

**Sophia Perennis**

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0

International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

## SOPHIA PERENNIS

*The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*

**Vol. 17, Number 2, spring and summer 2021, Serial Number 39**

راه فکری هایدگر: مراحل و منازل

چکیده هزار کلمه‌ای و منابع به انگلیسی





مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صفحات ۱۱۵-۱۴۳

## راه فکری هایدگر: مراحل و منازل

سید مسعود زمانی\*

### چکیده

اکنون که بیشترین آثار هایدگر منتشر شده‌اند، نگاه جامع بر راه فکری او ممکن شده است. چنین نگاهی مسلماً فهم دقیق‌تری از معنای پرسش او از وجود را نیز ممکن می‌سازد. مقاله حاضر می‌کوشد چنین نگاه جامعی به دست دهد، منتهی برخلاف مشهوراتی که در حوزه مطالعات هایدگر باور دارند. غالباً اندیشه هایدگر را به دو مرحله تقسیم می‌کند: پیش از «گشت» و پس از آن. از این رو غالباً نیز از هایدگر یک و دو سخن می‌گویند. اما این نوشتار اندیشه هایدگر را به صورت راهی تصویر می‌کند با پیچ و تاب‌ها یا گشت‌های فراوان، که با استناد به آثار هایدگر آن را در چهار مرحله خلاصه می‌کند. هایدگر در آخرین درس لا-تور (۱۹۶۹) از سه نگارش یا بیان پرسش وجود و نتیجتاً از سه مرحله در راه فکری خود خبر می‌دهد، که به ترتیب عبارت‌اند از: پرسش از معنای وجود، پرسش از حقیقت وجود و سرانجام پرسش از محل‌شناسی وجود. هایدگر تصریح می‌کند که هر یک از آنها حاکی از دوره‌ای از راه فکری او هستند. این مقاله یک دوره چهارمی نیز در ابتدای این مراحل بازمی‌شناسد: پیش از تابستان

\* عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه:

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۷

۱۹۲۳ را که در آن اندیشه هایدگر می‌باید جزو فلسفه زندگانی به حساب آید. کار اصلی این نوشتار توضیح و تبیین کلی این مراحل چهارگانه، بازه زمانی شان و توضیحی در مورد نسبت میان آنها است.

**کلیدواژه‌ها:** هایدگر، پرسش وجود، معنای وجود، حقیقت وجود، محل‌شناسی وجود، توپولوژی وجود.

### ۱. درآمد

باور مشهور دو مرحله در راه فکری هایدگر می‌شناسد: پیش از «گشت» یا «چرخش»<sup>۱</sup> و پس از آن؛ از این رو سرانجام قائل به هایدگر یک و دو هم می‌شوند: هایدگر اول پیش از گشت بوده و هایدگر دوم یا متأخر پس از آن می‌آید.<sup>۲</sup> مسلماً پژوهشگران در نحوه توضیح این دو هایدگر با هم اختلاف دارند، که اصلاً به تاریخی برمی‌گردد که برای گشت یا چرخش می‌گذارند. کسانی روی دادن آن را در اواسط دهه چهل سده پیش دانسته‌اند (م<sup>۱</sup> ۱۱، ص ۱۴۹)، بعضی آن را در اواسط دهه سی، و برخی دیگر هم آن را رویدادی در ابتدای همین دهه می‌دانند.<sup>۳</sup> به هر حال برخلاف این تلقی نه چندان پخته، پژوهش حاضر چندین و چند چرخش و گشت در راه فکری هایدگر می‌بیند، که توضیح‌شان اینجا به‌اجمال می‌آید.

پیداست که بدون پرسش از وجود از راه فکری هایدگر سخنی نمی‌توان راند. ولی تکرار دائم الفاظ "وجود" و "پرسش وجود" و همانندان‌شان در منابع اولین و دومین فلسفه او نیز نباید ما را در توهم روشن‌بودن و فهمیدن‌شان بیافکند. خود آنچه هایدگر با عنوان «غفلت از وجود» از زمان انتشار وجود و زمان و حتی پیش از آن به بحث می‌گذارد، این اجازه را نمی‌دهد. غفلت از وجود اولاً و بالذات موقعیت تاریخی-هستی‌شناختی انسان امروز را وصف می‌کند، که پیش‌آمدنش دراصل به انتخاب و اختیار او نبوده است. سیطره چنین وضعیتی کلاً امکان طرح پرسش وجود و حتی نزدیک‌شدن به آن را بی‌نهایت دشوار می‌کند؛ نه تنها به دلیل دشواری فهمش برای ما خوانندگان هایدگر، بلکه پیش‌تر برای خود او، آن هم به دلیل نابودن امکان طرح‌اش. افزون بر این سترگ‌بودن<sup>۴</sup> پرسش وجود هم عامل دیگری است برای واداشتن او به تغییر مکرر موضع هستی‌شناختی‌اش و طبیعتاً دیگرگونی

طرح و تقریرش از پرسش وجود. پس خود سترگی پرسش وجود، به اضافه غفلت از وجود یا «ترک وجود»<sup>۵</sup> که موقعیت حاکم تاریخی ماست، هایدگر را بر آن می‌دارد که طرح و تقریر پرسش خود را بارها تغییر دهد، به گمراهه‌ها و بیراهه‌ها (به قول خودش «راه‌های جنگلی») برود، و دائماً راه رفته خود را منتقدانه بازنگری نماید. و همه اینها سرانجام یعنی: پرسش وجود او نیازمند شرح و توضیح است، آن هم شرح و توضیح مفصل و بسیار، که مسلماً همه بحث آن در طاقت نه چندان زیاد این نوشته نمی‌گنجد.

بنابراین بحث از دوران فکری هایدگر به این سؤال نیز برمی‌گردد که: اصلاً هایدگر چند بار مسأله وجودش را زیر و رو کرده یا چند طرح و تقریر یا نگارش<sup>۶</sup> بدان داده است؟ او بارها راه فکری خود را بازمی‌نگرد و بازمی‌اندیشد، و گاهی هم حتی آن را به هدایت مسیر تازه‌ای می‌برد. اینها قطعاً می‌توانند در یافتن پاسخ به مدد ما بیایند. ازین رو به یکی از آخرین بازنگری‌های هایدگر برمی‌گردیم، به یکی از درس‌های غیررسمی و خصوصی وی با حضور بعضی از دوستان و شاگردانش در لا-تور فرانسه در سال ۱۹۶۹.<sup>۷</sup> متن فراهم آمده از درس‌نوشته‌های حاضران را به نظر و تأیید خود هایدگر رسانده‌اند و چند سالی پیش از مرگش با نام چهار سیمناز انتشار داده‌اند و اکنون بخش دوم از مجلد پانزدهم مجموعه آثار او است. این مرجع، هم به دلیل نزدیکی زمانی‌اش به پایان کار و زندگی هایدگر برای بحث ما شاخص و مهم است، هم به دلیل بازنگری‌هایش در وجود و زمان، و هم به دلیل اشاره او به دیگرگونی‌های نگارش و تقریر و به چگونگی‌های طرح پرسش وجود، که از آن در درس لا-تور چنین خبر می‌دهد:

«پرسش از وجود» وفقِ موارث، یعنی پرسش از وجود موجود [و] به بیان دیگر پرسش از موجودیت موجود، که در آن موجود با نظر بر موجودبودنش تشخیص می‌یابد. این پرسش همان (*die*) پرسش مابعد-الطبیعه است.

«پرسش از وجود» با وجود و زمان یک معنای به‌کلی دیگری [= متفاوتی] می‌یابد. در اینجا قضیه بر سر پرسش وجود همچون وجود است. این پرسش در وجود و زمان به عنوان «پرسش از معنای وجود» موضوعیت یافته است.

بعداً این نگارش/تقریر به نفع همین «پرسش از حقیقت وجود» رها می‌شود، - و سرانجام [این نیز] به نفع همان «پرسش از مکان یا مکان‌مندی<sup>۸</sup> وجود»، - که از دل آن

عنوان «جایگاه/محل‌شناسی وجود»<sup>۹</sup> برخاست. درعین حال این سه تعبیر در ضمن آنکه دیگری [قبلی] را نسخ می‌نمایند، سه گام بر راه اندیشه را [هم] عنوان می‌کنند:

«معنا-حقیقت-مکان» (τόπος) (م آ ۱۵، ص ۳۴۴)

مطلب روشن است: هایدگر سه طرح یا نگارش پرسش از وجودش را نام می‌برد که به دنبال هم آمده‌اند، و هر یک درعین حال گویای گامی یا مرحله‌ای از راه فکری او نیز هستند. بنابراین به اعتبار نگارش‌های پرسش وجود، هایدگر می‌گوید سه مرحله در راه فکریش پیموده است.

ولی او در اینجا چیز زیادی درباره آن دوره‌ها، آغاز و انجام‌شان و یا درباره مسائل درتنبیده با آن نگارش‌ها و پردازش‌های پرسش وجود نمی‌گوید؛ فقط پرسش بنیادین‌شان، پرسش وجود، را مروری می‌کند. بنابراین با بازنگری‌های هایدگر در نقل قول بالا، نمی‌توان «گمراه‌ها یا بیراهه‌های جنگلی» ای را بازشناخت، که او در پی طرح پرسش از وجود در هر دوره پیموده است. گذشته از اینها هایدگر دوران نسبتاً طولانی پیش از وجود و زمان را نیز مسکوت می‌گذارد. گاه او طوری سخن می‌گوید که گویی آغاز پرسش وجود با همین کتاب بوده است. درحالی که به گفته خود او پرسش از وجود را از نوجوانی‌اش آغاز کرده بود.

با همه اینها با دقت در همان نقل قول و به مدد دیگر بازنگری‌های هایدگر، می‌توان این مراحل را دقیق‌تر کرد و بازه زمانی هر یک را نیز که هایدگر به سکوت برگزار کرده، دست کم به تقریب مشخص ساخت. همچنین به کلیتی از مسائل مورد بحث او در هر دوره دست یافت؛ به خصوص به کمک درس‌های بسیاری که در پس‌زمینه سخنرانی‌ها، رساله‌ها و کتاب‌هایش ایراد می‌کرد. مهم‌ترین خصوصیت درس‌های وی به اشاره بسیاری از هایدگرشناسان، «برنامه-داربودن» آنها است، یعنی درس‌های هایدگر اصولاً برنامه‌های منظم فکری و فلسفی خاصی را دنبال می‌کنند؛ مسلماً با نظر و ارجاع به مسأله وجود. پس هایدگر خود را تنها به تقریرهای پرسش وجود و نتایج مفهومی آنها مشغول نمی‌داشت. اندیشه و فلسفه او که سیستمی یا نظام‌پرداز و منطق‌محور نیست، تا بر مبنای مفهوم و مسأله وجود<sup>۱۰</sup> نظامی منطقی را بسط دهد و بنا کند. این است که هایدگر در بند [پاراگراف] دوم نقل قول بالا، رها از منطق مفهومی، می‌گوید اصل سؤال وجود و زمان پرسش از حقیقت وجود بوده، ولی آن را به صورت پرسش از معنای وجود درانداخته است. هایدگر در همان سمینارها

چند صفحه پیش‌تر از نقل قول بالا به صراحت می‌گوید که پس از وجود و زمان پرسش از حقیقت وجود را مطرح کرده است؛ البته پس از اشاره به وجود و زمان و به اینکه معنای وجود را در این کتاب باید بر مبنای مفهوم «طرح»<sup>۱۱</sup> فهمید. دلیل این تغییر را نیز در اینجا می‌گوید: طرح و طبیعتاً معنا، به‌خصوص به دلیل سیطرهٔ سوپزکتیویسم دورهٔ جدید، به‌سادگی امری انسانی تلقی می‌شود، که بر خلاف مقصود کتاب است. هایدگر می‌گوید:

برای آنکه با این کج‌رایی/کژرایی<sup>۱۱</sup> رویارو شویم و از «طرح» معنایی را دریابیم، که طرح در آن محفوظ می‌ماند (معنای متعلق به پیوستگی گشایش‌بخش)<sup>۱۲</sup>، اندیشهٔ پس از وجود و زمان تعبیر «حقیقت وجود» را جانشین «معنای وجود» کرد. و برای آنکه از هرگونه خلط معنای<sup>۱۳</sup> حقیقت پرهیز نماییم، تا ممانعت کنیم از اینکه حقیقت همچون درستی/صدق احیاناً فهمیده شود، «حقیقت وجود» را با «مکان» وجود توضیح دادیم - [یعنی] حقیقت همچون مکان وجود. همین درعین حال فهمی از مکان بودن مکان را پیش فرض می‌گیرد. ازین‌رو تعبیر محل‌شناسی وجود [را آوردیم]، که آن را برای مثال در *از تجربهٔ تفکر/اندیشه می‌یابید؛ همچنین بنگرید به متن ویرایش شدهٔ فرانتس لارزه*<sup>۱۴</sup>: هنر و مکان. (م آ ۱۵، ص ۳۳۵)

این نقل قول خلاصه حاکی از چند مطلب است: اول سه نگارش و بیان پرسش وجود، شبیه به آنچه که در نقل قول پیشین آمد. دوم، دلیل تحوّل پرسش از معنای وجود به پرسش از حقیقت وجود، که پرهیز از سوپزکتیویسمی است که معنا و طرح وجود را امری انسانی می‌فهمد؛ درحالی‌که این‌ها را در اصل باید به خود وجود یا ذات و ماهیت آن، یعنی به حقیقت‌اش برگرداند. سوم، به یاد داشته باشیم که گاهی حتی پرسش وجود هایدگر را در بدو امر به‌آسانی نمی‌توان بازشناخت؛ همانند همین پرسش از حقیقت وجود در وجود و زمان که خودش می‌گوید در آنجا به صورت دیگر پرسش از معنای وجود طرح‌اش کرده بود. چهارم، زمان طرح پرسش از حقیقت وجود، که «پس از وجود و زمان» است، یعنی حدوداً در اواخر دههٔ بیست و اوایل دههٔ سی. در واقع هم پرسش از حقیقت یا ذات و ماهیت امور، و از جمله از حقیقت وجود، پیش‌تر در آثار او اصلاً جا و مقامی ندارد. پنجم، هم در این نقل قول و هم در پیشین اشاره‌ای می‌بینیم به اولویت تقریر پرسش از حقیقت وجود، که در آثارش گاه نیز آن را پرسش از ذات/ماهیت وجود می‌خواند، و گاهی هم پرسش از خود وجود. و این نیز یعنی هایدگر برای توضیح نگارش‌های پرسش وجود و در



پی آن، مراحل و منازل راه فکری اش به ترتیب زمانی اهمیتی نمی دهد. پس هایدگر توضیح صورت های سه گانه پرسش وجود و مراحل سه گانه ای که در این راه پیموده را نه به ترتیب زمانی، بلکه از میانه آن و از بعد از وجود و زمان، با ابتدای از پرسش از حقیقت وجود توضیح می دهد، آن هم برای زدودن بدفهمی از مسأله معنای وجود. سطور آینده نیز در توضیح مراحل راه فکری هایدگر همین شیوه خود او را در پیش می گیرد:

۱. **مرحله پرسش از حقیقت وجود:** اولویت این پرسش ما را به اواخر دهه بیست و اوایل دهه سی سده پیش برمی گرداند، به نخستین سال های پس از انتشار وجود و زمان. تحولات پرسش وجود که فقط به نگارش و بیان خود آن بر نمی گردد؛ تحولات دیگری نیز با آن همراه اند. هایدگر در این سال ها نوشتن ادامه وجود و زمان (م آ ۴۹، ص ۴۰-۳۹)، و این یعنی تمام برنامه فلسفی وجود و زمان را متوقف می کند. طبق مقدمه کتاب طرح اولیه آن دو قسمت اصلی دارد، که هر یک نیز خود شامل سه بخش اند. وجود و زمان چاپ شده کنونی فقط دو بخش اول آن طرح است، یعنی بخش معروف «زمان و وجود» و نیز کل سه بخش قسمت دوم را هایدگر هرگز دیگر در آن چارچوب نوشت. به جای **تمه وجود و زمان** او در سال ۱۹۲۹ سه رساله دیگر منتشر می کند که همگی به مابعدالطبیعه می پردازند: **مابعدالطبیعه چیست؟**، درباره ذات جهت کافی (هر دو در م آ ۹)،<sup>۱۵</sup> **کانت و مسئله مابعدالطبیعه**.<sup>۱۶</sup> خود عنوان اغلب درسگفتارهای او در نیمه اول دهه سی سده گذشته باز اشتغال او به مابعدالطبیعه را نشان می دهند: مثلاً درسگفتارهای **آغازین بنیان های مابعدالطبیعی منطق با ابتدای از لایب نیتس**<sup>۱۷</sup> (م آ ۲۶) در نیم سال تابستانی ۱۹۲۸، **مفاهیم بنیانی مابعدالطبیعه: عالم - پایانمندی / محدودیت - تنهایی / عزلت**<sup>۱۸</sup> (م آ ۲۹/۳۰) در نیم سال زمستانی ۱۹۲۹/۳۰، **ارسطو، مابعدالطبیعه IX، 3-1. درباره ذات و واقعیت نیرو / قوه**<sup>۱۹</sup> (م آ ۳۳) در نیم سال تابستانی ۱۹۳۱ و **سرانجام در آمدی بر مابعدالطبیعه**<sup>۲۰</sup> (م آ ۴۰) که در نیم سال تابستانه ۱۹۳۵ ایراد کرد. باز اگر به یاد بیاوریم که پرسش از حقیقت، ذات یا ماهیت امور، اصلی ترین صورت پرسش مابعدالطبیعی از زمان ارسطو است، لااقل به باور خود هایدگر (م آ ۱۱، ص ۱۱ به بعد)، آنگاه رساله درباره ذات حقیقت<sup>۲۱</sup> (۱۹۳۰) و درسگفتارهای درباره ذات حقیقت. در باب تمثیل غار افلاطون و تئایتتوس<sup>۲۲</sup> (۱۹۳۱/۳۲) (م آ ۳۴)، وجود و حقیقت (م آ ۳۶/۳۷) که خود شامل دو درسگفتار جداگانه در دو نیم سال متوالی است: ۱.

پرسش بنیانی فلسفه در نیم‌سال تابستانی ۱۹۳۳ و ۲. دربارهٔ ذات حقیقت در نیم‌سال زمستانی ۱۹۳۳/۴، و نیز منطق همچون پرسش از ذات زبان<sup>۲۳</sup> (م آ ۳۸) در نیم‌سال تابستانی ۱۹۳۴ را هم حتماً در ذیل اشتغال هایدگر به مسألهٔ مابعدالطبیعه خواهیم آورد. حتی درسگفتارهای او دربارهٔ ایدئالیسم<sup>۲۴</sup> و نیچه در نیمهٔ دوم دههٔ سی را می‌توان تأملات هایدگر دربارهٔ آخرین مرحلهٔ مابعدالطبیعه دانست که امروزه روز در آن به سر می‌بریم. در غالب آثار هایدگر تا پیش از نیمهٔ دههٔ سی سدهٔ پیشین، او نسبت به مابعدالطبیعه نهایتاً موضع‌ایجایی دارد. در همین سال‌ها او به‌هر حال می‌کوشید مابعدالطبیعهٔ خاص خود را با نام «مابعدالطبیعهٔ دازاین»<sup>۲۵</sup> بنیان بنهد، که کمی پیش‌تر آن را «هستی‌شناسی دازاین»<sup>۲۶</sup> و «هستی‌شناسی بنیادین»<sup>۲۷</sup> هم نامیده بود؛ هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه‌ای که ابتدا و ابتدایش بر دازاین است و به اعتبار آنکه بنیادین هم هست در عین حال در بن همهٔ اشکال هستی‌شناسی و مابعد-الطبیعه در جریان است. به همین دلیل هایدگر در همهٔ درسگفتارهای این سال‌هایش دربارهٔ مابعدالطبیعه دست به شرح و تفسیر مابعدالطبیعه و بزرگانش با رجوع به مابعدالطبیعهٔ دازاین می‌زند.

ولی این موضع نهایتاً مثبت و ایجابی هایدگر نسبت به مابعدالطبیعه حدوداً تا اواسط دههٔ سی سدهٔ بیستم ادامه می‌یابد. در آن حدود زمانی چرخش دیگری در راه فکری هایدگر پیش می‌آید، که در جهت سلب و نفی مابعد-الطبیعه، یعنی غلبه بر آن است. این است که در عمل، هم از بنیان نهادن مابعدالطبیعه دست می‌کشد، و هم مواجههٔ او با مابعدالطبیعه و بزرگانش فقط به شرح و تفسیر محدود نمی‌ماند و بار کارشان را بیشتر بر شرح به جرح می‌گذارد؛ بخصوص در تعریض‌اش<sup>۲۸</sup> به نیچه که هیچ‌انگاری وی را آخرین مرحلهٔ مابعدالطبیعهٔ غربی می‌بیند و از این پایان تمام تاریخ مابعدالطبیعه تا به افلاطون را به یک‌باره بازمی‌نگرد و ذات این تازی بلند را هیچ‌انگارانه می‌یابد. بیشتر درسگفتارهای هایدگر در نیمهٔ دوم دههٔ سی دربارهٔ نیچه‌اند،<sup>۲۹</sup> که خود در ستیز با مابعدالطبیعه و گذشت از آن می‌اندیشید. درحقیقت هایدگر در نیمهٔ دوم دههٔ سی وارد گفتگوی فکری و فلسفی با نیچه می‌شود، که حاصل هم‌سخنی‌اش با او را به‌ویژه باید در مسألهٔ غلبه بر مابعدالطبیعه دید و در کوشش‌های گوناگونش برای مابعدالطبیعی نیاندیشیدن. از این رو هایدگر از «آغازی دیگر» می‌گوید (م آ ۶۵، مثلاً شماره‌های ۹۵-۸۹)، که مابعدالطبیعی نباشد، و از «تاریخ وجود» که تا

کنون مابعدالطبیعی بوده و در آینده حتماً باید غیر از این باشد (م آ ۶/۲، فصل‌های هفت تا نه). مابعدالطبیعه به‌رحال در این دوره سلب و انتفاء هنوز هم در فلسفه هایدگر موضوعیت تمام دارد؛ منتهی بحث او دیگر بر سر سلب و انتفای آن است.

خلاصه پس از انتشار وجود و زمان کلمه مابعدالطبیعه به‌یک‌باره بر صدر درسگفتارها و اصلاً اندیشه فلسفی هایدگر می‌نشیند و دیگر جای تأویل/هرمنیوتیک و پدیدارشناسی را در فکر و زبان او می‌گیرد. بعدها هم او تصریح می‌کند که در کارهای اخیرش دیگر تأویلیات را به کار نمی‌برده است (م آ ۱۲، ص ۹۴). پس مابعدالطبیعه همچون مسئله‌ای فلسفی اکنون به قلب اندیشه هایدگر می‌خزد. مسئله وجود نیز طبیعتاً از این به بعد همراه با مابعدالطبیعه ظاهر می‌شود، که با خود بسیاری موضوعات تازه را هم به میدان می‌آورد. مابعدالطبیعه به‌رحال مرحله تازه‌ای را در راه فکری هایدگر رقم می‌زند. خود او نیز کوتاه‌زمانی پس از انتشار وجود و زمان به‌صراحت اندیشه مابعدالطبیعه را آغاز مرحله‌ای تازه از راه فکریش می‌انگارد. هایدگر در نامه مورخ ۱۲ سپتامبر ۱۹۲۹ به الیزابت بلوخمان<sup>۳۰</sup> با اشاره به درسگفتار مفاهیم بنیانی مابعدالطبیعه از آغاز مرحله‌ای نو در راه فکریش می‌گوید و بر آن مهر "مابعدالطبیعه" می‌زند:

با درس گفتارم مابعدالطبیعه در زمستان می‌باید موفق به شروعی کاملاً نو شوم.  
(Heidegger-Blochmann:33)

در نتیجه این دوران را درعین حال می‌توانیم "دوران یا مرحله مابعدالطبیعی" اندیشه هایدگر بنامیم، به امید آنکه درآمد روشن تری باشد به مباحث این دوران. دوباره تکرار می‌کنیم که دوران مابعدالطبیعه خود دو دوره کوچک‌تر را در بر می‌گیرد: دوره ایجابی مابعدالطبیعه که تقریباً در نیمه اول دهه سی سده پیشین است و او سعی در گذاشتن بنیان و بنیادی برای آن و در آن می‌کند؛ و دوره نفی و سلب و غلبه بر مابعدالطبیعه، از نیمه دوم همان دهه به بعد تا به انتهای این دوره در اوار دهه چهل.

ولی دوران پرسش از حقیقت وجود یا دوران مابعدالطبیعه تا به کی طول می‌کشد؟ پاسخ را در «پیشگفتار» هایدگر بر کتاب دو جلدیش نیچه در سال ۱۹۶۱ می‌یابیم. او در اینجا می‌نویسد که با انتشار این کتاب می‌خواهد بر دوره‌ای از راه فکری رفته‌اش «از ۱۹۳۰ تا نامه درباره امانیسم/انسانی‌اندیشی (۱۹۴۷)» روشنایی بیفکند. پس هایدگر اولاً این مرحله از راه

فکری اش را یک پارچه می بیند و ثانیاً آن را در ضمن از قبل و بعدش متمایز می کند. از چند متن نیز در اینجا نام می برد: (۱) درباره ذات حقیقت (۱۹۴۲)، آموزه افلاطون درباره حقیقت<sup>۳۱</sup> (۱۹۳۴)، شرح و توضیحاتی بر شعر هولدرلین<sup>۳۲</sup> (۱۹۵۱). هایدگر بر زمان پدید آمدن متن ها هم تأکید دارد که در نوشته اش، علاوه بر سال انتشارشان که داخل دو ابرو گذاشته، جداگانه توضیح شان می دهد. دو متن نخست در سال ۱۹۳۰/۳۱ پدید آمده اند و متن سوم هم «یک رساله و سخنرانی هایی» را در فاصله زمانی ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۱ در برمی گیرد. ولی این متون «فقط غیرمستقیم چیزی که از راه را می شناسانند». (م آ ۶۷۱، ص XII) باز درباره همین مرحله راه در صفحه اول نامه درباره امانیسم/ انسانی اندیشی چاپ مجموعه آثار یادداشتی در پاورقی از خود هایدگر آمده، که ظاهراً آن را برای چاپ اول آن در سال ۱۹۴۹ نوشته است:

چاپ اول ۱۹۴۹: مطلب گفته شده در اینجا نخست در هنگام نوشتن [اش] اندیشیده نشده، بلکه مبتنی بر مسیر راهی است که از ۱۹۳۶ آغاز شده،<sup>۳۳</sup> در «آنات»<sup>۳۴</sup> کوششی برای اینکه حقیقت وجود را به سادگی بیان کند. - نامه هنوز هم به زبان مابعدالطبیعه سخن می گوید، و البته آگاهانه. آن زبان دیگر در پس زمینه مانده است (م آ ۹، ص ۳۱۳).

هایدگر در اینجا مشخصه بارز این بخش از راه خود را بحث حقیقت وجود می داند. ولی در عین حال آن را با مابعدالطبیعه نیز مشخص می کند، ازین طریق که زبان نامه را مابعدالطبیعی می خواند، منتهی می گوید به عمد چنین زبانی را برگزیده است. باز زبان مابعدالطبیعی وجود و زمان و اجبار آن را نیز هایدگر بارها به صراحت گوش زد کرده است. اما درباره رفع زبان مابعدالطبیعی در تمام این دوران چیزی نگفته است. بنابراین برگزیدن عنوان مابعدالطبیعه برای این مرحله از راه هایدگر و تمیزش بدان سخن گزافی نیست. (م آ ۹، ص ۳۱۳)

اکنون می توان درباره ربط مسأله مابعدالطبیعه با پرسش از حقیقت وجود هم این نکته مهم را گفت: هایدگر پرسش اصلی مابعدالطبیعه را که پرسش از چیستی و ذات و حقیقت امور است برمی گیرد<sup>۳۵</sup> و آن را نه تنها به مسائل مابعدالطبیعی، مثلاً به "اصل جهت کافی"، به "حقیقت" و یا حتی به خود مابعدالطبیعه بسط می دهد، بلکه در بن و بنیان همه آنها، سؤال را بالاخره متوجه خود وجود نیز می کند و از ذات و ماهیت یا از حقیقت آن هم می پرسد.

البته خود هایدگر این ربط را به گونه‌ای دیگر می‌فهمد. او در اینجا دو پرسش اصلی مابعدالطبیعه در مورد وجود دارد را از هم تمیز می‌دهد: «پرسش هدایت‌بخش»<sup>۳۶</sup> مابعدالطبیعه و «پرسش بنیانی / افکن / گذار»<sup>۳۷</sup> آن. پرسش هدایت‌بخش همان پرسش معروف مابعدالطبیعه است از موجود من حیث هو یا از موجود به‌طور کلی. مابعدالطبیعه از ارسطو تا هگل و نیچه در ذیل هدایت این پرسش پا در همه راه‌های رفته‌اش نهاده است. ولی در بن و بنیان اشتغال به این پرسش همیشگی، پرسش از خود وجود قرار دارد، که با هیچ موجودی قابل قیاس و فهم نیست. مابعدالطبیعه به دلیل اشتغالش به موجود ذاتاً نمی‌تواند از خود وجود بپرسد و از آن غافل می‌ماند. به‌رحال «تمییز میان وجود و موجود» پیش شرط تفکیک آن دو پرسش است و جدایی راه هایدگر از سنت جاری و دیرپای مابعدالطبیعه.

**۲. محل‌شناسی یا جایگاه‌شناسی وجود:** پرسش وجود بنا بر هر دو نقل قول پیشین از سمینارها، سرانجام در آخرین منزل خود پرسش از حقیقت یا ذات وجود را نسخ می‌کند و به پرسش از محل یا جایگاه وجود می‌انجامد. زمان این اتفاق را نیز نقل قول برگرفته از نیچه بازگفت، که در اواخر دههٔ چهل روی داده است. فقط آن "محل" و "جایگاهی" که هایدگر وجود را در آن می‌جوید، درحقیقت چیز دیگری نیست جز زبان و صورت اصیل‌اش شعر. پس برای درآمدن به بحث محل‌شناسی وجود، می‌باید آن جمله معروف هایدگر را به یاد بیاوریم که: «زبان خانه وجود است». این جمله مشهور را گویا هایدگر نخستین بار در نامه دربارهٔ امانیسم / انسانی‌اندیشی نوشته است (م آ ۹، ص ۳۱۳). پس هایدگر در آخرین مرحلهٔ بزرگ راه فکری‌اش سراغ وجود را از خانهٔ زبان می‌گیرد. اما تا به آن خانه و زبانی که او می‌اندیشد، راهی است بلند. از این رو او مسائل وجود را به اعتبار زبان یا چنان که خودش می‌گوید «در راه زبان» طرح کرده و بسط می‌دهد (م آ ۱۵، ص ۷-۳۶۶). یعنی مهم‌ترین مباحث و مسائل این مرحله - دست کم به زعم نگارندهٔ این سطور - در فصول کتابی به همین نام در راه زبان آمده‌اند (جلد ۱۲ از مجموعه آثار)، که گردآوردهٔ سخنرانی‌های هایدگر دربارۀ زبان و شعر. در این دوره که تقریباً از اواخر دههٔ چهل سدهٔ پیش شروع می‌شود، هایدگر دیگر استاد بازنشسته‌ای است که درس رسمی دانشگاهی نمی‌دهد، ولی برنامهٔ جدید فلسفی خود را در سخنرانی‌ها و درس‌های غیررسمی‌اش پیش می‌برد، که عمدتاً یا دربارهٔ زبان و حقیقت آن است، و یا دربارهٔ شعر شاعرانی چون

هولدرلین، تراکل و ریلکه. حتی درسگفتارش دربارهٔ اصل جهت کافی<sup>۳۸</sup> (م آ ۱۰) هایدگر بنیان و بنیاد بحث خود را بر زبان و نوع بیان و تأکیدهای بیانی می‌گذارد. اما در مرحلهٔ محل‌شناسی وجود، چنانکه از خود تعبیر هم پیدا است، مکان در وجودشناسی هایدگر تقدیمی و اولویتی می‌یابد. بنابراین از تقدّم مکان بر زمان در این دوره نیز سخن می‌توان گفت؛ البته به این معنای خاصی که زبان، خانه و جای و محل وجود است. او در این دوره دیگر همانند باب هفتادم وجود و زمان نمی‌کوشد که مکان‌مندی خاص دازین را به زمان‌مندی او احاله دهد. (م آ ۲، § ۷۰) اینک اگر به اعتبار همین اولویت و تقدّم مکان برگردیم و تمامی راه رفتهٔ فکری هایدگر را بازبنگریم، برخلاف تلقی رایج باید بگوییم در اندیشهٔ هایدگر همواره مکان مقدّم بر زمان بوده است؛ منتهی باز با تکیه و تأکید بر معنای خاص مکان یعنی زبان. درحقیقت این گفته هم‌سخنی یا تفسیر این جملهٔ هایدگر است که می‌گوید:

«... من فقط یک چیز را می‌دانم: چون تأمل دربارهٔ زبان و وجود از اوایل، راه فکرم را تشخیص می‌بخشند، پس بحث [از این دو] حتی الامکان در پس‌زمینه می‌ماند». (م آ ۱۲، ص ۸۸)

بنابراین هایدگر موافق با این تلقی رایج نیست که دو مبحث وجود و زمان راه فکری‌اش را رقم زده، در نتیجه برای خواندن هایدگر هم نباید نابه‌جا بر وجود و زمان تأکید کرد. به بیان دیگر تأکید بیش از حد بر اهمیت مسألهٔ زمان در فلسفهٔ هایدگر و تلخیص اندیشه‌اش با وجود و زمان برخلاف فهم خود او است از راه فکری‌اش.

به‌علاوه جای اصطلاح هایدگری «اتفاق»<sup>۳۹</sup> نیز حتماً باید در اینجا معلوم کرد، که خود می‌گوید «از سال ۱۹۳۶ کلمهٔ هدایتگر<sup>۴۰</sup> اندیشهٔ من» بوده است (م آ ۹، ص ۳۱۶). مسلماً اتفاق را پیش از هر چیز به اعتبار زبان می‌باید فهمید، یعنی آن را مکان و محلی دانست برای اتفاق یا اتفاق وجود، همان‌طور که خود او می‌گوید:

زبان [پیش‌تر] «خانهٔ وجود» نامیده شد. همو مأمن حضور است [...] خانهٔ وجود [آری] زبان است، زیرا زبان همچون نقل / حکایت<sup>۴۱</sup> چگونگی اتفاق هست. (م آ ۱۲، ص ۲۵۵)

ولی این کلیدواژهٔ اندیشهٔ هایدگر از سال ۱۹۳۶، طبیعتاً نمی‌تواند به دور از تغییر و تحول بماند، به‌خصوص که اندیشهٔ او را همچون راه یا راه فکری لحاظ کردیم و بعد قائل

به چرخش و گشتی مهم در آن، در اواخر دههٔ چهل شدیم. معمولاً تعلیقات را متن اصلی مبحث اتفاق می‌دانند، ولی این اثر نه یگانه متن این بحث است و نه آخرین آنها. مقایسهٔ میان اتفاقی که هایدگر در تعلیقات می‌گوید با در راه زبان به‌سادگی "چرخش و گشت" در معنای اتفاق را نشان می‌دهد؛ که مسلماً بحث مفصل‌اش در طاقتم کم این صفحات نمی‌گنجد. فقط اجمالاً باید به‌اشاره آورد که صورت تازه‌ای از اتفاق که با، و در زبان روی می‌دهد، اولاً دیگر همانند صورت پیشین‌اش در تعلیقات در نسبت و تعلق میان وجود و دازاین دست نمی‌دهد، هرچند هایدگر در این جا به‌صراحت می‌کوشد وجود را به اعتبار حقیقت‌اش به پرسش بگیرد. اصلاً در همین دورهٔ آخر است که دازاین واقعاً مرکزیت و محوریت خود را در اندیشهٔ هایدگر از دست می‌دهد و به جای آن سخن از «میرنده» یا «فانی»<sup>۴۲</sup> می‌راند، آن هم در قبال خدایان در زیر آسمان و بر روی زمین، یعنی در «چهارگانه»<sup>۴۳</sup> معروف‌اش (مثلاً م ۱۲، ص ۱۹). در گفتگو نیز دازاین اصلاً نقش در خور توجهی ندارد، گرچه هایدگر با دازاین تعبیر نوی هم می‌سازد و از «دازاین آسیای شرقی» (م ۱۲، ص ۸۳) و «دازاین ژاپنی» (م ۱۲، ص ۱۰۱) می‌گوید، البته در قبال «دازاین اروپایی» (م ۱۲، ص ۸۳). در این متن جز یک مورد دیگر «دازاین ما» (م ۱۲، ص ۸۴) سخنی از دازاین در میان نیست.

ثانیاً هایدگر اتفاق را به‌مرور آن‌قدر بسط می‌دهد که خود بنیانی‌تر از وجود می‌شود. پس خود وجود به صورت حالتی از اتفاق یا رویداد درمی‌آید. منتهی هایدگر باز حالت دیگری برای اتفاق باز می‌شناسد، یعنی عدم را، که قبلاً نیز در سال‌های نخست پس از وجود و زمان به صورتی دیگر به آن پرداخته بود. پس اتفاق در دو حالت اصلی وجود و عدم رخ می‌نماید. ولی مهم‌تر نتیجه‌ای است که هایدگر از حالت‌های وجودی و عدمی اتفاق می‌گیرد. او نخست عدم را با وجود این‌همان می‌یابد، منتهی این را به شیوهٔ مابعدالطبیعی بیان نمی‌کند، یعنی با جمله‌ای خبری، شامل موضوع و محمول، که با "است" ربط یافته‌اند؛ بلکه آن را با دو نقطه و بدون حرف ربط می‌نویسد. در سمینارها در درس‌نوشته‌های لا-تور از سال ۱۹۶۹ این نکته چنین تصریح شده است:

هایدگر توضیح می‌دهد که بهتر است در اینجا «است» را رها کنیم و به‌سادگی بنویسیم:  
"وجود : عدم" (م ۱۵، ص ۳۴۷؛ نیز همین، ص ۱-۳۶۰).

و اما گام دوم هایدگر پس از این همانی وجود و عدم، ربط و تعلق است که میان عدم و شرق دور می‌بیند. به زعم او عدم بن‌وبنیان اندیشه در شرق دور است (م ۱۲، ص ۱۰۳). بنابراین، محل‌شناسی وجود دوره توجه فلسفی هایدگر به شرق دور نیز هست. در این دوره بنابراین هایدگر از در گفتگوی فکری با شرق دور برمی‌آید و بارها بر آن تأکید می‌کند (Hartig & Hecker 1997: 20). ظواهر متن مهم از یک گفتگو درباره زبان (گفتگو) که او اصلاً آن را در قالب گفتگو نوشته و در مجموعه در راه زبان آورده، خود نشان می‌دهد که او از درگاه زبان به این گفتگو وارد می‌آید. منتهی به باور او زبان گفتگوی مورد نظرش به زبان‌های اروپایی نمی‌تواند باشد، چون آنها مابعدالطبیعی‌اند (م ۱۲، ص ۵-۸۲) و نامناسب و ناتوان از درک وجه و وجهه شرقی‌اند. افزون بر این هایدگر در گفتگو با سعی بسیار روی دادن اتفاق را در زبان ژاپنی نشان می‌دهد (م ۱۲، ص ۸-۱۳۵). به این اعتبار این دوره را درعین حال «دوره شرقی-غربی» اندیشه هایدگر نیز می‌توانیم نامید. پس دوره جدید شرقی-غربی دوره‌ای است که مابعدالطبیعه دیگر همچون جریان‌های در بن‌وبنیان فرهنگ و اندیشه غربی و همچون امری تماماً غربی در قلب اندیشه هایدگر قرار ندارد. او به اندیشه غیرمابعدالطبیعی دیگری را که بالفعل در شرق دور هست، توجه می‌دهد.

ثالثاً از اینجا یک تفاوت فرعی ولی بارز دیگر دو دوره را هم می‌توان توضیح داد، که به موضوعیت اصل بحث مابعدالطبیعه برمی‌گردد. به یاد بیاوریم که مکان، مقام یا محل طرح مسئله مابعدالطبیعه چیز دیگری نیست جز دازاین. ازاین‌رو هایدگر مابعدالطبیعه دازاین را بنا کرد که همانا هستی‌شناسی بنیادین هم هست. اینک در دوره محل‌شناسی وجود هنگامی که دازاین مقام پیشین خود را از دست داده و اصلاً خود پرسش وجود هم به صورت جدیدی طرح و نگارش می‌شود، پس کاملاً طبیعی به نظر می‌آید که مابعدالطبیعه هم دیگر نتواند جایگاه سابق خود را حفظ کند. باید به‌هرحال از آن درگذشت.

۲. پرسش از معنای وجود: ولی دازاین نه فقط در دوران مابعدالطبیعی، به‌خصوص در مرحله ایجابی‌اش، ستون اصلی اندیشه هایدگر است، بلکه پیش از آن در دوران پرسش از معنای وجود نیز هم چنین است؛ دورانی که در وجود و زمان به اوج و پایان خود می‌رسد. دو نقل قول پیشین از سمینارها نیز حاکی‌اند از پایان‌یافتن این دوره و آغازیدن پرسش از حقیقت وجود از پس از وجود و زمان. شروع این دوره نیز از اولین کاربرد آن



همچون اصطلاح خاص است در درسگفتار هستی‌شناسی. تأویل به فعلیت، یعنی آخرین درسگفتارش در دوره اول فعالیت دانشگاهی او در فرایبورگ در نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۳. خود هایدگر در گفتگو از «نخستین مسودات وجود و زمان» در همین سال ۲۳ می‌گوید (م آ ۱۲، ص ۹۰). پس اصطلاح خاص دازاین در زبان هایدگر تاریخ کاملاً مشخصی دارد. بنابراین از سال ۱۹۲۳ تا حدود نیمه دهه سی سده پیشین هایدگر بیشتر از هر موضوعی همت بر تمییز<sup>۴۴</sup> موجود انسانی دازاین می‌گمارد و طبیعتاً بر فهمیدن و فهماندن موضوعیت‌اش در فلسفه. ولی درحقیقت هدف او چیز دیگری نیست جز مسأله اصلی‌تر معنای وجود و راه‌های فلسفی مواجهه با آن. ولی به اعتبار اهمیت دازاین است که دوران پرسش از معنای وجود را درعین حال «دوره دازاین» نیز می‌نامیم. از سوی دیگر آن را «دوره وجود و زمان» نیز می‌توانیم بخوانیم، به دلیل اهمیت آن طرح، که در وجود و زمان به اوج خود می‌رسد، و نیز به دلیل اینکه این کتاب جامع اوصاف و احوال دازاین است. وجود و زمان کتاب جامع دازاین نیز هست.

ولی بحث دازاین را هایدگر به دو روش بسیار دقیق فلسفی پیش می‌برد. اساساً روزگاری که او فلسفیدن را آغاز کرد، هنگامه فلسفه‌های روش‌بنیان و بنیاد بود، جوشا جوش پدیدارشناسی هوسرل است و تأویلیات دیلتای. بر کسی نیز پوشیده نیست که هایدگر هم به تأویلیات نظر جدی دارد و هم به پدیدارشناسی. و اما تألیف نوین بنیان و بنیاد هایدگر از آن دو خود یکی از ستون‌های اصلی فلسفه وی است، که تا پایان دوره در وجود و زمان ادامه می‌یابد. در همین جا او در بازنگری که در پانوشتی آورده، روش خود را از سال ۱۹۱۹ «تأویل [پدیدارشناختی] فعلیت دازاین»<sup>۴۵</sup> می‌نامد، و برای تأکید نیز نام روش خود را داخل گیومه گذاشته است. هایدگر می‌نویسد:

مؤلف می‌باید متذکر شود که تحلیل عالم محیطی / پیرامونی<sup>۴۶</sup> و اصلاً تأویل فعلیت دازاین را از نیم‌سال تابستانی ۱۹۱۹/۲۰ مکرراً در درسگفتارهایش به میان آورده است. (م آ ۲، ص ۹۷)

ولی هایدگر باز در **سمینارها**، که چون یکی از آخرین بازنگری‌های وی به راه فکری‌اش است در چند مورد بدان ارجاع دادیم، «عنوان راستین روش» خود را «شالوده‌فکنی» می‌خواند (م آ ۱۵، ص ۳۳۷). بارزترین خصیصه شالوده‌فکنی، که توضیح آن از عهده این

نوشته بیرون است، کار تاریخی یا وجهه تاریخی روش هایدگری است، طبیعتاً به سبک و سیاق خاصی که خود او دارد.

این دو عنوان روش هایدگر را مسلماً نباید متعارض فهمید. آنها اعتبارات مختلف امر واحد روش‌اند. نامی که او در خود دوره روش‌اندیشی‌اش بر کارش می‌گذاشت، یعنی تأویل پدیدارشناختی فعلیت دازاین، طبیعتاً می‌باید اصول روش او را بازمی‌گفت؛ آن‌هم در روزگاری که روش سکۀ رایج زمانه است. ولی در سمینارها، پس از آنکه دهه‌ها بحث‌های تاریخی بسیار و مفصل‌اش را، که با تمرکز بر مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی است، بر اهل نظر عرضه کرده، به نظر طبیعی می‌آید که بخواهد بر وجهه تاریخی کارش انگشت تأکید بنهد. البته دو اعتبار روش را هایدگر در خود وجود و زمان هم در کنار هم در مقدمه کتاب تبیین می‌کند: در باب ششم (§۶) «شالوده‌فکنی تاریخ هستی‌شناسی» را توضیح می‌دهد و در باب هفتم (§۷) وجهه پدیدارشناختی و تأویلی روش کتابش را. به‌هرحال تمرکز هایدگر بر روش (گذشته از هر اعتباری) در یک دوران خاص و معین، از استفاده بسیار او از تعابیر گویای روش هم پیدا است، همانند شالوده‌فکنی، پدیدارشناسی، تأویل و یا ترکیبات ممکن این دو. این است که به اعتبار اهمیت روش این دوره را درعین حال "دوران روش" نیز می‌نامیم. پس دوران روش یا همان دوران وجود و زمان، هم هایدگر صرف تأسیس فلسفه روش‌بنیاد می‌شود.

ولی روش هایدگر به هر اعتباری که لحاظ شود: پدیدارشناسی، تأویل، تأویل پدیدارشناختی و یا شالوده-فکنی تاریخ هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعه، بالاخره در قلبش دازاین جای گرفته است. هم‌چنان‌که از تأویل پدیدارشناختی فعلیت دازاین نمی‌توان دازاین را برگرفت، شالوده‌فکنی نیز بدون دازاین اصلاً ممکن نمی‌شود، چون تاریخ هایدگری بدون هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه نمی‌شود، و اینها نیز بدون دازاین پدید نمی‌توانند آمد. پس باز هم به مرکزیت و محوریت دازاین در دوران روش برمی‌گردیم و به موجه‌بودن عنوان «دوره دازاین» که با خود نام «دوره وجود و زمان» را هم به همراه می‌آورد، چون هم مسأله وجود و معنای آن<sup>۴۷</sup> و هم مسأله زمان،<sup>۴۸</sup> که در بر گرد دازاین می‌گردند، دو فصل مفصل از اندیشه هایدگرند.

۴. **دوره فلسفه زندگانی:** هم پرسش از معنای وجود و هم تبیین دازاین، هر یک صورت پیشینی نیز دارند، که حتی خود همین الفاظ به صراحت در آنها نمی آیند. اصلاً درسگفتارهای هایدگر تا پیش از تابستان ۱۹۲۳، یعنی از «نیم سال اضطراری جنگ»<sup>۴۹</sup> در سال ۱۹۱۹ در فرایبورگ، زبان و بیانی هستی شناسانه ندارند. واژه دازاین نیز در همین سال‌ها هنوز تبدیل به اصطلاح خاص اندیشه او نشده است و اصلاً اهمیت چندانی در فلسفه اش ندارد، تا مبنایی باشد برای بنیان افکندن و بنیاد کردن هستی شناسی ابداعی بعدها هایدگر. نه تنها زبان و بیان، بلکه مسائل فلسفه هایدگر در این دوره درحقیقت از جنس و سنخ فلسفه زندگانی اند، که با نیچه، دیلتای و برگسون سرزندگی تمامی در زندگانی فکری اروپاییان آن روزگار دارد. هایدگر جوان به خصوص از دیلتای اثر گرفته بود، که از تعبیر و اصطلاحات تأویلی اش در اولین درسگفتارهای خود در فرایبورگ اول استفاده برده بود. سوای اصطلاحات و تعبیر یا مسائل و مباحث، تأویلیات (هرمنوتیک) تاریخی ای که دیلتای می گوید، یکی از ارکان نا زدودنی فلسفه روش اندیش هایدگرند. او باب هفتاد و هفت وجود و زمان (م ۲، §) را به اندیشه تاریخی دیلتای و دوستش گراف فون یورک<sup>۵۰</sup> اختصاص می دهد، البته بعد از آنکه در قسمت دوم (B) باب هفتم (§۷) در ذیل مفهوم لوگوس یا زبان وجه تأویلی روش کتاب خود را توضیح داد، و در باب ۲۱ به «بحث تأویلی در هستی شناسی "عالم" دکارتی»<sup>۵۱</sup> نیز پرداخت، و سرانجام در باب ۶۳ «موقعیت تأویلی» / «مقام تأویل»<sup>۵۲</sup> را مبنایی برای «تفسیر معنای وجود هم و غم»<sup>۵۳</sup> و تفسیر «هویت روش مندانه تحلیل اگزیستانسیال به طور کلی»<sup>۵۴</sup> قرار داد. با همه اینها هایدگر پرسش وجود را که از نوجوانی گرفتارش کرده بود،<sup>۵۵</sup> به هیچ وجه فرو ننهاده بود، منتهی معنای وجود را او به پیروی از فیلسوفان زندگی، در خود زندگی و صورت های فعلیت یافته اش می جست. پس پرسش از وجود در اولین طرح و نگارش اش، صورت پرسش از معنای زندگی یا زندگی بالفعل را یافت. این است که لااقل در ظاهر فلسفه آن روزگار هایدگر نمی توان وجهه هستی شناختی بارزی دید. ظاهراً ورود هستی شناسی به فلسفه او، اتفاقی است جدید و جالب توجه، که بی درنگ در عنوان درسگفتارش خبر از آن می دهد: هستی شناسی. تأویلیات فعلیت.

افزون بر وجود و هستی‌شناسی، تا پیش از این خود دازاین هم در فلسفه‌های دیگر آن دوره معنای اصطلاحی بعد‌هایش را نداشت؛ یعنی به معنای هویت و خودیتی انسانی نبود که هم در قلب پدیدارشناسی تأویلی وی جای دارد، هم در دل شالوده‌فکنی‌اش، و هم کانون هستی‌شناسی او است. تفسیر یا به معنایی شرح و بسط<sup>۵۶</sup> و به عبارت دیگر تأویل (هرمنوتیک)، اصلاً امری است که در خود وجود دازاین رخ می‌دهد، نه در معرفت و هوش عقل او. دازاین، آدمی نیست که پای متنی نشسته باشد، تا بنا بر روش برگزیده‌ای شرح و تفسیرش کند، بلکه کسی است که در میانه موجودات و در دل عالم، وجودش عین تفسیر و شرح معنای وجود و موجودات است. به همین دلیل‌های دیگر از خصلت پدیداری دازاین می‌گوید، برای آنکه از طریق معنا یافتن و معنا کردن موجودات، نشان از خود وجود می‌دهد و در عین حال می‌گیرد. برای همین هم هست که‌های دیگر دازاین را موضوع فلسفه خود قرار می‌دهد. دازاین از سوی دیگر مبنای فلسفه تاریخ‌های دیگر نیز هست، که جریان اصلی زیرین و بنیادین آن مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی‌اند. دازاین به این معنای اصطلاحی را‌های دیگر تا پیش از تابستان ۱۹۲۳ بسیار به‌ندرت به کار می‌برد. او دازاین را در این دوره ابتدایی مورد بحث‌مان پیرو زبان متداول فلسفه در آلمان به معنای وجود و موجود به‌طور کلی به کار می‌برد.

بنابراین به دلیل تفاوت‌های بارزی که میان اندیشه‌های دیگر پیش و پس از تابستان ۱۹۲۳ وجود دارد، باید دوره مستقلی تا پیش از این گشت و چرخش آشکارش به هستی‌شناسی را بازشناخت، با نام «دوران فلسفه زندگانی». این تفاوت‌ها خلاصه چنین‌اند: (۱) صریح نبودن پرسش از معنای وجود؛ (۲) هستی‌شناسانه نبودن زبان و بیان و نیز مسائل فلسفه او؛ (۳) نبودن دازاین به معنای خاص آن در میان اصطلاحات‌های دیگر. بنابراین دوران روش‌های دیگر خود دو دوره کوچک‌تر دارد: دوره‌ای که او با نظر بر مبادی فلسفه زندگانی می‌اندیشد و بعد با چرخش به سوی هستی‌شناسی از سویی پای تاریخ هستی‌شناسی را به فلسفه خود می‌گشاید و از سوی دیگر پای دازاین را، که‌های دیگر بنیان همه انواع هستی‌شناسی‌ها در آن می‌داند.

البته دوره پیش از تابستان ۱۹۲۳ یعنی دوره فلسفه زندگانی، نیز خود به دو دوره کوچک‌تر تقسیم می‌شود: دوره دوم به دلیل اشتغال به فلسفه ارسطو اهمیت دارد. در این

دوره یکی-دو ساله هایدگر دو درسگفتار در تفسیر پدیدارشناختی فلسفه ارسطو ایراد می‌کند.<sup>۵۷</sup> در خلال این درس‌ها است که بن و بنیان چرخش هستی‌شناختی فلسفه هایدگر شکل می‌گیرد. تا پیش از درسگفتارهای ارسطو، فلسفه‌ز ندگانی هایدگر خلوص بیشتری دارد.<sup>۵۸</sup>

### نسبت میان ادوار مختلف

این پرسش گریزناپذیر نیز مسلماً پیش می‌آید که نسبت این دوره‌ها و یا نگارش و پردازش‌های پرسش وجود با یکدیگر چگونه است؟ آیا هر سامان و ترتیب نو پرسش وجود به معنای نفی و ابطال و یا ترک بنیان‌های پیشین است؟ شاید هم هر طرح نو بسط طرح پیشین باشد، منتهی در مسیری تازه و برای رسیدن به نتایج دیگر؟ آثار هایدگر پُرند از بازیابی و بازنگری در راه‌های رفته و آثار پیشینش. ولی همه آنها برای زدودن ابهامات و ناهمبده‌های دیگران نیست. بارها او تصریح می‌کند که آمدن هر مرحله جدید و هر نگارش و نگرش نو به پرسش وجود، ابدأ به معنای نفی و ابطال مرحله و نگرش‌های پیشین نیست (م ۱۲، ص ۹۴)؛ بلکه هر بار پرسش وجود را ریشه‌ای‌تر، آغازین‌تر و از بن و بنیانی ژرف‌تر آغاز و طرح می‌کند. مثلاً همانند این سخنی را هایدگر تحت عنوان «۴۲». از وجود و زمان تا به «اتفاق» در *تعلیقات بر فلسفه. دریاب اتفاق* (م آ ۶۵) می‌نویسد، یعنی در کتابی که موسوم به شاهکار دوم هایدگر است. او برای آنکه مرحله تازه و بنیان نوین اندیشه‌اش (اندیشه اتفاق و نیز پرسش از حقیقت وجود) را نسبت به دوره وجود و زمان بازگوید، این جمله کوتاه گویا را می‌نویسد:

هر پرسیدن اساسی‌ای،<sup>۵۹</sup> هر بار که آغازین‌تر / اصیل‌تر پرسیده شود، باید از بنیان دگرگونی یابد (م.آ. ۶۵، ص ۸۴).

بنابراین از این جمله چنین برمی‌آید که با هر صورت جدید پرسش وجود، مراحل پیشین و پرسش‌های بنیادین‌شان، مواضع پشت‌سرنهاده و رهاشده هایدگر نیستند. (نیز رک: م آ ۱۲، ص ۹۴) حتی در جمله نخست همین قطعه ۴۲، یعنی دو-سه سطر پیش‌تر از نقل قول بالا، هایدگر تأکید دارد که «همیشه همین «پرسش از معنای وجود (Seyn)» را و فقط همان را» می‌پرسد. (م.آ. ۶۵، ص ۸۴) حتی رساله *زمان* و وجود که از آن سال ۱۹۶۲ و متعلق به آخرین مرحله و صورت پرسش وجود است، همان پرسش‌های پیشین «وجود» و

"زمان" را می‌پرسد، ولی بر بنیانی نو، که پیداست که ادامه بی‌واسطه وجود و زمان نیست. بنابراین می‌باید سخن از یک هایدگر گفت که راه فکری‌اش را از نوجوانی پرسش وجود وجود رقم زده است، منتهی این پرسش را هر بار در مراحل مختلف رادیکال‌تر و از بن‌وبنیانی ژرف‌تر از نو می‌پرسید و بسط می‌داد.

### نتیجه

هایدگر یک و دو، هایدگر پیش از گشت و پس از آن، افسانه‌ای است مجعول. فقط یک هایدگر وجود دارد، که پرسش یگانه وجود را هر بار بنیانی‌تر و ژرف‌تر پیش می‌راند. او در راه فکری‌اش که با پرسش وجود و شیوه‌های بیان و تقریرش شکل گرفته، چهار مرحله اصلی را می‌پیماید، که به ترتیب زمانی عبارت‌اند از:

۱. دوران فلسفه زندگی، یعنی دوره آغازین فعالیت‌های دانشگاهی هایدگر تا پیش از تابستان ۱۹۲۳. در این مرحله پرسش وجود را او صراحتاً طرح نمی‌کند، بلکه آن را در زندگانی و صورت‌های بالفعل‌اش می‌جوید. اندیشه او در این دوران را در حقیقت می‌باید در ذیل فلسفه زندگی آورد. البته دو نیم‌سال آخر آن و دو درسگفتار هایدگر در تفسیر پدیدارشناختی ارسطو را، جداگانه لحاظ می‌باید کرد و به آن نیز عنوان «دوره گذار به هستی‌شناسی» می‌باید داد، در برابر سال‌های پیش از آن که «دوره ناب‌تر فلسفه زندگی»‌اند.
۲. دوره پرسش از معنای وجود: از تابستان ۱۹۲۳ و درسگفتار هستی‌شناسی تا به اواخر همان دهه بیست، فلسفه هایدگر هستی‌شناختی می‌شود. این را هم زبان و اصطلاحات کاملاً متحول شده او نشان می‌دهد و هم مسائل فلسفه‌اش. سؤال وجودش را او اینک صراحتاً به بیان می‌آورد، منتهی آن را نخست متوجه معنای وجود می‌کند، که برایش وجود انسانی دزاین ضروری است. دزاین اصلاً قلب هستی‌شناسی او را می‌گیرد. بستر واحدی که امکان گشت و چرخش از فلسفه زندگانی به هستی‌شناسی را فراهم می‌آورد، در واقع روش‌اندیشی هایدگر است. او در هر دو دوران در پی تأسیس فلسفه روش‌بنیاد نیز هست، که آن را «تأویل پدیدارشناختی»، «پدیدارشناسی تأویلی» و «شالوده‌فکنی» می‌نامد؛ البته در کنار عنوان شالوده‌فکنانه «هستی‌شناسی بنیادین» که امکان گذر به دوران مابعدالطبیعی را فراهم می‌آورد. مسلماً در قلب «روش» هایدگر، به هر اعتباری که می‌خواهد باشد، و نیز در

قلب هستی‌شناسی بنیادین‌اش، دازاین نشسته است. ازاین‌رو آن را «دوره دازاین» نامیدیم. نیز برای آنکه هایدگر طرح هستی‌شناسی روش‌بنیادش را در چارچوب برنامه منسجم وجود و زمان پیش می‌برد آن را «دوره وجود و زمان» هم خواندیم.

۳. دوران حقیقت وجود: هم دازاین و هم هستی‌شناسی بنیادین پل هایدگرند برای گشت و پرخش بعدی از دوران هستی‌شناسی روش‌بنیادانه مبتنی بر دازاین به دوران بعد. در دوران جدید مسأله مابعدالطبیعه محور اندیشه هایدگر است، که پیرو آن مباحث و مسائل و حواشی فلسفه‌اش هم تغییر می‌کند، منتهی بر بنیان و بنیاد پرسش از حقیقت وجود. محوریت مسأله مابعدالطبیعه این اجازه را می‌دهد که دوران سوم راه فکری هایدگر (از اوایل دهه سی تا اواخر دهه چهل) را «دوران مابعدالطبیعه» نیز بنامیم؛ مسلماً در کنار عنوان «دوران پرسش از حقیقت وجود». پس با مابعدالطبیعه، هم وجهه هستی‌شناختی اندیشه او ریشه‌ای‌تر و ژرف‌تر می‌شود، هم شأن تاریخی آن. تاریخ را هایدگر اصولاً بر مسأله مابعدالطبیعه بنا می‌کند و خود مابعدالطبیعه را بر دازاین. ازاین‌رو نخست تا نیمه‌های دهه سی فلسفه‌اش را «مابعدالطبیعه دازاین» می‌نامد، در عین آنکه عنوان «هستی‌شناسی بنیادین» را نیز نگه می‌دارد. اما از نیمه دوم دهه سی که درس‌های نیچه را شروع می‌کند، دیگر مسأله او تأسیس اساس مابعدالطبیعه نیست، یعنی نسبت بدان دیگر موضع ایجابی ندارد، بلکه هم‌وغم خود را صرف غلبه بر آن می‌کند.

۴. دوره محل‌شناسی وجود: اما غلبه و گذر از مابعدالطبیعه که به معنای اندیشیدن بدون عوامل و عناصر مابعد-الطبیعی هم هست، تا مرحله محل‌شناسی وجود برای خود هایدگر حاصل نمی‌شود. این توفیق را هنگامی به دست می‌آورد که زبان را همچون جایگاه و محل وجود به پرسش می‌گیرد و وجود را نیز همچون اتفاق تفسیر می‌کند، اتفاقی که از سوی دیگر به صورت عدم نیز رخ می‌نماید. منتهی هایدگر عدم را همچون لنگه شرقی وجود می‌فهمد، یعنی در بن و بنیان اندیشه شرقی می‌یابد. پس تازگی این دوره، گذشته از پرسش از زبان و از شعر شاعران، در توجهی است که هایدگر به شرق دور و روی‌دادن اتفاق در آنجا می‌کند. مثلاً او می‌کوشد نشان بدهد که وجود به زبان ژاپنی هم به گفتار آمده است. به همین دلیل این دوره را هم به نام «دوره شرقی-غربی» نامیدیم.

و بالاخره نتیجه پایانی اینکه: با وجود این راه طولانی پر پیچ و خم در طرح پرسش وجود، بسیار ناسنجیده است که وجود و زمان را مبنای مطالعه آثار هایدگر قرار دهیم.

### پی‌نوشت‌ها

#### ۱. Kehre

۲. گویا از نخستین کسانی که از هایدگر یک و دو سخن گفته‌اند ریچاردسن باشد، با کتابش *هایدگر. گذر از مابعدالطبیعه به تفکر (Heidegger. Through Phenomenology to Thought)* در اوایل دهه شصت سده پیشین. جزئیات نظر او یا صحت و سقم آن در اینجا اهمیت چندانی ندارد. مهم واکنش هایدگر نسبت به این تقسیم‌بندی دو بخشی است که در پاسخش به نامه ریچاردسن و ارسال کتاب‌اش می‌دهد. ریچاردسن پاسخ هایدگر را در ابتدای کتاب آورده است. برای توضیح دقیق‌تر ولی کوتاه نظر ریچاردسن رک: Richardson 2003, 623-641 و برای آخرین تحلیل وی از این دو هایدگر رک: مقدمه او بر چاپ آمریکایی کتابش در ص 225-228.

۳. خود هایدگر در نامه‌اش به ریچاردسن اجمالاً این نظرات مختلف را بیان کرده است. (Richardson 2003: VIII-XXIII)

#### ۴ Unheimlichkeit

۵. *Seinsverlassen* یعنی ترکی که از جانب خود وجود است. با این تعبیر هایدگر می‌خواهد اتفاق غفلت از وجود را هم اصالتاً به خود وجود برگرداند و وجهه انسانی آن را کم‌رنگ نماید.

#### ۶. Formulierung

۷. درس‌های متداول را در آلمانی سمینار می‌گویند. سمینار/ درس لا-تور (Le Thor) هایدگر در سال ۱۹۶۹ ادامه دو سمینار پیشین او است در سال‌های ۱۹۶۶ و ۱۹۶۸ در همان لا-تور فرانسه، که در جلد ۱۵ از مجموعه آثار که همان عنوان «سمینارها» را بر خود دارد، در بخش دوم با هم آمده‌اند؛ البته به اضافه سمینار یا درس دیگری که هایدگر در سال ۱۹۷۳ در تسه‌رینگن (Zähringen)، محله‌ای در شهر اقامتگاه‌اش فرایبورگ، برگزار کرده است. بخش اول درسی است مشترک با اویگن فینک (Eugen Fink) دربارهٔ هراکلیت.

#### ۸. Ortschaft

#### ۹. Topologie des Seins

#### ۱۰. Entwurf

#### ۱۱. Fehlgriff



- ۱۲. die der eröffnenden Erschließung
- ۱۳. Sinnverfälschung
- ۱۴. Franz Larese
- ۱۵. Vom Wesen des Grundes
- ۱۶. Kant und das Problem der Metaphysik
- ۱۷. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz
- ۱۸. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit -Einsamkeit
- ۱۹. Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3- Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft
- ۲۰. Einführung in die Metaphysik
- ۲۱. Vom Wesen der Wahrheit
- ۲۲. Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlelehre und Theätet
- ۲۳. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache

۲۴. منظور درسگفتارهای زیر است:

- (a) *ایدئالیسم آلمانی (فیشته، شلینگ، هگل) و وضعیت مسائل فلسفی معاصر (م آ ۲۸) در نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۹*
  - (b) *پدیدارشناسی روح هگل (م آ ۳۲) در نیم‌سال زمستانه ۱۹۳۰/۳۱ (Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart)*
  - (c) *شلینگ: دربارهٔ ذات آزادی انسان (۱۸۰۹)، (م آ ۴۲) در نیم‌سال تابستانی ۱۹۳۶ (Hegels Phänomenologie des Geistes)*
  - (d) *باید درسگفتار دوباره هایدگر در بارهٔ همین رسالهٔ شلینگ در سال ۱۹۴۱ را هم برای استفاده از دو کلمهٔ «مابعدالطبیعه» و «ذات» در عنوانش در نظر بگیریم، یعنی م آ ۴۹ با عنوان: مابعدالطبیعهٔ ایدئالیسم آلمانی. به سوی شرح و بسط نوشتهٔ شلینگ: پژوهش‌های فلسفی در بارهٔ ذات آزادی انسانی و موضوعات وابسته به آن (۱۸۰۹)*
- (Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen (1809))
- ۲۵. Metaphysik des Daseins
  - ۲۶. Ontologie des Daseins
  - ۲۷. Fundamentalontologie
  - ۲۸. Auseinandersetzung

۲۹. برای پرهیز از شلوغی منابع از ذکر نام آنها خودداری می‌شود.

۳۰. دوست همسر هایدگر و یهودی الاصل است. تعلیم و تربیت خوانده بود و درین رشته آثار متعددی دارد. به استادی دانشگاه در آکسفورد و در ماربورگ رسید. نامه‌نگاری‌های او با هایدگر از ۱۹۱۸ تا ۱۹۶۹ منتشر شده است.

۳۱. Platons Lehre von der Wahrheit

۳۲. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung

۳۳. در اینکه هایدگر آغاز این دوران از راه فکری خود را گاه سال ۱۹۳۰ گفته و گاهی هم سال ۱۹۳۶، نگارنده تعارضی نمی‌بیند. اینها ناخودآگاه حکایت از دو زیردوره ایجابی و سلبی مابعدالطبیعه دارد.

۳۴. Augenblick

۳۵. برای بحث مفصل هایدگر درباره پرسش چیستی و اهمیت آن در فلسفه و مابعدالطبیعه رک: رساله چه چیزیست آن - فلسفه؟ در م آ ۱۱.

۳۶. Leitfrage

۳۷. Grundfrage

۳۸. Der Satz vom Grunde

۳۹. Ereignis

۴۰. Leitwort

۴۱. Sage. هایدگر به‌طور کلی نقل یا حکایت را ذات و ماهیت زبان می‌داند. (نگ: م آ ۱۲، ص ۱۳۸)

۴۲. der Sterbliche

۴۳. Geviert. هایدگر دوره آخر راه خود، «عالم» را به کمک همین «چهارگانه» یا «چهارپاره» طور دیگری متفاوت با وجود و زمان می‌یابد. این چهارگانه را او «ناحیه» یا «منطقه» یا بهتر از همه «محل‌های عالم» (Weltgegend) می‌خواند و جالب است که زبان را هم با زمین و آسمان ربط می‌دهد و به نوبت محل جمع آن دو می‌داند. (مثلاً م آ ۱۲، ص ۱۹۴ به بعد)

۴۴. Exposition

۴۵. Hermeneutik der Faktizität [phänomenologische]. پدیدارشناسی را مسلماً نمی‌شود از روش هایدگر حذف کرد، از این رو در داخل گیومه افزوده شده است. هایدگر در آثار پیشین خود اغلب پدیدارشناسی و تأویل را با هم می‌آورد، گاه به صورت «پدیدارشناسی تأویلی» و گاهی هم به صورت «تأویل پدیدارشناختی». ذکر نکردن پدیدارشناسی در اینجا احتمالاً برای تأکید بر اهمیت بیشتر تأویل در روش خویش باشد، ولی چنان‌که گفته شد، در اینجا به الزام ذکر گردید.

۴۶. Umweltanalyse

۴۷. نگ: *وجود و زمان* (م ۲)، باب پنجم (§ ۵) با عنوان: «تحلیل هستی‌شناختی دازاین همچون پرده‌برگرفتن از افق برای تفسیر معنای وجود به کلی»، تا از طریق او معنای وجود به‌طور کلی را در تاریخ هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه غربی استخراج نماید.

۴۸. توجه کنید به عنوانی که هایدگر به قسمت اول طرح کلی وجود و زمان داده: «تفسیر دازاین با زمان‌مندی و توضیح زمان همچون افق استعلایی/فراسویی پرسش از وجود» یا نامی که بر بخش دوم کتاب فعلی داده است: «دازاین و زمان‌مندی». همچنین نگ: م ۲۰، درسگفتار او در نیم‌سال تابستانه ۱۹۲۵ در ماربورگ با نام «تمهیدات بر تاریخ مفهوم زمان» ( *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*).

۴۹. Kriegsnotsemester

۵۰. Graf von Yorck

۵۱. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der »Welt«

۵۲. hermeneutische Situation

۵۳. Interpretation des Seinssinnes der Sorge

۵۴. methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt

۵۵. هایدگر در آثار اخیر خود در مورد آغاز پرسش از وجود در نوجوانیش سخن گفته است، که به تأثیر از پایان‌نامه منتشرشده برنتانو (م ۱۲، ص ۸۸؛ م ۱۴، ص ۳-۸۱؛ Richardson 2003: X)

۵۶. Auslegung

۵۷. آ. *تفاسیری پدیدارشناختی بر ارسطو. درآمندی در پژوهش‌های پدیدارشناختی* [Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die ] [phänomenologische Forschung (م ۶۱) در نیم‌سال زمستانی ۱۹۲۱/۲۲، ب. *تفاسیری پدیدارشناختی رساله‌های برگزیده‌ای از ارسطو درباره هستی‌شناسی و منطق* ] [Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik] (م ۶۲) در نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۲.

۵۸. برای پرهیز از شلوغی منابع از ذکر نام این درسگفتارها خودداری می‌شود.

۵۹. Jedes wesentliche Fragen

## منابع

منبع اصلی مقاله حاضر مجموعه آثار (Gesamtausgabe) هایدگر است. بیشترین آنها درسگفتارهای اویند، که مدت‌ها پس از زمان ایرادشدن و پدیدآمدن شان انتشار یافته‌اند. برای این

مقاله سال انتشار اصلاً اهمیتی ندارد و ارجاع بدان ای بسا باعث سردرگمی شود. به این دلیل و برای کاستن از نامأنوس بودن ارجاع به متون آلمانی برای خواننده فارسی‌زبان، در اینجا از اختصار فارسی مجموعه آثار (م‌آ) و شماره مجلد مورد نظر استفاده می‌شود. پس از کاما اختصار "ص" (صفحه) می‌آید و بعد هم شماره صفحه. بقیه ارجاعات به شیوه معمول مجله خواهد بود.

Heidegger, Martin; Gesamtausgabe; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 ff..

Bd. 2: Sein und Zeit, 1977.

Bd. 3: Kant und das Problem der Metaphysik, 1991

Bd. 9: Wegmarken, 2. Aufl. 1996.

Bd. 10: Der Satz vom Grund, 1997.

Bd. 11: Identität und Differenz, 2006.

Bd. 12: Unterwegs zur Sprache, 1985

Bd. 14: Zur Sache des Denkens, 2007.

Bd. 15: Seminare, 1986.

Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, 1979.

Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, 2. Aufl. 1990.

Bd. 28: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, 1997.

Bd. 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, 1. Aufl. 1983.

Bd. 32: Hegel. Phänomenologie des Geistes, 1. Aufl. 1980.

Bd. 33: Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3, 2. Aufl. 1990.

Bd. 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Hohlengleichnis und Theatet, 21997.

Bd. 36/7: Sein und Wahrheit, 2001.

Bd. 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, 1998.

Bd. 40: Einführung in die Metaphysik, 1983.

Bd. 42: Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809), 1988.

Bd. 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling, 2. Aufl. 1991.

Bd. 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, 2. Aufl. 1994.

Bd. 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik, 2005.

Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), 1988.

Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 2. Aufl. 1994.

Heidegger, Martin; »Wilhelm Diltheys Forschungsgebiet und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. IV - 21 VI 1925). Nachschrift von Walter Brocker. Herausgegeben von Frithjof Rodi«, in: *Dilthey-Jahrbuch Bd. 8/1992/93*; Hrsg. v. Frithjof Rodi; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992/93; S. 143-180. {Die so genannten »Kasseler Vorträge«}

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

Hartig, Willfred & Hellmuth Hecker; *Die Lehre des Buddha und Heidegger. Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert*; Universität Konstanz, Konstanz 1997.

Heidegger-Handbuch

Richardson, William J.; Heidegger. *Through Phenomenology to Thought*; Martinus Nijhoff, Hague 1963.

- لوکنر، آندرئاس. *درآمدی به وجود و زمان*؛ تر. احمدعلی حیدری؛ نشر علمی، تهران،

۱۳۹۴.