



Historicity and its Relation to Fundamental Ontology in Heidegger's Being and Time

Tahere Habibi¹✉ Sayyed Hamid Talebzade² Ahmad Rajabi³

1. PhD student of philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Tehran University, Tehran, Iran. E-mail: t.habibi@ut.ac.ir

2. Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: talebzade@ut.ac.ir

3. Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: rajabi_ahmad@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article
(57-72)

Article history:

Received:
20 July 2022

Received in revised form:
3 October 2022

Accepted:
10 October 2022

Published online:
28 January 2022

ABSTRACT

Heidegger in Being and Time, following Kant, who considered transcendental logic as a condition for the possibility of empirical science, considers historicity as a transcendental condition of historiography. He turns the epistemological and methodological question of the historical sciences into an ontological question; that is, instead of asking “under what circumstances can the objectivity of the historical knowledge be confirmed?” he asks, “what kind of existence Dasein have that allows him to care about himself and the world, and understand the meaning of his past?” “And how is there such a thing as history at all?” In order to understand the importance of historicity in the general outline of the book, we should consider its relation to the main question of the work; “What is the meaning of Being?” Hence, this article pursues two goals; First, it tries to show the place of historicity in the whole work, in such a way that is clear how Heidegger first starts from the pre-theoretical understanding of Dasein as “existence”, and then moves toward the discovery of the main structure of existentials as “concern”; Then he introduces “temporality” as a transcendental structure of concern; And finally, it comes to this that the concrete form of temporality is “historicity”. The second goal of this article is to reinterpret this debate with regard to the question of “the meaning of Being”. In this regard, I try to explain that historicity, as a concrete form of temporality, shows the openness of Dasein as the scope of the emergence of the meaning of Being and beings is a close event, which has its beginning and end, as standing on the possibilities it is thrown to them and it takes from its heritage. From this point of view, Heidegger, following Kant’s tradition, considers meaning-giving as a finite process, but unlike Kant, who considered this finitude in terms of the dependence on sensory intuition of being in the world, and thus as the ontic, he considers it as an ontological. He knows that it arose from the special way of existence of Dasein. Being and Time finally reaches the point that the meaning-giving process which, as the verb “temporalizing” and “historicizing” is expressed in terms of past, present, future, or in the other words, heritage, fate, destiny. So, historical finitude reveals the concrete form of temporal finitude. The terms of heritage, fate and destiny each confirm the finitude of Dasein, and in this way, the finitude of the meaning-giving event. In its powerlessness, Dasein undertakes its heritage in an authentic way. Dasein cannot be its own foundation, but is thrown to its possibilities.

Keywords:

Heidegger, Being and Time, historicity, temporality, fundamental ontology.

Cite this article: Habibi, Tahere; Talebzade, Sayyed Hamid & Ahmad Rajabi (2023), “Historicity and its Relation to Fundamental Ontology in Heidegger's Being and Time”, *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 57-72, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.345151.1006724>





تاریخ‌مندی و نسبت آن با هستی‌شناسی بنیادین در وجود و زمان هایدگر

طاهره حبیبی^۱ | سیدحمید طالب‌زاده^۲ | احمد رجبی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: tahereh.habiby@gmail.com

۲. استاد فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: talebzade@ut.ac.ir

۳. استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rajabi_ahmad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۵۷-۷۲)	هایدگر در وجود و زمان، به طریقی مشابه استدلال کانت در نقد عقل محض که منطق استعلایی را شرط امکان علم تجربی می‌دانست، تاریخ‌مندی را شرط استعلایی تاریخ‌نگاری می‌داند. او پرسش معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه درباره علوم تاریخی را به پرسش هستی‌شناسانه تبدیل می‌کند؛ یعنی به جای اینکه پرسد «تحت چه شرایطی می‌توان عینیت امر تاریخی را تأیید کرد؟» می‌پرسد «دازاین چه شیوه‌ای از هستی دارد که امکان داشتن دغدغه خویش و درک معنای گذشته خویش را دارد؟ و اصلاً چگونه چیزی به نام تاریخ وجود دارد؟» اهمیت تاریخ‌مندی در طرح کلی وجود و زمان، هنگامی آشکار می‌شود که نسبت آن را با پرسش اصلی اثر، یعنی مسئله معنای وجود، مورد توجه قرار دهیم. سیر بحث اثر از فهم پیش‌فهم دازاین به مثابه آگزیستانس، به سمت کشف ساختار واحد آگزیستانسیال‌ها به مثابه دغدغه، نشان می‌دهد که آنچه معناداری وجود و موجودات را ممکن می‌سازد، فرایندی است که هایدگر آن را زمانمندی اصیل می‌نامد. به این ترتیب تمایز هستی‌شناختی میان موجود و وجود بدین معناست که وجود را نباید مطابق سنت متافیزیکی، امری مقولی و در ردیف سایر موجودات لحاظ کرد، بلکه وجود فرایند معنابخشی است که خود را به مثابه فعل «زمانیدن» و «تاریخیدن» در برون‌خویشی‌های سه گانه گذشته-حال-آینده و میراث-تقدیر-حوالت فرامی‌گسترد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲۹	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۷/۱۱	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۸	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸	
کلیدواژه‌ها:	هایدگر، وجود و زمان، تاریخ‌مندی، زمانمندی، هستی‌شناسی بنیادین.

استناد: حبیبی، طاهره؛ طالب‌زاده، سیدحمید و احمد رجبی (۲۰۲۲)، «تاریخ‌مندی و نسبت آن با هستی‌شناسی بنیادین در وجود و زمان هایدگر»، فلسفه، دوره ۲۰، ش

۲، پیاپی ۳۹، ۵۷-۷۲. <https://doi.org/10.22059/jop.2022.345151.1006724>



۱. مقدمه

در آثار هایدگر میان سه اصطلاح «تاریخ» (history) (با علم ثبت وقایع تاریخی)، «تاریخ‌مندی» (historicity) و «امر تاریخی» (the historical) تمایز وجود دارد. در حالی که تاریخ به معنای تاریخ‌نگاری، به جریان مرسوم پژوهش تاریخی (بررسی رویدادهای مربوط به گذشته) اشاره دارد، تاریخ‌مندی و امر تاریخی برای ارجاع به بنیان هستی‌شناختی تاریخ، و یا شرط تحقق تاریخ‌نگاری اشاره دارد.^۱ هایدگر در وجود و زمان، تاریخ‌مندی را به مثابه شرط استعلایی تاریخ‌نگاری تعریف می‌کند: «تاریخ‌مندی به لحاظ تعیین‌بخشی‌اش سابق بر آن چیزی است که تاریخش مینامیم (یعنی سابق بر رخدادهای تاریخ جهان)». مراد از تاریخ‌مندی، بنیان هستی «رویداد» دازاین من حیث هو هو است که بر بنیاد آن اساساً چیزی چون «تاریخ جهان» و هر آنچه تاریخ‌مندان به تاریخ جهان تعلق می‌گیرند ممکن می‌گردد» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۲۰). از سوی دیگر، اصطلاح «امر تاریخی» در آثار متأخر هایدگر، به لحظه خاصی در تقدیر انسان ارجاع می‌دهد که توسط «هستی» اعطا شده است. هایدگر در یکی از واپسین جستارهایش با نام «درباره زمان و وجود» درباره امر تاریخی چنین می‌گوید: «آنچه در تاریخ هستی، امر تاریخی است توسط پیشامدی تصادفی تعیین نشده است بلکه توسط آنچه در تقدیر اعطا شده است تعیین یافته است» (Heidegger, 2002: 9)

تلاش هایدگر برای کشف ریشه‌های هستی‌شناسانه تاریخ زمانی آشکار می‌شود که آن را در تقابل با رویکرد معرفت‌شناسانه بینیم که پیش از او بر پژوهش فلسفی درباره تاریخ سیطره داشت (Bambach, 2017). نوکانت‌گرایان بادن،^۲ به طور خاص ویندل‌باند (Wilhelm Windelband) و ریکرت (Heinrich Rickert) معتقد بودند وظیفه فلسفه این است که در برابر علم‌گرایان و پوزیتیویست‌هایی است که تنها علوم طبیعی را دارای عینیت و اعتبار میدانند، از عینیت دانش تاریخی (به عنوان پارادایم غالب علوم انسانی) دفاع کند. آنها کوشیدند با صورت‌بندی نوعی فلسفه تاریخ استعلایی کانتی، اتهام نسبی‌گرایی را از تاریخ‌گرایی دفع کنند و نشان دهند که اصول منطقی بر پژوهش

۱. واژه «تاریخ» هم ناظر به حوادث، به ویژه حوادث و رویدادهای ناشر به گذشته است و هم ناظر به مطالعه یا حکایت رویدادها. در زبان آلمانی در این خصوص در واژه مطرح است: هیستوری (Historie) و گشیشته (Geschichte). واژه گشیشته از مصدر آلمانی Geschehen به معنای روی دادن است و از این رو هایدگر واژه هیستوری را به مطالعه و حکایت رویدادهای گذشته اختصاص می‌دهد و آنچه را که تاریخ‌نگاری مطالعه میکند، گشیشته مینامد. دو واژه امر تاریخی (das Geschichtliche) و تاریخ‌مندی (Geschichtlichkeit) از واژه تاریخ مشتق شده‌اند.

