



امید به رخداد با رجوعی به اندیشه هیدگر (۱)

هیدگر خطر را در غلبه اندیشه مبتنی بر اصالت سوژه دیده است که ریشه‌های آن به متافیزیک می‌رسد او در وجود و زمان عسرت و اضطراب بشر معاصر را در روی‌گردانی از وجود و اشتغال به موجود دانسته است.

هیدگر خطر را در غلبه اندیشه مبتنی بر اصالت سوژه دیده است که ریشه‌های آن به متافیزیک می‌رسد او در وجود و زمان عسرت و اضطراب بشر معاصر را در روی‌گردانی از وجود و اشتغال به موجود دانسته است.

به گزارش خبرنگار مهر، «پژوهشکده فرهنگ معاصر» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری «انجمن فلسفه میان‌فرهنگی ایران» به تازگی شروع به برگزاری سلسله سخنرانی‌هایی با عنوان «بیم‌ها و امیدها؛ در جهانی پر مخاطره» کرده است. سال گذشته هم توسط «پژوهشکده فرهنگ معاصر» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و «انجمن فلسفه میان‌فرهنگی ایران» سلسله نشست‌هایی با عنوان «دیگری و دیگره‌راسی» برگزار شد.

اولین نشست «بیم‌ها و امیدها؛ در جهانی پر مخاطره» عصر روز گذشته (یکشنبه ۲۹ فروردین ماه) در سالن اندیشه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. در این نشست ابتدا احمدعلی حیدری، دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی و عضو هیئت علمی «پژوهشکده فرهنگ معاصر» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی درباره موضوع امید به «رخداد» (با رجوعی به اندیشه هایدگر) و سپس علی صادقی، درباره موضوع تراژدی یا امید؟ سخنرانی کرد. مطلبی که در ادامه می‌خوانید متن سخنرانی احمد علی حیدری است که به صورت اختصاصی در اختیار خبرنگار مهر گذاشته شده است و در دو بخش در گروه دین و اندیشه خبرگزاری مهر منتشر می‌شود. متن پیش رو بخش اول این مقاله است؛

صاحب کشف الاسرار گوید: «زندگانی سه قسم است، یکی زندگانی بیم، دیگر زندگانی امید، سوم زندگانی مهر؛ زنده بیم روز مرگ او را ایمن کنند که: لاتخافوا و لا تحزنوا، زنده امید را روز پسین فانوازند که: ابشروا بالجهت التي کنتم ثوعدون، زنده مهر را از دولت، بر بساط کرم، در مجلس انس این کرامت آید که: ارجعی الی ربک راضیه مرضیه.»

هیدگر خطر را در غلبه اندیشه مبتنی بر اصالت سوژه دیده است که ریشه‌های آن به متافیزیک می‌رسد. او در وجود و زمان عسرت و اضطراب بشر معاصر را در روی‌گردانی از وجود و اشتغال به موجود دانسته است و بر این باور است که فناوری در معنای بسیار عام آن که همانا بردگی و خواری آدمی است، ماحصل تاریخ دراز متافیزیک از دوران افلاطون و ارسطو تا روزگار جدید است.

هیدگر این موضوع را در حوزه‌های متعددی مد نظر قرار داده است که ما در این سخنرانی آن را صرفاً در چند حوزه بررسی می‌کنیم تا بر مبنای شیوه خاص خود هیدگر افقی را برای گذار و نجات یا همان امید به دست دهیم. [نجات در منظر هیدگر اقبال وجود و مواجهه انسان با آن است]

عرصه نخست مواجهه با وجود، عرصه زبان است

بخش قابل ملاحظه‌ای از درس‌گفتارهای هیدگر در دهه بیست سده بیست با این پرسش مواجه بود که چگونه می‌توان پدیدار کهن لوگوس را به عنوان سرچشمه منطق به نحو شایسته و درخوری فهمید. هیدگر برای واری واری بنیادین این مسئله در وهله نخست، متون افلاطون و ارسطو را مد نظر قرار داد و پس از آن در سال‌های دهه سی لوگوس را در سیاق هراکلیت در نقطه کانونی تتبعات خود جای داد.

لوگوس در وجود و زمان به عنوان شأن اگریستنسیال سخن معرفی شده است. این ترجمه مستند به این واقعیت است که لوگوس نزد ارسطو به عنوان آشکارکردن چیزی است که در سخن‌گفتن از آن سخن می‌رود. از چنین مبنایی است که هیدگر به موضوع زبان پرداخته است (GA۲،۲۱۳). بنیاد اگریستنسیال اونتولوژیک زبان، سخن است. زبان نزد هیدگر به زبان‌درآمدن سخن است (ebd، ۲۱۴). معانی و دلالت‌ها در زبان به واژه نائل می‌آیند. هیدگر در این باب می‌نویسد: «رشد واژگان مرهون معانی و دلالت‌ها است.»

سخن، عضو مهم فهم درجهان‌بودن است که با-بودی به آن تعلق دارد. از این حیث، سخن همه آن چیزی است که در مواجهه

با دیگران به نحو زبانی روی می‌دهد. با همین ملاحظه می‌توان گفت که شنیدن و سکوت کردن نیز به این مواجهه‌ی زبانی تعلق دارد.

هیدگر توضیح می‌دهد که بنیاد گرامر در زبان‌های هند و ژرمنی در منطق یونانی قرار دارد. خود این منطق به نوبه خود ریشه در اونتولوژی امر فرهندنی [۱] دارد. بدین ترتیب با معضلی مواجه می‌شویم که هیدگر را پیوسته به جانب پرسش از ماهیت زبان دعوت کرده است. فرادست‌بودن اونتولوژیک به عنوان بنیاد گرامر، به بنیادی فرادست باز می‌گردد است و ویژگی‌های متعددی به آن نسبت داده می‌شود. آن‌چه ارسطو آن را جوهر (hypokeimenon) نامیده است و ویژگی‌ها و خصایصی (symbebekota) را به آن نسبت می‌دهد، در گرامر زبان به عنوان تمایز میان موضوع و محمول خود را نشان می‌دهد. در این تلقی از زبان «وجود» به عنوان مرجعی فعلی (Verbalsubstantiv) برای مجموعه‌ای از اسم‌ها ملاحظه شده است که نقش یک نسبت را ایفاء می‌کند؛

به عنوان رشته‌ای که موضوع و محمول را پیوند می‌دهد. از منظر هیدگر وجود شیئی نیست که مجموعه‌ای از خصایص را به آن نسبت دهیم چه در این صورت آن هم یک موجود خواهد بود و در عین حال نمی‌توان آن را به نقشی که «نسبت» بر عهده دارد بازگرداند. پرسش این است: چگونه زبانی که مبنای آن موضوع-نسبت-محمول است می‌تواند به مسئله‌ی وجود بپردازد که اساساً در چارچوب چنین تعیناتی جای نمی‌گیرد؟ چگونه می‌توانیم در باره‌ی چیزی سخن بگوییم که برای آن در گرامر چنین زبانی جایی ملاحظه نشده است؟

هیدگر در کتاب آورده‌هایی برای فلسفه (Beitrigen zur Philosophie) مشخصاً این مسئله را مورد بررسی قرار داده است: «در زبان متعارف مجالی برای گفتِ حقیقت وجود نداریم. وقتی که همه زبان‌ها، زبان موجود (Seiend) است، آیا اساساً می‌توان به نحو بی‌واسطه از حقیقت وجود سخن گفت؟» یا آیا می‌توان زبان جدیدی را برای وجود (Seyn) اختراع کرد؟ خیر» (GA۶۵، ۷۸).

هیدگر در ادامه می‌نویسد: «زبان وجود هم الزاماً زبان گوینده (sagende) است. گفتن و شنیدن از منشاء واحدی برمی‌آیند. توانایی شنیدن گفتار وجود به توانایی خاص خودش نیاز دارد. اساساً «توانستن» حامل دو معنی است: در وهله‌ی نخست، ذیل توانستن قابلیت را می‌فهمیم. مثلاً می‌گوییم «فلانی می‌تواند خورش قرمه‌سبزی را خوب عمل آورد، شاید در این زمینه دوره‌ای دیده است». معنای دوم توانستن نیز برای ما کاملاً ناآشنا نیست. به عنوان مثال: «این‌گونه نیست که اگر کسی بسیار در دوره‌های آموزشی موسیقی سنتی شرکت کند و چیزهای زیادی در این باره بیاموزد، بتواند گوش مناسب این موسیقی را نیز پیدا کند».

این توانستن نوعی از حالاتی که بتوان آن را در نسبت با چیزی آموخت نیست. کسی می‌تواند چنین گوش‌ی داشته باشد یا نمی‌تواند. توانایی شنیدن مد نظر هیدگر از نوع دوم است. هیدگر کوشش می‌کند مختصات حالتی را بیان کند که می‌تواند زبان وجود را بفهمد. از نظر هیدگر گفتن و توانایی شنیدن آن باید در نسبت معینی با یکدیگر قرار گیرند و خاستگاه واحدی داشته باشند. آن‌ها باید هم‌سخنی، مطابقت و نوعی از تطابق (entsprechen) را داشته باشند به این معنی که خود را در بستر و زمینه مشترکی بیابند. مادام که زبان صرفاً برآمده از کارکردهای منطقی گرامر خودش فهمیده می‌شود نمی‌تواند در نسبت با وجود، چیزی را برای گفتن عرضه کند تا شنیدنی خاص بتواند با آن همراه و هم‌سخن شود و متعاقباً تطابق شکل گیرد. در نگاه هیدگر قرابت به زبان وجود آن‌گاه میسر خواهد شد که تلقی‌مان را از زبان، دگرگون و عمیقاً در آن تجدید نظر کنیم.

هیدگر در کتاب در راه زبان (۱۹۵۴) سخنرانی‌های مهم و دیگر متونی را که با معضل گفته‌شده در ارتباطند، جمع‌آوری کرده است. شاید بتوان این اثر را از حیث زیبایی و قوت عبارات، مهم‌ترین کتاب هیدگر در این موضوع بدانیم. عباراتی از این دست در کتاب بیانی از زوایای دشوار این موضوع است: زبان می‌زباند (die Sprachespricht) (سخن می‌گوید)/انسان سخن می‌گوید، با این ملاحظه که انسان با زبان هم‌زبانی و هم‌سخنی می‌کند و تطابق شکل می‌گیرد. هم‌زبانی/هم‌سخنی و تطابق شنیدن است (GA۱۲، ۳۰) اندیشه‌ای که زبان آن را به سخن در می‌آورد، برجسته‌ساختن تجربه‌ای است که بر مبنای آن زبان نظامی از معانی و دلالت‌ها است که به انسانی که در این زبان بالیده، رشد کرده و برون‌خویشی می‌کند امکان می‌دهد که خود را اظهار کند، بدون این‌که احاد افرادی که در طی تاریخی طولانی به این زبان سخن گفته‌اند آن را ساخته باشند. هنگامی که از زبان فرانسوی سخن می‌گوییم تلقی‌مان این است که در تولید این زبان فرانسوی‌های فعلی همان‌قدر دخیل نبوده‌اند که فردی که می‌خواهد فرانسوی سخن بگوید و به این ترتیب می‌توان گفت که آن‌ها زبان را نساخته‌اند. چنین فردی باید به این آغاز کند که زبان موجود را بیاموزد. از این رو زبان مقدم بر کسانی است که بدان سخن می‌گویند.

از سوی دیگر هیچ زبانی بدون کسانی که به آن سخن می‌گویند وجود ندارد. از همین رو است که هیدگر در موضع دیگری از همین کتاب یادآور می‌شود که جمله زبان می‌زباند [...] صرفاً بیانی نیمه‌ای از اندیشیده‌ی اوست. برای این‌که زبان به شیوه

خاص خودش بزباند (سخن بگوید)، به سخن گفتن انسانی نیاز دارد که آن هم به نوبه‌ی خود مورد نیاز است یعنی برای تحقق یافتن زبان به کار می‌رود به این شیوه که با آن هم‌زبان و هم‌سخن می‌شود [...] (GAY۵, ۲۰۱). بنا بر این، نیاز متقابلی میان زبان و سخن گفتن ما مطرح است. از این رو می‌توان گفت که سخن گفتن قابلیت و تملکی صرف برای انسان نیست بلکه نوعی هم‌زبانی و هم‌سخنی و مخاطب است. انسان جان‌داری سخن‌گو است و چنین خصوصیتی او را از سایر جانداران متمایز می‌کند؛ او این ویژگی را از ناحیه‌ی خودش ندارد، بلکه آن را از ناحیه‌ی زبان دریافت کرده است.

تخاطب در زبان (میان زبان و کسی که به آن زبان سخن می‌گوید) نوعی شنیدن است. در این هم‌سخنی و مخاطب چه چیزی شنیده می‌شود. نکته‌ی غریب این است که ما در گوش سپردن به زبان هیچ مصوتی را که بر زبان جاری می‌شود نمی‌شنویم بلکه در ورای تمامی واژگان، به جایگاهی می‌رسیم که از آن جا واژگان ما را مخاطب قرار می‌دهند (zusprechen) و با ما نسبت می‌گیرند. در وضعی مشابه که به عنوان مثال متنی را می‌نویسیم خواه نامه یا شعر و یا یک کاری دانشگاهی- چنین نیست که آن چه را می‌نگاریم برآمده از دیکته‌ی صدایی باشد که بتوان آن را به نحو تجربی مدلل کرد. بلکه در مواردی از این دست، تعبیر مناسبی را جست و جو می‌کنیم و متعاقب آن، به جایگاهی نائل می‌آییم که از آن جا، واژگان، تعبیر و مصطلحات خود را به ما نشان می‌دهند. اگر چنین جایگاهی نباشد، اساساً هیچ‌کس نمی‌تواند مترصد یافتن تعبیر و واژگان مناسب باشد.

آن افقی که از آن جا واژگان و جمله‌ها به سوی ما پر می‌کشند و از آن جا است که واژگان بر ما «وارد» می‌شوند. این گونه نیست که این عبارات از ناحیه‌ی شیء و یا مرجعی به ما اعلام گردد. این افق همواره در پشت صحنه باقی می‌ماند، بدون این که بتوانیم حقیقت آن را بازگو کنیم؛ این که چگونه به نظر می‌رسد و از نوع چه برابر ایستایی است. هیدگر این منبع را که البته منبع هم نیست مجمع آواهای سکوت (Gelut der Stille) می‌نامد (GA۱۲, ۲۹). بنا بر این سرچشمه‌ی سخن گفتن و سرچشمه‌ی توانایی شنیدن که آن را مخاطب می‌سازد و به آن هم‌سخن می‌گردد عبارت است از زبان به عنوان مجمع آواهای سکوت. هیدگر با بیان این خصائص برای زبان راه خود را از تلقی‌ای متعارفی که بر مبنای آن منطق خاستگاه زبان است، جدا می‌کند.

هیدگر بر این باور است که تلقی ریاضی سیبرنتیک از زبان، عناصر مهمی از آن که شماری از آن‌ها را در حوزه‌ی شعر می‌شناسیم عملاً کنار می‌زند. در شعر با زبانی مواجه می‌شویم که قابل تقلیل به اطلاعاتی نیستند که بتوان آن‌ها را در هیئت ریاضی-صوری ملاحظه کرد. هیدگر می‌نویسد: «شعر بنیاد مقیدبه‌واژه‌ی وجود است» (Dichtung ist die werthafte Stiftung) (GA۴, ۴۱). [des Seins] شعر افقی را بنیان می‌گذارد که در بستر معانی آن انسان‌ها همواره در جریان زندگی و مراودات‌شان می‌زیسته‌اند. فلسفه‌ی هیدگر زبان را به منزله‌ی تهی‌آ خانه‌ای قلمدا می‌کند که انسان در آن سکنی می‌گزیند.

عرصه دوم مواجهه با وجود عرصه‌ی آرایگنیس یا رخداد اختصاص است

هیدگر در کتاب وجود و زمان نشان داده بود که تعاریف رایج و سنتی از حقیقت مبنی بر این که حقیقت مطابقت منطقی و هماهنگی میان اندیشه و شیء است تا چه اندازه فهمی مبنایی‌تر از حقیقت را به فراموشی سپرده است. اساساً این امکان که بتوان در خصوص موجود (Seiendes) گزاره‌های درست یا نادرست بر زبان آوریم، فرع بر این است که وجود اساساً بتواند ظاهر گردد. این امکان، بیانی از واژه‌ی یونانی حقیقت یعنی آلتیا (aletheia) است که هیدگر آن را به «ناپوشیدگی» (Unverborgenheit) ترجمه کرده است. تفکر سنتی متافیزیک، حقیقت را با مرجعیت منطق به عنوان درستی گزاره تلقی کرده است بدون این که این نکته را مد نظر قرار دهد که چگونه گزاره‌هایی از این دست در خصوص حقیقت، مبتنی بر ناپوشیدگی است. پرسشی که در کتاب «آورده‌هایی برای فلسفه» در خصوص حقیقت وجود (Seyn) مطرح می‌شود، دیگر حقیقت را به عنوان درستی گزاره تلقی نمی‌کند بلکه آن را در لایه‌هایی عمیق‌تر به عنوان رخداد حقیقت ملاحظه می‌کند. در عین حال حقیقتی که این چنین فهمیده شده است با خود وجود یکی گرفته می‌شود:

از آن جا که گشودگی خصیصه اصلی دازاین است و با بهره‌مندی از این خصیصه، خود شفاف است و در عین حال موجود را به سبب این نور در دسترس قرار می‌دهد هیدگر آن را روشنی‌گاه (Lichtung) نامیده است. هیدگر در سخنرانی ۱۹۳۰ با عنوان «در باره‌ی ذات حقیقت» این اندیشه را مطرح کرده است که این روشنی‌گاه، حقیقت یا ناپوشیدگی (Unverborgenheit) است.

انسان که محلی برای ظهور وجود است و به این معنا مجلا و روشنی‌گاه است، بستر و زمینه‌ای به دست می‌دهد که بر مبنای آن وجود درانحایی از نور به ماده، روح، خدا و ... تعبیر و تفسیر می‌گردد. به عبارت دیگر وجود هر بار «چیستی» خود را به نحوی در مجلا و روشنی‌گاه انسان ظاهر می‌کند. همه‌ی تعاریف حقیقت و به عنوان مثال تعریفی که آن را مطابقت گزاره می‌داند (Aussagewahrheit) فرع بر این است که انسان پیشاپیش به عنوان مجلای وجود از آن کشف ستر کرده باشد. بنا بر این تاریخ بیانی از کشف و ستر وجود است که هر بار جهانی را حامل تمامیتی از معنا (Bedeutungsganzheit) به عرصه‌ی رخداد می‌آورد و بر این مبنا است که معیارهایی برای اصالت و عدم اصالت وضع می‌گردد.

مفهوم حقیقت وجود به عنوان روشنی‌گاهی [برای] پوشیدگی [وجود] این امکان را به دست می‌دهد که باشندگی حقیقت، خود مرجع پوشاندن و مسخ ملاحظه گردد به عبارت دیگر اوصافی از این دست دیگر نه به عنوان نشانه‌های موجود بلکه به عنوان اوصاف خود وجود (Seyns) به حساب آیند.

فهم این نکته اهمیت دارد که چرا هیدگر در تلقی‌ای که از حقیقت به دست می‌دهد بر وجه پوشیدگی تا این اندازه تأکید می‌کند آن چه که ظاهر می‌گردد هیچ‌گاه خود را کاملاً نشان نمی‌دهد. هوسرل این خصیصه اشیاء را وجه سایه‌گی آن‌ها (Abschattung) خوانده است. هیدگر در توصیف خودش از پوشیدگی، از این جنبه ظهور اشیاء فراتر می‌رود. او اشعار می‌دارد علاوه بر جنبه‌هایی از اشیاء و یا موجودات که از دسترس ادراک ما بیرون‌اند جنبه‌های دیگری از اشیاء نیز فراسوی ادراک ما قرار می‌گیرند یعنی همان جنبه‌هایی که موجود در آن‌ها ظاهر شده است. روشنی‌گاه یا آن‌چه که مجال برآمدن اشیاء را فراهم کرده است خود آن چیزی است که خود را می‌پوشاند. به عبارت دیگر ظهور (Erscheinen) که این چنین برای ما بدیهی است، زیرا موجب ظهور اشیاء است، خود ظاهر نیست. پوشیدگی، هم در اشیایی که ظاهر می‌شوند و هم در جنبه‌هایی که موجب ظهور اشیاء می‌گردد پیوسته با روشنی‌گاه در بازی متقابل است. از این رو روشنی‌گاه را علاوه بر این که در جنبه‌های ظهور ملاحظه می‌کنیم باید در جنبه‌ی پوشیدگی نیز مد نظر آوریم.

حقیقت وجود بر مبنای بازی متقابل ظهور و خفا در روشنی‌گاه پوشیدگی وجود، خود را از دسترس بیرون می‌نهد و از این رو است که در تاریخ برهه‌هایی پدید می‌آید که به سبب فقدان وجود، (Verlust des Seyns) از ناحیه‌ی وانهادن وجود (Seynsverlassenheit) متأثر شده‌اند.

برای این که این تلقی هیدگر در آورده‌هایی برای فلسفه دچار سوء فهم نگردد لازم است که این منع و امتناع حقیقت را نقصانی در آن به حساب نیاوریم این امتناعی که به تعویق می‌افکند خصیصه‌ای ایجابی در وجود است که در تاریخ به عنوان بی‌بنیادی (Abgrndige) خطاها و سوء تفاهم‌های انسان را ممکن می‌سازد.

امتناع وجود که خود را در اولویت تام و تمام موجود، یعنی برابر ایستاه و اقداماتی که به منظور ابزارساختن از آن‌ها صورت می‌گیرد، جلوه‌گر می‌سازد، متضمن تهدیدی برای اگزیستانس شایسته و درخور انسان است. بر مبنای امتناعی که از ناحیه وجود صورت گرفته است، همه اشیاء اعم از این که طبیعی یا مصنوعی باشند از این منظر که در اختیار قرار گیرند و مصرف شوند مد نظرند. در این تلقی، انسان خود به عنوان حیوانی که بهره‌مند از مؤلفه‌های فناورانه است ملاحظه می‌شود (ebd., ۹۸). از آن‌جا که در این نوع از باشندگی وجود، هر موجودی صرفاً از ناحیه‌ی انجام‌دادن (Machen) و یا قابلیت انجام (Machbarkeit) تعریف می‌شود، هیدگر یک چنین باشندگی را «نظام فعل» یا «ساخت و پاخت» (Machenschaft) معرفی می‌کند.

ادعای اندیشیدن و تأمل در خصوص وجود در این نهفته است که این شیوه‌ی رفتار و این حقارتی که بر موجود رفته است، روشن گردد تا در برابر آن مقاومتی صورت گیرد. اکنون تکلیف این است که بازآوردن موجود را از دل حقیقت وجود ممکن سازیم (ebd., ۱۱). یعنی از منظر فلسفی شرایطی را عرضه کنیم که بر مبنای آن بتوان در قبال این رفتار مخرب انسان نسبت به اشیاء و نسبت به خودش مقاومت کرد. هیدگر بر این باور است که چنین مقاومتی نباید منجر به آن گردد که نسخه‌هایی آرمانی برای بهبود شرایط جهان تجویز گردد بلکه در این هنگام باید مجال داد که امتناع وجود چنان که هست به زبان درآید و این چنین تجربه گردد

هیدگر این تجربه بنیادین از تاریخ را که بر مبنای آن جهان [به سبب امتناع و احتراز وجود] روز به روز گسیخته‌تر می‌شود عسرت (Not) خوانده است. عسرت بیان موقعیت در شرایطی است که در آن به چیزی نیاز داریم اما آن را از ما امتناع می‌کنند. این عسرت را می‌توان با مفاهیم وجود و زمان شیوه وجودی (Seinsweise) دازاین خواند. هیدگر رفتار انسان را در روزگار معاصر رفتاری از سر فقدان عسرت (Notlosigkeit) می‌خواند. از آن‌جا که این فقدان عسرت مانع هر اندیشه‌ای است که خود را با این نحوه از سازمان و اداره‌ی از پیش موجود همراه نمی‌کند، باید وجود این شرایط به ظاهر مطلوب را به عنوان عسرت فهمید. کسی که به شرایط روزگار معاصر و شرایط اجتماعی و سیاسی حاکم بر آن می‌اندیشد، لازم است این عسرت ناشی از بی‌دردی و فقدان عسرت و هجمه‌ی آن را تجربه کند (ebd., ۱۱۳). [رهروی باید، جهان‌سوزی نه خامی بیغمی] با چنین تجربه‌ای است که عسرت بی‌عسرتی یعنی آن‌چه که از روزگار معاصرمان امتناع شده موضوعی برای اندیشه می‌شود. اگر این نکته را دریابیم که چه چیز به سبب مطلق‌انگاری پنهان و در عین حال واقعی گرایش‌های بوروکراسی و فن‌سالارانه از ما منع شده است چنین عسرتی وحشتی پدید خواهد آورد که بر ما هجوم می‌آورد. شاید از رهگذر این دهشت تأملات‌مان را متوجه نوع دیگری از باهم‌بودن (Mitein-andersein) کنیم. می‌توان این عسرت را به عنوان انگیزه‌ی اصلی تفکر هیدگر معرفی کرد. عسرت متوجه آن چیزی است که به آن نیاز داریم اما نمی‌توانیم آن را دریافت کنیم زیرا همواره دو عنصر قدرت و خشونت راه رسیدن به آن را سد می‌کنند و سد کرده‌اند.

هیدگر در برابر تعریف انسان به عنوان حیوان ناطق، دازاین را قرار داد. وی این تقابل را صرفاً به عنوان یک بارقه‌ی فکری سوژکتیو درنیافت. او بر این باور بود که این تحول و دگرگونی از حیوان ناطق به دازاین خود به وسیله‌ی تاریخ عرضه شده است. امکان چنین تحولی در بستر و زمینه‌ی خود امتناع وجود فراهم شده است و شاید فراتر از آن بتوان گفت که امتناع وجود به عنوان نوعی از رسالت و نوعی از خواست، دازاین را تأسیس کرده است (ebd., ۲۴۰).

اندیشه‌ی تأسیس (Grndung) ین نکته را به ذهن متبادر می‌کند که گویا در این جا پای عملی ارادی از انسان در میان است. ما به عنوان مثال این واژه را در جایی به کار می‌بریم که دولتی تأسیس گردد. اما این تأسیس که ریشه در امتناع وجود دارد و خود را در روزگار قدرت بی‌چون و چرای فناوری عرضه می‌کند اساساً به انسان حواله گردیده است؛ (zugewiesen) به عبارت دیگر احاله شده است (zugespielt) و به تعبیری دقیق‌تر پاس داده شده است. با این توجه، همان‌طور که انسان از یک سو می‌تواند دازاین را تأسیس کند، از سوی دیگر این تأسیس به وی عرضه می‌شود، بنا بر این، تأسیس دازاین یک عمل (Aktion) نیست بلکه بیش‌تر نوعی پیوند و الحاق (Sichfgen) است (ebd., ۳۱۰).

در این جا با مفهوم ویژه‌ای از پراکسیس مواجه می‌شویم که متضمن معنایی اخلاقی است. هیدگر توانایی بر عمل را قوه‌ای سوژکتیو و برآمده از خودانگیختگی (Spontaneitt) معطوف به خود نمی‌داند بلکه آن را رفتاری میان ابتکار خود (Eigeninitiative) و نوعی از واگذارن و تسلیم (Hingabe) تلقی می‌کند. دازاین در حالی که خود را برای انجام فعلی در خصوص چیزی می‌گشاید و مبادرت می‌کند، در عین حال همین موضوع، عمل دازاین را ممکن می‌سازد و البته پس از این، دازاین نمی‌تواند آن را در اختیار گیرد، اما دازاین، با همین ورود به صحنه و کوشش برای عمل، به ظهور آن کمک می‌کند. در چنین شرایطی که به واسطه‌ی عمل دازاین، مجالی برای تحقق و ظهور فراهم می‌آید، دازاین نباید تسلیم شرایط پدید آمده و برآمده از عملش گردد، در این موارد، که پای اخلاقی از نوع پاسخ (Antwort) و تطابق (Entsprechung) در میان است، دازاین ضمن این‌که به موضوعی که بدان وارد شده است نیاز دارد، (braucht) خود نیز در معرض رفع نیاز و بهره‌برداری قرار می‌گیرد (gebraucht) تا آن‌چه که قرار است از ناحیه‌ی عمل دازاین برآید بتواند ظاهر گردد.

هیدگر این رویداد امتناع حقیقت وجود (Seyns) و امکان پیوستن و الحاق (Entrckung) به حقیقت وجود را که منشأ آن هم خود وجود است- آرایگنیس [۲] (Ereignis) نامیده است. گرچه در این واژه پدیدار (Eigenen) و فعل مرتبط با آن یعنی (eignen) تنها نقش را ایفاء نمی‌کنند اما همین نقش بسیار تعیین‌کننده است. فیلسوف در واژه‌ی (Ereignis) فرآیند متعدی «مجال‌دادن به چیزی یا کسی که در عرصه‌ی اختصاص درآید» را می‌شنود. لازم به توجه است که واژه‌ی آرایگنیس به دلیل این که متضمن eignen یعنی اختصاص است، فقط در صیغه‌ی مفرد به کار می‌رود. بنا بر این، می‌توان گفت که آرایگنیس از آن خود می‌کند. در این جا می‌توان پرسید که در این واقعه چه چیز به اختصاص در می‌آورد و چه چیز به اختصاص در می‌آید؟ این انسان است که به سبب روی در روی شدن با وجود در عرصه‌ی اختصاص وجود قرار می‌گیرد و از سوی دیگر این وجود است که دازاین را مختص خویش کرده است.

آن چه که امکان اندیشه‌ی مشترک به این دو وجهه نظر را فراهم می‌کند ساختار بنیادین نیاز متقابل (gegenseitige Brauchen) است. در تجربه‌ی بنیادین عسرت که هیدگر آن را به عنوان امتناع (Verweigerung) یا ناکامیابی به تعویق‌افکننده (zgerndeVersagung) نامید، دعوتی خطاب به انسان‌ها مطرح است، یک ندای آغازین که آدمی مجال می‌یابد در معرض آن ندا و خطاب قرار گیرد. در شرایط عسرت، ندایی انسان را مخاطب قرار می‌دهد که آدمی به آن نیاز دارد تا از این عسرت عبور کند. در آن هنگام که یکی با دیگری در نسبت قرار گیرد وحدت میان دو سوی رخداد اختصاص صورت می‌بندد. حد وسط و نقطه‌ی ثقل این رابطه‌ی دوجانبه «گشت» (Kehre) است (ebd., ۴۰۷). گشت در کتاب آورده‌هایی برای فلسفه با زبانی خاص و غیر معمول به قرار زیر توضیح داده شده است:

این گشت آغازین در واقعه‌ی اختصاص (Ereignis) چیست؟ تنها هجمه‌ی وجود به عنوان مختص‌ساختن (Ereignung) دا، دازاین را به نزد خویش‌نش می‌آورد و بدین ترتیب به جانب تحقق (سربرآوردن) حقیقت تأسیس یافته قوام یافته (instndlich) در موجود که در پوشیدگی روشنایی‌یافته‌ی دا، جایگاه‌های خود را می‌یابد (Ebd., ۴۰۷).

این ساختار «برآمده از دیالوگ» (که در زبان هیدگر می‌توان آن را در سیاق گشت دریافت [kehrig]) مبتنی بر این است که آن امر واحد رخداد اختصاص یا وجود هنگامی روی می‌دهد که دو عنصر به یکدیگر روی آورند یا از یکدیگر فاصله بگیرند. مدل یک گفت و گوی حقیقی که در آن طرفین گفت و گو برای تفاهم تلاش می‌کنند می‌تواند به فهم رخداد اختصاص که «نوعی نوسان متقابل در آن جریان دارد» کمک کند (ebd., ۲۶۱). اصولاً آراء مخالف آن گونه که هیدگر غالباً آن را مد نظر دارد از مؤلفه‌های گفت و گو است. شکست یک گفت و گو ناشی از ظهور آراء معارض در آن نیست بلکه به توقف آن است؛ هنگامی که طرفین گفت و گو به سبب عدم کامیابی در تفاهم از آن دست می‌کشند. هیدگر بر این باور است که بشر روزگار ما گرفتار ازهم‌گسیختگی ساختار تاریخی مبتنی بر گفت و گو است.

هیدگر تأکید کرده است که منع یا بخشودگی وجود تابع خود او است. اصولاً مهم‌ترین خصلت تاریخ عبارت است از ساختار دو وجهی اعطاء و امتناع وجود (ebd., ۹۳). در این میان آمادگی انسان در عرصه‌ی تفکر و عمل مجالی برای تحقق یکی از این دو وجه فراهم می‌آورد.

[۱] منظور این است که یک مفهوم در مناسبات ساختاری با دیگر مفاهیم است که حاوی معنا می‌گردد. در صورتی که مفاهیم، در این مناسبات مد نظر قرار نگیرند معانی ثابت گذشته‌ی خود را پیش می‌کشند. هیدگر به چنین وضعی فرهندن می‌گوید. برابرایستاها در معنایی که دارند برای ما آشنایند و در دسترس. به تعبیر هیدگر به نحو انتزاعی ورای دست یا فرادست نیستند و ما در یک انتزاع متعاقب این درجهان‌بودن را که اساس و بنیادما است به آگاهی (Bewutsein) و اشیاء (Dinge) تقسیم بندی می‌کنیم یا به سوژه و ابژه. این چنین است که اشیاء ابژه می‌گردند و معنای روزمره‌ی خود را از دست می‌دهند.

[۲] واژه‌ی Ereignis برآمده از ترکیب (sich ereignen) در زبان جاری آلمانی به معنای رخ دادن و اتفاق افتادن و (nis-) پسوند ویژه‌ی مفاهیم انتزاعی، به الگوی آلمانی کهنی بازمی‌گردد که ناظر به ریشه‌ی irougen به معنی در برابر چشمان جریان‌داشتن (vor Augen fhren) و خویشاوند (erugen) به معنای چشم در چشم انداختن است: آهو چشم در چشم شکارچی انداخت [das Reh erugte den Jger] و (ugen) یعنی نگریستن به منظور یافتن است. واژه‌ی (sich ereignen) در شواهدی از این قبیل به کار می‌رود: [Auf dem Heimweg ereignete sich ein Unfall] یعنی در مسیر بازگشت به خانه تصادفی رخ داد. با توجه به سابقه و ریشه‌ی واژه چه بسا بتوان گفت: در مسیر بازگشت به خانه چشم در چشم تصادفی شدیم. گویا برای این که چیزی اتفاق بیفتد باید در معرض نگاه‌ها قرار گیرد و آن‌گاه که در برابر چشم قرار گرفت اختصاصی حاصل می‌گردد. بنابر این در واژه‌ی آرایگنیس از یک سو چشم را و از سوی دیگر اختصاص را داریم که البته این اختصاص هم رابطه‌ای با چشم دارد. به عنوان مثال هنگامی که گفته می‌شود: [ihr eignet eine gewisse Schchternheit]: «خجالتی بودن از جمله اختصاصات او است»، گویی او چشم بر خجالتی بودن باز کرده است و از این رو در جریان این چشم در چشم شدن با این وصف آن را به خود اختصاص داده است. در مثال دیگری وقتی که گفته می‌شود [sich [nicht] als/zum Lehrer eignen]: «(فلانی) مختص معلمی نیست» این بدان معنی است که چنین فردی چشم بر معلمی نگشوده است [یا با معلمی چشم در چشم نشده است] تا حالا به این عرصه اختصاص یافته باشد.