

تضعیف خدای متافیزیکی در عقلانیت سوژه مدرن از منظر هایدگر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۴

هانی اشرفی^۱

امیر مازیار^۲

چکیده

هایدگر متأخر، با واکاوی تاریخ تفکر مغرب‌زمین، فلسفه دوره مدرن را به مثابه تداوم سنت متافیزیک یونانی، و نه گسستی از آن، تبیین کرده و سوپژکتیویسم دکارتی را برآمده از هستی-خداشناسی (یا انتو-تئولوژی) یونان، خاصه افلاطون و ارسطو، تفسیر می‌کند. رشد خودآگاهی سوژه عقلانی به خویشتن، به مثابه بسط منطقی و ضروری عقلانیت یونانی (یا همان متافیزیک)، منجر به این می‌شود که دکارت هستی را به عنوان تصورشدگی نزد فاعل شناسا تفسیر کند. در این صورت، تصورشدگی، به مثابه هستی‌هستندگان، وامدار سوژه انسانی خواهد بود و در نتیجه فاعل شناسا را در جایگاه بنیاد هستندگان قرار می‌دهد. با این وصف، انسان، در مقام سوژه، پس از این می‌تواند جایگاهی را اشغال کند که پیش از این، و در متافیزیک و الهیات فلسفی، متعلق به خداوند بوده است. همین تصاحب جایگاه خداوند به وسیله سوژه انسانی است که منجر به افول اعتبار او به مثابه بنیاد هستندگان می‌شود و تردیدهایی ملازم با وجود یا معناداری او را از پی می‌آورد.

کلیدواژه‌ها

دکارت، سوپژکتیویسم، هستی-خداشناسی، متافیزیک، تصورشدگی

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

(نویسنده مسئول) (hani.ashrafi@gmail.com)

۲. استادیار گروه فلسفه هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران. (maziar1356@gmail.com)

Weakening of Metaphysical God in the Rationality of Modern Subject from Heidegger's Point of View

Hani Ashrafi¹

Reception Date: 2020/08/10

Amir Maziar²

Acceptance Date: 2020/11/04

Abstract

Through historical investigations of western thought history, later Heidegger describes modern philosophy as the continuity, not separation, of Greek metaphysical tradition. He interprets Cartesian subjectivism as the consequence of Greek onto-theology, especially Plato and Aristotle's thoughts. The development of the intellectual subject's self-consciousness, as the logical and necessary expansion of Greek rationality (the metaphysics), led Descartes to interpret Being as representedness for the knowing subject. Consequently, representedness has been indebted to the human subject as the ground of beings. That means he can take possession of God's position that previously in metaphysics and philosophical theology had belonged to Him. But the human's new position leads to a deterioration in his credibility as the foundation of beings and brings doubts concomitant with his existence and meaningfulness.

Keywords

Descartes, Subjectivism, Onto-theology, Representedness, Metaphysics

-
1. Ph.D. graduate of philosophy of religion, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (hani.ashrafi@gmail.com)
 2. Assistant professor at Department of Philosophy of Art, University of Art, Tehran, Iran (maziar1356@gmail.com)

۱. مقدمه

آنچه به طور موسع عقلانیت دوره مدرن خوانده می‌شود، که از عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان تا تفکر انتقادی کانت و ایدئالیسم آلمانی را در بر می‌گیرد، بعد از دوره رنسانس و با رنه دکارت در عالم فلسفه آغاز می‌شود. گرچه دکارت پایه‌گذار متافیزیکی در عصر جدید بوده که میراث آن تا ایدئالیسم آلمانی هگل رو به بالیدن نهاده است، «ولی شالوده متافیزیکی موقوف دکارتی به طور تاریخی از متافیزیک افلاطونی-ارسطویی اخذ شده است و، بر خلاف آغاز جدید آن، دقیقاً به همان پرسش از هستی می‌پردازد» (Heidegger 1938, 74). این که چرا پرسش از هستی به طور صریح در تأملات دکارتی مطرح نشده به معنای تغییر در پاسخ به این پرسش است، و نوع تفسیر دکارت از هستندگان پیش شرط‌های امکان نظریه متافیزیک معرفت را نخستین بار ایجاد می‌کند (Heidegger 1938, 75). فهم پیوستگی متافیزیک دکارت با نیاکان یونانی و قرون وسطایی او، از نظر هایدگر، نمایانگر اینهمانی ذات متافیزیک است، اگرچه تجلیات آن دارای تطور تاریخی خواهد بود. فهم این پیوستگی چنین پنداری را بر هم می‌زند که هایدگر نیز، مانند بسیاری از منتقدان مدرنیته، با رویکردی نوستالژیک و واپس‌گرا به گذشته، حسرت حیات بسامان و معنوی بشر پیش از این را دلیل احیای سنن قبلی برمی‌شمرد، بلکه دکارت پرده بعدی نمایی است که در آن «تکامل متافیزیک مغرب‌زمین آغاز می‌شود» (Heidegger 1938, 75). ولی عقلانیت مدرن در سوژه دکارتی چگونه محقق می‌شود؟ این عقلانیت به چه نحو از هستی-خداشناسی یونانی منتج شده است؟ و چه مخاطراتی را برای اقتدار خداوند متافیزیکی می‌تواند با خود به همراه داشته باشد؟ در اینجا بر آنیم تا با تفسیر هایدگر از سوژه‌کتیویسم دکارتی به فهم آن به مثابه بسط منطقی هستی-خداشناسی یونانی نائل شویم و خود-ویرانگری آن را در تضعیف جایگاه خداوند تحلیل کنیم.

۲. تصورشدگی نزد سوژه دکارتی به مثابه هستی‌هستندگان

مسئله دکارت مشخصاً یقین است، و همین جستجوی یقین نمایانگر حرکت انسان به سوی خودآگاهی بیشتر است، که به صورت بازشناسی خودبنیادی خویشتن برای هستی‌هستندگان تجلی می‌کند. آنچه در این برهه از تاریخ هستی رو می‌نماید به مثابه «وظیفه متافیزیکی دکارت این است: برساختن بنیادی متافیزیکی برای آزادسازی انسان برای آزاد بودنی که خودتعیین‌بخشی‌ای لحاظ می‌شود که از خودش مطمئن است» (Heidegger

81, 1938). در اینجا بر آنیم تا بفهمیم پروژه دکارتی به زعم های دیگر چگونه عقلانیت بشری تعیین کننده در متافیزیک یونانی را نمایان تر می کند و آن را به مثابه بنیادی برای هستی هستندگان بازمی شناسد.

۱-۲. دکارت در راه ابتدای یقین بر سوژه

یقین در جهان پیشامدرن بنیاد خود را یا در ایمان به وحی می یافت و یا در عقلی که به مثابه موهبت الهی و در مقام خلیفه الهی این شایستگی را دارد که حقیقت را به درستی بازشناسد. ولی دوره مدرن گستره ای است که در آن عقل انسانی خودآینی خویش را بیشتر بازشناخته و در تکاپوی آن است که خود را به مثابه یگانه بنیاد راستین دریابد. رنسانس و تمامی تحولات ملازم با آن را نباید علت بیداری عقلانیت بشری و آزادی طلبی آن برشمرد، بلکه برعکس خودآگاهی تاریخی ضروری انسان به خودش به مثابه حیوان متفکر است که تجلیات بیرونی رنسانس و تحول علوم را رقم می زند. «اینکه انسان بتواند خودش در تمامی مواقع خویشتن را مطمئن سازد و پیشرفت تمام مقاصد و تصورات بشری را تضمین کند ... این بنیاد، چیزی جز خود انسان نمی توانست باشد». این بنیاد انسان آزاد باید تضمین کننده یقینی باشد که پیش از این توسط ایمان تأمین می شد. این اطمینان همان *cogito ergo sum* است که به مثابه حقیقتی بدیهی و تردیدناپذیر از سوی دکارت تلقی شده بود و «تمام حقیقت با آن بنیاد نهاده می شد» (Heidegger 1982, 102). اگرچه اکنون حقیقت ترجمان نوینی یافته بود و «یقین» قلمداد می شد.

اگر نقل قول معروف دکارت را بدین صورت ترجمه کنیم که «من فکر می کنم، پس هستم»، به این معنا که وجود من با استنتاج منطقی از «فکر کردنم» استنباط می شود، فحوای کلام دکارت را درنیافته ایم (Heidegger 1982, 104). نخست این که ترجمه *cogitare* به تفکر کردن گمراه کننده است، بلکه برای دریافت منظور دکارت باید *cogitare* را «حاضر کردن نزد کسی»^۱ فهمید، یعنی «بازنمایی کردن» یا «تصور کردن»^۲. تصور کردن حاوی دو معنای همزمان «تصور کردن»^۳ و «آنچه تصور شده»^۴ است (Heidegger 1982, 105). این تصور یقینی و بدون تردید به معنای «جوانب چیزی را سنجیدن»^۵ است. «تصور کردنی که می آزماید و بررسی می کند» خصیصه ای «تردیدناپذیر» و دربرگیرنده «امنیت» را در خود دارد. به عبارت دیگر، فرد تصورکننده چیزی را تصور می شود «به حساب می آورد، به چنگ می آورد» و آن را درخور خویشتن می کند. به تصرف درمی آوردش^۶ و آن را حفظ می کند» (Heidegger 1982, 106). نکته قابل توجه

اینجاست که «این قراردهنده در اطمینان باید یک محاسبه‌گر باشد، زیرا فقط محاسبه است که قطعی بودن چیزی را که قرار است تصور شود همیشه و پیشاپیش تضمین می‌کند» (Heidegger 1938, 82). تصور کردن دیگر به نظر رسیدن آنچه در نامستوری به حضور می‌آید و گشوده می‌شود نیست، بلکه به چنگ آوردن و استیلایی بر اساس قواعد و خرد محاسبه‌گر است.

۲-۲. تصورشدگی به مثابه هستندگی هستنده

مسئله دوم این که هر «من تصور می‌کنم» همزمان یک خود را تصور می‌کند. چیزی که به سادگی ممکن است دچار بدفهمی شود این است که در تصور کردن، خود را به مثابه ابژه‌ای که تصور می‌شود لحاظ کنیم. من تصورکننده ضرورتاً با هر تصورکردنی حضور همزمان دارد. همه چیز برای من و نزد من تصور می‌شود، پس من پیش از آنچه تصور شده حضور دارم و نه به مثابه نتیجه آن (Heidegger 1982, 107).

تصور کردن و آن که تصور می‌کند در تصور بشری حضور همزمان دارند ... و بدفهمی معمول این است که ... بخواهیم تصورکننده را بر اساس ساختار تصور کردن بیان کنیم ... آگاهی بشری ضرورتاً خودآگاهی است ... و آگاهی به ابژه‌ها فقط به مثابه خودآگاهی امکان‌پذیر است. (Heidegger, 1982, p.108)

این مسئله کلیدی فهم دکارت است که «خویشتن انسان به مثابه آنچه دقیقاً در بنیاد نهاد شده ضروری است. خویشتن ^{sub-iectum} است» (Heidegger 1982, 108). ما با فروکاست *cogitare* به فکر کردن، می‌انگاریم که دکارت همه کنش‌های بشری را نوعی تفکر تلقی کرده و از همین رو او را عقل‌گرا می‌خوانیم و از این منظر دکارتی غافل می‌شویم که تمام کنش‌های انسان در تصور کردن بنیاد نهاد شده است (Heidegger 1982, 109). با این وصف، اگر کلمه «بنابراین» را از نقل قول دکارت حذف کنیم دچار این وسوسه نمی‌شویم که آن را صورت اول قیاس منطقی لحاظ کنیم و چنین می‌خوانیم: «تصور می‌کنم، هستم». با این خوانش متفاوت، به نظر خواهد رسید که اصل دکارتی دارد مدعایی در خصوص هستی بیان می‌کند.

من به مثابه یک تصورکننده‌ام که نه تنها هستی من ضرورتاً از طریق چنین تصورکردنی تعیین می‌شود، بلکه تصور کردن من ... درباره حاضر بودن هر آنچه تصور می‌شود، تصمیم‌گیری می‌کند ... یعنی درباره هستی آن به مثابه یک هستنده. این اصل می‌گوید که تصور کردن ... هستی را به مثابه تصورشدگی و حقیقت را به مثابه یقین فرض می‌کند. بنیاد تزلزل‌ناپذیری که ارجاع همه چیز بدان بازمی‌گردد ذات تام خود تصور کردن است،

زیرا ذات هستی و حقیقت و نیز ذات انسان به مثابه فرد تصورکننده توسط آن تعیین می‌شود. (Heidegger 1982, 114)

هر آنچه تصورشدگی^۹ است به این تصور کردن بازمی‌گردد، و فرد تصورکننده که «می‌تواند خود را من بنامد، به معنای مؤکد سوژه است» (Heidegger 1982, 114)، یعنی بنیاد و زیربنای که تصور کردن بدان بازمی‌گردد.

این تلقی از هستی هستندگان و حقیقت و نیز جایگاه انسان است که معناداری مدرنیته را رقم می‌زند. «اکنون هر هستنده‌ای به ضرورت بر اساس چنین سنجه‌ای از هستی ارزیابی می‌شود، یعنی به معنای تصورشدگی خود-اطمینان‌بخش» (Heidegger 1982, 116). طبیعت ابژه یا برابربنای در مقابل انسان به مثابه سوژه می‌شود که امکان بروز خصیصه تکنولوژیک را فراهم می‌کند و دکارت دروازه‌های چنین فهم متافیزیکی از هستی را برمی‌گشاید. این تعریف جدید از بنیاد به معنای «تصور خود-تصورکننده» است. ذات اصل زیربنایی اکنون خودش را از طریق ذات سوپرکتیویته تعیین می‌کند (Heidegger 1982, 118).

می‌توان نتایج متافیزیک دکارتی را در چهار بند زیر خلاصه کرد:

الف) «انسان بنیاد متمایزی است که زیربنای تمام تصور هستندگان و حقیقت آنهاست ... انسان *subiectum* به معنایی متمایز است. نام و مفهوم سوژه، در اهمیت جدیدش، نام و کلمه درخوری برای انسان شده است. بدین معنا که تمام هستندگان غیرانسان برای این سوژه به ابژه تبدیل می‌شوند» (Heidegger 1982, 119). در پی این نگره جدید است که «دکارت، با تفسیر انسان به *subiectum*، پیشفرض‌های متافیزیکی هر سنخ و گرایش آنتروپولوژی آینده را برمی‌سازد ... و از طریق آنتروپولوژی، گذار متافیزیک به رخداد توقف و تعلیق تمام فلسفه برپا می‌شود» (Heidegger 1938, 75).

ب) «هستندگی اکنون به معنای تصورشدگی سوژه تصورکننده است. این مسئله بدین معنا نیست که هستی تصور کردن صرف و رخدادی در آگاهی بشر است ... بلکه معنای هستی و چگونگی حصول بدان و قطعیتش از طریق انسان به مثابه کسی که یک سوژه شده صورت می‌پذیرد ... و انسان ارباب اطمینان و یقین خود بر اساس خویشتن است» (Heidegger 1982, 119). پس معناداری هستی یا هستندگی هستندگان بر اساس سوژه‌بودگی تعیین می‌شود (Heidegger 1938, 84).

ج) حقیقت عبارت است از مطابقت شناخت با هستندگان و شناخت از نظر دکارت تصور شدن نزد سوژه است، به نحوی که سوژه از آن اطمینان داشته باشد، و درست آن چیزی است که مطمئن باشد. به عبارت دیگر، حقیقت یقین است که سوژه همواره در آن از خویش اطمینان دارد. بنابراین روالی برای دستیابی به یقین ضرورت دارد که روش^{۱۰} نامیده شده و جوهره سوژکتیویته است. ابزاری برای اطمینان حاصل کردن در برابر هستندگان و به منظور تسخیر آنان به مثابه ابژه‌های سوژه (Heidegger 1982, 120). سرمشأ و بنیاد این یقین در کوگیتوی دکارتی قرار دارد (Heidegger 1938, 82). رویکرد به هستی از آنچه انتولوژی نامیده می‌شود تبدیل به معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژی می‌شود. «صورت مدرن انتولوژی فلسفه استعلاایی است، که معرفت‌شناسی می‌شود... هستندگی هستندگان به مثابه حضور برای تضمین تصور اندیشیده می‌شود. هستندگی اکنون ابژکتیویته است... معرفت‌شناسی در واقع متافیزیک و انتولوژی است که بر یقین تضمین تصور مبتنی شده است» (Heidegger 1973, 88).

د) از آنجا که انسان بنیاد است و هستندگی معادل تصورشدگی است، و نیز حقیقت یقین است، بنابراین انسان سنجه هستندگی تمام هستندگان است. موقف متافیزیکی جدید انسان به مثابه بنیاد بر این دلالت دارد که کشف و سلطه بر جهان باید توسط انسان به مثابه سوژه صورت پذیرد (Heidegger 1982, 121). «این هست و باید باشد که انسان سوژه و سنجه و مرکز هستندگان است و آنها ابژه‌ها و چیزهایی هستند که در مقابل قرار می‌گیرند» (Heidegger 1938, 83).

