

نوشته‌هایی که به سبک گفت‌وگو آورده شود، معمولاً هنگام خواندن جذاب‌ترند. نویسنده کتاب گادامر، می‌توانست یک‌جا نشسته و تأملاتش را درباب متافیزیک، اخلاق، حکمت عملی، کثرت‌گرایی، سیاست، سنت، خدا، هایدگر و... به فرم یک کتاب درآورده و آن‌گاه در مقام عرضه آن برآید.

کتاب حاضر، فراهم آمده از ده گفت‌وگو، یک پی‌گفتار، یک مقدمه و یک رهبرد نامه است.

خواندن کتاب جذابیت خاص خودش را دارد، ولی آن‌گاه که در قالب گفت‌وگو ریخته شود جذابیتش دو چندان می‌شود. آموزه قرن، از نوع دوم می‌باشد.

در این سیاهه، به جای طرح مباحث کلان فلسفی، گادامر و دوتوری، در قالب یک گفت‌وگو (Dialog) اغلب حاشیه را مورد بحث قرار می‌دهند، هرچند گفت‌وگو به زبان ساده بیان شده، ولی حاوی مفاهیم فنی متقنی می‌باشد که نشان‌گر مفاهیم فلسفی گادامر است. در این گفت‌وگو و شنود گاه دوتوری به عنوان پرسشگر، مسائل را ریشه ای تر از گادامر بیان می‌کند و شاید فلسفی تر، که خود بیانگر سنت ایتالیایی‌هاست. ایتالیایی‌ها به آثار فلاسفه همسایه با دقت بیشتری می‌نگرند. از همین رو بررسی آثار نیچه به‌طور جامع اولین بار در ایتالیا صورت گرفت.

آخرین حرکت هرمنوتیک^۱

شاید بتوان ابراز داشت هرمنوتیک آخرین حرکت‌ها و تلاش‌هایش را در آثار گادامر و پل ریکور به منصفه ظهور گذاشت و این دو نفر خلاً اندیشه‌های همدیگر را پر کردند. البته این مسئله که هرمنوتیک آموزه قرن بوده یا هست، جای بحث دارد در آلمان نیز در این باره تردیدهایی وجود دارد که آیا هرمنوتیک محقق است تا به عنوان جایگزینی برای فلسفه و حتی برآمدی از کل تاریخ فلسفه مورد توجه قرار گیرد یا نه. به هر تقدیر این بحث در محافل فکری و فلسفی آلمان به صورت زنده مطرح است. در همین راستا می‌توان ابراز داشت که هرمنوتیک و فلسفه با یک فاصله زمانی سیصد - چهارصدساله تقریباً عمری هم عرض دارند.

گادامر که وارث سنتی دوهزار و چندصدساله از هرمنوتیک است، هرمنوتیک را بر فلسفه رجحان می‌دهد مبنی بر این که هرمنوتیک از سویی مسائلی را که فلسفه به‌طور مشخص و مستقیم حل نکرده، مورد بررسی قرار داده و از سوی دیگر می‌تواند جایگزینی برای فلسفه باشد.

گادامر در پیش‌گفتار این کتاب - که به سلیقه مترجم کتاب، جناب عبادیان، به «رهبرنامه» ترجمه شده است - می‌گوید: در این گفت‌وگو و شنیدها، در واقع به بازپس‌نگریسته و تحول فلسفی من در قرن بیستم را باز‌نمایی کرده‌ایم. ضمناً گاه نیز از منابع فلسفی دیگر به مسائل زمان روی آورده‌ایم، کاری که برای شفاف کردن مواضع خاص مهم بود. سرشت این‌گونه گفتگوهای اجمال‌نگر است که در آن برخی موضوع‌ها پاره‌گونه ذکر و تنها به پیوندشان با موضوع اصلی اشاره می‌شود، ضمن آن که در جای خود شایسته برخورد عقاید و آرای ژرف هستند. گادامر، خواننده را

روح فلسفه گادامر در آموزه قرن

وهاب مشهدیان «عطاش»*



آموزه قرن «یک گفتگوی فلسفی با ریکاردو دوتوری»
نویسنده: هانس گئورگ گادامر
ترجمه: دکتر محمود عبادیان
تهران: نشر اختران
چاپ اول، ۱۳۸۴.

فرا می‌خواند که در این سفر موقعیت فکری، آنها را همراهی کند، زیرا به هیچ وجه عزم بازگشت به عقب را ندارند، بلکه سر بازنگری پیش‌نیازهایی را دارد که برای فلسفه‌ای که به تفاهم مسئولانه، نه به زمان و چالش‌های آن چشم دوخته، حائز اهمیت است.

آموزه قرن، حاصل گفت و گوهایی است که مابین سال ۲۰۰۰/۱۹۹۹ مابین ریکاردو دوتوری و هانس گئورگ گادامر صورت گرفته است که بدون توجه به پیشینه تاریخ سی ساله فلسفی «گادامر» نمی‌توان به درستی آن را فهمید. گادامر، آخرین سخنرانی خود را در سال ۱۹۸۵ ایراد کرد. او در سن هشتاد و پنج سالگی از تدریس کناره گرفت تا به انتشار آثار خود همت گمارد؛ کاری که ده سال وقت خود را صرف آن کرد.

روح کتاب آموزه قرن این است که بر اساس تجربه‌های قرن بیستم دیگر نمی‌توانیم فلسفه پردازی کنیم، بی آن که سؤال را صرفاً متوجه هستی به مثابه هستی کنیم، آن چنان که متافیزیک همواره چنین کرده است. این همان چیزی است که می‌توان گفت گادامر در تفاوت با هایدگر آن را فهمیده بود. پی بردن به این که چگونه انسان آن سرنخی را فراچنگ آورد که با کشیدن آن بتواند آن چه تاروپود واقعیت را در هم تنیده کشف کند، یعنی شبکه به هم بافته‌ای را که ما در آن گرفتاریم، یا به عبارتی آن چیزی که ماکس شلر آن را به گادامر توصیه کرده و بسیار بر او تأثیر نهاده بود.

آن چنان که گادامر در زندگی نامه خود می‌نویسد، در سایه خود آگاهی روان خود را از آسیب در امان نگه داشت. بیماری فلج اطفال او را در سال‌های بلوغ از پیوستن به خدمت در جنگ نجات داد. امتیازهای خردی که او باید به آنها تمکین می‌کرد، هیچ گاه شخصیت‌اش را لکه دار نکردند؛ او هرگز به خود اجازه نداد فریفته نردبان ترقی شود؛ هیچ گاه چاپلوسی پیشه نکرد و به رغم مدارجی که از لحاظ علمی و حرفه‌ای پیموده بود، هیچ‌گاه بهایی برای آن نپرداخت که با منش و شخصیت‌اش در تعارض بوده باشد.

