

**Sophia Perennis**

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International  
(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

## SOPHIA PERENNIS

*The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*

Vol. 20, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 43

### The role of Givenness in early Heidegger's perspective

pp. 279-303

DOI: 10.22034/IW.2024.421879.1738

Hedieh Yaghubi Bojmaeh \*

Bahman Pazouki \*\*

#### Abstract

Martin Heidegger's philosophical inquiry following World War I centers around the profound question, "Is there something given?" This question emerges as a pivotal juncture in the development of phenomenology. The specific perspective from which Heidegger poses the problem of givenness leads to a complex set of philosophical dilemmas, ultimately challenging the prevailing conceptions of philosophy as a science of objects or epistemology.

In this article, we explore first the significance of the early Heidegger's inquiry into the question of givenness, scrutinize his critique of Kantian notions of givenness, and ultimately

---

\* Ph.D Student. Department of Philosophy, Iranian Institut of Philosophy, Tehran, Iran. E-mail: h.yaghubi88@gmail.com

\*\* Assistant Professor, Iranian institute of philosophy. E-mail: bpazouki@irip.ir

Recived date: 6/4/2023

Accepted date: 28/7/2023

elucidate what the authentic content of "it gives/es gibt" can be from Heidegger's perspective in phenomenology. In fact, we will unravel the intricate layers that encompass the question of givenness as envisioned by Heidegger, which forms the foundation of his phenomenological endeavor.

**Key words:** Givenness, Heidegger, Husserl, Phenomenology, Natorp, Rickert.

### Extended Abstract

Martin Heidegger's philosophical inquiry following World War I centers around the profound question, "Is there something given?" This question emerges as a pivotal juncture in the development of phenomenology, in such a way that it connects givenness with the destiny of phenomenology. The specific perspective from which Heidegger poses the problem of givenness leads to a complex set of philosophical dilemmas, ultimately challenging the prevailing conceptions of philosophy. To put in other words, any determination that we give to givenness in this question leads us to a realm in contrast with the other; one trajectory towards the realm of philosophy as a science of objects and things, and the other towards philosophy as an introduction to the experience of "the world".

In this article, we explore first the significance of the early Heidegger's inquiry into the question of givenness, scrutinize his critique of Kantian notions of givenness, and ultimately elucidate what the authentic content of "it gives/es gibt" can be from Heidegger's perspective in phenomenology. In fact, we will unravel the intricate layers that encompass the question of givenness as envisioned by Heidegger, which forms the foundation of his phenomenological endeavor.

First and foremost, it is imperative to underscore the central role that the discourse on givenness plays in Heidegger's philosophical project. For Heidegger, givenness becomes the locus where the boundaries between being and non-being blur. According to Heidegger's view, things are not perceived but in a surrounding world (Umwelt). If we construe the content of givenness as restricted solely to objects and things, it renders the surrounding world inaccessible. Consequently, other entities themselves lose the capacity to be given. Therefore, the realm of objectification and the theory that according to which everything is merely objects of the transcendental subject leads us to the abyss of nothingness. This redirection in Heidegger's thought compels us to reevaluate the paradigm of objectivity and the philosophical theories that relegate all existence to the subjective realm.

However, to comprehend the genuine content of givenness according to Heidegger, one must acknowledge that givenness is prior to and independent of the subject. This essence of givenness, in the first stance, eludes the frame of reference of a personal subject, transcending the conception of being an object of a given subject. In this light, the content of givenness cannot be reduced to theoretical objectivation. Instead, it finds direct correlation with meaningfulness.

The phrase "es gibt" or "it gives" conveys an essential distinction. It does not merely signify the existence of objects or things; rather, it designates the world itself. The world, in Heidegger's conceptualization, imparts significance and shapes existence while eluding the confines of the subject-object duality or any theoretical objectivation. Heidegger's words in the final question of the twelfth paragraph of his post-World War I lecture intertwine with the essence of givenness and the crossroads that it imposes on philosophical contemplation.

Hence, the givenness that Heidegger engages with is not merely an element among other achievements of phenomenology. In fact, it refuses to be placed within the same sphere of phenomenological characteristics such as intentionality, categorial intuition, the a priori, and the like. Heidegger's conception of givenness demonstrates that the content of the phrase "es gibt" extends far beyond the conventional scope of phenomenology prevalent before him.

Givenness is not, for Heidegger, just one piece in the puzzle of philosophical inquiry; it serves as the key that unlocks the most crucial characteristic of a phenomenological quest and reveals what lies truly at the core of phenomenology. It is an inquiry into the nature of the world, capturing its complexity and depth. Heidegger posits that it is within the question of givenness that the future of philosophy finds its direction. He invites us to perceive philosophy not as a science of objects but as a gateway to the profound experience of "the world."

In summary, Martin Heidegger's exploration of the question of givenness emerges as a vital theme within the domain of phenomenology. This inquiry challenges established notions of philosophy and reveals the essence of phenomenology. It demonstrates that the concept of givenness extends beyond theoretical objectivation, leading us to recognize the world as the ultimate meaning giver, transcending traditional subject-object dualities. In this way, Heidegger not only critiques neo-Kantian epistemology but also reshapes the direction of philosophical inquiry by placing givenness at its core. This shift in perspective opens the door to experiencing "the world" and fundamentally alters our understanding of the nature of philosophy itself.

### References

- Heidegger, Martin (1977) *Sein und Zeit* (1927), GA 2, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1999), "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem" (1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, hrsg. von Bernd Heimbüchel, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (2007), "Zeit und Sein" (1919), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 14, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt, Vittorio Klostermann.

این مقاله دارای درجه  
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۲۷۹-۳۰۳

## نقش دادگی در اندیشه هایدگر متقدم

هدیه یعقوبی\*

بهمن بازوکی\*\*

### چکیده

هایدگر در اولین درسگفتار خود پس از جنگ جهانی اول به طرح پرسشی می‌پردازد که نقطه‌ای تعیین‌کننده در فلسفه را مشخص می‌کند: «آیا چیزی داده می‌شود؟» بدین ترتیب هایدگر مسأله دادگی را چنان طرح می‌کند که با سرنوشت پدیدارشناسی پیوند می‌خورد. هر تعینی که در این پرسش به دادگی بدهیم، ما را به ورطه‌ای در تقابل با ورطه‌ای دیگر می‌کشاند؛ یکی به سوی فلسفه در مقام علم به اشیاء و ابژه‌ها و دیگری فلسفه در مقام مدخلی برای تجربه «جهان». در این نوشتار می‌کوشیم اهمیت پرسش از دادگی نزد هایدگر را مشخص کنیم، نقد وی بر تعاریف نوکانتی از دادگی را بررسی کنیم و در نهایت روشن کنیم، از دیدگاه هایدگر محتوای راستین «آن می‌دهد/es gibt» در پدیدارشناسی چه می‌تواند باشد.

**کلیدواژه‌ها:** دادگی، هایدگر، هوسرل، پدیدارشناسی، ناتورپ، ریکرت.

\* دانشجوی مقطع دکتری، گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: h.yaghubi88@gmail.com

\*\* استادیار گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: bpazouki@irip.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۷

### ۱. مقدمه

هنگامی که بناست مسأله دادگی و شأن پدیدارشناختی آن نزد هایدگر را مطالعه کنیم، شاید به نظر برسد بهترین متن برای مذاقه و بررسی، همان فرجام کار او، یعنی *زمان* و وجود (م.آ. ۱۴)<sup>۱</sup> باشد زیرا صریح‌تر از هر متن دیگری به کارکرد اصیل و آغازین «*es gibt*» پرداخته است. اما این کار چندان برای مقصود ما سودمند نخواهد بود زیرا در آنجا دادگی به هیچ روی در جزئیات امر بررسی و توجیه نشده، و اصلاً چیزی تحت عنوان دادگی (*Gegebenheit*) نیامده، بلکه صرفاً پیش فرض گرفته شده است تا جای خود را به مفهوم اساسی‌تری یعنی «رخداد»<sup>۲</sup> دهد. لذا *زمان* و وجود بیش از آنکه نتیجه‌ای برای مان در برداشته باشد، موجب سرگشتگی بیشتر خواهد بود.<sup>۳</sup> راه دیگر، که البته تا حدی مشابه اولی است، آن که موارد کاریست دادگی را در اثر مهم هایدگر، وجود و *زمان*<sup>۴</sup> مطالعه کنیم که اگرچه تفاوت میان وجود و دادگی را آشکار می‌سازد (کورتین، ۱۹۹۹: ۳۴)، اما هم‌چنان تصویر واضحی از محتوای دادگی به ما نمی‌دهد.

راه سومی نیز پیش روی ماست: بر خلاف دو راه اول، تمرکز و تأکید خود را بر یکی از نخستین درسگفتارهای هایدگر بگذاریم؛ یعنی برای فهم تلقی هایدگر از مفهوم دادگی، اولین درسگفتار فرایبورگ او را که در طول ترم اضطراری پس از جنگ (۱۹۱۹) ایراد شد مبنای کار خود قرار دهیم.

### ۲. مسأله دادگی؛ تلاقی گاه هستی و نیستی

اگر گمان بریم که درسگفتاری که هایدگر در اولین تجربه تدریس‌اش در فرایبورگ، یعنی همان ترم جبرانی مشهور به ترم اضطراری بعد از جنگ (ژانویه تا آوریل ۱۹۱۹) ایراد کرد، تماماً شروع کار او در راه فلسفه بوده است به خطا رفته‌ایم. او پیشاپیش راهی بس طولانی و پیچیده در دنیای فلسفه طی کرده بود. در عین حال، این درسگفتار برای هایدگر جوان شروع تازه‌ای نیز به حساب می‌آید، از این جهت که به این جوان فیلسوف که هیاهوی فضای حاکم بر جنگ را پشت سر گذاشته، فرصتی می‌دهد تا فلسفه را به نسل از جنگ برگشته بشناساند. در واقع، در این ترم، کسانی بر صندلی‌های کلاس نشسته‌اند که هریک تجربه مرگ و زندگی را به‌شخصه یا به‌واسطه نزدیکان خود از سرگذرانده‌اند. در این شرایط، فلسفه معنا و اهمیتی ویژه و متفاوت از آنچه سابقاً بوده است پیدا می‌کند. البته این نوع فلسفه‌آموزی رسالتی است بس خطیر، زیرا آنچه قرار است در این شرایط به آن پرداخته شود، یعنی شکاف میان فلسفه (نظری) دانشگاهی و

خود زندگی، همان چیزی است که شاگردان، خود با جان و گوشت و پوست و استخوانشان به خصوص در چهره مرگ آموخته‌اند. این درسگفتار، حقیقتاً شروعی نو است، زیرا طی آن هایدگر شکاف اگزستنسیل میان مرگ و زندگی را موضوع درس خود قرار می‌دهد و چنان آن را در مرکز فلسفه خود جای می‌دهد که می‌گوید:

«در همین ابتدای پرسش «آیا آن... می‌دهد؟» پیشاپیش چیزی داده می‌شود. کلّ مجموعه مسائل ما به نقطه‌ای تعیین‌کننده رسیده است که چون محقر است به نظر نمی‌آید از چنین اهمیتی برخوردار باشد [...] ما بر سر تقاطعی روشی رسیده‌ایم که حیات و ممات فلسفه را تعیین می‌کند، بر سر ورطه‌ای [ایستاده‌ایم که]: یا به نیستی [فرومی‌افتیم]، یعنی به شیئیت محض<sup>۹</sup>، یا موفق می‌شویم به **جهان دیگری**، یا دقیق‌تر بگوییم، اصلاً تازه به جهان بجهیم» (م.آ. ۵۷/۵۶، ۶۳)

بدین ترتیب، کل مسأله فلسفی هایدگر در زمینه و حال و هوای ویژه این ترم «اضطراری» بعد از جنگ، حول محور «es gibt» یا همان دادگی (Gegebenheit) می‌چرخد. همین که بگوییم «es gibt - آن می‌دهد» به نقطه‌ای تعیین‌کننده رسیده‌ایم، اما تعیین‌کننده از این جهت که خودش نامتعیین باقی می‌ماند؛ چرا که اشرافی بر آن نداریم و تازه در آغاز راه آزمون و تلاش برای فهم آن هستیم و هر تعینی که به آن بدهیم، ما را به یکی از دوسوی این تقاطع می‌کشاند. تازه در این نقطه است که می‌بایست بر سر دوراهی، یکی از جهات را انتخاب کنیم و رهسپار آن شویم؛ دو راهی که از هر جهت با یکدیگر ناسازگارند و در عین حال، هر دو به یک اندازه نامفهوم‌لند و به یک اندازه مصمم برای تعیین تکلیف همه‌چیز. یکی راهی به سوی فلسفه در مقام شناخت چیزها، که هایدگر آن را فروافتادن به ورطه نیستی می‌داند، و دیگری فلسفه در مقام مدخلی برای تجربه جهان. جای پای این دوراهی در درسگفتار زمستانی سال بعد نیز یافت می‌شود. در آنجا نیز می‌بینیم که همه چیز به دادگی بستگی پیدا می‌کند؛ سرنوشت فلسفه به دادگی و به یک es gibt ساده گره خورده است، چه آن را آموزه‌ای در معرفت‌شناسی بدانیم و چه معضله‌ای در پدیدارشناسی:

«مسأله دادگی [=نمود]، مسأله‌ای جزئی و [مربوط به حوزه‌ای] خاص نیست. بر سر این مسأله است که راه‌های نظریه جدید معرفت [=معرفت‌شناسی نوکانتی] و هم‌هنگام جاده پدیدارشناسی از یکدیگر جدا می‌شوند. همین پدیدارشناسی است که باید پیش از همه این مسأله را از [شکل] مجموعه مسائلی زیاده مضیق در معرفت‌شناسی رها سازد» (م.آ. ۵۸، ۱۳۱).

اما چگونه است که صرف پرسش ساده‌ای چون «آیا آن... می‌دهد؟» (gibt es...?) ممکن است این چنین ریشه‌ای و پریامد باشد؟ برای درک اهمیت این پرسش، لازم است نخست یادآور شویم که آنچه از درسگفتار پس از جنگ آورده شد، سطور آغازین بند ۱۳ بودند و لذا احتمالاً می‌بایست در نسبت با آخرین جملات بند پیشین ایراد شده باشند. بند ۱۲ با این دو پرسش به پایان می‌رسد:

«اگر آن تنها چیزها را بدهد، آیا آن اصلاً یک چیز واحد را می‌دهد؟ پس آن اصلاً هیچ چیز نمی‌دهد، حتی آن هیچ چیز را هم نمی‌دهد، چرا که با یک [چنین] تفوق تام قلمرو شیئیت، آن حتی دیگر «آن می‌دهد» را نیز نمی‌دهد. آیا آن «آن می‌دهد» را می‌دهد؟» (م.آ. ۵۷/۵۶، ۶۲)

این پرسشگری و آنچه در بند ۱۳ به دنبال آن می‌آید، نشان از این دارد که نه مسئله *es gibt* و نه دادگی، هیچ‌یک پاسخی به همراه ندارند، بلکه صرفاً پرسش‌هایی هستند که برای ادامه راه فلسفه ناگزیر از طرح‌شان هستیم. با این حال، این پرسشگری که هایدگر در ترم زمستانی ۱۹۱۹-۱۹۲۰ به آن نام «مسئله دادگی» می‌دهد، همچنان اهمیتی بیش از یک پرسش ساده دارد، زیرا خود نشانه‌ای است حاکی از آنکه پرسشی هست که، گرچه هنوز به درستی طرح نشده، از این پس جز رویارویی با آن راه‌گزینی نداریم. پرسش از این قرار است: «داده»، «دادگی»، به چه معناست؟ [چیست] این که ورد جادویی پدیدارشناسی است و «اسباب دلخوری» دیگران؟ (م.آ. ۵۸، ۵) چگونه دادگی می‌تواند نظریات مختلف معرفت‌شناسی را ابتدا از یکدیگر، و سپس از پدیدارشناسی متمایز کند؟ آن هم زمانی که دسته اول با آن معارض‌اند و خار پای خود می‌پندارندش و اصحاب دومی بی‌آنکه به درستی دریافته باشندش، از آن یاد می‌کنند؟! چگونه پرسشی ساده از «*es gibt*»، سر از تقاطعی در می‌آورد که یک راه آن رو در شیئیت دارد و دیگری جاده‌ای است که به سوی جهان کشیده شده است؟ اهمیت این پرسش در سمت و سویی نمایان می‌شود که هایدگر در پایان بند دوازدهم از درسگفتار ۱۹۱۹ به آن می‌دهد؛ آنجاست که سرانجام پرسش از «آیا آن می‌دهد؟» (*gibt es*) خود به نقض خود می‌انجامد تا حدی که سر از چنین پرسشی در می‌آوریم: «آیا آن «آن می‌دهد»ی را می‌دهد، اگر آن تنها یک «آن می‌دهد» را بدهد؟»<sup>۶</sup>

دست کم اولین نتیجه‌ای که از این پرسشگری می‌توان دریافت این است که صرفاً تکیه کردن بر اصطلاح «آن می‌دهد» (*es gibt*) و استناد به معنای تحت‌اللفظی آن (و یا

حتی استناد به کاربرد روزمره‌اش در زبان آلمانی) کافی نیست تا فلسفه را به کلی و برای همیشه از تقدم، فریبندگی و «تفوق تام قلمرو شیئیت» رها کنیم. به بیان هایدگر، «قلمروی آغازین نایست داده شود؛ بلکه بایست نخست بدست آورده شود» (م. آ. ۵۸، ۲۹).<sup>۷</sup> زیرا اگر با گفتن «es gibt» گمان بریم که از همان ابتدا به دادگی رسیده‌ایم، و بنا به پذیرش و عمومیتی که پیش از این در فلسفه داشته، نه در صدد تعریف آن باشیم و نه حتی در پرسشگری از آن کمی پیش‌تر رویم، نه تنها دادگی و در پی آن گذار از قهقرای پیش روی فلسفه محصل نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ای جز بازگشت دوباره به ساحت شیئیت به دست نخواهد آمد. از همین روست که در بند ۱۷ از درسگفتار ۱۹۱۹ هایدگر با لحنی که خالی از کنایه نیست، نتیجه تلقی هم‌عصرانش از دادگی را چنین خلاصه می‌کند که:

«داده» پیشاپیش یعنی تأملی نظری که گرچه پنهان است و هنوز به چشم نمی‌آید<sup>۸</sup>، اما در این باره [= امر پیراجهانی] از پیش اصیل و حقیقی است. پس [از قرار] «دادگی» باید پیشاپیش به تمامی گونه‌ای صورت نظری باشد.

