

مقاله پژوهشی

Hekmat va Falsafeh
(Wisdom and Philosophy)

Vol. 16, No. 64, Winter 2021

حکمت و فلسفه

سال ۱۶، شماره ۶۴، زمستان ۱۳۹۹

برآمدن دازاین از فاکتیستیته (فعلیت) در آغاز راه فکری هایدر

سید مسعود زمانی*

چکیده

مقاله پیش رو بر آن است که مفهوم هایدری فاکتیستیته (فعلیت) صورت اولیه دازاین است. در وهله اول برای فعلیت، که در حدود اندیشه هایدر به فعلیت ترجمه‌اش می‌کند، سه رکن معنایی بازمی‌شناسد: ۱. واقعیت، عینیت و انضمامیت. ۲. خودیت انسانی و شخصیت فردگونه. ۳. تاریخی بودن، که از خودیت متوسط الاحوالانته انسان و روزمرگی او برمی‌آید. سپس برای منظور خود بر دو متن هایدر تکیه می‌کند: نوشته موسوم به گزارش به ناتوپ (اول پاییز ۱۹۲۲) و درسگفتار هستی‌شناسی (تأویل به فعلیت) (تابستان ۱۹۲۳). این مقاله بر اساس این دو متن بر این‌همانی فعلیت و دازاین استدلال می‌کند که: هایدر برای فعلیت همان شئونی را قائل می‌شود که بعداً برای دازاین برمی‌شمارد؛ همانند ترس، روزمرگی، مرگ، هم‌وغم (اهتمام)، در-عالم-بودن، ارتباط زبانی با عالم، زمانمندی و اصلاً خود شأن تکوینی (اگزستیئنس). هدف اصلی مقاله آن است که با اعمال روشی خاص از مطالعات متداول هایدر که به طور افراطی بر وجود و زمان اتکا می‌کند، فاصله بگیرد.

واژگان کلیدی: فاکتیستیته، فعلیت، دازاین، هستی‌شناسی، وجود و زمان.

* استادیار فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

E-mail: seyedmasoudz@yahoo.de

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷، تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۲/۰۹]

مقدمه: طرح مسئله در اجمالی از معنای فعلیت

تأمل و تحقیق دربارهٔ چگونگی پیدایش اصطلاحات و نیز اندیشه‌های فیلسوفان، پرسشی است گریزناپذیر در مطالعات آنان، که می‌باید محققان و دانشگاهیان و علاقه‌مندان هر فیلسوفی برعهده گیرند. هایدگر و اصطلاح معروف‌اش دازاین نیز از این قاعده مستثنی نیستند. این اصطلاح هایدگری سرآغاز کم و بیش مشخصی در آثار او دارد. دازاین در مرحله‌ای از زندگانی فکری او (در همین جا خواهیم گفت حدوداً تا سال ۱۹۲۳) اصطلاحی خاصی دال بر وجود انسانی نبوده و آن را به معنای وجود به‌طور کلی به کار می‌برده است این مرحله پیش از دازاین یا دورهٔ نخستین اندیشهٔ هایدگر را می‌باید ذیل عنوان فلسفهٔ زندگانی (حیات) آورد، چرا که موضوع اصلی فلسفهٔ خود را زندگانی و صورت‌های تحقق‌یافته و بالفعل آن قرار می‌دهد. منتهی بر این صورت‌های فعلیت‌یافتهٔ زندگانی حتماً تأکید باید کرد، چون محور فلسفهٔ زندگانی وی بررسی همین فعلیت‌ها است. از همین‌رو کلید واژهٔ فلسفهٔ هایدگر در این دوره، «فعلیت» یا «مقام فعلیت» یا «مقام بالفعل» است.^۱ البته فعلیت یا فاکتیسیتت/فاکتیسیته در زبان هایدگر معنای گوناگونی دارد، که توضیح‌شان خود نیازمند مقاله‌ای جداگانه است. ولی او یکی از صورت‌های بالفعل و تحقق‌یافتهٔ زندگانی را در شخصیت فردگونه و خودیت انسانی می‌جوید. همین خصوصیت، فعلیت را در سنخ معنایی دازاین قرار می‌دهد و آنها را قابل مقایسه با هم می‌نماید. در نتیجه، هایدگر به فعلیت اصطلاحی اش اجمالاً و به‌طور مقدماتی مهم‌ترین اوصاف اگزیستانسیال و اگزیستانسیلی را نسبت می‌دهد که بعدها به تفصیل و کمال برای دازاین برمی‌شمارد. به هر حال فعلیت، خودیت و هویتی انسانی را بازمی‌گوید که هر کسی می‌تواند آن را از آن خود بداند، درست همانند دازاین در وجود و زمان، بخصوص با توجه به مفهوم «از آن‌منی» (Jemeinigkeit) که در اوایل کتاب بر آن تأکید بسیار می‌شود. فعلیت بدین معنا زمانمند است و دارای شأن تکوینی، دچار روزمرگی می‌شود، دل‌نگرانی دارد، می‌ترسد و الخ. فعلیت با چنان اوصافی است (باز همانند دازاین)، که در قلب اندیشهٔ آن روزهای هایدگر می‌نشیند.

ولی همین شأن شخصی و خودیت فردگونهٔ فعلیت، و بعدها دازاین، شأن تاریخی آنها

را نیز در پی دارد، که خود آن هم در حقیقت به حالات و انفعالات انسانی‌شان برمی‌گردد. یکی از ارکان وجودی فعلیت (و نیز دازاین) متوسط الاحوال بودن یا حد متوسط (Durchschnittlichkeit) آن است که حالت غالب و اکثری او است. این حالت غیراصیل را می‌دانیم که هایدگر روزمرگی (Alltäglichkeit) هم می‌نامد، تا عنوانی باشد بر نحوه بودن و گذران هر روزه او که ناچار در امروز یا در امروزه روز روی می‌دهد. پس روزمرگی حاکی از زمانمندی فعلیت یا دازاین هم هست، چه وضعیت کنونی و امروزه او را معلوم می‌کند. به همین دلیل وضعیت کنونی و مسئله امروز از همان آغاز راه فکری خاص هایدگر چون مسئله‌ای فلسفی همواره برایش مطرح بوده است (مثلاً در: Heidegger, 2005: 368). پس بدیهی است که امروزه روز هم به هر تعبیر که بخواهیم تاریخی می‌شود، تاریخ را می‌سازد یا در تاریخ جای دارد، چه امروزه روز که از روزمرگی دازاین یا فعلیت برمی‌آید، حال حاضر تاریخ هم هست. تاریخ هم سرانجام تا به حال حاضر، تا به امروز رسیده است. اصلاً باید به طور کلی توجه داد که زندگانی و نیز تحقق و فعلیت‌اش امری تاریخی است و نه فراتاریخی. بنابراین فعلیت نمی‌تواند تاریخی نباشد. این دو رکن معنایی یا دو شأن وجودی فعلیت و دازاین، یعنی وجهه شخصی و انسانی آنها در کنار وجهه تاریخی‌شان، زمینه لازم را برای مقاله حاضر فراهم می‌آورد، تا به مقایسه فعلیت با دازاین بپردازد و پیرو آن قائل به این‌همانی آنها شود و در پی آن ریشه مفهوم دازاین را در فلسفه پیشین هایدگر و در مفهوم فعلیت بیابد (Heidegger 2005: 358).

ولی گذشته از این وجوه معنایی هایدگری، فعلیت مسلماً معنای عام غیرهایدگری نیز دارد که آن را هم نباید از نظر دور داشت: فعلیت به‌طور کلی یعنی واقعیت انضمامی و عینیت داشتن، و بدین اعتبار به معنای حضور هم هست. لفظ فعلیت و گاهی هم «مقام فعلیت» و اصلاً واژگان هم‌خانواده آنها در این نوشته در برابر واژه آلمانی فاکتیسیته^۲ آمده‌اند که تبار لاتینی دارد. البته در فارسی ترجمه‌ای فلسفه‌خوانده‌های امروز، معمولاً در برابر هم‌خانواده انگلیسی‌شان «فکت»^۳ بیشتر «امر واقع» می‌نهند. ازین رو «فکتیستی»^۴ را هم به «واقع بودگی» برمی‌گردانند، که به باور راقم این سطور برای ترجمه هایدگر اصلاً مناسب نیست. ولی چنین معادل‌هایی در عین حال همین رکن اصلی معنای

فاکتیسیته، یعنی واقعیت و انضمامیت امر مورد صحبت را بیان می‌کند. تئودور کیزیل در مقاله مشهورش که معنای فعلیت را نزد هایدگر و اسلاف او بررسی کرده (Kisiel, 1986: 91-120)؛ معنای عام فعلیت را که در فلسفه اوایل قرن ۲۰ هم به کار می‌رفته، با کلمات زیر بیان می‌کند: «فعلیت در مقابل منطقی بودن که فرازمانی است، عبارت است از [امر] زمانی و لذا اتفاقی، فردی، انضمامی، منحصر به فرد، تکرارشدنی» (Ibid: 92). کیزیل سابقه این واژه نه چندان رایج را در قرن ۱۸ پیدا می‌کند، ولی رواج این نورسیده را کم و بیش با همین کلماتی که اکنون آوردیم در فلسفه اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ نشان می‌دهد، به خصوص نزد دیلتای و جمعی از فلاسفه از جمله برونو باوخ، ناتورپ و بالاخره در درسگفتارهای جوانی هایدگر که در این معنا از ناتورپ پیروی می‌کرد. خلاصه «فعلیت» و دیگر هم‌خانواده‌هایش نیز همگی مفید همین معنای واقع‌بودگی، یعنی عینی، واقعی و انضمامی بودن متعلق خودند.

۲. نگاهی به تغییر پارادایم یا نخستین گشت هایدگر در مروری بر منابع

پژوهش حاضر به هر حال به اولین کاربردهای دازاین در آثار هایدگر برمی‌گردد، تا درک روشن‌تر و جامع‌تری از این شاه‌کلید فلسفه او به دست دهد، و معلوم کند که هایدگر اصطلاح دازاین خود را چگونه و حدوداً از کی وضع کرده و چه ملاحظات فلسفی‌ای را در وضع آن در نظر داشته است. این پژوهش برای بازگشت به اوایل مفهوم دازاین به دو متن گزارش به ناتورپ (ازین به بعد: گزارش) و درسگفتار هستی‌شناسی. تأویل به فعلیت (از این به بعد: هستی‌شناسی) تکیه خواهد کرد که در آستانه پیدایش اصطلاح هایدگری دازاین شکل گرفته‌اند:

اول) گزارش.^۵ این نوشته هایدگر طرح خام و اولیه کتابی مفصلی است در هفت یا هشت جلد، که بنا بود شامل تفسیر پدیدارشناسانه فلسفه ارسطو باشد. نگارش آن را او طی سه هفته و سرانجام در روزهای اول پاییز ۱۹۲۲ به پایان رساند (Heidegger, 2005: 441-2). این تفسیر قرار بود با نام «تفاسیری پدیدارشناختی بر ارسطو» (Phänomeno-logische Interpretationen zu Aristoteles)؛ از سال ۱۹۲۴ در

سالنامه پژوهش فلسفه و پدیدارشناسی (Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung) که سرویراستارش هوسرل بود، منتشر شود. (Heidegger, 2005: 440) هایدگر که پس از رساله استادی‌اش کاری منتشر نساخته بود، این نوشته را برای به دست آوردن یکی از دو کرسی استادی در دانشگاه‌های ماربورگ و گوتینگن تهیه کرد، که به تازگی بدون استاد شده بودند. پس این نوشته طرح کتابی را به دست می‌داد که قرار بود هایدگر در این باره بنویسد، و نیز امهات درسی را برای ناتورپ در ماربورگ معلوم کند که می‌بایستی هایدگر درباره ارسطو ارائه بدهد (Ibid: 440). طرح را هایدگر در دو نسخه از طریق هوسرل به ماربورگ و گوتینگن می‌فرستد (Ibid: 442). به هر حال کار کتاب هرگز به انجام نمی‌رسد، و هایدگر آن را بالاخره در اواخر سال ۱۹۲۴ کاملاً رها می‌کند (Ibid: 441). ولی مطالعات ارسطوی او بالاخره آن قدر بسط یافت که حتی برخی هایدگرشناسان وجود و زمان را ادامه مطالعات ارسطوی او می‌دانند (Pöggeler, 1999: 221). این کتاب ولی به تعبیر نگارنده حاصل گفتگوی فکری و فلسفی هایدگر با ارسطو است.

برای درک اجمالی گفتگوی هایدگر با ارسطو کافی است اجمالاً به موقعیت زمانی گزارش توجه کنیم. او دقیقاً پیش‌تر از نگارش آن در پاییز ۱۹۲۲ دو درسگفتار در مورد ارسطو ایراد کرده بود: ۱. در نیم‌سال زمستانه ۱۹۲۱/۲۲ درسگفتار تفاسیری پدیدارشناختی بر ارسطو: درآمدی بر پژوهش پدیدارشناختی (مجموعه آثار ۶۱) را ایراد می‌کند، که نخستین درسگفتار او در مورد ارسطو هم هست. ۲. و در نیم‌سال بعد در تابستان ۱۹۲۲ نیز درسگفتار مفصل‌تر به سوی تفاسیری پدیدارشناختی بر ارسطو (مجموعه آثار ۶۲) را ایراد می‌کند. پس هایدگر گزارش را بر اساس دو درسگفتار نخست‌اش درباره ارسطو فراهم آورده بود، چنان که خودش هم در نامه‌ای به یاسپرس می‌نویسد که گزارش در واقع گزیده‌نویسی است (Heidegger, 2005: 442)؛ متنی که در آن فعلیت با ارکان سه‌گانه معنایی‌اش (عینیت و انضمامیت، خودیت شخصی و شأن تاریخی) در قلب اندیشه هایدگر قرار دارد. به هر حال درس‌های ارسطوی او نمی‌توانند بی‌ارتباط با گزارش و اندیشه محوریش فعلیت باشند، بلکه حتی حاصل گفتگوی قدیمی‌تر هایدگر با ارسطو اند که در نوجوانی با رساله دکترای برنتانو پرسش از معنای

وجود مسئله‌هایش شده بود (Heidegger, 1985: 88; Heidegger, 2007: 93). f. این است که در موضعی از گزارش به اهمیت ارسطو اشاره می‌کند که نباید آن را به منزله توجیه کتاب یا درسگفتارش فهمید. او با صراحت می‌گوید که با ارسطو «معنا و سرنوشت هستی‌شناسی و منطق در غرب» رقم می‌خورد (Heidegger, 2005: 371-2); یعنی بحث ارسطوی او در حقیقت بخشی از شالوده‌فکنی هستی‌شناسی (=فلسفه = ما بدالطبیعه) و منطق در غرب است. آری رویارویی با ارسطو باید ارکان تحلیل تاریخی-شالوده‌فکنانه و نیز تأویل پدیدارشناختی به فعلیت هایدگر به حساب آورد (Heidegger, 2005: 366, 389; نیز همان ص ۱۲۰-۱۱۷، ۱۷۳، ۱۷۴؛ همچنین Heidegger, 1988: 76).

گذشته از این باید این نکته فلسفی را هم افزود که مفهوم فعلیت هایدگر را در موضعی ارسطویی و در مقابل افلاطون قرار می‌دهد، که وجود را نه در مثل و عالم جداگانه‌شان، بلکه در واقعیت حسی‌شان یعنی در فعلیت یا صورت بالفعل آنها می‌یافت. هایدگر هم وجود را در حالت تحقق و فعلیت‌یافته آن یا در مقام فعلیت‌اش می‌بیند و موضوع فلسفه خود قرار می‌دهد، نه در عالم جدا و برکنده ایده‌ها و مثل. اصلاً حتی خود مفهوم فعلیت را می‌باید اجمالاً دلیلی گرفت بر گفتگوی فلسفی هایدگر با ارسطو.^۶ نکته دیگر اینکه در گزارش که در اول پاییز ۱۹۲۲ نگارش یافته، هنوز هایدگر در حدود فلسفه زندگانی می‌اندیشد. این را هم اصطلاحات و عبارات او نشان می‌دهد، که بر گرد زندگانی و تجربه آن یا تجربه بالفعل زندگانی می‌گردند، و هم اینکه در آن صراحتاً به خود مفهوم زندگانی و صورت‌های لاتینی آن *vita* و یونانی‌اش *zōōon* توجه نشان می‌دهد (Heidegger, 2005: 352). ظاهراً گزارش آخرین کار هایدگر است که زیر عنوان فلسفه زندگانی هایدگر می‌آید و فعلیت محور اندیشه او است. البته در موارد نادری هم می‌توان دزاین به معنای اصطلاحی هایدگر را در آن یافت، ولی هنوز در حدی نیست که جای فعلیت را بگیرد. از هستی‌شناسی به بعد است که هایدگر با محوریت دزاین راه خاص خود را می‌یابد.

