

Analyzing the foundations of comparative philosophy in Martin Heidegger's thought

Seyed jamal Same¹, Mohammad Javad Safian², Ali Karbasizadeh Esfahani³

1. PhD Student Department of Philosophy, University of Isfahan

2. Associate professor, faculty of literature, university of Isfahan, Isfahan, Iran

3. Associate professor Department of Philosophy, University of Isfahan

Abstract

With the departure of Western philosophies from their original application, the question came to the forefront of thinking: how can thoughts encounter, and what is their relation to each other? This basic question, with the effort of numerous thinkers to answer it, underlies the way of thinking that is called comparative philosophy. But rather than being a method or a model, comparative philosophy was more a horizon that examined the possibility of meeting ideas. Comparative philosophy was a question rather than an answer; the question regarding the condition for the possibility of turning to the other? The subject of the present paper is a re-reading of the basic components and grounds of Heidegger's thought to show the possibilities of correspondence in them. The paper argues that Heidegger has been deeply involved in the central question of comparative philosophy in many periods of his thought, although he never explicitly mentions comparative philosophy, he considers philosophy to be the same as a confrontation with the other. In his view, the task of thinking is to continuously pursue a new beginning for thought. His approach to pre-Socratic thought, Holderlin's poetic thought, and confrontation with Eastern traditions may be the clearest examples of this quest. The guiding question of the paper is that whether it is possible to set an agenda for comparative philosophy and its central question about the possibility of confrontation with the other based on the fundamental components of Heidegger's thought?

Key words: Comparative Philosophy, Confrontation, Heidegger, Turning to the Other, New Beginnings.

نشریه علمی متافیزیک (نوع مقاله: پژوهشی)

سال یازدهم، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۱۴ بازنگری: ۹۹/۶/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۹

صص: ۱۶۹-۱۸۰ doi: [10.22108/MPH.2020.123377.1224](https://doi.org/10.22108/MPH.2020.123377.1224)

واکاوی بنیادهای تطبیق در اندیشهٔ مارتین هایدگر

سید جمال سامع^۱، محمدجواد صافیان^{۲*}، علی کرباسی زاده اصفهانی^۳

۱. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان

jamal_same68@yahoo.com

۲. دانشیار فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

mjsafian@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان

karbasi@ltr.ui.ac.ir

چکیده

با خارج شدن فلسفه‌های غربی از اطلاق نخستین خود، این پرسش پیش روی تفکر قرار گرفت که: اندیشه‌ها چگونه می‌توانند با یکدیگر ملاقات کنند و نسبت آنها با یکدیگر چیست؟ این پرسش اساسی زمینه‌ساز آن نحو از اندیشیدنی شد که بعدها به مدد اندیشهٔ متفکران متعدد، فلسفهٔ تطبیقی نام گرفت. فلسفهٔ تطبیقی بیش از آنکه روش یا الگو باشد، افقی بود که امکان ملاقات اندیشه‌ها را با یکدیگر بررسی می‌کرد. فلسفهٔ تطبیقی در اساس خود بیشتر پرسش بود تا پاسخ و روش. پرسش این است که: شرط امکان روی‌آوردگی به غیر چیست؟ موضوع نوشتار حاضر بازخوانش مؤلفه‌ها و پاربن‌های اساسی تفکر هایدگر در جهت نشان‌دادن امکان‌های تطبیق در آنها و ذکر مختصر نمونه‌هایی است که هایدگر براساس این مؤلفه‌ها به دیگر متفکران روی آورده است. استدلال مقاله این است که هایدگر در دوره‌های متعدد فکری‌اش عمیقاً درگیر پرسش محوری فلسفهٔ تطبیقی بوده است. او با اینکه هرگز از عنوان فلسفهٔ تطبیقی بهره نداشت، فلسفه را عین مواجهه با دیگری لحاظ کرد. از نظر او وظیفهٔ تفکر، پی‌جویی مداوم سرآغازهای جدید برای اندیشه است؛ روی‌آوردگی اندیشهٔ او به پیشاسقراطیان، تفکر شاعرانهٔ هولدرلین و مواجهه با سنت‌های شرقی شاید روشن‌ترین نمونه‌های این پی‌جویی‌ها باشند. پرسش راهنمای مقاله این است که: آیا می‌توان براساس مؤلفه‌های بنیادین اندیشهٔ هایدگر به طرحی برای فلسفهٔ تطبیقی و پرسش محوری آن دربارهٔ امکان مواجهه با دیگری رسید؟

واژگان کلیدی: فلسفهٔ تطبیقی، هایدگر، مواجهه، روی‌آوردگی به غیر، سرآغازهای جدید.

مقدمه

موضوع مقاله حاضر، واکاوی بنیادهای اندیشه مارتین هایدگر برای ترسیم طرحی برای فلسفه تطبیقی است؛ پژوهش حاضر در دو گام تلاش می‌کند به هدف خود دست یابد: ۱- از طریق تکیه بر مؤلفه‌های بنیادین اندیشه هایدگر از جمله پرسش از وجود، دازاین، تفکر، هرمنوتیک، معنای سرآغاز و نسبت این مفاهیم با غیراندیشی به مثابه مسئله اساسی تطبیق؛ ۲- از طریق نشان دادن بحث‌های نمونه‌ای تطبیقی در اندیشه هایدگر، از جمله تفسیر هایدگر از لوگوس هراکلیت و مواجهه او با مبانی فکری سنت‌های شرقی. در گام دوم، تلاش بر این است که مبانی ذکر شده در گام نخست به صورت انضمامی دنبال شود؛ بنابراین فرض و طرح کلی مقاله یعنی پی‌جویی مبانی تطبیق در تفکر هایدگر، حول محور غیراندیشی بنیادین او دنبال می‌شود تا دریافته شود که آیا می‌توان براساس این غیراندیشی، سیمایی جدید از فلسفه تطبیقی ترسیم کرد؛ اما باید پرسید: ضرورت این واکاوی در چیست؟ چرا باید در جست‌وجوی ترسیم طرحی برای فلسفه تطبیقی در اندیشه متفکری بود که خود از این عنوان استفاده نکرده است؟ اینکه خود هایدگر از عنوان فلسفه تطبیقی استفاده نمی‌کند، حجتی بر گزافگی طرح ما نیست؟ اما شاید درست برعکس، این استفاده نکردن و اجتناب، معنایی بیش از طرد یا حذف داشته باشد. شاید این اجتناب، خود دلیل و حجتی باشد برای هرچه جدی‌گرفتن پرسش از امکان تطبیق.

از نظر هایدگر، روی‌آوردگی به غیر در پس‌زمینه هر اندیشه بزرگی قرار دارد. بزرگان عرصه تفکر همواره ناگفته‌ای را در آثار خود بر جای گذاشته‌اند که امکان روی‌آوردگی دگرگونه به آثار آنها را امکان پذیر می‌کند؛ بنابراین، اجتناب از به‌کاربردن عنوان فلسفه تطبیقی بدین معناست که تفکر تطبیقی امری

ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده نیست که بتوان برای آن قواعد و اصولی در نظر گرفت؛ بلکه تفکر تطبیقی حقیقی از نظر هایدگر درست‌شنیدن و به‌عبارت دیگر تعلق‌یافتن به وجه نااندیشیده تفکر متفکران بزرگ است؛ وجهی که اگر آزموده شود، هم آزموده و هم آزمایش‌گر را دگرگونه می‌کند؛ بنابراین، روی‌آوردگی به غیر از نظر هایدگر با نحوی دگرشدن بنیادین نسبت دارد. البته شرط چنین اندیشه تطبیقی و غیراندیشی از نظر هایدگر آزادشدن از ضابطه متداول فلسفه غربی، یعنی ضابطه سوژه‌ماژزه است. این ضابطه، غیر را خلاصه‌شدنی و پایان‌پذیر لحاظ می‌کند؛ بنابراین، امکان فلسفه تطبیقی در گرو فرارفتن از این ضابطه به جانب نحوی غیراندیشی بنیادین خواهد بود. همه تفکر هایدگر به یک معنا آزمودن و تلاش برای این فراروی به‌جانب مبانی دیگر برای تفکر فلسفی است. از این منظر، می‌توان گفت فلسفه تطبیقی ناگفته تفکر هایدگر است؛ ناگفته‌ای که امروز باید آن را حاضر ساخت. از نظر هایدگر، اگر بخواهیم راهی به‌جانب غیر جست‌وجو کنیم، این راه نمی‌تواند بدون بازخوانش اساسی در مؤلفه‌های تفکر صورت پذیرد. بنیادهای فکر باید آماده پذیرش دیگری و غیر باشند. سعی بر آن است که غیریت در بنیادهای اندیشه هایدگر نشان داده شود؛ به طوری که سیمایی از تطبیق فلسفی به دست آید که خود را همواره در مواجهه با دیگری محک می‌زند و ارزیابی می‌کند.

بخش اول: رهیافت‌ها و مؤلفه‌های فلسفه

تطبیقی در تفکر مارتین هایدگر

وقتی از تفکر هایدگر صحبت می‌شود، بلافاصله ذهن متوجه کثرت آثار و نظرات این فیلسوف در طول چند دهه تفکر می‌شود. این متفکر آلمانی کثیرالتألیف درباره مسائل بسیار زیادی از جمله

«در متافیزیک به‌عنوان معرفت عقلانی محض، کل موجودات و کلیت مربوط به ناحیهٔ موجودات کاوش می‌شود» (Heidegger, 1991: 10).

توضیح مطلب آنکه متافیزیک از زمان تأسیس همواره بنیادی الهیاتی را با خود داشته است. معرفت هستی‌شناسانه نسبت به هستی هستندگان درنهایت به امر الهی در متافیزیک ختم می‌شود. عقل نزد آناکساگوراس، دمیورژ در فلسفهٔ افلاطون، محرک اول نزد ارسطو، خدای خالق فلاسفهٔ قرون وسطی، سوپرکتیویته (که در فلسفهٔ مدرن، شأنی الهی به خود اختصاص می‌دهد)، همه و همه در پاسخ به پرسش «وجود چیست؟» یکی از موجودات را به‌عنوان وجود معرفی می‌کنند. یکی از موجودات است که علت هستی هستندگان است. هستی‌شناسی متافیزیک، سرشتی موجودی-الهی منطقی^۳ دارد.

هایدگر دربارهٔ این موضوع در اثر خود، بازگشت به اقلیم متافیزیک، این چنین اظهار نظر کرده است:

«متافیزیک بیان‌گر این است که موجودات بماهو موجودات، چه هستند. کار متافیزیک افادهٔ Logos (حکم) دربارهٔ Onta (هستندگان) است. عنوان بعدی متافیزیک، یعنی Ontology (وجودشناسی) بیان‌گر سرشت متافیزیک است که البته منظور از آن، معنای محدود مدرسی نیست؛ بلکه مراد معنای حقیقی آن است. قلمرو سیر متافیزیک On-He on (موجود بماهو موجود) است. یعنی متافیزیک با موجود بماهو موجود سروکار دارد؛ بنابراین، متافیزیک همواره موجود و موجودات به‌طور کلی را بررسی می‌کند. به‌بیان دیگر، سروکار متافیزیک با موجودیت موجودات است و موجود را از حیث جوهر بودن^۴ و قائم به ذات خویش بودن، بررسی می‌کند؛ حال آنکه

متافیزیک، زبان، تکنولوژی، اومانیسیم، الهیات و... سخن گفته است. منظور، ابدا این نیست که تطبیق یکی از مسائلی است که هایدگر در اندیشه‌اش به آن پرداخته و نظراتی دربارهٔ آن داشته است. ادعا این است که هایدگر در تفکرش، چه تفکر اول و چه تفکر بعد از گشت^۱ در پی لحاظ غیریتی بوده است که در اساس خود ماهیت و سرشتی تطبیقی دارد.

توضیح مطلب آنکه وقتی از تطبیق سخن به میان می‌آید که پای امر غیر وسط باشد. تطبیق در این معنا کوشش و تلاشی خواهد بود برای درک و دریافت غیریت غیر. چگونه می‌توان از همانیت پا را فراتر گذاشت و به اقلیم رازآلود امر بیگانه و غیر پای نهاد؟ غیر، چونان جزیره‌ای ناشناخته است که خودبودن را به پرسش می‌گیرد و آن را با چالش مواجه می‌سازد. پژوهش حاضر در پی آن است که مبنای غیراندیشی را براساس مؤلفه‌های بنیادین فلسفهٔ هایدگر بررسی کند.

الف) پرسش از وجود، نسبت این پرسش با اساس

گذاری متافیزیک و پیوند این دو با مسئلهٔ تطبیق

مسئلهٔ اساسی فلسفهٔ هایدگر پرسش از وجود است. از نظر او وجود مسئلهٔ کانونی فلسفه است. هایدگر در وجود و زمان و کانت و مسئلهٔ متافیزیک هدف طرح فلسفی خود را تأسیس وجودشناسی بنیادین^۲ در نظر می‌گیرد. در هر دو کتاب، هایدگر کار خود را در بررسی مفهوم مصطلح متافیزیک شروع می‌کند. معنای مصطلح متافیزیک بررسی موجود بماهو موجود است:

^۳ Onto-Theo-Logic

^۴ Ousia

^۱ Kehre

^۲ Fundamental Ontology

فرادهش سنت غربی. در این باره هایدگر در *درآمدی به متافیزیک* اظهار می‌کند:

«برای هر آن کس که به انجیل به‌عنوان حقیقت و وحی الهی ایمان دارد، پاسخ این پرسش که "چرا موجودات هستند، به جای آنکه نباشند؟" حتی قبل از پرسیدن پرسش، داده شده و آن پاسخ چنین است: هرچه غیرخداست، مخلوق اوست. خدا خود خالق نامخلوق است. هرکس چنین ایمانی دارد، می‌تواند به‌نحوی در پرسش ما سهیم شود؛ اما از پرسیدن این پرسش بر نمی‌آید؛ مگر آنکه اول دست از ایمان خود بشوید و گردن به پذیرش عواقب این دست‌شستن بدهد و گرنه فقط باید ادای داشتن چنین پرسشی را در بیاورد. آنچه ما درباره استحکام ایمان به‌عنوان موضعی نسبت به حقیقت ذکر کردیم، اصلاً متضمن این نیست که این آیه کتاب مقدس که "در آغاز خداوند زمین و آسمان را آفرید" پاسخ پرسش ما باشد. اینکه این گفته کتاب مقدس صرف‌نظر از اینکه بر وفق ایمان صحیح باشد یا نباشد، جواب پرسش ما نیست؛ زیرا به‌هیچ‌وجه ربطی به آن ندارد. البته بدون طرح یک سؤال حتی نمی‌شود آنها را به هم پیوند داد. از منظر ایمان، پرسش ما حماقت^۱ است» (Heidegger, 1983: 9).

حال که روشن شد هایدگر در جست‌وجوی احیای پرسشی است که به‌عقیده او در تاریخ متافیزیک به فراموشی سپرده شده است، باید دید این مسئله چه نسبتی با مسئله تطبیق فلسفی دارد. این مسئله را چگونه می‌توان راهنمایی برای مسئله تطبیق دانست؟ بنابه نظر هایدگر، با تحویل وجود به موجود، امکان رفتن به ناحیه و قلمروی که در اس و اساس «غیر از» قلمرو موجودات است، مسدود شده و اقلیم

متافیزیک موجودیت موجودات را به‌طریقی دوگانه تبیین می‌کند. نخست آنکه به جمیع موجودات از‌نظر کلی‌ترین و عام‌ترین عوارضی که عارض بر ذات آنها می‌شود، توجه می‌کند و دیگر آنکه بیان می‌کند چگونه موجودات به‌طور کلی به موجودی اعلی و مبدأ الهی قابل اسناد هستند» (Heidegger, 1986: 211).

متافیزیک از آن جهت که به واریسی موجود بماهو موجود می‌پردازد، از درک حقیقت وجود ناتوان است و پرسش‌گری درباره آن را منکوب می‌کند. بنیاد الهیاتی متافیزیک مانع از آن می‌شود که از حقیقت وجود پرسش شود؛ بنابراین، گام اساسی در جهت تأسیس وجودشناسی بنیادین این خواهد بود که مبانی الهیاتی متافیزیک در پراتنز قرار گیرد. به جای منکوب‌کردن پرسش از وجود با پاسخ‌های الهیاتی، باید قدم در راهی گذاشت که غیریت وجود، به آن فرامی‌خواند.

هایدگر سعی می‌کند به این پرسش بنیادین جهت دیگری بدهد؛ «غیر از» آنچه در متافیزیک سابقه داشته است. متافیزیک با طرح‌کردن این پرسش جهت و بنیادی را جست‌وجو کرده است که بتواند هستی‌هستندگان را قائم به این جهت و بنیاد و جهت موجودترین موجودات است که سایر موجودات را به نظم و سامان درمی‌آورد. موجودترین موجودات در متافیزیک جنبه تأله به خود گرفته و امکان پرسش‌گری درباره حقیقت وجود را سلب کرده است. تلاش هایدگر این است که در طرح پرسش‌گری درباره وجود، غیریت وجود از دیگر هستندگان را روشن سازد. این تلاش در ساحت تفکر فلسفی اتفاق می‌افتد و نه در متافیزیک الهیاتی

^۱ Torheit

قلمروی می‌داند که تماما با قلمرو موجودات مغایرت دارد؛ بنابراین، با مغایرتی مواجه هستیم که رازآلودگی‌اش ما را به خود فرامی‌خواند. از این نظر و با این درک و دریافت از حقیقت وجود است که هایدگر به سراغ آثار و به عبارت بهتر، راه‌های^۴ سایر اندیشمندان می‌رود. هر اندیشمندی از نظر هایدگر راهی به اقلیم رازآلود وجود است.

ب) دازاین

«وقتی به حقیقت وجود می‌اندیشیم، گذشت^۵ از متافیزیک حاصل می‌شود و دیگر زیر بار این ادعای متافیزیک نخواهیم رفت که در پی معرفت اساسی به وجود است و هرگونه نسبتی با موجودات را تعیین می‌کند. با وجود این، این «گذشت از متافیزیک» متافیزیک را نسخ نمی‌کند. تا زمانی که انسان «حیوان ناطق^۶» است، «حیوان متافیزیکی^۷» نیز هست. تا زمانی که انسان خودش را به عنوان حیوان ناطق می‌فهمد، متافیزیک، همان‌طور که کانت گفته است، جزء ذات او خواهد بود؛ اما اگر بنا باشد تفکر ما در کوشش برای بازگشت به اقلیم متافیزیک موفق شود، دگرگونی طبیعت و سرشت آدمی و از این رهگذر، انقلاب در متافیزیک کمک بسیار خواهد کرد» (Heidegger, 1986: 208).

کار گذشت و غلبه^۸ بر متافیزیک به درک و دریافت از ماهیت و سرشت انسان وابسته است. این انسان است که باید حقیقت وجود را متمایز با آنچه در متافیزیک به ظهور درآمده، درک و فهم کند. روشن است که اگر انسان بخواهد راهی به سوی درک

رازآلود وجود به دست فراموشی سپرده شده است. به این قلمرو که تماما غیر از قلمرو موجودات است، فقط می‌توان با تجربه کردن^۱ حالاتی از جمله هیبت^۲ و حیرت^۳ راه یافت. هیبت موضوع کتاب متافیزیک چیست؟ و حیرت موضوع کتاب فلسفه چیست؟ است. خود این دو حالت حالاتی به تمامی غیر از احوال و حالات عادی زندگی آدمیان هستند. ما آدمیان در زندگی و در تجربهٔ هرروزهٔ خود به ندرت حالات هیبت و حیرت را تجربه می‌کنیم. ما به سبب سکنی‌گزیدن در میان موجودات، بیشتر احوال عادی و معمول داریم. در این سکنی‌گزیدن، حقیقت وجود از دسترس خارج می‌شود و ما مستحیل در موجودات می‌شویم.

به سبب غیریت تام و تمام حقیقت وجود است که اصلا چیزی به نام موجود می‌تواند باشد. هستی موجود کیفیتی عارض بر موجود نیست. این معنا را هایدگر در رسالهٔ پرسش از وجود روشن کرده است: «در محدودهٔ شناسایی علمی که تنها از پس شناسایی موجودات برمی‌آید، آنچه به هیچ‌عنوان موجود نتواند بود [حقیقت وجود] فقط خود را می‌تواند به صورت عدم آشکار کند؛ بنابراین در سخنرانی متافیزیک چیست؟ از این عدم، پرسش شده است. پرسش در آن سخنرانی این است که: این عدم با آن حقیقتی که تماما مغایر هر موجودی است، چه نسبتی دارد و با آنچه موجود نیست، چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟» (Heidegger, 1958: 962).

تأکید در اینجا بر «تماما مغایر هر موجود» است. هایدگر منظور خود را از حقیقت وجود یا عدم، در سخنرانی متافیزیک چیست؟ به روشنی آوردن آن

⁴ Wegs

⁵ Überwindung

⁶ Animal Rationale

⁷ Animal Metaphysicum

⁸ Verwindung

¹ Erfahrung

² Angst

³ Wonder

حقیقت وجود ببیناید، باید خود نیز متمایز و مغایر از درک و دریافت معمول از حقیقت انسان باشد.

