

عمل و نظر در اندیشه‌ی هیدگر و کوششی برای قرائت میان فرهنگی از آن

احمدعلی حیدری* - دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

(تاریخ دریافت ۹۲/۱۰/۱۸ - تاریخ پذیرش ۹۳/۶/۲۰)

چکیده

مقاله مترصد بیان این نکته است که در اندیشه‌ی مارتین هیدگر مناسبات نخستین آدمی با عالم در عرصه‌ی عمل شکل می‌گیرد و در این قلمرو آدمی به سبب واقع شدن در مناسبات ابزاری عالم ضمن بهره‌مندی از معنی‌داری چندان در بند تأملات نظری نیست. با ظهور اختلال در این مناسبات هنگامی که اشیاء از بستر و بافتار خود جدا می‌شوند مجالی برای نظر ورزی پدید می‌آید که حاصل آن ملاحظه‌ی ابزارها، فارغ از پیوندهای معنا بخش آن‌ها است. اخلاق در تلقی هیدگر که از نوع اخلاق مبتنی بر مبالغت است بهره‌ای از دریافت‌های وجودی اندیشمندان در ادوار تاریخی است که سپس تدوین و تفصیل می‌یابد. نظام‌های اخلاقی در روزگار بحران یعنی در شرایط فقدان معانی وجودی چنان از مبادی خود دور می‌شوند که الزامات خود را از دست می‌دهند. از این‌روی تدوین دستورهای اخلاقی نو منوط به گذار از بحران و تجدیدعهده‌ی تازه با هستی است. فلسفه‌ی میان فرهنگی در این میان با توجه به ویژگی‌های نفی مطلق‌انگاری و خویش‌نمون‌محوری می‌تواند به آراء هیدگر از منظر نسبت نظر و عمل نزدیک شود.

واژه‌های کلیدی: هیدگر، نظر، عمل، هستی، فلسفه‌ی میان فرهنگی.

مقدمه

انسان که هیدگر آن را با ملاحظات ویژه‌ای دازاین^۱ می‌داند، به این معنی که می‌تواند از خود به‌جانب هستی فرارود و از حدود ماهیت‌های مقرر گذر کند، می‌فهمد^۲ یعنی هستی، در عالم بر روی او گشوده می‌شود. چنین فهمی بخشی از در-عالم-بودن را می‌سازد. دازاین بر امکاناتی که دارد طرح می‌افکند و برمی‌گزیند و اگر این‌گزینش همراه با ترس آگاهی^۳ (ترس از در عالم بودن) باشد که لازمه‌ی آن توجه به مرگ به‌عنوان امکان اخص دازاین او است به اصالت^۴ می‌رسد.

دازاین به تعبیر هیدگر موجودی اکستاتیک^۵ است یعنی فارغ از تعهد به ماهیتی خاص از خویش بیرون می‌رود این ناشی از آن است که مبالات^۶ دارد و به اعتبار چنین اهمتامی است که جهان‌پردازی^۷ و دگر پروایی^۸ دارد. یعنی می‌تواند در مواجهه با اشیاء و یا دیگر انسان‌ها، آنان را بر وفق اهتمام خود متأثر سازد. خود این مبالات برآمده از زمان‌مندی او است. زمان‌مندی دازاین ویژگی تاریخ‌مندی او را می‌سازد و مراد از تاریخ‌مندی این است که او بهره‌مند از واقع بودگی^۹ است و همین او را از یک‌سو به سنت و از سوی دیگر به آینده پیوند می‌دهد.

اخلاق که ناظر به عمل است، نزد هر ملتی با رجوع به علت قریب آن ناشی از واقع بودگی آن‌ها است و این واقع بودگی دقیقاً به این معنی است که دازاین هرگاه درحالی‌که ره‌آورد هستی است رو به فهم می‌آورد به امکانات فراروی خود متوجه می‌شود و آن‌ها را تفسیر می‌کند یعنی آن‌ها را به‌منزله‌ی چیزی^{۱۰} می‌فهمد که آن چیز محصول تاریخ فرهنگ او است و سپس این تفسیر را در قالب گزاره‌هایی بیان می‌کند که این گزاره‌ها از نوع خبر^{۱۱}

-
1. Dasein
 2. verstehen
 3. Angst
 4. Eigentlichkeit
 5. Ekstasik
 6. Sorge
 7. Besorgen
 8. Fürsorge
 9. Faktizität
 10. als etwas
 11. Mitteilung

عمل و نظر در اندیشه‌ی هیدگر و کوششی برای قرائت

هستند که البته خودشان ریشه در گزاره‌های حملی^۱ و مقدم بر آن ریشه در اشارت و روشنی^۲ دارند. از این رو می‌توان گفت که چندوچون عمل و اخلاق فرع بر عالمی است که دازاین در افق زمان خود می‌یابد.

اگر افلاطون و سقراط در شمار مؤسسان اخلاق اند این بدان جهت است که آن‌ها در دوره‌ی گذار از عالم یونانی به دوران جدیدی بودند که به مناسبت گشودگی آغازین و اجمالی وجود و لوازم مقتضی آن می‌بایست تفضیل فهمی و تفسیری جدیدی را بنمایانند. از این رو هر گشایش وجودی در عالم انسانی تظاهری دارد که دازاین بار آن را بر دوش می‌کشد و حامل زمانی می‌گردد^۳ که پیش این در زمانی بودن^۴ وجود رقم خورده است. از اینجا می‌توان دریافت که چه رابطه‌ی عمیقی میان دازاین و زمان برقرار است هیدگر در ذیل بحث بند ۸۲ از کتاب هستی و زمان که در آن تلقی هگل از رابطه‌ی میان زمان و روح مورد بحث بود به این جمع‌بندی رسیده است که هگل فلسفه‌ی خود را باروحی که به نحو اصیل زمان‌مند است آغاز نمی‌کند و لذا ناچار است فرآیندی را ملاحظه کند تا در طی آن روح انضمامی شود. در تلقی هیدگر روح در فلسفه‌ی هگل ارتباطی راستین با زمان ندارد به گونه‌ای که هگل برای برقراری نسبت میان آن دو به تکلف و تصنع و نوعی صورت‌گرایی مفرط می‌افتد. در حالی که از منظر هیدگر «چنین نیست که روح در زمان افتد بلکه به‌عنوان مبدأ زمانی کردن آغازین زمان‌مندی زندگی می‌کند. این زمان‌مندی، زمان عام را به فعلیت درمی‌آورد که در افق آن «تاریخ» می‌تواند به‌عنوان مبدأ یک رخداد درون زمانی «ظاهر شود». «روح» در زمان نمی‌افتد بلکه به‌عکس: اگریستنس واقع بوده به‌عنوان یک زمان‌مندی در افتاده به عالم از دل زمان‌مندی اصیل و حقیقی بیرون می‌آید. (Heidegger, 1963: § 82, 436, 437)

بند ۸۲ از کتاب وجود و زمان مجالی را پدید می‌آورد تا از جمله به نسبت اخلاق و اندیشه‌ی هیدگر توجه کنیم. ریشه‌ی چنین نسبتی را باید در واقع بودگی دازاین جست‌وجو کرد. واقع بودگی دازاین تعبیر دیگری از در-عالم-بودن دازاین است و این عالم داری متضمن وجهی فعال و وجهی منفعل است. وجه انفعالی و انجیازی آن ناشی از پرتاب‌شدگی و وجه فعلی و استعلایی آن ناشی از اگریستنس و طرح‌افکنی دازاین است. دازاینی که

1. Prädikation
2. aufzeigen
3. Zeitlichkeit
4. Temporalität

گشوده به هستی است از همان آغاز تولد درافتاده به شبکه‌ای از مناسبات است که همواره او را در پیوندهایی وارد می‌کند [۱]. هستی، عالم و یا مکمنی را برای او مهیا ساخته است که در آن امکان‌هایش را برمی‌گزیند و بدان‌ها تحقق می‌بخشد. دازاین چندان با عالمی که در آن زندگی می‌کند مأنوس است که همه‌ی اشیاء آن را به‌منزله‌ی ابزارهایی می‌داند که مقاصدش را برآورده می‌کنند. اشیاء، عرصه‌ی عالم هستی را برای او به ظهور می‌آورند. اصلاً شیء آن چیزی است که جمع می‌آورد. از این ملاحظات می‌توان دریافت که نسبت اولیه‌ی دازاین و عالمش از نوع نسبت‌های عملی و پیش مفهومی است. توگویی بسترهای آماده‌ای که هیدگر آن‌ها را پیش‌داشت^۱، پیش دید^۲ و پیش‌گرفت^۳ می‌نامد قبلاً حدود عالم او را تعیین بخشیده‌اند. شاید به تعبیر دیگری بتوان از حوالت دازاین در عالم سخن گفت که شرایط زیست او را تأمین می‌کند و البته دازاین به حکم خصیصه‌ی اگزستنسیال زمان‌مندی ضمن پیوند عمیقی که با گذشته‌ی تاریخی خود دارد با بهره‌مندی از وجه اکستاتیک، آینده‌ی خود و تقدیر فردی‌اش^۴ را رقم می‌زند.

بیان کامل‌تری از این موضوع در گروه توضیح رابطه‌ی میان تفسیر و فهم است: آنچه مورد تفسیر قرار می‌گیرد عالم پیرامونی به عنوان یک کل نیست بلکه عمدتاً موارد جزئی واقع در آن است. من چیزی را به‌عنوان چیزی تفسیر می‌کنم؛ مثلاً به‌عنوان چکش. اگر این دریافت در قالب مفهوم بیان گردد بیانی در هیئت این پرسش خواهد بود: این شیء به چه منظور است. در این مورد پاسخ این است که به‌عنوان شیئی برای کوبیدن میخ. هرچند که تفسیر بر عالم پیرامونی به‌عنوان کل متمرکز نمی‌شود اما فهم عالم پیرامونی را به‌عنوان کل مفروض می‌دارد. من نمی‌توانم چیزی را به‌عنوان چکش تفسیر کنم اگر چیزی از میخ، چوب و چیزهایی از این دست ندانم. هم‌چنین باید از پیش بفهمم که اساساً تجهیزات و ابزارها چیستند.

در تلقی هیدگر نسبت دازاین و دیگر دازاین‌ها از نوع مشارکت در عالم است و توجه دازاین به دیگران از رهگذر نسبت‌های حضوری با ابزارها شکل می‌گیرد و دیگران یا به‌منزله‌ی استفاده‌کنندگان از ابزارهای دازاین‌اند یا کسانی هستند که نیازهای ابزارهای دازاین

1. Vorhabe

2. Vorsicht

3. Vorgriff

4. Schicksal

را تأمین می‌کنند. در تمامی این موارد، مناسبات ابزاری عامل ربط و پیوند میان انسان‌ها است.

از آنچه گذشت می‌توان دریافت که اخلاق= Ethos فرع بر تکوین نوعی از هستی‌شناسی است. در تلقی افلاطون «امکان برپایی مجدد نظمی معتبر، منوط به دریافتی فلسفی از بهره‌مند شدن از ایده‌ی خیر به‌عنوان برترین بصیرت است که پایه‌گذار امر اخلاقی می‌شود و نیز تابع آن است که فیلسوفان در دولت‌شهر زمام امور را به دست گیرند» (HWPPh Bd. 2, S. 759). از این عبارت می‌توان دریافت که تأسیس نظام اخلاقی مبتنی بر یک بصیرت هستی‌شناختی است. اندیشه به هستی، کاروبار انسان بودن است و در نسبت میان انسان و هستی است که مأوای اخلاق صورت می‌بندد. واژه اتوس آن‌گونه که در ترجمه‌ی این عبارت از هیدگر آمده است: *انسان تا حدی که انسان است در نزدیکی خدا سکونت دارد*^۱، به معنای کاشانه و سکونت‌گاه است؛ اما در شرایطی که اندیشه‌ی هستی فقیر است و بصیرت‌های هستی‌شناختی قوت لازم را ندارند، خانه‌ی اخلاق نیز رونق و شکوهی ندارد؛ و با همین ملاحظه است که در اندیشه‌ی هیدگر می‌توان از «مکان اندیشه»^۲ سخن گفت. به عبارت دیگر اندیشه‌ای که وی آن را ورای تفکر حسابگر^۳ می‌داند و از سنخ تفکر قلبی^۴ است در قرب وجود صورت می‌بندد. هیدگر در «نامه‌ای درباره‌ی اصالت بشر» سخن جوانی را نقل می‌کند که اندکی پس از انتشار کتاب هستی و زمان از وی پرسیده بود «چه وقت یک اخلاق می‌نویسد» و او در پاسخ گفته بود که تأسیس یک نظام اخلاقی منوط به این است که انسان، اگزیستانس به‌سوی هستی را آزموده باشد (Heidegger, 1976: 183). مادام که چنین آزمونی تحقق نیابد نمی‌توان در دوران فقر اندیشه از بنیان‌گذاری یک نظام اخلاقی سخن گفت. البته اگزیستانسیال‌هایی از قبیل ترس‌آگاهی دازاین که مجال مواجهه‌ی عریان او را با هستی فراهم می‌کنند، می‌توانند چنین آزمون‌هایی را برای دازاین رقم زنند.

