The Quarterly Journal of
PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
University of Tabriz

Vol. 15/ Issue: 34/ Spring 2021

The Ontology of Finitude in Heidegger and Foucault's Philosophy

Jamal Ghoreyshi Khorasgani
PhD Candidate of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: jghoreyshi@ltr.ui.ac.ir

Ali Karbasizadeh (corresponding author)
Associate Professor in Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: karbasi@ltr.ui.ac.ir

Yousef Shaghool
Associate Professor in Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: y.shaghool@ltr.ui.ac.ir

Abstract

In this article, we analyze the basic role of finitude in Heidegger and Foucault's philosophy. We argue that finitude makes possible Heidegger's concept of being and the history of being as well as Foucault's concept of the modernity and the entire history of western thinking in later Foucault. To accomplish this objective, we conduct the following: We analyze the basic finitude in Heidegger's ontology; We explain "analytic of finitude" in early Foucault's work namely *the birth of the clinic* and *the order of things*; We describe Foucault's interpretation of Heidegger's formulation of finitude; We specify the place of partial and relative nothingness in Heidegger and Foucault's approach to human finitude; We explain that individuality, resistance, truth and historicity are possible by finitude in philosophy of them; And finally, we analyze how Foucault meets Heidegger in passing epistemological understanding of finitude and arriving at practical understanding of self-finitude and outlining the history of being.

Keywords: being, finitude, individuality, resistance, Foucault, Heidegger.

Received date: 2019.1.12
Accepted date: 2019.6.9
DOI: 10.22034/jpiut.2019.31480.2214
Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419
Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

The accounts of Foucault's analysis of finitude have mainly dealt with the Order of Things. Accordingly, some comparisons between Heidegger and Foucault have seen Foucault's transition from critique of Kant's subject in the order of things to a positive encounter with Kant in articles such as what is critique and what is Enlightenment, as a sign of Foucault's departure from Heidegger's understanding of Kant. (See for example: McQuillan, J. C. (2016). In addition, variety of themes have been the basis of comparisons between Foucault and Heidegger. Among the most famous of these comparisons are the works of Dreyfus. (Dreyfus, H. L. (1996) & (2004) In these works, Dreyfus focuses on Foucault's analysis of the Kantian and modern subject and its similarity to Heidegger's interpretation of the modern subject. In *Being and power: Heidegger and Foucault*, he equates Foucauldian power with Heidegger's Being. Moreover, in *Heidegger and Foucault on the subject, agency and practices*, he analyzes the concurrence of Heidegger and Foucault in denying the Kantian-Cartesian autonomy of agent and presenting an alternative to it.

This article, like Dreyfus' first work, attempts to examine the confluence of Heidegger's ontology and Foucault's ontology. But in a different way, it is argued that finitude, rather than power, is the foundation of the ontology of these philosophers; Hence it can better explain the intersection of their philosophies. Foucault's nominal semantics of power is quite different from Heidegger's analogical approach to semantics of Being. This semantical distinction implies that Foucault, ontologically, doesn't consider power a general form with various historical manifestations. However, we argue that the centrality of finitude helps Foucault draw something like Heidegger's history of Being.

The centrality of human finitude in philosophical study is Kant's alternative version for traditional metaphysics. In this version, it is the limitation of the subject that makes possible the thinking, categories of understanding, truth and objectivity. But one of the thinking foundations of Heidegger and Foucault is confrontation with Kant's subject. Thus, both philosophers, while maintaining finitude at the center, interpret it in a different direction from Kant's subjectivism and, in fact, in the direction of its negation. For both, subject is a construct that must be explained in terms of how it is constructed. Heidegger provide this explanation through phenomenology and on more primordial basis of Dasein's worldliness and precedence of practice and practical understanding. Foucault also explains how subject is produced by analyzing discursive practices and power relations that make subject.

This article explains how changing the meaning of ontology for Heidegger paves the way for considering practices of subject constitution. Then the meaning of Being is analyzed in Heidegger's work and it is shown that he sees the foundation of Being in relation to nothingness and finitude. In addition, the transformations of Being-finitude in Foucault's works is examined. Finally, by getting help from Heidegger's philosophy, it is shown that in Foucault, finitude is proposed in two dimensions: epistemological and practical. It is argued that what brings Foucault and Heidegger's ontological understanding closer together is the practical understanding of finitude.

For Heidegger and Foucault, finitude is the basis of the possibility of history, individuality, truth and resistance. The finitude in Foucault's work must be understood in terms of concepts such as subjectivation, embodiment and self-relation. The

practical understanding of finitude, makes possible for Foucault the ethics that doesn't need to refer to the absolute and the infinite. Based on Heidegger's understanding of Being as the finite relations and negation of the transcendent Being that is apart from Dasein, Foucault's practices of self are placed on the level of Being-finitude. This practices, make possible the truth and political engagement for subject.

Two kinds of distinctions about finitude can be traced in Foucault's works. First, the dichotomy of experimental and fundamental finitude in *the order of things*; Here Foucault explains that fundamental finitude has made modern episteme possible; Fundamental finitude is the condition for the possibility of modern knowledge and discourses. Another dichotomy is the distinction between epistemic and practical finitude which is proposed to explain the different types of emergence of fundamental finitude in Foucault's works. It is shown that with Foucault's transition from epistemological finitude to practical ones, the history of the subject as Being-finitude comes closer to Heidegger's history of Being. This transition also transforms Foucault's problem from the elimination of Being-finitude to how to experience different form of subjectivity, and even later different form of modern subject. This distinction can also be used to distinguish Dasein's fundamental finitude from Kant's finitude.

References

- Dreyfus, H. L. (1996) "Being and power: Heidegger and Foucault*", International Journal of Philosophical Studies*, 4(1), 1-16.
- Dreyfus, H. (2004) *Heidegger and Foucault on the subject, agency and practices*. Sourced on the internet at, 1(4), 13.
- Foucault, Michel (1978) *The History of Sexuality Volume I an Introduction*, Pantheon Books.
- Foucault, Michel (2005) *The Order of Things: An archaeology of the human sciences*, London: Routledge.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishers.
- McQuillan, J. C. (2016) *Beyond the Analytic of Finitude: Kant, Heidegger, Foucault*. Foucault Studies, 184-199.

مجله علمی *پژوهش‌های فلسفی* دانشگاه تبریز
سال ۱۵/ شماره ۳٤/ بهار ۱٤۰۰

هستی‌شناسی کران‌مندی در فلسفه هایدگر و فوکو

جمال قریشی خوراسگانی
دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. jghoreyshi@ltr.ui.ac.ir

علی کرباسی‌زاده (نویسنده مسئول)
دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران. karbasi@ltr.ui.ac.ir

یوسف شاقول
دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران. y.shaghool@ltr.ui.ac.ir

چکیده

در این مقاله نقش بنیادین کران‌مندی در کارهای هایدگر و فوکو بررسی می‌شود. استدلال می‌شود که کران‌مندی، فهم هایدگر از هستی و تاریخ هستی و نیز فهم فوکو از مدرنیته و سپس کل تاریخ اندیشه غربی را امکان‌پذیر می‌کند. گام‌هایی که در این مسیر برداشته می‌شود ازاین‌قرار است: نقش بنیادین تناهی در فهم هایدگر از هستی تحلیل می‌شود؛ تحلیل تناهی در کارهای دوره اولیه فکری فوکو یعنی *نظم اشیاء* و *زایش پزشکی بالینی* بررسی می‌شود؛ تفسیر فوکو از صورت‌بندی تناهی در فلسفه هایدگر توضیح داده می‌شود؛ نقش نیستی جزئی و نیستی نسبی در مقابل نیستی مطلق در فهم دو فیلسوف از کران‌مندی انسان تبیین می‌شود؛ مفصلاً شرح داده می‌شود که چگونه فردیت‌یافتگی، ایستادگی، حقیقت و تاریخ‌مندی سوژه بر پایه کران‌مندی و مرگ امکان‌پذیر می‌شود؛ درنهایت، چگونگی تلاقی فوکو با هایدگر در گذار از فهم شناخت‌شناسانه تناهی و رسیدن به فهم عملی از تناهی خود و ترسیم تاریخ هستی تحلیل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: هستی، کران‌مندی، فردیت، ایستادگی، فوکو، هایدگر.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۲ **تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۱۹**

درآمد

شرح‌هایی که به تحلیل تناهی نزد فوکو پرداخته‌اند، عمدتاً نظم اشیاء را در نظر داشته‌اند. بر این اساس، برخی مقایسه‌هایی که بین هایدگر و فوکو شده است، گذار فوکو از نقد سوژه کانتی در *نظم اشیاء* به مواجهه‌ای مثبت با کانت در مقالاتی همچون *نقد چیست* و *روشنگری چیست* را نشانه‌ای از گذشتن فوکو از فهم هایدگریِ کانت دانسته‌اند.[1] گذشته از این موارد، مضامین گونه‌گونی دست‌مایه مقایسه فوکو و هایدگر شده است. ازجمله مشهورترین این مقایسه‌ها کارهای دریفوس است.[2] در این کارها نیز دریفوس عمدتاً به برجسته‌سازی تحلیل فوکو از سوژه کانتی و مدرن در *نظم اشیاء* و مشابهت آن با تفسیر هایدگری از سوژه مدرن پرداخته است. وی در کار «*هستی و قدرت: هایدگر و فوکو*» قدرت فوکویی را معادل هستی هایدگری می‌نهد. همچنین در کار «*سوژه، عاملیت و کردارها نزد هایدگر و فوکو*» تلاقی هایدگر و فوکو را در نقی عاملیت خودآیین کانتی–دکارتی و ارائه بدیلی برای آن تحلیل می‌کند.

مقاله پیش‌رو نیز همچون کار نخست دریفوس در تلاش است تلاقی هستی‌شناسی هایدگری را با هستی‌شناسی فوکویی بررسی کند. ولی در مسیری متفاوت، استدلال می‌شود که تناهی و نه قدرت بنیان هستی‌شناسی دو فیلسوف است و ازاین‌رو، بهتر می‌تواند تلاقی فلسفه ایشان را توضیح دهد. چراکه معناشناسی نام‌گرایانه قدرت نزد فوکو، سراسر متفاوت است از رویکرد آنالوژیکِ هایدگر به معناشناسی هستی. این تمایز معناشناختی بیانگر آن است که فوکو قدرت را به لحاظ هستی‌شناختی، شکلی عام که ظهورات تاریخی گوناگون دارد نمی‌داند. ولی محوریت تناهی به فوکو کمک می‌کند چیزی همچون تاریخ کلان هستی هایدگری را ترسیم کند.

محوریت کران‌مندی انسان در تحلیل فلسفی، نسخه بدیل کانت است برای متافیزیک سنتی. در این نسخه، این کران‌مندی سوژه است که اندیشیدن، مقولات فهم، حقیقت و عینیت را ممکن می‌کند. از سوی دیگر، یکی از شالوده‌های فکری هایدگر و فوکو رویارویی با سوژه کانتی است. ازاین‌رو، هر دو فیلسوف در عین حفظ محوریت کران‌مندی، آن را در مسیری متفاوت از سوبژکتیویسم کانتی و درواقع، در جهت نفی آن تفسیر می‌کنند. نزد هر دو سوژه ساخته‌ای است که باید نحوه ساخته‌شدنش را تبیین کرد. هایدگر از راه پدیدارشناسی و بر بنیاد پیشینی‌ترِ جهان‌مندی دازاین و تقدم کردوکار و فهم عملی این تبیین را فراهم می‌کند. فوکو نیز با تحلیل کردارهای سوژه‌سازی که کردارهای گفتمانی و نسبت‌های قدرت است، چگونگی تولید سوژه را توضیح می‌دهد. در این مقاله توضیح داده می‌شود که چگونه تغییر معنای هستی‌شناسی نزد هایدگر راه را بر توجه به کردوکارهای مقوم سوژه باز می‌کند. معنای هستی در کار هایدگر تحلیل می‌شود و نشان داده می‌شود که هایدگر بنیاد هستی را در نسبت با نیستی و تناهی دازاین می‌بیند. همچنین، تطورات هستی–تناهی در کارهای فوکو بررسی می‌شود. درنهایت، با کمک گرفتن از هایدگر نشان داده می‌شود که نزد فوکو تناهی در دو بعد شناخت‌شناسی و پراکسیس طرح می‌شود. استدلال می‌شود که آنچه فهم هستی‌شناختی فوکو و هایدگر را به یکدیگر نزدیک می‌کند امکان فهم عملی و پراکتیک تناهی است.

هستی چونان کران‌مندی

هستی و زمان، رسالتش را تعیین معنای هستی می‌داند(Heidegger, 1968: 1). اما آیا هستی یا وجود در هستی و زمان همان معنای متعارف سنت فلسفی را دارد؟ درواقع، آیا هستی به معنای واقعیت عینی/خارجی یا به‌بیان‌دیگر آن واقعیتی است که جهان را پر کرده است؟ ازنظر هایدگر نه‌تنها این تفسیر معنای درستی از هستی

به دست نمی‌دهد بلکه معضل خلط هستنده و هستی را فراپیش می‌نهد: «تبیین خود هستی و برجسته و متمایزسازی کاملِ هستی هستنده وظیفهٔ هستی‌شناسی است»(Ibid: 27). این خلط به دلیل دوپهلوییِ مفهومِ ov است که هم به معنای هستنده است و هم به معنای هستی(Ibid: 221). آنچه شرطِ امکان‌پذیریِ هستومند و ظهورِ اوست خود نمی‌تواند هستومند باشد؛ درنتیجه، هستی، هستنده نیست. تمایز هستی و هستنده تا بدان جاست که ازنظر وی معنای هستی خواهان دستگاه مفهومی ویژه‌ای است که ماهیتاً با مفاهیمی که در آن‌ها هستنده تعین معنادار خود را به دست می‌آورد، تفاوتی بارز دارد.

هایدگر برای تعیین معنای هستی، نخست، سه منطقه هستنده را از یکدیگر متمایز می‌کند: هستنده فرادستی، هستنده تودستی و دازاین(Ibid: 118). ازآنجاکه هستی، خود هستنده و واقعیت نیست، پس باید مشخص شود که هستی به چه معناست. روش فهم معنای هستی، پدیدارشناسی است. پدیدار، چیزی است که هستی را تقویم می‌کند و هستی نیز همواره هستیِ هستنده‌ای است(Ibid: 37)؛ ازاین‌رو، معناهای هستی، بر پایه منطقه‌های هستنده تعیین می‌شود. ازنظر هایدگر، هریک از این گونه‌های هستنده، نحوه‌ای هستی دارد.

نخستین معنای هستی، فرادستی بودن (حضور عینی) است که معنای هستی متافیزیکی است(Ibid: 42).

