

The Ontological Difference in Heidegger's Thought: A Solution to the Puzzle of the Relationship between Being, entities, and Dasein in *Being and Time*

Nayerehsadat Mirmousa 

Assistant Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: n_mirmousa@sbu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 25 October 2024

Received in revised form 04
November 2024

Accepted 16 November 2024

Published online 21 March
2025

Keywords:

Ontological Difference, Being,
Entity, Dasein, Truth,
Transcendence

ABSTRACT

This paper examines three seemingly inconsistent passages in Martin Heidegger's *Being and Time* that pertain to the relationship between Being, entities, and Dasein. The apparent inconsistency arises from Heidegger's assertion that, on the one hand, entities are independent of Dasein, while on the other hand, Being is dependent on Dasein's understanding. This paper aims to resolve this apparent inconsistency by introducing and analyzing the ontological difference between Being and entities, which is a central concept in Heidegger's philosophy. By exploring Heidegger's critiques of traditional realist and idealist approaches and focusing on his analysis of Dasein as "being in the world" and relating to other entities, it is demonstrated that these three passages are entirely compatible within the framework of Heidegger's ontology. Since the mode of existence of Dasein as transcendence serves as the foundation of ontological difference, understanding all modes of being of entities (and not the entities themselves), including independence and dependence, is rooted in Dasein.

Cite this article: Mirmousa, N. (2025). The Ontological Difference in Heidegger's Thought: A Solution to the Puzzle of the Relationship between Being, entities, and Dasein in *Being and Time*. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (50), 59-78. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.64180.3901>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

This study examines a complex tension within Heidegger's *Being and Time*, focusing on the interplay of three primary concepts: *Being*, *entities*, and *Dasein*. Heidegger's work presents a philosophical difficulty in that it implies both independence and interdependence between these concepts. This ambiguity is commonly interpreted as a conflict because, on the one hand, entities appear to exist independently of *Dasein*, while, on the other, the notion of *Being* seems intrinsically linked to *Dasein*'s comprehension.

To resolve this, the article suggests a deeper understanding of Heidegger's *ontological difference* between *Being* (*Sein*) and entities (*Seiendes*). The ontological difference is a pivotal distinction in Heidegger's philosophy, asserting that *Being* (the *being* of entities) fundamentally differs from individual entities. Understanding this difference elucidates Heidegger's assertions and harmonizes the apparent contradictions within his philosophy.

Heidegger posits three potentially conflicting statements:

1. *Entities are independent of Dasein's experience and understanding.*
2. *Being depends on Dasein's understanding; without Dasein, there is no Being.*
3. *Entities cannot be said to "be" in the sense of Being without Dasein.*

Heidegger resolves these tensions through the concept of ontological difference, distinguishing "Being" as the foundation of all entities. This concept implies that while entities may persist without *Dasein*, the meaning or disclosure of their *Being* does not—*Being* depends on *Dasein*'s engagement and understanding. Consequently, it is not that entities rely on *Dasein* to exist in a literal sense; instead, their ontological significance (their *Being*) is only realized through *Dasein*'s perception and interpretation.

In his critique of realism and idealism, Heidegger suggests that neither fully grasp the ontological difference. In his critique of realism and idealism, Heidegger suggests that neither fully grasps the ontological difference.

Heidegger's solution sidesteps this dualism by positing that *Dasein* is neither a mere perceiver nor creator of entities, but is essential to the disclosure of their *Being*. The ontological difference provides a middle path, showing that *Dasein*'s understanding of *Being* brings entities into meaningful existence without creating or defining their inherent characteristics.

Central to Heidegger's ontology is *Dasein*, which is inherent "being-in-the-world". *Dasein* is not a detached observer, but fundamentally engaged in the world, forming relationships with entities within it. This engagement is characterized by "transcendence," meaning *Dasein* can surpass mere interaction with entities to consider their essence (*Being*) and their interconnectedness within the world.

The transcendence of *Dasein*, a dynamic and existential process, constitutes the basis of Heidegger's ontological difference. This capacity enables *Dasein* to understand entities not merely as objects, but as existing within a context imbued with purpose and relational significance. To illustrate, *Dasein* does not perceive a tool such as a hammer in isolation; rather, it situates it within a functional network that encompasses the user, the purpose, and the outcome. This understanding

of entities is not merely observational, but is foundational to Dasein's mode of existence and perception.

In Heidegger's framework, the concept of truth is redefined as *aletheia* (unconcealment or disclosure). This represents a shift from the traditional notion of truth as a static correspondence between thought and reality. Instead, it emphasizes the idea of truth as an ongoing revelation of Being through Dasein. This truth is multi-layered:

1. *Propositional Truth* (the truth of statements or judgments) reflects Dasein's formal assertions about entities.
2. *Pre-ontological Truth* involves a more fundamental engagement, where Dasein relates to entities based on practical familiarity rather than abstract cognition.
3. *Ontological Truth*, the highest form, is Dasein's understanding of Being itself, grounding all other truths.

Accordingly, as Heidegger conceptualizes it, truth is ultimately contingent on Dasein's capacity to disclose Being. This truth is the foundation upon which all propositional truths are based, as Dasein's relationship with the world precedes any linguistic or conceptual construction.

Dasein's mode of Being is further clarified through the concept of temporality, where time structures Dasein's perception and engagement with the world. Care, as the temporality of Dasein, causes Dasein to question its existence, because he is always the possibility of being. This possibility requires the disclosing of Dasein towards the being of entities, which is the same as being in the world. Therefore, temporality and "being-in-the-world" (the encompassing context within which Dasein exists) provide the framework for Dasein's transcendence, ensuring that entities are perceived not as isolated objects but within a dynamic, interrelated whole.

Heidegger's ontological difference between Being and entities, supported by the unique existential structure of Dasein, offers a coherent resolution to the perceived contradictions in *Being and Time*. Entities are ontologically independent in their existence but gain significance only through Dasein's understanding of their Being. Dasein, as an existence that questions the meaning of Being, is essential to the manifestation of truth, understood as unconcealment, making Dasein the medium through which the world becomes intelligible.

This ontological framework offers a novel perspective on human engagement with reality, providing a synthesis that transcends the dualistic approaches of realism and idealism. Through Dasein's transcendence and temporal awareness, Heidegger bridges the gap between the subjective and objective, illustrating how existence itself is revealed within the context of human understanding.

تمایز انتولوژیکال در اندیشه هایدگر:

راه‌حلی برای معمای رابطه میان وجود، موجود و دازاین در کتاب وجود و زمان

نیره‌سادات میرموسی

استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: n_mirmousa@sbu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این مقاله به بررسی سه گزاره ظاهراً متعارض در کتاب وجود و زمان می‌پردازد که به ارتباط میان موجودات، وجود و دازاین اشاره دارند. این تعارض از آنجا ناشی می‌شود که هایدگر از یک سو موجودات را مستقل از دازاین می‌داند و از سوی دیگر وجود را وابسته به فهم دازاین می‌پندارد. در این مقاله تلاش شده است تا با معرفی و تحلیل تمایز انتولوژیکال میان وجود و موجود که یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه هایدگر است، به رفع این تعارض ظاهری پرداخته شود. از طریق بررسی نقدهای هایدگر به رویکردهای رئالیستی و ایدئالیستی سنتی و با تکیه بر تحلیل فلسفی او از مفهوم دازاین، نشان داده می‌شود که این سه گزاره در چارچوب فلسفه وجودشناسانه هایدگر کاملاً سازگار هستند. از آنجا که نحوه وجود دازاین به مثابه فراروی بنیاد تمایز انتولوژیکال است، فهم همه انحاء وجود موجودات (و نه خود موجودات) من جمله مستقل بودن و وابسته بودن در دازاین ریشه دارد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۴	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱	
کلیدواژه‌ها: وجود، موجود، دازاین، حقیقت، تمایز انتولوژیکال	

استناد: میرموسی، نیره سادات. (۱۴۰۴). تمایز انتولوژیکال در اندیشه هایدگر، راه حلی برای معمای رابطه میان وجود، موجود و دازاین در کتاب وجود و زمان، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۰)، ۵۹-۷۸. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.64180.3901>



مقدمه

هایدگر در کتاب وجود و زمان، سه مفهوم وجود، موجود و دازاین را مرتبط با هم می‌داند؛ اما چگونگی ارتباط وجود و موجود با هم و فهم رابطه هر یک از آنها با دازاین مسئله‌ای دشوار پیش روی شارحان قرار داده است.^۴ در این مقاله، نخست تعارض مذکور صورت‌بندی و دلیل متعارض خواندن آنها بیان می‌شود. در نهایت خواهیم گفت که این تعارض، ظاهری است و بهترین راه برای رفع آن توسل به تمایز وجود شناسانه (انتولوژیکال)^۵ وجود و موجود است. این تمایز در اگزیستانس دازاین شکل می‌گیرد و دازاین از آن رو که توان فراروی از موجودات را دارد، قادر به درک این تمایز است. تمایز انتولوژیکال وجود و موجود و نقش اگزیستانس در فهم این تمایز، نخستین بار در کتاب ذات جهت مطرح شده است. پاسخ نگارنده به مسئله تعارض مطرح شده در کتاب وجود و زمان، مبتنی بر طرح هایدگر در این کتاب است که قبل از انتشار وجود و زمان و به عنوان مقدمه‌ای بر آن نوشته شده است. از دیگر آثار هایدگر نیز در این مسیر کمک گرفته شده است.

۱. بیان مسئله تعارض

سه عبارت در کتاب وجود و زمان وجود دارد که با آنکه هر کدام به تنهایی مشکل‌آفرین نیستند اما وقتی کنار یکدیگر قرار می‌گیرند از ناسازگاری و تعارض در اندیشه هایدگر حکایت می‌کنند:

گ ۱- موجودات، مستقل از تجربه و شناخت دازاین، هستند.

موجودات هستند کاملاً مستقل از تجربه‌ای که در آن، آشکار می‌شوند، مستقل از آشنایی‌ای که در آن، کشف می‌شوند، و مستقل از فهمی که در آن، ذات آنها معین می‌شود اما «وجود» تنها در درک آن موجودی است که چیزی همچون فهم وجود به وجودش تعلق دارد. از این رو وجود می‌تواند به مفهوم درنیاید، اما هرگز کاملاً نافهمیدنی نیست. در مسئله‌شناسی وجودشناسانه، از دیرباز وجود و حقیقت با یکدیگر پیوند داشته‌اند اگرچه اینهمان نبودند. و این گواهی است بر همبستگی ضروری و ناگزیر میان وجود و فهم، اگرچه شاید بنیادهای آغازین این همبستگی، پنهان باشد (هایدگر، ۱۹۷۷، ۱۸۳).

گ ۲- وجود وابسته به دازاین است. پس به یک معنا اگر دازاین نباشد موجودی هم نخواهد بود.

البته فقط تا زمانی که دازاین وجود داشته باشد، یعنی مادام که امکان انتیکی فهم وجود هست، وجود آنجا هست. وقتی دازاین اگزیستانس ندارد، نه «استقلال» «هست» و نه همچنین «فی نفسه» ای. در این صورت، چیزهایی از این سان (یعنی استقلال و فی نفسگی) نه فهمیدنی هستند نه نافهمیدنی. در چنین حالتی، حتی

¹ Sein/Being

² Seiende/being/ entity

³ Dasein

^۴ شارحانی همچون شیلر، دریفوس و بلنتر در جای جای آثار خود به این مسئله پرداخته و تلاش کرده‌اند راه حلی برای آن ارائه کنند. مک‌دنیل عبارات متعارض‌نمای هایدگر در کتاب وجود و زمان را گردآورده است (مک‌دنیل، ۲۰۱۶، ۳۰۶-۷). در این مقاله از صورتبندی مک‌دنیل استفاده شده است.

⁵ Ontologische Differenz/The ontological Difference

⁶ Transzendenz/Transcendence

⁷ Das Wesen des Grundes/The essence of reasons

موجودات درون جهانی نیز نه می‌توانند قابل کشف باشند و نه می‌توانند پنهان بمانند. در چنین حالتی نه می‌توان گفت موجودات هستند و نه می‌توان گفت که نیستند اما اکنون، می‌توان گفت که تا فهم وجود هست و در نتیجه، تا فهم فرادست بودگی هست، پس موجودات کماکان خواهند بود (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۱۲).

گ ۳- موجودات نیستند مگر آنکه وجود «آنجا» باشد.

وجود -نه موجودات- «آن جا هست» تنها از آنرو که حقیقت هست. و حقیقت فقط تا زمانی هست که دازاین هست. وجود و حقیقت به نحوی هم سرآغاز «هستند». جایی که وجود باید از هر موجودی متمایز شود، این پرسش که «وجود هست» به چه معناست؟ تنها به شرطی می‌تواند به نحوی انضمامی پرسیده شود که معنای وجود و دامنه فهم وجود، به طور کلی روشن شده باشد (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۳۰).

تعارض میان سه گزاره بالا مشهود است؛ اگر موجودات موجودند یعنی دارای وجودند، و اگر وجود وابسته به دازاین است، پس موجودات هم قاعداً باید وابسته به دازاین باشند و این دقیقاً برخلاف مدعای گ ۱ است. به عبارت دقیق‌تر، مطابق با گ ۱، موجودات هستند مستقل از آنکه وجود آنها فهمیده شود و مطابق با گ ۲ و گ ۳، موجودات مستقل از آنکه وجود آنها فهمیده شود نیستند. پس مشکل را می‌توان اینگونه خلاصه کرد که هایدگر از یک سو می‌پذیرد که «وجود هست» مادامی که دازاین آن را بفهمد و از سوی دیگر مدعی است که «فهم هست» مادامی که وجود باشد و این پذیرش دو امر متعارض است.

بنابراین، این سه عبارت دستکم در وهله نخست منطقاً ناسازگار یا متناقض می‌نمایند. شارحان هایدگر کوشیده‌اند با بازتعریف یکی از دو مفهوم وجود و موجود این تعارض را رفع کنند. برخی از این راه حل‌ها با رویکرد رئالیستی (با پذیرش گ ۱) بیان می‌شود که در آنها هایدگر با عناوینی چون رئالیست وجودشناسانه، رئالیست تجربی، رئالیست کاهشی و حتی رئالیست هرمنوتیکی معرفی می‌شود. برخی از راه حل‌ها نیز با رویکرد ایدئالیستی مطرح می‌شود که در آنها هایدگر با عناوینی چون ایدئالیست زمانی، ایدئالیست وجودشناسانه و همچنین ایدئالیست زبانی معرفی می‌شود.

در این مقاله خواهیم گفت که فرارگیری هایدگر در دوگانه رئالیست-ایدئالیست با فحوای سخنان او در آثارش مخصوصاً کتاب وجود و زمان همخوانی ندارد و حتی با نقد صریح او روبرو می‌شود. او ریشه هر دو دیدگاه را متافیزیک سنتی می‌داند که تمایز بنیادین بین وجود و موجود را نادیده می‌گیرد. غفلت از تمایز میان وجود و موجود -که هایدگر از آن با عنوان تمایز انتولوژیکال یاد می‌کند و محور مرکزی وجودشناسی بنیادین او را شکل می‌دهد- منجر به تفسیر نادرست از اندیشه او می‌شود. تعارض مطرح شده در بالا و تلاش برای رفع آن بر اساس یکی از دو خوانش رئالیستی (با انکار گ ۲) یا ایده آلیستی (با انکار گ ۱) محصول نادیده انگاری این تمایز بنیادین است.

در ادامه با اشاره مختصر به برخی از مهم‌ترین راه‌حل‌ها در رفع تعارض، با طرح تمایز انتولوژیکال نشان خواهیم داد که پذیرش همزمان گ ۱ تا گ ۳ تعارضی در اندیشه هایدگر پدید نمی‌آورد.

۲. رویکرد رئالیستی به اندیشه هایدگر

رویکرد رئالیستی مبتنی بر پذیرش گ ۱ است که می‌گوید موجودات، مستقل از تجربه و شناخت دازاین هستند. این گزاره بدین معناست که حتی اگر هیچ انسانی نباشد که با موجودات مواجهه پیدا کند، موجودات هستند. البته آشکاری موجودات در درگیری عملی انسان

با آنها محقق می‌شود. برای مثال درخت، کوه، دریا و ... هستند خواه انسانی باشد و خواه نباشد اما تا انسانی نباشد که با آن درخت در تعامل قرار بگیرد، آن درخت آشکار نمی‌شود. این همان ادعای رئالیسم است. رئالیسم البته گستره معنایی وسیعی دارد ولی این واژه معمولاً رئالیسم متافیزیکی را به ذهن متبادر می‌کند که مدعی است موجودات مستقل از انسان و ذهن انسانی وجود دارند. از این رئالیسم با عنوان رئالیسم خام نیز تعبیر می‌شود.

به نظر هایدگر، دلیل آنکه رئالیسم (به این معنا) وجود اشیاء را مستقل بودن آنها از انسان دانسته، به نحوی که گویا نحوه بودن این اشیاء، مستقل بودن آنهاست، این است که تمایز میان وجود و موجود را نادیده می‌گیرد. از این منظر رئالیستی، سوژه شناسا نیز به مثابه یک موجود/چیز لحاظ می‌شود؛ زیرا مستقل بودن موجودات به معنای مستقل بودن از چیزی است و سوژه شناسا نیز چیزی است که اشیاء، مستقل از آن لحاظ می‌شوند. رئالیسم (به این معنا) به واسطه تعریف وجود (بودن) به «استقلال از»، کلیت و وحدت جهان را از بین می‌برد.

هایدگر نه تنها رئالیسم به این معنا را رد می‌کند بلکه معتقد است که آن حتی نمی‌تواند به ساحت مسائل فلسفی نزدیک شود (هایدگر، ۱۹۸۲، ۱۶۷). برای آنکه بدانیم شارحینی همچون دریفوس به کدامین معنا قائل به رئالیستی بودن تفکر هایدگر هستند، لازم است نخست به نقدهای هایدگر به رئالیسم متافیزیکی اشاره کنیم. این نقدها را هم از منظر معرفت‌شناختی و هم از منظر وجودشناختی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱-۲. نقد معرفت‌شناسانه هایدگر به رئالیسم سنتی

مهم‌ترین نقد هایدگر هم رئالیسم - و البته به ایدئالیسم - این است که این دیدگاه در خاکی ریشه دارد که معرفت‌شناسی را مقدم بر وجودشناسی می‌داند.

مشکل رئالیسم و ایدئالیسم صرفاً این نیست که هر دوی آنها صورت بندی‌های معرفت‌شناختی غیرقابل دفاع هستند، بلکه این است که اساساً مسئله بنیادین (وجود) مسئله‌ای معرفت‌شناسی نیست. مسئله وجود مقدم بر هر مسئله معرفتی است (هایدگر، ۱۹۸۴، ۱۴۳).

البته هایدگر صرف تقدم معرفت‌شناسی بر وجودشناسی را مسئله‌ساز نمی‌داند، بلکه مشکل، را در اصل تقاضای اثبات جهان خارج می‌داند که نه تنها مسئله مهم معرفت‌شناسی رئالیستی است بلکه مبتنی بر برداشت اشتباه از رابطه انسان با جهان است. در این اندیشه، اولاً سوژه از ابژه کاملاً متمایز است و هیچ وجه اشتراکی میان آنها نیست، ثانیاً برای خروج از سوژه به سوی ابژه و ابطال سولپسیسم^۱ محتاج ارائه دلیل خواهیم بود (سربونه، ۲۰۰۵، ۲۵۱). لذا مسئله اساسی تاریخ فلسفه همواره این بوده است که چگونه سوژه شناسنده می‌تواند از سپهر درونی خود به درآید و به سپهر بیرونی وارد شود. کانت در کتاب *نقد عقل محض*، می‌گوید هنوز هیچ برهان قانع‌کننده‌ای برای وجود اشیای بیرون از ما یافت نشده است زیرا اگر ابژه‌های خارجی به منزله اشیای فی‌نفسه در نظر گرفته شوند، مطلقاً ناممکن است که بفهمیم چگونه می‌توانیم به شناخت اشیای خارج از خود نائل آییم زیرا ما صرفاً بر تصویری تکیه می‌کنیم که در درون ما وجود دارد (کانت، ۱۹۹۷، ۳۷۸ الف). این سخن کانت بدان معناست که سنتی که با دکارت در دوران جدید آغاز شد و به دنبال اثبات جهان خارج بود، با تفکر هیومی به شکست منجر شد و رهیافتی جز شکاکیت به همراه نداشت و تا زمان خود کانت از

¹ Solipsism

اثبات جهان خارج ناتوان ماند اما به نظر هایدگر مشکل اصلی در پاسخی که به این سوال می‌دهیم نیست بلکه در خود پرسش است. این پرسش که آیا جهانی هست و آیا وجود این جهان می‌تواند اثبات شود، مشکل‌زاست. از نظر هایدگر، رسوایی فلسفه در این نیست که چنین برهانی برای اثبات جهان خارج تا کنون مطرح نشده است بلکه در این است که چنین برهانی هنوز طلب می‌شود (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۰۵). همین که کانت انتظار ارائه چنین برهانی برای جهان خارج دارد، حاکی از آن است که خود کانت از آن سنت فکری خارج نشده است. کانت اگرچه سوژه تجربی و منزوی دکارتی را رها کرده اما همچنان جهان بیرونی را امری فرادست فرض می‌کند که متمایز از سوژه شناساست.

تقدم معرفت‌شناسی بر وجودشناسی هم بر رئالیسم و هم بر ایدئالیسم سایه افکنده زیرا هر دو نظریاتی هستند درباره اینکه آیا دسترسی ما به موجودات ممکن است و چگونه. این پرسش نشان می‌دهد هر دو دیدگاه سوژه‌ای را از پیش فرض می‌گیرند که در وهله اول بی جهان است (یا به جهان‌اش یقین ندارد) و باید جهانی را برای خود مسلم سازد (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۰۶). با در نظر گرفتن تمایز میان سوژه و ابژه، تفاوت این دو دیدگاه (رئالیسم و ایدئالیسم) در پاسخی است که به این سوال می‌دهند که «وجود چیزها به سوژه وابسته است یا خیر؟». به نظر هایدگر این تفاوت بسیار جزئی است. تقدم وجودشناسی بر معرفت‌شناسی از همان ابتدا دازاین را نه سوژه بی جهان و منزوی، بلکه «در-جهان-بودن» در نظر می‌گیرد. دازاین پیشاپیش در جهان هست و دلمشغول موجودات است نه آنکه موجودات برایش صرفاً وجود فرادستی داشته باشند. دازاین پیش از آنکه به امکان دسترسی موجودات بیاندیشید، با موجودات سر و کار دارد و موجودات برای او تو دستی هستند. رئالیسم متافیزیکی این کلیت وحدت «در-جهان-بودن» را از بین برده و آن را به سوژه شناسا و ابژه‌های بیرونی مستقل از سوژه تجزیه کرده است و پس از آن تلاش می‌کند با وحدت بخشیدن به آنها ثنویتی که خود ایجاد کرده را از بین ببرد. در حالیکه آنچه برای وجودشناسی تعیین کننده است، جلوگیری از شکافته شدن پدیده دازاین است. ممکن است حتی همین سخن هایدگر که «دازاین به مثابه در-جهان-بودن است»، به نحو رئالیستی فهمیده شود. چرا که به گفته هایدگر اگر این ادعای اگریستانسیال-انتولوژیک منکر فرادست بودن نباشد و آن را نیز به نحو پدیدارشناسانه، نحوه‌ای از بودن (وجود) بداند، در نتیجه‌اش با رئالیسم موافق است (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۰۷)، زیرا دیدگاه رئالیستی نیز موجودات را فرادست لحاظ می‌کند و تفاوت آن با دیدگاه هایدگر در اینجاست که رئالیسم موجودات را فقط فرادست می‌داند و از حیث دم دست بودگی آنها غفلت می‌ورزد و به همین دلیل رئالیسم، واقعیت «جهان» را محتاج اثبات و در عین حال اثبات‌پذیر می‌داند.

هایدگر در کتاب *تمهیدی بر تاریخ مفهوم زمان، نقدی درونی بر رئالیسم نیز مطرح می‌کند*. به نظر او، رئالیسم از عهده تبیین واقعیت از طریق فرایندهای علیّی آن - که مهم‌ترین مولفه معرفت‌شناسی از منظر رئالیستی است - نیز بر نمی‌آید. در نظریه باور صادق موجه، نظریه علیّی پشتیبان توجیه است. از نظر معرفت‌شناسان معاصر همچون الوین گلدمن، باور صادق به P در صورتی شناخت تلقی می‌شود که P علت باور صادق باشد، به این معنا که یک سلسله علیّی باید واقعیت P را به این باور مرتبط سازند. برای مثال، اگر فاعل شناسا باور داشته باشد که گلدان پشت دیوار است اما خود نتوانسته باشد با حواس آن را دریابد، حتی اگر باور او صادق باشد، از آن جهت که این باور توجیه علیّی ندارد، شناخت به شمار نخواهد آمد. به عبارت دیگر، واقعیت جهان خارج تنها در صورتی شناخته می‌شود که جهان بیرون، علت باورهای ما به آن باشد. هایدگر معتقد است که رئالیسم حتی در ادعای خویش مبنی بر روشن کردن واقعیت از طریق بررسی فرایند علیّی آن کوتاهی کرده است (هایدگر، ۱۹۸۵، ۲۲۳). فحوای نقد هایدگر آن است که رئالیسم بخاطر

^۱ برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: گلدمن، ۱۹۷۹، ۱-۲۵

نادیده گرفتن ساختار اگزیستانسیال دازاین یعنی «در-جهان-بودن» نمی‌تواند بفهمد چگونه دازاین دارای حالتی همچون باور شده است، زیرا به نظر هایدگر هیچ چیزی در رابطه ما با جهان وجود ندارد که مبنای باور ما به جهان باشد بلکه بر عکس، جهان پیش از هر باوری «آن‌جا» است (هایدگر، ۱۹۸۵، ۲۱۵-۱۶). آرزوی همیشگی رئالیست‌ها یعنی توجیه باور بوسیله فرایند علی امکان تحقق ندارد زیرا از یک سو، تکیه رئالیست‌ها در خصوص تبیین علی باور، نه تنها شکاف سوژه و ابژه را پررنگ‌تر می‌کند، بلکه فهم وجود را مبتنی بر فهم موجودات قرار می‌دهد (چون معتقد است شناخت از وجود چیزی مشروط به فهم آن به مثابه موجود است). از سوی دیگر، توجیه باور بواسطه فرایند علی آن، مستلزم «فراروی انتیک» دازاین از ذهن به سوی موجودات است که رئالیست نه تنها به آن توجه نمی‌کند بلکه نمی‌تواند آن را دریابد. رئالیست برای پاسخ به این پرسش که چگونه انسان دارای حالتی همچون باور شده است باید باید نحوه‌ای فراروی از موجودات را برای انسان قائل باشد، اما همین که رئالیست به «فراروی» بیان‌دیشید متوجه می‌شود که «فراروی انتیک» دازاین زمانی ممکن می‌شود که دازاین به لحاظ انتولوژیکال اساساً «فراروی» باشد. در این صورت او خواهد فهمید که ساختار اگزیستانسیال دازاین، «در-جهان-بودن» است (سربونه، ۲۰۰۵، ۲۵۶-۷).

نهایتاً اشاره به این نکته لازم است که خود مسئله توجیه مرتبط با بحث گزاره‌ها طرح می‌شود. به بیان دیگر، معرفت در نظر معرفت‌شناسانی که سخن از باور صادق موجه می‌گویند، معرفت گزاره‌ای^۱ است نه معرفت توصیفی^۲ یا کاردانی^۳. در حالیکه هایدگر معتقد است که اساساً معرفت گزاره‌ای آغازین نیست بلکه دازاین از پیش با چیزها سر و کار دارد و همین دلمشغولی (که ساختار اگزیستانسیال او یعنی «در-جهان-بودن» را شکل می‌دهد) است که باعث می‌شود بتواند گزاره‌ای درباره چیزها بسازد. او در کتاب *مبانی متافیزیکی منطق می‌گوید:*

ما همیشه با موجودات پیرامونمان نسبت برقرار می‌کنیم. گزاره‌ها در وهله نخست ایجاد کننده این نسبت نیستند، بلکه برعکس آن صادق است. خود گزاره نخست بر اساس نسبتی پنهان با موجودات ممکن می‌شود. دازاین یعنی «من» که گزاره‌ها را می‌سازد، از قبل «در میان» موجوداتی است که درباره‌شان گزاره می‌سازد. اولین پیامد این است که ساختن گزاره، به عنوان گزاره در مورد چیزی، به هیچ وجه یک رابطه آغازین با موجودات نیست، بلکه خود فقط بر اساس از پیش بودن ما در میان موجودات ممکن است، خواه این بودن به نحو ادراکی باشد خواه از نوع نسبت عملی. ما می‌توانیم بگوییم که ساختن گزاره درباره X فقط بر اساس سر و کار داشتن با X امکان پذیر است (هایدگر، ۱۹۸۴، ۱۲۶).

با توجه به تقسیم سه گانه معرفت‌شناسان، می‌توان گفت که هایدگر، نه معرفت گزاره‌ای بلکه معرفت کاردانی یا معرفت چگونگی را معرفتی بنیادین می‌داند. شناخت یک چکش به این معنا نیست که معرفتی گزاره‌ای در خصوص ویژگی‌های چکش، یا اهداف چکش‌کاری یا نحوه انجام چکش‌کاری کسب کنیم بلکه آغازین‌ترین شناخت ما از یک چکش این است که معرفت چگونگی به چکش‌کاری داشته باشیم که تعامل مهارت‌ورزانه را برای ما ممکن می‌سازد. این ارتباط که تمایز میان نظر و عمل را پشت سر می‌گذارد، شرط امکان هرگونه نسبت گرفتن، نه فقط نسبت گرفتن عملی بلکه نسبت گرفتن شناختی است (هایدگر، ۱۹۸۲، ۲۷۶).

¹ Knowing that (propositional knowledge)

² Descriptive knowledge

³ Knowing how (competence knowledge)

۲-۲. نقد وجودشناسانه هایدگر به رئالیسم سنتی

انتولوژی سنتی که رئالیسم در آن ریشه دارد را می‌توان از نظر هایدگر، *انتولوژی فرادست* دانست (استیپانیچ، ۱۹۹۱، ۲۲). پدیدارشناسی هایدگری، فرادست بودن آرا نحوه‌ای از بودن (وجود) می‌داند اما نه نحوه بنیادین وجود. همانطور که بیان شد، نحوه بنیادین بودن همان تودستی بودن است که از تعامل هر روز ما با اشیاء حاصل می‌شود. نخستین نحوه ارتباط ما با اشیاء، همین تعامل ما با آنهاست و تنها با ایجاد خلل در این تعامل است که آنها به مثابه امری فرادست برای ما حاضر می‌شوند. ناپینایی را فرض کنید (مثال از: دریفوس، ۱۹۹۰، ۶۵) که وقتی از او خواسته می‌شود تا عصایش را توصیف کند، آن را به عنوان چیز سبک و صاف با طولی حدوداً نیم متر و ... معرفی می‌کند. این یک مواجهه آگاهانه با عصاست. در اینجا عصا برای ناپینا صرفاً وسیله‌ای است که آنجاست و به مثابه موجودی فرادست جلوه می‌کند اما همین شخص وقتی شروع به راه رفتن می‌کند، مواجهه‌ای متفاوت با عصا دارد. در این وضعیت، عصا چیزی است که او به کار می‌گیرد. گذشتن از خیابان، حس کردن پستی و بلندی‌ها و ... همگی وابسته به این عصاست. لذا وجود هر گونه مشکل در عصا برای او ایجاد نگرانی می‌کند. این بار عصا برای فرد ناپینا نه به مثابه شیء فی‌نفسه بلکه در بستر و زمینه‌ای معنادار و به مثابه ابزار مطرح می‌شود.

با توجه به این مثال، چیزها زمانی از تو دستی بودن به فرادستی تبدیل می‌شوند که زمینه‌زدایی شود؛ یعنی آن چیز از بستر و متن معنادار بیرون کشیده شده و با آن صرفاً به عنوان یک شیء مواجهه شود. در این صورت چیزها صرفاً آنجا هستند. این نکته که برای فرادست در نظر گرفتن چیزی ابتدا باید آن را از بستر و زمینه‌اش بیرون کشید، به نحو تلویحی نشان می‌دهد که آن چیز ابتدا در زمینه و بستری معنادار است. پس تودستی بودن نسبت به فرادستی بودن، پیشینی است به این معنا که چیزها نخست در بافت معنایی مشخصی برای ما ظاهر می‌شوند و اولین ظهور چیزها برای ما در کاربردشان در زندگی هر روزه ماست. مشکل رئالیسم این است که فرادستی بودن یا به تعبیری وجود فی‌نفسه را تنها معنا از وجود تلقی می‌کند و از تو دستی بودن غفلت می‌کند:

در رئالیسم فقدان فهم انتولوژیکال وجود دارد. رئالیسم می‌کوشد تا واقعیت را به نحو انتیک با پیوندهای واقعی [فرا دست] میان چیزهایی واقعی (فرا دست) توضیح دهد. (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۰۷).

از همین جاست که هایدگر موضع خود را از رئالیسم جدا می‌کند. وجودشناسی بنیادین اولاً تودستی بودن را مقدم بر فرادستی بودن، و ثانیاً نحوه بودن دازاین یعنی اگزیستانس را نسبت به آن دو بنیادی‌تر می‌داند. به محض آنکه بگوییم نحوه بودن دازاین مقدم بر هر موجودی (چه فرادستی و چه تو دستی) است، وارد تفسیر دیگری از عبارتهای هایدگر می‌شویم؛ تفسیر ایدئالیستی. اگر وجود دازاین مبنای هر فهم دیگری از وجود است، آیا این تقدم به معنای آن است که هر نوع موجودی در فهم دازاین قوام می‌یابد؟ تقدم انتولوژیک دازاین با تقدم انتیکی او به معنای سوژه آگاه، فرق دارد. در بخش بعد تلاش می‌شود تا با نقد هایدگر به دیدگاه ایدئالیستی، تمایز دیدگاه او با رویکرد ایدئالیستی روشن شود.

¹ Ontology of the present-at-hand

² Vorhandensein/ present-at-hand

³ Zuhandensein /ready-to-hand

۳. رویکرد ایدئالیستی به اندیشه هایدگر

دومین گزاره از سه گزاره بحث برانگیز در کتاب وجود و زمان این است که «وجود وابسته به فهم دازاین است» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۵۵). از نظر هایدگر، این رویکرد بر خلاف رئالیسم، هر قدر هم که در نتایجش غیر قابل دفاع باشد، نسبت به دیدگاه رئالیستی برتری دارد، مشروط بر آنکه رویکردی روانشناسانه تلقی نشود (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۰۷). آنچه موجب برتری ایدئالیسم بر رئالیسم است، تصدیق غیرمستقیم ایده‌آلیسم به تمایز انتولوژیکال، یعنی تمایز موجود و وجود است. همانطور که گفته شد رئالیسم با طرح تبیین علی توجیه باور، این تمایز را نادیده می‌گیرد و وجود را بر اساس موجود می‌فهمد اما ایدئالیسم، سوپژکتیویته را بر حسب موجودات درک نمی‌کند و آن هم به دلیل اهمیتی است که برای آگاهی در فهم وجود قائل می‌شود. لذا از نظر هایدگر، ایدئالیسم سنتی فهم وجود را بر فهم موجود مقدم می‌داند به نحوی که فهم وجود را وابسته به موجود نمی‌داند بلکه آن را پیشینی در نظر می‌گیرد. هایدگر در این عبارات به خوبی این تقدم را نشان می‌دهد:

باید گفت که موجود به مثابه موجود، فی‌نفسه و مستقل از هر ادراکی از آن هست؛ با این حال، وجود این موجود فقط در مواجهه یافت می‌شود و تنها از طریق نمایش و تفسیر پدیداری ساختار مواجهه می‌توان آن را توضیح داد و قابل فهم ساخت (هایدگر، ۱۹۸۵، ۲۱۷).

در نظر هایدگر، عدم وابستگی فهم وجود به موجود موجب برتری دیدگاه ایدئالیسم بر دیدگاه رئالیستی می‌شود و اگر قرار به انتخاب میان رئالیسم و ایدئالیسم باشد، او قطعاً ایدئالیسم را نقطه شروع بهتری برای آغاز حرکت فلسفی‌اش می‌داند. او معتقد است امروزه چنان از ایدئالیسم می‌ترسند گویی یک شیطان ناپاک تجسم یافته است، در حالیکه ممکن است ایدئالیسم بتواند مسائل فلسفی را ریشه‌ای‌تر از دیدگاه رئالیستی مطرح کند (هایدگر، ۱۹۸۲، ۱۶۷). با این حال، هایدگر ایدئالیسم را نیز به نقد می‌کشد. غایت وجودشناسی بنیادین او فراروی از دوگانه رئالیسم و ایدئالیسم است.

۳-۱. نقد معرفت‌شناسانه هایدگر به ایدئالیسم سنتی

مطابق با ایدئالیسم سنتی، واقعیت به گونه‌ای بنیادی به ساختارهای ذهنی یا مفاهیم وابسته است. در این نگرش، به موجب شکاف میان سوژه و ابژه، موجودات به فهم انسان تقلیل می‌یابند و مستقل از انسان نیستند. به عبارت دیگر، سوپژکتیویته قوام بخش به ابژه در نظر گرفته می‌شود به این معنا که اگر سوژه آگاه وجود نداشته باشد، عینیت نیز وجود نخواهد داشت. از زمان دکارت، تبیین جهان در گرو فعالیت شناختی سوژه قرار می‌گیرد، فعل آگاهی نسبت به وجود جهان تقدم پیدا می‌کند به نحوی که هر گونه فهم ابژکتیویته باید بر ادراک واضح و متمایز سوژه مبتنی شود اما دیری نپایید که این سخن به مشکل دوگانگی سوژه نفسانی و بدن در فلسفه دکارت تبدیل شد؛ زیرا در این رویکرد، سوپژکتیویته به آگوی روانشناسانه بدل می‌شود و دقیقاً از همین رو نیازمند به اثبات جهان خارج

^۱ هوسرل در تامل اول از تاملات دکارتی نشان می‌دهد که چگونه برای دکارت، آگو تنها چیزی از جهان است که متعلق شک قرار نمی‌گیرد. لذا لازم است از طریق اصول فطری و استنتاج، باقی جهان را برای او ثابت کرد. در حالیکه شک دکارتی باید همان مسیری را می‌رفت که خود هوسرل پیمود. در اندیشه هوسرل آگویی که از اپوخه پدیده شناختی بیرون می‌آید، دیگر نه قطعه‌ای از جهان، به مثابه ابژه علوم پوزیتویستی، بلکه آگویی استعلائی است که عمل اپوخه جهان عینی من جمله آگوی تجربی را انجام می‌دهد. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به (هوسرل، ۱۹۸۲).

است. همانطور که رئالیسم معنای وجود را به موجود تقلیل می‌دهد، در ایدئالیسم نیز حکم وجود به موجود به نحو توجیه نشده سرایت می‌کند و لذا از آنجا که فهم وجود وابسته به انسان است، استقلال خود موجود نیز نسبت به انسان از دست می‌رود. از نظر هایدگر نیز این شکل از ایدئالیسم قطعاً از حیث ساده‌لوحی در روش، از خام‌ترین انواع رئالیسم چیزی کم ندارد (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۰۸). از نظر هایدگر، موجودات مستقل از دازاین هستند زیرا یکی از راه‌هایی که دازاین چیزها را می‌فهمد، فرادستی بودن است و فرادستی بودن موجودات زمانی برای دازاین آشکار می‌شود که او بتواند چیزها را از بافت و بسترشان جدا سازد. بنابراین، چیزها خود را به مثابه امور مستقل از ما، نشان می‌دهند. همانطور که در بخش رئالیسم گفتیم این یک نحوه از تحقق وجود است (هرچند نه تنها نحوه و نه نحوه بنیادین). بنابراین، به گفته هایدگر، جهان می‌تواند بدون سکونت انسان‌ها بر روی زمین هم باشد و جهان مدتها پیش از آن که اصلاً انسانی وجود داشته باشد، بوده است (هایدگر، ۱۹۸۲، ۱۶۹). اگر دازاین را موجودی واقعی و بالفعل در نظر بگیریم، طبیعتاً در میان سایر موجودات در جهان است. پس دازاین به این معنا برتری‌ای ندارد که بتواند قوام بخش موجودات باشد مگر آن که او به نحو انتولوژیکال در نظر گرفته شود، یعنی دازاین نه در جهان بلکه در-جهان-بودن باشد. در این صورت به مثابه موجودی که فهمنده معنای وجود است، همه انحای وجود من جمله وجود فرادستی، وجود تو دستی و ... را بفهمد.

بطور خلاصه باید بگوئیم که به نظر هایدگر، اگر مقصود از ایدئالیسم این باشد که فهم وجود نسبت به فهم موجودات پیشینی و استعلایی است، تنها راه گفتمان فلسفی از مسیر ایدئالیسم می‌گذرد و از این جهت، ارسطو و کانت هر دو به یک اندازه ایدئالیست محسوب می‌شوند (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۰۸) اما اگر مقصود از ایدئالیسم دیدگاهی باشد که بدون مبنای فلسفی و توجیه کافی، حکم وجود و موجود را در ساحت آگاهی خلط می‌کند (یعنی همانطور که فهم وجود را وابسته به انسان می‌داند، موجود را نیز با همان حکم وابسته به انسان می‌داند) در این صورت ایدئالیسم به اندازه رئالیسم دچار مشکل بنیادین است، زیرا این نوع از ایدئالیسم به دلیل نادیده انگاشتن خصیصهٔ اگزیزستانسیال دازاین که تمایز انتولوژیکال با آن رخ می‌دهد، نمی‌تواند به وجودشناسی بنیادین راه ببرد.

۲-۳. نقد وجودشناسانه هایدگر به ایدئالیسم سنتی

انتقاد مهم هایدگر که همه اشکال ایدئالیسم - از جمله ایدئالیسم استعلایی کانت و ایدئالیسم مطلق هگل - را شامل می‌شود، غفلت از پرسش وجود است؛ ایدئالیسم به جای پرداختن به نحوه وجود آگاهی - یعنی نحوه وجود آن موجودی که جهان در آن قوام یافته است - به خود آگاهی و فرآیندهای شناختی می‌پردازد. این امر موجب می‌شود که تقویم آگاهی توجیه نشده باقی بماند. این در حالی است که اگر ایدئالیسم به وجود این موجود توجه می‌کرد، در می‌یافت که نحوه وجود این موجود - دازاین - کاملاً متفاوت با نحوه وجودات دیگر است، زیرا در خویش امکان تقویم استعلایی دارد. بنابراین، عدم توجه به نحوه وجود دازاین، موجب تقلیل وجود به تجربه ذهنی سوژه و غفلت از تعالی وجود از تجربه و به عبارت دقیق‌تر، از موجودات می‌شود.

^۱ این فهم از ایدئالیسم بارها مورد نقد قرار گرفته است هم از جانب ایدئالیست‌هایی همچون کانت و هگل که اشکال دیگری از این دیدگاه را تحت عنوان ایدئالیسم استعلایی و ایدئالیسم مطلق کرده‌اند و هم از جانب رئالیست‌هایی همچون مور که معتقد بود که رئالیسم میان فعل شناخت و محتوای آن خلط کرده است. مور در مقاله رد ایدئالیسم می‌گوید که در هر رخداد ذهنی دو چیز وجود دارد؛ یکی آگاهی و دیگری موضوع آگاهی که غیر از آگاهی است. چرا که اگر موضوع همان فعل آگاهی بود، در اینصورت یک موضوع خاص هیچ تفاوتی با موضوعات دیگر نداشت. در حالیکه چنین نیست و مایه اختلاف در شناخت با توجه به اینکه خود فعل آگاهی یکی است، موضوعات آن هستند. به تعبیر مور، مشکل ایدئالیسم این است که این دو را با هم خلط می‌کند. البته این نکته لازم است که نقد مور همانطور که خود در مقاله مذکور به آن می‌پردازد، متوجه ایدئالیسم جزمی بارکلی است و نمی‌توان آن را بر ایدئالیسم استعلایی کانت وارد دانست. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به (مور، ۱۹۰۳، ۴۲۳-۴۵۳).

به دلیل بی‌توجهی به وجودِ موجودِ قوام بخش یعنی دازاین، ایدئالیسم با هگل به آنجا می‌رسد که با یکی دانستن جهان و عقل، آگاهی چنان «مطلق» می‌شود که در آن، تمامیت تجربه‌ها و موقعیت‌های واقعی دازاین به عنوان موجودی انضمامی در نظر گرفته نمی‌شود. دازاین موجودی است که همواره به صورت انضمامی در جهان قرار دارد و تجربه او از جهان نه بر اساس تقابل ذهن و عین، بلکه بر اساس «در-جهان-بودن» شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، دازاین از ابتدا در جهانی قرار دارد که کلیتی پیچیده از روابط و معانی او را احاطه کرده است. برای هاییدگر، انسان به عنوان دازاین، تنها در رابطه‌ای زیسته با جهان معنا پیدا می‌کند، نه به عنوان سوژه‌ای جدا از آن. دازاین در عین اطلاقش، از حیث وجود، انضمامی و متناهی است. بنابراین، دازاین یا بودن-در-جهان در دیدگاه هاییدگر، راهی برای عبور از دوگانگی سوژه و ابژه است. از این رو، تا زمانی که ایدئالیسم نتواند روشن کند که فهم وجود به لحاظ انتولوژیک چگونه ممکن است و به چه معنایی این فهم به تقویم وجود دازاین تعلق دارد، تفسیرش از واقعیت، تفسیری تهی خواهد بود (هاییدگر، ۱۹۷۷، ۲۰۷).

با توجه به این نقد، باید بگوئیم که ایدئالیسم به این دلیل که همچنان دوگانگی سوژه و ابژه را مبنای معرفت‌شناسی خویش قرار می‌دهد، اهمیت این یافته‌ی خویش را که وجود نسبت به هر موجودی استعلایی است، درک نکرده و به نحو شتابزده خود موجود را نیز متعلق به فهم دازاین می‌کند. در حالی که برای فراروی از دوگانه سوژه و ابژه به یک مبنای وجودشناسانه نیاز است: اگر دازاین چیزی جز در-جهان-بودن نباشد، دوگانگی‌ای وجود ندارد که که نیاز باشد ابژه جهان را ثابت کنیم (رتالیسم) و یا نقش سوژه را در تقویم جهان برجسته سازیم (ایدئالیسم).

۴. تمایز انتولوژیکال: توجیه فلسفی برای عبور از رتالیسم و ایدئالیسم سنتی

همانطور که بیان شد، ایدئالیسم و رتالیسم از آن جهت که تمایز انتولوژیکال میان وجود و موجود را لحاظ نمی‌کنند در یک کفه ترازو قرار می‌گیرند با این تفاوت که رتالیسم، استقلال اشیا طبیعی را با وجود آن‌ها خلط می‌کند و ایدئالیسم وابستگی وجود به فهم انسانی را با وابستگی موجودات به فهم انسانی اشتباه می‌گیرد. ایدئالیست می‌پندارد از آنجا که موجود چیزی است که بهره‌مند از وجود است، لذا اگر وجود به فهم متعلق است پس موجود هم به فهم مرتبط خواهد بود. با وجود این، اگر ایدئالیسم این اصلاحات را بپذیرد که وجود نسبت به هر موجودی تعالی دارد و از سوی دیگر، وجود -و نه موجود- وابسته به فهم دازاین است، قادر خواهد بود به ساحت وجودشناسی بنیادین راه یابد.

