

تناهی آغازین زمانمندی و گشودگی دازاین در وجود و زمان هایدر

احمد رجیبی^۱

دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه دانشگاه تهران

محمد رضا حسینی بهشتی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۰

چکیده

هایدر در وجود و زمان، مفهوم تناهی را به عنوان یک مفهوم اگزستانسیال ویژه در نظام مفاهیم هستی‌شناسی بنیادین به طور مستقل طرح نمی‌کند، اما در عین حال، معنای هستی‌شناسانه خاصی را برای آن مفروض می‌گیرد. این تلقی خاص هستی‌شناسانه از تناهی، به مثابه یک وصف اختصاصی برای نحوه وجود دازاین، بر خلاف آنچه در وهله نخست به نظر می‌رسد، اولاً و بالذات در نسبت داشتن تناهی با مفاهیمی چون یافتگی و افکنده‌گی دازاین در میانه موجودات فهمیده نمی‌شود، بلکه اتفاقاً بر اساس تقدم پدیدارشناسانه مطلق دازاین بر تمامی موجودات و وقوف به این تقدم در دازاین اصیل است که مفهوم هستی‌شناسانه تناهی در بحث از تقدم آینده در زمانمندی اصیل دازاین، به مثابه «تناهی آغازین زمانمندی» در حد اشاره‌ای کوتاه، صراحت می‌یابد. در این نوشتار، مفهوم تناهی آغازین، از تلقی متداول و انتیک از تناهی متمایز می‌شود، به نحوی که بتوان از خلال تفسیر نسبت تحلیل اگزستانسیال مرگ با گشودگی دازاین، تناهی را در معنایی هستی‌شناسانه، در نسبت با زمانمندی، در مقام شرط امکان گشودگی و مواجهه آشکار ساخت.

واژه‌های کلیدی: تناهی، زمانمندی، آینده، گشودگی، مواجهه، امکان

۱. مقدمه

تناهی انتیک و تناهی هستی‌شناسانه

بحث هایدگر در وجود و زمان درباره «تناهی آغازین زمانمندی» (ursprüngliche Endlichkeit der Zeitlichkeit) (م. آ. ۲، ۳۳۰)^۱ را می‌توان نقطه اوج مباحث کتاب دانست، از این حیث که معنای وجود دازاین، با زمانمندی به دست می‌آید، به نحوی که با آشکار ساختن زمانمندی اصیل دازاین، بنیاد فهم معنای وجود به طور کلی احراز می‌گردد. زمانمندی اصیل به نوبه خود، از طریق تقدم آینده^۲ تعیین می‌یابد. تقدم آینده، بیانگر این معناست که وجود دازاین، همواره در گشودگی به «امکان» به سر می‌برد، امکانی که به معنای دقیق لفظ، «آینده» است. مادام که دازاین هست، مواجه با امکانی است که به سویی «می‌آید»، و از این رو، دازاین «می‌تواند» به نحوی «باشد» و گشوده به امکان بودن خویش، و بر اساس آن، گشوده به امکان مواجهه با موجودات است. تقدم آینده در زمانمندی اصیل، خود منوط به این است که آینده دازاین، «متناهی» یا «پایانمند» باشد، آن هم به معنای خاصی که هایدگر آن را «تناهی آغازین زمانمندی» می‌نامد و در توضیح آن، صرفاً به همین بیان بسنده می‌کند که آینده باید «بسته شود». هایدگر ادعا می‌کند که برای امکان‌پذیر شدن «گشوده» بودن ذاتی دازاین از طریق زمانمندی، باید آینده و به تبع آن، زمانمندی، «بسته» باشد. به چه معنا می‌توان ادعا نمود که گشودگی دازاین در گرو بسته شدن وجود آن است و چگونه مدعای اصلی هستی‌شناسی بنیادین هایدگر از این طریق آشکار می‌شود که بتوان نشان داد گشودگی دازاین و امکان مواجهه، و به تبع آن، فهم معنای وجود، مبتنی بر همین مفهوم خاص از «تناهی» است.

هایدگر در وجود و زمان، مفهوم تناهی را به عنوان مفهومی کلیدی در هستی‌شناسی بنیادین طرح نمی‌کند، بلکه صرفاً به آن اشاراتی مختصر دارد، بی‌آنکه به طور مستقل

^۱ در این نوشتار، ارجاع به مجموعه آثار هایدگر به صورت اختصاری م. آ. و نام مجلد می‌آید. در مجموعه آثار، شماره صفحه چاپ نخستین وجود و زمان در انتشارات ماکس نیمایر (Max Niemeyer) نیز آمده، لذا در این نوشتار نیز به همین شماره‌گذاری ارجاع داده می‌شود.

^۲ به تعبیر والاو می‌توان تقدم آینده در وجود و زمان را «زادگاه زمانمندی» به طور کلی دانست (Wallau, 2001: 30). تفسیر ما با تفسیر والاو این تمایز را دارد که او مفهوم «تناهی استعلایی» را اساساً تناقضی درونی اندیشه هایدگر می‌داند، در حالیکه به نظر ما درک استعلایی از تناهی، کانونی‌ترین دستاورد فکری هایدگر در هستی‌شناسی بنیادین است.

تناهی را موضوع بحث خویش سازد. به نظر می‌رسد «تناهی» در وجود و زمان، همواره به نحوی مفروض گرفته شده است. در ساختار نظام‌مندِ مباحث وجود و زمان، تناهی دازاین، نخستین بار در تحلیل مرگ و در بحث از «وجود رو به پایان» به چشم می‌خورد و سپس همین موضوع در ضمن بحث دربارهٔ آیندهٔ اصیل و تقدم آن در زمانمندی اصیل دازاین از سر گرفته می‌شود و به نظر ما، در اینجا است که تناهی به مثابهٔ «تناهی آغازین»، در معنایی هستی‌شناسانه و استعلایی – به معنایی که وصف استعلایی در هستی‌شناسی بنیادین دارد – هر چند در حد یک اشارهٔ بسیار کوتاه و گذرا، جایگاه اساسی خود را پیدا می‌کند، چنانکه می‌توان ادعا نمود که مفهوم تناهی، به معنای خاصی که موضوع بحث نوشتار حاضر است، از حیث ایجابی، در میان مباحث طرح‌شده در وجود و زمان، از لحاظ اهمیت نظام‌مندش، نقطهٔ اوج تمامی آنها را نشان می‌دهد.

