

Heidegger's Ontical-Ontological Criticism on Descartes' Ontology

Ali fallahrafie¹  | Hossein Esfandiar² 

¹ Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Email: a.fallahrafie@modares.ac.ir

² Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: hosssein.esfandiar@modares.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 8 January 2025
Accepted: 4 March 2025
Published: 2 November 2025

Keywords:
Heidegger, Descartes, ontical,
ontological, Dasein, existential

ABSTRACT

The depth and spread of Descartes' philosophical thoughts, he man transferred from the Renaissance to the modern period to the **Modern** ages, made it possible for the contemporary and later philosophers to interpret, analyze and criticize them. Descartes called his knowledge tree, the undoubted foundation as "I" or "thinking thing" (Res Cogitans); then, based on that, he proved the body or the outer world, God and other sciences. Heidegger considered such a thing by Descartes as meaning the separation of subject and object, something he did not believe in himself. By introducing the interrogator nature of the human being, which he calls Dasein or "being-in-the-world" or "existence-there" nature of humans, he rejected the subjectivity and objectivity separation, and criticized the foundation of Descartes' philosophical thoughts. He considered Descartes' ontology as the continuance of the ontology in the Middle Ages and criticized it. Through consideration of Heidegger's well-known book, "Existence and Time", the present paper distinguishes his five main Ontical-Ontological criticisms on Descartes' philosophy and investigates them.

Cite this article: Fallahrafie, A. & Esfandiar, H. (2025). Heidegger's Ontical-Ontological Criticism on Descartes' Ontology. *Shenakht*, 18(90/3), 55-77.
<http://doi.org/10.48308/kj.2025.238299.1295>



Extended Abstract

This study undertakes a rigorous philosophical examination of Martin Heidegger's fundamental critique of René Descartes' metaphysical foundations, with particular focus on how Cartesian dualism fundamentally distorts our understanding of human existence and obstructs access to the primordial question of Being. Through meticulous hermeneutic analysis of Being and Time and related works, the paper demonstrates how Heidegger's deconstruction of the *res cogitans-res extensa* dichotomy opens radical new possibilities for ontology beyond the subject-object paradigm that has dominated Western philosophy since the early modern period. The investigation begins by situating Descartes' project within what Heidegger identifies as the ontotheological tradition - the persistent conflation of Being with supreme being that characterizes Western metaphysics from Plato through Nietzsche. While Descartes' methodological doubt purports to achieve radical new foundations for philosophy, Heidegger reveals how it remains thoroughly embedded within unexamined Scholastic assumptions about substance (*substantia*) and presence (*Anwesenheit*). The famous *cogito ergo sum* privileges epistemological certainty over ontological inquiry, taking the "sum" (I am) as self-evident while systematically failing to interrogate the mode of Being proper to the thinking thing.

Heidegger's critique exposes several fundamental oversights in Cartesian metaphysics that have far-reaching consequences for philosophical inquiry. First and foremost is the failure to recognize that all epistemological questions are necessarily grounded in a prior understanding of Being. Descartes' entire project of searching for indubitable knowledge presupposes but never examines what it means "to be" a knowing subject. This leads to the second crucial oversight: the artificial separation of the thinking subject from its worldly context. For Heidegger, *Dasein* is never an isolated thinking substance but is always already engaged in practical dealings with equipment (*Zeug*) within a referential totality (*Bewandtnisganzheit*). The third major oversight involves Descartes' uncritical adoption of medieval substance ontology, particularly in treating both *res cogitans* and *res extensa* as distinct kinds of present-at-hand (*vorhanden*) entities rather than examining their more primordial modes of being. This triple failure results in what Heidegger calls the "forgetting of Being" (*Seinsvergessenheit*), where the fundamental ontological question is obscured by preoccupations with epistemological certainty.

The paper's central contribution lies in its systematic demonstration of how Heidegger's concept of Being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*) provides the philosophical resources to overcome Cartesian dualism at its very roots. Through careful analysis of key Heideggerian concepts - including thrownness (*Geworfenheit*), projection (*Entwurf*), and care (*Sorge*) - the study shows how *Dasein's* Being is fundamentally temporal and pragmatic rather than substantial and representational. This analysis reveals that Descartes' conception of the subject as *res cogitans* represents a derivative mode of *Dasein's* being, one that emerges from more fundamental structures of worldly engagement. Particular attention is given to Heidegger's radical reinterpretation of spatiality, where the Cartesian framework is shown to be particularly inadequate. While Descartes reduces space to the measurable extension of *res extensa*, Heidegger demonstrates how *Dasein's* spatiality emerges through de-severance

(Ent-fernung) and directionality (Ausrichtung) - the ways we practically navigate and make sense of our environment prior to any theoretical reflection. This pre-theoretical understanding of space as lived rather than measured fundamentally challenges Cartesian geometry's claim to ontological priority.

The investigation further explores how Heidegger's critique necessitates a complete rethinking of traditional philosophical problems that have their roots in Cartesian assumptions. The so-called mind-body problem, for instance, dissolves when we recognize that both mind and body emerge from Dasein's more primordial Being as care. Similarly, the problem of external world skepticism appears as a pseudo-problem arising from the false premise of an isolated subject. Even our understanding of truth undergoes a radical transformation - from correspondence (*adaequatio*) to unconcealment (*alētheia*) - when viewed through Heidegger's ontological framework. These conceptual shifts collectively represent what the paper argues is nothing less than a second Copernican revolution in philosophy - one that displaces the thinking subject from its privileged position and recenters philosophical inquiry on the question of Being itself.

The study also examines the historical trajectory of Cartesian influence, showing how subsequent philosophical developments - from Kant's transcendental subject to Husserl's phenomenological reductions - remain trapped within subject-object metaphysics despite their attempts to overcome Cartesian dualism. Heidegger's fundamental ontology, by contrast, achieves a more radical break by calling into question the very framework that makes such dualism possible. This is accomplished through what Heidegger calls the "destruction" (*Destruktion*) of the metaphysical tradition - not a rejection but a careful dismantling that retrieves forgotten possibilities for thinking about Being.

In its concluding sections, the paper considers contemporary implications of Heidegger's critique for various fields where Cartesian assumptions continue to exert often unrecognized influence. In cognitive science, for instance, the computational theory of mind remains deeply indebted to Cartesian representationalism. Artificial intelligence research frequently operates with tacit Cartesian assumptions about the nature of consciousness and cognition. Even ecological philosophy struggles to fully escape subject-object dichotomies in its conceptualization of human-environment relations. The paper argues that only by fully working through Heidegger's deconstruction of Descartes can contemporary thought move beyond the aporias of subject-object metaphysics and develop more adequate frameworks for understanding human existence and its worldly engagements.

Methodologically, the study employs close textual analysis of key passages from both Heidegger and Descartes, while also engaging with important secondary literature in both continental and analytic traditions. Special attention is given to the way Heidegger's critique develops throughout his work, from the early Freiburg lectures to his later reflections on technology. The paper also addresses potential objections to Heidegger's reading of Descartes, particularly those that accuse Heidegger of constructing a straw man version of Cartesian philosophy. Through careful philological analysis, the study demonstrates that Heidegger's interpretation, while certainly transformative, remains grounded in a sophisticated reading of Descartes' texts.

Ultimately, this investigation shows how Heidegger's critique of Cartesian metaphysics opens new pathways for philosophical inquiry that are only beginning to be fully explored.

By shifting focus from epistemological certainty to ontological understanding, from isolated subjectivity to Being-in-the-world, and from present-at-hand objects to equipmental totalities, Heidegger provides conceptual resources that remain vital for addressing contemporary philosophical problems. The paper concludes by suggesting directions for future research that might build on Heidegger's critique to develop new approaches to consciousness, embodiment, and our relationship to technology - approaches that would be impossible within the confines of Cartesian dualism.

نقد اونتیکی-اوتولوژیکی هایدگر بر اوتولوژی دکارت

رمضان علی فلاح رفیع^۱ | حسین اسفندیار^۲

^۱ استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: a.fallahrafie@modares.ac.ir

^۲ گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: hosssein.esfandiar@modares.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱	دکارت، در تلاش برای اثبات ریشه تردیدناپذیر معرفت و رسیدن به یقین در مابعدالطبیعه و شاخه‌های معرفت بشری، وجود را به دو بخش شیء اندیشنده (من اندیشنده) و ابژه اندیشه (جهان خارج) تقسیم می‌کند و مبنای تردیدناپذیر معرفت را در شیء اندیشنده جست‌وجو می‌نماید و، براساس آن، جسم یا جهان خارج، خدا و سایر علوم را اثبات می‌کند. هایدگر این فکر ریشه‌ای در فلسفه دکارت را مورد نقادی قرار می‌دهد و آن را به معنای تفکیک سوژه و ابژه می‌داند، امری که به بحران‌هایی در فهم حقیقت وجود، واقعیت و تجربه انسانی منجر شده است. این نوشتار از دیدگاه اونتیکی-اوتولوژیکی و به روش تحلیلی به نقدهای هایدگر در مورد دکارت می‌پردازد. هایدگر، با معرفی مفهوم دازاین (وجود انسانی در جهان)، به جای تفکیک سوژه و ابژه، بر ضرورت پیوستگی انسان با جهان تأکید می‌کند و تفکیک دکارتی سوژه و ابژه را رد می‌کند. وی معتقد است که تنها از این طریق می‌توان به حقیقت وجود دست یافت. در این مقاله، با استفاده از تحلیل پدیدارشناختی هایدگر و امعان‌نظر در کتاب هستی و زمان هایدگر، پنج نقد عمده اونتیکی-اوتولوژیکی وی بر فلسفه دکارت را از دیگر نقدهای وی تفکیک کرده و به بررسی آن پرداخته‌ایم. این نقدها به عنوان پیش‌نیازی برای بازاندیشی در متافیزیک مدرن و راهی برای فهم عمیق‌تر از وجود و هستی محسوب می‌شود.

استناد: فلاح رفیع، رمضان علی. و اسفندیار، حسین. (۱۴۰۴). نقد اونتیکی-اوتولوژیکی هایدگر بر اوتولوژی دکارت. شناخت، ۱۸(۹۰/۳)، ۵۵-۷۷
DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2025.238299.1295>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

افکار فلسفی دکارت، طی چهار قرن گذشته، توجه متفکران و فیلسوفان زیادی را به خود جلب کرده است و، طی چهار قرن اخیر، فکر فلسفی دکارت فکری تأثیرگذار در حوزه‌های فلسفی غرب بوده است. درواقع، منتقدان نیز در حوزه فکری او و غالباً در پارادایم فکری او به انتقاد از دکارت می‌پردازند. اما هایدگر از منتقدان فکر فلسفی در جهان معاصر است که نه تنها به نقد فکر فلسفی دکارت می‌پردازد، بلکه نقد وی تاریخ تفکر فلسفی دوهزار و چهارصدساله فلسفه غرب را هدف قرار می‌دهد. هایدگر نقد اساسی خود را به انحراف فلسفه از موضوع اصلی خود، یعنی وجود، وارد کرده است. وی، ضمن اعتراف به موقعیت والای دکارت در فلسفه، به نقد وی می‌پردازد. هرچند نقد فلسفی هایدگر از دکارت می‌تواند به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی وی مرتبط باشد، لکن نوشتار حاضر با اتخاذ روش تحلیلی و با رویکرد اونتیک (موجودشناسانه) - اونتولوژیک (وجود شناسانه)، به نقد اونتولوژی (هستی‌شناسی) دکارت از دیدگاه هایدگر می‌پردازد. سؤالات اصلی مرتبط با این نقد عبارت‌اند از:

هایدگر اصل بنیادی دکارت را درباره «جوهر اندیشنده» (Res cogito) چگونه نقد می‌کند؟

«دازاین» (Dasein) هایدگر از چه راه‌هایی چارچوب هستی‌شناختی برتر را ارائه می‌کند؟

چرا هایدگر هستی‌شناسی دکارتی را ادامه متافیزیک قرون وسطی می‌داند؟

در این زمینه و موضوعات مشابه، آثاری چند به رشته تحریر درآمده است:

سیدی و دیگران، نقد هایدگر بر مفهوم جهان در فلسفه دکارت (۱۳۹۵)

دریفوس (Dreyfus)، در کتاب در جهان بودن^۱، تحلیلی دقیق از کتاب هستی و زمان هایدگر ارائه می‌دهد و بر نقد او به دوگانگی دکارتی تأکید می‌کند. این کتاب به رد بازنمودگرایی (Representationalism) از سوی هایدگر می‌پردازد و بر طبیعت عملی و تجسم‌یافته وجود انسانی تمرکز می‌کند. کارمن (Carman)، در کتاب تحلیل هایدگر^۲، به بازتعریف هایدگر از مفهوم هستی‌شناسی می‌پردازد و متافیزیک دکارتی را، به‌ویژه در زمینه انتزاع‌گرایی و قطعیت معرفتی دکارت، نقد می‌کند. همچنین، وی روش پدیدارشناسی را به‌عنوان نقطه مقابل رویکرد دکارتی مورد بحث قرار می‌دهد. از سوی دیگر فران، (Ferran) در مقاله خود^۳، به بررسی رابطه بین پدیدارشناسی و دوگانگی دکارتی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه هستی‌شناسی پدیدارشناختی هایدگر بر شکاف میان سوژه و ابژه در فلسفه دکارت غلبه می‌کند. از نویسندگان فارسی‌زبان نیز سیدی و دیگران به بررسی نقد هایدگر به مفهوم جهان در فلسفه دکارت می‌پردازد. باوجود همه این پژوهش‌ها، مقاله حاضر به‌طور خاص به نقد آنتیک - اونتولوژیک هایدگر بر متافیزیک دکارتی می‌پردازد که اغلب در آثار پیشین به‌صورت کلی یا پراکنده مورد بررسی قرار گرفته است. این مقاله، با تمرکز بر پیوند آنتیک و اونتولوژیک و با ارائه

^۱ Hubert Dreyfus – *Being-in-the-World* (1991)

^۲ Taylor Carman – *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity* (2003)

^۳ Ingrid Vendrell Ferran – *Phenomenology and Cartesian Dualism* (2010)

تحلیلی دقیق از آن، از نقدهای کلی دوگانه‌انگاری دکارتی فاصله می‌گیرد و، با تفسیر عمیق از جوهر اندیشنده و دازاین، این دو مفهوم ریشه‌ای در آثار دو متفکر (هایدگر و دکارت) را برجسته می‌سازد و تقابل روش‌شناسی هایدگر و دکارت را با تکیه بر پیامدهای وجودشناختی آن تحلیل می‌کند. مقاله حاضر بر آن است که هایدگر، در نقد متافیزیک دکارت، با تفکیک میان «دازاین» و «جوهر اندیشنده»، نقدی هستی‌شناختی- معرفت‌شناختی به دوگانگی دکارتی وارد می‌آورد. این مقاله نشان می‌دهد که هایدگر با تأکید بر «وجود»، به‌عنوان یک امر موجودشناسانه و اونتولوژیکی، تلاش می‌کند تا دکارت را از تفکر دوگانه‌انگارانه و معرفت‌شناسی مبتنی بر جدایی سوژه و ابژه رهایی دهد. در این راستا، پژوهش حاضر، براساس تحلیل دقیق و روش‌شناسی فلسفی هایدگر، نقدی جامع بر اونتولوژی دکارت، فراتر از تحلیل‌های پیشین، ارائه می‌دهد. درحالی‌که پژوهش‌های دیگر به‌طورکلی به نقد دوگانگی دکارت پرداخته‌اند، این مقاله، با تکیه بر پیامدهای وجودشناختی و آنتیک- اونتولوژیک نقد هایدگر، به‌طور خاص به تحلیل عمیق و متمایز این رابطه می‌پردازد.

دکارت و فکر فلسفی

آنچه فکر فلسفی را از غیر خود متمایز می‌کند عمق و نه لزوماً گستردگی آن است. شاهد بر عمق فکر فلسفی عمدتاً دو امر ماندگاری و ظرفیت تفسیربرداری است. ماندگاری و قابلیت تفسیربرداری فکر فلسفی لزوماً به‌معنای درستی همه‌جانبه و موفقیت بالجمله و کامل تبیین‌گری آن در حوزه یا حوزه‌های مطرح نیست هرچند شاهد بر درستی و موفقیت فی‌الجمله و موردی آن هست.

البته ماندگاری تفکر به‌معنای نقدناپذیری آن نیست و حتی قابلیت تفسیرهای مختلف از آن تأییدی بر درستی آن تلقی نمی‌شود، بلکه متقابلاً می‌توان گفت که تفکر فلسفی ماندگار تفکری است که از شائیت و جایگاه تحلیل نقد برخوردار است و اساساً تفسیرهای پس‌آمد آن، علاوه بر تحلیل، به نقد آن نیز پرداخته‌اند.

دکارت در زمره فیلسوفان نام‌آشنایی است که فکر فلسفی وی هر دو ویژگی مذکور را دارا بوده است. وی، در طول چهار قرن گذشته، در جهان فکر بشری، اعم از فلسفه و علم، هم جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده و هم متفکران بزرگ نوآوری‌های او را بر ترازوی نقادی و تحلیل منطقی قرار داده‌اند. البته باید این حقیقت را در نظر داشت که منظور از نقد در اینجا، به‌معنای اصلی آن، چیزی جز تحلیل دقیق زوایای پنهان و آشکار یک امر همراه با ذکر لوازم و پیامدهای منطقی آن نیست.

۱. دکارت و پایه بنیادین معرفت

دکارت در فلسفه خود به دنبال اثبات پایگاهی یقینی و استوار برای مابعدالطبیعه به‌عنوان ریشه درخت حکمت بود، درختی که تنه آن فیزیک و شاخه و میوه‌هایش اخلاق، پزشکی، مکانیک و سایر علوم محسوب می‌شد. وی این پایگاه تزلزل‌ناپذیر

را، پس از طی مراحل شک دستوری، در اثبات «من» انسانی یا «شیء اندیشنده» یافت که همان قضیه بنیادی و تردیدناپذیر دکارتی «من می‌اندیشم پس هستم (Cogito ergo sum)» بود (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۳۱).
دکارت، از راه اندیشه، «من» انسانی خود را اثبات نمود و سپس، پس از طی مراحل سازندگی، بنیان مرصوص معرفت را به‌زعم خود دوباره پایه‌ریزی کرد. درباره این بیان معرفتی سؤال‌هایی فرایش می‌آید که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از چیستی و هستی من اندیشنده به‌مثابه سنگ زیرین و بنیاد معرفت.

۲. ویژگی‌های «من اندیشنده»

سؤالات مهمی که درباره بنیاد معرفت دکارتی مطرح می‌شود این است که «من» یا «شیء اندیشنده»، به‌عنوان زیربنای معرفت، از نظر فلسفی چیست؟ «اندیشه اندیشنده» در چه مرحله‌ای از مراحل هستی قرار دارد؟ آیا این «شیء اندیشنده» می‌تواند پایه بنیادین معرفت آدمی باشد؟ آیا قبل از «شیء اندیشنده» نمی‌توان به چیز دیگری در تفکر رسید؟ آیا «من» تنها امر سزاوار اندیشیدن در بدو تفکر فلسفی است؟ «من» در هستی‌شناسی چه جایگاهی دارد؟ سؤالاتی از این قبیل همان چیزی است که هایدگر در نقد و بررسی تفکر فلسفی دکارت فرایش وی می‌نهد.

هرچند دکارت با شک آغاز کرد، اما شک او معبری بود برای رسیدن به یقین تزلزل‌ناپذیر. آنچه دکارت پس از عبور از دالان پیچ‌درپیچ شک، به‌ویژه در اثر به‌یادماندنی‌اش یعنی تأملات، به آن رسید یقین به «من اندیشنده» بود. «سوژه» یا «شیء اندیشنده» دکارت از سه ویژگی برخوردار است:

۱. پایه‌ای‌ترین شیء یقینی است؛

۲. اولین شیء یقینی است؛

۳. بی‌واسطه‌ترین شیء یقینی است (Descartes, 1985: 196).

این یقین‌ها بر پایه ویژگی منحصر به فرد اندیشندگی سوژه استوار است.

دکارت در اصل ۹ از اصول فلسفه می‌گوید:

منظور من از «اندیشه» (Pensée/Thought) تمام آن اموری است که بی‌واسطه در ما هست و ما آن‌ها را ادراک می‌کنیم. نه تنها فهمیدن، خواستن، خیال کردن، بلکه احساس کردن نیز جزء اندیشه است، مثل دیدن و راه رفتن به معنای احساس دیدن و احساس راه رفتن و نه لزوماً خود دیدن و راه رفتن که در خواب هم اتفاق می‌افتد. حتی اموری چون عشق ورزیدن، تنفرداشتن، قضاوت کردن نیز همه جزء اندیشه محسوب می‌شوند. (Descartes, 1984: 195)

به تعبیر دیگر از دکارت،

چیزی که شک می‌کند، می‌فهمد (تصور می‌کند) به ایجاب یا سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، همچنین تخیل و احساس می‌کند و فراسوی همه این امور در مقام پایه و اساس قرار دارد و دور از هرگونه تردید و شک، به‌طور یقینی، در جایگاه رفیع خود ایستاده است «من اندیشنده» است. (دکارت، ۱۳۹۱: ۴۲)

اما دکارت اساساً ماهیت «من» را نیز چیزی جز اندیشه نمی‌داند. از راه اندیشه است که «من»، به‌عنوان جوهری یقینی، به اثبات می‌رسد.

دکارت، قبل از هر چیز، در فلسفه خود «اندیشه» را امری یقینی دانسته است. اندیشه نخستین موجود حقیقی است و بر همه موجودات تقدم دارد. اندیشه در نزد دکارت «اندیشه اندیشنده» است و اندیشه اندیشنده شیء اندیشنده می‌باشد. بین اندیشه و اندیشه اندیشنده، در تحلیل، رابطه دوسویه برقرار است.

بر این مبنا، دکارت به تمایز میان سوژه و ابژه یا عالم و معلوم می‌رسد. از نظر دکارت، سوژه یا «من» شیء اندیشنده و متفکری است که حتی بدون جسم و عالم نیز همان است که هست. دکارت سوژه را امری ممتد نمی‌داند، درحالی‌که ابژه ممتد است. ابژه اندیشه ندارد، درحالی‌که سوژه اندیشه دارد. دکارت اندیشه اندیشنده را غیرقابل فریب می‌داند و، در نتیجه، قضیه «من هستم» را بالضروره صادق و یقینی می‌داند (دکارت، ۱۳۹۱: ۳۷).

بنابراین، بر سه ویژگی قبلی سوژه دکارتی ویژگی دیگری می‌توان افزود و آن این است که سوژه همواره درمقابل ابژه مطرح می‌شود و این یعنی دوالیسم یا ثنویت در عالم. با تفکیک سوژه، به‌عنوان جوهری که صفت بارز آن اندیشه است، و جسم، که صفت بارزش امتداد است، جوهر اندیشنده، یعنی همان سوژه، جوهر ممتد را ابژه خود می‌کند.

... ما حتی اجسام را تنها به‌وسیله نیروی فاهمه (ذهن و تعقل) ادراک می‌کنیم نه به یاری حواس یا قوه تخیل و علم ما به آن‌ها نه از آن جهت است که ما آن‌ها را می‌بینیم یا لمس می‌کنیم، بلکه تنها از آن جهت است که آن‌ها را به‌وسیله فاهمه ادراک می‌کنیم. (دکارت، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹)

اونتولوژی دکارت ادامه اونتولوژی دوره باستان است زیرا، در هر حال، وی از موجود به همان معنای ارسطویی، که جوهری ممتد است، سخن به میان می‌آورد. در اونتولوژی رایج در زمانه دکارت که همان اونتولوژی سنتی است، وجود جوهری ممتد به‌عنوان موجودی متعین است که ذهن، بدون پرسش از آن، یک‌راست از موجودیت آن پرسش می‌کند. کاری که دکارت کرد این بود که سوژه را، برخلاف معرفت‌شناسی سنتی، درمقابل ابژه مستقل نمی‌دید، بلکه به آن نقش محوری در فراچنگ آوردن ابژه داد. در معرفت‌شناسی سنتی یا همان دوره میانه، که میراث یونان باستان بود، اساساً ذهن سوژه نبود تا از چیزی به‌عنوان ابژه سخن به میان آید. از این رو، در این معرفت‌شناسی عین خارجی یا، به‌اصطلاح دوره جدید، ابژه از واقعیتی مستقل برخوردار بود که ذهن صرفاً تلاش می‌کرد آن را آن‌گونه که هست بشناسد. درحالی‌که در دکارت ابژه مستقل از سوژه نیست، سوژه، با رنگی که از خود به ابژه می‌زند، آن را مورد شناسایی قرار می‌دهد. این چیزی است که موجب می‌شود تا دکارت از آن به شناخت نمونه‌ای (representation) نام ببرد. پیامد این نگرش فلسفی

گسست جهانِ ابژه از جهانِ سوژه است. آنچه ابژه شده ابژه سوژه است و نه ابژه‌ای مستقل برای خود. به گفته دکارت در تأمل دوم،

... پس باید بگویم که معرفت من به خودم بسیار بدیهی‌تر، متمایزتر است، زیرا تمام دلایلی که در شناخت (و تصور ماهیت) موم یا هر جسم دیگری به کار می‌رفت ماهیت نفس مرا بسیار بهتر، [آسانتر و بدیهی‌تر] اثبات می‌کند. علاوه بر این، در خود نفس هم چیزهای دیگری که به تبیین ماهیت آن کمک کند به قدری فراوان است که صفات جسم - از قبیل آنچه هم‌اکنون ذکر شد - در مقایسه با آن‌ها تقریباً به حساب نمی‌آید. (دکارت، ۱۳۹۱: ۴۸)

این عبارت که «در مقایسه با آن‌ها تقریباً به حساب نمی‌آید» تأکید بر این است که سوژه یا «خود نفس» نقش محوری و خودبنیان در درک جهان دارد.

هایدگر و نقد فکر فلسفی

۱. پرسش بنیادین فلسفه و اخفاء آن

هایدگر پرسش اصلی فلسفه را پرسش از وجود می‌داند که، به نظر وی، در طول تاریخ تفکر فلسفی، از یونان به این سو، به فراموشی سپرده شده است. مقصود هایدگر از فراموشی این است که پرسش اصلی متافیزیک باید همان پرسش نخستین باشد که پرسش «اونتولوژیک» یا وجودشناختی است؛ اینکه چرا موجودات اصولاً هستند به جای عدم؟ (هایدگر، ۱۴۰۰: ۴۱). پرسش «وجود» به معنای پرسیدن از «وجود بماهو وجود» است، درحالی‌که پرسش معمول متافیزیک پس از یونان باستان به پرسش از «موجود بماهو موجود» تبدیل شد. به این ترتیب، پرسش اصلی به بوته فراموشی سپرده شد و پرسش «اونتیک» یا موجودشناختی جای آن را گرفت. علت مهم این فراموشی آن است که «وجود» همواره «وجود یک چیزی» است، یعنی موجودات مطابق با محدودیت‌هایی که خاص حوزه‌های مختلف آن‌هاست می‌توانند موضوع اصلی خود که همان «وجود» است را تحت پوشش قرار دهند و مضمّن سازند (Heidegger, 2010: 29). از این روست که پرسش از «موجود» خود را بر پرسش از «وجود» تحمیل می‌کند، به گونه‌ای که «وجود» در آن مضمّن می‌ماند. وی از سرگیری آشکار این پرسش را یک ضرورت برای بازگشت فلسفه به رسالت اصلی اش می‌داند. تلاش هایدگر در فصل اول کتاب هستی و زمان برای دستیابی به ضرورت طرح دوباره پرسش از هستی به عنوان سؤال فراموش شده فلسفه صورت می‌گیرد:

بحث و بررسی از این پیش‌داوری‌ها (در زمینه چرایی به فراموشی سپرده شدن سؤال از وجود) را تنها تا جایی به پیش می‌بریم که ضرورت از سرگیری پرسش از معنای وجود آشکار گردد. (Heidegger, 1977: 92)

۲. چرایی مخفی ماندن پرسش بنیادین

هایدگر علت این فراموشی را این می‌داند که وجود به‌عنوان کلی‌ترین و، در نتیجه، تهی‌ترین مفهوم تلقی شده است. اگر مفهومی را کلی‌ترین دانستیم، آنگاه حکم بر تعریف‌ناپذیری آن کرده‌ایم. هرکس آن را به کار می‌برد، همواره و از قبل معنای آن را فهم کرده است. همین امر باعث شده است تا چیزی که، همچون رازی سربه‌مهر، فلسفه‌ورزی باستان را به خود مشغول داشته بود، به بدهات و روشنی روز تبدیل شود به‌گونه‌ای که اگر کسی از آن سؤال کند، به خطای در روش متهم گردد (Heidegger, 1977: 42). این به فراموشی سپرده‌شدن تا جایی به پیش رفت که سؤال از وجود امری زاید تلقی شد. هایدگر این اخفاء را ناشی از سه پیش‌داوری درباره وجود می‌داند:

۱. وجود کلی‌ترین مفهوم است (ارسطو، ۱۳۷۵، ۷۵)؛

۲. به تبع (۱) وجود تعریف‌ناپذیر است؛

در نتیجه مفهومی بدیهی است، زیرا در هر بیان و رفتاری، چه در قبال خود و چه در قبال دیگر موجودات، این مفهوم وجود است که بیش از هر چیز خود را نمایان می‌سازد و قابل فهم است.

هایدگر در برداشتی کاملاً متفاوت این نتیجه‌گیری را رد می‌کند و معتقد است که «... این فهم‌پذیری متوسط فقط فهم‌ناپذیری را اثبات می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸). خود اینکه همه آدمیان پیشاپیش فهمی از وجود دارند نشانگر آن است که معنای وجود در تاریکی پنهان است و این امر ضرورت اساسی از سرگیری پرسش از معنای وجود را در پی دارد. در حوزه مفاهیم اساسی فلسفی نمی‌توان به معیار بدهات توسل جست. به نظر هایدگر، نه تنها پرسش از وجود بدون پاسخ مانده، بلکه خود این پرسش نیز در نوعی تاریکی و ابهام فرو رفته است.

۳. نقطه آغاز بازگشت به پرسش بنیادین

تلاش فلسفی هایدگر در هستی و زمان ابتدا در جهت وضوح بخشی به پرسش از وجود است. اما سؤال مهم این است که پرسش از وجود از کجا و چگونه مطرح می‌شود؟

به نظر هایدگر پرسش از وجود می‌بایست از جایی آغاز شود که خود پرسش به آن متکی است و «آنجا» وجود انسان است. اگر برای پاسخ به این پرسش از جایی باید آغاز کرد، تنها نقطه آغاز از وجود موجودی است که هستی موضوع پرسش اوست و آن هیچ موجودی نیست مگر انسان. از این رو، وی انسان را تنها موجودی می‌داند که پرسش از وجود نزد او و برای او مطرح می‌شود. هایدگر علم هرمنوتیکی که از شلایر ماخر اخذ کرده بود بسط و گسترش می‌دهد. از نظر وی، هرمنوتیک چیزی نیست مگر تفسیر وجود «دازاین» که وجود خاص انسان است. دازاین تنها موجودی است که می‌تواند وجود خاص خودش را کشف کند. از نظر هایدگر، وقتی دازاین در صدد فهم خویشتن است، در صدد جست‌وجوی ماهیت خود نیست، آن‌گونه که مثلاً یک صندلی را می‌فهمد، بلکه بیشتر در پی فهم ساختار وجودی خود است.

(هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۲). پس، اگر او بخواهد پرسش از وجود را مطرح کند و پاسخ آن را دریابد، راهی جز بازگشت به خود ندارد:

این وجودی که خود ماییم و علاوه بر ظرفیت‌های دیگر از امکان وجودی پرسیدن برخوردار است، ما آن را در اصطلاح دازاین می‌نامیم. (Heidegger, 1977: 48)

۴. تقدم‌های دوگانه در فهم پرسش بنیادین

هایدگر، برای فهم پرسش اصلی فلسفه و بازگشت به شناخت وجود، ابتدا دو نوع تقدم را مطرح می‌کند:

۱. تقدم اونتولوژیکی پرسش از وجود. در این نوع تقدم، همیشه وجود وجودی است. به نظر وی، «پرسش و تحقیق اونتولوژیکی، اگر به‌درستی فهم شود، به پرسش وجود تقدم اونتولوژیکی‌اش را می‌بخشد»؛
 ۲. تقدم اونتیکي پرسش از وجود. در این نوع دوم، برای به سرانجام رساندن پرسش از وجود، پرسش اونتیکي تقدم می‌یابد. در پرسش اونتیکي، خود موجود پرسشگر پا به میدان می‌گذارد. برای طرح پرسش از وجود و دریافت پاسخ آن هیچ راهی جز تحلیل وجود پرسشگر وجود ندارد (Heidegger, 1977: 45).
- به تعبیر هایدگر:

«وجود-آنجایی» باشند‌ای است که فقط به‌عنوان یک باشند‌ه در میان سایر باشند‌ها داده نشده است. برعکس، او خود را به‌صورت موجودشناختی مشخص می‌سازد، بدین نحو که او از هستی خود به این هستی می‌رود. (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۱)

بنابراین، دازاین در اصطلاح هایدگر وجودی است که فقط به‌عنوان یک موجود در میان دیگر موجودها مطرح نیست بلکه، برعکس، او خود را به‌نحو اونتیکي (موجودشناختی) متمایز می‌کند. به این معنا که از وجود خودش به وجود می‌رود و به‌دلیل این فراروی است که این موجود «دازاین» (Dasein) نامیده می‌شود (Heidegger, 1977: 47). با این بیان، به نظر هایدگر، برای فهم وجود می‌بایست دازاین را فهمید: «ویژگی اونتیکي دازاین در این است که دازاین به‌گونه‌ای اونتولوژیکی با وجود مرتبط است.» (Heidegger, 1977: 48)

به این معنا که شناخت موجودیت «وجود-آنجایی»، یعنی دازاین خود، به شناخت وجود منتهی می‌شود. انسان از وجود-آنجایی یا «در-عالم-بودن» به «وجود» -به‌معنای اعم- راه می‌یابد. زیرا وجود این موجود راهی به وجود (عام) دارد. این توانایی در دازاین وجود دارد که امر اونتیک را به اونتولوژیک مبدل می‌سازد. ازاین‌رو، هایدگر «پرسش از وجود را برای دازاین یک «اشتغال» موجودشناسانه می‌داند.» (Heidegger, 1977: 49)

هایدگر رسیدن دازاین به وجود از طریق فهم «وجود-آنجایی» خویشتن را «اگزیستانسیل» (Existentielle) می‌نامد. پس، درحقیقت، دازاین با فهم «اگزیستانس» (Existence)، یعنی وجود خاص انسانی خود، به فهم وجود

می‌رسد که این مسیر را هایدگر اگزیستانسیل می‌داند. وی مجموعه‌ای این توانایی و استعداد موجودشناسانه را، که راهی به وجود پیدا می‌کند، «اگزیستانسیالیته» (Existentialite) یا حالت اگزیستانسیال می‌نامد. برای این اساس، دازاین نسبت به موجودهای دیگر از جهات گوناگون تقدم پیدا می‌کند. وظیفه‌ی یک تحلیل اگزیستانسیال دازاین، از حیث امکان و ضرورتش، از پیش در تقویم اونتیکی دازاین ترسیم شده است. (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۸)

اولین تقدم تقدمی «اونتیکی» (Ontic) یا موجودشناسانه است: این موجود در وجودش به وسیله اگزیستانس، یعنی هستی خاص خود، تعیین یافته است.

دومین تقدم «اونتولوژیکی» (Ontological) یا وجودشناسانه است. زیرا «وجود-آنجایی» انسان یا دازاین، به دلیل تعیینش به عنوان اگزیستانس یا وجود خاص انسانی، از وجود خودآگاه و، لذا، در خودش «وجودشناسانه» است. با این نام‌گذاری، انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند و اساساً فهم وجود سایر موجودات را به وجود خاص انسان متکی می‌کند. از همین جاست که هایدگر به تقدم سوم دازاین دست می‌یابد و آن این است که

دازاین شرط اونتیکی- اونتولوژیکی (موجودشناسانه- وجودشناسانه) همه اونتولوژی‌ها را فراهم می‌کند. (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۹)

کوروز از مفسران هایدگر معتقد است که

تحلیل اگزیستانسیال وجودشناسی بنیادی یا وجودشناسی بنیادها را جست‌وجو می‌کند. این بنیادها از فهم هستی عام نشئت می‌گیرند که در وجود خاص انسانی مکتوم هستند. (کوروز، ۱۳۷۹: ۴۰)

بنابراین، دازاین خود را به عنوان موجودی در ساحت وجودشناسی ظاهر می‌کند که بیش از هر موجود دیگر باید به پرسش از هستی مبادرت کند. هایدگر این تقدم‌ها را برای دازاین به معنای تقدم اونتیکی- اونتولوژیکی در فهم بی‌واسطه خود موجود یا از پیش‌دادگی درک وجود نمی‌داند، بلکه «وجود-آنجایی» (دازاین) در عین حال که از حیث اونتیکی به ما نزدیک‌ترین است و حتی هریک از خود ما آن هستیم، از حیث اونتولوژیکی دورترین است. هرچند موجودیت او اقتضای فهمی از وجود را پیشاپیش دارا باشد، اما این فهم به معنای بی‌واسطه‌ترین نیست. وجود-آنجایی چون «در-جهان-بودن» است. همواره گرایش دارد تا هستی خودش را بر مبنای موجودی که ذاتاً به آن تعلق دارد و با آن مراد دارد، یعنی «جهان» (World)، بفهمد (Heidegger, 1977: 59).

در خود دازاین، فهم جهان به نحو اونتولوژیکی وجود دارد. بنابراین، دازاین از حیث موجودشناسی (اونتیکی) «نزدیک‌ترین» و از حیث وجودشناسی (اونتولوژیکی) «دورترین» است و اما از حیث ماقبل وجودشناسانه، در نسبت با خود، چندان بیگانه نیست. به گفته بیمل، از مفسران مهم هایدگر،

در هر صورت، دازاین چه خویشتن را برگزیند و چه برنگزیند اساساً خود اوست که «امکان خویش» (its possibility) است. او می‌تواند، در همین هستی خویش، خویشتن را انتخاب کند و در بازی هستی بُرد را نصیب خویش سازد یا ممکن است فقط به نظر رسد که چنین کند و یا برعکس می‌تواند خویشتن را از دست بدهد و خویش را ببازد و هرگز طعم پیروزی دست‌یافتن به خویش را نچشد... اصیل یا حقیقی بودن و غیراصل یا نامعتبر بودن نحوه‌های مختلف هستی دازاین هستند. (بیمل، ۱۳۸۱: ۵۴)

هایدگر و نقد دکارت

۱. استمرار غفلت اونتولوژیکی در دکارت

هایدگر از جمله فیلسوفان معاصر است که به نقد فلسفی دکارت پرداخته است. این نوشتار به نقد و بررسی اونتولوژی دکارت از نگاه اونتولوژیکی هایدگر می‌پردازد. به نظر هایدگر، دکارت از جایگاهی بایسته برای تفکر فلسفی آغاز نکرده است. «من» دکارت آن چیزی نیست که بتوان قبل از هر چیز بدان تکیه کرد و بنیان معرفت را بر آن نهاد. این مجمل همان چیزی است که نوشتار حاضر با تفصیل بیشتر به آن می‌پردازد.

هایدگر در عین حال که به جایگاه دکارت در بنیان‌گذاری فلسفه جدید اذعان دارد، مبنای فلسفی وی را بر ترازوی نقد می‌نهد. نقد هایدگر ابتدا متوجه هستی‌شناسی و سپس نتایج حاصل از آن است. به نظر هایدگر، دکارت از جایی آغاز می‌کند که پرسش فلسفه نیست. هایدگر پرسش فلسفه را پرسشی وجودشناسانه (اونتولوژیکی) می‌داند و نه موجودشناسانه (اونتیکی)، در حالی که به نظر وی دکارت، با پرسش موجودانگارانۀ خود، پرسش اصلی و بنیادین فلسفه را همچنان به بوته غفلت سپرده است و این یعنی ادامه همان سنت فلسفی رایج. هایدگر در ابتدای کتاب هستی و زمان به تبیین این پرسش می‌پردازد: "پرسش از وجود یعنی پرسش از آن چیزی که موجود را به‌عنوان موجود متعین می‌سازد." (Heidegger, 1977: 109)

این غفلت اونتولوژیکی در فراموشی وجود ریشه دارد. خوانش هایدگر از دکارت اولویت‌دادن معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که دکارت هستی را به بازنمایی صرف از طریق «جوهر اندیشنده» (*Res Cogitans*) تقلیل می‌دهد. این فروکاهش معرفت‌شناختی، همان‌طور که تامینو اشاره می‌کند، به «فراموشی هستی» منجر می‌شود و دوگانگی متافیزیکی سوژه و ابژه را تداوم می‌بخشد (Tamino, 2004, 45). اینجاست که تأکید هایدگر بر اهمیت هستی‌شناسی در مقابل معرفت‌شناسی دکارتی روشن می‌گردد.

۲. نقدهای پنج‌گانه هایدگر به دکارت

نقد هایدگر بر دکارت می‌تواند ناظر به مبانی مختلف وی همچون مبنای معرفت‌شناسانه، وجودشناسانه و انسان‌شناسانه باشد. هرچند تفکیک دقیق این مبانی کار چندان ساده‌ای نیست، اما آنچه در این نوشتار به آن می‌پردازیم تلاش برای تمرکز بر نقد وجودشناسانه هایدگر بر دکارت است.

این بخش از نقدهای هایدگر را می‌توان در قالب پنج دسته تبیین نمود:

۱. سوژه و ابژه نزد دکارت و نقد پدیدارشناختی هایدگر بر دکارت: این نقد هایدگر که به تفکیک سوژه و ابژه نزد دکارت مرتبط است، در عین حال، از دیدگاهی می‌تواند نقدی معرفت‌شناسانه باشد. لکن رویکرد غالب در اینجا بیان موجودشناسانه است. دکارت، با تفکیک سوژه و ابژه، سوژه را «منِ اندیشنده» ای می‌داند که، به عنوان یک جوهر مستقل از بدن یا عالم جسمانی، از هستی و وجود برخوردار است.
- به نظر دکارت، «منِ اندیشنده»، فارغ از هر شیء دیگر، تصویری روشن و متمایز از خود دارد. هرچند این «من» یا سوژه مقدم بر جهان باشد اما واضح است که تباین و دوگانگی آن‌ها همچنان برقرار است. هایدگر، با اشاره به کانت و تقدم اونتیکی سوژه، می‌گوید:

حتی اگر کانت تقدم اونتیکی سوژه تنها و تجربه‌درونی را نیز رها کرده باشد، بازهم از حیث اونتولوژیکی موضوع دکارت را حفظ کرده است... کانت تمایز و همبستگی «آنچه در من» و «آنچه بیرون از من» است را پیش‌فرض می‌گیرد. (Heidegger, 1977: 268)

هایدگر وجود انسانی را سوژه‌ای جدا از ابژه، یعنی جهان، نمی‌داند. دازاین (وجود-آنجایی) انسان با ویژگی ذاتی «در-جهان-بودن» جدایی و تمایز سوژه و ابژه را از میان برمی‌دارد. برخلاف سوژه اندیشنده منزوی دکارت، مفهوم دازاین هایدگر وجود انسانی را در زمینه‌ای رابطه‌مند از «بودن-در-جهان» قرار می‌دهد. تامینو تأکید می‌کند که این تغییر سوژکتیویسم دکارتی را با ادغام ابعاد هستی‌شناختی و موجودشناختی وجود به چالش می‌کشد (Tamino, 2004, 62).

درواقع، هایدگر در نقد خود به دوگانگی دکارتی می‌کوشد تا نشان دهد که این تفکیک بی‌توجه به طبیعت عملی و تجسم‌یافته وجود انسانی است. دریفوس در کتاب در-جهان-بودن تحلیل دقیقی از این نقد ارائه می‌دهد و بر این تأکید می‌کند که هایدگر به بازنمودگرایی (Representationalism) نیز حمله می‌کند و می‌خواهد وجود انسانی را موجودی تجسم‌یافته و در-جهان-بودن در نظر بگیرد (Dreyfus, 1991: 74). از این رو، می‌بایست در اینجا «در-جهان-بودن» را توضیح داد. از نظر هایدگر، «در-جهان-بودن» مثل قرارگرفتن یک تکه گچ در جعبه نیست، بلکه «در-جهان-بودن» ویژگی اگزیستانسیال او به معنای «سکنی‌گزیدن»، «آشنا بودن با» و «حاضر بودن با» است. براین اساس، دازاین تنها موجود یا هستنده‌ای است که از بودن خود در جهان آگاه است. پس هم آگاهی به خود و هم آگاهی به جهان دارد. این آگاهی با عنوان «در-جهان-بودن» است.

