

تأملی بر معنای مرگ‌اندیشی در فلسفه هایدگر

جمال سامع^۱

محمدجواد صافیان^۲

چکیده

مقاله حاضر سعی می‌کند تا مسأله مرگ را از دریچه تازه هستی‌شناسی تودستی مورد بررسی قرار دهد. منظور ما از هستی‌شناسی تودستی نحوه‌ای از مواجهه با هستنده‌های تودستی (هستی‌های ابزاری) و افقهای انضمامی حیات است که در تفکر مارتین هایدگر بسط پیدا کرده است. این هستی‌شناسی که به نظر ما روش خاص هایدگر در بررسی هر موضوعی است، موضوعات و افقهای حیات انسانی را در بستری عملی و درگیرانه مورد بررسی قرار می‌دهد. یکی از این افقهای انضمامی هستی‌شناسی تودستی، مرگ است که به علت اهمیت قاطع بر حیات بشر و تأثیر عظیم بر جهان بینی انسان شایسته است که مورد تحلیل دقیق قرار گیرد. برای رهیابی صحیح به مسأله مرگ در فلسفه هایدگر و نشان دادن تمایز مرگ‌اندیشی هایدگر و سنت متافیزیک، مرگ‌اندیشی را در دو هستی‌شناسی پیش‌دستی و هستی‌شناسی تودستی مورد بررسی قرار می‌دهیم. منظور از

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۹

۱. کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

jamal_same68@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان j.m.safian@gmail.com

هستی‌شناسی پیش‌دستی شیوه غالب مرگ‌اندیشی در سنت متافیزیک از افلاطون تا نیچه است؛ سپس مرگ‌اندیشی هستی‌شناسی تودستی را در سه دوره تفکر هایدگر بررسی می‌کنیم. بنابراین پرسش راهنمای سراسر این پژوهش این است که هستی‌شناسی تودستی یا به عبارت بهتر شیوه مواجهه عملی و درگیرانه با افقهای انضمامی به روی ما می‌گشاید؟ سعی می‌کنیم تا حد توان پاسخگوی پرسش فوق باشیم.

واژگان کلیدی: اثبات‌های تصویری، اعتمادپذیری، مشروعیت، خودبستگی، مقبولیت، خطاپذیری.

مقدمه

بدون تردید مرگ یکی از مهم‌ترین مسائلی است که فکر انسان را در طول تاریخ به خود مشغول داشته است. این اضطراب‌آورترین رویداد زندگی بشر، اندیشه فلسفی را از زمان حکمای پیش‌سقراطی تا کنون به مبارزه طلبیده است. مارتین هایدگر یکی از اندیشمندان بزرگی است که درباره این رویداد بی‌نظیر تأمل کرده است. ابتدا به بررسی اجمالی مسئله مرگ در تاریخ متافیزیک می‌پردازیم، سپس نشان می‌دهیم که مرگ‌اندیشی با هایدگر وارد ساحت تازه‌ای می‌شود که پیش از آن موردعنایت واقع نشده است.

در این باره تحلیل مسئله مرگ نسبت به نظریه شیء در فلسفه هایدگر بررسی می‌شود. در اینجا نشان می‌دهیم که تلقی هایدگر از شیء مرگ‌اندیشی وی را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد. اگر کانت را به دلیل اولویت بخشیدن به فاعل شناسا مؤسس انقلاب کپرنیکی بدانیم، بی‌تردید باید نظریه شیء و تحلیل هستی‌های تودستی در فلسفه هایدگر را انقلابی نو دانست. همان‌طور که کانت نسبت‌های اساسی فلسفه را دچار تحول کرده، هایدگر نیز با تحلیل هستی‌های تودستی مسائل بنیادین فلسفی را از زاویه جدید مورد واکاوی قرار داده است. یکی از این مسائل مرگ است که همواره ذهن هر انسانی را اعم از فیلسوف، متکلم و عارف، به خود مشغول داشته است.

در ابتدا باید اشاره کرد که منظور از نظریه شیء در فلسفه هایدگر تقسیم اشیا به پیش‌دستی و تودستی است. این تقسیم‌بندی در فلسفه هایدگر دو نحو‌نگرش را در مقابل هم قرار می‌دهد. جهان‌بینی پیش‌دستی میان انسان و موضوع موردبررسی شکافی پرشدنی ایجاد می‌کند و خواستار بررسی هر موضوعی از زاویه یک تماشاگر خارجی است؛ ولی جهان‌بینی تودستی فاصله میان انسان و موضوع موردبررسی را از میان برمی‌دارد؛ به طوری که آن موضوع رویدادی لحاظ می‌شود که به هستی انسان پیوند خورده است. مرگ‌اندیشی جهان‌بینی پیش‌دستانه را در خلال آرای اهل متافیزیک از افلاطون تا هگل بررسی می‌کنیم و مرگ‌اندیشی جهان‌بینی تودستانه را با واکاوی آثار هایدگر پی می‌گیریم. بنابراین هدف ما نشان دادن تأثیر نظریه انقلابی ابزارها بر مرگ‌اندیشی است. جهان‌بینی تودستانه با تمرکز بر تحلیل ابزارها، جهان‌بینی عام و فراگیری است که به یاری آن می‌توان افق‌های تازه برای مسائل گوناگون گشود.

اما قبل از بررسی مسئله مرگ باید به این سؤال اساسی به طور مختصر پاسخ داد که به وجود آمدن چه بن‌بستی در سنت مرگ‌اندیشی غرب موجب شده تا به دنبال رهیافتی تازه از این مسئله در تفکر هایدگر باشیم؟

«خوکن به این باور که مرگ برای ما هیچ است... زیرا زمانی که ما هستیم، مرگ با ما نیست و آنگاه که مرگ می‌آید، ما نیستیم» (epicure, 1993, p. 60).

این دعوت مشهور اپیکور برای فراموشی مسئله مرگ را شاید بتوان جان‌مایه کل اندیشه متافیزیک در نادیده گرفتن این مسئله دانست. در مثال آشنا از منطق صوری، همیشه از کبرای «همه انسان‌ها میرا هستند» به میرایی یک انسان جزئی حکم شده است؛ اما این کبرای به ظاهر مسلم و بی‌چون و چرا چه در خود دارد که در طول تاریخ دراز فلسفی جان سالم به در برده است؟ در واقع سنت متافیزیک این گزاره را به صورت یک گزاره انتزاعی، کلی و مشعر به ذات انسان در نظر می‌گیرد. انسان در این دیدگاه ذاتی ثابت تصور می‌شود که میرایی یکی از خصوصیات لاینفک اوست. در واقع این دیدگاه هستی انضمامی انسان را در مفاهیم انتزاعی و کلیات بررسی می‌کند و اگر در اعتراض بگویند که این گزاره الزاماً مستلزم پیش فرض گرفتن ذاتی ثابت برای انسان نیست و از بررسی کردن موارد جزئی به میرایی یک فرد انسان حکم شده است، در جواب می‌گوییم که این دیدگاه علاوه بر مشکلات مربوط به اصل استقرا، مرگ را بیولوژیک و به صورت مرگ دیگری فهم کرده است. از طرف دیگر اگر با نسبت دادن یک کبرای کلی، میرایی را به یک فرد جزئی نسبت دهیم، دلالت بر این امر دارد که میرایی و مرگ را خارج از خود آن فرد جزئی در نظر گرفته‌ایم. به عبارت دیگر برای دانستن میرایی یک فرد جزئی از انسان، دانش در مورد میرایی دیگر انسان‌ها لازم است. اما آیا می‌توان رهیافت دیگری را در مورد مسئله مرگ سراغ گرفت؟

به عقیده ما، مارتین هایدگر با به سوی-مرگ دانستن هستی انسان^۲ به این رهیافت جدید دست یافته است. نکات ذکر شده تا حدی روشن می‌کند رهیافت جدید

1. induction
2. being-unto-death

در مورد مسئله مرگ هم باید مرگ را در بستر زندگی انضمامی انسان لحاظ کند و هم باید آن را به صورت مرگ خود مورد بررسی قرار دهد. ابتدا به بیرون کشیدن پیش فرض‌های مرگ‌اندیشی سنت متافیزیک، و سپس به بررسی رأی هایدگر در مورد این مسئله می‌پردازیم.

۱. متافیزیک و مرگ

به راحتی نمی‌توان نقطه آغازی برای شروع اندیشه فلسفی درباره مسئله مرگ در نظر گرفت. مرگ یکی از مسائلی است که انسان همیشه با آن دست‌وپنجه نرم می‌کرده است. باین حال ردپایی از این مسئله را می‌توان در اندیشه حکمای پیش سقراطی مورد بررسی قرار داد. برای مثال هراکلیتوس می‌گوید: «نام کمان زندگی و عمل آن مرگ است» (Demske, 1976, p.1). همو در قطعه‌ای دیگر می‌گوید: «تمام آنچه مادامی که زنده‌ایم، همش را داریم مرگ است» (Demske, 1976, p.1). به طور کلی اندیشه حکمای پیش سقراطی عمدتاً معطوف به هستی و زوال است. در قطعه اول از هراکلیتوس، شاید بتوان گفت که وی با توجه به اشتراک لفظ بیوس^۱ خواستار نشان دادن پیوند نزدیک مرگ و زندگی است. ولی ارزیابی اندیشه این حکما به جهت برجای نبودن کل آثار آنان به غایت دشوار است. به همین جهت شاید باید به دنبال نقطه آغاز دیگری برای مسئله مرگ بود.

این نقطه آغاز از نظر ما افلاطون و محاوره فایدون وی است. در این محاوره که مربوط به پایان زندگی سقراط است، وی به ابراز اندیشه فلسفی خود در مورد مرگ می‌پردازد.

«کسانی که از راه درست به فلسفه می‌پردازند، در همه عمر، بی‌آنکه دیگران بدانند، هیچ آرزویی جز مرگ ندارند.» (افلاطون، ۱۳۵۷، ص. ۴۹۱)

اما مرگ در اینجا به چه معناست؟ از بررسی کل محاوره روشن می‌شود که مرگ در اینجا جدا شدن روح از زندان تن است. مرگ از آن رو خواستنی است که ما را از تعلقات مادی و جسمانی نجات می‌دهد. آیا این واقعاً مرگ است؟ در واقع آنچه افلاطون از زبان

سقراط بیان می‌کند، قسمی بی‌مرگی است. مرگ در این دیدگاه جاودانه شدن است. جاودانگی در قلمرو محسوسات برای انسان میسر نیست؛ اما روح با جدایی از بدن، نه تنها نابود نمی‌شود، بلکه به دیدار ایده‌ها می‌شتابد.

«روح آدمی هنگامی می‌تواند به نیکوترین وجه اندیشه و تعقل کند که حس بینایی و شنوایی و خوشی و ناخوشی او را مشوش نسازد؛ بلکه از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آنجا که میسر است، دور از تن به جستجوی حقیقت بپردازد.» (افلاطون، ۱۳۵۷، ص. ۴۹۳).

اما این دیدگاه چه در خود دارد؟ در ابتدا باید گفت که این دیدگاه بذرهای اولیه دوآلیسم (دوگانگی روح و تن) را در خود دارد.

شاید با این دیدگاه است که برای اولین بار، ثنویت میان روح و جسم جدی می‌شود و این ثنویت تا زمان حاضر ریشه دوانده است. پیش‌فرض دیگر این دیدگاه خوارشمردن تن و امور مادی است. در واقع طبق این دیدگاه، تن دچار مرگ می‌شود و روح باقی می‌ماند. مرگ در این دیدگاه صرفاً مرگ بیولوژیک و مربوط به ساختار تن است.

سقراط در ادامه محاوره در یکی از برهان‌ها برای اثبات نامیرایی روح، مرگ را ضد زندگی قلمداد می‌کند. این شاید مهم‌ترین پیش‌فرض این دیدگاه است که مرگ چیزی جدا از زندگی و ضد آن قلمداد می‌شود. مرگ و زندگی از نظر سقراط دو مفهوم غیرقابل جمع‌اند. مرگ رخدادی است که به اقتضای ضرورت و از خارج، تن را دچار اضمحلال می‌کند. حال با در نظر گرفتن این نقطه شروع برای اندیشه فلسفی درباره مرگ، باید دید که سرنوشت این دیدگاه در تاریخ متافیزیک چه بوده است؟ آنچه در مورد مرگ‌اندیشی در محاوره فایدون واضح به نظر می‌رسد، این امر است که با سقراط برای اولین بار مسئله مرگ نادیده گرفته می‌شود.

مرگ در این دیدگاه ضد زندگی و رخدادی عارضی و بیرونی قلمداد می‌شود. با توجه به جمع نشدن دو ضد در یک محل واحد، می‌توان اظهار کرد که از نظر سقراط ما، مادامی که زنده هستیم، هرگز مواجهه‌ای نزدیک با مرگ نداریم. این پیش‌فرض‌های افلاطونی به صورت‌های گوناگون مرگ‌اندیشی را تحت تأثیر قرار داد. سنکا، فیلسوف رواقی، می‌گوید:

«مرگ از راه می‌رسد. از قرار معلوم باید با آن ماند؛ البته به شرطی که او با ما بماند. ولی مرگ یا نباید اصلاً سر رسد یا که بیاید و درگذرد.» (Seneca, 2002, p. 106).

درواقع سنت متافیزیک، با ضد زندگی معرفی کردن مسئله مرگ، آن را یکسره به بوته فراموشی می‌سپارد؛ اما سنت متافیزیک با چه پیش‌فرضی یارای آن را داشته است که مرگ را ضد زندگی معرفی کند؟ به نظر می‌رسد کلید این مسئله در نوع نگاه سنت متافیزیک به شیء و حقیقت آن باشد. هایدگر در تقسیم‌بندی معروفی، دو نوع مواجهه با شیء را معرفی می‌کند: مواجهه اول که نام آن را مواجهه پیش‌دستانه می‌گذارد، این است که ما اشیاء را به‌عنوان متعلقات شناسایی مورد لحاظ قرار می‌دهیم. در این چشم‌انداز، مسئله مورد بررسی مسئله‌ای خارج از حیطه وجودی ما قلمداد می‌شود که باید به یاری مقولات ذهنی آن را بشناسیم. نوع دوم مواجهه از نظر هایدگر مواجهه تودستانه با شیء است که در این مواجهه، جدایی میان ما و شیء از میان می‌رود و انسان و شیء در یک رابطه دیالکتیکی ظهور و کشف با هم قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد که در مسئله فراموشی مرگ در سنت متافیزیک، مرگ به‌عنوان شیء پیش‌دستی لحاظ شده است که به یاری مفاهیم می‌توان آن را شناخت؛ اما هنوز برای ارزیابی کلی مرگ‌اندیشی در سنت متافیزیک قدری زود است.

دیدیم که تأمل افلاطون در مورد مسئله مرگ پیش‌فرض‌هایی دیرپا از خود به جای گذاشت. از جمله این پیش‌فرض‌ها برتری روح بر تن، نامیرایی روح، تضاد مرگ و زندگی است. اما با شروع دوران مدرن و پیشرفت علوم، نگاه به مسئله مرگ نیز دچار تحول شد. فرانسیس بیکن، یکی از علمداران دوران مدرن، چنین از مرگ سخن می‌گوید:

«انسان‌ها از مرگ می‌هراسند؛ همچون کودکان که از رفتن به تاریکی می‌ترسند. ترس از مرگ نیز چنین است. بی‌شک تأمل در مرگ به‌مثابه اجرت گناه و چون گذرگاهی به جهان دیگر، امری دینی و زاهدانه است. اما ترس از مرگ به‌مثابه ستایش از طبیعت، ناشی از ضعف و فتور است.» (Bacon, 1997, p. 38)

درواقع از زمان بیکن، مرگ‌اندیشی با نوعی قبح همراه بوده است. دوران مدرن،

دوران شکوفایی عظمت و قدرت انسان است. مرگ در این دوران به مثابه ضعفی در نظر گرفته می‌شود که باید بر آن چیره شد. معروف است که دکارت پدر فلسفه جدید علاقه ویژه‌ای به طب داشت. در واقع هدف وی این بود که رودرروی مرگ بایستد و عمر انسان را افزایش دهد. وقتی تلاش وی در این زمینه به یأس مبدل شد، این چنین نوشت:

«به جای یافتن راهی برای حفظ زندگی، به راه دیگری دست یافتم؛ راهی آسان‌تر و مطمئن‌تر؛ و آن نترسیدن از مرگ است» (Chron. Jacques, 1963, p.111).

اسپینوزا، دیگر فیلسوف مدرن، چنین می‌گوید:

«انسان آزاد تنها بر طبق فرمان خرد زیست می‌کند. با هراس از مرگ رهنمون نمی‌شود؛ بلکه اشتیاق برای خوبی‌ها دارد؛ یعنی برای حفظ هستی خویش، بر طبق اصل جستجوی منافع خویش عمل کرده، زندگی می‌کند. بنابراین وی کمتر از همه چیز، به مرگ می‌اندیشد. عقل او ژرف‌اندیشی در باب زندگی است.» (Spinoza, 2002, p. 335)

هگل، دیگر اندیشمند دوران مدرن، در کتاب *پدیدارشناسی روح*، به مسئله مرگ پرداخته است. مشهورترین فصل این کتاب دیالکتیک خواجه و برده است. در این قسمت برده با تمام وجود مرگ را حس می‌کند.

«آگاهی برده نه از این یا آن چیز و نه در این یا آن لحظه زمان، بلکه از آن است که در سراسر هستی خود بیمناک بوده است. او هراس از مرگ را که خدایگان همه هستی‌هاست، احساس کرده است.» (هگل، ۱۳۸۰، ص. ۶۱)

هراس از مرگ ویژگی بنیادین اندیشه مدرن است. فیلسوفان مدرن با در نظر گرفتن مرگ به عنوان رخدادی خارجی، سعی در ارائه راه‌حلی برای خلاصی از این هراس داشته‌اند. راه‌حل دکارت و اسپینوزا، چنان‌که دیده شد، مبتنی بر نادیده گرفتن مسئله مرگ و توجه به زندگی است؛ چنان‌که حتی اسپینوزا اندیشیدن به مرگ را ویژگی انسان خردمند نمی‌داند. از نظر هگل موتور حرکت دیالکتیکی برده هراس از مرگ است. برده در نظر هگل، در واقع حریف ناتوانی است که رسم پیروزی یا مرگ را نپذیرفته است. وی بندگی را بر مرگ ترجیح داده است. ویژگی خدایگان از نظر هگل، نهراسیدن از مرگ و در واقع به هیچ گرفتن آن است. نهراسیدن از مرگ است که تکلیف خواجه‌گی و

بردگی را در دیالکتیک قدرت روشن می‌کند. هگل همچون دکارت و اسپینوزا و البته به شکل دیگر، ویژگی خواجگی و خرد را نادیده شمردن مرگ می‌داند.

اندیشه مدرن با شوپنهاور وارد مرحله جدید دیگری از مرگ‌اندیشی می‌شود. دیدیم که عمده تمرکز فیلسوفان مدرن بر روی خرد و تنافی خردورزی با هراسیدن از مرگ بود. ولی برای شوپنهاور، امر حائز اهمیت «اراده» است. در واقع فلسفه شوپنهاور مبتنی بر خواست زندگی^۱ است. زندگی تمام موجودات، از جمله انسان، از نظر وی چیزی جز خواست نیست.

«زندگی اکثریت مبارزه مدام بر سر هستی است؛ با این یقین که این زندگی در پایان نابودشدنی است. ولی آنچه آن‌ها را قادر به بردباری در این نبرد سهمگین می‌کند، نه عشق به زندگی، بلکه هراس از مرگ غیرقابل اجتنابی است که در پس‌زمینه‌ای ساده و در هر لحظه، امکان دارد به آن‌ها نزدیک شود.»
(Schopenhauer, 1995, p. 198)

در کل می‌توان گفت که ویژگی تمام فیلسوفان اصالت ارادی، تقابل میان مرگ و زندگی است. به عقیده این فیلسوفان محل بروز اراده، زندگی است و مرگ برای از دست رفتن خواست و اراده است. اراده کور شوپنهاوری این بار در تاریخ متافیزیک غرب به اراده ارزش‌گذار نیچه‌ای تبدیل می‌شود.

«اراده معطوف به قدرت به منزله وجه بنیادین موجود، خود را به حوزه تفکر می‌آورد. باید هر چیز از منظر آن سنجیده شود؛ خواه اراده معطوف به قدرت را بر فراز آورد یا به نشیب آورد یا در هم پیچد. اراده معطوف به قدرت به منزله این وجه بنیادین، هر موجودی را در وجود خود چونان شرط است. این برترین شرط موجود ارزش‌سنجش‌گذار است... در متافیزیک معطوف به قدرت این تحقق ارزش بدل به اصل تحقق ارزش نوین می‌شود.» (هایدگر، ۱۳۸۴، ص. ۳۳)

نیچه فیلسوف زندگی است. تمام هم‌وی در بنیان گذاشتن ارزش‌هایی است که زندگی را خواستنی و درخور کند. فلسفه وی سعی در پذیرش زندگی با تمام رنج‌ها و مصیبت‌های آن دارد.

«این که مردمان هیچ‌گاه نخواهند به مرگ بیندیشند مرا شاد می‌کند! بسیار خوش دارم دست به کاری زخم که برای آن‌ها، اندیشه زندگی را صدها بار خواستنی‌تر کنم» (نیچه، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۱).

درواقع مرگ‌اندیشی از افلاطون تا نیچه پیش‌فرض‌هایی را در خود حفظ می‌کند. دیدیم که افلاطون با پایه‌گذاری دوآلیسم، ضدزندگی خواندن مرگ و نامیرایی روح، به اندیشه درباره مرگ دست زد. گرچه فیلسوفان مدرن پیش‌فرض‌های وی، مانند دوآلیسم و نامیرایی روح، را مورد چون‌وچرا قرار دادند، ولی اصلی‌ترین پیش‌فرض وی، یعنی ضدیت مرگ با زندگی، دست‌نخورده باقی ماند. مرگ‌اندیشی در سنت متافیزیک این امر به‌ظاهر بدیهی را پذیرفت که مرگ را باید همچون واقعه‌ای از بیرون تصور کرد که بر زندگی فرود می‌آید و آن را از میان می‌برد. هراس از مرگ، بی‌اعتنایی اپیکور به مسئله مرگ، بی‌اعتنایی دکارت به اسپینوزا و نامعقول دانستن اندیشیدن به مرگ، همه و همه ریشه در این پیش‌فرض افلاطونی دارد. جیمز دمسک درباره ویژگی‌های مرگ‌اندیشی در سنت متافیزیک می‌گوید:

«در نظرگاه یونانی مرگ را می‌توان این‌چنین خلاصه کرد: ۱- مرگ جدایی روح از بدن است. تجزیه شدن انسان به اجزای سازنده‌اش با مرگ صورت می‌گیرد. ۲- مرگ موردی خاص از پدیدار عمومی ضعف و ناتوانی است که در موجودات تغییرپذیر، قابل مشاهده است... ۳- مرگ رخدادی است که به‌عنوان پایان حیات انسان لحاظ می‌شود. ۴- مرگ در آینده ریشه دارد؛ بنابراین آن چیزی است که ما باید در انتظار آن باشیم. گذشته از این که مرگ به‌طور طبیعی در این جهان‌بینی مطرح می‌شود، پرسش اصلی این است که: بعد از مرگ چه چیز انتظار ما را می‌کشد؟» (Demske, 1976, p. 6).

ویژگی‌های ذکرشده برای سنت مرگ‌اندیشی در این نقل‌قول نشان‌دهنده این است که مرگ در طول تاریخ متافیزیک، رخدادی بیرونی و خارج از ذات انسان قلمداد شده است. در اینجا پیوندی نزدیک میان مرگ‌اندیشی این سنت و معرفت‌شناسی آن وجود دارد. بی‌تردید برای اهل متافیزیک بالاترین نوع شناخت، شناخت عقلانی است و شناخت عقلانی در جایی است که ما چیزها را با توجه به قرار گرفتن آن‌ها در مقولات مختلف کم، کیف، زمان، مکان و غیره می‌شناسیم. در این معرفت‌شناسی موضوع موردبررسی در بیرون از ما قرار می‌گیرد. اگر مرگ را هم به‌عنوان یک موضوع و متعلق شناخت

مورد بررسی قرار دهیم، سنت متافیزیک، بنا بر معرفت‌شناسی خود، گریزی از بررسی شدن به عنوان یک متعلق بیرونی و خارج از ما ندارد. در اینجا است که روشن می‌شود تحلیل هستی‌های ابزاری در فلسفه هایدگر تا چه حد می‌تواند انقلابی باشد و نباید آن را صرفاً نظریه محدود و مختص به چگونگی برخورد ما با ابزارها دانست.

در واقع مرگ که یکی از جلوه‌های شیء است، قابلیت بررسی دوگانه‌ای در خود دارد: (۱) مرگ به عنوان رخدادی عارضی، زیست‌شناسانه و امری مربوط به آینده که در متافیزیک پیش‌دستانه ریشه دارد؛ (۲) مرگ چون امری ذاتی، هستی‌شناسانه و نهشته در ذات دازاین که در متافیزیک تودستانه هایدگر ریشه دارد. سنت متافیزیک با در پیش گرفتن نگاه پیش‌دستانه، سعی در بررسی عقلانی مسئله مرگ دارد. در ادامه به این می‌پردازیم که رهیافت هایدگر به مسئله مرگ چیست؟ آیا وی توانسته است از این پیش‌فرض دیرپا خلاصی یابد؟ و اگر وی به این مهم دست یافته است، چه چیزی او را در این کار یاری کرده است؟

۲. هایدگر و مسئله مرگ

مسئله مرگ از جمله موضوعات مهمی است که هایدگر به آن توجه خاصی نشان داده است. علی‌رغم اولویت پرسش از وجود و تحلیل دازاین در ساختار فلسفه هایدگر، مسئله مرگ را به هیچ‌وجه نباید مسئله‌ای فرعی در فلسفه وی قلمداد کرد.

«بنابراین فلسفه مرگ هایدگر تنها باید در نقطه مقابل فلسفه او درباره وجود و انسان قلمداد شود. اما باید توجه داشت که فلسفه هایدگر در مورد انسان و وجود تنها زمانی به سرانجامین‌ترین مرحله خود می‌رسد که اندیشه‌های او در مورد مرگ به خوبی لحاظ شوند» (Demske, 1976, p. 3).

مرگ در وجود و زمان به عنوان امکانی اگزستانسیال برای دازاین معرفی می‌شود که دازاین بدون شناخت این امکان به تمامیت نمی‌رسد. در نوشته‌های هایدگر پس از گشت، مرگ با همان پیش‌فرض‌های وجود و زمان و به عنوان رخدادی هستی‌شناسانه و غیربیولوژیک در نظر گرفته می‌شود. در واقع مرگ در آثار پس از وجود و زمان از

ویژگی اگزستانسیال دازاین به ناحیه ممتازی^۱ بدل می‌شود که در آن وجود به طریقی خاص آشکار می‌شود. بنابراین درحالی که مرگ در وجود و زمان در تحلیل اگزستانسیال دازاین تمامیت وی محسوب می‌شود، در آثار دیگر هایدگر، مرگ آن اندازه و حدی از وجود است که قابلیت آشکارگی برای دازاین را دارد.

مرگ در آثار هایدگر محدودیت افقی است که در دیالکتیک با دازاین و وجود قرار می‌گیرد. وجود و انسان هر دو از نظر هایدگر محدود است. علت این محدودیت مسئله مرگ است. محدودیت دازاین به جهت این است که هستی وی، هستی روبه‌مرگ است و علت محدودیت افق وجود این است که وجود در افق نیستی در تمامیتش ظهور پیدا می‌کند. این خود نتیجه مهمی است که باعث می‌شود هایدگر مرگ را رخدادی رخنه کرده در وجود انسان در نظر بگیرد. در این چشم‌انداز انسان دیگر سوژه‌ای مختار نیست که قابلیت گریز از خودی‌ترین امکان خود را داشته باشد و از طرفی وجود هم آن پهنه وسیعی نیست که جدا از نیستی و در قلمرو مطلق و بی‌زمان باشد.

۱-۲. مرگ در وجود و زمان

مسئله مرگ در وجود و زمان دیالکتیک سه‌گانه‌ای را میان وجود، انسان و خود مرگ تشکیل می‌دهد. بدیهی به نظر می‌رسد که پرسش اساسی فلسفه هایدگر، پرسش از وجود است. هایدگر معتقد است که پرسش از وجود، آن پرسشی است که رفته‌رفته توسط سنت متافیزیک به دست فراموشی سپرده شده است. «هدف ما در پژوهش فراهم نمودن روشی انضمامی در مورد پرسش از معنای وجود است.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۸۴) بنابراین هدف اصلی وجود و زمان فراهم نمودن زمینه‌ای مناسب برای پرسشگری دقیق و شفاف از وجود است. روش هایدگر در پرسش از وجود پیروی کردن از سنت پدیدارشناسانه هوسرل است. در این روش وجود، نه به‌عنوان ابژه‌ای خارج از ما، بلکه به‌عنوان رخداد و کنشی آشکارکننده و در حقیقت به‌عنوان شالوده هر رخداد و کنش، لحاظ می‌شود.

اما پرسش از وجود از نظر هایدگر آن‌چنان دل‌بخواه نیست که بتوان آن را از هرجایی

1. Privileged place

شروع کرد. این پرسش به فراخور اهمیت خود، نیازمند عزیمتگاهی شایسته و درخور پرسش از وجود است. این عظیمتگاه از نظر هایدگر دازاین است.

«دازاین هستنده‌ای است که صرفاً در میان هستندگان دیگر واقع نمی‌شود؛ بلکه او از آن‌رو که در حیطة هستی خودش هم این هستی را دارد، به لحاظ هستومندی، از هستندگان دیگر متمایز می‌شود.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۸۳)

قدم بعدی هایدگر معرفی کردن وجود انسان به عنوان هستنده‌ای جهانمند است. نوع وجود انسان در جهان مانند هستی سایر اشیای درون‌جهانی نیست. دازاین هستنده‌ای جهانمند با ویژگی امکان^۱ است. امکان در فلسفه هایدگر نه به معنای سنتی قوه در مقابل فعل، بلکه به معنای آن چیزی است که دازاین توانایی شدن آن را دارد. توضیحات هایدگر در وجود و زمان نشان می‌دهد که این امکان در دازاین در ابتدا با غرق شدن دازاین در جهان پیرامونی خود همراه است. هستی دازاین از لحاظ ساختار اگزستانسیال در مؤانست و مجاورت با^۲ چیزهای دیگر است. هایدگر توضیح می‌دهد که دازاین در ابتدا خواستار فهم خود، نه به وسیله تفسیری اصیل، بلکه خواستار فهم خویش از رهگذر قبول عقیده عمومی^۳ است.

در ادامه هایدگر به مسئله مرگ به عنوان رخدادی تعیین‌کننده در اصالت و نااصالت می‌پردازد. مرگ در واقع آن مشخصه ممتازی است که دازاین اصیل را از غیراصیل جدا می‌کند.

«یک چیز مسلم شده است: تحلیل اگزستانسیال تاکنونی دازاین نمی‌تواند ادعایی در باب سرآغازینگی اقامه کند. در پیشداشت این تحلیل، هرگز چیزی بیش از هستی نااصیل دازاین، آن هم دازاین به صورتی ناتمام، موجود نیست... اگر تحلیل دازاین خواهان تمامیت یافتن است، مرگ باید در سرلوحه این تحلیل جای گیرد» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۵۲۳).

بنابراین مرگ آن مشخصه ممتازی است که به دازاین اصالت می‌بخشد. برخلاف رأی

-
1. possibility
 2. being with
 3. public opinion

ایپیکور و سنت متافیزیکی، مرگ جدا از دازاین نیست. مرگ از دیدگاه موجودبینانه^۱ واقعه‌ای خارجی و زیست‌شناختی است که با ورود آن، هستی دازاین ساقط می‌شود؛ ولی تحلیل هایدگر از مرگ یک تحلیل هستی‌شناسانه^۲ است. اما مرگ به‌عنوان رویداد هنوز واقع نشده، چگونه می‌تواند ویژگی اگزستانسیال دازاین باشد؟

واضح است که مرگ به‌عنوان پایان زندگی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند خصیصه‌ای اگزستانسیال باشد. مرگ در دیالکتیک وجود و انسان، آن محدودیت افقی است که چیزها را برای دازاین آشکار می‌کند. این محدودیت و تلاقی خصوصیت لاینفک دازاین است. مرگ محدودیتی ذاتی است که دازاین، نه به‌عنوان یک شیء پیش‌دستی، بلکه چون یک هستی تودستی، با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند.

«در دازاین ناتمامی دائمی وجود دارد که با مرگ پایان می‌یابد و این امری است رذاشدنی. درواقع آن ناتمامی دائمی همان امکان مرگ است که از بدو تولد با دازاین همراه است و پایان یافتن توسط مرگ، همان تحقق مرگ طبیعی است که امکان مرگ را به فعل می‌رساند» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۵۲۳).

بنابراین مرگ هم در معنای موجودبینانه، به معنای حادثه ساقط‌کننده زندگی، و هم به معنای هستی‌شناسانه، چون امکانی دائمی و ویژه دازاین، در کلام هایدگر وجود دارد.

با مرور گام‌هایی که هایدگر در وجود و زمان برمی‌دارد، این نکته روشن می‌شود که نظریه ابزارها نقش چشمگیری در مرگ‌اندیشی وی دارد. مرگ به‌عنوان دیالکتیک میان وجود و انسان، در معنای هستی‌شناسانه خود، چیزی جز تناهی ذاتی نیست که دازاین از رهگذر برخورد تودستانه با جهان پیرامون خود کسب می‌کند. دازاین در برخورد با وجود درمی‌یابد که قادر به درک آن به نحو کامل نیست. این عدم درک کامل همان مرگ هستی‌شناسانه است. در مقابل، نگاه پیش‌دستی به جهان پیرامونی مرگ را چون پدیده‌ای خارجی لحاظ می‌کند که نه مربوط به یک تناهی ذاتی، بلکه مربوط به امری در آینده‌ای نامعلوم است.

وجود یا جهان در مختل‌شدگی هستی‌های تودستی اعلام حضور می‌کند. این اعلام

1. ontic
2. ontological

حضور کردن در افقی زمانمند برای دازاین اتفاق می‌افتد. بنابراین جهان و دازاین در افق استعلایی زمان با یکدیگر تلاقی می‌کنند. مرگ دقیقاً محدودیت این افق زمانی است که همواره وجود را در افقی محدود برای دازاین آشکار می‌کند. مرگ به‌عنوان عامل محدودکننده بازه زمانی دیالکتیک جهان و دازاین، هم با پدیدار جهان و هم با دازاین نسبت دارد. نسبت مرگ با دازاین همان چیزی است که در تحلیل وجود و زمان به آن اشاره کردیم. مرگ درونی‌ترین امکان دازاین و عامل تعیین محدوده مرادوه پردازشگرانه دازاین با باشنده‌های درون‌جهانی است. نسبت مرگ با جهان آن چیزی است که هایدگر در آثار دیگرش به آن می‌پردازد.

مرگ یا نیستی افق محدودیت آشکارگی پدیدار جهان برای دازاین است. نیستی قوام‌بخش هستنده‌های درون‌جهانی به‌منزله افق تحدید آشکارگی این هستنده‌هاست. در قسمت دوم از این بخش به بررسی نسبت میان مرگ‌اندیشی و وجود می‌پردازیم. این قسمت را در دوره پس از وجود و زمان و قبل از گشت و در دوره پس از گشت بررسی می‌کنیم.

۲-۲. مرگ‌اندیشی پس از وجود و زمان

پس از وجود و زمان و قبل از گشت، دو اثر کانت و مسئله متافیزیک و متافیزیک چیست؟ بیش از همه در بررسی مرگ‌اندیشی در فلسفه هایدگر دارای اهمیت است. این دو کتاب به گسترش ایده‌های اصلی مرگ‌اندیشی در وجود و زمان می‌پردازد. تفسیر هایدگر از کانت درست دو سال بعد از نگارش وجود و زمان صورت گرفت. هدف هایدگر در این کتاب، همچون وجود و زمان، تأسیس هستی‌شناسی بنیادین^۱ براساس تحلیل ساختار دازاین است. هایدگر برخلاف پیروان کانت، نقد عقل محض را به شیوه‌ای هستی‌شناسانه، و نه معرفت‌شناسانه، تفسیر کرد.

«کانت مسئله امکان وجود یک هستی‌شناسی را به این سؤال تقلیل داد: احکام تألیفی پیشین چگونه ممکن‌اند؟ تفسیر این نحوه عرضه مسئله خود مبین این است که گستردن بستری برای متافیزیک با پروژه نقد عقل محض محقق شده

است... چه نوعی از دانش در فهم هستی‌شناسانه به کار می‌رود؟ این آن دانشی است که در آن وجود مفروض باشد... این چستی وجود که مفروض واقع شده است، در دانش هستی‌شناسانه مقدم بر هرگونه تجربه موجودی‌بانه قرار گرفته است. اگرچه خود این وجود مفروض دقیقاً به خاطر همین تجربه موجودین است.» (Heidegger, 1990, p. 9)

درواقع نقد عقل محض کانت تلاشی برای جستجوی احکام تألیفی پیشینی است که تمام ساختار دانش بر آن‌ها بنا شده است. این احکام به منزله ساختارهایی هستند که مقدم بر هرگونه تجربه انتیک قرار دارند و تجربه، به معنای احکام پسینی، تنها در صورت پیش فرض گرفتن چنین احکامی صورت‌پذیر است. احکام تألیفی پیشین در حکم شرایط استعلایی وجود دانش است. بنابراین هم کانت و هم هایدگر درگیر مسئله استعلا شده‌اند. مسئله استعلا در اینجا به این معناست که فهمی از وجود باید قبل از هرگونه تجربه‌ای پیش فرض قرار گرفته باشد.

اما مسئله استعلا در نقد عقل محض به مسئله تناهی^۱ گره زده می‌شود. دانش بشری و شهود انسانی از نظر کانت غیرخلاق و محدود است. این شهود انسانی در مقابل شهود خلاق^۲ خداوند قرار می‌گیرد. در شهود غیرخلاق، انسان متعلق شناسایی را خلق نمی‌کند؛ بلکه متعلق شناسایی باید در اختیار انسان قرار گیرد. مسئله درست همین جاست که چگونه موجودی با شهود غیرخلاق و وابسته به ابژه باید به نحو پیشین با وجود برخورد کند؟

«قوة استعلایی تخیل خود را به‌عنوان منشأ محض شهود حسی آشکار کرده است؛ بنابراین این امر مفروض است که زمان به‌عنوان شهود محض از قوة استعلایی تخیل نشأت گرفته باشد.» (Heidegger, 1990, p. 118)

بنا به رأی هایدگر، زمانمندی دازاین موجب می‌شود که امکان شناخت پیش‌هستی‌شناسانه^۳ محدود فراهم شود. بنابراین خود تناهی شرط فهم وجود است. هایدگر در اینجا دیالکتیک سه‌گانه‌ای میان مرگ، انسان و وجود برقرار می‌کند. درواقع

1. finitude
2. intuitus originarius
3. pre ontological

وجود، به معنای عرصه‌ستیزه حقیقت و ناحقیقت، تنها برای موجودی فانی قابلیت آشکارگی دارد. شهود خلاق خداوند، به دلیل عدم تعلق به زمانمندی، قادر به دریافت وجود، به عنوان افق تلاقی حقیقت، نیست. تنها دازاین است که به جهت زمانمندی‌اش وجود را در جنبه حضور و غیابش درک می‌کند.

هایدگر آشکارا پیش‌فرض فلسفه کانت، مبنی بر محدودیت شناخت بشری، را می‌پذیرد؛ ولی بنا بر هستی‌شناسی تودستانه خود، به این محدودیت رنگ و لعابی هستی‌شناسانه می‌دهد. آن‌طور که نومن در فلسفه کانت حدشناسایی بشر را مشخص می‌کند، مرگ در جهان‌بینی هایدگر حد هستی‌شناسانه آشکارگی وجود برای دازاین است. هایدگر در ادامه تفکر خود، این حد هستی‌شناسانه را بیشتر تبیین می‌کند.

درس گفتارهای متافیزیک چیست؟ یکی از آثار مهم هایدگر است که در سال ۱۹۲۹ به مناسبت انتساب به کرسی استادی در دانشگاه فرایبورگ ایراد کرده است. این کتاب نقطه اوج آثار هایدگر درباره مرگ است. مرگ که در وجود و زمان به منزله امکان اگزستانسیال دازاین معرفی شده بود، این بار خود به‌طور مستقیم مورد پرسش واقع می‌شود. مشاهده شد که در وجود و زمان و کانت و مسئله متافیزیک، مرگ به عنوان محدودیت ذاتی دازاین و شرط فهم وجود معرفی شد. درس گفتارهای متافیزیک چیست؟ در واقع پرسش از همین شرط بنیادین است.

از نظر ما هایدگر با به پرسش گرفتن مسئله عدم، صاحب رهیافتی بی‌سابقه در مورد مرگ شده است. این به پرسش گرفتن عدم آن‌قدر جدی است که حتی باید بخش هستی-به‌سوی مرگ کتاب وجود و زمان را به یاری آن فهم کرد. توضیح‌های هایدگر در وجود و زمان در مورد مرگ اشعار به این دارد که زندگی غیراصیل در بنیادین‌شکلش گریز از مسئله مرگ است. اما پرسش از عدم چه اهمیتی دارد؟ می‌دانیم که پرسش اساسی فلسفه هایدگر پرسش از وجود است؛ ولی از نظر هایدگر پرسش از وجود، بدون تأمل ژرف بر معنای عدم، کاری عبث است.

«همان‌طور که ذات نهفته زمان در نخستین نام متافیزیکی هستی سخن ساز می‌کند، در واپسین نام هستی نیز به سخن درمی‌آید: بازگشت جاودان همان» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۱).

اما این نقل چه در خود دارد؟ هایدگر در واقع به نام‌های مختلف هستی در طول تاریخ

متافیزیک اشاره می‌کند؛ نام‌های آشنایی چون روح، ماده، نیرو، سوژه و... اشاره او به این نام‌ها به این سبب است که کل تاریخ متافیزیک جنبه‌ای از هستی را به‌عنوان کل هستی معرفی کرده است. در واقع با این کار، جنبه‌ای از هستی را مطلق فرض کرده و سایر جوانب آن را به آن جنبه فروکاسته‌اند. در واقع تمام دیدگاه‌های متافیزیکی، با مطلق فرض کردن جنبه‌ای از هستی، مسئله نیستی را به فراموشی سپرده است. سوژه، نیرو، روح مطلق، اراده و... جنبه‌هایی از هستی هستند که در آن‌ها نیستی راه ندارد. اما واپسین نام هستی چیست؟ بازگشت جاودان؛ همان که نیچه مطرح کرده است. اشاره هایدگر در اینجا، اشاره‌ای بامعناست. نیچه فیلسوفی است که تمام اندیشه‌های متافیزیک پیش از خود، چون نامیرایی روح، خدا، دوآلیسم و... را رد می‌کند. جهان نیچه‌ای سرشار از چشم‌اندازهای^۱ متنوع است. اما نیچه هم با معرفی کردن بازگشت جاودان، به دام متافیزیک می‌افتد. بازگشت جاودان در واقع واپسین تلاش متافیزیک در فراموشی مسئله مرگ است.

هستی بشر از نظر هایدگر در نیستی قوام دارد. «دازاین یعنی درایستادگی فراپیش عدم» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۹) این دریافت نیستی برای دازاین در حالتی منحصر به فرد، یعنی ترس آگاهی^۲ رخ می‌دهد. در این حالت یگانه است که دازاین همه چیز را از دست رفته حس می‌کند. در فلسفه هایدگر هستی و نیستی دو روی یک سکه‌اند. آنچه به دست عدم نیست می‌شود، چیزی جز جهان روزمره دازاین نیست. در این نیست شدن، تمام اشیاء پیش‌دستی و تودستی رنگ می‌بازد و خود هستی به ماهو هستی در مواجهه با ما قرار می‌گیرد. از اینجا است که هستی چیزی جز نیستی نیست؛ نیستی که، نه به معنای عدم محض، بلکه باید به معنای افق فهم هستی درک شود. پس نیستی از یک سو افق فهم هستی است و از سوی دیگر دازاین را ملتفت به تناهی خود و اشیاء درون‌جهانی می‌کند. بدین گونه است که در فلسفه هایدگر نیستی راهی به سوی عالم وجود می‌پیماید؛ راهی که همیشه منطقیان از آن به راهی ناممکن یاد کرده‌اند. مرگ از دیدگاه هایدگر از دست رفتن جهان است. این نوع مردن تضادی با خود زندگی ندارد؛ بلکه به یاری تجربه یگانه

1. perspectives

2. angst

ترس آگاهی، می‌توان مرگ را در زندگی تجربه کرد، و این چیزی جز نفی پیش‌فرض ثابت افلاطونی نیست.

«مردن آنی است که هر دازاینی خود باید به‌وقتش آن را بر دوش کشد. مرگ مادام که هست، به‌حسب ذاتش همواره از آن من است.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۵۳۵)

اگر عدم بن‌مایه زندگی ماست، پس مرگ و نیستی همواره از آن من است.

«مردن یک رویداد نیست؛ بلکه پدیداری است که باید به نحو اگزیستانسیال و به معنای مشخص و ممتاز که همچنان باید دقیق‌تر تحدید شود آن را فهمید» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۵۳۵).

واضح است که با این تلقی، دیگر نیازی به پیش‌فرض گرفتن ذاتی ثابت برای انسان نیست تا به یاری آن، ذات مرگ را چون خصوصیت لاینفک هستی انسان تلقی کرد. مرگ یک امکان اگزیستانسیال برای دازاین است؛ البته امکانی بسیار مهم که از رهگذر آن اصالت یا ناصالت انسان روشن می‌شود. مرگ امکانی در میان سایر امکان‌های دازاین است. تنها تفاوت این امکان در این نکته نهفته است که کشف این امکان به‌سادگی کشف امکان‌های دیگر نیست.

«این‌که دازاین به مرگ واگذار شده است و ازاین‌رو به در جهان بودن تعلق دارد، امری است که بدو و غالباً دازاین بر آن هیچ علم گویا و بین و یا حتی هیچ علم نظری ندارد. پرتاب‌شدگی در مرگ خود را در یافتگی ترس آگاهی به‌نحوی سرآغازین‌تر و ژرف‌تر بر دازاین آشکار می‌کند.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۵۴۳).

در واقع این حالت ترس آگاهی بر هراس از مرگ خط بطلان می‌کشد. «ترس از فوت را نباید با ترس آگاهی فراروی مرگ هم‌کاسه کرد.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۵۵۶) هراس از مرگ، چنان‌که دیدیم، مرگ را رویدادی خارجی تلقی می‌کند که حداکثر می‌توان آن را به تعویق انداخت. در مقابل، ترس آگاهی ویژگی آن انسان اصیلی است که مرگ را چون امکانی همیشگی پذیرفته و به تنهای خویش واقف است. هراس از مرگ ویژگی آن انسان ناصیلی است که مرگ را چون مرگ دیگری پنداشته است.

«تفسیر شایع دازاین به زبان حال چنین می‌گوید: «آدمی می‌میرد»؛ زیرا بدین‌سان

هر کس دیگری و خود شخص می تواند خود را چنین مجاب کند که این آدمی به هیچ وجه خود من نیست؛ چه این کس هیچ کس نیست.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۵۵۹)

اما ارتباط مرگ اگزیستانسیال و مرگ طبیعی چیست؟ از نظر هایدگر مرگ طبیعی رخدادی غیرقابل انکار است. هر کس از طریق تجربه مرگ را پیش چشم خود می بیند؛ ولی هرگونه مرگ طبیعی و بیولوژیک مبتنی بر مرگ اگزیستانسیال است. «تفسیر اگزیستانسیال مرگ بر هرگونه زیست شناسی و بر هرگونه هستی شناسی حیات تقدم دارد.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۵۴۹) این امر به این جهت است که مرگ باید ابتدا چون امکان ذاتی خود را آشکار کند و سپس وارد قلمرو پدیداری و زیستی شود. پرواضح است که قدمی که در اینجا مطرح می شود نه تقدم زمانی و نه تقدم منطقی است. مرگ اگزیستانسیال تقدم هستی شناختی بر مرگ بیولوژیک دارد.

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت این است که هایدگر، بنا به روش پدیدارشناسی خود، صرفاً به توصیف پدیده مرگ می پردازد و در اینجا نمی توان هیچ گونه بایدونبایدی از آن استخراج کرد. بنابراین نمی توان نوعی اخلاق سروری و بندگی را براساس تفکیک میان دازاین اصیل و غیراصیل قائل شد. روش هایدگر توصیف یک پدیده در زوایای گوناگون آن است و این روش با بایدونبایدیهای اخلاقی از بیخوبن فرق دارد.

در پایان باید به این نکته پردازیم که چگونه هایدگر به این رهیافت از مرگ نائل می شود؟ به عبارت دیگر چه امکانی در دست هایدگر است که می تواند از مرگ سخن بگوید؟ به نظر می رسد که در مورد مسئله مرگ، تمایز هایدگری میان نگاه پیش دستی و تودستی به پدیده ها حائز اهمیت بسیار است.

«تفسیر نه هنوز و همراه با آن، تفسیر حد نهایی نه-هنوز یا به دیگر سخن تفسیر پایان دازاین نیز به معنای برون ایستا، از آن رو که نامناسب است مردود اعلام شد. علت این بود که این تفسیر حاوی انحراف هستی شناختی دازاین با آنچه همچون چیز پیش دستی است، بود.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص. ۵۵۳)

کلیدی که هایدگر در دست دارد این است که وی مرگ را به عنوان متعلق نظر و به عنوان یک مفهوم تلقی نمی کند. درست است که در حالت ترس آگاهی همه اشیا

پیش دستی و تودستی رنگ می‌بازد، ولی مواجهه با مرگ و عدم، یک حالت تودستی عمیق است. مرگ در این حالت، نه یک متعلق نظر، بلکه امکانی است که در واقع تمام وجود ما را دربر گرفته است و ما به تمام معنی با آن دست‌به‌گریبان هستیم. در اینجا شاهد مسئله مشابه، اما بسیار عمیق‌تر از مواجهه دازاین با ابزارها، هستیم. دازاین در مرادۀ عملی با ابزارها، چنان در آن‌ها غرق است که تمیزی میان خود و ابزار قائل نمی‌شود. در این حالت مرگ چنان در ما رخنه کرده است که بی‌آنکه متوجه آن باشیم، هستی ما را یکسره در بر گرفته است. پس می‌توان نتیجه گرفت که هایدگر با نفی معنای متداول از شیء (جوهر حامل صفات)، قادر است تا مرگ را با رهیافت جدیدی معرفی کند. در واقع به جهت غلبه نگاه پیش دستی به شیء است که مرگ در کل تاریخ متافیزیک در معنای ضد زندگی معرفی شده است. نگاه پیش دستانه، با خط‌کشی قاطعی که میان انسان و متعلق شناسایی‌اش قائل می‌شود، به‌ناچار مرگ را چون مفهومی بیرون از خود در نظر می‌گیرد.

«عدم در متافیزیک باستان به معنای ناموجود^۱ گرفته شده است، و ناموجود یعنی ماده صورت‌نپذیرفته‌ای که نمی‌تواند خود را در صورتی که مظهریت بیرونی داشته باشد، یعنی به شکل آیدوس، عرضه کند.» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۹)

هایدگر متذکر می‌شود که عدم در متافیزیک سرنوشتی جز این نداشته است که در مقابل موجود به تصور درآید. در نگاه پیش دستانه است که شیء از رهگذر صفاتش، شیء می‌شود و آنچه نتوان صفتی برای آن قائل شد، ناموجود است. ولی رهیافت هایدگر نشان داد که چگونه می‌توان با عدم ارتباطی بس عمیق‌تر از ارتباط با هست‌ها داشت.

۲-۳. مرگ اندیشی پس از گشت

مرگ اندیشی پس از گشت هایدگر، با حفظ ایده اصلی وجود و زمان، یعنی در نظر گرفتن انسان به‌عنوان هستی-به‌سوی مرگ ادامه یافت. در واقع در هر سه دوره مرگ اندیشی، هایدگر مرگ را به‌عنوان امکانی درونی و ذاتی حفظ می‌کند. فقط

تفاوت در این است که مرگ به عنوان محدودیت افق در هر یک از این سه دوره متمرکز بر یک طرف دیالکتیک می‌شود. در دوره اول، مرگ‌اندیشی بیش تر معطوف به ساختار دازاین است؛ ولی در دوره میانی، کم کم تمرکز از دازاین برداشته و روی خود وجود گذاشته می‌شود؛ چنان که هایدگر در کانت و مسئله متافیزیک، خواستار ارائه تحلیلی از ساختار دازاین، برای رسیدن به هستی‌شناسی بنیادین بود. مرگ در این کتاب، افق ممکن شدن این هستی‌شناسی در نظر گرفته شده بود؛ افقی که به خداوند و موجودات اختصاص نداشت؛ بلکه اختصاص به دازاینی داشت که از رهگذر این افق وجود را در دو وجه حضور و غیابش دریافت می‌کرد.

دوره سوم مرگ‌اندیشی، بیشتر معطوف به دیالکتیک میان مرگ و وجود است. بی‌شک کتاب در آمدی بر متافیزیک، بیش از هر نوشته دیگری، نمودگار چرخش هایدگر از تحلیل ساختار دازاین به پرسش از خود وجود است. هایدگر در این کتاب ریشه‌های پرسش فراموش شده وجود را در فیلسوفان پیش سقراطی، به خصوص هراکلیتوس و پارمنید، جست‌وجو می‌کند.

«امروزه در توصیف شروع فلسفه غربی، آموزه هراکلیتوس را در نقطه مقابل آموزه پارمنید قرار می‌دهند.... در واقع آموزه سیلان که آن را به هراکلیتوس نسبت می‌دهند، به نحو چشمگیری با آموزه وجود پارمنید در مغایرت است. با این حال هراکلیتوس همان چیزی را می‌گوید که پارمنید می‌گفت. او اگر متفاوت با پارمنید سخن می‌گفت، به راستی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه یونانی نبود.» (Heidegger, 1996, p. 97)

هایدگر پرسش مشترک پارمنید و هراکلیتوس را پرسش از وجود می‌داند. هایدگر، بعد از تفصیل‌ها و ریشه‌شناسی‌های مختلف در این کتاب، وجود را در یونانیان با لوگوس^۱، ستیزه^۲ و فیزیک^۳ در معنای تمامیت وجود، یکی می‌گیرد. وجود از نظر

-
1. being itself
 2. logos
 3. polemos
 4. physic

هایدگر در معنای یونانی آن، با گردآورندگی جاودان^۱ مرادف است. پیش از تأمل در معنای این گردآورندگی جاودان، باید گفت که فلاسفه پیش سقراطی میان تفکر کردن^۲ و وجود^۳ تفکیک قائل نبودند.

«معنای وجود چیست؟ درباره این سؤال می‌توان به گفته‌های قبلی در مورد فیزیک رجوع کرد. اما noein هنوز مبهم است؛ مگر این که به سادگی آن را به فکر ترجمه و معنا کنیم؛ آن‌هم فکر کردن در معنای منطقی آن که در قالب گزاره است. فکر کردن در واقع همان دریافت است... دریافت در معنای پذیرندگی، اجازه دادن به چیزی برای به ظهور درآمدن است. دریافت کردن همچنین به معنای گوش فرادادن به دلیل، رسیدگی کردن به دلیل و همچنین متعین کردن حقایق است.» (Heidegger, 1996, p. 138)

دریافت کردن در هر دو معنای آن، از نظر هایدگر، دریافت وجود است. وجود در معنای فیزیک، به معنای به ظهور درآمدن تمامیت وجود، با دریافت کردن یکی است. اما ارتباط این مسئله با مرگ اندیشی چیست؟ در واقع تمام هم‌هایدگر از این کتاب به بعد، تأسیس انسان‌شناسی جدیدی برخلاف انسان‌شناسی عصر خود است. به همین جهت هایدگر رفته‌رفته از تحلیل ساختار دازاین معطوف به خود وجود می‌شود تا انسان‌شناسی‌ای براساس تفکر وجودی تأسیس کند. در واقع در این مرحله، شاهد گذار از دازاین، به عنوان پرسشگر وجود، به دازاین به معنای دریافت‌کننده وجود، هستیم. در این انسان‌شناسی جدید، انسان دیگر حاکم مطلق بر همه چیز نیست. تمام هم‌هایدگر در تحلیل فلاسفه پیش سقراطی، نشان دادن یکی بودن انسان و وجود است. هایدگر در انسان‌شناسی جدید خود در این کتاب، بر آنتی‌گونه سوفوکلوس تمرکز می‌کند:

«چیزهای عجیب بی‌شماری وجود دارد؛ اما هیچ چیز در شگفت‌انگیز بودن، از انسان پیشی نمی‌گیرد.» (Heidegger, 1996, p. 146)

هایدگر در تفسیر این شگفت‌انگیزی^۴ بر دو جنبه آن تأکید می‌کند: جنبه اول این

1. permanent gathering
2. noein
3. einai
4. deinson

شگفت‌انگیزی از نظر هایدگر تعلق انسان به قلمرو رازآمیز وجود است و جنبه دوم آن مربوط به توانایی‌های انسان در شکار و برپایی تمدن است. درحالی‌که انسان بر دریا، زمین و سایر موجودات حاکمیت دارد، حاکمیت هیچ‌گاه مطلق نیست. انسان را تمامیت وجود در بر گرفته است. گرچه وی خود را صانع زبان، دانش و شهر^۱ می‌داند، قدرت مطلق وجود^۲ وی را احاطه کرده است.

«مرگ تمام هستی بشری را فرا گرفته است و این روشن‌ترین نشانه از محدودیت او در مقابل قدرت جانکاه وجود است.» (Heidegger, 1996, p. 77).

مرگ در دوره بعد از گشت، به معنای محدودیت ذاتی است که از جانب وجود بر دازاین تحمیل می‌شود. تصویری که هایدگر از انسان در کتاب *درآمدی بر متافیزیک* عرضه کرد، در واقع مقدمه‌ای است بر آنچه وی تحت عنوان *میرایان*^۳ در آثار بعدی از آن یاد می‌کند.

باید گفت که زمینه‌های فلسفی و آشنایی هایدگر با تفکر هولدرلین، آگاهانه هایدگر را به سمتی سوق می‌دهد تا در آثار متأخر خود از انسان‌ها به‌عنوان *میرایان* یاد کند. درباره زمینه‌های فلسفی، مشاهده شد که کتاب *درآمدی بر متافیزیک*، انسان را دریافت‌کننده وجود تصویر می‌کند. انسان جزئی از قلمرو بی‌کران وجود است و تحت سلطه آن قرار دارد. هایدگر در دوران پس از گشت، به پیروی از هولدرلین، انسان‌ها را فرزندان زمین^۴ می‌نامد. *میرایان* در واقع از نظر هایدگر، کسانی هستند که وجود را به‌نحو غیرمستقیم، فقط در یک منظر خاص و از طریق موجودات انضمامی، دریافت می‌کنند. در اینجا هایدگر به پیروی از کانت، *میرایان* را نمودگار موجوداتی ناقص می‌داند که همیشه از منظر و چشم‌اندازی محدود، در افق فهم وجود قرار می‌گیرند. دمسک *میرایان* را در تفکر هایدگر چنین توصیف می‌کند:

«انسان‌ها جان‌بخشیدنی را که باشیدن آن‌ها را در چهارگان قوام می‌بخشد، تنها

-
1. polis
 2. overwhelming power of being
 3. mortals
 4. sons of earth

تا جایی محقق می‌کنند که زمین را حفظ کنند، آسمان را چون آسمان دریافت کنند، خداگونه پذیرای امر مقدس باشند و ذات خویش را به کمال برسانند... بنابراین مرگ خوب برای آنان امکان‌پذیر است» (Demsk, 1976, p. 157).

نگاه انقلابی هایدگر در مسئله شیء، شیء را در مؤانست با انسان قرار می‌دهد. انسان تنها زمانی مرگ خوب خواهد داشت که پاسبان زمین باشد. این همان نظریه هایدگر مبنی بر مؤانست^۱ با شیء است. تحلیل مرگ اندیشی در فلسفه هایدگر نشان می‌دهد که تا چه حد نظریه شیء انقلابی، فراابزاری و گسترده است. جهان‌بینی تودستانه هایدگر به ذات مرگ اندیشی تحوّل عظیم می‌بخشد. میرایان کسانی هستند که با مرگ به‌عنوان هستی تودستی دست‌وپنجه نرم می‌کنند.

رویکرد فناورانه و علمی به انسان بیش از همه ذات وی را از اصل خود جدا کرده است. انسان که بنا بر نظر هایدگر فقط جزئی از قلمرو بی‌کران وجود است، در دیدگاه علمی، حاکم و قیم همه‌چیز به شمار می‌رود. هایدگر با تعریف انسان به موجودی با قابلیت مردن، عمیقاً در انسان‌شناسی عصر خود تحول ایجاد می‌کند. میرا تنها یک سوژه نیست که از بیرون هرچیزی را در قلمرو شناسایی خود قرار دهد؛ بلکه میرا خود بازیگری اصلی است که باید بازی مرگ و زندگی را با شناخت حدود و حدهای خود به نحو احسن انجام دهد.

«این موضوع کلیشه‌ای بمب اتم، به‌عنوان ابزاری کشنده، نیست که این چنین مرگ‌آور است. آنچه انسان را رو به زوال برده، حتی زوال ذاتش، خواسته بی‌قید و شرط وی است؛ خواسته‌ای مبنی بر تعلق اراده انسان به همه‌چیز» (Heidegger, 2002, p. 271).

بنا بر نظر هایدگر، خطر واقعی مربوط به در نظر گرفتن انسان به‌عنوان حاکم بی‌قید و شرط است. بنابراین مرگ اندیشی در جهان‌بینی هایدگر انسان را متوجه محدودیت‌های ذاتی خود می‌کند و همواره رابطه فراموش شده با وجود را تذکر می‌دهد.

۳. مرگ اندیشی پس از هایدگر

هایدگر بر مرگ‌اندیشی پس از خود بسیار تأثیرگذار بوده است. در این قسمت از پژوهش سعی می‌کنیم تا نظرات مهم مرگ‌اندیشی پس از هایدگر را به‌اختصار بررسی کنیم. هانس گنورگ گادامر فیلسوفی است که تمام ویژگی‌های مهم مرگ‌اندیشی هایدگر را حفظ کرده است.

«به‌طور دقیق باید گفت که هدف پیشرفت‌های فراوان فناورانه حفظ مصنوعی حیات است.... طولانی کردن حیات درنهایت طولانی کردن مرگ را نتیجه می‌دهد و به ازدست‌دادگی تجربه خویشتن از مرگ می‌انجامد. این فرایند موجب نابودی تجربه مرگ می‌شود. داروهای بی‌حس‌کننده محصول داروسازی مدرن شخص رنجور را به آرامش می‌رساند. حفظ مصنوعی سازوکار نباتی بدن، شخص را به حلقه واسطی در روابط علی بدل می‌کند. مرگ خود نیز به چیزی چون پاداش دلخواه مبدل می‌شود که وابسته به تصمیم‌گیری پزشک درمان‌کننده بیمار است.» (Gadamer, 1996, p. 85)

گادامر نیز مانند هایدگر، تجربه مرگ را یک تجربه فراموش‌شده در دوران مدرن می‌داند که بیش از همه از جهان‌بینی پیش‌دستانه این متافیزیک مایه می‌گیرد. در این جهان‌بینی سعی می‌شود تا مرگ به‌عنوان رخدادی بیرونی تحت کنترل دربیاید.

مرگ‌اندیشی پس از هایدگر در جنبه‌های روان‌شناسانه نیز گسترش یافته است. ژیل دلوز یکی از فیلسوفانی است که سعی دارد با اتکا بر کتاب *فراسوی اصل لذت* فروید، تحلیلی روان‌شناسانه از مرگ ارائه دهد. در این تحلیل، مرگ به‌جای آن‌که ویژگی اگزستانسیال دازاین باشد، به امری روان‌شناسانه فروکاسته می‌شود که در قالب کلمات پیچیده و مبهم در هاله‌ای از ابهام و اعوجاج فرو می‌رود. نظریه خود فروید در *فراسوی اصل لذت* یک تحلیل روان‌شناسانه است که بر حاکمیت اصل لذت بر فعالیت‌های روانی اشعار دارد. ژیل دلوز از این کتاب تحلیلی فلسفی ارائه می‌دهد.

«می‌توان اشاره کرد که دغدغه فروید دقیقاً در مقابل چیزی است که در بیشتر اوقات گمان می‌شود. دغدغه او بنیاد اصل لذت است و نه استثناهای آن. این یک دغدغه استعلایی است.» (Deleuze, 1989, p. 114)

بنا بر تفسیر دلوز از فروید، اصل لذت بر همه فعالیت‌های حیات حاکم است و این اصل به یاری تکرار، حیات را قابل تحمل می‌کند.

«به‌واقع میل چگونه یارای محدود شدن و درعین‌حال تخلیه شدن را داشت، بدون آن‌که این کنش مضاعف، هیجان را از یک سو محدود نمی‌کرد و از سوی دیگر به تخلیه آن نمی‌کوشید.» (Deleuze, 1989, p. 117).

تکرار لذت را تداعی می‌کند و عاملی است که ساختارهای زمانی گذشته، حال و آینده انسان را به هم نزدیک می‌کند؛ چنان‌که تکرار عملی در گذشته، اجرای آن را در زمان حال ترغیب می‌کند. ملاحظه می‌شود که این تفسیر چیزی به‌جز یک تحلیل روان‌شناسانه و حداکثر تفسیری مجدد از اراده معطوف به قدرت نیچه‌ای نیست.

«نیچه مسئله اساساً دینی معنای درد را گشود و پاسخی یگانه یافت: اگر درد و رنج دارای معنایی باشد، درنهایت باید این باشد که این درد و رنج برای کسی لذت‌آور است.» (Deleuze, 1989, p. 120).

این نقل قول را دلوز در ادامه تفسیر خود از نظریات روان‌شناسانه فروید می‌یابد. نظرگاه دلوز چیزی جز این نیست که اراده معطوف به قدرت یا اصل لذت که هر دو یکی هستند، بر جهان حاکم است و آنچه این اراده خواستار آن است، تکرار فرویدی یا بازگشت جاودان نیچه‌ای است که باز این دو هم یکی هستند. اصل لذت یا اراده معطوف به قدرت، چه به‌عنوان یک اصل روان‌شناختی و چه به‌عنوان یک اصل متافیزیکی، همواره مرگ را در فراسوی خود جست‌وجو می‌کند. این نظرگاه چیزی جز تکرار اندیشه متافیزیکی و تلقی پیش‌دستانه از مسئله مرگ نیست که در قالب اصطلاحات مبهم روان‌شناسی بیان شده است. نقطه مشترک تمام این دیدگاه‌ها این است که از افلاطون به بعد اصل ثابتی مانند اراده معطوف به قدرت، فعلیت تام، اصل لذت و غیره مفروض گرفته شده که مرگ در آن جای ندارد و مرگ را در فراسوی آن باید جست‌وجو کرد. پرواضح است که این تحلیل‌های متافیزیک از مرگ تا چه حد از هستی‌شناسی مسئله مرگ دور افتاده‌اند.

در پایان به بررسی اجمالی آرای متفکری می‌پردازیم که خود شدیداً تحت تأثیر هایدگر است. جورجو آگامبن در کتاب *زبان و مرگ*، در باب جایگاه منفیت، به نقد رأی هایدگر در مورد مرگ می‌پردازد. اساس نقد وی این است که هایدگر با به‌سوی مرگ دانستن هستی دازاین، باعث رسوخ منفیت در وجود وی شده است. در واقع از نظر

آگامبن مرگ را چون یک امکان اگریستانسیال دانستن همان اندیشه متافیزیکی است که انسان را به حیوان میرا تعریف می‌کند. هایدگر نیز مانند سایر فیلسوفان باعث رسوخ امر منفی در وجود دازاین شده است.

«بنابراین دازاین بر da هستن دلالت دارد. می‌توانیم ترجمه قدیمی دازاین به آنجا-هستن را بپذیریم؛ اما این را هم به یاد داشته باشیم که این تعبیر را باید در شکل آنجا-هستن فهمید. اگر این راست باشد، اگر da خود بودن معرف و مشخصه دازاین باشد، این بدان معنا خواهد بود که دقیقاً در همان نقطه‌ای که امکان da بودن، یعنی امکان در - مکان - خویش - در - خانه- بودن، به واسطه بیان مرگ به اصیل‌ترین وجه محقق می‌شود، da هم درنهایت به منزله منشأ منفیتی ریشه‌ای و تهدیدآمیز آشکار خواهد شد.... منفیت از همان da دازاین همراه اوست.» (آگامبن، ۱۳۹۲، ص. ۶۵)

اما باید دید آیا این تفسیری درست از مرگ‌اندیشی هایدگر است؟ آگامبن در ادامه همین کتاب da را با diese هم‌ریشه می‌داند. diese در واقع اصطلاحی است که هگل در کتاب *پدیده‌شناسی روح* در ابتدایی‌ترین بخش آن، یعنی یقین حسی، بیان می‌کند. diese ضمیر اشاره به معنای «این» است که از نظر هگل هیچ مرجع خارجی ندارد. وقتی ابژه‌ای را می‌یابیم، نه به ابژه خارجی، بلکه به ساختار خود زبان، اشاره کرده‌ایم. آگامبن متذکر می‌شود که ناتوانی «این» در ارجاع به مرجوع خود همان رسوخ منفیت در کتاب *پدیده‌شناسی روح* است که باعث شده دیالکتیک هگلی از یقین حسی به مراحل بالاتر حرکت کند. از نظر آگامبن این منفیت همان منفیتی است که در da دازاین وجود دارد.

در پاسخ باید گفت که مرگ، چنان که دیده شد، به عنوان یک امکان اگریستانسیال، یک امر ایجابی برای دازاین است. آگامبن به اشتباه مرگ به عنوان اگریستانسیال را با مرگ انتیک خلط می‌کند. کاملاً صحیح به نظر می‌رسد که مرگ انتیک به معنای از بازایستادن هستی فرد، یک امر منفی است؛ ولی مرگ اگریستانسیال، همان‌طور که توضیح داده شد، افق محدودکننده‌ای است که دازاین توسط آن وجود را دریافت می‌کند. علاوه بر این بنا به تفسیر ما، مرگ‌اندیشی در فلسفه عمیقاً تحت تأثیر نگاه شیء و تحلیل هستی‌های ابزار است. تلقی تودستی از یک چیز هرگز نمی‌تواند به یک امر

منفی تعلق بگیرد. چگونه مرگ می‌تواند به‌عنوان رخدادی درگیرکننده امری منفی باشد؟ در واقع تلقی تودستی در مورد هر چیز منوط به آن است که آن را یک امر ایجابی در نظر بگیریم. در بحث از مرگ‌اندیشی هایدگر به‌قدر کافی روشن شد که میان میرایی انتیک و انتولوژیک تمایز وجود دارد. بنابراین آگامبن قادر به برگرداندن مرگ‌اندیشی هایدگر به سنت متافیزیک نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

در بررسی خود در این مقاله مرگ‌اندیشی سنت متافیزیک را از مرگ‌اندیشی هایدگر متمایز کردیم. مشاهده شد که مرگ در سنت متافیزیک رخدادی عارضی و خارج از وجود انسان تلقی می‌شود. ما نوسانات این مرگ‌اندیشی را به‌طور اجمال از افلاطون تا نیچه پی گرفتیم. استدلال مقاله بر این امر استوار بود که مرگ‌اندیشی سنت متافیزیک در معرفت‌شناسی این سنت ریشه دارد؛ سنتی که با اهمیت نامشروط دادن به شناسایی مفهومی و نظری، مرگ را در تقابل تام با زندگی قرار می‌دهد. بنابراین آنچه در این مقاله به‌عنوان متافیزیک پیش‌دستی ذکر شد، مواجهه نظری و مفهومی با موضوع موردبررسی و مرگ در این متافیزیک، همچون سایر مفاهیم متعلق به شناسایی نظری و عقلانی، است.

در مقابل، آنچه در مقاله از آن به هستی‌شناسی تودستی هایدگر یاد کردیم، شیوه‌ای متفاوت در برخورد با موضوع موردبررسی است. در این هستی‌شناسی موضوع موردبررسی از پژوهشگر جدا نیست. این‌طور نیست که مرگ در جایی بیرون از وجود پژوهشگر در انتظار بررسی شدن باشد. کشف امکان مرگ نه در گرو تأمل نظری محض، بلکه در گرو دست‌وپنجه نرم کردن با موقعیت‌های انضمامی زندگی است. بنابراین دو گونه مرگ‌اندیشی از هم ممتاز و مشخص کردیم که اساس تفاوت نگاه خویش را در نحوه مواجهه با اشیاء درون‌جهانی دارند.

مرگ‌اندیشی هستی‌شناسی تودستی را در سه دوره فکری هایدگر بررسی کردیم. در وجود و زمان مرگ به‌عنوان درونی‌ترین امکان دازاین در نظر گرفته شد؛ امکانی که نقش تعیین‌کننده‌ای در اصالت دازاین داشت؛ اما پس از گشت، هایدگر مرگ خوب را

منوط به پذیرش قدرت فوق‌العاده وجود از جانب دازاین می‌دانست. این تغییر جهت چیز تازه‌ای به نظر نمی‌رسد. در سراسر نظام فکری هایدگر تغییر جهت از تحلیل ساختار اگزیستانسیال دازاین به تمرکز بر روی خود وجود دیده می‌شود و مرگ نیز از این قاعده مستثنا نیست. این تغییر جهت در مرگ‌اندیشی، دو گونه انسان‌شناسی مختلف را تصویر می‌کند. بنا بر تفسیر وجود و زمان، دازاین برای رسیدن به اصالت باید هر چیزی را که به ساختار وجودی‌اش تعلق دارد، بپذیرد. انسان در این چشم‌انداز قهرمان تراژیک است که سختی تجربه مرگ را یک‌تنه به دوش می‌کشد. انسان تراژیک وجود و زمان قهرمان نیچه‌ای است که سرشار از نیروهای دیونوسیوسی به زندگی آری می‌گوید.

هایدگر رفته‌رفته از این انسان تراژیک فاصله می‌گیرد و از سکنی گزیدن انسان با وجود سخن به میان می‌آورد. کتاب *درآمدی بر متافیزیک* تصویرگر شکست قهرمان تراژیک وجود و زمان در مقابل قدرت جانکاه وجود است. مرگ به منزله محدودیت افق آشکارندگی وجود، همواره تنهایی و ضعف انسان را به وی گوشزد می‌کند. سروری انسان بر موجودات دیگر تنها تا جایی است که انسان در حوزه نیوشایی وجود قرار گیرد. بنابراین ما در این انسان‌شناسی شاهد گذار از یک هستی‌شناسی تودستی به هستی‌شناسی تودستی دیگری هستیم. هستی‌شناسی تودستی وجود و زمان دلالت بر این امر داشت که دازاین از رهگذر مواجهه عملی با موقعیت و ساختارش، متوجه تنهایی خویش می‌شد و مرگ را به‌عنوان ضروری‌ترین امکان می‌پذیرفت؛ ولی هستی‌شناسی تودستی آثار میانی و متأخر هایدگر از رهگذر مواجهه با وجود، انسان را ملتفت به محدودیتش می‌کند. بنابراین هایدگر از یک هستی‌شناسی تودستی محدود با مرکزیت دازاین به هستی‌شناسی تودستی بزرگ‌تر با مرکزیت وجود تغییر جهت می‌دهد.

منابع

- آگامبن، جورجو. (۱۳۹۱). *زبان و مرگ*، در باب جایگاه منفیت، ترجمه پویا امینی. نشر مرکز.
- افلاطون. (۱۳۵۷). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه لطفی. انتشارات خوارزمی.
- نیچه، فردریش. (۱۳۸۵). *حکمت شادان*، ترجمه جلال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند. انتشارات جامی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *وجود و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی. انتشارات ققنوس.
- _____ . (۱۳۸۴). *متافیزیک نیچه*، ترجمه منوچهر اسدی. انتشارات پرسش.
- _____ . (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست؟* ترجمه سیاوش جمادی. انتشارات ققنوس.
- هگل، ویلهلم فردریش. (۱۳۸۶). *خدایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت. انتشارات خوارزمی.
- Bacon, Francis. (1997). *of death*. Words worth.
- Choron, Jacques. (1963). *Death and western thought*. Collier books.
- Deleuze, Gilles. (1989). *Masochism: Coldness and cruelty*. Zone books, new York.
- Demske, James. (1976). *Being, man and death*. University press.
- Gadamer, Hans Georg. (1996). *The enigma of death: the art of healing in a scientific age*. Stantford university press.
- Heidegger, Martin. (1990). *Kant and Problem of Metaphysic*, translated by Richard Taft. University press.
- _____ . (1996). *An introduction to*
- *metaphysic*, translated by Ralph Manheim. University press.
- _____ . (2002). *Woodland trails*, translated by ted Sadler. University press.
- Schoepbauer. (1995). *The wolrd as will and idea*. Every man London.

- Seneca. (2002). *Quoted in Chron's Death and Western thought*. Collier books.
- Spinoza, Baroch. (2002). *Ethics in completed work*. Collier Books.