

*فصل اول: زمینه ها

طرح های دیگر کوششی برای از بین بردن جدایی میان من و جهان است که به قول های دیگر اوج تاریخ از خود بیگانگی است.

گام اول: تفکیک پدیدار از شیء فی نفسه: تلقی متعارف از جهان آن است که جهان مجموعه ای از اشیاء یا هستویندها است و بودن و نبودن ما دخلی به آن ندارد. نمایندگان این تفکر گالیله و دکارت هستند اما کانت با فلسفه استعدادیابی خودش دستیابی به جهان خارج را فی نفسه محال دانست. بر این اساس تنها جهانی که می توان از آن سخن گفت جهان پدیداری است.

گام دوم: حذف شیء فی نفسه: که توسط فیخته ارائه شد بدان معنا که "جهان از راه آگاهی و برای آن وجود دارد" این اندیشه در هگل به کمال می رسد، زیرا محتوا هرگز از ماده جدا نیست و سوژه و ابژه در آگاهی ما یکی هستند و جهان پدیداری امری ذهنی نیست بلکه دارای عینیت است. طرح شیء فی نفسه مستلزم جهانی خارج از آگاهی است.

گام سوم: تلفیق جهان پدیداری، زندگی و زمان؛ از نظر دیلتای، زمان عبارتست از تاریخ فرهنگ. و زندگی عبارت است از تجربه های شخصی زنده از تاریخ و فرهنگ اجتماعی. بنابراین محتوای جهان بر اساس تاریخ و فرهنگ انسان ساخته می شود و بر پایه تجربه زنده ی ما از محیط استوار است این تجربه ها شرط "جهان داشتن" است "جهان داشتن" یعنی آنکه از تجربه های گذشتگان آگاه شده و بر آن راه بیابیم.

دیلتای تلقی کمی از جهان را به معنی مجموعه اشیاء ریشه شکاف و بحران در دانش می داند. بر این اساس علوم فرهنگی و علوم طبیعی را از هم جدا می کند به نظر دیلتای جهان طبیعی جهان همان تجربه های زنده انسان از محیط فیزیکی است.

گام چهارم: پدیدارشناسی هوسرل: این جهان، جهان اشیاء فیزیکی نیست جهان موجودات ذی الشعور است. تا آنجا که شیء فی نفسه در خارج از آگاهی من است، مال من نیست بلکه چیز مطلق و ورای آگاهی من اما این ساختن تنها با قدرت خلاقانه ترین استعلایی حاصل نمی شود اینکه من استعلایی بتواند چنین جهانی بسازد مبتنی بر نبض و یک موهب خاص است که بسته به یک مطلق ناتنهایی است.

هر مدرکی در یک افق خارجی ادراک می شود این افق همه افق های ممکن است جهان نام دارد که افقی قائم به ذات و سابق به هر معنایی است.

جهان از آن حیث که تجربه و من از آن حیث که تجربه است هر دو آخرین التفات آگاهی اند این التفات آگاهی از اشیاء نیست بلکه آگاهی مستقل و پویایی است که در جهت دستیابی به جهان از خود فراتر می رود.

طریقی که ما جهان را در می یابیم متأثر از علمی است که جهان را از طریق نظام مقولات بررسی و فهم می نماید مثلاً در میان پاره ای از قبایل که زندگی بدوی دارند و متأثر از علوم نیستند جهان معنای دیگری دارد.

"جهان علوم" هم یک جهان در کنار سایر برداشتهای از جهان در کنار سایر برداشتهای از جهان است و نمی توان آن را تنها برداشت درست دانست. هوسرل به مفهوم "جهان زندگی" دست می یابد که عبارت است از جهان تجربه ی زنده و مشترک. ما در جهان زندگی، هر لحظه درگیر تجربه های زنده از هستومندها در حوزه های مختلف و در افق های گوناگون هستیم. در خلال این تجربه هاست که جهان خود را حی و حاضر به آگاهی ما عرضه می کند به هر یک از ما مسلم فرض می کند که جهان برای همگان یکسان و یگانه است. این جهان همان جهان مشترک تجربه های ماست. جهان زندگی از آن جامعه مفروض است که در برهه ای خاص از تاریخ قرار دارد.

بنابراین هستی شناسی جهان زندگی با هستی شناسی سنتی متفاوت است چون در هستی شناسی سنتی سخن از هستومندهای فی نفسه می شود چرا که هر کسی متأثر از فرهنگ خود و برداشتش از جهان است و فرهنگ غربی متأثر از تفسیر علمی گالیله ای راجع به جهان است.

هایدگر و معنای جهان:

هایدگر به جای سخن گفتن از "من در قبال جهان" از "در-جهان-بودن" به عنوان "دازین" یاد می کند. لذا هایدگر تحلیل سنتی که مبتنی بر جدایی سوژه و ابژه است را رد می کند. هایدگر "جوهریتی" که در تعریف سنتی وجود داشت را برای دازین رد می کند، چون او را از جهان مستقل و بی نیاز می کند همه ی مشکل ما آن است که جهان را به مجموعه اشیاء تقلیل داده ایم.

با این تعاریف به دسته بندی معانی مستعمل جهان می پردازد:

مقولی: یعنی با تعاریف اشیاء سر و کار دارند با وجود آنها

هستومندیک: شناخت حاصل از علوم که با هستی دازین کاری ندارد

(۱) معنای سنتی: که در آن جهان مجموعه ای است شامل اعضا

- اگر عالم را مجموعه اجزایی از یک جنس خاص بدانیم ← معنی مقولی هستومندیک ← مثلاً "جهان فیزیکی" که شامل اشیاء فیزیکی است

- اگر عالم را به معنای جزئیات و مشخصات مشترک یک مجموعه در نظر بگیریم ← معنی مقولی هستی شناسیک ← مثلاً "جهان فیزیک" مجموعه مشخصاتی که فیزیکی بودن را نمایش می دهند.

(۲) معنای پدیدارشناسانه که بر التزام و پایبندی دلالت دارد.

- اگر جهان را جایی بدانیم که از دازین در آن زندگی می کند معنای وجودی هستومندیک مثلاً جهان بچه ها، جهان سد، جهان روزنامه نگاری، یعنی جهانی که به طور مشترک درک کرده ایم.

- معنای وجودی هستی شناسیک: ما نمی توانیم به شناختی کامل و ماتقدم از جهان دست یابیم تنها از طریق تبیین وجودی می توانیم به شناخت جهان دست یابیم که مستلزم دو چیز است درگیری و وابستگی متقابل دازین و جهان

درگیری: در این معنا جهان مختفی است. یعنی کشف نشده است لذا باید آنرا کشف کرد یعنی باید وضع اولیه خود را به هم زد و در این مسیر ابزار استفاده کرد.

وابستگی: چون هستومندهای درون جهان خصلت ابزاری دارند دازین آنها را به کار می برد. کاربرد آنها بستری را که هستومندها در آن قرار دارند برملا می سازد. هایدگر این نوع هستومندها را که دلالت بر وجود جهان دارند علامات یا امارات می نامند.

حضور و هستی برای هایدگر دو روی یک سکه اند حضور بیاد هستی و هستی بیاد حضور است. در آثار اولیه اش بیشتر به مسئله حضور و در آثار بعدی اش بیشتر متوجه هستی است. در تعریف اول جهان بر حسب دازین توصیف می شود و در تعریف یگر جهان بر حسب جهان یا هستی

انسان این دوران به این دلیل دچار نیست انگاری شده که خود را از جهان محروم کرده هایدگر بنابراین تعریف طرحی دو مرحله ای ارائه دهد.

(۱) کشف معنای اصیل برای جهان از طریق تحلیل وجودی انسان تا ثابت شود که انسان بدون جهان نمی تواند باشد (رهایی از بی خانمانی)

(۲) توصیف جهان بر حسب مضمون آن تا معلوم شود کدام جهان چگونه می تواند ما را نجات دهد (رهایی از نیست انگاری)
جدایی سوژه از ابژه را باید از بین برد و دیگر آنکه باید بدانیم علم مدرن حوزه ای مخصوص به خود دارد و نمی توان مضمون جهان را از آن مطالبه کرد میان انسان و جهان جدایی نیست.

***فصل دوم: جهان و حضور**

در عبارت "در جهان بودن" "در" دارای دو معنی است "مقولی" و "وجودی" که معنای اول برای غیرانسان و دومی برای انسان کاربرد دارد مثلاً درباره تماس انسان با اشیاء باید گفت که انسان درباره تماس خود آگاهی دارد. اما صدلی از تماس خود آگاه نیست. علت آن است که انسان حضور دارد ولی صدلی دارای حضور نیست این هستوندهای برای انسان است که حاضرند در جهان بودن دارای این اوصاف است: اماری بودن، ابزاری بودن، همگانی بودن.

(۱) **اماری بودن:** یعنی هرچیزی به سهم خود شاخص و نشانه هستی است. هر هستومندی که برای ما وجود دارد، هستی را برای ما عرضه می کند. حضور داشتن به معنای داشتن چنین شبکه ای از روابط است.

(۲) **ابزاری بودن:** هستومندهای غیر از دازین دو چهره دارند چهره ای که در ارتباط با دازین است و چهره مستقل از آن که اولی را هستی توی دستی و دومی را هستی فرادستی می نامیم. وقتی به صورت ابزار دست دازین است توی دستی و غیر از آن فرادستی است از نظر هایدگر جهان هم یک ابزار به معنای تمام کلمه است.

ابزاری بودن همیشه جنبه+ ندارد اگر چیزی دارای جنبه منفی برای دازین باشد دارای جنبه ی ابزاری است. ما در استفاده از ابزارها و زندگی در جهان معانی زیادی را کسب می کنیم این معانی مدلولات آن اشاراتی هستند که ابزارها به ما می دهند و

نشانگر امکانات مختلفی است که کاربرد یک ابزار برای ما دارد. این امکانات، امکاناتی است که یک ابزار می تواند داشته باشد هر چند هرگز محقق نشود.

استفاده از ابزار ۳ ویژگی دارد:

بکاربردن: کاربردهای یک ابزار را نمی توان به صورت ما تقدم شناخت. بهترین راه درک یک ابزار به کاربردن آن است.

فراموش کردن: وقتی ابزاری را به کار می بریم فراموش می کنیم که آن ابزار یک ابزار است هنگام کار من از چیزی آگاه نیستم مگر وظیفه و غایتی که در انجام فعل مدنظر دارم

فراموش کردن خود: در حالت استفاده از ابزار دازین نیست به خود آگاهی ندارد یعنی نمی داند این خودش است که ابزار را به کار گرفته. هایدگر این حالت را بصیرت می نامد که با بینش عملی متفاوت است.

این بصیرت با رفتار مکانیکی متفاوت است چون خود شکلی از آگاهی است (تجربه)/ این تجربه نوعی گشودگی و انشراح است نه تجربه روانی که متعلق جداگانه نداشته باشد/ وضعیت مکانیکی بر یک وضعیت حکم می کند اما بصیرت عملی بر وضعیت های متعددی حاکم است.

جهان واحد و یگانه است اما دارای کثرتی است که ناشی از ویژگی های هستومندی های درون جهان است که همه به زبان بر می گردد. در زمان است که ویژگی های ابزاری جهان ظاهر می شود بنابراین لزومی ندارد که این کثرت حتماً بر جهان هم حکم کند مثلاً درخت یکی است ولی استفاده های زیادی می توان از آن کرد.

۳) همگانی بودن: جهان برای همه دازین ها مشترک است. پس ما کاملاً نسبت به جهانی که در آن قرار داریم مسئولیم. این در تضاد با مفهوم همگانی بودن در علم جدید است که جهان در آن مخصوص جامعه ی علماست نه آحاد مردم این وحدت جهان هایدگری "جهانمندی نام دارد" جهان، حضور و اجازه ظهور یافتن: حضور در اندیشه هایدگر دو معنی دارد: وجود و قیام ظهوری یعنی اجازه ظهور یافتن چیزی اگر چیزی خود را نشان ندهد نمی توان صورت غیراصلی آن را شناخت. خود اشیاء هم در شرایط خاصی بر ما ظاهر می شوند که اگر نتوانیم آن شرایط را بشناسیم دچار توهم می شویم که البته جنبه هایی از واقعیت را دارد (مثال فیل ص ۷۳)

در طرح هایدگر تلازمی میان حضور شیء خارجی نیست. حضور عبارت است از آن چیزی که برای دازین حضور دارد. هایدگر معتقد است هستومبندهایی هم که وجود ندارند و یا نسبتی با دازین برقرار نکرده اند از آن لحاظ که یک امکان دازین هستند نسبتی با دازین دارند بنابراین حضور خود دلالت بر غیاب هم می نماید.

جهاننداری دارای دو بعد است:

(۱) دازین خود را در وضعیتی می یابد ← موجودیت یا تقرر وجودی

(۲) دازین به تأدیل و تفسیر هستوبندی های دیگر دست می یازد ← مستلزم سخن گفتن و فهمیدن

بنابر آنچه گفته شد موجودیت، فهمیدن و سخن گفتن سه اگزیستانسیال دازین هستند.

(۱) **موجودیت:** دلالت بر همه فعالیت های حیاتی دارد دازین حضور خود را نخست در عواطف و احساسات می یابد. عواطف و احساسات پدیدارهایی روانی هستند. هوسرل هم که عواطف و احساسات را از لحاظ معرفتی بررسی می کند، تفوق را بر عقل نظر می دهد. اما به عقیده هایدگر عواطف و احساسات مشخصه موجودیت و وجه وجودی دازین اند.

موجودیت دازین در نهایت عبارت است از "پروا" که دازین با آن بر حسب امکانات به فعل دست می زند بر این اساس موجودیت عبارت است از مکشوف ساختن

در انتخاب، دازین تنها است. این باعث ترس می شود و فرد می کوشد خود را در جمع حل می کند.

ممکن است دازین نتواند همه هستومندها را مکشوف سازد ولی همین که با جهان از طریق عمل خود درگیر شد باعث "شناخت" است. اما بین این حالت حاضر "و شناخت" واقعی از جهان تفاوتی هست چون انتخاب ها و اعمال و فرد تحت تأثیر عواطف و احساسات شرایط و هستی ما را نشان می دهد نه جهان را. چون عواطف و احساسات فردی است.

تا آنجا که شناخت هستی است خطا در آن راه ندارد همین که برای آن استقلال قائل شدیم خطا در آن راه می یابد در آن صورت ما خود را ذهنی مجرد می دانیم که می خواهیم به حقیقت دست یابیم.

احساساتی نظیر لذت و الم در طرح هایدگر چه جایگاهی دارند؟ این احساسات همگی اشکال "مکشوف سازی" هستند

(۲) **فهمیدن:** فهمیدن مقدم بر شناخت است دانایی عملی است تفاوت این دو در این است که دانایی نظری ضمن یک گزاره بیان می شود در حالی که دانایی عملی مهارت است، بدون آنکه بتوان آن را در قالب گزاره بیان کرد چنین برداشتی از فهمیدن ملازم توانایی و لذا عمل است. ما به عنوان فاعل فعل با عمل همراهیم وجود عمل و توانایی به ما امکان می دهد که هستومندهای دورن جهان را بشناسیم اگر قرار باشد این فهمیدن را شناخت بدانیم لازم است ناظر حالتی از امور باشیم که برحسب اگزیستانس ما نیستند.

فهمیدن ملازم با تفسیر است. تفسیر بسط فهمیدن و صریح و آشکار است و فهمیدن ضمنی و مقدر. تلقی ظاهری از هستومندها را تفسیر می نامیم و جنبه باطنی را فهمیدن. فهمیدن همیشه محدود به امکاناتی است که دازین خود را به آنها ملزم می داند تفسیر عبارت است از حضور هستوبند برای دازین

(۳) **سخن گفتن:** دازین برای اینکه جهان داشته باشد سخن می گوید سخن گفتن ملازم فهمیدن و موجودیت است در سخن گفتن دازین به کشف و آشکارسازی هستومندی های دیگر دست می یابد و دارای ۴ ویژگی است:

(۱) سخن گفتن درباره چیزی است (دربارگی)

(۲) سخن گفتن چیزی را درباره چیزی می گوید

(۳) سخن گفتن آن چه را می گوید که بر هم مرتبط می سازد

۱) و ۲) معطوف به مکشوف سازی است. البته زبان وجه اولیه مکشوف ساختن نیست، چون معنا را قبل از زمان به صورت وجودی فهمیده ایم.

در فلسفه سنتی حقیقت به اظهارات ظاهری اطلاق می شود. اما از نظر هایدگر حقیقت در فرآیند مکشوف ساختن آشکار می شوند، نه در جملاتی که با تکلم ظاهری همراه است.

هایدگر شنیدن "را قوام بخش سخن گفتن" و "گوش دادن" را گشایش اگزیستانسیال دازین برای دیگری به عنوان همبودی می داند.

سه عنصر اصلی را می توان یافت که به جهان قوام می دهند: وجود (اگزیستانس)/ زبان/ زمان

*فصل سوم: وجود

در تلقی سنتی ارسطو که انسان را حیوان ناطق می داند و تلقی دکارت که سوژه و ابژه را از هم جدا می کنند انسان بی جهان است و به انسان به دید وجودی نگاه نمی شود و انسان به سوژه تقلیل می یابد.

از دید هایدگر، حضور داشتن دارای دو ویژگی اصلی است: برملا کردن و گشودن (شکوفای کردن).

هایدگر (ادراکات حسی را هم با این دو ویژگی می شناسد نه مطابق برداشت سنتی آن ها را به روان نسبت دهد) به نظر هایدگر هستومندی که خود را نشان می دهد تنها در نسبتی که با دازین خود را شکوفای می کند.

گشودگی و شکوفایی دازین متضمن حضور هستومندهای دیگر است. دازین به وسیله هستومندها استعداد می یابد. ما خود را فرو افتاده در جهانی می یابیم که از قبل در آن می زیسته ایم—این جنبه انفعالی دازین است.

اما دازین جنبه فعلی هم دارد چون زندگی اش غایت دار است و به سمت تکامل خویش حرکت می کند. به عقیده هایدگر، وظیفه تحقق بخشیدن به حیاتم به عنوان یک کل تنها به من تعلق دارد. قبل از هایدگر دیلیای این دو جنبه را برای انسان مشخص کرده بود. به نظر هایدگر هر عملی در اصل یک تعهد به آینده است. هدفمند بودن باعث پیدایش پرواست که توام اصلی دازین به اوست.

هایدگر هم مثل دیلیای ساختار حیات را زمانبندی می داند. اما او زمانبندی را تفسیر روانی و معنوی نمی کند. "رخداد" بودن دازین یک ساختار هرمونتیک دارد.

کثرت دازین، وحدت جهان و داسمن

"چه کسی بودن" برای هایدگر یک دازین نوعی است. تفسیرهایی که هر دازین از خود می کند در نهایت عبارتند از مشارکت میان ما و جهان واحد نه من جهان من.

انسان در جهان یعنی میان دازین های دیگر پرتاب شده است. هایدگر "همبودی" را بدین جهت طرح می کند تا نشان دهد که نقش هایی که دازین در زندگی روزمره خود ایفا می کند ذاتاً همگانی و مشترک هستند البته هایدگر بیشتر هم جهانی را به جای هم بودی بیان می کند، یعنی هر دازین نه تنها برای همگان است بلکه هر دازین برای دازین دیگر است.

خودشناسی به این معنا نیست که کنج عزت گزینیم عبارت از این است که جایگاه خویش را در جهان بیابیم و با فرهنگ اجتماعی درگیر باشیم پس هستی در این روزمرگی قابل نمایش قابل نمایش ظهور است.

در این حالت این "من" یعنی خودم نیستم که هستم بلکه بر حسب دیگران هستم و من بر حسب داسمن و به عنوان داسمن به خودم داده شده ام. بر این اساس، اصیل و حقیقی بودن یعنی شرطی که از داسمن جدا شده باشد. هایدگر با تفسیر "دازین" به عنوان "داسمن" می کوشد تهی بودن دنیای جدید غرب را به ما نشان دهد او با پدیدارشناسی روزمرگی می خواهد بگوید که دنیای جدید غرب به جای آنکه معنا را در جهان بیابد آن را در ذهن قرار داده است.

به نظر هایدگر دیلتای اولین کسی است که معنا را در جهان جستجو می کند اما او هم هنوز گرفتار جدایی سوژه و ابژه است. به نظر هایدگر در هستی دازین دو محور اصلی وجود دارد.

(۱) زمان بندی که زمان مند بودن پرتاب شدگی را نشان می دهد و در مشخصه صوری دازین کاملاً نمایان است.

(۲) دربرگیری و استغراق کامل دازین در جهان

اگر دازین از محور اول بررسی شود "دازین" خودش است و برای مخصوص ترین امکان مربوط به خودش تلاش می کند اما من به عنوان جایی که در سلسله نقش ها دارم (مثل معلم، نقاش، خیاط و...) داسمن هستم.

حیات من به عنوان یک دازین عبارت است از به سوی مرگ رفتن این به سوی مرگ رفتن نشان از تنهایی و تفرد است، بنابراین من در برابر هستی متناهی خودم دارای مسئولیت هستم و برای رسیدن خود به کمال باید کاری انجام دهم است، پس اصیل بودن عبارت است از شناختن وظیفه ای که من به عنوان دازین بر عهده گرفته ام.

ثانیاً اتحاد مسئولیت کامل برای حیات خویش ← دازین اصیل و حقیقی در همه اعمال خویش نشانه ای از "به سوی پایان بودن" دارد.

*فصل چهارم: جهان زمان

برای دازین همواره هستی در افق زمان طلوع می کند و بدون زمان هستی وجود ندارد.

ساختار زمانبندی عبارت است از "امکان کامل بودن" که "به سوی مرگ" است و در راه کمال بودن شامل گذشته و حال می شود و به سوی مرگ بودن شامل آینده. بحث مرگ برای هایدگر بحث از امکان و بحث از آینده است. در بحث از زمانمندی هایدگر بیشتر متوجه زمان حال است چون زمان حال عبارت است از حضور و "حال" معنای حضور است.

هایدگر این نگاه فلسفه سنتی را رد می کند که می توانیم از زمان مجرد باشیم ما زمانمندیم و نمی توانیم از زمان مجرد باشیم اما این به معنی در زمان بودن نیست ما با زمان عجین هستیم.

از زمان افلاطون به بعد میان موجودات زمانی و غیرزمانی تمایز گذاشته می شود و عقل مستقل از زمان دانسته می شود. اما از نظر هایدگر انسان نمی تواند خارج از زمان باشد چون زمان به خودی خود بی معناست.

ارسطو هم زمان را اندازه حرکت می داند که در این برداشت زمان به لحظه تقلیل می یابد و "هرلحظه حاضر" از "هر لحظه حاضر" دیگر جدا دانسته می شود هایدگر این نظریه یعنی نظریه "جهان-زمان" را که زمان را به مکان وابسته می داند رد می کند. به نظر هایدگر تناقض این نظریه در آن است که از یک سو فرد را در زمان می داند و از سوی دیگر آن را مجرد از زمان. کسی که در زمان است گذشته و آینده را از طریق تصور در می یابد. ولی تصور گذشته و آینده اکنون برای او حاضرند برای حل این مشکل این نظریه فرد را مجرد زمان می داند.

حال

هایدگر میان حال در جهان-زمان و حال زمانبندی تفاوت می گذارد حال جهان - زمان در عرض آینده و گذشته قرار دارد حالی است که هستومندها در آن قرار دارند فرادستی است.

به نظر هایدگر، حال یک لحظه نیست، بلکه همان است که با جهان حاضر است و نمی توان تصور کرد که یکی از حال ها از سلسله و رشته ی حال ها جدا شده و چنین جامعیتی پیدا کرده است.

در همه لحظه ها آن چه بالفعل است همان "حال" است یعنی بر هر یک از لحظه ها "حال" صدق می کند. بنابراین زمان به معنی هایدگری بدون گذشته و آینده است. در مورد گذشته که آن را به حافظه نسبت می دهیم هایدگر علاقه نشان نمی دهد حافظه مسبوق به مفهوم "حاضر" است یعنی تنها به وسیله حال حاضر است که می توان برای حافظه معنایی قایل شد حتی می گویند حافظه حامل گذشته ما نیست حامل ذخیره گذشته حضور است. ما در جهانی که با گذشته پیوند ذاتی دارد زندگی می کنیم چون به خاطر آوردن درون جهان رخ می دهد و در ظرف حضور است.

گذشته و آینده هر دو دلالت بر زمان حاضر دارند. مثلاً وقتی می گوئیم این مجسمه از سال ۱۳۰۰ این جاست و تا ۲۱ سال دیگر اینجاست وضعیت خاصی ترسیم کرده ایم. ما در زمان نیستیم با زمان هستیم. بدون انتخاب، قصد و فعل معنی ندارد و بدون اینها آینده داشتن بی معنی است. آینده داشتن دارای دو معنی است:

(۱) مجموعه اعمالی که دازین می تواند انجام دهد

(۲) تصور کردن موقعیت مطلوبی که هرگز نمی توانیم به آن برسیم که معنای موردنظر هایدگر همین است

کانت خود مختاری را مربوط به تفکر محض و مستقل از زمان می دانست کانت می گفت تفکر محض با زمان گره می خورد تا به معرفت دست یابد و لذا متأثر است از زمان. اما زمان را ذاتی تفکر نمی دانست. عارض آن می دانست به نظر هایدگر من فکر می کنم نمی تواند غیرزمانی باشد.

هایدگر متأثر از هگل می گوید در برابر حضور غیاب است / در برابر زمان مدی نازمانندی است. هستومند ها هم حاضراند هم غایب. تا آنجا که کشفشان نکرده ایم غایبند.

فرقی که میان گذشته و آینده هست آن است که گذشته امکان نیست اما آینده هست.

هایدگر همگانی بودن را امری غیراصیل و غیر حقیقی می داند.

هستومندی های غیر دازین نه زمان دارند نه جهان چون حضور ندارند آنها اندر زمانی هستند.

هایدگر به زمان طبیعی که مستقل از دازین است معتقد است تا آنجا که اشیاء برای دازین ناگشوده و نامکشفند در جهان توی دستی نیستند، فرادستی اند. در جهان زمان و زمان طبیعی، اگر قرار است تمامیت دازین را دریابیم باید ساختار زمانبندسازی زمان را دریابیم که همان "تاریخمندی" است که دارای دو معنی است:

(۱) بر زمانبندسازی دلالت می کند ← این مشخصه را بودگی می نامند که امکانات گذشته و آینده را بالفعل می کند.

(۲) تاریخمندی بر این دلالت دارد که دازین عملاً و بالفعل یک سیر تاریخی دارد این تاریخ حاوی فرهنگ، زبان و امکانات مشترکی است که دازین به عنوان داسمن در آن پرتاب شده است بنابراین تعبیر دازین از آن لحاظ که پرتاب شده یک رخداد است و از آن جهت که رخداد است گذشته است.

دازین امکاناتی را می جوید که در گذشته بودنش آنها را نیافته و این امکانات آینده را برای او می سازند بنابراین غفلت عبارت است از فراموش کردن گذشته و آینده خود. برای این غفلت یا روزمرگی دو ویژگی قایل است بی بنیادی و بی خانمانی. دازین از طریق تاریخمند بودن اصیل و حقیقی خود است که می تواند از نقش منفی داسمن آگاه شود و به آن انتقاد کند.

*فصل پنجم: جهان و زبان

در فلسفه سنتی برای هستی و زبان ارتباط متقابل قایل نیستند و برای تفسیر زبان به نظریه های روانشناسی و نه هستی شناسی مراجعه می کنند. هستی و زبان به نظر هایدگر رابطه ای ذاتی و متقابل دارند این دو یکی هستند. در فهم خاصی که در تاریخ فلسفه غرب از لوگوس شده کلمات با حالت اشیاء یکی دانسته شده به نظر هایدگر کلمات بودن در جهان را نشان می دهند یعنی کلمه بودن در جهان را برای هرستومند نشان می دهد.

لوگوس

لوگوس جامع الجوامع یا بنیادی است که همه چیز در آن گرد آمده است. لوگوس بر این دلالت دارد که جهان و هستی در یک قالب جامع گرد آیند و به این معناست که اجازه دهیم در برابر آنچه که در حضور به هم فرا می رسند قرار گیریم. لوگوس دارای دو معنی است هستی و زبان.

لوگوس زمینه ای از معقولیت را می سازد که در آن "معنی" شکل می گیرد. از این رو معنی در جهان یعنی درون نظام هستی که دیگران را به عنوان هستومند در آن می یابیم برساخته می شود.

هایدگر دو دیدگاه را درباره زبان ارائه می کند: دیدگاه ابزاری، دیدگاه قوام بخش

(۱) **معنای ابزاری:** زبان ابزاری است میان ابزارهای دیگر که برای ساختن جهانی معقول به کار می رود (دیلتای) (هستی و زمان هایدگر)

(۲) **معنای قوام بخش:** (ویتنگشتاین) معنای تام و تمام جهان فقط در این ساختار معنا می یابد. بنابراین دیدگاه، کلمه و هستی و زبان، جهان در هم تنیده اند.

برخلاف دیدگاه ابزاری نمی توان در حوزه ای معنا داشت و زبان نداشت (کتاب های بعدی هایدگر این زبان است که دازین را به عنوان داسمن توام می بخشد

بنابراین می توان سه سطح برای زبان قایل شد

(۱) ژرفای زبان: ما به عمیقترین سطح زبان با غلبه بر عرف و عامه و فهم مشترک دست می باییم.

(۲) سطح بیانیه: زبان یک جهان ابزاری را نشان می دهد که بر حسب اغراض، اهداف و علایق ما ساخته شده است. اصلیتزین زبان سنت است اما هنوز روزمرگی می خواهد جهان را به عنوان جهان حاضر در نظر بگیرد.

(۳) سطح زبان: زبان سنت است که از محتوا اصیل بدون است و منطبق بر عرف عامه و فهم مشترک است.

فصل ششم: جهان، رضایت نظر و بحران جدید

در فصل های قبل ایرادات هایدگر را به رهیافت علمی بیان کردیم، به نظر هایدگر تنها رهیافت علمی موجه است که بتوان آن را با هستی شناسی بنیادین سازگار کرد و بنیان نهاد.

هایدگر می گوید به جای آنکه علم را مجموعه تضاد یا بدانیم علم را باید فعالیت آدمی تلقی کنیم، لذا هایدگر مفهوم اگزیستانسیال علم را مطرح می کند بنابراین تعبیر علوم عبارتند از شیوه هایی که انسان بدان شیوه ها عمل و رفتار می کند» که هدف آن بررسی راه کشف هستومندها در روزمرگی است.

دکارت باور انسان را درباره اشیاء محمول می داند و این مستلزم اعتقاد به رابطه جوهر و عرض است. هایدگر این توصیف را اصیل نمی داند چون ما را از جهان جدا می کند. هایدگر به جای توصیف دکارتی جهان بر حسب حیثیت اپوفانتیک ترجیح می دهد از حیثیت هرمونتیک استفاده کند. ما در بستر محیط خود را می شناسیم و اعمال ما کلیت طرق درک اشیاء را بیان می دارد.

به نظر هایدگر انتقال یافتن از یک حیثیت هرمونتیک تفسیر روزمره به حیثیت حکم سازی دو مرحله دارد: نباید حکمی که به آن می رسیم را نمونه ی اعلا ی زبان بدانم چون در این صورت روزمره و ابژه را جدا کرده ایم.

(۱) یک انتقال در وجه رفتار ما نسبت به هستومندها: مثلاً یک چکش برای ما تبدیل به هستومندی می شود که دیگر توی دستی نیست.

۲) مرحله دوم هستومندها از بستر وجودی خود جدا شده و روابط درونی آنها با عالم نادیده گرفته می شود و به عنوان جواهری دارای اعراض تلقی می شود مثلاً آن چکش را در رابطه با موضوع و محمول می آوریم تا هستومندی مستقل تلقی شود. در این صورت از حیثیت هرمونتیک به اپوفانتیک رسیده ایم.

هستومند های مورد مطالعه دانشمندان هم از آنها جداً افتاده اند به همین دلیل دانشمندان امروزی بی جهان شده اند معنای اگزستانسیال علم آن است که هرگز اشیاء را جدا و بدون شرط و فرضی نمی توان کشف کرد.

دستور زبان کنونی راه مناسبی برای درک هستی نیست، زیرا به حیثیت هرمونتیک و درگیری ما با جهان توجه ندارد.

علم به عنوان فعالیت: ما از علم به جهان نمی رسیم، از در جهان بودن به علم می رسیم. دانشمند هم نمی تواند خارج از بستر تاریخی - فرهنگی اجتماعی و... باشد و در آن اسیر است.

مطالعه محض کمیات به صورت ریاضی و فیزیک که مقدمه جدایی سوژه و ابژه شده به نظر هایدگر از یونان باستان شروع شد. برداشت دکارت هم مبتنی بر ریاضیات است. بنیاد طرح ریاضیات اثر ابژکتیویته خود دانشمند است: من فکر می کنم پس هستم.

هایدگر فلسفه را به معنی هستی شناسی بنیادین منبع شناخت می داند و به سه دلیل می گوید که بر علم برتر می دارد:

۱) علوم نمی توانند ماهیت خود را به عنوان وجوهی از فعالیت انسانی تحصیل کنند.

۲) علوم نمی توانند موضوع خود را ثابت کنند. آنها فقط با موضوع سروکار دارند و از درک و اثبات صحیح مبانی عاجزند مثلاً دانشمند نمی تواند از طریق ریاضیات بفهمد ریاضی چیست.

۳) آدمی در علوم بی خانه و بی ریشه است، علوم سعی دارند پرتاب شدگی ما را پنهان کنند و به ما مفهومی از خود به عنوان سوژه ی مدرک بدهند. به نظر آنها جهان مجموعه ی اشیاء است. پس علوم نسبی است.

به نظر هایدگر هر یک از علوم فقط به یک وجه می پردازد نسبت به سایر وجوه دچار نسیان است.

نقد تکنولوژی: هایدگر وظیفه تکنولوژی حقیقی را فراخوانی می داند اما تکنولوژی جدید فراخوانی نیست. مثلاً در یونان قدیم تخنه به کشف ویژگی های دورنی نقره می پرداخت اما طرح علل اربعه ارسطویی را می توان مقدمه ای دانست برای آن که تخنه از هستی دور شود. همین روند ما بعدالطبیعی ویژگی های تکنولوژی جدید را شکل داد. نظام دادن، ابزاری نگری، سوداگری، محاسبه گری. امروزه تکنولوژی بر خود آدمی غلبه کرده و بی خانمانی را به ارمغان آورده. حذف هستی باعث شده انسان خود را مرکز هستی بداند.

طرح ایده افلاطون آغازی بر آن بود که انسان جهان را هم چون تصویر تلقی کند. اما، در هیچ دوره ای به اندازه ی دوره ی جدید جهان به عنوان تصویر شناخته نشده است. اگر جهان یک تصویر است به مقتضای اغراض و مقاصد مختلف تصاویر متفاوتی وجود دارد که این مستلزم نسبی گرایی است که هدف دکارت غلبه بر آن بود، و این یک تناقض در اندیشه دکارت است.

هایدگر طرح خود را نسبی گرا نمی داند و در آن جهان نه به عنوان تصویر یا عکس بلکه همان هستی و حقیقت است.

فصل هفتم: جهان گوهری

هایدگر مثل یونانیان شکوفایی نجات هنده را در هنر و مخصوصاً شعر می بیند.

هایدگر سه ویژگی برای آثار هنری قایل است:

(۱) **برملا سازی:** بر ملا ساختن هستی هستومندها

(۲) **بناسازی:** اثر هنری نه تنها جهان و زمین را مجسم می کند، بلکه آنها را می سازد (مثلاً معبدی که جهان مردم در یک برهه تاریخی را نشان می دهد)

(۳) **برقراری:** اثر هنری روابط دورن هستی را برقرار می کند و باز می نماید. اثر هنری جایگاه هستومندها را در هستی نشان می دهد و نسبت آنها را با یکدیگر و محیط برقرار می کند. اثر هنری نشان می دهد حقیقت جهان در یک دوره تاریخی چگونه بوده است.

به نظر هایدگر زبان خانه ی هستی است و هستی را باید بر حسب زبان فهمید و باید بگذاریم زبان درباره هستی سخن بگوید و این مستلزم آن است که درباره خود هستی اندیشه شود (نامی که هایدگر بعدها به فلسفه می دهد)

هایدگر اندیشه را در رابطه با شیء تعریف می کند که باید نشان داد اشیاء خود را نشان دهند. اما تکنولوژی باعث شده است که از هم ماوای با جهان محروم و بی خانمان شود.

جهان گوهری: جهان گوهری تعبیری از جهان است که در آن جهان در ارتباط با اشیاء جهان ماهوی دانسته می شود. اما نه اشیاء که مستقل هستند چون ماهیت شیء عبارت است از شیئیت که چیزی جز تقرب و نزدیکی نیست بنابراین جهان با اشیاء به عنوان موجودات مستقل سروکار ندارند.

جهان دارای ۴ بعد است: "زمین، آسمان، خدایان، میرندگان" که هر بعد آئینه سه بعد دیگر است و از این رو بازی جهان یک "بازی آئینه" است.

ویژگی های جهان گوهری:

(۱) **جهان گوهری لوگوس و هستی است.** هر چهار بعد بر هم دلالت دارد و جهان هر کدام، جهان دیگری است.

(۲) **جهان گوهری معقول است:** اما این از آن لحاظ که چار بعد به بعد هم وابسته اند با تجربه فهمیده نمی شود معقول بودن به معنای اشراق در بازی آئینه است.

(۳) **جهان گوهری در برابر شیء یک نوع ازلیت دارد.** این ازلیت با ازلیت هگلی و غایت ارسطویی که ورای زمان است متفاوت است. زمانی که جهان در حال شدن است در برهه ای از زمان پدیدآمده. ولی خود این زمان آرام و باقی است.

۴) جهان گوهری حقیقت است. حقیقت یعنی آشکار شدن و آشکار شدن بر ضد خود یعنی پنهان ماندن هم اشاره دارد.

۵) جهان گوهری جهان انسان فرداست. مرگ پایان نیست بلکه حیطة ی امکانات آینده دازین است و فقر ذاتی دازین از وجود داشتن است. پس دازین ذاتاً با هستی هم خانه است چون ماهیت او عبارت است از "نیاز به هستی".

اگر ماهیت دازین عین نیاز به هستی است و جهان هم محتوایی جز هستی ندارد مرگ با فقدان هستی و فقدان جهان همراه است. بدین ترتیب ماهیت انسان فردا نه بر اساس حیوانیت، بلکه بر اساس هستی و جهان شکل می گیرد.