اعاده حیثیت فلسفه عملی

هم زمان با فروکش کردن شور آتش مبارزات ایدئولوژیکی که قرن بیست را در خود غوطه‌ور کرده بود و بازپسین طنین خود را در اعتراض‌های دانشجویی یافت، و اینک زمانی بود که همه به اخلاق روی آورده بودند، کتاب گادامر، اخلاق دیالکتیکی افلاطون^۲، نیز انتشار یافت. این کتاب در واقع کار فوق تخصصی گادامر نزد هایدگر بود که منتشر می‌شد و در اساس مبانی درک اخلاق ارسطو، و به عبارتی کشف وجوه اشتراک ارسطو و افلاطون بود که با آن اصطلاح «اعاده حیثیت فلسفه عملی» سر گرفت که در دهه هشتاد در آلمان آغاز گردید.

گادامر قصد داشت به ما بیاموزد که هر اصل اخلاقی مفاهمه بر اصل دیالکتیک فلسفه افلاطون رجعت می‌کند؛ سرانجام، این که هر اخلاقی گفتمان را بیش‌تر بر اراده به برقراری اتحاد، تا بر یک پیشینه فرضی ارتباطی، پایه گذاری می‌کند.

این امر تقابل با فلسفه امریکایی؛ یعنی با نظریه جان رالز^۳ و

با بحث‌های پر هیجان در باب وضعیت حقوقی و مفاهیم اساسی دموکراسی آلمانی و امریکایی بود که وی را بر آن داشت ارزش سنت و پیوند تاریخی را بر اساس یک نحوه استدلال عقلانی دوباره کشف کند. وی در بحث پیرامون مشروعیت حقوق و بیش از همه در باب مشروعیت هنجارها پی برد که این مفاهیم نه تنها بر اساس یگانه استدلال عقلانی، بلکه هم‌چنین بر پایه وجود تاریخی جامعه و هنجارهایش و نیز به اعتبار یک عمل خلاق تفسیر، تکوین می‌یابند.

گادامر تمامی قرن بیستم را تجربه کرده و در درازای آن زیسته و تمامی دهشت و کج روی‌هایش را مشاهده کرده است. چنانچه بخواهیم یک کلمه کلیدی برای فلسفه او پیدا کنیم، لزومی ندارد آن را به سادگی در هرمنوتیک یا در تفسیر بجویم، بلکه همان گونه که او همواره گفته است: «فرزانگی، حکمت عملی است.»

فرونسیس^۴ یا حکمت عملی، فلسفه کران‌مندی

چنین به نظر می‌رسد که قرن بیستم با ترازنامه‌ای منفی در هستی‌پرسی^۵ پایان یافت، به آن صورت که همه پرسش‌هایی را در بر گرفت که تفکر غربی، آنها را سؤال انگیز یافته بود؛ مثلاً، پرسش درباره مفهوم زندگی، چیستی مرگ، یا آن چه از متافیزیک، بر جای مانده که بتوان آن را نجات داد؟

گادامر می‌گوید: هایدگر جوان، متافیزیک را از همان ابتدا از یک موضع مدرسی یا کاتولیکی برداشت کرد و سپس آن را تعمیم داد. طبیعی است که آدمی در پوشش پروتستانیست نیاز به متافیزیک ندارد. خوب به یاد دارم آن چه مرا مجذوب هایدگر کرد، احیای متافیزیک نبود، بلکه بازاندیشی آن بود، به این طریق که موضوع پرسش وجود، به همراه آن، زمان و کران‌مندی نیز بود. بنابراین، چنانچه موافق باشید، ما از یک فلسفه کران‌مندی و توأم با آن یک فلسفه زمان بندی برخورداریم.

می‌توان گفت: امور نزد هایدگر از این قرار بود: مسئله مرگ، مسیر هستی به مرگ و جز آن، که توأم با نیروی قاهر و تفکر سرکنش‌وی در کانون کتابش چشم گیر بود. دوتوری می‌گوید: من یک طرح هایدگر را به خوبی به یاد دارم، طرحی که منتشر نشد و من آن را از ناتورپ دریافت کردم. این طرح زمانی مفقود، ولی روزی بار دیگر یافته شد. به شدت از آن تأثیر پذیرفتم تا آن نوشته‌مقدماتی در مطالعات دیلتای، با عنوان «تفسیرهای پدیدارشناختی نزد ارسطو»، «آگاهی از وضعیت هرمنوتیکی» منتشر شد. البته، من آن را دوباره خواندم و توانستم با وضوح تمام بگویم که هایدگر به‌طور کلی به دانندگی دانش عملی فرونسیس علاقه نشان نمی‌داد، بلکه برای هستی اشتیاق داشت.

گادامر نیز در ابتدا از طریق هایدگر متوجه حکمت عملی، و عقلانیت دانش عملی شد، اما بعداً برای فرونسیس مبنایی بهتر یافت، زیرا آن را نه به معنای فضیلت که به مفهوم گفت و شنود مطرح کرد. هم‌چنین بر مفهوم حکمت عملی بسیار تأکید داشت به‌طوری‌که بعداً به یکی از مفاهیم کلیدی فلسفه اش تبدیل شد،

که بنا بر تجربه آن راه، تجربه هرمنوتیکی نامید. حکمت عملی نزد گادامر عبارت است از کاربرد قانون کلی بر مورد متفرد، و با این مفهوم، حکمت عملی معنای بسیار گسترده‌ای پیدا کرد. در واقع او به این نکته اشاره می‌کند که کاربرد صحیح قانون نه تنها مستلزم شناختی متوسط است که به آن وسیله فضیلت و عدالت تحقق می‌پذیرد، بلکه در ضمن شناخت هدف میسر می‌شود.

فلسفه کران‌مندی را بایستی در روی کردن به اخلاق فهمید؛ یعنی از تبدیل اصل اخلاق به یک اخلاق گفتگو حاصل می‌شود؛ و این زمانی رخ داد که گادامر دیالکتیک را وارد دیالوگ کرد؛ به

تاریخی خود، بلکه بیش از همه نسبت به مشروط بودگی به توسط دگری واقف می‌شویم؛ درست در رابطه اخلاقی خود با دگری بر ما روشن می‌شود که چه اندازه دشوار است حق دگری را به جای آوریم یا حتی صرفاً از آن واقف شویم.

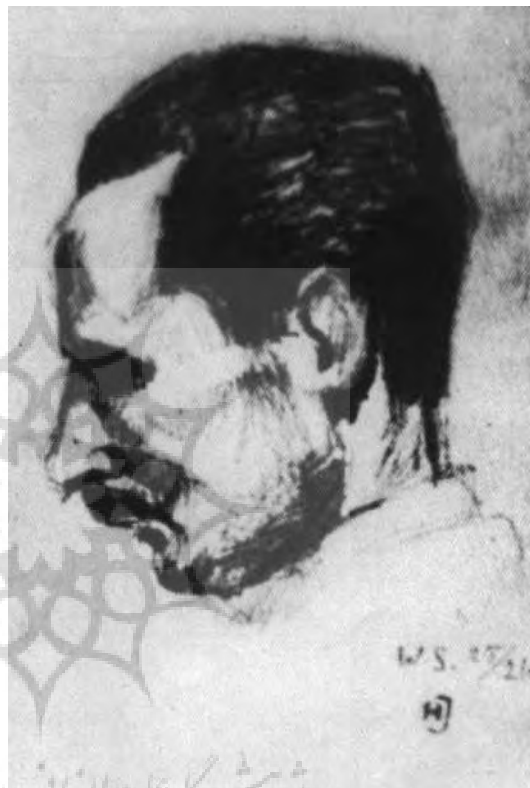
راه یگانه برای مقهور نشدن به کران‌مندی خود آن است که خود را بر دگری بگشاییم، به آن "تو" بی‌گوش فرا دهیم که در پیش روی ماست.

اخلاق یا متافیزیک

به‌راستی نمی‌توان چنین گفت که درنگ فکری بر افلاطون یک امکان دیگر در اختیار ما می‌نهد تا مسئله متافیزیک پیش برده شود؟ یا آن که فلسفه گفتگو «هرمنوتیک» به راستی امکان‌های نو را در این مسیر می‌گشاید؟ گادامر فیلسوفی است که گفت‌وگو را به منزله مفهوم فلسفی خویش، جهان‌نگری خویش معرفی کرده است؛ دوم این که با این امر می‌خواهد به افلاطون بگوید: «فلسفه همانا جست و جو در راه حقیقت یا گفت‌وگو است و از گفت‌وگو بالندگی حاصل می‌شود.» بنابراین، فیلسوف باید در حالت گفت و گوی زنده مجسم شود و ما در این جا گواه آن‌ایم که هنرمند روان گادامر، مفهوم فلسفه‌اش را بسیار موفقیت آمیز مجسم کرده است. از گفتگوی خاموش او در شخصیت ذات فلسفه "خود فیلسوف" و فلسفه اش با عنوان "گفت و گو" آشکار شده است.

گادامر می‌گوید: این امکان می‌تواند تاریخ هستی طرح واره؛ بودن و ارزش-بودن باشد. هارتمن به من آموخت که ما در فلسفه کانت مقوله و علاوه بر آن ارزش نیز می‌یابیم. تفاوت در این است که مقوله‌ها خود چیزها را تعریف می‌کنند، ارزش‌ها را تنها آن‌گونه که باید باشیم معین می‌کنند. من این نکته را هیچ‌گاه به روشنی نمی‌دانستم. باید همیشه متوجه باشید که بودن و نیک-بودن را اصلاً از یکدیگر جدا نکنید. به همین جهت، من بعداً این عبارت را انتخاب کردم که بگویم: «من در کل علاقه ندارم از دازاین^۶ حرف بزنم، بلکه از "da" سخن می‌گویم. معنی‌اش آن است که da جانشین سوژه^۷ می‌شود. گمان می‌کنم این نکته را دریافته‌ام. از این رو اینک این امر برای من روشن بوده، امری که سپس به آن تناوردگی دادم. شما بهتر است به جلد هفتم نوشته‌های من تحت عنوان اندیشه امر نیک نزد افلاطون و ارسطو نگاه کنید که پیش نیاز امر نیک است؛ و این به آن جهت است که در آن نوشته‌ام: «آن دو را نمی‌توانید از یکدیگر جدا کنید؛ چنین نیست که هستی و امر نیک وجود داشته باشد، بلکه این دو از یکدیگر تفکیک ناپذیرند.»

آنچه از کلام گادامر برداشت می‌شود آن است که متافیزیک مقام الوالی خود را داراست، به این معنا که به سادگی کنار گذارده نمی‌شود، بلکه فرض بر آن است که در مسائل اخلاقی باز پذیرفته می‌شود. این نکته را نه در واقع هایدگر، بلکه پیش از او نیچه پیش کشیده است؛ وجود به مثابه چشم‌انداز یا هستی در یک چشم انداز. چشم‌انداز در اندیشه آنان، دقیقه da در دازاین "dasein"^۸ می‌تواند باشد، دقیقه ای که بین هستی اخلاقی و متافیزیکی پیوند



هایدگر

●
هایدگر
همیشه
یاسپرس را
می‌ستود،
و آن هم
با عبارت زیبایی
هم‌چون:
«او در رفتار خود
یک زیبایی
شخصی
خاص دارد.»

این ترتیب، دیالکتیک از یک جهان بینی مطلق‌کننده (به مفهوم هگلی) یا از جهان بینی شکاکانه به بُعد اخلاقی دیالوگ دمیده شد. این موضوع کار تخصصی گادامر در اخلاق دیالکتیکی افلاطون بود که بلافاصله پس از امتحان دولتی که نزد هایدگر گذراند، منتشر شد. اما این امکان نیز وجود دارد که فلسفه کران‌مندی، عالم گادامر را از بن بست نسبت تاریخی بیرون برد؛ وقتی در مورد هایدگر گفت: او به ما نشان داد که ما با تصدیق کردن کران‌مندی خود، از تاریخ مندی فرا برویم، می‌توان این‌گونه فهمید که در کران‌مندی ما امکان یک هستی‌شناسی تاریخی یافت شده است.

گادامر عنوان می‌دارد: آنچه من می‌خواستم در ماربورگ به هایدگر نشان دهم و آن را سپس در سخنرانی لیسابن و دیگر نوشته‌ها گسترش دادم، همان‌گونه که گفتیم، از این قرار است که معنی کران‌مندی^۹ در آن است که ما نه تنها به مشروط بودگی

برقرار می‌کنند. بنابراین، در این چشم انداز da، اصل بنیادی یک فلسفه تفسیر وجود است، یعنی یک فلسفه هرمنوتیکی؛ در صورتی که هرمنوتیک صرفاً روشی برای قرائت متون نباشد، بلکه یک فلسفه باشد.

