

## زندگی معنادار از منظر هایدر متقدم

حمید امیرچقماقی

دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران، پردیس فارابی

### چکیده

فلسفه هایدر اهتمام به پرسش از معنای هستی است و نقطه شروع برای پاسخ به این پرسش، سؤال از هستی خود پرسشگر است. در تفکر هایدر متقدم دو خصوصیت عمده برای دازاین می‌توان یافت: اولاً، یک شخص اساساً یک کنشگر است. شخصیت و جهان جداناپذیرند و هایدر این نکته را به صورت در-جهان-بودن بیان می‌کند. ثانیاً، شخصیت انسان، با بودن-میان-دیگر-مردم توضیح داده می‌شود. بنابراین، باید دید، آیا فلسفه هایدر اولاً تفکیکی میان زندگی معنادار و زندگی فاقد معنا قائل می‌شود یا خیر؟ و ثانیاً در صورت تفکیک میان این دو زندگی، محتوای زندگی معنادار را چگونه تبیین می‌کند؟ بررسی آراء هایدر متقدم نشان می‌دهد اولاً وی میان زندگی معنادار و زندگی فاقد معنا تفکیک می‌نهد و ثانیاً میان میراث فرهنگی و معناداری زندگی ارتباط معناداری وجود دارد. بنا بر دیدگاه وی، تسلط دیگران بر انسان و پیروی انسان از افکار عمومی، برای انسان زندگی غیراصیل است. مرگ‌اندیشی انسان را به سوی زندگی اصیل سوق می‌دهد و زندگی معنادار از نظر هایدر زندگی اصیل است. محتوای زندگی معنادار نیز از تعامل میراث فرهنگی و واقع‌مندی انسان بر انسان مکشوف می‌شود.

**واژگان کلیدی:** معنای زندگی، زندگی اصیل، دازاین، اصیل بودن، غیراصیل بودن، میراث فرهنگی.

## ۱. مقدمه

پرسش از معنای زندگی در دوران اخیر در کنار پرسش از زندگی توأم با سعادت و زندگی اخلاقی، اهمیت خاصی یافته است. فیلسوفان در مکاتب فکری مختلف و با رویکردهای فلسفی گوناگون تلاش کرده‌اند تا ویژگی‌های یک زندگی معنادار را تبیین نمایند. اگزیستانسیالیست‌ها با صراحت بیشتری به این موضوع پرداخته‌اند. اگزیستانسیالیسم بر اهمیت وجود فردی، انتخاب و مسئولیت شخصی تأکید دارد و هایدگر یکی از متفکرین مهم این رویکرد فلسفی به شمار می‌آید. و البته، تأثیر زیادی بر تفکر پس از خود داشته است. هر چند برخی همچون مک کواری و بروس اسمیت معتقدند که اندیشه هایدگر دارای یک درونمایه اصلی است که در تمام زندگی فکری خود، از آن پیروی کرده است<sup>۶</sup>، با این حال، اندیشه هایدگر را به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم می‌کنند. دیدگاه هایدگر متقدم، در اثر مشهورش *هستی و زمان*، تبلور یافته و اندیشه‌های هایدگر متأخر در آثار وی از سال ۱۹۳۵ میلادی به بعد، به ویژه کتاب *در راه زبان* قابل پیگیری است. در هر دوره، مبتنی بر تغییر نگاه وی نسبت به جایگاه انسان در هستی، می‌توان اندیشه هایدگر درباره معنای زندگی را بررسی نمود. فلسفه متقدم هایدگر وجودی و بحث‌های وجود انسان بر آن حاکم است و از این طریق به فهم معنای هستی می‌رسیم، در حالی که تفکر متأخر وی هستی‌شناختی است و وجود انسان با توجه به هستی فهم می‌شود (مک کواری، ۱۳۷۶: ۴۳-۴۴). هایدگر در هر دو مرحله تفکر خود، به طرح مسائلی درباره چگونه زندگی کردن و چگونه اصیل زندگی کردن می‌پردازد، یعنی، در پی آن است تا روشن سازد در دنیایی خطرناک که به طور سیاسی و تکنولوژیک فریبده است، چگونه می‌توان به درستی زندگی کرد. توجه به هایدگر متقدم، مقدمه درک درست هایدگر متأخر است. همچنین توجه وی به مرگ‌اندیشی در این دوره، می‌تواند زمینه مقایسه دیدگاه وی با اندیشه‌های اسلامی در این خصوص را فراهم کند. بنابراین، ما در این نوشتار، با تأکید بر *هستی و زمان*، ایده هایدگر متقدم درباره معنای زندگی را باز خواهیم جست. برای شناخت دیدگاه وی درباره معنای زندگی لازم است به فلسفه وی توجه کنیم.

فلسفه هایدگر اهتمام به پرسش از معنای هستی است و نقطه شروع برای پاسخ به این پرسش انسان است. یعنی آن هستی‌ای که باید با توجه به هست بودن خودش از او پرسش شود و آن همان پرسشگر یا انسان (دازاین) است. چون انسان گشودگی، آزادی و مسئولیت دارد، این پرسش

---

۶. بروس اسمیت در بخش سوم کتاب *نیچه، هایدگر و گذار به پسامدرنیته* به این درونمایه تفکری هایدگر اشاره کرده است و دیدگاه مک کواری را می‌توان در کتاب *مارتین هایدگر وی به دست آورد*.

که او کیست برای او گریزناپذیر است (مک کواری، ۱۳۷۶، صص ۳۹-۳۳). پاسخ هایدگر به این پرسش که انسان یا دازاین به چه معناست، زمینه‌ای برای بررسی دیدگاه وی درباره معنای زندگی است. بنابراین ابتدا تلاش می‌شود تا تحلیلی از انسان یا دازاین ارائه شود.

## ۲. تحلیل دازاین

هایدگر با تعریف سنتی از انسان مخالف است. دو دیدگاه متداول انسان‌شناختی در زمان‌های گذشته مطرح بوده است: یکی انسان‌شناسی سنتی که از انسان تعریفی بر مبنای ماهیت او دارد، یعنی انسان را به حیوان ناطق تعریف می‌کند و به تعریف ارسطویی شناخته می‌شود. دیگری انسان‌شناسی الهیاتی است. هایدگر معتقد است در عصر جدید تعریف الهیاتی (یا به تعبیر وی تعریف مسیحی) الهیات‌زدایی شده، و انسان در ارتباط با خدا تعریف نمی‌شود، اما در عین حال، این ایده که انسان را نباید فقط حیوان ناطق یا عاقل تعریف کرد و انسان چیزی بیش از عاقل بودن است، در آن باقی است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۷). هایدگر می‌گوید برای شناخت انسان، باید دید انسان در اغلب موارد خود را چگونه معرفی می‌کند. به بیان دیگر، باید دید انسان در زندگی روزمره خود چگونه است. با بررسی وضعیت انسان در زندگی روزمره و مواجهه او با جهان و دیگران، می‌توان سه خصوصیت ذاتی را درباره انسان به دست آورد: اول آنکه انسان شیء نیست. انسان هرگز مانند دیگر اشیاء، که تحت مقولات جوهر یا عرض قرار می‌گیرند، نیست و خود را به عنوان نمونه‌ای از یک مقوله بروز نمی‌دهد. «دازاین همیشه خودش را بر پایه یک امکان خودش که خودش باشد یا خودش نباشد، می‌فهمد» (همان: ۱۸). هر انسانی می‌تواند بگوید «من» و این من دارای شخصیت است. دومین خصوصیت انسان این است که این من جوهر ثابت نیست. یعنی من بودن، متوجه بودن به امکانات خود است و در تغییر روانی، امر ثابتی به عنوان جوهر وجود ندارد. استعدادی است که خود را به سوی آن امکانات هدایت می‌کند. سومین خصوصیت انسان آزادی است (کوروز، ۱۳۷۸: ۳۲-۳۰).

این خصوصیات همان ساختارهای مقوم وجود دازاین هستند. شیء نبودن دازاین به این معناست که دازاین هیچگاه در هستی‌اش کامل نیست. لذا نمی‌توان توصیفی تمام و کمال از آن ارائه کرد. دازاین ماهیتی ثابت مانند دیگر باشندگان ندارد. او با تحقق امکان‌هایی که در پیش‌رو دارد، چیستی خود را می‌سازد. بنابراین وقتی به تحلیل وجودی دازاین می‌پردازیم، خواص کلی آن را بیان نمی‌کنیم، بلکه صرفاً به بیان امکان‌هایی که دازاین از طریق آنها می‌تواند وجود داشته باشد، می‌پردازیم. از طرف دیگر، دازاین دارای شخصیت است. بنابراین، ما با یک مقوله عام مواجه

نیستیم. دازاین فقط با ضمیر شخصی مخاطب قرار می‌گیرد. و در نهایت، دازاین می‌تواند یا خود را انتخاب کند و یا غیرخود را بپذیرد. انتخاب خود یا غیرخود ما را با مفهوم وجود اصیل (Authentic) و وجود غیراصیل پیوند می‌دهد (مک‌کواری، ۱۳۷۶: ۵۳-۵۲). به بیان دیگر، انسان وجودی از پیش تعیین شده، که بتوان از آن تعریفی قطعی ارائه کرد، نیست. ارسطو انسان را با ماهیت او تعریف کرد و دکارت نیز انسان را به ذات اندیشنده تعریف کرد. اما هایدگر معتقد است انسان در انتخاب‌هایش خود را می‌سازد و لذا موجودی از پیش تعیین شده نیست.

چنین تحلیلی از انسان، آشکارا در برابر دیدگاه الهیاتی قرار دارد. دیدگاهی که معتقد است انسان دارای روحی است که شخصیت او تلقی می‌شود و پس از ترک بدن در جهان دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد. همچنین این تحلیل را باید در برابر دیدگاه دکارتی دانست. توضیح اینکه، دکارت با کوجیتو به اثبات ذات اندیشنده یا خود می‌رسد، اما اثبات وجود در ورای این ذات اندیشنده برای دکارت مسئله است. دکارت هم برای اثبات وجود دیگر ذوات اندیشنده و هم برای اثبات وجود جهان خارج با معضل مواجه است. اما انسان هایدگر اساساً در جهان معنا می‌یابد.

هایدگر با طرح این خصوصیات که انسان یا دازاین شیء نیست، دارای شخصیت است و انتخاب می‌کند، به نحوه خاص بودن انسان در این جهان توجه دارد. هایدگر می‌گوید، نمی‌توان بدون لحاظ کنشگری انسان در این جهان، برای او شخصیت قائل شد. یک شخص اساساً یک کنشگر است. موجودی است که کاری انجام می‌دهد و عمل می‌کند. نوع شخصیت انسان تابع عملی است که انجام می‌دهد. از دیدگاه هایدگر انسان همان چیزی است که انجام می‌دهد. اما عمل بدون صحنه عمل ممکن نیست و کنشگر در جهان می‌تواند عمل کند. ایده هایدگر می‌گوید ذات اندیشنده حتی اگر وجود داشته باشد، بدون وجود جهان خارج و بودن در جهان خارج و عمل کردن در این صحنه، دارای شخصیت نیست. شخصیت و جهان جدا ناپذیرند و هایدگر این نکته را به صورت در-جهان-بودن بیان می‌کند (Young, 2003:108-110). گرچه مفهوم در-جهان-بودن نیاز به توضیح و تبیین دارد (در بخش بعد به توضیح آن خواهیم پرداخت)، لیکن اجمالاً می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه هایدگر نیازی برای اثبات وجود جهان خارج و یا بیان چگونگی شناخت آن توسط یک ذات اندیشنده نیست. در حالت طبیعی، ذهن یا ذات اندیشنده بی‌جهانی که نسبت به وجود جهان نامطمئن باشد، هرگز وجود خارجی ندارد (اسمیت، ۱۳۸۰: ۲۸۹). اما علاوه بر آنکه نیاز نیست دیگر، جهان را اثبات کنیم، وجود دیگران نیز برای دازاین امری مسلم است. لازمه وجود شخصیت انسان، بودن-میان-دیگر-مردم است. یعنی همانگونه که از یک سو، شخصیت انسان با در-جهان-بودن بیان می‌شود، از سوی دیگر، با بودن-

میان- دیگر- مردم توضیح داده می‌شود. هایدگر با توجه به مالکیت خصوصی، تأثیر وجود دیگران را در جهان برای انسان مورد توجه قرار می‌دهد. به بیان دیگر جهان اشباع از دیگران است. دیگر مسئله و معضل پیش‌رو مسئله فرد بودن انسان نیست، اینکه انسان چگونه از دیگران دور شود مسئله است. بدین ترتیب، هایدگر معضل وجود جهان خارج و وجود دیگران در این جهان را برطرف می‌کند و خلأ موجود در فلسفه دکارت را از میان می‌برد. ( Young, 2003: 111-112).

#### الف. در-جهان-بودن

دازاین با «در-جهان-بودن» معنا می‌یابد. اما جهان در نزد هایدگر چه مفهومی دارد. مفهوم جهان از نگرش دازاین نسبت به موجودات غیرانسانی که او را احاطه کرده‌اند، به دست می‌آید. گفتیم که از نظر هایدگر یک شخص اساساً یک کششگر است. بنابراین دازاین دارای حیاتی عملی است. و حیات عملی عبارت از استعمال و کاربرد اشیاء است. به بیان دیگر، موجودات غیرانسانی که ما را احاطه کرده‌اند، وسیله و ابزار می‌باشند. با فهم هستی ابزار و وسایل، ما به هستی خود جهان دسترسی پیدا می‌کنیم (کوروز، ۱۳۷۸: ۴۴). جهان در نزد هایدگر مجموعه‌ای از اجزاء مادی که تحت قوانین مکانیکی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، نیست. بلکه جهان در-دست-بودن است. و معنای کلی در-دست-بودن ابزار بودن است. باد در بادبان ابزار است، ابر برای پیش‌بینی وضع هوا ابزار است و هر امری در جهان برای انسان یا همان دازاین ابزار است. به بیان دیگر، هایدگر، به جهان دازاین نظر دارد و چنین جهانی برای دازاین ابزار است ( Young, 2003: 110-111).

«بودن در» مفهومی است که چیزی بیش از نسبت مکانی را برای ما می‌نماید. دازاین صرفاً در جهان قرار ندارد، بلکه با تمامی پیوندهای کاری، علاقه، محبت و غیره به آن بسته است. این «بودن در» را هایدگر اهتمام می‌نامد. این مفهوم شامل روش‌هایی است که دازاین با محیط اطرافش نسبت برقرار می‌کند. نسبت‌هایی چون تولید کردن، ساختن، لذت بردن و مانند آن. این نوع نسبت بسیار عملی است. جهان نیز با همین اهتمام‌های عملی معنا می‌یابد. بدین ترتیب، جهانی که در دیدگاه متداول در برابر انسان حی و حاضر است، در دیدگاه هایدگر بر حسب اهتمام‌های عملی دازاین به بیان در می‌آید. هر چیز در آن به منزله یک ابزار فهمیده می‌شود (مک‌کواری، ۱۳۷۶: ۶۰-۵۹).

رابطه دازاین با جهان رابطه‌ای دلبخواه نیست. اینگونه نیست که جهان در یک سو باشد و دازاین در سوی دیگر و هرگاه دازاین بخواهد با جهان نسبتی برقرار کند. پذیرش چنین روابطی و چنین

نسبت‌هایی تنها از این رو است که دازاین همان در- جهان- بودن است. هایدگر چنین می‌گوید: «بودن در» ... خاصه‌ای نیست که دازاین گاه آن را داشته و گاه نداشته باشد، و بدون آن بتواند به همان خوبی باشد که با آن. چنین نیست که انسان هست و آنگاه مازاد بر آن، رابطه‌ای وجودی به سوی جهان که گهگاه آن را برای خود فراهم می‌آورد، دارد. دازاین هرگز در وهله اول هستنده‌ای گویی فارغ از «بودن در» نیست که گهگاه هوس پذیرش رابطه‌ای با جهان داشته باشد. پذیرش چنین روابطی با جهان تنها از آنرو ممکن است که دازاین به مثابه در- جهان- بودن است که همانی است که هست» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۷).

نکته دیگری که باید به آن توجه نمود، حضور دیگران در جهان است. «من» یا شخصیت دازاین در جهان یکه و تنها نیست. دازاین‌های دیگر و «من»‌های دیگر نیز در جهان حضور دارند. حضور همین دیگران وجه دیگری از شخصیت دازاین را معنادار می‌کند. همانطور که اشاره شد، بودن- میان- دیگر- مردم وجه دیگری است که شخصیت انسان را بیان می‌کند. هر شخص در این جهان حیطه‌ای را متعلق به خود می‌داند. قطعه‌ای زمین، تعدادی درخت، یک شیء خاص مانند یک قایق و بسیاری چیزهای دیگر در مالکیت خصوصی اشخاص قرار دارند. بنابراین، هر شخص در برقراری نسبت با این جهان، با مالکیت خصوصی افراد دیگر مواجه است و نمی‌تواند خارج از برخی قواعد رفتار نماید. جهان از دیگران اشباع شده و بنابراین وجهی از شخصیت انسان، با بودن- میان- دیگر- مردم قابل بیان خواهد بود. وجود دیگران برای انسان تأثیر دیگری نیز دارد. نحوه زندگی انسان با حضور دیگران تحت تأثیر قرار می‌گیرد. اغلب انسانها در زندگی، خود واقعی خود را نشان نمی‌دهند. به بیان دیگر، خود حقیقی خود را زندگی نمی‌کنند.

بیان شد که یکی از مشخصه‌های دازاین این است که وجودش برای خودش مسئله است و به طور بنیادین با انتخاب چگونگی زندگی‌ای که در پیش می‌گیرد مواجه است. فهم این انتخاب در پرتو مفهوم اصالت امکان پذیر است. انسان در زندگی نقش‌های مختلفی را بر عهده دارد، مانند اینکه نجار است، ایرانی است، پدر است و مانند آن. اما از دیدگاه هایدگر، انسان در همه این نقش‌ها به صورت غیر انتخابی و مطابق عرف عام عمل می‌کند و در واقع، آنچه توسط دیگران پذیرفته شده، به عنوان ملاک‌ها و موارد پذیرفته شده خود قبول می‌کند و مطابق آنها عمل می‌کند. به بیان هایدگر، انسان تحت سلطه دیکتاتوری دیگران قرار دارد (Young, 2003: 112-113). بنابراین، دازاین از یک سو، از طریق فعالیت و اشتغال به جهان ابزاری، مجذوب در جهان است و از دیگر سو، از طریق سلطه دیگران بر او، از آزادی محروم است. هایدگر درباره این تسلط می‌نویسد: «ما همانطور لذت می‌بریم و تفریح می‌کنیم که دیگران لذت

می‌برند؛ همانطور می‌خوانیم، می‌بینیم و درباره ادبیات و هنر داوری می‌کنیم که دیگران می‌بینند و داوری می‌کنند؛ و نیز همانطور در مقابل انبوه مردم پس می‌کشیم که دیگران پس می‌کشند. ما همان چیزی را تکان دهنده می‌یابیم که دیگران تکان دهنده می‌یابند. دیگران، که کس معینی نیست و همه کس است، هر چند نه مجموع آنها، نوع هستن هر روزگی را از پیش مقرر می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

خود دیگران دارای شیوه خاص بودن هستند. گرایش به با هم- بودن که هایدگر از آن به فاصله‌مندی تعبیر می‌کند، ریشه در دلمشغولی به میانگی یا امر میانه دارد. میانگی خصلت اگزستانسیال دیگران است. پروای میانگی گرایشی ذاتی از دازاین را فاش می‌کند که هایدگر به آن همسطح‌سازی همه امکان‌های بودن می‌گوید. فاصله‌مندی، میانگی و همسطح‌سازی به مثابه روش‌های بودن دیگران، مقوم عمومیت هستند. این عمومیت هر شیوه تعبیر از جهان و دازاین را کنترل می‌کند. عمومیت همه چیز را تاریک می‌کند و آنچه که بدین گونه پوشانده شده است، به عنوان چیزی آشنا و در دسترس همگان قلمداد می‌کند. هر شخص دیگری است و هیچ شخص خودش نیست (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۷۱-۱۷۰). بنابراین انسان دو انتخاب برای نحوه بودن دارد، یک نحوه خودِ دیگران بودن است و نحوه دیگر خودِ خود بودن. این انتخاب در نحوه بودن، مفهوم اصیل و غیراصیل را مطرح می‌کند. اما چگونه می‌توان زندگی اصیل داشت؟

#### ب. مرگ‌اندیشی و اصیل بودن

اشاره شد که آنگونه که هایدگر فرض می‌کند، دازاین هستی‌ای پیچیده است و خودِ خود و خودِ دیگران را در بر می‌گیرد. هنگامی که کنش‌های دازاین براساس افکار عمومی تعیین می‌شود و نه براساس انتخاب خود مختار و مستقل، با فرد غیراصیل مواجه هستیم (Young, 1998: 101). زندگی غیراصیل به معنای زیستن صرف بر اساس ساختارهای اجتماعی موروثی از پیش تعیین شده و رفتار کردن بر اساس برداشت‌های هر روزی از رفتار شایسته اجتماعی است. البته این اصطلاحات اصیل و غیراصیل برای هایدگر اصطلاحاتی توصیفی هستند و دلالت اخلاقی ندارند. این اصطلاحات صرفاً به دو نحو بدیل از انسان بودن اشاره دارند (Kraus, 1998: 88). به هر حال، در زندگی غیراصیل است که انسان احساس خیانت به خود را دارد. در این زندگی نوعی حس گمگشتگی و عدم مالکیت خود مطرح است. در عین حال، زندگی غیراصیل، مسکن است. زندگی غیراصیل این حسن را دارد که آنچه را انسان از مواجهه با آن بیم دارد و برایش ناخوشایند است، می‌پوشاند (Young, 2003: 114).

به بیان دیگر، دلیل اینکه انسان اغلب غیراصیل است، به دو امر باز می‌گردد. اول آنکه انسان تحت فشار دیگران برای همسطح شدن با جمع و باقی ماندن در سطح میانگی قرار دارد. همواره دیگران سعی در آن دارند که دزاین از سطح میانگی فراتر نرود و هم‌رنگ جماعت باشد. اما دلیل دوم به دزاین باز می‌گردد. دزاین نیز تمایل دارد که از جماعت پیروی و متابعت داشته باشد. تمایلی دارد برای به همراه رفتن با تقاضا برای میانمایی، اندیشیدن، عمل کردن و احساس کردن به منزله تابعی از دیگران. این تمایل به خاطر دل‌نگرانی انسان از فاصله گرفتن از هنجارهای اجتماعی است. بنابراین، پذیرش پیروی از دیگران برای انسان پاداشی در پی دارد و آن پاداش چیزی جز آرامش نیست. انسان برای گریز از دل‌نگرانی فاصله داشتن، و رسیدن به آرامش، فشار دیگران را برای پیروی از جمع می‌پذیرد (Young, 1998, p 101). بنابراین، هم دیگران بر دزاین فشار می‌آورند تا در سطح میانمایی بماند و هم دزاین این فشار را می‌پذیرد تا از دل‌نگرانی خود که مربوط به فاصله گرفتن از هنجارهای اجتماعی است، بکاهد. در نهایت، انسان با زندگی غیراصیل در پی آن است تا خود را از یک امر ناخوشایند رها سازد. این امر ناخوشایند از دیدگاه هایدگر مرگ است.

تحلیل دزاین در کلیت آن ما را با وجود غیراصیل آشنا کرد. این وجود، که از آن به دزاین هر روزی تعبیر می‌شود، از الگوهایی اثر می‌پذیرد که از سوی دیگران بر انسان تحمیل می‌شود. هایدگر تلاش می‌کند تا راهی را نشان دهد که از این وجود غیراصیل و هر روزی فراتر رویم و به وجود اصیل برسیم. مرگ و وجدان دو پدیداری هستند که می‌توانند انسان را برای دستیابی به وجود اصیل یاری رسانند.

هایدگر معتقد است علت اینکه انسان تسلط دیکتاتوری دیگران را می‌پذیرد، فرار از مرگ است. انسان در تنهایی و دور از عرف جمعی احساس نزدیکی به مرگ را دارد. انسان تلاش می‌کند با مرگ مواجه نشود و انسان‌های معمولی، مرگ را برای دیگران می‌دانند. همواره از سه ویژگی مرگ گریزانند و با هر ترفندی آن را متعلق به دیگران می‌دانند. باور اینکه مرگ برای من هم اتفاق می‌افتد، مرگ اجتناب‌ناپذیر است و در هر لحظه ممکن است واقع شود، سه ویژگی مرگ است که انسان معمولی از آن می‌گریزد و با پذیرش سلطه دیکتاتوری دیگران این فرار را رقم می‌زند. انسان با انتقال مرگ به دیگران، که ممکن است این دیگران، دیگران خود او در آینده باشد، و احساس نوعی جاودانگی از سه ویژگی مرگ می‌گریزد (Young, 2003: 115-116).

وقتی انسان می‌پذیرد که مرگ برایش اجتناب‌ناپذیر است و آنکه مرگ را درک می‌کند خود اوست و در هر لحظه ممکن است این پدیدار واقع شود، دیگر در پس تعلقات اجتماعی مخفی



نخواهد شد و فردیت و شخصیت خود را درک می‌کند. با شناخت شخصیت خود، درمی‌یابد که تنها خود اوست که باید انتخاب کند و زندگی خود را ادامه دهد. دیگران در نظرش رنگ خواهند باخت و هنجارهای اجتماعی برایش انتخاب نخواهند کرد. دیگر انسان تابعی از جمع نخواهد بود. هایدگر می‌نویسد: «مرگ امکانی وجودی است که خود دازاین همواره باید آن را بر عهده گیرد. با مرگ، دازاین در خودینه‌ترین بودن توانستن‌اش پیش روی خود می‌ایستد. در این مکان است که فقط و فقط در-جهان-بودن دازاین هم اوست. مرگش امکان نه-دیگر-آنجا بودن-توانستن است. وقتی دازاین به مثابه این امکان پیش روی خویشتن بایستد تماماً به خودینه‌ترین بودن توانستن‌اش سپرده شده است. در اینگونه پیش روی خویش ایستادن همه پیوندهایش با دازاین‌های دیگر در او منحل می‌شوند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۲۳). وجدان نیز پدیده‌ای دیگر است که انسان را به سوی اصیل بودن سوق می‌دهد. وجدان به نحوی از انحاء چیزی برای فهمیدن می‌دهد. وجدان می‌گشاید و از طریق این گشودگی، دازاین این امکان را می‌یابد که خودش باشد. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۴۷-۳۴۶). پدیدار وجدان نیز این امکان را به ما می‌دهد تا دازاین را در حقیقت آن ببینیم. وجدان یکی از حالاتی است که در آن دازاین بر خودش منکشف می‌شود. همان افشا یا گشودگی است که بر هر شخص معلوم می‌کند چه باید باشد. وجدان خصلت یک ندا را دارد؛ ندای خود اصیل به خود گرفتار دیگران. بنابراین، وجدان خود اصیل از وجدانی که ندای دیگران را پاسخ می‌دهد متفاوت است. آنچه انسان را به خود حقیقی می‌خواند و آن را بر خود منکشف می‌کند، وجدان حقیقی است (مک‌کواری، ۱۳۷۶: ۱۰۰-۹۵).

با این حال، آنچه وجدان اصیل را به ندا در می‌آورد و نقطه آغازین جدایی دازاین از سلطه دیگران محسوب می‌شود، مرگ است. بنابراین، میان مرگ و وجدان رابطه‌ای عمیق برقرار است. مرگ یکی از امکان‌ات هستی انسان است که به عنوان یک امکان محتمل، عمق طبیعت انسان و هستی کاملاً ذاتی آن را نشان می‌دهد. «زمانی که انسان خود را، برای خودش به عنوان امکانی در برابر مرگ معرفی می‌کند، در این صورت او کاملاً به سوی توانایی بودن مطلقاً خاص خود حرکت می‌کند. او خود را شخصاً با مرگ و در برابر مرگ در بن‌بست می‌یابد، بنابراین ناتوان از تسلط بر این امکان می‌باشد که مطمئناً امکان نهایی هستی او است. با به خطر انداختن هستی خود ما، و با روش بسیار بنیادی، این امکان غیر قابل گذر مرگ عبارت از خصوصیت نهایی رها شدگی ما (در جهان) است. ظهور مرگ، ضرورت را متزلزل می‌سازد. هجوم اجباری ناپایداری مطلق، به وضوح و بدهت به من می‌فهماند، نوری که به من هستی بخشیده، مرا به دوام ضرورت و ابدیت دعوت نکرده است، بلکه مرا در ناپایداری امکان رها و ترک کرده است» (کوروژ، ۱۳۷۸: ۱۷۹-۱۷۸). اما رهایی در امکان ناپایداری و به تعبیر دیگر جاودانه نبودن امر نامطلوبی نیست. اگر آینده

تا بی‌نهایت ممتد فرض شود، هیچ آگاهی بزرگی از فوریت یا مسئولیت در زندگی وجود ندارد. (موفق، ۱۳۸۸: ۱۰۱). از این دیدگاه، انسان اگر جاودانه باشد زندگی معناداری نخواهد داشت. امکان جاودانگی به معنای امکان تعویق یا تعلیق انتخاب‌های اساسی زندگی است و این به بی‌معنایی زندگی منجر می‌شود.

انسان در مواجهه با مرگ و پذیرش شاخصه‌های سه‌گانه آن، با محدودیت وجودی خود و ناپایداری خود مواجه می‌شود و به انتخاب خود در این جهان واقف می‌شود. اگر این آگاهی در خاطر انسان باقی بماند و به نحو سازنده مورد استفاده قرار گیرد، علاوه بر آنکه در هر کنش خود در این جهان به انتخاب آزادانه خود واقف است، همچنین بر انتخاب امور اساسی در زندگی‌اش اهتمام خواهد داشت. به بیان دیگر، شخصی که به مرگ آگاهی می‌رسد، بر اساس این آگاهی، هم مختارانه و هم متمرکز انتخاب خواهد کرد. بنابراین اصیل بودن ترکیبی از خودمختاری و تمرکز است.

#### ج. زندگی معنادار

انسان اصیل در زندگی و در هر لحظه که در این جهان است، آگاه است که مختارانه می‌تواند انتخاب کند. هر چند، مرگ آگاهی او را از انتخاب‌های گسسته و بی‌ارتباط با هم یا به تعبیری، انتخاب‌های غیر متمرکز دور می‌کند، با این حال، هنوز یک خطر جدی برای زندگی انسان مطرح است. انسان مختار که آزادانه انتخاب می‌کند، می‌تواند به نحو متمرکز هر امری را در حیطه انتخاب خود قرار دهد. یعنی هنوز محتوای زندگی مناسب با معناداری معلوم نیست. هر نحوه زندگی می‌تواند مورد انتخاب انسان اصیل باشد. بنابراین، پرسش اصلی این خواهد بود که کدام محتوا می‌تواند زندگی انسان را معنادار کند؟ انتخاب‌های انسان که همان کنشگری او در این جهان است، در کدامین مسیر باید تمرکز یابد تا زندگی او معنادار باشد؟ محتوای زندگی انسان از کدامین منبع باید الهام گیرد تا معنادار تلقی شود؟

آن امکان‌های وجودی که به نحو واقع‌بوده گشوده شده‌اند از مرگ بدست نمی‌آیند. آیا پذیرش اینکه در جهان پرتاب شده است، می‌تواند افقی در برابر او بگشاید تا وجود امکان‌های واقع‌بوده خود را از آنها فرا چنگ آورد؟ (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۷۹) هایدگر برای پاسخ به این پرسش اساسی ایده توجه به میراث را مطرح می‌کند (همان: ۴۸۰). میراث فرهنگی محتوای زندگی انسان اصیل را تعیین می‌کند یا به بیان دیگر، شخص محتوای زندگی خود را از میراث فرهنگی بدست می‌آورد. میراث فرهنگی برای انسان امری انتخابی نیست. انسان در ساحت میراث فرهنگی به

دنیا می‌آید. فرایند یادگیری زبان مادری ما را با میراث فرهنگی‌ای که در آن به دنیا آمده‌ایم آشنا می‌کند. در فرایند یادگیری زبان، نکته‌هایی مطرح می‌شود که حافظ میراث فرهنگی و ارزش‌های جامعه‌اند. تعهداتی که میراث فرهنگی از انسان مطالبه می‌کند، همگی به خود اصیل انسان تعلق دارند.

هر شخص انسانی دارای شرایطی فردی و شرایطی تاریخی است. هر فرد انسان در شرایط اجتماعی خاصی به دنیا می‌آید که شرایط فردی اوست و توانایی‌ها و استعداد‌های ذاتی شخصی دارد. شرایط تاریخی نیز از شکاف بین افکار عمومی و رفتارهای اجتماعی با میراث فرهنگی به وجود می‌آید. عموماً به فرد انسان از آن جهت که در شرایط اجتماعی خاص و در زمان خاص به دنیا آمده و زندگی می‌کند، توجه می‌شود، اما هایدگر با تحلیل وجودی به این نکته اشاره دارد که جهان دازاین جهانی مشترک است. بنابراین، فرد انسانی در حرکت وسیع‌تر تاریخ درگیر است و هر فرد در تقدیر نسلش شریک است. در تاریخ گذشته، حال و آینده وجود فرد و اجتماع تاریخی که فرد متعلق به آن است، بر انسان آشکار می‌شود.

بنابراین انسان همواره خود را درون مجموعه‌ای از توانایی‌ها و ناتوانی‌ها و در وضعیت تاریخی خاصی می‌یابد. هایدگر از این دو عامل به واقع‌مندی تعبیر می‌کند که به طور خلاصه می‌توان آن را دال بر همه عناصر نهفته در وجود بشری که صرفاً هستند و انتخاب نمی‌شوند، دانست. هایدگر معتقد است این واقع‌مندی می‌تواند محتوای زندگی معنادار را بسازد. البته باید توجه داشت که محتوای زندگی معنادار انتخاب نمی‌شود، بلکه از ترکیب میراث فرهنگی و واقع‌مندی کشف می‌شود. مثلاً اگر عدالت‌خواهی در میراث فرهنگی به عنوان یک ارزش بنیادی شناخته شده باشد و شرایط اجتماعی که فرد در آن به دنیا آمده به نحوی باشد که مثلاً در مورد قشر خاصی عدالت تأمین نشود، فرد ممکن است در گزینش شغل به انتخابی برسد که برای تأمین عدالت آن قشر خاص کمک کند. بنابراین، ترکیب میراث فرهنگی و واقع‌مندی برای فرد شرایطی را مکشوف می‌کند که انتخاب خاصی برای وی معنادار خواهد بود.

### ۳. نتیجه‌گیری و نقد

هایدگر با ارائه تحلیلی وجودی از هستی انسان، سعی دارد تا نحوه بودن او را در این جهان تبیین کند و در پرتو این تبیین، بهترین نحوه زندگی را ترسیم نماید. انسان یا دازاین، آن هستی‌ای است که با برخی مشخصه‌ها برای ما شناخته می‌شود. دازاین با در-این-جهان بودن تحلیل می‌شود و از وجهی دیگر با در-میان-مردم-بودن تحقق می‌یابد. انسان هایدگر، مانند انسان دکارتی،

صرفاً ذاتی اندیشنده نیست که برای اثبات امری در خارج از وجود خود و نیز برقراری ارتباط با آن امر، دچار مشکل باشد. انسان هایدگر، اساساً با بودن در جهان و در ارتباط با جهان و ارتباط با دیگر انسان‌ها معنا می‌یابد. انسان در جهان و در میان دیگر انسانها، هر عمل خود را انتخاب می‌کند و انتخاب‌های او، وی را مکشوف می‌کند. بنابراین، انسان طرحی از پیش تعیین شده نیست، بلکه در اثر انتخاب‌هایش مکشوف می‌شود.

جهان هایدگر نیز در پرتو هستی انسان معنا می‌شود. جهان، مجموعه‌ای از اشیاء است که برای انسان در حکم ابزار تجلی می‌یابد و انسان در ارتباط با آنها است. بنابراین، جهان تنها محل سکونت برای انسان نیست، بلکه فراتر از آن، هستی انسان در ارتباط و همبستگی با آن تحلیل می‌شود. انسان‌های دیگر نیز در این جهان زندگی می‌کنند و وجود آنها نوعی ارتباط دیگر را برای انسان رقم می‌زند. انسان‌های دیگر نیز جهان را به منزله ابزاری برای خود می‌یابند و با آن ارتباط دارند، بنابراین، مفهوم مالکیت خصوصی نمود پیدا می‌کند و بر اساس آن، انسان در انتخاب‌هایش محدود می‌شود. انسان برای آنکه بتواند در میان دیگران و با دیگران زندگی کند، تابع جمع می‌شود. تسلط دیگران بر انسان، خود حقیقی انسان را مخفی می‌کند. این زندگی، در نزد هایدگر، زندگی غیراصیل است و دازایی که چنین زندگی‌ای دارد، دازاین غیراصیل است. البته، غیراصیل بودن برای انسان یک مزیت ظاهری نیز دارد و آن این است که انسان از آنچه هراس دارد و تشویش بر او تحمیل می‌کند، می‌گریزد و به آرامش می‌رسد. این امر از دیدگاه هایدگر مرگ است. مرگ برای انسان امر مبهمی است که موجب تشویش و نگرانی می‌شود و انسان‌های میان‌مایه با پذیرش تسلط دیگران بر خود، تلاش می‌کنند تا به آرامش برسند.

بنابراین ایده هایدگر برای رهایی از زندگی غیراصیل، مرگاندیشی و توجه به مرگ است. مرگاندیشی می‌تواند انسان را با خود حقیقی‌اش مواجه کند و انتخاب‌های او را مختارانه و متمرکز در یک شیوه زندگی قرار دهد. اما مرگاندیشی به خودی خود نمی‌تواند موجب زندگی معنادار شود. محتوای زندگی معنادار با توجه انسان به میراث فرهنگی می‌تواند مکشوف شود. انسان دارای ویژگی واقع‌مندی است. یعنی، از یک سو، دارای توانایی‌ها و ناتوانی‌های خاص خود است و از سوی دیگر تاریخ‌مند است. از تعامل واقع‌مندی و میراث فرهنگی، محتوای زندگی اصیل و معنادار بر انسان مکشوف می‌شود. بنابراین، از دیدگاه هایدگر، انسان نمی‌تواند زندگی معنادار را انتخاب کند، بلکه محتوای زندگی معنادار باید بر وی مکشوف شود.

ایده هایدگر برای معناداری زندگی با برخی چالش‌ها مواجه است:

۱. **عدم توجه به اخلاق:** نخستین چالش جدی مسئله اخلاق است. آیا زندگی معناداری که هایدگر در برابر فرد انسانی قرار می‌دهد، زندگی اخلاقی نیز هست؟ نمی‌توان تردید داشت که اگر ارزش‌های بنیادی میراث فرهنگی اخلاقی باشند، زندگی فرد نیز متأثر از آنها زندگی اخلاقی خواهد بود، اما چه امری تضمین می‌کند که ارزش‌های میراث فرهنگی اخلاقی باشند؟ به نظر می‌رسد هایدگر پاسخ قانع کننده‌ای در این باره ارائه نمی‌دهد.
۲. **نگاه بدبینانه به زندگی:** چالش دیگری که می‌توان طرح نمود به نحوه نگاه هایدگر برای معناداری زندگی باز می‌گردد. این ایده که معناداری زندگی صرفاً از درون مرگ‌اندیشی ظهور می‌یابد، حاکی از نوعی نگاه بدبینانه به زندگی است که در آن شور زندگی و وجه مثبت زندگی نادیده گرفته می‌شود.
۳. **عدم پاسخ به تضادهای فرهنگی:** مسئله دیگری که هایدگر با آن مواجه است تضاد یا تعارض میان ارزش‌های بنیادین میراث فرهنگی است. این مسئله هم در یک اجتماع خاص و هم در میان چند اجتماع ممکن است واقع شود. فرد انسانی، در مواجهه با دو ارزش متعلق به میراث فرهنگی جامعه خود، که احتمالاً این دو ارزش با یکدیگر در تضادند یا در تعارضند، چه وضعی خواهد داشت؟ کدام ارزش را باید مبنای انتخاب خود قرار دهد و یا به تعبیر هایدگر، آنچه بر وی مکشوف می‌شود چیست؟ این وضع میان ارزش‌های دو میراث فرهنگی متعلق به دو جامعه متفاوت بیشتر نمود دارد. فردی که مهاجرت می‌کند و سالها در کشوری دیگر با میراث فرهنگی متفاوت زندگی می‌کند، چه امری بر وی مکشوف می‌شود؟ اساساً آیا میراث فرهنگی جامعه‌ای که در آن متولد می‌شویم ملاک است یا میراث فرهنگی جامعه‌ای که در آن زیست می‌کنیم؟ در این موارد نیز هایدگر پاسخ روشنی ارائه نمی‌دهد.
۴. **مخالفت با شهود انسانها:** مسئله مهم دیگری که مطرح می‌شود به شهود انسان‌ها درباره معناداری زندگی باز می‌گردد. بسیاری انسان‌ها هستند که به میراث فرهنگی جامعه خود توجهی ندارند و حتی بنیادی‌تر از آن، مرگ‌اندیشی در تفکر آنها جایگاهی ندارد، اما زندگی آنها معنادار است. به بیان دیگر، شهود انسانها نشان می‌دهد که معناداری زندگی تنها از طریق مرگ‌اندیشی و توجه به میراث فرهنگی بدست نمی‌آید، بلکه عوامل دیگری نیز در زندگی وجود دارند که زندگی را معنادار می‌کنند.
۵. **عدم رتبه‌بندی میان ارزش‌ها:** علاوه بر موارد پیش گفته، طبق ایده هایدگر، هر فرد انسانی که مرگ‌اندیشی داشته باشد و به میراث فرهنگی جامعه خود توجه کند- صرفنظر از اشکالات مطرح شده- هر انتخابی داشته باشد که مطابق ارزش‌های بنیادین میراث فرهنگی

جامعه‌اش باشد، زندگی معناداری دارد. بدین ترتیب، هیچ تفاوتی میان دو زندگی معنادار وجود ندارد. یعنی، مثلاً زندگی فردی که نویسنده است، با زندگی فردی که از راه کمک مالی دیگران زندگی خود را می‌گذراند، اگر هر دو مرگ‌اندیش باشند و بر اساس ارزش‌های بنیادین اجتماع، رفتارها و شیوه زندگی خود را انتخاب کرده باشند، به یک اندازه معنادار است. در حالی که در این موارد نیز شهود انسان‌ها معناداری زندگی را متفاوت می‌دانند. به بیان دیگر، شهود انسان‌ها، زندگی معنادار را دارای درجات مختلف می‌دانند، در حالی که در ایده هایدگر، همه زندگی‌های اصیل به یک اندازه معنادار هستند.

با توجه به چالش‌های مطرح شده، به نظر می‌رسد ایده هایدگر برای تعیین محتوای زندگی معنادار به تنهایی کافی نباشد. علاوه بر آنکه، همانگونه که مک کواری نیز اشاره می‌کند، فلسفه هایدگر فلسفه‌ای به معنای دقیق کلمه دنیوی است (مک کواری، ۱۳۷۶: ۱۰۲) و بدین ترتیب امور غیر دنیوی در زندگی انسانها هیچ نقشی نمی‌یابند.

#### منابع

۱. اسمیت، گرگوری بروس (۱۳۷۹)، *نیچه، هایدگر و گذار به پسامدرن*، ترجمه علیرضا سید احمدیان، آبادان، نشر پرسش.
۲. کوروز، موریس (۱۳۷۶)، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت.
۳. مک کواری، جان (۱۳۷۶)، *مارتین هایدگر*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، گروس.
۴. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
۵. موفق، علیرضا (۱۳۸۸)، *معنای زندگی: تأملی بر دیدگاه دین و مکاتب بشری*، تهران، کانون اندیشه جوان.
6. Kraus, Peter (1998), *Death and Metaphysics: Heidegger On Nothing and The Meaning of Being*, in: *Death and Philosophy*, Edited by Jeff Malpas and Robert C. Solomon, London and New York, Routledge.
7. Young, Julian (2003), *The death of God and the meaning of life*, London, Routledge.

8.Young, Julian (1998), *Death and Authenticity*, in: *Death and Philosophy*, Edited by Jeff Malpas and Robert C. Solomon, London and New York, Routledge.