دومین معنای هستی، تودستی بودن است. هایدگر توضیح می‌دهد که هستنده فرادستی بر پایه هستی تودستی دسترس‌پذیر و امکان‌پذیر می‌شود(Ibid: 81). به‌بیان‌دیگر، هستی به معنای هستی تودستی، بنیان هستی به معنای فرادستی بودن است. هستی تودستی به معنای درگیری با هستنده درون‌جهانی است: «درگیری (Involvement/relevence)، هستی هستنده‌های درون‌جهانی است که این هستنده‌ها همواره پیشاپیش در وهله اول برای آن آزاد شده است»(Ibid: 84). بنابراین، هایدگر، هستیِ هستندهٔ درون‌جهانی را بر حسب کردوکار دازاین که همان «درگیری» است، معنا می‌کند. منتها درگیری، همواره به میانجی کلیت درگیری‌ها تقویم می‌شود. مثلاً یک کارگاه، تودستی بودن هستنده تودستی را تقویم می‌کند(Ibid). بنابراین، بنیاد هستی به معنای درگیری، هستی چونان کلیت درگیری‌ها یا جهانیت جهان است که معنای سوم هستی است. هایدگر این معنا را نیز تعینی اگزیستانسیال از دازاین می‌داند(Ibid: 88).

غایت و بنیاد این بافت ارجاعی و درگیرانهٔ دلالت‌مند، هستن دازاین است که چهارمین معنای هستی است. در بحث از هستنده درون‌جهانی این معنا معمولاً با عبارت‌هایی همچون مجال درگیری دادن و مجال تلاقی دادن بیان می‌شود(Ibid: 84-85). در بحث از هستی دازاین چونان پروا، معنای هستی دازاین این‌گونه تعیین می‌شود: «هستن دازاین بدین معناست: پیشاپیش–فراپیش خود–هستن–در (جهان) چونان هستن–در کنار (هستنده‌های تلاقی‌شونده به نحو درون‌جهانی)»(İbid: 192). این معنای دومی، معنایی درونی‌تر است چراکه به بنیاد هستی دازاین یعنی طرح‌افکنانه و امکانی هستن دازاین نظر دارد. اگرچه طرح‌افکنانه هستن دازاین همواره در کلیتی از درگیری‌ها ممکن می‌شود. پس به‌طورکلی و به‌اختصار، معنای هستی دازاین، مجال تلاقی دادن یا فراپیش خود هستن یا امکانی هستن است.

تا اینجا به اختصار مشخص شد که هایدگر هستی را برحسب منطقه‌های هستنده معنا می‌کند و بر این اساس، چهار معنا برای هستی برمی‌شمرد: الف) عینیت یا فرادستی بودن، ب) درگیری، ج) کلیت درگیری‌ها یا بافت ارجاعی و د) مجال تلاقی دادن و طرح‌افکنانه هستن. حال باید پرسید نسبت این معناهای هستی چیست؟ در ادامه با تبیین الف) آنالوژیک بودن معنای هستی، ب) معنا و چگونگی اجرای پدیدارشناسی در متن هستی و زمان و ج) خصلت برایگی هستی به این پرسش پاسخ می‌دهیم.

هایدگر از ارسطو نقل می‌کند که هستی دارای وحدت آنالوژیک است(İbid: 3)[۳]. ارسطو آنالوژیک بودن هستی را در برابر تک‌معنایی (اشتراک معنایی) و چندمعنایی (اشتراک لفظی) بودن هستی طرح می‌کند: «به همان‌گونه‌ای که هر چیز تندرست منسوب به تندرستی است... واژه موجود در معناهای بسیار به کار می‌رود اما همه آن معناها به اصلی یگانه بازمی‌گردند»(ارسطو، ۱۳۹۲: 1003b). معنای بنیادین هستی ازنظر ارسطو، جوهر است. هایدگر نیز معناهای گوناگون وجود/هستی را تبیین می‌کند؛ منتها ازنظر وی نیز هستی مشترک لفظی نیست بلکه این معناها به معنایی بنیادی‌تر بازمی‌گردد. هایدگر از اصطلاح وجه بنیادشده(fundierten) برای این منظور استفاده می‌کند. وی وجه بنیادشده را از هوسرل گرفته است: الف، وجه بنیادشده ب است اگر و فقط اگر ب برای پیدایش الف بسنده باشد(Macquarrie & Robinson, 1962: 86).[۴]

تبیین هستی چونان کران‌مندی بر اساس معنای پدیدارشناسی نزد هایدگر

هایدگر در قسمت هفتم هستی و زمان معنای پدیدارشناسی را تبیین کرده است. هایدگر پدیدار را از وانمود، ظاهر، ظاهر صرف و وانمود صرف متمایز می‌کند. ماحصل بحث این است که پدیدارشناسی به معنای خودنشان‌دهندگی پدیدارها است «یعنی مجال دادن به اینکه چیزی که خودش را نشان می‌دهد از جانب خودش، به همان شیوه‌ای که خودش را از سوی خودش نشان می‌دهد، دیده شود»(Heidegger, 1968: 34). این معنا درواقع، صورت‌بندی تعبیر هوسرل از پدیدارشناسی یعنی «به‌سوی خود چیزها» است.

به سراغ روند اجرایی و استدلالی *هستی و زمان* که برویم، می‌توان کارکردهای گوناگون روش پدیدارشناسی را این‌گونه متمایز کرد:

الف) پدیدارشناسی به معنای توجه به دلالت پیشاعلمی و اونتیک مفهوم یا به‌بیان‌دیگر به معنای فهم تودستیِ پیشافرادستی؛ مثلا اصطلاحات درگیرانه‌ای همچون «دوروبر» و «روی سقف» بهتر از اصطلاحاتی علمی مثل در فاصلهٔ ۵۰ پایی می‌تواند جهان پدیداری دازاین را بگشاید. (نک. بحث از تقدم «کشف کجاها در رویه‌های سروکار هرروزه» بر «اندازه‌گیری نظاره‌مندانه»(İbid: 103)؛ بحث از دوری(İbid: 105)؛ و بحث از طبیعت(İbid: 70).

ب) پدیدارشناسی به معنای توجه به کردوکارهای دازاین که مقوم یک مفهوم یا ایده یا تصور است: آن مفهوم را چه رفتار یا کردوکاری از دازاین ممکن کرده است؟ برای مثال در بحث از واقعیت و حقیقت، هستی دازاین بنیان هستی‌شناسانهٔ واقعیت دانسته می‌شود(İbid: 212). بر بنیان شالوده‌های اگزیستانسیال–اونتولوژیکی دازاینِ کشف‌کننده است که دیگر معناها یا مرتبه‌های حقیقت چونان هستنده کشف‌شده و مطابقت ممکن می‌شود(İbid: 220-221)؛ همچنین برای مثالی در دیگر کارهای هایدگر نک. رفتارهای نفی‌کننده و نیست‌کننده دازاین چونان بنیاد نفی عقلانی(İbid, 1993a, 105)

ج) پدیدارشناسی به معنای تصاحب گوهرین سنت از راه توجه به نخستین کردوکارهای تفسیری فراورنده یک مفهوم. برای مثال شرح فهم پیشاپدیدارشناسانه فلسفه کهن یونانیان از حقیقت(İbid, 1968: 219-220).

د) پدیدارشناسی به معنای فهم غایت، کاربرد و برای چه. این معنا از پدیدارشناسی در تبیین هایدگر از معنا روشن می‌شود(İbid: 151). دراینجا مشخص می‌شود که چون ساختار معنا دوری است، پدیدارشناسی خصلتی هرمنوتیک دارد(İbid: 153 & 37).

ه) پدیدارشناسی به معنای رها کردن مفهوم یا پدیدار از نگاه هستنده‌بین(İbid: 275).

ازنظر گینن، به‌سوی خود چیزها نزد هایدگر و هوسرل به معنای رسیدن به توصیفی غیرمتافیزیکی و گذار از تمایزات سنتی فلسفه است. در نظر هوسرل این امر از راه فروکاست آیدتیک و رسیدن به ذات ناب غیرتاریخی و غیرفرهنگی شیءها صورت می‌پذیرد. منتها هایدگر در پی پدیدارشناسی تفسیری‌ای است که خود چیزها را در کردوکارهای تفسیری دازاین می‌بیند. بدین منظور پدیدارشناسی هایدگر در دو مرحله اجرا می‌شود: الف) مرحله فرارونده که رسیدن به ساختارهای ذاتی دازاین را دنبال می‌کند؛ این ساختارها کردوکارند نه مفهوم. ب) مرحله دیالکتیکی که کاربست زمانمندی دازاین است بر تاریخ‌مندی کردوکارهای تفسیری‌اش(Guignon, 1988: 222-224).

بنابراین، کارکردهای پدیدارشناسی در متن هستی و زمان را می‌توان مرحله‌های گوناگون یک روش‌شناسی یگانه دانست: نخست، رفتن از فهم فرادستی و هستنده‌بین به فهم درگیرانه و عملی تودستی؛ در این مرحله همچنین فهم ابزاری و غایت‌انگارانه چونان بستر شکل‌گیری ابزارهای مفهومی و ایده‌ها نشان داده می‌شود؛ مرحله سوم، رفتن از فهم درگیرانه و تودستی به فهم هستی‌شناسانه‌ای است که با نظر به ساختارهای بنیادین دازاین مثل ناپوشیده‌داری، گشودگی، پروا، زمانمندی و... بنیان امکان‌پذیری هرگونه فهم تودستی و فرادستی را مشخص می‌کند. در این مرحله، از بازتفسیر کردوکارهای تفسیری تاریخی برای ساخت‌گشایی مفهوم‌های فلسفی و متافیزیکی بهره گرفته می‌شود. در هستی و زمان بیشتر بر مرحله سوم تمرکز می‌شود ولی پروژه هایدگر به‌ویژه در دوره متأخر فکری‌اش بیشتر ناظر به این مرحله آخر و آن‌هم نه به معنای صرف ساخت‌گشایی تلقی متافیزیکی از هستی بلکه به معنای ترسیم تاریخ خود هستی (نه تاریخ برداشت‌های گوناگون از هستی) است.

بنا بر فهم پدیدارشناسانه هایدگر، هستی به معنای هستی دازاین یعنی فراپیش خود هستن و مجال تلاقی دادن، بنیان معناهای دیگر هستی است. هایدگر هستی مفارق را نفی می‌کند؛ مراد از نفی، نفی بنیادین بودن هستی به معنای هستی مفارق است. ازنظر وی هستی همواره هستی نزد دازاین است. ازاین‌رو، می‌گوید هستی همان فهم هستی است: «هستنده هست ناوابسته به تجربه، شناخت و درکی که از طریق آن‌ها گشوده، آشکار و تعیین می‌شود. اما هستی «هست» تنها در فهم هستنده‌ای که چیزی همچون فهم هستی به هستی‌اش تعلق دارد»(Heidegger, 1968: 183). بنابراین، هستی نه واقعیت است و نه شیء، بلکه واقعیت یا شیء است نزد دازاین. ولی این بیان، بیان دقیقی نیست؛ چون واقعیت و شیء یک نحوه از هستنده است. به همین دلیل باید گفت هستی، هستنده (به‌طورکلی) است نزد دازاین. ولی باز هم دقیق‌تر آن است که گفته شود هستی، «برای دازاین بودن» است که تعبیر دیگری است از اینکه هستی همانا پدیدار (خودنشان‌دهندگی) است. به بیان سوم که کمتر سوبژکتیو است می‌توان گفت هستی، «برایِ... بودن» است. خلط هستی و هستنده، برآمده از خلط گشایش و ناپوشیدگی است با آنچه در گشایش گشوده می‌شود. گشایش، «برای دازاین بودن» است و گشوده‌شده، آنی که برای دازاین است؛ یعنی آنچه با دازاین نسبت برقرار می‌کند. هایدگر نسبت‌های دلالت‌کننده و درگیرانه هستی را برای این معنای هستی حصر می‌کند.

نفی هستی مفارق و تأکید بر خصلت برایگیِ هستی، درعین‌حال، خصلت‌نمایی بنیان متناهی و کران‌مند هستی است. در گام نخست، هایدگر فهم تودستی و درگیرانه را بر فهم فرادستی و عینی تقدم می‌دهد. منتها دازاین تا زمانی که در نسبت‌های درگیرانه‌اش غرق‌شده است، متوجه هستنده است نه هستی. پس می‌توان پرسید که بنیان هستی در چه تجربه‌ای برای دازاین گشوده می‌شود؟ این تجربه‌ای است که ازنظر هایدگر نسبت‌های ابزاری دازاین

را معلق می‌کند و در چشمزدی بر دازاین مستولی می‌شود. ترس‌آگاهی، در برابر ترس و اضطراب، یافت‌حالی است که برابریستایی ندارد و دازاین را با «هیچ» یا خود هستی دازاین یعنی در–جهان–هستن روبرو می‌کند. هایدگر ازآن‌رو، آن را هیچی(İbid: 186-187) یا نیستی(İbid, 1993a, 101) می‌داند که برابریستای ترس‌آگاهی هیچ هستنده‌ای نیست بلکه اصل امکان تلاقی و برخورد با هستنده است. درواقع، در ترس‌آگاهی، دازاین با معنای هستی‌اش که همانا امکانی هستن، طرح‌افکنانه هستن و تناهی است روبرو می‌شود.

تبیین هستی چونان کران‌مندی بر اساس نیستی و نابودگی بنیادین هستی و دازاین

تناهی هستی دازاین در بحث از وجدان و مقصر بودن دازاین موشکافانه تبیین می‌شود. دازاین به لحاظ هستی‌شناختی همواره مقصر/وام‌دار است و این به معنای گناهکار بودن وی نیست: «ایدهٔ صورتاً اگزیستانسیال «مقصر» را بدین گونه تعیین می‌کنیم: شالوده–بودن برای هستی‌ای تعیین‌شده به‌وسیله یک «نا» – یعنی شالوده–بودن برای یک نابودگی[۵]»(İbid, 1968: 283). نابودگیِ دازاین را هایدگر از سه جهت به کار می‌برد: الف) در سطح فرافکنی: از دست دادن امکان‌ها با گزیدن امکان‌هایی دیگر. ب) در سطح پرتاب‌شدگی و واقع‌بودگی: وانهادگی دازاین به خودش در پرتاب‌شدگی در عین اینکه دازاین بنیان خویش نیست بلکه باید بنیان بودن را بر عهده بگیرد؛ به دازاین، همواره میراثی رسیده است که باید با عزمی خودینه آن را بر عهده بگیرد. ج) بی‌مأواییِ فردیت‌یافته دازاین: دازاین در بی‌خانمانی‌اش با نابودگی‌اش روبرو می‌شود(İbid: #58). نحوه‌های نابودگی، شیوه‌های کران‌مندی دازاین را مشخص می‌کند که در–جهان–هستن دازاین را ممکن می‌کند.

تحلیل نابودگی، *هستی و زمان* را به تحلیل نیستی *متافیزیک چیست* نزدیک می‌کند. در *متافیزیک چیست*، نیستی، بنیان هستنده دانسته می‌شود؛ به این دلیل که بنیان هستنده، خود، هستنده نیست بلکه هستی است. به‌بیان‌دیگر، بنیان هستنده، نه‌هستنده (لاموجود) و ازاین‌رو نیستی است. بنابراین، معنای هستی می‌شود نیستی(İbid, 1993a, 104).

هستی در هستی و زمان با ناپوشیدگی، گشایندگی، زمانمندی، کران‌مندی، نابودگی و نیستی برابر می‌نشیند. این معناها به شیوه‌ای پدیدارشناسانه به دست می‌آید و به یکدیگر رهنمون می‌شوند. این شبکه معنایی نشان‌دهنده این رهیافت بنیادین هایدگر به هستی است که هستی همواره در نسبت با دازاین و کران‌مندی‌هایش معنا پیدا می‌کند. درنتیجه، هستی بنیادین، هستی مفارق از دازاینِ بی‌کران نیست. بلکه هستی بی‌کران را نیز باید بر پایه هستی کران‌مند خصلت‌نمایی کرد(İbid, 1968: 427). می‌توان گفت هستی‌شناسی به «بودن برای» و «کران‌مندی‌ها» نظر دارد. درواقع، با هایدگر و پس از او تا جایی که اندیشه‌های وی تأثیرگذار بوده است، هستی‌شناسی به تحلیل کران‌مندی‌های بنیادین انسان می‌پردازد که نحوه‌های گوناگون هستن (تطورات و تغیرات) وی را ممکن می‌کند.

می‌دانیم که کانت نیز متافیزیک معرفت‌شناسانه‌اش را بر پایه تناهی‌های سوژه بنیان گذاشت. منتها در بنیان کران‌مندی دازاین، کردوکارها و کنش‌های دازاین قرار می‌گیرد؛ برعکسِ کانت که با زنجیره‌ای از مقولات عقل و فهم، کران‌مندی سوژه را توضیح می‌دهد. افزون بر این، تناهی و زمانمندی برای هایدگر نوعی ساختار (یا به تعبیر دقیق‌تر هایدگر، اگزیستانسیال) است؛ ازاین‌رو، نباید رهیافت هایدگر را با رویکردی سوبژکتیو که همه‌چیز را از دریچه فعالیت و اراده من می‌بیند، خلط کرد.

مرگ: رد پدیدارشناسی مرگ هایدگر در دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی فوکو

هستی‌شناسی هایدگر بر پایه تعبیر وی از مرگ و نیستی معنا پیدا می‌کند. در *زایش پزشکی بالینی*، فوکو به فهم هایدگری از مرگ نزدیک می‌شود. چنان‌که مرگ با زبان، نگاه و فردیت پیوند پیدا می‌کند؛ مرگ گشایش‌گاه حقیقت و زمان می‌شود؛ همچنین، به‌سوی‌مرگ‌هستن شکلی از انسان و شناخت وی را ممکن می‌کند. اگر مرگ برای جهان مدرن نه دیگر گذری به ماوراست، چگونه می‌توان به شیوه‌ای غیرمتافیزیکی به مرگ اندیشید؟ تأملات هایدگر و تفسیر فوکو از بیشا پاسخی است به این پرسش.

فوکو در زایش پزشکی بالینی نشان می‌دهد چگونه گفتمان‌های پزشکی از دل گونه‌ای توزیع فضایی، سامان یافتن حس‌ها (دیدن، شنیدن و لمس کردن) در فضا، رویارویی بدن‌ها، بخش‌بندی بدن و نیز مرزبندی دیدنی و نادیدنی، بیان‌شدگی و خاموشی، روشنایی و تاریکی و درنهایت و از همه مهم‌تر تعیین نسبت زندگی و مرگ شکل می‌گیرند و دگرگون می‌شوند. ازنظر وی، صورت‌بندی پزشکی مدرن از مرگ، نقشی برجسته در بنا نهادن علوم انسانی دارد(فوکو، ۱۳۹۲: ۲۶۷). فراتر از این، رویارویی دانش پزشکی با مرگ برای کل دستگاه شناختی مدرن مهم است چراکه شناخت زندگی و گفتمان‌های برآمده از آن را ممکن می‌کند(همان: ۲۲۴ و ۲۰۹).

مرگ در پزشکی بالینی اولیه در سده هجدهم نقطه پایان بود، هم پایان زندگی و هم پایان بیماری. درواقع، مرگ خارج از گفتمان پزشکی قرار می‌گرفت. بیشا در پایان سده هجدهم، برای غلبه بر این نگاه مرگ را متکثر و پراکنده کرد: دیگر «مرگ آن نقطه مطلق و ممتازی نیست که از پس آن زمان متوقف می‌شود و از هم می‌پاشد. مرگ هم مثل خود بیماری حضوری گسترده و شلوغ دارد که با تحلیل می‌توان پراکندگیِ آن را در زمان و مکان نشان داد.»(همان: ۲۰۵) ازاین‌رو، مرگ، جزئی، نسبی و متکثر می‌شود و درنتیجه مرگ و زندگی هم‌گستره می‌شوند. برای فهم دقیق‌تر این نسبت، باید بازی مرگ و زندگی را از دل کارکردهای گوناگون مرگ در گفتمان و عمل پزشکی دنبال کرد:

نخست، بیماری بدل می‌شود به مرگ جزئی. درواقع مرگ از پی انباشتگی تدریجی مرگ‌های جزئی که همان بیماری است روی می‌دهد؛ درنتیجه، دیگر «انسان به دلیل بیمار شدن نمی‌میرد؛ بلکه اساساً بیمار می‌شود زیرا می‌تواند بمیرد.»(همان: ۲۲۰ و ۲۲۱)

دوم، مرگ بیماری را از فضای دوبعُدی جدول و نمودار رها می‌کند و در فضای سه بعدی بدن قرار می‌دهد؛ اینجاست که کالبدشکافی و جسد اهمیت پیدا می‌کند(همان: ۲۲۵).

سوم، مرگ هم ویرانگر زندگی است و هم درعین‌حال سازنده زندگی(همان: ۲۲۴). چراکه زندگی بر پایه مرگ‌های جزئی امکان تغییر و تداوم دارد. به‌بیان‌دیگر، مرگ‌ها همچون علائم راهنمایی و رانندگی مسیرهای ممکن و ناممکن زندگی را مشخص می‌کنند. درنتیجه مرگ، چگونگی زیستن مدرن را امکان‌پذیر می‌کند. مرگ، هم امکانِ فهمِ زندگی و هم امکان خود زندگی است، روشنگاهی است که زندگی را آشکار می‌کند و حقیقتِ زندگی را بدان می‌دهد. ازنظر فوکو این نسبت مرگ و زندگی در سراسر دوران مدرن تکرار شده است. ازاین‌رو شبکه مفهومی دیرینه‌شناسی پزشکی مدرن نزد فوکو به شبکه مفهومی هایدگر برای پدیدارشناسی دازاین نزدیک می‌شود و مرگ را چونان بنیادی‌ترین امکان زیستن سوژه و هستن دازاین تثبیت می‌کند.

چهارم، مرگ، گشایش‌گاه حقیقت و زمان است و درعین‌حال از رهگذر مرگ، حقیقت تن‌یافته می‌شود: «حقیقت از جایگاه دسترس‌ناپذیر خود برون نمی‌آید جز با تبدیل‌شدن به جسم لخت و ساکن، به خشونت جسد تکه‌تکه‌شده.»(همان: ۲۲۵)

پنجم، مرگ، راه گذار به فردیت است؛ به‌طورکلی، «تجربه فردیت در فرهنگ مدرن با مرگ گره خورده است: از جسدهایی که بیشا می‌شکافت تا انسان فرویدی»(همان: ۲۶۷). این کارکرد مرگ برعکس کارکرد مرگ در عصر نوزایی بود که مرگ، فرد را در برابریِ همگان محو می‌کرد(همان: ۲۳۹). مرگ، حقیقت تناهی انسان را بر وی می‌گشاید و راه رسیدن به فردیتش و جلوگیری از محو شدن در همگان را باز می‌کند. منتها، در تفسیر فوکو مرگ و فردیت، نخست، در فضا شکل می‌گیرد. فضا، شالوده زمان و راه ورود آن به شناخت است؛ درحالی‌که هایدگر در تحلیلش از تناهی انسان، زمانمندی را بر مکان‌مندی اولویت می‌دهد. این اولویت فضا در کارهای آتی فوکو یعنی تبارشناسی قدرت و فهم وی از بدن‌مندی نیز حفظ می‌شود.

افزون بر این، مرگ بیشایی خُرد و متکثر است؛ درحالی‌که مرگ هایدگری، دازاین را یکپارچه می‌کند و به وی وحدت می‌دهد. درواقع، فردیت دازاین و گسستنش از کسان از دل همین رسیدن به وحدت زمان‌مند و مرگ‌اندیش به دست می‌آید. اما هم در تفسیر فوکو و هم در نگاه هایدگر، مرگ از نیستی مطلق متمایز می‌شود و بدل به نیستی‌ای نسبی می‌شود که در دل زندگی و هستی نفوذ می‌کند و آن‌ها را ممکن می‌کند.

از نظر دیرینه‌شناختی، همان‌گونه که مرگ بیشایی با مرگ فرویدی خویشاوند است با مرگ هایدگری نیز قرابت دارد. مفصل‌بندی‌هایی که دیرینه‌شناسی می‌بیند، نقش‌آفرینی مرگ در میدان حقیقت، روشنایی و فردیت است. اگرچه مرگ بیشایی درنهایت بار پوزیتیو بیشتری دارد ولی فوکو به ساختار تاریخی‌ای نظر دارد که بر پایه پیوند مرگ، حقیقت و روشنایی و نیز هم‌گستری مرگ و زندگی، مرگ را به مرکز صحنه گفتمان‌های گوناگون ادبی، علمی–تحصلی، فلسفی و... آورده است:

> «حرکت تغزلی قرن نوزدهم و حرکت شناخت اثباتی انسان از خود، حرکتی یگانه‌اند. چرا باید این امر مایه شگفتی‌مان باشد که شکل‌های شناخت و شکل‌های زبان تابع قانون عمیق یگانه‌ای هستند و ظهور ناگهانی تناهی بر جلوه‌های گوناگون رابطه انسان با مرگ به شیوه‌ای یکسان حاکم است؛ این رابطه در جایی وجود یک گفتار علمی به شکل عقلانی را ممکن می‌کند و در جای دیگر سرچشمه زبانی را می‌گشاید که در خلأ حاصل از غیبت خدایان تا بی‌نهایت گسترده می‌شود»(همان: ۲۶۹؛ همچنین نک. به مثال‌های ادبی و روان‌کاوانه فوکو: همان: ۲۶۶ – ۲۶۷)

هایدگر خود به سنت تعبیر زندگی بر پایه مرگ در الهیات مسیحی، دیلتای، زیمل و یاسپرس اشاره می‌کند(Heidegger, 1968: 249). بااین‌همه، ازنظر پدیدارشناختی، هایدگر تلاش مفصلی می‌کند که تبیینش از مرگ را از دیگر شیوه‌های پرداخت مرگ ازجمله شیوه‌های تحصلی و علمی و زیست‌شناختی متمایز کند: «تفسیر اگزیستانسیال از مرگ مقدم بر هر زیست‌شناسی و اونتولوژی زندگی قرار می‌گیرد»(İbid: 247)؛ اگرچه نخستین (به معنای دم‌دست‌ترین) شیوه دسترسی به مرگ، دسترسی عینی به پایان یافتن دازاین در مرگ دیگران است، «ما مردن دیگران را به معنای اصیل تجربه نمی‌کنیم بلکه حداکثر همیشه فقط «در کنار آن» هستیم»(İbid: 239). در ادامه، هایدگر مرگ دازاین را از تلف شدن (به–بیرون–از–جهان–رفتنِ جاندار صرف)(İbid: 240) و نیز از بازایستادن، آماده شدن، ناپدید شدن و دیگر فرادست نبودن جدا می‌کند(İbid: 244-245). درنتیجه، نوع هستی مرگ «فرادستی، دردستی و هم‌دازاین» نیست(İbid: 323) بلکه مرگ، شخصی‌ترین و بنیادی‌ترین امکان هستن دازاین است. ازاین‌رو، هایدگر معنای مرگ را هستن به‌سوی پایان و نه به پایان آمده بودن دازاین تعیین می‌کند. درنتیجه، مرگ هایدگر نیز همچون مرگ بیشایی، چیزی برخوردکننده با دازاین نیست، بلکه چیزی است

که همواره متعلق به اوست و درواقع، شخصی‌ترین و ممتازترین امکان اوست(İbid: 250). ازاین‌رو، هایدگر به نحوی متفاوت مرگ را با زندگی و به تعبیر دقیق‌تر هستن دازاین هم‌گستره می‌کند؛ چنانکه اگزیدن دازاین را می‌توان میرنده زیستن معنا کرد(لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۴۱).

هم هایدگر و هم فوکو به لحظه مواجهه با نیستی‌ای نظر دارند که گفتار درباره زندگی/هستی و همچنین عمل زندگی/هستی را امکان‌پذیر کرده است. فوکو این لحظه را از راه تفسیر بیشا به دست می‌آورد. اما خود تفسیر فوکو را نمی‌توان تفسیری زیست‌شناختی دانست. درواقع، به نظر می‌رسد فوکو رهیافت هایدگر به مرگ و تناهی را در سطح دیرینه‌شناختی بازیابی کرده است. البته که فوکو در اجرای متن *زایش پزشکی بالینی*، با این تفسیر مواجهه‌ای مثبت دارد؛ اما در *نظم اشیاء* تحلیل تناهی را به نحو گسترده‌تری و البته با رویکردی انتقادی دنبال می‌کند.

پیدایش کران‌مندی، تاریخ کران‌مندی و مرگ آن

نظم اشیاء از پی *زایش پزشکی بالینی*، در پی آن است که به نحو مشخص‌تر و مفصل‌تری نقش تناهی را در شکل‌گیری اپیستمه مدرن تصویر کند. در اینجا فوکو صراحتا انسان را یک ساختار تناهی می‌داند که با آغاز دوره مدرن پدید می‌آید و در برخی گفتمان‌های پایان سده بیستم و به‌ویژه در ادبیات مرگ آن نوید داده می‌شود. مرگ انسان–تناهی برای فوکو، یک امکان مثبت برای گذار از استیلای الگوی شناخت‌شناسانهٔ انسان–تناهی است.

این مهم است که تناهی را در نظم اشیاء باید در سطح قاعده‌مندی گفتمانی فهمید. درواقع، تناهی یک تاخوردگی شناختی یا شکل شناخت‌شناسانه است که در گذار از ناپایداری‌های دوره کلاسیک به عصر مدرن پدید می‌آید (و البته خود شکل دیگری از پایداری–ناپایداری گفتمانی را پدید می‌آورد). فوکو این گذار را در سطح دانش‌های تجربی (اقتصاد سیاسی، زیست‌شناسی و زبان‌شناسی تاریخی)، دانش‌های انسانی (روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تحلیل ادبی) و فلسفه تبیین می‌کند.