با توجه به همین نکات است که دوتوری می‌گوید: فکر می‌کنم بتوانیم به مسئله تفسیرهای متفاوت افلاطون بپردازیم: تفسیرهای مکتب توبینگن و میلان که به تازگی به آن پیوسته است. چگونه باید آموزه امر نیک در جمهوری افلاطون قرائت شود؟ به عنوان متافیزیک، اخلاق یا سیاست؟

به نظر گادامر این خود یک پرسش جدی است که به دشواری می‌توان پاسخی جز آن چه بدان اشاره شد بدهیم، چون که ما کلاً نمی‌توانیم خصلت مفهوم را-خواه معطوف به هستی، یا به ارزش یا خیر- به‌طور تعیین کننده تبیین کنیم. مهم آن است که این دو مفهوم برای گادامر، همیشه یک معنی فراجاهانی دارد. بنابراین، در جمهوری به روشنی چنین آمده است: در آغاز فضیلت‌ها بررسی می‌شوند، آن گاه به یک باره گفته می‌شود: اکنون تازه آن را در مورد خیر انجام می‌دهیم.

پس از آن پاسخ می‌دهد: این کار را من خود نمی‌توانم. آن گاه تمثیل خورشید ذکر می‌شود که استعاره ای است برای گفتن آن که به خیر نمی‌توان نگرست، همان گونه که نمی‌توان به خورشید نگاه کرد، با آن که به برکت امر نیک همه چیز نیک می‌شود، همان‌سان که خورشید به همه چیز روشنایی می‌بخشد. این تشبیه امر نیک به خورشید، همه آن چیزی است که می‌توان در باب خیر به مثابه امری فراسوی هستی به زبان آورد.

امر نیک نزد افلاطون به معنای برترین تحقق و کمال هستی است. هنگامی که سعی بر تحقق هستی داریم-چنان که در کتاب نهم جمهوری توصیه شده است- و می‌توانیم این واقعیت پذیری را تحمل کنیم، پس پی می‌بریم که بر اساس این اخگر رفتار کرده ایم. اما چنان می‌نماید که ما تازه به این امر مهم پی می‌بریم که تحقق زندگی حاصل آن است که ما به موجب نگرش امر نیک رفتار کرده ایم، در حالی که فکر می‌کردیم بر حسب حکمت عملی خود رفتار می‌کنیم، و این دانندگی عملی خود را در سایه خردمندی خویش کسب کرده ایم، ما به پایان احساس این تحقق یافتن رسیده ایم، تازه پی می‌بریم که در این صورت فقط بر اساس امر نیک رفتار کرده ایم.

گادامر می‌گوید: خوب، آن وقت می‌توان به جای امر نیک از امر زیبا سخن گفت. آن گاه من بی‌درنگ به مواد نو رسیدم؛ با «مهمانی» و با سخنان دیوتیما که به سقراط می‌گوید: «البته تو آن را درک نمی‌کنی؛ حال نوبت من است که تو را از آن برهانم». سروکار پیدا کردم. «تو آن را هرگز در نخواهی یافت»- این استدلال توبینگنی هاست.... «گادامر به طعن می‌خندد.» معنایش آن است که مسئله یک آموزه نیست که بتوان آن را فهمید؛ مسئله تعالی امر نیک به مثابه تعالی خدایی نیست.... نه، مسئله دیگر یک مسیحیت رازوار است که بر روزگار باستان پرتو می‌افکند و آن را تفسیر می‌کند.

سود گرایی، کنش گرایی، کثرت گرایی

امر نیک به باور گادامر، در اساس، همان چیزی است که افلاطون از آن سخن می‌گوید؛ یعنی: بدون شناخت امر خیر ممکن نیست از شناخت بهتر سخنی به زبان آورد، یا تنها زمانی که ما توجه خود را به خیر معطوف می‌کنیم، می‌توان از امر بهتر حرف زد. جدل با سوفسطاییان تنها این معنی را دارد: نشان دادن این که نمی‌توانستند شناخت بهتر را کسب کنند، زیرا تنها به شناخت مفیدی متکی بودند که فقط می‌توانست نفع بی واسطه دولت-شهر را دربر گیرد. البته این تلقی تنها از زمانی است که آنها از خیر درک صحیح نداشتند. از همین رو، کسی که رسیدن به هدفی را در سر می‌پروراند، باید دیگران را در آن باره متقاعد و موافقت‌شان را در آن زمینه کسب کند. گادامر می‌گوید: آن چه من می‌خواهم استدلال کنم این است: ما با عزیمت از اندیشه باید پیوسته پرسش در باب خیر را پیش آوریم، قطع نظر از آن که برای پرسش، پاسخ داریم یا خیر. پرسش همواره از این قرار است: آیا فقط با امر بهتر سروکار داریم یا با آن چیزی که فراسوی هرگونه هدف خاص است؟

در باب سوفسطایی می‌توان گفت: سوفسطایی از آن رو سوفسطایی نیست که او همواره برای تزه‌های خود استدلال جدیدی در آستین دارد؛ آیا آن چه را صحیح بود انجام داده ام؟ من آن را بعداً باز می‌شناسم یا آیا آن چه صحیح است انجام نداده ام؟ آن چه در آن مورد انجام داده‌ام به همان اندازه درست است؛ همه چیز نیز به همین گونه جریان داشته است.

مسئله صرفاً حقیقت این نیست که من این یا آن کار را انجام داده ام یا خیر، بلکه بیش تر از آن است که به چه نحو می‌توانم عمل را توضیح دهم؛ یعنی این که آیا من امر صحیحی به معنای عادلانه انجام داده ام که بتوانم آن را نزد خود و دیگری توجیه کنم یا خیر؟ گادامر می‌گوید: طبیعی است که همواره می‌توان تلاش کرد، به این یا آن شیوه پاسخ داد. آن گاه پی می‌بریم که موضوع صرفاً حقیقت نیست، بلکه آن است که می‌توان رفتار خود را توجیه کرد و پاسخگوی آن شد یا نشد.

