

فضا و تاریخ در هستی و زمان هایدگر<sup>۱</sup>

نویسنده: استوارت الدن

مترجم: نریمان جهانزاد

از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد شناخت ما از هایدگر متقدم تغییر اساسی کرده است. تقریباً تا همین اواخر هستی و زمان، کانت و مسأله‌ی متافیزیک و چند درسگفتار او تنها متون در دسترس از دهه‌ی ۱۹۲۰ بودند. ناتمام ماندن هستی و زمان - فقط دو بخش از شش بخش پیش‌بینی‌شده منتشر شد- و اینکه کتاب پس از یک دهه و اندی سکوت هایدگر بیرون آمد، همیشه دشواری‌هایی در فهم اهمیت اثر و تعیین بینش‌هایش بوجود آورده است. با انتشار درسگفتارهای هایدگر در مجموعه آثارش و انتشار برخی مقالات دیگر او بسیاری از مسائل روشن‌تر شده است. در عین حال چند معضل هم پیش می‌آید، از جمله اینکه آثار منتشر شده‌ی جدید مستلزم بازاندیشی در تفکر هایدگر است؛ و موضوع بعد هم راجع به مسأله‌دار بودن خود همین نسخه است.<sup>(۱)</sup> درسگفتارها، که مطالبی را که در اصل برای بخش‌های منتشرنشده [ی هستی و زمان] در نظر گرفته شده بودند بسط می‌دهند، هایدگر را با جزئیات بیشتر در نسبت با سنت پدیدارشناسی قرار می‌دهند، و تحلیلی دقیق از چهره‌های اصلی در تحول اندیشه‌اش، بویژه کانت و ارسطو، در اختیار می‌گذارند. بخش عمده‌ی مطالبی که فصل حاضر به آنها پرداخته است زمانی که هایدگر در دانشگاه ماربورگ مشغول تدریس بود تولید شده‌اند، که در ادامه به اهمیت آنها اشاره خواهد شد. اخیراً اثر نوآورانه‌ی کیزیل درباره‌ی زمینه‌ی گسترده‌تر تکوین هستی و زمان به تفصیل بحث کرده،<sup>(۲)</sup> و تحقیق حاضر مرهون کار اوست. باری، در خصوص فضا و تاریخ هنوز باید برخی نکات روشن شود.

## هستی‌شناسی، تاریخ و زمان

پدیدارشناسی هوسرلی، شاید بواسطه‌ی سبقه‌ی هوسرل در ریاضیات و منطق، اساساً غیرتاریخی بود.<sup>(۳)</sup> اما چنانکه کرل می‌گوید به نظر هایدگر تاریخ فلسفه «عامل تعادل ضروری برای پدیدارشناسی» بود؛ هوسرل زمانی اظهار داشت که «تاریخ را از یاد برده است»، اما هایدگر هرگز از آن غافل نشد.<sup>(۴)</sup> هایدگر در هستی و زمان بر نکاتی که حاکی از اهمیت پروژه‌ی تاریخی است دست می‌گذارد، گرچه چنانکه خواهیم دید در دوره‌ی دوم فکری‌اش می‌گوید پیشتر به قدر کافی در این زمینه پیش نرفته بوده است. در صورتی می‌توان مسائل اساسی در این باره را درک کرد که تمایز هایدگر میان شناخت انتیک و انتولوژیک بررسی شود. شناخت انتیک فقط به ماهیت متمایز موجودات راجع است یعنی همان شناخت مورد نظر در علوم، درحالی‌که شناخت انتولوژیک بنیادی است که هر شکلی از نظریه (از نوع شناخت انتیک) فقط بر روی آن می‌تواند قوام بگیرد، یعنی شرط پیشینی امکان علوم. طرحی که هایدگر با هستی‌شناسی بنیادی در سر دارد، صرفاً راجع به شرایط امکان علوم انتیک نیست، بلکه به شرایط امکان هستی‌شناسی‌های مقدم و بنیان‌گذارنده‌ی آنها هم می‌پردازد. این مسأله‌ی هستی است (GA2, 11; see <sup>(۵)</sup>GA26, 195-202).

می‌توان در بحث هایدگر درباره‌ی نیوتون امکانی را که این بصیرت در اختیار می‌گذارد یافت:

این حرف که پیش از نیوتون قوانین او نه صادق و نه کاذب بوده‌اند، نمی‌تواند دال بر این باشد که پیش از او چنین موجوداتی که با آن قوانین کشف و آشکار شده‌اند وجود نداشته‌اند. با نیوتون قوانین صادق شدند؛ و با آنها موجودات فی‌نفسه برای دازاین دسترس‌پذیر شدند. وقتی موجودات کشف شدند، خود را

<sup>۱</sup> متن حاضر ترجمه‌ی فصل نخست از کتاب «نقشه‌نگاری اکنون» به مشخصات زیر است:

Elden, Stuart., Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History, Continuum, 2001, pp. 8-28.

دقیقاً به منزله‌ی موجوداتی می‌مایانند که پیشاپیش بوده‌اند. این کشف‌کردن نحوه‌ی هستی «حقیقت» است.

اینکه «حقایق جاودان» وجود دارند به کفایت اثبات نمی‌شود مگر اینکه بتوان نشان داد دازاین جاودان بوده و خواهد بود. با توجه به اینکه چنین برهانی هنوز فراهم نشده، این اصل داعیه‌ای موهوم باقی می‌ماند و از صرف اینکه فلاسفه عموماً «باور»ش دارند مشروعیتی نمی‌یابد. چون آن نوع هستی ذاتی حقیقت خاص دازاین است، هر حقیقتی وابسته به دازاین است (GA2, 227).<sup>(۶)</sup>

از نقل قول فوق روشن است که دازاین و حقیقت پیوندی بنیادی با هم دارند و حقیقت وابسته به زمینه است. این بدان معنا نیست که حقیقت فقط آنچه فرد می‌اندیشد است، بلکه صرفاً یعنی حقیقت زمینه‌ای دارد که منوط به وجود دازاین است (GA3, 281-2). هر حقیقت جاودانی باید استوار بر ثباتی جاودان برای دازاین باشد. از این حکم نتیجه می‌شود که اگر هستی تغییر کند یا تاریخی شود، حقیقت نیز دستخوش تغییر می‌شود. برخی منتقدین برنهاده‌اند که هایدگر در واقع در هستی و زمان چنین ثباتی برای دازاین پیش می‌نهد و او و ساختارهایش را چنان برمی‌رسد که گویی حقیقی جاودان دارند. این منتقدان گاه به گذار اندیشه‌ی هایدگر به سمت درک سرشت تاریخی هستی، از رهگذر درک تاریخی دازاین که، پیرو نقل قول و توضیح اینجا، به تاریخی‌کردن حقیقت می‌انجامد اشاره می‌کنند.<sup>(۷)</sup> تمایز انتیک/انتولوژیک- بویژه وقتی تاریخی می‌شود- تمایزی است که فوکو در دیرینه‌شناسی دانش از آن در تمایزگذاشتن میان *savoir* و *connaissance* استفاده می‌کند، کتابی که در آن به بررسی آنچه «امر پیشینی تاریخی» نامید پرداخت.<sup>(۸)</sup>

ایده‌ی تاریخ هستی تا پیش از کارهای متأخر هایدگر به صراحت مطرح نشد، گرچه به نظر می‌رسد بخش دوم هستی و زمان بخشی از این حوزه را پوشش داده است. باری، هایدگر در آنچه از هستی و زمان منتشر شد ایده‌هایی درباره‌ی تاریخ عرضه می‌کند. این تزاها در بخش دوم کتاب بسط داده می‌شوند، و برای بررسی سرشت تاریخی اگزیستانس طرح‌ریزی شده‌اند. از آنجاکه ممکن است میان کاری که هایدگر در هستی و زمان انجام می‌دهد و کاری که خواهیم گفت در آثار متأخرش می‌کند خلط صورت گیرد توجه به این نکته ضروری است که هدف هایدگر در هستی و زمان درک ساختارهای دازاین است که فهم تاریخ هم جزئی از آنهاست. هایدگر در آثار متأخرش خود همین ساختارها را تاریخی می‌کند؛ در واقع مشخصاً فهم تاریخ را تاریخی می‌کند. اگر او در هستی و زمان دلمشغول هستی‌شناسی تاریخ بود (که بنیادش باید دازاین و نه تاریخ‌نگاری باشد)،<sup>(۹)</sup> در آثار متأخرش در پی تاریخ هستی‌شناسی است. این تغییر ریشه‌ای اثری اساسی بر فوکو گذاشت.

الگوی تاریخی مد نظر هایدگر الگوی نیچه در دومین تأمل از تأملات نابهنگام، «در باب سود و زیان تاریخ‌نگاری برای زندگی» است. این تنها بند از هستی و زمان است که به تفصیل به نیچه می‌پردازد، موضوعی که به آن باز می‌گردیم. خوب است در اینجا استدلال‌های نیچه را بازگو کنیم، چرا که تفسیر هایدگر به طرق مهمی از او فاصله می‌گیرد. به دیده‌ی نیچه، تاریخ واجد عینیت نیست، و هر جا چنین خواستی دنبال شده غالباً خسارتی عظیم در پی داشته است. برعکس، تاریخ باید سوپرکتیو باشد و در نتیجه مورخین باید نسبت به بهره‌هایی که از کارشان برده می‌شود هشیار باشند. نیچه در دیباچه‌ی کتاب خلاصه‌ای از نگاه خود به فایده‌ی تحقیق تاریخی ارائه می‌دهد:

زیرا نمی‌دانم فیلولوژی کلاسیک برای زمانه‌ی ما چه معنایی خواهد داشت اگر تأثیری نابهنگام در آن نداشته باشد، یعنی باید امیدوار بود به نفع زمان آینده، علیه زمان عمل کند و در نتیجه بر آن اثر بگذارد (UB II).

به عبارت دیگر، نیچه به اینکه مطالعه‌ی گذشته امکان تأثیرگذاری بر اکنون، و از این راه، بر آینده را به ما می‌دهد واقف است. این نکته در همان زایش تراژدی‌اش هم که اندکی پیش از این کتاب نوشته شد روشن بود. نیچه اکنون را مشکل‌دار می‌دید، و بر آن بود شاید در گذشته چیزهای جذاب و روشنگری در کار باشد که آگاهی از آنها چه بسا بتواند به کار تغییر نحوه‌ی نگاه ما هم به اکنون و هم آینده بیاید. بیماری فرهنگی‌ای که نیچه در زمانه‌ی خود می‌دید- که با خطر جنگ و کمون پاریس شدت

گرفته بود- می‌توانست با درک نحوه‌ی مواجهه‌ی یونانیان با مشکلات مشابه درمان شود. اپرای واگنر اگر به نحوی خاص بازتفسیر شود می‌تواند آینده‌ای مثمر به بار آورد.

تأملات نابهنگام برمی‌نهد که تاریخ جزئی‌تری از زندگی‌های بشری است. بر خلاف حیوانات که فراموش می‌کنند و در نتیجه می‌توانند به شکلی غیرتاریخی زندگی کنند، وجه تمایز انسان قوه‌ی یادآوری‌اش است. بشر با درک زمان زندگی می‌کند، او تخته‌بند گذشته است، گویی به آن زنجیر شده. لحظه‌ی گذرا، گرچه در چشم به هم‌زدنی طی می‌شود، می‌تواند همچون «شبحی» بر سر دقیقه‌ی بعدی هوار شود. بنابراین بشر نیاز به تاریخ دارد، اما باید هشیار بود که به نفع زندگی بکار گرفته شود. این امر مستلزم تعدیل‌هایی است. نخست، باید بدانیم که اگر همه‌چیز را به یاد آوریم هرگز عمل نخواهیم کرد. قدری زیست‌غیرتاریخی ضروری است (UB II, I).<sup>(۱۰)</sup> نیچه سپس میان سه نوع تاریخ- یادبودی، عتیقه‌شناسانه و انتقادی- تمایز می‌گذارد. بشر از آن حیث که فعال و در تکاپوست به تاریخ یادبودی نیاز دارد؛ از آن حیث که نگه‌دارنده و ستاینده است به تاریخ عتیقه‌شناسانه، و از آن جهت که رنج می‌کشد و تشنه‌ی رهایی‌ست، به تاریخ انتقادی نیاز دارد (UB II, 2).

آنکه خواهان بزرگی است به تاریخ یادبودی نیاز دارد. نیچه می‌گوید با نگاه به گذشته می‌توان دریافت چه امکانی دیگرار در آینده وجود دارد، چون آنچه روزگاری ممکن بوده است می‌تواند دیگرار ممکن باشد. این پرسش پیش می‌آید که تفاوت میان گذشته‌ی یادبودی و داستان اساطیری چیست. رویکرد یادبودی برای نیل به اهداف خود باید گزینشی عمل کند و دست به کلی‌سازی زند. غلبه‌ی این نوع تاریخ بخاطر ترس از امکان فراموش شدن برخی امور خطرناک است و از آنجا که امور دیگرار یکسان نخواهند بود این نوع تاریخ با مقایسه‌ها و شباهت‌ها فریب می‌دهد (UB II, 2). تاریخ عتیقه‌شناسانه به کار کسانی که حفظ‌کننده و حرمت‌گذار هستند می‌آید - آنان که با اذعان به دین خود به گذشته شکرگزار وجود خویش‌اند. اما تاریخ عتیقه‌شناسانه هم مثل تاریخ یادبودی مشکلات خود را دارد. گرایش به متورم کردن گذشته دارد، سایه‌ی فروغلتیدن به ورطه‌ی نوستالژی بر سرش است و کاملاً انتقادی نیست. بدون چشم‌انداز انتقادی این خطر هست که همه‌چیز به یکسان - بدون گزینش- تکریم شود و نو در قیاس با کهنه خوار شود. نیچه می‌گوید این یعنی زندگی دیگر نه حفظ بلکه مومیایی می‌شود (UB II, 3). به این اعتنا رویکردهای یادبودی و عتیقه‌شناسانه در آن واحد مکمل و متضاد هم‌اند: یکی روح گذشته را برمی‌گیرد تا آینده را اعتلا بخشد، دیگری به ستایش ماترک می‌نشیند.

نیچه در کنار این انواع تاریخ معتقد است انسان «باید قدرت داشته باشد، و گاه به گاه آن را برای خرد و متلاشی کردن چیزها بکار گیرد تا به آنها مجال زندگی بخشد.» چنانکه مکرراً در آثار متأخرش تأکید می‌کند، آنکه خواهان آفرینش است باید نخست نابود سازد. این رویکرد انتقادی به گذشته است (UB II, 3). از این رساله‌ی متقدم روشن می‌شود که نیچه معتقد است هر یک از انواع سه‌گانه‌ی تاریخ زمینه‌ی خاص خود را دارد. او می‌گوید جاگن‌کردن نابخردانه‌ی این شیوه‌ها آسیبی بزرگ به بار می‌آورد. آنها بیرون از خاک خود همچون علف هرز می‌رویند (UB II, 2). در آغاز رساله نیچه نقل قولی از گوته می‌آورد: «ضمناً بی‌زاد از هر آنچه فقط تعلیم‌ام دهد بی‌آنکه عمل‌ام را تعالی یا بی‌درنگ بدان جان بخشد [beleben] (UB II, Preface). نیچه این واگویه را می‌آورد تا نشان دهد به تاریخ نیازمندیم، اما برای زندگی و عمل، برای حفظ زندگی، و نه اهداف علمی پژوهشی تنگ‌نظرانه. در انتخاب میان حکمفرمایی زندگی بر دانش و علم، یا حکمفرمایی دانش بر زندگی، باید زندگی را برگزینیم، چرا که هر دانشی که زندگی را تباه سازد خود را نیز نابود می‌سازد: زندگی زمین دانش است (UB II, 4).<sup>(۱۱)</sup>

هایدگر می‌گوید گرچه نیچه «میان سه نوع تاریخ‌نگاری- یادبودی، عتیقه‌شناسانه و انتقادی- تمایز گذاشت» نتوانست به روشنی «ضرورت این سه‌گانه و بنیاد وحدت آن را» به بیان درآورد (GA 2, 396). در واقع گرچه رویکرد تبارشناسانه‌ی بعدی نیچه تحقیقاً ترکیب این سه نوع تاریخ‌نگاری است، هیچ‌گاه لزوم ترکیب آنها را به صراحت بیان نمی‌کند.<sup>(۱۲)</sup> نظر به هدف هایدگر این ترکیب اهمیت بسزایی دارد. «سرشت سه‌وجهی تاریخ‌نگاری [Historie] پیشاپیش در تاریخمندی [Geschichtlichkeit] دازاین طرح می‌شود... که ما را قادر به درک این نکته می‌سازد که این سه امکان تا چه حد باید وحدت واقع‌بوده و انضمامی هر نوع تاریخ‌نگاری اصیل باشند» (GA2, 396). توجه به تمایزی که هایدگر میان *Historie* و *Geschichte* می‌گذارد مهم است.

*Historie* برای هایدگر نوشتن تاریخ است، دانش تاریخ‌نگاری؛ *Geschichte* تاریخ چنانکه واقعاً رخ می‌دهد است [geschieht]، رخدادها.<sup>(۱۳)</sup>

هایدگر این سه نوع تاریخ‌نگاری را بر اساس نگرش متمایزشان به زمان می‌خواند. رویکرد عتیقه‌شناسانه خود را معطوف به گذشته، به بودگی، می‌کند؛ رویکرد یادبودی ناظر به آینده، و رویکرد انتقادی معطوف به اکنون است. هایدگر در تفسیر رویکرد سوم از نیچه جدا می‌شود، چون نیچه رویکرد انتقادی را در معنای ناظر بر گذشته بکار می‌برد.<sup>(۱۴)</sup> هایدگر از ۱۹۲۲ به بعد به این نکته اشاره کرده بود: «نقد تاریخ همیشه نقد اکنون [Kritik der Gegenwart] است» (PIA 4). چنانکه بامباش خاطر نشان می‌کند دلیلش شاید این باشد که هایدگر ترجمه آلمانی دو عصر کیرکگور را با عنوان *Kritik der Gegenwart* [نقد اکنون] خوانده است.<sup>(۱۵)</sup> این نگاه انتقادی را می‌توان در تعبیر هایدگر از فلسفه یافت:

برخورد سنگدلانه با سنت حرمت نهادن به گذشته است، و فقط زمانی اصیل است که از آن خودکردن دومی (گذشته) بر بنیاد ساخت‌گشایی اولی (سنت) استوار گردد. بر این اساس، تمام آثار برآستی تاریخ‌نگارانه، که به کل با تاریخ‌نگاری به معنای متداول کلمه تفاوت دارند، باید با پژوهش فلسفه درباره‌ی خود موضوعات همراه شوند (GA19, 414).

به عبارت دیگر، «سنت» آن‌گونه که اکنون دریافت می‌شود بر گذشته سرپوش می‌گذارد. بنابراین مفهوم ساخت‌گشایی به هیچ‌وجه منفی نیست، بلکه نوعی آشکارسازی، واسازی و تبارشناسی سطوح تفسیر و لایه‌های رسوب سنت است که موضوع مورد نظر، یعنی خود موضوعات، را پوشانده.<sup>(۱۶)</sup> این نکته به پروژه‌ی دو بخش نخست هستی و زمان برمی‌گردد:

دازاین خود را در وحدت آینده و بودگی در اکنون می‌زماند... تاریخ‌نگاری اصیل که در آن واحد یادبودی و عتیقه‌شناسانه است بالضرور نقد «اکنون» است. تاریخ‌مندی اصیل بنیاد امکان وحدت این سه نوع تاریخ‌نگاری است (GA2, 397).<sup>(۱۷)</sup>

چنانکه بعدها در خوانش لحظه‌ی نیچه‌ای [Augenblick] بررسی خواهد شد این سه بُعد زمانی با هم جمع می‌شوند.<sup>(۱۸)</sup>

بر این اساس عجیب است که هایدگر در هستی و زمان نه در بحث خود درباره‌ی لحظه به نیچه اشاره می‌کند و نه پیوندها را روشن‌تر می‌سازد. این مفهوم در اینجا به تفصیل بسط داده نمی‌شود، و دست‌کم در ظاهر، به نظر می‌رسد که بیشتر مرهون کیرکگور است.<sup>(۱۹)</sup> لحظه به موقعیت اگزیستانسیال [Situation] پیوند زده می‌شود که هایدگر چنین تعریفش می‌کند:

ویژگی‌های اگزیستانسیال هر دازاین مصمم ممکن متضمن مؤلفه‌های بر سازنده‌ی پدیده‌ی اگزیستانسیالی است که آن را موقعیت می‌خوانیم... [که در آن] طینی از دلالت فضایی وجود دارد (GA2, 299).

هایدگر از *Situation* [موقعیت] آلمانی برای اشاره به «آنجا»ی زمانی/فضایی استفاده می‌کند، و آن را در برابر *Lage* فضایی صرف [موضع مکانی] قرار می‌دهد (see PIA 10). هر موقعیت مکانی در زمان و فضا است، جایی که دازاین به نحو اگزیستانسیال در آن اصیلانه عمل کرده است:

دازاین آنگاه که مصمم باشد خود را از فروافتادن در ورطه‌ی سقوط بیرون کشیده، درست به این دلیل که در «لحظه‌ی دیدار» [Augenblick] موقعیتی که گشوده شده، به نحو اصیل‌تری «آنجا» باشد (GA2, 328).

فارغ از اینکه بار و بنه‌ی اگزیستانسیال بعدها در کار او به حاشیه رفت،<sup>(۲۰)</sup> این دو مفهوم تصویری اولیه از آنچه هایدگر، و قطعاً فوکو، انجام می‌دهند به دست می‌دهد: پی‌ریزی درک توأمأ ابعاد زمان و فضا.

قرار بود یکی از بخش‌های هستی و زمان به نقد مفهوم ارسطویی زمان بپردازد (GA2, 40). گرچه این بخش هرگز نوشته نشد، اشاراتی گذرا به مضمون احتمالی آن وجود دارد و در واقع مسائل اساسی پدیدارشناسی درباره‌ی برخی از وجوه این حوزه بحث

می‌کند. تلقی ارسطویی از زمان «نوعی توالی، "جریان سیال اکنون‌ها"، قسمی "گذر زمان"» بود (GA2, 421-2).<sup>(۲۱)</sup> به عوض این توالی زمانی، اکنون-دیگر-نه، اکنون، و هنوز-نه-اکنون (GA24, 348-9)، باید پیرو خوانش هایدگر از نیچه درباره تاریخ، ابعاد گذشته، اکنون و آینده را بر اساس «لحظه‌ی» اصیل یکجا با هم لحاظ کنیم (see GA29/30, 226).<sup>(۲۲)</sup> شایان ذکر است که گرچه هایدگر برداشت کیرکگور از لحظه را می‌ستاید، نقد اصلی‌اش این است که با اکنون به معنای متعارف کلمه معادل گرفته شده است (GA2, 338niii; GA24, 408).<sup>(۲۳)</sup> بسط هایدگر از این ایده در آنچه از هستی و زمان چاپ شد، و حتی بعدها در مسائل اساسی پدیدارشناسی و مفاهیم اساسی متافیزیک بسیار ناقص و پراکنده است، اما در هر صورت اشارات متعددی به مسیری که طی می‌کند وجود دارد. نشان داده خواهد شد که در خوانش مبسوط هایدگر از نیچه در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ و پس از آن است که این ایده‌ها به بار می‌نشینند و این صورتبندی روشن‌تر می‌شود:

وقتی تاریخمندی اصیل باشد، تاریخ را به منزله‌ی «بازگشت» امر ممکن می‌فهمد، و می‌داند که امکان فقط زمانی باز خواهد گشت که اگزیستانس تقدیرمندان و در لحظه، در تکرار مصمم، به روی آن گشوده باشد (GA2, 391-2).

درک استفاده‌ی هایدگر از سه نوع تاریخ‌نگاری به توضیح اظهارات قبل‌تر او در هستی و زمان کمک می‌کند. در جایی می‌نویسد:

بنابراین «گذشته» معنای دوگانه‌ی قابل توجهی دارد؛ گذشته به شکل استردادناپذیری به زمانی پیشتر تعلق دارد، به رخدادهای آن زمان متعلق بوده است؛ و با این حال می‌تواند «اکنون» پیش دست باشد- برای مثال، بقایای معبدی یونانی. «پاره‌ای از گذشته» هنوز با این معبد «در اکنون» حاضر است (GA2, 378).<sup>(۲۴)</sup>

بنابراین با توجه به ساختار تاریخی دازاین، روشن است که گذشته در اکنون «حاضر» است، ادعایی که فوکو بارها در نوشته‌های خود مطرح کرده است. برای هدف فعلی ما خوب است به یاد داشته باشیم که هایدگر قصد دارد معانی دو واژه‌ی مختلف آلمانی برای حضور را با هم جمع کند، یکی به معنی حضور در یک مکان یا وضعیت [Anwesenheit]، و دیگری حضور به معنای زمانی [Gegenwart]. «چرا که مراد یونانیان از هستی هستی به منزله‌ی حضور، هستی در اکنون است [Anwesendsein, Gegenwartigsein]» (GA19, 34; see 466-7; GA24, 305ff).<sup>(۲۵)</sup> هایدگر در قطعه‌ی زیر این ایده‌ی حضور را روشن‌تر می‌کند. این متن نکته‌ای را که بعدها فوکو در خوانش خود از نیچه بیان می‌کند برجسته می‌سازد:

آنچه از واژه‌ی «تاریخ» در ذهن داریم چندان «امر گذشته» به معنای آنچه گذشته است نیست، بلکه مقصود سرچشمه‌گرفتن [Herkunft] از گذشته است. هر چیزی که «تاریخی دارد» در بستر نوعی صیورت قرار دارد. در این صیورت، «تحول» گاه صعود و گاه افول است... در اینجا «تاریخ» دال بر «زمینه‌ی» رخدادها و «تأثیراتی» است که از طریق «گذشته»، «حال» و «آینده» فرا می‌رسد. بر این اساس، گذشته هیچ تقدم خاصی ندارد (GA2, 378-9).

گرچه اظهارات هایدگر در هستی و زمان عموماً محدود به تاریخمندی دازاین است، گاه اشاراتی به اندیشه‌ی آینده‌اش در آن به چشم می‌خورد. دریفوس می‌گوید ماهیت شتابزده و عجولانه‌ی قسمت دوم به شتاب هایدگر در پیوست کردن آن به بخش پیراسته‌تر اول کتاب برمی‌گردد: این شاید ماهیت ناتمام آن را توضیح دهد.<sup>(۲۶)</sup> هایدگر می‌گوید:

آنچه اولاً تاریخی‌ست دازاین است. از سوی دیگر آنچه ثانیاً تاریخی‌ست موجودات درون-جهانی که با آنها مواجه می‌شویم... و نیز طبیعت پیرامونی به منزله‌ی «خاک تاریخ» هستند (GA2, 381).<sup>(۲۷)</sup>

معمولاً اشارات هایدگر درباره‌ی سرشت عام‌تر تاریخ آنهایی‌اند که در تفسیر تاریخ دازاین مستقیماً تاریخ اشیاء را به استعمال آنها پیوند می‌دهند، مثل این نمونه: «بقایا، یادبودها، و اسنادی که هنوز پیش دست هستند، "مواد" ممکن برای آشکارسازی انضمامی دازاینی که آنجا-بوده-است هستند» (GA2, 394). در جایی هایدگر می‌گوید:

ابزارها و آثار- مثلاً کتاب‌ها- تقدیر [Schicksale] خود را دارند؛ ساختمان‌ها و نهادها تاریخ خود را دارند. و حتی طبیعت تاریخی است. البته قطعاً نه به معنای «تاریخ طبیعی»؛ بلکه طبیعت به منزله‌ی چشم‌اندازهای طبیعی، مناطق مسکون یا بهره‌برداری‌شده، به معنای میدان نبرد، یا جایگاه مناسب [Kultstatte] تاریخی است (GA2, 388).

بنابراین طبیعت به عوض اینکه خاک تاریخ باشد، احتمالاً می‌تواند به منزله‌ی جایگاه تاریخ لحاظ شود.

### فضای دازاین و ابزار

یافتن سرخ‌هایی که فضا مندی اندیشه‌ی هایدگر را نشان دهند دشوار نیست. او از همان آثار اوژهی دازاین را بکار برد که در مقام اسم یعنی «وجود»، و در مقام فعل به معنی «آنجا بودن» است. اگر این واژه تجزیه شود، یا آن را به همراه خط تیره به شکل دا-زاین بنویسیم، چنانکه هایدگر غالباً چنین می‌نویسد، از نظر لغوی یعنی «آنجا-بودن»، «بودن-آنجا». معمولاً در انگلیسی به دومی ترجمه شده است، و در فرانسوی غالباً معادل *etre-la* برایش گذاشته شده، از همه مشهورتر در کارهای سارتر.<sup>(۲۸)</sup> هایدگر در کنار استفاده از این واژه اصطلاح مهم دیگری هم دارد: *In-der-Welt-Sein*، «در-جهان-بودن». برتری دادن امر فضایی بر طنین اگزیستانسیال حرف اضافه در این عبارت حاکی از اهمیت فضا و مکان در آثار متقدم هایدگر است. باری، چنین تفسیری از این اصطلاحات هم ساده‌انگارانه است و هم از جهاتی نادقیق.<sup>(۲۹)</sup> در واقع چنانکه روشن خواهد شد، به نظر می‌رسد آثار متقدم هایدگر غالباً سخت می‌کوشند که از فضا چنین ایده‌هایی را مردود بشمارند. نگاه هایدگری به فضا کار دشوارتر و ظریف‌تری است.

هایدگر از همان آغاز در هستی و زمان روشن می‌کند که تفسیر فضایی برخی از اصطلاحات اصلی‌اش مقصودی نیست که در درجه‌ی نخست در ذهن داشته است. برای مثال درباره‌ی اصطلاح در-جهان-بودن بطور مشخص می‌پرسد «معنای "بودن-در" چیست؟» (GA2, 53). هایدگر در مقابل بودن در فضایی [Sein in]، مثل آب «در» لیوان یا لباس «در» کمد، بودن در [in-Sein] «اگزیستانسیل» را می‌نشانند: «بنابراین "بودن-در" بیان اگزیستانسیل فرمال برای هستی دازاین است که بودن-در-جهان وضعیت ذاتی‌اش است» (GA2, 54; see GA20, 211-13). هایدگر در ادامه می‌گوید مقصود از این نکته انکار هر نوع فضا مندی برای دازاین نیست، بلکه حرف بر سر این است که درک بودن-در-فضا فقط بعد از درک بودن-در-جهان به منزله‌ی ساختار ذاتی دازاین ممکن است (GA2, 56). چند صفحه بعد تمایز مشابهی هم درباره‌ی مفهوم جهان پیرامونی [Umwelt] مطرح می‌کند: «سرشت فضایی که بی‌شک به جهان پیرامونی تعلق دارد فقط بر اساس ساختار جهانیت روشن می‌شود» (GA2, 66).

از آنجا که هایدگر معتقد است «دازاین مانند شیئی واقعی یا ابزار بخشی از فضا را اشغال نمی‌کند» (GA2, 368) فضا مندی دازاین ویژگی اصلی او نیست. حتی فضا مندی او به نحو ثانوی آن چیزی نیست که بطور معمول فضایی خوانده می‌شود،<sup>(۳۰)</sup> و در مقایسه با تحلیل‌های دیگر هایدگر، هدف مورد نظر ما را بیشتر نمی‌برد. از سوی دیگر، آنچه دازاین با آن مواجه می‌شود- اشیاء، موقعیت‌های مکانی و ابزار [Zeug]- ویژگی‌های فضایی بسیار مهمی دارد. بسیاری از جذاب‌ترین و هوشمندانه‌ترین اظهارات هایدگر درباره‌ی دوتای اول از این سه مورد در کار او در دهه‌ی ۱۹۳۰ و بعد از آن به چشم می‌خورد، اما اندیشیدن به مورد آخر یعنی ابزار خیلی زودتر شروع می‌شود. هایدگر توضیح می‌دهد که ابزار «همیشه بر اساس تعلق‌اش به ابزارهای دیگر هست: ابزارهای نوشتن مثل خودکار، جوهر، کاغذ، زیردست، میز، چراغ، مبل، پنجره‌ها، در، اتاق» (GA2, 68). او ادامه می‌دهد:

چیزی که به عنوان نزدیک‌ترین شیء با آن مواجه می‌شویم... اتاق است؛ و مواجه‌مان با آن نه به منزله‌ی امری «در میان چهار دیوار» به معنای هندسی و فضایی، بلکه به منزله‌ی ابزاری برای سکنی‌گزینی [Wohnzeug] است. (GA2, 68; see GA24, 414).

مثالی دیگر شاید تلقی‌های متعارف ما را برهم زند:

مثلاً وقتی کسی عینکی بر چشم می‌زند، عینک از نظر فاصله چنان به او نزدیک که «بر روی بینی‌اش قرار دارد»، اما همین عینک از حیث جهان پیرامونی نسبت به تصویر دیوار مقابل دورتر از اوست... ابزار دیدن ... واجد خصلتیست که آن را به منزله‌ی ناچشمگیری بدواً دردستی مشخص کردیم (GA2, 107).

این امر نکته‌ی مهمی را برجسته می‌کند: به نظر هایدگر نحوه‌ی مواجهه‌ی ما با اشیاء در فضا درست نقطه‌ی مقابل دیدگاه دکارت است. ایده‌ی هایدگر درباره‌ی فضا مندی امر دردستی حکایت از این دارد که مواجهات ما با ابزار اولاً و بالذات نه با هندسه و فاصله‌ی قابل اندازه‌گیری، بلکه با مفاهیم معمولی نزدیکی یا قرابت [Nahe]، دوری‌زدایی [Ent-fernung] و جهت‌داری [Ausrichtung] مشخص می‌شود.

«بالا» یعنی «روی سقف»؛ «پایین» یعنی «روی زمین»؛ «پشت» یعنی «پشت در»؛ همه‌ی «کجاها» در شیوه‌های سر و کله‌زدن روزمره‌ی ما کشف و به نحو پیرانگانه تفسیر می‌شوند؛ آنها از طریق سنجش مشاهده‌گرانه‌ی فضا مشخص و فهرست نمی‌شوند (GA2, 103).<sup>(۳۱)</sup>

در قدیمی‌ترین درسگفتاری که از ۱۹۱۹ از هایدگر در دست داریم، او صرفاً برای ایضاح موضوع زمان، چنین حرفی درباره‌ی فضا می‌زند:

من برای نخستین بار با پای پیاده به فرایبورگ آمدم و در بدو ورود به شهر پرسیدم «کوتاه‌ترین مسیر به کلیسای جامع کدام است؟» این جهت‌یابی فضایی واقعاً هیچ ربطی به امر هندسی ندارد. فاصله از کلیسای امتدادی [Strecke] کمی نیست. دوری و نزدیکی «چقدر» نیست؛ نزدیک‌ترین و کوتاه‌ترین مسیر هم به معنای امری کمی یا ممتد [Ausgedehntes] صرف نیست. این متناظر با پدیده‌ی زمان است (GA56/57, 86).

حرف هایدگر در اینجا به درکی متعارف‌تر از نحوه‌ی نسبت‌گیری ما با فضا اشاره دارد. چنانکه اشاره می‌کند «نه فضا در سوژه است و نه جهان در فضا» (GA2, 111). با فضا در زندگی روزمره مواجه می‌شویم و در آن زندگی می‌کنیم، نه به شکل فواصل و شکل‌های قابل‌اندازه‌گیری به لحاظ هندسی.

