

آزادی اگزستانسیال و آزادی استعلایی در اندیشه های دیگر

زکیه آزادانی*

(نویسنده مسئول)

سید محمدرضا بهشتی ؛

چکیده

این مقاله می‌کوشد ایده آزادی در اندیشه های دیگر را در سه مقطع فکری او و بر اساس سه مفهوم انسان، جهان و هستی مورد بررسی قرار دهد. اگر مسئله آزادی در هستی و زمان، حول محور دازاین جریان دارد و به بازگشت دازاین به ذات خودش به مثابه امکان محض برای کسب آزادی‌اش می‌پردازد، نوشته‌های بین سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱، مفهوم آزادی استعلایی را در نسبت با مفهوم جهان مطرح می‌کنند. در اینجا آزادی به مثابه بنیاد هر بنیان‌گذاری، هرگونه مواجهه و نسبت‌برقرارکردن انسان با جهان و بدین‌سان طرح‌افکنی و ساخت آن را ممکن می‌کند. سرانجام، از سال ۱۹۳۱ به بعد، مفهوم آزادی بیش از هر چیز با مفهوم هستی‌گره می‌خورد و به مثابه شرط امکان آشکارشدن حقیقت یا نامستوری تبیین می‌شود. اکنون، آزادی مقدم بر هرگونه آزادی ایجابی و سلبی، بر مجال‌یافتگی^۱ برای نامستورسازی موجود دلالت می‌کند و انسان آزاد به مثابه محل و مجال ظهور هستی معرفی می‌شود.

واژگان کلیدی: آزادی اگزستانسیال، آزادی استعلایی، دازاین، جهان، هستی،

نامستوری.

*. دکترای فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران. zakieh_azadani@yahoo.com

** . دانشیار فلسفه غرب، دانشگاه تهران، تهران، ایران. drmrhosseini@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۷/۰۲/۲۳]

مقدمه

آيا انسان آزاد است؟ اين پرسش ديربازي است که از مهم‌ترين و چالش‌برانگيزترين پرسش‌های تاريخ تفکر به شمار می‌رود. پرسشی که خود، پرسش‌های پیچیده‌تری را در بر دارد: انسان کیست؟ آزادی چیست؟ اما پاسخ به پرسش نخست، اغلب با داشتن پیش‌فرض‌های معینی از تعریف انسان و آزادی صورت گرفته است. مطابق این تعاریف مفروض، انسان به‌مثابه حیوان ناطق، موجودی است در میان سایر موجودات عالم که به واسطه داشتن قوه نطق از آن‌ها متمایز شده است و آزادی هم به معنای خودمختاری و نفی وابستگی است. بنابراین، انسان آزاد کسی است که بدون دخالت نیروهای بیرونی بتواند هرآنچه را که می‌خواهد انجام دهد. اما آنچه می‌تواند در برابر خواست انسان قرار گیرد، یا نیروهای مهارناپذیر طبیعت است و یا اراده جهان‌شمول خدا. پس آزادی انسان مستلزم رها شدن او از جبر طبیعت، خدا و یا هر دو است. بدین ترتیب، انسان، جهان و خدا، سه ساحتی که هر پرسش فلسفی در چارچوب نسبتی با آن‌ها مطرح می‌شود، اینجا در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. از این‌رو، اگر تعاریف پیش‌فرض‌گرفته شده برای این سه مفهوم در تاریخ اندیشه، آن‌چنان که بایسته است، مورد تأمل و واکاوی قرار نگرفته باشند و پرسش از آن‌ها به‌نحوی جدی مطرح نشده باشد، آنگاه هر بحثی درباره آزادی انسان و تلاش برای اثبات وجود یا عدم وجود آن با ابهام روبرو است. به‌علاوه، این پرسش قابل طرح است که آیا صرف تعریفی سلبی از آزادی، ذات آن را چنان که هست نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، آیا آزادی به‌مثابه آزادی / از چیزی، معنای حقیقی و جامع آزادی است یا این تعریف فقط به این خاطر تا این حد فراگیر شده که انسان اغلب آزادی را به‌نحو رهاشدن از قیود تجربه کرده است؟ از سوی دیگر، اگر تعریف سلبی، تعریفی نابسند است، تعریف ایجابی آزادی چگونه ممکن می‌شود؟ اگر آزادی صرفاً رهاشدن از قیود نیست، بلکه جهت و بنیادی تعیین‌بخش دارد، این جهت و بنیاد را چگونه باید تشخیص داد؟ آیا غایت‌داشتن آزادی، یعنی بنیادی تعیین‌بخش که «برای چه» آزادی را تعیین می‌کند، در تناقض با خود آزادی نیست؟

هایدگر در درس‌گفتاری که به اندیشه شلینگ درباره ذات آزادی انسان می‌پردازد، هفت تعریف مهم مطرح‌شده درباره آزادی در تاریخ فلسفه را برمی‌شمارد. این تعاریف عبارتند از: الف) آزادی به‌مثابه توانایی برای آغازکردن سلسله‌ای از رویدادها (ب) آزادی به‌مثابه آزادبودن / از چیزی؛ یعنی مقید نبودن به چیزی (تعریف سلبی آزادی) ج) آزادی به‌مثابه آزادبودن برای چیزی، یعنی مقید بودن به چیزی (تعریف ایجابی آزادی) د) آزادی به‌مثابه مدیریت حواس و استیلاي عقل بر امیال (ه) آزادی به‌مثابه خود-تعیین‌بخشی بر مبنای قانون ذاتی خود خویش (تعریف صوری کانت از آزادی) و) آزادی به‌مثابه توانابودن برای خیر و شر (تعریف شلینگ از آزادی) ز) آزادی به‌مثابه نامتعیین بودن مطلق یا همان لاهلی‌الترجیح بودن (نه آزادبودن از چیزی و نه آزادبودن برای چیزی) (Heidegger, 1988: 86-383). به عقیده او، هیچ‌یک از این تعاریف نادرست نیستند، اما هرکدام فقط معرف یک بُعد از تمامیت آزادی‌اند: «آزادی صرفاً آن چیزی نیست که فهم عامه با میل و رغبت می‌گذارد تحت این عنوان، دهان به دهان بگردد؛ یعنی میلی

که گاه و بی‌گاه سر برمی‌آورد و در انتخاب به این یا آن سمت متمایل می‌شود. آزادی، نامقید بودن در توانایی برای انجام‌دادن یا انجام‌ندادن کاری نیست. آزادی در وهله نخست، حتی آماده‌بودن برای چیزی الزامی و ضروری (و در نتیجه به‌نحوی موجود) هم نیست. آزادی، پیش از همه اینها (یعنی پیش از آزادی "سلبی" و "ایجابی")، مجال‌یافتگی به‌روی نامستورسازی موجود است، از آن حیث که یک موجود است «(Heidegger, 1976: 189)». بر مبنای این تغییر دیدگاه، مسئله آزادی دیگر یکی از مسائل فلسفه نیست، بلکه هر پرسش فلسفی باید در نسبت با پرسش از ذات آزادی مطرح شود. به عبارت دیگر، آزادی، دروازه ورود به فلسفه است و تنها با پرسش از آن، فلسفه می‌تواند راه خود را به سوی دیگر پرسش‌ها بگشاید. اینک آزادی نه آزادی از قید تقدیر یا طبیعت است (مفهوم سلبی آزادی)، نه فرمانروایی بی‌قید و شرط انسان بر خویشتن (مفهوم ایجابی آزادی) و نه علیتی موازی با علیت طبیعی. آزادی مورد نظر هایدگر، به‌مثابه بنیانی برای همه تلقی‌های مابعدالطبیعی از این مفهوم، گشودگی^۲ خود هستی است و لذا در ذاتش آغازین‌تر از انسان است: «*نسان* صرفاً یک کارگزار^۳ آزادی است» (Heidegger, 1982: 134). انسان فقط می‌تواند چنان زیست کند که آزادی‌ای که برای او روی می‌دهد، به طور کامل محقق شود.

۱. آزادی اگزیستانسیال

۱-۱. دازاین به‌مثابه ممکن بودن

در رساله هستی و زمان، مفهوم آزادی در نسبتی نزدیک با نحوه بودن انسان؛ یعنی اگزیستانس مطرح می‌شود. به همین خاطر، می‌توان ایده هایدگر از آزادی را در دوره نخست تفکرش، ذیل عنوان آزادی اگزیستانسیال طرح کرد. آنچه تفکر درباره آزادی در این اثر را در جایگاهی متمایز نسبت به متفکران پیش از او قرار می‌دهد، تبیین مسئله آزادی بر مبنای نسبت میان هستی و انسان است. اکنون، آزادی در چارچوب این نسبت مورد بررسی قرار می‌گیرد و نه در قالب بحث اراده آزاد انسان منفرد. هایدگر به جای مفهوم «اراده» به‌مثابه قوه‌ای از قوای انسان که در نسبتی تنگاتنگ با آگاهی سوپرتکنیو است، مفهوم «توان‌بود» را مطرح می‌کند. دازاین پرتاب‌شده در جهان که در وهله نخست و غالباً به شیوه روزمرگی با موجودات پیرامونی خود نسبت برقرار می‌کند، تنها با گوش سپردن به ندای وجدانش، می‌تواند خود اصیلش را به‌مثابه امکان محض دریابد و آن را مصممانه برعهده گیرد. بر این اساس، مسئله آزادی را در هستی و زمان می‌توان از دو جنبه مورد بررسی قرار داد. نخست، آزادی در نسبت با ذات دازاین به‌مثابه امکان محض و دوم، آزادی در نسبت با امکان خودبودن یا نا-خودبودن دازاین که بر نحوه خود-تعیین‌بخشی او در شکل اصیل‌بودن یا ناصیل‌بودن دلالت می‌کند (Herrmann, 2007: 268).

اما ذات یا باشندگی انسان در هستی و زمان، نخست به‌عنوان اگزیستانس فهمنده هستی تعریف می‌شود (Heidegger, 1977: 42). اگزیستانس به‌مثابه برون‌ایستایی دازاین، بر هستی و جهان گشوده

است و این گشودگی، نسبت‌های وی با موجودات را راهبری می‌کند. هستی در اینجا نه به معنای بنیان آغازین و کلی مشترک همه موجودات است و نه بنیان خودبنیان و اعلا‌ی موجودات، یعنی خدا. اساساً نقطه آغاز برای فهم هستی در اندیشه هایدگر، درک تمایز هستی‌شناختی میان هستنده و هستی است؛ یعنی همان تمایزی که مابعدالطبیعه آنچنان که باید آن را مورد کاوش قرار نداده است. در اندیشه هایدگر، این تمایز را باید از طریق تبیین عرصه‌ای فهمید که در آن هستی و هستنده روی به سوی هم دارند و در عین حال جدا از هم نگاه داشته می‌شوند. این عرصه که در آن هستی خودش را آشکار می‌سازد، همان دازاین است. «دا» در «دازاین» به همین گشودگی او برای آشکار ساختن هستی اشاره دارد و لذا، هستی دازاین با گشوده بودن وی برای ظهور هستی محقق می‌شود.

اگرستانس یا برون‌ایستایی دازاین از طریق طرح‌افکنی^۵ امکان‌هایی که به او عرضه شده، نخستین معنایی است که می‌توان در تفکر متقدم هایدگر برای آزادی یافت: «دازاین به‌مثابه اگرستانس‌کننده برای امکان‌های معینی از خودش آزاد است. این اصیل‌ترین توان بود اوست. این امکان‌های خود او، صرفاً امکان‌هایی منطقی نیستند که بیرون از وی قرار داشته باشند، [...] بلکه آن‌ها به‌مثابه امکان، تعیینات [خود] اگرستانس هستند» (Heidegger, 1975: 391). بدین ترتیب، مفهوم اگرستانسیال آزادی، مبتنی بر مفهوم امکان در معنای هستی‌شناختی آن است (Schmidt, 2016: 45). نخستین ویژگی امکان در این معنا این است که هرگز به نحو موضوعی (تماتیک) توسط دازاین فهمیده نمی‌شود. به بیان دیگر، امکان‌ها به هیچ وجه به‌مثابه مفاهیمی معین و از پیش تعریف‌شده در مقابل دازاین قرار ندارند، زیرا در این صورت ذات امکان‌بودن خود را از دست می‌دهند (Heidegger, 1977: 145). به عبارت دیگر، وقتی از آزادی دازاین سخن گفته می‌شود، این بدان معنا نیست که دازاین امکان‌هایی دارد که می‌تواند از میان آن‌ها یکی را انتخاب کند. آزادی دازاین به این معناست که او می‌تواند ذات خودش به‌مثابه امکان محض باشد. به‌عبارت‌دیگر، دازاین از حیث اگرستانسیال همواره آن چیزهایی که هنوز نیست هم هست و «چون همانی هست که می‌شود یا نمی‌شود، می‌تواند در حالی که می‌فهمد به خود بگوید: بشو آنچه که هستی!» (Heidegger, 1977: 145). بنابراین، دازاین در آزادی‌اش فقط می‌تواند همان چیزی بشود که هست؛ یعنی به ذاتش به‌مثابه امکان محض، مجال ظهور دهد.

اما هر شیوه زیستنی، ذات دازاین را به‌منزله آزادی محقق نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر، ذات انسان به‌مثابه ممکن‌بودن، بر توان بودی لا اقتضا دلالت ندارد. ممکن‌بودن برای انسان به معنای اختیار برای انجام هرآنچه دلخواه اوست، نیست، بلکه او «امکان آزادبودن برای اصیل‌ترین توان بود است» (هایدگر، ۱۹۷۷: ۱۴۴). دازاین همواره پروای هستی خود را دارد و هستی‌اش به‌مثابه اصیل‌ترین امکان‌ش پیش روی اوست. بنابراین، فقط نحوه خاصی از خود-تعیین‌بخشی، ذات آزاد دازاین را محقق می‌کند. این نحوه در هستی و زمان، «عزم» نامیده می‌شود. دازاینی که در وهله نخست و غالباً به شیوه‌ای ناصیل اگرستانس می‌کند؛ یعنی به‌مثابه بودن در کنار هستندگان و هم‌بودی با دیگر دازاین‌ها، خودش را در براساس جهان پیرامونش تفسیر می‌کند، فقط به‌واسطه عزم می‌تواند خودش شود. این بدان معناست که دازاین فقط در عزم، خودش را به‌منزله «آزاد» کشف می‌کند.

۱-۲. خود-اصیل و خود-کسان^۷

در جهان دازاین، علاوه بر موجوداتی که به مثابه ابزار برای دازاین آشکار می‌شوند، هستنده‌ای ظهور می‌کند که نحوه هستی او نیز هم‌چون «من» است. به عبارت دیگر، دازاین در جهانش با دازاین‌های دیگری مواجه می‌شود که آن‌ها هم به شیوه او «در» جهان هستند. نوع مرادۀ دازاین با دیگری نمی‌تواند عیناً همان نحوه سروکارداشتن او با ابزارها باشد. هایدگر نحوه بودن دازاین با دیگری را دگرپروایی^۸ می‌نامد. دگرپروایی هم می‌تواند دازاین را از خودش دور سازد و هم قادر است او را به خود اصیلش بازگرداند و به او مجال دهد تا در آزادی‌اش برای خود آزاد شود. بنابراین، دگرپروایی می‌تواند انقیادآور یا آزادکننده باشد. با این حال، دازاین اولاً و غالباً در میانه این دو حد؛ یعنی در بایکدیگر-بودن روزمره به سر می‌برد که مهم‌ترین ویژگی آن، تمایل به فاصله‌مندی^۹ است. دازاین همواره دغدغه تفاوت با دیگران را دارد؛ چه بخواهد این تفاوت را مرتفع کند و چه خواهان آن باشد که در برتری نسبت به دیگران این تفاوت را حفظ کند. این تشویش برای حفظ یا رفع فاصله، نخستین، شیوه‌ای است که دازاین را در انقیاد دیگران قرار می‌دهد. خصلت فاصله‌مندی، خود در ویژگی دیگری از بایکدیگر-بودن روزمره ریشه دارد؛ یعنی در گرایش به میان‌مایگی^{۱۰}. میان‌مایگی همه چیز را به سطح متوسط می‌آورد و از هر اوج و حسیضی گریزان است. این دو ویژگی؛ یعنی فاصله‌مندی و میان‌مایگی، با هم قلمروی را شکل می‌دهند که همه شیوه‌های فهم جهان و دازاین را تحت سیطره خود نگاه می‌دارد، یعنی قلمرو عمومی^{۱۱}. قلمرو عمومی هرگز به عمق و اصل چیزها گرایشی ندارد و چنان عمل می‌کند که گویی همه چیز برای همه کس آشنا و دسترس‌پذیر است. در نخستین شیوه‌های تعامل دازاین با دیگران؛ یعنی در دگرپروایی روزمره، این قلمرو عمومی است که به جای دازاین تصمیم می‌گیرد و «هر دازاین خاص را در روزمرگی‌اش از مسئولیت معاف می‌کند» (Heidegger, 1977: 127). بدین ترتیب، در قلمرو عمومی هیچ‌کس خودش نیست. دازاین هنوز نه خودش را یافته و نه آن را گم کرده است. او فقط در این وضعیت واقع شده است. هایدگر، دیگرانی را که امکان‌های دازاین را در اختیار می‌گیرند و او را از خودش دور می‌سازند، «کسان» می‌نامد. کسان، هیچ فرد یا افراد معینی نیستند؛ بلکه می‌توانند هرکسی باشند. کسان به‌عنوان یکی از اگزیستانسیال‌های دازاین همواره و همه‌جا جزو تقویم اوست.

اکنون می‌توان خود متعلق به دازاین روزمره؛ یعنی خود-کسان را از خود-اصیل تشخیص داد. دازاین در وهله اول خود اصیلش نیست، بلکه خود-کسان است و غالباً به همین شیوه هم باقی می‌ماند. دریافت‌های پیشاهستی‌شناختی و نیز نخستین تفسیرهای هستی‌شناختی دازاین براساس فهم کسان تقویم می‌شود. به همین خاطر است که دازاین خودش را نخست به‌عنوان هستنده‌ای هم‌چون سایر هستندگان درمی‌یابد؛ یعنی خودش را براساس جهان پیرامونش می‌فهمد. دازاین در این گم‌گشتگی در قلمرو عمومی، اگرچه در جنب و جوشی بی‌پایان برای فهمیدن همه چیز به‌سرمی‌برد، اما هرگز از خود نمی‌پرسد که اصلاً چه چیز را باید فهمید. فریبندگی همه‌چیزدانی به دازاین مجال طرح‌افکنی به‌جانب امکان‌های اصیلش را نمی‌دهد و لذا در این فروبستگی امکان‌ها، آزادی از دازاین سلب می‌شود. اکنون

باید پرسید که در چنین شرایطی، تحقق اگزیستانس اصیل که البته «از حیث اگزیستانسیال فقط دریافتی تغییر شکل یافته» (Heidegger, 1977: 179) از همین روزمرگی است، چگونه برای دازاین حاصل می‌شود؟

یافت‌حال فهمنده و بنیادینی که دازاین جذب شده در کسان و درافتاده در جهان را در برابر خودش می‌آورد، «دلهره»^{۱۲} است. آنچه سبب دلهره دازاین می‌شود، این یا آن موجود درون جهانی نیست، بلکه موضوع دلهره، خود جهان است در جهان بودن‌اش. اکنون، همه تفسیرهای عمومی از موجودات دردستی و فرادستی، معنا و اهمیت خود را از دست می‌دهند و دازاین با بی‌معنایی جهان مواجه می‌شود. بنابراین، رویارویی با نا-بودن یا عدم است که دازاین را در یافت‌حال دلهره رها می‌کند. اکنون، دازاین پایه‌های فهم روزمره‌اش را از دست می‌دهد، تنها و منفرد می‌شود و در این تنهایی و تفرّد، به‌مثابه ممکن بودن بر خودش گشوده می‌شود (Heidegger, 1977: 188). بنابراین، یافت‌حال دلهره می‌تواند زمینه‌ای را فراهم کند که در آن دازاین به‌مثابه ممکن بودن بر خود آشکار شود و تمامیت ذاتش را به‌مثابه پروا^{۱۳}؛ یعنی وحدت سه مؤلفه بنیادی دازاین (پرتاب‌شدگی در یک جهان، طرح‌افکنی به‌جانب امکان‌ها و درافتادگی در جهان پیرامون) دریابد. بدین ترتیب، یافت‌حال دلهره، به دازاین تفرّد می‌بخشد و در «این تفرّد بخشی دازاین را از درافتادگی بازپس می‌گیرد و اصیل بودن و ناصیل بودن را به‌مثابه امکان‌های بودنش بر او آشکار می‌سازد» (Heidegger, 1977: 191).

۱-۳. عزم به‌مثابه نحوه خود-تعیین بخشی دازاین آزاد

آنچه تا اینجا گفته شد، بررسی جنبه نخست مسئله آزادی در هستی و زمانه یعنی فهم مقصود هایدگر از چپستی آزادی انسان در نسبت با ذات دازاین به‌مثابه امکان محض بود. اکنون باید جنبه دوم مسئله؛ یعنی نحوه خود-تعیین بخشی دازاین که در نسبت با امکان خودبودن یا نا-خودبودن مطرح می‌شود و می‌تواند آزادی دازاین را محقق سازد، مورد ملاحظه قرار گیرد. قبلاً اشاره شد که بازگشودگی دازاین مبتنی بر سه مؤلفه ساختاری؛ یعنی ویژگی‌های اگزیستانسیال یافت‌حال، فهم و گفتار است. اکنون می‌توان پرسید که اگر یافت‌حال بنیادی دلهره، وقوف دازاین بر گم‌گشتگی‌اش در تفسیرهای عمومی را رقم می‌زند، کدام فهم است که متناظر با این یافت‌حال، توان بود^{۱۴} دازاین را به‌سوی بودنی اصیل راهبری می‌کند؟ به عبارت دیگر، دازاین چگونه باید طرح‌افکنی کند تا خود حقیقی‌اش را به‌مثابه گشودگی هستی به دست آورد؟ هایدگر این طرح‌افکنی را «پیش‌دویدن به‌سوی مرگ»^{۱۵} می‌داند. مرگ، امکانی است که دازاین آن را به‌تنهایی و گسسته از هر چیز و هر کس دیگر و به‌تنهایی تجربه می‌کند. از این‌رو، پیش‌دویدن به‌سوی این اصیل‌ترین امکان؛ یعنی مواجهه‌ای اصیل و حقیقی با مؤلفه‌های ساختاری مرگ، همان طرح‌افکنی متناظر با یافت‌حال دلهره است. در این طرح‌افکنی بنیادین، دازاین نهایی‌ترین و اصیل‌ترین امکان خویش، یعنی «خودش» را به‌مثابه امکان محضی که فقط گشودگی برای هستی است، درمی‌یابد.

اما اگر دلهره به مثابه یک یافت‌حال بنیادی دازاین و پیش‌دویدن به سوی مرگ به منزله یک طرح‌افکنی بنیادی دازاین، می‌تواند چرخش از ناصیل‌بودن به اصیل‌بودن را رقم بزنند، اکنون باید پرسید که کدام نحوه گفتار به عنوان سومین مولفه بازگشودگی، دازاین را به سوی خود خویش فرامی‌خواند؟ به عبارت دیگر، گواهی بر این که دازاین باید خود اصیلش باشد، در کجا تصریح می‌شود؟ هایدگر، نحوه گفتاری که دازاین را به بازگشت به خود اصیلش دعوت می‌کند، «صدای وجدان»^{۱۶} می‌نامد. وجدان به منزله تصریح یافت‌حال دلهره، از یک سو، دازاین را به وقوف نسبت به پرتاب‌شدگی‌اش و از سوی دیگر، به برعهده‌گرفتن مسئولیت این پرتاب‌شدگی در طرح‌افکنی‌هایش فرامی‌خواند. وقوف نسبت به پرتاب‌شدگی به دازاین مجال می‌دهد تا تناهی فهمش از حقیقت را دریابد. او می‌فهمد که اگرچه ذاتش به مثابه توان‌بود، عین ممکن‌بودن است، اما این توان‌بود از جانب خودش به وی داده نشده است و لذا هرگز نمی‌تواند به پشت پرتاب‌شدگی‌اش بازگردد «به گونه‌ای که بتواند به خصوص این را که دازاین هست و باید باشد» از خودبودن خودش جدا کند (Heidegger, 1977: 284). بنابراین، آنچه دازاین در صدای وجدان می‌شنود، وام‌داری^{۱۷} و تناهی ذاتی‌اش است؛ بدین معنا که او درمی‌یابد هر طرح‌افکنی‌اش، مستلزم منتفی‌شدن طرح‌افکنی‌هایی دیگر است و از این روی، فقط باید خودش را یعنی اصیل‌ترین امکان اگزیستانس را انتخاب کند: «آزادی فقط در انتخاب یک امکان هست؛ یعنی در تاب‌آوردن انتخاب‌نکردن و ناتوانی از انتخاب‌کردن امکان‌های دیگر» (Heidegger, 1977: 285).

اما آنچه در یافت‌حال دلهره بر دازاین اصابت می‌کند، در پیش‌دویدن به سوی مرگ فهمیده می‌شود و در صدای وجدان به تصریح درمی‌آید، فقط با عزم دازاین حاصل می‌شود. عزم به مثابه گوش‌سپردن به صدای وجدان، یک نحوه بازگشودگی است که در آن دازاین خودش را به منزله اصیل‌ترین توان‌بود درک می‌کند. عزم با به سکوت‌واداشتن و راجی‌های روزمره، به دازاین مجال می‌دهد تا خودش را به مثابه گشودگی هستی محقق سازد. بنابراین، آن نحوه خودتعیین‌بخشی اگزیستانسیال دازاین که مشارکت دازاین در رویداد آزادی را ممکن می‌سازد، عزم به مثابه گوش‌سپردن به صدای وجدان؛ یعنی خواستن وجدان است: «ما این بازگشودگی اصیل و ممتاز را که در خود دازاین به واسطه وجدان بر آن گواهی داده می‌شود؛ یعنی این خودطرح‌افکنی در سکوت و آماده برای دلهره را به جانب اصیل‌ترین وام‌داربودن، عزم می‌نامیم» (Heidegger, 1977: 7-296). دازاینی که در وهله نخست و غالباً به شیوه‌ای ناصیل زندگی می‌کند؛ یعنی خودش را براساس جهان پیرامونش تفسیر می‌کند، فقط به واسطه عزم می‌تواند به ذات حقیقی خویش بازگردد و خودش را به منزله «آزاد» تجربه کند.

بدین ترتیب، دازاین زمانی آزادی‌اش را از آن خویش می‌سازد که با عزم به سوی خویشتن، خودش را به مثابه امکان محض؛ یعنی همان دا-زاین یا گشودگی هستی دریابد. بنابراین، خود-بودنی که پایه آزادی دازاین است، نه به معنای بازگشت به سوژه منزوی ایستاده در مقابل موجودات درون‌جهانی است و نه به معنای رجوع کردن به «من» منفرد در برابر دیگران. دازاین در خود-بودن‌اش هم در-جهان-بودن است؛ در-جهان-بودنی که با مکشوف‌ساختن موجودات درون‌جهانی و نیز هم-بودن با دازاین‌های دیگر تقویم می‌شود. اتفاقاً این خود-کسان است که از درک خویش به مثابه در-جهان-بودن عاجز است و می‌کوشد با

من-من گفتن مکرر برای خود هویتی مستقل از جهان جعل کند. «خود-بودن اصیل به‌مثابه خود-بودن خاموش من-من نمی‌گوید، بلکه در سکوت همان موجود پرتاب‌شده‌ای «هست» که می‌تواند به‌نحوی اصیل به‌مثابه آن باشد» (Heidegger, 1977: 323). بنابراین، دا-زاین در خود-بودن اصیل صرفاً در-جهان-بودنی است که به‌واسطه گوش سپردن به ندای وجدان بر ذات ممکن و متناهی خویش وقوف دارد و این ذات را برای ظهور هستی باز و گشوده نگاه می‌دارد.

۲. آزادی استعلایی

اگر آزادی در هستی و زمان با تکیه بر مفهومی هستی‌شناختی از امکان و برپایه این مدعا مطرح می‌شود که ذات یا باشندگی انسان؛ یعنی اگزیستانس، چیزی جز امکان محض، یعنی گشوده‌بودن صرف برای فهم هستی نیست، در نوشته‌های بین سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۲، مسئله آزادی برای هایدگر در نسبت با معنایی خاص از مفهوم استعلا مورد بررسی قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، اکنون تبیین مسئله آزادی بیش از آن که مبتنی بر مفهوم انسان و اگزیستانس او باشد، بر مفهوم جهان و استعلا مبتنا دارد. برای هایدگر در هستی و زمان، مسئله استعلا در چارچوب نسبت دا-زاین با موجودات مطرح می‌شود. استعلا در آنجا به‌معنای عمل فرارفتن دا-زاین از موجودات به‌سوی جهان است و در وحدت برون‌خویشی‌های زمان‌مندی بنیان دارد: «جهان بدان سبب استعلایی است که در وحدت افقی زمان‌مندی برون‌خویشانه بنیان دارد. جهان باید از پیش به نحو برون‌خویشانه گشوده باشد تا بدین ترتیب، موجود درون‌جهانی بتواند از دل آن مورد مواجهه قرار گیرد» (Heidegger, 1977: 366). به عبارت دیگر، موجودات فقط در چارچوب یک جهان می‌توانند برای دا-زاین، آشکار و گشوده شوند و لذا جهان، فراتر از موجودات و بدین معنا استعلایی است. دا-زاین در فرارفتنش از موجودات به‌سوی یک کلیت، صورت‌بخش جهان خویش است. بنابراین، استعلایی دا-زاین که مبتنی بر زمان‌مندی اوست، جهان را به‌مثابه ساختاری از معانی می‌آفریند که در وحدت با یکدیگر قرار دارند. اکنون می‌توان گفت که اساساً استعلایی دا-زاین است که گشوده‌بودن او برای فهم هستی را ممکن می‌سازد و لذا آزادی اگزیستانسیال بر آزادی استعلایی مبتنا دارد. به‌عبارت دیگر، آزادی استعلایی است که در وهله نخست، آزادبودن دا-زاین، یعنی بازبودن^{۱۸} او را نسبت به هستی ممکن می‌سازد. با این حال، مسئله استعلا در هستی و زمان ظاهراً فقط به‌عنوان یک مسئله فرعی مطرح می‌شود. فهم مقصود هایدگر از مسئله استعلا و از این طریق، ایجاد پلی میان معنای اگزیستانسیال آزادی و مفهوم استعلایی آن، مستلزم رجوع به نوشته‌های پس از هستی و زمان است.

هایدگر در درس گفتار بنیان‌های مابعدالطبیعی منطق، معنای مورد نظر خود از استعلا را از دو دلالت رایج از این مفهوم در تاریخ فلسفه متمایز می‌کند (Heidegger, 1978: 8-204). استعلا در اندیشه او، نه استعلای معرفت‌شناختی؛ یعنی فرارفتن شناخت سوژه به‌جانب ایزه است و نه استعلا در معنای الهیاتی آن، یعنی تعالی موجود ممکن متناهی به‌سوی مطلق نامتناهی. در اینجا، استعلا عبارت است

از فرارفتن از موجودات به سوی یک کل که این فراروی، خصلت وجودی دازاین و مبنای آزادی اگزیستانسیال اوست. نامستور کردن، شیوه بودن دازاین پرتاب‌شده-طرح‌افکننده و برای هایدگر، معنای نخستینی حقیقت است. این نامستورکنندگی، در گشودگی دازاین بنیان دارد: «تنها با گشودگی دازاین است که آغازین‌ترین پدیدار حقیقت به دست می‌آید. [...] تا آنجا که دازاین ذاتاً گشودگی خویش هست و به مثابه گشوده می‌گشاید و نامستور می‌کند، ذاتاً «حقیقی» است. *دازاین* (در حقیقت) هست» (Heidegger, 1977: 221) و نیز «اگر حقیقت به آغازین‌ترین معنا فهمیده شود، متعلق به تقویم بنیادین دازاین است» (Heidegger, 1977: 226). به عبارت دیگر، فقط تا آنجا که دازاین هست، حقیقت هم هست؛ زیرا کشف جز با دازاین رخ نمی‌دهد. این گشودگی دازاین فهمنده است که به حقیقت هستندگان، مجال ظهور می‌دهد. اما موجودات فقط در چارچوب یک کل می‌توانند برای دازاین، آشکار شوند. این کل همان مفهوم جهان است که به این معنا استعلایی است. دازاین فقط در فرارفتن از موجودات می‌تواند حقیقت آن‌ها را به مثابه یک کل دریابد. بنابراین، آزادی دازاین بر بستر زمان‌مندی‌اش و در چارچوب پرتاب‌شدگی او، جهان را تقویم می‌کند. زمان‌مندی دازاین به مثابه استعلای او، گشوده بودن وی برای فهم هستی را ممکن می‌سازد. اساساً «زمان‌مندی به مثابه استعلا» همان «گشوده‌بودن» دازاین است (Heidegger, 1975: 360) و لذا، استعلا؛ یعنی فرارفتن دازاین از موجودات، شرط امکان نسبت برقرار کردن او با موجودات، دیگر دازاین‌ها و نیز خودش است (Heidegger, 1975: 426). در نوشته‌های بین سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱، می‌توان مسئله استعلا و نسبت آن با آزادی دازاین در اندیشه هایدگر را حول محور ایده جهان و در چارچوب سه مفهوم طرح جهان^{۱۹}، جهان‌بینی^{۲۰} و ساخت جهان^{۲۱} تبیین کرد (Schmidt, 2016: 82).

نخستین مفهومی که در چارچوب تبیین نسبت میان استعلا و آزادی مطرح می‌شود، طرح جهان است. مطابق آنچه در هستی و زمان گفته شد، دازاین به مثابه در-جهان-بودن به جانب جهان استعلا می‌کند. اما جهان در اینجا به هیچ وجه به معنای مجموعه موجودات فرادستی پیرامون انسان نیست، بلکه شبکه نسبت‌هایی است که به واسطه «خواستن» تقویم می‌شوند (Heidegger, 1978: 238). چنین دیدگاهی درباره جهان، نقشی کلیدی در تبیین نسبت میان آزادی و استعلا ایفا می‌کند، زیرا شرط امکان هر خواستنی، آزادی است: «تا آنجا که استعلا؛ یعنی در-جهان-بودن، تقویم بنیادی دازاین را می‌سازد، در-جهان-بودن هم باید به نحو آغازین از تعین بنیادی اگزیستانس دازاین؛ یعنی از آزادی سربرآورد [...] فقط در جایی که آزادی هست، به خاطر چیزی^{۲۲} هست و فقط در آنجا جهان هست. به طور خلاصه، استعلای دازاین و آزادی، یک چیزند!» (Heidegger, 1978: 238) اما این خواستن را نباید به مثابه یک خصلت انتیک دازاین فهمید. خواستنی که جهان را تقویم می‌کند، ویژگی هستی‌شناختی دازاین است. به عبارت دیگر، این ویژگی است که هر خواستن یا نخواستن انتیک در دازاین را ممکن می‌سازد. از سوی دیگر، در فصل قبل گفته شد که اصیل‌ترین خواست دازاین، خواستن خود خویش است. اما مقصود از این «خود خویش»، انسان فردی واقع‌بوده نیست، بلکه «خودبودن» محض؛ یعنی حالت خنثای دازاین است (Heidegger, 1978: 242). به بیانی روشن‌تر، بودن-به‌سوی-خود را نباید به منزله بودن به سوی هدفی

از پيش تعيين شده تلقی کرد، بلکه اين وضعيت، صرفاً شرط وجود امکان‌های فراوان برای دازاين است (Heidegger, 1978: 172). براین اساس، خنثی‌بودن^{۳۳} بر همان ممکن‌بودن محض به‌مثابه ذات دازاين دلالت می‌کند. درحالی‌که در هستی و زمان، اصیل‌بودن در شکل عزم با ممکن‌بودن دازاين پیوند خورده است، در بنیان‌های مابعدالطبیعی منطق، خودبودن دازاين در پیوند با خنثی‌بودن اوست. اين دازاين خنثی است که حقیقتاً از آن خودش است ولذا آزادی به‌منزله خاستگاه «امکان» به‌طور کلی، خصلت اگزیستانسیال دازاين خنثاست.

آزادی به‌مثابه استعلا، خاستگاه هر طرح‌افکنی و هر فهمی از جانب دازاين است. هایدگر تا آنجا پيش می‌رود که می‌گوید: «خود آزادی استعلا می‌کند» (Heidegger, 1978: 253). دازاين در طرح افکنی‌هایش نسبت برقرار می‌کند و شبکه این نسبت‌ها که برپایه خواستن‌های دازاين شکل گرفته‌اند، جهان را شکل می‌دهد (Heidegger, 1978: 247). اما این نسبت‌ها و پیوندهای درونی جهان، هم‌زمان خصلت قیدی هم دارند. دازاين، توان‌بودی مطلقاً آزاد و پادرها نیست، بلکه آزادی او همیشه مقید است. همین حصر آزادی به‌واسطه نسبت‌های درون‌جهانی است که جهان را در مقابل دازاين قرار می‌دهد (Heidegger, 1978: 248). به‌عبارت دیگر، شبکه نسبت‌هایی که ساختار جهان را شکل داده‌اند، اکنون به‌مثابه مانعی در مقابل آزادی دازاين درک می‌شوند. از اینجاست که مفهوم استعلایی آزادی از مفهوم اگزیستانسیال آن در هستی و زمان متمایز می‌شود (Schmidt, 2016: 85). به‌بیان دیگر، با ورود مسئله مقاومت موجودات در مقابل آزادی دازاين، وجه دیگری از مفهوم آزادی رخ می‌نماید. هایدگر، مقاومت موجودات را در برابر خواست دازاين را «ورود هستندگان به جهان» می‌نامد (هایدگر، ۱۹۷۸: ۲۴۹). ورود هستندگان به جهان، رویدادی است که همراه با استعلای دازاين رخ می‌دهد و شرط امکان مواجهه دازاين با آنهاست.

بنابراین، آزادی استعلایی سه مؤلفه ساختاری دارد. مؤلفه نخست، طرح‌افکنی دازاين است. آزادی استعلایی خودش را فقط در جایی نشان می‌دهد که افقی غایت‌مندانه؛ یعنی چشم‌اندازی که آن را خواست دازاين هدایت کند، برای او گشوده شود. این افق است که در وهله نخست، تأسیس یک نظام واجد وحدت درونی را ممکن می‌کند و به هستندگان مجال ورود به یک جهان را می‌دهد. با ورود هستندگان به جهان، مؤلفه دوم که در تقابل با مؤلفه نخست است؛ یعنی پای‌پس‌کشیدن^{۳۴} یا همان مقاومت جهان در برابر آزادی دازاين ظهور می‌کند. جهان برخلاف خواست و انتظار دازاين رخ می‌دهد و او خود را مغلوب هستندگان و ناتوان از محقق کردن امکان‌های پيش‌رویش می‌یابد. اما پای‌پس‌کشیدن، وجه دیگری هم دارد. در هر طرح‌افکنی جهان، فقط بعضی امکان‌ها خود را آشکار می‌کنند و امکان‌های دیگر به‌لحاظ جهان‌شناختی بر دازاين فروبسته‌اند. به‌عبارت دیگر، دازاين همواره با امکان‌های محدودی روبروست و درست به‌سبب همین محدودیت، امکان فهم و تعيين جهان خود را دارد. در میانه این دو مؤلفه، مرفه سوم؛ یعنی مفهوم بنیاد وساطت می‌کند. دازاين در جستجوی بنیادی است تا بتواند هستندگانی را که در برابر آزادی او مقاومت می‌کنند، در هماهنگی و وحدت در نسبت با یک بنیاد قرار دهد. بدین معنا، «آزادی، آزادی به‌سوی بنیاد است» (هایدگر، ۱۹۷۶: ۱۶۵). هایدگر، نسبت آغازین میان

آزادی و بنیاد را بنیان‌گذاری^{۲۵} می‌نامد. متناظر با سه مؤلفه آزادی استعلایی، بنیان‌گذاری نیز سه صورت دارد. نخست، پایه‌گذاری^{۲۶} که همان «طرح‌افکنی» جهان و فرارفتن از هستنده به سوی یک کل است. دوم، «بُن‌گرفتن»^{۲۷} که بر مقاومت موجودات در برابر آزادی دازاین دلالت می‌کند و سوم، «دلیل‌آوری» که تصریح پیوندها و نسبت‌هایی است که در کشاکش پایه‌گذاری و بُن‌گرفتن شکل می‌گیرند و جهان را به‌مثابه کلیتی نظم‌یافته تعیین می‌کنند. دو صورت نخست بنیان‌گذاری را باید متناظر با طرح‌افکنی و پرتاب‌شدگی دازاین فهمید. دازاین در پایه‌گذاری که همان طرح‌افکنی امکان‌های اوست، هربار از موجودات به سوی یک کل فرامی‌رود. اما در همین فرارفتن، خودش را منع‌شده از بعضی امکان‌ها می‌یابد. به‌عبارت دیگر، موجودات به‌مثابه موانعی در برابر طرح‌افکنی او ظهور می‌کنند و به همین دلیل، طرح‌افکنی او، یک طرح‌افکنی محصور و متناهی است. این فرارفتن و بُن‌گرفتن در وحدت خود، شیوه سوم بنیان‌گذاری؛ یعنی دلیل‌آوری^{۲۸} را محقق می‌کنند.

آنچه در وهله نخست با مفهوم دلیل‌آوری به ذهن متبادر می‌شود، شکل منطقی و کارکرد معرفتی آن است. پرسش از دلیل، پرسش از «چرایی» است و پاسخ به این پرسش، شناخت انسان را وضع می‌کند. به‌عبارت دیگر، دلیل‌آوری، امکان حقیقت‌انگیزی را فراهم می‌سازد. بنابراین، دلیل‌آوری در معنای آغازینش آن چیزی است که پرسش از چرایی را به‌طور کلی ممکن می‌کند. جستجو برای یافتن چرایی امور، خاص انسان و مقوم اشتیاق او برای فهم و آشکارساختن جهان است. اما مقصود هایدگر در اینجا از مفهوم دلیل‌آوری، صرفاً دلالت منطقی آن نیست. هر صورتی از توجیه می‌تواند واسطه میان دو مؤلفه طرح‌افکنی و پای‌پس‌کشیدن شود و جهان را به شیوه خودش نظم بخشد: «دازاین واقع‌بوده به‌مثابه هستنده، امکان‌های گوناگونی برای فهم و شناخت انتیک دارد (امکان‌های تاریخی، زیست‌شناختی، روانشناختی، جهان‌شناختی). اما گوناگونی دلیل‌آوری‌های ممکن یا تنوع فهمیدن‌های ممکن دازاین در خودش، حتماً باید به‌منزله یک تنوع و البته یک تنوع هم‌بسته تفسیر شود» (هایدگر، ۱۹۷۸: ۲۷۷). بنابراین، همواره کثرت و تنوعی از طرح‌های مختلف جهان وجود دارد و هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌تواند مدعی آن باشد که برترین یا نهایی‌ترین طرح جهان است، زیرا همگی متضمن عنصر تناهی در آزادی استعلایی هستند. بدین ترتیب، هیچ تعریف و تعیین قطعی، کامل و بی‌نقصی از تمامیت جهان وجود ندارد و همواره مسیر برای طرح‌های نویی از جهان گشوده است. نتیجه تکرر طرح‌های متناهی از جهان، وجود دیدگاه‌های متنوع و البته وجود تاریخ است و آنچه همه این صورت‌های مختلف بنیان‌گذاری جهان را ممکن می‌سازد، آزادی استعلایی دازاین است.

دومین مفهومی که هایدگر در چارچوب تبیین نسبت میان استعلا و آزادی مطرح می‌کند، جهان‌بینی است. جهان‌بینی در اندیشه او به‌معنای اتخاذ رویکردی نظری نسبت به جهان نیست، بلکه عبارت است از نحوه نسبت‌برقرار کردن دازاین با هستندگان به‌مثابه یک کل که در خودش واجد دو امکان بنیادی است: حفظ کردن^{۲۹} و موضع‌گیری^{۳۰} (هایدگر، ۱۹۹۶: ۳۵۹). هستندگان درون‌جهانی در وهله نخست، در برتری و تفوقشان نسبت به دازاین بر وی آشکار می‌شوند و او را مسحور خود می‌سازند. این مسحورشدن در برابر هستندگان به‌مثابه یک کل است و نه در مقابل اشیائی منفرد (هایدگر، ۱۹۹۶: ۳۵۷). اما بودن

هستندگان به‌مثابهٔ یک کل، مستلزم وجود یک موجود و برتر است و به‌همین سبب در همهٔ اسطوره‌ها، چنین موجودی حضور دارد. هایدگر، دازاینی را که هستی را به‌مثابهٔ یک موجود اعلی می‌فهمد، دازاین اسطوره‌ای^{۳۱} می‌نامد (Heidegger, 1996: 358). دازاین اسطوره‌ای هنوز خودش را به‌منزلهٔ یک «خود» مستقل و متمایز از هستنده درک نمی‌کند. او تسلیم نیرویی برتر است، اما درعین‌حال، می‌خواهد که بر این نیرو چیره شود. به‌عبارت دیگر، دازاینی که خود را تحت سیطرهٔ موجودات به‌مثابهٔ یک کل می‌یابد، خواهان آن است که به نحوی قدرت خود را نشان دهد و خود را دربرابر این تفوق و برتری، حفظ کند. دومین امکان درونی جهان‌بینی؛ یعنی موضع‌گیری نیز از همین تمایل دازاین اسطوره‌ای برای حفظ خویش سرچشمه می‌گیرد. ظهور موضع‌گیری با کمرنگ‌شدن تدریجی کارکرد اصلی حفظ کردن، یعنی محافظت از خود در مقابل تسلط موجودات آغاز می‌شود. وقتی حفظ کردن، کارکرد حقیقی خود را از دست می‌دهد و به یک فعالیت و کار روزمره تبدیل می‌شود، دیگر اهمیتی ندارد که آیا مثلاً جادو یا پرستش بت برای محافظت از انسان تأثیری دارند یا نه؛ آن‌ها خودشان تبدیل به هدف می‌شوند (Heidegger, 1996: 364). با آغاز حکم‌فرمایی کار و فعالیت روزمره، احساس عدم امنیت دازاین ناپدید می‌شود و هم‌زمان، دازاین خودش را هم از دست می‌دهد و در گونه‌ای بی‌تفاوتی غرق می‌شود. بدین ترتیب، جهان‌بینی دازاین تغییر می‌کند. دازاین دیگر خودش را در میان هستندگان و مسحور قدرت و تفوق آن‌ها به‌مثابهٔ یک کل نمی‌یابد، بلکه در برابر آن‌ها موضعی مستقل اتخاذ می‌کند. اکنون، هستنده چیزی است که باید بر آن مسلط شد و آن را به خدمت خود درآورد. اما برای رسیدن به این مقصود، نخست باید هستنده را شناخت. از همین‌جاست که شوقی پایان‌ناپذیر برای کشف قواعدی که موجودات برحسب آن‌ها رفتار می‌کنند، سر بر می‌آورد.

بدین ترتیب، اگر در وضعیت حفظ کردن، دازاین اسطوره‌ای به‌منزلهٔ موجودی در کنار سایر موجودات فقط خواهان حفظ خویش در میانهٔ آن‌هاست، اما در حالت موضع‌گیری دازاین، پرسش از علت بر نجات و حفظ خویش از آسیب معلول، اولویت پیدا می‌کند و لذا خود لوگوس به‌مثابهٔ قدرت اعلی و برتر تلقی می‌شود (Heidegger, 1996: 387). در اینجا دیگر استدلال‌ها باید کلی و جهان‌شمول باشند، نه توجیه‌هایی مختص یک قوم، آن‌چنان که در اسطوره رخ می‌داد. بنابراین، موضع‌گیری، مواجهه‌ای صریح با هستندگان است که به‌خصوص خود را در فلسفه آشکار می‌کند (هایدگر، ۱۹۹۶: ۳۸۷). فلسفه، به‌عنوان اصیل‌ترین موضع‌گیری دازاین که می‌کوشد ساختار استعلا را به‌نحوی تبیین کند، خودش تحقق یک استعلا و فرارفتن به‌سوی هستی به‌مثابهٔ بنیاد است و لذا بر آزادی استعلایی مبتنا دارد.

سومین مفهوم مطرح‌شده از جانب هایدگر برای تبیین نسبت میان آزادی و استعلا، «ساخت جهان» است. انسان در تمایز با موجودات بی‌جان و نیز جانداران غیرانسانی، سازندهٔ جهان است (Heidegger, 1983: 263). او فقط جزئی از جهان نیست، بلکه در مواجهه با جهان ایستاده است و نسبت به آن موضع دارد. اما جهان‌سازی دازاین به این معنا نیست که او سوژهٔ تقویم‌کنندهٔ جهان است. به‌بیان دیگر، اگرچه ساخت جهان، خصلت ذاتی دازاین است، اما در اختیار او نیست. هایدگر از اصطلاح فوسیس برای اشاره به هستندگان به‌مثابهٔ یک کل استفاده می‌کند. فوسیس؛ یعنی رویدنی که خاستگاه دگرگونی و تغییرش،

خودش است و استفاده هایدگر از این مفهوم بدان سبب است که تأکید کند این خود جهان است که خودش را محقق می‌سازد و دازاین به‌مثابه گشودگی هستی فقط محلی است برای این تحقق و ظهور (Schmidt, 2016: 131). به عبارت دیگر، تحقق جهان، رخدادی است که دازاین فقط آن را تصویر می‌کند، صورتی بدان می‌بخشد و مرزها و حدود آن را تعیین می‌کند (Heidegger, 1983: 414). هایدگر از «تحرك و قانون‌مندی درونی که در آشکارگی جهان نهفته است» (Heidegger, 1981: 148)، سخن می‌گوید و این همان مقاومتی است که انسان در مواجهه‌اش با هستندگان با آن روبرو می‌شود. آنچه به دازاین مجال صورت‌بخشی به جهان را می‌دهد، استعلا، یعنی طرح‌افکنی‌اش به‌جانب هستندگان به‌مثابه یک کل است (Heidegger, 1983: 526). این طرح‌افکنی انسان است که هستندگان را در حصار یک کل قرار می‌دهد و بدین طریق تصویری از جهان برای دازاین طرح می‌کند که البته همواره تصویری ناتمام است.

بدین ترتیب، دازاین در استعلا از موجودات می‌تواند آن‌ها را به‌مثابه یک کل دریاورد و لذا آزادی استعلایی است که به‌واسطه طرح‌افکنی دازاین و در چارچوب پرتاب‌شدگی او، جهان را بنا می‌کند. این استعلا به‌جانب یک کل، خصلت وجودی دازاین و مبنای آزادی اگزیستانسیال اوست. به عبارت دیگر، آزادی استعلایی، بنیان آزادبودن دازاین؛ یعنی گشودگی او نسبت به هستندگان در حقیقتشان است. اما آزادی استعلایی دازاین، همواره محصور در مرزهایی است که آن‌ها را مؤلفه ساختاری پای‌پس‌کشیدن تعیین می‌کند. پای‌پس‌کشیدن از یک سو، بر مقاومت هستندگان در برابر آزادی دازاین و ناتوانی او از محقق کردن همه امکانات‌های پیش‌رویش دلالت می‌کند و از سوی دیگر، بر فروستگی بعضی امکانات‌ها در طرح‌افکنی‌های دازاین. به عبارت دیگر، هر طرح‌افکنی دازاین، متضمن آشکارسازی بعضی امکانات‌ها و مستورساختن برخی دیگر است. اصلاً وجود همین حدود در طرح‌افکنی‌های دازاین است که امکان فهم و تعیین جهان را برای او مقدور می‌سازد. بنابراین، تناهی، خصلت ذاتی آزادی استعلایی و مبنای تعدد و تنوع تفسیرهای دازاین از جهان است.

۳. آزادی و حقیقت

درحالی‌که اشارات به مسئله آزادی در هستی و زمان، حول محور دازاین جریان دارد و در نوشته‌های بین سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱، مفهوم آزادی استعلایی در نسبت با مفهوم جهان مطرح می‌شود، از سال ۱۹۳۱ به بعد، مسئله آزادی بیش از هر چیز با مفهوم هستی گره خورده است. اکنون، «استعلا به‌مثابه فهم هستی روی می‌دهد» (Heidegger, 2012: 90) و تنها مسیر برای فهم آزادی، کوشش برای گشودن اندیشه به‌سوی آزادشدن؛ یعنی گوش‌سپردن به هستی برای شنیدن آن چیزی است که خود آزادی می‌گوید (Ruin, 2008: 281). هایدگر در سخنرانی‌اش با عنوان درباره ذات حقیقت، ذات حقیقت را آزادی می‌خواند (Heidegger, 1976: 187). حقیقتی که هایدگر از آن سخن می‌گوید، فقط در نسبت با هستی معنا پیدا می‌کند، زیرا حقیقت در اندیشه او چیزی جز نامستوری هستی نیست.

در مقاله *آموزه افلاطون در باب حقیقت*، فلسفه افلاطون، نقطه آغاز مسیر تحول معنای حقیقت تلقی می‌شود. این تغییر در ذات حقیقت، آغاز مابعدالطبیعه‌ای است که تا نیچه ادامه پیدا می‌کند و در آن، تعبیر معنای حقیقت از آلتیا (نامستوری) به مطابقت شناخت انسان با شیء روی می‌دهد. بر مبنای این تحول، حقیقت دیگر ویژگی ذاتی خود موجودات نیست بلکه ویژگی مطابقت شناخت انسان با اشیاء است. اما به عقیده هایدگر، «انسان فقط می‌تواند چیزی را تصور کند و پیش روی خود قرار دهد (به هر نحوی از انحاء تصور که می‌خواهد باشد) که پیش‌تر خود را از جانب خود آشکار و روشن کرده است» (Heidegger, 2000: 163). بر این اساس، تصور کردن موجودات فقط زمانی امکان دارد که از یک سو، شیء خودش را نشان دهد، یعنی برای دازاین گشوده شود و از سوی دیگر، دازاین به خود مجال دهد که در این گشودگی بایستد. بنابراین، حقیقت چیزی نیست جز مجال دادن دازاین به خود برای ایستادن در ساحت^{۳۳} گشودگی هستند و این ساحت گشوده همان چیزی است که یونانیان آن را آلتیا (نامستوری) می‌نامیدند. از این روی، حقیقت، نه تنها مطابقت شناخت سوژه با متعلق شناسایی‌اش نیست، بلکه اصلاً خود ایده تطابق، مبتنی بر حقیقت به مثابه نامستوری است.

اکنون روشن است که چرا برای هایدگر، ذات حقیقت، عبارت از آزادی است. آزاد بودن دازاین به مثابه مجال بودن دادن به موجودات، نامستور ساختن آن‌هاست: «آزادی، مجال دادگی^{۳۳} است برای از نهمان در آوری موجود از آن حیث که یک موجود است» (Heidegger, 1976: 189) و از آنجا که حقیقت، همان نامستوری است، پس ذات حقیقت چیزی جز آزادی نیست. انسان فقط با گشودگی خود به روی ساحت گشوده موجود؛ یعنی با مجال دادن به موجود برای ظهور حقیقتش می‌تواند «دا»؛ یعنی گشودگی هستی باشد و بدین ترتیب بگذارد که حقیقت هستی در او آشکار شود. مجال دادن به ظهور حقیقت هستی، شیوه اندیشه‌ورزی اصیل است که در برابر تعریف عصر جدیدی تفکر به مثابه پیش‌روی قرار دادن چستی موجود قرار می‌گیرد. در این تعریف از تفکر، هر آنچه پدیدار می‌شود، به وسیله سوژه و برای سوژه پیش‌روی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، تفکر در عصر جدید مبتنی بر اراده سوژکتیو انسان است (Herrmann, 1994: 374). در مقابل، نحوه باشندگی اندیشه آینده یا همان اندیشه‌ورزی اصیل، پیش‌روی قراردادی نیست که به واسطه اراده انسان و از طریق فعل سوژکتیو او متعین شده باشد. اندیشه آینده، اراده سوژکتیو انسان را وامی‌نهد تا با *بیل/رماندن*^{۳۴} برای ظهور هستی، به خود مجال ورود به مسیر جستجوی حقیقت را دهد.

اکنون روشن است که چرا آزادی در اندیشه هایدگر را نباید در نسبت با اراده سوژکتیو انسان فهمید. آزادی به مثابه گشودگی هستی (دا-زاین) در چارچوب فعل ارادی انسان قرار نمی‌گیرد، بلکه خودش بنیان هرگونه فعل و ترک ارادی است. به عبارت دیگر، انسان فقط می‌تواند جزو رویداد آزادی باشد و اراده سوژکتیو خود را در مسیر این رویداد قرار دهد: «اگر این دا-زاین برون‌ایستا به مثابه مجال بودن دادن به موجود است که انسان را به سوی «آزادی» اش آزاد می‌کند، به طوری که اصلاً برای نخستین بار اوست که (موجود) ممکن را برای انتخاب به انسان عرضه و (موجود) ضروری را به او تکلیف می‌کند، پس این میل انسان نیست که حاکم بر آزادی است. انسان، آزادی را به مثابه یک خصلت خود «در تملک» خویش ندارد،

بلکه در بهترین حالت، عکس آن برقرار است: آزادی؛ یعنی دا-زاین برون‌ایستای نامستورکننده، انسان را در تملک خود دارد، آن هم چنان اصیل که تنها آزادی، آن نسبت‌داشتن شاخص را با موجود بماهو موجود به‌مثابه یک کل، در اختیار انسان قرار می‌دهد؛ نسبت‌داشتنی که هر تاریخی را برای نخستین بار بنیان می‌نهد» (Heidegger, 1976: 190).

هایدگر، افقی را که اندیشه آینده به‌مثابه مجال دادن باید روبه‌سوی آن داشته باشد، ساحت حقیقت می‌نامد. اندیشه آینده باید به این ساحت بیانید تا هستی موجود به جای آن که از ناحیه سوژکتیویته سوژه تعین یابد، در پرتو روشنی‌گاه خود هستی جستجو شود. در این صورت، موجود دیگر به‌مثابه ابژه درک نمی‌شود، بلکه فهم ذات آن از دل مواجهه با روشنی‌گاه هستی رخ می‌دهد. این مواجهه بدون باشندگی انسان و اندیشه‌ورزی او روی نمی‌دهد ولی فقط همان چیزی را می‌اندیشد که ساحت حقیقت از پیش به او مجال اندیشیدن به آن را داده باشد. به‌عبارت دیگر، خاستگاه این نحوه اندیشه‌ورزی، خود اندیشه‌ورز نیست، بلکه ساحتی است که در آن موضوع اندیشه خودش را می‌گشاید. بنابراین، بیدارماندن برای اندیشه آینده، مجال دادن به خود برای ورود به ساحت ظهور و گشودگی هستی است (Heidegger, 1983: 7-45).

بدین ترتیب، آزادی به‌مثابه مجال دادن، گشوده‌بودن فعال و فهمنده دازاین نسبت به هستی است (Ruin, 2008: 296). اندیشه‌ای که به ندای هستی گوش می‌سپارد؛ یعنی خود را نسبت به آن گشوده نگاه می‌دارد، به‌سوی ذات اصیل خویش میل می‌کند. اما این ذات اصیل، خود هستی است که بر رابطه انسان با خودش حکم‌فرمایی می‌کند و لذا اندیشه‌ای که ذات خودش را برعهده می‌گیرد، اندیشه‌ای است که خواست هستی را می‌خواهد. فقط چنین اندیشه‌ای است که با نگاه‌داشتن خویش در روشنی‌گاه هستی به حقیقت، مجال بودن می‌دهد و همان چیزی می‌شود که حقیقتاً هست؛ یعنی ساحت آشکارگی هستی (دا-زاین).

نتیجه‌گیری:

بدین ترتیب، اگر آزادی در هستی و زمان در چارچوب مفهوم اصالت مطرح می‌شود و بر بازگشت دازاین به ذات خویش به‌مثابه امکان محض دلالت دارد، در نوشته‌های دوره میانی اندیشه هایدگر، این مفهوم با ایده جهان‌گره می‌خورد و به‌عنوان بنیاد هر نحوه نسبت‌برقرارکردن انسان با جهان تبیین می‌شود. سرانجام، در اندیشه متأخر فیلسوف، آزادی را باید به‌معنای مجال‌یافتگی برای نامستورسازی موجود فهمید. از این‌روی، آزادی برای هایدگر، نه معنای سلبی آن، یعنی رهاشدن از قید تقدیر یا طبیعت است و نه مفهوم ایجابی آن، یعنی خودمختاری بی‌قیدوشرط انسان منفرد. آزادی چیزی جز گشودگی خود هستی نیست و انسان فقط می‌تواند با مجال دادن به ظهور این گشودگی، آزادی‌ای که برایش روی می‌دهد را به طور کامل محقق کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Eingelassenheit
2. Erschlossenheit
3. Verwalter
4. Wesen
5. Entwurf
6. Entschlossenheit
7. das Man
8. Fürsorge
9. Abständigkeit
10. Durchschnittlichkeit
11. Öffentlichkeit
12. Angst
13. Sorge

۱۴. توان‌بود دزاین در فهم او بنیان دارد و نخستین امکان این توان‌بود، بازیافتن خویش در شماری از امکان‌هاست که می‌توان به‌جانب آن‌ها طرح‌افکنی کرد: «طرح‌افکنی، تقویم‌اگزستانسیال فضای بازی‌توان‌بود واقعی است» (Heidegger, 1977: 145). دزاین همواره و در هر موقعیتی از پیش خود را طرح‌افکنده است. به عبارت دیگر، طرح‌افکنانه زیستن جزو پرتاب‌شدگی دزاین است و او چه واقف باشد و چه نباشد، همواره در حال طرح‌افکنی امکان‌هایی است که به میان آن‌ها پرتاب شده است.

15. Vorlaufens in den Tod
16. Stimme des Gewissen
17. Schuldigsein
18. Offenheit
19. Weltentwurf
20. Weltanschauung
21. Weltbildung
22. Umwillen
23. Neutralität
24. Entzug
25. Gründung
26. Stiften
27. Bodennehmen
28. Begründen
29. Bergung
30. Haltung
31. mythische Dasein
32. Gegend

33. Gelassenheit
 34. Wachbleiben

فهرست منابع

- Heidegger, Martin. (1975). *GA24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1976). *GA9: Wegmarken*, Vittorio Klostermann. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1977). *GA2: Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1977). **GA10: Der Satz vom Grund**. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1978). *GA26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1981). *GA33: Aristoteles Metaphysik Θ 1-3*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1982). *GA31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1983). *GA13: Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1983). *GA29-30: Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1988). *GA42: Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1996). *GA27: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (2000). *GA7: Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (2012). *GA35: Der Anfang der abendländischen Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Figal, Günter. (1988). *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt: Athenäum.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. (1994). *Wegen ins Ereignis: zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. (2007). „Heidegger: Freiheit und Dasein“, Helmut Schneider, *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart: Reclam. 267-280.

- Ruin, Hans. (2008). „The destiny of freedom, in Heidegger“, In: *Continental Philosophy Review*. 41/2008. 277–299
- Schmidt, Stefan W. (2016). *Grund und Freiheit: Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heidegger*. Switzerland: Springer International Publishing.

Archive of SID