

مارتین هایدگر

زمان و وجود

ترجمه شهاب‌الدین امیرخانی

به انضمام

گفتاری در باب

پایان فلسفه

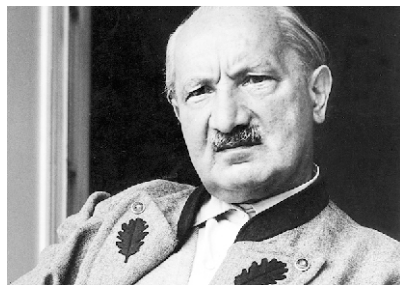
و وظیفه تفکر

مقدمه و ترجمه

از آلمانی به انگلیسی: جان استمبو



بنگاه ترجمه و نشر
کتاب پارسه



مارتین هایدر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف آلمانی

هایدر هیات را از سال ۱۹۰۹ در دانشگاه فرایبورگ آغاز کرد و بعد از آن به فلسفه روی آورد. اندیشه‌های او شکل‌دهنده افکار فیلسوفان بسیاری از جمله میشل فوکو، ژاک دریدا و هانس گئورگ گادامر بوده است. یکی از مهم‌ترین کتاب‌های او هستی و زمان است.

فهرست

۹	مقدمه مترجم
۲۱	زمان و وجود
۲۱	مارتین هایدگر
۵۱	سرخط‌های درس گفتار زمان و وجود
۸۷	پایان فلسفه و وظیفه تفکر
۸۷	مارتین هایدگر
۱۰۹	طریقت من در پدیدارشناسی
۱۰۹	مارتین هایدگر
۱۱۹	منبع

مقدمه مترجم

کتاب زمان و وجود و افزوده‌های آن، کتابی کوچک است. ترجمه کنونی در حالی انجام می‌شود که چندین اثر از مهم‌ترین آثار هایدگر قبلاً به فارسی برگردانده شده و حتی کتاب مهم هستی و زمان به دو قلم ترجمه و منتشر شده است. ترجمه‌های موجود نشان می‌دهد که هر روز کیفیت و دقت این آثار بهبود یافته و هر تلاشی از مترجمان قبلی برای مترجمان بعدی مغتنم است. من نیز در حالی به این کار پرداختم که می‌دانستم این ترجمه احتمالاً فقط یکی از ترجمه‌های این کتاب خواهد بود و پس از من نیز دیگران به اصل این کتاب روی خواهند آورد. شکی نیست که از آن بهره گرفته خواهد شد تا محصول پخته‌تری در ترجمه‌های بعدی ممکن شود. از روی ترجمه انگلیسی استمبو، صحت ترجمه، تا این اندازه برایم مقدور شد و از بزرگواران تقاضا دارم به این مقدار کفایت نکنند و آن را تصحیح نمایند.

لازم به ذکر است که برای واژه *gelassenheit*، بنابر فهمی سنتی، که برگرفته از سنت مسیحی-اسلامی است از مشتقات واژه افاضه و در مورد *presencing* از کلمه پیشگاه و محضر استفاده کرده‌ام. با این توضیح که *Lassen* آلمانی که در انگلیسی به صورت *letting* ترجمه شده و در عبارتهای گوناگون این کتاب و کتاب‌های

دیگر هایدگر به کار رفته، همان اجازه و افاضه است که در فارسی و عربی در ترکیبات متعدد استفاده شده است. افاضه در ترکیب افاضه بودن و افاضه حضور و ترکیبات دیگر، در این کتاب به چشم می خورد. بنابر فهم کلی از فلسفه هایدگر، واژه «مفاوضه» را برای گلاسنه‌های مناسب‌تر از افاضه می یابیم. گلاسنه‌های در سخنان عارف مشهور آلمانی، مایستر اکهارت، دقیقاً معادل با تفویض است. نظیر همان معنایی که در حدیث شریف «اول العلم معرفت الجبار و آخر العلم تفویض امر الیه» می فهمیم. اما هایدگر بنابر فهمی که از وجود و تعلق به دست می دهد، دازاین را مَجْرَا و همزمان مُجْرَى تعلق / اختصاص و حضور می داند. برای همین بهتر است از سیغۀ مفاعله که فعل دوجانبه را نشان می دهد برای گلاسنه‌های استفاده کنیم. برای همین، مفاوضه مناسب دقیق‌تری با گلاسنه‌های در فهم هایدگر دارد. شرح دقیق این موضوع به یک فرصت دیگر موکول می شود. بیان این ادعا در اینجا فقط برای توجیه ترجمه است و برای دفاع از این ادعا فضای بیشتری لازم است.

در مورد کلمه *precensing* یا پیشگاه، پیدا کردن معادل فارسی بسیار ساده‌تر است. این واژه به معنی محضر است که در حالت فعلی، به معنای حاضر کردن یا حاضر گرداندن بوده و با حضور *precense* / و حاضر *present* / هم خانواده است. از بسیاری جهات، واژه محضر، گویاتر از پیشگاه است. ولی به این دلیل که خودش گاهی جدا از حضور امر حاضر موضوع بحث است باید واژه‌ای برایش تدارک می شد که تمایز محضر منتسب به امر حاضر و وجود فی نفسه محضر را برجسته کند. قابل تأمل است که در کلمه باز نمود *representation* / که به معنای باز حاضر شدگی یک امر حاضر ولی در قالبی جداگانه و متمایز از خودش است، این مشکل تکرار می شود. اگر بنا بود صرفاً بر اساس هم خانوادگی این واژگان، برای شان معادل گذاری کنیم، بهتر بود از حضور، حاضر، محضر، باز حضور و امثال آن استفاده کنیم که چنین کاری متن را تا حدی گنگ می کند.

