



Examining Nature of Consciousness through Heidegger's Interpretations of $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ and $\Psi\upsilon\chi\eta$ and His Criticisms of Scientism



Hossein Azadmanjiri (Corresponding Author)

PbD candidate of Islamic Philosophy and Theology, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. hosainazadmanjiri@gmail.com

Majid Mollayousefi

Associate Professor of Islamic Philosophy and Wisdom Department, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. m.yousefi@iskiu.ac.ir

Mohammad Hassan Heidari

Assistant Professor of Philosophy Department, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. m_heidari@ikiu.ac.ir

Mohammad Sadegh Zahedi

Associate Professor of Islamic Philosophy and Wisdom Department, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. mszahedi@gmail.com

Abstract

By giving a new definition of Aristotle's $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ and $\Psi\upsilon\chi\eta$ Heidegger criticizes science and scientism. Through these interpretations and criticisms, we can infer his opinions about consciousness. Heidegger translates $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ as "Being itself" and maintains that it is expressed by $\mu\omicron\omicron\varphi\eta$ that demonstrate a change in the spectrum. The $\mu\omicron\omicron\varphi\eta$, indeed, is the consciousness, which is also referred to as lived experience by Heidegger. It has different layers namely behavioral-perceptual, social, and pre-personal layers. He argues that by objectifying experiences, science eliminates the non-objective aspect of lived experience. It is not possible for science to study lived experience. Therefore, a science of the consciousness about the nature of consciousness is not attainable; because, consciousness is no longer consciousness when it becomes the subject of scientific examination. Heidegger rents different terms to interpret consciousness such as $\mu\omicron\omicron\varphi\eta$, truth, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, and categories. He argues that consciousness in all these terms includes a duality that its relationship with an external affair is preserved. It appears that consciousness, $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ and Being are intertwined in Heidegger's viewpoint. He emphasizes that consciousness is man or Dassin's connection with the external world and whatever inferred from this connection, including science, is of second order.

Keywords: Consciousness, $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\Psi\upsilon\chi\eta$, lived experience, Science.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.2.12**

Accepted date: **2021.3.17**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.44504.2761](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.44504.2761)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

Since the late 16th and early 17th centuries, the daily advancement of empirical science has gradually affected all areas of human life and led to positivism. Criticizing scientism, Martin Heidegger based his arguments on a return to human life experiences and later pursued them in thought about Being. In the course of the research, by examining Heidegger's critiques of science, "φύσις" is distinguished from "nature", investigated its relation to the "Ψυχή", soul, consciousness and Being

Scientific deviation of Thought

Heidegger criticized scientism, which distorts our understanding of ourselves and our relationships with beings. For him, in every social context there are several layers of truth in which human relation with the objects is defined as something more than merely empirical matters. Science as a human activity and scientific objects exist only in the framework of these activities, in research programs. Therefore, science is not a principle for measuring all knowledge

Φύσις

According to Heidegger, Φύσις means Being itself to the Greeks, and wherever a creature from Φύσις appeared, Φύσις has already manifested itself. He rejects the Latin translation of Φύσις with the word "nature" meaning "born". Because birth, instead of being a continuous thing, is accompanied by a break in which new artifacts are formed from raw materials. But what is similar to Φύσις is found only where there is a μορφή [form]. μορφή is a perfection that, while showing the latest μορφή, prevents interruption.

Consciousness as Lived Experience

Heidegger saw consciousness as more than science, and used the term Lived Experience in contrast to Husserl's meaning of consciousness, which was influenced by scientism. In this sense, we are confronted First of all with an intricate set of objects, their meanings and the relationship between them in a whole called the universe. He states that science, by being satisfied with the mentality resulting from experience, ignores the

connection between the lived experience of each object and that object, and therefore human understanding of that object becomes incomplete.

From Lived Experience to Being

Heidegger recognized the Lived Experience as vague and replaced the life with Being. In this direction, he also raised the deviation of the scientific view. Objects in the "object as ..." system are meant for Dasein and are ready-to-hand. When Dasein looks at objects as a something present in front of self, regardless of their instrumental aspect, the concept of "Presence-at-hand" is formed, which is based more on abstraction from lived experience, and science plays the greatest role in its formation.

Ψυχη: soul, Consciousness

Heidegger uses the word Ψυχη to mean Consciousness. The μορφη explains Ψυχη's relation to the body: that which actualizes the body. Rejecting the "representation theory", Heidegger states that Αληθευειν helps to receive the ultimate cause, or object as a tool. Heidegger states λόγος does not mean speech, but has a special relation to αισθησις. The beings who are the source of contradictory behaviors are due to having a kind of second-stage consciousness, and he claims that the same kind of consciousness was important for Aristotle. Discussing the word λόγος, he states that the categories are the main states of the special type of referring to a realm of objects as tools.

Conclusion

For Heidegger, consciousness can be the basis for the study of nature, but it itself cannot be the direct subject of such a study; because when consciousness becomes the subject of the study of science, it is no longer consciousness. Consciousness is irreducible; Heidegger relates consciousness with μορφη to both the Φύσις and the Ψυχη. He deals with terms such as μορφη, truth, λόγος, and category, all of which have a dual meaning, including consciousness and feeling, or reality and truth, or abstraction and tools.

References

- Heidegger. Martin (1995) *Aristotle's Metaphysics*, Trans. Walter Brogan and Peter Warnek. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger. Martin (1999) "On the Being and Conception of $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ in Aristotle's Physics B, 1", trans. Thomas Sheehan, *Man and World* 9, No. 3: 219-79.
- Heidegger. Martin (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. Trans. Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger. Martin (2002) *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*. Edit. John van Buren. Albany: State University of New York Press.
- Heidegger. Martin (2008) *Towards the Definition of Philosophy*. Trans. Ted Sadler. London: Continuum.





مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

بررسی سرشت آگاهی در خلال تفسیرهای هایدگر از فوسیس و پسوخه و انتقادهای وی از علم‌گرایی

حسین آزادمنجیری (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

husainazadmanjiri@gmail.com

مجید مایوسفی

دانشیار دانشکده علوم و تحقیقات، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. m.yousefi@isr.ikiu.ac.ir

محمدحسن حیدری

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. m_heidari@ikiu.ac.ir

محمدصادق زاهدی

دانشیار دانشکده علوم و تحقیقات، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. mszahedi@gmail.com

چکیده

هایدگر با بازتعریف فوسیس (φύσις) و پسوخه (Ψυχή) ارسطویی در مقام انتقاد از علم تجربی (Science) و علم‌گرایی (Scientism) برمی‌آید که بر تمام ساحات زندگی انسان و از جمله فلسفه سایه افکنده بود. از خلال این تفسیرها و انتقادات، می‌توان نظرات وی را درباره آگاهی (Consciousness) استخراج کرد. در نظر وی، معنای فوسیس در زبان یونانی «وجود به ما هو وجود» است و در $\mu \quad \theta \quad \rho$ $\phi \quad \eta$ (صورت) که تغییر پیوستار را نشان می‌دهد، رخ عیان می‌کند. صورت که خلاء دوگانه علت فاعلی و علت غایی را برای فوسیس پر می‌کند در حقیقت همان آگاهی است. آگاهی که هایدگر از آن با «تجربه زیسته» (lived experience) یاد می‌کند، دارای لایه‌های مختلف رفتاری-ادراکی، اجتماعی و پیشا-شخصی از قبل معنادار است. هایدگر در تفسیر پسوخه به عنوان آگاهی از اصطلاحات مختلفی همچون صورت، Truth (حق)، لوگوس و مقوله استفاده و بیان می‌کند که آگاهی در تمام این اصطلاحات شامل یک دوگانگی است که همواره ارتباط آن با امر خارجی حفظ می‌شود. آگاهی برای هایدگر با هستی‌گره خورده است و وی همواره بر این نکته تأکید می‌کند که آگاهی همان ارتباط انسان یا دازاین (Dasein) با خارج است و هر چه از این ارتباط برداشت شود، در مرحله دومی است که ممکن است انتزاع یا علم یا هر چیز دیگر نام بگیرد.

