

هیدگر و منطق

بهمن بازوکی*

چکیده

یکی از مسائلی که هیدگر از همان سال‌های اوّلیّه تحصیل دانشگاهی خود و بعد از آن در سال‌های تدریس به آن پرداخته است مسأله منطق است. البته هر کجا او از منطق سخن می‌گوید منظورش منطق فرادادی (سنتی) است و نه منطق ریاضی - سمبلیک که اصطلاحاً به آن منطق جدید می‌گویند. آنچه او درباره منطق جدید گفته و نوشته است بسیار کم و غالباً همراه با توصیفات منفی است. در منطق فرادادی (سنتی) نیز او به دنبال دستیابی به روش‌های درست فکرکردن و رسیدن به استدلال‌ها و استنتاجات درست نیست. اینکه آیا قیاسی درست ساخته شده است، یعنی نتیجه به‌درستی از مقدمات به‌دست آمده است، پرسشی است که به صورت جملات آن قیاس و نسبت صوری میان آنها مربوط می‌شود. اعتبار استدلال، ربطی به مضمون جملات ندارد. منطق به نزد او نخست با سخن و به تبع آن با حقیقت سرو کار دارد. بر خلاف قول شایع که گزاره را جای صدق/ حقیقت می‌داند هیدگر صدق گزاره را مبتنی بر گشودگی (Erschlossenheit) دازین می‌داند. بر اساس گشودگی دازین است که اصولاً مواجهه با موجود ممکن می‌شود. بنا بر این بازسازی مفهوم حقیقت، به نظر هیدگر، نباید محدود به تحلیل‌های صوری از ساختار جمله باشد، بلکه باید نحوه عمل انضمامی و زنده‌ای که با آن به چیزها نسبت صادق/ حقیقی بودن می‌دهیم نیز مد نظر قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: منطق، منطق فلسفه‌ورز، حقیقت، صدق، گزاره، جای صدق/ حقیقت، نظریه مطابقت.

* عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: bpazouki@irip.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۳

هیدگر درباره «منطق» بسیار گفته و نوشته است. او در مقاله‌ای با عنوان «پژوهش‌های جدید درباره منطق»^۱ در سال ۱۹۱۲، که اولین نوشته‌اش پیش از شروع تدریس در دانشگاه فرایبورگ بود، علاقه خود را به این موضوع نشان داده بود. علاوه بر این، رساله دکتری او با موضوع «آموزه حکم در قول به اصالت روان‌شناسی»^۲ نیز حکایت از اهمیت این موضوع در اندیشه هیدگر دارد. البته آنجا که او از «منطق» سخن می‌گوید، سخنش اساساً ناظر بر منطق فرادادی (سنتی) است و نه منطق ریاضی - سمبلیک که اصطلاحاً به آن منطق جدید می‌گویند. آنچه او درباره منطق جدید گفته و نوشته است بسیار کم و غالباً همراه با توصیفات منفی است. درباره میزان شناخت هیدگر از منطق جدید اقوال شارحان بسیار متناقض است. گروهی که تعدادشان کم هم نیست، شناخت او را از منطق جدید می‌ستایند و گروهی دیگر آراء او را در این زمینه بی‌اهمیت می‌شمارند و معتقدند که او متوجه تغییری که منطق جدید در تفسیر منطق ارسطو به وجود آورده است، نشده یا آن را با اهمیت تلقی نکرده است.

در چند سطر زیر و پیش از پرداختن به موضوع اصلی این نوشته اشاره مختصری به اقوال بعضی از این شارحان می‌رود.^۳ یکی از این شارحان دی. ای. وایت است که در مقدمه کتاب خود که دفاعیه‌ای است از تفکر هیدگر، ادعا می‌کند که هیدگر «با امور پیچیده و ظریفی که کتاب اصول ریاضیات (Principia Mathematica)، اثر مشترک وایتهد و راسل، بدان‌ها پرداخته، آشنا بوده است».^۴ موهانتی تشخیص خود را محدود می‌کند به زمان رساله هیدگر و معتقد است که بی‌شک آن زمان شناخت هیدگر از منطق فرگه که منجر به کتاب اصول ریاضیات شده است «سطحی و تصادفی»^۵ بوده است. اگرچه او اعتراف می‌کند که هیدگر در آن زمان نه به منطق و نه به فلسفه منطق پرداخته بود، برآن است که هیچ‌کدام از اینها از اهمیت تحلیل دازین نمی‌کاهد. از دیگر کسانی که در این قضیه از همه بیشتر جانب هیدگر را می‌گیرد، فی (Fay) است: هیدگر «در نخستین کار خود در سال ۱۹۱۲ نشان می‌دهد که خیلی خوب در جریان پژوهش‌های جدید فرگه، هوسرل، راسل و وایتهد قرار دارد».^۶ چند سال بعد نیز او این ادعا را تکرار می‌کند: «او [هیدگر] با کار سترگ راسل و وایتهد یعنی با کتاب اصول ریاضیات آشنا بود، گواه آن نیز مقاله سال ۱۹۱۲ و رساله دکتری او بود. او همچنین علاقمندی زیادی به مسائلی داشت که منطق نمادی و صوری‌سازی بر آنها مبتنی بودند».^۷ فی تأکید می‌کند که «هیدگر در این نخستین اثر درباره منطق و نیز در رساله

دکتری در سال ۱۹۱۷ نشان داد که نه تنها هیچ دشمنی‌ای با منطق نداشت که به تحولات آن دوره منطق بسیار علاقه‌مند بود.^۸ در ادامه او می‌گوید: «هایدگر مانند دیگر منطق‌دانان ریاضی‌دانان از قبیل هوسرل، وایتهد، بلترانو و هیلبرت بسیار به مسائل مبنایی علاقه‌مند بود.^۹ و سرانجام او استقبال هایدگر از منطق جدید را در سه نکته خلاصه می‌کند: (۱) هایدگر بسیار علاقه‌مند به تحولات جدید در منطق و بسیار آشنا با معارف جدید و انقلابی آن بود، (۲) کارهای اولیه او نشان می‌دهد که هایدگر را نمی‌توان ضد منطق دانست، بلکه او سعی داشت از حقایق منطق در حوزه صلاحیت آن در مقابل قول به اصالت روان‌شناسی دفاع کند و (۳) تحولات جدید منطق باعث طرح پرسش‌های عمیقی درباره منطق نمادی و نسبت آن با ریاضیات و صورتی‌سازی شده‌اند.^{۱۰}

بنابراین آنچه به هایدگر در مورد شناخت او از منطق جدید نسبت داده می‌شود میان طیف وسیعی - از آشنایی سطحی تا صلاحیت در تشخیص دست‌اندازی‌های فلسفی منطق - در نوسان است. گروه دیگری از شارحان برخلاف اشخاص فوق‌الذکر شناخت هایدگر از منطق را ناچیز و بعضاً نادرست می‌دانند. از جمله فن وایتزکر (von Weizsäcker) است که تأسف خود را بیان می‌کند از اینکه هایدگر متقدم به عوض پرداختن به فرگه به هابز و استوارت میل و لُتزه و هوسرل پرداخته است. اگر هایدگر در پرداختن به منطق می‌توانست فرگه را نقد کند، نشان می‌داد که چند مرده حلاج است.^{۱۱} پژوهشگر دیگری معتقد است که هایدگر حتی در سال ۱۹۵۷ هم منطق را یک‌سویه ارسطویی فهم کرده است و سهمی را که رواقیون در این موضوع دارند، نادیده گرفته است.^{۱۲} نویسنده دیگری اشتغال هایدگر به منطق را محدود به قرون وسطی می‌داند و معتقد است که این تحلیل‌ها حتی در همین حد هم بعد از تفسیرهای او از دُنس اسکوتس ادامه پیدا نکرد.^{۱۳} همان‌طور که در بالا آمد بسیاری نیز درک هایدگر از منطق جدید را از اساس رد می‌کنند و آن را قبول ندارند. ایشان بر این باورند که هایدگر متوجه تغییری که منطق جدید در تفسیر منطق ارسطو به وجود آورده است، نشده است. موضوع این مقاله اما پرداختن به این وجه از نسبت هایدگر با منطق نیست. هایدگر آنگاه که از منطق سخن می‌گوید غالباً منظورش منطق سنتی یا منطق ارسطویی است. ارسطو و سنت فلسفی دو منبع مهم درک فلسفی هایدگر از منطق‌اند. البته در اینجا باید به دو نکته توجه داشت: نخست آنکه موضوعاتی را که او از میان مباحث این دو منبع پیگیری می‌کند ربطی به مسائلی از قبیل روش‌های درست فکرکردن یا رسیدن به

استدلال‌ها و استنتاجات درست ندارد. اینکه آیا قیاسی درست ساخته شده است یعنی نتیجه به درستی از مقدمات به دست آمده است، پرسشی است که به صورت جملات آن قیاس و نسبت صوری میان آنها مربوط می‌شود. اعتبار استدلال ربطی به مضمون جملات ندارد. البته این یکی از وجوه منطق ارسطو است به طوری که می‌توان ریاضی ساختن منطق را اتمام و اکمال آن گرایش دانست. نکته دوم اینکه او میان منطق ارسطو و منطق به اصطلاح مدرسی^۴ فرق می‌گذارد. در مقابل منطق مدرسی او منطق فلسفی یا فلسفه‌ورز (philosophierend) را قرار می‌دهد. «اما مگر منطق دیگری به جز منطق فلسفی هست، به ویژه آنکه منطق بنا بر معنایش رشته‌ای فلسفی است؟ البته که هست، چرا که آن منطق عامی که امروزه به طور معمول در دانشگاه درس داده می‌شود و در گذشته درس داده می‌شد، منطقی است که هرگونه فلسفه، یعنی هر پرسیدن و پژوهیدن را پشت سر گذاشته است. این به اصطلاح «منطق مدرسی» نه فلسفه و نه حتی علمی منفرد است. راحت‌طلبی‌ای است که عرف و قواعد غیر رسمی و آرزوها آن را سرپا نگاه داشته است و در عین حال محصولی است ساختگی. راحت‌طلبی‌ای برای مدرسان [است] از آن روی که در جریان آن هیچ کاری ندارند جز اینکه همواره ذخیره‌ای ثابت و بساویده [دست‌مالی شده] از جملات، فرمول‌ها و قواعد و تعاریف را بازگو کنند. اگر هم تفاوتی در تدریس این منطق وجود داشته باشد، محدود می‌شود به تفاوت‌هایی در نظم و ترتیب ظاهری، درجه تفصیل و انتخاب مثال‌ها. منطق‌دان در این نوع از «منطق» هرگز با این خطر مواجه نمی‌شود که مجبور باشد از خود مایه بگذارد، ضرورتی که فلسفه‌ورزی را گریزی از آن نیست. [این منطق] محصولی ساختگی است برای شنونده، از آن روی که او را در تمامی طول یک نیمسال تحصیلی با چیزهایی سر می‌دواند که فایده‌شان بسیار پرسش‌برانگیز است، چیزهایی که می‌توان درباره آنها در هر مخلص فایده‌شان منطق قطعاً آسان‌تر، منسجم‌تر و سریع‌تر و ارزان‌تر [مطالبی] یافت» (GA 21, P.12)

در این مقاله کوشش می‌شود تا گزارشی از چگونگی تحلیل هیدگر از منطق سنتی به دست داده شود. البته در چنین نوشته‌ای کوتاه نمی‌توان به همه جنبه‌های این مسأله پرداخت. به طور مثال مسأله زمانمندی و زمان و نسبتش با منطق از جمله مسائلی است که در تحلیل‌های دوره تدریس هیدگر در دانشگاه ماربورگ نقش عمده‌ای ایفاء می‌کنند. «مبنای غیرملفوظ منطق سنتی زمانمندی معینی است که پیش از هر چیزی ملاک را به

حضور درآوردن (Gegenwärtigen) می‌گیرد.... همه حقیقت این منطق حقیقت شهود است؛ شهود را هم به حضور درآوردن فهم کرده‌اند» (GA 21, P. 415 & P. 142, 170, 191) (sq., 205 sq.). منطق مبانی زمانی (temporal) دارد.

هایدگر به مناسبت‌های مختلف پرسش از منطق را طرح کرده است. او در پنج درس‌گفتار در سال‌های ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۸ به نحوی خاص به موضوع منطق می‌پردازد. در عنوان چهار تا از آنها لفظ «منطق» آمده است. عنوان درس‌گفتار پنجم اگرچه نشانی از «منطق» و موضوعات مربوط به آن ندارد، با این حال هایدگر در صفحات ۱۳ تا ۴۱ متن و در توضیح اصطلاح «پدیدارشناسی» تفسیری از مفهوم logos نزد ارسطو و امکان صدق و کذب آن به دست می‌دهد. عناوین درس‌گفتارها به شرح زیر است:

(۱) درآمدی به پژوهش پدیدارشناختی. نیمسال زمستانی ۱۹۲۳/۲۴، جلد ۱۷ از مجموعه آثار هایدگر (GA 17).^{۱۵}

(۲) منطق، پرسش از حقیقت. نیمسال زمستانی ۱۹۲۵/۲۶، جلد ۲۱ (GA 21).^{۱۶}

(۳) بنیادهای آغازین و مابعدالطبیعی منطق با ابتناء به لیبنیتز. نیمسال تابستانی ۱۹۲۸، جلد ۲۶ (GA 26).^{۱۷}

(۴) منطق به منزله پرسش از ذات زبان. نیمسال تابستانی ۱۹۳۴، جلد ۳۸ (GA 38).^{۱۸}

(۵) پرسش‌های اساسی فلسفه. «مسائلی» منتخب از «منطق». نیمسال زمستانی ۱۹۳۷/۳۸، جلد ۴۵ (GA 45).^{۱۹}

موضوع منطق

باتوجه به مطالب درس‌گفتارهای مذکور، پرسش تعیین‌کننده این است که معنای لفظ «منطق» نزد هایدگر چیست. او از ابتدا چنان درباره منطق سخن می‌گوید که گویی برآن است تا منطقی ویژه و خاص تأسیس کند. اما او قصد چنین کاری را ندارد. درآویختن فکری هایدگر با منطق چیزی نیست جز بیان‌نهی آن و منظور از این کار نیز طرح تمهیداتی روشمند برای راه‌یابی به فلسفه اصیل است. حال که به نظر هایدگر با تحصیل منطق مدرسی که پیوند خود را از هرگونه مضمون و موضوع بریده است، اندیشیدن را نمی‌توان آموخت، موضوع منطق فلسفه‌ورز (philosophierend) چه خواهد بود؟ منطق علم به logos است یعنی علم به سخن گفتن (Reden)، منظور از Reden چیست؟ «منطق سخن را می‌پژوهد، اندیشیدن تعیین‌گر است، از این حیث که کشف می‌کند. موضوع در بررسی منطق سخن است با نظر به حقیقت. موضوع بنیادین علم logos

حقیقت است به معنایی کاملاً کلی که در آن از چیستی حقیقت به طور کل پرسیده می شود» (GA 21, P. 7). در سخن گفتن بهم‌بستگی عالم و انسان و نیز انسان و انسان آشکار می‌شود. این قول را به‌نحو کامل‌تری در وجود و زمان نیز می‌یابیم. در آنجا سخن (Rede) از اجزاء مقوم و اگزیزتنزیال (existenzial) گشودگی دازین است. «سخن گفتن رفتار نسبی^{۲۰} و اساسی، برجسته و عام انسان با عالم‌اش و با خویشتن خویش است» (SZ, S. 161). باید توجه داشت که هیدگر سخن را از زبان (Sprache) فرق می‌گذارد. زبان که موضوع زبان‌شناسی است نظام جامع همه پدیدارها از قبیل آواها، اشکال کلمات و صورت‌های ممکن ترکیب کلمات است. از این حیث زبان چیزی طبیعی است که در اصل موضوع علوم طبیعی قرار می‌گیرد. در سخن عالم و انسان بر ما گشوده می‌شود. البته سخن گفتن کارکردهای دیگری نیز دارد. مثلاً می‌توان با سخن دروغ گفت یا با آن چیزی را پنهان کرد و یا اینکه شخص، خود را طور دیگری غیر از آنچه هست نمایان سازد. اما همه این انواع سخن گفتن‌های پوشاننده بر این پیش‌فرض مبتنی‌اند که کار سخن گفتن در اصل پرده برداری از چیزهاست. «ما این از پرده به درآمدگی را، این ناپوشیدگی موجود را حقیقت می‌خوانیم» (GA 21. S.7). بنابراین موضوع اصلی منطق فلسفه سخن است در جهت تعریف و تعیین آن چیزی که حقیقت خوانده می‌شود.

البته منطق فلسفه‌ورز موضوعی نیست که هیدگر آن را کشف کرده باشد. هوسرل نیز در درس‌گفتارهایی که از سال ۱۹۱۷ به بعد در فرایبورگ درباره منطق ایراد کرد به همین نوع از منطق تحت عناوین «منطق استعلائی»، «منطق پدیدارشناختی» یا «منطق تکوینی» (genetisch) پرداخت. تلقی او از این منطق «علمی کلی و ناب به Logos است از آن حیث که Logos است، یعنی به حقیقت است به‌سان حقیقت»، که «هرگونه دانش مبتنی بر حکم را»^{۲۱} مستثنی می‌کند. مطابق اندیشه اصلی این علم، دست‌آوردهای فکری منطق فرادادی، از قبیل صدور حکم و نتیجه‌گیری، خود بر پایه‌های دست‌آوردهای عمیق‌تری که همان آزمون‌های زیسته مقوم معنا هستند، بنا شده‌اند. برای هوسرل وظیفه منطق پدیدارشناختی ایضاً همین آزمون‌های زیسته است. برای فهم درست اندیشیدن که از راه زبان و الفاظ کلی به بیان درمی‌آید و نظریه‌ای به دست می‌دهد، باید به آن دسته از افعال و دست‌آوردها رجوع کرد که مقدم بر اندیشیدن هستند و بیشترین بخش زندگی ما را تشکیل می‌دهند.^{۲۲} بدین ترتیب هم برای هیدگر و

هم برای هوسرل وظیفه اصلی منطق فلسفه‌ورز رونمایی از قلمرو امور مقدم بر نظریه و پرداختن به آن به عنوان موضوعی فلسفی است به گونه‌ای که ویژگی پیشانظری آن از بین نرود و در عین حال توضیح داده شود که چگونه ممکن است آنها به شکل نظریه درآیند. بنابراین هیدگر بر آن است تا چنان فهمی از حقیقت به دست دهد که بر فهم نظری - علمی، عملی یا دینی حقیقت تقدم دارد.

آنچه در نوشته‌های هیدگر، چه در سخنرانی‌ها و چه در درس‌گفتارهایش، بیش از هر چیز دیگری به چشم می‌خورد، نقد مفهوم فرادادی حقیقت/صدق و تعیین حد صدق گزاره و قرار دادن آن بر بنیان گشودگی (Erschlossenheit) دازین یا حقیقت اگزیزنتز (Existenz) است. هیدگر در درس‌گفتار منطق (GA 21) به چندین کاربرد متداول لفظ «حقیقی/صادق» و «حقیقت/صدق» اشاره می‌کند. «اول اینکه حقیقت صفت گزاره، آن هم گزاره درباره موجود پنداشته می‌شود. بدین ترتیب حقیقت کیفیت جمله هاست که به واسطه آن جمله‌ها چیزی را آنگونه که هست، گزارش می‌کنند. اما حقیقت [در معنای دوم] نه چون کیفیت جمله‌ها و گزاره‌ها فهمیده می‌شود، بلکه خود گزاره‌ها را حقیقت می‌خوانند، درست مثل وقتی که می‌گوییم $2 \times 2 = 4$ یک حقیقت است یا وقتی می‌گوییم حقیقت‌های بسیاری، یعنی بسیاری جمله‌ها و گزاره‌ها، وجود دارند یا وقتی ما از «حقیقت سرمدی» یا «حقایق زمانی» یا «نسبی» سخن می‌گوییم. در اینجا حقیقت دیگر کیفیت جمله‌ها نیست، بلکه خود آنهاست. سوم، حقیقت قریب به معنای شناخت یک حقیقت است، درست مثل وقتی که می‌گوییم «کسی تاب تحمل حقیقت را ندارد»، یعنی او در مقابل شناختن حقیقت از خود مقاومت نشان می‌دهد و گوشش بدهکار حقیقت نیست. چهارم [حقیقت] آن چیزی است که ما از اصطلاح «مطلق حقیقت»^{۳۳} مراد می‌کنیم، مفهومی تام از جملات حقیقی درباره واقعیت. مثلاً وقتی می‌گوییم «ما می‌خواهیم به حقیقت این و آن پیش‌آمد پی ببریم». در اینجا حقیقت یعنی تمامی گزاره‌های ممکن است که باید ادا کرد چنانچه قرار باشد تا پیش‌آمدی همان‌گونه که اتفاق افتاده است یا همان‌گونه که در اصل هست دست‌یابمان شود» (GA 21, P. 9).

وجه اشتراک همه این تعاریف این پیش‌فرض است که حقیقت را باید به معنای صدق گزاره یا حکم یا جمله فهمید آن هم با در نظر گرفتن حضور ابژه‌ای که گزاره صادق آن را تأیید می‌کند. گزاره‌ها وقتی صادق‌اند که آنچه در آنها ادعا شده است در

واقع هم همین طور باشد. انتقاد هیدگر نیز درست از همین مفهوم حقیقت/ صدق در فرادش فلسفی است. اما ماهیت این انتقاد چیست؟ مفسران در این مورد اتفاق نظر ندارند. بعضی معتقدند که هیدگر بر آن است تا با پیشنهاد مفهوم جدیدی از حقیقت، مطابق بودن با واقع را که مناط صدق گزاره است، کنار بگذارد. گواه این مدعا صفاتی چون «اشتقاقی» و «فرعی» (abgeleitet) هستند که هیدگر برای حقیقت/ صدق گزاره در مقابل صفات «اصلی» یا «اصیل» برای حقیقت اگزیزتنتز (SZ, P. 221) به کار می برد. بعضی دیگر نسبت هیدگر با مفهوم حقیقت در فرادش فلسفی را نسبتی تکمیلی تفسیر می کنند، به این معنا که حقیقت اگزیزتنتز نه جایگزین حقیقت گزاره که مکمل آن است. حتی اگر این تفسیر را بپذیریم، بدان معنا نیست که هیدگر ایرادی بر مفهوم حقیقت فرادادی وارد نمی داند. در بند §44a از کتاب وجود و زمان او چنین استدلال می کند که با تکیه بر مفهوم فرادادی حقیقت نمی توان چگونگی امکان حقیقت/ صدق گزاره را که صورتی خاص از نسبت زبانی با عالم است، تبیین کرد و توضیح داد. این نقد البته نظریه های معینی از حقیقت گزاره را مدنظر دارد یعنی آنهایی را که حاملان حقیقت (گزاره ها، احکام، جملات) را موجوداتی (Entitäten) خاص با شأنی غیر تجربی تفسیر می کنند. هیدگر آراء هوسرل و ریکرت را از جمله این نظریه ها می داند. اشکال این گونه نظریه ها این است که نمی توانند به این پرسش پاسخ دهند که چگونه، با توجه به اینکه گزاره ها و امور واقع به دو قلمرو متفاوت از واقعیت تعلق دارند، امور واقع این امکان را دارند که باعث درست از کار درآمدن گزاره ها به طور کل شوند. بنابر نظر هیدگر نظریه حقیقت/ صدق گزاره حاملان صدق/ حقیقت را به موجوداتی مستقل تبدیل می کند و اینگونه از پدیداری که تبیین آن را به عهده گرفته بودند دور می شوند. مادام که نظریه مطابقت محدود به گزاره شود، هیدگر آن را رد می کند و معتقد است که طرحی که در موضوع حقیقت گزاره را راهنمای خود قرار می دهد، نمی تواند آن دسته از پدیدارهای حقیقت را که در آنها گزاره ها نقشی ایفاء نمی کنند، تبیین کند. خلاصه آنکه ملاحظات هیدگر در بررسی منطق فرادادی و مفهوم حقیقت دو وجه دارد: از یک طرف ایستادگی در مقابل نظریه ای معین در مورد گزاره به عنوان حامل حقیقت/ صدق که به نظریه نقش برگرفته از واقعیت (Abbild) ختم می شود. این آموزه نیز اگرچه نسبت گزاره ها با واقعیت را پیش فرض می گیرد آن را نمی تواند تبیین کند. از سوی دیگر هیدگر در کل این ادعا را به پرسش می کشد که حقیقت/ صدق منحصرأ یا از اساس

صفت گزاره است.

اما منظور هیدگر از «فرادهش» (Tradition) در بحث از منطق چیست؟ هیدگر وقتی از فرادهش در موضوع منطق می‌گوید منظورش آثار ارسطو در این زمینه و تأثیر آنها در تاریخ فلسفه غرب است. استناد به ارسطو صرفاً از جنبه تاریخی نیست بلکه آثار ارسطو منابعی هستند اصیل که بعدها به دست آنان که بعد از او آمدند تحریف و به فراموشی سپرده شدند. در تاریخ فلسفه سه قول را در موضوع حقیقت و منطق به ارسطو نسبت می‌دهند: «۱. جای حقیقت/ صدق جمله است. ۲. حقیقت/ صدق مطابقت اندیشه با موجود است. ۳. این دو گزاره هر دو از ارسطو است. این سه قول امروزی، که از مدتها پیش شایع شده‌اند، سه پیش‌داوری هستند» (GA 21, P. 128). این هر سه قول را که در اصل شکل دهندگان مفهوم حقیقت/ صدق در فرادهش هستند، می‌توان بی‌هیچ تغییر شکلی در آثار هیدگر در سال‌های بین ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۸ یافت. بنابر قول سوم، ارسطو بانی مفهوم حقیقت در فرادهش فلسفی است. این مفهوم بعد از ارسطو به قرون وسطی و عقل‌انگاری (Rationalism) عصر جدید و از آنجا به کانت می‌رسد (SZ, P. 214). دلیل ذکر نام کانت تسلط مکتب نوکانتی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بر فلسفه بود. تأثیر مکتب نوکانتی بر اندیشه هیدگر را می‌توان از همان نوشته‌های اولیه او به‌خصوص رساله دکتری و رساله استادی او دید. هیدگر در رساله دکتری خود با استناد به هینریش ریکرت²⁴ و امیل لاسک²⁵ - هر دو از نمایندگان مکتب نوکانتی جنوب غربی - از «پژوهش‌های جالب و ژرفی» سخن می‌گوید که «با ابتناء بر فلسفه استعلایی به‌پا شده‌اند...»²⁶ (GA 1, P.176 sq.) منطق در شکل استعلایی‌اش امکان طرح پرسش‌های اساسی فلسفه را فراهم می‌آورد. نسبتی که هیدگر در سال‌های اولیه کار خود با نوکانتی‌ها دارد محدود به ریکرت و لاسک نمی‌شود، بلکه دربرگیرنده نوکانتی‌های ماربورگ از جمله پاول ناترپ²⁷ و کاسیرر²⁸ هم می‌شود. هیدگر در بحث از ماهیت امر منطقی (das Logische) با ابتدای به حکم (Urteil) بسیار به ناترپ ارجاع می‌دهد. از آنجا که موضوع این نوشته برداشت اولیه هیدگر از منطق و نسبت آن با حقیقت است در اینجا پی‌گیر وجوه اشتراک و افتراق اندیشه هیدگر با مکتب نوکانتی نمی‌شوم.

اگر مفسران فرادهش فلسفی ارسطو را مبدأ اولیه نظریه مطابقت حقیقت می‌خوانند علت‌اش بی‌توجهی آنان به بسط و روند فکری ارسطو است. ایشان تلقی ارسطو از

حقیقت را متصلب و بر اساس آثار متقدم او تفسیر می‌کنند و توجهی به اندیشه دوره بلوغ او مثلاً در دفتر ۱۰ کتاب *مابعدالطبیعه* ندارند. بارزترین نمونه چنین تفسیری تک ساحتی، نوشته برنتانو در سال ۱۸۶۲ با عنوان *درباره معنای چندگانه موجود مطابق نظر ارسطو* است.^{۲۹} در آن نوشته برنتانو از کاربرد چهارگانه واژه *alethes* (حقیقت / صدق) در آثار ارسطو یاد می‌کند. ارسطو علاوه بر صدق گزاره که عبارت از مطابقت شناخت با شیء است، ادراکات و تعاریف، چیزها و نسبت امور و دست آخر اشخاص را نیز حقیقی یا باطل می‌شمرد.^{۳۰} البته بنابر نظر برنتانو ارسطو این سه معنای آخر حقیقت / صدق را صرفاً معانی ثانوی می‌داند و تنها گزاره را شایسته ائصاف حقیقت / صدق به آن به حساب می‌آورد. دلیل آن نیز این است که به کارگیری درست محمول‌های صدق در مصادیق اشتقاقی/فرعی مستلزم داشتن استعداد ارزیابی نسبت امور و در نتیجه داشتن استعدادی است که بتواند حکم را صادق یا کاذب بگیرد. برای مثال افراد را وقتی کاذب می‌خوانیم که دیگران را به صدور احکام کاذب همراه کنند. چیزهایی مثل طلا یا یک تابلوی نقاشی بدلی به این دلیل کاذب‌اند که آنها در ما باورهای کاذب به وجود می‌آورند. از این رو ارسطو حکم را تنها حامل صدق و کذب می‌داند.^{۳۱}

ایرادی که هیدگر در این موضوع بر فرادش فلسفی وارد می‌کند این است که آنها در این قول که جای اصلی حقیقت / صدق حکم است، بی‌جهت به ارسطو استناد می‌کنند (SZ, P. 226). چرا که ارسطو همچنان پای‌بند آن فهم اصیل و مقدم بر هستی‌شناسی از حقیقت است (نگاه شود به SZ, P. 225). البته به نظر می‌رسد که این قول با آنچه در بالا، یعنی بخش اول 6 a 16 از *در گزاره آمد*، در تضاد باشد. آنچه هیدگر در سر می‌پروراند ردّ مطابقت گزاره با واقع به عنوان تنها تلقی موجّه از حقیقت در اندیشه ارسطو است. از این جهت ارسطو نمی‌تواند منبع مناسبی برای مفسران در بحث از جای حقیقت باشد. علاوه بر آن باید به فهم کژ و نادرست از گزاره صادق اشاره کرد که مطابق آن گزاره نقشی است برگرفته از واقعیت. هیدگر معتقد است که کوشش‌های هر دو گروه منتقدان و طرفداران مفهوم فرادادی صدق بر اساس فهمی ناقص از این مفهوم بوده است. شاهد این مدعا بحث‌های آن دوره درباره ایدئال بودن حامل صدق / حقیقت است در مشاجره‌های میان قائلان به اصالت روان‌شناسی و مخالفان آنها. بنابراین دو ایراد اصلی هیدگر به فرادش بحث‌های منطقی چنین‌اند: (۱) اشتباه است اگر تنها تلقی موجّه از حقیقت را مطابقت گزاره با واقع بدانیم و (۲) اصلاً مطابقت

تصویری برگرفته از واقعیت در کار نیست.

اما مخاطب ایرادهای هیدگر چه کسانی هستند؟ بدین منظور می‌پرسیم منظور از «جای حقیقت» در گزاره چیست؟ جا یعنی، آنجایی که حقیقت اصالتاً و به‌درستی بدان تعلق دارد، یعنی آنچه حقیقت فی‌نفسه را ممکن می‌سازد، خواه جمله باشد خواه حکم یا گزاره (نگاه شود به GA 21, P. 128). در درس‌گفتار دیگری او جای صدق را چنین تعریف می‌کند: «حقیقت/صدق جایش در حکم، گزاره است؛ حقیقت/صدق را نه‌تنها می‌شود در حکم یافت، بلکه از ماهیت آن [حکم] می‌بایست به ماهیت حقیقت/صدق پی برد. البته اینها همه مشروط است به این که قول فرادادی [در مورد حکم] به حق باشد» (GA 26, P. 153).

در فراداهش منطق «ماهیت گزاره پیوندی ذاتی با ماهیت حقیقت/صدق دارد» (GA 26, P. 47) و از همین رو «مفهوم گزاره، حکم... با ملاحظه ایده حقیقت/صدق... و یا بالعکس» تعریف می‌شود (GA 26, P. 47) پس وقتی هیدگر از «جای» حقیقت می‌گوید منظورش مجموعه‌ای از موجودات (Entitäten) هستند که درباره آنها می‌توانیم به‌نحوی معقول و بامعنا بگوییم که آنها صادق یا کاذب‌اند. اما این مانع از آن نمی‌شود که نتوان صدق و کذب را در جاهای متفاوت دیگری جای داد. هیدگر تأکید دارد بر اینکه در فراداهش منطق، گزاره نه فقط به عنوان یکی از حوزه‌های به‌کارگیری مفهوم حقیقت فهمیده می‌شود، بلکه آن را مطلق «جای» اصلی و اولیّه صدق/حقیقت می‌دانند. بنابراین هیدگر به‌طور کلی مخالف تلقی فراداهش از مفهوم حقیقت/صدق نیست، بلکه اعتراض او به این ادعاست که حامل حقیقت/صدق باید صرفاً ساختاری گزاره‌ای داشته باشد و دیگر انحاء به‌کارگیری محمول حقیقت/صدق و باطل/کذب را که ناظر به چنین حامل‌هایی هستند می‌توان با رجوع به این مفهوم تبیین کرد. بدین ترتیب اعتراض هیدگر به ادعای انحصاری بودن این تلقی است. نکته اساسی در این قول این نیست که صدق و کذب گزاره را به‌طور کل توضیح می‌دهد، بلکه این توضیح را مبنای فهم به‌کارگیری «صدق» و «کذب» قبول می‌کند. گزاره را جای مطلق حقیقت دانستن به این معناست که در تبیین صدق یا کذب گزاره‌ها می‌توان برای خود رجحانی نسبت به سایر تبیین‌های ممکن برای دیگر انواع حامل‌های حقیقت/صدق قائل شد.

حتی اگر هیدگر به لحاظ صورت حکم که از موضوع، محمول و رابط تشکیل شده است همچنان پایبند فراداهش باشد، باز هم از آن حیث که در تحلیل فرادادی گزاره

بیشتر اشکال دستور زبانی یا فرآیندهای ذهنی ملاک قرار می‌گیرند تا خصوصیت و تعیین هستی‌شناختی موضوع گزاره، از فراداهش فاصله می‌گیرد. البته هیدگر در نظر گرفتن جنبه معرفتی گزاره و یا تحلیل ماهیت آن را براساس نسبتش با موضوع اجتناب‌ناپذیر می‌داند. آنچه او در سر می‌پروراند بنیان‌نهی ساختارهای منطقی در مناطقی خارج از منطق یا به عبارت دیگر توجه او به بنیان‌های هستی‌شناختی منطق است. ایرادی که او به فراداهش مباحث منطقی وارد می‌سازد این نیست که در آنجا به مطلق حکم پرداخته می‌شود. او به جزئیات تحلیل‌های محمولی جمله هم کاری ندارد بلکه به فقدان مبانی آنها در تحلیلی از نسبت التفاتی گزاره با موضوع خرد می‌گیرد. ساختار حامل حقیقت را باید براساس کارکرد آن که برقراری نسبت با موضوع است بنا نهاد. تحلیل منطقی جمله ما را از مسأله اصلی پرسش از حقیقت منحرف می‌کند. مسأله اصلی «منطق» نباید رسیدگی به جزئیات ساختار جمله باشد، بلکه باید به این پرسش پاسخ دهد که به چه نحوی این جملات، چه در مقام اظهار و چه در مقام احکام معرفتی، ناظر به واقعیتی هستند که با در نظر گرفتن آن ما گزاره‌ها را صادق و کاذب ارزیابی می‌کنیم. با تحلیل صرفاً منطقی جمله نمی‌توان حکم یا گزاره (Satz) را به عنوان حامل حقیقت معین کرد، بلکه با تحلیل کارکرد التفاتی فعل گزاردن (setzen) است که بدین غایت می‌توان رسید. خود این تحلیل تازه مقدمه‌ای است که معنای ساختار جمله را، به حکم آنکه این ساختار از کارکرد گزاره پیروی می‌کند، بر ما می‌گشاید.

ایدئال (عینی)³² بودن مضمون حکم در مقابل رئال بودن فرآیند صدور حکم

قائلان به اصالت روان‌شناسی حقیقت/ صدق را به کیفیت افعال آگاهی/ ذهن تحویل می‌برند. هوسرل در ردّ این قول فرق میان فعل و مضمون فعل را مطرح و استدلال می‌کند که ما با «صدق» و «کذب» در اساس فقط مضمون حکم را و نه خود فعل صدور حکم را مشخص می‌سازیم. به این مضمون نیز که ضامن عینیت (ابژکتیویته) حقیقت است، برخلاف فعل صدور حکم، نمی‌توان از راه تجربه راه یافت و از همین رو این مضمون نمی‌تواند موضوع علم‌النفس (روان‌شناسی) باشد (نگاه شود LU I, P. 126).³³ در زمان هیدگر چنین تصویری از حامل «ایدئال» حقیقت که به مضمون التفاتی فعل صدور حکم شکل می‌دهد، تلقی‌ای شایع از مفهوم فرادادی حقیقت بود. هیدگر هم در وجود و زمان و هم در درس‌گفتار منطق شرحی مختصر از آن را به دست می‌دهد: «در حکم باید فرق گذاشت [میان] حکم کردن که فرآیندی نفسانی واقعی است و محکوم به که

مضمونی/محتوایی ایدئال است. در مورد این [مضمون ایدئال] گفته می‌شود که «صادق» است. برعکس، فرآیند نفسانی رئال یا فرادست [موجود] است یا نیست. بنابراین مضمون ایدئال حکم، در نسبت مطابقت قرار دارد» (SZ, P. 116). در جلد ۲۱ جملاتی آمده است شبیه به آنچه از وجود و زمان نقل شد: «آنچه نفسانی است نهایتاً فعل صدور حکم یا گزاره است. معنای محکوم در حکم، آنچه صادق/حقیقی نامیده شده است، پیش‌آمدی واقعی/رئال نیست، واقعی نیست بلکه آن‌گونه که گفته می‌شود: وجود ایدئال، اعتبار است» (GA 21, P, 46). نوکانتی‌ها، به ویژه نمایندگان مکتب جنوب غربی آلمان، هم در این تمایز با هوسرل هم‌رأی‌اند. آنها نیز برآن‌اند تا ابژکتیویته (عینیّت) حقیقت را حفظ کنند. مضامین حکم که حاملان حقیقت‌اند، موجودات تجربی نیستند و از همین رو نسبت علی با رویدادهای ذهنی عالم واقع ندارند (LUI, P. 231). هیدگر افکار و آراء بولتزانو³⁴ و لُتزه (Lotze) را در اصل منشاء فرق گذاشتن میان فعل و مضمون حکم می‌داند.

اما هیدگر دلایل ردّ قول به اصالت روان‌شناسی را ناکافی و چه‌بسا اشتباه می‌داند. نزد او در پرسش از حامل حقیقت/صدق و فهم درست گزاره نباید صرفاً بر تفاوت میان افعال و مضامین گزاره تمرکز کرد. نظریه‌ای که به حقیقت/صدق گزاره می‌پردازد باید بر تلقی‌ای از مضامین التفاتی گزاره مبتنی باشد که این مضامین را با توجه به آن مناسباتی تبیین می‌کند که ما در آنها با افعال، ادعاهای و احکام مواجه‌ایم. معانی زبانی و مضامین التفاتی را باید براساس شکل خاصی از نسبت با عالم که همان شکل کارآیی آنهاست، فهمید. لُتزه، هوسرل و نوکانتی‌ها محلّ صدق/حقیقت را گزاره می‌گیرند و آن را در قلمروی ایدئال جای می‌دهند. هیدگر دو ایراد بر این تلقی وارد می‌آورد. اول اینکه تمایز میان فعل صدور حکم و مضمون آن بر «جدایی رئال از ایدئال» استوار است، جدایی‌ای «که به لحاظ هستی‌شناختی تبیین نشده است» (SZ, P 217). نکته دوم اینکه با چنین تفکیکی «واقعیت شناختن و صدور حکم به دو نحوه وجود و دو «لایه» تفکیک» می‌شوند «که با بهم چسبانند نشان هرگز به نحوه وجود شناختن نمی‌رسیم» (SZ, P. 217).

پیش از وجود و زمان هیدگر در درس گفتار منطق توضیح داده بود که منظورش از ناکافی بودن تبیین هستی‌شناختی این تمایز چیست. گرچه هوسرل به حق در مقابل قول به اصالت روان‌شناسی صدور حکم را از مضمون حکم فرق می‌گذارد اما اشتباه او در

این است که این تمایز روشمند را هم‌بنیان با تمایزی هستی‌شناختی، یعنی تمییز میان قلمرو ایدئال و قلمرو رئال وجود، می‌گیرد. هوسرل بدون اینکه خود بداند و از این‌رو بدون هیچ‌گونه توجیهی فرض را بر این می‌گیرد که مخالفت با قول به اصالت روان‌شناسی فقط در قالب پابندی به ایدئالیسم (فرق میان رئال - ایدئال) ممکن است. اگرچه به نظر می‌رسد که هوسرل و ریکرت در ردّ قول به اصالت روان‌شناسی گرایش دارند به اینکه «دو سلسله، میدان، سپهر، حوزه جدا از هم هست - اعتبار (Geltung)، حسّی - ناحسّی، رئال - ایدئال، تاریخی - فراتاریخی» (GA 21, P. 92) را با هم در نظر بگیرند، این دوگانه‌انگاری جایی برای برقراری نسبت با آن «وجود اصلی‌ای که دلیل فهم شدن اینها همه چون امکانات و لوازم آن وجود است» (GA 21, P. 92) باقی نمی‌گذارد. هیدگر با ایراد دوم خود موجه بودن فرق گذاشتن میان فعل رئال صدور حکم و درونمایه ایدئال حکم را به پرسش می‌کشد. با این تمایز فهم خود موضوع و نحوه پژوهش آن مغفول می‌ماند. فعل و مضمون، اندیشیدن و اندیشیده همواره به‌گونه‌ای وحدانی ظاهر می‌شوند و «در آخر اندیشیدن انضمامی اندیشیده، زنده‌ترین واقعیت/ فعلیتی است که در آن اندیشیدن و اندیشیده هستند» (GA 21, P. 90). او جداسازی تام و تمام مضامین حکم را از فعل التفاتی صدور حکم، به‌لحاظ هستی‌شناختی رد می‌کند. اما در اینجا باید توجه داشت که اگر هیدگر به فعل اندیشیدن و صدور حکم استناد می‌کند، منظورش از آن متعلق ذهنی روان‌شناسی تجربی نیست، بلکه پدیداری است روزمره و مقدم بر نظریه. گزاره‌ها، احکام و ادعاها کارکردی عملی دارند و از همین حیث هم - و نه به‌واسطه صفاتی مجزا از این کارکرد مانند وابستگی علی یا فرازمانی بودن - معین می‌شوند. بنابر رأی هیدگر مبدأ هر نظریه‌ای درباره حقیقت موجودی از جنس گزاره نیست و بدین ترتیب ما در مناسبات عملی روزمره در وهله نخست با آن مواجه نمی‌شویم. آنچه صدق و کذب گزاره را موجب می‌شود این است که دازین چگونه در عالم رفتار و با دیگر موجودات نسبت برقرار می‌کند. این صورت خاص نسبت داشتن با عالم مربوط می‌شود به نحوه معین‌گریستن دازین، یعنی با عمل معین‌چیزی را ادعا کردن (Behaupten) و تصدیق کردن (Bestätigen).

نزد هیدگر قول به اینکه گزاره محل حقیقت/ صدق است از دو جهت مسأله‌برانگیز است: نخست اینکه نظریه‌ای در باب حقیقت که ناظر به گزاره به عنوان حامل حقیقت/ صدق است، نباید به آن معنای اصلی و اصیلی فهمیده شود که ما آن را با اسناد

محمول‌های «صدق» و «کذب» به کار می‌گیریم. دوم اینکه گزاره را هم که حامل صدق/ کذب است، نباید چنان تعریف کرد که پیوندش با آن پس‌زمینه‌ای قطع شود که مواجهه روزمره ما را با تعابیر «صدق» و «کذب» ممکن می‌سازد. نظریه حقیقت مبتنی بر گزاره نباید این امر را که در اثبات حقیقت ادعایی صرفاً آنچه ادعا شده است (= مدّعی) تعیین کننده است به سادگی از پیش مفروض گیرد، بلکه باید همین امر را با توسل به انحاء متفاوتی که دازین به طور کل می‌تواند با موجودات نسبت برقرار سازد به نحو وجودشناختی بی‌کم و کاست تبیین کرد.

نظر هایدگر درباره دومین قول منتسب به فرادش فلسفی در باب حقیقت/ صدق

بنابر فرادش فلسفی ذات حقیقت/ صدق عبارت است از «مطابقت حکم با متعلقش» (SZ, P. 214). اما منظور از ذات در اینجا چیست؟ در توضیح این کلمه به سخنرانی هایدگر با عنوان در ذات حقیقت^{۳۵} رجوع می‌کنیم. او این سخنرانی را برای اولین بار در سال ۱۹۳۰ و در سه شهر برمن، ماربورگ و فرایبورگ ایراد کرد. در حاشیه‌ای که در چاپ سوم این سخنرانی در سال ۱۹۵۴ منتشر شده است، به سه معنا از «ذات» اشاره می‌کند: ۱. quidditas یا چیستی، ۲. فراهم آوردن امکان یا شرط امکان و ۳. بنیان ممکن ساختن (Grund der Ermöglichung). آنچه از این حاشیه می‌توان فهمید این است که در پرسش از ذات حقیقت، واژه «ذات» (Wesen)، با توجه به مراحل سه‌گانه‌ای که هایدگر به این پرسش می‌پردازد، سه معنای متفاوت دارد. آنجا که ذات حقیقت با صدق گزاره تعریف و تعیین می‌شود، کلمه «ذات» معنای ماهیت و چیستی دارد که به آن در زبان لاتینی quidditas گفته می‌شود. لفظ ذات به معنای صفات مشترک مصادیق مفهوم حقیقت هم نیست که به آن در زبان یونانی koinon گفته می‌شود. آنچه نسبت به صدق، به عنوان ماهیت گزاره صادق بی‌واسطه، تقدم دارد امکان درونی (ذاتی) یا همان فراهم آوردن امکان (Ermöglichung) به معنای شرط امکان است. «ذات»، در معنای سوم، بنیان فراهم آوردن امکان است.

البته ناگفته نماند که پیش از این نیز بسیاری بر نظریه مطابقت ایراد کرده‌اند، از جمله فرگه که اصولاً «مضمون لفظ «حقیقی» را کاملاً منحصر به فرد و تعریف ناپذیر»^{۳۶} می‌داند. علاوه بر این او معتقد است که مفهوم فرادادی حقیقت به تسلسل منجر می‌شود، چرا که تبیین مطابقت خود مستلزم مطابقت با چیزی است و این دوری است باطل. تارسکی و کواین نیز جزو این دسته از منتقدان به حساب می‌آیند.

برخلاف این منتقدان، مفهوم حقیقت و تبیین فلسفی آن یکی از مهم‌ترین پرسش‌های اندیشه هیدگر است. او از مدافعان نظریه فرادادی «مطابقت» در تعریف حقیقت است، مشروط بر اینکه از موشکافی‌های بیش از حد و شائبه‌های متافیزیکی منزّه باشد. او قصد ندارد نظریه بدیلی برای مفهوم فرادادی حقیقت به دست دهد. حتی در بحث از ذات حقیقت نیز موافق نظریه‌ای که پیش‌فرض‌های بسیار زیادی داشته باشد نیست و در تأیید نظر خود به وضعیت‌های روزمره‌ای ارجاع می‌دهد که مناسبات واقعی اظهارات درباره‌ی عالم را به تأیید می‌رسانند. او قائل به وجود زمینه مشترکی است که انحاء متفاوت به‌کارگیری مفهوم حقیقت را در مفهومی جامع متحد می‌سازد. هیدگر این هسته اصلی را که از درون آن کارکرد مفاهیم خاص حقیقت، مثلاً برای گزاره و یا برای اگزیزتنتز، تکوین‌پذیرند «ناپوشیدگی» (SZ, P. 219) می‌خواند که ترجمه واژه یونانی aletheia است.

مطابقت به منزله نقش برگرفتن (Abbilden)

یکی از این شائبه‌های متافیزیکی که بحث درباره حقیقت را مکدر ساخته است نظریه «نقش‌برگرفتن» (Abbilden) است که «حقیقت را به‌سان برگرفتن نقش از موجود و شبیه‌سازی آن در آگاهی به معنای مطابقت اندازه‌گیر [nachmessend]»³⁷ (GA 21, P. 163) تلقی می‌کند. هیدگر هم در وجود و زمان و هم در منطق (جلد ۲۱) به هنگام بحث در مورد تفسیر مطابقت به Abbild (نقش‌برگرفته) از نوشته ارسطو درباره گزاره³⁸ نقل قول می‌آورد. بنا بر تفسیر هیدگر، از سیاق متن در 1, 16a 3-8 یا 1, 16a 6 نقل می‌شود این‌گونه برداشت کرد که ارسطو مفهوم حقیقت را در اصل به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که می‌توان از آن نقش‌برگرفتن (Abbilden) از موجود به مدد فرآیندهای نفسانی استنباط کرد. در واقع مفسران نیز غالباً به همین موضع از این نوشته استناد می‌کنند تا نشان دهند و اثبات کنند که چگونه ارسطو مفهوم حقیقت را در فلسفه وارد کرده‌است. ترجمه هیدگر از این بخش از متن (1, 16a 3-8)، که البته بنا به گفته خودش ترجمه‌ای همراه با توضیح است، چنین است: «کلمات اکنون اظهاراتی [واژه‌های زبانی] هستند، چیزهایی که در آنها آن چیزی نشانه‌گذاری می‌شود که در رفتار نفسانی (Vernehmen-Bedenken) با آن مواجه می‌شویم. و نوشتار چیزهایی [هستند] که در آنها گفتارها نشانه‌گذاری می‌شوند. حال همان‌گونه که علائم نوشتاری برای همه انسان‌ها یکی/یکسان نیست (مصری‌ها نشانه‌های دیگر دارند تا یونانیان) آواها (هیئت‌های ملفوظات)

نیز یکی نیستند. در این میان آنچه این ملفوظات یا کلمات در وهله نخست (در اصل) نشانه‌های آنها هستند، یعنی آنچه را آنها در هیئت کلمات به لفظ درمی‌آورند و برای آنها گفتار هستند، همان است که همه با آن این‌همان و یکسان مواجه می‌شوند... (GA 21, P.166 sq)^{۳۹}

در اینجا هایدگر واژه یونانی *Pathemata* (آثار و احوال) را به رفتار نفسانی (*seelisches Verhalten*) ترجمه و در عین حال توجه را به این نکته جلب می‌کند که اگر آن را به تصورات ترجمه و تصورات را هم احوال نفسانی فهم کنیم آنگاه از عبارات ارسطو می‌توان نظریه نقش برگرفته (*Abbild*) را برداشت کرد و آنها را این‌گونه تفسیر کرد که احوال در نفس، نقش‌ها یا انگاره‌های چیزهایی هستند که در خود نفس نیستند. واژه *homoioima* نیز می‌تواند در اصل گویای آن چیزی باشد که به مطابقت درآمده است، مطابق شده (*das Angeglichene = homoioimata*)، یعنی آنچه ما با آن مواجه شده‌ایم و در این مقام همان‌گونه است که خود موجود است. به ادراک درآوردن و به ادراک درآمده (مدرک) هر دو یکسان عمل می‌کنند و از این راه خود موجود را می‌نمایند و مجال مواجهه با آن را آن‌گونه که هست، می‌دهند. پس بحث در اینجا بر سر وفق دادن حالتی نفسانی با چیزی جسمانی نیست (مقایسه شود با GA 21, P. 167).

بنابر نظر هایدگر «نه مفهوم ارسطویی حقیقت و نه اصلاً مفهوم یونانی حقیقت سمت و سوی انگاردن / نقش‌برگرفتن دارد و نه اصلاً باید آن را به معنای این نوع از مطابقت فهمید» (GA 21, P. 162). هایدگر معتقد است که در نظریه نقش برگرفته که در کتاب *العباره (de interpretation)* آمده است ریشه کژفهمیده شده مفهومی خاص از حقیقت برمبنای شناخت‌شناسی قرار دارد که باید آن را نشان داد و اصلاح کرد. بسیار پیش آمده که نظریه‌ای در باب حقیقت / صدق برحسب سهمی که در نظریه شناخت دارد ارزیابی شده است، قولی که هایدگر با آن مخالف است و سعی دارد تا در دوره تدریس در ماربورگ مفهومی از حقیقت را پیروراند که مبتنی بر گزاره نباشد.

بنابر این نظریه، تصورات حقیقی در ذهن از آن رو حقیقی‌اند که بخش معینی از واقعیت را به درستی باز می‌نمایند. هایدگر معتقد است که قبول این نظریه مستلزم قبول دوگانگی چیزهای جسمانی و بازنمایی (*Repräsentation*) ذهنی آنهاست. البته آن زمان انتقاد از نظریه تصویر برگرفتن بسیار رایج بود. منتقدان به این نظریه این‌گونه ایراد می‌گرفتند که با قبول این نظریه می‌بایست واقعیتی مستقل از بازنمایی‌های ذهنی را

مفروض گرفت که حتی اگر چنین پیش فرضی را هم بپذیریم باز معلوم نیست که چگونه چنین واقعیتی امکان تصدیق گزاره‌ها را دارد. آنچه در این تفسیر از حقیقت / صدق از نظر دور می‌ماند نسبتی است که گزاره‌ها و باورهای ما با چیزی مستقل از خودشان دارند تا به واسطه آن ما بتوانیم گزاره‌ها و باورهای مان را به نحوی ابژکتیو اصلاح کنیم. هیدگر دقیقاً به همین عینیت (Objektivität) حقیقت نظر دارد.

بسیاری از هم‌عصران و پیشینیان هیدگر، چه در میان نوکانتی‌ها و چه در میان قائلان به اصالت روان‌شناسی، نظریهٔ مطابقت دربارهٔ حقیقت را بدان دلیل رد می‌کردند که نمی‌توانستند تصور کنند که واقعیتی مستقل از بازنمایی ذهنی وجود دارد. اعتراضات به نظریهٔ واقع‌انگارانه مطابقت بر دو فرض استوار است: (۱) نظریهٔ حقیقت باید سهمی در فهم مفهوم شناخت داشته باشد و (۲) راهیابی ما به واقعیت فقط با واسطه و از رهگذر بازنمایی ذهنی ممکن می‌شود. ما همواره فقط بازنمایی ذهنی را که تصویرهایی برگرفته از واقعیت‌اند، درک می‌کنیم و نه خود واقعیت را. پس چنانچه حقیقت را نسبتی بگیریم آن نسبتی است میان خود بازنمایی‌های ذهنی و نه میان امور ذهنی و قلمرو واقعیت، آن‌گونه که صورت‌بندی حقیقت در قرون وسطی یعنی *adaequatio rerum et intellectum* به ما القاء می‌کند. این ملاحظات نقدی است بر «مفهوم خارجی حقیقت» (*transzendenten Wahrheitsbegriff*) که حقیقت را مطابقت محتوای شناخت با واقعیتی مستقل از آگاهی و از این حیث خارج از ذهن تعریف می‌کند.

در اوایل قرن بیستم بیشتر پژوهشگران و اساتید دانشگاهی در حوزهٔ منطق و فلسفه دیگر نظریهٔ مطابقت حقیقت / صدق را قبول نداشتند و به جای آن نظریه‌های دیگری را ترجیح می‌دادند که واقع را امری درون‌ذهنی می‌گرفت و حقیقت / صدق را مبتنی بر سازگاری (*kohärentisch*) یا مبتنی بر قول به اصالت عمل (*pragmatistisch*) تفسیر می‌کرد. این جایگزینی دو دلیل داشت: دلیل نخست ابراز شک و تردید بود نسبت به وجود عالمی خارجی و مستقل از باورها و مواضع ما. دلیل دوم باور به این بود که «مفهوم» حقیقت / صدق فقط وقتی معنا دار است که ما بتوانیم صدق یا کذب احکام‌مان را همواره به نحوی اصولی بشناسیم.

هیدگر پیش فرض اصلی این‌گونه انتقادات از مفهوم فرادادی حقیقت / صدق را قبول ندارد. به نزد او واقعیت چیزی نیست که صرفاً بازنمایی‌های ذهنی بتوانند آن را بر ما

آشکار سازند. از این رو او شکاکیت دکارتی را که یقینی بودن محتوای ذهنی را در مقابل پرسش برانگیز بودن واقعیت تجربی قرار می‌دهد، «مسأله‌نما» (Pseudoproblem) (GA 26, P. 191) می‌داند. نسبت مندرج در مفهوم حقیقت / صدق به هیچ وجه ربطی به بازنمایی‌های ذهنی ندارد، نه «فرآیندهای روان‌شناختی» است و نه «تصویری» از «چیزهای واقعی» (SZ, P. 117)، بلکه همواره نسبتی میان گزاره و «خود شیء موجود» است (SZ, P. 118) که گزاره با آن ارتباط پیدا می‌کند. در نسبت حقیقت، تصورات نه با همدیگر و نه در نسبت با چیزی واقعی مقایسه می‌شوند. موضوع مورد نظر اثبات مطابقت میان شناختن و عین مُدرک یا حتی میان آنچه نفسانی و آنچه جسمانی است، نیست. موضوع حتی مطابقت میان (محتوای آگاهی) با یکدیگر هم نیست (SZ, P. 118). به نزد هایدگر نه حامل صدق بازنمایی ذهنی است و نه آنچه صدق می‌سازد.

بنابراین ما در این زمینه با دو مسأله روبرویم: مسأله اول تفسیر حامل صدق است که معمولاً آن را گزاره یا قضیه می‌دانند و بعضاً، به‌خصوص به نزد هوسرل، به دو پاره فعل و مضمون گزاره تقسیم می‌شود. درحالی که درست آن است که هر دو پاره را هم‌زمان با هم دید. مسأله دوم تفسیر واقعیت است که مطابق تلقی دکارت در پس پشت بازنمایی‌های ذهنی پنهان است. چنانچه قائل به اصالت روان‌شناسی باشیم باید کاملاً از نسبت میان این دو وجه، یعنی گزاره و واقعیت، صرف‌نظر کنیم یا مانند نوکانتی‌ها و هوسرل آن را به نسبتی میان تصورات تقلیل دهیم. هیچ‌کدام از این دو راه حل مقصود هایدگر را بر نمی‌آورند. یک گزاره آنگاه صادق است که واقعاً همان‌طور باشد که ادعا می‌کند. مبدأ تبیین نسبت حقیقت را، بنا بر رأی هایدگر، نباید در مطابقت بلکه در نسبتی با واقعیت جست که امکان فهم مطابقت را در وهله نخست فراهم می‌آورد. در این میان باید نسبت میان حامل صدق و آنچه صدق را می‌سازد به نحوی از انحاء برای مواضع شناخت‌شناسی ما اهمیت پیدا کند. شناخت را نمی‌توان فقط از روی گزاره‌ها تشخیص داد، بلکه به موضع‌گیری‌هایی التفاتی گره خورده است. از این‌جاست که بازسازی مفهوم حقیقت، به‌نظر هایدگر، نباید محدود به تحلیل‌های صوری از ساختار جمله باشد، بلکه باید نحوه عمل انضمامی و زنده‌ای که با آن به چیزها نسبت صادق / حقیقی بودن می‌دهیم نیز مد نظر قرار گیرد.

نتیجه

پژوهش هایدگر درباره منطق و به تبع آن درباره گزاره و حقیقت در این دوره از مسیر

فکری‌اش پژوهشی استعلایی است. وظیفه‌ای که هیدگر برای خود در مورد مسأله حقیقت و گزاره تعیین می‌کند بازسازی صدق گزاره براساس نسبتی وجودشناختی با واقعیت است. او از شرط‌های لازم و ضروری برای آنکه چیزی حقیقی / صادق باشد، می‌پرسد و رسیدن به تعریف از ذات حقیقت را ورای کژروی‌های فرادش فلسفی ممکن می‌داند. غایت هیدگر در بحث در باب حقیقت به دست دادن تعریفی بدیل از آنچه تاکنون در تاریخ فلسفه آمده است، نیست بلکه نشان دادن بنیان یا شرط امکان آن است. این بنیان را هیدگر «آزادی»⁴⁰ می‌خواند. «ذات حقیقت آزادی است» یعنی صدق گزاره و حکم، پیش از هر چیز، بر بنیانی که آزادی است، استوار است، بنیانی که خود بنیان برقراری نسبتی با موجود را می‌گذارد. این بنیان نیز به نوبه خود قائم به ساحتی گشوده (Offenbarkeit) است و امکان ذاتی حقیقت گزاره را فراهم می‌آورد. آزادی نحوه وجودی انسان است و نه صرفاً صفتی از صفات او. بنابر این چنین مفهومی از آزادی در درجه نخست مفهومی وجودشناختی است و ربطی به مباحث سیاسی ندارد.

پی‌نوشت‌ها

1. Heidegger, Martin: "Neuere Forschung über Logik". (1912). In : *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe, Band 1, 1978, Frankfurt a.M, p. 17-43
2. Heidegger, Martin: "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritischer Beitrag zur Logik" (1913). In: *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe, Band 1, 1978, Frankfurt a.M, p. 59-188
۳. در این موضوع از مقاله زیر کمک گرفته‌ام:
Bucher, Theodor, G.: Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik (Erster Teil). In: *Heidegger Studien*, Vol. 22, 2006, P. 112-114
4. White, D. A.: *Logic and Ontology in Heidegger* (Columbus 1985), viii.
5. Mohanty, J. N.: "Heidegger on Logic". *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988, P. 112, 170
6. Fay, Th. A.: "Heidegger and the Formalization of Thought". In: Seeböhm/Föllesdal/Mohanty: *Phenomenology and the Formal Sciences*. Dordrecht, 1991, P. 112-113.
7. Fay, Th. A.: "Heidegger on Logic and Language. Some Aporiai". In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 1990, Nr. 52, P. 423
8. Ibid, P. 424

9. Ibid, P. 426
10. Ibid
11. Von Weizsäcker, C. F.: "Erinnerungen an Martin Heidegger" . In: *Der Garten des Menschlichen*. Frankfurt, 1980, S. 316
12. Hermann, R. D.: "Heidegger and Logic". In: *Sophia*. Rassegna critica di filosofia e storia della filosofia 29 (1961), P. 354
13. Kölmel, W.: "Heidegger und Duns Scotus". In: *via scoti*, Roma, 1995, Vol. II, P. 1155
۱۴. منظور از فلسفه مدرسی (Schulphilosophie) فلسفه اسکولاستیک نیست که در قرون وسطی از سال های ۱۱۰۰ تا ۱۵۰۰ میلادی در اروپا تدریس می‌شد، بلکه معنای تحت‌اللفظی آن مراد است یعنی فلسفه‌ای که در مدرسه‌های یونانی و بعدها در دانشگاه‌های اروپایی بعد از قرون وسطی تدریس می‌شد. هایدگر همین معنا را از مدرسه (Schule) در مورد اصطلاح منطق مدرسی (Schullogik) به کار می‌گیرد.
15. Heidegger, Martin: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, Bd. 17, Frankfurt a.M., 1994
16. Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe, Bd. 21, Frankfurt a.M., 1976. (GA 21)
17. Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, Bd. 26, Frankfurt a. M., 1978. (GA 26)
18. Heidegger, Martin: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Gesamtausgabe, Bd. 38, Frankfurt a.M., 1998.
19. Heidegger, Martin: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*. Gesamtausgabe, Bd. 45, Frankfurt a.M., 1984.
۲۰. کلمه «رفتار نسبی» را در ترجمه کلمه Verhalten آورده‌ام. این واژه در زبان آلمانی هم به معنای رفتار است و هم به معنای برقراری نسبت با چیزی. هایدگر نیز به همین دو وجه معنایی این واژه نظر دارد.
21. Husserl, Edmund: *Formale und Transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, mit ergänzenden Texten*. Hrsg. von Paul Janssen, Den Haag, 1974, P. 351
22. Ibid, P. 373 sq.
23. die Wahrheit
24. Heinrich Rickert (1863-1936)
25. Emil Lask (1875-1915)
26. Heidegger, Martin: *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1978. (GA 1)
27. Paul Natorp (1854-1924)
28. Ernst Cassirer (1874-1945)

29. Brentano, Franz: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg, 1862, P. 26.
30. Ibid, P. 31 sq.
31. Brentano, Franz: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg, 1862, pp. 23-31.
32. objektiv
33. Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*. (1900-1913). Hrsg. Von Elmar Holenstein, Den Haag, 1975, Husserliana XVIII. (LU I)
۳۴. Bernard Bolzano (1781-1848) فیلسوف، ریاضیدان و از آباء کلیسای کاتولیک اهل پراگ بود. اثر چهار جلدی او با عنوان *نظریه علم پیشاپیش* به بسیاری از موضوعات و گرایش‌هایی پرداخت که بعدها در پدیدارشناسی و فلسفه تحلیلی مطرح شد.
35. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit*. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt am Main, 1976, S. 177- 202
36. Frege, Gottlob: *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Der Gedanke* (1918). In: *Kleine Schriften*. Hrsg. Von Ignacio Angelelli, 2. Aufl. Hildesheim, 1990, S. 342-362, P. 344
۳۷. منظور مطابقتی است که حد و میزان تطبیق نقش برگرفته شده از موجود را با خود موجود اندازه می‌گیرد.
38. *peri hermenia, de Interpretatione* (کتاب العبارة)
۳۹. برای مقایسه در اینجا ترجمه ادیب سلطانی از همین متن را می‌آورم که در کتاب *منطق ارسطو* (ارگانون). در پیرامون گزاره، ص. ۶۷ آمده است: «اکنون، واژه‌های گفتاری (ta en te phoune) نماد (symbolon) های انفعال (pathematon) های نفس‌اند، و واژه‌های نوشتاری (ta graphomena) نمادهای واژه‌های گفتاری و به همان‌سان که نوشتار (gramma) ها نزد همگان این‌همان (ta auta) نیستند گفتارها (phoune) نیز [نزد همگان] یکی نمی‌باشند؛ ولی با اینهمه، آن چیزهایی که واژه‌های گفتاری در وهله نخست نشانه (Semeion) های آنها هستند، — یعنی انفعال‌های نفس — نزد همگان اینهمان‌اند، و آن چیزهایی که این انفعال‌های نفس انگاره (homoioima) هایشان‌اند، — یعنی واقعیت‌ها — نیز [نزد همگان] یکی هستند».
۴۰. به تعریف مفهوم آزادی و نسبت آن با علیت و حقیقت در مقاله‌ای با مشخصات زیر پرداخته‌ام:
«هیدگر و مفهوم آزادی» در: ارغنون. فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی، دوره جدید، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص. ۲۷-۳۷. در همان فصلنامه ترجمه بخش چهارم از سخنرانی هیدگر را با عنوان «در ذات حقیقت» که به ذات آزادی می‌پردازد آورده‌ام.

منابع

- Dahlstrom, Daniel O.: *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*. Wien, 1994.
- Heidegger, Martin: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, Bd. 17, Frankfurt a.M., 1994
- Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe, Bd. 21, Frankfurt a.M., 1976. (GA 21)
- Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, Bd. 26, Frankfurt a. M., 1978. (GA 26)
- Heidegger, Martin: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Gesamtausgabe, Bd. 38, Frankfurt a.M., 1998.
- Heidegger, Martin: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*. Gesamtausgabe, Bd. 45, Frankfurt a.M., 1984.
- Dahlstrom, Daniel O.: *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*. Wien, 1994.
- Martel, Christoph: *Heideggers Wahrheiten. Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit*. Berlin, New York, 2008.
- Schmidt, S.W.: *Heideggers Theorie der Wahrheit und ihre Interpretation bei Tugendhat*. Bonn, 2008
- Steinmann, Michael: *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger*. Tübingen, 2008.
- Vukicevic, Vladimir: *Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers (1925-1928)*. Hildesheim, 1988.