در مورد معنا و مفهوم *appropriation / Ereignis* باید در نظر داشت که رابطه‌ای بین زمان و وجود هست که مترجمان غالباً آن را به «تعلق / تخصیص» ترجمه

کرده‌اند. ولی نمی‌توان جز این کاری کرد که به انتظار تجربه‌ای نشست که مدلول این لفظ را برای مان آشکار کند. از زمینه و ساز و کار متن چنین برمی‌آید که باید آن را به صورت «تملیک» از دو سوی مالک و مملوک بفهمیم. ولی هیچ واژه مناسب و از پیش موجودی در زبان فرهنگی خودمان نظر مترجمان را جلب نکرده است که گویای منظور دقیق هایدگر باشد. اختصاص، ادراک امر از پیش موجود نیست که آن را به نظام ادراک و فهم، نسبت یا تخصیص دهد. همین‌طور، اختصاص را با التفات یا قصد سوژه که موضوعی را به نحوی خاص قصد کرده نباید یکی شمرد. زیرا اولاً مرجع تعلق فاعل ادراک نیست و اگر اراده و این مفهوم قرابت داشتند در این صورت انتظار می‌داشتیم او از این واژه یعنی قصد *purpose/intention* و مشابه آن استفاده کند. «تعلق» نسبتی بین هستی محض و زمان است که تاریخمندی هستی را موجب می‌شود. شاید شباهتی بین التفاتِ هوسرلی و تعلقِ هایدگری باشد، زیرا هر دو مفهوم، هر دو سوی کنش را فعال در نظر می‌گیرند، ولی فاصله این دو مفهوم بسیار زیاد است و کمکی به دریافتن موضوع نمی‌کند. به نظر مترجم، دست کم این دو را باید مقولاتی شبیه هم در نظر آورد. مرجع نهایی تعلق، دازاین به معنای ایگو نیست. در این کتاب، تعلق بیشتر توافق و مطابقت هستی با زمان و زمان با هستی است تا هر چیز دیگر. این مطابقت دو جانبه، سازنده یک عصر است. به طوری که فیلسوفان در هر عصری توانسته‌اند گوهر این مطابقت را دریابند و به آن نامی در خور تخصیص دهند. وجود از مجرای حکیمان، اسمای اعصار را با اعصار متناسب می‌سازد. نه وجود و نه زمان مسئول این مطابقت نیستند. بلکه «آن» به عنوان مرجعی برتر از امور تودستی و دستواره، تعلق را انجام می‌دهد یا با برعهده گرفتنش خودش را پس پرده پنهان نگه می‌دارد. شاید مدلول تعلق از «آن» قابل تفکیک نباشد ولی از نظر نویسندگان این تمایز بین دو واژه تعلق و «آن» کمک می‌کند به نحوه حضور و غیاب این معانی بیندیشیم. ترجیح بر این شد که در متن کنونی از معادل‌های متنوع برای برگردان این واژه استفاده کنیم تا اندیشه درباره آن ساده‌تر شود. اکنون جز این نمی‌توانم سخنی اضافه کنم مگر اینکه باید از روی سازمان پریشان متن کتاب

پیش رو، منتظر حصول یا وصول به این معنا بود. در ادامه لازم می‌بینم نکاتی عمومی دربارهٔ کلیت پروژهٔ پیش رو بیان کنم.

وجود و زمان کتاب اصلی هایدگر به سال ۱۳۰۶ شمسی، یعنی حدود نود سال پیش در آلمان منتشر شد و هنوز بحث در باب آن ادامه دارد. زمان و وجود، چنان که پیداست، این دو واژه را برعکس کرده و در واقع تقدم این یا آن را مورد پرسش قرار می‌دهد. تقدم این و آن در غالب تقدم وجود بر زمان بر وجود، تقدم مادهٔ تفکر و جهت تفکر، تقدم پیشگاه بر حضور امر حاضر یا برعکس، از جمله چالش‌های اصلی گفتار پیش روست که ناگزیر در ادامه به مقولات آغازین و انضمامی دیگری نیز می‌پردازد. سرانجام معلوم می‌شود که چندین مقولهٔ آغازین بدون ترتیب قابل تعیینی از جانب ما، به نحو انضمامی در کارند تا جهان چنان که جهان حاضر هست در حضور آید و جا برای امور پنهان و مستور از دسترس فلسفه نیز باقی بماند.

زمان در کتاب‌های مارتین هایدگر مقامی والا دارد. هرآنچه در خلقت آید، با عبور از مجرای زمان حضور یافته است. زمان برای هایدگر یک چیز نیست بلکه هویتی شخیصوار است. او در جایی در مورد زمان می‌گوید: رواست به جای اینکه پرسیده شود زمان چیست، پرسیده شود زمان کیست.

هایدگر با گذراندن دوران شاگردی نزد ادموند هوسرل به اهمیت بحث زمان پی برد. هوسرل پدر پدیدارشناسی جدید و منشأ به بار نشستن بسیاری از مشاهدات و نظریه‌پردازی‌های زمانهٔ ماست. هوسرل با زمان، چنان به عنوان امری حاضر و دارای کشند و انقباض رفتار می‌کرد که فرضیات علوم در باب ماهیت اشتقاقی زمان را به تمامی زیر سوال برد (اینکه زمان مشتق دوم معادلهٔ حرکت در مکان است). هایدگر این نکته را دریافت و زمان را به طرح بزرگ پرسش از هستی وارد ساخت. کتاب تاریخ مفهوم زمان از نخستین کتاب‌های قطور هایدگر است که پرو لگو منایا تمهیدی برای پرسش از هستی فراهم کرد. آن کتاب گرچه بسیار شبیه وجود و زمان است، هنوز نشان زبان پارسی را نیافته و هایدگر پژوهان، در

مطالعه موضوع زمان، باید به آثار دیگر وی مانند هستی و زمان یا کتاب مفهوم زمان و یا شرح‌های آن‌ها مراجعه کنند.

پرسش در باب یکتایی و خلوص هستی با بحث در باب زمان و تاریخ هستی چنان در هم تنیده شده است که به دشواری می‌شود آن‌ها را از هم جدا کرد. اما نه فقط این دو مفهوم بلکه این دو خصلت انضمامی (تاریخ و زمانمندی) با هم هم‌آرایه هستند و بیش از این دو معنی، باز ممکن است بتوان ساخت‌های انضمامی دیگری یافت که هم‌آرایه با این دو، در کار ساختن جهان فعالانه حاضر باشند. بحث‌های این کتاب کوچک، پیچیدگی اندیشه در نزدیکی امر برین را نشان می‌دهد. امر برین خودش نزد ما حاضر شده و در عین حال خود را پنهان کرده است. چگونه از حضری باید سخن گفت که از فرط حضور غایب است. چگونه باید لمعان خود نهانگر وجود را در زبان اشیای مستور و نامستور به زبان آورد. دشواری این گفتار برای یافتن نور، در خودش نوری برای جست‌وجو در تاریکی دارد. تاریکی تا آنجاست که نور، خودش راهنمای پژوهش نیست. پرسش از نور همان جست‌وجوی نور راهنماست که در خود اندیشه تأییدن می‌گیرد.

بحث از زمان برای حکمای ما نیز نقش تعیین‌کننده داشته است. تعیین اقسام و انواع زمان در فلسفه میرداماد نشان می‌دهد که او به گوناگونی مرجع انتزاع مفهوم زمان توجه داشته و در یک توپولوژی یا مرزبندی دقیق از هستی، به جدایی زمان جهان برین از زمان جهان عنصری متوجه بوده است. رفان، سرمد، زمان باقی و متباقی در سنت فلسفه اسلامی از هم متمایز شده‌اند و این نشان می‌دهد میرداماد در دام برداشت ارسطویی از زمان نیفتاده و با نگاهی دقیق و هوشمندانه، مرتبه بسیار والایی از حکمت را پیموده است. پژوهش در باب زمان امروزه تنها در بین متخصصان فلسفه یافت می‌شود و همانند بسیاری از مباحث فلسفه در کنج انزوا نشسته است. نگارنده امیدوار است این خوشه از خرمن دانش در میان همه اهالی تفکر، حرمت و عزت بیش از پیش بیابد.

ترجمه آثار غنی فلسفه از آن رو مهم است که معامله و محاوره بین متفکران

در شرق و غرب عالم را ممکن می‌کند تا عالمان به نحوی دوسویه به واکاوی احوال و یافت‌های خود موفق شوند. تفکر و وظیفه همگان است و تفکری که بخواهد آینده را با موافقت و همدلی همه مردمان گیتی پر بار و شکوفا سازد ناگزیر است به جریان جهانی اندیشه مساهمه کند. آدمی برای اینکه محل مراسم الهی قرار گیرد و سینه‌اش برای دانش شکافته شود ضرورتاً نیاز به بسیار خواندن ندارد. ولی آن که سخن می‌گوید و کتاب می‌نویسد، بهتر است خود را در جریان گفتارهای حکیمانه روزگارش از همه جای جهان قرار دهد تا شاید بتواند آنچه را در لحظات ناب تفکر یافته، به بیان قابل فهم در بیاورد. زبان اگر بخواهد مورد فهم همگانی قرار بگیرد و با مردم زمانه‌اش رابطه برقرار کند باید از این غنای مفهومی بهره‌مند باشد. آنچه مترجم را بر آن می‌دارد تا به نوشتن این مقدمه بپردازد، ذات زمان است. زمان برای ما اندک است. زمانی که روشنگار^۱ می‌زماند کرانمند است و پس از آن هر آنچه باشد، تماماً از مهار ما و تمسیت‌پذیری ما خارج است. فلسفه درست و همه صورت‌های درست‌اندیشی و درستکاری، تنها می‌تواند با چنین پیشرفته‌ای به پیشروی نائل شود.

مقدمه استمبو

این گفتار تشکیل شده از درس گفتار هایدگر دربارهٔ زمان و وجود که به همراه خلاصه‌ای از شش جلسه سمینار منتشر شده است. به علاوه سخنرانی «دربارهٔ پایان فلسفه و وظیفهٔ تفکر» و قطعاتی از بازاندیشی رابطهٔ هایدگر با پدیدارشناسی. این مقدمه می‌کوشد به بیان کوتاه، مسیر از وجود و زمان تا زمان و وجود را واریسی کرده و توضیح دهد.

از یک نگاه بیرونی، روشن است که زمان و وجود وارونهٔ نخستین اثر سترگ

۱. روشنگار، ترجمه و به نحوی معادل قراردادی ما از «دازاین» است. از آنجا که دازاین، به وسیع‌ترین معنا، روشنگار وجود یا به عبارتی تمامی هستی مقید است که در تاریخ به ظهور رسیده و می‌رسد، می‌توانیم واژهٔ وجود را از عبارت «روشنگار وجود» به قرینهٔ معنایی حذف کنیم و واژهٔ روشنگار را به جای دازاین استفاده کنیم.

هایدگر یعنی وجود و زمان است. ولی مسیر از وجود و زمان به زمان و وجود چنان ظریف و پیچیده است که نمی‌شود خام‌اندیشانه از وارونگی این دو سخن بگوییم. زیرا در گفتارهای سپسین، این مفاهیم تغییرات ژرفی پذیرفته‌بی‌آنکه فتوری در معنای اولیه و بنیادین آن‌ها پدید آمده باشد.

هایدگر در وجود و زمان، از هرمنوتیک پدیدارشناسانه هستی‌آدمی، به سوی هستی‌شناسی بنیادین می‌رود، او لایه‌های تجربه را وامی‌چیند و با تحلیل اشیای طبیعی تحت عنوان فرادست (vorhandensein)، و اشیای مصنوعی (zuhandensein) تحت عنوان دستواره^۱ و باطن وجود آدمی در ساختار اساسی پروا (care)، این لایه‌ها را برمی‌گیرد. این ساحت‌های سه‌گانه، بر سازنده وحدت هستی - در - عالم سرآغازین و تجزیه‌ناپذیر هستی‌اند. این وحدت، وام‌گرفته از میراث هوسرلی مفهوم آگاهی بسان امری التفاتی است. هر آگاهی‌ای، آگاهی از چیزی است. بنابراین چیزی که شبیه سوژه بی‌عالم بشود فرض کرد و وجود ندارد (نمونه آن بوده‌اندیشنده دکارتی است res cogitans)، به همین ترتیب هیچ معنایی از لحاظ پدیدارشناختی برای عالم بدون آدمی وجود ندارد. می‌توان طبیعت اصلی آدمی را آگاهی دانست؛ آن‌گونه آگاهی، که متوجه به هستی - در - عالم خویش است. آدمی بر اساس این توجه به هستی - در - عالمی که دارد می‌تواند مراقب و متوجه سایر موجودات شود. وقتی هایدگر می‌گوید زمان شرط امکان پرواست و به بیان دیگر ساختار مقوم آن است، او هنوز از پایه، درون چارچوب کانتی است که اصل پرسش آن چنین است: چه چیزی الف را امکان‌پذیر کرده؟ این وحدت سه برون‌خویشی (اکستازی، جذب یا برون‌ایستی) زمان یعنی گذشته، حال و آینده است که بر سازنده برون‌شدگی بنیادین است، شفافیتی مرموز و گشودگی‌ای که ویژگی آگاهی آدمی را در مقابل ابهام همان اندازه مرموز سایر اشیا مشخص می‌کند. می‌توان گفت که، برای مثال، نبود خودآگاهی در حیوانات به همان اندازه برای مان غریب است که خودآگاهی

۱. در واژه‌نامه دهخدا، دستواره در فارسی به معنای عصاست.

خودمان عجیب است اما به گونه‌ای دیگرسان.

و این بیان انتهایی وجود و زمان، که زمانمندی، ساختار اساسی انسان است و شاید افق هستی باشد، تلویحاً پرسش از علیت و شرایط امکان را وامی‌نهد و عازم طریق پرده برگرفتن از مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی می‌گردد. این جمله که زمانمندی، افق وجود است همانند این جمله نیست که وجود، علت یا بنیاد زمان است. وجود با افق، جهت‌مندی (جهت‌یافتگی) و گشودگی پیوند دارد و نه با علیت. هایدگر پس از وجود و زمان از جدا کردن بین مابعدالطبیعه بسان فلسفه سنتی و هستی‌شناسی بنیادین یا هستی‌شناسی فراباشیدن/ فراباشندگی/ اگریستانس - که به دنبالش بود - دست کشید.^۱ پس از آن دیگر مابعدالطبیعه، هستی‌شناسی و کلام یکی هستند و با خدای فلسفی که علت العلل *causa sui* و جامع وجود *summum ens* است معلوم می‌شوند. این همان فلسفه‌ای است (مابعدالطبیعه و هستی‌خداشناسی *ontotheology*) که هایدگر می‌خواست متوقف کند، نه اینکه مصادره کند. او وقتی درباره‌ی پایان فلسفه سخن می‌گوید، بی‌درنگ پای پرسش از وظیفه تفکر را پیش می‌کشد. پایان فلسفه پایان تفکر نیست. تفکر باید پا از مابعدالطبیعه در حکم تاریخ وجود پس بکشد و به نسبتی بیندیشد که به معنای دقیق نامابعدالطبیعی باشد.

محور بحث این گفتار درباره‌ی زمان و هستی است. این واژگان تا چه اندازه متحمل تغییر شده‌اند که اینک لازم است یک‌بار دیگر و این بار به طریقی نامابعدالطبیعی اندیشیده شوند؟ به نظر هایدگر، در فلسفه سنتی، به وجود منحصرأ در حکم نوعی حضور اندیشیده شده است. شیوه این حضور در طول تاریخ فلسفه تغییر پذیرفته؛ اما نه به طریقی دیالکتیکی و محاسبه‌پذیر چنانچه هگل تصور می‌کرد، بلکه تغییراتی عصری و ناگهانی بوده که از پیش نمی‌توانسته ترسیم شود. هایدگر شکل‌های اصلی

۱. این دست کشیدن به معنای صرف نظر کردن هایدگر از جدایی هستی‌شناسی سنتی و هستی‌شناسی بنیادین نیست زیرا به نظر می‌رسد او دیگر در تمام آثار خود به مرحله پیش از این جدایی بازنگشته باشد. هر آنچه پس از هستی و زمان از هایدگر بخوانیم یا بشنویم درون چارچوب هستی‌شناسی بنیادین است که تمایز تحلیل اوتنیک، اونتولوژیک و اگریستانسیال در آن رعایت شده است.

وجود در تاریخ فلسفه را به این ترتیب به تصویر می‌کشند؛ واحد the one (واحد وحدت بخش یگانه)، لوگوس (جمع‌آوردنی^۱ که همهٔ اشیا را در خود حفظ می‌کند)، ایده (انگاره)، جوهر (اوسیا)، انرژی (انرگیا)، زیرایستا،^۲ تحقق،^۳ دریافت تکین (موناد)، عینیت، تحمیل خویشتن به صورت ارادهٔ عقل، عشق، روح، قدرت، ارادهٔ معطوف به اراده^۴ در بازگشت جاویدان همان.

هم هستی و هم زمان مفاهیمی هستند که در سنت مابعدالطبیعی افلاطون - بنیاد، تاریخی طولانی دارند. در حقیقت، هایدگر از این دو مفهوم استفاده می‌کند تا بیان کند که مابعدالطبیعه از نگاه او چیست؛ مابعدالطبیعه هنگامی آغاز شد که افلاطون سپهر هستی (صورت‌ها یا ایده‌ها یا انگاره‌ها) را از سپهر زمان (شدن، موجودیت) جدا کرد. بنابراین هایدگر باید این دو واژه را که فهم او از مابعدالطبیعه را شکل داده استفاده کند تا معنایی نامابعدالطبیعی به آن‌ها بدهد. این کار کوچکی نیست. ما به سادگی در تفکر مابعدالطبیعی گیر می‌افتیم. چگونه می‌توان به وجود به طریقی اندیشید که غیر از طریقهٔ مألوف همواره ثابت باشد؟ چگونه می‌توان به زمان اندیشید، جز در صورت قلمرو دائماً متغیر و فناپذیر وجود؟

در ابتدای کار می‌خواهم مسیری را که هایدگر در گام‌های نخستین پیموده تا پاراز مابعدالطبیعه عقب بکشد، یادآور شوم.

وجود/هستی، being، از لحاظ واژه‌شناختی، در تخصیص^۵ مورد نظر هایدگر، شروع به واپس نشستن می‌کند، و واژه‌ای است که هرگز تا این حد اهمیت فلسفی نیافته بود. کلمهٔ وجود/هستی بیش از اندازه در بن‌بست دلالت‌های مابعدالطبیعی گیر افتاده است. اما هایدگر هنوز این واژه را نگه می‌دارد تا پیوند خود را با صورت‌بندی‌های گذشته از پرسش وجود حفظ کند. به عبارت دیگر پرسش همان است ولی در

1. gathering

2. substance

3. actuality

4. Will to will, Cf.p.7.

۵. appropriation، تعلق، مواصله، اختصاص، تخصیص، مؤانست، تأنیس، انس، تملیک، در خور چیزی بودن یا شدن، اخت شدن یا اخت کردن.

زمان و وجود او کورمال کورمال به دنبال راهی برای خروج از مابعدالطبیعه است. تخصیص یا تعلق، سپهری را آن گونه که وجود تعیین می کند بر نمی سازد بلکه بیشتر به پیوند آدمی با وجود می پردازد. آنچه درباره این تعلق appropriation اساساً جدید و غیرمابعدالطبیعی است، فقط این نیست که جنبه فعال دارد یا فرایندی نایستاست بلکه این اصلاحگری از این رو نامابعدالطبیعی است که به پیوند بین انسان و وجود، بدان گونه که با یکدیگر متناسب شده اند یا اختصاص پیدا کرده اند، می پردازد؛ نسبت و پیوند، ریشه ای تر از آنی است که ربط یافته.

زمان؛ نظریه سنتی زمان پس از ارسطو را می توان با ساده سازی به عنوان مجموعه یا رشته ای از نقاط - اکنون توصیف کرد. این البته ساده سازی زیاد از اندازه است ولی واقعیت دارد که فلاسفه با مسئله زمان پنجه در انداخته اند و در پایان با سرگشتگی آن را به پایان برده اند. همان طور که کانت تذکر داد «زمان هیچ شکلی از خود بروز نمی دهد»، و این مطلب، اندیشیدن به زمان را دشوارتر از اندیشیدن به مکان می کند. شاید یکی از بی نتیجه ترین جهات نظریه های سنتی در مورد زمان این بود که آن را موازی با مکان تلقی می کرد و بنابراین آن را «مکانگیر» کرده بود.

هایدگر قبلاً از این مفهوم زمان به اندازه کافی در کتاب وجود و زمان تبری جسته است. نظریه زمان هر کار که انجام بدهد باز هم باید یک ساختار رخدادا ارائه کند. رخداد/ رویداد یا ظهور، در وجود و زمان به زمانندی یا درنگ دازاین مربوط است و ساختار آن بسیار شبیه به پدیدارشناسی آگاهی از زمان درونی هوسرل است و به آینده به عنوان نخستین شأن/ شکل زمان تأکید می کند.

رخداد یا روی دادن، در وجود و زمان به خصیصه زمانندی فی نفسه وجود برمی گردد. نگاه او با فاصله ای زیاد از پدیدارشناسی (زیرا وجود به هیچ معنی پدیدارشناسانه ای نمی تواند ظاهر شود) و با فاصله زیاد از هستی - خداشناسی قرار می گیرد؛ زیرا آینده بسان واپس نشستن اکنون، و گذشته بسان تخری از اکنون، حضور

را در رابطه‌ای دو سویه آشکار می‌سازند و به آن مجلای ظهور می‌دهند. حضور به‌جای اکنون می‌نشیند که به‌سادگی قابل‌مشتبه شدن با «فعالاً/ اکنون» ارسطویی است. بنابراین هایدگر به این سمت پیش رفت که بعدمندی صحیح زمان را جایگزین «حالی زمان» کند، که در تقابل و تضاد با رشته - وارگی زنجیرهٔ اکنون‌ها باشد. به‌همین دلیل، او رخداد محض را بدون اینکه به شیء رویداده اشاره‌ای کند توصیف می‌کند: و بنابراین، رخداد، «گاهی» را هم برای انسان و هم برای وجود فراهم می‌آورد که با یکدیگر اُخت پیدا کنند. تعلق یافتن هستی و زمان در این تحلیل طوری در هم تنیده می‌شود که فقط این دو از یکی شدن بی‌افتراق، مصون بمانند. زمان طریقی است که این تعلق^۱ در آن مأنوس می‌شود. دربارهٔ این تعلق نه می‌شود گفت که هست و نه می‌شود گفت آن رخ می‌نماید *es gibt*^۲، این کار شبیه یافتن سرمنشأ رود است که هم می‌شود نامی به آن داد و هم نمی‌شود داد. «آن یگانه که تنها و حکیم است هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد که زئوس (زندگی) نامیده شود» (هراکلیتوس B32).

جان استمبو

1. appropriation

۲. در طول متن بارها با *there is* و *es gibt* و دلالت‌های گوناگون آن مواجه می‌شویم که ضمیر در آن‌ها مرجع معینی ندارد و از آنجا که در فارسی معادل دقیقی ندارد و نحو زبان پارسی اساساً این ساختار را در خودش ندارد، از عباراتی مانند «فرا می‌دهد»، «چنان است» و «رخ می‌دهد» استفاده کردیم.

زمان و وجود مارتین هایدگر

گفتاری^۱ که در پی می‌آید عباراتی است به عنوان مقدمه. اگر همین حالا دو تصویر را که پُل کله^۲ در سال پایانی عمرش نقاشی کرده - نقاشی آبرنگ «روحانیون در قاب پنجره» و «مرگ و آتش» رنگ روغن روی پارچه که برای فهمیدن‌شان باید مدتی دراز روبه‌روی‌شان بایستیم نگاه کنیم، باید این ادعا را که این تصاویر بی‌درنگ معقول‌اند، رها کنیم.

اگر اکنون می‌شد شعر گئورگ تراکل^۳ با نام «هفت‌گانه‌های مرگ» را در ذهن مرور کنیم و شاید همراه با شاعر بشود این کار را بکنیم، باید ندای مکرر آن را بشنویم و این ادعا را که بی‌درنگ معقول است رها کنیم.

اگر همین حالا ورنر هایزنبرگ^۴ در اینجا افکارش دربارهٔ فیزیک نظری را بیان می‌کرد و می‌خواست آن صورت‌بندی کیهانی را که سال‌ها به‌دنبالش بود،

۱. گفتار دربارهٔ زمان و وجود برگرفته از سخنرانی ۳۱ ژانویه ۱۹۶۲ / ۱۳۲۱ ش. در دانشگاه فرایبورگ است، این سخنرانی در سالن عمومی انجام شده و برگزارکننده آن اویگن فینک بوده است.

2. Paul Klee

3. Georg Trakl

4. Werner Heisenberg

برای مان بگوید، حداکثر دو یا سه نفر از حضار توانایی پیگیری استدلال او را داشتند در حالی که بقیه بدون اعتراض سخنان او را می‌شنیدیم و این ادعای بی‌درنگ معقول را فرومی‌نهادیم.

در بارهٔ اندیشه‌هایی که فلسفه نامیده شده، این‌طور نیست. چنین اندیشیدنی قرار است «آگاهی دنیوی» را عرضه کند و حتی «مسیر زندگی متبرکی» را نشان بدهد. اما شاید این‌گونه اندیشه، امروزه در موقعیتی واقع شده که تأملاتی را می‌طلبد که از معارف مفید و یا حکمت عملی بسیار دور است. شاید گونه‌ای تفکر ضروری شده که به موضوعاتی معطوف است که حتی نقاشی و شعر و نظریهٔ فیزیک ریاضیاتی، تعیین خود را از آن‌ها یافته‌اند. در اینجا نیز لازم است هر ادعایی در بارهٔ معقولیت بلادرنگ آن‌ها را رها کنیم، هنوز ناگزیریم گوش فرا دهیم، زیرا باید به آنچه ناگزیر ولی نخستین است اندیشه کرد.

بنابراین نه باید تعجب‌زده شویم و نه خوشحال اگر بسیاری از شنوندگان به این گفتار اعتراض کنند. واقعیت این است که نمی‌توان پیش‌بینی کرد چه تعداد یا چندین نفر حالا یا بعداً با این گفتار دربارهٔ چنین موضوعاتی به فکر فرو روند. می‌خواهیم دربارهٔ اندیشیدن دربارهٔ وجود، بدون اینکه مصادیق آن در موجودات را لحاظ کنیم سخن بگوییم. تلاش برای اندیشه دربارهٔ هستی فارغ از موجودات ضروری است. زیرا به نظر من در غیر این صورت دیگر نمی‌توانیم به‌وضوح از وجود آنچه امروز در سراسر کرهٔ زمین «هست» سخن بگوییم، چه رسد به اینکه بخواهیم در حد کفایت، پیوند آدمی را با آنچه تا امروز «هستی» خوانده شده معلوم کنیم.

اجازه دهید چند نکته دربارهٔ چگونه شنیدن بگوییم. موضوع گوش فرادادن به رشته‌ای از گزاره‌ها نیست بلکه مطلب اصلی، دنبال کردن جریان نمایش و ظهور است. چه چیز ما را واداشته از زمان و وجود در کنار هم نام ببریم؟ از زمان طلوع اندیشهٔ باختری - اروپایی تاکنون، وجود به معنای حاضر کردن بوده است. حضور، از امر حاضر [یا امر اکنون حاضر] حکایت دارد. نظر به امور حاضر و جاری، امر حاضر به همراه گذشته و آینده، ویژگی زمان را شکل می‌دهند. وجود بسان حاضر

شده به وسیلهٔ زمان معلوم می‌شود. اینکه چنین است، به خودی خود می‌تواند کافی باشد که اندیشه سرگشته و بی‌قرار شود. به محض اینکه فکر کنیم از چه جهت به واسطهٔ زمان چنین تعینی در وجود پدید می‌آید، این بی‌قراری افزون‌تر می‌شود. از چه جهت؟ چرا و از چه راهی و از کدام پایه، طنین چیزی مثل زمان، در وجود به گوش می‌رسد؟ هر تلاشی برای کفایت اندیشه در مورد رابطهٔ وجود و زمان، با یاری جستن از تطورات و ظهورات جاری زمان و وجود، بی‌درنگ در تگنای ناامیدی دامی قرار می‌گیرد که از روابطی ساخته شده که تاکنون روشن نشده است. ما از زمان یا وقت به این صورت نام می‌بریم: هر چیز وقت خودش را دارد، این یعنی همهٔ آنچه که در واقع هست، همهٔ موجودات در هنگام خودشان می‌آیند و می‌روند و در دیرند زمانی که از آن سهم دارند باقی می‌مانند. هر چیز در وقت خودش است.

ولی آیا وجود، یک شیء است؟ آیا وجود شبیه یک موجود متحقق در زمان است؟ آیا وجود اصلاً هست؟ اگر چنین بود، بی‌هیچ عذری باید آن را بسان چیزی که هست تشخیص می‌دادیم و بنابراین، آن را بماهو در زمرهٔ سایر اشیا یا در عداد سایر هستان می‌یافتیم. این سالن سخنرانی است. سالن سخنرانی روشن است. ماروشنی سالن سخنرانی را به یکباره در می‌یابیم، بدون اینکه کتمان کنیم که هست. ولی در کجای این سالن سخنرانی «هست» را پیدا می‌کنیم؟ در هیچ کجای اشیا، وجود را نمی‌یابیم. هر چیز زمان خودش را دارد. اما وجود اصلاً یک چیز نیست یعنی وجود در زمان نیست. با این حال وجود بسان امر حضور یابنده، در حکم امری حاضر شده با زمان باقی می‌ماند؛ و به همراه آنچه که زمانمند است می‌پاید.

ما هر آنچه را که در زمان است و بنابراین به وسیلهٔ وقت، معین شده، امر زمانمند می‌نامیم. وقتی انسانی می‌میرد و از هر آنچه که اینجا هست حذف می‌شود، از میان اشیا اینجا و آنجا، می‌گوییم وقتش فرا رسیده است [موعدهش رسیده]. زمان و زمانمندی، معنایش آن چیزی است که اضمحلال می‌پذیرد؛ آنچه با زمان و در گذر زمان در می‌گذرد. زیرا زمان خودش هم فوت می‌شود. اما با تداوم در گذرندگی

است که زمان، در حکم زمان باقی می‌ماند. باقی ماندن یعنی ناپدید نشدن و بنابراین یعنی حاضر بودن (یا حضور داشتن). پس زمان به وسیله نوعی از وجود معین می‌شود. بنابراین چگونه قرار است که وجود به واسطه زمان و وقت معین شود؟ وجود از دل تداوم زمانی که در گذر است ظاهر و بیان می‌شود. با این حال، ما در هیچ جا زمان را بسان چیزی که شباهتی به شیء دارد نمی‌یابیم.

وجود شیء نیست، بنابراین زمانمند نیست، ولی با این حال به وسیله زمان در حکم حضور معین می‌شود.

زمان شیء نیست. بنابراین چیزی نیست که باشد، و با این حال در گذر خودش دوام دارد بدون اینکه موجودی زمانمند مانند اشیای در زمان باشد.

وجود و زمان به طور دوسویه همدیگر را معین می‌کنند، ولی به شیوه‌ای که هیچ‌یک نمی‌تواند از قبل وجودی - باشد که بسان امر زمانمند بشود نشان داد و نه می‌تواند بعداً زمانی - باشد که بسان یک موجود بشود نشان داد. همان‌طور که درباره این‌ها فکر می‌کنیم خود را سرگردان در عبارات متناقض می‌یابیم.

(فلسفه راه‌گریز از چنین تنگنمایی را می‌داند. اینکه به تناقضات اجازه می‌دهد بر جا بمانند و حتی آن‌ها را تیزتر می‌کند و می‌کوشد آن‌ها را در اتحادی جامع گرد هم بیاورد که با خود در تعارض است و برای همین از خود جدا می‌شود؛ این فرایند را دیالکتیک^۱ می‌نامند. نظر به عبارات متعارض درباره وجود و درباره زمان می‌توان آن‌ها را در یک وحدت فراگیر با هم آشتی داد. این در واقع نوعی راه خروج است؛ راه خروجی است که از مواد و موضوعات مورد پرسش طفره می‌رود؛ چرا که به خود اجازه می‌دهد نه با وجود بماهو و نه با زمان بماهو و نه با رابطه این دو درگیر نشود. پرسش از اینکه آیا رابطه وجود و زمان با اختلاط این دو قابل رفع است و یا وجود و زمان موضوعی را نام می‌گذارند که هر دو آن‌ها حاصل و نتیجه آن هستند در این شیوه کاملاً کنار گذاشته می‌شود.)

۱. dialectic، دوسونگری، دوسوگویی، دوپایگان.

ولی چگونه می‌توانیم به درستی متکفل موضوع مورد بحث شویم که عنوانش را «وجود و زمان» یا «زمان و وجود» گذاشته‌ایم؟ پاسخ: با اندیشه دقیق و محتاطانه درباره آن‌ها. محتاطانه، نخست یعنی بدون عجله یا طفره رفتن از موضوعات با بهره‌گیری از مفاهیم سنجیده، و با تأمل دقیق روی آن‌ها.

ولی آیا می‌توانیم وجود و زمان را به عنوان ماده مورد بحث برگیریم؟ این‌ها ماده نیستند اگر ماده معنی آنچه را که هست را بدهد. ماده باید در نظر ما الآن چیزی باشد که به‌طور قطعی پیش رو است و چیزی گریزناپذیر در دل آن نهفته است. وجود - بسان ماده، و دقیق‌تر، این ماده تفکر.

زمان - بسان ماده، و دقیق‌تر بگوییم این ماده تفکر، و در حقیقت چیزی شبیه زمان در وجودِ ماهو حاضر به بیان درمی‌آید. وجود و زمان، زمان و وجود، چیزی که پیوند این هر دو را نام می‌نهد، ماده مورد بررسی که هر دو آن‌ها را به‌سوی یکدیگر برپا می‌دارد، و رابطه آن دو را می‌پاید. اندیشیدن به این وضعیت وظیفه تفکر است، با این فرض که تفکری که مصرانه در ماده‌اش می‌اندیشد، هدفدار باقی می‌ماند.

وجود - بسان ماده، اما نه همچون موجود.

زمان - ماده اما نه زمانمند.

ما درباره موجودات می‌گوییم آن‌ها هستند. با نظر به ماده «وجود» و با نظر به ماده «زمان» باید محتاط باقی بمانیم. ما نمی‌گوییم وجود است (Being is)، زمان است (time is)، بلکه می‌گوییم «وجود» در میان است و «زمان» در میان است. ما فقط برای لحظه‌ای اصطلاح خودمان را عوض کردیم. به جای اینکه بگوییم «است»، گفتیم «وجود دارد» یا فرامی‌دهد. یعنی به جای اینکه بگوییم است (it is)، می‌گوییم وجود دارد (there is)، یا در میان می‌آورد و فرامی‌دهد (it gives).

there is به جای es gibt آلمانی است که برگردان تحت اللفظی عبارت «آن می‌دهد» است. اما معنای استعاری there is همان است که در زبان فرانسه *il y a* در ترجمه در باب انسانگرایی گذاشته شده است. هایدگر درباره این استفاده استعاری از واژه توضیح می‌دهد که «آنی» که در اینجا فرامی‌دهد خود هستی

است. اما «فرا دادن» اشاره دارد به ماهیت یا طبیعت وجود که حقیقتش را در اینجا اعطا کرده است.

برای گذر کردن از اصطلاح و بازگشتن به موضوع (ماده) باید نشان دهیم چگونه این «وجود فرامی‌دهد» را می‌توان تجربه کرد و دید. طریق درست رسیدن به آن، توضیح دادن آن چیزی است که در میان است و در فراداده شده است. «وجود» به چه معنا در میان می‌آورد؛ زمان به چه معنا در میان می‌آورد. بنابراین تلاش می‌کنیم پیش‌نگری کنیم^۱ وجود و زمان چه چیز را فرامی‌دهد. بنابراین در این پیش‌نگری ما به یک معنای دیگر پیش‌بینی می‌شویم. ما می‌کشیم آن و فرادادش را در عیان بیاوریم، آن را طور دیگری می‌نویسیم: مثلاً «آن» یا آن.

ابتدا می‌خواهیم به وجود فکر کنیم تا «آن» فی‌نفسه را چنان به اندیشه آوریم که به پاربن^۲ خاص خودش برگردد...

سپس می‌خواهیم به زمان فکر کنیم تا «آن» فی‌نفسه را چنان به اندیشه آوریم که به پاربن^۲ خاص خودش برگردد.

در این طریق، باید سیاق بودگی روشن شود که چگونه «آن» وجود را در میان می‌آورد و «آن» زمان را در میان می‌آورد. در این به میان آمدگی، معلوم می‌شود که چگونه دادگی باید معین شود، بسان یک پیوند، که از ابتدا این دو را در جهت یکدیگر نگاه می‌دارد و هر دو را به موجودیت می‌کشد. وجودی که همه موجودات بماهو به آن ممه‌ور شده‌اند، وجود یعنی حضور. تفکر با نظر به آنچه حضور یافته، حضور بخشیده، خود را همچون یک بگذار - باشد یا افاضه^۳ حضور^۳ ظاهر می‌کند. ولی اکنون باید بکشیم این بگذار - باشد (افاضه) را تا آنجا که حضور‌پذیر است، به روشنی در نظر آوریم. بگذار / افاضه، ویژگی خروج از نهان را آشکار می‌کند. افاضه یا اجازه حاضر شدن یعنی، از پرده در آیی، پرده دیدن و حجاب گشودن. این از نهان به درآمدن، در میان آمدگی را گشایش است؛ در میان آمدنی که حاضر آمدن

1. look ahead

2. element

3. letting. presence