نمونه‌ی خیلی برجسته‌ی این نکته در درسگفتار هستی‌شناسی: هرمنوتیک واقع‌بودگی در ۱۹۲۳ به چشم می‌خورد. هایدگر به موقعیت روزمره‌ی در اتاق بودن با یک میز اشاره می‌کند. در اینجا چه چیزی مورد مواجهه قرار می‌گیرد؟

شیئی در فضا- به منزله‌ی شیئی فضایی، همچنین مادی است. فلان قدر وزنش است، فلان رنگ و شکل را دارد، روی‌اش گرد یا چهارگوش است- خیلی بلند یا خیلی بزرگ است، سطحش صاف یا ناهموار است. این شیء را می‌توان به طریقی از هم باز کرد، سوزاند یا متلاشی کرد...

اما میز چیزی فراتر از این ویژگی‌های محاسبه‌پذیر است. «وقتی از نزدیک‌تر به آن نگاه کنیم، صرفاً شیئی مادی در فضا نیست، بلکه علاوه بر آن به صفات ارزش‌گذارانه‌ی مشخصی- مثل به درد بخور بودن یا به زیبایی ساخته شدن- مزین شده است؛ میز قطعه‌ای ابزار است، بخشی از دکور اتاق.» این نکته هایدگر را بر آن داشت که کل قلمرو امور واقع را به دو حوزه تقسیم کند-

اشیاء در طبیعت و اشیاء ارزشی. دومی مبتنی بر اولی است، یک شیء طبیعی از حیث وجودش بنیاد ارزش است. بنابراین عامل تعیین‌کننده اصلی میز به منزله شیئی مادی در فضا است (GA63, 88-9).

درک اشیاء به این شیوه ظاهراً درست است، اما فقط ظاهراً. هایدگر می‌گوید تفسیر پدیدارشناسانه چیزهایی را که با تفسیر میز به منزله شیئی در طبیعت یا شیئی ارزشی از دست می‌رود آشکار می‌سازد. همچنین محدودیت‌های خود این تفسیرها را آشکار می‌کند. نخست هایدگر اشاره می‌کند که آنچه آنجا در اتاق است میز است، نه هر میزی، بلکه یک میز مشخص، که به درد اهداف مشخصی می‌خورد. این میزی است که «به منظور غذا خوردن، نوشتن، خیاطی و بازی کردن پشت آن می‌نشینند». دیدن آن به منزله میز کار یا میز ناهارخوری شیوهی اصلی و آغازین مواجهه با میز است. این میز نقش خاصی بازی می‌کند. می‌توانیم بگوییم بخشی از آن آسیب دیده، اینکه مثلاً خطوطی روی میز وجود دارد. اما این‌ها فقط ایرادهای مربوط به رنگ آمیزی میز نیستند. بلکه معنایی به کل متفاوت دارد: این خطوط و آسیب‌ها را پسران هایدگر که پشت میز بازی می‌کردند به آن وارد کردند و در نتیجه هنوز هم آن را در خود دارند.

این ضلع میز ضلع شرقی نیست، و این ضلع کم‌عرض فلان مقدار سانتی‌متر نیست. نه میزی کوتاه‌تر از سایر میزها، بلکه میزی که هم‌سرم شب‌ها که می‌خواهد بیدار بماند و مطالعه کند پشت آن می‌نشیند، پشت میز زمانی گفت‌وگوها داشتیم، زمانی پشت آن با دوستی تصمیم گرفتیم، زمانی پشت آن کتاب نوشته شد، زمانی پشت آن تعطیلات را جشن گرفتیم.

همه‌ی این چیزها آن میز هستند، «بدین ترتیب میز در زمانندی روزمرگی آنجاست». سال‌ها بعد وقتی میز تکه‌پاره و بلااستفاده می‌شود همچنان این معانی را در خود دارد. درست همانطور که یک جفت چوب اسکی که شکسته توی زیرزمین افتاده صرفاً شیئی مادی با طول متفاوت نیست، بلکه چوب اسکی متعلق به زمان خاص و سفری تفریحی با فردی خاص است، میز را نمی‌توان بر حسب محاسبه -چه فیزیکی چه استتیک- درک کرد (GA63, 89-91).

اگر میز را شیئی در فضا، شیئی مادی، که وزن، رنگ، شکل و ابعاد مشخصی دارد لحاظ کنیم نحوه‌ای که میز مورد مواجهه و استعمال می‌شود از دست می‌رود. وقتی پشت میز می‌نشینیم هیچ توجه و دغدغه‌ای در مورد این چیزها نداریم - فقط اگر میز لق بزند می‌پرسیم نکند طول پایه‌هایش یک اندازه نیستند. فقط در صورتیکه نور برای مطالعه کافی نباشد، یا میز سر راه باشد به فکر جای آن در اتاق می‌افتیم. تلقی ریاضیاتی و علمی از موقعیت میز در اتاق موضوع اساسی در مواجهه‌ی ما با آن را نمی‌بیند. میز جزئی از ساختار در-جهان-بودن ماست. همچون تأملاتش در باب استفاده از ابزار و مرادده با زندگی، هایدگر معتقد است واری‌های استاندارد نه در سطح کنش روزمره بلکه در سطح انتزاع آغاز می‌شوند. همانطور که معتقد است ما فقط زمانی با چکش به منزله‌ی چکش مواجه می‌شویم که مشکلی در آن پدید آید، با اتاق یا فضا هم فقط زمانی به شکل هندسی مواجه می‌شویم که مشکلی رخ دهد، یعنی زمانی که آگاهانه و هدفمند به آن می‌اندیشیم (see GA2, 109, 361-2).

هایدگر در مسائل اساسی پدیدارشناسی مثال‌هایی متناسب با موقعیت کلاس درس می‌آورد: «ما که اینجا در سالن کنفرانس نشسته‌ایم در واقع به دیوارها توجهی نداریم - مگر اینکه حوصله‌مان سر رود. با وجود این، دیوارها پیشاپیش حتی قبل از آنکه به آنها به منزله‌ی ابژه بیندیشیم حاضرند.»

وقتی از در وارد اینجا می‌شویم، نه متوجه صندلی‌ها و نه دستگیره‌ی در می‌شویم. با این حال، وجود آنها این شیوه‌ی خاص است که ما پیرانگرانه از کنارشان رد می‌شویم، پیرانگرانه می‌پاییم به آنها نخوریم و از این قبیل. پله‌ها، راهروها، پنجره‌ها، نیمکت و صندلی، تخته‌سیاه و بسیاری چیزهای دیگر به شکل تماتیک داده نشده‌اند. می‌گوییم بافت ابزاری احاطه‌مان کرده است (GA24, 231; see GA20, 229-31; GA29/30, ) (499-504).<sup>(۳۲)</sup>



همه‌ی این‌ها به تأملات هایدگر درباره‌ی مکان [Platz] ربط می‌یابد. هایدگر می‌گوید همه‌ی اشیاء مکان خود را دارند، اما غالباً «تا زمانی که نتوانیم چیزی را در جای خودش پیدا کنیم، ناحیه‌ی [Gegend] یک مکان صراحتاً به منزله‌ی چنین ناحیه‌ای قابل دسترس نمی‌شود» (GA2, 104).<sup>(۳۳)</sup> مفهوم مکان- برای هایدگر متقدم- به کامل‌ترین وجه در طول درسی که در ۵-۱۹۲۴ درباره‌ی محاورات افلاطونی ارائه داد واکاوی می‌شود. در واقع گرچه هدف اصلی روشن کردن برخی از محاورات بود، درسی که ارائه شد فقط بر روی یک محاوره، یعنی سوفیست، متمرکز شد. اما هایدگر به عنوان روشی برای خواندن افلاطون خوانشی تفصیلی از ارسطو، بویژه اخلاق نیکوماخوس او، ارائه می‌دهد. هایدگر در بحثی درباره‌ی سرشت امر ریاضیاتی نکاتی درباره‌ی مکان می‌گوید که اشاره به آن در اینجا خالی از لطف نیست.<sup>(۳۴)</sup>

هایدگر بر روی Τόπος [توپوس]، جایگاه هستی و حضور تعیین می‌یابد [das Sein und die Anwesenheit] تأکید می‌گذارد (GA19, 102)، و به ما هشدار می‌دهد که «تلفی مدرن از فضا [Begriff des Raumes] اصلاً نباید در اینجا وارد شود» (GA19, 105). ارسطو در کتاب چهارم سماع طبیعی توضیحی مجمل از مفهوم Τόπος ارائه می‌دهد، و هایدگر ادعا می‌کند نکاتی که در اینجا مطرح شده «خودآشکار هستند، و نباید بگذاریم تعینات ریاضیاتی-فیزیکی وارد شوند.» به این اعتنا می‌توانیم نشانه‌ای از بیگانگی تفکر یونانی را با برداشت دکارتی-مدرن از امر فضایی ببینیم. نکته‌ی مهم اینکه هایدگر درباره‌ی حرف ارسطو مبنی بر اینکه مکان واجد δύναμις [دینامیس] است بحث می‌کند. هایدگر به عوض ترجمه‌ی متعارف این اصطلاح به نیرو یا قدرت [Kraft]، می‌گوید باید آن را به معنای انتولوژیک فهمید. مکان بنیادین‌تر است؛ اینکه گفته شود مکان δύναμις دارد:

دال بر این است که مکان [Platz] متعلق به خود موجود است، مکان دقیقاً مقوم امکان حضور خودینه‌ی [eigentlichen Anwesendseins] موجود مورد نظر است. ... هر موجودی مکان خود را دارد [Jedes Seiende hat seinen Ort]. ... هر موجودیت‌اش رهنمود و نشانه‌ای به جا یا مکانی معین دارد [Jedes Seiende hat in seinem Sein die Vorzeichnung auf einen bestimmten Platz, Ort. Der Ort] [ist konstitutiv für die Anwesenheit des Seienden]. (GA19, 105-6).<sup>(۳۵)</sup>

اگر چنانکه هایدگر می‌گوید مکان در واقع ذاتی موجود باشد، وسوسه می‌شویم بپرسیم مکان براستی چیست. هایدگر به دشواری این وظیفه واقف است، و به عنوان پاسخ در اینجا سطرهایی را می‌آورد که بیش از چهل سال بعد در دیباچه‌ی مقاله‌اش «هنر و فضا» از آن استفاده می‌کند: «به نظر می‌رسد درک خود مکان کاری عظیم و بسیار دشوار است.»<sup>(۳۶)</sup> وسوسه‌ی توضیح مکان به نحو دکارتی - لحاظ کردن مکان به منزله‌ی امتداد امر مادی [die Ausdehnung des Stoffes] یا حد شکل - نیرومند است، اما باید در برابر آن ایستاد (GA19, 108). بنابراین این تلفی از مفهوم مکان با یادآوری این نکته که مکان نوعی δύναμις دارد خلاصه می‌شود. Δύναμις یک مقوله‌ی انتولوژیک بنیادین است. مکان به خود موجودات تعلق دارد، توانش آنها برای حاضر بودن است، مقوم هستی آنهاست. «مکان توانشی است که موجود برای آنجا بودن دارد [Dortseinkönnen]، به نحوی که، در آنجا بودن، به نحو خودینه حاضر است [dortseiend, eigentlich da ist]» (GA19, 109).

توضیحات هایدگر در اینجا به شکل عطش‌افزا خلاصه است. او خود می‌داند که ایضاح کامل موضوع «مستلزم توجه به مسأله‌ی مکان و فضا است»، اما فقط می‌تواند آنچه را برای موضوع ریاضیات لازم است روشن سازد (GA19, 104). بنابراین بطور کلی روشن است که مرادده‌ی ما با فضا در زندگی ذاتی و اساسی است، اما معمولاً در سطحی فهم می‌شود که از امر روزمره برکنده است. وقتی هایدگر این اندیشه‌ها درباره‌ی ابزار را به ساختار در-جهان-بودن پیوند می‌دهد، دوباره این مفاهیم روزمره را بکار می‌گیرد: «می‌گوییم تا آنجا چند قدم راه است، اندازه‌ی پرتاب یک سنگ، یا "به قدر کشیدن یک پیپ"» (GA2, 105). بیان تفصیلی‌تر این موقعیت را می‌توان در درسگفتار هستی‌شناسی سال ۱۹۲۳ یافت:

فضامندی، که به نحو فاکتیکال آکنده از دغدغه است، فواصل خود را دارد- و اینگونه به بیان درمی‌آید: خیلی دور، در نزدیکی، از این خیابان، از آشپزخانه، به اندازه‌ی پرتاب یک سنگ، پشت کلیسا و چیزهایی از

این قبیل. در این فضا مندی نوعی انس و آشنایی با مراجع آن به چشم می‌خورد که در زمانی مشخص برای مدتی رواج دارد، و این مراجع همیشه مراجع دغدغه هستند (GA63, 101).