۳-۲. میراث متافیزیک دکارتی

متافیزیک، به مثابه تاریخ رویکرد معوج به هستی، پس از دکارت ابتنای خود به سوژه تصورکننده را صریحاً آشکار کرده و در جهت استیلای کامل سوژه بر هستی پیش می‌رود. سرزمینی را که دکارت بدان قدم گذارده بود، هگل به تمامی تصاحب کرد. در تقدیر تاریخی سیر روح مطلق، خودآگاهی رو به کمال می‌رود و ابژه شناخت را به طور کامل تصرف می‌کند^{۱۱} و آن را برساخته سوژه می‌یابد، تا در نهایت به خودآگاهی مطلق دست یابد و پروژه یقین دکارت به یقین مطلق منجر شود، یعنی یقین نامشروط سوژه مطلق از خویش. هایدگر، در تفسیر هگل، معرفت به ابژه را آگاهی اُنْتیک و معرفت به خود یا همان خودآگاهی را آگاهی اُنْتولوژیک می‌داند. در سیر تاریخی روح، آگاهی اُنْتیک هر چه

بیشتر به سوی آگاهی انتولوژیک پیش می‌رود، که حرکت به سوی روشنایی یا همان خودآگاهی هگلی است. ساختار انتو-تولوژیک متافیزیک^{۱۲}، در تفکر هگل، به صورت دیگری همچنان حضور دارد. او در پدیدارشناسی روح با بررسی خصایص کلی هستندگان منظر انتولوژیک را می‌کاود، و در منطق با تأمل در روح مطلق و هستنده متعالی در جانب منظر تولوژیک می‌اندیشد. در هگل، هستی مترادف با آگاهی مطلق یا همان تصور کردن نامشروط شده (Heidegger 1958, 325) که به واسطه تعلق تام به سوژه (بین‌الذلهانی تاریخی^{۱۳}) خصلت نامستوری و گشودگی را یکسره از دست داده است. بدین معنا فلسفه هگل قله متافیزیک در معنای انتوتولوژیک آن و نسیان تام هستی است (نک. Richardson 1963, 332-60).

هگل با تفسیر تاریخ فلسفه از منظر فلسفه خودش نوعی پیوستگی ضروری در روند تاریخی تفکر مشاهده می‌کند که نمی‌تواند به صورت توالی پریشان نظریات بدون ربط تفسیر شود. او نخستین کسی است که فلسفه یونان را به صورت یک کل به اندیشه درآورد (Heidegger 1958, 324). هگل نیز سوپژکتیویسم دکارت را در امتداد اسلاف یونانی آن فهم می‌کند، قبل از دکارت تقابل سوژه-ابژه هنوز روشن نشده و فقط تصور ابژکتیو حاکم است. به عبارتی سوژه هنوز به خودآگاهی لازم برای تشخیص خود نرسیده است (Heidegger 1958, 327). هگل فلسفه تمامی یونانیان از هراکلیتوس تا ارسطو را به مثابه مراحل حرکت به سوی خودآگاهی سوژه تفسیر می‌کند که همچنان در مرحله «نه-هنوز» به سر می‌برد (Heidegger 1958, 331). یقیناً بین سیر تاریخی روح به خودآگاهی مطلق نزد هگل و معنای تقدیر تاریخی هستی نزد هایدگر قرابت‌هایی وجود دارد. ولی باید توجه کرد که سیر تاریخی هگلی ضروری و پیشینی است، به سوی تعالی حرکت دارد و نیز بنیاد آن در آگاهی سوپژکتیو است، ولی تقدیر تاریخی هایدگر-چنان که خواهیم دید- زائیده غفلت از هستی بوده، به سوی نسیان بیشتر و استغراق در خطا و فقدان الوهیت پیش می‌رود و از سوی خود هستی ارسال می‌شود.

پیوستگی دکارت با یونانیان، که هگل و هایدگر با رویکردهای مختلفی بدان اندیشیده‌اند، به طور قطع نوعی تلقی پسینی یا تاریخ‌گرایی نیست که به دنبال توصیف توالی رویدادها باشد و روابط علی آنها را مورد تأمل قرار دهد. زیرا چنین توصیفی فاقد هر گونه ضرورت یا استلزام منطقی است و صرفاً نحوه بروز یک امکان و به وقوع پیوستن آن را تبیین می‌کند. چه بسا اگر دکارتی در کار نبود اندیشمند دیگری جنبه متفاوتی از میراث پیشینیان را برمی‌گزید یا بر آن طغیان می‌کرد و مسیر تحول فکری مغرب‌زمین را به نحو

دگرگونی رقم می‌زد. ولی آنچه تفکر هگلی-هایدگری را - در عین افتراقشان- حائز اهمیت می‌کند این است که به زعم هگل شکل‌گیری رویکرد دکارتی بر ضرورتی پیشینی مبتنی بوده و بسط منطقی تفکر یونانی است، و یا به زبان هایدگر تقدیر تاریخی است که دکارت را به چنین رسالتی برگزیده است. دکارت مولود خلف و ناگزیر هستی-خداشناسی^{۱۴} یونانی بود و خودبنیادی سوژه عقلانی نیز از تفکر افلاطونی-ارسطویی به نحو اجتناب‌ناپذیری منتج می‌شد.

