

## هیدگر و پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی هوسرل

بهمن یازوکی\* - استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۰۹/۱۶؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۲/۱۲/۲۸)

### چکیده

هیدگر همواره تأکید بر آن داشته است که پژوهش‌های منطقی هوسرل سهم عمده‌ای در فراهم آوردن زمینه برای طرح مسائل اساسی در وجود و زمان داشته‌است. این مقاله، با توجه به پرسش اساسی در وجود و زمان که پرسش از وجود است، گزارشی است از چگونگی مدد‌رسانی پژوهش‌های منطقی به شرح و بسط این پرسش اساسی. در این میان پژوهش ششم برای هیدگر بیشتر از سایر پژوهش‌ها اهمیت دارد، به طوری که هوسرل، که این پژوهش را در چاپ دوم کتاب در سال ۱۹۱۳ از کتاب حذف کرده بود، به درخواست مصرانۀ هیدگر، مجدداً آن را در چاپ سال ۱۹۲۲ به کتاب اضافه می‌کند، چرا که به نظر هیدگر، درست در همین فصل است که هوسرل امکان طرح پرسش از وجود را به وجود آورده‌است. موضوع این پژوهش "شهود مقولی" است. چه نسبتی میان شهود مقولی هوسرل و پرسش وجود هیدگر برقرار است؟ در شهود مقولی با "مازادی" از انفعالات حسی سر و کار داریم که در مرحله انتقال ادراک حسی به گزاره‌ای محمولی بدان افزوده می‌شود. در همین "مازاد" است که امکان طرح پرسش از وجود مهیا می‌گردد.

**واژه‌های کلیدی:** شهود مقولی، شهود حسی، حقیقت، گزاره، برآوردن، مازاد وجود.

## مقدمه

حرکت فکری هیدگر در مسیر پدیدارشناسی با مطالعه کتاب پژوهش‌های منطقی هوسرل آغاز می‌شود. در پایان بخش درآمد کتاب وجود و زمان آمده است: "پژوهش‌هایی که به دنبال می‌آیند تنها بر بنیانی که ا. هوسرل بنا نهاده است، ممکن گشته‌اند، هم او که «پژوهش‌های منطقی» اش راه را بر پدیدارشناسی هموار نموده است" (GA 2, 51) اشاراتی که هیدگر در وجود و زمان به هوسرل کرده است تنها محدود به پژوهش‌های منطقی نمی‌شوند بلکه آثار بعدی هوسرل به‌ویژه کتاب ایده‌ها. کتاب اول را نیز در برمی‌گیرند (GA 2, 63; 67; 103; 220; 289; 324). هیدگر اما از این آثار هوسرل به جهت چرخش او به سمت فلسفه استعلایی و دکارتی فاصله می‌گیرد. اما علیرغم اشارات فراوان هیدگر در وجود و زمان به هوسرل، در میان آن‌ها هیچ‌گونه توضیحی نمی‌توان یافت که ما را از کم و کیف بررسی پرسش اصلی وجود و زمان یعنی پرسش از معنای وجود بر اساس پژوهش‌های منطقی هوسرل باخبر سازد. پرسشی که اکنون می‌توان مطرح ساخت این است که چگونه پژوهش‌های منطقی هوسرل توانسته‌اند به تفصیل یا شرح و بسط این پرسش اساسی وجود و زمان مدد رسانند.

برای پاسخ به این پرسش در ابتدا به نوشته‌ای کوتاه از هیدگر با عنوان راه ورود من به پدیدارشناسی<sup>۱</sup> رجوع می‌کنیم. در این نوشته هیدگر مجدداً بر اهمیت پژوهش‌های منطقی در شرح و بسط پرسش وجود تأکید می‌ورزد و شرح می‌دهد که چگونه در سال ۱۹۰۹ هنگامی که هنوز دانشجوی رشته الهیات بوده، شروع به خواندن این اثر کرده است. انتظار هیدگر از خواندن این کتاب "پیش‌بردن اساسی طرح پرسش‌هایی بود که پایان‌نامه دکتری برانتانو محرک آن‌ها بود" (GA 14, 93). این پایان‌نامه که موضوعش "معنای چندگانه موجود نزد ارسطو" بود "از سال ۱۹۰۷ کوشش‌های اولیه و ناشیانه [او] در ورود به فلسفه بود" (GA 14, 88).

دغدغه هیدگر در این دوره، این پرسش است که اگر بتوان از موجود در معانی چندگانه سخن گفت آن معنای بنیادین و راهبر کدام است. او که به دنبال یافتن پاسخ، نخست در پژوهش‌های منطقی به جستجو پرداخته بود، مجبور می‌شود با سرخوردگی سال‌ها صبر کند تا به پاسخ پرسش‌های خود برسد. در این مدت بر او معلوم شد که خواندن این کتاب به تنهایی نمی‌تواند برای آموختن نحوه کار پدیدارشناسی کافی باشد. هیدگر نیز مانند بسیاری از دیگر خوانندگان پژوهش‌های منطقی به این نتیجه رسیده بود که از سد یک مشکل اساسی در این کتاب به راحتی نمی‌توان گذشت. این سد از قرار معلوم همان تعارض و

هیدگر و پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی هوسرل

دوگانگی موجود در این کتاب بود. موضوع اصلی در بخش "پیش‌گفتارهایی در باب منطق محض"<sup>۱</sup> از یک سو رد قول به اصالت روان‌شناسی<sup>۲</sup> در منطق بود. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که هوسرل در شش پژوهشی که در پی این «پیش‌گفتارها» می‌آیند و جلد دوم این کتاب را تشکیل می‌دهند، مجدداً در دام موضع قول به اصالت روان‌شناسی افتاده‌باشد. حتی اگر نخواهیم هوسرل را به انجام چنین کاری متهم کنیم باز هم معلوم نیست که موضوع خاص پدیدارشناسی، که نه منطق می‌تواند باشد و نه قول به اصالت روان‌شناسی، چیست. مذهب اصالت روان‌شناسی را می‌توان به کوششی تعریف کرد که در پی استنتاج قانونمندی خاص منطق و همین‌طور دیگر حوزه‌ها از قبیل اخلاق، زیباشناسی و دین از فراشدها و فعل و انفعالات بالفعل نفس است. مخالفت هوسرل با مذهب اصالت روان‌شناسی اما به معنای موافقت وی با تأکید بر قبول اعتبار منطقی محض ارزش‌ها یا به عبارت دیگر در تأیید گزاره‌ها و حقایق فی‌نفسه نبود. وظیفه‌ای که هوسرل عهده‌دار آن شده بود، ایجاد پلی میان قوانین ایده‌آل (انتزاعی) و آزمون زیسته واقعی بود.

