

دیالکتیک حقیقت و شیء در فلسفه‌ی هایدگر

سید جمال سامع^۱

محمدجواد صافیان^۲

چکیده

حقیقت، پرسش برانگیزترین مسأله فلسفی است که اندیشه فیلسوفان را همواره به خود جلب کرده است. مارتین هایدگر با تعریف حقیقت به نامستوری (الثیا)، حقیقت را از معیار سنجش صدق و کذب گزاره خارج کرده و به آن جایگاهی هستی‌شناسانه بخشیده است. در این مقاله ارتباط میان حقیقت و شیء در فلسفه هایدگر بررسی می‌شود و استدلال می‌شود که نگاه هایدگر به هستی‌های ابزاری تأثیر قاطعی بر حقیقت‌اندیشی وی داشته است. تفسیر ما از ارتباط حقیقت و شیء در فلسفه هایدگر متمرکز بر روی بند ۴۴ وجود و زمان است. این بند اولین جایی است که هایدگر مسأله حقیقت را به صورت جدی مطرح می‌کند. در عنوان مقاله از واژه دیالکتیک استفاده شده است که به نظر می‌رسد مناسب‌ترین واژه برای بیان ارتباط دوجانبه میان دو موضوع است. بنابراین دیالکتیک حقیقت و شیء، افق سنجش و ارزیابی حقیقت است که از منظر هستی‌شناسی

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۹

۱. نویسنده‌ی مسئول، کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان، jamal_same68@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، mjsafian@gmail.com

پیش‌دستی و هستی‌شناسی تودستی واکاوی شده‌است. این دو گونه هستی‌شناسی ناظر بر دو نحوه تقرّب و نزدیکی ما با اشیای درون‌جهانی است. هدف مقاله نشان‌دادن پیوند میان این دو گونه هستی‌شناسی و حقیقت‌اندیشی است.

واژگان کلیدی: حقیقت، شیء، هایدگر، هستی‌شناسی پیش‌دستی، هستی‌شناسی تودستی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

مسأله حقیقت، جدال برانگیزترین مسأله فلسفه است. قدمت این مسأله به اندازه قدمت کل تاریخ فلسفه است. در این مقاله، سعی بر این است که ارتباط میان حقیقت و شیء در فلسفه هایدگر روشن شود و نشان داده شود که طرز تلقی ما از شیء، تأثیر چشم گیری بر تلقی از حقیقت داشته است. تفسیر ما از دیالکتیک حقیقت و شیء در فلسفه هایدگر، متمرکز بر کتاب وجود و زمان (به خصوص بند ۴۴) و درس گفتارهای پارمنیدس است. علت تمرکز بر روی این دو اثر این است که مسأله حقیقت را هایدگر ابتدا در بند ۴۴ وجود و زمان بیان می کند و این بند حاوی مهم ترین مضامین حقیقت اندیشی هایدگر است. از طرفی، تاریخ حقیقت به عنوان یکی از کلیدی ترین اصطلاحات هایدگر، در درس گفتارهای پارمنیدس شرح و بسط داده می شود. در واقع، درس گفتارهای پارمنیدس ماحصل تأمل هایدگر بر روی مسأله حقیقت است که در غالب تاریخ حقیقت بیان می شود. ابتدا می کوشیم، رسایی ها و نارسایی های نظریه رایج حقیقت، یعنی نظریه مطابقت را بررسی کنیم. نظریه مطابقت دیدگاه متداول فلسفه در مورد حقیقت است. در این باره، سعی بر این است که این ملاک به ظاهر بی چون و چرا از حقیقت مورد داوری و پرسش قرار گیرد. دیالکتیک حقیقت و شیء در فلسفه هایدگر وضعیت مسائل دیگری چون پیش فرض های نظریه مطابقت، ارتباط میان حقیقت و ناحقیقت، نسبت میان عمل (praxis) و اهتمام و ارتباط میان هستی های تودستی و نسبت آن با تاریخ حقیقت را روشن می کند؛ اما برای این بررسی، ابتدا باید دریافت که هایدگر چگونه به مسأله حقیقت در وجود و زمان راه پیدا می کند.

وجود و زمان کتاب سترگی است که با انتشار آن به سال ۱۹۲۷ وضعیت تفکر غربی دچار تحوّل اساسی شد. این کتاب با وجود ناتمام بودن، مانند یک کل پیوسته است که تمام اجزای آن به مانند یک نظام دقیق فلسفی با هم در ارتباط اند. هایدگر پروا (cura) را ویژگی اساسی هستی بشر معرفی می کند. پروا یا هم چیزی را داشتن در معنای محدود آن همان نحوه ارتباط دازاین با اشیاء درون جهانی است. بنابراین از نظر هایدگر رابطه

¹. correspondence theory

اساسی میان پروا، یعنی خصوصیات مقوم ساختار دازاین و واقعیت، در معنای جهان وجود دارد. پروا به مثابه اصلی ترین ویژگی هستی بشر و واقعیت به مثابه حقیقت اشیاء درون جهانی خود پرسش اساسی تر، یعنی پرسش از حقیقت، را به دنبال دارد. حقیقت در این معنا دیالکتیک میان پروا و واقعیت و به عبارت دیگر دیالکتیک میان نحوه ارتباط ما با اشیاء و خود اشیاء درون جهان است.

باید یادآوری کرد که مسأله اساسی فلسفه هایدگر پرسش از وجود است؛ اما نمی توان پرسش از وجود را جدا از حقیقت در نظر گرفت. اگر تاریخ متافیزیک، تاریخ غفلت از وجود است، به همین تناسب، این تاریخ غفلت از ذات حقیقت نیز هست؛ اما این ادعای بزرگی است که کل تاریخ متافیزیک، حقیقت را در نظر نگرفته باشد. مقصود هایدگر این است که با تمام قیل و قال هایی که در مورد حقیقت شده است، این مسأله صرفاً به عنوان یک مسأله منطقی مورد عنایت واقع شده است. در این باره، دیدگاه رایج نظریه مطابقت بوده است. روند کار ما در این مقاله این است که ابتدا خود نظریه مطابقت و پیش فرض های آن را بررسی کنیم و نشان دهیم که این نظریه از چه جهت دچار نارسایی است. اما نشان دادن نارسایی این نظریه تنها یک طرف ماجرا است. طرف دیگر ماجرا جایگزین کردن و به عبارت بهتر تکمیل کردن این نظریه با ملاکی قدرتمند است؛ بنابراین ابتدا با بررسی نوع نگاه به شیء، نشان می دهیم که چرا نظریه مطابقت تنها نماینده موجود برای حقیقت به شمار می رفته است. در این قسمت ادعای ما این است که نوع نگاه به شیء، تأثیر اساسی بر رویکرد بر حقیقت دارد. سپس با محور قرار دادن کتاب وجود و زمان و به خصوص بند ۴۴ آن کتاب، رویکرد هایدگر را در مورد حقیقت بررسی می کنیم. در این بخش از مقاله نشان خواهیم داد که با تغییر جهت در نگاه به شیء، نظریه مطابقت هم اعتبار خود را از دست می دهد. سپس به بررسی مسأله مهم ارتباط حقیقت و ناحقیقت می پردازیم؛ مسأله ای که شاید کمتر در تاریخ فلسفه مورد عنایت واقع شده است. هدف ما در اینجا نشان دادن این نکته است که چه طور با عوض شدن ملاک حقیقت از مطابقت به نامستوری مسأله ناحقیقت جدی می شود. در این باره ما، علاوه بر کتاب وجود و زمان، از کتاب های دیگر او به خصوص ذات حقیقت و شیء چیست؟ استمداد می جوئیم. پرسش راهنمای ما این است که آیا ملاک مطابقت

را به صرف بدیهی شمردن آن می‌توان به عنوان یک ملاک قطعی برای حقیقت در نظر گرفت؟ آیا چون و چرا کردن در این ملاک به ظاهر بدیهی، نوعی جنگ بیهوده با سنت متافیزیک نیست؟ یا این که غرض هایدگر از نقد این نظریه، معرفی کردن ملاک ژرف‌تری برای حقیقت است؟ در این قسمت می‌کوشیم به این پرسش‌ها در حد توان خود پاسخ دهیم.

برداشت متداول از حقیقت

ما دائماً چیزهایی را حقیقی یا صادق می‌خوانیم. هایدگر در این باره می‌گوید:

«اما ذات حقیقت چیست؟ ما از حقایق خاص اطلاع داریم؛ برای مثال اینکه ۳=۲+۱، اینکه زمین به دور خورشید می‌چرخد، اینکه زمستان به دنبال پاییز می‌آید، اینکه جنگ جهانی در آگوست ۱۹۴۴ شروع شد...» (Heidegger, 2002: 1)

اما نکته‌ی اساسی این است که دریابیم، اولاً این برداشت متداول از حقیقت چه ارتباطی با برداشت سنت متافیزیک از حقیقت دارد؟ و ثانیاً دریابیم که این برداشت از نظر هایدگر چه جایگاهی دارد؟ با دقت در چیزهایی که در زندگی روزمره حقیقی می‌شماریم، درمی‌یابیم که این چیزها غالباً اموری هستند که به صورت گزاره بیان می‌شوند. ما وقتی آن‌ها را صادق فرض می‌کنیم که محتویات گزاره در تطابق با عالم خارج قرار گیرد. از دقت در این نکته است که به جایگاه حقایق روزمره در سنت متافیزیک پی می‌بریم. از دیرباز در فلسفه ملاک صدق گزاره مطابقت ذهن با عین یا عین با ذهن قلمداد شده است. دبستگی در این باره می‌گوید:

«مفهوم سنتی از حقیقت که در بیشتر تاریخ آن حضور داشته است به این صورت درک می‌شود که: حقیقت مطابقت شیء و ذهن است. (Miguel de Beistegui, 2005: 32)

همان‌طور که دبستگی اشاره می‌کند همواره ملاک حقیقت مطابقت بوده است. اگر سیر تاریخ فلسفه را دنبال کنیم ملاک صدق گزاره ابتدا مطابقت ذهن با عین بوده است؛ ولی با ظهور کانت و انقلاب کپرنیکی وی، ملاک به مطابقت شیء با ذهن تغییر یافته-

¹. Veritas est adaequatio rei et intellectus.