۳. بسط منطقی هستی-خداشناسی یونانی در سوژکتیویسم مدرن

از منظر هایدگر، به نظر می‌رسد که تمثیل غار افلاطون نخستین گام در دگردیی حقیقت هستی بوده است. هستی به مثابه فعل نامستور شدن که انسان را خطاب قرار می‌دهد اکنون به ایده‌های ثابت فراحیسی فروکاسته شده است که با پرورش عقلانی و یا آنچه افلاطون پایدیا می‌نامید قابل حصول خواهد بود. ایده‌ها مجردات معقولی هستند که با تأمل عقلانی یا همان ratio می‌توان با رهایی از غار جهالت به آنها نزدیک شد. هستی هستندگان در اسطوره‌زدایی افلاطونی و در گذر از میتوس به لوگوس معقول می‌شود، و این نخستین جایی است که انسانی که در وحشت ناشناختگی عالم و عدم تسلط بر آن است، برای استیلای بر عالم در قالب به فهم درآوردن آن، صور عقلانی را ابداع می‌کند و مفهوم‌سازی^{۱۵} را می‌آغازد. اولاً بعد انتولوژیک جهان که زمانمند است و ثانیاً بعد سلبی و مستور آن که تاریخی است با کنترل عقلانیت به مفاهیم ثابت تقلیل پیدا می‌کند و تحت سیطره انسان درمی‌آید. بدین معنا هایدگر بر این باور است که «آغاز متافیزیک در اندیشه افلاطون، همزمان، آغاز اومانیسیم است» (Heidegger 1940, 181). اومانیسیمی که در معنای مدرن آن داعیه محوری سوژه هنوز در آن شکل نگرفته و مرجعیت انسان هنوز به تمامی خود را نمایان نساخته است. ولی ذات حقیقت عقلانی می‌شود و در تجرد فراحیسی و فرازمانی خود، پایدار و تغییرناپذیر می‌ماند. در اینجا عقل هنوز بر این باور است که به مثابه ذات انسان صرفاً قادر به کشف و فهم ایده‌ها خواهد بود. ایده‌ها هستنده‌هایی مستقل از انسان‌اند و بنیادشان نه در عقل بشری که در عقلانیت فراگیری است که تمامی عالم را در بر گرفته است. همین عقلانیتی که انسان یونانی به عالم فرافکنی می‌کرد، به زعم هایدگر بنیاد خودش را در فاعل شناسای دکارت بازمی‌یابد. سوژه خردورز به خودآگاهی بیشتر رسیده و دریافته که ایده‌های عقلانی همان سوژه ذهنی یا تصورشدگی هستندگان نزد او هستند که تا به حال به آنها وقوف نیافته بود. پایدیای افلاطونی نیز همتای روش دکارتی

برای پابندی انسان به عقلانیت و اجتناب از خطاست. حقیقت به زعم هایدگر تک‌خطی یا تک‌ساحتی شده و هر رویکردی متمایز با آن تحت عنوان خطا کنار گذاشته می‌شود. در تمثیل غار افلاطون آنچه چشم عقل بشری را به دیدن عالم مُثُل توانمند می‌ساخت نوری بود که از ایده خیر متصاعد می‌شد. الوهیت به مثابه برترین هستنده ثابت عقل انسان را قادر می‌کرد که صور معقول را به درستی و ذیل برترین ایده دریابد. پس ایده خیر افلاطون چه تمایزی از خدای دکارتی دارد که تضمین‌کننده معرفت سوژه و بطلان فرض شیطان فریبکار است؟ به نظر می‌رسد که تفاوت خدای دکارت با ایده خیر افلاطون در اهمیت تشکیکی آنها نسبت به عقلانیت انسان است. اگرچه در افلاطون نیز ایده خیر یک هستنده معقول است که از ساختار مُثُل افلاطونی متولد می‌شود، ولی همچنان سررشته و بنیاد تمام ایده‌های دیگر و علت به فهم درآمدن آنهاست؛ حال آن که در دکارت و با خودآگاهی روزافزون سوژه عقلانی، بنیاد همه چیز در تصورشدگی نزد سوژه است و خداوند نیز به مثابه یک تصور - اگرچه تصور کامل‌ترین هستنده - صحت تصورات سوژه را صرفاً تضمین می‌کند. سوژه‌ای که بنیاد عقلانیت و لوگوس را در حیوان ناطق یافته است، خودآیین شده و خدا را نیز تصوری عقلانی در عرض سایر تصورات خودش می‌بیند که باید برای تطابق تصورش با امر واقع برهان‌ورزی نیز بنماید.

در ارسطو دوگانه هستی - خداشناسی در قالب اوسیا و انرژیا پررنگ‌تر می‌شود. اوسیا، یا همان چیزی که در قرون وسطی ماهیت نام می‌گیرد، از اساس انتزاع ذهن بشری است که به صورت مفاهیم و تعاریف متجلی می‌شود؛ انرژیا، یا آنچه در قرون وسطی وجود نام می‌گیرد، فعلیت‌یافتگی یا خارجیت هستندگان است که نزد ارسطو اهمیت بالاتری دارد. در نظام ارسطویی نیز تبیین هستی هستندگان به مثابه فعلیت‌یافتگی تحت سیطره عقلانیت صورت می‌پذیرد. هر هستنده‌ای بنیاد هستندگی خود را در هستنده دیگری دارد که به عنوان علت او تلقی می‌شود. علیتی که نظام ارسطو را قوام می‌بخشد اساساً انگاره‌ای است که توسط عقلانیت شکل می‌گیرد و به عالم فراقینی می‌شود و سرمنشأ استنتاج‌های علی دکارتی و بعدها اصل جهت کافی لایبنتسی خواهد بود. خدای ارسطویی نیز فرضی عقلانی است که ما را از گرفتار شدن به تسلسل در زنجیره علی هستندگان برهاند و در کسوت هستنده‌ای که محرک نام‌محرک است بر توالی علت‌ها مهر خاتمه بزند. بدین صورت خدای ارسطویی قوام‌بخش نظامی عقلانی است که بر پایه علیت بنا شده و با سوژه‌محوری بیشتری در لایبنتس تکرار می‌شود.

به همین دلیل است که هایدگر سوژکتیویسم دوره مدرن را نه حاصل تحول و گسستی از عالم باستان که بسط منطقی متافیزیک یونانی می‌داند و بر آن است که «یقیناً از خلال تفکر افلاطون و پرسش ارسطو تغییر تعیین‌کننده‌ای در تفسیر هستندگان و انسان به وقوع پیوست» (Heidegger 1938, 78). این تغییر گذر از میتوس به لوگوس بود که با اسطوره‌زدایی و راززدایی از هستی، روشنایی تثبیت‌کننده عقل انسان را به مثابه حقیقت هستندگان می‌نشانند، عقلی که با ساختاربخشی و نظام دادن به پدیدارها در واقع استیلائی خود را تأیید می‌کند و بر مسند اقتدار تکیه می‌زند. به همین جهت ایده‌های افلاطونی، فعلیت‌یافتگی ارسطویی، یقین سوژه دکارتی، مونا دلوزی لایبنتسی و روح مطلق هگلی، همه واریاسیون‌هایی از همان تم اولیه متافیزیک یونانی هستند که با ساختار انتو-تئولوژیک الوهیت را در آغاز خود به مثابه هستنده‌ای ثابت و در سرمنشأ زنجیره هستندگان قرار می‌دهد. ولی با خودآگاهی روزافزون سوژه عقلانی به خودبنیادی خویش، جایگاه این خداوند متافیزیکی به مثابه فراورده‌ای عقلانی تضعیف می‌شود و رو به افول می‌گذارد.

۴. افول خدای متافیزیکی در خودآگاهی روزافزون سوژه مدرن

همان طور که مشاهده شد، متافیزیک از ابتدای شکل‌گیری در یونان و بر اساس لوگوس عقلانی، در بُن‌مایه هستی-خداشناسانه خود حاوی بُعد الاهیاتی بوده است، و در قرون وسطی، ادیان سامی الهیات فلسفی و کلامشان را بر چنین ساختار از پیش آماده‌ای مبتنی کردند و یقین حقیقت را از هستنده متعالی این ساختار به مثابه خداوند طلب کردند. با پیشروی تاریخ مغرب‌زمین و گذر از قرون وسطی به رنسانس و عصر جدید، سوژه عقلانی با رشد خودآگاهی تاریخی به جایگاه خود وقوف بیشتری پیدا می‌کند و محوریت حقیقت به مثابه بقین و هستی به مثابه تصورشدگی را بر عهده می‌گیرد و «بنیاد جمع‌کننده» و شالوده هستی هستندگان می‌شود. «واقعیت آنچه واقعی است به مثابه ابژکتیویته تعریف می‌شود که توسط و برای سوژه دریافت می‌شود، به صورت چیزی که پرتاب شده و در مقابل او قرار گرفته است» (Heidegger 1982, 86). چنین رویکردی بر سازنده چیزی است که هایدگر آن را «جهان به مثابه تصویر» می‌خواند.

متعاقب متافیزیک دکارتی، که در آن انسان به مثابه سوژه بنیاد هستی هستندگان در مقام ابژه را در تصورشدگی برمی‌سازد، هستندگان به طور کلی «در جایگاهی قرار می‌گیرند که انسان در مقابل خودش تدارک دیده است». در این نسبت‌های مشخص و مقدرشده هستندگان، «جهان به مثابه تصویر دریافت می‌شود» (Heidegger 1938, 67). انسان

یونانی قادر نبود جهان را به مثابه تصویر فهم کند، زیرا پذیرنده هستی بود نه بنیانگذار آن. ولی با شروع متافیزیک به مثابه تقدیر تاریخی مغرب‌زمین، این رویکرد به هستی تغییر یافت. فهم افلاطون از هستندگی هستندگان به مثابه ایده بستر و زمینه تصویر شدن جهان را مقدر می‌کند (Heidegger 1938, 69). انسان در مقام سوژه تصورکننده است که این رؤیت‌پذیری هستی را در قالب تصورشدگی تدارک می‌بیند. «این درهم‌تنیدگی دو فرآیند تصویر شدن جهان و سوژه شدن انسان، که برای ذات مدرنیته تعیین‌کننده است، فرآیند بنیان‌گذار تاریخ مدرن را روشن می‌کند» (Heidegger 1938, 70).

خداوند هستی-خداشناسی برای تداوم حیات خود در عقلانیت بالیده مدرن و تصورشدگی سوژه لازم است اثبات‌پذیر باشد و به مثابه ابژه‌ای در محضر سوژه انسانی حقانیت خود را نشان دهد. زیرا مرجعیت حقیقت از تئون یا خداوند تئولوژی ستانده شده و در اختیار سوژه قرار گرفته است و پیامد بنیادی این تغییر مرجعیت آن است که خداوند خودش نیز به مثابه یک ابژه برای بقای معناداری باید از مرحله آزمون یقین سوژه سربلند بیرون آید، تا همچنان علت‌العلل و خالق هستندگان باقی بماند. شروع این سوژکتیویسم تمامیت‌خواه در قرون وسطی نیز حضور داشته و در پی صورت‌بندی براهینی برای اثبات خداوند است. چنان که می‌توان از برهان وجودی آنسلم و براهین پنجگانه توماس آکویناس به عنوان دو نمونه از شاخص‌ترین آنها نام برد و مشخصاً برهان وجودی بر پایه تعریف عقلانی از برترین هستنده شکل می‌گیرد. حال آن که براهین اثبات خداوند که در قرون وسطی نقش قرینه‌ای برای تقویت ایمان فرزندان را داشته در دوره مدرن به چالشی جدی برای باور عقلانی به خداوند تبدیل می‌شوند. دکارت با تقریر دیگری از برهان وجودی و نیز با استناد به فطری بودن تصور خداوند از این مهلکه می‌گریزد و یا به بیان هایدگر از در پستی فرار می‌کند و خداوند را در قالب تضمینی برای یقین معرفت‌شناختی به کناری می‌نهد. مسئله پرسش از وجود خداوند به مثابه ابژه متعینی در برابر انسان هر روز پُرنرنگ‌تر می‌شود و در قرن هجدهم یا دوره روشنگری به اوج می‌رسد. کانت، در ادامه حمله هیوم به الهیات، براهین سنتی در اثبات خداوند را نقد و ابطال می‌کند و با رویکرد جدیدش خداوند را نه بنیاد هستی هستندگان که بنیاد اخلاقی بودن انسان می‌انگارد و آن را از حوزه علت تبیین هستندگان به حوزه عقل عملی می‌راند، آن هم در قالب «گویی که» خدایی وجود دارد. دین مرجع مبتنی بر کلیسای کاتولیک به مثابه تبیین‌کننده کائنات تضعیف شده و رشد روزافزون علم مدرن هر چه بیشتر سوژه خودآگاه را از موقعیت کانونی خودش مطمئن می‌سازد. لازم به یادآوری است که چنین فرآیندی از دید هایدگر نه رویدادی ممکن

بلکه نتیجه منطقی گریزناپذیر وضع خداوند هستی-خداشناسی در متافیزیک است که با بسط لوگوس عقلانی روی می‌دهد.

در چنین وضعیتی که مرجعیت بنیادی خداوند به مثابه علت آغازین و توجیه‌کننده هستی متزلزل شده، رویکردهای روان‌شناختی مبتنی بر مواجهه فردی با خداوند در قالب آنچه بعدها تجربه دینی نام گرفت در تفکر رمانتیک امثال شلایرماخر رشد می‌کند و در ادامه بستر مناقشه‌برانگیزی برای اقامه براهین تجربه دینی در اثبات خداوند را برمی‌سازد. در چنین استحاله‌ای که بستر آن پیش‌تر در پروتستانتیسم تدارک دیده شده، خداوند نیز صرفاً به مثابه تصویری مبتنی بر سوژه، امکان بقای محدودی در تنگنای روان‌شناختی انسان پیدا می‌کند که بعدها در رویکردهای پراگماتیستی ویلیام جیمز به نحله پرطرفداری در حوزه آمریکانیسم بدل شده و تا به امروز همچنان حضور پررنگی دارد. این برخورد تدافعی، به معنای راندن خداوند به پستوی خانه بود. هستنده متعالی، که دیگر امکان مرجعیت تام بر کل کائنات را از دست داده، می‌تواند التیام جراحات روحی انسان‌ها در بحران‌های زندگی و انزوای سولیپسیسم باشد. چنین رویکردی نیز از حجه انتقادی متفکرانی نظیر فوئرباخ، فروید، پرادفوت، عصب‌شناسان و متفکران فلسفه ذهن و... مصون نمانده و خداوند تجربه دینی به مثابه مولود تصور سوژه به نقد کشیده شده است. در این رویکرد «رابطه با خدایان به تجربه دینی تبدیل می‌شود و وقتی این مسئله روی دهد، خدایان پرواز کرده‌اند» (Heidegger 1938, 58).

خدای متافیزیک یونانی، که مبنای الهیات فلسفی ادیان سامی را نیز شکل می‌دهد، به مثابه مولود عقلانیت نه-هنوز به کمال رسیده انسان است که با تحقق کامل لوگوس در عصر مدرن از جایگاه خود به زیر کشیده می‌شود. عقلانیتی که پیش از بلوغش تصور خود را در ایده خیر افلاطونی یا محرک اول ارسطویی فرافکننده بود، اکنون بالیدن گرفته و جایگاه خود را باز می‌ستاند و به جای خلیفه الهی خودش بنیاد هستندگان عالم می‌شود. بشر قرن نوزدهم، که در میانه چنین ملغمه متناقضی قرار گرفته است، بنیاد معناداری هستی را از کف داده و در چنگال نوعی معنا باختگی اسیر شده که تمامیت زندگی او را متأثر می‌سازد. متافیزیک، با ساختار تاکنونی خود و تأسیس شبکه مفاهیم مطلقش، که همواره معناداری حیات انسان را تضمین کرده و در قله هگلی خود تبدیل به سوژه مطلق شده است، اکنون بیش از پیش از سرشت درخور انسان دور شده و به زعم هایدگر رابطه انسان را با هستی یکسره در نسیان فروپوشانده است. در پی تضعیف جایگاه خداوند در پیشگاه آزمون عقلانیت، لوگوس به رغم تأسیس ساختارهای متافیزیکی پیاپی و خودآیینی

روزافزونی نتوانسته معنا باختگی انسان را چاره کند. الهیات متافیزیکی در ذات خود متافیزیک از هم فروپاشیده است و خداوندی که به مثابه بنیاد هستندگان معنا بخش زندگی آدمی بوده اکنون در گرگومیش تردید عقل تضعیف شده است. شاید عقلانیت انسان در بازشناسی بنیاد هستندگان در مانده است و به همین دلیل نتوانسته معناداری زندگی را با تأسیس نظام‌های متافیزیکی برای انسان به ارمغان بیاورد. شاید عقلانیت بنیاد غایی هستندگان نبوده و خودش بر بنیاد مقدمی استوار گشته است که آن بنیاد می‌تواند معنا بخش حیات معنا باخته انسان باشد.

