

## حیث التفاتی و جهان

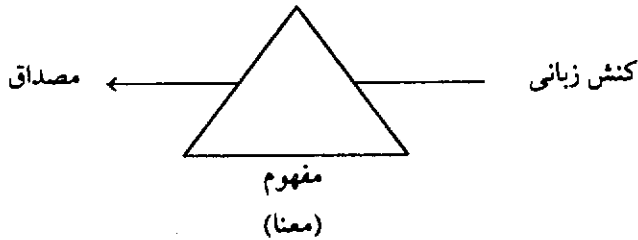
### بخش نخست وجود و زمان

نوشته هریسون هال

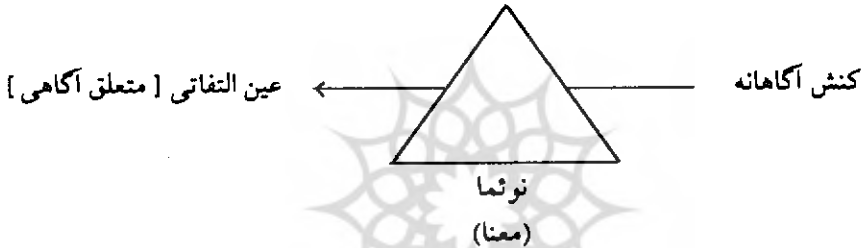
ترجمه بهزاد برکت

بخش نخست وجود و زمان حاوی گزارش کامل اختلاف هایدگر دوره اول با سنت فلسفی و دور شدن از این سنت است. به رغم تلاشهای بسیاری، و پیش از همه هوسرل<sup>۱</sup>، برای اندراج ژرف‌بینی‌های هایدگر در یک چارچوب سنتی‌تر، این دورشدن، بنیادی بود. از نظر هایدگر، سنتی که در یونان باستان آغاز شد، آنچه را که شاید بیان نهایی‌اش باشد در پدیدارشناسی هوسرل می‌یابد.

مطابق احتجاج فولسداک و اخلافش<sup>۲</sup>، پدیدارشناسی هوسرل را می‌توان حاصل پیوند دو تأثیرپذیری دانست. او از «برنتانو» این بینش را می‌گیرد که ویژگی معرف آگاهی حیث التفاتی آن، یعنی [ویژگی] «از - بودن» یا جهت‌یافتگی آن به سوی متعلق آگاهی است. اما الگویی که او برای فهم این حیث التفاتی یا جهت‌یافتگی به کار می‌گیرد، اساساً همان الگوی دلالت‌زبانی فرگه است که در آن تصور بنیادی معنا یا مفهوم با چنان تناسبی تعمیم می‌یابد که درخصوص همه کنشهای آگاهی، خواه زبانی و خواه غیرزبانی، مصداق دارد.<sup>۳</sup> چنانکه از نمودارهای ۱ و ۲ برمی‌آید، درست همانگونه که فرگه مفهوم عبارت زبانی را از مصداق آن متمایز می‌کند، هوسرل نیز معنای کنش آگاهانه را از متعلق آن (چیزی که درباره آن است) متمایز می‌کند. برای هر دو، معنا آن چیزی است که به مدد آن می‌توانیم به اعیان [موضوعات شناخت] اشاره یا التفات کنیم.



نمودار ۱. الگوی فرگه از حیث التفاتی در زبان



نمودار ۲. الگوی هوسرل از حیث التفاتی به طور عام

نتیجه کار، تبیین حیث التفاتی به شیوه فرگه است که مانع بروز معضلات آشکاری می‌شود که نظریه برنتانو با آنها رویاروست. چنانچه جهت یافتگی آگاهی به اعتبار نسبتش با اعیان واقعی مدنظر قرار گیرد، آن معادلهای ادراکی که فاقد مرجع واقعی اند (توهمات، خیالبافی‌ها) امکان توضیح نخواهند یافت. اما چنانچه این جهت یافتگی به اعتبار محتواهای ذهنی دریافت شده (تصورات، ادراکات) توضیح داده شود، ظاهراً تمایز میان ادراک مطابق واقع و مخالف واقع از میان خواهد رفت. هوسرل، برای احتراز از این قیاس دو حذی حیث التفاتی را به اعتبار ساختهای مفهومی [Intensional] مجرد (همسان با معانی زبان)، که آگاهی از طریق آنها جهت می‌یابد، توضیح می‌دهد. به عبارت دیگر از تبیین حیث التفاتی برحسب اعیانی که به سویشان جهت یافته، یا برحسب محتویات بالفعل ذهنی که کنشهای جهت یافته آن را همراهی می‌کنند، اجتناب می‌کند. هوسرل برای ارجاع به این ساختهای مفهومی، یا معانی، از لفظ *noema* استفاده می‌کند. از اینرو، بر نهاد برنتانو مبنی بر اینکه هر کنشی یک متعلق دارد، به این بر نهاد که هر کنشی

یک *noema* یا معنا دارد، تبدیل می‌شود. به مدد وجود این معانی است که آگاهی، طی توصیف خاص خود، همراه با مجموعه متناسبی از پیش‌نگری‌های ساختمانند، تداعیها و از این قبیل، به سمت متعلق آگاهی جهت یا التفات می‌یابد.

از آنجا که هایدگر، نظریه حیث‌التفاتی آگاهی هوسرل را مستقیماً در آن سنت فلسفی قرار می‌دهد که در صدد نقد و اصلاح آن است، شاید استفاده از این مفهوم، انتخابی غیرعادی برای تبیین تفکر هایدگر باشد، ضمن اینکه این وضع با غیبت ناگزیر این لفظ در وجود و زمان، و نیز امتناع هایدگر از توصیف تجربه انسانی به اعتبار نسبت آگاهی با متعلقانش، تشدید می‌شود. با وجود این، درس‌گفتارها و یادداشتهای هایدگر، پس از وجود و زمان، حاوی اشارات بسیار به حیث‌التفاتی و نیز مباحثه در این باب است، و فهم دریافتهای متعدد هایدگر از حیث‌التفاتی و معانی متناظر آن از جهان، یکی از راههای معنادار ساختن بخش نخست وجود و زمان است.

پیش از پرداختن به جزئیات مهم روایت هایدگر، می‌خواهم به دور از حاشیه به جان‌کلام بپردازم و بگویم راه را بر شایعترین کوفهمی از وجود و زمان سد کنم. هایدگر دست‌کم سه دریافت بی‌نهایت مهم و بی‌نهایت متفاوت از حیث‌التفاتی دارد: ۱) «حیث‌التفاتی و جهان»<sup>۱</sup> شناسنده نظری (مشاهده‌گر پذیرا یا عالم و اعیان مشهود یا معلوم در تداول مرسوم؛ ۲) «حیث‌التفاتی و جهان» شناسنده عملی (شرکت‌کننده فعال و درگیر، و اعیان مفید؛ ۳) نوعی حیث‌التفاتی و جهان (به ترجیح هایدگر «جهانیت») که مانع از هر نوع کاربرد الگوی شناسنده - موضوع ساخت، می‌شود و بدون آن، دو نوع دریافت دیگر بالضروره کوفهمی و سوءتفاهم‌اند. شایعترین تفسیر نادرست از آراء هایدگر، ناتوانی از فهم این درک بنیادینتر از حیث‌التفاتی و جهان است به گونه‌ای که بپنداریم هایدگر، صرفاً قائل به توجه خاص و اهمیت خاص برای جهان فعالیت عملی با شناسنده‌های ماهر و متعلقات مفید آن است. اگر قصد داریم دور شدن هایدگر از سنت را عمیقاً درک کنیم، اجتناب از این کوفهمی، مهم است.