دوم) متن دوم ما درسگفتار هستی‌شناسی است که هایدگر آن را در نیم‌سال

تابستانی ۱۹۲۳ ایراد کرد، یعنی در آخرین فصل حضورش در دور اول درس‌هایش در فرایبورگ (فرایبورگ اول). منتهی باید توجه داشت که هایدگر این درسگفتار را بعد از یک نیم‌سال وقفه در درس‌هایش ارائه می‌کند، آن هم بعد از درسگفتار اول و دوم‌اش دربارهٔ ارسطو در دو نیم‌سال گذشته. پس هستی‌شناسی از لحاظ موقعیت زمانی درست همانند گزارش است.

آری درسگفتار هستی‌شناسی نخستین متن هایدگر است که در آن دازاین، که کلیدواژهٔ فلسفه‌اش در «دوران وجود و زمان» است، تا بدان حد مرکزیت و محوریت می‌یابد. این را مقایسهٔ فهرست هستی‌شناسی با درسگفتارهای پیشین او، به سادگی نشان می‌دهد. در حقیقت از این درسگفتار به بعد است که هایدگر راه خاص خود را می‌یابد و به کمک مفهوم دازاین پیش می‌برد، راهی که سرانجام در وجود و زمان به اوج خود می‌رسد. بعدها خود هایدگر هم اشاره می‌کند که نوشته‌های این درسگفتار اولین مسودات وجود و زمان‌اند (Heidegger, 1985: 90). در این دوره، اندیشهٔ وی عمدتاً متمرکز است بر روشن‌ساختن معنای دازاین و تحدید حدود آن، منتهی دازاینی که اصلی‌ترین حیثیت وجودیش از طرفی حالات و انفعالات او است و از طرف دیگر تاریخ‌مندی‌اش که حجم قابل توجهی از هستی‌شناسی را به خود اختصاص داده است (Heidegger, 1988: § 6, 7, 9, 10).

بنابراین هستی‌شناسی چرخش و گردش مهمی را در اندیشه و گفتار هایدگر نشان می‌دهد. این تغییر پارادایم را می‌بایستی اولین چرخش یا «گشت»^۷ مهم فکری هایدگر دانست: چرخش از فلسفهٔ زندگانی به فلسفهٔ وجودی و به هستی‌شناسی، و به عبارت دیگر چرخش از فعلیت به دازاین. این چرخش بخصوص بر این مبنا صورت می‌گیرد که هایدگر در مواضعی از این درسگفتار، که برخی از آنها را نقل خواهیم کرد، دازاین و فعلیت را مترادف و هم‌معنی هم به کار می‌برد. در عین حال هنوز قدری از غلبهٔ هیئت و هیبت قدیمی‌تر فعلیت را در عنوان فرعی این درسگفتار می‌توان دید: *تأویل مقام فعلیت*، یعنی هایدگر در عنوان فرعی درسگفتارش فعلیت را آورده و نه دازاین را. این عنوان فرعی همچنین حاکی از این مهم است که هنوز در اینجا فعلیت یا مقام فعلیت را موضوع هرمنوتیک خود می‌داند و نه دازاین را. با این حال هایدگر در درسگفتار

هستی‌شناسی و در آغاز راه تازه‌اش هنوز میان دو مفهوم فعلیت و دازاین در تردید و تردد است.

بنابراین ارتباط گزارش و هستی‌شناسی بسیار محکم است، چون هم عیناً در یک زمان واحد قرار دارند، و هم به لحاظ محتوایی و فلسفی تشابه بسیار دارند. بنابراین از هر دو لحاظ می‌توان گفت که این متن‌ها در دو طرف پیچ گذر از فلسفه زندگی به فلسفه اگزیستانس (فلسفه تکوینی) قرار گرفته‌اند: کلیدواژه اولی فعلیت است و محور فلسفه دوم هایدگر دازاینی است که همگی کم‌وبیش می‌شناسیم.

منتهی باید تذکر داد که تغییر پارادایم یا گشت هایدگر هرگز به معنای از بین رفتن فعلیت نیست. طبیعتاً در این تحول فلسفی معنای آن تغییر می‌کند. فعلیت دیگر به تنهایی بر خودیت و شخصیت انسانی دلالت نمی‌کند و به جای آن دازاین این وظیفه را بر عهده می‌گیرد، منتهی فعلیت بر عینیت و انضمامیت فردگونه دازاین دلالت و تأکید بیشتری می‌نماید. فعلیت در فلسفه هایدگر، لااقل تا پایان «دوره وجود و زمان» همچنان برای دازاین پر اهمیت است، لااقل به این دلیل که هایدگر آن را به کار می‌برد. حتی در وجود و زمان هایدگر مفهوم فعلیت را هم نگه می‌دارد، منتهی آن را در کنار شأن تکوینی^۸ و در افتاده‌بودن^۹ یکی از «خصایص بنیادین هستی‌شناختی» دازاین به شمار می‌آورد (Heidegger, 1977: 254). علاوه بر این هایدگر در وجود و زمان در پانوشتی که در آن به روش خود از سال ۱۹۱۹ اشاره می‌کند و آن را «تأویل پدیدارشناختی فعلیت دازاین» (Hermeneutik Phänomenologie der Faktizität des Daseins) می‌نامد (Heidegger, 1977: 97)، درحقیقت تصریح می‌کند که فعلیت یکی از ارکان روش‌اش است. پس می‌توان گفت هایدگر از هستی‌شناسی به بعد قید فعلیت را بر دازاین می‌زند، یعنی دازاین را به شرط فعلیت‌اش لحاظ می‌کند. البته پس از «دوره وجود و زمان» هم فعلیت، به معنای واقعیت نهایی منحصر به فرد که تاریخی هم هست، همچنان اصل اندیشه هایدگر است، فقط آن را لفظاً بر زبان نمی‌آورد (Sheehan, 2019).^{۱۰}

از سوی دیگر فلسفه زندگی جوانی‌های هایدگر و طبیعتاً مفهوم فعلیت نیز در هستی‌شناسی دازاین بعدها وی مستحیل می‌شود. خود لفظ آلمانی دازاین هم مفید معنای همین استحال است، که صرف نظر از معنای خاص هایدگریش، در زبان عادی

برآمدن دازاین از فاکتیستیبه (فعلیت) در آغاز راه فکری هایدگر (سید مسعود زمانی) ۱۰۱

روزمره به معنای زندگی انسان هم هست. شاهد مثال این معنا را به جای واژه‌نامه‌های عمومی از زبان خود هایدگر، از درسگفتار *مفاهیم اصلی مابعدالطبیعه* (ایراد شده در سال‌های ۱۹۲۹/۳۰) می‌آوریم. در اینجا اگرچه او مدت‌ها است که با فلسفه زندگی وداع کرده، ولی این قطعه نشان می‌دهد که در لفظ دازاین هنوز هم به معنای زندگی توجه دارد:

بلکه آن امر [= فلسفه] در تمامی زندگانی (دازاین) انسانی رسوخ می‌کند، همچنین در هنگامی که هیچ علمی وجود ندارد؛ و صرفاً آن طور نیست که زندگانی (دازاین) همچون امری محصل پیرو بوده فقط خیره [به امور] بماند و طبق مفاهیم کلی سامان [شان] دهد و تعریف [شان] کند (Heidegger, 1983a: 33).

اکنون باید این تغییر پارادایم (و به تعبیر هایدگری گشت) را دقیق‌تر بررسی کنیم، که چگونه بر پایه جابه‌جایی از مفهوم بنیادین فعلیت به دیگر مفهوم بنیادین دازاین صورت گرفته است.

۳. این‌همانی دازاین و فعلیت

اکنون که وضعیت دو متن پایه این پژوهش به اندازه کافی روشن گردید، به آسانی می‌توان با مقایسه دو مفهوم فعلیت و دازاین به این‌همانی آنها نیز پرداخت. البته رعایت اختصار مجلات علمی-پژوهشی اجازه مقایسه تام و تمام این دو مفهوم را نمی‌دهد. از این‌رو مقاله حاضر به آشنایی خوانندگان با مفهوم دازاین اتکا خواهد کرد و در حقیقت فقط شواهد و مثال‌هایی برای مشابهت فعلیت با دازاین می‌آورد. این مقاله نخست به لحاظ زبانی نشان می‌دهد که فعلیت و دازاین این‌همان‌اند، یعنی مترادف‌اند. هایدگر در دو متنی که گفتیم اغلب دازاین را به عنوان کلمه هم‌معنا و برای توضیح فعلیت می‌آورد. در گام بعد چند اصطلاح فلسفی مهم را که برای دازاین بنیادین‌اند، لااقل آن طور که کم و بیش از وجود و زمان می‌شناسیم، مبنای مقایسه فعلیت و دازاین قرار می‌دهد: اول به احوال و انفعالاتی اشاره خواهد کرد که هایدگر همانند دازاین به فعلیت هم نسبت می‌دهد؛ دوم زمانمندی و زمان‌پردازی^{۱۱} را نیز همانند دازاین در فعلیت هم می‌بیند؛ سوم اینکه بر همین قیاس باز برای فعلیت نیز شأن وجودی و تکوینی قائل می‌شود. چهارم

آنکه فعلیت را هم در خدمت شالوده‌فکنی^{۱۲} تاریخی خود قرار می‌دهد، که به تعبیر خود هایدگر «عنوان درست» روش او است (Heidegger, 1986: 337).

این‌همانی زبانی یا مترادف‌بودن فعلیت و دازاین را نخست در درسگفتار هستی‌شناسی می‌بینیم، که گفتیم هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ فلسفی، در مرز میان دو مرحله فکری هایدگر قرار دارد. در اینجا می‌توانیم به روشنی تمام برآمدن دازاین از دل مضمون فعلیت را بخصوص در نوسانی ببینیم که هایدگر بین این دو تعبیر می‌کند. پس عجیب نیست که در اینجا هایدگر این‌همانی دازاین و فعلیت را با علامت تساوی بیان کند:

در عنوان معرف موضوع تأویلیات: فعلیت = دازاین هر باره^{۱۳} خاص خودمان، اساساً از تعبیر دازاین «انسانی» یا «وجود انسان» اجتناب می‌کنیم (Heidegger, 1988: 21); مقا. همین ص ۲۹).

گاهی هم او دازاین و «زندگانی بالفعل» (فعلیت) را همچون دو مترادف در پراکنش قرار می‌دهد. مثلاً می‌گوید: «دازاین به طور صرف (زندگانی بالفعل) [...] دازاین (زندگانی بالفعل) عبارت است از وجود داشتن در یک عالم» (Heidegger, 1988: 80) یا می‌گوید: «زندگانی بالفعل (دازاین) گویای وجود داشتن در یک عالم است» (Heidegger, 1988: 85).^{۱۴} این مثال‌ها را تعمداً برای تأکیدشان بر مفهوم عالم (Welt) آوردیم. پس در عین حال عالم را که هایدگر اصولاً جزو ارکان وجود دازاین برمی‌شمارد در گزارش نیز به زندگانی بالفعل و به فعلیت پیوند می‌زند. به علاوه با نظر بر حالات و انفعالات انسانی می‌گوید:

زندگانی بالفعل خود را برمی‌گیرد و هم و غم خویش را دارد (sich besorgen)، نه فقط همچون پیش‌آمدی مهم و به اعتبار (als) اهمیت عالم، بلکه هر بار هم که با خود سخن می‌گوید، به زبان عالم زبان می‌گشاید.

در تمایل به سقوط این امر نهفته است که زندگانی بالفعل، که باری اصلاً امری از آن فرد است، اکثراً نه به عنوان همین [فرد] می‌زید (gelebt wird)، بلکه جنب‌وجوش او با یک حد متوسط مشخصی از هم و غم (Sorgen)، از مرآوده (Umgang)، از نگاه به پیرامون (Umsicht)، از مورد و طرف سخن قرار دادن (An- und Besprechen) و اصلاً از [نحوه] برگرفتن عالم (Weltnehmen) است (Heidegger, 2005: 358).

برآمدن دازاین از فاکتیستیبه (فعلیت) در آغاز راه فکری هایدگر (سید مسعود زمانی) ۱۰۳

نتیجه دیگری که از این نقل قول برمی آید و به دلیل اختصار باز باید فقط به همین اشاره اکتفا کرد، این است که هایدگر علاوه بر عالم، زبان و تعلق زبانی به عالم را هم که از ارکان وجودی دازاین است در این نقل قول برای فعلیت هم قائل می شود.^{۱۵} به علاوه از نقل قول بالا برمی آید که ارتباط فعلیت با عالم هم از طریق زبان است و هم از طریق احوال و انفعالات. پس در نحوه ارتباط فعلیت یا دازاین یا انسان با عالم برای معرفت و شناخت، به گونه ای که فیلسوفان دوره جدید می گویند، نقش دست اولی قائل نمی شود. مسلماً در این موضوع در وهله اول باید فاصله گرفتن او از سوژکتیویسم حاکم بر فلسفه جدید را دید. این است که تحلیل احوال و انفعالات فعلیت یا دازاین بر تعیین حدود معرفت و شرط امکان معرفت و نحوه حصول آن و الخ تقدم و اولویت دارد. از این نکته که بگذریم این همانی نیرومند دازاین و فعلیت خود را باز هم در این نشان می دهد که هایدگر برای فعلیت مهم ترین اوصافی را می آورد که بعدها در هستی شناسی و بخصوص در وجود و زمان به دازاین نسبت می دهد: «مرگ» (Tod)، «کنجکاوی/نوجویی» (Neugier)، «روزمرگی» (Alltäglichkeit)، «مردم» (das Man)، «حوزه عمومی» (Öffentlichkeit). حتی «شأن تکوینی» (Existenz) و «زمانی بودن» (Zeitlichkeit) مضامینی هستند که هایدگر به مدد آنها نخست خصایص فعلیت یا زندگانی بالفعل را معلوم می نماید، ولی بعدها به دازاین بر شان می گرداند: مثلاً در گزیده متن زیر از گزارش می نویسد:^{۱۶}

ولی خصایص مقوم معرف فعلیت، [یعنی] هم و غم داشتن (das Sorgen)، میل به درافتادگی (Verfallenheit)، چگونگی مرگ را داشتن، به نظر می آید که بر خلاف آن چیزی در جریان اند که همچون خصوصیت بنیادین زندگانی بالفعل برجسته کرده ایم، اینکه او موجودی است که نزد وی قضیه از طریق گونه ای زمان پردازی (Zeitigung) (به اعتبار als) دارا بودن عالم به طور بالفعل [هست] به وجود خاص خودش بستگی دارد. البته فقط به نظر می رسد که چنین باشد (Heidegger, 2005: 360).

در این نقل قول هایدگر شماری از مهم ترین خصایص اصلی فعلیت (هم و غم، سقوط، مرگ و زمانمندی) را آورده است، به طوری که اگر دازاین را به جای فعلیت بگذاریم، به سادگی می توان آن را با متن های دوره وجود و زمان یکی گرفت، حتی به

دشواری بتوان سال نگارش آن را هم حدس زد. اما مهم‌ترین خصیصه فعلیت در اینجا شأن زمانی او است. البته شأن زمانی خصوصیتی در کنار سایر خصوصیت‌ها نیست،^{۱۷} بلکه آن را حرکت و جنبش بنیادین زندگانی می‌خواند و همراه هم و غم (Sorge) می‌آورد که می‌دانیم از خصایص بنیادین دازاین است:

حرکت بنیادین خود زندگانی بالفعل به طوری است که در زمان‌پردازی انضمامی [امور] وجودش [فائتم] به هم و غم وجود خویش است (Heidegger, 2005: 349).

شأن زمانی در عین حال وجهه‌ای تاریخی هم برای فعلیت می‌آورد. به عبارت بهتر تاریخی‌بودن جزو ارکان وجود فعلیت است. هایدگر در درسگفتار اولش دربارهٔ ارسطو تصریح می‌کند که: «در معنای فعلیت، وجههٔ تاریخی نهاده است» (Heidegger, 1994a: 76)؛ و می‌گوید: «وجههٔ تاریخی قوام‌بخش فعلیت است» (Heidegger, 1994a: 140). بنابراین عجیب نیست که در قاموس هایدگر در موارد بسیاری فعلیت و تاریخ را با تیرهٔ وصل با هم بیاورد و به کرات صفت «بالفعل-تاریخی» را به کار ببرد.^{۱۸} از این حیث هایدگر فلسفه را تاریخی می‌داند (Heidegger, 2005: 348, 351, 268) و طبیعتاً پدیدارشناسی و تأویل خاص خودش را هم تاریخی می‌خواند.

