

اشارتی به نقد هیدگر از علم جدید

محمود خاتمی

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

اشاره:

بی‌تردید ظهور علم جدید و تحقق یافتن رهیافت نظری، تأثیری ژرف در شکل‌گیری دوران جدید داشته است. در نقدی که هیدگر از دوران جدید، رهیافت نظری و آموزهٔ روش دکارتی دارد، علم جدید - نه به لحاظ کارآیی آن، بلکه به لحاظ ماهیت و چارچوبه‌اش - بررسی شده است. در این مقاله، به برخی از انتقادات هیدگر بر علم جدید اشارت می‌رود.

هیدگر در کتاب هستی و زمان - آنجا که به تحلیل اندیشهٔ دکارت و نقد رهیافت نظری دوران جدید می‌پردازد - می‌نویسد: «علم تحصّلی (پوزیتیو) نباید منتظر باشد تا فعالیت‌های هستی‌شناسانهٔ فلسفه انجام گیرد.» (۱۹۵۱: ۵۱)^(۱). اما ممکن است پرسش شود که پس از نظر او، فلسفه چه نسبتی با علم دارد؟ یعنی اگر روش و فروض یک علم - مثلاً فیزیک - کاملاً صادق و مستقل از فلسفه باشد، چه چیز ما را از پیروی دیلتای باز می‌دارد که می‌گفت «دو جهان متمایز و ارزشمند هست: یکی جهان عقلانی فلسفی و دیگری جهان علیّ طبیعی که هریک از آن دو حوزه‌های متفاوتی را در زندگی انسان بررسی می‌کنند و بر یکدیگر تقدم مطلق ندارند؟» تردیدی نیست که هیدگر قولِ دیلتای را نمی‌پذیرد؛ فلسفه نه فقط بنیاد جهان عقلانی بلکه بنیاد جهان طبیعی هم هست و لذا بر علم تقدم مطلق دارد. از این رو

برای پاسخ‌دادن به پرسش مذکور بهتر آن است که نخست بدانیم هیدگر مرز علم طبیعی را چگونه مشخص می‌کند. تقریباً در همه مواردی که هیدگر از علم جدید سخن می‌گوید، می‌کوشد نشان دهد که وجه تکنیکی-علمی فعالیت دانشمندان به امکانات علم جدید محدود است. به نظر او فلسفه، سطحی از درک و فهمیدن را بر ما می‌گشاید که در عمل بر علوم بسته است، و علم جدید را بدان دست‌یابی و راهی نیست. علم طبیعی نسبت به بسیاری از افق‌های زندگی انسان کور است و این افق‌ها صرفاً در دسترس فلسفه‌اند. با این همه ضمن انتقاد از علوم می‌گوید:

ما نه می‌خواهیم به جای علوم چیز دیگری بگذاریم و نه می‌خواهیم آنها را اصلاح کنیم. بلکه می‌خواهیم در تمهید یک تصمیم شریک شویم؛ این تصمیم: آیا علم میزان شناخت است یا یک شناختی هست که در آن بنیاد و حد علم و لذا تأثیر محض آن معلوم شده باشد؟ (هیدگر، ۱۹۶۸: ۸)

فلسفه منبع «شناخت» است؛ شناختی که ما را قادر می‌سازد تا علوم را ارزیابی کنیم و امکاناتی را که علوم نادیده می‌انگارند، بر ما می‌گشاید. از این رو «همه علوم در فلسفه بنیاد می‌شوند، نه بالعکس» (همان، ص ۱۰). هرچند علوم از فلسفه متمایزند به این معنی که فلسفه اطلاعات جدیدی را که از طریق علم به دست می‌آید، بدست نمی‌دهد، با این همه علوم به فلسفه وابسته‌اند.

فلسفه - به معنی هستی‌شناسی بنیادین^۱ - از سه لحاظ بر علم تفوق و تقدم دارد:

اول اینکه علوم نمی‌توانند ماهیت خود را به‌عنوان وجوهی از فعالیت انسانی تحصیل کنند؛ زیرا از درک چارچوبهای نظری که در آن عمل می‌کنند، قاصرند. دوم اینکه علوم نمی‌توانند موضوع خود را ثابت کنند؛ زیرا علوم نمی‌توانند به مبانی خود اشراف داشته باشند. آنها فقط مبانی خود را به کار می‌برند تا از عوارض آن موضوع سخن گویند؛ ولی از درک خود آن موضوع و اثبات آن عاجزند. لذا ممکن است در هر علم چیزی نهفته ماند بی‌آنکه علوم بتوانند نفعاً یا اثباتاً معلوم دارند که چنین است.

سوم اینکه آدمی در علوم بی‌خانه و ریشه است. علوم قصد دارند «پرتاب‌شدگی» ما را به درون جهان نهفته و پنهان دارند و لذا به ما مفهومی از «خود» - به عنوان ذهن مدرک یا سوژه - می‌دهند که تلقی او از جهان «مجموعه اشیا»^(۲) است. به همین لحاظ علم ذاتاً نسبی‌گرا است.

به نظر هیدگر، در هر سه مورد که گفته آمد، فلسفه نقشی مهم و اصیل ایفا می‌کند؛ زیرا خود این محدودیت‌ها را ندارد. به لحاظ اول، فلسفه بر علم مقدم است؛ زیرا می‌تواند ماهیت علوم را تحصیل کند: «وقتی از علوم صحبت می‌کنیم، نه برضد آنها بلکه به نفع آنها سخن می‌گوییم؛ به نفع روشنگری مربوط به ماهیت آنها» (همان، ص ۴۹). این وظیفه فلسفه است که بکوشد «ماهیت» علوم را درک و تبیین کند؛ خود علوم نمی‌توانند ماهیت خود را اکتساب یا اکتشاف کنند، زیرا هر علمی از قبل در طرح مخصوص خود قرارداد و درک این طرح مخصوص - یعنی چارچوبی که علم در آن قرار گرفته - تنها وقتی امکان‌پذیر است که در عداد موضوعات و مسائل آن علم درآید و این هم عملاً منتفی است. درک یک علم از موضوع خود، درک ماهیت آن موضوع نیست، بلکه درک ویژگی‌ها - و به اصطلاح عوارض - آن است. هیدگر برای روشن‌تر شدن بحث مثال می‌زند: «فیزیک از حیث فیزیک بودن در مورد خود فیزیک هیچ اظهار نظری نمی‌تواند کرد. همه اظهار نظرهای فیزیک برحسب فیزیک سخن می‌گویند. فیزیک خود موضوع تجربه فیزیکی واقع نمی‌شود.» (۱۹۷۷: ۱۶۷). فیزیکدان‌ها می‌توانند درباره فیزیک اظهار نظر کنند و در عمل هم چنین می‌کنند. اما با این کار، کلاه علمی خود را برمی‌دارند و کلاه فلسفی بر سر می‌نهند: «رهبران فعلی فیزیک اتمی مانند نیلز بوهر و هیزنبرگ به طریقی کاملاً فلسفی می‌اندیشند» (هیدگر، ۱۹۷۱: ۱۵۱)؛ منطق و معیار آنها فلسفی است، نه علمی.

ریاضیات هم نمی‌تواند ماهیت خود را تحصیل و اثبات کند: «اگر کسی بخواهد چیزی در مورد ریاضیات به مثابه یک نظریه اظهار کند، باید حوزه موضوعات و