است. حال ملاک حقیقت چه تطابق ذهن با عین و چه تطابق عین با ذهن باشد، پرسش اصلی این است که چه تلقی از حقیقت ملاک مطابقت را به دنبال آورده است؟ برای روشن شدن این پرسش، ابتدا باید به پیش فرض‌هایی پردازیم که دیدگاه مطابقت درون خود دارد. سپس روشن خواهیم کرد که نگاه هایدگر به این پیش فرض‌ها چیست. اما در مورد پیش فرض‌های نظریه مطابقت باید گفت که اولین پیش فرض این نظریه این است که محل ظهور حقیقت گزاره یا حکم است؛ یعنی با صدور حکم است که حقیقت ظاهر می‌شود. دومین پیش فرض این نظریه این است که ما ذهنی داریم که از بیرون به شناسایی متعلقات خارجی می‌پردازد؛ به عبارت دیگر پیش فرض دوم نظریه مطابقت این است که ذهن و عین دو دنیای جداگانه هستند؛ چرا که اگر دو دنیای جداگانه نبودند، تطابق معنایی نداشت و عین همان ذهن و ذهن همان عین بود. پیش فرض دیگر این نظریه اولویت شناخت نظری بر عملی است؛ چرا که طبق پیش فرض دوم، اگر ذهنی وجود دارد که از خارج به شناسایی متعلقات می‌پردازد و میان این ذهن و عین جدایی وجود دارد؛ در نتیجه ارتباط ذهن و عین در این حالت تنها می‌تواند یک ارتباط نظری باشد. در ارتباط عملی بین دو چیز نزدیکی و مؤانست میان آن دو مدنظر قرار می‌گیرد. درحالی که پیش فرض اصلی نظریه مطابقت بر جدایی ذهن و عین پافشاری می‌کند. در ادامه می‌پردازیم به رابطه‌ای که میان حقیقت و شیء وجود دارد. ادعای ما این است که نوع خاصی از نگاه به شیء در طول تاریخ فلسفه ملاک مطابقت را به ملاک بی‌چون و چرا تبدیل کرده است. به نظر ما تا این نوع نگاه به شیء مورد ارزیابی قرار نگیرد، نمی‌توان به منظور هایدگر از حقیقت راه پیدا کرد.

حقیقت و شیء

چنان‌که در پیش فرض‌های نظریه مطابقت مشاهده کردیم، همیشه به سبب غلبه نوع خاصی از نگاه، میان ذهن و عین فاصله وجود داشته است. هایدگر می‌گوید:

«بنابراین پرسش (از شیء) بسیار کهن است و درحقیقت به همان قدمت شروع فلسفه غرب در هفت قرن پیش از میلاد است» (Heidegger, 1967:3).

اگر فلسفه تلاشی در جهت رسیدن به حقیقت است و همیشه باید حقیقت و فلسفه را دوروی یک سکه شمرد، پرسش از شیء نیز، هم‌چنان که هایدگر اشاره می‌کند، قدمتی

به اندازه خود فلسفه و به موازات آن، به اندازه خود حقیقت دارد. «آنچه به ما رسیده است این است که در زمان افلاطون و ارسطو، شیء به منزله حامل خصوصیات تعریف - می شود. کشف ذات قضیه به معنای تناسب ادراک با چیزها هم با این تعریف از شیء هم‌زمان بود؛ این که مامن و جایگاه حقیقت گزاره است.» (Ibid, 45) هایدگر در واقع در این قسمت از رساله شیء چیست؟ به تاریخی بودن پرسش از شیء اشاره می کند؛ سپس تحولات این پرسش و پاسخ به آن را به اختصار از زمان افلاطون و ارسطو تا قرون وسطی و فلسفه مدرن دنبال می کند. اما بیان تاریخچه پرسش از شیء، تاریخی قلمداد نمی شود. هایدگر پرسش های اساسی تری را درباره شیء تاریخی قلمداد می کند.

«آیا تعریف ذات شیء و تعریف ذات حقیقت که به طور هم‌زمان اتفاق افتاده است، امری متعارض قلمداد می شود یا این که این دو امر مرتبط و حتی ضروری نسبت به یکدیگرند.» (Ibid, 45)

از این نقل قول به خوبی استنتاج می شود که شیء و حقیقت در یک دبالتیک دایمی به سر می برند؛ به طوری که هایدگر آغاز پرسش از شیء را با آغاز پرسش از حقیقت هم - زمان می داند.

از نظر هایدگر مواجهه ما با اشیاء به دو صورت امکان پذیر است: در صورت اول ما اشیاء را به صورت اشیای پیش دستی مورد مواجهه نظری قرار می دهیم و در صورت دوم ما اشیاء را به صورت اشیاء تودستی مورد اهتمام قرار می دهیم. نوع اول مواجهه همان شناخت نظری است و در جایی رخ می دهد که ما خود را فاعل شناسایی فرض می کنیم که به شناسایی متعلقات خارجی می پردازیم. در عوض نوع دوم مواجهه ما با اشیاء همیشه همراه با نوعی دست ورزی و ارتباط نزدیک با شیء است. هایدگر درباره این دو مواجهه چنین می گوید:

«چکش ورزی صرفاً حاکی از علم داشتن درباره خصلت ابزاری چکش نیست؛ بلکه ابزار را به مناسب ترین شکل ممکن به خود متعلق می سازد. در این گونه مرادده که ما چیزها را به کار می گیریم، پردازش و التفات به جهان منقاد و وابسته آن مقصدی می گردد که مقوم ابزار فعلی و حالیه ای است که هم‌زمان به کارش می بریم. هرچه کمتر چکش شیء نظاره شود و هرچه چکش دست - ورزانه تر به کار گرفته شود، رابطه ما با آن سرآغازین تر می شود» (هایدگر، ۱۳۸۹:

(۲۰۵).

برخورد نظری شیء را به متعلق شناسایی صرف فرومی‌کاهد. در ادامه، می‌پردازیم به ارتباط برخورد نظری با شیء و پیش‌فرض‌های نظریهٔ مطابقت که پیش از این مورد بررسی قرار گرفت.

یکی از پیش‌فرض‌های اصلی این نظریه این بود که ذهن و عین دو دنیای جداگانه هستند. چنان که دیدیم، در تلقی پیش‌دستی از شیء، دو طرف وجود دارند. طرف اول فاعل شناسا و طرف دیگر متعلق شناسایی است. در واقع وقتی ما اشیاء را به نحو پیش‌دستی در نظرمی‌گیریم، شیء را با مقولات جوهر، کمیّت، کیفیت، مکان، زمان و ... لحاظ می‌کنیم. شیء پیش‌دستی جوهری منضم به عرضیات است. از طرفی دریافتیم که در برخورد با شیء پیش‌دستی ارتباط عملی نیز منتفی است. بنابراین حکم یا گزاره یگانه‌طریقی است که به مدد آن می‌توان شیء پیش‌دستی را شناخت. هایدگر دربارهٔ تلقی سنت متافیزیک از شیء چنین می‌گوید:

«بنابراین شیء چیست؟ شیء امر حاضر (پیش‌دستی) حامل امور حاضر (پیش‌دستی) از کیفیات متغیر است» (Heidegger, 1967: 34).

در اینجا هایدگر قلب متافیزیک سنتی را نشانه‌می‌گیرد. شیء همیشه در این نگاه جوهری حامل صفات تلقی می‌شود که این صفات همیشه باید با اندیشهٔ نظری به شیء مورد شناسایی قرار گیرند و از آنجایی که مؤانستی میان ما و شیء پیش‌دستی وجود نداشته، همیشه باید مراقب بود که شیء چنان که هست در پیشگاه ذهن قرار گیرد. از اینجاست که گزاره یا حکم اهمّیت نامشروط می‌یابد. حکم درست حکمی است که شیء را چنان که هست در پیشگاه ذهن قرار دهد. اما باید دید که در کنار این تلقی از حقیقت، می‌توان تلقی دیگری را هم سراغ گرفت؟

چنان که دیدیم در تلقی نظری چیزی بیش از دو دنیای جداگانهٔ ذهن و عین عاید ما نشد. چشم‌اندازی که این دیدگاه در پیشگاه ما قرار می‌دهد، چیزی بیش از این نیست که همیشه باید مستأصل باشیم که مبدا بازنمودهای ذهن ما با خود شیء در تطابق قرار نگیرد. این دیدگاه همیشه همراه با نوعی تشویش خاطر، اضطراب، دلواپسی و سوال‌های بی‌پایان در باب چگونگی انطباق دو دنیای کاملاً جدا از هم است. هایدگر در این باره

می گوید:

«حال هر قدر که کسی با صراحت بیشتری پایبند این باور باشد که شناخت بدواً و اصلاً درونی و نوع هستی آن کاملاً غیر از نوع هستی هستندگان مادی-روانی است، اعتقادش به پیشبرد پرسش از ذات شناخت و باورش به روشن سازی رابطه سوژه و ابژه بی پیش فرض تر خواهد بود؛ زیرا تنها از آن پس مسأله خواستن می گیرد که ما را به پرسش هایی از این دست برمی انگیزد: این سوژه شناسنده چگونه از سپهر درونی خود به سپهری خروج می کند که سپهر دیگر و بیرونی است؟ اصلاً شناخت چگونه ممکن است برابر ایستایی داشته باشد؟» (هایدگر، ۱۸۷: ۱۳۸۹).

مشکل اثبات جهان خارج دغدغه همیشه فلسفه غرب از زمان دکارت تا هوسرل بوده است. همیشه این سوال ذهن فیلسوف غربی را به خود مشغول داشته است که چگونه می توان از جهان خارج اطمینان حاصل کرد. «در سنت فلسفی جدید غرب که واقعیت به منزله قلمرو اشیای مادی که بیرون و مستقل از سوژه اند، تعریف می شود مشکلی روی-می دهد: مشکل این است که امر واقعی حایز واقعیت است؛ این که چنین جهانی در عالم واقع وجود دارد؛ اما از نظر هایدگر مشکل واقعی در جایی نیست که ما در اثبات این امر کوتاه دست هستیم. بلکه مشکل در جایی است که ما در اثبات چنین امری پافشاری می کنیم. رسوایی فلسفه در جایی نیست که چنین براهینی عرضه می شود؛ بلکه در جایی است که چنین براهینی مورد انتظار و سعی مکررند.» (Mulhall, 1997:141) از نظر هایدگر اساساً این مشکل ساختگی است. جهانمندی دازاین خود حاکی از پیوند او و جهان است. جهان خود در دازاین حاضر است و آوردن براهینی برای اثبات جهان اثبات کردن چیزی بدیهی است.