برای نیل به مفهوم هستی‌شناسانهٔ تناهی، به نحوی که منحصرأ وصف اختصاصی نحوهٔ وجود دازاین باشد، باید نخست به تمایز هایدگر میان «موجود غیر دازاین‌گونه» و دازاین توجه نمود. این تمایز، به نوبهٔ خود، مبتنی بر تمایز میان دو نحو وجود از حیث نسبت با زمان است، یعنی تمایز میان زمانمندی، که به دازاین اختصاص می‌یابد، و درون‌زمانی بودن (Innerzeitigkeit)، که وصف سایر موجودات به جز دازاین است. تمایز میان این دو نحو وجود در نسبت با زمان، به نوبهٔ خود، شرط امکان تمایز مطلق است که در اندیشهٔ هایدگر میان دو نحوهٔ وجود موجود از حیث نسبتشان با جهان برقرار می‌گردد. با فهم پدیدارشناسانهٔ هایدگر از وجود به مثابهٔ «مواجهه»^۱، در یک تقسیم نخستین و تمایز بنیادین، موجود به دو نحو لحاظ می‌گردد: از یک سو، موجودی که مواجهه می‌شود و از سوی دیگر، موجودی که مجال مواجهه می‌دهد و بدین ترتیب، مواجهه برای آن و در نسبت با آن رخ می‌دهد. هایدگر در وجود و زمان این دو نحو موجود را «موجود درون‌جهانی» و «در-جهان-بودن» می‌نامد. رابطهٔ موجود با «مواجهه»، بر اساس نسبت موجود با «جهان» تعیین می‌شود. بر حسب نحوهٔ نسبت موجود با پدیدار «جهان»، وجود موجود یا به نحو «بودن-در» است یا «در-بودن». «بودن-در»، به وجود

^۱ بحث تفصیلی در این خصوص، فراتر از مجال نوشتار حاضر است، در اینجا می‌توان صرفاً فقره‌ای را از درسگفتار تمهید برای تاریخ مفهوم زمان نقل کرد که هایدگر در آن به صراحت رابطهٔ وجود با مواجهه را تعیین می‌کند: «وجود موجود، همان مواجهه نیست، بلکه مواجههٔ موجود، آن زمینهٔ پدیداری و یگانه زمینهای است که در آن، وجود موجود، دریافتنی می‌شود. صرفاً تفسیر مواجههٔ موجود می‌تواند یابندهٔ وجود موجود باشد، اگر اساساً چنین یافتنی ممکن باشد» (م. آ. ۲۰، ۲۹۸).

موجودی اختصاص می‌یابد که خود را در درونِ مناسباتِ معنادارِ جهان ظاهر می‌سازد. این ظهور به مثابهٔ مواجههٔ موجود با دازاین صورت می‌پذیرد. دازاین صرفاً دریافت‌کنندهٔ ظهور موجود در مواجهه نیست، بلکه اساساً با بودنِ دازاین مواجهه روی می‌دهد، بدین معنا که وجود دازاین، همان رویدادِ مواجهه است.

دازاین در تمایز با موجودات، موجودی است که نحوهٔ وجودش عین «گشودگی» برای مواجهه است، بدین معنا که وجود دازاین همواره در این «امکان» به سر می‌برد که «می‌تواند» با موجودات مواجهه پیدا کند. فارغ از اینکه چه موجودی در این گشودگی آشکار می‌شود، خودِ گشودگی به مثابهٔ یک نحوهٔ خاص وجود، متصف به «در-بودن» می‌شود. تمایزِ موجودِ درون‌جهانی، که خود را آشکار می‌کند، با دازاین، که به مثابهٔ در-جهان-بودن مجال مواجهه به موجود درون‌جهانی می‌دهد، در بحث از زمانمندی بدین نحو بنیانگذاری می‌شود که موجود درون‌جهانی به نحو «درون‌زمانی» آشکار می‌گردد و در مقابل، دازاین هرگز درون زمان نیست، بلکه خود عین زمان است^۱، یعنی وجودش به منزلهٔ گشودگی، نحوی فعل، پویایی و حرکت است که اساساً ظهورِ موجودات در درون زمان را ممکن می‌سازد. هایدگر این فعل، پویایی و حرکت زمانمندی را «پدیدآوری‌های زمانی» (Zeitigung) به مثابهٔ تعیین‌بخشی به خویش می‌نامد. فعلیتِ درونیِ زمانمندی، قوام‌بخشِ گشودگی دازاین و امکان‌بخشِ مواجهه با موجودات است، مواجهه‌ای که نخست به موجودات مجال می‌دهد تا در نسبت با زمان آشکار شوند، بدین ترتیب، زمان آغازین، همان وجودِ دازاین، و زمانمندیِ دازاین، بنیاد و شرط امکانِ دو سطح دیگر از زمان است که او آنها را «زمان جهان» و «زمان عامیانه» می‌خواند^۲.

بر حسب تقدم مطلق که زمانمندیِ دازاین بر درون‌زمانی‌بودنِ موجودات دارد، این مسأله طرح می‌شود که اگر نمی‌توان دازاین را از حیث پدیدارشناسانه مانند سایر موجودات،

^۱ پیش از ورود به مباحث وجود و زمان، نقل عبارت پایانی درسگفتار تمهید برای تاریخ مفهوم زمان از جهت صراحت و ویژه‌اش، برای روشن ساختن تقدم زمانمندی و زمان بر هر مواجههٔ انتیک با موجودات، اهمیت دارد: «حرکات طبیعت، که ما آنها را به نحو مکانی-زمانی تعریف می‌کنیم، «درون زمان» جریان ندارند، چنانکه گویی «در» یک لولا قرار گرفته باشند، این حرکات، به خودی خود، کاملاً فارغ از زمان اند؛ آنها صرفاً از این حیث «در» زمان [با دازاین] مواجه می‌شوند که وجودشان به مثابهٔ طبیعت محض، کشف شده باشد. این حرکات، «درون» زمان - که خود ما هستیم - مواجه می‌شوند» (م.آ. ۲۰، ۴۴۲).

^۲ بلنتر به دلیل همین یکسان‌گرفتن زمان با وجود دازاین و نیز رابطهٔ بنیانگذارانه میان زمانمندی دازاین و درون‌زمانی‌بودنِ موجودات، هستی‌شناسی بنیادین هایدگر را یک «ایدئالیسم زمانی» می‌نامد (Blattner, 1999: 230-233).

موجودی درون‌جهانی و درون‌زمانی دانست، به نحوی که در ردیف دیگر موجودات، یعنی در میانه آنها، محاط و محدود شده از سوی آنها باشد، پس اساساً سخن گفتن از تناهی دازاین به چه معناست و چرا هایدگر معنای وجود دازاین، یعنی زمانمندی را ذاتاً متناهی می‌داند. اگر مقصود از تناهی چنین باشد که دازاین مانند هر موجود درون‌زمانی، افکنده در میانه موجودات است و یک نقطه آغاز و پایان در زمان، یعنی تولد و مرگ دارد، در این صورت، وجود دازاین نه همچون اگزیزستانس، بلکه در مرتبه موجوداتِ درون‌جهانی، یعنی به نحو وجود فرادست قلمداد شده است؛ زیرا تناهی به معنای محدودشدگی توسط سایر موجودات و قرار داشتن در نظم زمانی-مکانی و نظام علی، وصفی است که به تمامی موجوداتِ درون جهان اطلاق می‌شود و نمی‌تواند ویژگی اختصاصی دازاین باشد و اساساً نسبتی با نحوه خاص وجود دازاین، یعنی گشودگی و برون‌ایستی ندارد؛ این در حالیست که بحث هایدگر درباره تناهی در وجود و زمان، دقیقاً در جایی طرح می‌شود که نحوه اخص وجود دازاین در اصلتش موضوع بحث است.

تناهی به معنای محدودیتِ برخاسته از قرار گرفتن در نظام علیت، و در نظم زمانی-مکانی، با فهم انتیک، به هر موجودی جز یک موجود نامتناهی تعلق می‌گیرد. به همین رو، این معنا از تناهی را تناهی انتیک می‌نامیم و در مقابل آن، در جستجوی معنای تناهی هستی‌شناسانه (انتولوژیک) برمی‌آییم. البته با تدقیق بیشتری در مفاهیم، می‌توان تناهی انتیک را نیز در مراتب گوناگونی لحاظ نمود، چنانکه با نگرش پدیدارشناسانه هایدگر، تناهی انتیک به معنای فوق، از آنچه او «رویکرد نظری» می‌خواند، سرچشمه گرفته است، یعنی رویکردی که ظهور نخستین موجودات را در پرتوی فهم وجود آنها به مثابه فرادست بودن تلقی می‌کند. با فهم وجود موجودات به مثابه دم دست بودن، معنای تناهی انتیک نیز تغییر می‌یابد، زیرا در اینجا محدودیتِ موجود در وهله نخست ناظر به نظم زمانی-مکانی نیست، بلکه به معنای قرار داشتن در ساختار «کلیت ارجاع» موجودات به یکدیگر در ساختار مناسبات کاربردی آنها برای دازاین است. بحث از دازاین «غیراصیل» در وجود و زمان را می‌توان از این منظر تفسیر نمود که تناهی دازاین در این مرتبه، به مثابه «وابستگی» به این ساختار کلیت ارجاع و «غرق شدن در جهان» فهمیده می‌شود. این فهم از تناهی نیز با «تناهی آغازین» فاصله دارد و هنوز به مرتبه هستی‌شناسانه برکشیده نشده است. ضابطه فهم هستی‌شناسانه از تناهی این است که ساختار خاص متناهی وجود دازاین، بدون نیاز به هرگونه ارجاع انتیک به سایر موجودات

به دست آید. همانگونه که زمانمندی دازاین بر زمان موجودات، مطلقاً تقدم دارد و اساساً ظهور آنها در زمان را به نحو استعلایی و پیشینی ممکن می‌کند، تناهی دازاین نیز باید بر تناهی‌ای که برخاسته از نسبت انتیک با موجودات است، تقدم مطلق داشته باشد.

۲. تقدم مطلق دازاین

بر اساس مبانی هستی‌شناسی بنیادین، «مواجهه» و فهم هر معنا از وجود، ارجاع به وجود انسان انضمامی، متفرد و متناهی به مثابه «بنیاد انتیک» هستی‌شناسی دارد، اما نه انسان در مقام موجودی متفرد و متناهی در ردیف سایر موجودات درون جهان، که به نحو تجربی و انتیک شناختنی باشد، و نیز نه انسان در مقام یک آگاهی محض استعلایی، که با «تقلیل» وجود متناهی‌اش، خود را در مرتبه‌ای مطلق و نامتناهی قلمداد کند، بلکه در تمایز با انسان متناهی انتیک از یک سو و نیز آگاهی مطلق از سوی دیگر، وجود انسان به مثابه اگزستانس دازاین است که در مقام بنیاد مواجهه، یا به تعبیر دقیق‌تر، در مقام رویداد مواجهه و فهم وجود قرار می‌گیرد و از همین حیث، بر تمام موجودات تقدم می‌یابد. هایدگر با پرسش ریشه‌ای خود از سوژکتیویته سوژه و نحوه وجود آن در تفرد و تناهی‌اش، با دوگانگی روبرو می‌شود، اینکه با موجودی مواجه می‌شویم که اگر وجود و واقعیتش را در عرصه تجربی و انتیک لحاظ کنیم، عین تناهی انتیک است و اگر آن را از حیث پدیداری لحاظ کنیم، تقدم مطلق بر همه موجودات در مقام بنیاد مواجهه دارد. این همان دوگانگی میان «من تجربی» و «من استعلایی»، یا تقابل میان «آگاهی روانشناسانه» و «آگاهی محض» است که سنت ایدئالیسم استعلایی از کانت تا هوسرل خود را با آن مواجه می‌دید و سعی در گریز از آن داشت، بدین نحو که سوژه استعلایی را برای تأمین «تقدم مطلق» آن در مقام مواجهه، اولاً و بالذات، «بی‌جهان» تصور می‌کرد، یعنی آن را از وجود تمامی موجودات متمایز می‌دانست و سپس «وجود» و واقعیت انضمامی سوژه را نیز به عرصه ذاتاً مقدم استعلایی وارد نمی‌ساخت، بلکه آن را در عرصه واقعی و تجربی یا به تعبیر هایدگر، در «درون جهان» وامی‌نهاد، چون می‌دانست که سوژه درافتاده به جهان، یعنی وجود سوژه متناهی گرفتار آمده در احاطه موجوداتی که خود در وجودشان، یعنی در ظهور و مواجهه‌شان قوام‌یافته به واسطه سوژه‌اند، اساساً دیگر سوژه استعلایی نخواهد بود.

هایدگر وظیفه خود می‌داند که با «هستی‌شناسی بنیادین» به این عرصه متناقض‌نما وارد شود، یعنی وجود متفرد و متناهی سوژه را نیز در مقام و در تراز بحث استعلایی داخل

سازد، بی‌آنکه بخواهد تقدم ذاتی امر استعلایی و پیشینی را از دست بدهد.^۱ هایدگر باید در همان گام نخست وجود و زمان، در بحث از «تقدم انتیک دازاین»، وجود انسان را از وجود تمامی موجودات دیگر متمایز کند و به عرصه تقدم هستی‌شناسانه درآورد. مقصود از تقدم انتیک دازاین این است که «دازاین، موجودی نیست که صرفاً در میان سایر موجودات باشد» (م.آ. ۲، ۱۲)، بدین معنا که دازاین، «به سادگی، موجود-انتیک نیست، بلکه به شیوه یک فهم از وجود، موجود است» (همان). این تأکید هایدگر را که دازاین «به سادگی موجود-انتیک نیست»، باید بدین معنا فهمید که وجود دازاین، به هیچ وجه در ردیف سایر موجودات به دست نمی‌آید، بلکه از همان آغاز، به واسطه هستی‌شناسی پدیدارشناسانه شده، بودن انسان، این تفاوت را با تمامی موجودات دارد که انسان، فهمنده وجود است. «فهم وجود» و نسبت‌یافتن با موجودات در پرتو فهمی از وجود، همان خصلتی است که موجود انسانی را از تمامی موجودات دیگر متمایز می‌سازد. «تقدم انتیک دازاین، در این است که دازاین، هستی‌شناسانه [انتولوژیک] هست» (همان). هستی‌شناسی، پیش از آنکه پژوهشی «صریح» و «مفهومی» باشد، به نحو «ماقبل هستی‌شناسانه» نحوه وجود و واقعیت انضمامی انسان را تعیین می‌کند و او را از همه موجودات، متمایز و نسبت به همه آنها «ممتاز» می‌سازد.

ممتاز بودن، خود را در دغدغه‌ای نشان می‌دهد که بنیاد هر گونه نسبت گرفتن است. «دازاین، از این طریق به نحو انتیک ممتاز است که سر و کار این موجود در وجودش، با خود این وجود است» (همان). دغدغه بودن خویش، چیزی جز دغدغه تنهایی نیست. اگر دغدغه تنهایی همان مرگ باشد، می‌توان پرسید که چرا باید تنهایی را «امتیاز» و وجه ممیز دازاین از تمامی موجودات دیگر دانست؟ پیداست که این درک از تنهایی، مبتنی بر «درون‌زمانی بودن» است، حال آنکه گفته شد زمانمندی دازاین درون‌زمانی و درون‌جهانی نیست. پس هایدگر باید برای رسیدن به تنهایی هستی‌شناسانه، دازاین را به نحوی از درون جهان بیرون بیاورد. اما او نیک می‌داند که بیرون آوردن انسان از جهان، همان راهی است که ایدئالیسم، از شک دکارتی تا اپوخه هوسرلی همواره آن را پیموده است و با

^۱ به همین معناست که برای مثال توگندهات، هستی‌شناسی بنیادین هایدگر را مبتنی بر اپوخه هوسرلی و نه در مقابل آن می‌داند (Tugendhat, 1970: 263) و آپل نیز «تمایز هستی‌شناختی» هایدگر میان وجود و موجود را با «تمایز کانت میان امر استعلایی و تجربی» متناظر می‌سازد (Apel, 1991: 143).

بیرون آمدن از جهان، نه تنها تناهی انتیک، بلکه اساساً تناهی و امکان بحث از وجود دازاین از دست می‌رود.

برای حل این معضل است که هایدگر به تمایز میان موجود «درون‌جهانی» و «در-جهان-بودن» دست می‌یازد. چنین تمایزی، مبتنی بر مفهوم پدیدارشناسانه او از «جهان» است. هایدگر با کشف پدیدارشناسانه جهان، راهی را می‌یابد تا از یک سو وجود دازاین را از تناهی انتیک، یعنی از «درون‌جهانی» بودن، رها سازد تا بتواند بحث از وجود و تناهی دازاین را به قلمروی استعلایی برکشاند و از سوی دیگر، به او امکان می‌دهد که وجود دازاین را در عرصه‌ای بی‌جهان و بی‌بنیاد رها نسازد. هایدگر اکنون می‌تواند «در-جهان-بودن» دازاین را «امر پیشینی»، به مثابه «ساختار آغازین» بداند (همان، ۴۱). «این موجود [دازاین]، هرگز و به هیچ وجه، نحوه وجود موجود فرادست را ندارد که صرفاً درون جهان است» (همان، ۴۳). هایدگر با تمایز قاطع میان «در-بودن» و «بودن-در»، به تمایز بنیادین وجودی خویش می‌رسد که یادآور تمایز ایدئالیسم استعلایی میان امر قوام‌بخش و امر قوام‌یافته است، یعنی آگاهی و واقعیت یا همان سوژه و ابژه. با این تفاوت که سوژه به مثابه موجودی که درون‌جهانی نیست، بی‌جهان هم نیست، بلکه به تعبیری، خود جهان است، خود جهان به مثابه «جهانمندی» در-جهان-بودن^۱.

۳. گشودگی به امکان و وجود رو به پایان

بر اساس تمایز و تقدم مطلق دازاین به مثابه گشودگی پیشینی، هایدگر باید ساختار گشودگی را در تناهی‌اش بدون ارجاع به دیگر موجودات به دست آورد. به تعبیر هایدگر، «دازاین، گشودگی خویش است» (همان، ۱۳۳) بدین معنا که «دازاین «روشنی‌یافته» است، یعنی دازاین نزد خودش به مثابه در-جهان-بودن، روشن است، نه به واسطه یک موجود دیگر، بلکه به نحوی که خودش روشن‌گاه هست» (همان). اندیشه ثابت هایدگر این است که روشن‌گاه (Lichtung) و گشودگی، در هر صورت به هیچ «موجود دیگر» قابل ارجاع نیست، خواه روشن‌گاه در اینجا به دازاین نسبت داده شود یا در سالهای پس از «گشت» به خود وجود. از آنجا که دازاین در روزمرگی همواره مستحیل در نسبت‌گرفتن

^۱ والتر شولتس در مقاله مشهور خویش با عنوان «درباره جایگاه هایدگر در تاریخ فلسفه» با برجسته ساختن همین تمایز، تأکید می‌کند که وجود و زمان، «واپسین اثر» درباره «متافیزیک سوپزکتیویته» است، بدین معنا که در امتداد «جوهرزدایی» از موجودات جهان، اکنون خود جهان نیز به مثابه اگزستانسیال دازاین تفسیر می‌شود و حتی تناهی و مرگ دازاین نیز باید صرفاً از دل ساختار خود دازاین به دست آید. (Schulz, 1994: 99-106)

با موجودات است و وجود خویش را از دل این نسبت‌ها می‌فهمد، باید برای دستیابی به ساختار متناهی‌گشودگی، نخست نسبت دازاین با موجودات درون‌جهانی سلب شود. این سلب، با مواجهه دازاین با «عدم» به مثابه «عدم درون‌جهانی» ممکن می‌گردد. هایدگر در وجود و زمان، مواجهه با این نحو از عدم را از طریق یافتگی بنیادین «ترس» در دازاین به بحث می‌گذارد تا سپس بتواند مقومات ساختاری‌گشودگی دازاین را در «وحدت» آنها به مثابه یک «کل» حاصل آورد. «کل بودن» (Ganzsein)، صرفاً به معنای کنار هم نهادن مقومات فوق نیست، بلکه باید «این کل، بر حسب یک پدیدار آغازین یکپارچه» به دست آید (همان، ۱۸۱). بحث درباب وحدت‌گشودگی دازاین به مثابه یک «کل»، نخست در تعریف صوری دغدغه و چگونگی راهیابی به آن از طریق یافتگی بنیادین ترس احراز می‌گردد، سپس در تحلیل «وجود رو به مرگ» تعمیق می‌شود و در نهایت نیز وحدت ساختاری دازاین در زمانمندی بیان نهایی خویش را می‌یابد.

با ترس، تمامی موجودات، «خصلت بی‌معنایی و بی‌اهمیتی کامل» پیدا می‌کنند (همان، ۱۸۶). از آنجا که هیچ «موجودی» در جهان نیست که متعلق ترس باشد، پس متعلق ترس، نا-موجود یا همان «عدم» است که باید آن را به منزله سلب معناداری موجودات درون‌جهانی برای دازاین فهمید، از این روست که هایدگر «عدم» را «عدم درون‌جهانی» می‌نامد (همان). تنها مواجهه‌ای که در این عدم رخ می‌دهد، مواجهه با خود جهان، به مثابه «خود» دازاین است. «اگر بر این اساس، عدم، یعنی جهان بما هو، به مثابه موضوع ترس، معلوم گردد، آنگاه این بدان معناست که آنچه ترس از آن می‌ترسد، خود در-جهان بودن است» (همان، ۱۸۷). با نفی ارجاع انتیک، دازاین با بودن صرف خویش مواجه می‌شود، بی‌آنکه بتواند این مواجهه را بر موجودی غیر از خود مبتنی کند. دازاین باید صرفاً متکی بر خود و خودبنیاد باشد و خود را در بودن صرف خویش به مثابه گشودگی دریابد. هایدگر این موقعیت هستی‌شناسانه برای دازاین را «تفرد» (Vereinzelung) می‌نامد که بر «وحدت» ساختار هستی‌شناسانه دازاین دلالت دارد. «ترس، دازاین را بر حسب در-جهان بودن اخص خویش، متفرد می‌سازد» (همان).

آنچه در این تفرد بر دازاین آشکار می‌شود، «امکان» اگزیستانسیال برای دازاین است، بدین معنا که بودن دازاین در ذات خویش، هیچ چیز نیست مگر اینکه «صرفاً بر پایه خودش، به منزله موجود تفردیافته، در تفردش» نحوه بودنش را طرح‌افکنی کند. تفرد، دازاین را از اینکه هر موجود دیگری جز خودش، نحوه بودنش را تعیین کند، «آزاد»

می‌سازد. هایدگر معنای ایجابی آزادی را چنین به بیان درمی‌آورد: «آزادبودن برای آزادیِ خود-را-برگزیدن و خود-را-برگرفتن» (همان، ۱۸۸). ضابطه اصلی هایدگر در اینجا برای امکان آزادی دازاین، نفی غیر و برقراری اتحاد و اینهمانی میان مبدأ یا فاعل گشودگی و متعلق آن است. مبدأ یا فاعل گشودگی، همان «دا»ی دازاین است، متعلق آن نیز دیگر هیچ‌گیری نیست، بلکه خود گشودگی است، بدین معنا که گشودگی دازاین به مثابه در-جهان-بودن، با مطلق گشودگی به مثابه جهانمندی جهان روبرو می‌گردد. مواجهه گشودگی با خویش به مثابه مطلق گشودگی، دازاین را به اطلاق و وحدت، یعنی به اتحاد با خویش می‌رساند. در اینجاست که «وحدت» به مثابه وحدت ساختاری گشودگی، یا به تعبیر هایدگر، «همانی اگزستانسیال» رخ می‌دهد. «همانی اگزستانسیال» گشودن [یعنی فاعل گشودگی] با گشوده [متعلق گشودگی]، آن هم به نحوی که در آن، جهان به مثابه جهان، در-بودن به مثابه توان‌بود متفردشده، محض و افکنده گشوده شده باشد، دازاین را به منزله «خود تنها» یعنی در «تفرد» خویش آشکار می‌سازد (همان). بدین ترتیب، دازاین در تفردش، «محض» می‌گردد، محض بودن، یعنی مطلق و آزاد شده بودن از وابستگی و تقید به غیر به واسطه عدم درون‌جهانی. هایدگر این موقعیت هستی‌شناسانه را «سولیپسیسم اگزستانسیال» می‌نامد^۱ (همان).

اکنون باید بتوان تبیین نمود که دازاین چگونه وحدت و تفرد خویش را به مثابه کل‌بودنش به تجربه درمی‌آورد. اگر تلقی از «کل»، همان «تمامیت» باشد، دازاین نمی‌تواند خود را به نحو تام به تجربه درآورد، زیرا دازاین بر حسب ذاتش، همواره در مقام امکان و توان‌بود است، یعنی با امکان مدام طرح‌افکنی خویش، همواره از حیث امکان، چیزی «بیشتر» از وقوعش است. با این تلقی، دازاین جز در زمان وقوع مرگ، «کل» نمی‌شود. اما با وقوع مرگ نیز کل‌بودن به «تجربه» در نمی‌آید، زیرا وقوع مرگ، به تعبیر هایدگر یعنی «دیگر-دا-نبودن»، پس تجربه آن اساساً ممتنع است، چون همچنان بر پایه درکی انتیک از تناهی است و کل‌بودن دازاین همچون وقوع تمامی امکان‌های بودن دازاین در یک بازه زمان پنداشته شده. دازاین، مادام که هست، به مثابه توان‌بود، «یک

^۱ باید دقت داشت که عنوان «سولیپسیسم» هرگز بدین معنا نیست که دازاین با خلط مقام بحث انتیک و هستی‌شناسانه، همچون مطلق نامتناهی باشد تا بخواهد کثرت موجودات را از وحدت مطلق خویش، همچون مابعدالطبیعه نوافلاطونی «صادر»، یا مانند ایدئالیسم فیخته، «استنتاج» کند؛ زیرا تمامی اوصاف فوق برای اطلاق آزادی و اصالت دازاین، اساساً بدین منظور به کار می‌رود که دازاین، نسبت به نحوه وجود خاص خویش و تمایز وجودش از تمامی موجودات به مثابه مبدأ گشودگی به موجودات، یعنی به مثابه تناهی هستی‌شناسانه وقوف یابد.

ناتمامی مدام» را به همراه دارد (همان، ۲۳۶). ناتمامی، به معنای اتمام‌ناپذیری امکان‌های بی‌پایان، در تعارض با تناهی دازاین نیست، بلکه برعکس، تناهی هستی‌شناسانه دازاین دقیقاً در همین اتمام‌ناپذیری امکان‌هایش نهفته است. به تعبیر هایدگر، تمایز اگزستانس با موجود درون‌جهانی در این است که امکان و ناتمامی برای اگزستانس، به معنای «فقدان» نیست، بلکه بدین معناست که «بودن» اگزستانس، اساساً همان «شدن» است (همان، ۲۴۳).

بحث هایدگر درباره «وجود رو به مرگ»، معلوم ساختن راهی برای احراز کل‌بودن دازاین است؛ به همین رو، مقصود هایدگر از تحلیل مرگ، اساساً وقوع مرگ نیست، بلکه میرایی اگزستانس دازاین، به منزله ساختار وجود متناهی است. معنای اگزستانسیال مرگ به منزله «پایان»، نه یک رخداد انتیک، بلکه خود وجود دازاین است. هایدگر بیان می‌کند که «دازاین، همواره از پیش، پایان خویش است» (همان). پایان برای اگزستانس، امری نیست که در پایان رخ دهد، بلکه پایانی است که همواره در ساختار و ذات وجودش قرار دارد. هایدگر این دو تلقی متمایز از تناهی را به نحو صوری در دو نحوه «بودن» به بیان درمی‌آورد: «پایان‌پذیرفتن، به نحوی که از مرگ مراد شده است، به معنای رو به-پایان بودن دازاین نیست، بلکه یک بودن رو به پایان این موجود است» (همان). وجود رو به پایان، به مثابه معنای اگزستانسیال مرگ، «یک نحوه وجود است که دازاین، به مجرد بودن، آن را برگرفته است» (همان). می‌توان گفت به همان معنایی که میرا بودن بر وقوع مرگ تقدم دارد، تناهی هستی‌شناسانه بر تناهی انتیک مقدم است، یعنی تناهی یا پایانمندی بر نهایت یا پایان تقدم دارد.

کل بودن دازاین به واسطه معنای اگزستانسیال مرگ، دیگر به معنای فعلیت و وقوع تام و در مقابل «امکان» نیست، بلکه برعکس، تجربه میرایی، «به خصلت امکانی دازاین، به بارزترین نحو، مجال آشکار شدن می‌دهد» (همان، ۲۴۹-۲۴۸). اگر مرگ، مجال ظهور خصلت امکان دازاین را می‌دهد، پس خود باید یک امکان وجودی دازاین باشد، آن هم امکانی که خصلت اصلی‌اش این است که خود امکان را به بارزترین وجه نشان دهد. «وجود رو به پایان»، باید بتواند امکانی را در دازاین به ظهور برساند که همواره «به مثابه امکان» باقی می‌ماند، یعنی امکانی است که دازاین، مادام که هست، در هر موقعیتی، خود را «پیشاپیش» آن می‌بیند، و همواره چیزی «بیشتر» از وقوع دازاین است. این «نهایی‌ترین امکان» به نظر هایدگر، «امکان دیگر-دا-نبودن» است. در این امکان است که

دازاین، «کاملاً به توان بودِ اخصِ خویش» معطوف می‌شود (همان، ۲۵۰). مادام که دازاین هست، نمی‌تواند این امکان را پشتِ سر بگذارد و بر آن پیشی بگیرد. نسبت داشتن با این امکان، به معنای «انتظار» وقوع آن به منزلهٔ رخدادی انتیک و پایان‌بخش بودن دازاین از بیرون نیست. بنابراین، مرگ باید «به مثابهٔ امکان فهم شود، به مثابهٔ امکان شکل بگیرد و در نسبت گرفتن با آن، به مثابهٔ امکان تاب آورده شود» (همان، ۲۶۱). بودنِ اصیل، امکان را به مثابهٔ امکان می‌فهمد، یعنی باید خود وجود رو به پایان را به منزلهٔ امکان، یعنی گشودگی مدام، برعهده گیرد. از این رو، هایدگر بودنِ اصیل را «بودن رو به امکان» می‌نامد و برای این نحو بودن، یعنی بودنِ اصیل، اصطلاح «پیشروی در امکان» را به کار می‌برد. «وجود رو به مرگ، به مثابهٔ پیشروی در امکان، امکان را برای نخستین بار ممکن می‌کند و آن را به مثابهٔ امکان، آزاد می‌سازد» (همان).

دازاینِ اصیل هر امکانی را که برای بودنش طرح‌افکنی کند، امکانِ اصیلی خواهد بود که بر مبنای اگزیزتانسِ خویش، یعنی بر اساس میرایی و تناهی ذاتی‌اش اتخاذ شده است. از آنجا که این امکان‌ها «بر مبنای نهایتِ دازاین متعین شده‌اند»، هایدگر آنها را امکان‌هایی می‌نامد که «به مثابهٔ امکان‌های متناهی فهم شده‌اند» (همان). هنگامی که دازاین هر امکانِ وجودیِ خویش را به نحو اصیل، بر حسبِ اگزیزتانسِ خویش طرح‌افکنی کند، یعنی به منزلهٔ «امکانِ متناهی» برگردد، با هر طرح‌افکنی، کلِ اگزیزتانسِ خویش را به مثابهٔ یک امکانِ متناهی لحاظ می‌کند و بدین معنا دازاین اصیل، کل بودنِ خویش را به مثابهٔ تفرد و تناهی به دست می‌آورد. «از آنجا که پیشروی در امکانِ سبقت‌ناپذیر، همهٔ امکان‌هایی را که پیش از آن قرار دارند، همراه با خود، گشوده می‌سازد، در این پیشروی، امکان از پیش برگرفتنِ کلِ دازاین به نحو اگزیزتانسِ وجود دارد، یعنی امکانِ اگزیزتانس داشتن به مثابهٔ توان بودِ کل [به معنای توانستن برای کل بودن]» (همان). دازاین همواره گشوده به امکان است و هنگامی کل بودنِ خویش را به دست می‌آورد که خود را مواجه با امکانی بیابد که هرگز و ذاتاً تحقق‌پذیر نیست، بلکه به جای انتظارِ تحققِ آن، باید تنها به روی آن گشوده باشد.

۴. آیندهٔ اصیل و تناهی آغازین زمانمندی

مبدأ بحث هایدگر دربارهٔ زمانمندی، نحوهٔ خاص حرکت و فعلیتِ همین پیشروی است که به عنوان تقدمِ آینده در زمانمندی، معنای هستی‌شناسانه می‌یابد. بحث از زمانمندی با این پرسش آغاز می‌شود که وحدت، تفرد، تناهی و کل بودنِ دازاین، که در پیشروی، یعنی

گشودگی به امکان توسط دازاین اصیل برگرفته شده است، چه شرط امکان هستی‌شناسانه‌ای دارد. هایدگر در پاسخ می‌گوید: «چنین چیزی تنها بدین نحو ممکن است که دازاین بتواند اساساً در امکانِ اخص خویش، به سوی خود بیاید و امکان را در به خود-مجال آمدن دادن-به سوی-خویش به مثابه امکان نگه دارد» (همان، ۳۲۵). هایدگر امکان «مجال دادن به آمدن به سوی خویش» را «پدیدار آغازین آینده» به مثابه نخستین ظهور زمانندی می‌داند.^۱ پس آنچه «آینده» است، در اصل، «امکان» است که به سوی دازاین می‌آید، آن هم به نحوی که دازاین بتواند در این مجال آمدن دادن، آن را «به مثابه امکان»، یعنی در ممکن بودنش، «نگه دارد»، یعنی در انتظار «وقوع» آن نباشد. «پدیدار آغازین آینده» بدین معناست که دازاین، به تنهایی خویش، گشوده باشد. دازاین گشوده به تنهایی خویش، دازاینی است که ذاتاً «رو به آینده» است. مقصود هایدگر از آینده، «آمدنی است که دازاین در آن، در توان بودِ اخصِ خویش، به سوی خود می‌آید» (همان).

پیشروی دازاین در آینده، به معنای بازگشت آن به سوی خود است، به معنای آنچه همواره از پیش «بوده» است (همان، ۳۲۶). تعلق متقابل آینده و بودگی در زمانندی، گشودگی دازاین را در هر «وضعیت» تعیین می‌کنند، به نحوی که دازاین بتواند هربار، یعنی در هر «حال»، در «وضعیت» مواجهه با موجودات قرار بگیرد. «مجال مواجهه دادن فعالانه با آنچه درون جهان پیرامون، حاضر است، صرفاً در حاضرسازی این موجود ممکن می‌گردد» (همان). پس علاوه بر گشودگی به امکان خویش و بر مبنای آن، گشودگی به غیر، یعنی مجال مواجهه دادن به موجودات نیز معنای زمانندی می‌یابد، یعنی دازاین به واسطه رابطه آینده و گذشته، در وضعیت، یعنی در «حال» قرار می‌گیرد که می‌تواند در آن، با موجودات مواجه شود، یعنی آنها را به حال و حضور فرابخواند و نزد خویش حاضر سازد. زمانندی به مثابه دغدغه، یک وحدت ساختاری است که نحوه ارتباط آینده، بودگی و حال را در وحدتشان نشان می‌دهد.

هایدگر این سه وجه پویایی زمانندی، یعنی آینده، بودگی و حال را «برون‌خویشی» (Ekstase) می‌نامد که در ذات خود، حرکت به سوی امکان، یا به تعبیر بهتر، همان

^۱ فلاشر در کتاب خویش این مبدأ هایدگر را از این جهت نقد می‌کند که هایدگر وعده داده بود که با بحث از زمانندی به یک «فرا-سطح» آغازین برای تبیین وجود دازاین دست یابد، در حالیکه مبدأ زمانندی، و بحث از زمانندی آغازین، پیگیری همان بحث اگزیستانسیل درباره دازاین اصیل است و از دوگانه دازاین اصیل و غیراصیل فراتر نمی‌رود (Fleischer, 1991: 25-26).

حرکتِ گشودگی به مثابه امرِ ذاتاً امکانی است. حرکتی که همواره به جانب عرصه‌ای گشوده برای مواجهه جهت‌گیری دارد؛ هایدگر عرصه گشوده را که جهتِ برون‌خویشی زمانمندی را نشان می‌دهد، «افق» زمانمندی می‌نامد. «ذاتِ زمانمندی، که متناهی است» (همان، ۳۴۸)، خود را در حرکتِ «برون‌خویشی» زمانمندی و «افق»، که دو مؤلفه زمانمندی‌اند، آشکار می‌سازد. بر خلاف فرضِ یک نحوه وجود نامتناهی که ذاتاً نافی مفهوم «غیر» است و اساساً نیازی به «مواجهه» ندارد - چون با هیچ نحو از «غیریت» روبرو نیست و در اینهمانی کامل با خویش است، و از این رو حرکتی ندارد و عین ثبات است^۱ - دازاین از آن حیث که متناهی است، گشوده به مواجهه است؛ زیرا مواجهه، اساساً و منحصرأ شأنِ تناهی است، آن هم به معنای هستی‌شناسانه، یعنی از حیث مبدأیت در حرکتِ برون‌خویش به سوی افقِ مواجهه. تناهی هستی‌شناسانه بدین معناست که دازاین از حیث نحوه وجودش ذاتاً چیزی جز حرکتِ گشودگی نیست. زمانمندی در ذاتِ خویش، فعلِ مدام خودتعیین‌بخشی و خودپدیدآوری است، یعنی همان حرکتِ مدام از آینده به بودگی و در وساطت میان این دو، حال به مثابه حاضرسازی. به تصریح هایدگر، «زمانمندی، اساساً یک موجود نیست. زمانمندی وجود ندارد، بلکه خود را به نحو زمانی پدید می‌آورد» (همان، ۳۲۸). بدین ترتیب، زمانمندی یک فعل مدام است که خود به هیچ وجه درون زمان نیست، و بدین معنا متناهی نیست، بلکه به مثابه تناهی استعلایی، شرط امکان چیزی چون درون زمان بودن است.

از آنجا که وجود دازاین به مثابه توان‌بود، عین گشودگی به امکان، یعنی پیشروی است، و معنای وجود پیشروی در زمانمندی نیز به مثابه آینده تعیین می‌شود، می‌توان از «تقدم آینده» در زمانمندی سخن گفت. تقدم آینده بر بودگی و حال، شرط امکان این نتیجه قبلی است که وحدت و کل‌بودن دازاین، در پیشروی به دست می‌آید. «زمانمندی آغازین و اصیل، خود را بر مبنای آینده اصیل پدید می‌آورد» و «پدیدار نخستین زمانمندی آغازین و اصیل، آینده است» (همان، ۳۲۸). تقدم آینده بدین معناست که گشودگی دازاین برای اینکه اساساً بتواند گشودگی به موجودات در وجودشان باشد، یعنی در مقام مجال دادن برای مواجهه قرار گیرد، باید خودش را به مثابه مطلق گشودگی دریافته

^۱ به همین معناست که هایدگر در درسگفتار درآمد به فلسفه می‌گوید: «خدا نیازی به فلسفه ورزیدن ندارد. خدایی که فلسفه بورزد، خدا نخواهد بود؛ زیرا ذات فلسفه در این است که یک امکان متناهی متعلق به یک موجود متناهی باشد.» (م. آ. ۲۷، ۳)

باشد، دریافت خویش به مثابه مطلق گشودگی و بر همین اساس، دریافت تقدم مطلق پدیدارشناسانه خویش بر تمامی موجودات، منوط به این است که حرکت گشودگی، پیش از امکان مجال مواجهه دادن به موجودات، یعنی پیش از برون خویشی حاضرسازی در حال، خود را به مثابه «امکان» و گشودگی مطلق به امکان دریافته باشد. این دریافت، همان حرکتی است که از نخست از آینده در مواجهه با نهایی ترین امکان، آغاز می شود و به سوی بودگی می رود تا بتواند وحدت و کل بودن خود را به مثابه وحدت ساختاری گشودگی به دست آورد. از آنجا که حرکت نخستین برون خویشی، رو به آینده، یعنی رو به پیشروی به نهایی ترین امکان، به مثابه «وجود رو به پایان» است، باید برون خویشی آینده نیز در ذات خویش، پایانمند و متناهی باشد.

در اینجا است که هایدگر تلقی هستی شناسانه خویش از تناهی و پایانمندی دازاین را به بیان درمی آورد و آن را از تلقی انتیک متمایز می سازد: «دازاین، یک پایان ندارد که در آن، صرفاً پایان بپذیرد، بلکه دازاین به نحو پایانمند هست [اگزستانس دارد]» (همان). بدین سان، آینده دازاین نیز نمی تواند نشانگر حرکت به سوی نقطه پایان انتیک باشد، بلکه باید به نحوی و به معنایی متناهی باشد که تناهی ساختاری و ذاتی اگزستانس را ممکن سازد. تناهی آینده و بر حسب آن، «تناهی زمانمندی آغازین»، بدین معنا نیست که زمان دازاین باید در نقطه ای پایانی از حرکت بازایستد و دیگر جریان نداشته باشد (همان، ۳۳۰)، زیرا زمانمندی، درون زمانی بودن نیست. تناهی خاص زمانمندی را باید چنین فهمید که برون خویشی آینده، در همان حرکت خاص خویش، یعنی «به سوی-خود-آمدن»، متناهی است و اساساً همین تناهی است که آن را به مثابه آینده ممکن ساخته و از این طریق، خود زمانمندی را در وحدتش بر ساخته است.^۱ اگر زمانمندی اصیل، مبتنی بر تقدم آینده، و آینده نیز مبتنی بر تناهی در برون خویشی اش است، این تناهی است که ذات زمانمندی را برمی سازد و بر همین مبناست که هایدگر از «ذات زمانمندی، که متناهی است» سخن می گوید (همان، ۳۴۸). تناهی باید به نحوی باشد که حرکت برون خویشی آینده، یعنی «به سوی-خود-آمدن» را متعین سازد. اکنون مسأله این است که «چگونه به سوی-خویش-آمدن، به خودی خود، به نحو آغازین تعیین یافته

^۱ ماریون هاینس، پدیدار نخستین تناهی زمانمندی را به واسطه مفهوم مرگ، در «افق مندی زمانمندی» می داند (Heinz, 1982: 100)، حال آنکه به نظر می رسد مقدم بر مفهوم افق، باید تناهی را در نفس حرکت برون خویشانه یافت.

است» (همان، ۳۳۰). هایدگر برای پاسخ به این مسأله، در وهله نخست، همچنان بر تمایز این تناهی از تناهی انتیک تأکید می‌ورزد: «تناهی آن [یعنی برون‌خویشی آینده]، در وهله نخست به معنای یک پایان یافتن نیست» (همان). پاسخ او به کانونی‌ترین مسأله وجود و زمان، یعنی تناهی زمانمندی به مثابه تناهی حرکت آینده اصیل، محدود به همین چند سطر فشرده است:

«آینده آغازین و اصیل، [حرکت] به سوی خود است، به سوی خودی که به مثابه امکان سبقت‌ناپذیر عدمی بودن، اگزستانس دارد. خصلت برون‌خویشی آینده آغازین، اتفاقاً در این است که آینده، توان‌بود را ببندد، یعنی خودش [در مقام آینده آغازین] بسته باشد و از آن حیث که چنین است، فهم اگزستانسیل مصمم عدمی بودن را ممکن سازد. به سوی خود-آمدن آغازین و اصیل، معنای اگزستانس داشتن در عدمی بودن اخص خویش است» (همان).

هایدگر سپس این معنای تناهی را «تناهی آغازین زمانمندی» می‌نامد (همان). تأکید شد که تناهی، گشودگی را به مثابه مطلق گشودگی و «توان‌بود» ممکن می‌گرداند، اما اکنون گفته می‌شود که شرط امکان گشودگی، این است که آینده اصیل، «بسته» باشد و به عنوان آینده بسته، «توان‌بود را ببندد». باید بر معنای بسته‌بودن آینده و توان‌بود متمرکز شد و آن را در نسبت با جمله پیشین ملاحظه نمود، یعنی با «خود»ی که اگزستانس آن، «امکان سبقت‌ناپذیر عدمی بودن» است.

در بحث مرگ بیان شد که «کل بودن»، نمی‌تواند معنای انتیک داشته باشد؛ یعنی دازاین نمی‌تواند به دو معنا «مطلق» باشد: نخست مطلق به معنای فعلیتی که تمامی امکان‌های خویش را بالفعل دارد و از قید «امکان» و «تغییر» آزاد است و دوم مطلق به معنای موجود نامتناهی و وحدتی که فراگیرنده کثرت تمام موجودات باشد، یعنی از قید «کثرت» و «غیریت»، آزاد باشد. مطلق در هر دو معنا، «بسته» است، نخست، بسته به روی امکان دیگر بودن، یعنی بسته در برابر هر تغییر و حرکت، و دوم، بسته در برابر هرگونه مواجهه با غیر. تناهی آغازین دازاین دقیقاً در تقابل با دو معنای فوق از مطلق و بسته‌بودن قرار دارد، یعنی هم ذاتاً همواره گشوده به امکان، یعنی در معرض انتخاب نحوه‌های دیگر بودن است و هم ذاتاً در گشودگی برای مواجهه با غیر قرار دارد. بنابراین، تناهی دازاین به دو معنای فوق نمی‌تواند «بسته» باشد. اما با وجود تقابل با دو معنای مطلق، دازاین، در مقام تناهی استعلایی و هستی‌شناسانه باید بالضروره به معنای

پدیدارشناسانه، «مطلق» باشد. اطلاق دازاین، در تقدم مطلق آن بر تمامی موجودات در مقام بنیاد مواجهه و شرط امکان ظهور آنها نهفته است. دازاین برای احراز مقام خویش به مثابه بنیاد مواجهه و برای وقوف به معنای وجود خویش به مثابه زمانندی - که همان «افق استعلایی» هر فهم از وجود به طور کلی است - باید مطلق باشد. ملاحظه شد که دازاین به واسطه ترس، از وابستگی و تقید به تمام موجودات در مقام فهم خویش به مثابه گشودگی، آزاد و مطلق می‌شود. در این مقام نیز «مطلق» با نحوی از «بسته» بودن، پیوند ذاتی دارد، زیرا دازاین اصیلی که خود را صریحاً به مثابه گشودگی درمی‌یابد، به اطلاقی می‌رسد که در آن، دیگر خود را به واسطه موجودات درون جهان نمی‌فهمد، بلکه اگزستانس خویش را خود جهان می‌بیند و فراتر از آن، صرفاً با «عدم» مواجه می‌گردد، عدمی که به مثابه «عدم درون‌جهانی»، تمامی تقیدهای دازاین به موجودات را متزلزل ساخته است. بدین معنا می‌توان گفت که دازاین در مقام گشودگی مطلق، به روی موجودات، «بسته» است. این بیان در وهله نخست متناقض می‌نماید، اما مقصود این است که گشودگی به مثابه اگزستانس که همان جهان اگزستانسیال و شرط امکان ظهور موجودات درون‌جهانی است، نمی‌تواند در قوام ذاتی‌اش مقید به خود این موجودات باشد، یعنی شرط نمی‌تواند همان مشروط باشد.

هنگامی که دازاین به مطلق بودن خویش از موجودات درون‌جهانی واقف گشت، باید مطلق بودن ساختاری خویش را احراز کند. امکان سبقت‌ناپذیر مرگ، به نحوی است که دازاین نمی‌تواند هرگز آن را پشت سر بگذارد، دازاینی که این امکان را برگرفته باشد، همواره «پیشاپیش-خود» یعنی همواره «رو به آینده» است. دازاینی که بودن خود را بر حسب این امکان طرح‌افکنی کرده باشد، بدین معنا «مطلق»، «کل» و «بسته» می‌شود که دیگر هیچ امکان فراتری را پیشاپیش خود نمی‌یابد، زیرا برگرفتن نهایی‌ترین امکان، دازاین را در گشودگی مطلق به مطلق «امکان» قرار می‌دهد که از پیش، فراگیر هر امکان دیگر است. به همین معناست که دازاین در اینجا نیز بار دیگر با «عدم» مواجه می‌شود، یعنی در امکانی قرار می‌گیرد که فراتر از آن هیچ امکانی نیست، بلکه صرفاً عدم، یعنی «دیگر-دا-نبودن»، به معنای عدم امکان گشودگی به امکان‌ها قرار دارد. در آینده اصیل، آنچه به سوی دازاین «می‌آید»، نهایی‌ترین امکانی است که فراگیر همه امکان‌هاست و دازاین را در گشودگی مطلق قرار می‌دهد که فراتر از آن صرفاً عدم است، آن هم نه عدم به معنای یک مرز بیرونی، بلکه عدمی که ذاتی خود امکان، یعنی عدم

اگزستانسیال است. بدین معناست که با آمدن امکان کل بودن دازاین به سوی خویش در حرکت برون خویشی آینده، کل بودن امکانی دازاین، «بسته» می‌شود، یعنی «کل» امکانی، به مثابه گشودگی مطلق به دست می‌آید. بر این مبناست که هایدگر می‌گوید «زمانمندی به نحو آغازین خود را بر مبنای آینده پدید می‌آورد. زمان آغازین، متناهی است» (همان، ۳۳۱).

۵. سخن پایانی: تناهی و پرسش وجود

تفسیری که در این نوشتار درباره مفهوم تناهی آمد، اجمالی از طرحی تفصیلی است که بیان وجوه گوناگون آن، فراتر از مجال مقاله حاضر است. در پایان می‌توان ذاتیت تناهی برای زمانمندی را چنین صورتبندی کرد: تناهی هستی‌شناسانه، هم حرکت برون خویش دازاین به سوی مواجهه را رقم می‌زند و هم جهت‌گیری حرکت به سوی عرصه متناهی به مثابه افق مواجهه را تعیین می‌کند. بر اساس تناهی است که هرگونه ظهور موجود در وجودش، و هرگونه فهم وجود، همواره از پیش، یعنی به نحو پیشینی، در درون افق زمانمندی صورت می‌پذیرد. از آنجا که وجود به مثابه مواجهه تفسیر می‌شود و افق متناهی زمانمندی نیز - که خود برخاسته از برون‌خویشی متناهی زمانمندی است - امکان‌بخش هر مواجهه است، بنابراین «معنای وجود» به تناهی آغازین زمانمندی دازاین ارجاع دارد و از آنجا که پویایی ذاتی زمانمندی، برخاسته از تناهی است، هایدگر می‌تواند صریحاً بگوید که «پرسش وجود، ریشه‌اش را در ذات تناهی دازاین دارد» (م. آ. ۲۸، ۴۵) یا صریح‌تر اینکه: «چیزی چون وجود، تنها از این حیث یافت می‌شود و باید یافت شود که تناهی، موجود [ادرای اگزستانس] شده باشد». (م. آ. ۳، ۲۲۸)

منابع

- Apel, Karl-Otto (1991) *Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie*. In: *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*. (131-175) Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Baltner, William D. (1999) *Heidegger's temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press
- Fleischer, Margot (1991) *Die Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit“*. Würzburg: Königshausen und Neumann
- Heidegger, Martin (1997) *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling und Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929), GA

- 28, hrsg. von Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) GA 24, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1996) *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), GA 27, hrsg. von Otto Saame u. Ina Saame-Speidel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1991) *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1979) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), GA 20, hrsg. von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1977) *Sein und Zeit* (1927), GA 2, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heinz, Marion (1982) *Zeitlichkeit und Temporalität*. Würzburg: Königshausen und Neumann
- Tugendhat, Ernst (1970) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter De Gruyter
- Schulz, Walter (1994) Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers. In: *Heidegger – Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, hrsg. von Otto Pöggeler. (95-139) Weinheim: Beltz Athenäum
- Wallau, Peter (2001) *Endlichkeit in Heideggers Denken*. Essen: Die blaue Eule.