کلیدواژه‌ها: آگاهی، فوسیس، پسوخه، تجربه زیسته، علم.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷

مقدمه

علم تجربی از اواخر قرن ۱۶ و اوایل قرن ۱۷ میلادی توسط فیلسوفان و متفکرانی مانند فرانسیس بیکن و رنه دکارت پایه‌گذاری شد. رشد روز افزون این نحوه معرفت با توجه وجهه ملموسی که داشت و مخصوصاً ویژگی تجربی آن، باعث شد تا همه ساحت‌های زندگی بشر را تحت تاثیر قرار دهد. فلسفه که در شکل‌گیری علم نقش بسزایی ایفا کرد، خود نیز به عنوان یکی از ساحت‌های اندیشه بشری مورد دستخوش فکر علمی قرار گرفت. این امر باعث شد تا درگیری فکری بین فیلسوفان آغاز شود و دو نحله متضاد تجربی و عقلی شکل بگیرد. در نهایت کانت این هر دو را در فلسفه خود حل و با بهره‌گیری از علم نیوتونی فلسفه‌ای را ایجاد کرد که در آن برخی امور از جمله جهان فی نفسه و نفس انسان قابل اثبات نبود. افراط در علم‌گرایی رفته رفته به پوزیتیویسم انجامید و معنایابی هر گزاره به امکان تجربه آن منوط شد. مارتین هایدگر سعی کرد در برابر علم‌گرایی بایستد. از این رو انتقادات خود را بر رجعت به تجارب زندگی انسان بنیان گذاشت و بعدها با تفکر در وجود دنبال کرد. بنابراین، یک بخش واضح از متون هایدگر در درس‌گفتارهای اولیه‌اش این است که فلسفه را از علم و علم‌گرایی متمایز کند. در برابر تمایل فلسفه به دوری از متافیزیک و حرکت به سمت علم در اوایل قرن بیستم، هایدگر در سال ۱۹۲۲، در جریانی مخالف، از متافیزیک به هستی‌شناسی حرکت می‌کند (Heidegger, 2001: 50).

در سیر تحقیق، با بررسی انتقادات هایدگر از علم، به تفاوت بین طبیعت و $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (فوسیس) نزد وی پرداخته می‌شود و این مساله مورد کنکاش قرار می‌گیرد که او چگونه درک متفاوت خود را از فوسیس با معنایی که، به تعبیر هایدگر، انسان تاریخی غربی از فیزیک در نظر دارد، ارائه می‌دهد و در ادامه آن را به آگاهی مربوط می‌کند. در نهایت این مساله روشن می‌شود که چگونه نفس، آگاهی و وجود در پسوخه به یکدیگر گره خورده‌اند.

انحراف علمی تفکر

نظرات هایدگر در انتقاد از علم یا علم‌گرایی در درس‌گفتارهای سال ۱۹۳۳ با عنوان در باب سرشت حقیقت، این ایده را به ذهن متبادر می‌کند که روابط بین چیزها در جهان مادی که علم آن را قلمرو خود می‌داند:

«فقط تا آنجا که مفروض گرفته می‌شوند، وجود دارند؛ چگونه؟ با درک و تجربه موجودات و برخورد (و مواردی از این دست) با آنها» (Ibid, 2002^a: 161).

این ایده، یک تجدید نظر در *esse percipi* (بودن به معنای درک شدن) جرج برکلی نیست، بلکه یادآوری این نکته است که علم فقط به عنوان یک فعالیت انسانی و برای اهداف انسانی وجود دارد. یعنی ابجکت‌های علمی به عنوان چیزهایی مخصوص هستند که فقط در چارچوب‌های علمی خاص و در برنامه‌های تحقیقاتی وجود دارند. برای روشن تر شدن موضوع می‌توان از مثال مشهور نور بهره گرفت؛ برای مفهوم‌سازی نور، آن را به عنوان فتون یا موج در نظر می‌گیرند، بدون اینکه واقعا اینگونه باشد؛ اما فیزیک نور با همین فرضیات در حال پیشرفت است. چیزهایی که در علم و با علم‌گرایی در جهان علمی ما وجود دارند، در وهله نخست به این دلیل که مفروض گرفته شده‌اند، وجود دارند.

در نظر هایدگر علوم مختلف تجربی، شکلی از فاهمه جزئی و در درجه اول ابزاری برای درک هستند. این نگاه او بسیار متفاوت از نگاهی است که علم را از زمان دکارت به عنوان یک اصل برای سنجش تمام دانش‌ها می‌دانستند. از نظر هایدگر، در هر زمینه اجتماعی چندین لایه از حقیقت وجود دارد. برخی از این لایه‌ها آشکار و به راحتی قابل دسترسی هستند (به عنوان مثال علم عادی)، و برخی مبهم‌تر و احتمالاً کمتر منطقی هستند.

نگرانی هایدگر و انتقاد او از علم و فن‌آوری مدرن آن است که در نظر او روابط ما با موجودات را تحریف می‌کند؛ به عنوان مثال، این نگاه که جهان طبیعی غیر از مجموعه‌ای قابل محاسبه و در حال حرکت چیزی نیست، از همین انحراف رنج می‌برد. دغدغه اصلی هایدگر این است که علم و فن‌آوری چگونه فهم ما از خودمان را (مثلا به عنوان ذهن‌هایی در رابطه با سیستمی که ما آنها را بدن انسان‌ها می‌نامیم) دستخوش تحریف می‌کند. هایدگر در انتقاد از علم، روابط انسان با دنیای طبیعی را بازنگری و آن را در رویکرد دائمی دازاین با موجودات طرح می‌کند که در آن اشیا به عنوان چیزی بیشتر از امور صرف تجربی، وجود دارند.

آیا طبیعت همان Φύσις است؟

ما در زبان فارسی به صورت معمول طبیعت و شیء فیزیکی را به عنوان ترجمه Nature و Physical استفاده می‌کنیم. اگرچه هم در زبان انگلیسی و هم در زبان فارسی اصطلاحات

«طبیعت» و «شیء فیزیکی» کم و بیش هم ارز یکدیگر به کار برده می‌شوند، اما این هم ارزی توسط خود هایدگر به هیچ عنوان مجاز نبود. هایدگر ترجمه لاتین از $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ را به عنوان طبیعت (natura) رد می‌کند؛ کلید درک این مساله از نظر هایدگر را می‌توان در درس‌گفتارهای وی درباره کتاب «فیزیک» ارسطو یافت. اما استدلالات مهمتر وی را می‌توان در سایر درس‌گفتارهای او از اواسط دهه ۱۹۳۰ جستجو کرد. به عنوان مثال وی در کتاب *درآمدی به متافیزیک* (۱۹۳۵) خاطر نشان می‌کند:

«ما از واژه لاتین natura در ترجمه واژه $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ استفاده می‌کنیم که معنای دقیق آن متولد شدن و تولد است. اما با این ترجمه لاتین، معنای اصلی کلمه یونانی فوسیس از قبل کنار گذاشته شده است و بار معنایی معتبر و فلسفی کلمه یونانی از بین می‌رود» (Heidegger, 2000: 14-15).

به گفته هایدگر، فوسیس نزد یونانیان به معنای «وجود به ما هو وجود» (Being itself) است. این مساله در زبان فارسی نیز کاملاً قابل فهم است. «وجود به ما هو وجود» در فلسفه اسلامی به ویژه امری کاملاً متفاوت و اساسی‌تر از اشیاء فیزیکی و حتی طبیعت است و شامل مرتبه‌ای برتر و فراتر از طبیعت و موجودات طبیعی می‌شود.

اگر در نظر داشته باشیم که یونان باستان کمتر به جهان به عنوان ماده بی‌جان، آن‌گونه که ما امروز می‌فهمیم، نگاه می‌کرد، می‌توان تفسیر واضح‌تری از معنای $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ در متون ارسطویی ارائه داد. سنگ، گل و خاک ممکن است اینگونه باشند (رجوع کنید به رساله «پارمنیدس» افلاطون)، اما حتی آنها نیز کاملاً بی‌اثر نیستند. از هر نوع خشت نمی‌توان برای تمام اهداف استفاده کرد. به همین ترتیب، سنگ مرمر یک ساختار داخلی دارد که مانع از تراشیدن آن و پذیرفتن برخی اشکال خاص می‌شود. همچنین محدودیت‌های بسیاری در کاربرد و نحوه استفاده از فلزات موجود برای مقاصد انسانی در قدیم وجود داشت. در مقابل، می‌دانیم که امروز فولاد و آلومینیوم به راحتی در امور مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرند. آهن دچار زنگ‌زدگی و خوردگی می‌شود و طلا و مس نسبتاً نرم هستند و اینها برای انسان گذشته محدودیت‌هایی ایجاد می‌کرد. بنابراین، یک زنجیره بین این مواد ارگانیک و مواد ارگانیک دیگری مثل چوب، عاج و چرم وجود دارد. این فهم قدیمی، زنجیره تمایز قطعی بین مواد معدنی با گیاهان و حیوانات را در دوره جدید کمرنگ می‌کند. گذشتگان

در دنیایی زنده زندگی می‌کردند. این زنده بودن جهان در نظر آنان به دلیل جهل و یا عقیده خرافی نبود، بلکه به این دلیل بود که برای هر چیزی یک ساختار و طبع ذاتی قایل بودند که استفاده از آن را مشخص می‌کرد.

واکاوی نظریه هایدگر درباره اینکه «فوسیس وجود به ما هو وجود است» را می‌توان از درس گفتارهای او درباره فوسیس شروع کرد. او در آنجا این ادعای ارسطو را مطرح می‌کند که تلاش برای اثبات اینکه $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ هست، مضحک است؛ و سپس این جمله را اینگونه توضیح می‌دهد که:

«هر کجا موجودی از $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ظهور پیدا کرده باشد، $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ پیش از آن موجود، خود را متجلی و در برابر ما ظهور کرده است» (Ibid, 1999: 240).

یک موجود از $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ بودن به تفاوت موجودات ارگانیک و غیرارگانیک چنانکه ما معمولاً می‌فهمیم، اشاره نمی‌کند؛ بلکه حاکی از تمایز بین چیزهایی است که به طور طبیعی ظاهر می‌شوند در برابر آنچه که ساخته دست بشر است؛ هستی موجودات طبیعی با انسان ارتباطی ندارد، در حالی که مصنوعات انسانی ناشی از اگزیزتانس انسان‌هاست؛ برای بیان ریشه‌ای‌تر اختلاف بین این دو بیان می‌کند که در نظر ارسطو «ما آنچه مشابه $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ است را صرفاً در جایی درمی‌یابیم که $\mu\omicron\omicron\varphi\eta$ [صورت] وجود دارد». صورت در اینجا نقش دوگانه‌ای را ایفا می‌کند؛ از یکسو جانشین نیت انسان در شکل دادن به هستی‌مندهای طبیعی می‌شود؛ و از دیگر سو موجودات را به علت نهای آنها پیوند می‌دهد و علت غایی را جایگزین اهداف انسانی می‌کند. «بنابراین $\mu\omicron\omicron\varphi\eta$ وجود بودن $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ را نشان می‌دهد، یا حداقل آن را نیز در نظر می‌گیرد» (Ibid: 251). وی در ادامه خاطر نشان می‌کند که در طبیعت:

«هر هستی‌مندی [مقصود صورت است] که موجود یا متجلی شده باشد (به استثنای مصنوعات) همچنین فرو می‌رود؛ چنانکه شکوفه توسط میوه فرو می‌رود. اما با این فرو رفتن، تجلی آن - $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ - متوقف نمی‌شود» (Ibid: 267).

$\mu\omicron\omicron\varphi\eta$ یک کمال است؛ که در طول مسیر نه هست و نه نیست. کمال در عین اینکه جدیدترین صورت را نشان می‌دهد، از [ایجاد] خلاء جلوگیری می‌کند. برای ارسطو هیچ شکافی جدی بین دو مرحله وجود ندارد. یک صورت یا مرحله از یک روند طبیعی جایگزین دیگری نمی‌شود

به گونه‌ای که آنچه اکنون این است، اکنون نه این بلکه آن شود؛ بلکه وقتی ماده ($\psi\lambda\eta$) موجود به مرحله بعدی تبدیل می‌شود، در همان حال مرحله قبلی به شکلی ادامه می‌یابد که مرحله بعدی از آن صورت می‌پذیرد. به عنوان مثال بقایای شکوفه در انتهای میوه باقی می‌ماند؛ و الماس ساختار بلوری اتم‌های کربن را در گرافیتی که ما سنگ‌های قیمتی را از آن می‌سازیم، حفظ می‌کند.

این همان نقطه‌ای است که ترجمه فوسیس به Nature زیر سوال می‌رود. زیرا این واژه در لاتین به مفهوم تولد است. در نظر هایدگر، اگرچه تولد یک فرآیند ارگانیک است، اما به جای آنکه امری پیوستار باشد، با یک انقطاع همراه است. در تولد، فرد متمایز از مادر است که می‌تواند حتی در غیاب او نیز به وجود خود ادامه دهد. شکل فعل یونانی $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ، به شکل $\Phi\upsilon\sigma\iota\nu$ است؛ به معنای بزرگ شدن، شاداب شدن و یا رشد است. این اصطلاحات بیشتر رشد در دانه و کشاورزی را نشان می‌دهد تا تولد از مادر. تولد یک مورد خاص از تغییر طبیعی است که در آن بیشتر روند تحول، پنهان است. بنابراین نتیجه به عنوان یک واقعیت به طور ناگهانی و به صورت دفعی (و نه تدریجی و از مرحله‌ای به مرحله بعدی) ظاهر می‌شود. طبیعت، آنگونه که به عنوان یک موجود جدید حاصل از مادر فهمیده می‌شود، بیشتر از $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ با نگاه جدید و مدرن به فرآیندهای طبیعی به عنوان تغییر ماده سازگارتر است که در آن ماده اولیه توسط نیرویی از بیرون مورد تغییر و تطور قرار می‌گیرد تا شیء جدیدی شکل بگیرد و شکل قبلی دیگر وجود ندارد.

بنابراین، در بررسی آثار هایدگر، همیشه باید از کلمه طبیعت با نقل قول‌های ضمنی استفاده کرد. فیزیک نیز محدودیت‌های بیشتری را به عنوان جایگزین دارد، زیرا این اصطلاح ذهن را به سمت علم فیزیک مدرن یا بدتر از آن، مفاهیم مدرن در دنیای مادی سوق می‌دهد.

در زبان فارسی نیز اگرچه طبیعت به نوعی با طبع اشیا در ارتباط است و تا حدودی معنایی که ارسطو مد نظر دارد را نشان می‌دهد، اما بنا بر تفسیر هایدگر، این کلمه نیز، چنان که گذشت، نمی‌تواند جان کلام را از کلمه $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ متبادر کند. اول به این دلیل که فوسیس نزد هایدگر به معنای وجود به ما هو وجود است. و دوم آنکه فوسیس به هستی هستومند نظر دارد؛ در حالی که واژه طبیعت همانند «ature» به سمت ماهیت سوق می‌یابد. بنابراین هیچ کلمه دیگری به فارسی، انگلیسی یا آلمانی مناسب برای جایگزینی نیست؛ خود کلمه $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ نیز مناسب نیست زیرا جزء زبان ما نیست. این کلمه یونانی باستان معنای واقعی خود را فقط در دنیایی دارد که ما به آن تعلق نداریم و نمی‌توانیم کاملاً آن را درک کنیم.

آگاهی به مثابه تجربه زیسته

در نظر هایدگر، ادعای دکارت در رساله «درباره نظام جهان» اصل اصیل انحراف است: «ماده را به من بدهید تا من جهان را برای شما بسازم». دکارت می‌پنداشت که صفت جوهر جسم فیزیکی، همان بُعد و امتداد محض است. علم هندسه نیز ماهیت عالم جسمانی و خواص اساسی آن را بر حسب تعریف‌های دقیق بیان می‌کند. در تفکر دکارت، حتی لازم نیست قوانین علم فیزیک را از تجربه اخذ کرد، زیرا ماهیت این قوانین، ریاضی است و ریاضی در قواعد اساسی دانش کلی (mathesis universalis) مستتر است و صدق ضروری این دانش را ذهن انسانی در درون خود می‌پذیرد. به تعبیر او حتی تأویل فیزیک به هندسه ممکن می‌شود، زیرا تحقق فیزیکی از بدیهیات و اصول به سوی واقعیت‌ها و بُعدداری جهان است (اعوانی، ۱۳۹۶: ۱۴۴). به عبارت دیگر مقصود از تمام این تعابیر آن است که کار علم فیزیک به عبارت ساده تبدیل کیفیات جهان به کمیات علمی و تعیین قوانین جهان است که در نظر رادیکال دکارت، می‌توان این قوانین را از ریاضی کشف کرد؛ این امر از نظر هایدگر یک تحریف آشکار است.

در تبیین بیان هایدگر می‌توان از تفاوت واژگان Home و House بهره برد. ما در فارسی هر دو کلمه را به خانه ترجمه می‌کنیم. اما در زبان انگلیسی بین این دو اختلاف معنایی وجود دارد. هرگاه سخن درباره ساختمان خانه باشد از House استفاده می‌شود. این کلمه در واقع اشاره به ساختمانی است که می‌توان در آن زندگی کرد و انواع آن می‌تواند ویلایی، آپارتمانی و غیر آن باشد. اما Home به محل زندگی فرد اشاره می‌کند. ممکن است کسی کارتن خواب باشد یا در پنت هاوسی زندگی کند؛ هر دو مورد Home هستند. آشیانه پرنده بر درخت، و غاری که کنام ببری در دل کوه است نیز محل آشیانه و زندگی و از این روی Home هستند. انتقاد هایدگر به دکارت این است که شما با ماده می‌توانید جهان را به عنوان فیزیک (House) بسازید، اما هرگز نمی‌توانید آن را به عنوان فوسیس (Home) بازسازی کنید.

مهم است که بدانیم هایدگر تجربه زیسته را در مقابل زیسته آگاهی که مورد تاکید هوسرل است استفاده می‌کند. در نظر هوسرل، آگاهی به چیزی در حقیقت بیرون کشیدن آن است. یعنی فرد آن چیز را از چیزهای دیگر جدا می‌کند و توجه ویژه خود را به آن مبذول می‌کند. در نظر او

هرچه که به آگاهی در می‌آید، در حقیقت خود را از یک پس‌زمینه از تجربه جدا می‌کند(همو، ۱۳۸۴: ۲۲۷). هایدگر برای مقابله با این معنا از آگاهی، اصطلاح تجربه زیسته را به کار می‌گیرد. پیروان دکارت و همچنین هوسرل بر این نظریه هستند که وجود(es gibt) چیزی روانی به ما می‌دهد؛ زیرا آنچه برای من وجود دارد، به من ارجاع داده می‌شود. هایدگر از آنان انتقاد می‌کند که این نوع بیان «ارتباط تجربه زیسته [از هر شیء] با [آن] شیء را نادیده می‌انگارد، حتی اگر متعلق به زندگی فرد باشد»(Heidegger, 2008, 47-48)؛ به این معنا که فرد با شیء در عالم عینی ارتباطی دارد، که اپوخته کردن آن و بسنده کردن به ذهنیت حاصل از شیء، باعث می‌شود فهم دقیق انسان از آن شیء ناقص شود.

«تجربه زیسته مانند یک شیء در مقابل من قرار نمی‌گیرد، بلکه من آن را در ارتباط با خودم [er-eigne] می‌فهمم، و آن [شیء] نیز خود را مطابق سرشت خودش عیان [er-eigne] می‌کند»(Heidegger, 2008, 60).

او توضیح می‌دهد که فهم ما از اشیاء پیرامونمان یک روند نیست بلکه یک رویداد تصرفی [ein Ereignis] است؛ من هرگز یک گره عینیت یافته از موجودات، هستی [به ما هو هستی] و یا یک موجود فیزیکی یا ذهنی را اندر یافت نمی‌کنم که سپس آن را به یک جهان معنی‌دار تبدیل کنم. بلکه من اشیائی را می‌بینم که از قبل با معانی در هم آمیخته‌اند؛ بنابراین آنچه ما ابتدا با آن روبرو هستیم مجموعه‌ای در هم پیچیده از اشیاء، معانی آن‌ها و ارتباط بین آن‌ها در یک کلیتی به نام جهان است.

به عنوان مثال گرسنگی فرد رفتاری را در پی دارد که باعث تسکین آن می‌شود. این رفتار شامل درها، پله‌ها، سکه‌ها، ماشین‌آلات و پاکت کاغذی است که در نهایت منجر به خرید شیرینی و آجیل می‌شود تا قند خون فرد را بالا ببرد. این رویه، برای هایدگر، روش اولیه و اصلی زندگی فرد است که بر اساس آن زندگی می‌کند. هر چیز دیگری، از جمله علمی که گرسنگی من و قطع آن با تامین کالری و غیره را بدون اشاره به تجربه‌های خوراکی، لمسی، بویایی و چشایی از خوردن شیرینی توصیف می‌کند، اشتقاق، انتزاع و تحلیل از آن روش اولیه است.

انتقال از تجربه زیسته به وجود

هایدگر در درس‌گفتارهای ۱۹۲۲ با موضوع تفسیرهای پدیدارشناسی ارسطو تفسیری متضاد با درس‌گفتارهای ۱۹۱۹ ارائه می‌کند: «نه زندگی، نه جهان، بلکه هستی، اگزیزتانس» (Heidegger, 2001: 140). در اینجا می‌توان او را به وضوح در مسیر رسیدن به کتاب «هستی و زمان» مشاهده کرد؛ مسیری که هایدگر در آن نه تنها از فلسفه‌های زندگی، که اصطلاح تجربه زیسته از آن ناشی می‌شود، بلکه از هوسرل فاصله می‌گیرد. هایدگر در درس‌گفتارهای سال ۱۹۲۲ اظهار می‌کند:

«اصطلاح زندگی، امروز به طرز چشمگیری مبهم است» و بعداً اضافه می‌کند که «ما فقط با اصطلاح بازی می‌کنیم یا بهتر است بگوییم این اصطلاح است که با فیلسوف بازی می‌کند» (Ibid: 62).

هایدگر در تلاش برای رهایی از این دام، زندگی و جهان را نه به عنوان دو شیء جداگانه و مستقل، بلکه به گونه‌ای معنا می‌بخشد که در آن «جهان به مثابه مقوله اساسی مفهوم محتوا در پدیدار، زندگی است» (Ibid: 65)؛ به عبارت دیگر، جهان جایی است که ما با چیزهایی روبرو می‌شویم و زندگی واقعیت پدیدار شده از این روبرویی است.

در نتیجه، زندگی به عنوان اصطلاحی توضیحی و مستقل از تجربه زیسته ناپدید می‌شود، زیرا این امر به بخش‌هایی از علم‌گرایی فناوری وابسته است که هایدگر قصد دارد با آن مبارزه کند. نتیجه‌گیری هایدگر این است: «زندگی = اگزیزتانس، هستومندی در و از طریق زندگی» (Ibid: 64). هایدگر برای تغییر مسیر خود هدف از فلسفه را «شناخت محض پرسش‌پذیر اصلی» معرفی می‌کند، «یعنی شناخت محض شخصیت اساسی هزار توی اگزیزتانس (وجودی) انسان» (Ibid: 42). او به جای در نظر گرفتن فلسفه به عنوان علم بنیادین، آن را به عنوان «رفتار شناختی هستومندها از منظر هستی» (Ibid: 43-44) تعریف می‌کند. هستی به طور مشخص عام‌ترین کلی نیست. وی به این مطلب در کارهای بعدی، از جمله هستی و زمان در سال ۱۹۲۷ (Ibid, 1962: 22) و مقدمه‌ای بر متافیزیک در ۱۹۳۵ (Ibid: 2000: 42) تاکید می‌کند. به طور خلاصه، «فلسفه، هستی‌شناسی است، در واقع هستی‌شناسی بنیادی است و به همین ترتیب پدیدارشناسی است» (Ibid, 2001: 46).

هایدگر در کتاب هستی و زمان، با بیان این مطلب که شناخت شخصیت اصلی انسان، همان نحوه وجود و اگزیزتانس اوست، تلاش می‌کند تا ویژگی‌هایی را برای انسان برشمارد که هر کدام به شکلی خاص به پسوخه و آگاهی مرتبط است. طرح تمام آن ویژگی‌ها در این جستار نمی‌گنجد؛ اما وی در این کتاب در توضیح دوباره انحراف نگاه علمی، بحث شیء تودستی (-Ready-to-hand) را مطرح می‌کند. در مثال معروف هایدگر، چکش تا زمانی که به عنوان یک وسیله در دست من است و از آن برای ساخت صندلی استفاده می‌کنم، شکل معمولی رفتار و تفکر مرا در بر گرفته است (Ibid, 1962: 98). در اینجا چکش برای من به عنوان شیء تو دستی مورد التفات است که در ارتباط با مجموعه‌ای دیگر از موجودات مانند میخ، چوب، رنده، اره و غیر آن است که هایدگر آن را پیش از این تجربه زیسته نام می‌نهد. اما همین که مشکلی در چکش به وجود بیاید که باعث شود من از نگاه ابزارری به چکش خارج شوم و آن را بدون تجربه‌های قبلی بنگرم، چکش از حیثه ابزارری برای من خارج شده است و من بدون توجه به ارتباطی که چکش با دیگر اعضای مجموعه دارد، که با آن ارتباطات یک عالم (برای مثال عالم نجاری) را می‌سازند، به آن می‌نگرم. هایدگر، اشیائی را که در جهان برای دازاین جایگاه ابزارری خود را پیدا می‌کنند، تودستی می‌نامد؛ و در مقابل، به اشیاء، زمانی که دازاین بدون توجه به وجه ابزارری آن و به عنوان امری در پیش رو می‌نگرد، اشیاء پیش دستی (Presence-at-hand) نام می‌دهد.

این فهم پیش دستی بیشتر بر اساس انتزاع از تجربه زیسته شکل می‌گیرد و علم بیشترین نقش را در شکل‌گیری آن دارد. امری که هایدگر آن را بر نمی‌تابد و آن را یک انحراف می‌نامد. علاوه بر آن، همانطور که از هایدگر متاخر می‌دانیم، فهم مدرن، علمی و تکنولوژیکی ما از جهان به عنوان اندوخته گذشته که به صورت ریاضیاتی برای دستکاری و استثمار به کار گرفته شده است، هم تفسیر اشتباهی از واقعیت است، هم تفسیری منحرف و خطرناک برای گره به عنوان زیستگاه آیندگان است و هم باعث یک سوء تفسیر عمیق از آنچه که خودمان هستیم می‌شود که به ما آسیب می‌زند (Ibid, 1993: 129).

هایدگر در توصیف وجود تودستی سعی در فهم شیئیت شیء در تجربه زیسته دارد. در مثال قبلی، چکش چیزی است برای کوبیدن میخ، اما این را نباید چنان تصور کرد که گویی چکش موجودی مستقل از میخ است. موجودیت چکش فقط در شبکه روابط درونی دازاین معنی دارد و به

این اعتبار موجودیت او صرف تعلق است. با این بیان چکش بودن چکش صرفاً از نسبتی که با میخ دارد استنباط می‌شود. از این روست که چکش به خودی خود متضمن کاربرد آن است.

Ψυχη: نفس، آگاهی

آنچه در مورد فوسیس گفته شد را می‌توان برای تفسیر هایدگر درباره پسوخته (Ψυχη) نیز مطرح کرد. وی به همان دلیلی که Φύσις را به طبیعت ترجیح می‌دهد، بعضی اوقات پسوخته را به جای امر روانی (Mental) یا آگاه و آگاهی (Consciousness) می‌نشانند. وی معتقد است که mens و conscious در لاتین، و از این رو اصطلاحات انگلیسی برگرفته از آنها، برای معنی یونانی اصلی تحریف و گمراه کننده به شمار می‌روند.

با این وجود، می‌توان از کلمات آگاه و آگاهی به جای پسوخته استفاده کرد، زیرا به نظر می‌رسد او معنایی از واژه آگاهی (Consciousness) را رد می‌کند که مورد توجه هوسرل قرار داشت. اما با آنچه امروز از این اصطلاح فهمیده می‌شود کاملاً متفاوت است. به نظر می‌رسد آنچه که هایدگر به عنوان تجربه زیسته و پسوخته در نظر داشته است، با معنایی که امروز از واژه آگاهی مراد می‌شود، همپوشانی دارد.

بیان شد که هایدگر پسوخته را به جای امر روانی و آگاهی به کار می‌برد. این مساله مهم است که منظور وی از آنچه که در کارهای اولیه خود امر روانی می‌نامد، چیست. ارسطو رابطه ذهن (Ψυχη) و بدن را با اصطلاحات ψλη (ماده) و μορφη (صورت) بیان می‌کند. از نظر هایدگر، ارسطو با ادعای دکارت در «مراقبه ششم» به هیچ عنوان موافق نیست که «جای گرفتن من در بدنم فقط مانند جای گرفتن کشتیبان در کشتی نیست، بلکه [بالاتر از آن] سخت با بدن متحدم و به تعبیری: آنچه‌ان با آن در هم آمیخته‌ایم که با هم یک واحد تامی را تشکیل می‌دهیم.» (دکارت، ۱۳۸۱: ۱۰۲). برای ارسطو صورت بودن نفس، خود ارتباط نفس را با بدن توضیح می‌دهد؛

«نفس یا جان جانوران (موجودیت اصلی) جوهر [آنها به عنوان جانور] از نظر

مفهومی نیز موجودیت اصلی [جوهر] آنهاست؛ به این معنا که μορφη آنها

[یعنی صورت بدن] است و معنای چنین بدنی است» (Aristotle, 1960: 151, Zeta 10, 1035b).

(ارسطو، ۱۳۸۴: ۲۳۷).

این یعنی نفس همان چیزی است که بدن مادی را تحریک می‌کند و یا به فعلیت می‌رساند و آن را برخوردار از نوعی از ساختار بیولوژیکی می‌کند که آن را داراست. متحرک (بالاراده) بودن نفس همان امری است که هایدگر در بازگشت پدیدارشناختی به تجربه زیسته (=آگاهی به معنای کنونی آن) مطرح می‌کند. به عنوان مثال، تجربه گرسنگی در زندگی یک وضعیت التفاطی نیست. زیرا فرد با احساس گرسنگی نه به سمت یک شیء عینی خاص هدایت می‌شود و نه در درجه اول امری ذهنی محسوب می‌شود. همچنین گرسنگی نه پیام دکارتی است که از بدن مادی به ذهن غیرمادی ارسال شده باشد؛ چرا که این امر خود می‌تواند بر عملکرد ذهن تأثیر بگذارد، و نه رویداد تجربی مادی است که علتی شود که فرد به رفتار خوردن مشغول شود. زیرا همیشه گرسنگی باعث نمی‌شود که فرد چنین کاری را انجام دهد. در عوض، این تجربه یک واکنش یکپارچه است نسبت به تغییرات در سطح قند خون، پر بودن معده، عطر غذا و هنجارهای اجتماعی موجود در جامعه‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند؛ مانند اینکه چه وقت از روز است و یا دیدن دیگران که از یک وعده غذایی لذت می‌برند. برای افزایش یا کاهش تجربه گرسنگی می‌توان همه این عوامل را رصد و حتی دستکاری کرد.

بنابراین با توجه به چگونگی ارتباط فهم ارسطویی از $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ با گزارش او از بدن انسان که توسط ذهن یا نفس صورت ($\mu\omicron\omicron\varphi\eta$) پذیرفته است، می‌توان رویکرد مشابهی برای ارتباط بین مفهوم امروزی طبیعت در رابطه با مفهوم یونانی آن در نظریه هایدگر در نظر گرفت و همچنین به تلاش وی برای بازنگری درباره آگاهی دقت کرد.

می‌توان گفت که آنچه مشابه $\Psi\upsilon\chi\eta$ است را صرفاً در جایی درمی‌یابیم که $\mu\omicron\omicron\varphi\eta$ [صورت] انسان وجود دارد. صورت در اینجا نیز نقش دوگانه‌ای را ایفا می‌کند؛ از یکسو ارتباط نفس با هستومندهای حقیقی را نشان می‌دهد و از سوی دیگر حقیقت را شامل می‌شود و این هر دو را می‌توان در فارسی با کلمه حق نشان داد.

به ما گفته شده است که از نظر ارسطو حق (Truth) در حکم اتفاق می‌افتد و دقیقاً انطباق تفکر با عین آن است، اما هایدگر ادعا می‌کند که هیچ اثری از مفهوم حق به عنوان انطباق، مفهوم رایج از $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ به عنوان حکم معتبر، یا بالاتر از آن، یک نظریه بازنمایی‌گرا را نمی‌توان نزد ارسطو یافت. مطابق با تأکیدات بعدی هایدگر درباره حقیقت به عنوان الثیاء، وی در اینجا استدلال می‌کند که Αληθευειν (هستومند حقیقی) تنها به معنای دارای حقیقت نیست؛ بلکه اشاره به دریافت

نمودن کاربرد (=meant= مقصود) هدف غایی یا همان شیء به عنوان ابزار (= مفهوم) هستومندها در هر مورد و نیز حفاظت از حقیقت به عنوان امر آشکاره است. هایدگر در کتاب «به سوی تعریف فلسفه» ارسطو را قائل به این می‌داند (De anima Γ) که «اصطلاحات حقیقت و حقیقی واقعاً چیزی به ما نمی‌گویند» (Heidegger, 2002b: 130-31) این سخن پژواک عجیبی از نظر آیر است که بیان می‌کند:

«با بازتحلیل [اصطلاح] حق، درمی‌یابیم که در تمام جملات با فرم «p درست است» عبارت «درست است» به لحاظ منطقی زائد است» (Ayer, 2001: 85).

هایدگر از قول ارسطو اصطلاح حق را زائد می‌داند به این دلیل که این اصطلاح آنچه را که هست نشان می‌دهد. از طرف دیگر، کذب همان چیزی است که از حکم حاصل می‌شود وقتی چیزی را به عنوان چیزی در نظر می‌گیریم، در حالی که «عین با نشان دادن خودش به عنوان اینکه آن چیز نیست، آن را از بین می‌برد» (Ibid:130-31). در نظر هایدگر واژه حق اعم از دو بخش حقیقت به معنای صدق و حقیقت به معنای واقعیت شیء است.

از آنجا که از حق به عنوان ابزاری برای درک ماهیت آگاهی در آثار هایدگر استفاده می‌شود، لازم به ذکر است که تعاریف فوق از حق و کذب با درک ارسطو از تفاوت بین آنچه که دارای آگاهی است (همچون Dasein) و آنچه اینطور نیست، مرتبط می‌شود. ما با در نظر گرفتن تفاوت علم (epistēmē) و حکمت عملی (phronēsis) در نظر هایدگر بحث خود را در مورد قسمت (Z6) از کتاب *اخلاق نیکوماخوس* دنبال می‌کنیم. هایدگر در آنجا علم را به عنوان «نوعی فهم متشکل از یک نگاه محض و ساده» معرفی می‌کند که از بین موجودات، آن هستومندهایی را شامل می‌شود، که فی‌نفسه به گونه‌ای هستند که همیشه و ضرورتاً، همان چیزی هستند که هستند. به عبارت دیگر، علم با آنچه ثابت و قانون‌مند است، یعنی با رفتار اشیا مادی که نمی‌توانند غیر از آنچه انجام می‌دهند، انجام دهند، سروکار دارد. در مقابل، رفتار انسان از این طریق مانند اشیاء مادی قانونمند نیست. یعنی در برابر یک متغیر خاص ممکن است رفتارهای مختلفی داشته باشد و هر بار به گونه‌ای متفاوت از قبل برخورد کند. با این وجود، رفتار انسان هنوز منطقی است؛ زیرا می‌تواند با انجام کُنشی عمدی، پیرو اصول منطقی حکمت عملی باشد که ارسطو برمی‌شمارد. هایدگر ادامه می‌دهد: «احتیاط و توجه به پروا و بحث در مورد سعادت انسان، موجب حفظ حقیقت

هستومندهایی می‌شود که به دلیل ویژگی فی نفسه‌ی خود، می‌توانند به خودی خود طور دیگری باشند» (Heidegger, 2002b: 134). یعنی دازاین باشند. هایدگر فرونسیس را مطرح می‌کند تا نشان دهد که برای ارسطو، رفتار انسان در زندگی‌اش «به روشی صوری به عنوان توانمندی [فاعل] بودن هستومند، به غیر از آنچه هست، تعریف می‌شود» (Ibid: 136).

در ادامه هر دو متفکر این مبحث را به نقطه دیگری سوق می‌دهند. ارسطو، در متافیزیک (تتا^۳)، اظهار می‌کند:

«چنین منشاءهای تغییری، گاه در اشیای بی‌جان و گاه در هستومندهای جاندار هستند؛ برخی به طور کلی در زندگی هر ارگانیسم زنده‌ای هستند، و برخی دیگر مشخصات زندگی هستومندهای عقلانی هستند... توانمندی‌هایی [فاعل‌هایی] که از عقل برخوردارند [دارای مفهوم]، دارای اثرات متناقضی (فاعل اضداد) هستند، در حالی که توانمندی‌های [فاعل‌های] بی‌بهره از کنترل عقلانی [بدون قوه عقلانی، بدون مفهوم] تأثیرات خاص [ثابت] خود را دارند [فاعل یک چیزند]: آنچه گرم است تنها می‌تواند گرما ایجاد کند. اما علم پزشکی می‌تواند برای تولید بیماری یا سلامتی استفاده شود» (Aristotle, 1990: 151, theta9, 1046b، همچنین نک: ارسطو، ۱۳۸۴: ۲۸۳).

هایدگر، در درس گفتارهای خود با عنوان «رساله سوفیست/فلاطون» و در درس گفتارهای خود در سال ۱۹۳۱ درباره «کتاب متافیزیک ارسطو»، آنجا که به بحث درباره موجودات بدون نفس و هستومندهای دارای نفس می‌پردازد، بین فاعل بدون لوگوس [«عقل» در نقل قول فوق از ارسطو] (δυναμεις αλογοι) و فاعل معطوف به لوگوس (δυναμεις μετα λόγον)، تضاد شدیدی ایجاد می‌کند (Heidegger, 1995: 99-100).

هایدگر بیان می‌کند که λόγος به معنای نطق نیست: «مساله ارسطویی فقط در صورتی معنا پیدا می‌کند که λόγος رابطه خاصی با αισθησις = aisthisis، حس + احساس (perception) داشته باشد، {بر اساس این واقعیت که هر دو} به نوعی آنچه را که به سمت آنها سوق داده می‌شود را کشف و آشکار می‌کنند {و از این رو، هر دو} با αληθευειν [حق به عنوان الثبیت] در ارتباط هستند» (Ibid: 107). بنابراین، هایدگر استدلال می‌کند که از نظر ارسطو، انسان‌ها

هستومندهای زنده‌ای هستند که به گونه‌ای زندگی می‌کنند که زندگیشان، به عنوان راهی برای بودن، به روشی اصیل با حکم زبان تعریف می‌شود. ما حقیقت را در مشاهده، و البته در نامگذاری آنچه مشاهده می‌کنیم و کشاندن آن به جهان اجتماعی-زبانی خود کشف می‌کنیم؛ درست همانطور که لئون فوکو چرخش زمین را مشاهده و روشی نمادین (و البته غیر زبانی) ایجاد کرد تا آن را با آونگ مشهور خود به دیگران نشان دهد.

هایدگر اذعان می‌کند که از نظر ارسطو، دسته موجودات بدون λόγος ممکن است با گروه هستومندهای دارای نفس، همپوشانی داشته باشند. وی متذکر می‌شود که ارسطو همیشه در تمایز بین موجودات دارای ویژگی‌های ثابت رفتاری (یعنی موجودات دارای نفس، موجودات متحرک بالاراده) و هستومندهایی که منشاء رفتارهای متناقض‌اند (به عنوان مثال، موجودات μετα λόγον) سخن واضحی ندارد. گربه می‌تواند خوردن یا نخوردن غذا را انتخاب کند، اما نمی‌تواند کالری کمتری را برای کاهش وزن انتخاب کند. آن نوعی آگاهی که قادر به انتخاب گزینه دوم است، برای اندیشه هایدگر بسیار مهم است و وی مدعی است که برای ارسطو نیز همین نوع آگاهی مساله بوده است.

در جای دیگری از کتاب «به سوی تعریف فلسفه»، هایدگر اظهار می‌کند که خوانش سنتی از ارسطو نادرست است، زیرا «منشا مقولات در λόγος چنان که هست واقع نمی‌شود. همچنین این مقولات از اشیا حاصل نمی‌شوند. بلکه آن‌ها حالت‌های اصلی نوع ویژه‌ای از اشاره به یک قلمرو خاص از اشیا هستند... و شامل آن دسته اشیائی است که می‌توان از نظر کارهای روزمره به آن‌ها توجه کرد و به آن‌ها سوق پیدا کرد. رُوی ادامه داد که این کج فهمی به ترجمه از یونانی به لاتین مرتبط است، که از تغییر φθσις به ature (طبیعت=ماهیت) نشان دارد؛ چنان که بیان شد: {عینیت در تعریف نظری از اشیا به معنای طبیعت [=ماهیت]، عینیتی است که به نوبه خود از نقطه آغاز معرفت‌شناسی رشد کرد، سپس در رابطه با مسئله معنای هستومند به خدمت گرفته شد» (Ibid, 2002b: 144-45). این مساله به این معناست که فلسفه سنتی اساساً دچار نقص است. منشاء این نقص از نظر هایدگر اشتباه در ترجمه کلمه φθσις به nature یا طبیعت بود که سپس معنای ماهیت نیز از آن اخذ شد. همین مساله باعث شد در متافیزیک شکافی شکل بگیرد و در نهایت یک متافیزیک دوگانه ایجاد شود تا به دنبال پاسخگویی به مشکلاتی باشد که توسط

دکارت در معرفت‌شناسی مطرح شد. در مقابل، طرح ارسطو مشابه طرحی بود که بعداً هایدگر تلاش کرد تا هستی‌شناسی بنیادین را همراه با درکی متفاوت از رابطه ما با جهان انجام دهد. هایدگر اصطلاح مقوله را از ارسطو وام می‌گیرد تا آن را بیشتر به صورت تفسیری (و البته نه منطقی) بازتعریف کند: «مقوله‌ها را تا آنجا که زندگی واقعی مجبور به تفسیر شود، می‌توان درک کرد» (Ibid, 2008: 156-58). به نظر می‌رسد که می‌توان این موضع را بحث درباره آگاهی تفسیر نمود. اینکه چگونه ذهن ما به صورت خودکار محرک‌ها را در دسته‌های کلی‌تر و انتزاعی‌تر طبقه‌بندی می‌کند.

نتیجه

هایدگر در خلال انتقاد از علم، به مسائلی می‌پردازد که با تفسیر آن می‌توان نظرات وی را درباره آگاهی نشان داد. وی برای رهایی از ذهن انتزاعی که به علم منجر می‌شود، فوسیس را به عنوان وجود به ما هو وجود معنی می‌کند. هایدگر اصطلاح تجربه زیسته را به عنوان تاثیر انسان از تعامل با فوسیس مطرح می‌کند و همین اصطلاح نقطه رویش آگاهی است.

وی در انتقاد از علم بیان می‌کند که، من، یک سوژه به مفهوم دکارتی آن، یعنی یک شیء یا قطب اندیشنده یا ذهن مستقل از جهان اجتماعی نیستیم؛ بلکه یک موجود جستجوگر فعال، پرسشگر و دارای جسم هستیم که پرسش‌ها، ارزش‌ها و دیگر ایده‌ها و تفکرات من، از آن چه در زمان و مکان تاریخی خاص برای من در دسترس است، ناشی می‌شود. وی تصریح می‌کند که علم این بلا را بر سر تجربه‌های ما می‌آورد که وجه شخصی آن را حذف می‌کند؛ زیرا علم معرفتی مبتنی بر تجربیات است که تجربیات را عینی‌سازی می‌کند و با این کار شخصیت غیرعینی آن‌ها را به عنوان تجربه زیسته از بین می‌برد.

اینجا هایدگر مطرح می‌کند که روش‌های دیگر برای فهم آنچه من به عنوان تجربه زیسته اندریافت کرده‌ام در مرحله دوم و بعد از دریافت برای من و در نتیجه تجزیه و تحلیل‌هایی که از تجربه زیسته برای اهداف غیر عملی انجام می‌گیرد، حاصل می‌شوند که مقوله‌هایی از قبیل درونی/بیرونی، ذهنی/جسمی و انسانی/طبیعی از این دسته‌اند. هایدگر بیان می‌کند اگر ما به جای یک نگرش نظری، با تجربه زیسته شروع کنیم، در یک فضای پیش‌علمی-پیش‌انظری قرار می‌گیریم که نه تقابل بین امر روانی و امر جسمی و نه هیچ امر مشابهی وارد میدان دید ما نمی‌شود.

در نظر هایدگر تجربه زیسته می‌تواند زمینه و مبنایی برای مطالعه طبیعت شود، اما خود آن نمی‌تواند موضوع مستقیم چنین مطالعه‌ای باشد. این نقل قول در بحث ما نقش کلیدی دارد. زیرا به این معناست که علمی با موضوع آگاهی به ما هو آگاهی غیرممکن است، نه، چنان که معیار پوزیتیویست‌ها بود، به این دلیل که آگاهی در خارج از چارچوب طبیعت وجود دارد، یا نه به این دلیل که به عنوان یک پدیده انتزاعی از فرآیندهای طبیعی است، بلکه به این دلیل که وقتی آگاهی به موضوع مطالعه علم تبدیل شود، دیگر آگاهی نیست. آگاهی غیرقابل کاهش است؛ زیرا دو «محتوا» را برای بدست آوردن حقیقت مرتبط می‌کند. بدون این رابطه، صرفاً یک تقارن یا در بهترین حالت تطبیق گزاره‌ها بدون هیچ عنصر ارزیابی خواهیم داشت.

هایدگر تجربه زیسته را در قالب صورت هم با فوسیسیس و هم با پسوخه مربوط می‌کند. «صورت» که از نظر هایدگر حداقل متضمن فوسیسیس است، نقش دوگانه علت فاعلی و نیز علت غایی را برای هستومنها بازی می‌کند و کمالی است که به صورت پیوستار وجود دارد. صورت در ارتباط با پسوخه نیز نقش دوگانه‌ای دارد که عبارت است از آگاه(نفس) و آگاهی.

هایدگر در بحث از پسوخه، به اصطلاحاتی از قبیل صورت، حق، لوگوس و مقوله می‌پردازد که تمام آنها امری دوگانه را در خود مستتر دارند. صورت ارتباط نفس با موجودات واقعی و حقیقت را نشان می‌دهد. حق نیز در اصطلاح فلسفی شامل شیء و صدق(حقیقی و حقیقت) می‌شود. لوگوس نیز به آگاهی و احساس به صورت مشترک اشاره دارد.

همچنین در نظر هایدگر مقولات از خارج به زندگی واقعی تحمیل نمی‌شوند. آنها در زندگی زنده هستند و دائم باقی می‌مانند. این دیدگاه به موازات ویژگی‌های آگاهی است که تعمیمات انتزاعی ما بیش از آنکه کاری باشد که ما صریحاً انجام دهیم، به ما وارد می‌شوند و مفید بودن این تعمیم‌ها مهمتر از نمایش دقیق واقعیت عینی است. همانطور که بیان شد، تجربه زیسته پیشاتئوریک وجود دارد، چنانکه هشیاری(awareness) مطلق می‌تواند خارج از چارچوب تفکر نظری ظهور کند. اما این تفکر باید همیشه به تجربه زیسته برگردد، هم به این معنا که نظریه پرداز باید، همانطور که هیوم اشاره کرد، زندگی کند و هم به معنایی که تجربه زیسته به عنوان معیار سنجش حقیقت نظریه‌ها عمل می‌کند.

References

- Aristotle (2005) *Metaphysics (Metaphysics)*, trans. Sharafuddin Khorasani-Sharaf, third edition, Tehran, Hekmat Publications (in persian)
- Aristotle (1960) *Metaphysics*. Trans. Richard Hope. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Avani, Shahin (2017) "Descartes Method: Mathematics or Geometry?", *Critique and Opinion*, 22, Vol. 3: 128-156. (in Persian)
- Ayer, Alfred Jules (2001) *Language, Truth and Logic*. New York: Dover.
- Descartes, René (2002) *Meditations on First Philosophy*, trans. Ahmadi, Ahmad, Samat Publications, Tehran, third edition (in persian)
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper.
- Heidegger, Martin (1993) *Basic Writings from "Being and Time"(1927) to "the Task of Thinking"(1964)*, Edit. David Farrell Krell. New York: Harper Collins.
- Heidegger, Martin (1995) *Aristotle's Metaphysics*, Trans. Walter Brogan and Peter Warnek. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1999) "On the Being and Conception of Φύσις in Aristotle's Physics B, 1", trans. Thomas Sheehan. *Man and World* 9, No. 3: 219-79.
- Heidegger, Martin (2000) *Introduction to Metaphysics*. Trans. Gregory Fried and Richard Polt. New Haven, CT: Yale University Press.
- Heidegger, Martin (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. Trans. Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2002 a) *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. Trans. Ted Sadler. New York: Continuum.
- Heidegger, Martin (2002 b) *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*. Edit. John van Buren. Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin (2008) *Towards the Definition of Philosophy*. Trans. Ted Sadler. London: Continuum.
- Rashidian, Abdolkarim (2005) *Husserl in the text of his works*, first edition, Tehran: Ney Publishing.