نسبت نظر و عمل در هستی و زمان

معنای رابطه میان شناخت و عمل به میزان قابل ملاحظه‌ای تابع تلقی ما از عالم است. در صورتی که وجه طبیعی عالم برجسته شود شناخت اولویت می‌یابد آن‌گونه که نزد ارسطو و

1. ethos anthropo daimon

2. Ort des Denkens

3. rechnend

4. besinnend

کانت این چنین است. در صورتی که ابعاد انسانی و اجتماعی عالم برجسته گردد عمل در اولویت قرار می‌گیرد، در فلسفه‌ی پس از کانت تا حدودی این چنین است. موضع هیدگر و وجود و زمان در این باره چیست؟

پرسش اصلی در این کتاب معنای وجود^۱ است. شناخت و عمل به منزله‌ی شیوه‌های رفتاری انسان با طبیعت، اشیاء و انسان‌های دیگر است. از منظر هیدگر سنت فلسفه، پرسش وجود را به فراموشی سپرده است. اکنون تکلیف فلسفه این است که این پرسش را از نو مطرح کند. هیدگر در وجود و زمان از تمایز انتیک-اوتولوژیک سخن می‌گوید و در آن، میان موجودات و وجود تفاوت می‌گذارد. در تلقی هیدگر پرسش‌های اوتولوژیک، ناظر به وجود و پرسش‌های انتیک راجع به موجودات اند. در تلقی هیدگر وجود نه موجودات و نه حاصل جمع آن‌ها بلکه «هستی استعلای بحث است»^۲ (Heidegger, 1963: S.38). با این ملاحظه تقرب به وجود از رهگذر موجودات میسر نیست. از این رو هیدگر به تحلیل دازاین که پلی میان هستی و موجودات^۳ است، روی می‌آورد آن هم نه به طریق انتیک (بر وفق مشرب انسان‌شناختی و یا روان‌شناختی) بلکه به طریق اگزیستنسیال و اوتولوژیک. در تلقی هیدگر هستی و دازاین روابط متقابلی دارند زیرا وجود تنها از طریق دازاین می‌تواند خود را نشان دهد و در حقیقت زاین به شبانی دازاین نیاز دارد (Heidegger, 1975: 164) از سوی دیگر دازاین به تُّک‌گاه وجود^۴ محتاج است. در وجود و زمان سمت‌وسوی دازاین به هستی، محل توجه قرار گرفته است یعنی تحلیل اگزیستنسیال دازاین به جانب پرسش از وجود.

هیدگر می‌گوید: هستی هر بار هستی هستنده‌ای است^۵ (Heidegger, 1963: S. 9). هستی دازاین چیست؟ در وهله‌ی نخست اگزیستنس^۶ و سپس مبالات^۷ هستی دازاین است. است. اهتمام و مبالات به‌عنوان جهان‌پردازی و دگر پروایی ناظر به مناسبات دازاین با دیگر موجودات است. فهم دازاین از وجود نه‌تنها ناظر به خود او است بلکه ناظر به وجود عالم و وجود دیگر موجوداتی است که در آن عالم در دسترس‌اند. تمام آنچه که مدنظر دازاین است

1. Sinn des Seins
2. Sein ist das transcendens schlechthin
3. Zwischenwesen
4. Lichtung des Seins
5. Sein ist jeweilig das Sein eines Seienden
6. Existenz
7. Sorge

عمل و نظر در اندیشه‌ی هیدگر و کوششی برای قرائت

و دازاین آن‌ها را متکفل می‌شود، نحوه‌ای از وجود است که می‌تواند معطوف به موجودات غیردازاین شود. در تلقی هیدگر وجود سایر موجودات از طریق فهم وجود دازاین گشوده می‌شوند. تمام هستی‌شناسی‌هایی که به موجوداتی از غیر سنخ دازاین مشتغل‌اند باید بر تحلیل هستی دازاین استوار گردند و با این ملاحظه هیدگر تحلیل اگزیستنیال دازاین را هستی‌شناسی بنیادین^۱ نامیده است (Heidegger, 1963: S.13).

در تلقی هیدگر دازاین، یک اندیشمندِ عاری از پیوند، در معنایی شناخت‌شناسی نیست. نسبت انسان با دیگر موجودات از راه تأمل و یا تحلیل تصورات‌اش قوام نمی‌گیرد. انسان به نحو سرآغازین و واقع بوده چنین روابطی دارد: اشیاء موضوع استفاده‌ی دازاین، دم‌دست^۲ نام دارند و اشیای طبیعی، فرادست^۳. البته هرکدام از این دو می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند. دم‌دست [توی دست] و فرادست دو نحوه‌ی وجودی از موجودات غیر هم‌سنخ دازاین‌اند^۴ که در نسبت با شیوه‌های رفتاری و مراوده‌ی دازاین تعیین پیدا می‌کنند. نحوه‌ی وجودی نخست رابطه‌ی مبتنی بر عمل (پراگماتیک) دازاین با موجودات است و نحوه‌ی وجودی دوم نسبت نظری (تئوریک) انسان با موجودات است. باور هیدگر این است که نحوه‌ی وجودی دم‌دست در مقایسه با نحوه‌ی وجودی فرادست اساسی‌تر است و می‌گویند که در نحوه‌ی فرادست این تلقی ساده در هم می‌شکند. نزد هیدگر تلقی فرادست متفرع بر تلقی دم‌دست است.

شناخت در مقایسه با عمل نحوه‌ی رفتاری دست دوم انسان با اشیاء است. برای این‌که خصوصیت تفریع فرادست را از دم‌دست دریابیم لازم است تلقی هیدگر را در خصوص تفسیر و گزاره روشن کنیم. برخلاف تلقی معمول، نزد هیدگر تفسیر مقدم بر گزاره است. تفسیر مبتنی بر فهمی است برآمده از گشودگی آغازین و انس دازاین با اشیاء. فهم در تفسیر، بیان شده و مفصل‌بندی^۵ می‌شود. (Heidegger, 1963: 151) با این ملاحظه تفسیر ناظر به حقیقتی نیست که بر شناخت مبتنی است بلکه معطوف به فهمی است که در رفتاری عملی به جریان افتاده است. از نظر هیدگر فهم و تفسیر پدیدارهایی مقدم بر تعینات زبانی‌اند.

-
1. Fundamentalontologie
 2. Zuhandenheit
 3. Vorhandenheit
 4. nicht daseinsmäßige Seiende
 5. artikuliert

موجودات در پراکسیس به‌عنوان ابزار تجربه، فهم و تفسیر می‌شوند. به‌عنوان مثال چکش را چیزی تلقی می‌کنیم که در خدمت کوبیدن میخ به دیوار است. چنین چیزی در زندگی روزمره آدمی آغازین و اساسی است. اما اگر همین موجود=چکش در گزاره مدنظر قرار گیرد، به‌عنوان متعلق^۱ ظاهر می‌گردد، حمل می‌شود و اعلام می‌گردد. مراد این است که وجهی نظری می‌یابد و در عرصه‌ای وارد می‌گردد که برای تبیین آن لازم است از صورت‌های منطقی و گزارش‌های زبانی مبتنی بر مفاهیم استفاده کرد. در این هنگام چکش به‌عنوان یک شیء مادی سنگین در معنای فیزیکی خود ملاحظه شده و تعیین می‌یابد و در این لحظه با گشتی از «با آن» Womit به «برای آن» Worüber مواجه هستیم^[۲]. با این ملاحظات گزاره‌ها همواره ناظر به مراد و مواجهه‌ی پیرامون‌نگرانه دازاین است که پیش‌ازاین فهمیده و تفسیر شده است. تفاوت میان این دو ساحت را از منظر دیگر در آنجا که هیدگر به «خاستگاه اثر هنری^۳» پرداخته است نیز می‌توان دید. در مرتبه‌ای که هنر عمیقاً به هنرمند، ادارک و احساس وی گره می‌خورد، آثار هنری به اعتبار سوژه و نسبتی که با وی دارند در عرصه‌ی تجربه‌ی استحسانی^۴ قرار می‌گیرند و ازاین‌رو از جهانی که مقرر بود در مصالح هنرمند و به تعبیر هیدگر زمین^۴ هنر- آن را برپای دارند، فاصله می‌گیرند. (Von Herrmann, 1994: 205) در تلقی اخیر هنر مهبط و مجلای حقیقت است و در تلقی نخست موجبی برای دوری از آن. این روی‌گرداندن از هنر به‌مثابه‌ی رویداد حقیقت مشابه بیرون راندن اشیاء از بافتاری است که جهان آن‌ها را در برگرفته است و بر مبنای تأملات نظری فرع بر عرصه‌ی زندگی یا زیست‌جهان^۵ ما است. هیدگر به اشاره به تفریع^۶ گزاره‌ها، پرسش شرایط امکان دانش نظری را مطرح می‌کند. به‌عبارت‌دیگر بحث بر سر شرایط ضروری و اونتولوژیک و لذا اگزیتنسیال معرفت‌نظری است. به‌عبارت‌دیگر دانش تئوریک اساساً چگونه برای دازاین ممکن می‌گردد؟ از منظر هیدگر دگرگونی‌های اساسی در فهم دازاین از وجود، شرط اگزیتنسیال پیدایش دانش نظری است. فعالیت‌های نظرورزانه‌ی^۷ دازاین هنگامی پدید آمده است نحوه‌ی وجودی موجودات دگرگون شده است. مهم‌ترین خصیصه‌ی گشت از عمل به نظر هنگامی صورت

-
1. Gegenstand
 2. Der Ursprung des Kunstwerkes
 3. ästhetisch
 4. Erde
 5. Lebenswelt
 6. Abkünftigkeit
 7. spekulativ

عمل و نظر در اندیشه‌ی هیدگر و کوششی برای قرائت

می‌پذیرد که موجودات را نه به‌عنوان دم‌دست بلکه به‌عنوان فرادست ملاحظه کنیم. در این هنگام فهم ما از موجوداتِ درون‌عالمی تغییر کرده است. یک مثال: در گزاره‌ی چکش سنگین است، می‌توان آن را به نحو نظری یا عملی دریافت و این بسته به تفسیری است که از آن می‌کنیم. اگر بگوییم چکش برای استفاده‌ی ما سنگین است، کماکان آن را به‌منزله‌ی ابزار انگاشته‌ایم اما اگر بگوییم: چکش وزن دارد و بهره‌مند از ویژگی سنگینی است در این هنگام آن را جسمی فیزیکی و مادی لحاظ کرده‌ایم. تغییر فهم ما از وجود، در گذار از عمل به نظر نقش اساسی و مهمی را ایفاء می‌کند.

نکته‌ی قابل‌ملاحظه این‌که با تحول از عمل به نظر موجودات جای خود را در عالم از دست می‌دهند. در این هنگام شیء فرادست تفرد می‌یابد و در پی آن است که شناخت نظری پدید می‌آید (Heidegger, 1963: S. 362).

علوم، مبتنی بر نحوه‌ی وجودی فرادست‌اند. در همین ارتباط هیدگر علوم طبیعی را نقد می‌کند. در نگاه نخست این علوم کاملاً بی‌طرف و عاری از هرگونه حکمی به نظر می‌رسند. بسیاری از دانشمندان علوم طبیعی تأکید می‌ورند که کوشش‌های‌شان کاملاً عینی و ناظر به خود اشیاء^۱ است. از نظر هیدگر انتخاب موجودات معین و منظرهایی که از این رهگذر پدید می‌آید قوام‌بخش طرح یک علم است.

بنابراین علوم نمی‌توانند مدعی باشند که واقعیت محض را می‌یابند. علوم طبیعی نیز مانند علوم انسانی و علوم اجتماعی علمی ناظر به «واقع»^۲ نیستند. آن‌ها هیچ‌گاه فعالیت‌های عاری از ارزش نیستند. بدون گزینش قبلی و بدون اعمال محدودیت‌های پیشین، چنین علمی پدید نمی‌آیند. هیدگر این‌گونه از طرح‌افکنی علوم را موضوعیت بخشیدن^۳ می‌نامد که آن‌هم البته از فهم وجودی^۴ دازاین برمی‌آید (Heidegger, 1963: S.363)

بنابراین تنها از طریق عمل می‌توان شیء را به‌عنوان دم‌دستی و همراه با سیاق و متنش فهمید. در شناخت محض نمی‌توان با شیء به‌عنوان فرادست به نحو درخوری مواجه شد زیرا شبکه‌ی معنایی آن تخریب‌شده است. هیدگر هر دو وجه وجودی موجودات یعنی دم دست و فرادست را به تلقی خودش از دازاین یعنی در-عالم-بودن بازمی‌گرداند و می‌گوید:

-
1. sachlich
 2. Tatsachenwissenschaften
 3. Thematisierung
 4. Seinsverständnis

هستی جهان پرداز با دم‌دستی‌ها، موضوعی ساختن فرا دست‌ها و کشف ابژکتیوکننده‌ی موجودات، متفرع بر عالم دازاین‌اند؛ یعنی آن‌ها صرفاً بر پایه‌ی انحاء در-عالم-بودن ممکن می‌شوند. (Heidegger, 1963: S. 365f.) در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که هیدگر می‌خواهد انسان را از منظر جایگاه انضمامی‌اش او تعریف کند. دازاین موجودی است که در-عالم^۱ است اما در-عالم به چه معنی است؟ هیدگر از منظری لغوی In-sein را به سکونت کردن^۲ و اقامت گزیدن^۳ و با چیزی انس داشتن^۴ بازمی‌گرداند و به همین دلیل است که فعل من هستم یا من می‌باشم^۵ برآمده از مصدر هستن یا باشیدن^۶ است (Heidegger, 1963: S. 54). در-عالم-بودن ساختار ماهوی دازاین را بدین سبب می‌گشاید که دازاین پیوسته خود را در مراوده‌ای عملی با موجودات درون عالمی می‌یابد. هستی موجودات درون‌عالمی صرفاً از طریق عمل دازاین گشوده می‌شود. موجوداتی که از سنخ دازاین نیستند در نسبت سوژه-ابژه با دازاین مواجه نمی‌شوند بلکه مناسبت آن‌ها با یکدیگر از قبیل نسبت‌های از-برای^۷ است (Heidegger, 1963: S. 83-84).

موجودات درون عالمی به‌عنوان ابزار، خود را در قالب از ... برای^۸ عرضه می‌دارند؛ یعنی ناظر به یک مقصد و مرادند و نسبتی خاص با مقاصد دازاین دارند. هر ابزاری به چیز دیگری اشاره دارد زیرا یا به خاطر آن هستی دارد و یا به خاطر آن تولیدشده است. از جمله مختصات وجودی ابزارها تعلق آن‌ها به کلیت ابزارها است. هیدگر برای تبیین این منظور غایت شناختی از عالم، به نحوه‌ی نگاه پراکسیس توجه می‌دهد که همان پیرانگری^۹ است و آن را معارض مشاهده^{۱۰} در تئوری‌های علمی می‌داند. پیرانگری به معنی پیرامون‌نگری^{۱۱} و دوروبر را

-
1. In-sein
 2. wohnen
 3. sich aufhalten
 4. mit etwas vertraut sein
 5. Ich bin
 6. Sein
 7. Um-zu
 8. um ... zu
 9. Umsicht
 10. Anschauen
 11. Umsehen

دیدن^۱ است. این نوع نگاه خود را صرفاً بر موجودات معینی متمرکز نمی‌کند. ما در پراکسیس با ابزار تفردیافته^۲ سروکار نداریم. در عمل فرا دیدن^۳ به‌جای مشاهده^۴ قرار می‌گیرد.

دریافتیم که عمل نسبت اساسی انسان با عالم است. تنها از رهگذر این نسبت اصیل است که انسان می‌تواند موجودات و خود را به نحو درخوری بشناسد. این را چگونه می‌توان فهمید؟ رفتار عملی دازاین با موجودات به ساختار از-برای^۵ بازمی‌گردد و هر از-برای به از-چه‌رو^۶ و سرانجام به خاطر/به‌منظور^۷ منتهی می‌شود یعنی به توان‌بود^۸ دازاین به‌عنوان در-عالم-بودن. «به خاطر» همواره ناظر به هستی دازاین است که در هستی او همواره مسئله بر سر هستی است.

در تلقی هیدگر آزادی انسان از اینجا نشأت می‌گیرد که وی در هر عملی و یا در هر واگذاشتنی پرسش از چه‌رو^۹ را مطرح می‌کند. انسان خود آیین، زندگی متضمن معنا را بدین بدین ترتیب بنا می‌کند که همواره این پرسش را مطرح می‌کند که ناظر به پاسخ‌های برآمده از پرسش از برای است. «از چه روی» آغازین و غایت نهایی عمل متوجه موجود نیست بلکه به خود دازاین بازمی‌گردد. عمل به‌عنوان رفتار با اشیاء صرفاً تجسم‌بخش امکان‌های فرد است.

دازاین معنی زندگی خود را از طریق عمل در عالم تحصیل می‌کند. مواجهه و مراوده با اشیاء صرفاً راه و ابزاری است که امکان‌ها و معنای زندگی دازاین با آن تحقق پیدا کند.

عمل در تلقی هیدگر پیوسته متوجه «به خاطر» دازاین است و ابزاری است برای این‌که امکان‌های دازاین را ممکن و متحقق کند. «اما این «به خاطر» همواره به هستی دازاین بازمی‌گردد که دازاین در هستی‌اش ذاتاً پیوسته هم خود را به آن هستی معطوف می‌دارد.» (Heidegger, 1963: S.84) [۴] از این‌رو توان‌بود^{۱۰}، تعلیل نهایی عمل است. امکان دازاین

-
1. Umher-sehen
 2. isoliert
 3. Überschauen
 4. Anschauen
 5. Um-zu
 6. Wozu
 7. Worum-willen
 8. Seinkönnen
 9. Wozu
 10. Seinkönnen

ناظر به بهبود شرایط اگزیزتسنسیل زندگی نیست بلکه معطوف به شکل بخشیدن زندگی خود وی و جست‌وجوی معنای زندگی است.

موضع اندیشمندان در خصوص نسبت نظر و عمل تابعی است از جهان‌بینی آن‌ها. از تلقی هیدگر در خصوص نسبت نظر و عمل می‌توان دریافت که عالم وی عالمی ابزارری است که محیط دازاین را تشکیل می‌دهد و عالمی است که پیوسته به دست انسان شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد. این عالم مبتنی بر تصورات و یا آراء نظری نیست که لازم باشد در وهله‌ی نخست به نحو شناخت‌شناسانه آزمون گردد و بازسازی شود بلکه عالم «واقع» انسان است. دازاین همواره خود را در این عالم جمعی می‌یابد و در آن زندگی می‌کند. دامنه‌ی این عالم به جامعه‌ی مدرن نیز می‌رسد. در این عالم مسئله بر سر بقاء و یا مالکیت حریصانه منابع نیست بلکه همه‌چیز معطوف به شکل بخشی به زندگی انسان و در پیوند بامعنا است و بدین منظور آحاد افراد این عالم باید در ارتباط و مراوده با اشیای عالم باشند. صرفاً در تعلق به عالم جمعی می‌توان دازاین و دیگر موجودات را فهمید. با این ملاحظه فلسفه‌ی هیدگر یک فلسفه‌ی مبتنی بر اصالت کل^۱ است.

درعین حال عالم و جامعه در تلقی هیدگر عرصه‌ای است که آحاد انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند و اشیاء اعم از دم‌دستی یا فرادستی بدین منظورند که به زندگی وی شکل دهند و آن را به کمال برسانند. هنگامی واکنش انسان در قبال عالم و چگونگی مراوده‌ی با اشیاء در اندیشه‌ی هیدگر اهمیت پیدا می‌کند که به نحوی به امکانات وجودی دازاین مربوط باشد. از آنجاکه لازم است معنای اختصاصی زندگی از سوی آحاد انسان‌ها جست‌وجو شود آیا سرانجام با دازاینی خودتنهانگر^۲ در فلسفه‌ی هیدگر مواجه نیستیم؟

متافیزیکی و رای موجود

هیدگر قصد دارد به راه جدیدی برود. هستی بهرمنند از تعالی^۳ را خالص بیانیدشد بدون این‌که با موجودات مراوده‌ای داشته باشد. این موضوع در تلقی هیدگر از متافیزیک ابعاد تازه‌ای یافته است. هیدگر با اقامه‌ی پرسش وجود به شیوه‌ی خاص خود متافیزیک را احیا کرده است. وی با نگاهی نو، افق تازه‌ای را در مقابل متافیزیک سنتی گشوده است. متعلق

1. Holismus

2. Solipsist

3. transzendent

عمل و نظر در اندیشه‌ی هیدگر و کوششی برای قرائت

متافیزیک هیدگر برخلاف ارسطو خود وجود است. در مابعدالطبیعه‌ی وی موجودات اولاً و بالذات محل توجه نیستند. آن‌طور که دیدیم جایگاه آن‌ها در عرصه‌ی تئوری است. تنها موجودی که در متافیزیک هیدگر جایگاهی کانونی دارد، دازاین است. هیدگر پرسش از وجود یا معنای وجود را پیوسته مدنظر دارد. این نکته در آثار متأخر هیدگر برجسته‌تر می‌شود. در زمان و وجود می‌نویسد: «لازم است از کوششی سخن بگوییم که به هستی بدون توجه به تعلیل آن از ناحیه‌ی موجودات می‌اندیشد» (Heidegger, 1969: 2). مراد از اندیشه به هستی بدون موجودات چیست؟ هیدگر می‌گوید: یعنی «بدون توجه به متافیزیک اندیشیدن، البته در این توجه هنوز این قصد حاکم است که از متافیزیک گذر کنیم^۱. نکته‌ی مهم در این خصوص این است که گذار را رها کنیم^۲ و متافیزیک را به خود واگذاریم^۳» (Heidegger, 1969: S.25). هیدگر می‌خواهد بگوید که اگر متافیزیک همواره مشغول به موجودات است و همواره در دام آن‌ها باقی می‌ماند پس اندیشه باید از متافیزیک روی گرداند. این به معنی اندیشه به هستی استعلایی است بدون این‌که مرادده‌ای با موجودات شکل بگیرد. هیدگر در زمان و وجود هستی را حضور^۴ و سپس مجال دهنده‌ی به حضور^۵ خوانده است و آن را به هستی می‌دهد^۶ معنی کرده است (Heidegger, 1969: S.5-6). معضل کوشش هیدگر در تلقی وجودی‌اش از آنجا ناشی می‌شود که هستی پیوسته و برحسب ضرورت بر زمینه‌ی موجودات فهمیده می‌شود. آیا او سرانجام توانسته است وجود را خالص و بدون استمداد از موجودات و یا در تقابل با آن‌ها بیان‌دیشد و تبیین کند؟

آموزه‌ی رخداد

از اینجا راهی به جانب آموزه‌ی رخداد^۷ هیدگر گشوده می‌شود. رخدادی که مبدأیی برای شناخت هستی و زمان است و خود البته رویداد و یا داده‌ای در معنای متعارف نیست. رخداد رو به جانب نیستی^۸ دارد. رخداد را تنها به خود می‌توان توضیح داد. رخداد چیزی

-
1. überwinden
 2. ablassen
 3. überlassen
 4. Anwesen
 5. Anwesen-lassen
 6. Sein gibt
 7. Ereignis
 8. das Nichts

است که به پشت آن نمی‌توان راهی یافت. می‌توان گفت که رخداد را باید از خودبه‌خود و به‌سوی خود شناخت. با چنین ملاحظه‌ای رخداد هیچ‌چیزی نمی‌گوید و از هرگونه صورت‌بندی منطقی طفره می‌رود (Heidegger, 1969: S.24-25).

انسان می‌تواند از طریق پرسش وجود یا از راه اندیشه به وجود، مقام و منزلت اگزیستنسیال خود را به‌طور کلی ملاحظه کند. انسانی که به وجود روی می‌آورد و درمی‌یابد که چگونه به وجود گوش سپارد، می‌تواند مراوده‌ای درست را با موجودات و با خود داشته باشد. از اندیشه به وجود به‌منزله‌ی نیستی/عدم آدمی می‌تواند خود را از دامگاه تعلق به موجودات فراتر برد. از منظر هیدگر اندیشه‌ی هستی بدان معنی است که در حال و هوایی استعلایی موجودات را به‌طور کلی مدنظر آوریم. این شیوه‌ی ملاحظه شرایطی به دست می‌دهد که در رسم روزمره، عامیانه و حتی سکولار زندگی رخنه‌ای وارد کنیم. در این نگاه تازه، توجه داده می‌شود که موجودات را نباید به‌منزله‌ی متعلقات علمی نگریست. زیرا در این تلقی موجودات بافاصله موضوع بحث قرار می‌گیرند و متعلق‌ی که در کانون ملاحظه‌ی علمی قرار گرفته است از بافت و سیاق آغازین خود یعنی از نسبت‌های معنایی زنده‌ی خود جدا می‌شود. حذف موجودات از بافت و سابقه‌ی وجودی‌شان موجب آن می‌شود که آدمی نسبت‌های زندگی را نفهمد و از معنای زندگی فاصله بگیرد.

نگاه سقراط در رساله‌ی کراتیلوس افلاطون (۳۹۹) از این منظر چندان دور نیست^۱: واژه‌ی انسان (=آنتروپوس) بدین معنی است که جانوران دیگر درباره‌ی چیزهایی که می‌بینند، نمی‌اندیشند و آن‌ها را با یکدیگر نمی‌سنجند اما انسان به‌محض این که می‌بیند در کنار هم می‌نهد و مشاهده می‌کند. از این‌رو در میان همه‌ی جانوران انسان بود که انسان نامیده شد زیرا او آنچه را که می‌بیند در کنار هم ملاحظه می‌کند. انسان از آن حیث که انسان است از طریق پرسش وجود به‌منزله‌ی عدم، تمامیت معنی را درمی‌یابد. او همواره مترصد است بافت و سیاق را به‌منزله‌ی معنی درک کند. به‌عبارت‌دیگر، انسان یا دازاین که به سبب بهره‌مندی از نحوه‌ی وجودی اگزیستنسیال خود می‌تواند مؤلفه‌های زمانی آینده، گذشته و حال را پیوند دهد و به‌نحوی ناظر تمامیت خود باشد، توجه دارد که این تمامیت را با استمداد از شناخت مفهومی موجودات نمی‌تواند به دست آورد و از این‌رو در تجربه‌ای از نوع دیگر که متکی به عدم و نیستی است آن را جست‌وجو می‌کند. با این ملاحظه، در تلقی

1. Platon, *Kratylos*, 399c 2-3.

عمل و نظر در اندیشه‌ی هیدگر و کوششی برای قرائت

هیدگر درک کلیت موجودات و سپس نفی آن‌ها در عرصه‌ی آگاهی کسبی مقدور نیست و این بدان جهت است که دازاین در مقام موجودی که با دیگران نوعی معیت در هستی دارد، نمی‌تواند در انزوایی تصنعی از آن‌ها فاصله گیرد تا پس‌از آن، همه را در به‌منزله‌ی تمامیت دریابد: «به‌یقین ما کل موجودات را آن‌گونه که باید در نفس‌الامر باشند هیچ‌گاه به نحو مطلق درک نمی‌کنیم، درعین‌حال منجز بودن این را نیز نمی‌توان نادیده دانست که ما خود را به قطع در میان موجوداتی می‌یابیم که خود را به صورت یک کل ظاهر می‌سازند. نتیجه آن‌که دریافت نفس‌الامری از کل موجودات و خود را در میان کلیت آن‌ها یافتن، تمایزی بنیادین دارند. دریافتی با این مشخصات از پایه و اساس ناممکن است؛ و یافتی ناظر به کل موجودات مدام در دازاین ما صورت می‌بندد (Heidegger, 1949: S. 27)».

هیدگر در درسگفتار «مابعدالطبیعه چیست؟» تحلیلی دامنه‌دار از حال و هوای خوف، در مقام آشکارکننده‌ی عدم به‌دست می‌دهد. علاوه بر این، با برشمردن ابعاد غیر مفهومی دیگری از دازاین هم چون ملال و عشق به تبیین آن‌ها به‌منزله‌ی امکان‌هایی برای درک کلیت موجودات پرداخته است.

بنابراین، از طریق پرسش وجود به‌منزله‌ی عدم، آدمی می‌تواند موجودات را در کل بیاندیشد و مراوده‌ای مناسب با آن‌ها داشته باشد. فلسفه ورزی در مقام اندیشه‌ی متافیزیکی از این راه قوام می‌یابد. انسان از طریق کل موجودات و به‌واسطه‌ی تجربه‌ی عدم ممتاز می‌گردد و فرا می‌رود. انسان تنها از طریق عدم است که از کل موجودات روی می‌گرداند و بدین ترتیب خود را از پریشانی در میان موجودات رها می‌کند. وجود به‌عنوان عدم شرایط استعلای اگزیستنسیال آدمی را فراهم می‌کند. هیدگر می‌نویسد: «در ایستادگی^۱ دازاین در عدم که بنیاد آن در خوف نهفته است، همان فرا رفتن^۲ از کلیت موجودات است یعنی همان استعلاء^۳» (Heidegger, 1949: S. 38)

بدین ترتیب هیدگر می‌خواهد به اوج متافیزیک برسد. تلقی وی این است که نام یونانی متافیزیک *μετὰ τὰ φυσικά* ناظر به فراروی از موجود بماهو موجود است و می‌نویسد: «پرسش ما در خصوص عدم باید ما را به رویارویی با خود متافیزیک گسیل دارد. نام «متافیزیک» از واژه‌ی یونانی متا-فوسیکا^۴ گرفته‌شده است. این عنوان عجیب بعدها

1. Hineingehaltenheit
2. Übersteigen
3. Transzendenz
4. met ta fusika

به عنوان وصفی از پرسشی تعبیر شد که ما را به متا-ترانس^۱ - یعنی به "ورای"^۲ «موجود
بماهو موجودات فرامی برد.» «(همان)

هیدگر و فلسفه‌ی میان فرهنگی^۳

اگر بر وفق تعریفی که از فلسفه‌ی میان فرهنگی به دست داده‌اند آن را «نفی مطلق‌انگاری و
خویشتن محوری و «نظریه‌ای برای گفتگوی میان فرهنگ‌ها «تلقی کنیم، از جمله تکالیف
آن،» بازخوانی ادبیات فلسفی در فرهنگ‌های مختلف، و تأمین مسیر گفتگو و همراهی بین
فرهنگ‌ها» است تا از رهگذر کوشش‌های مبتنی بر تعامل متفکران برخاسته از فرهنگ‌های
متفاوت درک روشن‌تری از مشکلات عالم معاصر پدید آید (مصلح، ۱۳۸۶: ۶۷) تا سپس
برای گذار از آن چاره‌هایی اندیشیده شود. این منظر را در ادبیات وجودی هیدگر می‌توان
این‌گونه فهمید: زمان افق وجود است و دازاین به سبب بهره‌مندی از زمان‌مندی ذاتی
می‌تواند افق وجودی را بگشاید و تقدیری را برای فرهنگ و تمدن بشری رقم زند. با این
ملاحظه فرهنگ‌های بشری مسبوق و مصبوغ به اندیشه‌ی افق گشای دازاین‌اند و از اینجا
می‌توان دریافت که حق بنیادین فرهنگ‌ها و اشکال متنوع تظاهر پدیدارهای آن هنگامی به
سزا برآورده خواهد شد که بدانیم در چه زمینه و زمانه‌ای سر برآورده‌اند و به تعبیر هیدگر
در کدامین خاک وجودی ریشه گرفته‌اند. شاید از جمله مهم‌ترین راه‌ها برای تقرب به یک
فلسفه فهم پاسخ‌هایی است که آن نظام فلسفی به پرسش‌ها روزگار خود داده است و البته
پرسش‌گر یعنی آن که به جد شرایط موجودش را نقد می‌کند و به افق‌های ورای آن چشم
می‌دوزد دازاین و انسان جست‌وجوگر معنی (وجود) است. با این ملاحظه می‌توان گفت که
فلسفه‌ها سخن از زمانه‌ها می‌گویند و زمانه‌ها چیزی جز افق‌های وجودی نیستند. اگر چنین
بیندیشیم می‌توان گفت که تلقی تفصیلی دازاین از هستی خود را در نظام‌های فلسفی ظاهر
کرده است و از این‌روی هر فلسفه‌ای چهره‌ای از وجود را نشان می‌دهد.

فوریان آتش^۴ در رساله‌ی دکتری خود که ناظر به مواجهه‌ی میان فرهنگی هیدگر است نشان
داده است که وی از یک سو دایره‌ی فلسفه را در عرصه‌ی اروپا ترسیم کرده است و این
تکلیف را برای فلسفه‌ی آلمان مقرر داشته است که موضوع «موجود است و هستی به توت

1. meta - trans

2. über

3. Interkulturelle Philosophie

4. Florian Vetsch

عمل و نظر در اندیشه‌ی هیدگر و کوششی برای قرائت

است»^۱ را بار دیگر طرح کند و از سوی دیگر دریافته است که این موضوع محل توجه فلسفه‌های ژاپنی و کره‌ای نیز بوده است و از همین روی باب گفت‌وگو با آنان را باز کرده است و این حاکی از گشودگی قابل‌ملاحظه‌ی وی برای اندیشه‌ی آسیای دور بوده است که البته از نوعی دیگر است. در تلقی و تش این موضع دوگانه را با امعان نظر در اصطلاحات هیدگر نیز می‌توان دریافت. آنچه که وی *متافیزیک* و یا به‌طور کلی *فلسفه* می‌نامد در نظام‌های فکری پارمنیدس، افلاطون تا هگل و نیچه رخ نموده است اما هیدگر مترصد است از این دوره فاصله بگیرد و از این روی تلاش خود را *تفکر* می‌نامد و گفت‌وگوی خود را با همکاران ژاپنی و کره‌ای خود گفت‌وگو با *متفکران* می‌نامد (به نقل از: Kimmerle, 2002: 85).

بی‌جهت نیست که در بیان هاینتس کیمرله، جهت‌گیری‌های بنیادین فلسفه‌ی میان فرهنگی در همان خط نقد هایدگر از متافیزیک است که همه‌ی موجودات را بر تراز موجود اعلی می‌سنجد (Kimmerle, 2002: 11). نویسنده با الهام از اندیشه‌ی آدورنو، ویتگنشتاین، لویناس، دلوز، لیوتار، دریدا، کریستوا^۲ و ایریگری^۳ از جریانی در فلسفه موسوم به «فلسفه‌های تمایز»^۴ نام می‌برد که فلسفه‌ی میان فرهنگی می‌تواند به آن‌ها توجه داشته باشد.

کیمرله این تلقی را که فلسفه برآمده از تاریخ تفکر غربی است مردود می‌شمرد و آن را میراثی از دوران استعماری می‌داند که بر مبنای آن دیگر فرهنگ‌ها فاقد استعداد لازم برای فلسفه ورزی‌اند. ابن تلقی در مواجهه با متون تاریخ فرهنگ سرزمین‌هایی مانند هند و چین آن‌ها را ذیل مقوله‌ی «حکمت» معرفی می‌کنند تا تمایزی میان آنان و بهره‌وری‌های برخاسته از فلسفه‌ی غربی قائل شوند. وی هیدگر را در شمار کسانی می‌داند که به این نکته توجه داشته‌اند و یادآور می‌شود که وی فیلسوفان ژاپنی و کره‌ای را که با او ملاقات کرده‌اند به تاسی از این نوع ادبیات «حکیم» نخوانده است بلکه آنان را «متفکر» خوانده است به‌زعم کیمرله این تلقی خاص را از عنوان گزارش این گفت‌وگو می‌توان دریافت. هیدگر این تبادل

1. Seiendes ist und ein Seyn west

2. Kristeva

3. Irigaray

4. die Philosophien der Differenz

اندیشه با همکار ژاپنی را گفت وگویی «میان یک (به نامش تصریح نشده است) ژاپنی و (خودش به عنوان) یک پرسش‌گر» خوانده است (Kimmerle, 200: 87)

از این منظر می‌توان وجه اقبال برخی از نظام‌های فلسفی قرن بیستم را به بازخوانی و نقد تاریخ متافیزیک و حتی میل به استفاده از میراث‌های فرهنگ‌های غیراروپایی را دریافت. (مصلح، ۱۳۸۶: ۶۹). می‌توان گفت فلسفه‌ی هیدگر بیان این نکته است که دازاین یا انسان در ادوار مختلف تاریخی تنها جلوه‌ای از حقیقت را در «تنگ‌گاه» وجود ملامحه می‌کند. از این رو هیچ‌یک از نظام‌های مابعدالطبیعی ناظر به حقیقت، ماهیات و یا ارزش‌ها مجاز نیستند شئون فرا تاریخی خود را به رخ بکشند و خود را در مرتبتی عالی در ورای دیگر دریافت‌های حقیقت بنهند. از همین منظر فلسفه‌های پسامدرن با هرگونه عرضه‌ی متصلب نظام‌های فلسفی در مقام سخنان نهایی در باب تبیین عالم و آدم مخالفت کرده‌اند. بر مبنای اندیشه‌ی هیدگر وجه مشترک فرهنگ‌ها و از آن جمله اخلاق و حقوق جاری در آن‌ها رجوع به مبادی وجودی است و وجه اختلاف آن‌ها چگونگی بسط و تفصیل‌یافتن دریافت‌های وجودی آنان است. با این ملاحظه اندیشه‌ی هیدگر یکی از مهم‌ترین خصائص فلسفه‌های میان فرهنگی را حائز است. به‌واقع هر فرهنگی راهی در میان فرهنگ‌های دیگر است.

نتیجه

از بیان رابطه‌ی میان نظر و عمل در اندیشه‌ی هیدگر درمی‌یابیم که رونق بحث نظری در خصوص اخلاق در فلسفه‌ی غربی از آنجا ناشی می‌شود که مقومات زندگی اخلاقی (بخوانید ابزارهای زندگی اخلاقی) از بافت و سیاق خود جدا شده‌اند و لذا به‌منزله‌ی اجزاء، خصائص کل اخلاقی را باز نمی‌تابانند لذا می‌توانند موضوع شناخت نظری قرار گیرند و «موضوع» شوند. در چنین شرایطی می‌توان این پرسش را مطرح کرد که خاستگاه و مبادی تکوین این آراء و این شیوه‌های رفتاری چه بوده است. پرسشی از این دست به‌خوبی می‌تواند نگاه پرسش‌گر را متوجه دیگر نظام‌های اخلاقی کند که در مواردی بدون ایراد پرسش‌های نظری همچنان به صرافت و بی‌تکلف جریان زندگی و عمل آدمیان را شکل می‌دهند و به‌اصطلاح در بستر تکوینی و وجودی خود جاری‌اند و در مواردی نیز به سبب خروج ساکنان یک فرهنگ از سیاق وجودی خویش، آن‌ها را به گفت‌وگو و تأملات نظری درباره‌ی این شرایط

عمل و نظر در اندیشه‌ی هیدگر و کوششی برای قرائت

دعوت می‌کند. بدیهی است که اخلاق در ابعاد نظری و فلسفی خود که شأنی موضوعی یافته است در میان جماعتی که هنوز گرما و نور حقیقت را فارغ از تکلفات عقل نظری دریافت می‌دارند، جایگاهی ندارد و نگاهی را به خود نمی‌راند.

در تنگنای مفارقت از این حقیقت که در آن مفاهیم نظری در خصوص اصالت مبادی هستی شناختی دچار تردید شده‌اند، توصیه‌های اخلاقی برآمده از سنت گذشتگان کفایت لازم را نخواهند داشت. در چنین شرایطی نمی‌توان از یک نظام اخلاقی سخن گفت مگر این‌که شرایطی پدید آید که دازاین در نسیتی وجودی، افق تازه‌ای از معنا را بگشاید که در سایه‌ی آن عالم به‌طور کلی و مناسبات اخلاقی آدمیان به‌طور خاص شکل گیرد.

با تأسی به هولدرلین می‌توان روزگار جاری را زمانه‌ی مفارقت از معنای گذشته و عدم ظهور معنای جدید تلقی کرد. (Heidegger, 1944: S. 47) در این اوضاع اندیشه‌ی غربی که در عرصه‌ی نیست‌انگاری در مراتب بالا است گویا آمادگی بیش‌تری دارد تا در گفت‌وگو با دیگر فرهنگ‌ها به بدیل‌هایی بیندیشد که برای گذار از این شرایط چه‌بسا نقشی بیابند. فلسفه‌ی میان‌فرهنگی در روزگاری که مأوای معنا بخش انسان‌ها ویران شده است و عرصه‌های عملی به سبب فقدان آن معنای وحدت‌بخش، در قلمرو نظر، حیات خرسند و پذیرای خود را از دست می‌دهند، صلابی برای همکاری و همراهی در جهت زیستی درخور در پرتو حقیقتی است که هنوز امکان‌های ناشناخته‌ای در دل دارد و دور نیست که اشتیاق مردمان وابسته به سنت‌های متکثر تاریخی تمهیدگر معنا و عالمی نو گردد.

پی‌نوشت

- [۱] هیدگر آن‌ها را پیوندهایی از قبیل پیش‌ازاین *vor*، ناظر به یک مقصد *zu*، از برای *umzu* و ... می‌داند
- [۱] هستنده‌ی دم‌دستی که برای انجام کاری یا اجرای کاری با آن سروکار داشتیم به چیزی تبدیل می‌شود که بیانی یا حکمی نشان‌دهنده «درباره‌ی آن» ساخته می‌شود. (با استمداد از ترجمه‌ی آقای دکتر رشیدیان، ۲۱۰)

منابع

- رشیدیان عبدالکریم (۱۳۸۹) هستی و زمان، مارتین هیدگر، ترجمه‌ی، نشر نی
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۶): خاستگاه بینش و فلسفه‌ی میان‌فرهنگی، نامه‌ی حکمت سال پنجم شماره‌ی ۲

Heidegger, Martin (1944): *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main

- Heidegger, Martin (1949): Was ist Metaphysik, Tübingen
- Heidegger, Martin (1963): Sein und Zeit, Tübingen
- Heidegger, Martin (1969): Zeit und Sein In: Zur Sache des Denkens. Tübingen
- Heidegger, Martin (1974): Platonslehre von der Wahrheit mit einem Brief über den „Humanismus“, Francke, Bern und München
- Heidegger, Martin (1976): G. A. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9, Wegmarkrn, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1989): Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe Bd.65, Frankfurt a. M.
- Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung, Junius :Kimmerle, Heinz (2002) Verlag, Hamburg.
- Platon (1964): Sämtliche Werke. Nach der Übers. v. F. Schleiermacher. Reinbek
- Ritter, Joachim/ Gründer Karlfried/ Gabriel Gottfried (2005): (HWPh), Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh): Basel: Schwabe
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (1994): Wege ins Ereignis: zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main