

تعیین مابعدالطبیعی دازاین نزد هایدر

سید مسعود زمانی*

چکیده

دازاین بنا بر تلقی رایج، عنوان فلسفی هایدر است بر مفهوم کلی انسان؛ یعنی انسان من حیث هُو انسان. ولی بررسی دقیق تر آثار وی در سال های نزدیک به وجود و زمان نشان می دهد که او در حقیقت، نوع خاصی از انسان را در نظر دارد. از این رو، هایدر از راه های مختلفی می کوشد تعینات و تشخیصات وجودی دازاین را روشن کند. یکی از راه های او، بررسی تشخیصی است که دازاین از مابعدالطبیعه می گیرد. دازاین پیوند مستحکمی با مابعدالطبیعه دارد که هایدر در آثار آن سال های خود، به تفصیل بدان می پردازد. او حتی قائل به این همانی دازاین و مابعدالطبیعه می شود. بدین اعتبار، دازاین وقتی حقیقتاً دازاین است که متعرض مابعدالطبیعه و «پرسش راهنمای» آن، یعنی پرسش از موجود من حیث هو موجود شود. از سوی دیگر، او مابعدالطبیعه را پدیداری کاملاً انضمامی و تاریخی می داند که صرفاً در غرب و نه نزد هیچ ملت و فرهنگ دیگری تحقق یافته است. در نتیجه، چون دازاین وجوداً متعین به مابعدالطبیعه غربی و تاریخ آن است، پس هر انسانی هم نمی تواند باشد. اینکه هایدر با دازاین در حقیقت، انسان اروپایی را در نظر دارد، مهم ترین نتیجه ای است که پژوهش حاضر می گیرد.

کلیدواژگان: هایدر، مابعدالطبیعه، دازاین، دازاین امروز ما، پرسش از انسان، انسان امروز اروپایی.

* استادیار فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛ seyedmasoudz@yahoo.de

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۸؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸]

مقدمه

کاربردهای گوناگون اصطلاح دازاین در آثار نخستین سال‌های پس از انتشار وجود و زمان را که نگاه کنیم، بی‌درنگ پی به تفاوت آن‌ها با مباحثی می‌بریم که هایدگر در این اثر دوران‌سازش درباره آن می‌گوید. دازاین وجود و زمان در نگاه نخستین به نظر عنوانی کلی و قابل اطلاق بر همه انسان‌ها می‌آید. گویی هایدگر در اینجا انسان را از آن نظر که انسان است، پیش چشم دارد، ولی در درس‌گفتارها و دیگر نوشته‌هایش در سال‌هایی که گفتیم، در عمل از یک دازاین متعین و متحقق خاص سخن می‌گوید و از راه‌های مختلف می‌کوشد تعینات و تشخصات وجودی او را توصیف نماید. اصلاً در این سال‌ها یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فلسفی هایدگر، همین تبیین و تدوین مقومات وجودی این شاه‌کلید آن دوره از راه فکریش است. این را کاربردهای رنگارنگ دازاین در همین سال‌های نزدیک به وجود و زمان نیز نشان می‌دهد. در این ایام، او از «دازاین تاریخی ما»^۲ (مثلاً م.آ. ۲۷، ص ۱۳، ۳۰۹) یا از «دازاین امروزی ما»^۳ (م.آ. ۲۹/۳۰، فصل اول) می‌گوید، یا از اینکه دازاین امروزی ما با حال خاصی چون «ملال»^۴ (م.آ. ۲۹/۳۹، بخصوص فصل پنجم) و یا با حال و حالت اصلی^۵ «غم»^۶ (م.آ. ۳۹، مثلاً § ۸) تعین و تحقق دارد. در آثار پس از وجود و زمان (مثلاً در «مابعدالطبیعه چیست؟») نیز «دازاین علمی ما»^۷ (م.آ. ۹، ص ۱۰۵ و ۱۲۰) را اصطلاح می‌کند و در موارد دیگری که خواهیم آورد نیز او را با مابعدالطبیعه درهم می‌تند. بعدها هم «دازاین غربی-اروپایی ما»^۸ (م.آ. ۱۱، ص ۱۲؛ نیز م.آ. ۱۲، ص ۸۳)، «دازاین آسیای شرقی» (م.آ. ۱۲، ص ۸۳)، «دازاین ژاپنی» (م.آ. ۱۲، ص ۱۰۱) و نظایر آن‌ها را به کار می‌برد. پس دازاین هایدگر بر معنایی کاملاً متحقق و متعین دلالت دارد که آن را با مفهوم انسان از آن نظر که انسان است، نباید یکی گرفت؛ یعنی او دازاین را چون یک مفهوم کلی نمی‌گیرد تا به حدود و ثغورش بپردازد، بلکه او را همچون یک پدیده بالفعل و انضمامی از راه‌های گوناگون توصیف و تبیین می‌کند. نشان دادن اهمیت فلسفی هر یک از این راه‌های رفته هایدگر و نیز بیان دامنه اثر آن‌ها در فلسفه او، البته هر یک نیازمند تحقیق مفصل و مستقل خود هستند. از این میان، نوشته حاضر خود را به تعین دازاین با مابعدالطبیعه محدود می‌نماید؛ یعنی به تحقیق درباره تعین دازاین از طریق مابعدالطبیعه یا «تعین و تشخص مابعدالطبیعی

دازاین»^۹ می‌پردازد که به‌ویژه در آثار نخستین سال‌های پس از انتشار وجود و زمان به طور گسترده‌ای آمده‌است.

۱. ابتدا و ابتدای مابعدالطبیعه بر دازاین و این‌همانی این دو

«پرسش مابعدالطبیعه باید به طور تمام و از موقعیت اساسی دازاین پرسش‌کننده طرح شود» (م.آ. ۹، ص ۱۰۳).

این جمله کوتاه مهم‌ترین کوشش‌های هایدگر را در تقریباً یک دهه پس از انتشار وجود و زمان به خوبی خلاصه می‌نماید؛ سال‌هایی که مسئله «مابعدالطبیعه چیست؟» بیش از هر مسئله دیگری، او را به خود مشغول می‌داشت و او سودای تأسیس و تجدید مابعدالطبیعه‌ای دیگر در سر داشت، به‌ویژه با چشم دوختن به فلسفه کانت. ابتدا و ابتدای مباحث مابعدالطبیعه هایدگر بر دازاین را نگاهی گذرا بر آثار همین دوره بی‌هیچ زحمتی نشان می‌دهد. در درس گفتار «مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه»^{۱۰} (ایرادشده در نیم‌سال زمستانی ۱۹۲۹/۳۰)، او نخست مفاهیم «عالم»، «پایان‌مندی / محدودیت»^{۱۱} و «عزلت / تنهایی»^{۱۲} را برای مابعدالطبیعه بنیادین می‌داند و بعد همه این‌ها را به حال ملال برمی‌گرداند که به نظرش حالت اصلی دازاین یا «دازاین امروزی ما» (یعنی اروپاییان) است (ر.ک؛ م.آ. ۲۹/۳۰، §§ ۱۹ تا ۳۸، یعنی ص ۲۷۴-۱۱۱). ولی هایدگر در رساله «مابعدالطبیعه چیست؟» (نگارش سال ۱۹۲۹ م.)، «دل‌شوره»^{۱۳} را نیز حال اصلی دازاین می‌خواند و سررشته بحث خود درباره مابعدالطبیعه قرار می‌دهد (ر.ک؛ م.آ. ۹، ص ۱۱۱ به بعد). این رساله را او اصلاً صرف نشان دادن اهمیت عدم برای مابعدالطبیعه می‌کند، ولی در آن تمام بار بحث خود را بر شانه دازاین و حال اصلی او می‌نهد. در کتاب کانت و مسئله مابعدالطبیعه^{۱۴} (منتشر در سال ۱۹۲۹ م.) نیز تأسیس اساس مابعدالطبیعه سرانجام به تحلیل دازاین و دقیقاً به پایان‌مندی / محدودیت او ختم می‌شود (ر.ک؛ م.آ. ۳، بخش چهارم، بخصوص ص ۲۱۸ به بعد). هایدگر به‌علاوه در کانت، فلسفه خود را «مابعدالطبیعه دازاین» می‌خواند که طبیعتاً عنوان دیگری است بر «هستی‌شناسی بنیادین» او (ر.ک؛ م.آ. ۳، ص ۱). چند سال بعد، او در نخستین درس گفتارش درباره هولدرلین (م.آ. ۳۹)، حتی این تعلق و درهم‌تنیدگی دازاین و مابعدالطبیعه را به موضوعات

جدیدی چون شعر و زبان نیز بسط می‌دهد، اما این بار به مدد حال اصلی «غم»^{۱۵}، آن هم برای آنکه در آخر کار «مقام مابعدالطبیعی شعر هولدرلین»^{۱۶} را مشخص نماید (ر.ک؛ م.آ. ۳۹: ۷۹-۸۳).

خلاصه کلام اینکه هایدگر مسئله مابعدالطبیعه را تبدیل به مسئله دازاین و تشخیصات وجودی او می‌کند، به‌ویژه در سال‌های نخستین پس از انتشار وجود و زمان. خود او در مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه (ر.ک؛ م.آ. ۲۹/۳۰)، این نکته را چنین تصریح می‌کند: «مابعدالطبیعه به تاریکنای ذات انسان بازگشته و بازمی‌گردد. پرسش ما درباره اینکه «مابعدالطبیعه چیست؟»، به پرسش «انسان چیست؟» تطور یافت» (م.آ. ۲۹/۳۰: ۱۰).