با انتشار کتاب *ایده‌ها، کتاب / اول* در سال ۱۹۱۳ به نظر می‌رسید که هوسرل پاسخی به پرسش از ماهیت پدیدارشناسی یافته‌باشد. در این کتاب، پدیدارشناسی علم سوپزکتیویته استعلایی تعریف می‌شود که در آن توصیف فعل‌های آگاهی تابع کشف و بررسی متعلقات التفاتی آن است که در این فعل‌ها به زیست آزموده می‌شوند. هیدگر اما با این تعریف هنوز قانع نشده و "همچنان مجذوب سحر پایان‌ناپذیر پژوهش‌های منطقی است". آمدن هوسرل به فرایبورگ در سال ۱۹۱۶ و ملاقات با او باعث شد تا قدری از سردرگمی هیدگر کاسته شود. هیدگر دریافت که پدیدارشناسی را نمی‌توان تنها از راه نظری<sup>۳</sup> دریافت، بلکه در این راه تمرین قدم به قدم مشاهده‌ی پدیدارشناختی لازم می‌آید که آن نیز خود مستلزم رعایت اصل عدم پایبندی به هرگونه پیش‌فرضی<sup>۴</sup> است. اما آن‌گونه که درس‌گفتارهای سال‌های اولیه تدریس هیدگر نشان می‌دهند، به نظر می‌رسد که هیدگر در این مشاهده پدیدارشناختی بیشتر روشی برای تفسیر متون فلاسفه یونان به‌ویژه آثار ارسطو کشف کرده‌باشد. به نظر او پدیدارشناسی نه یک جریان جدید فلسفی در درون فلسفه غرب بلکه ویژگی اصلی تفکر یونانی یعنی فلسفه فی‌نفسه است. او در توضیح این سخن چنین می‌گوید:

- 
1. Prolegomena zur reinen Logik
  2. Psychologismus
  3. theoretisch
  4. Voraussetzungslosigkeit

"آنچه در پدیدارشناسی فعل‌های آگاهی به صورت آشکارشدن خود پدیدارها به کار است، از پیش و به گونه‌ای اصیل‌تر به نزد ارسطو و در تمامی تفکر و حیات یونانی [مفهوم] Alêtheia بوده است که به معنای ناپوشیدگی آنچه حضور دارد<sup>۱</sup>، کشف و خودآشکاری آن است" (GA 14, 99). با توجه به این سخن می‌توان گفت که هیدگر قائل به تلاقی اندیشه هوسرل با اندیشه ارسطو بوده است و به عبارتی ساحتی یونانی در تفکر هوسرل کشف کرده است. البته این‌ها همه مشروط بر آن است که خودآشکاری را ناشی از فعل معنابخشی (افاده‌معنای) آگاهی ندانیم. اگر چنین کنیم، یعنی خود نمائی<sup>۲</sup> را نتیجه فعل معنابخشی آگاهی بدانیم، از پدیدارشناسی هوسرل در هیئت استعلایی‌اش "موضع معینی در فلسفه" ساخته‌ایم "که از پیش توسط دکارت، کانت و فیثته ترسیم شده است"<sup>۳</sup> به طوری که پدیدارشناسی "آگاهانه و بی‌چون و چرا با فرادش فلسفه عصر جدید" (GA 14, 96) همساز خواهد شد.

به نزد هیدگر میان بی‌طرفی فلسفی که پژوهش‌های منطقی قائل به آن است و پدیدارشناسی استعلایی تفاوتی واضح و اساسی وجود دارد. بی‌طرفی فلسفی در پژوهش‌های منطقی در اصل پدیدارشناسی، یعنی بذل توجه "به سوی خود چیزها" نهفته است. با این اصل از ورود آن دسته از ساختارهای فلسفی که ساخته و پرداخته مفاهیم محض‌اند جلوگیری می‌شود. مشخصه پدیدارشناسی استعلایی برعکس چنین است که به عوض حرکت به سوی خود چیزها، در مسیر مفهوم علم مطلق که خود ریشه در مفهوم فرادادی (سنتی) فلسفه دارد، قدم برمی‌دارد. هیدگر در درس‌گفتار ترم تابستانی سال ۱۹۲۵ با عنوان پیش‌گفتارهایی در تاریخ مفهوم زمان در توضیح این مطلب چنین می‌گوید: "پرسش اولیه هوسرل پرسش از سرشت وجودی آگاهی نیست، بلکه هدایت‌گر او این اندیشه است: چگونه آگاهی اصولاً می‌تواند موضوع بالقوه علمی مطلق قرارگیرد؛ آنچه در قدم نخست هدایت‌گر اوست، ایده یک علم مطلق است. این ایده که آگاهی باید حوزه‌ای<sup>۴</sup> از علمی مطلق شود، تصادفی مطرح نشده بلکه اندیشه‌ای است که فلسفه عصر جدید از دکارت به بعد را مشغول خود کرده است" (GA 20. 147).

اکنون با توجه به آنچه آمد، می‌توان درخواست هیدگر از هوسرل برای چاپ مجدد پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی را بهتر فهمید. هوسرل نیز که خود این پژوهش را "از حیث پدیدارشناختی مهم‌ترین" (LU I. XVI) پژوهش‌ها می‌دانست، سرانجام با

1. Unverborgenheit des Anwesenden  
2. Region

هیدگر و پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی هوسرل

این درخواست موافقت نمود و پژوهش ششم را در سال ۱۹۲۲ مجدداً به چاپ رساند. اما هیدگر چرا تا این اندازه به پژوهش ششم علاقه‌مند بود؟ عنوان این پژوهش "عناصر روشنگری پدیدارشناختی شناخت" است و موضوع آن صرف امکان خالی<sup>۱</sup> شناخت یعنی نسبت شناخت و متعلق آن در مرتبه معنا (دلالت) و مصداق نیست بلکه به شهود پُرکننده (برآورنده)<sup>۲</sup> نیز می‌پردازد. هوسرل در پژوهش‌های یکم تا پنجم میان معنا (دلالت)<sup>۳</sup> و برآوردن (سرشارسازی، پُرکردن)<sup>۴</sup> آن تفاوت قائل می‌شود و به‌نظر می‌رسد که در پژوهش ششم راه حلی برای این مسأله پدیدارشناختی پیدا کرده باشد. اگر چنین باشد که در بالا آمد پس به‌نظر عجیب می‌رسد که او در سال ۱۹۱۳ درست همان پژوهشی را که خود آن را "گسترده‌ترین، از حیث موضوعی پخته‌ترین و نیز پربهره‌ترین" تمامی پژوهش‌های منطقی می‌داند، در چاپ مجدد اثر حذف کند. عنوان ششمین فصل از پژوهش ششم "شهودهای حسی و شهودهای مقولی" است. هوسرل خود درباره این فصل می‌گوید: "مؤلف اعتقاد دارد که در این فصل شالوده و سنگ بنای هر پدیدارشناسی و هر نظریه شناخت آینده‌ای را آشکار ساخته‌است"<sup>۱۷</sup>.

منظور هوسرل از شهود مقوله‌ای چیست؟ پیش از توضیح این مفهوم اما باید مفهوم دیگری را به اختصار توضیح داد و آن مفهوم "ابژه"ی التفاتی<sup>۵</sup> است که نزد هوسرل معنای گسترده‌ای دارد. اصولاً برای هوسرل، هرآنچه را که بتوان بر آن چیزی حمل نمود، یعنی هرآنچه موضوع یک حمل<sup>۶</sup> واقع شود، ابژه است. هوسرل قائل به دو نوع ابژه است: ابژه واقعی<sup>۷</sup> و قابل ادراک به حس و ابژه ایده‌آل یا (مقولی). نمونه نوع اول درخت گلابی یا مسجد صفی‌علیشاه است و نمونه نوع دوم اعداداند و یا آنچه هوسرل آنها را نسبت شی، نسبت امور<sup>۸</sup> امور<sup>۸</sup> می‌خواند مثل این جمله: "کتاب سبز روی میز قرار دارد". به عبارت دیگر نه تنها التفات التفات بسیط وجود دارد بلکه التفات‌های مرکب نیز داریم که خود پایه در التفاتات بسیط دارند. منظور هوسرل از التفاتات مرکب تنها امر کلی و امر ذاتی یا ضروری در مقابل امر

- 
1. leer
  2. erfüllende Anschauung
  3. Bedeutung
  4. Erfüllung
  5. intentionaler Gegenstand
  6. Prädikation
  7. real
  8. Sachverhalt

جزئی و فردی یا امر ممکن نیست بلکه او نظر به تمام اشکال حمل، صرف<sup>۱</sup> یا تألیف فعال<sup>۲</sup> و نظایر این‌ها دارد. در واقع رفتن از التفاتات بسیط به التفاتات مرکب رفتن از ادراک حسی به تفکری است از نوع غیر مفهومی. من می‌توانم میز را که بر روی آن کار می‌کنم، لمس کنم و رنگ قهوه‌ای آن را ببینم. اما اگرچه می‌توانم درک کنم و بفهمم که میز قهوه‌ای است، اما این آن چیزی نیست که من به معنای صحیح کلمه بتوانم ببینم یا لمس کنم زیرا قهوه‌ای بودن میز نسبت‌ای است از شی که در جای خاصی در فضای فیزیکی معینی پیدا نمی‌شود. با ورود به مفهوم "شهود مقولی" ما از حوزه حسیات می‌گذریم. هوسرل این گذار را چنین توضیح می‌دهد که ما در اصل به یک شیء از راه ادراک حسی التفات داریم. در این مرتبه متعلق ادراک التفاتی ما با تمام تعیینات آن، یعنی رنگ، شکل و ترکیب مادی‌اش بر ما نمایان و پدیدار است اما هیچ‌یک از این وجوه نسبت به وجه دیگری برتری ندارد و بارزتر از آن نیست. در قدم بعدی توجه ما معطوف یکی از صفات میز می‌شود آنگاه که به طور مثال به رنگ آن توجه پیدا می‌کنیم. سرانجام ما به مدد شهود مقولی این دو قدم را به یکدیگر پیوند می‌زنیم. ما کلیت متعلق التفاتی و بخشی از آن را به‌عنوان جزء درمی‌یابیم. ما به جزء به‌عنوان جزئی از کل التفات می‌کنیم و آن را در گزاره‌ای چنین به بیان درمی‌آوریم: "میز قهوه‌ای است". اما اکنون این پرسش مطرح است که آیا این التفات‌های مقولی می‌توانند برآورده شوند؟ گزاره‌ای مثل "کتاب سبز زیر دسته‌ای کاغذ روی میز است" را تصور کنید که متشکل از اجزائی است چون «است»، «زیر»، «روی» که برای هیچ‌کدام تضایفی (همنسبتی)<sup>۳</sup> قابل ادراک به حس وجود ندارد. نمی‌توان یک «است» یا یک «روی» را دید. به عبارت دیگر بخش بسیار زیاد و بزرگی از آنچه بدان التفات می‌شود از جمله ابژه‌های ایده‌آل مانند «عدالت»، «قانون جاذبه» هیچ‌گاه از راه ادراک حسی به ادراک در نمی‌آیند. هیچ‌یک از این ابژه‌ها را نه می‌توان دید یا بویید یا شنید. معهذاً به نظر هوسرل نه تنها می‌تواند به یک نسبت شی به‌طور نمادی (دلالی)<sup>۴</sup> التفات داشت بلکه آن حتی می‌تواند به نحو شهودی بر ما پدیدار گردد، به ما داده‌شود و بدین طریق به‌طور حقیقی به آزمون درآید. بنابراین آن چه در شهود مقولی به التفات درمی‌آید اگرچه بنیانش در ادراک حسی است اما فراتر از تک تک مؤلفه‌های آن می‌رود و نسبت و وحدت آن‌ها را مدنظر قرار

- 
1. Konjugation
  2. actives Synthesis
  3. Korrelat
  4. Signitiv

هیدگر و پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی هوسرل

می‌دهد. پیامد این رأی برای هوسرل گسترش مفهوم شهود است. پس ما به‌نظر هوسرل با دوگونه شهود مواجه هستیم، شهود حسی و شهود مقولی. به لحاظ صوری شهود، فعلی<sup>۱</sup> است که خود متعلق را بر ما پدیدار می‌سازد یا آنچه‌آن که او می‌گوید "به نمود (نموده‌گی) می‌آورد"<sup>۲</sup> و این خود کارکرد پیچیده عقلانی را می‌طلبد. حتی یک استدلال نظری یا تحلیل مفهومی را می‌توان شهود پنداشت از آن حیث که آن (شهود) یک موضوع، یک دلیل انتزاعی را بر ما به نحوی اصیل پدیدار می‌سازد.

حال به آنچه هوسرل در خصوص پژوهش ششم گفته‌است باز می‌گردیم. هیدگر با این‌گونه ارزیابی هوسرل از آن موافق است، زیرا به‌نظر او درست در همین فصل است که هوسرل امکان طرح پرسش از وجود را فراهم آورده‌است. او در این خصوص می‌گوید: "هنگامی که من از سال ۱۹۱۹ خود با یادگیری - یاددهی در کنار هوسرل به تمرین دیدن پدیدارشناختی مشغول بودم و در همان زمان در درس‌هایم به آزمون درکی متفاوت از ارسطو دست می‌زدم، از نو توجه‌ام به «پژوهش‌های منطقی» جلب شد، به‌خصوص به پژوهش ششم در چاپ اول. فرق میان شهود حسی و شهود مقولی که در این‌جا شرح و بسط آن رفته‌بود و اهمیت آن در تعیین معنای چندگانه موجود بر من آشکار شد" (GA 14, 98).

منظور هیدگر از این سخن چیست؟ چه نسبتی میان شهود مقولی هوسرل و پرسش وجود هیدگر برقرار است؟ هیدگر پاسخ به این پرسش را در کتاب چهار سمینار<sup>۳</sup> خود که در سال ۱۹۷۷ به چاپ رسیده‌است، می‌دهد. در یکی از این سمینارها ژان بوفره<sup>۴</sup> از هیدگر می‌پرسد که از چه لحاظ می‌توان گفت که در تفکر هوسرل پرسش از وجود مطرح نشده‌است؟ علت این پرسش بوفره شاید اشاره‌ای باشد که هیدگر خود در صورتجلسه (پروتکل) سمیناری<sup>۵</sup> دیگر به این موضوع کرده‌است. در آنجا او می‌نویسد: "هوسرل که خود در پژوهش‌های منطقی - به‌خصوص در پژوهش ششم - به طرح پرسش اصلی از وجود نزدیک شده‌بود، نتوانست تاب تحمل فشار فضای فلسفی آن روز را بیاورد. او تحت‌تأثیر ناترپ<sup>۶</sup> به سمت پدیدارشناسی استعلایی که در کتاب/یده‌ها. کتاب/اول به اولین نقطه اوج خود رسیده‌بود، چرخید. با این چرخش اما اصل پدیدارشناسی فدا شد" (GA 14, 53).

هیدگر قبل از پاسخ به این پرسش بوفره توضیح کوتاهی در مورد پرسش اصلی وجود و

1. Akt

2. Zur Gegebenheit bringt

زمان می‌دهد و می‌گوید که منظور او از پرسش از معنای<sup>۱</sup> وجود، پرسش از حقیقت<sup>۲</sup> وجود است. با این توضیح دیگر نباید پرسش از معنای وجود را همچون پرسشی متافیزیکی تلقی کرد، یعنی پرسش از وجود موجود، بلکه باید آن را در واقع به معنای پرسش از وجود وجود فهمید. اگر پرسش از وجود را به این معنای خاص بگیریم، می‌توانیم بگوییم که هوسرل پرسش از وجود را مطرح نمی‌کند بلکه آن چه او بدان می‌پردازد مسأله مقولات است که مربوط می‌شود به پرسش متافیزیکی از وجود موجود. با این همه به نظر هیدگر، هوسرل در فصل ششم از «پژوهش‌های منطقی» با طرح مفهوم «شهود مقولی» به طرح پرسش از وجود نزدیک می‌شود و به آن تلویحاً اشاره می‌کند.

شهود مقولی مبتنی بر شهود حسی است و این نیز خود باید با داده‌های هیولایی<sup>۳</sup> یا اگر بخواهیم به زبان پژوهش‌های منطقی بگوییم، باید با ماده<sup>۴</sup> شروع کند. حال باید تکلیف مسأله دیگری را نیز روشن ساخت. آن مسأله پرسش از «متعلق» ادراکی است که به نحو «هیولایی» یا «مادی» داده نشده است ولی صورت جوهری آن به ادراک درآمده است. هیدگر می‌گوید: «با این نمودهای (نمودگی‌های)<sup>۵</sup> حسی است که یک ابژه در ادراک در معرض دید قرار می‌گیرد» (GA 15, 374). این نمایان شدن را نمی‌توان نتیجه فعل سوژه (فاعل شناسایی) یا فعل صورت‌بخشی (به-صورت-درآوردن)<sup>۶</sup> قوه فاهمه دانست، زیرا در این جا متعلق شناخت به داده‌های حسی افزوده نمی‌شود بلکه برعکس چیزی «مازاد» داده‌های حسی است.

هیدگر در یکی از چهار سمینار فوق‌الذکر مفهوم «مازاد»<sup>۷</sup> (LU II/2, 131) هوسرل را با مقوله جوهر مرتبط می‌سازد. او می‌گوید: «است»ی که من با آن حضور دوات‌دان را به‌عنوان ابژه یا جوهر معلوم می‌سازم و مسلم می‌گیرم، «مازاد» بر انفعالات حسی است» (GA 15, 375). اما موضوعی که در این میان به بحث گذاشته نمی‌شود و هوسرل از آن سخن به میان نمی‌آورد، مرحله‌ای است که ادراک حسی به بیان درمی‌آید، یعنی مرحله‌ای که ادراک حسی به گزاره‌ای معمولی انتقال می‌یابد. هیدگر می‌گوید: اگر بخواهیم «مازاد»

- 
1. Sinn
  2. Wahrheit
  3. Hyletische Daten
  4. Stoff
  5. Gegebenheiten
  6. In-die-Form-bringen
  7. Überschuß



هیدگر و پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی هوسرل

بودن "است" را دریابیم، باید به این مرحله توجه جدی کنیم. هیدگر در چهار سمینار توجه خود را معطوف مقولهٔ جوهر می‌کند و سعی می‌کند تا با ذکر مثالی که هوسرل نیز در پژوهش‌های منطقی آورده‌است، آن را روشن سازد. "من کاغذ سفید را می‌بینم و می‌گویم کاغذ سفید و با این کار تنها همان چیزی را به تناسب اظهار می‌کنم که می‌بینم" (GA 15, 376 and LU II/2, 130). به قول هیدگر ما در این جا با دو نوع دیدن طرفیم، یکی دیدن حسی و دیگری دیدن مقولی، در واقع مسأله در همین معنای دوگانهٔ دیدن است. چنین دیدن دوگانه‌ای در تفکر افلاطون نیز بوده‌است. بحث در این جا بر سر این است که کاغذ سفید را می‌توان دید اما (مقوله) جوهر را نمی‌توان به همان نحو دید که کاغذ سفید را می‌بینیم (GA 15, 377).

اما هوسرل در فصل ۴۰ از پژوهش‌های منطقی به این قول ایراد می‌گیرد و معتقد است که آن به کژفهمی منتهی خواهد شد. دلیل او هم این است که اگرچه به گمان بسیاری ابراز تفصیلی<sup>۱</sup> خود بازتاب دقیق ادراک حسی است، اما این ابراز، گزارهٔ بسیط فعل دیدن نیست بلکه از همبستگی و پیوند میان افعال معنابخش و افعال ادراک حسی تشکیل شده‌است. به‌طور مثال در همین گزارهٔ هوسرل چندین التفات معنایی به چشم می‌خورد: سفیدی کاغذ، کاغذ در حکم جوهر و سرانجام کاغذ سفید در حکم موجود. به‌همین جهت هوسرل می‌نویسد: "التفات (به) واژهٔ سفید تنها بخشی از مؤلفهٔ رنگ متعلق نمودار شده را می‌پوشاند [به‌طوری‌که] مازادی در معنا باقی می‌ماند، صورتی که در خود پدیدار هیچ چیز نمی‌یابد تا خود را به تأیید آن برساند. کاغذ سفید، یعنی کاغذی که به نحو سفید وجود دارد" (LU II/2, 137f.). آن چه در "صورت‌های" سفیدی و جوهر مازاد است مبتنی بر مازادی وجود است زیرا وجود به لحاظ کارکرد توصیفی و محمولی‌اش چیزی است مطلقاً غیر قابل ادراک به حس، درحالی‌که موضوع و محمول هر دو تاحدی قابل ادراک هستند به این معنا که عناصر مادی آن‌ها را ادراک حسی به‌طور مستقیم برآورده می‌سازد. در توضیح این مطلب هیدگر چنین می‌نویسد: "وقتی من به این کتاب نگاه می‌کنم اگرچه چیزی جوهری می‌بینم ولی جوهریت (جوهری‌بودنی)<sup>۲</sup> را، همان‌گونه که این کتاب را می‌بینم، نمی‌بینم. با وجود این، این جوهریت است که با پدیدارناختن خود، امکان پدیدار شدن پدیدار را فراهم می‌آورد. به این معنا حتی می‌توان گفت که آن [جوهریت] از خود آن چه پدیدار شده‌است، پدیدارتر است" (GA 15, 377).

