

تفکیک و تخریب به عنوان مرحله‌ای از پدیدارشناسی هایدگر

محمدجواد صافیان* - شکوفه حسینی منش**

چکیده

یکی از بحث‌برانگیزترین مسائلی که در فلسفه هایدگر وجود دارد، ادعای هایدگر درباره غفلت سنت فلسفه غرب از مسئله هستی است. هایدگر می‌کوشد با تفکیک و تخریب این سنت، ریشه‌های این غفلت و فراموشی را آشکار کند. با این حال، همواره این گونه به نظر آمده است که هایدگر با چنین ادعایی قصد دارد این سنت را ویران کند و آن را بی-ارزش جلوه دهد. کوشش ما در این مقاله آن است که پس از تعریف و توضیح تفکیک و تخریب مدنظر هایدگر، نشان دهیم هدف هایدگر تخریب و نابودکردن سنت فلسفه نیست؛ بلکه تفکیک و تخریب گام مهمی در پدیدارشناسی او در راه رسیدن به درک عمیق‌تری از هستی است؛ زیرا تنها به وسیله تفکیک و تخریب، هستی‌شناسی می‌تواند به طور کامل به شیوه پدیدارشناسانه، از ویژگی اصیل مفاهیم خویش مطمئن شود. همچنین، سعی کرده‌ایم لزوم و چرایی انجام تفکیک و تخریب را در فلسفه او نشان دهیم و با بررسی دو نمونه از آثار وی، یکی متعلق به دوره اول و دیگری متعلق به دوره دوم تفکرش، به پایبندبودن هایدگر در انجام این عمل توجه کنیم.

واژه‌های کلیدی

تفکیک و تخریب، تاریخ‌مندی دازاین، پدیدارشناسی، هستی.

* دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤل) safian@ltr.ui.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه اصفهان sh.hosseinimanesh@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

هایدگر در ابتدای اثر معروفش، هستی و زمان، هدف خود را از نوشتن این کتاب پیمودن مسیری، برای رسیدن به درک معنای هستی اعلام می‌کند. او در همان صفحات ابتدایی کتاب، قسمتی را با عنوان تفکیک و تخریب مشخص می‌کند و ذیل آن به اجمال، یکی از مهم‌ترین گام‌های خود را در پیمودن این مسیر توضیح می‌دهد. قرارداد این قسمت در مقدمه کتاب، همراه با توضیح هایدگر درباره هستی و چگونگی دسترسی به آن نشان‌دهنده آن است که نمی‌توان این مبحث را جدای از مفهوم هستی بررسی کرد. از آنجایی که هستی برای هایدگر در درجه اول اهمیت قرار دارد، نمی‌توان از کنار این مبحث، یعنی مبحث تفکیک و تخریب، به راحتی گذشت. در نگاه اول، لغت تخریب به طور ناخودآگاه تاثیری منفی بر خواننده می‌گذارد؛ به خصوص هنگامی که با صفت تاریخ همراه شود و با عنوان تخریب تاریخ به بیان درآید. از این اصطلاح، این طور برمی‌آید که گویی هایدگر قصد دارد تاریخ قبل از خود را بی‌ارزش نشان دهد و دست به نابودی آن بزند و خود، مفاهیم جدیدی برای فلسفه جعل کند. اما این گمان بیهوده‌ای است؛ زیرا هایدگر خود، به صراحت چنین قصدی را نفی می‌کند. برای فهمیدن اینکه هایدگر از این اصطلاح چه مراد می‌کند باید دانشی از دازاین، تاریخمندی دازاین و ارتباط هستی و دازاین داشته باشیم. با دریافتن ارتباط میان این سه موضوع و در نظر گرفتن مسیر و هدفی که هایدگر در ابتدای کتاب هستی و زمان مطرح می‌کند می‌توان به چستی و چرایی و چگونگی تفکیک و تخریب پی برد. هایدگر در کتاب هستی و زمان، قدم به قدم مسیری را به سمت دریافت هستی به خواننده نشان می‌دهد. این مسیر

البته جز از طریق انسان یا همان دازاین عبور نمی‌کند. درحقیقت، هستی نمی‌تواند معنایی داشته باشد مگر آنکه دازاینی وجود داشته باشد و این معنا را درک کند. به عبارت دیگر، هستی تنها برای دازاین مسئله است. سایر موجودات دغدغه هستی ندارند. پس می‌توان این طور برداشت کرد که اگر تنها دازاین به دنبال راهی برای رسیدن به هستی است این راه، خود این هستنده است. اما دازاین چیست؟ دازاین چه ساختاری دارد که پرسش از هستی برای او مطرح می‌شود و تنها نیز از طریق خودش می‌تواند راهی به سمت آن بگشاید؟ چه نسبتی میان این هستنده و تفکیک و تخریب وجود دارد؟ هایدگر وجوه ساختاری دازاین را به طور مفصل در هستی و زمان نشان می‌دهد. دازاین در وهله اول در-جهان است. دازاین در این در-جهان بودن، خود را در نسبتی ناگسستی با دازاین‌های دیگر می‌یابد که هایدگر از آن به عنوان هم‌دازاینی تعبیر می‌کند. اما این هم‌دازاینی یک کنارهم‌بودن ساده نیست. این هم‌دازاینی همراه با زمانمندی که ذاتی دازاین است تاریخ را می‌سازد. این هم‌دازاینی در زمان حال، همگان و در طول تاریخ سنت را می‌سازد. دازاین در این سنت متولد می‌شود و در این سنت رشد می‌یابد. دازاین پرتاب‌شده در این جهان است و راهی جز این ندارد که از طریق این سنت پی به مفاهیم بنیادین جهان ببرد. دازاین ذاتاً زمانمند و تاریخمند است. حاصل پرتاب‌شدگی و واقع‌بودگی و تاریخمندی دازاین آن است که دازاین ناخواسته با تعاریف گذشتگان از مفاهیم اساسی زندگی خود مواجه می‌شود. یکی از این مفاهیم بنیادین و به تعبیر هایدگر مهم‌ترین آن‌ها، مفهوم هستی است. پس برای رسیدن به درکی از مفاهیم بنیادین و از جمله هستی، باید به تاریخ بازگشت. تاریخ و مفهوم وابسته به آن یعنی سنت، درک گنگ و

که برای رسیدن به چگونگی شکلگیری آن می‌بایست تفکیک و تخریب (Destraktion) شود. تفکیک و تخریب، در نظر هایدگر گامی برای رسیدن به درک صحیحی از هستی است؛ آن‌گونه که خودِ هستی خودش را به ما ارائه می‌کند. در نظام فکری هایدگر تفکیک و تخریب مرحله‌ای پدیدارشناسانه، برای بازگشت به سرچشمه‌های درک کنونی از هستی و از طریق سنت تاریخ فلسفه است. پدیدارشناسی هایدگر سه مرحله دارد: مرحله اول تحویل پدیدارشناسانه؛ مرحله دوم تقویم پدیدارشناسانه؛ مرحله سوم تفکیک و تخریب.

اگر غالب آثار هایدگر را هم‌زمان در نظر داشته باشیم می‌توان گفت هایدگر در تمام طول فعالیت فلسفی خود، مشغول عمل تفکیک و تخریب بوده است. تفکیک و تخریب نه یک نظریه، بلکه نوعی دستورالعمل است. تفکیک و تخریب روشی است که هایدگر به کمک آن قصد نشان‌دادن مقصدی را دارد که در طول تاریخ فلسفه به دست فراموشی سپرده شده است. هایدگر نخستین بار، در هستی و زمان تعریف و هدف از تفکیک و تخریب را این‌گونه بیان می‌کند:

اگر پرسش از هستی قرار است شفافیت تاریخ خاص خودش را پیدا کند، در آن صورت این سنت متصلب شده باید از هم باز شده و حجاب‌هایی که در طول زمان ایجاد کرده زایل گردد. ما این وظیفه را به‌مثابه وظیفه‌ای می‌فهمیم که در انجام آن باید، با راهنمایی گرفتن از پرسش هستی درون‌مایه سستی هستی‌شناسی باستان را تفکیک و تخریب کرد تا به آن تجربه‌های اصیلی برسیم که در آن‌ها نخستین تعین‌های ذات هستی را به دست می‌آوریم، تعین‌هایی که از آن زمان هدایت‌کننده ما بوده‌اند (Heidegger, 2001: 44). تفکیک و تخریب در نظر هایدگر، به‌هیچ عنوان، به‌معنای نابودکردن نیست. قصد هایدگر آن نیست که معنای واژه‌ها و تعاریف هستی، زمان، تفکر و ... را

مبهمی از هستی را به دزاین واقع‌بوده ارائه می‌دهد که از نظر هایدگر در طول تاریخ فلسفه غرب، متصلب شده است بی‌آنکه هیچ‌گاه از آن پرسش شود. حال این سنت متصلب را باید از اساس بازبینی کرد. در این بازبینی ریشه‌ای، باید درک هستی‌شناسانه افلاطونی را که بر فلسفه و تفکر غربی حاکم بوده است تخریب کرد و با بازاندیشی این سنت، به فهم برداشت جدیدی از کلیت این سنت و اجزای سازنده آن دست یافت. دریافت جدیدی که خود، دال بر درپیش‌گرفتن مسیری جدید و سراسر متفاوت از گذشته بوده و تنها، با رجوع به پدیدارشناسی امکان‌پذیر است. در این راه پدیدارشناسانه، با کنکاش در سنت موجود دست به تخریب و تفکیکی ضروری می‌زنیم تا امور پنهان‌مانده، در زیر پوشش سنت مجال ظهور پیدا کنند. باید در خلال این تخریب، معانی هستی‌شناسانه را نیز هم‌زمان تفکیک کنیم و بگذاریم آن‌ها خود را نشان دهند؛ اما تفکیک و تخریب به چه معناست؟

معنای تفکیک و تخریب^۱

تفکیک و تخریب چیست؟ هایدگر اصطلاح (Destraktion) را به کار می‌برد که با توجه به منظور او آن را به تفکیک و تخریب ترجمه می‌کنیم؛ زیرا (struktion) به معنای ساختار است و پیشوند De افاده نفی تدریجی می‌کند. بنابراین (Destraktion)، به معنای تفکیک و تخریب بنایی است که از قبل ساخته شده است و ما برای آنکه به نحوه شکل‌گیری و برقراری نسبت اجزاء آن پی‌بریم و دریابیم که بنا چگونه و از چه مصالحی ساخته شده است، سازه‌های آن را از هم تفکیک می‌کنیم. فرادش یا سنت، در نظر هایدگر در حکم بنا یا ساختاری (struktion) است

به‌طور کلی کنار بگذارد و خود، تعریف جدیدی از آن‌ها به دست دهد. هدف هایدگر شرح‌شرحه‌کردن و بندگسلی و نرم‌کردن حالت متصلب فرادش (سنت) است. هایدگر خواستار آن است که سرچشمه و خاستگاه هر چیز خود، خود را نشان دهد (جمادی، ۱۳۸۵: ۲۷۸). واژه تخریب اگرچه در ابتدا به نظر نوعی نابودکردن هر آنچه سنت به ما اعطا کرده است، می‌رسد؛ لیکن هدف هایدگر چنین نابوی نیست. هدف هایدگر حتی رسیدن به نوعی نیست‌انگاری یا نسبی‌انگاری هستی‌شناسانه هم نیست؛ بلکه تفکیک و تخریب همان‌گونه که هایدگر خود، صریحاً بیان می‌دارد شل‌کردن و از هم‌بازکردن سنت متصلب شده است. به نظر اسپیکلبرگ «تخریب به این معنا عملاً مرجعی ایجابی دارد»؛ به این معنا که تجربه‌های سرآغازینی وجود دارد که سنت براساس آن‌ها شکل گرفته است. با روش تفکیک و تخریب باید، به این تجربه‌های اولیه بازگشت و سنتی که به دست ما رسیده است را از نو بررسی کرد (اسپیکلبرگ، ۱۳۹۱: ۵۸۰). برای دریافت مفهوم تفکیک و تخریب، باید به مفهوم دزاین توجه کرد. آنچه قرار است تفکیک و تخریب شود سنت است و سنت مهومی نیست جز گذشته انسان و این همیشه به‌معنای گذشته نسل اوست (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۸). انسان (دزاین) در بطن تاریخ و سنت متولد می‌شود. «دزاین در هر شیوه هستی‌اش در هر حالت و در نتیجه با هر فهمی از هستی که به او تعلق داشته باشد به درون و در درون تعبیری سنتی از دزاین رشد و نمو کرده است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۸). این تاریخ و سنت، مفاهیمی را به ما منتقل می‌کند که ما در وهله اول آن‌ها را بدون بررسی می‌پذیریم و اغلب، به نسل بعد از خود منتقل می‌کنیم. پس اگر بخواهیم این مفاهیم را بازبینی کنیم و آن‌ها را به‌درستی درک کنیم باید این تاریخ به ما رسیده را تخریب و تفکیک

کنیم. با انجام این عمل، به این امر متوجه و آگاه هستیم. «این تخریب درعین‌حال، به‌معنای کشف همه آن چیزی است که مورد غفلت واقع شده و در سنت و در طی قرون و نسل‌ها همچون شیئی مرده تحجر یافته و دست‌به‌دست گشته است» (بیمل، ۱۳۸۱: ۵۰). تفکیک و تخریب متافیزیک توسط هایدگر نیز، دسترسی ما به اسناد پدیدارشناختی تجربه‌های نخستین و اولیه غرب را تضمین می‌کند؛ همچنین به ما اجازه می‌دهد تا دلیل اینکه چرا این تجربه‌های اصیل در طول تاریخ، بدون هیچ ضرورتی معین و تثبیت شده‌اند درک کنیم (Thomson, 2000: 14). بنابراین با تفکیک و تخریب سنت، یا مفاهیم بنیادینی که در سنت و توسط سنت شکل گرفته‌اند افق‌های تازه‌ای به روی ما گشوده می‌شود؛ چه‌بسا سیطره مفاهیمی که نیندیشیده پذیرفته‌ایم از بین می‌رود. از آنجا که همین مفاهیم حاصل تفکر متفکران و فیلسوفان، به‌مثابه بنیان‌گذاران سنت، است و تفکر آنان نیز دریافت آن‌ها از هستی و هستی موجودات است. با تفکیک و تخریب سنت، به درک و دریافت هستی توسط متفکران و فیلسوفان می‌رسیم؛ پس وجود را آن‌گونه‌که بر آنان جلوه کرده است، درمی‌یابیم؛ چه‌بسا، متذکر این امر می‌شویم که این درک و دریافت‌ها، مطلق و منحصربه‌فرد نیست و وجود، جلوه‌های دیگری نیز می‌تواند داشته باشد؛ بنابراین می‌توان دریافت‌های دیگر نیز از آن کرد. هایدگر در درس‌گفتار تابستان ۱۹۲۷، در دانشگاه ماربورگ باعنوان *مسائل بنیادین پدیدارشناسی*، پس از اینکه درباره روش دست‌یافتن به مفهوم هستی و رابطه سنت با این مفهوم بحث می‌کند، تعریفی مختصر از تفکیک و تخریب به دست می‌دهد. از نظر هایدگر از آن‌جایی‌که مفاهیم اساسی فلسفه، از جمله هستی، تحت‌نفوذ سنت متافیزیک قرار دارند، برای رسیدن به نقطه‌ای قطعی و انکارناپذیر برای مفهوم هستی، باید به

جدیدی از آن‌ها یا بخشی از آن‌ها ارائه کرده است؛ لیکن، این نگاه تا حدود بسیاری تعدیل خواهد شد؛ اگر تخریب را مرحله‌ای از روش او برای دست‌یافتن به اصل و منشا مفاهیم بنیادینی بدانیم که در طول تاریخ فلسفه غرب گرفتار وضعیت ثابتی شده‌اند.

