

Praxis and the Reflection of Non-Representational Self in Heidegger's Fundamental Ontology

Mehrdad Ahmadi¹  | Mohamadreza Asadi² 

¹ Corresponding Author, Ph.D. Candidate of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Iran. Email: mehrdad_ahmadi@atu.ac.ir

² Associate Professor of Philosophy Department, Allameh Tabataba'i University, Iran. Email: mr.asadi@atu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 12 Desember 2022

Received in revised form 15
February 2023

Accepted 9 March 2023

Published online 22 November
2023

Keywords:

transcendence, praxis, self,
reflection

ABSTRACT

Aristotle assumed Praxis as a comportment with beings which differs from both production and Theoria. Praxis as true action means doing for the sake of doing and not for an end out of the action itself. In the case of the theoretical attitude toward beings Aristotle differs it from Praxis due to the autonomy Theoria carry with itself. Although near Heidegger the Aristotelian conception of action could be appreciated as a pathway to his own project in Being and Time but it is still in need of making clear the relation between self and world. to accomplish the task, we examine the non-representational attitude of Dasein to world, as its own constituting moment, which forms it in projecting own possibilities. We attribute reflection, the term coined by Heidegger, to how Dasein, without representing the self as a logical-formal possibility of his activity, comes to itself in his world-forming transcendence which is called here Praxis.

Cite this article: Ahmadi, M. & Asadi, M. (2023). Praxis and the Reflection of Non-Representational Self in Heidegger's Fundamental Ontology. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 1-20. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.54444.3421>



© The Author(s).

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.54444.3421>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

Aristotle assumed Praxis as a comportment with beings which differs from both production and Theoria. Praxis as true action means doing for the sake of doing and not for an end out of the action itself. In this sense the one who is doing something is not itself the end of the action. the action itself and for itself is the ultimate goal of the process of doing. In the case of the theoretical attitude toward beings Aristotle differs it from Praxis due to the autonomy Theoria carry with itself. For Aristotle Theoria will make the one who is theorizing about beings an independent one who does not care what is going on around him. The autonomy assumed here for the theorizer in one sense appreciated the modern transcendental subject. But the distinction Aristotle made between praxis and theoria were not as much sharp as it considered to be in history of philosophy. For praxis was an action or the only form of action that unconditionally assumed to be good. The unconditioned goodness of praxis is coincided with the autonomy that emerged in theoria. Praxis was good just because apriorily knows what is good about the one who is acting in general. And this is what amounts to say that praxis knows the good transcendently, namely, regardless of action.

Although near Heidegger the Aristotelian conception of action could be appreciated as a pathway to his own project in *Being and Time* but it is still in need of making clear the relation between self and world. to accomplish the task, we examine the non-representational attitude of Dasein to world, as its own constituting moment, which forms it in projecting own possibilities. We attribute reflection, the term coined by Heidegger, to how Dasein, without representing the self as a logical-formal possibility of his activity, comes to itself in his world-forming transcendence which is called here Praxis. Praxis in this sense is not one mode beside other modes of being for example thinking or relaxing. But praxis is the being of Dasein as a being who not only his being is at issue for himself but he himself by projecting possibilities become who he is. Due to this praxis is not a mode rather it is the basic mode or to be clear praxis is being-in-the-world. Dasein as being-in-the-world is transcendence and Dasein as such temporalizes its being. For Heidegger Dasein as temporality exists for the sake of itself and this is also existing from the horizon of future. Heidegger states that praxis as being-in-the-world is futuristic and this is why representational attitude toward praxis is not in accordance with Dasein's futuristic ekstasis.

Conclusion

Heidegger in *Letter on Humanism* claimed that we humans are far reach from acting. Action in the Heideggerian sense is accomplishment which discloses being acting upon in its fullness. But this is not something that man could be responsible of it. Man, as representing subject have been cut off from praxis because he has used to represent the field of praxis beforehand. By representing the field, the finitude of acting being, namely, subject passes away. Finitude of praxis is essentially coming from finitude of one who is in praxis. Praxis for Heidegger is determined by mood and projection and as such form the world. world as the egohood of Dasein is the field of praxis as

being-in-the-world and as such the field is essentially finite. Aristotelian praxis is an action that is for the sake of action itself. But for Heidegger Aristotelian praxis is under the hegemony of theoria and as such fall under the will to power and representation. Representing the field before any attempt to praxis made possible through a sight that represent the field in its full clarity. The clarity of self in its practical dealings is the same as composing a normativity that is thoroughly ideal and absolute. For overcoming the representational praxis there is no way outside of reversing the relation of self and praxis. For Heidegger self as grounded in There, that is the openness of being, is not restricted to conceptions that aim to give an ideal self as a norm rather self as happening from future can't be grasped by normativity.

Normativity adheres to an ideal concept of self that is in contrast with the constitution of Dasein and as such makes any attempt to form a system of norms representing the self and its practical fields. Heidegger attempts to by re-conceptualizing praxis demonstrate that without reformulating the self and its relation with the world acting in and against it we can't talk of praxis in itself not as fallen under theoria.

پراکسیس و بازتاب خود نابازنمودی در هستی‌شناسی بنیادین هیدگر

مهرداد احمدی^۱ | محمد رضا اسدی^۲

^۱ (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران. رایانامه: mehرداد_ahmadi@atu.ac.ir

^۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران. رایانامه: mr.asadi@atu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۱</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۶</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱</p>	<p>ارسطو عمل را وقتی به راستی عمل می‌دانست که برای خود عمل و نه غایتی مترتب بر آن انجام بگیرد. از این رو او میان عمل (پراکسیس) و تولید از این نظر که یکی خود، غایت خویش است و دیگری نه و با نظر محض هم از این جهت که عمل خودآیین نیست، فرقی قائل می‌شود. هیدگر معتقد است که گرچه تمایز ایجاد شده از سوی ارسطو مفید است ولی کافی نیست؛ چون ممکن است بواسطه عدم تعیین جایگاه خود در برابر موجودات و مشخصاً در میدان عمل، پدیدار این خود همراه با میدان انضمامی عمل، از رهگذر مفاهیمی چون خودآگاهی بازنمودی، به ذیل نظر فروغلتد و این وضعیتی است که از دیدگاه هیدگر می‌تواند پدیدار اصیل عمل و میدان آن را بپوشاند. ما در این مقاله کوشیده‌ایم نشان دهیم که چگونه می‌توان با تبیین پدیدار نابازنمودی خود و از رهگذر طرح مفهوم بازتاب، مانع از درک پیشینی عمل و میدان‌های آن، از رهگذر بازنمایی‌های صوری-منطقی شده و به جای آن فهمی پدیدارشناسانه از پراکسیس را به دست داد.</p>
<p>کلیدواژه‌ها: استعلا، بازنمایی، خود، بازتاب، عمل</p>	
<p>استناد: احمدی، مهرداد و اسدی، محمد رضا. (۱۴۰۲). پراکسیس و بازتاب خود نابازنمودی در هستی‌شناسی بنیادین هیدگر. <i>پژوهش‌های فلسفی</i>، ۱۷(۴۴)، ۲۰-۱. http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.54444.3421</p>	
<p>ناشر: دانشگاه تبریز.</p>	<p>© نویسندگان.</p>



مقدمه

هیدگر در تفسیر خود از معنای فلسفه و نظر محض نزد ارسطو، نشان می‌دهد آن کسی که مشغول نظاره محض چیزها برمی‌آید نوعی خودآیینی را تجربه می‌کند که آدمی آن را بواسطه رها کردن میل از امور دیگر به دست می‌آورد. از دیدگاه ارسطو نظر محض چون خود را از هر پردازشی آزاد می‌کند، نوعی استقرار در میان موجودات را کسب می‌کند که هیدگر آن را «درنگ» یا «فراعت گزیدن» می‌نامد. هیدگر در درس‌گفتارهای سوفی است افلاطون، سیر مذکور را ذیل عنوان «خودآیینی گشایندگی» خاص سوفیا صورت‌بندی کرده و آن را در ارتباط با دو عامل بنیادین تفسیر می‌کند: یکی این که ارسطو در فصل دوم کتاب *آلفای بزرگ* یعنی جایی که از مشخصات حکمت یا فرزائگی سخن به میان می‌آورد، از نوعی دانستن یا شناختن یاد می‌کند که «چون بخاطر خودشان مطرح می‌باشند» پس «شایسته‌ترین شناخت‌ها» هستند (ارسطو، ۱۹۹۷، ۹۸۲a۳۱). آن چه به عنوان دانستن یا دانایی در اینجا گفته می‌شود در اصل معادل ایدنای^۱ باستانی است که در ابتدای *آلفای بزرگ* به چشم می‌خورد. ارسطو همانجا می‌گوید «همه انسان‌ها در سرشت خود جویای دانستن هستند» (ارسطو، ۱۹۹۷). کلمه دانستن یا همان ایدنای خود برگرفته از کلمه اساسی‌تر ایدیا و فعل آیدین^۲ به معنای دیدن است. اگر ایده همان نما یا ظاهر بیرونی باشد آنگاه می‌توان فعل دانستن مد نظر ارسطو را با ایده مرتبط دانسته و آن را از ریشه دیدن یا نگرستن تلقی کرد. از این رو میان تئوریا و دانستن در معنایی که ارسطو در *آلفای بزرگ* آن را به عنوان میل شایسته هر انسانی معرفی می‌کند، هم خوانی‌ای برقرار است که بر اساس آن، دانایی را نزد ارسطو فعالیت می‌توان دانست که نفس انجام آن، غایت است.

