

دربارهٔ زمان تهی و پُر - شده^۱

نوشتهٔ هانس گنورگ گادامر
ترجمهٔ جلال تبریزی



تجربه‌ای که آگوستین در کتاب دهم اعترافات خود توصیف می‌کند مشهور است، آنجا که می‌گوید: وقتی دقیقاً می‌فهمد زمان چیست که به آن نمی‌اندیشد. اما به محض اینکه توجه خود را به آن معطوف می‌کند و می‌خواهد به وضوح بگوید در واقع زمان چیست، کاملاً سردرگم می‌شود. در نظر من این توصیف مشهور مشکل زمان در مقدمهٔ تحلیل آگوستین نمونه و مثل اعلای همهٔ پیچیدگی‌های اصیل فلسفی است. در به اندیشه در نیامدن آنچه [در زمان] خودبین است، خود-پوششی چونان مانع بزرگی می‌نماید که غیرقابل عبور است چراکه تفکر فلسفی و میل به دانستن [اینجا] فاقد چیزی است که باید داشته باشد. آن عرضهٔ چیزی است که چون همواره پشت سر آدمی است گریزان پاست؛ تجربهٔ پشت - سری (the behind-the-back experience). یک چنین گریختی، منبع سردرگمی‌های ذاتی دانش فلسفی است. همواره نسبت به هستی چیزی که آدمی به آن خو گرفته است، بیقراری و عدم ظهور به خودی خود تظاهر و وضوح بیشتری دارد. با وجود این برای فیلسوف چنین بی‌قراری ساختاری ویژه دارد. این بی‌قراری باز می‌گردد به چیزی که به خودی خود آشکار است، معضلی که همواره در حال تجدید است، و با کلمه مشکل بیان می‌شود، و همان وضعیت دیالکتیکی مناقشه را به خود می‌گیرد. تمامی پرسشهای بزرگ و اساسی فلسفه این ساختار را دارند: آنها روا نمی‌دارند که چنان در گوشه‌ای گرفتار آیند که پاسخی قاطع به آنها ممکن

باشد. به نظر می‌رسد که آنها از دسترس مفاهیم ما می‌گریزند و به رغم اجتناب خود همچنان به جلب توجه ما ادامه می‌دهند. قبض شدن به چیزی که خود قابض خویش است، جریان اساسی تعلق فلسفی را تشکیل می‌دهد. این جلب - اجتناب مفهومی را که بر مبنای آن آدمی تفحص می‌کند به پرسش می‌برد. ما جداً می‌توانیم بگوییم: مشکل فلسفی پرسشی است که آدمی نمی‌داند چگونه آن را "طرح" کند.

این در مورد مشکل زمان نیز صادق است. زمانی که می‌خواهیم بیان کنیم "زمان چیست؟" بسیار سردرگم می‌شویم زیرا به یمن وجود یک پیش مفهوم فی‌نفسه معلوم، آنچه هست و آنچه حاضر است همواره به واسطه آن پیش مفهوم دانسته می‌شود. مفاهیم سنتی یونانی این پیش فرض را از نظر مفهومی سخت‌تر کرده‌اند. سردرگمی‌ای که تفکر در آن گرفتار آمده، آن است که به نظر می‌رسد زمان صرف هستی‌اش را در 'حال' حاضر دارد، و با وجود این به همان وضوح که زمان، دقیقاً در 'حال' حاضر است کماهی حاضر نیست. آنچه اکنون هست، همواره از پیش گذشته است. ظاهراً نمی‌توان درک کرد که چگونه آدمی باید چیزی را که گذشته است، به عنوان چیزی که دیگر نیست، و چیزی که می‌آید و به عنوان آنچه که هنوز وجود ندارد را برحسب وجود 'حال' درک کند یعنی تنها به شیوه‌ای که تمام زمان "هست" است. به نظر نمی‌رسد بُعدیت زمان همان مفهوم وجود حاضر را دارا باشد که در تفکر یونانی صرف هستی (Being) را تعیین می‌کند. به درستی دستاورد بزرگ آگوستین مشخص کردن این پیچیدگی تفکر بود و لذا تجربه همراه با تعمق روحی‌اش نمایش این بود که نوعی از تجربه تأملی بشری در بُعدیت زمان منعکس است. بنابراین، مطمئناً وی از احیای دوباره و تفسیر تازه تفکر نوافلاطونی اواخر دوران باستان پیروی می‌کند. ولی سلسله مراتب صرف هستی که در تفکر افلوپین و پیروانش بسط داده می‌شود - مبنی بر اینکه عالم معقول از طریق "روح" به عالم مادی تنزل می‌کند و تمام زمان جایگاه راستینش را در "روح" دارد - از طریق وی به درون تجربه فردی انتقال می‌یابد. این تفسیر دوباره زمانی به وقوع می‌پیوندد که وی فصل حیوانی (*destintion animi*) را دست یافتن روح به آینده و در نهایت به سوی رهایی از زمانی بودن از طریق لطف خداوندی می‌داند. بسط روح به پیش، جمع کردن خود از تکثر پراکنده‌ای که نتیجه فساد از طریق کنجکاوی است - حقیقتی است که آگوستین در آن، خود را بر مسائل تفکر یونانی مسلط حس می‌کند، هر چند که از نظر مفهومی قادر نیست به این تسلط دست یابد.

در حقیقت این پرسش که آیا اصلاً زمان واقعیت دارد صرفاً میراث تفکر یونانی نیست،

بلکه مشکلی است که دوباره و دوباره از خود موضوع طرح می‌شود و پرسشی است که در سراسر سنت فلسفه غربی همراه تفکر است. آیا چیزی به عنوان زمان وجود دارد؟ ارسطو پیشتر به این پرسش می‌پردازد؛ آنجا که اشاره می‌کند ویژگی زمان، که به نظر او محاسبه حرکت است، توالی شمارش یافته‌ی حالهایی است که حرکت در آن صورت می‌پذیرد و تلویحاً به معنی وجود اذهان شمارشگر است. برای وی مطمئناً این بدان معنی نیست که زمان مثلاً از "مکان" (*Tóπος*) واقعیت کمتری دارد، یا اینکه وجودی است که صرفاً در درک آدمی روی می‌دهد. یک چنین پیامدی، با این همه خود به پیش می‌آید: به نظر نمی‌رسد زمان درست به همان سان واقعی باشد که هر عدد شمرده شده‌ای از طریق شمارش ذهن انسانی واقعی است، و آن به عنوان زمان تنها در تجربه‌ی بشر ظاهر می‌شود. در رسالات مشهوری که در پاریس در سال ۱۲۷۷ تدوین شده، یکی از تعالیم غلط این است که زمان چیزی واقعی نیست (*in re*)، بلکه تنها در ادراکات وجود دارد. به نظر می‌رسد که وسوسه‌ی نظرپردازی غیرقابل اجتنابی وجود دارد و آن این پرسش است که "آیا واقعاً زمان وجود دارد؟ و آیا شیوه‌ای که در آن آدمی فکر می‌کند که چیزی که وجود دارد گویی در زمان است، به محدودیت ویژه شعور مربوط است؟"، "آیا زمان (در کنار مکان) آن طور که کانت می‌آموزد یک صورت ذهنی ماقبل تجربه است، یا به گونه‌ای دیگر؟". شاید هر فرد متفکری به وسوسه یادشده دل سپارد تا درباره‌ی زمان به عنوان چیزی فکر کند که می‌توان برخلاف آنچه که واقعاً وجود دارد آن را تعلق شده تصور کرد. این وسوسه در مورد زمان بیشتر از مکان است چه، مکان در پرتو آنچه که حاضر است، حاضر به نظر می‌رسد و لذا به ظاهر از واقعیتی تردیدناپذیر برخوردار است. به نظر می‌آید مقوله‌ی مفهومی یونانی تنها آنچه را قاعده‌بندی می‌کند که منطبق با تمامی تجربه‌ی انسانی وجود است.

این خطورات نظری مطلقاً هیچ ربطی به مفهوم علمی و مدرن زمان ندارد. زیرا در علم به هیچ وجه ادعایی در مورد واقعیت یا خیالی بودن زمان نمی‌شود. کارکرد مفهوم علمی زمان تنها این است که اندازه‌گیری زمان و مشاهده‌ی اندازه‌گیری فرایند حرکت را ممکن سازد. زمانی که نیوتون تعبیر مشهور زمان مطلق را که دائماً جاری است به کار می‌برد، تنها آنچه را در نظر می‌گیرد که از سوی شرایط ذهنی اندازه‌گیری زمانی خواسته می‌شود. مطمئناً از زمان بسیار بسیار دور، مشکل زمان به مشکل اندازه‌گیری زمانی بسیار پیوسته بوده است، در واقع آنقدر پیوسته، که به نظر می‌رسد مشکل اندازه‌گیری زمانی برآستی مشکل هستی زمان را محو می‌کند و جانشین آن می‌شود. در هر حال استقلال زمان از آنچه که قرار است با اندازه

اندازه‌گیری شود یک خواسته ضروری در سراسر بحث اندازه‌گیری زمانی است. تا آنجا که چنین تعبیری از پایه و اساس از هیچ معنایی در رابطه با مفهوم فیزیکی زمان برخوردار نباشد زمان تهی است. زمان در این معنا تا آنجا تهی است که پیشرفت اخیر فیزیک و تحلیل آن از همزمانی نیز مشکل اندازه‌گیری زمان را نسبی نکرده باشد. این تنها علم مدرن نیست که در طرح پرسش "هستی" زمان، ناکام است - هر خروجی از اندازه‌گیری و محاسبات زمانی با اعتبار آنچه که با آن آدمی زمان را اندازه می‌گیرد پرسش مزبور را مبهم می‌کند. لذا کهن‌ترین پاسخ یونانیان، مبنی بر اینکه زمان ملکوت است، کاملاً طبیعی است. اما چه بخشی از این پاسخ از قبل مفروض در نظر گرفته شده است! تا آن قدر که در تعبیر از زمان، به مفهومی متضاد با هر چیزی که در آن زمان هست و باید اندازه‌گیری شود، مفهوم خود زمان، از پیش "تهی" تصور شده است. تجربه زمان تهی در هر حال یک تجربه اصیل نیست، آدمی با توجه به هویت نخستینی‌اش، وادار می‌شود که پرسد، کدام شرایط تجربی به ما اجازه می‌دهد که زمان در نظر ما به عنوان زمان تهی‌ای که پُر - شده است جلوه کند؟

در بین جملات بسیاری که ارسطو درباره هستی انسانی ارائه می‌کند این گزاره هست که انسان موجودی است که حس زمانی (*αἰσθησις χρόνου*) دارد. زمینه‌ای که ارسطو این حس را در آن ذکر می‌کند به روشنی نشان می‌دهد که منظورش چیست: برخورداری آدمی از بینش. با وجود این برخورداری از بینش به معنی رؤیت منتظرانه چیزی است که هنوز وجود ندارد و لذا مربوط است به ساختن چیزی که در آینده است با آنچه که در حال حاضر موجود است. بنابراین آدمی آنچه را که در آینده می‌باشد چنان حاضر می‌پذیرد. احساس زمان ترجیحاً احساس چیزی است که در آینده است، نه آنچه که اکنون وجود دارد. این حس در انتظار معنا می‌یابد و آنچه را که حاضر است به آنچه که حاضر نیست برمی‌گرداند. حس زمانی یعنی این که ماموجوداتی هستیم که می‌توانیم برای خویش اهدافی تعیین کنیم و لذا قادریم وسایلی را که برای این اهداف مقتضی‌اند دنبال کنیم. این پیش از آنکه آدمی را مجذوب لحظه حاضر کند یک جدایی را لحاظ می‌سازد. توانایی به تصمیم‌گیری در مورد انجام دادن یک کار، ترجیح چیزی را در بردارد که نامطلوب است، برای مثال، انتخاب دارویی تلخ برای منظور شفابخشی که در انتظار آن هستیم. این یک تم معقول ارسطو از نظر انسان‌شناسی است. انسان از حیوان به دلیل این امر مسلم تمیز داده می‌شود که، حیوان کاملاً مشغول و محصور در چیزی است که یا حاضر است و یا وقوع آن در لحظه‌ای بسیار نزدیک مورد انتظار است. حیوان غرایز خود را بی‌واسطه دارد. از سوی دیگر حیوانات گردآورنده

مانند زنبورها و مورچه‌ها خصوصاً برای فلسفه جالب‌اند، زیرا به نظر می‌رسد آنها چیزی قابل مقایسه با پیش‌بینی آدمی دارند، چرا که خود را برای زمستان آتی آماده می‌کنند. با این همه تا چه اندازه این همان ادراک زمان است؟ مطمئناً در این حس زمان به عنوان زمان تجربه نمی‌شود. حقیقتاً این زمان به این نحو نیست که انتظارات یا پیش‌بینی آدمی به سوی آن جهت می‌گیرد، بلکه بیشتر به سوی یک وضعیت آتی است به مثابه چیزی که هنوز قرار است باشد. با وجود این، این آیندگی اهمیت خود را برای تجربه زمان دارد. زمان تنها مشروط نیست به "تا" نیل به هدف در حین اینکه "می‌گذرد"، بلکه این طول زمانی بیشتر به همان طریق دوره زمانی تجربه می‌شود: به مثابه دوره. دوره طریقی است که در آن ما انتظار و تمایل انتظارگونه را به عنوان "وقت" یا "تا وقت" تجربه می‌کنیم. در این خصوص، زمان به عنوان آزاد یا تهی تجربه می‌شود. نظر به عمل هدفمند به عنوان مقیاس توجه می‌کند و هر چیزی که با آن متناسب نباشد تحت الشعاع حاضر مورد انتظار هدف قطعی است. ویژگی نیمه‌روشن، نیمه‌تاریک هر چیزی که خود را به سان واقعیتی فریبا و جذاب تحمیل می‌کند به زمان اجازه می‌دهد به عنوان چیزی ظاهر شود که انسان بتواند برای هدف عمل هدفمند باشد. زمان برای این هدفمندی آزاد می‌شود، و در این پرتو، تهی در قیاس با چیزی که آن را پُر - شده می‌کند قابل ملاحظه می‌شود.

این دیدگاه ارسطویی با بینش هگل، پیرو جدید ارسطو، تکمیل می‌شود. هگل توانایی انسان را در مهار احساساتش به عنوان وجه تمایز موجود انسانی توصیف می‌کند. لازمه مهار احساس، خویش‌داری در حال حاضر به نفع موقعیت آینده است. تا این اندازه احساس مهار شده یک پیش‌فرض اساسی برای امکان وجود فرهنگ انسانی است: آن کار را ممکن می‌سازد. لذا با زمان در اینجا به عنوان چیزی که باید مصرف شود روبه‌رو می‌شویم، به عنوان چیزی که می‌شود آن را به این یا آن طریق پُر - شده و بنابراین اداره کرد. لذا طراحی پیش‌نقشه برای زمانی که باید آن را اداره کرد، دلیلی بر تهی بودن زمان است.

با این همه پرسش اینک این است که آیا این نحوه تجربه زمان به عنوان چیزی که خود تهی می‌انگاریم، یعنی طرحی که کامل شدنی است، تجربه‌ای اصیل از زمان است؟ آیا همه اشکال تصریف زمان به معنای زمانیت غیراصیل نیست؟ یعنی تجربه‌ای از زمان که از پیش یک زمانیت اصیل بر ما فرض می‌کند: خود تجربه فرافکنی هستی انسانی یا دازاین، که خود زمانی است و به سادگی با زمان خود حساب نمی‌شود. هیدگر محدودیت طبیعی وجود انسانی یا دازاین را به عنوان کون زمانی اصیل وجود انسانی تا سطح یک موضوع

هستی‌شناسی بالا برد، آنچنان‌که پیشتر آگوستین توجه ما را به آن جلب کرده بود. مرگ تنها چیزی نیست که هر کودکی، دانش آن را به طریقی که خود می‌داند دریافت کند. بلکه هیدگر نشان داد که چگونه "دانش" مرگ در اساس تجربه ما از زمان و برخورد ما با زمان نهفته است. اسطوره یونانی پرومته نیز همان بینش را بیان می‌کند، آنجا که پرومته به منظور فراهم آوردن رستگاری انسانها، دانش آنها را از مرگشان، از ایشان اخذ می‌کند با این وجود، چنین دانش ناملتفتانه‌ای از محدودیت خود آدمی، به معنای ناکامی استعداد تصریف زمان است. این زمان، آگاه از چیزی است که محدوده‌های واقعی را بنیان می‌ریزد و به طریقی نهایی چنین می‌کند. زیرا خود زمان به عنوان مخالف متخاصمی تجربه می‌شود که تصور باطل استخدام نامحدود، امکان تصریف زمان را از بین می‌برد و این تجربه سلبی بسیار دیر یا گذشته نه تنها قابل اطلاق به پایان زندگی است بلکه به طور مشابه قابل اطلاق برای هر تجربه و تصمیمی در زندگی است. با وجود این، این بینش تنها این مطلب را به طور کلی تأیید می‌کند که زمان به عنوان چیزی که در دسترس ماست - و در دسترس ما به این معنی که حاضر است - درک می‌گردد. سلبیت آن کماهی صرفاً در تجارب خط مرزی غیر قابل اجتناب می‌شود.

در واقع ما سلبیت زمان را هنگامی تجربه می‌کنیم که زمان برایمان مفقود می‌گردد یا از دست می‌گریزد. این به این معنی است که ما دیگر زمانی برای چیزی نداریم. لذا اصطلاح *hora non ruit* دقیقاً به این دلیل معنی دار می‌شود که خصیصه درک ناشدنی شبح وار گذر زمان را در تجربه بسیار دیرایی حفظ می‌کند. به نظر می‌رسد که گویی چیزی اسرارآمیز درباره آن وجود دارد. ولی آیا "این زمان است که در این مورد به عنوان طرفیت محدود تجربه می‌شود؟ بیش از آنچه که در زمان برایش کوشش می‌کنیم یا آنچه که به عنوان دست نیافتنی از ما می‌گریزد؟" زمان در مقایسه با آنچه از آن یا در آن انتظار می‌رود خود چه سنخ واقعی است؟ در واقع زمان از چه سنخ واقعی است که با آن آدمی تنها می‌تواند از محو شدن سخن گوید و نه از آغاز کردن. همه درک زبانی ما در برابر این معناست که زمان آغاز می‌شود، در حالی که در مورد محو شدن چیزی غیر از زمان، همواره آغاز آن را به عنوان حرکت متناظر در نظر داریم. آیا زمان اصلاً "چیزی" است؟

این واقعیت که زمان چیزی است بیشتر زمانی وضوح می‌یابد که ما "در زمان" با هیچ چیزی مواجه نمی‌شویم که به جانب آن وجود انسانی یا دازاین یک ویژگی آتی دارد. پس زمان، در روانی خود، به سان چیزی حاضر با تهی‌بودگی خود تجربه می‌شود. تا حدودی

مشابه آن از اصطلاح آلمانی *zeitvertreib* (زمان گذرانی) درک می شود. واقعاً در زمان گذرانی چه می گذرد (*vertreiben*)؟ مطمئناً نه زمانی که می گذرد، بلکه خود زمان مورد نظر است، دوره تهی آن، آن اطاله ای (*das Weilen*) که بسیار طولانی (*lange*) است و لذا به سان خستگی آزاردهنده ای به نظر می رسد (*Langweile*). اینجا مطمئناً انسان وقت را تنها به این دلیل که نمی داند برای چه منظوری از آن استفاده کند زایل می کند. آدمی حوصله اش سر می رود زیرا چیزی برای "انجام دادن" ندارد. مصرف کردن زمان، ترتیب نظام مند و پر کردن آن، گویی به نحوی شخصی است. آنچه که مفقود است قصدها (*intentions*) است، و بنابراین تجربه بی حوصلگی همچنان به ورود مجدد قصدها اشاره دارد. بی حوصلگی صورتی است افراطی از تجربه زمان، که آدمی ناگزیر با آن دست به گریبان است. گویی زمان با نیافتن خود در آن سرسخت می شود، زیرا به قدر کافی سریع نمی گذرد. به این ترتیب به نظر می رسد که هیچ فرق اساسی بین دلتنگی و تجربه اطاله زمان وجود ندارد. این تجربه، زمانی روی می دهد که ما برای چیزی منتظر می مانیم. زمانی که می گوئیم "برای همیشه طول می کشد" منظورمان تنها این است که آنکه که در انتظارش هستیم هنوز نیامده است. تجربه مخالف آن، موقعی است که آدمی دوست دارد تا رسیدن لحظه ای زیبا، زمان بیشتر طول بکشد (در این مورد گذر زمان در واقع به عنوان یک فقدان، تجربه می شود)، این تجربه همچنین به معنای آن است که در پی آن آدمی زمان را اداره می کند یا غنیمت می شمارد یا می خواهد آن را محبوس سازد. این تجربه به عنوان خود زمان مورد نظر نیست؛ آن به عنوان یک افق خیالی از تهی بودن که می باید پر شود ظاهر می شود. *Non in re, sed in apprehensione*

به هر حال آیا در سراسر این تجربه ها این طور نیست که واقعیت زمان همواره همزمان مورد توجه قرار می گیرد؟ افق زمانی که در آن زندگی می کنیم چه بسا به خوبی فرافکنی ما باشد، ولی در آخر آیا این طور نیست که فرافکنی آگاهانه تجربه ای زمانی در چنین نشاطی نهفته است؟ شلینگ آنجا که می نویسد: "هیجان زندگی موجود حیاتمند را از محور آن خارج می سازد" به میل اساسی موجود حیاتمند در حفظ خود به مثابه "خود" اشاره دارد. هیجان در اینجا آنقدرها یک حالت ذهنی نیست، بلکه بیشتر فاعلی (*agens*) است: که در برابر محدود شدن یا مورد تهدید واقع شدن حیات مقاومت می کند.

این واقعیت زمان است که این چنین تجربه می شود. در چنین تجربه ای، زمان مشعر نیست بر افقی تهی که از هر رویدادی در زمان استقبال می کند. بلکه مشعر است بر عنوان

زمانیت ازلی و ابدی که با هویتی چنین روی می‌دهد و با هیجان زندگی به حرکت در می‌آید. مغایر با این زمان ازلی و نخستینی، "زمان - جهانی" (world-time) امری ثانوی می‌آید. با این همه "واقعیت" زمان به این معنا نیست که زمان چیزی حاضر - در - دست است. از زمان نقد هیدگر از کاربردهای هستی‌شناسانه مفاهیم ذهنیت و شعور این [واقعیت] خود - آشکار است. با اعتبار زمان - جهانی هیدگر به عنوان افق مراقبت دازاینی که معتاد به جهان است، در پرتو زمانیت ازلی دازاین و ساختار - مراقبتی وجودی آن، واضح است که پرسش از واقعیت زمان پرسش از این نیست که چگونه آن به عنوان موضوع شعور قوام یافته است.

این پرسش اساساً در هستی و زمان (*Sein und Zeit*) مطرح شده است. تحلیل استعلایی دازاین به شرایط ماقبل تجربه هر تجربه انسانی از زمان و از صرف وجود در نمایش ساختار زمانی "مراقبت" اشاره می‌کند. اما کتاب مزبور به بسط تمایز هستی‌شناسانه دازاین به معنای بسط "درک" وجود خود و ساختن پیش فرضی ماقبل تجربه برای تمامی فاهمه موجود نیست. بیهوده نبود که هستی و زمان خود - پیوستگی "آنجا" را به سان تحلیلی مورد نظر در برابر پرسش متافیزیکی سستی از خود دازاین قرار داد (*Sein und Zeit*, p. 322). در این کتاب هیدگر در پی فهمی از "افق زمان" برحسب خود دازاین نبود، بلکه به دنبال درک "آنجا" به عنوان ساختار هستی‌شناسانه تحلیل بود که قرار بود بعداً به عنوان "حادث" نامیده شود. زمانی بودن نخستینی، در نهایت، آیندگی بودن دازاینی که خود را از طریق وجودش ادراک می‌کند نیست. بلکه آن "حدوث هستی" است، که در آن افقهای آینده و گذشته به نحوی رسوخ می‌یابد که دازاین "*Da-sein*" روی دهد. دازاین، که خود را بر وجودش عرضه می‌کند، تنها "واقعیتی" نیست که ساختار زمانی داشته باشد. دازاین تنها منبع طرح افق زمانی نیست. این افق زمانی آنجا است که در آن دل‌نگرانی برای "مراقبت" خود را درک می‌کند، و این افق با این فهم درک می‌شود. زمان طوری است که هستی می‌گذرد.

وقتی آدمی یاد بگیرد که زمانیت را از پیش فهم هستی‌شناسانه حاضر - در - دست (*Present-at-hand*) جدا کند و نیز آن را تنها به عنوان پدیده‌ی مربوط به افق شعور زمانی نینگارد، در آن صورت پدیده‌های دیگری ظاهر می‌شوند، که در آن نیز زمان به عنوان "واقعی" ظاهر می‌شود. این پیش فهم‌ها نقطه اتصال خود را، نه در سنت ارسطویی تفکر، بلکه در سنت افلاطونی دارند. با دنبال کردن شرح و وصف مفهومی و هستی‌شناسانه متافیزیک هیدگر و تشریح نیروی سنت که با این مفهوم مستدام می‌شود، چه بسا بهتر است این پیش مفهوم‌ها را در معنای حقیقی آنها بشناسیم.

من با اصلی آغاز می‌کنم که افلوپین به پیروی از افلاطون از آن دفاع کرد، یعنی این که زمان تنها از منظر ابدیت درک می‌شود. این اصل در پرتو جدیدی آشکار می‌شود؛ آنجا که باورهای الهیات سنتی ملغی شوند. لذا آنچه را که ما، آن طور که مدعای سنت الهیات مسیحیت است، ابدیت می‌خوانیم مفهومی است که مسبوق بر تمایز هستی‌شناسانه بین خالق و مخلوق است. لذا مفهوم ابدیت نه در تفکر یونانی و نه حتی در تفکر افلاطونی وجود دارد. تفکری که عالم "نادیدنی" هستی ایده‌آل را که به آن هستی بی‌زمانی را برحسب *αἰδιον* از عالم مرئی صیوررت، که فاقد هستی است، جدا می‌کند (بازی لغوی پنهان بین *αἰδιον* و *αιδης* در فیدروس باید مقایسه شود). مطمئناً بدرستی این افلاطون بود که در ارائه اولین تعریف زمان، آن را تصویر به حرکت درآمده ازلیت و ابدیت خواند اما کلمه‌ای که در اینجا به کار برد *Aion* بود. خود *Aion* به معنی پدیده‌ی زمانی است. قبلاً کلمه‌ی مزبور برای زمان حیات، استفاده می‌شد و بعدها این معنی به 'دوره‌ی نامحدود' تبدیل شد. ارسطو، به منظور مشخص ساختن ازلیت محرک اول، مجبور بود که بیفزاید *συνεχῆς καὶ* (Met. 1072 b 29f.) و آنجا که افلاطون در تیمائوس زمان را به عنوان تصویر حرکت یافته‌ی ازلیت تعیین کرد، فکر پیونددهنده آن بود که "عالم"، وضعیت ارگانیک هماهنگی موجود زنده‌ای است که بر نظم قابل ادراکی تکیه دارد که افلاطون آن را در ریاضی به عنوان هماهنگی فیثاغورثی جهان تعبیر می‌کند. این نظم خود را در حرکاتش نگاه می‌دارد و افلاطون آن را "روح - عالم" می‌خواند. زیرا "روح"، اصل خود - حرکتی و خود - حفظی است. اسطوره‌ی تیمائوس به نحو افسانه‌وار عرضه می‌دارد که چگونه عالم در وجود روح تأسیس شده است. لذا *Aion* "زمان حیات" این ارگانیکسم عالم عظیم، دوره برتر و نامحدود عالمی است که توسط "روح" خود دارای حیات شده است. دوره‌ی آنچه که با زیبایی متحد شده است با تمایزش از تغییر پویای ظاهر واقعیت تأکید جدیدی از ابدیت به دست می‌آورد.

از این پس تلاش خواهم کرد که به این امر مسلم که زمان از منظر زمان - حیات عالم به تصور در می‌آید پایبند باشم و از تمامی لوازمی که ابدیتی را منظور می‌دارند که دیگر زمانی نخواهد بود برحذر مانم. بنابراین از موضوعی پیروی می‌کنم که با افلوپین آغاز شده و بالاتر از هر چیز توسط فرانتز فون بادر (Franz von Baader) و شلینگ در اصل علمی "زمان ارگانیک" بسط یافته است. همچنین برای ما مهم خواهد بود که مدرسیان در دکترین *"Aevum"* خود به هویت زمانی، آن، از طریق تمایز زمان فرشتگان از ازلیت و ابدیت، که منطبق بر هیچ موجودی نیست وفادار بمانند. تمامی این پرسشها زمانی ظاهر می‌شوند که از

تعریفهای مشخصی که در هستی و زمان پیدا می‌شوند، یعنی خود - تفسیری "استعلایی" آن و تجربه زمانی و نخستینی دازاین که خود می‌داند که محدود است فراتر برویم.

به منظور مفهوم کردن مشکل زمان ارگائیک، با یکی از عمیق‌ترین جملات آن بخش از سنت یونانی که با آن بیشتر آشنا هستم آغاز می‌کنم. آن جمله‌ای از حکیم یونانی الکمیون (Alkamaion) است: "بدین گونه، موجودات بشر مجبورند که بمیرند زیرا یاد نگرفته‌اند که پایان را به آغاز وصل کنند". با این جمله که عمقش وحشتناک است چه مقصودی مورد نظر است؟ واضح است که ساختاری دوره‌ای در آن به تلویح آمده. این حقیقت که فرایند حیات قوسی است و بالاتر از هر چیز اینکه حیات از به اصطلاح موجودات مرده‌ای که خود را دائماً در قوس تولید مجدد حفظ می‌کنند، متمایز است یک بینش اساسی است. در پرتو آن حکیم الکمیون مطمئناً سلامت انسانی را به عنوان یک موجود ارگائیک درک می‌کرد. این فرایند دوری هستی، چیزهای زنده را تشکیل می‌دهد. آن دائماً خود را بر روی خود در فرآیندی باز می‌گرداند که به شکلی موزون تکرار می‌شود؛ به نحوی که بازگرد پیوسته‌ای از توازن وجود دارد.

پدیده توازنی که در اینجا ظاهر می‌شود به وسیعترین تداعی‌ها در تفکر آغازین یونانی اشاره دارد. تا آنجا که عالم با اطلس ساخته یا از آن زاده نمی‌شود بلکه خود را در خود نگاه می‌دارد و حفظ می‌کند در قلمرو مربوط به جهان‌شناسی سلسله‌ای از قاعده‌بندی‌ها مثل ایزوروفیا (*esorropia*) یا کلماتی مشابه به وقوع می‌پیوندد و مفهوم وجود طبیعت (*physis*) را قاعده‌مند می‌کند. آن طور که معلوم است چنین مفهومی از توازن، نه تنها در متن علم پزشکی یونانی بلکه در تمامی دیدگاه‌های روشن از حیات آلی وجود دارد. لذا به نظر می‌رسد که الکمیون تنها از برابری در برابر قانون عمومیت (*isonomy*) صحبت کرده بود، و تمامی چیزهایی که ما از دکترین آنتی‌ترهای او می‌دانیم گواهی می‌دهد که این جمله اسرارآمیز که ما با آن به جلو می‌رویم هدفش قوام موزون و اساسی حیات است.

با این همه این عقیده انسانها را در برابر خدایان قرار می‌دهد، زیرا انسانها فاقد این خودبازسازی و باززایشی دائمی‌اند که وجود شگفت‌انگیز خدایان المپایی را تشکیل می‌دهد. از آنجا که درد تنها متعلق به خدایان است و خطر مرگ اصلاً با آنها سروکار ندارد، شخصیت‌های انسانی آنها، که شاعر آنها را فرا می‌خواند در خود - بازتولیدی دائمی قدرت آنها منغمس می‌شوند. بنابراین در واقع هیچ فردی مانند خدایان یافت نمی‌شود که به مانند خدایان دارای مرگ ناپذیری اصیل باشد. در هر حال انتقاد کلمه به کلمه ارسطو از خدایان

المپیایی که از شیر و شهد لذت می‌برند به درستی از این تناقض پرده برمی‌دارد (Met. B 1000 a 9ff). خدایان بیشتر جایگاه وجودشناسی صورتی از حیات را دارند که خود را به مانند جنس و نه افراد در دور زندگی طبیعی بازتولید می‌کند. در هر حال، دیدگاه هویت قوسی زندگی طبیعی، همچنان هدایت‌کننده خودشناسی اولیه انسان است. زمانی که فناپذیری روح، همان طور که در فیدون افلاطونی مندرج است، از منظر بازتولیدی حیات به تصور می‌آید این ارجاع همچنان جالب است، نه تنها در سمپوزیوم، بلکه در فیدون که در آن به شکل غریبی مدرک شاهد فناپذیری را، که مبتنی بر دکترین ایده‌هاست محدود می‌کند. با این همه، آدمی‌گرایی موجود سرنوشت‌داری است که یقین وی از زندگی به آگاهی یقین مرگ را در پی دارد. ال‌کمیون ظاهراً از منظر این یقین - زندگی می‌اندیشد که برای چشم باز پزشک به سان نبرد دائمی برای حفظ توازن آشناست، به معنای به خطر افتادن و خود را باز یافتن زندگی. یقین - زندگی دارای ساختار کون زمانی خودش است، به نحوی که ملکه حضور پایدار آن تعلق دارد. آن تضمین اساسی در ورای کلمات ال‌کمیون است: آنها اشاره می‌کنند. این که حضور دائمی روح، مانند آنچه که حرکت دوری و قوسی را توصیف می‌کند، به دست نمی‌آید یک انحراف و یا شکست است.

اگر این ناکامی به جوهر وجود آدمی تعلق دارد، در آن صورت کون زمانی که جزو لاینفک یقین - زندگی اوست تعدیل می‌شود. هنگامی که، برخلاف جوهر ذاتی طبیعت، بازگشت به خویشتن خویش در بازگشت ابدی صورت نمی‌پذیرد، گذشته و آینده جدا می‌شوند، و "دوره" زندگی در گستره عمر آدمی نمایان می‌شود. لذا خود زمان آلی می‌شود و یک چنین قوام زمانی، مقوم حالت وجود آلی است. تنها آنچه که به عنوان چیزی مجزا از چرخه زندگی جدا می‌شود زمان "دارد". آنگاه که زندگی خود را آغاز می‌کند زمان "خود" را آغاز می‌کند. شلینگ یک بار این نکته را از طریق اشاره به یک بذر نشان داد: بذر، هنوز متعلق به زمان گیاه آتی نیست و لذا به یک معنای مشخص "ابدی" است. اما زمانی که شکوفا می‌شود، دیگر یک بذر ساده نیست، بلکه زمان گیاه در حال نمو، آغاز شده است. به این معنا که آن بذر اینک برای این گیاه به عنوان گذشته "ثبیت" شده است. آنچه که از گذشته خودش جدا شده است دیگر نمی‌تواند در بازگشت خود شرکت کند. براین اساس، جدایی ازلی که در عملی، در وجودی که گذشته‌ای دارد و در وجودی که خودی است، روی می‌دهد مرگ را در بر دارد. بنابراین زمان - زندگی در طی یک زندگی نمایان می‌شود. زیرا آن ساختار زمانی اصیل یک چنین زمان - زندگی است: زمان حال در مراحل که در دوره‌های

زندگی تشکل می‌یابد جمع است و هر کدام از آنها، از جمله آنچه که می‌تواند زودتر باشد و آنچه که می‌تواند دیرتر باشد بُعد خود را دارد. پیر شدن فرایندی نیست که مطابق با جریان زمان گذرا باشد. آن یک جریان مستدام زمانی، که در هر لحظه سن آدمی را تعیین می‌کند، نیست. بلکه این گذر دائمی یا مستمر، طریقه‌ای است که ما با آن زمان را اندازه می‌گیریم: ما آنچه را که در زمان است به گردش زمانی یکنواخت "ساعت" پیوند می‌دهیم. اما پیرتر شدن تجربه‌ای از گذشت زمان نیست. بلکه تعیین مشخص آن چیزی است که زمان خود را دارد، چه در آن هنگام، این تعیین توسط خود یا دیگری تجربه می‌شود. لذا یک چنین تجربه سنی به شعور زمانی زمان در حال گذر تعلق ندارد، که هم ابعاد بازآینده و هم گذشته را به عنوان تداوم نامتناهی زمان در حال گذر درک می‌کند. باری هگل آن را به طور بسیار زیبایی توصیف کرده است - این که تجربه زمانی حیات در این حقیقت وجود دارد که مقدار وسیعی از آینده به تدریج ذوب می‌شود و مقدار عظیمی از گذشته افزایش می‌یابد - نتیجه‌بخش و صحیح است. و ماکس شلر، که نظرات بسیار عمیقی در مورد این چیزها ابراز کرده است، به طور مستقیم طبیعی بودن مرگ و تصدیق مرگ را، اگر بتوانم آن را به این شکل بیان کنم، از این نمای گذشته استنتاج کرده است که همواره بیشتر و بیشتر می‌شود. تجربه زمان که در اینجا ظاهر می‌شود تجربه چیزی دیگر شدن است - نه به عنوان چیزی که در بنیاد پیوسته تغییر کرده است، بلکه در بیواسطگی تبدیل به چیز دیگر شدن. یک موجود زنده وارد زمان سنی بخصوصی می‌شود و سن بخصوص دیگری را ترک می‌گوید، زمانی بودن آن نوعی انفصال مخصوص دارد، که در این مورد ظاهراً هراکلیتوس پیش از همه به تفکر پرداخته است، آنجا که وی حقیقت سری و محض وجود را تغییر ناگهانی یا ظهور دفعی آنچه که نو است و ته‌نشینی آنچه که کهنه است - می‌داند. "کودکان اسباب‌بازی‌های خود را زمانی که بزرگ می‌شوند به دور می‌افکنند" (Reinhardt, From, Frgm. 70, Clemens, Protr. clo, 7) (in Hermes 77). بار دیگر ما باید متوجه باشیم که چنین تجربه‌ای از تغییر باز اشاره به عدم تغییر دارد، یعنی، به وحدت نامتمایزی از "حال"، که در آن، آنچه که زندگی می‌کند خود را "حفظ" می‌کند. این منزلت شأن وجودشناسانه از حال به Aion در زمان - زندگی آدمی کماهی بسته است، بدون اینکه برای تغییراتی که "مسیر زندگی" آدمی را تشکیل می‌دهد خطری باشد.

در اینجا مفید است که افلوپین را به یاد آوریم. سراسر تبارشناسی‌های جهانی سیستم وی را می‌توان کنار گذارد. خود او می‌گوید که کسی که تنها تلاش کند تا بفهمد زمان چیست

به *Aion* رهنمون می‌شود. *Aion* با وجود این به معنی طریقه معنی وجود است که به عصاره حیات تعلق دارد یا، همان طور که افلوپین می‌گوید، چلچراغ صرف هستی است که از حیات مین حیث هوو ساطع می‌شود. افلوپین بدرستی از افلاطون پیروی می‌کند و وجود هشیار را در نظر دارد یعنی، قلمرو ایده‌ها را، به عنوان وجود حقیقی. لیکن، با همه احوال، در نظریه زمان ساختی برابر نهادی دارد که منظور افلاطون است؛ آنجا که زمان را تصویر متحرک ابدیت و ازلیت می‌خوانند. در این حالت وی به هیچ وجه در مورد زمان به عنوان ابدیت و ازلیت نمی‌اندیشد، بلکه کاملاً در مورد آن از منظر متحرک می‌اندیشد. خود افلاطون در مورد ابدیت و ازلیت می‌گوید که در یک جا باقی می‌ماند (*μείνον ἐν ἑνί*). افلوپین این را نقطه عزیمت خود می‌کند و به دقت شأن وجود *Aion* را مشخص می‌سازد، که نه خودهمانی خالص است نه خود-ثابتی، نه (*ταυτότης*) و نه (*αὐτοσύνοσις*)، در برابر عالم ذی‌شعور: *Aion* بدون اجزای فراگیر، فراگیر است. همه چیز در عین حال در آن است. آن وجود کامل در حال است، که در آن هیچ آینده‌ای پیدا نیست و از آن هیچ گذشته‌ای ناپیدا نیست. وجود آن نه حضور فاقد حیاتی است، بلکه امکان یا قدرتی نامتناهی است (*απειρος δυναμις*) که به شیوه‌ای روشن بیش از هر چیز، به بذریه یا نقطه شبیه است.

این *Aion* قدری به پیش از آغاز زمان شبیه است، پیش از سلبیتی تلویحی در تمایز بین یک چیز و دیگری و پیش از تجاوز از یکی به دیگری. و آن ممکن است که با یقین حیات آنچنانکه هست تجربه شود. شلینگ که مشکل مزبور را بیشتر مورد تفحص قرار می‌دهد، این زمانی بودن را با استفاده از مثال دوران نابالغی کودکی که "بدون هیچ تمایزی" با این حال کمال دارد توصیف می‌کند، یعنی هنوز پیش از آغاز زمان است، وقتی که گذشته تثبیت شده است و آینده روی می‌نماید.

این تحلیل *Aion* به وضوح ساختار زمانی چیزی را توصیف می‌کند که به عنوان یک و همان در تغییر و تدوین دوره‌های حیات یعنی نشاط زندگانی پا برجا می‌ماند. بنابراین ضروری نیست که خود - همانی همیشه به همراه ضمیر معینی باشد، ضمیری که در هر تغییری پا برجا می‌ماند و هویتش برایش گاه‌گاه در شعور خاطره یا که بیشتر، به عنوان ترس ظهور پیدا می‌کند. *Aion* به عبارتی بهتر، یگانگی کامل حیات با خودش است، که حال را از طریق تحقیق پیوسته امکان‌هایش متحقق می‌سازد. تا آنجا که خاطره و نیز حافظه خود - شعوری یک شخص، راتشکیل می‌دهند، خود - همانی حیات بیشتر و بنیادین و بیشتر شبیه به شیوه هستی فرشتگان در قرون وسطی است. زمانیت آنها *Aevum* است بدون پیوستگی

یک ضمیر.

اگر این درست است، بنابراین ما مبنایی را به دست آورده‌ایم که می‌توانیم نسبت به هویت زمانی تجربه تاریخی نیز حق مطلب را ادا کنیم. زیرا زمانی بودن تاریخ نیز در اصل زمان اندازه گرفته شده نیست، و در جایی که چنین است، آن، گونه‌ای هماهنگی بین یک واقعه با ادواری بودن طبیعت یا فلک نیست. زیرا پرسش تعیین‌کننده در آن باره این است که چنین اندازه‌گیری‌ای در هر زمان داده شده کی آغاز می‌شود، یعنی برای یک گاه‌شماری چه باید کرد؟ پدیده‌ای که به آن مربوط است پدیده آغاز است. در آغاز در ستاره‌شناسی یک صورت فلکی مشخص برای اهداف اندازه‌گیری زمانی تعیین شده بود، که ظهور مجدد این صورت نوعی وقفه تلقی می‌شود که از آن دوره جدیدی از حرکت سماوی آغاز می‌شود. آنجا که آدمی فرآیند تاریخ را با تقسیمات آغازین (epochal divisions) مرتب می‌کند وظیفه‌ای مشابه با مفهوم ساختن واقعه از طریق یک شعور تاریخی به عهده گرفته می‌شود. این همواره این احساس را به وجود می‌آورد که تقسیم بر آغازها یک فرآیند دلبخواهی توصیف، طبقه‌بندی و مرتب‌کردن واقعیات مسلم تاریخی بوده است. به هر حال مناقشه بر سر تقسیم [امور] بر آغازها، که در بین مورخین ادامه دارد، ثابت می‌کند که ادعای مورخ نوع دیگری از ادعاست، یعنی ادعای قراردادن وقفه‌ها در توصیف تاریخی وی در جایی که مفاصل قرار دارند (به بیان افلاطونی). بنابراین تجربه کردن آغازها نمی‌تواند به طور مناسب از موقعیت یک تئوری مبتنی بر تسمیه توصیف شود: دانش تاریخی که به شیوه تسمیه‌گرایانه تفسیر می‌کند این را به درستی با روند خود نشان می‌دهد.

بنابراین یک آغاز چیست؟ چگونه وجود دارد؟ اگر به نحوه بکارگیری زبان توجه کنیم، دلالتی وجود دارد. ما گاه از یک واقعه آغازکننده صحبت می‌کنیم. به یقین این بیان غالباً به طور کامل تهی است. بسیاری از رویدادهای آغازکننده کاملاً مستقل از متناسب بودن این اصطلاح یا کاربرد نادرست آن است. یک رویداد آغازکننده یک تقطیع را بنیان می‌نهد. آنچه را بنیان می‌نهد که به عنوان کهنه طی شده است، و همه چیزی را که، به عنوان نو، می‌آید. در برخی شرایط مفاهیم کهنه و نوی دیالکتیکی از درون تردیدی عمیق دارند. آنچه که نوست به سرعت کهنه می‌شود، و آنچه که کهنه است ثابت می‌کند که نوست. ولی زمانی که مسئله، مفهوم آغاز است، این دیالکتیک، به اصطلاح کهنه و نو، متوقف می‌شود. زیرا یک رویداد آغازکننده به وضوح به تقدیس جدایی بین کهنه و نوی می‌پردازد که ما خودمان خلق نمی‌کنیم، و با وجود این می‌باید پیروی کنیم. زمانی که آگاه می‌شویم که آغازی نو بر ما فرا

می‌رسد، یا با گذشته‌بینی تجربه تاریخی به چنین قضاوتی می‌رسیم، به این معنا نیست که کهنه کاملاً فراموش شده است و نو خوش آمده است، تا اینکه نو دوباره کهنه شود و کهنه که فراموش شده بود از نو تجدید گردد. زمانی که آغازی نو طلوع می‌کند، آدمی به فراخور حال کهنه را ترک می‌گوید. آن فراموش کردن نیست بلکه شناختن است. زیرا شناختن همواره در ترک گفتن به وقوع می‌پیوندد. در چنین ترک گفتنی بدانگونه کهنه از لحظات نامحدود انتظاری که وجود ما را به خود مشغول ساخته و به آینده پرتاب ساخته بود جدا می‌شود و اینک آینده برای نخستین بار با استقرار کامل در خودش آغاز می‌کند. آنچه که واقعاً جدا می‌شود تدهور جدیدی به دست می‌آورد. ما با این تجربه ترک گفتن یا خروج آشناییم، خصوصاً زمانی که با مرگ از نزدیکانمان جدا می‌شویم. وقتی که با مرگ خطوط حیات قطع می‌شود، به رغم غصه از دست دادن، ما یک جابه‌جایی ساده را تجربه نمی‌کنیم، بلکه همچنین نوعی جدید از حضور را تجربه می‌کنیم: تصویر کسی که از او جدا شده‌ایم یک هویت ماندنی کسب می‌کند. در تجربه کردن یک آغاز، هر جا که به وقوع می‌پیوندد، آدمی یک چنین ترک گفتنی را تجربه می‌کند و به عبارتی بهتر، آدمی ضرورت ترک گفتن را تجربه می‌کند. آن ترک گفتن منتخب از چیزی، مانند بسیاری از آنهایی که تجربه می‌کنیم نیست، بلکه چیزی که به خود زمان مربوط است: آن به عنوان یک آغاز تجربه می‌شود، به عنوان درنگی که در جریان یکنواخت زمان گذرا گسیختگی ایجاد می‌کند. واضح است که این تجربه بی‌استدوامی است و لذا به‌سان فرو ریزی کهنه تجربه می‌شود. در عین حال آن یک شروع جدید است. به نظر می‌رسد که تمامی روابط به طریقی دیگر مرتب می‌شوند و مقدر است که به اشکالی نو پیوندند. کهنه به عنوان چیزی جدا شده یا ترک گفته شده در خودش قابل اندازه‌گیری می‌شود، در حالی که آینده‌ای نامحدود آغاز می‌شود که، آدمی را از ترس از ناشناخته‌ها پر می‌کند. آدمی بی‌شک پیش از وقوع نقطه جذب‌کننده یک احساس جدید دارد، که به ترتیبی جدید منجر خواهد شد اما هنوز واضح و روشن نیست.

اگر مشاهداتمان درست‌اند، در آن صورت تجربه زمان مورد بحث ما به وسیله خصیصه انتقال تعیین می‌شود. آنچه که دوباره مهم است این است که ما در برابر انتظارات هستی‌شناسی یونانی مقاومت می‌کنیم. انتقالی که در مورد آن صحبت می‌کنیم، با آن "اینک" یکی نیست که آنچه را که گذشته است و آنچه را که قرار است بیاید متحد می‌سازد، در حالی که خودش پابرجا نمی‌ماند. به معنایی دیگر، هستی - در - انتقال - (being-in-transition) به طریقی عجیب، هم‌زمان انفصال و اتصال را موجب می‌شود: انتقال به عنوان مَر هستی زمان

به نظر می‌رسد؛ به این معنی که همه چیز یکباره در آن است به نحوی که گذشته و آینده باهم‌اند. در حالی که گذر یکسان زمان یک جریان ثابت است، واضح است که تجربه انتقال به معنای چنین گذر زمان ساده‌ای نیست. به عبارتی بهتر، آن یک وجود متعین - نامتعین است، که در تجربه‌های جدایی و شروع جریان زمان را متوقف می‌کند.

بنابراین ما دیالکتیک انتقال را از طریق ملاحظه انتقال برحسب آنچه که گذشته و همچنین آنچه که در آینده است درک نمی‌کنیم. بلکه مشکل این است که نشان بدهیم چگونه این موقعیت بینابینی تمایز بین آنچه که گذشته و آنچه که قرار است بیاید را بنیان می‌نهد و در عین حال اتحاد هر دو را پایه‌ریزی می‌کند. ما نیاز داریم که نشان دهیم که چگونه آدمی از طریق ترک گفتن کهنه برای نو آزاد می‌شود.

تفکرات هولدرلین در "دربارۀ شدن در مردن" (Über das Werden im Vergehen) که از بینشهای شلینگ فراتر می‌رود، مفید خواهد بود. صیرورت چیست؟ هولدرلین در رساله‌های خود طبیعت انتقال را از نگاه علاقه شاعرانه خویش توصیف کرده است. آن نوعی تقریظ بر درام‌های امپدوکلس است. همچنان که برای مفسری که می‌خواهد تئوری‌های غم‌انگیز معمولی گناه را به کار بندد به خوبی معلوم است که تعزیه هولدرلین مشقات بسیاری عرضه می‌کند. در ضمن زمینه‌ای از چنین تئوری‌های معمولی، گناه یا مردن کاملاً غیرقابل درک هستند. حتی اینکه هولدرلین در آغاز نظریه جسارت سخن (verbal offence) آن را به‌سان اندیشه راهنمای شعر - امپدوکلس خود داشت بعدها از سوی وی حذف شد، و در داستان نمایشی‌اش، وی به خروج و پر شدن زمان به عنوان عنصر واقعی تراژدی و ادبار اندیشید. نظریه جسارت سخن به نحوی با انگیزه - تانتالوس (Tantalus-motif) مشهور قابل مقایسه است، که بر طبق آن تانتالوس مدعی می‌شود که وی در محضر خدایان نشسته و با جسارت کلام، مسبب لعنت خانوادگی وحشتناکی می‌شود که آگامنون (Agamemnon) و ایفیژنیا (Iphigenia) و ارستس (Orestes) را نابود می‌سازد. در اینجا صیرورت یا تغییر زمان، تنها موضوع است. در امپدوکلس اراده "زمان در حال بلوغ" خود را به شعور یک مبتدی عرضه می‌کند، در حالی که کسی که به سرنوشت کاری گرفتار می‌آید معمولاً تنها از سقوط رنج می‌بیند و با ترس، آغازی جدید را به‌سان "نیروی ناشناخته"‌ای انتظار می‌کشد.

این نظر به نماد شاعرانه صورت - امپدوکلس می‌تواند ما را کمک کند تا دریابیم که صیرورت به معنی واسطه بودن دیالکتیکی کهنه و نو نیست، آن‌طور که مشکل "اینک" در

هستی‌شناسی یونانی معنی دارد. با وجود این، این فهم اشتباه در شیوه بیان مفهومی هولدرلین یافت می‌شود. در آنجا صیوررت "حایل بودن و نبودن" به عنوان آنچه که در آن "ممکن واقعی می‌شود و واقعی ایده‌آل" معرفی شده است. به نظر می‌رسد گویی نکته مورد پرسش تنها این بوده است که آیا دو پهلویی صیوررت به ما اجازه می‌دهد که چنانکه باید به تفسیر قطعی آن بپردازیم. اگر آدمی به کهنه‌ای که می‌گذرد بنگرد فرآیند مزبور شبیه یک سقوط به نظر می‌رسد. اگر آدمی به نوبی که روی می‌دهد بنگرد، همان فرآیند شبیه یک تکامل، یک آفرینش، یک شروع به نظر می‌رسد. در حقیقت آن چیزی بجز تئوری قدیمی یونانی اکنون ذوربطن نیست که پدیده بین دو نامتناهی زمان را تشکیل می‌دهد. اما در پرسش آن دوپهلویی که "صیوررت" برای مفسر دارد، که "بالغ شدن" زمان را تشکیل می‌دهد، مورد توجه در پرسش نیست بلکه پرسش مربوط به عدم اطمینان واقعی و بیکرانگی باز خود روینداد است. نکته این نیست که از منظری دیگر حل آنچه که موجود است در شروع چیزی جدید باشد، بلکه نکته تعیین‌کننده آن است که آگاهی در مورد ضرورت این سقوط، وجود مختص آن را به هر دو می‌دهد، به آنچه که گذشته است در بازآوری آنچه محو شده و به نو، که مقرر است به دنبال کهنه بیاید. و اضافه بر آن، نکته این است که زمان خود در این بینش تجربه می‌شود. خصیصه متمایز صیوررت آن نیست که هم می‌گذرد و هم در عین حال بسط می‌یابد، بلکه این است که نو می‌آید که باشد، در حالی که کهنه در محو گشته خود دوباره جمع‌آوری می‌شود. براین اساس، هولدرلین در رساله‌های خود به طور سامان‌مندی محو "ایده‌آل" را از محو "واقعی" تمیز می‌دهد. آن صرفاً محو "ایده‌آل" است، یعنی، یادآوری آنچه محو شده، که اجازه می‌دهد آینده در خود به رغم تعیینی نامطمئن آزاد باشد. بنابراین هولدرلین با نظری به تعزیه، صحبت از ایده‌آلی می‌کند که محو کهنه آن را لازم می‌سازد. به این معناست که آنچه که گذشت، عالم گذشته، دقیقاً در وجود تمام و کمال خود، در عین حال از طریق بینش در مورد ضرورت محو آن تصدیق می‌شود. وی محو ایده‌آل را "بی‌محابا" می‌خواند و لذا عنوان تزکیه سوگوارانه به آن می‌دهد. آن "درک آن چیزی است که از صرف نزاع و مرگ با آنچه که هماهنگ، درک شدنی و زنده است درک ناشدنی است" (Beissner, 4, 4, p. 283, 11ff).

براین اساس، به نظر من آنچه برای "تقلید آزاد هنر" به عنوان "محو به طریق ایده‌آلی"، خوانده می‌شود، در حقیقت به عنوان یکی از عمیق‌ترین اشکال تجربه زمانی ماست: تنها کسی که می‌تواند خداحافظی کند، کسی که می‌تواند آنچه را که در پشت اوست، یا چیزی را

که از او جدا شده است ترک و از دسترس خود دور کند، کسی که محکم به آنچه که گذشته است بسان چیزی که نمی‌توان آن را رها کرد - نجسبیده است، کاملاً هم می‌تواند آینده‌ای داشته باشد. شلینگ با بینشی عمیق کاملاً به این می‌اندیشید. با همین بینش در نظریهٔ نژندی در روانشناسی عمیق مدرن آشناییم، که به ما می‌آموزد زمانی که شخصی به چیزی پیوسته است از آن آزاد نیست، او را باز داشته‌اند از اینکه برای امکان‌های خودش آزاد شود. این تطابق روانشناسانه با تجربه - آغاز فوق‌الذکر است. توانایی خداحافظی گفتن، درست به همان اندازه گشایش برای نوبی که نامعین است، در "هر در همه" هويت صيرورت وجود دارد. این انگیزه توجیه‌پذیر در مفهوم اتویاست، که در آن به شیوه تأمل به طور کلی یک اتویا جایگزین عدم تعیین آینده می‌شود که همچنان می‌بایست متعین شود - درست همان طور که حکم مسیحی در زمینه انتظار سخن می‌گوید. انتظار تنها زمانی قابل توجه است که آدمی روی کهنه‌ای که در حال افول است، اصرار نورزد.

قابل توجه است که هولدرلین این تجربه خروج و آغاز چیزی جدید را با تجربهٔ شاعرانه خود با هم نظر می‌کند و تجربه - آغاز را با تجربهٔ زبان خود متحد می‌کند. در برآورد امیدوکلس، ارادهٔ "زمان در حال بلوغ" خود را به شعور متبدی عرضه می‌کند. در غیر این صورت این اراده به طور مختوم در یک فقدان آزادی، که شکل سقوط یا تهدید تجدد را می‌گیرد، تجربه می‌شود. آنچه که تفکرات هولدرلین قصد تبیین آن را دارد، این است که چگونه سقوط، یک شروع است یا می‌تواند باشد. بینهایت، که در عین حال نامعین بودن آن چیزی است که ممکن است، شروع اطمینانی نو در محو اطمینان یک عالم موجود است، "آغاز زمان و عالم". "عالم همهٔ عالم، همه در همه‌ای که همواره موجود است، خود را صرفاً در همهٔ زمان یا در سقوط یا در لحظه عرضه می‌کند..." این جمله تلویحاً می‌گوید که صيرورت به عنوان "امکان همهٔ روابط"، به عنوان "هر در همه"، زمان است.

آنچه که به عنوان تغییر زمانی به وقوع، می‌پیوندد به طور مشابه در تغییر زبانی به وقوع می‌پیوندد. رویداد آغازکننده که با کهنه خداحافظی می‌کند و شروع نو می‌شود "بیان، علامت، تعریف یک تمامیت زنده اما ویژه"، است، همان طور که در مورد رویداد زبانی اثر شعری صادق است که کلماتش در تمامی عناصر آن "نو" است. رساله‌های هولدرلین کوشش‌هایی مشکل‌آفرین و متأملانه‌اند که رمزشان به سختی به تفسیر دقیق گشوده می‌شود. اما آنچه را که مورد نظر است، می‌توان از عنوان موضوع درک کرد. "هر در همه" امکان‌های نامتناهی، چه خروج یا محو ایده‌آل، نه تنها به انسانهای مقدر دوران نو می‌رسد،

بلکه به هر انسانی که تلاش می‌کند تا با خود کاملاً پیوند برقرار کند و بالاتر از همه به جمع شاعر می‌رسد.

چه چیز یک شاعر را می‌سازد؟ مطمئناً این که وی چیزی نو به زبانی نو می‌گوید. اما شاعر در این موفق می‌شود نه صرفاً به این دلیل که بیشتر سخن می‌گوید، یا به عبارت بهتر: زیرا زبان یا سرمایه کلماتش و ساختهایش، آن طور که برای شاعر در دسترس هستند، به وی اجازه نمی‌دهند، که بیشتر سخن بگوید. ما، که شاعر نیستیم، *e contrario* از زمانی که ترجمه می‌کنیم می‌دانیم. در آنجا همان چیز را تجربه می‌کنیم. بنابراین زمانی که ما سوفوکلس را ترجمه می‌کنیم تقریباً همواره شبیه‌گفته می‌نماید. و این به این دلیل است که ما شاعر نیستیم، چرا که تنها به زبانی سخن می‌گوییم که از پیش آماده و داده شده است. بنابراین هولدرلین به درستی "شیوه مرتبت" روحیه شاعرانه را توصیف می‌کند آنجا که می‌گوید سخن شعری می‌باید تمامی عوامل قبلی شکل‌گیری و ترکیب زمانی را حل کند. صرفاً آنجا آنچه که او می‌گوید در پیشاپیش چیزی است که او به عنوان چیزی نامعین قرار می‌دهد که هنوز باید گفته شود. بنابراین، از طریق او آن "چیزی که باید گفته شود" زبان خود را می‌یابد. شاعر باید کلمه‌ای را بیابد که ممکن سازد سخن شعری‌اش را و آن را که بسان چیزی که از پیش داده شده است واجد نیست. بنابراین زبان شاعرانه است - نه با "شعری کردن" زبان روزمره، بلکه دقیقاً به وسیله آزاد ساختن زبان از محدودیت سنت مرده. این، با این همه، آزاد ساختن آن برای لایتنهای آن است. در خلق شاعر، "هر در همه"، هستی‌پایداری یافته است.

با این همه فکر می‌کنم که به معنایی خاص، ما همگی تجربه زبانی یکسانی را داریم که شاعر به شیوه‌ای عالی‌تر در نظر دارد.

نطق و کلام تلاش دارد تا چیزی را وارد زبان کند. کلمه متناسبی که می‌خواهم به کسی بگویم یا کسی دیگری می‌خواهد به من می‌گوید باید به نحوی گفته شود چنان که گویی مخاطب آن چندان باشعور و آشنا نیست، تا بتوان آن طور که با صداهای سهمگین تنبیهات آموزشی می‌شود از خود بی‌خود شد. از سوی دیگر می‌گوییم که نمی‌توانیم برای ارتباط برقرار کردن با کسی که نمی‌شود با او ارتباط برقرار کرد زبانی پیدا کنیم، چون او چندان هشیار نیست. بنابراین به همین نحو هر کسی که سخن می‌گوید باید زبانی را پیدا کند که هنوز آنجا نیست. هر سخن واقعی یک "رویداد زبانی" است. یا، هم سخن با هولدرلین، "چیزی است مطلقاً نو". بدیهی است که یک کلمه واقعی، که خطاب به کسی است، برای پشت سر

گذاشتن آنچه که آدمی با خود از طریق پیشداوری‌ها و رفتارهای قبلی به همراه می‌آورد، و بازبودن برای گشایش انغمار در نامعین از آینده، گشایشی که با هر کلمه خطاب به ما به وقوع می‌پیوندد، یک آمادگی از پیش فرض می‌کند. برای تفحص بیشتر ممکن است این موضوع را در نظر گرفت که چگونه خروج و محو با شروع و "خلق نو" در تجربه انسانی ما و همچنین در تجربه زمانی شاعر با هم متصل هستند.

بگذارید با این همه یک اشاره کلی نهایی بکنم تا این کوشش را که به یک استاد اندیشه اختصاص دارد به نتیجه برسانم. اگر آنچه که سعی کرده‌ام نشان دهم درست است یعنی اینکه صیروت همواره یک موقعیت تحت فشار بین خروج و استقبال از چیزی به شکل نامعین و نو است، بنابراین، امکان وجود چیزی به نحو نامعین نو به نیروی بسته است که قادریم با آن خداحافظی کنیم. لیک آن، یعنی تعلق به نیرویی که با آن می‌شناسیم. شاید بتوانم با کلمه‌ای از هولدرلین که حس صیروت زمانی، و نیز درک، از زمان کامل - شده را بیان می‌کند خلاصه کنم. وی می‌گوید: "چیزی پایدار در ماندگاری پایدار وجود دارد".

پی‌نوشت

۱- این نوشته ترجمه‌ای است از مقاله:

Hang George Gadamer, "Concerning Empty and Full-filled Time" in *Southern Journal of Philosophy*. 8 winter, 1970, pp. 341-353.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی