

فلسفه، سال ۴۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸
(از ص ۶۷ تا ص ۸۵)



10.22059/jop.2020.295292.1006493
Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748
<https://jop.ut.ac.ir>

Freedom as Ground of Cause and Reason in Heidegger's "Metaphysics of Dasein"

Bahman Pazouki¹

Assistant Professor of Philosophy at the Institute of Philosophy and Philosophy of Iran

Received: January, 7, 2020; Accepted: February, 10, 2020

Abstract

This article elaborates Heidegger's statement that "freedom is the ground of ground". The notion of freedom is a key concept in a period of Heidegger's thought that he himself has called it "metaphysics of Dasein". Freedom for him is not primarily a political discussion, nor a question of causality, but an ontological principle, an answer to the question of how the world can be opened to Dasein, and why things become questionable for man and on which ground is based his search for finding reasons, proofs and demonstrations. The freedom is "the ground" of our thinking by means of reasons. Heidegger's way of description how to achieve this foundation begins with Dasein's prior understanding of Being (Sein), which is the condition of possibility to be related to other beings. But the possibility of understanding of Being (Sein) itself depends on the transcendence of all beings. In transcending, Dasein gets beyond beings and moves towards their totality, which is the world. The fundamental characteristic of the world is "for the sake of" (Umwillen). There is an intrinsic interrelationship between "for the sake of", which is the primary attribute of the world and being-in-the-world and the freedom of Dasein.

Keywords: Freedom, Foundation, Transcendence, The Universe, From the, Metaphysics Dasein, Heidegger.

1. Email of Corresponding Author: bahmanpazouki@yahoo.de

آزادی چون بنیاد علت و دلیل در «متافیزیک دازین» هیدگر

بهمن بازوکی

استادیار فلسفه در موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۱

چکیده

این مقاله تفصیل این قول هیدگر است که «آزادی بنیاد علت و دلیل است». مفهوم آزادی مفهومی کلیدی در دوره‌ای از اندیشه هیدگر است که او خود آنرا «متافیزیک دازین» خوانده است. آزادی به نزد وی در وهله نخست نه مسأله‌ای سیاسی و نه صورتی از علیت است، بلکه اصلی وجودشناختی است، پاسخی است به این پرسش که گشودگی عالم بر دازین از چه راهی ممکن می‌شود و چرا چیزها برای انسان پرسش برانگیز می‌شوند و جستجوی او برای یافتن علت و دلیل بر چه بنیادی استوار است. آزادی «بنیاد» فکر کردن با دلیل و استدلال و شکل دادن به ساختار تجربه به مدد دلایل و علل است. هیدگر برای دست یافتن به این بنیاد با فهم پیشینی دازین از وجود شروع می‌کند که شرط امکان برقراری نسبت با دیگر موجودات است. اما خود امکان فهم ماتقدم وجود موکول به تعالی (برگذشتن) از همه موجودات است. در تعالی جستن، دازین از موجودات برمی‌گذرد و به سمت تمامیت آنها که عالم باشد، می‌رود. خصوصیت اساسی عالم از بهر (Umwillen) است. میان از بهر که خصوصیت اولیه عالم است و در عالم بودن و آزادی دازین بهم‌بستگی درونی وجود دارد.

واژه های کلیدی: آزادی، بنیان، علت، دلیل، تعالی، عالم، از بهر

۱. مقدمه

پرسش از ذات آزادی، ذات بنیاد/علت/دلیل (Grund)^(۱) و ذات حقیقت سه پرسش اصلی و عمده‌ای هستند که هیدگر از آخرین سال تدریس در دانشگاه ماربورگ (۱۹۲۸) تا سالهای اولیه دوره دوم تدریس در دانشگاه فرایبورگ (تا ۱۹۳۲) به آنها پرداخته است. شارحان با استناد به قول هیدگر از این سالها با عنوان دوره «متافیزیک دازین»^(۲) یاد می‌کنند. البته سه مفهوم «آزادی»، «حقیقت» و «بنیاد/علت/دلیل» به لحاظ هستی‌شناختی در عرض یکدیگر نیستند، بلکه آزادی، از آنجا که نسبتی ذاتی میان حقیقت و علت/دلیل برقرار است، هم بنیاد حقیقت است و هم بنیاد علت/دلیل و از این حیث شرط امکان آنها. از همین رو بی اغراق نخواهد بود اگر ادعا کنیم که مفهوم آزادی موضوع اصلی این دوره از اندیشه هیدگر است. موضوع این مقاله اما فقط بررسی نسبت

آزادی و علت/دلیل است. چگونگی پیوند آزادی و حقیقت را در جای دیگری تا حدودی توضیح داده‌ام.^(۳)

درسگفتارها و سخنرانیهای زیر در این دوره به این موضوع پرداخته‌اند:

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, Band 26, 1978 (1928) (GA 26)

۲. بنیادهای آغازین و مابعدالطبیعی منطق با ابتناء به لیبنیتز

3. *Vom Wesen des Grundes* (1929), In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9, 1976 (GA 9)

۴. در ذات بنیاد

5. *Was ist Metaphysik?* (1929), In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9, 1976 (GA 9)

۶. متافیزیک چیست؟

7. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3, 1991 (1929) (GA 3)

۸. کانت و مسأله متافیزیک

9. *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9, 1976 (GA 9)

۱۰. در ذات حقیقت

11. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe, Band 31, 1982 (1930) (GA 31)

۱۲. در ذات آزادی انسان.

مفهوم آزادی از همان ابتدا با پرسش اصلی هیدگر یعنی پرسش از وجود گره خورده است، به طوری که هم‌زمان با پرسش از موجود از آن حیث که موجود (من حیث هو موجود) است، پرسش از ذات آزادی نیز مطرح و در آن گنجانده شده است. بدین ترتیب برای هیدگر مسأله آزادی مسأله‌ای خاص در فلسفه و راجع به موجودی خاص از میان کل موجودات، یعنی انسان نیست، بلکه از وجود پرسیدن همان از ذات آزادی دازین پرسیدن است. البته پرداختن به این پرسش در طی مسیر اندیشه هیدگر با فراز و نشیب همراه بوده و مفهوم آزادی همواره از اهمیت یکسانی در اندیشه هیدگر برخوردار نبوده است. «مفهوم» آزادی نزد هیدگر در وهله نخست ربطی به آزادی سیاسی یا اجتماعی ندارد، بلکه مفهومی اگزیزتسنسیال و از این حیث وجودشناختی است. آزادی پاسخی است به پرسش از چگونگی امکان گشودگی عالم بر دازین و چرایی امکان پرسش برانگیز شدن چیزها برای دازین و در نتیجه سعی او در یافتن علت و دلیل.

۲. آزادی و علت/دلیل

معمولاً وقتی صحبت از آزادی می‌شود از آن آزادی اراده و عمل مراد می‌شود. آزادی اراده همواره در نسبت با اعمالمان در نظر گرفته می‌شود. وقتی ما چیزی می‌خواهیم و یا تصمیمی می‌گیریم بدین جهت است که می‌خواهیم آن خواسته یا تصمیم را محقق سازیم و به فعلیت درآوریم. این نشان می‌دهد که آزادی با فعل تأثیر گذاشتن و به فعلیت درآوردن و به تبع آن با مفهوم علت گره خورده است. بنا بر این آزادی از همان ابتدا بسان صورتی از علیت فهم شده است و پرسش از چیستی آن با موضوع موجبیت علی همراه بوده است. معمولاً آزادی را به آزادی سلبی (negative Freiheit) و آزادی ایجابی (positive Freiheit) تقسیم می‌کنند. آزادی سلبی یعنی استقلال و ناوابستگی (Unabhängigkeit)، یعنی آزاد بودن از چیزی، نفی وابستگی به چیزی. اما این تعریف وقتی کامل می‌شود که معلوم شود انسان آزاد به چه چیز ناوابسته می‌شود. مطابق تفسیر فرادادی (سنتی)، آزادبودن یعنی ناوابستگی به طبیعت. عمل انسان به‌طور کلی معلول فرآیندهای طبیعت نیست و تحت قید و بند قانونمندی روند فرآیندهای طبیعت و ضرورت آنها قرار ندارد. آزادبودن را ناوابستگی به ضرورتی که در روند تقدیر و سرنوشت نهفته است نیز تفسیر کرده‌اند. این ناوابستگی به ضرورت طبیعت و تاریخ را هیدگر در کل ناوابستگی به عالم به معنای تمامت یکپارچه طبیعت و تاریخ می‌خواند.

در کنار این مفهوم سلبی از آزادی، مفهوم سلبی دیگری وجود دارد که مطابق آن آزادی ناوابستگی به خدا و داشتن استقلال در مقابل اوست. بدون آزادی امکان برقراری نسبت با خدا، امکان روی آوردن و روی برگرداندن از او وجود ندارد. بنا بر این مفهوم سلبی آزادی در کل ناوابستگی انسان به عالم و خداوند است. در مقایسه با مفهوم سلبی آزادی که شایع و واضح است، مفهوم ایجابی آزادی به نظر غریب و مبهم می‌رسد. نه تنها یک یک برداشت‌ها از این مفهوم متفاوت است و چندپهلوی، بلکه خود مفهوم آزادی ایجابی به طور کل نامعین است. اگر آزادی سلبی، آزادی از چیزی و دوری جستن از آن باشد، آزادی ایجابی، که نقطه مقابل آزادی سلبی است، معنای نزدیک شدن به چیزی، آزاد بودن برای چیزی، پذیرای چیزی بودن و به این ترتیب خود را برای چیزی گشوده نگاه‌داشتن، می‌دهد. آزادی ایجابی اختیار خود را داشتن (Selbstbestimmung) است، پاسخ به این پرسش است که آیا من صرفاً از قید و بندهای بیرونی / ظاهری آزادم یا نه علاوه بر آن امکان تعیین سرنوشت خودم را هم دارم. اختیار خود را داشتن یعنی

تعیین علل رفتار و اعمالمان به دست خودمان. این بدان معناست که برای ما امکان تأثیر گذاری بر اراده و اعمالمان با تأملات عقلی و از راه استدلال و تعلیل وجود دارد. آنچه از همه این معانی در کل فهمیده می‌شود، این است که آزادی ایجابی تعیین رفتار و عمل خود است به دست خود یا آنچنان که کانت می‌گوید سپردن اختیاری رفتار و اعمال خود به دست قانون. کانت آزادی ایجابی را مطلق خودکاری (Selbsttätigkeit) می‌داند.^(۴) اینکه هیدگر کانت را گواه می‌گیرد، به این دلیل است که به نظر هیدگر، کانت در تاریخ مسأله آزادی جایگاه ویژه‌ای دارد و برای اولین بار مسأله آزادی را صراحتاً با مسائل اساسی متافیزیک پیوند زده است. در هر صورت، همه این موارد حاکی از آن دارند که مسأله آزادی با علیت و موجبیت علی سروکار دارد.

راه هیدگر اما راهی دیگر است. پرسش از آزادی پرسش‌هایی از این دست نیست که آیا ما در رفتار و فکرمان آزادیم یا نه، یا اینکه آزادی با موجبیت علی قابل جمع است یا خیر، بلکه آزادی خود «بنیاد» فکر کردن با به کارگیری دلیل و استدلال و شکل دادن به ساختار تجربه به مدد دلایل و علل است. او از همان ابتدا بر «پدیدار شدن» آزادی در تجربه روزمره مان تمرکز می‌کند. به طور مثال عمل دلیل آوردن (Begründen) دلالت بر آزادی مندرج در تجربه روزمره دارد. اصلاً امکان تجربه کردن چیزها را آزادی بر ایمان فراهم می‌آورد، چرا که «آزادی بنیاد علت/دلیل»^(۵) (Grund des Grundes) است. پیوندی که هیدگر در اینجا میان آزادی و علت/دلیل برقرار می‌سازد در نگاه نخست به هیچ وجه بدیهی به نظر نمی‌رسد. شاید تصور شود که منظور هیدگر از گره زدن مفهوم «آزادی» به علت/دلیل استدلال (آوردن دلایلی) در جهت توجیه عملی که تصور می‌شود آزادانه است و یا نشان دادن محرک‌های آن عمل باشد. اما هیدگر از مفهوم آزادی در قدم نخست صورتی از علیت یا گونه‌ای تأثیر گذاری (wirken) نمی‌خواهد، بلکه آزادی را بنیاد علت و دلیل میدانند. برای درک درست این نسبت باید نخست به واکاوی مفهوم علت/دلیل دست زد تا از این راه به آزادی مجال پدیدار شدن داد.

پرسش از ذات علت/دلیل پرسش از این است که علت/دلیل به طور کل چگونه از درون ممکن می‌شوند و این خود یعنی چگونه «به لحاظ مابعدالطبیعی ضروری‌اند» (Heidegger, 1978: 276). اصلاً چرا از چرایی وجود چیزها و اتفاق‌ها و دلایل سخنانمان می‌پرسیم؟ «با چرا؟ ما از جهت عقلی یا علت و دلیل می‌پرسیم»^(۶) و این علت/دلیل پایه دانش و شناخت ما را می‌سازد. چرا هیدگر تعلیل و استدلال را به «آزادی» ارجاع

می‌برد؟ پاسخ هیدگر چنین است: چون «دازین اگریستنز دارد» (Heidegger, 1978: 276). آنچه در ادامه می‌آید، تفصیل این قول است.

علت/دلیل/جهت عقلی دو کارکرد دارند: ۱. کارکرد شناختی و ۲. کارکرد تألیفی (synthetisierend) که در هیئت اصل جهت عقلی (Der Satz vom Grund) ظاهر می‌شوند. اگر چه این دو کارکرد تنگاتنگ در هم تنیده‌اند کارکرد تألیفی اساسی‌تر از کارکرد شناختی است، به طوری که با تألیف، آن دو وجه شناخت شناختی و هستی شناختی بهم گره می‌خورند. بدین ترتیب ویژگی جهت عقلی/علت/دلیل در این است که وحدت ایجاد می‌کند، بهم پیوند می‌زند. شاهد این مدعا واژه یونانی "arche" است که در اصل به معنای آن چیزی است که با حاضر بودن در همه اجزاء تمامیتی، وحدت آن را شکل می‌دهد. آنرا می‌توان هم اصل اساسی و هم جهت عقلی و علت ترجمه کرد. معنای تحت اللفظی آن سرآغاز است یعنی آنچه که آغاز چیزی بدان است.

ما وقتی چیزی را می‌دانیم و به آن شناخت (episteme) داریم که بتوانیم به واسطه جهات عقلی/دلایل به هم‌بستگی آنرا دریابیم. منظور از استدلال نیز همین است که حکمی را که می‌خواهیم به دلیل ثابت کنیم در بهم‌بستگی‌ای بگنجانیم تا از درون آن بتوانیم آن حکم را به حکم دیگری که صدقش از پیش پذیرفته شده است، نسبت دهیم. استدلال‌ها غالباً نه به تنهایی که در درون بهم‌بستگی جامع‌تری از استدلال‌ها ظاهر می‌شوند. اصل جهت عقلی نیز در همین زمینه معنا پیدا می‌کند. این اصل را باید اصل مفروض استدلال تلقی کرد که نه فقط از حیث معرفت‌شناختی و در جهت نظریه‌پردازی اهمیت دارد، بلکه همانگونه که کانت در قیاس‌های (مماثلات، تمثیل‌ها Analogien) تجربه نشان داده است، مقوم متعلق تجربه نیز هست. با وحدت بخشیدن به تجربه است که اصولاً چیزی ابژه‌ای می‌شود برای سوژه‌ای. در فعل استدلال و تعلیل (Begründen) گوناگونی دلایل/علل/جهات نمایان می‌شود. با استدلال یا تعلیل همواره نسبتی برقرار می‌شود با تمامیتی که هیدگر آنرا عالم می‌خواند. این نسبت (رفتار) را علقه‌ای شناختی شکل می‌دهد که اصل جهت عقلی بیانگر آن است. در پس پشت اصل جهت عقلی این تصور نهفته است که عالم را می‌توان به تمامه توجیه کرد. این میراث عقلی در کانت به شکل مفهوم یگانه طبیعت چون وحدتی یکپارچه ظاهر می‌شود. تمامیت عالم از حیث وحدتش/یگانگی‌اش مفهوم تام همه پدیدارهاست. اصل جهت عقلی بدین ترتیب نه تنها اصلی معرفت‌شناختی که در عین حال وجود شناختی از کار در می‌آید.

البته کار بررسی مسأله جهت/علت/دلیل با صرف اشاره به اصل جهت کافی به پایان نمی‌رسد و اصلاً معلوم نیست که این دو با هم هم‌پوشانی کامل داشته باشند. آیا اصل جهت عقلی که لیبنیتز آنرا عالی‌ترین اصل فلسفی می‌داند گزاره‌ای است در باره جهت/علت/دلیل فی حد ذاته؟ آیا این اصل می‌تواند ذات جهت/علت/دلیل را آشکار سازد؟ بنا بر این اصل nihil est sine ratio یعنی هیچ چیز بی جهت/علت/دلیل نیست. این اصل گزاره‌ای است در باره وجود، آنهم از وجهه نظر چیزی چون جهت/علت/دلیل، اما مطلبی در باره چیستی خود جهت/علت/دلیل به ما نمی‌گوید. با وجود این، هیدگر معتقد است که با مبنا قرار دادن این اصل می‌توان در جهت مشخص نمودن چیستی جهت/علت/دلیل گام‌هایی برداشت. اما موضوع این نوشته نسبت میان اصل جهت عقلی و مفهوم جهت/علت/دلیل نیست. هیدگر در بنیادهای آغازین و مابعدالطبیعی منطق با ابتناء به لیبنیتز و اصل جهت عقلی به تفصیل به آن پرداخته است. آنچه هیدگر با تحلیل این مسأله در نظر دارد، راه یافتن به حوزه‌ای است تا بتواند از درون آن از ذات جهت/علت/دلیل بپرسد. او این حوزه را حوزه تعالی^(۷) (برگذشتن^(۸) Transzendenz) می‌داند. بدین ترتیب پرسش از ذات بنیاد تبدیل به مسأله تعالی (برگذشتن) می‌شود.

۳. تعالی (برگذشتن)

می‌دانیم که بنا بر رأی هیدگر فهم پیشینی وجود شرط امکان این است که دازین با دیگر موجودات نسبتی برقرار سازد. «دست‌یابی به موجود بدون فهم پیشینی وجود [میسر] نیست».^(۹) اما خود امکان فهم ماتقدم وجود موقوف به تعالی (برگذشتن) است. تعالی اصطلاحی است که بر برگزشتن از موجود و رفتن به سوی وجود دلالت دارد. آیا باید از این قول نتیجه گرفت که فلسفه هیدگر فلسفه‌ای استعلایی (transzendental) است؟ هیدگر خود به این پرسش به صراحت پاسخ داده است: «وجود مطلق امر متعالی است» و از این حیث «هرگونه گشودن وجود چون امری متعال، شناخت استعلایی (transzendental) است. حقیقت پدیدارشناختی (گشودگی وجود) veritas transcendentalis [حقیقت استعلایی] است.» (Heidegger, 1979: 38) البته باید توجه داشت که مراد هیدگر از این اصطلاح با آنچه کانت و یا هوسرل در سر می‌پروراندند تفاوت دارد. به طور اجمال در تاریخ فلسفه دو معنای کلی از این مفهوم رایج است: ۱. امر متعالی/خارجی (Das Transzendente) در مقابل امر درونی/ذهنی (درون‌مان Das Immanente) و ۲. امر متعالی در مقابل امر ممکن (Das Kontingente). منظور از امر

درونی/ذهنی آن چیزی است که در درون نفس یا آگاهی یا سوژه قرار دارد. امر بیرونی نیز آن چیزی است که از حصار آگاهی برگزیده است و در بیرون از آگاهی یا نفس در برابر آن ایستاده است. بدین سان آگاهی یا نفس یا ذهن همچون محفظه‌ای به تصور در می‌آید که اندرونی‌ای دارد که ذهن، برای اینکه بتواند به شناخت دست یابد، باید از آن به بیرونی دربیاید. بدین ترتیب تعالی را نسبتی تعریف کرده‌اند که به نحوی رفت و آمد میان اندرون و بیرون را با پرشی از روی دیوار محفظه برقرار نگاه می‌دارد. به نظر هیدگر، بر پایهٔ چنین مفهومی از تعالی است که معرفت‌شناسی ممکن می‌گردد. از اینرو او این مفهوم از تعالی را مفهوم معرفت‌شناختی می‌خواند (نگاه شود به Heidegger, 1978: 206).

در تعریف دوم امر متعالی در مقابل امر ممکن قرار می‌گیرد. در این معنا امر متعالی آن چیزی است که از موجود مقید (به شرط شیء *bedingt*) برمی‌گذرد و بر فراز آن قرار دارد و بدین معنا مطلق (به شرط لا *unbedingt*) است. تعالی در اینجا نیز حکایت از نسبتی می‌کند که میان موجود مقید و امر متعالی برقرار است. به حکم آنکه امر متعالی همواره به گونه‌ای امر مطلق و به شرط لا گرفته شده است و اینرا نیز غالباً امر الهی نامیده‌اند، هیدگر این مفهوم تعالی را مفهوم الهیاتی آن می‌خواند (نگاه شود به Heidegger, 1978: 207).

اما تعالی نزد هیدگر در وهلهٔ نخست نسبتی میان سپهری درونی و بیرونی نیست تا با تعالی جستن بتوان از حایلی که بنا بر تعریف سوژه در فلسفهٔ جدید از لوازم آن است و سوژه را از سپهر بیرونی جدا می‌سازد، برگزید. مسألهٔ تعالی ربطی به نسبت شناخت‌شناسی میان مدرک (*Subjekt*) و مدرک (*Objekt*) ندارد. دازین نه از حایلی برمی‌شود که پیشاپیش در مقابل مدرکی قرار داشته است و نه از شکافی برمی‌گذرد که دازین را از مدرک جدا کرده است. از سوی دیگر، تعالی دلالت بر نسبتی که میان خالق و مخلوق برقرار است، نیز ندارد. مقصود هیدگر از برگزیدن آن اتفاقی است که اگزیزستن را، که نحوهٔ وجودی خاص دازین و از این حیث قوام وجودی (*Seinsverfassung*) آن است، به طور کل ممکن می‌سازد. برگزیدن رویدادی است که پیش از برقراری هرگونه نسبت و مواجهه با موجودات در جریان است، به طوریکه دازین اصلاً یعنی «در برگزیدن و چون برگزیدن موجود بودن» (Heidegger, 1976: 136). بنا بر این برگزیدن در وهلهٔ نخست ربطی به نسبت مدرک (*Subjekt*) با مدرک (*Objekt*) ندارد. دازین نه از حایلی برمی‌شود که پیشاپیش در مقابل مدرکی قرار داشته است و نه

از شکافی برمی‌گذرد که دازین را از مدرک جدا کرده است. آنچه دازین در برگزشتن از آن برمی‌گذرد خود موجود است، آنهم هرگونه موجودی که برای دازین یا نامکشوف است و یا می‌تواند نامکشوف شود. «با برگزشتن است که دازین تازه [برای نخستین بار] به سمت چنان موجودی می‌رود که آن هست، به سمت آن، چون «خود» آن. برگزشتن (تعالی) به خودیت (Selbstheit) قوام می‌بخشد.» (Heidegger, 1976: 136) اصلاً «خود» دازین یعنی تعالی/برگزشتن» (Heidegger, 1978: 211). در این برگزشتن اما نه تنها دازین که موجود غیر دازین نیز قوام می‌یابد، به گونه‌ای که تازه بدین ترتیب امکان فرق گذاری میان موجودات به دازین، فرادستی، تودستی و یا ابژه فراهم می‌آید.

حال پرسش این است که دازین با برگزشتن از موجود به سمت چه چیز می‌رود؟ سمت و سوی حرکت دازین در این تعالی اصلاً این یا آن موجود، خواه چیزی معین یا موجودی از جنس خود دازین یا سایر موجودات زنده نیستند. اینها همه چیزهایی هستند که دازین با تعالی پیشاپیش از آنها برگزشته است و نه مقصد این رویداد (تعالی). آنجا که دازین به سمت آن تعالی می‌جوید/ برمی‌گذرد عالم است (Heidegger, 1978: 212). به همین دلیل هیدگر پدیدار اساسی برگزشتن دازین را در-عالم-بودن (In-der-Welt-sein) نیز می‌خواند. البته تعالی و در-عالم-بودن را نباید یکی دانست، بلکه در-عالم-بودن مبتنی بر تعالی است. عالم یکی از ارکان ساختار یکپارچه تعالی را تشکیل می‌دهد و از اینرو مفهومی استعلایی است. یونانیان در آغاز تاریخ فلسفه برای عالم اصطلاح kosmos را به کار می‌بردند و از آن، برخلاف تصور رایج، نه ستارگان، زمین یا آسمان مراد می‌کردند و نه تجمع همه موجودات با هم. kosmos در اصل دلالت داشت بر وضعیت، موقعیت و چگونه بودن تا موجود بودن (Heidegger, 1978: 219). اشاره هیدگر به این معنا از عالم بی وجه نیست. خود او نیز تا حدودی از این معنا پیروی می‌کند، آنجا که او به جای اینکه بگوید عالم هست می‌گوید عالم می‌عالمد. kosmos چگونگی/ی (Wie) است که موجود، آنهم از حیث تمامیتش، در آن هست. این «چگونگی در تمامیت» خود به دازین انسانی منسوب است (Heidegger, 1976: 141).

اجمالاً می‌توان گفت که هیدگر چهار معنا برای اصطلاح «عالم» قائل است:^{۱۰} ۱. عالم به معنای همه موجودات به وجود فرادستی است، عنوانی است برای خود آنچه فرادست است که هیدگر طبیعت می‌خواندش. در این معنا عالم مفهومی است هستانه/ موجودنگر (ontisch)؛ ۲. عالم به معنای وجود موجوداتی که در معنای اول آمده‌اند. در

این معنا عالم به قلمروهایی متفاوت گفته می‌شود که در هر مورد کثرتی از موجودات را شامل می‌شود، مثلاً وقتی می‌گوئیم عالم ریاضی‌دان منظورمان قلمروی موضوعات ممکن علم ریاضی است. در این معنا عالم مفهومی هستی‌شناختی (ontologisch) است. البته هیدگر در جای دیگری^(۱۱) عالم در این معنا را قلمروی طبیعت یا تمامیت آن چیزی می‌داند که از لوازم طبیعت به طور کل است؛ ۳. معنای سوم عالم اشاره به آن چیزی دارد که دازین مجعول (faktisch) در درون آن «می‌زید». گرچه در این معنا عالم، همچون معنای اول، مفهومی هستانه/موجودنگر (ontisch) است اما دلالتی اگزیستنسیال (existenziell) دارد و به تبع آن مقدم بر وجودشناسی است. یکی از مصادیق این عالم، عالم محیط قریب و خاص خودمان است. منظور از عالم در اینجا انسان اگزیستنزیال (existenzial) است؛ ۴. آخرین معنای عالم که معنایی هستی‌شناختی اگزیستنسیال (existenzial) نیز دارد، عالم‌مندی (Weltlichkeit) است. عالم‌مندی یکی از ارکان ساختاری در-عالم بودن است و از این حیث به لحاظ هستی‌شناختی صفتی از صفات موجودی غیر دازین نیست، بلکه از خصوصیات خود دازین، ذات متافیزیکی دازین به طور کل است.

هیدگر به منظور توضیح دقیقتر به هم‌بستگی سه مفهوم دازین، تعالی و عالم، به گفته خودش، به سرمنشاء فلسفی-تاریخی مفهوم تعالی رجوع می‌کند. او ویژگی تعالی را که فراتر رفتن/برگذشتن است در توصیف افلاطون از idea tou agathou (ایده خیر) می‌جوید. افلاطون با ایده خیر به چیزی می‌رسد که آن را epekeina tes ousias^(۱۲) می‌نامد به معنای فراتر از/ ماوراء وجود. ویژگی ایده خیر «از بهر»^(۱۳) (Umwillen) است، یعنی آنچه که از بهر آن چیزی هست یا نیست یا این طور هست یا طور دیگری هست. ایده خیر که فراتر از موجود و حتی فراتر از قلمروی دیگر ایده‌ها قرار دارد همان «از بهر» (Umwillen) است که به واسطه آن موجود اساساً آشکار می‌شود. ایده خیر با برگزشتن از مجموعه ایده‌ها تمامیت (koinonia) آنها را نظم می‌بخشد و به آنها شکل می‌دهد. هیدگر با عنایت به مفهوم تمامیت و ارتباط آن با مفهوم عالم چنین نتیجه می‌گیرد که: «خصوصیت اساسی عالم که به واسطه آن، تمامیت صورت نظام خاصه استعلایی خودش را بدست می‌آورد، «از بهر» است. تعیین عالم که آنچه‌ی است که دازین به سوی آن [از موجود] برمی‌گذرد، در وهله نخست به واسطه «از بهر» است» (Heidegger, 1978: 238). همین «از بهر» است که امکان به کارگیری هر عملی، خواه

«از بهر» تو یا «از بهر» او خواه «از بهر» آنرا فراهم می‌آورد. اما دازین «از بهر» چه چیز اگریستنز دارد؟^(۱۴)

دازین انسانی خود موجودی است در میان دیگر موجودات و در نسبت و مواجهه با آنها آنچنان اگریستنز دارد که همواره تمامیت موجود بر آن آشکار است. این تمامیت را دازین همواره پیشاپیش فهم کرده است، بی آنکه تمام موجود آشکار به تصریح و از هر لحاظ مورد پژوهش قرار گرفته باشد. این تمامیت عالم هست و موجود نیست، بلکه آن چیزی است که از درون آن دازین به خود می‌فهماند که با چه موجودی و چگونه با آن می‌تواند نسبت برقرار سازد. دازین با به-خود-آمدن از درون عالم خود را چون خودی (Selbst) به بار می‌آورد^(۱۵) (zeitigt). دازین موجودی است که «از بهر» خودش اگریستنز دارد. البته این قول، قولی هستی‌شناختی است و متضمن هیچگونه خودشیفتگی و خودخواهی نیست و نمی‌توان آنرا مثلاً با اشاره به از خودگذشتگی انسان یا با قول به اینکه انسان موجودی اجتماعی است، نقض کرد. در اصل با این جمله شرط امکان اینکه انسان خودخواهانه (egoistisch) یا دیگری خواهانه (altruistisch) رفتار کند به بیان درمی‌آید. «خودیت شرط امکان منیت [Ichheit] است که [آنهم] در تو [Du] به خودش دست می‌یابد» (Heidegger, 1976: 156). هر کجا «از بهر» هست اراده‌ای نیز باید آنجا باشد. از اینجا هیدگر مسأله عالم را به مسأله آزادی گره می‌زند. تعالی دازین و آزادی یکی هستند.

۴. آزادی و تعالی

مسأله آزادی تنگاتنگ با مسأله تعالی دازین گره خورده است. هیدگر از مفهوم آزادی چه می‌خواهد؟ برای پاسخ به این پرسش باید میان دو تفسیر هیدگر از این مفهوم تفاوت قائل شد. تفاوت این دو تفسیر برمی‌گردد به تأکیدی که هیدگر هر بار بر یکی از وجوه وجود دازین کرده است. در وجود و زمان بر جنبه اگریستنز دازین تأکید رفته است، در حالیکه در دوره «متافیزیک دازین» وجه تعالی‌ورزی (برشدن) دازین و به تبع آن مسأله عالم غلبه دارد. از این جهت می‌توان مفهوم آزادی در وجود و زمان را مفهوم اگریستنسیال و مفهوم آزادی در دوره «متافیزیک دازین» را مفهوم استعلایی نامید.^(۱۶)

مفهوم اگریستنسیال آزادی: این مفهوم را می‌توان، با توجه به دو ساحت آزاد بودن اگریستنز^(۱۷) از دو جنبه تبیین کرد: ۱. آزادی و امکان (Möglichkeit) و ۲. آزادی و عزم جزم کردگی (Entschlossenheit). هیدگر هر دو وجه این مفهوم را اینچنین توصیف

می‌کند: «دازین موجودی فرادست نیست که علاوه بر آن [استعداد] چیزی توانستن را نیز دارد، بلکه در وهله نخست ممکن بودن [Möglichkeitsein] است... امکان چون اگزیستنسیال^(۱۸) اصیل‌ترین و آخرین تعین وجودشناختی و ایجابی دازین است؛ ... دازین [که] ممکن بودن [ش] به دست خودش سپرده شده است، سراسر/یکسره امکان‌دراند/خته است. دازین امکان آزاد بودن برای خاص‌ترین بودن توانستن (Seinkönnen) است» (Heidegger, 1979: 143 sq.). دازین آنجا که اگزیستنز دارد به فعل اگزیستنز دست می‌زند برای امکانات معینی از امکانات خویشتن خویش آزاد است. آنچه در اینجا ممکن بودن و امکانات خوانده می‌شود چیزی نیست جز توانستن و توانایی. «امکان چون اگزیستنسیال دلالت بر بودن توانستن معلق به معنای «علی‌السویه بودن دلخواه» (libertas indifferentiae) ندارد» (Heidegger, 1979: 144). منظور هیدگر از امکانات خاص دازین امکانات تهی منطقی نیست، بلکه سر درآوردن از چیزی یا از پس چیزی برآمدن است. آنچه دازین از آن سردر می‌آورد (می‌تواند) وجود خودش است. هر موجودی که نحوه وجودیش اگزیستنز باشد چیستی خود را با نسبتی که با وجود خودش برقرار می‌سازد، یعنی با انتخاب یا رد امکاناتش تعیین می‌کند. هیدگر این ساختار اگزیستنسیال را در انداختِ طرح (Entwurf) می‌نامد. «فقط در در انداختِ طرح، در خود را رو به بودن توانستنی در انداختن (Sichentwerfen auf ein Seinkönnen) است که امکان/توانایی چون امکان/توانایی هست» (Heidegger, 1997: 392). در انداختِ طرح نحوه‌ای است که من امکان/توانایی هستم، یعنی نحوه‌ای که من آزادانه اگزیستنز دارم. «اگر دازین به امکانات خاص خود، به بودن توانستن خود آزاد است، پس در این آزاد بودن به هست، خود همین توانایی‌ها/ امکانات هست» (Heidegger, 1997: 391). دازین می‌تواند با وجود خود نسبتی برقرار سازد. این امکان به معنای توانستن اما امکان در مقابل ضرورت نیست، بلکه از عهده کاری برآمدن است. آنچه دازین از عهده‌اش برمی‌آید وجود خاص خودش است که نسبتی وجودی است. دازین در وجود داشتن خودش با وجود خودش نسبتی برقرار می‌کند که همان توانستن است. از آنجا که این توانایی‌ها توانایی‌های وجود دازین هستند، می‌توان آنها را توانایی‌های اگزیستنسیال خواند. این معنا از امکان، بالقوه بودن در مقابل بالفعل بودن هم نیست. چرا که تمایز میان بالقوه و بالفعل بودن به موجود پیش‌دستی برمیگردد و نه به دازین. بنا بر آنچه آمد آزادی اگزیستنسیال و بودن توانستن یک چیزاند. اینکه ما می‌توانیم با وجودمان نسبت برقرار

کنیم به این معناست که ما می‌توانیم آزادانه (به اراده آزاد) میان انحاء ممکن بودن انتخاب کنیم. البته انتخاب آزادانه را نباید با آزادی انتخاب (Wahlfreiheit) یکی گرفت. دازین بودن توانستن‌های خود را آنگونه انتخاب نمی‌کند که مثلاً میان رفتن بیرون از خانه و ماندن در خانه یکی را انتخاب می‌کند. وجود توانستن‌های دازین در تملک خودش نیستند تا میان آنها دست به انتخاب بزند، بلکه دازین بودن توانستن/امکانات و از این حیث آزاد هست.

مفهوم استعلایی آزادی: دامنه شمول مفهوم استعلایی آزادی در متافیزیک دازین فراتر از مفهوم اگزیستنسیال آزادی، که بودن توانستن دازین است، می‌رود و خود بنیان امکان/توانایی به طور کلی را در بر می‌گیرد. «همین جا اما سرآغاز مطلق «امکان» قرار دارد: فقط از سر آزادی، فقط موجودی آزاد که تعالی‌ورز است/برگذرنده است، می‌تواند وجود را فهم کند - باید هم [وجود را فهم کند] تا چونان موجودی آزاد اگزیستنز داشته باشد و (در میان) و (با) موجود باشد» (Heidegger, 1978: 244). دازین به نحو اگزیستنسیال آزاد است چرا که تعالی می‌ورزد/برمیگذرد. فرق دیگر مفهوم استعلایی آزادی با آزادی اگزیستنسیال در این است که در مفهوم استعلایی التزامی (Verbindlichkeit) ذاتی وجود دارد. «دازین با درانداختن طرح «از بهر» چه‌ای [Worumwillen] به خود قید و بندی [Bindung] اصیل می‌زند. آزادی در اصل ذات دازین را ملزم می‌کند، دقیقتر: به خود آن [دازین] امکان بند شدن/مقید شدن را می‌دهد. عالم تمامیت قید و بندی است که در «از بهر» (Umwillen) قرار دارد» (Heidegger, 1978: 247).

منظور هیدگر از این قول چیست؟ هیدگر برای مفهوم تعالی دو وجه قائل است. او این دو وجه را به مفهوم متافیزیک ارسطو برمی‌گرداند. ارسطو دو وظیفه را بر عهده فلسفه اولی گذاشته است. فلسفه اولی از یک سو از موجود می‌پرسد از آن حیث که موجود است و از سوی دیگر بدنبال سرمنشأ تمامیت (Ganzheit) موجود است که او آنرا خدا (theos) و به تبع آن فلسفه اولی را الهیات (theologia) می‌نامد. البته باید توجه داشت که آنچه هیدگر از مفهوم خدا (theos) می‌خواهد با آنچه ارسطو از آن مراد می‌کند، فرق دارد. هیدگر موضوع این علم را با استناد به ارسطو^(۱۹) اینگونه تعریف می‌کند: «[علم به] علل ابرقدرتی [Übermächtiges] که بر موجود مرئی/آشکار ظاهر می‌شود» (Heidegger, 1978: 13). «امر الهی (to theion) یعنی مطلق موجود، آسمان:

محیط و قاهر، آنچه ما به زیر و در کنارش درانداخته [geworfen] شده‌ایم، آنچه ما را مهبوت می‌سازد و بر ما ناگهان هجوم می‌آورد، ابرقدرت... بنا بر این فلسفه خصوصیتی دوگانه دارد. علم به وجود است و علم به ابرقدرت. (این خصوصیت دوگانه مطابق است با دوگانهٔ اگریستنز و درافتادگی [Geworfenheit]). (همانجا). تشخیص هیدگر به ناقص بودن پرسش از وجود در وجود و زمان دلیل طرح متافیزیک دازین است. هیدگر پیش از پرداختن به متافیزیک دازین در طرح وجودشناسی بنیادین (Fundamentalontologie) خود بیش از هر چیز بر وجه بودن توانستن و خودیت دازین و پرسش از موجود فی نفسه تأکید کرده است. اکنون هیدگر بر آن است تا طرح پرسش از وجود را مطابق با موضوعات اولیهٔ متافیزیک کامل کند. بدین منظور لازم می‌آید که پرسش از وجود از تقید دازین به تمامیت موجود نیز بپرسد. اکنون وظیفهٔ فلسفه این است که نه تنها به مسئلهٔ وجودشناختی کلیت (Allgemeinheit) موجود چون موجود بپردازد، بلکه باید مسألهٔ خاص تمامیت موجود را نیز که بخشی اساسی از متافیزیک است در نظر گیرد.

مسئلهٔ آزادی استعلایی نیز، همانطور که در بالا آمد، در اصل پیوند انسان با موجود را، به ویژه منشأ قانونمندی تعیناتی که ساختار گزاره و اندیشیدن به طور کل را تشکیل می‌دهند، مشخص می‌سازد. این دوگانگی موجود در تعالی است که مبنای دوگانگی اگریستنز و درافتادگی است. تعالی از یک سو به درانداختن طرح در فهم وجود، که وجه اگریستنز دازین است، شکل می‌دهد و از سوی دیگر با برگزشتن از همهٔ انواع موجود دازین را به تمامیت موجود بازمی‌گرداند که همان مقام درافتادگی (Geworfenheit) است. در این راه دازین به موجود بند/ مقید می‌شود. نتیجهٔ این قول این است که فهم وجود که شرط امکان برقرای نسبت با موجود و مواجهه با آن است، در هوا معلق نیست بلکه مستلزم این است که دازین با تعالی ورزیدن / برگزشتن خود را به موجود بند کند. البته نزد هیدگر باید میان به ادراک درآوردن تمامیت موجود و خود را در میان تمامیت موجود یافتن، فرق گذاشت. بدین ترتیب هیدگر در مفهوم آزادی استعلایی سه ساحت را از هم متمایز می‌کند. ساحت نخست درانداختن طرح (Entwurf) است که با آن عرصهٔ مواجهه با موجود در شکل عالمی گشوده شکل می‌گیرد که در آن «ازبهر» راهبر مناسبات است. تازه در این مرحله است که موجود به عالم وارد می‌شود. ساحت دوم ساحت پا پس کشیدن (Entzug) است. موجود که تازه به عالم وارد شده است در برابر «ازبهر» مقاومت می‌کند اما دست آخر دست از مقاومت برمی‌دارد و پا پس می‌کشد، به

طوریکه دازین خود را مسخر موجود و از این حیث بی‌قدرت/ ناتوان (ohnmächtig) می‌یابد. هیدگر این مولفه را بی‌قدرتی/ ناتوانی متافیزیکی می‌خواند (Heidegger, 1978: 279). البته در وجود و زمان پا پس کشیدن به انتخاب نکردن امکانات دازین ربط داشت که همراه انتخاب کردن امکانات معینی در جریان بود. در دوره متافیزیک دازین دیگر طرح‌هایی که دازین درمی‌اندازد طرح‌های اگزیزستنز نیستند، بلکه عالم را نشانه می‌روند، به طوری که در هر طرح عالم امکانات معینی دیگر در عالم ظاهر نمی‌شوند. پا پس کشیدن دیگر ساحت سوم مؤلفه علت/دلیل است که میان دو ساحت اول و دوم وساطت می‌کند. کوشش دازین در یافتن علل و دلایل در اصل کوششی است در وارد کردن دوباره موجود مقاوم به درون مجموعه مناسبات موجودات. اینگونه آزادی چون «سرآغاز مطلق علت/دلیل» ظاهر می‌شود.

اندیشیدن تحت ضابطه قانونمندی انجام می‌گیرد. هر پرسشی که در باره ذات این قانونمندی مطرح می‌شود باید از مناطهای امکان آن بپرسد و این یعنی باید از قانونمندی رفتار و نسبت دازین با موجود بپرسد. قوام دازین به چه چیز است که امکان تبعیت از چنین قانونمندی را فراهم می‌آورد؟ «دازین ذاتاً چگونه هست که در آن و برای آن امکان بیرون جستن چنین التزامی همچون قانونمندی منطقی وجود دارد؟» (Heidegger, 1978: 24). فقط آزادی است که امکان این را دارد که سرآغاز قید و التزام و به تبع آن بنیاد رفتار و مناسبات دازین باشد. هیدگر نسبت اصلی آزادی استعلایی به علت و دلیل را بنیاد نهادن (Gründen) می‌خواند که خود متناسب با سه مؤلفه درانداختن طرح (Entwurf)، پا پس کشیدن (Entzug) و وساطت (Vermittlung) به سه نحو انجام می‌گیرد: پی‌افکندن (Stiften)، پی‌گرفتن (Bodennehmen) و پی‌جستن (Begründen). پی‌افکندن که اولین نحوه بر زمین نشانیدن است همان در انداختن طرح «از بهر» است که این هم به نوبه خود برگزشتن از موجود به سمت عالم- طرح عالم درانداختن- و «منشأ استعلایی چرا» (Heidegger, 1976: 166) است. با پی‌گرفتن دازین مسخر تمامیت موجود می‌شود و دست آخر با پی‌جستن است که دازین به تفکیک و بند بند سازی مناسبات بهم‌بسته‌ای می‌پردازد که نظم را پی‌می‌افکند (Heidegger, 1976: 162 sq.). پی‌افکندن نظم رویدادی است که خود بخشی از این نظم نیست. البته هیدگر تأکید دارد که پی‌جستن را نباید به معنای متعارف دلیل و علت آوردن در قالب جملات هستانه نظری فهمید، بلکه مراد از آن «فراهم آوردن امکان چرا پرسیدن به طور

کل است» (Heidegger, 1976: 166). اما «اگر ذات بنیاد به انواع مختلف «علل/دلایل» (به طور مثال علل اربعه) منشعب می‌شود، نه به جهت وجود موجودات مختلف است، بلکه به این جهت است که ذات متافیزیکی دازین که تعالی‌ورز/برگذرنده است این استعداد را دارد که برای موجودات مختلف تازه ورود به عالم را میسر سازد» (Heidegger, 1978: 227). برای اینکه بنیاداً میان درانداختن طرح و پا پس کشیدن وساطت کند، لازم است که علاوه بر ارائه دلایل و علل متفاوت، به طور مثال علت غایی یا دلیل یا محرک، مناسبات بهم‌بسته‌ای نیز که بنیان‌نهی در آنها انجام می‌گیرد، معلوم گردد. دازین در مقام موجود برای فهم و شناخت امکانات متفاوتی، از قبیل امکانات تاریخی، زیست‌شناختی، روان‌شناختی، دارد. اما همین گوناگونی استدلال و توجیه و تفاوت‌های فهم دازین را باید به عنوان گوناگونی بهم‌بسته تفسیر کرد. باید نشان داد که چگونه ذات دازین مجعول (faktisch) نه تنها نسبت به خودش، بلکه به اندازه وسعت تعالی ممکنش انحاء مختلف طرح پرسش، شناخت و استدلال و ادله را می‌طلبد. گوناگونی مناسبات بهم‌بسته بنیاد نهی نشان می‌دهد که برای پاسخ به پرسش چرایی همواره بیش از یک امکان وجود دارد. استدلال‌های متفاوت انحاء ظهور پدیدار وجودشناختی آزادی استعلایی هستند که خود شرط امکان هرگونه استدلال و تعلیل است و چون علیت خود یکی از انواع استدلال و توجیه است، می‌شود نتیجه گرفت که آزادی استعلایی در زمره شکلی از اشکال علیت به شمار نمی‌آید. به نزد هیدگر فعل دلیل آوردن و بیان علت نمایانگر درآویختن انسان با موجود است. امکان چنین درآویختنی را آزادی استعلایی فراهم می‌آورد که علیت نیز مبتنی بر آن است.

۵. نتیجه

هیدگر بحث از ذات بنیاد را از دو حوزه آغاز می‌کند: ۱. روشن سازی منشاء گوناگونی علل و دلایل، یعنی نشان دادن اشکال متفاوت علل و دلایل یا به عبارتی «پراکندگی» (Streuung) آنها؛ ۲. تفسیر ارجاع درونی علت و دلیل به بنیادی که آزادی است. بنیاد، که هیدگر آنرا سرپدیدار (Urphänomen) می‌خواند همان «از بهر» است که از لوازم تعالی است. میان «از بهر» که خصوصیت اولیه عالم است و در-عالم-بودن و آزادی دازین بهم‌بستگی درونی وجود دارد. دازین «از بهر» چه چیزی اگریستنز دارد؟ غایت آخیری که انسان «از بهر» آن اگریستنز دارد چیست؟ آیا می‌توان به این پرسش‌ها به نحو ایزکتیو پاسخ داد یا نه پرسشگر هر بار فقط برای خودش می‌تواند این پرسش را

طرح کند و پاسخ آنرا بدهد؟ از همینرو حقیقت که در مورد موجود فرادستی در باره آن است در مورد موجودی که اگزیزستنز دارد برای آن است. اما «از بهر» یعنی چه؟ «از بهر» وجه متمایز دازین است، به این معنا که وجود این موجود به نحو خاصی پروای این وجود را دارد. دازین «از بهر» وجود و وجودتوانستن‌اش است که اگزیزستنز دارد. آیا هیدگر با این قول مدعی است که همه موجودات، از طبیعت گرفته تا فرهنگ و هر آنچه که ممکن است وجود داشته باشد، برای تک تک انسانها و غایات خودخواهانه آنها وجود دارند؟ پاسخ منفی است، چرا که این قول، قولی است وجودشناختی و نه ادعایی ناظر بر موجود و از این حیث هستانه (ontisch). «از بهر» خود بودن تعین ذاتی وجود دازین است. مؤلفه وجودی «از بهر» برای دازین امکان درونی اینرا که خودش باشد فراهم می‌آورد. خودبودن (Selbstheit) به این معناست که دازین در وجود خود اساساً رو به سوی خویشتن خود دارد (Zu-sich-selbst-sein). رو به سوی-خویشتن-خود-داشتن قوام وجودی دازین است و نه قوه‌ای شناختی در کنار سایر قوا که دازین بتواند به مدد آن خود را در ادراکی مرکب (Apperzeption) مشاهده کند. از سوی دیگر، بر مبنای همین خودیت دازین مجعول (faktisch) می‌تواند هر بار خود خودش را به تصریح انتخاب کند. آنچه در این توانستن مندرج است توانایی انتخاب است. البته باید توجه داشت که خودیت مورد نظر هیدگر دیگر من و سوژه مطرح شده در سوژکتیویسم نیست که فقط از درون و با اتکاء به خودش دیگر موجودات را ادراک کند، بلکه دازین ذاتاً نسبتی اگزیزستنسیال با مطلق وجود تمامیت موجود دارد و از اینرو منزوی و مجزا از دیگر موجودات نیست.

هیدگر چنین امکان انتخاب کردن خویشتن خود را منشاء امکان به طور کل می‌داند. فقط موجودی آزاد و تعالی ورز از سر آزادی می‌تواند فهم وجود کند. عالم ابتدأ از درون «از بهر» به بار می‌نشیند (sich zeitigt). این «از بهر» هر بار «از بهر» اراده‌ای است که آزادی است، یعنی به سوی خویشتن خویش بودن تعالی‌ورز. آزاد بودن یعنی خود را بر اساس وجودتوانستن خاص خودم فهم کردن. آزادی که «از بهر» را چون سرمشقی برای خود ملزم می‌سازد و مقرر می‌کند، آزادی به سوی بنیاد است. دازین بنا بر ذات متافیزیکی‌اش موجودی است که چرا می‌پرسد.

پی‌نوشت‌ها

۱. واژه آلمانی Grund معانی متفاوتی دارد از جمله بنیاد، علت، سبب، دلیل و جهت، به طوری که تمایزی میان جهت، علت و دلیل در زبان آلمانی دیده نمی‌شود. از اینرو ترجمه این واژه باید همواره مطابق با سیاق متن اصلی انجام گیرد. به طور مثال «اصل جهت عقلی» را (Der Satz vom Grund) که برگردان انگلیسی آن principle of reason است نباید به «اصل بنیان» ترجمه کرد، کاری که مترجمی در برگردان درسگفتاری با همین عنوان از هیدگر به فارسی کرده است.

2. Heidegger, M.: Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe Band 3, 1991, Frankfurt a.M., P. 231-246

۳. به تعریف مفهوم آزادی و نسبت آن با حقیقت در مقاله‌ای با مشخصات زیر پرداخته‌ام:
«هیدگر و مفهوم آزادی» در: ارغنون. فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی، دوره جدید، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص. ۳۷-۲۷.

4. Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, 1976, A 418, B 446

5. Heidegger, M.: *Vom Wesen des Grundes*. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt a.M., 1976, P. 174 (GA 9)

6. Heidegger, M.: *Der Satz vom Grund*. Gesamtausgabe, Band 10, Frankfurt a.M., 1997, P. 53 (GA 10)

۷. لغتنامه دهخدا این کلمه را اینگونه معنا می‌کند: بلند شدن، برآمدن

۸. در برگردان اصطلاح Transzendenz به «برگذشتن» از این شعر معروف فردوسی: «به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد» کمک گرفتم، که به نظرم در بیان معنای این اصطلاح بسیار گویاست.

9. Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe Band 25, Frankfurt a.M., 1977, p.55

10. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen, 1979, P. 64

11. GA 26, P. 231

12. Plato: *res publica*, VI, 509 b6-b10

۱۳. اصطلاح Umwillen ساخته هیدگر است و به لحاظ دستور زبانی اسم. اما در اصل در زبان آلمانی حرف اضافه مرکب است که از دو جزء um و willen تشکیل شده است که در ترکیب um etwas willen معنای برهوی چیزی، از بهر چیزی یا از برای چیزی می‌دهد. یکی از اجزاء تشکیل دهنده این حرف اضافه willen است که از اسم Wille به معنای خواسته، میل، قصد و اراده گرفته شده است. در زبان انگلیسی این حرف اضافه مرکب را به for the sake of something ترجمه کرده‌اند.

۱۴. اگزیزستنز داشتن به این معنا نیست که دازین مالک چیزی چون اگزیزستنز است، بلکه ترجمه فعل existieren است که چون معادلی برای آن در زبان فارسی وجود ندارد اینگونه ترجمه شده است. اگر قرار بود آنرا تحت اللفظی برگردانیم، باید برای existieren «اگزیزستنزیدن» و برای سوم شخص مفرد آن، یعنی existiert «می‌اگزیزستنزد» می‌آوردیم که کلماتی نامأنوس هستند. بنا بر این باید توجه داشت که هر جا در این نوشته تعبیر «اگزیزستنز دارد» آمده است، منظور فعل است و نه وضعیت و داشتن.

۱۵. به بارآوردن در اینجا نه به معنای مجازی «پروردن، تربیت کردن»، بلکه به معنای در طی زمان ثمر دادن است. فعل آلمانی zeitigen نیز از کلمه Zeit به معنای زمان تشکیل شده است که ناظر به وجه زمانی بارآوردن است. دلیل اینکه هیدگر این کلمه را به کار گرفته است این است که تعالی با زمان‌مندی دازین پیوندی ذاتی دارد.

16. Schmidt, S. W.: *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs* Heidegger. Switzerland, 2016, P. 42 & 81

17. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, „Heidegger: Freiheit und Dasein. In: *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Hrsg. von Uwe an der Heiden und Helmut Schneider. Stuttgart, 2007, P. 267–280, hier P. 268.

۱۸. هیدگر تعینات وجودشناختی دازین را اگزیتنسسیال در مقابل مقولات می‌نامد که تعینات وجودشناختی موجود فرادست هستند.

19. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch VI, 1026a 18 ff. "aitia tois phanerois ton theion"

منابع

- Görland, I., (1981), *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., (1976), *Vom Wesen des Grundes* In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9 (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ., (1976), *Was ist Metaphysik?* In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9 (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ., (1976), *Vom Wesen der Wahrheit* In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9 (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ., (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Band 26 (GA 26), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ., (1982), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Band 31 (GA 31), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ., (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Band 3 (GA 3), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ., (1997), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24 (GA 24), dritte Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Schmidt, S. W., (2016), *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dordrecht: Springer.