

# هایدگر، انسان، هستی

محمد سعید حنایی کاشانی

## (قسمت دوم)

بدین ترتیب هایدگر به ما نشان می‌دهد که کوشش او در **هستی و زمان** بر آن است که از طریق «دازاین» (یا «وجود»/ Existenz) به هستی نزدیک شود، و همین امر توضیح‌دهنده‌ی آن است که چرا فلسفه‌ی هایدگر فلسفه‌ای «وجودی» یا «اگزیستانسیالیستی» فهمیده شد (عنوانی که هایدگر آن را مطلقاً رد می‌کند) و حال آن که او از همان دیباچه‌ی کتابش، **هستی و زمان**، نشان داد که مسئله‌ی او پرسش هستی است (رجوع شود به: پیشتر). اما آیا بدون انسان اصلاً ممکن است که از هستی سخن گفته شود؟ هایدگر پاسخ می‌دهد: «اینکه ما هستی را می‌فهمیم نه فقط واقعی است، بلکه ضروری نیز هست. بدون چنین انکشافی از هستی [یعنی فهم ما از هستی و پرسش درخصوص آن] امکان نداشت که ما "نژاد انسان" باشیم. یقیناً مطلقاً ضروری نیست که ما باشیم. این امکان محض وجود دارد که انسان اصلاً نباشد. با این وصف زمانی بوده است که انسان نبوده است. اما به سخن دقیق ما نمی‌توانیم بگوییم: زمانی بود که انسان نبود. در همه‌ی زمانها انسان بوده و هست و خواهد بود. چون زمان خود فقط مادامی پدید

می‌آید که انسان هست. زمانی وجود ندارد که انسان نبوده، نه به این دلیل که انسان از ازل بوده و تا ابد خواهد بود بلکه به این دلیل که زمان ازلی و ابدی نیست و زمان خود فقط در زمانی شکل می‌گیرد که یک آنجا بودن تاریخی و بشری هست. اما شرط لازم برای آنجا بودن او [انسان] این است که او هستی را می‌فهمد. و تا آنجا که این شرط پا برجاست، انسان به لحاظ تاریخی واقعی است».<sup>[۲۴]</sup> هایدگر برای شرح بیشتر این نکته به تأویل جمله‌ای از پارمنیدس می‌پردازد: «το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι». این جمله را معمولاً چنین ترجمه می‌کنند: «تفکر و هستی عین هم‌اند» یا «یک چیز است که هم به اندیشه درمی‌آید و هم هست».

کلمه‌ی یونانی *noein/voein* در اینجا به منزله‌ی فکر فهمیده می‌شود، تفکر فاعل شناسایی. تفکر فاعل شناسایی تعیین می‌کند که هستی چیست، و با این نحو تفکر، هستی چیزی غیر از موضوع تفکر نیست، آن چیزی که به فکر درمی‌آید. اما از آنجا که تفکر فعالیتی مربوط به فاعل باقی می‌ماند، و از آنجا که تفکر و هستی از نظر پارمنیدس عین هم فرض می‌شوند، همه چیز به فعالیت ذهن فاعل نسبت داده می‌شود. اما چنین تعلیمی، از نظر ما، در فلسفه‌ی کانت و ایدئالیست‌های آلمانی یافت می‌شود. تعالیم پارمنیدس اساساً بر تعالیم آنها سبقت دارد. از او به دلیل این دستاورد متریقی بسیار ستایش می‌شود، به‌ویژه در قیاس با ارسطو، متفکر متأخر یونانی. ارسطو نیز با ایدئالیسم افلاطون مقابله کرد و به‌دفاع از نوعی رئالیسم پرداخت و لذا پیشگام قرون وسطی بود.

این نظر متعارف و آشنای آلمانی را می‌باید در اینجا ذکر می‌کردیم، نه فقط به دلیل تأثیر سوء این نظر در هر تفسیر تاریخی از فلسفه یونانی، نه فقط به دلیل تفسیری که فیلسوفان دوره‌ی اخیر بدین صورت از تاریخ دوره‌ی نخستین فلسفه کرده‌اند، بلکه پیش از هر چیز به دلیل سیطره‌ی این

نظرهاست که فهم حقیقت اصیل کلمات اساساً یونانی که پارمنیدس بر زبان آورد بر ما دشوار شده است. فقط با فهم این کلمات است که ما قادر به ارزیابی تغییری خواهیم بود که صورت گرفته است، نه فقط در عصر جدید بلکه در شروع آن در اواخر عصر باستان و طلوع مسیحیت: تغییری که در کل تاریخ معنوی غرب تأثیر گذاشته است، یعنی فقط و فقط تاریخ آن.

برای فهمیدن این جمله،  $\text{TO } \gamma\alpha\rho \text{ AUTO}$

$\text{VOEIV } \epsilon\sigma\tau\iota\nu \text{ TE KAI } \epsilon\iota\nu\alpha\iota$  می‌باید سه چیز را

بدانیم:

۱. معنای  $\text{TO AUTO}$  و  $\text{TE KAI}$  چیست؟

۲. معنای  $\text{VOEIV}$  چیست؟

۳. معنای  $\text{EIVAI}$  چیست؟

در خصوص پرسش سوم ظاهراً با توجه به آنچه پیشتر درباره‌ی  $\text{physis}/\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  گفته‌ایم [رجوع شود به: پیشتر] به طور مستوفاً اطلاعات کسب کرده‌ایم. اما  $\text{VOEIV}$  مبهم است مگر اینکه ما صرفاً آن را «تفکر» ترجمه کنیم و آن را در معنای منطقی گزاره‌ای تحلیلی تعریف کنیم. به معنای  $\text{vernehmen}$  [دریافتن]،  $\text{nous}/\text{vous}$  به معنای  $\text{Vernehmung}$  [دریافت]، است و [این دو] در حقیقت در عین مضاعف شدن معنایشان متعلق به یکدیگر است. دریافتن به معنای پذیرفتن، رخصت دادن به رسیدن چیزی (یعنی آن چیزی که خودش را نشان می‌دهد، آنچه ظاهر می‌شود) به کسی است. کلمه‌ی  $\text{vernehmen}$  همچنین به معنای شنیدن شهادت، پرسیدن از شاهد و بنابراین تعیین امور واقع و اثبات این امر است که یک مطلب چقدر استوار است. دریافتن [ $\text{Vernehmen}$ ] در این معنای دوگانه به معنای رخصت دادن به رسیدن چیزی به کسی است، اما نه صرفاً پذیرفتن آن، بلکه گرفتن موضع قبول نسبت به آن چیزی که خودش را نشان می‌دهد. وقتی که لشکریان آماده پذیرفتن دشمن

می‌شوند، به امید متوقف کردن او در کمترین زمان ممکن است، به امید واداشتن او به ایستادن است [zum Stehenbringen]. در  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  این واداشتن - به - ایستادن مراد است. این دریافتن است که پارمنیدس می‌گوید در مقام هستی عین هم است. این نکته ما را به روشن ساختن پرسش نخست‌مان وامی‌دارد: معنای  $\tau\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ ، عین هم، چیست؟

از نظر ما دو چیزی که عین هم‌اند با یکدیگر قابل مبادله‌اند، چون یک چیزند. در این عین هم بودن چه گونه‌ای از وحدت مراد است؟ ما نمی‌توانیم این وحدت را هر طور که دوست داریم تعیین کنیم. در اینجا، در سخن گفتن از «هستی»، وحدت باید بدان‌گونه فهمیده شود که پارمنیدس از کلمه‌ی یونانی  $hen/\eta\epsilon\nu$  (واحد) می‌فهمد. ما می‌دانیم که این وحدت هرگز یک بی‌طرفی توخالی نیست؛ عین هم بودن به معنای برابری محض نیست. وحدت به یکدیگر متعلق بودن اضداد است. واحد بودن اصیل این است.

چرا پارمنیدس می‌گوید؟ چون هستی و تفکر در معنایی متعارض واحدند، یعنی عین هم به‌معنای متعلق بودن - به - یکدیگر. این را ما چگونه می‌فهمیم؟ از هستی آغاز کنیم، هستی در مقام «فوسیس» ( $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ) از چند جهت بر ما روشنتر می‌شود. هستی بدین معانی است: ایستادن در نور، ظاهر شدن، از اختفا به در آمدن. جایی که این امر رخ می‌دهد، یعنی جایی که هستی غالب می‌شود، دریافت غالب می‌شود و به همراه آن رخ می‌دهد؛ و این دو متعلق به یکدیگرند. دریافتن به - ایستادن - واداشتن پذیرنده‌ی آن امر ذاتاً پایداری است که خودش را متجلی می‌کند.» [۲۵]

اما سخنان پارمنیدس در باره‌ی انسان چه می‌گویند؟ در بادی نظر این جملات هیچ‌چیز درباره‌ی انسان به عنوان فاعل شناسایی یا فاعل اندیشنده نمی‌گویند. آن فاعل اندیشنده‌ای که هر چیز عینی

را از میان برمی‌دارد و آن را به فاعلیت محض ذهن نسبت می‌دهد.

این قضیه متضاد همه‌ی این سخنان را می‌گوید: هستی حاکم است، اما از آن رو و مادام که هستی حاکم است و ظاهر می‌شود، ظاهر شدن و در کنار آن دریافتن نیز باید روی دهد. اما اگر انسان در این ظاهر شدن و دریافتن شرکت می‌کند، او خودش باید باشد، او باید متعلق به هستی باشد. اما پس تعیین ذات و نحوه‌ی هستی انسان فقط به وسیله‌ی ذات هستی ممکن است.

اما اگر ظهور متعلق به هستی در مقام «فوسیس» (φουσις) است، پس انسان در مقام باشنده باید متعلق به این ظهور باشد. از آنجا که هستی انسان در میان هستها در کلّ به‌طور واضح نحوه‌ای جزئی از هستی است، جزئیت هستی انسان از جزئیت تعلق داشتن او به هستی در مقام ظهور حاکم مایه می‌گیرد. و از آنجا که دریافتن پذیرانه‌ی آنچه خودش را نشان می‌دهد: متعلق به چنین ظهوری است، می‌توان فرض کرد که این امر دقیقاً آن چیزی است که ذات هستی انسان را تعیین می‌کند. پس در تأویل قضیه‌ی پارمنیدس، ما نباید اندیشه‌ای متأخر در باره هستی انسان را در آن بیابیم، و پیش از هر چیز اندیشه‌ای امروزی را. کاملاً به عکس، خود این قضیه است که باید به ما بگوید چگونه، بر طبق آن، و یعنی، بر طبق چیستی هستی، هستی انسان متعین شده است.

از نظر هراکلیتس آنچه انسان هست نخستین بار در «پولموس» (πολεμος)، در جدایی خدایان و آدمیان، جلومگر شد، در تاخت و تاز خود هستی. از نظر فلسفه آنچه انسان هست جایی در آسمان نوشته نیست. ما باید به سخن دقیق بگوییم:

۱. تعیین چیستی انسان هرگز یک پاسخ نیست بلکه اساساً یک پرسش است.

۲. انجام دادن این پرسش و استواری در این پرسش امری تاریخی است و نه صرفاً به معنایی کلی؛ نه، این پرسش اصلاً خود چپستی تاریخ است.

۳. پرسش در باره‌ی آنچه انسان هست باید همواره با توجه به پیوند ذاتی این پرسش با پرسش از چگونگی کنار آمدن انسان با هستی انجام شود. پرسش در باب انسان پرسشی انسان‌شناختی نیست بلکه پرسشی تاریخاً مابعد - طبیعی [به معنای مورد نظر هایدگر ماورای طبیعی] است. [این پرسش در قلمرو مابعدالطبیعه‌ی معهود که اساساً «فیزیک» باقی می‌ماند نمی‌تواند به‌طور مستوفی مطرح شود].<sup>1</sup>

[۲۶]

از نظر هایدگر تصورات رایج ما درباره‌ی انسان در اشکال مختلف فقط یکی از موانعی است که ما را از آن قلمروی جدا ساخته است که در آنجا نخستین بار تجلی هستی انسان واقع شد و نخستین بار ثبات یافت. اما مانع دیگر آن است که ما حتی با این به اصطلاح پرسش در خصوص انسان نیز بیگانه‌ایم. بنابراین هایدگر می‌کوشد اساسی‌ترین نکاتی را مطرح کند که ما در صورت تمایل به تفکر درباره‌ی سخن پارمنیدس باید آنها را در نظر بگیریم. این نکات، که به برخی از آنها قبلاً اشاره شد، عبارت‌اند از:

۱. تعیین ذات انسان هرگز یک پاسخ نیست بلکه اساساً یک پرسش است.
۲. انجام دادن این پرسش بدین معنای بنیادی تاریخی است که نخستین بار این پرسشگری تاریخ را می‌آفریند.
۳. این از آن روست که پرسش در خصوص آنچه انسان هست فقط به منزله‌ی بخشی از تحقیق درباره‌ی هستی می‌تواند مطرح شود.
۴. فقط آنجا که هستی خودش را در پرسشگری منکشف می‌کند تاریخ رخ می‌دهد و در کنار آن هستی انسان، که به وسیله‌ی آن او مبادرت به جدا

ساختن خودش از هست از آن حیث که هست و همسخنی [auseinandersetzen] با آن می‌کند.  
۵. همسخنی پرسشگرانه است که نخستین‌بار انسان را به آن باشنده‌ای باز می‌آورد که او خودش است و باید باشد.

۶. هستی تاریخی فقط در مقام پرسشگری انسان را به خودش می‌رساند؛ فقط از این حیث که او یک خود است. خودی انسان بدین معناست: او باید آن هستی را دگرگون سازد که خودش را بر او در تاریخ منکشف می‌کند و او خودش را برای ایستادن در آن آماده می‌سازد. خودی بدان معنا نیست که او در وهله‌ی نخست یک «من» و یک فرد است. این او غیر از اوئی نیست که یک ما و یک اجتماع است.

۷. از آنجا که انسان در مقام یک هستی تاریخی خودش است، پرسش در باره‌ی هستی خود او باید به صورت دیگری بیان شود. به جای «انسان چیست؟» می‌باید بگوییم «انسان کیست؟» آنچه در سخن نغز پارمنیدس بیان می‌شود تعریفی از ذات انسان از درون ذات خود هستی است.<sup>[۲۷]</sup>

بدین ترتیب هایدگر، به جای تعریف وجود انسان به‌چیزی شی‌مانند یا از این قبیل، می‌کوشد نشان دهد که «دازاین» یک «رخداد» یا «واقعه» است، سرگذشتی که حوادث آن «میان تولد و مرگ» روی می‌دهد. پس «دازاین» این «میان» است. اما این «میان» چیست؟ «حرکت وجود به سان حرکت چیزی تو - دستی نیست. این حرکت برحسب راهی که "دازاین" می‌سپارد تعریف‌پذیر است. حرکت مشخصی را که "دازاین" در طول آن راه سپرده و خود راه می‌سپرد، ما "تاریخی شدن" آن می‌نامیم.»<sup>[۲۸]</sup> در این «تاریخی شدن» سه مفهوم اساسی وجود انسان را شکل می‌دهد.<sup>[۲۹]</sup> نخست، «دازاین» همواره خودش را «افکنده» در موقعیتی غیرانتزاعی و منطبق با زمینه‌ای فرهنگی و تاریخی

می‌یابد که در این زمینه همه چیز از قبل با توجه به آداب و رسوم یکاجتماع به طرز خاصی تأویل و تفسیر شده است. این افکندگی مقوم آن چیزی است که هایدگر «واقع‌بودگی» یا «دادگی» ( facticity) «دازاین» می‌نامد. مفهوم اساسی دوم، توانایی «دازاین» به‌استفاده از «زبان» یا «ناطق بودن» اوست، بدین‌معنا که ما در فعالیت‌هایمان جهانی را بیان می‌کنیم و بر اساس تأویلهای پذیرفته‌شده‌ای در نزد همگان با موقعیتهای مختلف مواجه می‌شویم. و بالاخره، مفهوم «فهم» است، به معنای خاصی که هایدگر از این لفظ مراد می‌کند: «دازاین» همواره نسبت به مسائل زندگیش موضع خاصی دارد و لذا همواره بر این اساس به زندگیش محتوا می‌دهد. و از آنجا که ما همواره درکی از اشیاء پیرامون خودمان با توجه به‌اهتمامهای عملی‌مان داریم، این موضع گرفتن را می‌توانیم «فرافکنی» امکانهای معنادار برای اشیاء و برای خودمان بگوییم.

وجود «دازاین» به دلیل داشتن موضع «آینده‌سو» (futural) است، بدین‌معنا که او همواره بی‌آنکه بداند به سوی تحقق دادن نوعی نتیجه در حرکت است (گرچه این «معطوف بودن به هدف» شاید هرگز از خاطر شخص نیز نگذرد). پس صفت بارز فعل شخص «آمدن - به سویی» (zu-kommen) است، تحقق بخشیدن به اموری که او به عهده گرفته است، و این یعنی هستی - به - سوی آینده (zu-kunft). بنابراین، براساس این توصیف، «هستی» دازاین یا هویت شخصی را مواضعی تعریف می‌کنند که دازاین در هنگام رویارویی با موقعیتهای روز - به - روز سراسر عمرش اتخاذ می‌کند.

تصور وجود انسان به منزله‌ی ظهور - در - حضور فراهم‌کننده‌ی بصیرتی به فهم هستی است که هایدگر می‌کوشد به آن دست یابد، تصویری که مایکل سیمرمن آن را «پدیدارگرایی هستی‌شناختی» (ontological phenomenalism) می‌نامد.<sup>[۳]</sup> هستی من - آن که هستم - چیزی غیر از آنچه در طی عمل متقابل من و جهان در طول عمرم به ظهور می‌رسد نیست. هایدگر در این گفته که «"چیستی" دازاین در وجودش نهفته است» هیچ



جایی برای مفهوم جوهر یا ذاتی پنهانی که به حسب ادعا برای توضیح پدیدارهای خارجی بدان نیاز باشد قائل نمی‌شود. بر طبق پدیدارشناسی هایدگر از هستی - در - جهان یا در جهان بودن، آنچه اساسی‌ترین چیز است انسانها یا اشیاء نیست، بلکه دقیقاً «عرصه» (clearing) ای است که در آن صورتهای مشخصی از وجود انسان به همراه گونه‌های خاصی از زمینه‌ی ابزاری در وابستگی درونی و متقابل‌شان به - ظهور - می‌آیند. باشندگان به طور کلی در مقام آنچه هستند (یعنی: در این‌گونه و آن‌گونه بودن‌شان) فقط بر زمینه‌ی عُرف تأویلی یکفرهنگ تاریخی خاص جلومگر می‌شوند.

بنابراین هستی‌شناسی بنیادی هایدگر با تأکیدی که بر واقع‌بودگی و افکندگی و استقرار در جهانی غیرانتزاعی و واقعی دارد به سوی چیزی شبیه به یک «واکنش بطلمیوسی» نسبت به انقلاب کپرنیکی کانت در حرکت است. انسانها جهان را نمی‌سازند. در واقع، انسانها و اشیاء را تمامیت آن چیزی قوام می‌بخشد که هایدگر در نوشته‌های اولیه‌اش «جهانیدن جهان» می‌نامد؛ و هستی نه خاصی ماهوی اشیاء انگاشته می‌شود و نه این واقعیت صرف که آنها روی می‌دهند و نه چیزی که انسانها در اشیاء می‌افکنند. به عکس، هستی واقعه‌ای زمانی تصور می‌شود، «حرکت در حضور» از فهم هستی متجسم در صور حیات دازاین جدایی‌ناپذیر است. هستی آن واقعه (Ereignis)ی منکشف بودن است که در آن باشندگان ناگزیر از تخصیص به مفهوم بودن می‌شوند. بنابراین، هستی «رخداد» پیچیده‌ای دیده می‌شود که، اگرچه به انسانها «نیاز دارد» و از آنها «استفاده می‌کند»، نبایست چیزی تصور شود که انسانها آن را می‌آفرینند. در واقع، هستی را باید «واقعه‌ی متجلی بودن، رخداد حقیقت هستی، واقع شدن تاریخ تجلیات عصری هستی»<sup>[۳۱]</sup> محسوب کرد. و از آنجا که هستی اکنون تاریخ ظهور اعصار این تجلی بالذات است، هایدگر می‌گوید که «تاریخ هستی خودِ هستی است»<sup>[۳۲]</sup>. بدین‌ترتیب انسانها بیشتر لبیک‌گویانی محسوب می‌شوند که به وظیفه‌ی «پاس داشتن» هستی خوانده می‌شوند تا آفرینندگانی که هستی را قوام می‌دهند. بدین لحاظ، هستی بسیار شبیه به زبان است. وقتی با

یکدیگر سخن می‌گوییم، چیزهایی می‌گوییم که اغلب کاملاً اصیل و مبتکرانه‌اند. اما انجام دادن این کار فقط با نزدیک شدن به منابع زبانی زبان‌مان میسر است. بنابراین، آنچه قادر به گفتنیم همواره به‌وسیله‌ی ادای کلمات و شاکله‌سازی‌های تعبیه‌شده در زبان تاریخی‌مان از پیش شکل گرفته است. به‌همین سان، افعال و افکار ما نیز به انتقال تاریخ یاری می‌رسانند، اما حتی اصیلترین بیانها و ابتکارات ما نیز همواره تحت هدایت و تنظیم فهم به‌طور کلی خاموشی است که در رسوم فرهنگ تاریخی ما مجسم شده است. این فهم شکل‌دهنده‌ی هستی که «در پشت سر ما روی می‌دهد»، ما را به بازگویی همان الگوهای می‌کشاند که امید به چیره شدن بر آنها را داشتیم.

برای فهم توجه‌های دیگر به تاریخ هستی، می‌بایست شمه‌ای از روایت او از تاریخ را بازگو کنیم. روایت او با این فرض، فرضی که مبتنی بر قرائت متون فلاسفه‌ی پیش از سقراط است، آغاز می‌شود که در فجر تمدن غربی «ابتدای نخستینی» وجود داشت که در آن یونانیان تفاوت هستی‌شناختی—تفاوت میان هستی و هستها—را با طرح این پرسش روشن کردند که هستها چیستند؟ یا هستی هستها چیست؟ از نظر هایدگر، این پرسش تا به امروز «پرسش راهنما» (Leitfrage) تفکر غربی بوده است. نخستین پاسخ به این پرسش «فوسیس» بود، یا حضوری که به صورت «ظهور و باشیدن» به فهم درمی‌آید، به صورت «ظهور خودشکفته...، باز شدن، آن چیزی که خودش را در این باز شدن آشکار می‌کند و در آن دوام و بقا دارد».<sup>[۳۳]</sup> هستی، در این نخستین تجربه‌ی یونانی، «نمود به منزله حالت معینی از تجلی ذاتی ظاهرشونده» است که در آن اشیاء از مستوری در «حقیقت به معنای مکشوفی»<sup>[۳۴]</sup> ظهور می‌کنند. به گفته‌ی هایدگر، «هستی انسان [در] ذات تاریخی و تاریخ - افشاکننده [اش] "لوگوس"، گردآوردن و دریافتن هستی هستها، است»<sup>[۳۵]</sup> واقعه‌ی هستی—که اشیاء را مثلاً به عنوان قدسی یا به عنوان منابع طبیعی در برابر نظر قرار می‌دهد—با فهم هستی مجسم در آداب و رسوم یک فرهنگ تاریخی ممکن می‌شود. تجربه‌ی یونانی از هستی

نخستین آغازگاه تجربه‌ای است که از نظر هایدگر تمامی تجربه‌ی غرب از هستی را تا به امروز شکل داده است. بنابراین، شروع تازه فقط در صورتی محقق می‌شود که بتوانیم با شروع نخستین همسخنی کنیم.

با این همه، ظهور «اعصار» متفاوت در فهم هستی در طول هزاره‌های گذشته— «تاریخ مابعدالطبیعه»— گرفتار نقاب زدن یا اختفای متزاید آن چیزی شده است که در آن تجربه‌ی آغازین منکشف بود. یونانیان در پرسیدن درباره‌ی هستها و تجربه‌ی هستها به منزله‌ی آنچه به حضور می‌آید از آنچه این حضور را ممکن می‌سازد غفلت کردند، یعنی: «حضور داشتن» آنچه حاضر است. بدین ترتیب، به روایت داستان هایدگر، خودِ هستی در نخستین ابتدا «فراموش شده باقی می‌ماند».<sup>[۳۶]</sup> یونانیان به جای اندیشیدن به هستی (Sein) به «هست بودن» (Seiendheit) که خاصه‌ی ماهوی هستهای بالفعل موجود می‌انگاشتند توجه کردند.

بنابراین تاریخ مابعدالطبیعه تاریخ فراموشی یا «رو بستن»ی است که در آن هستها به صورت موجوداتی بالفعل و دارای خواص ماهوی جلوه می‌کنند و حال آنکه هستی— آن چیزی که در مرتبه‌ی نخست برای هر چیزی ممکن می‌سازد که در «وجود» (existentia) و «ماهیت» (essentia) اش به جلوه آید— مستور باقی می‌ماند. این رو بستن<sup>[۳۷]</sup> در تأویل افلاطون از هست بودن هستها به منزله‌ی سیما (idea) یا سردیسه‌ی کامل به وضوح پیداست. این سیما از طریق تأمل عقلی محض شناختنی است و اشیاء مادی گوناگونی را تولید می‌کند که در جهان مشهود ما پدید می‌آیند. تحولات بعدی به تصویری از هستها به صورت «آنچه ایجاد شده است» و تصویری از هستی به صورت «هستی ایجاد شده» (به وسیله‌ی طبیعت یا به وسیله‌ی خدا) انجامید. در عصر جدید، این تولید به صورت آن چیزی انگاشته می‌شود که «پیش روی» یکفاعل یا یکاراده «می‌ایستد» (vor-stellend). بدین ترتیب، بودن نتیجه‌ی پیوسته پایدار بودن فعلی مؤد است، آن

چیزی که مولد به عنوان محصول تولیدش «پیش رو قرار می‌دهد».

در نتیجه‌ی نخستین تلقیها از هستی در فجر تاریخ، هستی آن چیزی انگاشته می‌شود که دوام می‌آورد، آن چیزی که پایدار است، آن چیزی که همواره آنجاست. هستی حضور پیوسته‌ی یکجوهر (  $\text{Ousia}$  ) است، یعنی آن چیزی که در خلال همه‌ی تغییرات «باقی می‌ماند» (به طوری که بعدها دکارت آن را شرح می‌دهد، آن‌گاه که در تأمل دوم درباره‌ی ذات قطعه‌ای موم تدبّر می‌کند). بنابراین، تا بدان حدّ که مابعدالطبیعه به «هست بودن» توجّه می‌کند و نسبت به شرایطی که رخصت می‌دهد هر چیزی، هر چه باشد، به جلوه درآید کور است، بر مابعدالطبیعه «خطا» یا «بیراه‌روی» حاکم بوده است. و از آنجا که فتح باب این تأویل از «هست بودن» (beingness) به دست افلاطون انجام شده است، تمامی تاریخ مابعدالطبیعه را می‌توان «افلاطون‌مشربی» (Platonism) گفت. و چون نیچه نیز هنوز در چارچوب تضادهایی که افلاطون باب کرد عمل می‌کند، هایدگر حق دارد بگوید که نیچه «عنان‌گسسته‌ترین افلاطون‌مشرّب» است.<sup>[۲۸]</sup> پس نتیجه می‌شود که تمامی تاریخ تفکر غربی عبارت از پاره‌ای تغییرات در پاسخ‌آغازین به این پرسش است که «هستها چیستند؟»: از آناکسیمندر تا برسیم به نیچه همه به این پرسش پاسخ داده‌اند.

با این همه، در نظر داشتن این نکته خالی از اهمیت نیست که تاریخ مابعدالطبیعه به‌هیچ وجه آن چیزی نیست که مردمان در طول قرن‌ها انجام داده‌اند، بلکه آن چیزی است که از بطن خود هستی برای انسانها رخ می‌دهد، گرچه اعمال و افعال آنان نیز در تحقق آن کاری انجام می‌دهد. اعصار در تاریخ هستی از طریق آن چیزی پدید می‌آیند که هایدگر Ereignis می‌نامد، کلمه‌ای که معنای آن «واقعه» است اما با مفهوم «از آن خود بودن» یا «تخصیص» (eigen) نیز مرتبط است، و لذا «واقعه‌ای [را به ذهن متبادر می‌کند] که به - خود - ش - می‌رسد». اگر نامستوری یا مکشوفی از واقعه‌ای در بطن هستی نتیجه می‌شود و لذا چیزی نیست که انسانها انجام می‌دهند، پس نتیجه می‌شود که مستوری جاری در

تاریخ مابعدالطبیعه نیز چیزی است که در خود هستی رخ می‌دهد. بدین معنا مستوری به‌ناگزیر ملازم با هر به - ظهور - آمدن است: دقیقاً به مانند اشیاء موجود در یک اتاق که فقط در صورتی مرئی می‌شوند که نوری که آنها را روشن می‌کند خودش نامرئی بماند، بنابراین اشیاء فقط در صورتی امکان ظاهر شدن دارند که این ظاهرکننده خودش «دور بایستد» یا «پس بکشد» (این استدلال برای ما کاملاً آشناست: از طریق فلسفه‌ی اسلامی و تصوّف).

از آنجا که مستوری هنگامی روی می‌دهد که صورت خاصی از حضور داشتن حقیقت نهایی درباره‌ی اشیاء قلمداد می‌شود، هایدگر می‌گوید که هستی (در مقام ظاهر شدن) «مادام که خودش را به صورت **هستی** نشان می‌دهد خودش را به صورت نمود درمی‌آورد».<sup>[۳۹]</sup> (تأکیدها از من است). به عبارت دیگر، آنچه در زمان خاصی به جلوه درمی‌آید خودش را حرف آخر درباره‌ی واقعیت معرفی می‌کند، به منزله‌ی «تنها بازی در شهر»، با این نتیجه که تأویل عصر جاری از واقعیت دارای بداهت ذاتی و بی‌چون و چرا قلمداد می‌شود.

از نظر هایدگر ویژگی عصر ما این است که روبستن یا پس‌کشیدن ناگزیر هستی در شکل فناوری دوره‌ی جدید در «به خود و انهادگی» کامل انباشته شده است. اما فقط با به تجربه درآوردن کامل تنگنای این به خود و انهادگی هستی است که می‌توانیم مبادرت به فراتر رفتن از نحوه‌ی فهمی بکنیم که فناوری و مابعدالطبیعه حاکم کرده‌اند. هایدگر از شروعی «تازه» یا «دیگر» سخن می‌گوید که به منزله‌ی یک امکان در برابر ما قرار می‌گیرد، اگر ما بتوانیم به «پژواک» (Anklang) هستی گوش دهیم. این «شروع دیگر» میان انسانها و هستی نسبتی دیگرگون ایجاد می‌کند. این انتقال به شروعی تازه، با چهره به چهره قرار دادن ما با خود مستوری، ما را به تجربه‌ی آن چیزی هدایت می‌کند که دقیقاً در مابعدالطبیعه فراموش شده بود: حقیقت هستی.

این شروع تازه نیز همچون شروع نخستین چیزی نیست که انسانها انجام می‌دهند، بلکه چیزی است که در خود هستی رخ می‌دهد. انسانها، در نوشته‌های دهه‌ی سی هایدگر، همواره

شرکت‌کنندگان در واقعه‌ای وسیع‌ترند. و لذا آنچه درباره‌ی نظر هایدگر به «تاریخ هستی» در دهه‌ی سی بیس از همه مایه‌ی اعجاب است «ماورای روایت» (metanarrative) ی منادی نجات و آخرالزمان است که مبنای آن به نظر می‌رسد. در اینجا تاریخ «رخداد»ی یک تگه دیده می‌شود که از سرچشمه‌های آغازین می‌جوشد و از میان «شب تاریک نفس» فراموشکار می‌گذرد، با این همه در بازیافتن نهایی سرچشمه‌های پنهانش حاوی نویدهایی برای نجات یا رستگاری است. به‌همان‌سان که «آیندگی» اساس زمانمندی انسان است، آینده نیز تعریف‌کننده‌ی تاریخ است. به طوری‌که هایدگر می‌گوید، «تاریخ در مقام رخداد فعل کردن است و هستی فعل‌شده در آن که از میان زمان حال می‌گذرد از **بطن آینده تعین‌یافته** و جای گذشته را می‌گیرد» (تأکید از من است).<sup>[۴۰]</sup>

این تصوّر از تاریخ در **هستی و زمان** نیز قبلاً بیان شده بود. در آنجا هایدگر ادعا کرد که تاریخنگاری باید با فراقندن امکانهای «یادبودی» برای آینده آغاز شود تا به منزله‌ی اساسی برای به ضابطه درآوردن درک ما از جایی که تاریخ در تمامیت خود در پیش دارد به کار آید. این سویی معطوف به آینده امری اجتناب‌ناپذیر است، زیرا فقط برحسب انتظاری از حالت پایان تحوّل تاریخی است که ما مبنایی برای انتخاب کردن حوادثی داریم که می‌توانند به لحاظ تاریخی با به ضابطه درآوردن تفسیر ما از آنچه تاریخ در کلّ معنا می‌دهد مرتبط باشند. یعنی می‌توانیم سلسله‌ی آشفته‌ی حوادث گذشته را به صورت روایی درآوریم تا براساس تصوّری از نتیجه‌ی آینده‌ی تاریخ معنایی در آنها بیابیم. معنای فراقنده‌ی دستاورد ممکن تاریخ به ما اجازه می‌دهد آن چیزی را ببینیم که از گذشته به صورت ثبت تاریخی دستاوردهای فرهنگ ما «به طور محترمانه حفظ» خواهد شد.<sup>[۴۱]</sup> به این دلیل است که «دازاین» باید «قهرمانش را انتخاب کند»، اگر به تشخیص آن چیزی رسیده است که بازگرفتن آن از گذشته ارزش دارد.<sup>[۴۲]</sup> و فقط بر اساس این‌گونه فهم یادبودی‌شده از گذشته است که می‌توانیم موضعی برای انتقاد از «امروز» داشته باشیم.

تاریخننگاری اصیل ضرورتاً «نقد زمان حال»، «نحوه‌ای جدایی در دناک خود از عمومیت نازل "امروز"» است.<sup>[۴۳]</sup> نکته‌ی مورد نظر هایدگر ظاهراً این است که نقد زمان حال فقط بر اساس دیدی از بدیل‌های دیگر زندگی که برای ما ممکن است می‌تواند انجام شود، دیدی «آرمانی» که خود فقط از فهم ما از گذشته امکان اخذ دارد. به عبارت دیگر، ما می‌توانیم از آنچه اکنون هستیم فقط به نام تصویری یادبودی‌شده از آنچه تاریخ ما به فرض می‌تواند باشد انتقاد کنیم.

هدف فلسفه «اعاده‌ی دازاین تاریخی انسانیت— و لذا همواره متضمن دازاین **آینده‌ی خود**» ما در تمامیت تاریخ تخصیص داده شده برای ماست— به قلمرو هستی است، آن چیزی که در اصل به انسانها تعلق می‌گیرد تا آن را برای خودشان باز کنند» (تأکید از من است).<sup>[۴۴]</sup> فهم وظیفه‌ای که آینده برای ما قرار داده ما را به لزوم «بازپس بردن ریشه‌هایمان در تاریخ» و اتخاذ «نظری خلاق به سنت [مان]» و «تکرار ابتدا... برای اینکه آن را در شروع تازه‌ای دگرگون کند» وامی‌دارد.<sup>[۴۵]</sup> پس انجام دادن پرسش هستی فقط مشغول شدن به کاری دانشگاهی و انتزاعی نیست. به عکس، این پرسش «رخداد» وجود انسان را به روی «امکانهای هنوز ناپرسیده، [آینده‌ها] می‌گشاید، و در عین حال آن را به شروع گذشته‌اش می‌بندد، و لذا آن را قوت می‌بخشد و به آن در زمان حال وزن و اعتبار می‌دهد».<sup>[۴۶]</sup> در پشت این تفکر ظاهراً اعتقادی وجود دارد به اینکه واقعه‌ی ظاهرکننده‌ی هستی خود واقعه‌ای است فرجام‌شناختی: از آنجا که «خود هستی ذاتاً فرجام‌شناختی» است، هایدگر در ۱۹۵۰ نوشت که «ما باید روزی فجر سابق را در فجری که می‌آید پیش‌بینی کنیم».<sup>[۴۷]</sup> با این همه از این نوشته‌ها همچنین روشن است که هرگز چیزی شبیه به یک تفسیر نهایی و قطعی از هستی وجود نمی‌تواند داشته باشد: «ذات هستی هرگز به طور قطعی گفتنی نیست».<sup>[۴۸]</sup> بهترین کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم سعی در تفکر در کنار شاعری است که آنچه را در گفتن (Sage) خاموش زبان گفته می‌شود می‌شنود و می‌تواند آن را در

شعری «تصنیف» کند که تجربه‌ی تازه‌شده‌ای از حقیقت هستی را بیدار می‌کند.

---

### یادداشتها:

24) Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 84.

25) Ibid., pp. 136-37.

26) Ibid., pp. 137-40.

27) Ibid., pp. 143-44.

28) Heidegger, *Being and Time*, p. 427.

(۲۹) از اینجا به بعد فقراتی از «مقدمه»ی چارلز گیگنون را تلخیص کرده‌ام، رجوع شود به:

*The Cambridge*

*Companion to Heidegger*, pp. 25-26.

30)

*The*

*Cambridge Companion to Heidegger*, p. 257.

*The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 283.

32) Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, Tr. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1973, p. 82.

33) Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 14.

هایدگر در شرح تاریخ هستی نیز متأثر از نیچه است، با این تفاوت که نیچه این تاریخ را یکسره به تأویل انسان از هستی نسبت می‌دهد و هایدگر با مطرح کردن «حقیقت هستی» تأویل انسان را نیز از خود هستی می‌داند. برای نظریه‌ی نمونه‌وار نیچه از تاریخ هستی، رجوع شود به ( *شامگاه بتها*، ترجمه‌ی فارسی، ص ۴۵-۶۳):



Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*

The

*The Protable Nietzsche* ,

pp. 485-86.

34) Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 109.

35) Ibid., p. 171.

36) Ibid., p. 18.

(۳۷) این اصطلاح «رو بستن» و «رو نمودن» را از استعاره‌ای گرفته‌ام که پارمنیدس برای «آلثیا» یا «حقیقت» به کار می‌برد، آنجا که پارمنیدس در منظومه‌ی *درباره‌ی طبیعت* می‌گوید، دختران خورشید پس از آنکه او را از خانه شب به روشنایی روز درآوردند «رو بند» هایشان را از سر برداشتند (همچنین مقایسه شود با حافظ: شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو/ ابرو نمود و جلومگری کرد و رو ببست):

Εἰς φᾶος ὠσαμεναι κρατῶν ἀπο χερσσι  
καλυπτρας

رجوع شود به :

Parmenides, *Parmenides of Elea: Fragments* ,  
Tr. David Gallop, Toronto: University of Toronto  
Press, 1991, p. 48.

38)

*Wegmarken*, Frankfurt am Main:

Klostermann, 1967, p.133.

به نقل از :

Robert

*Journal of the History of Philosophy* , 23

(January 1985): 71-98, p. 79.

ترجمه‌ی موجود انگلیسی این مقاله، «تعلیم افلاطون در باب حقیقت»، از جان بارلو، ظاهراً ترجمه‌ی موثقی نیست، در:

William Barret, *Philosophy in the Twentieth Century*, 1962, pp. 251-270.

39) Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 109.

- 40) Ibid., p. 44.  
 41) Heidegger, *Being and Time*, pp. 447-8.  
 42) Ibid., p. 437.

هایدگر در اینجا نیز از تلقی نیچه از تاریخ پیروی می‌کند. برای تلقی نیچه از تاریخ و توصیف او از سه رویکرد یادبودی، عتیقه‌دوستی، انتقادی، رجوع شود به: جان مک‌کواری، *فلسفه‌ی وجودی*، ص ۲۲۵ به بعد. نظریه‌ی مشهور نیچه درباره‌ی تاریخ در این رساله آمده است:

the Service and

*Unmodern Observations*, Ed. William Arrowsmith, New Haven: Yale University Press , 1990, pp. 73-147.

- 43) Heidegger, *Being and Time*, p. 449.  
 44) Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, pp. 41-2.  
 45) Ibid., pp. 38-9.  
 46) Ibid., p. 44.  
 47) Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, Tr. David F. Krell and Frank Capuzzi. New York: Harper & Row, 1975, p. 18.  
 48) Martin Heidegger, , Ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989, p. 460.