

تفکر فقر خویش را بپذیرد

اتو پگkler *

احمدعلی حیدری **

پروفسور اتو پگkler (Otto Pöggeler) از استادان سرشناس فلسفه آلمانی است و به عنوان یکی از مهمترین شارحان هگل و هایدگر آثار متعددی تألیف کرده که به بسیاری از زبانها ترجمه شده است. وی در سالهای اخیر به حوزه‌های جدیدتری نیز پرداخته است و از فلاسفه برجسته امروز آلمان محسوب می‌شود.

در ملاقات و مصاحبه‌ای که در سال ۲۰۰۳ در شهر بوخوم آلمان صورت گرفت، دکتر علی اصغر مصلح پیرامون حوزه‌های مختلف فلسفه آلمانی با پروفسور پگkler گفتگو کرد. این مصاحبه علاوه بر گفتگوی حضوری، چند پرسش مکتوب را نیز شامل می‌شد که پروفسور پگkler نیز مکتوب به آنها پاسخ گفت. متن حاضر ترجمه پاسخ‌های وی است که جناب آقای دکتر احمدعلی حیدری آن را به فارسی برگردانده‌اند. این متن نیز مانند آثار دیگر پگkler دشوار و اشارتی است، اما در برگردان فارسی سعی شده است ضمن وفاداری کامل به نوشته مولف، تا حد امکان به فارسی روان برگردانده شود.

پروفسور پگkler در سال ۱۹۵۵ از رساله دکتری خود با عنوان *نقد هگل از عصر رومانتیک* دفاع کرد، در سال ۱۹۶۵ به منصب استادی نائل آمد، از سال ۱۹۶۸ مدیریت آرشيو هگل را در دانشگاه بوخوم آلمان عهده‌دار شد و در سال ۱۹۹۴ بازنشسته

*. استاد آکادمی ایالت نوردراین وستفالن آلمان.

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی:

تهران، سعادت آباد، خیابان علامه طباطبایی جنوبی، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی دانشگاه علامه طباطبایی، گروه فلسفه.
aaheydari@gmx.de

گردید. وی در حال حاضر عضو آکادمی ایالت نوردراین وستفالن آلمان است.

برخی از آثار پگلا به قرار زیر است:

تقد هگل از عصر روماتیک (۱۹۵۶)

پرسش از هنر؛ از هگل تا هیدگر (۱۹۸۴)

ایده هگل در باب پدیدارشناسی روح (۱۹۷۳)

حوالت و تاریخ؛ آنتیگونه در آینه معانی و اشکال از روزگار هگل و هلدربین (۲۰۰۴)

پایان تاریخ؟ از هگل تا فوکومایا (۱۹۹۵)

گفتگوهای غربی-شرقی؛ هیدگر و لائو-تسه (۱۹۸۷)

طریقت تفکر مارتین هیدگر (ج. چهارم ۱۹۹۴)

لطفاً به نحو مختصر شرح حال فکری و شرایط و مبانی پیدایش آثارتان را شرح

دهید.

در جایی گفتم که من در جنگ جهانی اخیر از اطرافیان خودم هیچ کس را نمی‌شناختم که به پیروزی هیتلر باور داشته باشد. در این باره هانس-گئورگ گادامر هم خاطر نشان کرده است که «به‌رغم فاصله‌ای که از رژیم حاکم داشتم اگر پنج سال جوان‌تر بودم چه بسا در سال ۱۹۴۰ از سقوط پاریس غریو شادی برمی‌کشیدم». افراد متولد دهه ۲۰ با اندکی تفاوت سن می‌توانستند اشکال کاملاً متفاوتی از زندگی داشته باشند. در جوانی به نواختن ارگ علائق زیادی داشتم و آرزو داشتم جهان را با قایق بگردم. هنگامی که از پارو زدن به خانه می‌آمدم، به دستم صابون مخصوصی می‌مالیدم تا آماسی در دستم پدید نیاید و مانعی برای نواختن ارگ نشود. در آن هنگام کلید سه ارگ را داشتم؛ یکی از آنها یک اتصال الکتریکی از میز نواختن تا دستگاه ارگ داشت، دیگری یک اتصال بادی داشت و سومی واقعاً یک ارگ قدیمی با اتصالی مکانیکی بود. نت‌های ارگ به همان اندازه کتاب‌های مربوط به ساخت ارگ، از ذخایر کهن به‌وفور عرضه می‌شد اما چیزهای جدید بسیار کمی برای خرید وجود داشت. در پانزده سالگی در نیروی هوایی به عنوان دستیار مشغول به کار شدم؛ در اوت ۱۹۴۴ به‌هنگام یک مرخصی کوتاه، خشم پدرم را نسبت به اعدام سبانه عاملان ترور بیستم ماه ژوئن تجربه کردم و این نکته بر من آشکار شد که سیاست برای امکان‌های زندگی ما تعیین‌کننده است. به همین جهت پس از جنگ به تحصیل تاریخ، و علاوه بر آن، به ادبیات پرداختم تا جهتی پیدا کنم. گزین‌گویی‌های پاسکال و رساله‌های کرگور را خواندم و برای امتحان یونانی، دیالوگ‌های افلاطون را. شیوه ارائه دروس فلسفه در دانشگاه بگونه‌ای بود که از همان نیمسال اول لازم نبود به فلسفه بپردازیم. سپس این ارسطو بود که من را با منطق خودش به پرسش‌های فلسفی رهنمون ساخت؛ اخلاقی نیکوماخوسی به یک موطن فلسفی ماندگارم تبدیل شد. بدین ترتیب توانستم در شهر

بُن از ریاضیات و زیبایی‌شناسی به جانب اسکار بکر (Oskar Becker) سوق پیدا کنم که وی از سر میل به سال‌های زیبای بلافاصله پس از جنگ جهانی اول به فرایبورگ هوسرل و هیدگر اشارت داشت.

کدامیک از مکاتب و جنبش‌های فلسفی سده بیستم، از منظر شما مهم‌ترین‌ها هستند؟ مشخصات عمومی فلسفه قرن بیستم چیست؟

با اینکه یک دانش‌آموز دبیرستانی بودم در همایش‌هایی که در قصر بیلشتاین (Bilstein) در نزدیکی محل زندگی ما برگزار می‌شد، شرکت می‌کردم. در آنجا بود که با ناشران پیش‌روی مانند ایگن کُگن (Eugen Kogon) و والتر دیرکس (Walter Dirks) آشنا شدم. اتو برنهارد رگله (Otto Bernhard Regele) سالن اجلاس را مانند یک سالن جشن مورد خطاب قرار می‌داد و دیرکس به‌عنوان انباری خرابه، تلقی از زندگی و جهت‌گیری‌های سیاسی، برداشت از این همایش‌ها را کاملاً متمایز می‌ساخت. خیلی زود به آراء امانوئل مونیر (Emmanuel Mounier) توجه یافتم و فیلسوفانی که از جنبش مقاومت فرانسه برآمده بودند. البته من رساله دکتری‌ام را درباره *نقد هگل از عصر رمانتیک* نوشتم، زیرا در زمان گوتته دوره‌ای را دیدم که مجال می‌داد، به‌عنوان مثال، با انگلستان در دوران ملکه الیزابت همطرز قرار گیرد. به‌هر حال برای دانشجویان شهر بن، در آن هنگام، پاریس پایتخت معنوی اروپا بود. هنگامی که در سال ۱۹۵۷ مدت زمان کوتاهی در پاریس کار کردم، هیچ کس در این تردید نداشت که هیدگر مهم‌ترین فیلسوف زمانه است. البته از رابطه نزدیکی که با کارل-اتو آپل (Karl-Otto Apel) داشتم، آموختم که جهان فلسفه از طریق سه حکمت فلسفه‌ورزی متأثر شده است: از طریق ماتریالیسم دیالکتیک در بلوک شرق، از طریق فلسفه‌ورزی نقد زبانی، تحلیلی و عمل‌گرا در اسکاندیناوی، انگلستان و ایالات متحده آمریکا و از طریق جهت‌گیری‌های اگزیستنتسی در اروپای قاره‌ای. آیا این تقسیم‌بندی سه‌گانه به‌نحو وحدانی مجالی می‌یافت که با یک فلسفه هرمنوتیک متحول گردد؟ این نقطه آغازین پرسش سالهای پنجاه و شصت بود.

از نظر شما پژوهش‌های مربوط به هگل در دهه‌های اخیر چه مشخصاتی دارد؟ و چه وجوهی از اندیشه هگل در این پژوهش‌ها برجستگی دارد؟

تلقی من این است که هگل حق منویات عصر رمانتیک و یا حتی هلدلین را برآورده نکرده است. البته او در فرانکفورت در حلقه‌ای که پیرامون هلدلین گرد هم آمده بودند، زندگی و اندیشه کرده است. او نیز در وهله نخست علیه *آته‌نیم* (Athenäum)، مجله رمانتیک‌ها صرفاً با نگاهی انتقادآمیز مقابله نکرد. به‌هر حال در شهر بن پس از جنگ جهانی دوم، رساله *در باب آزادی شلینگ* (با پرسش وی در باره نسبت آزادی با طبیعت و با خویشتن انسان و همچنین پرسش وی درباره شر) به‌عنوان قله اندیشه مغرب‌زمین به‌حساب می‌آمد. حتی خود ماکس شلر در نوشته‌های متأخرش نتوانسته است آن را به‌نحو درخوری تکرار کند. هنگامی که ما در شهر بُن در کنار چاپ آثار ویراسته‌ی هگل که از سال ۱۹۶۱ آغاز شده بود، *مطالعات-هگل* (Hegel-Studien) را ارائه دادیم، مسأله بر سر پرداختن انضمامی از انگیزه‌های کار هگل بود. اندیشمندان متمایزی مانند فرانتس رزن تسوایگ (Franz Rosenzweig) و مارتین هیدگر در

قرن بیستم زحمت پرداختن به این انگیزه‌ها را به خود داده بودند. البته در کنار این برداشت آزاد از آراء هگل از بستر فلسفه‌ورزی اختصاصی، جزمیاتی هگل‌انگارانه ظاهر شد که خود را در فلسفه نظام‌مند این برلنی متمرکز کرد. در مقابل هگل می‌بایست در کوشش‌هایی که او به‌عنوان مثال درخصوص مسائل مربوط به قانون اساسی اروپایی و آثار مربوط به هنر صورت می‌داد، ملاحظه شود. در این ملاحظه نقد هگل نمی‌توانست صورت نگیرد، البته چنین به‌نظم می‌رسد، که هگل صرفاً از این طریق اهمیت می‌یافت.

جایگاه هیدگر را در اندیشه فلسفی قرن بیستم چگونه توصیف می‌کنید؟ تاثیر ویژه‌ی هیدگر بر فلسفه معاصر در چیست؟

ماکس مولر در کتاب *فلسفه اگزیستانس در زندگی معنوی معاصر* (Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart) در سال ۱۹۴۹ نشان داد که هیدگر دقیقاً یک فیلسوف اگزیستانس، مانند یاسپرس یا سارتر، نیست؛ پرسش او پرسش وجود است. این بدان معنی است که هیدگر سنت فلسفی را از زمان پیش‌سقراطیان برمی‌گیرد و بر مبنای انگیزه‌های هدایت‌گری «شالوده‌شکنی می‌کند». بدین ترتیب او توانست مبادی ویژه خود را بیابد، که دیگر نه به سبک و سیاق گذشته به یک سیستم منجر شود که خود را در شمار امور تاریخی قرار دهد و نه کوشش کند تاریخ را در خود جای دهد. از نظر اسکار بکر (هم‌شاگردی هیدگر نزد هوسرل) و نیز از نظر هانس-گئورگ گادامر می‌توان یک خط زنده تجربه فلسفی از درس‌گفتارهای متقدم هیدگر در فرایبورگ تا سخنرانی‌های وی در باره *سراغاز کار هنری* ترسیم کرد؛ اما در مقابل، در هستی و *زمان*، هیدگری است که در ملاحظات مدرسی ذوب شده است. در این تلقی، به این نکته توجه نشده است که هستی و *زمان* یک کار نیمه‌تمام باقی ماند، که به سبب طرح‌های متمایز از بخش سوم باقی‌مانده و انجام نشده به فراتر از خویش دلالت دارد. هنگامی که در سال ۱۹۵۳ درس گفتار هیدگر با عنوان *مقدمه‌ای بر متافیزیک منتشر شد*، روشن بود که هیدگر در سال‌های سی در مقایسه با کتاب *هستی و زمان* به نحو دیگری می‌اندیشیده است؛ و در تاملات بعدی‌اش از زمان سخنرانی در شهر برمن با عنوان *بصیرتی به آنچه که هست*، مربوط به دسامبر ۱۹۴۹. این برای من همواره بدیهی بوده است که بر مبنای آراء هوسرل و شلر آغاز کنم و هیدگر را در کلیت بزرگتر فلسفه پدیدارشناسی ببینم.

شما در یکی از آثارتان می‌نویسید که «هستی و زمان» هیدگر، اثر اصلی و «ادای سهمی به فلسفه؛ در باره *رخداد*» مهم‌ترین اثر وی است. در اینجا «*رخداد*» به چه معنی است؟ و در چه چیزی می‌توان معنای «*رخداد*» را دریافت؟

از سال ۱۹۵۹ توانستم مکرر هیدگر را در گفتگوهای چند روزه‌ای ملاقات کنم و در جریان این ملاقات‌ها توانستم *ادای سهمی* به فلسفه را در نسخه تایپ‌شده نیز مطالعه کنم. در این میان درس‌گفتار بزرگ مربوط به نیمسال زمستانی ۱۹۲۹/۳۰ نیز ویراسته و چاپ شده است؛ این نشان‌دهنده یک گشت است. عزم هیدگر برای برآوردن این کوشش که ارسطو از جانب منتقدش لوتر خوانده شود و از منظر شهادت ایمانی مسیحی فضاهایی جهت پرسش پدید آید، به کلی منقطع شد، فضاهایی که فراتر از فلسفه

متأثر از یونانیت جریان یابند. اکنون هیدگر همچون نیچه بنا را بر این می‌گذارد که عقل در تاریخ مغرب‌زمین، زندگی را مسخ کرده و پوشانده است (زندگی در آن گستره‌ای که ارگانسیم زنده را به‌همان اندازه زندگی دینی در برمی‌گیرد). سپس هیدگر دید که هلدرلین چیزی را که شایسته اندیشیدن است به‌گونه‌ای متناسبتی - به‌عنوان مثال در ادبیات - به عبارت در آورده است: «دراز است/زمان، اما رخ می‌نماید/ امر حقیقی». دیگر مسأله بر سر این نبود که معنای وجود از ساحت‌های زمان روشن گردد بلکه بیشتر امر حقیقی خود چونان تاریخ در یک معنای ممتاز اخذ می‌گردد. هیدگر نیز در واژه «رخداد» (Ereignis) در وهله نخست پیش‌آمدی تاریخی را دیده است. اما سپس کوشش کرد آن امر خاص را جست‌وجو کند که «به نحو مابعدالطبیعی» پوشیده مانده بود. او امر خاص و امر اصیل را چونان آغازی در نظر گرفت، تا بدین ترتیب چونان «سر (Ur)» سرآغازی باشد که نیز همراه «رخ (Er)» در واژه «رخداد» (Ereignis) بر زبان جاری می‌شد. بعدها هیدگر باز هم پیش‌تر رفت: از آنجا که پیش‌تر از این در زبان آلمانی به جای رخداد، چشم‌داشت (Eräugnis) گفته شده است، او دازاین را که از آن برای گشودگی وجود استفاده کرده است، چونان چشم‌داشته‌شده (eräugt) از جانب وجود، تلقی کرد.^۱

آیا می‌توان گفت که «هیدگری‌ها» به «مکاتب» مختلفی تقسیم شده‌اند؟ تا کجا می‌توان گفت که سخن‌گفتن از «هیدگری‌های ارتدکس» معنی‌دار است؟ شما رابطه هیدگر را با پسامدرن‌ها چگونه ارزیابی می‌کنید؟

کتاب من با عنوان *طریقت تفکر مارتین هیدگر* (Der Denkweg Martin Heideggers) یک بازترسیم تاریخی از طریقت هیدگر تلقی می‌گردد. در این میان بسیاری از درس‌گفتارها و نوشته‌های هیدگر در مجموعه آثار ارائه شده است؛ بدین ترتیب از منظر تاریخی می‌توان دقیق‌تر نشان داد که هیدگر در مراحل مختلف طریقتش چگونه می‌اندیشیده است (متأسفانه چنین کاری را غالباً فقط برای یک درس‌گفتار و یا دوره‌ای از درس‌گفتارها صورت می‌دهند و نه برای کل راه). اگر در فرانسه، نیچه‌ای دیگر با هیدگر، و حتی هیدگر از این منظر جدید به نیچه دیده شده است، یا هیدگر به زمینه پست مدرن ارتباط داده می‌شود، غالباً بسیار زود و به سرعت به‌جانب نقدی از هیدگر انحراف می‌یابد که البته کم‌مایه و تنک است و طریقت هیدگر را در کلیت و تمامیت‌اش رهنمی‌سپرد. از این رو طبیعی است که هیدگر را از دیگر افق‌های تفکرمان ببینیم و باید هم ببینیم.

سه دهه پس از درگذشت هیدگر، واژگان کلیدی او مانند «فراموشی وجود»، «بی‌وطن بودن»، «فقر تفکر» و «نقد تکنیک» چه اهمیتی دارند؟

هیدگر در درس گفتار *مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه «هستم»* در «من هستم» را به یک معنای کهن وجود بازگرداند؛ در زبان یونانی این معنی با واژه‌ی *فوزیس* (physis) هم‌سخن است. یکی از گزین‌گویه‌های هراکلیت که این واژه در آن قرار دارد تقریباً به این نحو ترجمه شده است: «طبیعت دوست دارد، خود را مستور سازد». هیدگر از این که *فوزیس* را به طبیعت ترجمه کند، امتناع می‌ورزد؛ از نظر او *فوزیس* واژه

بنیادین هراکلیت و مطابق با وجود پارمنیدس است. زبان‌شناسان (از جمله گادامر) جهت‌دادن تفکر هراکلیت را به فوزیس از جانب هیدگر چونان اسطوره‌سازی تلقی کرده‌اند. معنی این سخن سرانجام این است که رأی هیدگر درباره فراموشی وجود امر فراموش‌شده‌ای را مبدأ قرار می‌دهد که بیشتر حدس ویژه‌ای او درباره یک آغاز ممکن تفکر است. «تاریخ وجود» آن‌طور که هیدگر آن را می‌بیند، برای مراحل بعدی به اصلاحات بیشتری نیازمند است. نقد هیدگر از تکنیک کوشش می‌کند نشان دهد که خواست احاطه تکنیک بر همه چیز و هر کس، آنچه را که موجب تعهد و الزام ما است، می‌رباید؛ تفکر فقر خویش را بپذیرد و خویش را بر چیزی متمرکز کند که بتواند تعهد نویی بدهد. هیدگر با این افکار انگیزه‌هایی را به میان می‌آورد که مارا به‌جانب تکالیف تعیین‌کننده تفکر هدایت می‌کند.

شما اخیراً مقالاتی در باره موضوع گفتگو مانند مقاله‌ای درباره هیدگر و لائو-تسه نوشته‌اید. گفتگو بطور کلی و گفتگو بطور خاص میان «غرب» و «شرق» برای شما متضمن چه معنایی است؟

من چندین بار از ژاپن و کره دیدن کرده‌ام؛ از آن جایی که بر زبان‌های ژاپنی و کره‌ای تسلطی ندارم، کوشش کردم تاریخ شرق دور را از جانب هنر تصور کنم. هیدگر شاگردان ژاپنی بسیاری داشت؛ البته او گفته بود که چین برای او بیشتر از ژاپن اهمیت دارد. من خواسته‌ام از طریق مواجهه هیدگر با لائو-تسه امکان چنین چیزی را برای خودم روشن کنم. گئورگ میش (Georg Misch) پس از سفری جهان‌گردانه در کتاب مصور راهی به‌دورن فلسفه، آغاز حرکت در عالم مابعدالطبیعه را چونان یک «رخداد» ملاحظه کرده است. این رخداد در هند با درونی‌شدن من آغاز می‌گردد، در چین با زندگی انسانی در جامعه، در یونان با مشاهده کیهان. «سرواژگان (Urworte) مابعدالطبیعی»، برهمن، تائو و لوگوس نامیده شده‌اند. هیدگر چنین تصرفی را در تاریخ جهان بطور کلی بر خود جایز نمی‌دانست اما امیدوار به گفتگویی میان اروپایی‌ها و ژاپنی‌ها با ملاحظه راه متفاوت آنها در جهان متمدن متأثر از تکنیک بود.

از نظر شما میان سیاست و فلسفه چه پیوندی برقرار است؟ اندیشه فلسفی چگونه و چه اندازه بر سیاست تأثیر می‌گذارد؟ و شما چگونه «مورد هیدگر» را داور می‌کنید؟

پس از جنگ جهانی دوم مواجهه میان دانشجویان فرانسوی و آلمانی از حد و مرزهای سیاسی فراتر رفت. البته هنگامی که مردان پیری مانند آدنauer (Adenauer) و دو گل (de Gaulle) در سال ۱۹۶۳ وجوه مشترکات سیاست جدید دو کشور را تصویب کردند، مصالح آمریکای شمالی مد نظر قرار گرفت. این نقد بر بزرگان فلسفه آلمانی در قرن بیستم مانند هوسرل و هیدگر وارد است که آنها سیاست را بسیار کم‌مورد توجه قرار داده بودند. از این رو قریب‌به‌اتفاق شاگردان هیدگر به خوبی کوشش کردند از چیزی که در آن روزگار فلسفه عملی یا سیاسی نامیده می‌شد، اعاده حیثیت کنند. این کوشش برای جوان‌ترها یک نقطه آغاز بدیهی بود و البته با سیاسی‌کاری‌هایی که در ماه مه ۱۹۶۸ شایع شد، متمایز است. در

قبال این سیاسی کاری‌ها باید بر این نکته تاکید گردد که فلسفه می‌تواند فضای تحرک اعمال انسانی را تعدیل کند، اما مخاطره تصمیم‌گیری باید به سیاست‌مداران واگذار گردد. هیدگر این نسبت را در قلمرو دینی باز نمود، بدین ترتیب که تفکر را از ایمان جدا کرد و آن را به نظامی از تفسیر (Hermeneutik) که فقط بگونه‌ای صوری نمایان می‌سازد، محدود کرد.

شما نسبت میان فلسفه و عرفان را چگونه توصیف می‌کنید؟ چه تاثیرهایی از مایستر اکهارت بر هیدگر می‌بینید؟

عرفان در انحاء مختلف ظهورش می‌کوشد دیانت موجود را کاملاً امری شخصی گرداند تا آن را به نحو آزاد شکوفا سازد. به همین خاطر باید فلسفه نسبت به آن نزدیکی خاصی داشته باشد. هگل در سالهای اقامت در شهر جینا (Jena) رو به خاورمیانه کرد. او می‌خواست مجالی پدید آورد تا تاریخ ادیان را با ایران شروع کند، جایی که آدمی نور را در برابر ظلمت و نیکی را در برابر بدی می‌گذاشت و به این ترتیب به اخلاق اولویت می‌بخشید. در برلین هگل در کتاب جامع *دایره المعارف*، در بندهای نهایی کتاب تلقی بنیادی خود را به وسیله ابیاتی از مولانا (بر اساس ترجمه روکرت Rückert) بیان شده می‌یافت. مارتین هیدگر نامه‌اش را به ارنست یونگر (Ernst Jünger)، که بعداً آن را تحت عنوان *در باره پرسش وجود* نامید، با عبارتی از گوته از «یادداشت‌ها و مقالات» در باره *دیوان غربی-شرقی* به پایان برد. هنگامی که هلدرلین برای او تعیین کننده شده بود، به سنت دیگری یعنی عرفان معطوف گردید. عرفان از سکوت فرد پدید می‌آید، اسطوره کلامی است که برای یک جامعه تعهدآور بود. هیدگر همانند هلدرلین امر اسطوره‌ای را به حقیقت چنان نامستوری ربط می‌دهد؛ مستوری نیز به همین تعلق دارد، به خصوص چنان خویش را مستور ساختن در راز به گونه‌ای که اصلاً حقیقت چنان بازبودگی سر برمی‌آورد و رخ می‌دهد. بدین ترتیب امر عرفانی در اسطوره خود را اعلان می‌کند و هیدگر می‌تواند، در عطف توجهی که به هلدرلین کرده است به مایستر اکهارت نیز وفادار بماند. هانس-گئورگ گادامر گزارش کرده است که آدمی در سده بیستم از هیدگر این انتظار را داشت که کتابی درباره مایستر اکهارت (به جای هستی و زمان!) بنویسد. هیدگر حتی در اواخر عمر وقتی که با برنهارد ولته (Bernhard Welte)، درباره مراسم به خاک سپاری‌اش در مسکیرش (Meßkirch) صحبت می‌کرد، نیز از مایستر اکهارت سخن بمیان آورد.

اهمیت هرمنوتیک را در فلسفه معاصر چگونه ارزیابی می‌کنید؟ و گادامر در فلسفه معاصر چه جایگاهی دارد؟

به خاطر گرایشی که در دوران تحصیلم در شهر بن داشتم، خیلی زود به جیان باتیستا ویکو (Gianbattista Vico) و «توپیک (Topik)» پرداختم. از واژه‌ها و تعبیر راهنمای *topoi* و *loci* به معنی مکانها چنین برمی‌آید که توپیک به پژوهش‌های مربوط به فضاهای بازی برای پرسیدن می‌پردازد. آنقدر علاقمند بودم که از یک فلسفه‌ورزی مبتنی بر توپیک سخن می‌گفتم، البته در جریان درس گفتارهایم در آمریکا دیدم که دانشجویان در زبان انگلیسی نمی‌توانند به معنایی که از واژه *loci* یعنی مکان مراد است

توجه کنند. در مقابل «هرمنوتیک» به یک واژه جادویی تبدیل شد، که به نظر می‌رسید به یک فلسفه‌ورزی آینده منجر می‌شود. بدین ترتیب من از یک فلسفه هرمنوتیکی سخن گفته‌ام. البته در این ارتباط سنت‌های متفاوتی را به میان آورده‌ام، به‌عنوان مثال سنت دیلتای و شاگرد و دامادش گئورک میش. تفکر گادامر برای من صرفاً یکی از شکل‌گیری‌های ممکن هرمنوتیک بود. اگر به‌طور یک‌جانبه بر کتاب حقیقت و روش گادامر (۱۹۶۰) متمرکز شویم، بدین ترتیب جایگاه گادامر در فلسفه هرمنوتیکی پوشیده می‌ماند. گادامر هنوز در سال ۱۹۹۰ به‌عنوان شخصی نود ساله قطعه مهمی از دومین اثر اصلی‌اش یعنی *مطالعات-افلاطونی* را عرضه کرد. وی در مقاله *واژه و تصویر-«هر قدر حقیقت، همان قدر موجود»* افلاطونی را که قائل به تبعید شاعران از جمهوری بود، به‌گونه‌ی شاعر پیوند می‌زند. این یک درباره حلزون‌های دریایی و خرچنگها در ساحل دریای ونیز می‌گوید: «هر قدر حقیقت؛ همان قدر موجود». امر حقیقی و امر وحیانی باید متوازن با وجود باشند. این توازن از نظر گادامر در اشکال متفاوتی شکوفا می‌گردد؛ در آنچه که موزون است، در آنچه که شایسته است، به‌وقت مقتضی و به آنچه که بایسته آدمی است. با این افکار است که گادامر از آن فلسفه هرمنوتیک فراتر می‌رود، که بر مبنای حقیقت و روش بطور ممتازی به ارسطو پیوند خورده است. او از افلاطون و گوتته چیزی را به بار می‌نشانند که مجازیم آن را در عداد یک فلسفه هرمنوتیکی قرار دهیم.

پی‌نوشت

۱. هیدگر برای بیان وضعیت ویژه انسان در میان موجودات و وجود از واژه دازاین استفاده کرده است. دازاین به اعتبار بهره‌مندی از هستی (Sein) نسبتی با موجودات دارد و به اعتبار بهره‌مندی از دا (Da)، این مجال و امکان را می‌یابد که از شرایط اُنْتیک و ناظر به امور موجود فراتر رود و به اصطلاح در قلمرو اگزیزتانسسیال وارد شود. مطابق تلقی پگلا وجود در هستی و زمان هیدگر خود را بر دازاین می‌گشاید (erschliessen) و دازاین در مقام گشوده‌شده (erschlossen) است در حالیکه در تلقی متأخر هیدگر دازاین در مقام چشم‌داشته‌شده (eräugt) است یعنی وجود به آدمی چشم‌دارد و از این چشم‌داشت است که دازاین می‌تواند بهره‌مند از دا باشد که مجال برای تقرب به وجود و پرسش از آن پدید می‌آورد. تفصیل این مطلب در: حیدری، احمد علی. (۱۳۸۵). «جایگاه دا در دازاین کتاب هستی و زمان هیدگر». *حکمت و فلسفه*. سال دوم، شماره چهارم، ص ۱۲۲.