۲. نوکانت‌گرایی به سه مکتب تقسیم می‌شود: مکتب ماربورگ که سردسته‌گان عمده آن هرمان کوهن، پل ناتروپ و ارنست کاسیرر هستند و مکتب جنوب غرب یا بادن یا هایدلبرگ که عمده‌ترین نمایندگانش ویلهلم ویندل‌باند و هاینریش ریکرت و امیل لاسک هستند، و مکتب نیوفریزین در گوتینگ تحت رهبری لئونارد نلسون.

تاریخی حاکم است که آن را واجد اعتبار علمی می‌کند^۳ (Beiser, 2011: 492-512) با این حال، تلاش ایشان در راستای رسمیت بخشیدن به علوم انسانی و تاریخی، نتیجه‌ای جز تبدیل فلسفه به نظریه روش‌شناسی نداشت و به غفلت از ساختارهای هستی‌شناسانه که به شکل‌گیری شناخت و دانش ختم می‌شود منجر شد. هایدگر با دیلتای همراه بود که با منطق نمی‌توان به درک تاریخمندی حیات انسان نائل آمد. دیلتای رویکرد ویندلبانند و ریکرت را در جداسازی علم تاریخی و علم طبیعی رد کرد و معتقد بود روش منطقی به معنای مرگ تاریخ است زیرا واقع‌بودگی را که مفاهیم علوم تاریخی به دنبال کشف آنهاست نادیده می‌گیرد (دیلتای، ۱۳۷۹: ۴۵۰). او در مخالفت با نوکانت‌گرایان استدلال کرد که این سوژه استعلایی، فراتاریخی و فرافرهنگی نیست که حیات تاریخی را تجربه می‌کند، بلکه انسان زیسته و دارای حیات است که در مکان و زمان تاریخی وضعیتمند شده است. با این حال از نظر هایدگر، دیلتای، به رغم بصیرت به تاریخمندی فهم بشری که آن را در قالب اصطلاح تجربه زیسته معرفی کرده بود، همچنان رویکرد معرفت‌شناسانه را حفظ کرده و نتوانسته است تاریخمندی را در ارتباط وثیق با پژوهش هستی‌شناسی تفسیر کند. این انتقاد هایدگر به دیلتای در بخش ۷۷ وجود و زمان آشکار می‌شود؛ جایی که او با همدلی با یورک (Paul Graf Yorck von Wartenburg) معتقد است دیلتای حیات انسان را همچون امر دم دستی تفسیر می‌کند و متوجه تمایز امر انتیک و امر تاریخی نبوده است (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۹۹).

به رغم حوزه بسیار گسترده هایدگرپژوهی، پژوهش‌هایی که بر مفهوم تاریخمندی دازاین متمرکز باشند چندان متعدد نیستند و در این میان جای پژوهشی که به طور خاص به ترسیم جایگاه تاریخمندی از حیث ارتباطش با مسئله اصلی وجود و زمان، یعنی معنای وجود، پردازد تقریباً خالی است. با این حال در این مقاله پژوهش‌های متأخر مورد ملاحظه قرار گرفته است، به ویژه اثر بامباخ (2017) با عنوان هایدگر، دیلتای و بحران تاریخ‌گرایی، که متمرکز است بر نقد دیلتای و هایدگر بر رویکرد معرفت‌شناسانه نوکانت‌گرایان و ضرورت توجه به بنیان واقع‌بودگی دازاین، و همچنین مقاله شیر (2013) با عنوان تنهایی تاریخی که به مقایسه روبه-پایان-بودن دازاین و تنهایی آگاهی در فلسفه کانت می‌پردازد.

۳. پروژه نوکانت‌گرایان بادن دو محور اصلی را دنبال می‌کرد: اول، تأکید بر ویژگی استعلایی بودن فلسفه نقادی کانت و مخالفت با تفاسیر پوزیتیویستی و سایکولوژیستی؛ و دوم، تأکید بر شمول فلسفه نقادی بر مسائل مربوط به انسان، فرهنگ و تاریخ و مخالفت با انحصار معرفت‌شناسی کانتی به نقد عقل محض و شرایط علم تجربی. به نظر ویندلبانند و ریکرت تاریخ مسئله اصلی فلسفه است. تنها فلسفه می‌تواند منطق علوم تاریخی یا فرهنگی را تبیین کند، و بنابراین موضوع و روش علوم طبیعی و علوم روحی را مشخص کند. بدین منظور نقد امر واقع علوم تاریخی می‌تواند ساختار عقلانی تمام دانش بشری به مثابه یک کل آشکار کند. همان طور که کانت در نقد عقل محض می‌پرسید «چگونه علم طبیعی ممکن است؟» ویندلبانند می‌پرسید «چگونه علم تاریخ ممکن است؟» (بنگرید به Beiser, 2011: 492-512).

مقاله حاضر می‌کوشد معنای تاریخ‌مندی را بر اساس جایگاه آن در کلیت طرح هستی‌شناسی بنیادین آشکار کند. در این راستا مقاله از سه بخش تشکیل شده است. در بخش اول سعی می‌شود ساختار کلی وجود و زمان را در پرتو پرسش از معنای وجود ترسیم کنیم به گونه‌ای که نسبت این پرسش و موقعیت هستی‌شناختی پرسشگر، یعنی دازاین، و ساختار استعلایی اگزیستانس آن به مثابه «دغدغه» (care) آشکار شود. در بخش دوم می‌کوشیم تبیین کنیم چگونه دغدغه به لحاظ هستی‌شناختی در امر بنیادین «زمانمندی» (temporality) ریشه دارد. در نهایت به تبیین این امر پرداخته می‌شود که تاریخ‌مندی همان زمان‌مندی انضمامی شده و تحقق یافته است. به این ترتیب سیر بحث از معنای وجود تا تاریخ‌مندی به این نتیجه منجر می‌شود که دازاین به مثابه قلمرو گشودگی و معنابخشی چیزی جز تاریخ اصیل نیست.

۲. ساختار کلی وجود و زمان؛ دازاین به مثابه قلمرو ظهور معنا

وجود و زمان با پرسش از معنای وجود آغاز می‌شود؛ اما در تقابل با سنت متافیزیکی از ارسطو تا دکارت، این پرسش را درون سنت استعلایی کانت مطرح می‌کند: دقیقاً همان‌طور که کانت، در عقل نقد محض، می‌پرسید که علم تجربی چگونه ممکن است، هایدگر می‌پرسد معنای وجود چگونه ممکن است؟ (Sembera, 2007: 38). مسیری که کانت برای پاسخ به این پرسش می‌پیمود به منطق استعلایی منجر شد و هایدگر می‌کوشد با تحلیل اگزیستانسیال دازاین نشان دهد که معنای وجود مبتنی بر شرط استعلایی و در عین حال اونتولوژیکی است که زمانمندی نام دارد.

وجود و زمان به دنبال صورت‌بندی جدیدی از معناست که شرح می‌دهد چگونه هر چیزی در وجودش موضوع مواجهه قرار می‌گیرد و چگونه اشیا و امور به درون افق ذات انسان وارد می‌شوند. از این رو هایدگر تصریح می‌کند که پرسش از معنای وجود لاجرم به پرسش از فهمنده وجود می‌رسد؛ یعنی دازاین. هر پژوهشی درباره معنای وجود باید از مسیر تحلیل دازاین عبور کند زیرا دازاین اهمیت انتیک و اونتولوژیک دارد. اهمیت انتیک یعنی دازاین نه تنها از وجود خود پرسش می‌کند بلکه از وجود سایر موجودات نیز پرسش می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۳). اهمیت اونتولوژیک از اینجا ناشی می‌شود که دازاین هستی را زیست می‌کند و هنگامی که از معنای آن پرسش می‌کند به تقدم هرمنوتیک خود آگاه است. نزد هایدگر امر انتیک و اونتولوژیک از یکدیگر جدایی پذیر نیستند. اونتولوژی همواره از انتیک آغاز می‌کند و سپس به سمت اونتولوژیک حرکت می‌کند. یعنی ابتدا وجود امری که خود فهم‌کننده معنای وجود است بررسی می‌شود و سپس معنای وجود آشکار می‌شود. هایدگر می‌نویسد: «دازاین آن هستنده‌ای است که در ضمن هستن خود با هستی نسبتی از سر فهم دارد. این تعریف مفهوم صوری اگزیستانس را به ما نشان می‌دهد» (همان: ۵۲-۵۳). دازاین موجودی است که وجودش همواره برای او مسئله است، یعنی موجودی که همیشه فهمی از خودش دارد (همان: ۱۶-۱۷) به این ترتیب مسیر فهم وجود، لاجرم همان مسیر فهم وجود فهمنده آن است.

این فهم اولیه دازاین، فهمی پیشانظری است که خود را در هر روزینگی دازاین نشان می‌دهد. هایدگر خاستگاه این فهم پیشانظری را واقع‌بودگی دازاین می‌داند و قصد دارد با پدیدارشناسی اگزستانسیال این واقع‌بودگی، ساختارهای حاکم بر آن را کشف کند: «در این هر روزینگی ساختارهایی باید به ظهور آورده شوند که دلخواه و عارضی یا تصادفی نباشند، بل ساختارهایی ذاتی باشند که در نوع هستی هر دازاین واقعی و در مقام آنچه تعیین کننده دازاین است همواره دوام آورند» (همان: ۱۷). هایدگر در وجود و زمان دو سطح متمایز از تحلیل را ارائه می‌دهد. وظیفه بخش اول کتاب یافتن مفاهیم مناسب برای توصیف ساختارهای هر روزینگی دازاین است. این تحلیل را می‌توان پدیدارشناسی هرمنوتیکی خواند. اینجاست که هایدگر به سراغ ساختارهای ذاتی دازاین، یا همان اگزستانسیال‌های او می‌رود. این سطح از تحلیل شأن تمهیدی دارد زیرا نمی‌تواند نشان دهد چرا این ساختارها معنای خود را از وجود دازاین اخذ کرده‌اند. بنابراین «تحلیل مقدماتی دازاین اعاده‌ای می‌طلبد که بر بنیادی برتر و برخوردار از وجه هستی‌شناختی خالص‌تر و اصیل‌تری خواهد بود» (هایدگر، ۱۳۷۸: ۱۷). بخش دوم کتاب به هستی‌شناسی استعلایی دازاین مبتنی بر زمانمندی او می‌پردازد. وظیفه این بخش این است که نشان دهد معنای وجود همانا زمانمندی اصیل است.

۲-۱. تحلیل اگزستانسیال دازاین به مثابه ساختار پیشینی معنابخشی

سنت فلسفی از ارسطو تا دکارت، انسان و سایر موجودات را ذیل مقوله جوهر تبیین می‌کرد: موجودی که ویژگی‌اش لا فی موضوع بودن و خودبستگی است و دارای اوصاف و عوارضی است که می‌توان رابطه آن را با اوصافش مانند رابطه موضوع و محمول در حکم دانست. در این سنت تمایزی مقولی میان انسان و سایر موجودات وجود ندارد. هایدگر در مقابل انسان را دارای تمایز اونتولوژیک می‌داند و در بخش اول وجود و زمان به دنبال تبیین ساختارهای مبتنی بر این تمایز اونتولوژیک است. دیدگاه هایدگر با رویکرد سوپژکتیویسم استعلایی کانت نیز تفاوت دارد. با اینکه هایدگر کانت را می‌ستاید از آن رو که یگانه کسی است که گامی در جهت پژوهش در باب بعد زمان برداشته (همان: ۲۳) اما معتقد است کانت با تلقی آگاهی انسان به مثابه سوژه، آن را همانند امر دم دستی دیده است و به سمت تفسیر اونتولوژیک از آن نرفته است. کانت با اینکه عینیت جوهری سوژه را انکار می‌کند، اما توابع این انکار را پی نگرفته است و از تلقی اِبژکتیو از آگاهی فراتر نرفته است. کانت سوژه را در حال و هوای منطقی رها کرد و متوجه اگزستانس او نبود؛ او با شکست در مشاهده اهمیت اگزستانسیال و اونتولوژیکال در-جهان-بودن، انسان را در سوژه منفرد و جدا از جهان رها کرد.

هایدگر در برابر سنت متافیزیکی جوهر مدار و سنت استعلایی سوپژکتیویستی، انسان را هم از حیث تقدمش در پژوهش هستی‌شناختی و هم از حیث واقع‌بودگی و اگزستانسش مورد توجه قرار می‌دهد. هستی دازاین از موجودات دیگر متمایز است، زیرا دازاین خود را با معنای هستی خود

درگیر می‌کند. هایدگر این هستی متمایز انسان را اگزیستانس مینامد. اگزیستانس «آن هستی‌ای [است] که دازاین می‌تواند به نحوی از انحاء با آن نسبت داشته باشد و همواره نیز به نحوی با آن نسبت دارد» (همان: ۱۲). تمایز هستی خاص انسان با سایر موجودات از این جهت است که انسان فهمنده وجود است. پس اگزیستانس نوعی از فهم است که متوجه وجود است. هایدگر در تحلیل اگزیستانس، مفاهیم اصلی فلسفه را همچون شیوه‌ها و حالاتی توصیف می‌کند که دازاین از طریق آن معنای وجود را به صورت پیش‌ناظری درک می‌کند. می‌توان گفت هایدگر آگاهی استعلایی سوپزکتیو فلسفه مدرن را با اگزیستانسیال‌های دازاین جایگزین می‌کند. از آنجا که دازاین واقع-بودگی دارد، آگاهی او را نمی‌توان به مقولات ثابت و فاقد ریشه در جهان فروکاست؛ بلکه آگاهی دازاین آگاهی‌ای واقع بوده و انضمامی است. از این رو هایدگر به جای مقولات کانتی، اگزیستانسیال‌ها را معرفی می‌کند که ناظر به شیوه‌های فهم دازاین به مثابه‌دا-بودن است.

مفاهیمی که هایدگر در تحلیل دازاین به عنوان اگزیستانسیال معرفی می‌کند، مانند جهان، فهم، ترس، عزم، تقصیر و ...، جایگاه و عملکردی شبیه مقولات کانتی دارند. همان طور که مقولات نتیجه انتزاع از تجربه نیستند بلکه در هر تجربه‌ای پیش فرض گرفته میشوند و تجربه را ممکن می‌سازند، کشف اگزیستانسیال‌های انسان نیز منتزاع از تجربه زیسته او نیست، بلکه ساختارهای وجودی هستند که بر فهم دازاین از وجود خود و جهان مقدم است. چنانچه این ویژگی پیشینی بودن تحلیل اگزیستانسیال به دقت مورد ملاحظه قرار نگیرد، فلسفه هایدگر به مثابه نوعی علم انتیک تلقی می‌شود که عهده‌دار تفسیر تجارب تحقق یافته انسانی است؛ آنچنان که در علومی مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی یا تاریخ رخ می‌دهد. در حالی که تمام مقولات اگزیستانسیالی که هایدگر طرح می‌کند، به هیچ وجه، بررسی امور واقع نیستند؛ بلکه خصلت پیشینی دارند. تحلیل اگزیستانس تحلیلی از شرایط پیشینی است که تحت آن اگزیستانس فرد معنادار شده است. به این ترتیب قلمرو واقع‌بودگی (facticity) نه آگاهی سوپزکتیو کانتی است و نه تجارب زیسته تحقق یافته، بلکه قلمروی استعلایی است که در عین حال توسط اگزیستانس انسان و نحوه‌های بودنش به مثابه جهان انضمامی شده است.

هایدگر دازاین را چنین تعریف می‌کند: «آن موجودی که تحلیلش در حکم تکلیف است همواره خود ما هستیم. هستی این موجود همواره از آن من است... در مقام موجودی با این گونه هستی، هستی خاص خود این موجود به خودش سپرده و واگذار شده است. هستی آنی است که هستنده همواره هم آن را دارد» (همان: ۴۰-۴۱). هم‌بسته معنایی دازاین «در-جهان-بودن» است. منظور هایدگر از جهان را نباید امر مقولی مانند زمان و مکان تلقی کرد، به گونه‌ای که در-جهان-بودن را وابستگی دازاین به امور و نهادهایی چون جامعه، فرهنگ و تاریخ تفسیر کرد. بلکه او در-جهان-بودن دازاین را «امر پیشینی» می‌داند که به مثابه «ساختار آغازین و همواره کامل» برای «تفسیر دازاین» است (همان: ۴۱). بر این اساس «جهان» دیگر امری انتیک و ناظر به مجموعه موجودات

نیست، بلکه به مثابه افق مواجهه خود امری از سنخ آگزیستانس دازاین است. از همین روست هایدگر بر تمایز «بودن-در» و «در-بودن» تأکید دارد (همان: ۴۳). منظور از «بودن-در» خصلت تمامی موجودات درون جهانی است که هایدگر آنها را موجودات «غیر دازاین‌گونه» می‌نامد. اما «در-بودن» نه مفهومی ناظر به معنای مکانی و زمانی، بلکه یک «آگزیستانسیال» دازاین است، یعنی امری که مقوم و بیانگر ساختار خاص بودن انسان، یعنی آگزیستانس انسان است (رجبی، ۱۳۹۸: ۱۴۰). او معنای لغوی حرف اضافه «در» را با ارجاع به ریشه این لفظ، به معنای نخستین «سکونت داشتن و اقامت داشتن» می‌داند. مقصود او از سکونت و اقامت با توجه به معنای متفاوت در این است که وجود دازاین «بودن نزد جهان» است. مقصود از «نزد» نیز چنین است که با «دا-بودن» دازاین به معنای گشوده و حاضر بودن [همواره از پیش چیزی چون جهان کشف شده است که از دل آن، موجود ... می‌تواند خود را آشکار سازد] (هایدگر، ۱۳۸۷: ۵۵). این کشف‌شدگی همواره از پیش جهان یعنی پیش از مواجهه انتیک با موجودات دقیقاً همیان خصیصه‌ای است که موجودات غیر دازاین گونه فاقد آن هستند. به این ترتیب در-بودن، ساختار آگزیستانسیال و بنیادینی است که شرط امکان مواجهه و ظهور موجودات، یعنی «بودن-نزد-جهان» برای دازاین محسوب می‌شود و جهان به مثابه ساختار آگزیستانسیال دازاین، یعنی جهانمندی، گشودگی نخستین نحوه وجود دازاین به روی موجودات، یعنی همان کشف‌شدگی پیشینی را نشان می‌دهد که اساساً به موجود درون جهان مجال مواجهه می‌دهد (رجبی، ۱۳۹۸: ۱۴۲-۱۴۳).

۲-۲. دغدغه به مثابه ساختار آگزیستانسیال دازاین

دغدغه پدیداری است که می‌توان وحدت دازاین و جهان را در آن مشاهده کرد است. آن چیزی که جهان را به مثابه گشودگی و معناداری موجودات را برای دازاین ممکن می‌سازد دغدغه دازاین است؛ دغدغه برای بودن خویش. از آنجا که دازاین دغدغه وجود خویش را دارد، موجودات دیگر وارد افق فهم او میشوند و بدین وسیله معنادار میشوند. دازاین نوعی گشودگی است که فرایند معنابخشی درون او رخ می‌دهد. به تعبیر کروول، دازاین همان قلمرو معناست (Crowell, 2001). هایدگر معتقد است این آگزیستانس دازاین را می‌توان در قالب یک ساختار واحد بازشناسی کرد که آن را دغدغه می‌نامد. دغدغه نشان‌دهنده کلیت استعلایی ساختار هستی دازاین است. به عبارت دیگر موجودات از آن رو واجد معنا هستند که در نسبت با دغدغه دازاین قرار می‌گیرند. به این ترتیب هایدگر با طرح دغدغه، برخلاف کانت و هگل، خاستگاه معنابخشی را درون سوژه بازتابنده قرار نمی‌دهد. از نظر هایدگر چنین نیست که موجودات، به عنوان اموری خارج از آگاهی، بر آن تأثیر بگذارند و سپس با تأمل بازتابی آن تأثیراتی ادراکی تبدیل به ابژه شود. بلکه موجودات برای دازاین معنادار هستند زیرا آنها درون گشودگی او به مثابه دغدغه قرار گرفته‌اند. این قلمرو گشودگی چیزی

از سنخ تأمل بازتابی نمی‌تواند باشد، بلکه به درگیری‌های هرروزه دازاین بازمیگردد که قبلاً با تعبیر در-جهان-بودن معرفی کرده بود.

دغدغه همان ساختار استعلایی است که در پس تمام آگزیستانسیال‌های دازاین قرار دارد (Blattner, 1999: 31) هایدگر این ساختار را «طرح‌افکنی افکنده» (thrown projection) می‌نامد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۹۹). ساختاری پویا و دو‌حدی که میان امکان و تعین قرار دارد. به عبارت دیگر، ساختاری که نه امکان محض و بدون محدودیت است و نه اینکه به امری بالفعل و محقق محدود شده باشد؛ بلکه دازاین دقیقاً محدود است به امکاناتی که از پیش به آنها افکنده شده است. برای درک این ساختار ابتدا باید منظور هایدگر از طرح‌افکنی را بدانیم. هایدگر این اصطلاح را برای توصیف ساختار آگزیستانسیال فهم (understanding) به کار می‌برد: «دازاین مادام که هست همواره خود را پیشاپیش بر حسب امکانات فهمیده است و از این پس نیز خود را بر حسب امکانات خواهد فهمید» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۴۵). طرح‌افکنی مبین امکان و «توان‌بود» دازاین است. فهم به عنوان آگزیستانسیال انسان بدین معناست که دازاین همواره با امکان چگونگی‌بودن خویش مواجه است و قادر است در هر مواجهه خود را به نحوی ممکن طرح‌افکنی کند.

طرح‌افکنی دازاین امری خویش‌بنیاد و مطلق نیست، بلکه محدود به امکاناتی است که افکنندگی و یافتگی او مبین آنهاست (همان: ۱۷۹). این سخن هایدگر بدین معناست که دازاین همواره خود را در موقعیت و حال‌هوائی می‌یابد که او را واقع‌بوده ساخته است. دازاین به مثابه گشودگی، خود را از پیش در گشوده بودن و نسبت داشتن می‌یابد و بدین طریق بنیاد فهم درون همین نسبت‌مند بودن و گشوده بودن قرار دارد. ساختار آگزیستانس پویایی میان این افکنندگی و طرح‌افکنی است. طرح‌افکنی نشانگر تقدم امکان برای آگزیستانس است: «دازاین امکان آزاد بودن از برای خویش‌مندترین توان‌بود خویش است» (همان: ۱۴). از سوی دیگر افکنندگی نشانگر محدودیت و تناهی دازاین است، یعنی واقع‌بودگی که خود را در آن می‌یابد. دازاین ذات به معنای متعارف ندارد. «دازاین آن چیزی است که می‌تواند باشد» (همان: ۱۴۴). دازاین امکانات خویش است اما امکانات تنها یک وجه از دازاین است. امکان و تعین با هم یک کل اونتولوژیک را برمی‌سازند. همانطور که طرح‌افکنی و امکان نشان می‌داد نباید برای دازاین خصلت‌های ثابت برشمرد، واقع‌بودگی و افکنندگی مبین این است که دازاین مطلق نیست، بلکه محدود است به نسبت‌ها و روی‌آوری‌هایی که قوام گشودگی او را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب مفهوم واقع‌بودگی را نباید با امر محقق شده یکسان گرفت گویی دازاین درون مکانی که به صورت انتیک از پیش پر شده است افکنده شده است، بلکه هایدگر با مفهوم واقع‌بودگی معنایی از متعین بودن را ارائه می‌دهد که رکن اصلی آن همچنان امکان است. افکنندگی ناظر به ذات آگزیستانس دازاین به مثابه امکان و توان‌بود است و در مقابل آن «در افکنندگی» قرار دارد که بر حسب رویکرد متعارف، به «در-بودن»

دازاین ارجاع می‌دهد. دازاینی که از امکان‌های افکنندگی خویش غافل باشد، خود را به صورت موجودی میان سایر موجودات جهان می‌بیند که قوانین طبیعت، اجتماع و تاریخ بر او حاکم است. مقصود هایدگر از معرفی دغدغه به مثابه طرح‌افکنی افکننده تقسیم آن به اجزاء و بخشهایی نیست که در عرض یکدیگر قرار داشته باشند، بلکه دغدغه یک تمامیت استعلائی است. تمامیت دغدغه نشان‌دهنده حدود دازاین میان تولد و مرگ است. بر حسب معنای متعارف هیچ یک از این حدود به صورت بالفعل وجود ندارند. همین که ما متولد می‌شویم تولد پایان یافته است و تا زمانی که زنده هستیم مرگی در کار نخواهد بود. اما بر حسب تحلیل اگزیستانسیال، تولد صرفاً لحظه‌ای نیست که به محض وجود یافتن دازاین پایان یابد. دازاین نمی‌تواند آن کسی باشد که هست، مگر آنکه با امکانهای متناهی به جهان پرتاب شده باشد که از آغاز وجود او را محدود کرده‌اند. همچنین مرگ حد بیرونی دیگر اگزیستانس نیست. اگزیستانس به عنوان طرح‌افکنی و امکان‌غایت خودش را درون خودش در بر دارد و چیزی خارج از او نیست که محدودش کند. این سخن بدین معناست که مرگ دازاین در-پایان-بودن آن نیست بلکه نحوه‌ای از وجود اوست که دازاین مادامی که اگزیستانس دارد آن را به عهده گرفته است. این نحوه وجود به صورت کامل اگزیستانس را فراگرفته است و امری است که طرح‌افکنی دازاین را به طور ذاتی متناهی می‌سازد و آن را به به-سوی-پایان-بودن بدل می‌کند. به این ترتیب دغدغه نوعی ویژگی سلبی دارد که همانا تناهی دازاین است.

۳. زمانمندی به مثابه معنای اوتولوژیک دغدغه

پس از اینکه روشن شد چگونه دغدغه، به مثابه ساختار پیشینی امکان ظهور معنای وجود و موجودات را به درون افق دازاین ممکن می‌سازد، هایدگر با اذعان به ناکافی بودن تحلیل اگزیستانسیال، پرسشی بنیادین‌تر طرح می‌کند و وارد سطح هستی‌شناسی استعلائی می‌شود: دغدغه به لحاظ اوتولوژیک چگونه ممکن است؟ یا کدام ویژگی بنیادین دازاین است که او را دارای دغدغه می‌کند؟ پاسخ او «زمانمندی آغازین» یا «توانش کل بودن اصیل دازاین» است (همان: ۲۳۴). هدف هایدگر در این بخش این است که بنیاد استعلائی اگزیستانس را روشن کند تا بتواند آن را به مثابه یکپارچگی و کلیت تفسیر کند (Kaufert, 2013). مسیر این تفسیر از دل تحلیل دازاین «اصیل» عبور می‌کند.

هایدگر در بخش ۶۵ وجود و زمان سه بُعد دغدغه را به مثابه ابعادی از یک پدیدار واحد تبیین می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه معنای هر یک از این ابعاد متضمن دیگری است. بدین معنا که گذشته، حال و آینده نقاط و مکانهایی درون زمان نیستند، بلکه به گونه‌ای درهم‌تنیده هستند که آینده مقوم معنای گذشته، و هر دو مقوم معنای حال هستند. دازاین اصیل، آینده و گذشته خود را به صورت اگزیستانسیال به عنوان «ممصصیت و عزم» (resoluteness) و «تقصیر» (being-guilty) صورت اگزیستانسیال به عنوان «مقصصیت و عزم» (resoluteness) و «تقصیر» (being-guilty) درک می‌کند. آینده برون‌خویشی زمانمندی است که همان حیث اوتولوژیک امکان و

توان بود دازاین را مشخص می‌کند (هایدر، ۱۳۸۷: ۳۲۵). به طریق مشابه، اصیلانه آگریستانس داشتن بدین معناست که دازاین افکنندگی‌اش را به عهده بگیرد یا به صورت اصیل در طریق که از پیش‌بوده باشد. این ویژگی اصالت است که هایدر با عنوان «وامدار بودن» معرفی می‌کند و به منزله «بنیاد افکننده نابودگی بودن» است: «دازاین آیندسو باید بتواند خویشمندترین نحوی که همواره پیشاپیش بود، یعنی «بوده»‌اش باشد» (همان: ۳۲۶). هایدر این پدیدار بودگی را گذشته اصیل می‌نامد. در نهایت، مصممیت پیش‌روانه موقعیت کنونی «دا» را بدین نحو آشکار می‌کند که در میان موجودات جهان، سایر موجودات را در معرض مواجهه آورد یا آنها را «حاضر سازد» (همان). این حاضرسازی اصیل، بعد سوم زمانمندی اصیل یا حال است. به این ترتیب هایدر با طرح سه‌گانه «به‌سوی-بودن»، «بودگی» و «حاضرسازی»، پدیدار واحد زمانمندی اصیل را معرفی می‌کند که واجد سه برون‌خویشی است. وحدت زمانمندی وحدت خویشی است و در نتیجه امکان آگریستانس به مثابه دغدغه این است که آگریستانس در هر آن برای من باشد.

هایدر در بخش ۶۵ به دو نتیجه عمده زمانمندی اولیه اشاره می‌کند: اول، آینده بر گذشته مقدم است؛ و دوم، زمانمندی اصیل متناهی است. هر دو ویژگی دلالت بر این دارند که زمانمندی آغازین را نباید به مفهوم متعارف زمان درک کرد. در زمان متعارف، آینده بر حال و گذشته تقدم ندارد؛ و همچنین تناهی زمانمندی چیزی نیست که درون زمان متعارف دریافته شود. آینده اصیل از جنس زمان نیست. هایدر آن را زمانمندی می‌نامد زیرا معتقد است شرط پیشینی برای رویکرد متعارف به زمان است (همان: ۳۲۹). تمایز میان زمانمندی و زمان، انتیک-اوتولوژیک است. «زمانمندی یک موجود نیست» (همان: ۳۲۸). از این رو هایدر فعل «زمانیدن» را برای زمانمندی به کار می‌برد. زمانیدن بدین معناست که آگریستانس خود را در برون‌خویشی‌های (extatics) سه‌گانه می‌گسترده. آینده اصیل اضافه بر وحدت سه برون‌خویشی، دلالت بر این دارد که هر سه برون‌خویشی بر سازنده یک وحدت اصلی هستند که همان مفهوم آگریستانس اصیل است. دازاین اصیل خویش را می‌زماند، یعنی به صورت انضمامی خویش را به صورت پیشینی درون قالب آینده می‌گسترده. در هر موقعیت انضمامی، دازاین خویشی را در رویه‌ها و نحوه‌هایی از بودن که به سمت امکانات گذشته و روی‌آوی‌های حال است به جلو می‌راند. به این ترتیب سه برون‌خویشی در ذات خود به یکدیگر متعلق هستند و هر سه با هم به پدیدار آینده اصیل تعلق دارند. معنای آینده اصیل این است که در هر برون‌خویشی، به نحو «هم‌آغاز»، آینده، گذشته و حال به هم آمیخته‌اند و وحدت زمانمندی نشان داده می‌شود. از این رو هایدر تأکید می‌کند که «زمانیدن دلالت بر آن نمی‌کند که برون‌خویشی‌ها «از پی یکدیگر» می‌آیند. آینده بعدتر از بودگی نیست و بودگی قبل‌تر از حال حاضر نیست. زمانمندی خود را به مثابه آینده‌ای که در بودگی حاضر می‌سازد می‌زماند» (همان: ۳۵۰).

ادعای بعدی هایدگر این است که زمانمندی متناهی است. اصطلاح «تناهی زمانمندی» دربارهٔ زمان معمولی و متعارف نیست. زیرا ما مادام که درون زمان متعارف هستیم به پایان آن دسترسی نداریم. منظور از تناهی زمانمندی، ویژگی آگزیستانس است که در هر لحظه که خود را فرامی‌گستراند به بنیاد «نابودن» خود وقوف دارد. دازاین برای آشکار کردن «خودبودن» اش، یعنی امکان متناهی وجود، باید درگیری هرروزینه با موجودات را متوقف کند. این توقف از طریق فراخوان «ندای وجدان» رخ می‌دهد. «خودی که مخاطب نداست به سوی «هیچ چیز» فراخوانده نمی‌شود، بلکه فراخوانده می‌شود به سوی خود خویشتش یا، به دیگر سخن، به سوی خویشمندترین هستی توانش» (همان: ۲۷۳). هایدگر پس از مرتبط کردن وجدان با ساختار اونتولوژیک دازاین، فراخوان ندا را تقصیر می‌نامد. بدین ترتیب پرسش از بنیاد دازاین، بنیادی که دازاین از آن و به سوی آن استعلا می‌جوید، بنیادی است که رخداد زمانمند است. رخدای که در آن وجود آنچنانکه هست به صورت متناهی آشکار می‌شود. هایدگر ایدهٔ آگزیستانسیالِ صوری تقصیر را همچون «بنیاد بودن برای وجودی که از طریق «نا» بی‌تعیین می‌شود» معرفی می‌کند (همان: ۲۸۳). بدین معنا تقصیر برسانندهٔ وجود دازاین است. «نا» بودن و «اصیل» بودن برای «نا» بودن برسانندهٔ وجود دازاین به مثابهٔ دغدغه است. این ویژگی در تمامی آگزیستانسیالهای دازاین جاری است؛ هم در نسبت با امکانهای متعین وجود و هم در نسبت با نا-بودن که در روبه-پایان-بودن آشکار می‌شود.

در نسبت با امکانات متعین وجود، «نا» که در دغدغه نیز سرایت دارد در این واقعیت آشکار می‌شود که دازاین امکان‌ها و عدم امکانها را بر عهده گرفته است از این رو که خود را افکنده می‌یابد؛ و بنابراین دازاین هیچ قدرتی بر این بنیاد ندارد. به عبارت دیگر، دازاین امکانات وجود خود را نساخته است، بلکه به داخل آنها پرتاب شده است. بنابراین این یک معنا «نا» بودگی دازاین بی‌قدرتی او بر امکانات وجودش است؛ نوعی فقدان قدرت که به دازاین سپرده شده است و بنابر آن باید در وجود اصیل باشد. طریق دوم که نشان می‌دهد دازاین یک بنیاد برای «نا» بودگی است در این واقعیت یافت می‌شود که دازاین در افکنندگی اش همیشه درون امکانات مشخصی قرار دارد، بنابراین همواره از امکانات دیگر محروم شده است؛ یعنی او در فقدان امکانات قرار دارد (همان: ۲۸۴). دازاین باید بپذیرد که خود را افکنده به امکانات معین می‌یابد و نمی‌تواند دیگر امکانهای انضمامی وجود را اخذ کند. نهایتاً سومین طریقی که بنیاد «نا» بودگی دازاین را نشان می‌دهد، نسبتش با وجود روبه‌پایان است. غایی‌ترین امکان وجود دازاین در پایانش باید مشخص شود. هایدگر بدین وسیله عزم را با به‌سوی-مرگ-بودن اصیل دازاین پیوند می‌زند، یعنی به آن حدی که دازاین در نسبت با آن به مثابهٔ یک کل آشکار می‌شود (همان: ۳۰۵). مرگ به لحاظ آگزیستانسیال امکان عدم امکان برای آگزیستانس است. با توجه به نقش معنادار ساختن دازاین، مرگ امکان غایی است.

معنای کامل بنیاد بودن برای نابودگی زمانی درک می‌شود که به زمانمندی دازاین توجه کنیم. بدون توجه به زمانمندی، بنیاد نابودگی صرفاً به عنوان سلب وجود فهمیده می‌شود. اما این «نا» بودگی را باید به مثابه رخدادی که در نهایت همچون معنای وجود آشکار می‌شود درک کرد. هایدگر با حرکت به سمت زمانمندی، ساختار استعلایی دازاین را به افق زمانمندی پیوند می‌زند. معنای زمانمند دغدغه تنها در عزم پیش‌دستانه دازاین آشکار می‌شود. هایدگر در تحلیل معنا می‌گوید: «معنا دلالت می‌کند بر آنچه طرح اولیه بر آن فرافکننده می‌شود و بر حسب آن، چیزی می‌تواند در امکانش همچون آنی که هست دریافت‌آید. طرح افکنی امکانات را گشوده و آشکاره می‌سازد یا، به دیگر سخن، آنی را گشوده و آشکار می‌کند که چیزی را ممکن می‌سازد» (همان: ۳۲۴). به این ترتیب آنچه دازاین مبتنی بر آن طرح افکنی می‌کند شرط امکان وجود دازاین است. طرح افکنی اولیه آن چیزی است که در ابتدا اجازه می‌دهد چیزی معنا داشته باشد، یعنی فهم پیشانظری از وجود. در این طرح افکنی نه تنها معنای وجود دازاین، بلکه معنای وجود تمام موجودات آشکار می‌شود.

بر اساس آنچه بیان شد دازاین به مثابه فعل گشودگی که در آن معنا شکل می‌گیرد، چیزی جز زمانمندی متناهی نیست. او از یک سو افکنندگی اش به امکان‌ها را به عهده می‌گیرد و از سوی دیگر با طرح افکنی اش همواره امکانی را اخذ می‌کند و امکان‌های دیگری را فرو می‌گذارد. وحدت و یکپارچگی زمانمندی بدین معناست که گشودگی دازاین امری ثابت و ایستا نیست، بلکه دازاین اصیل، از آن رو که آیندگانه است، خود را در ابعاد برون‌خویشی می‌گستراند. نهایی‌ترین و خویشمندترین امکان که دازاین آن را به عهده می‌گیرد مرگ و تناهی اوست. مرگ و تناهی نحوه بودن است که دازاین مادام که هست آن را پذیرفته و به عهده گرفته است. از این جهت دازاین وجود-به‌سوی-مرگ است. تناهی آینده اصیل شرط گشودگی دازاین است. بدین ترتیب معناداری درون قلمروی متناهی رخ می‌دهد، اما این تناهی را نه به صورت انتیک و از حیث محصور بودن در جهان یا وابسته بودن به دیگر موجودات، بلکه به صورت استعلایی و از حیث ممکن بودن تمام طرح افکنی‌هایش دارد (Shear, 2013).

۴. رویداد بنیادین دازاین به مثابه تاریخمندی متناهی

با توجه به سیر بحث از ساختار اگزستانسیال دغدغه به سمت شرط اونتولوژیک زمانمندی، مشخص شد که دازاین ماهیت ثابت و ایستا نیست که به صورت انتیک درون جهان درافکننده شده باشد، بلکه ساختاری پویا است که تعینش چیزی جز انتخاب‌هایی که اخذ می‌کند و فرو می‌گذارد نیست. آنچه از لحاظ هستی‌شناختی امکان این پویایی و حرکت را فرامی‌آورد، فراگسترش پیشینی دازاین در برون‌خویشی‌های زمانمندی است که از آینده اصیل و آغازین سرچشمه می‌گیرد. دازاین اصیل خود را به پیش می‌گستراند در حالی که می‌داند در ذات خود چیزی جز امکان و وجود

روبه‌مرگ نیست. اما تناهی آینده اصیل تنها یک بعد از تناهی ذاتی دازاین است. آنچه گشودگی دازاین به مثابه دغدغه را ممکن می‌سازند، فراگسترش به سمت آینده است که به شکل اصیلانه، بازگشت به سوی آن چیزی است که دازاین «بوده» است و به آن «افکنده شده» است، و بر مبنای آن در «حال» به مواجهه و حاضرسازی دست می‌زند. بُعد دیگر تناهی ذاتی دازاین به سمت تولد و ابتدا باز می‌گردد. تنها با لحاظ کردن این بعد ابتدا و تولد است که می‌توان پویایی ذاتی دازاین را درک کرد، بدین معنا که دازاین رویدادی است که در هر پیش‌روی به سوی آینده به سوی گذشته و بودگی‌اش نیز روی می‌آورد. به این ترتیب پیش‌روی و طرح افکنی دازاین چیزی نیست جز «فرادهش» امکان‌های وجودی که دازاین در بودگی‌اش خود را با آنها مواجه می‌بیند:

دازاین واقع‌بوده زاده‌وار در حال اگزستانس است و نیز به معنی هستی به سوی مرگ، پیشاپیش زاده‌وار در حال مردن است. هر دوی این «سرحدها» و «بینابین» آنها مادام که دازاین به نحوی واقع-بوده به اگزستانس است، هستند و اینها به یگانه طریق ممکن هستند، یعنی بر بنیاد هستی دازاین در مقام دغدغه، دازاین همان «بینابین» است (همان: ۳۷۴).

دازاین هم خودایستایی و ثباتش را از فراگسترش خود می‌گیرد و هم حرکتش را. هایدگر «حرکت خاص خودفراگستری دازاین را رویداد دازاین» می‌نامد (همان: ۳۷۵). اکنون پرسش این است که رویداد دازاین مبتنی بر کدام شرایط اگزستانسیال ممکن است؟ فعل تاریخ ساختن (historicize) (تاریخیدن) دازاین چگونه ممکن است؟ تاریخ‌مندی در پاسخ به این مسئله طرح می‌شود که کدام ساختار دازاین موجب می‌شود که در میان جریان کثرت تجارب متعددش این‌همان باقی بماند. با طرح تاریخ‌مندی روشن می‌شود که جایگاه تاریخ دیگر اژه‌ها یا رخداد‌های درون زمانی بر وجه دم‌دستی نیست؛ بلکه تاریخ به درون هستی دازاین منتقل می‌شود. زیرا انسان تنها می‌تواند به طریقی زندگی کند که در میان تولد و مرگ گسترش یافته است. این در میان بودگی دازاین است که معنای تاریخ را ممکن می‌سازد. به نظر هایدگر مسئله تاریخ نه منحصر به فرد بودن روش‌شناسی آن است و نه پیش‌فرضهای متافیزیکی و نه جنبه‌های معرفت‌شناختی؛ بلکه صرفاً امکان تاریخ‌ساختن است (Gelvan, 1989: 210). می‌توان پرسش هایدگر را اینگونه صورت‌بندی کرد: دازاین چه شیوه‌ای از هستی دارد که امکان داشتن دغدغه خویش و درک معنای گذشته خویش را دارد؟ چگونه چیزی به اسم تاریخ وجود دارد؟ پاسخ هایدگر ساختار اونتولوژیکال دازاین است که ریشه در زمانندی او دارد: «تحلیل تاریخ‌مندی دازاین میکوشد نشان دهد که این هستنده از آن رو که «در تاریخ قرار دارد» «زمانمند» نیست؛ بل، برعکس، تنها از آن رو تاریخ‌مندانه اگزستانس دارد و می‌تواند تاریخ‌مندانه اگزستانس داشته باشد که در کنه و بنیاد هستی‌اش زمانمند است» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۷۶).

هایدگر ساختار تاریخ‌مندی اصیل را توسط سه اصطلاح «تقدیر» (fate)، «میراث» (heritage) و «حوالت» (destiny) معرفی می‌کند. مراد از قید اصیل در اینجا این است که ذات تاریخ

اگرستانس دازاین است و بنابراین اصالت به عنوان ویژگی‌ای از اگرستانس باید داخل این تبیین وارد شود.

میراث فرادادگی امکان‌هایی است که دازاین به آنها افکنده شده است، یعنی آن چیزی است که دازاین در افکنندگی‌اش به آن باز می‌گردد. بنابراین، میراث امری ثابت نیست که معنایی ابژکتیو بتوان از آن اخذ کرد. بلکه بازگشت دازاین به سمت میراث، بازگشتی اصیل است که توسط مصممیت پیش‌دستانه تشخص می‌یابد: «انتقال یا فرادادن میراث همواره در مصممیت خود را تقویم می‌کند» (همان: ۳۸۴). مصممیت توان‌بود دازاین برای خودبودن در مقام واقع‌بودگی تعریف شده است (همان: ۲۹۸). مصممیت طرح‌افکنی و معین ساختن امکاناتی است که دازاین در مقام واقع دارد. بنابراین میراث امکان‌هایی است که دازاین آنها را عزم می‌کند و از این رو تنها در این «فرادادن» توسط دازاین است که میراث معنادار می‌شود. اما دازاین تنها هنگامی می‌تواند از میراث به مثابه امکان اگرستانسیال و واقع‌بوده برخوردار شود که خود را به جانب نهایت خویش طرح‌افکنند؛ یعنی هنگامی که عهده‌دار تنهایی خود شود:

تنها آزاد بودن از برای مرگ است که هدف تمام‌عیار دازاین را به دازاین می‌دهد و اگرستانس را به درون تنهایی‌اش فرومی‌برد. این تنهایی اگرستانس که بدین‌سان فراچنگ آمده دازاین را از کثرت بی‌پایان امکاناتی چون امکان رضایت‌مندی، سهل‌انگاری، و طفره‌روی، که خود را چون نزدیکترین و دم‌دست‌ترین امکانات عرضه می‌کنند، برمی‌گسلد و او را به حیطة بساطت تقدیرش می‌آورد» (همان: ۳۸۴).

تاریخ‌مندی اصیل تکرار اصیل امکانات است نه همچون به خدمت گرفتن آنچه قبلاً بوده است، بلکه شریک شدن در عزم و تقصیر که این موقعیتهای معنادار گذشته را ساخته است. بنابراین سخن از زیستن گذشته انکار آینده نیست، بلکه توجه به میراث همان اخذ آینده به طریقی است که آینده متعلق به خود فرد باشد. اصالت بدین معناست که دازاین در هر لحظه از آن خودش باشد. امکانات معنادار را تنها بر اساس میراث و ناظر به سرنوشت است که می‌توان به دست آورد. بدون میراث امکاناتی که به دست می‌آیند تعلق به خود فرد ندارند.

آنچه فرادادگی امکان‌ها را به نزد دازاین معنادار می‌کند، یک «رویداد آغازین» است که هایدگر آن را «تقدیر» می‌نامد. تقدیر آگاهی دازاین از تنهایی‌اش است. دازاین واجد تقدیر است زیرا عزم و مصممیت او می‌تواند امکان‌های اصیلی را که به او «حوالت داده‌شده» بپذیرد یا رد کند. دازاین همراه با انتخاب ملازم با مصممیت، که ناظر بر تنهایی اوست، خود را "در امکانی به ارث رسیده اما در عین حال برگزیده شده" به مرگ فرا می‌دهد (همان: ۳۸۴). به این ترتیب، تقدیر گشودگی متناهی دازاین را رقم می‌زند و از این رو با مفهوم «آزادی» گره خورده است. آزادی دازاین، خصلتی نیست که او واجد آن باشد، بلکه ارجاع به همان رخداد بنیادین دارد که دازاین را در برگرفته است. بدین معنا که آزادی دازاین برای عزم و انتخاب‌هایش، در عین حال متوجه بنیان اوتولوژیکی است

که تناهی امکان‌های او را دربرگرفته است. دازاین در مصمصیت پیش‌دستانه به سوی مرگ، می‌داند که چیزی جز همین امکان‌ها که انتخاب می‌کند نیست و از این رو خود بنیان خویش است. پس آزادانه به خود وانهاده شده است و در این بی‌تعیینی و عدمی بودن است که طرح افکنی می‌کند. از این هایدگر این طرح‌افکنی خویش بنیان را «قدرت برتر آزادی متناهی» می‌نامد: دازاینی که دارای تقدیر است «وقتی پیش‌دستانه به مرگ مجال می‌دهد تا فی‌نفسه توانمند شود، آزادی برای مرگ، خود را در برین توان خاص خویش، یعنی توان آزادی متناهی‌اش می‌فهمد تا در این آزادی...، عجز وانهادگی به خویش را به عهده گیرد» (همان).

آخرین اصطلاح که هایدگر برای معرفی ساختار تاریخمندی به کار می‌گیرد حوالت است. از آنجا که در-جهان-بودن دازاین ذاتاً همراه با دیگران است، پس تقدیر حیثی جمعی نیز دارد که هایدگر آن را برای یک ملت یا یک نسل به کار می‌برد (همان). وجود و زمان تبیینی از مفهوم تقدیر جمعی و یا ملت ارائه نمی‌دهد. دازاین اصیل در بازگشت از آینده خویش به سوی بودگی، سنت را به مثابه امکان‌های اصیل می‌یابد و برعهده می‌گیرد. به این ترتیب هم‌بودی دازاین با دیگران می‌تواند مؤید فهمی مشترک از میراث باشد که مبدایی برای طرح‌افکنی جمعی قرار می‌گیرد تا به نوبه خود امکان‌های جدیدی را خلق کند. هایدگر صراحتاً این ویژگی تاریخمندی را بنیان اوتولوژیکی معرفی می‌کند که مبدأ تاریخ ملت‌ها به مثابه یک علم انتیک است.

تناهی تاریخی صورت انضمامی تناهی زمانمندی را آشکار می‌کند. اصطلاحات میراث، تقدیر و حوالت هر یک به نوعی بر تناهی دازاین، و به این ترتیب بر تناهی رخداده معناداری صحه می‌گذارند. دازاین در بی‌قدرتی خویش میراث را به شیوه اصیل برعهده می‌گیرد. دازاین نمی‌تواند بنیاد خویش باشد، بلکه صرفاً افکنده به میراثی است که امکان‌های او را تشکیل داده است. دازاین در بنیاد بودن برای «نا» بودن خویش طرح افکنی می‌کند و به این ترتیب آزادی او در تناهی تاریخی‌اش معنادار می‌شود (Murray, 1970:19). دازاین با «فرا دادن صریح میراث» در تقدیر خویش قرار می‌گیرد. تقدیر رویداد آغازینی است که تاریخمندی دازاین و تاریخ‌داشتن او را ممکن ساخته است. هایدگر مینویسد: «به سوی مرگ بودن اصیل یا، به دیگر سخن، تناهی زمانمندی، بنیاد نهان گشته تاریخمندی دازاین است» (همان: ۳۷۶).

تناهی تاریخی دازاین را نباید با تاریخ‌گرایی و یا نسبی‌گرایی اشتباه گرفت. هایدگر با قرار دادن تاریخمندی در قلمرو استعلا آن را از وابستگی به شرایط انتیک تاریخی رها کرده است. معناداری به مثابه فرایندی که خود را درون ساختارهای اگزیستانسیال محقق می‌کند، همواره بر برون‌خویشی‌های دازاین مبتنی است. زمانمند بودن خود را همچون وحدت گذشته، حال و آینده نشان می‌دهد؛ به این معنا که امکانات میراث و تقدیر معنای ثابتی ندارند که دازاین به ناچار محدود به آنها باشد. این امکانات همواره در مقام امکان قرار دارند و این دازاین است که فرایند معناداری را با بازگرفت این امکانات آغاز می‌کند و به پیش می‌برد. تصور انتیک از وابستگی دازاین

به شرایط تاریخی، دازاین را در محدوده معانی ثابت و متعین حصر می‌کند. این همان رویکردی است که معرفت را به صورت‌های مختلف فرهنگ و علوم تاریخی مبدل می‌کند. در مقابل، تناهی تاریخی از تثبیت هر موجودیت و حضور انتیکی طفره می‌رود، گویی که دازاین به لحاظ انتیک نیازمند هیچ بنیانی نیست که بودگی او و فرابخشیدگی امکانات را توجیه کند.

۵. نتیجه

فصل پایانی وجود و زمان از دو جهت اهمیت ویژه دارد؛ اول اینکه هایدگر با کمک واسازی ایده‌های سنتی منطق و روش در برابر رویکرد رایج علوم تاریخی زمانه‌اش قرار می‌گیرد و مفهوم و صورتبندی ویژه خود از تاریخمندی را ارائه می‌دهد. او رویکرد معرفت‌شناسانه علوم تاریخی را از این جهت نقد می‌کند که گذشته را همچون مجموعه‌ای از آثار از پیش داده شده فرادستی، یا به اصطلاح انتیک می‌بینند. در این علوم نسبت اوتولوژیک میان انسان و تاریخ مورد توجه قرار نگرفته است؛ از یک سو انسان موجودی درون‌تاریخی نگریسته می‌شود و از سوی دیگر انسان به مثابه سوژه استعلایی قادر به کشف قوانین حاکم بر تاریخ یا معنای آن همچون ابژه است. در مقابل این رویکرد هایدگر استدلال می‌کند که علم تاریخ از شیوه خاص وجود انسان برخاسته است و آنچه برای پژوهش فلسفی اولویت دارد کشف ساختارهایی است که بر این وجود خاص حاکم است. هایدگر با جایگزین کردن دازاین تاریخمند و معرفی رویداد متناهی دازاین، برخلاف صورت‌های تاریخ‌گرایی، فلسفه زندگی و جهان‌بینی‌ها، نشان می‌دهد که تاریخ اصیل یک فعل پیشینی است که کشف آن منوط به تجارب انتیک و تاریخی نیست، بلکه اساساً هر مواجهه‌ای با موجودات درون زمان و تاریخ از آن سبب روی می‌دهد که تاریخمندی امکان این مواجهه را فراهم آورده است. دازاین گشودگی و مواجهه‌ای است که در بنیان خود این گشودگی را به مثابه تاریخ اصیل می‌گستراند. اهمیت دوم از این روست که سیر بحث وجود و زمان، از معنای وجود به دازاین، و پدیدارشناسی اگزیستانسیال دازاین به مثابه دغدغه، نهایتاً به کشف زمانمندی به عنوان افق شکل‌گیری معنای وجود منجر می‌شود. تاریخمندی، به عنوان تبیین انضمامی زمانمندی، نشان می‌دهد گشودگی دازاین به مثابه عرصه ظهور معنای وجود و موجودات، از جنس رویدادی آغازین و بسته است که ابتدا و انتهایش را، به صورت وقوف بر امکان‌هایی که بدانها افکنده شده و امکان‌هایی که اخذ می‌کند، درون خود حمل می‌کند. از این جهت هایدگر در تقابل با هوسرل قرار می‌گیرد که فرایند معنا بخشی را به مثابه صورت‌بخشی و آیدیئیشن سوژه می‌داند. او در امتداد سنت کانتی معنابخشی را فرایندی متناهی می‌داند، اما برخلاف کانت که این تناهی را از حیث وابستگی شناخت به شهود حسی و موجودات درون جهانی و بدین ترتیب امری انتیک می‌دانست، آن را ویژگی اوتولوژیک می‌داند که از نحوه خاص وجود دازاین برخاسته است. وجود و زمان نهایتاً بدین نقطه می‌رسد که معنای وجود، همان فرایند معنابخشی است به مثابه فعل «زمانیدن» و

«تاریخیدن» خود را در برون‌خویشی‌های سه گانه گذشته-حال-آینده و میراث-تقدیر-حوالت فرامی‌گسترده.

در این مرحله می‌توان با توجه به سیاق کتاب پرسش جدیدی را طرح کرد: چه چیز شرط امکان زمانمندی و تاریخمندی دازاین است؟ آیا زمانمندی به لحاظ اونتولوژیک نیازمند یک بنیاد نیست؟ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه تاریخمندی و میراث معنایی استعلایی دارد، چه چیز بنیان اونتولوژیک و نه انتیک تاریخمندی و زمانمندی را تشکیل می‌دهد؟ این پرسشی است که، بنابر نقل برخی مفسران، وجود و زمان به آن پاسخ نمی‌گوید (Davis Bret W, 2014: 82)، اما چنان‌که از سیر آثار هایدگر بعد از وجود و زمان برمی‌آید، رویکرد استعلایی تاریخمندی نمی‌تواند تبیین هستی‌شناسانه کاملی از فرایند معناداری داشته باشد. از اینجاست که مسئله آثار پس از وجود و زمان سربرمی‌آورد؛ یعنی جهشی که هایدگر را از تاریخمندی دازاین به سوی «امر تاریخی» یا «تاریخ هستی» می‌کشانند (Richardson, 2003). این مسئله‌ای است که می‌تواند موضوع پژوهش‌های بعدی قرار گیرد.

منابع

دیلتای، ویلهلم (۱۳۷۹)، *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس
 هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)، *هستی و زمان*، سیاوش جمادی، تهران، ققنوس
 رجبی، احمد (۱۳۹۸)، *تناهی استعلایی*، تهران، هرمس

- Bambach, Charles.R (2017), *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, New York, Cornell University.
 Beiser Fredrick C (2011), *the German Historicist Tradition*, New York, Oxford University.
 Blattner, William D (1999), *Heidegger's Temporal Idealism*, Washington DC, Cambridge.
 Crowell, Steven Galt (2001), *Husserl, Heidegger. and the Space of Meaning*, Illinois, Northwestern University.
 Davis Bret W (2014), *Martin Heidegger: Key Concepts*, London, Routledge.
 Dilthey Wilhelm (2010), *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, translated by Sanei Dare Bidi, Tehran, Qoqnoos. (in Persian)
 Gelven Michael (1989), *a Commentary on Heidegger's Being and Time*, Illinois, Northern Illinois University.
 Heidegger, Martin (2002), *on Time and Being*, translated by Joan Stambaugh, Chicago, the University of Chicago.
 ——— (2007), *Being and Time*, translated by Siavash Jamadi, Tehran, Qoqnoos. (in Persian)
 Kaufer Stephan (2013), *Temporality as the ontological sense of care*, in *Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, New York, Cambridge University.

- Murray Michael (1970), *Modern Philosophy of History: Its Origin and Destination*, Netherlands, Martinus Nijhoff .
- Rajabi, Ahmad (2019), *Transcendental finitude*, Tehran, Hermes. (in Persian)
- Richardson, S.J. William J (2003), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, New York, Fordham University.
- Sembera, Richard (2007), *Rephrasing Heidegger*, Ottawa, The University of Ottawa.
- Scheer, Joseph.K (2013), *Historical finitude, in Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, edited by Mark A. Wrathall, New York, Cambridge University.