

تأثیر کارل برایگ بر هایدگر

مهدی معین‌زاده*

چکیده

هایدگر در "راه من به سوی پدیدارشناسی" همان تکریمی را نثار "در باب وجود: طرح کلی انتولوژی" کارل برایگ می‌کند که نثار کتاب برنتانو در باره "معانی متعدد وجود نزد ارسطو" و نیز "پژوهش‌های منطقی" هوسرل کرده است (GA14:92). او همچنین به تأثیر نافذ و از همین رو وصف ناشدنی‌ای اشاره دارد که برایگ - این استاد الهیات ضد مدرنیسم و آخرین بازمانده مکتب الهیاتی توپینگن که الهیات کاتولیک را در گفتگویی پویا با فلسفه هگل و شلینگ قرار می‌داد - بر کار فکری آتی او نهاده است. هایدگر، حتی پنجاه سال پس از نخستین ملاقاتش با برایگ در سال ۱۹۰۹، از او به سبب "رسوخ و صلابت فکری" و مهارت مواجهه ساختن آموزه‌های گذشته با پرسش‌های زنده و تپنده حال حاضر تمجید می‌کند (Ibid:82).

با این همه بر تأثیر برایگ روی هایدگر، تأکید چندانی خاصه از آن گونه که بر تأثیر برنتانو و هوسرل، نگردیده است. مقاله حاضر بر آن است که بر این تأثیر در سه بخش تمرکز کند؛ الف. تأثیر برایگ بر هایدگر در نحوه رویکرد به سنت فلسفی، ب. در مضامین اندیشه و ج. در سبک نگارش.

کلیدواژه‌ها: هایدگر جوان، برایگ، مدرنیسم، انتولوژی، اسکولاستیسیسم.

۱. مقدمه

اگر کارل برایگ (Carl Braig) و رویکرد خاص او به فلسفه اسکولاستیک بطور اخص و تاریخ فلسفه بطور اعم نمی‌بود، احتمالاً هایدگر به فلسفه اسکولاستیک - که وی آن را در

* استادیار گروه فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
Dr.moinzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۱۴

شکل کلاسیک اش چیزی جز جزئیات نمی دانست (GA14:82) - تعلق خاطری جز در حد فلسفه آموزی و تحقیق سطحی پیدا نمی کرد. البته چنانکه اشاره خواهیم کرد، تأثیر برایگ بر هایدگر فقط به نحوه مواجهه او با اسکولاستیک و تاریخ فلسفه خلاصه نمی شود و وی علاوه بر رویکرد کلی به فلسفه از حیث مضامین تفکر و سبک نگارش نیز بر هایدگر تأثیرات ماندگاری نهاده است. چنین تأثیری از سوی یک متاله بر هایدگر خاصه از آن حیث حائز اهمیت است که با عیان نمودن سرچشمه های نئواسکولاستیک و دینی تفکر هایدگر، مجال تفسیری دقیق تر از مراحل گوناگون فکر فلسفی وی را فراهم می سازد.

۲. چند نکته تاریخی

هایدگر پس از فراغت تحصیل از دبیرستان (Gymnasium (senior high school) در ۱۹۰۹، در ترم زمستانی همان سال وارد یک مدرسه نواسقفی (novitiate) ایالتی ژزوئیت در *فلدکریخ* (Feldkriech) اتریش گردید. اما بدلیل آنچه خود وی در cv سال ۱۹۱۵، آن را مشکل قلبی می خواند (Kisiel and Sheehan, 2007:7) چند هفته بعد از آنجا به فرایبورگ مراجعت کرد. در فرایبورگ بطور همزمان در مدرسه علوم دینی اسقف نشین فرایبورگ و دپارتمان الهیات دانشگاه آلبرت لودویگ (Albert Ludwig) فرایبورگ ثبت نام نمود. در مدرسه علوم دینی فرایبورگ بود که هایدگر جوان با کارل برایگ آشنا شد و البته با *انگلهارت کریس* (Engelhart Krebs)، دوست. مواد درسی ای که هایدگر در این هر دو مرکز می گذراند عبارت بودند از: عهد جدید و قدیم، نامه های پولس قدیس، انجیل یوحنا، تاریخ کلیسا، هرمنوتیک، الهیات اخلاقی (Moral theology)، عرفان قرون وسطی، نظریه وحی (Theory of revelation)، کیهان شناسی الهیاتی (Theological cosmology) و بطور همزمان دوره های تکمیلی فلسفه در منطق، متافیزیک و تاریخ. چنانکه ملاحظه می کنیم حتی در دپارتمان الهیات نیز فلسفه اسکولاستیک، چندان مورد وقع قرار نمی گرفت و در واقع بطور کلی به جنبه فلسفی الهیات توجه چندانی نمی شد. هایدگر خود در این باره می گوید که دروس و اساتید فلسفه ای که آن زمان در دپارتمان و نیز مدرسه علوم دینی برای او مقرر شده بودند چندان وی را ارضاء نمی کردند و او، خود بصورت خودآموز شروع به مطالعه متون اسکولاستیک نموده است (Ibid). در مدرسه علوم دینی نیز فقط کارل برایگ و انگلهارت کریس بودند که الهیات را در تالیفش با فلسفه مد نظر قرار

می‌دادند. شاید پیش از پرداختن به نحوه تاثیر برایگ بر هایدگر بی‌مناسبتی نباشد که اشاره ای کوتاه به بیوگرافی هایدگر در آن سالها داشته باشیم.

هایدگر پس از ورود همزمان به مدرسه علوم دینی و دپارتمان الهیات در فرایبورگ مدت سه ترم به تحصیل ادامه داد. گفتیم که دروس و اساتید این هر دو مرکز به استثنای کارل برایگ او را ارضا نمی‌کردند و او خود به مطالعه فلسفه و عرفان قرون وسطی - توماس آکویناس، بوناونتورا، اکهارت و ... - همت گماشت. در فوریه ۱۹۱۱ اما هایدگر به دلیل کار و مطالعه طاقت فرسا و خستگی دچار بیماری شد؛ بیماری ای که مدیر مدرسه علوم دینی و پزشک آن را "بیماری قلبی عصبی" یک "سرشت آسماتیک" توصیف کردند (Von Boren, 1994:52). این در واقع عود همان مشکل قلبی قلبی هایدگر بود که او را از اتریش به فرایبورگ رجعت داد. هایدگر بنا به توصیه پزشک به مسکیرش رفت و چند هفته در آنجا به استراحت مطلق پرداخت. در آوریل همان سال بر سر کار و مطالعه خود بازگشت لیکن قادر نبود مثل قبل فعالیت کند، دوباره حلش بدتر شد و عملاً تمام تابستان ۱۹۱۱ را در خانه به استراحت پرداخت. این اندیشه که نتواند به کار و مطالعه ادامه دهد، او را تا مرز افسردگی پیش برد. چنانکه می‌دانیم ۲۵ سالی بعد هم زمانی که متفقیان آلمان را اشغال کردند و هایدگر ممنوع التدریس گردید این احوال دوباره در او سربرآوردند.

در میانه این بحران وجودی و نیز مشکلات روزافزون اقتصادی، هایدگر جوان به توصیه راهنمای خویش گوش سپرد و ایده کشیش شدن را فروگشت. در پائیز ۱۹۱۱ با ترک مدرسه علوم دینی و دپارتمان الهیات، هایدگر در "دانشکده علوم طبیعی و ریاضیات" دانشگاه فرایبورگ ثبت نام کرد تا مگر پس از فراغت از تحصیل بتواند معلم ریاضیات شود در دبیرستان. اما او در عین حال که بین سالهای ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ در دانشکده در حال مطالعه ریاضیات، علوم طبیعی و فلسفه (فلسفه هم جزئی از برنامه درسی دانشکده بود و هم دلمشغولی شخصی هایدگر جوان)، او طرحی غیر از معلم شدن در سر می‌پروراند. هایدگر نخست به فلسفه ریاضیات علاقه مند شد اما سرانجام تصمیم گرفت کارش را بعنوان یک فیلسوف نئواسکولاستیک کاتولیک ادامه دهد و از همین رو وارد دپارتمان فلسفه گردید؛ همان جائیکه تحت تعلیم فیلسوفان کاتولیکی چون آرتور اشنایدر (استاد راهنمای رساله دکتری هایدگر) و هایریش فینک قرار داشت. این دومی همان کسی است که هایدگر را به تسریع در نگارش رساله استادیاری جهت اشغال کرسی آرتور اشنایدر - که به استراسبورگ منتقل شده بود - کرد و ذکر آن را قبلاً کردیم.

فن بورن گرایش هایدگر از علوم طبیعی و ریاضیات به فلسفه اسکولاستیک در این برهه و حتی پیش از آن، تعلق خاطر وی به اسکولاستیک بطور اخص و فلسفه بطور اعم ضمن تحصیل در مدرسه علوم دینی و دپارتمان الهیات فرایبورگ را امری تحت تاثیر و نفوذ کارل برایگ می داند که خود فیلسوف نئواسکولاستیک مکتب توبینگن بود و مرد جوان را با الهیات نظری ای که ملهم از هگل و شلینگ بود آشنا ساخت. شاید دلیل محکمی برای ادعای فن بورن آن بوده باشد که تقریباً تمام نوشته ها با بهتر بگوئیم مشق های هایدگر در این سالهای ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ در دو مجله کاتولیکی^۱ منتشر گردید که در راستای توسعه پروژه نئواسکولاستیسیسم و آنتی مدرنیست بودند و البته کارل برایگ در هر دوی این نشریات، صاحب منصب بود.

فون بورن در اظهار نظری که عمق تاثیر برایگ را بر هایدگر، هر چند با اندکی مبالغه، نشان می دهد می گوید که این تاثیر از تاثیر کتاب برتانو و حتی پژوهش های منطقی هوسرل، بیشتر بوده است (Von Buren, 1994:56). هایدگر خود در خصوص این تأثیر می نویسد:

دو تن بر کار آکادمیک من، تاثیر قطعی و وصف ناشدنی گذاشتند که اینجا باید با تکریم از آنان یاد کنم؛ یکی از آن دو کارل برایگ، استاد الهیات و آخرین بازمانده سنت مکتب نظری توبینگن بود که الهیات کاتولیک را از طریق گفتگوی ان با هگل و شلینگ غنا می بخشید (10: quoted in Ibid).

