

## بررسی مفهوم زمان نااصیل (مبتذل) در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر و ناکامی وی در فراروی از فهم مابعدالطبیعی

رضا دهقانی<sup>۱</sup>

حمیدرضا آیت‌اللهی<sup>۲</sup>

### چکیده

هایدگر در هستی و زمان با تحلیل هستی‌شناختی - اگزیستانسیال زمان‌مندی دازاین در پی طرح معنای هستی است. وی در بخش نخست کتاب، پروا را به عنوان معنای هستی دازاین طرح می‌کند و ساختار سه وجهی، متکثر و بندبند آن را نشان می‌دهد و در بخش دوم با طرح مسأله زمان‌مندی به عنوان معنای پروا سعی می‌کند تا زمان‌مندی را به عنوان بنیاد وحدت این ساختار متکثر و معنای هستی دازاین نشان دهد. خاستگاه تحلیل هایدگر تقسیم هستن دازاین به اصیل و غیراصیل است و در زمان‌مندی نیز در پی تحلیل زمان‌مندی اصیل و غیراصیل می‌رود. هایدگر در ادامه مفهوم غالب مابعدالطبیعی از زمان به عنوان توالی آنات یکسان و مسطح را مفهومی زمان نااصیل (مبتذل) می‌داند و آن را بنیاد یافته در زمان‌مندی غیر اصیل معرفی می‌کند. در این مقاله در نظر است تا نشان داده شود که تلاش هایدگر در فراروی از فهم مابعدالطبیعی موفق نیست؛ چرا که تحلیل خود وی نیز مبتنی بر خواست دازاین در فراروی از عدم اصالت به اصالت است و هم‌چنان در دایره اصالت فاعل‌شناسایی (سوبژکتیویسم) و به تبع مابعدالطبیعه قرار دارد. در نهایت نشان خواهیم داد که فروکاست طرح هستی و زمان به اراده و خواست دازاین علت اصلی شکست هستی و زمان و طرح چرخش در اندیشه هایدگر است.

**کلمات کلیدی:** پروا، زمان‌مندی، برون‌خویشی، زمان جهانی، زمان نااصیل (مبتذل)، مابعدالطبیعه، چرخش.

Rezadehqani2008@gmail.com

h.ayat@ihcs.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۴

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی، نویسنده مسئول /

<sup>۲</sup> - استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی /

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۱۴

## مقدمه

هایدگر از مشهورترین و معتبرترین فیلسوفان قرن بیستم است. (Inwood, 2004, 8) از زمان انتشار هستی و زمان<sup>۱</sup> (۱۹۲۷)، بسیاری از معاصرین متأثر از این کتاب بودند. (Reijen, 2009, 8) هدف هایدگر در این کتاب بیان زمان به مثابه افق فهم هستی بر اساس زمان‌مندی به عنوان هستی دازاین است. (SuZ, 7<sup>۲</sup>) زمان‌مندی یک افق و در این‌جا شرط امکان فهم هستی است. مسئله اصلی نه زمان بلکه زمان‌مندی دازاین است. (Chin, 2014, 83) اصطلاح هایدگر برای زمان‌مندی *Zeitlichkeit* است. البته وی در موضعی از *Temporalität* هم استفاده می‌کند. (Heidegger, 1997a, 388) این زمان نیست که بر اساس هستی درک می‌شود؛ بلکه این هستی است که بر اساس زمان درک می‌شود و این دقیقاً عکس رویکرد غالب در فلسفه و مابعدالطبیعه است. پرسش فلسفه تاکنون در باب هستندند بماهو هستندند بوده اما قبل از آن باید این سؤال را طرح کرد که ما چگونه و از کجا هستی را درک می‌کنیم؟ (Heidegger, 1973, 218) به تعبیر هستی و زمان «چیزی که بر پایه آن دازاین به‌طور ضمنی و غیر صریح می‌تواند هستی را بفهمد و تعبیر کند، چیست؟» (SuZ, 17) پاسخ این پرسش زمان‌مندی است. هایدگر کل سنت فلسفی را متهم می‌کند که تلاش می‌کند تا آن‌چه حقیقت است، یعنی حقیقت و بنابراین، هستی را به عنوان امور تغییرناپذیر و جاودانی فهم کنند. در این راستا، عموماً، در سنت فلسفی انسان را در نسبت با جاودانگی فهمیده‌اند. (Streubel, 2006, 10f) هایدگر می‌خواهد این میراث افلاطونی را کنارگذارد. (Fleischer, 1991, 7) در سنت مابعدالطبیعی حقیقت و هستی در افق امر زمانی درک نشده است؛ لذا این مسأله دو نتیجه داشته: اولاً، پرسش از هستی و حقیقت به شکل درستی طرح نشده است و حتی فراموش شده و بدتر این‌که ما این فراموشی را نیز فراموش کرده‌ایم (Safranski, 2013, 172) و ثانیاً، به‌واسطه این‌که ما هستی را نه در افق زمان بلکه به مثابه امری جاودانی و تغییرناپذیر می‌اندیشیم، اندیشیدن ما نیز خشک و منجمد شده است. اما هایدگر می‌خواهد مفهوم هستی، حقیقت و اندیشیدن را متحرک کند (Reijen, 2009, 8)

دایره بحث در این مقاله به هستی و زمان و دوره متقدم اندیشه هایدگر محدود است. در این مقاله ابتدا به تحلیل تمهیدی ساختار هستن دازاین مطابق با بخش اول هستی و زمان خواهیم پرداخت و پروا را به عنوان معنای هستی دازاین طرح خواهیم کرد و ساختار متنوع و متکثر آن را معرفی می‌کنیم و بعد از آن زمان‌مندی را به عنوان معنای پروا و بنیاد وحدت و کلیت ساختار متنوع آن ارائه می‌کنیم. این معرفی بر اساس تقسیم زمان‌مندی به اصیل و غیر اصیل انجام خواهد شد. اما در بخش چهارم بر مبنای زمان‌مندی غیر اصیل مفهوم زمان جهانی در اندیشه هایدگر را معرفی می‌کنیم. بعد از آن بر مبنای زمان‌مندی غیر

<sup>۱</sup> Sein und Zeit

<sup>۲</sup> منظور از SuZ در ارجاعات هستی و زمان است. برای این مقاله از چاپ زیر استفاده شده است.

Heidegger, Martin, (1967), Sein und Zeit. Elfte Unveränderte Auflage. Max Niemeyer Verlag: Tübingen.

اصیل مفهوم زمان ناصیل (مبتذل) را به عنوان زمان جهانی تسطیح شده طرح می‌کنیم و نقد هایدگر به سنت مابعدالطبیعی را معرفی خواهیم کرد و بعد به نقد و بررسی نقد هایدگر به سنت مابعدالطبیعی خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که هایدگر در پی گذر از سوژکتیویسم (اصالت فاعل شناسایی) است اما خود، نتوانسته از آن خارج شود و این علت اصلی ناکامی هستی و زمان و چرخش در اندیشه هایدگر است.

### تحلیل بنیادی تمهیدی دازاین<sup>۱</sup>

در فلسفه هایدگر در مقابل فلسفه مدرسی که دازاین را به عنوان واقعیت لحاظ می‌کند، دازاین مربوط به وجود انسان و محدود به آن می‌شود. البته وجود انسان از آن جهت و از آن‌جا که فهمی از هستی دارد، یعنی خودش، هستی خودش و «آن‌جا»<sup>۲</sup> بودنش را می‌فهمد. (Müller & Halder, 1965, 40) هایدگر دازاین را به عنوان موجودی تعریف می‌کند که ما هستیم و موجودی که توانایی پرسش و امکان پرسش از هستی را دارد. (SuZ, 7) همه چیز یا حداقل آن‌چه ما در ساحت طبیعت هستند می‌نامیم، همه، جواهر طبیعی و زمانی هستند. اما انسان تنها یک تفاوت با بقیه دارد. انسان پیش‌فهمی از هستی دارد و بر مبنای زمان‌مندی خود رفتار می‌کند. دازاین به واسطه پیش‌فهم خود از هستی، خود را از موجودات جدا کرده و تعالی می‌جوید و بر اساس زمان‌مندی خود در جهان رفتار می‌کند. این تعالی تنها می‌تواند از سوی یک هستنده، اندیشه و تأمل شود که نسبتی خاص با خود داشته باشد و به خود تأمل کند. دازاین هستنده‌ای است که در هستی خود هم هستی خود را داشته باشد. بنابراین، موضوع محوری هستی و زمان تحلیل دازاین<sup>۳</sup> است. (Tugendhat, 2001b, 185) اندیشه هایدگر در هستی و زمان را می‌توان به عنوان هرمنوتیک پدیدارشناختی واقع‌بودگی معرفی کرد. (Heidegger, 2005, 364)

دازاین در جهان در حال فهم است اما امری منزوی در جهان نبوده و اساساً با دیگری<sup>۴</sup> است. این صفت با دیگری بودن البته امری اُنْتیک<sup>۵</sup> یا هستومندانه نیست؛ یعنی یک حکم یا ویژگی نیست که دیگر انسان‌ها هم داشته باشند. معنای اگزستانسیال - هستی‌شناختی این حکم این است که هیچ دازاین منفردی نمی‌تواند بدون دیگری اندیشیده شود. هایدگر رابطه ما با اشیاء جهان اعم از تودستی و پیش‌دستی را دلمشغولی<sup>۶</sup> می‌نامد و رابطه با دیگران را دگرپروایی<sup>۷</sup> و دازاین را به عنوان پروا<sup>۸</sup> تعریف می‌کند. (SuZ, )

(121)

<sup>۱</sup>- Daein

<sup>۲</sup>- Da

<sup>۳</sup>- Daseinsanalyse

<sup>۴</sup>- Wesenhaft Mitsein

<sup>۵</sup>- Ontic

<sup>۶</sup>- Besorgen

<sup>۷</sup>- Fürsorge

<sup>۸</sup>- Sorge

طریق هستن یا به معنای دقیق‌تر معنای هستن دازاین پروا است. پروا سه رُکن دارد. هایدگر سعی در تشریح ساختار سه وجهی پروا می‌کند. دازاین در هستی خود در هر حالتی همواره «فراپیش- خود- هستن»<sup>۱</sup> است. دازاین همواره می‌تواند از هستن توانستن خود فراتر رود. این ساخت هستی را هایدگر «فراپیش- خود- هستن» می‌نامد. (SuZ, 192) هایدگر «فراپیش- خود- هستن» که در آن دازاین هستی خود را به عنوان یک امکان می‌فهمد، وجود<sup>۲</sup> (اگزیستانس) می‌نامد. این رکن اول پروا است و دازاین به‌واسطه آن در حال فهمیدن<sup>۳</sup> جهان است. منظور هایدگر از این اصطلاح هستی دازاین است. (Tugendhat, 2001b, 187) از طرف دیگر دازاین در هستن خود همواره پیشاپیش- هستن- در جهانی<sup>۴</sup> است. این پیشاپیش هستن دازاین باید بر عهده گرفته شود یا تاب آورده شود و پاس داشته شود. هستی ما به دست ما سپرده شده است و باید بر عهده گرفته شود. هایدگر این هستی سپرده شده را واقع‌بودگی<sup>۵</sup> می‌نامد که رکن دوم پروا است و دازاین به‌واسطه آن همواره حال‌مند<sup>۶</sup> است. (SuZ, 340) اما هستن دازاین علاوه بر این، همواره به‌گونه‌ای با دل‌مشغولی به هستنده‌های درون‌جهانی ظاهر و آشکار می‌شود. دازاین وابسته به این دل‌مشغولی است. دازاین همواره پیشاپیش به‌گونه‌ای در جهان مشترک با دیگران<sup>۷</sup> و جهان پیرامون<sup>۸</sup> ظاهر می‌شود. (Fleischer, 1991, 14) این فراپیش خود به عنوان وجود (اگزیستانس)، از پیش- هستن- در جهانی<sup>۹</sup> به عنوان واقع‌بودگی، همواره یک هستن- نزد (هستنده درون‌جهانی)<sup>۱۰</sup> است که همان همان رکن سوم دازاین است. دازاین غالباً و البته نه همواره، به‌واسطه جهان مشترک در امکاناتش، به نحوی غیر اصیل است. (Volkman, 1996, 58) بر اساس تحلیل فوق می‌توان پروا را این‌گونه طرح کرد: «فراپیش- خود- هستن در- جهان در مقام هستن- نزد هستنده درون‌جهانی تلافی‌کننده<sup>۱۱</sup> است.» (SuZ, 192) بیان هستی‌شناختی- اگزیستانسیال برای این ساخت تمامیت یافته دازاین را هایدگر «پروا» می‌نامد. هستی دازاین همواره به نحوی دل‌مشغول به چیزها و دگرپروای دیگران است و این در همه تغییرات و حالات هست. حتی بی‌پروایی<sup>۱۲</sup> هم حالتی و رویه‌ای از پروا است. در بی‌پروا بودن هم دازاین همواره هم چیزی دارد. (Volkman, 1996, 59)

1- Sich-Vorweg- Sein

2- Existenz

3- Verstehen

4- Schon- Sein- in Einer Welt

5- Faktizität

6- Gestimmt- Sein

7- Mitwelt

8- Umwelt

9- Schon- Sein- in Einer Welt

10- Sein-Bei (Innerweltlich Seiendem)

11- Sich- Vorweg- Schon- Sein- in (Einer WELT) Als Sein- Bei (Innerweltlich Begegnendem Seienden)

12- Sorglosigkeit

تحلیل اگزستانسیال دازاین هایدگر که توضیح داده شد، تعدد و تنوع را در ساختار هستن دازاین نشان می‌دهد. اما هایدگر دازاین را از پیش دارای یک وحدت و تمامیت و کلیت می‌داند و این کلیت در یک لحظه از دست می‌رود و دوباره دازاین تلاش می‌کند تا این وحدت و تمامیت را به دست آورد. (SuZ, 60) پرسش اصلی در این‌جا این است که اگر ساختار هستن دازاین این همه متنوع و متکثر است، چگونه این ساختار در وحدت می‌آید؟ هایدگر از همین مسئله کلیت به سراغ مسئله زمان‌مندی می‌رود. (Chin, 2014, 79) در بند ۶۵ هستی و زمان هایدگر می‌گوید: این تأمل باید به عنوان آخرین تمهید برای درک پدیداری کلیت کل ساختار دازاین خدمت کند (SuZ, 323) و برای همین می‌پرسد که «چه چیز کلیت کل ساختار تقسیم شده (بندبند) پروا را در وحدت تقسیم‌شدگی آن ممکن می‌سازد؟» (SuZ, 324) پاسخ این پرسش را هایدگر در همان بند ۶۵ می‌دهد. آن چه این دازاین را در کلیت حفظ می‌کند همان زمان‌مندی است. «وحدت نخستینی ساخت پروا مبتنی بر زمان‌مندی است.» (SuZ, 327) وی در ادامه می‌گوید: «زمان-مندی وحدت وجود، واقع‌بودگی و سقوط (سه رکن پروا) را ممکن می‌سازد و به نحو نخستینی کلیت ساخت پروا را تقویم می‌کند.» (SuZ, 328) به نظر هایدگر زمان‌مندی معنای هستی‌شناختی پروا است. بنابراین، هستی دازاین باید به‌واسطه زمان‌مندی ممکن باشد. تبیین زمان‌مندی به عنوان شرط نخستینی امکان پروا شرط تفسیر نخستینی دازاین است. (SuZ, 372) هایدگر مدعی است که زمان‌مندی معنای پروا و بنابراین معنای هستی دازاین و البته نه هستی به‌طور کلی است. (Volkmann, 1996, 61)

## زمان‌مندی و دازاین

بخش دوم هستی و زمان‌مندی را به عنوان معنای پروا در پرتو سه برون‌خویشی<sup>۱</sup> زمان بررسی می‌کند. (Thomä, 1990, 283) اما برون‌خویشی چیست؟ Ekstatiko به معنی توانایی از چیزی جدا شدن و از آن فرارفتن است. در باب صورت‌های زمان در واقع می‌توان گفت که هر یک از آن‌ها در عین حال از خود فراتر می‌رود و به صورت‌های دیگر زمان برمی‌گردند و هیچ یک از آن‌ها بدون دیگری نیست. (Figal, 2000, 87) هایدگر می‌گوید: «ما پدیده‌های آینده، بودگی، و حال حاضر را برون‌خویشی‌های زمان‌مندی می‌نامیم.» (SuZ, 329) هایدگر به جای گذشته<sup>۲</sup> از بودگی استفاده می‌کند. بودگی مربوط به دازاین است، درحالی‌که گذشته مربوط به زمان است در نسبت با رویدادها و حوادث است که به‌طور مجزا مورد بررسی قرار می‌گیرند. (Figal, 2000, 85) در هر مورد از ارکان پروا یک برون‌خویشی تقدم دارد.

<sup>۱</sup>- Extase

<sup>۲</sup>- Zukunft

<sup>۳</sup>- Gewesenheit

<sup>۴</sup>- Gegenwart

<sup>۵</sup>- Vergangenheit

مثلاً در حال و هوا<sup>۱</sup> بودگی تقدم دارد. بنابراین، همهٔ حال و هواها باید به نحو نخستینی در بودگی بزمانند. (Thomä, 1990, 290f)

در تحلیلی که از سه وجه پروا ارائه شد، هر سه وجه یک ویژگی دارند که نشان می‌دهند، دازاین به‌سوی چیزی خارج از خود یا غیر خود معین در حال حرکت است. البته این غیر خود فی‌نفسه موجود نیست. بلکه صرفاً یک «غیر-خود»<sup>۲</sup> است. «فراپیش-خود-هستن»، «پیشاپیش-هستن» و «هستن-در کنار» هر سه به امری خارج از دازاین اشاره می‌کنند. (Marjanovic, 1996, 25) اما سه پیش‌وند «فراپیش»، «پیشاپیش» و «در کنار...» هر سه به طور مستقیم (دو مورد اول) و یا غیرمستقیم (مورد آخر) با زمان مرتبط بوده و وجه زمانی دارند. این نکته پل ارتباطی نسبت زمان‌مندی و ساختار پروا و به بیان دقیق‌تر پل ارتباطی بخش نخست و دوم هستی و زمان است. (Thomä, 1990, 283)

پیش از هر چیز باید یادآور شد که هایدگر قائل به سه نوع زمان‌مندی نخستینی، اصیل و غیر اصیل است. زمان‌مندی نخستینی نسبت مستقیمی با موضوع مقاله حاضر ندارد؛ لذا در این‌جا به بحث در باب آن نمی‌پردازیم. اما در باب دو مفهوم دیگر هایدگر به تبیح بخش نخست هستی و زمان و تحلیلی که از هستن دازاین ارائه می‌دهد، معتقد است که دازاین در هستن خود یا اصیل است و یا غیر اصیل و در وهلهٔ نخست و غالباً به نحو غیر اصیل وجود دارد. در این جهان هستن در کنار موجودات تلاقی‌کننده به این معنا است که «دازاین همواره پیشاپیش در جهانی که به آن دلمشغول است، جذب شده است» و بدین معنا دازاین همواره از پیش سقوط کرده است. (SuZ, 192) دازاین در جهانی که دل‌مشغول آن است خود را از دست داده و جذب «هرکس»<sup>۳</sup> شده است. این خود از دست رفتن دازاین می‌تواند در عزم یا تصمیم<sup>۴</sup> دوباره بازیابی شود. دازاین قبل از این بازیابی غیر اصیل و پس از آن اصیل است. (Fleischer, 1991, 10) دازاینی که در هرکس سقوط کرده و از دست شده است، باید از این هرکس بازیابی و بازیافت شود. دازاین باید خود را از گم‌شدگی در هرکس به سوی خود بازیابد. (Thomä, 1990, 291f) دازاین در وهلهٔ نخست و غالباً، سقوط کرده است. او در هرکس گم‌شده است. او خود را از امکانات وجود (اگرستانس) می‌فهمد؛ امکاناتی که در تعبیر شدگی<sup>۵</sup> «متوسط»<sup>۶</sup> و عمومی<sup>۷</sup> امروزی دازاین «شایع هستند». (SuZ, 338) دازاین در وهلهٔ اول در جهان سقوط می‌کند و این جهان مملو از هستنده‌هایی است که دازاین به آن‌ها دل‌مشغول می‌شود. دازاین به فهم این هستنده‌ها و جهان مشغول است اما فهم او مغلوب فهم هرکس می‌شود و در غیراصیل بودن غرق می‌شود. اما این دازاین غیراصیل، اصیل هم می‌تواند باشد. تنها در اصالت است که معنای

1- Befindlichkeit

2- Außer- Sich

3- Das Man

4- Entschlossenheit

5- Ausgelegtheit

6- Durchschnittlich

7- Öffentlich

هستی دازاین قابل فهم است. (Pöggeler, 1994, 59) این بازیابی یعنی تغییر وجه اگزیزتسنیل خود هرکس در جهت اصیل بودن خود، باید به عنوان بازپس‌گیری یک انتخاب انجام شود. این بازیابی انتخاب مبتنی بر انتخاب کردن یک انتخاب، یعنی تصمیم جازم گرفتن برای هستن توانستن برپایه خود‌خود حاصل می‌شود. (SuZ, 268) همین تأکید هایدگر بر عزم و تصمیم دازاین در اصالت پایه اصلی نقد منتقدان و ناکامی هستی و زمان است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

اما اگر دو نوع هستن بر پایه بخش نخست هستی و زمان، همین اصیل یا غیراصیل هستن باشد و زمان‌مندی معنای هستی دازاین باشد، به تبع ما دو نوع زمان‌مندی اصیل و غیراصیل هم خواهیم داشت. گفتیم که پروا سه رکن دارد. اما اگر معنای پروا زمان‌مندی باشد و زمان‌مندی هم در نسبت با هستن دازاین اصیل یا غیراصیل باشد، پس در تحلیل اگزیزتسنیال زمان‌مندی دازاین شش پدیدار زمانی خواهیم داشت. (Fleischer, 1991, 34) سه پدیدار نخست در ارتباط با سه رکن پروا در ساحت اصالت هستند. در خصوص زمان‌مندی اصیل آینده تقدم دارد. آینده اصیل همان به‌سوی - خود - آمدن دازاین و نیز پیشی‌جستن در اختصاصی‌ترین امکان یعنی مرگ است. (Marx, 1961, 109)

وجود و در نسبت با آن فهمیدن به عنوان مصمم بودن پیشی‌جویانه<sup>۱</sup> به عنوان تاریخ‌مندی<sup>۲</sup> اصیل تقویم می‌شود. پدیدار دیگر واقع‌بودگی و در نسبت با آن حال و هوای<sup>۳</sup> اصیل است که در فلسفه هایدگر ذیل مقوله اضطراب<sup>۴</sup> از حیث زمانی تحلیل می‌شود. پدیدار سوم گشودن موقعیت در عمل دازاین موجود (اگزیزنده) اصیل است که هایدگر آن را طرفه‌العین<sup>۵</sup> می‌نامد. (Thomä, 1990, 290f) آنچه به عنوان حال حاضر اصیل است، باید با مفهوم طرفه‌العین توصیف شود. (Fleischer, 1991, 41) در هر سه پدیدار «زمان‌مندی نخستینی و اصیل از آینده است که می‌زماند ... نخستین پدیدار زمان‌مندی نخستینی و اصیل آینده است.» (SuZ, 329 & 331) یعنی در زمان‌مندی اصیل و نیز نخستینی برون‌خویشی آینده است که تقدم دارد. (Fleischer, 1991, 34) هایدگر هر سه پدیدار (مصمم بودن پیشی‌جویانه، اضطراب، طرفه‌العین) را در تحلیل زمان‌مندی و در نسبت با هم تحلیل می‌کند. از آن‌جا که موضوع مقاله حاضر به محتوای این پدیدارها مربوط نمی‌شود، در این‌جا از تحلیل پدیدارشناختی آن‌ها صرف نظر می‌کنم.

سه پدیدار دیگر مربوط به زمان‌مندی غیر اصیل است که همراه با مسائل خاص خود است. زمان‌مندی غیر اصیل بر مبنای برون‌خویشی حال حاضر می‌زماند. (SuZ, 348f) زمان‌مندی غیر اصیل خود را در مقام زمان‌مندی فهم غیر اصیل و در زمان‌مندی حال و هوای غیر اصیل، در زمان‌مندی سقوط اگزیزتسنیل<sup>۶</sup> و دل‌مشغولی نشان می‌دهد. زمان‌مندی غیر اصیل همواره از پیش محقق شده است. به محض آن‌که دازاین

1- Vorlaufende Enschlossenheit

2- Geschichtlichkeit

3- Befindlichkeit

4- Angst

5- Augenblick

6- Existenziel

می‌آگزید (شأن وجودی می‌یابد) مطابق شأن وجود مندی خود سقوط کرده است؛ چرا که دازاین در وهله نخست و عمدتاً غیراصیل است. (Thomä, 1990, 290f) «دازاین در وهله نخست و همواره پیشاپیش از خودش در مقام هستن توانستن اصیل تنزل کرده و در «جهان» سقوط کرده است. (SuZ, 175)

در سقوط که این مسئله کاملاً روشن است و سقوط به طور طبیعی در حال حاضر<sup>۱</sup> رخ می‌دهد. هایدگر زمانیدن سقوط در برون‌خویشی حال حاضر را با تحلیل اُنتولوژیک-اگزستانسیال کنجکاوی<sup>۲</sup> نشان می‌دهد. (SuZ, 346) اما در باب وجود غیر اصیل یا فهمیدن غیر اصیل هایدگر می‌گوید: «تا جایی که فهمیدن غیر اصیل هستن توانستن را بر پایه امور قابل دل‌مشغولی طرح می‌افکند، معنایش این است که این فهم خود را بر پایه حاضرسازی می‌زماند.» (SuZ, 338) وی در ادامه فهمیدن غیر اصیل را «انتظار فراموش-کننده-حاضر سازنده»<sup>۳</sup> توصیف می‌کند. (SuZ, 339) این نشان می‌دهد که باز هم در این‌جا با وجود عدم اصالت، هایدگر بر انتظار به عنوان امر متقدم یعنی بر آینده به عنوان امر متقدم تأکید دارد. اما برون‌خویشی دیگر در کنار آینده بودگی<sup>۴</sup> است. بوده در این‌جا دلالت بر گذشته می‌کند. بودگی یا آن‌چه دازاین بوده است به آینده او تعلق دارد. (Heidegger, 1997a, 375) «بودگی»<sup>۵</sup> (هم) به شیوه معینی از آینده برمی‌خیزد.» (SuZ, 326) هایدگر در تحلیل رکن واقع‌بودگی یا همان حال در وجه غیر اصیل، حال غیر اصیل ترس<sup>۶</sup> را در نسبت با اضطراب به عنوان حال و هوای اصیل انتخاب می‌کند. «ترس همان حال و هوای غیر اصیل است. ترس همان اضطراب غیر اصیل است که خودش بماهو خودش بر آن پوشیده است.» (SuZ, 189)

در تحلیل هایدگر از زمان‌مندی آینده نقش برجسته‌ای بازی می‌کند. این یکی از وجوه مهم تمایز اندیشه هایدگر در باب زمان‌مندی و تلاش‌های مابعدالطبیعی است. آینده و گذشته برای هایدگر از اکنون نتیجه نمی‌شوند. این بدان معنی است که برای هایدگر آینده اکنونی که هنوز نیامده نیست و گذشته هم دیگر اکنونی نیست که دیگر نیست. (Untertthurner, 1993, 30) بنابراین، سه پدیدار زمانی اصیل در آینده می‌زمانند و سه پدیدار غیر اصیل در حال حاضر. اما در نهایت در همین سه پدیدار غیر اصیل هم هایدگر به نوعی تقدم آینده را نشان می‌دهد. وی می‌گوید: «ما در برشماری برون‌خویشی‌ها همواره آینده را در جایگاه نخست قرار دادیم.» (SuZ, 319)

در ادامه هایدگر جمله‌ای می‌گوید که به نظرم لب‌لباب نظر او در باب زمان و نسبت برون‌خویشی‌های زمان است. وی می‌گوید: «ما این پدیدار واحد را که به عنوان آینده بوده-حاضرکننده<sup>۷</sup> است، زمان‌مندی می‌نامیم.» (SuZ, 326) این جمله بسیار مهم است؛ چراکه هایدگر در آن به وحدت سه برون‌خویشی زمان

1- Gegenwart

2- Neugier

3- Vergessend- gegenwärtigende Gegenwart

4- Gewesenheit

5- Gewesenheit

6- Furcht

7- Gewesend-Gegenwärtigende Zukunft



و نسبت آن‌ها با هم و تقدم آینده اشاره می‌کند. هر سه ساخت پروا در سه برون‌خویشی زمانی ریشه دارند. دازاین هیچ امر ذاتی یا فی‌نفسه ای ندارد. بلکه صرفاً به عنوان وحدت این سه برون‌خویشی می‌تواند فهمیده شود. زمان‌مندی نه تنها از پیش موجود نیست بلکه ذاتاً، زمانیدن است و در وحدت برون‌خویشی‌ها است. (SuZ, 329).

### زمان جهانی<sup>۱</sup>

زمان جهانی در دل مشغولی بنیاد دارد. بنابراین، خاستگاه آن دل مشغولی است؛ لذا بنیادی برای روزمرگی و عدم اصالت است. (Fleischer, 1991, 57) دازاین مادام که دل مشغول است و در عدم اصالت به سر می‌برد، باید در نسبت با زمان جهانی فهمیده شود. (Ebd., 58) دل مشغولی از حیث زمانیدن در برون‌خویشی حال حاضر ریشه دارد. دازاین در طرح‌افکنی خود به عنوان هستنده‌ای پرتاب شده، به جهان دل مشغول می‌شود و در آن سقوط می‌کند. او به عنوان هم‌هستنده‌ای با دیگران خود را در تعبیرشدگی متوسطی نگاه می‌دارد که در زبان اظهار می‌شود. این اظهار در واقع گفت‌وگو از امور مورد دل مشغولی است. دل مشغولی در زمان‌مندی بنیاد دارد. (SuZ, 406) زمان جهانی زمانی است که دازاین با آن حساب و کتاب یعنی محاسبه می‌کند و با آن قضاوت می‌کند. این وجه از زمان به جهان تعلق دارد و در نسبت با جهان‌مندی دازاین طرح می‌شود و لذا هایدگر آن را زمان جهانی می‌نامد (Fleischer, 1991, 59f) و چهار ویژگی دارد.

ویژگی اول آن توقیت‌پذیری<sup>۲</sup> است. هایدگر برای تحلیل زمان جهانی از قیده‌های زمانی در گفتار روزمره در مواجهه با جهان استفاده می‌کند و سعی می‌کند تا این قیده‌های زمانی را که در برخورد دل مشغولانه دازاین در مواجهه با جهان به کار می‌روند، برحسب زمان‌مندی دازاین و دل مشغولی که در حال حاضر بنیاد دارد، تحلیل کند. بنابراین، توضیح این مباحث با توجه به درهم‌تنیدگی بحث هایدگر با زبان آلمانی و قیده‌های زبانی بسیار پیچیده است. وی در باب توقیت‌پذیری می‌گوید:

دل مشغولی به عنوان محاسبه دل مشغولانه، برنامه‌ریزی دل مشغولانه، دوران‌دیشی دل مشغولانه و احتیاط دل مشغولانه همواره پیشاپیش<sup>۳</sup> ... می‌گوید: «سپس»<sup>۴</sup> فلان چیز باید روی دهد، «قبلاً»<sup>۵</sup> فلان چیز باید حل و فصل شود، «کنون»<sup>۶</sup> چیزی که «آن موقع»<sup>۷</sup> به جایی نرسید یا از دست رفت، باید جبران شود ...

1- Weltzeit

2- Datierbarkeit

3- Zuvor

4- Dann

5- Früher

6- Jetzt

7- Damals

در «سپس» به نحوی ... «اکنون نه هنوز»<sup>۱</sup> نهفته است ... «آن موقع» در خودش «اکنون نه دیگر»<sup>۲</sup> را نهفته دارد. «سپس» و «آن موقع» در نسبت با «اکنون» فهمیده می‌شود. این بدان معنا است که در دل مشغولی حاضرسازی (حال حاضر) وزنی ویژه دارد. ... چیزی که دل مشغولی انتظار آن را به عنوان نزدیک‌ترین چیز می‌کشد، در «بی‌درنگ»<sup>۳</sup> مورد خطاب واقع می‌شود و چیزی که در وهله اول دسترس‌پذیر شده یا از دست رفته است در «همین حالا»<sup>۴</sup> افق نگاه‌دارنده‌ای که خود را در «آن موقع» اظهار می‌کند، «قبلاً» افق «سپس»، «بعداً»<sup>۵</sup> («در آینده»)، افق اکنون «امروز» است. (SuZ, 406f)

سلسله و توالی زمانی در این میدان بنیاد دارد. آینده به «سپس» و «پیشاپیش» و «بی‌درنگ» تقسیم می‌شود که در مجموع افق «بعداً» را می‌سازند. گذشته نیز به «آن موقع» «بعد» و «همین حالا» تقسیم می‌شود که در مجموع افق «قبلاً» را می‌سازند. این افق‌ها همگی در نسبت با اکنون طرح می‌شوند. «سپس»، «پیشاپیش» و «بی‌درنگ» و کل افق «بعداً» همگی به نحو نخستینی به عنوان «اکنون نه هنوز» تفسیر می‌شوند و «آن موقع» و بقیه هم به عنوان «اکنون نه دیگر» فهم می‌شوند. این قیدها در زبان روزمره فرم یا صورت‌های خالی نیستند. بلکه شرط عمل هرروزه در روزمرگی هستند. (Fleischer, 1991, 58) هایدگر این ویژگی را توقیت‌پذیری می‌نامد. از طرف دیگر وی می‌گوید:

انتظار حاضرسازنده «تا آن موقع»<sup>۶</sup> را می‌فهمد. تعبیر، این «تا آن موقع» را به بیان می‌آورد. این یعنی «تا آن موقع» زمان خودش را دارد که به مثابه «در بین» به نوبه خود نسبت توقیت‌پذیری دارد ... از طرف دیگر با فهمیدن همراه با انتظار حاضرسازنده «در حین»<sup>۷</sup> است که «پاییدن»<sup>۸</sup> به بیان می‌آید. این دیرند به نوبه خود زمان آشکار در خودتعبیری زمان‌مندی است که معمولاً در دل مشغولی و به صورت غیر موضوعی به عنوان مدت زمان<sup>۹</sup> فهمیده می‌شود. ... نه فقط «در حین» مدت‌مند است بلکه هر «اکنون»، «سپس»، «آن موقع» با ساخت توقیت‌پذیری همواره دارای دیرند است. (SuZ, 406)

از عبارات بالا مشخص می‌شود که زمان جهانی علاوه بر توقیت‌پذیری، ویژگی دیگری نیز دارد و آن امتداد یا دیرند داشتن<sup>۱۰</sup> است که ویژگی دوم زمان جهانی است. اما ویژگی سوم عمومی بودن<sup>۱۱</sup> است. هایدگر می‌گوید: «در نزدیک‌ترین با یکدیگر هستن، چه بسا چند نفر با هم بگویند «اکنون»، اما هر کدام، این «اکنون» های گفته شده را به گونه‌ای متفاوت توقیت کنند. ... «اکنون» ی که هر کدام از این افراد

<sup>۱</sup>- Jetzt Noch Nicht

<sup>۲</sup>- Jetzt Nicht Mehr

<sup>۳</sup>- Sogleich

<sup>۴</sup>- Soeben

<sup>۵</sup>- Späterhin

<sup>۶</sup>- Bis Dahin

<sup>۷</sup>- Während

<sup>۸</sup>- Während Dessen

<sup>۹</sup>- Spanne

<sup>۱۰</sup>- Dauern

<sup>۱۱</sup>- Öffentlichkeit

اظهار می‌کنند در عمومیت با یکدیگر - در - جهان - هستن اظهار می‌شود. بنابراین، زمان تعبیر شده و اظهار شده این یا آن دازاین همواره جنبه‌ای عمومی دارد. (SuZ, 410f) اما ویژگی چهارم زمان جهانی «اختصاص داشتن به ...»<sup>۱</sup> است. زمان تعبیر شده در دل مشغولی در هر مورد پیشاپیش به عنوان وقت چیزی فهمیده می‌شود. «اکنون که چنین و چنان» در هر حالت، همیشه به چیزی اختصاص یافته یا اختصاص نیافته است. (SuZ, 414) به نظر هایدگر «اکنون» و هر زمان توقیت شده‌ای که مطابق آن چه در بالا گفتیم در نسبت با اکنون است، همواره در همین توقیت‌پذیری ویژگی اختصاص داشتن یا اختصاص نداشتن را دارد. همواره این زمان (اکنون) وقت چیزی است یا وقت چیزی نیست. (Fleischer, 1991, 59f) «زمان عمومی شده به عنوان زمان چیزی اساساً متعلق به جهان است. بنابراین، ما زمانی را که خود را در زمانیدن زمان‌مندی، عمومی می‌کند، زمان جهانی می‌نامیم.» (SuZ, 414) البته این زمان را نباید به عنوان هستنده‌ای درون جهانی و پیش‌دستی<sup>۲</sup> فهمید. بلکه صرفاً چون از حیث تحلیل اگزیستانسیال-هستی-شناختی به جهان تعلق دارد، آن را زمان جهانی می‌نامیم. (SuZ, 414)

### مفهوم زمان ناصیل (مبتذل)<sup>۳</sup>

هایدگر همه دیدگاه‌های مابعدالطبیعی در باب زمان را فهم‌های ناصیل (مبتذل) از زمان می‌داند، حتی فهم متفکرانی نظیر برگسون هم علی‌رغم تأکید بر انفسی بودن زمان، در همین چارچوب هستند (Tugendhat, 2001a, 12f) و اگر قرار باشد فیلسوفان اسلامی مثلاً ملاصدرا و هایدگر را با یکدیگر بسنجیم علی‌القاعده به‌واسطه ویژگی مابعدالطبیعی تفکر فیلسوفان اسلامی علی‌القاعده فهم ایشان مابعدالطبیعی و لذا به نظر هایدگر ناصیل (مبتذل) خواهد بود.

فهم ناصیل (مبتذل) از زمان، در واقع همان زمان غیر اصیل با تأکید بر ویژگی سطح‌کنندگی این فهم است. هایدگر عدم اصالت در رابطه و نسبت با زمان را درون زمان‌بودگی<sup>۴</sup> می‌نامد. (SuZ, 419) مفهوم زمان وقتی به‌واسطه فهمی درون‌زمانی و سقوط یافته از زمان حاصل شده باشد، در اصطلاح هایدگر مفهومی ناصیل (مبتذل) از زمان است. این فهم مبتنی بر فهم مابعدالطبیعی از زمان است. در فهم مابعدالطبیعی زمان مجموعه‌آیات است. اما این آیات آناتی هستند که پشت سر هم صف کشیده‌اند و یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند. تصور مابعدالطبیعی از آیات یا اکنون‌ها، شبیه به نقاط خط است. این نقاط گویا شمارش می‌شوند و ما در درون این فهم و شمارش تغییرات را درک می‌کنیم. ما این شمارش را با عقربه‌های ساعت یا هر حرکت دیگری انجام می‌دهیم. در فهم غیر اصیل خاستگاه انسانی یا انفسی زمان از آن گرفته می‌شود. زمان در این فهم بی‌پایان و یک برابر است. (Sandbothe, 2003, 88)

<sup>۱</sup>- Geeignet zu ...

<sup>۲</sup>- Vorhandene

<sup>۳</sup>- Vulgär

<sup>۴</sup>- Innererzeitlichkeit

در واقع ما برای سنجش زمان از سنجه‌ای که خود از جنس حرکت است استفاده می‌کنیم. بنابراین، نتیجه این می‌شود که در سنت مابعدالطبیعی زمان به عنوان حرکت یا مقدار حرکت تعریف می‌شود. زمان ناصیل (مبتذل) برای ما بسیار آشناست. نتیجه این فهم که در مابعدالطبیعه تسلط داشته است مکانی کردن زمان است. (SuZ, 520)

مطابق مقدمه فوق دو وجه در فهم ناصیل (مبتذل) از زمان را می‌توان از هم تشخیص داد؛ بعد مادی که همان حرکت است و بعد صوری که همان شمارنده آنات یا به بیان دیگر فاعل‌شناسا (سوژه) است که آنات سنجیده شده بر مبنای حرکت خاص را می‌شمارد. (Anzenbacher, 1987, 120) وجه مادی زمان ناصیل (مبتذل) گویای آن است که بدون حرکت زمانی در کار نیست. نمونه بارز فهم ناصیل (مبتذل) از زمان در استفاده ما از ساعت ظاهر می‌شود. ما حرکت عقربه‌های ساعت را به نحو زمانی تعبیر می‌کنیم. منظور از حرکت در این‌جا صرفاً حرکت عقربه‌های ساعت نیست. بلکه مراد هرگونه حرکت ممکن است. در فهم مابعدالطبیعی زمان مربوط به پویایی در تغییرات می‌شود. زمان ناصیل (مبتذل) در نسبتی تنگاتنگ با حرکت و امری وابسته به حرکت است. هرچند نمی‌توان زمان و حرکت را یکی گرفت. (Unterthurner, 1993, 34)

البته در زندگی روزمره زمان و حرکت، دائماً، یکی انگاشته می‌شود. مثلاً در ساعت، همواره زمان به حرکت فروکاسته می‌شود. عقربه‌های ساعت حرکت ثابتی دارند و مقیاس فهم زمان هستند. اگر به ساعت، دست یا دیوار توجه کنیم، زمان و حرکت مشخص و معین عقربه‌های ساعت یکی می‌شوند و در نتیجه ساعت<sup>۱</sup> نمونه مثالی زمانی یا مکانی است. نمود زمان ناصیل (مبتذل) در استفاده ما از ساعت ظهور دارد. در علوم طبیعی نیز با این ساعت مکانی شده مواجه هستیم. در علوم می‌توانیم ملاحظه کنیم که یک فضای جغرافیایی را به عنوان سیستم یا نظام مختصاتی قرار می‌دهند و در آن یک نقطه صفر فرض می‌کنند و کلیه مسافت‌ها و نیروها را به عنوان تکانه‌های حرکتی و سرعت به طور دقیق اندازه‌گیری می‌کنند. این زمان بسیار کاربردی و عملی و قابل استفاده است. اما مسئله زمان در معنای فلسفی آن در چنین فهمی از زمان، عملاً، منحل شده است. به نظر هایدگر در این راستا فرقی بین زمان نیوتنی و زمان اینشتین یعنی زمان مطلق و نسبی در فیزیک کلاسیک و معاصر وجود ندارد. در واقع «فهم ناصیل (مبتذل) از زمان صریحاً و در وهله نخست، در استفاده از ساعت خود را نشان می‌دهد، فرقی هم نمی‌کند که ساعت چه تکاملی<sup>۲</sup> دارد.» (Heidegger, 1997a, 363) فهم ناصیل (مبتذل) از زمان تابع مکانی کردن امور و زمان است. در واقع ما با مفهوم ناصیل (مبتذل) میل داریم که به جای فهم جهان در سیالیت، امور جهان ثابت شده و سپس فهم شوند. (Sandbothe, 2003, 88)

<sup>۱</sup>- Uhr

<sup>۲</sup>- Vollkommenheit

اما وجه صوری زمان ناصیل (مبتدل) به فاعل شمارندهٔ آنات برمی‌گردد. فاعل شناسا (سوژه) زمان را می‌زماند و در آن، فاعل شناسایی مجموعهٔ امور و روال امور مربوط به گذشته را در حیطة کنترل و اختیار خود می‌گیرد و منتظر امور آینده می‌ماند. فاعل شناسا گذر امور به ماهو را با کنترل امر گذشته و انتظار امر آینده می‌بیند. (Heidegger, 1997a, 347) مشاهدهٔ این گذر امور را روح یا روان یا نفس فاعل شناسا به عنوان مدرک انجام می‌دهد. وجه مادی زمان بر این نکته تأکید دارد که بدون حرکت زمانی وجود ندارد و وجه صوری زمان نیز گویای آن است که بدون روانی که زمان را به مثابهٔ توالی آنات بشمارد، زمانی وجود ندارد. در این فهم مابعدالطبیعی تنها درک «شمارش» از حرکت است که درک زمان را ممکن می‌کند. ما به عنوان مقوم وجه صوری زمان ساعت را نگاه می‌کنیم و می‌گوییم که ساعت (وجه مادی) الآن چند است. بنابراین، درکی کاملاً مکانی از زمان را به بیان می‌آوریم. آن چه در این زمان مکانی شده وجود دارد، نه گذشته یا آینده، بلکه صرف حال حاضر است. (Marjanovic, 1996, 21) در این فهم مکانی از زمان در واقع حیطة یا قلمرو گذشته و آینده موجودات حذف شده است. هیچ فهم و ادراک غیر انسانی از زمان وجود ندارد و تحقق زمان در گرو شمارش انسان است. مسلماً، این ارزیابی در نظریات مابعدالطبیعی در باب زمان، کلی است و می‌توان آرائی را یافت که لااقل به طور کامل با این تبیین منطبق نیستند. اما باید توجه داشت که این رویکردها در جریان غالب اندیشهٔ مابعدالطبیعی نمی‌گنجند. (Volkman, 1996, 54) اما آنچه تاکنون در باب مفهوم ناصیل (مبتدل) زمان گفتیم بیشتر مبتنی بر مسائل بنیادین پدیدارشناسی<sup>۱</sup> مجلد ۲۴ مجموعه آثار هایدگر بود که همان درس‌گفتار هایدگر در ترم تابستانی ۱۹۲۷ است.

اکنون به مبنای زمان غیر اصیل در هستی و زمان می‌پردازیم. هایدگر معتقد است که دازاین دل‌مشغول زمان را تعبیر می‌کند. او هم زمان را دارد و در این میان، زمان‌جهانی را می‌فهمد و نیز زمانی را که هستنده در آن هست. (Fleischer, 1991, 61) هایدگر معتقد است که زمان‌مندی دازاین «در وهلهٔ نخست و غالباً، تنها در این تعبیرشدگی دل‌مشغولانه آشناست.» (SuZ, 408) هایدگر معتقد است که دازاین هنگامی که در مورد زمانی که در وهلهٔ نخست و غالباً با آن آشناست، تأمل می‌کند، (چه زمان پیش‌علمی، چه علمی، و یا حتی به عنوان یک فیلسوف سنتی) زمان را تسطیح می‌کند. فهم ناصیل (مبتدل) از زمان در واقع همین تسطیح کردن زمان‌جهانی است (SuZ, 539f) در واقع فهم ناصیل (مبتدل) از زمان تلقی زمان به عنوان سیلان اکنون‌ها است. مفهوم ناصیل (مبتدل) از زمان در واقع مستورسازی تسطیح‌کنندهٔ زمان جهانی<sup>۲</sup> است. دازاین در فهم ناصیل (مبتدل) زمان را به توالی اکنون‌ها یا همان آنات مساوی فرو می‌کاهد. اما این تسطیح کردن زمان توسط دازاین امری تصادفی نیست بلکه کاملاً ضروری است. (Fleischer, 1991, 61) اما چرا فهم ناصیل (مبتدل) از زمان امری ضروری است؟

<sup>۱</sup>- Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)

<sup>۲</sup>- Nivellierende Verdeckung der Weltzeit

ارسطو زمان را به آن چه در حرکتی که در افق، قبلاً و بعداً، با آن مواجه می‌شویم و شمرده می‌شود، تعریف کرد. تعریف ارسطو از زمان دقیقاً این است: «مقدار حرکت بر حسب پیش‌تر و بعدتر.»<sup>۱</sup> (Heidegger, 1997a, 330) به نظر هایدگر تفسیر ارسطو بیشتر در جهت فهم طبیعی از زمان حرکت می‌کند. بحث‌های بعدی دربارهٔ زمان اساساً خود را در چارچوب ارسطویی از زمان نگه داشته‌اند، یعنی زمان را به همان گونه که خود را در دل مشغولی نشان می‌دهد، موضوع خود قرار داده‌اند. زمان در فهم غیر اصیل همان امر شمرده شده است که در حرکت عقربهٔ ساعت که متحرک است، ظاهر می‌شود. آنچه در این شمارش شمرده می‌شود، اکنون‌ها است. این اکنون‌ها خود را در هر اکنونی به مثابهٔ «همین الآن- نه دیگر- اکنون»<sup>۲</sup> و «همین الآن- نه- هنوز- اکنون»<sup>۳</sup> نشان می‌دهند. (SuZ, 421) هایدگر می‌گوید: «زمان برای فهم ناصیل (مبتذل) از زمان، به عنوان توالی دائماً پیش‌دستی اکنون‌هایی که هم‌زمان می‌گذرند و فرامی‌رسند ظاهر می‌شود.» (SuZ, 422) در تلقی و فهم رایج، ما زمان را به عنوان امری واحد و یگانه می‌شناسیم که تکرارپذیر نیست و توالی آنات و اکنون‌های تکرار ناپذیر است. (Heidegger, 1997a, 378) زمان در فهم ناصیل (مبتذل) بی‌آغاز و بی‌پایان است و ویژگی برون‌خویشی زمان در آن از بین می‌رود. (SuZ, 329)

چنانچه نشان دادیم در زمان‌مندی اصیل آینده تقدم داشت و تمام ارکان پروا به نحو اصیل و نخستینی در آینده می‌زمانند. در مقابل نشان دادیم که در زمان‌مندی غیر اصیل حال حاضر اهمیت دارد و تمام ارکان پروا در برون‌خویشی حال حاضر می‌زمانند. اما در این فهم ناصیل (مبتذل) از زمان که مبتنی بر فهم دازاین سقوط کرده و شایع است، آینده «اکنون‌های محض هنوز فرا نرسیده و در شرف فرارسیدن» هستند. گذشته «اکنون‌های صرف سپری شده» است. حال حاضر هم «آبستن» «نه- هنوز- اکنون» است. (SuZ, 427) اما زمان‌مندی اصیل سه ساحت داشت که متکی به هستن دازاین است. در زمان‌مندی اصیل آینده را نمی‌توان ساحتی دانست که هنوز نیست بلکه آینده هست. همین ادعا را در مورد گذشته نیز می‌توان مطرح کرد. گذشته یا به بیان دقیق‌تر کتاب هستی و زمان، بودگی، نه امری سپری شده بلکه در هستی دازاین هست. (Kettering, 1987, 296) به نظر هایدگر تمامی ویژگی‌ها یا اصطلاحاً ساخت‌های زمان‌جهانی که یعنی توقیت‌پذیری، امتداد، عمومیت و اختصاص یافتگی، در فهم ناصیل (مبتذل) از زمان، پنهان می‌مانند. (SuZ, 422)

چنانچه گفتم هایدگر تبیین چپستی زمان ناصیل (مبتذل) را بر اساس تعریف ارسطویی از زمان بیان کرد. اما تذکر این نکته هم به جا است که هایدگر در مسائل بنیادین پدیدارشناسی از وجهی به دفاع از ارسطو هم می‌پردازد. وی می‌گوید در تعریف ارسطویی از زمان مفهوم پیش‌تر و بعدتر یکی نیستند و ارسطو با

<sup>1</sup>- Die Zahl der Bewegung im Sinne des Früher und Später

<sup>2</sup>- Sogleich- Nicht- Mehr- Jetzt

<sup>3</sup>- Eben- Noch- Nicht- Jetzt

تأکید بر پیش‌تری و بعدتری بر جبر یا فشار امور<sup>۱</sup> تأکید می‌کند. بنابراین، تعریف ارسطویی از زمان تفاوتی مهم با فهم مدرسی از زمان دارد. در تلقی مدرسی از زمان، زمان امری نامتناهی است، ولی ارسطو با تأکید بر جبر امور به محدودیت زمان توجه دارد. بنابراین، اندیشهٔ ارسطو یک سره باطل نیست هرچند در سطح مفهوم ناصیل (مبتدل) از زمان باقی می‌ماند. (Heidegger, 1997a, 362) در واقع فهم ناصیل (مبتدل) از زمان مبتنی بر پایان‌ناپذیری و عدم تناهی زمان است، درحالی‌که ارسطو به نوعی به تناهی زمان تأکید می‌کند. (Marjanovic, 1996, 30)

در این‌جا این تذکر به جا است که نباید اصطلاح و وصف ناصیل (مبتدل) را به نحو اخلاقی و داوری همراه با غضب و یا تمسخر فهمید. هایدگر فهم ناصیل (مبتدل) از زمان را یک خطای اندیشه‌ای نمی‌داند. این فهم هم خود جزئی از تاریخ عالم اندیشه است، همان‌طور که وجود سقوط یافته به دازاین تعلق دارد و اساساً، دازاین در وهلهٔ نخست و غالباً، سقوط کرده است. (SuZ, 192) بنابراین، زمان هم در وهلهٔ نخست و غالباً، به نحو غیر اصیل فهم می‌شود. عدم اصالت چیزی نیست که بتوان آن را از دازاین جدا کرد و یا آن را نفی کرد. «دازاین تنها وقتی می‌تواند اصیل باشد که دائماً، از نو اصالت خود را بیابد. دازاین تنها زمانی می‌تواند اصیل باشد که خود را همواره از درون‌زمان‌بودگی از نو به خود زمانیدن زمان تعالی دهد.» (Pöggeler, 1996, 62) مفهوم ناصیل (مبتدل) از زمان در حوزهٔ «مکانی‌سازی» غوطه‌ور است. این فهم در واقع به زندگی روزمرهٔ ما تعلق دارد. فهم ما از زمان در زندگی روزمره بر اساس ساعت و به طور کلی حرکت مکانی شکل می‌گیرد. آنچه ارسطو در تعریف زمان می‌گوید، با فهم علمی غیراصیل از زمان منطبق است. (Heidegger, 1997a, 362) در واقع ارسطو در یک تعریف یک جمله‌ای تلقی کلی که انسان‌ها از زمان دارند را به بیان آورده است.

هایدگر تأکید می‌کند که «زمان ناصیل (مبتدل) آشنا برای اذهان محتوای پدیدارشناختی خاص خود را که همان زمان‌مندی است رد می‌کند.» (Heidegger, 1997a, 362) اما زمان‌مندی به عنوان خاستگاه زمان غیر اصیل مورد تأمل قرار نگرفته است چون مابعدالطبیعه همواره معطوف به حیطة موجودات محدود و پیش‌دستی است. علت این ویژگی مابعدالطبیعه این است که همواره به وجه سقوط یافتهٔ دازاین برجستگی و اولویت می‌دهد. اما هرچند زمان غیر اصیل در حیطة هستنده‌ها است. اما خاستگاه آن در حیطة هستنده‌ها باقی نمی‌ماند. خاستگاه زمان غیر اصیل زمان‌مندی دازاین است. (Fleischer, 1991. 70)

ادعای اصلی فهم ناصیل (مبتدل) از زمان این است که زمان بی‌پایان است. (SuZ, 424) اما دازاین در نظر هایدگر پایان‌پذیر است و به نحو محدود و متناهی وجود دارد. (می‌اگزید) (SuZ, 329) بنابراین، زمان در نسبت با دازاین محدود است اما در فهم ناصیل (مبتدل) از زمان، زمان امری نامتناهی است. تصور

<sup>1</sup>- Der Zwang der Sachen

ناصیل (مبتدل) از زمان، بی‌اعتنا به ساختار سه وجهی پروا (وجود<sup>۱</sup>، واقع بودگی<sup>۲</sup> و سقوط<sup>۳</sup>)، زمان را سلسله‌ای بی‌پایان از آنات می‌داند که در آن تنها اکنون یا لحظه تحقق و واقعیت دارد. (Kettering, 1987, 296) تنها «اکنون» ی که ساعت نشان می‌دهد، تحقق دارد؛ درحالی‌که در زمان‌مندی هر سه وجه پروا در نسبت با زمان‌مندی به وجود دازاین تعلق دارند. پروا در هر سه جنبه مذکور وجود دارد. در چارچوب فهم ناصیل (مبتدل) از ویژگی‌های زمان، جنبه‌های خاص پروا قابل بیان نیست. اما زمان‌مندی اصیل برخلاف مفهوم غیر اصیل از زمان، متضمن واقعیت هر سه ساحت زمان است و بنابراین، با ساختار برون‌خویشی‌های دازاین مطابق است. سه وجه پروا یعنی «فرآینش» (وجود) بنیاد آینده، «پیشاپیش» (واقع‌بودگی) بنیاد گذشته و «در کنار...» (سقوط) بنیاد حال حاضر، که در آن‌ها دازاین فراتر از خود یا غیر خود است، به نوعی سه برون‌خویشی هستند که سه ساحت زمان‌مندی را تشکیل می‌دهند. (Marx, 1961, 109)

هایدگر بحث خود را با تناهی و پایان‌پذیری دازاین طرح می‌کند. چون دازاین در مرگ پرتاب شده وجود دارد و البته وجودش پایانی دارد. آینده اصیل اساساً، زمان‌مندی را می‌زماند و خود را به عنوان امر پایان‌پذیر آشکار می‌کند. (SuZ, 330) اگر زمان‌مندی در آینده بنیاد دارد، مادامی که آینده به عنوان شرط امکان پیشی‌جستن دازاین به سوی مرگ یا نیستی خود فهم شود، آینده می‌تواند آینده پایان‌پذیر باشد. (Marx, 1961, 109) البته باید توجه کرد و پر واضح است که زمان به معنای غیر اصیل بعد از مرگ دازاین هم همچنان ادامه دارد. آینده اصیل و پایان‌پذیر هیچ ربطی به ادامه یافتن یا نیافتن زمان ندارد. آینده اصیل به واسطه نهایت و پایان‌پذیری متعین می‌شود؛ چرا که آینده اصیل امکان نبودن، امکان مرگ و نیستی را با خود همراه می‌آورد. زمان پس از مرگ ادامه دارد اما ویژگی زمان‌مندی دیگر نیست. (SuZ, 330) زمان‌مندی امری پایان‌پذیر است؛ چراکه مبتنی بر وجود انسان به عنوان بودن به سوی مرگ است. (SuZ, 330)

### ناکامی هستی و زمان و چرخش

مهم‌ترین نقدی که به هایدگر شده باقی بودن او در دایره سوپژکتیویسم<sup>۴</sup> یا اصالت فاعل شناسایی است. هایدگر معتقد است که دازاین در وهله نخست و غالباً، غیر اصیل و سقوط کرده است و باید در جهت اصالت حرکت کند. (Reijn, 2009, 16) تحلیل زمان‌مندی دازاین به مثابه افق فهم هستی نیز در نسبت با اصالت یا عدم اصالت دازاین طرح می‌شود. اما اگر قرار باشد دازاین تنها وقتی می‌تواند اصیل باشد که عدم اصالت را کنار بگذارد و خود را تعالی دهد، پس همه چیز به اراده دازاین بستگی خواهد داشت. دازاین

<sup>۱</sup>- Existenz

<sup>۲</sup>- Faktizität

<sup>۳</sup>- Verfallen

<sup>۴</sup>- Subjektivismus



است که باید بخواهد به اصالت برسد یا بخواهد فهم اصیلی از هستی داشته باشد و یا بخواهد خود را از فهم مکانی و غیراصیل از زمان رهایی دهد. همه چیز به اراده‌ی دازاین بستگی دارد؛ به اراده‌ی او و به تصمیم یا همان عزم او. این مطلب که ما فهم اصیلی از زمان‌مندی را به گشودگی دازاین و به فهم او بازگردانیم، خود در دایره‌ی اندیشگانی سوژکتیویسم یا اصالت فاعل شناسایی قرار می‌گیرد. بنابر این نقد می‌توان خود هایدگر را در چارچوب اندیشه‌ی مابعدالطبیعی قرائت کرد؛ هرچند می‌خواهد از آن رهایی یابد. به تعبیر دیگر: هایدگر در هستی و زمان همان جایی ایستاده است که می‌خواهد آن را ترک کند. (Marjanovic, 1996, 21)

هایدگر، خود، بعد از هستی و زمان متوجه این نقد بود و نوشت که هستی و زمان برخلاف اراده‌ی خودش، در این مخاطره قرار گرفت که انجامد اصالت فاعل شناسایی را احیا کرد. (Heidegger, 1997b, 194f). گشوده بودن به حقیقت هستی و یا تصمیم و عزم بر به عهده گرفتن پرتاب شدگی برای فهم هستی و جوه مربوط به فاعل شناسایی (سوژکتیویستی) هستی و زمان است. این گشودگی و تصمیم نوعی خواست است (Pöggeler, 1994, 171) و خواست در واقع خواست سوژه یا فاعل شناسایی است. شاید به همین علت بود که هستی و زمان تمام نشد و مجلد دوم و بخش سوم مجلد اول آن هرگز نوشته نشد. این فرض و مخاطره که دازاین باید خود را به سوی بنیاد نهایی «تعالی دهد» به بیان هایدگر نوعی خواست بنیاد<sup>۱</sup> مبتنی بر اصالت فاعل شناسایی (سوژکتیویستی) و مابعدالطبیعی است. (Tugendhat, 2001b, 189)

اما علت این که هستی و زمان دچار چنین مشکلی می‌شود، همان جدایی اصالت از عدم اصالت و بنیان نهادن امور بر همین تمایز است. چگونه می‌توان امر اصیل، واقعی، حقیقی و زمانی به معنای مرتبط با هستی آن را از معنای غیر اصیل آن جدا کرد؟ آیا واقعاً ممکن است که اندیشه از سایه‌ی امر اصیل که همواره بر بالای سر او گسترده شده است، فراتر رود؟ در همین راستا نقد دیگری که به هایدگر وارد شده، این است که سعی می‌کند تا از طریق نوعی ساده‌سازی و ساختار بندی در بحث پروا و نیز زمان‌مندی، ساختارهایی را ارائه دهد و این نوعی تکلف و ساده‌نگری را توامان فراهم می‌کند که هایدگر مجبور است در چارچوب آن به ارائه همه‌ی مباحث خود بپردازد. در واقع این ساختارها و تکلف حاصل از آن است که هستی و زمان را پیش می‌برد. (Kisiel, 1983, 192)

هایدگر در پاراگراف آخر نسخه‌ی چاپ شده هستی و زمان می‌گوید: «فهمیدن گشاینده‌ی هستی اصلاً چگونه برای دازاین ممکن است؟ آیا این پاسخ در بازگشت به تقویم نخستینی هستی دازاین فهمنده‌ی هستی به دست می‌آید؟ تقویم اگزیستانسیال - هستی‌شناختی کلیت دازاین در زمان‌مندی بنیاد دارد. در نتیجه خود شیوه‌ی نخستینی زمانیدن زمان‌مندی برون‌خویشی باید طرح برون‌خویشی هستی به طور کلی را ممکن سازد. این وجه زمانیدن زمان‌مندی را چگونه باید تفسیر کرد؟ آیا راهی هست که از زمان نخستینی به سوی معنای هستی راهبر شود؟ آیا خود زمان خود را هم‌چون افق هستی آشکار می‌کند؟» (SuZ, 437)

<sup>1</sup>- Gründenwollen

این مقدمه‌ای بر بخش سوم هستی و زمان است که چاپ نشد. مجلد دوم هم باید واسازی سنت فلسفی را با بحث در فلسفه کانت، دکارت و ارسطو انجام می‌داد. هایدگر در نامه‌ای به ماکس کُمرل در ۴ آگوست ۱۹۴۲، هستی و زمان را اثری ناتمام یا ناموفق<sup>۱</sup> خواند؛ کتابی که در برابر یک گام قطعی متوقف ماند. (Kommerell, 1967, 405)

به‌گونه‌ای دیگر می‌توان این مشکل را این‌گونه طرح کرد که هایدگر دازاین را انتخاب کرد؛ چراکه دازاین به‌واسطه ویژگی اگزیستانسیال- برون‌خویشی<sup>۲</sup> خود تعالی<sup>۳</sup> دارد. دازاین از همه موجودات فراتر است و همواره در گشودگی هستی می‌ایستد. اما این تعالی خود، یک اصطلاح مابعدالطبیعی است. (Volkmann, 1996, 82) هایدگر در رساله در باب ذات بنیاد در سال ۱۹۲۹ تلاش کرد تا گشودگی هستی را به طور کلی در تعالی دازاین بنیاد دهد. (Heidegger, 1978, 123f) اما تلاش او در این رساله هم به نتیجه به معنای رایج کلمه نمی‌رسد.

در انتهای این خوانش از هستی و زمان می‌توانیم بپرسیم که آیا از معنای هستی دازاین می‌توان به معنای هستی به طور کلی رسید. نکته مسلم این است که دازاین از طریق هستن- در- جهان از پیش فراتر از خود است و به همین واسطه می‌تواند دیگر هستنده‌های درون جهان را بفهمد. اما چگونه زمان‌مندی هستی دازاین افق گشودگی هستی به‌طور کلی را ممکن می‌سازد؟ به بیان دیگر: چگونه معنای هستی در تعالی دازاین بنیاد دارد؟ اگر این پرسش را معکوس کنیم می‌توان پرسید که آیا گشودگی دازاین به هستی در گشودگی خود هستی بنیاد ندارد؟ (Volkmann, 1996, 83)

با این پرسش به معنای چرخش که هایدگر در طول حیات اندیشگانی خود بارها به آن اشاره می‌کند، نزدیک می‌شویم. تحلیل اگزیستانسیال دازاین امری موقت بود که باید از آن گذر کرد. ادامه مستقیم این راه نمی‌تواند راهی به تعیین معنای هستی به‌طور کلی بگشاید. به نظر من این سرآغاز اندیشه پسامابعدالطبیعی است. هایدگر در وهله نخست پس از هستی و زمان، اصطلاح معنای هستی<sup>۴</sup> را با اصطلاح حقیقت هستی<sup>۵</sup> عوض کرد. از آن‌جا که حقیقت نیز در برداشت و فهم عمومی به معنای صدق و کذب احکام و گزاره‌ها بود، هایدگر این اصطلاح را نیز با اصطلاح روشن‌گاه هستی<sup>۶</sup> عوض کرد. اما این تعبیر خود منجر به چرخش دیگری در اندیشه هایدگر می‌شود. (Ebd., 84) هایدگر در سال ۱۹۶۹ اعلام کرد که «این‌که اصطلاح معنای هستی به نفع اصطلاح حقیقت هستی کنار گذاشته می‌شود، تأکید می‌کند که اندیشه حاصل از هستی و زمان در آینده بیشتر بر گشودگی خود هستی به عنوان گشودگی دازاین با توجه به گشودگی هستی توجه دارد.» (Heidegger, 2007, 345) این جابه‌جایی تأکید از گشودگی دازاین

1- Torso

2- Ekstasis

3- Transzendenz

4- Sinn von Sein

5- Wahrheit des Seins

6- Lichtung des Seins

برای هستی به گشودن خود هستی چیزی نیست، مگر معنای کلی چرخش. این تغییر نشان می‌دهد که تحلیل دازاین در افق زمان‌مندی برای فهم هستی موفق نبوده است و بنابراین، معنای هستی نمی‌تواند به‌طور کلی در تعالی دازاین بنیاد یابد. به قول پوگلر تجربه زمان‌مندی خود هستی در هستی و زمان به نتیجه‌ای نمی‌رسد. هایدگر در خیز برای نشان دادن زمان‌مندی معنای هستی و تلاش برای نشان دادن وحدت زمان‌مندی ناموفق بوده است. (Pöggeler, 1994, 180) باید به دنبال راهی بود که زمان‌مندی دازاین به مثابه افق هستی را به‌طور کلی کنار بگذارد. برای فهم زمان در فلسفه هایدگر متأخر به سخنرانی زمان و هستی می‌توان رجوع کرد. (Heidegger, 1976) هدف هایدگر از هستی و زمان پاسخ به پرسش از معنای هستی بود که در آن کتاب به تحقق نپیوست. هایدگر تلاش کرد تا ۳۵ سال بعد در یک سخنرانی در سال ۱۹۶۲ این کار را انجام دهد. عنوان این سخنرانی دقیقاً، همان عنوان طراحی شده بخش سوم مجلد اول هستی و زمان بود. (Tugendhat, 2001b, 185)

### نتیجه‌گیری

هایدگر در هستی و زمان سعی در طرح پرسش از معنای هستی می‌کند، معنای هستی که به فراموشی سپرده شده است. اما یگانه افق فهم هستی را زمان می‌داند. وی به تحلیل هستی‌شناختی - اگزستانسیال دازاین می‌پردازد. در بخش نخست هستی و زمان انسان را به عنوان هستن - در - جهان طرح می‌کند و پروا را معنای این هستن می‌داند. اما پروا در تحلیل هایدگر ساختاری متنوع و سه وجهی دارد که شامل وجود، واقع‌بودگی و سقوط می‌شود. این ساختار متکثر است و بنابراین، نمی‌توان در تحلیل دازاین به آن اکتفا کرد و باید به دنبال بنیادی برای وحدت هستن دازاین بود که این ساختار متنوع را در وحدت آورد. این بنیاد همان زمان‌مندی است. سه رکن پروا در سه برون‌خویشی زمان‌مندی می‌زمانند. هایدگر در تحلیل زمان‌مندی بحث خود را بر تمایز اصالت و عدم اصالت مبتنی کرد و گفت که اگر پروا سه رکن دارد و معنای پروا زمان‌مندی است. بنابراین، ما شش پدیدار زمانی خواهیم داشت که تمام اطوار هستن دازاین را شامل می‌شود. وی به تحلیل این پدیدارها پرداخت. در ادامه بر اساس زمان‌مندی غیر اصیل زمان‌جهانی را معرفی می‌کند که مبتنی بر دل‌مشغولی و لذا برون‌خویشی حال حاضر و بنابراین در زمان‌مندی غیر اصیل بنیاد دارد و همه چیز را در نسبت با اکنون می‌فهمد، ولی این زمان‌مندی تسطیح شده نیست. در ادامه هایدگر فهم مابعدالطبیعی را در نسبت با زمان‌مندی غیر اصیل و به عنوان توالی آنات تسطیح شده است، نقد می‌کند و تمایز آن را با زمان‌مندی اصیل نشان می‌دهد. هایدگر اندیشه مابعدالطبیعی در باب زمان را نقد می‌کند. اما خود، تمام تحلیلش را بر تمایز اصالت و عدم اصالت متمرکز می‌کند و نهایتاً، معتقد است که دازاین باید به واسطه تصمیم یا عزم پیشی‌جوینده از عدم اصالت باز یابی شود. دازاین اصیل است که فهم اصیل از زمان دارد. فهم مابعدالطبیعی غیر اصیل است، چون مابعدالطبیعه همواره معطوف به دازاین غیر اصیل بوده است و بر اساس مواجهه دل‌مشغولانه دازاین تکون یافته است. اما این تأکید هایدگر بر

خواست و اراده‌ دازاین و تصمیم او، در واقع باقی ماندن در اندیشه مابعدالطبیعی است و مایه ناکامی و شکست هستی و زمان است. در واقع هایدگر با تقلیل ساختار هستی دازاین به سه وجه پروا و تحلیل زمان‌مندی اصیل و غیر اصیل خود را در دایره مفاهیم مابعدالطبیعی قرار می‌دهد و علاوه بر این، این ساختارها و منطق درونی در حکم ساختاری بسته و دست‌وپا گیر است که سایه آن بر تحلیل هایدگر سنگینی می‌کند. چرخش در اندیشه هایدگر به‌واسطه این شکست رخ می‌دهد و هایدگر سعی می‌کند تا راهی دیگر به طرح پرسش یگانه از معنای هستی بجوید.

### منابع و مأخذ

- Anzenbacher, Arno, (1987), *Einführung in die Philosophie*, Wien, Herder.
- Chin, Chin- Chien, (2014), *Zeit verstehen*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Figal, Günter, (2000), *Heidegger. Zur Einführung*, Hamburg, Junius.
- Fleischer, Margot, (1991), *Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit“, Aporien, Probleme und Ausblick*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Heidegger, Martin, (1967), *Sein und Zeit*, Elfte unveränderte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin, (1973), *Kant und das Problem der Metaphysik (GA. 3)*, F.-W. von Herrmann(Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, (1976), „*Zeit und Sein*“, In *Zur Sache des Denken*, Tübingen, Max Niemezer, S. 1- 26.
- Heidegger, Martin, (1978), „*Vom Wesen des Grundes*“, In *Wegmarken (GA. 9)*; F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, (1997a), *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA. 24)*, F.-W. von Herrman (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, (1997b), *Nietzsche 2. (GA. 6.2)*, B. Schillbach (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, (2005), *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. G. Neumann (Hrsg.)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Inwood, Michael, (2004), *Heidegger*, David Bernfeld (Übers.), Wien, Herder.
- Kettering, Emil, (1987), *NÄHE. Des Denken Martin Heideggers*, Pfullingen.
- Kisiel, Theodore, (1983), „*Der Zeitbegriff beim früheren Heidehher*“. In *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Phänomenologische Forschungen. Bd. 14*, Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), Freiburg/ Alber, München.

- Kommerell, Max, (1967), *Briefe und Aufzeichnungen (1919- 1944)*, Inge Jens (Hrsg.), Freiburg am Main, Olten.
- Marjanovic, Teodor, (1996), *Der Zeitbegriff in Martin Heideggers Weken, Sein und Zeit und Zeit und Sein*, Helmut Vetter (Betreuer) Diplomarbeit, Universität Wien.
- Marx, Werner, (1961), *Heidegger und die Tredition*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Müller, Marx & Hadler, Alois, (1965), *Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau, Herder.
- Pöggeler, Otto, (1994), *Der Denkweg Martin Heideggers*; Stuttgart, Neske.
- Reijen, Willem van, (2009), *Martin Heidegger*, Wien, UTB.
- Safranski, Rüdiger, (2013), *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München, Fischer Taschenbuc.
- Sandbothe, Ernst, (2003), „Zeit von der Grundverfassung des Daseins zur Vielfalt der Zeit- Sprachspiele“. In Heidegger Handbuch, Leben- Werk- Wirkung, Dieter Thomä (Hrsg.), Stuttgart, J. B. Metzler.
- Streubel, Thorsten, (2006), *Das Wesen der Zeit. Zeit und Beweußtsein bei Augustinus, Kant und Husserl*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Thomä, Dieter, (1990), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers (1910- 1976)*, Frankfurt am Main, Suhrkampff.
- Tugendhat, Ernst, (2001a), „Heidegger und Bergson über die Zeit“. In Aufsätze (1992- 2000), Frankfurt am Main, Suhrkampff, S. 11- 26.
- Tugendhat, Ernst ,(2001b), „Zeit und Sein in Heideggers Sein und Zeit“. In Aufsätze (1992- 2000), Frankfurt am Main, Suhrkampff, S. 185- 199.
- Volkman- Schluck, Karl- Hainz, (1996), *Die Philosophie Martin Heideggers; Eine Einführung in Sein Denken*, Bernd Heimbüchel (Hrsg.), Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Unterthurner, Gerhard, (1993), *Bmerkungen zu Heideggers Analyse der Stimmungen*, Helmut Vetter (Betreuer), Diplomarbeit: Universität Wien.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی