

جاناتان ری

هاپدگر

وهستی و زمان

ترجمه‌ی

اکبر معصوم بیگی



This is a Persian translation of
Heidegger
History and Truth in Being and Time
by Jonathan Rée
Routledge, New York, 1999
Translated by Akbar Ma'soumbeigi
Āghāh Publishing House, Tehran, 2006
E-mail: agah@neda.net

ری، جاناتان، ۱۹۴۸—م
هایدگر و «هستی و زمان» / [مؤلف] جاناتان ری؛ ترجمه‌ی اکبر مصوص‌بیگی. — تهران:
آگا، ۱۳۸۴.
ISBN 964-329-125-1
۸۸ ص.
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
عنوان اصلی:
Heidegger
۱. هایدگر، مارتین ۱۸۸۹-۱۹۷۶. Heidegger هستی و زمان — نقد و تفسیر
۲. هستی‌شناسی ۳. فضا و زمان ۴. فلسفه‌ی آلمانی قرن ۲۰. م. الف. مصوص‌بیگی، علی‌اکبر،
۱۳۲۹. ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: هستی و زمان.
۱۱۱ B ۲۲۷۹/۹ ر ۲۹. ۵/۹ ۱۳۸۴
۲۱۰۰۰-۸۴
کتابخانه‌ی ملی ایران



جاناتان ری

هایدگر و

هستی و زمان

ترجمه‌ی اکبر مصوص‌بیگی

چاپ اول بهار ۱۳۸۵، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه

(حروف‌نگار نفیسه جعفری، صفحه‌آرا مینو حسینی)

لیتوگرافی طیفنگار، چاپ نقش‌جهان، صحافی دیدآور

شمارگان: ۲۲۰۰ جلد

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

مرکز پخش: مؤسسه‌ی انتشارات آگاه

خیابان انقلاب، بین فروردهن و اردبیهشت، شماره‌ی ۱۴۶۸

تلفن: ۰۹۳۲-۶۶۴۶۷۳۲۳، فکس: ۰۹۳۲-۶۶۴۶۰۹۳۲

فهرست

۷	یادداشت مترجم
۹	درآمد
۱۳	هستی‌شناسی خودمان
۱۸	پرسش و پرسنده
۲۴	حضور و ساختارشکنی سنت
۳۱	روزینه‌گی، دریافت و تاریخ حقیقت
۳۸	بی‌اصلتی و همه‌کس
۴۴	اضطراب و حقیقت در زدودن نگرانی
۵۵	و جدان، زمان و حقیقت تاریخ
۵۸	مرگ و زمان وجود
۶۸	علم و تاریخ
۷۵	نتیجه
۷۹	یادداشت‌ها

یادداشت مترجم

انقلاب مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف و اندیشهور بلندآوازه‌ی آلمانی در فلسفه که گستره‌ی پهناوری از نحله‌های فکری و فلسفی گوناگونی چون پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم (سارتر)، هرمنوتیک (گادامر)، پساستخوارگرایی و پسامدرنیسم (فوکو و دریدا) روان‌کاوی (لکان)، تاریخ (ئی. پی. تامسن) و... را دربر می‌گیرد، همواره زیرسایه‌ی سنگین و مرگبار همکاری او با ارتتعاج فاشیستی حزب نازی قرار داشته است و بسیاری کسان بر آن‌اندکه به هیچ روی نمی‌توان فلسفه و کار و بار فکری او را از کردار سیاسی و گرایش او به نازیسم جدا کرد. با این‌همه، تأثیر شگرف و دیرپایی فلسفه‌ی هایدگر بر سیر اندیشه‌ی سده‌ی بیستم، و درست تا همین امروز، چنان فراخ بوده است که شناخت اندیشه‌ی او را ناگزیر می‌سازد.

نهضت روشن او در پرسش از چیزی که از بس واضح و بدیهی است پرسیدن ندارد از مارتین هایدگر فیلسوفی بن‌بست شکن، راهگشا و هنجارگذار پدید می‌آورد که به طبع سلسله‌ی درازآهنگی از مقلدان و پیروان راستین و دروغین را از پی او برسه می‌کند. «ما خود باشندۀ‌هایی

نیست بلکه – بر عکس – یک متفکر است، و این که هیچ اهمیتی برای ظرافت طبع جهان وطنانه‌ی اشرافیت روش‌نگرانی آلمانی قابل نیست، و شیوه‌های دهقانی زمختی را ترجیح می‌دهد که ۳۷ سال پیش در دهکده‌ی کاتولیکی مسکیرش در بادن با آن به دنیا آمده بود. به جای آن‌که سر میز ناهار معمول استادان حاضر شود، مایل بود در کنار همسر و دو پسر خود در کلبه‌ای کوهستانی بماند که چند سال پیش بر فراز توتناویرگ در جنگل سیاه بنا کرده بود. در آنجا می‌توانست در دهکده اسکی کند، چوب بُرد، به دور دست‌ها خیره شود و بیندیشد. با این‌همه، به شغلی نیاز داشت که حقوق بیشتری داشته باشد – کمال مطلوب کرسی‌ای در دانشگاه قدیم او در فرایبورگ در برایسگاو، ماشین‌سواری راحتی از کلبه‌اش به آنجا بود – و او نمی‌توانست ترفیعی بگیرد مگر آن‌که رساله‌ای اساسی منتشر کند. او دست‌نوشته‌هایی را برای *Jahrbuch* فرستاد، و چنین شد که هستی و زمان: نیمه‌ی نخست اثر مارتین هایدگر وارد آن را به جهان میسر ساخت.

موضوع فلسفی روز عبارت بود از نسبت میان حقیقت و تاریخ. ایمان روشنگری به علم و پیشرفت بر اثر جنگ ۱۹۱۴-۱۸ از میان رفته بود و میدان را برای «نسبت‌گرایی» فرساينده باز گذاشته بود. به نظر می‌رسید باورها نه بر حقیقت مطلقی از لحاظ فراگذرنده‌ی درخور اعتماد بلکه متکی بر ناپایداری تاریخ است.

استدلال سترگ هایدگر این بود که اگر مفهوم‌های ویژگی تاریخی و حقیقت علمی بروشنی اندیشیده شود، آن‌گاه هم‌ستیزی آشکار میان آن‌ها از میان خواهد رفت، این‌که ویژگی‌های فردی ما پلۀ‌هایی نیستند که ما آن را پشت سر خود و امی‌گذاریم تا به قلمرو والاپی از حقیقت ارتقا یابیم، بلکه خاستگاه و تکیه‌گاه همه‌ی شناخت‌اند. با این‌همه، درسی دشوار از کار درآمد، زیرا در تعارض با بسی‌واسطه‌ترین برداشت ما از خودمان قرار گرفت – یعنی در تعارض با دو شاخگی میان ذهن و جهان یا

ذهنیت و عینیت که، افزون بر هستی که در آجرکاری بنای فلسفه‌ی غرب تعییه می‌شود، در بافت خودشناسی‌های هر روزه‌مان نیز تنیده است. وظیفه‌ی لازم تبیین و روشن‌سازی نه فقط استادی و هنروری فکری را لازم می‌آورد، بلکه نیازمند کار خود دگرگون‌سازی نیز هست.

هستی‌شناسی خودمان

در آغاز، حرکت از این انتظارات هوس‌انگیز به سوی رساله‌ای که هایدگر واقعاً به قلم آورد مایه‌ی سرخورده‌ی است. از همین آغاز، کدام عنوانی است که از هستی و زمان کهنه‌تر باشد؟ آیا هایدگر از این امر آگاه نبود که کانت پژوهش فلسفی در هستی را – «هستی‌شناسی»، در زبان دانشگاهی، – در پایان سده‌ی هجدهم قاطعانه از اعتبار انداخته است، و جای آن را به علم طبیعی تجربی داده است؟ و آیا کسی به او نگفته بود که در پی نظریه‌ی نسبیت خاص اینشتین در ۱۹۰۵، مفهوم زمان اکنون بیشتر به فیزیک تعلق دارد تا به فلسفه؟

ولی باید مراقب باشیم. فیلسوفان اغلب با احساس زیرکانه‌ای از متناقض‌نمایی دست به قلم می‌برند، و کسانی را که با احتیاط‌کاری بسیار اندکی در باب یقین‌های ناروشن بی‌بهره از سُخره‌گری خویش رفتار می‌کنند دست می‌اندازند. هایدگر شاید در پی آن نباشد که با راه حل‌های تازه‌ی بی‌باقانه برای مسایل یا شبه مسایل هستی‌شناسی سنتی حوصله‌ی ما را سر برد – یعنی معادل‌های فلسفی برای حرکت جاودانی یا همان شق القمر کردن. او شاید چیزی ظریفتر در آستین داشته باشد.

با این‌همه، باز دل‌مان هُری فرو می‌ریزد وقتی که صفحه را ورق می‌زنیم و به نقل قولی به زبان یونانی بر می‌خوریم – اشارت ییگانه‌ی اثابی مرموزی که خطاب به تئیتوس جوان‌تابناک در گفت و شنود افلاطون در سوफستایی بر زبان می‌آورد: «زیرا از وقتی که از تعبیر 'هستی' استفاده کرده‌ای از دیرگاهی پیش از این آشکارا از منظور خود آگاه بوده‌ای». [۱] بعد ما آه می‌کشیم که: پس این هم بحث دیگری بر سر معانی واژه‌ها است. هایدگر نقل قول را پی می‌گیرد: «با این‌همه، ما که معمولاً گمان می‌کنیم آن را می‌فهمیم، اکنون گچ و سردرگم‌ایم». [۲] اینجا با حیرتی دوگانه سروکار داریم. «ما معمولاً گمان می‌کنیم که آن را می‌فهمیم: «ولی بی‌گمان یقین‌های ما همراه با سن و سال افزایش می‌یابد و نه کاهش؟» و «اکنون ما گچ و سردرگم‌ایم»؛ ولی آیا نه حقیقت جاودانی بلکه گیجی و سردرگمی رو به فزونی نیست که گمان می‌رود فرزند زمان باشد؟

دست‌کم می‌توانیم از نو مطمئن شویم که هایدگر در پی آن نیست که قانونی درباره‌ی سرشت هستی به معنای دقیق کلمه طرح کند. مضمون او کمتر ترسناک است – «معنای هستی» – و این «معنا»، همچنان‌که سپس تر توضیح می‌دهد، رمز و رازی نیست که «در پیش پشتی هستی قرار می‌گیرد»، بلکه به سادگی هر آن معنایی است که این اصطلاح می‌تواند در زبان‌ها و فهم‌های عادی و متعارف ما داشته باشد؛ او می‌گوید که پژوهش همه چیز هست جز چیزی «ژرف». [۳] و حتی اگر کار را با کشف این نکته به پایان ببریم که هیچ چیز مثبتی کشف نکنیم، باز دست‌کم می‌توانیم امیدوار باشیم که فهم خود را از پرسشی که می‌پرسیم، «پرسش معنای هستی» [۴]، روشن سازیم.

هنگامی که صفحه‌ی دیگری را ورق می‌زنیم و شروع به خواندن درآمد می‌کنیم («شرح معنای پرسش از معنای هستی»)، در می‌باییم که هایدگر باز هم گام دیگری به واپس بر می‌دارد. می‌نویسد: «این پرسش

امروزه فراموش شده است». پرسش از هستی هنگامی توانسته است فوریت داشته باشد که افلاطون و ارسطو دیرگاهی پیش از این در آتن با همه‌ی قوا کوشیدند آن را وادار به تسليم کنند؛ ولی از آن هنگام به این سو نادیده انگاشته شده یا با سنتی و بی‌مبالغی به عنوان امری «زايد» رد شده است.^[۵]

با این‌همه، گرچه این پرسش به وادی فراموشی سپرده شده، این نه از آن‌روست که این پرسش سانسور یا سرکوب شده است، بلکه از آن‌روست که این پرسش چنان بی‌شرمانه در انتظار عمومی به جلوه‌گری پرداخته است که تندي و گزندگی اصلی خود را از دست داده است. مانند شعر یا نیایشی که در کودکی طوطی وار از بر کرده‌ایم، پرسش از معنای هستی چنان ملال‌آور و آشنا به نظر می‌آید که هرگز توجه نداریم که از معنای آن بی‌خبریم. هایدگر می‌گوید: «آن‌چه فیلسوفان دوره‌ی باستان آن را همچون چیزی مبهم و نهان پیوسته اضطراب آور می‌یافتدند در وضوح و بداهت» رو به زوال گذاشته است.^[۶]

دقیقاً به سبب همین ابتدا گیج‌کننده است که هایدگر پرهیز دارد از این‌که سرراست به ما بگوید که ما بی‌گمان چه چیز را می‌خواهیم بدانیم؛ غرض او از «هستی» دقیقاً چیست؟ آن را چه‌گونه تعریف می‌کند؟ او به ما می‌گوید که هستی همواره یکی از مضمون‌های سترگ فلسفه‌ی غرب بوده است، ولی گذشته از این فقط اشاره‌های کلی به آن می‌کند: هستی مسئله‌ای تعیین‌کننده است، شاید مادر و پدر همه‌ی مسئله‌هایست؛ هستی موضوعی است که به همه‌ی ما تعلق دارد، خواه این را بدانیم خواه ندانیم؛ هستی چیزی است که ما در سرانجام کار، هر گاه که اصلاً سخن بگوییم، از آن سخن می‌رائیم. و همان سنت فلسفی بی‌شرمانه‌ای آن را خوار شمرده است که گمان می‌رود به ستایش آن برخاسته باشد. این توضیح در باب «هستی» می‌تواند بی‌نهایت مرموز و پیچیده به نظر آید، ولی هایدگر قول می‌دهد که اگر از او

پیروی کنیم سرانجام می‌توانیم در درون خود نه تنها بارقه‌ای از معنای آن را کشف کنیم، بلکه همچنین درکی از این به دست آوریم که چرا همه‌ی ما مایلیم کل موضوع را به عنوان موضوعی پیش‌پا افتاده و آزارنده ردد کنیم.

بی‌حوصلگی قابل پیش‌بینی ما در باب هستی‌شناسی متکی بر پاره‌ای پیش‌داوری‌های کاملاً جالب توجه است. نخست، چنان‌که هایدگر یادآور می‌شود، هستی‌شناسی فرض می‌گیرد که هستی می‌باشد کلی ترین مفهوم‌ها باشد، زیرا بر چیزی اطلاق دارد که همه‌ی چیزها در آن اشتراک دارند. دوم، فرض می‌گیرد که هستی مبهم و تعریف‌ناپذیر است: زیرا چه‌گونه می‌تواند چیزی چنان کلی باشد که هیچ‌گونه ویژگی متمایزی نداشته باشد؟ پیش‌فرض سوم این است که همه‌ی ما درجا هستی را درمی‌باییم بی‌آن‌که حتی درباره‌ی آن بیندیشیم: در هر حال، هر کوکدکی می‌تواند فعل «بودن» را به کار ببرد، و با فهم معنای هستی چه چیز بیشتری را می‌توانیم پیش‌چشم داشته باشیم؟

با این‌همه، این سه پیش‌داوری بر ضد هستی‌شناسی خود پیش‌فرض‌هایی درباره‌ی هستی‌اند. این‌ها داوری‌های هستی‌شناسانه‌اند، و چنان‌که هایدگر یادآور می‌شود، در «خود هستی‌شناسی کهن ریشه دارند». بنابراین، اگر این‌ها را به‌دقت مورد بررسی قرار دهیم می‌توانند چیزی را درباره‌ی معنای هستی آشکار سازند، و بازی بازشناخت و فراموش کردن را که تاریخ هستی‌شناسی را تشکیل می‌دهند روشن سازند. اگر درواقع هستی کلی ترین مفهوم‌هاست، پس «این امر نمی‌تواند به این معنا باشد که این مفهوم روش‌ترین مفهوم است یا این که نیازی به بحث بیشتر ندارد»؛ بر عکس، از این‌جا بر می‌آید که این مفهوم «تقریباً تیره‌ترین همه‌ی مفهوم‌هاست». و دوم، اگر هستی به‌راستی «تعریف‌ناپذیر» است، از این‌جا نتیجه می‌شود که این مفهوم مطلقاً با انواع

باشندۀ^۱ های تفاوت دارد که در زندگی روزمره با آن در کش و واکنش اند؟

و به نظر می‌آید که این امر نشان می‌دهد که با موضوع‌های هستی‌شناسانه (پرسش‌هایی درباره‌ی هستی به معنای دقیق کلمه) نمی‌توان به همان شیوه‌ای رفتار کرد که با موضوع‌های اوتیکال یا وجودی^۲ (پرسش‌هایی درباره‌ی باشندۀ‌های خاص). سوم، اگر به هر سان دارای فهمی کافی از هستی باشیم، آنگاه می‌بایست تشخیص دهیم که این «نوع متوسط فهم پذیری» تعلیم ندیده خود واقعیتی مهم است که سزاوار تحلیل بردازانه و دقیق است.^[۷]

البته ما همیشه می‌توانیم درباره‌ی موضوع‌های هستی‌شناسانه بر خطاباشیم، خواه نگرش مان زودبارانه باشد و خواه خصمانه و خواه چیزی میان این دو بهویژه، پیوسته و سوسه می‌شویم که طوری با این‌ها برخورد کنیم که انگار «وجودی»‌اند – انگار با یک باشنده در میان باشندۀ‌های دیگر سروکار دارند، و می‌توان با «گفتن داستانی» (مانند داستانی در «تاریخ فلسفه») چنان که باید و شاید توضیح‌شان داد و «به لحاظ خاستگاه‌شان تا دیگر باشندۀ‌ها پی‌شان را گرفت، گویی که هستی دارای خصلت یک باشندۀ ممکن است»^[۸]. ولی اگر ما با دادن پاسخ‌های وجودی به پرسش‌های هستی‌شناسانه پیوسته آن‌ها را سوء تعبیر کنیم، تنها مؤید این امر است که این پرسش‌ها فقط به صورت یک موضوع برای ما باقی می‌مانند. در هر حال، ما به هیچ‌روی نمی‌توانیم بدون دریافتنی از سرشنست جهان پیرامون‌مان و جایگاه‌مان در آن وجود داشته باشیم. البته لازم نیست این دریافت شکل آرای آشکارا هستی‌شناسانه را به خود بگیرد؛ بلکه به شیوه‌ای که زندگانی خود را راه می‌بریم جلوه‌گر می‌شود. چنان که هایدگر می‌گوید از نخستین سپیده‌دم وجودمان «از همان‌گاه با دریافتنی از هستی‌مان به سر می‌بریم...»^[۹] گرچه ما کل اندیشه‌ی

1. entity 2. ontical

هستی‌شناسی را خوار می‌شماریم، کوشش‌های ما برای پرهیز از آن هنوز مُهر آن چیزی را بروخود دارد که مارا می‌رماند. و اگر شیوه‌های پرهیز ما از هستی‌شناسی خود تفسیرهایی از هستی‌شناسی‌اند، پس ما همه می‌بایست هستی‌شناسان خودمان باشیم – یعنی هستی‌شناسان آماتور وجود خودمان.

پرسش و پرسنده

ولی ما چه می‌کنیم هنگامی که در پرسش معنای هستی پژوهش می‌کنیم؟ درواقع، اصلاً پرسیدن پرسش‌ها چه معنی دارد؟ هایدگر تحلیل چالاکانه‌ی زیر را به دست می‌دهد:

هر جستاری جست و جویی است. هر جست و جویی را پیشاپیش آن چیزی که جست و جو می‌شود هدایت می‌کند... هر جستاری، همچون جستاری درباره‌ی چیزی، دارای آن چیزی است که درباره‌اش پرسش می‌شود. ولی تمامی جستار درباره‌ی چیزی به نحوی پرسش در باب چیزی است. بدین‌گونه افزون بر آن چه درباره‌اش پرسش می‌شود، جستار دارای آن چیزی است که مورد بازجست قرار می‌گیرد. و اگرچه، در آن چه درباره‌اش پرسش می‌شود همچنین آن چیزی جای دارد که باید از راه پرسیدن آن را دریافت.^[۱۰]

این سخنان – به‌ویژه در زبان انگلیسی – ممکن است به عنوان سخنانی مبهم و زمخت و گستاخانه حسابی ما را از جا بپراند. ترجمه‌ی مک کواری و راینسن کلاسیک است، ولی کامل نیست. درواقع، شاید هیچ ترجمه‌ای تواند انصاف را درباره‌ی سبک پرهیمنه‌ی هستی و زمان به‌جا آورد که پیوسته شیوه‌های واژه‌سازی ویژه‌ی زبان آلمانی را به‌کار می‌گیرد. در این مورد، هایدگر توضیح می‌دهد که چه‌گونه هر Fragen، یا

پرسیدن، نه فقط در برگیرنده‌ی (الف) مفهومی مقدماتی از «آنچه جست و جو می‌شود»، بلکه همچنین (ب) یک Gefragte است، یعنی آنچه «درباره‌اش پرسیده» می‌شود، (ج) یک Befragte است، یعنی آنچه «مورد بازجست قرار می‌گیرد»، و (د) یک Erfragte است، یعنی «دریافت‌شده». بخشی از ظرافت تحلیل هایدگر را می‌توان باگفت این نکته بازآفرینی کرد که هر پرسیدن در بردارنده‌ی (الف) سوگیری آغازین‌اش، (ب) پرسش درباره‌اش (ج) پرسش از پی‌اش و (د) پرسش برای‌اش است - جز این‌که این شیوه در زبان انگلیسی مضحك به نظر می‌رسد، حال آن‌که در آلمانی، حاصل ساده و حتی زیباست.

آنگاه هایدگر این تحلیل کلی را در مورد پرسش معنای هستی به کار می‌بندد. او می‌گوید، «دریافت متوسط مبهم از هستی» سوگیری مقدماتی ما را فراهم می‌آورد که ما برپایه‌ی آن «همیشه فعالیت‌های مان را هدایت می‌کنیم». این دریافت آغازین می‌تواند «نوسان کند و رو به تیرگی بگذارد، و به آشتایی محض با یک واژه شباهت بیابد»، ولو «همان ناروشن بودن آن خود پدیده‌ای مثبت است که نیاز به روشن شدن دارد». آنچه درباره‌اش پرسیده می‌شود «هستی» است که ما درباره‌ی آن بسیار اندک می‌دانیم جز این‌که یکسر ناهمانند با باشندۀ‌های ویژه‌ای است که در زندگی روزمره با آن رویارویی می‌شویم. از سوی دیگر، آنچه پرسش از پی‌ی یا «بازجستن» است می‌باشد «باشندۀ‌ها» یعنی از انواع ویژه باشند، که «با توجه به هستی‌شان مورد پرسش قرار می‌گیرند». و سرانجام، به پرسش برای‌یا «دریافته شدن» خود «معنای هستی» است.^[۱۱]

ولی این تحلیل چهارگانه کامل نیست. برای دریافت‌نی یک پرسش همچنین نیاز دارید که عامل پنجمی را نیز به حساب آورید - این پرسش از کجا می‌آید، یا پرسنده (یا سؤال‌کننده - Frager) کی است. پرسشی درباره‌ی هوا آشکارا پاسخی متفاوت می‌طلبد هنگامی که پرسش از سوی یک دریانورد، کشاورز یا مسافر کوله‌پشتی به‌دوش باشد. پس چه باید گفت

درباره‌ی پرسش معنای هستی در کل - پرسش مبهم، تیره، جذاب و هشداردهنده‌ای که ما همه مایلیم فکر کنیم که می‌توانیم به آسانی پاسخ‌اش را بدھیم یا به آسانی ردش کنیم؟ کی هستیم هنگامی که آن را می‌پرسیم؟ ذات سؤال‌کننده‌اش چیست؟

ویژگی این پرسش این است که ما در سراسر زمان درگیر آن‌ایم. هر گاه که موقعیت خودمان را در جهان تشخیص می‌دهیم و چیزی از آن سر در می‌آوریم، یا از چنین کاری در می‌مانیم، در نسبتی با پرسش معنای هستی قرار می‌گیریم: پرسش ما از آن هم‌گستره با هستی ماست. شاید تقریباً بتوان گفت که ظرفیت ما برای پرسیدن از آن معادل آن چیزی است که معمولاً با اصطلاح‌هایی چون «سرشت انسان» یا «ذهن» یا «روح» بدان اشاره می‌شود، جز این که واژگان چنان آکدنه از بازمانده‌های غریب عرفان و متافیزیک است که می‌تواند پژوهش‌های ما را در تنگنا قرار دهد یا مسیر آن را به کج راه بکشاند.

باشنده‌ای که ما هستیم هنگامی که با پرسش هستی شناسانه رویه‌رو می‌شویم به سادگی ماییم، به همان اندازه عادی و آشنا که می‌تواند باشد. بنابراین، هایدگر عادی ترین واژه‌های آلمانی را برای توصیف آن بر می‌گزیند: دازاین^۱. دازاین را اغلب می‌توان به «موجود»^۲ ترجمه کرد، ولی در هستی و زمان لازم است این اصطلاح مفهوم Existenz (= وجود) را افاده کند، بدین سان یکانه راه حل ممکن ساختن واژه‌ی انگلیسی تازه‌ای بوده است تا بتواند به عنوان معادل آن به کار بیايد: «دازاین» (به صورتی که بدون ایرانیک نوشته می‌شود؛ اسم جمع آن: «دازاین‌ها»). در عمل اغلب می‌توانیم با استفاده از «ما» به جای آن، آن را بیان کنیم، ولی نه همیشه. اگر بیگانه‌گرایی هنوز هم باعث می‌شود تپی بزنیم، به سادگی می‌توانیم به یاد آوریم که واژه‌ی آلمانی Dasein تا حد امکان واژه‌ای گفتاری است. این

۱. Dasein، در - جا - هستی، این جا - هستی، در - جا - هستن.

2. existence

واژه اصطلاحی فنی نیست، و ما همچون دازاین‌ها به سادگی باشنده‌هایی با نگرش هستی‌شناسانه هستیم.

اگر دریافت ما از پرسش‌ها همیشه شناختی از کسی که این پرسش‌ها را می‌پرسد پیش‌فرض می‌گیرد، چنان‌که هایدگر می‌گوید، از این‌جا برمی‌آید که دریافت ما از پرسش‌های هستی‌شناسانه «توضیح درخور»‌ای را در باب دازاین لازم می‌آورد. با این‌همه، توضیح دازاین تحلیلی منطقی یا طبیعی-علمی نیست. ما همچون انسان یا همچون خردورزان منطقی یا توده‌های جسمانی گوشت و استخوان می‌توانیم مورد تحلیل قرار گیریم؛ ولی همچون دازاین‌ها ما هیچ نیستیم جز دریافت‌ها و سوء دریافت‌های از جهان و جایگاه‌مان در آن، و دریافت‌ها و سوء دریافت‌های کم و بیش روشن‌مان از این دریافت‌ها، و به همین سان تا ابد. بنابراین، شاید دلالت‌های واژه‌ی «تحلیل‌گر» بیش از اندازه تند به نظر آید، و شاید ما به حق «هرمنوتیک دازاین» را ترجیح بدهیم، که عبارت بدیل هایدگر برای هتر بی‌نهایت پریار تفسیر تعبیرهای ما از هستی است.^[۱۲]

به نظر می‌رسد دو شیوه‌ی برخورد با هرمنوتیک دازاین وجود دارد، یکی هستی‌شناسانه، و دیگری وجودی. شیوه‌ی نخست می‌کوشد به دریافت دازاین از معنای هستی راه یابد و آن را از درون روشن‌سازد، حال آن‌که شیوه‌ی دوم توصیفی بیرونی از ویژگی‌هایی به دست می‌دهد که ما را، همچون دازاین‌ها، از دیگر انواع باشنده‌ها متمایز می‌سازد. ولی همچنان‌که هایدگر یادآور می‌شود، توصیف وجودی و تفسیر هستی‌شناسانه ناگزیراند با هم‌گره بخورند.

دازاین باشنده‌ای است که در میان دیگر باشنده‌ها روی نمی‌دهد. بلکه جوهری است که به لحاظ وجودی به این سبب متمایز می‌شود که، از لحاظ صرف هستی‌اش، آن هستی موضوعی برای آن به‌شمار می‌آید. ولی در این مورد، این وضع مقومی از هستی

دازاین است، و این دال بر این است که دازاین، در هستی خود، ارتباطی با آن هستی دارد... و این افزون بر این بدین معناست که شیوه‌ای وجود دارد که بر پایه‌ی آن دازاین خود را در هستی خود درمی‌باید، و این‌که به درجه‌ای این کار را آشکارا انجام می‌دهد. ویژگی این باشنده است که با این هستی و از رهگذر آن، این هستی برای آن آشکار می‌شود. دریافت هستی خود ویژگی معین هستی دازاین است. دازاین به لحاظ وجودی متمایز است زیرا هستی‌شناسانه است.^[۱۳]

می‌توان گفت ویژگی وجودی دازاین همانا هستی‌شناسی کلی است. نزد دازاین وجود داشتن در حکم هستیدن است. هایدگر می‌گوید ما همه «دریافتنی از هستی» داریم هر چند از آن آگاه نباشیم، و هر چند هرگز چیزی از هستی‌شناسی نشنیده باشیم و شاد باشیم که بر همان شیوه بمانیم. اگر وجود ما همیشه آشکارا هستی‌شناسانه نباشد، دست‌کم «پیشا-هستی‌شناسانه» است.^[۱۴]

پس مقصود از پژوهش هستی‌شناسانه‌ی سنجیده «روشن‌سازی» و «بنیادین کردن» دریافت «پیشا-هستی‌شناسانه از هستی» ماست.^[۱۵] از رهگذر روش‌سازی و بنیادین کردن، پیشا-هستی‌شناسی‌های ما به چیزی مبدل می‌شود که هایدگر آن را «هستی‌شناسی بنیادین» می‌خواند. با این‌همه، این تعبیر عبارتی بدقابله از کار درآمده است: این عبارت مانند «فیزیک بنیادین» به نظر می‌رسد تصویری از هستی‌شناسان حرفة‌ای متخصص را پیش چشم می‌آورد که اصول کلی را ضابطه‌بندی می‌کنند که به مدد آن بتوان کوشش‌های ناشیانه‌ی آماتورهای عادی‌مان را داوری کرد. ولی سفری که از رهگذر تحلیل پرسش از تشخیص دازاین همچون پرسنده‌های پرسش‌های هستی‌شناسانه – از هم‌اکنون انجام گرفته است، می‌بایست به ما آموخته باشد که بیرون از ماربیچ‌های متقطع

دربافت‌های ما از معنای هستی هیچ‌گونه اصول هستی‌شناسی وجود ندارد. هستی‌شناسی بنیادین اساساً بازتابی^۱ است و کسره‌ی "of" = "هرمنوئیک دازاین" را باید از دو جهت مختلف دریافت. هرمنوئیک دازاین همچنین هرمنوئیک دازاین نیز هست:^۲ تفسیر دازاین، به دست دازاین، برای دازاین.

تحلیل هستی‌شناسانه از دازاین – یعنی تحلیل خودمان از هستی خودمان – را می‌توان همچنین به صورت «وجودی»^۳ نیز توصیف کرد. ولی تحلیل وجودی در بردارنده‌ی چیزی جز تفسیرهای خودمان از خودمان همچون باشندۀ‌هایی نیست که هستی را تفسیر و سوء تفسیر می‌کند. اگر به جای پیشاهمتی‌شناسی‌های نامستدل خودمان هستی‌شناسی‌های بنیادین‌تری را بشناسیم، این کار نه با آشکار ساختن ساختارهایی که هم‌اکنون در آن‌جا دفن شده‌اند، مانند صخره‌ی چلپ و سختی زیر شن‌زار لرزان هستی‌مان، بلکه با رها ساختن خودمان از بند این توهمند است که وجود ما، جدا از تفسیرهای ما از آن، اصلاً دارای هیچ‌گونه بنیادی نیست. چنان‌که هایدگر می‌گوید «هستی‌شناسی بنیادین را می‌بایست در تحلیل وجودی دازاین جست و جو کرد». [۱۶] هستی‌شناسی بنیادین بنیادهای هستی‌شناسانه را منحل می‌کند و آشکار می‌سازد که وجود ما هیچ‌گونه بنیادی جز خودش ندارد.

این استدلال‌ها یکی از سرچشمه‌های عمدۀ مفهوم «اگزیستانسیالیسم» است، که در دهۀ ۱۹۵۰ باب روز شد و از آن‌پس به شدت از مُد افتاد. ولی اگزیستانسیالیسم اصطلاحی است که هایدگر همواره از به کار بردن آن پرهیز داشته است. اگزیستانسیالیسم نیز مانند همه‌ی «ایسم‌ها» بی‌که مورخان فلسفه به کار می‌گیرند، فرض می‌گیرد که طبقه‌بندی نگرش‌های هستی‌شناسانه می‌تواند دارای همان نوع عینیت

1. reflexive 2. The hermeneutic of Dasein is also Dasein hermeneutic

3. existential

فلسفه‌ی غرب را عملی در نظر بگیریم که هنگامی آغاز می‌شود که پارمنیدس نخستین بار اندیشه‌ی تجسم معنای هستی را به زبان آورد و آن را به تمامی برای آگاهی «حاضر» ساخت. آنگاه می‌توانیم مشاهده کنیم که این طرح چه گونه از رهگذر افلاطون و ارسطو به فلسفه‌ی لاتین امپراتوری روم و مسیحیت سده‌های میانه، و از آنجا به دکارت، کانت و خودمان انتقال یافت. چنان‌که هایدگر می‌گوید، در فلسفه‌ای که به این شیوه درک می‌شود، باشندگان همواره «در هستی خود همچون 'حضور' دریافته می‌شوند» و «غرض این است که این باشندگان با توجه به وجه^۱ معین زمان – یعنی 'حاضر' درک می‌شوند». [۱۹]

با این‌همه، از لحاظ هستی‌شناسانه، حضور جام شوکران فلسفه‌ی غرب و جام مقدس آن است. زیرا درک سنتی از حضور می‌تواند خود به مانعی بر سر راه درک ما از حضور سنت باشد. ما در پاسداشت سنت همچون میراث فکری به یاد ماندنی چنان شور و اشتیاقی داریم که فعالانه پرسشی را فراموش می‌کنیم که آن را به حرکت درمی‌آورد؛ پرسش معنای هستی. به میراث بردن یک سنت با پاسداشت آن یکسان نیست؛ درواقع، به تقریب عکس آن است. با تحويل گرفتن سنتی و دادن آغازی تازه به آن، آن را به آینده می‌سپارید، نه با دنباله‌روی از پی آن و اتخاذ سوگیری خود از گذشته‌ی آن.

هنگامی که بدین‌سان سنت مسلط می‌شود، این کار را به چنان شیوه‌ای انجام می‌دهد که آن‌چه «انتقال می‌دهد» چنان دسترس‌ناپذیر می‌شود... که به تقریب پنهان می‌شود. سنت آن چیزی را که به ما می‌رسد برمی‌گیرد و آن را به خودآشکارگی^۲ تحويل می‌دهد؛ سنت دسترسی ما را به آن «سرچشمه‌ها»ی نخستین سد می‌کند که مقوله‌ها و مفهوم‌هایی که به ما واسپرده

1. mode 2. self-evidence

شده تا حدودی کاملاً اصلتاً از آن برگرفته شده است. در واقع سنت ما را بر آن می‌دارد فراموش کنیم که این مفهوم‌ها و مقوله‌ها چنین خاستگاهی داشته‌اند، و ما را بر آن می‌دارد تصور کنیم که ضرورت بازگشتن به این سرچشمه‌ها چیزی است که ما لازم نیست حتی آن را درک کنیم... دازاین دیگر مقدماتی ترین شرایطی را در نمی‌یابد که به‌نهایی ما را توانا می‌سازد تا به شیوه‌ای مشیت به گذشته بازگردیم و آن را به نحو زایا از آن خودش کنیم.[۲۰]

اگر آن‌گونه که از این استعاره‌ی سنتی برمی‌آید، سنت‌های ما ریشه‌های ما به شمار می‌آیند، آن‌گاه تصور سنتی از سنت ما را از آن ریشه کن می‌کند. اگر می‌خواهیم وجودمان خود را حقیقتاً در سنت ریشه‌دار کنند، می‌بایست به فراپیش نظر کنیم و نه به واپس:

هر دازاینی... گذشته‌ی خود است، خواه آشکارا یا نه. و این چنین است نه تنها از آن‌رو که، گویی، گذشته‌اش خود را در راستای «واپس» آن سوق می‌دهد، و این دازاین دارای آن چیزی است که همچون یک خصوصیت گذشته است که... گاه تأثیرها و عواقبی بر آن مترتب می‌دارد: دازاین گذشته‌ی آن «است» به شیوه‌ی هستی «آن»، که، چون بخواهیم به تقریب بگوییم، از روی آینده‌ی خود در هر موقعیت «می‌تاریخد^۱»... گذشته‌اش - و این همیشه به معنای گذشته‌ی نسل آن است - چیزی نیست که از پس دازاین می‌آید، بلکه چیزی است که پیش‌اپیش آن گام برمی‌دارد.[۲۱]

در سنت فلسفی غرب، هستی‌شناسی را مفهوم حضور در تنگناگیر انداخته است، و در نتیجهٔ صریف مفهوم سنت از ریخت افتاده است. ما

1. historizes

نمی‌توانیم انصاف را درباره‌ی سنت به‌جا آوریم مگر آنکه از دیدگاه گذشته محور از تاریخ که به ما ارث رسیده است بگسلیم. بنابراین، می‌بایست بکوشیم کاری را بکنیم که هایدگر آن را Destruktion der Geschichtsphilosophie می‌خواند، یعنی بنابر ترجمه‌ی قدیم «نابودکردن تاریخ هستی‌شناسی»، هر چند ما ممکن است ترجیح بدھیم که بگوییم «ساختارزدایی»^۱ یا – به وام از نوواژه‌ی ژاک دریدا – واسازی. نابود کردن یا واسازی تاریخ هستی‌شناسی بازبسته‌ی انهدام فلسفه‌ی گذشته نیست بلکه بازبسته‌ی بازیافتن آن همچون فلسفه‌ای است که در حال آمدن است – فلسفه‌ی آینده‌ای که به استقبال گذشته‌اش می‌رود و از تازگی بی‌پایان آن لذت می‌برد.

در پایان درآمد بر هستی و زمان هایدگر توضیح می‌دهد که در برای مر خود وظیفه‌ای دوگانه قرار داده است، که مقضی رساله‌ای در دو بخش است. بخش یکم تحلیل دازاین را در پرتو این ناساز پی می‌گیرد که آن‌چه به نحو وجودی با ما بسیار آشناست به لحاظ هستی‌شناسانه بسیار غریب است. (به‌ویژه، این را در سه تقسیم‌بندی نظام‌مند نشان می‌دهد که هر گاه ما می‌کوشیم خودمان را درباییم، به‌طور خودکار به مقوله‌هایی می‌رسیم که در مورد ما همچون پرسندگان به‌راستی کاربرد پذیر نیستند بلکه فقط در مورد اقلام «بی‌جهان» عادی کاربرد پذیراند که ما در جهان خودمان با آن رویارویی می‌شویم).^{۲۲} و بخش دوم به طرح تقسیم زیر و بمهای تاریخ فلسفه به مدد نوعی از تاریخ وارونه‌ی فلسفه می‌پردازد (در مورد هر یک از کسانی چون ارسطو، دکارت و کانت یک تقسیم وجود دارد – ولی به ترتیب گاه‌شناسانه‌ی وارونه، برای نشان دادن این‌که دریافت سنتی از فیلسوفان بزرگ، از جمله خودشناسی خودشان، چه‌گونه با دادن ارزشی دروغین به «حضور»، سوءتفاهم در باب نیستی را استمرار می‌بخشد که به

1. de-structuring

آن تعلق دارند). [۲۳] بنابراین، باید برای سفری ناراحت‌کننده آماده شویم – سفر آزاردهنده‌ای از رهگذر ناسازه و وارونگی، که در آن همواره می‌کوشیم خود را در خودشناسی خود دریابیم، و به رغم گرایش ذاتی آن برای به سوءتفاهم انداختن ما.

روزینه‌گی، دریافت و تاریخ حقیقت

«ما خود باشندۀ‌هایی هستیم که باید تحلیل شویم.» [۲۴] این‌گونه است که هستی و زمان، هنگامی که سرانجام به جریان می‌افتد، آغاز می‌شود؛ و برای مدتی در گشت و گذار لذت آور و آرام‌بخش نامتنظری پیرامون ساختارهای آشنای «هستی-در-جهان» خودمان در «روزینه‌گی معمولی» درگیر می‌شویم. [۲۵] چنان‌که هایدگر یادآور می‌شود، ما همه می‌دانیم که پیش از آن‌که بتوانیم هر چیز دیگری را بفهمیم به دریافتی کلی از محیطمان و این‌که در کجای آن قرار داریم نیازمندیم. همچنان‌که به‌جهه‌ها به مادران‌شان می‌چسبند، یا رانندگان طرح مسابقه‌ای صحرابی را می‌رینند، یا دانشمندان که آزمایشی را انجام می‌دهند، ما همیشه «از هم‌اکنون در جهان‌ایم». [۲۶] «مکان‌مندی» دازاین، آنسان‌که هایدگر آن را می‌نامد، موقعیت انسانی کران‌مندی است که بیشتر در برگیرنده‌ی جاهای به لحاظ کیفی متمایزی است تا یک جای هندسی همگن که بر کیهانی بسی‌کران حاکم باشد. جاهای بر فراز یا فرود‌ما، در سوی چپ یا راست‌ما، در راه‌ما یا بیرون از آن قرار دارند، و با فعالیت‌ها یا اسباب آسایشی مشخص می‌شوند—مانند آشپزی یا خوابیدن، مسوک زدن یا تلفن کردن—که

در آن‌ها دم دست^۱ (Zuhanden) اند. هایدگر می‌گوید «آن‌چه ما به نزدیک‌ترین چیز به خودمان با آن رویه رو می‌شویم اتفاق است؛ و ما با آن نه همچون چیزی 'میان چهار دیوار' به مفهوم مکانی هندسی، بلکه همچون وسیله‌ای برای سکونت رویه رو می‌شویم.» [۲۷] برای ما حتی آفتاب هم به منزله‌ی قطعه‌ای از «وسیله»^۲ ای در دسترس عمل می‌کند:

آفتاب، که روشنایی و گرمایش همه روزه مورد استفاده است، جاهای خودش را دارد – طلوع، نیم‌روز، غروب، نیم‌شب... این جا ما با چیزی سروکار داریم که با تداومی یکنواخت آماده-در-دست است، گرچه دگرگونی می‌پذیرد... خانه سمت آفتابی و سمت سایه‌دار خود را دارد؛ شیوه‌ای که بربایه‌ی آن خانه به «اتفاق‌ها» تقسیم می‌شود جهت‌گیری آن به سوی این جهات است، و بدین‌سان «آرایشی» درون آن‌ها، بر طبق خصلت‌شان همچون وسیله است. برای نمونه، کلیساها و گورها بر طبق طلوع و غروب آفتاب طراحی می‌شوند – یعنی مناطق زندگی و مرگ. [۲۸]

نظام وسیله که ما به مدد آن خود را در احاطه می‌گیریم می‌تواند زمخت و آماده باشد، ولی به ملاک‌های خود، آنسان که هایدگر می‌گوید، کاملاً روشن و دقیق است. هنگامی که می‌گوییم «نیم ساعت به خانه مانده» یا «در چند قدمی» یا «به اندازه‌ی یک پیپ کشیدن طول می‌کشد»، ما سعی نداریم به نفع فلان «مشاهده‌گر معاف از دازاین» «مقداری از مکان را اندازه بگیریم». توصیف‌های ما می‌توانند «نادری و متغیر باشد اگر بکوشیم آن‌ها را محاسبه کیم»، اما «در روزیته‌گی دازاین آن‌ها دارای صراحت خاص خوداند که کاملاً قابل فهم است.» [۲۹]

جهان انسانی آشنا همان اندازه به ما نزدیک است که می‌تواند باشد،

1. ready-to-hand 2. equipment

ولی همچنین به طرز عجیبی بسیار ریز و ناپیداست. هیچ چیز دشوارتر از «درست نگاه کردن» به هندسه‌ی اتاقی نیست که، برای نمونه، در آن زندگی می‌کنید، یا وارسی دستانتان انگار که شقه‌های گوشت روی میز کار قصاب است. اتاق‌ها، دست‌ها، مسوک‌ها و تلفن‌ها آماده در-دست-بودن خود را دقیقاً با جلب توجه نکردن ما نشان می‌دهند. فقط هنگامی که آن‌ها از کار کردن دست می‌کشند یا باز می‌ایستند ما به آن‌ها به عنوان شیءهای فیزیکی متکی به خود توجه می‌کنیم که دیگر نه با «آماده بودن» بلکه با چیزی مشخص می‌شوند که هایدگر آن را «حضور-در-دست» (Vorhandenheit) می‌خواند – یعنی نوع عینیت بی‌طرف را نشاندند که علوم طبیعی به جست‌وجوی آن برمی‌آیند.]^{۳۰}

این گفته که آماده بودن-در-دست عملی هر روزیسته بر حضور-در-دست علمی و نظری تقدم دارد موافق طبع پیروان «پراگماتیست» ویلیام جیمز یا ویتنشتاین پسین از کار درآمده است، و به خوبی با نقد اومانیستی، فمینیستی و اکولوژی ژرف‌نگرانه از «علم‌گرایی» سازگار درمی‌آید. ولی همانندی‌ها، هرچند هم واقعی، گمراه‌کننده‌اند. در شرح تمایز میان آمادگی و حضور-در-دست، هایدگر بیشتر می‌کوشد دریافت خود دازاین از هستن در جهان روزمره‌ی خود را توضیح دهد تا آن‌که نظریه‌ی تازه‌ای از آن خود پیش نهد. افزون بر این، هایدگر با نشان دادن این‌که دازاین چه‌گونه با تقدم معینی بر آمادگی سازگار است، بی‌درنگ نیرویی برابر و مخالف تشخیص می‌دهد که آن را وامی دارد که به حضور-در-دست اولویت بخشد – نوعی سرنوشت که ما را برخلاف جهان انسانی و در جهت شناخت انتزاعی و در مقابل «باشنده‌ها»‌ی گرم و رنگارنگ «که از نزدیک‌ترین فاصله با آن رویه‌رو می‌شویم» به نفع خاکستری بر خاکستری سرد نظریه^۱ی غیرشخصی قرار

۱. اشاره به سخن هگل در فلسفه‌ی حقوق: «هنگامی که فلسفه خاکستری خود را در ←

می‌دهد. هایدگر طرفی را نمی‌گیرد، بلکه صرفاً نشان می‌دهد که هم‌ستیزی فرضی میان آمادگی عملی و حضور نظری چه گونه در هستی شناسانیدن^۱ ما شکل می‌گیرد، و این‌که – خواه نیک بنیاد گرفته باشد و خواه نه – چه گونه به یقین «تصادفی نیست».[۳۱]

نzd هایدگر، جلوه‌های بحث و گفت‌وگو میان عمل و نظریه را می‌توان آشکارا در سراسر سنت‌های فلسفه‌ی غربی بازیافت. برای نمونه، یونانیان روزگار باستان واژه‌ای عالی برای اقلام وسیله‌ی روزمره داشتند: یونانیان آن‌ها را Pragmata می‌خوانند که به معنای «آن کاری است که شخص با ربط و روابط مورد نظر یا پراکسیس خود انجام می‌دهد».[۳۲] ولی هنگامی که به فلسفه‌ورزی می‌پردازند، واقعیت بین راه به Pragmata بلکه به ابزه‌های دگرجهانی نسبت می‌دهند که در فراسوی دسترس ماست. سپس تفسیر نظری آن‌ها از هستی به لاتین ترجمه می‌شود و نخست به صورت «هستی-یزدان‌شناسی^۲» سده‌های میانه و سپس به صورت «متافیزیک» علم محور دکارت درمی‌آید که «پرسش از جهان را به پرسش از طبیعت محدود می‌کند»، به ویژه در مورد آن جنبه‌هایی از واقعیت که می‌توان با اندیشه‌های «روشن و متمایز» آن را باز نمود: به سخن دیگر، مفهوم‌ها و متریک‌های فیزیک ریاضی[۳۳]. گرایش بنیادی فلسفه‌ی دکارت این است که به منظور فرافکنندن «ارزش‌های ذهنی» به جهان‌بی تفاوت «امور واقع عینی»، با برخورد با جهان انسانی عملی همچون نوعی آشفتگی تاریک، جهان انسانی عملی را تنزل رتبه دهد[۳۴]. آن نوع هستی که به باشنده‌هایی تعلق دارد که در-جهان-اند چیزی است که آن‌ها خود ممکن است مجاز باشند که حاضر کنند؛

→ خاکستری نقاشی می‌کند، آنگاه شکلی از زندگی پیر شده است، و با خاکستری در خاکستری فلسفه، این شکل نمی‌تواند جوان شود، بلکه تنها می‌تواند شناخته شود؛ جند مینروا تازه با فراسیدن شامگاه است که پرواز خود را می‌آغازد.»

1. ontologizing 2. onto-theology

ولی دکارت نمی‌گذارد چنین کنند. در عوض، او برای جهان هستی «واقعی» اش را، گویی، بر پایه‌ی ... اندیشه‌ای تجویز می‌کند که در آن هستی با حضور-در-دستِ دائم هم‌سنگ شمرده می‌شود[۳۵].

با این‌همه، مقاومت در برابر فلسفه‌ی دکارت، به رغم خشونت آن، دشوار است. به قول هایدگر این فلسفه «سهوی نیست که تصحیح آن آسان باشد». این فلسفه چیزی بیش از در بحر تفکر غرق شدن یک اندیشه‌گر فرانسوی تنهاست، و خطای محض هم نیست، به فرض که درواقع اصلاً خطأ باشد. همچنین چیزی بیش از صرف فلسفه‌ی درباری مدرنیته، یا اوج سنت هستی شناسانه‌ی یونان باستان است؛ زیرا این فلسفه در وجود ما ریشه دارد، و «در نوعی هستی بنیاد دارد که به خود دازاین تعلق دارد.»[۳۶]

همین‌که دریافتیم که فهم و بدفهمی ما را از جهان چه‌گونه تمایز میان آمادگی و حضور-در-دست شکل می‌دهد، می‌توانیم به یاد آوریم که جهان نیز در بردارنده‌ی باشندۀ‌هایی از نوع سوم، یعنی خودمان است. و نیازی نداریم که در ژرف‌اندیشی فلسفی مجرب باشیم تا دریابیم هنگامی که ما به پس‌گیری پرسش از سرشت خودمان می‌پردازیم در معرض آنیم که کار را بر شالوده‌ای تقریباً باتلاقی به پایان آوریم. ممکن است بگوییم «من خودم هستم» و نیم‌آگاهانه تصور کنیم که جهان در بردارنده‌ی باشندۀ‌هایی است که «خودشان» (یا «شخصیت‌ها») یا «هویت‌ها» نامیده می‌شوند، و از قضا یکی از آن‌ها خود ماییم. با این‌همه، حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که ما خود را چنان در نظر می‌گیریم که از خودمان، که متناقض‌نما است، تمایز است. ممکن است هرگز نام دکارت را نشنیده باشیم، ولی به نظر می‌رسد بسیار آسان در دام عادات هستی شناسیدنی بیفیم که با نام او پیوند دارد.

– خودمان «چیزکننده»^۱، یا برخورد با «من» چنان‌که گویی این من «چیز»‌ی به‌طور کلی در جهان است، گرچه چیزی از نوعی تقریباً ویژه: شاید نفس یا روح، گاهی، شخص، سوژه یا ذهن – کوتاه سخن، روحی که به طرقی در ماشین تن ما زندانی است [۳۷]. ما همچنان به این اندیشه برمی‌گردیم که بسیار شناخت ما عبارت است از «داده‌شدگی»^۲ «من» [۳۸] ما دریافت‌هایمان را از جهان چنان توضیح می‌دهیم که گویی آن‌ها بازبسته‌ی «بازگشتن شخص با غایم به 'قفسه'‌ی آگاهی پس از بیرون رفتن و به چنگ آوردن غایم»‌[۳۹]. به همین سان، ما مسلم می‌گیریم که شناخت‌مان از دیگران وابسته به جست‌زن، به مدد «همدلی» یا «فرافکنی»، از ذهنیت در خود فرویسته‌ی^۳ خودمان و پریدن به سرزین ذهنیت کس دیگری است. [۴۰]

اما ما نمی‌توانیم برای همیشه این خودمداری دکارتی نخستین را حفظ کنیم. لازم است فقط نگاهی به «ذخیره‌ی پدیده‌هایی که متعلق به دازاین هر روزه» است بیندازیم تا از بابت برخورد با خودمندی^۴، چنان‌که گویی فضای درونی خصوصی تک‌افتاده‌ای است، ناراحت شویم. ما بسیار خوب می‌دانیم که آگاهی با خودآگاهی آغاز نمی‌شود: ما چیزها را بیرون در جهان درمی‌باییم، نه درون مغزهایمان، و هنگامی که با دیگر مردمان پیوند می‌گیریم با آن‌ها مستقیماً رویاروی می‌شویم، بسی آن‌که نخست ناگزیر باشیم «خود»‌ی به آن‌ها «نسبت دهیم». درواقع، شناختی عام است که خودآگاهی ما را از خودمان دور می‌سازد: ما حتی نمی‌توانیم به‌طور معمول حرف بزنیم یا به‌طور طبیعی در طول اتاق قدم بزنیم هنگامی که در این‌باره خودآگاهی داریم.

شاید هنگامی که دازاین خود را به شیوه‌ای مورد خطاب قرار می‌دهد که به آن بسیار نزدیک است، می‌گوید «من این باشنده‌ام» و

1. reifying 2. givenness 3. self-enclosed 4. selfhood

در درازمدت هنگامی که این باشند «نیست»، این را به بلندترین صدا می‌گوید. دازاین در هر مورد از آن من است، و این عبارت از ساخت آن است؛ ولی چه باید گفت اگر این دلیل آن باشد که چرا از نزدیک و در بیشترین بخش، دازاین خود نباشد. چه باید گفت اگر رویکرد پیش‌گفته، که با داده‌شدگی «من» به خود دازاین و با خود تفسیری^۱ نسبتاً روشن دازاین آغاز می‌شود، تحلیل‌گر اگزیستانسی را، گویی، به معاک رهنمون شود؟ [۴۱]

برای نمونه، روشن است که وجود ما در جهان روزمره‌ی وسیله‌ی آماده-در-دست همواره اجتماعی است. این امر اساساً بیشتر «با دیگران» روی می‌دهد تا در «من» «جداولاتده»‌ی پنداشت‌های دکارتی. [۴۲]
برای نمونه، هنگامی که در امتداد کشتزاری اما «بیرون از آن» گام بر می‌داریم، کشتزار خود را همچون چیزی نشان می‌دهد که به فلان یا بهمان شخص تعلق دارد، و به شایستگی به دست او نگه‌داری می‌شود؛ کتابی که ما از آن استفاده می‌کنیم از فلان کتاب فروشی خریده شده و فلان یا بهمان شخص آن را داده است و به همین سان. [۴۳].

زندگی هر روزه همواره در جهانی شریک با دیگران انجام می‌پذیرد – نه دیگران همچون در تقابل با ما، بلکه دیگرانی مانند ما و با ما. ما هرگز دازاینی به تنها بی نداریم، بلکه همیشه «دازاین-با»^۲ (Mittdasein) داریم؛ هستی ما «هستن-با»^۳ (Mitsein) است، و، به رغم کشش گرانشی فلسفه‌ی دکارتی خودانگیخته‌ی ما، حتی خودشناسی «در هستن-با» بنیاد دارد» [۴۴]. بدین سان، کسانی که در آرمانی مشترک با هم کار می‌کنند وجود

1. self-interpretation

2. Dasein-with

3. being-with

یکدیگر را مسدود نمی‌کنند بلکه آن را گسترش می‌بخشند:
هنگامی که آن‌ها مشترکاً خود را وقف مسئله‌ای واحد می‌کنند...
بدین سان اصالتاً به یکدیگر گره می‌خورند، و این نوع درستی از
عینیت (Sachlichkeit) را امکان‌پذیر می‌سازد، که دیگری را در
آزادی برای خودش آزاد می‌گذارد.

به همین روال، ممکن است کسی را پاس داریم «نه به این منظور که
ملاحظه^۱ ای او را جلب کنیم بلکه برای آنکه برای نخستین بار این
[ملاحظه] را به او بازگردانیم» و این احتمالاً ذات آموزش اصیل و
دوستی راستین است [۴۵]. چنان‌که هایدگر می‌گوید «جهان دازاین» همانا
«یک با-جهان» (Mitwelt) است [۴۶].

بی‌اصالتی و همه‌کس^۲

شاید «من همچون ابری تنها یعنی پرسه زدم» یکی از بلندآوازه‌ترین
عبارت‌ها در شعر انگلیسی باشد، اما یکی از عجیب‌ترین عبارت‌ها نیز
هست. هیچ‌کس به‌راستی نمی‌تواند به اندازه‌ی ابری تها باشد – نه حتی
دکارت – که ممکن است مانند او بکوشد تا روح اندیشه‌گر خود را
چیزانگاره کند. درواقع، خود ابر نمی‌تواند آن قدر تها باشد: تنها یعنی فقط
می‌تواند باشندۀ‌ای را بیازارد که هستی‌اش اساساً هستن – با باشد. به همین
قياس، رفتار با دیگران «آن‌سان که گویی آن‌ها وجود ندارند» تنها هنگامی
اهانت به‌شمار می‌آید که نخست آن‌ها همچون «موجود» واشناخته شده
باشند. کوتاه سخن، تنها یعنی و بی‌ادبی نفع‌های هستن – با نیستند، بلکه
شکل‌های انحراف‌آمیز یا پریشان آن‌اند [۴۷].

حال هایدگر به تفصیل بیشتری بر این نکته تأمل می‌کند که چه گونه با

1. care 2. They-self

— دیگران — هستن اصیل در «هستان-میان-یک-دیگر»، و از این‌رو در بی‌اصالتی (Uneigentlichkeit) تباہی می‌پذیرد. بی‌اصالتی چیزی است که هنگامی روی می‌دهد که ما خودمان را نه «داریم» — هنگامی که ویژگی وجودمان را همچون مفسران جهان، یعنی همچون دازاین نادیده می‌انگاریم، و با خودمان چنان رفتار می‌کنیم که گویی ما دقیقاً یکی دیگر از باشندۀ‌های آماده-در-دست یا حاضر-در-دست هستیم که در جریان تجربه‌مان به آن بر می‌خوریم. بی‌اصالتی، به ویژه، هنگامی پیدا می‌شود که خود را همچون خودهای دکارتی در می‌یابیم، زندگی‌های خود را برایه‌ی آن چیزی سر می‌کنیم که ژان‌ژاک روسو آن را *amour propre* (= عزت نفس) می‌خواند، پیوسته از فراز شانه‌ی خود می‌نگریم و «خودها»‌ی مان را با خودهای دیگران قیاس می‌کنیم. ما دل‌مشغول هستن فراپیش یا پس پشت یا سترگ‌تر یا خردتر بودن می‌شویم، دل‌مشغول این‌که آیا ما به اندازه‌ی دیگران شیک و مُد روز یا همان اندازه زیرک و با تجربه، یا همان اندازه قشنگ و جوان‌ایم. با این‌همه، در نگرانی مان برای متمایز ساختن خودمان از دیگران، بر آن‌ها متکی می‌شویم — نه به کسی به‌خصوص، بلکه متکی بر دیگری به‌طور کلی، یا آن‌چه هایدگر آن را *das Man* یا «همه‌کس» می‌نامد. (واژه‌ی آلمانی *Man* مطابق است با ضمیر «یک» — مانند «اتاقی از آن یک تن» — ولی عبارت «یک» چنان در انگلیسی عجیب به نظر می‌رسد که باید «همه‌کس» را از آن بسازیم.) تحت تأثیر و سلطه‌ی همه‌کس، ما از «هستان-با» به «هستان-میان-یک-دیگر» فرود می‌آییم.

ما همان‌گونه لذت می‌بریم که همه‌کس؛ ما همان‌گونه می‌خوانیم، می‌بینیم و درباره‌ی ادبیات و هنر داوری می‌کنیم که همه‌کس می‌بینند و داوری می‌کنند؛ به همین‌سان ما همان‌گونه از «تودهی بزرگ» واپس می‌زنیم که همه‌کس واپس می‌زنند... هرکس دیگری است، و هیچ کس خودش نیست. «همه‌کس»، که پاسخ به «چه

کسی» دازاین روزمره را تدارک می‌بیند، «هیچ کس»‌ای است که هر دازاینی تا هم‌اکنون خود را در هستن-میان-یک-دیگر تسلیم کرده است [۴۸].

هایدگر توضیح می‌دهد که همه‌کس به ما می‌آموزد که هر چیز را «آشنا و در دسترس هر کس» جلوه دهیم، و بدین‌گونه مطمئن می‌شود که «همه‌چیز تیره و مبهم می‌شود» [۴۹].

پانزده صفحه‌ای که هایدگر به «بی‌اصالتی» در حال پیشرفت تحت حاکمیت «دیکتاتوری 'همه‌کس'» [۵۰] اختصاص می‌دهد احتمالاً مشهورترین قطعه‌ی کل هستی و زمان است، ولی همچنین شاید کمتر از همه فهمیده شده است. مطابق معمول، زیان تحلیل هایدگر از زندگی روزمره برگرفته می‌شود؛ ولی در این موقعیت، این زیان لحن جمیع آسای خشم و آشفتگی اخلاق‌گرایانه را دارد. «خود-همه‌کس» (das Man-selbst) بربایه‌ی «سقوط» (Verfallen) سه قسمتی آن در بی‌اصالتی وصف می‌شود. ما، همچون خود-همه‌کس، همیشه در «وراجی» فرو می‌افتیم: «قلم‌انداز» چیزی رقم می‌زنیم و «غیبت» می‌کنیم، و «حرفی می‌پرانیم»، نه به این منظور که چیزی درباره‌ی جهان بگوییم بلکه صرفاً برای آنکه سکوت را بشکنیم و «ارتباط» را برای خاطر ارتباط نگه داریم. در وراجی ما

چندان از باشنده‌هایی که درباره‌ی آن گفت‌وگو می‌کنیم سر در نمی‌آوریم؛ ما هم‌اکنون فقط به آن‌چه در گفت‌وگو به خودی خود گفته می‌شود گوش می‌دهیم؛ آن‌چه در -گفت‌وگو- گفته می‌شود فهمیده می‌شود؛ ولی آن‌چه گفت‌وگو درباره‌ی آن است فقط به تقریب و به ظاهر فهمیده می‌شود. [۵۱]

غرض از تباہی سخن این است که پرسش‌گری اصیل زیر سلطه‌ی میل

عصبی ما به نیک مطلع شدن و روز آمدن بودن درباره‌ی آن چیزی است که کلاً باور بر این است که دارد روی می‌دهد – به سخن دیگر، در «کنجکاوی» سقوط می‌کند، یعنی دومن شکل بی‌اصالتی.

وجه ممیز کنجکاوی شیوه‌ی خاصی از درنگ نکردن است در کنار آن‌چه نزدیک‌ترین است... در درنگ نکردن کنجکاوی با امکان دائمی بی‌توجهی سروکار دارد... کنجکاوی خود را با نوعی از شناختن مشغول می‌دارد، ولی فقط به منظور شناختن. [۵۲]

از برکت و راجحی و کنجکاوی، می‌آموزیم که خود را با موضوع‌هایی بیناباریم که درباره‌ی آن «هر کس می‌تواند چیزی بگوید». ما خود را در برابر شگفتی‌ها و اکسینه می‌کنیم، نسبت به تمایزهای میان برهان و ظن یا حقیقت و باور بی‌اعتنای شویم، و به شکل سوم بی‌اصالتی فرو می‌افتیم، که هایدگر آن را «ابهام» می‌خواند.

هر چیز چنان به نظر می‌آید که گویی حقیقتاً فهمیده می‌شود، حقیقتاً دریافته می‌شود، حقیقتاً به زبان می‌آید، گرچه در بن چنین نیست؛ و گرنه چنین به نظر نمی‌آید، و با این‌همه در بن چنین است... و راجحی و کنجکاوی در ابهام خود مراقب‌اند که اطمینان بدھند که آن‌چه حقیقتاً و به تازگی آفریده می‌شود همین‌که پیشاروی عموم سر بر می‌آورد کهنه می‌شود... گفت و گو درباره‌ی چیزها فراپیش بازی و جدس زدن درباره‌ی آن‌ها از روی کنجکاوی، به عنوان چیزی جلوه داده می‌شود که به راستی روی می‌دهد. [۵۳]

بدتر آن‌که ما وجود خود-همه کسان را با اشتیاق می‌پذیریم، در مورد پختگی خود-شناسی مان، کمال زندگی مان و غنای فرهنگ‌مان به خود آفرین می‌گوییم. چنان‌که هایدگر می‌گوید «شیرجه‌ی رو به پایین» مان از ما

پنهان می‌شود؛ و حتی «همچون شیوه‌ای 'رو به صعود' و 'زیستن به نحوی ملموس و مشخص' تفسیر می‌شود.[۵۴]» این یادآوری‌های تهوع آور پیش پاافتادگی متفرعنانه‌ی روزینه‌گی دارای پیوستگی‌های آشکاری با نکوهش‌های مشهور صنعت‌گرانی است که در راسکین، دی. ایچ. لارنس و اف. آر، لی وس یافت می‌شود، و نیز دارای پیوندهایی با سرمایه‌داری سنتیزی رومانتیک ثورو یا ویلیام موریس، با نقد مارکس از «بت‌واره‌پرستی کالاهای»، یا با موبایل‌های محافظه‌کارانه درباره‌ی امتحان اجتماع راستین در «مدرنیته» است. با این‌همه، هایدگر اعتراض دارد که تحلیل‌های او «از هرگونه نقد اخلاقی به دور است» – او مدعی است که تحلیل‌های او «هیچ‌گونه ارزشیابی منفی بیان نمی‌کند» یا بر «سقوط» از «جایگاه نخستین» ناب‌تر و «الاتر» دلالت نمی‌کند.[۵۵] درواقع، یادآور می‌شود که نکوهش‌های تعمیم‌یافته‌ی «توده‌ی بزرگ» انسان‌ها خود کار خود-همه‌کس است.[۵۶] فرو افتادن در گفت‌وگوی بیهوده، کنجکاوی و ابهام یکی از ویژگی‌های «جامعه‌های ابتدایی» و ویژگی یونان باستان و به همان اندازه ویژگی اروپای مدرن است. بی‌اصالتی نه نقص اخلاقی سمت اراده‌ها، بلکه ساختار ضروری وجود ما همچون باشنده‌های خود تفسیرگری است که نمی‌توانیم از تفسیر کردن خودمان به نحو نادرخور سرباز زنیم: یعنی تفسیر از دیدگاه جهان.

هایدگر می‌گوید «توانایی برای فریب» ذاتی ما «از لحاظ وجودی دارای خصلت مثبتی» است. ما پیوسته در وضع «فرو افتادن» ایم زیرا مادام که زندگی می‌کنیم هرگز نمی‌توانیم تعادلی پایدار به دست آوریم، چه رسد به وضعی ثابت.[۵۷] ما در بهترین حالت میان حرکت‌های متناقض ولی قیاس ناپذیر متعلق می‌مانیم. نخستین حرکت در هر لحظه به سادگی این است که م «چه‌گونه هستیم». خواه آرام یا خشمگین، شاد یا

اندوهگین، همیشه به این یا آن حالت^۱ «درافکنده» می‌شویم.^[۵۸] و هر حالتی ناگزیر است در برخی پیوندها فریبنده باشد ولی در دیگرها افشاگر باشد. اگر ما از حسد آزار می‌بینیم یا از اندوه فلجه می‌شویم، پس «وفور چیزهایی که به سادگی می‌توانند با توصیف کردن شان کشف شوند» برای ما دسترس ناپذیر می‌شوند، و ما برای پژوهش علمی صرفاً واقعیت‌مند^۲ از توان می‌افتیم. از سوی دیگر، مسائلی در میان اندکه ما نمی‌توانیم آن‌ها را دریابیم مگر آن‌که بر آشوبیم. هایدگر می‌گوید: «این دقیقاً هنگامی است که ما 'جهان' را به حالتی نامتعادل و گهگاهی می‌بینیم که آماده-در-دست بودن خود را در جهانیت ویژه‌ی خود نشان می‌دهد، که از روزی به روز دیگر یکسان نیست».^[۵۹]

ولی «درافکنگی»^۳ ما - حرکتی که همواره خواه و ناخواه ما را در حالتی قرار می‌دهد که نمی‌توانیم به تمامی آن را دریابیم - در مقابل حرکتی قرار می‌گیرد که در آن ما خود را به برون «می‌افکیم» و همچنان‌که می‌کوشیم جهان را دریابیم چیزی «بیشتر» از آن می‌شویم که پیش از آن بوده‌ایم.^[۶۰] هر دریافت از حالتی فرافکنده می‌شود که ما در آن افکنده شده‌ایم، و هر حالت دریافتی را برون می‌افکنده که بر جهان فرا می‌افکند: ما از لحاظ وجودی همچون «فرافکنی درافکنده»^[۶۱] وجود داریم. دو حرکت وجود ما - حالت «درافکنده» و دریافت «فرافکنده» - هرگز نمی‌توانند ترکیب یا هماهنگ یا از دو سو میزان شوند. ما در کوشش‌هایمان برای خویشتن فهمی همواره یکی از آن‌ها را نادیده می‌گیریم. «دازاین»، که از درافکنگی فرافکنده شده و در فرافکنی در افکنده شده است «در هر مورد از هم‌اکتون به بی‌راهه افتاده است و از بازشناختن خود درمانده است».^[۶۲]

غرض این نیست که نمی‌توان امید داشت که خودشناسی دقیق و

1. mood 2. factual 3. thrownness

موشکافانه و حتی علمی شود؛ جز این که خودشناسی نمی‌تواند «هرگز همان‌گونه از دیدگاه مشاهده‌گر مستقل باشد که گمان می‌رود شناخت ما از طبیعت مستقل است». خویشتن فهمی هرگز کار را از پرده‌ی [نقاشی] تازه‌ای آغاز نمی‌کند؛ خویشتن فهمی همواره در حال پیشرفت است، و هرگز به کمال نمی‌رسد. ما نمی‌توانیم خود را دریابیم یا خود بدفعه‌ی^۱ هامان را نظاره کنیم و آن‌ها را تصحیح کنیم، جز بر پایه‌ی فهم خودمان. ما گزینشی نداریم مگر بحث و استدلال در یک دور. هایدگر می‌گوید: «آن‌چه قطعی است بیرون آمدن از دور نیست بلکه در آمدن به آن به شیوه‌ای درست است.»[۶۳]

اضطراب و حقیقت در زدودن نگرانی

هنگامی که درباره‌ی «وجود اصلی» می‌اندیشیم، تصویری که در آغاز خود را جلوه‌گر می‌سازد تصویر فردی زمحت و گستاخ است که تن می‌زند از این‌که قرارداد نرم و هموارش کند یا توده‌ی جمعیت جاروب‌اش کند. ولی مشاهده‌ی این امر چندان به درازا نمی‌کشد که این تصویر دارای آن ترکیب «روشنی شیادانه» و آشفتگی ژرف نمونه‌وار خود-همه کس است؛ این تصویر، درواقع، تفسیری نااصلی از اصالت به دست می‌دهد.[۶۴] این تصویر از اسطوره‌ی یک «خویش-گاه»^۲ پیشاhevot یا «من، جدا افتاده»، یا «سوژه‌ی مطلق آرمانی» بهره می‌جوید - به قول هایدگر همه‌ی این «بازمانده‌های الهیات مسیحی که تاکنون از بین و بن دور ریخته نشده است».[۶۵] با این‌همه، در ژرفنا، می‌دانیم که ما به همان شیوه‌ی چیز-واره وجود نداریم که ابرها یا ساعت‌ها. ما اقلام «بی‌جهان» در جهان نیستیم، بلکه جایگاه‌هایی هستیم که جهان در آن آشکار می‌شود -جهان بر هریک از ما بر طبق پیج و تاب‌های خودی ویژه و زاویه‌های

1. self-misunderstanding

2. self-point

تفسیر مان آشکار می‌شود. ما اساساً «جهان‌مند»‌ایم: به جای آنکه از جهان باشیم در جهان‌ایم. چنان‌که هایدگر می‌گوید «دازاین آشکارگی آن است». «همچون هستن - در - جهان در خود پاک می‌شود... به چنان شیوه‌ای که خود پاک‌کننده (die Lichtung) است.»^{۶۶} ما چون بلوط تنومندی در جنگل بزرگ هستی نیستیم بلکه راه پیچ در پیچ بی‌نشانه‌ی راه یا فضای باز بی‌درخت‌ایم.

هایدگر می‌گوید می‌توان ویژگی‌های وجود همچون پاک‌کننده‌ی هستی را به تمامی به مدد واژه‌ای مفرد فراچنگ آورد: «نگرانی» (Sorge). جهان را می‌توان همچون چیزی تعریف کرد که ما نگران آئیم، و ما را می‌توان همچون چیزی تعریف کرد که نگران جهان است. ولی ما همچون نگرانی به دو شقه تقسیم می‌شویم، به شیوه‌ای که یادآور حرکت‌های ترکیب‌ناپذیر «فراافکنی درافکنده» است: می‌توان گفت ما میان نگرانی داشتن^۱ (که همچون باری از گذشته بر ما فشار می‌آورد) و دغدغه داشتن^۲ (در مورد امکاناتی که ما بر آینده فرا می‌افکنیم) تقسیم می‌شویم. همچون نگرانی، ما ابزه‌ای ثابت در جهان نیستیم، بلکه شبکه‌ی بسط یافته‌ای از توجه به آن‌ایم. برخلاف آن‌چه خود - همه‌کس تصور می‌کند، ما نمی‌توانیم با کوشش برای غایب کردن خودمان از جهان به اصالت در جهان نزدیک شویم، بلکه این کار تنها با یکسان شمردن و سواست آمیز خودمان با رشته‌های نگرانی و دغدغه‌ای که آن را به هم گره می‌زند میسر می‌شود. نگرانی مانند همیشه وجود ما را «فراپیش - خود - در - از هم‌اکنون - در - یک - جهان - هستن»^{۶۷} آشکار می‌سازد.

پولونیوس به لائرتیوس می‌گوید: «به ویژه با خوبیشن خودت صادق باش». این ممکن است برخلاف معمول اشارتی معتبر به نظر آید که از زبان «فرومایه‌ی شیرین زبان ابله» هملت جاری شده باشد، ولی

1. having care 2. taking care

درواقع این سخن از سخن پند نمونه وار همه کس است. زیرا پلوبنیوس به پرسش اندرز می‌دهد که به «خویشن»‌ای تقسیم شود که ظاهراً مانند گوهری جادویی در درون او کمین کرده است: پلوبنیوس از او می‌خواهد به جای اصیل بودن صادق باشد. اصالت، که با نگرانی و توجه روشن راه خود را به جهان باز می‌کند، این توهمندی پلوبنیوس در باب «خویشن خود» را نابود می‌کند. نشانه‌ی اصالت مشت گره کرده نیست بلکه دست باز است.

وجود تو همچون فرد واقعیت داده شده‌ی طبیعت نیست؛ بلکه تو در وجودت «متفرد» می‌شوی، خواه به نحو اصیل و خواه به نحو نااصیل. در روزینه‌گی معمولی خودت با جدا افتادگی سست و بی‌حال همه کس یکسان می‌شوی؛ ولی همیشه می‌توانی از تو به خودت باز آورده شوی، نه همچون «خویشن-گاه» اسطوره‌ای متمرکز بلکه همچون زدودگی و آشکارگی پراکنده‌ای که تو به نحو اصیل هستی. برای نمونه، ممکن است از اثری هنری یکه بخورید: و به جای آنکه از جهان منفک و از خود بی‌خود شوید، چنان‌که زیبایی‌شناسی کلاسیک می‌تواند این انتظار را در شما ایجاد کند، خود را در حالتی بیاید که از آن پس بیش از پیش خود را متصل به آن بیاید. همین حال می‌تواند دست دهد اگر بر اثر زیبایی منظره یا یک بدن انسانی مبهوت شوید. با این‌همه، در هستی و زمان نگرانی (Angst) است که راه میان بر به اصالت را فراهم می‌آورد. هایدگر بر آن است که نگرانی نوعی دل‌شوره‌ی هستی‌شناسانه است که هرگاه به فهم بی‌ثباتی وجود خود تزدیک می‌شوی به سراغات می‌آید. این دل‌شوره مانند ترس است، فقط بدتر از ترس است: دلوپسی کرانه ناپیدایی است که هرگز نمی‌توانی درک اش کنی.

آنچه آدمی در حضور آن احساس نگرانی دارد با این امر متمایز می‌شود که آنچه تهدید می‌کند هیچ‌کجا است. نگرانی «نمی‌داند»

که آنچه در حضور آن نگران است چیست... آنچه تهدید می‌کند نمی‌تواند خود را از یک مسیر معین در محدوده‌ی آنچه به آن نزدیک است نزدیک سازد. هم‌اکنون آن جاست، و با این‌همه هیچ‌کجا است؛ چندان نزدیک است که ستمگر است و نفس شخص را بند می‌آورد، و با این‌همه هیچ‌کجا است.[۶۸]

با این‌همه، نامعینی نگرانی به سبب درنیافتنی بودن آن نیست: نگرانی جلوه‌ای کامل به کیفیت وجود اصیل می‌بخشد و این کار را با ترکیب آشنای غریبانه‌ی امر کاملاً آشنا با امر تمام‌اً غریب -در یک کلام، در اعجاب^۱ (Unheimlichkeit) خود- انجام می‌دهد.

در نگرانی شخص احساس «اعجاب» می‌کند. این‌جا نامعینی ویژه‌ی آن چیزی که دازاین در نگرانی خود را در کنار آن می‌یابد، به نزدیک‌ترین نحو به جلوه در می‌آید... همچنان‌که دازاین فرو می‌افتد، نگرانی آن را از انجذاب در «جهان» باز می‌آورد. آشنایی هر روزه فرو می‌ریزد. دازاین متفرد می‌شود، ولی همچون هستن-در-جهان متفرد می‌شود.[۶۹]

با این‌همه فردیت تو همچون هستن-در-جهان هیچ وجه مشترکی با فردگرایی همه‌کس ندارد:

نگرانی دازاین را متفرد می‌سازد و بدین‌سان آن را همچون «خودباوری^۲ solus ipse» [خودش به تنها‌ی] آشکار می‌سازد. ولی این «خودباوری^۳» بسی دور است از جایه‌جایی گذاشتن سوژه-چیز در تهیگی^۳ بی‌ضرر یک رویدادگی بی‌جهان، این‌که به مفهومی مفرط آنچه این [خودباوری] انجام می‌دهد دقیقاً رودر رو قرار

1. uncanniness 2. solipsism 3. emptiness

دادن دازاین است با جهان اش همچون جهان، و بدین‌گونه آن را با خودش همچون هستن -در-جهان رو در رو قرار می‌دهد. [۷۰]

خودبازاری وجودی نقیض دقیق خودبازاری به مفهوم کلاسیک است: نه به معنای واپس کشیدن زبونانه از جهان، بلکه کشفی گستاخانه و تصاحب دوباره‌ی آن.

از سوی دیگر، به نظر می‌آید شرح هایدگر از نگرانی و اصالت به درد قاعده‌ای برای یک حکایت اخلاقی کهنه می‌خورد: داستانی در این‌باره که چه‌گونه هنگامی که دازاین جوان بود هیچ نبود مگر آشکارگی طبیعی در با-جهان؛ چه‌گونه در آن هنگام به دست چرب‌زبانی‌های بی‌اصالتی اغوا و به تباہی کشیده شد؛ و چه‌گونه سرانجام به نگرانی تسلیم شد، توبه کرد و به [سوی] خودمندی^۱ اصیل به خانه بازگشت. ولی این نوع روایت‌گری استدلال هایدگر را به نابودی می‌کشد، زیرا آشکارگی، همه‌کس و متفرد ساختن اصیل شیوه‌های بدیل زندگی، مانند شیوه‌های ابله، گناهکار و قدیس نیستند، بلکه شکل‌های خود-تفسیری متقابلاً به هم وابسته‌اند و همان اندازه از یکدیگر جدایی ناپذیر و تمایز ناپذیراند که سویه‌های متضاد نوار موییوس.^۲

افزون بر این، شکل‌های متفاوت خویشن فهمی منطبق است با تفسیرهای متفاوت سنت فلسفی. دیدگاه قراردادی در باب این نگرش، که از میانه‌ی سده‌ی نوزدهم در کتاب‌های درسی تدوین یافته است، بر «مسئله‌ی شناخت» تمرکز دارد. گمان بر این است که این مسئله از هنگامی روشن شد که دکارت با نشان دادن این‌که دریافت‌هایمان ما را اغلب گمراه می‌سازد، «رئالیسم ساده‌اندیشانه» را مردود شمرد، و حاکی از این بود که ما ممکن است هرگز نتوانیم چیزی جز اسباب و اثاث

1. selfhood 2. Möbius strip

اندرونی و وسایل ذهن خود را بشناسیم.^[۷۱] این کار، همچنان‌که دامستان پیش می‌رود، وظیفه‌ی «ابطال شک‌آور» را بر عهده‌ی فلسفه می‌گذارد که فیلسوفان را به دو دسته تقسیم می‌کند: «رئالیست‌ها» (مانند دکارت) که بر این باور بودند که می‌توانند وجود «جهانی بیرونی» را به اثبات برسانند و «ایدئالیست‌ها» (مانند بارکلی) که بر این باور نبودند.^[۷۲] با این‌همه، در پایان سده‌ی هجدهم کانت این بحث و کشاکش را به عنوان «رسوایی فلسفه و فضاحت عقل انسانی به‌طورکلی» محکوم شمرد و به واسطه‌گری نوعی سازش میان این دو فرقه پرداخت.^[۷۳]

هایدگر در نشان دادن این نکته مشکلی نداشت که این تفسیر از تاریخ فلسفه خود بر پایه‌ی پیش‌داوری ای فلسفی استوار است – این نگرش که شناخت می‌باشد از تجربه‌ی درونی یک سوژه‌ی جدا افتاده^[۷۴] آغاز شود.

اگر قرار باشد کسی به کل تمایز میان «درون» و «بیرون» و کل پیوند میان آن‌ها که برهان کانت از پیش فرض می‌گیرد نظر کند، و اگر شخص قرار باشد دارای برداشتی هستی‌شناسانه از آن‌چه در این پیش‌فرض پیش‌فرض گرفته شده است باشد، آن‌گاه امکان اظهار این‌که برهان «وجود چیزهای بیرون از من» امکانی ضروری است که تازه باید داده شود، فرو می‌ریزد.

«رسوایی فلسفه» این نیست که این برهان هنوز باید داده شود، بلکه این است که چنین برهان‌هایی هنوز مورد انتظارند و بارها و بارها بدان دست می‌یازند.^[۷۵]

به سخن دیگر، «رسوایی» این است که انتظار می‌رود فلسفه کوشش‌های خود را معطوف به «ابطال شک‌آور» کند – وظیفه‌ای که نه تنها از لحاظ فکری ملال آور است بلکه از حیث وجودی بی‌ربط است. با همه‌ی این احوال، این «شک‌آور» کیست؟ «این پرسش که آیا اصلاً جهانی وجود

دارد و آیا بودن اش را می‌توان اثبات کرد هیچ معنایی ندارد اگر این مسئله را دازاین همچون هستن-در-جهان طرح کند؛ و چه کس دیگری آن را طرح می‌کند؟» [۷۶] مسئله را تها در صورتی می‌توان به جدّگرفت که «نوع هستن باشنده که اثبات را انجام می‌دهد و درخواست‌هایی برای برهان‌ها پیش می‌کشد چنان که باید و شاید معین نشده باشد.» به سخن دیگر، این مسئله فرض می‌گیرد که دازاین «سوژه‌ای است که به نزدیک‌ترین وجه بجهان یا از جهان خود نامطمئن است، و می‌بایست، درین، نخست خود را از یک جهان مطمئن سازد.» [۷۷] ما حتی نمی‌توانیم بگوییم که دازاین وجود جهان را «پیش‌فرض» می‌گیرد، زیرا «با چنین پیش‌فرض‌هایی، دازاین همیشه 'بسیار دیر'، فرا می‌رسد!... دازاین، همچون یک باشنده از هم‌اکنون در یک جهان است.» [۷۸] و اگر یک شک‌آور واقعی وجود دارد، آن‌گاه «حتی نیاز ندارد که ابطال گردد»، زیرا «تا آن‌جا که هست، خود را در این هستن دریافت‌ه است، و در استیصال خودکشی، دازاین را از میان برداشته است، و با انجام دادن این کار، خود حقیقت را نیز از میان برداشته است.» [۷۹]

تاریخ‌های فلسفه به ما می‌گویند که «مسئله‌ی حقیقت» به ارسطو بر می‌گردد که حقیقت را همچون «تطبیق» میان دو نوع باشنده تعریف می‌کند: حکم‌ها از سویی و شیء‌ها و ابیزه‌ها از سوی دیگر. [۸۰] ولی این مسئله نیز به لحاظ وجودی بسیار بی‌ربط است. ما نمی‌توانیم تصور تطبیق میان حکم‌ها و شیء‌ها را دریابیم مگر آن که از هم‌اکنون دریافت بنیادی‌تری از حقیقت، و ارزیابی مقدماتی از برتری ذاتی آن بر کذب داشته باشیم. چونان هستن-در-جهان، ما می‌بایست همیشه درجا «هم در حقیقت و هم در ناحقیقت» وجود داشته باشیم. [۸۱] با این همه، به نظر می‌رسد دریافت اصیل ارزشمند ما از حقیقت، به جای آن‌که مورد تکریم سنت فلسفی غرب قرار گیرد و با عشق و دل‌بستگی آن

را بپرورانند، از زمان «یونانیان» به طرز ظالماهای نادیده گرفته شده است، و «پنهان داشتی در هستی شناسی شان مستتر است». حقیقت چونان آشکارگی و چونان هستن- به سوی باشندۀ‌های ناپوشیده- هستنی که خود ناپوشیده می‌کند- به صورت حقیقت همچون توافق میان چیزهایی درآمده است که درون-جهان حاضر-در-دسترس‌اند.

هایدگر نتیجه می‌گیرد که «برداشت سنتی از حقیقت به لحاظ هستی شناسانه اشتراقی است». این برداشت به زمانی برمی‌گردد که فیلسوفان یونانی صدق و کذب را از جهان برمنی‌دارند و آن‌ها را به خواص منطقی ساکنِ ترکیب‌های فکری انتزاعی «انتقال می‌دهند».^[۸۲] ولی هایدگر توصیه نمی‌کند که خردورزی‌های سرسرخانه «سنت نیکی»، دیرین^[۸۳] را دور بریزیم و به نوعی از خردگریزی ذهنی‌گرایانه‌ی احساساتی بازگردیم. چنان که هایدگر تصریح دارد این کار «دستاورده مشکوک»^[۸۴] خواهد بود. ولی این گزینشی نیست که ما با آن رو به روایم. همه‌چیز را می‌توان یا به نحو اصیل یا نااصیل تفسیر کرد، و این نه تنها در برگیرنده‌ی دازاین بلکه شامل سنت فلسفی نیز هست. آن‌سان که از دیدگاه سنتی دریافته می‌شود، کلاسیک‌های فلسفه را پرسش‌های از حيث وجودی بسی‌ریط هدایت می‌کنند که واژه‌هایی چون «جهان» و «حقیقت» را به سایه‌های محض خودشان فرو می‌کاهمند، و «به ترازی از فهم ناپذیری فرو می‌کشند که به نوبه‌ی خود به عنوان سرچشمه‌ی شبه‌مسایل عمل می‌کند». با این‌همه، اگر ما به یاری مسایل اصیل آن‌ها را از تو تفسیر کنیم، به خود بازخواهند گشت، و ما کشف خواهیم کرد که «نیروی بنیادی‌ترین واژه‌ها که دازاین برپایه‌ی آن خود را بیان می‌کند»، «به‌طور هم‌زمان» درون آن‌ها «زنده است».^[۸۵]

تحلیل وجودی از حقیقت آشکار خواهد ساخت که فلسفه‌ی سنتی

به مراتب هوشمندانه‌تر از آن است که سنت فلسفی ادعا می‌کند. اگر این تحلیل دارای هیچ‌گونه تازگی نباشد، به این سبب نیست که این تحلیل بی‌سابقه است بلکه از آن روست که به نحو اصیل به گذشته می‌رسد، و به «آن‌چه در آغاز در دیرین‌ترین سنت فلسفه‌ی باستان در گمان آورده می‌شد» با طراوت پاسخ می‌گوید. فلسفه‌ورزی اصیل از ما نمی‌خواهد که «گریان خود را از سنت وارهانیم» بلکه می‌خواهد آن را به نحو اصیل از آن خود کنیم و هم «از آغاز آن را به تصرف درآوریم».[۸۵]

کلاسیک‌های فلسفه همگی گواه پیوستگی معینی میان هستی و حقیقت‌اند. چنان‌که هایدگر می‌گوید: «در معضله‌ی هستی‌شناسی، هستی و حقیقت، از روزگاران بسیار کهن، اگر نه یکسر به یکسان، باری، درکار یکدیگر آورده شده‌اند.»[۸۶] ولی گرچه این هم‌پیوندی آشنا است، همچنین شگفت‌انگیز است، زیرا «حقیقت» به‌وضوح خصیصه‌ای از حکم‌های ماست، و بنابراین وابسته به قراردادهای تاریخی‌ای است که به واژه‌های ما معنا می‌بخشد، حال آن‌که «هستی» ستاً بر فراز امکان^۱ برکشیده شده است، و با وجودی عینی تطبیق می‌کند که یکسر مستقل از ماست. بنابراین به نظر می‌رسد فلسفه به پیوند دادن هستی با حقیقت، بر ضد آمیزه‌ی رسمی خود در باب عینیت مطلق با فتنه‌گری به زمزمه پرداخته است.

ولی شاید هستی هیچ‌چیز نداشته باشد که در رابطه‌ی خود با حقیقت از آن بیم داشته باشد. لازم نیست هنگامی که عینیت بر پایه‌ی وجود دازاین همچون آشکارگی تفسیر می‌شود، دستاوردهای علم در معرض خطر قرار گیرد؛ درواقع، اگر هایدگر برحق باشد، این دستاوردها به دست چنین تفسیری «راهایی می‌یابند».[۸۷]

1. contingency

دازاین، آنسان که به مدد آشکارگی تشکیل می‌یابد، اساساً در حقیقت است. آشکارگی نوعی از هستی است که برای دازاین اساسی است. حقیقت «وجود دارد» فقط تا آن جا که دازاین هست و مادام که دازاین هست باشنده‌ها تنها هنگامی آشکار می‌شوند که دازاین هست؛ و مادام که دازاین هست، آن‌ها نمایان می‌شوند. قوانین نیوتون، اصول متناقض، هرگونه حقیقتی به هر نحو – این‌ها حقیقت‌اند فقط مادام که دازاین هست. پیش از آن‌که هرگونه دازاینی باشد، هیچ حقیقتی وجود نداشت؛ همچنانکه پس از آن‌که دیگر دازاینی نباشد هیچ‌گونه [حقیقتی] نخواهد بود. زیرا در چنین موردی حقیقت چونان آشکارگی، ناپوشیدگی، ناپوشیده شدن، نمی‌تواند باشد. پیش از آن‌که قوانین نیوتون کشف گردد این قوانین «حقیقت» نبودند؛ از این‌جا نتیجه نمی‌شود که این قوانین کاذب بودند یا حتی اگر از حیث وجودی دیگر هیچ‌گونه اکتشافی میسر نبود این قوانین کاذب می‌شدند. همان‌گونه که این «مرزمندی^۱» کم‌تر حکایت از این دارد که حقیقی بودن «حقیقت‌ها» به هیچ‌روی کاهش نگرفته است.

گفتن این که پیش از نیوتون قوانین او نه صادق بوده‌اند و نه کاذب، نمی‌تواند حاکی از این باشد که پیش از او چنین باشنده‌هایی وجود نداشته‌اند تا آن قوانین پرده از آن‌ها بردارند و متعرض‌شان شوند. قوانین از رهگذر نیوتون صادق شدند؛ و با او، باشنده‌ها به خودی خود در دسترس دازاین قرار گرفتند. همین‌که باشنده‌ها آشکار شدند، خود را دقیقاً همچون باشنده‌هایی نشان دادند که گویی پیش از این وجود داشته‌اند. چنین از پرده به درآمدنی نوعی از هستی است که به «حقیقت» تعلق دارد.^[۸۸]

1. restriction

تنها از آن رو که قوانین نیوتون عبارت‌اند از فرافکنی‌های وجودی از حیث تاریخی واقع‌شده‌ی دازاین، این قوانین می‌توانند جنبه‌ی پایدار طبیعت را آنسان که به‌راستی هست، بر ما آشکار سازند. چنان‌که هایدگر می‌گوید، «تمامی حقیقت با هستی دازاین نسبت دارد»؛ و گرنه علم در فراسوی ما جای داشت. علم بی‌گمان تاریخی است؛ اما تاریخ دشمن حقیقت نیست.

وَجْهَان، زَمَان وَحَقِيقَت تَارِيخ

اگر بخش یکم هستی و زمان موفق بوده است، این امر ما را مقاعد می‌کند که وجودمان هیچ نیست مگر هستی مان-در-جهان، خواه به کذب خواه به صدق. ما پذیرفته‌ایم که در این جهان اقلامی از «وسیله»‌ای هر روزه هست که ما به یک شیوه‌ی انسانی عملی با آن پیوند داریم، و نیز «چیزهای طبیعت» حاضر-در-دست که ما می‌توانیم همچون ابژه‌های نظریه‌ی غیرشخصی با آن برخورد کنیم. همچنین به گرایش ذاتی مان به تفسیر خودمان «برمبنای جهان» و از این‌رو به ابطال وجودمان و گرفتار ساختن خودمان در بی‌اصالتی خود آن‌ها اذعان داریم. افزون بر این، توجه داشتیم که کل فلسفه‌ی ستی را می‌توان توطئه‌ای برای تضمین بسی‌اصالتی مان شمرد.

ولی همچنین راه‌هایی بر ما آشکار شد که از بسی‌اصالتی دوری می‌جوید و اثبات می‌کند که ما درواقع خویشندهای دکارتی خود-فروپسته^۱ و خودمدار^۲ نیستیم بلکه گشودگی‌های پذیرنده‌ای به

1. self-enclosed 2. self-centered

جهان‌ایم. به یادمان آورده می‌شود «توانمندی-برای-شنیدن را که اصیل است، و یک هستن-با-یک-دیگر را که شفاف است»، و از این‌رو اشارت معینی به خود اصیل دارد.^[۸۹]

با این‌همه، اصالت هرگز نمی‌تواند شرطی راحت‌بخش باشد. غرض از اصالت فهمیدن خودمان به نحو وجودی است و از آن خودکردن این فهمیدن؛ ولی این امر مستلزم آن است که پذیریم که ما دیگر شبکه‌های جایه‌جا شونده‌ی تفسیرها نیستیم، بدون هیچ‌گوه «ذات» درونی که وجودمان را فراهم نگه دارد، و این چشم‌انداز شاید ما را خوش نیاید. ما ترجیح می‌دهیم چیزی به مراتب گوهرین^۱ تر باشیم، بنابراین از خویشن اصیل‌مان بار دیگر می‌گریزیم و خودمان را بیشتر همچون اقلام وسیله یا چیزهای طبیعت توضیح می‌دهیم تا هستن‌های در-جهان محض.^[۹۰]

در عین حال، گرایش ما به پرهیز از حقیقت درباره‌ی خودمان و پناه جستن در بی‌اصالتی چیزی جز اشتباه محض است – خطای ابلهانه که ممکن است امیدوار باشیم تصحیح و ترکاش کنیم؛ درواقع این گرایش بخش اصلی^۲ وجود اصیل‌مانست. خودی نااصیل و اصیل مانند اسکناس تقلبی در مقابل اسکناس اصیل، یا قهوه‌ی تقلبی در قیاس با جنس واقعی نیستند. بی‌اصالتی جز اصالت بد فهمیده شده نیست، و اصالت عبارت از فهم بی‌اصالتی است. هایدگر می‌گوید «اصالت چیزی نیست که برپای روزمرگی رویه سقوط شناور باشد»، بلکه به‌سادگی «شیوه‌ی جرح و تعدیل یافته‌ای است که برپایه‌ی آن این چنین روزمرگی ادراک می‌شود». ^[۹۱] اصالت، همچنان‌که خود را تسليم حمایت همه کس می‌کنیم، مانند حقیقتی دشوار که همیشه نادیده‌اش می‌گیریم ولی هرگز نمی‌توانیم یکسر فراموش‌اش کنیم ذهن‌مان را اشغال می‌کند.

1. substantial 2. genuine

چنان‌که هایدگر می‌گوید: «خرد همگانی^۱ فهم را بدهمی می‌کند». [۹۲]

خرد همگانی از روی ضرورت چنین می‌کند، ولی همواره با وجودانی ناراحت.

و جدان خود نمونه‌ی اعلای شکلی از فهم است که خرد همگانی آن را بد می‌فهمد. تصور ما از وجودان نوعی نداست که از بابت پوشیده‌ترین لغزش‌های مان سرزنش‌هایی را در گوش‌مان زمزمه می‌کند که به طرز غریبی درست‌اند. آن‌گاه، به تشویق فلسفه‌ی سنتی والهیات مسیحی آن را هسچون ندایی از یک قدرت متعالی تفسیر می‌کیم که دارای دسترسی نامحدود به اسرار ماست، و مانame‌ی اعمال هولناکی را به تصور می‌آوریم که در آن همه‌ی خطاهای ما، هر چند ناجیز، با بی‌رحمی و قطعیت رقم می‌خورد. ولی حتی وقتی که این تصویر را بیان می‌کنیم، چیزی – شاید وجودان مان – به ما می‌گوید که تفسیر مان به بی‌راهه رفته است. ما می‌دانیم که آوایی که وجودان مان از رهگذر آن به ماندا در می‌دهد آوای یک عامل بیرونی پرهیابانگ و سمجح نیست. آوای وجودان آوای خود ماست، توانمندی خاموش و پُرشکیبی که سکوت‌اش، آنسان که هایدگر می‌گوید، می‌تواند یادآور «امکان نوع دیگری از شتیدن» باشد. [۹۳]

وجودان عبارت از خویشن اصلی است که خود را از خود-همه‌کس فرامی‌خواند:

هنگامی که به خود-همه‌کس توسل جسته می‌شود، به خویشن ندا در می‌دهد. ولی به آن خویشتني ندا در نمی‌دهد که می‌تواند برای خود «ابژه»‌ای باشد که بتوان درباره‌ی آن حکم صادر کرد، و نه نیز در مورد خویشتني که «زندگی درونی» خود را با غربات پرهیاهویی با سنتی و رخوت تشریح و تحلیل می‌کند، نه نیز در مورد آن خویشتني که شخص هنگامی در ذهن دارد که «به نحو

1. common sense

تحلیلی» به وضع و حال روانی و آنچه در پیش پشت آنها قرار دارد خیره می‌شود. این توسل جستن به خود در خود - همه کس آن را به زور به سوی خودش نمی‌راند، به نحوی که بتواند خود را بر «جهان بیرونی» فرو بندد. این ندا بر هر چیزی مانند این می‌گذرد و آن را از هم می‌پراکند، برای آنکه تنها به آن خویشتنی توسل جوید که، با این همه، به هیچ شیوه‌ی دیگری نیست جز هستن - در جهان.^[۹۴]

و جدان بهداشت‌شناس روحی نیست که به ما یاموزد که چرک و ریم جهان را بشویم و خود را از آن دور نگه داریم؛ بر عکس، وجودان یادآورنده‌ی این واقعیت است که ما با رشته‌های پروا به طرزی جدایی ناپذیر به جهان گره خورده‌ایم. وجودان وجودمان را همچون فرافکنی درافکنده به یادمان می‌آورد، و این شناخت‌مان را نو به نو می‌کند که مُحال است «بر هستی خاص خود از سر تا پا قدرت» داشت.^[۹۵] هم از این روست که وجودان اصیل همواره وجودانی «گناه‌کار» است: داشتن «وجودان آسوده» یعنی که اصلاً وجودان نداشتن. افزون بر این، وجودان پیش از آنکه اخلاقی باشد هستی‌شناسانه است: وجودان «ندای پروا» است، و زندگی مزمن، از هم‌گسیختگی و ناکاملی هستن - در - جهان ما را آشکار می‌سازد.^[۹۶]

مرگ و زمان وجود

با این همه، مفهوم روشی هست که به موجب آن هر یک از ما، خواه و ناخواه، سرانجام به کمال می‌رسد. در هر حال، ما برای همیشه زنده نیستیم؛ و مجموع وجودمان را می‌توان همچون چیزی تعریف کرد که با مرگ‌مان از جهان تفرق می‌شود. ولی این فقط مسئله را تشدید می‌کند، زیرا ما چه‌گونه اصلاً می‌توانیم در جایگاهی باشیم که این کلیت

را تصور کنیم؟ مادام که می‌زیم، آینده را پیش‌نگری می‌کنیم: ما را اساساً آن چیزی بازمی‌دارد که هایدگر آن را «*نبوذ کلیت*»^۱ دایمی می‌خواند، معلم ماندن پایدار کار و باری اتمام‌نیافته. نه فقط وجود حاضر ما بلکه همچنین این فرایازیدن^۱ نیز هست که سرانجام «با مرگ پایانی می‌یابد». [۹۷] همیشه هم بسیار زود و هم بسیار دیر است که کل وجودمان را دریابیم.

ممکن است تصور کنید که می‌توانید وجودتان را به نحو قیاسی، با مشاهده‌ی مرگ‌های دیگران و به کار بستن آنچه آموخته‌اید در مورد خودتان، کلیت ببخشید. ولی این قیاس در سرِ بزنگاه همیشه شما را نمید می‌کند. مرگ کس دیگر همیشه در حکم پایان جهان آن کس است، نه شما؛ این مرگ در میان جهان شما روی می‌دهد، نه آن کسان؛ و شما آن را به یاد می‌آورید، نه آن کسان. چنان‌که هایدگر یادآور می‌شود، هنگامی که موبه می‌کنیم، از آن روست که «متوفا جهان ما را وانهاده و آن را پس پشت گذاشته است». همیشه «بر حسب آن جهان» است که ما غصه‌دار می‌شویم. [۹۸]

وگرنه، می‌توانید بکوشید درباره‌ی زندگی همچون امری بیندیشید که به «تحقیق» می‌رسد، کمایش مانند میوه‌ای که تا حد آبداری می‌رسد و سپس تلپی به زمین می‌افتد. ولی این قیاس نیز شما کمکی نمی‌کند.

با پختگی، میوه خود را به تحقق می‌رساند. اما آیا مرگی که دازاین به آن می‌رسد، به این تعبیر تحقق بهشمار می‌آید؟ دازاین با مرگ خود «سیر خود را به تحقق» رسانده است. ولی آیا با انجام دادن این کار، لزوماً امکانات ویژه‌ی خود را به آخر رسانده است؟ به بیان دقیق‌تر، آیا این‌ها [امکانات] دقیقاً آنچه نیستند که از دازاین

1. reachning forward

دور می‌شود؟ حتی دازاین «ناتحقق یافته» پایان می‌گیرد. از سوی دیگر، به پختگی رسیدن دازاین تنها با مرگ اش چنان پیش پا افتاده است که دازاین می‌تواند پیش از پایان به تمامی پختگی خود را از سرگذرانده باشد. در بخش اعظم، دازاین در ناتحقق بخشی پایان می‌گیرد، و گرنه با فروپاشیدن و به مصرف رسیدن، برای مردن همیشه یا بسیار جواناید یا بسیار پیر. [۹۹]

هایدگر می‌گوید یگانه راهی که اصلاً می‌توانید معنا و اهمیت کل وجودتان را دریابید این است که مرگ تان را نه امکانی دوردست، ولی مشخص و روشن، مانند مورد اصابت صاعقه قرار گرفتن، بلکه چون یقینی نامعین ولی قریب الوقوع در نظر بگیرید که «در هر دم ممکن است». [۱۰۰] شما چند سال زندگی نمی‌کنید و سپس از زندگی بازنمی‌ایستید، مانند ماشینی که همچنان به چرخیدن ادامه می‌دهد تا این که سرانجام سوخت اش ته می‌کشد. هر لحظه از وجودتان تحت تأثیر مرگ تان، یا به زبان دقیق‌تر «هستن به سوی مرگ» تان است. شما اساساً کران‌منداید: روزهاتان شمارش دارد. (مردم‌گاه از بابت «گشاده دست بودن در مورد وقت خود» ستوده می‌شوند؛ و شاید نوع دیگری از گشاده‌دستی وجود نداشته باشد: مفهوم گشاده‌دستی چندان معنا نداشت اگر هرگز قرار نبود بمیریم). ممکن است بکوشید این را فراموش کنید، ولی زندگی تان همیشه با احساس تان از پایان یافتن اش به یادتان می‌آورد.

نکته‌ای پیش‌پا افتاده است که مرگ بزرگ‌ترین مساوات طلب است؛ ولی به طرقی دیگر، چنان که هایدگر یادآور می‌شود، مرگ چیزی است که به مطلق‌ترین وجه ما را «متفرد می‌کند». مرگ به مفهوم یک شخصیت درونی متمایز ما را از «فردیت» برخوردار نمی‌سازد، بلکه تفاوت‌های محضی را برقرار می‌کند که وجودی را از وجود دیگر جدا می‌سازد:

واقعیت‌های سنگی گوری زندگی. به رغم جامعه‌پذیری تمام عیار «با-جهان»، هر وجود، در پایان، از بیخ و بن «نا-نسبت‌مند^۱» است. مرگ‌تان منحصراً دغدغه‌ی خاطر شماست، زیرا هنگامی که می‌میرید، هستن-در-جهان-با-دیگران‌تان به پایان می‌رسد، ولی مال آن‌ها، گرچه ممکن است به راه‌های گوناگون تحت تأثیر قرار بگیرد، همچنان ادامه می‌یابد. یگانه معنایی که بر پایه‌ی آن می‌توانید کل وجود‌تان را دریابید رویاروی شدن با «امکان دیگر- قادر- نبودن- در آن‌جا- بودن» همچون «امکان مخصوص به خود‌تان»، و از این رو نظر کردن به زندگی‌تان همچون ناکاملی پایداری است که با همه‌ی این احوال به پایان می‌رسد.^[۱۰۱]

البته، خرد همگانی خود- همه‌کس ما همه‌ی این فلسفه‌ورزی درباره‌ی مرگ را کمایش بیمارگونه و کلافه‌کننده می‌یابد. خرد همگانی به واقعیت مرگ با دست تکان دادنی و «حالاتی از برتری» اذعان می‌کند، ولی از اندیشیدن درباره‌ی معناهای ضمی آن تن می‌زند.^[۱۰۲]

«مردن» هم‌تراز رویدادی می‌شود که، به‌یقین، به دازاین می‌رسد، ولی منحصراً به هیچ‌کس تعلق ندارد. مردن، که اساساً به چنان شیوه‌ای از آن من است که هیچ‌کس نمی‌تواند نماینده‌ی من باشد، به رخداد پیشامدی عمومی منحرف می‌شود که «همه‌کس» با آن رویاروی می‌گردد... این پنهان‌داشت طفره‌آمیز در حضور مرگ چنان سرخختانه بر روزینه‌گی چیرگی دارد که، در بودن با یکدیگر، «همسایگان» اغلب همچنان به گفت و گو با «شخص میرنده» با این باور ادامه می‌دهند که او از مرگ خواهد گریخت و چندی نمی‌گذرد که به روزینه‌گی آرامش‌یافته‌ی جهان مورد علاقه‌اش بازخواهد گشت. چنین «دغدغه^۲»‌ای در حکم «تسلي»

1. non-relational

2. solicitude

بخشیدن به اوست... با این‌همه، در بُن، این تسکینی نه فقط برای اوست که در حال مردن است بلکه بیشتر از آن برای کسانی است که او را «تسلى» می‌دهند... درواقع مردن دیگران اغلب چنان که باید و شاید گرفتاری و مزاحمتی اجتماعی، اگرنه حتی بی‌ملاحظه‌گی و بی‌فکری تمام عیار، شمرده می‌شود که باید از عموم مردم در برابر آن محافظت کرد.^[۱۰۳]

«همه کس می‌میرد»، این را با شانه بالا اندادختنی و خنده‌ی تلخی می‌گوییم. ولی این فقط ورآجی همه کس است، و می‌کوشد طبق معمول ما را از این واقعیت منفك سازد که همه‌ی ما باید مرگ‌های خودمان را، به تنهایی در امکان نا-نسبت‌مند خودمان، بمیریم.

بی‌گمان خرد همگانی تعارضی را میان درگیری آشکار با جهانی که وجودان مان را به آن فرامی‌خواند، و تک‌افتدگی نا-نسبت‌مندی که در پرتو هستن - به سوی - مرگ‌مان نمایان می‌شود، حدس می‌زند. ولی خرد همگانی مرگ را سوء‌تفسیر می‌کند، همان‌گونه که هرچیز دیگر را سوء‌تفسیر می‌کند. افزون بر این - یا آن‌گونه که هایدگر خواهد کوشید مارا مستقاعد کند - ردّ پای همه‌ی سوء‌تفسیرها یش، و از این‌رو همه‌ی بی‌اصالتی ما را، می‌توان تا سرچشمه‌ای واحد بی‌گرفت: فهم مبتنی بر خرد همگانی ما از زمان.

در وهله‌ی نخست، زمان را می‌توان همچون «زمان جهان^۱» دریافت، یعنی زمان عملی و سیله‌ی آماده-در-دست - زمان عملی برداشت محصولات و عده‌های غذاء، میعادها و وظایف، برخاستن و به رختخواب رفتن.^[۱۰۴] زمان جهان کاملاً به معنای دقیق کلمه زمان

1. world-time

«روز يه گي» است؛ زيرا، مانند مکان يت هر روزه، با طلوع و غروب خورشيد برای ما تعريف می شود.

دازاین در درا فکندگی اش به دگرگونی های روز و شب تسلیم شده است... این «سپس» که دازاین خود را با آن مشغول داشته است بر حسب چیزی تاریخ می خورد که با روشن شدن پیوند دارد... - طلوع آفتاب... دل مشغولی از «در-دسترس-بودن خورشید بهره می جوید، که روشنایی و گرما می بخشد... برپایه‌ی این تاریخ‌گذاری است که «طبیعی‌ترین» مقیاس زمان سر بر می آورد

[۱۰۵]- روز.

با این‌همه، ما به هدایت خرد همگانی دست به بدفهمی زمان جهان می‌یازیم. ما آن را از شبکه‌ی درگیری اش با جهان وامی‌گسلیم و آن را به «اکنون»‌ی پیوند می‌دهیم که آن را چون لحظه‌ای گذرنده در نظر می‌آوریم که لمحه‌ای بر ما حاضر می‌شود. ما زمان‌مند بودن پیش‌نگری و حافظه را فراموش می‌کیم، و آیندگی^۱ را به «اکنون نه - بلکه بعداً»، و گذشتگی^۲ را به «نه دیگر اکنون - بلکه پیش‌تر» فرو می‌کاهیم. [۱۰۶] ما خود را در حالتی تصویر می‌کنیم که بر دیواره‌ی پلی خم شده‌ایم و به رودخانه‌ای مهیب و نیرومند خیره می‌نگریم. این رود، پیچیده در مه، از سرچشمه‌های ناشناخته‌ی خود در آینده به سوی ما فرا می‌خیزد؛ هنگامی که این رود همچون زمان حال از زیر ما می‌گذرد، ما لحظه‌ی کوتاهی لمحه‌ای از آن را در می‌یابیم؛ و آنگاه از پس پشت ما به اقیانوس‌های غیرقابل اندازه‌گیری زمان گذشته با شتاب گذر می‌کند.

ما با گرفتن سرنخ خودمان از این تصویر از زمان «همچون زنجیره‌ای، همچون رود جاری، اکنون‌ها، همچون جریان زمان» با زمان چنان رفتار

1. futurity 2. pastness

می‌کنیم که گویی درون-جهان-در دسترس ما است - خلاصه، همچون چیزی که هایدگر آن را زمان اکنون^۱ می‌نامد - یعنی زمان عینی، بی‌کران و همگن علوم طبیعی. [۱۰۷] ما سپس این برداشت از زمان را بر خودمان فرامی‌افکنیم، و آغاز به اندیشیدن به زندگی خودمان همچون چیزی که از « نقطه‌ی اکنون‌ها »^۲ تشکیل یافته است (تقریباً مانند « نقطه‌ی من »^۳ های برداشت معمولی از خودمندی) می‌کنیم. ما عمر را سلسله‌هایی از « تجربه‌ها »، که همان اندازه از یکدیگر جدا شده‌اند که نماهای بریده‌ای از یک فیلم، در نظر می‌آوریم که هر یک فقط لحظه‌ای گذرنده بر ما « حاضر » می‌شود.

حاصل چشم‌گیر این است که این زنجیره‌ی تجربه‌ها، آن‌چه « واقعاً »^۴ « واقعی »^۵ است، در هر مورد، دقیقاً آن تجربه‌ای است که « در اکنون »، « جاری » حاضر-در-دست است، حال آن‌که آن تجربه‌ها که فرآگذشته‌اند یا فقط دارند فرا می‌رسند، یا دیگر نیستند یا هنوز واقعی نیستند. دازاین از فراخناکی زمان که میان دو مرز به آن ارزانی شده گذر می‌کند، و این کار را یه چنان شیوه‌ای انجام می‌دهد که، در هر مورد، فقط در « اکنون » « واقعی » است، و گویی از میان زنجیره‌ی « اکنون‌ها » « زمان » خاص خود جست می‌زند. از این جاست که گفته می‌شود دازاین « زمان‌مند » است. به رغم دگرگونی دائمی این تجربه‌ها، خویشتن خود را در سراسر کار با همانی^۶ معینی حفظ می‌کنند. [۱۰۸]

البته می‌توانیم در این برداشت از زمان‌مندی آسایشی بیاییم: اگر زندگی‌های ما عبارت از رشته‌های تجربه‌های جداگانه است، آن‌گاه می‌توانیم تصور کنیم که برای همیشه ادامه می‌یابند. ولی می‌بایست همچنین، هر چند به ابهام، متوجه باشیم که از لحاظ هستی‌شناسانه

1. now-time 2. now-point 3. I-point 4. actual 5. selfsameness

نااصیل است، می‌دانیم که زندگانی خود را به سر بردن بر حسب زمان اکنون به معنای «گریختن» از کرانمندی یا «نظر برگرفتن» از آن است. با زیستن در «اکنون»، ما خود را به همه‌کس مبدل می‌کنیم.

زمان‌مندی نااصیل دازاین نااصیل آنسان که سقوط می‌کند، می‌بایست، چون چشم برگرفتنی از کرانمند، از شناختن زمان‌مندی... اصیل به طور کلی دریماند. و اگر درواقع شیوه‌ای که برپایه‌ی آن دازاین معمولاً درک می‌شود با «همه‌کس» هدایت شود، فقط بدین سان است که «بازنمود» خود فراموشی «بی‌کرانگی» زمان عمومی تحکیم می‌شود. «همه‌کس» هرگز نمی‌میرد زیرا نمی‌تواند بمیرد... تا به آخر «[همه‌کس] همیشه زمان بیشتری دارد».^[۱۰۹]

ولی همه‌ی ما دارای وجدانی هستی شناسانه‌ایم، و هرگز نمی‌توانیم یکسر خود را فریب دهیم. حتی در نیم روز خیره کننده‌ی روزینه‌گی آفتابِ تابناک، هستن-به‌سوی-مرگ ما سایه‌ی خود را می‌افکند.

خرد همگانی ما را بر آن می‌دارد که به زمان همچون روای بی‌کرانه بیندیشیم، و ما اغلب با حسرت به التماس از آن می‌خواهیم که آهسته کند، یا خشمگینانه آن را از بابت قساوتی که در قاب زدن لحظه‌های کوتاه خوشبختی ما و به فراموشی سپردن شتابناک آن‌ها به خرج می‌دهد، سرزنش می‌کنیم. با این همه، اگر ما منسجم‌تر بودیم، به همین سان مایل بودیم سرعتی را بستاییم که رود زمان به مدد آن شادی‌های آینده‌ی ما را به سوی ما حمل می‌کند، و سپاس‌گزار مشیتی باشیم که پیوسته آن را پُر می‌کند و تضمین می‌کند که این رود هرگز خشک نمی‌شود.

چرا می‌گوییم که زمان برمی‌گذرد، حال آن‌که با همان تأکید فراوان نمی‌گوییم که زمان سر بر می‌آورد؟ با این همه، با توجه به زنجیره‌ی محض اکنون‌ها همان‌قدر حق داریم یکی را بگوییم که دیگری را.

است» (یا به بیان بهتر، که «در فرایند بودن است) خود را از اکنون می‌رهاند. این پدیده دارای یگانگی آینده‌ای است که اکنون را در فرایند بوده است قرار می‌دهد؛ ما بر آن نام زمان‌مندی می‌نهیم. [۱۱۳]

خرد همگانی و علم طبیعی ممکن است بکوشند تا ما را مقاعده کنند که این زمان‌مندی کرانمند و کیفی صرفاً تفسیری اختیاری و انسان‌مدار از جریان عینی زمان بی‌کران است، تقریباً مانند شبکه‌ی تمایزهای رنگی که ما بر فراز پیوستار طول موج‌های گونه‌گون نور قرار می‌دهیم. ولی ما در وجودان هستی‌شناسانه‌ی خود می‌دانیم که این قیاس کاذب است. نور پدیده‌ای طبیعی در جهان است، و ما یا می‌توانیم آن را دریابیم یا نمی‌توانیم. زمان فرق دارد: مانند حقیقت، اگر قرار باشد هر چیز دیگری را اصلاً دریابیم، نیاز داریم که درکی از زمان داشته باشیم. و اگر ما تاکنون زمان را به نحو اصیل درنیافته باشیم، آن هم بر حسب لحظه‌های خلشه‌وار وجود کرانمند خودمان، آن‌گاه هرگز قادر نخواهیم بود که «آن زمان^۱ی را توضیح و تفسیر کنیم که در دسترس فهم عادی است» – یعنی زمان جهان خرد همگانی هر روزه و زمان اکنون علم طبیعی. [۱۱۴] زمان جهان و زمان اکنون هنگامی سربرمی‌آورد که «خصوصیه‌ی خلشه‌وار زمان‌مندی آغازین ثبیت شده است»، و لحظه‌های وجودمان از روابطشان با زادن و مرگ «عاری» شده‌اند به نحوی که این لحظه‌ها می‌توانند «خود را یکی پس از دیگری در راستایی ریشه کنند» و بدین سان «زنگیره‌ای پدید آورند». [۱۱۵] کوتاه سخن آن که شناخت عادی متکی بر سوء‌تعییری از زمان‌مندی اصیل است؛ و هیچ درکی از جهانی نداریم که ملازم بدفهمی نیست.

علم و تاریخ

اگر حق با هایدگر باشد، پس کوشش‌های ما برای ریشه‌ای کردن تفسیرهای پیشاهمتی‌شناسانه‌مان ما را به نتیجه‌ای تقریباً روشن رهنمون

می شود: این که (گرچه او هرگز این سخن را این همه بسی پرده بیان نمی کند) وجودمان همچون دازاین منوط به زمان مند ساختن خلشه وار زمان مندی کران مندمان است. ما، مجهز به این نتیجه گیری، می توانیم به بازنگری در پدیده هایی پردازیم که در بخش یکم مورد کاوش قرار گرفت، و به جای آن که راهمان را از جهان هر روز به سوی خودمندی اصیلی کورمال کورمال به پیش ببریم که برای مان رازواره ای مه آسود باقی می ماند، می توانیم از مفهومی هستی شناسانه از زمان مندی اصیل آغاز کنیم و کارمان را با بازگشتن به پدیدارهای روزینه ای دنبال کنیم که هم آن را بیان می کند و هم پنهان می سازد. برای نمونه، حرکت های ترکیب ناپذیر فرافکنی در افکنده، یا بلندپروازی های کلیت بخش سخن و پروا را اکتون می توان به عنوان شکل های کلی متعدد زمان مندسازی تعریف کرد، حال آن که ادراک به ویژه با آیندگی متحدد است، حالت باگذشته، و فروافتادگی با زمان حال.^[۱۱۶] سرانجام ما می توانیم به درک این نکته آغاز کنیم که چرا زمان مندی اصیل باید «هم تراز» زمان جهان و زمان اکتون گردد برای آن که جهان و اقلامی که در آن آماده در دست و حاضر در دست است در روزینگی و در علم در دسترس ما باشد.^[۱۱۷]

در نگاه نخست، به نظر می رسد موازنه ای میان روش‌نگری علمی و اصالت وجودی در کار است: به نظر می آید در بردن جهان برای علم، خویشتن های خود را به جهان می بازیم. شاید جهان طبیعت عینی به دیدرس ادراک های ما آورده شده باشد؛ ولی ادراک های ما به جهان و انهاده شده است و این ادراک ها در جهان با چنان تحریر و سرگردانی بی هدفی پرسه می زنند که کمتر می توانیم آن ها را به عنوان ادراک های خودمان باز شناسیم.

ولی شاید این دوراهه غیر واقعی باشد. چنان که هایدگر می گوید، شاید ما «برداشت وجودی ای از علم» می پرورانیم که ما را توانا خواهد

ساخت که علم‌ها را همچون دست‌کار دازاین بازشناسیم بی‌آنکه از مدعای عینیت‌شان بکاهیم. هایدگر با علم طبیعی آغاز می‌کند، و آن را «کشف نظری حاضر-در-دست» می‌شمارد. او یادآور می‌شود که علم طبیعی را نمی‌توان بر حسب نظریه در نقطه‌ی مقابل عمل تعریف کرد، زیرا هر پژوهش نظری مستلزم «پراکسیسی از آن خود» است، از ساختمان دستگاه‌های تجربی در فیزیک تا آماده ساختن نمونه‌ها در زیست‌شناسی، و فنون نوشتمن و دستگاه عالیم در رشته‌های علمی صوری‌تر.[۱۱۸] ولی چه چیزی عمل نظری را علمی می‌سازد؟

پارادایم هایدگر از عمل نظری علمی نوعی از فیزیک ریاضی است که بانیوتون پیوند دارد: نزد او این پارادایم نمونه‌ی بی‌رقیب علم موقیت‌آمیز باقی می‌ماند، گرچه اینشتین آن را دستخوش بحران کرده است.[۱۱۹] طبق سنت، دو توضیح متضاد برای موقیت این پارادایم وجود دارد؛ یکی بر توجه و دقیقیت نیوتون در واقعیت‌های تجربی درهم برهم تجربه تأکید دارد، و دیگری بر تصمیم نیوتون در به کار بستن استدلال ریاضی محض در مورد این واقعیت‌های تجربی. هایدگر به ما توصیه می‌کند که در مورد هر دو تفسیر بدگمان باشیم:

آنچه برای شکوفایی آن جنبه‌ی حیاتی دارد نه در احترام تقریباً بالای آن برای مشاهده‌ی «امر واقع» و نه در «کاربرد» ریاضیات در تعیین خصیصه‌ی فرایندهای طبیعی است؛ بلکه در شیوه‌ای است که بر پایه‌ی آن خود طبیعت به نحو ریاضی فرالفکنی می‌شود... [او این کار] با نگریستن در آن اقلام تشکیل‌دهنده‌ای در آن [انجام می‌گیرد] که از لحظه کیفی تعیین‌پذیراند (حرکت، نیرو، محل، و زمان). تنها «در پرتو» طبیعتی که به این شیوه فرالفکنی شده باشد هر چیزی مانند یک «امر واقع» را می‌توان بنیاد نهاد و آزمایشی ترتیب داد که بر پایه‌ی این فرالفکنی تنظیم و مشخص شده باشد. «بنیادگذاری» «علم مبتنی بر امر واقع» فقط از آن‌رو میسر بود که

پژوهشگران دریافتند که در اصل هیچ‌گونه «امور واقع بسیطی» وجود ندارد.^[۱۲۰]

به سخن دیگر، حقایقی که نیوتونیسم کشف کرد نه تنها بسته به عادات متعارف طبیعت بلکه همچنین متکی بر گمانه‌زنی‌های آن محققان سده‌ی هفدهمی است که انتخاب می‌کنند که آن‌ها را به شیوه‌ای «فرافکنند» که مضمون‌هایی چون حرکت، نیرو، زمان و مکان را در کانون توجه قرار دهند و آن را برای شناخت عینی دسترس پذیر سازند. «مضمون‌بندی»‌ای که پژوهش‌های علمی به انجام می‌رسانند نه معلول عینیت بلکه پیش شرط آن است:

هدف آن آزاد ساختن باشندۀ‌هایی است که ما در-درون-جهان به آن‌ها برمی‌خوریم، و آزاد ساختن آن‌ها به چنان شیوه‌ای است که آن‌ها می‌توانند «خود را» در مقابل کشفی ناب «درافکنند» – یعنی می‌توانند به صورت «ابزه‌ها» در آییند. مضمون‌بندی عینیت می‌بخشد.^[۱۲۱]

مضمون‌بندی‌های متفاوت (برای نمونه مضمون‌بندی‌های نیوتونی و اینشتینی) جنبه‌های متفاوتی از طبیعت را به شناخت علمی عرضه می‌کنند، و انتخاب مضمون‌بندی‌ها بیشتر بسته به دانشمندان است تا خود طبیعت. پیشرفت علمی راهی را دنبال نمی‌کند که خود طبیعت معین کرده است: علم نیز مانند همه‌ی فعالیت‌های مان همواره آینده‌ای گشوده در بر دارد.

ولی چه باید گفت اگر موضوع پژوهش خودمان باشیم، به عنوان باشندۀ‌هایی که وجودمان منوط به زمان‌بندی زمان‌مندی و از این‌رو منوط به تفسیرها و سوء‌تفسیرها از خودمان و جهانمان باشد؟ از نگاه هایدگر،

سر نخ کار در این «حکم هستی شناسانه‌ی وجودی بینادین» جای دارد که «دازاین تاریخی است». اگر ما اساساً عبارت از زمان‌بندی هستیم، پس اساساً «تاریخ‌مند» نیز هستیم. تنها با درک تاریخ‌مندی مان به نحو وجودی، و از آن خود ساختن آن، اصلاً می‌توانیم امیدوار باشیم که «علم» تاریخ را بنانکنیم. [۱۲۲]

نخستین بار که این حکم را می‌شنویم به نظر همانند آموزه‌ی سنتی «تاریخی‌باوری» می‌آید که برپایه‌ی آن امور انسانی «اساساً تاریخی»‌اند و بنابراین با آن ترکیب ویژه‌ی کلیت و دقت خاص علوم طبیعی قابل عرضه نیستند. تاریخ‌باوری را می‌توان به دو شکل مطلقاً مخالف هم تقسیم کرد. شکل نخست به لئوپولد فون رانکه‌ی مورخ مربوط است، و بر آن است که رویدادهای انسانی را می‌توان تنها بر حسب مکان و زمان ویژه‌شان درک کرد؛ شکل دیگر، با گ.و.ف. هگل فیلسوف پیوند دارد که بر این نکته پا می‌فشارد که رویدادهایی انسانی را نمی‌توان به معنای تمام و کمال شان دریافت مگر آنکه این رویدادها را در زمینه‌ی گسترده‌ی پیشو و فراگیر تاریخ همچنان‌که به سوی هدف نهایی پیش می‌رود قرار داد. ولی این دو نوع تاریخ‌باوری وجه مشترک بسیار دارند، و هر دو هم با خرد همگانی بسیار دمسازاند. زیرا همه‌ی ما به سهم خودمان مورخانی روزمره‌ایم، تقریباً به همان‌سان که همگی هستی‌شناسان خودمان هستیم. ما بدون داشتن دریافتی از تاریخ و جایگاه‌مان در آن کمتر می‌توانیم وجود داشته باشیم – و نیز بدون دریافتی از غربات «گذشته»، ویژگی‌های به لحاظ تاریخی متمایز «زمان حال»، و خطرها و فرصت‌های «آینده».

ولی گرچه تاریخ‌باوری در شکل‌های گوناگون خود در جار زدن مضمون تاریخ‌مندی با تحلیل وجودی هم عنان است، تفسیرهای این دو نگرش از مضمون تاریخ‌مندی از بین مخالف هم است. از دیدگاه وجودی، تاریخ‌باوری عینیتی دروغین به تاریخ نسبت می‌دهد:

تاریخ باوری نه تنها فراموش می‌کند که وجود تاریخی خود امری تاریخی است، بلکه همچنین بر تکه کردن پیشینه‌ی تاریخی به «عصرها»ی جداگانه تأکید دارد و بدین‌سان وجودهای گذشته را درون یاخته‌های زودگذر فروپسته گرفتار می‌سازد، بدان‌سان که گویی معناشان فقط برای عصرشان اهمیت دارد. همان‌گونه که علم‌باوری زمان‌مندی را به آنات «زمان اکنون» فرو می‌کاهد، به همین‌سان تاریخ باوری تاریخ‌مندی را به عصرهای مهر و موم شده‌ی «تاریخ جهان» فرو می‌کاهد.^[۱۲۳]

تاریخ باوری تاریخ را باب سلیقه‌های همه کس‌های ما تطبیق می‌دهد که نه فقط نگران است که روزآمد بماند و با هنجارهای عصر خود سازگار باشد، بلکه همچنین پذیرای جاذبه‌های هر چیز غریب و از رسم افتاده است. همه کس در تاریخ باوری ساز و کاری برای طفره رفتن از تاریخ‌مندی اصیل می‌یابد.

نمی‌تواند آنچه را بوده است تکرار کند، بلکه فقط امر «بالفعل»ی را حفظ می‌کند و می‌پذیرد که به تعویق می‌افتد، امر تاریخی-جهانی که بوده است، تهمندها، و اطلاع درباره‌ی آن‌ها که حاضر-در-دست است... [تاریخ باوری] که غرق در اندیشه‌ی حاضر ساختن امروز است، «گذشته» را بر حسب «حال» می‌فهمد... وقتی... وجود کسی به طرزی ناصیل تاریخی است، گرانبار از میراث گذشته‌ای است که ناشناختنی شده است، و به جست‌وجوی امر مدرن برمی‌آید.^[۱۲۴]

اگر دکارت یا نیان فلسفی ارجمند مکانیت ناصیل را به دست داد، پس هگل نیز همان خدمت را برای زمان‌مندی ناصیل انجام داد. هگل تاریخ را به منزله‌ی کار «امر منفی» تفسیر کرد که از ما می‌خواهد که با ملال بسیار از اشتباهی به اشتباه دیگر گذر کنیم، بر سر راه خود هریک را نفی کنیم تا آنکه سرانجام به حقیقت سترگ یگانه‌ای برسیم که همیشه در پایان خط

چشم به راه ما بوده است. چنان‌که هایدگر تفسیر می‌کند، پیشرفت هگلی «آگاهانه روی می‌دهد و خود را در هدف خویش می‌شناسد». [۱۲۵] نزد هگل، تاریخ در اوج زمان پایان می‌گیرد، یعنی هنگامی که سرانجام از رهگذر قدرت مهیب امر منفی به خودشناسی کامل دست یافتیم. [۱۲۶] ولی وجودان ما می‌باشد در این نقطه نا آرام گردد، زیرا بسیار خوب می‌دانیم که تاریخ تندبادی نیست که هر کجا می‌خواهد ما را بدمد، همچنان‌که زمان‌مندی نیز رودی نیست که به طرزی مهارنشدنی جاری گردد. زمان و تاریخ نیروهایی نیستند که از بیرون بر وجودان ما تأثیر بگذارند، بلکه گوهر آن‌ند: ما با زمان‌مند کردن زمان‌مندی خلسله‌وار و با «تاریخی کردن» تاریخ‌مندی خلسله‌وار خود در - جهان - وجود داریم. تاریخی کردن همواره در میانه‌ی ستیزه‌ی آشتی ناپذیر بی‌پایان میان «سرنوشت» و «تقدیر» انجام می‌گیرد - میان اوضاع و احوال انتخاب ناشده‌ای که «اجتماع» و «نسل» ما بدان «در افکنده» شده است، و تصمیم و ثبات قدم «اساساً آینده‌مندی» که ما به مدد آن میراث خود را فرافکنی می‌کنیم و «عجالتاً» آن را از آن خود می‌کنیم. [۱۲۷]

تاریخ باوری می‌کوشد هم‌ستیزی بنیادین میان سرنوشت و تقدیر را با فروکاستن تاریخ به سلسله رویدادهای محض گذشته‌ای ساکن از میان بردارد - یعنی سلسله‌ی آشکار شونده‌ی واقعیت‌های بی‌ابهامی که اکنون به پایان رسیده‌اند. بر عکس، تاریخ اصیل پیکاری دائمی برای گشوده نگه داشتن وجودهای گذشته در برابر آینده است. [۱۲۸] در نظر هایدگر، نیروی انگیزانده‌ی تاریخ نه «قدرت مهیب امر منفی» بلکه «نیروی آرام امر ممکن» است. [۱۲۹]

می‌باشد امیدوار باشیم که این نیروی آرام چندان نیرومند باشد که ما را برای ادای وظایفی که هایدگر برای باقی مانده‌ی هستی و زمان طراحی کرده پایدار نگه دارد. لازم است نه تنها برای قسمت سوم از بخش یکم آماده باشیم (که «به جست‌وجوی راهی برای افکنندن پرتوی بر

پرسش بنیادین هستی‌شناسی برمی‌آید») بلکه همچنین برای کل بخش دوم مهیا باشیم (که وقف «در هم شکستن [یا 'واسازی'] تاریخ فلسفه» در سه گام تاریخی رو به عقب می‌شود). [۱۳۰] ولی شاید هم اکنون بتوانیم به راهی بپی ببریم که هایدگر از ما می‌خواهد آن را در پیش بگیریم؛ راهی که ما را هم از مطلق‌گرایی و هم از نسبیت‌گرایی دور نگه می‌دارد، و ما را، شگفت‌زده، مکرر به وجود کران‌مندمان همچون تفسیرگران و سوء تفسیرگران جهان، همچون پرسنلگان پرسنل معنای هستی، و همچون هستی‌شناسانی باز می‌آورد که می‌توانند سرانجام ببینند که چرا تاریخ بهترین دوست حقیقت است.

نتیجه

ولی این همه‌ی ماجرا است. بخش یکم فاقد قسمت سوم است، و سه قسمت بخش دوم نیز از دست رفته است. شاید به درستی، هایدگر هرگز رساله‌ی خود را درباره‌ی امکان‌ناپذیری کمال تکمیل نکرد. به یک تعییر، مقصود این اثر به تمامی به دست آمد، زیرا هایدگر در ۱۹۲۸ مقام استادی را در فرایبورگ به دست آورد که قرار بود بلندبروازی‌های دانشگاهی او را برای بقیه‌ی عمر ارضا کند. در ضمن، هستی و زمان: نیمه‌ی نخست به صورت یک موقفيت عمومی گستردۀ، و درواقع اثری کلاسیک در آمد، و چندی نگذشت که هایدگر از خیر رؤیای انتشار نسخه‌ی کامل گذشت. او پنجاه سال دیگر را هم سنا هنگام مرگ‌اش در ۱۹۷۶ در ۷۶ سالگی – به نوشتن ادامه داد، ولی اکنون شکل‌های یانی محبوب‌اش، که به طرز درخشنانی آن را به کار می‌گرفت، بیشتر مقاله و سخنرانی بود تا رساله‌ی نظام‌مند. کوشش‌های متعددی برای «بازسازی» قسمت‌های از دست رفته‌ی این مصالح اخیر به کار رفته است، ولی اشاره‌های گاه‌گاهی هایدگر به «چرخش» معمماً‌وارش از معضله‌های هستی و زمان شکی جدی بر همه‌ی آن‌ها می‌افکند. قول

مستتر در عنوان کتاب در باب «نیمه»‌ای دوم در ۱۹۵۳ به کناری نهاده شد. آسان‌ترین راه برای عرضهٔ تکمله‌ای واپس‌نگر در باب هستی و زمان پیوند دادن اندیشهٔ تاریخ‌مندی حقیقت این کتاب با این واقعیت است که هایدگر از ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ عضو حزب نازی در بادن بود، و این‌که او سپس در دوره‌ی «نازی‌زادایی»، که شش سال به درازا کشید، از درس دادن محروم شد. هایدگر در ۱۹۴۸ به هربرت مارکوزه گفت که او در اصل انتظار داشت که نازیسم «تجدید حیات روحی در تمامیت آن، آشتی تعارض‌های اجتماعی، و رهایی وجود غربی از خطرهای کمونیسم» را فراهم آورد، ولی نازیسم آنچه را او امید داشت برنياورد. هایدگر همچنین از یاسپرس نقل کرد: «این‌که ما زنده ماندیم گناه ماست».

از نگاهی دیگر، هستی و زمان را می‌توان به چشم اثری نگاه کرد که کمال را در کار دیگران، از جمله بسیاری کسان می‌جویند که به سبب هرگونه پیوندی با «هایدگریسم» مورد هتاکی قرار می‌گیرند. برای نمونه، یادآوردهایی از «دیگری» جذب ناپذیر لوبیناس، نقدهای سیمون دوبووار از بی‌اصالتی «مادینه»، انتقادهای سارتر از روان‌شناسی و اخلاق سنتی، و شورش‌های آلتوسر و فوکو بر ضد «تاریخ باوری» و «اومنیسم» وجود دارد، تازه اگر برنامه‌ی هایدگری تردیدناپذیر و اساسی دریدا را به حساب نیاوریم. یا کوشش‌هایی در کار است از سوی متآلہانی چون بون هوفر، بوبر، بولتمان و تیلیش برای «اسطوره‌زادایی» از باور دینی، شورش لکان بر «روان‌شناسی من^۲»، یا روان‌شناسی‌های «اومنیستی» بینسوانگر، راجرز و آر. دی. لنگ. سپس سنت فراخ دامن مارکسیسم «غربی» یا «فرهنگی» هست که لوکاج، مارکوزه و آدورنو آن را پیش بردنده؛ رگه‌های گوناگونی از جامعه‌شناسی «تفسیری» از شوتس تا بوردیو در کار است؛ و نیز «تاریخ از پایین» که به ابتکار ئی. پی. تامسن و امانوئل لروی لادوری پا گرفت. یا

1. evocation 2. ego-psychology

«فلسفه‌ی ذهن» انگلیسی-امریکایی وجود دارد که ریشه در دکارت‌ستیزی گیلبرت رایل، و نظریه‌ی ضد پوزیتیویستی علم دارد که به پیشگامی الکساندر کویره و تامس کون سرگرفت. به سخن دیگر، بزرگ‌ترین ماجراهای اندیشه‌ی سده‌ی بیستم می‌تواند اندکی بیش از مجموعه‌ی ناکاملی از پانوشت‌ها بر هستی و زمان‌هایدگر باشد.

یادداشت‌ها

ارجاع‌ها نخست شماره‌ی بخش، سپس شماره‌ی صفحه‌ی ویراست آلمانی (*H: Sein Zeit und*)، ویراست هفتم، ماکس نیمیر، توینینگن، ۱۹۵۳) و ترجمه‌ی انگلیسی قدیم (*MR: Being and Time*)، ترجمه‌ی جان مک‌کواری و ادوارد راینسن، چاپ بلکول، آکسفورد، ۱۹۶۲) را به دست می‌دهد. همه‌ی واژه‌ها، با کسب اجازه از بنگاه بازیل بلکول با مستویت محدود نقل شده است.

1. Epigraph, H1, MR19.
2. Epigraph, H1, MR19.
3. §32, H152, MR193.
4. Epigraph, H1, MR19.
5. §1, H2, MR21.
6. §1, H2, MR21.
7. §1, H3-4, MR22-3.
8. §1, H6, MR26.
9. §1, H4, MR23.
10. §2, H5, MR24.
11. §2, H5-6, MR25-6.
12. §7, H37, MR62.
13. §4, H12, MR32.
14. §4, H12, MR32.
15. §4, H15, MR35.
16. §4, H13, MR34.

17. §5, H15, MR36.
18. §5, H16, MR37.
19. [حضور] "Present" و [«حاضر»] مطابق‌اند با
[Gegenwart و *Anwesenheit* در اصل اثر].
20. §6, H21, MR43.
21. §6, H20, MR41.
22. §5, H15, MR36, §6, H21, MR42.
23. §8, H39-40, MR63-4.
24. §9, H41, MR68; see also H41, MR65.
25. §9, H44, MR69.
26. §23, H109, MR144.
27. §15, H68, MR98.
28. §22, H103-4, MR137.
29. §23, H105-6, MR140.
30. §16, H73-4, 76; MR102-4, 107.
31. §21, H100, MR133; cf. §14, H65, MR94, §12, H59, MR86.
32. §15, H68, MR96-7.
33. §21, H100, MR133.
34. See §21, esp. H99-100, MR132-3.
35. §21, H96, MR129.
36. §21, H100, MR133.
37. §10, H46, MR72.
38. §25, H115, MR151.
39. §13, H62, MR89.
40. §26, H124, MR162.
41. §25, H115-16, MR151.
42. §25, H116, MR152.
43. §25, H117-18, MR153-4.
44. §26, H118, MR155; H124, MR161.
45. §26, H122, MR158-9.
46. §26, H118, MR155.
47. §26, H120, MR156-7.
48. §27, H127, MR164; H128, MR165-6.
49. §27, H127, MR165.
50. §27, H126, MR164.
51. §35, H168, MR212.
52. §36, H172-3, MR216-17.

53. §37, H173-4, MR217-19.
54. §38, H178, MR223.
55. H167, MR211; §38, H175-6, MR220.
56. §27, H127, MR164.
57. §29, H138, MR177.
58. §29, H136, MR175.
59. §29, H138, MR177.
60. §31, H145, MR185.
61. §31, H148, MR188.
62. §31, H144, MR184.
63. §32, H152-3, MR194-5; see also §63, H314-15. MR362-3.
64. §34, H164, MR208.
65. §38, H179, MR223; §44, H229, MR272.
66. §28, H133, MR171.
67. §41, H192, MR236.
68. §40, H186, MR231.
69. §40, H188-9, MR233.
70. §40, H188, MR233.
71. §44, H215, MR258.
72. §44, H228-9, MR271; §43, H202, MR246.
73. §43, H203, MR247.
74. §43, H204, MR248.
75. §43, H205, MR249.
76. §43, H202, MR246-7.
77. §43, H206, MR250.
78. §43, H206, MR249.
79. §44, H229, MR271.
80. §44, H214, MR257.
81. §44, H222, MR265.
82. §44, H225, MR268.
83. §44, H219, MR262.
84. §44, H220, MR262.
85. §44, H220, MR262.
86. §39. H183, MR228.
87. §21. H101, MR134.
88. §44, H226-7, MR269.
89. §34, H165, MR208.

90. §63, H315, MR363; H313, MR361.
91. §38, H179, MR224; see also §27, H130, MR168; §54, H267, 268, MR312, 313.
92. §63, H315, MR363.
93. §55, H271, MR316.
94. §56, H273, MR318.
95. §58, H284, MR330.
96. §57, H274, MR319.
97. §48, H243, 242, MR287, 286.
98. §47, H238, MR282.
99. §48, H244, MR288.
100. §52, H258, MR302.
101. §50, H250-1, MR294-5.
102. §52, H258, MR302.
103. §51, H253-4, MR297-8.
104. §80, H414, 420, MR467, 472.
105. §80, H412-13, MR465-6; cf. §22, H103-4, MR137.
106. §65, H326-7, MR374-5; see also §61, H304, MR352.
107. §81, H421-2, MR474.
108. §72, H373, MR425.
109. §81, H424-5, MR477.
110. §81, H425, MR478.
111. §72, H374, MR426-7.
112. §65, H328-9, MR377.
113. §65, H325-6, MR373-4.
114. §65, H329, MR377.
115. §81, H422, MR474.
116. §68, esp. H346, 350, MR396-7, 401.
117. §81, H422-3, MR474-5.
118. §69, H356-8, MR408-9.
119. §3, H9-10, MR29-30.
120. §69, H362, MR414.
121. §69, H363, MR414.
122. §66, H332, MR381.
123. §78, H405, MR457; §75. H388-9, MR440-1.
124. §75, H391, MR443-4.
125. §82, H434, MR484-5.

126. "die ungeheure Macht des Negativen", see G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller, Oxford University Press, 1977, Preface, p. 19.
127. §74, H384-5, MR436-7.
128. §76, H397, MR449; H393, MR445.
129. "die stille Kraft des Möglichen", §76, H394, MR446.
130. §83, H437, MR487; §75, H392, MR444.



فلسفه

نوشتة هگل، ترجمه باقر پرهاشم	استقرار شریعت در مذهب مسیح
نوشتة کریستیان دولا کامپانی، ترجمه باقر پرهاشم	تاریخ فلسفه در قرن بیستم
نوشتة فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری	تبارستانی اخلاق
نوشتة برتراند راسل، ترجمه حسن منصور	جهان‌بینی علمی
فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری	چنین گفت زرتشت
نوشتة لو اشتراوس، ترجمه باقر پرهاشم	حقوق طبیعی و تاریخ
نوشتة تری ایکلتون، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی	درآمدی بر ایدئولوژی
گنورگ لوکاچ، ترجمه حسن مرتضوی	در دفاع از «تاریخ و اگاهی طبقاتی»
کارل مارکس / حسن مرتضوی	دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴
پل کارتلچ، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی	دموکریتوس
رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ	رساله‌ای نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر، و...)
نوشتة آندره کنت - اسپنوبول ترجمه سیروس آرین پور	ترجمه سیروس آرین پور
تری ایکلتون، ترجمه داریوش آشوری	غروب بت‌ها
نوشتة میرعبدالحسین تقی‌زاده	فلسفه کانت: بیداری از خواب دکھانیسم
نوشتة میخائیل لیف شیتز، ترجمه مجید مددی	فلسفه هنر از دیدگاه مارکس
گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، دریدا و لیوتار (ویراست دوم)	مارکس و آزادی
نوشتة ایکلتون، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی	مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز)
اصفه آصفی	مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل
نوشتة زان هیپولیت، ترجمه باقر پرهاشم	نشانه‌های روشنفکران
ادوارد سعید، ترجمه محمد افتخاری	نظم گفتار (درس افتتاحی در کلزندوفرانس)
میشل فوکو، ترجمه باقر پرهاشم	نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت
نوشتة حسینعلی نوذری	واکن در بایرویت، نیچه علیه واکن
فریدریش نیچه / ابوتراب سهراب و عباس کاشف	هگل (جربارة فلسفه)
ریموند پلنت، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی	هگل جوان: در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری
میلان زنی / محمود عبادیان	یک بار دیگر: روشنی‌یابی چیست؟
پارت، مندلسزوون، کانت... / سیروس آرین پور	

علوم اجتماعی

سوئیزی، مکداف ترجمه ناصر زرافشان	آینده سوسیالیسم (مجموعه مقالات)
نوشتة داریوش آشوری (چاپ یکم)	از هر دری (مجموعه مقالات)
ویراستار برایان ردهد، ترجمه کاخی افسری	اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو
نوشتة رالف دارندرف، ترجمه غلامرضا خدیبی	انسان اجتماعی
نوشتة باقر پرهاشم	باهم‌نگری و یکتائگری (مجموعه مقالات)
نوشتة ژان-شارل بریزار، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر	بن لادن: حقیقت ممنوع
نوشتة ژان-ماری گنو، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر	پایان دموکراسی
نوشتة فرهنگ رجایی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ	پدیده جهانی شدن
نوشتة امانوئل تُد، ترجمه عبدالوهاب احمدی	پس از امپراتوری
گزینش و ویرایش خسرو پارسا	پسامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات)
نوشتة داریوش آشوری	تعريف‌ها و مفهوم فرهنگ
ای. ک. هانت / سهراب بهداد	تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی
نوشتة جانفرانکو پوچی، ترجمه بهزاد باشی	تکوین دولت مدنون
نوشتة یانکل فیلکوف ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر	جامعه‌شناسی شهر
نوشتة ناتالی هینیک ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر	جامعه‌شناسی هنر
گزینش و ویرایش خسرو پارسا	جامعه‌ی انفورماتیک و سرمایه‌داری (مجموعه مقالات)
گی دُبور، ترجمه بهروز صفری	جامعه‌ی نمایشن
نوشتة دکتر فرشاد شریعت	جان‌لَّاک و اندیشه ازادی
نوشتة آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی	جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم)
(استراتژی امپریالیسم در هزاره سوم)، گردآوری و ترجمه احمد سیف	جهان پس از ۱۱ سپتامبر
نوشتة سی. بی. مکفرسون، ترجمه دکتر علی معنوی	جهان واقعی دموکراسی
نوشتة مکداف، سییر امین و... ترجمه ناصر زرافشان	جهانی شدن با کدام هدف؟
گردآوری و ترجمه احمد سیف	جهانی کردن فقر و فلاکت (مجموعه مقالات)
گردآوری و ترجمه فروغ پوریاوردی (چاپ یکم)	چالش‌های حقوق بشر
نوشتة آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی	چشم‌انداز سوسیالیسم مدنون
برتران هرویو، ترجمه بهروز صفری	حق مردم در خودبسندگی غذایی

درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی	نوشتۀ کلس کالینیکوس، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی
زمینه‌ی تکامل اجتماعی (۱)	نوشتۀ میتروپولسکی و دیگران، ترجمه ناصر زرافشان، علی انشاری
زمینه‌ی تکامل اجتماعی (۲)	میتروپولسکی و دیگران، ترجمه ناصر زرافشان
سرمایه‌داری در عصر جهانی شدن	سیمیر امین / ناصر زرافشان
سه پژوهش در جامعه‌شناسی هنر	ماکس رافائل / علی اکبر معصوم‌بیگی
سیاست چیست؟	نوشتۀ ژولین فروند، ترجمه عبدالوهاب احمدی (چاپ یکم)
شاخۀ زرین	جیمز جرج فریزر، ترجمه کاظم فیروزمند
شهرنشینی در ایران	نوشتۀ فخر حسامیان، گیتی اعتماد و محمد رضا خائزی
فلسطین بهار ۸۱، (به روایت اینترنت)،	ترجمۀ فیروزه مهاجر و سحر سجادی
فلسفه و اندیشه سیاسی سبزها	نوشتۀ اندره دابسون، ترجمه محسن ثلاثی
فلسفه علوم اجتماعی	تدبیتون و یان کرايبة، ترجمه شر. مسمی پرست و م. متخد (چاپ یکم)
فهم نظریه‌های سیاسی	نوشتۀ توماس اسپریگنز، ترجمه فرهنگ راجی
قرارداد اجتماعی	نوشتۀ ژان-ژاک روسو، متن و در زمینه متن ترجمه مرتضی کلانتریان
قوم لُر (پژوهشی درباره پیوستگی قومی و پراکنده‌گی لُرها در ایران)	سکندر امان‌اللهی بهاروند
کوچ نشینی در ایران (پژوهشی درباره ایلات و عشایر)	سکندر امان‌اللهی بهاروند
گروندربیسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (۲ جلد)	کارل مارکس / باقر پرہام و احمد تدین
مانیقیست پس از ۱۵۰ سال	نوشتۀ لتو پانیچ، کالین لیز، ترجمه حسن همایون پور
مدونیّة سیاسی	نوم چامسکی، ترجمه هرمز همایون پور
مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی	نوشتۀ موریس باربیه، ترجمه عبدالوهاب احمدی
منش فردوس اختار اجتماعی (روان‌شناسی نهادهای اجتماعی)	استریکلند؛ وید؛ جالستون، ترجمه علی معنوی
نظریه اجتماعی کلاسیک	گرت، رایت میلز / اکبرافسری
نظریه اجتماعی مدرن (از پارسونز تا هابرماس)	نوشتۀ یان کرايبة، ترجمه شهناز مسمی پرست
«همیشه» بازار (سیری در روابط اجتماعی بازارهای ایران)	یان کرايبة، ترجمه عباس مخبر
نوشتۀ مینا جباری	

با همکاری انجمن جامعه‌شناسی ایران:

۱. برگزیده مقالات اوانه شده به اولین همایش ملی آسیب‌های اجتماعی در ایران:

جلد یکم: آسیب‌های اجتماعی و روند تحول آن در ایران

جلد دوم: اعتیاد و قاچاق مواد مخدر

جلد سوم: پژوهشگری و جنایت

جلد چهارم: خودکشی

جلد پنجم: روسپیگری، کودکان خیابانی و تکدی

جلد ششم: مسائل و جرایم مالی-اقتصادی و سرقت

۲. مسائل اجتماعی ایران (مجموعه مقالات)

۳. آسیب‌های اجتماعی ایران (مجموعه مقالات)

حقوق

فیلیپ مالوری، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان	اندیشه‌های حقوقی،
نوشتة هوشنگ عامری	اصول روابط بین‌الملل (ویراست چهارم)
شمیلیه-ژاندرو/مرتضی کلانتریان	بشریت و حاکمیت‌ها (سیری در حقوق بین‌الملل)
زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان	بررسی یک پرونده قتل
نوشتة دکتر محمد نصیری	حقوق بین‌الملل خصوصی
نوشتة آنتونیو کاسسه، ترجمه مرتضی کلانتریان	نقش زور در روابط بین‌الملل
رنه-ژان دوبوی و...، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان	یکرآی داوری و دو نقد

تاریخ

نوشتة طاهر مقدسی، ترجمه و تعلیقات شفیعی‌کدکنی	آفرینش و تاریخ (۲ جلد)
نوشتة فیلیپ حتی، ترجمه ابوالقاسم پایانده	تاریخ عرب
گروترود هارتمن، ترجمه حسن مرتضوی	سازندگان دنیای کهن
برونوفسکی، مازلیش، /لی لا سازگار	سنت روشنگری در غرب (از لتوواردو تا هگل)
ترجمه دکتر محمدعلی موحد	سفرنامه ابن بطوطه (۲ جلد)
اریک هابسهام، حسن مرتضوی	عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۹۱-۱۹۱۴
نوشتة ن. گومی لی یف، ترجمه ایرج کابلی	کشف خوزستان

اقتصاد و حسابداری

نوشتة ونگر، ترجمه مهدی تقی، ایرج نیک‌نژاد	اصول حسابداری (۲ جلد)
گروه پژوهشگران شرکت سرمایه‌گذاری صنایع ملی ایران	خصوصی‌سازی
نوشتة ریچارد بریلی، ترجمه حسین عبده تبریزی/عبدالله کوثری	خطر و بازده

نوشتة فریبهرز رئیس دانا	رویکرد و روش در اقتصاد
فبوزی، مودیلیانی/دکتر حسین عبده تبریزی	مبانی بازارها و نهادهای مالی
نوشتة وستون / بریگام، ترجمه حسین عبده و پرویز مشیرزاده	مدیریت مالی (جلد ۱)
نوشتة وستون / بریگام، ترجمه حسین عبده و فرهاد حنیفی	مدیریت مالی (جلد ۲)

روان‌شناسی

توران خمارلو (میرهادی)	جستجو در راهها و روش‌های تربیت
دیکتاتورها بیماراند: ناپلشون، هیتلر، استالین آنتون نویمایر	دیکتاتورها بیماراند: ناپلشون، هیتلر، استالین آنتون نویمایر
راهنمای روش‌های اصلاح و تغییر رفتار کودکان برای والدین و مربیان	محمدعلی نظری
نوشتة الکساندر رومانوویچ لوریا، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده	رشد و تحول شناختی
تألیف دکتر پروین کدیور	روان‌شناسی اخلاق
دیوید فونتان، ترجمه مهشید فروغان	روان‌شناسی برای معلمان (روان‌شناسی رشد)
دکتر علی‌اکبر سیف	روان‌شناسی پرورشی (روان‌شناسی یادگیری و آموزش)
جانت شبیلی‌هاید، ترجمه دکتر اکرم خمسه	روان‌شناسی زنان
(سیر و تحول اندیشه‌ها) کوزولین، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده	روان‌شناسی ویگوتسکی
کداسن، شفر، ترجمه سوسن صابری، پرویوش وکیلی	روش‌های بازی درمانی
نوشتة جفری یانگ، ترجمه علی صاحبی، حسن حمیدبور	شناخت درمانی و اختلالات شخصیت
توران خمارلو (میرهادی)	کتاب کار مربی کودک