براساس این نقد هستی‌شناسانه، نقد پدیدارشناختی وی بر دکارت نیز معلوم می‌گردد. این نقد با رد انتزاع من اندیشنده، به‌عنوان چیزی جدا از جهان خود، آغاز می‌گردد. درعوض این جدایی میان سوژه و ابژه، هایدگر یک «تحلیل وجودی» را پیشنهاد می‌کند که سوژه را با زمینه زیسته‌اش دوباره متصل می‌کند و دوگانگی سخت سوژه-ابژه را، که در متافیزیک دکارتی مرکزی است، از بین می‌برد (Heidegger, 1969: 88). دکارت البته قطعیت معرفتی من اندیشنده را از همین انتزاع نتیجه می‌گیرد، اما همین نکته نیز مورد انتقاد هایدگر قرار دارد. کارمن (Carman) در کتاب تحلیل هایدگر به نقد متافیزیک دکارتی، به‌ویژه در زمینه انتزاع‌گرایی و قطعیت معرفتی دکارت، می‌پردازد. از دیدگاه هایدگر، قطعیت دکارتی، بر مبنای تصورات ذهنی انتزاعی، از واقعیت تجسم‌یافته انسانی غافل است و، درعوض، هایدگر تلاش می‌کند تا هستی‌شناسی را از واقعیت تجسم‌یافته انسان آغاز کند (Carman, 2003, p. 102).

۲. تعین «جهان» به‌عنوان شیء ممتد: هایدگر با مطرح کردن «در-جهان-بودگی» دازاین، به‌جای ابژه‌گی جهان، اگزیستانسیال جهانیت را به پیش می‌کشد.

جهان تعین‌بخش مفهوم اونتولوژیکی-اگزیستانسیال جهان‌مندی است... واژه جهان‌مندی (جهانیت) از حیث اصطلاح‌شناختی بر نوعی از وجود دازاین دلالت می‌کند و هرگز بر نوعی از وجود موجود فرادستی «در» جهان دلالت نمی‌کند. (بیمل، ۱۳۸۱: ۸۸)

موجود فرادستی از نظر هایدگر مکان‌های تودرتوی اشیا است، همچون بودن خودکار در کیف، کیف در داخل قفسه، قفسه در داخل سالن، سالن در داخل ساختمان و ساختمان در داخل دانشگاه و... درحالی‌که جهان‌مندی مفهومی جدا از دازاین نیست.

هایدگر اصطلاح اونتولوژی را به‌معنای سنتی آن به کار می‌برد و با نگاه نقدانه به آن می‌گوید:

اما اونتولوژی دقیقاً کوشیده است، با حرکت از مکان‌بندی، وجود «جهان» را به مثابه «شیء ممتد» (Res extensa) تفسیر کند. افراطی‌ترین گرایش به یک چنین اونتولوژی از «جهان» و البته همراه با سمت‌گیری مخالفی به‌سوی «شیء اندیشنده» (Res cogitans) که هم از نظر اونتیک و هم اونتولوژیکی با دازاین مطابقت ندارد، خود را در دکارت نشان می‌دهد. (بیمل، ۱۳۸۱: ۹۰)

از نظر اونتیک مطابقت ندارد زیرا سوژه دکارتی جوهر یا شیء (موجود) اندیشنده است، درحالی‌که دازاین، به‌عنوان «در-جهان-بودن»، تمایزی بین سوژه و ابژه باقی نمی‌گذارد. و اما از نظر اونتولوژیکی مطابقت ندارد زیرا دازاین همواره، به‌عنوان یک نسبت با جهان، درگیر با آن است:

دکارت «من می‌اندیشم» (Ego cogito) به‌مثابه «شیء اندیشنده» (Res cogitans) را از «شیء جسمانی» (Res corporea) متمایز می‌کند. از حیث اونتولوژیکی، همین تمایز است که در آینده تمایز «طبیعت» و «روح» را تعین می‌بخشد (Heidegger, 2010: 35).

غفلت اونتولوژیکی دکارت

از نظر هایدگر، دکارت در «کوگیتو»ی (Cogito) خود، قبل از پرداختن به وجود، از موجود سخن می‌گوید. او بدون تعیین نوع وجود به تعیین نوع موجود پرداخته است:

دکارت با «می‌اندیشم، پس هستم» (Cogito ergo sum) ادعا کرده بود که فلسفه را بر پایه‌ای نو بنا می‌کند. اما چیزی که از ابتدا و به‌طور «ریشه‌ای» نامعین رها کرده نوع و نحوه هستی شیء اندیشنده (Res cogitans) است یا، به عبارت دقیق‌تر، معنای وجود هستم (Sum) است. (Heidegger, 2010: 33)

هایدگر بیان می‌کند که مشی دکارت به‌طور منطقی او را به غفلت از پرسش وجود رهنمون می‌ساخت زیرا، به نظر دکارت، «یقین» مطلق نشئت گرفته از کوگیتو وی را از پرسش از معنای وجود معاف می‌کرد. در تحلیل اونتولوژیکی دکارت، «شیء اندیشنده» (Res cogitans) به‌عنوان «موجود» (Ens) تعیین شد اما، از دیدگاه هایدگر، این اقدام دکارت تنها بازتابی از تفکر اونتولوژیک قرون وسطی است. در آن دوران، معنای وجود به‌طور خاص در معنای «موجود مخلوق» (Ens creatum) شناخته می‌شد و دکارت در تحلیل خود، به‌جای اشاره به موجود، بر مفهوم «ذهن» یا «سوژه» تأکید می‌کند. به‌عبارت دیگر، دکارت با تعیین «شیء اندیشنده»، به‌عنوان یک موجود، درواقع، خصلت اونتولوژیکی آن را بدون وضوح و به‌صورت مبهم باقی گذاشت. هایدگر نقد می‌کند که

اگر «اندیشه‌ها» (Cogitationes) نیز از نظر اونتولوژیکی همچنان نامعین باقی بمانند یا، به‌طور تلویحی، چیزی «داده‌شده» در نظر گرفته شوند که وجود آن‌ها نباید مورد سؤال قرار گیرد، این مسئله به غفلتی اونتولوژیکی منجر می‌شود. (Heidegger, 2010: 68)

هایدگر به منزلت دکارت در کشف «من اندیشنده» به‌عنوان نقطه شروع پرسشگری فلسفی در عصر جدید اشاره می‌کند و آن را به رسمیت می‌شناسد. بااین حال، او بر این نکته تأکید دارد که دکارت مفهوم «هستم» را بدون توضیح و تحلیل رها کرده است. از دیدگاه هایدگر، اگر عبارت «می‌اندیشم، پس هستم» قرار است به‌عنوان نقطه شروع تحلیل اگزیستانسیال مورد استفاده قرار گیرد، باید معکوس شود. به‌عبارت دیگر، «هستم» باید ابتدا مطرح شود تا این معنا را به‌دست دهد: «من-هستم-در-جهان». این بدین معناست که ابتدا وجود من به‌عنوان واقعیته بنیادی شناخته می‌شود و سپس سایر ابعاد وجودی من مانند «اندیشه‌ها» به‌عنوان بخش‌هایی از شیوه‌های بودن در کنار موجودات دیگر در جهان در نظر گرفته می‌شوند. درحالی‌که دکارت در دیدگاه خود، برعکس، می‌گوید که «اندیشه‌ها» مستقل از جهان بیرونی اند و در آن‌ها «شیء اندیشنده» به‌عنوان موجودی بدون وابستگی به جهان قرار دارد.

نقد شاخصه اونتولوژیکی شیء ممتد: دکارت به سه جوهر خدا، نفس و جسم معتقد بود که دو تای اخیر جوهر مخلوق و خدا جوهر نامخلوق است. این تقسیم مستلزم آن است که جوهر دارای معنایی مشترک بین این سه باشد. هرچند از این سه یکی نامتناهی و دو تای دیگر متناهی‌اند.

هایدگر بیان می‌دارد که این تعدد برداشت از جوهر نمی‌تواند درست باشد. زیرا از دو حال خارج نیست: یا می‌بایست جوهر به معنای مشترک معنوی لحاظ شود یا به معنای مشترک لفظی، درحالی‌که به هر دو معنا ممکن نیست.

در بیان‌هایی چون «خدا وجود دارد» و «جهان وجود دارد» از وجود خبر می‌دهیم. اما این واژه «وجود» نمی‌تواند میان این دو موجود مشترک معنوی لحاظ شده باشد. اگر دلالت «وجود» دلالتی تک‌معنایی بود، آنگاه مخلوق به عنوان نامخلوق لحاظ می‌شد و یا نامخلوق به مخلوق تنزل می‌یافت. از سوی دیگر «وجود» همچون اسمی یکسان (مشترک لفظی) نیست چراکه در هر دو مورد از «وجود» معنای یکسانی فهم می‌شود. (بیمل، ۱۳۸۱: ۱۲۵)

در قرون وسطی این مسئله از طریق مطرح کردن دلالت تمثیلی حل می‌شد، به این صورت که در تمثیل شباهت است، اما شباهتی نه کاملاً عین هم که متواپی شود و نه کاملاً متمایز از هم که مشکک گردد، بلکه در تمثیل تشابهی ظاهری است، درعین حال که «اصل و فرع» در باطن متفاوت‌اند. هایدگر، پس از تذکر دادن به این مطلب، معتقد است که دکارت حتی از اونتولوژی قرون وسطی نیز عقب‌تر است و حتی از مسئله طفره رفته است. زیرا او به معنای وجود که در جوهر نهفته است نمی‌پردازد، هرچند که اونتولوژی قرون وسطی نیز همانند اونتولوژی باستان چندان از معنای وجود نپرسیده است. دکارت با طفره رفتن از پرسش درباره جوهر بیان می‌کند که جوهر امری دسترس‌ناپذیر است. هایدگر این عدم توانایی در تعریف جوهر، احصای تعداد آن و تبیین شایسته‌اش از سوی دکارت را ناشی از به هم ریختگی اونتیکی- اونتولوژیکی در مواجهه با اصطلاح «جوهر» (Substantia) می‌داند، که خود از ناتوانی در طرح مسئله بنیادی «وجود» نشئت می‌گیرد. از نظر هایدگر، این مباحث مبتنی بر دلالت‌های لفظی صرف است.

نقد اونتولوژی فرا دست‌بودگی دائم جهان

در نقد اونتولوژی دکارت از نظر هایدگر، یکی از مسائلی که بیش از همه برجسته می‌شود تفکیک و استقلال غیر ضروری میان جهان و موجودات درون جهانی است که دکارت به آن پرداخته است. دکارت در سیر فلسفی خود، پس از اثبات «من اندیشنده»، به اثبات وجود بدن و سپس اثبات خداوند می‌پردازد. در این فرایند، «وجود جهان» از پیش مفروض گرفته شده و هیچ‌گونه پدیدارشناسی‌ای برای «جهان‌گونی» یا «بودن جهان»، که به طور عمیق واقعی در هستی‌شناسی دکارت لحاظ شده باشد، دیده نمی‌شود. به این ترتیب، در اونتولوژی دکارت، نحوه حضور و نوع هستی جهان، به عنوان جزئی از فرایند وجود انسانی، به طور کافی مورد توجه قرار نگرفته است. هایدگر در هستی و زمان بر این نکته تأکید می‌کند که دکارت در تعین اونتولوژیکی جهان دچار اشتباه شده است. زیرا دکارت، در نگاه خود به جهان، آن را مستقل از موجودات درون جهانی فرض کرده است. این نظریه را هایدگر این‌گونه می‌بیند که دکارت اجازه نمی‌دهد که نوع هستی موجود در جهان به وسیله خود این موجود نمایان شود بلکه، بر پایه ایده‌ای از هستی که در اصل خود مخفی است و حضورش بی دلیل است، گویی هستی «اصیل» جهان را برایش مقرر می‌کند. (Heidegger, 2010: 129)

از دیدگاه هایدگر، هرچند دکارت برای توضیح هستی به «امتداد» (Extensio) و «فراست بودن» (substance) رجوع می‌کند، اما هایدگر این دو را تحت سؤال می‌برد و معتقد است که نمی‌توان هستی را تنها در قالب فیزیکی و انتزاعی آن محدود کرد. هایدگر، در آثار خود مانند هستی و زمان، این انتزاع را این‌گونه تحلیل می‌کند:

در سختی و مقاومت، اگر موجودی با نوع هستی دازاین یا دست‌کم با نوع هستی موجود زنده در ارتباط نباشد، اصلاً خود را نشان نمی‌دهد. (Heidegger, 2010: 131)

دکارت پس از طی مراحل دوازده‌گانه شک، پس از اثبات «من اندیشنده»، به اثبات جسم و سپس خدا می‌پردازد. در این سیر، «بودن جهان» از قبل مفروض گرفته شده است. در اوتولوژی دکارت، پدیدارشناسی جهان و حتی موجود درون‌جهانی به گونه‌ای که «جهان‌گونی» یا «جهان‌بودگی» در آن لحاظ شده باشد مشهود نیست. هایدگر معتقد است که دکارت در تعیین اوتولوژیکی جهان دچار خطا شده است.

هایدگر نقد خود را به دکارت در زمینه هستی‌شناسی و جهت‌گیری بنیادی اوتولوژیکی وی بیان می‌کند. او معتقد است که دکارت از نگاه هستی‌شناسی به هستی به‌عنوان یک «فراست بودن دائمی» توجه کرده است. هایدگر این خطای دکارت را ناشی از تمایل او به تحلیل جهان از منظر ثبات و استمرار می‌داند. در تحلیل هستی‌شناختی دکارت، «قرب‌آوری» دازاین نه به معنای نزدیک کردن یک چیز به «جسم» خود، بلکه به‌طور بنیادی به معنای جای دادن آن در رابطه با اشیای دیگر است که به‌طور مشترک و از منظر «باهم بودن (Being-with)» درک می‌شوند. هایدگر در هستی و زمان می‌گوید که دازاین از طریق این «تودستی» کردن چیزها نه به‌سمت «جسم»، بلکه به‌سمت «مرکز تعلقات روزمره» خود معطوف می‌شود (Heidegger, 2010: 109). این فرایند به‌طور کاملاً متفاوت از تحلیل دکارت است که در آن جهانی که از پیش مشخص شده و مستقل از دازاین است واقعیتی ثابت و از پیش آماده در نظر گرفته می‌شود.

دکارت، در تحلیل‌های خود، فراست بودن هستی را با ویژگی امتداد (Extensio) در نظر می‌گیرد، ویژگی‌ای که به‌طور عمده به فضای فیزیکی و ماده مرتبط می‌شود. اما هایدگر این ویژگی را بُعدی از نوع هستی دازاین می‌بیند و بر این باور است که اگر «هستنده‌ای» با نوع خاصی از هستی دازاین (یا دست‌کم با نوعی از موجودات زنده) در میان نباشد، نمی‌تواند خود را نشان دهد. در واقع، براساس نظر هایدگر، حقیقت هستی تنها در رابطه با دازاین و تجربه‌های مرتبط با آن تجلی می‌یابد (Heidegger, 2010: 234).

نقد هایدگر به دکارت در این بخش را با توجه به تفسیر کارمن (Carman) می‌توان به سه مقوله عمده تحلیل کرد که هرکدام جنبه‌های متفاوتی از تحلیل هستی‌شناختی دکارت را در بر می‌گیرد.

(۱) نقد بر نگرش استقلالی دکارت به جهان: در نگرش دکارتی، جهان موجودی فراست و مستقل از سایر موجودات و به‌ویژه دازاین در نظر گرفته می‌شود. دکارت جهان را فضایی وسیع و بی‌تعریف برای هستی موجودات درون‌جهانی از پیش موجود می‌بیند. این نگرش به‌طور مستقیم به آنچه هایدگر در نقد خود مطرح می‌کند اشاره دارد: دکارت با تمایز

میان «شیء اندیشنده و شیء ممتد» نه تنها مسئله «من و جهان» را مطرح می‌کند، بلکه در تلاش است که این تضاد را به‌طور بنیادی حل کند. هایدگر در این زمینه تأکید می‌کند که این تفکیک، به‌طور بنیادی، از شناخت حقیقت و وجود در یک چارچوب پدیدارشناختی جامع و هم‌بسته جلوگیری می‌کند (Carman, 2003: 132). این تحلیل، براساس تفسیر کارمن، درواقع بر نقد دکارت در راستای حفظ استقلال جهان و موجودات از هم و نادیده‌گرفتن اینکه دازاین در تعامل و پیوند دائمی با جهان است تأکید می‌کند.

(۲) جهان محبوس در هستنده درون جهانی: دکارت در تحلیل‌های خود، علاوه بر نگرش استقلال‌لی، جهان را از دیگر هستنده‌ها جدا می‌کند و محبوس در آن‌ها قرار می‌دهد. در این تحلیل، جهان به‌جای اینکه جزئی از فرایند پدیدارشناختی دازاین باشد به چیزی محدود و محصور تبدیل می‌شود. کارمن معتقد است که محدودساختن پرسش درباره جهان، در اندیشه دکارت، به پرسش از «شیئیت طبیعی» منجر می‌گردد و، در نتیجه، پیچیدگی‌های هستی‌شناختی و وجودی‌ای که مورد تأکید هایدگر است درک نمی‌شوند (Carman, 2003: 134).

(۳) خلأ طرح نسبت دازاین با جهان نزد دکارت: نقد اساسی هایدگر بر دکارت این است که دکارت به‌طور کامل نسبت دازاین را با جهان مشخص نمی‌کند. در نظر هایدگر، تحلیل دکارت از «وجود» و «هستی» به‌طور سطحی و غیر پدیدارشناختی صورت می‌گیرد. او معتقد است که هرچند دکارت جهان را به‌عنوان «هستی» مطرح می‌کند، اما آن را از دازاین و تجربه‌های آن جدا می‌سازد. هایدگر، با این نقد بر دکارت، تأکید می‌کند که نمی‌توان از دازاین به‌عنوان موجودی جدا از جهان صحبت کرد، بلکه جهان و دازاین باید در فرایندی دیالکتیکی و پدیدارشناختی بررسی شوند تا حقیقت «هستی» به‌طور ملموس و متعین نمایان شود. این نقد هایدگر به دکارت دربردارنده این بینش است که دکارت هیچ‌گاه «وجود جهان» را از منظر «وجود-آنجایی» دازاین نمی‌بیند و، به این دلیل، ساختار هستی‌شناسی او نمی‌تواند واقعیت جهان و رابطه آن با انسان را به‌طور جامع نمایان سازد (Carman, 2003: 135).

این تحلیل نشان می‌دهد که نقد هایدگر بر دکارت بر این مطلب تأکید دارد که دکارت، در تلاش خود برای تحلیل دقیق جهان، همواره آن را از هستی دازاین جدا کرده و، در نتیجه، جهانی منزوی و مستقل از دازاین تصویر کرده است. براین اساس، نقد بنیادین هایدگر آن است که جهان باید به‌عنوان جزئی از تجربه دازاین و در تعامل با آن مفهوم‌سازی شود. هایدگر با نقد فرض «امتداد» (Extensio) از سوی دکارت، به‌عنوان تعین بنیادی «جهان»، معتقد است که، با توسل به امتداد، نه مکانمندی جهان را به‌نحو اونتولوژیکی می‌توان دریافت و نه مکانمندی هستنده تلاقی‌کننده با جهان را و نه به‌طریق اولی مکانمندی خود دازاین را.

مکانمندی از منظر هایدگر همراه با «در-جهان-بودن» یا «وجود-آنجایی» دازاین کشف می‌شود:

نه مکان در سوژه است نه جهان در مکان، بلکه مکان «در» جهان است، تاجایی که مکان به وسیله «در-جهان-بودنی» که مقوم دازاین است گشوده شده است. مکان در سوژه یافت نمی‌شود و سوژه نیز جهان را

چنان نمی‌نگرد که «گویی» جهان در مکانی است، بلکه «سوژه»، در فهم اونتولوژیکی درست از آن، یعنی دازاین، به معنایی نخستینی (اصیل) مکانمند است. (کاکلمانس، ۱۳۸۰: ۱۴۹)

بنابراین، از نظر هایدگر، این دازاین است که مکانمند است و مکانمندی خود را به عنوان امری پیشین نشان می‌دهد. البته مکانمندی به طور کلی فقط بر پایه جهان قابل کشف است، هر چند ناظر به مکانمندی ذاتی دازاین به عنوان «در-جهان-بودن». هایدگر، به جای جست‌وجو برای حقیقت از طریق عقل انتزاعی، می‌کوشد تا از واقعیت ملموس انسانی و تجربه‌های موجود در جهان به شناخت برسد. این رویکرد، برخلاف دکارت که به قطعیت معرفتی و انتزاعات ذهنی می‌پردازد، بر درک موجود در جهان و با دیگران تأکید دارد (Ferran, 2010: 150).

البته هایدگر، ضمن طرح مسئله مکانمندی، با نفی هستی‌شیء ممتد برای مکان، نه آن را همچون شیء در نظر می‌گیرد و نه امری ذهنی (سوبژکتیو) و سرانجام، با اقرار به سردرگمی فلسفی در تفسیر هستی مکان، این امر را ناشی از فقدان شفافیت بنیادی امکانات هستی و تفسیر آن‌ها در قالب مفاهیم اونتولوژیکی می‌داند تا شناخت ناکافی بودن محتوای عینی خود مکان. هر چند سرانجام وی، برای عقده‌گشایی از این ابهام، کشف و تفسیر هستی مکان را به فهم دازاین و مکانمندی آن ارجاع می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در فلسفه دکارت، تفکیک سوژه و ابژه از یکدیگر نه تنها نقطه آغازین برای شک و تردید معرفت‌شناختی است، بلکه نمایانگر ادامه همان سنت اونتولوژیکی است که از قرون وسطی به فلسفه مدرن منتقل شده است. هر چند سوژه دکارتی نقش محوری در شناسایی و دستیابی به جهان دارد اما، در عین حال، با تفکیک دکارتی، این دو حوزه از واقعیت‌های مجزا به حساب می‌آیند که پیامد آن گسست دو جهان سوژه و ابژه است. این تفکیک به بحران‌هایی در فهم حقیقت و واقعیت منجر شده که به تحلیل‌های هایدگر راه می‌برد.

هایدگر در پاسخ به این دوگانگی، با معرفی مفهومی نو از وجود انسانی به نام دازاین و ارائه تقدم‌های اونتیکی و اونتولوژیکی، به طور بنیادین این تفکیک را کنار می‌گذارد. دازاین، به عنوان موجودی که در جهان وجود دارد، در عین حال که از حیث موجودشناسی (اونتیکی) به ما نزدیک‌ترین است، از منظر هستی‌شناختی (اونتولوژیکی) دورترین نیز به حساب می‌آید. این تضاد به این معناست که در دازاین، فهم جهان به گونه‌ای وجود دارد که جهان نه امری جدا از دازاین، بلکه جزئی از ذات آن است.

در این راستا، هایدگر معتقد است که دکارت باید قضیه مشهور خود «می‌اندیشم، پس هستم» را به طور بنیادی وارونه کند. به جای آنکه به وجود سوژه تقدم دهد، باید بگوید: «من هستم، پس می‌اندیشم». زیرا، از دیدگاه هایدگر، دکارت با این رویکرد فلسفی موجب غفلت هستی‌شناسانه از وجود شد، امری که به تفکر تکنیکی و متافیزیکی مدرن که

واقعیت را به موجودات قابل محاسبه و دست‌کاری تقلیل می‌دهد منجر شود. درمقابل، هایدگر با طرح مفهوم دازاین فرصتی فراهم می‌آورد که بتوان از غفلت هستی‌شناختی خارج شد.

بازخوانی فلسفه هایدگر در این زمینه نشان می‌دهد که روش‌شناسی هایدگر نه تنها نقدهایی به دوگانگی دکارت وارد کرده، بلکه راه‌حلی برای فهم وجود به شیوه‌ای فراتر از متافیزیک دکارتی ارائه داده است. همچنین، در تحلیل پدیدارشناختی هایدگر، این نقد به‌ویژه با توجه به تشریح جزئیات تفکیک سوژه و ابژه و نقد دکارتی در زمینه جهان، متمایز است و در مقایسه با سایر پژوهش‌ها، که تنها به رد دوگانگی سوژه و ابژه اشاره دارند، تحلیلی عمیق و بنیادی‌تر از تفکر هستی‌شناسی دکارت ارائه می‌دهد. بنابراین، رویکرد این مقاله، با تحلیل عمیق دازاین و جوهر اندیشنده و بررسی روش‌شناسی هایدگر، به‌طور جامع‌تر و عمیق‌تری این موضوع را تبیین کرده و آن را از سایر پژوهش‌های موجود متمایز می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

- از نظر هایدگر، در مثال شینی چون چکش، خود عمل چکش‌زدن «آلت‌دست‌بودگی» (handlichkeit / maniubilitate) ویژه چکش را کشف می‌کند. ما نوع هستی ابزار را، که در آن خودش خودش را آشکار می‌کند، در دست‌بودگی (zuhandenheit) می‌نامیم. در دست‌بودگی مرتبط به کاربرد شیء است و فرادست‌بودگی مرتبط با ماهیت شیء است. اما شیء یا موجود غیرانسانی (غیردازاین) برای دازاین اگزیستانس است. Existentia مطابق با اونتولوژی سنتی معادل «فرادست‌بودن» است (vorhandensein / being-present-at-hand)، یعنی گونه‌ای از هستی که ماهیتاً برای هستنده‌ای با خصلت دازاین نامناسب است. برای پرهیز از سردرگمی ما همیشه برای عنوان Existentia اصطلاح فرادست‌بودگی (vorhundenheit / presece-at-hand) را به کار می‌بریم و اصطلاح اگزیستانس (Existenz) را به‌عنوان تعینی وجودی تنها برای دازاین اختصاص می‌دهیم.

References

- Aristotle. (2000). *Metaphysics*. Translated by S. Sh. Khorasani. Hikmat Publications. (2nd ed.) [In persian]
- Beemel, W. (2002). *A Enlightenment Study of Martin Heidegger's Thoughts*. Translated by B. Abdolkarimi. Soroush Publications. (1st ed.) [In persian]
- Carman, T. (2003). *Heidegger's analytic: Interpretation, discourse, and authenticity*. Cambridge University Press.
- Corvez, M. (2000). *Heidegger's Philosophy*. Translated by M. Novali. Hikmat Publications. (2nd ed.) [In persian]
- Descartes, R. (1984). *The philosophical Writings of Descartes*, Trans by J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2011). *Discourse on the Method*. Translated by M. A. Foroughi. Zavvar Publications. (9th ed.) [In persian]
- Descartes, R. (2012). *Meditations on First Philosophy*. Translated by A. Ahmadi. SAMT. (10th ed.) [In persian]
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. MIT Press.
- Heidegger, M. (1969). *Through phenomenology to thought*. Harper & Row
- Heidegger, M. (2007). *Being and Time*. Translated by M. Novali. University of Tabriz. (1st ed.) [In persian]
- Heidegger, M. (2010). *Being and Time*, Trans. by J. Macquarrie and E. Robinson. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2014). *Being and Time*. Translated by A. Rashidian. (4th ed.) [In persian]
- Heidegger, M. (2021). *Introduction to Metaphysics*. Translated by E. Rahmati. (2nd ed.) [In persian]
- Johnson, P. A. (2008). *Heidegger*. Translated by B. Abdolkarim. (1st ed.) [In persian]
- Kockelmans, J. J. (2001). *Martin Heidegger*. Translated by M. Dibaj. Hikmat Publications. (1st ed.) [In persian]
- Krell, D. F. (Ed.). (1977). *Martin Heidegger: Basic writings*. HarperCollins Publishers.
- Tamino, J. (2004). *Heidegger and the project of fundamental ontology*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Vendrell Ferran, I. (2010). *Phenomenology and Cartesian dualism*. Walter de Gruyter.