روش ارائه ریاضیات را پشت سر بگذارد. هیچ‌کس هرگز نمی‌تواند از طریق محاسبه ریاضی دریابد که ریاضیات چیست» (هیدگر، ۱۹۷۷: ۱۷۷)؛ زیرا فعالیت ریاضی، یعنی بستری که طرح‌های ریاضی در آن شکل می‌گیرد، چیزی نیست که بتوان از راه محاسبه ریاضی آن را توصیف کرد. اینکه محاسبه ریاضی چیست و چگونه ریاضیدانان محاسبه می‌کنند، و چرا چنین محاسبه می‌کنند، نه چنان، دیگر موضوعی ریاضی یا بخشی از مباحث علم ریاضی نیست. هیدگر نمونه‌ای هم از علوم انسانی مثال می‌زند: علم تاریخ را که گاه ادعا شده است می‌تواند ماهیت خویش را اثبات کند. دلیل این ادعا این است که ظاهراً مورخ می‌تواند تاریخ تاریخنگاری یا تاریخ تاریخ را بنویسد. اما هیدگر می‌گوید که این علم هم نمی‌تواند به ماهیت خود به‌عنوان یک علم دست یابد: «در مطالعه تاریخ^۱ هرگز ماهیت خود را به‌عنوان تاریخنگاری - یعنی به‌عنوان یک علم - به دست نمی‌آورد» (همان، ص ۱۷۷). نکته اینجاست که علوم انسانی نیز در حوزه موضوعات مربوط به خود تحقیق می‌کنند و لذا نمی‌توانند در چارچوب خود همچون موضوع خود آن علم بحث کنند.

به‌هرحال، همه علوم - خواه ریاضی، خواه طبیعی، خواه انسانی - به‌صرف آنکه علم‌اند - یعنی در حوزه خاصی براساس روش معینی به تحقیق می‌پردازند - از دست‌یابی به ماهیت خود قاصر و عاجزند. به‌علاوه، علوم از آن جهت که به وجه یا وجوه خاصی از هستومندهای مورد مطالعه خود می‌پردازند، نسبت به سایر وجوه آن هستومندها و نیز هستومندهایی که اصلاً راجع به آنها تحقیقی ندارند، دچار نسیان یا غفلت می‌شوند.

براین اساس، هیدگر برای علوم سه نقص کلی قائل است: ۱. علوم، خصلت «نسیان» یا «غفلت» دارند؛ ۲. علوم، محتوایی نامعلوم دارند؛ ۳. علوم، محدود به امکانات خودند. در این باره، اندکی به تفصیل سخن می‌گوییم.

۱. «نسیان» یا «غفلت»

ویژگی ماهیت علوم این است که همگی در فعالیت یا «تلاش و کوشش اند» (هیدگر، ۱۹۷۱: ۷۷). علوم به لحاظ رهیافت محض خود همواره به مبادی و اصول خویش وابسته اند. این مبادی و اصول در جامعه علمی مربوط به یک علم، مقبول و سپس مبادی کلی و اصولی و روش علوم در جامعه علمی مشترک میان همه علما پذیرفته می شوند. تعاملی که میان اعضای این جامعه علمی مشاهده می شود، بخشی از آن چیزی است که یک علم را مطابق با «معنی اگزیستانسیال علم» تعریف می کند. این گونه اعمال^۲ راهی برای توافق بر سر روش علمی و عینیت داشتن تحقیق علمی، در آن جامعه ارائه می کنند. تشریک مساعی علما بدین صورت در جامعه علمی «حرکت قاعده مند انتقال دادن و جمع آوری فعالیت ها را به لحاظ آن وظایفی که از اهمیت اولیه برخوردارند»، فراهم می آورد (همان، ص ۷۹). بدین معنی، تحقیقات دانشمندان علوم عموماً «همراه است با بازیابی آنچه اساساً از لحاظ هستومندیک^۳ کشف شده بود». (هیدگر، ۱۹۹۵: ۵۱). از این رو دانشمندان تمایل دارند که هستی را به عنوان حضور عینی (ابژکتیو) تفسیر کنند بی آنکه قادر باشند خود را از درک سنتی دور کنند. هیدگر می گوید که اندیشیدنی که فلسفه به نحو اصیل و حقیقی عهده دار آن است، آن غفلت و نسیانی را که خصیصه ذاتی علم جدید است، از میان برمی دارد و ما را به منشأ و اصل هستی متوجه می کند و باعث می شود تا هستی را «به خاطر داشته باشیم». این نوع اندیشیدن اصیل و حقیقی، دیگر به چارچوب خاصی که علوم در آن محبوس اند، محدود نمی شود و از این رو بنیاد علوم را برپا می سازد و توجیه می کند. هرگونه امکانی به روی این اندیشه گشوده است. خصوصیت این اندیشه اصیل و حقیقی را می توان به اجمال از این قرار دانست: اولاً از هر محدوده ای - غیر از خود هستی - آزاد است؛ ثانیاً هر امکانی به روی آن گشوده است؛ ثالثاً به هستی هستومند می پردازد، نه (برخلاف علم) به ویژگی های

هستومند، تا چه رسد به ویژگی‌های برگزیده آن؛ رابعاً این اندیشه در پی «عینیت‌بخشیدن» (ابژکتیوکردن) - که علم داعیه‌دار آن است - نیست. با این خصوصیات است که این اندیشه می‌تواند خود را از نسیان یا غفلت که علم درگیر آن است، رهایی بخشد.

۲. علوم محتوایی نامعلوم دارند

علوم می‌توانند به حوزه‌هایی از هستومندها دست یابند؛ و این دست‌یابی فقط با کارکرد این علوم در فرایند فرافکنی خود علوم ممکن می‌شود. اما چون این دست‌یابی - به‌لحاظ همان بحثی که در جنبه اول (یعنی ویژگی نسیان و غفلت علم) گذشت - کامل نیست، محتوای علوم نمی‌توانند ظاهر شوند و به اصطلاح هیدگر، علم یک محتوای ناآشکار یا نامعلوم^۱ دارد که خود علم هرگز نمی‌تواند به آن دست یابد (هیدگر، ۱۹۷۷: ۱۷۱) دانشمند علوم که همواره جهان را از چشم‌انداز ابژکتیو بررسی می‌کند، هرگز نمی‌تواند اشیا و موضوعات مورد مطالعه خود را با اشیا و موضوعاتی که مورد مطالعه او و در حوزه تخصص او نیستند، مقایسه کند؛ و به همین علت از ارزیابی موضوعات مورد مطالعه خود عاجز است. لذا دل‌بستگی به علم، «همان چیزی است که علم هرگز نمی‌تواند با آن سروکار داشته باشد» (هیدگر، ۱۹۷۷: ۱۷۴)؛ مثلاً بحث فیزیک درباره طبیعت است؛ و اما چون تا آنجا با طبیعت سروکار دارد که آن را با طرحی ریاضی توجیه کند، لذا نمی‌توان گفت که فیزیکدان به طریقی مناسب یقیناً به طبیعت دسترسی پیدا می‌کند. اینکه به طریقی علمی طرحی راجع به طبیعت ارائه شود، هرگز نمی‌تواند معادل دست‌یابی به ماهیت طبیعت باشد؛ «ارائه [طرح] علمی هرگز نمی‌تواند حاوی ماهیت طبیعت باشد چون عینیت‌داشتن طبیعت، تنها یک طریق پرداختن به طبیعت است [ولی] علم فیزیک با تنها چیزی که [واقعاً] سروکار ندارد، همان طبیعت است». (همان منبع، همان صفحه).

از این رو ماهیت طبیعت نه موضوع بحث فیزیک است و نه آنچه فیزیک به ما عرضه می‌کند؛ طبیعت - بما هی هی - است. طبیعت - بما هی هی - یک بحث فلسفی است و پرداختن به آن مستلزم وارد شدن به حیطة فلسفه است. پرداختن به آن در واقع پرداختن به درک هستی‌شناسانه و بررسی ریشه‌ها و منشأهای تاریخی آن است.

از آنجا که علوم همواره هستومندها را درون چارچوبه «روشنی‌های عینیت بخشیدن» مورد مطالعه قرار می‌دهند، حوزه‌هایی که بر حقیقت این هستومند دلالت دارند، برای علوم غیرقابل دسترسی اند:

ماهیت این حوزه‌ها - تاریخ، هنر، شعر، زبان، انسان و خدا - برای علوم غیرقابل دسترسی باقی می‌مانند. در عین حال، اگر علوم در این حوزه‌ها فعالیت نکنند، یقیناً تهی هستند. ماهیت این حوزه‌ها، موضوع مورد مطالعه اندیشیدن است؛ و از آنجا که علم بما هو هو به این حوزه‌ها دسترسی ندارد، باید گفت که این علوم [اصلاً] نمی‌اندیشند. (هیدگر، ۱۹۶۸: ۵۷)

درواقع این نیندیشیدن (به اصطلاح هیدگر) بهایی است که علوم به خاطر پیروی از روح افسونگر ریاضی می‌پردازند:

ارائه [طرح] علمی، به سهم خود، هرگز نمی‌تواند نشان دهد که آیا طبیعت خود را از طریق ابژکتیویته زودتر بی‌بنیاد می‌کند یا از طریق ظاهر نمودن غنای ماهوی پنهان^۱ خود. علم هرگز نمی‌گذارد این سؤال را بنماییم؛ زیرا به عنوان یک «نظریه» خود را در حوزه‌ای که محدود به «ابژکتیوکردن» است، محبوس کرده است. (هیدگر، ۱۹۷۷: ۱۷۴)

به نظر هیدگر، در علوم طبیعی یک «غنای ماهوی» هست که نمی‌توان آن را با ارائه طرح‌های علمی و الگوی ابژکتیویته به دست آورد (همان‌جا، همان صفحه). برای مثال، روان‌شناسی که انسان را مرکب از تن - روان (که ابژکتیو است) تلقی می‌کند، نمی‌تواند با اگزیزتانس آدمی که برون - ایستا^۲ است و قیام ظهوری دارد از آن حیث که در آنجا - هست^۳، سروکار داشته باشد. مطالعات تاریخی نیز به عنوان مثال از آن

1. Wesensfülle

2. Ex-sistence

3. Da-sein

حیث که به تاریخ^۱ مربوط‌اند، نمی‌توانند با تاریخ از آن حیث که حواله^۲ است، سر و کاری داشته باشند.

بسیاری از آثار متأخر هیدگر را می‌توان کوششی برای دست‌یابی به «غنای ماهوی» هستومندها دانست: «محتوای نامعلوم یا ناآشکار»ی وجود دارد که علوم نمی‌توانند به آن دست یابند و با آن سروکار داشته باشند. هیدگر از این «محتوای نامعلوم یا ناآشکار» در بحث خود از «زبان» سخن می‌گوید. به نظر او، آدمی می‌کوشد با یافتن یک چارچوب - که شکل منطقی و فنی رهیافت فرهنگی اوست - برای غلبه بر جهان تلاش کند و در این راه به اصل‌الاصول که بنیاد همه بنیادها است، دست یابد. برای مثال، در فلسفه تحلیلی معاصر که به صورتی کردن زبان می‌پردازند، هدف آن است که هرگونه استفاده از زبان طبیعی به شکل حساب محمولات درآید. به نظر هیدگر، حساب محمولات بر پایه حیثیت اپوفانتیک - یعنی حیث جملات و قضایا - ساخته شده است. این کار هرچند ممکن است کار علوم را به دست آورده‌های پژوهش‌های تخصصی در یک حوزه آسان کند، اما مسلم است که نمی‌تواند ماهیت زبان را نشان دهد. اولاً ساختار موضوع - محمول که براساس حیثیت اپوفانتیک بنا می‌شود، نمی‌تواند کاشف از ساختار التفاتی باشد که براساس حیث هرمنوتیک روزمرگی است و نمی‌تواند آن زبان غایتمند را به ما بنمایاند. ثانیاً حتی اگر زبان اغراض و اهداف را بتوان برحسب منطق موجّهات بیان کرد، دلیلی ندارد که صورتی کردن زبان بتواند زمینه‌های کامل درک و فهمیدن ما را - که در زبان ما جای دارد - دربرگیرد. زیرا زبان ابزاری نیست که در اختیار ما باشد؛ بلکه برعکس، به نظر هیدگر، زبان بستری است که ما در آن خانه داریم و ما واگزیده‌ایم.

زبان افقی است که در آن «کلمه» و «هستی» درهم گره خورده‌اند. از این رو:

برای آنکه همانی باشیم که هستیم، ما انسان‌ها متعهد به ماهیت زبان و درون ماهیت زبان باقی می‌مانیم و هرگز نمی‌توانیم از آن خارج شویم و از جای دیگر به آن نگاه کنیم. (هیدگر، ۱۹۷۱: ۲۶۳)

هرگز نمی‌توان با علوم به زبان طبیعی پرداخت؛ زیرا زبان طبیعی - که ما به آن پرتاب شده‌ایم - افقی است که هرگونه صوری‌سازی در درون آن قرار می‌گیرد، نه خارج آن؛ و لذا نمی‌تواند آن را تحصیل کند. چارچوب آن، چارچوب هستی است، نه شناخت؛ و به تعبیر هیدگر، حوزه آن، هستی‌شناسیک است، نه هستومندیک. از آنجا که زبان بستر هرکشفی است، نمی‌توان زبان را «مطابق با مفهوم سنتی شناخت ... همچون تصور (یا مفهوم) شناخت (همان، ص ۲۶۶). به عبارت دیگر، زبان شیء نیست، چیزی نیست؛ بلکه شرط وجود اشیا و چیزها است.

انتقاد هیدگر از صوری‌کردن زبان، نتایجی خاص خود دارد؛ به نظر او، «محتوای نامعلوم یا ناآشکار» علوم را - که خود علوم نمی‌توانند با آن سروکار داشته باشند - شاید از آن حیث که خودش از نظر زبانی بر ساخته شده است، مدّ نظر قرار داد. چون علوم در پی دست‌یابی به قوانین عامی هستند که هستومندهایی را که از بستر روزمرگی جدا شده‌اند، شامل می‌شوند، زبان آنها باید صوری باشد. زبان صوری و ایده‌آل یک علم عبارت است از سلسله‌ای علائم تفسیر نشده که با حالات امور در جهان مطابق درآیند. این مطابقت را (که زبان صوری را تفسیر می‌کند) تنها می‌توان از طریق یک فرازبان^۱ که از قبل برای ما قابل دستیابی است، تفسیر کرد. این فرازبان را نمی‌توان برحسب «صوری‌سازی» و «معنی‌شناختی» درک کرد، زیرا این خود مستلزم یک فرازبان وسیع‌تر است و لازمه این هم تسلسل. پس باید وجود یک فرازبان را پذیرفت؛ نیز پذیرفت که این فرازبان تفسیر نشده باقی می‌ماند و غیرصوری است و «معنی‌شناختی» (سمنتیک) را نمی‌توان در این زمینه به کار بست. این فرازبان بستری کامل برای درک هرگونه تفسیری است که انجام می‌گیرد؛ خواه با زبان صوری و خواه با زبان طبیعی. همین فرازبان - یعنی زبان آمیخته با هستی - است که «نمی‌توان از آن خارج شد» تا «از جای دیگر آن را نگاه کرد» (همان، ص ۲۶۶).

هیدگر می‌گوید که ساختار ابژکتیو نظریه‌پردازی علمی اصلاً نمی‌تواند غنای ماهوی منظوری در بطن زبان طبیعی را به چنگ آورد و دریابد. هرچند او بر آن است که نمی‌توان زبان را به معنایی که گذشت، کاملاً با درک^۱ علمی - فنی زبان به دست آورد، اما می‌توان با «تجربهٔ هرمنوتیک زبان» با زبان همدل شد. در این تجربهٔ زبان، فلسفه نمی‌کوشد به «زبان» دست یابد؛ در عوض، می‌گذارد تا زبان «خودش صحبت کند». هیدگر درصدد است تا افق درک و فهم را از طریق کارکرد درونی زبان بگستراند. از این رو می‌نویسد:

ما از زبان سخن می‌گوییم، اما به نظر می‌رسد که پیرامون زبان سخن می‌گوییم؛ درحالی که در واقع اصلاً گذاشته‌ایم تا زبان - از درون خود زبان - با ما به زبان خویش سخن گوید، گذاشته‌ایم زبان ماهیت خود را فاش کند. (همان، ص ۱۹۱)

فلسفه، این تجربهٔ هرمنوتیکی - نظری زبان را در درون خود تجربه می‌کند و افقی را در برابر ما می‌گشاید تا از آنجا بتوانیم «محتوای ناآشکار» علوم را دریابیم.

۳. علوم، محدود به امکانات خودند

هیدگر، محدودیت سوم علوم را در گرایش آنها به سوژکتیویسم می‌یابد: مطالبهٔ اصلِ قدرتمندی که بنیاد (همهٔ بنیادها) باشد، انسان جدید را از اصالت وجود^۲ خود جدا کرده است. (هیدگر، ۱۹۷۶: ۶۰)

هیدگر شکوه می‌کند که دوران روشنفکری آمال بلند داشته است: رهایی از هرگونه تعصب، رهایی از هرگونه مرجعیت (اتوریته)، جست و جوی عینیت (ابژکتیویته) مطلق، این همه از جملهٔ آن آمال بلند بوده است. به نظر او، همین آمال بلند باعث شد تا وجود (اگزیزتانس) آدمی هرچه بیشتر با بستر روزمرگی فاصله گیرد و در پی این کنده شدن از بستر بوده است که وجه علمی وجود (اگزیزتانس) آدمی وضعیتی را که وجود (اگزیزتانس) ذاتاً در جهانی دارد که بدان پرتاب شده است، انکار می‌کند. هیدگر در آثار اولیهٔ خود، به تفصیل ریشهٔ این برکنده شدن و انکار را در کوژیتوی دکارتی می‌یابد. به نظر او، در «چارچوب بندی» فنی دوران

جدید، «آدمی در انانیت» «من می‌اندیشم» ظهور کرده‌است. با این جمله دکارت، همه هستومنها به ابژه تبدیل شده‌اند. «هستومنها از آن رو که ابژه‌اند و لذا ابژکتیو، در سوژکتیویته دکارتی وامانده و مجذوبند» (هیدگر، ۱۹۷۱: ۲۴۱). در این حال، هستومندی عبارت است از ابژکتیو بودن؛ و هرچه ابژکتیویته ندارد، از هستی بهره ندارد. (همان، ص ۲۴۱)

هیدگر از علم به دلیل این سه نقص انتقاد می‌کند و از این حیث آن را مسبوق می‌داند به اندیشه‌ای اصیل که در آثار اولیه‌اش از آن به «هستی‌شناسی بنیادین» یاد می‌کند و در آثار متأخرش به «اندیشه». علم، با این نواقص، انسان را در دوران جدید به غفلت از هستی می‌کشاند؛ و در این حال، رهیافت خود را به همه شئون زندگی تعمیم می‌دهد و لذا همه امکانات دیگری را که انسان می‌توانست داشته باشد، تحت الشعاع قرار می‌دهد. از این رو است که در دوران جدید، غروب هستی و حقیقت فرا رسیده است. «افق دیگر از خود اشراق نمی‌کند.» (همان‌جا، همان صفحه).

پی‌نوشت‌ها

۱. «فلسفه» در اینجا و در طول این مقاله به معنی خاص مورد نظر هیدگر به کار رفته است؛ هیدگر از سال ۱۹۴۵ به بعد واژه فلسفه را هم به کار نمی‌برد و به جای آن از واژه «اندیشه» استفاده می‌کند.

۲. مطابق تعریف سنتی جهان، مجموعه اشیا است. برداشت هیدگر که اگزیستانسیال است، با این تعریف کاملاً متفاوت و لوازم دیگری بر آن مترتب است.

کتابنامه

Heidegger M. 1951. *The Age of World-View*. Trans. by M. Grene; *Measure 2*.

_____. 1996 *Basic Writings*. Ed. by D. F. Krell. London.

_____. *Being and Time*. 1995. Trans. by J. Macquarrie and E. Robinson. New York .

_____ . *Early Greek thinking*. 1976. Trans. by D. E. Cell and F. A. Capuzzi. New York.

_____ . 1971. *On The Way to Language*. Trans. by P. D. Hertz and J. Stambaugh. New York.

_____ . 1971. *Poetry, Language and Thought*. Trans. by Hafstadter. New York.

_____ . 1977. *The Question Concerning Technology and Other essays*. Trans. by W. Lovitt. New York.

_____ . 1945. *Vortüge und Aufsätze*. Frankfurt.

_____ . 1968. *What is Called Thinking*. Trans. by F. D. Wieck and J. G. Gray. New York.