[...] «دادگی» یعنی نخستین دست‌اندازی ویژه‌پردازانه به امر پیراجهانی» (م. آ. ۵۷/۵۶، ۸۸-۸۹).

بدین ترتیب، مسلّم فرض کردن «es gibt» نه تنها راهی بروی ما نمی‌گشاید، بلکه حتی دسترسی به خودش و به دادگی را هم مسدود و منتفی می‌کند. دقیقاً به جهت روشن کردن همین سوء تلقی از دادگی است که هایدگر خود را موظف دانسته تا بخش قابل ملاحظه‌ای از درسگفتار ۱۹۱۹ را به ناتورپ و ریکرت اختصاص دهد. دست کم یکی از انگیزه‌های هایدگر از این کار، نمایش نقش دادگی در دوراهی فلسفه بوده است تا از طریق شرح و نقد نظر این دو نشان دهد که چگونه هر یک پا در یکی از راه‌های این تقاطع نهاده‌اند، یا با مسامحه بگوییم، این راه‌ها را بنیان کرده‌اند.

### ۳. فروافتادن در ورطه نیستی: نقد هایدگر از مسأله دادگی نزد ناتورپ و ریکرت

البته توجه داریم که مفهوم دادگی در ناتورپ خالی از اهمیت نیست، اما نقش آن درون چارچوب رویکرد نظری او بسیار محدود است؛ به این صورت که برای تضمین عمل *فعالانه* قوام بخشیدن به ایزه‌ها، داده‌ای *منفعل* لازم است و صرفاً از آن روی که اندیشه بر آن اثر می‌گذارد محل اعتناست. با تکیه بر همین نقش منفعل و حداقلی دادگی است



که هایدگر در درسگفتار ۱۹۱۹ به نقل قول از ناتورپ می‌گوید: «دادگی متناظر است با یک *دادن* فعال.» (ناتورپ ۱۹۱۸، ۴۴۰، به نقل از: همان، ۱۰۶). در واقع نزد ناتورپ، داده بی‌واسطه نیست، بلکه ابتدا در آگاهی به صورت نامتعیّن و منفعل حضور دارد و تنها پس از ابژه‌پردازی، که به تعبیر هایدگر همان تعین‌بخشی به ابژه است (همان، ۱۰۲) داده مجدداً بازسازی می‌شود؛ این عمل *دادن* یا همان خودانگیختگی فاهمه است که در حین قوام‌بخشی ابژه با داده منفعل نسبت می‌گیرد. در ترم زمستانی سال بعد، هایدگر مجدداً بر استیلاي اندیشه در مقابل دادگی تأکید می‌کند و بر آن است که برای ناتورپ «در هیچ‌کجا بحثی از یک ابژه آماده و داده شده نیست [بلکه] پیش از هرگونه دادگی، این اندیشه و حقانیت آن است که قد برافراشته است.» (م.آ. ۵۸، ۱۳۲) به نحوی که هرگونه تقدّم و امتیازی از آن اندیشه است و اگر حرفی از دادگی به میان می‌آید، از آن حیث است که از پیش تحت تعین اندیشه درآمده و گویی جدای از آن هویت مستقلی ندارد:

«آگاهی اندیشیدن است، تعین دادن است و وضع یک ابژه است. هر دادگی تنها در اندیشه به نحو متعیّن داده می‌شود. دادگی نخست از دل تعین سربر می‌آورد. اندیشه وضع‌کننده، از نوعی برتری مطلق برخوردار است. شناختن عبارت است از تعین بخشیدن به ابژه و وضع [آن] در اندیشه. هیچ چیز از پیش داده‌شده نیست» (همان، ۲۲۴)

تنها ارزشی که دادگی برای ناتورپ دارد در این خلاصه می‌شود که به اندیشه مجال می‌دهد تا آن را برگیرد، به ابژه بدل کند و در نهایت امر، از چرخه شناخت حذف کند؛ «داده خود "ترک‌شده‌ای" بیش نیست» (همان، ۲۲۵).

آنچه تا اینجا بر آن تکیه شد، پرداخت *هایدگر* و برداشت او از دادگی نزد ناتورپ بود و لذا چندان نمی‌توان در نسبت دادن آنها به‌عینه به اندیشه خود ناتورپ آسوده‌خاطر بود. با این حال، اگر مستقیماً به خود متون ناتورپ (فارغ از آنچه هایدگر از او نقل کرده) نیز رجوع کنیم، همچنان فرعی بودن دادگی نسبت به اندیشه، و لذا نسبت به خودانگیختگی فاهمه، به صراحت و بی‌هیچ ابهامی آشکار می‌شود. به ویژه آنجا که می‌گوید:

«نیز جایز نیست که من آگاهی محض بطور خاص یک "داده" روان‌شناسی خوانده شود. داده یعنی مسأله؛ اما یقیناً من محض مسأله نیست. اصل است،

اصلی که هرگز «داده» نمی‌شود؛ بلکه هرچه ریشه‌ای‌تر، از هرگونه داده‌ای دورتر. «داده» افزون بر این یعنی «داده به کسی»، و این مجدداً یعنی داده به کسی که دارای آگاهی است. [لذا] این آگاه‌بودن، آن چیزی است که پیشاپیش در مفهوم داده پیش‌فرض گرفته شده است. پس آگاهی محض، در مقام پیش‌فرض هرگونه دادگی، خود نمی‌تواند «داده» قلمداد شود؛ به همان‌سان که نمودارشدن، خود نمی‌تواند یک نمود به‌شمار آید» (ناتورپ ۱۹۱۲، ۴۰) ۱۰.

برای ناتورپ، من، یا بهتر بگوییم «آگاهی محض»، همواره بر داده پیشی دارد و به آن مجال نمود می‌دهد. در نتیجه خود از نمودارشدن و همچنین از داده مستثناست؛ تا آنجا که اصلاً من نه با حیث پدیداری و نه با دادگی، هیچ‌گونه سنخیتی ندارد، زیرا اوست که این دو را بنیان می‌نهد. بنیادگذار همواره از آنچه بنیاد کرده متمایز است و نمی‌تواند با آن برابری کند؛ بلکه برعکس، این «داده» است که آگاهی محض را در خود فرض می‌گیرد. ناتورپ با صراحت چنین بیان می‌کند که:

«این که من آغازین، من محض، من متعلق به آگاهی<sup>۱۱</sup> [...] نه امر واقع است، نه موجود است، نه پدیدار [البته] نتیجه‌ای ظاهراً متناقض است. اما همین که به این امر توجه کنیم که من بنیان تمام امور واقع، بنیان هرگونه وجود، بنیان هر نوع داده‌بودگی<sup>۱۲</sup> و بنیان هر نمودارگشتنی است، تناقض از میان برداشته می‌شود. فقط به همین دلیل است که خود نمی‌تواند نه امر واقع باشد، نه وجود، نه داده و نه نمودار» (همان، ۳۲)

مختصر آنکه، دادگی جز برای تبعیت از قوانین وضع‌کننده آگاهی محض وارد نظریه آگاهی ناتورپ نمی‌شود و بدین ترتیب، آگاهی محض در حین فعالیت «بازسازی» خود، آن را در ردیف ابژه جای می‌دهد. دادگی (نمود) داده (نمودار) نمی‌شود مگر به هدف ناپدید شدن و کنار گذاشته شدن. پس می‌توان گفت بنا به تحلیل هایدگر، یا چه بسا بنا به خود ناتورپ، دادگی هنوز داده نشده، منحل می‌شود زیرا اصلاً اندیشه و رجحان آن جایی برای او در عینیت رویکرد نظری باقی نمی‌گذارد چه رسد به اینکه حق و امتیازی برای آن قائل شود! (بنگ: ماریون ۲۰۱۵، ۴۸-۵۱)

هایدگر در همان ترم اضطراری ۱۹۱۹، مفهوم دادگی نزد لاسک و ریکرت را در مقابل دیدگاه ناتورپ به تصویر می‌کشد. البته در اینجا لاسک چندان مدنظر ما نیست، نه از این بابت که اهمیت چندانی نزد هایدگر نداشته یا این که هایدگر کم به آن پرداخته باشد، بلکه دقیقاً به این دلیل که اهمیت ویژه او نزد هایدگر، کار ما را کمی دشوار و

ناهموار می‌سازد؛ چرا که هایدگر از یک سو او را سرشار از نبوغ پدیدارشناختی می‌بیند، «یکی از قوی‌ترین شخصیت‌های فلسفی زم‌لنه ما» [...]، که معتقدم در آستانه راه پدیدارشناسی بود» (م.آ. ۵۷/۵۶، ۱۸۰) و از سوی دیگر بر این نظر بود که جنگ فرصت شکوفا شدن (بخوانیم پدیدارشناس شدن) را از او گرفت. در نتیجه بررسی موضع لاسک و نسبت وی با هایدگر مقتضی پژوهشی است علی‌حده<sup>۱۳</sup> و در نوشتار حاضر تنها تقابل ریکرت با ناتورپ را، آن هم به اختصار، مورد توجه قرار می‌دهیم<sup>۱۴</sup>. ریکرت در مقابل ناتورپ، دادگی را به رسمیت می‌شناسد و معتقد است:

«واقعیت<sup>۱۵</sup>، "آنچه به ادراک درآمده است"، داده شده است و آن چیزی است که بلاواسطه تجربه می‌شود [...] در تجربه چیزی متأخر، غیراشتهاقی، "غیرعقلی" قرار دارد» (نقل قول از ریکرت؛ م.آ. ۵۸، ۱۳۳).<sup>۱۶</sup>

به‌عنوان مثال، فرض کنیم دو لکه رنگی، یکی سرخ و دیگری نیلی به ما داده شده است. آنچه به واسطه آن، اولی سرخ و دومی نیلی ادراک می‌شود و موجب می‌شود تا احکام: «این لکه سرخ است» و «آن لکه نیلی است» را تصدیق کنیم، این سرخی و آن نیلگونی، دیگر قابل اشتقاق یا فروکاستن به چیز دیگری نیستند، به ویژه اینکه نمی‌توانند عقلانی باشند و از سوی عقل، از سوی فاهمه، داده شده باشند؛ «زیرا محتواهای مشخصی هستند که هیچ‌گونه اندیشه‌ای در آن راه ندارد» (ریکرت ۱۹۲۱: ۳۲۶)

بنابراین سرخی یا نیلگونی، به محض داده‌شدن، دیگر هرگز نمی‌توانند «به نحوی عقل‌گرایانه‌ای محو و منحل شوند» (م.آ. ۵۸، ۲۲۶) زیرا بایست گفت: دادگی‌های معینی هستند (*es gibt*) که ما جز به رسمیت شناختن آنها راهی پیش رو نداریم (همان). در واقع برای ریکرت دادگی، یعنی ابژه شناخت به نحوی که در بالا مشخص شد، از حیث واقع‌بودگی‌اش، تعیینی که پیش از دخالت عقل دارد، و نیز از حیث نقشی که فعالانه در فرایند ادراک ایفا می‌کند مورد توجه است و لذا اهمیتی بالاتر از مطلق ابژه<sup>۱۷</sup> نزد وی دارد. گواه آنکه برای او معنای این که بگوییم «رنگ هست، چیزی است نظیر این که بگوییم [رنگ] امری واقع است، داده می‌شود، و ادراک می‌شود» (ریکرت ۱۹۲۱: ۳۲۷) این تعریف از سرخی و نیلگونی، مستلزم آن است که نه تنها در هر مورد چنین داده‌ای را فی‌نفسه در نظرگیریم، بلکه این تعریف را به منزله صورتی<sup>۱۸</sup> بدانیم که به طور کلی بر تمام امور واقع حکمفرماست. یعنی ریکرت از مقوله‌ای به نام دادگی سخن می‌گوید که بایست آن را به رسمیت شناخت.

اما هایدگر تلاش ریکرت برای «فهم دادگی به عنوان مقوله»<sup>۱۹</sup> را چگونه می‌بیند؟ البته این نگرش برای هایدگر در مقابل رویکرد ناتورپ حائز اهمیت و شایان تحسین است، لیکن مانع از این نمی‌شود که آن را موشکافانه مورد نقد و بررسی قرار دهد. حاصل کار، دو نتیجه متفاوت است:

اول این که چنین بحثی به ما امکان می‌دهد تا میان دو معنای نخستین دادگی، تمایز قائل شویم؛ از یک سو، ناتورپ را داریم که دادگی را صرفاً حاصل فرایند شناخت می‌داند و آن را «برآمده از کار علم» می‌داند که همچنان هم در این کار باقی می‌ماند و از این چارچوب فراتر نمی‌رود؛ و از سوی دیگر، ریکرت را، که به معنایی از دادگی اذعان دارد که «به این کار [=تحقق علم] و مبدأ ممکن آن، بنا به ضرورت حس، از پیش داده»<sup>۲۰</sup> شده است. (م.آ. ۵۸، ۷۱) از این رو، آن دوراهی بر سر راه فلسفه که هایدگر از آن یاد می‌کند و دادگی را مسئول آن می‌داند تا حدی قابل درک می‌شود. تقاطعی حاصل از تلاقی راه‌های واگرایی که هر یک تلقی و برداشت خاص خود از معرفت‌شناسی را دارند؛ بسته به این که نقش داده را چگونه دریابیم راه معرفت‌شناسی ما از دیگری جدا می‌شود: آن را همچون عنصری که در فرایند شناخت حضور دارد و سپس از میان برداشته می‌شود بدانیم (ناتورپ)، یا آن را امر واقعی بدانیم که مقدم بر شناخت است و آن را تعیین می‌بخشد (ریکرت)؟

دومین نتیجه‌ای که هایدگر از نگرش ریکرت می‌گیرد همچنان با سرنوشت این تقاطع گره خورده است. گفته بودیم که تقاطعی که مرگ و حیات فلسفه به آن وابسته است و دادگی باید تکلیف آن را مشخص کند، نه تنها دو رویکرد در معرفت‌شناسی را از یکدیگر متمایز می‌کند، بلکه راه این دو را به کلی از راه پدیدارشناسی نیز جدا می‌کند (همان، ۱۳۱). اما درک این شق سوم، آن هم از دل دو نظریه شناخت مدرن که قرار است راهشان از پدیدارشناسی به کلی جدا باشد چگونه ممکن است؟ «خلطی» در کار ریکرت نهفته است که اگر بکشیم همراه با هایدگر آن را دریابیم، پاسخ سؤال‌مان را یافته‌ایم. «داده» نزد ریکرت در واقع چیزی فراتر از «داده حکم» نیست و در نتیجه داده‌ای است نه واقعاً مستقل، بلکه در خدمت سوژه شناسا. به دیگر بیان، برای ریکرت «داده» حال در آگاهی است و صرفاً آن را از سلطه فعالیت فاهمه (اندیشیدن) بیرون آورده و به محتوای اندیشه منتقل کرده است. او در تحلیل خود، داده رنگ (حال در آگاهی) را با رنگ «روی دیوار» (متعال از آگاهی) خلط می‌کند و اولی را خواسته یا

ناخواسته، جایگزین دومی می‌کند. چنین می‌شود که دادگی از تعالی «تجربه امر واقع بوده» به حلولیت پیش پا افتاده، بی‌دردسر و تصور-بنیان «محتوای آگاهی» سقوط می‌کند. این جا دیگر، حتی ریکرت هم پایش به جاده پدیدارشناسی نمی‌رسد. نه دیدگاه او و نه ناتورپ «هیچ‌کدام برخاسته از تجربه کردن آن‌گونه که در واقع مقرر می‌شود»<sup>۲۱</sup> نیست و در نتیجه آنها از «تجربه آغازین حیات (فی نفسه و برای خودش)» بی‌بهره‌اند (همان، ۲۲۶-۲۲۷). مسأله این‌جاست که ریکرت دادگی (Gegebenheit) را دقیقاً به عنوان یک مقوله در نظر گرفته است، در حالی که مقوله تنها برای امکان حکم و قضیه حملی به کار می‌آید و در نتیجه تنها بر چیزها حمل می‌شود. پس هنگامی که از «مقوله واقعیت‌مندی»<sup>۲۲</sup> یا «مقوله دادگی» سخن می‌گویند، صرفاً مقوله‌ای از شیئیت را مراد کرده است. بنابراین، دادگی، هر چقدر هم که آن را به امر واقع متصف کنیم، مادامی که به دیده مقوله‌ای نگریسته شود، بی‌چون و چرا تحت سلطه قلمروی شیئیت درمی‌آید. اکنون آشکار می‌شود، دست‌کم قابل فهم‌تر می‌شود که چرا هایدگر در انتهای بند ۱۲ از درسگفتار ۱۹۱۹ می‌گوید که اگر تنها اشیاء و چیزها، داده‌شوند، دیگر چنان در قلمروی گسترده و همه‌جانبه شیئیت فرو می‌افتیم که چیزی جز شیء نداریم؛ یعنی حتی دادگی و حتی خود «es gibt» را هم نخواهیم داشت (م.آ. ۵۷/۵۶، ۶۲).

#### ۴. جهش به سوی جهان: محتوای دادگی نزد هایدگر

بدین ترتیب، مشکل حقیقی تازه آشکار می‌شود: صرف اینکه دادگی را بپذیریم و به آن حتی نقش فعال هم بدهیم، گره‌ای از راه پیش‌روی فلسفه، دوراهی مرگ و زندگی، باز نمی‌کند. چه بسا که دادگی را هم چون ریکرت به رسمیت بشناسیم و باز هم نه تنها به سوی «جهان» نجھیم، که بیشتر به سوی «نیستی»، به سوی «شیئیت» رهسپار شویم. پس دادگی، خود هنوز امری نامشخص است و لازم می‌آید دوباره همراه با هایدگر بپرسیم: اگر دادگی را تنها بتوان در افق چیزها برگرفت، یا به بیان هایدگر: «اگر آن فقط چیزها را بدهد» (م.آ. ۵۷/۵۶، ۶۲)، پس آیا اصلاً ممکن است که آن حتی یک چیز را هم بدهد؟

در پدیدارشناسی، چه از دیدگاه هوسرل و چه هایدگر، هنگامی که چیزی خود را هم چون پدیدار نشان دهد، هرگز بطور مجزا و منفرد دریافت نمی‌شود، بلکه حیث پدیداری آن همواره مقید به افق یا بافتاری از معناست. این بافتار یک چارچوب ابژکتیو یا ثابت نیست که بتوان آن را به شیئیت درآورد، بلکه افق سوژکتیو و پیوسته در حال

تغییری است که با نسبت گرفتن‌های دازاین گشوده می‌شود. به بیان هایدگر، هرچه پدیدار می‌شود باید پیشاپیش در جهانی باشد. پس از آن‌جا که جهان، چیز نیست، پس اگر فقط چیزها بر حسب شیئیت محض‌شان داده شوند، بی‌آنکه با جهانی همراه باشند، حتی یک چیز هم نمی‌تواند داده شود. با این حساب، اگر حتی یک چیز هم نمی‌تواند حقیقتاً داده شود، پس باید با نتیجه‌ای که هایدگر در ادامه می‌گیرد هم‌نوا بود: آن حتی «هیچ» را هم نمی‌دهد. این است که در یک سوی راه پیش‌روی فلسفه، «نیستی» و «شیئیت تام» هم‌پیمان با یکدیگر می‌شوند و اگر با به قلمروی شیئیت بگذاریم، به محض این‌که بپذیریم تنها چیزها داده می‌شوند، دیگر حتی «es gibt» حقیقی را هم از دست داده‌ایم. دادگی حقیقی چیزی نیست که یک‌جا با شیئیت و ابژکتیویته جمع شود؛ پذیرش یکی به نفی دیگری می‌انجامد و درست به همین دلیل است که برای راه فلسفه تعیین‌کننده است، هرچند که تعین خودش هنوز به درستی معلوم و مشخص نشده است. اما اگر «آن می‌دهد» را در معنای نظری و شیئی آن بفهمیم (همچون متفکران نوکانتی) چطور؟ در این صورت می‌توان گفت که اگر آن فقط / این نوع «آن را می‌دهد» را بدهد، یعنی «es gibt»ی که داده می‌شود صرفاً به نحو نظری و شیئی دریافت شده باشد، پس باز هم هیچ «es gibt» و دادگی راستینی نداریم. در واقع، تقاطعی که بر سر راه فلسفه قرار گرفته است، تلاقی و مرز بین دادگی و «es gibt» از یک سو، و شیء از سوی دیگر نیست. ما قرار نیست بین شیء و دادگی یکی را بپذیریم و دیگری را رد کنیم، کما این‌که دیدیم چگونه می‌توان سرسپرده سلطه شیئیت بود و همچنان از نوعی دادگی سخن به میان آورد؛ بلکه اینجا انتخاب بر سر خود دادگی است. همه چیز درون خود «آن می‌دهد» رخ می‌دهد. خود «es gibt» است که می‌تواند راه به شیئیت برد یا رو سوی جهان گذارد. البته این‌که بگوییم این دو راهی در دل دادگی رخ می‌دهد، قولی است به کلی متفاوت از آنچه هوسرل درباره دادگی می‌گفت. هوسرل مفهوم دادگی پدیدارشناختی را فارغ از هر قید و شرطی چنان گسترانده بود که دیگر نسبت به هر تعینی لاقتضا بود و با این کار، هیچ چیز از خود دادگی به ما نمی‌گفت و در نتیجه برای همیشه راه دسترسی به آن را بر ما بسته بود. اما در این‌جا ما هنوز به مرحله تعیین مفهوم دادگی پدیدارشناختی نرسیده‌ایم، بلکه با خود مسأله دادگی سر و کار داریم؛ دادگی به‌طور کلی، یعنی فارغ از اینکه آن را پدیدارشناختی بفهمیم یا نظری و ابژکتیو. آنچه در اینجا محل پرسش است، خود دادگی است و نقشی که در جدایی راه نظریات

معرفت‌شناسی جدید از یکدیگر و از پدیدارشناسی دارد. پس هنگامی که می‌گوییم دادگی است که حیات و ممات فلسفه را تعیین می‌کند، یعنی بسته به اینکه چگونه برداشتی از آن را بپذیریم، پیشاپیش یکی از این دو راه را برگزیده‌ایم. حال این برداشت می‌تواند خواه همچون نوکانتی‌ها دادگی را در انحصار شیئیت نگه‌دارد، خواه همچون هوسرل چنان دایره‌اش را گسترده کند که شیئیت و نیستی را یک‌جا دربرگیرد و از آن هم فراتر رود، و خواه آن‌گونه که خواهیم دید همچون هایدگر آن را برگیرد.

باری، هایدگر با پذیرش دادگی در معنای اکیداً پدیدارشناختی آن، خود را از بند اسطوره‌دادگی و وابستگی به مقوله و هرگونه تلقی نظری از آن رها می‌کند. باید دید وقتی می‌گوییم «es gibt» در نظر هایدگر چه معنایی، دارد. در پرسش «آیا آن چیزی می‌دهد؟»<sup>۲۳</sup> ما از وجود داشتن، ارزش داشتن، بایستن، اثر گذاشتن و کاری روی چیزی انجام دادن، با خود در تناقض بودن چیزی و امثال اینها که همگی در مباحث کانتی مطرح است، پرسش نمی‌کنیم، بلکه از «دادن» در یک «آن می‌دهد»، در یک «es gibt» می‌پرسیم. محتوای این دادگی چیست؟ آیا موجود به‌ماهو موجود، موجود کلی است؟ این یا آن موجود خاص است؟ یعنی چنان که هایدگر خود مثال می‌زند، آیا وقتی می‌گوییم «آن چیزی را می‌دهد»، مثلاً نقاشی‌های رامبراند، یا سوناتی از موتسارت، یا اعداد، یا یک میز، یک صندلی، خلنه، درختان، زیردریایی، یا باران صبحگاهی داده می‌شود؟ (همان، ۶۷-۶۸) پاسخ یقیناً منفی است. در واقع، «es gibt» هیچ چیز خاص و جزئی و یا حتی هیچ چیز کلی به عنوان «موجود به‌ماهو موجود» نیست چرا که «هر بار بکوشیم معنای چیز کلی را دریابیم، باز به اخذ [و فهم] ابژه‌های جزئی با محتوای انضمامی و معین بازمی‌گردیم» (همان، ۶۸). چنین بازگشتی از کلیات به جزئی‌ها، اگرچه غیرقابل اجتناب است، اما فاقد آن چیزی است که ما در «es gibt» به دنبال آنیم. البته پرسش از محتوای «آن می‌دهد»، هم‌ارز با این است که بپرسیم «آیا آن چیزی می‌دهد؟» (همان، ۶۷) و این پرسش به نوبه خود مستلزم این است که ما «چیزی به‌نحو کلی»<sup>۲۴</sup> را در نظر آوریم. اما هایدگر در این جا از چه کلّیتی سخن می‌گوید؟ چطور می‌شود از چیزی به‌نحو کلی سخن گفت ولی ناگزیر آن را همچون متغیر *X* که در انتولوژی صوری متصور می‌شود و می‌توان هر موجودی را به جای آن گذاشت در نظر نگرفت؟! یا مثلاً آن را همچون «چیز صوری، ابژکتیو و شناخت‌پذیر»<sup>۲۵</sup> نفهمید؟ (بنگرید: همان، ۱۱۶) چرا همین جا بی‌دردسر، و مثل همیشه به رابطه انتزاعی میان سوژه و ابژه پناه نبریم

و این «چیز به نحو کلی» را همچون ابژه انتزاعیِ حداقلی برای یک سوژه در نظر نیاوریم؟ مگر نه این است که «آن می دهد» همان معنا را می دهد که بگوییم «آن برای من پرسنده می دهد»<sup>۲۶</sup> (همان، ۶۸)؟

درست برعکس، اینجا دیگر تمام تلاش هایدگر در جهت این است که نشان دهد اتفاقاً چنین نیست! نزد او، بر خلاف آنچه معرفت‌شناسی ادعا می کند، در «آن می دهد» دیگر (یا شاید بتوان گفت هنوز) بحث از چیزی از نوع رابطه سوژه با ابژه مطرح نیست. هایدگر خود بارها تأکید می کند که در اینجا اصلاً خبری از «سوژه» نیست که بخواهد چیزی را به شناخت خود درآورد: «چیزی چون یک «من» در کار نیست» (همان، ۶۶)؛ «من چیزی چون یک «من» نمی یابم.» (همان، ۶۸). برای فهم بهتر این موضوع مثال خود هایدگر را از سرگیریم، مثال میز خطابه‌ای که استاد پشت آن می‌نشیند و دانشجویان را مخاطب خود قرار می دهد. از خود می پرسیم که آیا در این حلت، این که میزی داده شده است، یا دقیق‌تر بگوییم: «آن میز را داده است» واقعاً مستلزم آن است که میز خطابه برای من نوعی داده شده است؟ مثلاً به دانشجویان مقطع کارشناسی یا دکترا یا شاید به فارغ التحصیلان دکترای فلسفه؟ یا مثلاً به کسانی که قرار است در آن دانشگاه تدریس کنند؟ بدیهی است که (یا چه بسا هایدگر از ما می خواهد که بدیهی بیانگریم که) وقتی می‌گوییم «آن میز را داده است» هیچ رابطه‌ای با یک «من»، چه این «من» خودم باشم و چه دیگری، ندارد: «معنای آزمون زیسته هیچ نسبتی با من‌های جزئی ندارد» (همان، ۶۹). البته درست است که این میز به من داده می شود؛ میز بر من نیز نموده می شود، اما بی آنکه در این «به زیست آموذن چیزی»<sup>۲۷</sup> استلزام و ضرورتی به برقراری هرگونه نسبتی با یک «من» نوعی باشد (همان، ۶۸). بنابراین می توان چنین خلاصه کرد که «من به زیست می‌آمایم، این از لوازم زیستن»<sup>۲۸</sup> من است و با وجود این، مطابق معنای خودش، چنان گسسته از من و کاملاً بیگانه با من<sup>۲۹</sup> باقی می ماند» (همان، ۶۹) که به هیچ وجه نه مقتضی من است و نه تابع آن. به دیگر بیان، درست است که پدیداری که ما به آن میز استادی می‌گوییم، مستقیماً هم مستلزم استادی است که بر آن بنشیند و خطبه کند، و هم دانشجویانی که مخاطب قرار گیرند؛ اما من نوعی، از هیچ گونه‌ای، شرط لازم برای نمودار شدن یا حتی معنای این پدیدار نیست. یعنی معناداری یا حیث پدیداری آن متوقف بر من نیست، و پدیدار می تواند داده شود بی آنکه بر من خاصی نموده آید. پدیدار، آنگونه که «آن [آن پدیدار را] می دهد» نه به یک من وابسته است و نه



راه سوی همچو منی دارد. بنابراین از این عدم وابستگی پدیدار به من نوعی می‌توان چنین نتیجه گرفت که پدیدار داده شده فی‌نفسه، هیچ‌گونه دسترسی نیز بر من نمی‌گشاید. بله، این من‌ام که می‌پرسم: «آیا آن چیزی را می‌دهد؟» پرسنده در این جا البته من‌ام و این «آن می‌دهد»، گونه‌ای «آن دادن» برای همچو منی است؛ اما این فرق می‌کند با این که بگوییم معنای این پرسش برای من است و با من نسبتی دارد (همان).

پس می‌خطابه داده می‌شود، و در این دادگی منسوب به هیچ‌کسی (یا بهتر بگوییم: هیچ‌منی) نیست. از همین جا اولین مشخصه «es gibt» آشکار می‌شود: اگرچه من همواره پروای دادگی را دارد و مشغول آن است، اما برای دادگی مقصد و گیرنده‌ای بیش نیست و نقشی در تألیف آن، تعیین آن یا معناداری آن ندارد. من، خود را همواره همچون کسی می‌یابد که دادگی بر آن نموده می‌آید، نه همچون کسی که در کار آن، یعنی چه دادن و چگونه دادن آن تصرفی داشته باشد. این یعنی: من به «es gibt» وابسته‌ام؛ اما نه «es gibt» و نه آنچه او طی یک آزمون زیسته به من می‌دهد (محتوای «es gibt») هیچ‌یک به من وابسته نیست. این جاست که گویی تحویلی<sup>۳۰</sup> رخ می‌دهد: اولین رکن اساسی در معرفت‌شناسی، یعنی طرف اول رابطه نظری میان سوژه و ابژه از میان برداشته می‌شود و در واقع در پرائنز قرار می‌گیرد (ماریون ۲۰۱۵: ۵۴).

اما این که دیگر سوژه‌ای در این نسبت نداریم درست به این دلیل است که پیش از آن، اصلاً هیچ ابژه‌ای هم نداشته‌ایم. به مثال می‌خطابه برگردیم: هنگامی که می‌خطابه در مقابل دیدگان دانشجویان و نیز استاد حاضر می‌شود، و در حالی که هیچ‌یک از آن‌ها نقشی در قوام بخشیدن به آن نداشته‌اند، چه چیز پدیدار می‌شود؟ آن‌ها واقعاً چه می‌بینند؟ چند تخته چوب؟ تشکچه‌ای ابری؟ یک سطح صاف با جعبه‌ای روی آن؟ اگر بخواهیم طبق روال رویکرد نظری بگوییم، نخست سطوح قهوه‌ای رنگی می‌بینم، سپس رفته‌رفته آن‌ها را به شکل جعبه‌ای می‌بینم و بعد می‌زی و در نهایت جایگاه مخصوص استاد. چه «بد تفسیری است، این تفسیر تماماً آغشته به سوءفهم» که نمی‌گذارد به درستی و بطور محض در این آزمون زیسته نظر افکنیم! (م. آ. ۵۷/۵۶، ۷۱). البته تمام این تخته‌ها و جعبه‌ها و ... وجود دارند و برجای خود هستند، اما استاد و دانشجویان این چیزها را همان‌قدر می‌بینند که مثلاً رنگ‌ها، سایه روشن‌ها و کیفیات ثانوی را (همان، ۸۱)؛ یا مثلاً تکه‌های چوب فلان درخت (جوهر آن)، مولکول‌ها و اتم‌های کربن آن را می‌بینند. نه! آن‌ها خود جایگاه را می‌بینند، آن‌هم در تمامیتش و به «یک‌باره» (همان،

(۷۱). در واقع، آن‌ها میز خطابه را دقیقاً به این دلیل می‌بینند که پیش از هرچیز کارکرد آن (برگزاری کلاس)، آن‌که بر او جای می‌گیرد (استاد)، آنچه با آن در کار است (کتاب و جزوه)، و آنچه با آن دریافت می‌کنند (مفاهیم، نظریات و ...) را درمی‌یابند. آن‌ها میز خطابه را می‌بینند زیرا ابتدا فعل تدریس استاد از آن جایگاه به دانشجویان را با تمام لوازمش دریافت‌اند. به سخن هایدگر: «من این جایگاه را از خلال جهت‌یابی‌ای، نورپردازی‌ای، [یعنی] در یک پس‌زمینه می‌بینم»<sup>۳۱</sup> (همان). آنچه این چنین نمودار می‌آید، نه ابژه است و نه حتی شیء، بلکه پیش از هرچیز، «ابژه‌ای» است که متضمن معنایی است<sup>۳۲</sup> (همان)، یا آنطور که هایدگر جلوتر می‌گوید اصلاً خود «یک معنا، یا رکنی معنادار است»<sup>۳۳</sup> (همان، ۷۲)؛ زیرا «آنچه معنادار است، چیزی نخستین است و خود را بی‌واسطه به من می‌دهد، بی‌آنکه ذره‌ای رهن فکر به سوی نوعی دریافت شیء باشد» (همان، ۷۳). پس آنچه اول و پیش از هرشیئی و بدون هیچ نوع ابژه نظری خود را می‌دهد، یعنی مقدم بر هرگونه ابژه‌پردازی خود را نشان می‌دهد، عبارت است از معنا.

حال نوبت آن است که به تبعیت از هایدگر شخصیت جدیدی را وارد نمایش میز خطابه کنیم. انتخاب او، مردی است اهل سنگال که به ناگاه از محل سکونت خود به کلاس درس هایدگر کوچ کرده. چنین کسی به عمرش، میز خطابه‌ای ندیده است و در نتیجه مطلقاً تجربه‌ای از آن، یعنی از این که به چه کار می‌آید، چه کسی بر آن می‌نشیند، یا چه ملازم است و... ندارد. پس هنگامی که به این ابژه می‌نگرد، چه می‌بیند؟ او این معنی خاص از یک میز خطابه دانشگاهی را نمی‌شناسد. دیگر در مورد این مرد سنگالی نمی‌شود بگوییم هنگامی که میز خطابه را می‌بیند نخست معنای آن را دیده است. آخر اصلاً او میز خطابه‌ای نمی‌بیند و اصلاً معنای «میز خطابه» مفهومی برایش ندارد. با این حال، آیا می‌توان نتیجه گرفت که او اصلاً هیچ نمی‌بیند، یا حداقل بگوییم که در شیء جدیدی نظر می‌کند که حاصل مجموعه‌ای از کیفیات ثانویه یا مواد اولیه (همچون چوب و میخ و ...) است؟ البته که نه! او آنچه برای ما معنای میز خطابه می‌دهد را نمی‌بیند، اما همچنان معنایی می‌بیند؛ معنایی دیگر مطابق با فرهنگ خود و پیراجهانی<sup>۳۴</sup> که در آن زیست می‌کند. مثلاً ممکن است این میز خطابه که دانشجویان گرد آن جمع شده‌اند را هم‌چون یک نماد مقدس بیانگارد که بایست رو به آن به عبادت پرداخت، یا مثلاً جایگاهی که رئیس قبیله در آن حاضر می‌شود و دستوراتی به هم‌قبیله‌ای‌هایش می‌دهد، یا حتی سنگری که ساخته شده تا به هنگام هجوم دشمن، پشت آن پناه گیریم.

این ابژه را هرچه ببیند، برای او معنایی دارد که گرچه برای من ارزش و اعتباری ندارد، برای او موجه و پذیرفتنی است. این توجیه و پذیرش برآمده از پیراجهان اوست. حتی ممکن است او صرفاً میز خطابه را «همچون چیزی ببیند که هیچ نمی‌داند به چه کار می‌آید» (همان، ۷۲) اما همین هم همچنان فی نفسه با آنچه من می‌بینم یکی است: «[خصلت] معناداری «بیگانگی با ابزار» با [خصلت] معناداری «میز خطابه» بنا به ذاتشان مطلقاً این همان هستند» (همان، ۷۱) در این جا معناداری است که در هر مورد از مشاهده این میز خطابه مقدم بر هر چیز دیگری در کار است، خواه این معناداری حاکی از «میز خطابه بودن» آن باشد خواه «مقدس بودن» آن و خواه حتی «بی‌معنا بودن» آن.

بدین ترتیب معلوم می‌شود که «آنچه که آن می‌دهد»<sup>۳۵</sup>، یعنی محتوای «es gibt»، نه متوقف بر سوژه‌ای است و نه ابژه‌ای. میز خطابه از طریق من داده نمی‌شود، زیرا چنین نیست که داده‌ای روانشناختی (مثلاً داده حسی رنگ قهوه‌ای) بی‌واسطه به آگاهی من داده شود و من بر اساس آن، به میز خطابه قوام بخشم. بلکه میز خطابه، خودش بر پایه معناداری محض خودش بر من پدیدار می‌شود و به بیانی خود را به من تحمیل می‌کند (بی‌آنکه ضرورتاً نقشی در قوام بخشیدن به آن داشته باشم). از طرفی، او خود را چون ابژه‌ای هم نمی‌دهد که من بتوانم بر پایه مواد تشکیل دهنده فیزیکی آن، از نو قوام بدهم و بازسازی کنم؛ آن‌گونه که رویکرد نظری آن را تا سرحد ذرات مولکولی و اتمی و زیراتمی و اشکافی می‌کند (بنگ به: همان، ۸۴-۸۶). اما پرسش این جاست که چطور هایدگر می‌تواند محتوای دادگی را، یعنی آنچه «es gibt» می‌دهد را از دو قطبی تاریخی سوژه و ابژه، که نه تنها حرف آخر متافیزیک است، بلکه حرف آخر هرگونه رویکرد نظری نیز هست برهاند؟ کلید مسأله پیش از هر چیز در این نفهته است که آنچه که آن می‌دهد، اصلاً نه با ابژه کاری دارد، و نه حتی با شیء؛ بلکه مستقیماً با خود **پیراجهان** سروکار دارد:

«در آزمون زیسته دیدن میز خطابه، چیزی از درون **پیراجهانی بی‌واسطه** خود را به من می‌دهد»<sup>۳۶</sup> (همان، ۷۲)؛

«آن بر من، با زیستن در **پیراجهانی** همیشه و همه‌جا معنا می‌گزارد.»<sup>۳۷</sup> (همان، ۷۳)؛

زیرا «آنچه معناگونه، معنایش است»<sup>۳۸</sup>، مشخصه‌ای پیراجهانی<sup>۳۹</sup> دارد» (همان، ۸۶).

پیراجهان، نه ابژکتیو است و نه سوژکتیو؛ و دقیقاً به چیزی اشاره دارد که متافیزیک، چه گرایش رئالیستی داشته باشد و چه گرایش ایده‌آلیستی، نمی‌تواند به آن تن دهد. آنچه به

گمان متافیزیک بی واسطه داده شده است، از نگاه هایدگر نه بی واسطه است و نه حتی داده شده است. داده حسی، از قبیل رنگ و کیفیات ثانوی، اولین چیزی نیست که در آزمون زیسته دیدن میزخطابه آن را تجربه می کنیم. مشخصات فیزیکی میز هم اولین داده این تجربه نیستند. اینها همگی تنها آن هنگام تجربه می شوند که پا به میدان رویکرد علمی و نظری بگذاریم. آن وقت است که میز خطابه را از زمینه‌ای که او را دربرگرفته یعنی از معناداری آن جدا می کنیم، یا بهتر بگوییم آنچه متعلق به پیراجهان آن است تخریب می کنیم<sup>۴۰</sup> (همان، ۸۵). اما از منظر هایدگر، روا نیست که به خاطر پیشبرد نظریه‌ای خاص، به سادگی خصلت اساسی پدیداری که در پیراجهانش معنادار شده، از آن بزدایم و آن را به انباشتی از خصوصیات فیزیکی و روان‌شناختی فروکاهیم. گویی خواسته باشیم چیزی را توضیح دهیم ولی برای این کار ابتدا آن را از آنچه واقعاً هست ساقط کنیم! «این دیگر چگونه واقعیت عجیب و غریبی است که تازه بایست از راه چنین نظریات جسورانه‌ای توضیح داده شود؟» (همان، ۸۶)

حال می توانیم پرسشی که هایدگر راجع به «es gibt» در انتهای بند دوازدهم از درسگفتار ترم اضطراری پس از جنگ (۱۹۱۹) طرح کرده بود را بهتر دریابیم. «آن می دهد» (es gibt) و نیز دادگی، هر دو در خود ابهامی دارند که آن‌ها را در معرض سوءتعبیر قرار می دهد، چرا که هیچ یک فی‌نفسه و به تنهایی دسترسی ما به پیراجهان بماهو را تضمین نمی کند. در واقع، اگر دادگی را، آنچنان که در عصر هایدگر متداول بوده است، در خوانش متافیزیکی آن در نظر بگیریم، به سادگی می توانیم عملی را که دادگی به کار می بندد و در نتیجه محتوای «es gibt» را به نفع رویکرد نظری و در نتیجه عینیت (ابژکتیویته) تعبیر کنیم:

«چگونه آنچه پیراجهانی است را به زیست می آزمایم؟ آیا به من "داده" شده؟ نه، چون به امر پیراجهانی داده شده پیشاپیش به نحوی نظری خدشه وارد شده است. من، من تاریخی، پیشاپیش آن را تارانده است، [به طوری که] "آن جهان می گزارد" دیگر در جایگاه نخست قرار ندارد. "داده" پیشاپیش بازاندیشی نظری بی سروصدایی است که گرچه نمودی ندارد، با این حال اصیل و نظری است. بنابراین "دادگی" به تنهایی دست کمی از یک صورت نظری ندارد.»<sup>۴۱</sup> (همان، ۸۸-۸۹)

به این ترتیب می توان تقدّم "ناروای"<sup>۴۲</sup> نظریه را حتی در ساحت به کلی غیرنظری جهان‌پیرامونی نیز مشاهده کرد؛ می توان همچنان از دادگی سخن گفت، اما به معنای

ابژه‌پردازی امر پیراجهانی، یعنی داده بی‌واسطه یا بهتر بگوییم، داده حسی. اینجا دیگر آن معنای اصیل و آغازین جهان‌پیرامونی، یعنی مشخصه معناداری را از آن گرفته‌ایم و دادگی همچون امری صرفاً شیئی تلقی شده است. دیگر با این تقریر، هر کیفیتی از پیراجهان را که در نظر آوریم، از رنگ و وزن گرفته تا مکان‌مندی و زمان‌مندی، کیفیتی یکسره چیزگونه<sup>۴۳</sup> است: «مکان، شیئی مکانی است؛ زمان، شیئی زمانی» (همان، ۸۹). حاصل این بی‌واسطه انگاشتن داده‌های حسی و تقدّم ناروایی که به عناصر سازنده میز خطابه داده می‌شود تا به ابژه‌ای برای تأمل نظری تبدیل شود، پیشاپیش موجب تخریب و از دست رفتن پیراجهان می‌شود (همان، ۸۵). اکنون هایدگر با صراحت لهجه نتیجه را اعلام می‌کند: «دادگی» یعنی نخستین دست‌اندازی ابژه‌پردازانه به امر پیراجهانی<sup>۴۴</sup>، [یعنی] نخستین موضع‌گیری در مقابل من هنوز تاریخی» (همان، ۸۹). اما چرا دادگی به این معنا در مقابل من تاریخی، یا منی که هنوز حیث تاریخی‌اش زدوده نشده، قرار می‌گیرد؟ پاسخ روشن است: همین که پیراجهان یکسره عاری از معنا و صرفاً به منزله شیئی قلمداد شد، و در نتیجه پدیداری که «آن جهان می‌گزارد» (es weltet) به داده‌ای حسی و بی‌واسطه بدل شد، من به تدریج اما بطور قطعی حیث تاریخی خود را از دست می‌دهد و دیگر «من تاریخی، عاری از تاریخ می‌شود» و شأن آن تا سطح «باقی‌مانده‌ای از نوع خاصی از من‌بودگی»<sup>۴۵</sup> به‌عنوان متضایفی برای شیئیت» نزول می‌کند (همان).

باری، پیراجهان را نمی‌توان (و نباید هم) جز به زیست آزمود<sup>۴۶</sup> و این جز «در ذات حیات به‌خودی خود و از بهر خودش» حاصل نمی‌شود. تجربه نظری صرفاً در مواردی خاص مورد توجه است؛ اما چه بسا که اگر از آزمون زیسته که یگانه راه اصیل تجربه پیراجهان است غافل شویم، یکباره و به آسانی تحت سیطره گرایش نظری درآیم! (همان، ۸۸) مادامی که دادگی حاصل از «آن می‌دهد» را بدین ترتیب بفهمیم و جایگاه آن را تا حدّ گونه‌ای مقوله شیئی پایین بکشیم، حیث پدیداری پیراجهان از دست رفته است؛ حیثیتی که ویژگی خاص آن است، با هرگونه نظریه‌ای بیگانه است، و با از دست رفتن آن زوالی دوجانبه و غیرقابل اجتناب رخ می‌دهد: اول زوال من و تقلیل آن به فاعل شناسا و قوام‌بخش ابژه، و متضایف با آن، زوال معنا و تقلیل آن به واقعیت شیئی و در پی آن، به یک ابژه قوام‌یافته. بنابراین، هایدگر محتوای دادگی را چیزی جز پیراجهان و امرپیراجهانی نمی‌داند؛ یعنی محتوای راستین دادگی دربردارنده مفهومی است که بنیادی‌تر از واقعیت و شیئیت برآمده از دل رویکرد نظری است. به دیگر بیان،

هنگامی که از واقعی بودن امری صحبت می‌کنیم، آن را در ساحت نظری منظور کرده‌ایم، در حالی که این ساحت خود فرع بر پیراجهان است. لذا پرسش از واقعی بودن امر پیراجهانی، یعنی پرسش از فرعی بودن امر اصیل! امر پیراجهانی، فی نفسه خودش شیوه‌ای خاص خود در احراز هویتش دارد (همان).

### ۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم ابتدا اهمیت بحث از دادگی را در هایدگر متقدم روشن کنیم و نشان دهیم دادگی برای او به مثابه تلاقی گاه ورطه هستی و نیستی است. بنا به دیدگاه هایدگر، از آنجا که چیزها صرفاً در جهان پیرامونی دریافت می‌شوند، اگر محتوای دادگی یا عبارت «آن می‌دهد» تنها اشیاء و ابژه‌ها باشند، پس پیراجهان از این عبارت داده نمی‌شود و در نهایت اشیاء نیز امکان داده‌شدن نخواهند داشت. از این رو، قلمرو استیلای شیئیت و نظریه که مطابق با آن همه چیز صرفاً متعلق‌های سوژه استعلایی تلقی می‌شوند، ما را به سوی ورطه نیستی سوق می‌دهد. هایدگر ورود به این ورطه را راهی می‌داند که نظریات معرفت‌شناسی معاصر او برای فلسفه رقم زده‌اند و به نقد مفهوم دادگی نزد نوکانتی‌هایی چون ناتورپ و ریکرت می‌پردازد.

اما برای آن که محتوای راستین دادگی نزد هایدگر را دریابیم اولاً بایست توجه داشت که دادگی مقدم و مستقل از سوژه است. در واقع دادگی در وهله نخست، دادگی «به من» نیست. در نتیجه، آنجا که سوژه در کار نیست، ابژه‌ای هم هنوز قوام نیافته است. لذا از این حیث نیز محتوای دادگی نمی‌تواند ابژه نظری باشد. در عوض، محتوای دادگی مستقیماً با معناداری در ارتباط است. در واقع، آنچه «es gibt / آن می‌دهد» می‌دهد، اشیاء و ابژه‌های درون‌جهانی نیستند؛ بلکه دقیقاً خود جهان است، چیزی است از جنس پیراجهان که جهان می‌گزارد می‌کند و بر دو قطبی متافیزیکی سوژه-ابژه یا هرگونه ابژه‌پردازی نظری مقدم است.

بدین ترتیب، تک تک کلماتی که هایدگر در سوال آخر بند دوازدهم از درسگفتار پس از جنگ بیان کرده است و هم‌چنین دوراهی که بر سر راه فلسفه می‌بیند با فهم ما از محتوای دادگی در پیوند است. لذا دادگی که او از آن سخن می‌گوید، صرفاً یک عنصر در میان سایر دستاوردهای پدیدارشناسی نیست و نمی‌توان آن را در عرض عناصری چون حیث التفاتی، شهود مقولی، امر پیشینی و ... قرار داد. تعیین محتوای دادگی دقیقاً آن مسأله‌ای است که در بن پدیدارشناسی نهاده است و به نحو ریشه‌ای،

راه پدیدارشناسی را با تمام مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایش مشخص می‌کند. در واقع، مسأله دادگی است که به جنبش پدیدارشناسی در موقعیت‌مندی تاریخی‌اش، و از حیث نسبتی که با فلسفه معاصر خود، یعنی معرفت‌شناسی نوکانتی دارد تعیین می‌بخشد و پیوند آن را با تاریخ فلسفه نمودار می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها

### پی‌نوشت‌ها

۱ در این نوشتار، ارجاع به مجموعه آثار هایدگر به صورت اختصاری م. آ. و نام مجلد می‌آید. در مجموعه آثار، شماره صفحه چاپ نخستین وجود و زمان در انتشارات ماکس نیمایر (Max Niemeyer) نیز آمده، لذا در این نوشتار نیز به همین شماره گذاری ارجاع داده می‌شود.

#### 2. Ereignis

۳ در این رابطه می‌توان به نقد ماریون از تمایز میان رخداد و دادگی اشاره کرد (بنگرید به: ماریون ۲۰۰۵، ۵۳ بعد)

۴ برای نمونه بنگرید به: (وز، ۶-۷، ۲۰۷، ۷۲، ۲۰۸، ۲۱۲ و ۲۳۰)

#### 5. absoluten Sachlichkeit

#### 6. Gibt es ein 'es gibt,' wenn es nur ein 'es gibt' gibt?

این جمله را که منسوب به یادداشت‌های یکی از دانشجویان حاضر در ترم اضطراری پس از جنگ است، در جلد ۵۷/۵۶ از مجموعه آثار منتشر نشده و کیزیل اول بار آن را در اثر خود «تکوین وجود و زمان مارتین هایدگر» آورده است.

(*The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 42)

۷. همین مضمون در ضمیمه ی ب مجلد ۵۸ از مجموعه آثار نیز تکرار شده است. بنگرید به (همان، ۲۰۳ و ۲۱۸-۲۱۹)

#### 8. unscheinbare

#### 9. Das Gegebene selbst ist ein Aufgegebenes

10. "Auch ein "Datum" der Psychologie kann das Ich der reinen Bewußtheit nicht eigentlich genannt werden. Datum heiße Problem; Problem aber ist das reine Ich eben nicht. Es ist Prinzip; ein Prinzip aber ist niemals „gegeben“, sondern, je radikaler, um so ferner allem Gegebenen. „Gegeben" würde überdies heißen „Einern gegeben“, das aber heiße wiederum: Einern bewußt. Das Bewußt-sein ist im Begriff des Gegebenen also schon vorausgesetzt. Eben als Voraussetzung aller Gegebenheit kann aber die reine Bewußtheit selbst nicht „geben“ heißen; so wie das Erscheinen selbst nicht eine Erscheinung.,,

Natorp, P. (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch : Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), s. 40.

#### 11. Bewußtheit

#### 12. alles Gegebenseins

۱۳. در این خصوص بنگرید به تحلیل کیزیل از اهمیت مطالعه لاسک برای شناخت هایدگر (کیزیل ۱۹۹۳، ۳۵)

۱۴. جواز این کار را همچنین از درسگفتار ترم زمستانی ۱۹۱۹-۱۹۲۰ برمی‌گیریم چرا که هایدگر خود در آنجا موضع لاسک و ریکرت را تا حدی یکسان و حتی گاه این دو را تحت تاثیر یکدیگر دانسته است. بنگرید به (م.آ. ۵۸، ۱۳۳ و ۲۲۶)

#### 15. das Tatsächliche

۱۶. این قول که از زبان ریکرت توسط هایدگر نقل شده است، بیش از آن که نقل قول مستقیم باشد، خلاصه‌ای است از آنچه ریکرت در صفحه ۳۲۵-۳۲۶ اثر خود آورده است:

Rickert, H. (1921), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 4. Auflage, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck)

#### 17. der Gegenstand überhaupt

#### 18. die Form

۱۹. عین عبارت ریکرت چنین است: «...امر واقع بودن را همچون مقوله‌ای بفهمیم» (ریکرت ۱۹۲۱، ۳۲۷) اما هایدگر بنا به عنوانی که ریکرت به این بخش از فصل پنجم اثر خود می‌دهد، در این عبارت بجای امر واقع بودن، دادگی را جایگزین کرده است (م.آ. ۵۸، ۱۳۴) ما نیز این تغییر را با هدف این نوشتار سازگارتر دیدیم و آن را از هایدگر برگرفتیم.

#### 20. vorgegeben

#### 21. faktischen Erfahren

#### 22. Tatsächlichkeit

#### 23. Gibt es etwas ? (cf. GA 56/57, § 13 : 63- 70)

#### 24. etwas überhaupt

#### 25. das formale gegenständliche *Etwas der Erkennbarkeit*

#### 26. gibt es für *mich, den Fragenden*

#### 27. Er-leben von etwas

#### 28. Leben

#### 29. absolut *Ich*-fern

#### 30. Reduktion

31. «[...] ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund »

32. als mit einer Bedeutung behaftet

33. eine Bedeutung, ein bedeutungshafte Moment

34. Umwelt

35. Das, was es gibt

36. In der Erlebnis des Kathedersehens gibt sich *mir* etwas aus einer unmittelbaren Umwelt.

تأکیدها از نگارنده این سطور است.

37. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer

38. das Bedeutungshafte

39. Umweltcharakter

40. zerstören

41. *Wie erlebe ich das Umweltliche*, ist es mir »gegeben«? Nein, denn *gegebenes* Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das »es weltet« ist bereits nicht mehr primär. »Gegeben«



ist bereits eine leise, noch unscheinbare, aber doch echte theoretische Reflexion darüber. Die »Gegebenheit« ist also sehr wohl schon eine theoretische Form.

42. unberechtigt
43. dinghaft
44. die erste vergegenständlichende Antastung des Umweltlichen
45. Ich-heit
46. erleben

### منابع

- Courtine, Jean-François (1999), « Présentation », in A. Meinong, *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, trad. Fr. J.-Fr. Courtine, M. de Launay, Paris, Vrin.
- Heidegger, Martin (1977) *Sein und Zeit* (1927), GA 2, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1999), “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem” (1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, hrsg. von Bernd Heimbüchel, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (2007), “Zeit und Sein” (1919), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 14, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- Kisiel, Teodore (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press.
- Marion, Jean-Luc (2015), *Figures de Phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris, J. Vrin.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF.
- Natorp, Paul (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- \_\_\_\_\_ (1918). «Bruno Bauchs, Immanuel Kant und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus », *Kantstudien* XXII, s. 440.
- Rickert, H. (1921), *Der gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 4. Auflage, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck).