

Heidegger's pathos and fundamental attunement Towards a moodiness' and concernful education

Ehsan Pouyafar^{*}, Ramazan Barkhordari^{}
Alireza Mahmudnia^{***}, Ahmadali Heydari^{****}**

Abstract

In this article, we examine the concepts of attunement and fundamental attunement in relation to Aristotelian pathos, and in this way, we are guided to a positive and moodiness' education. Therefore, we examine the concept of pathos and with Heidegger's interpretation of pathos, we arrive at action affected and at the same time active, which draws the fundamental existenzial attunement in which behavior-action is raised in the projective context by being influenced by things, people and the surrounding world. With this consideration, basic feelings and attunement are presented as basic things that cause awakening and moving towards another possibility of Being. Therefore, according to Heidegger's teachings, moodiness' education, by considering of fundamental attunement as essential, understands education in the context of worldhood, relation to things and others and yes-saying to possibilities which makes possible a better understanding then causes openness to Being and numerous possibilities of moodiness' education.

* Ph D Student of Philosophy of Education, Department Philosophy of education, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran (Corresponding Author), pouyafarehsan@gmail.com

** Associate Professor of Philosophy of Education, Department Philosophy of education, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran, ramazanbarkhordari@gmail.com

*** Associate Professor of Philosophy of Education, Department Philosophy of education, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran, alirezamahmudnia@yahoo.com

**** Associate Professor of Philosophy, Department Philosophy, Faculty of Persian literature and foreign languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran, aah1342@yahoo.de

Date received: 18/04/2023, Date of acceptance: 08/07/2023



Keywords: Attunement, fundamental attunement, pathos, moodiness' education, concerned.

Introduction

According to Heidegger, attunement (Befindlichkeit) and fundamental attunement (Grundstimmung) are fundamental existenzials that show the effect and influence of Dasein. Therefore, Heidegger intends to understand feelings and passivities in a fundamental way, because "the fundamental ontological interpretation of affect since the time of Aristotle has not been it has not taken a remarkable step forward. On the contrary, impressions and feelings are classified under sensual phenomena in terms of subject and play a role in the third level and often along with imagination and will. In this way, they descend to the category of secondary phenomena" (Heidegger, 1389: 186).

Materials & methods

The aim is to study of dimensions and meanings of Heidegger's fundamental attunement and therefore the basis of the moodiness' education plan with descriptive and phenomenological methods. Now, in order to thematization, it is necessary to reveal the effects in all its aspects. Heidegger does not neglect the ontic side of the influences, firstly, the starting point of the ontological analysis, in turn, is based on the ontic matter, and he leaves the attribution with the existing and ontic reality to the ontological foundations. Secondly Heidegger, as a phenomenologist, starts from the phenomenon that first and foremost reveals it in its daily life. Therefore, "at the beginning of our analysis, we should not interpret Dasein in a way that differentiates it from certain existence, but we should discover it in its non-differentiation that appears in the first place and often. It is not that this difference of everydayness (Alltäglichkeit) is nothing, but it is the characteristic of positive phenomena" (Heidegger, 1389: 59-60) and thirdly, that we should deal with feelings and impressions from the place where metaphysical overcoming systematically started from there overcoming which has pushed back every day and ontic feelings and emotions then has caused the blocking of the ontological aspect from the beginning.

Discussion & Result

Education is affected by various matters, but when we base education on the ultimate goals or pre-formed nature such as subject-oriented or ontology, the factors that are

3 Abstract

effective are practically ignored. Metaphysical issues determine education on a certain basis and put any influencing matter outside of the system and necessarily consider life under a particular state as final. This causes the opening to existence to be blocked and something like education towards the ultimate goals and specific nature becomes meaningful. Here, first of all, the ontology of education should be mentioned in order to understand ontic education based on ontology. Such an encounter requires the destruction of metaphysical thinking in order to open up a possibility. Heidegger's thinking, according to his understanding of ontology and returning it to the fundamental question of existence, is a thinking that can create factors in the educational system so that the possibilities that cannot be seen and heard become visible and audible. For this purpose, Heidegger first makes affectability fundamental and then transforms mood and attunement from an ontic state into existential and fundamental things, so that another possibility of Being is opened from its beginning.

Conclusion

According to Heidegger's teachings, the movement from Aristotelian pathos to attunement and fundamental attunement causes the release of hidden dimension that are effective in education. Such an encounter causes the influence of things and others to be understood in basic education, and at the same time, the concept of action in the sense of affected action (projected thrownness) is possible and prepared. This is alien to the concept of a free, unworldly and unmoodness subject. Attitude education means education that is formed in relation to moods, feelings and the environmental world. This kind of education is essentially based on Being because the basic influences and fundamental attunement, as the subjective thinking, are not supposed to beat the trainee-mentor with certain and unshakable truths, but rather it is supposed to allow the trainee and the trainer to express themselves in their own way and based on their existence and moods. By being open to their history, tradition and history, moodiness' teachers and trainers have also opened to new (ontic) knowledge. In addition, moodiness' education is a thoughtful education because he understands its reality and is a planner in being affected and thrown. A moodiness' thinking about what it has, what it is, and what is coming to it, and it understands deep boredom and anxiety as a condition that makes another beginning possible, which pulls us from the heart of our lived life to another projection.

Bibliography

- Aristotle. (2013). *Metaphysics*, trans by: Sharafoddin Khorasani, Tehran: Hekmat pub. [In Persian].
- Aristotle. (2018). *On the Soul*, trans by: Ali Morad Davudi, Tehran: Hekmat pub. [In Persian].
- Aristotle. (2021). *Rhetoric*, trans by: Esmaeel Saadat, Tehran: Hermes pub. [In Persian].
- De Mendoza, R.G. (1970) *Stimmung und Transzendenz*, Berlin:Dunker & Humblot.
- Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer: Tübingen.
- Heidegger, Martin. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Band 24), Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe (Band 29-30), Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1990 a). *Einleitung in der Philosophie: Denken und Dichten*, Gesamtausgabe (Band 50), Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1990 b). *Zollikoner Seminare*, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1996). *Nietzsche* (Band 6.1), Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin. (2002). *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe (Band 18), Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin. (2003). *What is Metaphysics?*, trans by: Siavash Djamadi, Tehran: Qoqnoos pub. [In Persian].
- Heidegger, Martin. (2010). *Being and Time*, trans by: Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney pub. [In Persian].
- Herrmann, F. W. Von. (2000). *Hermeneutik und Reflexion ; (Der Begriff der Phänomenologi bei Heidegger und Husserl)*, Frankfurt: Klostermann.
- Herrmann, F.W. von. (2021). *Subject and Dasein*, trans by: Ehsan Pouyafar and Felora Askarizadeh, Tehran: Roozegareno pub. [In Persian].
- Inwood, Michael. (1999). *Heidegger Dictionary*, Bodmin:Blackwell.
- Inwood, Michael. (2016). *An Opening to the Thought of Martin Heidegger*, trans by: Ahmed Ali Heydari, Tehran: Elmi pub. [In Persian].
- Luckner, Andreas. (2015). *An introduction Being and Time*, trans by: Ahmed Ali Heydari, Tehran: Elmi pub. [In Persian].
- Oele, M. (2012). "Heidegger's Reading of Aristotle's Concept of Pathos, *Epoche, A Journal for the History of Philosophy*, 16 (2), 389-406.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York: New York University Press.
- Preus, Anthony. (2015) *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield.

5 Abstract

Rapp, Christof. Corcilus, Klaus. (2021). *Aristoteles-Handbuch*, Heidelberg, J.B. Metzler.

Ueding, Gert. (2003). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, (Band 6), Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Wrathall, Mark A (2021) *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پاتوس و حال و هوای بنیادین نزد هایدگر به سوی یک تربیت حالمند و تیماردارانه

احسان پویافر*

رمضان برخورداری**، علی رضا محمودنیا***، احمدعلی حیدری****

چکیده

در این مقاله یافتگی و حال و هوای بنیادین را در نسبت با پاتوس ارسطویی تحلیل کرده و از چنین تحلیلی به تربیت حالمند و مجال دهنده پرداخته می شود. از این رو مفهوم پاتوس را بررسی و با تفسیر هایدگر از پاتوس به عمل متأثر شده و در عین حال کنشگر می رسمیم که اگرستانسیال بنیادین یافتگی را ترسیم می کند که با متأثر شدن از چیزها، آدمها و جهان پیرامونی رفتار-عمل در بستر طرح افکنی پرتاب شده مطرح می شود. با این تلقی احساسات و حال و هوای بنیادین به مثابه اموری بنیادین مطرح می شوند که سبب بیداری و رفتن به سوی امکان دیگر از هستی-اند. از این رو بر اساس آموزه های هایدگر، تربیت حالمند با اساسی پنداشتن حال و هوای بنیادین، تربیت را در بستر جهان مندی و نسبت مندی با چیزها و دیگران و آری گوی به امکانات فهم می کند که به شیوه طرح افکنی پرتاب شده، فهمی حالمند را ممکن می سازد که سبب گشودگی به هستی و امکانات متعدد تربیت بر اساس حال و هوای می شود.

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، pouyafarehsan@gmail.com

** دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، ramazanbarkhordari@gmail.com

*** دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، alirezamahmudnia@yahoo.com

**** دانشیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران، aah1342@yahoo.de

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۷



کلیدواژه‌ها: یافتگی، حال‌وهوای بنیادین، پاتوس، تربیت حالمند، تیماردارانه، ملال عمیق.

۱. مقدمه

انسان به‌مثابه دازاین در نسبت‌مندی بنیادین با چیزها و دیگران قرار دارد که قابل‌تقلیل به یک نسبت متعین نیست، بلکه دازاین با اتکاء به زندگی زمانی خود مواجهه‌ای دلمشغولانه و تیماردارانه با جهان پیرامونی خود دارد. دازاین با پیشینه متأثرشدن از جهان (Welt) و متأثرشدگی از چیزها و دازاین‌های دیگر است که در نسبت‌هایی پرتاب و از آن‌ها متأثر می‌شود و در چنین موقعیتی دست به عمل-رفتار می‌زند. نزد هایدگر یافتگی (Befindlichkeit) و حال‌وهوای بنیادین (Grundstimmung) اگزیستانسیال‌های بنیادینی هستند که تأثیر و تأثر دازاین را نشان می‌دهند. البته هنگامی که گفته می‌شود یافتگی یک اگزیستانسیال است «بدین معناست که ما همواره از حال‌وهوای معینی بهره‌مند هستیم» (لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۱۴). هایدگر در واکاوی یافتگی، آن را در نسبت با مفهوم یونانی پاتوس (Pathos) - که عموماً انفعال ترجمه می‌شود - قرار می‌دهد. در این باره همین بس که او در بند ۲۹ هستی‌وزمان (Heidegger, 1967) به یافتگی و ویژگی‌های آن می‌پردازد و به تاریخچه فلسفی تئوری انفعالات یعنی تأثرات و احساسات اشاره و تاریخچه مختصری از ارسطو تا ماکس شلر بیان می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۶) و سپس در بند ۳۰ با «ترس (Furcht) به‌مثابه وجهی از یافتگی» به مبحث ترس در فصل پنجم رتوریک ارسطو که قسمی از پاتوس است، توجه می‌کند. در اینجا ترس، ترس از امر درون‌جهانی یعنی ترس اُنْتیوژیک است، نهایتاً هایدگر در بند ۴۰ به ترس آگاهی (Angst) اُنْتولوژیک می‌پردازد که به‌مثابه یافتگی بنیادین و گشودگی ممتاز دازاین است (Heidegger, 1967: 184). هایدگر همچنین در کتاب *مفاهیم بنیادین فلسفه ارسطو* (Heidegger, 2002) (درس گفتارهای ۱۹۲۴ ماربورگ یعنی سه سال پیش از انتشار هستی‌وزمان است) به تفصیل به پاتوس ارسطو پرداخته و در فرایند تحقق تزیهای بنیادین هستی‌وزمان یعنی؛ حرکت از پاتوس به یافتگی را تشریح کرده است.

هایدگر قصد دارد احساسات و انفعالات را به‌نحو بنیادین فهم کند، زیرا

تفسیر اُنْتولوژیک بنیادین از تأثر از زمان ارسطو بدین سو هیچ گام شایان‌ذکری به‌پیش برنداشته است. برعکس، تأثرات و احساسات از حیث موضوع ذیل پدیده‌های نفسانی طبقه‌بندی می‌شوند و در سطح سوم و غالباً در کنار تصور و اراده ایفای نقش می‌کنند. بدین ترتیب به رده پدیده‌های فرعی نزول می‌کنند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۸۶).

پاتوس و حال‌وهوای بنیادین نزد هایدگر ... (احسان پویافر و دیگران) ۹

حال برای موضوعی کردن نیاز است که تأثرات در همه و جوهرش آشکار شود. البته هایدگر وجه اُنْتیک تأثرات را مغفول نمی‌گذارد، نخست اینکه نقطه عزیمت تحلیل اُنْتولوژیک، به‌نوبه خود در امر اُنْتیک استوار است (Heidegger, 1967, 13) و او از نسبت‌گرفتن با امر واقع موجود و اُنْتیکی به بنیادهای اُنْتولوژیک رهِسپار می‌شود، دوم اینکه هایدگر به‌مثابه پدیدارشناس، از پدیداری که خود را بدو و غالباً در هر روزینگی‌اش آشکار می‌کند می‌آغازد. براین اساس

در ابتدای تحلیل‌مان نباید دازاین را در وجه متمایزی از اگریستانس کردن معین تفسیر کنیم بلکه باید آن را در نامتمایزی‌اش که در وهله اول و غالباً در آن ظاهر می‌شود، کشف کنیم. چنین نیست که این نامتفاوتی هر روزینگی (Alltäglichkeit) هیچ باشد، بلکه خصلت پدیدارین مثبت هستنده است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۹-۶۰)

و سوم اینکه باید از همان‌جایی به احساسات و تأثرات پردازیم که چیرگی متافیزیکی به‌نحو نظام‌مند از همان‌جا آغاز شده است، چیرگی‌ای که احساسات و تأثرات هر روزینه و اُنْتیکی را به پس‌رانده و مسبب مسدود شدن وجه اُنْتولوژیک از سرآغاز شده است. حال نظر به اینکه در نقطه آغاز (به‌معنای نقطه بنیادینی که مسیر حرکت و فعلیت را شکل می‌دهد) هر چیزی، هنوز نشانه‌هایی از امر مدفون شده و پوشیده حاضر است، لذا رویارویی (Auseinandersetzung) با امر متافیزیکی به‌مثابه امر غالب می‌تواند امکانات پوشیده را آزاد کند. براین اساس هایدگر با رفتن به نقطه سرآغازین یعنی جایی-موقعیتی که گشودگی (Erschlossenheit/disclosedness) هستی رخ داده و امر گشوده‌ای (Erschlossene) ممکن شده، گامی به‌سوی ویران‌سازی برساخت‌های متافیزیکی از نوع برساخت‌های ارسطویی برمی‌دارد تا زندگی-هستی سرآغازین در نسبت‌مندی زمانی تازه ممکن شود. او با رفتن به سراغ نقطه عزیمت نظریه‌ها و امر غالب موجود و سپس روگردانی (Reduktion) از فهم متداول، با پرسش از هستی، راه رفتن به‌سوی امکان دیگری از هستی-زندگی را مهیا می‌کند که مواجهه‌ای همراه با براندازی یا ساخت‌گشایی (Destruction) از مفاهیم فراداده (امر گشوده موجود) است که امکان دیگر را پوشانده و مدفون کرده است. نهایتاً اینکه برای گشودگی دیگری از هستی-زندگی نیازمند طرح‌افکنی هستیم تا طرح و امکان دیگر از هستی به گونه‌ای متفاوت از پس این آزادسازی برساخته شود (Konstruktion) (Heidegger, 1975: 31-32). براین اساس هایدگر با طرح و تفسیر پاتوس امکانی دیگر از هستی را آزادسازی می‌کند و با تفسیری سرآغازین، آن را به یافتگی و حال‌وهوای بنیادین می‌رساند.

اینک آن نقاط عطف و عزیمت ارسطویی که هایدگر با آنها مواجه می‌شود کجاست؟ همان‌طور که می‌دانیم هرچند احساسات و تأثرات نزد افلاطون یکسره باطل نیستند اما باید به مدد عقل مهار شوند و زیر سیطره عقل قرار گیرند، به‌همین دلیل است که اصولاً نزد او شور و شغف ناشی از هنرهای همچون موسیقی، نمایش در منزلگاه عقل کنترل می‌شوند. اصولاً در تربیت افلاطونی در صورتی تأثرات و احساسات مفیدند که ذیل عقل معنا یابند، اما

برخلاف افلاطون، ارسطو رتوریک را موضوعی احترام برانگیز، یعنی همتای دیالکتیک تعریف می‌کند. ارسطو دیالکتیک را هنر انجام مباحث فلسفی معقول و رتوریک را هنر یافتن ابزارهای معقول برای متقاعدکردن مخاطب می‌داند. وجه اشتراک رتوریک و دیالکتیک نزد او این است که ابزارهای اند برای یافتن استدلال، برای همه تره‌های قابل‌تصور. (Rapp & Corcilius, 2021: 593).

ارسطو همچنین احساسات و تأثرات را به‌مثابه وجهی از پیچیدگی انسان و واقعیتی مهم از زندگی می‌دانست. همچنین رتوریک و تأثرات در منطق صوری ارسطو نیز ذیل مبحث صناعات خمس و به‌عنوان یکی از صناعات مورد توجه قرار گرفته است؛ اما اساساً

تا آنجا که این تفکر بر دوران یونانی حاکم بود که انسان فقط می‌تواند سعادت واقعی خود را در اندیشیدن ابدی و لایتغیر بیابد و امور ناپایدار؛ اموری مزاحم و سردرگم‌کننده برای تفکر عقلی هستند و مانع بزرگی بر سر راه کمال انسان هستند. پاتوس‌ها نیز به‌مثابه اموری غیرعقلانی حذف می‌شدند زیرا نهایتاً وجود انسانی با logos متعین می‌گردید، (Mendoza, 1970: 30).

براین اساس گرچه ارسطو در رتوریک به‌طور مفصلی به شور و انفعالات می‌پردازد، اما تغییر بنیادینی در فهم رایج از احساسات ایجاد نمی‌کند، بلکه او صرفاً بهتر از پیشینیانش، اهمیت تأثرات و احساسات را درک می‌کند. هایدگر این امکانات متحقق نشده ارسطویی را بیدار می‌کند و با تفسیری از آن خودکننده، پاتوس را به مفهوم یافتگی و حال‌وهوای بنیادین می‌رساند. هایدگر در موضوع پاتوس در رتوریک و بحث انفعالات ارسطو، تعینات اُنْتیکی ارسطو در خصوص پاتوس را به تعینات اُنْتولوژیکی ارتقا می‌دهد، به‌نحوی که آن را بنیاد و سرآغاز می‌فهمد و با نفی دوگانه انفعال صرف و عمل صرف، پاتوس را از حالتی انفعالی تبدیل به شدنی در راستای فعلیت می‌فهمد، این فعلیت برآمده از حال‌وهواها و احساسات است که می‌تواند تربیت حالمند (Gestimmtheit/moodedness) را ممکن کند.

۲. پاتوس در رتوریک

ارسطو در کتاب رتوریک از سه وسیلهٔ اقناعی که از طریق گفتار فراهم می‌شود، نام می‌برد:

برخی از خصایص اخلاقی کسی که سخن می‌گوید حاصل می‌شود (ethos-ἦθος- اتوس)، بعضی با برانگیختن حالت روحی معینی در شنونده (πάθος-pathos- پاتوس) و برخی دیگر از خود گفتار به دست می‌آید، از این جهت که مطلبی را اثبات می‌کند یا می‌نماید که اثبات می‌کند (λόγος-logos- لوگوس) (ارسطو، ۱۴۰۰: ۳۱).

اتوس به معنای شخصیت و منش گوینده است و منظور لزوماً اصول اخلاقی نیست و در خطابه به شخصیت فرد و تسلط او به موضوع بحث مرتبط است که در پذیرش سخن گوینده از سوی شنونده مؤثر است. اتوس با اتیک (ethics) یعنی اصول اخلاقی این‌همان نیست، اتیک یکی از جنبه‌های شکل‌دهی به اتوس است. پاتوس نیز بر شورو احساسات مخاطبان تکیه دارد و آن را برمی‌انگیزاند. پاتوس در رتوریک چگونگی برانگیختن احساسات است. لوگوس اما نوعی استدلال عقلی برای اقناع مخاطبان است که بر قواعد منطق جهت اثبات درستی- نادرستی و صدق-کذب تأکید می‌کند و یا حتی به آمار و تجربهٔ رایج متوسل می‌شود تا مخاطبان را قانع کند. از این حیث لوگوس بر وضوح، ثبات و امرواقع حاضر تأکید دارد. البته «ارسطو طبقه‌بندی‌ها و ارزیابی‌های متفاوت و حتی متناقضی از ethos، pathos و logos انجام می‌دهد. از سویی، او بر تقدم لوگوس تأکید می‌کند و می‌خواهد که استدلال‌ها منحصرأً به نقطهٔ اصلی یعنی لوگوس مرتبط باشد، از سوی دیگر، او به راهبردهای دیگر متقاعدسازی در رتوریک اشاره می‌کند، بدون اینکه از چنین تکنیک‌های احساسی یا فریبده‌ای فاصله بگیرد. نظر غالب در تفسیر ارسطو این است که ارسطو Logos را حالت ایده‌آل استدلال تلقی می‌کند که گوینده گاه به دلایل عمل‌گرایانه مجبور به انحراف از آن است درحالی‌که ethos و Patos اصلاً به‌تنهایی وسیلهٔ توجیه قابل قبولی نیستند.» (Rapp & Corcilius, 2021: 593). در هر حال عنصر لوگوس در نظرات ارسطو دست بالا را دارد و پاتوس نیز تأثیرگذاری است که نهایتاً ذیل لوگوس خود را متحقق می‌کند؛ بنابراین با توجه به اینکه وجه لوگوس در بروزاتش به منطق و مقوله‌سازی منجر شده و از دوران یونان تا عصر جدید غلبه یافته است با ساخت‌گشایی آن می‌توان به‌طور بنیادین راهی برای احساسات، تأثیرپذیری و نسبت‌مندی گشود که در تربیت نیز به‌طور بنیادین راهی تازه است.

۳. از پاتوس آنتیک به یافتگی اُنتولوژیک

از حیث ریشه‌ی زبانی اسم Pathos از فعل Pascho مشتق شده است که در مقولات ارسطویی ذیل انفعالات طبقه‌بندی می‌شوند. پاتوس در فرهنگ و فلسفه‌ی یونان معانی متعددی دارد اعم از رخداد (event)، تجربه (experience)، مصیبت (suffering)، هیجان یا شور (emotion) و نسبت‌دادن (attribute) (Peters, 1976: 152). معانی فوق به اشکال گوناگونی در زندگی و تفکر یونانیان بروز یافته بود که به صورت‌های زیر می‌توان آنها را بیان کرد:

اول در گسترده‌ترین معنا، هر چیزی که برای یک شخص یا چیز اتفاق می‌افتد (مانند تغییرات، احساسات، لذت، درد). دوم رنج (جسمی یا روحی) و به‌ویژه در بازنمایی آن در بلاغت و ادبیات (مثلاً در رنج و مصیبت ناشی از صحنه‌ی تراژیک). سوم، تجربه‌ی ذهنی خاصی همچون اشتیاق یا عاطفه به‌مثابه‌ی یک شوک یا هیجان ذهنی شدید و موقت. چهارم، اظهار چنین هیجانی در قالب کلمات یا حرکات بیانی از پاتوس درونی است و نیز وسیله‌ای برای ایجاد پاتوس مشابه در مخاطب است بالاخص در رتوریک. پنجم، کیفیت معینی از سبک متناسب با بیان و برانگیختن عاطفه است که در اینجا شخص را متأثر می‌کند (Ueding, 2003: 689).

براین اساس پاتوس نزد یونانیان اتفاقی بود که برای فرد روی می‌داد و او را دربرگرفته و متأثر می‌کرد.

ارسطو به‌طور خاص در فصل بیست‌ویکم متافیزیک، چهار معنا برای پاتوس بیان کرده است؛

نخست، پاتوس به کیفیتی گفته می‌شود که طبق آن دگرگونی امکان‌پذیر می‌شود؛ مانند سفیدی و سیاهی، شیرینی و تلخی، سنگینی و سبکی و چیزهای دیگری از این‌دست. دوم، پاتوس فعلیت‌های این کیفیات و تغییرات پیش‌تر تحقق‌یافته آنهاست. سوم، همچنین تغییرات و حرکت‌های گزندآمیزتر و به‌ویژه آسیب‌های دردناک؛ و چهارم فجایع بزرگ و غم‌انگیز نیز انفعالات نامیده می‌شود (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۷۳. ۱۰۲۲b ۱۵-۲۰).

بدین ترتیب در همه تعاریف بالا پاتوس مفهومی است که از سویی وجه تأثیرگذاری و از سوی دیگر وجه تغییر (Kinesis) جزء عناصر بنیادین آن است.

حال آیا تأثیرگذاری پاتوس لزوماً وجه انفعالی دارد یا در جهتی فعال است؟ و آیا در تفکر هایدگر تفکیکی میان تأثیر و تاثر قابل طرح است؟ هایدگر با چنین دلمشغولی‌ای در تحلیل

پاتوس و حال و هوای بنیادین نزد هایدگر ... (احسان پویافر و دیگران) ۱۳

مفهوم پاتوس ارسطویی، آن را دارای معانی متعددی می‌داند، اما سه «معنای بنیادین» (Grundbedeutungen) را برای پاتوس برجسته می‌سازد که عبارت‌اند از

نخست فهم میانه و نزدیک‌ترین فهم از پاتوس به معنای «کیفیت قابل تغییر». دوم، معنای هستی‌شناختی خاصی از پاتوس که برای درک تغییر (κίνησις) مهم است: و پاتوس (πάθος) را در نسبت با معنای هستی‌شناختی انفعال (πάσχειν-paschein) می‌داند که بیشتر به «رنج» (Leiden) ترجمه می‌شود [رنجی که سبب حالت فعال و تحرک می‌شود]. سوم در معنایی متمرکز و خاص: پاتوس کیفیت قابل تغییری است که در رابطه با زمینه خاصی از زندگی است، یعنی «شور و اشتیاق» ایجاد شده برای یک فرد (Heidegger, 2002: 167).

هایدگر وجه متأثرشدگی Pathos که عموماً حالت انفعالی دارد را با وجه شدن متأثرشدگی paschein مرتبط می‌کند با توجه به اینکه اسم pathos از فعل paschein اشتقاق یافته است و از حیث ریشه‌شناسی یکسان‌اند (Preus, 2015: 290) و از این حیث آن را به شیوه‌ای برای شدن می‌رساند. تأثیر و اثر ناشی از Pathos بر اساس رنج، اشتیاق و یا نیرویی که ایجاد می‌کند سبب امکان عمل متأثرشده می‌شود. از این حیث بین عمل و تأثیر رابطه‌ای به هم پیوسته حاکم می‌شود که عملاً دو لحظه از هستی هستند. هایدگر بر این اساس پاتوس را از حالت تغییر انفعالی-پرتاب شده به حالت فعال (شدن) پیوند می‌دهد که در کنار اگزیستانسیال فهم، وجه طرح‌افکنانه می‌یابد، لذا نزد هایدگر پاتوس یکی از شیوه‌های شدن به سوی هستی می‌شود (Heidegger, 2002: 168): یعنی یکی از شیوه‌های هستی‌شناختی که گونه‌ای دیگر از هستی را بر ساخت و گشوده می‌سازد. به زعم هایدگر پاتوس‌ها «شیوه‌های خود بودن» هستند (Weise des Sein selbst). زیرا پاتوس در وابستگی معنایی خود به مفهوم (paschein) «بودن به معنای شدن» است. (Heidegger, 2002: 172). در اینجا بستری فراهم می‌شود تا هایدگر از برهم‌سازی Pathos و Paschein به معنای یافتگی که اگزیستانسیالی بنیادین است، نزدیک شود. حال با توجه به این‌که یافتگی، فهم و گفتار سه اگزیستانسیال به یکسان سرآغازین‌اند که در تضایف باهم سبب گشودگی دازاین می‌شوند، می‌توان وجه پاتوس-تأثیرگذاری-شدن را در نسبت با فهم-طرح‌افکنی درک کرد و به مفهوم طرح‌افکنی پرتاب‌شده هایدگر رهنما شد که در چنین موقعیتی گفتار و بیان کردن به مثابه وجهی از آن می‌بالد. با پیوند پاتوس و یافتگی و بنیادین شدن آن، هایدگر استدلال می‌کند که پاتوس‌ها-حال و هواها، امکان‌های بنیادینی هستند که با آن‌ها دازاین اساساً پیشاپیش درباره خود و جهان جهت‌گیری می‌کند، زیرا پاتوس‌ها همانند زمینی‌اند (Boden) که ما در آن می‌بالیم و امر گفته‌شده و لوگوس یا امر بیان‌شده در آن می‌بالد

(Heidegger,2002:262). بدین ترتیب هایدگر پاتوس‌ها را به امر سرآغازین تبدیل می‌کند و به‌عنوان یافتگی برآمده از در-جهان-هستن، آن را از حوزه محدود روانشناسی خارج و به ساحت فراخ‌تری از زندگی به‌مثابه آگزیستانسیال ارتقا می‌دهد.

از سویی پاتوس همان‌طور که بیان شد به‌مثابه رنج و حادثه‌ای دردناک نیز است، هایدگر اما پاتوس را لزوماً تأثیری رنج‌آور و مخرب تلقی نمی‌کند، بلکه نزد او پاتوس می‌تواند خصلت نجات‌بخش (Retten-Bewahren-σωτηρία) داشته باشد، یعنی ترفیع (هم نفی هم حفظ) (Aufhebung) یابد و به کمال برسد (Heidegger,2002 :196). در اینجا نجات به معنای مجال‌دادن (lassen/to let) به امکان خود و به خود آمدن است. هایدگر در تأیید این موضوع به بحثی در رساله «درباره نفس» در خصوص Paschein نظر دارد (ele,2012:9). آنجا که ارسطو می‌گوید:

پس لفظ

انفعال (paschein-πάσχειν) لفظی نیست که دارای معنای واحدی باشد (بسیط نیست)، بلکه به یک معنی، نوعی فساد (نابودی) است که تحت تأثیر شیء متضاد حاصل می‌شود و به معنا دیگر، عبارت از حفظ (نجات) وجود بالقوه به‌واسطه وجود بالفعلی است که مشابهت آن دو با یکدیگر مانند نسبت قوه به فعل است... باید گفت که دو قسم انفعال وجود دارد: یکی تغییر به‌سوی حالت سلبی است و دیگری به‌سوی حالات ایجابی و در جهت طبیعت خود موضوع (ارسطو، ۱۳۹۷: ۱۱۸-۱۱۹. ۱۰-۱۱۵ b5-417).

در اینجا pathos در ارتباط با معنای دوم از paschein وجه تأثیر و تأثیرپذیری امکان‌مند در جهت هستی چیزها می‌یابد.

هایدگر با تفسیری از ارسطو علی‌رغم تلقی رایج که دال بر تأثیر منفعلانه پاتوس و همچنین رنج است، تأثیر مثبتی فهم می‌کند که معادل مفهوم ترفیع است که به‌زعم هایدگر گشودگی در مقابل هستی است (Oele,2012:11-12). پس هایدگر رنجی که ارسطو به آن اشاره دارد را بیدارکننده مواجهه با هستی می‌داند؛

هایدگر لذت و دردی را که مدنظر ارسطوست به استقرار هستی برمی‌گرداند، چراکه براین باور است که لذت، پدیده‌ای زودگذر و موقتی نیست، بلکه پدیده‌ای بنیادین، جهت خود زندگی است، یعنی ما به‌عنوان موجودات زنده تحت تأثیر پاتوس هستیم، چراکه ما از اساس موجوداتی هستیم که وجودمان با تأثیرپذیری همراه است. (Oele,2012:14).

با این تلقی یکی از معانی مهم پاتوس که شور و اشتیاق است و در زبان آلمانی آن را Leidenschaft می‌نامند یعنی شور ملازم با رنج، رنجی بیدارکننده و طرح‌افکننده است. از این

حیث پاتوس رخداد مصیبت‌باری هست که بر ما مستولی و سبب تغییر ما می‌شود. پاتوس به مفهوم مصیبتی که بر ما می‌رود با مفهوم پرتاب‌شدگی و سرنوشت فردی (Schicksal/fate) و سرگذشت جمعی (Geschick/destiny) هایدگر هم‌راستا است و وجه متأثرشدگی را نشان می‌دهد که می‌تواند وجه دردناکی نیز داشته باشد. در آلمانی *leiden* به معنای کسالت، مصیبت و رنج است، رنج و مصیبتی که سبب فهم موقعیت می‌شود و این فهم خود زمینه‌ای برای اشتیاق و شوق دوباره را فراهم می‌کند. با توجه به وجه تأثیرپذیری و تغییری که از پاتوس مطرح شد اینک ارتباط آن با مفاهیم هایدگری حال‌وهواها و یافتگی بنیادین عیان‌تر است. حال‌وهوای بنیادینی همچون ملال یا کسالت، ترس آگاهی، حیرت، وحشت و غیره که همگی از سوی هایدگر به‌مثابه یافتگی و یا حال‌وهوای بنیادین طرح می‌شوند، وجه‌های تأثیرپذیری در موقعیت‌های شوک‌آور و رخدادی هستند که مسبب امکان‌ها و نسبت‌های تازه با هستی می‌شوند.

نکته قابل توجه اینکه تأثیرپذیری (یافتگی) ملهم از پرتاب‌شدگی در کنار اگزیستانسیال فهم که به طرح‌اندازی می‌انجامد و گفتاری را در حال حاضر ایجاد می‌کند، انسان را از سوژه به دازاین بدل می‌کند. در تفکر متافیزیکی «من» بر بنیان خودش و بدون تاثیر و آزاد از انفعالات است. در چنین سنتی «من» (*Ich*) بدو خود را بدون تأثیرات شکل می‌دهد و سپس در درجات بعدی احساسات و تأثیرات را وارد می‌کند. در واقع «من» در سنت دوگانه درون-بیرون قرار دارد و در درون‌ماندگاری خود را تأسیس می‌کند؛ اما من-دازاین «به‌مثابه در-جهان-هستن» مفهوم به‌نحو برون‌خویشانه تحت چیزی دیگر یعنی یافتگی گشوده می‌شود، یافتگی عنوانی برای شیوه گشودگی بر حسب حال و هواست که من به‌مثابه در-جهان-هستن گشوده می‌شوم» (فون هرمان، ۱۴۰۰: ۲۳۲). هایدگر با این جمله که «حال و هوا بر ما مستولی می‌شود، حال و هوا نه از درون و نه از بیرون بلکه از شیوه در-جهان-هستن از خود این در-جهان هستن برمی‌خیزد» (Heidegger, 1967: 136) کل آموزه سنتی انفعالات را که گویا آن‌ها از درون می‌آیند را کنار می‌گذارد. هایدگر با طرح در-جهان-هستن دازاین را اساساً متأثرشده-متأثرکننده و نسبت‌مند در سرآغازش می‌داند که با تأثیر و تأثر از دیگران و مشارکت با دیگران خود را درجهان فهم می‌کند.

براین اساس هایدگر با ساخت‌گشایی از فهم رایج و تأکید بر عناصر پوشیده‌تفکر ارسطو به امکان دیگری از پاتوس ارسطویی مجال می‌دهد و آن را از چیزی که گاهی هست و گاهی نیست و انسان می‌تواند با آن دلبخواهانه مواجه شود خارج و به امری که انسان را به‌نحو بنیادین

و پیشاپیش در برمی‌گیرد، تبدیل می‌کند. این مواجهه یعنی تفسیر پاتوس به‌مثابه حالتی بنیادین برای آشکارگی و گشودگی دازاین و تبدیل آن به امری اگزیستانسیال به‌عنوان Befindlichkeit که در گشودگی دازاین نقش بازی می‌کند، نشان می‌دهد که هایدگر می‌کوشد تا پاتوس-یافتگی را در نسبت بنیادین فهم کند، فهمی که منجر به کنش‌گری مبتنی بر تأثیرپذیری دازاین به‌معنای موقعیت طرح‌افکنی پرتاب‌شده دازاین می‌شود.

۴. یافتگی و حال‌وهوای بنیادین

اینک بعد از بررسی معنای Pathos لازم است که مفهوم یافتگی و حال و هوا در تفکر هایدگر روشن‌تر شود تا به فهمی انضمامی از موضوع نزدیک شویم.

۱.۴ از یافتگی به حال‌وهوای بنیادین

هایدگر در «هستی‌وزمان» از Befindlichkeit یعنی یافتگی (متأثرشدگی، تأثیریافتگی، روحیه، در انگلیسی disposition, state-of-mind, attunement, disposedness) به‌مثابه یک اگزیستانسیال یاد می‌کند، اما در سال‌های بعد از یافتگی کمتر و گهگاه از حال‌وهوای بنیادین (Grundstimmung) سخن می‌گوید تا اینکه در درس گفتار ۱۹۲۹-۱۹۳۰ فرایبورگ با عنوان «مفاهیم اساسی متافیزیک: جهان، تنهایی، تنهایی» (Heidegger, 1983) به‌طور مبسوط از کلمه Grundstimmung یعنی حال‌وهوای بنیادین رونمایی می‌کند و ملال (Langeweile/boredom) را به‌مثابه یک حال‌وهوای بنیادین بسط می‌دهد. نزد هایدگر یافتگی و حال‌وهوای بنیادین در عین تفاوت‌هایی که باهم دارند در معنایی تقریباً مشابه به‌کاربرده می‌شود. هایدگر در دوره هستی‌وزمان که معنای هستی را در تحلیل اگزیستانسیال‌های دازاین جستجو می‌کند از این نقطه عزیمت به‌معنای هستی رهسپار می‌شود تا در پی استخراج اگزیستانسیال‌های بنیادین کلی و ضروری که سرشت دازاین‌ها را متعین می‌کنند به فهم معنای هستی رهسپار شوند. اما در دوره فهم هستی از طریق تاریخ خود هستی، هستی در هر دوره بروزات متفاوتی دارد و دستخوش دگرگونی است و به ما اعطا و در بازی‌ای به‌سوی ما انداخته می‌شود که فهم هستی در اینجا در موقعیت‌های تاریخی خود هستی بنیان دارد. در اینجا هایدگر بیشتر به سرآغاز بروزات حال‌وهوای بنیادین از طریق مواجهه با تاریخ هستی نظر دارد تا معنای هستی از این طریق آشکار شود. براین اساس یافتگی که کلی و استعلایی می‌نماید و چندان در قید بروزات تاریخی نیست در آثار بعد هایدگر یعنی

دهه ۳۰ جای خود را به حال‌وهوای بنیادین تاریخمند و بروزات زمانمند آن می‌دهد. از این حیث هنگامی که هایدگر در این سال‌ها از حال‌وهوای بنیادین سخن می‌راند با مصادیق تاریخی حال‌وهوای بنیادین؛ همچون ملال عمیق (tiefe Langweile)، حیرت، وحشت و غیره به‌مثابه بروزات تاریخی سروکار دارد. البته واژه Befindlichkeit در زبان آلمانی روزمره هم به‌کار می‌رود؛ مثلاً در احوال‌پرسی گفته می‌شود «خودت را چگونه می‌یابید؟» (Wie Befinden Sie Sich). هایدگر اما یافتگی را در معنای موردنظر خودش پرورش می‌دهد که حالت روحی و روانی نیست، بلکه منظور موقعیت هستی‌شناسانه‌ای است که دازاین در آن قرار می‌گیرد و به‌روی هستندگان و جهان گشوده می‌شود و خود را در جهان می‌یابد. وقتی که وضع ذهنی و روانی انسان مطرح باشد هایدگر واژه اشتیمونگ آلمانی یا مود انگلیسی را به‌کار می‌برد. در واژه‌نامه اینوود *the state one is in* به‌کاربرده می‌شود؛ «وضعیتی که کسی در آن قرار می‌گیرد» (Inwood, 1999: 65). استمبو در ترجمه هستی‌وزمان آن را attunement و دریفوس Affectedness می‌گوید. در هر صورت دازاین در یافتگی منفعل نیست، بلکه پاتوس-یافتگی نوعی از تأثیرپذیری است که سبب گشودگی دازاین به هستی می‌شود و این مبادی عمیق‌تری در جهان دارد و به سبب وسعت شبکه مناسباتش با دیگر موجودات از امکان‌های بسیار بیشتری بهره‌مند است. هایدگر هم‌چنین واژه Stimmung را با توجه به سیاق متن گاهی به معنای حال‌وهوای بنیادین (Grundstimmung): مثلاً صفحه ۱۰۰ از مجموعه آثار ۲۹-۳۰ و گاهی هم به معنای حال روان‌شناسانه و اُنْتیک-اگزِیستانسیل به‌کار می‌برد: مثلاً صفحه ۱۳۴ هستی‌وزمان، بنابراین سیاق متن در کاربرد آن مهم است؛ که آیا به معنای یک حال بنیادین و اُنْتولوژیک به‌کار برده شده است و یا امری روان‌شناسانه و اُنْتیک. در ترجمه‌های انگلیسی نیز Stimmung غالباً به mood ترجمه شده است که حالت روان‌شناسانه-اُنْتیک دارد و برای حالت اگزِیستانسیال-اُنْتولوژیک attunement آمده است. به همین دلیل Grundstimmung در ترجمه انگلیسی مجموعه آثار ۲۹-۳۰ fundamental attunement ترجمه شده است نه fundamental mood. ما نیز از این تنوع کاربرد مفاهیم صرف‌نظر نمی‌کنیم و آن‌ها را به همین نحو به‌کار می‌گیریم.

«در زبان متداول آلمانی واژه Stimmung را در موسیقی برای «کوک‌کردن» سازها نیز به‌کار می‌برند. هایدگر از چنین زمینه‌ای نیز استفاده می‌کند و می‌گوید مراد از حال‌وهوای نوعی از کوک‌شدن با شرایط و هماهنگی با آن است» (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۳۲). این کوک‌شدگی یعنی ما همواره با چیزی کوک هستیم و بدون کوک‌شدن امکان نواختن نداریم، حتی در کوک نبودن نیز نوعی ناکوکی داریم که این نیز خود حال‌وهوایی است. براین اساس «دازاین هیچ‌گاه

بدون حال و هوا نیست و بر همین سیاق، دازاین هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون پروا (Sorge/care) باشد» (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۳۳). یعنی انسان همواره در حال و هوایی دلمشغول چیزها و تیمارخواه دیگری است، این پروامندی و حال و هوامندی امری است که ما همواره در آن هستیم و براین اساس با چیزها سروکار داریم.

یافتگی، حال و هواها با احساسات و هیجانات در نسبتی نزدیک است. در فلسفه‌های پیشین همگی را ذیل انفعالات صورت‌بندی کرده‌اند که عموماً چیزهایی حاشیه‌ای فهم شده‌اند که باید کنترل شوند، اما هایدگر قصد دارد امکانات این مفاهیم را آزاد کند. در خصوص هیجانات نیز در آلمانی و انگلیسی کلمات مختلفی برای «هیجان» (emotion) وجود دارد: Leidenschaft (passion) شور، Affekt (affect) تأثیر، Gefühl (feeling) احساس و Stimmung (mood) حال. هایدگر اغلب کلمات متفاوت مذکور را متمایز به کار برده است تا بتواند امکانات آن‌ها را آزاد کند مثلاً «به‌زعم او تأثیر (Affekt) - که احساس هم گفته می‌شود - همچون خشم، کاملاً متفاوت از شور و شوق همچون نفرت است، نفرت کور نیست، ولی خشم کور است، عشق از جنس شور است، عشق و نفرت کور نیستند. عشق کور و زودگذر، نه از جنس شور و شوق بلکه از جنس تأثیر است. احساس نامیدن یک شور به نظر می‌رسد که آن را ضعیف می‌کند، چون ما مفهومی منحط از احساس داریم؛ اما نزد هایدگر احساس راهی است که ما در آن خودمان را در ارتباط با موجودات و خودمان می‌یابیم. براین اساس احساس به مثابه شور و شوق هم‌عرض با حال است، احساس در درون اتفاق نمی‌افتد یعنی ما با احساس همیشه فراتر از خودمان می‌رویم و در نسبت با موجوداتی قرار می‌گیریم که برای ما مهم‌اند. البته نزد هایدگر احساس با حال اینهمان نیست زیرا حال همواره از جنبه «به‌سوی ما آمدنی» و نسبت‌مندی برخوردار است» (Inwood, 1999: 15). در کل هایدگر با چنین مباحثی قصد دارد مفهوم احساسات و انفعالات را که از زمان ارسطو درجا زده است را فعال کند تا به اهمیت حال و هواها برسد از این جهت است که هایدگر میان ترس (Furcht/fear) که از جنس احساس است با ترس آگاهی یا خوف (Angst/anxiety) که از جنس حال و هوای بنیادین است، فرق می‌گذارد و این کار سبب توجه به حال و هوا به مثابه امر بنیادین می‌شود.

۲.۴ خصلت‌های حال و هوا و یافتگی

بعد از تشریح مفهوم حال‌وهوای بنیادین و یافتگی اینک به خصلت‌های آن‌ها می‌پردازیم. یافتگی شیوه هستی را متعین می‌کند، هایدگر به دو حالت مضاعف یافتگی اشاره دارد و می‌گوید:

یافتگی دو حالت مضاعف دارد: ۱. خود را نشانیدن در یک یافتگی، ۲. خود «یافتگی» ای که بدان وارد می‌شویم. توجیه این ترجمه مضاعف از یک پیوست بنیادین (Grundzusammenhang des Lebens) زندگی گرفته می‌شود که تمامی انحاء زندگی (Alle Weisen des Lebens) موصوفاند به اینکه نحوه هستی عبارت است از خود را یافتن در نحوه ای از در-یک-یافتگی-آوردن-در-یافتگی-بودن. من خودم را به معنای حقیقی از طریق خود را-به جایی-رساندن می‌یابم، به طوریکه ضرورتاً این خصوصیت مضاعف باید به بیان درآید. من به شادی درمی‌آیم صرفاً از این طریق که شادی می‌کنم (من صرفاً از این طریق به شادی درمی‌آیم که خود را شاد می‌کنم). ممکن است بسیاری چیزهای خوشنودکننده (so viel Erfreuliches) در اطرافم باشد، ولی صرفاً از این طریق که خود را شاد می‌کنم به آن شادی حقیقی دست می‌یابم. این برای هر پدیده‌ای از حیات صادق است، از آن حیث که در این نحوه تعین می‌یابد. (Heidegger, 2002: 54).

در این معنا ویژگی همه شیوه‌های زندگی این است که شیوه هستی با چگونه خود را در یک یافتگی آوردن و چگونه در یک یافتگی بودن، به دست می‌آید، بدین گونه که ما با یافتن خود در یک یافتگی و حال‌وهوا و آوردن خود در آن یافتن، به شیوه هستی خود می‌رسیم. در یافتگی بودن و در یافتگی آوردن، وجه اگزیزتانس مضاعف دازاین را نشان می‌دهد، یعنی دازاین چون در یافتگی ای است می‌تواند گشوده به امکانی دیگری از یافتگی باشد و خود را به آن برساند. ما در یافتگی ای که ناشی از در-جهان-بودنمان است می‌توانیم خود را به تجربه یافتگی ای برسانیم. در این نگرش هم تاثیرپذیری و پرتاب‌شدگی و هم تاثیرگذاری و طرح‌افکنی دازاین به مثابه هستن-توانستن (Sein-können) آشکار می‌شود. بنابراین ما خود-یافتگی ای هستیم که در همان حال که خود را در یافتگی می‌یابیم خود را به یافتگی ای هم می‌رسانیم.

نظر به اینکه ما همواره خود را در حال و هوایی در کلیت مناسبات جهان می‌یابیم، یافتگی آشکارکننده پرتاب‌شدگی ما در مناسبات جهان است و نشان می‌دهد که هستی دازاین همواره از حال و هوایی گشوده به سوی امکانات است. یافتگی آشکارکننده سرگذشت و سرنوشت

دازاین هست که پرتاب‌شدگی او را آشکار می‌کند و فهمیدن [طرح‌افکنی] که اساساً فهمیدنی بر اساس پرتاب‌شدگی است «همیشه متعین با حال است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۹۱). براین اساس ما نباید

از حیث آنتولوژیکی حال‌وهوا را به‌مثابه نوع هستی نخستینی دازاین که خود دازاین در آن قبل از هر شناخت و اراده‌ای و فراتر از بُرد و دامنه‌گشودگی آن‌ها گشوده است، انکار کنیم؛ و به‌علاوه، ما هرگز نه با رهایی از حال‌وهوا بلکه هر بار با حالی مخالف بر حال خود مسلط می‌شویم (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۸۲).

پس حال‌وهواها امری پیشاشناختی و مقدم بر هر نوع مواجهه نظری و مفهومی-منطقی هستند. ازاین‌رو است که هایدگر با توجه به عدم تقلیل انسان به ماهیتی متعین همچون ماهیت عقلی بیان می‌کند که

انسان ذاتی متفکر نیست که همچنان که اعمال اراده می‌کند، در حین اراده‌ورزی و تفکر، احساسات را هم به آن‌ها اضافه کند... بلکه موقعیت احساس آن‌چنان سرآغازین است که تفکر و اراده به آن تعلق دارد. مهم‌تر این که احساس خصلت گشوده‌شدن و گشوده‌داشتن نیز دارد (Heidegger, 1996: 48).

براساس این موقعیت هایدگر تأکید دارد که احساسات امری سرآغازین‌تر از اراده و تفکر به‌معنای تفکر مفهومی هستند و خصلت گشودگی بنیادین دارند. با چنین ادعایی هایدگر انحصار امر عقلی-مفهومی را به‌مثابه یگانه و سرآغازین‌ترین راه به پرسش می‌گیرد، البته هایدگر تفکر مفهومی را به‌عنوان یکی از شیوه‌های دسترسی به چیزها انکار نمی‌کند، بلکه او با ساخت‌گشایی تفکر فوق‌قصد افتتاح امکانات سرآغازین همچون احساسات و حالت بنیادین آن یعنی یافتگی را دارد.

با این مقدمه هایدگر سه خصوصیت برای یافتگی یا حال‌وهوا بنیادین بیان می‌کند: ۱. یافتگی، پرتاب‌شدگی دازاین را آشکار می‌کند، بنابراین تلقی یافتگی دور از حالتی روانی است و هر تأمل درون‌ماندگار تنها در صورتی می‌تواند تجربه‌های زیسته را بیابد که پیشاپیش در یافتگی آشکار شده باشد (Heidegger, 1967: 136). پرتاب‌شدگی به‌عنوان خصلت یافتگی آن را حالی برآمده از سرگذشت و سرنوشتی می‌داند که بر ما می‌رود و ما در این موقعیت خود را می‌یابیم و طرحی از آن خود می‌افکنیم.

پاتوس و حال‌وهوای بنیادین نزد هایدگر ... (احسان پویافر و دیگران) ۲۱

در شیوه گشودگی حال‌مندانه، انسان در گشودگی در-جهان-هستن خویش مستقر و پرتاب می‌شود و امکانات اگزیستانس، یعنی امکانات در-جهان-هستش، از پیش به او داده می‌شود، فقط تا جایی که شیوه گشودگی حال‌مندانه در خودگشودن واقع‌بوده گشودگی به انسان داده شود، او می‌تواند خود را بر اساس آن امکانات طرح افکند و بدین گونه آن‌ها را تصاحب کند (فون هرمان، ۱۴۰۰: ۱۴۵).

۲. یافتگی آشکارکننده تمامیت در-جهان-هستن است، با توجه به اینکه حال‌وهوا نه از درون و نه از بیرون، بلکه از کلیت جهان و نسبت‌های آن بر ما مستولی می‌شود، حال و هوا همواره پیشاپیش در-جهان-هستن را به‌مثابه یک کل گشوده می‌کند، کلیتی که رنگ خود را بر هم‌دزاینی ما که در یک کلی از مناسبات جهان قرار دارد، می‌زند. این نشان از آن دارد که حال‌وهواها عمومی و کلی هستند و یافتگی - متأثرشدگی به‌عنوان نحوه‌ای از در-جهان-هستن است (Heidegger, 1967: 137). ۳. یافتگی به آشکارگی در-هستن (in-Sein) تعلق دارد. این خصوصیت نشان می‌دهد که ما پیشاپیش بر اساس پرتاب‌شدگی به مناسباتی از جهان مبتلا شده‌ایم و از آن متأثریم که این شرط ضروری نگاه پیرامون‌نگرانه (umsichtig) و دلمشغولانه به موجودات درون‌جهانی است که مواجهه تودستی را ممکن می‌سازد و در برابر نگاه خیره (Anstarren) یعنی نگاه منجمد که چیزها را ابژه می‌کند قرار دارد (Heidegger, 1967: 137). ما اساساً در-هستن هستیم یعنی ما همواره به چیزها و آدم‌ها مبتلاییم و هستی ما هستی-در نسبت و سروکاردارنده‌ها چیزها، آدم‌ها و کلیت مناسبات جهان است و هستی در همین متأثرشدگی خود را گشوده می‌کند.

بر اساس موارد فوق، حال‌وهواها از نظر هایدگر می‌آیند، آن‌گونه که خود می‌خواهند و چندان در بند ما نیستند (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۳۱). ما باید در لحظه (Augenblick/moment of vision) با مصممیت (Entschlossenheit/resoluteness) و گشودگی آماده اگزیستانس باشیم و به‌سوی امکانات حرکت کنیم. هایدگر این شرایط را با واژه غیرمعمول یافتگی بیان می‌کند که متضمن این است که «آدمی خود را چگونه می‌یابد»، «حال او چطور است» و نباید البته به‌اشتباه آن را «حالت ذهن» (Geisteszustand/ state of mind) دانست. (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۳۲) که امری سوپرتکتیو است. چون حال‌وهواها مستولی شونده‌اند و بر اساس آن چرخش به‌سوی امکان دیگر رخ می‌دهد. حال همواره پیشاپیش در-جهان-هستن را به‌مثابه یک کل گشوده می‌دارد و قبل از هر چیزی جهت‌دهی خویش به‌سوی ... را ممکن می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۸۳). پس حال‌وهواها در نسبت با پرتاب‌شدگی‌اند و پیشاپیش ما قرار دارند. در اینجا نسبت حال‌وهوا و

پرتاب‌شدگی سبب می‌شود که حال‌وهوا امری سوپژکتیو تلقی نشود، بلکه در بطن جهان و از پیش‌داده است.

حال‌وهواها امری سوپژکتیو نیستند که رنگ خود را به ابژه بزنند، بدین ترتیب که من حال‌وهوا را از درون خودم به اشیای بیرونی منتقل کنم؛ حال‌وهواها، به‌عنوان امری متعلق به گشودگی، شیوه‌های گشوده‌ساز سر برآورده از کل-در-جهان-هستن در گستره جهان و ژرفای جهان هستند ... و جهان نیز به‌منابه امری خشی گشوده نمی‌شود، بلکه به‌طور ذاتی برحسب حال‌وهوایی گشوده می‌شود (فون هرمان، ۱۴۰۰: ۲۳۴).

پس حال‌وهواها از گشودگی هستی برمی‌خیزند و امکانات را بنیادگذاری می‌کنند. حال‌وهواها، حالات متفاوت بنیادین ما را نشان می‌دهند. از این‌رو برخی حال‌وهواها مانند ملال و فقدانیه که در آن است قدرت گشودن جهان را دارند. هایدگر حال‌وهوای ملال و ترس‌آگاهی را منابع مهمی برای بصیرت‌های فلسفی می‌داند. البته باید توجه داشت که حال‌وهواها به‌تنهایی جهان را نمی‌گشایند، فهم نیز در این خصوص نقش اجتناب‌پذیری دارد (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۳۵). از نظر هایدگر هر تفکری مبتنی بر تجربه‌ای بنیادین است، آن چیزی که تفکر را متعین می‌کند به منشاء آن نیز نفوذ می‌کند. هر تفکری بر اساس طنینی از یک حال‌وهوای بنیادین رخ می‌دهد؛ بنابراین تا زمانی که ما تجربه بنیادین یک متفکر را تجربه نکنیم و با حال‌وهوای بنیادینش همساز نشویم و همچنین تا زمانی که تجربه و حال‌وهوای بنیادینش را از اساس، متداوم و به نحو سرآغازین مشاهده نکنیم، هر تلاشی برای اندیشیدن به تفکر یک متفکر بیهوده است. (Heidegger, 1990b:104) این یعنی حال بنیادین دازاین آشکارکننده جهان دازاین است.

باتوجه به مباحث فوق دازاین اساساً در سه وضعیت یافتگی، فهم و گفتار از جهان، هستندگان و خودش باخبر می‌شود، این‌ها ناحیه‌های روشن در جنگل تاریک‌اند (Heidegger, 1990a:371) که گشودگی هستی دازاین را بیان می‌کنند. دازاین در پرتاب‌شدگی با حال‌مندی به‌سوی طرح‌افکنی و امکاناتش می‌رود و در این موقعیت زبان-گفتار با فهمی حال‌مند امکانات هستی دازاین را مفصل‌بندی می‌کند. به‌زعم هایدگر دازاین با نحو هستی‌اش، یعنی اگزیستانس، گشوده برای ظهور هستی است و مؤلفه‌هایی که این نحوه هستی را تقویم می‌کنند سه خصوصیت اگزیستانسیال فوق را دارند که گشودگی دازاین منوط به آن‌ها است و جهان دازاین در بستر اگزیستانسیال‌های سرآغازین فوق به نحو متضایف آشکار می‌شود. البته هنگامی که یافتگی را در جوار فهم و گفتار قرار می‌دهیم سه وجه زمانی هستی دازاین نیز

آشکار می‌شود، این که دازاین با یافتگی وجه زمانی بودگی و با فهم وجه زمانی آینده و با گفتار وجه زمانی حال حاضر را به نحو متضایف در خود بروز می‌دهد و در چنین موقعیتی گشودگی او براساس پروامندی رخ می‌دهد. با این شرح موقعیت دازاین-انسان به نحوی است که در تاثیر و تاثر امکانات خود را گشوده نگه می‌دارد و در این گشودگی هستی به‌طور کلی را نیز از متافیزیکی شدن در یک امر متعین آزاد می‌کند و این در برابر متافیزیکی شدن به معنای عدم امکان گشودگی در هستی است. نتیجه این که هایدگر با تفسیری از یافتگی، هم تاثیرپذیری دازاین را به‌گونه‌ای جدی طرح می‌کند و آن را لحظه اساسی دازاین می‌داند و هم در عین حال نوعی تاثیرگذاری غیرسوپرژکتیو را در آن جستجو می‌کند، زیرا یافتگی امری گشوده است و فروبسته نیست و همچنین یافتگی در ارتباط با اگزستانسیال فهم قرار دارد و در یک بهم‌پیوستگی سبب هستن-توانستن دازاین می‌شود و امکانات هستی زمانی دازاین را می‌گشاید. با این اوصاف هایدگر حال‌وهوای بسیاری را در آثارش ذکر می‌کند، اما فقط به چند مورد را با جزئیات بیشتر می‌پردازد: حال‌وهوای بنیادین ترس آگاهی، ملال عمیق، حیرت (Erstaunen/wonder)، شوک (shock) و ماتم (mourning) مقدس (holy). از آنجاکه حالات بنیادین دازاین را به‌مثابه هستنده‌ای در کل آشکار می‌کنند، در راه فلسفی هایدگر و در توانایی یافتن جهان‌های جدید و در اصیل شدن دازاین نقش محوری دارند (Wrathall, 2021: 500). هایدگر در نوشته متافیزیکی چیست؟ ترس آگاهی را همان هماهنگی پایه‌ای می‌داند که توسط هیچ تعیین می‌شود. (هایدگر، ۱۳۸۳) و در *مفاهیم بنیادین متافیزیکی*، ملال عمیق را به‌عنوان حال‌وهوای بنیادین زمان خود توصیف می‌کند. او در کتاب *رخداد می‌گوید*:

در آغاز اول، هنگامی که فوزیس در التیا و به‌عنوان چنین چیزی روشن شد، حیرت (Er-staunen) حال‌وهوای بنیادین بود؛ اما در آغاز دیگر، یعنی آغاز تفکر تاریخ هستی، حال‌وهوای بنیادین با وحشت یا جاکن‌شدن (Entsetzen) به صدا درمی‌آید و از پیش متعین می‌شود. (Heidegger, 1989: 484)

این نشان می‌دهد حال‌وهوا امر بر سازنده کلیت فلسفه بوده و از شوق اولیه حیرت برخاسته و پرسش‌ها و پروامندی خود را ایجاد کرده است که فلسفه‌های بعد تعیین‌های متعدد حیرت بنیادین را بیان کرده‌اند. نزد هایدگر هر حال‌وهوای بنیادین امکاناتی است که تا جایی امکان گشوده ماندن دارد و در صورتی که به هر دلیل فروبسته شود، باید از سرآغازی دیگر و از حال‌وهوای بنیادین دیگری که به‌سوی ما می‌آید آغاز کرد. با این زمینه اینک به سرآغاز برخی حال‌وهوای بنیادین نزد هایدگر می‌رویم و امکانات آن را نشان خواهیم داد.

۵. شیوه‌های یافتگی و حال‌وهوای بنیادین در گشودگی دازاین

در اینجا به دو حال‌وهوای بنیادین نزد هایدگر که سبب گشودگی دازاین می‌شود، می‌پردازیم.

۱.۵ ترس آگاهی (خوف)

هایدگر میان ترس (Furcht) و ترس آگاهی (Angst) فرق می‌گذارد، ترس ناشی از چیزی مشخص و آنتیک است که حیث روان‌شناسانه و یا جامعه‌شناسانه دارد، اما ترس آگاهی به‌مثابه یک یافتگی ترسی است که پیشاپیش ماست و ملهم از کلیت مواجهه ما در جهان است. «ترس آگاهی در طرفه‌العینی در حالت بنیادین رخ می‌دهد» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۷۳) ترس آگاهی مسبب آزادشدن از امر متعین و رفتن به‌سوی امکانی دیگر از هستی می‌شود. پس ترس آگاهی ما را به‌مثابه ممکن بودن می‌گشاید (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۴۸) چون ترس آگاهی برخلاف ترس، معطوف به چیز مشخصی نیست که موضوع آن رفع شود، بلکه به‌موجب آن کل در-جهان-هستمان به‌هم‌ریخته و بی‌بنیاد شده است، دیگر «جهان» قادر به عرصه چیز بیشتری نیست، و همین امر برای باهم آنجا هستن [همبودی] دیگران نیز صادق است. بدین ترتیب ترس آگاهی [اضطراب] این امکان را از دازاین برای این‌که در حال سقوط خود را بر پایه «جهان» [مناسبات جهان موجود] و تعبیرشدگی عمومی بفهمد سلب می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۴۸). تا آن‌جا که کلیت مناسبات ارتباطی جهان از دست می‌رود و متعاقب آن در-خانه-نبودن (Nicht-zuhause-sein) رخ می‌دهد تا خانه‌ای و ماوایی از آن خود که هماهنگ با هستی و اگریستانس است مجال بروز یابد.

نظر به مفهوم پایانمندی دازاین، یافتگی ترس آگاهی، نسبت تازه‌ای را ممکن می‌کند که گونه‌ای امکان دیگر با هستی است. ترس آگاهی متأثرکنندگی بنیادین است. بدین معنا ترس آگاه دچار تشویشی ملهم از سقوط در جهان هرروزینه‌ای شده است (سقوطی که امکان‌های دیگر از هستی را محدود کرده است) که دیگر به این سقوط تن نمی‌دهد و امکان پناه‌بردن در وضعیت تعبیرشدگی عمومی نیز برایش بی‌معنا شده است. ترس آگاهی در برابر جذب‌شدن در کسان (das Man/They) است نه متأثرشدن و در-هستن، «جذب شدن در کسان و در جهانی که به آن دلمشغولیم چیزی همچون فرار دازاین از برابر خودش به‌مثابه خود-هستن-توانستن خودپنه را آشکار می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۴۴). در موقعیت ترس آگاهی امکان دیگری از هستی می‌تواند مهیا شود. هایدگر معتقد است دازاینی که «خوددینگی‌اش غالباً در اثر تعبیرشدگی عمومی کسان

پاتوس و حال‌وهوای بنیادین نزد هایدگر ... (احسان پویافر و دیگران) ۲۵

از او پنهان می‌ماند، در این یافت‌حالبنیادی [ترس آگاهی] به‌معنای نخستینی گشوده می‌شود» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۵۱). نقش ترس آگاهی این است که انسان را از موقعیت واسپردگی به کسان و سقوط هوشیار می‌کند و به طرح‌اندازی خودینه می‌کشاند. در موقعیت ترس آگاهی عدم (Nichts) برای دازاین آشکار می‌شود و او را قادر می‌سازد خودینه‌ترین هستن‌اش بر خودش آشکار شود.

۲.۵ ملال عمیق

هایدگر در درس‌گفتار زمستان ۱۹۲۹/۳۰ در فرایبورگ به حال‌وهوای بنیادین ملال پرداخته است. او ملال را حال‌وهوای بنیادین زمانه می‌داند که امروزه بیش از یافتگی ترس آگاهی مستولی شده است. او سه نوع ملال را از هم متمایز می‌کند:

نخست، ملول شدن از چیزی (*Gelangweiltwerden von etwas*) (Heidegger, 1983: 117). مثلاً هنگامی که ما در انتظار قطاری در یک ایستگاه راه‌آهن هستیم و مدام به ساعت نگاه می‌کنیم و گویی زمان کُش آمده است (Heidegger, 1983: 140). در اینجا ملال از چیزی و در موقعیت خاصی ریشه دارد. دوم، خود را در جوار چیزها ملول یافتن (*Sichlangweilen bei etwas*). در اینجا ما ملال‌زده‌ایم، زمان در اینجا کُش نمی‌آید. در اینجا خودِ موقعیت بودن با چیزها برای ما ملال‌انگیز است نه این که از چیز خاصی ملال‌زده باشیم؛ ولی ما نمی‌خواهیم به صدای ملال گوش کنیم و موقعیت ملال‌انگیز را با وقت‌گذرانی پس می‌زنیم، گویا هنوز ملالمان عمیق نیست و به‌سوی کلیت هستی‌مان راه نیافته است. (Heidegger, 1983: 160). سوم، ملال عمیق (*tiefe Langeweile*). در اینجا وقت‌گذرانی ممکن نیست. ما در کلیت ماجرا ملال‌زده‌ایم و اصولاً ملالی هست. (Heidegger, 1983: 199) و همه‌چیز از ما می‌گریزند و میل به‌سوی عدم دارد «در ملال واقعی [عمیق] شخص نه‌تنها از یک چیز معین بلکه به‌طور کلی ملول است، یعنی هیچ‌چیز دیگر موردعلاقه او نیست و همه‌چیز یکسان است و دیگر تعلق نسبت به آینده، گذشته و حال وجود ندارد و یک بی‌تفاوتی عمیق وجودی است» (Heidegger, 1990b: 261). در حال‌وهوای ملال عمیق کلیت زندگی از شور و اشتیاقی خالی شده است، در اینجا عدم (Nichts) خود را بروز می‌دهد زیرا کلیت مناسبات جهان موجود دیگر دلالتی ندارد، در این لحظه که کلیت موقعیت موجود رنگ‌باخته است امکان دیگری از هستی می‌تواند گشوده شود و راهی از سرآغاز دیگر را ممکن کند. ملال عمیق در این موقعیت ما را از امر گشوده متعین که دچار فروبستگی شده است به‌سوی گشودگی هستی می‌کشاند تا امکان دیگری رونمایی شود.

ملال عمیق در هیچ جایی نیست ولی هست و آغاز یک امکان است. وقتی چیزی خاصی برای ما یا در خود به نحو عینی ملال‌انگیز باشد شبیه به احساس ملال است ولی اگر کلیت جهان برایمان ملال‌انگیز شود این دیگر یک حال ملال است و امری بنیادین است. البته این‌گونه نیست که ملال اول و دوم نسبتی با ملال عمیق نداشته باشد، ملال نوع اول و دوم به‌مثابه ملال‌های آنتیکی ما را به ملال عمیق و انتولوژیک نزدیک می‌کند ولی خود در امکان ملال عمیق ریشه دارند، همچنین اگرچه آن دو نوع اول از حیث وجودی از نوع سوم متفاوت‌اند اما در هر سه نوع ملال لحظات ساختاری تهی‌وانهادگی (وانهاده شدن به تهی‌بودگی) (Leergelassenheit) و در تعلیق نگاه داشته شدن (نوعی پا درهواپی) (Hingehaltenheit) به شکلی وجود دارد (Heidegger, 1983, 206) یعنی در همه ملال‌ها چیزها حاضرند اما خالی‌اند و به این دلیل ما پادروها می‌شویم و دسترس‌پذیری‌مان از میان می‌رود. در ملال عمیق اما تمامیت زندگی و هستی از رمق می‌افتد که بیدارسازی چنین موقعیتی می‌تواند ما را با خودمان هماهنگ کند و در این هماهنگی از طریق ملال عمیق به امکان دیگری گشوده شویم. پس باید به ملال‌ها مجال داد و خود را در معرض آن قرارداد تا از این رهگذر هرروزینه به تکراری از سرگیرانه برسیم.

هایدگر در کتاب مفهوم بنیادین: جهان، تناهی و تنهایی از بیدارسازی (Weckung) حال‌وهوای بنیادین سخن می‌گوید (Heidegger, 1983: 89) از آنجاکه در وضعیت سقوط و مرتبط با گسبان، امکان مواجهه با هستی فروبسته شده است، نوعی تصمیم لازم است تا حال‌وهوای بنیادین بیدار شوند و ما را با امکان دیگری از هستی مواجه کنند. بنابراین نزد هایدگر نه‌تنها ملال عمیق سرکوب نمی‌شود، بلکه بیدار می‌شود و دازاین را در موقعیت خوددینه قرار می‌دهد. ما در موقعیت ملال عمیق با متأثر شدن از جهان، به‌سوی یک موقعیت خوددینه می‌رویم. بنابراین در چنین حالتی وقتی از جهان می‌پرسیم از معنای چیزی می‌پرسیم که حال‌وهوای بنیادین ما را به‌مثابه امکان‌مندی شکل می‌دهد. وقتی هم از لحظه دیدار و تصمیم می‌پرسیم، از تفردبخشی و خاص‌بودگی دازاین در و با جهان سخن می‌گوییم. البته وقتی از جهان و از تفردبخشی سخن می‌گوییم دوگانه‌ای دلخواهانه مدنظر نیست، بلکه در حال‌وهوای بنیادین، ملال عمیق در یک وحدت سرآغازین و بافتی از آشکارگی رخ می‌دهد. (Heidegger, 1983: 252). تربیت نیز مستلزم بیدارسازی چنین حالی است و نه خواباندن آن. معلم باید به‌مثابه بیدارکننده چنین حالی باشد.

براین اساس هنگامی که حال‌وهوای بنیادین خاصی بر دازاین مستولی می‌شود، کلیت جهان برای او آشکار می‌شود و موقعیت نوینی گشوده می‌شود. ترس آگاهی و ملال عمیق به‌مثابه حال‌وهوای بنیادین امکانی است از سرآغاز دیگر به‌مثابه رخداد خویشمندسازاند که

پرسش از هستی را ممکن می‌سازند. نزد هایدگر حال‌وهوای بنیادین است که ما را به پرسش هستی می‌کشاند، حال‌وهوای بنیادین گونه‌ای آشنازدایی امر ممکن واقع‌بوده‌اند و سبب می‌شود امکان دیگری مهیا شود. در ترس آگاهی جهان حاضر بیگانه می‌شود و حس در خانه‌نبودن (Unheimlichkeit) رخ می‌دهد، خانه‌ی از دست می‌رود و درخانه‌بودنی مبتنی بر امر ممکن شکل می‌گیرد. ترس آگاهی تجربه آزادی را به‌مثابه مجال‌دادن به‌مواجهه با هستی ممکن می‌کند. خانه‌ای که تبدیل به ناخانه شده است با تفکر و یادآوری هستی از سر‌آغازی دیگر ممکن می‌شود. در حال‌وهوای بنیادین ما با‌معنای هستی روبه‌رو می‌شویم و فهمی را از هستی به‌مثابه گشودگی می‌یابیم. این امکان در توجه به حال‌وهوای بنیادین رخ می‌دهد.

نتیجه اینکه حال‌وهوایی بنیادین با تأثیری که بر ما ایجاد می‌کنند سبب دگرگونی می‌شوند که ما را به‌سوی امکان دیگری از هستی گشوده می‌دارند. در این موقعیت شیوه دیگری از مواجهه با چیزها رخ می‌دهد، این متأثرشدگی، از سقوط در یک امر انتیک و متعین از هستی جلوگیری می‌کند و ما را همواره گشوده به‌سوی امکانات دیگری از هستی نگاه می‌دارد و مسبب امکان‌مندی می‌شود.

۶. تربیت حالمند- تیماردارانه

در زمانه کنونی، تربیت در مدرسه، دانشگاه و سایر نهادهای موجود، بر اساس تاریخ‌مندی و سرگذشتی بروز کرده که ملهم از حال‌وهوایی است، فهم این حال‌وهوا هم در فهم امر متعین تربیتی موجود و هم برای گشودگی به امکان دیگر از تربیت مهم است. در دوران جدید تربیت متمرکز بر مفاهیمی همچون رقابت، سرعت و دریافت اطلاعات و تکنیک شده است که ذیل گشتل تکنیک عصر جدید معنا می‌یابند. در این موقعیت تربیت حالمند در عین فهم حال‌وهوای دوران با بهره‌مندی از شیوه‌های حال‌وهوای بنیادین همچون ملال عمیق و ترس آگاهی می‌تواند روشنگاری را به‌سوی امکان دیگر بگشاید. این در صورتی ممکن است که اساساً یافتگی، حال‌وهواها و احساسات امور بنیادینی فرض شوند که شناخت و دانش‌های را نیز متأثر می‌کنند. در چنین موقعیتی گونه‌ای گلاسنهایت (وارستگی - Gelassenheit) نسبت به تفکر موجود رخ می‌دهد؛ گونه‌ای آری-نه‌گویی که ساخت‌گشایی امر متافیزیکی را مهیا می‌کند و به‌رخدادی دیگر مجال‌بروز می‌دهد. همه این‌ها در صورتی ممکن است که حال‌وهواها و تبعاتش بنیادین فرض شوند و مبادی وجودی آن‌ها اهمال نشود.

پس تربیتی که بر ما مستولی است از حال‌وهوایی بنیادین و وجودی آغاز شده و اینک وجه اُنْتیک آن پس از تاریخی طولانی غلبه یافته است و به فراموشی هستی و حال‌وهوای بنیادین خاستگاهی آن منجر شده است. براین اساس پرسش اُنْتولوژیک و مباحث پیرامون آن که یکی از آن‌ها یافتگی و حال‌وهوای بنیادین است می‌تواند به سرآغاز زندگی و هستی مجال بروز می‌دهد. ازاین جهت لازم است نظام تربیتی با بیدارسازی، مجال طرح پرسش‌های اُنْتولوژیکی را فراهم کند. البته این طرح در بطن زندگی موجود رخ می‌دهد و نه با نادیده‌انگاشتن آن، چون نظام تربیتی موجود خود از پس حال و هوایی ظهور می‌کند که لازم است به مبادی خاستگاهی وجودی آن رجوع شود. فهم این موضوع می‌تواند ضمن ترسیم حد و حدود آن، امکانات نیامده و نهفته در آن را نیز فعال کند و این نیازمند ساخت‌گشایی تاریخ رخ داده است. رفتن به سوی حال‌وهوای بنیادین در تربیت بیدارکننده ما را به سوی مدرسه و گونه‌ای دیگر از تربیت از دل زندگی واقع‌بوده رهسپار می‌کند. از این حیث لازم است به‌نحوی پدیدارشناسانه ضمن رفتن به نقطه عزیمت حال‌وهوای تربیت موجود، مواجهه و سپس تقلیل یا تحویل تربیت متعین موجود، پرسش از هستی آن طرح شود؛ که تربیت موجود در چه حال‌وهوای بنیادینی بروز کرده است. با چنین فهمی امکان حال‌وهوای بنیادین ساخت‌گشایی و امکان طرح و برساختی دیگر از تربیت ممکن می‌شود. اینها همه در صورتی ممکن است که سیلان زندگی و هستی در زمانندی‌اش فهم شده باشد. در زمانندی هستی است که حال‌وهوای بنیادینی همچون ملال عمیق و یا ترس آگاهی ناشی از تربیت موجود بر ما مستولی می‌شود و با جدی گرفتن آن می‌تواند بیدارکننده ما به سوی راه و امکان دیگری از تربیت به مثابه مجال دادن به شیوه‌های دیگری از بودن باشد.

از سویی تربیت حالمند بر اساس تفسیری که از Pahtos ارسطویی به‌دست آمد نزد هایدگر به اگزستانسیال بنیادینی منجر شد، که نباید آن را حالتی منفعل دانست. بدین ترتیب حال‌وهواها صرفاً حالاتی انفعالی نیستند که بر مربی و متربی آوار شوند، بلکه نوعی مستولی شدن بیدارکننده‌اند. این بیداری مانع سقوط مربی و متربی در یک نظام تربیتی خاص و دانش برآمده از آن می‌شود، دراین جاست که نقش حال‌وهوای بنیادینی همچون ملال و ترس آگاهی اهمیت می‌یابد. ملال عمیق از کلیت جهان تربیتی موجود، سبب رفتن به سوی امکانی دیگر از تربیت می‌شود که با گشودگی به هستی ممکن است، حتی ملال نسبت به قسمی از تحقق تربیت موجود نیز می‌تواند بیدارکننده امکانی در خود زندگی-تربیت موجود باشد. یافتگی به‌عنوان آن چیزی که بر متربی و مربی مستولی می‌شود، پرتاب‌شدگی ما را

آشکار می‌کند و سرگذشت هستی ما را نشان می‌دهد که می‌تواند رنج‌آور باشد، اما امکانی خوددینه نیز هست که پرواهای اینجایی ما را فعال می‌کند و در هماهنگی با دازاینِ مربی و متربی سبب‌ساز فعلیتی-گشودگی می‌شود. چنین مواجهه‌ای، مجال‌دادن به خود است.

همان‌طور که می‌دانیم پرسش اساسی هایدگر پرسش از معنای هستی است که قرار است معنای هستی را آشکار کند و ما را از پرسشی که ذیل یک هستند و نظام‌های متافیزیکی خاص قرار دارد، آزاد کند. هایدگر در بسیاری از آثار خود از مجال‌دادن سخن می‌گوید و در همین راستا از مفاهیمی مثل آزادکردن، آری-نه‌گفتن به چیزها و غیره سخن می‌گوید. مجال‌دادن به چیزها یعنی امکان‌دادن تا چیزها براساس یافتگی و حال‌وهوای خود، امکانات خود را به‌شیوه خود بروز دهند، نه بر اساس مقوله‌بندی خاصی که خود را بی‌حال‌وهوا می‌داند. تربیت حاملند در تأثیرپذیری از چیزها، خوددینگی مربی-متربی را پرورش می‌دهد که تحمیلی نیست بلکه از سرگذشتِ هستی که به‌سوی مربی و متربی می‌آید. تربیت مجال‌دهنده در حوالت دوران و براساس چیزهایی همچون ملال و ترس اُنْتیکی آغاز می‌شود و می‌تواند به ترس‌آگاهی و ملال عمیق برسد و ما را به‌سوی امکان دیگری پرتاب کند. بنابراین تربیت حاملند گشوده به خود و دیگری است و در این مواجهه حالات بنیادین، بیدار می‌شوند.

تربیت حاملند در دو وجه قابل‌فهم است: یکی در حال‌وهواها و یافتگی‌های موجود و حاضر به‌مثابه اتمسفر حاکم که از کلیت جهان بر ما مستولی و بر ما اتفاق افتاده است، که این حال‌وهوای بنیادین امکاناتی را می‌گشاید و سبب ارتباط ما با جهان پیرامون و مناسبات می‌شود. درعین‌حال این حال‌وهوای غالب که ما عمیقاً از آن‌ها متأثریم در تربیت حاملند ما آشکارند. اینها ذیل احساسات اُنْتیکی، دانش‌ها و مناسبات بروز می‌یابند و تجربه و زندگی را از آن خود می‌کنند. این در لایه گلاسنه‌ایتی وجه آری‌گویی به تربیت موجود است و سبب می‌شود از متافیزیکی شدن امکان موجود-رخ‌داده جلوگیری شود نه خود گشودگی و هستی. دوم؛ با نه‌گویی و پس‌زدن امکانات دیگر از هستی و زندگی که ناشی از متافیزیکی شدن حال‌وهوای موجود است، اینجا با چیزی همچون ملال عمیق بیدارسازی می‌شود و کلیت جهانی که در آن به‌سر می‌بریم به‌نحو ملال‌انگیزی آشکار می‌شود. این امکان ملال عمیق به‌مثابه حال‌وهوای بنیادین، نه‌گویی به امر متافیزیکی موجود است، جهت گشودگی به امکان دیگری از هستی که وجه رخدادگونه دارد. پس تربیت حاملند در حال و هوایی هست و به حال و هوایی نیز گشوده است که امکان دارد مجال یابد. تربیت حاملند با توجه به بنیادین بودن حال‌وهواها که در هر دولایه‌اش، در تربیت مجال‌دهنده به چیزها و تأثیرات است به نقش حال‌وهواها

هوشیار شده است و آن‌ها را در نظام تربیتی برسازی می‌کند. چنین مجال‌دانی به‌مثابه ذات آزادی و حقیقت است که تربیت مجال‌دهنده را تربیتی مبتنی بر آزادی و حقیقت می‌کند.

از سویی تربیت حاملند تربیتی است که از دلمشغولی‌های هرروزینه آغاز می‌کند، یعنی براساس حال‌وهوایی که اینک بر مربی و متربی مستولی است، زیرا مسائل دانش از پروای دازاین در زندگی واقع‌بوده شروع می‌شود. بنابراین هرگونه امکان دستوری-تحمیلی در تربیت که بخواهد جانشین پروای متربی شود، سلب‌کننده پروا و حال‌وهوای رخ‌داده بر متربی است. هایدگر در بحث تیمارداشت (Fürsorge/solicitude) دو نوع تیمارداشت را ذکر کرده که یکی جانشین‌شونده است و دیگری پیشی‌جهنده و آزادکننده (Heidegger, 1967:122). براین اساس متربی و یا نظام تربیتی‌ای که بدون در نظر گرفتن یافتگی و حال‌وهواها و احساسات متربی می‌خواهد او را آزاد کند، سلب‌کننده حال‌وهوا و پروای اوست که می‌خواهد دلمشغولی خودش را به‌جای پروای متربی جای دهد و به‌گونه‌ای حال‌وهوا و دلمشغولی خود را حاکم می‌کند و این سبب می‌شود تأثیرپذیری متربی حالت انفعالی و انقیادی گیرد و تربیت به‌جای اینکه تربیتی تأثیرگذار و تأثیرپذیر باشد که کلیت جهان و حال‌وهواها را منتقل می‌کند متربی را به شی و هستنده در دستی تبدیل کند. اما تربیت حاملند-تیمارخواه نظام و جهان تربیتی را با در نظر گرفتن و به رسمیت شناختن جهان و تأثیرپذیرهایی که بر متربی رفته است فهم می‌کند و کنش متربی را براساس طرح‌افکنی پرتاب‌شده دازاین-متربی می‌فهمد و امکان می‌دهد مربی-متربی فارغ از حقیقت به‌مثابه مطابقت با واقع، خود را به‌مثابه حقیقت آلتیایی و براساس پروایشان آشکار سازند. این آشکارگی به متربی و مربی مجال می‌دهد تا پروا و حال‌وهوایش شفاف شود و خود را بیابند و خود را به شیوه خود متحقق کنند.

همچنین با توجه به خصلت‌های حال‌وهوای بنیادین و یافتگی، تربیت حاملند تربیتی است که در عین نسبت‌مندی و متأثرشدگی، نوعی کنش‌گری غیرسوپرژکتیو را فعال می‌کند و در نسبت با دیگران بودن را به‌مثابه امری بنیادین طرح می‌کند. در چنین تربیتی جهان پیرامونی و اتمسفر زندگی تربیتی، اساسی است که از کلیت جهان به‌سوی ما می‌آید. این توجه به زیستگاه و اتمسفر زندگی واقع‌بوده سبب می‌شود اینجا و اکنون در نظام تربیت مهم شود و گشودگی براساس پروای اینجا و اکنون به‌نحو زمانی رخ دهد. البته زمان در اینجا به‌معنای اکنون نیست، بلکه زمان در سه وجه گذشته، حال و آینده و به‌نحوی متضایف اینجا و اکنون را تقویم می‌کند. تربیت حاملند با مصممیت و گشودگی، خودی‌نگی را بروز می‌دهد و چون در اینجا هوشیاریم که آنچه از آن من است متأثر از چیزها و دیگران است در مواجهه با طبیعت و چیزها

دل‌مشغولانه و در نسبت با دزاین‌های دیگر مراعات تیمارداشت می‌شود. تربیت حال‌مند نوعی تربیت پیرامون‌نگر مجال‌دهنده است که همواره گشودگی به هستی را مجال می‌دهد و با فهم متأثر بودنش طرح‌افکنی می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

امر تربیت از چیزهای بسیاری متأثر می‌شود، ولی هنگامی که ما تربیت را براساس اهدافی غایی و یا ماهیتی از پیش شکل‌گرفته همچون سوژه‌محوری و یا انتوتولوژی استوار می‌کنیم، عملاً عواملی که تأثیرگذار هستند نادیده گرفته می‌شوند. امور متافیزیکی تربیت را بر مبنای مشخصی متعین می‌کنند و هر امر تأثیرگذاری را نهایتاً بیرون از سیستم قرار می‌دهند و لاجرم زندگی در ذیل هستندۀ خاص را غایی تلقی می‌کنند. این امر سبب می‌شود گشودگی به هستی مسدود شود و امری همچون تربیت در جهت اهداف غایی و ماهیت مشخص معنا یابد. در اینجا نخست باید از انتولوژی تربیت سخن گفته شود تا تربیت انتیکی بر اساس انتولوژی فهم شود. چنین مواجهه‌ای نیاز به ویران‌سازی تفکر متافیزیکی دارد تا امکانی باز شود. تفکر هایدگر با توجه به فهمی که از انتولوژی دارد و آن را به پرسش بنیادین هستی برمی‌گرداند تفکری است که می‌تواند عواملی را در نظام تربیتی ایجاد کند تا امکاناتی که دیده و شنیده نمی‌شود دیدنی و شنیدنی گردند. هایدگر برای این کار بدو تأثیرپذیری را بنیادین می‌سازد و سپس حال‌وهوا و یافتگی را از حالت انتیکی به اموری اگزستانسیال و بنیادین بدل می‌کند تا امکان دیگر از هستی از سرآغازش گشوده شود.

براساس آموزه‌های هایدگر حرکت از پاتوس ارسطویی به یافتگی و حال‌وهوای بنیادین، سبب آزادسازی وجوه پوشیده‌ای می‌شود که در تربیت مؤثرند. چنین مواجهه‌ای سبب می‌شود تأثیرپذیری از چیزها و دیگران در تربیت بنیادین فهم شود و در عین حال مفهوم کنش‌گری به معنای کنش‌گری متأثرشده (طرح‌افکنی پرتاب‌شده) ممکن و مهیا شود. این با مفهوم سوژه‌رها، بی‌جهان و بی‌حال‌وهوا بیگانه است. تربیت حال‌مند یعنی تربیتی که در نسبت با حال‌وهواها، احساسات و جهان پیرامونی در نسبت‌مندیش شکل می‌گیرد. چنین تربیتی اساساً هستی‌نگر است چون تأثرات و حالات بنیادین همچون تفکر سوژکتیو، قرار نیست با حقایق یقینی و تزلزل‌ناپذیر متربی‌مربی را می‌خکوب کند، بلکه قرار است مجال دهد که متربی و مربی به شیوه خود و براساس هستی و حال‌وهواداریشان بروزکنند. متربی و مربی حال‌مند با گشوده‌بودن به تاریخ، سنت و سرگذشت خویش به دانش‌های جدید (انتیکی) نیز گشوده‌اند،

این گشودگی از گشودگی هستی حاصل می‌شود که حیث زمانی دارد. به‌علاوه تربیت حاملند تربیتی متفکرانه است زیرا واقعیت خود را می‌فهمد و در متأثر شدگی و پرتاب‌شدگی‌اش طرح‌انداز است. تفکر حاملند به آنچه دارد و آنچه هست و آنچه به سوی او می‌آید می‌اندیشد، و ملال عمیق و ترس آگاهی را به مثابه وضعیتی فهم می‌کند که سرآغاز دیگری را ممکن می‌کند که از بطن زندگی زیسته ما را به سوی طرح‌افکنی دیگر می‌کشاند.

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۹۲). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، تهران، انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۳۹۷). *دربارۀ نفس*، ترجمه علیمراد داودی، تهران، انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۴۰۰). *خطابه*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات هرمس.
- اینوود، مایکل (۱۳۹۵). *روزنه‌ای به اندیشه‌ی مارتین هایدگر*، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران، انتشارات علمی.
- فون هرمان، فردریش ویلهلم (۱۴۰۰). *سوژه و دازاین*، ترجمه احسان پویافر و فلورا عسکری زاده، تهران، انتشارات روزگار نو.
- لوکنز، آندرئاس (۱۳۹۴). *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران، انتشارات علمی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشرنی.

De Mendoza, R.G. (1970) *Stimmung und Transzendenz*, Berlin:Dunker & Humblot.

Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer: Tübingen.

Heidegger, Martin. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Band 24), Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, Martin. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe (Band 29-30), Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, Martin (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt am Mein: Vittorio Klostemann.

Heidegger, Martin. (1990 a). *Einleitung in der Philosophie: Denken und Dichten*, Gesamtausgabe (Band 50), Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, Martin. (1990 b). *Zollikoner Seminare*, Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, Martin. (1996). *Nietzsche* (Band 6.1), Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, Martin. (2002). *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe (Band 18), Frankfurt: Klostermann.

پاتوس و حال و هوای بنیادین نزد هایدگر ... (احسان پویافر و دیگران) ۳۳

Herrmann, F. W. Von. (2000). *Hermeneutik und Reflexion ; (Der Begriff der Phänomenologi bei Heidegger und Husserl)*, Frankfurt: Klostermann.

Inwood, Michael. (1999). *Heidegger Dictionary*, Bodmin: Blackwell.

Oele, M. (2012). "Heidegger's Reading of Aristotle's Concept of Pathos, *Epoche, A Journal for the History of Philosophy*, 16 (2), 389-406.

Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York: New York University Press.

Preus, Anthony. (2015) *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Rapp, Christof. Corcilus, Klaus. (2021). *Aristoteles-Handbuch, Heidelberg*, J.B. Metzler.

Ueding, Gert. (2003). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, (Band 6), Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Wrathall, Mark A (2021) *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press

