

## خودینه بودن به مثابه ائودایمونیا:

## بررسی نسبت خود-تعینی، خود-دگرگونی و اضطراب در هستی و زمان هیدگر

حسین کلباسی اشتری<sup>۱</sup> | مهرداد احمدی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران. رایانامه: [hkalbasi@gmail.com](mailto:hkalbasi@gmail.com)  
۲. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران. رایانامه: [mehrdadahmadi43@gmail.com](mailto:mehrdadahmadi43@gmail.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی	هیدگر با فهم وجود انسان به مثابه دازاین، یعنی موجودی که طرح وجود خود را افکنده و خود را زمان‌مندانه بار می‌آورد، موفق می‌شود تا از خود-تعینی نابازنمودی سخن بگوید. منظور از خود-تعینی بازنمودی مجموعه‌ای از قواعد و ضوابط است که به مثابه یک اپیستمه، هنجاریت و مأنوسیت ویژه‌ای را پیشاپیش برای تعیین فاعل انسانی تحمیل می‌کنند. از نظر هیدگر دازاین موجودی است که با ساحت خودیت خنثای خود نسبتی ذاتی دارد و چون این ساحت خودیت بالذات آینده‌سو است برای همین دازاین موجودی است که با رخ‌دادن از آینده، به طور ساختاری نه تنها خود-تعین است بلکه این خود-تعینی، خود-دگرگون کننده بوده و در برابر تصاویر ثابت یا تحمیل‌های بیرونی برای یک شکل زندگی عمومی مقاومت می‌کند؛ اما به نظر چنین می‌رسد که این تنها هدف یا غایت هیدگر بوده و پروژه او در هستی و زمان به قسمی از استعلاگرایی دچار می‌شود. نتیجه این ابتلا تا میزان زیادی فهمی از اخلاق به مثابه اخلاق در-جهان-بودن یا همان خود-تعینی را قرین فهم خودتعینی صوری کانتی می‌کند.
<b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۲/۰۸/۱۳	
<b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۲/۰۹/۰۸	
<b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۲/۰۹/۱۸	
<b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۰۲/۰۳	
<b>کلیدواژه‌ها:</b> خودتعینی، هیدگر، آزادی، تفاوت، اضطراب	
<b>استناد:</b> کلباسی اشتری، حسین؛ و احمدی، مهرداد. (۱۴۰۳). خودینه بودن به مثابه ائودایمونیا: بررسی نسبت خود-تعینی، خود-دگرگونی و اضطراب در هستی و زمان هیدگر. پژوهش‌های فلسفی، ۱۸ (۴۶)، ۳۲۸-۳۴۴. <a href="http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.59092.3629">http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.59092.3629</a>	
ناشر: دانشگاه تبریز.	© نویسندگان.



## مقدمه

هیدگر معتقد است که دازاین یعنی موجودی که هریک از ما باشیم، واجد ساختار از-آن-من-بودگی است. ولی بر اساس همین عنصر ساختاری، دازاین بدواً و غالباً خود ندارد. تعبیر خود نداشتن بدین معنا است که دازاین به مثابه موجودی که طرح‌افکن است، طرح وجود خود را به یک توده بی‌شکل یعنی کسان تسلیم کرده است. از این رو ظهور فرد در آزادی‌اش از چنگ استبداد تعابیر عمومی کسان، به معنای ایستار خاصی است که دازاین با اتخاذ آن، در خودیت خود، هم‌چون فرد و نه همه یا کسان، پدیدار می‌شود. خود تکینه و فرد، که بناست از سقوط خود را پس بگیرد، ساحت خودیت خود را چونان من یا تو نمی‌داند. لذا از آن-من بودگی نیز بر قسمی خود-خواهی یا خودآیینی‌ای که دازاین را به روایتی شخصی از عالم وارد می‌کند، دلالت ندارد. اگر چنانچه هیدگر معتقد است، ساحت خودیت دازاین، حقیقت وجود باشد، پس وقتی دازاین هر آن از آن خود باشد، آنگاه این خود وجود است که به مثابه آنجا، که به مثابه امر داده بنیادین به دازاین داده می‌شود، در از آن-من بودگی نمایان می‌شود. برای همین باید توجه داشت که خود-داشتن در برابر خود-نداشتن دازاین سقوط کرده، گرچه مؤید این معنا است که دازاین توانسته «خود» ر بوده شده توسط کسان را، بازپس گیرد اما اساس این خود بر امری غیرشخصی، غیر فردی و نهایتاً غیرانسانی بنا دارد. اصلاً برای همین هدف است که هیدگر می‌گوید عنوان خنثای «دازاین» را برای آن «عرصه ذاتی<sup>۱</sup> که انسان چونان انسان در آن قیام می‌کند» به کار برده است (هیدگر، ۱۹۵۶، ۲۷۹).

اکنون می‌توان مسئله را در باب نسبتی که با پراکسیس<sup>۲</sup> برقرار می‌کند، روشن‌تر در نظر آورد. از دیدگاه ارسطو پراکسیس برخلاف تولید معطوف به غایتی خارج از پراکسیس نیست. یعنی پراکسیس عمل به معنای حقیقی کلمه بوده و آن است که غایت خود همین عمل کردن باشد. از این رو «بخاطر»ی که پراکسیس را هدایت می‌کند، درون پراکسیس قرار دارد. از سوی دیگر هیدگر در هستی و زمان متذکر می‌شود که دازاین به مثابه «بخاطر...» برای تمام غایات دیگر، یعنی «برای چه...»ها وجود دارد. ولی دازاین بدین رو در مقام «بخاطر» در مقام مقوم افق گشوده یا جهان است که، وجود او همان به-سوی-خود بودن یا همان از-آن-خود-بودگی است. پس اولاً «بخاطر...» همان «بخاطر...» بوده پراکسیس به «خود» راجع است و ثانیاً «به-سوی-خود بودن هم چون یک خود، پیش فرض امکانات متعدد روابط انتیک یک خود است» (هیدگر، ۱۸۶، ۱۹۸۴). از دیدگاه ارسطو پراکسیس به مثابه عمل راستین که فی‌نفسه غایت است، باید صورت مشخصی داشته باشد. یعنی فرونزیس که اصطلاحاً حکمت عملی دانسته شده و پراکسیس را هدایت می‌کند، از پیش، دیدی مشخص از میدان عمل را بدست دهد<sup>۳</sup>. این دید از میدان عمل، بناست تا «صورت»های مشخصی را لازم بدارد تا از رهگذر آن‌ها نفس بداند که اشتغال به چه چیزی برای او مستقل از نتیجه، خیر است. برای همین ارسطو معتقد بود که باید فرونزیس از قبل در مورد خیر واجد دیدی باشد. یعنی نفس در پراکسیس باید بداند که از قبل، خیر چیست. این

<sup>۱</sup> Wesenbereich

<sup>۲</sup> praxis

<sup>۳</sup> پراکسیس در نظر ارسطو از نوعی ادراک<sup>۲</sup> خاص و انضمامی بهر می‌گیرد که در هر موقع، وضعیت دیگرشونده عمل و هم‌چنین پسخه را منکشف می‌کند. در واقع چون ادراک عملی موجود در پراکسیس، از اساس با موجودات و اموری سر و کار دارد که آرچه آن‌ها ثابت باقی نمی‌ماند، با نظر محض، تفاوت بنیادین ایجاد می‌کند؛ اما از دیگر سو میان اییستمه و سوفیا یا نظر محض نیز تفاوتی اساسی وجود دارد. اییستمه به مثابه علم یا دانش اگرچه درباره «اموری است که دستخوش کون و فساد نمی‌شوند» (ارسطو، ۱۹۳۴، ۲۴ب۱۱۳۹) و از نظر هیدگر در «گشایندگی اییستمه چهره موجود حفظ می‌شود» (هیدگر، ۱۹۹۷، ۳۲)؛ اما با سوفیا از این وجه تفاوت دارد که اییستمه برخلاف سوفیا، آنچه را که می‌گشاید «بیرون از دیدار واقعی در دمی داده شده» به چنگ می‌آورد از این رو آنچه در اییستمه به دست می‌آید، بی‌حضور خود موجودی که دانش درباره آن است نیز، می‌تواند آن موجود را منکشف کند.

دید از خیر را فرونزیس نمی‌تواند بدست دهد. چرا که ارسطو فرونزیس را به مثابه حکمت عملی در مورد وضعیت‌های دیگرشونده می‌داند. دانستن خیر، مستلزم رویت خیر است و این رویت به مثابه نظر محض به ساحت سوفیا مربوط می‌شود. ولی چون سوفیا شان ایزدان است، به این ترتیب اییستمه به مثابه یک دانش نمادین، که در تمایز با دانش نظری سوفیا که تنها به تئوس تعلق دارد، از قبل در مورد اینکه با اشتغال به چه چیزی، نفس می‌تواند ادعا کند که واقعاً عملی انجام می‌دهد، تصمیم گرفته است. به این ترتیب میدان پراکسیس، از پیش تحت تعین اییستمه یا نظر قرار می‌گیرد. علاوه بر این نفس نیز به مثابه موجود زنده که در حرکت و تغییر است، برای حصول غایت خاص خود، باید در جریان یک زندگی به خیر اشتغال داشته باشد. به این ترتیب در مورد نفس نیز به مثابه موجودی که در ذاتش در حرکت است، دیدگاه نمادینی وجود دارد که این دیدگاه نمادین به مثابه یک اییستمه، در مورد نفس و غایت آن تصمیم می‌گیرد. همین امر باعث می‌شود که تا یک زندگی خیر، که نفس را به غایت خود رسانده و به عبارتی نفس در این غایت، خودیت خود را تماماً تحقق می‌بخشد، ائودایمونیا (عمل به خاطر خود) باشد. ائودایمونیا در این معنا با دانایی نسبتی دارد؛ اما این نسبت نزد ارسطو با نسبت باستانی‌تر تفاوت مهمی دارد.

دانایی به مثابه فهمیدن نظری یا علمی برای یونانیان باستانی هیچ معنایی نداشت. وقتی هراکلیتوس به دوستانش می‌گوید «داخل بیابید که خدایان در این جا - یعنی آتش‌دان - هم حضور دارند» مشخصاً در حال انتقال این پیام است که توانایی یا قدرت، دیدن امر غریبی است که در میان چیزهای آشنا و مأنوس پراکنده شده و برای همین اتوس به عنوان اساس اتیک یا همان واژه مدرن اخلاق، برای هراکلیتوس «جایگاه دایمونی» هر کس است. تلقی یونانیان از دایمون به شبکه‌ای پیچیده از مفاهیم منتهی می‌شود. پیشوند دای<sup>۲</sup> برای «اظهار حیرت و شگفتی» به کار می‌رود و مونوس<sup>۳</sup> نیز به معنای امر گرد آمده، امر مجتمع می‌باشد. پس دایمون را قبل از اینکه اصالتاً در کلماتی چون دایمونین<sup>۴</sup> به معنای «امر الوهی» یا «قدرت الوهی» بدانیم، می‌توان به مثابه شگفتی و یا حیرتی دانست که در مواجهه با امر مجتمع سربرمی‌آورد. به این معنا که امری نامأنوس و غریب، در امور مأنوس و آشنا خود را پراکنده است. به نحوی که اتوس به مثابه یک کل، چیزی جز همین درهم گردآمدگی حیرت‌زای امر مأنوس و نامأنوس نیست.

ائودایمونیا نزد ارسطو به این معناست که نفس همواره در جوار و متوجه به امر دایمونی یعنی امر الوهی قرار بگیرد. منظور از این امر الوهی در فلسفه ارسطویی، صورت محض است. صورت محض که برای انسان در قالب دانش نمادین یعنی اییستمه در دسترس قرار دارد، غایت زندگی نفس است؛ اما حصول به آن منوط به دانایی است. یعنی منوط به این است که نفس از قبل بداند تحقق غایت نفس، یعنی صورت هر نفس، و خود شدن، منوط به اشتغال به چیست. از این رو علاوه بر تعین قبلی میدان پراکسیس، خود دخیل در پراکسیس یعنی نفس نیز از قبل در این دانش نمادین متعین شده است. این تعین نمادین پراکسیس و نفس، معادل تولید مأنوسیتی است که در پرتو آن، نفس از اضطرار وضعیت‌های نو خلاص می‌شود. در واقع گرچه هدف اولیه ارسطو از توضیح پراکسیس و فرونزیس، شرح وضعیت‌های دیگر شونده نفس بود، اما در انتها ما با وضعیتی‌هایی سروکار داریم که صورت نمادین آن‌ها را از قبل در دست است. از این رو نفس نه تنها از خلق وضعیت‌های نو ناتوان است بلکه به معنایی خاص مواجهه او با هر وضعیتی از قبل پاسخی نمادین دریافت کرده است.

<sup>۱</sup> εὐδαιμονία

<sup>۲</sup> δαι

<sup>۳</sup> μονος

<sup>۴</sup> δαιμονιον

در نقطه مقابل، از دیدگاه هیدگر آنچه امکان خود داشتن یا خود نداشتن را به ما می‌دهد، خودیت استعلایی و خنثایی است که تنها بر پایه آن است که، نه تنها می‌توان از هر نسبت انتیکی با موجودات سخن بگوییم، بلکه حتی هر عنوان چون «من خودم» یا «تو خودت» نیز موکول به این خودیت استعلایی است. به بیان هیدگر:

در واقع این که ما می‌توانیم رابطه من-تو را به مسئله بدل کنیم، کاملاً دال بر این است که ما از هر آگو و توی واقعی تعالی جسته و رابطه مذکور را هم‌چون رابطه‌ای از آن دازاین، چنان که هست فراچنگ می‌آوریم. یعنی اینکه رابطه من-تو را در خنثی بودن متافیزیک‌اش به چنگ می‌آوریم (هیدگر، ۱۹۸۴، ۱۸۷).

اکنون ادعا این است که دازاین به مثابه استعلا و نیز پراکسیس، خود داشتن را که معادل رهایی از انقیاد کسان است، همواره به مثابه آزادی برای خود بودن دارد. و چون ساحت هر خود بودن، همان آنجا به مثابه ساحت خودیت خنثای دازاین است، و این ساحت به مثابه مطلق گشودگی متناهی است، پس دازاین در خود داشتن، با تناهی خود نسبت می‌گیرد. چون این نسبت از رهگذر مرگ است، پس دازاین برای خود داشتن باید با امر غریب خود نسبتی مداوم داشته باشد. این نسبت مداوم با امر غریب که همان خود داشتن و متفرد بودن است، ائودایمونیای دازاین نام دارد. ما در ادامه ضمن تفسیر خود داشتن به مثابه ائودایمونیای، نشان خواهیم داد که خودینه بودن به مثابه ائودایمونیای لازم می‌دارد تا دازاین قدرت ذاتی خود برای خود-دگرگونی‌اش را بدست گرفته و با منطق ساحت ذاتی‌اش که جایگاه ظهور مطلق تفاوت وجود از موجودات است، هم‌نوا شود. این هم‌نوايي همان نسبت خودینه با ساحت خودیت یا همان آنجا- بودن خودینه است. از دیگر سو هم‌چنین معلوم می‌کنیم که تحلیل بر اساس دلالت صوری که هیدگر در دوران ابتدایی کار خود بدان علاقه داشت، در حالی که تلاش نمی‌کند تا از تعیین دادن به امر گشوده طفره رود، اما در همان حال به دام نوعی فهمی استعلایی یا اصطلاحاً تئوریک از خود افتاده و عملاً نقض غرض می‌کند.

## ۱. تعیین تکلیف با چند تفسیر از مساله

در این جا لازم می‌دانیم تکلیف خود را با چند خوانش مشهور از هیدگر مشخص کنیم. اختلاف پیش آمده میان خوانش‌های متعدد از هیدگر برسر نسبت خود داشتن و آزادی از دیگران آن‌جا پیش می‌آید که مسئله نحوه برقراری ارتباط میان گشودگی اضطراب و جهان هرروزه چگونه بناست توجیه شود. پیش از هر چیز بهتر است صورت مسئله را مشخص و محل نزاع را تحریر کنیم. مسئله به طور خلاصه این است که اگر وجود آن است که «بر مبنای آن»<sup>۱</sup> موجودات به فهم درآمده و «معنا» می‌یابند و نیز اگر دازاین را موجودی بدانیم که «به مثابه در-جهان-بودن با جهان مانوس است» (هیدگر، ۱۹۹۵، ۱۵۶) و هم‌چنین دازاین در اضطراب، جهان را در نادلالت‌گری محضی که در آن، جهان مالوف هرروزه رنگ باخته و عالم یکباره نامانوس می‌شود، تجربه کند، آن‌گاه این سؤال پیش می‌آید که دازاینی که در یافت حال اضطراب به خود بودن فراخوانده می‌شود، به قول بالاتر در آن، نفس همین «مانوسیت با و استثمار جهان، اوبژه اضطراب» شده و مطلقاً هیچ چیزی از جهان «برای دازاین مهم نیست»، چگونه با جهان مانوس کسان نسبت برقرار می‌کند؟ (بالاتر، ۱۹۹۰، ۸۰) دازاین مضطرب، دازاین بی حال و هوا نیست. بلکه کسی است که پراکسیس روزمره او با اخلال مواجه شده است. این اخلال می‌تواند مراتب متعددی داشته و اشکال متفاوتی به خود بگیرد، اما نتیجه همه این است که دازاین را به زمینه‌ای معطوف و ملتفت کند که در پراکسیس به چشم نمی‌آمد. آنچه به چشم نیاید، وقتی ناگهان دیدنی شود، تولید

<sup>۱</sup> Worauffhin

غرابت می‌کند. هر امر نامربوطی الزاماً امر نامأنوس نیست. امر نامأنوس آن است که وقتی دازاین متوجه آن شود، نیرویی برای تولید پرسش از وضعیتِ مأنوس را داشته باشد. آنچه در اضطراب، نامأنوس می‌شود، خود است. دازاین تنها وقتی می‌تواند به زمینه‌های کلی‌تر فکر کند که در اخلال پراکسیس، به امر نامأنوسِ نادیده گرفته شده، پی برده باشد. ولی وقتی دازاین مضطرب شده و در اثر «یک تجربه بزرگ از بی‌معنایی» به امر نامأنوس نظر کرده و او را حالی چونان در ننگجیدن در جهان در بر می‌گیرد، به موجودی دوپاره در دو جهان موازی بدل نمی‌شود؟ (دالستروم، ۲۰۱۳، ۲۰۸).

در برابر این پرسش اساسی، راهبردهای تفسیری متعددی پدیدار شده‌اند. تفسیر اول که ما آن را «خوانش وجود چونان فهم‌پذیری» می‌نامیم به کسانی چون توماس شیپان و هیوبرت دریفوس تعلق دارد. شیپان معتقد است که هستی و زمان را باید در امتداد سنت استعلایی غربی برای به پرسش کشیدن خودِ سوژه تحقیق فلسفی تلقی کرد. منتهی این بار به این معنا که پدیدارشناسی، متکفل بررسی راه‌هایی شود که از رهگذر آن‌ها «فهم‌پذیری» وجود موجودات، که شیپان فکر می‌کند نزد هیدگر این وجود همان معادل «حضور معنادار» آن‌ها در محضر دازاین است، میسر شود (شیپان، ۲۰۱۵، ۸۵). برای همین، نزد شیپان در-جهان-بودن خودینه به این معنا است که آیا دازاین می‌تواند وجود موجودات را در خودشان بگشاید یا نه؟ اما این امر منوط به آن است که دازاین به مثابه موجودی افکنده به میان تفاسیر ویژه‌ای از خود و جهان، بتواند فهم میانگین و مجمل از وجود را به فهمی مصرح و هستی‌شناختی بدل کند. چنین گذاری را نمی‌توان جز از راهی غیر از در-جهان-بودن خودینه به انجام رسانید. به عبارت دیگر، تصریح فهم مجمل از موجودات، مستلزم آن است که دازاین خود-فهمی خودینه‌ای را حاصل کند. چرا که اساساً فهم وجود به مثابه حضور معنادار، جز از رهگذر تعیین تکلیف با موجودی که امکان این حضور معنادار را می‌دهد، ممکن نخواهد شد. شیپان برای حل این مسئله میان اگزیستانس به مثابه امر ساختاری و اگزیستانس چونان دازاین واقع‌بوده فرق گذاشته و براساس این فرق، هستی و زمان را به دو بخش که هر کدام با یکی از وجوه اگزیستانس متناظر است، تقسیم می‌کند. بخش اول ناظر به «ساختارها و دلالت‌های گشودگی هرمنوتیکی» و بخش دوم در باب «چگونگی دربرکشیدن این گشودگی» و نیز «زمانی و تاریخی شدن خودینه» است (شیپان: ۱۴). استدلال مرکزی او نیز این است که دازاین با «در دست گرفتن گشودگی‌اش» به مثابه یک «افق هرمنوتیکی» چگونه می‌تواند برای یک «فهم تحول یافته و تحول‌آفرین از وجود» عمل کند (شیپان، ۲۰۱۵، ۱۴۵). می‌توان منظور شیپان را چنین توضیح داد که، از دیدگاه او، فهم وجود در دور هرمنوتیکی مستلزم فهمی است که دازاین از خود در خودیت‌اش بدست می‌آورد. بطوریکه درنهایت برای اقامه بایسته پرسش از وجود، باید جایگاه اگزیستانس واقع‌بوده در برابر اگزیستانس به مثابه گشودگی خودینه یا تاریخی و زمانی شدن خودینه به پرسش کشیده شود. گذار دازاین از وضعیت «گشوده پیشاپیش ساختاراً افکنده شده»<sup>۱</sup> به وضعی که در آن دازاین «به طور خودینه افکنده-گشوده»<sup>۲</sup> در حقیقت وجود می‌ایستد، منادی نوعی رهایی از وضعیت روزمره و آزادی به جانب اگزیستانس است. در نتیجه، فهم نزد شیپان اساساً به مثابه یک پراکسیس آزادی بخش ظهور می‌کند که، طبق آن، دور هرمنوتیکی هیدگر برای تصریح متناهی فهم پیشااوتنولوژیک هرروزه، مستلزم کوششی فروتتیک است.

اختلاف اساسی ما با شیپان از جایی بر می‌خیزد که در تلقی شیپان از خود شدن، عنصر میانه به مثابه فضایی که در آن دازاین برای خود شدن همواره آماده است، تا حد زیادی مغفول مانده است. می‌توان از طنین سخن شیپان دریافت که برای او، خودینه بودن یا نبودن یک مساله هرمنوتیکی ناظر به ساختارها یا به تعبیر دریفوس «پس‌زمینه‌های غیرذهنی» دازاین است که او در عزم

<sup>۱</sup> erschlossen

<sup>۲</sup> entschlossen

برای خود بودن، این ساختار را به مثابه کرانه تناهی دازاین در دست گرفته و در صدد تصریح آن‌ها به مثابه ساختارها و پس‌زمینه‌هایی می‌آید که هویت عملی و تاریخی دازاین را شکل داده‌اند. بنابراین شیهان واقع‌بودگی دازاین را یک «فضای هرمنوتیکی گشوده» برناگذشتنی و بی‌چرا می‌داند که دازاین برای خود بودن، چنان باید آن را در دست بگیرد که در نهایت اگزستانس واقع بوده همان اگزستانس «از آن اگزستانس استعلایی» شده باشد (شیهان، ۲۰۱۵، ۱۸۳). کراول در ریشه‌های دینی هیدگر: ساخت‌گشایی و خودینگی به شیهان متعرض می‌شود که با اتخاذ یک راهبرد صوری، نهایتاً سر از «نظریه ای در باب ذات انسان» در آورده است (کرو، ۲۰۰۶، ۱۶۴). ریشه داوروی کراول در این است که او گذار به خودینه شدن را در تفسیر شیهان، به مثابه تحقق یک خود متعین و از پیش ساخته دانسته است. البته شخص شیهان نیز در تکیه بر ادبیات هرمنوتیکی و با عدم التزام به معنای اساساً پرتیکال فهم، امکان چنین نقدی را گشوده است؛ اما از دیدگاه ما، قوت تفسیر شیهان دقیقاً در این است که می‌تواند از یک خودیت استعلایی و با نظر به ریشه واحد کلمات *erignis* و *eigentlichkeit* یعنی فعل *eigent* سخن بگوید. امتیاز این توجه در آن است که بنا به سرشت انضمامی و رخدادین‌ارایگنیس به عنوان رخداد از آن خود کننده و نیز خودینگی، تفسیر را از دام ارائه دیدگاهی کلی از یک خود نجات می‌دهد. چنانکه مسیر فهم، نزد شیهان نیز به تقابلی دائمی<sup>۱</sup> برای حصول «تناسب» یا خود شدن به واسطه «رخداد از آن خود کننده» مبتنی است. با این حال معتقدیم که، برای شیهان مسأله عمل به حد پراکسیس برکشیده نمی‌شود. مشخصاً به این معنا که تقابلی فرونتیک برای تصریح فهم وجود، به پای رادیکال بودن افق‌گشایی دازاین در پراکسیس بر وضع استقرار در حقیقت وجود نمی‌رسد. اشکال عمده هم در این است که اضطراب به مثابه گشاینده ساحت میانه کارکرد خود را برای پراکسیس و اراده از دست می‌دهد، در نتیجه تفسیر او نیز در برابر این سؤال قرار می‌گیرد که نسبت تجربه بی‌معنایی دست داده در اضطراب را با بازگشت دازاین به جهان هر روزه چگونه می‌خواهد توجیه کند. یکی از دلایلی که معتقدیم نه شیهان و نه دریفوس در به دست دادن این رابطه کامیاب نمی‌شوند، آن است که هر دو نهایتاً «پرسش» وجود را به پرسشی نظری-هرمنوتیکی تبدیل می‌کنند.

تفسیر دریفوس هم با اشکالاتی این چنین روبرو است. او هم که به مانند شیهان به سنت تفسیری وجود به مثابه فهم‌پذیری<sup>۲</sup> تعلق دارد، معتقد است که «نمی‌توان پدیدار جهان را بر پایه مولفه‌های فاقد معنا بنا کرد» (دریفوس، ۲۰۱۰، ۱۶). او این گزاره را در خدمت توضیح فهمی از معنای وجود قرار می‌دهد که از ابهام به تصریح حرکت می‌کند؛ اما دریفوس در این سیر به ما نمی‌گوید که گذار از «در دسترس بودگی» موجودات که در مواجهه با آن «هیچ آگاهی بازتابی موضوعی در کار نیست» به سوی «فرا دست بودگی موجودات» که در آن «یک سوژه با محتوای ذهنی بر بستر یک پس‌زمینه غیر ذهنی» به مواجهه مشغول است، چگونه جهان را تغییر می‌دهد؟ (دریفوس، ۲۰۱۰، ۱۷۲) به نظر می‌آید دریفوس فکر می‌کند که اگر مسئله «جهان‌مندی» را پیش کشیده و هیدگر را «نخستین فیلسوف تناهی» بخواند، می‌تواند برای تمایز نظر و عمل نزد هیدگر توجیهی پیدا کند. توجیه او را می‌توان این‌طور تقریر کرد که: وقتی دازاین، از کار کارگاهی به حد «یک سوژه با محتوای ذهنی بر بستر یک پس‌زمینه غیر ذهنی» می‌رسد، موجودی هم‌چنان «جهان‌مند» است. در واقع برای دریفوس «پس‌زمینه غیر ذهنی» ناظر بر افکندگی دازاین یا جهان‌مندی او به مثابه موجودی است که، خود را در میان یک بافت تفسیری از خود، جهان و چیزها می‌یابد. نقد وارد بر دریفوس این است که او نیز تمایز پراگماتا-پراکسیس را در افق تمایز عمل-نظر می‌داند. طوری که فکر می‌کند با گذار به موجود فرا دست، یعنی موجودی که حضورش

<sup>۱</sup> ever-operating

<sup>۲</sup> intelligibility

را مستقل از طرح دازاین دارد، پراکسیس به تئوری متناهی و جهان‌مند تغییر حالت می‌دهد. با این حال او توضیح نمی‌دهد که اگر پراکسیس در نقطه‌ای دیگر از کار می‌افتد، پس جهان نظریه چگونه گشوده می‌شود و در این گشودگی، دازاین چگونه خود را در عالم نظریه می‌یابد. این توضیح نشان می‌دهد که از دید ما، فهم هیدگر از کاری که باید یک فهم خودینه یا به تعبیر دقیق‌تر پراکسیس خودینه ترتیب دهد، بسی رادیکال‌تر از گذار به نظریه‌پردازی متناهی در باب وجود است. به این اعتبار، پرسش از وجود را ما در خدمت تصریحی فهم دازاین از خود و هویات عملی-تاریخی‌اش، الزاماً نمی‌دانیم. شیهان نیز معتقد است که گشودگی یک بافت معنادار در گرو «پرسش» است؛ اما اشکال این است که نه او و نه دریفوس به صراحت نمی‌توانند پرده از نسبت پرسیدن با اضطراب و نسبت گشودگی اضطراب و پرسش دست داده در آن با واقع‌بودگی بردارند.

یکی دیگر از رهیافت‌های مهم برای حل مسئله اصلی را چارلز گایگنان بدست می‌دهد. گایگنان که نقطه آغاز فلسفه را «موقعیت» می‌داند، معتقد است که موقعیت نه یک فرآیند بلکه «رخداد» یک کل معنادار است که یکپارچگی خود را مرهون «معنای متجانس دسته‌ای از رویدادها است» (گایگنان، ۲۰۰۰، ۸۴). از این رو فهم یک موقعیت به معنای ترسیم حرکت فیزیکی یک موجود در آن نیست، ما موقعیت را همواره از مجرای پس‌زمینه‌ای از وقایع و رویدادها تفسیر می‌کنیم؛ پس زمینه‌ای که رویدادها درون آن «پدیدار شده، واگشوده می‌شوند، به انجام می‌رسند» (گایگنان، ۲۰۰۰، ۸۵). از دیدگاه گایگنان هر موقعیت واجد یک ساختار روایی و دراماتیک است، به این معنا که ورود به یک موقعیت را باید به مثابه شروع روایتی دانست که فرد با جای‌گیری در موقعیت، خودش را درون آن روایت می‌یابد. مثلاً کسی که پس از مدتی کوه‌نوردی و گذار از مسیرهای صعب به قله می‌رسد و از فراز آن شهر را تماشا می‌کند، خود را نه سوژه ناظر اوپژه‌ها، بلکه فردی «روایت» می‌کند که، از پس تحمل رنج کوه‌نوردی به منظره پیش‌رو می‌نگرد. به عبارت دیگر این موقعیت‌ها هستند که فرد خود را درون روایت ذاتی آن‌ها پیدا می‌کند. او از این نتیجه می‌گیرد که «هویت من به عنوان انسان توسط کل بافت زیسته‌ای که اقامت من در جهان را سامان می‌دهد، بر ساخته می‌شود (گایگنان، ۲۰۰۰، ۸۵). پی‌آمد این استدلال آن است که حقیقت را نمی‌توان جز در مشارکت درون روایت‌ها حاصل کرد و هرچه این مشارکت «خودینه‌تر» باشد، پرسش وجود تصریح بیشتر پیدا می‌کند؛ اما گایگنان معتقد است این امر تنها وقتی رخ می‌دهد که دازاین در اضطراب برای بودن، یعنی در مرگ‌آگاهی، نوعی زمان‌مندی را تجربه کند که در آن، زندگی به مثابه یک کل برای او مساله ساز می‌شود. طوری که «فردی که با مرگ رویارو می‌شود هر لحظه را به مثابه بخشی از یک تمامیت زیسته و گذشته را به عنوان برشی از یک روایت منسجم به پیش می‌برد (گایگنان، ۲۰۰۰، ۸۹). با این تفاسیر، زندگی خودینه یعنی زندگی آینده-سویی که در آن روایتی منسجمی به کنش‌های دازاین جهت می‌دهد. می‌توان با وام گرفتن از نیچه، گفت که دازاین خودینه در این تفسیر، واجد سبکی است که او را از پراکندگی به جمعیت خاطر می‌کشانند. تفسیر گایگنان از دو جهت مهم است. اول اینکه برای خود داشتن و خود نداشتن صورت‌بندی‌ای به دست می‌دهد که می‌توان از رهگذر آن در باب یک زندگی به مثابه یک کل و یا به عبارت دیگر در باب وحدت خود اندیشید. برخلاف تفاسیر قبلی، در خوانش روایت‌گرا می‌توان تلاش مفسر را برای غلبه بر مسئله وحدت خود در انحاء متفاوت بودن و به ویژه در حال‌های متفاوت دید. گرچه تفسیر گایگنان اضطراب و گشودگی یافت‌حال آماده‌کننده آن را تا میزان قابل توجهی مغفول می‌گذارد، اما دست کم می‌توان از خوانش او موادی برای پاسخ به مسئله نحوه نسبت گرفتن دازاین مضطرب، با جهان هرروزه فراهم کرد. با این حال خوانش او یک مشکل اساسی دارد. او در بیان اینکه موقعیت، یک روایت است، تلاشی برای توضیح هستی‌شناسانه روایت و مراحل تولید و تکوین آن نمی‌کند. راز این تغافل هم در آن است که گایگنان اگرچه از رهگذر روایت و نیز فهم خودینگی، در پرتو زندگی سبک‌مند، به تاریخ‌مندی نزدیک می‌شود، اما از اهمیت ذاتی تاریخ‌مندی برای

آینده‌مندی دازاین غافل می‌شود. گذشته از این، خوانش‌های روایت‌گرا در باب شرایط امکان روایت نو سکوت می‌کنند و این سکوت باعث می‌شود تا پراکسیس افق‌گشا به رویدادی ضد روایی بدل شود. در حالی که گشودن افق نو، خروج از روایت به معنای کلی نیست، بلکه به معنای دقیق، سرآغاز روایت سراسر نویی از زمان است. از این گذشته خوانش روایت‌گرا در باره آزادی نیز تقریباً ساکت می‌ماند. سکوتی که اگر کمی بدبینانه بدان نگاه کنیم، می‌توانیم به عنوان راهبردی برای خوار داشت پراکسیس آزادی‌بخش در برابر روایت‌های مسلط بدانیم. یا حداقل این است که خوانش گایگنان را به شدت مستعد نادیده گرفتن قدرت اگزیستانس برای افق‌دهی می‌کند.

## ۲. باز-نسبت گرفتن با زندگی از مجرای مرگ

هیدگر معتقد است که آنچه تمامیت یا کل بودن دازاین را تضمین کرده و شرط امکان آن را بدست می‌دهد «بودن-به-جانب-مرگ» یا «بودن-به-جانب-پایان» است. بودن دازاین به جانب مرگ، بودن موجودی است که وجود او هم‌چون استعلا، مادام که اگزیستانس دارد، «می‌میرد». مرگ تلوسی غایب است که بسته‌بندی زندگی را برای دازاین واقع‌بوده به تأخیر می‌اندازد. برای همین «امکان تجربه کردن دازاین به نحو انتیکی به مثابه تمامیتی موجود» به واسطه ساختار خاص مرگ ممکن نیست (هیدگر، ۱۳۸۹، ۳۰۶). اگر تجربه تمامیت برای دازاین انتیک یا به عبارت بهتر تجربه تمامیت انتیک برای دازاین بواسطه مرگ، ممتنع باشد، پس تمامیت از بیخ و بن یک مسأله اونتولوژیکی است. به این معنا که دازاین در مواجهه با واقع‌بودگی انتیک خود، نمی‌تواند با تمامیت خود نسبتی اصیل خارج از لحظه فوت فیزیکی بگیرد. وقتی دازاین با خود به مثابه یک تمامیت، یک خود، نسبت می‌گیرد، باید با مرگ خود به مثابه رو-به-مرگ بودن رابطه برقرار کند. رو-به-مرگ بودن یا هستن به سوی پایان «مشخصاً یعنی اینکه «همانطور که دازاین، مادام که هست، دائماً پیشاپیش نه-هنوز خویشتن است، همانطور هم پیشاپیش پایان خویش است» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۳۱۷). مرگ به طور استعلایی به دازاین تعلق دارد. به این معنا که دازاین در طرح مطلق گشودگی یعنی در مطلق در-جهان بودن همزمان و به همان اندازه نخستینی، مرگ را به مثابه امکان می‌گشاید؛ اما مرگ چون به مطلق در-جهان بودن تعلق دارد، نه امکانی در عداد امکانات دیگر، بلکه «اخص توان بود» دازاین است. در-جهان بودن بما هو دیگر-انجا-نبودن را نیز دربرگرفته و افق استعلایی تمام افق‌ها بالذات، فروبستگی این افق را نیز به دازاین به مثابه امکانی ذاتی، امکانی غیرقابل گذشت به او می‌دهد. مرگ هم‌چنین «ناوابسته‌ترین امکان» دازاین نیز است. در این معنا اگر مرگ اخص توان‌بودهای دازاین باشد، پس مرگ است که دازاین را در ذاتش، در خودیتش و به مثابه فرد وارد می‌کند. ممکن است این گمان پیش آید که اگر مرگ به مطلق در-جهان بودن تعلق داشته باشد، پس در برابر مطلق در-جهان بودن، امری تهی و کلی را فراروی دازاین قرار می‌دهد؛ اما هم چنان که ساحت خودیت دازاین به مثابه امر خنثی دال بر یک ذات کلی یا انتزاعی نبود، مرگ نیز به مثابه ساختاری که به این ساحت تعلق دارد، چنین وضعیتی دارد. ما در مواجهه با مرگ از این نظر که در برابر مطلق در-جهان بودن دازاینی که خود ما باشیم قرار می‌گیریم، با فردی‌ترین و خودینه‌ترین امکانمان رویارو می‌شویم. چنان‌که هیدگر می‌گوید «مرگ فقط به گونه‌ای بی‌تفاوت به دازاین خودینه تعلق ندارد بلکه او را به مثابه دازاین منفرد ادعا می‌کند» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۳۳۸). دازاین وقتی از نفرد فرآمده از مرگ، اگزیستانس داشته باشد، آن‌گاه آنجا-بودن برای او متفاوت از قبل و کسان معنا خواهد داشت. چنین دازاینی «از گم‌گشتگی در امکان‌هایی که تصادفاً برما هجوم می‌آورند» رها می‌شود (هیدگر، ۱۳۸۹، ۳۳۹) مرگی که دازاین آن را به مثابه بودن-به-جانب-مرگ تجربه کند، برای دازاین خودیت را به عنوان ساحت هر خود داشتن یا خود نداشتن مسئله‌ساز می‌کند.



کسان مایل است مرگ را با نوعی «خواست حسابگرانه برای در اختیار گرفتن مرگ» به مثابه یک رویدادی قابل پیش‌بینی و محاسبه، تا می‌تواند تضعیف کند. تضعیف مرگ الزاما فراموشی آن نیست. مرگ را می‌توان با تقلیل به فوت سراسر بی‌خطر و خشی کرد. مرگ وقتی تضعیف می‌شود که هم‌چون امکان محض نامتعین، هم‌چون امکانی که خودیت را مساله می‌کند، «به مثابه امکان پرورده» نشده و باز «به مثابه امکان تاب آورده نشود» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۳۳۶) تاب آوری امکان، یعنی اینکه دازاین در تکرار اکستاتیک رخ دادن از آینده و پیوستن به بودگی، مرگ را چونان امکان محض دیگر-امکان -نداشتن فراروی خود پرتاب کرده باشد. تنها در این وضعیت است که «مرگ خود را در این هستن و برای این هستن به مثابه امکان عیان می‌سازد» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۳۳۶). وقتی مرگ در مقام امکان تاب آورده شود و هم‌چنین خود را در هستن دازاین عیان سازد، آن‌گاه در مقام امکان «همواره بزرگتر می‌شود» و وقتی هم که مرگ برای دازاین بزرگ شود، آن‌گاه مواجهه او با خودیتش نیز هر آن، او را به تفردش بیشتر و شدیدتر وارد می‌کند. چون خودیت دازاین را هیدگر جز در حقیقت وجود تعریف نمی‌کند، پس مرگ به عنوان ساختار متعلق به در-جهان بودن، ذاتاً مشعر به تناهی اگزستانس است. در توضیح این معنا باید گفت که دازاین به مثابه جایگاه ظهور تفاوت وجود از موجود، بالذات متناهی است؛ اما این تناهی در مورد دازاین فردی با مرگ تجربه می‌شود طوری که هیدگر می‌گوید وقتی دازاین خود بودن را انتخاب می‌کند، آن‌گاه «تناهی اگزستانس به تناهی اگزستانس فرد تبدیل می‌شود» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۴۸۰). این تبدیل در نسبت دازاین با تناهی از این نظر مهم است که دازاین در تکرار اکستاتیک، مرگ را چونان بازتاب خودیت متناهی یا همان در-جهان بودن به مثابه رو-به مرگ بودن تجربه می‌کند. ماحصل این تجربه آن است که دازاین در پراکسیس، نه تنها غیریت نانسانی را در نسبت گرفتن با مرگ خود می‌یابد، بلکه متوجه این امر نیز می‌شود که مادام که اگزستانس دارد، مرگ دائما «چیزی ناتمام» را باقی می‌گذارد.

اگر نسبت‌گیری با مرگ، آزادی دازاین را برای مطلق گشودگی تضمین می‌کند، پس حتما در آن آزادی برای خودیت خود، دازاین خود را به الزامات این گشودگی استعلایی ملزم می‌کند. این مسئولیت، واجد محتوایی خارج از این گشودگی استعلایی نیست. بلکه دازاین را در برابر این ساحت به عنوان ساحت خودیت قرار می‌دهد که او جز برای خود شدن، الزامی حس نکند. دازاین در می‌یابد که در-جهان بودن، رو-به مرگ بودن ای است که فرصت هر حضور کامل و پری بی‌خلل را سلب و دازاین را برای خود شدن ملزم می‌کند. از این رو مسئولیت استعلایی‌ای برای دازاین سربرمی‌آورد که سمت و سوی الزام آن، نه تحقق آرمان‌هایی اخلاقی بلکه تکفل مسئولیت خودی است که در «شدن» است. دازاین روزمره که در میان کسان خود را گم کرده و مسئولیت پراکسیس را در ازای آرامش خاطر کسان، به آن‌ها می‌دهد، فاقد روایتی از زندگی خود است. او در دل روایت‌های عمومی‌ای پنهان شده که، هدایت پراکسیس و در-جهان بودن را پیشاپیش در اختیار گرفته‌اند. حال مسئله این است که دازاین چگونه می‌تواند در پراکسیس، خود را ملزم به افقی کند که در آزادی‌اش برای خود بودن گشوده شده است؟ پاسخ به این پرسش را غیر از نسبتی که دازاین با امر واقعی در یافت‌حال برقرار می‌کند، نمی‌توان داد. اینکه دازاین در گشودن مطلق گشودگی یا ساحت مطلق امکان، مطلق تأثر را نیز می‌گشاید، به این معنا است که دازاین در اگزستانس نمی‌تواند از امر واقعی و نیروی آن بگریزد. از این رو برای آنکه بتوان از میانه‌ای سخن گفت که دازاین در نسبت‌گیری با مرگ وارد آن شده و برای پراکسیس آماده می‌شود، باید مطلق گشودگی واجد حال استعلایی‌ای هم باشد که دازاین آن را در مواجهه با مطلق در-جهان بودن تجربه می‌کند.

### ۳. تجربه تفاوت و اضطراب به مثابه میانه

هیدگر یافت‌حال بنیادین در-جهان-بودن را «اضطراب» می‌داند، که با ترس از یک چیز مشخص یکسره متفاوت است. ترس، یک حال انتیک است که وقتی سراغ دازاین می‌آید که، او از چیز مشخصی، حسی چون تهدید را دریافته باشد. چون ترس اوبژه مشخصی دارد، فرد می‌داند که در برابر عامل ترسناک چه انجام دهد؛ اما اضطراب، برخلاف ترس، هیچ اوبژه مشخص و حاضری ندارد. اضطراب از نظر هیدگر «این‌جا و آنجای معینی را نمی‌بیند که امر تهدید کننده از آن نزدیک شود» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۲۴۶). چنین تهدیدی، نه از سوی موجود بلکه از ناحیه خود جهان به مثابه جایگاه ظهور مطلق تفاوت می‌آید؛ «چیزی که در برابر آن مضطربیم، جهان بماهو جهان است» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۲۴۶). چون جهان یا مطلق بودن است که در اضطراب تهدیدآمیز می‌شود، پس هر موجود دیگری درون جهان، در برابر تهدید افق پدیداری موجودات رنگ می‌بازد. وقتی موجودات اهمیت خود را در گشودگی اضطراب از دست دهند، آن‌گاه آنچه می‌ماند دازاین است که فراروی بودن خویش آورده می‌شود. وقتی برج وباروی عالمی که دازاین به آن انس گرفته، فرو ریخت، تازه است که دازاین به خود به مثابه «هستن- توانستن متفرد پرتاب شده» آمده، از انس دروغین کسان گسلیده و خود را در «بی‌مأوایی» ذاتی‌اش می‌یابد. بی‌مأوایی ذاتی دازاین که ناشی از جایگاه او به عنوان مطلق تفاوت یا همان جایگاه بی بنیاد و ناموجود ظهور وجود موجودات است، «بی تعینی ویژه وضعیتی که دازاین در اضطراب خود را قرین آن می‌یابد» بر او می‌گشاید (هیدگر، ۱۳۸۹، ۲۴۹). هیدگر مکانیزمی که از رهگذر آن اضطراب، دازاین را وارد میانه می‌کند، با ندای وجدان توصیف می‌کند. ندای وجدان، ندایی درونی که دعوت به اصول اخلاقی مشخصی کند، نیست. ندا، منادی‌ای خارج از دازاین نیز ندارد.

وجدان به مثابه ندایی که از دازاین و برای دازاین است نه منادی‌ای دارد و نه محتوایی. ندای وجدان گشودگی در-جهان-بودن استعلایی یا همان رخ دادن دازاین از مصدر آینده و پیوستن به بودگی است. و برای همین از یک سو دال بر فرم بودن دازاین است. یعنی او را بر خود به مثابه وجودی که بر نبنیاد، بنیاد دارد، می‌گشاید و از دیگر سو دازاین را برای گشوده بودن به فرم‌های دیگر هستن، به مثابه وجودی که بالذات نامأنوس است، آماده می‌کند. این آشنایی زدایی ندای وجدان به ماهیت استعلایی آن مربوط است. چون وجدان دازاین را در خودیتش و از جانب خودش خطاب قرار می‌دهد، در نتیجه به مطلق در-جهان-بودن، بی لحاظ هیچ موجودی منوط است. به عبارت دیگر ندای وجدان را تنها در اضطراب می‌توان شنید. برای همین چون وجدان از موجودات به افق ظهور آن‌ها استعلا می‌یابد، نامأنوسیت و بی‌خانمانی دازاین را به مثابه وجودی که همواره و ذاتاً به جانب دیگر فرم‌های بودن گشوده باقی می‌ماند، برملا می‌کند.

هیدگر فکر می‌کند که فهم به مثابه پراکسیس فعال میانه، به ندا پاسخی می‌دهد که در نتیجه آن پاسخ، «وجدان-خواستن-داشتن» به مثابه صورت استعلایی پراکسیس میانه ظهور می‌کند (هیدگر، ۱۳۸۹، ۳۷۶). وجدان-خواستن-داشتن خواست استعلایی و اگریستانتسیال دازاین است برای گشوده ماندن در ساحت میانه. اگر که فهم و یافت حال دو وجه فعال و پذیرنده پراکسیس دازاین باشند، پس در گشودگی اضطراب چونان یافت‌حال بنیادین، باید فهمی ویژه دخالت کند تا پراکسیس دازاین در تقویم جهان، کامل باشد؛ اما چون آن یافت حال استعلایی است پس فهم مقتضی آن نیز باید فعالیت استعلایی باشد. به همین سبب اگر دازاین در ندای وجدان، خود منادی و منادایی است که مجال نمی‌دهد تا به چنگ تعین درآید، فهم این ندا نیز خود را در عدم تعینی نگه می‌دارد که اقتضای بی‌مأوایی ذاتی دازاین است. دازاینی که مرگ را چونان امکان تاب می‌آورد در اصل با استقامت در گشودگی اضطراب و باقی ماندن در بسامد ندا، به «خودینه‌ترین خود که در خودش و برپایه خودش در مقصر هستن‌اش عمل می‌کند»

مجال می دهد (هیدگر، ۱۳۸۹، ۳۷۶). وجدان-خواستن-داشتن فهم هم‌بسته اضطراب است. این فهم، فهمی از خودیت دارین است؛ یا به بیان دیگر فهم یا همان طرح‌افکنی بازتاب خود از جهان است. برای همین الزاماً متعین به حالت زمان‌مندی جهان یعنی آینده سویی می‌باشد.

#### ۴. قدرت اگزستانس و خود-دگرگونی به مثابه انودایمونی

اکنون سؤال این است که چگونه از رهگذر اضطراب برای مطلق بودن، دازاین به قدرتی برای خود-دگرگونی می‌رسد؟ این سؤال معادل آن است که بپرسیم: بازنسبت‌گیری با زندگی از دریچه اضطراب چگونه وضعیت در-جهان بودن را تغییر می‌دهد؟ اضطراب دازاین برای بودنش و مهیا شدن او برای نیوشایی دم پراکسیس، اضطرابی استعلایی برای بودن است که بنیاداً متناهی و آینده سو است. تناهی و آینده‌سویی دازاین، امکان هر حضور ثابت و نیز دانش صوری از آن را لغو می‌کند. مشخصاً از این‌جا می‌توان ادعا کرد که دازاینی که خود دارد، همانند یک نفس صاحب فضیلت که انرگیای نفس را به تحقق رسانده، خود، ندارد. دازاین در عزم برای «خود» بودن، دازاین واقع‌بوده‌ای است که از رهگذر یک پراکسیس استعلایی<sup>۱</sup>، وجودش را درتفردش، یعنی در اینکه چه کسی بودنش را خودش برگزیند، انتخاب کرده است. انتخاب دازاین، نه این یا آن حالت، بلکه نفس انتخاب کردن و رهایی از انقیاد دیگران را برگزیده است. عزم دازاین برای خود بودن، در اصل، عزم او برای نفس بودن موجودی است که «دائماً بیش از چیزی است که بالفعل وجود دارد» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۱۹۵) «بشو آنچه هستی!» معروف نیز، از این زاویه به این معنا است که دازاین در عزم برای خود بودن، مهیای شنیدن ندایی شده است، که وقتی کسی وارد بسامد این صدا شده باشد، در اصل خود را به مدت لحظه دیدار وارد کرده و در پرتو آن نیوشایی و این ورود، «آنی می‌شود که هست». از دیگر سو دازاین در فهمیدن، دیدی از خود بدست می‌آورد. یعنی از رهگذر طرح افکنی، «گشودگی آنجا» در «نحوه خاصی روشن می‌شود» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۱۹۷). هیدگر این دید را با شفافیت وجود خود در اگزستانس داشتن مرتبط می‌کند. دازاین به طور پیشینی، واجد هیچ تصور ایده‌آلی از خود نیست. به این معنا که او نمی‌داند قرار است چه کسی بشود. تنها چیزی که معلوم است ندای خود او است که دازاین را به خود بودن فرا می‌خواند. از این رو مسئله شفافیت وجود دازاین بر خود، فاقد «محتوای» اگزستانسیال است. شفافیت دازاین بر خود در لحظه دیدار یک پدیدار فرونتیک است و دقیقاً به اقتضای همین، فرآیندی پیوسته برای عمل علیه پوشیدگی‌های ذاتی میدان پراکسیس باقی می‌ماند. از دیگر سو چون دازاین از خود نه باز-نمود بلکه باز-تاب دارد، پس نوعاً امکان به دست دادن محتوای محصلی از خود ایدئال اصلاً وجود ندارد. هم‌چنان که لحظه دیدار را نمی‌توان با محاسبه، به چنگ آورد، خودی که بناست دازاین در این لحظه آن را بدست گیرد هم، غیر قابل بازنمایی است.

ارسطو معتقد بود که برای آنکه پسوخته، بتواند خیر را عزم کند، باید که از قبل اساساً بداند خیر چیست. نه دازاین می‌تواند خارج از پراکسیس، از خود دیدی بدست آورد، و نه فرض وجود ارزش‌های مستقر و مطلق برای این معنا مفید است. دازاین بالذات موجودی آینده-سو است. آینده-سویی دازاین از اساس هر تعین اپیستمیک برای در-جهان بودن و وضعیت دازاین را بی‌اعتبار می‌کند. اخلاق ارسطویی با لحاظ تقدم دانش صوری یعنی اپیستمه بر فرونزیس، از قبل برای پراکسیس، محتوای خاصی را بدست می‌دهد. این محتوای صوری مستقل از اینکه آیا به تناهی پسوخته گردن می‌نهد یا نه، چون از قبل بازنمودی از نفس را ممکن

<sup>۱</sup> منظور از این پراکسیس استعلایی، همان استعلای نابی است که در آن و با آن دازاین آنجا را به عنوان ساحت خودیت می‌گشاید. پراکسیس استعلایی در این معنا شرط امکان هر پراکسیسی است. چرا که قیام پراکسیس به نسبت با ساحت خودیت خود است و این نسبت بدو مستلزم گشودگی این ساحت است.

دانسته، پراکسیس را از ساحت ذاتی‌اش، یعنی حقیقت متناهی وجود، محروم کرده است. تبیین هیدگر از اقامت خودینه در اتوس گرچه ماهیتاً صوری است اما این تبیین صوری، صرفاً در دلالت و به دست دادن راهبرد یا جهت‌گیری کلان رخ می‌دهد. به عبارت دیگر راهبرد هیدگر برای طرح مفهوم استعلا و پراکسیس، از «دلالت صوری» تبعیت می‌کند. دلالت صوری نزد هیدگر، «گرچه در هر مورد به انضمامیت دازاین فردی، در وجود انسان اشاره می‌کند، اما هرگز محتوای این انضمامیت را بدست نمی‌دهد» (هیدگر، ۱۹۹۵، ۴۲۹). برای همین است که برای زندگی دازاین امکان بدست دادن یک نقشه کلی از سیر او ممکن نیست. نمی‌توان دازاین را به مثابه موجودی که ذاتاً امکان ظهور تفاوت است، در یک هویت ثابت، به دام انداخت. دازاین در اضطراب برای بودن خود، در پیش دوی به جانب مرگ و نهایتاً در وجدان-خواستن-داشتن، آنجای ناب را هم‌چون ساحت خودیت، هم‌چون خودیت خنثی که از دیدگاه هیدگر قبل از هر «پراکندگی واقع‌بوده» در مقام «امکان درونی هر اگریستانس انسانی انضمامی واقع‌بوده وجود دارد.» می‌گشاید (هیدگر، ۱۹۸۴، ۱۷۲). هیدگر نتیجه این گشودگی محض را آن می‌داند که دازاین در «ایجابیت و قدرت اصیل ذات خود»<sup>۱</sup> بر خود منکشف شود (هیدگر، ۱۹۸۴، ۱۷۲).

نتیجه این که میان دلالت صوری و قدرت اصیل ذات دازاین نسبتی برقرار است. همان است که می‌گذارد تا دازاین با آزادی برای خود بودن، دازاینی را که هم‌اره از آن من است، در دست گرفته و هرگز چنان عسرت بر او مستولی نشود که از خود-دگرگونی باز ایستد. دازاین در پراکسیس اصیل، پراکسیسی که سر‌اهتمام خودیت خود چونان حقیقت وجود را دارد، نه برای حال یا نوستالژی گذشته از دست رفته، بلکه برای تکرار ذات خود برای آینده‌ای که عمیقاً نامعلوم است، می‌اگزید. تنها در این هماهنگی یا نیشیایی برای آنجا به مثابه ساحت مطلق تفاوت است که، دازاین در می‌یابد وضعیت‌های او هرگز مطلق نیستند.

### نتیجه‌گیری و نقد

طبق آنچه گفته شد هیدگر فکر می‌کرد که پراکسیس در شکل جهان‌سازانه خود به سبب اینکه افق مواجهه یعنی جهان را توجیه نمی‌کند، نمی‌تواند نزد کانت از پیشینیان خود چندان فراتر رود. هیدگر در تفسیر پدیدارشناسانه نقد عقل محض در توضیح این وضعیت کانت می‌گوید «سوژه نزدکانت موجود فرادستی است که به اصطلاح ملبس به ابزار خودآگاهی شده است» (هیدگر، ۱۹۹۵، ۱۷۵). می‌توان سخن هیدگر را چنین تفسیر کرد که بازتاب خوداندریافت استعلایی بر سوژه، چنان اصیل نیست که بتواند موقعیت سوژه را به عنوان جایگاه ظهور هر پدیدار و افق مواجهه آن برملا نماید. مسئله اساسی هیدگر این است که نشان دهد که دازاین در عمل، خود را نه در مقام امکان محض تالیف تصورات بلکه به عنوان جایگاه بنیادین رخداد ظهور وجود موجودات و در تفاوت رادیکال با موجودات دیگر «بازتاب دهد». این بازتاب در مورد «خود» دخیل در پراکسیس، نمی‌تواند به چیزی چون خود-آگاهی یا خود-آیینی سوژه تفسیر شود.

مسئله این است که آیا هیدگر نیز به همان دامی نیفتاده که فکر می‌کرد فکر کانت را با اشکال روبرو کرده است؟ اشکال یاد شده این است که از دیدگاه هیدگر فرمالیسمی بر فکر عملی کانت حاکم است که سبب شده تا جایگاه خود در گشایش و تکوین جهان، صوری باقی بماند. از این رو نوعی اخلاقیات فرمالیستی نزد کانت ظهور کرده که دست‌مایه تحمیل امر استعلایی بر میدان عمل یا پراکسیس شده است؛ اما به نظر می‌آید فهمی که هیدگر از جایگاه خود در نسبت با پراکسیس دارد نیز نوعی از استعلاگرایی را با خود به همراه دارد. توضیح را چنین می‌توان ترتیب داد که پراکسیس برای خودینه بودن، باید تناهی ساختاری را متکفل و

<sup>۱</sup> die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens.

خود را در علت برای نا-بودن به دوش کشد. پراکسیس خودینه یک فرم ایستادن در حقیقت وجود است که بر اساس آن دازاین همواره برای گذار به فرم‌های دیگر، خود را گشوده می‌دارد. اخلاق در-جهان-بودن به معنای دقیق خود، جز این نیست که دازاین دست از پرسش از وجود، که پرسش از نسبت خود با آنجا است، نکشد. وقتی پرسش از وجود بدل به پراکسیس خودینه شود، آن‌گاه است که دازاین به استقراری در میانه موجودات نائل خواهد شد، که می‌توان آن را فرونگذاشتن امر دایمونی نامید. دازاین در اضطراب برای بودن که بواسطه مرگ رخ می‌دهد، پرسش را به عنوان نگه داشتن روزنه تأییدن امر غریب به مثابه امری که همواره روایت‌های مألوف و حاضر را با تهدید فروپاشی مواجهه می‌کند، باز نگه می‌دارد. این روزنه در اصل همان گشوده ایستادن دازاین رو به حقیقت وجود است. پراکسیس خودینه، درنگ یا اقامت دازاین رو به امکان فرم‌های دیگر بودن و این وفق آن چه هیدگر می‌فهمد، همان آزادی است. دازاین در وجدان-خواستن-داشتن خود را وارد رابطه خودینه با خودیت خود، یعنی هماهنگی با بنیاد نا-بنیاد وجودش، می‌کند و دقیقاً همین نا-بنیادی وجود دازاین قدرت ذاتی او برای خود-دگرگونی او می‌شود. این جاست که اقامت خودینه در میان موجودات یعنی اتوس او سراسر به آزادی برای مجال مواجهه دادن، از رهگذر افق‌دهی گره می‌خورد. پراکسیس اصیل، ائودایمونی است به این معنا که در آزادی دازاین برای خود-دگرگونی، بی‌آنکه دازاین قدرتی برای تعیین دادن یا بازنمایاندن این افق‌ها مقدم بر پراکسیس داشته باشد، افق‌های جدید مواجهه راه می‌گشاید. دازاین در بازتاب بر خود، اگزستانس داشتن را به مثابه «بخاطر...» می‌داند، که در تمایز با پراگماتا، بر شدن خود قادر است. با این حال هیدگر قدرت دازاین را در پراکسیس خودینه، سراسر صوری معرفی می‌کند و چیزی از جهت و مجرای آن را برای ما، مقدم بر لحظه دیدار دست‌یافتنی نمی‌داند. مسئله این‌جاست که چون پراکسیس خودینه، در مرگ، با امر دایمونی روبرو می‌شود، و مرگ را هیدگر مرگ خود هرکسی می‌داند، پس پاسخ به لحظه دیدار و گشایش افق در نتیجه آن پاسخ، از اساس پاسخی تکین است. تمایز مهم هیدگر با ارسطو در این است که هیدگر، هنجاریت<sup>۱</sup> معینی را وارد میدان عمل و جهان نمی‌کند. همین امر باعث می‌شود تا قدرت ایجابی دازاین برای خلق روایت نو و تولید تفاوت در نظر او برجسته شود. این قدرت که ریشه در زمان‌مندی آینده سوی دازاین دارد، به او این مجال را می‌دهد تا تنها هنجار در-جهان-بودن خودینه را آزادی بداند. آزادی به مثابه آزادی برای خود بودن جز به دست گرفتن قدرت ایجابی ذات برای خود-دگرگونی نیست و از قبل همین، دازاین نه تنها مدام در معرض دیدن خود از نهایت خویش است، بلکه چون این دید از رهگذر نسبت گرفتن با امر نامأنوس و غریب یعنی مرگ است، دازاین را آماده‌گذار از مأنوسیت همگان و خلق انس خاص خود می‌کند. چنین آمادگی‌ای عمیقاً منوط به درک خود در زمان‌مندی خودینه است. نفس به مثابه موجودی که زندگی را در افق اکنون می‌فهمد یارای نگاهداشت خود در این قدرت ایجابی را که ماحصل درک خود چونان موجود آینده‌سو است، ندارد، اما مسئله این است که هیدگر مشخص نمی‌کند- دست کم در بخش اول هستی و زمان- که چگونه و براساس چه امکاناتی بنا است تا به این لحظه پاسخ داده شود. در اصل آن پاسخ گرچه هنجاریت مشخصی از پیش ندارد، اما از سوی دیگر همین عدم تحمیل هنجاریت، به شکل ویژه‌ای صوری از کار در می‌آید. اگر به قول خود او «امر استعلایی آن چیزی است که ابژه را به مثابه امر ماتقدم تعین می‌بخشد؛ اوژکتیویته «آنگاه آیا خود در همین دام گرفتار نمی‌شود به عبارت دیگر اگر استعلا در هیبت تحمیل اوژکتیوته نمایان شود، خود هیدگر نیز با طرح یک ساختار صوری استعلایی، در مواجهه با عمل و اخلاق در-جهان-بودن به چنین راهی کشیده نمی‌شود؟ (هیدگر، ۱۴۰۰، ۱۳۰) اگر این اعتراض موجه باشد آنگاه با قسمی از ذات‌باوری در هیدگر طرفیم. این ذات‌باوری حتی مورد تأیید فون هرمان هم قرار می‌گیرد تا جایی که او در توضیح هستی دازاین در مقام کل، جایی از «کلیت ساختاری صوری و فارغ از

<sup>۱</sup> normativity

تفاوت‌ها» و جایی دیگر از «ساختارهای ذاتی اگزیستانسیال» سخن می‌گوید (فن هرمان، ۱۳۹۹، ۲۷۶). هردو که به تأکید فن هرمان تنها در نسبت با گشودگی هستی به طور کلی معنا دارند، نشان می‌دهند که این گشانده ایستادن در گشودگی هستی که حسب بیان ما «جهان ساز» است، با خود این ساختار صوری و ذاتی را به گشودگی و شکل‌گیری جهان تحمیل می‌کند.

## References

- Aristotle. (1934). *The Nicomachean Ethics*. translated by H. Rackham. Harvard University Press
- Blattner. W. D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge University Press.
- Crowe. B. D. (2006). *Heidegger's Religious Origins*. Indiana University Press.
- Dahlstrom, D. (2013). *The Heidegger Dictionary*, Bloomsbury Academic.
- Dreyfus. H. (2010). *Bing-in-the-World*. The MIT Press
- Guignon, C. (2000). *In Heidegger, Authenticity, and Modernity*. Edited by M. A. Wrathall & Jeff Malpas. The MIT Press
- Heidegger. M. (1984). *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic."* translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Indiana University Press
- Heidegger. M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. translated by W. McNeill and N. Walker. Indiana University Press
- Heidegger. M. (1997). *Plato's Sophist*. Translated by R. Rojcewicz & A. Schuwer. Indiana University Press.
- Heidegger. M. (2010). *Being and Time*. translated by A. Karim Rashidian, Nashr-e Ney Publishing. (in Persian)
- Heidegger. M. (2013). *Basic Problems of Phenomenology*. translated by P. Zia-Shahabi. Minooye Kherad. (in Persian)
- Heidegger. M. (2021). *The End of Philosophy*. translated by A. R. Mo'tamedi. Hermes Publications. (in Persian)
- Kant. I. (2011). *Critique of Pure Reason*. translated by SH. Soltani. Amir Kabir Publications. (in Persian)
- Lochner. A. (2014). *An Introduction to Existence and Time*. translated by A. A Heydari. Scientific Publications. (in Persian)
- Sheehan. T (2015). *Making Sense of Heidegger*. Rowman & Littlefield Internationa
- Von Herrmann. F. (2020). *Subject and Dasein*. translated by Ehsan Pouyafer and Flora Askari-Zadeh. Roozegar-e No Publications. (in Persian)