این، همان چیزی است که پروتاگوراس در استدلال خود سعی دارد آن را تفکیک کند؛ مسئله حقیقت صرف نیست، بلکه آن چیزی است که بهتر است یا بدتر؛ به بیانی دیگر، عادلانه یا ناعادلانه است. نمی‌توان صرفاً بر اساس حرف، سوفسطایی را از فیلسوف متمایز کرد. به این ترتیب، دامن سخن چنین برچیده می‌شود که فیلسوف و سوفسطایی از راه صرفاً استدلال، متمایز شدنی نیستند؛ چون شیوه استدلال کردن یکی است؛ «البته طبق نظر گادامر»، تنها اختلاف آن جاست که ما فقط در یک مورد جویای امر عادلانه ایم و به آن وسیله می‌خواهیم دیگران را متقاعد کنیم که امر ما متضمن حقیقت است؛ برعکس، در موارد دیگر، تنها آن چیزی را می‌جوییم که برای ما مزیت دارد و سودمند می‌نماید؛ و شاید در این مورد نیز می‌کوشیم، منافع ما عادلانه جلوه کند- تا آنجا که بتواند با eikos، یعنی با ظاهر یک چنان

گادامر می‌گوید:
هایدگر جوان،
متافیزیک را
از همان ابتدا
از یک موضع
مدرسی یا
کاتولیکی
برداشت کرد و
سپس آن را
تعمیم داد.
طبیعی است که
آدمی در پوشش
پروتستانت
نیاز به متافیزیک
ندارد. خوب
به یاد دارم
آن چه مرا
مجنوب‌هایدگر
کرد، احیای
متافیزیک نبود،
بلکه بازاندیشی
آن بود.

چیزی دمساز و پدیدار شود.

صحبت می‌کند، آن جا که انتظار افاده حقیقت نمی‌رود. «گادامر در این نکته به افلاطون در محاوره گورگیاس، نزدیک می‌شود.» این که سخنوری در ذات خود پدیده بدی نیست، بلکه فقط زمانی چنین است که از آن انتظار ناروا برود، در آن صورت چیز دیگری است.

اما آن چیز چیست؟ در این جا جنبه به کلی متفاوت نفس انسانی، یعنی زمان‌مندی و بالطبع مرگ را پدیده ای دانسته ایم که بر حیات آدمی سایه افکنده است. به نظر من ابتدا باید این نکته برای ما روشن باشد، سپس به دستاوردهای بعدی یونانی‌گرایی، اپیکورگرایی، رواقی‌بودن و غیره بپردازیم. اما اگر گفته شود: رواقی بودن متکی به منطق بسیار نیرومندی است، و منطقی است که امروز بار دیگر کشف و انگیزه شگفتی بسیار شده است، با جنبه قوی عقلانیت مثلاً...، گادامر ضمن تأیید، این امر را تعیین کننده نمی‌داند.

در مورد اخلاق و سخنوری می‌توان گفت که بی تردید با هم اختلاف دارند، اما باز معطوف به طبقه بندی‌های اراده از جانب متفکر است. می‌توان گفت آن کس که می‌خواهد مجاب کند، در واقع چنین نمی‌اندیشد که «قصدم دارم کسی را متقاعد کنم، پس به او دروغ می‌گویم و او را فریب می‌دهم»؛ این مجاب کردن نیست. در هر صورت گادامر خط فاصلی بین سخنوری و اخلاق ترسیم نمی‌کند، بلکه علیه سوفسطایی بودن می‌ایستد و اختلاف را به مفاهمه و عزم به مجاب کردن را به اختلاف میان سوفسطایی بودن و سخنوری احاله می‌کند. از این راه در واقع به مفهومی می‌رسد که آن را در «علم نوین» ویکو می‌یابیم. در این صورت، در سخنوری نظر بر آن است که حقیقت جست و جو و خواسته شود که نسبت به حقیقت اعتقاد به دست آید، در این صورت، باید به این نتیجه برسیم که سخنوری نه تنها با «امر احتمالی»، بلکه بیش از همه با حقیقت روبه روست.

در جواب این سؤال که آیا سخنوری با حقیقت مناسبت ندارد؟ گادامر پاسخ می‌دهد: در صورتی این ارتباط وجود دارد که انسان منصف باشد؛ سخنوری آن را بالضروره نقض نمی‌کند، بلکه وقتی کسی می‌تواند همه چیز را اثبات کند یا می‌خواهد چنین کند، آن گاه انسان دستخوش قدرت می‌شود.

در نهایت از گفته‌های گادامر می‌توان نتیجه گرفت که هدف اصلی گفتگو آن است که نشان دهد؛ سخنران باید از هنر خود به خوبی بهره گیرد و آن جا که این هنر به مفهوم نیک‌اش به کار می‌رود، کسانی را که از آن سود می‌جویند، بر آن می‌دارد که امر عادلانه و ناعادلانه را به درستی مطرح کنند، آن‌ها باید خود را از مفهوم کاذب سخنوری رها کنند. باید متوجه باشیم وقتی که کسی می‌خواهد دیگران را متقاعد کند، باید خود نسبت به آن چیزی که می‌خواهد بقبولاند، اعتقاد داشته باشد. بدون این نکته، سخنوری بلاغت تهی یا سخنوری «لال و کر» است.

متافیزیک و اعتلا

در فیزیک «چیزی که ما را اغلب متقاعد کند» نمی‌یابیم،

ارتباط اخلاق با سخنوری

وقتی ما، سوفسطایی بودن را به مفهوم فروکاهانه ای در نظر بگیریم که افلاطون در جمهوریت و سوفسطایی به کار برده است، جا دارد بگوییم دلیل تمایز بین سخنوری و سوفسطائیت ممکن است ملاکی اخلاقی باشد و نه معیاری منطقی یا معیاری که بر پایه دلایل و آزمون پذیری اظهارات بنا شده باشد. اما وقتی «اعتقاد» که رهگشای تصمیم است به ملاکی



هابرماس

هابرماس
باور داشت
که باید
در سایه علم
به اصلاحات
اجتماعی رسید؛
اما گادامر
فکر می‌کرد
این کار
نخواهد شد.

بلکه باید علل را جست و نشان داد. علت‌هایی که انسان می‌جوید یا می‌یابد، در واقع علل نیستند، بلکه تنها از نظر قاعده علل‌اند. اما آن‌چه قاعدتاً در پدیده‌های طبیعت رخ می‌دهد، فقط آن چیزی است که اغلب رخ می‌دهد و درست آن چیزی است که به آن epibole می‌گویند. فیزیک یک علم دقیق نیست، بلکه تنها تجربه empirie است. متافیزیک شناخت فیزیک را از طریق علم نخستین مبادی و علت‌هایی چون یک دانش حقیقی میسر می‌کند.

متافیزیک، درست برای آن در چارچوب اندیشه قرار گرفته که در خصوص فیزیک به استدلال بپردازد و این تحیر را از میان بردارد. متافیزیک همانا دانش اولیه^{۱۱} علم یا علم امر باشند، چونان امر باشند است؛ نخستین اصول مبادی امر باشند را موضوع پژوهش کرده و به این وسیله قادر است فیزیک را توجیه کند. گادامر، بارها گفته که بنا نبود متافیزیک با کتاب لامبدا^{۱۲}، یعنی با علم^{۱۳} باشد؛ معنایش آن است که باید صرفاً علم نخستین اصول و علل باقی بماند، یعنی علم هستی همچون هستی، که البته به معنای آن است که باید به صورت توجیه فیزیک باقی باشد، یعنی: meta ta physika.

گادامر می‌گوید: برای من همیشه این معما باقی می‌ماند که الهیات خود به متافیزیک تبدیل می‌شود؟ امری که نزد اسپوزیوس^{۱۴} - نخستین شاگرد افلاطون که آن تبدیل را به انجام رساند - هنوز رخ ننموده بود. بنابراین، اعتراف می‌کنم که همواره با این دشواری‌ها روبه‌رو بوده‌ام؛ خیال ندارم بگویم که حق با آن‌ها نیست، بلکه فقط می‌پرسم معنی اپیستمه یا معرفت چیست؟ آیا علم است؟ اپیستمه چیزی بیش از صرف منطقی است: چیزی است که موجب درک^{۱۵} "علت" می‌شود؛ امری است که اینجا در جریان است؛ کلاً می‌شود چنین گفت؟ نمی‌توانم تصور کنم که این کل مسئله افلاطون گزایی اصل توبینگن باشد. به نظر من آن‌چه آن‌ها می‌کنند، دیوانگی است؛ البته من این دیوانگی را در آن می‌بینم که آن‌ها ماهیت ریاضی را به سادگی بر فلسفه حمل می‌کنند، و من فکر می‌کنم که این کار درست نیست. در تمام دوران هلنیسم «یونانی‌گری» به گفتگویی در این باره بر نمی‌خورید؛ شما آن را بیش از همه نزد شکاکان می‌یابید. البته اضافه کنم که من در این باره صاحب‌نظر نیستم؛ در نتیجه کمی در حالت تردید می‌مانم. اما می‌توان در این مورد به آن توجه کرد که یک مفهوم دیگر از اپیستمه یک مفهوم کرانمند، هست. این مفهوم کرانمند بی‌شک مفهومی ریاضی است. هر علم و معرفتی باید از یقین و از حقیقت مایه بگیرد؛ این نکته در هیچ قانون طبیعی نزد ارسطو دیده نمی‌شود. وانگهی مگر epi to poly و tyche معنایش جز این است که سخن از یک امر بسیار عقلانی است؟!

اخلاق و سیاست

هابرماس باور داشت که باید در سایه علم به اصلاحات اجتماعی رسید؛ اما گادامر فکر می‌کرد این کار نخواهد شد. آن‌چه به آن نیاز بود از این قرار بود که اعتماد توده بزرگ مردم را بار

دیگر نسبت به دولت جلب کنند. این کاری بود که می‌توان به آن پرداخت؛ چیزی بود که اهل آن پهنا به معنای شهروندی از آن برخوردار بودند. به دلیل وجود ازدحام شهروند، سخن گفتن از پرولتاریا و بورژوازی به ایجاد تنش می‌انجامید، آن‌چه پس از شکست ناگهانی کمونیسم - اگر بتوان چنین گفت - به آن نیازمند بودند، بخشیدن شهروندی به کارگران بود؛ امری که صورت گرفت. اینک کارگران دستمزد خوب دریافت کرده و دیگر نمی‌توان آن‌ها را پرولتاریا نامید.

گادامر می‌گوید: تا زمانی که خانواده‌های کارگری دستمزد مناسب دریافت می‌دارند، وضعیت قابل تحمل است. من وقتی در لایپزیک سمت ریاست دانشگاه را داشتم، خودم این نکته را به دقت بررسی کردم. در آنجا می‌بایست هر دانشجو را با توجه به سیاست روس‌ها استدلال و توجیه کرد؛ آن‌جا که پای استادان در میان بود، امیدی باقی نمی‌ماند. در مقاله‌ای که در لایپزیک درباره دانشجویان کارگر نوشتم نظم این بود که می‌توان مسئله را از راه تفاوت بین تربیت از سر گذرانده در مدرسه و پرورش فرهنگی حل و فصل کرد.

در حقیقت آن دانشجویان - چنان که ادعا می‌شد - به اصطلاح «دانشجویان کارگر» نبودند. دیری نپایید که من متوجه امری شدم و با سماجت آن را در مقاله گنجاندم. آنان فرزندان کارگر نبودند، همه روشنفکران کارگری بودند؛ پیشنهاد می‌شد که آن‌ها به تحصیل دانشگاهی پذیرفته شوند. در آلمان شرقی وضع به همین منوال بود، آنجا نیز کارگر نامیده می‌شدند، بی آن که کارگر باشند. در حقیقت بورژوازی بیزار از آموزش عالی بودند، چون که دوران نوجوانی را تمام نکرده بودند؛ در سن و سال پانزده شانزده سالگی به کارخانه می‌رفتند، از این لحاظ دانشجویان کارگر به حساب می‌آمدند. خدا می‌داند که انسان نمی‌توانست به صراحت بگوید که آن‌ها مصداق چنین امری بودند؛ گفتنش به معنای سیاسی کردن ملال آور بود؛ البته من موضوع را می‌دانستم. آن‌چه، گذشته از همه این‌ها، در نظر گادامر، هابرماس را شایسته احترام می‌کرد آن بود که اولاً برای هر دو نفر قواعد واحدی مبنای رفتار بود آن‌چه گادامر از هابرماس نفهمیده، او هم از گادامر نفهمیده است. گادامر می‌گوید: من همه چیزهایی را که او نوشته است، نفهمیده‌ام؛ با این همه می‌خواهم بگویم من در او یک خوی انسانی شایسته آموختن و احترام یافتن، نظر من این است؛ برای انجام گفت‌وگو تلاشی می‌کند که ما آن را به کار بستیم، و او نشان داد که ما هر دو باید از یکدیگر بیاموزیم و استدلالی که در گفت‌وگو مطرح می‌شود به بعد موکول نکنیم و در این خصوص اتفاق نظر داشتیم؛ در واقع آن‌چه او به یاری من انجام داده، من به یاری او انجام داده‌ام. او نتوانست از من یک مرد سیاسی بپروراند، و من نیز نتوانستم او را یک فرد فلسفی بار بیاورم، او یک مرد سیاسی باقی ماند.

هایدگر و یاسپرس

در سال ۱۹۳۲، یاسپرس کتاب در باب وضعیت روحی

●
در این سیاهه،
به جای طرح
مباحث کلان
فلسفی،
گادامر و دوتوری،
در قالب
یک گفت‌وگو
(Dialog)
اغلب حاشیه‌ها را
مورد بحث
قرار می‌دهند،
هر چند گفت‌وگو
به زبان ساده
بیان شده ولی
حاوی مفاهیم
فنی‌متقنی
می‌باشد که
نشان‌گر مفاهیم
فلسفی گادامر
است.

زمن ۱۹ را برای گادامر فرستاد؛ گادامر از مقدمه آن خیلی خوشش آمد، مقدمه ای شایان توجه در مفهوم وضعیت بود. بر روی هم‌رفته، بخش‌هایی از آن بسیار به مذاق گادامر جالب آمد و البته فصل‌هایی خیر.

جای جای آن کمی بوی نازی‌گرایی می‌داد و این در آن هنگام رسم زمانه بود. در مجموع، یک اثر رمانتسی و طعن آمیز بود؛ چگونه انسان هدف می‌گیرد و به هدف می‌زند؛ چنین چیزهایی. مختصر آن که در گادامر شور و شوقی برنیانگیخت، ولی مورد توجه مردم واقع شد. گادامر در ماربورگ سمیناری درباره اش



هارتمن

هارتمن
به من آموخت
که ما
در فلسفه کانت
مقوله و
علاوه بر آن
ارزش نیز
می‌یابیم.

ترتیب داد که البته منجر به واکنش‌های نازی گونه ای شد که وی در تمام دوران تدریس در سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۵ تجربه کرده بود. حاصل آن که یاسپرس برخی از نیازهای نازی‌ها را برآورده کرد. هایدگر همیشه یاسپرس را می‌ستود، و آن هم با عبارت زیبایی هم‌چون: «او در رفتار خود یک زیبایی شخصی خاص دارد.» گادامر وقتی در سال ۱۹۴۰، به دیدار یاسپرس رفت، از او پرسید: آیا تصور می‌کنید در آستانه یک جنگ سی ساله باشیم؟ او سری تکان داد و گفت: «بله، آقای گادامر، می‌دانید که تاریخ را نمی‌توان پیش بینی کرد.» واقعیت این بود که هیتلر پس از آن به بالکان لشکر کشید. از آن لحظه همه دانستند که جنگ با روسیه در خواهد گرفت و آن پایان کار آلمان خواهد بود.

مکاتبات هایدگر و یاسپرس به سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۳۲ می‌رسد. آن‌ها خیلی با هم وحدت نظر داشتند. اما اختلاف نظرهایی نیز وجود داشت؛ مثلاً در مسئله وجود، که هر یک از آن‌ها نظر خود را داشت؛ منظور هایدگر از وجود، «خدا» بود؛ در واقع پرس و جوی

خدا بود او در تمام زندگانی بلند مدت خود خداجو بود. گادامر می‌گوید: یاسپرس نه به خدا که به ذات برین^{۱۷} باور داشت. این تا وقتی بود که آن دو می‌توانستند با یکدیگر هم نظر باشند. خدا می‌داند که درباره کبر که گور و نیچه، یاسپرس یکی از بهترین کتاب‌ها را نوشته است. آن کتاب کوچک درباره نیچه خوب بود، کتاب بزرگ‌تر به آن خوبی نبود، فقط خیلی بزرگ بود. هایدگر مظهر مردی بود که ویر^{۱۸} کاتولیکی داشت، مردی که گفته می‌شود در تمام دوران حیات، تا پای مرگ در جست‌وجوی خدا بود. او از کلیسا جدا شده بود، همین طور از دانشکده خود در فرایبورگ.

هایدگر در کتاب خود کانت و مسئله متافیزیک در باب ذات برین سخن می‌گوید؛ او این امر را با کران‌مندی عقل برابر می‌داند؛ به بیانی دیگر، ذات برین فراز کران‌مندی، وجود دارد. در این مورد با یاسپرس هم عقیده می‌باشد؛ البته یاسپرس در پرتو قدرت روشنگری نتوانست چیزی جز صحبت کردن از ذات برین را مطرح کند، حال آن که وقتی هایدگر از آن حرف می‌زد، در آن لحظه نمی‌خواست در ارتباط با کلیسا بوده باشد. این یک تمایز است، زیرا یکی با گرایش روشنگری اش می‌نگرد، دیگری با نظام کلیسایی موجود و امپریالیسم آن موافق نیست.

کلیسای معترف برای هایدگر یک تهدید جدی به شمار نمی‌آمد، حال آن که به عقیده گادامر این کلیسا در آلمان نازی شجاع از آب درآمد.

دوتوری از گادامر به صراحت می‌پرسد: فکر می‌کنید چه چیزی از یاسپرس آموخته اید؟ جواب گادامر در نوع خود بسیار جالب است، خوب، من در مسیر کسب دانستنی برای خود، چیزهایی در بُعد انسانی آموخته‌ام، چیزی که در زمینه مبانی فلسفه وجود، آموختنش نزد هایدگر نیز امکان داشت. این امر که هایدگر تا به آن حد خداجو بود، در زندگی نامه ام دیده می‌شود که من کاملاً نسبت به آن واقف بودم و برای من روشن بود. در وهله نخست نتوانستم مدت‌ها او را همچون کسی به شمار آورم که دیگر نمی‌توانست در برابر روشنگری مقاومت کند؛ از همین رو دیگر نمی‌خواهد کلاً این مسیحی - بازی بیهوده را دنبال کند. در نتیجه باید به آن اذعان کنم.

گادامر در این بخش، نظر نهایی خود یا به عبارتی صحیح تر اختلاف دیدگاه خویش با یاسپرس و هایدگر را چنین عنوان می‌دارد: ما باید توجه کنیم که ذات برین خواهی ما که در تفکر اروپایی از آن برخورداریم، همه جا به صورت پوشیده موجود است؛ ما باید به آن سازمان دهیم تا از این راه به آن دست یابیم؛ آن کاری که چینی‌ها با شینتوگرایی خویش انجام دادند. آیا این درخواستی زیاد از حد است؟ اما چگونه می‌توان به آن دست یافت؟ خوب، هر آینه چهار دین بزرگ جهانی ذات برین را به مثابه یک کمیت مجهول بپذیرند و بر آن اساس وحدت یابند، آن گاه می‌توانند مانع آن شوند که کسانی با دست یازی به گاز شیمیایی فضای کره زمین را مسموم کنند.

تنها این راه رهایی وجود دارد، راه دیگری به نظر نمی‌رسد.

باید به گفتگوی چهار دین بزرگ تن دهیم؛ شاید هنوز وقت کافی برای این کار داشته باشیم و شاید هم نداشته باشیم، این را من نمی‌دانم. شاید چند قرن به درازا بکشد تا میسر شود؛ به اصطلاح یک نوع حقوق بشر به مفهوم مسیحی را که در پرتو آن ما را پرورش داده اند به‌طور همه‌گانی مستقر کنیم.

واپسین خدا

از گادامر پرسیده می‌شود: شما توضیحی در مورد این جمله هایدگر ندارید که نیچه او را خرد کرده بود؛ نکته ای که بتواند منظور او را آشکار کند؟ در پاسخ می‌گوید: من هیچ تصویری از آن ندارم. من از هرمان هایدگر شنیدم که هایدگر در روزهای پایان زندگی بارها می‌گفته «نیچه من را خرد کرده است». این که در اثر تفکر نیچه او خرد شده، گویای چه می‌تواند باشد؟ شاید پی برده بود که نتوانست نیچه را آخرین متافیزیکی بداند؛ و این امر کل نگرش یا بر ساخت فلسفه غرب به مثابه تاریخ متافیزیک را که او خیال ویران کردن آن را داشت؛ زیر سؤال برد.

گادامر می‌گوید: هایدگر مردی بود که همواره در جست و جوی خدا بود؛ از ایشان پرسیده می‌شود، فکر نمی‌کنید نیچه او را از این جهت نومید کرده که از مرگ نهایی خدا سخن گفته است؟ جواب گادامر، ممکن است، می‌باشد.

اندیشه مرگ خدا برای هایدگر به معنای یک تکان بوده است، و نه تنها برای تفکر، بلکه برای زندگی او نیز.

دوتوری می‌گوید: مردم از هایدگر روی گردانند و یاسپرس را می‌خواهند، فکر می‌کنید که این از چه رو است؟ چنانچه این اختلاف ناشی از وجود-تحلیلی^{۱۹} هایدگر و درخشش وجود^{۲۰} یاسپرس باشد، اختلاف چیست؟ گادامر آن اصول‌گرایی را رادیکالیسم می‌داند که هایدگر آن گام غلط تفکر غربی را از هستی جهان، به باشنده، به روشنی توضیح داده است.

در اساس، یاسپرس از طریق درخشش وجود برای آن که نسبت به آن اظهار نظر نکنند، از آن به صورت غنایی گذر کرده است، متوجه نشده است که چه قدر تحلیل وجود و اصرار ورزیدن هایدگر بر وجود به واقع یک نقد هستی است، آن چنان که در متافیزیک غربی فهمیده شده است. به تصور من، شما لازم است این مطلب را بسیار قاطعانه تر بنگرید: در نهایت هایدگر را می‌توان از منظر یاسپرس یک گمراه خیالاتی نیز به شمار آورد. آیا قصد این است که این گام بر خطا تصحیح شود؟ با این همه هایدگر تمام این فرایند تاریخ تفکر غربی را از پایان آن باز اندیشی می‌کند.

من تصور می‌کردم با پارمنیدس نیز شدنی است، اما پس از تأمل متوجه شدم که با او نمی‌شود.

قرن بیستم سپری شد. گادامر تمامی آن را تجربه کرده و در درازای آن زیسته و تمامی دهشت و کج روی‌هایش را مشاهده کرده است. چنان می‌نماید که هیچ‌امیدی به همه چیزهای نو، جز به آخرین خدا ندارد. فلسفه هرمنوتیکی اش به مثابه فلسفه ای که بازتابان کران‌مندی های انسانی با نگاه متحجرش به آنچه ما آن را بر ساخته ایم و آن را هنوز با فرهنگ سنتی خود به وجود

می‌آوریم، با نگاهی اطمینان بخش با توجه به آنچه در پیش است، باز می‌نگرد. زندگانی یک تجربه صدساله به او بخشیده که برای یک فیلسوف یک باره منحصر به فرد است، خاصه وقتی در نظر بگیریم در چه قرنی به سر برده شده است.

پیمانۀ اش لبریز شده است؛ و این نه تنها به تجربه‌های زیسته، بلکه در ضمن با فرزاندگی و بلوغ میسر است. چنانچه بخواهیم یک کلمه کلیدی برای فلسفه او پیدا کنیم، لزومی ندارد آن را به سادگی در هرمنوتیک یا در تفسیر بجوییم، بلکه همان گونه که او همواره گفته است: فرزاندگی، حکمت عملی است.

پی‌نوشت‌ها

* vahab_mashhadian@ymail.com.

۱ Hermeneutics «هرمنوتیک» واژه‌ای یونانی است و به معنی «هنر تفسیر» یا «تفسیر متن» می‌باشد. گاهی گفته می‌شود این واژه از نظر ریشه لغوی با «هرمس» پیامبر خدایان، بی‌ارتباط نیست و در حقیقت «مفسر» کار «هرمس» را انجام می‌دهد و می‌کوشد تا هرمس گونه معنای سخن را کشف کند، همان گونه که هرمس پیام آور و مفسر پیام خدایان بود. نخستین استعمال لفظ «هرمنوتیک» در فرهنگ آکسفورد در ویرایش سال ۱۷۳۷ این فرهنگ دیده می‌شود. حدود یک قرن پس از آن «هنری لانگ فلو» شاعر نامدار آمریکایی در یکی از آثار خود از «علم هرمنوتیک کتاب مقدس» سخن راند. بنابر این کلمه مزبور ابتدا در انگلیس و سپس در آمریکا عمومیت یافت. با این همه، سابقه مفهومی هرمنوتیک، یعنی عمل تفسیر متن و نظریه‌های تأویل (دینی، ادبی، حقوقی)، به دوران باستان برمی‌گردد؛ یعنی دورانی که قوانینی برای «تأویل صحیح تورات» وجود داشت. «گرهارد ایلینگ» مراحل تطور علم هرمنوتیک کتاب مقدس را هفت دوره می‌داند: ماقبل مسیحی، مسیحی ابتدایی، آباپی، قرون وسطایی، دین پیرایی و ارتودکس، مدرن و معاصر. بر این اساس، علم کلام - در مقام تأویل کننده‌ی تاریخی کتاب مقدس - خود به معنایی همان علم هرمنوتیک است.

2. Platon dialektische logic.

3. John rawls.

4. phronesis.

5. sehnsfrage.

6. dialog.

7. geworfenheit.

8. dasein.

۹. حاضر، درجا، آن‌جا

۱۰. عامل، subject.

11. Prote episteme.

12. lambda.

13. Aidion هستی سرمدی یا به عبارتی امر خدایی.

14. speusippos.

15. aitia.

16. Situation unserer zeit ueber die geistige.

17. transzendenz.

18. praegung.

19. Daseins-analyse.

20. existenzzerhellung.