

## نسبت انسان و جهان در اندیشه هایدگر

عبدالله نیکسیرت\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۳۰

DOI: 10.22096/ek.2020.78763.1064

### چکیده

یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اگزیستانسیالیست نامدار آلمانی در سده بیستم «مارتین هایدگر» است. بنیادی‌ترین پرسش از نگاه هایدگر، پرسش از «هستی» است که متأسفانه همواره به دلیل توجه بیش از حد به هستندگان به جای هستی، مورد غفلت قرار گرفته است؛ ولی این پرسش تنها از راه بررسی و شناخت تنها پرسشگر هستی، یعنی «دازاین» انجام‌شدنی است. منظور از دازاین، وجود انضمامی یا «در جهان بودن» است؛ ولی مراد از «جهان» نیز، عالم اشیای فیزیکی یا جهان پیرامون ما نیست، بلکه مراد از آن، دل‌مشغولی‌ها و دل‌بستگی‌های ما است که برخلاف پندار رایج، نه تنها تقابلی با انسان ندارند، بلکه ذاتاً آن روی سکه وجود آدمی و در نتیجه از وجود وی جداناپذیر هستند.

واژگان کلیدی: هایدگر؛ جهان؛ انسان؛ وجود / هستی.

## مقدمه

انگیزه ما از این نوشتار، تنها نگاهی بسیار کوتاه به دیدگاه هایدگر درباره «هستی» است. هایدگر پژوهش درباره «هستی / جهان» را تنها از راه بررسی و شناخت تنها پژوهشگر هستی، یعنی دازاین (Dasein) شدنی می‌داند. در نتیجه، به بررسی و شناخت دازاین نیز می‌پردازیم.

از نظر هایدگر، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین پرسش در عالم فلسفه، «پرسش از هستی» است که متأسفانه در تاریخ ۲۵۰۰ ساله فلسفه - یعنی از افلاطون تا نیچه - مورد غفلت قرار گرفته است؛ چراکه همه فلاسفه اعم از فلاسفه گذشته و مدرن، به استثنای فلاسفه یونان باستان، به جای پرداختن به اصل هستی، به هستندگان توجه کرده‌اند که رهاورد این نگاه غیرواقع‌بینانه، ناکامی و نیست‌انگاری بشر بوده است.

بنابراین، اهتمام فلسفه هایدگر به پرسش از معنای هستی است و هستی نیز - به‌رغم تصورات سنتی و مرسوم - مفهومی عام یا خاص یا مفهومی که معرف يك جنس عالیه باشد، نیست. در نظر هایدگر، طلب هستی از هستی خود پرسشگر یا دازاین انسانی آغاز می‌شود و به آشکار کردن ساختار وجود او می‌انجامد. هایدگر وجود را به «دازاین» یا موجود بشری محدود می‌کند. همچنین واژه وجود برگرفته از واژه «Ex-Sists» به معنای انسان «برون می‌جهد یا می‌ایستد» است و در اصطلاح، باشنده‌ای است به روی خویش و گشوده به روی جهاننش که تا حدی نسبت به هر دوی این‌ها مسئولیت دارد و می‌تواند تا اندازه‌ای آن‌ها را شکل دهد. البته دازاین هیچ‌گاه در هستی‌اش کامل نیست و وجود داشتنش همیشه در راه بودن است. به همین جهت نیز ما هرگز نمی‌توانیم توصیفی تمام و کمال از انسان ارائه دهیم.<sup>۱</sup>

هایدگر بر این باور است که نه تعریف سنتی به‌جامانده از ارسطو که انسان را «حیوان ناطق» می‌پنداشت، کافی و رسا است و نه تعریف نو انسان به‌عنوان «فاعل شناسنا» که گرفته شده از فلسفه جدید به پیشوایی دکارت و بیروان وی بوده، بسنده و نزدیک به مقصود است. از نظر وی، اگر بخواهیم يك وجه ممیزه و ویژگی برای انسان معرفی کنیم، آن ویژگی عبارت است از:

نسبت انسان و جهان در اندیشه هایدگر / نیکسیرت ۱۴۳

«بودن - در - جهان» یا «کون فی العالم». البته این «در - جهان بودن» به معنای اِشغال جا به وسیله انسان نیست - اگرچه با آن هم منافاتی ندارد - بلکه به معنای این است که انسان عین عالم است و «در» به معنای «در» مقولی، همچون هنگامی که می‌گوییم خودکار در جیب است، نیست.

از نظر هایدگر، بحران نوین دو وجه دارد: الف. بی‌خانمانی انسان که راه‌هایی از آن عدم انفکاک انسان از جهان است؛ ب. نیست‌انگاری که چاره‌ی نجات از آن‌ها در تبیین جهان یا هستی نهفته است. از نظر وی، دکارت با تمایز انسان از جهان، به عنوان دو جوهر ذاتاً متمایز و جدا از هم تصویری از «انسان بجهان» ارائه داده است. درحالی‌که انسان ذاتاً جهانمند است و فرض انسان بی‌جهان دشوار است؛ ولی راه نجات با پرسش از هستی که بحران در غفلت تاریخی از آن ریشه دارد، آغاز می‌شود و با تحلیل هستی پرسشگر - که راه تقرب به راز هستی است - و رابطه ذاتی انسان و جهان پدیدار می‌شود؛ بنابراین انسان «در جهان بودن» است و جهان‌مندی فصل انسان از دیگر هستی‌منداها است.<sup>۱</sup>

ولی درباره روش هایدگر برای کنکاش در معنا و حقیقت هستی، می‌بایست گفت که وی روش «پدیدارشناسی» را از هوسرل دریافت کرد و آن را بهترین روش برای کشف هستی و وجود تشخیص داد؛ البته با این تفاوت که هوسرل روش پدیدارشناسی را برای تحلیل ذوات ماهیات به کار برد، ولی هایدگر آن را برای پژوهش در معنای وجود به کار می‌برد؛ یعنی يك روش واحد را برای دو غایت و مقصود متفاوت به کار می‌برند. وانگهی ارزشمندی پدیدارشناسی برای وی این بود که ادعای «وجود علم بی‌طرف» را در تقابل با دانایی اگزیستانسیال (هرمنوتیک واقع بودگی) قرار می‌داد.<sup>۲</sup>

از دیدگاه هایدگر، پدیدارشناسی روشی است که به وسیله آن اجازه می‌دهیم آنچه خود را آشکار می‌کند، همان‌گونه که هست آشکار شود و آنچه در جوهر زمان آشکار شده، انسان به عنوان دازاین است.<sup>۳</sup> از این رو، در فلسفه وجودی هایدگر برخلاف پدیدارشناسی هوسرل که وجود را

۱. نک: خاتمی، ۱۳۸۴: ۱۵-۱۶.

۲. نک: احمدی، ۱۳۸۲: ۱۴۵-۱۸۷.

۳. نک: کوکلمانس، ۱۳۸۲: ۱۱۰.

«بین‌الهلین» قرار می‌دهد، برای وصول به معنای وجود، نخست به تحلیل انضمامی وجود آدمی که آن را «وجود حضوری» (دازاین) و کیفیت و نسبت و نحوه وجود آن یا «کون فی العالم» می‌داند، می‌پردازد.<sup>۱</sup>

## عالم

مراد از عالم در نظر هایدگر، عالم اشیای فیزیکی یا جهان پیرامون و گرداگرد ما نیست؛ بلکه عالم (جهان) در نظر وی به معنای خاصی به کاررفته است. هایدگر به شدت با تقابل عالم و آدم که از زمان افلاطون تا نیچه رواج داشته مخالفت می‌ورزید و باورمند بود که عالم و آدم نه دو جوهر ذاتاً متمایز از هم بلکه دو روی یک سکه‌اند و در نتیجه از هم تفکیک‌ناپذیرند.

از نظر هایدگر، جهان آن‌گونه که من آن را می‌یابم سازنده وجود من است و نه جایگاهی صرف که وجود من در آن جای گرفته است و جدا کردن این‌ها از یکدیگر ممکن نیست.<sup>۲</sup> بر این اساس، خارج یا محیط‌زیست ما چشم‌اندازهایی است که برای عمل قاصدانه و معنی‌دار و مفید ما، قابل دسترسی باشد و علم و عمل پیوندی جدایی‌ناپذیر دارند و مفهوم یک وسیله یا ابزار، در دسترس بودن آن است که از نظر معرفت‌شناختی، مقدم بر مفهوم عینی‌شده یک چیز است<sup>۳</sup>؛ به بیان دیگر جهان دل‌مشغولی‌ها و دل‌بستگی‌های من است و نه اشیایی که به گونه‌ای بی‌میانجی حاضرند.<sup>۴</sup>

هایدگر برای تفسیر بهتر مفهوم جهان، نمونه «کوه» را به کار می‌برد و می‌گوید که به هنگام رویارویی با کوه دو شیوه اندیشیدن وجود دارد: یکی اینکه، کوه را فقط چیزی بدانیم که در حول و حوش ما قرار می‌گیرد و در جهان به آن برخورده‌ایم. در این تعبیر، کوه حی و حاضر در برابر ما ایستاده و به‌طور کامل به جهان ما نیامده است؛ بلکه به اصطلاح صرفاً هستی «تودستی» یا «حاضر در دست» (Present-at-Hand) است. شیوه دوم اندیشیدن این است که به کوه با توجه به اهتمام‌های عملی‌مان بیندیشیم. برای نمونه، به عنوان معدن، محل دیده‌بانی، منطقه

۱. نک: فولکیه، ۱۳۷۶: ۳۱۵.

۲. نک: بلکهایم، ۱۳۶۸: ۱۳۶.

۳. نک: خرمشاهی، ۱۳۶۱: ۱۴۲.

۴. نک: بلکهایم، ۱۳۶۸: ۱۳۷.

ورزشی و ده‌ها مورد دیگر. در این حالت کوه «دم دست» یا «آماده در دست» (Ready-to-Hand) است و در گستره اهتمام عملی ما به یک از ابزارهای پیرامون ما تبدیل شده است. با توجه به نمونه «کوه»، جهان نیز به فراخور اهتمام‌های عملی دازاین تعریف می‌شود و هر چیزی در این جهان به منزله ابزاری برای پیشبرد و ارضای اهتمام‌های دازاین به کار می‌رود. هر ابزاری نیز وظیفه‌ای ویژه را عهده‌دار است که در چهارچوب زمینه‌ای از وظایف معنا می‌یابد. به این ترتیب، هایدگر جهان را نظام ابزاری گسترده‌ای می‌شمارد که دازاین اهتمام‌های عملی خویش را به هم بسته و به وجود آورده و به فراخور این اهتمام اهمیت یا معنا (Significance) می‌یابد؛ چون آن‌ها به جهان انسان درمی‌آیند. به همین روال، «مکان» و «زمان» نیز به فراخور اهتمام‌های عملی ما نظم و ترتیب می‌یابند و برای نمونه می‌گوییم: زمان شروع کار و مکان نیز به هنگام نقل مکان که نمی‌توانیم هر چیزی را در جای خودش بیابیم، برای ما معنا و مفهوم می‌یابد؛ بنابراین مراد هایدگر از جهان هر روزی نیز، جهان وظایف مبتنی بر عادت‌ها و متدهای رایج و مرسوم نیست.<sup>۱</sup>

بنابراین، از نظر هایدگر عالم چیزی است که با آن و به فراخور آن دازاین درمی‌یابد که با چه موجودی و چگونه می‌تواند روبرو شود و نسبت داشته باشد.<sup>۲</sup>

هایدگر حقیقت وجود (آلتیا) را به پیروی از یونان باستان به ظهور، گشودگی یا انکشاف ترجمه می‌کند و باورمند است هر سروکار داشتنی با وجود، تنها هنگامی امکان‌پذیر است که موجود از خفا یا پوشیدگی برون آید و آشکار گردد؛ بنابراین ظهور یا گشودگی وصف بنیادین موجود است، نه اینکه صفت افزونی برای آن باشد؛ به عنوان نمونه ارسطو چیز آشکار و موجود را یکی می‌داند و می‌گوید: موجود به معنای آنچه حاضر است، ثابت و استمرار دارد.<sup>۳</sup>

عالم در نظر هایدگر و هگل، عالم کیفی است نه عالم فیزیکی دکارتی. همچنان هایدگر نه تنها همچون ملاصدرا باورمند به تقسیم عالم به عالم ناسوت و ملکوت نیست، بلکه اصلاً به عالم ماوراءالطبیعه باور ندارد و می‌گوید که هر چه هست، همین عالم ناسوت است و بس. از نظر

۱. نک: مک‌کواری، ۱۳۶۷: ۵۹.

۲. نک: کولمانس، ۱۳۸۲: ۱۱۳.

۳. نک: بومل، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۲.

وی، معنای عالم پیش از سقراط بر عالم کیفی که بیانگر حیات و زندگی بود، دلالت می‌کرد؛ ولی بعدها به عالم کمی کاهش یافته است. در عالم هایدگر، نسبت‌ها ارزش دارند نه رویدادها و اشیا و عالم گردآوری از اشیا نیست؛ بلکه به معنای نسبت میان من و چیزهایی است که برای من حضور دارند. به‌طور گزیده، عالم یعنی شبکه حضور من، شبکه حضور من که همانند گفتمان فوکو (Discourse) بیانگر روابط دانایی و توانایی است، نه اینکه دال بر گفتگو و دیالوگ صرف باشد. موجودات عالم نیز بر پایه دیدگاه هایدگر دو دسته‌اند: الف. فرادستی که من با آن‌ها نسبت ندارم؛ ب. تو دستی که من با آن‌ها نسبت دارم و برای من نقش یک ابزار و وسیله را بازی می‌کنند؛ همانند یک چکش که برای کوبیدن میخ به کار می‌رود. بنابراین، ابزار چیزی است که به عالم کیفی من قوام می‌دهد و ابزار در عالم ما حضور پیدا می‌کنند و در واقع، ما به اشیا قوام می‌دهیم؛ زیرا تنها انسان وجود دارد و دیگر اشیا وجود ندارند. بنابراین، عالم یا جهان به معنای محیط اطراف یا کل موجودات نیست؛ بلکه شاید جهان شخصی ما همچون جهان سیاست، جهان ورزش و ... به‌طور کلی آن چیزی باشد که انسان در آن غوطه‌ور است.<sup>۱</sup>

## دازاین

«Dasein» برگرفته از دو واژه «da» به معنای آنجا (There) و گاهی نیز به معنای اینجا، یا آن موقع و این موقع و «Sein» به معنای مصدری «بودن» و هستن و معنای اسمی «وجود» که روی‌هم‌رفته به معنای «آنجا هستن» یا «هستی آنجا» است؛ ولی در اصطلاح هایدگر، دازاین به معنای شیوه هستی‌ای است که انسان آن را برگزیده یا هستی‌ای است که این شیوه را برگزیده است. دازاین در میان گذشتگان همانند کانت، هگل و نیچه دربرگیرنده هر ممکنی می‌شد؛ ولی در نزد هایدگر، ویژه انسان است.<sup>۲</sup>

شایان ذکر است که مراد یاسپرس از دازاین وجود تجربی و معین است؛ ولی هایدگر آن را به انسان اختصاص داده و به حالت وجودی انسان، یعنی «تقرر و قیام ظهوری» (Existenz) یا

۱. نک: خاتمی، ۱۳۸۴: ۵۱.

۲. نک: احمدی، ۱۳۸۲: ۲۵۲.

داشتن، دازاین می‌گوید. به بیان دیگر، «اگرستانس» شیوه ظهور ذات آدمی در نسبت با وجود است.<sup>۱</sup> البته دازاین در نظر یاسپرس در مکان و زمان واقع شده و به عنوان فردی معین و جزئی و یک عین است که فقط میل و نفرت برای وی مطرح است. درحالی‌که یاسپرس فقط بالاترین مرتبه را هستی (Existenz) می‌نامد.<sup>۲</sup> اصطلاح دازاین بیانگر این است که آدمی برخلاف دیگر موجودات نه فقط هست که با خویش و با هم‌قطاران‌ش و با دیگر موجودات نسبتی دارد و نسبت به آن‌ها دارای وضع، حالت یا نگرش است و می‌تواند این نسبت با خویش و با دیگر موجودات را نیز بسط و گسترش دهد. دازاین تنها وصف وجود دازاین است و نه ماهیت آن؛ زیرا ماهیت دازاین با بیان نوعی چیستی برای افرادش قابل تعریف نیست و ماهیت دازاین در حقیقت وجود او نهفته است.<sup>۳</sup> دازاین نه شیئی است در میان اشیاء و نه ذهنی است بدون جهان، بلکه عبارت است از عالم خودش.<sup>۴</sup> همچنین مراد از دازاین، دازاین فردی نیست؛ بلکه دازاین جمعی است که عبارت است از: مجموعه امکاناتی که برای من حضور دارد؛ برای نمونه در ایران امکانات فرهنگی... وجود دارد که برای کسی که در ایران زندگی نکرده این امکانات وجود ندارند، بلکه امکانات دیگری در دسترس او است.

از نظر هایدگر، وجود دازاین امکان‌ها و گشایش به آینده خویش است و دارای گوهر معین و قطعی نیست؛ بلکه خود را می‌سازد و وجود خودش را برای خودش روشن می‌کند و همیشگی هستی خود را طرح می‌ریزد و در نتیجه هستی دارد. شیوه‌های زندگی دازاین برخلاف دیگر موجودات همراه با گزینش و انتخاب‌گری است و دائماً دست به انتخاب‌گری می‌زند. همگی هستندگان در محاصره‌ی دیگر هستندگان و در شرایطی پرتاب شده‌اند؛ ولی تنها دازاین به این پرتاب‌شدگی خویش واقف است. رابطه دازاین با دیگر هستندگان بر فهم استوار است و از زندگی، حرکت و هستی‌اش فهم دارد. همچنین توانایی درگیر شدن با پُرسمان‌هایی را دارد که در گستره هستی‌شناسی بنیادین جای دارد.

۱. نک: مدد پور، ۱۳۷۴: ۲-۲۱.

۲. نک: نصری، ۱۳۸۲: ۳۴۳.

۳. نک: بیمل، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۳.

۴. نک: دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۴۶.

هایدگر همچون کرکگور و برخلاف افلاطون می‌گفت که ما نباید تماشاگر بی‌طرف و بی‌تفاوت و جزءنگر باشیم؛ بلکه باید متعهد، فعال و درگیر باشیم و باورمند بود که نخستین گشایش ما به واقعیت از راه کنش‌های کنونی‌اش به آینده‌ی خویش معنا می‌دهد و زمان افق هرگونه فهم و تأویل از هستی است و هستی را تنها می‌توان در رویکرد زمان شناخت. به تعبیر کرکگور، خویشتن ابداع می‌شود و چیزی از پیش داده شده، معین و دارای گوهر نیست.<sup>۱</sup>

از جمله ویژگی‌های مهم دازاین «در جهان هستن» و «جهان بودگی» است. هایدگر از کرکگور نقل می‌کند که مشکل فلسفه این است که از پُرسمان‌های آدم دور مانده و به همین دلیل در دام متافیزیک گرفتار است. وی برخلاف انسان‌شناسان و امثال دکارت و هوسرل که می‌پرسند: انسان چیست؟ می‌پرسد: انسان چه کسی می‌تواند باشد؟ و باورمند است تحلیل بنیادین دازاین یعنی پرسش از چیستی «نوع هستی آن هستنده‌ای که در آن جهان» ساخته می‌شود؟

هایدگر می‌گوید: تفاوت انسان با دیگر هستندگان و حیوانات نه به نطق باطن یا ظاهر، بلکه به این دلیل است که انسان یگانه هستنده‌ای است که به هستی هستندگان می‌اندیشد؛ ولی ارسطو هستی نهائی را «گوهر/جوهر»، در قرون وسطا آن را «خدا» و در دوران مدرن نیز به پیروی از دکارت «سوژه» (انسان شناسا، دانا و آگاه) دانسته‌اند. درحالی‌که گوهر دازاین «بودن - در - جهان» (کون فی‌العالم) است و به همین جهت نیز دازاین متوجه و مراقب هستی خود یا «تیماردار» هستی خود است؛ به بیان دیگر دازاین هستنده‌ای در عالم است، ولی نه همانند یک کتاب در کتابخانه یا موش در قفسه، بلکه به گونه‌ای بنیادین در جهان به سر می‌برد و به‌طور پیاپی تأویل می‌کند، درگیر می‌شود و در چیزها و زمینه‌ی آن‌ها و موقعیت‌ها می‌زید. دازاین یک راه یا یک روال زیستن است.

به‌طور کوتاه می‌توان گفت که برخی از منش‌های مهم دازاین عبارت است از: پرسش از هستی و دارا بودن پیش‌فهمی از هستی، نداشتن گوهر معین، همیشه در راه بودن و تبدیل به دیگری یا موجود تازه‌ای شدن، هستنده‌ای که «می‌تواند باشد» نه اینکه اکنون به نظر می‌آید، داشتن ویژگی اگزستانسیال و زندگی در موقعیت‌ها، هستنده‌ای که می‌تواند تصمیم بگیرد که باشد یا نباشد (ولی همانا خودکشی یک امر غیر اصیل است)، پرتاب‌شدگی، طرح‌اندازی، سقوط و تیمارداری



وجود خود، از جمله ویژگی‌های مهم دازاین هستند. البته دازاین در نظر هایدگر بیشتر به معنای راه هستن دازاین است و نه هستنده‌ای به نام انسان یا آگاهی یا خودآگاهی و...؛ ولی نتایجی که هایدگر از توجه دازاین به این کنش هستی‌شناسانه می‌گیرد عبارت است از:

۱. برخلاف هستی‌شناسی سنتی که به حال و اکنون توجه می‌کند، وی متوجه آینده است؛

۲. آن شکلی از هستی که دازاین می‌سازد فقط از آن خود اوست؛

۳. دازاین در کنش پیاپی و ناگسستگی - میان آنچه دازاین است و آنچه دازاین نیست - وجود دارد. البته این تفاوت ربطی به تفاوت میان سوژه و اُبژه ندارد؛ بلکه تفاوتی است که در موقعیت‌های هستی‌شناسانه می‌گنجد؛

۴. دازاین در کنش‌های پیاپی، مفهوم سنتی خودآگاهی را بی‌اعتبار می‌کند و خود را همواره و در هر حالتی در کنش‌های خویش بازمی‌یابد و هر نوع باخبری از خویشتن نه همیشگی و نه هم قطعی است.<sup>۱</sup>

دو منش دازاین به نام‌های «وجود» و «من بودگی» نمایانگر «مراقبت از هستی خود بودن» است. منظور از وجود داشتن این است که دازاین در میان هستندگان زندگی می‌کند و به مفهوم و معنای پرتاب‌شدگی و «به سوی - هستن» رفتن دازاین است. دازاین «از آن خویش» و از آن من شدن امکان‌ها است، توانمندی است و نمونه‌ای یا فردی از آن خود و از نوع خود نیست؛ بلکه هستنده‌ای است که امکان‌هایش را در جریان‌گزینش از میان آن‌ها از آن خود می‌کند.

هایدگر برخلاف دکارت، بر این باور است که دورترین کس برای ما، خود ماست و مفهوم دازاین در نظر وی بر مبنای انکار و کنار نهادن تفاوت سوژه از اُبژه است. وی با سوژه دکارتی مخالفت می‌کند و بر فعالیت‌های عملی انسان تأکید می‌کند؛ زیرا سوژه دکارتی، هستنده‌ای تجریدی و دور از واقعیت است. بنابراین، دازاین در زندگی واقعی و عملی است و یک سوژه به معنای دکارتی، کانتی و هوسرلی نیست؛ بلکه سوژه دکارتی تبدیل به یک امر اجتماعی شده است. هایدگر قبول ندارد که سوژه به جای دازاین و اُبژه به جای جهان قرار می‌گیرد و تفاوت این دو را نسبی می‌داند و می‌گوید: این‌ها می‌توانند به هم تبدیل شوند.

شایان ذکر است که در کتاب «هستی و زمان» دازاین برای خودش وجود و کم‌و بیش با انسان این همانی دارد، ولی در مرحله پس از کتاب «هستی و زمان» دازاین به معنای رابطه انسان با هستی و برای هسته است که به طور معمول از آن بی‌خبر است و به اصطلاح «شبان» یا مراقبت هستی است. البته هایدگر این انتقاد را نسبت به خودش که وی در دوره دگرگونی به دلیل توغل در هستی، انسان را از یاد برده، نادرست می‌داند؛ زیرا که پیش‌شرط اندیشیدن در مقاله هستی، ارائه تأویلی از دازاین (انسان) است. به عبارت دیگر، هستی یا آشکارگی هستی به انسان نیاز دارد و انسان تا آنجا که در آشکارگی هستی قرار دارد، انسان است.<sup>۱</sup>

شایان ذکر است که هایدگر در دوران دگرگونی، از برخی جنبه‌های هستی‌شناسی بنیادین در کتاب مشهور خود، یعنی «هستی و زمان» جدا شده است. به عنوان نمونه، تاریخ هستی به جای تاریخ بودگی دازاین مطرح شده و فهم از دازاین به عنوان هستنده‌ای که به جهان و چیزها معنا می‌دهد، کم‌رنگ شده است. همچنین به جای اصطلاح «معنای هستی»، «حقیقت هستی» را به کار برده که بیانگر برتری «هستی» بر «دازاین» است.

در دوران دگرگونی، انسان‌ها بیشتر پاسخ‌گویی دانسته می‌شوند که مخاطب هستی قرار می‌گیرند، در حالی که در کتاب «هستی و زمان» پرسشگرانی بوده‌اند که با تحلیل پرسش‌هایشان می‌توانستند راهی به فهم معنای هستی داشته باشند.<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، در کتاب «هستی و زمان»، اندیشیدن راهی برای فهم معنای هستی است؛ ولی در آثار دوران دگرگونی، اندیشیدن به سادگی راهی برای کشف و یافتن معنای هستی نیست، بلکه پاسخ یا پژواک هستی یا امر متناسب با رویداد از آن خودکننده هستی است که پیش‌تر روی داده است.<sup>۳</sup> از نظر هایدگر، «در جهان هستی» به معنای بودن در میان هستندگان است؛ زیرا زندگی دازاین در کنار دیگران است و فقط جایی که دازاین با امکان‌های زندگی اصیل روبرو می‌شود، تنها و دنباله‌رو و پیرو حکم همگان نمی‌شود؛ ولی این سخن به معنای آن نیست که دازاین اصیل برای

۱. نک: احمدی، ۱۳۸۲: ۲۶۷-۲۸۱.

۲. نک: احمدی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵.

۳. نک: احمدی، ۱۳۸۴: ۴۳.

نمونه، غارنشین، عارف و یا یک هنرمند رمانتیک است، بلکه دازاین افزون بر اینکه در جمع و با دیگران زندگی می‌کند همواره خودش را در برابر بقیه و با فاصله‌ای از آن‌ها ارزیابی می‌کند. وی باورمند است که فلاسفه گذشته به «هر روزگی دازاین» که می‌تواند راه گشای فهم هستی باشد توجه نکردند؛ ولی همانا هر روزگی توأم با خواها و ملامت‌ها و در تضاد با اصالت داشتن است و در برابر نیروی ویرانگر هر روزگی اندریاب «مصمم بودن» را قرار می‌دهد؛ برای نمونه چوپانی که هر روز در صحرا به سر می‌برد دیگر غروب زیبای خورشید را نمی‌بیند و جنگل‌بان دیگر جنگل را همچون نیروی مرموز نمی‌شناسد.

از نظر هایدگر، آن لحظه‌ای که دازاین من بودن خود را پاس می‌دارد، لحظه «بصیرت» است؛ زیرا پیروی و حل شدن در دیگری، چیزی «غیر اصیل» است و خانه راستین هر روزگی، خیابان است. در حالت هر روزگی به حالت آگزستانسیال خود آگاه نمی‌شویم و فراموشی هستی روی می‌دهد.<sup>۱</sup> بنابراین، راه نزدیکی با وجود، داشتن نسبت با وجود است و این نسبت با امکانات تاریخی و فرهنگی و در بستر این نسبت‌ها حضور و ظهور پیدا می‌کند. اصلاً عالم یعنی مجموعه نسبت‌ها و برخلاف نظر گذشتگان، «نسب» طریقت دارد نه موضوعیت؛ برای نمونه می‌گوییم: من چطور به این صندلی علم پیدا می‌کنم و نسبت‌ها به اشیاء قوام می‌دهند و یا اجازه می‌دهند تا وجود ظهور پیدا کند. نسب، بیانگر زبان، قدرت، آگاهی و معنا است. بر پایه این دیدگاه، هنگامی که من به این درخت نگاه می‌کنم با آن نسبت برقرار می‌کنم و اجازه می‌دهم که آن در عالم من ظهور پیدا کند. این نسبت است که دو طرف را می‌سازد و وجود رابط و طفیلی دارند؛ ولی برای هایدگر و فوکو نسبت‌ها همان عالم هستند و به اصطلاح این ما هستیم که به چیزی شیئیت می‌بخشیم نه اینکه شی‌ای باشد و ما با آن نسبت برقرار کرده‌ایم.

ولی درباره مفهوم «سقوط»، هایدگر می‌گوید: سقوط یعنی پرتاب شدن به امکانات فراوانی که من دارم و در درون این امکانات می‌توانم دست به انتخاب بزنم. این تعبیرها بیانگر «هرمنوتیک وجودی» هایدگر است که البته با «هرمنوتیک روشی» دیلتای تفاوت دارد. هایدگر بر این باور است که جوهر، هر امکانی که داشته باشد، حضور پیدا می‌کند و فهم را نیز به معنای تاریخمندی

می‌فهمد که از این نظر گادامر فرزند وی است. بنا به رأی ایشان، انسان با نظر کردن - و نه حی‌بن یقظان ابن‌سینا - امکاناتش به ظهور می‌رسد که این همان وجه مثبت «فرد منتشر» یا «داس من» (Das Man) است و در مقابل آن نیز وجه منفی فرد منتشر، به این معنا است که انتخاب‌های دیگری در انتخاب‌های ما تأثیر بگذارد.

برای هایدگر جبر نیز بی‌معنا است و ایشان دو اصطلاح را برای معنای «انتخاب» به کار می‌برد: الف. انتخاب فردی دازاین یا تقدیر (Fate)؛ ب. حوالت یا سرنوشت تاریخی و جمعی دازاین‌ها (Desting) که هر دوی این‌ها انتخابی است نه جبری. البته وی باورمند به تناهی و محدودیت امکانات برای هر فردی است و این تناهی و محدودیت امکانات به معنای محدود بودن امکانات و گستره‌گزینش بشر است، نه به معنای تناهی معرفتی بشر.

هایدگر حتی مرگ را نیز به معنای تناهی امکانات می‌داند، البته نه اینکه به آن معنای عرفانی دهد. معنای موردنظر وی اصلاً سنجش‌پذیر با مفهوم مرگ از دیدگاه امام‌علی و نیز امثال مولوی نیست. از نظر هایدگر، ما به تعداد انسان‌های روی زمین عالم داریم و به اصطلاح، عالم کیفی ما پرشمار است، برخلاف عالم کمی که واحد است و دستاورد حوالت تاریخی ما است، نه عالم کیفی ما که دستاورد گزینش خود ماست.

بنابراین، از نظر هایدگر ساختار وجود انسان به‌عنوان «- در - عالم بودن» سه لایه دارد:

۱. لایه واقع‌بودگی (Facitcity) که ناظر به زمان حال و به معنای داشتن امکانات حضور در عالم و فردی است؛

۲. لایه اگزیستانسیالیستی (Existantialisty) که ناظر به زمان آینده و به معنای خروج به سمت امکانات است و این نیز فردی است؛

۳. سقوط (Falleness) که به معنای (Being- Alone Sider With the Other) یعنی با هم در عالم بودن که بیانگر سقوط جمعی است.

هایدگر، «زبان» را نیز ابزار می‌داند و می‌گوید: زبان از نسبت‌های وجودی ما با عالم اشیاء حکایت می‌کند و منظور از زبان، الفاظ و گزاره‌هایی که ادا می‌شوند، نیست. سخن مشهور

هایدگر مبنی بر اینکه؛ «زبان، خانه وجود است» بیانگر نسبت ما با چیزها و اشیا است و همین نسبت موجب حضور اشیا برای ما می‌گردد. وی لایه سطحی زبان را همان زبان گرامری می‌داند که از الفاظ و گزاره‌ها بحث می‌کند؛ ولی لایه عمقی زبان که وی از آن تعبیر به «خانه وجود» می‌کند، بیانگر نسبت ما با اشیا و جهان است. همچنین «تسمیه» و نام‌گذاری اشیا نیز نوعی نسبت برقرار کردن با وجود است که خود نوعی قدرت است، نه اینکه به معنای صرف نام‌گذاری باشد؛ زیرا اساساً زبان یعنی نسبت و خانه وجود و هر پیشامدی هم که در تاریخ روی می‌دهد یک نسبت وجودی و یک وجه از ظهور وجود است. همان‌طور که بارها یادآوری شده، وجود برای وی معنایی تاریخی و فرهنگی دارد، نه معنایی عرفانی و صدرایی.

بنابراین، از نظر هایدگر «زبان» گستره واژگان و روش‌های ترکیب واژگان که انسان یا گروهی از افراد به کار می‌برند، نیست؛ بلکه مراد از زبان همان چیزی است که با آن‌ها معنا روشن می‌شود. انسان در زبان زندگی می‌کند و هستی، اساساً زبان‌گونه است و ما فقط در زبان زندگی می‌کنیم و حضور ما در این جهان به زبان وابسته است و هرگز نمی‌توانیم جایگاهی فراتر یا خارج از آن بیابیم و از آنجا به زبان بنگریم یا بیندیشیم و بکوشیم تا تعریفش کنیم. گوهر زبان در نسبت آن با وجود حاصل و شناخته می‌شود و با زبان است که انکشاف و گشودگی وجود حاصل می‌شود.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، انسانیت انسان به این است که میان انسان و وجود (خدا) نسبتی در میان باشد و زبان قائم به این نسبت است و اگر حیوان سخن نمی‌گوید و تفقه ندارد برای این است که چنین نسبتی با وجود (خدا) ندارد و تنها انسان است که مظهر وجود و زبان هم‌خانه و بیت وجود است؛<sup>۲</sup> اگرچه که معادل گرفتن وجود و خدا، جای تأمل دارد و به نظر می‌رسد چنین معادل‌گذاری اگر نگوییم کاملاً نادرست دست‌کم برآمده از سوء برداشت و بدسلیقگی است.

هایدگر شناسایی و حقیقت را مطابقت حکم با واقع نمی‌داند، بلکه بر این باور است که حقیقت، انکشاف وجود و پرده برداشتن از چهره‌ی وجود است و زبان نیز نقش این انکشاف وجود را بر عهده دارد؛ یعنی در واقع زبان واسطه و ابزاری برای انکشاف «حقیقت» است و راه

۱. نک: اسدی، ۱۳۷۵: ۷۹-۸۰.

۲. نک: مدد پور، ۱۳۷۴: ۱۲۳.

تفکر و حقیقت از مسیر زبان می‌گذرد.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، حقیقت یا اشیاء (Aletheia) در تفکر افلاطونی و ارسطویی به معنای مطابقت با واقع بوده؛ ولی از نظر هایدگر، حقیقت نوعی انکشاف به معنای «برآمدن، ظهور، تجلی و شکفتگی» است.<sup>۲</sup>

هایدگر ویژگی وجود غیراصیل را «سقوط» می‌داند که در آن وضعیت، وجود انسانی به جای پذیرش مسئولیت، خود را در مسیر زمان قرار می‌دهد. در نقطه مقابل آن، «وجود اصیل» عبارت است از: کنده شدن از نگرانی‌های روزمره جهان که سر دازاین را برای وی مکتوم می‌سازد<sup>۳</sup>؛ ولی مراد هایدگر از لوگوس نیز دو چیز است؛ وجود به‌عنوان مابه‌الاتحاد حقیقی تمام موجودات و زبان به‌عنوان خانه وجود که آدمی مقیم آن است و همانا این دو معنا از یکدیگر جدا نیستند.<sup>۴</sup> به بیان دیگر، لوگوس سخن گفتن (کلام) وجود است و آدمی با اجابت این سخن، مقام و منزل خویش را بازمی‌یابد. آدمی با لبیک گفتن به ندای وجود به خانه ذات خویش بازمی‌گردد. وجود همان مقام و منزلی است که لوگوس خود را در سخن او آشکار می‌کند و معنای این عبارت که زبان خانه وجود است به این وسیله آشکار می‌شود؛ ولی انسان تنها هنگامی در خانه‌ی خویش است که از راه اندیشه یا شعر وجود را به سخن درآورد.<sup>۵</sup>

به عبارت دیگر، بر پایه دیدگاه هایدگر، زبان قرارگاه و خانه وجود است و انسان در خانه زبان سکونت می‌کند و متفکران و شاعران هم محافظان این خانه‌اند؛ ولی محافظت آن‌ها نیز همان به ثمر رساندن انکشاف وجود است؛ چراکه آنان این انکشاف را با سخن خود به زبان می‌آورند.<sup>۶</sup> همچنین هایدگر با بازگشت به واژه «پراگما» ی یونانی، هر چیزی را که ما در وابستگی ذهنی روزانه خود با آن روبه‌رو هستیم، «وسیله» و «اسباب» می‌نامد. به بیان دیگر، هر چیزی که «از

۱. نک: اسدی، ۱۳۷۵: ۸۲.

۲. نک: مدد پور، ۱۳۷۴: ۴۱.

۳. نک: دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۴۶.

۴. نک: پروتی، ۱۳۷۳: ۱۱۵.

۵. نک: پروتی، ۱۳۷۳: ۱۱۷.

۶. نک: اسدی، ۱۳۷۵: ۴.

برای...» کاری به کار گرفته شده باشد، «وسیله» است و وسیله هرگز نه خودبه‌خود که در نسبت با دیگر وسایل است.<sup>۱</sup>

از نظر هایدگر، تفکر نوعی عهد بستن با وجود و برای حقیقت وجود است و تفکر معنوی - برخلاف تفکر حسابگر دوران مدرن - به دنبال سود و فایده عملی نیست؛ بلکه به ثمر رسانده نسبت وجود به ذات آدمی است. وی باورمند است از زمانی که در تفکر افلاطونی و ارسطویی، عمل در برابر نظر قرار گرفت و تفکر به عنوان نظر و رفتار نظری تعریف شد، تفسیر تکنیکی آغاز شده است؛ زیرا قرار دادن اندیشه در برابر عمل و تقسیم تفکر به نظری و عملی، دور نمودن تفکر از ساحت حقیقی خویش است.<sup>۲</sup>

وجود دارای حالت بنیادین است و این حالت هم دربرگیرنده وجود اصیل (خودی) می‌شود و هم دربرگیرنده وجود غیر اصیل (غیرخودی). وجود اصیل تمام امکان‌های هستی خویش را از آن خود و وجود غیر اصیل این امکانات را رها یا سرکوب می‌کند. بنا بر رأی هایدگر، دازاین چیستی ثابتی ندارد که به آن داده شده باشد و ما نمی‌توانیم از آن همچون گونه‌ای از یک نوع بحث کنیم. دازاین می‌تواند خودش را انتخاب کند یا سر باز زند. حالت بنیادین و مقوم دازاین، در جهان بودن است. هایدگر تمامی شیوه‌هایی را که ما به وسیله آن‌ها با محیطمان نسبت برقرار می‌کنیم؛ همانند تولید کردن، ساختن، لذت بردن و... را «اهتمام» می‌نامد. به بیان دیگر، این اهتمام (Concern) صفت بارز نسبت روزانه ما با جهان یا «هستی - در - جهان» است. به فراخور این اهتمام است که اشیاء اهمیت یا معنا (Significance) می‌یابند؛ ولی راجع به «هستی - در - جهان» باید یادآور شد که مراد از آن بسیار پرمایه‌تر از نسبت صرفاً مکانی است؛ زیرا برخلاف نسبت‌های نسبتاً فاصله‌دار و نظری با جهان که بیشتر در دانش‌ها به ظهور می‌رسند، آن نسبتی بنیادی و علی است و مبنای آن‌ها نظارت و تماشاگری است. برای اینکه در نسبت‌های وجودی با عالم، مبنا بازیگری است و نگاه ما توأم با درگیری با عالم است.<sup>۳</sup>

۱. نک: کاکلمانس، ۱۳۸۰: ۴۸.

۲. نک: کاکلمانس، ۱۳۸۰: ۳-۵.

۳. نک: مک‌کواری، ۱۳۷۶: ۵۷-۶۱.

آغازگاه اندیشه هایدگر تفاوت میان دو چیز است: الف. طرح انتیک یا اگزیستانسیل (Existenziell) به معنای بررسی هستندگان به شیوه متافیزیک سنتی یا مدرن؛ ب. طرح انتولوژیک یا هستی‌شناسانه (Ontologisch) به معنای بررسی مسئله هستی که موضوع اندیشه ژرف فلسفی یا کار شاعرانه است؛ برای نمونه این پرسش که آیا انسان در هر لحظه از زندگی اش رابطه‌ای با آینده اش دارد، پرسش اگزیستانسیال است؛ و اما این پرسش که آیا برای ادامه زندگی رشته فیزیک را انتخاب کنیم؟ پرسش اگزیستانسیل است؛ زیرا اولی به هستی هستنده مربوط می‌شود، درحالی که دومی به مسائل بودن مربوط است و به همین جهت نیز، اولی دربردارنده دومی نیز است.<sup>۱</sup>

همچنین مراد هایدگر از «راه» گزینش مؤلف نیست، زیرا این «راه» است که رهسپار را برمی‌گزیند و نه بلعکس. زبان حال هایدگر این بیت از شعر عطار نیشابوری است:

تو پای به راه نه و هیچ پرس  
خود راه بگویدت که چون باید رفت

هایدگر تمام کار فلسفی خود را «در راه بودن» می‌داند و می‌گفت ما به راه اندیشه و فلسفه گام می‌نهیم و نمی‌دانیم که هدفمان چیست و راه ما را با خود می‌برد و بارها در راه گم می‌شویم و حتی به سرآغاز بازمی‌گردیم. وی گذر فلسفه را با بیراهه‌ای در جنگلی تاریک می‌سنجید که در آن نه علامت‌های راه چندان روشن‌گرند و نه فرجام راه مشخص است و نه رهسپار می‌داند که چه کند و حتی چه می‌خواهد. به تعبیر شاعرانه «راه‌هایی است که به جایی نمی‌رسد». در نگاه وی، حتی گام نهادن در بیراهه نیز، بی‌ثمر نیست؛ هرچند ما را به هدفی نمی‌رساند.<sup>۲</sup> این گفته‌ها ناخودآگاه ما را به یاد این بیت از شعر سعدی می‌اندازد:

به راه بادیه رفتن به از نشستن بر باطل  
که گر مراد نیابم به قدر وسع بکوشم

هایدگر آن حالت معمولی را که ما در آن با جهان روبرو می‌شویم، «سقوط» در جهان می‌نامد. البته این مفهوم در نزد وی همانند مفاهیم دینی و اخلاقی نیست. سقوط یعنی غرق کار شدن از راه

۱. نک: احمدی، ۱۳۸۲، ۲۴۰-۲۶۲.

۲. نک: احمدی، ۱۳۸۲: ۱۷-۱۸.



نسبت انسان و جهان در اندیشه هایدگر / نیک‌سپرت ۱۵۷

عادت و به‌عنوان امری غیرارادی، تسلیم «اکنون شدن» و «مثل همه» شدن و مثل بقیه دیدن است و روزگار مدرن، روزگار کامل شدن سقوط است. سقوط در حکم فرود آمدن است و در عافیت‌طلبی جلوه‌گر می‌شود. سقوط در واپسین آثار با فراموشی هستی و متافیزیک همراه شده است.

رابطه دازاین با چیزها تنها ذهنی نیست، بلکه برخورد عملی با چیزها مهم‌تر است؛ یعنی چیزها برخلاف نظر دکارت تنها وسیله نیستند، بلکه ابزارهایی هستند در دست دازاین.

هایدگر میان دو چیز تفاوت می‌گذارد: الف. امر «حاضر در دست» به معنای چیزی که می‌تواند موضوع تحقیق من قرار گیرد و ب. امر «آماده در دست» به معنای چیزی که در خدمت کارهای من قرار می‌گیرد.

از نظر هایدگر، فلسفه سنتی با جهان‌نظری یا «امر حاضر در دست» سروکار دارد؛ درحالی‌که جهان عملی یا امر «آماده در دست» از اهمیت بیشتری برخوردار است.

هایدگر درباره «استعلا» نیز باورمند بود که همان استعلای دازاین است که به هستندگان همچون یک کل یا به جهان می‌اندیشد و کوشش در فهم آن‌ها دارد و هستی دازاین همواره «با دیگری هستن» است.<sup>۱</sup>

دازاین هرگز به‌طور ناب و بی‌میانجی در جهان هستن نیست؛ بلکه در وضعیت‌ها و موقعیت‌های خاص در جهان است. در این موقعیت‌ها دازاین از هستن خود باخبر می‌شود و این توجه به معنای تشویش و اضطراب است؛ ولی دازاین همیشه مراقبت توأم با دلواپسی از خویشتن و جهان دارد و در سه وضعیت از جهان و هستندگان با خبر می‌شود: روحیه، فهم و بیان که هر سه از پرتاب‌شدگی دازاین به هستی آغاز می‌شوند و هر سه به «با هستن» مربوط می‌شوند. هایدگر از بسیاری از حالت‌های بنیادین که منش هستی‌شناسانه دارند سخن گفته است؛ همانند روحیه، حالت، نگرانی (دلهره یا دلشوره)، ولی همانا جای بسیاری از این حالت‌ها، همچون رویاهای شبانه و عشق در آثار وی خالی است.<sup>۲</sup>

۱. نک: احمدی، ۱۳۸۲: ۳۱۷.

۲. نک: احمدی، ۱۳۸۲: ۳۶۴-۳۹۱.

هایدگر بر این باور بود که روان‌شناسی عملی علمی اُنْتِيك است و به دوگانگی جسم و روح اعتقاد نداشت و دازاین را کلتی از جسم و فکر می‌دانست. همچنین «فهم» را نیز موضوعی شناخت‌شناسانه نمی‌دانست؛ بلکه آن را درون‌مایه‌ای هستی‌شناسانه قلمداد می‌کرد و به جای آن اصطلاحات «باخبری» یا «اطلاع» را به کار می‌برد. فهم در نظر وی، یعنی «ایستادن در نور هستی چیزی» و «دستیابی به روشنی معنای چیزی» که در رابطه با زندگی عملی مطرح است؛ برای نمونه فهم چکش به معنای این نیست که از چه چیز ساخته شده، بلکه به این معنا است که بدانیم چگونه از چکش استفاده کنیم. فهم از هستی، مشخصه‌ی بنیادین دازاین است و در فهم هستی، دازاین می‌شود چون می‌فهمد؛ ولی بسیاری از حیوانات دارای گوش هستند اما نمی‌شنوند. یکی از وجوه فهم، طرح‌اندازی است و دازاین همواره خودش را در پیکر امکان‌هایش اعم از فیزیکی و منطقی می‌فهمد.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

به‌طور گزیده، ویژگی‌های دازاین که کم‌وبیش به آن‌ها اشاره شد، عبارت‌اند از:

- دازاین نه‌تنها وجود خود را مورد پرسش قرار می‌دهد، بلکه از وجود نیز پرسش می‌کند؛ زیرا انسان نه‌تنها وجود دارد، بلکه از معنای «وجود» نیز فهم و تفسیری دارد؛
- دازاین دارای «ماهیت» نیست و ماهیت او همان وجود اوست؛ زیرا همیشه در «بودن» یا «شدن» است و هستی او هیچ‌گاه کامل نیست؛
- دازاین برخلاف دیگر موجودات، می‌تواند نگرشی پویا به خود و جهان و بی‌نهایت امکان‌هایی که پیش روی اوست داشته باشد و می‌تواند امکانات و درنتیجه خود را انتخاب کند؛
- دازاین همیشه در عالم است و در «عالم بودن» معنای مکانی ندارد؛ بلکه منظور نسبت داشتن با محیط اطرافمان یا «اهتمام» است. به بیان دیگر، دازاین نه‌تنها در مقابل عالم نیست، بلکه با عالم دوروی يك سکه‌اند؛
- دازاین به‌سوی وجود و حقیقت منکشف می‌شود؛

نسبت انسان و جهان در اندیشه هایدگر / نیکسیرت ۱۵۹

- دازاین دارای وصف وجودی «پرتاب‌شدگی یا افکنندگی» است. انس و همنوایی دازاین با عالم موجب می‌شود تا وصف پرتاب‌شدگی خویش را دریابد؛ دازاین می‌تواند وجود خویش را طرح افکند و از موجودات دیگر فراتر رود؛

- «فهم یا فهمیدن» یکی از ساختارهای بسیار مهم دازاین است که با وصف پرتاب‌شدگی و گشودگی آن در ارتباط است؛

- «گفتار یا نطق» نیز از ویژگی‌های دازاین است؛ زیرا فهم ویژگی «- در - عالم بودن» خودش را به وسیله نطق یا گفتار آشکار می‌کند؛

- دازاین دارای حالات انفعالی مثل ترس، شادی، ملال و آگاهی است و حاصل از حالات انفعالی «واقع بودگی» است؛

- دازاین ممکن است در وجود داشتن هر روزی اش سقوط کند و عوامل سقوط وی به اختصار عبارتند از: عافیت‌طلبی، تفرقه (منتشر شدن)، غربت، بیگانگی و ...؛

- از جمله امکان‌های اصیل دازاین «گشودگی به ندای وجدان» بوده که همان رغبت به داشتن وجدان است که برای فرد منتشر (Das Man) مغفول واقع شده است؛

- نهایی‌ترین امکان دازاین، بودن «- به سوی - مرگ» است. مرگ خودی‌ترین امکان آدمی است؛

- دازاین «زمانمند» و «تاریخ‌مند» است و زمان افق استعلایی مسئله وجود است.

### کتاب‌نامه

- احمدی، بابک (۱۳۸۲)، هایدگر و پرسش بنیادین، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۴)، هایدگر و تاریخ هستی، چاپ سوم، تهران: مرکز.
- اسدی، محمدرضا (۱۳۷۵)، پرسشی در باب تکنولوژی، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه.
- بلکهایم، ه. ج (۱۳۶۸)، شش متفکر آگزیستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، چاپ اول، تهران: مرکز.
- بیمل، والتر (۱۳۸۱)، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، چاپ اول، تهران: سروش.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۴)، جهان در اندیشه هایدگر، چاپ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱)، پوزیتیویسم منطقی، چاپ اول، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- دارتیگ، آندره (۱۳۷۳)، پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، چاپ اول، تهران: سمت.
- فولکیه، پل (۱۳۶۶)، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کاکلمانس، جوزف جی (۱۳۸۰)، مارتین هایدگر، ترجمه دکتر موسی دیباج، چاپ اول، تهران: حکمت.
- کاکلمانس، یوزف (۱۳۸۲)، هایدگر و هنر، ترجمه محمدجواد صافیان، چاپ اول، آبادان: پرسش.
- مدد پور، محمد (۱۳۷۴)، تفکری دیگر، چاپ اول، تهران: مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر (مشرق).
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۶)، مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: گروس.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۲)، خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.