

## هایدگر و آزادی

دکتر عباس منوچهری \*

### چکیده

در پرتو تأملات فلسفی و دیدگاههای جدید در باب انسان، مقوله آزادی معنای دیگری به خود گرفته است، و نظریه‌های موجود درباره آزادی نابهنگام (anachronistic) شده‌اند. در این نوشتار، پس از مروری گونه‌شناسانه بر نظریه‌های آزادی، آرای مارتین هایدگر در باب آزادی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### واژه‌های کلیدی

نظریه‌های آزادی، هایدگر، هستی، وجود، دازاین، حضور، بودن، امکان، بروز.

### مقدمه

نظریه‌های موجود درباره آزادی قابل تقسیم به سه دسته هستند. دسته اول مبتنی بر انسان‌شناسی و خود-بنیاد است؛ این نوع نظریه را می‌توان «آزادی سوژه - محور» نامید. شاخص‌ترین متفکر «آزادی سوژه - محور» کانت است. کانت به‌عنوان فیلسوف مدرنیته آرای خود را در چارچوب تمایزی بنیادین بین عرصه «آزادی» و عرصه «اجبار» ارائه کرده است. او طبیعت را «قلمرو اجبار» و اخلاق را «قلمرو آزادی» می‌نامد. به تعبیر او: «انسان موجودی است که قدرت عقل عملی دارد و آگاه است که انتخاب او آزاد است.» (21: p28) این تعبیر کانت متکی بر «خود بنیاد» انگاشتن انسان توسط او

می‌باشد. بر این اساس، انسان که موجودی «خردورز» است می‌تواند با اتکاء به خرد خویش برای کردار خویش اصول اخلاقی وضع کند. این اصول، که برخاسته از خرد عام انسانی، یعنی خرد خودبنیاد و آزاد هستند هم شمولیت (universality) دارند و هم آزادانه تدوین شده‌اند.

در دهه‌های اخیر محوریت «انسان» اومانیستی و تعیین‌کنندگی سوژه «شناسنده» به‌طور جدی مورد تردید قرار گرفته است. به گفته دیویس، روانکاوان انسان را از تخت سروری بر حیات ذهنی خویش پایین کشیدند و دوسوسور او را از فرماندهی بر زبان پایین کشید (p60: 7). به‌علاوه، رابطه تولید مارکس، ناخودآگاه فروید، قوانین غیر شخصی دوسوسور، و ایدئولوژی آلتوسر همگی یک معنا داشته‌اند: نفی محوریت انسان (p71: 7). لذا، «فردی» و «تک ذهنی» یا «تک‌گو» (monologic) بودن انسان در قالب مباحث و مقولاتی چون «میان-ذهنی» (Intersubjectivity) و «دیگر محوری» (Otherness) مورد پرسش و رد و طرد قرار گرفته است. آرای متفکرانی چون هوسرل، هایدگر، مرلوپوتتی، هابرماس، آپل، لویناس و گادامر، هر یک به‌گونه‌ای تأکید بر عدم اصالت سوژه تک‌گو دارد و به‌جای آن از تقدم رابطه بین آدمیان (بیناذهنیت) سخن می‌گویند (p77-101: 7).<sup>(۱)</sup>

اصالت بیناذهنیت مبنای دومین نوع آزادی، یعنی «آزادی بینا - سوژه‌ای» است.

در الگوی بیناذهنی، به‌جای سوژه تک‌گو (Monologic)، سوژه تعاملی دارای محوریت است. هوسرل و مرلوپوتتی نشان داده‌اند که انسان تا جایی آزاد است که در بیناذهنیت مشارکت داشته باشد. پس، آزادی ضرورتاً مستلزم ارتباط با دیگر افراد است و «هیچ‌کس به تنهایی آزاد نیست». چه، «آزاد بودن مستلزم حمایتی است که دیگران ممکن است ارائه دهند» (p81: 7) یکی از مهمترین دستاوردهای هوسرل این است که درگیری هر شخص در زندگانی دیگران اساس بیشترین دستاوردهای مثبت انسان است. بر این مبنا باید گفت، کشش فردی و جمعی متقابلاً با هم مرتبط‌اند. هوسرل به بیناذهنیت به‌عنوان مبنای ادبیات، هنر، فن، علم، قانون و سنت اشاره کرده است (p82: 7). مرلوپوتتی نیز به «غیر فردی» بودن زبان اشاره دارد و گفت‌وگو را به‌عنوان فعالیتی که در آن نه رقابت و نه تلاش برای برتری وجود دارد، می‌شناسد. او از گفت‌وگو به عنوان یک مدلی استفاده می‌کند که مرتبط بودن طرفین را شامل درک، تفکر و عمل هم می‌داند. استدلال مرلوپوتتی این است که اگر درک، دلالت، تفکر و عمل خصوصیات متمایز انسان هستند، و این خصوصیات هیچ یک فارغ از رابطه

تعاملی نیستند، هیچ مبنای وجودی برای اینکه خصلت و معیار آزادی «خودبنیادی» آدمی باشد وجود ندارد (p83: 7).

اصالت «بینا ذهنیت» در اندیشه یورگن هابرماس نیز مورد تأکید قرار گرفته است. وی در عین حفظ اصالت خرد در حیات انسانی، بر وجه غیر فردی عقل و آزادی تأکید می‌ورزد. هابرماس با بهره‌گیری از آرای پیرس و آستین در زمینه عمل‌گرایی (پراگماتیسم) فلسفی و نظریه‌کنشی (پراگماتیک عام) قایل به وجود خصلت «تفاهمی» برای آزادی است. هابرماس از یکسو قایل به فرایند تکاملی برای آزادی است و از سوی دیگر معتقد است که سوژه انسانی از طریق فرایند تعاملات اجتماعی، که در گفت‌وگوی معطوف به اقناع و وفاق تجربه می‌شود، می‌تواند به خودبنیادی (Mündigkeit-Autonomy) نایل آید: آزادی تفاهمی فقط بین کسانی وجود دارد که خواهان رسیدن به فهم مشترک درباره چیزی هستند و از یکدیگر انتظار دارند که درباره مدعاهاى هنجاری اتخاذ موضع کنند (p119: 10).

الگوی سوم، الگوی «وجودشناسانه» است. این الگو مبتنی بر تفکری است که انسان را در تعامل با عالم زندگی، و لذا «وجودی» می‌شناسد. الگوی «آزادی وجودشناسانه»، در ترک سوژه تک‌گو با نگرش انتقادی همصدا است؛ اما نگرش متفاوت آن در باب انسان به نظریه‌ای متفاوت درباره آزادی منتهی شده است. این الگو ناقد مدرنیته و نگرش متافیزیکی است و آدمی را از نظر وجودی، هم مقید می‌شناسد و هم آزاد. در این گونه انسان‌شناسی، آدمی مقید است به آنچه که بودن او در دنیا از پیش تعیین می‌کند، و آزاد است برای بودن به گونه‌ای که بودن در دنیا امکان آن را برای وی فراهم آورده است.

در الگوی وجودشناسانه، به جای محوریت سوژه انسانی، تأکید بر «در-جهان-بودن» آدمی است. در این الگو، انسان از یک‌سو علیه تسخیر شدن، مسخ شدن و مستعمره شدن عصیان می‌کند و از سوی دیگر از «خود - محوری» اعراض می‌کند. آرای هایدگر از جمله شاخص‌ترین انواع تفکر غیر سوژه محور در باب آزادی است. نزد هایدگر آزادی موضوع اصلی در تفکر فلسفی است. وی آزادی را چون دیگر مقولات از منظری غیر متافیزیکی مورد بحث قرار داده است و تلاش دارد فارغ از دو قطبی اندیشیدن بین جبر و آزادی به این مقوله بپردازد. فهم آرای هایدگر در باب آزادی مستلزم توجه به وجوه برجسته اندیشه وی است. این وجوه را می‌توان از طریق مفاهیم اصلی در چارچوب مفهومی، که مقوم اندیشه وی هستند، توضیح داد.

## الف) مفاهیم اصلی

### ۱- هستی (Sein)<sup>(۲)</sup>

از نظر هایدگر، سؤال اصلی در فلسفه، پرسش درباره «معنای وجود» است. به تعبیر وی، خطای عمده تفکر در تاریخ متافیزیک و در علم جدید این بوده است که به موجودات پرداخته و خود «وجود» و «معنای وجود» را فراموش کرده است. هایدگر معتقد است که متافیزیک نسبت به «معنای وجود» بی‌توجه مانده است. پرسش هایدگر این نیست که چه رابطه‌ای بین بودن و موجودات هست، بلکه پرسش این است که خود «هستی موجودات» چیست؟ به تعبیر وی اگر چه موجودات منوط به «بودن» اند، اما یکی نیستند. «بودن» چیزی نیست که خود آن ما بازای بیرونی داشته باشد، اما در هستی هر موجودی هست. هایدگر در اینجا به اصل «تمایز هستی‌شناسانه» اشاره دارد. به نظر هایدگر، در سنت متافیزیکی «هستی» همان بودن موجودات است (23: p421). در این سنت فکری به موجودات و رابطه انسان با آنها توجه شده است، توجهی که توجه معطوف است به «حرکت فکر به فراسوی موجود و به سوی وجود. اما در عین حال، این حرکتی است که به سوی موجود به‌عنوان مقصد خود باز می‌گردد.» در نتیجه، آنچه در این میان مورد غفلت قرار گرفته است تمایز بین «وجود» و «موجود» است. این در حالی است که ما در بطن این تمایز قرار داریم: ما همیشه با موجودات سر و کار داشته‌ایم و در عین حال رابطه خود با وجود را حفظ می‌کنیم. فقط بدین‌سان ما جای پایی در موجودات در کل و اقامت خود در آنها داریم (23: p419-420).

متافیزیک این تمایز را نمی‌بیند نمی‌تواند به «وجود» بیندیشد. در واقع، متافیزیک به‌جای این تمایز دیگری را در درون «وجود» ایجاد می‌کند. بدین معنا که هستی هر موجودی را به «چیستی» آن (Whatness, essentia, ti estin) از یک‌سو، و واقعیت آن (Thatness, existencia, oti estin)، از سوی دیگر تقسیم می‌کند. یا به عبارت دیگر «هستی تقسیم شده است به اینکه هر چیزی چه هست و اینکه هست.» (23: p422) و بدین‌سان است که متافیزیک، با نگرستن از منظر موجودات و متعاقباً درک بودن در افق زمانی محدود، یعنی زمان حال، به «فلسفه حضور» می‌انجامد (19: p19-21). بنابراین، متافیزیک در پی حقیقت موجودات است و نه حقیقت «هستی»؛ و لذا، بدون دسترسی به حقیقت «هستی»، آن را فقط در قلمرو حقیقت بودن (das Seiende) می‌فهمد:

«برای متافیزیک، هستی همیشه همانا بودن در بودن خود» است و نه «بودن در

## ۲- حضور

کلمه دازاین (Dasein) در آلمانی به معنی زندگی است. از نظر لغوی این کلمه به معنی «در آنجا بودن است»، Da به معنی «جا» و Sein به معنای «بودن» (هستی) است. هایدگر از این واژه به جای «آدمی» استفاده می‌کند.<sup>(۳)</sup> در تعبیر هایدگر، «در آنجا- بودن» بدین معناست که پیش از آنکه هر صفتی به آدمی قابل اطلاق باشد خصلت بنیادین یا ویژگی پیشینی او، «در- عالم- بودن» (in - der- Welt- sein) است.<sup>(۴)</sup> البته نه اینکه «آدمی» و «عالم» (die Welt) «با هم» هستند، بلکه آدم بودن همانا «در- عالم- بودن» است. آدمی تقدیمی در بودن خود نسبت به «در عالم بودن» ندارد. او نیست مگر از ابتدا «در عالم» باشد. در اینجا می‌توان از «حضور»، (Presence) به معنی بودن در عالمی که از پیش ما را در بر گرفته و هر کسی در آن متولد می‌شود و در آن هست استفاده کرد:

آدمی (دازاین) همراه دیگران و در میان دیگران است. جهانی که موجودات در آن هستند همواره از قبل جهانی است مشترک (۱: ص ۴۸). «جهان..... چنان بالذات بدیهی است که ما کاملاً از آن غافلیم.» (۱: ص ۴۸).

هایدگر در توضیح «در عالم بودن» به عنوان خصلت بنیادین آدمی، آن را از دیگر انواع «بودن در» متمایز می‌سازد:

برخلاف لباس در کمد و آب در لیوان، «بودن» در برای دازاین ساخت بودن آدمی (دازاین) است. In از Innan می‌آید که یعنی زیستن، habitare (سکونت). In یعنی من عادت دارم، آشنا هستم، کاری انجام می‌دهم، من هستم یعنی ساکنم، در نزدیکی... «بدین معنا، بودن در بیان وجودی صوری بودن دازاین است، که شاکله (Constitution) ماهوی در دنیا بودن را دارد (p54: 18).

منظور هایدگر از این «شاکله» همان «جای» (Da) «آنجا بودن» (Dasein) است. هایدگر شاکله یا «جا»، یعنی در عالم بودن را، مشتمل بر سه مؤلفه می‌بیند: وضع (Befindlichkeit)، فهم (Verstehen) و سخن (Rede).

«وضع» با «در-عالم- بودن» آدمی مرتبط است و بدین معناست که آدمی همیشه در یک حالت (stimmung) است. «وضع» یک حالت بنیادین است که نشان می‌دهد چگونه هر کسی هست و زندگی را می‌گذراند. بنابراین، «وضع» آدمی ربطی به روان او ندارد، چه «حالت» نه از «درون» می‌آید و نه از «بیرون»، بلکه از «در دنیا بودن» به عنوان یک شیوه بودن می‌آید (p136: 18).

هایدگر فهم را همانا «حالات» (Stimmungen/Moods) «تجربه زندگی» شده، مثلاً ترس، دغدغه، حیرت، گناه، اضطراب و امثالهم تعریف می‌کند. این «حالات»

نه فرایندهای روانی هستند و نه درک تحلیلی یا تأملی، بلکه اعمال وجودی هستند که به «واقعیت‌مندی» و «در عالم بودن» مرتبط‌اند. ما با فهمی که از چیزها داریم حضور آنها را پیرامون خود حس می‌کنیم. این یک فهم واقعیت‌مند است.<sup>(۵)</sup>

فهم واقعیت‌مند آن فهمی است که با وساطت بودنیا در عالم برای آدمی حاصل می‌شود. «در آنجا- بودن» چیزهایی را که با آنها مرتبط است در بطن ارتباط خود با آنها به آشکاری می‌آورد. هایدگر نشان می‌دهد که این علاقه و خواست ما است که ما را با چیزها، مثلاً با چکش، مداد ..، مرتبط می‌کند. آنگاه که نجار در کارگاه خود مشغول کار است، چکش برای ساختن چیزی یا تعمیر چیزی به کار او می‌آید. آنگاه که کسی مشغول نوشتن مطلبی است مداد برای نوشتن چیزی یا انجام محاسبه‌ای به کار او می‌آید. نجار، برای نجاری با چکش مرتبط است، اما ذهن او متوجه خصوصیات چکش، مثل وزن و اندازه آن نیست. نویسنده، مداد را به‌خاطر نوشتن به کار می‌گیرد، مداد برای نوشتن دم دست اوست، ولی ذهن او متوجه نوشتن است نه متوجه مداد بنابراین، چکش و مداد موضوعیتی برای نجار و نویسنده ندارند. اساساً این دو چیز وجودشان همانا در راستای انجام کار نجار و نویسنده است، در غیر این صورت وجودی در عالم نجار و نویسنده نمی‌داشتند. این نوع رابطه، رابطه بین نجار و نویسنده با چکش یا مداد، همانا رابطه «دم دستی» (Zuhandenheit) است. در حالت دم دستی، عالم زندگی و آنچه در آن هست، بدان‌سان که برای مقاصد آدمی هست وجود دارند: «اینکه این چیز معین که دم دست است چه می‌تواند باشد، پاسخ تفسیری خود را از این می‌گیرد که برای چنین و چنان مقصودی است.» (18: p64).

بنابراین، شاکله (constitution) چیزها به‌عنوان چیزهای دم دستی همان ارجاع است، یعنی «برای چه» و «برای کجا». (18: p83) بنابراین، خصلت بودن چیزهای دم دستی «نسبت» (Bewandnis) است. «نسبت داشتن» یعنی اجازه داده شود چیزی با چیز دیگری با هم باشند. پس آگاهی ما از چیزها چونان «فهم» همانا صراحت بخشیدن به ممکنات متنوع است و هر معنایی در ملاحظه پیرامونی آدمی نهفته است:..... در ارتباط با آنچه در پیرامون است و دم دست، ما آن را با تفسیر آن و به شکل ملاحظه‌ای (بصیرت، نگاه به پیرامون، Umsicht)، به‌عنوان می‌ز، در، پل یا غیره می‌بینیم (20: p306).

بنابراین، نسبت «حضور» با عالم منفعلانه نیست، و او «از حیث» در عالم بودن به‌طور مستمر در عالم زندگی خود با اشیاء و امور سروکار دارد. حضور پیوسته متوجه

و معطوف به چیزی است؛ بنابراین می‌توان گفت او همواره دغدغه چیزی را دارد و از حیث هستی خود همانا دغدغه است:

من می‌توانم خود را از این یا آن دغدغه برهانم، اما هرگز نمی‌توانم از دغدغه داشتن بگریزم. هرکس ممکن است خود را از وابستگی به این یا آن شخص برهاند، اما هرگز نمی‌تواند از رابطه اجتماعی بگریزد. بودن من در جهان متضمن رابطه با دیگران است. دیگری بخشی از من در جهان است، همان‌طور که هستی سوزن خیاطی متضمن وجود نخ است (Blakham: p91).

هایدگر در امتداد «تحلیل وجودی» خود به این نتیجه می‌رسد که وجود چیزها در عالم محدود به وضعیت دم دستی نمی‌شود؛ بلکه، فراتر و دور از دست آدمی نیز چیزها وجود دارند. این وجه وجودی را هایدگر «فرا-دستی» (Vorhandenheit) می‌نامد. وجود هر چیز آنگاه فرادستی است که ما به دلیلی نتوانیم با چیزی که در پیرامون ماست رابطه «دم دستی» برقرار کنیم. مثلاً، آنگاه که نجار متوجه شکستگی چکش می‌شود و نمی‌تواند آن را به کار گیرد، یا آنگاه که در جعبه ابزار او «نیست» وی به خود چکش می‌پردازد. یا برای مثال نویسنده‌ای متوجه می‌شود که مداد او مناسب نوشتن نیست، وی متوجه خود مداد می‌شود. در این دو وضعیت چکش «چونان چکش» و مداد «چونان مداد» در مقابل نجار یا نویسنده آشکار می‌شوند. این بدان معناست که وجود آنها در پس مقصود نجار و نویسنده در خفا نمی‌ماند و آنها اکنون آن‌گونه که خود هستند رخ می‌نمایند. در اینجا، وجود چکش و مداد آشکار می‌شود و هیچ قصد و نیتی نمی‌تواند باعث واپس ماندن آن شود. بنابراین، این دو چیز، تا زمانی که در عالم فقط ابزار نجار و نویسنده بودند «بودن»شان فراموش شده بود.<sup>(۶)</sup> اما این فراموشی نافی وجودی سواى موجودیت ابزاری آنها نیست و آنها در وضعیت «فرا-دستی» حایز موجودیت متفاوتی می‌شوند.

### ۳- بروز (Exisitenz)

به تعبیری می‌توان گفت که در زندگی روزمره و عادی، هر آدمی با خویشتن خود نیز رابطه‌ای «دم دستی» دارد. چه، او «خود» را در بطن عالم و ربط با چیزهای در عالم «می‌فهمد». آدمی در زندگی عادی با موجودات درگیر است و فهم او مقید به نسبت او با موجودات است. این همان فهم «واقعیت‌مند» است. «واقعیت‌مندی» وضعیتی است که آدمی در آن قرار دارد ولی در ایجاد آن نقشی نداشته است. و هایدگر این وضعیت را «پرتاب‌شدگی» (Geworfenheit) نام نهاده است. از نظر هایدگر بودن آدمی در جهان

همانا رهاشدگی است. در این وضعیت، «واقعیت» با «در عالم بودن» آدم مرتبط است. عالم پیش از آدمی هست و بر او محیط است. هایدگر از دو نوع «فهم» سخن می‌گوید، یکی آن فهمی است که در رابطه آدمی با آنچه در زندگی عادی و روزمره در پیرامون او هست محصور است. در این «وضع» آدمی چون «یارو» (Das Man) است.<sup>(۷)</sup> یعنی او کسی است که فقط در رابطه با نیازها و خواسته‌ها و دلمشغولی‌های خود «هست» و در غیر این صورت نه برای خود موجودیت دارد نه در رابطه با عالمی که در آن زندگی خود را می‌گذرانند. این فهمی است که ما از بودن در عالم واقع آن‌گونه که «بار آمده‌ایم» داریم. به عبارت دیگر، وجود ما یک پیش-فهم است. هایدگر این نوع بودن را غیر-اصیل می‌نامد.

اما، هایدگر نوع متفاوتی از «فراستی بودن» را برای خود آدمی نیز ممکن می‌بیند. آنگاه که به دلیلی «فهم» واقعیت‌مند با گسستی مواجه شود، خویشتن آدمی به‌گونه‌ای دیگر به خود آدمی رخ می‌نماید. به این معنا که اگر چه در زندگی عادی، دغدغه آدمی نسبت به آنچه با آنها مربوط است به فهمی واقعیت‌مند از خود او هم ختم می‌شود، اما، در شرایطی ممکن است او نسبت به «خود» نیز مواجهه «فرا دستی» داشته باشد. این مواجهه در شرایطی که روال زندگی عادی به هم می‌خورد و فهم عادی ما از امور منقطع می‌شود اتفاق می‌افتد، مثلاً در مواجهه با مرگ کسی (75-18: p11). چنین مواجهه‌ای اضطراب‌آور است. یعنی، آنگاه که ما واقعیت‌مندی در عالم بودن را چونان امری که خود در آن دخیل نبوده‌ایم، یعنی «پرتاب‌شدگی» (Geworfenheit) را بفهمیم، دچار اضطراب می‌شویم. در این وضع و حال، ما با خود «عالم»، نه با این یا آن امر در عالم خود، مواجه می‌شویم (75-18: p11). در این وضع آدمی در حالت «اضطراب» نسبت به «پرتاب‌شدگی» خود که تاکنون متوجه آن نبود، واقف می‌شود.

به نظر هایدگر، تجربه اضطراب، که عموماً با عنوان «افسردگی» از آن یاد می‌شود، تجربه یک خلاء وجودی است. این تجربه در عمیق‌ترین سطح، همانا یک حالت وجودی است که خود را به جای در عالم بودن به معنایی که هر روزه آن‌را تجربه می‌کند، اکنون خود عالم، که تا پیش از این «در» آن بدون توجه به این عالم بود، در مقابل او قرار می‌گیرد. بدین معنا، اضطراب وضعی است در مقابل خود دنیا، نه در ارتباط با چیزی در پیرامون. اما، بر خلاف ترس که «ترس از چیزی» است، هیچ موضوعی طرف اضطراب آدمی نیست. اضطراب دقیقاً در جایی که موضوع «هیچ» است حادث می‌شود. بنابراین، اضطراب همانا دغدغه‌ای است که به منزلگاه پرسش در باب معنای بودن در جهان رسیده است. در این حالت، بر خلاف رابطه دم‌دستی، که متضمن



فهم پیشینی ما از چیزهاست، فهم ما متوجه خودمان می‌شود. هایدگر شنیدن ندای وجدان (*Stimme des Gewissens*) را به‌عنوان تجربه‌ای که به‌صورتی خاص در این شرایط حادث می‌شود نوعی ویژه و متفاوت از فرادستی شدن آدم برای خودش می‌فهمد. در شنیدن ندای وجدان‌گویی ما خود در مقابل (*vor*) خودمان می‌ایستیم. یعنی ما در ندای وجدان خود را در مقابل خود داریم. با توجه به اینکه آدمی هیچ‌گاه تا قبل از مرگ خود تمامی آنچه هستی او باشد نشده است، این امکان برای او وجود دارد که بر اساس این تجربه فرادستی از حصار عالم پیرامون که او را آن‌گونه که او خود در آن مدخلیتی نداشته ساخته است «برون» آید (*exist, Ek-stasis*) و خود تعیین‌کننده هستی خود یا «چگونه بودن» خود بشود. اما، چون هیچ امر خاصی موضوع اضطراب برای انسان نامعین است آنچه در برابر آن انسان مضطرب است کاملاً نامعین است. بنابراین، اضطراب در مقابل خود دنیا تجربه می‌شود نه در ارتباط با چیزی در پیرامون خود.

اضطراب، به‌عنوان نوعی از امکان بودن برای در آنجا بودن... مبنای .. درک صریح کلیت بنیادین هستی حضور را فراهم می‌آورد (*p171: 18*). حضور هستی خود را به معنای یک حضور واقعی می‌فهمد حضور به سوی وجود داشتن پرتاب شده تا به‌عنوان موجودی که باید آن‌گونه که هست و آن‌گونه که می‌تواند باشد زندگی کند. [اکنون] حضور که رها شده است، می‌فهمد که هست آن‌گونه که می‌تواند وجود داشته باشد (*p171: 18*).

در این حالت آدمی دچار دلهره می‌شود. دلهره، حاصل دلمشغولی عمده آدمی است، یعنی پرسش در باب معنای در جهان بودن، و نه صرفاً از چشم‌انداز دلمشغولی‌های خاص. پس در این میان آنچه تهدید می‌کند هیچ کجا نیست. به عبارت دیگر، اضطراب حالتی است که حاصل مواجهه با خود است؛ چه، «... در اضطراب آدمی .... با خود رودر رو می‌شود.» (*p228,232: 18*). در اضطراب، امکانهای بنیادین آدمی خود را آن‌گونه که هستند نشان می‌دهند (*p235: 18*). در این «وضع» آدمی مخاطب «ندای وجدان» خود می‌شود. این همانا نوعی از حالت فرادستی است که البته متفاوت است از فرادستی که از آن موجودات پیرامون آدمی است:

واقعیت وجدان ابدأ نمی‌تواند خود را اعلام کند. این نقصی در آن نیست، بلکه صرفاً نشانه‌ای است که از طریق آن ما می‌توانیم هستی آنرا چونان گونه‌ای از فرادستی که با فرادستی موجودات پیرامونمان متفاوت است بشناسیم (*p314: 18*).

اگر آدمی به ندای وجدان گوش فرا دهد، یعنی گوش دادن به ندای وجدان را برگزیند صاحب «عزم» (*Entschlossenheit*) است. عزم، که در اثر مواجهه با عالم

حاصل می‌شود، به مفهومی ارسطویی درگیر عمل (پراکسیس) می‌شود. به عبارت دیگر، با عزم آدمی «در - عالم - بودن» را به «چگونه در عالم بودن» تبدیل می‌کند. یا به گفته هایدگر «دازاین هنگامی که مصمم شد، عمل را نیز آغاز کرده است.» (18: p347).

در شنیدن ندای وجدان عالم بر آدم به گونه‌ای متفاوت آشکار می‌شود. در این حالت همچون همیشه آدمی با به‌کارگیری چیزها آنها را به آشکاری نمی‌آورد بلکه این بار خود در آشکاری می‌ایستد. او اکنون در پرتو «ممکن بودن» برون از درگیری در عالم روزمره می‌ایستد، او اکنون بروز یافته است (existence). بدین وسیله «امکان خاصی از هستی» آدمی، یعنی «آزاد بودن» او برای آزادی انتخاب کردن خود، آشکار می‌شود. (18: p228,232)

### هرمنوتیک امکان و آزادی

بدین‌سان هایدگر از مرحله تمایزگذاری بین انسان و دیگر موجودات وارد فرایند تحلیل وجود شناسانه‌ای می‌شود که درنهایت به تمایز مابین انواع زیستن ختم می‌شود. یکی وادادگی و گریز از اضطراب به «هرکسی» بودن است. این یعنی نفی خویشتن و پناه جستن در حالت روزمرگی (18: p54). این همان حالتی است که هایدگر از آن به‌عنوان شیوه «غیراصیل بودن» سخن می‌گوید. این همان تداوم و استمرار وضعیت «دم‌دستی» است. اما، وضعیت دیگری نیز برای آدمی ممکن است؛ مشخصاً، فارغ از زندگی روزمره بودن، یعنی «چونان ممکن» زیستن. هایدگر این وضعیت را «اصالت وجودی» می‌نامد. هایدگر با اتکاء به «تحلیل وجودی» به چنین نتیجه‌ای می‌رسد. بر اساس این تحلیل وی استدلال می‌کند که آدمی موجودی زمانی است، یعنی همیشه تا پیش از مرگ «هنوز ناتمام» است. بنابراین، او همیشه «ممکنی» است که هنوز نیست. اما، آنگاه که انسان آن‌گونه زندگی کند که می‌تواند باشد، بروز یافته است.

به عقیده هایدگر، آدمی در بنیاد وجودی‌اش زمانی است. زمانی بودن توسط خود آدم فهمیده می‌شود (18: p478). اضطراب بر آدمی آشکار می‌سازد که برای زمان معینی در عالم هست (Blakham: p94).

با عمل فهمیدن، آدمی خود را براساس آنچه برای او با توجه به وضعیت موجودش ممکن است در آینده فرافکنی می‌کند. بنابراین در کنار دیگر «حضورها» (Mitdaseins) توجه عمده او به آینده معطوف است. اما، تا زمانی که «در آنجا بودن» بین تولد و مرگ دیده شود تفسیر درستی از او حاصل نمی‌شود. مگر آنگاه که چونان امکان بودن فهمیده شود. در این وضعیت، حضور چونان ممکن، یعنی «چیزی که هنوز

وجود ندارد». به عبارت دیگر دازاین (حضور) ترکیبی است از آنچه بوده و هست به علاوه آنچه که هنوز نیست.

«امکان» همانا نوعی از ارتباط آدمی با «بودن» است. اگر در وضعیت واقعیت‌مندی، عالم آدم را در بر گرفته بود، در وضعیت «امکان» آدمی با پرسش بودن پیوند برقرار می‌کند. در واقعیت‌مندی آدمی با عالم پیوند خورده است. اما، در امکان پیوند بین آدم و بودن برقرار می‌شود. در واقعیت‌مندی آدمی «در- آنجا- بودن» است، اما در «امکان» آدمی می‌شود «جای بودن»؛ یعنی آدمی جایی می‌شود برای ظهور بودن. بدین معنا، «هرمنوتیک امکان» همانا نوعی فهم است که به معنی گسستن آدمی از فروبستگی در عالم است؛ بدین سان «فهمیدن» همانا «فهمیدن خود (sichverstehen) است». بدین معنا، «فهم خود» همانند «خود را بشناس» سقراط، عقل عملی (فرونسیس — phronesis) ارسطو و «امر قطعی» کانت را پیدا می‌کند. بنابراین، برای اصیل بودن تفسیر آدمی لازم است که «در آنجا بودن» در تمامیت خود و به صورت وجودی عرضه شود. اصالت وجودی نتیجه گام برداشتن در مسیری است که انسان به جای گریز به سوی روزمرگی و استحاله در «هر کسی» (Das Man) متوجه برگزیدن و انتخابگری می‌شود. در چنین ادراکی، حضور در عین درک فناپذیری خود می‌تواند امکان بودن خویش را نیز دریابد. بنابراین، اگر به جای گریز به سوی بی‌نام و نشانی، حضور به خود بیندیشد و از روزمرگی بگریزد، فردیت خود را خواهد یافت و در این صورت می‌تواند مخاطب وجدان خویش باشد. در این صورت حضور با گشودگی (Erschlossenheit) نسبت به حقیقت وجودی خویش به تصمیم (Entschlossenheit) می‌رسد (18: p313). در این صورت انسان موجودی بروز یافته (eksistenz) است. بروز همانا خروج از عالم فروبسته «در آنجا بودگی» است. هایدگر منشأ این مفهوم را در واژه ekstasis یونانی می‌داند که به معنای گسستن (rupture) است.<sup>(۸)</sup> Ek-sistenz، یعنی از خود برون ایستادن. آگزستانس همان وضعیت «فرا- دستی» برای آدمی است تصمیمی که به معنای برگزیدن اختیارگری است، یعنی اختیارگری در مقابل استحاله. انجام چنین کاری در توجه به «آزادی» نهفته است.

## هستی و آزادی

به تعبیر هایدگر، پرسش بودن، همیشه پرسش اصلی در فلسفه بوده است، و پرسش آزادی با پرسش بودن پیوندی بنیادین دارد: «... مسأله بودن [همانا] مسأله آزادی است. مسأله بودن..... مسأله بنیادین فلسفه است. بنابراین، پرسش در باب سرشت آزادی

انسان پرسش بنیادین فلسفه است که در آن حتی پرسش بودن هم ریشه دارد.»  
(20: p203)

به تعبیر هایدگر، آدمی در وجه هستی‌شناسانه خود همیشه یک «ممکن بودن» است. «ممکن بودن»: بنیادی‌ترین خصصت هستی‌شناسانه و نیز وجه غایی هستی «حضور» (آدمی) است. «حضور» (آدمی)، امکان آزاد بودن برای حتمی‌ترین توان بودن است (18: p135).

بر این اساس، «حضور» به عنوان امکان آزادی تعریف می‌شود. به این معنا که آزاد بودن به عنوان سرنوشت بیرونی بر آدمی (دازاین) تحمیل نمی‌شود. بلکه خصصت متمایز آدم عطف اوست به آنچه هنوز «نیست». این «آنچه هنوز نیست» به «حضور» مرتبط است. این چیزی است که می‌تواند بعداً محقق بشود، ممکن بودن (Seinkönnen) چیزی است که انسان می‌تواند بشود ولی هنوز نیست. پس، انسان هنوز «آن که می‌تواند باشد نیست»، او چیزی است که «هنوز- هست- نشده».

هایدگر از عزم (Entschlossenheit) به عنوان ضرورت استقرار وجودی انسان در حالتی آزاد از آنچه باعث استحاله یا تسخیر وی می‌شود سخن می‌گوید. بر این اساس، آزادی همانا حرکت از زندگی غیر اصیل، یعنی زندگی محصور در دغدغه‌های روزمره و در رابطه با چیزهای پیرامون، به زندگی اصیل، یعنی آن زندگی با امکانات وجودی انسان، از جمله آشکارگری معنای بودن (یعنی انسان بودن همانا تجلی‌گر بودن)، است.

از این دیدگاه آزاد بودن تشریح وجودشناختی حضور است نه حکم اخلاقی یا عملی. بنابراین: آزادی یک مقوله خاص در میان دیگر مقولات یا بخشی از مجموعه‌ای از مقولات نیست. بلکه آن است که کلیت موجودات را چونان یک کل بنا می‌گذارد و اشباع می‌کند. آزادی با تمهید مبنای امکان حضور (انسان)، از خود انسان بنیادی‌تر است. بنابراین، انسان فقط نگهبان آزادی است. آزادی انسان آن آزادی است که انسان را تصرف و محافظت می‌کند و بدین‌سان انسان را ممکن می‌سازد (5: p121).

### حقیقت و آزادی

هایدگر در دوره میانی زندگی فکری خویش، مقوله آزادی را در رابطه با نظریه حقیقت مطرح کرد. وی تطابق (correspondance) و صحت (correctness) را تعابیر درستی برای حقیقت نمی‌دانست و در مقابل به دو مفهوم فوسیسیس (phusis) و آلتیثیا (aletheia) توجه نمود. فوسیسیس یعنی «تجلی»، یعنی «بالیدن» و «نمایان شدن». به نظر هایدگر، فوسیسیس، که فلسفه یونان با آن آغاز شد، از طریق زبان لاتینی به Nature که به

معنای تولد بود تبدیل شد و از این‌رو معنای اولیه خود را از دست داد. aletheia (نامستوری) هم مفهومی بود که یونانیان برای «حقیقت» استفاده می‌کردند. Verita لاتینی و Truth انگلیسی ترجمه «نامستوری» یونانی هستند، اما در بردارنده معنای آن نیستند. آلتیثا (aletheia) به معنی خروج از خفا و ورود به روشنی و آشکاری است. بنابراین، معنی نامستوری همانا آشکاری بودن است.<sup>(۹)</sup> بدین معنا حقیقت قابل کشف نیست، بلکه «از نهان خارج شدن بودن» است. حقیقت همانا ظهور آزادبودنی‌ها است آن‌گونه که هستند، یعنی ورود موجودات به عرصه روشن‌نا-نهانی. پس آنجا که امکان ظهور فارغ از استیلا نباشد حقیقت بودن در خفا می‌ماند. پس، آنگاه که انسان در مقامی نسبت به بودن قرار گیرد که امکان آشکار شدن آن فراهم آید، حقیقت در روشنی حادث می‌شود. این مقام همانا مخاطب‌گری است: آزادی فقط آنچه درک رایج برای آن تعیین می‌کند نیست. یعنی آن میل و هوسی که گاهی در انتخاب و حرکت دادن به این‌سو یا آن‌سو نمایان می‌شود. آزادی صرف اختیار در اینکه چه بکنیم و چه نکنیم، یا از سوی دیگر، صرف تسلیم به ایجاب و ضرورت‌ها نیست. بلکه مقدم بر همه این قیودات منفی و مثبت، آزادی همانا مشارکتی است در آشکار شدن موجودات آن‌گونه که خود هستند (p117: p128/5: 16).

بر این اساس شاید بتوان گفت، آزادی قلمرو مشترک انسان و بودن است. انسان با مشارکت در آشکار شدن حقیقت و معنای وجود، یعنی با نفی سلطه‌ورزی آزادی را محقق می‌سازد. پس انسان می‌تواند چونان واسطه‌ای برای بودن عمل کند و امکان تجلی بودن را فراهم کند.<sup>(۱۰)</sup> بنابراین، آزادی همانا مشارکت در آشکار شدن است (11). بدین معنا، آزادی گشاینده، فرصت‌دهنده و آشکارکننده است. شرط این نوع آزادی مراقبت است نه سروری. مراقبت از چه؟ مراقبت از بودن در مقابل مخدوش شدن و به خفا رفتن آن.

بنابراین، آزادی موقعیتی است برای آشکار شدن هستی موجودات، پس، آزادی امکان فهم بودن است. بدین معنا، آزادی هایدگری پرسشگری مراقبانه در-جهان بودن و با-دیگری بودن را در بر دارد. در توضیح مقوله مراقبت، هایدگر رابطه آزادی با انسان بودن را رابطه‌ای پیشینی می‌بیند. او انسان را چونان یک ممکن-در-آزادی می‌داند. به تعبیری انسان همانا یک آزادی‌مکنون و ممکن است. به گفته او، انسان فقط مراقب آزادی است.<sup>(۱۱)</sup> آزادی انسان بیانگر آزادی چونان دازایی انسان نیست، بلکه برعکس، انسان چونان امکان آزادی است. آزادی انسانی آزادی است که نفوذ می‌کند و انسان را حفظ می‌کند، و بدین‌سان انسان را ممکن می‌سازد: (11: p134) انسان آزادی

را چونان دارایی در اختیار ندارد. بلکه عکس این صادق است. آزادی، که مترادف با بروز (برون - استادن - ek-statis) است. انسان را در اختیار دارد. آن هم به گونه‌ای اصیل و کامل که فقط او (آزادی) برای انسانیت ارتباط با بودن چونان یک کل را که همه تاریخ را بنا گذاشته است، فراهم می‌کند (p116: 5).

بر این اساس، می‌توان گفت: حقیقت، همانا آشکارسازی بودن است پس «سرشت حقیقت، آزادی است». هایدگر این آزاد بودن را در رخصت‌دهی به بودن موجودات می‌بیند. رخصتی که، برخلاف گرایش سوژه‌ای به دانستن، به موجودات رخصت می‌دهد تا آن‌گونه باشند که خود هستند، نه آن‌گونه که فاعل شناسنده یا سوژه استیلاگر می‌خواهد، یعنی خواستنی که معطوف به تصرف و تنزل و هدایت است. اما نکته این است که امکان چنین وجهی در شناخت، تنها زمانی حاصل می‌شود که حضور در مقامی قرار گیرد که امکان گشودگی وجود فراهم آید: آزاد کردن خویش برای سمت و سویی پیونددهنده صرفاً با آزاد بودن برای گشودگی در قلمرو باز ممکن است. [بنابراین] آزادی شرط امکان تجلی هستی موجودات است، تجلی فهم معنای وجود (p205: 11).

### ۳- عرفان و آزادی

به گفته هایدگر عمیق‌ترین اندیشه به عرفان اصیل تعلق دارد (p6: 3). عنصر عرفانی در آرای هایدگر در شباهت وی با عرفا در گذار از متافیزیک و جهش عرفانی نهفته است. به عقیده کاپطو شباهتهای هایدگر با مایستر اکهارت، عارف شهیر آلمانی بسیار بارز است. هایدگر از «تشویش» سخن می‌گوید، تشویشی که حاصل بریده شدن انسان از دنیای شیئی شده‌ای است که به دست وی ساخته شده است و اکنون در آن بدون پناه و حافظ مانده است.

هایدگر در «متافیزیک چیست» از «نبود؟» می‌پرسد و صراحتاً از بردن تفحص به درون بودن و کشاندن نبود به درون پرسش بودن به عنوان اولین و تنها قدم به سوی واژگونی پوچ‌گرایی متافیزیکی سخن می‌گوید (p22: 3). از نظر هایدگر، «بودن» و «نبودن» یکی هستند، البته نه به این معنا که نبودن (Nicht- Sein) را به معنای عدم بگیریم. به گفته وی: «نبودن، یعنی هنوز نبودن». بودن در طول تاریخ به شکل‌های مختلف محقق شده است، تاریخ بودن را داریم، ولی به همین میزان هم، یا به شکلی، به درجه‌ای هم تاریخ «نه» - بودن را، یعنی آنچه که نیست. نیستی به این معنا با بودن یکی است. بر خلاف تصور رایج متافیزیکی و علم جدید که آنچه را در قلمروی بودن‌ها نباشد عدم می‌دانند. تمایز واقعی بین «بودن» و «بودنی‌هاست»، یعنی همه چیز

فقط «بودنی‌ها» و هست‌ها نیست، شاید اهمیت آنچه نیست بیش از چیزی است که ما آن را «بودن» می‌شناسیم. این مطلب ارتباط بسیار جدی با نظریه «عیانگ»، «حقیقت» و «محقق شدن» هایدگر دارد. از نظر وی «حضور» و «غیبت» با همدیگر ملازم هستند. بودن، با هر قدمی که آشکار شده، یک قدم هم خود را واپس کشیده است. چون «بودن» هیچ‌گاه به‌طور کامل خود را آشکار نمی‌کند. هایدگر، در این رابطه از «پوچ‌گرایی واقع‌گرا» نام برد که بر اساس آن نیستی نه در مقابل هستی که در سرشت آن است؛ (لذا)، بدون خصلت بارز اولیه نبودن (نیستی) نه خودیتی هست نه آزادی ... نبودن آن است که ظهور بودن را برای وجود انسانی ما ممکن می‌کند (11: p339).

بدین‌سان، هایدگر فلسفه حضور (بودن به معنای حال و موجود) را نفی می‌کند و اصالت را به نیست، یعنی آنچه (هنوز) هست نشده است، و نیز به معنی آنچه به غیر از صرف موجودات است می‌دهد.<sup>(۱۲)</sup>

این همان بن‌مایه واژگون‌سازی پوچ‌گرایی متافیزیکی است. بنابراین، به یک معنا، نیست یک «نفی» است بر آنچه هست. این «نفی» حاصل یک تجربه بنیادین (Grunderfahrung) است. این تجربه حاصل وازدگی و اضطراب وجودی و بریدن از روزمرگی است (11: p339). در این حالت، به تعبیر اکهارت، ما قطع تعلق خاطر و قطع توجه می‌کنیم نسبت به چیزها و خود را باز می‌گشاییم نسبت به ظهور آنچه نیست. او این را حالت وارستگی می‌نامد، حالتی که نشان‌دهنده توجه به تفاوت مابین بودنی‌ها و نبودن است. این حالت آنجاست که استیلاگری نباشد، یعنی آنجا که چرخش در سرشت انسان از قدرت‌طلبی به سوی «وانهادن» (Gelassenheit) باشد.<sup>(۱۳)</sup> در «وانهادن»، انسان به‌جای اراده‌ورزی، می‌تواند با برون از خود شدن (ekstasis)، یعنی با خروج از خود - محوری، موجودات را فارغ و آزاد از هر استیلا و تسلط ببیند.<sup>(۱۴)</sup> بدین‌سان امکان آزادی نه در تحقق اراده آدمی در ارتباط او با عالم پیرامون، بلکه در مخاطبت بودن است. مخاطبت وجودی انسان در پیوند «چهارگانه» ممکن است. هایدگر با طرح مقوله چهارگانه (Geviert) عرصه جدیدی را می‌گشاید که در آن انسان بدون خود محوری می‌تواند به اصالت و آزادی دست پیدا کند (13). چهارگانه همانا وحدت آینه‌ای انسان (فانیان)، قدسیان، زمین و آسمان است. وحدت آینه‌ای این چهارگانه همانا عرصه رویگرداندن انسان اراده‌ورز از خود - محوری و روی آوردن او به سوی سه دیگر است. چهارگانه همانا تحقق فرایند اعراض از شیء‌سازی جهان پیرامون، اعراض از سلطه و نیز توقف عزیمت علیه عیان (Offen) سخن می‌گوید. عیان آنجاست که هر چیز آن‌گونه که خود هست می‌باشد نه آن‌گونه که شیء شدنش اقتضا کند.

هایدگر وحدت چهارگانه را به عنوان ممکنات وجودی برای انسان مطرح می‌کند و شرط رسیدن به این مرتبه را ورود به عیان، به جای تملک و تسلط و تسخیر چیزها و شیئی کردن جهان، می‌شناسد. این عرصه عرصه چرخش انسان در سرشت خویش است (13: p125). این چهار گانه محمل آزادی انسان است، چه، عرصه بودن - فارغ - از استیلاورزی - در - جهان است.

### نتیجه

در سه دسته نظریه آزادی که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفتند، دو دسته اول محوریت سوژه انسانی را به‌طور ضمنی مفروض گرفته‌اند. شاید بتوان گفت وجه پنهان در این دو دسته همین است. چه، هر یک از دیدگاه‌های مورد اشاره، به تبع نگرشی که در باب انسان دارند به مقوله آزادی اندیشیده‌اند. شاید بتوان این‌گونه دیدگاه در باب آزادی را «تبعی» نامید؛ بدین معنا که مفهوم آزادی تابعی است از محوریت سوژه انسانی. اما، دسته سوم در نگرش نسبت به انسان با دو نوع دیگر تفاوت دارد. در این الگو آزادی قائم به انسان نیست بلکه برعکس انسان قائم به آزادی است. بنابراین شاید بتوان آنرا «اصیل» نامید. زیرا، آزادی، چه به‌صورت یک ایده و چه به‌صورت یک خواسته، حقیقتی است قائم به خود و نه تابعی از سوژه انسانی. به عبارت دیگر، آزادی الزاماً تابعی از محوریت سوژه فردی و تک‌گو نیست و می‌تواند حتی از این الزام نیز فارغ باشد.

به نظر هایدگر، در متافیزیک، انسان‌مداری، علم و فناوری نوین، بودن به فراموشی سپرده شده است. برای متافیزیک، دانش و فناوری، همه چیز، یا موضوعی است برای شناخت و یا ماده‌ای است برای بهره بردن. چنین رویکردی همه چیز را شیء می‌سازد، از خودبیگانه می‌کند و متصرف می‌سازد. چنین ارتباطی بین انسان و جهان همانا رویگردانی انسان از جهان و غفلت از معنای بودن در جهان است. این در حالی است که اساساً انسان موجودی است که در جهان است، اما با غفلت از خود بودن (و به تعبیری با انفعال و بریدن از خود بودن و غفلت از معنای وجود در جهان) معطوف به سروری بر جهان شده است و بدین‌سان جهان در برگیرنده خویش را نیز مغلوب سروری‌طلبی خویش ساخته است. با چنین رویکردی، انسان در مقابل جهان می‌ایستد تا آن را به خدمت بگیرد و بدین‌سان آن را به دستمایه اراده‌ورزی خود تقلیل دهد. در نتیجه، اراده انسانی به‌جای اینکه در خدمت بودن درآید آنرا به خدمت خویشتن خوانده است؛ بنابراین، بودن خادم انسان شده و انسان مخدوم او و گرفتار در



استیلآوری است. پس، برخلاف انسان‌گرایی نوین، محوریت انسان در جهان (چه در قلمرو شناخت و چه در قلمرو ارزش)، «شرط» آزادی نیست بلکه «مانع» تحقق آن است. هایدگر در نقد پوچ‌گرایی ویرانگر، از آسودگی در مقابل تشویش سخن می‌گوید، تشویشی که حاصل «پوچ‌گرایی ویرانگر» است. وی آسودگی را در رویگردانی انسان از تحمیل-گری و آزادی را صرفاً در صورت «چرخش در سرشت انسان» ممکن می‌داند (13: p125). وی به «تاریخ بودن» به‌عنوان «آنچه در تاریخ محقق شده است» اشاره دارد. در این تاریخ، انسان به تدریج خود را محوریت بخشیده است. ولی در پوچ‌گرایی واقع‌گرا، که فارغ از سوژه محوری است، می‌توان از آزادی سخن گفت. بدین معنا، آزادی انسان آن آزادی است که انسان را تصرف و محافظت می‌کند و بدین‌سان انسان را ممکن می‌سازد؛ لذاست که انسان کارگزار آزادی می‌شود.

### پی‌نوشت

۱- سوژه تک‌گو از سوی فمینیست‌ها به علت مرد‌گرایی و از سوی مردم‌شناسانی چون لوی اشتراس نیز به علت قوم‌محوری مورد نقد جدی قرار گرفته است. فراتر از همه اینها، اکنون برخی از نظریه‌پردازان مانند دریدا و بوردییا اشاره به «مرگ سوژه» دارند.

۲- در اینجا بودن، وجود و هستی به یک معنا، و موجودات و بودنیها نیز به یک معنا به‌کار رفته‌اند.

ریشه لغت Sein را هایدگر در سه جا می‌داند:

- در es که همان esse لاتین، estin یونانی، asti سنسکریت، ast فارسی و is انگلیسی است.

- Bhū سنسکریت (که به معنای ظهور کردن و استقرار است)، phuo یونانی (که همان تجلی یا ظاهر شدن است)، fuo لاتین، bin آلمانی، be انگلیسی و «بودن» فارسی است.

- Vas سنسکریت، wesen آلمانی، vseta لاتین، was انگلیسی.

بنابراین، سه معنا در واژه بودن مستتر است: زندگی کردن، ظهور کردن و dwell کردن. به‌علاوه، «بودن» همیشه از طریق سوم شخص مفرد «است» (ist, is) فهمیده می‌شود. بنابراین ما نه با یک لغت و نه با معنای آن بلکه با آنچه این دو درباره آن هستند، یعنی با «بودن» سروکار داریم.

در مقایسه با دیگر اسامی و افعال در زبان که اشعار به چیزها دارد، کلمه «بودن» در هر یک از ..... خود رابطه متفاوتی با بودن دارد. بنابراین، تأمل درباره بودن به تأمل در باب زبان می‌انجامد.

۳- در زبان فارسی از آدمی استفاده می‌شود و در زبان انگلیسی از Man.

- ۴- در فارسی می‌توان به جای die Welt از «دنیا» هم استفاده کرد. لذا، می‌توان In-der-Welt- sein را «در دنیا بودن» هم ترجمه کرد.
- ۵- فهم با زبان حاصل می‌شود. آدمی در فلسفه چوونان حیوان صاحب زبان (zoon logon echon) تعریف شده است، یعنی «حضور» ماهیتاً با توان سخن گفتن آدمی تجربه می‌شود (p25: 18).
- ۶- این همان «فراموشی بودن» (Seinsvergessenheit) است. این همان غفلت فلسفه در تشخیص تمایز بین «بودن» از بودنیها است که به در خفا ماندن «بودن» در پس «بودنی» ختم شده است.
- ۷- در محاوره فارسی از تعبیر «یارو»، به معنی آدم بی‌هویت و بی‌شخصیت استفاده می‌شود که معنای مورد نظر در Das Man را دارد.
- ۸- البته قرابت معنایی این واژه با واژه فوسیس که به معنای تجلی کردن و بالیدن است با بحث هایدگر ارتباط جدی دارد.
- ۹- چنین فهمی با تعبیر یونانی پیش-افلاطونی phusis (فیزیک-طبیعت) چوونان «تجلی یافتن» سازگار است. در ضمن، هایدگر واژه هرمنیون یونانی را که منشأ واژه هرمنوتیک است آشکارگری معنی میکند.
- ۱۰- اگر چه تشابهی بین خود-نمایان شدن و خود انگیزتگی مورد نظر هایدک وجود دارد، تفاوت بنیادین در این است که در خود انگیزتگی هایدک محوریت با فرد است. اما هایدگر در این مورد واژه phusis (فیزیک) یونانی که به معنای تجلی یافتن است را در نظر دارد.
- ۱۱- باید توجه داشت که هایدگر انسان را مراقب بودن هم می‌شناسد، چه این دو در نظر او یکی است.
- ۱۲- شاید این بیت نظامی از مخزن الاسرار که در مدح خداوند سروده است به روشن شدن مطلب کمک کند:
- بود، و نبود آنچه بلند است و پست باشد، و این نیز نباشد که هست
- احوال و آثار و شرح مخزن الاسرار نظامی گنجوی، دکتر برات زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۵۷.
- ۱۳- واژه Gelassenheit از نظر لغوی با lassis fair، که مبنای آزادی منفی است هم ریشه است. اما بین آنها تفاوتی بنیادین وجود دارد. در حالیکه در آزادی منفی آزادی همانا آزادی از مداخلات دیگران در اعمال اراده فرد است، در Gelassenheit از اعمال اراده در ارتباط با غیر از خود احتراز می‌شود.
- ۱۴- ek-stasis عموماً به خلسه و از خود بیخود شدن ترجمه می‌شود، اما معنای آن «از خود برون شدن»، «برون از خود ایستادن» است.

## منابع

- ۱- خاتمی، محمود. *جهان در اندیشه هایدگر*، مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، تهران، (۱۳۷۹).
- 2- Beistegui, Miguel de. 1998, *Heidegger & The Political*. Routledge, London.
- 3- Caputo, J.D. 1990, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Fordham University Press.
- 4- Cohen, Paul. 1997, *Freedom 's Moment*. The University of Chicago Press. Chicago.
- 5- Dallmayr, Fred. 1996, *Polis and Praxis*. MIT Press. Cambridge.
- 6- Dauenhauer. Bernard P. "Relational Freedom". *Review of Metaphysics* 36 (September 1982).
- 7- Davis, Tony. 1997, *Humanism*. Routledge. London.
- 8- Dumont, Louis. 1986, *Essays on Individualism*. University of Chicago Press. Chicago.
- 9- Gray, Tim. 1991, *Freedom*. Macmillan, London.
- 10- Habermas, Jurgen. 1992, *Between Facts and Norms*. Polity Press. London.
- 11- Heidegger, Martin. 1949, *Existence and Being*. Gateway edition. Indiana.
- 12- \_\_\_\_\_. 1961, *An Introduction to Metaphysics*. Anchor Books, New York.
- 13- \_\_\_\_\_. 1975, *Poetry, Language and Thought*. Harper & Row. New York.
- 14- \_\_\_\_\_. 1977, "A Letter on Humanism", in Basic Writings. Harper & Row. New York.
- 15- \_\_\_\_\_. 1977, "Question Concerning Technology" in Basic Writings. Harper & Row. New York.

- 16 - \_\_\_\_\_. 2002, *The Essence of Truth*. tr. Ted Sadler. Continuum. New York.
- 17 - \_\_\_\_\_. 2002, *The Essence of Human Freedom, an Introduction to Philosophy*. tr. Ted Sadler. Continuum. New York.
- 18 - \_\_\_\_\_. 1962, *Being and Time*. tr. John Macquarrie. et. Harper and Row. New York.
- 19 - \_\_\_\_\_. 1976, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer. Tubingen.
- 20 - Jones, W.T. 1969, *Kant to Wittgenstein and Sartre*. Harcourt Brace & World. New York.
- 21 - Locke, John. 1965, *Two Treaties Of Government*. Mentor Book. New York.
- 22 - McDonald, L.C. 1968, *Western Political Theory*. Harcourt Brace Jovanovich. New York.
- 23 - Mehta, Jarava Lal. 1976, *Martin Heidegger, the Way and the Vision*. University of Hawaii Press.
- 24 - Newell, W.R. "Heidegger on Freedom and Community", *American Political Science Review*, vol 78.
- 25 - Randell, J.F. 1989, *The Origin of Modernity*. Polity Press Cambridge. U.K.
- 26 - Rousseau, J.J. 1969, *The Social Contract*. Penguin. London.
- 27 - Thiele, L.P. "Heidegger on Freedom": Political, Not Metaphysical. *American Political Science Review*, vol. 88, no & June 1994.