### ۱

هوسرل در مطالبه علم محض از فلسفه با سنت فلسفی همگام است و بی‌سبب نیست که دقیقترین باز نمود روش فلسفی‌اش، تأملات دکارتی، نام دارد. هوسرل معتقد بود که کلید تحول

\* عبارت را از این جهت در علامت نقل قول قرار داده‌ایم تا به غلط، یعنی به صورت حیث‌التفاتی / و جهان شناسنده نظری خوانده نشود. تصور ما این بود که افزودن هر کلمه‌ای برای رفع این ابهام معنا را تخییر

فلسفه به چنین علمی (پدیدارشناسی)، و نیز کلید جدایی فلسفه از سایر علوم، آن است که فلسفه، «معانی» (noemata) را به عنوان میانجی تجربه ما از متعلقات آگاهی، در کانون توجه خاص قرار دهد. پدیدارشناسی هوسرل در پی تبیین چگونگی عطف آگاهی - به شیوه‌های مختلف (از جمله ادراک یا یادآوری) - به اعیانی از انواع مختلف (از جمله اشیاء مادی معمول یا افراد) است. غرض اصلی هوسرل نیز مانند دکارت چیزی بود که امروزه «قوة شناخت» می‌نامیم؛ عمل ادراک یا مشاهده و نسبت آن با باورهای ما درباره جهان.

از نظر هوسرل در هر تجربه آگاهانه از متعلق ادراک، تمامیت آن مورد التفات است، حتی اگر همه جلوه‌های آن به‌طور حسی بر مُدرک نموده نشود. او به توصیف معناهایی می‌پردازد که میانجی این تجربیات بر ساخته از مؤلفه‌های پُر و خالی است، که به ترتیب به جلوه‌های نموده و نانموده متعلق آگاهی مربوط می‌شوند. («نانموده»، مصطلح هوسرل برای آن جلوه‌های مورد التفات است که بر حواس نمودار نمی‌شوند، چرا که اعیان از دیدگاه ادراکی خاصی نگریسته می‌شوند.) آگاهی ادراکی از اعیان با وجود نظام‌های این معانی ممکن می‌شود و باور و شناخت عبارت از استمرار تجربیاتمان در گذر زمان، در چنین نظام‌هایی، است.

هوسرل به روایت نحوه کارکرد معنا، جهت سازماندهی تجربه‌مان از جهان و نیز تجهیز ما به شرایط معرفتی لازم، روایت دیگری در باب نسبت تقدم موجود میان مؤلفه‌های معنایی متعدد را علاوه می‌کند که در واقع تالی روایت نخست است. اساسی‌ترین یا بنیادین‌ترین بخش فهم ما از امور مشتمل بر ویژگی‌هایی است که در تبیین متعلقات ادراکی ضروری‌اند. محمولات ارزشی و اعتباری که ورای توصیف اعیان به مثابه موضوع ادراک یا مشاهده صرف هستند، ثانوی‌اند، و به مؤلفه‌های بنیادین معنای ادراکی اضافه شده یا وابسته‌اند.

وجه اشتراک هایدگر با دیدگاه «فلسفه به عنوان علم دقیق» هوسرل، اشتیاق به دریافت امور است، آنگونه که هستند، [یعنی] آزاد از همه‌گونه مفروضات فلسفی یا غیرفلسفی که امکان تحریف این دریافت را ایجاد می‌کنند. در عین حال او مانند هوسرل معتقد است که چنین دریافتی با توجه بسیار دقیق به تجربیات بالفعل ما از جهان و از خودمان حاصل می‌شود. هایدگر جهت ضبط این رخصت دادن به اشیاء برای این نحو آشکارکردن خودشان بر ما، از اصطلاح «پدیدارشناسی» استفاده می‌کند. با این حال همه دقیق روایت هایدگر به وضوح با روایت هوسرل تفاوت دارد، و اولویت‌هایی که هوسرل به معنا می‌دهد - و از دید هایدگر مربوط به تمامی سنت فلسفی است - کاملاً وارونه می‌شوند.

بخش نخست وجود و زمان انکشاف این آگاهی است که فهم بنیادی ما از امور، فهم آنها نه

به مثابه متعلقات ادراک و شناخت، بلکه به عنوان اعیان ابزاری (به عنوان ابزار) است که طبعاً یا فعالیت عملی معمول ما تناسب دارد:

آن نوع مبادرت به امور که از هر چیز دیگر به ما نزدیکتر است، آنگونه که نشان داده‌ایم، یک شناخت ادراکی ساده نیست، بلکه تملّقی [concern] است که به تمهید امور پرداخته، آنها را به کار می‌اندازد.

(وجود و زمان، ۹۵)

هر قدر کمتر به این چکش‌ش‌یء خیره شویم، و بیشتر آن را به دست گرفته و به کار بریم، رابطه‌مان با آن نخستینی‌تر می‌شود، و آنگونه که هست، یعنی چون ابزار، بی‌حجابتر رویاروی ما قرار می‌گیرد.

(وجود و زمان، ۹۸)

و درک بنیادی ما از خودمان در گرماگرم چنین فعالیت‌ی، نه چون مشاهده‌گری پذیرا که چون شرکت‌کننده‌ای است، هدفمندانه درگیر در مأموریت جهان عمل:

«دازاین» [وجود انسانی] «خود» را لامحاله در آنچه انجام می‌دهد، به کار می‌گیرد، به آن رو می‌کند، یا از آن رو برمی‌تابد - یعنی در آن چیزهای به مقتضای محیط دم دست [ready-to-hand] که به ناچار به آنها دلبسته [concerned] است - می‌یابد.

(وجود و زمان، ۱۵۵)

لامحاله و نوعاً، هست دازاین [وجود انسانی]، برحسب چیزی است که به آن دلبسته است.

(وجود و زمان، ۱۸۱)

هسایدگر بسا «رخصت دادن به اشیاء، برای آشکار کردن واقعیت خودشان بر ما» در کارپیرایی‌های روزانه‌مان، به این انکشاف می‌رسد. این انکشاف به گفته او، به ناچار دشواری‌زاست، زیرا در مرادۀ عادی ما با اشیاء، آنها تقریباً هیچگاه خود را به معنای سنتی بر ما نمی‌نمایند، یعنی آنگونه که آشکارا مورد توجه قرار گرفته و ادراک شوند. در فعالیت عملی عادی، از اشیاء استفاده می‌کنیم، اما نوعاً به آنها توجه یا دقت نمی‌کنیم. وقتی از دستگیره برای باز کردن در استفاده می‌کنیم و به اتاق دیگر می‌رویم، به مشخصه‌های ادراکی آن دقیق نمی‌شویم. در عوض توجه ما معطوف به جایی است که می‌رویم و کاری است که می‌کنیم، و دستگیره، در جمع اشیاء آشنای دور و بر چنان خودبه‌خود به کار برده می‌شود که از نظر غافل می‌ماند و به نحوی نامشهود در خدمت کارکرد ابزاری‌اش قرار می‌گیرد:

ویژگی خاص آنچه لامحاله دم دست [ready-to-hand] است، آن است که دم دست بودنش باید دور از دست شود تا تمام و کمال و بهراستی دم دست باشد. آنچه در کار و بار روزانه‌مان در آن درنگ می‌کنیم، ابزار نیست؛ برعکس آنچه بدواً به آن می‌پردازیم، کار است.

(وجود و زمان، ۹۹)

ظاهراً التفاتهای عملی، از طریق به کار گرفتن اشیاء در مسیر مقاصد یا اهداف فعالیت‌مان قرار می‌گیرد. چکش مشهور وجود و زمان، البته خاصه‌های قابل درکش را دارد، اما این خاصه‌ها، وقتی چکش ماهرانه به کار گرفته شود، نوعاً مورد توجه قرار نمی‌گیرند. نجار ماهر چکش را به کار می‌گیرد تا میخ را بکوبد، تا خانه را بسازد، تا برای خانواده سرپناه فراهم کند و از این طریق، مستقیم یا غیرمستقیم معاش خانواده را تأمین کند. توجه آشکار، نوعاً به سوی کار (کوبیدن میخ و ساختن خانه) جلب می‌شود تا به ابزاری که برای اتمام کار مورد استفاده است. به عقیده هایدگر، این کارکرد نامشهود شیء - ابزارهاست که معرف وجود آنها در جهان فعالیت عملی است. دعوی او این است که چکش و دستگیره وقتی عملاً به کار گرفته می‌شوند، ماهیت واقعی‌شان را بروز می‌دهند. شگرد و فن کار آن است که چپستی آنها را ببینیم، بی‌آنکه آنها را از متعلقات ابزاری به متعلقات ادراکی دگرگون کنیم و شبکه روابطی را که برای طبیعت ابزاریشان حیاتی است، درهم شکنیم.

این فن را وقتی می‌توان به کار بست که اشیاء از جهت اصلی خود منحرف شوند. وقتی فعالیت عملی بانقص یک شیء - ابزار متوقف می‌ماند، به ناگاه شبکه روابط نهفته در کارکرد ابزاری آن را می‌بینیم. وقتی دستگیره کنده می‌شود یا سر چکش درمی‌آید، شفافیت شیء زایل می‌شود و نسبت آن با مجموعه پیچیده‌ای از ابزارها (چفت، در، میخ، چوب و بقیه ابزار و مصالح نجار) و همچنین با مقاصد و برنامه‌هایمان (امکان رفتن به اتاق کار و کتابی را برای تدارک یک سخنرانی یافتن، یا جمع کردن پله فرشی و حاشیه‌های چوبی آن برای تعمیر پله‌های فرسوده) به ناگاه به نظر می‌آیند.

هایدگر نحوه عادی هستی اشیاء برای ما را در گرماگرم فعالیت عملی، «دم دست» و نحوه هستی‌شان برای ما در حالت اختلال روال عادی کارشان را «دور از دست» می‌نامد. او به این مجموعه پیچیده ابزارها «کلّیتهای ابزاری» نام می‌دهد، و به نظام سلسله‌مراتبی موجود میان فعالیتها و مقاصد کوتاه و درازمدت‌مان با اصطلاحات «به‌سوی»، «به‌منظور» و «به‌خاطر»، اشاره می‌کند. آنچه خود را با توقف فعالیت عادی، و دور از دست شدن چیزهایی که گرم کار با آنهایم، بر ما می‌نماید، جهان فعالیت عملی است (وجود و زمان، ۶-۱۰۵). هست این جهان صرفاً

شبکه‌ای از مناسبات است، شبکه‌ای پذیرای مناسبات زیر: [ از یکسو ] نظام‌های کلیت ابزاری با مناسبات درونی («دلالتها») شان در مجموعه ابزاری که شامل می‌شوند، و مناسبات بیرونی («تقریرات») شان با اهداف افرادی که آنها را به کار می‌گیرند، و [ از سوی دیگر ] موجودات انسانی در پیوندهای عملی شان با یکدیگر و نیز در پیوند با اعیانی که با آنها سروکار دارند. اشیاء «دم‌دست» صرفاً جایگاه آنها در چنین جهانی است. چکش بودن، مناسبت داشتن به طریق درست [ طریق طبیعی ] با میخ و چوب، با تعمیر خانه، تأمین معاش، دغدغه پدران، و از این قبیل است.

التفاتمندی فعالیت عملی، نوعاً از طریق اشیائی که به کار می‌گیریم به سمت اهداف بلافصلی که به خاطر آنها به کارشان می‌گیریم، جهت می‌یابد. مکان فعالیت عملی، ماهیتاً نه اقلیدسی و نه ادراکی است. در عوض دارای ابعاد دسترسی و علاقه است. در بُعد اول، پدیده‌ها «نزدیک» اند، وقتی در دسترس، در نقاط معین، و در صورت لزوم مهیا برای استفاده‌اند؛ و «دور» اند، وقتی دور از دست و نامهیا برای استفاده‌اند، حتی اگر دم دست باشند. در بُعد دوم، چیزها «نزدیک» اند، وقتی علایق ما فعالیت به کارگیری آنها را ناگزیر می‌کند؛ و «دور» اند، وقتی هیچ نقشی در برنامه‌های جاری ما ایفا نمی‌کنند (وجود و زمان، ۶-۱۳۵ و ۲-۱۴۰).

هایدگر با دقت نظر از کاربرد واژه «ادراک» پرهیز می‌کند، حتی آنگاه که درباب نوعی توجه به اطراف که گاه برای زمینه‌های عملی ضروری است، بحث می‌کند. اصطلاحی که خوشتر دارد، «جوانب‌نگری» است که به نوعی توجه به اطراف اشاره دارد که صرفاً با توجه به زمینه عملی یا جهان عملی معنا می‌یابد، و همواره توسط علایق و تعلقات عملی ما هدایت می‌شود (وجود و زمان، ۹۸). اگر مکان محدودی که نجار در آن کار می‌کند باعث تغییر حرکات ماهرانه‌ای شود که طی آن میخ را خیلی عادی می‌کوبید، نجار مراقب خواهد بود که میخ کج نرود، یا در کارگاهش گوشه‌هایی را می‌گردد که در آنها احتمال بیشتری برای یافتن شیشی است که از جهت وزن و اندازه بتواند موقتاً جانشین چکش شکسته شود. نجار، در هیچ لحظه از این جوانب‌نگری به صرف محیط دقت نمی‌کند، و توجه او به ویژگیهای متعین موارد درک‌شده، عاری از علاقه نیست. جوانب‌نگری، خود یک فعالیت مادی است، فعالیتی که هدفمند، ماهرانه، و در مناسبات ساختاری‌اش به اندازه سایر فعالیت‌های عادی زندگی، عملی است.

هایدگر استدلال می‌کند که این جهان عملی، حیث التفاتی متناسب با آن، و معنای چیزها در محدوده آن، در مقایسه با دریافت جهان به عنوان مجموعه‌ای از چیزها در مکان عینی، حیث التفاتی کنش‌های شناختی، و معنای چیزها در محدوده این اعمال، بنیادین‌ترند. این

بنیادی بودن یا تقدّم دستکم موارد زیر را در بر می‌گیرد:

۱. جهان عملی، جهانی است که پیش از هر چیز در آن ساکنیم، پیش از آنکه درگیر تفکر فلسفی یا بررسی علمی شریم و به بیان هایدگر، جهان عملی جایی است که خود را «لامحاله و نوعاً در آن می‌یابیم».
۲. جهان در معنای سنتی را [تنها] به عنوان [جهان] مشتق از جهان عملی می‌توان دریافت، اما عکس آن ممکن نیست. یعنی با ابتدا کردن به گزارش هایدگر از جهان عملی می‌توان دریافت که معنای سنتی از جهان چگونه پدید می‌آید، حال آنکه هر تلاشی که ادراک اعیان و شناخت را اصل بگیرد و جهان عملی را بر مبنای منابع سنتاً موجود بنا کند، محکوم به شکست است (وجود و زمان، ۱۲۲، ۷-۱۲۶).

نقدی که هایدگر از جهان - آنگونه که در سنت فلسفی تفسیر شده - می‌کند، با توجه به بحث او دربارهٔ تصویر دکارتی از واقعیت غیرمادی و مادی (یا «جسمانی»)، و رابطهٔ میان این دو شکل می‌گیرد. اجزاء مقوم این جهان عبارت است از یک ذهن که محتویاتش بازنمودهای ذهنی (ایده‌ها) است، و یک واقعیت جوهری قائم به ذات (نوعاً مادی)، که امکان بازنمود دارد. هدف کلی فلسفه و علم در این سنت، دسترسی به واقعیت فی‌نفسه و آنگاه یافتن راههایی برای تضمین درستی و دقت بازنمود ما از آن است. اقتضای دسترسی به چیزها به عنوان امور مستقل از اهداف و برنامه‌های ما ترک روش عملی و جهان عملی، و اختیار موضع نظری است. هایدگر این موضع را موضع تماشاگری بی‌علاقه می‌داند که مشاهده‌اش صرفاً نوعی کنجکاوی در باب ماهیت حقیقی امور است. هایدگر چنین مواجهه‌ای با امور را «تودست» (present-at-hand) نام می‌نهد. به این ترتیب، وجودشناسی سنتی، وجودشناسی «تودست» است، نظریه‌ای که بنیادیت‌ترین امور را، نه متعلقات جوانب‌نگری و سودمندی عملی، که امور مطرح در ادراک و شناخت به معنای سنتی می‌داند (وجود و زمان، ۳۰-۱۲۷).

هایدگر دلایلی چند بر نادرستی دیدگاه سنتی می‌آورد. از آنجا که تفصیل احتجاجات هر مورد از حوصلهٔ این مقال بیرون است، خلاصه‌ای از آنها را به دست می‌دهم. نخست آنکه هایدگر معتقد است این تصور که اذهان شناسنده با بازنمودهای درونی (خاص خودشان) در مواجهه با جهانی از اعیان قائم به ذات (مشترک / همگانی) هستند، منشأ معضل سنتی شناخت (شکاکیت) است. تنها راه اجتناب از این معضل، اجتناب از تصویر نظری واقعیت است که باعث معضل می‌شود (وجود و زمان، ۵۰-۲۴۷). دوم آنکه در روایت سنتی، راهی برای توضیح این امر که چگونه چیزها از ارزش برخوردار می‌شوند، وجود ندارد. وقتی از اعیان تو دست که مستقل از ما هستند، آغاز کنیم، ظاهراً هیچ گزارش رضایت‌بخشی از گذر به اعیان حامل ارزش



ممکن نخواهد بود چرا که ظاهراً وجود این محمولات ارزشی، خود، بستگی به روابط ما با اعیان دارد. هایدگر دوگانگی سنتی میان «امر واقع» و «ارزش»<sup>۳</sup> و معضلات لاینفک آن را ناشی از سنتی می‌داند که «تو دست» را واقعیت‌ترین و بنیادیت‌ترین موجود به حساب می‌آورد (وجود و زمان، ۱۳۲).

در این مرحله به دریافت دوم و مهمتر رسیده‌ایم که در آن جهان عملی، برای هایدگر، اولی [نخستینی] یا اساسی است، مرحله دریافت این چالش با وجودشناسی سنتی که «از این مسیر به هدف نمی‌توان رسید». آشکار است که ما به هر دو جهان، جهان نظری و جهان عملی، دسترسی داریم، و نیز با هر دو نوع اعیان «تو دست»، و «دم دست» مواجهیم. از دیدگاه هایدگر، توضیح هوسرل در مورد نحوه اضافه کردن لایه‌های معنا به بازنمودهای ذهنی‌مان برای دستیابی از امور صرف به اعیان جهان روزمره که واجد فایده و ارزش فرهنگی است، قریب به بهترین تلاش ممکن در چارچوب تفکر سنتی است که آشکارا و مطلقاً ناکام می‌ماند. اینگونه نیست که جهان عملی (اجتماعی، فرهنگی)، همان جهان تو دست باشد که محمولات اعتباری و برخی مناسبات به آن اضافه شده باشد. با این شیوه نمی‌توانیم به جهان روزمره‌ای که هایدگر توصیف می‌کند، دست یابیم.

با این همه، با چیزی مثل تفریق علاقه یا التزام از فعالیت عملی معمول می‌توانیم از «دم دست» به «تو دست» برسیم. اگر نجار نتواند چیزی بیابد که جایگزین چکش شکسته شود و تلاش برای «چسبیدن به کار» را رها کند، شاید عاقبت به نقطه نگرستن صرف به چیزهای دور و برش در کارگاه برسد، وضعیتی که شبکه روابط عملی را - که به «دم دست» امکان می‌دهد آنگونه که هست باشد - از دور خارج می‌کند. این اختلال در [از هم‌پاشی] فعالیت عملی، تنها راه دسترسی به «تو دست» نیست. اینگونه نیست که همواره مشغول کار یا گرم فعالیت باشیم، یا اینکه وجه شاخص ما، همواره، استفاده از ابزار «به منظور...» و از این قبیل باشد. در عین حال گونه‌های خاصی از عمل [کار]، مثل کارهای عملی، وجود دارد که لازمه دستیابی به اهداف خاص آنها، نوعی نگاه کردن و دیدن صرف است. با این همه، نکته آن است که اگر شبکه روابط فعالیت عملی را اساسی فرض کنیم، تعدیلات لازم جهت حصول دیدگاه نظری برحسب کاهش علاقه و تعلق عملی یا جایگزینی تعلقات و علائق معمول با تعلقات و علائق خاص محدود، که منجر به گسیختن شبکه روابط (بافت شکنی کمینه) جهان روزمره می‌شود، قابل فهم می‌گردد. هایدگر نه تنها از این طریق، مسیر «دم دست» به «تو دست» را پی می‌گیرد، بلکه نشان می‌دهد که

چطور «مکان» («مکان وجودی») فعالیت عملی می‌تواند دچار استحاله‌ای همانندشده، مکان اعیان شود (وجود و زمان، ۷-۱۴۶). در بخش دوم وجود و زمان، هایدگر می‌کوشد که همین روایت را در باب زمان «وجودی»، و زمان اعیان بگوید. اگر این همه درست باشد، «دم دست» و جهان عملی آن، برحسب فهم‌پذیری و توضیح‌پذیری فی حد ذاته، بر جهان «تو دست» و جهان نظری تقدم دارد، و هایدگر این تقدم را معادل تقدم منطقی وجودشناختی و معرفت‌شناختی می‌گیرد.

## ۲

فهم سومین و مهمترین نوع حیث التفاتی و جهان به مراتب دشوارتر از انواع عملی و نظری آن است. بهترین راه فهم آن بازگشت به نوع بنیادی التفاتمندی و جهان آن یعنی جهان فعالیت عملی و جستجوی چیزی حتی بنیادتر از مفروضات آن - نه در جهت «تو دست»، بلکه حدوداً در جهت مقابل - است. چکش، از نظر هایدگر، به میخها و تخته‌هایی که با آنها به کار می‌رود، دلالت می‌کند. در حقیقت، «وجود» [ «بود» ] ابزار مرکب از اینگونه نسبت‌های «دلالت» با ابزاری دیگر در همان کلیت ابزاری و نیز «تقریرات» آن اهداف نوعی است که به خاطرشان مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما چکش، این نسبتها را «بر دست‌اش» حک نکرده است، یا آنها را، آنگونه که ظاهراً رنگ و شکلش را به هر مشاهده‌گری می‌نماید، آشکار نمی‌کند. برای کسی که یکسره با ابزار و فعالیت نجار بیگانه است، چکش نهایتاً یک شیء تو دست است که «موضوع» مشاهده و اندیشه قرار می‌گیرد. چکش فقط برای افراد آشنا با کارگاه و کار نجار، ماهیت «دم دست»، یعنی قطعه ابزاری با نسبت‌های عملی متناسب را داراست. همچنین برای کسانی کاملاً «دم دست» است که به عنوان ابزار، کارکردی نامحسوس و روان دارد، کسانی که ماهرانه از عهده کار با ابزار و وظایف نجار برمی‌آیند، و در کارگاه گویی در خانه‌اند.

از این طریق، «دم دست» بودن، با آشناییها و مهارتهای خاصی برای کارپیرایی ملازمه دارد. اگر در همین مرحله از تفکر هایدگر متوقف می‌ماندیم، باز هم می‌توانستیم بخش اعظم ادعای او علیه سنت فلسفی رادریابیم. بی‌تردید، این آشنایی با محیطهای عملی ویژه، ملازمه‌ای با محتوا یا بازنمودهای ذهنی صریح ندارد. هیچ نظام هوسرلی معنا یا *noemata* وجود ندارد که واسطه تخصص عملی باشد. در عین حال چنین تخصصی، مدخلیتی با موضوع اعتقاد و شناخت ندارد. ۴. تأکید سنتی بر قوه شناخت، یعنی تلاش برای توضیح همه رفتار انسانی، برحسب اعتقادات و نیز نحوه آگاهانه بازنمایی چیزها به خودمان، نمی‌تواند مبین آشنایی تلویحی و

تبحری باشد که شاخص فعالیت عملی روزمره است. بازنمودهای صریح امور در جهان عملی و باورهای آگاهانه‌ای که با توجه به زمینه‌های عملی شکل می‌دهیم، همواره مستلزم این زمینه‌آشنایی و تخصص ناموده - و برای هایدگر، نامودنی - است.

با این حال، زمینه‌ای از آشنایی و تبحر وابسته به آن، جهت مرادوه با چیزها و دیگران وجود دارد که از آشنایی و تبحر وابسته به فعالیتها و موقعیتهای عملی خاص اساسیتر است. درست همانگونه که آشنایی ویژه‌ای با کارگاه نجار و مهارتهای ویژه‌ای برای تمشیت امور در محیط کار نجار داریم که به ما امکان می‌دهد با چکش آنگونه که هست مواجه شویم، همانگونه نیز آشنایی عامی با چیزها، دیگران و مجموعه‌ای از مهارتهای تلویحی برای مرادوه با آنها داریم که زمینه لازم برای هرگونه مواجهه با چیزهاست. هدف هایدگر از بحث درباره‌ی آن مناسبات و فعالیتهای عملی که جهان عملی را تشکیل می‌دهد، آماده ساختن ما برای فهم «فعالیت» عامتر انسان بودن و ساختار مادی مستلزم آن است.

این دریافت از جهان به عنوان عامترین ساختار الزامات که قدرت انجام کار را به ما می‌دهد و تمامیت «رویه» انسانی را «فرامی‌خواند»، به احتمال دستاورد محوری وجود و زمان، و حلقه اتصال آن با نوشته‌های بعدی هایدگر است. برای هایدگر محیطهای ویژه «دم دست» و «تو دست» صرفاً موارد خاص این جهانیت عام است، و مهارتها و آشنایی مستلزم آنها صرفاً موارد خاص آشنایی عام و راههای تمشیت امور است که طریق انسانی وجود ما را، در عامترین معنای آن، شکل می‌دهد. کارپیرایی یا چکش، صرفاً موردی ویژه از یک «رویه» سروکار داشتن با اشیاء - تشخیص آنها، قرابت با آنها، برخورداری از آنها، و از این قبیل - است، و آشنایی ما با کارگاه، صرفاً یک مورد ویژه از «وجود» عامتر ما در خانه یا «سکنی» در محیطهای معمول، یعنی شناخت (به معنای برخورداری از مهارت یا تبحر، نه به معنای برخورداری از باورهای درست) نحوه استقرار و حرکت، چه کردن، چه گفتن، و از این قبیل است.

این عامترین مهارتها و آشناییها، در عین حال از مهارتها و آشنایی عملی ویژه، نامحسوس‌تر و نامرئی‌تر است. نه تنها به آنها دقیق نمی‌شویم (زیرا به فعالیتهایی دقیق می‌شویم که به واسطه این مهارتها و آشنایی با آن درگیریم)، بلکه نفیس «دقت» نیز دیگر موردیت خود را از دست می‌دهد. جان کلام در روایت هایدگر آن است که چیزها، صرفاً با توجه به زمینه‌ای از آشنایی، تبحر و تعلق - در تمثالی نظامی از نقشهای مرتبط که در آن چیزها متناسب با هم‌اند - خود را آنگونه که هستند به ما می‌نمایند. شیء - ابزارها، نقشهایی هستند که توسط به‌کارگیرندگان ماهرشان در آن ابزار شکل می‌گیرند، و به‌کارگیرندگان ماهر نقشهایی عملی هستند که در ابزار،

خود را شکل می‌دهند. اختلال در [ از هم پاشی ] فعالیت عملی می‌تواند فرصتی را برای ما فراهم کند تا زمینه‌آشنایی، تبخر و تعلق عملی مرتبط با نسبتها و نقشهای عملی را عمیقاً درک کنیم، زیرا، برای نمونه، جهان نجار تمامیت جهان انسانی نیست و نجار بودن تمامیت انسان بودن نیست. ما زمینه‌گسترده‌تر و اساسی‌تری برای پناه گرفتن داریم. دقیق شدن به امور و فهم آنها فعالیت انسانی است. همه فعالیت انسانی مادی است، به این معنا که مقتضای آن زمینه‌ای از آشنایی، تبخر و تعلق یا درگیر شدن تلویحی است. اما وقتی این فعالیت انسانی به‌گسترده‌ترین و اساسی‌ترین دریافت ما از امور می‌رسد، که همان دریافت از موجود انسانی و جهان است، دیگر بستری گسترده‌تر از آن وجود ندارد که بتوانیم از آن در این فعالیت دقیق شده یا آن را درک کنیم. ما نمی‌توانیم عامترین مهارتهای کاربری با اشیاء را رها کنیم تا آنها را واداریم - آنگونه که مهارتهای نجار را وادی داشتیم - خود را به ما بنمایند. موجود انسانی مهارت تمشیت امور را، در تمام طول راه دارد، و این گسترده‌ترین سطح آشنایی، تبخر و التزام، انتهای راه است. چنین نیست که این امور را آگاهانه کسب کنیم، بلکه با اجتماعی شدن یا فرهنگی شدن به آن می‌رسیم. آنها همان‌اند که ما هستیم، نه آنچه از آن آگاهیم.

وقتی هایدگر می‌گوید که وجود انسانی جهان («موجودانه») خودش است، و جهان شیوه بودن ما («وجود انسانی») را دارد، می‌کوشد این نکته اخیر را فراچنگ آورد (وجود و زمان، ۹۲، ۴۱۶). ما فقط عامترین و بنیادی‌ترین شیوه «تمشیت» خودمان در جهت چیزها و موجودات انسانی هستیم، این شیوه‌های «تمشیت»، همان زمینه‌ای هستند که بدون آنها، چیزها و دیگران، امکان مواجهه، یعنی جهان بودن، را نمی‌داشتند.

این سومین و بنیادی‌ترین دریافت از حیث التفاتی و جهان، بصیرت تازه‌ای را در تقدم التفاتیت عملی و جهان عملی بر التفاتیت نظری و جهان «تودست» فراهم می‌آورد. جهان عملی، بعضی راههای مختص تمشیت را همراه با نسبتهای آشنایی همبسته با آنها، به مهارتهای زمینه‌ای عام، به راههای آشنای کاربری که به نهایت خود رسیده‌اند، و همچنین به چیزها و دیگران، که جهان را می‌سازند، علاوه می‌کند. با این همه جهان نظری با مقید ساختن روشمندانه مهارتهای زمینه‌ای عام و مهارتهای عملی و اهداف مختص ما حاصل می‌آید، به گونه‌ای که از این همه صرفاً آنهایی که برای مشاهده و شناخت نظری معتبرند، درکارند. جهان نظری مهارتهای زمینه‌ای و راههای آشنای خاص خود را برای تمشیت امور دارد - به زبان هایدگر، هنوز یک «جهان» است - و از تبخر و آشنایی جهان به عنوان زمینه استفاده می‌کند، با این همه، ناقص، نارسا، و یا ناشی از ارتباط با

جهان عملی است.

ارزشها، هم در جهانی که زمینه عام همه مواجهه‌هاست و هم در جهان فعالیت عملی فراهم می‌آیند. ارزشها در عملکرد عامترین مهارتهايمان جهت مراده با چیزها و دیگران پنهان‌اند. شکل فرهنگی خاص این مراده در جهت برجسته‌سازی برخی انواع چیزها و روابط به بهای حذف بقیه انواع سیر می‌کند. می‌توان تفاوت در شیوه‌های عام مبادرت به امور روزمره در فرهنگهای شرقی و فرهنگهای مدرن غربی رامبین این نکته دانست. ژاپنیا و چینیا تا همین اواخر که هنوز غربی نشده بودند، با چیزهایی مثل فنجان و سایر ظروف با احترام و شأنی برخورد می‌کردند که در غرب مختص آثار هنری است. این اشیاء با دقت بسیار ساخته می‌شد، از نسلی به نسل بعد می‌رسید و به سبب زیبایی و ظرافت طراحی، ارزشمند بود. در مقابل، اجناس مفید غربی از هر چیزی می‌تواند ساخته شود، از سفالینه‌های نشکن تولید-انبوه تا مواد پلاستیکی سخت یا کاغذ، و به سبب اقتصادی‌بودن، سرعت ساخت، سهولت کارآیی و دستیابی، یکبار مصرف بودن یا دوام‌شان ارزشمندند. اعمال و چشم‌اندازهای زمینه‌ای متفاوت منجر به سبکهایی به همان اندازه متفاوت در مواجهه و مراده با چیزها می‌شود. این چشم‌انداز، مختصه‌های متفاوتی از چیزها را معتبر یا نامعتبر، مهم یا بی‌اهمیت می‌کند. علاوه بر این، اعمال و چشم‌اندازهای زمینه‌ای فرهنگی، تجسم هنجارهای تلویحی تناسب می‌شوند، و ای بسا بعضی از آنها مبین هنجارهای رفتار همگانی، یعنی آنچه «همه‌کس» ("das Man") در شرایط معینی انجام می‌دهد و می‌گوید، یا انجام نمی‌دهد و نمی‌گوید - شوند (وجود و زمان ۸-۱۶۴). با این همه، غالباً بیان نمی‌شوند؛ برای نمونه از هنجارهای فرهنگی رعایت حد ارتباط با دیگران در یک گفتگوی اتفاقی، یا هنجارهای کسب و کار می‌توان نام برد. وقتی مراده ویژه ما با چیزها و دیگران سازگار با هنجارهای پنهان زمینه فرهنگی ما باشد، نوعی احساس صحت و پیشبرد «درست» امور حاکم است.

خاستگاههای ارزش، در جهان عملی، آشکار است. از آنجا که جهان عملی، هدفها و برنامه‌های انسانی را در بر می‌گیرد، چیزها در نسبت بالقوه مثبت یا منفی‌شان با دستیابی به این اهداف و نیز موفقیت برنامه‌ها، ارزش می‌یابند. جهان عملی بدو از فعالیت‌های عملی در طلب چنین مقاصدی نشأت گرفته است، و هنجارهای پیوسته با فعالیت‌های معین، داوریهای ارزشی را شکل می‌دهند. همواره شیوه درست و نادرست چکش زدن، میخ‌های مناسب و نامناسب برای کاری معین، و چکشهای بسیار سبک یا بسیار سنگین، به تناسب کاری که به آن مشغول هستیم، وجود خواهد داشت.

## ۳

بخش نخست وجود و زمان علاوه بر بحث در باب التفاتمندی و جهان، و نیز راههای دور شدن از سنت فلسفی - آنگونه که ذکر شد - مبنای بحث اصالت و زمانمندی بخش دوم را فراهم می‌آورد. فهم انسجام و یکپارچگی طرح کلی وجود و زمان برای ایجاد ارتباط میان بحث پیشین در باب وجود انسانی و جهان با روایت هایدگر از جلوه‌های گوناگون وجود انسانی «فاقد اصالت» [غیراصیل]، که در اواخر بخش نخست آمده، مؤثر است. طرح کلی وجود و زمان انکشاف معنای وجود است. نیمه نخست، یعنی تنها بخش نوشته شده از کل اثر مورد نظر، تحلیل وجود انسانی یا «دازاین» است. دلیل ابتدا کردن هایدگر به وجود انسانی، در پرسش از وجود، در بحث ما از جهان ارائه شد (گرچه وضوح لازم را نداشت). هر برنامه انسانی، به خدمت گرفتن یک امکان فرهنگی موجود [موجود به لحاظ فرهنگی] است، و مستلزم زمینه فرهنگی تبیین شده مهارتها و آشناییهایی است که هایدگر جهان می‌نامد. این جهان، مواجهه هستی منداها («باشنده‌ها»)ی خاصی را ممکن می‌سازد و تجسم دریافت تلویحی ما از تعیین ماهیت آنهاست. پس وجود انسانی به مدد تجزیه ناپذیری اش از جهان (موجود انسانی یعنی «باشنده در جهان»)، بالضرورة حامل امکان درک («آگاهی»)، از آنچه می‌تواند باشد، یعنی از وجود است. احتجاج بخش دوم آن است که امکان درک از وجود، یعنی ما، اساساً زمانمند یا تاریخی («زمانمندی» [وجود]) است. نیمه دوم وجود و زمان که هرگز نوشته نشد، بنا داشت تحول تاریخی درک ما از وجود در طلب معنای تاریخی اش، یعنی معنای حاضر اما پنهان در تاریخ مابعدالطبیعه غربی، را دنبال کند.

با بازگشت به بخش نخست روشن می‌شود که موجود انسانی از دو طریق متفاوت امکان «آگاهی» از تعیین وجود را دارد: طریق اصالتمند [اصیل]، و طریق فاقد اصالت [غیراصیل]؛ و بی‌شک طریق اصالتمند بهترین حصول به معنای وجود است. بنابراین هایدگر از تحلیل وجود انسانی غیراصیل آغاز می‌کند تا راه را برای درک نهایی از زمانمندی («تاریخمندی») انسان اصیل و رویکرد به معنای ماهوی وجود از راه فهم (کزفهمی) تاریخی مان از آن هموار سازد.

برنامه‌ها یا اهداف عملی نوعاً در یک نظم سلسله‌مراتبی آرایش یافته‌اند. من میخ را می‌کوبم تا چوبها را روی هم سوارکنم، با این هدف که خانه‌ای بسازم و در نتیجه خانواده‌ام مکان مناسبی برای زیست داشته باشد. شاید چکش زدن برای نجار ماهر درگیر در این سلسله‌مراتب نامحسوس باشد، اما سایر اجزای این سلسله‌مراتب هدفمند برای او چنین نیست. آگاهی

به سمت کاری که می‌کنیم و جایگاه آن کار در برنامه و سیمتری که به آن میل می‌کند، جهت یافته است. با این همه در منتهاالیه این زنجیره، اهداف نامرئی، «برای - اینکه ها»، وجود دارند. من علاقه‌مند به خانه‌ساختن برای خانواده‌ام هستم، «برای اینکه» تلاش می‌کنم که همسر و پدر خوبی باشم، «برای اینکه» تلاش می‌کنم انسان خوبی باشم. و این غایی‌ترین اهداف، نوعاً چیزهایی نیستند که از آنها آگاه باشیم. آنها در اتصالی خلل‌ناپذیر با زمینه‌عام و نامرئی همه نسبت‌های التفات، یعنی جهان، هستند. آنچه دریافت تلویحی ما از «راست» گردانیدن یا تمشیت امور مانند تمشیت روابط خانوادگی یا انسان‌بودن را فراهم می‌کند، زمینه‌ای تجربی است که به لحاظ فرهنگی تبیین شده است.<sup>۳۱</sup>

در پرداختن به برنامه‌های عملی و اهداف انسانی، در عین حال، به گونه‌ای متفاوت به آگاهی فرهنگی‌مان از وجود می‌پردازیم. به گفته‌های دیگر ما نوعاً این کار را یا به شیوه نامتمایز و یا به شیوه غیراصیل پیش می‌بریم. نظر هایدگر چنین است: آگاهی فرهنگی رایج از وجود شامل دریافتی از تناسب اهداف و برنامه‌های انسانی و نیز شیوه‌هایی است که به واسطه آنها در این اهداف و برنامه‌ها درگیر هستیم. عمده این دریافت به ویژه در لایه‌های بسیار ژرف و ماهوی، تلویحی است، با این همه از جنبه‌های صریح نیز برخوردار است. عمده آن حاضر در هنجارهای همگانی یا اجتماعی معیشت است که از این میان لااقل امکان آشکارشدن بخشی، وجود دارد. اینها هنجارهایی هستند که در عباراتی چون «آدم [das Man] طبعاً این کار را نمی‌کند»، «آدم اینجا، به آن شیوه، ... این کار را نمی‌کند»، یا «آدم همیشه...» ضبط می‌شود. این هنجارها اسباب نوعی نظارت دقیق در دوره نوجوانی است. اما وجه‌نظر هایدگر آن است که چنین هنجارهایی محدود به دنیای نوجوانی نیستند، بلکه لااقل به طور ضمنی در همه‌جا حاضرند، و زبان خاموش دریافت فرهنگی از این امرند که اینجا و آنجا چه باید کرد و شیوه‌های مناسب و نامناسب انجام آن کدام‌اند.

هایدگر سه جلوه از نسبت ما با وجود، با دریافت فرهنگی از تناسب، با مهارتهای عام برای کارپیرایی با هستی‌مندها، و آشنایی‌مان از آنها را تشخیص می‌دهد: حال یا طبع، آگاهی، بیان. در بخش دوم، این جلوه‌ها به سه جلوه از زمان - گذشته، آینده، حال - مربوط می‌شوند. مراد هایدگر از «حال»، چیزی شبیه به دریافت‌مان از حالی است که داریم، آگاهی پنهان یا حسی از رویدادگی<sup>۳۲</sup> لاشعور دریافت فرهنگی‌مان از وجود که آن را انتخاب نمی‌کنیم، بلکه به ارث

\* در اصل «زمینه تجربی فرهنگانه تبیین شده است».

\*\* رویدادگی (facticity)، عبارت از حالت چیزی است که بی‌جهت و بدون ضرورت در برابر انسان قرار دارد.

می‌بریم، و «پرتاب‌شدگی» ما به جهان که از سرشت ما نبوده، و با این همه به آن گره خورده‌ایم (وجود و زمان، ۶-۱۷۴). مراد هایدگر از «آگاهی»، «موضع گرفتن» است. هرگاه امکان یا برنامه خاصی را در نظر می‌گیریم در وجودی که خاص خود ماست، موضع می‌گیریم. هر انتخاب هدفمند و آینده‌نگر از جمع امکانات متعددی که از جهت فرهنگی تبیین شده‌اند، بیانگر نوعی آگاهی از امکانات تعین یک وجود انسانی است (وجود و زمان، ۶-۱۸۵). علاوه بر این، هر مواجهه جوانب‌نگر «دم‌دست» در جریان برنامه‌هایمان متضمن فهم به معنای کامل آن است، یعنی تأویل چیزی، به مدد نسبت‌های ابزاری‌اش، آنگونه که هست (وجود و زمان، ۹۰-۱۸۹). نکته شایان توجه آنکه، تأویل، در دریافت هایدگر الزاماً کلامی نیست. سرانجام مراد هایدگر از «بیان»، فراگویی [تفصیل] \* فهم‌پذیری (یعنی «باشندگی») چیزهاست (وجود و زمان، ۵-۲۰۴). بیان متضمن ارتباط است و از زبان به عنوان ابزار بهره می‌گیرد، با این همه ضرورتاً موضوع گفتار نیست، و ای بسا که سکوت مؤثرترین شیوه انتقال [بیان] آگاهی از چیزی باشد. سکوت برای «نیوشایی» \*\* و درک آگاهی‌هایی که ما را مخاطب قرار می‌دهد، اساسی است (وجود و زمان، ۹-۲۰۸).

هایدگر می‌گوید که با توجه به درک از فرهنگی که در آن پرتاب شده‌ایم، همواره در حال انتخاب از میان امکانات فرهنگی هستیم، به این معنا که همواره در حال آگاهی از «موضع گرفتن» (در) وجودمان بر مبنای پرتاب‌شدگی یا رویدادگی مان هستیم. وجود انسانی، در جوهر، خود-تأویلگر (موجود در جهان) است. اما این خود-تأویلگری، نوعاً نه تنها پنهان، بلکه گم (به زبان کی‌یرکگور «همگانی») است. ما تصمیم به انجام کارهایی می‌گیریم که «همه‌کس انجام می‌دهد»، بی‌آنکه غالباً از این تصمیم [انتخاب] آگاه باشیم. وقتی این تصمیمها [انتخابها]، به ناچار ناآگاهانه باشند، به‌طور «نامتمایز» - که هایدگر آن را در تقابل با «اصیل و غیراصیل» قرار می‌دهد - موجودیم. اما وقتی انتخاب می‌کنیم که وجودمان را به شیوه همگانی تأویل کنیم - یعنی زندگی در جهان «همه‌کس» (das Man) را انتخاب می‌کنیم، و به دلیل «درستی» یا راحتی، کاری می‌کنیم که «همه‌کس می‌کند» -، به مسیر غیراصیل وجود «می‌افتیم» (وجود و زمان، ۴-۲۲۱).

\* articulation، که معادل «تفصیل» برای آن تا حدی تداعی‌گر «مفصل‌بندی» به عنوان معنای دیگر articulation، و جناسی است که گویا مدنظر هایدگر بوده است.

\*\* در متن اصلی، فعل hearkening، که واژه‌ای کهن است، آمده، به همین جهت ما نیز از «نیوشایی» استفاده کرده‌ایم که ضمن کهن بودن - و شاید به همین دلیل - ظاهراً حسیت ژرفتری را تداعی می‌کند.



ما به واسطه برخی امور واقع حیات (انسانی) که فهمشان دشوار است، تمایلی به آگاهی غیراصیل از وجود داریم. این همه مربوط به فقدان زمینه، مبنای، یا توجیه متعین از وجود است. زمینه عام فهم‌پذیری یا جهان که مبنایی‌ترین دریافته‌مان از چیزها، دیگران و خودمان را به دست می‌دهد، خود فاقد منشأ غایی فهم‌پذیری یا فاقد مبناست. آنچه ژرفترین ساحت ما یا ژرفترین ساحت برای ماست، چیزی است که باید بر مبنای آن همه چیز را تأویل کنیم، اما خود هیچ نیست مگر تأویلی افزون بر تأویلهای پیش. ما و جهان، سراسر، تأویلیم. آنچه برحسب مهارتهای مبنایی، و آشنایی محسوس، ژرفترین است، حادث است - یعنی افزون بر آن هیچ دریافتی از درستی یا موجه بودن نهایی نحوه‌ای که هستیم وجود ندارد. حتی انتخابمان از میان تأویلهای (اهداف، برنامه‌ها)یی که به لحاظ فرهنگی در دسترس ماست حادث است - که تبیین آن (اگر تبیینی در کار باشد) با انتخابهای تلویحی بنیادینتری که خود حادث‌اند، صورت گرفته است. به این اعتبار آگاهی ما از وجود در هر دو جهت فاقد مبناست. دریافت ما از خود و جهان که به واسطه گذشته فرهنگی به آن گره خورده‌ایم، غایتاً داعیه اعتبار ندارد، به همین ترتیب برنامه‌ها و اعمال آینده‌نگر که این پدیدارگی فرهنگی و تأویلمان از خود برحسب آن راه، به دست می‌دهند نیز امکان تعیین اعتباری ندارد. اعمال، مهارتها و مناسبتها بر مبنایی استوارتر از اعمال و مهارتها و مناسبتهاهای افزون بر آن بنا نشده‌اند. و همه این حقایق امور با یک یورش «حال» بر ما آشکار می‌شود که هایدگر آن را اضطراب (anxiety) می‌نامد (وجود و زمان، ۵-۲۳۰).

اضطراب برای وجود انسانی، همانند اختلاف [از هم پاشی] برای ابزار است. همانگونه که از هم‌پاشی ابزار با آشکارکردن جایگاهش در شبکه روابطی که ابزار در آن مختل شده، منش مادی آن را نشان می‌دهد، اضطراب نیز با آشکار کردن حادث بودن شبکه اهداف و برنامه‌ها و زمینه فهم‌پذیری آن - که به سبب «مختل شدنمان» دیگر درگیر آن نیستیم - هویت بی‌بنیاد وجود انسانی را آشکار می‌کند. جزئیات نحوه دقیق کارکرد اضطراب و اینکه به زعم هایدگر دقیقاً چه چیز آشکار می‌شود، طبعاً به بخش دوم وجود و زمان احاله شده است. آنچه در این مقاله آمد برای کامل کردن تصویر اجمالی زیر از فقدان اصالت کافی است: فقدان اصالت چیزی است که به آن می‌گریزیم یا در آن می‌اقتیم تا از اضطراب و رازگشاییهای آشوبکار آن احتراز کرده باشیم. شکل غیراصیل آگاهی، «کنجکاو» (عاطل) است (وجود و زمان، ۷-۲۱۶). برای احتراز از درآویختن با حقایق ژرف آشوبکار، خود را با گونه‌ای پرسشگری از وجود و جهان مشغول می‌کنیم که با دریافت سطحی از امور، و نیز هرگونه اطلاعات نامربوط رفع نیاز می‌کند؛ دریافتی سطحی که «همه‌کس» از آن برخوردار است، و اطلاعاتی نامربوط که مایه گفتگوی سطحی و

شایعه است. و دقیقاً همین گفتگوهای سطحی و شایعات، یا به زبان هایدگر «وَرّاجی» است که نسخه غیراصیل بیان را می‌سازد (وجود و زمان، ۴-۲۱۳). وقتی فاقد هرگونه آگاهی عمیق از چیزها برای ارتباط اصیل با دیگران هستیم، وقتی از سکوت می‌هراسیم مبدا حقیقت ژرف را درباره وجود «بشنویم»، درگیر مهملات پرهیاهویی می‌شویم که هرگز آگاهی نامعین همگانی را به پرسش نمی‌گیرد، پس، به واقع هرگز چیزی نمی‌گوید.

هایدگر معتقد است که این آگاهی غیراصیل از وجود انسانی، چیزی بیش از ناکامی اسفبار خودشناسی را که بسیاری از ما گرفتار آن هستیم، باز می‌نماید. او در اواخر بخش نخست وجود و زمان می‌کوشد این کژفهمی را به مابعدالطبیعه سنتی و خطای وجودشناختی ماهوی آن پیوند دهد (وجود و زمان، ۷-۲۴۵). دعوی هایدگر آن است که خودآگاهی غیراصیل، اولین گام در جهت کژفهمی سنتی از وجود است. قضیه به قرار زیر است:

دچار شدن به آگاهی غیراصیل از وجود، معادل «جذب شدن» [انجذاب] در جهان همگان (جهان «همه‌کس» [das Man]) است. این جهان، متعین است و هم‌اینگونه تلقی می‌شود. این جهان، ماهیتاً، جهان اعیان است. مهمتر آنکه، آگاهی غیراصیل این جهان، در جهت مبنا یا اعتباربخشیدن به هنجارهای متشکله آن تلاش می‌کند، پس، این هنجارها را امور متعینی فرض می‌کند که توسط واقعیتی قائم به ذات در بطن این جهان وضع شده است. از اینجا تا فهم (کژفهمی) خودمان به مثابه گونه‌ای خاص از اعیان «واقعی» یک گام بیش نمانده است. برداشتن این گام تعین را [بدل به] مقوله ماهوی وجود، وجود ما و وجود واقعیت باقی مانده، می‌کند. و در این نقطه است که به وجودشناسی «تو دست» وارد می‌شویم و به هوسرل و باقی سنت فلسفی پیوند می‌خوریم.

این مقاله ترجمه‌ای است از مقاله زیر:

Harrison Hall, "Intentionality and World: Division I of *Being and Time*," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, Cambridge University Press, 1993, pp. 122-140.

پی‌نوشتها:

۱. برای مثال به منبع زیر رجوع کنید:  
*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, ILL.: Northwestern University Press, 1970), pp. 123-48, 173-83.
  ۲. رجوع کنید به:  
D. Føllesdal, "Husserl's Notion of Noema," *Journal of Philosophy*, 66(1969):680-7;  
و نیز:  
D. Føllesdal, 'Husserl's Theory of Perception' in *Handbook of Perception*, Vol. I, ed. E. Carterette and M. Friedman (New York: Academic Press, 1974), pp. 377-85;  
و همچنین:  
D. Smith and R. McIntyre, 'Intentionality via Intensions', *Journal of Philosophy*, 68(1971):541-61.
  ۳. باید خاطر نشان کنم که هرچند تأثیر برنتانو بر افکار هوسرل آشکار است، کاملاً محتمل است که فرگه در تحقق تحول «نظریه عام آگاهی» هوسرل و نیز شرح مشخص‌ترش از تجربه زبانی، نقشی نداشته باشد. در این زمینه رجوع کنید به:  
J. Mohanty, "Husserl and Ferge: A New Look at their Relationship," *Research in Phenomenology*, 4(1974):51-62.
  ۴. مبنای تلاش برای آگاهی از نظریه هوسرل برحسب الگوی فرگه آن است که هوسرل بر همانندی آن با نظریه خود تصریح دارد، و این امر احتمال خطا در این مورد را تا حدی تخفیف می‌دهد. ای‌بسا که هنوز موانع جدی در راه سرایت دادن مقولات فرگه‌ای به تمام عرصه تجربه آگاهانه وجود داشته باشد، با این همه مبنا قراردادن الگوی فرگه، لاقلاً انواع تمایزات موردنظر هوسرل را مشخص می‌کند.
- دفاعیه‌ای مفصل از این دعوی هایدگر را می‌توان در کتاب زیر یافت:  
H.L. Dreyfus and S. Dreyfus, *Mind over Machine*, (New York: McMillan, 1986).



پروفیسر شکیل احمد

پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