در مقابل این چشم انداز که قادر به اثبات جهان خارج نیست، چشم انداز عملی با ارتباط نزدیکی که میان ما و جهان پیرامون ما برقرار می کند، تلقی دیگری از حقیقت را برای ما به ارمغان می آورد. در ادامه می پردازیم به این که این تلقی چیست و ارتباط آن با شناخت عملی کدام است؟

حقیقت در فلسفه‌ی هایدگر

با توضیحات قبل اکنون در فهم معنای حقیقت از نظر هایدگر با صعوبت کمتری روبه-

روسیم. هایدگر در اکثر کتاب‌های مهم خود چون وجود و زمان، ذات حقیقت، شیء چیست؟، پرسش‌های اساسی فلسفه و... در مورد حقیقت سخن گفته‌است. این امر نشان می‌دهد که حقیقت برای هایدگر اهمیت زیادی دارد. به‌طور کلی می‌توان گفت که حقیقت از نظر هایدگر با نامستوری و مکشوفیت ملازم است. وی با تأکید بر ریشه‌شناسی واژه «الثیا» اظهار می‌کند که یونانیان حقیقت را به معنای نامستوری به کار می‌برده‌اند. «لفظ یونانی برای حقیقت ، نامستوری است» (Heidegger, 2002: 7) وی دوباره اظهار می‌کند: «بنابراین یونانیان به چه چیزی (نامستور، حقیقی) می‌گفتند؟ حقیقی نه احکام، نه جملات و نه معرفت بودند؛ بلکه چیزهای فی‌نفسه، کلیت طبیعت یعنی جهان انسان و عمل خداوند حقیقی بودند» (Ibid).

اما ارتباط این معنای فراموش شده از حقیقت با شیء چیست؟ و اگر ارتباط دارد با کدام لحاظ از شیء (پیش‌دستی یا تودستی) ارتباط دارد؟ یونانیان چه تلقی‌ای از شیء داشتند که حقیقت را به نامستوری مراد می‌کردند؟ هایدگر می‌گوید:

«یونانیان برای اشیاء، واژه مناسب و به‌جا داشتند. پراگماتا، یعنی آنچه آدمی در مراوده پرازشگرانه با آن سروکار دارد.» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۰۳). پس روشن می‌شود که یونانیان شیء را به گونه‌ای دیگر ملاحظه می‌کردند. بنابر تفسیر هایدگر، یونانیان اشیاء را به عنوان متعلقات نظر بررسی نمی‌کردند. بنابر اصطلاح‌شناسی خود هایدگر، شیء برای یونانیان شیء تودستی بود. در مراوده عملی با شیء تودستی، فرض جدایی میان سوژه و ابژه فرومی‌ریزد و در هر مواجهه شیء برای ما کشف می‌شود. بند ۴۴ از وجود و زمان یکی از جاهایی است که هایدگر رابطه‌ای میان این مکشوفیت و شیء را بیان کرده‌است. عنوان این بخش دازاین، گشودگی و حقیقت است. هایدگر در ابتدای این بخش می‌گوید: «ارسطو در طرحی که برای تاریخ کشف مبادی دارد بر این نکته تأکید می‌کند که فیلسوفان پیش از وی تحت هدایت «خود چیزها» وادار به پیگیری پرسش می‌شوند.» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۱۶).

در اینجا باید تمرکز را بر روی کلیدواژه «خود چیزها» گذاشت. در تفسیر، هایدگر پراگما و خود چیزها (sachselbst) به یک معنا به کار می‌رود. پیشتر در نقل قول دیگری از هایدگر دیدیم که شیء به معنای پراگما متعلق نظر نیست. با متمرکز شدن بر -

روی خود چیزها و یکسانی که میان پراگما و خود چیزها وجود دارد می‌توان ادعا کرد که روش یونانیان نیز برای رسیدن به حقیقت پدیدارشناسی (phenomenology) بوده‌است. در قسمت‌های قبل تر از وجود و زمان (پیش مفهوم پدیدارشناختی) هایدگر توضیح می‌دهد که این روش چیزی جز این نیست که به پدیدارها اجازه - دهیم تا خود را از جانب خود نشان دهند (apophainesthai ta phainomena). این همان حقیقت از نظر یونانیان است. یونانیان خواهان دستیابی به خود شیء بودند؛ درحالی که در نظریهٔ مطابقت، ما هرگز با خود شیء روبرو نمی‌شدیم. ابژه یا متعلق شناسایی چیزی جز جوهری حامل صفات نبود که می‌بایست در تطابق با بازنمودهای ذهن ما قرار می‌گرفت. تا اینجا همین قدر روشن می‌شود که ملاک یونانیان برای حقیقت (الثیا) ملاک مطابقت نیست.

«در اینجا تحقیق دربارهٔ حقیقت به چه معناست؟ آیا حقیقت به همان سیاق که در نظریهٔ شناخت یا نظریهٔ حکم عمل می‌شود به صورت موضوع یک علم در - می‌آید؟ پیداست که چنین نیست، زیرا حقیقت همان دلالتی را دارد که چیز دارد؛ چیزی که خود نشان‌دهنده است.» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۸۹).

در اینجا هایدگر به ارتباط میان حقیقت و شیء اشاره می‌کند. حقیقت به هیچ‌وجه مطابقت ذهن و متعلقش نیست.

دازاین از نظر هایدگر همواره در جهان است. خصوصیت اگزستانسیال دازاین در جهان بودن (in-der-welt-sein) است. خود «دا» در دازاین اشاره به نسبت مکانی این هستنده است. دازاین در خود مکانمندی را دارد که البته واضح است این مکانمندی به معنای رابطهٔ میان ظرف و مظهر نیست. «دا» در دازاین نه یک نسبت مقولی بلکه یک نسبت هستی‌شناختی است. دازاین همواره مکانی را اشغال می‌کند. مکان خاص دازاین همان محیط پیرامون اوست. در این محیط پیرامونی است که دازاین اشیاء را مورد اهتمام قرار می‌دهد. اشیاء برای دازاین به انکشاف می‌رسد. «تنها با گشودگی دازاین، سرآغازترین پدیدار حقیقت حاصل می‌شود.» (همان). هستی دازاین، هستی باز و گشوده به روی چیزهاست. چیزها تنها در مواجهه با این گشودگی به - انکشاف می‌رسند. دازاین در اینجا فاعل شناسایی نیست که صرفاً به شناسایی نظری اشیاء بپردازد. اینکه دازاین شرط انکشاف اشیاء است، البته به این معنا نیست که اشیاء متعلقات

شناسایی دازاین‌اند. در واقع دازاین با برقراری رابطه وجودی با اشیاء، به آن‌ها مجال بروز می‌دهد. از طرف دیگر خود دازاین در حقیقت قرارداد دارد. «دازاین هست در حقیقت» (همان: ۴۹۸). این به این معناست که، برخلاف ادعای فلاسفه مدرن، ما مشرف بر حقیقت نیستیم. حقیقت توسط ما جعل یا اختراع نمی‌شود در حقیقت بودن ما به معنای این است که ما همیشه از جهی و از طریق ساختارهای خاصی (پرتاب‌شدگی، طرح‌افکنی، گفتار) با اشیاء ارتباط برقرار می‌کنیم. (مقایسه شود با «من می‌اندیشم پس هستم» دکارتی که در این دیدگاه هستی و حقیقت قائم به فکر و سوژه‌اند.) «مکشوفیت هستندگان درون جهانی هم‌سرآغاز و هم‌سرچشمه است با هستی دازاین و گشودگی‌اش» (هایدگر: ۵۰۱). در واقع نوعی رابطه دیالکتیکی میان کشف اشیاء و گشودگی دازاین وجود دارد. گشودگی دازاین شرط به انکشاف کشیدن اشیاء و انکشاف اشیاء شرط پی بردن به این گشودگی است. در واقع حقیقت برآیند این دو گشودگی است. وقتی گشودگی دازاین و گشودگی هستی تودستی در یک افق قرار گیرد، حقیقت در معنای نامستوری حاصل می‌شود.

نسبت میان پراکسیس و اهتمام

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان به نوعی غلبه عمل (پراکسیس) بر نظر قائل شد؟ در جواب می‌توان گفت که البته هایدگر آشکارا از اولویت شناخت عملی بر نظری سخن می‌گوید، ولی این امر به معنای غلبه مطلق عمل بر نظر نیست. بنابراین نمی‌توان هایدگر را یک پراگماتیسم قلمداد کرد. او نه تنها معتقد به سوژه نظری نیست؛ بلکه اعتقاد به یک سوژه عملی را نیز کنار می‌گذارد. اعتقاد هایدگر بر این نیست که با دازاین شیء شیء می‌شود. دازاین یک سوژه عملی نیست؛ دازاین تنها اجازه می‌دهد تا شیء مجال بروز یابد؛ به عبارت دیگر چکش با نبودن دازاین هم چکش است، ولی این دازاین است که آن را به عنوان ابزاری برای کوبیدن به انکشاف می‌رساند. در واقع باید به نوعی رابطه دیالکتیکی بین دازاین و شیء قائل شد. در این رابطه هر دو جزء نیازمند یکدیگرند. هیچ کدام یک از این دو جزء بر دیگری تفوق و برتری ندارد. هر کدام از این دو جزء درحقیقت قراردادارند و حقیقت تنها با تعامل میان دازاین و شیء تودستی به کشف می‌رسد.

تفاوت قابل ملاحظه دیگری که وجود دارد این است که عمل مورد نظر هایدگر یک عمل کور نیست.

«غیرتئوریک بودن رفتار عملی به آن معنی نیست که آن رفتار فاقد بینش است و فرق آن با رفتار تئوریک صرفاً در این نیست که در یک سو، ملاحظه و تأمل و در سوی دیگر عمل قرار دارد، یا مثلاً عمل برای آن که کور نماند باید شناخت نظری را به کار گیرد؛ بلکه تأمل و ملاحظه گونه‌ای پردازش پیشانه و سرآغازین است که در عین حال هم سرچشمه و هم سرآغاز با بینش خاص خود عمل است. رفتار تئوریک صرف امعان نظر بدون فراگردینی است، اما این امعان نظر چنان نیست که فاقد ضابطه و قاعده باشد؛ بلکه قانون آن در ضمن روش شکل می‌گیرد.» (همان: ۲۰۷)

می‌توان گفت دسته‌بندی مرسوم شناخت محض نظری از یک طرف و شناخت محض عملی از طرف دیگر در فلسفه هایدگر منتفی است. چون به عقیده هایدگر هستی دازاین جهان‌مند است، نمی‌توان این دو شناخت را کاملاً از یکدیگر منفک کرد. با این ملاحظات می‌توان دریافت که از نظر هایدگر هیچ کدام از این دو شناخت اگر به صورت محض در نظر گرفته شوند بر دیگری تفوق خاصی ندارند. آن عملی از نظر هایدگر مطلوب است که توأم با نظر و تأمل باشد و آن نظری از نظر وی مطلوب است که توأم با دست‌ورزی و اهتمام باشد.

هارمن در کتاب خود، در تفسیر هستی‌های ابزاری در فلسفه هایدگر، هم تفسیر قاره‌ای و هم تفسیر تحلیلی از ابزار را رد می‌کند. در تفسیر قاره‌ای، سعی می‌شود که پراکسیس در معنای مورد استعمال هایدگر با پویزیس ارسطویی یکی شود. هارمن این تفسیر را مخالف انقلابی بودن تفکر هایدگر قلمداد می‌کند. در مقابل تفسیر تحلیلی را هم که سعی دارد هایدگر را به عنوان یک فیلسوف پراگماتیست معرفی کند، رد می‌کند. «برای اُکرنِت کلید فهم فلسفه هایدگر اصطلاح فهمیدن است ... تمایز اساسی دازاین تنها فهمیدن نیست؛ بلکه فهم از خود است. دازاین از هر چیز دیگری نه به جهت قابلیت ذاتیش، بلکه به جهت نوع وجودش متمایز می‌شود ... اُکرنِت اشاره می‌کند که فهمیدن چیزی مانند ماشین صرفاً در داشتن اطلاعات واضح از آن نیست، بلکه در فهم چگونگی استفاده از آن است. این همان نتیجه‌ای است که به تقدّم فهم به دانش نظری منجر

می‌شود.». (Harman, 2002: 114)

اما هارمن این استدلال را رد می‌کند:

«فهمیدن در معنای هایدگری آن به معنای دانستن چگونگی عمل با چیزی نیست که مخالف با دانش نظری باشد؛ بلکه فهمیدن تنها به در جوار چیزی^۵ بودن (being-With) اشاره دارد که در هر لحظه برای دازاین اتفاق می‌افتد.»
(Ibid: 115)

هایدگر در کتاب *درآمدی بر متافیزیک* بر سوءفهم‌هایی که از کلمه روح (spirit) در طول تفکر غربی شده‌است، اشاره می‌کند. اشاره هایدگر حاکی از آن است که اساساً تقسیم دانش به عملی و نظری محض نزد وی منتفی است و نمی‌توان عمل محض را در یک سو و نظر محض را در سوی دیگر قرارداد.

«روح به عقلانیت تحریف شده‌است، بنابراین به ابزاری در خدمت دیگران مبدل شده؛ ابزاری که قابل یاددادن و یادگرفتن است؛ خواه این منفعت عقلانیت مرتبط با نظم و سیطره شرایط مادی تولید (به سان مارکس) باشد و خواه این منفعت عقلانی مرتبط با نظم عقلانی و تبیین هر چیز حاضر و وضع- شده در هر زمان (به سان پوزیتیویسم) باشد.» (Heidegger, 1996: 47)

در ادامه هایدگر بحث را چنین دنبال می‌کند که فرقی میان دانش عملی و نظری در سوءبرداشت از مفهوم روح نیست و جریان‌های مختلف دانش، به‌رغم تفاوت‌های ظاهری، همه ریشه مشترک دارند.

«بیاید مثالی از دانش را در نظر بگیرید؛ دانشی که دغدغه اکنون ما در دانشگاه است. وضعیت دانش در آستانه قرن جدید علی‌رغم خانه‌تکانیش بی‌تغییر باقی مانده‌است. اگرچه امروزه به نظر می‌رسد که دو جریان مختلف دانش در حال جدال با یکدیگرند، یعنی دانش به مثابه یافته‌ای تکنیکی، عملی و حرفه‌ای و دانش به مثابه یک ارزش فرهنگی، اما هر دو به یک اندازه در سوءبرداشت از مفهوم روح شریک‌اند.» (Ibid, 48)

سوءبرداشت از روح در واقع ناظر بر سوءبرداشت از مفهوم شیء و تلقی از آن است. در هریک از این دو تلقی دانش به عنوان امری صرفاً پیش‌دستی لحاظ شده‌است. هم مارکسیسم و هم پوزیتیویسم در تلقی پیش‌دستی از شیء مشترک‌اند. هر دو شیء را محل

تصرف و تاخت و تاز می‌دانند. اهمیتی ندارد که این تصرف مبتنی بر اولویت عمل یا اولویت نظر باشد.

در مقابل، سوء برداشت از روح که هایدگر در کتاب *درآمدی بر متافیزیک* به آن اشاره می‌کند، وی در سومین قسمت کتاب در باب *ذات حقیقت* در خوانشی دوباره از رساله *تئوسوفی افلاطون* به تلقی درست روح نزد یونانیان اشاره می‌کند.

«بنابراین در کجا این اشیای قابل ادراک (رنگ کتاب، صدای در) گرد هم - می‌آید؟ افلاطون پاسخ می‌دهد در یک ذات روشنی‌بخش فوق‌العاده (singular sighted nature) ... این امر فوق‌العاده نشأت گرفته از ادراکات فردی و ابژه‌های ادراکی، مانند رنگ و صدا، نیست؛ بلکه آن فی نفسه ناحیه ادراک‌پذیری است؛ ناحیه‌ای که با جهت‌گیری به سوی ... همواره در "آن جا" قرار دارد.» (Heidegger, 2002: 127)

این ناحیه، همان روح نزد افلاطون و دازاین نزد هایدگر است. در این جا، روشن - می‌شود که بنابر تفسیر هایدگر از روح نزد یونانیان، جدایی میان ابژه و سوژه در میان آن‌ها مطرح نبوده است. روح یونانی عین خارجیت و برون‌بودگی است. تفسیر درست معنای روح، از نظر هایدگر، متضمن ردّ فاصله میان شناسنده و شناخته‌شده و تقسیم شناخت نظری و عملی محض است. روح افلاطونی و دازاین هایدگر هر دو در این امر مشترک‌اند که در جایی بیرون از جهان مورد هم‌شان قرار ندارند و هر دو ناحیه‌ای برای گشودگی جهان هستند؛ با این تفاوت که روح افلاطونی تمنای دیدار ایده‌ها را در سر می‌پروراند؛ ولی دازاین هایدگر به دریافتن پدیدار جهان و هستی‌های تودستی رضایت - می‌دهد، بنابراین تفاوت دازاین و روح افلاطونی نه در شیوه شناسایی، بلکه در قلمرو و محدوده‌ای است که این دو دست به شناسایی می‌زنند. دازاین محدودیت روح افلاطونی در افق فلسفه انتقادی کانت است. فلسفه یونان به هایدگر معنایی از روح را عرضه - می‌کند که منحصر به قلمروی نظری نیست. روح یونانی صاحب افق‌های چندگانه گشودگی است. از طرفی فلسفه انتقادی به هایدگر می‌آموزد که محدوده شناخت باید جهان و پدیدارهای آن باشد، بنابراین جهان‌بینی هایدگر از یک طرف با فلسفه یونان و از طرف دیگر با فلسفه انتقادی کانت در دیالکتیک قرار دارد.

کانت و معیار مطابقت

نکته مهم دیگری که در بند ۴۴ وجود و زمان باید به آن اشاره کرد، اعتراض ضمنی است که هایدگر مطرح کرده و به آن پاسخ داده است. اعتراض، این است که تمام فلاسفه از جمله کانت، ملاک مطابقت را نپذیرفته اند؛ پس چگونه می توان در مورد سنت متافیزیک به طور کلی سخن گفت؟ در واقع چه چیزی به ما این اجازه را می دهد که حقیقت را در سراسر تاریخ متافیزیک دور از معنای حقیقی آن تصور کنیم؟ آیا تفسیر ما به گونه ای از یک دست سازی دچار نشده است؟

کانت می گوید:

«سؤال قدیمی و مشهوری که انسان فکر می کرد از آن طریق بتواند منطق دانان را در فشار بگذارد و از آن طریق تلاش می کرد آن ها را مجبور کند که یا به ایجاد دوری زجرآلود اقدام نمایند و یا به جهل خود، و در نتیجه به پوچی کل فن خود، اعتراف کنند، این است که: حقیقت چیست؟ تعریف ظاهری حقیقت، یعنی این که حقیقت عبارت است از مطابقت شناخت با موضوع آن، در اینجا ادعا می شود و از قبل فرض گرفته می شود؛ اما انسان می خواهد که معیار عام و مطمئن حقیقت تک تک شناخت ها کدام است؟» (کانت، ۱۳۹۰: ۱۲۶)

و باز هم در همان قسمت منطق استعلایی می گوید:

«اگر حقیقت عبارت باشد از مطابقت شناخت با موضوع آن، بنابراین از آن طریق، این موضوع باید از دیگر موضوعات متمایز شود، زیرا شناختی که با موضوعی که با آن مربوط می شود مطابقت نداشته باشد کاذب است؛ حتی اگر آن شناخت چیزی در خود متعین کند که درباره موضوعات دیگر معتبر باشد. حال معیار حقیقت کلی آن است که درباره همه شناخت ها، بدون توجه به اختلاف نظر موضوعات آنها، معتبر باشد» (همان).

کانت این نکته را مطرح می کند که ملاک حقیقت نمی تواند مطابقت باشد؛ چرا که ملاک مطابقت عام است، ولی در کاربرد همیشه باید از مطابقت گزاره خاص با موضوعی خاص سخن گفت. در واقع از نظر کانت، ملاک مطابقت، محتوا (content) را نادیده می گیرد. در این خصوص ابتدا باید توجه کرد که کانت سؤال حقیقت را مربوط به دانش منطق می داند. از آنچه در مورد حقیقت از نظر هایدگر گفتیم، همین قدر روشن می شود که مسأله حقیقت از نظر وی یک مسأله منطقی نیست. انکشاف حقیقت با ارتباط

دازاین و اشیاء درون جهانی مرتبط است. نکته دوم این است که کانت گویی به نوعی حیث التفاتی (intentionality) اشاره می‌کند؛ چرا که از نظر کانت همواره مطابقت، مطابقت گزاره با موضوعی خاص است؛ ولی باید این نکته را مد نظر قرارداد که کانت مؤسس انقلاب کپرنیکی است. ملاک مطابقت از سوی او از این جهت نارسا است که ذهن را در تطابق با متعلق قرار می‌دهد. از نظر کانت با اولویت یافتن ذهن بر عین و با کشف مقولات فاهمه، می‌توان هر مقوله را به متعلق خاص خود ارتباط داد. مثلاً وقتی حکم می‌کنیم که «درخت سبز است»، ذهن مقوله جوهر-عرض را به کار می‌گیرد و مقوله مشارکت یا علیت را به کار نمی‌گیرد. نکته مهم دیگر، این است که هنوز از نظر کانت، شیء شیء پیش دستی است؛ بنابراین نباید در اینجا به نوعی فراشد نسبت به نظریه مطابقت قائل شویم.

