدا کند. پرسندگی در هایدگر ناظر به این معناست.

نکته دیگر اینکه برای این سوژه کتیویسم که ایشان به کار برده subjectivity یا subjectivite مناسب تر است، زیرا سوژه کتیویسم فرع بر سوژه کتیویته است. سوژه کتیویته عام است و همه فلسفه های دوره جدید را در بر می گیرد، یعنی حیث موضوعی. آن چیزی که هایدگر گفته خود بنیادی بشر (self-grounding) نیست انگاری خود بنیادانه دوره

جدید که در واقع نیست انگاری (nihilism) به این معنی که بی بنیادی (groundlessness) است از نیچه گرفته و بی بنیادی این است که انسان خودآگاهی خودش را مدار امور قرار می دهد. این در سوژه کتیویته تعین پیدا کرده و نسبتی با اومانیسیم دارد که در آن نامه درباره اومانیسیم هایدگر هم آمده است. بنابراین سوژه کتیویسم مثلاً برای فیخته مناسب تر است. ایدئالیسم سوژه کتیوی فیکته ای البته subjectivisone به یک معنا خطری است که در پی subjectivite ظاهر می شود و بشر دوره جدید از آن احتراز می کند. ولی سوژه کتیویته صفتی است که در واقع خصوصیت ذاتی تفکر فلسفه دوره جدید است که با کویتوی دکارت شروع شده است.

■ **جمادی:** دکتر حشمت از قول هایدگر فرمودند همه اشیاء نسبتی

با هستی دارند، با حق، با مبدأ خودشان. این مطلب برای من یک معضل و مسئله است که آیا هستی هایدگر می تواند با حق آن دلالت معنایی که در ادبیات عرفانی ما دارد، مترادف گرفته شود. از نظر بنده تا آنجا که به هایدگر معتقدم یا هایدگر هستی و زمان مربوط است، پاسخ این پرسش منفی است. ما در هستی و زمان با یک هایدگر روشمند سرو کار داریم که سیر مطالبش قابل تعقیب است و میان آنها پیوستگی و انسجام دقیقی هست. البته این پیوستگی براساس منطقی مفهومی و اساساً آرایش مفاهیم عقلی نیست، اما شما می توانید سیر مطالب را دنبال کنید و حتی برخلاف آنکه می گویند این کتاب دشوار است چنین نیست، به شرطی که از آغاز به قول معروف قلق کار دستتان بیاید، و مهم تر آنکه درد و انگیزش پرسش بنیادین کتاب به جان شما هم افتاده باشد. در این صورت هستی و زمان خودش با شما صحبت می کند، چون من، شما یا هر کسی که تماس جدی با این کتاب بگیرد خودش را در آن می یابد. البته اینکه نسبت اختفاء انکشاف در این کتاب به جای نسبت علت و معلول می نشیند، ممکن است محمل تفسیرهای عرفانی گردد، اما این میراث پدیدارشناسی هوسرل است و اصلاً روش پدیدارشناسی کتاب مجالی به تفسیرهای عرفانی نمی دهد. به علاوه آن da یا آنجا یا اینجا و آنجایی که سرشته هستی دازاین است، دست کم در هستی و زمان به هیچ امر متعالی از انسان حتی به وجود به ماهو وجود نمی دهد. مبدأ عزیمت دازاین است. این دازاین برخلاف همه موجودات دیگر حتی خدا و فرشته، برعالم گشوده است. ما می دانیم که در اغلب مسلکهای عرفانی که عموماً ریشه دینی دارند مبدأ امری ماورایی، متعالی و فرا تاریخی است که ظهور و درک کامل او مستلزم فناء و نفی کامل من با همه مقومات وجودی ام از جمله تاریخمندی، زمانمندی، فروافتادگی و مناسبات تودستی و امثالهم است.

بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار

که بی وجود تو کس نشنود ز من که منم
اگر هم صحبت از اسماء، ظهورات و تجلیات می شود، این متفاوت است با آن صورتها و اقیهای تاریخی که مبدأ آن نحوه گشودگی انسان به آنجای خود است. حتی من به تازگی کتابی به نام Essence of Man and the Heidegger خواندم که بررسی دقیقی در همین زمینه کرده و سرانجام گفته که هایدگر در هر دو دوره تفکرش یک وجود فراتاریخی به ما بدهکار است. آن شکافی که در «خاستگاه کار هنری» از آن سخن می گوید در واقع شکافی است میان امر فراتاریخی و ظهورات آن، مثلاً

در یک معبد، یا یک جام یا لنگه کفش ون گوگ. آیا اگر هایدگر در جوانی سابقه گرایشهای عرفانی نداشت باز هم می توانست این شکاف را با ادعاهای فتواگونه و تحلیل ناشده پر کند؟ به هر حال به نظر من در هستی و زمان هایدگر حتی به وجود به ما هو وجود به نحوی که حضورش احساس شود نمی رسد، اما از هایدگر متأخر که من شخصاً چیزی نمی فهمم. در واقع جملات و کلمات هایدگر به مسائل ایمانی شبیه است. همان طور که استاد اشاره کردند هایدگر در این مرحله تذکری پیدا می کند به متألهان و عرفان قرون وسطی و احتمالاً منابع پنهانی دارد که به عنوان Hidden sources of later Heidegger در باره آن بحثهای زیادی شده است. البته در کتاب **در آمدی به مابعدالطبیعه** هنوز مطالب او پیوستگی دارد، اما در اغلب آثار دیگر بنده به شخصه چیزی نمی فهمم، یعنی حضور مطالب را حس نمی کنم. نمی توانم بفهمم که چگونه در یک لیوان آسمانها و زمین و خدایان و انسانها جمع می شوند، یا چگونه لنگه کفش ون گوگ بی خبر از همه جا وجود را به حضور می آورد، یا چگونه ممکن است کلمه *trost* یا تسلی با zarathustra یا زرتشت منطبق باشد؟

بنابراین من به جای هایدگر ۱ و ۲ یا سابق و لاحق یا متقدم و متأخر دو هایدگر می شناسم: هایدگر عاقل و هایدگر مجنون. شما مختارید که آن را مصداق این بیت بگیرید که:
 آزمودم عقل دور اندیش را

بعد از این دیوانه سازم خویش را
 مطالب هایدگر ۲ به مسائل ایمانی شبیه است، یعنی باید به آنها ایمان آورد و حضورشان را درک کرد. اگر این مطالب برای کسانی قابل انتقال است احتمالاً آنها پیش فرضهای ایمانی دارند. البته به شرط صندق و گرنه حکایت ما و هایدگر حکایت نماز گریه عابد است.

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
 بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد
 بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه
 زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
 ساقی بیا که شاهد رعنا صوفیان
 دیگر به جلوه آمد و آغاز ناز کرد
 ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم
 ز آنچه آستین کونه و دست دراز کرد
 صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت
 عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
 فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید
 شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد
 ای کبک خوشخرام که خوش می روی به ناز
 غره مشو که گریه عابد نماز کرد
 حافظ مکن ملامت رندان که در ازل
 ما را خداز زهد و ریایی نیاز کرد

حال این هایدگر صوفی که ما می سازیم بیت اول است یا صوفی بیت سوم، عابد است یا گریه عابد، این را من نمی دانم. قلمرو فلسفه به هر حال جای این مسائل نیست. قلمرو فلسفه جایی است که ما باید از پیش فرضها و سنتها عریان بشویم. به ویژه از نیچه و کافکا و

داستانفلسفی آموخته ایم که فلسفه امروز و آینده بیش از حقیقت از ناحقیقت سخن می گوید؛ قلمرو فریب ناپذیری و توهم زدایی تا آخرین نفس به هر بهایی و در هر موردی هست و تا آنجا که من می دانم هایدگر همان زمان که از الهیات کاتولیک می گسلد گام در چنین قلمروی می گذارد. او از مدرسه ژرژوتیه در رفته و ما می خواهیم دوباره او را به زور وارد این مدرسه کنیم. من قبول دارم که در دوره متأخر به نحوی فیل هایدگر به یاد هندوستان می افتد و مخصوصاً به مایستر اکهارت تمایل می یابد، اما این دیگر نه فلسفه است و نه دین، بلکه هم این و هم آن یا نه این و نه آن است.

یک حالت یک بام و دوهوایی است که سعدی گفته است:

جمعی پی دینند و گروهی پی دنیا

بیچاره تو سعدی که نه اینی و نه آنی

اما اینکه هایدگر مثلاً به ذن بودیسم یا این عریسم رسیده باشد برای بنده قابل قبول نیست. خود هایدگر با این افراد مخصوصاً ژاپنیها دوست است، اما می گوید بنیاد من، بنیاد متافیزیک غرب و زبان من آلمانی است.

■ **عبدالکریمی:** در پاسخ به سؤالاتی که دکتر ضیمران طرح کردند، خیلی سریع و فشرده عرض کنم: پرسش نخست ایشان درباره هستی اونتولوژیک و هستی اونتیک بود. هستی اونتولوژیک چیزی است که ما وجود فی نفسه می نامیم، یعنی وجود به طور کلی. هستی اونتیک در واقع وجود مضاف است. هستی که ما در ظل وجود موجودات معنایش را درک می کنیم. در مورد فلسفه کانت پرسیدند که فلسفه کانت اونتیک است یا اونتولوژیک. به تأکید می کنم که خود هایدگر بر فلسفه کانت دارد، فلسفه کانت اونتولوژیک است، به این دلیل که بعد از قرون متمادی غفلت از وجود، کانت فیلسوفی است که به بحث از وجود می پردازد و اگر بخواهیم وجود هایدگری را در فلسفه استعلایی کانت معنا کنیم باید بگوییم وجود، آن چیزی است که ابژه (objectified) نمی شود و عینیت نمی یابد، اما عینیت (objectivity) را ممکن می سازد. وجود همان چیزی است که تجربه را ممکن می سازد، بی آنکه خود متعلق تجربه واقع شود. به همین دلیل هایدگر معتقد است که کانت فیلسوف اونتولوژیک است، چون از شرایط معرفت صحبت می کند، یعنی از آنچه معرفت را ممکن می سازد. درباره اونتولوژی ناحیه ای سؤال شد و اینکه اونتولوژی ناحیه ای چه تفاوتی با بحث اونتیک دارد. مطابق نظر هایدگر ما سه نوع بحث داریم: اونتیک، اونتولوژیک و اونتولوژی ناحیه ای. اونتولوژی همان بحثی است که به وجود فی نفسه می پردازد. در واقع اونتولوژی به معنای خاص همان متافیزیک است، منتها متافیزیک بالمعنی الاعم. اونتولوژی ناحیه ای، تعبیر دیگری از علوم است: فیزیک و شیمی. همه علوم به تعبیر هایدگر اونتولوژی ناحیه ای هستند. هایدگر تعبیر اونتولوژی را برای علوم به کار می برد. زیرا همه علوم از یک ساختار و یک چارچوب و بنایی برخوردار هستند و این بنا بر بنیانی استوار است. اس و اساس و بنیان علوم، فهمی است که ما از وجود و موجودی که در آن علم مورد بررسی قرار می گیرد، داریم. مثلاً اگر شما در علم تاریخ مورخ هستید یا می خواهید به بیولوژی یا به ریاضی یا جامعه شناسی و یا هر علم دیگری بپردازید، فهمی از موجود مورد مطالعه دارید. برای مثال شما در علم تاریخ، معنا و مفهوم تاریخ را با روشهای تاریخی مورد مطالعه قرار نمی دهید. یک علم اجمالی از موجودی به نام تاریخ دارید. با مطالعه اسناد، روشهای باستان شناسی،

با رفتن به موزه‌ها شما مفهوم تاریخ را نمی‌فهمید. شما با شکافتن قلب و شش و روشهایی که در بیولوژی هست، معنای حیات را نمی‌فهمید. حیات، عدد، جامعه و تاریخ همه اینها یک نحوه از هستی است و در هر علمی ما به شناخت یک نحوه از هستی می‌پردازیم. در زبان فارسی و نیز در زبان عربی مشکلی داریم و آن اینکه وقتی از وجود صحبت می‌کنیم، معمولاً معنای وجود با یک نوع معنای ثابت یا جوهریت (substantiality) قرین است. در زبان آلمانی واژه‌ای که معنای وجود را می‌رساند معنای حرکت، فعل، حتی عدم و سکون را هم شامل می‌شود. این است که وجود معنای فراخی دارد. به هر حال اونتولوژی ناحیه‌ای، اشاره به آن فهمی است که بنیاد همه علوم را تشکیل می‌دهد. در بحثهای اونتیک از تعینات موجودات صحبت می‌کنید، اما هر معرفت اونتیکی از نظر هایدگر مبتنی است بر یک معرفت اونتولوژیک. اونتولوژی برای انسان اساساً امری اجتناب‌ناپذیر است. اگر معرفت اونتولوژیک، نبود، حتی تصور برای ما امکان‌پذیر نبود یا حتی یک کلمه



سیدحسین نصر

که ما از این اوصاف و ویژگیها به مقوله تعبیر می‌کنیم. پس مقولات اوصاف و تعینات اشیاء است. لیکن از نظر هایدگر و نیز از نظر فیلسوفان اگزیستانس، ما آدمی را نمی‌توانیم با مقولات، که اوصاف و تعینات اشیاء هستند، توصیف کرده و بشناسیم. بلکه ما باید آدمی را براساس اوصاف و ویژگیهای خاص و نحوه هستی خاص خودش بشناسیم. این اوصاف خاص نحوه هستی آدمی، که صرفاً بر آدمی و نه هیچ موجود دیگری، قابل اطلاق است، اوصاف وجودی یا existential، یعنی اوصاف غیر مقولی هستند. حال همه انسانها از این اوصاف وجودی (existential) برخوردارند. اما گاهی سخن از همین اوصاف وجودی در ارتباط با، نه همه انسانها، بلکه صرفاً «من» یا «یک فرد» است. فرضاً همه ما می‌میریم و نحوه هستی ما، هستی به سوی مرگ (being-toward-death) است. اما مرگ همسایه، غیر از «مرگ خود من» است. هستی به سوی مرگ بودن یک وصف وجودی یعنی existential است، اما «مرگ خود من» یک امر existentielle است.

■ سلیمان حشمت: البته در کاربرد بعد از شلینگ و کی یر کگور

این معنا را پیدا کرده است.

■ جمادی: هایدگر در بند ۴ هستی و زمان خودش به عنوان یک قرارداد فرق میان existentielle و existenzial را بیان می‌کند که در زبان انگلیسی اولی به existentiell و دومی به existential ترجمه می‌شود. existentielle مأخوذ از فرانسه، existenzial آلمانی و existenzial انگلیسی همه به لحاظ دستوری صفت اند که اسم آنها همان اگزیستانس است. این صفتها همگن‌اند، یعنی مشترک لفظی و معنوی اند. هایدگر برخلاف رسم معمولش که در همه جا به ریشه و معنای ریشه‌ای کلمات توجه دارد، در اینجا با این دو صفت یعنی existentiell (اگزیستنسیال) و existenzial (اگزیستانسیال) یک قرارداد می‌بندد. این هر دو، دو نحوه تقرر ظهوری، گشودگی و به اصطلاح برون خویشی و برون ایستی دازاین هستند. اما فرق آنها چیست؟ اگزیستانسیالها ساختار وجودی هر دازاینی است؛ یعنی مشترک بین همه ما است، اعم از آنکه نسبت به آنها شناخت داشته باشیم یا نه. اگزیستانسیال نحوه گشودگی هر دازاینی به da یا انجامی خود است. من مخصوصاً می‌گویم گشودگی به وجود، چون هایدگر هم در این مرحله، به وجود به ماهو وجود نرسیده. این da یا آنجا همه به دازاین مربوط است. یکی از جهات گشت هایدگر در دوره دوم تفکر او همین است که این da، آن وجودی را که او از آغاز به دنبال آن است به ظهور نمی‌آورد، از همین رو او راه خود را عوض می‌کند و برای چنین مقصودی که مسئله جدی اوست فیلسوفی است باز که آماده است تا هر دم از نو راه تازه‌ای را بیازماید. به هر حال مقومات ما تقدم و عملی دازاین به لحاظ اگزیستانس یا برون خویشی که مشترک میان همه است، همان existenzial هاست. مقصود از عمل در اینجا عمل به معنای سنتی کلمه یعنی عمل مبتنی بر نظر نیست. همیشه فلاسفه عمل را مابعد نظر دانسته‌اند. مارکس می‌گوید تاکنون فلاسفه به تفسیر عالم پرداخته‌اند، از این پس باید به تغییر عالم پرداخت. به طور کلی دیدگاه متمایل به پراکسیس در دوره جدید مخصوصاً عمل را مبتنی بر نظر می‌داند. هایدگر به عکس آن معتقد است. او بر آن است که اصلاً هستی انسان با عمل

نمی‌توانستیم بر زبان آوریم. پس هر معرفت اونتیک مبتنی بر یک معرفت اونتولوژیک است. اگر بخواهیم این را در چارچوب فلسفه استعلایی ترجمه کنیم، می‌توانیم بگوییم هر معرفت تجربی مبتنی بر یک معرفت مانقدم (مقدم بر تجربه) است، و تفسیر و تعبیر هایدگر از رابطه معرفت تجربی و معرفت مانقدم این است که هر معرفت اونتیکی مبتنی بر یک معرفت اونتولوژیک است.

درباره واژه existential با existentielle ابتدا تفاوتش را در معنا دریابیم و سپس دنبال معادلهای مناسبی در زبان فارسی برایشان بگردیم. اول خود واژه existential را توضیح بدهم که آن را غیر مقولی ترجمه کرده‌ام. اگزیستانس (existence) نحوه هستی خاص آدمی است، نحوه خاصی که تنها آدمی از آن برخوردار است، نه خدا، نه فرشتگان و نه هیچ موجودی از آن برخوردار نیست. امر وجودی یا existential، اوصاف و تعیناتی است که مختص اگزیستانس یا نحوه هستی خاص آدمی است. این سخن به این معناست که اشیاء دارای اوصاف و ویژگیهایی هستند

آغاز می‌شود، نه با نظر. هستی انسان از درگیری و مناسبت عملی با اشیاء تو دست‌ی آغاز می‌شود. اصطلاح خاص او در این مورد *bewandtnis* است که آن را در انگلیسی به *involvement* ترجمه می‌کنند. تا آنجا که من فهمیده‌ام اگزیستانس در این درگیری و عمل کلی وضع اگزیستانسیال یا *existential* دارد. *existential* ها شامل همه ما می‌شود. *In der welt sein* یا هستی در جهان، *angst* یا ترس آگاهی، وضعیت حالیه (*befindlichkeit*)، فهم (*verstehen*) و سخن (*sorge*) (*rede*) (پروا) اینها همه اگزیستانسیالها هستند، اما *existentiell* شناخت، عمل و انتخاب خاصی است که من در دل امکانات انجام می‌دهم و مخصوص من است.

■ **عبدالکریمی:** واژه *existence* در کاربرد قرون وسطایی و در کاربردش در فلسفه جدید کاملاً متفاوت است. وقتی شما درباره دلیل وجود جهان (*the proof of the existence of the world*) و دلیل وجود خدا (*the proof of the existence of the God*) صحبت می‌کنید اینجا مفهوم رایج *existence* به معنی وجود است. *there exists* به معنای *there is* است اما در بافتی که ما صحبت می‌کنیم یعنی در سیاق فلسفه‌های اگزیستانس، در اینجا *existence* به معنای نحوه هستی خاص آدمی است. *existential* یعنی امور غیر مقولی، یعنی نحوه هستی آدمی یا اگزیستانس دارای اوصاف و ویژگیهایی است که این تعینات، این اوصاف و این ساختار اونتولوژیک متفاوت از دیگر اشیاء است. ما اشیاء را با مقولات یعنی با *category* می‌شناسیم. اگر بخواهیم معنای *existential* را بفهمیم باید آن را در تقابل با مفهوم مقولی یا *categorical* بفهمیم. اما *existentielle* چیست؟ این همان امر وجودی یا *existentielle* است، منتها مختص به یک فرد خاص. یکی از ساختارهای *existential* همه ما این است که هستی - به سوی - مرگ (*being-toward-death*) هستیم. پس *being-toward-death* یک صفت *existential* است. یعنی یک شیء مرگ ندارد، ولی همه ما انسانها مرگ داریم، اما باز مرگ من غیر از مرگ همسایه است. آنجایی که من با مرگ خودم مواجه می‌شوم، این مواجهه با مرگ خود، یک امر *existentielle* است، در حالی که هستی - به سوی - مرگ بودن یک وصف *existential* برای همه انسانهاست. مرگ من برای خودم یک قصه دیگری است و مرگ همسایه من قصه‌ای دیگر. اما در هر دو حالت مرگ یک وصف وجودی برای نحوه هستی آدمی است.

اما درباره معرفت وجودشناختی پیشین (*pre ontological knowledge*) باید بگویم که همین فهمی که ما از وجود داریم یک فهم *pre ontologic* است، اما وقتی در مقام یک اونتولوژیست می‌خواهیم به این سؤال جواب بدهیم که وجود چیست، وارد ساخت اونتولوژی می‌شویم.

البته ناگفته نماند که هایدگر سابق سودای پاسخ به این پرسش را داشت و بعد از آن گشت و چرخش این پرسش دیگر برای او به این شکل مطرح نیست. برای همین است که در کتاب **درباره وجود و زمان** می‌گوید، هنوز صبغه‌هایی از زبان متافیزیک در کتاب **وجود و زمان** باقی است.

پرسش دیگر درباره تفاوت اونتولوژیک و اونتوتولوژیک بود. اونتوتولوژیک (*onto-theo-logic*) یعنی وجودشناختی، یعنی آن شاخه‌ای از معرفت که می‌خواهد وجود را بشناسد. اصطلاح

اونتوتولوژیک در واقع بیانگر نقد هایدگر از متافیزیک است. هایدگر به تفکر متافیزیک سه نقد جدی دارد، این سه نقد جدی را در یک اصطلاح بیان می‌کند. هایدگر معتقد است تفکر مابعدالطبیعی اونتیک، تئولوژیک و لوژیکال است. این تعبیر، یک تعبیر جعلی از هایدگر است. مابعدالطبیعه اونتیک موجودین است به خاطر اینکه وجود را فراموش کرده و به موجودات پرداخته است. مابعدالطبیعه تئولوژیک است، یعنی یک خدایی را آورده و در میان سایر موجودات قرار داده است و خدا را به منزله موجودی در میان سایر موجودات درک می‌کند و همچنین مابعدالطبیعه، لوژیکال (منطقی) است. پس اگر بخواهیم اونتو-تئو-لوژیک را ترجمه کنیم، ترجمه‌اش دشوار است و می‌توانیم بگوییم اونتوتولوژیکال یعنی موجودین و کلامی به معنای سلبی و منفی کلمه. اونتوتولوژیک یعنی اونتیک، تئولوژیک و لوژیکال. لوژیکال هم به این معنا که منطق راهبر تفکر مابعدالطبیعی است و هر سه این اوصاف یعنی اونتیک (موجود بین) بودن، تئولوژیک یا کلامی بودن، و لوژیکال، یعنی منطقی و قائل به اصالت منطق بودن، سه نقد جدی هایدگر از مابعدالطبیعه است.

سؤال دیگر درباره فرق امور اونتیک و امور تجربی است. من تصور می‌کنم که امر اونتیک در تفکر هایدگر که معنای فراخی دارد، در تفکر استعلایی کانت می‌تواند مترادف با کلمه تجربه تلقی باشد. پرسش دیگر، درباره گشت فکری هایدگر بود، درباره تفاوت تفکر هایدگر در **وجود و زمان** با اندیشه‌های هایدگر لاحق باید بگویم که هایدگر را برخی اگزیستانسیالیست می‌دانند. اما خود او می‌گوید که اگر وی به اگزیستانس می‌پردازد، صرفاً به منزله یک مقدمه است. برای وی وجود دازاین یا نحوه هستی آدمی مهم‌ترین پرسش نیست. پرسش اصلی، پرسش از وجود فی نفسه است، اما هایدگر به اگزیستانس یا دازاین می‌پردازد تا بحث از دازاین و اگزیستانس مقدمه‌ای برای طرح مسئله وجود قرار گیرد. اما در هایدگر لاحق، او در واقع جهت را عوض می‌کند و معتقد می‌شود که حتی برای پاسخگویی به اینکه آدمی چیست، ابتدا باید معنای وجود را فهم کرد.

■ **جمادی:** در هایدگر لاحق نمی‌توان گفت ابتدا باید معنای وجود را فهم کرد. این گزاره برحسب دوره متأخر فکر هایدگر خودش یک گزاره غیر هایدگری است. چرا؟ چون آن وجودی که متعلق فهم یا ادراک یا شناختی که مبدأ عزیمت آن من هستم، قرار می‌گیرد، یک ابژه یا به قول آلمانیها *gegenstand* (برابر ایستای) ذهن می‌شود.

یعنی این گزاره دوباره دیوار کانتی و مسبوق بر آن دیوار دکارتی میان مدرک و مدرک، میان آگاهی و جهان و میان جوهر نفسانی و جوهر جسمانی را بالا می‌برد. در این دوره آنچه هایدگر به عهده انسان می‌گذارد کوشش برای شناخت نیست. البته در دوره قبل هم کاملاً این طور نیست، اما در این دوره هایدگر از *gelassenheit* یا وارهدگی من سخن گوید. من تنها کاری که می‌توانم بکنم آن است که آمادگر باشم. این آمادگر در حالت انتظار بودن است. من باید منتظر باشم تا وجود خودش به ظهور آید، خودش سخن گوید، من باید نپوشای ندای هستی باشم و در این راه خود را، و من خود را سلب کنم. من البته این حرفها را تأیید یا انکار نمی‌کنم چون این مرحله تنها یک مرحله نظری و مفهومی نیست، بلکه هایدگر آن را طوری طرح می‌کند که گویی یک

تجربه حضوری و درونی مانند آن چیزی است که در سابق عرفان عملی می گفتند که به اعتقاد بعضی عرفان فی نفسه عملی است، اما نه عمل به معنای تأثیر و تصرف در اشیاء و نه عمل فیزیکی، بلکه عمل به معنای قلبی بودن و تجربه حضوری داشتن از چیزی. خب! بنده چیزی را که تجربه نکرده‌ام نه می توانم بگویم درست است، نه می توانم انکار کنم، اما می دانم که در این دوره فکر هایدگر صبغه عرفانی دارد. شاید او به نحوی دوباره متذکر زمانی می شود که یک کاتولیک متعصب بود و در مدرسه ژزوئیتها آماده می شد تا ردای کشیشی را به تن کند. چرا این را می گویم؟ برای اینکه یکی از مهم ترین خواسته های روحانیون حامی هایدگر از جمله کنراد گروبه و کارل بریگ چیزی بود به نام نفی سوژه و سوژه زدایی. در زندگینامه جدیدی که به تازگی رودریگز را فرانسوی نوشته و در آلمانی با عنوان Ein Meister von Deutschland (استادی از آلمان) و در انگلیسی با عنوان (هایدگر: در میان خیر و شر) : (Heidegger Between Good and Evil) منتشر شده، این دوره را به تفصیل و با ذکر جزئیات شرح داده است، به هر حال این دوره دوم برای هایدگر دوره سوژه زدایی، یا شاید تجدید سوژه زدایی و دوره وارهدگی و انتظار است. دوره ای است که دازاین را با خط فاصله میان Sein و Da-Sein یعنی می نویسد.

■ **عبدالکریمی:** پرسش دیگر این بود که معنای وجودشناسی بنیادین هایدگر چیست؟ به اعتقاد من در **وجود و زمان** هایدگر اصطلاح وجودشناسی بنیادین را به دو معنا به کار می برد. هایدگر یک جایی پرداختن به پرسش از دازاین را اونتولوژی بنیادین می داند، به این معنا که پرسش از دازاین مبنا و بنیادی برای پرسش از وجود قرار می گیرد. لیکن در **وجود و زمان** عباراتی وجود دارد که نشان می دهد هایدگر اونتولوژی بنیادین را در برابر اونتولوژی قرار می دهد. اونتولوژی یعنی علمی که خواهان مطالعه در باب وجود است؛ و اونتولوژی بنیادین، عبارت است از آن معرفت یا تفکری که امکان اونتولوژی (the possibility of ontology) را مورد پرسش قرار می دهد. یعنی به جای اینکه به طرح یک نظام وجودشناختی بپردازد به طرح این پرسش می پردازد که آیا اساساً اونتولوژی امکان پذیر است یا نه. هایدگر اونتولوژی بنیادین را در هر دو معنا به کار می برد.

اما اینکه چرا من در بحث معنای وجودی علم به آثار هایدگر لاحق ارجاع ندام پاسخخ این است که فکر نمی کنم در حد یک کار و برای انجام یک رساله دکتری این تعداد رجوع به آثار اصیل و کلاسیک متفکری چون هایدگر لازم باشد. فهم آثار اصیل و کلاسیک بسیار دشوار و نیازمند زمان بسیار زیادی است. برای مثال بنده برای فهم کتاب **کانت و مسئله ما بعدالطبیعه**، چهار بار این کتاب را ترجمه کردم تا توانستم به مقصود اصلی کتاب پی ببرم. به خصوص که محدودیت های آکادمیک و دانشگاهی این را برای من فرض گرفته بود که من باید در چارچوب هایدگر سابق حرکت کنم و اگر می خواستم وارد ساخت تفکر هایدگر لاحق شوم، محدودیت های زمانی یک برنامه دانشگاهی، به هیچ وجه این اجازه را به من نمی داد. در ثانی اگر بخواهید در یک چنین حوزه هایی به همه چیز بپردازید، پژوهش شما هرگز تمامی ندارد. در مورد اینکه چرا من در ریشه شناسی به بحث های aletheia، care و بحث های verfallen و غیره نپرداختم، به این دلیل بود که هیچ یک از اینها محور

بحث من نبود و پرداختن به واژه استعلا (transcendence) صرفاً یک مقدمه برای شروع بحث بود.

همچنین در مورد بحث از immanence باید بگویم اگر بخواهید به طور مستوفی وارد بحث نسبت وجود و رابطه آن با موجودات بشوید، حقیقتاً به یک پژوهش اصیل نیاز دارد. پرداختن به خود هگل، و بحث از نسبت بین امر بی کران و امور کرانمند نیز خود پژوهشی کاملاً مستقل و متمایز را می طلبد که کاملاً متفاوت با حوزه کاری من بود که هدف اصلی آن پژوهش درباره تفسیر هایدگر از کانت بود.

پاره ای از نکات دیگری که دکتر سلیمان حشمت فرمودند، خیلی از آنها به هایدگر لاحق برمی گردد. درباره بحث حلول یا immanency در کانت باید اضافه کنم که مسئله به این شفافیتی که دکتر حشمت می گویند نیست. در فلسفه کانت در باب مقولات و نسبت مقولات با جهان یک نوع تناقض گویی آشکار وجود دارد. کانت آنجا که در باب مقولات صحبت می کند، چنین نیست که مقولات را immanence بداند. کانت مقولات را حال در جهان می داند، ولی دچار تذبذب است. کانت برای جدول مقولات خودش دو اصطلاح به کار می برد. یک جا جدول مقولات را **جدول منطقی مقولات** و یک جای دیگر **جدول استعلایی مقولات** می نامد. یعنی برای کانت هم مشخص نیست که این مقولات مفاهیمی منطقی، یعنی تعینات ذهن من و تعینات احکام و گزاره های ذهنی من هستند و یا باید جدول مقولات را جدول استعلایی مقولات، یعنی فهرستی از تعینات خود موجودات دانست. به تعبیر دیگر، کانت مقولات را هم حال در عالم و هم مفاهیمی استعلایی می داند.

نکته دیگر درباره واژه سوژه کتیویسم و سوژه کتیویته (subjectivity) است، من فکر می کنم موضوع تا حدودی سلیقه ای است، من واژه سوژه کتیویته را به کار بردم، اما در حین کار متوجه شدم که جاهایی هست که بحث از سوژه کتیویته سوژه (ذهنیت ذهنی) است. یعنی سؤال این است: What is the subjective of subject. در نتیجه اگر می خواستم واژه سوژه کتیویته (subjectivity) را به جای سوژه کتیویسم به کار برم در ترجمه کلمه ذهنیت (subjectivity) واژه کم می آوردم.

واژه سوژه کتیویسم به اصطلاح مناسب تر است و اینکه چرا به ابژکتیویسم نپرداختم، باید بگویم که از نظر هایدگر ابژکتیویسم و سوژه کتیویسم، سر و ته یک کرباس هستند. اتفاقاً من در بحث از سوژه کتیویسم به ابژکتیویسم نیز پرداخته ام و اشاره کرده ام که ما سوژه کتیویسم به دو معنا داریم که یکی سوژه کتیویسم به معنای هایدگری لفظ و دیگری سوژه کتیویسم به معنای غیر هایدگری لفظ است. سوژه کتیویسم به معنای غیر هایدگری لفظ است که در برابر ابژکتیویسم قرار می گیرد و سوژه کتیویسم در معنای هایدگری لفظ، آنچه را که غالباً ابژکتیویسم نامیده می شود، نیز در برمی گیرد.

همچنین در متونی که من استفاده کردم مثل متون جان مک کواری یاد کتر پرویز عماد هیچ یک از تعبیر سوژه کتیویته، به جای سوژه کتیویسم استفاده نکردند و من به تبع مترجمان انگلیسی از تعبیر سوژه کتیویسم استفاده کرده ام.

■ **سلیمان حشمت:** آقای جمادی در کتاب **هایدگر و سیاست** از سنت ما استفاده کرده اند، از مرحوم فردید در معادل گذاری و توضیح

و نه از معادلهای «مفصل‌بندی» و یا به قول استاد میرشمس‌الدین ادیب سلطانی «تمفصل»، چون باید معادلی انتخاب کرد که هم انشراح و باز کردن را برساند و هم دوباره سرهم کردن و هم ایضاح شمرده، چرا که این کلمه به معنای «شمرده تلفظ کردن» هم می‌آید. البته مصداقی که ایشان فرمودند درست است، اما من در آنجا به اقتضای مضمون گفته‌ام بند گسلی، ولی در اغلب موارد به جای این واژه عبارت «شرح و بیان» را به کار برده‌ام، با این همه این «معادل» هم مرا راضی نمی‌کند. امیدوارم در آینده مترجمی دیگر یا خود بنده با فکر بیشتر معادلی پیدا کنم که کاملاً جایفتد.

اما در مورد مضمون محوری که نویسنده سیاست‌های دیگر را با آن تفسیر می‌کند، اجازه دهید شما را به بند ۶۲ هستی و زمان ارجاع دهم. البته نویسنده به این مضمون اکتفاء نمی‌کند، بلکه تا فصل آخر که «و خیره در خاموشی» نام دارد، با پژوهشی آکادمیک و خالی از غرض به نحوی استادانه ریشه‌های مواضع سیاسی‌های دیگر را از آثارش اخذ می‌کند. امروز کتابهایی نوشته می‌شود با عناوینی چون **هایدگر و اخلاق** یا **هایدگر**



پیرن علی‌اکبری

و مسیحیت یا **هایدگر و هنر**. شاید **هایدگر** به طور مستقل و صریح به سیاست یا اخلاق نپرداخته باشد، چنانکه بعد از یک سخنرانی درباره «پدیدارشناسی»، دانشجویی زیرک از او می‌پرسد: شما کی بالاخره کتاب اخلاقتان را می‌نویسید، با این همه ما کتابی داریم با نام **Ethics and the ground of Heidegger** یا **هایدگر و اخلاق**. کتابی داریم به نام **of Ethics and the ground of Heidegger** یا **بنیاد اخلاق** و به همین منوال کتابهایی که به سیاست در تفکر **هایدگر** پرداخته‌اند و گاه آن را **ontology political** «سیاست وجودشناختی» می‌نامند و یا مثلاً کتاب **هستی‌شناسی سیاسی (the political ontology)** را از پیر بوردو داریم. نویسنده این کتاب تا فصل آخر، سیاست در تفکر **هایدگر** را همان‌طور بررسی می‌کند که مثلاً سیاست در تفکر **هگل** را. البته او نمی‌تواند شائبه موضع‌گیری خاصی صحبت کند، اما سعی آکادمیک و عامدانه او مقید ماندن به نظر و متون **هایدگر** است. به علاوه اگر ما انتظار داشته باشیم که این نویسنده **لحن شماتت** بار و محکوم‌کننده

عبارات استفاده کرده‌اند و حق هم همین است. البته به نحوی ایشان اعتراض داشتند که شاید به نوعی یک نحو خشونت تأویلی (violence hemeneutic) تلقی شود که ما خواسته باشیم **هایدگر** را به یک عارف تبدیل بکنیم. این ترکیب را ایشان خودشان به عنف تأویلی ترجمه کرده‌اند. البته **هایدگر** به معنای معمولی کلمه عارف نبوده، دو سال الهیات کاتولیکی خوانده و بعد اعراض کرده و نسبت به مسیحیت هم در مجموع نظر خوبی ندارد و شارحانش در باب تاریخ، آراء او را با پولس حواری نزدیک دانسته‌اند. همین‌طور **کارل بارت** متأله سوئیسی حوالتی را که او در مورد تاریخ می‌گوید براساس عنایت الهی تأویل می‌کند. آقای جمادی معادل articulation را **بند گسلی** گذاشته‌اند که البته از نظر لغوی غلط نیست، اما این articulation مفهوم خاصی است که **هایدگر** با آن بیان می‌کند عملی را که ما انجام می‌دهیم و همین‌طور وقتی که بیانش می‌کنیم، این با هم ارتباط دارد. ما به نحوی با کلیتی مواجه هستیم و در واقع **مفصل‌بندی** می‌کنیم و از **مفصل** هم باز می‌کنیم. وقتی بحث articulation of power در نیچه مطرح می‌شود، می‌گوید: **بند گسلی** قدرت، در حالی که معنایش این است که ما مطابق ساز و کار قدرت عمل می‌کنیم و مطابق ساز و کار قدرت آن را بیان می‌کنیم، در عملی که مبتنی بر اراده معطوف به قدرت است و بعد البته اراده معطوف به اراده که در تکنولوژی متجلی می‌شود. بنابراین، فکر می‌کنم دکتر فولادوند معادل خوبی برگزیده‌اند، «مفصل‌بندی» و یا مثلاً «تفصیل» که به discourse هم ارتباط داشته باشد. وقتی این را بیان می‌کنید به همین معنا است. البته ترجمه این متون کار بسیار دشواری است. Only a God can نه تنها یک خدای واحد، بلکه خدایی می‌تواند ما را نجات دهد. این تفاوت می‌کند. البته **هایدگر** در اینجا از خدا صحبت کرده و در جاهای دیگر خیلی کم از خدا صحبت می‌کند، اما آن هستی و وجود و sein که مطرح می‌کند اصلاً وحدت در آن هست، منتها به تعبیر سنت ما وحدت حقه حقیقه است نه وحدت در مقابل کثرت که تعیینی باشد. در هر حال باید از این اشتباه حذر کرد.

از **گلشن راز** استفاده کرده‌اند: «چه چیز است آنکه گویندش تفکر» در ترجمه «What is called thinking?» که خیلی خوب است و در واقع یک ذوقی به خرج داده‌اند. همین‌طور در موارد مختلف مثل «درآمدی بر متافیزیک» به جای «درآمدی به مابعدالطبیعه» که مناسب‌تر است و چیزهای دیگری که لغوی است.

ولی از همه مهم‌تر، چپتی است که این کتاب دارد، این کتاب را به هر حال کسی نوشته که به نوعی می‌خواهد به **هایدگر** نزدیک بشود و می‌خواهد با وی هم سخنی داشته باشد. در عین حال مسئله‌ای را که ایشان گفتند در ارتباط با هم قرار می‌دهد یعنی همان قضیه **هایدگر** که در ۱۹۳۳ رئیس دانشگاه فربورگ می‌شود و مسئله سیاست در نظر **هایدگر** که یک **لحن شماتت** گونه دارد و در انتها به نحوی می‌خواهد **هایدگر** و تفکر او را سرزنش کند. در این مورد او را ناکارآمد جلوه می‌دهد و قضیه سکوت مطلق **هایدگر** را به نحو خاصی از **هستی و زمان** تعبیر می‌کند. در نهایت بر اسطوره‌شکنی و اسطوره‌زدایی تأکید می‌کند بر خلاف توجه **هایدگر** به myth در شعر **میتولوژی** می‌خواهد بگوید که عمل سیاسی و نظر **هایدگر** از یکدیگر جدا نیست.

■ **جمادی:** در مورد articulation انگلیسی و معادل آلمانی آن یعنی artikulieren باید بگویم که من نه از معادل «بند گسلی» راضی هستم

نداشته باشد، این انتظار تقریباً شامل همه کسانی می شود که به قضیه سیاسی هایدگر از یک سو و سیاست بنیادین و هستی شناختی از سوی دیگر پرداخته اند. تا آنجا که من می دانم در غرب کمتر کسی قصد تبرئه هایدگر را داشته، حتی شاگردان درجه اول او و در صدر این کمتر کسان نیز پسر خود هایدگر، هرمن هایدگر و اعضای بنیاد مارتین هایدگرند. به هر حال یکی از محوری ترین ارجاعات این نویسنده بند ۶۲ **هستی و زمان** است. اجازه دهید قسمت کلیدی این بند را برایتان بخوانم.

Die vorläufige Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu überwinden, sondern das dem Gewissensruf folgende verstehen, "das dem . Tod die Möglichkeit freigibt, der Existenz des Daseins mächtig zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als sein zum Tode bestimmte Gewissenhaben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusorienlos in die Entschlossenheit des Handelns.

هایدگر چه می خواهد بگوید؟ «مصممیت پیشتاز یک راه برونشو یا مفری نیست که برای غلبه بر مرگ خجل شده باشد، بلکه فهمی است که از ندای وجدان برمی خیزد و ما را در برابر مرگ آزاد می کند تا به امکان کسب قدرت بر اگزستانس دازاین برسیم و همچنین امکان کنار نهادن اساسی همه خود پنهانکاریهایی که با آنها قصد گریز داریم. همچنین اینکه بخواهیم وجدان داشته باشیم یعنی هستی به سوی مرگ را متعین و قطعی کنیم، بر نوعی دنیا گریزی دلالت نمی کند، بلکه آدمی را بدون توهم به مصممیت برای عمل سوق می دهد.»

البته این ترجمه شتابزده است، اما به هر حال ما می فهمیم که سیاست هایدگر از هستی شناسی و آن تصمیمی که با توجه به مرگ و ندای وجدان برای عمل گرفته می شود، ناشی می شود، و سیاست آنجاست که ما ناگزیریم تصمیم به عملی بگیریم که به «ما» و نه فقط به «من» مربوط است. اگر کمی از تعبیرات خودمان استفاده کنیم، انسان مرگ اندیش و مرگ آگاه. البته هایدگر تیز در جاهایی فقط از sein zum tode صحبت نمی کند، بلکه denken an dentod با مرگ اندیشی می گوید به هر حال یک چنین انسانی تصمیماتی که در عمل می گیرد، تصمیماتی است اصیل و عاری از توهم. از این بحث وجودشناسی نویسنده به سیاست هایدگر نقب می زند که به عقیده او در نامناسب ترین و غیرسیاسی ترین جا مطرح می شود، و جداً در این بحث خود سنگ تمام می گذارد تا می رسد به فصل آخر که مضمون آن سکوت سی - چهل ساله هایدگر در برابر فجایعی است که از نظر همه محکوم است. به عقیده بنده نویسنده در اینجا سطحی نمی شود، بلکه مضمون بحثش مسئله ای می گردد، که جداً هر احساس پاکی را منقلب می کند. مطلب دیگری که فرمودند: ترجمه ein gott به خدای واحد است. این ترجمه یکجا در مقدمه کتاب به عنوان حدسی به کار رفته، و گرنه در جاهای دیگر ein Gott به «یک خدا» یا «خدایی» ترجمه شد. من اصل جمله و زمینه آن را یادآور می شوم.

Nur noch ein Gott Kann uns reten.

«تنها خدایی می تواند ما را نجات دهد.»

اگر این را به خدای واحد تعبیر کنیم و مثلاً فکر کنیم که هایدگر از ادیان توحیدی سرد آورده باشد، البته حق با استاد است. بنده خودم هم با این تعبیر مخالفم، چرا که هایدگر وقتی از خدا سخن می گوید با توجه به نیچه و هولدرلین است که از گریز خدایان سخن می گوید: این جمله در مصاحبه ای آمده که به وصیت نامه هایدگر معروف است. مصاحبه ده سال اگر اشتباه نکنم قبل از مرگ هایدگر انجام می شود و هایدگر وصیت می کند که آن را بعد از مرگش چاپ کند و پنج روز بعد از مرگش در **اشپیگل** چاپ می شود. دقیقاً این جمله در پاسخ این سؤال به کار می رود. خبرنگار می پرسد: آیا در این گردونه جبر و قهر کاری از جانب انسان و از فلسفه برمی آید؟ پاسخ هایدگر منفی است. او می گوید تنها باز خدایی می تواند ما را نجات دهد و ما باید منتظر و آمادگر خدایی دیگر، ظهور خدایی دیگر باشیم.

اما متعاقباً این را نیز می افزاید که بدون انسان نیز کاری نمی تواند صورت گیرد و ما می دانیم که انسان برای هایدگر **lichtung** وجود است که در اصل به معنی محوطه باز در جنگل انبوه است. اگر انسان نباشد همه وجود کور و فرو بسته است. جز انسان همه چیز کور به دنیا می آید، کور می زید و کور می میرد، اما بلای انسان این است که گشوده چشم در جهان حضور دارد، گشوده چشم به دنیا می آید و گشوده چشم می میرد. همین گشودگی به آن معنی است که هستی او ناتمام است و باید خودش آن را تمام کند. به قول داستایفسکی موربانه راه خودش را می داند اما انسان نمی داند. بی درنگ باید اضافه کنم که البته هایدگر مثل سارتر انسان و حتی دیوانگان را مسئول تام و مطلق اعمال خود نمی داند و در **نامه ای در باب او مانیسیم** سعی می کند این مطلب را به فرانسویها گوشزد کند تا انسان لوح سفیدی نیست که هر طور خواست هستی خود را بر آن نقش کند. در اینجا فرصت نیست که من از **fall**، **verfallen** (فروافتادگی)، **faktizität** (رویدادگی)، **tradition** و **uberlieferung** (فرادهش) و تاریخمندی و زمانمندی صحبت کنم. اما برای اینکه راه میان بر بزنم علاقه دارم یک واژه بسیار کلیدی را مطرح کنم که همه اینها را در خود دارد. این بودگی یا **gewesenheit** یعنی ما از لوح سفید به دنیا نمی آییم. اینکه انسان بتواند از صفر شروع کند یا تمام مسئولیت عمل به گردنش باشد، در تفکر هایدگر به طور قطعی رد می شود. ما همواره قبل از هر عمل و تصمیمی بوده ایم و در یک فرادش و در یک وضعیت افتاده ایم.

در عین حال ما در همین فروافتادگی و بودگی تنها موجود آزاد هستیم. ما نه بر سبیل مدح انسان بلکه بر حسب مقومات وجودی خود موجودی گشوده ایم. یعنی بدون ما ظهور هیچ چیز از جمله وجود یا خدا ممکن نیست. این است که ما می توانیم منتظر ظهور خدایی دیگر باشیم، که مسلماً این خدا چندان شباهتی به خدای فراتاریخی، حی و سمیع و بصیر ادیان توحیدی ندارد. البته تا اینجا که انسان هستی گشوده دارد قابل فهم است، اما اینکه چگونه در این گشودگی خدای دیگر ظهور پیدا کند جای بحث دارد و هایدگر نیز وقتی این صحبتها را می کند دیگر هایدگر **هستی و زمان** نیست بلکه هایدگر **gelaassenhein** یا ترک و وارهیگی است.

اما مطلبی که در مورد اسطوره زدایی گفتند، فکر می کنم ein دارد و ریشه لفظی آن نیز از **sein** (هستی) و به لحاظ هستی شناختی گویاتر

کتاب «Demythologizing Heidegger» باشد. شاید همان طور که استاد نه برحسب تعارف، بلکه ایشان استاد من بوده‌اند و من سر کلاس ایشان نشسته‌ام فرمودند، نویسنده چنین قصدی در سر دارد و شاید هم دریافت ما این باشد، اما در اینجا اجازه می‌خواهم صریحاً عرض کنم که اگر هم چنین باشد، این از محاسن کتاب است، وقتی هایدگر یا هر کسی برای عده‌ای به اسطوره یا به یک مطلق خطاناپذیر تبدیل شود، حق نیز آن است که این هاله اسطوره را برداریم تا دید ما روشن تر شود. به اعتقاد شخصی من، ما هرگز نباید از هایدگر و غیر هایدگر امر مطلق بسازیم. هایدگر مطلق نبود و خودش هم چنین ادعایی نداشت و گرنه نمی‌گفت مجموعه آثارم را *wege nicht werke* (راهها و نه کارها) بنامید. من گمان نمی‌کنم در غرب حتی نزدیک‌ترین شاگردان هایدگر با دیدی به او نگاه کرده باشند که او را اول و آخر تفکر یا یگانه متفکر بدانند. اساساً اگر مرگ چیزی به ما بیاموزد همین است که ما همه خطاپذیر و ناقص ایم. هایدگر در سیاست و در عمل سیاسی خود، پیشاپیش اسطوره خود را شکسته است.

است. این واژه *gewesenheit* است. *sein* در آلمانی می‌تواند معادل *be* یا *being* انگلیسی باشد، به شرطی که *be* را فقط به بودن معنی نکنیم. *be* هم معنی بودن می‌دهد و هم هستن در هملت شکسپیر (پرده سوم، صحنه اول) این مونولوگ بسیار معروف را همه می‌شناسیم.

to be or not to be, that is the question. whether, tis nobler in the mind to suffer the slings and arrows of outrageous fortune...

ما می‌توانیم به جای «بودن یا نبودن» بگوییم «هستن یا نیستن» یا «هستی یا نیستی» در آلمانی. هایدگر *sein* را فقط به معنای هستی می‌گیرد نه بودن! بودن، بوش، ناتور و فوزیس و *bhu* در سانسکریت هم معنی هستند و همه بر شدن و سیوروت دلالت دارند. با این تفصیل حالا برمی‌گردیم به *gewesenheit*. *gewesen* اسم مفعول *sein* و معادل *been* است. هایدگر با افزودن پسوند اسم ساز *heit* به این کلمه یک اسم می‌سازد پس *gewesenheit* معادل می‌شود با چیزی شبیه *beenness* یا به معنای دقیق کلمه «بودگی» اصطلاح ژان د. کاپوتو در