اینجاست که تقدیر تاریخی هستی پیام‌آوری را در اندیشه انسان‌ها می‌پروراند که رسالت او بیش از هر چیز افشای بنیاد عقلانیت لوگوس و خودآگاهی متافیزیک به ذات تاکنونی خویش است. فریدریش نیچه سودای آن را دارد که ذات ناندیشیده متافیزیک را به مثابه ریشه معنا باختگی حیات انسان و به منظور نجات او از این مهلکه تبیین کند. ولی به زعم هایدگر، نیچه به مثابه واپسین پیام‌آور متافیزیک، با تأسیس متافیزیکی جدید، قربانی رسالت چیرگی بر متافیزیک می‌شود. هستی - خداشناسی واپسین پرده اجرایش را در فلسفه نیچه به نمایش می‌گذارد و به نهایت بسط منطقی خود دست پیدا می‌کند. در چنین موقعیتی است که خدای متافیزیکی تضعیف شده برای همیشه و به دست همان متافیزیکی که در آن متولد شده بود کشته می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

در بسیاری از تفاسیر خدا باورانه از شکل‌گیری عصر مدرن، این طور بیان می‌شود که انسان سنتی همگام با توسعه علوم طبیعی و رشد تکنیک دچار خود بزرگ‌بینی و نخوت شده و در نتیجه آفریدگار خود را فراموش کرده و مدعی خدایی شده است. در مقابل، تفاسیر خدا ناباورانه بیان می‌کنند که انسان در دوره مدرن و بر اثر پیشرفت علم رازهای کائنات را یکی پس از دیگری گشوده و دریافته خداوندی که به مثابه تبیین‌کننده خلقت مفروض گرفته صرفاً زائیده جهل علمی او در تبیین پدیده‌های طبیعی بوده است. هایدگر تفسیر بدیلی را ارائه می‌کند که با هر قطب تفاسیر فوق متفاوت است. او مدعی است خداوندی که در ساختار عقلانی متافیزیک یونانی به مثابه علت اولیه قرار گرفته ناشی از نسیان هستی و توجه صرف به هستندگان بوده است. عقلانیت تمامیت‌خواه متافیزیک برای تبیین هستندگان در زنجیره علی و فراهم آوردن بنیاد تغییرناپذیری برای توجیه هستندگی ایشان، ناچار به وضع والاترین هستنده بوده است. این والاترین هستنده متافیزیک بعدها در قرون

وسطی کسوت خدای مسیحی را به تن کرده و خالق کائنات می‌شود. در دوره مدرن و در ادامه بسط منطقی همان عقلانیت متافیزیکی یونانی، سوژه عقلانی با رشد خودآگاهی تاریخی به جایگاه خود وقوف بیشتری پیدا کرده و هستی به مثابه تصورشدگی را بر عهده گرفته و بنیاد هستی هستندگان می‌شود. طبیعی است در چنین شرایطی خداوند متافیزیکی جایگاه خود به مثابه بنیاد هستندگان را از دست داده و با فروکاست به کارکردهای فرعی تضعیف می‌شود. محور اصلی تفسیر هایدگر پیوستگی منطقی متافیزیک در گذار تاریخی از یونان باستان تا عصر مدرن است. بدین معنا که سوپراکتیویسم دکارتی از آغاز در تفکر افلاطون و ارسطو مستتر بوده و در سیر تاریخی به بلوغ خود دست یافته است. بنابراین خداناباوری عصر مدرن را نه می‌توان مانند خداناباوران گسستی نامیمون تلقی کرد که با رویکردهای نوستالژیک قابل ترمیم باشد و نه مانند خداناباوران به صورت پسینی تبیین کرد و آن را نتیجه گسترش علوم طبیعی و احاطه تکنولوژیک انسان بر کائنات تصور کرد، بلکه افول خدای متافیزیکی از آغاز و به صورت پیشینی در جایگاه او مستتر بوده و بسط منطقی آن در تاریخ آن را صرفاً آشکار کرده است.

کتابنامه

- Heidegger, Martin. 1938. *The Age of the World Picture - Off the Beaten Track*. Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 1940. *Plato's Doctrine of Truth - Pathmarks*. Translated by Thomas Sheehan. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 1958. *Hegel and Greeks - Pathmarks*. Translated by Robert Metcalf. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 1973. *End of Philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row Publishers.
- Heidegger, Martin. 1982. *Nietzsche*. Translated by Frank A Capuzzi. Vol. 4. 4 vols. San Francisco: HarperSan Francisco.
- Heidegger, Martin. 1970. *Hegel's Concept of Experience*. Translated by Kenley Royce Dove. Harper and Row.
- Richardson, William J. 1963. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press.

یادداشت‌ها

1. presenting-before-oneself
2. representation
3. representating
4. something represented
5. thinking over
6. grasps
7. seizes

۸. تا قبل از دکارت و حتی در متافیزیک او تمام هستندگان مثل درختان و حیوانات و غیره، به مثابه آنچه در برابر ما و بیرون از خود ایستاده، سابیکتوم - به معنای زیربنا بودن - محسوب می‌شدند که از آن پس منحصر به سوژه انسانی می‌شود (Heidegger 1938, 81).

9. representedness

۱۰. روش به معنای دکارتی با آنچه در قرون وسطی توالی مراحل ساختاری برای دستیابی به نتیجه بود متفاوت است و ویژگی اصلی آن اطمینان از تقابل و استیلا بر ایزه‌های شناخت است.
۱۱. نک. Heidegger 1970.

12. ontotheological constitution of metaphysics

۱۳. هایدگر فلسفه هگل را کمال سنت دکارتی می‌داند که همان سوژه دکارتی نه به صورت سولیپسیستی و مستقل از زمان، بلکه به صورت بین‌الذهانی و تاریخی با تمامیت‌خواهی بیشتری خود را می‌نمایاند.

14. ontotheology

هایدگر ذات متافیزیک را هستی-خداشناسی می‌داند که در آن هستی مورد غفلت قرار گرفته و هستندگان از دو جنبه چیستی و بودگی مورد تفکر قرار می‌گیرند. چیستی همان ماهیت یا ذات هستندگان است و بودگی وجود داشتن آنها در زنجیره علی است که به برترین هستنده ختم می‌شود.

15. conceptualization