این بدان دلیل است که فلسفه یا تأویل پدیدارشناختی فعلیت هایدگر از موقعیت و وضعیت^{۱۹} آغاز می‌کند (Heidegger, 2005: 366). منتهی موقعیت و وضعیت بالفعل هم در وهلهٔ اول در حال حاضر هست و الان در دسترس قرار دارد؛ یعنی همین الان و در حال حاضر، در امروزه روز تحقق دارد؛ که خود این هم، چنانکه به اشاره گفتیم، به حالت روزمرهٔ فعلیت یا دازاین برمی‌گردد. به بیان دیگر وجود قابل وصول و در دسترس فعلیت، در حد متوسط روزمره‌اش، در حال حاضر و امروزه روز یا آخرین مرحله تاریخ را نشان می‌دهد.^{۲۰} بنابراین فلسفه با موقعیت و وضعیت امروزه سر و کار دارد. به عبارت دیگر «شأن وجودی وضعیت امروز را می‌بایستی با نظر بر مسئلهٔ فعلیت» (Heidegger, 2005: 389) صورت‌بندی کرد (Heidegger, 2005: 368). پس اگر هایدگر دست به نقد تاریخ می‌زند، که جز این از او بعید می‌نماید، برای او «نقد تاریخ همواره فقط نقد تاریخ معاصر است» (Heidegger, 2005: 350)، یعنی از دورهٔ پایانی تاریخ انجام می‌گیرد، برعکس نحوهٔ طبیعی و مرسوم زمان‌سنجی.

برآمدن دازاین از فاکتیستیبه (فعلیت) در آغاز راه فکری هایدگر (سید مسعود زمانی) ۱۰۵

هایدگر نقد تاریخی خود را در عین حال «شالوده‌فکنی می‌نامد» و آن را با ارکان روش خود گره می‌زند و از «شالوده‌فکنی پدیدارشناسانه» (Heidegger, 2005: 371) می‌گوید و سرانجام آن را با وجهه تاریخی اندیشه خود، با تأویل، با فلسفه، با فعلیت زندگانی بدین گونه ارتباط می‌دهد:

تأویل وظیفه خود را فقط از طریق شالوده‌فکنی انجام می‌دهد. پژوهش فلسفی، از آن حیث که طور وجود و مرجوع‌الیه موضوع خویش (فعلیت زندگانی) را می‌فهمد، به وسیع‌ترین معنا معرفت «تاریخی» است (Heidegger 2005: 368).

شالوده‌فکنی یعنی تاریخت اندیشه و روش هایدگر آن قدر بنیادین است که با یکی دیگر از شئون وجودی فعلیت، و طبیعتاً همانند دازاین، یعنی «شان تکوینی» گره می‌خورد. در هستی‌شناسی شان تکوینی را صراحتاً تاریخی می‌خواند (Heidegger, 1988: 19). اساساً شبیه به دازاین وجود و زمان هایدگر در گزارش نیز فعلیت، شان تکوینی و زمانندی یا زمان‌پردازی را در یک هماهنگی ذاتی و بنیادین با هم قرار می‌دهد (Heidegger, 2005: 361 ff.). هایدگر این سه را در قطعه‌ای جالب به مدد مفهوم «ممکن‌بودن» به هم گره می‌زند که مسلماً منظور او امکان پرسش از وجود است. او می‌نویسد:

امکان شان تکوینی همواره عبارت است از/این فعلیت انضمامی، [آن‌هم] همچون چگونگی زمان‌پردازی همین [فعلیت] درخلال زمانندی‌اش. هر آنچه که شان تکوینی باشد را به هیچ وجه نمی‌توان مستقیماً و به طور کلی مورد سؤال قرار داد. این امر [تکوین‌یافتن] فقط بنفسه/ با خودی خودش در انجام طرح پرسش از فعلیت قابل درک می‌شود، [و نیز] در شالوده‌فکنی انضمامی مربوطه فعلیت، از انگیزه‌های به جنب‌وجوش کردنش، از جهت - گرفتن‌هایش و در دسترس بودن ارادی‌اش (Heidegger, 2005: 361).

چون شان تکوین یک امکان است، نمی‌تواند دائماً قابل حصول و وصول باشد. از آنجا که دازاین موجودی است که در حالت عادی خود در روزمرگی به سر می‌برد و حالت اصیل و حقیقی آن به‌ندرت دست می‌دهد، از این رو از آن به اتفاق یا رویداد یاد می‌کند و مسئله چگونگی روی دادن دازاین یک مسئله اساسی فلسفی برای او است

(Heidegger, 1977: § 73). از این لحاظ می‌توان گفت که او در مفهوم دازاین و نیز فعلیت به لحاظی افلاطونی می‌شود. چرا که حقیقت دازاین و فعلیت از وجود اولی و اکثری آن غایب است و به‌ندرت و در حالت کمیاب اصیل آن دست می‌دهد. در اینجا از این طریق می‌توان «غیردائمی بودن» زمان اصیل و دازاین اصیل را بازشناخت. خلاصه از آنجا که شأن تکوینی اساساً یک امکان را که غیر دائمی و اصیل است، تصویر و ترسیم می‌نماید، پس در وهله اول از آن فعلیت نیست. نخست هنگامی که فعلیت پای در مقام تکوین بنهد، آنهم همچون امکان پرسش وجود، تازه می‌تواند خود را متشخص و متعین نماید و در عین حال به زمان‌پردازی درآید. هایدگر در این مورد می‌نویسد:

فعلیت و شأن تکوینی گویای امر واحدی نیستند و شخصیت وجودی بالفعل زندگانی با/توسط شأن وجودی تشخص نمی‌یابد، این امر فقط یک امکان است، که در/این وجود زندگانی زمانی‌پردازی می‌نماید، زندگانی‌ای که به طور بالفعل تشخص یافته است. و اما این یعنی: در فعلیت مسائل ممکن و رادیکال وجود زندگانی متمرکزند (Heidegger, 2005: 362).

پس بی‌جهت نیست که هایدگر خودیت انسانی فعلیت و دازاین را که در بادی امر فردی و روان‌شناختی به نظر می‌آید، در حقیقت تاریخی می‌داند. او در «ملاحظات دربارهٔ "روانشناسی جهان‌بینی‌ها" یاسپرس» که در همان سال‌های گز/ارش، (۱۹۱۹/۲۱) نگارش یافته می‌نویسد:

من را در اینجا باید همچون خود کاملاً انضمامی تاریخی بالفعل فهمید، که در تجربهٔ شخصی (Eigenerfahr-ung) انضمامی تاریخی در دسترس است (Heidegger, 1996: 32).

خلاصه مضمون آتی "دازاین" با "فعلیت" این‌همان‌اند، چه از طریق حالات و انفعالات دازاین، چه از طریق شئون ذاتی وی، یعنی از طریق شأن تکوینی شان، که از اصل و اساس با زمانمندی و زمان‌پردازی گره خورده است و به تبع اینها به تاریخ‌مندی می‌انجامد و لذا با روش هایدگری شالوده‌فکنی صورت می‌گیرد.

۴. این‌همانی فعلیت و دازاین در نام‌های فلسفه هایدگر

سرانجام نام‌هایی که هایدگر برای فلسفه‌اش برمی‌گزیند باز حاکی از این‌همانی فعلیت و دازاین‌اند، و از این رو همان گشت یا تغییر پارادایم هایدگر را بازمی‌گوید که بر مبنای جایگزینی اصطلاح فعلیت با دازاین است. در گزارش که متعلق به آخرین منزل از فلسفه زندگانی و اندیشه فعلیت هایدگر است، مهم‌ترین عنوان‌هایی ذکر می‌شود، که او بنا به اعتبارات مختلف به فلسفه‌اش می‌دهد. خواندنی‌ترین بخش گزارش از این لحاظ صفحات ۶-۳۶۳ و بخصوص صفحه ۳۶۴ است.

هایدگر به طور کلی «موضوع پژوهش فلسفی» خود را، همان‌طور که بارها گفتیم، در دوره فرایبورگ اول زندگانی بالفعل می‌داند (۳۵۱، ۳۶۳، ۳۶۴)، که آن را هم در فعلیت بازمی‌جوید. او با نظر بر همین فعلیت فلسفه خود را که اصولاً تأویلی می‌داند، «تأویل فعلیت» (Hermeneutik der Faktizität) می‌نامد (۳۶۴). ولی تأویل هایدگری در عین حال پدیدارشناختی هم هست که باز متمرکز بر فعلیت است، که باز بدین اعتبار هم فلسفه‌اش را «تأویل پدیدارشناختی فعلیت» (phänomenologische Hermeneutik der Faktizität) می‌خواند (۳۶۴، ج، ۳۶۶، ۳۶۸). منتهی چون در اصل، موجودیت یا وجود فعلیت و زندگانی بالفعل را در نظر دارد، فلسفه او از طرف دیگر وجهه‌ای هستی‌شناختی نیز دارد، که با لحاظ آن، به فلسفه‌اش عنوان «هستی‌شناسی فعلیت» (۳۶۴ب) می‌دهد. به دلیل نقش بنیادینی که برای هستی‌شناسی فعلیت قائل است، در عین حال فلسفه خود را «هستی‌شناسی اصولی» (prinzipielle Ontologie) هم می‌گوید (۳۶۴ب). گذشته از اینها هایدگر به اعتبار تاریخ و شالوده‌فکنی فلسفه خود را «شالوده‌فکنی فعلیت» (Destruktion der Faktizität) نیز نامیده است (۳۶۸).

ولی دیری نمی‌گذرد که در عناوین روش‌شناسانه‌ای که به فلسفه خود می‌دهد، دازاین جای فعلیت را می‌گیرد. در هستی-شناسی، چنانکه گفته شد این اتفاق می‌افتد، با وجود آنکه دازاین در عنوان فرعی درسگفتار جای فعلیت را نمی‌گیرد و با وجود تردید و ترددی که هایدگر در استفاده از این دو اصطلاح به خرج می‌دهد. در جای جای این درسگفتار گرچه فعلیت را موضوع تأویلیات (هرمنوتیک) خود اعلام می‌کند، ولی در کنارش دازاین را هم همچون مترادف می‌گذرد، که نمونه‌هایش را قبلاً دیدیم. با توجه به

همین عنوان روش‌شناسانه است که در وجود و زمان به راه فکری خود از سال ۱۹۱۹ به باز پس‌نگریسته و با افزودن قید فعلیت بر دازاین آن را «تأویل فعلیت دازاین» می‌نامد و می‌نویسد:

رواست که نگارنده توجه بدهد که او از نیم‌سال زمستانی ۱۹۱۹/۲۰ مکرراً در درسگفتارهایش تحلیل عالم پیرامونی و اساساً «تأویل فعلیت» دازاین را اطلاع داده است (Heidegger, 1977: 97).

پس طبیعی می‌نماید که به همین اعتبار روش‌شناختی در درسگفتار سوفیست در نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۴/۲۵ سخن از «پدیدارشناسی دازاین» بگوید (Heidegger, 1992a، مثلاً در ص ۶۰ و ۶۲).

وجهه هستی‌شناختی فلسفه هایدگر می‌توان گفت که دیگر در نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۶ در درسگفتار مفاهیم اصلی فلسفه باستان^{۲۱} غالب آمده است (نگاه کنید به بخش سوم درسگفتار)، چرا که «هستی‌شناسی دازاین» بحث مستقل و مفصلی است (رک: §§ 65, 67) و حتی آن را «علم بنیادین» (Fundamentalwissenschaft) می‌خواند (Heidegger, 1995a: 179 ff.). «هستی‌شناسی بنیادین» یا «هستی‌شناسی بنیادین دازاین» که عنوانی است که هایدگر در روزگار وجود و زمان به فلسفه‌اش می‌دهد، نیز در واقع بیان دیگر همان علم بنیادین گزارش است. در دوره وجود و زمان در عین حال هایدگر هستی‌شناسی دازاین را با دیگر نام تازه فلسفه‌اش یعنی با «ما بعدالطبیعه دازاین» به‌آسانی جابه‌جا می‌کند:

هستی‌شناسی بنیادین عبارت است از ما بعدالطبیعه دازاین انسانی که برای امکان مابعدالطبیعه ضرورتاً مورد نیاز است (Heidegger, 1991: 1)؛ مقا. Heidegger, 1990: (175).

بنابراین فعلیت در دوره فلسفه زندگانی هایدگر همان نقش دازاین در دوره هستی‌شناسی بنیادین را بازی می‌کند. پس اگر هایدگر در گزارش از فلسفه همچون «تأویل پدیدارشناختی فعلیت» (Heidegger, 2005: 365) سخن می‌راند، یا در عنوان فرعی درسگفتار هستی‌شناسی هنوز اصل را بر فعلیت گذاشته و می‌گوید: «تأویل

فعلیت»، و یا وقتی که تعبیر دیگر «هستی‌شناسی فعلیت» (Ontologie der Faktizität) را به کار می‌برد (Heidegger, 2005: 364)، در حقیقت عناوین بعدهای فلسفه‌اش «هستی‌شناسی دازاین» یا «ما بعدالطبیعه دازاین» را می‌گوید، منتهی با زبان ناپخته‌تری.

و اما این را هم با نظر به اندیشه دوره پختگی هایدگر باید گفت که ما بعدالطبیعه و هستی‌شناسی و فلسفه نیز از نظر هایدگر در عین بنیادین بودن‌شان اساساً تاریخی‌اند، منتهی نه بدین معنا که خودشان تاریخچه‌ای دارند، بلکه آنها در بن و بنیان تاریخ اندیشه و فرهنگ غرب هم قرار دارند. گفتیم دلیل انتخاب ارسطو اینکه وی جزئی از پدیدارشناسی تأویلی هایدگر است، همین است. به هر حال او آنها را به سبب همین شأن تاریخی‌شان با پدیدارشناسی نیز گره می‌زند و همان‌گونه که هوسرل و ناتورپ هم تصور می‌کردند، خود او هم در گزارش صراحتاً اشاره می‌کند:

بدین ترتیب مقام و موقعیت نظرگاهی نشان داده شده است که تفاسیر زیر را همچون [تفاسیری] پدیدارشناختی و همچون پژوهش‌هایی در باب تاریخ هستی‌شناسی و منطق برمی‌گیرد (Heidegger, 2005: 365).

بنابراین «هستی‌شناسی فعلیت» یا «تأویل پدیدارشناختی فعلیت» بر اساس تاریخیت است که مقامی بنیادین دارد و نه به اعتبار اصول منطقی. او حتی خود منطق را هم تاریخی می‌بیند، منتهی از آن همان معنای تاریخی را که گفتیم مراد می‌کند. این است که هایدگر در اولین جمله پس از نقل قول بالا بنیاد تاریخی تأویل پدیدارشناختی فعلیت را با منطق می‌آوردند، ولی معنای منطق را هم تغییر می‌دهد و می‌نویسد:

اندیشه تأویل پدیدارشناختی فعلیت وظیفه [ارائه] نظریه موضوع مادی و صوری و منطق را در بر دارد، نظریه علم را، «منطق فلسفه» را، «منطق دل» را، «منطق تقدیر» را، «منطق ساحت عمل و ماقبل نظر» را؛ و نه همچون مفهوم جامع مجمل، بلکه پیرو نیروی تأثیرش همچون مبدأ اصول در مسائل فلسفی (Heidegger, 2005: 365).

پس منطق به معنای قانونمندی از نظر هایدگر فقط می‌تواند تاریخی باشد و اصول‌اش را از تأویل پدیدارشناختی فعلیت و از این رو از زندگانی بالفعل (فعلیت) بگیرد،

کوشش‌های پیشین هایدگر در فرایبورگ اول را در پرتو شالوده‌فکنی^{۲۲} یک تاریخ متشخص بالفعل می‌آورد. خلاصه هایدگر در گزارش پای فعلیت را هم به بررسی تاریخ هستی‌شناسی و منطق، به میان می‌کشد. بدین اعتبار، هایدگر از اوایل اندیشه فلسفی‌اش وجود را در فعلیت و عینیت انسانی با همه احوال و اطوار تکوینی‌اش می‌جسته است. بنابراین با توجه به همین معنای فعلیت است که این پژوهش می‌گوید فعلیت صورت پیشین دازاین است.

۵. نتیجه: بازخوانی متقابل فعلیت و دازاین

این پژوهش به ظاهر کوچک تبعات قابل تأملی در پی دارد، که سطور آینده به آن می‌پردازد. در وهله اول با آن امکان مطالعه دیگر هایدگر برای ما فراهم می‌آید. بیشترین مطالعات هایدگر بنای خود را بر وجود و زمان می‌گذارند، با این منطق ناپخته که این شاهکار او امهات فلسفه‌اش را در بر دارد. بنابراین برای فهم و توضیح اندیشه‌های وی بی‌درنگ به سراغ این کتاب می‌روند. ولی پژوهش حاضر فعلیت و دازاین هایدگر را بر اساس دستگاهی مفهومی این کتاب نمی‌فهمد و بر این باور پی‌ریزی شده است که وجود و زمان اصلاً و ابداً گویای تمام راه فکری او نیست، حتی خود آن را در میانه راه فکری او می‌بیند، می‌خواند و می‌فهمد. این است که این مقاله هم دازاین را که مفهوم بنیادین وجود و زمان است، و هم فعلیت را با نظر بر راه طی‌شده هایدگر دیده و از آغازگرفتن‌اش پرسیده است. بنابراین نخستین نتیجه طبیعی موضع روش‌شناسانه‌اش همین است که اصلاً فعلیت را در چهار چوب مفهومی این شاهکار هایدگر نمی‌فهمد. فعلیت برخلاف این کتاب مفهومی فرع بر دازاین یا جزئی از ساختار و «هویت بنیادین دازاین» (fundamentale Charakter des Daseins) نیست (مقا. Heidegger, 254: 1977)، بلکه اساساً کل دازاین زاییده از کل مفهوم فعلیت است و بس.^{۲۳} خلاصه فعلیت در وجود و زمان آن نقش محوری پیشین‌اش در فلسفه زندگانی هایدگر را از دست می‌دهد و جزو فروع دازاین می‌شود.

دوم عبارت از یک نتیجه فرعی است که در پی نتیجه بالا می‌آید، که البته آن هم

جزو مطالعات هایدگر است: اگر دازاین را جانشین خود فعلیت به طور کلی بدانیم، فعلیت دیگر شکل پیشین هیچ یک از مفاهیم خاص وجود و زمان همانند «یافت» (Befindlichkeit) چنانکه تئودور کیزیل هایدگرشناس آمریکایی می‌گوید (Kiseil, 1986-87: 116)، یا «تکوین» چنانکه کریستوف یامه گمان می‌برد (Jamme, 1986-87: 79)، نیست. بلکه خود دازاین است و بس.

و اما این‌همانی دازاین و فعلیت این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که یک بار از دازاین بازگردیم و فعلیت را بر مبنای مفهوم بعدی دازاین بازنگری کنیم و یک بار دیگر هم فعلیت را مبنا قرار داده و بر اساس آن دازاین را بازخوانی کنیم. حتماً باید تأکید کرد که این سیر، این رفت و برگشت به هیچ وجه انتخابی و تطبیقی نیست و بر پایه متون هایدگر استوار است. بخصوص به هستی‌شناسی نظر دارد که مردد بین فعلیت و دازاین است و از همین رو امکان رفت و برگشت میان این دو مفهوم را به خوبی فراهم می‌آورد. سوم آنکه اگر در پی آنچه اکنون گفتیم، از دازاین که قلب فلسفه تکوینی و وجودی هایدگر است به باز پس بنگریم و زندگانی و فعلیت و دوره اول درس‌های هایدگر در فرایبورگ را دوباره مرور کنیم، بی‌گمان به شأن وجودی و هستی‌شناسانه آنها بیش از پیش التفات خواهیم کرد. بدین ترتیب هایدگر در آن دوره به مدد فعلیت و زندگانی به‌طور کلی درباره وجود و به عبارت دقیق‌تر درباره معنای وجود طرح مسئله می‌نماید. پس به هیچ وجه اتفاقی نیست که هایدگر مثلاً در گزارش درباره «وجود زندگانی به خودی خودش که در خود فعلیت در دسترس است» (Heidegger, 2005: 360) و درباره «هویت وجودی زندگانی بالفعل» (Ibid: 365) و یا درباره «هویت وجودی فعلیت» (Ibid: 29, 35) و نیز به «معنای وجودی فعلیت» (Heidegger, 2005: 363) طرح بحث می‌کند. کوشش‌های پیشین هایدگر در فرایبورگ اول را در پرتو شالوده‌فکنی^{۳۴}

بنابراین می‌توان گفت که فعلیت در دوره فلسفه زندگانی هایدگر همان نقشی را بازی می‌کند که دازاین در دوره هستی‌شناسی بنیادین. در واقع اگر هایدگر در همان گزارش، یعنی در آخرین مرحله فلسفه زندگانی‌اش، سخن از فلسفه همچون «تأویل پدیدارشناختی فعلیت» یا به تعبیر دیگر «هستی‌شناسی فعلیت» (Heidegger, 2005: 364) می‌راند، همان عناوین بعدهای فلسفه‌اش «هستی‌شناسی دازاین»، «هستی‌شناسی

بنیادین» یا «ما بعدالطبیعه دازاین» را می‌گوید، ولی با زبان ناپخته‌تری. اکنون باز هم بر مبنای این‌همانی فعلیت و دازاین نیز می‌توانیم جهت نگاه خود را برگردانده و دازاین را از چشم‌انداز فعلیت بنگریم، یعنی دازاین را به اعتبار فعلیت بازبینی کنیم. در وهله اول روشن است که دازاین دست کم از حیث پیدایش خود مقید و مشخص به فعلیت است. گذشته از این چون مفهوم دازاین بالاخره به جای مفهوم فعلیت نشسته است، پس طبیعتاً خصایص اصلی آن را هم عمدتاً در خود حفظ نماید. پیش از هر چیز معنای عینیت، واقعیت و انضمامیت است که هایدگر آن را در خودیت انسانی و فردگونه فعلیت و بعداً در دازاین می‌یافت، که به اندازه کافی در آغاز مقاله در این باره صحبت کرده‌ایم.

چهارم وجهه تاریخی فعلیت است که آن را هم جزو ارکان مفهومی دانستیم، بخصوص به اعتبار دلالتی که بر حد متوسط و روزمرگی دارد، که حالت غالب یا حالت اولی و اکثری آن است در یک زمانه خاص که امروزه روز باشد. بنابراین دازاین هم در قید تاریخ و تاریخ‌مندی بوده و مقید و مشخص به آن است. هایدگر خواننده‌ها معمولاً دازاین را به معنای کلی و در بردارنده افراد انسانی می‌فهمند و در وهله اول تاریخی‌بودنی از آن استنباط نمی‌کنند، در حالی که اکنون با فهم وجهه تاریخی فعلیت، و توجه به کاربردهای دازاین در آثار هایدگر در پیش از وجود و زمان بدان التفات یافته‌ایم. منتهی این تاریخی‌بودن هم معنایی کلی و صوری نیست. در حقیقت دازاین اصطلاحی او به یک تاریخ بالفعل متعین یعنی تاریخ غرب نظر دارد. به بیان دیگر، برخلاف تصور رایج او با دازاین تعریفی از انسان من حیث هو انسان به دست نمی‌دهد، بلکه انسان خاص غربی را مراد می‌کند که با هستی‌شناسی یا ما بعدالطبیعه عجین شده است. خود او در آغاز اولین درسگفتارش در ماربورگ به صراحت می‌گوید:

تاریخ لفظاً: $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (فاینومنون) و $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (لوگوس) – دو کلمه اصیل/سرآغازین در فلسفه یونانی؛ از تغییر معنایی‌شان پیدایش این معنای خاص قابل فهم می‌شود. مادامی که اینها «دازاین» را بیان می‌کنند، با معنا کردن‌شان ما در درون تاریخ دازاین انسانیت غربی و در تاریخ شرح و بسط به خویش (Selbstausslegung) همو حرکت می‌کنیم. (1994a: 1-2)

پنجم آنکه با نظر بر وجهه تاریخی فعلیت و دازاین باز باید تأکید کنیم که هایدگر از این دو، مفهوم عام انسان را مراد نمی‌کند، بلکه مقصود از آن، انسان بالفعل مشخص تاریخی خاصی است. به عبارت دیگر او نمی‌خواهد تصویری کلی از افراد انسان را تصویر و ترسیم نماید، بلکه یک انسان کاملاً مشخص را یعنی "دازاین بخصوص خودمان" را در نظر دارد. متشخص بودن این انسان را هایدگر در درسگفتار هستی‌شناسی مفصلاً در پیوستگی با فلسفه و با خودآگاهی تاریخی، آنهم همچون شرح و بسط خود نزد دازاین یا فعلیت نشان می‌دهد. به عبارت دیگر اگر هایدگر از طریق فعلیت و بعد با دازاین پرسش از حقیقت انسان می‌کند، پرسش خود را به طور تاریخی می‌پرسد، یعنی انسانی خاص را در نظر دارد که در این تاریخ مشخص در مغرب زمین پیدایش و تکوین یافته است.

سرانجام یک نتیجه مهم مترتب بر این مقاله آن است که بین دو دوره فکری هایدگر نه تنها شکاف و شقاقی نیست، بلکه آنها در ادامه هم‌اند و یکدیگر را کامل می‌کنند. دوره فعلیت و فلسفه زندگانی و دوره دازاین و هستی‌شناسی بنیادین، علی‌رغم چرخش و گشت آشکاری که میان آنها هست، در طول هم‌اند و نه در عرض هم. بنابراین با تغییر پارادایم یا با گشتی که در راه فکری هایدگر اتفاق می‌افتد، ما هایدگر یک و دو نداریم، بلکه یک هایدگر است که در راه فکری‌اش به پیش می‌رود و به ضرورت راهش دچار پیچ و تاب فکری می‌شود. حق با خود هایدگر است که تقسیم‌بندی ریچاردسون را نمی‌پذیرد (Richardson, 1967).

پی‌نوشت‌ها

۱. همگی بسته به جمله و متن در برابر Faktizität یا facticity می‌آیند.
2. facticity / Faktizität
3. fact
4. facticity
۵. متن پایه ما ویراسته نوشته مذکور در مجلد ۶۲ مجموعه آثار هایدگر است که دومین درسگفتار او درباره ارسطو را دربردارد. گزارش را به‌عنوان ضمیمه سوم این درس آورده‌اند (Heidegger, 2005: 345-399).

۶. همچنین، برای اهمیت ارسطو در اندیشهٔ اوائل فلسفهٔ هایدگر، نگاه کنید به یادداشت‌های ویراستار همین درسگفتار دوم هایدگر دربارهٔ ارسطو، گونتر نویمان (Günther Neumann) در مجلد ۶۲ از مجموعه آثار، صفحات ۴۴۸-۴۵۰. بحث او مبتنی است بر مسئلهٔ «معرفی موقعیت تأویلی» (Anzeige der hermeneutische Situation) است. (Heidegger, 2005: 448-450)

7. Kehre

8. Exiatenz

9. Verfallensein

۱۰. توماس شیپان در مقالهٔ اخیرش به نام «Heidegger Never Got Beyond Facticity» فعلیت را در پس از وجود و زمان مورد توجه قرار می‌دهد و معتقد است هایدگر هرگز از آن فراتر نرفته است. ولی مقالهٔ او گرفتار این اشکال بنیادین است که در تحریر محل نزاع مسئلهٔ فعلیت را به درستی و مسئولانه انجام نمی‌دهد و بر پایهٔ استنباط‌های شخصی از این مفهوم مقاله را شکل داده است. مفهوم فعلیت از آن اوایل راه فکری هایدگر است.

11. Zeitigung

12. Destruktion

۱۳. بنا به توضیحاتی که در جای دیگری آورده‌ایم، *zweilig* را نه به هریک، که به آحاد یک کل نظر دارد، بلکه به "الآنی" به هر باره و هر دفعه آنها، یعنی اولاً و بالذات مفهوم زمان را مراد می‌کند و ثانیاً و بالعرض احاد و افراد را.

۱۴. برای دیگر موارد مترادف فعلیت و دازاین صرف نظر از عالم نگاه کنید به همین درسگفتار هستی‌شناسی صفحات: ۷، ۱۵، ۱۶، ۸۰، ۸۵ (Heidegger, 1988) تقریباً یک‌سال و نیم قبل هایدگر در اولین درسگفتارش دربارهٔ ارسطو باز هم این دو را همچون مترادف می‌نویسد: "فعلیت زندگانی، دازاین، به طور فی‌نفسه تاریخی است" (Heidegger, 1994a: 76).

۱۵. برای مسئلهٔ زبان در دازاین رک: Heidegger, 2005: 373, 380; Heidegger, 1988: 31; Heidegger, 1977: § 33-35; 48 f.,

۱۶. برای مثال‌های دیگری از گزارش مقام ۶۲ (Heidegger, 2005)، ص ۳۵۲ و بعد (برای دلهره و کنجکاوی در ارتباط با فلسفهٔ ارسطو ولی با نظر بر زندگانی بالفعل)؛ ص ۳۵۶

- (برای فروفتادن همچون "گرایش اصلی بالفعل زندگانی")؛ ص ۳۵۶ (برای مردم، هیچ کس، سطح متوسط و حوزه عمومی در ارتباط با زندگانی بالفعل)؛ ص ۳۵۸ (برای مرگ بر پایه زندگانی بالفعل ولی در هماهنگی / درهم‌بافتگی با دلهره و زمانمندی).
- 17 Heidegger, 2005: 347, 349 (Zitat), 354, 355, 359-360 (Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit und nicht Geschichtsschreibung), 360, 361, 364, 366, ۱۸. برای صفت مرکب برساخته هایدگر، یعنی faktisch-geschichtlich یا geschichtlich-faktisch رک به درسگفتارهای اولیه او، مثلاً به: Heidegger, 2005:173; Heidegger, 1994:168; Heidegger, 1995:30, 84, 244; Heidegger, 1993:39
19. Situation
۲۰. برای موقعیت‌مند بودن فلسفه و فعلیت و مقید بودن شان به امروزه روز به‌عنوان موقعیت و وضعیت رک: Heidegger, 2005: 367, 368, 369.
- 21 Die Grundbegriffe der antiken Philosophie
۲۲. مقا. Heidegger, 1993، بخصوص باب پنجم، ص ۴۱-۲۹ و "بخش نخست"، ص ۸۶-۴۳.
- ۲۳ فرهنگ تاریخی فلسفه هایدگر fact را در حدود معنایی دازاین وجود و زمان چنین معنا می‌کند:
- امر واقع / بالفعل / واقعیت (فکت / *Faktum*). فهم سرسری (vague) در حد متوسط (average) دازاین از وجود، یک امر بالفعل / امر واقع / واقعیت است. هایدگر با اصطلاح بالفعل / فکت اشاره می‌کند به اینکه دازاین یک داده (givenness) غایی/نهایی و غیرقابل انکار است. [پس] او را فقط می‌توان از طریق خودش فهمید. هر جایی که دازاین هست، [به صورت] یک امر بالفعل است، و فعلیت دازاین عبارت است از بالفعل بودن چنین امر بالفعلی. (Schalow an Denker, 2010: 110)
۲۴. مقا. Heidegger, 1993، بخصوص باب پنجم، ص ۴۱-۲۹ و "بخش نخست"، ص ۸۶-۴۳.

منابع

- لوکنر، آندرئاس (۱۳۹۴). *درآمدی به وجود و زمان*؛ ترجمه احمدعلی حیدری؛ تهران: نشر علمی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

- _____ (۱۳۸۹). هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۶). وجود و زمان. ترجمه محمود نوالی. تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی دانشگاه تبریز (سه علامه تبریزی).

مراجع و منابع اولین: مجموعه آثار

- چون مرجع اصلی مقاله منابع آلمانی‌اند، در اطلاعات کتاب‌شناسی زیر اختصارات آلمانی ناگزیر بوده‌اند: S. نشانه صفحه، f. برای "و صفحه بعد" است و ff. به "و صفحات بعد".
- Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*; Gesamtausgabe Bd. 2; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1983a). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*; Gesamtausgabe Bd. 29/30; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1985). *Unterwegs zur Sprache*; Gesamtausgabe Bd. 12; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*; Gesamtausgabe Bd. 63; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 2. Aufl., Gesamtausgabe Bd. 26; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 3; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1992). *Grundprobleme der Phänomenologie*; Gesamtausgabe Bd. 58; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*; Gesamtausgabe Bd. 59; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1994a). *Einführung in die Phänomenologische Forschung*; Gesamtausgabe Bd. 17; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1994b). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*; Gesamtausgabe Bd. 61; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*; Gesamtausgabe

- Bd. 60; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
----- (1996). *Wegmarken*, 2. Aufl., Gesamtausgabe Bd. 9;
Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
----- (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter
Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe Bd. 62;
Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
----- (2007). *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Bd. 14;
Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

مراجع دومین

- Denker, Alfred and Schalow, Frank. (2010). *Historical dictionary of Heidegger's
philosophy*. Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc. 2ed.
Feick, Hildegard. (1968). *Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübingen: Max
Niemeyer.
Hervada-Sala, Francisc. (2003). *Lexikon zu Heideggers „Sein und Zeit“*;
www.philosophisches-lesen.de; 31.01.2003 13:49.
Inwood, Michael. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blakwell.
Jamme, Christoph; «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik»; in:
Dilthey-Jahrbuch, Bd. 4/ 1986-87; P..
Kisiel, Theodor. (1993). *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Los Angeles:
University of California Press.
----- . «Das Entstehen des Begriffsfelds "Faktizität" im Frühwerk
Heideggers», in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 4/ 1986-87, P. 345-399.
Pöggeler, Otto; (1999); *Heidegger in seiner Zeit*; München: Wilhelm Fink Verlag.
Richardson, William J.; *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*; Martinus
Nijhoff, Hague 1967.
Schalow, Frank and Alfred Denker; *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*;
U K 2010; The Scarecrow Press, Inc.
Sheehan, Thomas; (2019) «Heidegger Never Got Beyond Facticity»; in:
Journal of Philosophical Investigations; Vol. 13/ Issue: 28/ fall; P. 45-58.
Zamani, Seyed Masoud. (2012). *Martin Heideggers Denkvogel im Lichte des Ost-West-
Problems*. Würzburg: Königshausen & Neumann.