ولی اصلاً چرا هایدگر مابعدالطبیعه‌اش را بر دازاین استوار می‌کند؟ پاسخ را باید در تلقی خاص او در این دوره از مابعدالطبیعه جست، به‌ویژه در گستردگی که برای پرسش‌های مابعدالطبیعی قائل است. هایدگر در مواضع مختلف تأکید دارد که پرسش‌های مابعدالطبیعی اساساً طوری هستند که حتی دازاین سؤال‌کننده را هم در بر می‌گیرند (ر.ک؛ م.آ. ۲۹/۳۰، ص ۱۳ و ۲۶۸؛ نیز: م.آ. ۹، ص ۱۰۳ و ۱۲۰ به بعد)؛ مثلاً در همان سطرهای نخستین «مابعدالطبیعه چیست؟»، وی رساله خود را با تأکید بر همین نکته شروع می‌کند. در اینجا او دو ویژگی برای پرسش‌های مابعدالطبیعی برمی‌شمارد که دومی آن همین گستردگی و سعه آن‌ها است که دازاین پرسش‌کننده را هم در بر می‌گیرد:

«اول اینکه هر پرسش مابعدالطبیعی همواره تمام مباحث را در بر می‌گیرد. آن‌ها همانا خود همین تمامی هستند [و بس]. سپس هر پرسش مابعدالطبیعی فقط می‌تواند چنان پرسیده شود که پرسش‌کننده را — به طور صرف^{۱۷} — در پرسش به همراه داشته باشد؛ یعنی با پرسش مطرح نماید» (م.آ. ۹، ص ۱۰۳؛ نیز: همین، ص ۱۲۰ به بعد و م.آ. ۲۹/۳۰، ص ۱۳ و ۲۶۸؛ همچنین: آ. ۶/۱، ص ۴۰۹ و م.آ. ۶/۲، ص ۱۲۰).

نسبت میان دازاین و مابعدالطبیعه را مسلماً باید از طرف دازاین نیز ملاحظه کنیم. از این زاویه که بنگریم، مابعدالطبیعه نیز به دازاین تعلق دارد و درست به همین دلیل تبدیل

به امری وجودی می‌شود، در ضمن وجود دازاین. پس رابطه میان دازاین و مابعدالطبیعه نه یک‌طرفه است و نه یک مسئله نظری صرف؛ یعنی نباید مابعدالطبیعه‌ای را که هایدگر می‌گوید، همچون یک نظام نظری مابعدالطبیعی تصور کنیم که سنگ بنایش دازاین است و بنایش خصایص شخصیتی او. به هر حال، مابعدالطبیعه جزو ارکان وجودی دازاین است و حتی مهم‌ترین اتفاقی که می‌تواند در دازاین روی دهد. خود هایدگر به صراحت می‌گوید که مابعدالطبیعه «حادثه بنیادین در دازاین»^{۱۸} است.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که: چگونه و کی چنین اتفاقی در دازاین روی می‌دهد؟ هایدگر این را به پرسش از موجود مین حیث هو موجود برمی‌گرداند که آن را «پرسش راهنمای» مابعدالطبیعه می‌خواند؛ پرسشی که اغلب او آن را به این صورت تقریر می‌کند: «موجود مین حیث هو به طور کلی»^{۱۹}. مابعدالطبیعه وقتی امکان وقوع می‌یابد که دازاین در وجود خود با همین پرسش راهنما درگیر شده باشد. این پرسش را خود هایدگر از سوی دیگر با مفهوم «عالم» درهم می‌تند که می‌دانیم از مفاهیم بنیادین فلسفه اوست. عالم نیز در اصل به دازاین و شئون وجودی او برمی‌گردد؛ چه در وجود و زمان و چه در سال‌های نزدیک به انتشار آن. حال نکته این است که هرچند عالم جزو ارکان وجودی دازاین به حساب می‌آید، ولی از سوی دیگر، خود با پرسش از موجود مین حیث هو موجود قوام می‌گیرد (ر.ک؛ م.آ. ۲۹/۳۰، ۶۴-۸ §§). به طور کلی، پرسش راهنمای مابعدالطبیعه در اندیشه هایدگر اهمیت بسیار زیادی دارد، به طوری که قطعاً می‌توانیم بگوییم در طول تمام راه‌هایی که در وجود و زمان و پس از آن رفته‌است، آن را راهنمای خود قرار داده‌است. در اینجا فقط به ذکر چند نمونه اکتفا می‌کنیم: در همین درس گفتار مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه که بدان ارجاع دادیم، هایدگر نشان می‌دهد که چگونه حال اصلی ملال، سرانجام دازاین را وامی‌دارد پرسش راهنمای مابعدالطبیعه، یعنی پرسش از موجود مین حیث هو به طور کلی را بر عهده بگیرد. چند سال بعد نیز هنگام تفسیر هولدرلین، در اولین درس گفتارش درباره وی، هایدگر باز همین پرسش را مبنای کار خود قرار می‌دهد (ر.ک؛ م.آ. ۳۹، ص ۱۴۱ به بعد)، تا همان طور که پیش از این اشاره کردیم، مقام مابعدالطبیعی شعر هولدرلین را معلوم نماید. حتی در سال‌های بعد از آن نیز که هایدگر متعرض نیچه و هیچ‌انگاریش می‌شود، دقیقاً بر اساس همین پرسش از

موجود، او را ذیل سنت کهن مابعدالطبیعه قرار می‌دهد: «تفکر نیچه در مسیر بلند پرسش راهنمای فلسفه که کهن است، می‌رود: موجود چیست؟» (م.آ. ۶/ I: ۲). درست به اعتبار مسئله مابعدالطبیعه است که هایدگر دو اصطلاح «اراده معطوف به قدرت» و «بازگشت جاویدان همان» نیچه را به پرسش از موجود بازمی‌گرداند و آن‌ها را همچون تفسیر نیچه از وجود موجود تشریح می‌کند (مثلاً؛ ر.ک؛ م.آ. ۶/ I، فصل اول و دوم؛ نیز: م.آ. ۶/ II، فصل ششم). خلاصه هایدگر در همه مواردی که پرسش راهنمای مابعدالطبیعه را به میان می‌کشد، می‌خواهد روشن کند که چگونه دازاین در موقعیتی قرار می‌گیرد که خود را در میانه موجودات من حیث هو در طور کلی آن‌ها می‌یابد و بعد موجود و در بن و بنیان آن وجود را به پرسش می‌گیرد.

نسبت میان مابعدالطبیعه و دازاین، ولی بنیانی‌تر از این رابطه دوسویه‌ای است که تاکنون گفتیم؛ چراکه او نهایتاً قائل به این‌همانی یا هوهویت یا عینیت^{۲۰} آن دو است: «مابعدالطبیعه حادثه اصلی در دازاین است. مابعدالطبیعه خود دازاین است» (م.آ. ۹: ۱۲۲؛ نیز نگ: م.آ. ۲۹/۳۰، §7).

اکنون می‌توانیم بدانیم که چرا هایدگر عنوان «مابعدالطبیعه دازاین» به فلسفه خود می‌دهد؛ مابعدالطبیعه‌ای که او در عین حال آن را «هستی‌شناسی بنیانی» هم می‌خواند. این‌همانی دازاین و مابعدالطبیعه یا هستی‌شناسی را اگر به اعتبار دازاین بنگریم، عنوان فلسفه هایدگر «مابعدالطبیعه دازاین» است، ولی اگر آن را به اعتبار هستی‌شناسی لحاظ کنیم، عنوان «هستی‌شناسی بنیانی» گویاتر خواهد بود^{۲۱}.

۲. درهم‌تنیدگی دو مسئله انسان و مابعدالطبیعه در دهه‌های بعد

داستان درهم‌تنیدگی دازاین و مابعدالطبیعه طول و تفصیل بسیار دارد و در آثار دو-سه دهه آخر راه فکری هایدگر نیز ادامه می‌یابد، با این تفاوت که او به‌جای اصطلاح دازاین، لفظ عام‌تر "انسان" را می‌نشانند، یعنی بعدها آن تعلق و درهم‌تنیدگی را که گفتیم، میان انسان و مابعدالطبیعه برقرار می‌کند. در این زمینه، باید به این دو نکته مهم نیز توجه داشت که اولاً دازاین به تدریج جایگاه خود را در قلب و اندیشه هایدگر از دست

می‌دهد و ثانیاً او دیگر سودای تأسیس مابعدالطبیعه ندارد، بلکه حتی یکی از وظایف اصلی خود را غلبه بر مابعدالطبیعه یا گذر از آن می‌داند. اصلاً هایدگر در مراحل بعدی اندیشه خود، چنان با شدت و حدت از «غلبه بر»^{۲۲} یا «گذر از»^{۲۳} مابعدالطبیعه سخن می‌گوید که دیگر جایی حتی برای مابعدالطبیعه دازاین باقی نمی‌گذارد تا آن را در مقام هستی‌شناسی بنیانی پیش بنهد.

این تحول و گذر از اصطلاح دازاین به انسان در زبان هایدگر مسلماً یکباره صورت نگرفته‌است. او پیش از این، در کتاب *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* دو تقریر عام و خاص از نسبتی که گفتیم، پیش نهاده بود. تقریر خاص همان تلازم و درهم‌تنیدگی دازاین و مابعدالطبیعه است در چارچوب اندیشه آن روزگار خود وی که پیش‌تر اندکی از آن گفتیم. مابعدالطبیعه مهم‌ترین اتفاق در دازاین است و حتی آن‌ها با هم این‌همانند. هایدگر تمام بخش چهارم کتاب مذکور را صرف این می‌نماید که با نظر بر فلسفه کانت نشان دهد مابعدالطبیعه دازاین به چه معنایی هستی‌شناسی بنیانی است. ولی تقریر عام به این دقت نیست و به مقام پرسش از انسان در فلسفه کانت می‌پردازد؛ آن هم همچون نمونه‌ای والا از مابعدالطبیعه به طور کلی. او حتی با ارجاع به آثار کانت تصریح‌های وی بر این مسئله را نیز نقل می‌کند. کانت همه مسائل مابعدالطبیعه را در سه سؤال بنیادین خلاصه می‌کند: «چه می‌توانم بدانم؟»، «چه می‌توانم بکنم؟» و «چه امیدی می‌توانم داشته باشم؟». علاوه بر این، او تصریح می‌کند که این سه سؤال مبتنی هستند بر سؤال چهارم «انسان چیست؟» (ر.ک؛ م.آ. ۳: ۲۰۶ به بعد و مجتهدی، ۱۳۷۶: ۱۵۳). به همین دلیل، کانت انسان‌شناسی یا آنتروپولوژی را علم یا رشته بنیانی در مابعدالطبیعه می‌دانست که هایدگر قسمت اول از بخش چهارم کتاب *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* را به توضیح و تبیین این مبحث اختصاص داده‌است.^{۲۴}

آری، درهم‌تنیدگی معانی مابعدالطبیعه و انسان منحصر به اندیشه کانتی نیست، بلکه بنای مابعدالطبیعه را اصلاً بر این سؤال بنیانی پی ریخته‌اند، ولی مشکل مابعدالطبیعه آن است که این کار را نصفه و نیمه انجام می‌دهد و پرسش انسان را در بنیان ژرف‌کاوی نمی‌کند، بلکه به تعبیر اهل شعر و ادب، فقط «مرتکب» آن می‌شود. این نقص بزرگ را هایدگر در کتاب مذکور خود در نمونه کانت نشان داده‌است. اصلاً توجه به اینکه هایدگر

مابعدالطبیعه دازاین را هستی‌شناسی بنیانی می‌داند و اینکه می‌کوشد چگونگی درگیر شدن دازاین با پرسش مابعدالطبیعه را در بُن و بنیان آن نشان دهد، گویای همین مطلب است (رک: م.آ.۳: بخش چهارم). برای رعایت اختصار، در اینجا از آوردن جزئیات ایرادهای هایدگر می‌پرهیزیم. ایراد مبنایی او را هم البته به‌اجمال از آثار بعدیش خواهیم آورد تا در عین حال، به تداوم این مسئله و نیز به پیوند بین‌متنی این بحث توجه دهیم.

ولی این پیوند بنیادین در آثار هایدگر آن‌قدر مکرر و پردامنه است که ما مجبوریم فقط به ذکر یک نمونه اکتفا کنیم. نمونه نیچه از این نظر شاخص است که اولاً هایدگر تقریباً تمام زوایای فلسفه او را بر اساس پرسش راهنمای مابعدالطبیعه (پرسش از موجود به اعتبار آنکه موجود است)، تفسیر می‌نماید (مثلاً، ر.ک؛ م.آ. ۶/۲: ۳۱۰)، ثانیاً مدتی طولانی را (حدود دو دهه) صرف تدریس و تألیف درباره فلسفه او کرده‌است (Zamani, 2012: VI.2).^{۲۵} در درس گفتار «نیچه: هیچ‌انگاری اروپایی» (ایرادشده در سال ۱۹۴۰م.) هایدگر به مسئله انسان و مابعدالطبیعه نزد کانت برمی‌گردد^{۲۶}؛ یعنی به «این تأمل مابعدالطبیعی در باب مابعدالطبیعه»^{۲۷} که در اصطلاحات خود کانت تبدیل به «مابعدالطبیعه مابعدالطبیعه»^{۲۸} شده‌است و به نظر هایدگر «در عمل هر متفکری از آن سخن می‌گوید که در تاریخ مابعدالطبیعه دوره جدید از دکارت تا نیچه موضعی می‌گیرد». به هر حال، مسئله آن‌قدر جدی است که کانت «مابعدالطبیعه را همچون اساسی طبیعی»^{۲۹} به طبیعت انسان برگرداند (ر.ک؛ م.آ. ۶/۲: ۲۱۸). هایدگر پس از این تصریح به بنیانی بودن مسئله و از این رو، عمومیت آن در مابعدالطبیعه به دو سه اشکال در کار کانت اشاره می‌کند. اشکال عمده‌ای که او بر تمام فلسفه جدید وارد می‌آورد، همانا سوپژکتیویسم است که از بحث فعلی ما فراتر می‌رود. اشکال دیگر را او ذات‌انگاری کانت می‌داند. به قول هایدگر، کانت طوری از انسان سخن می‌گوید که گویی «طبیعت انسان» به‌طور واضح مشخص است! گویی حقیقت این تشخیص و تأسیس اساس^{۳۰} چنین حقیقتی، اصلاً و ابداً غیرقابل سؤال است! (ر.ک؛ م.آ. ۶/۲: ۲۱۸).

از این پیوستگی بین‌متنی که بگذریم، تفاوت نیچه با کانت در آن است که به مباحث پیرامون پرسش اولای انسان در بُن مابعدالطبیعه، به جای انسان‌شناسی^{۳۱} عنوان روان‌شناسی^{۳۲} می‌دهد. ولی هایدگر حتی در اینجا نیز باز هم این‌همانی می‌بیند و

«روان‌شناسی نیچه» را «هم‌معنای مابعدالطبیعه» می‌داند (ر.ک؛ م. آ. ۶/۲: ۵۱)، یا آنکه کمی بعد می‌گوید:

«روان‌شناسی عنوانی است بر هر مابعدالطبیعه‌ای که انسان را، یعنی انسانیت صرف را، نه فقط "من" منفرد را همچون سوژه تلقی می‌کند، همچون معیار و قلب و یا بنیان و غایت همه موجودات قرار می‌دهد. از این رو، اگر هیچ‌انگاری همچون «وضعیت روان‌شناختی» لحاظ شود، بدین معنا خواهد بود که «هیچ‌انگاری مربوط است به مقام انسان در میانه موجودات به طور کلی، [و] کیفیت و نحوه‌ای که خود را در ربط با موجود من حیث هو قرار می‌دهد، [و] نحوه‌ای که] این نسبت را و خودش را شکل می‌دهد و مدعی آن می‌شود...» (م. آ. ۶/۲: ۵۲).

انسان‌شناسی به ما این امکان را می‌دهد که قدم بعد را برداریم. در سال نگارش نقل قول بالا (۱۹۴۰ م.) هایدگر در درس‌گفتار «مابعدالطبیعه در ایدئالیسم آلمانی، به سوی تفسیری نو از شلینگ [و رساله‌اش]: تحقیقاتی فلسفی در باب ذات آزادی انسانی و موضوعات مرتبط با آن (۱۸۰۹ م.)»^{۳۳} (م. آ. ۴۹) باز به «انسان‌شناسی» برمی‌گردد، منتهی آن را به کمک اصطلاح کهن «عالم صغیر»^{۳۴} چنین توضیح می‌دهد:

«انسان خود عالم صغیر است؛ همان موجودی که نزد او همه تشخیصات موجودات در حد کوچک به هم می‌رسند. لذا باید از آنجا همه موجودات تفسیر شوند. هر موجودی مضمون ذات/ ماهوی آن (مورفه/ صورت) را البته از انسان وام می‌گیرد. هر تفسیری از موجود یک انسان‌شناسی خاص است. از این رو، بنیادی‌ترین سخن در باب موجود به طور کلی و در باب خود وجود در حقیقت، [آن]، البته در انسان‌شناسی قرار دارد» (م. آ. ۴۹: ۷۲).

هنگامی که از درهم‌تنیدگی مباحث انسان و مابعدالطبیعه سخن گفته می‌شود، بحث ما ناقص خواهد ماند، اگر بر آنچه هایدگر در باب انسان مابعدالطبیعی یا Animal rationale (حیوان عاقل) می‌گوید، چشم ببوشیم. مابعدالطبیعه را هایدگر در حقیقت، مستلزم فهم خاصی از انسان می‌داند و به بیان بهتر، او این فهم خاص از انسان را در بُن تمام صورت‌های گوناگونی می‌بیند که مابعدالطبیعه در طول تاریخ اندیشه غرب به خود

دیده‌است. عنوانی که در همه این تاریخ بلند به آن انسان خاص داده‌اند، همانا تعبیر مشهور لاتینی Animal rationale (حیوان عاقل) است که در واقع، ترجمه لاتین تعریف بسیار مشهور ارسطو است از انسان که می‌گوید: ζῷον λόγον ἔχον (زوون لگن اشن) که در عالم اسلامی، آن را به «انسان، حیوان ناطق است» برگردانده‌اند.

ما تعلق و درهم‌تنیدگی انسان به معنای حیوان عاقل / ناطق را با مابعدالطبیعه در این جملات از «درآمدی» می‌یابیم که هایدگر در سال ۱۹۴۹ میلادی، یعنی بیست سال پس از تألیف، بر «مابعدالطبیعه چیست؟» نوشته‌است: «مادام که انسان، حیوان عاقل باقی بماند، او حیوان مابعدالطبیعی^{۳۵} است. مادام که انسان خود را همچون موجود زنده عاقل بفهمد، پیرو سخن کانت، مابعدالطبیعه به طبیعت انسان تعلق دارد» (م.آ.۹: ۳۶۷-۳۶۸). بنابراین، هایدگر این رشته تعلق و درهم‌تنیدگی مابعدالطبیعه با دازاین را در دهه‌های بعد نیز محکم دنبال کرده‌است.

۳. مختصری از درهم‌تنیدگی دازاین و مابعدالطبیعه در آثار نخستین هایدگر

سابقه بحث جدی و اصلی در باب تعلق و درهم‌تنیدگی دازاین و مابعدالطبیعه لاقلاً به آخرین درس گفتار هایدگر در دوره اول درس‌هایش در فرایبورگ و در نیمسال تابستانی ۱۹۲۳ میلادی می‌رسد؛ یعنی به درس گفتار هستی‌شناسی (تأویل به فعلیت)^{۳۶} (م.آ.: ۶۳). این درس گفتار قطعاً اولین جایی است که هایدگر در آن کم‌وبیش همان اصطلاحات و فلسفه‌ای را به میان می‌آورد که بعداً در وجود و زمان می‌بینیم. در اینجا، او به تفصیل وارد بحث انسان می‌شود و نخست به‌اجمال سابقه انجیلی معنای انسان را از کتاب مقدس تا به دوره معاصرش نزد ماکس شلر دنبال می‌کند (§4). ولی جالب برای ما، فقره بعدی (§5). این درس گفتار است که در آن هایدگر سابقه فلسفی معنای انسان را بازمی‌گوید؛ چراکه همان تعریف ارسطویی «انسان حیوان عاقل / ناطق» را سررشته جستجوی تاریخی خویش قرار می‌دهد که پیش‌تر بدان اشاره کردیم. البته هدف اصلی هایدگر آن است که این تلقی رایج را پشت سر بگذارد (ر.ک؛ م.آ. ۶۳: ۲۱). فقرات بعدی این درس گفتار معلوم می‌کنند که او معنای دازاین (یا فاکتسیته / فعلیت)^{۳۷} را در مقابل

سنت کلامی - فلسفی غرب پیش نهاده و بسط داده است. آری، در این درس گفتار نیز هم تعلق و درهم تنیدگی دازاین و مابعدالطبیعه را و هم هویت گرفتن دازاین از طریق تعیین بالفعل^{۳۸} مابعدالطبیعه را به وضوح می بینیم؛ آن هم همچون امری که به طور تاریخی تحقق دارد. فقط باید این تفاوت را لحاظ کنیم که در آن روزگار، خود لفظ مابعدالطبیعه نقش چندانی در فکر و زبان هایدگر بازی نمی کند و به جای آن نقش اول را هستی شناسی بر عهده می گیرد^{۳۹}.

در این درس گفتار که هرمنوتیک یا تأویل، چنان که از عنوان آن نیز برمی آید، جزء اصلی ترین مباحث است، هایدگر تأویل را نه در متن و شیوه خواندن و فهمیدن آن، بلکه در شرح و بسطی^{۴۰} می بیند که در خود دازاین و وجودش می افتد. به همین دلیل، او همانند وجود و زمان سخن از معنای «تفسیر به خود» یا «خودتفسیری»^{۴۱} دازاین می گوید^{۴۲}. بنابراین، اگر پای هستی شناسی یا پدیدارشناسی را به میان می کشد، آن را همچون تفسیری می داند که در دازاین و وجودش، یعنی در خودیت و خویشتن او روی می دهد. از سوی دیگر، چون هایدگر در این درس گفتار به تاریخ نیز عمیقاً نظر دارد، تأویل، شرح و بسطی را که در مقام تأویل در خویشتن دازاین می افتد، در عین حال، به صورت تاریخی می بیند، ولی با روش خاصی که دارد. هایدگر غالباً مسیر تاریخ را در فلسفه اش از آخر به اول طی می کند. از این رو، در درس گفتار مورد بحث ما، اصطلاح «امروز» یا «امروزه روز»^{۴۳} برای او اهمیت بسیاری می یابد (ر.ک؛ م.آ: ۶۳ و ۸ و ۷ §§)؛ چراکه به نظر او معیاری است برای فهمیدن دازاین و شرح و بسطی که در خویشتن او در گرفته است:

«نحوه ای که یک زمانه^{۴۴} (امروز آن دوره/ امروز مربوط به آن)^{۴۵} گذشته را (یک دازاین یا دازاین گذشته اش را) می بیند و به زبان می آورد، حفظ یا رها می کند، نشانه ای است برای آنکه یک دوره معاصر چه نسبتی با خویش یافته است و چگونه به عنوان دازاین در این "مقام"^{۴۶} خود هست. خود این معیار صرفاً صورت خاصی برای بنیان هویت فعلیت^{۴۷} و برای زمان مندی^{۴۸} است» (م.آ. ۶۳: ۳۵-۳۶).

اصل سخن او به زبانی غیرهایدگری به اجمال چنین است که تقریباً مهم ترین

پدیده‌های فرهنگی برای او، لااقل در این دوره، مصداق تفسیر به خود (یا تفسیر به ذات یا خودتفسیری) دازاین‌اند (ر.ک؛ م.آ، ۶۳: ۳۳ و ۵۷ بند آخر)، ولی هایدگر در اینجا فقط بر دو صورت اصلی آن تمرکز می‌کند: فلسفه و تاریخ. برای همین است که می‌گوید:

«در تاریخ و فلسفه، دازاین به طور مستقیم یا غیرمستقیم از خویشتن خویش سخن می‌گوید و اما این یعنی او یک تلقی از خویش دارد که وی را می‌سازد^{۴۹}. بدین گونه، او در این مقام^{۵۰} چنین و چنان شرح و بسط یافته‌است^{۵۱}. همین نحوه‌ها خود چگونگی^{۵۲} این شرح و بسط یافتن هستند» (م.آ، ۶۳: ۴۸ د)^{۵۳}.

بنابراین، هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعه یا فلسفه (اگر این‌ها را به معنای عام و مترادف با هم بفهمیم)، نه فقط با دازاین درهم‌تنیده‌اند، بلکه عین خود دازاین و شرح و بسطی هستند که در وجود و خویشتن او افتاده‌است. در اینجا، ما برای پرهیز از اطالۀ کلام از توضیح بیشتر هر یک از این دو نحوه تفسیر دازاین از خودش اجتناب می‌کنیم و فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌نماییم که حتی نقد هایدگر بر فلسفه معاصرش نیز هم به همین تعلق و درهم‌تنیدگی دازاین و فلسفه برمی‌گردد و هم به بی‌توجهی به دازاین و مسائل پیرامونش. خوب، «ناکافی بودن بنیادین هستی‌شناسی به میراث‌مانده امروز» برای آن است که مضامینی که «موضوع هستند و موضوعیت موضوعات خاص آن‌ها» بر «دازاین و امکانات دازاین» استوار نیست (ر.ک؛ م.آ، ۶۳: ۳). در حقیقت، در اینجا نیز کم‌وبیش همان ایرادی را بر هستی‌شناسی معاصرش وارد می‌داند که بعدها در کانت و مسئله مابعدالطبیعه بر کانت و اصلاً بر تاریخ مابعدالطبیعه وارد می‌آورد که پیش از این ذکر کردیم. در واقع، هایدگر دازاین را همچون یک راه حل پیش می‌کشد؛ راه حلی که آن را او در ضمن معرفی هستی‌شناسی امروزی توضیح می‌دهد. در اینجا نیز باز بر درهم‌تنیدگی و این‌همانی دازاین و فلسفه یا مابعدالطبیعه با این عبارت تأکید می‌کند: «این [هستی‌شناسی امروزی = هستی‌شناسی خود هایدگر] مدخل را جابه‌جا می‌کند به یک موجود تعیین‌کننده در میان مباحث فلسفی: دازاین که از او و برای او فلسفه "هست"» (م.آ، ۶۳: ۳).

از این رو، هایدگر پس از این، تکلیف فلسفی خود را چیزی نمی‌داند جز تعیین موقعیت^{۵۴} دازاین و معلوم کردن تشخصات وجودی او؛ تکلیفی که ادای آن را وی در

تمام دوره ماربورگ و هستی‌شناسی بنیانی ادامه می‌دهد. خواهیم گفت که به این اعتبار، تألیف وجود و زمان نیز در حقیقت، جز برای ادای همین وظیفه نیست. علاوه بر این، هایدگر در درس گفتار هستی‌شناسی، دازاین را همچون امری لحاظ می‌کند که به طور بالفعل و انضمامی تعیین و تشخیص دارد و دعوی خود را بر «عموم انسان‌ها و فرهنگ‌ها» نمی‌گستراند:

(۱) فلسفه در زندگانی بالفعل خود، طور موجود معرفت است که در آن، دازاین بالفعل خود را بی‌پروا در جهت خویش باز می‌کند و بی‌ملاحظه‌ای بر خویش می‌نهد. (۲) فلسفه به عنوان چنین چیزی مکلف بدان نیست که غم عموم انسان‌ها و فرهنگ‌ها را بخورد و حتی [بار] غم پرسش‌کردن را از نسل‌های آتی یک بار برای همیشه بردارد و یا فقط در ادعاهای اشتباه‌آمیز اعتبار داشتن ملاحظه نماید» (م.آ. ۶۳: ۱۸)

۴. نسبت میان دازاین و مابعدالطبیعه در وجود و زمان

اکنون رسیده‌ایم به وجود و زمان، البته با به‌کار بستن روشی خاص که در واقع، سیر اجمالی ما در آثار هایدگر از آن پیروی می‌کند. اصل اول این روش می‌گوید مطالعه موضوعات مختلف فلسفه هایدگر را نباید از وجود و زمان آغاز کرد، دست‌کم برای آنکه هایدگر این شاهکار فلسفی خود را ناتمام گذاشت (ر.ک؛ م.آ. ۴۹: ۳۹-۴۰ و Biemel 1998, S. 35) و برای آنکه بعدها نیز از آن فاصله انتقادی گرفته‌است (مثلاً؛ ر.ک؛ م.آ. ۶۷: ۲۶۴ به بعد؛ م.آ. ۱۲: ۱۰۳-۱۰۴ و م.آ. ۱۴: ۱۰۳) و هم به دلیل ابهام‌هایی که در خود این متن هست و جز به کمک آثار هم‌زمان با آن رفع‌شدنی نیست. پس این نوشتار برخلاف روش رایج پیش می‌رود که مبنای فهم اندیشه هایدگر را این کتاب می‌گیرد. در مقابل، مطالعه هایدگر را نخست از آثار او در اولین سال‌های پس از انتشار وجود و زمان آغاز می‌کند که نگارنده آن را به دلایلی که جای توضیح آن اینجا نیست، کلیدی‌ترین دوره در مطالعات هایدگر می‌داند. بنا بر اصل دوم این روش، بسط یک موضوع را در دهه‌های بعد پی باید گرفت که ما این را نمونه‌وار به انجام رساندیم. در مرحله سوم، به آثار هایدگر در دوره پیش از تألیف این شاهکار دوران‌ساز بازپس جهیدیم. هدف از این سه مرحله در اصل آن است که وجود و زمان را در پرانتز بگذاریم. اینک در چهارمین

مرحله، نوبت به خود این کتاب رسیده است که آن را از پُرانتز بیرون بیاوریم و موضوع مورد بحث خود را در آن جستجو کنیم؛ به بیان ساده تر، گریزی از این اصل پژوهشی نیست که مگر می شود متنی را برکنده از قبل و بعدش به تنهایی خواند؛ آن هم برای فهم فیلسوفی که دائم در راه است؟ به علاوه، بعید است که عاقلی گمان کند فهم مابعدالطبیعه به معنای خصیصه ای تعیین بخش برای دازاین به ناگهان بعد از وجود و زمان به فکر هایدگر رسیده باشد. حقیقت آن است که این متن را باید با نظر بر سمت و سوی اصلی راه فکری هایدگر و مهم ترین مراحل و منازل آن دید و پس از آن، خواند و تفسیر کرد. پس در خود این کتاب هم، دست کم به اعتبار قبل و بعدش، قاعدتاً باید بتوانیم درهم تنیدگی دازاین و مابعدالطبیعه را هم بیابیم. وجود و زمان بین دو درس گفتار مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه (م.ا. ۲۹/۳۰) و هستی شناسی (تأویل به فعلیت) (م.ا. ۶۳) قرار گرفته است. اگر از درس گفتار مفاهیم بنیادین که هایدگر مدت کوتاهی بعد از وجود و زمان ایراد کرده است، به بازپس بنگریم، حتماً باید اصطلاح دازاین او را مرتبط با مفهوم مابعدالطبیعه نزد او بفهمیم، چون تحلیلی که در اینجا از دازاین به دست داده، بالأخره به پرسش از مابعدالطبیعه انجامیده است. پس لااقل اگر به سرانجام و غایت این کتاب و مسائل آن بنگریم، دازاین به عنوان موضوع محوری آن با مابعدالطبیعه تحدید شده، تشخیص یافته است. حال اگر از درس گفتار هستی شناسی (که نخستین نگارش و سرآغاز طرح «وجود و زمان» به حساب می آید) نیز رو به پیش بنگریم، باز بی درنگ درمی یابیم که درهم تنیدگی دازاین با فلسفه، یا هستی شناسی و یا مابعدالطبیعه از پُل های بسیار مهم میان این دو متن است. فقط باید توجه داشت که در وجود و زمان و نیز در آثار پیش از آن، هایدگر تقریباً همیشه «هستی شناسی» را به کار می برد و «مابعدالطبیعه» را به ندرت استعمال می کرد.

اگر به خود متن وجود و زمان نیز بنگریم، پیش از هر چیز خود ساختار طرح اولیه آن (و نه کتاب فعلی) هم درهم تنیدگی و تعلق آن دو را به خوبی نشان می دهد. طبق طرح نخستین هایدگر^{۵۵} که سرفصل های اصلی آن در مقدمه وجود و زمان فعلی آمده است (م.ا. ۲: ۵۳). او بنا داشت در نیمه دوم کتاب که هرگز آن را ننوشت، دست به شالوده افکنی تاریخ هستی شناسی^{۵۶} غرب بزند. اگرچه هایدگر نگارش چهار بخش از

بخش‌های شش‌گانه کتاب (نیمه دوم و بخش معروف سوم از نیمه اول: زمان و وجود) را رها کرد، ولی عناوین و امهات مطالب آن‌ها را در مقدمه وجود و زمان فعلی آورده‌است، به‌ویژه در فقرة ششم خطوط اصلی نیمه دوم طرح اولیه را می‌یابیم که درنگی کوتاه بر آن ارتباط دازاین با مابعدالطبیعه در این کتاب را نشان می‌دهد.

فقره ششم پیش از هر چیز سخن از تاریخ و تاریخ‌مندی دازاین می‌راند و بر این تصریح می‌کند که اصلاً پرسش از وجود و معنایش برای آن است که دازاین «خود را به طور تاریخی بفهمد» و درباره «تاریخ خاص آن پرس‌وجو نماید» (م.آ. ۲: ۲۸). این فقره همچنین از «سنت» پرهیز می‌دهد که از عوارض تاریخی بودن دازاین است، به لحاظ آنکه حجاب برهم‌انباشته تاریخت دازاین می‌شود. سرانجام، هایدگر بحث را به «شالوده‌افکنی تاریخ هستی‌شناسی» می‌رساند تا در ضمن نیز پای دازاین را درهم‌تنیده با هستی‌شناسی به میان بکشد. ولی از سوی دیگر، او هستی‌شناسی را همچون سنتی تاریخی می‌فهمد که بالفعل^{۵۷} و انضمامی تحقق دارد، به این دلیل ساده که سه مرحله مهم آن عبارتند از: هستی‌شناسی کانتی، نوع دکارتی-قرون وسطایی آن و سرانجام، سنخ یونانی آن. در نحوه کار هایدگر باید به سه نکته مهم توجه داشت: اولاً هایدگر اصلاً می‌خواهد نشان بدهد که این تاریخ بر اساس بازگرداندن وجود به زمان و «وقت‌مندی»^{۵۸} شکل گرفته‌است یا همان طور که خود او می‌گوید، وجود را در افق زمان ببیند. ثانیاً نباید فراموش کنیم که هایدگر مسائل تاریخ، سنت، زمان‌مندی و غیره را بر مبنای وجود دازاین طرح و بررسی می‌کند. او برین نکته از همان سطر اول فقره ششم تصریح می‌کند که هر تحقیقی را، از جمله پرسش از وجود و معنای آن که بر مبنای زمان‌مندی و وقت‌مندی است، جزو امکانات موجودیت دازاین می‌داند (ر.ک؛ م.آ. ۲: ۳۱). در حقیقت، موضع او صورت و بیان دیگری است از همان تفسیر به خودی که در درس گفتار هستی‌شناسی، در خویشتن دازاین می‌افتد. در نتیجه، تحقیق شالوده‌شکنانه او در تاریخ هستی‌شناسی هم نمی‌تواند از این اصل مستثنی شود؛ یعنی آن را بر مبنای دازاین به انجام می‌رساند. ثالثاً هایدگر در اینجا هم همانند درس گفتار هستی‌شناسی مسیر هستی‌شناسی را برعکس سیر زمانی-تاریخی طبیعی و رایج در پیش می‌گیرد؛ یعنی از امروز و از آخرین مرحله شروع می‌کند تا در انجام تحلیل خود به سرآغاز هستی‌شناسی در یونان برسد. این است که هایدگر بنا داشت در اولین قدم از

شالوده‌شکنی تاریخ هستی‌شناسی سراغ از کانت و مابعدالطبیعه‌اش بگیرد (ر.ک؛ م.آ. ۲: ۳۱-۳۲).

هایدگر در همین فقره ششم دو اشکال عمده در کار کانت می‌بیند: اولاً او فهمی عامیانه از زمان دارد که به موضوع این نوشته ارتباط چندانی نمی‌یابد. ثانیاً او از مسئله وجود غافل است (ر.ک؛ م.آ. ۲: ۳۲)، ولی چون هایدگر طرح مسئله وجود را با دزاین درهم‌تنیده می‌داند، بلافاصله بعد از اشاره بسیار کوتاه خود (در حد یک عبارت) به غفلت کانت از این مسئله می‌گوید. در عین حال، نزد او طرح هستی‌شناسی دزاین وجود ندارد. کمی بعد هنگام اشاره به هستی‌شناسی یونانی باز هم درهم‌تنیدگی مورد بحث ما را به ترتیب زیر تصریح می‌کند: «مباحث هستی‌شناسی یونانی همانند هر یک از هستی‌شناسی‌های دیگر باید سرخ‌هایش را از خود دزاین برگیرد» (م.آ. ۲: ۳۴).

پس در حقیقت، کانت این درهم‌تنیدگی دزاین و هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعه را درنیافته بود، هرچند که قدم‌هایی در این مسیر برداشته‌است. یکی از قدم‌های مهم کانت آن است که بحث زمان را از طریق شاکله‌سازی، سرانجام به سوژه (یعنی دزاین) برمی‌گرداند، اما کار خود را آن قدر بسط نمی‌دهد که به هستی‌شناسی دزاین بینجامد. این ایراد را هایدگر با زبانی کانتی نیز چنین تقریر می‌کند که او دست به «تحلیل هستی‌شناختی سوژه بودن سوژه» نمی‌زند. هایدگر ایرادات خود را بر کانت در جمله زیر چنین خلاصه کرده‌است: «اولاً نقصان پرسش وجود است بالکل و مرتبط با آن، فقدان هستی‌شناسی موضوع بندی شده دزاین، و به بیان کانتی: [فقدان] یک تحلیل هستی‌شناسانه گسترده از سوژه بودن سوژه» (م.آ. ۲: ۳۲).

در مرحله دوم، از «بازپس رفتن شالوده‌افکنانه در تاریخ هستی‌شناسی»^{۵۹} (م.آ. ۲: ۳۳-۳۴)، هایدگر به دکارت می‌رسد، البته از طریق کانت و جزمیتی که در پذیرش «من می‌اندیشم» دکارت به خرج داده‌است. پس دکارت هم همان مشکل نادیدن هستی‌شناسی دزاین را دارد؛ چراکه وجود یا معنای وجود من اندیشنده‌اش را مبهم باقی گذاشته‌است. در عین حال، هایدگر در این قدم دوم بنا داشت نشان دهد چگونه دکارت در چارچوب هستی‌شناسی قرون وسطایی مانده‌است و نتوانسته به طور انتقادی سنگ‌هایش را از این سنت واکند (ر.ک؛ م.آ. ۲: ۳۳). اما دامنه خود هستی‌شناسی قرون وسطایی هم معلوم نمی‌شود، مگر آنکه بنیان و بنیاد یونانی آن شناخته شود.

از طریق پُل قرون وسطی، هایدگر قدم سوم خود را در شالوده‌افکنی تاریخ هستی‌شناسی برمی‌دارد و به یونان می‌رسد. نخست او اشاره دارد به اینکه یونانی‌ها موجود و معنای وجود را در جوهر می‌یافته‌اند که خود لفظاً به معنای «حضور» است، در عین آنکه افاده معنای «حال حاضر» نیز می‌کند. پس از این، همان جمله‌ای را می‌گوید که پیش‌تر نقل کردیم. سپس از آن طریق به تعریف یونانی-ارسطویی «انسان، حیوان ناطق است» می‌رسد که از ترجمه لاتینی رومی‌ها به بعد، آن را به صورت «حیوان عاقل» ترجمه کرده‌اند و فهمیده‌اند. به گفته هایدگر، این تعریف هم در اندیشه اصیل فلسفی و هم در زندگی روزمره، فهم یونانی از دازاین یا معنای وجود انسان را بازمی‌گوید. اما هایدگر با تأکید بر فهم انسان از طریق «توانایی سخن» بر لفظ لوگوس تأکید می‌نماید و آن را باز با موجود و فهم زمانی از آن ارتباط می‌دهد (ر.ک؛ م.آ. ۲: ۳۴-۳۵) که از بحث فعلی ما خارج است. تأکید دیگر او بر اهمیت ارسطو و فهم او از زمان است که تبدیل به بنیان فهم همه فیلسوفان بعد از او از زمان می‌شود. این بحث نیز باز از حوصله نوشته پیش‌رو فراتر می‌رود. به هر حال، هایدگر در بُن تحلیل خود از هستی‌شناسی، لاجرم به سراغ دازاین و تحلیل وجود او می‌رود.

از این نیز که بگذریم، هایدگر در مقدمه وجود و زمان نیز پای درهم‌تنیدگی دازاین و مابعدالطبیعه را هنگامی به میان می‌کشد که سومین امتیاز دازاین را با عنوان «امتیاز هست‌شناسانه- هستی‌شناسانه»^{۶۰} مطرح می‌نماید. او پس از آنکه مباحث پیشین خود درباره دو امتیاز هستی‌شناسانه و هست‌شناسانه دازاین (فقرات ۳ و ۴) را تلخیص می‌کند، به همین امتیاز سوم هست‌شناسانه- هستی‌شناسانه دازاین می‌رسد که برای آن است که او دست به پرسش از وجود موجود می‌زند و چنان که گفتیم، هایدگر آن را پرسش راهنمای مابعدالطبیعه می‌خواند. نخست بر اساس همین خصوصیت دازاین است که اصلاً مابعدالطبیعه یا هستی‌شناسی ممکن می‌شود. به همین دلیل، او باز با بیانی کانتی این امتیاز را «شرط امکان هست‌شناسانه- هستی‌شناسانه همه هستی‌شناسی‌ها»^{۶۱} می‌خواند. بنابراین، هر شکلی از هستی‌شناسی و این یعنی تمام تاریخ هستی‌شناسی را هایدگر بر دازاین و بر «فهم او از وجود هر موجودی که دازاین‌طور نیست» بنا می‌کند. خود هایدگر چنین می‌گوید:

«به دازاین، ولی حالا هم‌زاد [یا او] - به عنوان مقوم فهم از تکوین^{۶۲} - این امر تعلق دارد؛ فهمی از وجود هر موجودی که دازاین‌طور نیست. از این رو، دازاین امتیاز سوم را با عنوان شرط هست‌شناسانه - هستی‌شناسانه امکان هر مابعدالطبیعه دارد». (م.آ. ۲: ۱۸).

پس از همین نقل قول کوتاه نیز چنین برمی‌آید که دازاین درگیر با مسئله راهنمای مابعدالطبیعه یا پرسش از موجود مین حیث هو است، ولی مسلماً از سوی دیگر، خود دازاین هم از طریق هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه تعیین و تشخیص می‌یابد. منظور هایدگر از هستی‌شناسی، همین سنت بالفعل است و نه یک مفهوم کلی.

۵. غربی بودن، مبنای تشخیص بخش بودن خود مابعدالطبیعه^{۶۳}

مختصری که در باب درهم‌تنیدگی مابعدالطبیعه و دازاین و به تعبیری، این‌همانی آن دو آوردیم، به هر حال، به معنای تشخیص مابعدالطبیعی دازاین هم هست. اگر مابعدالطبیعه بزرگترین اتفاقی است که در دازاین می‌افتد، پس اصلاً هیچ یک از این دو بدون دیگری نمی‌توانند وجود یابند. آری، دازاین داغ مابعدالطبیعه را بر جبین خود دارد و با خیال آسوده می‌توان تعبیری چون «تشخیص و تعیین مابعدالطبیعی دازاین»^{۶۴} و «تعیین یا تشخیص دازاین به مابعدالطبیعه» را موجه دانست، منتهی صرفاً به طور صوری و در مقام نظر، و گرنه هنوز دست ما از عالم تحقق و عینیت کوتاه است. آنچه تاکنون درباره هر دوی آن‌ها گفته‌ایم، سرانجام با نظر بر مسئله موجود مین حیث هو در طور کلی آن بود که از سویی، هایدگر آن را پرسش راهنمای مابعدالطبیعه می‌خواند و از سوی دیگر، بر عهده گرفتن این پرسش را مهم‌ترین اتفاق در دازاین می‌داند. پرسش از موجود به طور کلی هم، چه به اعتبار دازاین باشد و چه به اعتبار مابعدالطبیعه، به دلیل کلیت و شمول آن هنوز پای به مقام عینیت ننهاده است و دستش از امر یگانه متعین در عینیت کوتاه است، در حالی که وقتی ما در اینجا از تعیین و تشخیص دازاین نزد هایدگر سخن می‌گوییم، آن هم به اعتبارات مختلف، در اصل، وجود بالفعل و انضمامی آن را در نظر داریم و نه توصیف صوری او را و آنچه را که به نظر باعث متمایز شدنش می‌شود. بنابراین، تا اینجا بحث نمی‌توانیم بگوییم هایدگر از یک دازاین متعین عینی یگانه

سخن می‌گوید و هنوز نمی‌توانیم بگوییم هایدگر دست به توصیف یک امر عینی زده‌است.

وجه عینی و وجودی دازاین را به اقتضای بحث خود باز باید با نظر بر مابعدالطبیعه طرح نماییم که هایدگر آن را اصولاً همچون پدیده تاریخی یگانه‌ای در مقام عینیت و تحقق تحلیل می‌کند، نه همچون یک مفهوم نظری و صوری صرف نظر از تحقق آن. دیگر همه آشنایان با هایدگر می‌دانند که او اصل و نسب مابعدالطبیعه را یونانی و ذات و اساس آن را مغرب‌زمینی می‌داند. پس مابعدالطبیعه برای او، همچون فیلسوفان عالم اسلامی، رشته‌ای از رشته‌های علوم و معارف بشری نیست، هرچند در بُن و بنیان آن‌ها تا تعیین مرزهایش با سایر رشته‌های دور و نزدیک علوم و معارف بشری موضوعیت داشته باشد. هایدگر مابعدالطبیعه را پدیده تاریخی واحد و یگانه‌ای می‌داند که در غرب نشو و نما کرده‌است و در بُن همه شئون مختلف تاریخ فکر و فرهنگ غرب نشسته‌است. ولی ارتباط این دو را وقتی به‌درستی می‌فهمیم که این رابطه را برگردانیم و از آن طرف نیز آن را بنگریم. در این صورت، خواهیم دید که خود غرب نیز هویت خویش را از مابعدالطبیعه کسب کرده‌است. در حقیقت، هایدگر تاریخ غرب را به مابعدالطبیعه بازمی‌گرداند و تحلیل خود را از تاریخ غرب بر تحلیل مابعدالطبیعه استوار می‌نماید.

این عینیت و این همانی مابعدالطبیعه و غرب را به‌روشنی در مواضع بسیاری از اندیشه هایدگر می‌توان دید، ولی برای رعایت اختصار و برای آنکه در دوره‌های آخر اندیشه او روشن‌ترین بیان خود را می‌یابد (مثلاً؛ ر.ک؛ م.آ. II / ۶: ۷۹ و م.آ. ۷: ۷۵-۷۶)، در اینجا فقط به ذکر دو نمونه از این دوره بسنده می‌کنیم. بعد یکی دو گام به عقب برمی‌گردیم و شاهی از اولین سال‌های پس از انتشار وجود و زمان می‌آوریم، مسلماً برای تأکید بر آنکه این اثر نیز در چنین حال و هوایی نوشته شده‌است. هایدگر در رساله «چه چیزی است - این فلسفه؟» (ایرادشده در سال ۱۹۵۵ م.) این همانی مابعدالطبیعه و غرب را در این جمله مختصر و در عین حال، مشهور خود گنجانده‌است: «تعبیر "فلسفه غربی" که اغلب می‌شنویم، در حقیقت، یک همان‌گویی^{۶۵} است» (م.آ. ۱۱: ۹)؛ به بیان دیگر، فلسفه و غرب نه دو چیز، بلکه یکی هستند. این همانی فلسفه یا مابعدالطبیعه با غرب مسلماً دازاین را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد. هنگامی که دازاین با فلسفه یا مابعدالطبیعه عین

هم و این همان‌اند و از سوی دیگر مابعدالطبیعه نیز به طور بالفعل، انضمامی و تاریخی کاملاً متعین باشد، پس دازاین هم همراه با آن به همین ترتیب کاملاً متعین و مشخص می‌شود و هویتی کاملاً عینی و انضمامی دارد. خلاصه در اندیشه هایدگر، غرب در عمل تبدیل به ضلع سومی شده‌است در کنار دو ضلع مابعدالطبیعه و دازاین که این دو را پایسته واقعیت عینی می‌نماید. این این‌همانی سه‌وجهی را قطعه زیر چنین بیان می‌کند:

«این پرسش: فلسفه چیست؟ پرسشی نیست که نوعی از شناخت به‌خودی‌خود (فلسفه فلسفه) را سر و سامان دهد. این پرسش همچنین، پرسشی تاریخی نیست در علاقه به اینکه معلوم نماییم چگونه آنچه "فلسفه" خوانده می‌شود، آغاز شده‌است و بسط یافته‌است. این پرسش، یک [پرسش] تاریخی، یعنی پرسشی است در باب مقدرات^{۶۶} [ما]. بالاتر از این، همو "یک"^{۶۷} [پرسشی از میان پرسش‌ها] نیست، بلکه یکه^{۶۸} پرسش تاریخی دازاین غربی - اروپایی ماست» (م.ا. ۱۱: ۱۲).

تبیین همین خصیصه تعین‌بخش مابعدالطبیعه و یگانگی بالفعل و تاریخی آن و نیز هویت گرفتن دازاین از آن طریق، فقط از اغراض فلسفه هایدگر در اواخر راه فکری او نیست. اگر قدمی به عقب‌تر بازگردیم، در رساله تحدید حدود هیچ‌نگاری بنا به تاریخ وجود^{۶۹} که حدود یک دهه قبل از دو نقل قول بالا نوشته شده‌است (۱۹۴۴/۴۶ م.)، هایدگر شبیه به مضمون آن‌ها را می‌نویسد؛ یعنی مابعدالطبیعه، انسان و غرب را درهم می‌تند:

«مابعدالطبیعه به تاریخ دوران غربی تشخص می‌دهد. انسان غربی در همه نسبت‌هایش با موجودات، و این یعنی با خود وی نیز از هر نظرگاهی [که بنگریم]، به وسیله مابعدالطبیعه حمل و هدایت می‌شود» (م.ا. II / ۶: ۳۰۹).

پیش از این، در سال‌های نزدیک به وجود و زمان نیز هایدگر به‌وضوح تمام بر ذات یگانگی مابعدالطبیعه در مقام عینیت تأکید دارد. در مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه، هایدگر آشکارا تصریح می‌کند که مابعدالطبیعه اگر به «تداوم [لفظ] یونانی آن برگردیم»، «یک کلمه نخستین^{۷۰} نیست» تا «تعبیری^{۷۱} باشد بر ساخته از یک تجربه اصیل انسانی» به طور کلی و آنگاه در همه جای عالم هم ظهوری و بروزی بیابد، بلکه یونانی‌الأصل

بوده‌است و در غرب بسط یافته‌است. (م.آ. ۲۹/۳۰: ۳۸-۳۷). بنابراین، او مابعدالطبیعه را حاصل یک تجربه ویژه می‌داند که علی‌رغم اصالت تمام آن صرفاً در غرب رخ نموده‌است. به همین دلیل، هایدگر وظیفه فلسفه خود را درست از همین جا و این گونه تعیین می‌کند:

«اینک وظیفه اصلی [ما] عبارت است از برانگیزاندن یک حال اصلی^{۷۲} برای فلسفه ورزیدن ما. من به عمد می‌گویم: فلسفه ورزیدن^{۷۳} ما، [و] نه یک فلسفه ورزیدن دلخواهی، یا حتی فلسفه به صورت فی‌نفسه^{۷۴} که ابداً وجود ندارد. "یک" حال اصلی را که حامل فلسفه ورزیدن ما باشد، باید برانگیخت، و نه "این"^{۷۵} حال اصلی را. بنابراین، نه یک حال اصلی یگانه، بلکه شماری چند وجود دارد» (م.آ. ۲۹/۳۰: ۸۹).

به واسطه همین تحقق بالفعل و تاریخی مابعدالطبیعه می‌توان در نتیجه هویت و شخصیت دازاین را هم به صورت بالفعل و تاریخی به عنوان امری غربی تعیین کرد. با این نقل قول از مفاهیم بنیانی مابعدالطبیعه، به لحاظ تقویمی فاصله چندانی با وجود و زمان نداریم. دازاین در این شاهکار دوران‌ساز را بی‌گمان باید در این افق دید و همچنان ضلعی از مثلثی بدانیم که دو ضلع دیگر آن مابعدالطبیعه و غرب هستند.

۶. نتیجه‌گیری

۱. نخستین نتیجه را در سطور پیش گرفتیم. اگر به توضیحات بالاتر خود درباره ویژگی تعیین‌بخش مابعدالطبیعه برگردیم، دازاین مطرح در وجود و زمان نیز درتئیده در مباحث مابعدالطبیعه هایدگر است. مؤید این تفسیر توضیحاتی است که پیش از این با تکیه بر فقره ششم این کتاب درباره بنیاد هستی‌شناختی آن آوردیم. بر این دو، باید این اشاره سوم را هم بیفزاییم که قبلاً در آغاز برنامه وجود و زمان در درس گفتار هستی‌شناسی (تأویل به فعلیت) هم هایدگر دقیقاً به مسئله غرب می‌اندیشد، چون هنگام تبیین خودآگاهی تاریخی، قسمت نسبتاً چشمگیری را به شپنگلر و کتاب *افول* مغرب‌زمین او اختصاص می‌دهد (ر.ک؛ م.آ. ۶۳: ۳۷-۴۰ و ۵۴-۵۷). خلاصه، هایدگر طی این سال‌ها مدام به مقدرات و سرنوشت غرب می‌اندیشید. پس اگر غرب‌اندیشی هایدگر

را بنا به دلایلی که ارائه کردیم، مسئله‌ای بدانیم که سال‌های زیاد و در ادوار مختلف فلسفه او تداوم یافته^{۷۶}، نمی‌توانیم وجود و زمان را از این روند مستثنی کنیم. حال اگر در این اثر نظر خود را به دازاین بدوزیم، در حقیقت، هایدگر در همه این سال‌ها برای تعیین وضعیت ما، یعنی انسان غربی در امروزه کوشیده‌است. در نتیجه، دازاین وجود و زمان نیز از طریق مابعدالطبیعه غربی به طور بالفعل و تاریخی تشخیص یافته‌است و از این رو، ریشه در غرب‌شناسی هایدگر دارد.

۲. دازاین، شخصیت اصلی شاهکار هایدگر، یعنی وجود و زمان است که هایدگرشناسان و هایدگرخوانان اکثراً اندیشه این حکیم بزرگ را به آن دو فرومی‌کاهند، ولی او تا آخر عمر فلسفی خود، هم با این کتاب فاصله می‌گیرد و هم اینکه به تدریج آن را دیگر بسیار کم به کار می‌برد. بعدها هایدگر در چلیپای چهارگانه^{۷۷} فلسفی خود (مثلاً؛ ر.ک؛ م.آ. ۴: ۱۵۲-۱۸۲) جایی به دازاین نمی‌دهد و تعبیر عام‌تر و عامیانه‌تر «انسان» را به کار می‌برد و روبه‌روی «خدایان» و در مقابل «آسمان» و «زمین» می‌گذارد. اکنون جا دارد بپرسیم: چرا هایدگر در راه فکری خود تا آخر دست دازاین را نمی‌گیرد و با خود نمی‌برد؟! برای اینکه دازاین مابعدالطبیعی است و حتی با آن این‌همانی و عینیت دارد. به تفصیل شرح دادیم که هایدگر عملاً پرسش از مابعدالطبیعه را به پرسش از دازاین تبدیل می‌کند. بعدها که سودای غلبه و گذشت یا درگذشتن از مابعدالطبیعه به تدریج بر او غالب آمد، دیگر نمی‌توانست بیشتر با خود ببرد.

۳. تعلق و درهم‌تنیدگی دازاین و مابعدالطبیعه به هم را البته باید با نظر بر دوگانه موجودانگاری- وجودانگاری هایدگر، در دو ساحت بفهمیم: آن را باید از سویی در حد بالفعل و انضمامی بودن تاریخی بفهمیم؛ یعنی آن طور که در تاریخ مابعدالطبیعه غربی رخ داده‌است. همچنان که گفتیم، در بُن مابعدالطبیعه به عنوان پدیده‌ای غربی که متکفل پرسش از موجود مین حیث هو است، تلقی خاصی از انسان، یعنی حیوان عاقل / ناطق نهفته‌است. از سوی دیگر، خود همین تلقی در بنیان خود مبتنی است بر تعلق دازاین، همچون ذات / حقیقت انسان به خود وجود و به پرسش از آن به اعتبار آنکه پرسش بنیانی مابعدالطبیعه است. پس این مسئله را باید به تمایز دو نوع پرسش مربوط به مابعدالطبیعه در نزد خود هایدگر برگردانیم که عبارتند از: پرسش راهنمای مابعدالطبیعه

(پرسش از موجود مین حیث هو به طور کلی) و «پرسش بنیانی مابعدالطبیعه»^{۷۸} که در واقع، پرسش از خود وجود است و در بُن پرسش از موجود رخ می‌دهد. به همین دلیل است که هایدگر راه فکری خود را در سال‌های نزدیک به وجود و زمان، «مابعدالطبیعی دازاین» می‌نامید تا در حقیقت، از این طریق تأسیس اساس مابعدالطبیعی غربی را در تاریخ نشان دهد. بنابراین، پرسش هایدگر از انسان با نظر بر ذات/ حقیقت همین انسان مابعدالطبیعی بوده است؛ یعنی نه فقط خود پرسش درباره انسان یا دازاین به طور بالفعل و تاریخی تشخیص دارد، بلکه اصلاً طرح مسائل دازاین و به‌ویژه بحث در باب تشخیصات او نیز خود عیناً مقید به همین تشخیص بالفعل و تاریخی است.

پی‌نوشت‌ها

1. Leitfrage
2. Unser geschichtliches Dasein
3. Unser heutiges Dasein
4. Langeweile
5. Grundstimmung
6. Trauer
7. Unser wissenschaftliches Dasein
8. Unser europäisch-abendländisches Dasein
9. Die metaphysische Bestimmung des Daseins
10. Grundbegriffe der Metaphysik
11. Endlichkeit
12. Einsamkeit
13. Angst
14. Kant und das Problem der Metaphysik
15. Trauer
16. Der metaphysische Ort der Hölderlinschen Dichtung
17. Als solches
18. Das Grundgeschehen im Dasein
19. Die Frage nach dem Seienden als solchem im Ganzen
20. Identität
۲۱. البته باید به این نکته نیز توجه داشته باشیم که توجه و تمرکز بر مابعدالطبیعه در بعد از وجود و زمان، آغاز یک دوره جدید فکری است، همان گونه که خودش در نامه‌اش به الیزابت بلوخ‌مان می‌نویسد (Heidegger-Blochmann, S. 33 & Brief vom 12. Sept. 1929).
22. Überwindung

23. Verwindung

۲۴. برای گزارشی فارسی از این بحث هایدگر، ر.ک؛ مجتهدی، ۱۳۷۶: ۱۵۲ به بعد.

۲۵. درس‌گفتارها و نوشته‌های هایدگر دربارهٔ نیچه بین دو نیمهٔ دهه‌های سی و چهل سدهٔ قبل پدید آمده‌اند، ولی او در اوایل دههٔ شصت آن‌ها را با هم در دو جلد منتشر کرد. این‌ها اکنون دو مجلد از ششمین شماره از مجموعهٔ آثار را تشکیل می‌دهند. نگاهی به تاریخ گفته‌ها و نوشته‌های این مجموعه، مدت طولانی اشتغال هایدگر به نیچه را نشان می‌دهد.

۲۶. هایدگر از این در همین متنی که گفتیم با عنوان «تمیز میان وجود و موجود و طبیعت انسان» (صص ۱۱۵-۱۲۰) بر اساس مسئلهٔ «تمایز وجودی‌بانه» (Ontologische Differenz) بحث می‌کند.

27. Diese Besinnung der Metaphysik

28. Die Metaphysik von der Metaphysik

29. Naturanlage

30. Begründung

31. Anthropologie

32. Psychologie

33. Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)

34. Mikrokosmos

35. Animal metaphysicum

36. Ontologie der Hermeneutik der Faktizität

37. Faktizität

38. Faktizität

۳۹. پیش از این، یعنی در دورهٔ اول درس‌گفتارهای هایدگر جوان در فرایبورگ هم همین رابطه را می‌یابیم، ولی به صورت رابطهٔ میان فلسفه و زندگانی. باید به خاطر داشت که در این دوره، او قائل به فلسفهٔ اصالت زندگانی (Lebensphilosophie) بود.

40. Auslegung

41. Selbstausslegung

۴۲. برای کاربرد این اصطلاح در وجود و زمان، ر.ک؛ م. آ. ۲: 42§.

43. Das Heute

44. Eine Zeit

45. Das jeweilige Heute

46. Da

47. Faktizität

48. Zeitlichkeit

49. Ausbilden

50. Da

51. Auslegen

52. Solche

۵۳. همچنین، ر.ک؛ همان، بند دوم، سطر آخر: ۴۸ و ادامه آن در صفحه ۴۹ و همان:

۶۵؛ بندهای دوم و سوم.

54. Explikation

۵۵. هایدگر دو بخش از بخش‌های شش‌گانه طرح اولیه‌اش را منتشر کرده‌است. طبق طرح نخستین، او برای وجود و زمان دو نیمه سه‌بخشی در نظر گرفته بود. از نیمه اول بخش سوم (زمان و وجود) را منتشر نکرد و ظاهراً آن را در بخش دوم م. آ. ۲۴ آورده‌است. (Von Herrmann 1991؛ م. آ. ۲۴؛ ص ۴۷۲-۴۷۳؛ م. آ. ۴۹؛ ۳۹-۴۰). بخش دوم هم احتمالاً کتاب کانت باشد که خود هایدگر در مقدمه اول آن (۱۹۲۹ م.) تصریح می‌کند که این کتاب مقدمه‌ای است تاریخی بر وجود و زمان. هایدگرشناسان آن‌قدر نوشته «زمان و وجود» را تکرار کرده‌اند که این نیمه تاریخی را به کلی فراموش کرده‌اند، در حالی که بدون آن، فهم وجود و زمان فعلی آسیب بیشتری دیده‌است.

56. Die Destruktion der Geschichte der Ontologie

57. Faktische Überlieferung

58. Temporalität

59. Destruierender Rückgang in der Geschichte der Ontologie

60. Der ontisch-ontologische Vorrang

61. Ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologie

62. Existenzverständnis

63. Die Bestimmungscharakter der Metaphysik

64. Die metaphysische Bestimmung des Daseins

65. Tautologie

66. Eine geschichtliche, d.h. eine geschickliche Frage

۶۷. در اینجا حرف تعریف نامعین / نکره eine را می‌توانستیم به «هر» ترجمه کنیم. در آن صورت، نیازی به اضافات داخل کروشه نبود، ولی ما در اینجا قرینه میان «یک» و «یکه» را ترجیح دادیم.

۶۸. حرف تعریف فلسفه، یعنی die را هایدگر در اینجا با قلم مایل (ایتالیک) مورد تأکید قرار می‌دهد. این حرف تعریف معرفه / معین را ما به «یکه» ترجمه کرده‌ایم. احتمالاً ترجمه آن به «معین» و «مشخص» هم می‌توانست وافی به مقصود باشد.

69. Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus
 70. Urwort
 71. Ausspruch
 72. Grundstimmung
 73. Philosophieren
 74. Philosophie an sich

۷۵. در متن، حرف تعریف die آمده است و با قلم مایل (ایتالیک) مورد تأکید قرار گرفته است که به ناچار بدین صورت آن را ترجمه کرده ایم.

۷۶. همچنین، ر.ک: زمانی، ۱۳۹۳: ۹۸-۸۳.

77. Geviert
 78. Grundfrage der Metaphysik

منابع

- یادآوری:** چون مرجع اصلی مقاله مجموعه آثار (Gesamtausgabe) هایدگر است، در ارجاعات اختصار فارسی این تعبیر (م.آ.) آمده است. عدد اول، پیش از دو نقطه (از راست) شماره مجلد مجموعه آثار و عدد پس از آن شماره صفحه است.
 زمانی، سید مسعود، (۱۳۹۳). «درآمدی بر فکر شرق و غرب در تفکر هایدگر». **حکمت و فلسفه**. س ۱۰. ش ۴. صص ۹۸-۸۳.
 مجتهدی، کریم. (۱۳۷۶). **دونس سکوتوس و کانت به روایت هایدگر**. چ ۱. تهران: سروش.

۱. آثار هایدگر

- Heidegger, Martin; Gesamtausgabe; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 ff..
 Bd. 2 *Sein und Zeit*, 1977.
 Bd. 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1991.
 Bd. 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1981.
 Bd. 6.1 *Nietzsche I*, 1996.
 Bd. 6.2 *Nietzsche II*, 1997.
 Bd. 7 *Vorträge und Aufsätze*, 2000.
 Bd. 9 *Wegmarken*, 1996.
 Bd. 11 *Identität und Differenz*, 2006.
 Bd. 12 *Unterwegs zur Sprache*, 1985.
 Bd. 14 *Zur Sache des Denkens*, 2007.
 Bd. 24 *Der Grundbegriffe der Phänomenologie*, 1975.
 Bd. 27 *Einleitung in die Philosophie*, 2 2001.
 Bd. 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*,

1983.

Bd. 39 *Holderlins Hymnen »Germanien«und»Der Rhein«*, ²1989.

Bd. 49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling*, ²1991.

Bd. 67 *Metaphysik und Nihilismus*, 1999.

Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969.; Hrsg. v. Joachim W. Storck; Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a. Neckar 1989.

Biemel, Walter; *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumentationen*; Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg ¹⁴1998.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm; *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "zweiten Hälfte von "Sein und Zeit"*; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991.

Zamani, Seyed Masoud; *Martin Heideggers Denkweg im Lichte des Ost-West-Problems*; Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.