هایدگر دامنه‌ی تأملات خود را به طبیعت نیز گسترش می‌دهد، موضوعی که در کار متأخرش درباره‌ی تکنولوژی به آن بازمی‌گردد:

نباید طبیعت را به منزله‌ی امر پیش‌دستی صرف، یا به منزله‌ی قدرت طبیعت درک کنیم. جنگل منبع چوب است، کوه معدن سنگ است؛ رودخانه نیروی آب است، باد باد «در بادبان‌ها» است. با کشف شدن «جهان پیرامونی»، «طبیعت»ی هم که بدین‌سان کشف شده مورد مواجهه قرار می‌گیرد (GA2, 70).

برخی از این ایده‌های اصلی در مقالات مهم بعدی هایدگر بسط می‌یابند.

### تفسیر پدیدارشناسانه‌ی کانت

کیزیل در تبارشناسی خود از هستی و زمان می‌گوید درسگفتار ۱۹۲۴ و دستنوشته‌ی مفهوم زمان به پرسش «تاریخ چیست؟» می‌پردازد و وام‌دار دیلتای بود؛ سمینار تابستان ۱۹۲۵، تاریخ مفهوم زمان: تهیدات، راجع به پرسش «هستی چیست؟» بود و سرشتی هوسرلی داشت. کیزیل نسخه‌ی منتشرشده‌ی هستی و زمان را که می‌پرسد «زمان چیست؟» نسخه‌ی کاپرولوژیک (برگرفته از *καίρος* یونانی- زمان درست، فرصت، بزنگاه، لحظه) یا کانتی می‌نامد.<sup>(۳۷)</sup> نسبت هایدگر با کانت، بویژه درباره‌ی مسائل هستی‌شناسی، تاریخ، زمان و فضا چیست؟

در همین آغاز باید اشاره کرد که تفسیر هایدگر از کانت سر آن ندارد که بخشی از پژوهشگری بی‌طرف و عینی درباره‌ی کانت باشد بلکه تفسیریست در راستای ایضاح پروژه‌ی خود هایدگر. او به دو نکته‌ی مهم در این خصوص اشاره می‌کند. در سال ۱۹۲۸ به دانشجویانش می‌گوید

وقتی چندسال پیش دوباره نقد عقل محض را به مطالعه گرفتم، و آن را به قولی بر اساس پدیدارشناسی هوسرل خواندم، ناگهان حقیقتی در ذهنم جرقه زد؛ و کانت برایم به مؤید ضروری درستی مسیری که در پژوهشم در پیش گرفته بودم تبدیل شد (GA25, 431).

چند سال بعد در پاسخ به نقدهایی که بر کتاب کانت و مسأله‌ی متافیزیک‌اش شده بود، اذعان کرد که «شاید کانت خوبی نباشد، اما هایدگر بسیار خوبی است.»<sup>(۳۸)</sup> این دو توصیف قدری ناجورند، اما هدف کلی کاملاً روشن است: تفسیر پدیدارشناسانه‌ی کانت و بطور مشخص نقد عقل محض می‌تواند پروژه‌ی اولیه‌ی هایدگر را جلو ببرد. در اینجا اشاره‌ای گذرا به این موضوع هم بکنیم که همین هدف بعدها در مورد نیچه و هلدلین پیاده می‌شود، در ادامه به آن برمی‌گردم.

در تفسیر هایدگر از کانت می‌خواهم به دو مسأله‌ی اصلی اشاره کنم. اول اینکه هایدگر معتقد است کانت تمایز انتیک/انتولوژیک را تشخیص داده؛ نکته‌ی دوم راجع به نقش فضا و زمان، و علی‌الخصوص برتری‌دادن زمان به فضا است. بنابراین اول یادآوری کنیم که شناخت انتیک شناختیست ناظر بر موجودات خاص؛ شناخت انتولوژیک ناظر بر شرایط پیشینی شناخت انتیک است، یعنی نه هستندگان بلکه معطوف به هستی است. دغدغه‌ی اصلی هایدگر متقدم بویژه در هستی و زمان همین شناخت انتولوژیک است. جریان غالب کانت‌پژوهی در زمان هایدگر نوکانتیسم مکتب ماربورگ بود که نقد عقل محض را اثری در حیطه‌ی معرفت‌شناسی می‌دانست. این تلقی، که بوسیله‌ی کوهن، ریکرت و ناتورپ و دیگران مطرح شد، از اواخر سده‌ی نوزدهم تا اوایل سده‌ی بیستم نفوذی گسترده داشت. هایدگر- هنگام تدریس در ماربورگ- مستقیم با این تفسیر سرشاخ می‌شود: نقد عقل محض نظریه‌ی شناخت است، اما نه نظریه‌ی درباره‌ی شناخت انتیک (یعنی تجربه) و معرفت‌شناسی، بلکه درباره‌ی شناخت انتولوژیک است- فلسفه‌ی استعلایی، هستی‌شناسی (GA3, 17; GA24, 180-1; GA25, )

186).<sup>(۳۹)</sup> شناخت انتیک (از موجودات) باید با بنیادهای انتولوژیک (هستی) مطابق باشد. معنای راستین انقلاب کوپرنیکی کانت- اینکه به عوض مطابقت شناخت ما با ابژه‌ها، ابژه‌ها باید با شناخت ما مطابق باشند- همین است (GA25, 55-6).<sup>(۴۰)</sup>

بررسی امکان استعلایی تجربه در کانت در کار هایدگر به بررسی امکان انتولوژیک امر انتیک تبدیل می‌شود. هایدگر ادامه می‌دهد «با مسأله‌ی تعالی، "نظریه‌ی شناخت" به جای متافیزیک نمی‌نشیند، بلکه امکان ذاتی انتولوژی به پرسش گرفته می‌شود» (GA3, 16-17). انتولوژی به معنای پی‌ریزی بنیاد متافیزیک به مثابه کل لحاظ می‌شود (GA3, 124-5; see (GA29/30, 306). این تفسیر اثراتی دارد و اساس تفسیر هایدگر از کانت را در طول کار فکری‌اش شکل می‌دهد. برای مثال کانت در نقد عقل محض، همچون جاهای دیگر، بر همین اثبات وجود خدا را نقض می‌کند و می‌گوید هستی معمولی ماهوی<sup>۲</sup> نیست. هایدگر از این حرف کانت نتیجه‌ای یکسر همسو با تفسیر گسترده‌ترش می‌گیرد: «هستی، همچون هستی ممکن، هستی بالفعل، هستی ضروری، قطعاً معمولی ماهوی (انتیک) نیست، بلکه معمولی استعلایی (انتولوژیک) است» (GA9, 294). به عبارت دیگر، برای اینکه چیزی آنی باشد که هست، اول باید وجود داشته باشد. هستی بطور عام شرط امکان هستنده بطور خاص است.

باری نکته‌ی بسیار مهم در بحث این است که تفسیر هایدگر از تمایز انتیک/انتولوژیک تقریباً همسنگ بحث کانت درباره‌ی شناخت تألیفی پیشینی است. تلاش کانت برای یافتن بنیادی برای این شناخت در پاسخ به شکاکیت هیوم بود: شناخت تألیفی پیشینی بنیاد سیستمی ریاضیاتی را میسر می‌کند، امکان پیشرفت علم به میانجی تجربه را می‌دهد، و تأسیس بنیادی برای اخلاق را ممکن می‌سازد. کانت می‌گوید تجربه شرط لازم اما نه کافی شناخت است. چون هر شناختی صرفاً شرح معنای امری پیشتر شناخته‌شده -شناخت تحلیلی- نیست پس سنتز تجربه و عقل ضروری است. کانت این نکته را در قالب این جمله‌ی مشهور چنین بیان می‌کند: «فکر بدون محتوا تهی، و شهود بدون مفاهیم کور است.»<sup>(۴۱)</sup> پرسش کانونی نقد عقل محض این بود که «احکام تألیفی پیشینی چگونه ممکن هستند؟- پرسش کانونی هستی و زمان را می‌توان چنین بیان کرد شناخت انتولوژیک چگونه ممکن است؟»<sup>(۴۲)</sup> شناخت تألیفی پیشینی بر اساس وحدت تألیفی آغازین نیروی مولد تخیل، بر اساس زمانمندی، ممکن است. از آنجا که زمانمندی مقوم ذاتی دازاین انسانی است، انسان‌ها امکان داشتن درکی ناب از هستی را دارند. درک هستی بطور عام (شناخت انتولوژیک) بر اساس زمانمندی دازاین ممکن است (GA25, 424-5).<sup>(۴۳)</sup>

در کانت، همچون در هستی و زمان، این پرسشی اساساً غیرتاریخی است. این پرسش، مسأله‌ی متافیزیک، یا پرسش هستی (GA3, 249)، در نیچه و هایدگر متأخر به شکل تاریخی طرح می‌شود. نیچه می‌گوید پاسخ کانت به پرسش «احکام تألیفی پیشینی چگونه ممکن‌اند» این است «به قوت یک قوه [Vermoge eines Vermogens]». این قوا- کثرات ادراک حسی و مقولات کانت- در اندیشه‌ی اخلاقی او، با «کشف» دستور مطلق<sup>۳</sup> ادامه می‌یابد. نیچه می‌گوید این برآستی نه پاسخ و نه تبیین، بلکه تکرار پرسش است. نیچه این پاسخ‌ها را مضحک می‌داند، در نتیجه به زعم او باید به جای پرسش کانتی «احکام تألیفی پیشین چگونه ممکن‌اند؟» این پرسش را بنشانیم: «چرا باور به چنین احکامی ضروری است؟» (JGB 11).<sup>(۴۴)</sup> به گمان من این پرسش کلید درک رویکرد تبارشناسی نیچه؛ هستی‌شناسی تاریخی هایدگر متأخر؛ و استفاده‌ی فوکو از این مفاهیم است. چرا که وجه اشتراک نیچه، هایدگر و فوکو این باور است که ساختارهای شناخت و دانش که در عصری خاص مطلق لحاظ شده‌اند حادث‌اند و باید به شکل تاریخی بررسی شوند.

هایدگر همچنین واضحاً در تفسیر خود از حسیات استعلایی از مکتب ماربورگ فاصله می‌گیرد. تفسیر غالبی که ناتورپ صورتبندی کرد این است که قرار دادن حسیات استعلایی در آغاز نقد عقل محض «خطایی خیرخواهانه» است، که به زمان و فضا نسبت به مقولات تقدم می‌دهد.<sup>(۴۵)</sup> هایدگر می‌گوید ناتورپ می‌خواهد حسیات استعلایی را در منطق استعلایی منحل کند تا زمان و فضا را به منزله‌ی مقولات لحاظ کند (GA25, 122). برعکس، هایدگر قصد انحلال منطق استعلایی در حسیات

<sup>2</sup> real

<sup>3</sup> categorical imperative

استعلایی را ندارد، بلکه می‌خواهد رابطه‌ی میان این دو را بررسی کند: کاری که کانت نمی‌توانست بکند. هایدگر با اشاره به تفسیر خود ادامه می‌دهد:

موضوعی که حسیات استعلایی به آن می‌پردازد به سادگی در منطق استعلایی کنار گذاشته نمی‌شود... بلکه منطق استعلایی موضوعی را که حسیات استعلایی با آن درگیر است به عنوان بنیادی ضروری و راهنمایی اصلی برمی‌گیرد. از چشم‌اندازی بیرونی صرف، قضیه از این قرار است که زمان آنگونه که در حسیات استعلایی به شکل مقدماتی تفسیر شده بود در تمام بخش‌های مهم منطق استعلایی - و در واقع به منزله‌ی امری بنیادی- عمل می‌کند (GA25, 79).