وقتی گفته می‌شود که نظریه مطابقت، نظریه اصلی اهل متافیزیک در مورد حقیقت بوده است، این گفته بدین معناست که پیش فرض‌های این نظریه در طول تاریخ متافیزیک دوام داشته است. منظور این نیست که این نظریه به صورت خام و اولیه خود مورد اقبال تمام فلاسفه واقع شده است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که تلقی پیش دستی از شیء نزد کانت به اوج خود می‌رسد. در نظریه مطابقت شیء، شیء پیش دستی است، ولی هنوز برای دریافتن صدق قضیه باید شیء را مد نظر قرارداد؛ ولی با سوژه‌مداری افراطی دوران جدید، شیء هویت پیش دستی خود را نیز کم‌رنگ شده و رنگ‌باخته می‌بیند. در این تلقی، شیء پیش دستی نه تنها متعلق نظر است، بلکه رنگ سوژه را نیز همواره به خود می‌گیرد. به عبارت دیگر، اصلاً شیء منحاز و جدایی از سوژه وجود ندارد. هر آنچه هست باز نمودهایی است که رنگ سوژه را به خود گرفته‌اند. با این تفسیر دیگر کانت را نمی‌توان مخالف نظریه مطابقت دانست؛ چرا که پیش فرض اصلی نظریه مطابقت، یعنی تلقی پیش دستی از شیء، را در خود محفوظ نگه می‌دارد.

هایدگر در این زمینه کتاب مهمی دارد که کمتر مورد عنایت واقع شده است. عنوان این کتاب *سؤالات اساسی فلسفه* (basic questions of philosophy) است. در آنجا هایدگر توضیح می‌دهد که اصلاً وقتی حقیقت موضوع منطق باشد، نمی‌توان انتظار ملاک دیگری جز مطابقت را داشت. «بنابراین برای دست‌یافتن به مبنای معمول برای

مفهوم حقیقت، ما باید گامی به سوی عقب برداریم و دریابیم که چگونه این مفهوم پایه گذاری شد. بنابراین ما خود را مواجه با فلسفه ارسطو می بینیم» (Heidegger, 1994: 38).

بنابراین، از نظر هایدگر مفهوم رایج حقیقت ریشه در منطق دارد. بی جهت نیست که با ارسطو که پدر علم منطق است، ملاک مطابقت به معیاری عام برای سنجش گزاره مبدل می شود. «در وهله اول روشن می شود که مفهوم سستی از حقیقت به عنوان درستی (correctness) قابل چون و چراست. چیزی که شایسته سؤال کردن است، این چنین خود را نشان می دهد که: گشودگی چندجانبه - وحدت بنیاد موجودات بر مبنای انطباق چیزی با تصور است و در نتیجه ملاک درستی برای اولین بار ممکن شد.» (Ibid, 42)

بنابراین، مطابق نظر هایدگر پیوند وثیقی میان منطق و تلقی سنت متافیزیک از حقیقت وجود دارد. در اینجا، منظور این است که منطق همیشه ابزار فکر به صورت عام و بدون در نظر گرفتن محتواست. اتفاقاً، آن منطقی از نظر منطق دانان از قوت بیشتری برخوردار است که محتوا را نادیده بگیرد. از همین جهت است که در منطق جدید اثری از محتوا نیست. حال اگر حقیقت هم موضوع منطق باشد، باید آن را خالی از هر گونه محتوا لحاظ کرد. از اینجا است که معیار کلی حقیقت مطابقت ذهن به صورت کلی و شیء به صورت کلی می شود. ذهن به صورت کلی همان ذهن خالی از محتواست؛ به عبارت دیگر، ذهن همراه با مقولاتش است و شیء به صورت کلی همان جوهر حامل صفات است. با این تلقی نمی توان جز ملاک مطابقت را انتظار داشت. اما با تبدیل شدن حقیقت به مسأله ای که در فعالیت های دازاین آشکار می شود و در واقع با در نظر گرفتن ماده و محتوا برای حقیقت، ملاک مطابقت باید کور کورمال به ساحل امن منطق بخزد.

دیالکتیک حقیقت و ناحقیقت

نکته دیگری که در تفسیر بند ۴۴ وجود و زمان باید به آن اشاره کرد، این است که:

«دازاین هست در ناحقیقت» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۰۳). «آیا این که یونانیان ذات حقیقت را در لفظی سلبی یا معدوله - بیان می آوردند بر سبیل تصادف است؟» (همان).

دازاین به همان تناسب که در حقیقت قرارداد در ناحقیقت نیز هست. این به چه معناست؟ همراه با گشودگی، چیزهایی برای دازاین آشکار می‌شود و چیزهایی برای او مستور می‌ماند. باید در نظر گرفت که مواجهه دازاین با اشیاء همواره به وجهی است. برای توضیح مطلب، می‌توان گفت که نوع مواجهه علمی با اشیاء با نوع مواجهه فلسفی با اشیاء تفاوت دارد. در مواجهه اول با شیء، شیء ممکن است صرفاً با ابعاد خاص، وزن خاص و ... بر ما آشکار شود؛ درحالی که در مواجهه فلسفی با شیء، شیء ممکن است، آن طور که فلاسفه مدرن قائل اند، به عنوان متعلق نظر، شیء پیش‌دستی و یا آن طور که هایدگر قائل است، به عنوان محل ظهور حقیقت یا ابزار حاصل شود. با هر دیدگاهی (صرف نظر از درست یا غلط بودن آن دیدگاه) که به شیء نزدیک شویم، جنبه‌هایی از شیء برای ما آشکار و جنبه‌هایی از آن برای ما پوشیده می‌شود. مثلاً با نگاه به شیء به عنوان متعلق نظر، جنبه کاربردی و ابزاری آن مورد غفلت واقع می‌شود. این نکته به ظاهر بدیهی و روشن است، ولی همین نکته به ظاهر روشن در خود پیچیدگی‌هایی صعب و طاقت‌فرسا دارد؛ از جمله این که ارتباط حقیقت و ناحقیقت چیست؟ آیا می‌توان خط قاطعی میان این حقیقت و ناحقیقت رسم کرد؟

اگر نظریه مطابقت بخواهد به عنوان ملاکی بی‌چون و چرا برای حقیقت عرضه شود، در این صورت ناحقیقت به کذب تبدیل می‌شود. «سؤال کردن یا بهتر بگوییم سؤال نکردن از ذات ناحقیقت، همیشه تحت سیطره این جزم بدیهی بوده‌است که ناحقیقت به-راحتی قابل درک است، تنها اگر شخص بداند که حقیقت چیست» (Heidegger, 2002: 23). پس با در نظر گرفتن نظریه مطابقت، ناحقیقت صرفاً به عنوان طرف مخالف حقیقت در نظر گرفته می‌شود که با داشتن حقیقت به راحتی می‌توان آن را نیز داشت. پی‌بردن به این مطلب کار چندان سختی نیست. برای مثال اگر گزاره «درخت سبز است» صادق باشد، این که همان درخت قرمز رنگ باشد به راحتی قابل رد کردن است. اما آیا به راحتی می‌توان چنین چیزی را پذیرفت؟

این که خود حقیقت از نظر یونانیان به صورت معدوله تعریف می‌شود، اشعار به این امر دارد که مسأله به این سادگی نیست. «سؤال درباره ناحقیقت یک سؤال فرعی نیست، بلکه تنها مسیر ممکن است و مسیری مستقیم به ذات حقیقت است» (Ibid.). پس به-

سادگی نمی‌توان میان حقیقت و ناحقیقت خطی قاطع رسم کرد. این‌ها، دو روی سکه‌ی واحدند. حقیقت، چون به تمامی برای ما قابل دسترس نیست، همیشه همراه با ناحقیقت است. اصلاً خود حقیقت، ناحقیقت است. ولی این به چه معناست دیدیم که در هر مواجهه، وجهی از چیزها برای ما آشکار می‌شود و به همین تناسب وجهی از چیزها پنهان می‌شود. این وجه پنهان‌شده همان ناحقیقت است. ناحقیقت در این معنا به هیچ عنوان قابل تحویل به کذب منطقی نیست؛ چنان‌که حقیقت هم قابل تحویل به صدق منطقی نیست. «حقیقت و ناحقیقت (نامستوری و مستوری) به‌سادگی متضاد یکدیگر نیستند» (Ibid, 96). اما آیا این به معنای رد صدق منطقی است؟ به هیچ وجه.

وقتی می‌گوییم درخت سبز است، اگر در خارج هم سبزی با درخت همراه بود، این گزاره صدق منطقی دارد؛ اما صدق منطقی داشتن به این معنا نیست که این گزاره حقیقت را به صورت مطلق در خود محفوظ نگه داشته‌است. هر گزاره وجهی از وجوه شیء را لحاظ می‌کند و اگر این امر را با نکته‌ی قبلی (که گفتیم نوع خود این مواجهه هم متفاوت است) ملزم کنیم، درمی‌یابیم که گزاره‌های ما در چه طیف وسیعی از حقیقت و ناحقیقت در نوسان است. در این طرز تلقی از حقیقت، خود گزاره هم تابعی از نامستوری می‌شود. در هر گزاره از چیزی پرده برداشته می‌شود و هم‌زمان پرده‌ای بر همان چیز گذاشته می‌شود. پس مطابقت یک معیار حداقلی و صوری برای حقیقت است که خود تابعی از یک اصل بزرگتر (نامستوری) است. «گزاره محل پیشانه حقیقت نیست؛ بلکه برعکس، گزاره همچون حالتی از اختصاص یا خویشمندی‌سازی مکشوفیت و هم‌چنین شیوه‌ای از درجهان بودن، بسته به مورد، در کشف یا گشودگی دازاین بنیاد دارد.» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۱۰)

این نقل قول گفته ما را تأیید می‌کند که گزاره صرفاً مرحله ثانوی از کشف حقیقت است. این طور نیست که با صدور گزاره حقیقت بیان شود. ابتدا در مرادۀ دازاین، حقیقت کشف می‌شود و سپس این حقیقت مکشوف توسط گزاره بیان می‌شود.

در بحث از ناحقیقت، باید در نظر داشت که پوشیدگی و ناپوشیدگی ویژگی لاینفک و ذاتی خود حقیقت است. ناحقیقت اصلاً نباید به معنای مجهول‌ماندن چیزی از نظر ما در نظر گرفته شود. در نظر داشتن این امر خود نتیجه مهمی است که باعث می‌شود که

حقیقت و ناحقیقت با ایجاب و سلب منطقی یکی گرفته نشود. در منطق صوری سلب و ایجاب دو مفهوم متناقض به‌شمار می‌رود که به هیچ سو با یکدیگر قابل جمع نیستند، در حالی که حقیقت و ناحقیقت دو روی یک سکه واحدند. حتی با تلاش‌هایی که فیلسوفان دوران مدرن، از جمله اسپینوزا و هگل، در خصوص برقراری رابطه خرسندکننده میان دو مفهوم سلب و ایجاب کرده‌اند، مشکل بتوان دستاوردهای آن‌ها را در این باره مهم تلقی کرد. حکم اسپینوزایی «هر ایجابی سلبی در دل خود دارد» چیزی بیش از این نیست که یک گزاره ایجابی متضمن گزاره‌های سلبی بی‌شماری است. برای مثال گزاره «این میز سفید است» گزاره «این میز سیاه نیست» را در دل خود دارد. در حالی که هایدگر تمام این سنت را مدنظر دارد؛ ولی با توجه به عدم تأکید هایدگر بر روی گزاره به عنوان محل ظهور حقیقت، و تأکید وی بر گشودگی، ناحقیقت در فلسفه وی با جنبه‌های مکشوف نشده شیء در یک ردیف قرار می‌گیرند که این دیدگاه نقطه مقابل دیدگاهی است که به استنتاج قضایای سلبی بی‌شمار از یک قضیه ایجابی می‌پردازد.

به نظر می‌رسد که گراهام هارمن روشن‌ترین بیان را درباره چهارگانه هایدگر (فانیان، زمین، آسمان و قدسیان) دارد. هارمن در این باره چنین می‌گوید: «برای کشف ثنویت در این چهارگان به مشکل زیادی بر نمی‌خوریم؛ ثنویتی که در خلال اندیشه هایدگر کرا را وجود دارد: تمایز میان پوشیدگی سایه‌وار شیء و نمود روشن آن. این امر همچنین تمایزی است میان گذشته و آینده و میان ابزار در حین کاربرد و ابزار در هنگام غیرمفیدشدن که خود را چنانچه هست نشان می‌دهد ... هایدگر زمین را به معنای پوشیدگی اسرارآمیزی که تمام پدیدارها را در بر گرفته به کار می‌برد، در حالی که آسمان مشعر بر چیزهای محسوس، مانند چرخه فصول و جریان سیارات و ستارگان، است» (Harman, 2007: 133).

طبق تفسیر هارمن، روشن می‌شود که دیالکتیک میان حقیقت و ناحقیقت در دوره دوم تفکر هایدگر هم حفظ می‌شود، ولی دیالکتیک میان حقیقت و ناحقیقت به گونه‌ای شعری و از طریق نمادهای زمین و آسمان بیان می‌شود. به صورت اجمالی، می‌توان گفت که هایدگر در این دوره وجود را به ستیزه میان حقیقت و ناحقیقت تعریف می‌کند. بر

خلاف تلقی سنت متافیزیک از وجود به عنوان امری ثابت و مطلق، سروکار هایدگر با وجودی است که در افق‌های حقیقت و ناحقیقت مجال ظهور پیدا می‌کند. وجود یا جهان افق زمان‌مندی را شکل می‌دهد که دازاین با هم‌افق‌شدن با آن همواره با وجهی از حقیقت روبه‌رو می‌شود؛ بنابراین حقیقت جنبه ظهور وجود و ناحقیقت جنبه پنهان آن است. وجود، به عنوان شرط به ظهور در آمدن موجودات، این دوجنبه را ضرورتاً داراست. اگر وجود به تمامی ظهور باشد، در این صورت تمایز میان وجود و موجود از میان می‌رود و اگر وجود به تمامی غیاب باشد، در این صورت به ظهور در آمدن موجودات، غیرممکن خواهد بود.

البته دیالکتیک حقیقت و ناحقیقت در وجود هرگز به این معنا نیست که بخشی از وجود حقیقت و بخشی از آن ناحقیقت است. هر بهره‌ای از وجود، در عین حقیقی بودن، ناحقیقت نیز هست. این دیالکتیک دوگانه از نوع دیالکتیک تطورات دوره‌های تاریخی فلسفه هگل هم نیست که موتور محرک حرکت دیالکتیکی از یک دوره به دوره بعد بر اساس ناکفایت‌مندی (inadequacy) باشد. در فلسفه هگل، ناکفایت‌مندی تز را به آنتی تز می‌رساند و ستر جامع تز و آنتی تز و به بیان دقیق‌تر جامع تز و ناکفایت‌مندی اوست. در اینجا، مسأله اساسی این است که ناکفایت‌مندی بیرون از خود تز در نظر گرفته می‌شود و این ناکفایت‌مندی در واقع همان کذب منطقی است که در جریان حرکت تاریخی، رنگ و لعابی تازه به خود گرفته است. مرادف بودن ناکفایت‌مندی و کذب منطقی در دستگاه فلسفی هگل از این روشن می‌شود که ما در این دستگاه با انبوهی از سه‌گانه‌ها روبه‌رو هستیم. اگر حقیقت و ناحقیقت به صورت هم‌زمان در امری جمع شوند، لزومی برای تشکیل سه‌گانه ایجاد نمی‌شود و هر چیزی در عین حقیقت بودن، ناحقیقت و جمع بین این دو است؛ مگر اینکه گفته شود سه‌گانه‌های هگل نمودار حرکت ذهن از مضمربه صریح هستند، که در صورت صحت چنین امری، تمام دستگاه فلسفه هگل چیزی جز صوری‌سازی و بازی با قواعد منطقی نخواهد بود؛ بنابراین دیالکتیک حقیقت و ناحقیقت در جهان‌بینی هایدگر به کلی از فلسفه هگل و مفهوم‌پردازی‌هایش دور است.

دیالکتیک حقیقت و شیء به مثابه افق فهم تاریخ حقیقت

پیش از بررسی ارتباط میان دیالکتیک حقیقت و شیء و تاریخ حقیقت (history of

(truth)، به طور اجمال به نتایج بحث‌های گذشته اشاره‌ای گذرا می‌کنیم تا ارتباط میان پرسش از ذات حقیقت و پرسش از وجود قدری روشن‌تر شود.

در بررسی وجود و زمان، این نکته روشن شد که مسأله حقیقت را نمی‌توان به راحتی به یک صدق و کذب منطقی فروکاست. ما ابتدا مفهوم حقیقت متداول را بررسی کردیم و نشان دادیم که آنچه در رفتارهای روزمره حقیقی تلقی می‌شود، پیوندی عمیق با تلقی متافیزیکی از حقیقت دارد. در گفتارهای روزمره هم ما چیزی را حقیقی تلقی می‌کنیم که در تطابق با خارج قرار گرفته است. البته در پندار عامیانه از حقیقت، همیشه سخن بر سر مطابقت بر امور جزئی است. منطق همین ملاک عامیانه را با حذف کردن محتوایش به یک ملاک کلی و عام برای حقیقت مبدل می‌کند. بررسی دیالکتیک حقیقت و شیء نشان داد که نظریه مطابقت، حاصل غلبه نوعی نگاه خاص به شیء بوده است. این نوع نگاه به شیء از سطح رویکرد طبیعی فراتر نمی‌رود. همین نوع نگاه، اگر بخواهد شکل فلسفی به خود بگیرد، در آن اشیاء طبیعی به ابژه‌ها و متعلقات نظر تبدیل می‌شوند. ولی هنوز این نگاه به ظاهر فلسفی شده، پیش فرض اصلی رویکرد طبیعی، یعنی جدایی انسان و اشیاء، را در خود محفوظ نگه می‌دارد.

در مقابل، هایدگر با التفات به جهان بینی تودستی خود، به نوعی رابطه عملی توأم با بیش آگاهانه دست یافت. در این دیدگاه حقیقت به نامستوری تعریف می‌شود که پیوندی عمیق با تلقی یونانیان باستان از حقیقت دارد و نشان دادیم که بی‌جهت نیست که خود حقیقت به صورت معدوله تعریف می‌شود. این نکته ما را به بررسی رابطه حقیقت و ناحقیقت کشاند. نمی‌توان ناحقیقت را به سادگی در مقابل حقیقت قرارداد؛ اما از آن جهت که پرسش اصلی فلسفه هایدگر، پرسش از وجود است، آیا تفسیر ما از حقیقت نزد هایدگر، پرسش اصلی فلسفه او، یعنی پرسش از وجود، را به باد فراموشی سپرده است؟

این طور نیست که نزد هایدگر وجود و حقیقت دو چیز جداگانه باشند. متذکر شدیم که اگر تاریخ متافیزیکی، تاریخ غفلت از وجود است، این تاریخ تاریخ غفلت از ذات حقیقت هم هست. اینک به راحتی می‌توان منظور هایدگر از غفلت از وجود را دریافت. دیدیم که حقیقت همیشه به صورت منطقی و با فرض جدایی فاعل شناسا و متعلق

شناسایی مدّ نظر قرار گرفته است. در این نوع نگاه، شیء همیشه به صورت پیش دستی در نظر گرفته شده است. وجود هم که همیشه به صورت فعلیت (انرگیا)، ایده (آیدوس)، سوژه، روح مطلق، اراده به قدرت و ... در نظر گرفته شده است، همیشه در خود نگاه پیش دستانه به شیء را محفوظ نگه داشته است. مثلاً وقتی وجود را به فعلیت فرومی‌کاهیم، شیء را متعلّق نظری در نظر می‌گیریم که صاحب خصوصیات قوه و فعل است و ما از میان این دو خصوصیت فعل را بر قوه ترجیح می‌دهیم؛ بنابراین حقیقت شیء فعلیتی می‌شود که به نحو سبژکتیو بر شیء تحمیل می‌شود. این نگاه پیش دستانه به شیء در دوران جدید شدت می‌یابد، تا جایی که وجود منحاز و جداگانه‌ای برای شیء قائل نمی‌شود. در واقع دوران جدید دوران از دست دادن ذات شیء است. پس این طور نیست که نظریه حقیقت در فلسفه هایدگر، مسأله وجود را نادیده بگیرد. در فلسفه هایدگر، وجود، حقیقت و شیء از هم جدایی ناپذیرند.

