



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue.27/ summer 2019

Temporality in Heidegger's Early Thought

Ehsan Nazari¹, Seyed Masoud Sayf² Mohammad Hassn Heidari³ Ali Naghi Baghersshahi⁴

¹ Ph.D. candidate of philosophy at Imam Khomeini International University, (Corresponding Author).
E-mail: Ehsan.ph.86@gmail.com

² Associate Professor at Imam Khomeini International University, E-mail: seif@hum.ikiu.ac.ir

³ Assistant Professor at Imam Khomeini International University, E-mail: m_beidari@ikiu.ac.ir

⁴ Associate Professor at Imam Khomeini International University, E-mail:
baghersshahi@hum.ikiu.ac.ir

Abstract

For the establishment of the fundamental ontology, early Heidegger disregards the vulgar understanding of time and analyzes temporality. He believes that the vulgar understanding of time is the degeneration of the world-time, and the world-time itself is the degeneration of temporality. In *Being and Time*, Heidegger interprets temporality as the ontological sense of care. Here, this three-part phrase is relied on to interpret temporality in the thought of Heidegger. The ontological counteracts the ontic. The ontic investigation is one that considers the entity present-at-hand and determined. But the ontological investigation focuses on the how-being of an entity that is always anticipating itself by projecting itself upon its possibilities. The sense is not what is revealed at the end of the understanding act; but is what wherein the understandability of something maintains itself, namely, the condition for the possibility of understandability of a thing. Care implies what gives totality and unity to the structural aspects of Dasein. Care, which is the sense of Dasein's being, is constituted through three items including existence, facticity, and fallenness. Temporality is the ontological sense of care; namely, the condition for the possibility of its understandability. Heidegger analyzes authentic existence to explain this word. The ontological structure of authentic existence is the anticipatory resoluteness towards death. The resolute existence that anticipates to death shows itself in the three ecstasies futurity, having-been, and making-present. Each of these three ecstasies is respectively the sense of one of the items of care. Hence, temporality in its unity is the ontological sense of care.

Keywords: Time, Temporality, Early Heidegger, Ontological, Sense, Care.

1- Introduction

In accord with Heidegger's word, all previous philosophers forgot Being and correlatively neglected the true sense of time. The most influential interpretation of time, he believes, belongs to Aristotle. For an accurate investigation of the concept of time, we must inevitably turn back to Aristotle.

2- Heidegger's Confrontation with Aristotelian Interpretation of Time

2-1. Aristotle on Definition of Time

Aristotle explains time through the motion and extension is one of the key elements of motion. On a motion as an extension, countless successive points are assumed. These points are considered before and after concerning each other. When we understand the motion in terms of before and after, we also perceive time as a quantity.

2-2. The Necessity of passing through the Aristotelian Definition of Time and attain to an Originary Time (Temporality)

As Heidegger believed, in Aristotle's definition of motion, concepts of before and after must return to the earlier and later as comparatives. Clearly, 'earlier and later are time-determinants'. So, we encounter time on the horizon of time. Heidegger believes that one of these two times is more originary than Aristotelian time. This originary time is called temporality.

3- Temporality as the Ontological Sense of Care

3-1. The Ontological

The meaning of the ontic and the ontological must be understood in differentiating beings and Being. Reference of an ontic is timeless and determined beings, while an ontological finds its reference within the process of how those beings determined.

3-2. The Sense

The sense is upon-which or realm of understanding in the manner of projecting. The sense in which the intelligibility of something preserves itself makes possible any understanding.

3-3. The Care

Being-in as one of the moments of being-in-the-world is constituted through understanding, attunement, and falling. Each of these three is based on one of the elements of care (existence, facticity, and fallenness). Being-in in its totality, therefore, is based on the care in its totality. In other words, care is the prior condition of being-in. The care itself has an articulated structure with various elements. Temporality makes "Totality of the articulated structural whole of care" possible.

4- Temporality and Authentic Existence

To describe the relationship between care and temporality more precisely, Heidegger analyzes the authentic existence.

4-1. Authentic and Inauthentic

Taking notice of death as its ultimate possibility, Dasein realizes its possibilities are finite; the Being-towards-death leads to authentication of Dasein. Inauthentic Dasein, in contrast, becomes negligent of death by absorbing in One.

4-2. Temporality as the Foundation of the Authentic Existence

Authentic Dasein exists in a way which called 'anticipatory resoluteness'. Such a way of being is futural. Heidegger attains 'having-been', through futurity of existence. The futurity which has been released the Present. The unified phenomenon of futurity which makes present in the process of having been is called temporality.

5- Conclusion

Futurity, having-been, and making-present are three ecstasies of the temporality. Each of these ecstasies makes one of the elements of care possible. Thus, temporality in its unity makes care as a whole possible.

References

- Barnes, J. (1991) *Complete Works (Aristotle)*, Princeton, Princeton University Press.
- Dahlstrom, D. O. (2013) *The Heidegger Dictionary*, London, Bloomsbury Academic.
- Descartes, R. (2003) *Discourse on Method and Meditations*, trans. by E. S. Haldane and G. R. T. Ross, New York, Dover Publications.
- Dreyfus, H. L. (1995) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I, Cambridge, MA, MIT Press.
- Heidegger, M. (1976a) *Gesamtausgabe 9: Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1975b) *Gesamtausgabe 24: Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988) *Gesamtausgabe 42: Schelling: Von Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Macquarrie, J. (1968) *Martin Heidegger*, Richmond, Virginia, John Knox Press.
- Palmer, R. (1969) *Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press.



زمان‌مندی در اندیشه متقدم هایدگر*

احسان نظری**

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، (نویسنده مسئول)

سیدمسعود سیف

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

محمدحسن حیدری

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

علی‌نقی باقرشاهی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

چکیده

هایدگر متقدم، در راستای تأسیس اُنتولوژی بنیادی، تا حدودی از بررسی فهم عامیانه زمان چشم‌پوشی می‌کند و به تحلیل زمان‌مندی می‌پردازد. او معتقد است که فهم عامیانه زمان، تنزل زمان جهانی و خود زمان جهانی، تنزل زمان‌مندی است. هایدگر در هستی و زمان، زمان‌مندی را به «معنای اُنتولوژیک پروا» تعبیر میکند. در این‌جا، برای تحلیل زمان‌مندی در اندیشه هایدگر، بر همین عبارت سه جزئی تکیه می‌شود. اُنتولوژیک در تقابل با اُنتیک قرار می‌گیرد. پژوهش اُنتیک، پژوهشی است که هستومند را چونان چیزی فرادست و متعین در نظر می‌گیرد، اما در مقابل پژوهش اُنتولوژیک، معطوف است به چطور-هستن هستومندی که با افکندن خود بر امکان‌هایش، دائماً از خودش پیشی می‌جوید. معنا، آتی نیست که در انتهای کنش فهمیدن، آشکار گردد؛ بلکه آتی است که فهم‌پذیری هر چیز خودش را در آن حفظ می‌کند؛ یعنی شرط امکان فهم‌پذیری یک چیز است. پروا، دلالت می‌کند بر چیزی که به جنبه‌های ساختاری دازاین، کلیت و وحدت می‌بخشد. پروا که معنای هستن دازاین است، از طریق سه مؤلفه اگزستانس، واقع‌بودگی و سقوط‌کردگی تقویم می‌شود. زمان‌مندی، معنای اُنتولوژیک پروا است؛ یعنی شرط امکان فهم‌پذیری آن. هایدگر برای توضیح این سخن، دست به تحلیل اگزستانس اصیل می‌زند. ساختار اُنتولوژیک اگزستانس اصیل، «مصممیت پیشی‌جوینده به سوی مرگ» است. اگزستانس مصممی که بر مرگ پیشی می‌جوید، خودش را در سه برون‌خویشی آینده‌سویی، بودگی، و حاضرساختن عیان می‌کند. هر یک از این سه برون‌خویشی، به ترتیب، بنیان و معنای یکی از مؤلفه‌های پروا است. در نتیجه، زمان‌مندی در وحدت‌اش، بنیان و معنای اُنتولوژیک کل پروا است.

واژگان کلیدی: زمان، زمان‌مندی، هایدگر متقدم، معنا، اُنتولوژیک، پروا.

تایید نهایی: ۹۷/۷/۹

* تاریخ وصول: ۹۷/۵/۱

** E-mail: ehsan.ph.86@gmail.

مقدمه

چیستی زمان، یکی از مسائلی است که توجه برجسته‌ترین فیلسوفان را به خود جلب کرده است و هر یک از آنها تلاش کرده‌اند که برحسب نوع بحث و سنخ اندیشه خویش، مفهوم زمان را تبیین کنند. در این میان، بی‌راهه نخواهد بود، اگر بگوییم که هیچ فیلسوفی به اندازه مارتین هایدرگر، درباره این مفهوم غور نکرده است. اهمیت مفهوم زمان برای او به قدری است که صراحتاً (و با خط پررنگ) اذعان می‌کند که «پرسمان اصلی همه اُنتولوژی‌ها در پدیده زمان ریشه دارد» (Heidegger 1977: 18). البته هایدرگر به نحو ویژه و بدیعی درباره حقیقت زمان بحث می‌کند و به طور کلی در برابر همه تعابیری می‌ایستد که فیلسوفان پیش از او از زمان به دست داده بودند و در این باره، طرحی نو درمی‌اندازد. او بر این باور است که همه فیلسوفان پیشین، همراه با فراموشی معنای هستی (Sein; Being)، از معنای حقیقی زمان نیز غافل شده‌اند. این همان سلطه رویکرد متافیزیکی است که به بررسی هستومند (Seiend; being / entity) می‌پردازد از آن حیث که هستومند است و نهایت کارش این است که این هستومند را به مثابه یک کل مورد تأمل قرار دهد (Heidegger 1996a: 476). به زعم هایدرگر، این رویکرد متافیزیکی از دریافتن معنای حقیقی زمان عاجز است؛ زیرا زمان، برخلاف هستومندها، هستی متعینی ندارد و سنخ هستی‌اش، از سنخ هستی چیزهای دیگر نیست. از این رو، در تفاسیر سنتی درباره زمان، نه تنها معنای اصلی زمان نشان داده نمی‌شود، بلکه این معنا «چندان پوشیده می‌شود که اصلاً امکان فهمیدن متفاوت زمان انکار می‌گردد» (Heidegger 1976b: 410-11). هایدرگر می‌گوید که نخستین تفسیر فلسفی تفصیلی درباره پدیدار زمان، تفسیر ارسطو است و هر کس بخواهد از رازهای زمان سردر بیاورد، لاجرم باید تکلیف خود را با ارسطو روشن کند، زیرا او بود که «برای نخستین بار و برای مدتی مدید بعد از خود، فهم عامیانه زمان را به وضوح در مفهوم آورد». به زعم هایدرگر، همین تفسیر است که چارچوب همه تفاسیر بعدی (از جمله تفاسیر توماس آکوئیناس، سوارز، لایب‌نیتس، کانت، هگل و حتی برگسون) را تعیین کرده است. تنها تفسیری که هایدرگر در عرض تفسیر ارسطو قرار می‌دهد و معتقد است که در مقایسه با تفسیر ارسطو، «در بعضی از جنبه‌ها، پدیدار زمان را سرچشمه‌ای (ursprünglich; primordial / originary) تر می‌بیند»، تفسیر آگوستین است. البته اندکی پس از این اظهار، علاوه بر آگوستین، کانت را نیز استثنائی می‌داند که بر پژوهش ارسطو درباره زمان، چیزی افزوده است. با این حال، اذعان می‌کند که تفاسیر آگوستین و کانت نیز در سلسله‌ای از اوصاف ذاتی، در راستای تفسیر ارسطو حرکت می‌کنند و «اساساً مفهوم ارسطویی زمان را حفظ کرده‌اند» و از این روست که هایدرگر برای مقابله با دریافت‌های سنتی از زمان، بیش از همه، تفسیر ارسطویی را به چالش می‌کشد. (Heidegger 1977: 26, 421; 1975b: 327-)

9, 336

۱- مواجهه هایدرگر با تفسیر ارسطویی از زمان

در هستی و زمان، اشارات صریح هایدرگر به تعریف ارسطو از زمان، پراکنده و کوتاه است، به دلیل اینکه مطالب این کتاب در مسیری از پیش تعیین شده حرکت می‌کند و آن طور که از طرح مقدماتی آن برمی‌آید،

هایدگر طرح تفصیلی تفسیر ارسطویی زمان را به قسمت سوم از بخش دوم هستی و زمان، موکول کرده بود (Heidegger 1977: 39-40)، اما هیچ یک از قسمت‌های بخش دوم به رشته تحریر درنیامد و کتاب نیمه‌کاره ماند. با وجود این، ما می‌توانیم در درس‌گفتاری که هایدگر در همان سال انتشار هستی و زمان (۱۹۲۷) در ماربورگ ارائه کرد و بعدها تحت عنوان *مسائل بنیادین پدیدارشناسی* در جلد ۲۴ از مجموعه آثار هایدگر چاپ شد، فصلی بیابیم که در آن، نظریه ارسطو درباره زمان، به طور مفصل طرح می‌شود و مورد نقادی قرار می‌گیرد (19 §). (Heidegger 1975b: 324-388).

۱-۱- تعریف زمان در نزد ارسطو

ارسطو در کتاب *دلنای فیزیک*، زمان ($\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) {خرنُس} را چنین تعریف می‌کند: «زمان، عبارت است از عدد لازم حرکت، برحسب پیش و پس»^۲ (Ross 1936: 219b1-2, 220a25). بر اساس توضیحات خود ارسطو و همچنین نکته سنجی‌های مفسرانی همچون دیوید راس درباره این تعریف، چند نکته را درمی‌یابیم: الف) زمان مورد نظر ارسطو، با حرکت این‌همان نیست؛ زیرا حرکات متعدد اند، اما زمان یکی است و البته مستقل از حرکت نیز نیست («تابع و هم‌بسته حرکت است»^۳ (Ibid: 219b23)؛ اگر حرکت-آگاه نباشیم، زمان-آگاه نخواهیم بود). ب) منظور ارسطو از عدد، «امر شمرده‌شده (معدود)» است، نه عدد انتزاعی و محض (که موجودیتی غیرزمانی دارد). ج) منظور ارسطو از حرکت ($\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) {کینسیس}، صرفاً حرکات مکانی نیست، بلکه مرادش تغییر به معنی عام است. چنان‌که خودش گاهی به جای آن، از واژه تغییر ($\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$) {متابله} استفاده می‌کند و صراحتاً بر این باور است که حتی تغییری در حالت ذهن، سبب می‌شود که مرور زمان را تصدیق کنیم^۴. چکیده سخن ارسطو این است که ما با واقعیتی مواجه می‌شویم به نام حرکت یا تغییر. یکی از مؤلفه‌های ذاتی حرکت یا تغییر، امتداد و کشیدگی است. البته منظور او نه امتداد مکانی، بلکه امتداد به معنی صوری است. در یک امتداد یا کشیدگی، نقاط متوالی بی‌شماری قابل فرض است. هر یک از این نقاط، نشان‌گر مرحله‌ای از مراحل حرکت است. این نقاط یا مراحل حرکت، نسبت به هم، پیش ($\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$) {پرتُرس} و پس ($\u039c\omicron\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$) {هوسترس} هستند. ارسطو معتقد بود که ما در ضمن درک حرکت برحسب (یا از جهت) تقدّم و تأخّر مراحل آن (حرکت)، معدود یا کمیتی را ادراک می‌کنیم و آن را زمان می‌نامیم (bid: 218a-224a). البته باید توجه داشت که ارسطو نخستین کسی نبود که زمان را در ارتباطی تنگاتنگ با حرکت و عدد تعریف کرد. پیش از او، افلاطون در رساله تیمایوس، زمان را تصویر متحرک سرمدیت دانست؛ تصویری که بر طبق عدد، پیوسته در حرکت است (Cooper 1997: 1241). سرمدیت دائماً در وحدت و سکون است، درحالی‌که زمان متحرک است. سرمدیت، حضور مطلق است و نمی‌توانیم بگوییم که در گذشته چنان بود و در آینده چنان خواهد شد. گذشته و آینده، مختص تصویر متحرک سرمدیت یا همان زمان است (Ibid). سرمدیت، اصل است و زمان، تصویر و روگرفت آن. از این جهت، شباهت نظر هایدگر با نظر افلاطون، جالب توجه است. هایدگر نیز معتقد بود که زمان به معنی ارسطویی، فرع بر معنای اصلی‌تری از زمان است. او این زمان اصلی را زمان‌مندی می‌نامید. زمان‌مندی هایدگری از دو جهت با سرمدیت افلاطونی تشابه دارد: الف) هر

دو، اصل و سرچشمه زمان به معنی ارسطویی (زمان به مثابه عدد حرکت) هستند. (ب) هر دو، در اکنون مطلق و حضور محض قرار دارند؛ یعنی در ساحتی که سخن گفتن از گذشته و آینده معنی ندارد. باری، چنین به نظر می‌رسد که هایدگر در این نکته که زمان طبیعی (زمان مورد نظر ارسطو)، بازتاب حقیقتی اصلی‌تر است، پیرو نظریه افلاطونی است، هر چند که درباره چپستی این حقیقت اصلی‌تر، با او موافق نیست.

۲-۱- لزوم برگزیدن از تعریف ارسطویی زمان و دستیابی به یک زمان سرچشمه‌ای (زمان‌مندی)

هایدگر در دوره نخست فکری‌اش، عمدتاً به دو صورت با تفسیر ارسطویی زمان مواجهه پیدا می‌کند. البته این دو نوع مواجهه، نه تنها تعارضی با یکدیگر ندارند، بلکه مکمل هم هستند. یک نوع از مواجهه را در اواخر هستی و زمان می‌بینیم؛ جایی که هایدگر تلاش می‌کند نشان بدهد که زمان سرچشمه‌ای (زمان‌مندی به مثابه معنای هستن دازاین) چگونه تنزل می‌یابد به «زمان جهانی»؛ و زمان جهانی چگونه تنزل می‌یابد به فهم عامیانه زمان؛ و فهم عامیانه زمان چگونه در تفسیر ارسطویی زمان بیان می‌شود (Heidegger 1977: 404-27). در مسائل اساسی پدیدارشناسی، نوع دیگری از مواجهه با تفسیر ارسطویی زمان را ملاحظه می‌کنیم. در این جا مراد هایدگر آن است که با تدقیق در متن ارسطو و شکافتن ریشه‌شناسانه (etymologisch; etymological) واژگان‌اش نشان دهد که حتی در تفسیر ارسطویی زمان نیز اشاراتی تلویحی به یک زمان سرچشمه‌ای‌تر وجود دارد. هایدگر مطابق با روش تفسیری خاص خودش، بر متن ارسطو جمود نمی‌کند، بلکه می‌کوشد که بحثی آزاد و تفسیری فراتررونده از پدیدار مورد نظر (زمان) عرضه کند (Heidegger 1975b: 336). در مسیر این تفسیر، هایدگر انگشت تصریح بر قسمتی از تعریف ارسطو از زمان می‌گذارد که گویی تأییدکننده لزوم برگزیدن از خود این تعریف است. به بیان دیگر، هایدگر می‌خواهد نشان دهد که لزوم برگزیدن از تعریف ارسطویی از زمان و پیش‌رفتن به سوی زمان سرچشمه‌ای (زمان‌مندی)، در خود تعریف ارسطو نهفته است. او اذعان می‌کند که در تعریف ارسطو، «زمان، «معدود لازم حرکت» صرف [و مطلق] نیست؛ بل «معدود لازم حرکت» است از آن جهت که [[با قید این که]] وقتی حرکت را پی می‌گیریم، ناظر به پیش و پس است» (Ibid: 341). هایدگر در همین قسمت اخیر، یعنی ناظر به پیش (πρότερον) {پرترن} و پس (ὕστερον) {هوسترن} بودن حرکت، درنگ می‌کند و می‌گوید که آنچه زمان را آشکار می‌کند، صرف پیگیری حرکت نیست، بلکه پیگیری حرکت است در افق πρότερον و ὕστερον. او معتقد است که ما باید πρότερον و ὕστερον را به معنی تقدم و تأخر زمانی لحاظ کنیم. اگرچه ارسطو در کتاب *متافیزیک*، معانی متعددی بر این دو واژه حمل می‌کند که تقدم و تأخر زمانی تنها یکی از آنهاست (Barnes 1991: 70-1)، اما به نظر می‌رسد که ما ناگزیریم با هایدگر موافقت کنیم و پیش و پس بودن را در پدیدار حرکت، ضرورتاً امری زمانی بدانیم، زیرا حرکت، ذاتاً حقیقتی گذران و شونده است. از این رو هیچ یک از نقاط و مراحل آن، نمی‌توانند هم زمان محقق باشند (برعکس نقاط مختلف مکان که علی‌رغم پیش و پس بودن، می‌توانند باهم محقق باشند). بنابراین، نقاط و مراحل حرکت، لاجرم نسبت به هم تقدم و تأخر زمانی خواهند داشت. به همین جهت،

هایدگر با قاطعیت اعلام می‌کند که در مورد حرکت، πρότερον و ἔσπερον باید به صفات تفضیلی زودتر (Früher; earlier) و دیرتر (Später; later) برگردانده شوند و این «زودتر و دیرتر یقیناً پدیدارهایی زمانی هستند» (Heidegger 1975b: 341). در واقع ما در افق زودتر و دیرتر به زمان برمی‌خوریم، اما پیداست که این زودتر و دیرتر، تعیین‌های خود زمان هستند. بنابراین ما در افق زمان به زمان برمی‌خوریم. به عبارت دیگر، ما زمان را به مثابه زمان می‌فهمیم. «به نظر می‌رسد که تعریف زمان [در نزد ارسطو]، دچار یک همان‌گویی (Tautologie; tautology) صاف و پوست‌کنده می‌شود: زمان، عبارت است از زودتر و دیرتر؛ بنابراین، زمان، عبارت است از زمان» (Ibid)، اما هایدگر، ارسطو را از دچار شدن به این «زمخت‌ترین خطای منطقی» (همان‌گویی) مبرا می‌داند و معتقد است که لفظ زمان در مرتبه دوم، گویای چیزی است غیر از و سرچشمه‌ای‌تر از زمان ارسطویی. هایدگر این زمان اصلی‌تر را زمان‌مندی می‌نامد که عبارت است از «معنای اُنتولوژیک پروا» (der ontologische Sinn der Sorge; the ontological sense of care).

۲- زمان‌مندی به مثابه معنای اُنتولوژیک پروا

در این‌جا از دریچه عبارت سه‌جزئی «معنای اُنتولوژیک پروا»، به بحث هایدگر درباره زمان‌مندی می‌پردازیم. با این توضیح که این عبارت سه‌جزئی، نخست به اجزایش تحلیل شده و هر یک از این اجزا (اُنتولوژیک، معنا^۵ و پروا) مورد واکاوی قرار می‌گیرند تا به درجه‌ای از روشنی برسند که درخور پژوهشی راستین باشند؛ پس از آن، این اجزایی که آشکار و روشن شده‌اند، دوباره تألیف می‌شوند و گرد هم می‌آیند تا مفهوم زمان‌مندی عیان شود.

۱-۲- اُنتولوژیک

یکی از جنبه‌های متمایزکننده اندیشه متقدم هایدگر، بینش نوآورانه‌ای است که او با استفاده از واژگان اُنتولوژیک (ontologische; ontological) و اُنتیک (ontisch; ontic)، و تفکیک آن‌ها از هم، به دست می‌دهد. خواننده آثار هایدگر، برای درک درست آموزه‌های وی، ناگزیر است که همواره، این بینش بنیادین را پیش چشم داشته باشد. دو واژه مذکور، خویشاوند واژه متداول‌تر اُنتولوژی (Ontologie; ontology) هستند. البته بر پایه تفسیری ریشه‌شناسانه، خویشاوندی اُنتولوژی و اُنتولوژیک نزدیک‌تر است، زیرا دو ریشه مشترک دارند: ὄν {آن} و λόγος {لوگوس}. با وجود این، ریشه هر سه، واژه یونانی ὄν {آن} است. این واژگان، با وجود این ریشه مشترک، معانی متفاوتی دارند و میان هر یک با دیگری، نسبت معنایی خاصی برقرار است؛ نسبت‌هایی که اغلب درهم پیچیده و گنگ به نظر می‌رسند.

واژه اُنتولوژی یکی از پرکاربردترین واژگان نوشته‌ها و درس‌گفتارهای هایدگر (بخصوص در دوره متقدم) است. این واژه از ترکیب دو واژه یونانی ὄντα (تا) {تا} اُنتا {به معنی "هستومنها" و λόγος {لوگوس} ساخته شده است. پسوند لوژی (logie; logy) به طور متداول در انتهای اسم قلمرویی از هستومنها می‌آید و واژه‌ای می‌سازد که معنی آن، دانشی است که پژوهش درباره آن قلمرو را به عهده می‌گیرد. مانند: Biologie (زیست‌شناسی)، Soziologie (جامعه‌شناسی)، Anthropologie

(انسان‌شناسی) و غیره. به‌زعم هایدگر، اگرچه اصطلاح اُنتولوژی از ترکیب دو واژه کهن یونانی ایجاد شده، اما معنی مرسومش در سنت فلسفی، در دوره جدید ابداع شده است. این اصطلاح، در اواسط قرن هفدهم توسط کلاوبرگ (Johannes Clauberg) که از پیروان آلمانی دکارت بود، مورد استفاده قرار گرفته (Heidegger 1997: 208) و از آن به بعد، خودش را در این معنی تثبیت کرده است. بر پایه این معنی متعارف، اُنتولوژی عبارت است از دانشی که پژوهش درباره قلمرو $\text{ὄντα} (\tau\alpha)$ { (تا) اُنتا } را به عهده می‌گیرد. هایدگر این معنی از اُنتولوژی را اُنتولوژی سنتی (überlieferte Ontologie; traditional ontology) می‌نامد و تثبیت آن را ناشی از غفلتی تاریخی نسبت به ابهام در معنی واژه یونانی $\text{ὄν} (\tau\alpha)$ { (ت) اُن } می‌داند که اسم مفرد $\text{ὄντα} (\tau\alpha)$ { (تا) اُنتا } است. او از اُنتولوژی‌های متعددی سخن می‌گوید که از میان آن‌ها می‌توان به اُنتولوژی باستان، اُنتولوژی یونانی، اُنتولوژی قرون وسطایی و اُنتولوژی دکارتی اشاره کرد. همه این‌ها در ذیل عنوان کلی اُنتولوژی سنتی قرار می‌گیرند و از این جهت اشتراک دارند که در وهله نخست، به‌نحوی یک سونگرانه، هستومند فرادست (Vorhanden, present-at-hand) را مدّ نظر قرار می‌دهند (Heidegger 1975b: 234).

چنان‌که گفته شد، $\text{ὄντα} (\tau\alpha)$ { (تا) اُنتا } که به معنی هستومندها است، اسم جمع واژه یونانی $\text{ὄν} (\tau\alpha)$ { (ت) اُن } می‌باشد. هایدگر نشان می‌دهد که این واژه اخیر که صفت مفعولی فعل εἶναι {ای‌نای} (to be) بودن / آستن / هستن / وجود داشتن) است، معنی مبهم و دوگانه‌ای دارد. در زبان یونانی واژه ὄν {اُن}، هم در معنی وصفی کاربرد دارد و هم در معنی اسمی مستقل. برای روشن شدن این دو کاربرد، به نقش واژه «موجود» (که معادل عربی ὄν است) در این مثال‌ها توجه کنید: الف) «کتاب موجود در کتابخانه» (کاربرد وصفی، ب) «موجود وحشتناک در جنگل» (کاربرد اسمی). به عبارت دیگر، واژه ὄν «در همان حال که به معنی «هستن» آن‌چه هست می‌باشد [کاربرد وصفی]، برای نام بردن از آن‌چه هست نیز به کار گرفته می‌شود [کاربرد اسمی]» (White 2005: 123). هنگامی که یونانیان واژه ὄν را در مقام اسم به کار می‌بردند، «آن‌چه حاضر است» (Anwesenden; what is present) را منظور می‌کردند و هنگامی که آن را در مقام وصف به کار می‌گرفتند، «فرایند به‌حضور آمدن یا حاضرشوندگی» (Anwesen; presencing) آن‌چه حاضر است را در نظر داشتند. هایدگر «آن‌چه حاضر است» را هستومند می‌نامد و «فرایند به‌حضور آمدن» این هستومند را که فرایندی پویا و زمان‌مند است، هستی (هستن) می‌خواند. بنابراین، واژه ὄν در نزد یونانیان، توأمان به هستومند و هستی اطلاق می‌شد. هایدگر متافیزیک را برآمده از همین معنی دوگانه و ابهام واژه یونانی ὄν می‌داندست و بر این اساس، او معتقد بود که متافیزیک با اندیشمندان پیشاسقراطی آغاز می‌شود. البته او اذعان داشت که اگر کسی تعریف دیگری از متافیزیک به دست دهد و آن را «به مثابه جدایی میان جهانی فراحسی و جهانی محسوس در نظر بگیرد و اولی را هستومندی حقیقی بداند و دومی را صرفاً هستومندی نمودی، آنگاه متافیزیک با سقراط و افلاطون شروع می‌شو، اما آن‌چه با اندیشه آن‌ها [سقراط و افلاطون] شروع می‌شود [نیز]، صرفاً تعبیر جهت‌دار خاصی است از ابهام اولیه در [واژه] ὄν » (Heidegger 1975a: 176-7). می‌توان گفت که هایدگر با توجه به همین دوگانگی در معنی واژه ὄν که توأمان به هستومند (که امری ایستا است و شأن

اسمی دارد) و هستی (که امری پویا است و شأن فعل‌وار دارد) می‌شود، به طور کلی قائل به دو قسم اُنتولوژی است: الف) اُنتولوژی سنتی یا همان متافیزیک که این واژه را صرفاً به معنی هستومند گرفته و اساساً به معنی دوم توجه نکرده است. ب) اُنتولوژی خاص خود‌هایدگر که در صدد آن است تا معنی مغفول مانده دوم (هستی) را دوباره مطرح کرده و درباره آن اندیشه ورزی کند. هایدگر با پیش چشم داشتن این دو قسم از اُنتولوژی، برای نخستین بار در سال ۱۹۲۷ از مقوله‌ای به نام تمایز اُنتولوژیک سخن می‌گوید و مدعی می‌گردد که هستی و هستومند اگرچه با هم ارتباط دارند، اما ذاتاً متمایز از یکدیگر هستند و توجه به همین تمایز است که مقوم اُنتولوژی به مثابه علم به هستی است. او اذعان می‌کند: «غافل شدن از هستی، عبارت است از غافل شدن از تمایز میان هستی و هستومند» (Heidegger 1975b: 22, 50).

دو اصطلاح اُنتیک و اُنتولوژیک را نیز باید بر مبنای همین تمایز میان هستومند و هستی فهمید (Heidegger 1976a: 134). اگرچه اصطلاح اُنتولوژی کم‌کم از چشم هایدگر می‌افتد و در دوره متأخر جای خود را به اصطلاحاتی نظیر تاریخ هستی می‌دهد (Inwood 1999: 149)، اما تا واپسین دوران اندیشه‌ورزی‌اش از واژه‌های اُنتیک و اُنتولوژیک استفاده می‌کند و بر تقابل‌شان پای می‌فشارد. چنان که در سمینارهایی که در سال‌های میان ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۳ برگزار کرد، به فراوانی از این دو واژه استفاده می‌کند و به کرات عبارت "مجاورت اُنتیک یا اُنتولوژیک" (ontische oder ontologische Nähe; ontic) را به کار می‌برد (Heidegger 1986: 125-369). اُنتیک اشاره به رویکردی دارد که چیزها را به صورت هستومند ایستا و حاضر می‌بیند؛ در مقابل اُنتولوژیک نگرشی است که به دنبال دریافتن هستی پویا و شونده است. به عبارت دیگر، متعلق رویکرد اُنتیک، ذات‌های بی‌زمان هستند، اما متعلق رویکرد اُنتولوژیک، هستی پویا و شونده است. از آن جایی که هستی اشاره دارد بر شوند و روند هستومندها، فقط در افق زمان می‌تواند فهمیده شود (Heidegger 1975b: 22)، زیرا آن‌چه شأن فعل‌وار دارد (یعنی نوعی روی دادن است) و شونده است، لاجرم ساختاری زمانی خواهد داشت. آن‌چه ساختاری زمانی دارد، همواره بر پایه یک امر ماتقدم (a priori) بنیان می‌شود و همواره به سوی امکان‌ها پیش می‌رود. در واقع، امکان هر امر شونده‌ای مشروط است به یک ماتقدم؛ و در همان حال، همین امر شونده، شرط است برای امکانی دیگر. هستی به طور عام، و هستی خاص انسانی (اگزیستانس) به بطور خاص، چنین ساختاری دارند، زیرا گونه‌ای شوند و روی دادن هستند، نه همچون هستومندی ایستا. این ساختار، ساختاری اُنتولوژیک است. بنابراین هر گاه بخواهیم چیزی را به نحو اُنتولوژیک بررسی کنیم، باید توجه داشته باشیم که موضوع پژوهش، چیزی فرادست و متعین نیست، بلکه چیزی است که به نحوه و چگونگی تعین یافتن یک چیز دلالت می‌کند. یعنی موضوع پژوهش اُنتولوژیک، نمی‌تواند هم سنخ با مقولات (ارسطویی و/یا کانتی) باشد، بلکه چیزی است هم سنخ با آن‌چه هایدگر اگزیستانسیالیته (Existenzialität; existentiality) می‌نامد (Heidegger 1977: 13). بنابراین پدیدار مورد بررسی چنین پژوهشی، شأن اسمی و ایستا ندارد، بلکه شأن فعل‌وار و پویا دارد. مثلاً؛ باید بدانیم که منظور از دازاین، فعل دازاینیدن (Daseining)، و منظور از پروا، فعل پرواآیدن (sorgen; caring) است (Dreyfus 1995: 163, 244) یا این که بدانیم چیزی همچون «زمان‌مندی، اصلاً هستومند نیست»،

بلکه چیزی است که «خودش را می‌زماند (zeitigt sich; it temporalizes itself)» (Heidegger 1977: 328). برای اموری از این دست، نمی‌توان سخن از داشتن گفت، (مثلاً؛ آن‌گونه که در متافیزیک سنتی در مورد جوهر و عرض گفته می‌شد که جوهر دارای اعراض است)، بلکه در این جا سخن بر سر نحوه هستن است. علاوه بر این، تفسیر اُنتولوژیک از یک هستومند، باید کل هستومند را در نظر بیاورد و آن را با توجه به وحدت دقایق ساختاری‌اش توضیح دهد (Ibid: 232). هایدگر چنین رویکرد و پژوهشی را اُنتولوژیک می‌داند و معتقد است که هستی به طور عام یا هستی خاص انسانی (اگزیستانس) تنها بدین نحو ممکن است که فراچنگ بیاید.

۲-۲ معنا

هایدگر در هستی و زمان، دو واژه کلیدی را مکرراً به کار می‌برد که در فارسی، هر دو را می‌توان به «معنا» برگرداند. این دو واژه عبارت‌اند از Sinn و Bedeutung. در ترجمه انگلیسی این دو، معمولاً به جای اولی sense یا meaning می‌نویسند و به جای دومی signification. در قرابت معنی این دو اصطلاح تردیدی نیست. حتی خود هایدگر در همان سال‌هایی که درگیر آماده کردن هستی و زمان است، گاهی این دو اصطلاح را به یک معنی به کار می‌برد (Heidegger 1976b: 357). با وجود این، میان Sinn و Bedeutung تفاوت‌هایی هست و هایدگر غالباً هر یک از این دو را در معنی فنی خاصی استفاده می‌کند. در ترجمه‌های قابل اتکای فارسی از آثار هایدگر، غالباً Sinn را به «معنا» برگردانده‌اند و Bedeutung را به «دلالت». در این مقاله نیز از همین سیاق تبعیت شده است.

هایدگر نخستین کسی نیست که این دو اصطلاح را در دو معنی تخصصی متمایز به کار می‌گیرد. سی و پنج سال پیش از انتشار هستی و زمان، فرگه در مقاله درباره معنا و مصداق^۷ (۱۸۹۲)، این دو واژه را در دو معنی کاملاً متفاوت به کار می‌گیرد؛ در نزد وی Bedeutung به معنی «مصداق» (reference) است و Sinn به معنی «معنا» (sense / meaning).^۸ اما همان‌طور که برخی از مفسران هایدگر گفته‌اند، تمایز فرگه‌ای میان این دو واژه، در زبان آلمانی متداول نیست (Inwood 1999: 123). به نظر می‌رسد که هایدگر نیز در هنگام استفاده از این دو اصطلاح، نظر به چنین تمایزی ندارد،^۹ زیرا با رویکرد پدیدارشناسانه‌ای که هایدگر اتخاذ می‌کند، مصداق به مثابه «چیزی مستقل از پدیدار» اساساً قابل طرح نیست. در میان نویسندگان آلمانی، فرگه تنها کسی نیست که دوگانه Sinn و Bedeutung را به کار می‌برد. فیلسوفانی هم چون دیلتای، هوسرل و شلیک نیز هر یک متناسب با فلسفه خودشان، این دو اصطلاح را از هم تمیز می‌دهند. در این میان، به نظر می‌رسد که مراد هایدگر از دو واژه مزبور، بیش از همه، به مراد دیلتای نزدیک است. دیلتای هنگامی که رخدادهای از معنای امری به مثابه یک «کل پیچیده» سخن می‌گفت، غالباً از Sinn استفاده می‌کرد. مثلاً؛ هنگام سخن گفتن درباره معنای زندگی یا معنای جمله به مثابه یک کل، اما هنگامی که می‌خواست از معنای «اجزای آن کل» به طور مجزا بحث کند، اصطلاح Bedeutung را به کار می‌گرفت. مانند: معنای هر یک از درون زندگی یا معنای هر یک از واژگانی که سازنده جمله‌اند (Ibid). شیوه‌ای که هایدگر در قبال این دو اصطلاح اتخاذ می‌کند، از این

لحاظ شبیه به شیوه دیلتای است، زیرا چنان چه خواهیم دید، در نزد هایدگر، Bedeutung (دلالت) همواره حاکی از جزئی از یک کل است که شبکه دلالت‌مندی (Bedeutsamkeit; significance) نامیده می‌شود، درحالی که Sinn (معنا) همواره حاکی از کلیت و وحدت یک چیز است. آشکارتر شدن تفاوت دلالت و معنا در اندیشه هایدگر، نیازمند توضیح بیشتری است. برای درک جایگاه و نقش این دو اصطلاح در تحلیل پدیدارشناسانه دازاین، بهتر است. ما توضیح را از نقطه آغازین این تحلیل شروع کنیم. هایدگر معتقد است که تقویم بنیادین (Grundverfassung; fundamental constitution) دازاین، عبارت است از در-جهان - هستن به‌طور کلی. به زعم او، اصطلاح مرکب در-جهان - هستن، پدیداری واحد است و باید به مثابه یک کل لحاظ شود (Heidegger 1977: 52-3). با این حال، می‌توان در قوام این پدیدار واحد، کثرتی از «مؤلفه‌های ساختاری» (Strukturmoment; structural factors) را تشخیص داد. هایدگر برای در-جهان - هستن، سه مؤلفه ساختاری ذکر می‌کند که عبارت اند از: ۱) جهان‌مندی (Weltlichkeit; worldhood) یا ساختار اُنتولوژیک جهان، ۲) چه کسی (Wer; Who) یا خودی که در جهان هست، ۳) در-هستن (In-sein; Being-in). دلالت، یکی از مؤلفه‌های جهان‌مندی است و معنا یکی از مؤلفه‌های در-هستن. به بیان دقیق‌تر، هنگامی که دازاین یا در-جهان - هستن را از منظری می‌نگریم که مؤلفه جهان‌مندی برکشیده می‌شود، دلالت پدیدار می‌شود و هنگامی که دازاین یا در-جهان - هستن را از منظری می‌نگریم که مؤلفه در-هستن برکشیده می‌شود، معنا پدیدار می‌شود. هر یک از این دو، خصلت‌های اُنتولوژیک ویژه‌ای دارند که در ادامه به طور اجمالی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

در این قسمت نخست به مفهوم دلالت و مفاهیم مرتبط با آن می‌پردازیم. هایدگر تحلیل پدیدارشناسانه‌اش را از «هر روزگی متوسط» (durchschnittlichen Alltäglichkeit; average everydayness) دازاین آغاز می‌کند که نزدیک‌ترین نحوه هستن اوست. با این رویکرد، نزدیک‌ترین جهان دازاین، می‌شود «جهان پیرامونی»^۵ (Umwelt; environment) او. هر روزگی متوسط عبارت است از «سروکار داشتن» (Umgang; dealing) در جهان [پیرامونی]، با هستموند درون‌جهانی (Innerweltlich; within-the-world). نزدیک‌ترین نحوه چنین سروکارداشتنی عبارت است از «دل‌مشغولی به چنگ‌آورنده به کارگیرنده» (hantierende gebrauchende Besorgen; concern wih manipulates things and puts them to use). هستمندی که در این نحو از سروکارداشتن تلاقی می‌شود، ابزار (Zeug; equipment) یا هستموند توی‌دست (Zuhanden; ready-to-hand) است. البته، «یک ابزار منفرد، هرگز وجود ندارد. هستن ابزار، همواره مستلزم یک کلیت ابزاری (Zeugganz; totality of equipment) است که در آن، این ابزار می‌تواند همین ابزاری باشد که هست. ابزار، ذاتاً "چیزی است به‌منظور ..." (etwas um zu...; something in-order-to...) [و] در ساختار "به منظور"، ارجاع (Verweisung; reference) چیزی به چیز دیگر نهفته است». بنابراین «سروکار داشتن با ابزار، تابع کثرت ارجاعات "به منظور" است». «ساختار هستن [هستموند] توی‌دست به مثابه ابزار، از طریق [همین] ارجاعات تعیین می‌شود». هنگامی که یک

شبکه درهم‌بافته ارجاعات را در ارتباط با دازاین در نظر می‌گیریم، پای دلالت و دلالت‌مندی به میان می‌آید. بدین معنی که «دازاین در آشنایی با این روابط [ارجاع]، بر خودش «دلالت می‌کند»؛ یعنی به نحو سرچشمه‌ای، هستن و هستن - توانستن (Seinkönnen; potentiality-for-being) اش را برای اینکه با نظر به در-جهان - هستن‌اش فهمیده شوند، به خودش می‌دهد». هایدگر کلّ روابط دلالت را دلالت‌مندی می‌نامد و می‌گوید که این دلالت‌مندی: «آنی است که ساختار جهانی که دازاین همواره پیشاپیش در آن است را تشکیل می‌دهد». به عبارت دیگر، دلالت‌مندی یعنی: «جهان‌مندی جهان را می‌سازد» (Ibid: 68-87).

حال در ادامه بایستی به مفهوم معنا (Sinn) بپردازیم. چنانکه گفته شد، معنا یکی از مؤلفه‌های در-هستن است. هایدگر تصریح می‌کند: «در-هستن به هیچ وجه به معنی «داخل در یکدیگر» بودن مکانی (räumlich; spatial) نیست»، بلکه «بیان صوری و اگزیستانسیال هستن دازاین است که تقویم ذاتی در-جهان - هستن را دارد» (Ibid: 54). البته مراد هایدگر از این سخن: «انکار هر نوع مکان‌مندی (Räumlichkeit; spatiality) برای دازاین نیست، بلکه برعکس، خود دازاین، یک در-مکان - هستن (Im-Raum-sein; being-in-space) مخصوص به خود دارد» که «مکان‌مندی اگزیستانسیال» نامیده می‌شود (Ibid: 56). هایدگر در-هستن به مثابه مکان‌مندی اگزیستانسیال را که نحوه هستن دازاین است، با عبارت برجا - هستن (Da-sein) مورد تأکید قرار می‌دهد. این دازاین که به طور اگزیستانسیال مکان‌مند است و همواره پیشاپیش برجا هست {Da - sein}، در خودی‌ترین هستن‌اش، حامل خصلت نافروستگی (Unverschlossenheit; not being closed) یا گشودگی (Erschlossenheit; disclosedness) است. از این‌رو، هایدگر نتیجه می‌گیرد: «دازاین، گشودگی خویش است» (Ibid: 132-3). این گشودگی، همان: «در-هستن بماهو یا هستن برجا (Da)» است. هایدگر می‌گوید که دو نحوه هستن دازاین، مقوم این گشودگی اند: یافت‌حال (Befindlichkeit; state of mind / attunement) و فهمیدن (Verstehen; understanding). علاوه بر این، اگر بخواهیم گشودگی یا در-هستن را در هر روزگی متوسط ببینیم، نحوه دیگری از هستن مشهود خواهد شد که سقوط (Verfallen; falling) نام دارد (Ibid: 133-4). در واقع، گشودگی کامل در-هستن یا برجا - هستن دازاین، از طریق یافت‌حال، فهمیدن و سقوط تقویم می‌شود و این سه مقوم به وسیله گفتار (Rede; discourse)، مُدَوَن (Artikulation; articulated) می‌گردند (Ibid: 349). همان‌طور که خود هایدگر اذعان می‌کند، این مؤلفه ساختاری در-جهان - هستن (در-هستن)، بارهای بسیاری را حمل می‌کند (Ibid: 131) و مشهود ساختن همه آن بارها در این‌جا ممکن نیست. با وجود این، بخشی از مهم‌ترین مؤلفه‌های آن آشکار گردید تا در نهایت گفته شود که آن‌چه در این مرحله از پژوهش به دنبالش هستیم، در ضمن یکی از همین مؤلفه‌ها است؛ آن‌چه هایدگر از معنا (Sinn) منظور می‌کند، در آن‌چه «فهمیدن» می‌نامد، مضمون است. با این‌که واژه معنا از نخستین صفحات هستی و زمان، خود را چونان واژه‌ای کلیدی و مهم آشکار می‌کند، اما تا قبل از فقره ۳۲ (فهمیدن و تعبیر) (Ibid: 148) به طور موضوعی طرح و تعریف نمی‌شود. هایدگر در این فقره با واکاوی پدیدارشناسانه دازاین به مثابه هستن - به

verstehende Sein zu Möglichkeiten; Being-toward-) امکان‌ات فهمنده (possibilities which understands) آشکار می‌کند که «معنا» یکی از مؤلفه‌های اساسی فهمیدن است. باید به این نکته توجه کرد که مراد او از فهمیدن، کنشی پژوهش‌گرانه نیست. در واقع، فهمیدن با «مفهوم‌پردازی کردن» (begreifen; conceptualize) فرق دارد اما از نظر هایدگر فهمیدن: «وجه بنیادین هستن دازاین» است؛ نه «یک نوع ممکن شناخت، در کنار انواع دیگر شناخت» (Ibid: 143). او فهمیدن را به فرافکنی (Entwurf; projection) یا افکندن (Entwerfen; projecting) تعبیر می‌کند. این افکندن که فعل اگریستانسیال دازاین است، در رابطه با چیزهای گوناگونی به کار رفته است: آنچه افکنده می‌شود، گاهی جهان است؛ گاهی هستن هستوندها؛ گاهی مفاهیم بنیادین علمی درباره هستن (مانند نگاه ریاضیاتی به طبیعت)؛ و گاهی خود دازاین (Heidegger 1983: 526; 1975b: 145; 1977: 145; 1996b: 185-91; 29-30). به همین قیاس، آنچه این امور به روی آن افکنده می‌شود، نیز یکسان نیست. این‌ها هر یک به تناسب خود، به روی امر خاصی افکنده می‌شوند: هستن دازاین به روی دلالت‌مندی جهان‌ش افکنده می‌شود؛ فهمیدن به روی امکان‌ات یا یک امکان افکنده می‌شود؛ هر یک از هستوندها به روی هستن‌شان افکنده می‌شوند و گاهی می‌بینیم که هستن به روی زمان افکنده می‌شود (Heidegger 1977: 145; 1975b: 29, 392, 396-7, 437). با وجود این تنوع در اطلاق فعل افکندن در نوشته‌های هایدگر، شکی نیست که افکندن بماهو افکندن، ساختار اتولوژیک یکسانی دارد. در عمل افکندن، ما همواره چیزی همچون الف را به روی چیزی همچون ب می‌افکنیم. این ب همان «معنا» است که هایدگر آن را «آن‌چه - بر - آن» (Woraufhin; Upon- which) افکندن می‌نامد (Heidegger 1977: 151, 324). در واقع، «معنا نامی است برای قلمرو [یا بستر] افکندن (Entwurfsbereich; project-realm)» (Inwood 1999: 125). هایدگر معتقد است: «تنها دازاین می‌تواند معنادار (sinnvoll; senseful) یا بی‌معنا (sinnlos; senseless) باشد» (Heidegger 1977: 151)، زیرا تنها دازاین است که با هستن فهمنده‌اش که همان افکندن است، به چیزهای دیگر معنا می‌بخشد. به زعم او، هر فهمیدنی عبارت است از افکندن و هر افکندنی باید «بر روی» چیزی افکنده شود. او آن‌چه افکندن «بر روی» آن افکنده می‌شود را «آن‌چه-بر-آن» یا «قلمرو» افکندن می‌نامد. این «آن‌چه - بر - آن» یا «قلمرو» افکندن، همان «معنا» است. از این رو باید اذعان کرد که معنا، چیزی نیست که در انتهای افکندن یا فهمیدن حاصل شود، بلکه آن: «چیزی است که در آن، فهم‌پذیری هر چیز، خودش را حفظ می‌کند» (Ibid: 151, 324). به بیان دیگر، چنین نیست که کشف معنا مشروط به فهمیدن باشد؛ بلکه برعکس، این فهمیدن است که مشروط به معناست. یعنی این معناست که فهمیدن را ممکن می‌کند، نه برعکس. در نتیجه: «ما معنا را نمی‌فهمیم، بلکه هستوندها را برحسب معنایشان می‌فهمیم؛ با افکندن‌شان به‌روی معانی‌شان» (Käufer 2013: 340). اکنون پدیدار پروا باید شفاف شود تا از این طریق، پژوهش‌مان در یک قدمی معنا یا شرط امکان آن قرار گیرد که همان زمان‌مندی است.

۲-۳ پروا

می‌توان ادعا کرد که قسمت نخست هستی و زمان (فقره ۹ تا ۴۴)، سیر و سیاحتی است در درون مرزهای پروا (Sorge; care). در این قسمت، هایدگر حرکت فکری خود را از انسان به مثابه دازاین آغاز می‌کند و با تحلیل این هستومند خاص (که ویژگی متمایزکننده‌اش، فهم هستی است)، قدم به قدم ابعاد و وجوه اُنتولوژیک‌اش را نمایان می‌سازد. برگزیدن لفظ دازاین به جای انسان، بیان‌گر موضع‌گیری هایدگر در مقابل تصور مدرن از انسان است. در اندیشه مدرن، انسان در وهله نخست، چنان سوژه یا فاعل شناسا معرفی می‌شود. انسان به مثابه سوژه که به نحوی آشکار در فلسفه دکارت نمایان می‌شود، اولاً و بالذات مستقل و منفک از جهان است؛ زیرا سوژه به مثابه «شیء اندیشنده» (لاتین: *res cogitans*)، کاملاً مغایر است با جهان جسمانی به مثابه «شیء ممتد» (لاتین: *res extensa*) (Descartes 2003: 118). در مقابل این دیدگاه، هایدگر اذعان می‌کند که تقویم بنیادین دازاین، در-جهان - هستن است (Heidegger 1977: 59). او نیازی نمی‌بیند که همچون دکارت و هوسرل، جهان خارجی را اثبات کند؛ زیرا معتقد است که اقدام به چنین اثباتی، از این تصور نادرست نشأت می‌گیرد که انسان در وهله نخست، یک سوژه اندیشنده است (Macquarrie 1968: 14). هایدگر حدود پنج سال قبل از انتشار هستی و زمان، در یکی از درسگفتارهای خود، برای این که ارتباط تنگاتنگ میان انسان و جهان را نشان دهد، از اصطلاح «تجربه خود-جهان‌مند» (*selbstweltliche Erfahrung; selfworldly experience*) استفاده می‌کند (Heidegger 1985: 95). به زعم او، ما به عنوان دازاین، برای بررسی کردن خود: «نباید به درون آگاهی نظر کنیم (به این امید که خود کم‌وبیش گریز یا بیابیم)؛ بلکه باید به تجربه جهان‌مندان بنگریم» (Zahavi 2006: 82). در واقع دریافتی که انسان از خود دارد، به واسطه نگرستن در خود به مثابه یک سوژه محض به دست نمی‌آید، بلکه محصول گرفتاری و غوطه‌وری در جهانی است که در آن کارهایی انجام می‌دهد، متحمل چیزهایی می‌شود، دل‌مشغول چیزهایی است و غافل از چیزهایی (Ibid). بنابراین، به زعم هایدگر، سوژه بودن یا شناختن جهان، مقوم بنیادین انسان نیست، بلکه تنها یکی از وجوه اشتقاقی و فرعی در-جهان هستن است (Heidegger 1977: 59). بدین معنی: «جهان، مقدم است بر هر تفکیکی [میان] خود و جهان به معنی اوبژکتیو»؛ زیرا این تفکیک، «خودش از درون یک «بافت شبکه‌ای» (*relational context*) که جهان نامیده می‌شود، برمی‌خیزد» (Palmer 1969: 132). باری، هایدگر برای تأکید بر تمایز (و چه بسا تقابل) تفکرش با تفکر مدرن نشأت‌گرفته از دکارت، به جای لفظ «انسان» از لفظ دازاین استفاده کرده و تقویم بنیادین هستن دازاین را در-جهان - هستن می‌داند و معتقد است این: «در-جهان-هستن، ذاتاً پروا است» (Heidegger 1977: 193). واژه پروا در نزد هایدگر، به هیچ‌وجه معنی ارزش‌شناسانه (*axiological*) ندارد، بلکه صرفاً حامل یک معنی اُنتولوژیک است (Richardson 2003: 40). به بیان دیگر، به اعتقاد او، پروا است که آن‌چه هستومندی به نام انسان را آنی می‌کند که هست. او برای تأیید این سخن، نخست یک شاهد پیش‌اُنتولوژیک^{۱۱} می‌آورد:

«یک روز «پروا» از رودخانه‌ای می‌گذشت که چشمش به توده‌ای گل رُس افتاد:

اندیشناک مشتیی از آن برداشت و شروع کرد به شکل دادن آن. در همان حال

که به آن چه آفریده بود می‌اندیشید، ژوپیتر^{۱۲} فرا رسید. «پروا» از او خواست که به این توده گل شکل‌یافته روح ببخشد^{۱۳}. ژوپیتر با طیب خاطر به او [روح] اعطا کرد. اما هنگامی که [پروا] خواست نام خودش را بر آن مصنوع بگذارد، ژوپیتر مانع گشت و خواستار آن شد که نام خود او بر آن نهاده شود. در همان حال که «پروا» و ژوپیتر بر سر نام در نزاع بودند، زمین (لاتینی: *Tellus*) نیز پیدا شد و طمع کرد که نام خودش بر آن مصنوع گذاشته شود؛ زیرا مشتکی از پیکر خود را به آن اهدا کرده بود. نزاع‌کنندگان، ساتورن^{۱۴} را به داوری فراخواندند. و ساتورن درباره آن‌ها، این حکم را که عادلانه می‌نمود، جاری کرد: تو ای ژوپیتر، چون به آن روح اعطا کرده‌ای، به هنگام مرگ‌اش باید روح را، و تو ای زمین، چون به آن جسم اهدا کرده‌ای، باید جسم را بستانی. اما چون نخستین بار «پروا» این ذات [[هستومند]] را ساخته است، تا هنگامی که زنده است، «پروا» می‌تواند مالک آن باشد. اما چون بر سر نام‌اش نزاع می‌کنید، بگذارید *homo* نامیده شود؛ زیرا از *humus* (خاک) ساخته شده است.» (Heidegger 1977: 198)

منظور هایدگر از پروا، در واقع، پرواییدن است، یعنی همان‌طور که دازاین باید به صورت دازاینیدن لحاظ گردد، این اصطلاح نیز باید به صورت فعل فهمیده شود (Dreyfus 1995: 163, 244). توضیح آن که هایدگر از طرفی با کمک یک «به مثابه» هرمنوتیکی (hermeneutischen Als; hermeneutical as)، پروا را به اگریستانس (نحوه هستن دازاین) تعبیر می‌کند (Heidegger 1977: 180)، و از طرف دیگر، با اذعان به این که اگریستانس (Ex-sistenz) {لاتین: Ek-sistenz، یونانی: ἔκ-στασις} به معنی از خود «برون ایستادن» (Heraus-treten; emerge) و از خود «گذر کردن» (übersteigen; surpass) است (Heidegger 1991a: 53; 1988: 187; 1976a: 163)، بر روی «پیش‌رونده بودن» آن تأکید می‌کند (Inwood 1999: 60). هایدگر در تحلیل تمهیدی‌اش از دازاین، این شأن فعل‌وار و پیش‌رونده را با مؤلفه در- هستن نیز نشان می‌دهد (Heidegger 1977: 130). پیش‌تر گفته شد تعبیری که وی برای آشکارتر شدن مفهوم در- هستن به کار می‌برد، برج-هستن یا گشودگی است. فعل برج-هستن یا گشودگی: «از طریق فهمیدن، یافت‌حال و سقوط تقویم می‌شود»، «در پروا [[پرواییدن]] بنیان دارد» (Ibid: 349-50). هر یک از سه مؤلفه فعل برج-هستن یا گشودگی «دقیقه‌ای خاص از ساختار پروا را می‌گشاید: فهمیدن، اگریستانس را می‌گشاید؛ یافت‌حال، واقع‌بودگی (Faktizität; facticity) را می‌گشاید؛ سقوط، سقوط‌کردگی (Verfallenheit; fallenness) را می‌گشاید» (Blattner 2005: 312). به عبارت دیگر، فهمیدن در اگریستانس بنیان دارد؛ یافت‌حال در واقع‌بودگی و سقوط در سقوط‌کردگی. بنابراین، کلیت در-هستن (فعل برج-هستن یا گشودگی)، در کلیت پروا بنیان دارد؛ یعنی پروا شرط ماتقدم تحقق در-هستن و همه مقوماتش است. همانگونه که اشاره شد پروا سه مؤلفه دارد: اگریستانس، واقع‌بودگی و سقوط‌کردگی. ساختار اُنتولوژیک اگریستانس، «فراپیش-خود - هستن» (Sich-vorweg-sein; Being-ahead-of-itself) است؛

یعنی دازاین فهمنده به مثابه اگزیستانس همواره خودش را بر امکانات پیش روی خود می‌افکند و از این رهگذر، همواره فرایش خود هست. ساختار اُنتولوژیک واقع‌بودگی، «پیشاپیش - هستن-در- جهان» (Schon-sein-in-einer-Welt; Being-already-in-a-world) است؛ یعنی دازاین پرتاب‌شده، خودش را همواره پیشاپیش در یک جهان می‌یابد. ساختار اُنتولوژیک سقوط‌کردگی، «هستن - درکنار (هستومند تلاقی‌شونده به‌نحو درون‌جهانی)» (Sein-bei {innerweltlich begegnendem}) است (Seienden); being-amidst {entities encountered within-the-world} (Dreyfus 1995: 240)؛ یعنی دازاین سقوط‌کننده، همواره پیشاپیش در جهان دل‌مشغولی‌هایش، مستحیل شده است. آن چه پروا نامیده می‌شود، صرفاً یکی از این سه تعین وجودی را خصلت‌نمایی نمی‌کند؛ بلکه دربردارنده وحدت آن‌ها است. بنابراین، «کلیت [. . .] ساختار اُنتولوژیک دازاین باید در ساختار زیر دریافت شود [. . .]؛ پیشاپیش- فرایش- خود - هستن - در- (جهان-) به مثابه هستن - درکنار (هستومند تلاقی‌شونده به‌نحو درون‌جهانی)». این ساختار، دلالت عنوان پروا را تماماً محقق می‌کند (Heidegger 1977: 192-3). به بیان دیگر، نحوه هستن دازاین یا پرواییدن، خودش را چنین پدیدار می‌کند: دازاین به‌نحو اگزیستانسیال هست، یعنی امکاناتی را پیش روی خودش می‌افکند؛ اما همواره به نحو واقع‌بوده چنین می‌کند و همچنین، با مستحیل شدن در جهان دل‌مشغولی‌هایش، همواره پیشاپیش، خود را درکنار هستومندهای توی‌دست می‌یابد (Dahlstorm 2013: 42). این‌گونه هستن در وحدت و کلیت‌اش، همان دازاینیدن یا هم هستن خود را داشتن یا پرواییدن (فرایند پروا) است.

آن چه تا این‌جا بیان شده است: «تنها یک پاسخ ناکامل است، زیرا هنوز می‌توان پرسید که: معنای پروا چیست؟» (Richardson 2003: 85). به عبارت دیگر، آن چه خود پروا را ممکن می‌کند چیست؟ هایدگر پاسخ می‌دهد: زمان‌مندی: «به بیان دقیق‌تر، پروا عبارت است از اگزیستانسیالیته [. . .]، واقع‌بودگی [. . .]، سقوط [. . .]. مجموع این مؤلفه‌ها، با زمان‌مندی دازاین ممکن می‌شوند» (Ibid: 87).

۳- زمان‌مندی و اگزیستانس اصیل

«همان‌طور که پروا به ما مجال می‌دهد تا جنبه‌های ساختاری گوناگون دازاین به‌مثابه هستومندی که هم هستی خویش دارد را وحدت ببخشیم، زمان‌مندی نیز ما را قادر می‌سازد تا به ساختار سه‌لایه پروا معنا بدهیم» (Dreyfus 1995: 243). این پرسش: «معنای پروا چیست؟» صورت دیگری از این پرسش است که «آن چه تمامیت کل ساختاری بندبندشده پروا را در وحدت بندبندشدگی شکافته‌شده آن ممکن می‌کند، چیست؟» (Heidegger 1977: 324). هایدگر به‌روشنی و صراحت به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد: زمان‌مندی. بنابراین وقتی هایدگر می‌گوید که زمان‌مندی معنای پروا است، منظورش این است که فهم‌پذیری پروا خودش را در زمان‌مندی حفظ می‌کند. به عبارت دیگر فهم‌پذیری چیزی چونان پروا، مشروط است به امری بنیادی‌تر به نام زمان‌مندی؛ یعنی زمان‌مندی: «همان چیزی است که [. . .] تقویم هستن به‌مثابه پروا را ممکن می‌کند» (Ibid). اما این کافی نیست. هایدگر باید پاسخش را مستدل کرده و روشن کند که پروا و زمان‌مندی چگونه به‌نحو اُنتولوژیک به یکدیگر مرتبط می‌شوند؟

برای توضیح این ارتباط، هایدگر به سراغ تحلیل اگزیستانس اصیل (eigentlich, authentic) می‌رود. البته اقدام وی در این خصوص، من‌عندی و دلخواه نیست. پیش‌تر ذکر شد که تفسیر اُنتولوژیک از یک هستومند، باید کل هستومند را در نظر بیاورد و آن را با توجه به وحدت دقایق ساختاری‌اش توضیح دهد (Ibid: 232). این امر، تنها با تفسیر دازاین اصیل ممکن می‌شود.

۱-۳- اصالت و بی‌اصالتی

اصالت (Eigentlichkeit; authenticity) و بی‌اصالتی (Uneigentlichkeit; inauthenticity)، وجوه هستن دازاین‌اند (Ibid: 42-3). دازاین در جریان مستحیل شدن در کسان (das Man; the They)، از خودش روی برمی‌گرداند و غیراصیل می‌شود. در مقابل، هنگامی که دازاین خودش را بر حسب خودی‌ترین (Eigenste; ownmost) امکانش می‌گشاید، گفته می‌شود که این دازاین خودش را به نحو اصیل گشوده است. منظور از خودی‌ترین امکان در این‌جا، امکانی است که دازاین در آن با هیچ کس دیگر شریک نیست. این خودی‌ترین امکان، همان مرگ است. دازاین غیراصیل از این امکان منحصر به فرد می‌گریزد، اما دازاین اصیل همواره آن را پیش چشم دارد (Dahlstorm 2013: 28). هستن - به‌سوی - مرگ یکی از اگزیستانسیال‌های دازاین است. وقوف به ناگزیر بودن مواجهه با مرگ، به هستن دازاین اصالت می‌بخشد. زیرا آگاهی از پایان، به دازاین شکل داده و آن را یکپارچه می‌کند. امکان‌های دازاین غیراصیل و سقوط‌کرده در کسان، متفرق و نامنسجم‌اند؛ اما دازاین اصیل با پیش چشم داشتن مرگ و وقوف به مرز هستن خود، به وحدت جامعی می‌رسد که امکان‌هایش در آن گرد می‌آیند (Macquarrie 1968: 31). به زبان خود هایدگر، دازاین هستومندی است که «هستن‌اش را بر امکان‌ها می‌افکند [و] این هستن - به‌سوی - امکان‌ها (Sein zu Möglichkeiten; Being-towards-) possibilities»، [. . .] یک هستن - توانستن است» (Heidegger 1977: 148). این هستن - توانستن از مقومات ذاتی اگزیستانس است. بنابراین دازاین مادامی که اگزیستانس دارد، همواره چیزی «نه-هنوز» (noch nicht; not-yet) است؛ یعنی هستومندی است: «ذاتاً با این امکان که به‌مثابه هستومندی تامّ [به‌مثابه یک کل] گرفته شود، در تعارض است» (Ibid: 233). یعنی ظاهراً چنین است که دازاین، مادامی که هست، امکان‌هایش پایان‌ناپذیر و بی‌حدّ و مرز است. اما در واقع چنین نیست؛ زیرا «دازاین یک امکان‌نهایی به نام مرگ دارد که همه امکان‌ها را به پایان می‌رساند». به عبارت دیگر، التفات دازاین به این که هر آن ممکن است بمیرد، بر تمام زندگی‌اش اثر می‌گذارد. اگر چشم‌انداز مرگ وجود نداشته باشد، زندگی چیزی جز به تعویق انداختن‌های جاودان نخواهد بود (Inwood 2000: 69). البته باید توجه داشت که هستن - به‌سوی - مرگ به‌خودی‌خود، اصالت و بی‌اصالتی دازاین را تعیین نمی‌کند. آن‌چه در این‌جا تعیین‌کننده است، نحوه مواجهه دازاین با این حقیقت است.

۲-۳ زمان‌مندی به‌مثابه بنیان اگزیستانس اصیل

دازاینی که با مستحیل شدن در کسان سعی می‌کند از مرگ بگریزد، اگزیستانس غیراصیلی دارد. چنین اگزیستانسی، از انتخاب‌ها و تصمیم‌های فردی‌گریزان است و از این‌رو در قبال هستن خودش، عهده‌دار

هیچ مسئولیتی نمی‌شود، اما دازاینی که با التفات به مرگ که خودی‌ترین و نهایی‌ترین امکان‌اش است، به سوی آن پیشی می‌جوید، اگزستانس اصیلی دارد. چنین اگزستانسی با آگاهی از تفرّد خویش و با تصمیم‌هایی که مختص اوست، امکان‌هایی نو فرایش خود می‌گشاید و از این رو مسئولیت هستن خودش را تماماً می‌پذیرد. هایدگر این نحوه از هستن اصیل را که به سوی امکان «امکان‌ناپذیری مطلق» (مرگ) پیشی می‌جوید، «مصممیت پیشی‌جوینده» (vorlaufende Entschlossenheit; anticipatory resoluteness) می‌نامد. «در این به سوی- پایان‌اش- هستن، دازاین چونان هستومندی که می‌تواند «پرتاب‌شده در مرگ» باشد، به مثابه یک کل اصیل می‌اگزید (existiert; exists). دازاین پایانی ندارد که در آن، صرفاً به اتمام برسد، بل [هستومندی است] که پایان‌مندانه می‌اگزید.» (Heidegger 1977: 329). هایدگر چنین نحوه‌ای از هستن را که متعلق به دازاین است، امری آینده‌سو قلمداد می‌کند. البته متذکر می‌شود که در این‌جا، آینده را نباید به معنی عامیانه آن (اکنون هنوز بالفعل نشده یا نه‌هنوز) در نظر گرفت. آینده‌سو بودن به این معنی است که دازاین اصیل در مقام مصممیت پیشی‌جوینده به سوی خودی‌ترین امکان (مرگ)، همواره پیشاپیش به سوی خود می‌آید. در جریان این به سوی خود آمدن، دازاین باید به پرتاب‌شدگی خود التزام داشته باشد. «التزام به پرتاب‌شدگی، تنها بدین نحو ممکن است که دازاین آینده‌سو بتواند [...] "بوده" (Gewesen; been) ی خودش باشد» (Ibid: 325-6). به عبارت دیگر، پیشی‌جستن آینده‌سویانه به سوی مرگ، همواره با پس آمدن به بودگی (-Gewesenheit; having-been) دازاین قرین است. از این رو، «بودگی، به نحو معینی از آینده برمی‌خیزد». دازاین مصممی که در آینده‌سویی به بودگی پس می‌آید، در حین عمل، به هستومندهای توی‌دست (امور حاضر) مجال تلاقی می‌دهد و این امر فقط با حاضر ساختن (Gegenwärtigen; making-present) این هستومندها ممکن است. در واقع هایدگر از آینده‌سویی اگزستانس می‌رسد به بودگی و تقارن این دو، حاضرسازی را عیان می‌کنند. این فرایند که آینده بودنده - حاضر سازنده (gewesend-gegenwärtigende) است، یک پدیدار واحد است که زمان‌مندی نامیده می‌شود (Ibid).

نتیجه‌گیری

ارسطو کسی است که فهم عامیانه از زمان را به بهترین نحو مفهوم‌پردازی کرده و به عنوان تعریف زمان پذیرفته است، اما هایدگر معتقد است که ارسطو به حاقّ حقیقت زمان دست نیافته است. او نشان می‌دهد که در بطن تعریف ارسطو قرائتی هست که به یک زمان اصلی‌تر و سرچشمه‌ای تر اشاره می‌کند. زمان سرچشمه‌ای که فهم عامیانه زمان از آن نشأت می‌گیرد، زمان‌مندی نامیده می‌شود. زمان‌مندی معنای اُنتولوژیک هستن دازاین است؛ یعنی آنی است که دازاین را دازاین می‌کند. تقویم بنیادین دازاین، در-جهان-هستن است که دربردارنده سه دقیقه ساختاری جهان، در-هستن و خود است. دازاین چیزی فرادست و متعین نیست، بلکه به طور فعل‌وار و شونده تحقق دارد. این شأن فعل‌وار و شونده دازاین در دقیقه در-هستن نشان داده می‌شود. برجا - هستن و گشودگی، تعابیر دیگری از فعل در-هستن هستند. این فعل که

از طریق سه مؤلفه فهمیدن، یافت‌حال و سقوط تقویم می‌شود، در پروا (فعل پروا بودن) بنیان دارد. خود پروا نیز دارای سه مؤلفه است: اگزیتانس، واقع‌بودگی و سقوط‌کردگی. هر یک از مؤلفه‌های پروا، شرط امکان یکی از مؤلفه‌های در-هستن اند. ساختار اُتولوژیک پروا هم در بردارنده سه دقیقه ساختاری «فراپیش-خود-هستن»، «پیشاپیش-هستن-در...»، و «هستن-در کنار...» است که هر کدام به ترتیب با یکی از سه مؤلفه پروا تطبیق می‌کند. چیزی که ساختار بنبندشده پروا را گرد می‌آورد و آن را همچون یک کلّ عیان می‌سازد، مصمّمیت پیشی‌جوینده دازاین اصل، یا همان زمان‌مندی است که سه برون‌خویشی (Ekstase; ecstasy) دارد: «آینده‌سویی»، «بودگی»، و «حاضرسازی». به زعم هایدگر، هر کدام از سه مؤلفه پروا، برحسب یکی از برون‌خویشی‌های زمان‌مندی ممکن می‌شوند: آینده‌سویی، اگزیتانس را ممکن می‌کند؛ بودگی، واقع‌بودگی را ممکن می‌کند و حاضرسازی، سقوط‌کردگی را ممکن می‌کند. بنابراین زمان‌مندی در وحدت‌اش، پروا را چونان یک کلّ ممکن می‌کند. به بیان دیگر، کلّ پروا در زمان‌مندی بنیان دارد؛ پس، زمان‌مندی چیزی نیست مگر معنای اُتولوژیک پروا.

در-هستن، برجا - هستن، گشودگی	فهمیدن	یافت‌حال	سقوط
پروا	اگزیتانس	واقع‌بودگی (پرتاب‌شدگی)	سقوط‌کردگی
ساختار اُتولوژیک پروا	فراپیش-خود-هستن	پیشاپیش-هستن-در...	هستن-در کنار...
مصمّمیت پیشی‌جوینده به‌سوی مرگ (زمان‌مندی)	آینده‌سویی	بودگی	حاضرسازی
فهم عامیانه زمان	آینده	گذشته	حال حاضر

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ursprünglich: معنای متعارف این واژه «مقدمانی یا اولیه» (original) است که بر یک تقدّم زمانی دلالت می‌کند. اما به عنوان یک اصطلاح فنی در نوشته‌های هایدگر، عاری از هرگونه تقدّم زمانی است. به همین جهت، مترجمان و شارحان انگلیسی‌زبان، primordial یا originary را معادل آن می‌گیرند. در هر حال، وصف سرچشمه‌ای: «دلالت می‌کند بر یک سرشت بنیادین یا اساسی» (Dahlstorm 2013: 174). البته آن چه سرچشمه‌ای است، لزوماً بسیط و منفرد نیست. مثلاً اگزیتانس‌سیال‌های بنیادین دازاین، «یکسان‌سرچشمه‌ای» (equiprimordial / gleichursprünglich) هستند.
- ۲- πρότερον καὶ ὕστερον τοῦτο γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος ἀρισμός κινήσεως κατὰ τὸ ὄχι χρόνος ἀκολουθεῖ κινήσει
- ۳- هایدگر معتقد است که برگسون در به چالش کشیدن زمان ارسطویی، دچار کژ فهمی شده و حرکت مورد نظر ارسطو را صرفاً به‌معنای حرکت مکانی (آینی) می‌گیرد. (Heidegger 1975b: 343-5)
- ۴- در این مقاله، هر جا که اصطلاح تخصصی هایدگر در مدّ نظر بوده، «معنا» نوشته شده، و در غیر این صورت، «معنی» تقریر شده است.

۶- پروفیسور دیوید فَرل کرل، شارح و مترجم انگلیسی هایدگر، در حاشیه‌ی این مطلب می‌نویسد: «اصطلاح اُنولوژی ظاهراً توسط رودلف گُکلنیوس [Rudolph Goclenius؛ فیلسوفی مدرسی که در فاصله‌ی سال‌های ۱۵۴۷ تا ۱۶۲۸ می‌زیست] ابداع شده، سپس یک فیلسوف دکارتی [به نام] یوهانس کلابرگ (۱۶۶۵-۱۶۲۲) در سال ۱۶۵۶ در [کتاب] *متافیزیک هستی یا اُنتوسوفیا* بدان پرداخته، و نهایتاً توسط کریستین وُلف (۱۷۵۴-۱۶۷۹) عقل‌گرای پیرو لایبنیتس، در زبان آلمانی تثبیت شده است. «اُنولوژی» که با انتقادات فلسفه‌ی استعلایی کانت افول کرده بود، تنها با مارتین هایدگر و همکار سابقش در ماربورگ، یعنی نیکولای هارتمان (۱۹۵۰-۱۸۸۲)، نویسنده *بنیاد اُنولوژی* (۱۹۳۵) و *راه‌های نوین اُنولوژی* (۱۹۴۲) بود که دوباره در خط مقدم تحقیقات فلسفی قرار گرفت. (Heidegger 1991b: 154). البته لازم به ذکر است که مبدع اصلی اصطلاح اُنولوژی، نه رودلف گُکلنیوس، بلکه فیلسوفی آلمانی به نام یاکوب لوهارد (Jacob Lorhard؛ ۱۶۰۹-۱۵۶۱) است که این اصطلاح را نخستین بار در سال ۱۶۰۶ در کتاب *هشگانه‌ی مدرسی* آورده است.

۷- Über Sinn und Bedeutung

۸- همان‌طور که اندیشه هایدگر و فرگه از لحاظ متافیزیکی و روش‌شناسانه اختلاف عمیقی دارند، مرادشان از دو اصطلاح Sinn و Bedeutung نیز با هم متفاوت است.

۹- تنها جایی که هایدگر از فرگه و مقاله او نام می‌برد، مقاله‌ای است که در دوره‌ی جوانی (۱۹۱۲) درباره آخرین تحولات دانش منطق نوشته است. این مقاله با عنوان «پژوهش‌های/خبر درباره‌ی منطق» در جلد نخست مجموعه آثار هایدگر آمده است. در این‌جا نیز او فقط اشاره‌ای گذرا می‌کند به این‌که پژوهش‌های منطقی—ریاضیاتی فرگه به‌خاطر غلبه بر روان‌شناسی‌گرایی، بسیار حائز اهمیت هستند و هنوز آن‌طور که باید و شاید مورد توجه قرار نگرفته اند (هایدگر، ۱۹۷۸: ۲۰).

۱۰- نکته‌ی بسیار مهمی که مخاطب هایدگر باید در این‌جا پیش چشم داشته باشد، این است که «برکشیدن یا برجسته کردن (Hebung; emphasis / analysis) هر یک از این مؤلفه‌های مقوم، دلالت می‌کند به برکشیدن توأمان مؤلفه‌های دیگر» و این یعنی: «دیدن پدیدار به‌مثابه یک کل». در واقع، در—جهان — هستن یک پدیدار واحد است که از سه منظر نگریسته می‌شود. (Heidegger 1977: 53) پس فی‌المثل نباید بگوییم هنگامی که هایدگر جهان‌مندی را تحلیل می‌کند، خود و در — هستن بیرون از تحلیلش قرار می‌گیرند؛ تلقی صحیح این است که اذعان کنیم، در اینجا هایدگر به پدیدار در—جهان — هستن از زاویه‌ای می‌نگرد که آن را همچون جهان‌مندی می‌بیند.

۱۱- به اعتقاد هایدگر، هر دازابینی به‌طور تلویحی هستی را می‌فهمد. این هستی‌فهمی تلویحی که غیرنظورورانه است و هنوز به‌نحو اُنولوژیک مفهوم‌پردازی نشده و صراحت نیافته است، یک درک پیش‌اُنولوژیک است. این درک تلویحی می‌تواند خودش را در برخی از قطعات هنری، ادبی و حتی اساطیر نشان دهد.

۱۲- Jupiter: در اساطیر رومی پادشاه خدایان است. وی که معادل زئوس در اساطیر یونانی است، بر آسمان و آذرخش فرمان‌روایی می‌کند.

۱۳- در این‌جا هایدگر از فعل *verleihen* استفاده کرده است که به معنی «قرض دادن، بخشیدن، اعطا کردن» است. این فعل آموزه افلاطونی — کلامی همنشینی موقت روح و جسم را به ذهن متبادر می‌کند.

در متن اصلی این داستان که به زبان لاتین است، فعل rogat آمده است که حالت سوم شخص مفرد فعل rogo به معنای «خواستن، درخواست کردن» است.

۱۴-Saturn: در اساطیر رومی، پدر ژوپیتر است. وی معادل کرئوس یا خرئوس یا همان «زمان» در اساطیر یونانی است. این نکته قابل تأمل است که در این شاهد پیشاتئولوژیکی، خرئوس یا زمان چونان یک داور عادل معرفی می‌شود که حق هر کس را معین می‌کند؛ شبیه به این آموزه آناکسیمندر که «[چیزها] به‌خاطر بیدادگری‌شان، مطابق با فرمان زمان (خرئوس: χρόνος) به همدیگر غرامت می‌دهند» (Diels, 1960: 89).

Reference

- Barnes, J. (1991) *Complete Works (Aristotle)*, Princeton, Princeton University Press.
- Blattner, W. (2005) "Temporality". *A Companion to Heidegger*, Dreyfus, H. L. [& Wrathall, M. A.], Malden, Blackwell, 311-324.
- Cooper, J. M. (editor) (1997) *Plato: Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Dahlstrom, D. O. (2013) *The Heidegger Dictionary*, London, Bloomsbury Academic.
- Descartes, R. (2003) *Discourse on Method and Meditations*, trans. by E. S. Haldane and G. R. T. Ross, New York, Dover Publications.
- Diels, H. A. (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin-Neukölln, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dreyfus, H. L. (1995) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I, Cambridge, MA, MIT Press.
- Heidegger, M. (1978) *Gesamtausgabe 1: Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977) *Gesamtausgabe 2: Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1975a) *Gesamtausgabe 5: Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996a) *Gesamtausgabe 6/1: Nietzsche*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997) *Gesamtausgabe 6/2: Nietzsche*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976a) *Gesamtausgabe 9: Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1986) *Gesamtausgabe 15: Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976b) *Gesamtausgabe 21: Logik; Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1975b) *Gesamtausgabe 24: Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996b) *Gesamtausgabe 27: Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1983) *Gesamtausgabe 29-30: Die Grundbegriffe der Metaphysik; Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988) *Gesamtausgabe 42: Schelling; Von Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991a) *Gesamtausgabe 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985) *Gesamtausgabe 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles; Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991b) *Nietzsche. Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics & Volume IV: Nihilism*, trans. by David Farrel Krell, San Francisco, And Harper & Row Publishers.
- Inwood, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, Massachusetts, Blackwell Publishers Inc.
- Inwood, M. (2000) *Heidegger: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press Inc.
- Käufer, S. (2013): "Temporality as the Ontological Sense of Care". *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Mark A. Wrathall, New York, Cambridge University Press, 338-359.
- Macquarrie, J. (1968) *Martin Heidegger*, Richmond, Virginia, John Knox Press.
- Palmer, R. (1969) *Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press.
- Richardson, W. J. (2003) *Heidegger: through phenomenology to thought*, New York, Fordham University Press.
- Ross, W. E. (1936) *Aristotle's Physics*, London, Oxford University Press.
- White, C. J. (2005): "Heidegger and the Greeks". *A Companion to Heidegger*, Dreyfus, H. L. [& Wrathall, M. A.], Malden, Blackwell, 121-140.
- Zahavi, D. (2006) *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, London, the MIT Press.