نکته‌ی مهم در اینجا این است که هایدگر نه تنها معتقد است کانت بنیاد منطق استعلایی را در حسیات استعلایی پی‌ریزی کرده، بلکه بررسی زمان در حسیات استعلایی را راهنمایی اساسی برای منطق استعلایی می‌داند.<sup>(۴۶)</sup>

خوب است قدری با تفصیل بیشتر به این موضوع بیندیشیم. تفسیر مسأله‌ی شناخت تألیفی پیشینی به منزله‌ی مسأله‌ی بنیاد انتولوژیک هایدگر را بر آن می‌دارد که دست به بازتفسیر حسیات استعلایی بزند. به نظر هایدگر، «وظیفه‌ی "حسیات استعلایی" بیان *αἰσθησις* انتولوژیکی است که "آشکارسازی پیشینی" هستی‌هستندگان را ممکن می‌سازد» (GA3, 51). از منظر کانتی دو عنصر حسیات استعلایی، زمان و فضا، چارچوب‌هایی هستند که کلیه‌ی ابژه‌هایی که ادراک می‌کنیم باید مطابق با آنها باشند. فضا و زمان افقی هستند که در درون آن با همه‌ی اشیاء مواجه می‌شویم: تجربه باید شکل فضایی-زمانی به خود گیرد. هایدگر دلالت‌های این نکته را باز می‌کند و می‌گوید لحاظ کردن فضا (و زمان) به منزله‌ی شهود ناب استعلایی است، چرا که فضا به منزله‌ی مقوم امکان شناخت تألیفی پیشینی ناب در نسبت با اشیاء فی‌نفسه درک می‌شود. بر این اساس فضا «استعلایی» است، یعنی نه ماهوی بلکه ایدئال است. «بنابراین حسیات استعلایی به واکاوی چنین شهودهایی می‌پردازد که، در مقام شهودهایی محض، در وهله‌ی نخست شهود تجربی آنچه را که به لحاظ فضایی و زمانی فرادست است ممکن می‌سازد» (GA25, 187-8). امر استعلایی تجربه‌ی ابژه‌های فرادست را ممکن می‌کند.

باری گرچه کانت این مسیر بسیار مهم را باز می‌کند، در چارچوب‌های مفهومی تفکر مدرن گرفتار می‌ماند. کانت از جهات مهمی دکارتی است (GA2, 24, 204). قسمت‌های قبل این فصل نشان داد که هایدگر می‌خواست به عوض تلقی زمان به منزله‌ی نقطه‌ی اکنون به نحوی ریشه‌ای‌تر به آن بیندیشد، و نیز به فضا به شکلی غیر از امتداد فکر کند. اما کانت در این موضع می‌ماند. چنانکه هایدگر اشاره می‌کند کانت در بنیاد متافیزیک اخلاق می‌گوید «ایده‌ی متافیزیکی دووجهی: متافیزیک طبیعت و متافیزیک اخلاق»<sup>(۴۷)</sup> هایدگر این دو را به انتولوژی *res extensa* و انتولوژی *res cogitans* تعبیر می‌کند (GA24, 197-8). دقیقاً همان صورتبندی دکارتی که هایدگر قصد دارد از طریق بازاندیشی در فضا بدون بنیاد داشتن در امتداد، و از طریق بازاندیشی در دازاینی که تقلیل‌پذیر به سوژه نباشد از آن عبور کند (see GA20, 237ff, 322). به این ترتیب یک اختلاف اساسی میان تفسیر هایدگر از کانت و خود کانت سربرمی‌آورد. مثال زمان را در نظر بگیریم: در کانت ما از طریق زمان شهود می‌کنیم، در هایدگر زمانمندی تقویم بنیادی آن موجودی است که شهود می‌کند (GA25, 368). با توجه به عنوان هستی و زمان و اینکه برای هایدگر «و» غالباً کارکرد رابطی دارد این نکته چه بسا قابل تصور و انتظار باشد.<sup>(۴۸)</sup> هایدگر می‌گوید «دازاین، اگر در نهایی‌ترین امکان هستی‌اش لحاظ شود، نه در زمان بلکه خود زمان است» (CT 13-14). این موضوع در نکته‌ای که هایدگر در مسائل اساسی پدیدارشناسی می‌گوید بخوبی روشن می‌شود: «شاید دقیقاً زمان امر پیشینی من [Ich] باشد- البته قطعاً زمان به معنای خاستگاهی‌تر از آنچه کانت قادر به درکش بود» (GA24, 206).<sup>(۴۹)</sup>

کانت در حسیات استعلایی صرفاً به این دلیل به ترتیب درباره‌ی زمان و فضا بحث می‌کند که زمان را بر فضا تقدم دهد. هایدگر در هستی و زمان می‌گوید «زمانمندی در-جهان-بودن که بدین‌سان سربرمی‌آورد، و در آن واحد خود را به منزله‌ی بنیاد فضا مندی خاص دازاین نشان می‌دهد» (GA2, 335). این دو موضع تا چه حد به هم ربط دارند؟ کانت در نقد عقل محض می‌گوید فضا شرط صوری امر فیزیکی است. برای مواجهه با موجوداتی جز خود، باید شهود بیرونی- تجربه‌ای از بیرون- داشته

باشیم. بنابراین فضا صورت محض شهود بیرونی است. اما برای تجربه‌ی بیرون، باید نخست بتوانیم تجربه کنیم: باید بتوانیم خودآگاه باشیم. در نظر کانت خودآگاهی به هیچ وجه فضایی نیست، بلکه نوعی توالی وضع‌ها است- بازمودها، خواست‌ها و حالات. این نشان می‌دهد که زمان تعیین‌کننده است؛ یعنی هم شرط صوری امر فیزیکی است و صورت محض شهود درونی. کانت بر این اساس می‌افزاید «زمان شرط صوری پیشین‌همه‌ی نمودهاست.»<sup>(۵۰)</sup> هایدگر می‌گوید نتیجه‌ی این حرف آن است که «زمان بر فضا تفوق دارد» (GA3, 48-9; GA25, 145ff).

چنانکه هایدگر می‌گوید بلافاصله روشن نیست که چرا باید چنین باشد. چنانکه می‌نویسد «پیشتر در حسیات استعلایی تقدم خاص زمان بر فضا آشکار می‌شود. و در بخش‌های بعدی و تعیین‌کننده‌تر نقد عقل محض زمان مکرراً در قسمت اصلی پروبلماتیک استعلایی، یا به عبارتی، انتولوژیک، سر و کله‌اش پیدا می‌شود» (GA25, 111-12). هایدگر این پروبلماتیک را نه به عنوان کانت‌پژوهشی بطور عام، بلکه به نحوی تفسیر می‌کند که پروژه‌ی خود را پیش ببرد. زمان خصلت ابژه‌های فیزیکی به نحو بی‌واسطه نیست، بلکه وقتی ابژه‌ها بر ما متمثل شوند، به شکلی باواسطه زمانی می‌شوند. از آنجا که هم جهان خارج و هم جهان درون متکی بر زمانمندی دریافت‌کننده هستند، زمان شرط صوری نمودهای بیرونی فضایی است و در نتیجه نسبت به فضا تقدم دارد (GA25, 148).<sup>(۵۱)</sup>

این مرتبه‌بندی سلسله‌مراتبی در کل آثار هایدگر متقدم ادامه می‌یابد. اکنون شاید این حرف هایدگر را درک کنیم که می‌گوید «فضامندی دازاین بوسیله‌ی زمانمندی "محاط" می‌شود به این معنا که فضامندی به نحو آگزیستانسیال بر زمانمندی بنیاد دارد... [اما این] با تقدم زمان بر فضا به معنای کانتی‌اش متفاوت است» (GA2, 367). برای کانت زمان از آنجاکه شرط صوری تجربه‌ی تمام ابژه‌هاست بر فضا تقدم دارد؛ برای هایدگر زمانمندی تقویم بنیادی دازاین است و در نتیجه فضامندی مبتنی بر آن است. هایدگر می‌گوید این بدان معنی نیست که فضا از زمان استنتاج یا در آن منحل می‌شود (GA2, 367). شاید این نکته بخودی خود درست باشد اما در هستی و زمان موضوع روشن نمی‌شود.<sup>(۵۲)</sup> در واقع هایدگر در تاریخ مفهوم زمان می‌گوید به مفاهیم دوری‌زدایی، ناحیه و جهت‌داری به نحوی اندیشیده است که «در رابطه با آنچه برای زمان و تحلیل زمان لازم داریم» کفایت کند (GA20, 322). اگر هایدگر در کار اولیه‌ی خود به خود فضا بیشتر علاقه‌مند می‌بود احتمالاً آن را به خوبی بیان می‌کرد. باری، به گواه کار اولیه‌اش، هایدگر تقدم زمان بر فضا را که در کانت وجود داشت حفظ کرد.<sup>(۵۳)</sup> شایان ذکر است که هایدگر در دوران کار متأخرش بخشی را که این ادعا در آن مطرح شده رد می‌کند (see ZSD 24; TB 23) - موضوعی که در فصل سه درباره‌اش بحث می‌کنیم- و اینکه هایدگر در جاهای مختلف هستی و زمان در برابر بنیادگذاری زمان بر روی فضا هشدار می‌دهد، حتی وقتی به نظر می‌رسد که زمان با حرکت در فضا اندازه‌گیری می‌شود، مثلاً از طریق مشاهده‌ی زمان‌سنج‌های خورشیدی یا سایه (GA2, 412ff; see CT 18).

هایدگر در کل آثار اولیه‌اش مفهوم زمان را نقطه‌ی عزیمت تحلیلش گرفت. برای مثال در هستی و زمان تحلیل بسوی-مرگ-بودن، یافت‌حال اضطراب، سقوط، فهم و گفتار تحلیل‌هایی اساساً زمانی هستند (see GA2, 335ff). تحلیل هایدگر از یافت‌حال بنیادی ملال در درسگفتار مسائل اساسی پدیدارشناسی سال ۱۹۲۹/۳۰ نیز نقطه‌ی عزیمتش تحلیل زمان است. این شاید خیلی عجیب نباشد با توجه به اینکه معادل آلمانی ملال *Langeweile* است که معنای لغوی‌اش «مدت‌مدید» است.<sup>(۵۴)</sup> نمی‌خواهم بگویم این تحلیل‌ها باید از منظر فضا ارائه می‌شد، اما جالب است که هایدگر مدام بر روی زمانمندی دازاین متمرکز می‌شود.<sup>(۵۵)</sup>

شایان ذکر است که هستی و زمان تقریباً بطور صرف معطوف به دازاین، و علاوه بر آن، دازاین در مقام ایده‌ای غیرتاریخی است، گرچه استثنائاتی هم وجود دارد. هایدگر در آثار متأخرش به حوزه‌های دیگر و تاریخ هستی توجه می‌کند. همین آثار متأخرش بطور خاص برای درک فوکو اساسی‌اند. اجمال کار دوره‌ی متأخر هایدگر را می‌توان در ایده‌های او درباره‌ی دوگانه‌ی موقعیت و لحظه، و این اشاره که می‌توان آنها را به مطالعه‌ی تاریخ پیوند زد، مشاهده کرد. باری، هایدگر در اندیشه‌های خود درباره‌ی فضامندی ابزار چند تمایز مهم، بویژه با تلقی دکارتی از فضا می‌گذارد. تلقی دکارت از فضا این بود که باید آن را به طور ریاضیاتی و هندسی درک کرد، بر اساس موقعیت مکانی به آن نگریسته می‌شد، و بوسیله‌ی سیستم مختصات قابل اندازه‌گیری بود. از سوی دیگر، هایدگر می‌داند که برای زندگی فضا-فضا چنانکه به واقع تجربه می‌شود- مفاهیم دور-نزدیک

یا قریب-بعید عملی‌تر هستند و بهتر زندگی را بازتاب می‌دهند.<sup>(۵۷)</sup> اما بی‌اعتنایی هایدگر از بدن مشهور است: موضوع دیگری که در کار متأخرش قصد دارد به آن پردازد.<sup>(۵۷)</sup>

### بسوی هلدلین و نیچه

هستی و زمان هنوز اساس کل مجموعه آثار هایدگر است، گرچه صرفاً بخشی از یک کل مورد نظر است و حتی خود هایدگر هم می‌پذیرد که از جهاتی بسیار ناقص است. عنوان یکی از بخش‌هایی که در کتاب نیامد «زمان و هستی» بود که قصد داشت درباره‌ی زمان در نسبت با هستی به مثابه کل، و نه صرفاً در نسبت با دازاین، بحث کند. ویلا-پتیت حتی پیشنهاد کرده که این بخش همچنین به «اصطلاح سومی که دوگانه‌ی هستی و زمان به نحو خاصی آن را به محاق بردند، یعنی فضا» می‌پرداخته است.<sup>(۵۸)</sup> باری، نکته‌ی مسلم این است که نوشته‌های متأخر هایدگر در این زمینه از جهات مهمی با آنچه پیشتر مطرح کرده بود تفاوت دارد. خواهیم گفت که هایدگر متأخر، از اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ به این سو، بسیار برخورد همدلانه‌تری با فضا دارد، چرا که، به رغم تلاشش برای توضیح موضوع به نحوی دیگر، در هستی و زمان در باورش به تقدم ذاتی زمان بر فضا آشکارا کانتی می‌ماند.

در پایان همان سال انتشار هستی و زمان هایدگر به نامه‌ای از رودلف بولتمان پاسخ می‌دهد:

کار من معطوف است به رادیکال‌کردن هستی‌شناسی باستان و در آن واحد به سوی تشریح عام این هستی‌شناسی در نسبت با سپهر تاریخ. بنیاد این پروپلماتیک با آغاز از «سوژه»، که کاملاً به منزله‌ی دازاین انسانی درک می‌شود، شکل گرفت تا با رادیکال‌کردن این رویکرد انگیزه‌های راستین ایدئالیسم آلمانی هم خود را آشکار سازند. آگوستین، لوتر، کیرکگور از نظر فلسفی برای دستیابی به درکی رادیکال‌تر از دازاین ضروری هستند، دپلتای برای تفسیر رادیکال «جهان تاریخی» ضروری است، ارسطو و فلسفه‌ی مدرسی برای صورتبندی دقیق برخی مسائل هستی‌شناختی لازم است. همه‌ی این‌ها در روش‌شناسی‌ای پیش می‌رود که ایده‌ی فلسفه‌ی علمی آن گونه که هوسرل بنیان‌گذاری کرد هدایت‌گرش است، و البته نه بدون تأثیر تحقیقات منطقی و فلسفه‌ی علم ایچ. ریکرت و ای. لاسک.<sup>(۵۹)</sup>

چنانکه کیزیل اشاره می‌کند نامه‌ی هایدگر به بولتمان کاربرد حاشیه‌ای دارد، چون پاسخی بود به پرسش‌هایی جهت‌دار درباره‌ی اینکه چگونه یک مقاله‌ی دانشنامه‌ای درباره‌ی هایدگر نوشته شود. نکته‌ی جالب بیش از اسامی‌ای که در نامه آمده -که بولتمان به بیشترشان در نامه‌ی اصلی اشاره کرده- نام‌هایی‌ست که به آنها اشاره نشده، بویژه نیچه.<sup>(۶۰)</sup> جالب است که در هستی و زمان اشارات کمی به نیچه هست. نیچه در قیاس با کانت و ارسطو که هر دو بیش از سی بار مستقیماً به‌شان ارجاع داده می‌شود فقط سه بار مورد اشاره قرار می‌گیرد و فقط یکی از این ارجاعات اهمیت دارد.<sup>(۶۱)</sup> به هلدلین هم که هیچ اشاره‌ای نمی‌شود.<sup>(۶۲)</sup>

باری نه تنها هایدگر به تفصیل به نیچه و هلدلین روی می‌آورد - شش درسگفتار درباره‌ی متفکر، سه درسگفتار درباره‌ی شاعر، و یک درسگفتار با عنوان اندیشیدن و سرایش - بلکه درباره‌ی اکثر متفکرانی که ظاهراً در سال‌های قبل از هستی و زمان بسیار تأثیرگذار بودند پس از آن به ندرت بحث می‌شود. پس از ترم تابستان ۱۹۳۱ ارسطو دیگر هیچ وقت موضوع سمیناری نبود، فقط یک سمینار درباره‌ی کانت برگزار شد، دیگر هیچ سمیناری درباره‌ی دین ارائه نشد، و هایدگر به ندرت خود را پدیدارشناس معرفی می‌کرد.<sup>(۶۳)</sup> به عوض متفکران کلیدی‌ای - غیر از نیچه و هلدلین - که هایدگر به آنها می‌پردازد فلاسفه‌ی پیشاسقراطی یعنی آناکسیماندر، پارمنیدس و هراکلیتوس، و ایدئالیست‌های آلمانی بویژه شلینگ هستند. با توجه به موضوعاتی که تا اینجا بحث شد، تنها پس از آنکه هایدگر چند سالی را وقف خواندن، اندیشیدن و نوشتن درباره‌ی نیچه و هلدلین کرد اندیشه‌هایش پرورده و روشن شد. نکته‌ی مهم اینکه هستی‌شناسی دیگر در نسبت با سپهر تاریخ عام نیست، بلکه خودش به منزله‌ی هستی‌شناسی‌ای تاریخی می‌شود. این نه هستی‌شناسی تاریخ بلکه تاریخ هستی‌شناسی و تاریخ هستی‌شناسانه

است. هایدگر با تاریخی کردن گرایش‌های کانتی خود، عملاً به تأسی از نیچه، به هستی‌شناسی تاریخی تبدیل می‌شود. همچون گذار نافرجام از ذات حقیقت به حقیقت ذات (GA9, 96-7)، این حرکت در حالت ملکی معنی حقیقی *Kehre* [گشت] است، مفصل میان هستی و زمان منتشر شده و چهاربخش منتشر نشده و وعده داده شده، از هستی و زمان به زمان و هستی، از تحلیل دازاین به ساخت‌گشایی [*Destruktion*] سنت (see PIA 17-18). اما در دهه‌ی ۱۹۳۰ ساخت‌گشایی سنت دیگر نه به هدایت زمانمندی - که تلویحاً تفوق زمان بر فضا را ممکن ساخته بود - بلکه با تاریخمندی دنبال می‌شود، که امکان بازاندیشی بنیادی نسبت زمان/فضا یا زمان/مکان را می‌دهد.<sup>(۶۴)</sup>

## یادداشت‌ها

1. See Theodore Kisiel, Heidegger's Gesamtausgabe: An International Scandal of Scholarship, *Philosophy Today*, Vol. 39, No. 1, Spring 1995.
2. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993.
3. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 360.
4. David Farrell Krell, *Intimations of Mortality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1986, p. 5.
5. See Stephen Mulhall, Heidegger and *Being and Time*, London: Routledge, 1996, p. 4; George Steiner, Heidegger, London: Fontana, third edition, 1992, p. 80.

دریدا مدعی است «هایدگر از درآمدی بر متافیزیک به بعد پروژ و واژه‌ی هستی‌شناسی را کنار گذاشت.» بنگرید به:

Jacques Derrida, *Of Grammatology*, translated by Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p. 22.

اما نه تنها هایدگر این واژه را کنار نمی‌گذارد (see GA48, 279ff; N IV, 150ff, GA15; HS for example)، بلکه بوضوح آنچه بعدها تاریخ هستی می‌نامد دقیقاً بررسی همین شرایط مشابه است.

Similar arguments to those of Derrida are made by William J. Richardson, *Heidegger: Through phenomenology to thought*, The Hague: Martinus Nijhoff, third edition, 1974, p. 15. For a discussion, see Ralph Powell, *The Late Heidegger's Omission of the Ontic-Ontological Structure of Dasein*, in John Sallis (ed.) *Heidegger and the Path of Thinking*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1970. See too, the remark made in *History of the Concept of Time*: 'There is no ontology alongside a phenomenology. Rather, scientific ontology is nothing but phenomenology' (GA20, 98). Note also that Heidegger defines essence [Wesen] as '(1) quidditas - the "what" - .....; (2) enabling - condition of possibility; (3) ground of enabling' (GA9, 73n. a).

6. See GA24, 313-16; and Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley: University of California Press, 1985, p. 163. More generally on science see GA41, 66-108.

7. See, for example, Hubert Dreyfus' comments in Bryan Magee, *The Great Philosophers*, London: BBC Books, 1987, pp. 269-71, and his *Being-in-the-World*, Cambridge, MASS: MIT Press, 1991, p. 127.

۸. عبارت «پیشینی تاریخی» را ادموند هوسرل هم در کار متأخرش بکار برد بویژه در:

*Die Krisis der europä"ischen Wissenschaften und die transzendente Pha"nomenologie: Eine Einleitung in die Pha"nomenologische Philosophie*, in *Husserliana: Gesammelte Werke*, edited by Walter Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1950, Vol. VI.

بطور مشخص این پاسخ هوسرل به سرشت غیرتاریخی کار اولیه‌اش است.

9. See Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 326.

10. On this, see Jorge Luis Borges, *Funes the Memorios*, translated by Anthony Kerrigan, in *Fictions*, London: Calder Publications, 1991, especially p. 104: 'to think is to forget a difference, to generalise, to abstract'.

11. For a detailed discussion of this, see Peter Berkowitz, *Nietzsche's Ethics of History*, *The Review of Politics*, Vol. 56 No. 1, Winter 1994; and Paul Redding, *Child of the English Genealogists: Nietzsche's Affiliation with the Critical Historical Mode of the Enlightenment*, in Paul Patton (ed.), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London: Routledge, 1993.

12. Though see the point made by Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, translated by Michael Gendre, Albany: State University of New York Press, 1991, p. 187.

13. See Michael Inwood, *Heidegger*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

14. For a discussion of this, see Charles Guignon, *History and Commitment in the Early Heidegger*, in Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall (eds), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992; and David Couzens Hoy, *History, Historicity and Historiography in Being and Time*, in Michael Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1978.

15. Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, p. 201.

16. See Bambach, *Heidegger, Dilthey*, pp. 203, 205.

17. See Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 254.

۱۸. «لحظه» یا «لحظه‌ی دیدار» معادلی است که مک‌کواری و رابینسون در هستی و زمان برای واژه‌ی *Augenblick* برگزیده‌اند. استامبو معادل «لحظه» را استفاده می‌کند و معتقد است «لحظه‌ی دیدار» دلالت‌های اساطیری دارد (p. xvi). هوفستادر در ترجمه‌ی مسائل اساسی پدیدارشناسی معادل «instant» [آن] را می‌گذارد.

For a wide-ranging discussion see William McNeill, *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, Albany: State University of New York Press, 1999.

19. Rudiger Safranski, *Martin Heidegger: Between good and evil*, translated by Ewald Osers, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 173ff, provides an overview of this concept, discussing its beginning in Kierkegaard and Nietzsche, and its use by a range of writers – Carl Schmitt, Ernst Jünger and Ernst Bloch amongst them.
20. Following Kisiel's detective work with the manuscripts in *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, it is clear that the existential language that permeates *Being and Time* was a very late addition to the drafting. Heidegger's marginal notes to *Being and Time* (see GA2, 12n, 436n) and certainly the *Letter on Humanism* (GA9) demonstrate how keen he was to distance himself from the movement.
21. In a number of places Heidegger criticizes the standard understands of time, for example: 'Yet does time consist of hours, minutes, and seconds? Or are there not merely measures in which we entrap it, something we do because, as inhabitants of the earth, we move upon this planet in a particular relation to the sun' (GA29/30, 147).
22. Werner Marx has convincingly argued that Heidegger's attitude to space in *Being and Time* is linked to this reading of Aristotle. He suggests that Aristotle's time as a point on a line is viewed from the view of space, being partly dependent on space (see CT 18). Marx argues that 'Heidegger will try to understand space as dependent on time and, later, as of equal rank with time, whereby of course the essence of time is comprehended in non-Aristotelian fashion.' The later Heideggerian notion of 'time-space' is very different from the Aristotelian 'now-here'. See his *Heidegger and the Tradition*, translated by Theodore Kisiel and Murray Greene, Evanston: Northwestern University Press, 1971, pp. 27–9.
23. Similarly he is critical of Kant's understanding of time for the same reason. Kant founds ontology on time, not understood as original temporality, but as the traditional and ordinary understanding of time. See GA25, 341ff, 426. This is a central theme of Heidegger's Kant interpretation, discussed later in this chapter.
24. Heidegger's marginal notes to *Being and Time* suggest that he sees 'what is past' as 'what preceded beforehand and now still remains' (GA2, 378n).
25. See Megill, *Prophets of Extremity*, p. 124; Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 346; Alain Boutot, *Heidegger*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989, p. 56; Marx, *Heidegger and the Tradition*, p. 133; Frederick A. Olafson, *Being, Truth and Presence in Heidegger's Thought, Inquiry*, Vol. 41 No. 1, 1998.
26. Dreyfus, *Being-in-the-World*. This is the reason why Dreyfus' text only looks at the first division of *Being and Time* in detail.
27. On the restrictive scope of Heidegger's early thoughts on history, see Calvin O. Schrag, *Phenomenology, Ontology and History in the Philosophy of Heidegger*, in Joseph J. Kockelmans (ed.), *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, New York: Anchor Books, 1967.
28. See Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943; translated by Hazel E. Barnes as *Being and Nothingness: An essay on phenomenological ontology*, London: Routledge, 1958. We should note the late Heidegger's discussion of this: 'In French, Dasein is translated as *e'trela*', for example by Sartre. But with this, everything that was gained as a new position in *Being and Time* is lost. Are human beings there, like a chair? . . . Dasein does not mean being there and being here [*Dort- und Hiersein*]' (GA15, 206; HS 126).
29. This showcases the problems faced by Edward W. Soja, when he suggests that 'all excursions into Thirdspace begin with this ontological restructuring, with the presupposition that being-in-the-world, Heidegger's *Dasein*, Sartre's *e'tre-la*', is existentially definable as being simultaneously historical, social, and spatial'. See *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 73. Soja's slightly more detailed treatment is found in his earlier *Postmodern Geographies: The reassertion of space in critical social theory*, London: Verso, 1989, pp. 133–7, but here too he shows his lack of knowledge of Heidegger, relying largely on Joseph Fell, *Heidegger and Sartre: An essay on being and place*, New York: Columbia University Press, 1979, taking Sartre as a better interpreter of Heidegger than Heidegger, and neglecting or misrepresenting several key issues.
30. Jacques Derrida has pointed out the problems of Heidegger's founding Dasein's spatiality on the basis of spirit rather than on corporeality in his *Of Spirit: Heidegger and the question*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 25.
31. For a discussion of some of the issues that arise from this, see Dreyfus, *Being-in-the-World*, pp. 130ff. Important discussions of space in Heidegger are found in Maria Villela-Petit, *Heidegger's Conception of Space*, in Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments*, London: Routledge, Four Volumes, 1992, Volume I; Edward S. Casey, *The Fate of Place: A philosophical history*, Berkeley: University Presses of California, 1997; and Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1986. Franck's is the most extensive treatment on Heidegger and space, although he perhaps overlooks the differences between the early and later Heidegger, and neglects much of the material available in the *Gesamtausgabe*. Casey's chapter on Heidegger raises a number of important issues, but also has a number of problems. He makes no real distinction between Heidegger's use of *Platz* and *Ort*, makes only passing reference to political questions, neglects some key texts, subscribes to a problematic notion of the 'turn', and tends to conflate the notion of 'place' as a metaphor (the topology of being, see Q IV, 433) with the analysis of place. Perhaps most unfortunately, he uses Heidegger's 'space is split up into places' (GA2, 104) as a motto for his entire work, which Heidegger later refutes (GA2, 104n). See, particularly, p. 340.
32. In the last of these lecture courses, *The Basic Concepts of Metaphysics*, there is a detailed discussion of how bees relate to space. See GA29/30, 353–62.
33. In *Being and Time* Heidegger suggests that 'bare space is still veiled over. Space has been split up into places (*Platz*)' (GA2, 104). In his marginal notes he writes 'No, rather a proprietary and not split up unity of places!' (GA2, 104n). This is a peculiar claim, and one that is not at all clear, especially as there is no date given for the marginalia. As Chapter Two will show, it is when Heidegger thinks through the notion of *to'poq* as *Ort* rather than *Platz* that he begins to elucidate this concept in detail. And, as discussed in Chapter Three, in the lectures 'Building Dwelling Thinking' and 'Art and Space', Heidegger rethinks the space/place relation.
34. This is discussed in much more detail in Stuart Elden, 'The Place of Geometry: Heidegger's Mathematical Excursus on Aristotle', *The Heythrop Journal*, Vol. 42, No. 3, July 2001.
35. For a discussion of *dy'namiQ* in Aristotle see GA33, particularly 58–61.
36. Aristotle, *Physics*, Oxford: Clarendon Press, 1936; translated by Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 1996, 212a7.
37. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, pp. 313, 423. Kisiel argues that the dominant question of progressive drafts always has the other two lurking in the background. Although it cannot be pursued here, we might note that the figures of Husserl and Dilthey play important roles in the published version of *Being and Time*.



38. Reported in Bernd Magnus, Foreword to the English Translation, in Karl Loewenstein with, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, translated by J. Harvey Lomax, Berkeley: University of California Press, 1997, p. xvii, n5. See also GA3, Preface to the Second Edition. As Heidegger notes, 'we are for Kant against Kantianism. And we are for Kant only in order to give him the possibility to live with us anew in a lively confrontation' (GA25, 279–80). Most of the scholarship on *Kant and the Problem of Metaphysics* has been by Heidegger scholars; Kant scholars tend to ignore it. See Frank Schalow, *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue: Action, thought and responsibility*, Albany: State University of New York Press, 1992; Charles M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, Lanham: University Press of America, 1988; W. H. Werkmeister, *Martin Heidegger on the Way*, edited by Richard T. Hull, Amsterdam: Rodopi, 1996; Frank Schalow, The Kantian Schema of Heidegger's Late Marburg Period, in Theodore Kisiel and John van Buren (eds), *Reading Heidegger From the Start: Essays in his earliest thought*, Albany: State University of New York Press, 1994. A more critical appraisal is found in Chapter IV of Marjorie Greene, *Martin Heidegger*, London: Bowes & Bowes, 1957.
39. See Daniel O. Dahlstrom, Heidegger's Kant Courses at Marburg, in Kisiel and van Buren (eds), *Reading Heidegger From the Start*. This is hinted at in GA2, 10–11.
40. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1956; *Critique of Pure Reason*, edited by Vasilis Politis, London: J. M. Dent, 1993, Bxvi. This disagreement with neo-Kantianism is the subject of the Davos Disputation between Ernst Cassirer and Martin Heidegger (GA3, 274–96); the movement is outlined in On the History of the Philosophical Chair since 1866 (GA3, 304–11).
41. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; *Critique of Pure Reason*, A50/B74.
42. See Dahlstrom, Heidegger's Kant Courses at Marburg, p. 297.
43. Heidegger recognizes that as 'ontology has for its fundamental discipline the analytic of the Dasein . . . ontology cannot be established in a purely ontological manner. Its possibility is referred back to a being, that is, to something ontical – the Dasein. Ontology has an ontical foundation' (GA24, 26). See also the letter to Karl Loewenstein, 20 August 1927, cited in John van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the hidden king*, Bloomington: Indiana University Press, 1995, p. 242.
44. See also JGB 4, where Nietzsche suggests that the falsest judgements (which include the synthetic *a priori*) are however necessary, as without them humans could not live. It seems clear though that Nietzsche realizes that more – historical – investigation is needed.
45. Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig: Verlag Teubner, 1910, pp. 276ff, cited in GA25, 78. See Dahlstrom, Heidegger's Kant Courses at Marburg, p. 301.
46. An earlier discussion is found in GA21, 298–305.
47. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, edited by Ernst Cassirer, Berlin: Bruno Cassirer, Eleven Volumes, 1912–22, Vol. IV, p. 286; translated by Paul Carus and James W. Ellington as *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, in Stephen M. Cahn (ed.), *Classics of Western Philosophy*, Indianapolis: Hackett, Third edition, 1990, p. 1010.
48. See Theodore Kisiel, The Language of the Event: The Event of Language, in Sallis (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, pp. 87ff.
49. This point is extended to space in Yoko Arisaka, Heidegger's Theory of Space: A Critique of Dreyfus, *Inquiry*, Vol. 38 No. 4, 1995, p. 458.
50. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; *Critique of Pure Reason*, A34/B50.
51. See Villela-Petit, Heidegger's Conception of Space, p. 120.
52. A similar claim is made in GA41, 16: 'that we name time first, saying *Zeitraum* and not *Raumzeit*, should show that in this question time plays a special role. This does not mean, however, that space is derived from time or in second place to it.'
53. See Richardson, *Heidegger*, pp. 117–18. For an attempt to rethink *Being and Time* through space, see Robert Frodeman, Being and Space: A Re-reading of Existential Spatiality in *Being and Time*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 23, No. 1, January 1992.
54. 'The unitary essence of boredom in the sense of the unitary structure of the two moments must therefore be sought in time after all. Not merely in time in general and universally, however, not only in time as we know it, but in the manner and way in which we stand with respect to the time that is familiar, in the manner and way in which this time stands into our Dasein and in which our Dasein itself is temporal. *Boredom springs from the temporality of Dasein*' (GA29/30, 191).
55. Villela-Petit, Heidegger's Conception of Space, p. 127, does however suggest that these analyses should have been made from the point of view of spatiality, citing Pierre Kaufmann, *L'Experience emotionnelle de l'espace*, Paris: Vrin, 1967.
56. Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, pp. 52–4. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, pp. 360–1.
57. As Heidegger admits late in life, 'the body phenomenon is the most difficult problem' (GA15, 236; HS 146).
58. Villela-Petit, Heidegger's Conception of Space, p. 117.
59. Martin Heidegger, letter to Rudolf Bultmann, 31 December 1927, quoted in Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 452.
60. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, pp. 452–3. Kisiel's conspicuous absences are Eckhart, Paul, Schleiermacher and Jaspers.
61. See Rainer A. Bast and Heinrich P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'*. Vol. 1: *Stellenindizes; Philologisch-Kritischer Apparat*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1979, where Nietzsche does not feature in the bibliographic references. However, Krell has suggested that, 'however rarely cited in *Being and Time*, Nietzsche may well be the regnant genius of that work'. See *Intimations of Mortality*, p. 128; and Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, Chapter Six.
62. Heidegger certainly read Heidegger's *Sein und Zeit* early in his life, but whether he was at that stage inspirational in his philosophy is debatable.
63. Though right at the end of the 1973 seminar in Zähringen Heidegger says 'the thinking that is demanded here is what I call tautological thinking. This is the ordinary sense of phenomenology' (Q IV, 487). See also My Way to Phenomenology (ZSD/TB).
64. Following Kisiel's work, it is possible to suggest that this was the initial direction Heidegger was pursuing, and that *Being and Time* was a side move undertaken and then abandoned. The initial project, as outlined in the Aristotle book introduction, certainly suggests as much: 'For philosophical research, the de-structive confrontation [*Auseinandersetzung*] with its history is not merely an annex for the purposes of illustrating how things were earlier . . . De-struction is rather the proper path upon which the present must encounter itself in its own basic movements' (PIA 20–1). In distinction to the suggestion at the end of the introduction to *Being and Time*, which stated that Part Two would contain 'a phenomenological de-struction of the history of ontology with the problematic of temporality as our clue' (GA2, 39), towards the end of the actually published book,

Heidegger talks of the 'historiographical de-struction of the history of philosophy' to follow (GA2, 392). Given that Part Two was never published it is impossible to know what Heidegger would have achieved in it. See also van Buren, *The Young Heidegger*.