

تناهی استعلایی

پژوهشی دربارهٔ هستی‌شناسی بنیادین هایدگر



احمد رجبی

www.ketaboo.ir

سرشناسه: رجیبی، احمد، ۱۳۶۴-

عنوان و نام پدیدآور: تناهی استعلایی: پژوهشی درباره هستی‌شناسی پیرامین هایدر / احمد رجیبی

مشخصات نشر: تهران: هرمس، ۱۳۹۸

مشخصات ظاهری: ۴۹۳ ص.

فروست: فلسفه و کلام: ۱۳۵

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۶-۰۶۴-۱

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا

یادداشت: کتابنامه

یادداشت: نمایه

موضوع: هایدگر، مارتین، ۱۹۷۶-۱۸۸۹ م. نظریه درباره استعلا

موضوع: Heidegger, Martin--Views on Ontology

موضوع: استعلا

موضوع: Transcendence (philosophy)

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۷ ۳ ر ۲۹ هـ / ۳۲۷۹ B

رده‌بندی دیوبی: ۱۹۳

شماره کتابشناسی ملی: ۵۴۴۲۵۶

تناهی استعلایی: پژوهشی درباره هستی‌شناسی بنیادین هایدگر

احمد رجبی (عضو هیئت علمی دانشگاه تهران)

طراح گرافیک: حبیب ایلون

چاپ اول: ۱۳۹۸

تیراژ: ۳۰۰ نسخه

چاپ: طهرانی

همه حقوق محفوظ است.

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳ - تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴



فهرست

پیشگفتار	سیزده
مقدمه	نوزده
فصل اول: تناهی به مثابه بنیاد روی آورندگی	۱
۱-۱. درآمد: خاستگاه تناهی استعلایی در سوژا استعلایی مطلق	۱
۲-۱. تمهید: همراهی با سه کشف پدیدارشناس روی آورندگی، شهود مقولی، امر پیشینی	۳۵
۳-۱. ضرورت نقد درونی پدیدارشناسانه	۴۶
۱-۳-۱. تمایز وجودی بنیادین میان آگاهی و واقعیت	۴۶
۲-۳-۱. تفرد انضمامی روی آورندگی به معنای تناهی انتیک	۵۰
۳-۳-۱. دستیابی به آگاهی محض از طریق تقلیل ها	۵۸
۴-۳-۱. مطلق بودن بنیاد روی آورندگی به مثابه تقدم هستی شناسانه	۶۳
۵-۳-۱. تفرد هستی شناسانه: حذف تناهی انتیک در رویکرد طبیعی به منزلت	۷۱
۶-۳-۱. تناهی هستی شناسانه به مثابه مطلق متناهی	۸۶
۷-۳-۱. هربارینگگی به مثابه ساختار ذاتی تفرد هستی شناسانه	۹۳
۸-۳-۱. نقد رویکرد نظری به منزله «ترس از دازاین»	۹۷
۴-۱. نتیجه گیری: اطلاق و تناهی «بنیاد انتیک» هستی شناسی بنیادین	۱۰۲
فصل دوم: تناهی به مثابه ذات زمانمندی	۱۰۷

- ۱-۲. درآمد: تناهی استعلایی و مسأله وجود و زمان ۱۰۷
- ۲-۲. ضرورت استعلایی تقدم دازاین بر سایر موجودات ۱۳۲
- ۲-۲-۱. تمایز دازاین از موجود درون جهانی به مثابه امتیاز انتیک ۱۳۲
- ۲-۲-۲. تقدم «در-بودن» بر «بودن-در» به واسطه پدیدار جهان ۱۳۸
- ۲-۳. دم دست بودن به جای فی نفسه بودن در رویکرد طبیعی ۱۴۵
- ۳- گذار از تناهی انتیک به تناهی استعلایی با سلب وابستگی به وجود ۱۵۲
- ۳-۲-۱. سلبیت و تناهی استعلایی ۱۵۲
- ۳-۲-۲. عهد اگزیستانسیال تناهی انتیک: وابستگی به موجود درون جهانی ۱۵۹
- ۳-۳-۲. از رویکردی دازاین غیراصیل ۱۶۶
- ۴-۲. تناهی استعلایی و وحدت گشودگی دازاین ۱۷۷
- ۴-۲-۱. گشودگی دازاین به مثابه گشودگی ۱۷۷
- ۴-۲-۲. افکندگی به مثابه امکان اگزیستانسیال پذیرندگی ۱۸۲
- ۴-۲-۳. طرح افکنی به مثابه گشودگی به امکان ۱۸۹
- ۴-۲-۴. در افتادگی به مثابه افکندگی و طرح افکنی غیراصیل ۱۹۳
- ۴-۲-۵. احراز وحدت و تفرد گشودگی به واسطه ترس و غش درون جهانی ۱۹۷
- ۴-۲-۶. وحدت و تناهی دازاین به مثابه کل بودن در وجود به مرز ۲۰۶
- ۴-۲-۷. خود بودن به مثابه عدم اگزیستانسیال، خودبنیادی و آزاد ۲۱۷
- ۵-۲. زمانمندی به مثابه فعلی تناهی استعلایی ۲۲۷
- ۵-۲-۱. برون خویشی های زمانمندی به مثابه فعل مدام تعیین بخشی به خویش ۲۲۷
- ۵-۲-۲. تقدم و تناهی آینده اصیل به مثابه «تناهی آغازین» ۲۴۱
- ۵-۲-۳. تناهی در رویداد بنیادین دازاین ۲۴۹
- ۵-۲-۴. افق زمانمندی و پاسخ به معنای وجود بر حسب تناهی استعلایی ۲۵۷
- ۶- نتیجه گیری: گذار به مفهوم تعالی ۲۷۱
- فصل سوم: تناهی به مثابه تعالی ۲۷۵

۲۷۵	۱-۳. درآمد: تعالی انتیک و هستی شناسانه
۲۹۰	۲-۳. تعالی، جهان سازی و آزادی
۲۹۰	۱-۲-۳. تأکید بر ذات استعلایی دازاین
۲۹۳	۲-۲-۳. طرح افکنی «جهان» به مثابه «وجود فهم شده»
۲۹۷	۳-۲-۳. تعالی به مثابه خود الزامی آزادی استعلایی
۳۰۱	۴-۲-۳. تعالی به مثابه رخدادهای جهان سازی و ورود موجودات به جهان
۳۰۶	۵-۲-۳. سوء فهم دوگانه از جهان سازی و ریشه آن در تمایز هستی شناسانه
۳۰۹	۶-۲-۳. تعالی، مثابه غایب دازاین
۳۱۲	۷-۲-۳. کشودگی فیلرو «میانه» تمایز هستی شناسانه با تعالی
۳۱۶	۳-۳. پرسش از ضرورت تعالی، مسأله تناهی
۳۲۳	۴-۳. تعمیم تناهی از افکنی تعالی به طرح افکنی آن
۳۳۱	۵-۳. تناهی استعلایی به مثابه بنیاد هستی، ناسی بنیادین
۳۳۱	۱-۵-۳. شهود متناهی پذیرنده و شهود نامتناهی
۳۳۸	۲-۵-۳. خلاقیت ویژه تناهی: نیاز به ساخت «واسطه» به مثابه افق مواجهه
۳۴۳	۳-۵-۳. اینهمانی تناهی و تعالی: خلاقیت هستی شناسانه و عدم خلاقیت انتیک تناهی
۳۴۳	استعلایی
۳۵۴	۴-۵-۳. بنیانگذاری کلیت و ضرورت هستی شناسانه بر تناهی
۳۶۷	۵-۵-۳. تناهی استعلایی و مطلق بودن حقیقت هستی شناسانه
۳۷۲	۶-۵-۳. تناهی استعلایی و تعالی متناهی به مثابه وحدت ساختاری دازاین
۳۷۵	۶-۳. تناهی استعلایی و غلبه دیالکتیکی «مطلق» بر تناهی
۳۸۶	۷-۳. نتیجه گیری: تناهی استعلایی به مثابه حیات فلسفی
۴۰۵	سخن پایانی: اشاراتی درباره گشت و تناهی هستی
۴۵۹	کتابنامه
۴۷۳	واژه نامه آلمانی-فارسی

۴۸۱ واژه‌نامه فارسی - آلمانی

۴۸۹ نمایه

www.ketab.ir

پیشگفتار

کتاب حاضر، حاصل مطالعات و پژوهش‌هایی است که نخست برای نگارش رساله دکتری در رشته فلسفه صورت گرفته بود و پس از دفاع از رساله نیز در طی یک سال و نیم گذشته، علاوه بر ویرایش جدید متن، نکات انتقادات مفصلی بر آن افزوده شد و به ویژه اشارات متن به اندیشه متأخر هایدگر، به حثی حاصل در پایان کتاب تبدیل گردید. طرح مسأله و ورود به موضوع کتاب را به «مقدمه» و امر گذار را در اینجا صرفاً به بیانی اجمالی و عمدتاً سلیبی درباره چارچوب و جایگاه کلی کتاب و ابراز سپاس‌گزاری‌ها بسنده می‌کنم.

مسیری که در این پژوهش برای ورود به اندیشه هایدگر برگزیده و پیموده شده، متمرکز بر مفهوم و مسأله‌ای واحد، یعنی تنهایی است که از آغاز پایان نوشتار، کوشیده‌ام معنای خاص، وجه تقدیم و بنیادین بودن آن را در نسبت با سایر مفاهیم و مسائل بنیادین تفکر هایدگر نشان دهم. بدین ترتیب، کتاب حاضر، هم مسأله‌ای خاص و پیگیرانه دنبال می‌کند و هم در عین حال، آن را در نسبت با مفاهیم عمده طرح شده در آثار هایدگر به بحث می‌گذارد، بدین معنا که در عین پژوهش‌های جزئی و متن‌محور، مدعی ارائه تصویری کلی از تمامیت تفکر هایدگر نیز هست. چنانکه از عنوان کتاب پیداست، محور پژوهش، هستی‌شناسی بنیادین، یعنی دوران متقدم فکری هایدگر است و حتی اندیشه متأخر او نیز با نظر به مبانی به دست آمده از بحث درباره هستی‌شناسی بنیادین، بررسی می‌شود. از میان آثار و دوره‌های فکری او، بیش از همه به دورانی میانی تکیه شده که معمولاً در هایدگر پژوهی کمتر به آن توجه کرده‌اند؛ یعنی دوره‌ای که اثر اصلی او، کتاب وجود و

زمان در آن منتشر شده و هنوز «گشت» فکری نیز رخ نداده است. در همین برهه است که هایدگر به جای «هستی‌شناسی بنیادین» در سالهای قبل، یا «تاریخ هستی» در سالهای بعد، از عنوان «متافیزیک دازین» برای اندیشه خود استفاده می‌کند و نیز در این دوره است که بنیانگذاری هستی‌شناسی به مثابه هستی‌شناسی بنیادین بر تناهی کمابیش صراحت می‌یابد. بنابراین، مسیری که در کتاب حاضر دنبال می‌شود، مبانی تفسیری خود را عمدتاً از آثار هایدگر در این برهه برگرفته است.

نیاز به تذکر نیست که نوشتار حاضر را نباید در آمدی به اندیشه هایدگر به شمار آورد، بلکه همانند آثار که در حوزه هایدگر پژوهی نگاشته و منتشر می‌شوند، در اینجا نیز آشنایی خواننده با کلیات و میر باختر و محتوای آثار اصلی او مفروض گرفته شده است. آشنایان با فلسفه هایدگر به انتخاب و اختصار شوروار مفاهیم و مسائل طرح شده در اندیشه او واقف‌اند و از این رو، به دشواری خاصی در پیگیری مفهومی روشن و ضابطه‌مند به تفکر او اذعان دارند؛ زیرا هر یک از مباحث و مفهیم‌های آنان در سایر مفاهیم به صورت درهم‌تنیده بازتابیده می‌شود که به سختی می‌توان مسائل را به‌ویژه‌ای را به عنوان مبدأ تفکر او از حیث نظری - و نه صرفاً از حیث تاریخی در گزارش سیر تکوین فلسفه وی - به دست داد. از این رو، در این پژوهش نیز ادعا نمی‌شود که راه ورود و خروج در فهم و تفسیر هایدگر همین است و بس؛ بلکه این کتاب صرفاً می‌کوشد امکانی را برای تسهیل سیر زیاده‌مان دهد؛ امکانی که البته نهایتاً ناظر به پرسش از گشودگی امکان خود فلسفه به طور کلی است و می‌تواند افقی برای بحث درباره پیمادهای فلسفی فراتر از چارچوب اندیشه هایدگر عرضه کند.

پژوهشی که در این کتاب درباره فلسفه هایدگر صورت گرفته، پژوهشی درون‌متنی است، بدین معنا که بحث بر چارچوب درونی مسائل و آثار خود هایدگر تمرکز دارد و به تفسیر اندیشه او بر اساس نظام‌های فکری دیگر نمی‌پردازد. از این رو، ارجاع به فیلسوفان پیشین و پسین در این کتاب، صرفاً در جهت فهم و تفسیر نظام فکری خود هایدگر انجام گرفته است. در عین حال سعی داشته‌ام تا پیوستگی و نسبت‌های ضروری اندیشه هایدگر را با سنت فلسفی به طور کلی و با سنت فلسفه استعلایی به طور خاص برجسته سازم و گسست‌های فکری او را با سنت، پس از بحث درباره خاستگاه‌های ضروری اندیشه او در سنت فلسفی به دید آورم. به جهت همین چارچوب درون‌متنی است که متن اصلی

این نوشتار با تمرکز بر تفسیر متون خود هایدگر پیش می‌رود و بحث و بررسی آثار ثانوی، عمدتاً به نحو موازی در پانویست‌هایی گرفته می‌شود. به همین دلیل، برخی پانویست‌ها از حدود متعارف تجاوز کرده‌اند و به بحث‌هایی مستقل و اشاراتی به پژوهش‌های آینده تبدیل شده‌اند.

همچنین به جهت همین ضابطه و روش اتخاذشده درون متنی است که به عمد، هرگونه بحث و حتی اشاره به چندین دهه سنت مطالعات هایدگر در ایران را نیز - که پیش و پیش از همه با نام استاد فقید، سید احمد فردید و تفسیرهای له و علیه او گره خورده است - محکوت گذاشته‌ام، بی‌آنکه در سیر مطالعات خویش به آن بی‌توجه بوده باشم؛ بلکه کوشیده‌ام بر این پروژه تنها خاستگاه‌های درونی تفکر هایدگر را جستجو کنم. از میان سنت‌های تفسیری پیش از همه به هرمنوتیک فلسفی گادامر و عمدتاً به حوزه آلمانی‌زبان هایدگر پژوهی توجه داشته‌ام که تفصل آن در مقدمه و متن کتاب آمده است. ذکر این نکته ضروری است که در نوشتار حاضر، قصد معرفی و دسته‌بندی آثار بی‌شمار منتشر شده در حوزه هایدگر پژوهی را نیز نداشته‌ام و در باب اقتضای پیگیری موضوع در بررسی متون اصلی خود هایدگر، به آثار ثانوی رجوع کرده‌ام.

چنانکه از عنوان این کتاب برمی‌آید، مسأله تاهمی با توجه به هستی‌شناسی و مباحث هستی‌شناسانه هایدگر به معنای مضیق آن، به بحث گذاشته شده است و از پرداختن به سایر حوزه‌هایی که آنها نیز با هستی‌شناسی در پیوند قرار می‌گیرند پرهیز کرده‌ام. مقصود از این حوزه‌ها، رابطه هستی‌شناسی هایدگر با قلمروهایی نظیر دین، الهیات، هنر، اخلاق، علم و تکنولوژی و به ویژه سیاست است. هرچند در برخی پانویست‌ها، اشاراتی به چنین قلمروهایی شده و وعده بحث‌های تفصیلی نیز در پژوهش‌های آینده آمده است، اما خواننده‌ای که به طور خاص صرفاً به دنبال این مباحث نزد هایدگر باشد و با این انگیزه‌ای به کتاب حاضر رجوع کند، بی‌شک از مطالعه آن ملول و مأیوس خواهد شد، به ویژه با نظر به بحث‌برانگیز بودن همیشگی اندیشه سیاسی و فراتر از آن، عمل سیاسی هایدگر و خصوصاً با توجه به موج جدیدی که در چند سال اخیر با انتشار مجلدهای دفترهای سیاه در مجموعه آثار هایدگر در رسانه‌ها و همچنین در فضای هایدگر پژوهی ایجاد شده است. در این کتاب، تمامی ارجاعات به آثار و متون هایدگر و نیز تمام منابع دیگر را بی‌واسطه

ترجمه کرده‌ام و دقت داشته‌ام تا در ترجمه فقرات نقل شده و معادل‌گذاری‌ها، اصل را بر فهم‌پذیری محتوایی و حتی المقدور مطابقت دقیق آنها بگذارم. گرچه به ترجمه‌ها و معادل‌گذاری‌های فارسی در برگردان‌های منتشر شده برخی آثار هایدگر نیز توجه داشته‌ام، اما ترجمه، انتخاب و برگرفتن معادل‌های فارسی و در موارد متعددی، معادل‌سازی‌های جدید، با رجوع بی‌واسطه به فهمی صورت گرفته است که از متون اصلی و غالباً ترجمه شده داشته‌ام. البته به جهت پرهیز از حجم بیشتر کتاب، بحث مستقلاً درباره نحوه گزینش هر یک از معادل‌های فارسی در کتاب وجود ندارد و جز در مواردی که از حیث محتوا سیر اجتناب‌ناپذیر بوده است، مطلبی درباره چگونگی ترجمه، در متن و حاشیه نیارم.

اشارات کمی درباره کتاب را با این تأکید به پایان می‌رسانم که به این پژوهش، صرفاً به منزله بررسی از جریان سیر فکری من در سال‌های اخیر و کوششی پیگیرانه برای فهم مسأله تاهمی می‌نگرم. از زمان انتشار کتاب رساله تا دفاع از آن و نیز در مدت تکمیل متن به صورت کتاب فعلی در ماه‌های اخیر، مطالعه و مواجهه فلسفی جدید، مسأله تاهمی در نظرم همچنان یکسره به مثابه «مسأله» رخ می‌نماید و کل این راه‌پیموده را چیزی جز تلاش برای طرح مسأله‌ای بنیادین با همان خصلت «مسأله‌مند» (پروبلماتیک) آن نمی‌بینم. سیر مطالعات اخیر که داشته‌ام، در تفاوت تأکیدها منتهی به رحمت حواشی و سیر متن اصلی کتاب نیز برای خواننده تیزبین روشن خواهد شد.

اگر این نوشتار بتواند مسأله تاهمی و این نحو مواجهه، «بسیار هایدگر را» چنانکه در اینجا بسط و تفصیل یافته است - برای خوانندگان صرفاً یک «مسأله»، آن هم مسأله‌ای بنیادین تبدیل کند، به مقصود اصلی خویش رسیده است. امیدوارم کتاب حاضر از این حیث برای اهل نظر راهگشا باشد و باب بحث‌هایی را بگشاید که برای پژوهش‌های آینده پرثمر گردند.

سپاسگزاری

در آغاز هر سپاسگزاری، حمد و سپاس پروردگارم را به جای می‌آورم که همواره، «بغیر حساب»، وجود را غرق در رحمت بی‌پایان خویش ساخته است.

از اساتید بزرگوارم در گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، جناب دکتر سید محمدرضا بهشتی و جناب دکتر سید حمید طالبزاده که در سال‌های تحصیل همواره از دانش و مهرشان بهره برده و بسیار آموخته‌ام، صمیمانه قدردانی می‌کنم. توجه ویژه به جایگاه تنهایی در هرمنوتیک فلسفی، بدون شرکت در درسگفتارهای دکتر بهشتی در سال ۸۹ درباره کتاب حقیقت و روش گادامر برایم شکل نمی‌گرفت. همچنین رهیافت دکتر طالبزاده به فلسفه اسلامی و ایدئالیسم آلمان در دوران تحصیل، به ویژه از حیث توجه به ضرورت نهفته در سنت ایدئالیسم استعلایی، برایم آموزنده و برانگیزنده ایده‌ها، جدید بوده است. در سال‌های متعددی توفیق داشته‌ام در جلسات متعددی در مؤسسه پژوهشی نورث‌آلم که متمرکز بر خوانش متون هایدگر بوده است، علاوه بر حضور دکتر بهشتی، حضور جناب دکتر احمدعلی حیدری و گفتگو با ایشان درباره هایدگر نیز بهره‌مند شوم. همچنین، در طول سال‌های تحصیل و نیز تا کنون توفیق داشته‌ام گفتگوهای آموزنده‌ای با جناب دکتر بهمن روک داشته باشم و از دقت نظر ایشان در فلسفه هوسرل و هایدگر استفاده کنم. ایشان با رنگوبی منابع پژوهشی ارزشمندی را نیز در اختیارم قرار داده‌اند و از این بابت نیز صمیمانه سپاسگزارم.

بر خود فرض می‌دانم از پرفسور گوتفراید یگال، استاد صاحب‌نظر فلسفه دانشگاه فرایبورگ آلمان در حوزه پدیدارشناسی، هرمنوتیک، مطالعات هایدگر نیز صمیمانه تشکر نمایم. گفتگوهای مستمر و متمرکز با ایشان در مدت فرصت مطالعاتی و نیز گفتگو درباره آثار خود ایشان و به ویژه تفسیرشان از اندیشه هایدگر، برایم مهم و آموزنده بوده است. استفاده از درسگفتارها، سخنرانی‌ها، بحث‌ها و نیز منابع پژوهشی دانشگاه فرایبورگ، در شکل‌گیری این نوشتار تأثیرگذار بوده است و از این حیث نیز باید از پرسشگر خال تشکر کنم. همچنین از پژوهشگران و دانشجویان دکتری آن زمان در دانشگاه فرایبورگ، به دوستی و گفتگوهای علمی با آنها نیز در پیشبرد مطالعات و ایده‌ها سهم داشته است، به ویژه از دیگو دانجلو و چونگسوهان، سپاسگزارم.

در اینجا می‌خواهم سپاس صمیمانه خود را از دوستان عزیز، مصطفی زالی، ایرج آذرفرا، مجید مرادی و هادی حاجی‌بیگلو ابراز دارم. علاوه بر سابقه دوستی، همفکری و گفتگوهای بسیارمان، در حلقه مطالعاتی‌ای که با تمرکز بر دو کتاب نقد عقل محض کانت

و کانت و مسأله متافیزیک هایدگر شکل دادیم، ایده این نوشتار صورت روشن تری به خود گرفت. ایرج آذرخوا و مجید مرادی، بخش هایی از متن را نیز مطالعه نمودند و نکات مهمی را متذکر شدند. ضرورت تمرکز بر فلسفه هوسرل در بخش نخست کتاب، به ویژه از خلال گفتگوهای دقیق با مجید مرادی برایم شکل گرفت. بابت مساعدت در خصوص دسترسی به برخی منابع پژوهشی آلمانی، علاوه بر دکتر بازوکی، از جناب پرفسور رولاند پیچ، سرکار خانم زهرا دنیایی، پریسا حسینی، سکینه محمدی، آقای فلیکس هرکرت و به ویژه دوست عزیز، ابراهیم صفابخش - که با یکدیگر بحث هایی ثمربخش در خصوص رابطه هوسرل و هایدگر داشته ایم - سپاسگزارم. همچنین از تمام دوستان گرامی که در شکل گیری جلسات مطالعاتی، مؤسسه پژوهشی نوارغنون درباره هایدگر نقش داشته اند، سپاسگزاری می کنم. انگیزه من برای انتشار سریع این نوشتار، برخاسته از حسن نظر هیأت داوران برای اختصاص جایزه دکتر رضا داوری اردکانی به رساله اینجانب بود که با پیگیری و مساعدت جناب دکتر علی اصغر محمدعلی، معاون محترم فرهنگی شهر کتاب برای انتشار در اختیار نشر هرمس قرار گرفت. نهایتاً سپاس خود را از استاد و اندیشمند بزرگوار، جناب دکتر رضا داوری اردکانی ابراز می دارم و از جناب دکتر محمدخانی و مسئولان محترم نشر هرمس صمیمانه تشکر می کنم.

در پایان، از خانواده عزیزم، به ویژه پدر و مادر عزیزم، مهربانم، که با عشق، این کتاب را به آنها تقدیم می کنم، صمیمانه بابت محبت بی کران و بی پاسگوارم و نیک می دانم که قدردانی از آنها، ورای حد تقریر است. پدر عزیزم همچنین متن را با دقت بسیار از نظر گذراندند و نکات مهمی را متذکر شدند که بحث و گفتگو درباره آن، نوبه خود در ادامه کار، تأثیر به سزایی داشته است.

احمد رجیبی

تهران، تیرماه ۱۳۹۷

مقدمه

فکرش بدون وجود، تنها در جایی یافت می‌شود و باید یافت شود که
تثابی، دارای انزیستانس شده باشد. (م. آ. ۳، ۲۲۸)
پرسش وجود، در شبه‌ای را در ذاتِ تثاهی دازاین دارد. (م. آ. ۲۸، ۴۵)

تثاهی^۱ و نسبت آن با اندیشه هایدگر به صورت کلی، و هستی‌شناسی بنیادین^۲ به طور
خاص، در نگاه نخست، چنان روشن و حتی بدیهه می‌نمایند که پیش از هر بحثی باید
بتوان تبیین نمود که چرا اساساً می‌توان و باید تثاهی را تبیین و مسأله کرد؛ زیرا کل
حیات فکری هایدگر، یکسره آن را مفروض می‌گیرد. برای آشنایی با اندیشه هایدگر

1. Endliche.

این واژه را می‌توان در فارسی به «پایانمندی» نیز ترجمه کرد. از حیث مطابقت با معنی آلمانی،
معادل پایانمندی دقیق‌تر از تثاهی است. در این نوشتار، از این جهت واژه عربی و سنتی «تثاهی»
به عنوان معادل ترجیح داده شده است که تقابل هستی‌شناسی بنیادین با بنیانگذاری مابعدالطبیعه
و هستی‌شناسی سنتی بر امر نامتناهی برجسته‌تر شود و علاوه بر این، نشان داده شود که تثاهی، به
معنایی که هایدگر می‌فهمد، فراتر از تقابل دیالکتیکی متناهی و نامتناهی است، و در عین حال، در
نسبت با آن، و خود، بنیانگذار چنین تقابلی است. در خصوص نکته اخیر، ر. ک. به فصل ۳-۶
در همین نوشتار.

2. Fundamentalontologie

روشن است که دازاینِ زمانمندِ متناهی و درافتاده به میان موجودات، افکنده به موقعیت تاریخی خاص خویش است و بر حسب دغدغه بودن خویش و تفسیرشدگی پیشین سنتی که در آن قرار دارد، با موجودات نسبت می‌گیرد و آنها را در شبکه معنایی جهانِ متناهی و تاریخی خویش، معنادار می‌یابد. همچنین در اندیشه متأخر هایدگر، تمامی شبکه معنادار جهان، مسبوق به رویداد و تقدیر چیزی چون خود هستی و بازی مؤلف‌های چهارگانه جهان می‌شود که آن نیز به نوبه خود امری مطلق نیست و در بنیاد خویش متناهی است. اگر مفهوم تناهی همواره مفروض ما نباشد، اندیشه هایدگر در هیچ یک از این‌ها پیش فهم نخواهد شد. نه تنها اندیشه خود هایدگر، بلکه چرخش هرمنوتیکی در فلسفه حاضر، و به طور کلی، رویگردانی از فلسفه استعلایی در بسیاری از جریان‌ها و مکاتب فلسفی، در پیوند با این نکته به ظاهر روشن است که هایدگر در تقابل با سوژکتیویته، مثابه بنیاد فلسفه در سنت ایدئالیسم استعلایی از کانت تا هوسرل، و بسی فراتر از آن، با تفکر هایدگرنه، با سانس فلسفه سوژکتیویته و قرار دادن آن در بستر سنت مابعدالطبیعه به طور کلی روبرو می‌شود. این با هرگونه بنیانگذاری فلسفه بر امر نامتناهی و مطلق در کل تاریخ فلسفه، یعنی در تقابل با «وام هستی-خدا-شناسانه متافیزیک»، فلسفه به مثابه هستی‌شناسی را بر تناهی و در انضمامی انسان بنا می‌کند. مبدأ چنین چرخشی، همواره به نحوی از انحاء فلسفه هایدگر دانسته می‌شود؛ فلسفه‌ای که سوژه استعلایی را از موقعیت بی‌جهان آن بیرون آورده و «اکزستانسی» انسان را در متن انضمامی زندگی‌اش در جهان، مشغله‌های روزمره، حال و هوا، زمان، تاریخ و سنت تاریخی‌اش، جایگزین آن سوژه بنیانگذار بی‌جهان یا «آگاهی استعلایی» ساخته است و نیز روح تاریخی مطلق هگلی را از شأن اطلاق و «امحاء زمان» بیرون آورده و «حقیقت» را در بستر «تقدیر» تاریخمندی همیشگی آن قرار داده است. همچنین برای آشنایان با فلسفه هایدگر بیان این مطلب بسیار روشن می‌نماید که هایدگر از این رو «وجود» را در «افق زمان» و سپس در «تاریخ هستی»^۲ می‌فهمد و تفسیر می‌کند که فهمنده وجود، یعنی دازاین انسانی، متناهی است. بر همین اساس، می‌توان گفت که تناهی موجود

انسانی، به مثابه «بنیاد انتیک^۱ هستی‌شناسی»، نخستین و روشن‌ترین مفروض هایدگر است. بیان اینکه انسان، موجودی در میان سایر موجودات است و با آنها نسبت می‌گیرد، مفروضی است که همچون داده نخستین پدیدارشناسی انگاشته می‌شود.

اگر بسی پیش از هایدگر، کی‌یرکگور بود که اگزیستانس متفرد، انضمامی و متناهی آدمی را - به مثابه نسبت خاص میان زمانمندی و جاودانگی در ارتباط فرد با خداوند - در برابر روح مطلق هگلی قرار داده بود، یا هگلیمان چپ، از انضمامی بودن سوژه در فعالیت انضمامی مادی و اجتماعی انسان سخن می‌گفتند، یا دیلتای و مکتب تاریخی به جای فرض متافیزیکی روح مطلق، در جستجوی زندگی انضمامی تاریخی انسان بودند، این هایدگر برد که برای تعیین بار اگزیستانس متناهی و واقع‌بوده را ناظر به ساختار تعینات و استلزامات خاص هستی‌شناسانه‌اش، نه در برابر آگاهی و روح مطلق، بلکه از دل آن و با رادیکالیزاسیون آن، به دست آورد و آن را صریحاً بر درک جدیدی از هستی‌شناسی مبتنی ساخت که کل سنت هستی‌شناسی را به پرسش می‌گرفت.

بدین ترتیب، در وهله نخست باید پرسید که در این نوشتار، اساساً به چه معنا و چگونه تاهی به عنوان یک مسأله، و آن هم ذیلاً، عنوان «تاهی استعلایی»^۲ طرح می‌شود؟ در مسیر نوشتار حاضر ادعا خواهد شد که پرسش از امکان و ضرورت تاهی، به نحوی که هایدگر در پی فهم آن است، نه تنها مسأله‌ای در ردیف مسائل، بلکه مسأله راهبر تفکر او محسوب می‌شود. پاسخ به این پرسش، به نحو ضروری، مسأله استعلایی بودن هستی‌شناسی بنیادین و معنای آن را نیز پیش چشم می‌آورد. پرسش در پی واسطه با آن است. بدین ترتیب، برای طرح و بیان مسأله این نوشتار، باید نخست تاهی را از بدهات نخستین و ظاهری‌اش بیرون آورد و به مسأله تبدیل ساخت، به گونه‌ای که در نسبت با خصلت استعلایی هستی‌شناسی بنیادین قرار گیرد. پس از توضیح مسأله تاهی و خصلت استعلایی این نحو طرح مسأله، خود عنوان هستی‌شناسی بنیادین نیز در این «مقدمه» تعریفی اولیه و تمهیدی پیدا خواهد کرد.

هرگاه از تاهی سخن گفته شود، پیش از هر چیز، تصویری از حد، محدودیت،

پایان، نهایت، و حتی نقصان و کاستی به ذهن متبادر می‌گردد، چنانکه در وهله نخست، چیزی را منتناهی می‌خوانیم که از سوی چیزی غیر از خود آن، محدود شده باشد، یا کمالی تصور می‌شود که امر منتناهی، به هر دلیل و به هر نحو فاقد آن است. همچنین، اگر حد را به معنای امری بفهمیم که امر محدود را از بی‌تعینی خارج می‌سازد و به آن تعین می‌بخشد، همچنان در تصویری سلبی از تنهایی به سر می‌بریم که مشروط به دو تئوریشین، یعنی محدودیت از سوی غیر و فقدان کمال است. بر همین اساس، صور رایج از تنهایی، ذاتاً تصویری سلبی است که در نسبت با امر نامنتناهی و مطلق شکل گرفته است. امر نامنتناهی، از آن حیث که مطلق است، بر حسب مفهوم و تعریف سنتی حد، ذاتاً سرنگ نه غیریت و کثرت را نفی می‌کند و واجد هرگونه کمال و فعلیت دانسته می‌شود. همچنین، تعین آن نیز چیزی جز اطلاق صرف آن نیست و بر همین اساس، بنابر تعریف، بعد «خبریه سنتی»، هیچ حد ماهوی ای ندارد که بخواهد وجود آن را محدود سازد، بلکه ماهیت این وجودش است. در مقابل این نامنتناهی، امر منتناهی، همواره در محدودیتش قرار دارد به غیری است که آن را متعین، ممکن، موجود و محدود ساخته یا از حیث تعینات و اوصافش، ناظر به کمالی است که فاقد آن است. بر حسب همین تلقی از تنهایی، موجود متناهی در تاریخ فلسفه، همواره به نحوی در نسبت با تغییر و حرکت، زمان و مکان، علت و کثرت، مانند اینها تصور می‌شود و در تقابل با امر نامنتناهی قرار می‌گیرد. پس از مابعدالطبیعیاتی، با چرخش استعلایی در فلسفه جدید نیز، همین تصور از تنهایی همچنان پابرجاست، بدین نحو که تنهایی، اولاً و بالذات، وصف پدیدارهای زمانی و مکانی دانسته می‌شود و هر بار به نحوی با کثرت در نسبت قرار می‌گیرد.^۱

توضیح اجمالی فوق از این جهت بیان شد که اکنون تأکید شود که تنهایی در اندیشه هایدگر، ارتباطی با تصور گفته شده از تنهایی ندارد، بدین معنا که تنهایی هایدگر، اساساً از تقابل سنتی میان منتناهی و نامنتناهی فراتر می‌رود و این تقابل را نیز به شیوه خاص خود

۱. بحث از تنهایی در چرخش استعلایی فلسفه، موضوع دامنه‌داری است که در مسیر مباحث کتاب، به تفصیل درباره هوسرل در بخش اول، و همچنین به اجمال درباره کانت و هگل در بخش سوم تفسیر خواهد شد.

بنیان می‌گذارد. می‌توان به نحو سلبی چنین گفت که تنهایی به مثابه ویژگی اختصاصی و ذاتی نحوه خاص وجود انسان در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، به هیچ وجه نه محدودیت به معنای تعین یافتن از جانب غیر است، نه به معنای درون زمان و مکان بودن، نه محدودیت به مثابه معلول و مخلوق بودن؛ و نه حتی به معنای ویژگی‌هایی که نشانگر نوعی کاستی و نقصانند. در تعبیری بسیار کلی و فراگیر، می‌توان چنین گفت که تنهایی بودن انسان برای هایدگر، اولاً و بالذات به هیچ وجه به معنای بودن در میان و در دینامیک سایر موجودات درون جهان، و حد خوردن از سوی آنها، یا به تعبیر خود او، به معنای «درون‌جهانی بودن»^۱ نیست. البته از این بیان سلبی نباید چنین نتیجه گرفت که باید در یادکردن این باور است که انسان به مثابه یک موجود، نه محدود در زمان و مکان و به قول است، و نه هیچ نقصانی دارد، و بدین ترتیب، گویی جوهری مجرد، جاودان و نامتناهی است. چنین است که اگر وجود انسان در میانه موجودات، به مثابه امری جسمانی و ماده‌محال شود، یا به تعبیر هایدگر، اگر انسان به مثابه یک شیء و موجود «فرداست»^۲ انگاشته شود، مانند همه موجودات متناهی دیگر که درون جهان‌اند، تنهایی به معنای فوق‌ادامه‌ای که این نیز بی‌معناست، اما بحث در این است که این درک از تنهایی، با معنایی که هایدگر از تنهایی به مثابه وصف اختصاصی و انحصاری هستی‌شناسانه وجود انسان، در مقام بنیادین هستی‌شناسی بنیادین، می‌فهمد و آن را ذیل عنوان «تنهایی استعلایی» صورت‌بندی می‌کنیم تفاوت بسیاری دارد. این تفاوت و تمایز به نحوی است که تنهایی موجود فردا در درون جهانی، اساساً باید نخست بر مبنای نحوه خاص وجود انسان در تنهایی مختص به آن بنیان گذاشته شود.

شاید بیان سلبی ما درباره تنهایی انسان، همچون ادعایی بی‌پایه به نظر برسد. برای پیشگیری از چنین پنداری، در همین آغاز و صرفاً از این جهت که بذهنت ظاهری از مفهوم تنهایی هایدگر سلب شود، عباراتی را از او نقل می‌کنیم. روشن است که این عبارات در مسیر تفسیر نوشتار، به تفصیل بحث و تفسیر خواهند شد. در اینجا می‌توان

به بیان سلبی بسیار روشنی از هایدگر در کتاب کانت و مسئله متافیزیک^۱ استناد نمود، یعنی در جایی که وی می‌خواهد با وضوح تمام، هرگونه تصور و تلقی رایج از تناهی را از ذهن بزداید. او چنین می‌گوید:

«بدین ترتیب، چه بسا کافی باشد که [برای تعریف تناهی] آنچه را که در انسان، تناهی است، صرفاً نام ببریم، یعنی از کاستی‌های انسان، چند مورد دلخواه را بازگوییم. در این راه، پیداست که شواهدی بر این امر به دست خواهیم آورد که انسان، یک موجود تناهی است. اما از این طریق، نه آگاه می‌شویم که ذات تناهی انسان در چیست و نه اصلاً: راهیم. است که این تناهی، انسان را به مثابه موجودی که چنین هست، چگونه از بنیاد، سامان می‌سازد.» (م. آ. ۳، ۲۱۹)

می‌توان به روشی ملازمه نمود که هایدگر تناهی را از پداهت اولیه‌اش خارج می‌کند و «ذات تناهی» انسانی را به مثابه یک مسئله به دید می‌آورد. او در ادامه همین متن، بیان سلبی‌اش را با توجه به تدامی می‌ایچی که از تناهی برשמردیم، صریح‌تر می‌سازد و چنین می‌گوید:

«حتی اگر موفق شویم مجموع تمام کاستی‌های انسانی را جمع بزنیم و آنچه را که میان آنها مشترک است، «انتزاع» کنیم، باز هم هیچ چیزی از ذات تناهی دریافته‌ایم؛ زیرا همواره از پیش، محل تردید است که آیا کاستی‌های انسان اساساً مجال می‌دهند تا تناهی او را بی‌واسطه ببینیم، و اینکه آیا این کاستی‌ها به تنهایی [یعنی به جای آن که بیانگر ذات تناهی باشند]، پیامدهای واقعی و دوردستی از ذات تناهی انسان نیستند، و به همین رو، تنها بر مبنای این ذات، فهمیدنی نمی‌شوند؟ همچنین، حتی اگر این امر ناممکن، ممکن می‌بود که مخلوق بودن انسان را به شیوه عقلی معلوم می‌ساختیم، در آن صورت نیز با مشخص کردن انسان به مثابه یک موجود مخلوق^۲، باز هم صرفاً واقعیت^۳ تناهی او نشان داده می‌شد، اما نه اینکه ذات تناهی‌اش آشکار شده باشد و این ذات، به مثابه قوام بنیادین وجود انسان تعیین شده باشد.» (همان، ۲۲۰-۲۱۹)

بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که باید برای تناهی انسان، معنا و جایگاه ویژه‌ای

در نظر گرفت، به نحوی که بتواند «ذات» انسان، یعنی «قوام بنیادین وجود انسان» را «از بنیاد» و «در تمامیتش» تعیین کند. در گام نخست، روشن شد که تنهایی وجود انسان، یعنی تنهایی دازاین، بدین معنا نیست و از این طریق به دست نمی‌آید که بگوییم دازاین موجودی است که همواره در میان سایر موجودات وجود دارد. اگر بخواهیم در جهان بودن دازاین در اندیشه هایدگر را به همین معنا بفهمیم، هایدگر در پاسخ خواهد گفت که این «پیش‌افتاده‌ترین» و «تهی‌ترین» گزاره که انسان در جهان و در میان سایر موجودات وجود دارد، همان قدر که «بدیهی» به نظر می‌رسد، «به نحو بدیهی نیز خطاست» (م. آ. ۹، ۱۴۰)، زیرا بیان اینکه انسان در جهان و در میان موجودات است، بدیهی چه ملامتی درباره «قوام بنیادین وجودی انسان»، یعنی ذات انسان بیان نمی‌کند، بلکه صرفاً گزاره‌ای تجربی، واقعی و به تعبیر کانتی، پسینی است. به همین ترتیب، اگر گفت شود معنای تنهایی نزد هایدگر را باید در بحث او درباره «مرگ» و «زمان» جستجو کرد، باز باید در همان نخست تذکر داد که اگر تلقی ما از مرگ چنین باشد که هر انسانی در وجودش دارای سه روز آغاز و انجام، یعنی دو پایان و نهایت تولد و مرگ است که در آنی از آنات زمان به وقوع خواهد پیوست، و اگر تلقی ما از نسبت دازاین با زمان چنین باشد که بگوییم دازاین در درون سیر و توالی آنات زمان جای دارد و لذا از جاودانگی بی‌بهره است، آنگاه همچنان به ما می‌رسد که نزد هایدگر راه نبرده‌ایم؛ زیرا در بحث از مرگ، «پایان» دازاین، یعنی «وجود در پایان»^۱ به مثابه «وجود و مرگ»^۲ و متناهی انسان را همچون وجودی در درون زمان باید به تعبیر هایدگر به نحو «درون‌زمانی»^۳ پنداشته‌ایم.

پس از توضیح سلسله فوق، اکنون می‌توان به نحو ایجابی پرسید که ماهی مد نظر

1. In-der-Welt-sein

۲. هایدگر در هستی‌شناسی بنیادین، «ذات» (Wesen) را به معنای قوام و ساختار وجودی موجود (Seinsstruktur, Seinsverfassung)، یعنی به مثابه «امکان درونی» موجود (innere Möglichkeit) می‌فهمد، یعنی آنچه موجود را در موجودیتش ممکن می‌سازد؛ پس «امکان» را در اینجا باید به معنای «امکان‌بخشیدن» یا «ممکن‌ساختن» (Ermöglichen) درک کرد. تفصیل تدریجی این مطلب در متن نوشتار می‌آید.

هایدگر را در کجا و چگونه باید جستجو نمود؟ تاهی همچنان در وجود انسان به مثابه یک موجود، و به تعبیر هایدگر در یک امر «انتیک» جستجو می‌شود، اما این موجود یا امر انتیک را باید در تمایز ذاتی‌اش از تمامی موجودات لحاظ کرد، بدین معنا که در اندیشه هایدگر، ذات انسان در تمایز با همه موجودات، در این امر نهفته است که انسان تنها موجودی است که فهمنده وجود است، بدین معنا که اساساً بودنش به نحو «فهم وجود»^۱ است. به تعبیر هایدگر در وجود و زمان، «ممتاز بودن انتیک دازاین در این قرار دارد که دازاین، اتولوژیک هست» (م. آ. ۲، ۱۲)، این جمله بدان معناست که انسان، از این جهت که موجود انسانی است، ذاتاً و به مجرد بودنش، هستی‌شناس به معنای اعم، یعنی فهم وجود است. «فهم وجود» به مثابه خصلت متمایزکننده و ممتازکننده انسان از تمامی موجودات، این امتیاز^۲ و ویژگی را به انسان می‌بخشد که دیگر مانند سایر موجودات، صرفاً در درون جهان نباشد، یعنی تاهی‌اش مانند تاهی هر شیئی در میان اشیاء، از حیث موضوعیت با اشیاء پیرامون در مکان، تحول و تغییرش در زمان، و تأثیرپذیری علی‌اش از سایر موجودات نباشد، بلکه در مقام کاملاً متفاوتی در نسبت با تمامی موجودات قرار گیرد که همان مقام فهم وجود است. باید پرسید که فهم وجود، اکنون چه ارتباطی با تاهی انسان دارد؟

دقیقاً با توجه به فهم وجود است که پیش‌بر گفته شدن انسان صرفاً یک موجود در میان سایر موجودات و در ردیف آنها نیست، بلکه بودن انسان بدین معناست که او تنها موجودی است که در میان همه موجودات، با آنها «مواجهه»^۳ دارد، و چنانکه به تفصیل بحث خواهد شد، مواجهه، ذاتاً و منحصرأشأن تاهی انسان تاهی خاص انسانی است. نه اشیاء و موجودات متاهی درون جهان می‌توانند با یکدیگر «مواجهه» داشته باشند و نه موجود مطلق نامتناهی اساساً نیازی به مواجهه دارد، زیرا به صرف بودنش، کل موجودات را در وحدتی مطلق فرا گرفته است.^۴ اما می‌توان به سادگی گفت

1. ontisch

معنای این اصطلاح نزد هایدگر در همین مقدمه توضیح داده خواهد شد.

2. Seinsverständnis

3. Auszeichnung

4. Begegnung

۵. در بخش سوم کتاب به تفصیل خواهیم دید که تحقق فلسفه به معنای عام آن، اساساً در گرو

که به جز انسان، همه جانداران نیز با محیط خود و موجودات پیرامونشان رابطه و نوعی مواجهه دارند. اما هایدگر خواهد گفت که از «مواجهه» معنایی را می‌فهمد که تنها اختصاص به انسان دارد، بدین معنا که مواجهه انسان، صرفاً آن نسبت گرفتن و مواجهه‌ای نیست که هر جاندار برای صیانت ذات خود با محیط پیرامونش برقرار می‌سازد، بلکه انسان مواجهه‌ای یگانه و منحصر به فرد با موجودات دارد که در آن، هر موجودی در نسبت با «کل» موجودات، در یک افق معنا بخشی فراگیر - یعنی در «جهان» به معنای پدیدارشناسانه‌اش - به فهم درمی‌آید و در این فهم، موجود «بما هو»^۱ موجودی است، یعنی از حیث وجودش، به ظهور و حضور درمی‌آید. به «حضور»^۲ درآمدن موجودات، در مفهوم «بما هو»^۳، یعنی «بما هو» موجود، به معنای مواجه شدن و ظهور آنها از حیث نحوه وجود و پدیدار شدن آنها، «حضور»^۴ی که موجودات در مواجهه با انسان در مقام فهمنده وجود آنها دارند، هایدگر را به کشف فکری زندگی‌اش، یا به تعبیر خود او، به «بارقه روحی»^۵ ای که برای کل حیات فکری‌اش رخ داده است، رهنمون می‌شود؛ یعنی این بارقه که وجود موجودات هرگز به سوی او نمی‌ریزند، «حضور» به فهم درآمده و معنا یافته است، و حضور نیز در ذات خود یک «حضور»^۶ از تعینات زمان، به معنای «حال»^۷ است. اما چنانکه می‌دانیم، زمان در تاریخ فلسفه، در جایگاه تعین بخشی به معنای وجود فهمیده نشده، بلکه از دریچه همین «حال»^۸ یا «اکنون»^۹، خود ذیل وجود فهمیده

→
تناهی است و به همین معناست که هایدگر در آغاز درسگفتار در آیه فلسفه *Einleitung in die Philosophie* چنین می‌گوید: «دا-بودن به مثابه انسان، یعنی همان فلسفه زرتشتی، می‌تواند فلسفه زرتشت؛ خدا نیازی ندارد که فلسفه زرتشت، خدایی که فلسفه زرتشت، خدا نیازی ندارد که فلسفه این است که امکان متناهی یک موجود متناهی باشد.» (م. آ. ۲۷، ۳)

1. Anwesenheit

2. Geistesblitz

این تعبیر را تودور کیزیل در کتاب مشهور خود به نام تکوین وجود و زمان هایدگر (*The Genesis of Heidegger's Being and Time*) به نقل از گفتگوهای اتو یوگرل آورده است. بدین معنا که «آغاز واقعی» اندیشه هایدگر از جایی است که *ovdia* در اندیشه یونانیان به مثابه «حضور مدام» فهم و تفسیر شده است (Kisiel: 1995, 230).

3. Gegenwart

شده است. به همین دلیل هایدگر در جستجوی زمان در قلمروی آغازین‌تر، یعنی مقدم بر وجود، در مقام «معنای وجود» است. چنین زمانی، دیگر به مثابه حال و اکنون، «موجود» دانسته نمی‌شود، بلکه باید ویژگی‌ای داشته باشد که تعیین حال و حضور آن، نخست معنای وجود موجود را از حیث مواجه‌شدن و ظهور آن «بما هو» موجود معلوم سازد. چنین مرتبه کشف‌ناشده‌ای از زمان است که با انسان در مقام فهمنده وجود، رابطه‌ای ذاتی می‌یابد. چنین رابطه‌ای میان انسان و زمان، دیگر از حیث شمارش مدار حرکت در نفس، چنانکه آموزه ارسطو درباره زمان تعلیم می‌دهد، و نیز صورت پیشین حس برنی، چنانکه آموزه زمان کانت بیان می‌کند، نیست. این رابطه ذاتی، رابطه موجب انسانی از زمان است، در مقام موجودی که وجودش بر خلاف وجود سایر موجودات، دیال «مضد» و «حال» به فهم درمی‌آید و بدین معنا در ردیف و در میان سایر موجودات نیست، بلکه پیوند میان دو تعیین دیگر زمان، یعنی آینده و گذشته است که وجود انسان بر مقدم هم وجود موجودات و مواجهه با آنها قرار می‌گیرد. بر این اساس، موجودات از حیث زمان در افق فهم انسان، به حضور درمی‌آیند. می‌توان در اینجا اجمالاً چنین گفت که تأکید بر تمایز تناهی مد نظر هایدگر، یعنی تناهی اختصاصی انسان از فهم متداول تناهی در تابلو با عدم تناهی را باید در چنین قلمروی جستجو کرد؛ یعنی قلمرو مقدم بر نحوه «وجود» وجودات ذیل نحوه «حضور» آنها. روشن‌ترین بروز و ظهور تمایز میان مواجهه انسان با موجودات و شیوه مواجهه سایر جانداران با موجودات پیرامونی‌شان در این است که حفظ انسان جهان تاریخی و زبان دارد. انسان به نحوی وجود دارد که با وجودش، «هموار» از پیش، وجودات در وجودشان به ظهور و حضور در «نزد» جهان انسان فراخوانده شده‌اند، یعنی از سوی وجود انسان، به آنها «مجال مواجهه»^۱ داده شده است تا خود را به مثابه «موجود» آشکار سازند، یعنی با انسان به مثابه دازاین مواجه شوند. به تعبیر دیگر، دازاین همواره از پیش، باید «مجال مواجهه» بدهد تا موجود بتواند اساساً به مثابه «مواجه‌شونده»^۲ خود را برای دازاین آشکار سازد. «نخست» در این مواجهه و به واسطه این مواجهه

است که موجود اساساً «موجود» می‌شود؛ نه بدین معنا که موجود، ایجاد، خلق و «ساخته» شود، و نه بدین معنا که کثرتِ موجود باید از دل یک وحدت مطلق، صادر شود، یا به واسطه وضع غیر، از دل وحدت به نحو دیالکتیکی استنتاج گردد، بلکه با وجودِ دازاین، عرصه گشوده‌ای به مثابه «افق» مواجهه، پیشاپیش «ساخته» می‌شود تا موجود در درونِ آن، در ظهور، حضور و مواجهه‌اش با انسان، نخست به مثابه موجود، یعنی «بماهو موجود»، «آشکار» و «پدیدار» گردد. بدین ترتیب، شأنِ اختصاصِ وجود انسان در تمایز از تمامی موجودات، این است که با بودنِ انسان، اساساً چری چون مواجهه، ظهور، حضور، آشکاری و پدیداری «رخ می‌دهد» یا به تعبیر دقیق‌تر، «هموار» از پیش «رخ داده» است. نسبتِ انسان با «وجود» موجودات، یعنی با مسأله وجود، به طرز کلی، انحصاراً در همین مقام «مواجهه» معنا می‌یابد. به تصریح هایدگر، «مواجهه»، یگانه راه دسترسی انسان به چیزی چون «وجود» است.^۱

گفته شد که مواجهه، هموار و هر از زپیش، به مجرد بودنِ انسان، رخ می‌دهد و اساساً رخ داده است. این بدان معناست که مواجهه «رخداد»ی است که با بودنِ انسان روی می‌دهد و نمی‌توان آن را به یک تصمیم، فعلِ ارادی، انسانی فروکاست. این رخدادِ مواجهه، ذاتاً «مقدم» بر هرگونه نسبت گرفتن و موازنه‌های واقعی، یا «انتیک» با موجودات است. هایدگر به همین معناست که از فهم «دلیل هستی‌شناسانه»^۲ دازاین سخن می‌گوید. دازاین در زندگی روزمره و در هر نوع نسبت گرفتن با وجودات، همواره در فهمی از وجود به سر می‌برد، فهمی که ذاتاً «پیشین» است، یعنی در هر نسبت گرفتنی تقدم دارد. فهم هستی‌شناسانه، همین رخدادِ مواجهه را به «صراحتِ در ذات» می‌نامد.

۱. این معنا که چگونه با بودنِ انسان، افقِ مواجهه، یعنی جهان، ساخته می‌شود، و به چه معنا افق‌سازی و جهان‌سازی در ذاتِ خود، یک «رخداد» است که با بودنِ انسان روی می‌دهد، در بخش سوم این نوشتار به تفصیل بحث خواهد شد.

۲. در این خصوص، در «درآمد» بخش نخست، یعنی در فصل ۱-۱ به تفصیل بحث خواهد شد.

درمی‌آورد، اما خود مواجهه، همواره از پیش رخ داده است. همچنین رخدادِ مواجهه به معنای فوق، علاوه بر تقدّمش بر نسبت یافتن با موجودات، ممکن‌کننده، یعنی «امکان‌بخش»^۱ و «شرط امکان»^۲ هر نوع نسبت «واقعی» و «انتیک» با موجودات است، زیرا دازاین در مقام مجال‌دهنده به مواجهه، مقدّم بر هر گونه موجود در مقام «مواجهه‌شونده» است و اساساً مواجهه‌شوندگی موجود را ممکن می‌سازد. افزون بر این، مواجهه‌ای که به محض بودن انسان رخ می‌دهد و گشوده می‌شود، همواره «فراگیر» است و «کلیّت» مختص به خود را دارد، بدین معنا که هر موجود ممکن، از آن جهت که موجود است یا می‌تواند موجود شود، یعنی می‌تواند در نحوه وجودش با انسان مواجه و بر او پدیدار گردد، در دل نحوه بودن انسان به مثابه رخدادِ مواجهه جای می‌گیرد.

بدین ترتیب، انسان در مقام موجودی در میان موجودات، همچون شیئی میان اشیاء محدود، متعالی و مادی-مکانی بود، اگر با توجه به نحوه خاص بودنش لحاظ شود، یعنی با توجه به گشوده‌شدن موجودات برای مواجهه با آنها نگرسته شود، از همین حیث - یعنی از حیث مادی-انسانه به معنای پدیدارشناسانه آن - در جایگاهی ممتاز قرار می‌گیرد که دیگر نمی‌توان صرفاً مادی و محدودیتِ موجوداتِ درون جهان را بر او اطلاق نمود. هایدگر این عطف توجه را تئاهی انسان به مثابه موجودی در میان موجودات، به تئاهی انسان در مقام ممتازِ مرجع مواجهه و ظهور وجود موجودات را در اشاره مهمی در درسگفتار در باب ذاتِ آزادی انسان^۳، چنین به بیان درآورده است: «در آغاز، [...] انسان را به مثابه موجودی در میانه موجودات دیدیم، موجودی خُرد، شکننده، ناتوان، گریزان و گذرا، و گوشه‌ای کوچک در میان کل موجودات، اما اکنون اگر انسان از دلِ بنیادِ ذاتش، یعنی بر مبنای آزادی^۴، نگرسته شود، آنچه بزرگ

۱. چگونگی به صراحت در آمدنِ فهم ماقبل هستی‌شناسانه، در ضمن بحث از سلبيت و اصالت دازاین در بخش دوم، و نیز در بحث از حیات فلسفی در پایان بخش سوم بحث و تفسیر خواهد شد.

2. ermöglichend

3. Bedingung der Möglichkeit

4. Vom Wesen der menschlichen Freiheit

۵. معنای آزادی نزد هایدگر در بخش سوم به تفصیل بحث خواهد شد.

و معجزه‌آسا است، برای ما روشن می‌گردد، یعنی انسان به مثابه موجودی وجود دارد [یا اگزیستانس دارد] که در آن، وجود موجود، و بدین ترتیب، موجود در کل آشکار شده است. انسان موجودی است که در اختصاصی‌ترین نحوه وجود و ذاتش، فهم وجود رخ می‌دهد. انسان چنان عظیم و عجیب است که هیچ خدایی نیز هرگز نمی‌تواند چنین باشد، زیرا [بودن] خدا باید به گونه‌ای کاملاً متفاوت باشد. این امر عظیمی که ما در اینجا واقعاً می‌شناسیم و هستیم، فقط می‌تواند به مثابه متناهی‌ترین امر، اینچنین باشد.» (آ. آ. ۳۶، ۱۳۵)

هایدگر. ادامه این درسگفتار اشاره می‌کند که «عظمتِ تناهی، مدتهاست که در پرتوی یک عددِ تناهیِ مدرست و دروغین، ناچیز و بی‌معنا شده است، به گونه‌ای که دیگر قادر نیستیم عظمتِ تناهی را با هم بیندیشیم» (همان، ۱۳۶). بدین ترتیب، تناهی دازاین، در مقام یک امرِ عظیم، دارای جایگاهی ممتاز است، یعنی جایگاهی مقدم بر ظهور همه موجودات، به نوبت، که «مجالِ مواجهه دادن» انسان به موجودات، «همواره از پیش»، یعنی به نحو «پیشینی»، «همه» موجودات را فرا می‌گیرد. اکنون می‌توان گفت که تقدم داشتن، به معنای مرجع بودن برای هرگونه ظهور و پدیدارشدن موجودات به مثابه پدیدار، به نحو، که چگونگیِ مجال دادنِ این مرجع برای مواجهه، تعیین‌کننده چگونگیِ پدیداریِ پدیدارها باشد، همان جایگاه امر «استعلایی» در سنتِ فلسفه استعلایی است. بدین ترتیب، انسان ارتداد و موجودات متناهی به جایگاه امر استعلایی برکشانده می‌شود. اما مقصود هایدگر از دازاین، تناهی آن در مقام «بنیاد ذات» آن، تفاوت بنیادینی با سوژه استعلایی دارد که باید به تفصیل بحث شود. پیش از آنکه به بیان تفاوت بنیادین دازاین با سوژه پردازیم، باید چنین گفت که هایدگر، بودنِ انسان را - از این حیث که با وجود انسان، اساساً هرگونه مواجهه و آشکاری رخ می‌دهد - به درونِ جایگاهِ تقدم امر استعلایی برمی‌کشاند. اگر به نحو بسیار کلی، اساسی‌ترین خصوصیت «امر استعلایی» را در این گزاره فلسفه استعلایی کانت در نقد عقل محض، یعنی «برترین اصل تمام احکام پیشینی» در فلسفه او