از جمله اوصاف وجودی دازاین عالم‌داری و درعالم‌بودن^۱ است. دازاین همواره خود را در عالمی می‌یابد. پیش‌تر گفته شد راه برای تطبیقی دیدن مسائل، زمانی باز می‌شود که بتوان از صورت‌بندی طرح افکنش فلسفه جدید غربی یعنی سوژه-ابژه فراتر رفت. هایدگر در تحلیل دازاین که بنابه درک و دریافت او سرشتی تماماً مغایر با سایر هستندگان دارد، سعی می‌کند درک غیر به‌مثابه^۲ ابژه را به پرسش گیرد. از نظر او این‌طور نیست که انسان سوژه شناسا یا حیوان ناطقی باشد که سایر هستندگان را به‌عنوان متعلقات شناسایی درک و دریافت می‌کند.

برای روشن شدن مطلب باید گفت انسان گذشته، حال و آینده دارد و درک و دریافتش از چیزها همواره در افق زمان صورت می‌پذیرد. البته این گذشته، حال و آینده بنابه تفسیر دقیق هایدگر از حیث زمان‌مندی گذشته، حال و آینده^۳ زمان‌فهمی تقویمی نیستند. گذشته دازاین در واقع آن سنتی است که دازاین در آن متولد می‌شود و آینده^۴ او نیز بسته به امکانات واقع‌بودگی^۵ اش رقم می‌خورد. اگزیستانس دازاین به‌گونه‌ای است که برای هستی خودش طرح‌افکنی^۶ می‌کند. ما براساس امکانات سنتی که در آن واقع شده‌ایم، برای آینده طرح‌افکنی می‌کنیم. این بدان معناست که ما پیش از خودمان بوده‌ایم و ما پیش از خودمان هستیم. حیث زمانی دازاین همواره دو وجه جلوتر-از‌خویش و پیش‌تر-از‌خویش را با هم دارد. البته چون دازاین از وجهی جلوتر و از وجهی پیش از خود است، اکنون می‌تواند در-کنار^۷ چیزهای

درون عالم باشد. در این طرز تلقی، گذشته ما صرفاً امر سپری‌شده و آینده صرفاً امر هنوز-نه‌حاضر نیست. دازاین از این جهت همواره میان گذشته و آینده قرار دارد و براساس این بینابین‌بودن است که رخصت بودن در کنار چیزها را می‌یابد.

دازاین براساس واقع‌بودگی‌اش همواره در پی طرح‌افکنش بر روی امکانات وجودی‌اش است. به‌عبارت دیگر، واقع‌بودگی دازاین ساختار و منطق طرح‌افکنش او هستند. اینجاست که هستی دازاین با فهم^۸ و تفسیر^۹ گره می‌خورد. چون دازاین ازسویی گذشته و واقع‌بودگی‌اش است و ازسوی دیگر آینده و امکاناتش، هستی دازاین هستی تفسیری خواهد بود. بدین معنا که دازاین همواره سعی در فهم امکانات آینده براساس تفسیر گذشته خواهد کرد؛ بنابراین فهم یا اندیشه، ویژگی‌ای نیست که از بیرون به دازاین الصاق شده باشد. دازاین بنابر حیث زمانی و عالم‌داری‌اش از فهم برخوردار است و عالمش را تفسیر می‌کند. اگر چنین باشد، باید گفت ذات دازاین راه‌جویی است. دازاین همواره در پی پیداکردن راهی برای محقق‌کردن امکانات وجودی‌اش است. در این راه از فهم و تفسیر فرادش ناگزیر است. او برای راه‌جویی برای آینده باید زمین گذشته را به‌خوبی بشناسد؛ بنابراین دازاین همواره در میان گذشته و آینده، در میان واقع‌بودگی و امکانات خواهد بود. ذات دازاین بینابینی‌بودن است.

دازاین یک‌سره گذشته نیست و هنوز آینده و امکاناتش هم نیست. دازاین «غیر از» گذشته و آینده اش است. دازاین در بین است. براساس چنین بینابینی بودن ذاتی است که اساساً چیزی مانند تطبیق فلسفی ممکن می‌شود.

^۱ Inder-Welt-Sein

^۲ Facticity

^۳ Projection

^۴ Being With

^۵ Verstand

^۶ Auslegung

ج) تفکر

تعلق می‌گیرد که دازاین را از خود می‌ستاند. تفکر بالذات تعلق به غیر است.

برای نزدیک‌شدن به مقصود و معنای تفکر نزد هایدگر باید مؤلفه‌ها و پارابن‌های آن را یک‌به‌یک برشمرد تا روشن شود که تفکر چیست و راه تفکر به چه فرامی‌خواند. ویژگی مهم تفکر، دست‌ورزانه‌بودن آن است. تفکر صرفاً کاری نظری و خود را مشغول‌داشتن به مفاهیم نیست؛ بلکه نظر و مفاهیم هستند که به عمل تفکر تعلق دارند.

«در اینجا می‌کوشیم تا فکرکردن را بیاموزیم. شاید تفکر نیز تنها چیزی چون ساختن صندوقی باشد. تفکر به‌هرحال نوعی کاردستی است. تفکر به دست مرجوعیتی خاص دارد. بنابه تصور مرسوم، دست متعلق است به تن‌افزارهای بدن ما. منتها ذات دست را هرگز نمی‌توان همچون تن‌افزار گیرندگی تن ما تعیین کرد یا از طریق این‌گونه تن‌افزاربودن توضیح داد. برای مثال، میمون عضو گیرنده دارد؛ اما دست ندارد. ... تنها آن موجودی که سخن می‌گوید، به‌عبارت دیگر تنها آن موجودی که می‌اندیشد، می‌تواند دست داشته باشد و در این دست‌ورزی کارهای دستی حاصل آورد» (همان: ۹۶).

رفتن به‌جانب تفکر و آموختن آن، درست مانند آموختن فعالیتی چون شنا است. ما تنها زمانی شناگر خواهیم بود که به شنا تعلق داشته باشیم. این تعلق‌داشتن «غیر از» داشتن اطلاع از شناگر بودن است. اطلاع از شناگری چیزی است که خود از پس عمل شنا می‌آید. تفکر نیز درست به‌همین جهت کار دست است که با پیمودن راه مناسبت دارد. تفکر در مقام پاسخ‌گویی به امر غیر است. صرفاً در این پاسخ‌گویی است که راه تفکر ساخته می‌شود. اگر معنای دست‌ورزی با پاسخ‌گویی به غیر، نسبتی تام و تمام داشته باشد، نمی‌توان انتظار داشت که ازپیش و تحت الگوهای ازپیش‌تعیین‌شده تفکر صورت گیرد. تفکر

«اکنون و ازین پس در آنچه از پی خواهد آمد، آنی را که همواره برای اندیشیدن می‌ماند، از آن‌رو که پیشانه و پیش از هر امر دیگری است، چنین می‌نامیم: اندیشه‌انگیزترین. چیست این اندیشه‌انگیزترین؟ این اندیشه‌انگیزترین در زمانهٔ اندیشه‌انگیز ما خود را چگونه نشان می‌دهد؟ اندیشه‌انگیزترین امر آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم. ... شاید انسان تاکنونی از قرن‌ها پیش تا به‌کنون بسی زیاد عمل کرده است و بسی اندک تفکر» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۷۶).

اینک به بررسی تفکر نزد مارتین هایدگر پرداخته می‌شود. چنان‌که ذکر شد، هایدگر تفکربرانگیزترین امر در زمانهٔ خودش را بی‌فکری می‌داند؛ اما باید دید فکر از نظر هایدگر چیست که او چنین اظهارنظری کرده است. شاید فکر از نظر هایدگر «غیر از» آن چیزی باشد که تاکنون آن را فکر خوانده‌اند. شاید اساساً در خود فکر، غیریتی وجود داشته باشد که بنابه آن فکر متمایز و شاخص می‌شود.

پرسش بعدی این است که: چه نسبتی میان تفکر و تطبیق، که موضوع این پژوهش است، می‌توان برقرار کرد؟

«برخلاف پیشرفت گام‌به‌گام و مداوم که در آن بدون توجه از چیزی به چیز دیگر می‌رسیم و همه‌چیز همسان می‌ماند، جهش^۱ ما را به‌یک‌باره به جایی می‌کشد که همه‌چیز در آن دیگر است. این تفاوت چندان غریب است که ما را به حیرت اندر می‌افکند» (همان: ۹۱).

هایدگر از همان آغاز تحلیل خود دربارهٔ تفکر، از غیریت ذاتی آن سخن می‌گوید. تفکر درمقابل روش^۲ قرار دارد. تفکر برخلاف تلقی مدرن روش‌مند و با گام‌های ازپیش‌تعیین‌شده نیست. تفکر به امر غیری

^۱ Der Sprung

^۲ Method

چیزی را داشتن^۲، آموزاندن^۳ و هدایت‌گری و اشاره‌کردن^۴ دارد؛ بنابراین پرسش این‌گونه طرح می‌شود که تفکر ما را به چه چیز دعوت می‌کند. تفکر از جنس پرسش‌گری است؛ بنابراین به هیچ پاسخ روشن و ازپیش‌تعیین‌شده‌ای نمی‌رسد. تفکر فقط پرسش را منقح و سزاوار پرسیدن می‌کند.

«هرچه به خطر نزدیک‌تر می‌شویم، به همان اندازه راه‌های نیروی منجی به‌طور روشن‌تری می‌درخشند و ما هم پرسش‌جو تر می‌شویم؛ زیرا پرسش‌گری تقوای تفکر است» (هایدگر، ۱۳۷۷: ۴۲).

پرسش‌گری تفکر البته پرسش‌گری عادی و متعارف نیست که با کلمات پرسشی یا جملات پرسشی صورت پذیرد. خود تفکر است که به‌صورت پرسش ظاهر می‌شود. تفکر از آن جهت که فراخوانش به‌جانب غیر است، امکان ندارد که بتواند به پاسخ روشن و واضح برسد. تفکر همواره در راه‌بودن است.

ازسوی دیگر، تفکر با یاد^۵ نسبت وثیق دارد. ویژگی بنیادی یاد صیانت و پاسداری است.

«یاد در معنای فکر و ذکر انسانی سکنی در آنی دارد که هرآنچه را برای فکرکردن داده می‌شود، ایمن می‌دارد. ما این [ایمن‌داری] را صیانت می‌نامیم. صیانت نهان‌کننده و محفوظ‌دارنده آنی است که اندیشه را به ما می‌دهد. «صیانت» خود به‌تنهایی به آنی که برای اندیشیدن است و اندیشه‌انگیزترین امر، آزادانه آزادی می‌دهد، همچون دهشی... یاد همچون ذکر و فکر انسانی درباره امر اندیشیدنی و مبتنی است بر صیانت [یا مقام امن] اندیشه‌انگیزترین امر. صیانت بنیاد ذاتی یاد است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۰۱).

با تعلق به غیر و پاسخ‌گویی به ندای غیر نسبت پیدا می‌کند. به این ترتیب است که راه‌های تفکر گوناگون و متعدد می‌شوند؛ زیرا خود تفکر یک‌دست و همان نیست.

از نظر هایدگر پرسش «تفکر چیست؟» اصلاً به پرسش‌های معمول ما شباهت ندارد که برای نمونه می‌پرسیم: «دایره چیست؟» و در پاسخ می‌گوییم: «دایره آن شکلی است که هر خط از مرکز تا محیطش به یک اندازه است.»^۱ ”Was heisst Denken?“ پرسشی از نوع دیگر است.

«این پرسش که چه باشد آنچه خوانندش تفکر، در پس چندمعنایی‌بودن خود راه‌های چندی برای شرح خود نهفته دارد. ...چه باشد آنچه خوانندش تفکر، اولاً و در وهله نخست گویای آن است که: واژه تفکر به چه دلالت دارد؟ ...در وهله دوم گویای آن است که: آموزه فراداده تفکر از آنچه تفکرش گویند، چه دریافتی دارد و آن را چگونه تعریف و تحدید می‌کند؟ چیست آنچه از ۲۵۰۰ سال پیش تاکنون در آن به‌چشم‌ویژگی بنیادی تفکر نگریسته‌اند؟ ...چه باشد آنچه خوانندش تفکر، بعد از اینها در وهله سوم گویای آن است که: چیست آن متعلقاتی که به‌یاری آنها می‌توان با حقانیت ذاتی از عهده فکرکردن برآمد؟ چه باشد آنچه خوانندش تفکر، نهایتاً و رابعا گویای آن است که چیست آنی که ما را به فکرکردن می‌خواند و به‌نحوی که گویی به ما فرمان فکرکردن می‌دهد؟» (همان: ۲۴۱-۲۴۲).

بنابراین تأملی بر ذات تفکر، غیریت ذاتی آن را برای ما روشن می‌کند. تفکر غیر از آن چیزی است که ما معمولاً و براساس آموزه فراداهش، آن را با تصورکردن یکی می‌گیریم. Heissen در پرسش ذکرشده فقط به یک نامیدن ساده خلاصه نمی‌شود. Heissen معنای متعددی از جمله دعوت‌کردن^۱، طلب

^۲ Verlangen

^۳ Anweisen

^۴ Verweisen

^۵ Gedächtnis

^۱ Auffdern

می‌کند گذشت از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیدارشناسانه را که ابتدا هوسرل بیان کرد، رادیکال‌تر دنبال کند. این گذشت از نظر هایدگر فقط به درپراتز گذاشتن مفروضات دربارهٔ جهان خلاصه نمی‌شود. گذشت حقیقی زمانی صورت می‌گیرد که ما از عالمی به عالم دیگر انتقال پیدا کنیم.

هرمنوتیک آن‌طور که هایدگر آن را در نظر می‌گیرد، در اساس هستی‌دازاین‌سکنی دارد؛ به‌طوری که می‌توان گفت هستی‌دازاین‌هرمنوتیکی است. هایدگر در وجود و زمان، روش خود را که موسوم به پدیدارشناسی هرمنوتیک است، چنین توصیف می‌کند:

«نتیجه‌ای که این جستار خود حاصل می‌آورد، چنین است: معنای توصیف پدیدارشناسانه تا آنجا که ملتزم روش است، همان واگشایی [یا تفصیل] است. لوگوس پدیدارشناسی‌دازاین‌ویژگی هرمنوتیک [تأویل] دارد که به‌واسطهٔ آن، فهم‌دازاین‌از هستی از معنای اصیل هستی و همچنین از ساختارهای بنیادی هستی خویشمند‌دازاین‌باخبر می‌گردد. پدیدارشناسی‌دازاین‌مطابق سرآغازین دلالت‌واژهٔ هرمنوتیک که نشان از کار تأویل دارد، پدیدارشناسی هرمنوتیکی است» (هایدگر، ۱۳۹۲ الف: ۱۶۰).

از نظر هایدگر، هرمنوتیک صرفاً یک قید روشی نیست. سخن هایدگر این است که پدیدارشناسی در اساس خود هرمنوتیکی است. اگر پدیدارشناسی، بازگشت به خود اشیا باشد و اگر این بازگشت به اشیا با گذشتن از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیدارشناسانه محقق شود، هرمنوتیک اساس پدیدارشناسی خواهد بود؛ به‌طوری که بدون آن پدیدارشناسی محقق نمی‌شود.

یاد که سرشت ذات تفکر است، درمقابل نسیان قرار می‌گیرد. هایدگر با واردکردن یاد در ذات تفکر، قصد روشن‌کردن منظور خود از تفکر و ترسیم مرز آن از آن چیزی را دارد که تفکر قلمداد می‌شود. این طرز تلقی از وجود و موجودات با نسیانی عمیق نسبت به ذات حقیقت وجود مقارن بوده است. وقتی می‌گوییم چیزی را به یاد می‌آوریم، منظور این است که آن چیز در خاطر من حفظ و صیانت شده است. خاطر من مراقب آن چیز است تا از دست نرود؛ بنابراین، تفکر همواره و پیشاپیش خاطرۀ دیگری را در خود و با خود حفظ می‌کند.

د) هرمنوتیک و روی‌آوردگی به غیر

هایدگر در یکی از آثار متقدمش به نام *هستی‌شناسی، هرمنوتیک واقع‌بودگی از زبان فلاسفهٔ یونان هدف و قصد هرمنوتیک را این‌طور بیان کرده است:*

«افلاطون: شاعران تنها قاصدان خدایان هستند؛ از این‌رو، متعاقباً از نقال‌ها می‌خواستند تا برای قطعاتشان شعرها را از حفظ بخوانند: "نمی‌خواهید تعبیر شوید تا پیغام‌رسانان قاصدان باشید؟" مفسر کسی است که برای شخصی معنای "دیگر" را آشکار، اعلان و شناخت‌پذیر می‌کند یا کسی که به‌نوبهٔ خود موجب انتقال این آشکارسازی، این اعلان و شناخت‌پذیری می‌شود. هرمنوتیک آشناکردن امر غریب را گزارش خواهد داد» (Heidegger, 1988: 6).

بنابراین هرمنوتیک از نظر هایدگر ما را با امر دیگر، امر غریب، آشنا می‌کند. هرمنوتیک به ما اجازهٔ قرب در ساحت غیر را می‌دهد. بنابه توضیحات پیش‌گفته، روشن شد که تفکر هایدگر دربارهٔ مسائلی چون زبان، تفکر، وجود و حقیقت به‌دنبال رفتن به‌جانب ساحتی بالکل متفاوت از ساحت معمول است. هایدگر تلاش

آنها در دازاین از آن جهت که دازاین است، ریشه دارند.

دازاین هستی تأویلی دارد؛ اما بنابر این نحو از هستی، روی آوردگی به غیر در ذات و ماهیتش قرار دارد. در این نگاه، غیر ابژه‌ای بیرون از من نیست که دل‌بخواهانه قصد و آهنگ شناسایی آن را بکنم. غیر از مقومات خودفهمی من است. هایدگر این نکات بسیار مهم درباره فهم و نسبت آن با پدیدارشناسی را در هرمنوتیک واقع‌بودگی به‌روشنی توضیح داده است:

«واقع‌بودگی» عنوانی است که ما برای سرشت وجود دازاین خودمان به کار خواهیم برد. به بیان دقیق‌تر، این عنوان بدین معناست: در هر نمونه‌ای دازاین در آنجا بودنش (وجود-آنجا) برای یک مدت در زمان مشخص تا آنجا که در سرشت بودنش هست، «آنجا» در کار بودن است. وجود-آنجا به قصد بودن و در کار بودن یعنی هرگز در وهله اول آنجا به‌مثابه یک ابژه شهود نبودن... بلکه دازاین آنجا برای خودش در نحوه مال‌خودترین وجودش یا خویش‌مندترین وجودش است» (Heidegger, 1988: 5-7).

برای تفکر تطبیقی در نظر گرفتن واقع‌بودگی و تمایز آن با گذشته سپری‌شده بسیار اساسی است؛ زیرا غالباً تمدن غربی براساس طرح‌افکنش فلسفه جدید غربی به گذشته سنت‌ها با نگاه ابژکتیو می‌نگرد و یا آنها را بی‌ارزش می‌شمارد و یا آنها را مرحله‌ای از پیشرفت تمدن غربی می‌داند. تفکر تطبیقی زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که واقع‌بودگی هر سنت به‌عنوان قلمروی سرشار از امکانات تفسیر در نظر گرفته شود. این ممکن نیست، مگر براساس دریافتی هرمنوتیکی.

اگر وجهه همت پدیدارشناسی صیانت از پدیدار در غیریت و تمایزش باشد، باید به‌ناگزیر به راهی اندیشید که امکان این غیراندیشی و به‌رسمیت‌شناختن تمایز را فراهم می‌کند. از نظر هایدگر فهم دازاین هرمنوتیکی است. بدین معنا که ما همواره چیزها را در افق تفسیری خاص می‌فهمیم. تمامیت یک چیز در یک افق تفسیری خلاصه نمی‌شود. همواره امکان بازخوانی باز و گشوده است. چیزها در افق فهم ما خلاصه‌شدنی و تمام‌شدنی نیستند. ما همواره چیزها را در ساختار «به‌مثابه As Structure» می‌فهمیم (همان: ۳۶۹).

دو جنبه از فهم وجود دارد که براساس آنها روی آوردگی به غیر ممکن می‌شود: جنبه نخست این است که فهم همواره فهم امکانات است؛ بنابراین، فهم با آینده نسبت وثیق دارد. هایدگر به این جنبه خصلت فرافکنی^۱ می‌گوید. جنبه دیگر فهم از نظر هایدگر یافت حال^۲ است. دازاین از طرفی رو به سوی آینده دارد و از سوی دیگر همواره خود را در موقعیت و وضعی می‌یابد. دازاین وجودی بینابین میان یافت حال و فرافکنی دارد. دازاین برای آنکه بتواند طرح‌افکنش برای امکانات آینده داشته باشد، باید همواره موقعیت خود را که در آن واقع است تفسیر کند. آینده دازاین به آن است که چگونه واقع‌بودگی خود را تفسیر می‌کند.

از طرفی این گونه نیست که دازاین یک بار برای همیشه واقع‌بودگی‌اش را تفسیر کند و امکاناتی را برای خود دراندازد. دازاین از آن جهت که همواره واقع است، همواره مفسر و صاحب‌فهم نیز هست؛ بنابراین فهم و تفسیر از قوای شناختی دازاین نیستند.

^۱ Entwurfs charakter

^۲ Befindlichkeit

دهش امکانات به دازاین از موضعی فراتر از او اتفاق می‌افتد. پس نخست، واژهٔ دهش روشن می‌کند که گذشته به معنای داشتهٔ ما نیست و دوم، این دهش در موضعی فراتر از دازاین قرار دارد؛ به گونه‌ای که حوالت دازاین به واسطهٔ این دهش رقم می‌خورد. تقدیر^۱ دازاین براساس واقع‌بودگی او خواهد بود. اگر چنین باشد، هر سنت و هر واقع‌بودگی دهش منحصر به فرد و متمایز خود را خواهد داشت. هرمنوتیک در اینجا وظیفهٔ تأویل دهش‌های متمایز را بر عهده می‌گیرد و گستره‌ای از چشم‌اندازهای تأویل‌های متعدد فراهم می‌آورد. در این باره، جیانی و تیمو در مقالهٔ حقیقت هرمنوتیک می‌گوید:

«چنین می‌نماید که این یگانه راه طرح نه فقط مسئلهٔ حقیقت به مثابهٔ گشایش، بلکه مسئلهٔ گشایش به مثابهٔ حقیقت است. افق نمی‌تواند به یک واقعیت هم تام امر حل‌نشده و دارای همان اقتدار آمرانهٔ یک بن متافیزیکی تقلیل یابد. ... امروزه هستی چون چندگانگی، زمان‌مندی و میرایی عرضه می‌شود. باشناسی این عرضه‌داشت هستی همچون یک رویداد و نه همچون یک امر پیش‌داده و ساختارهای آمرانه، نه به معنای یافتن صرفاً یک آشفتگی و هرج و مرج، بلکه به معنای فراخوانده شدن یک تقدیر در چندگانگی آواهاست. این سرنوشتی است که دیگر مشخصه‌های یک بن متافیزیکی را ندارد» (واتیمو، ۱۳۷۷: ۱۳۳).

طبق گفتهٔ واتیمو حقیقت هرمنوتیک در گشایشی است که افق‌های تازه را به همراه می‌آورد. این‌طور نیست که یک منظر و فقط یک منظر به نحو مطلق درست باشد. آنچه ادعای مطلق بودن می‌کند، از اساس نادرست است؛ زیرا خود درستی و حقیقی بودن در گشایش محقق می‌شود.

در طرح افکنش فلسفهٔ جدید غربی با عینیت‌یافتگی تفکر و روش درک و دریافت از تفکر و فهم این شد که روش صحیح، ما را به فهمی جامع و کامل از چیزها می‌رساند. اگر این طرح افکنش نقصی در فهم ملاحظه می‌کرد، آن نقص را این‌طور تفسیر می‌کردند که روش صحیح به کار بسته نشده است؛ در صورتی که بنابه توضیحات داده شده ناتمام بودن، سرشت ذاتی فهم است. ناتمام بودن فهم البته چنان که گفته شد، نقص فهم نیست؛ بلکه این ناتمام بودن مبتنی بر واقع‌بودگی است. واقع‌بودگی اجازه نمی‌دهد فهم ادعای تمامیت داشته باشد.

وقتی این قضیه از جهت مخالف آن بررسی می‌شود، نتایج درخور توجهی به دست می‌دهد. اگر واقع‌بودگی اجازهٔ تمامیت به فهم نمی‌دهد، با رد انکار واقع‌بودگی می‌توان ادعای تمامیت کرد. از اینجا روشن می‌شود که جزم‌اندیشی با رد انکار واقع‌بودگی نسبت مستقیم و بلاواسطه دارد؛ بنابراین، هرمنوتیک واقع‌بودگی رد انکار هرگونه جزم‌اندیشی است که امکان نظر کردن به غیر را از ما سلب می‌کند. هایدگر در این رساله، هرمنوتیک واقع‌بودگی را به معنای خودفهمی دازاین به کار برده است. دازاین زمانی می‌تواند به خودفهمی برسد که واقع‌بودگی خود را هرمنوتیکی درک و دریافت کند. واقع‌بودگی در این درک و دریافت، گذشتهٔ سپری شده نیست؛ بلکه همراه و منضم به خود دازاین است.

رویکرد هرمنوتیکی به واقع‌بودگی سبب می‌شود سنت به مثابهٔ Tradition به سنت به مثابهٔ Überlieferung به معنای فرادش گذر کند. در درک و دریافت سنت به مثابهٔ فرادش، گذشته امر انفعالی نیست که به راحتی ابژهٔ شناخت ما واقع شود. اگر دو جزء واژهٔ فرادش بررسی شود، روشن می‌شود که

^۱ Geschick

عنوان پدیدارشناسی هرمنوتیک را می‌توان این‌گونه باز کرد: تلاش برای روی‌آوردگی به خود چیزها برای صیانت از غیربودگی‌شان براساس نحوه پهلو‌گزینی و سکنی در میان هستندگان.

ه) آغاز دیگر و مواجهه

مسئله هایدگر ایضاً شرایط امکان روی‌آوردگی به غیر است. در نظر هایدگر که فیلسوف پدیدارشناس است، هیچ راهی برای سکنی‌گزیدن در ساحت پدیدارشناسی وجود ندارد؛ مگر آنکه بتوانیم صورت‌بندی سوژه‌بژه را کنار بگذاریم و راهی را طی کنیم که ما را نسبت به دیگری گشوده نگه می‌دارد. به عبارت دیگر، دغدغه هایدگر به پیروی از هولدرلین این است که می‌پرسد: ما خود چگونه می‌توانیم یک گفت‌وگو باشیم؟

برای نزدیک‌شدن به این پرسش بنیادین، هایدگر به‌خصوص در دوره دوم فکری خود به دنبال آغازی دیگر^۲ می‌گردد. واژه *Anfang* را نمی‌توان به‌سادگی برابر واژه انگلیسی *Beginning* قرار داد. منظور هایدگر کاوش در تاریخ برای پیدا کردن یک نکته خاص تاریخی نیست. *Anfang* بیشتر از اینکه به گذشته ارجاع داشته باشد، به وظیفه‌ای پیش رو ارجاع دارد؛ بنابراین، تلاش برای رفتن به‌جانب آغاز دیگر از نظر هایدگر رسالتی است که امروز بر عهده تفکر گذاشته شده است. تفکر باید مجدانه به دنبال امکاناتی بگردد که آن را برای شروع دوباره آماده می‌کند.

هایدگر این معنا را به‌وضوح در رساله *پایان فلسفه و وظیفه تفکر* بازگفته است:

«شاید تفکری وجود داشته باشد که از حالت مداوم دیوانه‌وار و پرتالهاب عقلانی‌شدن و کیفیت

ازسویی، دازاین باید آنچه بایسته است، شود و ازسوی دیگر، این بایستگی مقدر شده است. *Geschichte* دازاین تقدیر^۱ اوست. دازاین از جهت وجود بینابینی‌اش در ماجراست. دازاینی که به درک و دریافت از خود به‌مثابه ماجرا رسیده باشد، برایش واضح می‌شود که ماجرای او یگانه‌ماجرای ممکن نیست؛ شاید اصلاً ماجرای خود را صرفاً کج‌راهه‌ای بداند که او در آن واقع شده است.

«تفسیر وساطت است. مفسر راوی است. وی نظرگاه یک موطن را برای موطن دیگر به ارمغان می‌آورد و درعین‌حال، تصدیق می‌کند که نظرگاه‌ها گوناگون‌اند. او سخن یک نفر را برای فرد دیگر صورت‌بندی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که آن سخن معقول به نظر رسد. با وجود این، همواره به امر سومی نیاز نیست. غالباً کافی است که یک نفر این وظیفه سوم را بر عهده گیرد. ... آن زمان که یک موطن به موطن دیگری عرضه می‌شود، انتقال صورت می‌پذیرد. آنچه دیگر غریب و ناآشناست، نزدیک‌تر آورده و خودی می‌شود؛ بدین سبب آن درک و دریافت می‌شود» (Figal, 2010: 49).

هرمنوتیک شرح و بیان این نحو از سکنی‌گزیدن در جوار غیر است. از منظر هرمنوتیک هایدگر، باشیدن دازاین آن هنگام بهره‌ای از اصالت دارد که غیر را در غیریتش به رسمیت بشناسیم. از این منظر، تمام رویکردهای دیگر که خواهان فروکاست دیگری و غیر به امر همان و یک‌دست‌اند، در بن و اساس تقلیل‌گرا و یک‌جانبه‌اند؛ بنابراین،

اضافه هرمنوتیک در پدیدارشناسی هرمنوتیک، وصف خود پدیدارشناسی است. بدین معنا که اگر پدیدارشناسی امکان محقق‌شدن داشته باشد، این امکان هرمنوتیک است. هرمنوتیک وصف نحوه چگونگی تحقق خود پدیدارشناسی است.

² Andere Anfang

¹ Geschick

مواجهه خواند. واژهٔ آلمانی *Auseinandersetzung* از کلیدواژه‌های بسیار مهم در اندیشهٔ هایدگر است. برگردان این واژه به واژهٔ انگلیسی *Confrontation* تمام منظور هایدگر را نمی‌رساند. منظور هایدگر از مواجهه به‌هیچ‌وجه ستیز به‌معنای مصطلح نیست. منظور هایدگر از مواجهه، پیگیری انحای متمایز آشکارگی است و در این تلاش است که ما خود را به دیگری عرضه می‌کنیم و دیگری خودش را برای ما می‌گشاید.

کل فلسفه از نظر هایدگر، همین مواجهه‌داشتن است. در فراگرد مواجهه است که هویت و غیریت چنان در هم می‌پیچند که گویی راهی دیگر از راه‌های طی شده را به ما نشان می‌دهند. مواجهه آن غیریت بنیادین است که غیریت‌ها و مشابهت‌های مرسوم تماما از آن مایه می‌گیرند؛ بنابراین پرسش پیش روی تفکر تطبیقی این است که: چگونه می‌تواند خود را آمادهٔ مواجهه کند؟

اپوخه به‌عنوان گام اصلی پدیدارشناسی فقط به آنچه هوسرل تصور می‌کرد، خلاصه نمی‌شد. اپوخهٔ راستین و اصیل در مواجهه و با درپرانز گذاشتن نحوهٔ بودن خاص ما در جهان صورت می‌پذیرد. از نظر هایدگر، انسان غربی باید با درپرانز گذاشتن الگوی سوژه‌ابژه آمادهٔ مواجهه با دیگر فرهنگ‌ها و سنت‌ها شود. فلسفهٔ هایدگر به‌طور کلی تنظیم کردن نحوه و شرایط این مواجهه است. *Auseinandersetzung* نزد هایدگر به‌معنای شهادت به‌رسمیت شناختن دیگری و تمایزها به کار برده شده است. در آثار هایدگر، واژهٔ مواجهه به‌عنوان شرط احترام به دیگری^۳ به کار رفته است. او در نیایش ایستر هولدرلین مواجههٔ احترام‌برانگیز میان دو طرف دیالوگ را «پیوندداشتن

سرمست‌کنندهٔ سیبلنتیک بسیار معقول‌تر و معتدل‌تر است. ممکن است کسی اظهار کند که درحقیقت همین سرمستی و سرخوشی است که غیرعقلانی است. شاید تفکری فراتر از تمایز عقلانی و غیرعقلانی وجود داشته باشد که هنوز از تکنولوژی علمی بسیار معقول‌تر است و به همین جهت، مهجور و معذول و دور از دسترس واقع شده است و بدون هیچ اثر و نتیجه‌ای درعین حال هنوز دارای ضرورت خاص خودش باشد. ... بنابراین وظیفهٔ تفکر صرف‌نظرکردن از تفکر پیشین به‌قصد و جهت تعیین موضوع برای تفکر بعدی خواهد بود» (هایدگر، ۱۳۸۴: ۴۳-۴۵).

از نظر هایدگر در رسالهٔ *پایان فلسفه* باید به‌دنبال آغازهای دیگری از تمدن و فرهنگ‌های دیگر گشت. البته این سخن بدان معنا نیست که بخواهیم فرهنگ چینی، هندی یا ایرانی را جایگزین تمدن غربی کنیم. این تلاش برای طی کردن راه‌های جدید در تفکر است که به ما امکان خواهد داد که یک بار دیگر از نو آغاز کنیم. از نظر هایدگر برای آنکه قومی در راه این آغاز دیگر قدم گذارند، باید دیالوگ و هم‌سخنی را به رسمیت شناسند. دیالوگ میان خود^۱ و دیگری^۲ برقرار می‌شود. در این دیالوگ و هم‌سخنی ما از ساحت خود به اقلیم دیگری سفر می‌کنیم. تفکر اصیل از نظر هایدگر در این رفت‌وآمد میان خود و دیگری قرار دارد. هر دو طرف دیالوگ سعی می‌کنند تا به جای غالب کردن اصول و ارزش‌های خود بر طرف دیگر، طرف مقابل را بفهمند و به آن گوش‌سپار باشند.

هایدگر که تلاش بی‌وقفه برای یافتن آغاز دیگر را وجههٔ همت خود قرار داده بود، فلسفه را نحوه‌ای از

^۱ Das Eigene

^۲ Das Andere

^۳ Anerkennung

در عین تمایز و غیریت» در نظر می‌گیرد (Heidegger, 1996: 54).

براساس توضیحات پیش‌گفته، اکنون نمونه‌هایی به‌اجمال ذکر می‌شود که در آنها هایدگر به دیگری و غیر روی آورده است.

بخش دوم) ارائه نمونه‌هایی از تطبیق فلسفی در اندیشه هایدگر

الف) تفسیر هایدگر از لوگوس نزد هراکلیت

از جمله مواردی که هایدگر براساس مؤلفه‌های پیش‌گفته به تفکر دیگر متفکران رجوع می‌کند و در این رجوع آغاز دیگری غیر از ضابطه سوژه-ابژه را جست‌وجو می‌کند، مواجهه اش با اندیشه هراکلیت و ارائه تفسیر از لوگوس هراکلیت است. به‌زعم هایدگر، درحالی‌که لوگوس تفسیرهای متعددی در طول تاریخ غربی داشته است، به معنای آغازین آن در سرآغاز توجه نشده است؛ معنایی که گسستی تمام‌عیار با بعد از خود دارد. در ادامه به تفسیر هایدگر از معنای لوگوس نزد هراکلیت در کتاب *تفکر یونان باستان* پرداخته می‌شود.

«منطق و به‌طور کلی، شناخت از هر نوع، چه چیز را می‌تواند سرلوحه خود قرار دهد، زمانی که ما هرگز عنایتی به لوگوس نمی‌کنیم و در آشکارگی آغازینش سکنی نمی‌گزینیم؟» (Heidegger, 1984: 60) از نظر هایدگر، لوگوس در اندیشه هراکلیت نقطه آغاز تفکر غربی است و برای بازفهمیدن این سرآغاز رجوع دوباره به آن ضروری است. در قطعه پنجاه می‌خوانیم:

«دانایی^۱ نه گوش دادن به من^۲، بلکه به لوگوس است^۳. هم‌سخن شدن^۴ که همه‌چیز یکی است^۵.

هایدگر تفسیر (که البته در اینجا ترجمه را هم شامل می‌شود) را با واژه لوگوس شروع می‌کند. بنابه رأی هایدگر، لوگوس برگرفته از واژه لگین است. لگین را به‌طور معمول به‌معنای سخن‌گفتن در نظر آورده‌اند؛ اما بنابه نظر هایدگر، می‌توان معنای آغازین‌تری برای واژه لگین سراغ گرفت و آن معنا پیش‌نهادن^۶ است؛ در واقع از نظر هایدگر واژه لگین با فعل آلمانی *Legen* نسبت دارد که به‌معنای فرآیند آوردن است. البته پیش‌آوردن و پیش‌نهادن لوگوس از نظر هایدگر پیش‌آوردن و پیش‌نهادن خاصی است. لوگوس از نظر هایدگر با جمع آوردن^۷ پیش می‌آورد و پیش می‌نهد.

از نظر هایدگر، هر گفتنی نهادن است. گفتن با نهادن، آشکارکننده چیزها را به ظهور می‌رساند. تنها اینجا مشخص می‌شود که با گفتن، چیزی نهادن و وضع می‌شود و لوگوس آن امکان بنیادین است که اجازه وضع و نهاده شدن چیزها را می‌دهد. لوگوس همان وجود موجودات است که گفت اصیل را به آشکارگی می‌رساند:

«سخن‌گفتن فانیان از همان آغاز چونان نهادن، آشکار می‌شود. گفتن و سخن بالذات همچون مجال دادن به هر چیزی است که در آشکارگی پیش ما فراهم آورده شده است تا به حضور رسد. لگین اصیل یعنی نهادن، اصل نخست خود را آشکار می‌کند و به‌نحوی هر چیزی را چونان گفتن و سخن‌گفتن از

¹ Sophon

² Ouk Emou

³ Tou Logou

⁴ Homologeîn

⁵ Estin Hen Panta Einai

⁶ Lay Before

⁷ Bringing Together

اگر این واژه با خط فاصله نوشته شود، این‌طور می‌شود: Homo-legein. پیش تر گفته شد که Legein در معنای اصیل خود نهادن است؛ بنابراین، Homo-legein منظور آن نهادنی است که خاص انسان باشد. در واقع اگر انسان به لوگوس تعلق پیدا کند، صاحب گفت اصیل خود یعنی Homo-legein می‌شود؛ نهادنی انسانی که به سبب تعلق به لوگوس، چیزها را به آشکارگی می‌رساند و آنها را در غیریشان صیانت و حفظ می‌کند.

واضح است که تفسیر قطعاً هراکلیت تا اینجا بر آنچه دربارهٔ غیراندیشی از نظر هایدگر گفته شد، مهر تأیید می‌زند. Homo-legein زمانی در کار خواهد بود که ما به وجود موجودات به‌عنوان غیریتی ذاتی تعلق داشته باشیم. اگر نیوشایی حقیقی صورت پذیرد، همولگین محقق می‌شود؛ اما اگر همولگین به تحقق رسد، چه می‌شود؟ هراکلیت پاسخ می‌دهد: «اگر همولگین به تحقق رسد، خردمندانه است»؛ بنابراین، اگر همولگین محقق شود، خردمندی محقق شده است. حال، منظور از سوفون (خردمندی) چیست؟

بنابر تفسیر هایدگر، خردمند با نیوشایی لوگوس به آنچه مقتضی^۲ است، تعلق پیدا می‌کند. به‌زعم هایدگر، حتی در گفتارهای معمولی و روزمره هم ما این معنا از خردمندی یعنی تعلق پیدا کردن به امر مقتضی را به کار می‌بریم. مثلاً وقتی از مهارت یک نجار در کار خود صحبت می‌شود، منظور خردمندی او در کار نجاری است. نجار خردمند در کار خود خبره و ماهر است. گویی با گفتن اینکه فلان کس نجار خبره و ماهر است، اذعان شده است که فلان کس برای نجاری ساخته شده است. «استعداد

حجاب بیرون می‌آورد» (Ibid: 63). البته هایدگر با تأکید بر گفتهٔ هراکلیت تأکید می‌کند گفت اصیل برای فانیان در نیوشابودن به سخن غیر (در اینجا لوگوس) صورت می‌پذیرد. فانیان با گوش دادن به لوگوس جمع آوری، حفظ و صیانت می‌شوند. در همین ابتدا می‌توان به تمایزی اشاره کرد: Logos که گوش دادن به آن توصیه شده و Ego که گوش دادن از آن سلب شده است. گوش دادن حقیقی در توافق با لوگوس^۱ رخ می‌دهد. این نکتهٔ بسیار مهم برای فهم تفسیر هایدگر از هراکلیت است. در واقع منظور این است که نیوشابودن، نیوشابودن به یک فرد خاص نیست؛ بلکه نیوشابودن به لوگوس یا همان وجود موجودات مدنظر است. در واقع منظور از «نه به من» در گفتار هراکلیت بسیار مهم و تعیین‌کننده است. منظور به‌هیچ‌وجه تواضعی اخلاقی و چیزی مشابه آن نیست؛ بلکه منظور منعی صریح و بی‌چون‌وچراست. شنیدن درست و حقیقی برای فانیان زمانی روی می‌دهد که به لوگوس تعلق داشته باشند.

حال اگر فانیان به لوگوس گوش دهند چه می‌شود؟ این‌همه تأکید برای تعلق داشتن و گوش دادن به لوگوس برای چیست؟

«اگر چنین شنیدن درستی در کار باشد، همولگین وجود خواهد داشت» (Ibid: 67). در تفسیر قطعاً هراکلیت روشن می‌شود که لوگوس همان وجود موجودات است؛ بنابراین، آن به‌کلی غیر از تمام موجودات لحاظ می‌شود و شنیدن حقیقی در گرو تعلق به آن به‌مثابهٔ بنیاد موجودات است. تعلق‌یافتنی که منجر به گفت اصیل فانیان و هم‌سخنی می‌شود. اکنون باید بر Homolegein تمرکز کرد؛ چون از کلیدواژه‌های بسیار مهم قطعاً ذکر شده است.

² Schickliches

¹ Kata Ton Logon

نمی‌شود. همواره آشکارگی آن برای فانیان از وجهی خواهد بود. «هم‌داستانی» فانیان هرگز قادر نیست تماما به لوگوس به‌مثابه وجود موجودات راه یابد. فقط کوره‌راه‌هایی برای نزدیک شدن به لوگوس وجود دارد. لوگوس به‌عنوان امر مقدر آشکارگی و خفای توأمان با هم است. لوگوس است که اجازه می‌دهد تضادها حفظ شوند؛ بی‌آنکه یکی بر دیگری غلبه پیدا کند. آن زمان که یکی بر دیگری غلبه پیدا می‌کند و دیگری را حذف و طرد می‌کند، هماهنگی از میان برمی‌خیزد و بیدادگری آغاز می‌شود. بدین ترتیب زمینه برای افول دوری از هستی به‌نفع دور دیگر فراهم می‌شود. در این دور تازه داستان و هم‌داستانی، هر دو چیز دیگری خواهند بود؛ بنابراین، لوگوس پی در پی نو می‌شود؛ به‌طوری که قطعاً باید با آن هم داستان شد. واضح است که هایدگر در تفسیرش از هراکلیت به‌دنبال سرآغاز دیگری برای اندیشه می‌گردد؛ سرآغازی که در آن این تمایزها و غیریت‌ها هستند که نقش مهمی دارند. در این سرآغاز، هستی دورها و حوالت‌های متعدد دارد تا اینکه فقط یک داستان و یک هم‌داستانی وجود داشته باشد.

ب) پی‌جویی سرآغاز در سنت‌های دیگر

در این قسمت، به‌اجمال تلاش فکری هایدگر برای رهیابی به سرآغاز دیگر برای تفکر براساس اثر زبان، خانه وجود: گفت‌وگویی هایدگر با یک ژاپنی دنبال می‌شود. در این اثر، هایدگر می‌کوشد به عالمی دیگر نزدیک شود و با آن به گفت‌وگو بنشیند. عنوان آلمانی این اثر، Aus Einem Gespräch Von Der Sprache Zwischen Einem Japaner Und Einem Fragendem است. عنوان چند نکته مهم را در ابتدا روشن می‌کند. نخست اینکه بحث اساسی میان دو سنت و دو عالم فکری در ابتدا بحثی درباره زبان

خدادادی دارد و برای آن کار مقدر شده است» (Ibid: 67).

هایدگر معنای اصیل سوفون را امر مقدر^۱ می‌داند. «آن‌هنگام که شنیدن درست چونان همولگین صورت پذیرد، آن‌گاه امر مقدر محقق خواهد شد. لگین فانیان رهسپار لوگوس می‌شود» (Ibid). شاید بهترین ترجمه برای واژه Homo-legein «هم‌داستانی» باشد. همان‌طور که ذکر شد، طبق تفسیر هایدگر سوفون امر مقدر است و آن برای فانیان زمانی محقق می‌شود که «هم‌داستانی» با لوگوس رخ دهد. در اینجا روشن است که هایدگر تاریخ‌مندی و زمان را وارد قطعاً پنجاه هراکلیت می‌کند. لوگوس در هر دوره آشکارگی دارد. خردمندی برای فانیان آن است که با آن آشکارگی «هم‌داستان» شود؛ بنابراین روشن می‌شود که تأکید بسیار زیاد قطعه مبنی بر گوش‌ندادن به سخن یک فانی، به این دلیل است که فانی بدون تعلق پیدا کردن به ماجرای وجود موجودات چیزی برای گفتن از خودش ندارد. کار فانی «هم‌داستانی» است. به‌عبارت دیگر، می‌توان گفت فانیان بر وفق تفسیر هایدگر از قطعاً مزبور هیچ‌گاه «داستان‌سرا» نیستند؛ آنها تنها می‌توانند با داستان امر مقدر «هم‌داستان» شوند؛ بنابراین واضح است که طبق تفسیر هایدگر از هراکلیت چگونه می‌توان سراغ آغازهایی را گرفت که در آن صورت‌بندی سوژه-ابژه غلبه نداشته باشد؛ بر وفق تفسیر هایدگر از هراکلیت محدودیت فانیان و اینکه کار اصلی آنها هم‌داستانی است.

در اینجا قطعاً ۵۰ با قطعاً ۱۲۳ از هراکلیت نسبت وثیق پیدا می‌کند. ترجمه معمول این قطعه این است که «فوسیس (طبیعت) خودپوشیده‌داری را خوش دارد»^۲ لوگوس هیچ‌گاه در یک مواجهه تماماً آشکار

^۱ Geschichtlich

^۲ Phusis kruptesthai philei

این جست‌وجو باشند. ازسوی دیگر، باید گفت هایدگر با معرفی کردن خودش به‌عنوان یکی از اهل پرسش، اقتضای گفت‌وگوی حقیقی را برآورده می‌کند. در گفت‌وگوی حقیقی هیچ طرفی بر طرف دیگر رجحان و برتری ندارد. هیچ موضعی وجود ندارد که ازپیش مسلم فرض شده باشد. آنچه در گفت‌وگو شأنت دارد، فقط طلب و درراه‌بودن است.

هایدگر از زمان‌هایی در گذشته یاد می‌کند که با شاگرد ژاپنی‌اش، گراف کوکی، دربارهٔ Iki ژاپنی‌ها به گفت‌وگو نشسته است. از همان ابتدای گفت‌وگو از خطری^۱ یاد می‌شود که در گفت‌وگوی میان هایدگر و گراف کوکی وجود داشته است. اینکه گفت‌وگو با ذکر یک خطر شروع می‌شود، البته معنا دارد. گفت‌وگوی حقیقی از نظر هایدگر کاری بسیار خطیر است. هر لحظه امکان دارد فرایند گفت‌وگو ما را با خود ببرد؛ بی‌آنکه به‌درستی مسائل و پرسش‌ها کاویده شده باشد. خطری که از آن یاد می‌شود، درک عالم ژاپنی از طریق تفکر اروپایی است. به‌زعم هایدگر، گراف کوکی تلاش کرد Iki در ژاپنی را براساس زیبایی‌شناسی غربی فهم کند (هایدگر، ۱۳۹۲: ب: ۲۲). هایدگر در ادامهٔ گفت‌وگو با تسوکا از صعوبت راه یابی به عالم دیگر سخن می‌گوید. او دوباره با یادکردن از گفت‌وگوهایی که با گراف کوکی داشته است، می‌گوید:

«هایدگر: خطر گفت‌وگوی ما در خود زبان پنهان بود؛ نه در آنچه ما دربارهٔ آن گفت‌وگو می‌کردیم و نه در نحوهٔ کوششی که برای بیان مطلب می‌کردیم. تومیو تسوکا: اما گراف کوکی زبان آلمانی را و نیز زبان‌های فرانسوی و انگلیسی را فوق‌العاده خوب می‌دانست.

است. زبان، مهم‌ترین مسئله‌ای است که در رویارویی دو عالم فکری مسئله‌ساز می‌شود. در زبان است که تجربهٔ بنیادین یک قوم از خود به گفت‌وگو می‌آید؛ بنابراین، اگر گفت‌وگویی هم میان سخن‌گویان دو عالم فکری در میان باشد، مسئلهٔ اساسی بر سر آن تجربهٔ بنیادین زبانی خواهد بود. این گفت‌وگو به‌نحو معناداری در جلد دوازدهم مجموعهٔ آثار هایدگر با عنوان *در راه زبان* قرار گرفته است. جلد دوازدهم مجموعهٔ آثار مشتمل بر پنج مقاله و همین گفت‌وگو است:

۱. زبان؛
۲. زبان در شعر، بحثی راجع به شعر گئورگ تراکل؛
۳. بخشی از یک گفت‌وگو راجع به زبان میان یک ژاپنی و یکی از اهل پرسش؛
۴. ماهیت زبان؛
۵. کلمه؛
۶. راه به‌سوی زبان.

بنابراین، این گفت‌وگو را باید یکی از تلاش‌ها در راه زبان محسوب کرد. همان‌طور که در ادامه روشن می‌شود، بحث زبان یکی از مهم‌ترین محورهای این گفت‌وگو است.

نکتهٔ بعدی که در عنوان آمده و باید به آن توجه کرد، نحوهٔ معرفی هایدگر از خودش است. او خود را فیلسوفی اروپایی و متفکر غربی معرفی نمی‌کند. این نکتهٔ به‌ظاهر بی‌اهمیت، کلیدی برای فهم این گفت‌وگو ارائه می‌دهد. برای این نحو از معرفی می‌توان دلایلی را در نظر گرفت. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، هایدگر سعی می‌کند از ضابطهٔ اندیشهٔ غربی، یعنی صورت‌بندی سوژه-ابژه عبور کند. او خود را جست‌وجوگری در پی آغاز دیگر می‌داند؛ بنابراین، عناوینی مانند فیلسوف و متفکر غربی می‌توانند رهن

^۱ Die Gefahr

هایدگر: ما کوشش کردیم و نتوانستیم پرهیز کنیم از اندیشه‌ی خطری که متوجه چنین گفت‌وگویی است» (همان: ۵۲).

بنابراین، آنچه گفت‌وگو را راهبری می‌کند، احساس خطر درباره‌ی این است که مبدا جریان گفت‌وگو از طریق مسلمات و مفروضات یکی از طرفین قطع شود؛ از این رو، همواره باید مراقب بود و به هیچ نتیجه‌ی مشخصی دل خوش نکرد. هرآنچه در نظر ابتدایی به عنوان نتیجه خود را نشان می‌دهد، چیزی جز منزلی در راه نیست؛ منزلی که باید فوراً آن را برای رهسپار شدن به منازل دیگر ترک گفت؛ از این رو، گفت‌وگو فرایندی است که پایان باز دارد. موقتی بودن دائمی و بی‌تعینی از ویژگی‌های ذاتی گفت‌وگو است.

«تومیو تسوکا: برای ما ژاپنی‌ها غریب نیست وقتی در یک گفت‌وگو مراد اصلی سخن نامعلوم و نامعین رها کرده شود و حتی جایی مأوا گزیند که در آنجا همه‌چیز از تعریف و تعین می‌گریزد.

هایدگر: در نظر من این خصوصیت هر گفت‌وگوی میان متفکران است که قرین توفیق باشد و به حصول بیوندد» (همان: ۳۹).

آنچه در گفت‌وگوی اصیل اتفاق می‌افتد، این است که دو طرف گفت‌وگو خود را به گفت‌وگو می‌سپارند. پیش‌تر درباره‌ی مسئله‌ی زبان ذکر شد که از نظر هایدگر، انسان سوژه‌ای نیست که زبان را در اختیار داشته باشد؛ بلکه این زبان است که از طریق ما سخن می‌گوید. در گفت‌وگوی اصیل، طرفین گفت‌وگو گفت‌اصیل زبان را به آشکارگی می‌رسانند. واژه‌ای که برای گفت‌وگو به کار می‌رود، واژه‌ی دیالوگ^۱ است. Dia-logos به معنای سخن گفتن از جانب لوگوس

هایدگر: درست است. او می‌توانست مطلب بحث را به زبان‌های اروپایی بیان کند؛ ولی ما درباره‌ی Iki گفت‌وگو می‌کردیم و مرا در آنجا راهی به سرای روح زبان ژاپنی نبود و هنوز نیز راه این سرای بر من بسته است» (همان: ۲۶).

بنابراین، روشن می‌شود که گفت‌وگوی اصیل امری بسیار خطیر است. آنچه در کلمات زبان آشکار می‌شود، صرفاً ظاهری از آن تجربه‌ی بنیادی و اصیل ابتدایی است. جریان گفت‌وگو همواره میان خوف و رجا، آشکارگی و ستر در نوسان است. هایدگر و تسوکا گفت‌وگو را درباره‌ی روش فلسفی هایدگر ادامه می‌دهند. درباره‌ی پدیدارشناسی و هرمنوتیک بحث‌هایی بین دو طرف پیش می‌آید تا اینکه هایدگر در ضمن بحث درباره‌ی روش خودش می‌گوید:

«هایدگر: من موقف پیشین را رها کردم؛ نه از بهر آنکه مقامی خلاف آن اختیار کنم. چون موقف پیشین صرفاً منزل‌گهی در میان یک طریق بوده است و امر باقی در تفکر، طریقت است. راز پنهان در راه‌های تفکر این است که می‌توان در آنها به پیش رفت یا بازگشت و حتی بازگشتن در این راه، تازه ره پیش رفتن را به ما نشان می‌دهد» (همان: ۳۸).

در اینجا هایدگر به مفهوم مهم راه اشاره می‌کند.

گفت‌وگوی حقیقی و تفکر راه است. از نظر هایدگر، اگر به این خصوصیت گفت‌وگو توجه نشود، راهی برای رفتن به دیگری باقی نمی‌ماند و ما همواره دیگری را از طریق مفاهیم و انگاشته‌های مفروض در نظر می‌آوریم. اصطلاح راه که بارها در آثار هایدگر به آن اشاره می‌شود، حکایت از یک جست‌وجوی توقف‌ناپذیر برای شناختن امر غیر دارد.

«تومیو تسوکا: من اکنون این نکته را در نمی‌یابم. ما کوشیدیم درباره‌ی تفسیر زیباشناسانه‌ی کوکی راجع به Iki گفت‌وگو کنیم.

^۱ Dia-logos

«هایدگر: تأمل شما از جهتی درست است. بیش از همه از بهر اینکه در آن درس‌ها که یاد کردید، بسی مطالب باید ناروشن باقی می‌ماند. هیچ‌کس نمی‌تواند با یک جهش از دایرهٔ تصورات حاکم بیرون رود؛ به ویژه در وقتی که سخن از تفکری در میان است که راه آن از دیرباز هموار گشته و هنوز پنهان از چشم‌ها در سیر و گردش است. دیگر آنکه در رویارویی با چنین تفکری به این جهت نشان آهستگی پدیدار می‌شود که آن اراده‌ای که داعیه‌دار انقلاب است، به‌ظاهر انقلابی بیش از همه می‌کوشد روزگار گذشته را هرچه اصیل‌تر بازجوید. در صفحهٔ نخست کتاب وجود و زمان از سر آگاهی سخن از تکرار^۱ در میان آمده است. مراد از تکرار به‌گردش درآوردن حلقه‌ای نیست که همواره به‌صورت مشابهی بازمی‌گردد؛ بلکه در معنای بازجستن و بازآوردن و جمع‌آوردن چیزی است که در سینهٔ روزگاران کهن نهان است» (همان: ۷۳).

هر گفت‌وگو و تفکر اصیلی باید مرتباً به آغاز برگردد و سعی در تکرار آن داشته باشد. در ادامهٔ گفت‌وگو هایدگر به تسوکا متذکر می‌شود که تفکر شرقی اگر بخواهد اصالت خود را حفظ کند و براساس معیارهای تمدن جدید غربی قضاوت نشود، باید به تکرار آغاز خود بیندیشد. منظور از تکرار، صرف بازگشت به گذشته نیست؛ بلکه منظور دوباره حاضرکردن آغاز به‌صورت دیگر است. این دوباره حاضرکردن، رسالت تفکر امروز است. هر سنت، آغازی اندیشناک دارد که باید در دوباره‌حاضرکردن آن کوشا باشد. شرح کوتاهی از این گفت‌وگو روشن می‌کند که هایدگر چگونه براساس مؤلفه‌های بنیادین تفکر خود از جمله وجوداندیشی تاریخی، دازاین، هرمنوتیک و تفسیر خاص از تفکر امکان روی آوردن‌گی به دیگری را در بوتهٔ آزمایش قرار می‌دهد.

است. در تحلیل واژهٔ لوگوس آمد که به‌معنای وجود موجودات در معنای اصیل خود به کار رفته است؛ بنابراین، دیالوگ سخن‌گفتن از جانب وجود موجودات و نحوه‌های آشکارگی آن است. موضوع گفت‌وگو گفت وجود و آشکارگی آن است. با تأمل بیشتر واژهٔ Dia-logos روشن می‌شود که پیشوند Dia بسیار در این واژه اهمیت دارد. درواقع این پیشوند ناظر به موقعیت بینابینی بودن وجود انسان است. درحالی‌که لوگوس وجود موجودات است، انسان به عنوان موجودی فانی فقط می‌تواند از جانب لوگوس سخن بگوید و با آن دیالوگ داشته باشد. باتوجه‌به تفسیری که پیش‌تر از لوگوس نزد هراکلیت بود و واژهٔ Homo-logein نهادن و پیش‌آوردن مخصوص انسان دیالوگ است؛ بنابراین همولگین انسان دیالوگ با وجود است. این امر نتیجهٔ بسیار مهمی برای درک و فهم سرشت گفت‌وگو دارد. آنچه در گفت‌وگو اصالت دارد، نه طرفین گفت‌وگو و سوژه‌های سخن گو، بلکه خود فرایند گفت‌وگو و به‌آشکارگی درآمدن وجود است.

ادامهٔ گفت‌وگو میان هایدگر و تسوکو به بحث دربارهٔ زبان اختصاص می‌یابد. هایدگر علاقه‌مند است به درک و دریافت عالم ژاپنی از زبان راه یابد. به مناسبت بحث از زبان، هایدگر یادی از تلاش‌های فکری دورهٔ اول تفکرش می‌کند و از یکی از درس‌گفتارهای دورهٔ اول، یعنی بیان و پدیدار نام می‌برد. تسوکو متذکر می‌شود عنوان درس‌گفتار مبتنی بر صورت‌بندی سوژه-ابژه است که هایدگر سعی در فراروی از آن داشته است. هایدگر در پاسخ یکی دیگر از مفاهیم، اندیشهٔ تطبیقی خود را وارد بحث می‌کند که در ادامهٔ گفت‌وگو نقشی بسیار اساسی و مهم دارد. این مفهوم، تکرار است.

^۱ Wiederholen

نتیجه‌گیری

اگر نتیجه جستاری درباره تطبیق پی‌جویی نتایج قطعی تطبیق فلسفی باشد و اگر در پایان انتظار رود که روش شخصی برای تطبیق فلسفی عرضه شود، باید گفت این انتظار دست‌کم درباره مسئله تطبیق بجا نیست. آنچه در این پژوهش ذکر شد، فقط توانست گوشه‌ای از صعوبت‌های امکان فلسفه تطبیقی را روشن کند. این پژوهش به سراغ مؤلفه‌ها و دو بحث تطبیقی نمونه در اندیشه هایدگر رفت و سعی داشت برپایه آنها نشان دهد راه روی‌آوردگی به غیر تا چه حد می‌تواند ناهموار و صعب باشد؛ به‌طوری که بازخوانش‌های متعدد و مکرر را در مبانی اندیشه طلب کند. این جستار تنها توانست بخشی از تلاش‌های هایدگر در باب بازخوانش‌های مؤلفه‌های تفکر در جهت روی‌آوردگی به غیر را نشان دهد. خوانشی که از مؤلفه‌هایی چون وجود، دازاین، تفکر و هرمنوتیک عرضه شد، می‌توانست بسیاری از مؤلفه‌های دیگر اندیشه هایدگر از جمله حقیقت، ارایگنیس و زبان را نیز شامل شود. در تمامی این مؤلفه‌ها هایدگر تلاش می‌کند نحوی غیریت ذاتی را نشان دهد که به او اجازه رسوخ در عالم متفکران را می‌دهد. دو بحث تطبیقی نمونه در پژوهش، کمک کرد به نحو عملی و انضمامی کاربست مبانی تطبیق در اندیشه هایدگر رصد و ارزیابی شود.

با این‌همه، بیراه نیست که بحث از امکان فلسفه تطبیقی نزد هایدگر با یکی از کلیدواژه‌های اندیشه او به پایان برسد؛ کلیدواژه‌ای که به نظر مناسب‌ترین مفهوم برای نتیجه پژوهشی درباره امکان فلسفه تطبیقی در تفکر هایدگر است. آن مفهوم، راه^۱ است. هایدگر مکرر در نوشته‌های خود و حتی در عنوان

نوشته‌هایش از این مفهوم استفاده می‌کند. او نوشته‌هایش را «راه‌ها» نه «آثار»^۲ می‌خواند. از نظر هایدگر، راه امر باقی در تفکر است. تفکر اساساً خود راهی است که منازل متعدد و متمایز دارد. آنچه در ابتدا مقصود لحاظ می‌شود، صرفاً راهی است که ما را به راه‌های دیگر می‌کشاند. این مفهوم راه، با پرسش امکان فلسفه تطبیقی پیوند وثیق دارد؛ فلسفه تطبیقی از این منظر، آزمودن پی‌آپی خود در منازل تفکر و پی‌جویی مکرر راه به‌جانب دیگری است.

منابع

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲ الف)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

----- (۱۳۹۲ ب)، زبان، خانه وجود (گفت‌وگوی هایدگر با یک ژاپنی)، ترجمه جهانبخش ناصر، تهران: هرمس.

----- (۱۳۸۸)، چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

----- (۱۳۷۷)، پرسش از تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: مرکز.

----- (۱۳۸۴)، پایان فلسفه و وظیفه تفکر، ترجمه محمدرضا اسدی، تهران: اندیشه امروز.

واتیمو، جیانی. (۱۳۷۷)، هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی و دیگران، مرکز: تهران.

Figal, Günter. (2010), *Objectivity The Hermeneutical and Philosophy*, Trans by Theodore D. George, State University of New York press, Albany.

Heidegger, Martin. (1991), *Was ist und was das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann.

² Wege, nicht Werke

¹ Weg

----- (1958), *The Question of Being*, Trans by William Kluback and Jean T. Wilde, New York: Twayne Publishers inc.

----- (1988), *GA63, Hermeneutic Hermeneutic de Faktizität*, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann.

----- (1984), *Early Greek Thinking*, Trans by David Farrel Krell, New York: Harper and Row.

----- (1986), *The Beginning and End of Metaphysics*, Trans by Walter Kaufmann, Chicago.

----- (1983), *GA40, Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann.

----- (1949), *Existence and Being*, Trans by R.F.C. Hall and Alan Crick, Chicago: Henry Regenery Company.

