

تأثیر کارل برایگ بر هایدگر

مهدی معین‌زاده*

چکیده

هایدگر در «راه من به سوی پدیدارشناسی» همان تکریمی را نثار درباب وجود: طرح کلی انتولوژی کارل برایگ می‌کند که نثار کتاب برنتانو، درباره معانی متعدد وجود نزد ارسطو، و نیز پژوهش‌های منطقی هوسرل کرده است. او هم‌چنین به تأثیر نافذ و وصف‌ناشدنی‌ای اشاره دارد که برایگ، استاد الهیات ضد‌مدرنیسم و آخرین بازمانده مکتب الهیاتی توبینگن، که الهیات کاتولیک را در گفت‌وگویی 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 برای رسوخ و صلابت فکری و مهارت مواجه‌کردن آموزه‌های گذشته با پرسش‌های زنده و تپنده حال‌حاضر تمجید می‌کند. با این‌همه بر تأثیر برایگ روی هایدگر، آن‌گونه که بر تأثیر برنتانو و هوسرل تأکید شده است، تأکید نشده 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؛ 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، به‌طور اخص، و تاریخ فلسفه، به‌طور اعم، نمی‌بود، احتمالاً هایدگر به فلسفه اسکولاستیک، که آن را در شکل کلاسیکش چیزی جز جزییات نمی‌دانست (Heidegger 2007: 82)، تعلق خاطر جز

* 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

در حد فلسفه‌آموزی و تحقیق سطحی پیدا نمی‌کرد. البته، چنان‌که اشاره خواهیم کرد، تأثیر برایگ بر هایدگر فقط به نحوه مواجهه او با اسکولاستیک و تاریخ فلسفه خلاصه نمی‌شود؛ او، علاوه بر رویکرد کلی به فلسفه، از حیث مضامین تفکر و سبک نگارش نیز بر هایدگر تأثیر ماندگاری گذاشته است. چنین تأثیری از سوی یک متأله بر هایدگر از آن حیث اهمیت دارد که با عیان کردن سرچشمه‌های نو اسکولاستیک و دینی تفکر هایدگر مجال تفسیری دقیق‌تر از مراحل گوناگون فکر فلسفی او را فراهم می‌کند.

۲. چند نکته تاریخی

هایدگر، پس از فراغت از تحصیل از دبیرستان ((Gymnasium (senior high school)) در ۱۹۰۹، در ترم زمستانی همان سال وارد یک مدرسه نواسقی (novitiate) ایالتی ژزوئیت در فلدکریخ (Feldkriech) اتریش شد. اما، به دلیل آن‌چه خود وی در کارنامه (cv) سال ۱۹۱۵ آن را مشکل قلبی خواند (Kisiel and Sheehan 2007: 7)، چند هفته بعد از آن‌جا به فرایبورگ مراجعت کرد. در فرایبورگ به‌طور هم‌زمان در مدرسه علوم دینی اسقف‌نشین فرایبورگ و دپارتمان الهیات دانشگاه آلبرت لودویگ (Albert Ludwig) فرایبورگ ثبت‌نام کرد. در مدرسه علوم دینی فرایبورگ بود که هایدگر جوان با کارل برایگ آشنا شد و البته با انگلهارت کربس (Engelhart Krebs) نیز دوست شد. مواد درسی‌ای که هایدگر در این دو مرکز می‌گذراند عبارت بودند از: عهد جدید و قدیم، نامه‌های پولس قدیس، انجیل یوحنا، تاریخ کلیسا، هرمنوتیک، الهیات اخلاقی (moral theology)، عرفان قرون وسطی، نظریه وحی (theory of revelation)، کیهان‌شناسی الهیاتی (theological cosmology)، و به‌طور هم‌زمان دوره‌های تکمیلی فلسفه در منطق، متافیزیک، و تاریخ. چنان‌که ملاحظه می‌کنیم، حتی در دپارتمان الهیات نیز وقع چندانی به فلسفه اسکولاستیک نمانده نمی‌شد و در واقع به‌طور کلی به جنبه فلسفی الهیات توجه چندانی نمی‌شد. هایدگر خود در این باره می‌گوید که دروس و اساتید فلسفه‌ای که آن زمان در دپارتمان و نیز مدرسه علوم دینی برای او مقرر شده بودند چندان او را ارضا نمی‌کردند و او، به‌صورت خودآموز، مطالعه متون اسکولاستیک را شروع کرد (ibid.). در مدرسه علوم دینی نیز فقط کارل برایگ و انگلهارت کربس بودند که الهیات را در تألیفش با فلسفه مدنظر قرار می‌دادند. شاید پیش از پرداختن به نحوه تأثیر برایگ بر هایدگر بی‌مناسبت نباشد که اشاره‌ای کوتاه به زندگی نامه هایدگر در آن سال‌ها داشته باشیم.

هایدگر پس از ورود هم‌زمان به مدرسه علوم دینی و دپارتمان الهیات در فرایبورگ به مدت سه ترم به تحصیل ادامه داد. گفتیم که دروس و اساتید این دو مرکز، به‌استثنای کارل برایگ، او را ارضا نمی‌کردند و او خود به مطالعه فلسفه و عرفان قرون وسطی، توماس آکوئیناس، بوناونتورا، اکهارت، و ... همت گماشت. اما در فوریه ۱۹۱۱ هایدگر، به دلیل کار و مطالعه طاقت‌فرسا و خستگی، دچار بیماری شد؛ بیماری‌ای 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 قبلی هایدگر بود که او را از اتریش به فرایبورگ رجعت داد. هایدگر، به توصیه پزشک، به مسکیرش رفت و چند هفته در آنجا استراحت کرد. در آوریل همان سال به کار و مطالعه خود بازگشت، اما قادر نبود مثل قبل فعالیت کند. دوباره حالش بدتر شد و عملاً تمام تابستان ۱۹۱۱ را در خانه استراحت کرد. این اندیشه که نتواند به کار و مطالعه ادامه دهد او را تا مرز افسردگی پیش برد. چنان‌که می‌دانیم ۲۵ سال بعد نیز، زمانی که متفقین آلمان را اشغال کردند و هایدگر ممنوع التدریس شد، این احوال دوباره در او سر برآوردند.

درمیانه این بحران وجودی و نیز مشکلات روزافزون اقتصادی هایدگر جوان به توصیه راه‌نمای خویش گوش سپرد و ایده کشیش شدن را رها کرد. در پاییز ۱۹۱۱، پس از ترک مدرسه علوم دینی و دپارتمان الهیات، در دانشکده علوم طبیعی و ریاضیات دانشگاه فرایبورگ ثبت‌نام کرد تا مگر پس از فراغت از تحصیل بتواند معلم ریاضیات دبیرستان شود. اما او در عین حال که بین سال‌های ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ در دانشکده در حال مطالعه ریاضیات، علوم طبیعی، و فلسفه بود (فلسفه هم جزئی از برنامه درسی دانشکده بود و هم دل‌مشغولی شخصی هایدگر جوان)، طرحی غیر از معلم شدن در سر می‌پروراند. هایدگر نخست به فلسفه ریاضیات علاقه‌مند شد؛ اما سرانجام تصمیم گرفت کارش را با عنوان یک فیلسوف نواسکولاستیک کاتولیک ادامه دهد و از این‌رو وارد دپارتمان فلسفه شد، همان‌جا که تحت‌تعلیم فیلسوفان کاتولیکی چون آرتور اشنايدر (استاد راه‌نمای رساله دکتری هایدگر) و هاینریش فینک قرار داشت. فینک همان کسی است که هایدگر را به نگارش رساله استادیاری به‌منظور اشغال کرسی آرتور اشنايدر، که به استراسبورگ منتقل شده بود، تشویق کرد.

فن بورن گرایش هایدگر از علوم طبیعی و ریاضیات به فلسفه اسکولاستیک، در این برهه و حتی پیش از آن، و نیز تعلق خاطر او به اسکولاستیک، به‌طور اخص، و فلسفه، به‌طور اعم، ضمن تحصیل در مدرسه علوم دینی و دپارتمان الهیات فرایبورگ را امری تحت‌تأثیر و نفوذ کارل برایگ می‌داند. برایگ خود فیلسوف نواسکولاستیک مکتب توبینگن

بود و مرد جوان را با الهیات نظری‌ای که ملهم از هگل و شلینگ بود آشنا کرد. شاید دلیل محکم برای ادعای فن بورن آن باشد که تقریباً تمام نوشته‌ها یا بهتر بگوییم مشق‌های هایدگر در سال‌های ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ در دو مجله کاتولیکی^۱ منتشر شد که درباره توسعه پروژه نواسکولاستیسم و آنتی‌مدرنیسم بودند و البته کارل برایگ در هردوی این نشریات صاحب منصب بود.

فون بورن در اظهارنظری که عمق تأثیر برایگ بر هایدگر را، هرچند با اندکی مبالغه، نشان می‌دهد می‌گوید که این تأثیر از تأثیر کتاب برنتانو و حتی پژوهش‌های منطقی هوسرل بیش‌تر بوده است (ibid.: 56). هایدگر خود درباره این تأثیر می‌نویسد:

دو تن بر کار دانشگاهی من تأثیر قطعی و وصف‌ناشدنی 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، است که الهیات کاتولیک را از طریق گفت‌وگوی آن با هگل و شلینگ غنا می‌بخشید (cited ibid.: 10).

هایدگر بیان می‌کند که کتاب درباره وجودشناسی برایگ را در نوزده‌سالگی خوانده بود و طی پیاده‌روی‌هایی که با برایگ داشته است از استاد می‌خواسته است تا درباره پیوند بین وجودشناسی و الهیات به او توضیح دهد. استاد هم چنین از اهمیت شلینگ و هگل برای هایدگر می‌گفته است. هایدگر، حتی پس از ترک دیارتمان الهیات و مدرسه علوم دینی، باز هم در سخنرانی‌ها و درس‌گفتارهای برایگ حاضر می‌شده است (Heidegger 2004: 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، به‌طور اخص، و تاریخ فلسفه، به‌طور اعم، و هم به درون‌مایه و مضمون اندیشه و هم به سبک نگارش بازمی‌گردد. می‌توان ادعا کرد که برایگ هم درباره روش اندیشیدن، هم درباره 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 دانست. متألهان این مکتب بر آن بودند که بین وحدت وجود (pantheism) ایدئالیسم آلمانی و آن استعلای خداوند که اسکولاستیسیسم بر آن تأکید می‌ورزید تألیفی ایجاد کنند. آن‌ها می‌خواستند نشان دهند

که چگونه خداوند هم وصف حلولی (immanence) را برمی‌تابد و هم وصف استعلایی (transcendental)، هم خالق به‌کلی متمایز از مخلوق است و هم حلول در مخلوقاتش دارد. تلاش زیادی کردند که بین ناتورالیسم شلینگ، که خدا را به طبیعت تقلیل می‌دهد، و مونیسم هگل از یک طرف و قول اسکولاستیسیسم بر استعلای مطلق خداوند از طبیعت و دوگانه‌انگاری از طرف دیگر الفتی افکنده شود (Caputo 1998: 47). متألهان مکتب توئینگن، از جمله یوهان سباستین دری (Johann Sabastian Drey 1777-1853) و یوهان آدام موهلر (Johann Adam Mühler 1796-1838)، در برابر ایدئالیست‌های پروتستان، با عنایتی که به ایدئالیسم آلمانی نشان دادند، ایدئالیسم کاتولیک را بنیان‌گذاری کردند. چنان‌که پیداست، مکتب توئینگن 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 تاریخی‌بودن در اندیشه آلمانی قرن نوزدهم پیدا می‌کرد متألهان مکتب توئینگن را بر آن داشت که به الهیات نیز رویکردی تاریخی داشته باشند. بدین ترتیب گزاره‌های اعتقادی و احتجاجی که در الهیات کاتولیک مطرح بود زمانی می‌توانست حجیت لازم را داشته باشد که با حیات تاریخی ایمان مسیحی در یک کل اندام‌وار (organic) ادغام شود. سعی مکتب توئینگن آن بود که مدلل کند که حقیقت مسیحیت نه فقط حقیقتی گزاره‌ای، بلکه تاریخی نیز است (Reardon 1985: 134-135). ایمان مفهومی نیست که صرفاً با تعقل و اثبات به‌دست آید، بلکه عواطف و احساسات آدمی نیز در حصول آن دخالت تام دارند. شاید این آموزه‌ها قبلاً در مسیحیت کاتولیک و حتی به‌شکل افراطی آن در افرادی چون شلایرماخر مطرح شده بودند، اما در عالم کاتولیک آموزه‌های مکتب توئینگن تازگی داشت. مکتب توئینگن بدین ترتیب، در پرتو عنایت به عنصر تاریخ و مفهوم تاریخی‌بودن در الهیات، جان تازه‌ای به اسکولاستیسم بخشید و شایسته آن است که به‌دلیل همین احیای مجدد فلسفه اسکولاستیک نواسکولاستیسیسم نامیده شود.

برایگ در واقع آخرین بازمانده متألهان نواسکولاستیسیسم مکتب توئینگن بود و البته پیش‌روترین آن‌ها. او رویکردی منحصر به فرد به اسکولاستیسیسم و تاریخ فلسفه داشت که او را از اعضای دیگر مکتب توئینگن متمایز می‌کرد. شاید به‌دلیل همین تمایز او از نواسکولاستیسیسم مکتب توئینگن باشد که فون بورن نام نواسکولاستیسیسم بر رویکرد ویژه او نهاده است. (Von Buren 1994: 52). نواسکولاستیک‌های محافظه‌کارتر برایگ را یک مرتد می‌دانستند. این در حالی بود که تلاش بی‌وقفه 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 توپینگن می‌توان برای چگونگی مواجهه او با اسکولاستیسیسم و به‌طور کلی تاریخ فلسفه نشان و شاهدهی گرفت. مکتب توپینگن در واقع فلسفه مدرن یعنی ایدئالیسم آلمانی را در پرتو فلسفه قرون وسطی قرائت می‌کند و برعکس. این نحوه قرائت اندیشه مدرن و اندیشه سنتی در پرتو یکدیگر، چنان‌که با تفصیل بیش‌تری بدان خواهیم پرداخت، مشخصه رویکرد برایگ به مواقف تاریخ فلسفه از جمله اسکولاستیسیسم است و درست به همین جهت است که هایدگر پنجاه سال پس از آشنایی‌اش با برایگ در راه من در پدیدارشناسی (*Mein Weg in die Phänomenologie*) او را متفکری می‌شمارد که در عرضه کردن ایده‌های گذشته به وضعیت حال حاضر تبحر دارد (Heidegger 2007: 82).

برایگ رویکردی پیچیده و چندوجهی 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 هرچند به سبب برآمدنش از جهان اجتماعی تاریخی مدرن مسائلی را مطرح می‌کرد که مخصوص انسان معاصر است و از این جهت لزومی مبرم داشت، اما استغراق آن در مسائل معرفت‌شناسی و بی‌اعتنایی‌اش به وجودشناسی آن را به امری بی‌بنیاد تبدیل می‌کرد. چنان‌که اشاره شد، رویکرد برایگ به اسکولاستیسیسم و فلسفه مدرن نوعی رویکرد تلفیقی محسوب می‌شد که ضمن آن مسائل فلسفه مدرن به منزله مسائلی مطرح می‌شدند که از فلسفه اسکولاستیک برآمده‌اند و مسائل فلسفه اسکولاستیک نیز از حیثی ملحوظ می‌شدند که مسائل فلسفه مدرن را به‌بار آورده‌اند. این تلفیق البته بسی فراتر از رویکرد تطبیقی مألوف بود که ضمن آن مفاهیمی از دو سنت فکری مجزا با هم مقایسه می‌شوند. این‌جا در واقع نوعی دور هرمنوتیکی بین فلسفه اسکولاستیک و فلسفه مدرن برقرار بود.

برایگ، با وجود این‌که در تمام طول عمرش متألهی راست‌گیش باقی ماند، حاضر نشد که اسکولاستیسیسم را به نحوی غیرنقادانه بپذیرد و اصولاً رشد الهیات و فلسفه را بی‌عنایت به روح زمانه و سؤال‌ها و مسائل برآمده از آن ناممکن دید. برایگ فلسفه اسکولاستیک را می‌پذیرفت، اما معتقد بود که کامل نیست (ibid: 33). به‌گفته زندگی‌نامه‌نویسش، فریدریش اشتتمگولر (Friedrich Stengüler)، برایگ معتقد بود همان‌گونه که فلسفه اسکولاستیک با گلچین کردن اندیشه فیلسوفان مختلف محقق شده است و همان‌گونه که آکوئیناس ارسطو را از نو فهم و تصویر کرده است، در حال حاضر نیز فلسفه آکوئیناس می‌تواند با اندیشه افلاطون، آگوستین، لایب‌نیتس، و فیلسوفان عصر

جدید بارور شود. به کمک نبوغ افلاطون و آگوستین آکوئیناس شاگرد اصیل ارسطوی حقیقی می‌شود. (cited Caputo 1998: 48)

شاید اشاره به جمله‌ای از برایگ بی‌مناسبت نباشد که در پاسخ به یکی از منتقدان محافظه‌کارش، همان کس که او را بدعت‌گذار در فلسفه آکوئیناس می‌دانست،^۳ گفت. برایگ گفته بود: بیایید، علاوه بر آن که فلسفه آکوئیناس را می‌خوانیم، فلسفه را هم چون آکوئیناس بخوانیم (cited Von Buren 1994: 48; McGrath 2001: 37). به گمان ما این جمله به بهترین وجه نحوه مواجهه برایگ را با اسکولاستیسیسم، به طور اخص، و تاریخ فلسفه، به طور اعم، و هم‌چنین رویکردی را که هایدگر به تأسی از برایگ اتخاذ کرد نشان می‌دهد. جز آن که هایدگر در مراحل پخته‌تر تفکرش، علاوه بر فلسفه اسکولاستیک و تاریخ فلسفه، این رویکرد را به پدیدارشناسی و حتی خود فلسفه نیز اتخاذ کرد و پدیدارشناسی و فلسفه برای او هرمنوتیکی شدند. اما جمله منقول از برایگ به ما چه می‌گوید؟ مگر آکوئیناس چگونه فلسفه خوانده بود که برایگ ما را علاوه بر خواندن فلسفه او ترغیب می‌کند فلسفه را مانند او بخوانیم؟ آکوئیناس فلسفه ارسطو را با مسائلی که از زیست مسیحی خود او، جامعه، و سنتش برآمده بودند مواجه کرد و بدین‌گونه بود که فلسفه او عبارت شد از همان تأویل فلسفه ارسطو متناسب با زیست فردی و اجتماعی و تاریخی سنت مسیحی. در واقع آنچه توماس آکوئیناس کرد ویران‌کردن سنت فلسفه ارسطویی بود، اما ویران‌گری‌ای که عین تعلق به همان سنت است. اساساً تعلق داشتن به یک سنت از طریق تأویل آن، که همانا ویران‌کردنش نیز است، ممکن می‌شود. برای تعلق داشتن به سنتی باید آن سنت را از «آن» خود کرد؛ یعنی آن سنت را با مسائل خود مواجه کرد و مراد از ویران‌سازی چیزی بیش از این نیست. هر تعلق به سنت با آنچه ظاهراً خروج از سنت می‌نماید قرین است با بدعتی در سنت. آن که هیچ تنشی با سنت پیدا نکرده باشد اساساً تعلق خاطر و به‌طور مطلق تعلق به سنت ندارد. حال اگر کسی بخواهد فلسفه را همان‌گونه بخواند که آکوئیناس خواند، با فلسفه تومیستی همان خواهد کرد که توماس با فلسفه ارسطو کرد. هایدگر بعدها این‌گونه مواجهه با تاریخ فلسفه و بلکه خود فلسفه را ویران‌سازی (Destruction) خواند و این اصطلاح به یکی از مضامین اصلی فلسفه او تبدیل شد.

البته احتمالاً هایدگر اصطلاح ویران‌سازی را برای اولین بار در ترم زمستانی ۱۹۱۹-۱۹۲۰ برای اشاره به «مباحثه هایدلبرگ» (Heidelberg Disputation) (۱۵۱۸) لوتر و آنچه او در آن جا با فلسفه ارسطو می‌کند به کار می‌برد (Van Buren 1994: 167; McGrath 2001: 48).

در طی این سال‌ها هایدگر خود را «لوتر متافیزیک غرب» می‌انگاشت. 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 ویران‌سازی سنت فلسفی و آغاز تفکر اصیل» را، که در ترم تابستانی ۱۹۲۱-۱۹۲۲ به‌نحوی سربسته مطرح کرد، از لوتر، کیرکگور، و منابع مسیحی ضدیونانی اخذ کرده است (Gadamer 1983: 145).

نه فقط روش تقرب هایدگر به اسکولاستیسیسم و تاریخ فلسفه، بلکه به‌طور کلی ایستار فلسفی هایدگر نیز تحت‌تأثیر برایگ قرار گرفت. ویران‌سازی یک سنت نه امری است که متفکری آن را اراده کند و نه صرفاً خصیصه تفکر اوست. درک ایستار و مقام خود در یک سنت ذاتاً متضمن ویران‌سازی آن سنت است. این دقیقه به بهترین وجه در روش گادامر مجال ظهور یافته است. آن‌جا که گادامر فهم را عین کاربرد می‌داند درحقیقت ادعا می‌کند که هر فهمی، از جمله فهم وضع فلسفی خویشتن در یک سنت، مستلزم کاربرد است و کاربرد یعنی جاری‌کردن احکام پرورده‌شده در یک سنت بر وضعیت خاص کنونی. پس اساساً فهم یعنی مواجهه‌دادن سنت با مسئله حال‌حاضر، یعنی تأویل، یعنی ویران‌سازی سنت. هر متفکری برای نیل به تفکری اصیل لاجرم باید وضع خود را در آن سنت فکری که به آن رسیده است و تحویل داده شده است (سنت = فراداهش) مشخص کند. این مشخص‌کردن وضع خویش، یعنی جاری‌کردن سنت بر موقعیت خویش، سؤال‌ها و مسائل خویش، و این یعنی همان تأویل. باید توجه کرد که متفکر قصد ویران‌سازی و به‌طریق‌اولی قصد تأسیس چیزی بر ویرانه سنت ویران‌شده ندارد، بلکه این اقتضای ذاتی تفکر اصیل است. تعلق به سنت فقط درپرتو ویران‌گری سنت یعنی سنت را از «آن» خود و وضع و مسائل خود ساختن ممکن است.

تعیین خارجی ویران‌سازی خود را هم به‌صورت نقد سنت و هم نقد رویکردهای معارض سنت، که ریشه در سنت ندارند، نمایان می‌کند. از همین روست که متفکران ویران‌ساز، متفکران اصیل، از هردو جناح سرسپردگان ظاهری به سنت و مخالفان ظاهری سنت (مخالفانی که از موضعی، غیر از تعلق به سنت، معارضه می‌کنند) موردحمله قرار می‌گیرند و این‌ها نیز هردو را آماج حمله خود قرار می‌دهند. برایگ هم با اسکولاستیسیسم و نواسکولاستیسیسم مستقر سر‌ناسازگاری داشت و هم با مدرنیسم. هایدگر نیز ضد‌مدرنی است که سنت را ویران 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. اما 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 سنتیم و هر عکس‌عملی به این سنت، حتی اگر انکار آن هم بوده باشد، باز ریشه در سنت دارد. این همان گفت‌وگو با محوریت موضوع یا جستارمایه (subject matter) بود که بعدها جزء مضامین اصلی تفکر گادامر درآمد. هایدگر در پی ارزیابی واقعاً فلسفی اسکولاستیسیسم بود (Heidegger 2004: 195). از مقدمه رساله استادیاری ۱۹۱۵ (نظریه مقولات و معنا نزد دونس/اسکوتوس)، چنان که بدان خواهیم پرداخت، آشکار است که او قصد داشت فلسفه قرون وسطی را فلسفی مطالعه کند؛ یعنی به جای آن که شخصیت‌ها و مکاتب فلسفی برای او اصالت داشته باشند، موضوعات فلسفی در کانون توجه قرار می‌گرفتند، آن هم 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 با نسبت تاریخ با مثلاً ریاضیات است و این البته نه به دلیل ماهیت تاریخ فلسفه، بلکه به دلیل ماهیت تاریخ فلسفه است (ibid.: 196).

همین رویکرد مأخوذ از کارل برایگ است که هایدگر برای نخستین بار در مورد یک نحوی و یک فیلسوف قرون وسطی، به ترتیب توماس ارفورت و دانس اسکوتوس، به کار می‌گیرد. مک‌گراث، تأویل آرای این دو در رساله استادیاری ۱۹۱۵ هایدگر را نخستین حلقه از رشته تأویل‌های بی‌امانی می‌داند که هایدگر با آرای 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 استادیاری هایدگر نه یک مطالعه تاریخی فلسفه قرون وسطی، بلکه رساله‌ای پدیدارشناسانه و به طور اعم فلسفی است. طرحی است پدیدارشناسانه که بر منابع قرون وسطایی افکنده می‌شود.... این که مؤلف این متون درباره موضوعی خاص چه گفته است برای هایدگر مقصود اصلی نیست. اساساً قصد و نیت مؤلف متون مطمح‌نظر او نیست. حتی او علاقه‌مند نیست که کدام مؤلف متنی از متون قرون وسطی را نگاشته است، بلکه او معطوف به خود موضوع فلسفی است و یا آگاهی از این که این موضوع فلسفی در زمانه او خود را به نحوی کاملاً متفاوت با قرن چهاردهم میلادی نشان می‌دهد (ibid.).

به نظر می‌رسد هایدگر از یک جنبه تقریباً روش‌شناسانه دیگر نیز تحت‌تأثیر برایگ قرار داشته است و آن روش جستار در ریشه‌شناسی مفاهیم مهم و اساسی است. چنان‌که می‌دانیم اندیشه هایدگر تا آخرین مراحل خود هرگز از این جنبه عاری نبوده است و ملاحظات ریشه‌شناسانه در مواردی متعدد حجت موجهی می‌شوند که او آرای فلسفی ثقیلی را بر کرده آن‌ها حمل می‌کند. احتمالاً برایگ از این جنبه پیش‌رو هایدگر بوده باشد. برای مثال برایگ ردپای کلمه zeit (زمان) را تا کلمه یونانی τανομή (من خود را امتداد می‌بخشم) دنبال می‌کند (Braig 1896: 88). در این نکته ریشه‌شناسانه به‌خوبی می‌توان بذره‌های اولیه تلقی هایدگر از زمان، زمان‌مندی، و تاریخ‌مندی (Heidegger 2001: 372-378) به‌مثابه امتداددادن به خویش^۴، تحقق خود از طریق وقف خویشتن به یک امر، و خویشتن را صرف آن امر کردن بازیافت.

برایگ در کتاب *در باب وجود* می‌گوید: خطوط کلی انتولوژی با بسیاری کلمات یونانی دیگر نیز که هر کدام بعدها در اندیشه هایدگر جایگاه ویژه ای یافتند مواجه‌ای ریشه‌شناسانه دارد: با ενεργεια^۵ و εντελέχεια^۶ (Braig 1896: 27)، که هایدگر در قسمت (الف) بند ۱۱ مسائل اساسی پدیدارشناسی (Heidegger 1975: 142) ظرایف ریشه‌شناسانه آن‌ها را در خدمت جستار در ریشه تمایز بین ماهیت و وجود می‌گیرد، هم‌چنین با کلمات ηυποκείμενων^۷ و ηυπόστασης^۸ (Braige 1896: 49)، که هایدگر در قسمت (ب) همان بند ۱۱ و در بیان این که تمایز وجود و ماهیت، که ریشه در پدیدآورندگی دازاین دارد، متضمن پیش‌روی نهاده‌شدن امر پدیدآمده نیز است، به آن‌ها اشاره می‌کند (Heidegger 1975: 145) (تأکید از هایدگر است). هم‌چنین است ریشه‌شناسی کلمات یونانی‌ای چون ράτιο^۹ و 'λόγος' 'ἀρχή' 'αἰτία' (Braig 1896: 105) و نیز 'τόπος' (ibid: 65) و τέλος^{۱۰} و (ibid.: 140). کسی که با اندیشه هایدگر آشناست از اهمیت اساسی این واژه‌ها و ملاحظات ریشه‌شناسانه در باب آن‌ها در تفکر او 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^{۱۵} که طی آن علیه مدرنیته اعلان جنگ شده بود. متألهان کاتولیک آلمان و از جمله کارل برایگ به این فرمان لیبک گفتند. برایگ شاید فعال‌ترین متأله آلمان بود و واژه «مدرنیسم» نیز اساساً جعل اوست

(47: 1998; Safranski 1998: 16). مدرنیست‌ها تلاش فراوانی می‌کردند تا وانمود کنند مخالفان مدرنیسم صرفاً جاهلان و خرافه‌پرستانی‌اند که تحمل مناقشه و تردید در اصول اعتقادی‌ای چون عصمت پاپ و باکره‌زایی مریم و مسائلی از این قبیل را ندارند و با روح علمی زمانه، روشن‌گری، و ایده پیشرفت مخالف‌اند. اما واقع آن است که کسانی چون برایگ نقدهای عمیق فلسفی بر مدرنیسم داشتند.

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

خودمحوری سوژه از نظر برایگ سبب تهی‌شدن زندگی از معنا و به تبع آن از میان‌رفتن شادکامی و سعادت آدمی می‌شود (17: 1998; Safranski). چراکه 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 تکرر و تلون ذاتی مدرنیته را معلول همین فقدان معنا می‌شمارد. وقتی معنای زندگی با ارجاع با امری که فوق آدمی و دواعی اوست محقق نشود، آدمی ناگزیر است برای یافتن معنا و آویختن زندگی خود به مستمسکی قوی به چیزهای هرچه افزون‌تری متوسل شود و البته این توسل هیچ‌گاه کام‌یاب نخواهد بود. تکرر موجود درون مدرنیته هیچ عظمتی را نشان نمی‌دهد، جز مهابت فقدان معنا (157: 1991; O'Meara).

در خودمحوری سوژه و خودبنیادی عقل بشری، از منظر برایگ، حقیقت نیز به مسلخ پراگماتیسم می‌رود. 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 دور 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 به‌ارمغان آورد (137: 1896; Braig). برایگ به فرارفتن از حصارهای تنگ سوژه‌اندیشنده و منافع او دعوت کرد. از نظر او جهان ساخته سوژه نیست. او پرسید که آیا می‌توان یقین داشت که فقط ما جهان را کشف می‌کنیم؟ چرا جهان نباید ما را برای خود کشف کند؟ شاید ما فقط بدان اعتبار می‌توانیم بشناسیم و کشف کنیم که خود موضوع شناخت و ابتلای خداوندیم. برایگ به قفس آینه‌ای، که انسان مدرن

زندانی آن است، و در تمام اضلاعش فقط خود را می‌بیند، ضربه می‌زند تا آن را بشکند و راهی برون‌شو از این قفس بیابد (Safranski 1998: 16).

برایگ معتقد بود بر مبنای خودمحوری سوژه و خودبنیادی عقل بشری هیچ امر اصیلی پانمی گیرد. به عبارت دیگر بناکردن هر بنایی به دست انسان مستلزم آن است که انسان به امری فراتر از خود دل‌بسته باشد. به همین دلیل او حتی رویکردهای صرفاً علمی مدرن را نیز مسبوق به ایمان بشر به امری مافوق می‌یافت. از نظر او حتی کسانی هم که در مسئله ایمان لادری‌اند ایمان دارند، امانوع اولیه و ابتدایی ایمان را. ایمان اولیه و ابتدایی هم از منظر برایگ ایمانی بود که متفطن به وجود خود نیست؛ یعنی انسان مدرن هم در تأسیس رویکرد علمی مؤمن است، با این تفاوت که متوجه ایمان خود نیست. او متفطن نیست که در تأسیس علم نیز باور به امری فراتر از انسان وجود دارد. پس الحاد وجود ندارد، الحاد وهم می‌شود (Schäeffler 1978: 3-10).

در فاصله سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ هایدگر، که هنوز مشغول به تحصیل بود، تعدادی مرور کتاب نگاشت که در نشریه کاتولیک *Der Akademiker* به چاپ رسیدند. این نشریه در جهت اشاعه فرمان ۱۹۰۷ پاپ پیوس دهم، درباره ضدیت با مدرنیسم، گام برمی‌داشت. این مرور کتاب‌ها، با وجود آن‌که اکثراً یادداشت‌هایی کوتاه بودند و به جز یکی از دو صفحه به زحمت تجاوز می‌کردند، به خوبی نشان‌گر تأثیر رویکرد ضد مدرنیستی برایگ بر هایدگر جوان‌اند، خاصه که هایدگر در میان همین سال‌ها و در مدرسه علوم دینی فرایبورگ با برایگ حشرونشر تمام داشت. البته باید توجه کرد که نقد مدرنیسم در این یادداشت‌ها با نقد فلسفی وزین و متقن فاصله بسیاری دارد و درحقیقت در حکم مشق‌های اولیه یک متفکر بسیار جوان است. با این‌همه حالت فرو بسته و بسط‌نا یافته برخی از ماندگارترین درون‌مایه‌های فکر فلسفی هایدگر را می‌توان در آن‌ها سراغ کرد.

آن‌چه از این نوشتارها می‌توان استنباط کرد آن است که یک خصیصه اصلی مدرنیسم از منظر هایدگر جوان تغییر یا بهتر بگوییم نزول جایگاه فلسفه در زمانه مدرن است. هایدگر در نوشتاری کوتاه با عنوان «درباره نوعی جهت‌گیری فلسفی برای دانشگاهیان»، که به مرور کتاب *German Universities and the University Curriculum*^{۱۶} نوشته فردی به نام پائولسن (Paulson) اختصاص دارد، به طور خاص به چنین نزول جایگاهی پرداخته است، هر چند در مرور سایر کتاب‌ها هم مکرراً به همین مسئله پرداخته شده است. هایدگر در مرور این کتاب شکوه می‌کند که فلسفه، که درحقیقت آینه امر ابدی است، امروزه اغلب صرفاً دیدگاه‌های ذهنی، خلق و خوی شخصیتی، و آرزوها و امیال را بازتاب می‌دهد

(Heidegger 2000: 13). به اعتقاد هایدگر فلسفه دیگر معرفت متعلق به پرسش‌های بنیادین نیست. در مرور کتابی از فوستر (Forster) ^{۱۷} هم هایدگر می‌گوید که فلسفه به امیال عامه تن داده است و از آن‌جاکه 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 شده است (ibid.: 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 درحالی‌که در آتش اشتیاق و میل به تمتع و تحفظ هرچه بیش‌تر از حیات می‌سوزد، اندیشه‌های دویبه‌دو متناقض با یک‌دیگر را در یک جهان‌بینی به هم درمی‌آمیزد و برای ابتدای یک نظام فلسفی به کار می‌گیرد (ibid.: 12). فلسفه مدرنیستی از منظر هایدگر جوان نوعی تاب‌خوردن به جلو و عقب و گونه‌ای خبرگی در پرسش‌های فنی فلسفه است که به تدریج به نوعی ورزش تبدیل می‌شود و البته تمنای مألوف فلسفه برای نیل به پاسخ پرسش‌های نهایی هستی در آن از میان برخاسته است (ibid.: 14).

بدین ترتیب یک وجه برجسته نقدی، که نخستین آثار منتشرشده از هایدگر بین سال‌های ۱۹۱۰-۱۹۱۳ بر مدرنیسم وارد می‌کنند، مربوط به مواجهه‌ای می‌شود که مدرنیسم با فلسفه دارد. از این جهت نیز هایدگر تحت‌تأثیر برایگ است که فروکاستن فلسفه به معرفت‌شناسی در مدرنیسم را برنمی‌تافت (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 است. هایدگر درس‌گفتار فوق‌العاده پس از جنگ (KNS) ^{۱۸} در سال ۱۹۱۹ را به ایده فلسفه و مسئله جهان‌بینی اختصاص می‌دهد. در این درس‌گفتار، که تأثیر ایده فلسفه به مثابه علم متقن هوسرل نیز در آن کاملاً پیداست، هایدگر با فروکاستن فلسفه به یک جهان‌بینی به مقابله برخاست. تلقی از فلسفه، به مثابه جهان‌بینی، در واقع همان مضمون مدرنیستی بود مبنی‌براین که 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 مسئله کانونی فلسفه دانسته بود و به همین جهت فلسفه را همواره نیازمند متافیزیک می‌دانست. این‌که پرسش از وجود از منظر هایدگر در کانون فلسفه قرار می‌گیرد، خاصه باتوجه به تمایزی که وی بین وجود و هرگونه موجودی می‌افکند، خود بدان معناست که فلسفه از موجود و به تبع آن امیال و اراده موجود استعلا می‌جوید. آنچه هایدگر در دوران متأخر اندیشه خود از اومانیسیم مراد کرد، برای مثال در «نامه‌ای در باب اومانیسیم» (Heidegger 1976: 313-365)، نیز مفهومی البته موسع‌تر، اما هم‌منشأ با آنی بود که در

سال‌های پیش از وجود و زمان به ترتیب با مدرنیسم و جهان‌بینی از آن یاد کرد و آن را به نقد کشید، نقدی که بی‌تردید برایگ الهام‌بخش آن بود.

البته باید توجه کرد که نزول جایگاه فلسفه در مدرنیسم از نظر هایدگر جوان خود ریشه عمیق‌تری دارد و آن خودبنیادانگاری و فردگرایی ذاتی مدرنیسم است (Heidegger 2000: 7). همین خودبنیادی و فردگرایی است که سبب می‌شود حقیقت بنیاد ابدی و تزلزل‌ناپذیر خود را از دست بدهد و بازیچه احساسات و امیال آدمی شود. در مدرنیسم فردگرایی معیار حقیقت و حیات می‌شود (ibid.: 4). وقتی حقیقت برده خودبنیادی و فردگرایی بشر شد، نوآوری‌ها و بدعت‌های جنون‌آمیز آدمیان بنیادها را ویران می‌کند و به فساد و تلاشی منجر می‌شود (Heidegger 1983 3). اصطلاح «تکامل شخصیت» عنوانی است که مدرنیسم برای این بدعت‌های جنون‌آمیز اختیار می‌کند تا تزلزل و تذبذب شخصیت کسانی را که به فلسفه، ادبیات، هنر، و ... در قلمرو مدرنیسم اشتغال دارند پوشاند. در مدرنیسم آن الزام بنیادینی که فراتر و برتر از تمامی برنامه‌ها و اشتغالات ذهنی فلسفی، هنری، ادبی، علمی، و ... است، یعنی الزام بنیادین استحکام شخصیت هنرمند، فیلسوف، ادیب، دانشمند، و ... از میان می‌رود و به هیچ انگاشته می‌شود (Heidegger 2004: 13). چنین است که مثلاً شعر و هنر مدرنیسم چیزی جز تملق شهوانیت آدمی نمی‌شود (ibid.: 5). هایدگر جوان از زندگی بی‌بنیاد و کولی‌وار و عاری از معنا و شادکامی این فیلسوفان و شاعران و هنرمندان مدرن می‌گوید که در پرتو این تکامل شخصیت آگوی خود را توسعه می‌دهند:

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 کرده‌ایم. هنرمند در کانون توجه قرار گرفته است. بدین ترتیب هرچه بیش‌تر درباره افراد پرجاذبه می‌شنویم: اسکار وایلد قرتی، پل والرین خوش‌مشرّب دائم الخمر، ماکسیم گورکی، آن خانه‌به‌دوش بزرگ، ابرمرد نیچه، و ... و اگر لحظه‌ای عنایت الهی شامل حال این افراد پرجذبه شود و از دروغ بزرگی که بر زندگی بی‌بنیاد و کولی‌وارشان حاکم است آگاه شوند، آن‌گاه که محراب خدایان دروغین در هم شکند و این افراد یک مسیحی شوند، بی‌ذوق و کسل‌کننده و مایه انزجار خواهند بود (ibid.: 4).

در یک جمله خودبنیادانگاری و فردگرایی مدرنیسم، که فلسفه به‌طور اخص و حقیقت به‌طور اعم را بازیچه تمایلات زودگذر و ناپایدار آدمی کرده است، معنای زندگی را از هم فرومی‌پاشد و آدمیان را نیز بی‌بنیاد و غرق اشکال فرودین حیات می‌کند. هایدگر جوان، که

هنوز یک کاتولیک معتقد است، چاره کار را در مسیحیت کلیسای کاتولیک می‌یابد که در آن فردیت و خودبنیادی قربانی بندگی خداوند می‌شود.

مکتب پرهیاهوی تکامل شخصیت تنها هنگامی می‌تواند شکوفا شود که با عمیق‌ترین و غنی‌ترین سرچشمه حجیت دینی و اخلاقی لقا یابد. اگر کلیسا به گنجینه حقیقت وفادار باقی بماند، به حق تأثیرات مخرب مدرنیسم را خنثی خواهد کرد؛ مدرنیسمی که از تناقضات بسیار حادی که دیدگاه‌هایش درباره حیات از آن رنج می‌برند آگاه نیست. این تناقضات در حکمت کهن سنت مسیحی البته جایی ندارد (ibid.: 7).

راه چاره‌ای را که هایدگر جوان در نوشتارهای ۱۹۱۰-۱۹۱۳، که طی آن‌ها به شدت تحت تأثیر رویکرد ضد مدرنیستی برایگ قرار دارد، پیش‌پا می‌نهد می‌توان براساس ماجرای زندگی یکی از افرادی که کتاب او در یکی از همان مجموعه مرور کتاب‌ها مرور می‌شود، بازسازی کرد. یورگن سن (Johannes Jörgenso 1866-1956) یک نویسنده دانمارکی بود که در جوانی تحت تأثیر داروینیسیم به الحاد گرایید. اما بعد با بازاندیشی در داروینیسیم و البته کاتولیسیم به مسیحیت رجعت کرد. او در کتابی به نام *دروغ و راست زندگی*^{۱۹} که به گفت‌وگوی بین داروینیسیم و کاتولیسیم اختصاص دارد، ماجرای این رجعت را بازگو کرده است. کتاب یورگن سن یکی از کتاب‌هایی است که هایدگر آن‌ها را مرور کرده است و البته گویا بیش از محتوای خود کتاب ماجرای رجعت یورگن سن از الحاد به ایمان به مذاق هایدگر خوش آمده است. به هر حال هایدگر همان مسیری را که یورگن سن پیموده است پیش‌پای انسانیت می‌گذارد. برای هایدگر راهی که یورگن سن پیمود و به صورت یک اتوبیوگرافی در کتاب *دروغ و راست زندگی* آورد راهی بود از وسوسه‌ها و بلاهت‌های مدرنیسم تا آرامش بندگی در حیات دینی، راهی به سوی احیای ارزش‌های متعالی حیات، راهی که در سرمنزل آن شخص از توهم مدرنیسم که همانا آرزوی توسعه نامحدود «خود» است رهایی می‌یابد و به خود اثبات می‌کند که هرکس ایمانش را به خودش متعلق می‌کند آن را به هیچ متعلق کرده است (ibid.: 6).

۲.۴ اهتمام به انتولوژی به مثابه مسئله کانونی فلسفه

برایگ در مقدمه کتاب *در باب وجود: طرح کلی انتولوژی*، که هایدگر سخت تحت تأثیر آن بوده است، فقره‌ای به شرح ذیل از کتاب *بوناونتورا*، *طریق عقل به سوی خدا*^{۲۰}، نقل می‌کند:

چقدر کوری آگاهی (intellect) شگفت است، اگر آن ابژه نخستینش را که بی آن به معرفت هیچ چیز قادر نیست ببیند و لحاظ نکند؛ درست همانند چشمی که در دیدن انواع مختلف رنگ‌ها نوری را که آن‌ها و دیگر چیزها را روشن کرده است و امکان دیدنشان را فراهم آورده است نمی‌بیند یا اگر هم می‌بیند به آن توجهی نمی‌کند. 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 می‌شود، توجهی نمی‌کند (Braig 1896: II).

اگر بخواهیم قول بوناونتورا را با زبان فلسفه مدرن بیان کنیم، باید بگوییم که او به شرط تقویم ابژه اشاره می‌کند، شرطی که خود توسط همان ابژه‌ای که این شرط آشکار و مکشوفش کرده است پوشیده می‌ماند و مکتوم می‌شود. این شرط پیشینی از نظر بوناونتورا وجود است. بنابراین وجودشناسی (انتولوژی) مضمراست در هر معرفت‌شناسی (معرفت‌شناسی) و بلکه مقدم است بر آن. این که هایدگر در خلال جنگ جهانی اول آثار بوناونتورا را به‌طور گسترده مطالعه می‌کرده است (Ott 1995: 137) خود می‌تواند گواهی باشد بر این که فقره منقول از بوناونتورا، علاوه بر برایگ، هایدگر دوره تمهید را نیز مجذوب خود کرده بود.

برایگ معتقد است هر معرفتی، چه معرفت 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 ریشه‌ای بنیادین می‌رسند که همانا خود وجود است (Braig 1896: 3). گاه علوم مختلف مفاهیمی را پیش فرض می‌گیرند که با یک‌دیگر ناسازگار و احياناً متناقض‌اند. از این رو ما با این خطر مواجهیم که علوم منفرد پیش فرض‌های بنیادین متناقضی درباره وجود اتخاذ کنند و چه بسا که چنین تشتتی قابل حل و فصل نباشد. پس ما به یک علم الوجود نیاز داریم که هدایت‌گر سایر علوم باشد (ibid.: 4). بدین ترتیب مقدم بر هر گونه معرفت‌شناسی پرسشی از یک وحدت، ورای گونه‌گونی و تشتت، پرسش از معنای بسیط و وحدانی وجود امکان طرح پیدا می‌کند. برایگ علمی را که متکفل پاسخ به پرسش از معنای بسیط و وحدانی وجود می‌کند eidology نام می‌نهد (ibid.: 19) که معنای تحت اللفظی آن آیدوس‌شناسی است؛ اما باید تصریح کرد که مراد برایگ از آیدوس بیش از آن که افلاطونی باشد ارسطویی است و به قول کاپوتو برایگ را می‌توان یک دانشجوی خوب ارسطوگرا دانست (Caputo 1998: 48). ایده یا مثال افلاطونی نزد ارسطو به شکل صورت (مورفه، فرم) در مقابل ماده (هیولا) درآمد. بدین ترتیب مراد برایگ از eidology عبارت می‌شود از علم مطالعه صورت؛ علم جست‌وجوی صورت وجود که بسیط است و در تمام موجودات

واحد. در واقع eidology برایگ پاسخی است به سؤال از چیستی وجود به ما هو وجود. eidology همان انتولوژی است.

جست و جوی وجود (eidology) در واقع جست و جوی یک وحدت انتزاعی است که همانند سایه کم‌رنگی تکثر موجودات را منعکس می‌کند. به اعتقاد کاپوتو رأی برایگ درباره وجود، به مثابه وحدتی ورای تکثر موجودات، بسیار موافق رأی دونس اسکوتوس است در قول به توطی (univocity) وجود (ibid.: 52). به این قول مهم دونس اسکوتوس، که برای هایدگر جوان نیز بسیار الهام‌بخش بود، خواهیم پرداخت؛ اما این جا به همین قدر بسنده می‌کنیم که برایگ نه فقط از جهت اقبال هایدگر به فلسفه اسکولاستیک به طور عام، بلکه از جهت اقبال او به دونس اسکوتوس به طور خاص نیز بر هایدگر تأثیر داشته است.

چنان که می‌دانیم، کانت با اعلام ناممکن بودن تأمل نظری عقل محض درباره متافیزیک معرفت‌شناسی را به جای آن در کانون فلسفه قرار داد. این محوریت معرفت‌شناسی در فلسفه با نوکانتی‌ها به اوج خود رسید و پدیدارشناسی نیز با وجود تفاوت‌های بنیادینش با نوکانتیسم مرکزی برای پرسش از وجود در فلسفه قائل نشد. بدین ترتیب در دهه‌های بازپسین قرن نوزدهم و دهه‌های آغازین قرن بیستم، که فضای فکری و فلسفی آلمان کاملاً تحت سیطره نوکانتیسم قرار داشت، طبعاً پرسش از وجود (موضوع انتولوژی و متافیزیک)، اگر هم مهمل شمرده نمی‌شد، به هیچ‌روی کانون فلسفه‌ورزی نبود.

برایگ کانت را منشأ چرخش فلسفه از پرسش از وجود (انتولوژی) به پرسش از معرفت (معرفت‌شناسی) می‌دانست و به همین دلیل با فلسفه کانت سرناسازگاری داشت و قصد داشت از طریق هگل به فراسوی کانت قدم گذارد (Safranski 1998: 17). برایگ معتقد بود رویکرد استعلایی کانت مسبب ظهور سایکولوژیسم و پوزیتیویسم است و هرکس به کانتیسم ابتدا کند، سرانجامی جز گرویدن به این دو در انتظارش نیست. بنابراین هرکس سایکولوژیسم و پوزیتیویسم را بر خطا می‌داند، 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 می‌گوید (Schäeffler 1978: 4; O'meara 1991: 130-1).

شاید بتوان ادعا کرد که سائق اصلی نقد برایگ بر کانت آن جزئی‌نگری، فایده‌گرایی، انسان‌محوری، و نسبی‌گرایی‌ای باشد که برایگ فلسفه کانت را به مثابه سرچشمه مدرنیسم مسئول آن می‌پنداشت. به اعتقاد برایگ، طرد متافیزیک (انتولوژی) از حوزه معرفت عقل محض به دست کانت، از طریق اصالت‌بخشیدن به معرفت سوژه انسانی، چشم‌انداز درک جهان به مثابه یک حقیقت واحد و کلی را محو می‌کند؛ حقیقت را تابع مطامع حقیر،

به شدت متشتت، متغیر، و نسبی آدمی می‌کند و نهایتاً انسان را بی‌تکیه‌گاه و پای بر مغاک رها خواهد کرد (Braig 1896: 83).

شاید به دلیل همین خوف از بی‌بنیادی 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 می‌شمرد. از نظر او استراتژی کلیسا در بیرون‌راندن این عنصر تاریخت از حریم تفکر، با تکیه بر احکام و فرامین واتیکان، با شکست مواجه شده بود و احتمالاً برایگ در ایدئالیسم آلمانی بود که چاره کار مواجهه با این تاریخت را می‌جست. او با اشاره صریح به سه مفهوم اساسی ایدئالیسم آلمانی، (طبیعت، روح، و تاریخ) وظیفه و هدفش را مسامحت در حیات فکری کلیسا در عصری می‌جوید که در آن معرفت مسیحی از طریق تن‌دادن به آزمون هرچه طبیعت و روح و تاریخ بدان عرضه می‌دارد بقا و استمرار می‌یابد (O'Meara 1991: 127). ایدئالیسم آلمانی، با وجود این که قول به تاریخت را در خود هضم کرده بود، هم‌چنان اندیشیدن درباره امر مطلق بود: ایدئالیسم مطلق. تاریخت ایدئالیسم آلمانی، خاصه در شکل هگلی آن، از مطلق‌گی که هیچ نسبتی با امری غیر از خود نداشت آغاز می‌شد و دوباره به سوی مطلق‌گی سیر یا بهتر بگوییم رجعت می‌کرد که این بار، با وجود نسبت یافتن با امر غیر از خودش، آن را از مطلقیت منزل نکرده بود. وقتی برایگ هایدگر جوان را ترغیب می‌کرد که فلسفه اسکولاستیک را در پرتو ایدئالیسم آلمانی فهم کند، در واقع نحوه مواجهه صحیح با آن عنصر تاریخت را به او نشان می‌داد که مدرنیسم وارد ساحت تفکر خاصه تفکر دینی کرده بود. ایدئالیسم آلمانی البته، هرچند به شیوه‌ای که فلسفه اسکولاستیک از وجود می‌پرسید یا به نحوی که برنتانو، برایگ، و به تاسی از آن‌ها هایدگر از وجود پرسیدند، مسئله 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؟! اما در امر مطلق همان مطلق وجود را می‌جست.

قول به محوریت متافیزیک (انتولوژی) در فلسفه نزد برایگ را می‌توان در این حقیقت نیز سراغ گرفت که او برخلاف جریان غالب نواسکولاستیسیسم، که کاملاً تحت نفوذ توماس آکوئیناس قرار دارد، به آرای آگوستین و دونس اسکوتوس، که در مواردی بسیار اساسی از قبیل تلقی از وجود تفاوت‌های مهمی با آرای توماس آکوئیناس دارد، تمایل بیش‌تری نشان می‌دهد (McGrath 2001: 30-35).

در موضوع محوریت‌بخشیدن به متافیزیک (انتولوژی) در فلسفه برایگ از دو جهت تحت‌تأثیر اسکوتوس بوده است: نخست، از جهت قول اسکوتوس به این که وجود بالمعنی

الاعم موضوع نخستین متافیزیک است، یعنی متافیزیک قابل تقلیل به انتولوژی است؛ دوم، از جهت قول اسکوتوس به توطی وجود.

جهت نخست: قول غالب در باب موضوع متافیزیک در قرون وسطی همان قول توماس آکوئیناس بود مشعر بر این که جوهر (substance) موضوع متافیزیک بالمعنی الاعم (فلسفه اولی) و خداوند موضوع متافیزیک بالمعنی الاخص یا همان تئولوژی است. اسکوتوس در برابر قول آکوئیناس موضع گرفت. از نظر او نه جوهر و نه خداوند برآورنده دو شرطی نیستند که در مطابقت با آنها امری می‌تواند موضوع متافیزیک شود. این دو شرط از منظر اسکوتوس عبارت بودند از غیرربطی بودن (nonrelationality) (قائم نبودن به دیگری) و عمومیت (generality). خداوند قائم به ذات مطلق است؛ اما هرچیزی خداوند نیست و بنابراین شرط دوم ارضا نمی‌شود. جوهر نیز عیناً همین‌طور است؛ جوهر بنابر تعریف قائم به ذات است؛ اما آنچه جوهر است عرض نیست و اعراض از حوزه جوهر بیرون می‌مانند. به همین دلیل جوهر هم عمومیت ندارد و از این رو نمی‌تواند موضوع متافیزیک شود. بدین ترتیب اسکوتوس موضوع متافیزیک را حتی جوهر غیرمادی نیز ندانست. از منظر او موضوع متافیزیک وجود بما هو وجود بود (King 2003: 16). بدین ترتیب متافیزیک برای دونس اسکوتوس همان علم الوجود بود (ibid.: 15).

جهت دوم: قول دونس اسکوتوس، مشعر بر این که موضوع متافیزیک وجود است و آن را باید به مثابه علم الوجود تلقی کرد، اهمیت خود را به شرطی نمایان می‌کند که با رأی دیگری از او که همانا قول به توطی (univocity) وجود استقرین شود، وگرنه شخص ممکن است به درستی سؤال 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 اسکوتوس از وجود، که برایگ نیز آن را اخذ کرده است، بسیار خاص است و همین تلقی است که متافیزیک (انتولوژی) را در فلسفه مرکزیت می‌بخشد. در توضیح این تلقی خاص باید گفت که در طی قرون وسطی بحث درباره وجود نه مقصود بالاصاله، بلکه متفرع از و مترتب بر بحث درباره صفات خداوند بود.

در قرون وسطی یکی از سؤال‌های اساسی درباره انتساب صفات به خداوند آن بود که آیا وقتی ما صفتی را به خداوند نسبت می‌دهیم، یا خداوند خود صفتی را به خود نسبت می‌دهد، این صفت به همان معنایی به کار گرفته می‌شود که در مورد موجودات، مثلاً انسان‌ها، به کار می‌رود؟ برای مثال می‌گوییم خداوند بخشنده است؛ در مورد آدمیان نیز همین صفت را به کار می‌بریم. آیا ما معنای واحدی مراد کرده‌ایم؟ آیا این معنا به نحوی کلاً مغایر

در دو مورد مذکور به کار رفته است؟ یا اساساً ارتباط بین این دو کاربرد چیست؟ (Williams 2005: 579). اقوال مختلفی در این باره در قرون وسطی رایج بودند، اما قول غالب همان قولی بود که توماس آکوئیناس بر آن تأکید داشت. به اعتقاد توماس وقتی صفاتی درباره خدا و موجودات به کار می‌روند این کاربردها به نحو تمثیلی (analogical) با هم 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 می‌دهد، فی الجمله درکی از صفات خداوند را حائز است. دونس اسکوتوس، برخلاف توماس آکوئیناس، نه بر تشکیک، که بر توطی (univocity) انتساب صفات به خداوند و موجودات تأکید کرد؛ ما معنایی یک‌سان و قابل فهم مراد می‌کنیم، هنگامی که صفاتی را به خداوند و موجودات نسبت می‌دهیم. البته بحث اسکوتوس، بیش از این که به سایر صفات خداوند راجع باشد، به صفت «وجود» او اختصاص داشت و به همین دلیل نظریه‌اش به نظریه توطی وجود (the univocity of being) مشهور است. از نظر اسکوتوس وجود به نحو توطی بر خداوند و موجودات حمل می‌شود (Scutos 2014: 130-136). بدین ترتیب مسامحتاً می‌توان گفت که نزد اسکوتوس بحث درباره وجود، برخلاف قول غالب سنت اسکولاستیک، دیگر نه امری فرع بر بحث درباره خدا، بلکه خود مقصود بالاصاله و موضوع نخستین متافیزیک می‌شود.

می‌توان تقدمی را که برایگ برای انتولوژی در فلسفه قائل می‌شود یکی از نیاکان تقدم انتولوژیک پرسش از وجود در وجود و زمان (بند ۳) دانست. اما حتی این مرکزیت بخشی به انتولوژی در آثار پیش از وجود و زمان نیز یافتنی است. در مقاله «پیشرفت‌های اخیر در منطق» در سال ۱۹۱۲ به گونه‌ای مشابه آنچه برایگ از eidology مراد کرده است، درحالی که آموزه مقولات را بر این بخش منطق معرفی می‌کند، مقولات وجود را نخستین سطح این آموزه می‌شمارد که شرایط استعلایی معرفت را فراهم می‌کنند (Heidegger 2004: 24). در این مقاله هایدگر ساختارهای مقولی علوم مختلف را به تقسیم وجود به انحای متنوع واقعیت (فیزیکی، منطقی، روانی، ریاضی، و ...) ارجاع می‌دهد که چنین تقسیمی البته متضمن انضمامی کردن آموزه مقولات درون انتولوژی‌های ناحیه‌ای نیز است (ibid.: 2). این که مقولات علوم مختلف از تقسیم وجود به انحای متنوع واقعیت حاصل می‌آیند یادآور قول برایگ است مشعر بر این که علم الوجودی لازم است که تصحیح‌کننده پیش فرض‌های مکتوم علوم مختلف درباره مفهوم وجود بوده باشد. درحقیقت چنین علوم الوجودی بود که برایگ آن را eidology می‌نامید.

در رساله استادیاری هایدگر در سال ۱۹۱۵ (نظریه مقولات و معنا نزد دونس اسکوتوس)، بر تقدم مسئله وجود تأکید حتی بیش‌تری می‌شود. این رساله با بررسی سه مقوله از چهار مقوله استعلایی فلسفه اسکولاستیک یعنی وجود (ens)، وحدت (unum)، حقیقت (verum)، و خیر (bonum) آغاز می‌شود (استعلایی خیر در این رساله بررسی نمی‌شود). از این چهار مقوله استعلایی، ens بنیادین‌ترین است و آن سه مقوله 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 است (bonum). این که هایدگر حقیقت را از حیثیات، مشتقات، و متفرعات وجود می‌داند (ibid.: 267) خود گواه است بر محوریت متافیزیک (نتولوژی)؛ به‌علاوه در بخش دوم (ibid.: 303-341) همین رساله استادیاری هایدگر توافق کامل خود با این رأی ارفورت اسکوتوس اعلام می‌دارد که انحای دلالت به‌طور کامل در مقولات انتولوژیک ریشه دارند و ما به‌ترتیب، از عمق به سطح، با مقولات انتولوژیک (modus essendi)، انحای فهم یا معرفت (modus intelligendi)، و سرانجام با انحای دلالت یا زبان (modus significandi) مواجهیم. بدین ترتیب انتولوژی بر معرفت‌شناسی 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 (Heidegger 1975: 392) ^{۲۱} و حتی افادات به فلسفه (Heidegger 1999: 182, 176, 144, 327, ...) 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. درباره اولین کاربرد اصطلاح تفاوت انتولوژیک در آثار پیش از وجود و زمان اختلاف‌نظر وجود دارد. گادامر نقل می‌کند وقتی نخستین‌بار در درس‌گفتارهای ۱۹۲۳ فرایبورگ و پس‌از آن در درس‌گفتارهای ۱۹۲۴ ماربورگ، که گادامر شخصاً در آن‌ها حضور داشته است، این اصطلاح بر زبان هایدگر جاری می‌شد، مخاطبان آن را به‌مثابه کلمه‌ای سحرآمیز تلقی می‌کردند (Gadamer 2007: 357). اما کیسل نخستین کاربرد اصطلاح را به درس‌گفتارهای ترم تابستانی ۱۹۲۷ می‌رساند (Kiesel 1993: 365). این درس‌گفتارها همان‌اند که با عنوان مسائل اساسی پدیدارشناسی و در مجلد ۲۴ مجموعه آثار هایدگر به‌چاپ رسیدند. کریستینا

لافونت هم تصریح دارد که نخستین کاربرد اصطلاح تفاوت انتولوژیک در مسائل اساسی پدیدارشناسی بوده است (Lafont 2000: 19).^{۲۲} احتمال آن وجود دارد که مقصود گادامر از آن واژه سحرآمیزی که بر زبان هایدگر جاری می‌شده است 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 آنی دانست که در نهایت در مسائل اساسی پدیدارشناسی (فصل اول از بخش دوم، بند ۱۹ به بعد) به «تفاوت انتولوژیک» مصطلح 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 با این اصطلاح متعین می‌شده است در آثار پیش از وجود و زمان چه جلوه‌هایی داشته است و چگونه با اندیشه برایگ مرتبط بوده است. برایگ هرگونه تلاش برای تعیین بخشیدن مفهومی به وجود و متعاقباً ارائه تعریفی از آن را محتوم به شکست می‌داند و معتقد است که این‌گونه 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 متقرر، 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). (تأکید 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: 54). قول برایگ مشعر بر این‌که تعاریف ارائه‌شده از وجود ویژگی‌های ماهوی موجودات را با وجود خلط می‌کند احتمالاً در ایجاد نخستین صورت‌بندی مفهوم تفاوت انتولوژیک نزد هایدگر مؤثر بوده است. البته باید اذعان کرد که تمایزی که برایگ در ساحت وجود بدان قائل بود کاملاً با تمایز یا تفاوت انتولوژیک هایدگر تطابق ندارد. تأکید برایگ بر تمایز بین وجود و ویژگی‌های ماهوی موجودات، یا به‌طور خلاصه، بین وجود و موجود، پس از آن‌که در فقره یادشده اشاره صریح بدان می‌شود، در ادامه کتاب تداوم پیدا نمی‌کند و پی گرفته نمی‌شود. به‌جای تمایز بین وجود و موجود، برایگ در ادامه کتاب دو نوع تمایز را مطرح می‌کند: یکی تمایز بین وجود و عدم؛ و دیگری تمایز بین یک موجود و موجود دیگر (ibid.: 28). طرفه

آن است که او برای اشاره به این تمایز دوم (تمایز یک موجود با موجود دیگر) صراحتاً از عبارت تمایز یا تفاوت انتولوژیک (der ontologische unterschied) بهره می‌جوید (ibid.: 29).

۵. تأثیر برایت بر هایدر در سبک نگارش

کاپوتو معتقد است ماندگارترین تأثیری که برایت بر هایدر نهاده است به سبک نگارش او مربوط می‌شود. این مسئله وقتی اهمیت خود را بیش‌تر آشکار می‌کند که به یاد بیاوریم سبک نگارش آثاری چون وجود و زمان صرفاً امری مربوط به قالب اندیشه نیست، بلکه تعیین‌کننده محتوای اندیشه نیز است. از آن‌جاکه زبان برای هایدر خانه وجود است، سبک و نحوه به‌کاربردن زبان نیز نه امری فرعی و عرضی در اندیشه، بلکه عین اندیشه‌ورزی است. برایت در آثار خود و به‌ویژه کتاب *در باب وجود: طرح کلی انتولوژی اندیشه‌اش* را بر پایه اصطلاحاتی بنا می‌نهد و این اصطلاحات را در چنان ساختار نحوی‌ای به‌کار می‌گیرد که خواندن بخش‌های نه‌چندان مفصلی از کتاب وجود و زمان هایدر را در ذهن خواننده تداعی می‌کند. اصطلاحات وجود (sein) و موجود (seiende) به‌تواتر تمام در کتاب برایت به‌چشم می‌آیند و گاه این هر دو در یک جمله ظاهر می‌شوند. عبارت «وجود موجودات» (das sein des seienden) بیش از یک‌بار در کتاب ظهور پیدا می‌کند (Braig 1896: 146, 151, ...). واژه «وجود» در این کتاب نه‌فقط به‌صورت فعلی و از مصدر «وجودداشتن»، بلکه به‌صورت اسمی و در نقش‌های مسند، مسند الیه، فاعل، مفعول، متمم، و ... به‌کار می‌رود و این البته بیش و پیش از هر چیز نشان‌دهنده قصد و تلاش مؤلف است در این‌که از وجود سخن بگوید. آنچه خواننده وجود و زمان هایدر را نیز در اولین مواجهه‌اش با کتاب شگفت‌زده می‌کند همین نقش‌های نحوی غیرفعلی و مصدری است که هایدر در نگارشش به واژه وجود می‌بخشد. اگر در وجود و زمان ما وجود را امری می‌یابیم که مکرر درباره آن و در قالب نقش‌های نحوی گوناگون اندیشیده و سخن گفته می‌شود، بی‌تردید چنین نگارش غیرمعارفی از برایت اثر پذیرفته است. در استعمال واژه وجود به‌شکل فعل و مصدر (فلان وجود دارد، وجودداشتن فلان) چیزهای دیگر به‌کمک واژه وجود نشان داده می‌شوند، درباره چیزهای دیگر سخن گفته یا به آن‌ها اندیشیده می‌شود؛ اما خود وجود ناگفته، اندیشیده‌شده، مضموم، و مغفول باقی می‌ماند. برایت با استعمال این واژه در نقش‌های مختلف دستوری، هم‌چون مسند و مسند الیه و ...، در واقع وجود را از نسبیان به‌در می‌آورد، درباره آن صراحتاً سخن می‌گوید و بدان می‌اندیشد. این دقیقاً سبک نگارش وجود و زمان نیز است.

برایگ البته در جایی غیر از کتاب *در باب وجود*^{۳۳} حتی واژه *wesen* (ذات) را به صورت 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,...). برایگ گاه عبارات‌های طولانی‌ای می‌آورد که واژه‌های آن را با خطوط تیره از هم جدا کرده است، از قبیل: *Das zu- sich- selber-kommenkönnen*. قادر بودن برای به سوی خود باز آمدن، 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

رانه‌های نواسکولاستیک و مسیحی اندیشه هایدگر، یعنی آن مؤلفه‌هایی که تفکر او را به فلسفه غیر مدرن پیوند می‌دهند، به موازات رانه‌های فلسفی مدرنی هم چون پدیدارشناسی و فلسفه نوکانتی پیش می‌روند. پدیدارشناسی هوسرل اگر با علم الوجود برایگ در اندیشه هایدگر ملاقاتی نمی‌داشت، پدیدارشناسی هرمنوتیکی او پا به عرصه وجود نمی‌نهاد. تأثیر یک متاله نواسکولاستیک بر هایدگر، که بنابر قول خود هایدگر از قضا تأثیری مقطعی و زودگذر و سطحی نیر نبوده است، می‌تواند به تفسیر اندیشه متأخر هایدگر نیز در پرتو چنین تأثیری مدد رساند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این دو مجله عبارت بودند از

Literarische Rundschau für das katholische Deutschland و *Der Akademiker*

۲. هم‌چنین بنگرید به

Schaeffler, Richard (1978), *Frdnanigkeit des Denkens? Martin Heidegger and die Katholische Theologie*, darmstadt: Wissenschaftleiche Buchgesellschaft, 3-10.

۳. نام این منتقد محافظه‌کار Michael Glossner بود.

۴. هایدگر در وجود و زمان پس از تقویم دازاین، به مثابه یک کل توسط وجود - رو به - پایان دازاین، توجه می‌دهد که وجود دازاین نه فقط همان رو به پایان، بلکه وجود - رو به - آغاز هم است. این جا او با درهم آمیختن وجود - رو به - پایان و وجود - رو به - آغاز، از امتداد (*estreckung*) دازاین سخن

تأثیر کارل برایگ بر هایدگر ۱۰۱

به میان می‌آورد. او می‌گوید: نه فقط وجود به سوی آغاز، بلکه مهم‌تر از آن امتداد دازاین بین تولد و مرگ نیز به نسیان نهاده شده است (تأکید روی کلمه امتداد از هایدگر است) (SZ: 373).

این‌جا از اشاره به یک نکته نمی‌توانم خودداری کنم. در ترجمه کلمه یونانی *τανομή* به انگلیسی کلمه *tribute* آمده است که معنای هدیه و فدیة و پیش‌کشی نیز می‌دهد. این‌جا دلالت امتدادیافتن در واژه یونانی با دلالت هدیه‌کردن، صرف‌کردن، وقف‌کردن، ... در واژه انگلیسی منطبق می‌افتند. در وقف عربی ما هر دوی این دلالات را یک‌جا داریم. با وقف‌کردن خود یا چیزی متعلق به خود انسان امتداد پیدا می‌کند. در عرف نیز کسانی برای زنده نگه‌داشتن و امتدادبخشیدن به نام و یاد خود وقف می‌کنند. به عبارت دیگر خود را امتدادبخشیدن با وقف‌کردن خود هم‌منشأ است.

5. *energeia*: بالفعل، درکار

6. *entelecheia*: کمال

7. *hypoikeimonon*: subject: موضوع، زیرافکنده

8. *hypostasis*: status: وضعیت

9. *Ratio*: عقل، نسبت

10. *Logo*: عقل، زبان، دلیل

11. *arche*: principle: اصل آغازین

12. *aitia*: cause: علت

13. *topos*: locus: ناحیه

14. *telos*: destination: مقصد، غایت

۱۵. این فرمان به *papal encyclical pascendi domini gregis* مشهور است.

16. *Die deutschen Universitäten und das Universtätstudium.*

۱۷. نام کتاب فورستر چنین است:

Autorität und Freiheit (Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche): Authority and Freedom (Observations on the Cultural Problem of the Church).

18. *Kriegsnotsemester (War Emergency Semester).*

19. *Lebenslüge und Lebens Wahrheit: Lies of Life and Truth of Life*

20. *St. Bonaventura (1953), The Mind's Road to God, trans. Georg Boas, Macmillian.*

۲۱. ترجمه انگلیسی درس‌گفتارها در اثر زیر موجود است:

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

ضمناً پرویز ضیاشهابی ترجمه نیکو و دقیقی از متن آلمانی به زبان فارسی انجام داده است و انتشارات مینوی خرد در سال ۱۳۹۲ آن را به چاپ رسانده است.

۲۲. 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، اما اصل ادعا صحیح است. احمدی ادعا می‌کند که هایدگر اولین بار در درس‌گفتارهای ۱۹۲۶ تحت عنوان «مفاهیم بنیادین فلسفه باستان» اصطلاح تفاوت انتولوژیک را به کار برده است و به صفحه ۴ مجموعه آثار شماره ۲۲ ارجاع می‌دهد (احمدی ۱۳۸۱: ۲۱۳). هایدگر هرچند به‌ویژه در بند ۵۳ و چند بند پس از آن به مفهوم تفاوت انتولوژیک بسیار نزدیک می‌شود، اما نه در بند ۵۳، نه در صفحه ۴ و نه هیچ‌کجای دیگر GA22 اثری از کاربرد خود اصطلاح دیده نمی‌شود.

۲۳. بنگرید به

Braig, Carl (1882), *Die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Princip des Subjektivismus*, Freiburg: Herder, ,P iv quoted in.

کتاب‌نامه

- Braig, Carl (1896), *Vom Sein: A briß der Ontologie*, Herder'sche Verlagshandlung.
- Caputo, John D. (1998), *Heidegger and Aquinas; an Essay Overcoming Metaphysics*, Foldham University Press.
- Gadamer, H. G. (1983), *Heidegger's Weg: Studium zum Sprätwerk*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gadamer, H. G. (2007), *The Gadamer Reader: A Boquet of the Later Writings*, ed. and trans. R. Palmer, Northwestern University Press.
- Heidegger, M. (1975), *Gesamtausgabe 24: Die Grundproblem der Phänemenologie*, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976), *Gesamtausgabe 9: Wegmarken*, Fráncfort: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983), *Gesamtausgabe 13: Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1910-1976 aus der Erfahrung des Denkens*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1999), *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, trans. P. Emad and K. Maly, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000), *Gesamtausgabe 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Edición de Hermann Heidegger, Frankfurt A. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2001), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Heidegger, M. (2004), *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.
- Heidegger, M. (2007), *Gesamtausgabe 14: Zur Sach des Denken*, Vittorio Klostermann.
- King, Peter (2003), "Duns Scotus on Metaphysics", in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Thomas Williams (ed.), Cambridge University Press.

تأثیر کارل برایگ بر هایدگر ۱۰۳

- Kisiel, T. and T. Sheehan (eds.) (2007), *Becoming Heidegger*, Northwestern University Press.
- Lafont, C. (2000), *Heidegger, Language and World- Disclosure*, trans. Harman, G, Cambridge University Press.
- McGrath, S. J. (2001), *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press.
- O'Meara, Thomas Franklin (1991), *Cruch and Culture: German Catholic Theology, 1860-1914*, Notre Dame University Press.
- Ott, Hugo (1995), "Heidegger's Catholic Origins", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol 26, issue 2.
- Reardon, Bernard (1985), *Religion at the Age of Romanticism*, Cambridge University Press.
- Safranski, Rudiger (1998), *Martin Heidegger between Good and Evil*, trans. Ewald Osers, Harvard University Press.
- Schäeffler, Richard (1978), *Frommigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die Katholische Theologie*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Scutos, Duns (2014), *Questions on Aristotle's Categories*, trans. Newton, Lloyd Washington, DC: Catholic University of America Press
- Van Buren, John (1994), *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press.
- Williams, Thomas (2005), "The Doctrine of Univocity is True and Salutory", in *Modern Theology*, vol. 21, no 4.