1. gegliederter Ausdruck  
2. Substantialität

با شهود مقولی وجود، هیدگر زمینه‌ای مناسب برای طرح پرسش وجود پیدا کرده‌بود. او می‌گوید: "برای این که بتوان به پرسش از معنای وجود به‌طور مطلق پرداخت، باید وجود، <sup>۱</sup>نموده (داده) شده‌باشد تا از روی آن از معنایش با خبر شویم. دستاورد هوسرل درست در همین به‌حضور درآوردن وجود است که در مقوله به نحو پدیداری (پدیدارانه) حضور دارد. سرانجام این دستاورد زمینه‌ای برای من فراهم ساخت برای رسیدن به این قول که «وجود» مفهوم صرف نیست، انتزاع (تجرید) ناب نیست که از راه اشتقاق به‌دست آمده‌باشد" (GA 15, 378). هوسرل اما نتوانست از آن نقطه‌ای که حاصل دستاوردش بود، فراتر رود. او بعد از آنکه وجود را همچون چیزی <sup>۲</sup>نموده (داده‌شده) <sup>۱</sup>به‌دست آورد دیگر نپرسید که خود این وجود چیست؟ دلیل آن هم این بود که هوسرل وجود را ابژه-بودن <sup>۳</sup>می‌گیرد. هوسرل با طرح مقولات شهودی، نه تنها موضع جدیدی در برابر فرادش اندیشه کانتی که قائل به جدایی یا تقابل شهود و مفهوم بود، می‌گیرد، بلکه وجود را از قید محدودیت کارکردش به‌عنوان ربط <sup>۴</sup>آزاد می‌سازد. به‌نظر هیدگر در تمام سنت فلسفه، به‌جز در اندیشه یونانی پیش سقراطی، تنها تعریف بنیادین از وجود همان وجود رابط در گزاره بوده‌است. این تعریف اگر چه صحیح است ولی «غیر حقیقی» است. با تحلیل‌های آمده در «پژوهش‌های منطقی» در باره شهود مقولی، وجود از قلمرو محدود گزاره خارج می‌شود.

این قول که وجود به‌طور کل چیزی است غیر قابل ادراک به این معناست که نه تنها وجود به معنای هستی بلکه وجود در کارکرد توصیفی و محمولی خود نیز، همان‌گونه که کانت بر آن تاکید دارد <sup>۱</sup>X، محمولی شیئی <sup>۲</sup>نیست، زیرا وجود اصلاً چیزی نیست که در شیء قرار داشته‌باشد، بخشی یا صفتی از آن باشد. وجود حتی مشخصه ظاهری آن هم نیست. برای وجود اصلاً نمی‌توان ابژه‌ای (متعلق) هم‌نسبت (متضایف) با آن پیدا کرد نه در قلمرو ادراک حسی بیرونی و نه در قلمرو ادراک حسی "درونی" چرا که آزمون زیسته نیست. از سمینارها که بگذریم، درس‌گفتارهای هیدگر در سال‌های بین ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۸ می‌توانند بهترین منبع برای فهم بهتر تفسیر هیدگر از پدیدارشناسی هوسرل باشند. او، به‌ویژه در درس‌گفتار ترم تابستانی سال ۱۹۲۵، به تفصیل به بحث در باره شهود مقولی می‌پردازد. او در این درس‌گفتار، آن‌گونه که معمول کارش است، در بحث از شهود مقولی تنها به شمارش خصوصیات آن بسنده نمی‌کند بلکه تفسیر خاص خود را از آن ارائه می‌دهد.

- 
1. Gegebenes
  2. Gegenstand-Sein
  3. Kopula
  4. reales Prädikat

هیدگر و پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی هوسرل

هیدگر بحث را با مفهوم برآوردن (برآورده‌ساختن، پرکردن، سرشار ساختن) و تفاوت میان افعال دلالی (نمادی)، یعنی التفات‌هایی که صرفاً دلالت به چیزی دارند و عاری از هرگونه محتوای شهودی‌اند و افعال شهودی آغاز می‌کند که موضوع‌های بخش اول از پژوهش ششم‌اند. سپس او به سراغ تحلیل تلقی پدیدارشناختی از حقیقت می‌رود که معنایش نشان‌دادن مطابقتی (اینهمانی‌بودن) است که میان معطوف و منظور<sup>۱</sup> فعل آگاهی با مشهود<sup>۲</sup> آن برقرار است. این فعل مطابقت اما تنها به احکام محدود نمی‌شود بلکه شامل همه افعال به معنای وسیع کلمه می‌شود، چرا که به نزد هوسرل حتی افعالی که ابژه‌ساز<sup>۳</sup> نیستند، یعنی افعالی که به احکام انشائی از قبیل استفهام، امر و نهی، التماس و دعا، تمنا و ترجی منجر می‌شوند، را نیز می‌توان به احکام اخباری<sup>۴</sup> بازگرداند. حتی افعال ادراک بسیط حسی نیز می‌توانند حقیقت داشته باشند.

هیدگر در درس‌گفتار ترم زمستانی ۱۹۲۵-۱۹۲۶ با عنوان منطق. پرسش از حقیقت<sup>X</sup> مجدداً به بحث در باره تلقی پدیدارشناسی از حقیقت می‌پردازد. در پژوهش‌های منطقی دو مفهوم از حقیقت وجود دارد که یکی از دیگری اساسی‌تر است، حقیقت حکم (گزاره) و حقیقت شهود که بنیان حقیقت حکم است، زیرا حکم (قضیه، عبارت، گزاره) جزئی نسبی از نسبت حقیقت یعنی نسبت مطابقت میان مشهود و معطوف<sup>۵</sup> است. هوسرل با فرق گذاشتن میان افعال دلالی (نمادی) و افعال شهودی وجود را از تنگنای گزاره آزاد ساخت و تعریف سنتی از حقیقت را متزلزل ساخت. با وجود این، هیدگر معتقد است که هوسرل به عمق آن معنا از حقیقت که یونانیان مراد می‌کردند، نمی‌رسد به این معنا که قادر نیست نشان دهد که گزاره محل حقیقت نیست بلکه برعکس حقیقت جایی است که گزاره در آن قرار دارد (GA 21, 135).

هیدگر از قول هوسرل به مقید و محدود نبودن حقیقت به گزاره و نیز اینکه حتی ادراک حسی بسیط و ساده را نیز می‌توان حقیقی نامید، چنین نتیجه می‌گیرد که فعل به بیان درآوردن را نه تنها در احکام (گزاره‌ها و جملات) که در میان خودِ آزمون‌های زیسته نیز می‌توان یافت. ادراک حسی بسیط، خود از پیش و فی‌نفسه بیان (اظهار) است و تفسیر

- 
1. Vermeintes
  2. Angeschautes
  3. Objektivierend
  4. logos apophanikos
  5. Gemeintes

داده‌های حسی (LU II/ 2, 233). هیدگر بااهمیت‌ترین دستاورد پژوهش‌های پدیدارشناختی را این می‌داند که "آنچه در طرح پرسش از ساختارِ امرِ منطقی اساساً مورد تأکید خاص قرار گرفته، معنای راستین ابراز نمودن (به بیان درآوردن)<sup>۱</sup> و ابراز شدن (به بیان درآمدن)<sup>۲</sup> تمامی رفتارهای<sup>۳</sup> آگاهی است" (GA 20, 74-75). از آن جاکه ساختار ادراک حسی به خودی خود قابلیت ابراز (بیان پذیری)<sup>۴</sup> دارد، همواره در گزاره‌های مبتنی بر ادراک حسی، چه محمولی چه صرفاً اسمی، مازادی از التفات وجود دارد. حال که چنین است، یعنی گزاره (حکم) چیزی را ابراز می‌کند (به بیان در می‌آورد) که به لحاظ حسی واقعاً یافت نمی‌شود پس به نظر می‌رسد که از مفهوم برآوردن (برآورده ساختن) گزاره‌ها به نحو مناسب و به تبع آن از مفهوم حقیقت دیگر نتوان دفاع کرد. راه حل ایده‌آلیستی این مسأله را لاک ارائه کرده‌است. او آن دسته از صورت‌های مقولی را که با اشیاء واقعی هم‌خوانی ندارد به حس درونی سوژه نسبت می‌دهد. به این ترتیب، هر آنچه از جنس ایده‌آل است بی‌چون و چرا با آن چه حال<sup>۵</sup> در آگاهی و از جنس آن و بنا بر این سوژکتیو است، یکی گرفته می‌شود. هوسرل با کشف التفاتی بودن افعال آگاهی بر این پیش‌داوری دیرینه فائق آمد، چراکه آگاهی را از حال بودن<sup>۶</sup> حال بودن<sup>۶</sup> "مضامین آگاهی" منفک می‌سازد. اگر صورت‌های مقولی چیزهایی از جنس نفس نیستند، پس تنها می‌توانند چیزی ابژکتیو باشند یعنی ابژه‌هایی از جنسی نو که با ادراک حسی قطعاً نمی‌توان هویت آن‌ها را معلوم ساخت، حتی اگر آن‌ها خودنما<sup>۷</sup> باشند. پس لازم می‌آید تا در وهله نخست ویژگی چنین خودنمائی مقولی را روشن ساخت. هوسرل ادراک حسی را در مقایسه با ادراک مقولی، "ساده، بسیط" (LU II/ 2, §47) یعنی ادراک تک‌مرحله‌ای (تک پله‌ای، بی‌چم‌وخم) می‌نامد (LU II/ 2, 147). متعلق چنین ادراکی نه تنها جسمانه<sup>۸</sup> بلکه دفعتاً<sup>۸</sup> نموده می‌آید. بساطتی این‌چنینی در واقع خصوصیت التفاتی بودن است.

- 
1. Ausdrücken
  2. Ausgedrücktheit
  3. Verhaltung
  4. Ausdrücklichkeit
  5. Das Immanente
  6. Immanenz
  7. selbst gegeben
  8. mit einem Schlag

هیدگر و پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی هوسرل

یک چنین ادراک بسیطی می‌تواند افعال مقولی را که مرحله‌ای (تدریجی) اند، بنیان نهد. منظور از این بنیان‌گذاری این است که در مرحله اولیۀ ادراک حسی آن‌چه را که خود را چون متعلق (برابر ایستای) افعال تدریجی می‌نماید، نمی‌توان یافت. هوسرل و هیدگر هردو، افعال مقولی آگاهی را به دو دسته تالیفی<sup>۱</sup> و ایده‌ساز<sup>XI</sup> تقسیم می‌کنند. افعال ایده‌ساز که کارشان انتزاع است، گرچه مبتنی بر ادراکات حسی بسیط هستند، معهداً تأکیدی بر هیچ‌یک از مؤلفه‌های مُدرک حسی ندارند بلکه ایده آن را به نمود بالفعل<sup>۲</sup> می‌آورند (بالفعل می‌نمایند). این همان حوزه شهود کلیات است که در طی آن، ابژه کلی بر ساخته (سرهم بندی)<sup>۳</sup> نمی‌شود بلکه خودنما<sup>۴</sup> است. هیدگر بر این تأکید دارد که افعال ایده‌ساز اگرچه افعال ای هستند مبتنی بر ادراک از پیش نموده‌شده داده‌های منفرد حسی، اما کلی یا نوع<sup>۵</sup> همواره به‌طور ضمنی در شهود بسیط و همراه با آن به ادراک درمی‌آید و بدین‌سان آن‌چه از پیش داده‌شده را به فهم در می‌آورد. هیدگر خصوصیت این کلی را "چیزی را همچون - چیزی گرفتن"<sup>۶</sup> می‌نامد و بدین ترتیب در آموزه هوسرل در باب شهود مقولی نمونه‌ای یا نشانه‌هایی از آموزه خود در باره ساختار لفظ als هرمنویتیکی<sup>XII</sup> در تفسیر می‌یابد. او در این‌باره در پاراگراف ۳۲ وجود و زمان به تفصیل سخن گفته‌است.

بدین ترتیب به نزد هیدگر ادراک حسی بسیط، یک مرحله‌ای (دفعی) و مجزا (تک و تنها)<sup>۷</sup> تنها<sup>۷</sup> وجود ندارد بلکه شهود انضمامی که کارش نمود (اعطاء) صریح ابژه (متعلق، مشهود، مُدرک) است، همواره از پیش به صورت مقولی تعیین یافته است. بنا بر قول هیدگر تنها همین ادراک حسی تدریجی کامل که تعینی مقولی یافته، قادر است تا ادعای حکم (گزاره) مبنی بر صادق بودن را احتمالاً برآورده‌سازد، حکمی (گزاره‌ای) که خود بیان ادراک حسی است. چنین تلقی از ادراک حسی دست آخر می‌تواند کمک به حل مسأله مازاد موجود در التفات‌ها کند.

در یک نگاه کلی می‌توان گفت مادام که ساختار التفاتی (التفاتی بودن) شهود و به‌طور کل همه افعال آگاهی را نپذیرفته‌ایم، این خطر همواره وجود دارد که آن‌چه از جنس

1. kategoriale Akte der Synthesis
2. aktuelle Gegebenheit
3. konstruiert
4. selbst gegeben
5. Spezies
6. Als-was = something as something
7. isoliert

مقوله‌است را حاصل خودانگیختگی عقل که اصل شکل‌دهنده (صورت‌بخش) به ماده‌ای پذیرا (مستعد) است، بگیریم. اعتراض هیدگر در اینجا به استفاده از مفاهیم ماده و صورت است که به نظر او به کژفهمی اصل موضوع منجر می‌شود. البته باید گفت که هوسرل نیز بعضاً از این مفاهیم معانی‌ای جدید مراد کرده‌است. مثال بارز این سخن مفهوم قدیمی "ماده"<sup>۱</sup> است که نزد هوسرل دیگر به معنای شکل‌پذیر بودن ماده‌ای به واسطه اشکال قوه فاهمه نیست بلکه شیئیت (ماهیت)<sup>۲</sup> است در مقابل چیزی صوری و خالی.

انتقاد دیگر هیدگر به هوسرل این است که او علیرغم دست‌یافتن به معنایی بسیار وسیع و پدیدارشناختی از قوه حس به کمک شهود مقولی (ایده‌پردازی حس)، همچنان به تقابل شهود حسی و شهود مقولی پای‌بند است و راه را برای بازگشت تضاد قدیمی میان قوه حس و قوه فاهمه باز گذاشته‌است. در خاتمه هیدگر نشان می‌دهد که چگونه با به‌کارگیری مفاهیم متداول در تاریخ فلسفه و با اتکا به افق پرسش‌های آنها این کشف اساسی هوسرل کژ فهمیده شده است و چگونه باید به مقابله با این کژفهمی برخاست.

### نتیجه

آن‌چه هیدگر در سال ۱۹۲۷ بدان تأکید می‌ورزد، نبودن اندیشه شهود مقولی نزد هوسرل است بی آنکه آن را مبنایی بداند برای طرح پرسش از وجود. شهود مقولی تنها می‌تواند زمینه تفصیل مقولات را فراهم آورد. "با کشف شهود مقولی برای اولین بار راهی انضمامی در مسیر پژوهش‌های واقعی و مستدل گشوده‌شد" (GA 20, 97-98). هوسرل با عدم پذیرفتن این قول که آنچه از جنس ایده‌آل است لزوماً ساخته و پرداخته سوژه است، قدرت سوژه را محدود می‌سازد و در عوض به مفهوم ابژکتیویته وسعت می‌بخشد و آن‌را با مفهومی گسترده از شهود پیوند می‌زند. این درست همان چیزی است که هستی‌شناسی قدیمی به‌دنبالش بود تا، به گفته هیدگر، به هستی‌شناسی علمی یا همان هستی‌شناسی پدیدارشناختی مبدل گردد. هوسرل با اندیشه یونانیان که در پی یافتن علمی به وجود یا همان هستی‌شناسی بودند، پیوندی مجدد برقرار می‌سازد. این البته تفسیر هیدگر جوان است از هوسرل.

به پرسشی که در ابتدا مطرح شد برمی‌گردم: هوسرل با «پژوهش‌های منطقی» خود تا چه حد زمینه‌ساز پرسش وجود هیدگر شده‌است؟ منظور هیدگر از این سخن که هوسرل به

1. hyle  
2. Sachhaltigkeit

هیدگر و پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی هوسرل

پرسش از وجود فقط "اشاره‌ای کرده و گذرا نظر انداخته‌است"<sup>۱</sup> چیست؟ هیدگر در پژوهش ششم از «پژوهش‌های منطقی» هوسرل نشانه‌هایی از اندیشه خود در باره قابل ابراز بودن<sup>۲</sup> پیش‌محمولی ادراک حسی می‌یابد از آن حیث که هوسرل ادراک حسی را "تفسیر"<sup>۳</sup> (XIV) نمودگی‌های (نموده‌بودن) حسی می‌داند. اما اگر همچنان که هوسرل خود می‌گوید این تفسیر است که مقرر می‌سازد ما چه را پدیدار<sup>۴</sup> بدانیم و چه را پدیدار ندانیم (LU II/ 2, 233) پس می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که دیدن بسیط (ساده) وجود ندارد و ساختار فعل ادراک<sup>۵</sup>، از آن‌جا که همواره ملازم با مازادی از معنا (مازادی معنائی، فزونی معنا) یا مازادی از صورت‌های مقولی است، از پیش در ذات خود ساختاری هرمنوتیکی است. هوسرل در واقع می‌توانست چنین نیز بگوید که فرد تنها آن چیزی را می‌بیند که از پیش آن را فهم کرده‌است. هوسرل با طرح اندیشه مازاد بودن وجود، قدم به سمت مفهوم فرق هستی‌شناختی هیدگر، یعنی قدم به سمت تفسیر وجود به معنای "تعالی مطلق" (SuZ, 38) برداشته‌است. پرسش از معنای زمانی<sup>۶</sup> وجود را اما هوسرل نتوانست بپروراند، زیرا او وجود را چیزی در شهود به نمودآمده (داده‌شده) می‌گرفت و نه شاکله‌ای افق‌گونه<sup>۷</sup> که فهم کردن با نظر به آن به پیش‌تصویری (الگوئی، سرمشقی)<sup>۸</sup> از موجود ممکن دست می‌یابد. اگرچه هوسرل پی به نقش پراهمیت قوه خیال در ادراک حسی برده بود، اما متوجه معنای زمانی آن نشده بود، چراکه او نیز همانند ارسطو و تمامی فرادش فلسفی، ادراک حسی را فعل به حضور آوردن (پیش‌چشم آوردن)<sup>۹</sup> نمی‌دانست (GA 21, 194). هیدگر کانت را را تنها فیلسوفی می‌داند که به صراحت، شاکله‌ها را تعینات زمانی می‌دانست و از همین‌رو در تمامی تاریخ هستی‌شناسی تنها کسی است که متوجه همبستگی ذاتی فهم وجود و زمان شده بود (GA 21, 194 & SuZ, 23). هیدگر دستیابی به چنین نتایجی را مدیون مطالعه "پژوهش ششم" می‌داند و معتقد است که تنها «پژوهش‌های منطقی» هوسرل

- 
1. berührt und gestreift
  2. Ausdrücklichkeit
  3. Erscheinung
  4. Wahrnehmen
  5. temporal
  6. horizontals Schema
  7. Vorbild
  8. Gegenwärtigen

می‌توانسته امکان تفسیری این‌چنانی از کانت را برای او فراهم آورد به طوری که بعد از مطالعه این اثر هیدگر تمام توجه خود را معطوف مطالعه چاپ اول<sup>XV</sup> نقد خرد ناب کرده‌است.<sup>XVI</sup>

### پی‌نوشت‌ها:

<sup>I</sup>. این نوشته در جلد ۱۴ از مجموعه آثار هیدگر به چاپ رسیده است.

<sup>II</sup>. «نموده» را در ترجمه کلمه *gegeben* آورده‌ام که از فعل *geben* به معنای «دادن *to give*» مشتق شده‌است. هوسرل از این فعل و صورت‌های مختلف دستوری آن از جمله *Gegebenheit* (نموده‌بودن، نمودگی) و *Selbstgegebenheit* (خودنمائی، خودنموده‌بودن، خود نمودگی) بسیار استفاده می‌کند. فعل «نمودن» معنای بسیار زیادی از جمله «نشان‌دادن» «ظاهرکردن» «جلوه‌کردن» «ارائه‌دادن» دارد و در ضمن هم به معنای فعل متعددی می‌آید و هم فعل لازم (ارائه‌دادن/ ارائه‌شدن، هویداکردن/ هویداشدن). منظور هوسرل نیز نحوه‌ای است که واقعیت بر ما و در تجربه ما بر ما ظاهر می‌شود، به ما داده می‌شود، خود را می‌نماید.

<sup>III</sup>. Heidegger, Martin: *Brief an Richardson*, in: Richardson, W. J.: *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963, Vorwort, p. XV.

<sup>IV</sup>. E. Husserl: *Selbstanzeige zu den logischen Untersuchungen. Zweiter Teil*, in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philologie*, 25, 1901, p. 261

<sup>V</sup>. کتاب *چهار سمینار (Vier Seminare)* حاصل گردآوری صورتجلسات (پروتکل‌های) سمینارهایی است که در سال‌های ۱۹۶۶، ۱۹۶۹، ۱۹۶۸ و ۱۹۷۳ در شهرهای *Le Thor* فرانسه و *Zähringen* آلمان (۱۹۷۳) با شرکت جمعی کوچک و خصوصی برگزار شدند. این سمینارها به دعوت رنه شار (*René Char*)، یکی از شاعران و غزلسرایان صاحب‌نام فرانسوی انجام گرفت. محل برگزاری این سمینارها در منزل شخصی شار در شهر *Le Thor* فرانسه بود. در میان شرکت‌کنندگان در این سمینار می‌توان از *Fédier*، *Beaufret* - هرسه از شارحان فرانسوی هیدگر - و نیز از *Agamben* و *Bompiani* ایتالیایی نام برد.

<sup>VI</sup>. ژان بوفره (۱۹۰۷-۱۹۸۲) (*Jean Beaufret*) از دوستان و شارحان هیدگر. «نامه در باب اومانیسیم» هیدگر خطاب به اوست.

<sup>VII</sup>. منظور سمیناری است که در سال ۱۹۶۲ درباره سخنانی هیدگر با عنوان «زمان و وجود» برگزار شد. این صورتجلسه (پروتکل) را که در کتاب «*Zur Sache des Denkens*» منتشر شده‌است، هیدگر خود بازبینی کرده و مطالبی نیز به آن افزوده‌است.



VIII . پاول ناترپ (۱۸۵۴-۱۹۲۴) (Paul Natorp) از پایه‌گذاران مکتب نوکانتی ماربورگی است.

IX . Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B. 626

X . این درس‌گفتار در جلد ۲۱ از مجموعه آثار او آمده است.

XI . منظور از جسم‌گونه (جسمانه *leibhaftig*) حالتی برجسته و ممتاز از خودنمودگی (خودنمایی *Selbstgegebenheit*) موجود است. اصولاً محسوس از آن حیث که محسوس است شأنی جسم‌گونه دارد. هوسرل میان دو نحوه از نمودگی فرق می‌گذارد یکی نمود جسم‌گونه و دیگر خودنمودگی (خودنموده بودن). تفاوت این دو نحوه از نموده‌بودن را می‌توان این‌گونه توضیح داد که مثلاً فرض کنید در اتاقی نشست‌اید و پلی را به حضور درمی‌آورید (تصور می‌کنید). در این حالت خود پل بر شما نمودار گشته و نه عکسی از آن. حال اگر از اتاق بیرون روید و در مقابل خود پل بایستید آن‌گاه پل جسم‌گونه (جسمانه) به حضور درآمده است. پس هرچه خودنموده است لزوماً نباید جسم‌گونه (جسمانه) بنماید. اما برعکس هرچه جسم‌گونه (جسمانه) خود را می‌نماید و نمایان شده است حتماً خودنمودی داشته است

XII . *kategoriale Akte der Ideation* افعال ایده‌ساز یا شهود کلیات افعالی هستند مقولی و نمایان‌کننده (دهنده) متعلقات آگاهی. آنچه این افعال می‌نمایند (افاده می‌کنند، اعطا می‌کنند، می‌دهند) را ایده (*idea*) یا نوع (*species*) می‌نامند. این لفظ لاتینی ترجمه اصطلاح یونانی *eidos* است که شکل و شمایل چیزی معنی می‌دهد. آنچه افعال شهود کلی اعطاء می‌کنند همان است که ما در قدم نخست و بسط در چیزها می‌بینیم. وقتی به‌طور ساده به حس ادراک می‌کنیم و مثلاً خانه‌هایی می‌بینیم، فردیت (جزئیت) و متمایز بودن خانه‌ها را نمی‌بینیم بلکه در درجه اول یک کلی می‌بینیم و می‌گوییم این یک خانه است. این اصطلاح به نزد هوسرل معانی مختلفی دارد و گستره کاربردی آن بسیار وسیع است. هوسرل به‌طور مثال افعال ابتدایی استناد شهودی به کلیات نوعی محسوس (مثلاً طیف‌های مختلف یک رنگ)، روش‌های مختلف توضیح و ساختن مفاهیم و نیز افعال وقوف به چگونگی به‌وجود آمدن متعلقات مرکب و ماتقدم آگاهی را افعال ایده‌ساز می‌خواند. علاوه بر این‌ها هوسرل در آثار اولیه خود مدلول‌ها (*Bedeutung*) را که انواع ایدئال از مؤلفه‌های فردی فعل دلالت است و نیز افعال ادراک چنین واحدهای ایدئال را افعال ایده‌سازی می‌داند.

XIII . als حرف اضافه و معادل انگلیسی آن *as* است به معنای: در مقام، به‌عنوان، در حکم، به‌مثابه، همچون

XIV . هوسرل در چاپ دوم «پژوهش ششم» در سال ۱۹۲۰ کلمه «ادراک مضاعف» (*Apperzeption*) را جایگزین کلمه «تفسیر» (*Interpretation*) می‌کند.

XV . به نظر هیدگر تقابل میان حس و فاهمه در چاپ اول کتاب با تاکید بر قوه خیال نسبت به چاپ دوم کمتر است. در این چاپ نقش قوه خیال کمرنگ‌تر و فاصله میان قوه حس و قوه فاهمه بیشتر می‌شود.

<sup>XVI</sup>. چگونگی تفسیر هیدگر از کانت، خود مطلبی است که مجال دیگری می‌طلبد. هیدگر در درس‌گفتار ترم زمستانی سال‌های ۱۹۲۷-۱۹۲۸ با عنوان «تفسیر پدیدارشناختی بر نقد خرد ناب کانت» به‌طور مفصل به این موضوع پرداخته‌است. او در کتاب دیگری به‌نام «کانت و مسأله متافیزیک» که در سال ۱۹۲۹ انتشار یافت به مسأله پیوند میان بحث در مورد چگونگی پرداختن قوه فاهمه به شاکله‌ها و مقولات (Schematismus) و پیوند آن‌ها با مسأله وجود اشاره دارد.

### منابع:

- Heidegger, Martin: (SuZ), Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 15. Auflage, 1979
- Heidegger, Martin: (GA 2), Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Bd. 2. Hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin: (GA 14), Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe, Bd. 14. Hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
- Heidegger, Martin: (GA 15), Seminare. Gesamtausgabe, Bd. 15. Hrsg. von C. Ochwad, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2. Auflage, 2005.
- Heidegger, Martin: (GA 20), Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.
- Heidegger, Martin: (GA 21), Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2. Auflage, 1995.
- Husserl, Edmund: (LU I), Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 5. Auflage, 1968.
- Husserl, Edmund: (LU II/1), Logische Untersuchungen. Zweiter Band, I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 5. Auflage, 1968.
- Husserl, Edmund: (LU II/2), Logische Untersuchungen. Zweiter Band, 2. Teil. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 5. Auflage, 1968.