انسان در ساحت فرونزیس در مقام انسان پردازنده^۳ کسی است که بی‌وقفه عالم خود را می‌پردازد. او در این معنا با جهان و از جمله خود از سر اهتمام خاصی برخوردار می‌کند. مساله اولی که از رهگذر انسان در مقام موجود پردازنده بر می‌آید این است که آیا این پردازش امری غیر از خود پردازنده را هدف گرفته یا همین وجود خودش برای او مساله است. اگر در این نسبت ارجاعی، «خود وجود دزاین» بدل به غایت شود آن هم نه از این نظر که عمل در مقام وسیله باشد، بلکه به این معنا که انسان در حین عمل، خود غایت باشد، آنگاه انسان وارد «گشایندگی فرونزیس» شده و نسبت او با چیزها، دیگر معطوف به «فواید مشخصی» نخواهد بود که از رهگذر یک عمل حاصل شود. به عبارت دیگر هیدگر می‌گوید برخلاف تخته، در فرونزیس، تلوس یا آن صورت پایانی از سنخ «دربرابر و مقابل وجود خود پردازنده»^۴ نیست (هیدگر، ۱۹۹۴، ۲۷). انسان در کار فنی عموماً اهتمام خود را ندارد بلکه حتی برای او پردازش امور فقط تا جایی مساله است که بتواند هدف خاص خود را برآورده کند. برای همین در مواجهه فنی همواره تنها این باید مد نظر قرار گیرد: چه کنم تا غایت من برآورده شود؛ اما در مورد پراکسیس وضعیت متفاوت است. تفاوت از این جا برمی‌خیزد که در پراکسیس «پراکتیکون»^۵ یا آن چه کنش راجع به آن است دارای همان سرشت وجودشناختی گشایندگی است» یعنی چون در پراکسیس انسان خود هم گشاینده است و هم موجودی

^۱ εἶδεναι

^۲ ἰδεῖν - ἰδέσθαι

^۳ βολευτικός

^۵ πρακτικόν

^۴ Παρα - به معنای آن چه در برابر می‌ایستد در تمایز از امر دیگری

است که در عمل، گشوده می‌شود، پس به جای هوشمندی برای برآوردن یک غایت از رهگذر وسایط، مساله «خود» او است. هیدگر می‌گوید:

فی نفسه یعنی این که پراکسیس چیزی عارضی کنار گشادن نیست... بلکه در عوض، هر گام گشادنِ فرونزیس، معطوف به موجود عامل است. برای همین هم حالت به انجام رسانیدن گشاینده‌گی فرونزیس از سوفیا متفاوت است (هیدگر، ۱۹۹۴، ۹۵).

منظور هیدگر آن است که اولاً در هر پراکسیسی، عمل فی نفسه غایت است. از این رو لفظ گشاینده‌گی پراکسیس نزد هیدگر نوعی همان‌گویی می‌نماید. ثانیاً در این گشاینده‌گی آنچه گشوده می‌شود، وجود انسان در مقام موجودی جای‌گرفته در میانه موجودات هم‌چون یک کل است. بنابراین چون این موجود در ساحت الئیا موجودی در معرض تحول است پس پراکسیس اساساً زمانی است. پرسش اصلی‌ای که این نوشتار سعی در پاسخ بدان دارد این است که چگونه می‌توان فهمی پدیدارشناسانه از خودِ دخیل در پراکسیس حاصل کرد، بدون آن که این خود را به ورطه خودآگاهی صوری و بازنمایانه سوق داد؟

راهبرد تفسیری‌ای که ما در مقاله فعلی برای پاسخ به این پرسش‌ها به کار گرفته‌ایم با دو تفسیر متفاوت از مساله پراکسیس نزد هیدگر تفاوت‌های اساسی دارد. نخستین راهبرد به مارک اُکرننت^۱ متعلق است. او در کتاب مهم خود به نام «عمل‌گرایی هیدگر» فهمی از پراکسیس را پرورش می‌دهد که دارای دو مولفه‌ی اساسی است. مؤلفه اول تفسیر اُکرننت آن است که او مواجهه بنیادین دازاین با حقیقت وجود را «درآمیختن» یا «مواجهه»^۲ دانسته و عمل یا درآمیختن عملی را یکی از و به بیان خودش «مهم‌ترین» و «اولین»^۳ طور درآمیختگی دازاین با موجودات معرفی می‌کند (اُکرننت، ۱۹۹۸، ۲۰). او که تفسیر خود را بر روی فهم موجودات ذیل ساختار «هم‌چون...»^۳ استوار می‌کند، معتقد است که «فهم» دازاین از جهان و خود است که امکان فهمیدن چیزی هم‌چون چیز دیگر را بدست می‌دهد. مولفه دوم تفسیر، نتیجه مورد اول است. از نظر او دازاین موجودی است که بالذات واجد نوعی «آشنایی» با عالم بوده و فهم، وجه اساسی و بدو عملی این آشنایی است. تفسیر او بر پایه یک انگاره اساسی پیش می‌رود که بر اساس آن اُکرننت ضمن فهم دازاین به مثابه موجودی که «التفات داشتن به...» شان وجودی اوست، فهم و فهم عملی را به عنوان التفات آغازین معرفی می‌کند. تا جایی که او در فصلی به عنوان «تقدم فهم عملی» به این رأی ملتزم می‌شود که دازاین هیدگر «موجودی عملگرا است که عملگرایی او باعث ظهور ساختار هم‌چونی... معنا شده است» اُکرننت نهایتاً ابتدای پرسش از وجود بر عمل‌گرایی را اثبات و استخراج می‌کند. او معتقد است برای آن که بتوان از «نسبت دادن فهمی زبان‌شناختی - و یا معناشناختی - به موجودی» که در صدد فهم معنای وجود موجود الف به مثابه ب است، مطمئن شد، باید حداقل دو ویژگی را برای آن موجود لحاظ کرد. اولاً چنین موجودی باید «هدفمند عمل کند» و ثانیاً «کنش هدفمند او به عنوان عضوی از یک اجتماع هدفمند» انجام شود (اُکرننت، ۱۹۹۸، ۱۵۴).

^۱ Mark Okrent

^۲ Verhaltung

^۳ As structure

در واقع منظور اُکرنِت آن است که پرسش از معنای وجود، موکول به التفاتِ عملیِ هدفمند^۱ به موجودات است. مشکل اساسی تفسیر ما با اُکرنِت در این است که او چون بحث از استعلا را به مثابه وجود دازاین به میان نمی‌آورد، لاجرم مساله عمل را نزد هیدگر ذیل مفهوم التفات یا مواجهه قرار داده و آن‌گاه فهم را متصف به عملی - و لاجرم نظری - می‌داند. ریشه این سوءتفسیر از فهم به مثابه طرح‌افکنی، این است که او ابتدای التفات بر استعلا و زمان‌مندی را نادیده گرفته و در نتیجه احتمالاً ناخواسته تمایز فهم عملی و نظری را از در پستی به متن هیدگر بازمی‌گرداند. تفسیر دریفوس هم با اشکالاتی این‌چنین روبرو است. او که به سنت تفسیری وجود به مثابه فهم‌پذیری^۲ تعلق دارد، معتقد است که «نمی‌توان پدیدار جهان را بر پایه مولفه‌های فاقد معنا بنا کرد» (دریفوس، ۲۰۱۰، ۱۶۰). 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 مساله «جهان‌مندی» را پیش کشیده و هیدگر را «نخستین فیلسوف تناهی» بخواند، می‌تواند برای تمایز نظر و عمل نزد هیدگر توجیهی پیدا کند. توجهی به او را می‌توان این‌طور تقریر کرد: وقتی دازاین از کارِ 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 افکنندگی دازاین یا جهان‌مندی او به مثابه موجودی است که، خود را در میان یک بافت تفسیری از خود، جهان و چیزها می‌یابد. نقد وارده 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 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.

مک‌کنی مفهوم کلیدی پروا را از زاویه بازتاب تفسیر کرده و می‌نویسد:

مواضع ما به جانب جهان، او بژه‌ها را همیشه در پرتو این امر کشف می‌کند که آن‌ها چگونه به طرح‌های ما مربوط می‌شوند و از این رو پدیدارشان بازتاب‌دهنده این است که ما به چه چیزی مشغولیم یا پروای آن را داریم که چه کسی شویم. این ساختار بازتابی، همان پروا است (مک‌کنی، ۲۰۱۶، ۱۱۳).

مشرب مک‌کنی در ارائه این تحلیل به فهم هیدگر از نظرگاه «دلالت صوری» نزدیک‌تر است. برای همین او تلاش می‌کند که تا با گذار از ابتدای بازتاب بر پروا، که بر اساس سوءفهمی از تحلیل مفهوم التفات بالیده، از تفسیری دفاع کند که بر اساس آن، التفات اساسی دازاین که باعث می‌شود تا او بر خود بازتابد، چیزی جز «تحفظ خود فهمیده شده» نیست (مک‌کنی، ۲۰۱۶، ۱۲۰). او در نهایت به این نتیجه می‌رسد که مساله دازاین در عمل این نیست که او «کیست». دازاین در صدد تحقق هیچ هویت جمعی‌ای نیست. بلکه

^۱ Purposeful practical intention

^۲ intelligibility

مساله اونتولوژیک دازاین این است که «آیا می‌تواند خودش باشد؛ به این معنا که آیا می‌تواند گشودگی‌ای را که ذات او را تعریف می‌کند، حفظ و تحمل کند؟» (مک‌کنی، ۲۰۱۶، ۱۲۸) ما در این نوشتار با نتایج مک‌کنی همدلی بیشتری نسبت به راهبر تفسیری‌اش که خودش آن را تفسیر «اوپژه صوری^۱» می‌نامد، داریم. مشکل اساسی او نیز به دست دادن فهمی از بازتاب و نهایتاً مساله دازاین در فهم است که یکسره بر تحلیل از التفات، بدون توجه به بنیاد التفات یعنی استعلا پراکسیس، بنا دارد.

۱. خود-سویی متاهی پراکسیس هم‌چون طرح‌افکنی

کانت در نقد اول می‌گوید مادامی که یک من می‌اندیشم به افعال بازنمایی‌های سوژه دوسیده نشده باشد، نمی‌توان بازنمایی را اندیشید. از بازنمایی یک چیز می‌توان در دو سطح سخن گفت: یکی آن است که بازنمایی، چیز را صرفاً به عنوان آنچه در برابر ایستاده عرضه می‌نماید. سوژه در این سطح، به «من می‌اندیشم» نیازی ندارد. چرا که ادراک او از یک چیز آن را در مقام امری متفاوت یا این‌همان با دیگر چیزها بازمی‌نماید. یعنی سوژه می‌تواند از یک چیز بازممودی داشته باشد و در این بازممود الزاماً «من می‌اندیشم» دخالت نکند. منتهی این بازنمایی از چیزی غیر از تفاوت یا این‌همانی چیزها با مدرک، پرده بر نمی‌دارد؛ اما جای این سؤال باقی است که چگونه «من می‌اندیشم» دوسیده به هر بازنمایی می‌تواند از این بازنمایی فراتر رود؟ در این‌جا باید به چند نکته مهم اشاره کرد؛ اولاً کانت میان آشنایی با چیزها که همان بازنمایی در سطح اول است و شناختن، که آگاهی را فرا می‌خواند تمایز قائل است. از نظر او سوژه بواسطه دومی است که می‌تواند چیزی را ببیند. کانت فکر می‌کرد گذار به اندیشیدن یک بازنمایی مستلزم انجام فعلیتی ویژه است. آنچه کانت در ویراست B نقد عقل محض «فعل خودانگیختگی نیروی تصور» می‌نامد در اصل همان فعالیت خاصی است که از رهگذر آن می‌توان به چیزی بیش از تفاوت و این‌همانی بازمموده با دیگر بازمموده‌ها رسید (کانت، ۱۳۹۰، ۲۱۴). می‌توان موضع کانت را چنین تعبیر کرد که او می‌کوشد در استنتاج استعلایی مقولات، اثبات کند که به واسطه خوداندریافت استعلایی، توانسته اعتبار عینی اعمال وحدت آگاهی بر تکثر را بدست دهد؛ اما در این‌جا دو ملاحظه مهم را باید در نظر آورد. اولاً کانت معتقد است که «تألیف، تصویری است که نمی‌تواند از راه برون‌آخته‌ها داده شود، بلکه فقط می‌تواند بواسطه خود درون‌آخته اعمال گردد» و ثانیاً «مفهوم هم‌بستگی علاوه بر مفهوم بسیارگانی و هم‌نهاد بسیارگان، مفهوم یگانگی بسیارگان را نیز شامل می‌شود. هم‌بستگی عبارت است از تصور یگانگی هم‌نهادی بسیارگان» (کانت، ۱۳۹۰، ۲۱۶). او در نهایت به استدلال خود چنین پایان می‌دهد که تصور یگانگی خود به تصور بسیارگانی افزوده می‌شود و مفهوم هم‌بستگی را برای نخستین بار توانستنی می‌سازد» (کانت، ۱۳۹۰). از این استدلال کانت برمی‌آید که خود تصور یگانگی اولاً تصور است و ثانیاً از تمام مفاهیم بنیادی‌تر. یعنی که تصور یک کل هم‌چون یگانگی بر انحاء شکل‌گیری استعلایی آن یا به بیان دیگر بر منطقی کل پیشی می‌گیرد.

نتیجه استدلال کانتی که برای ادامه بحث اصلی ما مهم می‌نماید، این است که «من می‌اندیشم» هم‌چون تصور و بازنمایی داده می‌شود و بواسطه همین بازنمایی، می‌تواند سر از منطقی شکل‌گیری تمام تمایزات و تفصیل بندی‌های طبیعت در مقام یک کل درآورد. آن‌هم به این خاطر که کل و یگانگی پیشاپیش هر تألیفی، داده شده است. به این ترتیب شناخت هر بازنمایی که در سطح اول داده

¹ Formal object reading

می‌شود، مستلزم مفهوم‌سازی استعلایی در مقام منطقی است که بسیارگانی را یکجا، در یک کل، گرد می‌آورد؛ اما این مفهوم‌سازی نهایتاً بازتابی است که سوژه بواسطه آن در می‌یابد که مفهوم‌سازی، عملی از آن خود او است. یعنی این‌که سوژه برای تضمین اعتبار عینی تحمیل منطق خود به چیزها، باید بازتابی از یک خود استعلایی، به عنوان مبنای وحدت طبیعت داشته باشد. تعیین سوژه در نقد عقل عملی، به مثابه شخص، که فی نفسه غایت است برخلاف نقد اول تصویری را از سوژه بدست می‌دهد که بر اساس آن سوژه منتهای سلسله غایت است. به این سبب است که کانت با فهم سوژه به عنوان یک شخص در تمایز با چیزها و خارج از نظم طبیعی در مفهوم التفات توسعه ایجاد می‌کند. به این ترتیب که شخص در قصد برای یک عمل خاص برای آن که آزادی استعلایی خود را در دست بگیرد در اصل خود را به عنوان غایتی وضع کرده که مشعر به غایت دیگر و رای خود نیست. به این ترتیب مجدداً شخص را در تکوین یک جهان (این بار جهان متشکل از سوژه‌های آزاد) سراسر غیر و متفاوت از دیگر موجودات بنا می‌کند و این تعیین، از نظر هیدگر اساسی وجود سوژه را در نقد دوم برملا می‌کند:

شخص یک چیز است، چیزی که به عنوان غایت خود وجود دارد. غایت‌مندی به این موجود تعلق دارد. طور بودن او غایت‌مندی یا هدف خود بودن است. این تعیین یعنی غایت خود بودن، بی برو برگرد به ساختمان وجودشناختی دازاین انسان تعلق دارد (هیدگر، ۱۳۹۲، ۱۸۰).

همدلی هیدگر با شخص آزاد کانتی از سوژه طبیعی بسیار فراتر و فراخ‌تر است. چنان‌که او کانت را بابت این‌که نهایتاً در من عملی، توانسته بر تمایز رادیکال میان چیزها و شخص‌ها نائل شود، تحسین می‌کند؛ اما باز این تمایز به رغم پیشرفت‌هایی که در متافیزیک سنتی در باب نظر به فعالیت موجود انسانی در عالم و تکوین آن ایجاد می‌کند، از فهم اساس این تمایز و همچنین تبعات آن ناکام می‌ماند. اولین پرسشی که مبانی هیدگر در باب پراکسیس هم‌چون استعلا پیش روی کانت می‌گذارد این است که کانت چطور می‌خواهد یا می‌تواند ورود چیزها به ساحت جهان انسانی را توجیه کند؟ یا پرسش بعدی این‌که اساساً خوداندریافت یا آزادی استعلایی چگونه می‌تواند در باب تکوین جهان چیزی بگویند بدون این‌که در باره خود جهان، هم‌چون افق مواجهه، توضیحی بدست داده باشند؟ طبق آنچه گفته شد هیدگر فکر می‌کرد که پراکسیس در شکل جهان سازنده خود، نزد کانت نمی‌تواند به سبب اینکه افق مواجهه یعنی جهان را توجیه نمی‌کند، چندان فراتر از پیشنهاد پیشین خود رود. هیدگر در تفسیر پدیدارشناسانه نقد عقل محض در توضیح این وضعیت کانت می‌گوید:

سوژه نزد کانت موجود فرادستی است که به اصطلاح ملیس به ابزار خودآگاهی شده است (هیدگر، ۱۹۹۷، ۱۹۵).

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. مساله اساسی هیدگر این است که نشان دهد که دازاین در عمل، خود را نه در مقام امکان محض تألیف 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.

۱-۱. پراکسیس و بازتاب خود نابازنمودی

دازاین بدون هیچ نیازی به تأمل نظری در مواجهات خود با عالم همواره بواسطه وجود خود در آنجا، مجموعه مناسبات گشوده یعنی عالم را در نسبت با خود می‌فهمد. عالم در مقام یک کل مجموعه تالیفات مکانی و زمانی نیست، بلکه یک کل بهم پیوسته از روابط و مناسبات است که اولاً طرح دازاین آن را می‌گشاید و ثانیاً بواسطه آن طرح و درون آن کل گشوده، موجودات به عنوان یک غایت میانی در «برای اینکه...» خاصی پدیدار می‌شوند. طرح دازاین، کل را پیش از یک موجود خاص در مقام ابزار قصد می‌کند. پس اینکه دازاین در هستن هم خود را دارد در اصل به این معنا است که دازاین در پراکسیس پیشاپیش یک خود را در مقام دقیقه مقوم جهان طرح انداخته است. دازاین به عنوان دقیقه مقوم جهان در طرح افکنی نزد خود بازنمایانانه حضور ندارد. دازاین مادامی که هست به مجرد بودنش، طرح افکن است. در نتیجه خود-فهمی دازاین در پراکسیس در شکل نوعی بازتاب پدیدار می‌شود که خود او را بر خود نه به عنوان بنیاد تصورات و شرط امکان اعتبار عینی آن‌ها، بلکه هم‌چون امکان تنظیم‌گر مناسبات جهان برملا می‌کند. یعنی «برای چه...»‌های پیش آمده در پراکسیس بر «بخاطر» ابتدا دارند. سؤال اساسی پیش آمده این است که دازاین چگونه می‌تواند در مقام «بخاطر» شرط امکان «برای چه...»‌ها باشد اما از خود، بازنمودی در این مقام نداشته باشد؟

پاسخ را با رجوع به وجود موجودات به مثابه ابزار آغاز می‌کنیم. هیدگر در درسگفتارهای مسائل اساسی پدیدارشناسی می‌گوید

این موجود صرفاً دردستی نیست بلکه وفق سرشت ابزارین خود، به یک بافت ابزاری تعلق دارد که درون آن کارکرد ابزاری مخصوص خود را دارد (هیدگر، ۱۳۹۲، ۳۶۰).

اینکه هر ابزار صرفاً درون یک کل ابزاری وجود دارد به این معنا است که هر ابزار همچون چیزی که به کار می‌آید صرفاً وقتی معنا دارد که پیشاپیش یک کل ابزاری وجود داشته باشد. اینکه یک ابزار کارکرد مخصوص خود را در میان یک کل ابزاری می‌یابد به این معنا است که «برای چه...»^۱ آن است وجود ابزار را کشف می‌کند. به همین سبب وجود یک ابزار پیشاپیش مرهون درگیری^۲ است. درگیری است که معلوم می‌کند فلان چیز به چه کار می‌آید یا می‌تواند که به کار آید یا نه. به همین سبب نوعی غایت‌مندی در درگیری بنیان می‌کند که نهایتاً در باب معنای وجود موجودی که ابزار است تصمیم می‌گیرد. یعنی اولین مساله در پراکسیس این است که آیا اصلاً فلان کار یا چیز در این میدان خاص معنا دارد یا نه. پس «برای چه...» درون یک کل معنا دارد و این کل‌ها می‌توانند به طور شبکه‌ای در خدمت یکدیگر قرار بگیرند، اما دست آخر «بخاطر»ی وجود دارد که کل‌ها و معنای موجودات ابزاری‌ای که در آن کل‌ها وجود دارند، به آن مرهون هستند.

تنها موجودی که می‌تواند بخاطر باشد دازاین است. چرا که تنها او در مقام استعلا در گشودگی آنجا شرکت می‌کند. و چون این شرکت در گشودگی همان پراکسیس در معنای جهان‌سازی است، پس پراگماتا تنها در پیشگاه موجودی ظهور تواند کرد که از رهگذر پراکسیس ساحتی برای ظهور آن‌ها گشوده شده باشد. این که هیدگر معتقد است:

^۱ Etwas um-zu

^۲ Bewandtis

این بخاطر... همیشه به هستی دازاین بر می‌گردد که در هستی‌اش ماهیتاً هم همین هستن را دارد (هیدگر، ۱۳۸۹، ۱۱۴).

دلالت بر این معنا دارد که دازاین واجد چنان ساز و نهاد وجودی است که می‌تواند خود را در مقام موجود تمشیت‌گر جهان بنشانند. به عبارت دیگر موجودی است که به عنوان اگزیستانس کل‌های درگیری را هدایت می‌کند. دازاین در این هدایت کردن کل‌های درگیری در اصل خود را به عنوان مثلاً نجار در ارتباط با ابزارها، شبکه مشتریان و هم‌کاران خود، می‌فهمد؛ اما این فهم هرگز مانند یک خودآگاهی صلب از یک امر داده شده نیست. نجاری چیزی نیست که به دازاین داده شده باشد، بلکه دازاین می‌تواند خود را در امکان نجار بودن حفظ کرده و نجار شود. وقتی کسی فرض می‌گیرد که فلان امکان را می‌تواند برآورده کند در واقع از قبل میان امکان و وجود خود تمایزی برقرار کرده است. او با این فرض به این گمان دامن می‌زند که جهان‌سازی دازاین فعلیتی خارج از ساحت امکان‌ها و از سوی موجودی است که بدو در مقام یک موجود بالفعل پیش دست داده شده است. حال آنکه دازاین چنین نیست. بنابراین قدم بعدی برای پاسخ به مساله خود نابازنمودی پراکسیس در این است که فهمیده شود از چیزی می‌توان بازنمودی داشت که به نحوی داده شده باشد در حالی که دازاین در پراکسیس امر داده شده نیست.

۲-۱. دازاین و برون‌خویشی؛ خود امری داده شده نیست.

آگاهی استعلایی از من می‌اندیشم هم‌چون بازنمودی که شرط امکان‌نهایی عینیت اوبژه‌هاست منوط به این است که سوژه اولاً میان ساحت درون و بیرون فرق گذاشته باشد و ثانیاً شرط گذار معتبر از درون به بیرون این است که حقیقت و شروط امکان آن درون لوگوس جای گرفته باشند. آن‌گاه است که لوگوس انسان و آگاهی او از ساز و کار لوگوس بدل به مبنای وحدت کثرت تمام پدیدارها و شرایط امکان آن‌ها در مقام یک کل می‌شود. نتیجه این وضعیت آن است که سوژه در مقام جوهر همیشه همان است که است. یعنی بدون آنکه چیزی در آن دخالت کند همان بود، است و خواهد بود. ارسطو تلاش کرد تا پسوخه را در ارتباط با یک ساحت نا انسانی یعنی الثیا به عنوان بنیاد ذات انسان خصلت‌نمایی کند. هیدگر با بازگشت به ریشه کلمه زئون^۱ یعنی زا^۲، می‌گوید یونانیان میان این ریشه و کلمات ثوس^۳ و منوس^۴ ارتباطی برقرار می‌کردند. این ارتباط چنین است که هرگاه پیش‌وند زا در آغاز کلمات بالا قرار بگیرد، آنگاه ماهیت اشتدادی پیدا می‌کند؛ اما هیدگر می‌گوید این معنا یک بنیاد هستی‌شناختی اساسی‌تر هم دارد که کارکرد اشتدادی پیش‌وندی زا، فرع بر آن است. آن کارکرد اساسی از این قرار است که زا در اصل دال بر «پدیدار شدن و هم‌چنین میدانی است که پدیدار با آن درگیر است» (هیدگر، ۲۰۱۸، ۷۲). به عنوان نمونه هنگامی که طوفان روی می‌دهد، این طوفان خود را در فضایی که درون آن فضا و رو به آن روی می‌دهد، می‌گشاید. برای همین هیدگر همگی آن فرایندهایی را که زا در آن‌ها دخالت می‌کند، «خود-گشودن در فضای گشوده» می‌نامد (هیدگر، ۲۰۱۸). از این روی زنده بودن نزد یونانیان اولاً و بالذات بر هیچ فرآیند زیست‌شناسانه‌ای دلالت ندارد بلکه اگر آن را در

^۱ ζων

^۲ ζα

^۳ θεος

^۴ μενος

افق الیا در نظر نیآورده باشیم پدیدار راستین زندگی را از دست خواهیم داد. با این حال به نظر می‌رسد، ارسطو چون نمی‌تواند موجود انسانی را در مقام بخاطر... بنیادین هر پراکسیس به موضوعی برای فکر بدل سازد، خود آن ساحت و نهایتاً لوازم مترتب بر گشودگی پسوخه به ساحت نا-انسانی الیا را مغفول باقی می‌گذارد. هیدگر برای آنکه بر مساله بخاطر... چنان که باید، غلبه کند باید قبل از هر چیز پسوخه نسبت یافته با ساحت الیا را رادیکال‌تر نماید. چرا که بدون چنین رویکردی دیگر نمی‌توان به کشف خود نیز امید داشت. از نظر هیدگر انسان در هر موقع چیزی بیش از خود است. دازاین انسان صرف نیست بلکه در هر موعده ذات او امر نانسانی را نیز در برمی‌گیرد و بواسطه اینکه که او همواره بیش است، امکان ظهور حقیقت پیش می‌آید؛

انسان ذاتاً به چنان طریق روی می‌دهد که آنجا است؛ یعنی روشنگاه وجود است. وجودی دا و تنها همان واجد خصلت بنیادین بیرون ایستادگی است به این معنا که واجد خصلت بنیادین اقامت در حقیقت وجودند (هیدگر، ۱۹۹۸، ۲۴۸).

انسان مادامی انسان است که به طور برون خویش در میانه موجودات قیام نماید. بطوریکه بواسطه همین برون خویشی، از رهگذر او، یک کل، در مقام جهان ممکن شود. به این ترتیب دازاین نه تنها در هر لحظه بیش از خود است بلکه در جایگاه ظهور تفاوت وجود از موجود، از موجودات نیز بیش است. استعلا دقیقاً همین نسبت پیچده است. ذات انسان به عنوان دازاین عجین با امر نا-انسانی است و بنا به همین هم است که موجودات می‌توانند خود را در جهان نشان دهند. به این ترتیب اگزیستانس در مقام گشوده بودن در اصل همان ایستادن و قائم بودن در گشودگی‌ای است که خود آن را تقویم می‌کند طوری که ذات دازاین از آغاز دال بر نحوه ارتباط او با جهان باشد. هیدگر در تأیید می‌گوید:

این گزاره که موجود انسانی می‌گزید به این معنا است: موجود انسانی آن موجودی است که وجود او توسط گشوده ایستادگی که در ناپوشیدگی وجود می‌ایستد متمایز شده است (هیدگر، ۱۹۹۸).

یعنی همین که دازاین افق مواجهه با موجودات، مثلاً یک کارگاه را، می‌گشاید، در همان حال خود را نیز نه به عنوان امکان منطقی محض، بلکه در مقام موجودی که هر آن بیش - بودن است، به خود می‌دهد. چون فهم دازاین از خود چیزی غیر از طرح افکندن وجودش بر امکانی از امکاناتش نیست، پس دازاین به عنوان گشودگی به ساحت نا-انسانی و هر آن بیش بودن، هرگز در مقام یک امر داده شده حضور ندارد.

۲. جهان‌سازیِ منتهای دازاین در مقام «بخاطر...» هر پراکسیس

گشودگی دازاین به غیریت نا-انسانی سبب می‌شود تا میان بازتاب این خود به عنوان «بخاطر...» جهان‌ساز از «این‌همان‌بودگی و ثبات چیزی که پیشاپیش فرا دست است» یعنی همان مفهوم خودیت در افق جوهر، فرقی قائل شد (هیدگر، ۱۳۸۹، ۴۰۴). این تفاوت در اصل همان فرق بنیادین میان موجودی است که وجودش پراکسیس است و در این پراکسیس می‌تواند امور را چنین و چنان منکشف کرده، اما خود بدل به یک «خود-شیء» نشود با موجوداتی از سنخ ابزار است (هیدگر، ۱۳۸۹، ۴۰۸). به دیگر سخن، موجودی که وجود او

پراکسیس است، برخلاف موجودات دیگر، یعنی پراگماتا، دارای یک خود داده شده ثابت، نیست. ماهیت «مرکزی»، «نقطه‌ای» یا «قطبی» سوژه باعث می‌شود تا «متوجه و معطوف بودن التفاتی به... صرفاً پرتو افشانی افعال از یک من-مرکز باشد» که مجدداً محتاج حرکت دومی هم هست تا پس از آنچه هیدگر «پرتوافشانی» می‌نماید، آن افعال به التفات آغازین بازگردانده شوند؛ یعنی این که نشان داده شود که افعال سوژه، افعال یک و همان منی است که در هر التفات داشتن به... بنیاداً مستتر است (هیدگر، ۱۳۹۲، ۲۰۴). بازتاب خود، در این معنا گرفتار دو مشکل است؛ مشکل اول این است که خود را به عنوان امری داده در واقع بازنمایی می‌کند. اشکال دوم هم به عدم ایجاد تفاوت میان خود و موجود دیگر از لحاظ نوع وجود داشتن برمی‌گردد. یعنی خود نمی‌تواند تفاوت اساسی وجودش را با موجودی از سنخ دیگر تشخیص دهد. نتیجه ناتوانی متافیزیک در عدم تشخیص این تفاوت آن است که مدام به این گمان دامن می‌زند که کارکرد اساسی لوگوس به مثابه عقل، فهم تعینات یک موجود در وجودش است. برای سوژه، استعلا یک مفهوم نظری با کارکردی نظری است که به او امکان متعین کردن وجود موجود را می‌دهد. در حالی که لوگوسی که پراکسیس دازاین را هدایت می‌کند، اساساً لوگوسی فرارونده است که در استعلا به کل، می‌تواند موجود را به حضور بخواند؛ اما این استعلا از آغاز به هدف فهم نظری موجود انجام نمی‌گیرد. چنین چیزی را به راحتی می‌توان در یک کارگاه مشاهده کرد. اینکه چیزهای داخل کارگاه دارای چه معنایی هستند یا به عبارت دیگر معنای وجودشان در مقام ابزار چیست منوط به این است که دازاین، یک زمینه را برای مواجهه با آن‌ها تدارک دیده باشد. این زمینه همان جهانی است که پدیدار برای برای بودن بدن محتاج است. ابزار بدون پراکسیس، فاقد معنا هستند؛ اما این بدان معنا نیست که دازاین برای آنکه چیزها را معنادار کند، به تأمل یا بازنمایی نیازمند است. بلکه دازاین به مثابه موجودی که «او در حضور است، حتی آن‌گاه که من نه بدن متوجه و معطوف خود است»، ذاتاً وجودش به مثابه «بخاطر...» شرط امکان کل‌های ابزاری را بدست می‌دهد (هیدگر، ۱۳۹۲، ۲۰۵).

دازاین درون یک کارگاه که هم او ساختن قطعه است می‌تواند بگوید هر کدام از چیزهای موجود در آن کارگاه به چه کاری می‌توانند بیایند. دازاین می‌داند که چه می‌خواهد انجام بدهد و همین دانستن، توانستن یک خود شخصی مثل نجار است. نجار-توانستن-بودن همان است که دازاین در یک کارگاه بی هیچ تاملی در هر قدم که برای ساختن یک قطعه چوبی بر می‌دارد، بواسطه آن بر خود باز می‌تابد. این که او می‌گوید:

اگر که بناست که خود، از چیزها سوی ما آید، باید که دازاین به نحوی پهلوی چیزها باشد (هیدگر، ۱۳۹۲، ۲۰۸).

ماهیت «خودآیی» دازاین اولاً یعنی که پدیده من گفتن را در حین انجام کارهای روزانه اولاً باید دال بر این گرفت که، من همان است که چونان «هستان-در-جهان» وجود دارد؛ اما «پیشاپیش-هستن-در-جهانی به مثابه هستن-در-کنار-هستنده در دستی درون-جهانی» همان «فرآپیش-خود-هستن» است (هیدگر، ۱۳۸۹، ۴۰۷). ثانیاً هیدگر میان «امر طرح افکنده شده» و «آنچه طرح بدن افکنده شده» در هر پراکسیس تمایزی قائل است و در این تمایز «بر آنچه...» طرح را در مقام چیزی که «خود تقویم هستن به مثابه پروا را ممکن

می‌کند» شرط امکان امر طرح افکنده شده می‌داند (هیدگر، ۱۳۸۹، ۴۰۹). سوالی که در این رابطه به ذهن خطور می‌کند آن است که تمایز فوق را چگونه باید فهمید؟ و این چه ربطی به مساله خود دارد؟ از نظر هیدگر آزادسازی چیزی که طرح، بر آن افکنده می‌شود، یعنی گشودن چیزی که، امر طرح افکنده شده را ممکن می‌کند (هیدگر، ۱۳۸۹).

یعنی این که من می‌خواهم نجار یا پژوهشگر خوبی باشم و این امکان را همین‌جا عزم می‌نمایم، منوط به آن ساختی است که من طرح نجار بودن یا پژوهشگر بودن را هم‌چون امکانی بر آن می‌افکنم؛ اما در این جا پای امر مهم دیگری هم در میان است؛ یکی این که با تمایز «بر آنچه» و «امر طرح انداخته شده» تمایز من اکنون یا من گذشته و منی که «خواهم شد» سر برمی‌آورد. بطوریکه ممکن است تمایز انحاء بودن دازاین در هنگام عمل، خود را در مقام یک وحدت دور از دسترس سازد. از آنجایی که دازاین در مقام گشودگی خود و در مقام موجودی گشوده به غیریت نانسانی، اساساً امکان است، برای گریز از «بخاطر...» صوری ارسطویی و من اندیشم صوری-منطقی کانتی، تن به تفرقی حل ناشدنی داده است که ظاهراً نمی‌تواند از پایداری خود به عنوان «بخاطر...» پراکسیس پرده بردارد. بر اساس این تمایز می‌توان به مساله تقدم «بخاطر...» بر «برای چه...» از دو منظر پرداخت. اولاً بر اساس تمایز آنچه طرح بر آن افکنده می‌شود و طرحی که افکنده می‌شود، باید گفت که چنین تمایزی از منظر زمان‌مندی و تکرار، چه وضعی دارد؟ یا به بیان دیگر زمان‌مندی چگونه چنین وضعی را ممکن می‌کند؟ و ثانیاً از منظر اینکه دازاین جایگاه ظهور تفاوت وجود از موجود است، چگونه می‌توان این مساله را توضیح داد که «بخاطر...» شرط امکان «برای چه...» است؟

۱-۲. آینده شرط امکان ابتدای چه بر به خاطر

دازاین هم‌چون موجود گشوده به روی گشودگی و امکان محض، بنیاداً آینده‌سو است. یعنی طرح‌افکندن امکان معادل «به خود-مجال-به سوی-خود-آمدن دادن» است. به این معنا که در فهم خود در یکی از امکان‌های پیش رو، دازاین مجال می‌دهد تا این امکان، امکانی باقی بماند و «امکان را به مثابه امکان تاب آورد». منظور از تاب آوردن امکان چیزی جز این نیست که دازاین در مقام موجودی که فی‌نفسه امکان است، خود را تکرار کند. بطوریکه برخلاف یک سوژه، «خود» را در ارتباط با امکان و نه فعلیت و حضور امر حاضر دریابد. آنچه باعث می‌شود تا دازاین در طرح افکنی خود را در حال «شدن» بیابد آن است که گشودگی به امکان محض، در اصل گشودگی به ساختی است که دازاین در اگزستانس خود را زمانی می‌کند.^۱ زمانی کردن یعنی همان که دازاین «در حین عمل» با «حاضر ساختن»، موجودی است که از رهگذر رخ دادن از آینده «به خود باز می‌آید» و در آن «خود را به گونه‌ای حاضر کننده در موقعیت می‌آورد» (هیدگر، ۱۳۸۹، ۴۱۲). وقتی من سرگرم نجاری هستم و مثلاً چکش را در شکل ابزاری برای محکم کوبیدن یک میخ استفاده می‌کنم در اصل نجاری را به عنوان امکانی که کیستی من را شکل می‌دهد، تکرار می‌کنم یا تاب می‌آورم. یعنی با طرح انداختن یک امکان که ماهیتاً ریشه در آینده دارد، من با نجاری خود را در پیوستن از آینده به بودگی، در امکان نجار شدن تکرار می‌کنم. در نتیجه سوژه‌ای که با اراده

^۱ حیدری در ترجمه درآمدی به وجود و زمان اثر لوکنر، این فعل را چنین ترجمه کرده: زمان خود را به بار می‌آورد.

کردن امور را حاضر می‌کند، جای خود را به آینده و امکان می‌دهد. بطوریکه هیدگر می‌گوید نهایتاً در پراکسیس دازاین «آینده بوده»، حال حاضر را از خود آزاد می‌کند» (هیدگر، ۱۳۸۹).

نتیجه این است که پایداری خود دازاین همواره در ارتباط با امکان و آینده تأمین می‌شود. در مورد موجودی که توان-بود است دیگر نمی‌توان همانند هویت و این‌همانی موجودی سخن گفت که خود خود را هم‌چون «آگاهی از...» می‌فهمد. پایداری دازاین در تکرار روی می‌دهد. اگر دازاین نفهمد که در حال حاضر و نسبت‌های خود همواره از مصدر آینده روی می‌دهد، آن‌گاه در به دست دادن خود در مقام یک وحدت و پایداری، به خطا خواهد رفت. دازاین برای دریافتن این ساختار اصیل، باید بداند که او موجودی نیست که از حال به آینده سیر کند^۲، بلکه او در مقام موجودی آینده‌سو، از آینده به حال باز می‌گردد و به بودگی می‌پیوندد. یعنی بدون اینکه آینده‌ای باشد، دازاین نه حالی دارد و نه گذشته‌ای. وقتی کسی مشغول کوبیدن یک میخ بر تخته‌ای باشد، اگر که او با ساختن یک قطع چوبی به عنوان مثال صندلی که بخاطر استفاده کسی ساخته می‌شود، نسبتی نداشته باشد، آنگاه فهمیدن اینکه من «برای چه» این میخ را می‌کوبم، هرگز به تصریح نخواهد رسید. آنچه که حاضرسازی یک چکش و میخ را به عنون ابزارهایی خاص ممکن می‌کند، این است که من قصد کرده‌ام قطعه‌ای بسازم. حال از این مثال می‌توان نتایجی اخذ کرد؛ اولاً ابتدای «برای چه...» بر «بخاطر...» در واقع دال بر تقدم بنیادین آینده بر بودگی و حال حاضر است.

بنیادین بودن آینده، خود-سوئی پراکسیس یا تقدم «به‌خاطر...» بر مجموعه غایات میانی را بنیاداً از من-مرکزی ساقط می‌کند. وقتی دازاین در مقام موجود گشوده به غیریت نانسانی، آینده سو باشد، پس دیگر «بخاطر...» نمی‌تواند دازاین را در کانون امور عالم جای دهد. آینده‌سوئی، کانونیت اراده معطوف به قدرت را که بر اساس بازنمایی و نیز اصالت زمان حال شکل گرفته بود، از میان برمی‌دارد. ثانیاً بواسطه تقدم آینده، معنای بازتاب از دلالت‌های بازنمودی خودش تخلیه می‌شود. اگر دازاین از آینده به حال باز می‌گردد، آنگاه این بازتاب نمی‌تواند امر صوری محضی باشد که بنیاد امکان وحدت جهان قرار می‌گیرد. بلکه چنان که هیدگر در درس‌گفتارهای

مسائل اساسی پدیدارشناسی می‌گوید این بازتاب باید از نوعی دیگر باشد. هیدگر در توصیف این بازتاب دیگرگونه می‌گوید:

بازتاباندن در اینجا به معنای انکسار در چیزی و از آنجا بازتابیدن است-نمودن خود در انعکاس چیزی (هیدگر،

۱۳۹۲، ۲۰۵).

منظور هیدگر این است که بواسطه این که دازاین در طرح افکنی بنیاداً پایداری خود را مرهون تکرار است، پس بازتاب خود، بر او نیز در معنای بصری، همان بازگشت نور حاصل از شکست در چیزی است. و این سخن باز مؤید این اصل هیدگری است که «انسان خود و هستی‌اش را هرروزینه از آن چه بدان می‌پردازد و مبالغت دارد فهم می‌کند» بی‌آن که اقدامی برای بازنمودن آن‌ها انجام داده باشد (هیدگر، ۱۳۹۲، ۲۰۶).

^۱ Gewesende

^۲ یعنی زمان‌مندی متافیزیکی که در آن آینده و گذشته به مثابه نه-هنوز و نه-دیگر، بر اساسی حال تعیین پیدا می‌کنند.

۲-۲. تفاوت وجود شناختی و ابتدای «برای چه...» بر «بخاطر...»

گفته شد که دازاین هم‌چون استعلا بواسطه زمان‌مندی موجودی جهان‌ساز است که از قیل این جهان‌سازی، بازتاب دازاین بر خود در واقع بازتاب جهان جهان‌سازی شده بر موجود جهان‌ساز است. اولاً «بخاطر...» دیگر مشعر به انسان در مقام یک نفس یا جوهر بدون نظر به جهان نیست. بواسطه بیش بودن دازاین هم‌چون گشوده بودن به جانب گشودگی محض و تمایز آن با فراپیش-خود-اراده - کردن که خاصیت سوژه است، «بخاطر...» پراکسیس، یک موجود کانونی را دیگر بار وارد صحنه نمی‌کند. ثانیاً اگر که مورد قبلی در باره طرح‌های آنتیک صادق باشد پس قطعاً شرط امکان چنین طرح‌افکنی‌هایی باید در سطح اونتولوژیکال و استعلایی نیز در دست باشد. به این معنا که دازاین در مقام جایگاه تفاوت وجود شناختی باید حاکی از جهان‌سازی استعلایی و پیشینی‌ای هم باشد که به مجرد بودن او رخ می‌دهد. در واقع مساله فقط این نیست که هر طرح‌افکنی بنیاداً بر طرح افکنی آغازین تری بنا دارد. بلکه باید بررسی کرد که ابتدای طرح‌افکنی آنتیک بر جهان‌سازی اونتولوژیکال چگونه اولی را از رهگذر دومی ممکن کرده و تناهی ساختاری آن را تأمین می‌کند. پاسخ به این پرسش‌ها را این‌طور می‌توان آغاز کرد؛ اولاً دازاین در استعلا به سوی یک جهان پیشاپیش مستقر در نمی‌گذرد. یعنی جهان به ظرف او بدل نمی‌شود، بلکه استعلایی دازاین فی‌نفسه، گشودن افق مواجهه است. جهان‌سازی جز این نیست که دازاین افق مواجهه را به خود می‌دهد. جهان‌سازی دازاین را به میانه اونتوتولوژی پرتاب نمی‌کند چرا که هیدگر از همان ابتدا صراحتاً میان موجود الوهی و هر جوهری که در افق اوسیالوژی سربرمی‌آورد تمایزی به جهت وجودشان قائل نیست. چنان‌که در مسائل اساسی پدیدارشناسی می‌گوید:

فرق هستی‌شناختی میان ساز و نهاد وجود دازاین و این طبیعت ظاهراً اثبات‌کننده این معناست که این دو نحوه وجود چنان غیر غیرقابل مقایسه‌اند که در وهله اول به نظر می‌رسد که نمی‌توان آن‌ها را بر مبنای یک مفهوم وجود به طور کلی معین ساخت. اگزیستانس و پیش دست بودن قیاس ناپذیرترند از تعین وجود خدا و وجود انسان در هستی‌شناسی فرا داد (هیدگر، ۱۳۹۲، ۲۲۵).

هیدگر با به میان کشیدن تمایز میان وجود انسان و خدا می‌کوشد تا نشان دهد که در طرح افکنی که از رهگذر آن و در آن، خود و جهان در نسبتی بنیادین باهم قرار می‌گیرند، هرگز یک من مطلق از رهگذر فعالیت بی‌امان ساخته نمی‌شود؛ اما شرط امکان دسترس‌ناپذیر بودن این عدم اطلاق آن‌جاست که رخدادهای جهان‌سازی بنیاداً همان استعلا محض و ناب دازاین است که در مقام گشودگی خود، افق استعلایی هر افقی را ممکن می‌کند. از این رو خود را بواسطه و برپایه جهان فهمیدن (بازتاب) اساساً از این رو ممکن است که دازاین از رهگذر اینکه وجود او استعلا است، خود آنجا را در مقام امکانی محض طرح می‌اندازد و این طرح‌اندازی همان طرح وجود است. او در واپسین صفحات هستی و زمان این وضعیت را چنین توصیف می‌کند

^۱ مشخصاً منظور در این‌جا من مطلق است که در سنت ایدئالیسم آلمانی و در پاسخ به من استعلایی کانتی ظهور کرد.

در فهم هستی که به مثابه فهمیدن به دازاین آگزینده تعلق دارد، چیزی هم‌چون «هستی» گشوده شده است. گشودگی قبلی، هرچند غیرمفهومی، هستی این را ممکن می‌سازد که دازاین به مثابه در-جهان-هستن آگزینده بتواند با هستنده، هم با هستنده تلاقی شونده به نحو درون جهانی و هم با خودش به مثابه هستنده آگزینده، مرآده داشته باشد (هیدگر، ۱۳۸۹، ۵۲۴).

۳. کشف خود در حقیقت وجود؛ آنجا-بودن هم‌چون «بخاطر...»

حال گام آخر آن است که پرسیده شود اگر که دازاین در بازتابی بصری بر خود هم‌چون موجودی که از همان آغاز ذاتاً در حضور است، می‌تابد و این تابش در هر طرح‌افکنی تناهی دازاین را برملا می‌نماید، پس این خود که دازاین در تکرار برون‌خویشانه بدان باز می‌گردد، کجاست؟ این سؤال از آن روی مهم می‌نماید که دازاین که جهان است و ذات او جز نسبت با وجود نیست، چگونه می‌تواند از اعمال من و خود سخن بگوید؟ مخصوصاً که هیدگر در درس‌گفتارهای تاریخ مفهوم زمان صراحتاً می‌گوید بدون «هر آن از آن من بودگی»^۱ تمام تعینات دیگر دازاین پا در هوا می‌ماند. یعنی بدون آنکه دازاین بتواند هر آن خود را داشته باشد، نمی‌تواند خود را به عنوان افق دهنده هر مواجهه و عمل در یابد؛ اما تمام مساله مجدداً به این باز می‌گردد که اگر طرح انداختن، خود را در تکرار برون‌خویش بازتاب می‌دهد و اگر این طرح انداختن مشروط به آن است که دازاین خود را داشته باشد، پس این خود کجاست که دازاین در مقام جایگاه ظهور تفاوت وجودشناختی آن را هر آن دارد؟ یا به بیان دیگر در هر طرح‌اندازی آن را به عنوان گشایش عالم، هم‌چون وجود طرح انداخته شده، هم‌چون اساس افق مواجهه، پیشاپیش طرح می‌اندازد و بواسطه ساختار اکستاتیک‌اش به «خود» باز می‌گردد؟ در اصل مساله همان «خود» است که طرح انداخته می‌شود و در این طرح‌اندازی، به خود باز گشته و ساختار پراکسیس را در کل بودن خود محقق می‌نماید. آزادسازی «خود» گام واپسین در پدیدارشناسی پدیدار عمل است که این بار «خود» را نهایتاً در جایگاه اساسی‌اش، یعنی در الیا برملا خواهد کرد. برای پاسخ به این پرسش قبل از هر چیز باید دانست که هیدگر برای روشن کردن پدیدار من و مشخصاً من گویی پراکتیکال هر روزه دازاین است که از مفهوم اگو به نفع «خود» عبور می‌کند. او در هستی و زمان در بندی روشنگر، خطوط کلی و تعیین‌کننده‌ای در باب خود به دست می‌دهد. هستی‌ای که این هستنده در هستی‌اش هم آن را دارد همیشه از آن من است. از این رو دازاین را هرگز نباید از نظر اونتولوژیکی به عنوان مصداق یا نمونه جنسی از هستنده فرادستی در نظر گرفت. برای چنان هستنده‌ای هستی‌اش علی‌السویه است، به عبارت دقیق‌تر چنان «هست» که هستی‌اش می‌تواند علی‌السویه یا غیر علی‌السویه باشد. خصلت همیشه از آن منی^۲ ویژه دازاین، اقتضا می‌کند که هر سخنی درباره‌اش با استفاده از ضمائر شخصی «من هستم»، «تو هستی» همراه باشد (هیدگر، ۱۳۸۹، ۵۸).

منظور هیدگر از این فقره چیست؟ آن هستی‌ای که دازاین در مقام موجود گشوده به وجود، پروای آن را دارد، خود وجود است و همین وجود است که دازاین در مواجهاتش می‌تواند آن را از آن خود بداند. چنان‌که می‌توان گفت بواسطه همین گزاره است که، هستی‌شناسی بنیادین در مقام پروژه پدیدارشناختی، برای پرسش از وجود در راستای تحلیل آگزستانسیال برای معنای وجود قرار می‌گیرد. چرا که

^۱ Jewiligkeit

^۲ Jemeinigkeit

نسبت دازاین با وجود همین گشودگی ذاتی دازاین به غیریت نانسانی است که دازاین با طرح افکندن آن به عنوان افق استعلایی هر نوع مواجهه‌ای، در اصل امکان جهان‌سازی را به خود می‌دهد. در نتیجه دازاین در اصل در گفتن «خودم را دارم» و «همیشه از آن خودم هستم» خود وجود را دارد. دازاین که برای به حضور خواندن موجودات، نیازمند گشودن یک ساحت میانه است، در میانه گشودگی و پوشیدگی عرصه‌ای را ناپوشیده می‌کند که در آن عرصه، در ذات خود تکرار می‌شود. بواسطه زمان‌مندی دازاین و سرشت تکرارین ذات او، در حقیقت وجود نه هم‌چون یک من - یک من داده شده صلب که جهان را به خود می‌کشد - بلکه به مثابه «من بودن»^۱ استقرار دارد. در توضیح این معنا می‌توان گفت که من بودن دازاین یا همان از آن من بودن، مستلزم آن است که من خود همین وجود موجودی را که هستم، داشته باشم و این وجود همان است که در ارتباط متقابل خاص آدمی با وجود بار می‌آید.

این که ساحت خودیت، بنیاد هر من یا تویی است در اصل مهر تاییدی می‌زند بر اینکه، دازاین که وجود خود را طرح می‌اندازد، وجود یک من را بسط نمی‌دهد. بلکه با طرح اوست که تازه چیزی چون من، می‌تواند ممکن شود. چنانکه من بودگی یا ساختار از آن من بودن دازاین را صرفاً باید با عطف به خودیت خنثای دازاین در مقام امر استعلایی فهمید. تنها در چنین وضعی است که خودیت، بی‌واسطه مشعر به وجود در مقام گشودگی محض یا ساحت امکان محض خواهد بود. از این جا می‌توان فهمید که: این که دازاین در هر موقعیت از آن من است و خود را دارد بدین معناست که دازاین وانهادده به بودن ویژه‌ای است که او را چون توان - بود در مقام موجود طرح افکن افکنده شده، خصلت‌نمایی می‌کند. بنابراین اگر خود، همین ساحت ذاتی باشد، پس خود را داشتن و هر آن را از آن خود بودن معنایی جز این ندارد که دازاینی که به اگزستانس داشتن سپرده شده است، این اگزستانس را به دست بگیرد یا به بیان دیگر با آن هم‌نوا شود. بواسطه همین است که دازاین می‌تواند از بی‌شکلی توده‌ای گریخته و خود را در امکانات اخشش پدیدار نماید. حال می‌توان به نتیجه مهمی رسید: اگر که پراکسیس در مقام استعلا گذار از موجودات به ساحت بنیادین آن‌ها یعنی وجودشان است و هم‌چنین اگر دازاین، ساحت خودیت خود را در حقیقت وجود می‌یابد، پس پراکسیس در معنای جهان‌سازی، چیزی جز این نیست که دازاین، ساحت گشوده در مقام افق مواجهه را به عنوان ساحت خودیت خود، ساحتی که ذاتی هر پراکسیس است، به دست بگیرد. اگر که او بتواند در گشایندگی‌های خود به این مساله وقوف داشته باشد، آن‌گاه توانسته حقیقتاً «عملی» انجام دهد. اینکه دازاین عملی انجام دهد از نظر ارسطو منوط به این بود که او عمل را بخاطر خود عمل انجام دهد نه برای غایتی که بعد از آن مترتب می‌شود؛ اما هیدگر نشان می‌دهد که پراکسیس مد نظر ارسطویی وقتی محقق می‌شود که دازاین «خود» آن عمل را انجام دهد. تغییر جایگاه خود در دو عبارت مذکور نشان می‌دهد که ماهیت فرمی پراکسیس نزد هیدگر سرنوشت متفاوتی از ارسطو یافته است. در حالی که ارسطو فکر می‌کرد می‌توان با تأمل و نظر در مواقع عمل، بر اساس فضایل عملی عمل کرد. ولی هیدگر با کشف «بخاطر...» همچون ساحت خودیت، که در حقیقت وجود مستقر است، نشان می‌دهد که پراکسیسی که مد نظر ارسطو بود وقتی محقق می‌شود که دازاین آن را از سر خود بودن و بخاطر خود خود یعنی حقیقت وجود انجام داده باشد.

^۱ Ichtheit

نتیجه

از نظر هیدگر برای آنکه پراکسیس ارسطویی را در معنای راستینش احیا کرد باید بتوان آن را از دو چیز رها نمود؛ یکی تمایز عمل و نظر است که از قبل تقدم نظر را در مواجهه با نمایانه با واقعیت فرض می‌گیرد. مورد دوم، مفهوم خود است. خودی که در پراکسیس، در مقام فاعلیتِ دخیل در آن، غایت عمل است، نباید به دامِ تصویری تهی و محض از خود، در مقام یک خودآگاهی استعلایی یا خودآیینی بیفتد. برای همین بود که هیدگر فکر می‌کرد بدون تحول در مفهوم پسوخته ارسطویی و گذار از سوژه متافیزیکی نمی‌توان به ساحت عمل وارد شد. او در نامه‌ای در باب *انسانی‌گرایی* صراحتاً معتقد است که عمل در معنای «فرآوردن» و فرآوردن در معنای «گشودن» موجود در پری ذاتش «چنان از انسان معاصر دور است که برای ورود به ساحت آن باید در معنای انسانیت تحولی اساسی ایجاد شود (هیدگر، ۱۹۹۸، ۲۳۹). تحول مد نظر هیدگر در اصل همان است که با فهم جایگاه ویژه انسان به عنوان دازاین در میان موجودات، به عنوان موجودی که حقیقت وجود بدون او رخ نمی‌دهد، تصویری غیربازنمودی از خودیت و عمل را ایجاد به دست می‌دهد. این فهم نابازنمودی از خود، در واقع به این معناست که دازاین اساساً دریابد که میدان هر پراکسیس، یک ساحت یا افق استعلایی و نا-موجود است که بدل به یک اوبژه برای بازنمایی نمی‌شود. از دیگر سو چون این میدان در مقام آنجا یا حقیقت وجود، همان ساحتی است که دازاین آن را طرح می‌افکنند، پس عمل برای خود، در اصل عمل برای میدان، یعنی حقیقت وجود یا آنجا است؛ اما از آنجاییکه «خود» دخیل در پراکسیس بواسطه آینده‌سویی دازاین هرگز امری داده نیست، پس میدان عمل را نیز نمی‌توان در وضعیت‌هایی صلب و هم‌چون امری همیشه حاضر، با ذاتی ثابت، تصور کرد. نکته اساسی در این است که هیدگر فکر می‌کند این ساختار برون‌خویش خود است که باعث می‌شود میدان پراکسیس همواره در معرض شدن قرار بگیرد. بصیرت هیدگر از این نظر مهم است که، به دست دادن هرگونه بازنمایی متعینی از وضعیت‌های عمل را مقدم بر پراکسیس، منتفی می‌سازد. بدین ترتیب پراکسیس اگر در معنای ارسطویی کلمه بخواهد در برابر انتحای دیگر عمل قرار بگیرد، از جمله عملی که سرچیزی غیر از خود عامل را دارد، باید بتواند در پراکسیس، افق بگشاید و خود را در مقام شرط امکان این افق زمان‌مند، در تکرار برون‌خویش، بفهمد. تنها در پرتو چنین درکی از عمل و خود است که می‌توان امید داشت پراکسیس از چنگ بازنمایی به سوی حقیقت وجود، در مقام رخداد نا-پوشیدگی آزاد شود. این آزادی در اصل جز این نیست که دازاین خود و میدان را در نسبت ویژه‌ای بیابد که بجای آنکه از رهگذر بازنمایی صورتی‌سازانه میدان، عمل می‌کند، در نوعی خاص و پیچیده از «بازتاب» ریشه می‌دواند.

References

- Dreyfus, H. (2010). *Bing-in-the-World*. The MIT Press.
- Heidegger, M. (1984). *The Metaphysical Foundations of Logic*. Micheal Heim. Garland Publishing.
- Heidegger, M. (1997). *Phenomenological Interpretation of Kant's critique of pure reason*. Translated by P. Emad & K. Maly. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist*. Translated by R. Rojcewicz & A. Schuwer, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2013). *Being and Time*. Translated by A. Rashidiyan. Ney Publications. (in Persian)

- Heidegger, M. (2015). *Basic Problems of Phenomenology*. Translated by P. Z. Shahabi. Minooye Kherad. (in Persian)
- Kant, I. (2010). *Critique of Pure Reason*. Translated by M. S. A. Soltani, Amir Kabir Publications. (in Persian)
- Lokner, A. (2019). *Introduction to Being and Time*. Translated by A. A. Heydari, Elmi Publications. (in Persian)
- Mckinney, T. (2016). Objectivity and Reflection in Heidegger's Theory of Intentionality. *Journal of American Philosophical Association*, 2(11), 111-130. <http://doi.org/10.1017/apa.2016.2>
- Okrent, M. (1988). *Heidegger's Pragmatism*. Cornell University Press.