در پایان سده هجدهم، بنیان‌های اپیستمه کلاسیک یعنی علم نظم و ریاضیات کیفی (متزیس) و نیز تحلیل بازنمایی‌ها از راه پایگان‌بندی اینهمانی‌ها و تفاوت‌ها، کنار گذاشته شد. آنچه این گذار را توضیح می‌دهد محوریت یافتن مفهوم‌های کار، ساختار انداموار و صورت‌های صرفی در فضای شناخت‌های تجربی اقتصاد سیاسی، زیست‌شناسی و زبان‌شناسی بود؛ این مفاهیم با قرار گرفتن در عمق فضای شناختی، دیگر فروکاست‌پذیر به نشانه‌های ظاهری و نسبت‌های بازنمایی‌ای نبودند که در سطح و در فضای جدول تقرر می‌یافت. ازآنجاکه ژرفای این مفاهیم به تمامی در فضای شناخت تجربی بازنمایی‌پذیر و ابژکتیو نمی‌شود و درعین‌حال آنها شرط امکان‌پذیری شناخت تجربی‌اند، جایگاهی استعلایی پیدا می‌کنند. بنابراین، استعلا و کران‌مندی در دوره مدرن در دو بُعد اجرا می‌شود: یکی در بعد ابژه (کار، انداموارہ و دستگاه‌های زبانی) و دیگری در بعد سوژه(Foucault, 2005: 265).

در سطح شناخت تجربی، بعد تناهی به‌ویژه خودش را در حوزه اقتصاد نشان می‌دهد. مفهوم کار ازآنجا نمی‌تواند در چارچوب بازنمایی بماند که ازطرفی زنجیرهٔ کار و تولید، ژرفایی پنهان و پس‌رونده پیدا می‌کند و با قرار گرفتن در متن فرایندهایی همچون پیشرفت صنعتی، تقسیم فزایندهٔ وظایف، انباشت سرمایه و... نسبتی پیچیده با مفهوم ارزش پیدا می‌کند. ازسوی‌دیگر، کار همواره در نسبت با یک کارگر تعریف می‌شود؛ کارگری که توانایی محدودی برای کار دارد، خسته می‌شود، و دست‌آخر در برابر مرگ قرار می‌گیرد. ازنظر ریکاردو، انسان با کار و تلاش پیوسته در پی آن است که این کمیابیِ بنیادین دارایی‌های زمین را کنار بزند. بدین‌سان کارگر و عامل انسانی در نظریه‌های اقتصادی عامل پیروزی بر کمیابی می‌شود و انسان،تناهی وی و زمینه‌های زیستی‌اش نقشی محوری در اقتصاد

می‌یابد. «انسان اقتصادی» زیر تهدید چنگال‌های مرگ باید برای زنده ماندن و پیروز شدن بر برهوتِ طبیعت کار کند:

> «دیگر در برهمکنش بازنمایی نیست که اقتصاد مبنایش را می‌یابد بلکه در نزدیکیِ آن ناحیهٔ خطرناکی است که زندگی در مواجهه با مرگ است.»(İbid: 279)

آنچه گفتمان انسان‌شناسانه مدرن را بنیان می‌گذارد، فهم ویژه‌ای از کران‌مندی انسان است و این فهم خود بر بنیاد «مرگ انسان» قرار دارد. به‌بیان‌دیگر، مرگ، امکان فهم انسان را فراهم می‌کند.

تحلیل کران‌مندی، همچنین فهم تاریخی را در اپیستمه مدرن امکان‌پذیر می‌کند. فهم تاریخی، ازنظر دیرینه‌شناختی، نمی‌تواند شکل بگیرد مگر بر بنیادِ این انگاره که انسان هستومندی کران‌مند است. ازاین‌رو، شکل‌های گوناگون تاریخ‌مندی انسان بر بنیان کران‌مندی وی نزد ریکاردو، مارکس، هگل، هایدگر و... ظهور می‌یابد. در اقتصاد سیاسی، ریکاردو و مارکس، انسان را هستومندی تاریخی تعریف می‌کنند که با کارِ خود تاریخ خویش را برمی‌سازد و درنتیجه، کار سرشتی تاریخی می‌یابد. در زیست‌شناسی، با محوریت یافتن مفهوم زندگی و نسبتش با مرگ، امکان روی پای خود ایستادن زندگی و تحول‌پذیری تاریخی‌اش از رهگذر نسبتش با شرایط زیست‌شناختی و نیز تحول سرشت‌نشان‌ها–کارکردهایش ایجاد شد. شبیه این رویداد در زبان‌شناسی، با اولویت‌یافتن سازکار درونی زبان بر وجه بازنمایی‌گر آن روی داد.

در سطح فلسفی، مشخصهٔ اپیستمه مدرن این است که در شالودهٔ همهٔ ایجابیت‌های تجربی و در شالودهٔ همه کران‌مندی‌ها و تناهی‌های انضمامی، یک کران‌مندیِ بنیادین در انسان حضور دارد. ازاین‌رو، رفت و برگشتی میان امر تحصلی و امر بنیادی شکل می‌گیرد. با ارجاع کران‌مندی ایجابیِ انسان به کران‌مندی بنیادینِ وی روشن می‌شود که این کران‌مندی بر هیچ‌چیز دیگری جز خودش استوار نیست. به سخن دیگر کران‌مندی، تحمیلی از برون نیست(ibid: 343). در اپیستمهٔ کلاسیک، دانش‌های تجربی شکل‌های آشکار کران‌مندیِ انسان است. اما ازآنجاکه این کران‌مندی نمی‌تواند بر خود استوار باشد، باید در پیوند با گونه‌ای متافیزیک دربارهٔ امر بی‌کران باشد(Ibid: 345). از آغاز دورهٔ مدرن، کران‌مندی به‌جای ارجاع به امر بی‌کران هماره به خودش ارجاع می‌دهد. بدین‌سان کلیت قلمرو تفکر غرب واژگونه گشت و انسان، با واژگون‌سازی موضوع شناخت، درست به دلیل کران‌مندی‌های شناختی‌اش، مدعی شناخت کلی می‌شود. به بیان دلوز، به‌جای شکل خدا، شکل انسان می‌نشیند و به‌جای باز کردن تا، «بازتاخوردن»؛ به‌بیان‌دیگر، به‌جای سطحی آشکار و ورانما، ژرفایی می‌نشیند که کاملاً بازنمایی‌پذیر نیست و همواره بر روی خود تا می‌خورد(دلوز: ۱۸۵–۱۸۷).

ازنظر فوکو هر کوشش فکری در اپیستمه مدرن خواهان یکسانی و هم‌زمان دگرسانی کران‌مندی چونان پایان‌پذیری و کران‌مندی چونان سرچشمه کل حقیقت‌ها، یعنی میان بعد تعیین‌شده و بعد بنیادی است. در پرتو این نگاه دوسویه، انسان در گفتمان‌های مدرن در شکل‌های زیر رخ می‌نماید: ۱– چونان واقعیتی در میان دیگر واقعیت‌ها که باید ازنظر تجربی بررسی گردد و بااین‌همه چونان شرط استعلایی، کل شناخت را شدنی می‌کند (دوتاییِ تجربی–استعلایی در نقد کانتی و پساکانتی). ۲– چونان هستومندی محاط از سوی آنچه برای او روشن شدنی نیست (پهنهٔ نااندیشیده) و بااین‌همه چونان منِ اندیشنده‌ای که بالقوه سرچشمه کلیت معنا و فهم‌پذیری است (دوتایی نااندیشیده و من اندیشنده در پدیدارشناسی). ۳– چونان فراورده تاریخیْ طولانی که آغازش همواره از فهم او می‌گریزد و بااین‌همه به شیوه‌ای ناسازگون وی خود سرچشمه همان تاریخ است (دوتاییِ پس‌نشستن و بازگشتِ خاستگاه). کانت، هوسرل و هایدگر به ترتیب برجسته‌ترین نمایندگان این دوتایی‌ها هستند.

تفسیر فوکو از تحلیل کران‌مندی و تاریخ‌مندی در فلسفه هایدگر

تفسیر فوکو از هایدگر در نظم اشیاء ذیل دوتایی پس‌نشستن و بازگشت خاستگاه انجام می‌شود. این تفسیر درعین‌حال نشان می‌دهد که چگونه تحلیل تناهی و مرگ در *زایش پزشکی بالینی* و *نظم اشیاء*، نوعی استقبال فوکو از محوریت تحلیل تناهی در کارهای هایدگر و به‌ویژه تفسیر وی از کانت است.

درحالی‌که اندیشه کلاسیک همه‌چیز را در جدولی هم‌زمان در کنار یکدیگر قرار می‌دهد (هم‌زمانی‌ای که خاستگاهِ چیزها را همواره در دسترس ما می‌گذارد) در اندیشه مدرن با تاریخ‌مند شدن کار، زندگی، و زبان، خاستگاه همواره از دست می‌گریزد. با ازهم‌گسیختن فضای بازنمایی و شفافیت زبان، چیزها در خود فرو می‌روند و ژرفایی بازنمایی‌ناپذیر می‌یابند. مهم‌تر از همه، درهم‌پیچیده شدن و تیره‌وتار شدن خود زبان است که دیگر فریاد اشیاء و یا زبان کنش بازشناخت‌پذیرِ حالت‌ها و رفتارهای انسان نیست. زمانِ خاستگاهی با زمانِ تاریخِ انسانی یکسان نیست، چراکه ترازِ خاستگاهی، نزدیک‌ترین چیز به انسان است، سرچشمه‌ای است که در هر بار سخن گفتن و نیز در هر بار نسبت یافتن با دیگری و با چیزها آن را درمی‌نوردیم بی‌آنکه آن را فراچنگ آوریم(Foucault, 2005: 360-359).

نه‌تنها خاستگاه پس‌می‌نشیند و هم‌زمان در هر تجربه به میان می‌آید، بلکه فراتر از این، خاستگاه تا جایی به پس می‌رود که در آنجا انسان شکل نیافته است و این از بن‌وپایه بر ناامکانیِ هر خاستگاهی اشاره می‌کند: انسان هستومندی است بدون خاستگاه، کسی که «نه کشوری دارد و نه تاریخی»(Ibid: 361). اما از سویه‌ای کاملاً متفاوت، انسان جدا از همه خاستگاه‌ها، سرچشمه هر خاستگاهی است. به‌گونه‌ای که در وی اشیاء آغازشان را پیدا می‌کنند: انسان «گشودگی‌ای» است که زمان در کل می‌تواند از آن بازسازی شود.»(Ibid: 361) درنتیجه، هستی انسان پاسخی است به پرسش از خاستگاه.

از نظر هایدگر، سرچشمه زمانمندی در ساختارِ دازاین قرار دارد. انسان برای هایدگر گشودگی‌ای(lichtung) است که همهٔ هستومندها را به شیوه‌ای تودستی و فرادستی در برمی‌گیرد. ازاین‌رو به بیان فوکو «دورترین نقطه آن چیزی است که نزدیک‌ترین است.»(Ibid: 364) انسان با گشوده شدن در نسبت با هستی و تاریخ، امکان پس‌رویِ خاستگاه را فراهم می‌کند و خاستگاه تنها به آن اندازه‌ای آزاد می‌شود که پس‌روی نماید. برای هولدرلین، نیچه و هایدگر، بازگشت خاستگاه تنها در پس‌روی نهاییِ خاستگاه قرار دارد: «در آن ناحیه‌ای که خدایان روی برگردانده‌اند، جایی که بیابان رو به فزونی است، جایی که τέχνη (هنر/فن) قلمروِ خواستش را بنیان گذارده است» (Ibid: 364).

اما دشوارهٔ چنین انگاشتی به دید فوکو در این است که ژرف شدن و به پس رفتن هیچ پایانی ندارد. ما با ژرفایی روبروییم که هماره ژرف‌تر می‌گردد و می‌توان پرسید که چه چیز بر خود «تخنه» پیش‌اندر و خاستگاهِ آن است؟ هایدگر، خود، این نکته را این‌گونه بسط می‌دهد که کوشش برای انگشت گذاشتن بر کردارهایی که تاریخ ما را آغاز می‌کند به‌جای آنکه ما را در توضیح سرچشمه‌های فرهنگی‌مان یاری کند، نشان می‌دهد که آن کردارها بیشتر و بیشتر در درون گذشته دور پس می‌نشیند تا اینکه به راز اصلی بدل می‌گردد(Heidegger, 1993b, 132). ازاین‌رو فوکو تلاش بی‌پایان برای رسیدن به خاستگاه و گشایشگاه را چنین جمع‌بندی می‌کند: «انسان با آنچه او را هست ساخته است هم‌زمان نیست... او درون قدرتی است که وی را پراکنده می‌کند و از خاستگاهش دور می‌کند»(Foucault, 2005: 364).

در پایان *نظم اشیاء*، فوکو با دیدگاهی انتقادی به دوگانه‌های انسان‌شناختی بر آن است که این دشواره‌ها راه گذار به فراسوی گفتمان انسان را می‌گشاید و درنهایت نوید مرگ استیلای شناختی انسان–تناهی را می‌دهد.

زمانمندی و تاریخ‌مندی

معنای بنیادین هستی، یعنی معنای هستی دازاین در بخش نخست *هستی و زمان* پرواست. تعبیر هستی‌شناسی به تحلیل تناهی دازاین و تأکید بر خصلت برایگی هستی، رسیدن به معنای بنیادین هستی یعنی پروا را ممکن کرد. هایدگر در بخش دوم، توضیح می‌دهد که چگونه تناهی هستی، به معنای دیگر هستی یعنی زمانمندی می‌رسد. در بحث زمان‌مندی ساختارهای هستی دازاین که در بخش نخست آمد، تکرار می‌شود ولی وجه این تکرار آن است که زمان‌مندی، به‌نحو برجسته‌تری، تناهی را در کانون تفسیرش از هستی دازاین قرار می‌دهد.

بخش دوم، با تحلیل رو به پایان بودن و به‌سوی مرگ هستن دازاین آغاز می‌شود. سپس در بحث از مقصر و وام‌دار بودن بنیادین دازاین، نابودگی و نیستی چونان بنیاد هستی دازاین طرح می‌شود که خود را در وجدان و ترس‌آگاهی نشان می‌دهد. فراخوان وجدان، درهم‌شکننده گوش‌سپاری دازاین به کسان و ناشنیدن خود است(Heidegger, 1968: 271). ازاین‌رو، مخاطب فراخوان، خود دازاین است و طبق بحثی که در بخش نخست آمد، درعین‌حال، مخاطب فراخوان وجدان، هیچ‌چیز نیست؛ یعنی در فراخوان دازاین هیچ هستنده‌ای فراخوانده نمی‌شود و هیچ هستنده‌ای فراخواننده نیست(İbid: 273 & 276). دازاین در برابر فراخوان وجدان، به‌جای پناه بردن به دل‌مشغولی با هستنده‌ها، باید وام‌دار بودن خویش را بر عهده بگیرد؛ این بر عهده گرفتن به معنای آن است که دازاین پذیرای سرشت طرح‌افکنانه هستی‌اش و نیز بی‌خانمانی بنیادینش باشد که در یافت‌حال ترس‌آگاهی گشود می‌شود. این نحوه از هستن دازاین را هایدگر عزم‌داری می‌نامد(İbid: 297).

در فصل سوم بخش دوم، هایدگر در پی آن است که هستن خودینه به‌سوی مرگ را که پیشی‌جستن به‌سوی مرگ می‌نامد با عزم‌داری که پاسخ خودینه به فراخوان وجدان است، جمع کند. هایدگر این پدیدار را عزم‌داری پیشی‌جوینده می‌نامد(İbid: 302). تناهی، شرط عزم‌داری است. فردی که پایان‌مندی‌اش را نفهمیده است، همه گزینه‌ها را برای خود باز می‌گذارد و درنتیجه عزمی نمی‌کند. ازاین‌رو، تنها فردی که پایان‌مندی‌اش را می‌فهمد عزم می‌کند(لوکنر، ۱۳۹۴: ۲۲۵). بنابراین، پایان‌مندی بنیان عزم‌داری است، همان‌گونه که بر به‌سوی مرگ هستن دازاین دلالت می‌کند.

پدیداریِ نخستینیِ زمان، در پدیدار عزم‌داری پیشی‌جوینده است. درواقع، زمانمندی ساختار پروا را که شامل طرح‌افکنی، واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی است، با نظر به تناهی دازاین بازتفسیر می‌کند: تنها هستنده‌ای که پایان‌مند است، عزم می‌کند. تنها هستنده‌ای که پایان‌مند است، نابودگی پیشینی هستی‌اش را بر عهده می‌گیرد؛ درنتیجه، پایان‌مندی، نابودگی نهفته در ساختار هستی دازاین یعنی نابودگی بنیادینِ طرح‌افکنی، واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی را آشکار می‌کند.

اگر عزم‌داری متوجه هیچ هستنده‌ای نیست، پس متوجه خود دازاین در «نابودگیِ» بنیادین طرح‌افکنی‌اش است. این به‌سوی خود آمدن را هایدگر معنای آینده می‌داند(Heidegger, 1968: 325). به همین ترتیب، بر عهده گرفتن «نابودگی» از حیث پرتاب‌شده بودن دازاین، بودگی دازاین را که دومین برون‌خویشی زمانمندی است، آشکار می‌کند(İbid: 326). سومین برون‌خویشی زمانمندی، یعنی حال حاضر، از به‌سوی خود آمدنِ بودنده، به دست می‌آید. بدین معنا که دازاینی که همواره بوده–هست (بودگی)، تنها با حاضر کردن خود در یک ایستار (حال حاضر) است که به‌سوی خود بازمی‌آید (آینده)(İbid: 326).

زمانمندی مجال می‌دهد که ساختار هستی دازاین (پروا) را نخست، در یگانگی‌اش و دوم در تناهی و نابودگی بنیادینش پیش چشم آوریم: «خصلت برون‌خویشانهٔ آینده نخستینی دقیقاً در این نهفته است که هستن توانستن را می‌بندد... و در این مقام فهم عزم‌کنندهٔ اگزیستانسیل نابودگی را ممکن می‌سازد.»(İbid: 330) تنها هستنده‌ای که پایان‌مند است زمانمند است و برعکس. در برون‌خویشی‌های گوناگون زمانمندی ناخودینه می‌توان نابودگی و فقدان را به‌روشنی ملاحظه کرد. چشم‌به‌راهی چونان آینده ناخودینه، برطرف شدن «فقدانی» را انتظار می‌کشد. فراموشی چونان بودگی ناخودینه، فروبستنِ خودینه‌ترین بودهٔ خویش است(İbid: 339) که درواقع، «محروم کردن» خویش است از بودهٔ خویش. حاضرسازی چونان حال حاضر ناخودینه، با «گم شدن» در همه چیز و همه جا، خود را گم می‌کند. درواقع، شبکهٔ فقدان، گم‌کردن، پایان‌مندی، نابودگی و... راه رسیدن پدیدارشناسی به معنای نیستی است.[۶]

هایدگر در بحث از گسترش و دوام دازاین و هم‌دازاینی است که بحث تاریخ را به‌پیش می‌آورد. معنای پروا «همان میان است»(İbid: 374). به همین دلیل «هستن خاص دازاین از پیش چونان گسترش تقویم یافته است»(İbid: 374). این خودگسترانی دازاین را هایدگر تاریخیدن یا زمان‌به‌بارآوردن یا رویداد[۷] می‌نامد(İbid: 375). بر این اساس، تناهی و زمانمندی دازاین بنیاد تاریخ‌مندی وی است(İbid : 376). هایدگر با تحلیل معناهای هستی، هستی را چونان تناهی، پروا، زمانمندی و درنهایت، تاریخ‌مندی تعیین می‌کند. درواقع، هستی از بن‌وپایه تاریخ‌مند است. این تاریخی بودن بنیادین دازاین است که بنیان تاریخی بودن هستنده‌ها و طبیعت است(İbid: 381). همچنین، شیوه‌های گوناگون فهم تاریخ چونان گذشته، سنت، روح و... برآمده از معنای نخستین تاریخ چونان تاریخ‌مندی دازاین است. درنتیجه، تنها در هستی‌شناسی‌ای که از بنیان کران‌مند است، هستی و از پی آن کلیت هستنده‌ها تاریخ‌مند می‌شود.

تاریخیدن/روی دادن را اگر در وجه خودگسترانی، دوام و یکپارچگی برون‌خویشی‌های دازاین در نظر بگیریم به تقدیر یا سرنوشت فردی(Schicsal) می‌رسیم؛ اما اگر تاریخیدن ناظر به رخ دادن قوم و جماعت باشد با تقدیر جمعی(Geschick) روبرو هستیم. عزم‌داری پیشی‌جوینده دازاین که در بحث فراخوان طرح شد در اینجا معنایی انضمامی‌تر پیدا می‌کند. در بحث از تاریخ‌مندی، عزم‌داری به معنای بر عهده گرفتن بودگی خویش است که هایدگر آن را میراث می‌داند. درواقع، دازاین عزم‌کننده، امکان‌هایش را بر پایه ازسرگیری میراث می‌گشاید (İbid: 383). همچنین، عزم باید بر پایه بر عهده گرفتن تقدیر، دازاین را از پریشانی زندگی روزمره به جمعیت و یکپارچگی برساند. Schicken آلمانی هم معنای فرستادن را می‌رساند و هم سامان دادن و فراهم کردن و جمع آوردن را افاده می‌کند(Inwood, 1999: 67). منتها دازاین تنها زمانی می‌تواند میراث را بر عهده بگیرد که خود را برای پایان‌مندی‌اش آزاد کند و مرگ‌اندیش باشد.

نزد هایدگر و فوکو، کران‌مندی، بنیاد تاریخی شدن فهم هستی است. ازنظر هایدگر، تناهی خودش را هم در مکان‌مندی و هم در زمانمندی (و ازاینجا در تاریخ‌مندی) دازاین نشان می‌دهد. منتها زمانمندی بر مکان‌مندی در فهم هستی کران‌مند دازاین تقدم دارد. در قسمت بعد توضیح داده می‌شود که این ترتیب برای فوکو معکوس می‌شود. ازنظر دیرینه‌شناختی می‌توان هستی‌شناسی تاریخیِ هایدگر را هم‌عصر و همزاد با تاریخی شدن کار، زبان، زندگی و میل و درنهایت خود انسان دانست؛ چراکه این همه از قاعده‌مندی یکسانی تبعیت می‌کند که همانا بنا یافتن سامان شناختی عصر مدرن بر کران‌مندی هستی انسان است. منتها تبارشناسی کردارهای خود، امکان فهمی متفاوت از تناهی را در هستی‌شناسی هایدگر فراهم می‌کند. فوکو در بحث از «اکنونیت» به‌نوعی با عزم و بر عهده

گرفتن تاریخ تلاقی می‌کند و از فهم دیرینه‌شناختی تاریخ‌مندی سوژه فراتر می‌رود. این بحث را نیز در بخش بعد دنبال خواهیم کرد.

فردیت و ایستادگی

مسئله فردیت در رویکرد متافیزیکی با مقولاتی همچون جوهر و فعل وجودی توضیح داده شده است. مسئله متافیزیک این است که چگونه فردیتی را توضیح دهد که می‌دانیم هست. منتها نزد فوکو و هایدگر مسئله تغییر می‌کند. فردیت بیش از آنکه امری ازپیش‌داده‌شده باشد، چیزی است که ساخته می‌شود یا به دست می‌آید. دلیل آن این است که پدیدارشناسی در پی کردوکارهایی است که بنیان‌نهندهٔ یک مفهوم یا ایده است؛ بنابراین، در پدیدارشناسی به‌جای تحلیل منطقی–متافیزیکی فردیت، بررسی می‌شود که چه کردوکارها و رفتارهایی، مقوم و به‌بارآورنده فردیت است. همچنین، تا جایی که پدیدارشناسی در پی تاریخ هستی است، عمل‌ها و گفتارهای تاریخی به‌بارآورنده نظریه‌های هستی و حقیقت و فردیت را لایه‌برداری و ساخت‌گشایی می‌کند. دیرینه‌شناسی و تبارشناسی نیز به‌جای پیش‌فرض گرفتن مفهوم‌های علمی و فلسفی، در پی شرایط گفتمانی، مناسبات قدرت، نسبت‌های خود و شرایط نهادی‌ای است که آن مفهوم را به بار آورده است.

در این بخش، از قِبل توضیح مسئله فردیت، نشان داده می‌شود که چگونه توجه ژرف‌تر فوکو به کردارهای قدرت و پرداخت خود در پروژه‌های تبارشناسی قدرت و تبارشناسی کردارهای خود، به فهم همدلانه‌تر و مثبت‌تر وی از تناهی و سوبژکتیویته می‌انجامد. این فهم تازه، راه را برای هستی‌شناسی بنیادین تناهی که از اپیستمه مدرن فراتر می‌رود باز می‌کند. درواقع، فوکو تناهی را در دل کردارهایی به دورودرازی تاریخ فلسفه بازمی‌یابد. این رویکرد مثبت‌تر، فوکو را با هایدگر همراه می‌کند که می‌خواهد بر پایه هستی‌شناسی تناهی، از غفلت هستی‌شناسی متافیزیکی پرده بردارد. در هر دو رویکرد، پراکسیس، نقشی حیاتی برای بازتفسیر سوژه بازی می‌کند. هرچند، درنهایت، فوکو راه متفاوتی برای فهم پراکسیس در دل گفتار فلسفی یونان طی می‌کند. افزون بر این، نزد هر دو فیلسوف، فردیت بر پایه کران‌مندی هستی توضیح داده می‌شود و رسیدن به فردیت دلالتی ایستادگی‌کننده دارد.

چنانکه هایدگر می‌گوید در تحلیل دازاین، باید از ایده‌های بدیهی و دلبخواهانه درباره هستی و حقیقت پرهیز کرد و تحلیل وی را از تعبیر این هستنده آن‌طور که در وهله اول و غالباً هست یعنی در هرروزگی متوسطش آغاز کرد(Heidegger, 1968: 17). در بحث از جهان‌مندی دازاین، این هرروزگی میانه، در جهان هستن هرروزه نامیده می‌شود. نزدیک‌ترین جهان دازاین هرروزه، جهان پیرامونی است که تحلیل آن، آغاز تحلیل جهان‌مندی و هستن دازاین است(İbid: 66). هایدگر بر پایه توجه به این در جهان هستن هرروزه، نگاه فرادستی و سوژه–ابژه‌ای را که پدیدارِ در جهان هستن هرروزه و رویارویی تودستی با هستنده‌ها را نادیده می‌گیرد، شیوه‌ای از برخورد ناخودینه دازاین با جهانش می‌داند(İbid: 130).

منتها هایدگر از این هم فراتر می‌رود و با تحلیل در جهان هستن هرروزه، شرایط فراروی از آن و رسیدن به خودینگی‌ای ژرف‌تر را تمهید می‌کند. بنابراین، دو مرحله رهایی از ناخودینگی ازاین‌قرار است: نخست، از نگاه فرادستیِ سوژه–ابژه‌ای (سوژه منزوی و بی‌جهان) به نگاه تودستی (دازاین جهان‌مند) و سپس از در جهان هستن هرروزه به فردیت. پس روشن است که فردیت، به معنای بازگشت به سوژه‌ای منزوی و بریده از جهان نیست. همچنین، فردیت را باید از تنها هستن در میان جمع متمایز کرد. تنها هستن، وجه ناقصی از باهم هستن است. دیگر شیوه‌های ناقص دگرپروایی که دازاین خودش را در وهله اول و غالباً در آن‌ها نگاه می‌دارد و متمایز از

فردیت‌اند، ازاین‌قرار است: «له دیگری، علیه دیگری و بدون دیگری بودن، از کنار یکدیگر گذشتن و به یکدیگر بی‌اعتنا بودن»(İbid: 121).

دازاین تا زمانی که در سطح بایکدیگر–هستنِ هرروزه هست در انقیاد دیگران قرار دارد و این بدین معناست که «او خودش نیست و دیگران هستی‌اش را از او ربوده‌اند»(İbid: 126). هایدگر نام این وضعیت را «دیکتاتوری کسان» می‌نامد و توضیح می‌دهد که منظور از دیگران و کسان، نه کس معینی است و نه مجموعه کس‌ها؛ ازاین‌رو، کسان، هیچ‌کس است(İbid: 128).[۸] کسان، پروای میانگی است و پروای میانگی به معنای گرایش ذاتی دازاین به «هم‌سطح‌سازیِ همه امکان‌های هستن» است(İbid: 127). کسان را می‌توان میانگینی از دیگران و یا نهادهای اجتماعی در عام‌ترین معنا دانست(لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۰۹). اولیه‌ای‌ترینی کیستی داده‌شده دازاین، کسان است. در حالت تسلط کسان، دازاین در نزدیک‌ترین جهان تلاقی‌شونده یعنی جهان پیرامونی پراکنده است.

بااینکه کیستی اولیه دازاین، کسان است، خود حقیقی و خودینه دازاین با فراتر رفتن از کسان پدیدار می‌شود. این خود حقیقی که در یافت‌حال ترس‌آگاهی پدیدار می‌شود، با برگرفتن دازاین از کسان، وی را با فردیت و تکینگی‌اش روبرو می‌کند. در این حالت، دازاین با بی‌مأوایی و بی‌خانمانی بنیادینش روبرو می‌شود(Heidegger, 1968: 188-189). هایدگر بحث فردیت را در بحث از فراخوان وجدان و مرگ نیز مطرح می‌کند: «در نادیده گرفتن است که فراخوان، کسان را که حریص اعتنای عمومی است به ورطه بی‌معنایی می‌افکند.»(İbid: 273). درحالی‌که هایدگر کردوکارهای دازاین را جایگزین‌پذیر می‌داند، مرگ را خودینه‌ترین امکانی می‌داند که جایگزین‌پذیر نیست و هر دازاین باید به‌تنهایی آن را بر عهده بگیرد. ازاین‌رو، بنیان رسیدن دازاین به فردیت، بر عهده گرفتن تناهی‌اش است؛ درواقع، دازاین در بی‌مأوایی ترس‌آگاهی و در عزم‌داری پیشی‌جوینده به‌سوی مرگ یعنی پایان خود است که می‌تواند به فردیت برسد.

بی‌مأوایی، بدیهی بودن هرروزگی میانه را فرومی‌ریزد و اصل جهان‌مندی و هستن طرح‌افکنانه دازاین را چونان شخصی‌ترین و درونی‌ترین بنیان‌های هستی‌اش نشان می‌دهد. این رویارویی به دازاین امکان می‌دهد تا طرح مخصوص به خودش را دنبال کند و از انتخاب‌های تحمیلی کسان رها شود. بنابراین، فردیت و رویارویی با تناهی و بی‌خانمانی بنیادین دازاین، راه ایستادگی در مقابل تسلط کسان است. منتها، ازنظر هایدگر، رسیدن به طرح مخصوص خود در خلأ شکل نمی‌گیرد و همان‌طور که در بحث از تاریخ‌مندی دازاین گذشت، دازاین با بر عهده گرفتن میراث و تقدیرش می‌تواند راه شخصی خود را پیدا کند؛ راهی که درعین‌حال، راهی است که هستی، میراث و تقدیر پیش پای دازاین گذاشته است و دازاین با گزینش این راه در عین تلاش برای رسیدن به وحدت و فردیت، به امر تاریخی و تقدیر مشترکش با دیگران آری می‌گوید.

فوکو در پروژه دیرینه‌شناسی پیدایش فرد را امری مدرن می‌داند که به میانجی تاخوردگی شناخت بر روی تناهی سوژه امکان‌پذیر شده است. در زایش پزشکی بالینی، تعبیری تا حدی مثبت از این رخداد به دست می‌دهد؛ چراکه در این رخداد، نسخ قانون کهن ارسطویی ناظر به ممنوعیت گفتار علمی درباره فرد را می‌بیند(فوکو، ۱۳۹۲: ۲۳۹). همچنین در این رخداد، ایستادگی فرد و امر محسوس را می‌بیند؛ ایستادگی در برابر خواست چندین سده‌ای محو و زایل کردن آن‌ها(همان: ۲۶۶).

با معطوف شدن نگاه پزشک به مرگ در پزشکی کالبدشناختی–بالینی، بیماری از فضای رده‌بندی رها می‌شود و در فضای بدن جای می‌گیرد و به فردیت می‌رسد(همان: ۲۲۳). فردیت یافتن بیماری، تنها در صورتی ممکن می‌شود که پیشاپیش، خود بیمار در فردیتش نگریسته شده باشد. آن چیزی که ازنظر فوکو فردیت را ممکن می‌کند، تناهی است؛ منتها، پیش از زمان، این مکان و فضاست که تناهی را تعیین می‌کند. چنانکه در پزشکی، رسیدن به

شناخت فرد از گذر خانه‌خانه کردن فضای متناهی بدن ممکن می‌شود(همان: ۲۳۶). فوکو این انگاره را در برابر انگاره برگسون از فردیت زنده طرح می‌کند. اگرچه ازنظر هایدگر مکان‌مندی دازاین را نمی‌توان و نباید به زمانمندی فروکاست، زمانمندی بر مکان‌مندی تقدم دارد و تناهی بنیادین دازاین را ذیل بحث زمانمندی طرح می‌کند.

اما نظم اشیاء رویکرد انتقادی‌تری به تناهی چونان بنیاد اپیستمه مدرن در پیش می‌گیرد و در آخرین سطرها نوید مرگ انسان–تناهی را می‌دهد. این تمایز مهم است که درحالی‌که هایدگر بنیاد هستی را تناهی دازاین می‌داند، فوکو تناهی بنیادین را صرفاً یک شکل شناختی می‌داند که با تغییر مناسبات شناختی محو خواهد شد. ازاین‌رو، هایدگر تاریخ هستی را تاریخ فراموشی هستی می‌داند، ولی برای فوکو که به چنین بنیاد هستی‌شناختی‌ای باور ندارد، چنین ادعایی نارواست.

بااین‌همه، فوکو به‌مرور در کارهای تبارشناسی‌اش به‌نوعی تناهی بنیادینی که در کار شکل‌دهی به مناسبات فرهنگ و تاریخ است، نزدیک می‌شود. آنچه این مسیر را به روی فوکو باز می‌کند، تغییر فهم وی از تناهی است. درنتیجه، فوکو به‌جای دنبال کردن پروژه محو سوژه–تناهی، در پی نوع دیگری از سوژه–تناهی است که درعین‌حال، متمایز از سوژه–تناهی مدرن است. درواقع، هدف فوکو پس از نفی ضروری بودنِ تجربهٔ مدرن انسان، تجربه گونه‌ای نو از سوژه‌مندی است(Foucault, 2001, 336). البته باید کمی محتاطاتر بود؛ فوکو به‌کلی پروژه محو سوژه–تناهی را کنار نمی‌گذارد؛ درواقع، اگر سوژه–تناهی همچون دیرینه‌شناسی دانش‌ها در سطح یک تاخوردگی شناختی تصویر شود، همچنان فوکو در پی محو آن است. بااین‌همه، فوکو در پی ترسیمی از سوژه–تناهی است که دیگر صرف یک تاخوردگی شناختی نیست. در اینجا تناهی بیش از آنکه یک شکل شناختی باشد که قرار گرفتن انسان را در جایگاه هم سوژه و هم ابژهٔ شناخت ممکن می‌کند، فضایی است که عمل را ممکن می‌کند، چه از نوع کنش سیاسی و چه از نوع هنر زیستن.

دازاین هایدگری، تنها با فراچنگ آوردن، فهمیدن و طرح‌افکنی تناهی‌اش می‌تواند در برابر تسلط کسان ایستادگی کند. ازنظر فوکو نیز ایستادگی در بازتعریف چگونگی نسبت گرفتن قدرت با تناهی‌مان ممکن می‌شود. البته که تعیین‌کننده این تناهی برای فوکو، فضای بدن است. دلیل آن همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، تقدم مکان و فضا در تعیین تناهی نزد فوکو نسبت به زمان است. ازاین‌رو، تناهی در فضا و ابعاد بدن متعین می‌شود. اگرچه بدن بعدی عمیقاً زمانی دارد که به‌ویژه در نمودار قدرت سربازخانه‌ای بررسی می‌شود.

از دیدگاه تبارشناسی، بدن، فراورده‌ای تاریخی است که قدرت و نسبت‌های اجتماعی دست‌کاری و نشان‌گذاری‌اش می‌کنند. پس فوکو مخالف است با دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه‌ای که بر پایه آن، بدن انسان ساختار و نیازهایی پایا دارد و تنها طیف محدودی از نظام‌های فرهنگی آن‌ها را بیان و برآورده می‌کنند(Dreyfus & Rabinow, 1983: 111). از سوی دیگر فوکو بی‌شکلی و نازمینه‌مندی مطلق بدن را نیز نمی‌پذیرد: «بدن در تمرینی که به آن تحمیل می‌شود و در ایستادگی‌ای که در برابر این تمرین از خود نشان می‌دهد، هم‌پیوستگی‌های اساسی‌اش را آشکار می‌کند و به‌صورت خودجوش آنچه را با بدن ناسازگار است پس می‌زند.»(فوکو، ۱۳۸۸: ۱۹۴) درواقع، شرط شکل گرفتن ایستادگی و مقاومت در فضای بدن این است که بدن صرف برساخته‌ای فرهنگی و اجتماعی نباشد.

به دلیل تعریف متفاوت مراقبت و تنبیه از تناهی، فردیت صرفاً پدیده‌ای مدرن نیست، بلکه تلاقی‌گاه قدرت با بدن در سراسر دوره‌هایی است که فوکو بررسی می‌کند. زیرا پژوهش‌های فوکو نشان می‌دهد که کاربست‌های قدرت در همه دوره‌ها، بدن به معنای عام را نشانه رفته است. فوکو بر آن است که بدن بی‌میانجی در حوزه‌ای سیاسی درگیر است. بدن همچنین بی‌میانجی با نظامِ اقتصادی در نسبت است، زیرا تن آدمی هم سودمند است

هم مولد. ولی کارآمدی و مولد بودن بدن مشروط است به اینکه انسان‌ها در دستگاهی انقیادی گرفتار آمده باشند. در نظر فوکو، این فناوری سیاسی را باید در شکل یک خُرده‌فیزیک قدرت فهمید که ساختارها و نهادهای کلان و نیز بدن‌ها و نسبت‌های خُرد و جزئی را به کار می‌اندازد. خرده‌فیزیک قدرت می‌تواند در رویارویی با بدن یک نابدن و یا روح را پدید آورد. این روح، به‌هیچ‌روی جوهر نیست بلکه زاییده روش‌های مجازات، کیفر و پایش است(همان: ۴۲). درواقع، فناوری روح که دربردارنده فناوری‌های آموزگاران، روان‌پزشکان و روان‌شناسان است، چیزی جز یکی از ابزارهای کردوکار فناوری قدرت بر بدن نیست.

فوکو سه فناوری و نمودارِ قدرت را در مراقبت و تنبیه توصیف می‌کند. یکی الگوی کیفر–نمایش که رویارویی مکان بدنِ شاه، مکان بدنِ شکنجه‌شده و جایگاه مردم را در زمانهٔ کلاسیک ترسیم می‌کند (نمودارِ قاپوقی) (همان: ۶۷ و ۷۵). دیگری، الگوی نشانه–اثر که توزیعِ تازه‌ای از آرایش محکوم–جامعه–روان را توصیف می‌کند که در آن جایگاه شاه کنار زده شده است و خلاف‌کار و کیفر او (یا بهتر است بگوییم بازنمودهای حقوقیِ خلافکاری) در نسبتی بی‌میانجی با جامعه قرار گرفته است (نمودار شهر تنبیهی)(همان: ۱۲۸). سوم، قدرتِ کیفری که در زندان شکلی نهادینه یافته است و بدنِ مجرم را دست‌کاری می‌کند تا بدنی سربه‌راه بپروراند (نمودار سراسربین). همین نمودار است که کالبدشناسی نوین بدن را در دوران مدرن پایه‌گذار کرد.

فوکو نشان می‌دهد قدرتِ انضباطی گونه‌ای توزیع در مکان، سامان‌دهی در زمان و ترکیب نیروها در مکان–زمان است که شکل کامل آن را می‌توان در سراسربین نگریست. سامان‌دهیِ زمانی، امکانِ فراوردنِ بدن‌ها را از راه بخش‌بندی زمانیِ ریزترین جنبش‌های بدن فراهم می‌کند. انضباط از بدن‌های تحت کنترلش چهار گونه فردیت یا به بیان دقیق‌تر، فردیتی با چهار مشخصه می‌سازد: ۱. فردیتِ سلولی از رهگذر بازیِ توزیع مکانی، ۲. فردیت اندام‌وار/ارگانیک از رهگذر رمزگان‌گذاریِ کردوکارها، ۳. فردیت پیدایشی از رهگذر انباشت زمان، و ۴. رمزگان‌گذاری ترکیبی از رهگذر ترکیب نیروها(همان: ۲۱۰).

بنابراین، ایستار کران‌مند بدن انسان، هم قدرت را در سرتاسر دوره کلاسیک و مدرن ممکن می‌کند و هم در مقابل، ایستادگی در برابر قدرت را. بدن هم در پذیرش مناسبات قدرت و هم در واکنش به آن و مقاومت در برابر آن، فردیت ابژه قدرت و سوژه ایستادگی را شکل می‌دهد. چراکه همان‌طور که نشان داده شد هم قدرت برای کاربست خود به فضای متناهی بدن و فردیت‌یافتگی‌اش نیاز دارد؛ هم ایستادگی از قِبل بازپس گرفتن فردیت و نیز از این راه شکل می‌گیرد که بدن، جریان یافتن مناسبات قدرت بر سطح و ژرفایش را پس می‌زند. ازاین‌رو، می‌توان گفت تناهی، بنیان فهم فوکو از بدن‌مندی، قدرت، ایستادگی و فردیت است.

فهم فوکو از قدرت به‌تصریح خودش نام‌گرایانه است. ازنظر وی، قدرت یک نهاد یا یک ساختار نیست؛ بلکه قدرت نامی است برای یک «وضعیت راهبردیِ درهم‌بافته» در جامعه‌ای خاص. به‌بیان‌دیگر، قدرت را نمی‌توان به یک شکل خاص، محدود کرد زیرا قدرت کثرتی از نمودارها و شکل‌ها را پدید می‌آورد. ازآنجاکه قدرت یک کثرتِ فروکاهش‌ناپذیر به ایده یا شکلی خاص است باید آن را نامی دانست که به مناسبات متکثر نیرو داده می‌شود (Foucault, 1978: 93). درنتیجه، می‌توان شکل‌ها و نمودارهای گوناگون قدرتی را که فوکو شناسایی می‌کند، بیانگر معناهای متفاوت قدرت دانست: قدرت حقوقی، قدرت پادشاهی–شبانی، قدرت نشانه‌گذار، قدرت انضباطی، قدرت بهنجارساز و... ازاین‌رو، رویکرد فوکو به معناشناسی قدرت، سراسر متفاوت است از رویکرد هایدگر به معناشناسی هستی. این تمایز معناشناختی نشان می‌دهد که فوکو به لحاظ هستی‌شناختی، قدرت را شکلی عام که ظهورات تاریخی گوناگون دارد نمی‌داند.

در تبارشناسی قدرت، توجه عملی فوکو به تناهی (تناهی به‌مثابه کردار قدرت نه یک شکل شناخت‌شناسانه)، به وی امکان می‌دهد تا به نحو ژرف‌تری تاریخ تناهی را تفسیر کند. منتها تاریخ‌نگاری تناهی فوکو در پروژه تبارشناسی کردارهای خود به ژرفا و عمق کاملش می‌رسد. در اینجا، فوکو به کردارهای پردازش خود در سنت یونانی و رومی توجه می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این کردارها پایه‌گذار نوعی زهد عملی و تأمل درونی بوده‌اند که متمایز از سنت مسیحی–مدرن به سوژه امکان می‌دهد نوعی نسبت زیبایی‌شناختی با خود و حقیقت برقرار کند.

به نظر می‌رسد آنچه فوکو هنر زیستن می‌نامد نوعی پاسخ ایجابی‌تر به چگونگی خودشکل‌دهی سوژه باشد. توضیح آنکه در *نظم اشیاء* فوکو در پی فروپاشی سوژه مدرن و نشان دادن امکان شکل‌گیری فضای شناخت‌شناسانه‌ای است که مرجع و برابریستای آن سوژه–تناهی نباشد. بنابراین، هر مطالعه دیرینه‌شناسانه‌ای که بتواند بداهت و ضرورت ارجاع به سوژه را سست کند، ایستادگی در برابر سیطره اپیستمه مدرن را ممکن می‌کند. در *مراقبت و تنبیه*، این سوژه–تناهی است که جایگاه مناسبات قدرت و نیز شکل گرفتن ایستادگی است؛ منتها، این ایستادگی اولاً تا حدی برآمده از نفس درگیری بدن در مناسبات قدرت است؛ ثانیاً، ایستادگی از راه شناسایی مناسبات در حاشیه قدرت مانده و تلاش برای به کار انداختن آن‌ها ممکن می‌شود. درواقع، در هر دو پروژه، ایستادگی، بیشتر رویکردی سلبی است به مناسبات سیطره‌یافته. منتها در تبارشناسی کردارهای خود، ایستادگی، معنایی مثبت‌تر می‌یابد و فوکو نشان می‌دهد که چگونه این معنای مثبت را می‌توان از کردارهای پرداخت خود سنت یونانی و رومی آموخت:

> «اخلاقیات یونانی نسبت مستقیمی با مسئله‌های دینی، زندگی پس از مرگ و خدایان نداشت... آنچه دلنگرانی و درون‌مایهٔ اصلی اخلاقیات یونانی را می‌سازد نه این‌ها، بلکه نگاهی زیبایی‌شناسانه به زیستن/اگزیستانس بود... به نظرم مسئله این روزهای ما همانند به مسئله یونانیان است... جنبش‌های آزادی‌بخش اخیر دچار این معضل‌اند که نمی‌توانند اصلی برای بنیان نهادن اخلاقیاتی نو بیابند...»(Foucault, 1997b: 255-256)

البته که آموختن از یونانیان به معنای بازگشت به گذشته نیست(ibid). درنتیجه، تبارشناسی کردارهای خود، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با توجه به حیث تاریخی شکل یافتن سوژه چونان هستی–تناهی برخورد مثبت‌تری با تاریخ‌مندی سوژه داشت و به بیان هایدگری، امر تاریخی را بر عهده گرفت. نقطهٔ آغاز این برخورد ازنظر فوکو اکنونیت سوژه است.

فوکو رهیافتِ سنجشگرانه تمدن مدرن را در گونه‌ای نسبت حکومت‌مند شدن و حکومت‌زدایی جستجو می‌کند. در سده‌های آغازین میلادی شبانکارگی مسیحی ایده‌ای بیگانه با فرهنگ باستان یعنی ایده حکومت بر فردها را گسترش داد. از سده پانزدهم و پیش از جنبش بازپیرایی دینی انفجاری تمام‌عیار در حوزه هنرِ حکومت کردن بر انسان‌ها پدید آمد: اولاً نشر و اشاعه درون‌مایهٔ هنر حکومت کردن در جامعهٔ مدنی و به‌تبع سکولار شدن آن. دوم تکثر این هنر حکومت کردن در عرصه‌های گوناگون. در برابر این حکومت‌مندسازیِ عام و همگانی پرسش از «چگونه حکومت نشدن؟» رهیافت سنجشگرانه در غرب را پایه‌گذاری کرد. پس نقد در این معنا عبارت است از هنرِ آن‌قدرها حکومت نشدن(Foucault, 1997c: 29-32). فوکو سنت نقد کانتی را در همین بستر قرار می‌دهد. منتها دو شکل از سنجش را در کار کانت از یکدیگر بازمی‌شناسد. یکی نقد شناخت‌شناسانه (تعیین مرز شناخت). دیگری به پرسش کشیدن وضعیت خود در نسبت با شیوه‌های اقتدار و حکومت‌مندسازی. این شکل

سنجشگری را فوکو «هستی‌شناسی اکنونیت» یا «هستی‌شناسی خود» می‌نامد(فوکو، ۱۳۸۵: ۲۰۱). اولین شکل نقد، تناهی را در بعد شناخت‌شناسانه و چونان بنیاد امکان‌پذیری شناخت طرح می‌کند و دومی تناهی را در بعد پراکسیس و چونان بنیاد درگیری سوژه با وضعیت سیاسی–اجتماعی‌اش. مواجهه هایدگر با سیطره کسان، گشتل و سیطره تکنولوژی مدرن و لزوم بر عهده گرفتن میراث و امر تاریخی را می‌توان ذیل پروژه نقد به معنای دوم قرار داد.

با در نظر گرفتن تمایز امر مطلق–بی‌کران و امر متناهی باید گفت اخلاقیاتی که فوکو دل‌بسته آن است مبتنی بر کردارهای پرداخت خودی است که به‌جای ارجاع به امری ماورا، مطلق و بی‌کران، با خود در تناهی‌اش نسبت برقرار می‌کند. درواقع، تناهی‌ای که به نحو عملی فهمیده شده است، امکان شکل‌گیری اخلاقیاتی این‌جهانی را می‌دهد. دغدغه فوکو درباره شیوه‌های گوناگون پرداخت خود را می‌توان با مسیر پیچیده‌ای مقایسه کرد که هستی و زمان برای تحلیل شیوه‌های گوناگون نسبت برقرار کردن دازاین با تناهی خود (ازجمله ندیدن و نفی نسبت با تناهی خود) برقرار می‌کند. هر دو فیلسوف در پی تحلیل شیوه‌های گوناگونی هستند که سوژه/دازاین خودش را می‌سازد. درحالی‌که هایدگر مواجهه با پایان‌مندی خود و بر عهده گرفتن آن را شیوه خودینه نسبت برقرار کردن دازاین با خودش می‌داند؛ فوکو در تحلیلش از یونان و روم به کثرتی از امکاناتِ نسبت برقرار کردن با خود و ساختن خود اشاره می‌کند. اگرچه در شیوه یونانی و رومی نیز خطر کردن و در شکل غایی‌اش مواجهه با مرگ نقش محوری‌ای در پرداختن خود بازی می‌کند(Foucault, 1983: 4). ازجمله می‌توان به مواجهه سقراط با مرگ در بستر گفتار پارسیایی اشاره کرد. همچنین، باید نقش مهمی را در نظر آورد که رواقیان و به‌ویژه سنکا به تمرین melete thanato (ژرف‌اندیشی درباره مرگ) می‌دادند. این تمرین، شیوه‌ای است برای واقعیت‌بخشی به مرگ در زندگی(Foucault, 1997a: 104-105). درواقع، با نگاه کردن از سمت فوکو به هایدگر می‌توان عزم‌مندی و کردارهای دازاین خودینه را شیوه‌های پرداخت خود دانست؛ از سوی دیگر یعنی از سمت هایدگر به فوکو می‌توان شیوه‌های پرداخت خود را شیوه‌های طرح‌افکنی دازاینی دانست که می‌خواهد خود را از سیطره کسان بازپس گیرد و تناهی و طرح‌افکنی‌اش را بر عهده گیرد. هر دو در حال تمهید شیوه‌ای از اندیشیدن، هستن و زیستن به‌سوی مرگ هستند که ناظر به امری ماورا نیست بلکه دازاین/سوژه را متوجه محدودیت امکاناتش می‌کند.

سوژه یونانی–مسیحی نه عرصه فرایند رمزگشایی (سوژه مسیحی–مدرن)، بلکه تلاقی قاعده‌های رفتار با حافظه و عمل است. برای مثال، آنچه فیلسوف رواقی دنبال می‌کند نه خطاها و احساسات ژرف، بلکه کشف و به‌یادآوری قاعده‌های عمل است. این قاعده‌ها در گفته‌ها(logoi) و آموزه‌های استادان کشف می‌گردد و در هنگام عمل به یاد آورده می‌شود. هدف این فن که با نام aksesis شناخته می‌شود سوژه‌مندسازی حقیقت است(İbid, 1997d: 238). aksesis یا paraskeuazo (آماده شدن) مجموعه‌ای از کردارهاست که با انجام آن فرد می‌تواند به حقیقت دست یابد، آن را از آنِ خود کند و به اصل همیشگیِ کنش بدل کند. درواقع، Alethiaی یونانی نحوه‌ای ethos است. آنچه برای هدف کاربردی حکومت بر خود لازم است logia (به معنای گفتارهای راست و خردمندانه) است. این گفتارها امکان رویارویی با واقعیت را فراهم می‌کند(İbid, 1997a: 99). برعکسِ علم مدرن که وظیفهٔ کشف جهان را بر دوش دارد، logiaی یونانی گونه‌ای شناخت عملی است که آنی را دربرمی‌گیرد که به کار زندگی کاربردی فرد می‌آید(İbid, 1997b: 269-270). برای هایدگر نیز حقیقت نه مطابقت با واقعیت بلکه رفتار ناپوشیده‌داری دازاین است(Heidegger, 1968: 33 & 220). بنابراین، هم هایدگر و هم فوکو، حقیقت را در نسبت با کردارهای سوژه/دازاین و نسبت سوژه با تناهی‌اش بررسی می‌کنند؛ برای ایشان حقیقت در معنای بنیادینش، نسبتی با امر مطلق و متعالی یا مطابقت با واقعیت نیست.

اگر تاریخ هستی برای هایدگر، تاریخ تناهی بنیادین انسان و فراموشی این تناهی است، فوکو در پروژه کردارهای پرداخت خود به این تلقی از تاریخ تناهی نزدیک می‌شود (تاریخ کردارهای خود و تطور و پوشیده شدن نسبت زیبایی‌شناسانه با خود در هرمنوتیک خود مسیحی–مدرن). درواقع، تا پیش از تبارشناسی کردارهای خود، فوکو همواره تناهی را در نسبت با امری دیگر یعنی اپیستمه (مناسبات شناختی) و مناسبات قدرت مطالعه می‌کرد. ولی در پروژه متأخرش، هستی–تناهی به‌خودی‌خود محور مطالعه فوکو است. البته هنوز هم به نسبت تناهی با شناخت، قدرت، حقیقت، گفتمان و... توجه می‌شود ولی نقطه آغاز تحلیل، شکل‌یافتگی تناهی در مناسبات گفتمانی و قدرت نیست؛ بلکه آنچه بر همه این نسبت‌ها مقدم است، چگونگی نسبت عملی سوژه با تناهی خود است که فوکو آن را کردارهای سوژه شدن می‌نامد. در اینجا، بُعد تناهی، به بنیادی‌ترین و عمیق‌ترین جایگاه هستی‌شناختی و تحلیلی‌اش می‌رسد. بنابراین، توجه به بعد بنیادین تناهی، وجه مثبت امر تاریخی و ایستادگی را به روی فوکو می‌گشاید. منتها فوکو، تفسیر مثبت‌تری از سنت فلسفی یونان به دست می‌دهد که هایدگر به‌نوعی آن را نادیده گرفته است. از دیدگاه فوکو، تفسیر هایدگر از فلسفه یونانی و رومی، به‌ویژه سنت افلاطونی و رواقی، بیش‌ازحد نظری و تقلیل‌گرایانه است و بعد عمیقاً عملی، زیستی و سیاسی آن را کنار می‌زند.

معنای بنیادین هستی

از نظر فوکو، تبارشناسی پیش از هر چیز رسالت نیچه‌ای زدودن بنیادها را پیش روی دارد(Foucault, 1997e: 370). برعکس، هایدگر هستی بنیادینی را طرح می‌کند که تاریخ را ممکن کرده است. بااین‌همه، چه‌بسا با برداشتن دو گام بتوان زمینه‌ای برای نزدیکی دو فیلسوف بر سر معنای بنیادین هستی دست‌وپا کرد.

نخست گامی از طرف فوکو؛ آیا تأکید فوکو بر اینکه تناهی بدن همه‌سر بردست مناسبات قدرت فتح نمی‌شود و ازاین‌رو سوژه–تناهی همواره ایستادگی‌ای را تولید می‌کند که مناسبات قدرت را به چالش می‌کشد، می‌تواند نشان‌دهنده نوعی تناهی بنیادین باشد؟ نیز اینکه فوکو به‌جای نفی سوژه شدن، سوژه شدنی متفاوت را طلب می‌کند، نمی‌تواند حاکی از بنیادین بودن خود سوژه شدن و بعد تناهی باشد؟

گام دوم از طرف هایدگر؛ تلاش هایدگر برای طرح معنای هستی ذیل نیستی و رخداد و نیز نقد گشتل به‌ویژه در دوره دوم فکری‌اش نمی‌تواند مؤیدی باشد بر اینکه معنای بنیادین هستی–تناهی به دست نمی‌آید و چارچوب‌بندی شدنی نیست؟ هایدگر در دوره دوم فکری‌اش هرچه بیشتر بر تعین‌ناپذیری حقیقت هستی تأکید می‌کند و بر آن است که تاریخ هستی را نه انسان‌ها بلکه خود هستی به‌پیش می‌برد. درنتیجه، فاعلیت هستی نقش پررنگ‌تری پیدا می‌کند و از واپس‌گریزی امر اندیشیدنی چونان یک رخداد و بستگی انسان به آنچه باید بدان اندیشید سخن می‌گوید(Heidegger, 1968: 6-9). درواقع، این رخداد است که به‌سوی انسان می‌آید نه اینکه آدمی رخدادی را رقم بزند؛ دازاین تنها در رخداد سهیم می‌شود: «ما تنها تا آنجا می‌توانیم بیندیشیم که آنچه اندیشه‌انگیزترین است به ما دهش شود و آنچه همیشه و هماره در پیِ اندیشیده شدن است، به ما ارزانی شود» (İbid: 126). ازاین‌رو، اندیشیدن در ذات خود فراخوانده شدن اندیشنده است بردست امر اندیشه‌برانگیز(İbid: 161).[۹]

اگر پاسخ به پرسش‌های هر دو گام مثبت باشد، می‌توان گفت نوعی هستی–تناهی بنیادین، در بن فلسفه هر دو متفکر است؛ منتها این معنای بنیادین هستی همواره در جایگاهی رازآمیز باقی می‌ماند و هیچ‌گاه به دست نمی‌آید. درواقع، هر دو اندیشمند ضدبنیاد و آنارشیست‌اند اگر بنیاد را به معنای متعارف اصلی روشن و چارچوب‌بندی‌شده در آغازگاه نظر و عمل بدانیم؛ و هردو بنیاد را می‌پذیرند اگر بنیاد را به معنای زمینه، خاستگاه و

رانه‌ای بدانیم که هرچند برای ما نهان است، هستی ما و تطورات آن را ممکن کرده است. به‌بیان‌دیگر، هستی بنیادی دارد که به دست نمی‌آید؛ این بنیاد هستنده‌ای مشخص نیست؛ ازاین‌رو، ناهستنده یا نیستی است. این بیان به‌ظاهر پارادوکسیکال راه گذار هایدگر و فوکو از بنیاد و تلاقی‌شان در نیستی چونان بنیاد را باز می‌کند.

نیستی بنیادین خود را در شکل «گسست‌ها» و «رخدادها» و نیز «مازادی» نشان می‌دهد که همواره از نیستی سر برمی‌آورد. تأکید بر نیستی، گسست، رخداد و مازاد نفی رویکرد موجبیتی/دترمینیستی به وجود است. «چراکه هیچ قانون و دیالکتیکی وجود ندارد که هستی بر اساسش به‌پیش برود. عمده‌ترین نقطه‌های گشت تاریخ هستی بر پایه مشیتی فرستاده شده است که ازنظر ما پنهان است؛ نه اینکه پیامدهای خردپذیر گذشته ما باشد.»(Inwood, 1999: 96) کارکرد گسست در مطالعات دیرین‌تبارشناسی فوکو همین تأکید بر بختامدانه بودن و امکانات متنوع تاریخ است(Foucault, 1997e: 374-375)؛ درواقع، جایی که ما هستیم تنها راه پیش روی تاریخ گذشته ما نبوده است.

جمع‌بندی

در این نوشته تلاش شد نقش بنیادین تناهی در هستی‌شناسی هایدگر و فوکو نشان داده شود. بر اساس استدلالاتی که مطرح شد می‌توان معنای هستی را ازنظر این دو فیلسوف کران‌مندی دانست. استدلال شد که بعد تناهی بهتر از مفهوم قدرت می‌تواند تلاقی هستی‌شناسی هایدگر و فوکو را نشان دهد. چراکه این تناهی است که می‌تواند پیوستگی در عین گسستگی تاریخ غربی را نشان دهد و چیزی همچون تاریخ هستی هایدگری را برای فوکو ممکن کند. نزد هر دو، تناهی، بنیاد ممکن شدن تاریخ، فردیت، حقیقت و ایستادگی است. تناهی را در کار فوکو باید در شبکه مفهوم‌هایی همچون سوژه شدن، بدن‌مندی و نسبت با خود فهمید. فهم عملی از تناهی، اخلاقیاتی را برای فوکو ممکن می‌کند که نیازی به ارجاع به امر مطلق و بی‌کران ندارد. همچنین، بر مبنای فهمی که هایدگر از هستی چونان نسبت‌های متناهی دازاین و نفی هستی مفارق می‌دهد، کردارهای خود فوکو در سطح هستی–تناهی قرار می‌گیرد. این کردارهای خود است که حقیقت و درگیری سیاسی را برای سوژه ممکن می‌کند؛ همان‌طور که هایدگر از حقیقت متافیزیکی به‌مثابه مطابقت گذر می‌کند و به بنیاد ژرف‌تر حقیقت به‌مثابه عمل/رفتار ناپوشیده‌داری دازاین می‌رسد.

دو نوع تمایز درباره تناهی را می‌توان در کارهای فوکو دنبال کرد. نخست، دوگانه تناهی تجربی و تناهی بنیادین در *نظم اشیاء*. در اینجا فوکو توضیح می‌دهد که آنچه اپیستمه مدرن را ممکن کرده است تناهی بنیادین یعنی تناهی به‌مثابه شرط امکان‌پذیری شناخت و گفتمان‌های مدرن است. دوگانه دیگر تمایز تناهی شناخت‌شناسانه ش کردارهای خود را گذار از پروژه‌های دیرینه‌شناسی و تبارشناسی دانست. می‌توان گفت هریک از مطالعات فوکو، تاریخ‌مندی متفاوتی از هستی–تناهی غربی را می‌گشاید. بنابراین، بسته به اینکه تحلیل در چه سطحی قرار دارد (در سطح مناسبات شناخت‌شناسانه، در سطح مناسبات قدرت و در سطح نسبت کران‌مند با خود) تاریخ متفاوتی از سوژه غربی نشان داده می‌شود. این تفاوت هم ازلحاظ چگونگی و کیفیت شکل‌گیری سوژه است و هم ازلحاظ طول زمان و کمیت تقویم آن.

پی‌نوشت‌ها

[1] برای مثال نگاه کنید به McQuillan, J. C. (2016).

[2] Dreyfus, H. L. (1996 & 2004).

[۳] ترجمه آنالوژیک به تشکیکی چه‌بسا به خلط دو رهیافت به‌کلی دیگرسانِ تشکیکی بودن حقیقت هستی نزد صدرا و آنالوژیک بودن معنا/مفهوم هستی نزد ارسطو بینجامد. ازاین‌رو بهتر است آنالوژیک را به قیاسی یا متماثل یا هم‌خانواده ترجمه کنیم.

[۴] اسمیت توضیح مفصلی درباره بنیان نهادن نزد هوسرل ارائه کرده است: «یکی از جاهایی که بنیان نهادن مطرح می‌شود این است که یک نوع کنش ذهنی، بنیان‌یافته بر کنش ذهنی دیگری باشد. اما بنیان نهادن صرفاً ناظر به کنش‌های ذهنی نیست. «اگر الف ذاتاً چنان باشد که نتواند وجود داشته باشد مگر در یگانگی فراگیری که آن را با ب پیوند می‌دهد، آنگاه گفته می‌شود که الف، به‌خودی خود، نیازمند آن است که ب آن را بنیان نهد» (به نقل از Logical Investigations III, §14)؛ برای مثال، ادارک مبسوط یک چیز بنیان‌یافته بر مرحله‌های مقوم ادارک است یا استنتاج کردن بنیان‌یافته بر تصور کردن مقدمات است (به نقل از Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905–1920, Hua XIII (1973), 348-9). مثال دیگری که هوسرل می‌زند، ارزش‌گذاری یک ابژه است؛ وی استدلال می‌کند که در کنش ارزش‌گذاری، اینکه ابژه، به‌نحوی، فراپیش نهاده شده است، مفروض است. البته این‌گونه نیست که چیزی را ببینیم و سپس ارزش‌گذاری‌اش کنیم؛ بلکه ارزش‌گذاری درهم‌پیچیده با فراپیش‌نهادن است، به‌نحوی که کنش روی‌آورندهٔ درهمتافته واحدی را شکل می‌دهد. اما درعین‌حال ارزش‌گذاری منوط به فراپیش‌نهادن است و درنتیجه فراپیش‌نهادن مقوم ارزش‌گذاری است (نه برعکس). ذر بنیاد همه کنش‌های بنیان‌شده، تجربه ساده‌ای قرار دارد که هوسرل آن را «چیز صرف طبیعت»(the mere thing of nature) می‌نامد.» (Smith, 2003: 143-149) مشخص است که هایدگر در عین توجه به مفهوم بنیادگرفتن در هوسرل، راهی متفاوت در پیش می‌گیرد؛ ازنظر هایدگر، کردارهای ارزشی، عاطفه‌ای و عملی–مهارتی، نقشی مقوم برای جهان دارند و این‌گونه نیست که از پی شناخت بسیط سربرآورند و نقش آن‌ها صرفاً رنگ‌آمیزی صرفِ چیزها باشد؛ برعکس این شناخت است که بنیادیافته بر کردارها و رفتارهای درگیرانه و عملی است.

[5] Being-the-ground of a nullity

[۶] تأکید نویسندگان بر دلالت‌های روش پدیدارشناسی در کار هایدگر، اینکه هستی بنیادین نمی‌تواند به معنای مفارق از دازاین باشد، اینکه در طی طریق پدیدارشناسی هایدگر، درنهایت، هستی دازاین در بنیاد معنای هستی می‌نشیند و بر هستی عینی و مطلق، هستی درگیرانه و هستی چونان کلیت درگیری‌ها اولویت پیدا می‌کند، از آن جهت است که راه خویش را از راه تفسیرهایی جدا کنند که هستی و نیستی را در کارهای هایدگر با سنت‌های عرفانی، الاهیاتی و متافیزیکی‌ای تطبیق می‌دهند که درنهایت به تقدم هستی مفارق–مطلق–بی‌کران می‌انجامد. در این تفسیر، گشایش و ظهور اگرچه سوبژکتیو نیست و استعلایی است، چیزی ماورای دازاین هم نیست. سوبژکتیو نیست زیرا گشایش بر دازاین وارد می‌شود ولی چیزی ماورای دازاین نیست زیرا اصلا هستنده نیست؛ بلکه نحوهٔ هستی دازاین است. اما نحوهٔ هستی دازاین، بنیاد دیگر معناها و نحوه‌های هستی است. پس گشایش و ظهور، بنیاد هستی است. وجه این تفسیر آن است که اولویت هستی و زمان را در مطالعه کل آثار هایدگر حفظ کنیم و گشت هایدگری را به معنای یک تغییر زاویه نگاه ببینیم نه به معنای تغییر بنیادین مسیری که هستی و زمان در جهت تحلیل تناهی گشوده است.

[۷] Geschehen از نظر لغوی به معنای روی دادن است ولی با Geschichte به معنای تاریخ خویشاوند است. هایدگر در *هستی و زمان* سه نوع رویداد یا اتفاق را متمایز می‌کند که متناظر با منطقه‌های سه‌گانهٔ هستنده است؛ نخست، Vorgang که به فرایندها و پیشامدهای طبیعی نظر دارد. دیگری، Geschehnis که شامل رویدادهایی می‌شود که برای دازاین است؛ درواقع، Vorgang فرادستی است و Geschehnis تودستی. سومی Geschehen است؛ هایدگر بر آن است که تنها دازاین روی می‌دهد یا می‌تاریخد یا زمان‌به‌بار می‌آورد (Inwood, 1999: 55 - 56).

[۸] تااینجا باید روشن شده باشد که هیچ‌کس، هیچ‌چیز و... نه نشانگر نیستی‌ای متعالی بلکه نشانگر یک ساختار هستی یا نحوه‌ای هستیدن یا گشایش است. ازاین‌رو، این هیچ‌ها، بر حسب مورد، می‌تواند به ساختاری خودینه یا ناخودینه اشاره کند.

[۹] به نظر می‌رسد این گذار یا گشت بیشتر جابجایی نقاط تأکید است زیرا می‌توان ردپای اولیه این تأکیدات را در هستی و زمان ملاحظه کرد. دریفوس و جان هاگلند گشت هایدگر را با این پرسش تحلیل می‌کنند: آیا «افقی نهایی» برای تحلیل دازاین وجود دارد که ما را به گزارشی کامل درباره وی برساند؟ در *هستی و زمان* هایدگر این حد استعلایی/فرارونده را تاحدی حفظ می‌کند ولی در کارهای بعدی‌اش از این کار دست می‌کشد. البته در هستی و زمان هم دازاین دارای نوعی ناکاملی ذاتی است. (Dreyfus & Haugeland: 1978, 230 - 231). درواقع، هایدگر از مسیر تعیین فنی و دقیق ساختار تناهی هستی بر پایه پدیدارشناسی دازاین، به تحلیل نیستی یا هستی–تناهی‌ای می‌رسد که صرفا می‌توان مسیرهایی به سوی آن ترسیم کرد و در این مسیر باید هرچه بیشتر بر تعین‌نایافتگی‌ها و نحوه‌های خواندن هستی که همان ظهورات هستی است، تأکید کرد.

References

- Aristotle (2013) *Metaphysics*, trans. Sharafoddin Khorasany, Tehran: Hekmat. (in persian)
- Dreyfus, Hubert & Haugeland, John (1978) "Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand", in Murray, Micheal (1978) *Heidegger and Modern Philosophy*, London: Yale University Press.
- Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul (1983) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press.
- Dreyfus, H. L. (1996) "Being and power: Heidegger and Foucault", *International Journal of Philosophical Studies*, 4(1), 1-16.
- Dreyfus, H. (2004) *Heidegger and Foucault on the subject, agency and practices*. Sourced on the internet at, 1(4), 13.
- Foucault, Michel (1978) *The History of Sexuality Volume I an Introduction*, Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1983) *Discourse and truth: The problematization of parrhesia*, Berkeley.
- Foucault, Michel (1997a) "The Hermeneutic of the Subject", trans. Robert Hurley, in Foucault, Michel (1997), *Essential works of Foucault Vol. 1. Ethics: subjectivity and truth*, ed. Paul Rabinow; trans. Robert Hurley and others, New York: The New Press.
- Foucault, Michel (1997b) "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", in Foucault, Michel (1997), *Essential works of Foucault Vol 1. Ethics: subjectivity and truth*, ed. Paul Rabinow; trans. Robert Hurley and others, New York: The New Press.
- Foucault, Michel (1997c), "what is critique", in Foucault, Michel (1997) *The politics of truth*, ed. Sylvere Lotringer & Lysa Hochroth, Semibtext(e).
- Foucault, Michel (1997d), "Technologies of the self", in Foucault, Michel (1997) *Essential works of Foucault vol 1: Ethics: subjectivity and truth*, ed. Paul Rabinow; trans. Robert Hurley and others, New York: The New Press.
- Foucault, Michel (1997e), "Nietzsche, Genealogy, History", in Foucault, Michel (1997) *Essential works of Foucault vol 1: Ethics: subjectivity and truth*, ed. Paul Rabinow; trans. Robert Hurley and others, New York: The New Press.
- Foucault, Michel (2001), "The subject and power", in Foucault, Michel (2001) *Essential works of Foucault vol 3: Power*, New York: The New Press.
- Foucault, Michel (2005), *The Order of Things: An archaeology of the human sciences*, London: Routledge.
- Foucault, Michel (2009) *Surveil and punish*, trans. Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahandeede, Tehran: Ney publication. (in persian)
- Foucault, Michel (2013) *The birth of the clinic*, trans. Fateme Valiyany, Tehran: Mahi Paublication. (in persian)
- Guignon, Charles (1983) *Heidegger and the problem of knowledge*, Hackett Publishing.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishers.
- Heidegger, Martin (1968) *What is called thinling*, trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, Harper & Row Publishers.
- Heidegger, Martin (1993a) "What is Metaphysics", in Heidegger, Martin (1993) *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, HarperCollins Publishers.
- Heidegger, Martin (1993b) *On the essence of truth*, in Heidegger, Martin (1993), *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, Harper Collins Publishers.
- Inwood, Micheal (1999) *A Heidegger dictionary*, Blackwell Publishers.
- Lukner, Andreas (2016) *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, trans. AhmadAli Heydari, Tehran: Elmi Publication. (in persian)

- Macquarrie, John & Robinson, Edward (1962) "footnotes on Being and Time", in Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishers.
- McQuillan, J. C. (2016) *Beyond the Analytic of Finitude: Kant, Heidegger, Foucault*. Foucault Studies.
- Smith. A. D. (2003) *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge.