

## دیرند و زمانمندی اصیل

نیره سادات میرموسی\*

### چکیده

هایدگر در کتاب وجود و زمان برگسن را به دلیل طرح مفهوم دیرند و تلاش برای غلبه بر مفهوم سنتی زمان می‌ستاید. اما او ادعا می‌کند که تلاش او به شکست منجر شده است. زیرا معنای دیرند به‌عنوان "توالی کیفی حالات آگاهی" همچنان با مولفه‌های زمان سنتی همچون توالی درگیر است. هایدگر در کتاب مسائل بنیادین پدیدارشناسی نیز برگسن را به بدفهمی اندیشه ارسطو درباره زمان متهم می‌کند. به نظر او این بدفهمی سبب شده است که برگسن زمان سنتی (ارسطویی) را مکان بداند. در این مقاله پس از بررسی معنای زمانمندی اصیل نتیجه می‌گیریم که نقدهای هایدگر به دیرند بجا و درست بوده است. به عقیده هایدگر دیرند زمانمندی اصیل نیست. زیرا زمان اصیل در پیوند با وجود فهمیده می‌شود، که در تعریف دیرند این عامل نادیده گرفته شده است. زمان به معنای زمانمندی وجود دازاین است. با تحلیل وجود دازاین به مثابه پروا نمی‌توان زمان را موجودی پیش‌دستی دانست. بلکه زمانمندی دازاین چیزی جز فرایند زمانمندی نیست. زمانمندی سازی شرط امکان هر دو معنای زمان - دیرند و زمان سنتی - است.

**کلیدواژه‌ها:** زمانمندی اصیل، دیرند، زمانمندی سازی، هایدگر، برگسن.

### ۱. مقدمه

از همان وقت که افلاطون ساحت‌های واقعیت و معرفت را به زمانی و غیرزمانی تقسیم کرد همواره غیرزمانی بودن یک مزیت محسوب می‌شد. این کم‌توجهی به زمان<sup>۱</sup> میراث افلاطون برای فلاسفه بعد از خود شد. در این میان، کانت به رابطه زمان و آگاهی توجه کرد. هرچند که برگسن او را نیز همچون دیگر اسلاف خود به ناتوانی در فهم معنای حقیقی زمان متهم

\* دکترای فلسفه غرب، دانشگاه تهران، nmirmousa@ut.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸

می‌کرد. به نظر او کانت آگاهی را بدون پیوند با حیات در نظر می‌گرفت. و این سبب می‌شد که زمان خارج از آگاهی زیسته انسانی قرار گیرد و به معنای مورد نظر عالمان فیزیک و ریاضی نزدیک شود که بر مفاهیمی چون کمیّت، انقسام‌پذیری و اندازه‌گیری بنا شده است. همه این مفاهیم از ویژگی‌های مکان‌اند نه زمان. به نظر برگسن اتخاذ چنین دیدگاهی در باب زمان به لاینحل ماندن بسیاری از مسائل متافیزیک انجامیده است. او برای حل این مشکل، به جای نقد نظریه‌های مختلف در خصوص زمان، به نقد پیش فرض‌های رایج و غالبی می‌پردازد که ریشه در زبان و اندیشه انسانی دارد. او مفهوم حقیقی زمان را **دیرند** می‌نامد.

آیا **دیرند** معنای حقیقی زمان است؟ هایدگر معتقد است که مفهوم **دیرند** نمی‌تواند زمانمندی اصیل باشد. البته او تلاش برگسن را بخاطر تمایز میان دو معنا از زمان در خور ستایش می‌داند:

از [میان پژوهش‌های] دوران اخیر ما پژوهش‌های برگسن درباره پدیدار زمان را ذکر می‌کنیم که مستقل‌ترین پژوهش‌ها در این زمینه هستند. او مهم‌ترین نتیجه پژوهش‌هایش را در کتاب "رساله ای در باب داده‌های بی واسطه آگاهی" عرضه کرد. (Heidegger, 1982: 231)

اما هایدگر بر این باور است که برگسن با جایگزینی **دیرند** نیز نمی‌تواند بر مفهوم **ستی** زمان غلبه نماید. او در کتاب "**مبانی متافیزیکی منطق**" به این مطلب تصریح می‌کند که نقدهای او به مفهوم **دیرند** بنیادی است و با اصلاحات جزئی رفع شدنی نیست:

تحلیل‌های برگسن از جدی‌ترین تحلیل‌ها در باب زمان است که در اختیار داریم. این باور که نظریات برگسن (و نیز ديلتای) مبهم‌اند و به همین دلیل به بررسی مجدد نیاز دارند، باوری پیش پا افتاده می‌نماید [...] نقص از ابهام ادعا شده نیست - برگسن کاملاً در آنچه می‌بیند روشن است. مسئله بر سر قلمرو باریکی است که او برای حل مسائل تنظیم کرده است. این با بازبینی یا "دقت بیشتر" رفع نمی‌گردد. (Heidegger, 1984:203)

برخی از مفسران برگسن معتقدند که این اتهام هایدگر به برگسن ناعادلانه است (Restrepo, 2015: 49). زیرا مفاهیم اصلی در فلسفه برگسن همچون **دیرند** و **جهش حیاتی** (Élan vital /vital impetus- vital force) دقیقاً در نقطه مقابل مفهوم رایج زمان قرار دارند. به

نظر آنها مفهوم دیرند برگسن نه تنها تفاوت‌های بنیادین با مفهوم زمانندی هایدگر ندارد بلکه کاملاً با آن همخوان است.

من در این مقاله در موضع دفاع از نقدهای هایدگر برخوادم آمد زیرا معتقدم که شباهت میان معنای زمانندی اصیل هایدگر و مفهوم دیرند صرفاً شباهتی ظاهری است. تاکید بر این شباهت‌های ظاهری مانع از فهم نقدهای هایدگر خواهد شد. پس از گزارشی اجمالی از مفهوم دیرند، نقدهای هایدگر را در سه بخش بیان کرده و در هر بخش به وجه تمایز زمانندی اصیل و دیرند اشاره می‌کنم.

## ۲. دیرند در برابر زمان سنتی

برای فهم این نکته هایدگر، نخست تمایز میان دیرند و زمان را بطور خلاصه تبیین خواهم کرد و سپس به نقد هایدگر خواهم پرداخت. این دو گزاره خلاصه‌ای گویا هستند از نقد برگسن به مفهوم زمان و دیدگاه او در خصوص دیرند:

الف) «زمان به مثابه فضا، توالی کمی است.»

ب) «دیرند توالی کیفی است.»

اما این دو گزاره نیاز به توضیح بیشتری دارند. دیرند توالی رو به اشتداد و کیفی است. به عبارت دیگر، دیرند سیلان بی‌وقفه، حرکت محض و کثرتی ناهمگن است که خصوصیات زیر را دارد:

۱- تجربه‌ای بی‌واسطه و زیسته است که با شهود درک می‌شود.

۲- دیرند اتصالی حقیقی است، نه امتدادی اخذ شده از مکان، لذا نمی‌توان آن را به اجزاء تقسیم کرد و در نتیجه آن را اندازه گرفت.

عمده انتقادات برگسن درباره مفهوم سنتی زمان در کتاب "زمان و اراده آزاد" (Time and Free Will: An Essay on Immediate Data of Consciousness) بیان شده است.<sup>۱</sup> انتقاد اصلی برگسن ساده و روشن است: آنچه در تاریخ فلسفه به نام زمان درک شده، نه زمان بلکه مکان بوده است و خلط میان این دو منشاء مشکلات بسیاری در تاریخ فلسفه شده است.

او بدون ذکر نامی از ارسطو بطور ضمنی به مواجهه با تعریف ارسطویی زمان می‌رود. ارسطو در کتاب فیزیک زمان را عدد حرکت بر حسب زودتر و دیرتر می‌داند.

(Aristotle, 1984, IV, 11, 219 b 3). واژه "عدد" در این تعریف زمینه‌ساز ابهاماتی در فهم آن شده است. زیرا ارسطو زمان را کمیّتی متصل می‌داند در حالی که عدد به نظر او کمّ منفصل است. در نظر برگسن اگرچه عدد صرفاً کمیّتی منفصل نیست بلکه به معنایی می‌توان آن را متصل دانست، اما همچنان مشکل زمان را برطرف نمی‌کند. زیرا زمان حقیقی اساساً کمیّت نیست. بنابراین برگسن از مفهوم کمیّت و با تبیین مفهوم "عدد" آغاز می‌کند که مهم‌ترین ویژگی زمان ارسطویی است. او میان عدد "در جریان شکل‌گیری‌اش" (Number in process of formation) و عدد به عنوان "ماحصل جریان" (Number when formed) تفاوت قائل می‌شود. هر دوی اینها به نظر برگسن نیاز به واسطه‌ای همگن دارد که این واسطه همگن همان مکان است.

**- عدد در جریان شکل‌گیری:** هر عدد مجموعه‌ای از واحدهاست. اما برای تشکیل یک عدد و ترکیب واحدها لازم است که هر یک از این واحدها را منفصل و متمایز از یکدیگر بدانیم. انفصال واحدها مستلزم تقسیم ناپذیری آنهاست. بنابراین از آنجا که ذهن برای تشکیل عدد به فرض تقسیم ناپذیر بودن واحدها نیاز دارد، به سرعت از یک واحد به واحدی دیگر گذر می‌کند. ذهن برای شمارش این واحدها به کثرت و تقسیم‌پذیر بودن ذاتی عدد توجه نمی‌کند. چراکه اگر ذهن از کثرت هر یک از واحدها چشم‌پوشی نکرده و آنها را جزء لایتجزا فرض نکند، هیچوقت به مفهوم عدد نخواهد رسید. برای مثال عدد ۳ مساوی است با  $1+1+1$ . در اینجا هر یک از این واحدها تقسیم‌ناپذیرند. به عبارت بهتر، این ماییم که تصمیم می‌گیریم آنها را واحد تقسیم‌ناپذیر در نظر بگیریم. این وحدت فعل ساده ذهن است. بدین منظور، ذهن نخست هر یک از واحدها را همچون نقطه‌ای ریاضی تصور می‌کند که بدون امتداد و بُعد (تقسیم‌ناپذیر) است. سپس فضایی تهی را فرض می‌کند که در آن، این نقاط در کنار هم قرار می‌گیرند. در نهایت ذهن به نحو متوالی دقت خود را معطوف به نقاط مختلف آن فضای مفروض می‌کند و آنها را می‌شمارد. هر یک از این واحدها لازم است در یک واسطه تهی و همگن<sup>۵</sup> (یعنی مکان) خارجی بودنشان (externality) را نسبت به دیگر واحدها حفظ کنند تا در مجاورت هم قرار گیرند و به صورت کثرت درآیند؛ زیرا تا کثرتی نباشد ذهن نمی‌تواند وحدت خود را بر روی آنها اعمال کند. واحدهایی که اینگونه منفصل و متمایز از هم شده اند، به قصد افزایش به واحد دیگر انفصال خود را تا حصول نتیجه

حفظ می‌کنند. پس درک فرآیند شکل‌گیری عدد مستقل از مکان نیست. به این ترتیب، برگسن مفهوم عدد را متضمن کثرت اجزایی می‌داند که مطلقاً و یا دست‌کم در هنگام شمارش یکسان فرض می‌شوند (ibid: 75-6). این همان پارادوکس عدد است؛ عدد باید وحدت اجزاء را به نحو موقتی دارا باشد اما این وحدت خود متضمن کثرت اجزاء است.

"از یک سو، هر واحد موقتاً غیرقابل تقسیم و یکسان در نظر گرفته می‌شود و از سوی دیگر، واحدها باید متفاوت باشند تا به یکدیگر افزوده شوند." (ibid: 79)

وحدت مجموعه اعداد، وحدتی بسیط نیست زیرا از فرض واحدهای منفصل و از هم گسیخته مجموعه‌ای حقیقی حاصل نمی‌گردد. بلکه این وحدت همیشه شامل کثرت است.

- عدد به مثابه ماحصل جریان: هر یک از واحدهای شکل‌دهنده عدد که در بالا به آن اشاره کردیم خود یک عدد است. به محض آنکه ذهن عدد را تشکیل دهد، آن را بدل به یک شی می‌کند. از آنجا که شی ممتد است، هر یک از این واحدها تا بی نهایت قابل تقسیم به اجزای کوچک‌تر خواهد بود - همانطور که علم حساب اعداد را به مقادیر کوچک‌تر یعنی نیم‌ها، یک چهارم‌ها و ... تقسیم می‌کند. عدد فی نفسه کثیر است و بنابراین همین که ذهن توجه‌اش را از روی هر یک از واحدها بردارد، آنها بصورت یک خط گسترش می‌یابند. در این حالت تمایز و خارجی بودن واحدها محو می‌شود. آنها وحدت می‌یابند اما نه به قصد گذر به واحد بعدی (Bergson, 2001:80-1). بلکه وحدت عدد، وحدت مکان است یعنی از آنجا که عدد همچون شی ممتد در نظر گرفته می‌شود، یک واحد متصل است.

همانطور که مشهود است عدد چه در فرآیند شکل‌گیری و چه به عنوان ماحصل این جریان نیازمند به مکان است. وقتی ذهن متوالیاً به شمارش واحدها مبادرت می‌ورزد باید واسطه همگنی را فرض کند که در آن هر یک از این واحدها با عبور به واحد بعدی افزایش می‌یابد. گویا هر یک از واحدها در فضایی همگن منتظر افزایش می‌مانند. در این فرآیند افزایشی، عدد دارای اتصالی می‌شود که حاصل عمل وحدت بخشی ذهن است. همچنین وقتی عدد حاصل شود، تبدیل به یک شی گشته و هویتی متصل می‌یابد. به نظر برگسن این نوع از وحدت اصلاً "اتصال" نیست بلکه "امتداد مکانی" است.

رابطه مکان با عدد به مثابه ماحصل جریان روشن است. اما در خصوص عدد در فرایند شکل‌گیری گمان می‌شود که تصور عدد مستقل از مکان است. در حالیکه نشان داده شد که عدد به معنای نخست هم نیازمند مکان است اما مکان به معنای فضای همگن و تهی. محتوای این فضای همگن<sup>۱</sup> بطور سستی به دو گونه (گاهی مکان و گاهی زمان) فهم شده است (ibid: 98)؛ ۱- اگر محتوای این فضای همگن<sup>۲</sup> همبود یکدیگر می‌بودند، آن را مکان می‌نامیدند. و ۲- اگر محتوای این فضای همگن<sup>۳</sup> به نحو متوالی به دنبال یکدیگر می‌آمدند، آن را زمان می‌نامیدند. درحالی‌که برگسن معتقد است که فضای همگن فقط به معنای مکان است و نه زمان، خواه محتوایش همبود باشد خواه متوالی.

"زمان به معنای واسطه‌ای است که در آن ما تمایز می‌گذاریم و می‌شماریم و این چیزی نیست جز فضا (ibid:91)

روشن است که در اینجا مسئله برگسن نه مکان به معنای کیفیت اجسام (امتداد) بلکه همان فضا یا خلایای همگن و تهی از هر کیفیت است که امکان تشخیص چندین دریافت حسی یکسان و همزمان از یکدیگر را موجب می‌شود (ibid: 92).

به نظر برگسن در مفهوم دیرند ما با نوع کاملاً متفاوتی از کثرت مواجهیم. به جز کثرت اشیایی که در پیرامون خویش می‌یابیم، ما کثرتی از حالات را نیز در خود می‌یابیم. بطور کلی ما با دو نوع کثرت مواجهیم (ibid:85):

- ۱- کثرت اشیاء مادی که مفهوم عدد مستقیماً بر آن اعمال می‌شود.<sup>۲</sup>
  - ۲- کثرت حالات خودآگاهی که جز به نحو نمادین به صورت عددی لحاظ نمی‌شود.
- کثرت نوع دوم همانند کثرت عددی نیست یعنی شرط تحقق آن<sup>۳</sup> تمایز و خارجیت آحاد نسبت به یکدیگر نیست. این کثرت دربردارنده مفهوم وحدت است. درحالی‌که نفوذناپذیری و عدم تداخل جزء ضروری کثرت اشیای مادی است<sup>۴</sup>، این وحدت حاصل در هم فرورفتگی حالات آگاهی در یکدیگر است همچون نت‌های متوالی یک نغمه موسیقی. توالی دیرند همین کثیر واحد است. کثرت آنات زمان نه "کثرت مجاورت" (Multiplicity of Juxtaposition) بلکه "کثرت تداخل" (Multiplicity of interpenetration) است. وقتی به جریان تجربه آگاهی می‌اندیشیم، لحظات زندگی همچون «کثرت کمی یا منفصل - مثل سلسله اعداد یا نقاط بر یک خط - به ما داده نمی‌شوند، بلکه ما دوام و دیرندی را تجربه می‌کنیم که لحظات ناهمگن و نامتجانس آن در هم نفوذ می‌کند»

(ibid:128). عناصر این دیرند چنان در هم می‌آمیزند که «به محض آنکه ما آنها را از یکدیگر جدا می‌کنیم دستخوش تغییر عمیقی می‌شود» (ibid:125). ما می‌توانیم به این دگرگونی و تغییر پیوسته بی‌اعتنا باشیم که اغلب نیز چنین می‌کنیم. اما در مواقعی که این دگرگونی شدت می‌یابد بطور ناگهانی متوجه این تغییر می‌شویم (Bergson,1944:4).

این فهم ناگهانی در شهود آگاهی رخ می‌دهد. آگاهی بجز درک پدیدارهای بیرونی، خود و حالات خود را به گونه‌ای متفاوت در می‌یابد. برگسن به این دریافت آگاهی از خود "شهود" (intuition) می‌گوید. شهود صرفاً درون‌بینی نیست بلکه جنبه برون‌گرایانه نیز دارد. چرا که ساحت حیات (متعلق شهود) صرفاً به امور درونی انسان خلاصه نشده و همه موجودات را در بر می‌گیرد. البته اینکه شهود اغلب به درون‌بینی تقلیل می‌یابد بی‌وجه نیست چرا که نمونه بارز معرفت شهودی "خودآگاهی" است. همانطور که برگسن نیز اشاره می‌کند درک ما از درون خودمان بسیار عمیق‌تر و ژرف‌تر از دریافت ما از موضوعات بیرونی است. آنچه ما در حیات زیسته خود شهود می‌کنیم نه زمانی همگن بلکه زمانی حقیقی است. زمان حقیقی اتصال و دوام سیلان محض است نه صرف سپری شدن و نه توالی کمی آنات زمان. برگسن برای توضیح و تکمیل دیدگاه خود در کتاب "ماده و یاد" مبحثی را تحت عنوان "یاد" مطرح می‌کند که در آثار پیشین او ذکری از آن نیست. یاد<sup>۴</sup> تکرار گذشته از کارافتاده و فاقد تأثیر نیست. ما با انباشتگی صرف نموده‌های گذشته مواجه نیستیم؛ آنچه به "اکنون" افزوده می‌شود در مجاورت خشی و بی‌تأثیر نسبت به اکنون باقی نمی‌ماند. بلکه گذشته همگام با تغییرات اکنون متغیر می‌شود. به بیان دیگر، نموده‌های گذشته در اکنون تصور نمی‌شوند بلکه گذشته بتمامه در اکنون حاضر است. در نتیجه یاد به این معنا به هیچ وجه "سیر قهقراپی" (regression) از اکنون به گذشته نیست بلکه "پیشروی" (progression) گذشته به اکنون است (Bergson,1991: 230).

### ۳. عدم خروج تعریف دیرند از سنت ارسطویی

هایدگر برگسن را متفکری مهم در تاریخ پژوهش در خصوص مفهوم زمان می‌داند.<sup>۴</sup> با این حال او تحقیقی مجزاً درباره برگسن انجام نداده است. این مسئله زمانی پررنگ‌تر می‌شود که به یاد آوریم زمان مسئله اصلی هایدگر و عنوان یکی از مهمترین کتاب‌های او یعنی "وجود و زمان" است.<sup>۵</sup> او درباره فیلسوفانی چون ارسطو، لایب‌نیتس، کانت، هگل و آنچه کتاب‌هایی نگاشته است اما نظریه برگسن را فقط به صورت پراکنده بررسی و نقد

کرده است. هایدگر در کتاب "وجود و زمان" بسیار اندک از برگسن سخن می‌گوید اما هر جا که نامی از او می‌برد این نقد را ضمیمه می‌کند که تعریف او از زمان حقیقی (دیرند) کاملاً به تعریف ارسطویی آن متکی است. در نظر او همچنان برگسن در چارچوب همان مفهومی از زمان می‌اندیشد که در صدد غلبه بر آن است. لذا هایدگر دیرند را نیز در دسته تعاریف ارسطویی زمان قرار می‌دهد:

"رساله ارسطو در باب زمان نخستین تفسیر مفصل درباره این پدیدار است که به ما رسیده و همه تفسیرهای بعدی از زمان را معین کرده و حتی شامل تفسیر برگسن نیز می‌شود." (Heidegger, 1977: 26).

در ادامه به برخی از دلایل هایدگر برای این مدعا اشاره می‌کنم:

**نخست**، با آنکه برگسن معتقد بود که درک اکنون به عنوان "توالی اکنون‌ها" متفاوت از درک "سیلان" است اما به نظر هایدگر او نتوانسته است تبیینی کافی از این تفاوت و منشأ آن ارائه دهد:

او حتی دیرند را به عنوان توالی می‌فهمد و صرفاً این قید را می‌افزاید که توالی زمان زیسته توالی کمی نیست؛ بلکه توالی کیفی است که در آن لحظات زمان یعنی گذشته، حال و آینده در یکدیگر سریان متقابل دارند. (Heidegger, 2010: 207)

به اعتقاد هایدگر، برگسن صرفاً معنای توالی را از معرفت مقولی زمان به زمان زیسته یا دیرند منتقل کرد. به دیگر سخن، فهم دیرند به عنوان توالی صرفاً به این معناست که معنای "زمان-اکنون" (Jetzt- Punkt) را از مقوله کمیّت به مقوله کیفیّت منتقل کرده‌ایم. درست است که برگسن در کتاب "زمان و اراده آزاد" به نحو مبسوط تمایز کمیّت و کیفیت و عدم سازگاری آن دو به یکدیگر را بررسی کرده است اما هیچگاه به منشاء این تقسیم‌بندی نپرداخته است. او ماهیت و چیستی امور کیفی و کمی را مورد بازنگری قرار نمی‌دهد. او مقولات ارسطویی را بدون هیچ نقدی به کار می‌برد و حتی در خصوص دیرند هم از واژگان ارسطویی بهره می‌گیرد.

"[...] وقتی ما بنیادهای مقوله‌ای که او از پیش فرض می‌کند یعنی کمیّت و توالی را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که او در این موضوع پیش نمی‌رود و همچنان سستی باقی می‌ماند" (Heidegger, 1985: 9/11-12).



به نظر می‌رسد که هایدگر تلاش برگسن را معطوف به انکار سنت ارسطویی زمان می‌داند. اما مسئله اینجاست که برگسن بیش از آنکه در صدد نقد تعریف ارسطو از زمان باشد، نظریه کانت در خصوص مکان و زمان را هدف قرار می‌دهد. البته برگسن معتقد بود تنها کسی که تمایز زمان و مکان را مورد توجه قرار داد کانت بود. تمایز کانت میان صورت شهود بیرونی (مکان) و صورت شهود درونی (زمان) نشان‌دهنده آن است که او این تمایز را مفروض گرفته است. کانت فهمیده بود که پدیدارهای حسی نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر ندارند و صرفاً در مجاورت هم قرار دارند. درحالی‌که ادراکات آگاهی از تقدم و تأخر برخوردار بوده و یکی مقدم بر دیگری بر فاعل شناسا وارد می‌شوند. اما به نظر برگسن، کانت نیز در این خصوص ناکام ماند. نقد برگسن این است که کانت معنای زمان را به مکان تحویل برده و هر دو را واسطه‌ای همگن تصویر می‌کند. درحالی‌که احساسات، خاطرات، اندیشه‌ها و دیگر حالات آگاهی ناهمگن بوده و با تغییرات کیفی که دارند در یکدیگر نفوذ و رخنه می‌کنند. (Bergson, 2001: 104/70). در اندیشه کانت، زمان نیز همچون مکان واسطه‌ای متجانس است و تمایزی واقعی میان آنها وجود ندارد. ادراکات یا حالات آگاهی (Conscious states) نخست در مجاورت یکدیگر قرار می‌گیرند و سپس فاعل شناسا قبلیت و بعدیت میان آنها را مشخص می‌کند. به دیگر سخن، شرط تعیین این قبلیت و بعدیت آن است که قبلیت و بعدیت پیشتر در کنار هم حاضر باشند. به نظر برگسن آنچه برای کانت اهمیت دارد درک همزمانی‌هاست نه توالی‌ها. زیرا در درک همزمانی‌ها سوژه شناسا اراده می‌کند که کدام پدیدار متقدم و کدامیک متأخر باشند.<sup>۷</sup> برگسن در اینجا پای هوش (intelligence) و عقل را به میان می‌کشد و معتقد است که این عامل موجب اهمیت همزمانی بجای توالی است. کارکرد هوش تکه تکه کردن واقعیت است تا بتواند از این طریق آن (واقعیت) را تقسیم کرده و براساس آن عمل نماید. اینکه ما به مفهوم مکان انس داریم نیز دقیقاً بخاطر غلبه هوش بر ماست. هر چه موجودی باهوش‌تر باشد، با وضوح بیشتری می‌تواند فضایی همگن را تصور کند. آنچه به کار انسان می‌آید همین کثرت بخشیدن به پدیدارها و سپس سامان بخشیدن به آنها در قالب‌ها و مقولات ذهنی‌اش است. بنابراین ملاحظات، برگسن معتقد است که کانت نه تنها رابطه زمان و مکان را روشن نکرد، بلکه به خلط معنای زمان و مکان دامن زد.<sup>۸</sup>

البته می‌توان این نقد را متوجه برگسن دانست که در بحث زمان صرفاً مبحث حسیات استعلایی را در مرکز توجه خود قرار داده است، درحالی‌که مسئله زمان در فلسفه

کانت بیشتر مبتنی بر فهم شاکله‌ها و قیاسات تجربه<sup>۹</sup> است که اتفاقاً هایدگر به هر دو بحث توجهی ویژه کرده است.

دوم، برگسن معنای حقیقی زمان -دیرند- را سوپژکتیو می‌داند. بعضی از مفسران معتقدند که دیرند در کتاب "زمان و اراده آزاد" رنگ و بویی سوپژکتیو دارد اما در کتاب "ماده و یاد" برگسن از این دیدگاه دست می‌کشد (Massey, 2015:205). اما به نظر نگارنده این سخن درست نیست. برای نمونه بنگرید به این نقل قول از کتاب "ماده و یاد" که به صراحت بر سوپژکتیو بودن دیرند دلالت دارد:

"در واقعیت (ورای تجربه انسانی) هیچ ریتمی از دیرند وجود ندارد. شاید بتوان ریتم‌های متفاوتی را که سریعتر و کندترند تصور کرد تا درجه شدت و وقفه انواع متفاوت آگاهی را سنجید." (Bergson, 1991:207/342)

دیرند از نظر برگسن ویژگی سوپژکتیو تجربه انسانی است. اساساً ثنویت دکارتی همچنان در برگسن وجود دارد و حتی می‌توان گفت که این ثنویت هم در عرصه وجودشناسی و هم در حوزه معرفت‌شناسی بسط می‌یابد. این در حالی است که معنای اصیل زمان نه سوپژکتیو است و نه ابژکتیو (در توضیح دیدگاه هایدگر به این مسئله بازخواهم گشت).

سوم، برگسن در کتاب "ماده و یاد" بحث مفصلی راجع به بدن انسان و مغز می‌کند تا تفاوت حافظه و خاطره (یاد) را روشن سازد. او تلاش می‌کند با وارد کردن واژه "تصویر" تمایز بین دو یاد را روشن سازد؛ ۱- حافظه که متصل به بدن است و ۲- خاطره یا همان یاد واقعی. حافظه حوادث گذشته را حفظ می‌کند و آنها را در صورت تصویر یاد (memory image) به یاد می‌آورد. یاد به این معنا در پیوند با ادراک است لذا آنچه از امور گذشته برای اکنون مفید است را گزینش می‌کند. سپس از طریق حرکاتی که به نحو مکانیکی بواسطه بدن انجام می‌شود، آن ادراکات گذشته را به زمان حال حاضر کشانده و تکرار می‌کند. اما خاطره (یاد) تاریخ حیات فرد است لذا تکرارپذیر نیست. بلکه هر ادراک جدید که بر ادراکات گذشته افزوده می‌شود، موجب دگرگونی ادراکات پیشین می‌شود. هایدگر معتقد است مباحثی از این دست بیش از آنکه فلسفی باشد به کار زیست‌شناسی جدید می‌آید.

برگسن در آثار متأخرش طرَحش از زمان را که در اثر متقدم اش بیان کرده بود تغییر نداد. بالعکس او تا امروز به آن معتقد بود. مؤلفه ذاتی و همیشگی اثر فلسفی او

اصلاً در این جهت قرار ندارد. بلکه چیزهای ارزشمندی که ما از او بخاطرشان سپاسگزاریم در متن ماده و یادش یافت می شود. این کتاب شامل بینش‌های پایان‌ناپذیر برای زیست‌شناسی جدید است (Heidegger, 2010: 207-8)

#### ۴. سوء فهم برگسن از تعریف زمان در ارسطو

گفتیم که هایدگر در کتاب "وجود و زمان" تصریح می‌کند که برگسن از تفکر ارسطویی درباره زمان خروج نکرده است. اما او در کتاب "مسائل بنیادین پدیدارشناسی" دیدگاه رادیکال‌تری نسبت به برگسن اتخاذ کرده و می‌گوید عدم تبیین دیرند در اندیشه برگسن نتیجه سوء فهم او نسبت به مفهوم سستی زمان و تفسیر ناکافی او از تعریف ارسطو (زمان به مثابه شمارش حرکت) است:

"تعریف ارسطویی از زمان یا اساساً فهمیده نشده و یا تفاسیر ناقصی مانند تفسیر برگسن از آن صورت پذیرفته است که می‌گوید زمان آنگونه که ارسطو می‌فهمد، مکان است." (Heidegger, 1982: 244)

هایدگر معتقد است که انتشار همزمان دو کتاب برگسن به نام‌های "زمان و اراده آزاد" و "مفهوم ارسطویی مکان" اتفاقی نیست (Heidegger, 1977: 433n). هایدگر توضیحی راجع به سخن خویش نمی‌دهد و به ذکر آن در یک پاورقی کتاب "وجود و زمان" بسنده می‌کند.<sup>۱</sup> از فحوای کلام او می‌توان اینگونه برداشت کرد که برگسن با مطالعه مسئله مکان در ارسطو به لحاظ ظاهری پیوندی را بین مکان و زمان دیده است. بنابراین، او نتوانسته به معنای زمان بطور مستقل بیانیشید و صرفاً احکام مکان را به زمان منتقل کرده است. هایدگر معتقد است که این ارتباط بین زمان و مکان حاصل سوء فهم برگسن نسبت به ارسطوست. در اینجا به اجمال صرفاً به برخی سوء تفسیرهای برگسن درباره ارسطو اشاره می‌کنیم.

نخست آنکه، برگسن در تعریف ارسطو از زمان (عدد حرکت بر حسب قبل و بعد) عدد را عاَد و نه معدود می‌پندارد. او بحث خویش درباره زمان سستی را با تحلیل عدد آغاز می‌کند. هایدگر معتقد است که برگسن بحث عدد را بر زمان مقدم می‌کند. یعنی به جای آنکه زمان را بما هو عدد بررسی کند، به خود عدد و نحوه شکل‌گیری آن توجه می‌کند. به همین دلیل، او نمی‌تواند عدد را جز عاَد بفهمد. از همین روست که تصور عدد (عاد) برای برگسن مستلزم فرض مکان به معنای واسطه‌ای همگن و

متجانس است (نک: بخش ۲ مقاله). او آموزهٔ ارسطویی در خصوص زمان را با همین پیش‌فرض تفسیر می‌کند. از آنجا که وحدت اعداد و همچنین خودِ عدد در مکان شکل می‌گیرند، حرکت همچون خطی تصور می‌شود که تقسیم‌پذیر به نقاطی است. در واقع، این نقاط هستند که شمرده می‌شوند نه خود حرکت. شمارش این نقاط در واسطه‌ای همگن رخ می‌دهد که همان مکان است. این در حالی است که ارسطو صراحتاً اعلام می‌کند که عدد در تعریف زمان به معنای چیزی است که شمرده می‌شود (معدود)، نه چیزی که به وسیلهٔ آن شمارش انجام می‌شود (عادی). بنابراین، زمان خود حرکت نیست بلکه عبارت است از حرکت از حیث قابل شمارش بودن. (Aristotle, 1984, IV, 11, 219 b 4-5).

دوم آنکه به نظر هایدگر، برگسن رابطهٔ میان زمان، حرکت و امتداد در اندیشهٔ ارسطو را نفهمیده است. زیرا او حرکت را به حرکت مکانی و امتداد را به بُعد مکانی محدود کرده است. ارسطو بر مبنای تجربه ما از حرکت، سه نوع حرکت را از هم متمایز می‌کند: حرکت کمی، حرکت کیفی و حرکت مکانی. او در تعریف زمان، معنای عام حرکت را مراد می‌کند؛ تغییر از چیزی به چیزی. این تغییر فقط گذر از یک جا به جایی دیگر نیست بلکه شامل تغییر یک کیفیت به کیفیتی دیگر نیز می‌شود. به همین دلیل است که ارسطو با کسانی که زمان را با حرکت افلاک یکی می‌گیرند، مخالف است. هایدگر این ویژگی حرکت - از چیزی به چیزی - را بُعد (Dimension) می‌داند که مفهوم کشیدگی (Dehnung) را به ذهن متبادر می‌کند (Heidegger, 1982: 242).

به نظر ارسطو "زمان تابع حرکت است" و "حرکت تابع امتداد است". این بدین معناست که پیوستگی زمان در گروی بُعد داشتن و امتدادی است که در معنای عام حرکت (نه صرفاً معنای مکانی) منطوقی است. بُعد ساختار هستی‌شناسانهٔ حرکت است. امتداد مکانی صرفاً یک حالت از این ساختار هستی‌شناسانه است. برگسن نتوانسته است میان این ویژگی بُعد داری - و امتداد مکانی تمایز قائل شود:

«مفهوم ارسطویی زمان در دوره مدرن و بخصوص در اندیشه برگسن مورد سوء فهم قرار گرفته است: از همان ابتدا برگسن ویژگی بُعد داری زمان را به معنای امتداد مکانی در نظر گرفت.» (ibid: 242/343)

سوّم آنکه برگسن اکنون‌ها و آنات زمان را نقاط مکانی می‌داند. به دیگر سخن، زمان سنتی به نظر او سلسلهٔ نقاط است. در حالی که به نظر هایدگر "اکنون" در اندیشهٔ ارسطو ساختاری دو وجهی دارد و این دو وجهی بودن مغایر با این فهم برگسنی

است. "اکنون" در اندیشه ارسطو هم پیوند دهنده قبل و بعد است و هم متمایز کننده آنها از یکدیگر. یعنی علاوه بر آنکه پیوستگی آنات زمان بواسطه "اکنون" است، تقسیم زمان به آنچه دیگر نیست (گذشته) و آنچه هنوز نیست (آینده) نیز بواسطه "اکنون" صورت می‌پذیرد. به تعبیر دقیق‌تر، اکنون از وجهی همیشه همان است و از وجهی هرگز همان نیست (ibid, 247). زیرا "اکنون" صرفاً حد فاصل میان قبل و بعد نیست بلکه گذر از قبل به بعد است. "حد" به معنای تمام شدن و پایان یافتن است ولی "اکنون" دارای بُعد است. به همین سبب است که ارسطو در تعریف زمان از اصطلاح "عدد" استفاده می‌کند و نه "حد". زمان عددی محدود است اما نه به معنای شمارش نقطه‌ها، بلکه شمارش کشیدگی از قبل به بعد است. "اکنون" «درچارچوب خودش بُعد دارد؛ یعنی به سمت نه هنوز و نه دیگر کشیده شده است» (ibid: 248). این مطلب ویژگی برونخیزانه زمانندی را آشکار می‌کند.<sup>۱۱</sup> زیرا اکنون هم به سوی گذشته و هم به سوی آینده گشوده است و همین گشودگی شمارش و سنجش زمان را ممکن می‌سازد. چرا که با شمارش هر "اکنون" هم‌زمان ما باید اکنون قبلی را حفظ کرده و منتظر اکنون بعدی باشیم. در حالی که نقطه مکانی اینگونه نیست؛ یعنی بی بُعد است و صرفاً نسبت به نقاط دیگر خارجیت دارد. اگر "اکنون" نقطه مکانی فهمیده شود، برای اتصال با اکنون‌های قبل و اکنون‌های بعد نیازمند به واسطه است. همانطور که گفتیم، برگسن این واسطه را مکان می‌داند و به همین دلیل، قبل و بعد را به قبل و بعد مکانی تقلیل می‌دهد.

چهارم آنکه، برگسن زمان ارسطویی را عینی (ابژکتیو) می‌داند درحالی که به نظر هایدگر زمان ارسطویی هم عینی (ابژکتیو) و هم ذهنی (سوبژکتیو) است. ذهنی است به این دلیل که محدود است، و اگر نفس نباشد عمل شمارش و شمارش شده‌ای نیز نمی‌ماند. و به این ترتیب، زمان نیز وجود نخواهد داشت (Aristotle 1984, IV, 14, 223 a 22-29).

از سوی دیگر، زمان وابسته به حرکت است و دست‌کم به اندازه خود حرکت عینی است. این در حالی است که از دیدگاه برگسن حتی اگر نفس شمارشگر زمان باشد، دلیل بر ذهنی بودن آن نیست. زیرا عمل شمارش در واسطه‌ای همگن صورت می‌پذیرد و همانطور که اشاره شد، واسطه همگن (مکان) عینی است.

مطابق با تفسیر وجودشناسانه هایدگر، زمان در ارسطو خصلت گشودگی دارد لذا از هر ابژه‌ای بیرونی‌تر و از هر سوژه‌ای درونی‌تر است. زمان به این دلیل که با نفس گره می‌خورد سوبژکتیو است ولی از آنجا که زمان و نفس گشوده به جهان است، ابژکتیو است

(Heidegger, 1982:255). البته در اینصورت دیگر تمایزی میان درون و بیرون نیست که بتوان بر آن اصطلاح سوپژکتیو و ابژکتیو را اطلاق نمود. در نهایت هایگر معتقد است که آنچه فهم ارسطو از زمان را از سایر برداشتها متمایز می‌کند خاستگاه بحث اوست. پرسش اساسی فلسفه ارسطو این است که «وجود چیست؟» (ibid:15). برگسن به دلیل غفلت از وجودشناسی هم دچار بدفهمی سخن ارسطو شده است و هم راهی به فهم پدیدار اصیل زمان نیافته است. به نظر هایدگر، مشکل اندیشه ارسطویی مکانی کردن زمان نیست، بلکه مشکل اولاً در تعریف وجود به معنای حضور و ثانیاً در فهم زمان به مثابه وجود پیش دستی است. در بخش بعدی به این مطلب خواهیم پرداخت.

## ۵. غفلت برگسن از وجود در فهم زمان

هایدگر بر این باور است که هیچ شباهتی میان زمانمندی اصیل خود او و دیرند وجود ندارد. برخی از مفسران<sup>۱۲</sup> معتقدند که نقدهای هایدگر به برگسن ناعادلانه است و این دو فیلسوف علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری در اساس یک چیز می‌گویند؛ این مقاله مدعی است که هایدگر و برگسن به نحوی بنیادین هم اختلاف نظر دارند. همانطور که خود هایدگر در کتاب مبانی متافیزیکی منطق صریحاً این اختلاف را متذکر می‌شود:

برگسن نخست به رابطه میان زمان اصیل و زمان مشتق از آن می‌پردازد اما او در نحوه پردازش مطلب از مسئله بسیار فاصله می‌گیرد. او می‌گوید زمان پدیداری همان مکان است. تحلیل او نسبتی با معنای عمیقی که ما از زمان داریم ندارد (Heidegger, 1984: 203/202).

این اختلاف بنیادین ریشه در دو آموزه مهم در اندیشه هایدگر دارد که در اندیشه برگسن مفقود است: پرسش از وجود و پدیدارشناسی. در نظر هایدگر وجودشناسی و پدیدارشناسی پیوندی وثیق با یکدیگر دارند به نحوی که می‌توان گفت پدیدارشناسی در واقع شیوه بررسی پرسش از وجود است. پدیدارشناسی با تحلیل وجود دازاین آغاز می‌شود. دازاین پرسشگر وجود است. معنای اصیل زمان از دل همین تحلیل به دست می‌آید. اگر خاستگاه بحث زمان، وجود نباشد، همه تحلیل‌ها از زمان - از جمله تحلیل برگسن - تحلیل انتیک خواهد بود و نه انتولوژیک.<sup>۱۳</sup> مسئله برگسن "وجود" نیست و

بهای این بی‌توجهی افتادن در دام همان تفسیری از زمان است که قصد نقد آن را دارد. هایدگر با برگسن هم‌نظر است که مسئله زمان باید مجدداً مورد بررسی قرار گیرد. اما شیوه این بازبینی پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی دو نکته مهم را برای ما روشن می‌گرداند:

۱. زمان حتی به معنای سنتی نیز غیر از مکان است و نباید میان این دو مفهوم خلط کرد.
۲. دیرند همچون زمان به معنای سنتی زمانمندی اصیل نیست بلکه هر دو صرفاً پدیدارهای زمانمندی اصیل هستند.

نخستین فهم از زمان در ساحت وجود دازاین پدیدار می‌شود. دازاین صرفاً در پرتو زمان می‌تواند وجود خویش را بفهمد و از آن پرسش کند. اما فهم زمان به همین جا ختم نمی‌شود و هایدگر معتقد است زمان افقی ممکن برای فهم هرنوع وجود است (Heidegger, 1977: xxix/1). یعنی نحوه بودن موجودات بر اساس زمان فهمیده می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، فهم انسانی از وجود همواره در پرتو زمان است. بنابراین بسته به معانی گوناگون وجود، زمان معانی متفاوتی می‌یابد. بنابراین، می‌توان از منظر وجودشناسی، نقد هایدگر به برگسن را اینگونه دسته‌بندی کرد:

۱. زمان اصیل نه مکان است و نه حضور؛ مشکل زمان سنتی نه خلط آن با مکان بلکه در نظر گرفتن آن به عنوان *حال حاضر* است؛ گذشته و آینده هر دو ناموجودند و تنها زمان حال است که هست (Cf. Aristotle, 1984, 4, 14). لذا هایدگر معتقد است که در طول تاریخ فلسفه همواره فهم وجود بر مبنای فهمی از زمان رخ داده است؛ به همین دلیل به موجوداتی که به وجود آمده‌اند و تغییر کرده‌اند، موجودات زمانی و به موجوداتی که همیشه بوده‌اند و تغییر نکرده‌اند، موجودات بی‌زمان یا فرا زمانی اطلاق شده است. بنابراین زمان همواره شاخص و معیاری برای تمایز بین دو نوع متفاوت از موجودات است: "موجودات زمانی" (مثل فرایندهای طبیعی و حوادث تاریخی) و "موجودات بی‌زمان" (مثل نسبت‌های عددی) (ibid: 18/39/18). اما این معنایی محدود از وجود است چرا که صرفاً بر اساس معنای زمان حال حاضر، وجود به معنای حضور درک شده است. این معنا در اصطلاح یونانی "*اوسیا*" (Oσία) - که ارسطو آن را برای وجود بکار می‌برد<sup>۱۴</sup> - به خوبی نشان داده شده است. اوسیا زیرنهاد ثابت در هر تغییری است، لذا به معنای "*پاروسیا*" (παρουσία) یعنی حضور دائم است. هایدگر معتقد است که این فهم از اوسیا با فهم زمانی از حضور (پاروسیا) گره خورده است. به همین دلیل، یونانیان موجودات را با توجه به حالت محدودی از زمان (حال حاضر) فهم کرده‌اند (ibid: 25). این تقدم حال حاضر در دوره جدید و پس از آن نیز

ادامه یافت به گونه‌ای که معرفت<sup>۱۰</sup> نوعی حاضرسازی (Gegenwärtigen) و جوهر به معنای تداوم حضور تفسیر شد.

برخی از مفسران برگسن معتقدند که او نیز همین معنا از وجود را نقد می‌کند. او در کتاب ماده و یاد استدلال می‌کند که یادها هرگز در مغز ذخیره نمی‌شوند و به همین دلیل نمی‌توان گفت که بالفعل حاضرند، در عین حال نمی‌توان گفت که یادها وجود ندارند (Massey, 2015: 206). به نظر می‌رسد که این سخن درست نیست. اگر برگسن منظری وجودشناسانه به زمان داشت آنچه برایش اهمیت می‌یافت رابطه حضور و وجود بود و احتمالاً طرح مباحثی چون تاریخ وجود را ضروری می‌دانست. حال آنکه او اصلاً وارد چنین مباحث وجودشناسانه‌ای نمی‌شود. حتی به نظر او تمایز میان حال حاضر و گذشته تمایزی عملی است نه وجودشناسانه؛ حضور برای ما ارزشمندتر است چون دارای کاربرد عملی است در حالی که گذشته فاقد تأثیر مستقیم در عمل است.

۲. معنای اصیل زمان<sup>۱۱</sup> زمانمندی است اما زمان سنتی موهوم یا دروغین نیست؛ بر اساس فهم پدیدارشناسانه از زمان همه معانی آن - چه معنای شایع و سنتی و چه دیرند- لایه‌های معنایی زمان به شمار می‌آیند. لذا هیچ معنایی از زمان را نمی‌توان به عنوان کاذب و دروغین کنار گذاشت. برگسن معتقد بود که خلط دیرند و امتداد مکانی موجب بروز بسیاری از مشکلات لاینحل در متافیزیک شده است. او زمان سنتی و علمی را حقیقی نمی‌داند بلکه معتقد است هوش در راستای کاربرد و روابط اجتماعی چاره‌ای جز دستکاری در معنای حقیقی زمان ندارد. اما روش پدیدارشناسی به هایدگر اجازه می‌دهد که همه معنای زمان را پدیدارهای حقیقی زمان بداند (Heidegger, 1977: 333). ما چیزی به نام پدیدار کاذب یا موهوم نداریم مگر آنکه در هر لایه از این معنا توقف کرده و آن را تنها تعریف ممکن از زمان در نظر بگیریم، که البته در اینصورت از رویکرد وجودشناسانه یا انتولوژیک خارج شده‌ایم. همه معنای زمان اصیل‌ند به شرط آنکه پیوندشان با وجود حفظ شود. اگر دازاین در مقام فهمنده وجود از وجود خویش پرسش کند، خود را موجودی در زمان -طبق تعریف سنتی زمان- نمی‌بیند<sup>۱۵</sup> چه اینکه خود را موجودی فرازمانی نیز نمی‌یابد. بلکه در می‌یابد که «به معنایی متفاوت در زمان است» (Heidegger, 1992: 7). به تعبیر دیگر دازاین در می‌یابد که "خود زمان است نه در زمان" (ibid: 14).

هایدگر در کتاب "تاریخ مفهوم زمان" می‌گوید زمانمندی اصیل نه زمان طبیعت و نه زمان تاریخ بلکه «خود ما هستیم» (Heidegger, 1985: 320/ 442). او برای توضیح این معنا



از زمان، نحوه وجود دازاین یعنی پروا (Sorge) را مورد بررسی قرار می‌دهد. برخلاف تعاریف سنتی انسان - همچون «حیوان ناطق»، یا «موجود مرکب از ذهن و بدن» - هایدگر دازاین را پروا می‌داند. پروا بودن دازاین بدین معناست که او نسبت به وجود خویش دغدغه و اهتمام دارد؛ یعنی از وجودش پرسش می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، او وجود ندارد بلکه همواره امکان وجود است. دازاین نیست بلکه می‌تواند باشد (Seinkönnen). این توانستن به معنای امکان انتولوژیک است نه امکان انتیک.

پروا عبارت است از وحدت سه ساختار اساسی در جهان بودگی دازاین: اگزیستانس (Existenz)، واقع شدگی (Faktizität) و پرتاب شدگی (Geworfenheit). دازاین وجودی است که پیشاپیش در جهان (Sein schon in einer Welt)، به مثابه در جوار دیگران بودن (Sein bei)، فرایش خویش (Sich vorweg sein itself) است. وحدت این سه در پروا نمایان می‌شود. دازاین به وجود خویش اهتمام دارد چرا که پیش روی خویش ایستاده است (اگزیستانس). اما پیش روی خویش بودن مستلزم آن است که او پیشاپیش در جهانی بوده باشد. بنابراین اگزیستانس داشتن همواره امری واقع‌بوده است. دازاین اساساً امکان خود بودن است. یعنی نه آن خودی که در جهان فرو افتاده، دازاین است و نه آن خودی که طرح می‌افکند. خود در این دو ساختار به معنای خود همگان است (Heidegger, 1977:19). دازاین هم از خویشی که در جهان اشیاء پیش‌دستی پرتاب شده و هم از خویشی که در جهان روزمره با دیگران در آن شریک است، فراتر رفته و بیرون از خود می‌ایستد. این برون‌ایستایی و فراروی<sup>۵</sup> امکان خود اصیل بودن را برای او به ارمغان می‌آورد.

هرچند به نظر می‌رسد که ساختار اگزیستانس مهم‌تر از دو ساختار دیگر است ولی باید توجه داشت که این اهمیت صرفاً به دلیل آن است که این ساختار نقطه آغازین حرکت دازاین است. اما تا دازاین پیشاپیش در جهان نباشد نمی‌تواند اگزیستانس باشد. در واقع، میان این ساختارها نوعی دور هرمنوتیکی وجود دارد؛ تا دازاین پیشاپیش در جهان نباشد نمی‌تواند اگزیستانس باشد و تا اگزیستانس نباشد امکان در جهان بودن از او منتفی است. اینکه دازاین چگونه می‌تواند فراتر از خویش باشد و در همان حال، از پیش در موقعیت واقعی همراه با دیگر موجودات باشد، در پرتو زمانمندی روشن می‌گردد. زمانمندی سبب می‌شود که سه ساختار دازاین - اگزیستانس، واقع‌شدگی و پرتاب‌شدگی - دارای وحدت باشد.

پروا	زمانندی
فراپیش خویش بودن (اگزستانس)	آینده (به سوی خویش آمدن) (Zukunft)
پیشاپیش در جهان بودن (پرتاپ شدگی)	بودگی (Gewesenheit)
در جوار دیگران بودن (واقع بودگی)	حال حاضر (Gegenwart)

سه ساحت زمانندی در واقع سه برون‌خویشی دازاین است. این برون‌خویشی‌ها وحدت دارند و وحدت آنها به معنای تحقق زمانی بخشیدن به هر یک از برون‌خویشی‌هاست. یعنی هر برون‌خویشی<sup>۰</sup> برون‌خویشی دیگر را زمانمند می‌سازد. در پرتو این وحدت است که ساختارهای سه گانه پروا به وحدت و کلیت می‌رسند. اگر هریک از ساختارهای پروا به تنهایی لحاظ گردند ممکن است فهمی متفاوت از زمان – همچون زمان سنتی و دیرند- را به بار آورد. اما معنای زمانندی اصیل وحدت‌بخش هر دو معنای مذکور زمان است. به همین دلیل هایدگر معتقد است که هر چند معنای اصیل زمان<sup>۰</sup> زمانندی است اما معانی دیگر زمان تحریف شده یا اشتباه نیستند. آن معانی اگر در نسبت با زمانندی اصیل در نظر گرفته شوند پدیدارهای اصیل زمانندی‌اند.

۳. زمان اصیل چیستی (Was) نیست بلکه چگونگی (Wie) و کیستی (Wer) است.

برگسن مشکل مفهوم سنتی زمان را خلط آن با مکان می‌داند در حالی که مشکل اصلی به نظر هایدگر فهم زمان همچون موجودی پیش‌دستی است. هایدگر معتقد است که باید از طرح چنین پرسش‌هایی در خصوص زمان اجتناب کرد: «زمان چیست؟»، «آیا زمان مطلق است یا نسبی؟»، «آیا زمان توهم است یا واقعی؟»، «آیا زمان آغازی دارد و به پایانی خواهد رسید؟». این پرسش‌ها در وجودشناسی سنتی مطرح می‌شوند زیرا زمان در آنجا همچون موجودی در میان دیگر موجودات فهم می‌شود (Heidegger, 1977: 26). همه این پرسش‌ها به چیستی زمان مربوط می‌شوند و به نظر هایدگر باید پرسش "زمان کیست" را جانشین آنها کرد (Heidegger, 1992: 22). وقتی از چیستی چیزی می‌پرسیم گویی شیء بودن آن را از پیش فرض کرده‌ایم. به دیگر سخن، گویا زمان را موجودی پیش‌دستی دانسته‌ایم و پرسش ما صرفاً به این دلیل است که آن را در یکی از مقولات دسته بندی کنیم. حال آنکه در نظر هایدگر اساساً زمان چیز یا شیء نیست. از دیدگاه وجودشناسانه، پرسش از زمان پرسش از رابطه آن با دازاین و چگونگی این رابطه است. به اعتقاد هایدگر آینده، بودگی و حال<sup>۰</sup> برون‌خویشی‌های زمانندی‌اند. برون‌خویشی بدین معنا نیست که زمان نخست

موجودی پیش دستی بوده و سپس این نحوه وجود خویش را رها کرده و از آن برون می‌آید. اساساً زمان چیزی جز برون‌خویشی نیست (Heidegger, 1982: 267). به همین دلیل هایدگر حتی از بکار بردن گزاره «زمان هست» خودداری می‌کند و به جای آن می‌گوید «دازاین از آن حیث که زمان است وجود خویش را زمانند می‌سازد.» (Heidegger, 1985: 319/442) برگسن در این زمینه نیز به دلیل غفلت از مباحث وجودشناسانه نتوانسته است به حقیقت زمان راه یابد.

۴. زمان اصیل اساساً توالی نیست، نه توالی کیفی و نه توالی کمی؛

برخلاف آنچه برگسن می‌پنداشت، مشکل این نیست که زمان سستی عبارت است از توالی کمی اکنون‌ها، بلکه مسئله این است که زمان اصلاً توالی نیست. برگسن در فهم دیرند توالی را مسلم فرض کرده و تنها کیفیت را به جای کمیّت می‌نشانند. به همین دلیل هایدگر معتقد است که برگسن دیرند را با در نظر گرفتن مفهوم سستی زمان و صرفاً با برهم زدن ترتیب آن تعریف می‌کند (Heidegger, 2010: 207/ 249-50).

زمانندی اصیل به معنای توالی نیست بلکه وحدت برون‌خویشی‌های دازاین (آینده، گذشته و حال) است. این وحدت به کلی متفاوت از وحدت ابژه خارجی، سوژه آگاه یا حتی سلسله تجارب در زمان است. به عبارت دیگر، وحدت برون‌خویشی‌های زمان به معنای کنار هم قرار گرفتن برون‌خویشی‌ها و یا به معنای توالی آنها نیست. اینگونه نیست که آینده بعد از بودگی باشد و بودگی قبل از زمان حال. آنها نمی‌توانند همچون "نه هنوز حاضر" و "نه دیگر حاضر" فهمیده شوند، بلکه آینده، بودگی و حال حاضر هم‌آغاز هستند. این هم‌آغازی بدین معناست که دازاین به سوی "خود" یعنی به سوی آینده‌اش می‌آید (اگزیستانس) تا "خود"ی را که در بودگی (پرتاب شدگی) و زمان حال (درافتادگی) دارد، در پرتو امکانات طرح‌افکننده شده‌اش بفهمد. همچنین دازاین به "خود"ی که در بودگی پرتاب شده است باز می‌گردد تا در پرتو این پرتاب‌شدگی، "خود" را در زمان حال (درافتادگی) و آینده (اگزیستانس) دریابد. و سرانجام، دازاین "خود" را در میان موجودات درون‌جهانی حاضر می‌سازد تا خود پرتاب شده‌اش در بودگی و خود طرح‌افکننده‌اش در آینده را در پرتو مواجهه‌اش با موجودات، با هم در نظر گیرد. دازاین در هر کدام از این برون‌خویشی‌ها به سوی یکی از این سه ساختار زمانی می‌آید تا در ساختار زمانی دیگر به "خود" بازگردد. لذا هر ساحت زمانندی، سه برون‌خویشی دارد و زمانندی در هر برون‌خویشی "خود" را به تمامه زمانند می‌سازد (ibid: 350). درک زمان

همچون امری نامتوالی بسیار دشوار است چرا که ذهن ما عادت کرده است آینده و گذشته و اکنون را به صورت معمول آن بفهمد. برای همین به اعتقاد هایدگر ابتدا باید خودمان را از تمامی دلالت‌های "آینده"، "گذشته" و "حال" که از سویه مفهوم شایع و عامیانه زمان بدو بر ما تحمیل می‌شود رها سازیم (Heidegger, 1977: 326).

۵. زمان اصیل نه سیر و جریان بی وقفه است نه سکون و ثبات مکانی؛ برگسن با حفظ معنای توالی در زمان، دیرند را جریان بی وقفه زمان می‌داند. برای هایدگر زمانمندی اصیل جریان (گذر زمان) نیست بلکه "زمانمندی‌سازی" (Zeitigung) است. گذر زمان همچنان ما را در "زمان-اکنون" نگه می‌دارد (ibid: 422) ولی زمانمندی اصلاً موجود نیست که آن را گذرا یا ثابت بفهمیم. نمی‌توان گفت که «زمانمندی هست» بلکه باید گفت «زمانمندی همواره خود را زمانمند می‌سازد». بر خلاف تفکر سنتی، گذشته یا "بودگی" چیزی نیست که بگذرد یا متوقف شود، حال حاضر نیز ثابت نیست و یا گذشته در آن مضمحل نمی‌شود، بلکه دازاین همواره بودگی خویش است، همواره با دیگران است و همواره از خویش برون می‌جهد و این زمانمندی‌سازی زمانمندی است. این زمانمندی‌سازی کثرت حالات وجود دازاین - یعنی امکان بنیادین وجود اصیل و حتی غیر اصیل - را ممکن می‌کند (ibid: 328).

۶. زمان اصیل از جانب آینده خود را می‌زماند اما کرانمند است؛ به نظر هایدگر، هرچند میان برون‌خویشی‌ها توالی وجود ندارد، در وحدت برون‌خویشی‌ها، آینده تقدم انتولوژیک دارد (ibid: 329). برخلاف زمان روزمره که در آن "اکنون" ارجحیت دارد و نیز برخلاف دیرند که در آن گذشته مقدم است (به این دلیل که با "یاد" پیوند می‌خورد). ساختار وجودی آینده - برون‌خویشی (Ekstatisch) - با اگریستانس دازاین (Ek-sistenz) مرتبط است. بنابراین، زمانمندی نخست از جانب آینده می‌زمانمند.

زمانمند سازی به معنای گذشته‌ای است که رو به آینده دارد، و از این رو می‌تواند حال را پدیدار سازد (ibid: 329). به تعبیر دیگر، حال حاضر (همجواری با دیگران) پرتاب‌شدگی دازاین در جهان و همزمان با آن، امکان برون‌خویشی از این جهان است. آینده عبارت است از «نحوه» (how) اصیل زمانمند بودن؛ یعنی آن نحوه‌ای از وجود که دازاین در آن و بیرون از آن، زمان را به خویش می‌بخشد. (Heidegger, 1992: 13-14)

تقدم آینده در نظر هایدگر دلیل دیگری نیز دارد و آن "به سوی مرگ بودن" (Sein zum Tode) دازاین است. به سوی مرگ بودن به معنای تناهی یا کرانمندی آینده است. کرانمندی آینده زمانمند شدن زمان را ممکن می‌کند. زیرا با در نظر گرفتن مرگ

به مثابه امکان عدم امکان (امکانی که دازاین را از امکان‌های دیگر محروم می‌کند)، هر سه برون‌خویشی دازاین وحدت می‌یابند. هایدگر برای رساندن این معنا از اصطلاح "آینده<sup>۵</sup> بوده حاضر ساز" (Gewesend-gegenwärtigende Zukunft) استفاده می‌کند (Heidegger, 1977: 326).

همانطور که گفتیم زمان به معنای رایج، توالی اکنون‌هاست. در این توالی اولاً هر اکنون بعد از اکنون قبلی می‌آید و ثانیاً این اکنون‌ها یکسان هستند. لذا هایدگر معتقد است که زمان به معنای سنتی بی‌آغاز و بی‌پایان است. به تعبیر او «زمان همگانی در هر دو جهت بی‌پایان است» (ibid: 424). اما زمانمندی اصیل کرانمند است نه بی‌انتها. دلیل این امر "به سوی مرگ بودن" دازاین است.<sup>۱۶</sup>

۷. زمان اصیل نه ابژکتیو است و نه سوپژکتیو؛ زمان به معنای سنتی، ابژکتیو است. در مقابل، فیلسوفانی همچون ارسطو، کانت، هگل و برگسن نسبتی میان زمان از یک سو و نفس، فهم، روح و آگاهی زیسته از سوی دیگر برقرار کرده‌اند. برگسن با ابژه ساختن زمان توسط هوش یا آگاهی مخالفت ورزید و این تلاشی بود برای رهایی از سنت فلسفی. اما مفاهیمی مثل حیات، شخص و آگاهی در فلسفه او بدون بررسی وجودشناسانه به کار رفته‌اند.<sup>۱۷</sup> به اعتقاد هایدگر «زمان چیزی نیست که بیرون در جایی همچون چارچوبی برای حوادث جهانی باشد. زمان حتی درون آگاهی هم نیست» (Heidegger, 1985: 319-20). زمانمندی اصیل در نظر هایدگر اساساً ورای دوگانه عینی-ذهنی است. زیرا در هر دو صورت، زمان از پیش موجود فرض می‌شود و حضوری پیش‌دستی دارد. در فرآیند زمانمندی تفکیک میان درون و بیرون یا سوژه و ابژه زائل می‌شود. هایدگر تاکید می‌کند که زمان اصلاً موجود نیست چه به معنای عینی و چه به معنای ذهنی.

## ۶. نتیجه‌گیری

برخی از نقدهای هایدگر به مفهوم دیرند از سوی مفسران برگسن مورد خدشه قرار گرفته‌اند. برای مثال، این اتهام هایدگر مبنی بر اینکه برگسن درک درستی از معنای زمان نزد ارسطو ندارد مورد پذیرش بسیاری نیست. به خصوص که مباحث برگسن متوجه فلسفه کانت است نه ارسطو. مسئله اصلی برگسن مسئله اراده آزاد است و او با نقد زمان کانتی تلاش می‌کند نشان دهد که چرا بحث اراده آزاد و جبر همچنان در فلسفه به صورت معضلی حل نشده باقی مانده است. مسئله اراده آزاد فقط با ورود مفهوم دیرند

جایگاه واقعی خود را در فلسفه می‌یابد. هایدگر به پیوند این دو موضوع- زمان و اراده آزاد- در برگسن توجه نمی‌کند، شاید از آنرو که این پیوند را انتولوژیک نمی‌دانست. اگر برگسن به لحاظ انتولوژیک مسئله را واکاوی می‌کرد باید به جای واژه اراده آزاد از اصطلاح آزادی بهره می‌برد. این فقط یک ایراد لفظی نیست زیرا برگسن دقیقاً وارد دعوای قائلین به اراده آزاد و دترمینیست‌ها نیز شده است. تمایز بنیادین میان هایدگر و برگسن از این غفلت در خصوص وجودشناسی ناشی می‌شود. هایدگر معتقد است که برگسن نه تنها نتوانست به فهم زمانمندی آغازین راه یابد بلکه حقیقت مفهوم روزمره زمان را هم درک نکرد: حتی زمان روزمره نیز نحوه خاصی از زمان است و نه باز نمود مکان. البته به نظر هایدگر تمایز میان زمان و مکان باید حفظ شود به این معنا که هیچکدام از آنها به دیگری تقلیل‌پذیر نیست. اما نباید این تمایز به نحو انتیک تصور شود چرا که مکان ریشه در زمان دارد و زمان به لحاظ انتولوژیک مقدم بر آن است: زمان افقی برای فهم هر نحوه‌ای از وجود، حتی وجود مکان است. به تعبیر هایدگر می‌توان اصطلاحاً گفت که زمان مکان نیست بلکه مکان زمان است.

ناآشنایی برگسن با شیوه پدیدارشناسی - به معنای هایدگری - سبب شده تا او زمان روزمره را زمان غیرحقیقی بنامد. در حالیکه بر اساس شیوه پدیدارشناسانه حتی زمان روزمره نیز معنایی حقیقی از زمان است. زمان- اکنون یا همان معنای سنتی زمان، توالی اکنون‌هاست که حوادث در آن رخ می‌دهد. این زمان توهم نیست بلکه تفسیری طبیعی از زمانمندی اصیل است. حتی دیرند برگسن (به تعبیر هایدگر زمان-جهان) نیز لایه‌ای از زمانمندی اصیل است. تجربه هرروزه دازاین به چنین زمانی (زمان-جهان) نزدیک‌تر است تا به زمان طبیعی (سنتی). زمانی که در تجربه حقیقی آشکار می‌گردد، امری متصل و مدت‌دار است. اما این دوام و اتصال، به دلیل استفاده نابجای برگسن از مفهوم توالی، در اندیشه او به درستی تبیین نمی‌شود.

هایدگر نشان می‌دهد که فهم برگسن از رابطه زمان و مکان ناشی از بی‌توجهی او به ساختار وجودی دازاین یعنی "با دیگران بودن" است. دازاین سوژه منزوی نیست بلکه جهانش را با دیگران سهیم می‌شود. به همین دلیل، فهم شایع از زمان، باز نمود مکانی زمان نیست بلکه باز نمود همگانی زمانمندی اصیل است. اگرچه هر کسی از اکنون خود سخن می‌گوید اما اکنون، اکنون همه کس است و مختص به هیچ کس نیست.

## پی نوشتها

- ۱ اگرچه در آثاری همچون "ماده و یاد" (Matter and Memory) و "تحول خلاق" (Creative Evolution) با نگرشی دقیق تر و تحلیلی عمیق تر از برگسن مواجه خواهیم شد، اما نمی توان گفت که نظر او در آثار بعدی متفاوت از اثر پیشین اوست. برگسن در آثار بعدی تنها نقایص نظریه اش را با نگرستن به این مسئله از زوایای دیگر ترمیم می کند.
- ۲ روشن است که برای شمارش اشیاء چاره ای نیست که اشیاء را صرفاً به نقاطی یکسان بدل کنیم و به کیفیت آنها توجه نکنیم. برای مثال برای شمارش ۵ سیب، ما ابتدا سیب ها را بدون هیچ ویژگی خاصی و بصورت نقاطی در کنار یکدیگر در نظر می گیریم و آنها را صرفاً به عنوان واحدهایی به هم می افزائیم. با این کار نهایتاً چیزی جز عدد انتزاعی باقی نمی ماند. در واقع آنچه محاسبه می کنیم نه سیبها که واحدها هستند. به همین دلیل است که اگر ذهن حدت و تیزی در محاسبات ریاضی پیدا کند می تواند بدون متعلق های حسی، عدد را دریابد و کثرت را به نحو انتزاعی متوجه شود. این تفکر و امدار تفکر افلاطونی است. در تمثیل خط افلاطون (افلاطون، جمهوری، کتاب ششم، ۵۱۰) تصریح می کند که ریاضیات بالاتر از محسوسات قرار دارد و کسی که بتواند خود را از محسوسات رهایی بخشد و فقط به یاری ایده ها و مفهوم های مجرد در راه پژوهش بگذارد به عالم معقولات که بالاترین عالم است وارد شده است.
- ۳ البته برگسن معتقد است که نفوذناپذیری نه ویژگی ماده بلکه خاصیت عدد است لذا وقتی ما حالات آگاهی را می شماریم آن ها را هم نفوذناپذیر در نظر می گیریم (ibid:88).
- ۴ «پژوهش برگسن ارزشمند است زیرا که از تلاشی فلسفی برای فراتر رفتن از مفهوم سستی زمان خبر می دهد» (Heidegger, 1982: 232)
- ۵ البته بر اساس گفته صریح هایدگر مسئله او نه وجود و نه زمان بلکه "و" بین وجود و زمان است که اغلب در مطالعه آثار او نادیده گرفته می شود (Heidegger, 2002: 81).
- ۶ «رساله ارسطو در باب زمان نخستین تفسیر مفصل درباره این پدیدار است که به ما رسیده است و همه تفسیرهای بعدی از زمان را معین کرده و حتی شامل تفسیر برگسن نیز می شود.» (Heidegger, 1977: 25)
- ۷ به این معنی که انسان یا موجود باهوش عامل ضرورت بخش است و نه صرفاً کسی که تحت ضرورتها عمل کند.

8 Cf. Time and Free Will, pp. 93-96

9 Cf. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Paul Guyer & Allen. W. Wood (tr, and ed.), Cambridge University press, 1998: On The Schematism of The Pure Concepts of The Understanding: A137-B176/ Analogies of Experience: A177-B218

۱۰ بعضی از مفسران برگسن در واکنش به این سخن هایدگر مدعی شده‌اند که برگسن در کتاب "مفهوم ارسطویی مکان" خواننده را به کتاب چهارم فیزیک (۱-۹) ارجاع می‌دهد که ارسطو در آن نظریه‌اش درباره مکان را بسط می‌دهد. اما در کتاب "زمان و اراده آزاد" برگسن به بحث زمان در بخش‌های ۱۰-۱۴ کتاب فیزیک می‌پردازد (Massey, 2015: 50).

۱۱ برخی از مفسرین معتقدند که این تعریف ارسطویی نوعی همانگویی (توتولوژی) است زیرا اصطلاحات "قبل" و "بعد" خود دارای معنای زمانی‌اند. و گفتن اینکه زمان قبل و بعد است مثل این است که بگوییم؛ "زمان زمان است" (ارجاع). اما هایدگر معتقد است که این توتولوژی ظاهری ما را به فهم عمیق تری از ارسطو راهبری می‌نماید. زیرا زمان اول زمان به مفهوم شایع اشاره دارد و زمان دوم ("قبل" و "بعد") به ساختار برونخویشانه "اکنون". این ساختار برونخویشانه ویژگی زمانندی اصیل است (Heidegger, 1982: 241). بدین ترتیب هایدگر سعی می‌کند تفسیری وجودشناسانه از ارسطو عرضه دارد.

۱۲ برای مثال نک: (Restrepo, J.A.F., 2015) و (Massey, Heath., 2015)

۱۳

اخیراً برگسن تلاش کرده است تا مفهوم زمان را به نحو اصیل‌تری بفهمد. او نسبت به فلاسفه پیشین این مسئله را روشن تر کرده است که زمان درآمیخته با آگاهی است. اما یک چیز اساسی در برگسن حل نشده باقی می‌ماند بدون اینکه حتی به مسئله بدل شود. تفسیر او درباره زمان بر مفهوم سنتی خودآگاهی یعنی جوهر اندیشنده دکارت مبتنی است. او به مسئله متافیزیکی بنیادین یعنی رابطه آغازین بین دازاین و زمانندی نپرداخت و حتی مسئله وجود را نیز طرح نکرد که مقدمه مسائل دیگرند. (Heidegger, 1977: 149/189)

۱۴ واژه اوسیا صرفاً یک اصطلاح فلسفی نیست بلکه در زبان روزمره یونانیان جایگاه قابل ملاحظه‌ای دارد. اوسیا در آثار نویسندگان یونانی، بر ملک و مال و بطور کلی آنچه در تملک کسی است و شخص بر آن نظارت و کنترل دارد اطلاق می‌شود.

۱۵ هایدگر معتقد است که نظریه انیشتن درباره نسبیت اساساً متفاوت از فیزیک ارسطو نیست زیرا برای هر دو زمان چیزی است «که در چارچوب آن حوادث رخ می‌دهند». (Heidegger, 1992: 4).

۱۶ کسانی مثل کاسیرر معتقدند که برگسن با بکارگیری مفهوم جهش حیاتی (elan vital) به معنای مورد نظر هایدگر از آینده اشاره کرده است (Cassirer, 1996: 209). از نظر برگسن کارکردهای مکانیکی قادر نیستند فهم درستی از مقوله حیات ارائه کنند. او معتقد بود که "جهش حیاتی" قادر است وجود اشکال تازه‌ای از حیات و تکامل را تبیین کند. هایدگر معتقد است برگسن با مفهوم جهش حیاتی (elan vital) به پدیدار برونخویشی نزدیک شده است، اما از آنجا که آینده را به نحو وجودشناسانه نمی‌بیند نه اشاره‌ای به مرگ آگاهی می‌کند و نه آن را



دیرند و زمانمندی اصیل ۱۶۳

با ساختار برونخویشی زمان پیوند می‌دهد. جهش حیاتی نهایتاً خصیصه‌ای انتیک دارد (Heidegger, 1984: 207/268).

۱۷ به عقیده هایدگر برگسن صرفاً تمایزی بین دو نوع آگاهی قائل شد که یکی زمان را مکان و دیگری دیرند یا دوام می‌فهمد اما پیرامون این دوگانگی سخنی نگفت: برگسن نه چیزی دربارهٔ واقعیتی که به صورت دوگانه درک می‌شود می‌گوید و نه چیزی دربارهٔ طبیعت اتولوژیک حیات آگاهی که در دیرند شهود می‌گردد. (Heidegger, 2010: 222)

## کتابنامه

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲). *مسائل اساسی پدیدارشناسی، ضیاء شهابی (مترجم)*، انتشارات مینوی خرد.  
هایدگر، مارتین. (۱۳۸۳). *مفهوم زمان و چند اثر دیگر، علی عبداللهمی (مترجم)*، نشر مرکز.  
هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). *هستی و زمان، سیاوش جمادی (مترجم)*، نشر ققنوس.

- Alweiss, Lilian. (2002). *Heidegger and "The Concept of Time"*, in: *History of The Human Sciences*, Vol. 15, No.3, pp.117-132, Sage Publications.
- Aristotle, (1984). *Physics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1, Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press.
- Bergson, Henri. (1944). *Creative Evolution*, Arthur Mitchell (trans.). Random House, Inc. New York.
- Bergson, Henri. (1991). *Matter and Memory*, Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer (trans.). Zone -Books, New York.
- Bergson, Henri. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Date of Consciousness*, F.L. Pogson, M.A. (trans.). Dover Publications, Inc. Mineola, New York.
- Cassirer, E. (1996). *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume 4: *The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, Martin. (1985). *History of the Concept of Time: Prolegomena*, Theodore Kisiel (trans.). Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (2010). *Logic: The Question of Truth*, Thomas Sheehan (trans.). Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1977). *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am main.
- Heidegger, Martin. (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*, Albert Hofstadter (trans. with intr.) Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1992). *The Concept of Time*, W. McNeill (trans.). Basil Blackwell, Oxford.
- Heidegger, Martin. (2002). *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, Ted Sadler (trans.). Continuum, New York.

- Heidegger, Martin. (1984). *The Metaphysical Foundations of Logic*, Michael Heim (trans.). Indiana University Press.
- Massey, Heath. (2015). *The Origin of Time (Heidegger and Bergson)*, State University of New York Press.
- Restrepo, J.A.F. (2015). Duree and Temporality: A Defense of Bergson's Conception of Time, *Discusiones Filosóficas*, ISSN 0124-6127, 12/2015, Volume 16, Issue 27, pp. 49 – 61.

