



Research Article

Evaluating Heidegger's Effort to Dissolve the Inner Logic of the Cogito as the Point of Departure for the Question of Existence

Isa Musazadeh ¹

Ali Aghaeipour ²

At the dawn of modern philosophy, Descartes, along with raising the issue of the Cogito (I think, therefore I am), suspends the world, at least temporarily, but Heidegger, by taking a position against the Cartesian thinking subject, in his analyses, proposes a concept called Dasein and essentially considers its mode of being as being-in-the-world, and thus, tries to dissolve the logic of the Cogito. This article is intended to evaluate Heidegger's analysis of Descartes' Cogito and his effort to overturn its inner logic, which paves the way for the beginning of the question of existence; a logic that separates the essence of the thinker or human being as an inner and subjective space from the objective arena of the world. Heidegger wants to fundamentally de-objectify this dual demarcation of inside and outside. In this article, the authors will show that through this perusal, Heidegger can essentially pursue his main idea, namely the question of being.

Keywords: Cogito, Dasein, subject, world, being-in-the-world.

1. Official Researcher, Research Institute of Islamic Sciences and Culture.

2. Philosophy Researcher.



عیسی موسی‌زاده^۱

علی آقایی‌پور^۲

ارزیابی تلاش‌های دیگر در انحلال منطق درونی کوگیتو به‌منابۀ نقطه عزیمت پرسش وجود
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۵/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

چکیده

در طلیعه فلسفه مدرن، دکارت با طرح مسئله کوگیتو (می‌اندیشم پس هستم)، جهان را دست‌کم به‌طور موقت، تعلیق می‌کند، اما هایدگر با موضع‌گیری در برابر سوژه‌اندیشندۀ دکارتی، در تحلیل‌های خود، مفهومی به نام دازاین را مطرح می‌کند و اساساً نحوه بودن آن را در-جهان-بودن می‌داند و بدین‌گونه، می‌کوشد منطق کوگیتو را منحل نماید. هدف این نوشتار، ارزیابی نحوه تحلیل هایدگر از کوگیتو دکارت و تلاش او در راستای واژگون ساختن منطق درونی آن است که راه را برای آغاز پرسش وجود باز می‌کند؛ منطقی که جوهر اندیشنده یا انسان را به‌عنوان ساحتی درونی و ذهنی از ساحت عینی جهان جدا می‌کند. هایدگر می‌خواهد این مرزبندی دوگانه درون و بیرون را به‌نحو بنیادین از موضوعیت ساقط کند. نویسندگان در این نوشتار نشان خواهند داد که هایدگر از رهگذر خوانش یادشده، اساساً می‌تواند ایده اصلی خود، یعنی پرسش وجود را دنبال نماید.

واژگان کلیدی: کوگیتو، دازاین، سوژه، جهان، در-جهان-بودن.

isa.mousazadeh83@gmail.com

ali.ghaeepour@gmail.com

۱. محقق رسمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. پژوهشگر فلسفه و کلام اسلامی.

استناد به این مقاله: موسی‌زاده، عیسی؛ آقایی‌پور، علی (۱۴۰۴). «ارزیابی تلاش‌های دیگر در انحلال منطق درونی کوگیتو به‌منابۀ نقطه عزیمت پرسش وجود»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین، ش ۲۰، صص ۱۶۷-۱۷۲.

doi 10.22081/mir.2026.69604.1456





مقدمه

در این مقاله به تحلیل و ارزیابی نحوه خوانش هایدگر از کوگیتوی دکارت و تلاش او در راستای واژگون ساختن منطق درونی آن می‌پردازیم و آن را نقطه شروعی حیاتی برای فلسفه هایدگر در نظر می‌گیریم؛ نقطه‌ای که با تکیه بر آن، بحث از وجود اصولاً می‌تواند معنای مدنظر هایدگر را بیابد. ضمن بحث درباره این موضوع، خواهیم دید که تلاش هایدگر در این مسیر تا چه حد موفقیت‌آمیز و قابل دفاع بوده است. به طور کلی هایدگر اعتقاد دارد دکارت با طرح عبارت سرنوشت‌ساز «می‌اندیشم پس هستم» (عبارتی که به کوگیتو شهرت دارد و به باور وی سرآغاز بنیادین فلسفه جدید به‌شمار می‌آید - مسئله اندیشیدن یا جوهر درونی اندیشنده (ذهن) را در مقابل جهان بیرونی طرح می‌کند، اما «هستم» را به لحاظ وجودشناختی بدون شرح و بسط باقی می‌گذارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۳). این در حالی است که تفکر هایدگر به‌ویژه در وجود و زمان به تحلیل وجودی هستی این «هستم» به‌مثابه دروازه ورود به پرسش وجود معطوف است.

در دوران مدرن دکارت تحولی در اندیشه فلسفی ایجاد می‌کند. این تحول براین مبنا قرار می‌گیرد که نفس‌شناسی یونانی و قرون وسطایی جایش را به تأمل درباره سوژه‌ای اندیشنده می‌دهد که بناست جهان را در پرتو خود ادراک کند. دکارت این تحول را با مطرح کردن اصل «می‌اندیشم پس هستم» (کوگیتو) می‌آغازد؛ اصلی که به گفته هایدگر سرآغاز اندیشه‌ورزی و تفکر فلسفی در دوران جدید است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۳). اما هایدگر نقطه عزیمت خود را نه سوژه شناسنده در برابر ابژه بیرونی، بلکه پرسش وجود از طریق موجود پرسنده یا دازاین تعیین می‌کند. در راستای این پرسش بنیادین، هایدگر شعار معروف پدیدارشناسی، یعنی رجوع مستقیم به خود اشیا را می‌پذیرد، اما سوژکتیویته غالب بر فکر مدرن را که معنای انسان و جهان با آن صورت‌بندی می‌شود، فاقد صلاحیت پرداختن به پرسش وجود می‌داند. ازاین‌رو وی در طرح وجودشناسانه خویش، دروازه ورود به این پرسش را طرح مفهوم دازاین می‌انگارد و آن را به معنای نحوه خاص وجود انسان در نظر می‌گیرد. هایدگر در وجود و زمان، کوشش خود را در این راه به‌کار می‌بندد که با ساخت‌گشایی مقومات و دقیقه‌های دازاین، راهی برای مواجهه با وجود بجوید. در این کوشش، او با ترسیم مفهوم دازاین و تحلیل ساخت‌های مرتبط با آن، خوانشی از کوگیتوی دکارتی (به‌عنوان سرآغاز فلسفه مدرن) ارائه می‌دهد و به دنبال آن می‌کوشد دوگانه‌انگاری فلسفه مدرن را به چالش بکشد.



هایدگر در برنامه کلان وجودشناختی‌اش می‌خواهد از جایی شروع کند که شالوده‌ای را برای تمام مباحث پیرامون فهم و معرفت فراهم می‌آورد. او بر آن است در مقابل مرتبه ذهنیت و شناخت، به مرتبه‌ای مقدم‌تر و سرآغازین‌تر دست یابد؛ مرتبه‌ای که امکانی برای معرفت‌نظری در بنیاد خویش تدارک می‌بیند. این مرتبه برای هایدگر با طرح پرسش وجود از سوی موجودی خاص به نام دازاین معنا می‌یابد. همچنان که اگر هایدگر در برابر کوگیتوی دکارتی اعلام موضع نمی‌کرد و برای گشودن افق مفهومی تازه‌ای در برابر آن نمی‌کوشید، طبعاً راه او برای پرداختن پرسش وجود، به عرصه‌ای دیگر هدایت می‌شد.

در واقع می‌توان گفت اهمیت بنیادین این بحث از آن‌جا ناشی می‌شود که مسیر کلی فلسفه هایدگر را تعیین می‌کند، به این معنا که هایدگر با اصل مفهوم سوژه سرستیز دارد و مخالفت او تنها به یک مفهوم خاص (کوگیتو) در یک دستگاه فلسفی معین (دکارت) معطوف نیست. هایدگر کلیت چیزی را که در مقام سوژکتیویته فلسفه مدرن است به پرسش می‌گیرد و بر این عقیده پامی‌فشارد که بازیابی و بازسازی پرسش مغفول فلسفه، یعنی پرسش وجود، مستلزم طرح افقی اساساً دیگرگون است؛ افقی که نه تنها آغازگاهی در کنار یا افزون بر آغازگاه دکارتی باشد، بلکه عرصه‌ای با اقتضانات ساختاری کاملاً متفاوت را فراهم آورد. البته باید دید زبان و بیان هایدگر برای شکل دادن به چنین ساختاری بسنده است یا خیر.

نزد هایدگر اصل بنیادین سوژه نمی‌تواند پرسش کانونی فلسفه، یعنی پرسش وجود را به دید آورد، یعنی هایدگر با خود مسئله سوژه مشکل دارد، نه رابطه آن با جهان. توصیفی که هایدگر از مفهوم دازاین و ساختار جهان ارائه می‌دهد، این مخالفت اساسی هایدگر را بیشتر نمایان می‌سازد. برای پرداختن ریشه‌ای‌تر به پرسش وجود باید مسیری دیگر را طی کرد، مسیری که راهش را با از میان برداشتن منطق دوگانه کوگیتو هموار می‌کند. گرفتار شدن به دوگانه درون و بیرون (ذهن و عین - سوژه و ابژه)، وجود را همچون واقعیتی جوهری و عینی که بیرون از دایره ذهن ما قرار می‌گیرد، نمایان می‌سازد؛ واقعیتی که ساختار ادراکی ما باید آن را در خویش بازنمایی کند. حال، نسبت (و نه لزوماً مطابقت به معنای سنتی آن) میان این بازنمایی و آن واقعیت عینی، ماجرابی است که پرسش وجود را به مسیری دیگر می‌برد. البته چنان که خواهیم دید به نظر می‌رسد این تأکید بر خصلت بازنمایی ذهن آنچه را که دکارت منظور داشته است، به



تمامی پوشش نمی‌دهد، یعنی فهمی که هایدگر از سوژکتیویتهٔ دکارتی ارائه می‌دهد در مواردی تنها فهم و برداشتی محدود است که در نگاه سنتی به مسئلهٔ ذهنیت و ادراک ریشه دارد.

تفکیک یادشده برای هایدگر پذیرفتنی نیست، یعنی ما باید راه خویش را در عرصه‌ای مقدم بر چنین تفکیکی هموار کنیم. هایدگر برای رسیدن به این عرصه باید مقدمات و مقومات مرتبط با آن را طور دیگری ترسیم کند؛ یعنی به نحوی پیش برود که تمایز میان درون و بیرون در معنایی که مد نظر اوست، به عنوان مسئله‌ای پیچیده و مشکل‌آفرین سدا راه نشود. در واقع هایدگر به قسمی عقب‌گرد یا عقب‌نشینی بنیادین نیاز دارد. عقب‌نشینی از تمایزی که با کوگیتو میان سوژه و ابژه برقرار می‌شود، به ساحتی مقدم بر این دوگانه‌انگاری که پیوند بین درون و بیرون را مفروض می‌گیرد.

۱. کوگیتو و تعلیق جهان

می‌توان گفت از وقوع شک تا رسیدن به مرحلهٔ تعلیق جهان در کتاب تأملات، راهی چندان طولانی پیش رو نیست، به این معنا که دکارت در تأمل اول از کتابش، در وجود هر چیزی که امکان شک داشته باشد، شک می‌کند. بر اساس نظر دکارت، گاهی پیش می‌آید که ما توسط حواس فریب می‌خوریم؛ از این رو عاقلانه‌تر و هوشمندانه‌تر آن است که به هر چیزی که می‌تواند ما را فریب دهد، اعتماد نکنیم، بنابراین باید اعتماد به حواس را کنار بگذاریم (کاتینگهم، ۱۳۹۲، ص ۳۶۰-۳۶۱). او در واقع همان ابتدا اطمینان خود را نسبت به حواس، به‌عنوان نزدیک‌ترین منابع شناخت، کاملاً سلب می‌کند. در این جا دکارت این فرض جدی را مطرح می‌کند که بر اساس این شک بنیادین، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که دستاویز ما قرار گیرد. بنابراین در مسیر کشف نقطهٔ یقینی، جهان از اساس تعلیق می‌شود. به نظر می‌رسد برخلاف آنچه معمولاً تصور شده و کلیشه‌های پیرامون فلسفهٔ دکارت را شکل داده است، این تعلیق جهان به معنای انکار تام و تمام آن در بیرون از ذهن و یا درافتادن به ورطهٔ توهم نیست، بلکه بحث بر سر آفرینش جهانی تازه در کنار یا به موازات جهان خارج است.

دکارت در واقع می‌خواهد در چرخشی تاریخی، حیثیتی مستقل و خودبسنده برای ذهنیت انسان فراهم آورد؛ حیثیتی که بدون نیاز به چیزی بیرون از خود آفریننده باشد. این در حالی است که ذهن یا ذهنیت به معنای قرون وسطایی آن همیشه به منبع یا نیرویی بیرون از خود متکی بود تا بتواند فرایند شناخت را به‌طور کامل طی کند و به اسرار



پیدا و ناپیدای جهان دست یابد. در دوره پیش از دکارت، عقل بدون ایمان یا وحی تکمیل نیست، پس توانایی آن نیز کامل و مستقل نخواهد بود. افزون بر این، نکته جالب توجه آن است که به گفته لویس، اتکای آگاهانه دکارت، به عنوان یک ریاضی‌دان برجسته، به ریاضیات و مبانی ریاضیاتی علوم دقیقاً در همین راستا بود و این مجال را برای او فراهم کرد که به جای توسل به مرجعیت‌های بیرونی، به ذوات و مبانی استوار و یقین‌آور ریاضی توجه نشان دهد. این به معنای پیگیری آرمان علمی بر پایه اصول متقن ریاضیات زمانی درخور اعتنا و معنادار است که توسل به مرجعیت‌های بیرونی و دستاویز قرار دادن آنها -چندان که پیش از این به قوت می‌داد- دیگر موضوعیت و اعتبار نداشته باشد (Lewis, 2005, p.28). بنابراین در یک چهارچوب گسترده‌تر و با چشم‌اندازی کلان نمی‌توان به سادگی از کنار اقدام دکارت عبور کرد.

هایدگر به طور کلی فقدان یک وجودشناسی بنیادین را که دازاین (وجود خاص انسان) موضوع آن باشد، دارای اهمیتی اساسی می‌داند. در واقع به باور هایدگر، تحلیل وجودشناختی باید پیش از شکل‌گیری سوژکتیویته سوژه برقرار شود تا مانند دکارت گام برداریم (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۳)؛ یعنی افقی را که به ذهنیت به مثابه شالوده می‌نگرد، به سمت وسوی دیگری سوق دهیم.

از دید هایدگر در اندیشه دکارت، غفلتی تعیین‌کننده و تاریخ‌ساز وجود داشت، به این معنا که او با طرح ایده «می‌اندیشم پس هستم»، ادعا کرده بود که فلسفه را بر بنیانی نو و مطمئن قرار داده است که می‌تواند به وضوح و قطعیت ریاضیاتی پهلو بزند. اما برخلاف مدعای ظاهراً اطمینان‌بخش دکارت مبنی بر کشف بزنگاهی یقینی، چیزی که در این آغازگاه ریشه‌ای، نامتعیین و مغفول رها شده بود، نوع وجود یا نحوه بودن شیء اندیشنده بود. به بیان بهتر، وجود «هستم» به شکلی اساسی در محاق فرو رفت تا آن‌جا که به تصریح هایدگر، پردازش شالوده‌های وجودشناسانه بیان‌نشده کوگیتو باید سرلوحه هرگونه تلاش بعدی قرار بگیرد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۳).

هایدگر در تحلیل خود تا جایی پیش می‌رود که اذعان می‌کند دکارت با اتخاذ چنین مسیری قاعدتاً باید از پرسش وجود غافل می‌ماند، یعنی راهی که او در پیش گرفت، غفلت از پرسش وجود را برای او گریزناپذیر می‌کرد. بدین سبب به این عقیده رسید که یقین مطلق کوگیتو، او را از پرسش درباره معنای وجود این موجود، معاف می‌کند (هایدگر،



۱۳۸۹، ص ۳۳)؛ به بیان دیگر، براساس رأی هایدگر، دکارت یقین مطلق سوپژکتیو برخاسته از شیء اندیشنده را به جای پرسش وجودشناسانه بنیادین از اصل بودن کوگیتو نشانده و در بزنگاهی سرنوشت‌ساز، امری ثانویه را جایگزین امری راستین و اولیه کرد. البته همان طور که اشاره شد باید این نکته را هم در نظر داشت که هدف و غایت نهایی دکارت یا مسئله اولیه نزد او لزوماً چیزی در محدوده وجودشناسی، آن هم وجودشناسی مدنظر هایدگر، نبود.

براساس تفسیر هایدگر، دکارت در موضوع کوگیتو یا شیء اندیشنده دچار حرکتی واپس‌گرا یا رو به عقب شد. او نه تنها به ساحتی تازه از وجودشناسی متناسب با وجود انسان، به مثابه موجود پرسنده پرسش وجود، دست نیافت، بلکه ناگزیر بر امتداد و تداوم وجودشناسی قرون وسطایی صحنه گذاشت. هایدگر در این جا عقیده دارد که دکارت با تلقی شیء اندیشنده به منزله شالوده‌ای تزلزل‌ناپذیر، وجودشناسی قرون وسطایی را بر ملاحظاتی خویش این‌گونه اطلاق کرد که این شیء را به عنوان یک ENS (موجود) تعیین نمود؛ و معنای وجود این ENS (موجود) در الهیات و وجودشناسی قرون وسطی به نحوی عمیق در ارتباط با مفهوم موجود مخلوق تثبیت شده بود؛ موجود مخلوق در مقابل خداوند به مثابه موجود نامتناهی و نامخلوق. از این جهت، تا زمانی که این تأثیر عمیق وجودشناسی قرون وسطایی در اندیشه دکارت جریان داشته باشد، شیوه تعیین یا عدم تعیین خصلت وجودشناسانه شیء اندیشنده از حیث فلسفی حاصلی نخواهد داشت (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۴) و گامی رو به جلو برای تعمیق وجودشناسانه مسئله برداشته نخواهد شد. بنابراین مسیر دکارت، علی‌رغم ظاهر نوین و بدیعش، تعیین خاص خویش را پیشاپیش حمل می‌کند و در راستای معنای معینی از موجود و موجودیت پیش می‌رود.

در چنین شرایطی هایدگر معتقد است در تقابل با انگاره‌ای که فلسفه مدرن، به ویژه دکارت، ارائه کرده است، روش تحلیل پرسش وجود و نیز تعیین وجودشناسانه موجود پرسنده (دازاین) رجوع به خود چیزها یا پدیده‌هاست. روشی که تحت عنوان پدیدارشناسی شهرت پیدا کرد و هایدگر، دست‌کم در دوره‌ای که وجود و زمان را به نگارش درآورد، بر آن تکیه کرد. به گفته هایدگر در پدیدارشناسی از طریق رجوع به خود چیزها و کاویدن پدیدار شدن آنها، به مقابله با استفاده از مفاهیم ظاهراً تثبیت‌شده می‌رویم و به چیزها آن‌گونه که خودشان را در خودشان نشان می‌دهند، می‌پردازیم (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۸). در این جاست که جهت‌مندی ما به سوی پدیده‌ها محوریت می‌یابد و تمرکزمان به ساحت



ارزیابی تلاش‌های دیگر در انحلال منطقی درونی کوگیتو به مثابه نقطه عزیمت پرسش وجود

بلافاصله زیست‌انسان (دازاین) معطوف می‌شود، بر ماقبلِ برساخته شدنِ انگاره‌های سوپژکتیو.

اما آیا اصولاً توجه و تمرکزِ دکارت و دل‌مشغولیِ او برای تأسیس فلسفه مدرن به طور مشخص و دقیق معطوف به موجودیتِ چیزها یا فراتر از آن، موجودیتِ انسان است؟ آیا دکارت قصد دارد با نگرشی پدیدارشناختی، آن هم به معنای قرن بیستمی‌اش، حالت‌های وجودیِ انسان را در این جهان به بحث و بررسی بگذارد. با توجه و دقت در این پرسش‌هایی که ظاهراً در کارِ هایدگر، به عمد یا سهو، نادیده گرفته شده است، می‌توان گفت که مقصودِ دکارت در ترسیم نظام فلسفی‌اش در انداختنِ طرحی نو دربارهٔ خودِ مفهومِ ذهن است که منطقیِ مجزا و مستقل از واقعیتِ جهانِ خارج را به ظهور می‌رساند. آشکار است که کارکردِ این مفهوم از ذهنیت راه یافتن به پرسشی نیست که هایدگر بارها به آن اشاره می‌کند، یعنی پرسشِ وجود. ذهنِ مد نظرِ دکارت اساساً نمی‌خواهد به کنه حقیقتِ وجود و معنای موجودیت دست یابد یا به تعبیری دیگر، اساساً برای رسیدن به این هدف طراحی نشده است.

بر این اساس، در منظومهٔ دکارتی آنچه در سوژهٔ انسانی می‌گذرد و محتوای ذهن را قوام می‌بخشد با آن چیزهایی که در جهانِ خارج تقرر دارد، مشابه نیست، بلکه متمایز است. دیگر وجود و درون‌مایهٔ آگاهیِ سوژه، مساوق و سازوار و به بیان بهتر، تابع جهان بیرونی نیست. به بیان دیگر، با ادراکِ امور بیرونی توسط ما، این امور در آگاهی ما، نوع و محتوا و وجودی دیگرگونه پیدا می‌کنند (Hoffman, 2009, p.4-5). این‌گونه نیست که ما به عنوان یک سوژه منفعل، گام به گام با عامل بیرونی هم‌عنان و هم‌گام باشیم. در چنین حالتی تابعیتِ سوژهٔ انسانی نسبت به جهان عینی کنار گذاشته می‌شود و به یک معنا جهان در سوژه مصادره می‌گردد، یعنی در تفکر دکارت سوژهٔ انسانی چنان قابلیت می‌یابد که به مرکزِ عالم تبدیل شود و به تبع آن در سیر تاریخ فلسفه تغییری اساسی پدید آورد.

۲. نسبت دازاین با جهان بر مبنای قصدیت

بنابر تحلیل‌های پیش‌گفته باید تأکید کرد که از این پس تلاش هایدگر در مخالفت با چیزی که او غفلت دکارت تفسیرش می‌کرد، به طور عمده در جهت صورت‌بندیِ مجدد رابطهٔ دازاین با جهان صرف می‌شود. صورت‌بندیِ رابطه‌ای که مواجههٔ دازاین با وجود انسان را با جهان در افقی جدا از افق سوپژکتیو مدرن یا، به بیان بهتر، در قلمرویی مقدم بر شکل‌گیری سوپژکتیو ته و مناسباتِ آن به ظهور می‌رساند. در واقع می‌توان گفت چیرگی بر دوگانگی‌های غالب

در اندیشه فلسفی غرب، از انشعابات این تلاش حیاتی و اساسی هایدگر است. حال با توجه به این مسئله، هایدگر بر آن است تا فاصله سوژه و ابژه را با تکیه بر ابزارهای مفهومی تازه پر کند. در همین وضعیت، او به سراغ مسئله قصدیت می‌رود.

در پدیدارشناسی، دریافت اصیل پدیدارها و تلاقی با آنها در تقابل مستقیم با چیزی همچون نظارت یا مشاهده تصادفی و غیر تأملی است. اساساً چیزی که پدیده یا پدیدار نامیده می‌شود و می‌توان گفت از مجرای قصدیت به منصه ظهور می‌رسد، امری داده‌شده و تبیین‌پذیر است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۴۹). براساس این نکته، صرفِ برخورد بی‌قاعده و تصادفی با چیزهای مختلف نمی‌تواند معنای قصدیت پدیدارشناختی را به ذهن متبادر کند. در واقع قصدیت رویکرد ذاتی تلاقی‌راستین ما با پدیده‌های گوناگون است.

انسان پیش از هر چیز سوژه‌ای نیست که در این سوی جهان قرار داشته باشد و پس از آن بخواهد با ابژه‌ها یا موجودات ابژه‌شده رابطه برقرار کند. این انسان به صورت «من» یا «ما» در رابطه‌ای مجزا نسبت به ابژه‌ها نیست. به بیان دیگر، ماهیت انسان در نسبت سوژه-ابژه تعریف نمی‌شود. انسان در ماهیت برون-ایستنده خویش، پیشاپیش در گشودگی وجود است. درون این قلمرو بنیادین است که رابطه سوژه-ابژه می‌تواند شکل بگیرد (هایدگر، ۱۳۹۰، ص ۳۰۹-۳۱۰). رابطه سوژه-ابژه در پی آن ساحتی می‌آید که انسان ماهیتاً در گشودگی وجود قرار دارد. این قرار گرفتن که عین برون-خویشی و پیشاپیش فراایستادن در ساحت روشنایی وجود است، هرگونه نسبتی را متعین می‌سازد. برای پدید آمدن رابطه و نسبت (در این جا: رابطه سوژه-ابژه) باید از پیش، ساحتی گشوده باشد که این رابطه از دل آن سربرآورد. وجود باید از پیش خودش را در گشایش خویش به برون-ایستی انسان عرضه کرده باشد تا آن‌گاه پس از آن، نسبتی شکل بگیرد و تعین پیدا کند. این گشودگی، ساحتی است پیشارابطه‌ای و مقدم بر نفس نسبت.

هایدگر ابتدا در وجود و زمان، به طور کلی خود را با فرایند غلبه کردن بر سوژکتیویته درگیر نمی‌کند و به آن نمی‌پردازد، اما بیشتر روی این مسئله متمرکز است که بر انگاره دکارتی «من اندیشنده» غلبه کند، آن مفهومی از سوژکتیویته که همچون جوهری بدون جهان و فارغ از آن نمایان می‌شود. هایدگر در این جا از مفهوم دازاین استفاده می‌کند، مفهومی که به کار بردن آن، بیان‌گر نحوه خاص وجود انسان است که در نسبت با وجود و در گشودگی به آن



قرار دارد. در ابتدا باید اشاره کرد که به تعبیر کلی، نقطه عزیمت‌های دیگر برای تبیین مفهوم دازاین و نحوه بودن آن (به‌جای سوژه جدا از جهان)، از این موضع‌گیری هوسرل سرچشمه می‌گیرد که آگاهی یک ظرف یا محفظه یا مفهومی نشان‌دهنده یک محل یا موضع نیست. افزون بر این، آگاهی، یک چیز در بین چیزهای دیگر نیست که در جهان پیرامون ما قرار داشته باشد و ما آن را از بین سایر اشیا کشف کنیم. در همین راستا و در جهت ابضاح مفهوم دازاین، او یک سوژه یا یک ابژه نیست. وجود دازاین چونان تحقق‌کنش‌های قصدی است (Kelly, 2016, p. 109): یعنی دازاین همواره پیشاپیش در بودنش، رو به سوی موجودات دارد و جهت‌مند است. به همین سبب، کنش بودن دازاین، در جهان-بودن است که از سنخ بودن چیزی داخل در چیزی نیست.

ماهیت دازاین یا وجود خاص انسان در اصل اقتضا می‌کند که تنها در انجام اعمال و کنش‌های قصدی وجود داشته باشد و خویش را تحقق ببخشد. بنابراین این خصلت ذاتاً قصدی موجب می‌شود دازاین، ابژه یا جوهر یا شیء نباشد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۵). از این منظر، هستی این موجود یا هستنده به عنوان کانون تحقق‌کنش‌های قصدی که بدین وسیله نیز از وحدت و انسجام برخوردار می‌شود، لحاظ می‌گردد. از این رو باید یک صورت‌بندی سرآغازین‌تر از قصدیت به دست داد. به گفته کلی، برای بررسی ریشه‌ای‌تر قصدیت نمی‌توان آن را معادل با سوژکتیویته در نظر آورد؛ زیرا مفهوم سوژکتیویته، خود بر پایه تمایزی میان درون و بیرون بنا شده است، تفکیکی که نگاه آغازین‌تر به قصدیت را تحلیل برده و تضعیف می‌کند. به همین مناسبت هایدگر به جای مفهوم سوژه، از مفهوم «دازاین» استفاده می‌کند (Kelly, 2016, p. 108).

هایدگر قصدیت را در مرکز مفهوم دازاین پی می‌گیرد. از نظر هایدگر قصدیت، دقیقه‌ای است که در آن خود را به فراسوی خویش، پیش می‌افکنیم. بنابه تعبیر هایدگر، «قصدیت خودش فی‌نفسه در تماس بودن با موجود یا نزد موجود بودن» است (Heidegger, 1985, p. 52). حیوانات یا موجودات غیرانسان ممکن است به سوی چیزی جهت داشته باشند و از درک گذرایی نسبت به آن برخوردار باشند، اما این درک گذرا و موقت با قصدیت یکسان نیست. به بیان کلی، موجودی که از قابلیت قصدیت برخوردار است، نمی‌تواند تنها به‌مثابه سوژه یا موجودی آگاه توصیف شود، بلکه این موجودی است که دل‌مشغولی بودن خویش را دارد (Kelly, 2016, p. 111). موجودی که پیش از هر مفهوم‌پردازی، به



وجود خودش اهتمام می‌ورزد.

از نظرگاه هایدگر، قصدیت به‌طور کلی برای غلبه بر انگاره‌های سنتی و جزمی درباره امر روانی، امر ذهنی و غیره اهمیت دارد، اما ما باید قصدیت را در انضمامیت آن دنبال کنیم (Heidegger, 1985, p.47)؛ یعنی آن را در بستری دنبال کنیم که نشان‌دهنده واقعیت انضمامی است، نه صرف تحلیل آن در چهارچوبی ذهنی. ما باید قصدیت را در زمینه‌ای پیشامفهوم‌ی که ماقبل شکل‌گیری شناخت نظری از قصدیت باشد، پی بگیریم. در این جا گویی هایدگر دارد مسئله قصدیت را به نفس بودن یا واقعیت وجود منتقل می‌کند. در همین راستا، اساساً شناخت و معرفت نظری نسبت به ابژه‌های درون جهان، مسئله‌ای مشتق شده از بودن قصدمند دازاین یا بودن دازاین در جهان است. کلی می‌گوید این داده‌شدگی پیشانظری جهان به دازاین می‌تواند تأمل و شناخت ابژکتیو را از جهان ممکن سازد. وجود دازاین پیشاپیش در جهان عرضه شده و پس از آن، ما می‌توانیم از چیزی همچون شناخت ابژه‌ها سخن بگوییم. از این رو هایدگر اعتقاد دارد ذات دازاین در آگریستانس یا برون‌ایستی‌اش نهفته است، در ساختاری که ذاتاً قصدی و جهت‌مند است (Kelly, 2016, p.112). به بیان دیگر، دازاین همچون موجودی زیست می‌کند که پیشاپیش، در جهان جذب و درگیر شده است. این به معنای آن است که دازاین در جهان سکنی دارد، به‌گونه‌ای که با آن در انس و نزدیکی است. این انس و نزدیکی با جهان که پیشاپیش بودن در جهان را رقم می‌زند، در بسط و گسترش ایده قصدیت توسط هایدگر نقشی اساسی دارد. شیوه بودن دازاین این‌گونه نیست که او ابتدا نسبت به ابژه‌ها در جهان شناخت یابد. این مؤانست، این بودن در کنار موجودات، پیش از هر چیز و در بدو امر اهمیت بنیادین دارد. بنابراین به‌طور کلی برای هایدگر سه معنا از قصدیت و جهان (به‌مثابه ساحت بیرونی) وجود دارد که معنای سوم تعیین‌کننده‌تر از دو معنای اول است:

اول، قصدیت و جهان سوژه نظری (یعنی مشاهده‌کننده منفعل و شناسنده سنتی و ابژه‌هایی که مشاهده یا شناخته می‌شوند). دوم، قصدیت و جهان سوژه عملی (یعنی سوژه فعال و درگیر و ابژه‌هایی که مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند). سوم، قصدیت و جهانی سرآغازین که هرگونه تکیه بر الگوی سوژه-ابژه را مانع می‌شود و بدون آن، دو گونه قصدیت و جهانی که ذکر آن رفت، ضرورتاً سوفهم هستند (Hall, 1993, P.124).

برای هایدگر، شالوده قصدیت در فهم وجود نهفته است. این جهت‌مندی بنیادین به واسطه فهم، یا به بیان بهتر،



پیش-فهم ما از وجود اتفاق می‌افتد. فهمی که اساس دریافت و درک ما از هر موجود دیگری است. این فهم پیش-مفهومی از وجود برای دازاین در مرتبه دوم قرار می‌گیرد، بدین معنا که اولویت آن پس از درگیری عملی و انضمامی دازاین با موجودات برقرار است. دازاین در وهله نخست، به نحو وجودشناسانه وجود دارد. این جهت‌مندی عملی و انضمامی تنها بر مبنای پیش-فهم دازاین از وجود جهان خاصی از اشیا و ابزارها و موجودات است؛ در این جاست که مفهومی از جهان شکل می‌گیرد، آن هم به عنوان شبکه‌ای از ارجاعات و روابط (Tonner, 2010, p.40-41) که ما در ادامه به آن نیز خواهیم پرداخت.

۳. ساخت‌گشایی مفهوم جهان

مشهود است که هایدگر با این توضیحات، مرز میان درون و بیرون را مخدوش می‌داند و سپهر درونی سوبرژکتیو را به نقد می‌کشاند. درون و بیرون مدنظر هایدگر هر دو ناظر به آن‌جا بودگی (Da-sein) و بیرون‌بودگی و در-جهان-بودن و به تعبیری، گشودگی وجود دازاین است، نه ناظر به مقوله سوژه و ابژه. از این رو هایدگر به افشای ساخت‌هایی دست می‌یازد که به وسیله آن، منطق و بن‌مایه از پیش فرض گرفته‌شده سوژه‌شناسنده را از درون به چالش بکشد. به طور کلی، او مسئله در-جهان-بودن و دقیقه‌های مرتبط با آن را در راستای همین تلاش مطرح می‌کند تا پس از آن، به زعم خود بتواند به ساحت اصیل پرسش وجود راه یابد، ساحتی که در آن، دو جوهره مجزا، یعنی ذهن و عین، موضوعیت ندارد، بلکه موجودی پرسش‌گر و دل‌مشغول این پرسش است که خودش از قبل و بدو در ساحت گشوده موجودات و جهان حضور دارد. هایدگر پس از پرداختن به بودن-در که اولین مولفه در-جهان-بودن دازاین است، به خود جهان می‌پردازد، جهانی که در آمیخته با سه مقوم در-جهان-بودن است.

هایدگر می‌کوشد نگاه به جهان را متحول سازد. پیش از این، جهان به مثابه مجموعه‌ای از اشیا طبیعی یا اشیا واجد ارزش تلقی می‌شد. این جهان با نظام طبیعت و کائنات، هم‌معنا یا مرتبط باهم در نظر گرفته می‌شد. تلقی رایج از جهان، مفهوم یک واقعیت عینی را به ذهن متبادر می‌سازد که در آن، جهان، پیش فرض گرفته شده است. از این منظر جهان، کلیت تعیین‌یافته‌ای از اشیا یا موجودات گوناگون نیست. به این نحو، سرآغازها و پیش فرض‌های وجودشناختی جهان باید مورد توجه قرار گیرند. هایدگر بر آن است جهانی را ترسیم کند که سرآغازین‌تر از توصیف‌های سوبرژکتیو و



ذهنیت مبنا باشد، جهانی مأنوس و انضمامی. او با این کار می‌خواهد توجه و تمرکز ما را از جهانی که معطوف به تمامیت اشیاء و ابژه‌ها باشد، به سمت وسویی دیگر برگرداند. «از نظر او جهان باید به مثابه چیزی فهم شود که در آن دازاین واقعی و بالفعل^۱ چنان باشد که بتوان گفت زیست می‌کند... هدف او این است که مفهوم وجودشناسانه-اگزیستانسیال جهانیته^۲ را آشکار سازد...» (Guignon, 1983, p.94). درست از این جهت است که ما جذب و درگیر جهان هستیم، خواه این جهان، محیطی عمومی باشد و خواه حریمی شخصی و خصوصی.

افق گشودگی ذاتی دازاین جهان است، یعنی جهانی که گشودگی و برون‌ایستایی دازاین، عین بودن در آن است. دازاین، برخلاف یک ابژه یا جوهر در معنای کلاسیک، و به مقتضای نحوه وجودش، موجودی فروبسته و در خود ماندگار نیست. ذات او رفتن به فراسوی خویش و تلاقی با موجودات در بستری به نام جهان است. در عرصه جهان است که دازاین نسبتی وجودی و انضمامی و واقعی با موجودات پیدا می‌کند. اما باید توجه داشت که این جهان چون ظرفی برای مظروف‌ها یا اشیای مختلف نیست. جهان & شبکه‌ای از روابط و ارجاعات است که دازاین در میانه آنها زیست کرده و وبودنش را محقق می‌سازد. ساخت‌گشایی مفهوم جهان در امتداد چنین نگره‌ای معنا می‌یابد. براساس گفته‌های دیگر برای بحث از این نحوه بنیادین وجود دازاین، مبنای ما باید بر بلافصل‌ترین و انضمامی‌ترین افق ممکن استوار شود که همان افق روزمرگی و هرروزگی دازاین است. دازاین به این نحو، سراسرتر و صریح‌تر است و این امر موجب می‌شود تا از خودتعبیری‌های مختلف مرسوم می‌که دازاین را پوشیده و مدفون کرده‌اند، برکنار بمانیم (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۹). هایدگر در این مسیر، کوشش درازآهنگی به خرج می‌دهد تا شیوه خاص وجود دازاین، یعنی در-جهان-بودن، را در سطحی کاملاً انضمامی و دور از تحلیل‌های رایج سوپژکتیو واکاوی کند. در این راستا، با کاویدن و در نتیجه، با آشکار شدن مقومات و دقیقه‌های بنیادین در-جهان-بودن، گویی ساخت‌های نادیده‌گرفته‌شده یا بدیهی‌پنداشته‌شده جهان و دازاین در نگرش‌های ذهن‌انگارانه عیان می‌شوند و ما را به درکی تازه از مسئله نسبت درون-بیرون (سوژه-ابژه) سوق می‌دهند.

درحالی‌که برای دکارت در لحظه کشف کوگیتو یا جوهر اندیشنده، جهان به‌طور موقت تعلیق شده یا در پرائنز

1. Factical
2. Worldhood



گذاشته شده بود، هایدگر بر این باور است که اتفاقاً نقطه آغاز درست تحلیل دازاین، پرداختن به تقویم وجودی اصلی او یعنی در-جهان-بودن است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۲). گویی هایدگر می‌خواهد بر این نکته مهم تأکید کند که اساساً اگر به نقطه آغاز اصیل که همان شیوه بودن دازاین است، بذل توجه داشته باشیم، پیشاپیش دیگر نیازی نیست تا جهان را تعلیق یا نفی کنیم، حتی اگر این تعلیق در ساحت معرفت‌شناختی صورت گرفته باشد و به‌طور موقت اعمال شود. بیمل بیان می‌کند که از دید هایدگر اصولاً ماهیت و نحوه وجود دازاین «مانوس بودن با...» است که امکان ارتباط ادراکی را تحقق می‌بخشد. در واقع ارتباط نظری با شیء، نخستین و بی‌واسطه‌ترین رابطه ما با شیء نیست. آنچه در ابتدا و به نحو بنیادین باید به آن توجه کرد، اساس و بنیاد خود رابطه معرفت‌شناختی است. صرف یک آغاز معرفت‌شناختی در تحلیل دازاین، از تبیین بنیاد خود این آغاز غافل می‌ماند. این که ما تصور کنیم آگاهی صرف بر هرگونه تعاملی با شیء تقدم دارد، مورد پذیرش هایدگر نیست. اما این مسئله به آن معنا نیست که وی با خود معرفت مخالف است، بلکه درصدد برآمده است تا به بنیان عمیق‌تری دست یابد، بنیانی که اصل معرفت را امکان‌پذیر می‌سازد؛ یعنی نقطه‌ای که در محض‌ترین معرفت‌ها نیز مفروض گرفته می‌شود (Biemel, 1976, p. 37). هایدگر گویی به دنبال این نقطه عمیقاً سرآغازین است که با مفروض گرفته شدن، نادیده گرفته شده است. آنچه بنیاد و نقطه سرآغازین است، پیش از هر چیز، نسبت یا تعامل پیشانظری و پیشاتأملی است، منتهی تازمانی که با مفروض گرفتن این نقطه، مواجهه و نسبت تأملی و نظری و ادراکی بر آن بار شود، این نسبت به‌طور جدی در معرض غفلت قرار می‌گیرد.

اما ظاهراً دکارت بر آن نیست که معرفت‌شناسی به معنای مرسوم کلمه را در تقابل با چیزی که ما اغلب وجودشناسی می‌نامیم، قرار دهد. به نظر می‌رسد دکارت حقیقتاً و به شکلی کاملاً ریشه‌ای به دنبال آغاز محض برساخت سوژکتیو جهان است، جدا از این که بخواهد نحوه موجودیت آن را در قالب یک وجودشناسی مشخص تحلیل و کنکاش کند. شناخت نظری برای دکارت در تقابل با شناخت عملی و عینی قرار نمی‌گیرد، بلکه این شناخت گویی اساس کنش مندی انسان را رقم می‌زند؛ زیرا با تکیه بر خودآیینی ذهن و با توجه به نیروی مستقل شناخت، انسان می‌تواند جهان را دگرگون سازد. این یعنی انسان مدرنی که بعد از ظهور و تثبیت فلسفه مدرن به عرصه می‌آید، تنها به توصیف جهان مشغول نیست، بلکه از پس شناخت واقعیت، به شکلی جدی دغدغه تغییر آن را نیز دارد. این‌ها



فرایندهایی کاملاً معجزا و مستقل از یکدیگر نیستند. به بیانی می‌توان گفت فرایند شناخت انسان همان کنش او در این جهان است.

اکنون هایدگر در راستای پیگیری مقصود خویش، می‌خواهد ساخت در-جهان-بودن را به شکلی بررسی کند که در خلال آن تأکید کند دازاین پیش از هر وصفی، در جهان به مثابه ساحت گشوده بیرونی حضور دارد. مقصود او در حقیقت تأکید بر نحوه هستی دازاین یا همان در-جهان-بودن است، نه بریدن و انفکاک از جهان. براساس دیدگاه هایدگر برای در-جهان-بودن، سه دقیقه مقوم وجود دارد که بر مبنای آن، زمانی می‌فهمیم در-جهان-بودن، مقوم بنیادین دازاین است که این دقیقه‌ها را درک کنیم. این سه مولفه بنیادین عبارتند از: بودن-در^۱، در-جهان^۲ و خود دازاین^۳ (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۲).

هایدگر ابتدا واژه «در/in» را در Being-in-the-World تحلیل می‌کند و معنای ریشه‌ای آن را استنباط می‌نماید. از نظر وی، «بودن-در» به حالت وجود دازاین تعلق دارد. هایدگر «هستم»^۴ را تحلیل می‌کند و می‌گوید فعل bin^۵ از نظر ریشه‌ای با کلمه bei (در کنار، پهلو، نزد) هم‌پیوند است؛ از این رو «هستن» در «من هستم» به معنای اقامت در کنار یا آشنا بودن با و انس داشتن است. اما دازاین و جهان با یکدیگر هم‌پهلوی و مماس نیستند، آن‌گونه که مثلاً اشیای عادی چنین حالتی دارند. حال با توجه به این توصیف و بنا به گفته هایدگر، شیوه‌های مختلفی از «بودن-در» وجود دارد که بر اساس آنها، در-جهان-بودن، حالات مختلفی می‌یابد؛ مثلاً با چیزی سروکار داشتن، چیزی را تولید کردن، مواظب و مراقب چیزی بودن و... به طور کلی هایدگر نوع وجود این شیوه‌ها را دل‌مشغولی می‌نامد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۴-۷۴)، که حاکی از بودن نخستین دازاین در جهان و مؤانست با آن است.

وقتی ما از در-جهان-بودن دازاین سخن می‌گوییم، باید به تمایزی مهم توجه داشته باشیم. ما می‌گوییم دازاین

1. Being- in
2. in- the- world
3. Dasein

۴. ich bin به زبان آلمانی. البته چون در زبان فارسی فاعل می‌تواند به صورت شناسه در خود فعل قرار داشته باشد و به پایان آن متصل شود، ما واژه من را در این‌جا نمی‌آوریم تا به نوعی بر بودن یا هستن بیشتر تأکید شود
۵. در زبان آلمانی یعنی هستم. صورت صرف‌شده مصدر sein که به معنای بودن است.



ارزیابی تلاش‌های دیگر در انحلال منطقی درونی کوگیئو به مثابه نقطه عزیمت پرسش وجود

پیشاپیش در-جهان-بودن است. دازاین بی‌جهان، باطل است. اکنون تمایزی وجود دارد میان این که یک موجود معمولی و ناهم‌سنخ با دازاین داخل در مکانی است و بودن-در-آگزیستانسیال که مختص به دازاین است. این بودن-در-جهان که مرتبط با در-جهان-بودن است، از نوع رابطه‌ی ظرف و مظهر نیست، یعنی به گفته‌ی هایدگر:

خودِ دازاین «در-مکان-بودنی» مخصوص به خود دارد، اما به‌نوبه‌ی خودش تنها بر بنیان در-جهان-بودن به‌طور کلی ممکن است. از این رو بودن-در را نمی‌توان از طریق یک خصلت‌نمایی موجودشناسانه روشن کرد، به نحوی که مثلاً بگوییم در-بودن در یک جهان، خاصه‌ای روحی است و مکان‌مندی انسان کیفیتی از بدن‌مندی اوست که خود همیشه از طریق جسمیت بنیان می‌شود... فقط فهم در-جهان-بودن به مثابه ساخت ماهوی دازاین، بصیرت نسبت به مکان‌مندی آگزیستانسیال را ممکن می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۶)

با این حساب شناختن جهان، خود، وجهی انشعاب‌یافته از ساختار «بودن-در» دازاین است، یعنی همین که دازاین با جهان مؤانست دارد و مانند اشیا دیگر (به‌منزله‌ی مظهر) در ظرف جهان گنجانده نشده است، اصولاً خود، امکان شناختن جهان را فراهم می‌آورد. آن شناختی که در دستگاه‌های فکری متافیزیکی، به‌ویژه در نظام‌های معرفت‌شناختی، از اولیوی غیرقابل انکار برخوردار بوده است، در این جا با توسل به رویکردی سرآغازین و وجودشناختی، خودش به نمونه‌ای از بودن-در به مثابه یک ساخت وجودی تبدیل شده است. هایدگر در این باره می‌گوید:

باید این نکته را قویاً به خاطر بسپاریم که خود شناختن از قبل در نوعی «پیشاپیش-در-کنار-جهان-بودن» که ماهیتاً مقوم هستی دازاین است، استوار است. این پیشاپیش-بودن-در-کنار... در وهله‌ی اول فقط خیرگی ثابت بر چیزی صرفاً فرادستی نیست. در-جهان-بودن به مثابه دل‌مشغولی، به وسیله‌ی جهانی که در آن دل‌مشغول است، جذب شده است. برای این که شناختن به مثابه تعیین مشاهده‌گرانه هستنده فرادستی ممکن باشد، باید قبلاً کم‌وکسری در کار-داشتن دل‌مشغولانه ما با جهان وجود داشته باشد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۸۲-۸۳)

ما برای پی بردن به پدیده جهان به آغازگاهی مناسب نیاز داریم و آن این است که باید در-جهان-بودن هرروزه را بررسی کنیم تا بر این مبنا، پدیده جهان بتواند به چشم آید. هایدگر هم مانند هوسرل، شعار معروف پدیدارشناسی،



یعنی رجوع مستقیم به خود چیزها، را مدنظر قرار داد؛ رجوعی که اشیا یا ایزه‌ها را در بودن بی‌واسطه‌شان آشکار می‌کند. هم‌چنین به بیانِ هال، او نیز مانند هوسرل، راه این رجوع مستقیم را توجه به تجربه‌های بی‌واسطه و زنده و بالفعل از جهان و از خودمان قرار داد، اما در ظرافت‌های این رویکرد، هایدگر با هوسرل متفاوت است و راهش را جدا می‌کند. برای او، دیگر ساختارهای آگاهی ما که تجربه را سامان می‌بخشند، مدنظر نیست، یعنی به واقع، تقدیم ساختارهای آگاهی و شکل‌گیری معنا در آن‌ها که هایدگر به کل فلسفه مدرن نسبت می‌دهد، در اندیشه خود هایدگر معکوس می‌شود؛ از این رو پرداختن به ساخت‌های انضمامی در اولویت کار قرار می‌گیرد (Hall, 1993, p. 125).

در -جهان- بودن هرروزه یعنی سروکار داشتن در جهان و با موجوداتِ درون‌جهانی که کثرتی از دل‌مشغولی‌های مختلف را نمایان می‌کند. نزدیک‌ترین نوع سروکار داشتن، مواجهه ادراکی و دریافت‌کننده نیست، بلکه دل‌مشغولی‌ای است که اشیا را به کار می‌گیرد یا آنها را به چنگ می‌آورد. به گفته هایدگر، ما باید در وهله نخست، وجود موجودی را که در دل‌مشغولی درگیرانه خودمان با آن روبه‌رو می‌شویم، بررسی کنیم. باید توجه داشت که این هستنده، پیشامفهوم‌ی و ماقبل موضوعی است، یعنی برای شناخت نظری نیست، بلکه ما با آن سروکار عملی داریم یا به کارش می‌بریم یا تولیدش می‌کنیم و...^۱ در این جا ما با ساخت وجود موجود مواجهیم نه با خصوصیات درونی آن، یعنی موجود همیشه پیشاپیش به این شکل موجودیت دارد. این نکته‌ای جالب توجه است که ما نمی‌توانیم موجوداتِ درون‌جهانی را با عنوان اشیا مطرح کنیم، چون از حیث وجودشناختی مفید فایده نیست، به این معنا که خود شیء باید پیشاپیش به نحو وجودشناختی تعیین یافته باشد. در همین راستا، واژه‌ای که یونانی‌ها برای شیء به کار می‌برند، یعنی پراگماتا، بر این دلالت دارد که ما به واسطه اشتغال عملی با آن مواجه می‌شویم و تماس پیدا می‌کنیم. اما آن‌چه در سنت فلسفی شاهد آن هستیم، این است که شیء صرف همواره مدنظر بوده و خصلت پراگماتیک و عملی آن که مختص آن است، بدون پرداخت رها می‌شود. با این وصف، موجودی که در وهله اول با آن تلاقی می‌کنیم، نه صرفاً شیء که ابزار است. ماهیت ابزار، «چیزی است از برای...» و ما با آن سروکار داریم. نحوه وجود ابزار، در -دست-بودگی^۲ است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۹۹)؛ یعنی وجود ابزار به‌گونه‌ای است که آلت دست است. ابزار چیزی صرفاً واقع‌شده و فروبسته نیست،

۱. این مسئله یعنی به طور کلی ما عملاً به برون‌یستایی می‌رسیم، نه اینکه تنها مفهومی را از آن در ساحت نظر صورت‌بندی کرده باشیم.



بلکه با در دست بودن، وجودش متعین می‌شود. حال در این جا می‌گوید:

ادعای هایدگر این است که چکش و دستگیره در [مثال‌هایی که هایدگر به‌عنوان ابزار برای درگیری عملی و پیشانظری ما می‌زند] وقتی که در عمل استفاده می‌شوند، واقعاً همان چیزی هستند که هستند. هوشمندی یعنی دیدن آنچه آنها هستند بدون این که آنها را از ابزار به ابژه‌های ادراکی تغییر دهیم و شبکه روابط ضروری مبتنی بر ماهیت ابزاری‌شان را در هم بشکنیم (Hall, 1993, p. 126-127).

هایدگر با تحلیل نحوه بودن موجود در-دستی، یعنی همان ابزار که به واقع بی‌واسطه‌ترین موجودی است که در ساحت جهان پیرامونی روزمره و انضمامی مکشوف می‌شود، ما را به مفهوم «ارجاع» می‌رساند؛ زیرا به گفته او، ساختار وجود ابزار، اساساً «از برای چیزی...» است، یعنی هر موجودی از این سنخ، در خدمت چیزی دیگر است و به این شکل، به چیزی دیگر ارجاع دارد. مجموعه درهم‌پیچیده این ارجاعات به جهان معنا می‌بخشد. از این منظر، جهان به‌مثابه یک کلیت ارجاعی است که در آن، سروکار دل‌مشغولانه با موجودات جریان دارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱-۱۱۳). می‌توان گفت جهان، شبکه‌ای درهم‌تنیده و ترکیب‌یافته از نسبت‌های ارجاعی است. این جهان چیزی نیست که اولاً و بالذات در برابر آگاهی ما قرار گرفته باشد، بلکه بر پایه ساختار و بافت ارجاعی اش معنا می‌یابد؛ یعنی در ربط و نسبت با دازایی که در-جهان بودن است و به واسطه کنش بودن خویش، این درگیری و دل‌مشغولی توأم با ارجاع را معنا دار می‌کند. این جهان در حقیقت بافتی از درگیری‌هاست. در همین درگیری‌هاست که موجودات درون جهان نیز تعین وجودی خویش را کسب می‌کنند.

آنچه در این رویکرد اهمیتی بسزا دارد، این است که مرز جداکننده دازاین و جهان در این ساخت‌گشایی ناپدید می‌شود. هایدگر درصدد است تا بنیان‌های وجودشناختی جهان را در انضمامی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین شکل، واکاوی کند. بنیان‌هایی که در مباحث فلسفی درباره پدیده جهان، و در این مورد به‌ویژه دکارت، بیشتر نادیده گرفته شده‌اند و به عنوان پیش‌فرض‌هایی پرداخت نشده، به حال خود رها گشته‌اند. به نظر می‌رسد هایدگر بر این باور است تا زمانی که این بنیان‌های وجودشناسانه، تعین نیافته باشند، بحث در باب جهان، متأخر به‌شمار می‌آید. گویی اساساً پس از مکشوف ساختن این تعینات است که می‌توان از جهان بحث کرد. هایدگر به‌واقع نمی‌خواهد جهان را به توده‌ای از

اشیای منفعل و فروبسته تقلیل بدهد. او می‌کوشد ساخت وجودشناسانه جهان را که مقوم ساخت دازاین است، روشن سازد. ازاین‌رو به گفته هال، یکی از معمول‌ترین سوءفهم‌ها و سوءتعبیرهایی که در باب جهان مدنظر هایدگر صورت می‌گیرد، این است که جهان را به مثابه کنش‌هایی صرف در نظر بگیرند که در آن سوژه‌های ماهری وجود دارند که با ابژه‌ها سروکار دارند و آنها را مورد استفاده قرار می‌دهند. این سوءفهم، اگر به درستی شناسایی نشود، نقطه عزیمت هایدگر را نسبت به سنت سوپرتیویته به خوبی درنخواهیم یافت (Hall, 1993, p.124)، یعنی همان گشودگی و برون‌ایستایی دازاین که پیشاپیش در جهان هست و نمی‌خواهد درگیر نسبت ذهن و عینیت بیرونی شود و امکان‌پذیر بودن یا نبودن این نسبت را به مسئله تبدیل کند.

۴. دازاین و برون‌ایستایی

باید گفت هایدگر هم از نقطه شروع درست سخن می‌گوید، یعنی او هم مانند دکارت در پی سرآغازی است که طرح خود را با آن درافکند. این نقطه شروع، همان‌طور که گفتیم، برای دکارت، کوگیتو یا من اندیشنده است و برای هایدگر دازاین. دازاین، خصلت‌ها و مقوماتی دارد که نحوه‌های ممکن وجود او هستند. هایدگر می‌گوید اینها با مقولات فلسفی یکی نیستند، چون مقولات، تعیین‌های وجودی موجودات ناهم‌سنخ با دازاین هستند؛ درحالی‌که خصلت‌های اگزیستانسیال، تعیین‌های نحوه خاص وجود دازاین به شمار می‌روند. از این جهت، تحلیل اگزیستانسیال دازاین بر هر نوع رویکرد دیگر مقدم است. ما باید در مقابل این‌گرایش‌ها، مرزبندی دقیقی انجام دهیم تا بتوانیم پرسش وجودشناختی را طرح کنیم (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۱-۶۲).

اصطلاح Existence در اصل از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول Ex به معنای بیرون یا خارج و جز دیگر، Sistent به معنای ایستادن است. ازاین‌رو می‌توان گفت اگزیستانس به معنای بیرون از خود ایستادن است. وقتی چنین تعبیری برای نحوه خاص وجود دازاین به کار برده می‌شود، نشان‌گر آن است که دازاین از اگزیستانس برخوردار است، یعنی موجودی است برون‌ایستا و برون‌خویش که می‌تواند بیرون از خودش فرا ایستد و در واقع ذاتاً بیرون است، نه در خودفرو بسته و درون‌ماندگار. توصیف هایدگر از این برون‌ایستایی مانند توصیف‌های رایج در فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی نیست که بر اساس آن، انسان با تلاش خود می‌تواند خویشتن خویش را از طریق طرح افکندن خود



ارزیابی تلاش‌های دیگر در انحلال منطقی درونی کوگیتو به مثابه نقطه عزیمت پرسش وجود

بر امکانات پیش‌رو رقم بزند و همچنین به این معنا نیست که ما به عنوان سوژه، از درون محفظه‌ای به بیرون یا به ابژه‌ها متصل می‌شویم، بلکه بیرون‌ایستی از نظر هایدگر، عین بودن دازاین است که ماهیتاً بیرون است، یعنی در «آن‌جا» یا در جهان قیام دارد (البته نه آن‌جا مکانی). معنای این آن‌جا در ادامه روشن‌تر خواهد شد (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۷۲). به بیان خود هایدگر:

چنین نیست که دازاین در جهت‌گیری به سوی چیزی و به چنگ آوردن آن گویی از سپهر درونی‌اش که ابتدا در آن محبوس بوده بیرون می‌زند، بلکه به اقتضای نخستین نوع بودن‌اش همیشه پیشاپیش در بیرون در کنار هستنده‌ای تلاقی شده از جهانی همیشه پیشاپیش مکشوف است. و اقامت در کنار هستنده برای تعیین و شناختن آن نوعی ترک سپهر درونی نیست، بلکه در همین «در-بیرون-بودن» در کنار ابژه نیز دازاین در درون است البته اگر در درون بودن را به درستی بفهمیم، یعنی خود دازاین به مثابه در-جهان-بودنی که شناسنده است، در درون است ... دریافت امر شناخته‌شده، نوعی بازگشت بیرون‌شدگی دریافت‌کننده با طعمه به چنگ آمده‌اش به درون محفظه آگاهی نیست، بلکه در این‌جا هم دازاین شناسنده به مثابه دازاین [آن‌جا-بودن] در بیرون می‌ماند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۸۲-۸۳).

معمولاً وجود انسان را به طور کلی معادل با جسم، نفس یا روح در نظر گرفته‌اند، در حالی که وقتی از نحوه این وجود پرسش می‌کنیم، نمی‌توانیم انواع وجود روح و نفس و جسم را با هم جمع کنیم و مجموع آنها را به عنوان وجود انسان در نظر بگیریم. در واقع هایدگر، به تعبیر خودش، هم می‌خواهد از تعریف انسان به عنوان حیوان ناطق دوری کند و هم از سررشته‌های برای تعیین وجود و ماهیت آن ظفره برود، چون در هیچ‌یک از این‌ها اصولاً خود وجود انسان به نحوی بنیادین به مسئله تبدیل نشده است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۷-۶۸)؛ از این رو به مسئله تبدیل کردن چنین موضوعی وجهه همت اوست.

می‌توان گفت در فلسفه دکارت، اندیشیدن عین بودن است، یعنی بنا نیست که از «می‌اندیشم»، «هستم» را استنتاج کنیم. کاتینگهام می‌گوید در این موقعیت خاص، یعنی برآمدن و آشکار شدن کوگیتو، اصلاً به استنتاج یکی از دیگری نیاز نیست، یعنی لزومی ندارد که بین این دو نسبتی برقرار کنیم، چون این دو یکسان هستند. زمانی که می‌گوییم «من می‌اندیشم، پس هستم»، این «پس» دال بر این نیست که باید دست به استنتاج یکی از دیگری بزنیم



(کاتینگهام، ۱۳۹۲، ص ۳۶۳). با وجود این از منظر هایدگر، این «هستم» عین «می‌اندیشم» نیست، بلکه چیزی بنیادی‌تر و نخستینی‌تر در کار است. این «هستم» در اساس و بنیانش، پیشاتأملی و پیشانظری است. کار هایدگر نیز کاویدن همین ورطه پیشاتأملی است. به عقیده وی، این «من» که قابل تقلیل به اندیشه محض نیست، پیش از هر چیز، هست. حال همین بودن باید به شکلی جدی واکاوی شود، یعنی ماهیت و ساختار آن به لحاظ وجودشناختی معین گردد. با توجه به چیزی که در ابتدای این بخش درباره ساختار ذاتی وجود دازاین، یعنی آگریستانس، بیان شد، باید گفت از نظر هایدگر، وجود دازاین عین گشودگی و برون‌ایستایی است. دازاین اولاً و بالذات، سوژه‌ای نیست که امور و اشیای گوناگون جهان را در خود متصور شود و از این طریق بخواهد با آنها نسبتی معرفت‌شناختی برقرار کند و این نسبت را توصیف یا توجیه نماید. این گشودگی ذاتی دازاین، ما را به مسئله مهمی سوق می‌دهد که طبق گفته هایدگر، تقویم وجودی دازاین است. این مسئله در -جهان-بودن^۱ است؛ جهان به مثابه عرصه گشودگی دازاین.

دازاین به مثابه در -جهان-بودن

در این مجال، به‌طور مشخص‌تر به خود دازاین و نسبتی که با در -جهان-بودن دارد، می‌رسیم. باید توجه داشت که «در تبیین هایدگر از در -جهان-بودن، خود [دازاین] دیگر معادل با یک سوژه بی‌جهان نمایان نمی‌شود که پس از آن باید با جهان پیوند برقرار کند. برعکس، خود [دازاین] تنها در بستر کلی جهان به خود [دازاین] تبدیل می‌شود» (Guignon, 1983, p.94). آنچه مبنای تمرکز و توجه ماست، مانوس بودن و سکنی داشتن دازاین در جهان است. دازاین تنها در پیوند و آمیختگی با جهان معنا دارد. این شکل از بودن، خاص دازاین است، یعنی این دازاین عین در -جهان-بودن است. به بیان بهتر، دازاین اصولاً از جهان گسسته نمی‌شود که سپس بخواهد به جهان اتصال یابد، حتی اگر انکار یا تعلیق جهان یا گسست از آن موقتی باشد. این که ما از جهان، هرچند موقت، فاصله بگیریم، مستلزم آن است که بتوانیم این فاصله را پُر کنیم و آن را به نحوی توجیه نماییم.

در واقع می‌توان گفت نوع بودن دازاین در جهان، از آن حکایت دارد که ما سروکاری دل‌مشغولانه و مأنوسانه با موجوداتی داریم که با آنها مواجه می‌شویم. از این جهت اگر از بودن دازاین در جهان سخن به میان می‌آوریم، این

^۱. Being- in- the- world



مسئله بر پایه «بودن-در» ممکن است نه بر پایه در مکان بودن اشیای عادی. در واقع ما با تسامح می‌توانیم از چیزی با عنوان مکان‌مندی دازاین حرف بزنیم، مکان‌مندی‌ای که بنیاد آن، بودن-در است. این ساختار دازاین به‌زعم هایدگر دو خصلت بنیادین دارد: دوری‌زدایی^۱ و جهت‌داری^۲. این دوری و دوری‌زدایی به معنای فاصله بین دو چیز تلقی نمی‌شود. به عقیده هایدگر: (لازم به ذکر است که توضیح این دو مفهوم را خود هایدگر ذیل مبحث در-جهان-بودن آورده و از این طریق آن را بسط داده است)

در دازاین، گرایش ذاتی به نزدیکی نهفته است. کلیه انواع تسریع امور که امروزه کم‌وبیش مجبور به وفق دادن خود با آن هستیم، فشاری در جهت غلبه بر دوری دارند. امروزه دازاین مثلاً با رادیو از طریق گستراندن و متلاشی کردن جهان پیرامونی هرروزه، به گونه‌ای از جهان دوری‌زدایی کرده است... (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱).

این دوری‌زدایی را نیز باید بر مبنای همان دل‌مشغولی دازاین فهمید که نحوه وجود اوست، یعنی همان پرداختن درگیرانه به موجودات. دوری‌زدایی به معنای دوری و نزدیکی فواصل میان اشیا در مکان نیست. این امر نشان می‌دهد که این دل‌مشغولی پیرامون‌نگرانه دازاین است که نزدیکی و دوری موجودات را معین می‌کند. از این نظر، این نزدیک‌سازی به معنای کم کردن فاصله مکانی چیزی از نقطه معینی نیست، بلکه به تعبیر هایدگر به این معناست: «در حیطه هستنده در وهله اول درستی برای پیرانگری، نزدیک‌سازی جهش را نه از یک من-شیء گرفتار در بدن، بلکه از در-جهان-بودن دل‌مشغولانه، یعنی از چیزی که در آن در هر مورد در وهله اول تلاقی می‌شود، دریافت می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴). در این توصیف ما در متن شبکه تعامل با موجودات دوری و نزدیکی را می‌فهمیم؛ زیرا این دوری و نزدیکی در مواجه شدن با دل‌مشغولی و انس درگیرانه دازاین که خود، همان بودن در جهان است، نمایان می‌شود.

این دوری‌زدایی در پیوند با جهت‌دار بودن قرار دارد به این صورت که دوری‌زدایی همیشه بر اساس جهتی روی می‌دهد، یعنی ما برای هر موردی که بر پایه دل‌مشغولی مبتنی بر در-جهان-بودن، در حال نزدیک‌سازی موجودات هستیم، این امر را به طرزی دل‌بخواه و گزاف محقق نمی‌کنیم، بلکه آنچه در این جا پیشاپیش معین است، جهتی است که ما به سمت آن قرار داریم، جهتی که بر پایه آن، موجودات را نزدیک می‌کنیم. بنابراین ما همواره رو به سوی جهتی

1. de-severance
2. Directionality



قرار داریم. البته این جهت‌داری نیز در نهایت بر همان چیزی دلالت می‌کند که پایه و اساس این بحث است، یعنی در-جهان-بودن (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶). تا زمانی که نسبت‌های جافتاده مکانی را در نظر بگیریم، از فهم این مراتب سرآغازین و بنیادین، غافل می‌مانیم و گویی قادر به درک آن نیستیم. این امر در پیوندی جدی با ساخت‌گشایی جهان قرار دارد و در راستای آن فهم می‌شود. انگار هایدگر درصدد است گره‌های ناگشوده کلاف جهان را باز کند تا از این طریق، ساخت‌های نخستین آن آشکار گردند.

تعبیر در-جهان-بودن هرگز در راستای چهارچوبی انسان‌گرایانه یا در جهت جهان‌بینی مسیحی پیش نمی‌رود و نیز دل بر محتوایی سکولار در مقابل دلالتی آن جهانی نیست. جهان به معنای این عرصه خاکی ناسوتی شده نیست که برابر آسمان و ملکوت قرار گرفته باشد. این جهان عبارت است از گشودگی وجود موجودات؛ و انسان که برون-ایستنده است، در جهان هست، در ساحت گشودگی و آشکارگی این وجود. انسان به سوی بیرون، به سوی گستره جهان است:

در تعبیر در-جهان-بودن، جهان به‌هیچ‌وجه مشخص‌کننده هستنده زمینی در تقابل با آسمانی، یا «دنایی» در تقابل با «روحانی» نیست. در این تعین، جهان به‌هیچ‌وجه مشخص‌کننده یک هستنده نیست بلکه گشودگی هستی است. انسان هست و تا جایی انسان است که برون-ایستنده است. انسان رو به بیرون، در گشودگی هستی ایستاده است. جهان روشنایی هستی است که در آن، انسان در دل ماهیت افکنده شده‌اش پدیدار می‌شود. «در-جهان-بودن»، ماهیت برون-ایستی را از حیث ساحت روشن شده که بر پایه آن، «برون-ایستی» برون-ایستی گشوده می‌شود، مشخص می‌کند. «جهان»، اندیشیده شده بر پایه برون-ایستی، به معنای معینی «ماورا» در درون برون-ایستی و برای آن است (هایدگر، ۱۳۹۰، ص ۳۰۸).

به گفته تونر، خصلت اساسی پیوند دازاین با جهان این‌گونه مشخص می‌شود که او در عمل با موجودات و جهان درگیر است. این درگیری و اشتغال اجازه می‌دهد دازاین خودش، یعنی تمامیت وجودش را بر جهانش و بر موجودات پیش بیفکند. دازاین کلیت آگزیستانس خود را بر جهان پیش می‌افکند و خودش را همراه با امکان‌هایی می‌فهمد که طی این پیش‌افکنی باعث می‌شوند دازاین خودش باشد (Tonner, 2010, p.47).

ایده در-جهان-بودن به طور کلی می‌تواند پیامدهای مهمی در برداشته باشد، پیامدهایی هم معطوف به درک و



ارزیابی تلاش‌های دیگر در انحلالِ منطقیِ درونیِ کوگیتو به‌مثابه نقطهٔ عزیمتِ پرسش وجود

برداشت از سوژه و هم معطوف به درک و برداشت از ابژه که شالودهٔ متافیزیکی دکارتی را قوام می‌بخشد. زمانی که هایدگر از جهان سخن می‌گوید معنا و دلالتِ سخن او این نیست که در وهلهٔ اول، سوژه‌ای با نیازها و اهدافِ خاصِ خود هست و سپس این اهداف و نیازها را در مکانی تحت عنوان جهان تحقق می‌بخشد. به عقیدهٔ برخی مفسران، ساخت‌گشاییِ جهان چیز دیگری را برای ما نمایان می‌کند. جهان به نحو سرآغازین و پیش از هر چیز، بستری کلی و فراگیر^۱ است که اساساً خودِ اهداف و غایات را امکان‌پذیر می‌سازد، چیزی شبیه به شروط استعلاییِ کانت که امکانِ شناخت را تحقق می‌بخشیدند، منتهی در این جا به معنای وجودشناسانه‌اش: «سخن‌های دیگر آن است که در در-جهان-بودن، دازاین بر خودش دلالت می‌کند. به نحوی اولی و سرآغازین، دازاین هم وجودش را به خودش عرضه می‌کند و هم توانایی اش را برای بودن به مثابهٔ چیزی [موجودی] که بر مبنای در-جهان-بودنش می‌فهمد» (Guignon, 1983, p.98).



نتیجه

به طور کلی و در مقام جمع‌بندی مباحثی که در این نوشتار بیان شد، باید بر این نکته حیاتی تأکید کرد که هایدگر با اصل مسئله سوژه و سوژکتیویته مخالفت می‌کند و آن را انحرافی بزرگ در جهت فهم وجود در نظر می‌گیرد. از این رو او بنا ندارد، با تصدیق ضمنی یا صریح مفهومی چون کوگیتو، راهی در کنار آن باز کند و طرح خویش را به عنوان طرحی در میان دیگر طرح‌های فلسفه مدرن پیش ببرد. قصد هایدگر تخریب منطق درونی مسئله سوژکتیویته و به تبع آن، شیء اندیشنده یا کوگیتو است. در واقع هر تحلیلی را که هایدگر در تقابل با مسئله سوژه بر آن تأکید می‌کند (مثلاً) کوشش برای نفی دوگانگی‌هایی مانند سوژه و ابژه) باید ذیل همین مقصود هایدگر فهم کرد.

اکنون پرسش این است که آیا می‌توان پذیرفت سوژه دکارتی در برخورد با اندیشه هایدگر سروشکل دیگری به خود می‌گیرد؟ کوشیدیم نشان دهیم این مفهوم سوژه در گذر از اندیشه هایدگر سرنوشتی متفاوت را تجربه می‌کند؛ یعنی سوژه، به‌طور مشخص در چهارچوب تحلیل وجودشناختی هایدگر و با تکیه بر اصول تفکر او، به دازاینی تبدیل می‌شود که رو به جهان و ذاتاً عین‌گشودگی به آن است و بدون جهان از اساس باطل و بی‌وجه به‌شمار می‌آید. اما با این حال به نظر می‌رسد دکارت در بحث‌های خود مفهومی را از ذهن مراد می‌کند که با انگاره سنتی از آن تفاوت دارد. از نظر دکارت ذهن یا وجه اندیشنده انسان می‌تواند، به موازات نظم جهان عینی، نظمی تازه و جدید را به وجود بیاورد که لزوماً تابع نظام بیرونی نیست. این ذهن تنها نظم جهان عینی را در خودش بازتاب نمی‌دهد؛ یعنی وقتی از مفهوم ذهن و شناخت در دکارت سخن می‌گوییم باید این نکته مهم را در نظر داشته باشیم که ذهن دکارتی نظم و منطق مستقل خود را در برابر نظم عادی امور جهان بیرونی عرضه می‌کند. ذهنیتی که هایدگر در نظر دارد، بیشتر به مفهوم ذهنیت بازتابی در جهان متافیزیک سنتی تعلق دارد، یعنی ذهنی که در انطباق با جهان خارج به کار می‌افتد و گویی باید آینه واقعیت باشد. این در حالی است که حیث سوژکتیو در فلسفه مدرن که با دکارت آغاز می‌شود و با ایده آلیسم آلمانی به اوج می‌رسد، می‌کوشد تا حد ممکن استقلال و خودبسندگی سوژه را در تمام ابعاد آن به منصفه ظهور برساند. ظاهراً هایدگر، برخلاف این نگره بنیادین یا با نادیده گرفتن آن و اطلاق همه‌جانبه مفهوم مورد نظر خود، گستره حقیقی مفهوم سوژه را تا اندازه‌ای تقلیل می‌دهد.



در اندیشه‌های دیگر کوشش زیادی در راستای برطرف ساختن دوگانه‌ها به خرج داده می‌شود. هایدگر در واقع بنا را بر این می‌گذارد که نوعی ساحت یکپارچه را ترسیم کند تا از این راه بتواند در گام اول وجودشناسی موردنظرش، وجود را به منزله یک مسئله اصیل طرح کند. تمایزهایی مانند سوژه و ابژه، درون و بیرون، در فلسفه هایدگر در معرض بازننگری اساسی قرار می‌گیرند. این مرزبندی‌های از پیش تعیین شده به وی اجازه نمی‌دهند که پرسش وجود را آن‌چنان که باید و شاید، مورد توجه قرار دهد. وقتی از تمایز سوژه و ابژه یا درون و بیرون سخن می‌گوییم، خواه ناخواه از پیش، وجود را همچون جوهری بالفعل در ساحتی عینی و بیرونی و مجزا قرار داده‌ایم که اکنون باید نسبت خودمان را که امری درونی یا درون‌ذهنی است (و نه بدو امری موجود)، با آن امر بیرونی و خارجی مشخص کنیم. از این منظر، تفکر هایدگر یک گام رو به عقب است، به قلمرویی مقدم بر دوگانه‌ای که ساحت هستی را دوپاره می‌کند؛ در این معنا، وی نحوه وجود انسان (دازاین) را در بنیادش، آگریستانس یا برون‌ایستی می‌داند. آگریستانس، عین گشودگی و بیرون‌بودگی است، نه این‌که از قبل، در ساحتی درونی مستقر باشد و بعد به بیرون افکنده شود، بلکه دازاین همان‌گونه که هست، همان بیرون‌بودن است، بدون مرزبندی درون و بیرون. هایدگر اساساً در تداوم همین مسیر است که می‌تواند بر وجود به خودی خود تأمل کند. در همین مجال است که می‌تواند بر پدیدار شدن و آشکارگی ساحت وجود انگشت تأکید نهد، ساحتی که دازاین پیشاپیش در آن فراایستاده و تقرر یافته است. او اگر درگیر دوگانه‌ها شود، بار دیگر، خود نسبت میان این قطب‌های دوگانه به مسئله‌ای پیچیده و حل‌ناشدنی تبدیل می‌گردد. بنابراین ساخت‌گشایی هایدگر از سنت وجودشناختی پیش از خودش، قلمرویی یک‌دست و یکپارچه فراهم می‌کند که بدین واسطه، وجود بتواند خود را آشکار کند. در این جا، در مقام بیان نکته پایانی دوباره به این موضوع اشاره می‌کنیم که بنا بر تحلیل یکی از شارحان برجسته دکارت (جان کاتینگهام) که بیان شد، مسئله مهم و تأمل‌برانگیز آن است که از قضا اندیشیدن و بودن برای دکارت دو امر جدا نیستند؛ یعنی دکارت از اندیشیدن، بودن را استخراج نمی‌کند. برای او لحظه بودن عیناً همان لحظه اندیشیدن است. به نظر می‌رسد دقیقاً در همین نقطه است که لزوم فهم واقعاً کامل و همه‌جانبه رأی دکارت اهمیت فراوان پیدا می‌کند. این‌که تقدم و اولویت برای هیچ‌یک در کار نیست. اما تفسیر هایدگر، شاید بر طبق اقتضائات خاص خود، این یکسانی را چندان که باید و شاید جدی نگرفته و نمی‌گیرد و با پافشاری خاصی از همان منظر دوگانه‌انگارانه متعارف به بزنگاه تفکر دکارت نزدیک می‌شود و در نهایت به نتیجه‌گیری دست می‌زند.



منابع و مأخذ

- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۱). هایدگر و استعلا. تهران: نشر ققنوس.
- کاتینگهم، جان (۱۳۹۲). «دکارت: متافیزیک و فلسفه ذهن». در تاریخ فلسفه راتلج (ترجمه حسن مرتضوی، جلد چهارم). تهران: نشر چشمه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). هستی و زمان (ترجمه عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۰). «نامه درباره انسان‌گرایی». در از مدرنیسم تا پست مدرنیسم (ویرایش عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
- Biemel, Walter (1976). *Martin Heidegger: An Illustrated Study*. translated by J. L. Mehta.
- Clarke, Desmond .M (2003). *Descartes Theory of Mind*. Oxford University Press.
- Descartes, Rene (2008). *Meditations on First Philosophy*. translated by Michael Moriarty. Oxford University Press.
- Guignon, Charles (1983). *Heidegger and The Problem of Knowledge*. Indiana.
- Hall, Harrison (1993). “Intentionality and World”. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. edited by Charles B. Guignon.
- Hatfield, Gary (2002). *Routledge Philosophy Book to Descartes and Meditations*. London: Routledge.
- Heidegger, Martin (1985). *History of the Concept of Time*. translated by Theodore Kisiel. Indiana University Press.
- Hoffman, Paul (2009). *Essays on Descartes*, Oxford: Oxford University Press.
- Kelly, Michael (2016). *Phenomenology and the Problem of Time*. California.
- Markie, Peter (2005). “The Cogito and Its Importance”. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. edited by John Cottingham.
- Rodis – Lewis, Genevieve (2005). “Descartes Life and Development of His Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. edited by John Cottingham.
- Tonner, Philip (2010). *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*. Continuum International Publishing Group.