لزوم انجام عمل تفکیک و تخریب در هایدگر اول (با

تکیه بر مسائل بنیادین پدیدارشناسی)

هستی و زمان هایدگر، با پیش‌گفتاری درباره علت نوشتن کتاب آغاز می‌شود. هایدگر در این پیش‌گفتار، هدف خود را جستجوی هستی می‌داند. از نظر وی با اینکه هستی مهم‌ترین مسئله انسان است هرگز درباره آن پرسش و تحقیق نشده است. شاید عباراتی که هایدگر خود، قبل از شروع بخش نخست کتاب ذیل عنوان طرح رساله نوشته است به‌سادگی ضرورت تفکیک و تخریب را در نظر او نشان دهد:

پرسش از معنای هستی عام‌ترین [کلی‌ترین] و تهی‌ترین مفهوم است؛ اما درعین‌حال دربرگیرنده امکان قاطع‌ترین و تفردبخشی به هر دازاین خاص است. دستیابی به مفهوم بنیادی «هستی» و طرح اولیه [دستگاه] مفاهیم انتولوژیکی مورد نیاز آن و جرح و تعدیل‌های ضروری آن‌ها، نیازمند سررشته راهنمایی انضمامی است. عام‌بودن مفهوم هستی با «خاص‌بودن» پژوهش ما در تعارض قرار نمی‌گیرد؛ زیرا پژوهش ما از طریق تفسیری خاص از هستنده‌ای معین، یعنی دازاین، که در آن افق فهم هستی و امکان تعبیر آن به‌دست می‌آید، به‌سوی مفهوم هستی پیش می‌رود؛ اما خود این هستنده فی‌نفسه «تاریخمند» است. به‌گونه‌ای که خودینه‌ترین روشن‌سازی انتولوژیکی این هستنده ضرورتاً به تفسیری «تاریخی» تبدیل می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۲).

سپس، هایدگر براساس پردازش پرسش هستی رساله خود را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش اول، تفسیر

تقویمی تحویلی (Reductive construction)، یا همان تفکیک و تخریب، دست زد: «فرایندی حیاتی که طی آن مفاهیم سنتی که در آغاز کار باید ضرورتاً مورد استفاده قرار گیرند، از طریق تفکیک و تخریب به سرچشمه‌هایی که از آن‌ها برآمده‌اند بازگردند» (Heidegger, 1982: 23). تنها با چنین فرایندی است که هستی‌شناسی به مفاهیم اصیل خود، دست می‌یابد. هایدگر سه مرحله تحویل و تقویم و تخریب را، که شرح آن در ادامه خواهد آمد، اجزای بنیادی روش پدیدارشناسانه می‌داند که به یکدیگر مرتبط هستند. «تقویم در فلسفه ضرورتاً تخریب است. به‌عبارت دقیق‌تر، تفکیک و تخریبی است از مفاهیم سنتی که در بازگشتی تاریخی به سنت متحقق شده است. این به‌معنای نفی سنت یا محکوم‌کردن آن به‌عنوان چیزی بی‌ارزش نیست؛ بلکه درست عکس آن، دقیقاً بر تصاحب مثبت سنت دلالت دارد» (Heidegger, 1982: 23). این مسئله را همواره باید، در نظر گرفت که هم و غم هایدگر هستی است. این را می‌توان در دلایلی که هایدگر قبل از به‌میان‌آوردن مراحل روش پدیدارشناسانه خود، برای استفاده از این روش ارائه می‌دهد به‌آسانی فهمید. هایدگر پس از آنکه هدف هوسرل را از پدیدارشناسی مطرح می‌کند، تحویل پدیدارشناسی را به‌معنای به‌دست‌آوردن هستی از طریق هستی یک هستنده می‌داند (Heidegger, 1982: 21). با توجه به این مسئله، آشکار خواهد شد که هایدگر هرگز قصد تخریب، به‌معنای نابودی تاریخ فلسفه و سنت را ندارد. دغدغه اصلی هایدگر تخریب‌کردن و نابودی نیست. تخریب، یا به‌طور دقیق‌تر تفکیک و تخریب، تنها مرحله‌ای از روش پدیدارشناسانه او، برای رسیدن به‌معنای حقیقی هستی است. گرچه شاید در نگاه اول، این‌گونه به نظر برسد که هایدگر غالب مفاهیم بنیادین فلسفه مانند هستی، حقیقت، انسان، زمان و مانند این‌ها را تخریب کرده و تعاریف

دازاین براساس زمانمندی؛ بخش دوم درباره خصوصیات بنیادی تفکیک و تخریب پدیدارشناختی تاریخ هستی‌شناسی (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۲). هایدگر هرگز بخش دوم رساله خود را که درباره تفکیک و تخریب تاریخ هستی‌شناسی است ننوشت؛ لیکن در دوران متاخر تفکرش نیز که نقش دازاین، برای دستیابی به هستی کم-رنگ شد حتی پیش از قبل، به صورت عملی به تفکیک و تخریب مفاهیم بنیادین متافیزیک پرداخت. ما در این مقاله ابتدا دلایل انجام تخریب را در دوران اول تفکر هایدگر پی‌می‌گیریم و در بخش دوم، نگاهی به انجام آن در دوره دوم تفکرش می‌اندازیم. ملاحظه کردیم که هدف هایدگر رسیدن به معنای هستی است؛ اما هایدگر برای نیل به این مقصود، به روشی نیاز دارد که راه را برای دریافت جدید و حقیقی از هستی هموار کند. او روش رسیدن به هدف خود را روش پدیدارشناسی می‌داند. هایدگر دلیل این امر را آن می‌داند که اقتضای پژوهش هستی این است که تابع هیچ نظرگاه خاصی نباشد و جهت‌گیری خاصی نداشته باشد. او در روش پدیدارشناسی، امکان‌های مناسبی برای طرح پرسش از هستی می‌یابد. «زیرا پدیدارشناسی مادام که خود را می‌فهمد هیچ‌یک از این دو [یعنی تابع نظرگاه خاص و دارای جهت‌گیری خاص] نیست و نمی‌تواند باشد» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۷). هایدگر ادعا می‌کند که پرسش از هستی، هیچ‌گاه به درستی مطرح نشده و تمام تاریخ فلسفه غرب، در درک مبهمی که از ارسطو به ارث رسیده حرکت کرده است. این امر حتی درباره فیلسوفان بزرگی چون دکارت و کانت و هگل نیز صدق می‌کند. از نظر هایدگر تمام سیستم‌های متافیزیکی گذشته، در یک مسیر مشترک بوده‌اند: تمامی آن‌ها زمینه را برای هستندگان فراهم کرده‌اند و نه خود هستی (Thomson, 2000: 12). پس مسلماً اگر قرار است با نگاه جدیدی به سراغ هستی برویم و راه

جدیدی در پیش بگیریم، این راه نمی‌تواند غیر از پدیدارشناسی باشد که شعار آن «به‌سوی خود چیزها»ست؟ با این همه هایدگر در همان ابتدا، پدیدارشناسی را بازتعریف می‌کند. این تعریف جدید از پدیدارشناسی، تا حدود بسیاری با آنچه که هوسرل از پدیدارشناسی مدنظر داشت متفاوت است. به‌طور کلی، می‌توان گفت هدف هوسرل از پدیدارشناسی رسیدن به آگاهی و برای هایدگر رسیدن به هستی است. او در هستی و زمان، پدیدارشناسی یا همان فنومنولوژی را به دو جز سازنده آن، یعنی «فنومن» (پدیدار) و «لوگوس» تقسیم می‌کند و ریشه و بار معنایی هرکدام را برای خواننده اثر شرح می‌دهد. واژه «فنومن» در اصل، به‌واژه یونانی فاینومنون (φαινόμενον) برمی‌گردد که از فعل فاینستای (φαινεσθαι) می‌آید و به‌معنای خود را نشان دادن است. فاینومنون به‌معنای چیزی است که خود را نشان می‌دهد، خودنشان‌دهنده و آشکار است. پس اصطلاح پدیدار، به‌معنای چیزی است که خودش را-در-خودش- نشان می‌دهد. از طرفی، واژه لوگوس که به‌طور تحت‌اللفظی به‌معنای گفتار است، در یونانی به‌معنای آن است که «می‌گذارد چیزی، یعنی چیزی که گفتار درباره آن است، برای گوینده (واسطه)، یا برای آن‌هایی که با یکدیگر سخن می‌گویند دیده شود». ما از توضیحات مفصل هایدگر درباره هر کدام از این لغات و نتایجی که وی از آن‌ها کسب می‌کند عبور می‌کنیم و تعریف هایدگر از پدیدارشناسی را براساس ترکیب این دو واژه مطرح می‌کنیم. براین اساس، معنای پدیدار-شناسی براساس الفاظ یونانی می‌شود: «گفتار پدیدارها» یا به‌معنای دقیق‌تر «خودنشان‌دهندگی پدیدارها» و «یعنی مجال‌دادن به اینکه چیزی که خودش را نشان می‌دهد با خودش، به همان شیوه‌ای که خودش را با خودش نشان می‌دهد، دیده شود» که درنهایت از نظر، هایدگر همان دستور «به‌سوی خود چیزها»ست؛ اما

دین آماده می‌کند (Heidegger, 1982: 3). اما هایدگر در همین‌جا، ایرادی به این دیدگاه وارد می‌کند. از نظر او این تعریف از پدیدارشناسی، دست‌مایه سنتی اصول فلسفه را بدون اینکه از خود این سنت پرسش شود و توسط خود پدیدارشناسی به شفافیت برسد تصاحب می‌کند. و این سوال را مطرح می‌کند که:

آیا این امکان در پدیدارشناسی نهفته نیست که با نقض بیگانگی فلسفه با این رشته‌ها در جهت‌گیری‌های اساسی خود، سنت بزرگ فلسفی را از طریق پاسخ‌های بنیادینش احیا و مجدداً از آن خود سازد؟ (Heidegger, 1982: 3) هایدگر سپس، به بررسی تعاریف گذشته از فلسفه از زمان باستان تا هگل می‌پردازد. او با بررسی این ریشه‌ها، به دو مترادف اصلی برای فلسفه می‌رسد و هرکدام را به‌طور جداگانه بررسی می‌کند: فلسفه به مثابه جهان‌بینی (world-view) و فلسفه به مثابه علم. هایدگر همواره جهان‌بینی را برآمده از وجود فردی واقع‌بوده بشر می‌داند. از نظر او جهان‌بینی چیزی است که در هر حالت به لحاظ تاریخی از، با، و برای دازاین واقع‌بوده وجود دارد (Heidegger, 1982: 6). از نظر هایدگر هر نوع جهان‌بینی، با نوعی از هستی یا هستندگان مرتبط است. هر نوع جهان‌بینی متعلق به یک دازاین است و همانند خود این دازاین، در هر نمونه بر طریقی تاریخی و واقع‌بوده معین می‌شود (Heidegger, 1982: 9). هایدگر جهان‌بینی را مرتبط با هستندگان می‌داند. ارتباط دازاین با هستندگان درون جهان، جهان‌بینی مختص هر دازاین خاص را می‌سازد؛ اما برای اینکه بتوان درکی از این هستندگان داشت ابتدا باید درکی از هستی داشت. با وجود این، نیازی به آن نیست که ابتدا تعریف دقیق و شفافی از هستی شود تا سپس بتوان درکی از هستندگان پیدا کرد؛ بلکه تنها کافی است درکی کلی از هستی داشته باشیم و برای

قضیه به همین سادگی نیست. هایدگر درنهایت، تعریف خود را همان شعار به‌سوی خود چیزها می‌داند؛ اما برداشتی که او از این شعار دارد تا حدودی با برداشت هوسرل و برداشت رایج متفاوت است. هایدگر در مقابل «خود را نشان‌دادن»، مفهوم «پوشیدگی» را مطرح می‌کند. از نظر او اگر قرار است چیزی خودش را در خودش آن‌طور که هست نشان دهد، پس ممکن است در مواقعی خود را طور دیگری نشان دهد یا درواقع، از دیده پنهان بماند. هایدگر براساس تفکر یونانیان، آنچه همواره نمایان است هستند می‌داند؛ زیرا منظور یونانیان از پدیدار، یا آنچه که پدیدار می‌شود، چیزی است که خود را در نور روز نمایان می‌کند. از نظر هایدگر، این پدیدارها همان تائونتا (هستنده‌ها) هستند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۸). اما از نظر هایدگر آنچه از دیده پنهان می‌ماند هستی هستند هاست. «هستی می‌تواند تا بدان‌جا پوشیده شود که فراموش شود و پرسش از آن و معنای آن در میان نماند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۷). پس در این صورت، وظیفه پدیدارشناسی آن است که موضوع هستی‌شناسی را نمایش دهد. اگر این هستی هستند است که در پوشیدگی است و از دیده‌ها پنهان شده است و اگر وظیفه پدیدارشناسی آن است که به چیزی مجال دیده‌شدن دهد، پس «هستی‌شناسی تنها به‌مثابه پدیدارشناسی ممکن است» (Heidegger, 2001: 60). هایدگر همچنین، در مقدمه مسائل بنیادین پدیدارشناسی نیز این قضیه را از نو یادآوری می‌کند و مسائل پدیدارشناسی را براساس هستی و توجه به این مفهوم مهم ردیابی می‌کند. هایدگر در پیش‌گفتار مسائل بنیادین پدیدارشناسی،^۲ ابتدا به بررسی تعریف پدیدارشناسی می‌پردازد. از نظر وی پدیدارشناسی، در تلقی متعارف، علمی است که مقدمه فلسفه است. علمی که زمینه را برای پرداختن به اصول اساسی فلسفه همانند منطق، اخلاق، زیبایی‌شناسی و فلسفه

پیدا کردن چنین درکی، باید به دنبال هستی و نه هستنده‌ای خاص باشیم (Heidegger, 1982: 11). هایدگر در بخش بعد، به فلسفه به‌عنوان علم هستی می‌پردازد. هایدگر در اولین جمله این بخش تنها و درست‌ترین زمینه فلسفه را هستی می‌داند و این را در تاریخ فلسفه پیگیری می‌کند. او در ادامه بحث، به دنبال یافتن معنای هستی، برداشت‌های رایج از هستی را در تاریخ فلسفه بررسی می‌کند و به دنبال آن، انتقاد خود را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه هیچ‌کدام از نظریه‌های ارائه شده درباره هستی، به معنای خود هستی نمی‌پردازند؛ سپس چند سوال را به‌عنوان نمونه بیان می‌کند. این پرسش‌ها، همانند پرسش‌هایی که در هستی و زمان مطرح می‌شوند به‌نوع دسترسی به معنای هستی و روش آن و مشکلاتی که معنای رایج از هستی دارد، می‌پردازد (Heidegger, 1982: 16). از نظر هایدگر هستی خود را از طریق فهم برای ما آشکار می‌سازد و فهم به‌نوع مشخصی از هستنده، یعنی دازاین، مربوط است. پس برای فهم هستی، ابتدا باید به تحلیل دازاین پرداخت. «در این روش تحلیل دازاین، آشکار می‌شود که ساختمان اصلی دازاین زمانمندی است» (Heidegger, 1982: 16). در نتیجه، برای رسیدن به مفهوم هستی، باید از راه زمان و زمانمندی گذشت. هایدگر در همین میانه تفاوت میان متافیزیک خود و متافیزیک در معنای عام را بیان می‌کند. او فلسفه را همان هستی‌شناسی و علم مربوط به هستی می‌داند. علمی که به علت فراروی از هستندگان به خودِ هستی، علم استعلایی (Transcendental science) نامیده می‌شود و ادامه می‌دهد «علم هستی استعلایی کاری با متافیزیک عامه که سروکارش با نوعی از هستی، پشت هستنده‌های شناخته شده است، ندارد؛ بلکه مفهوم علمی متافیزیک با مفهوم فلسفه به‌طور کلی یکی است» (Heidegger, 1982: 17). با توجه به آنچه تا اینجا

مطرح شد هایدگر به‌وضوح، به دنبال روشن کردن معنای هستی است و فلسفه را نیز علم به هستی می‌داند. اما هستی جز آنکه در هستندگان باشد در جای دیگری یافت نمی‌شود. هستی تنها، تا زمانی که فهمیدنی باشد به معنای هستی است و فهمیدنی بودن هم متعلق به دازاین است. دازاین هستنده‌ای است میان سایر هستندگان، با این تفاوت که دارای قابلیت فهم است. هستی از طریق دازاین و از طریق فهم دازاین است که داده می‌شود. پس برای درک هستی، دازاین لزوماً باید وجود داشته باشد. در نهایت، هایدگر برای پیمودن این مسیر و رسیدن به مفهوم هستی، روش خاصی را مطرح می‌کند. «آنچه روش هستی‌شناسی را که به‌طور کلی روش فلسفه نیز هست، از سایر روش‌ها متمایز می‌کند این است که هستی‌شناسی با هیچ‌کدام از روش‌هایی که در سایر علوم استفاده می‌شود وجه اشتراکی ندارد، زیرا که تمامی آن‌ها، به‌عنوان علوم تحصیلی [تنها] با هستنده‌ها سروکار دارند» (Heidegger, 1982: 19). همچنین، هستی‌شناسی نمی‌تواند براساس روش هستی‌شناسی محض استوار شود؛ بلکه امکان آن به یک هستنده، به چیزی انتیکی (موجودبینانه) بازمی‌گردد به دازاین و در نتیجه، به زمانمندی و تاریخمندی. این امر به‌خوبی در طول تاریخ فلسفه مشاهده‌کردنی است (Heidegger, 1982: 19). دلیل دیگری که هایدگر برای استفاده از روش متفاوتی، برای رسیدن به هستی می‌آورد، تقدم هستی بر هستندگان است. از نظر هایدگر این امر از زمان باستان مسلم فرض شده است که هستی بر هستندگان مقدم است؛ اما از علت این امر، هرگز حتی سوال هم نشده است. اما زمانی که ما اصطلاح تقدم را به‌کار می‌بریم، نوعی از زمانمندی را مدنظر داریم که با اندازه‌گیری زمان متفاوت است. پس «تنها تفسیر هستی از طریق زمانمندی می‌تواند روشن کند که چرا و چگونه این ویژگی تقدم همراه با هستی است» (Heidegger, 1982: 20).

به همین جا ختم نمی‌شود. از آنجایی که درک ما از هستی از طریق هستنده صورت می‌گیرد، هر درکی از هستی تجربه‌ای است که از آن کسب شده است؛ در نتیجه، درک هستی علاوه بر آنکه بسیار متنوع است امری است که مخصوص یک دازاین واقع‌بوده و در نتیجه، مختص پژوهشی تاریخی است. اما دسترسی به هستندگان و قلمرو آن‌ها، در تمام زمان‌ها و برای تمام افراد امکان‌پذیر نیست. همچنین از آنجاکه دازاین در هستی خود، تاریخمند است درک و تفسیر آن، در طول تاریخ متنوع و در موقعیت تاریخی متفاوت متغیر است. از آغاز تاریخ فلسفه (در غرب) درکی از هستی وجود داشته است. افلاطون به‌درستی فهمیده بود انسان که دارای روح و لوگوس است دارای هستی متفاوتی از یک هستنده حساس است؛ اما او و ارسطو و پیروان آن‌ها تا هگل هم نمی‌توانستند نوع این هستی را به‌درستی توضیح دهند. بنابراین تاریخ فلسفه، با درک مبهمی از هستی ادامه یافته است. به همین دلیل هر نوع پژوهش درباره هستی همچنان تحت نفوذ همان درک مبهم از هستی است. از نظر هایدگر، تمامی فیلسوفان گذشته تلاش کرده‌اند که به گُنه هستی راه ببرند؛ اما تمامی آن‌ها، با تمامی تفاوت‌هایی که در دیدگاه‌هایشان وجود دارد از پرداختن به یک وجه مشترک (Same) غفلت کرده‌اند. این وجه مشترک که به فراموشی سپرده شده است، خودِ هستی و نه هستندگان است. با وجود تمامی دشواری‌ها، هدف هایدگر از تفکیک و تخریب، یافتن همین وجه است که از نظر او چیزی نیست جز هستی (Thomson, 2000: 13). با این‌همه، سنت فلسفه درباره هستی دارای چنان نفوذی است که هیچ بررسی و تحقیقی نمی‌تواند ادعا کند از نو آغاز کرده است و دارای هیچ پیش‌فرضی نیست. به همین دلیل، ما برای توضیح و تفسیر مفهوم هستی نیاز داریم تا توضیحات و تفسیرهای پیشین از هستی را تفکیک و

برای درک تقدم هستی و سایر مقومات هستی، نیاز به نوع خاصی از تحقیق است که به آن شناخت پیشینی می‌گوییم. مقومات این شناخت پیشینی، به تعبیری همان پدیدارشناسی است. هایدگر از منظر خود، مراحل پدیدارشناسی را یک‌به‌یک توضیح می‌دهد. اولین مرحله تحویل است؛ اما تحویل مدنظر هایدگر، با آنچه هوسرل از این اصطلاح مراد می‌کند یکی نیست. تحویل از نظر هوسرل فرارفتن از رویکرد طبیعی، به رویکرد پدیدارشناسانه است. به این معنا که باید، تمامی قضاوت‌ها و دیدگاه‌هایی را که در زندگی روزمره از آن‌ها بهره می‌گیریم کنار بگذاریم (اپوخه‌کردن) و اجازه دهیم اشیا خودشان را آن‌طور که هستند به ما نشان دهند. هوسرل در این معنا، به هستی هستنده‌ها توجهی ندارد و هدفش درنهایت، رسیدن به آگاهی استعلایی است. اما از نظر هایدگر، ما هنگامی دست به عمل تحویل می‌زنیم که نگاه خود را از یک هستنده به هستی هستنده معطوف کنیم. از نظر هایدگر انجام تحویل، به تنهایی برای رسیدن به هستی کافی نیست. تحویل تنها جنبه منفی و سلبی عمل پدیدارشناسانه است. به این معنی که با انجام تحویل مدنظر هایدگر، ما تنها هستنده‌ها را کنار می‌گذاریم؛ اما هنوز درکی به آنچه از این کنار گذاشتن نصیبمان شده است نداریم. در نتیجه، برای به‌دست آوردن آنچه هستی به ما ارائه می‌کند نیاز داریم خود را متوجه هستی کنیم. «... [هستی] بنابراین، نیاز به هدایت دارد. هستی همانند یک هستنده [به‌راحتی] به چنگ نمی‌آید.» ما نمی‌توانیم هستی را به‌راحتی، در مقابل خود بیابیم؛ بلکه باید در یک فراروی (Projection) یا طرح‌اندازی آزادانه، هستی را در منظر نظر آوریم. هایدگر این عمل طرح‌اندازی آزادانه را که از سمت هستنده به طرف هستی‌اش است، تقویم پدیدارشناسانه (Phenomenological Construction) می‌نامد (Heidegger, 1982: 22). اما روش پدیدارشناسی

تخریب کنیم (Heidegger, 1982: 22). ما بدون انجام عمل تفکیک و تخریب، آگاهانه یا ناآگاهانه درک گذشتگان از مفهوم هستی را که درک مبهمی نیز هست پیش فرض گرفته‌ایم. پس «تنها به وسیله این تفکیک و تخریب است که هستی‌شناسی می‌تواند به طور کامل در یک طریق پدیدارشناسانه از ویژگی اصلی مفاهیم خود یقین حاصل کند» (Heidegger, 1982: 23). از نظر هایدگر تحویل و تقویم و تخریب به یکدیگر پیوسته‌اند. تقویم (ساختن) همان تفکیک و تخریب (بازسازی) است. بازسازی مفاهیم سنتی که در بازگشت به تاریخ به دست می‌آیند. تفکیک و تخریب نفی سنت یا بی‌ارزش نشان دادن آن نیست؛ برعکس تصاحب مثبت گذشته است. از آنجایی که تفکیک و تخریب متعلق به تقویم است معرفت فلسفی، معرفتی تاریخی است. به این ترتیب، می‌توان مشاهده کرد که هایدگر روشی را بنیان می‌دهد که سه مرحله دارد. این سه مرحله دارای نوعی وابستگی ذاتی هستند. شاید بتوان گفت که هایدگر به صراحت از یک متدولوژی خاص صحبت نکرده است این نوع نگاه او به پدیدارشناسی، امکان نوعی متدولوژی را فراهم می‌آورد که امکان دارد به تفصیل بررسی شود. ولی از آنجایی که تاکید این مقاله در نشان دادن اهمیت تفکیک و تخریب است، پرداختن به این مبحث را به مقاله‌ها و پژوهش‌های آینده موکول می‌کنیم.

نمونه‌ای از تفکیک و تخریب در هایدگر اول

یکی از نمونه‌های تفکیک و تخریب در هایدگر اول، در درس‌گفتارهای موسوم به مسائل بنیادین پدیدارشناسی (۱۹۲۷) منعکس شده است. هایدگر در این کتاب، در چند فصل متوالی دیدگاه‌های بنیادینی را که در طول تاریخ فلسفه غرب درباره هستی وجود داشته است بیان

و هر کدام را از دیدگاه خود، می‌کند. او در فصل اول از بخش اول کتاب، نظر کانت را درباره هستی بررسی می‌کند. در فصل دوم، به معنای هستی نزد فیلسوفان مدرسی می‌پردازد و این تلقی از هستی را برگرفته از معنای هستی نزد ارسطو می‌داند. در فصل سوم، معنای هستی را در دوره مدرن نشان می‌دهد. در فصل چهارم، به مفهوم هستی با توجه به فعل «هست» در منطق، یعنی جایگاه آن به عنوان فعل ربط، می‌پردازد. مجموعه درس‌گفتارهای ۱۹۲۷، نیز همانند هستی و زمان هیچ‌گاه به طور کامل منتشر نشد؛ لیکن می‌توان نمونه‌های تفکیک و تخریب را در بخش‌هایی از این کتاب که در اختیار ماست دنبال کرد؛ به عنوان مثال، هایدگر در اولین فصل به بررسی نظر کانت درباره هستی می‌پردازد. از نظر کانت، هستی محمول حقیقی (Real) نیست؛ بلکه وضعیتی است (Heidegger, 1982: 43). به این معنا که محمول حقیقی، همواره محتوایی را به موضوع اضافه می‌کند حال اینکه هستی فاقد محتواست. هایدگر چنین دیدگاهی را تلاش کانت، برای رد یکی از براهین سنتی اثبات وجود خدا می‌داند؛ زیرا براساس این برهان، با برقرارکردن یک قیاس منطقی ساده می‌توان وجود خداوند را اثبات کرد. این قیاس از این قرار است:

۱. خدا مبتنی بر مفهوم بزرگ‌ترین موجود است؛

۲. وجود به مفهوم بزرگ‌ترین موجود تعلق دارد؛

نتیجه: پس خداوند وجود دارد.

کانت برای رد این برهان، مقدمه دوم را زیر سوال می‌برد. او با بیان اینکه وجود محمول حقیقی نیست و بنابراین نمی‌تواند محمول مقدمه دوم قرار بگیرد، این برهان را باطل اعلام می‌کند. اما از نظر هایدگر نظریه کانت نه تنها ارتباط وجود را با مفهوم بزرگ‌ترین موجود نفی می‌کند، بلکه فراتر از آن و از اساس، وجود مفهومی که برای تعیین و تشخیص، با چیزی مانند وجود ارتباط داشته باشد به کل رد می‌کند (Heidegger, 1982: 32). آنچه

معرفت ما وجه ممیزه وجود از سایر محمول‌هاست. بنابراین، می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که برای رسیدن به معنای وجود، باید به درک و معرفت انسان رجوع کنیم؛ زیرا از آنجایی که خود مفهوم ادراک، دارای تعیین و تشخیص است نمی‌تواند خود وجود باشد (وجود، ادراک نیست) و اگر ادراک را برابر با وجود بدانیم نتیجه آن می‌شود که وجود موجود نیست. پس برای آنکه بتوانیم درکی از ادراک و معرفت و در نتیجه وجود داشته باشیم، باید به سراغ من یا اگو (ego) برویم. اما حیطه‌ای که در آن اگو یا همان انسان بررسی می‌شود روانشناسی است. سوال هایدگر آن است که آیا روانشناسی قادر است به این پرسش که ادراک و در نتیجه وجود چیست پاسخ دهد؟ او در ادامه بحث، توانایی روانشناسی را برای به‌عهد گرفتن چنین پژوهشی بررسی می‌کند و در نهایت، نتیجه می‌گیرد از آنجایی که روانشناسی خود، علمی است که براساس رویدادها و تجربیات عمل می‌کند و فاقد ویژگی پیشینی بودن است نمی‌تواند از عهده چنین جستجویی برآید و جواب واضح و مشخصی، به چستی وجود بدهد (Heidegger, 1982: 55). در نهایت، از نظر هایدگر کانت مفاهیم وضعیت مطلق و برابری وجود با ادراک را به قدر کافی روشن نمی‌کند. از نظر او، این مشکلی است که در پس فلسفه کانت نهفته است و علاوه بر آن، با سایر دریافت‌ها از وجود که در فصل‌های بعدی مسائل بنیادین پدیدارشناسی بررسی می‌شوند ارتباط دارد (Heidegger, 1982: 76). هایدگر وجود را در نظر کانت، ابژکتیوئته ابژه‌ها یا موردیت و متعلقیت شناسایی موارد و متعلقات شناسایی بشری می‌داند. موجود از نظر کانت آن چیزی است که مورد و متعلق شناسایی ما قرار می‌گیرد؛ زیرا وجود یکی از مقولات است و مقولات، مفاهیم پیشینی شناسایی ما هستند.

برای هایدگر اهمیت دارد نه اثبات یا رد وجود خدا، بلکه نظر کانت درباره وجود است. هایدگر در این خصوص، به بررسی آنچه از نظر کانت حقیقی است و آنچه حقیقی نیست می‌پردازد. حقیقی بودن به چه معناست که وجود از آن بی‌بهره است؟ از نظر کانت تنها چیزی حقیقی است که دارای محتوا (Content) باشد؛ یا به عبارت دیگر آنچه حقیقی است همواره به چیزی (Res) مربوط می‌شود (Heidegger, 1982: 34). اما محتوا داشتن، یعنی دارای تعیین و ماهیت بودن. به بیان دیگر، شی از آنجایی - که به دلیل مفهومی‌شدن دارای تعیین و تشخیص است، حقیقی است (Heidegger, 1982: 35). در مقابل، وجود (existence) یا واقعیت (Actuality)، از مجموعه مقولات به دسته کیفیت تعلق دارد و فاقد تعیین و ماهیت است. اما هایدگر این تعریف سلبی از وجود را کافی نمی‌داند و این سوال را مطرح می‌کند که کانت به‌طور مثبت و ایجابی چه تعریفی از معنای وجود و واقعیت به دست می‌دهد؟ پاسخ کانت به این سوال این است که وجود تنها وضعیتی مطلق است. اما اینکه ما وجود را وضعیت مطلق بدانیم، به درک ما از وجود چه کمکی می‌کند؟ و اصلاً خود وضعیت مطلق، به چه معناست؟ شاید بتوان تفاوت وجود با سایر محمول‌ها را با مثال ساده‌ای نشان داد؛ به‌عنوان مثال، هنگامی که ما می‌گوییم «الف ب است»، در واقع، شی «ب» را به شی «الف» مرتبط کرده‌ایم؛ اما چه اتفاقی می‌افتد هنگامی که می‌گوییم «الف وجود دارد» یا «الف موجود است»؟ اگر از نظر کانت وجود، محمول حقیقی و دارای محتوای مشخص و معین نیست پس در گزاره «الف موجود است»، الف به چه چیزی مرتبط می‌شود؟ هایدگر پاسخ کانت به این سوال را چنین می‌داند: در گزاره «الف موجود است»، ارتباط نه میان «الف» با شی دیگری، بلکه میان «الف» و «آگاهی ما» برقرار می‌شود (Heidegger, 1982: 45). پس آگاهی ما یا درک (Perception) و

تفکیک و تخریب در هایدگر دوم

هایدگر مسیر اولیه خود را که در هستی و زمان مطرح کرده بود تا انتها ادامه نداد و به گفته خود، گشتی در تفکرش رخ داد؛ باین حال در آثار پس از این گشت، همچنان سنت و مفاهیم رسیده از آن را تفکیک و تخریب و بازیابی کرد. او تلاش کرد با روش پدیدارشناسی، به سمت مفهوم هستی برود. ردیابی نمونه این کار در آثاری همچون در باب ذات حقیقت (۱۹۳۰)، سرآغاز کار هنری (۱۹۳۶)، و چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ (۵۲-۱۹۵۱) امکان پذیر است. هایدگر در آثار متاخر خود، کمتر نامی از پدیدارشناسی می برد و به نظر می رسد علاقه ای ندارد خود را در جرگه پدیدارشناسان قرار دهد؛ باین همه، به طور کلی به روشی پایبند است که حداقل خود، در هستی و زمان و مسائل بنیادین پدیدارشناسی آن را پدیدارشناسی می داند. هایدگر برخلاف انتقاد از دوره اول تفکرش، در نهایت موفق شد با راهنمایی گرفتن از هستی، پروژه تفکیک و تخریب را عملی سازد (Thomson, 2000: 14). باید این مسئله را در نظر گرفت که مقصود هایدگر از «تفکر»، در دوره دوم تفکرش و به خصوص در مجموعه درس گفتارهای چه باشد آنچه خوانندش تفکر، همان هستی است (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱: ۶۰۸). هایدگر در طول این درس گفتارها، واژه تفکر را تا رسیدن به ریشه اش، یعنی نوئین (νοῦν) دنبال می کند تا در نهایت برسد به آنچه یونانیان باستان و به خصوص پارمنیدس از به کار بردن این واژه در نظر داشتند. درحقیقت، هایدگر تفکر حقیقی را مترادف با هستی می داند. در زیر به بررسی تفکیک و تخریب در این اثر می پردازیم.

بررسی تفکیک و تخریب در اثر چه باشد آنچه خوانندش تفکر

هایدگر درس گفتارهای تابستان ۱۹۵۲ را با

روشن کردن پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر» آغاز می کند. تأمل هایدگر بر معنای تفکر در دوران مدرن و عصر حاضر، بررسی ریشه های آن، نحوه تحول این مفهوم و چگونگی از یادرفتن معنای اولیه آن در بامداد تفکر غربی نمونه بارزی است از آنچه او پیشتر تفکیک و تخریب خوانده است. هایدگر چهار دلالت را برای این پرسش مطرح می کند که به طور خلاصه عبارت اند از: ۱. چیست آنچه با کلمه «تفکر» نامیده می شود؟ ۲. آموزه تاکنونی تفکر، یعنی منطق از آنچه عنوان تفکر دارد چه می فهمد؟ ۳. این که ما تفکر را درست انجام دهیم چه متعلقاتی دارد؟ ۴. چیست آنی که ما را به تفکر فرمان می دهد؟» از نظر هایدگر هر چهار دلالت به یکدیگر وابسته اند؛ لیکن پرسش چهارم پرسش معیارگذار است و سه پرسش دیگر، به دنبال آن مطرح می شوند (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۵۷ و ۲۵۸). در نتیجه، باید بینیم چیست آنی که ما را به تفکر دعوت می کند، یا چه چیز ما را به فکر کردن می خواند؛ آنچه هایدگر آن را اندیشه انگیزترین امر می داند و در ادامه این درس گفتارها به دنبال یافتن آن است. اما این «فراخوانش تا آن جا که ما را به فکر کردن می خواند امر فراخوانده یا، به دیگر سخن، تفکر را پیشاپیش به ندا درآورده و در اختیار نهاده است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۷۴). پس در این صورت آغاز راه می تواند پی گیری معنای واژه تفکر باشد. لغت تفکر در زبانی آلمانی (Denken) خوانده می شود که از نظر آوایی به کلمه (Gedächtnis)، به معنای تذکر و ذکر و یاد و کلمه (Dank)، به معنای شکر و سپاس شباهت دارد. بر مبنای این نگاه، تفکر نه محاسبه عقلی بلکه نوعی سپاسداشت و به یاد سپاری چیزی است که به صورت نوعی هدیه به ما عطا می شود. زمانی درباره این هدیه تفکر می شود که اندیشه انگیزترین امر باشد و دیده

فراخوانشی که ما را به این سمت ره نموده است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۲۰). از دید هایدگر اینکه غریبان نمی‌دانند چرا فراخوانشی آن‌ها را به سمت لوگوس می‌خواند از این‌روست که غریبان هنوز تفکر را با دید تاریخی و مقایسه‌ای می‌بینند. او به‌صراحت بیان می‌کند که: «هرچه فراگیرتر تفکر ما خود را صرفاً از دید تاریخ‌نگاران‌مقایسه‌ای و در این معنا از دید تاریخ بنگرد، با قطعیت بیش‌تری خود را در بی‌عهدی، در قبال تقدیر متصلب می‌کند...؛ اما همان وقتی نیز که از فراخوانش تفکر لوگوس مدار می‌پرسیم آیا نباید به عصر آغازین تفکر مغرب‌زمین بازگردیم تا دریابیم که چه فراخوانی این تفکر را به شروعش ره نموده است؟» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۲۳ و ۳۲۴). هایدگر به‌دنبال یافتن نخستین سرچشمه‌هایی که راه تفکر را به منزله‌ی منطقی و گزاره تعیین کرده‌اند، قولی از پارمینیدس در انتهای درس‌گفتار پنجم مطرح می‌کند: «لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستنده هست» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۵۰). هایدگر براساس اصل لغت یونانی، کلمه خیره (Χρη) را «مفید است» ترجمه می‌کند؛ زیرا اصل این واژه به‌معنای استفاده‌کردن و بادست‌گرفتن و استعمال‌کردن است. واژه لِگِنِین نیز به «گفتن» ترجمه شده است؛ ولی در اصل یونانی آن، به‌هیچ‌وجه به‌معنای سخن گفتن نیست. پیش‌نهادن، شرح‌دادن، سگالیدن و در معرض تامل‌نهادن، اطوار فعل legen، در زبان آلمانی، یا همان (λέγειν) در زبان یونانی‌اند. در نتیجه، لِگِنِین به‌معنای «گذاشت» یا «نهش» است. گذاشتن و نهش به‌معنای نهاده‌شده و فراروی ما قرار داده شده است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۶۹). «نهش، رخصت‌دادن به فراپیش قرارداشتن است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۷۵). نوئین (νοειν) نیز بنابر ریشه لغت یونانی، نه آن‌گونه که عموماً به‌معنای ادراک منفعلانه ترجمه می‌شود بلکه به‌معنای «به-چیزی-دل-نهادن» است (هایدگر،

می‌شود هدیه پدیده‌ای جز خود تفکر نیست. در این صورت، یاد و در یاد نگاه‌داشتن، به‌معنای ذکر و فکر انسانی درباره امر اندیشیدنی، بر نگهداری و صیانت از اندیشه‌انگیزترین امر مبتنی است. حال سوال این است که «صیانت، امر اندیشیدنی را از چه خطری ایمن می‌دارد؟» بنابر نظر هایدگر، از «فرااموش‌گشتگی» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۰۲). بنابراین، تفکر غرب نه از اندیشیدن به اندیشه‌انگیزترین؛ بلکه از آنجا شروع می‌شود که می‌گذارد تا اندیشه‌انگیزترین امر در نسیان بماند. «بدین‌سان تفکر غرب، اگر نگوییم از شکست و خطا، از غفلتی شروع شده است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۰۲). به‌طور خلاصه، می‌توان گفت تفکر به‌معنای حقیقی و وظیفه صیانت و در یاد نگاه‌داشتن اندیشه‌انگیزترین امر را به‌عهده دارد. وظیفه‌ای که از آغاز تاریخ تفکر مغرب‌زمین از یاد رفته و جای خود را به برداشت دیگری داده که تا عصر حاضر ادامه یافته است. حال می‌توان پرسید در طول این تاریخ، تفکر به‌معنای یاد و تذکر جای خود را به چه نوع برداشتی داده است؟ یا به بیانی دیگر: «از دیرباز تاکنون چه چیزی را از «تفکر» فهم کرده‌اند؟» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۰۵). اگر به تعاریفی که از زمان ارسطو تاکنون درباره واژه تفکر به دست داده شده است توجه کنیم، خواهیم دید که تفکر عموماً برابر با منطقی در نظر گرفته می‌شود. منطق (Logik) از لغت یونانی لوگوس (λόγος) ریشه گرفته است. لوگوس اسمی است که فعل آن لِگِنِین (λέγειν) خوانده می‌شود و به‌معنای چیزی درباره چیزی گفتن است. به‌این ترتیب، تفکر می‌شود: «گفتن چیزی درباره چیزی». این آخری را می‌توان به اختصار گزاره نامید. هایدگر در درس‌گفتار ۵ از بخش دوم کتاب، پس از آنکه به بررسی معنای لوگوس به‌عنوان گزاره می‌پردازد، این نوع برداشت از تفکر را نوعی فراخوانش می‌داند و می‌پرسد چیست آن

برعکس همواره انتزاعی است. عکس آن حقیقت دارد» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۰۶). در نتیجه، بنابر نظر هایدگر تفاوتی که ما میان اسم و فعل قائل می‌شویم از گرامر ریشه نمی‌گیرد و چنین نیست که این تفاوت دستورالعملی بر طبق کتب منطق باشد؛ بلکه این تفاوت از دو وجهی بودن واژه هستند برمی‌خیزد. «ما همواره بنابر دو وجهی بودن سخن می‌گوییم. چه به نزد پارمنیدس، چه به نزد افلاطون و کانت و چه به نزد نیچه. این دو وجهی بودن همواره داده پیشینی است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۱۶). هایدگر دو واژه انتهایی قول پارمنیدس، یعنی (ἔόν) و (πυμμεναι) را به ترتیب، امر حاضر و حاضر بودن ترجمه می‌کند. وی دلیل این-کار را در این می‌بیند که «کلمه «هستن» همواره در هر دلالت نامعین ممکن منتشر و متلاشی می‌شود؛ در حالی که کلمه «حاضر بودن» بی‌درنگ، به نحوی گویاتر مبین امر حاضر است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۲۵). از نظر او اگر هستند برابر با امر حاضر نبود، کانت هرگز هستند را ابژه یا برابر استای تجربه تعریف نمی‌کرد. به بیان دیگر، اگر این یا آن هستند پیشاپیش همچون امر حاضر آشکاره نبود، هستندگان هرگز به صورت ابژه مطرح نمی‌شدند و هرگز درباره برابر استایی آن‌ها سوالی پرسیده نمی‌شد. با این همه، امر حاضر در نظر یونانیان نه به معنای دیرندی صرف، بلکه به معنای «به-نزدیک»، در تقابل با غایب-بودن، به معنای «به-دور» است. بر این اساس، از نظر هایدگر تفکر یونانی همواره متوجه نامستوریت و برآمدن امر حاضر از نامستوری است؛ مسئله‌ای که تفکر بعدی اروپا آن را از یاد می‌برد و با پرسش از چیستی هستند، تفکر را در مسیر دیگری قرار می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۳۱).

در طول این درس گفتارها، هایدگر واژه تفکر را تا رسیدن به آنچه که پارمنیدس از بیان کلمه لگنین مدنظر داشت با دقت بسیاری تحلیل می‌کند. او ابتدا،

نوس (νόος) نیز با نوئین قرابت معنایی دارد و نه بر عقل یا خرد، بلکه به گونه‌ای مراقبه دلالت می‌کند که چیزی را در هوش و حس دارد و در دل می‌نهد (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۸۴). نوئین و لگنین دارای هم‌پیوندی و همبستگی ذاتی‌اند. ذات تفکر را نمی‌توان آن گونه که بعدها رخ می‌دهد، در جدایی این دو از هم دریافت؛ بلکه بنابر گفته هایدگر، تفکر به معنای راستین، تنها هنگامی تحقق می‌یابد که رخصت دادن با فرآینش قراردادستن و دل‌نهادن به چیزی هم‌زمان با هم روی دهند. هایدگر در پی تفکیک و تخریب سنت فلسفی، شرح می‌دهد که تفکر چگونه به برداشت کنونی از آن می‌رسد. تفکر به لگنین، به معنای گزاره و نوئین به معنای دریافت از طریق عقل تبدیل می‌شود. این دو، در آنچه رومی‌ها به آن (ratio) می‌گویند به یکدیگر متصل می‌شوند و در نهایت با غلبه (ratio)، ذات سرآغازین لگنین و نوئین ناپدید می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۹۱). بنابراین، دلیل انجام تفکیک و تخریب آن است که: «... اندیشه تصویری [یا باز نمودی] مدرن ما مادام که در خود، متصل گشته است، راه دستیافت به آغاز و در نتیجه به ویژگی اساسی تفکر مغرب‌زمین را به روی خود می‌بندد» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۹۵). در ادامه بحث، هایدگر آنچه را که پارمنیدس با نام ائون (ἔόν) می‌خواند بررسی می‌کند. آنچه به طور تحت‌لفظی «هستنده» ترجمه می‌شود. ویژگی لغت (ἔόν) آن است که دلالتی دوگانه دارد؛ یعنی هم می‌تواند به معنای چیزی باشد که هستی دارد و هم به صورت فعل، یعنی هستن در نظر گرفته شود. اما از نظر هایدگر تفاوت (ἔόν) با سایر وجوه وصفی آن است که سایر وجوه وصفی خود ریشه در این لغت، یعنی (ἔόν) دارند. «ممکن است چنین پنداریم که وجوه وصفی‌ای چون شکوفنده، طنین‌افکننده، جاری‌شونده و دردکشنده انضمامی هستند و وجه وصفی (ἔόν) یا هستند،

ویران ساختن سنت فلسفه غرب را ندارد، بلکه تلاش می‌کند ریشه‌های این نوع نگاه به هستی را در دوران اولیه فلسفه، یعنی دوران پیش‌سقراطی نشان دهد. وی در دوره متأخر، دیگر به صراحت از پدیدارشناسی یا تفکیک و تخریب سخن نمی‌گوید؛ ولی این نوع نگاه و روش را کنار نمی‌گذارد و کاملاً برعکس، به کمک روش تفکیکی تخریبی، مفاهیمی را که در طول زمان و تاریخ سخت و متصلب شده‌اند از بند سنت آزاد می‌کند تا شاید به اصل و پیشینه آن‌ها بار دیگر توجه شود. او در آثار متأخر خود، تلاش می‌کند هم‌زمان با تفکیک و تخریب مفاهیم بنیادین فلسفه، به این مفاهیم فرصت دهد تا با نگاه متفاوتی نگریسته شوند. به طور خلاصه، می‌توان تمام تلاش هایدگر را در این جمله خلاصه کرد: برای آنکه چیزی بتواند خود را آن‌طور که هست بنمایاند، آنچه پدیدارشناسی به دنبال آن است، ما ابتدا باید آن چیز را از بند سنت و تعاریف تثبیت شده برهانیم. این کار تنها، با همراه کردن نگاه پدیدارشناسانه با روش تفکیک و تخریب امکان‌پذیر است. سعی ما در این مقاله، نشان دادن همین وجه مهم از تفکر و روش هایدگر بود.

پی‌نوشت‌ها

۱- برای واژه Destruction (در آلمانی: Destruktion) چندین مترادف در ترجمه فارسی استفاده شده است. واژه تفکیک و تخریب مترادفی است که دکتر رضا داوری در کتاب فلسفه چیست هایدگر برای این اصطلاح به کار برده است. سیاوش جمادی در ترجمه هستی و زمان از واژه «تخریب»، مسعود علیا در ترجمه جنبش پدیدارشناسی و بیژن عبدالکریمی در ترجمه کتاب بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر نوشته والتر بیمل نیز از همین

معنای تفکر را در زمان کنونی نشان می‌دهد و ریشه آن را دنبال می‌کند، تا جایی که به واژه لگتین می‌رسد؛ سپس به بررسی معنای این واژه نزد پارمنیدس می‌پردازد. از دید هایدگر تفکر در نظر او تنها هنگامی به معنای واقعی امکان‌پذیر است که اختصاص به هستی داشته باشد. اینکه هایدگر از معنای کنونی تفکر آغاز می‌کند و به دنبال یافتن معنای حقیقی‌تر آن قدم به قدم تا رسیدن به اولین نوشته‌هایی که از این واژه در آن سخن به میان آمده است حرکت می‌کند چیزی نیست جز بازکردن سنت فلسفه غرب و به دست آوردن هر آنچه این سنت به ما داده است.

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان مشاهده کرد که هایدگر در تمام طول حیات فلسفی خود، یعنی هم در دوران اول و هم در دوران دوم تفکر، مسیر خود را به سمت دریافت هستی ادامه داد. او در آثار اولیه خود، همچون هستی و زمان و مسائل بنیادین پدیدارشناسی تلاش می‌کند تا با روشن کردن جایگاه دازاین و از طریق آن، به درک عمیق‌تری از هستی دست یابد. وی در این راستا، با بازتعریف کردن روش پدیدارشناسی و اضافه کردن مرحله‌ای با عنوان تفکیک و تخریب سعی می‌کند دیدگاه‌های فیلسوفان پیش از خود، مانند کانت و هگل و ارسطو را تفکیک و تخریب کند و ضعف آن‌ها را نشان دهد. هایدگر با به کار بردن روش تفکیک و تخریب و نگاه پدیدارشناسانه نشان می‌دهد که تاریخ فلسفه از همان ابتدا به تدریج، پرداختن به خود هستی را از یاد برده است و خود را با تعریف ماهیت هستندگان، به جای هستی، سرگرم کرده است. او با به کار بردن روش تفکیک و تخریب نه تنها قصد از میان بردن و

واژه و عبدالکریم رشیدیان در ترجمه هستی و زمان از واژه «ساخت‌گشایی» استفاده کرده است.

2. The Basic Problems of Phenomenology

کتابنامه

- اسپیکلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی درآمدی تاریخی، ترجمه مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
- بيمل، والتر. (۱۳۸۱). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس، چ ۲.

-Heidegger, M., (2001), *Being and Time*, J. Macquarrie, & E. Robinson, Oxford: Blackwell.

-Heidegger, M., (1982), *The Basic Problems of Phenomenology*. A. Hofstadter, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

-Thomson, I., (2000), "Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics". *International Journal of Philosophical Studies* , Vol.8, 297-327.