هایدگر در بررسی حقیقت در آثار دیگرش این جهان بینی تودستانه را حفظ می‌کند. اساساً از نظر او زمانی می‌توان حقیقت را به نامستوری تعریف کرد که شیء از ابژه به سمت پراگماتای یونانی حرکت کند. تمرکز بر وجود و تغییر شیوه در به کاربردن اصطلاحات مشخصه‌های ویژه تفکر هایدگر در مورد حقیقت را در دوره پس از نگارش وجود و زمان به خود اختصاص می‌دهند. جهان بینی تودستانه این ضرورت را برای هایدگر ایجاد می‌کند که برای رسیدن به معنای اصیل حقیقت باید واژگان سنت متافیزیک، چون انسان و آزادی، تغییر معنا دهد.

در حالی که تمرکز وجود و زمان بر تحلیل هستی‌های تودستی، به عنوان افق گشاینده حقیقت است، هایدگر در آثار بعدیش به جهت تمرکز بر روی خود وجود به ناچار در واژه‌های سنت قبل از خود تغییر معنا ایجاد می‌کند. بنابراین ما در آثار پس از وجود و زمان شاهد انبوهی از واژگان سنت متافیزیک هستیم که شائبه بازگشت هایدگر به سنت قبل از خود را در ذهن ایجاد می‌کند؛ ولی باید توجه داشت که هایدگر این واژه‌ها را در معنایی غیر از معنای مورد نظر فیلسوفان قبل از خود به کار می‌برد. انسان نه به معنای حیوان ناطق یا سوژه شناسا، بلکه به برون‌ایستایی (ek-sistence) تعریف می‌شود. دازاین ذات از پیش ثابتی نیست که بتوان با اتکا به منطق جنس و فصل آن را مورد

شناسایی قرار داد. شناسایی دازاین خود کاری تودستانه و در افق زندگی هرروزینه دازاین صورت می‌گیرد. آزادی نه به عنوان انتخاب میان دو عمل، بلکه قلمرو تشکیل-دهنده ذات حقیقت است. حقیقت تنها در افق آزادی به انکشاف می‌رسد. آزادی به معنای بگذار-باش-بودن (letting-to-be) ناحیه‌ی رویارویی با خود چیزها است. جهان‌بینی تودستانه و تغییر معنا در واژگان سنت متافیزیک جهت‌گیری خاصی را در مورد حقیقت‌اندیشی سنتی برای هایدگر ایجاد می‌کند که به تاریخ حقیقت معروف است. جهان‌بینی هایدگری به همراه واسازی ریشه‌ای واژگان سنت متافیزیک، طرز تلقی وی را درباره‌ی این تاریخ شکل می‌دهد. حال باید دید که منظور از تاریخ حقیقت چیست؟

هایدگر در تفسیرهای خود از فیلسوفان باستان از این تاریخ یاد می‌کند. تاریخ حقیقت به حادثه‌ای در گذشته اشاره ندارد؛ بلکه این تاریخ بیان حال انسان مدرن است؛ انسانی که با غلبه دیدگاه‌های متافیزیکی حقیقت را در معنای گشودگی به فراموشی سپرده‌است. «تاریخ مفهوم حقیقت امری عارضی نیست؛ بلکه این تاریخ نهشته در خود دازاین است. مادامی که دازاین در شناخت روزمره خویش در لوگوس غرق است، به سقوط در جهان، به سقوط در لگومنون دچار می‌شود. در حالی که لوگوس صرفاً به معنای لگومنون درمی‌آید، جایی برای فهم اساسی لوگوس و نوع وجود آن باقی نمی‌ماند. اما ما قبلاً از افلاطون و ارسطو آموخته‌ایم که لوگوس خارجی‌ترین همه امور است. اما اکنون مجالی برای وارد شدن به مشخصه تاریخ سقوط حقیقت نیست.» (Heidegger, 2003: 19)

هایدگر تاریخ حقیقت را تاریخ سقوط آن از معنای اصلیش می‌داند. شایان ذکر است که سقوط حقیقت از معنای اصلیش همزمان با سقوط و از دست رفتن معنای شیء است. «حقیقی بودن در معنای تحت‌اللفظی آن انکشاف است. این اشیای در معنای مواد پردازش هستند که منکشف می‌شوند. مواد پردازش حقیقی‌اند. این انکشاف ملتزم به اشیاء از جهت صرف وجود داشتنشان نمی‌شود بلکه این التزام تا جایی است که آن‌ها مورد مواجهه قرار می‌گیرند، تا جایی که آن‌ها ابژه‌های هم هستند.» (Ibid, 17)

بنابراین تاریخ حقیقت، از زمان فراموشی معنای اصلی شیء، حقیقت را از یاد برده-است. هایدگر جهان‌بینی تودستانه خویش را در مقابل جهان‌بینی پیش‌دستی سنت

متافیزیک قرار می‌دهد. اشیاء برای هایدگر تا آن جایی حقیقی‌اند که بتوانند مورد مواجهه عملی قرار گیرند. در مواجهه عملی با چیزها، تودستی‌های درون‌جهانی خود را آشکار می‌کنند. در شناخت نظری از شیء، خود شیء مورد شناسایی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه ما صرفاً مفاهیمی را بر شیء بار می‌کنیم. شیء به عرصه‌ای برای تاخت‌وتاز ما مبدل می‌شود. این تجاوز به ذات شیء، ذات حقیقت را نیز مورد راهزنی و دستبرد قرار می‌دهد. در جهان‌بینی پیش‌دستی، شیء تا آن جایی شیء است که مطابق با تصورات سوژه باشد. خارج از تصورات ما، شیء ارزش و فایده‌ای ندارد. این درونی کردن و بلعیدن شیء به حوزه تصورات، تا جایی ادامه می‌یابد که ایده آلیسم هگلی داعیه استنتاج تمام جهان از ذهن را سرلوحه خود قرار می‌دهد. با سقوط شیء از ذات حقیقتش، انسان نیز دچار سرنوشت فلاکت‌بار مشابهی می‌شود. انسان هویت خود را در شناسندگی و تسلط همه‌جانبه بر طبیعت جستجو می‌کند. این چنین انسانی هر روز پیوند خود را از وجود گسسته‌تر می‌بیند. بنابراین با سقوط ذات شیء از معنای اصیلش، نه تنها شیء، بلکه حقیقت، انسان، زبان و ... هم دچار تباهی و فساد می‌شود. هایدگر در تلاش برای نجات شیء از این دستبرد دنیای مدرن، به واکاوی این معنای فراموش شده از شیء در سنت متافیزیک می‌پردازد.

اینک برای بررسی گوشه‌ای از این تلاش‌ها، به‌اجمال درس گفتارهای هایدگر تحت عنوان پارمنیدس را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در این اثر هایدگر بیش از هر جای دیگری و با صراحت بیشتر، تاریخ حقیقت را مورد بررسی و مذاقه قرار می‌دهد. هایدگر در این کتاب دو دنیای متفاوت رومی و یونانی را در تقابل با هم قرار می‌دهد. دنیای یونانی، دنیای تفکر اصلی درباره حقیقت، زبان و شیء است. در مقابل، دنیای رومی دنیای تحریف‌شده‌ای است که مفاهیم بنیادین تفکر را از معنای اصلی خویش خارج کرده‌است. دنیای یونانی با متفکران اصیلش، پارمنیدس، هراکلیت و آناکسیمندر، در مقابل دنیای رومی با نماینده‌های خویش، افلاطون، ارسطو، دکارت، شلینگ، هگل و ... قرار می‌گیرد. افلاطون و ارسطو نه متعلق به یونان، بلکه آغازگر بحرانی توصیف می‌شوند که امروزه گریبانگیر سنت فلسفه غرب است.

پارمنیدس درس گفتارهای هایدگر در ترم زمستانی ۱۹۴۳-۱۹۴۲ در دانشگاه

فراپورگ است. بیان هایدگر در این کتاب و اهمیتی را که وی برای فلاسفه پیش-سقراطی قائل است، می‌توان از بسیاری جهات شبیه به تفکر نیچه در کتاب‌های *زایش تراژدی از روح موسیقی و حکمت در دوران شکوفایی یونانیان* دانست. هایدگر مانند نیچه در این کتاب تلاش می‌کند تا به سرآغازی جدید برای تفکر اصیل نایل شود.

نیچه در دوره اول تفکر خویش جهان‌بینی یونانی را به تراژیک و غیر تراژیک تقسیم کرد. جهان‌بینی تراژیک، جهان‌بینی با غلبه نیروهای دیونوسیوسی است. تراژدی یونانی حقیقت یا دیونوسیوس را با تمام نیروهای مهیب خویش آشکار می‌کند. ویژگی جهان-بینی تراژیک رویارویی با خود حقیقت است. در مقابل، جهان‌بینی آپولونی با غلبه تفکر نظری، خواستار شناسایی مفهومی چیزها است. قهرمان‌های جهان‌بینی تراژیک از نظر نیچه، نه افلاطون و ارسطو بلکه هراکلیت، پارمنیدس، آناکسیمندر و طالس هستند. از نظر نیچه جهان‌بینی تراژیک مشخصه فکری این اندیشمندان است. نیچه و هایدگر هر دو متفکران پیش سقراطی را حکیمانی می‌دانند که به جای مفهوم پردازش و تشکیل دستگاه منطقی، به خود چیزها پرداخته‌اند. انسان در جهان‌بینی تراژیک صرفاً تماشاگر زندگی نیست؛ بلکه وی قهرمان و بازیگر زندگی خویش است و همواره در افق میان زندگی و مرگ دست به انتخاب می‌زند. جهان‌بینی تراژیک در تفکر نیچه و جهان‌بینی نزد هایدگر، هر دو جهان‌بینی تودستانه‌ای هستند که سعی در دست‌وپنجه نرم کردن با خود چیزها و درنوردیدن فاصله میان انسان و شیء دارند. هر دو قهرمان‌های فلسفی خود را در حکمای پیش سقراطی جستجو می‌کنند که هنوز به دام تفکر منطقی سنت متافیزیک نیفتاده‌اند.

هایدگر در پارمنیدس به تفسیر شعر این حکیم الثانی می‌پردازد. الهه شهر پارمنیدس از نظر هایدگر همان حقیقت است و حقیقت در معنای نامستوری، اولین بار در شعر پارمنیدس بیان شده است.

«ایزدبانو کیست؟ ما تنها زمانی یاری پاسخ‌گویی به این سؤال را داریم که شعر تعلیمی (didactic poem) را چون یک کل در نظر بگیریم: ایزد بانو، ایزدبانوی حقیقت است. حقیقت در ذاتش ایزدبانو است» (Heidegger, 1992: 5).

هایدگر متفکران پیش سقراطی را نقطه آغاز تفکر اصیل می‌داند. وی اشاره می‌کند که قلت آثار این حکما نسبت به افلاطون و ارسطو موجب خدشه وارد شدن به اصالت اندیشه آن‌ها نمی‌شود. «آناکسیمندر، پارمنیدس و هراکلیتوس تنها اندیشمندان آغازین هستند. آغازین بودن آن‌ها به جهت گشودن تفکر غربی و بیان این تفکر نیست. قبل از آن‌ها متفکرانی بوده‌اند. آن‌ها متفکرانی آغازین هستند؛ چراکه درباره سرآغاز فکر می‌کنند و سرآغاز مسأله مورد توجه آن‌ها در اندیشیدن است. (Ibid, 5) این سرآغاز از نظر هایدگر اندیشیدن به وجود، به عنوان رخدادی آشکارکننده، است. حقیقت، به معنی افق گشودگی وجود، در کلام این اندیشمندان به بهترین وجه بیان شده‌است. ایزدبانوی حقیقت سعی در قراردادن سالک راه حقیقت در مسیر درست گشودگی چیزها دارد. ایزدبانو هدایتگر سالک در جهت هم‌افق شدن وی با اقلیم وجود است.

حقیقت در کلام پیش سقراطیان منازعه‌ای میان حقیقت و ناحقیقت است. هایدگر با توجه به کلام هراکلیتوس مبنی بر «جنگ پدر همه چیزهاست» (Ibid, 18) اشاره به منازعه دائمی میان حقیقت و ناحقیقت می‌کند. از نظر هایدگر، با افلاطون و تفکر منطقی ارسطو، شاهد استحاله وجود به عنوان عرصه منازعه حقیقت و ناحقیقت به وجود چون امری مطلق، یک‌دست و بی‌غل و غش هستیم. دیالکتیک دائمی حقیقت و ناحقیقت با اندیشه‌های ارسطو و افلاطون به یکباره بازمی‌ایستد. ایده‌ها به عنوان صور ازلی حقیقت در عالمی مافوق ماده، بی‌تغییر و جاودان باقی می‌ماند. بنابراین برای اولین بار، با افلاطون، حقیقت از خود چیزها خارج و به عالمی فراسوی اشیا انتقال می‌یابد. حقیقت که در معنای نامستوریش، با دست و پنجه نرم کردن و رویارویی‌های مداوم، خود را بر ما آشکار می‌کرد، اینک جایگاهی خارج از اشیاء و غیرقابل دسترس را به خود اختصاص داده‌است. آدمی تنها با مشارکتش (participation) در ایده‌ها به حقیقت نایل می‌شود. این مشارکت به وسیله هم‌افق شدن پردازشگرانه صورت نمی‌گیرد؛ بلکه از راه تفکر نظری حاصل می‌شود. «با افلاطون و ارسطو، کسانی که سخن‌گویان ابتدای متافیزیک هستند، کلمه لوگوس به معنای تصدیق درآمد. در جریان پرده‌برداری از متافیزیک، لوگوس به عقل، جهت و روح مبدل شد. متافیزیک غربی تاریخ ذات حقیقت موجودات فی‌نفسه و به عنوان یک کل است. تاریخ حقیقت در اندیشه افلاطون تا نیچه بیان

شده‌است. (Ibid, 64)

ایده‌های افلاطونی، فعلیت ارسطویی، جوهر اندیشندهٔ دکارت، روح مطلق و اراده به قدرت نیچه، همگی، پرده‌هایی بر معنای حقیقی حقیقت هستند. حقیقت در تفکر این فیلسوفان، عرصه‌ای جدا و مطلق را به خود اختصاص می‌دهد. تمام این اندیشمندان حقیقت را به افقی بی‌زمان و مطلق انتقال داده‌اند که امکان رویارویی با آن افق منتفی به نظر می‌رسد. در نقل قول اول از تفسیر رسالهٔ سوفیسم توسط هایدگر، مشاهده شد که سقوط حقیقت در لوگوس ریشه دارد. لوگوس در مقام امری کیهانی و جهان‌شمول، در اندیشهٔ حکمای پیش سقراطی به گفتارهای روزمرهٔ انسان نزول کرده‌است. لوگوس در سنت متافیزیک جایگاه خویش را در قضیه و تصدیق جستجو می‌کند. بنابراین حقیقت به عنوان همزاد لوگوس، مأمن و جایگاه خویش را در قضیه می‌بیند. تاریخ سقوط حقیقت، تاریخ سقوط لوگوس از امری کیهانی و جهان‌شمول به گفتارهای روزمرهٔ انسانی است. این سقوط، بیش از هر جای دیگر، در کلام آن متفکرانی اتفاق افتاده‌است که با جهان‌بینی پیش‌دستانهٔ خود، حقیقت را از افق مفهوم موجودات به افقی مطلق انتقال داده‌اند.

صرف نظر از موافقت یا مخالفت با تفسیر هایدگر در مورد تاریخ اندیشهٔ غربی، توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که تفکر هایدگر مختصات ویژه‌ای دارد. هایدگر در تفکر خود همواره از لزوم غلبهٔ اهتمام عملی بر عقلانیت نظری دفاع می‌کند. این امر محتمل است که وی به اشتباه و به صورت یک‌جانبه افلاطون را در سرآغاز تفکر نظری غرب قرار می‌دهد. ولی این امر هیچ تأثیری در فهم جهان‌بینی هایدگر ندارد. جهان‌بینی تودستانهٔ هایدگر در مقابل جهان‌بینی پیش‌دستانهٔ سنت متافیزیک، خواهان گشودن افق‌های تازه برای تفکر است. این امر که نمایندگان جهان‌بینی پیش‌دستانه چه کسانی هستند و نقطهٔ آغاز این جهان‌بینی کجاست، تأثیری در فهم جهان‌بینی هایدگر و فهم مخالفت وی با این جهان‌بینی ندارد.

نتیجه‌گیری

مقاله کوشید تا حقیقت را از نگاه دو هستی‌شناسی پیش‌دستی و تودستی مورد ارزیابی قرار دهد. هستی‌شناسی پیش‌دستی، با ایجاد شکافی پرنشدنی میان انسان و متعلق

شناسایی، حقیقت را صرفاً محدود به حوزه صدق و کذب گزاره کرد. مشاهده شد که بنیان حقیقت‌اندیشی در هریک از این دو هستی‌شناسی در نحوه مواجهه ما با شیء قرار دارد. هستی‌شناسی پیش‌دستی، با محدود کردن دامنه شیء، عملاً باعث فربه‌تر شدن من فردی در تاریخ فلسفه غربی شده است. من دکارتی در عناوین مختلف خود آگاهی، روح مطلق، سوژه و اراده معطوف به قدرت به بیشترین ظهورش رسیده است و به همین تناسب، شیء از جایگاه ظهور حقیقت خارج و به بازنمودهای صرف سوژه فرو کاسته شده است.

در مقابل، هستی‌شناسی تودستی هایدگر سعی می‌کند تا شیء را به معنای اصلی خود بازگرداند. هایدگر با تحلیل هستی‌های ابزاری، بر مواجهه‌ای با اشیای درونی تأکید می‌کند که بنیاد خود را در مؤانست ما با این اشیاء دارد. حقیقت در هستی‌شناسی تودستی دقیقاً دیالکتیک حاصل آمده از نحوه پردازشگری انسان و شیء تودستی است. بنابراین حقیقت حاصل دست‌وپنجه نرم کردن آدمی با هستی‌های درون‌جهانی است. می‌توان نتیجه گرفت که آنچه در مقاله از آن به هستی‌شناسی تودستی هایدگر یاد شد، تلاشی در جهت عوض کردن نسبت‌های اساسی فلسفه است. هایدگر با جایگزین کردن دازاین جهانمند به جای فاعل شناسا و پراگماتا به جای ابژه شناسایی دست به تغییر نسبت‌های اساسی فلسفه مدرن می‌زند. در این هستی‌شناسی انسان و جهان بیگانه از هم و متعلق به دو سپهر غیر قابل جمع نیستند؛ بلکه انسان و جهان افقی را تشکیل می‌دهند که محل تلاقی‌شان حقیقت است. حقیقت در هستی‌شناسی تودستی، خود را چون فرزند می‌بیند که به محبت و عطوفت مادرانه فوسیس و مراقبت پدرانه انسان از ساحت وجود هم‌زمان نیاز دارد. حقیقت که در کشاکش فلسفه مدرن و جریان‌های علم‌گرا، بنیان‌های خود را از دست داده، بار دیگر در هستی‌شناسی با طبیعت و جهان گره می‌خورد. بنابراین هستی‌شناسی تودستی تلاشی در جهت واسازی نسبت‌های اساسی فلسفه و آشتی دوباره انسان و جهان است.

منابع

- کانت، امانوئل، (۱۳۹۰). *تقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، کرمانشاه: انتشارات نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *وجود و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس.
- De beistegui, Miguel (2005), *The new Heidegger*, London: continuum.
- Harman, Graham (2002), *Tool being*, Open Court Chicago.
- Heidegger, Martin (2002), *The essence of truth*, translated by Ted Sadler. University press.
- _____ (2003), *Plato's sophist*, translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, University press.
- _____ (1992), *Parmenides*, translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, University press.
- _____ (1996), *An introduction to metaphysic*, translated by Ralph Manheim. University press.
- _____ (1994), *Basic Questions of Philosophy*. Translated by Richard Rojcewicz, Continuum books.
- _____ (1967), *What is a thing?* Translated by W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch with an analysis by Eugen et Gendlin, New York Cambridge.
- Stephan Mulhall (1996), *Heidegger and being and time*, Routledge philosophy guide book.