تمایز انتولوژیکال، که نادیده گرفتن آن موجب تغافل از پرسش وجود در تاریخ فلسفه غرب شده، به چه معناست؟ هاییدگر این اصطلاح را نخست در کتاب *ذات بنیاد* طرح می‌کند؛ او در پیشگفتار چاپ سوم این کتاب متذکر می‌شود که هم کتاب *ذات بنیاد* و هم کتاب *متافیزیک چیست*^۱ هر دو به نفی نیست کننده می‌پردازند؛ اولی نفی نیست کننده عدم به معنای نفی کل موجودات و دومی نفی نیست کننده وجود و موجود. نفی نیست کننده وجود و موجود همان تمایز انتولوژیکال است و تمایز انتولوژیکال بدین معناست که وجود، موجود نیست (هاییدگر، ۱۹۶۹، ۳). وجود نه موجودی در میان موجودات و نه کل موجودات و نه ویژگی موجودات است، بلکه امکان گشودگی موجود و نوری است که موجود در پرتو آن دیده و شناخته می‌شود. فراموشی وجود همان فراموشی تمایز انتولوژیکال

^۱ Was ist Metaphysik?

است (هایدگر در صفحات ابتدایی مقدمه وجود و زمان در طرح مجدد پرسش از وجود به این نکته اشاره می‌کند). به نظر او، در تاریخ فلسفه، میان وجود و موجود تمایزی گذاشته نشده و بخاطر جایگزینی موجود به جای وجود، وجود کلی‌ترین، تعریف ناپذیرترین و بدیهی‌ترین مفهوم در نظر گرفته شده است (هایدگر، ۱۹۷۷، ۴-۳). البته این تمایز چیزی نیست که بتوان آن را با فعالیت منطقی و عقلی فهمید بلکه یک رخداد اگزیستانسیال است که از نحوه بودن خاص دازاین ناشی می‌شود. برای روشن شدن ارتباط تمایز انتولوژیکال با مسئله مقاله حاضر که رفع ناسازگاری سه عبارت مناقشه‌پذیر هایدگر در کتاب وجود و زمان است، لازم است متن مربوط به گ ۳ را مجدداً بررسی کنیم:

وجود - نه موجودات - «آنجا هست» تنها از آنرو که حقیقت هست. و حقیقت هست تنها از آن رو که دازاین هست. وجود و حقیقت به نحوی هم سرآغاز و هم سرچشمه «هستند» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۳۰).

اگر آشکارگی وجود را معادل با حقیقت بدانیم (آنگونه که هایدگر می‌گوید) صورتبندی دیگری نیز می‌توان از تعارض مطرح در بخش (۲) ارائه کرد:

گ ۱* - «وجود هست» مادامی که حقیقت هست.

گ ۲* - «حقیقت هست» مادامی که دازاین هست.

گ ۳* - «وجود هست» و «حقیقت هست» در فهم دازاین از وجود به هم مرتبط هستند.

ارتباط وجود و حقیقت (آشکارگی وجود) در دازاین روشن می‌شود اما نکته اینجاست که دازاین زمانی می‌تواند وجود و حقیقت را بفهمد که فهمی باشد و آن فهم حقیقی باشد. اگر وجود فهمیده نشود، همه چیزهایی که به وجود مرتبطاند نیز فهمیده نخواهد شد، حتی این مدعا که چیزی فی‌نفسه و مستقل از شناخت ما «هست» زیرا اساساً فهم «فی‌نفسه بودن» و «مستقل بودن» نیز در گروهی فهم ما از وجود (بودن) است (چون باید گفته شود فهمی «هست» یا فهمی «نیست»). با توجه به این نکته، تمایز انتولوژیکال میان وجود و موجود با دو مفهوم ارتباط مستقیم دارد: الف) حقیقت، ب) دازاین.

۱-۴. حقیقت و تمایز انتولوژیکال

ابتدا از مسئله حقیقت شروع می‌کنیم، زیرا مسئله حقیقت بستر بحث از دازاین را نیز موجه می‌کند. هایدگر در بسیاری از کتاب‌هایش به مسئله حقیقت اشاره‌ای داشته اما نکته مهم آنکه، مسئله حقیقت در آثار هایدگر همواره با یک مسئله دیگر طرح شده است؛ مثلاً در کتاب *ذات بنیاد*، رابطه حقیقت با بنیاد، و در کتاب *منطق پرسش حقیقت*؛ رابطه حقیقت با وجود طرح می‌شود. با توجه به آرای هایدگر در این کتب، می‌توان ۳ معنا از حقیقت را دسته‌بندی کرد:

۱-۱-۴. حقیقت گزاره‌ای یا حملی^۳

در اولین سطح از حقیقت، آن را به معنای سنتی و رایج، یعنی صدق یک گزاره در نظر می‌گیریم. حقیقت گزاره‌ای اندراج محمول (P) در موضوع (S) و به تعبیر دقیق‌تر، اتصال و پیوند میان اجزای حکم است. این اندراج به معنای اینهمانی است اما نه به معنای یکی بودن تهی چیزی با خودش بلکه به معنای وحدت ترکیبی موضوع و محمول بر اساس مبنایی است. این مبنا از نظر معرفت‌شناسان،

^۱ Logic: The question of truth

^۲ هایدگر در تفکر متاخر خویش، معنای چهارم و بنیادین‌تری از حقیقت با عنوان حقیقت وجود یا رخداد (Ereignis) مطرح می‌کند (هایدگر، ۱۹۹۸، ۲۸۰-۲).

^۳ Aussage-Satzwahrheit/propositional truth

واقعیت یا شیء فی‌نفسه است که مطابقت شناخت با آن، صدق گزاره و عدم مطابقت با آن، کذب گزاره را به همراه دارد. گزاره چیزی را دربارهٔ موجود بیان می‌کند، یا به تعبیر هایدگر، چیزی را دربارهٔ موجود مکشوف می‌سازد. وقتی گوینده حکمی دربارهٔ موجودی صادر می‌کند مقصودش تصور آن موجود نیست بلکه خود موجودی است که چیزی دربارهٔ آن آشکار می‌شود. پس حقیقت گزاره‌ای در حقیقت دیگری ریشه دارد که هایدگر به آن حقیقت انتیک^۱ یا آشکارگی پیشاحملی^۲ می‌گوید. در واقع مقدم بر اینکه چیزی دربارهٔ موجود در قالب گزاره گفته شود، موجود باید به نحوی برای ما آشکار شده باشد (هایدگر، ۱۹۶۹، ۱۶-۲۰).

۲-۱-۴. حقیقت انتیک یا پیشا حملی

گزاره‌ها ایجاد کنندهٔ نسبت ما با موجود نیستند بلکه ما به مثابه کسانی که گزاره‌ها را می‌سازیم، از پیش در میانه موجوداتی هستیم که دربارهٔ آنها گزاره می‌سازیم. این نسبت گرفتن با موجودات به نحو پیشینی می‌تواند از نوع نظری باشد و بر پایه ادراک حسی، یا از نوع عملی باشد و بر پایه رفتار ابزارگونه یا تعاملی با چیزها. نسبت گرفتن با موجودات می‌تواند به نحو فرادستی باشد، یا نسبت گرفتن از نوع تودستی. همچنین نسبت گرفتن با موجودات می‌تواند غیردازاینی باشد، و یا از نوع دازاین باشد. مهم این است که ابتدا موجود در موجودیت‌اش برای ما آشکار شده باشد. به تعبیر هایدگر، ساختن گزاره دربارهٔ X فقط بر اساس سر و کار داشتن با X امکان پذیر است (هایدگر، ۱۹۸۴، ۱۲۶) اما این معنا از حقیقت منوط به شرایط انتولوژیک است؛ یعنی ما به مثابه کسانی که موجودات برایمان آشکار می‌شوند، چه شرایطی به لحاظ وجودی باید داشته باشیم که توجیه کننده هرگونه نسبت با موجودات، تاثیر پذیرفتن از آنها و آشکار شدن آنها برای ما باشد. و از آنجا که فقط دازاین است که می‌تواند با موجودات نسبت برقرار کند و موجودات برایش آشکار شوند لذا حقیقت انتیک ریشه در حقیقت انتولوژیک دارد. موجود به خودی خود آشکار نمی‌شود؛ آشکارشدن موجود همواره از جانب فهمی از وجود موجود (ساختار وجود: چه و چگونه-بودن) راهبری می‌شود. منکشف بودن وجود (همه نحوه‌های موجود) است که آشکارگی موجود را ممکن می‌کند. این منکشف بودن به مثابه حقیقتی دربارهٔ وجود، حقیقت انتولوژیک^۳ نامیده می‌شود.

۳-۱-۴. حقیقت انتولوژیک یا حقیقت به معنای بنیادین

حقیقت انتولوژیک نحوهٔ وجود دازاین است. نحوهٔ وجود دازاین «پیشاپیش در میانهٔ موجودات بودن» است. اگر چنین نباشد، به لحاظ وجود شناسانه ممکن نیست که دازاین با موجودات نسبت گیرد. به عبارت دیگر، نحوهٔ وجود دازاین مبنای انتولوژیک هر نوع آشکاری و نامستوری است. یعنی مبنای این که چگونه و به چه نحو می‌توان در مقام مواجهه با موجودات قرار گرفت. دازاین به لحاظ ساختار اگزیستانسیالیس، در-جهان-بودن است و به این دلیل که از پیش نسبت به موجودات گشوده است می‌تواند فهمی از وجود موجود داشته باشد (و تنها موجودی است که از چنین فهمی برخوردار است). این فهم از پیش، هر گونه نسبت گرفتن با موجودات را آشکار و راهبری می‌کند زیرا از هر تعیین و موجودی فراتر رفته است.

بنابر آنچه گفته شد، آشکاری یا نامستوری وجود همان حقیقت وجود موجود است. و اساساً معنی حقیقت همان آلتیا^۴ یا نامستوری است. حال این آشکارگی و نامستوری در سه سطح رخ می‌دهد که سطح ابتدایی آن، حقیقت گزاره است اما حقیقت یا آشکاری موجود

^۱ Ontische Wahrheit/ ontical truth

^۲ Vorprädikativen offenbarkeit/ prepredicative manifestness

^۳ Ontologische Wahrheit/ ontological truth

^۴ Alethia

همان آشکاری وجود نیست بلکه در آن ریشه دارد. به تعبیر هایدگر، موجود به هر معنایی که تفسیر شود، خواه همچون روح خواه همچون ماده، خواه همچون سیورورت و ... در هر بار و در هر حال موجود بما هو موجود است که در پرتو نور وجود آشکار می‌شود (هایدگر، ۱۹۹۸، ۲۷۷). به عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم که حقیقت انتیک به موجودات متفاوت با توجه به وجودشان و حقیقت انتولوژیکال به وجودِ موجودات مرتبط است.

آنچه قابل تامل است این است که بر مبنای تمایز بین وجود و موجود (تمایز انتولوژیکال) رابطه دو سطح از حقیقت روشن می‌شود. حال جای پرسش است که این تمایز انتولوژیکال چطور محقق می‌شود؟ پاسخ این پرسش را باید در موجودی یافت که هم فهمی نسبت به وجود دارد و هم گشوده به سوی موجودات است یعنی دازاین. بنیاد تمایز انتولوژیکال چیزی جز فراروی (ترانسندنس) دازاین نیست. بنابراین می‌توان گفت که از نظر هایدگر حقیقت به دازاین وابسته است اما خودِ حقیقت آشکاری‌های متفاوت دارد.

حقیقت «وجود دارد» فقط تا جایی و تا هنگامی که دازاین هست. موجودات تنها هنگامی کشف می‌شوند که دازاین هست و مادامیکه دازاین هست، آن‌ها گشوده‌اند. قوانین نیوتن، اصل تناقض، هر حقیقتی بطور کلی - تنها تا هنگامی صادق‌اند که دازاین هست. قبل از اینکه دازاین وجود داشته باشد، هیچ حقیقتی وجود نداشت. پس از اینکه دازاین دیگر وجود نداشته باشد، هیچ حقیقتی دیگر وجود نخواهد داشت، زیرا در نبود دازاین، حقیقت به مثابه گشودگی، کشف و مکشوفیت نمی‌تواند وجود داشته باشد (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۲۶).

مطابق با این عبارت باید بگوییم که موجودات مستقل از دازاین هستند اما آشکار نیستند یعنی نحوه وجودِ موجود (موجود) وابسته به دازاین نیست اما از آنجا که دازاین فهمنده وجود است، موجود در نحوه بودنش بواسطه دازاین آشکار می‌شود.

۲-۴. دازاین و تمایز انتولوژیکال

در اندیشه هایدگر مجموعه‌ای از اصطلاحات به لحاظ معنایی مرتبط با دازاین مطرح است که می‌توان از هر یک به دیگری رسید. این اصطلاحات را می‌توان ذیل دو عنوان مهم جمع کرد؛ یکی جهانمندی (در-جهان-بودن) و دیگری زمانمندی. این مقاله در پی توضیح این دو عنوان نیست بلکه در پی روشن کردن معنای مشترکی است که هر دو مفهوم ذیل آن قرار می‌گیرند؛ این معنای مشترک فراروی یا ترانسندنس است. کاوش در این معنا موجب می‌شود که بفهمیم چرا تمایز انتولوژیکال - که محوری‌ترین موضوع انتولوژی بنیادین هایدگر است - ریشه در وجودِ خاص دازاین دارد.

دازاین نه موجودی در جهان بلکه در-جهان-بودن است و این خاص‌ترین امکان درونی اوست اما نکته مهمی که باید در نظر داشت این است که گزاره «دازاین در-جهان-بودن است» گزاره‌ای موجودشناسانه (انتیک) درباره دازاین نیست، بلکه وجودشناسانه (انتولوژیکال) است؛ نحوه بودن دازاین، در-جهان-بودن است (هایدگر، ۱۹۷۷، ۵۷). دازاین نه بدین دلیل که به نحو واقعی موجود است، ویژگی در-جهان-بودن را داراست بلکه او تنها بدین دلیل که ذاتش در-جهان-بودن است می‌تواند موجود باشد؛ شرط بودن دازاین این است که او به مثابه در-جهان-بودن به سوی هر موجود و به سوی وجود هر موجود گشوده باشد. اساساً وجود به مثابه شرط تحقق هر موجود، تنها در دازاین به مثابه پرسش‌گر وجود، آشکار می‌شود. دلیل این امر آن است که دازاین پروای وجود دارد و وجود برایش همواره مسئله است (مسئله‌نامندی در باب وجود قطعاً سبب می‌شود وجود به مثابه موجود انگاشته شود). این پروا به مثابه زمانمندی دازاین موجب می‌شود که دازاین همواره از وجودش بپرسد و در حال محقق ساختن وجود خویش باشد. چرا که او همواره

امکان بودن است. این امکان بودن^۱ مستلزم گشودگی^۲ دازاین به سوی وجود موجودات است؛ و این گشودگی لازمه برون‌خویشی اوست که موجب می‌شود دازاین را نه موجودی در ردیف سایر موجودات بلکه اگریستانس بنامیم که از همان آغاز، بنیاد هر گونه نسبت گرفتن با موجودات را در خود دارد. او از همان ابتدا نه موجودی در جهان بلکه گشودگی به معنای در-جهان-بودن است. تفاوت دازاین با سایر موجودات در همین امکان بودن و گشودگی‌اش نسبت به وجود است. برای مثال، یک سنگ هست ولی با خود نسبتی ندارد اما دازاین هم با خود و هم با سایر موجودات در نسبت است و دقیق‌تر آن که دازاین اساساً نسبت است و معنای در-جهان-بودن همین است (هایدگر، ۱۹۸۲، ۲۰۸). این در-جهان-بودن به معنای یک بافت ارجاعی و شبکه‌ای از نسبت‌هاست. بافت ارجاعی بدین معناست که هر موجود تنها برای دازاین و در نسبتی که او میان چیزها برقرار می‌سازد، وجود دارد. وجود موجودات در شبکه نسبت‌ها و روابط برای دازاین ظاهر می‌شوند و این روابط به یکدیگر ارجاع می‌یابند. هایدگر معتقد است کثرت اشیا، که در نسبت‌ها و روابط برای دازاین آشکار می‌شود، کثرتی دلخواه نیست. برای مثال وقتی من وارد اتاقی می‌شوم نخست یک چیز را در کنار چیز دیگری قرار نمی‌دهم تا از حاصل جمع این چیزها دریافتی از اتاق داشته باشم، بلکه با ورود به اتاق از همان ابتدا اتاق را به مثابه یک کل می‌بینم (هایدگر، ۱۹۸۵، ۱۸۶-۷). اتاق یک بافت ارجاعی است، یعنی همه اشیا آن در ارجاع به یکدیگر در نسبت خاصی با هم قرار می‌گیرند. اگر همین اشیا در نسبت دیگری واقع شوند، معنای دیگری را به ذهن متبادر خواهند کرد. در نظر هایدگر در-جهان-بودن همین بافت ارجاعی است که بر اساس دلمشغولی و پروای دازاین معین می‌شود. لذا می‌توان گفت که پروا مقوم در-جهان-بودن است.

دازاین به مثابه در-جهان-بودن همیشه فراتر از خویش است. این فراروی دازاین اینگونه نیست که به مثابه سوژه حد فاصلی میان خود و بیرون داشته باشد و از آن فرا رود؛ دازاین اساساً خود این گذر و فراروی است. همچنین فراروی نسبت گرفتن همچون سایر نسبت گرفتن‌های دازاین با موجودات دیگر نیست؛ فراروی هم‌عرض ویژگی‌های دیگر دازاین نیست بلکه ساختار اساسی وجود دازاین است که بر مبنای آن هر نسبت گرفتنی با موجودات ممکن می‌شود. فراروی به معنای در-جهان-بودن است. فهم فراروی از یک سو مبتنی بر چیزی است که دازاین از آن فرا می‌رود؛ جهان. از سوی دیگر، وابسته به چیزی است که دازاین به سوی آن فرا می‌رود؛ جهان. به عبارت دقیقتر، گویی جهان (دازاین) از جهان (خود همگانی یا فرد منتشر) به سوی جهان (خود اصیل) فرا می‌رود. بدین ترتیب، پدیدار فراروی و پدیدار جهان با یکدیگر مرتبطند؛ از آنجا که دازاین در-جهان-بودن است می‌تواند فرارود و از آنجا که او همین فراروی است، می‌تواند در-جهان-بودن باشد. فراروی از آنجا که به برون‌خویشی (زمانمندی) دازاین از خویش افق و سمت و سو می‌دهد، در-جهان-بودن را ممکن می‌کند اما به این دلیل که دازاین در وهله نخست، در-جهان-بودن است و نه یک موجود فرا دستی درون جهان، چیزی جز این فراروی نیست.

همانطور که گفتیم فراروی به معنای در-جهان-بودن است. همچنین، فراروی شرط امکان اظهار وجود موجودات یا به تعبیر دقیق‌تر، امکان فهم وجود است. چرا که مواجهه با اظهار موجودات تنها وقتی ممکن است که فراروی رخ دهد. این فراری به دازاین امکان می‌دهد که با خود، با دیگران و با موجودات فرادستی و تودستی در گشودگی و آشکاری رویارو شود. این امکان رویارویی

¹ Seimöglichkeit / Possibility of Being

² Erschliessen / disclosing

³ Verweisungszusammenhang / Referential context

برای دازاین موضوعی فرعی محسوب نمی‌گردد، بلکه بدون موجودات (فراستی و تودستی)، دیگران و خود به مثابه در-جهان-بودن، اساساً دازاین، دازاین نیست. دازاین تنها با جهان-بودگی‌اش معنا می‌یابد و موجودات نیز می‌توانند در پرتوی آن خودشان را آشکار سازند

از آنجا که هر گونه نسبت در دازاین به مثابه فراروی معنادار می‌شود، می‌توان گفت که در دازاین است که تمایز انتولوژیکال تحقق پیدا می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر، بنیاد تمایز انتولوژیکال همان فراروی دازاین از موجودات به سوی وجود است (هایدگر، ۱۹۶۹، ۳۳). این تمایز بدین معناست که فرق است بین موجودات مانند انسان، حیوان و ... و وجود آنها. وجود موجودات، خود یک موجود نیست بلکه انحاء بودن آنهاست و نه حتی یک نحوه از وجود مثلاً فراستی بودن اما فلسفه هرگاه به وجود می‌پردازد، سعی دارد آن را در قالب یک موجود و مخصوصاً موجودی متعال در نظر آورد. در حالیکه برای هایدگر، تفاوت وجود و موجود در این است که موجود وابسته به دازاین نیست اما وجود وابسته به دازاین است.

نتیجه‌گیری

همانطور که بیان شد، مسئله ناسازگاری - دست کم در نگاه نخست- سه عبارت کتاب وجود و زمان (گ ۱ الی گ ۳) از آنجا ناشی می‌شود که هایدگر از یک سو می‌پذیرد که «وجود هست» مادامی که دازاین آن را بفهمد و از سوی دیگر مدعی است که «موجود هست» مستقل از اینکه دازاین باشد و این پذیرش دو امر متعارض است. گفتیم که هم خوانش‌های رئالیستی (با انکار گ ۲) و هم خوانش‌های ایدئالیستی (با انکار گ ۱) برای حل این ناسازواری با یک مشکل مهم مواجه‌اند و آن نادیده گرفتن تمایز انتولوژیکال (تمایز وجود و موجود) است.

از حیث معرفت‌شناختی، رویکرد رئالیستی، با تقدم معرفت‌شناسی بر وجودشناسی به درکی اشتباه از رابطه انسان با جهان منجر می‌شود که نتیجه آن ایجاد سوء فهم‌هایی - همچون تقاضای اثبات جهان خارج، شکاف سوژه/ سپهر درون و ابژه/ سپهر بیرون - در تاریخ فلسفه شده است. از حیث وجود شناختی نیز رویکردهای رئالیستی با این مشکل مواجه‌اند که امر فراست را مترادف با معنای وجود در نظر گرفته و از دیگر نحوه‌های وجود غفلت می‌کنند.

ایدئالیسم سنتی نیز هرچند فهم وجود را بر فهم موجود مقدم می‌داند و از این نظر نقطه شروع بهتری برای آغاز حرکت فلسفی است ولی هم به لحاظ معرفت‌شناختی و هم به لحاظ وجودشناختی با مشکلاتی مواجه است. به لحاظ معرفت‌شناختی حکم وجود به نحو توجیه ناشده به موجود سرایت می‌کند و لذا همانطور که وجود وابسته به فهم انسان است، موجود نیز مستقل از فهم انسان نیست. به لحاظ وجودشناختی نیز، ایدئالیسم به جای پرداختن به نحوه وجود آگاهی - یعنی نحوه وجود آن موجودی که جهان در آن قوام یافته است- به خود آگاهی و فرآیندهای شناختی می‌پردازد. این رویکرد منجر به تقلیل وجود به تجربه ذهنی سوژه می‌شود، در حالی که وجود خود چیزی است که از این تجربه فراتر می‌رود.

در این پژوهش، حل تعارض میان عبارات کتاب وجود و زمان تنها با توجه به تمایز انتولوژیکال میسر است. با توجه به تمایز انتولوژیکال، به لحاظ معرفت‌شناختی (اگر اصلاً بتوان آن را از جنبه وجودشناختی متمایز ساخت) نقطه عزیمت تحلیل اگزیستانسیال باید عبارت «هستم پس می‌اندیشم» باشد نه عبارت «می‌اندیشم پس هستم». چرا که دازاین به مثابه در-جهان-بودن، نسبت‌های گوناگون با موجودات را ممکن می‌سازد. به لحاظ وجودشناختی نیز باید گفت که هم موجودات فراستی و هم موجودات تودستی نحوه‌هایی از وجودند که در دازاین به مثابه در-جهان-بودن آشکار می‌شوند. به عبارت دقیق‌تر، درست است که به لحاظ انتیک،

موجودات مستقل از دازاین هستند و دازاین می‌تواند نحوه وجود آنها را به مثابه فرادست بودن بفهمد (یعنی به مثابه موجوداتی که می‌توانند از بافت و زمینه و تعامل‌شان با دازاین در زندگی روزمره جدا شوند و فی‌نفسه و به مثابه موضوع علوم طبیعی در نظر گرفته شوند)، به لحاظ انتولوژیکال وجود موجودات چه فرادستی و چه تودستی به فهم دازاین وابسته‌اند، زیرا در دازاین به مثابه در-جهان-بودن است که موجودات نخست در وجودشان آشکار می‌شوند و نخستین آشکاری آنها تودستی بودن آنهاست و سپس فرادستی بودن آنها. از آنجا که دازاین موجودی است که فراروی دارد و می‌تواند از وجود موجودات بپرسد و فهمی از انحاء بودن من جمله فرادست بودن داشته باشد، پرسش از وجود فی‌نفسه و مستقل موجودات برای ما معنا دارد. همچنین فراروی دازاین است که به لحاظ فلسفی این مبنا را فراهم می‌آورد که اساساً بتوانیم از انحاء وجود و حتی از وجود به طور کلی در پس این انحاء سخن بگوئیم. اگر دازاین نباشد، حتی مفاهیمی از قبیل «مستقل» و «وابسته» نیز معنا نخواهد داشت زیرا مستقل به معنای «مستقل از ...» و وابسته به معنای «وابسته به ...» از پیش به موجودی همچون دازاین محتاج است.

اگر دازاین به مثابه در-جهان-بودن نباشد، هیچ مجوز و توجیه فلسفی برای هرگونه نسبت میان سوژه-ابژه، سوژه-سوژه و نیز میان سوژه و موجود متعال برقرار نخواهد داشت. از این جهت، به نظر می‌رسد که هاییدگر متأثر از نظریه بسته بودن موناذهای لایبنیتس است. لایبنیتس همان نقشی را برای هاییدگر دارد که هیوم برای کانت در بیدار کردن او از خواب جزمی داشته است. فقط موجودی می‌تواند این گره را حل کند که به لحاظ انتولوژیکال هم امکان گشودگی به سوی موجودات و هم امکان درک آشکارگی موجودات را داشته باشد. در این صورت، نیازی نیست که میان او و موجودات دیگر به دنبال در و پنجره باشیم چرا که او از پیش عین گشودگی است و فراتر از خویش و هر موجودی به مثابه موجود است. به دلیل همین گشودگی و فراروی است که می‌تواند وجود موجودات را در تمایز با موجودیت آنها (تمایز انتولوژیکال) بفهمد. با این توضیح می‌توان گفت که ناسازواری سه عبارت معماگونه کتاب وجود و زمان صرفاً ظاهری بوده و با در نظر گرفتن تمایز انتولوژیکال مرتفع خواهد شد.

References

- Cerbone, D. R. (2005). Realism and truth. In *A companion to Heidegger*, pp. 248–264, Eds H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall, Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470996492.ch15>
- Dreyfus, H. L. (1990). *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being in Time, Division I*. Bradford.
- Dreyfus, H. L. (2002). Comments on Cristina Lafont's interpretation of Being and Time. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 45(2), 191–194. <https://doi.org/10.1080/002017402760093270>
- Dreyfus, H. L., & Wrathall, M. A. (Eds.). (2002). *Heidegger reexamined*. Routledge.
- Goldman, A. I. (1979). What is justified belief? In *Justification and knowledge: New studies in epistemology*, pp. 1–25, Ed G. Pappas, D. Reidel.
- Heidegger, M. (1969). *The Essence of Reasons*, Trans T. Malick, Northwestern University Press.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit (1927)*, GA 2, hrsg. von F. W. von Herrmann, 1. Auflage. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*, Trans A. Hofstadter, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1984). *The Metaphysical Foundations of Logic*, Trans M. Heim, Indiana University Press.

- Heidegger, M. (1985). *History of the concept of time: Prolegomena*, Trans T. Kisiel, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998). Introduction to "What is metaphysics?" In *Pathmarks*, pp. 277-290, Ed W. McNeill, Trans W. Kaufmann, Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2002). *The essence of human freedom: An introduction to philosophy* Trans T. Sadler, Continuum.
- Heidegger, M. (2010). *Logic: The question of truth*, Trans T. Sheehan, Indiana University Press.
- Kant, I. (1997). *Critique of pure reason*, Trans P. Guyer & A. W. Wood, Cambridge University Press.
- McDaniel, K. (2016). Heidegger and the 'there is' of being. *Philosophy and Phenomenological Research*, 93(2), 375-392. <http://dx.doi.org/10.1111/phpr.12257>
- Moore, G. E. (1903). The refutation of idealism. *Mind*, 12(48), 433-453. <http://www.jstor.org/stable/2248251>
- Stepanich, L. V. (1991). Heidegger: Between idealism and realism. *The Harvard Review of Philosophy*, 1(1), 20-28. <https://doi.org/10.5840/harvardreview1991113>
- Samadieh, M. & Mollayousefi, M. (2021). Heidegger's Interpretation of Phronesis in Plato's Sophist whit regard to Sein und Zeit. *Philosophical Meditations*, 11(26), 163-191. <https://doi:10.30470/phm.2020.124226.1773>