هایدگر بیان می کند که کتاب "در باره وجودشناسی" برایگ را در سن نوزده سالگی خوانده بود و طی پیاده روی هائی که با برایگ داشته است از استاد می خواسته تا در باره پیوند بین وجودشناسی و الهیات به او توضیح دهد. استاد همچنین از اهمیت شلینگ و هگل برای هایدگر می گفته است. هایدگر حتی پس از ترک دپارتمان الهیات و مدرسه علوم دینی باز هم در سخنرانی ها و درسگفتارهای برایگ حاضر می شده است (GA1:57).^۲

۳. سه محور تأثیر برایگ بر هایدگر

تأثیر کارل برایگ بر هایدگر چنانکه اشاره شد هم به نحوه و روش رویکرد برایگ به فلسفه اسکولاستیک بطور اخص و تاریخ فلسفه بطور اعم و هم به درونمایه و مضمون اندیشه و هم به سبک نگارش باز می گردد. می توان ادعا کرد که برایگ هم در خصوص روش اندیشیدن، هم در خصوص روش بیان اندیشه و هم محتوا و مضمون اندیشه بر هایدگر اثر گذاشته است.

۱.۳ تأثیر برایگ بر هایدگر در خصوص نحوه رویکرد به سنت فلسفی

کارل برایگ را می‌توان متعلق به مکتب الهیاتی توبینگن محسوب داشت. متالهین این مکتب بر آن بودند که بین وحدت وجود (pantheism) ایده آلمسم آلمانی و آن استعلای خداوند که اسکولاستیسیسم بر آن تاکید می‌ورزید، تالیفی بوجود آورند. آنها می‌خواستند نشان دهند که چگونه خداوند هم وصف حلولی (immanance) برمی‌تابد و هم وصف استعلائی (transcendental)، هم خالق بکلی متمایز از مخلوق است و هم حلول در مخلوقاتش دارد. جهدی بلیغ مصروف آن می‌ساختند که بین ناتورالیسم شلینگ-که خدا را به طبیعت تقلیل می‌دهد- و همچنین مونیسم هگل از یک طرف و قول اسکولاستیسیسم بر استعلای مطلق خداوند از طبیعت و دوگانه نگاری از طرف دیگر، الفتی افکنده شود (Caputo, 1998:47). متالهین مکتب توبینگن از قبیل یوهان سباستین دری (Johann Sabastian Drey) (۱۷۷۷-۱۸۵۳) و یوهان آدام موهلر (Johann Adam Mühler) (۱۷۹۶-۱۸۳۸) در برابر ایده آلیست‌های پروتستان، با عنایتی که به ایده آلیسم آلمانی نشان دادند، ایده آلیسم کاتولیک را بنیان گذاری کردند. چنانکه پیداست مکتب توبینگن هم از آغاز با عنایت الهیات به فلسفه شکل گرفته بود و همین رویکرد تا برایگ و نزد او نیز مداومت داشت. اهمیت روزافزونی که تاریخ و تاریخیت در اندیشه آلمانی قرن نوزده پیدا می‌کرد متالهین مکتب توبینگن را برآن داشت که به الهیات نیز رویکردی تاریخی داشته باشند. بدین ترتیب گزاره‌های اعتقادی و احتجاجی که در الهیات کاتولیک مطرح بود زمانی می‌توانست از حجیت لازم برخوردار باشد که با حیات تاریخی ایمان مسیحی در یک کل انداموار (organic) ادغام شود. سعی مکتب توبینگن آن بود که مدلل سازد حقیقت مسیحیت نه فقط حقیقتی گزاره‌ای بل تاریخی نیز هست (Reardon, 1985:134-5). ایمان مفهومی نیست که صرفاً با تعقل و اثبات بدست آید بلکه عواطف و احساسات آدمی نیز در حصول آن دخالت تام دارند. شاید این آموزه‌ها در مسیحیت کاتولیک و حتی به شکل رادیکال آن در افرادی همچون شلایرماخر قبلاً مطرح شده بودند لیکن در عالم کاتولیک آموزه‌های مکتب توبینگن، تازگی داشت. مکتب توبینگن بدین ترتیب در پرتو عنایت به عنصر تاریخ و مفهوم تاریخیت در الهیات، جان تازه‌ای به اسکولاستیسیسم بخشید و شایسته آن است که بدلیل همین احیاء مجدد فلسفه اسکولاستیک، نئو اسکولاستیسیسم نامیده شود.

برایگ در واقع آخرین بازمانده متالهین نئو اسکولاستیسیسم مکتب توبینگن بود و البته پیشروترین آنها. او رویکردی منحصر به فرد به اسکولاستیسیسم و تاریخ فلسفه داشت که از

اعضای دیگر مکتب توبینگن متمایزش می ساخت. شاید بدلیل همین تمایز او از نئواسکولاستیسیسم مکتب توبینگن بوده باشد که فون بورن نام نئو نئو اسکولاستیسیسم بر رویکرد ویژه وی نهاده است. (Von Buren, 1994: 52). نئواسکولاستیک های محافظه کارتر، برایگ را یک مرتد می دانستند. این در حالی بود تلاش بی وقفه او در راه مبارزه با مدرنیسم و دفاع او از فرامین پاپ خاصه فرمان ۱۹۰۷ پاپ پیوس دهم بر همگان واضح بود.

از تعلق برایگ به مکتب الهیاتی توبینگن می توان برای چگونگی مواجهه او با اسکولاستیسیسم و بطور کلی تاریخ فلسفه نشان و شاهدهی گرفت. مکتب توبینگن در واقع فلسفه مدرن - ایده آلیسم آلمانی - را در پرتو فلسفه قرون وسطی قرائت می کند و برعکس. این نحوه قرائت اندیشه مدرن و اندیشه سنتی در پرتو یکدیگر چنانکه با تفصیل بیشتری بدان خواهیم پرداخت وجه مشخصه رویکرد برایگ به موافق تاریخ فلسفه، از جمله اسکولاستیسیسم، است و درست بهمین جهت است که هایدگر، پنجاه سالی پس از آشنائی اش با برایگ در راه من در پدیدارشناسی (Mein Weg in die Phänomenologie) او را متفکری می شمارد که در عرضه کردن ایده های گذشته به وضعیت حال حاضر تبحر دارد (GA14:82).

برایگ رویکردی پیچیده و چند وجهی نسبت به فلسفه اسکولاستیک و نیز فلسفه مدرن پس از آن داشت. اسکولاستیسیسم از منظر او برای عصر مدرن هم لازم بود و هم ناکافی (Braig: 1896: 30). فلسفه مدرن هم هر چند که به سبب برآمدنش از جهان اجتماعی تاریخی مدرن، مسائلی را مطرح می کرد که مبتلابه انسان معاصر است - و از این جهت لزومی مبرم داشت - لیکن استغراق آن در مسائل معرفت شناسی و بی اعتنائی اش به وجودشناسی آن را به امری بی بنیاد تبدیل می کرد. چنانکه اشاره شد رویکرد برایگ به اسکولاستیسیسم و فلسفه مدرن نوعی رویکرد تلفیقی محسوب می شد که ضمن آن مسائل فلسفه مدرن بعنوان مسائلی مطرح می شدند که از فلسفه اسکولاستیک برآمده اند و مسائل فلسفه اسکولاستیک نیز از حیثی ملحوظ می گشتند که مسائل فلسفه مدرن را بیار آورده اند. این تلفیق البته بسی فراتر از رویکرد تطبیقی مالوف بود که ضمن آن مفاهیمی از دو سنت فکری مجزا با هم مقایسه می شوند. اینجا در واقع نوعی دور هرمنوتیکی بین فلسفه اسکولاستیک و فلسفه مدرن برقرار بود.

برایگ با وجود اینکه در تمام طول عمرش متالهی راست کیش باقی ماند لیکن حاضر نشد که اسکولاستیسیسم را بنحوی غیر نقادانه بپذیرد و اصولا رشد الهیات و فلسفه را بی

عنایت به روح زمانه و سوالات و مسائل برآمده از آن ناممکن دید. برایگ فلسفه اسکولاستیک را می‌پذیرفت اما معتقد بود که کامل نیست (Ibid:33). به گفته زندگی نامه نویس اش، فریدریش اشتیمگولر (Friedrich Stengüler)، برایگ معتقد بود همانگونه که فلسفه اسکولاستیک با گلچین کردن اندیشه فیلسوفان مختلف محقق گردیده است و همانگونه که آکویناس، ارسطو را از نو فهم و تصویر کرده، در حال حاضر نیز فلسفه آکویناس می‌تواند با اندیشه افلاطون، آگوستین، لایب نیتس و فیلسوفان عصر جدید بارور گردد. به کمک نبوغ افلاطون و آگوستین، آکویناس شاگرد اصیل ارسطوی حقیقی می‌گردد (quoted in Caputo, 1998:48).

شاید اشاره به جمله ای از برایگ بی‌مناسبت نباشد که در پاسخ به یکی از منتقدین محافظه کارش، همو که وی را بدعت گذار در فلسفه آکویناس می‌دانست^۲، گفت. برایگ گفته بود: بیائید علاوه بر آنکه فلسفه آکویناس را می‌خوانیم، فلسفه را همچون آکویناس بخوانیم. (quoted in Von Buren, 1994:48 / Mc Grath, 2001:37). به گمان ما این جمله به بهترین وجهی نحوه مواجهه برایگ را با اسکولاستیسیسم بطور اخص و تاریخ فلسفه بطور اعم و همچنین رویکردی را که هایدگر به تاسی از برایگ اتخاذ کرد، نشان می‌دهد. جز آنکه هایدگر در مراحل پخته تر تفکرش، علاوه بر فلسفه اسکولاستیک و تاریخ فلسفه، این رویکرد را نسبت به پدیدارشناسی و حتی خود فلسفه نیز اتخاذ کرد و پدیدارشناسی و فلسفه برای او هرمنوتیکی شدند. اما جمله منقول از برایگ چه به ما می‌گوید؟ مگر آکویناس چگونه فلسفه خوانده بود که برایگ ما را علاوه بر خواندن فلسفه او ترغیب می‌کند فلسفه را مانند او بخوانیم؟ آکویناس، فلسفه ارسطو را با مسائلی که از زیست مسیحی خود او، جامعه و سنت اش بر آمده بودند، مواجه کرد و بدینگونه بود که فلسفه او عبارت شد از همان تاویل فلسفه ارسطو متناسب با زیست فردی و اجتماعی و تاریخی سنت مسیحی. در واقع آنچه توماس آکویناس کرد ویران کردن سنت فلسفه ارسطویی بود لیکن ویران گری ای که عین تعلق به همان سنت است. اساسا تعلق داشتن به یک سنت، از طریق تاویل آن که همانا ویران کردن اش نیز هست، ممکن می‌گردد. برای تعلق داشتن به سنتی، باید آن سنت را از آن خود کرد؛ یعنی آن سنت را با مسائل خود مواجه ساخت و مراد از ویران سازی چیزی بیش از این نیست. هر تعلق به سنت، با آنچه ظاهرا خروج از سنت می‌نماید قرین است؛ با بدعتی در سنت. آنکه هیچ تنشی با سنت پیدانکرده باشد اساسا تعلق خاطر و بطور مطلق، تعلق به سنت ندارد. حال اگر کسی بخواهد فلسفه را

همانگونه بخواند که آکویناس خواند، با فلسفه تومیستی همان خواهد کرد که توماس با فلسفه ارسطو کرد. هایدگر بعد ها این گونه مواجهه با تاریخ فلسفه و بل خود فلسفه را ویران سازی (Destruction) خواند و این اصطلاح به یکی از مضامین اصلی فلسفه او تبدیل گردید.

هایدگر البته احتمالاً اصطلاح ویران سازی را برای اولین بار در ترم زمستانی ۱۹۱۹-۱۹۲۰ برای اشاره به مباحثه هایدلبرگ (Heidelberg Disputation) (۱۵۱۸) لوتر و آنچه وی در اینجا با فلسفه ارسطو می کند، بکار می برد (Van Buren, 1994:167/McGrath, 2001:48). در طی این سالها هایدگر خود را لوتر متافیزیک غرب می انگاشت. این اظهارات با برخی از شواهد تاریخی سازگارند؛ از جمله شهادت یاسپرس به اینکه، هایدگر بهار ۱۹۲۰ را سخت مشغول مطالعه لوتر بود و نیز اشاره گادامر به اینکه هایدگر پروژه "پایان فلسفه از طریق ویران سازی سنت فلسفی و آغاز تفکر اصیل را که در ترم تابستانی ۱۹۲۱-۲۲ بنحوی سربسته مطرح کرد، از لوتر، کیرکه گور و منابع مسیحی ضد یونانی اخذ کرده است (Gadamer, 1983:145).

نه فقط روش تقرب هایدگر به اسکولاستیسیسم و تاریخ فلسفه، بلکه بطور کلی ایستار فلسفی هایدگر نیز تحت تأثیر برایگ قرار گرفت. ویران سازی یک سنت نه امری است که متفکری آن را اراده نماید یا صرفاً خصیصه تفکر او بوده باشد. درک ایستار و مقام خود در یک سنت ذاتاً متضمن ویران سازی آن سنت است. این دقیقه به بهترین وجهی در حقیقت و روش گادامر مجال ظهور یافته است. آنجا که گادامر، فهم را عین کاربرد می داند در حقیقت ادعا می کند که هر فهمی، از جمله فهم وضع فلسفی خویشتن در یک سنت، مستلزم کاربرد است و کاربرد یعنی جاری کردن احکام پرورده شده در یک سنت بر وضعیت خاص حالیه. پس اساساً فهم یعنی مواجهه دادن سنت با مسئله حال حاضر؛ یعنی تاویل؛ یعنی ویران سازی سنت. هر متفکری که برای نیل به تفکری اصیل لاجرم باید وضع خود را در آن سنت فکری که بدو رسیده و تحویل داده شده است (سنت = فرادش) مشخص کند. این مشخص کردن وضع خویش یعنی جاری کردن سنت بر موقعیت خویش، سوالات و مسائل خویش و این یعنی همان تاویل. باید توجه کرد که متفکر، قصد ویران سازی ندارد و به طریق اولی قصد تاسیس چیزی بر ویرانه سنت ویران شده، بلکه این اقتضای ذاتی تفکر اصیل است. تعلق به سنت فقط در پرتو ویران گری سنت، یعنی سنت را از آن خود و وضع و مسائل خود ساختن ممکن است.

تعیین خارجی ویران‌سازی، خود را بصورت هم نقد سنت و هم نقد رویکردهای معارض سنت که ریشه در سنت ندارند، جلوه می‌کند. از همین روست که متفکران ویران‌ساز - متفکران اصیل - از هر دو جناح سرسپردگان ظاهری به سنت و مخالفین ظاهری سنت (مخالفینی که از موضعی غیر از تعلق به سنت، معارضه می‌کنند) مورد حمله قرار می‌گیرند و اینها نیز هر دو را آماج حمله خود قرار می‌دهند. برایگ هم با اسکولاستیسیسم و نئو اسکولاستیسیسم مستقر سرناسازگاری داشت و هم با مدرنیسم. هایدگر نیز ضد مدرنی است که ویران‌سازی سنت کرده است! این را می‌توان تراژدی راه سوم نامید، سرنوشت محتومی که هر تفکر اصیلی لاجرم با آن مواجه است.

مواجهه هایدگر با سنت نه مریدانه بود و نه متمرذانه، نه جزم‌گرایانه بود و نه کاملاً فارغ‌البال و رها از سنت. تعلق خاطر او نه به اسکولاستیسیسم که به خود موضوعات و مسائل فلسفی بود. لیکن معتقد بود که اساساً موضوع و مسئله از طریق سنت است که به ما می‌رسند. ما همواره از پیش، خود را درون سنتی می‌یابیم؛ ما دچار و مبتلای سنت هستیم و هر عکس‌العملی نسبت به این سنت، حتی اگر انکار آن هم بوده باشد، باز ریشه در سنت دارد. این همان گفتگو با محوریت موضوع یا جستارمابه (subject matter) بود که بعد‌ها جزو مضامین اصلی تفکر گادامر در آمد. هایدگر در پی ارزیابی واقعا فلسفی اسکولاستیسیسم بود (GA1:195). از مقدمه رساله استادیاری ۱۹۱۵ (تئوری مقولات و معنا نزد دونس اسکاتوس) چنانکه بدان خواهیم پرداخت، آشکار است که او قصد داشت فلسفه قرون وسطی را فلسفی مطالعه کند یعنی بجای آنکه شخصیت‌ها و مکاتب فلسفی برای او اصالت داشته باشند، موضوعات فلسفی در کانون توجه قرار می‌گرفتند. آنهم با ارجاع این مسائل فلسفی به وضع فلسفی حال حاضر. تاریخ فلسفه فقط تاریخ نیست، تاریخ فلسفه اگر معرفتی متعلق به حوزه فلسفه دانسته شود، نمی‌تواند فقط تاریخ باشد. تاریخ با فلسفه نسبت بسیار خاصی دارد که ماهیتاً متفاوت از نسبت تاریخ با مثلاً ریاضیات است و این البته نه بخاطر ماهیت تاریخ فلسفه بلکه بخاطر ماهیت تاریخ فلسفه است (Ibid:196).

همین رویکرد ماخوذ از کارل برایگ است که هایدگر برای نخستین بار در مورد یک نحوی و یک فیلسوف قرون وسطی، بترتیب *توماس ارفورت* و *دانس اسکاتوس*، بکار می‌گیرد. مک‌گراث، تاویل آراء این دو در رساله استادیاری ۱۹۱۵ هایدگر را نخستین حلقه از رشته تاویل‌های بی‌امانی می‌داند که هایدگر با آراء ارسطو، کانت، افلاطون، نیچه و حتی هوسرل می‌کند (McGrath, 2001: 89). رساله استادیاری هایدگر، اساساً رساله یک

پژوهشگر تاریخ فلسفه اسکولاستیک نیست بلکه رساله کسی است که سرمشق فیلسوفی می‌کند. مک‌گراث می‌نویسد:

رساله استادپاری هایدگر، نه یک مطالعه تاریخی فلسفه قرون وسطی، بلکه رساله‌ای پدیدارشناسانه (و بطور اعم، فلسفی) است، طرحی است پدیدارشناسانه که بر منابع قرون وسطائی افکنده می‌شود... اینکه مولف این متون در باره موضوعی خاص چه گفته است، برای هایدگر مقصود بالاصاله نیست. اساساً قصد و نیت مولف متون، مطمح نظر او نیست. حتی او علاقه مند نیست که کدام مولف، متنی از متون قرون وسطی را نگاشته است. بلکه او معطوف به خود موضوع فلسفی است و یا آگاهی از اینکه این موضوع فلسفی در زمانه وی خود را بنحوی کاملاً متفاوت با قرن چهاردهم میلادی نشان می‌دهد (Ibid).

بنظر می‌رسد هایدگر از یک جنبه تقریباً متدولوژیک دیگر نیز تحت تأثیر برایگ قرار داشته است و آن روش جستار در اتیمولوژی مفاهیم مهم و اساسی است. چنانکه می‌دانیم اندیشه هایدگر تا آخرین مراحل خود، هرگز از این جنبه عاری نبوده است و ملاحظات اتیمولوژیک در مواردی متعدد حجت موجهی می‌شوند که وی آراء فلسفی تقلیلی را برگرده آنها حمل می‌کند. احتمالاً برایگ از این حیث پیشرو هایدگر بوده باشد. برایگ فی‌المثل ردپای کلمه zeit (زمان) را تا کلمه یونانی *τανομή* (من خود را امتداد می‌بخشم) دنبال می‌کند (Braig, 1896:88). در این نکته اتیمولوژیک بخوبی می‌توان بذره‌های اولیه تلقی هایدگر از زمان، زمانمندی و تاریخمندی (SZ:372-8) بمتابه امتداد دادن به خویش^۸، تحقق خود از طریق وقف خویشتن به یک امر و خویشتن را صرف آن امر کردن، باز یافت.

برایگ در کتاب "در باب وجود؛ خطوط کلی انتولوژی" با بسیاری کلمات یونانی دیگر نیز که هر کدام بعد ها در اندیشه هایدگر جایگاه ویژه‌ای یافتند، مواجهه‌ای اتیمولوژیک دارد: با ^۹ *ενέργεια* و ^{۱۰} *εντέλεια* (Braig, 1896:27) که هایدگر در قسمت الف بند ۱۱ *مسائل اساسی پدیدارشناسی* (GA24:142)، ظرائف اتیمولوژیک آنها را در خدمت جستار در ریشه تمایز بین ماهیت و وجود می‌گیرد، همچنین با کلمات ^{۱۱} *ηυποκειμένων* و ^{۱۲} *ηυπόστασις* (Braige, 1896:49) که هایدگر در قسمت ب همان بند ۱۱ و در بیان اینکه تمایز وجود و ماهیت که ریشه در پدیدآوردگی دازاین دارد متضمن پیش روی نهاده شدن امر پدیدآمده نیز هست، به آنها اشاره می‌کند (GA24:145) (تاکید از هایدگر است). همچنین است اتیمولوژی کلمات یونانی ای چون ^{۱۳} *ράτιο*، ^{۱۴} *λόγος*، ^{۱۵} *αρχή*، ^{۱۶} *αίτια*

هایدگر آشناسست از اهمیت اساسی این واژه‌ها و ملاحظات اتمولوژیک در باب آنها در تفکر وی دارد، بی‌خبر نیست.

۴. تأثیرپذیری هایدگر از برایگ در مضامین اندیشه

۱.۴ تضاد با مدرنیسم

پاپ پیوس دهم (Pope Pius X) در سال ۱۹۰۷ فرمانی صادر کرد^{۱۰} که طی آن بر علیه مدرنیته اعلان جنگ شده بود. متالین کاتولیک آلمان و از جمله کارل برایگ به این فرمان لبیک گفتند. برایگ در این میانه شاید فعال‌ترین متاله آلمان بود و واژه "مدرنیسم" نیز اساساً جعل اوست (Zafranski:16/Caputo:47). مدرنیست‌ها تلاش فراوانی به خرج می‌دادند تا وانمود کنند مخالفین مدرنیسم صرفاً جاهلان و خرافه‌پرستانی هستند که تحمل مناقشه و تردید در اصول اعتقادی‌ای چون عصمت پاپ و باکره زائی مریم و مسائلی از این قبیل را ندارند و با روح علمی زمانه، روشنگری و ایده پیشرفت مخالف‌اند. لیکن واقع آنست که کسانی همچون برایگ نقد‌های عمیق فلسفی بر مدرنیسم داشتند.

مهمترین محور مخالفت برایگ با مدرنیسم، خودبنیادی سوژه در تفکر مدرن بود. ضمن خودمختاری سوژه، انسان محور همه چیز می‌گردد و بدین ترتیب سخن گفتن از هر حقیقتی فوق انسان و دواعی او ممتنع می‌شود. از همین روست که برایگ به تضاد بنیادین بین مسیحیت و مدرنیسم قائل بود (McGrath,2001:30). از نظر برایگ، قول به خودمختاری سوژه و خودبنیادی عقل سبب می‌گردد که انسان هیچ‌گونه حرمتی برای امر پر رمز و رازی که فراتر از وجود اوست قائل نباشد (Braig,1896:67).

خودمحوری سوژه از نظر برایگ سبب تهی شدن زندگی از معنا و به تبع آن از میان رفتن شادکامی و سعادت آدمی می‌شود. (Safranski,1998:17). چرا که معنای حیات فقط در پرتو قول به وجودی مافوق انسانی امکان ظهور پیدا می‌کند. معنای حیات آدمی نمی‌تواند با ارجاع به خود آدمی تحقق یابد. برایگ تکثر و تلون ذاتی مدرنیته را معلول همین فقدان معنا می‌شمارد. وقتی معنای زندگی با ارجاع با امری که فوق آدمی و دواعی اوست محقق نگردد، آدمی ناگزیر است برای یافتن معنا و پی‌آویختن زندگی خود به مستمسکی قوی به چیزهای هر چه افزونتری متوسل شود و البته این توسل هیچگاه کامیاب نخواهد بود. تکثر

موجود در جوف مدرنیته هیچ عظمتی را نشان نمی دهد جز مهابت فقدان معنا (O'Meara, Franklin, 1991:157).

در خود محوری سوژه و خود بنیادی عقل بشری، از منظر برایگ حقیقت نیز به مسلخ پراگماتیسم می رود. اگر بنیانی جز انسان و خیر و شر و نفع و ضرر حقیر او وجود ندارد، پس حقیقت نیز جز آنی نیست که با این خیر و شر و نفع و ضرر همخوان بوده باشد. اگر انسان متکبرانه و بدور از تواضع ذاتی مسیحیت خود را در کانون عالم قرار دهد، در غایت تنهایی با حقیقت نیز نسبتی پراگماتیک برقرار خواهد کرد. در این صورت، حقیقت آنی خواهد بود که به ما خدمت کند و پیشرفت عملی برایمان به ارمغان آورد (Braig, 1996:137) برایگ دعوت به فرارفتن از حصارهای تنگ سوژه اندیشنده و منافع او کرد. از نظر او جهان ساخته سوژه نیست. او پرسید آیا می توان یقین داشت که فقط ما جهان را کشف می کنیم؟ چرا جهان نباید ما را برای خود کشف کند؟ شاید ما فقط بدان اعتبار می توانیم بشناسیم و کشف کنیم که خود موضوع شناخت و ابتلائی خداوند هستیم. برایگ به قفس آینه ای که انسان مدرن زندانی آن است و در تمام اضلاعش، فقط خود را می بیند، ضربه می زند تا آن را بشکند و راهی برون شو از این قفس بیابد (Safranski, 1998:16).

برایگ معتقد بود بر مبنای خود محوری سوژه و خودبنیادی عقل بشری، هیچ امر اصیلی پا نمی گیرد. به عبارت دیگر بنا کردن هر بنائی توسط انسان، مستلزم آنست که انسان به امری فراتر از خود دل بسته باشد. به همین دلیل او حتی رویکردهای صرفاً علمی مدرن را نیز مسبوق به ایمان بشر به امری مافوق می یافت. از نظر او حتی کسانی هم که در مساله ایمان، لادری هستند ایمان دارند لیکن نوع اولیه و ابتدائی ایمان را. ایمان اولیه و ابتدائی هم از منظر برایگ ایمانی بود که متفطن به وجود خود نیست. یعنی انسان مدرن هم در تاسیس رویکرد علمی، مومن است با این تفاوت که متوجه ایمان خود نیست. او متفطن نیست که در تاسیس علم نیز، باور به امری فراتر از انسان وجود دارد. پس الحاد وجود ندارد، الحاد وهم می شود (Schäeffler, 1978:3-10).

در فاصله سالهای ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ هایدگر که هنوز مشغول تحصیل بود، تعدادی "مرور کتاب" نگاشت که در نشریه کاتولیک Der Akademiker به چاپ رسیدند. این نشریه در راستای اشاعه فرمان ۱۹۰۷ پاپ پیوس دهم در خصوص ضدیت با مدرنیسم گام بر می داشت. این مرور کتاب ها با وجود آنکه اکثراً یادداشت هائی کوتاه بوده و به جز یکی، از دو صفحه به زحمت تجاوز می کردند بخوبی نشانگر تأثیر رویکرد ضد مدرنیستی برایگ

بر هایدگر جوان هستند خاصه که هایدگر در اثنای همین سالها و در مدرسه علوم دینی فرایبورگ با برایگ حشر و نشر تمام داشت. البته توجه باید کرد که نقد مدرنیسم در این یادداشت‌ها با نقد فلسفی وزین و متقن فاصله بسیاری دارد و در حقیقت در حکم مشق‌های اولیه یک متفکر بسیار جوان است. با اینهمه حالت فروبسته و بسط نیافته برخی از ماندگارترین درونمایه‌های فکر فلسفی هایدگر را می‌توان در آنها سراغ کرد.

آنچه از این نوشتارها می‌توان استنباط کرد آنست که یک خصیصه اصلی مدرنیسم از منظر هایدگر جوان، تغییر یا بهتر بگوئیم نزول جایگاه فلسفه در زمانه مدرن است. هایدگر در نوشتاری کوتاه با عنوان "در باره نوعی جهت‌گیری فلسفی برای دانشگاهیان" که به مرور کتاب^{۱۶} German Universities and the University Curriculum نوشته فردی بنام پائولسن (Paulson) اختصاص دارد بطور خاص به چنین نزول جایگاهی پرداخته است هر چند در مرور سایر کتابها هم مکررا به همین مساله پرداخته شده است. هایدگر در مرور این کتاب شکوه می‌کند که "فلسفه که در حقیقت آینه امر ابدی است، امروزه اغلب صرفا دیدگاههای ذهنی، خلق و خوی شخصیتی و آرزوها و امیال را بازتاب می‌دهد (GA16:13). به اعتقاد هایدگر فلسفه دیگر معرفت متعلق به پرسش‌های بنیادین نیست. در مرور کتابی از فوستر^{۱۷} هم هایدگر می‌گوید که فلسفه به امیال عامه تن در داده است و از آنجا که عامه همواره حقیقت را برای انطباق آن با مقتضیات حیات تقطیع و مصلوب می‌کند، فلسفه نیز تبدیل به معرفتی در خدمت مقتضیات و بلکه حوائج حیات گردیده است (Ibib:8). در همین راستاست که مکتب ضد اصالت عقل، فلسفه را به تجربه زیسته فرومی‌کاهد. فیلسوف مدرنیست چونان یک تجربه‌گرا عمل می‌کند؛ او به ارزش‌های گذرا چنگ می‌زند و در حالیکه در آتش اشتیاق و میل به تمتع و تحفظ هر چه بیشتر از حیات می‌سوزد، اندیشه‌های دو به دو متناقض با یکدیگر را در یک "جهان بینی" بهم در می‌آمیزد و در کار ابتدای یک نظام فلسفی می‌کند (Ibid:12). فلسفه مدرنیستی از منظر هایدگر جوان نوعی تاب خوردن به جلو و عقب و گونه‌ای خبرگی در پرسش‌های فنی فلسفه است که به تدریج به نوعی ورزش تبدیل می‌شود و البته تمنای مالوف فلسفه برای نیل به پاسخ پرسش‌های نهائی هستی در آن از میان برخاسته است (Ibid:14).

بدین ترتیب یک وجه برجسته نقدی که نخستین آثار منتشر شده از هایدگر بین سالهای ۱۹۱۰-۱۹۱۳ بر مدرنیسم وارد می‌کنند مربوط به مواجهه‌ای می‌شود که مدرنیسم با فلسفه دارد. از این جهت نیز هایدگر تحت تاثیر برایگ است که فروکاستن فلسفه به

معرفت شناسی در مدرنیسم را برنمی تافت (Briag, 1896:42,48,122-131,...). نقد بر هرگونه فروکاستن فلسفه یکی از مضامین ثابت تمام دوران اندیشه هایدگر است که البته به اشکال مختلف مجال ظهور و بروز یافته. هایدگر درسگفتار فوق العاده پس از جنگ (KNS)^{۱۸} ارائه شده در سال ۱۹۱۹ را به "ایده فلسفه و مساله جهان بینی" اختصاص می دهد. در این درسگفتار که تأثیر ایده "فلسفه بمتابه علم متقن" هوسرل نیز در آن کاملاً پیداست، هایدگر با فروکاستن فلسفه به یک جهان بینی به مقابله برخاست. تلقی از فلسفه بمتابه جهان بینی در واقع همان مضمون مدرنیستی بود دائر براینکه هر معرفتی تابع امیال و اراده و خواست آدمی است. هایدگر هم در وجود و زمان و هم پیش از آن همواره پرسش از وجود را مساله کانونی فلسفه دانسته بود و به همین جهت فلسفه را همواره نیازمند متافیزیک. اینکه پرسش از وجود از منظر هایدگر در کانون فلسفه قرار می گیرد خاصه با توجه به تمایزی که وی بین وجود و هرگونه موجودی می افکند خود بدان معناست که فلسفه از موجود و به تبع آن امیال و اراده موجود استعلا می جوید. آنچه هایدگر در دوران متاخر اندیشه خود از "اومانیسیم" مراد کرد - فی المثل در "نامه در باب اومانیسیم" (GA9:313-365) - نیز مفهومی البته موسع تر اما هم سرچشمه با آنی بود که در سالهای پیش از وجود و زمان به ترتیب با مدرنیسم و جهان بینی از آن یاد نمود و آن را به نقد کشید؛ نقدی که بی تردید برایگ الهام بخش آن بود.

البته توجه باید کرد که نزول جایگاه فلسفه در مدرنیسم از نظر هایدگر جوان خود ریشه عمیق تری دارد و آن خود بنیاد انگاری و فرد گرایی ذاتی مدرنیسم است (GA16:7). همین خود بنیادی و فرد گرایی است که سبب می شود حقیقت، بنیاد ابدی و غیر قابل تزلزل خود را از دست بدهد و بازیچه احساسات و امیال آدمی شود. در مدرنیسم، فردگرایی معیار حقیقت و حیات می شود (Ibid:4). وقتی حقیقت برده خود بنیادی و فرد گرایی بشر شد، نو آوری ها و بدعت های جنون آمیز ادمیان، بنیاد ها را ویران می کند و به فساد و تلاشی منجر می گردد (GA13:3). اصطلاح "تکامل شخصیت" عنوانی است که مدرنیسم برای این بدعت های جنون آمیز اختیار می کند تا تزلزل و تذبذب شخصیت کسانی را که به فلسفه، ادبیات، هنر و ... در قلمرو مدرنیسم اشتغال دارند، بپوشاند. در مدرنیسم آن الزام بنیادینی که فراتر و برتر از تمامی برنامه ها و اشتغالات ذهنی فلسفی، هنری، ادبی، علمی و ... است، یعنی الزام بنیادین استحکام شخصیت هنرمند، فیلسوف، ادیب، دانشمند و ... از میان می رود و به هیچ انگاشته می شود (GA1:13). چنین است که فی المثل شعر و هنر

مدرنیسم چیزی جز تملق شهوانیت آدمی نمی‌گردد (Ibid:5). هایدگر جوان از زندگی بی‌بنیاد و کولی وار و عاری از معنا و شادکامی این فیلسوفان و شاعران و هنرمندان مدرن که در پرتو این تکامل شخصیت، آگوی خود را به توسعه کامل می‌رسانند، می‌گوید:

در زمانه ما مدام سخن از "شخصیت و فردیت" می‌رود و فیلسوفان مفاهیم جدید ارزش را می‌یابند یا خلق می‌کنند. علاوه بر تکامل نقادانه، اخلاقی و زیباشناختی، خاصه در ادبیات با مفهوم "تکامل شخصیت" سروکار پیدا کرده ایم. هنرمند در کانون توجه قرار گرفته است. بدین ترتیب هرچه بیشتر درباره افراد پرجاذبه می‌شویم: اسکار وایلد قرتی، پل والرین خوش مشرب دائم الخمر، ماکسیم گورکی آن خانه به دوش بزرگ و ابرمرد نیچه و ... و اگر لحظه‌ای عنایت الهی شامل حال این افراد پرجذبه گردد و از دروغ بزرگی که بر زندگی بی‌بنیاد و کولی وارشان حاکم است، آگاه گردند، آنگاه که محراب خدایان دروغین در هم شکند و این افراد یک مسیحی شوند، "بی‌ذوق و کسل کننده و مایه انزجار" خواهند بود (GA1:4).

در یک جمله، خود بنیاد انگاری و فرد گرایی مدرنیسم که فلسفه بطور اخص و حقیقت بطور اعم را بازیچه تمایلات زودگذر و ناپایدار آدمی کرده است، معنای زندگی را از هم فرو می‌پاشد و آدمیان را نیز بی‌بنیاد و غرق اشکال فرودین حیات می‌سازد. هایدگر جوان که هنوز یک کاتولیک معتقد است چاره کار را در مسیحیت کلیسای کاتولیک می‌یابد که در آن فردیت و خود بنیادی قربانی بندگی خداوند می‌شود.

مکتب پرهیاهوی تکامل شخصیت تنها هنگامی می‌تواند شکوفا شود که با عمیق ترین و غنی ترین سرچشمه حجیت دینی و اخلاقی لقاء یابد. اگر کلیسا به گنجینه حقیقت وفادار باقی بماند، به حق تاثیرات مخرب مدرنیسم را خنثی خواهد کرد، مدرنیسمی که از تناقضات بسیار حادی که دیدگاهها یش در باره حیات از آن رنج می‌برند، آگاه نیست. این تناقضات در حکمت کهن سنت مسیحی البته جایی ندارد (Ibid:7).

راه چاره ای را که هایدگر جوان در نوشتارهای ۱۹۱۰-۱۹۱۳ که طی آنها بشدت تحت تاثیر رویکرد ضد مدرنیستی برایگ قرار دارد، پیش پا می‌نهد می‌توان بر اساس ماجرای زندگی یکی از افرادی که کتاب او در یکی از همان مجموعه مرور کتاب‌ها، مرور می‌شود، بازسازی کرد؛ یورگن سن (Johannes Jørgenson (1866-1956) یک نویسنده دانمارکی بود که در جوانی تحت تاثیر داروینیسم به الحاد گرائید. اما سپس به بازاندیشی در داروینیسم و البته کاتولیسیسم به مسیحیت رجعت نمود. او در کتابی بنام "دروغ و راست زندگی" ^{۱۹} که

به گفتگوی بین داروینیسیم و کاتولیسیم اختصاص دارد ماجرای این رجعت را بازگو کرده است. کتاب یورگن سن یکی از کتابهایی است که هایدگر به مرور آنها پرداخته و البته گویا بیش از محتوای خود کتاب، ماجرای رجعت یورگن سن از الحاد به ایمان به مذاق هایدگر خوش آمده است. بهر جهت هایدگر همان مسیری را که توسط یورگن سن پیموده شده، پیش پای انسانیت می گذارد. برای هایدگر راهی که یورگن سن پیمود و بصورت یک اتوبیوگرافی در کتاب "دروغ و راست زندگی" آورد راهی بود از وسوسه ها و بلاهت های مدرنیسم تا به آرامش بندگی در حیات دینی. راهی به سوی احیای ارزش های متعالی حیات. راهی که در سرمزل آن شخص از توهم مدرنیسم که همانا آروی توسعه نامحدود "خود" است رهائی می یابد و به خود اثبات می کند که هر کس ایمانش را به خودش متعلق می سازد آن را به هیچ متعلق ساخته است (Ibid:6).

۲.۴. اهتمام به انتولوژی به مثابه مسئله کانونی فلسفه

برایگ در مقدمه کتاب "در باب وجود؛ طرح کلی انتولوژی"^{۲۰} - که هایدگر سخت از آن تاثیر پذیرفته است - فقره ای بشرح ذیل از کتاب "طریق عقل به سوی خدا"^{۲۱} ی *بوناوتورا* نقل می کند:

چقدر کوری آگاهی (intellect) شگفت است اگر آن ابژه نخستین اش را که بی آن، به معرفت هیچ چیز قادر نیست، نبیند و لحاظ نکند. درست همانند چشمی که در دیدن انواع مختلف رنگها، نوری را که آنها و دیگر چیزها را روشن ساخته و امکان دیدن شان را فراهم آورده، نمی بیند یا اگر هم می بیند به آن توجهی نمی کند، چشم عقل (mind) نیز در دیدن جزئیات و کلیات، به خود وجود - که ورای همه اجناس است و از طریق آن چیزی نخست در پیشگاه عقل حاضر می شود - توجهی نمی کند (quoted in Braig, 1896:II).

اگر بخواهیم قول *بوناوتورا* را با زبان فلسفه مدرن بیان کنیم باید بگوئیم که او به شرط تقویم ابژه اشاره می کند، شرطی که خود توسط همان ابژه ای که این شرط، آشکار و مکشوفش ساخته، پوشیده می ماند و مکتوم می گردد. این شرط پیشینی از نظر *بوناوتورا*، وجود است. بنا براین وجود شناسی (انتولوژی) مضمراست در هر معرفت شناسی (اپیستمولوژی) و بلکه مقدم است بر آن. اینکه هایدگر در خلال جنگ اول جهانی به مطالعه گسترده آثار *بوناوتورا* اشتغال داشته است (Ott, 1995:137)، خودمی تواند گواهی

باشد بر اینکه فقره منقول از بوناونتورا علاوه بر برایگ، هایدگر دوره تمهید را نیز مجذوب خود ساخته بود.

برایگ معتقد است هر معرفتی، چه معرفتی عرف عام (Common sense) و چه معرفت علمی، مفاهیمی به کار می‌گیرند که خود قادر به شرح و توصیف آنها نیستند. همه این مفاهیم به ریشه ای بنیادین می‌رسند که همانا خود وجود است (Braig;1896:3). گاه علوم مختلف، مفاهیمی را پیشفرض می‌گیرند که با یکدیگر ناسازگار و احیانا متناقض اند. لذا ما با این خطر مواجهیم که علوم منفرد، پیشفرض‌های بنیادین متناقضی در باره وجود اتخاذ کنند و چه بسا که چنین تشتتی قابل حل و فصل نباشد. پس ما نیاز به یک علم الوجود داریم که هدایتگر سایر علوم باشد (Ibid:4). بدین ترتیب مقدم بر هر گونه معرفت‌شناسی، پرسشی از یک وحدت‌ورای گونه‌گونی و تشتت-پرسشی از معنای بسیط و وحدانی وجود - امکان طرح پیدا می‌کند. برایگ، علمی را که متکفل پاسخ به پرسش از معنای بسیط و وحدانی وجود می‌سازد، Eidology نام می‌نهد (Ibid:19) که معنای تحت‌اللفظی آن، آیدوس‌شناسی است، لیکن تصریح باید کرد که مراد برایگ از آیدوس، بیش از آنکه افلاطونی باشد ارسطویی است و بقول کاپوتو، برایگ را می‌توان یک دانشجوی خوب ارسطویی‌گرائی محسوب داشت (Caputo:48). ایده یا مثال افلاطونی نزد ارسطو به شکل صورت (مورفه، فرم) در مقابل ماده (هیولی) در آمد. بدین ترتیب مراد برایگ از eidology عبارت می‌شود از علم مطالعه صورت؛ علم جستجوی صورت وجود که بسیط است و در تمام موجودات، واحد. در واقع eidology برایگ، پاسخی است به سوال از چیستی وجود بماهو وجود. Eidology همان انتولوژی است.

جستجوی وجود -eidology- در واقع جستجوی یک وحدت‌انتزاعی است که همانند سایه کمرنگی تکرر موجودات را منعکس می‌کند. به اعتقاد کاپوتو، رای برایگ در خصوص وجود -بمثابه وحدتی و رای تکرر موجودات- بسیار موافق رای دونس اسکاتوس است در قول به تواطؤ (univocity) وجود (Ibid:52). به این قول مهم دونس اسکاتوس که برای هایدگر جوان نیز بسیار الهام بخش بود، خواهیم پرداخت لیکن اینجا به همین قدر بسنده می‌کنیم که برایگ نه فقط از جهت اقبال هایدگر به فلسفه اسکولاستیک بطور عام، بلکه از جهت اقبال وی به دونس اسکاتوس بطور خاص نیز بر هایدگر تاثیر نهاده است.

چنانکه می دانیم کانت با اعلام ناممکن بودن تامل نظری عقل محض در باره متافیزیک، ایپستمولوژی را بجای آن در کانون فلسفه قرارداد. این محوریت ایپستمولوژی در فلسفه با نئوکانتی ها با اوج خود رسید و پدیدارشناسی نیز علیرغم تفاوت های بنیادین اش با نئوکانتیسم، مرکزی برای پرسش از وجود در فلسفه قائل نشد. بدین ترتیب در ده های بازپسین قرن نوزدهم و دهه های آغازین قرن بیستم که فضای فکری و فلسفی آلمان کاملاً تحت سیطره نئوکانتیسم قرارداشت، طبعاً پرسش از وجود- موضوع انتولوژی و متافیزیک- اگر هم مهمل شمرده نمی شد باری به هیچ روی کانون فلسفه ورزی نبود.

برایگ، کانت را منشا چرخش فلسفه از پرسش از وجود- انتولوژی - به پرسش از معرفت - ایپستمولوژی- می دانست و به همین جهت با فلسفه کانت سرناسازگاری داشت و قصد داشت از طریق هگل به فراسوی کانت قدم گذارد (Safranski:17). برایگ معتقد بود رویکرد استعلائی کانت مسبب ظهور سایکولوژیسم و پوزیتیویسم است و هر کس به کانتیسم ابتدا کند، سرانجامی جز گرویدن به این دو در انتظارش نیست. لذا هر آنکه سایکولوژیسم و پوزیتیویسم را بر خطا می داند باید با کانتیسم نیز مخالفت ورزد. از منظر برایگ کانتیسم صرفاً همان سوفیسم پروتاگوراس یونان باستان است که این بار البته به زبان فلسفه مدرن سخن می گوید (Braig, quoted in O'meara and Franklin, 1991:130-1/in (Schäffler, 1978:4).

شاید بتوان ادعا کرد که سائق اصلی نقد برایگ بر کانت، آن جزئی نگری، فایده گرایی، انسان محوری و نسبی گرایی ای بوده باشد که برایگ فلسفه کانت را بعنوان سرچشمه مدرنیسم، مسئول آن می پنداشت. طرد متافیزیک/ انتولوژی از حوزه معرفت عقل محض توسط کانت به اعتقاد برایگ از طریق اصالت بخشیدن به معرفت سوژه انسانی، چشم انداز درک جهان بمثابه یک حقیقت واحد و کلی را محو می کند، حقیقت را تابع مطامع حقیر، بشدت متشتت، متغیر و نسبی آدمی می سازد و نهایتاً انسان را بی تکیه گاه و پای بر مفاک رها خواهد ساخت (Braig:1896:83).

شاید به جهت همین خوف از بی بنیادی وجود و حیات آدمی بود که برایگ، ورود عنصر تاریخت به عرصه تفکر دینی و اصول اعتقادی مسیحیت را مهمترین چالش تفکر دینی در عصر مدرنیسم می شمرد. از نظر او استراتژی کلیسا در بیرون راندن این عنصر تاریخت از حریم تفکر با تکیه بر احکام و فرامین واتیکان با شکست مواجه شده بود و احتمالاً برایگ در ایده آلیسم آلمانی بود که چاره کار مواجهه با این تاریخت را می جست.

او با اشاره صریح به سه مفهوم اساسی ایده آلیسم آلمانی - طبیعت، روح و تاریخ - وظیفه و هدفش را مساهمت در حیات فکری کلیسا در عصری می‌جوید که در آن، معرفت مسیحی از طریق تن در دادن به آزمون هرآنچه طبیعت و روح و تاریخ بدان عرضه می‌دارد، بقا و استمرار می‌یابد (Braig, quoted in O'Meara & Ftanklin, 1991:127). ایده آلیسم آلمانی با وجود اینکه قول به تاریخیت را در خود هضم کرده بود لیکن همچنان اندیشیدن در باره امر مطلق بود؛ ایده آلیسم مطلق. تاریخیت ایده آلیسم آلمانی خاصه در شکل هگلی آن، از مطلق‌ی که هیچ نسبتی با امری غیر از خود نداشت آغاز می‌شد و دوباره به سوی مطلق‌ی سیر یا بهتر بگوئیم رجعت می‌کرد که اینبار با وجود نسبت یافتن با امر غیر از خودش، آن را از مطلقیت منعزل نساخته بود. وقتی برایگ، هایدگر جوان را ترغیب می‌کرد که فلسفه اسکولاستیک را در پرتو ایده آلیسم آلمانی فهم کند، در واقع نحوه مواجهه صحیح با آن عنصر تاریخیت را به او نشان می‌داد که مدرنیسم، وارد ساحت تفکر خاصه تفکر دینی کرده بود. ایده آلیسم آلمانی البته هر چند به شیوه‌ای که فلسفه اسکولاستیک، از وجود می‌پرسید یا به نحوی که برنتانو، برایگ و به تاسی از آنها، هایدگر از وجود پرسیدند، مساله وجود را آغازگاه خود قرار نداده بود- و البته کدام فلسفه‌ای بلافاصله پس از ضربه کانت به متافیزیک می‌توانست دوباره با پرسش از وجود آغاز شود؟! - لیکن در امر مطلق همان مطلق وجود را می‌جست.

قول به محوریت متافیزیک / انتولوژی در فلسفه نزد برایگ را می‌توان در این حقیقت نیز سراغ کرد که وی برغم جریان غالب نئواسکولاستیسیسم که کاملاً تحت نفوذ توماس آکویناس قرار دارد، به آراء آگوستین و دونس اسکاتوس - که در مواردی بسیار اساسی از قبیل تلقی از وجود، تفاوت‌های مهمی با آراء توماس آکویناس دارد- تمایل بیشتری نشان می‌دهد (McGrath, 2001:30-5).

در موضوع محوریت بخشیدن به متافیزیک/انتولوژی در فلسفه، برایگ از دو جهت تحت تاثیر اسکاتوس بوده است: نخست از جهت قول اسکاتوس به اینکه وجود بالمعنی الاعم موضوع نخستین متافیزیک است یعنی متافیزیک قابل تقلیل به انتولوژی است و دوم از جهت قول اسکاتوس به توطؤ وجود.

جهت نخست: قول غالب در باب موضوع متافیزیک در قرون وسطی، همان قول توماس آکویناس بود مشعر بر اینکه جوهر (substance)، موضوع متافیزیک بالمعنی الاعم (فلسفه اولی) و خداوند، موضوع متافیزیک بالمعنی الاخص یا همان تئولوژی است.

اسکاتوس در برابر قول آکویناس، موضع گرفت. از نظر او نه جوهر و نه خداوند برآورنده دو شرطی نیستند که در مطابقت با آنها، امری می تواند موضوع متافیزیک گردد. این دو شرط از منظر اسکاتوس عبارت بودند از غیر ربطی بودن (nonrelationality) (قائم به دیگری نبودن) و عمومیت (generality). خداوند قائم به ذات مطلق است اما هر چیزی خداوند نیست و بنابراین شرط دوم، ارضاء نمی گردد. جوهر نیز عینا همینطور، جوهر بنا بر تعریف، قائم به ذات است اما آنچه جوهر است، عرض نیست و اعراض از حوزه جوهر بیرون می مانند. بهمین دلیل، جوهر هم عمومیت ندارد و لذا نمی تواند موضوع متافیزیک گردد. بدین ترتیب اسکاتوس موضوع متافیزیک را حتی جوهر غیر مادی نیز ندانست. از منظر او موضوع متافیزیک، وجود بما هو وجود بود (King, 2003: 16). بدین ترتیب متافیزیک برای دونس اسکاتوس همان علم الوجود می گردد (Ibid: 15).

جهت دوم: قول دونس اسکاتوس مشعر بر اینکه موضوع متافیزیک، وجود است و آن را باید بمتابه علم الوجود تلقی کرد، اهمیت خود را بشرطی نمایان می سازد که با رای دیگری از او که همانا قول به تواطؤ (univocity) وجود است، قرین شود و گرنه شخص ممکن است بدرستی سوال کند که مگر متافیزیک هم از طلیعه فلسفه یونان و تقریر ارسطو از آن، علم الوجود نبوده است؟ در پاسخ باید گفت که تلقی دونس اسکاتوس از وجود که برایگ نیز آن را اخذ کرده بسیار خاص است و همین تلقی است که متافیزیک / انتولوژی را در فلسفه مرکزیت می بخشد. در توضیح این تلقی خاص باید گفت که در طی قرون وسطی، بحث در باره وجود، نه مقصود بالاصاله بل متفرع از و مترتب بر بحث در باره صفات خداوند بود.

در قرون وسطی یکی از سوالات اساسی در باره انتساب صفات به خداوند آن بود که آیا وقتی ما صفتی را به خداوند نسبت می دهیم یا خداوند، خود صفتی را به خود نسبت می دهد این صفت به همان معنایی بکار گرفته می شود که در مورد موجودات، مثلا انسان ها، بکار می رود؟ یعنوا مثال می گوئیم خداوند بخشنده است در مورد آدمیان نیز همین صفت را بکار می بریم. آیا ما معنای واحدی مراد کرده ایم؟ آیا این معنا بنحوی کلا مغایر در دو مورد مذکور بکار رفته است؟ یا اساسا چیست ارتباط بین این دو کاربرد؟ (Williams, 2005: 579). اقوال مختلفی در این باره در قرون وسطی رایج بودند، لیکن قول غالب همان قولی بود که توماس آکویناس بر آن تاکید داشت. به اعتقاد توماس وقتی صفاتی در باره خدا و موجودات بکار می روند این کاربرد ها بنحو تمثیلی (analogical) بهم

ارتباط دارند. به عبارت دیگر نوعی تشکیک/جناس در معنی (equivocality) بین این دو کاربرد برقرار است. در واقع از نظر توماس به جهت ارتباطی که خداوند با نوع بشر دارد، وقتی بشر صفتی را به او نسبت می دهد به جهت همین ارتباط، فی الجمله درکی از صفات خداوند را حائز است.

دونس اسکاتوس بر خلاف توماس آکویناس نه بر تشکیک که بر تواطؤ (univocity) انتساب صفات به خداوند و موجودات تاکید کرد؛ ما معنائی یکسان و قابل فهم مراد می کنیم هنگامیکه صفاتی را به خداوند و موجودات نسبت می دهیم. البته بحث اسکاتوس بیش از اینکه به سایر صفات خداوند راجع باشد به صفت " وجود " او اختصاص داشت. و از همین رو نظریه اش به نظریه تواطؤ وجود (The univocity of being) مشهور است. از نظر اسکاتوس وجود به نحو متواطی بر خداوند و موجودات حمل می گردد (Duns Scotus, 2014:130-36). بدین ترتیب مسامحتا می توان گفت که نزد اسکاتوس بحث در باره وجود برغم قول غالب سنت اسکولاستیک، دیگر نه امری فرع بر بحث در باره خدا بلکه خود مقصود بالاصاله و موضوع نخستین متافیزیک می گردد.

تقدمی که برایگ برای انتولوژی در فلسفه قائل می شود را قطعا می توان یکی از نیاکان تقدم انتولوژیک پرسش از وجود در وجود و زمان (SZ، بند ۳)، دانست. اما حتی این مرکزیت بخشی به انتولوژی در آثار پیش از وجود و زمان نیز یافتنی است. در مقاله NFL ۱۹۱۲ بگونه ای مشابه آنچه برایگ از Eidology مراد کرده، در حالیکه آموزه مقولات را برین بخش منطق معرفی می کند، مقولات وجود را نخستین سطح این آموزه می شمارد که شرایط استعلائی معرفت را فراهم می کنند (GA1:24). در این مقاله، هایدگر ساختارهای مقولی علوم مختلف را به تقسیم وجود به انحاء متنوع واقعیت (فیزیکی، منطقی، روانی، ریاضی و ...) ارجاع می دهد که چنین تقسیمی البته متضمن انضمامی کردن آموزه مقولات درون انتولوژی های ناحیه ای نیز هست (Ibid:2). اینکه مقولات علوم مختلف از تقسیم وجود به انحاء متنوع واقعیت حاصل می آیند یاد آور قول برایگ است مشعر بر اینکه علم الوجودی لازم است که تصحیح کننده پیشفرض های مکتوم علوم مختلف در باره مفهوم وجود بوده باشد. در حقیقت چنین علوم الوجودی بود که برایگ آن را Eidology می نامید. در رساله استادیاری هایدگر بسال ۱۹۱۵ (نظریه مقولات و معنا نزد دونس اسکاتوس)، بر تقدم مساله وجود تاکید حتی بیشتری می شود. این رساله با بررسی سه مقوله از چهار مقوله استعلائی فلسفه اسکولاستیک یعنی وجود (ens)، وحدت (unum)، حقیقت (verum)

و خیر (bonum) آغاز می‌گردد (استعلائی خیر در این رساله بررسی نمی‌شود). از این چهار مقوله استعلائی، ens بنیادین‌ترین است و آن سه دیگر در واقع حیثیت‌های گوناگون ens هستند و به تعبیری از آن اشتقاق یافته‌اند. وجود (ens) چنان است که همواره یک وجود است (unum) و تا آنجا که وجود است، حقیقت دارد (verum) و خیر نیز هست (bonum). اینکه هایدگر حقیقت را از، حیثیات، مشتقات و متفرعات وجود می‌داند (GA1:267) خود گواه است بر محوریت متافیزیک / انتولوژی. بعلاوه دربخش دوم (Ibid:303-341) همین رساله استادیاری هایدگر توافق کامل خود با این رای ارفورت/اسکاتوس اعلام می‌دارد که انحاء دلالت بطور کامل در مقولات انتولوژیک ریشه دارند و ما بترتیب از عمق به سطح با مقولات انتولوژیک (modus essendi)، انحاء فهم یا معرفت (modus intelligendi) و سرانجام با انحاء دلالت یا زبان (modus significandi) مواجهیم. بدین ترتیب انتولوژی بر اپیستمولوژی و نیز بر زبان تقدم دارد

۳.۴ تأثیر برایگ بر هایدگر در قول به تفاوت یا تمایز انتولوژیک

تمایز یا تفاوت انتولوژیک از امهات مفاهیمی است که هم در وجود و زمان و هم آثار پس از آن همچون مسائل اساسی پدیدارشناسی (GA24:392)^{۳۲} و حتی افادات به فلسفه (...، 182, 176, 144, 327, Heidegger, 1999) نقشی محوری ایفا می‌کند. در وجود و زمان البته صراحتاً به این اصطلاح اشاره‌ای نشده است اما مفهوم آن در سرتاسر کتاب سریان دارد. در آثار پیش از وجود و زمان، هم مفهوم و هم خود اصطلاح حضور دارند. در باره اولین کاربرد اصطلاح "تفاوت انتولوژیک" در آثار پیش از وجود و زمان اختلاف نظر وجود دارد. گادامر نقل می‌کند وقتی نخستین بار و در درسگفتارهای ۱۹۲۳ فرایبورگ و پس از آن در درسگفتارهای ۱۹۲۴ ماربورگ - که گادامر شخصا در آنها حضور داشته - این اصطلاح بر زبان هایدگر جاری می‌شد، مستمعین آن را بمثابه کلمه‌ای سحر آمیز تلقی می‌کردند (Gadamer, 2007:357). کیسل اما نخستین کاربرد اصطلاح را به درسگفتارهای ترم تابستانی ۱۹۲۷ می‌رساند (Kiesel, 1993:365)؛ این درسگفتارها همان هستند که تحت عنوان مسائل اساسی پدیدارشناسی و در در مجلد ۲۴ مجموعه آثار هایدگر بچاپ رسیدند. کریستینا لافونت هم بر اینکه نخستین کاربرد اصطلاح "تفاوت انتولوژیک" در مسائل اساسی پدیدارشناسی بوده، تصریح دارد (Lafont, 2000:19).^{۳۳} احتمال آن وجود دارد که مقصود گادامر از آن واژه سحر آمیزی که بر زبان هایدگر جاری می‌شده، نه خود اصطلاح

بلکه اصطلاحاتی مشعر بر مفهوم تفاوت انتولوژیک بوده است. آثار پیش از وجود و زمان از حیث اصطلاحات و توضیحاتی مشحون است که تمام آنها را می‌توان ناظر بر آئی دانست که نهایتاً در *مسائل اساسی پدیدارشناسی* (فصل اول از بخش دوم/بند ۱۹ به بعد) به تفاوت انتولوژیک اصطلاح شدند و در *افادات به فلسفه* تداوم یافتند.

اما از چند و چون ظهور اصطلاح تفاوت انتولوژیک در آثار هایدگر که بگذریم نکته مهم و اساسی تر آن است که مفهومی که توسط این اصطلاح، متعین می‌شده در آثار پیش از وجود و زمان چه جلوه‌هائی داشته و چگونه با اندیشه برایگ مرتبط بوده است.

برایگ هرگونه تلاش جهت بخشیدن تعینی مفهومی به وجود و متعاقباً ارائه تعریفی از آن را مختوم به شکست می‌داند و معتقد است که این گونه تلاش‌ها هم ناقص‌اند و هم متضمن تناقض. او به چند نمونه از این تلاش‌ها اشاره می‌کند:

{ تعاریفی از قبیل } وجود یک موقعیت است یا یک تقویم یا یک کنش، یک انرژی، تصدیق، بنیاد امکان یا یک فعلیت مقرر که در تمایز با رخ دادن قرار می‌گیرد که این رخ دادن همان فعلیت در جنبش است و تعاریفی از این سنخ، ویژگی‌های ماهوی موجودات را با خصلت بنیادین وجود خلط می‌کنند. این تعاریف، وجود را به دو شق تقسیم می‌کنند اما نمی‌توانند یک شق (esse) را از آن قسم دیگر (entia) طرد کنند { و مانع آیند }. (تاکید از من است) (Braig:1896:22).

کاپوتو معتقد است که این فقره از کتاب " در باب وجود، طرح کلی انتولوژی " برایگ بسیار به آنچه هایدگر از " تمایز انتولوژیک " مراد می‌کرد نزدیک است (Caputo) 1998:51. قول برایگ مشعر بر اینکه تعاریف ارائه شده از وجود، ویژگی‌های ماهوی موجودات را با وجود خلط می‌کند احتمالاً در ایجاد نخستین صورتبندی مفهوم تفاوت انتولوژیک نزد هایدگر، موثر بوده است. البته اذعان باید کرد که تمایزی که برایگ در ساحت وجود بدان قائل بود کاملاً با تمایز یا تفاوت انتولوژیک هایدگر تطابق ندارد. تاکید برایگ بر تمایز بین وجود و ویژگی‌های ماهوی موجودات یا بطور خلاصه بین وجود و موجود پس از آنکه در فقره فوق‌الذکر اشاره صریح بدان می‌شود، در ادامه کتاب تداوم پیدا نمی‌کند و پی‌گرفته نمی‌شود. بجای تمایز بین وجود و موجود، برایگ در ادامه کتاب دو نوع تمایز را مطرح می‌سازد: یکی تمایز بین وجود و عدم و دیگری تمایز بین یک موجود و موجود دیگر (Ibid:28). طرفه آنست که وی برای اشاره به این تمایز دوم (تمایز

یک موجود با موجود دیگر) صراحتاً از عبارت تمایز یا تفاوت انتولوژیک (der ontologische unterschied) بهره می جوید (Ibid:29).

۵. تأثیر برایگ بر هایدگر در سبک نگارش

کاپوتو معتقد است ماندگارترین تأثیری که برایگ بر هایدگر نهاده به سبک نگارش وی مربوط می شود (Caputo, 1998:54). این مساله وقتی اهمیت خود را بیشتر آشکار می سازد که بیاد بیاوریم سبک نگارش آثاری همچون وجود و زمان صرفاً امری مربوط به قالب اندیشه نیست بلکه تعیین کننده محتوای اندیشه نیز هست. از آنجا که زبان برای هایدگر خانه وجود است، سبک و نحوه بکاربردن زبان نیز نه امری فرعی و عرضی در اندیشه بلکه عین اندیشه ورزی است. برایگ در آثار خود و بویژه کتاب "در باب وجود: طرح کلی انتولوژی" اندیشه اش را برپایه اصطلاحاتی بنا می نهد و این اصطلاحات را در چنان ساختار نحوی ای بکار می گیرد که خواندن بخش های نه چندان مفصلی از کتاب، وجود و زمان هایدگر را در ذهن خواننده متداعی می کند. اصطلاحات وجود (sein) و موجود (seiende) به تواتر تمام در کتاب برایگ به چشم می آیند و گاه این هر دو در یک جمله ظاهر می شوند. عبارت "وجود موجودات" (das sein des seienden) بیش از یک بار در کتاب ظهور پیدا می کند (Braig, 1896:146, 151, 163, ...). واژه "وجود" در این کتاب نه فقط بصورت فعلی و از مصدر "وجود داشتن" بلکه بصورت اسمی و در نقش های مسند، مسند الیه، فاعل، مفعول، متمم و ... بکار می رود و این البته بیش و پیش از هر چیز نشان دهنده قصد و تلاش مولف است در اینکه از وجود سخن بگوید. آنچه خواننده وجود و زمان هایدگر را نیز در اولین مواجهه اش یا کتاب، شگفت زده می کند همین نقش های نحوی غیر فعلی و مصدری است که هایدگر در نگارشش به واژه وجود می بخشد. اگر در وجود و زمان ما وجود را امری می یابیم که مکرر در باره آن و در قالب نقش های نحوی گوناگون اندیشیده و سخن گفته می شود بی تردید چنین نگارش غیرمتعارفی از برایگ تأثیر پذیرفته است. در استعمال واژه وجود به شکل فعل و مصدر (فلان وجود دارد / وجود داشتن فلان) چیزهای دیگر به مدد واژه وجود نشان داده می شوند، در باره چیزهای دیگر سخن گفته یا به آنها اندیشیده می شود لیکن خود وجود ناگفته، اندیشیده شده، مضموم و مغفول باقی می ماند. برایگ با استعمال این واژه در نقش های مختلف دستوری همچون

مسند و مسند الیه و ... در واقع وجود را از نسیان بدر می‌آورد، در باره آن صراحتاً سخن می‌گوید و بدان می‌اندیشد. این دقیقاً سبک نگارش وجود و زمان نیز هست.

برایک - البته در جایی غیر از کتاب " در باب وجود ... " ^{۲۴} - حتی واژه *wesen* (ذات) را بصورت فعلی (*wesende*) می‌آورد؛ *das wesende im seienden*، که کاملاً یادآور جعل واژه کلیدی *wesung* (ذاتیدن، تذوت، گوهریدن و ...) در *افادات* به فلسفه هایدگر است (Heidegger, 1999:46,81,243,288,...) ^{۲۵}. برایک گاه عبارت های طولانی ای می‌آورد که واژه‌های آن را با خطوط تیره از هم جدا ساخته است از قبیل

Das zu- sich- selber-kommenkönnen = قادر بودن برای به سوی خود بازآمدن

که یادآور عبارات بسیاری در وجود و زمان و آثار دیگر هایدگر است. هایدگر از این ترکیب برای نشان دادن وحدانی بودن یک پدیدار در عین کثرت ظهور آن در چندین مظهر استفاده می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

رانه های نئو اسکولاستیک و مسیحی اندیشه هایدگر، یعنی آن مولفه هائی که تفکر وی را به فلسفه غیرمدرن پیوند می‌دهند، به موازات رانه های فلسفی مدرنی همچون پدیدارشناسی و فلسفه نئوکانتی پیش می‌روند. پدیدارشناسی هوسرل اگر با علم الوجود برایک در اندیشه هایدگر ملاقاتی نمی‌داشت پدیدارشناسی هرمنوتیکی وی پا به عرصه وجود نمی‌نهاد. تاثیر یک متاله نئواسکولاستیک بر هایدگر - که از قضا تاثیری مقطعی و زودگذر و سطحی نیز بنا بر قول خود هایدگر نبوده است - می‌تواند به تفسیر اندیشه متاخر هایدگر نیز در پرتو چنین تاثیری مدد رساند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این دو مجله عبارت بودند از

Literarische Rundschau für das katholische Deutschland و *Der Akademiker*

۲. همچنین بنگرید به

Richard Schaeffler, *Frdnanigkeit des Denkens? Martin Heidegger and die Katholische Theologie*

(Darmstadt, Wissenschaftleiche Buchgesellschaft, 1978), 3-10.

۳. نام این منتقد محافظه کار Michael Glossner بود.

۴. هایدگر در وجود و زمان پس از تقویم دازاین بمتابه یک کل توسط وجود- رو به -پایان دازاین، توجه می دهد که وجود دازاین نه فقط همان رو به پایان، بلکه وجود - روبه - آغاز هم هست. اینجا او با در هم آمیختن وجود - روبه - پایان و وجود - روبه - آغاز، از امتداد (estreckung) دازاین سخن بمیان می آورد. او می گوید: نه فقط وجود به سوی آغاز، بلکه مهم تر از آن امتداد دازاین بین تولد و مرگ نیز به نسیان نهاده شده است. (تاکید روی کلمه امتداد از هایدگر است) (SZ:373). اینجا از اشاره به یک نکته نمی توانم خودداری کنم. در ترجمه کلمه یونانی $\tau\alpha\nu\omicron\mu\eta$ به انگلیسی کلمه tribute آمده است که معنای هدیه و فدیة و پیشکشی نیز می دهد. اینجا دلالت امتداد یافتن در واژه یونانی با دلالت هدیه کردن، صرف کردن، وقف کردن ... در واژه انگلیسی منطبق می افتند. در وقف عربی ما هر دو این دلالات را یکجا داریم. با وقف کردن خود یا چیزی متعلق بخود، انسان امتداد پیدا می کند. در عرف نیز کسانی برای زنده نگهداشتن و امتداد بخشیدن به نام و یاد خود، وقف می کنند. بعبارت دیگر خود را امتداد بخشیدن با وقف کردن خود هم سرچشمه است.

5. Energeia = بالفعل - درکار

6. Entelecheia = کمال

7. Hypokeimenon=subject= موضوع، زیرافکنده

8. Hypostasis=status= وضعیت

9. Ratio = عقل، نسبت

10. Logos = عقل، زبان، دلیل

11. Arche=principle= اصل آغازین

12. Aitia=cause= علت

13. Topos=locus= ناحیه

14. Telos= destination= غایت، مقصد

۱۵ این فرمان به Papal Encyclical Pascendi domini gregis مشهور است.

16. "Die deutschen Universitäten und das Universtätstudium"

17. Forster, Fr. W

نام کتاب فورستر چنین است:

Autoriät und Freiheit (Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche)= Authority and Freedom (Obsevation on the Cultural Problem of the Church)

مهدی معین‌زاده ۱۰۷

18 Kriegsnotsemester (War Emergency Semester).

19. Lebenslüge und Lebens Wahrheit= Lies of Life and Truth of Life

20. Carl, Braig, *Vom Sein : Abriß der Ontologie*, Herder'sche Verlagshandlung, 1896.

21 St. Bonaventura, *The Mind's Road to God*, trans. Georg Boas, Macmillan, 1953.

۲۲. ترجمه انگلیسی درسگفتارها در اثر زیر موجود است:

Heidegger, M, *The Basic Problems of Phenomenology*, trans Hofstadter, Indiana University Press, 1988.

ضمناً ترجمه نیکو و دقیقی از متن آلمانی به زبان فارسی توسط پرویز ضیا شهبابی صورت گرفته و توسط انتشارات مینوی خرد در سال ۱۳۹۲ چاپ رسیده است.

۲۳. بابک احمدی در کتاب هایدگر و پرسش بنیادین این ادعای لافونت را اشتباه خوانده است. لافونت البته محقق و مفسر تراز اول هایدگر نیست و احتمالاً نظر تئودور کیسل را تکرار کرده است، لیکن اصل ادعا صحیح است. احمدی ادعا می کند که هایدگر اول بار در درسگفتارهای ۱۹۲۶ تحت عنوان "مفاهیم بنیادین فلسفه باستان" اصطلاح تفاوت انتولوژیک را بکار برده است و ارجاع به صفحه ۴ مجموعه آثار شماره ۲۲ می دهد (احمدی، ۲۱۳:۱۳۸۱). هایدگر هر چند بویژه در بند ۵۳ و چند بند پس از آن به مفهوم تفاوت انتولوژیک بسیار نزدیک می شود، لیکن نه در بند ۵۳، نه در صفحه ۴ و نه هیچ کجای دیگر GA22 اثری از کاربرد خود اصطلاح دیده نمی شود.

۲۴. رجوع شود به

Braig, Carl, *Die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Princip des Subjektivismus*, Freiburg: Herder, 1882, P iv quoted in 24 Heidegger, M, *Contributions to Philosophy* (From Enovning), trans Parviz Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, 1999.

25. Heidegger, M, *Contributions to Philosophy* (From Enovning), trans Parviz Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, 1999.

کتابنامه

Braig, Carl, *Vom Sein : Abriß der Ontologie*, Herder'sche Verlagshandlung, 1896.

Duns Scotus. *Questions on Aristotle's Categories*, trans Newton, Lloyd Washington, DC: Catholic University of America Press, 2014

Gadamer, H.G, *The Gadamer Reader : A Boquet of the Later Writings*, Ed & Trans by Palmer, R, Northwestern University Press, 2007.

Gadamer, H.G, *Heidegger's Weg: Studium zum Sprätwerk*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1983.

- Heidegger, M. Gesamtausgabe: 1. Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein) 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens. Hinweise und Aufzeichnungen. Nietzsche Seminare 1937 und 1944. Abt. 4. Bd 87. Klostermann, 2004.
- Heidegger, M, Gesamtausgabe 14: Zur Sach des Denken, Vittorio Klostermann, 2007
- Heidegger, M, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, trans Emad, P & Maly, K, Indiana University Press, 1999.
- Heidegger, M, Heidegger's Gesamtausgabe 24: *Die Grundproblem der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, 1975
- King, Peter, Duns Scotus on Metaphysics, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Ed Thomas Williams, Cambridge University Press, 2003, Pp 15-69.
- Lafont, c, *Heidegger, Language and World- Disclosure*, trans, Harman, G, Cambridge University Press, 2000.
- McGrath, S.J. *The Early Heidegger & Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, 2001.
- O'Meara, Thomas Franklin, *Cruch and Culture : German Catholic Theology, 1860-1914*, Notre Dame University Press, 1991.
- Ott, Hugo, Heidegger's Catholic Origins, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol 26, Issue 2, Spring 1995, Pp 137-156.
- Reardon, Bernard, *Religion at the Age of Romanticism*, Cambridge university Press, 1985.
- Safranski, Rudiger, *Martin Heidegger Between Good and Evil*, tr Ewald Osers, Harvard University Press, 1998.
- Schäeffler, Richard. *Frommigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die Katholische Theologie*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Williams, Thomas, The Doctrine of Univocity is True and Salutary, in *Modern Theology* 21, no 4, 2005.