

فصلنامه راهبرد سیاسی
سال سوم، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۹۸
صفحات: ۲۰۵-۲۲۹
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۹؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۰۹/۱۴
نوع مقاله: پژوهشی

سیاست از منظر هایدگر

ابراهیم سیاه پوش* / محمدسجاد شیروودی**

چکیده

علیرغم اینکه هایدگر مانند فیلسوفان سیاسی دیگر وارد مباحث مطرح در فلسفه سیاسی از قبیل آزادی سیاسی، عدالت اجتماعی، حقوق مدنی و... نشده است، لذا از طریق کلیات مباحث ایشان می توان وارد موضوعات جزئی مانند "سیاست از منظر هایدگر" شد. عناصر و مفاهیمی از قبیل با-هم-هستن، تاریخمندی، تقدیر جمعی و دیکتاتوری اکثریت از بن مایه های تفکر سیاسی هایدگر به شمار می روند، البته خود او فهم درست از امر سیاسی را منوط به درک صحیح از حقیقت و آزادی می داند. لذا در این مقاله با توجه به اینکه دیدگاه افراد نسبت به سیاست تابع انسان شناسی آنها می باشد، انسان از منظر هایدگر (دازاین) را بررسی کرده و سپس وارد مباحثی چون آزادی، حقیقت، سیاست، اومانیزم و مابعدالطبیعه سنتی از نگاه این فیلسوف بزرگ قرن بیستم خواهیم شد. طبیعتاً توجه هایدگر از بعد انتیک (موجود) به بعد انتولوژیک (وجود) انسان می تواند دستمایه مناسبی جهت پژوهش های سیاسی و اجتماعی خاص گردد.

کلید واژه ها

انتولوژیک، حقیقت، دازاین، آزادی، مدرنیته.

* دانشجوی دکتری جامعه شناسی سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) e.siahpoosh@yahoo.com
** دانشجوی دکتری جامعه شناسی سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. m.s.shiroody@gmail.com

مقدمه

دیری است که نقد مدرنیته - و به تبع آن نقد سیاست مدرن - مورد توجه فلاسفه و فیلسوفان سیاسی قرار گرفته است. یکی از مشهورترین فلاسفه‌ی ناقد تفکر مدرن - که نقد خود را متوجه بنیان‌های متافیزیکی آن می‌کند و سرآغاز انحراف تفکر را به دوران پیدایش مابعدالطبیعه یونان بازمی‌گرداند - مارتین هایدگر است که تاثیر عمیقی بر فیلسوفان پس از خود داشته است. مدرنیته سیاسی، در نخستین دوره خود با بهره‌گیری از آراء ماکیاوولی، ژان بدن، توماس هابز، اسپینوزا، منتسکیو، و ژان ژاک روسو شکل می‌گیرد. هگل، نقطه پایان دومین دوره‌ی مدرنیته سیاسی است. دوره سوم با مارکس و نیچه آغاز می‌شود و دوره چهارم، در واقع عصر مقابله با فیلسوفان سیاسی با توسعه عقل ابزاری و واقعیت‌توتالیتار قرن بیستم به حساب می‌آید. هایدگر در دوره چهارم نقد سیاست مدرن جای می‌گیرد و حتی متفکرانی چون هانا آرنت و میشل فوکو در نقد سیاست مدرن، از نقد هایدگر تاثیر پذیرفته‌اند.

از دیدگاه هایدگر، تاریخ متافیزیک سنتی، درون ماندگاری‌های خود را دارد و طرح انداختن آزادی و سیاست تفاوتی که در فردا و پس فردای تاریخ متافیزیک، در خواهد رسید، خود نیازمند گذاری است که شاید همین پیچیدگی‌های آن، برخی را در موضع مخالف قرار داده باشد. به عبارت دیگر تلقی هایدگر از تاریخ متافیزیک و دست کشیدن از حقیقت به مثابه‌ی مطابقت عین با ذهن (Adequatio) و تلقی آن به معنای ناپوشیدگی (Aletheia) و توجه به بعد اونتولوژیک انسان، می‌تواند نقطه‌ی شروعی برای پژوهش‌های نوین در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و ... باشد (ملایری، ۱۳۸۵: ۱۷۰).

انتیک - هستی غیر اصیل - همان موجود و علم انتیک به معنای علم و حقیقت تجربی است که ارتباط خود را با وجود قطع کرده و نظریه «ایینه ای زبان» محوریت دارد. اما انتولوژیکال به معنای وجودی است و فقط دازاین انتولوژیک است. به تعبیر هایدگر «این هستند را که خود ماییم و علاوه بر چیزهای دیگر از امکان وجودی پرسیدن برخوردار است با اصطلاح دازاین مشخص می‌کنیم. طرح اشکار و شفاف پرسش از معنای هستی مستلزم تبیینی قبلی و کافی از یک هستند (دازاین) از حیث هستی ان است». ما به لحاظ انتیک خودمان هستیم، اما به لحاظ انتولوژیک بیشترین فاصله را از خود داریم؛ بدین معنا که ما خودمان هستیم، اما خود را نمی‌شناسیم. بنابراین، هدف انتولوژی (هستی‌شناسی بنیادین)، تعیین شروط پیشین امکان خود ان انتولوژی‌هایی است که بر دانش انتیک مقدم اند و بنیان آنها را فراهم کرده و حقیقت

انتیک را اشکار می سازد. «هر انتولوژی، صرف نظر از غنا و استحکام بافت نظام مقولاتی که در اختیار دارد، اگر از قبل به قدر کافی معنای هستی را روشن نکرده و این روشن سازی را وظیفه بنیادین خود تلقی نکرده باشد اساساً کور و منحرف از مقصود اصیل خود باقی می ماند. (نظری، ۱۳۹۶: ۲۶۸-۲۶۷).

ساختار استعلایی وجود انسان از منظر هایدگر

هایدگر، همه فیلسوفان را دعوت به تفکر درباره وجود می کند و معتقد است متافیزیک فیلسوفان گذشته، متافیزیک غفلت از مهم ترین مباحث فلسفی، یعنی مسئله وجود بوده است. او وجود را بر ماهیت (ذات) مقدم می دارد و بالتبع به وجود انسان بما هو انسان توجه خاص دارد و اصولاً فلسفه خود را با بحث درباره وجود انسان «Dasein» آغاز می کند. در عمده ترین اثر فلسفی خود، وجود و زمان، هایدگر سعی می کند با تحلیل نسبت میان وجود و انسان، از نسبت جدیدی میان وجود و موجودات سخن بگوید. وجودشناسی، برخلاف سنت رایج فیلسوفانی همچون هگل، دکارت و یا کانت، یک امر مفهومی یا یک معرفت حصولی نیست. وقتی انسان به وصف دزاین و دارایی «کینونت در عالم» توصیف می شود، دیگر صرفاً موضوع «Subject» یا فاعل شناسایی نیست. از نظر هایدگر انسان، صرفاً سوژه نیست که وظیفه اش شناختن باشد، بلکه انسان خود را به این عنوان می باید که پیش از شناخت و واجد شناخت است، ضمن این که انسان در زندگی اش دائماً در حال کنش و عمل است و با اعمال خویش، خودش را دائماً تحقق می بخشد. از سوی دیگر، جهان نیز صرفاً ابژه یا متعلق شناخت نیست، بلکه وصف اساسی اش گشودگی و حضور و ظهور است. یک انسان و یک جهان وجود ندارد. بلکه انسان در جهان وجود دارد. از این رو بنیادین ترین وصف وجودی انسان، همان «در - جهان - بودن» (In der - welt - sein) است. سایر موجودات به غیر از انسان، صرفاً هستند، اما انسان وجود دارد. زیرا به بودن خویش، آگاه است و نسبت به آن مسئول است. انسان به دلیل طریق خاصی که با جهان نسبت می یابد، یعنی هستی در «یا باشیدن اش است» که وجود دارد و از [سایر] باشندگان که صرفاً به منزله اجزای جهان، در جهان اند متمایز است (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۵-۳۴).

هایدگر طرح اصلی خود را با پرسش از معنای وجود آغاز می کند. البته رویکرد وی در طرح این پرسش، رویکردی پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی است، از این رو کار خود را با تحلیل پدیدارشناختی خود پرسش آغاز کرده، و آن را به عنوان یکی از تعینات غیر مقولی

(اگزستانسیال) دازاین یا موجود پرسشگر مدنظر قرار می‌دهد. نگرستن به چیزی، فهمیدن و درک آن، انتخاب دسترسی به آن، همه و همه مقوم و تشکیل‌دهنده تحقیق ما و در عین حال، حالتی از بودن برای موجودات خاصی است که چیزی جز همان پرسشگران، یعنی چیزی جز خود ما نیستند.

بنابراین هایدگر به این نتیجه می‌رسد که «اگر بخواهیم پرسش از وجود را به نحو روشن و آشکار مشخص و بیان نماییم، بایستی در آغاز به تبیین مناسبی از دازاین (موجود پرسشگر) به اعتبار وجودش دست یابیم». از همین جاست که پرسش از معنای وجود در فلسفه هایدگر راه خود را در تبیین ساختار وجودی انسان به عنوان موجود پرسشگر می‌یابد. به عبارت دقیق‌تر، انسان یا دازاین در فلسفه هایدگر معبری است برای تقرب به معنای وجود. از همین منظر وی در کتاب مهم خود «وجود و زمان» به تبیین وجودی دازاین به عنوان موجود پرسشگر می‌پردازد تا از این دیدگاه بتواند افق جدیدی را به فهم معنای وجود بگشاید (زمانیها: ۱۳۹۱، ۸۶). هایدگر در تبیینی که از ساختار وجودی انسان ارائه می‌دهد، به تفسیر رابطه دازاین با عالم پرداخته و در همین راستاست که تمام تاریخ متافیزیک غرب را که به عقیده وی همان تاریخ سوپژکتویسم و جدایی سوژه از ابژه است، مورد نقد قرار می‌دهد. به همین دلیل وی بخش عمده‌ای از آثار خود بعد از «وجود و زمان» را به بررسی سیر متافیزیک در غرب اختصاص می‌دهد. هایدگر مدل سنتی رایج در تفسیر انسان و رابطه آن با جهان، یعنی مدلی که مبتنی بر تمایز انسان به عنوان سوژه از عالم به عنوان ابژه است را نپذیرفته و سعی می‌کند تا مدل هرمنوتیکی را در تفسیر انسان جایگزین آن نماید. در مدل سنتی تفسیر انسان که هایدگر از آن به مدل سوپژکتویستی یاد می‌کند، تمامی تجربه‌های انسانی بر اساس ادراک وی از اشیا و رابطه ادراکی وی با عالم تبیین می‌شود؛ حال آنکه هایدگر در «وجود و زمان» در پی این است که در قالب روش هرمنوتیک، مدلی جدید از فهم انسان و تعیینات ذاتی وی ارائه داده و به نقد مدل سوپژکتویستی سنتی بپردازد (همان، ۸۷-۸۶). هایدگر از اساس با این نظریه که می‌توان حقیقت انسان را جوهری اندیشنده، آن گونه که دکارت تصور می‌کرد، جدای از عالم درک کرد، مخالف است. از دید هایدگر ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که در خود محبوس نبوده و همواره در بیرون از خویش قیام دارد. لذا نمی‌توان آن گونه که در تفسیر سوپژکتویستی از انسان دیده می‌شود، رابطه معرفتی انسان با عالم را به عنوان بنیان گشودگی عالم بر انسان تلقی کرد و عالم را بعد از بنیان نهادن مبنایی محکم برای معرفت در خود انسان، در جایی

بیرون از انسان کشف کرد. این جمله مشهور هایدگر را می‌توان نقطه عزیمت خوبی برای فهم ساختار استعلایی وجود انسان از دید هایدگر دانست:

در دانستن دازاین به وضعیت جدیدی از بودن در ارتباط با عالم می‌رسد. عالمی که از پیش در خود دازاین منکشف بوده است. سر و کار پیدا کردن فاعل شناسایی با عالم، برای اولین بار از طریق آگاهی و دانستن حاصل نمی‌شود، و حتی نمی‌توان گفت ارتباط با عالم از طریق تاثیر عالم بر فاعل شناسایی به وجود می‌آید. آگاهی حالتی از دازاینی است که نحوه وجودی‌اش مبتنی بر در - عالم - بودن است. در حقیقت می‌توان گفت: فهم ساختار وجودی انسان در فلسفه هایدگر در گرو فهم دقیق همین عبارت است. از دید هایدگر انسان پیش از آنکه بخواهد از طریق معرفت، آن هم معرفت به معنای خاص آن یعنی معرفت مفهومی عالم را کشف کند، نوعی رابطه عمیق وجودی با عالم دارد؛ به گونه‌ای که بدون توجه به این رابطه عمیق وجودی، ساختار وجودی وی به درستی فهمیده نمی‌شود. لذا وی از همان ابتدا واژه دازاین را برای نامیدن این ساختار برمی‌گزیند (همان، ۸۸-۸۷).

این کلمه لفظی است مرکب از دا (Da) و زاین (Sein). در زبان آلمانی دا (Da) به معنای آنجا و اینجا، و زاین (Sein) در معنای اسمی‌اش به معنای هستی یا وجود و در معنای فعلی‌اش به معنای بودن، وجود داشتن یا هستی داشتن است. لذا اصطلاح دازاین در یک ترجمه تحت لفظی به معنای آنجا بودن یا آنجا حضور داشتن است. کاربرد اصطلاح دازاین برای آدمی ناظر به دو حقیقت بسیار اساسی است: نکته اول اینکه هستی انسان امری خودبنیاد نبوده و نحوه هستی وی در نسبتی که با حقیقتی استعلایی دارد، تعیین می‌یابد. جزو آنجا و در ترکیب آنجا بودن اشاره به همین حقیقت استعلایی دارد. نکته دوم اینکه هایدگر با کاربرد اصطلاح دازاین درصدد تخریب تصویر دکارتی (سوپرکتویستی) نسبت بین انسان و عالم است، تصویری که مطابق با آن انسان از لحاظ وجودی به عنوان امری جدای از عالم در نظر گرفته می‌شود (همان، ۸۸).

هایدگر بر خلاف سنت رایج بر این عقیده است که عالم امری انفکاک‌ناپذیر از دازاین است؛ چراکه اصولاً دازاین یعنی «در عالم بودن». اما منظور از در عالم بودن چیست؟ هایدگر خود در تفسیر این اصطلاح چنین می‌گوید: این واژه بیانگر پدیدار واحدی است و نباید به صورت سه واژه جدا لحاظ شود. به همین دلیل است که وی در اصل آلمانی این واژه (In-der-Welt-*sein*) نیز بین بخش‌های مختلف آن از خط تیره استفاده می‌کند تا بر این نکته بیشتر تاکید

نماید. در عالم بودن چیزی غیر از حقیقت دازاین نیست و به عبارت دیگر در عالم بودن بیانگر حقیقت واحدی است که از نظر هایدگر همان دازاین است. از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان و عالم به گونه‌ای درهم تنیده است که به هیچ وجه نمی‌توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت و معنا کرد. به عبارت دیگر، همان گونه که ساختار وجودی دازاین در عالم معنا می‌یابد، در یک دور هرمنوتیکی خود نیز به عالم معنا می‌بخشد؛ تا جایی که عالم نیز بدون دازاین معنای محصلی نخواهد داشت. بر این اساس، عالم به عنوان یکی از عناصر سازنده در عالم بودن، قوام‌بخش هستی دازاین است. از طرف دیگر در اندیشه هایدگر، قوام خود عالم نیز به وجود دازاین است؛ «عالم تنها در صورتی هست که دازاین وجود داشته باشد». وی در جای دیگر برای تبیین نسبت ناگسستنی بین ساختار وجودی انسان و عالم چنین می‌گوید:

خود و عالم در یک هستی واحد به یکدیگر تعلق دارند؛ یعنی در دازاین خود و عالم دو موجود، همچون مُدرک و مُدرک نیستند ... بلکه خود و عالم تعیین و تشخیص اصلی خود دازاین‌اند در وحدت ساختار در عالم بودن. از نظر هایدگر برای فهم بهتر معنای در عالم بودن باید در ابتدا معنای «بودن در» را بفهمیم. وی بر این نکته تأکید می‌کند که «بودن در» به هیچ وجه نباید به معنای مکانی آن تفسیر شود؛ بلکه بودن در، به معنای سکنا داشتن، زندگی کردن و انس داشتن می‌باشد. پس «بودن در» به معنای «بودن همراه با» می‌باشد. این «بودن در» یا «انس داشتن با» به هیچ وجه از طریق ادراک مقولی و مفهومی قابل فهم نیست؛ بلکه خود این انس و الفت پیشین با عالم، یا به عبارتی سر و کار داشتن انسان با عالم مستلزم درکی غیر مفهومی و مبهم از سرشت وجودی موجودات است که هایدگر از آن به فهم پیشین از حقیقت وجود یاد می‌کند و همین فهم مبهم و پیشین از وجود را آغازی برای پروژه خود، یعنی پرسش از معنای وجود قرار می‌دهد. ما دقیقاً نمی‌دانیم وجود به چه معناست؛ اما در همان حال که می‌پرسیم وجود چه چیز است، فهمی از خود «است» یا بودن داریم. این درک پیشین از معنای وجود، اگرچه درکی واضح و روشن نیست، اما این درک مبهم و متعارف از معنای وجود خود واقعیتی است. برای فهم معنای وجود به صورت آشکار و واضح باید از همین فهم مبهم و متعارف آغاز کرد (همان، ۸۹-۸۸).

از دید هایدگر این فهم پیشین و مبهم انسان از وجود که نه از سنخ معرفت مفهومی، بلکه ملازم انس داشتن پیشین انسان با عالم است، نشان‌دهنده قرب وجودی انسان به حقیقت وجود است؛ قربی که در بین تمام موجودات، خاص انسان است. از این رو فهم وجود، تنها از کانال

فهم ساختار وجودی انسان میسر است که این فهم نیز از دید هایدگر چیزی جز تقرب یافتن به آن حقیقت نیست. لذا به تعبیری می‌توان گفت ساختار وجودی انسان افقی است که در آن حقیقت وجود فهمیده می‌شود. اما از آنجا که وی در تفسیر ساختار وجودی انسان، حیث زمانی را بنیانی‌ترین و اساسی‌ترین تعیین‌کننده‌ی آن می‌داند، لذا زمان از دید هایدگر یگانه افقی فهم وجود است. «زمان بایستی به عنوان افق هر گونه فهم و تفسیری از وجود روشن و حقیقتاً فهمیده شود». اما منظور وی از زمان به هیچ وجه زمان به معنای رایج کلمه نیست؛ بلکه هایدگر در صدد این است تا نشان دهد که بنیان زمان در نحوه وجود خاص دازاین قرار دارد و حتی از این عمیق‌تر، ابعاد سه‌گانه زمان با برون‌خویش‌های سه‌گانه دازاین متناظرند. اما این زمان را نمی‌توان با فهم سنتی از زمان یکی گرفت. این دقیقاً همان چیزی است که هایدگر آن را حیث زمانی می‌نامد و از نظر وی، بنیان فهم سنتی زمان نیز در همین حیث زمانی دازاین قرار دارد.

در اینجا ما بایستی روشن کنیم که چگونه این فهم از زمان، و به طور کلی فهم عادی و متعارف از زمان، از حیث زمانی نشأت گرفته است. همچنین بایستی نشان دهیم که چگونه این امر اتفاق افتاده است (همان، ۹۰). از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان به عنوان در عالم بودن، واجد نوعی برون‌خویشی و هویت استعلایی است که در حقیقت امتدادات سه‌گانه زمان متناظر با ابعاد متفاوت این برون‌خویشی است. وی از ابعاد متفاوت برون‌خویشی انسان با عناوین سه‌گانه جلوتر از خویش بودن، پیشاپیش بودن در و همراه بودن یاد کرده و سپس این ابعاد سه‌گانه را جنبه‌های متفاوتی از اساسی‌ترین تعیین‌کننده‌ی دازاین، یعنی همان بی‌قراری دانسته و در نهایت سعی می‌کند بین این ابعاد سه‌گانه از برون‌خویشی‌های انسان و امتدادات سه‌گانه زمانی یعنی آینده، گذشته و حال تناظر برقرار نماید (همان، ۹۱-۹۰). در مجموع می‌توان گفت: از دیدگاه هایدگر، انسان موجودی دارای عالم است؛ اما این «عالم‌داری» وصفی عرضی یا بیرونی برای حقیقت انسان نیست، بلکه امری ساختاری یا اگزیستانسیال و به عبارت دیگر بر سازنده حقیقت انسان است؛ به نحوی که معنای حقیقت انسان بدون در نظر گرفتن این وصف فهمیده نمی‌شود. اما اگر از هایدگر پرسیده شود: چرا انسان چنین است، وی یا با بازگشت دوباره به ساختار وجودی انسان و یا با اشاره به رابطه پیشین انسان با «حقیقت وجود» که در فلسفه وی همواره به عنوان یک راز باقی مانده و به درستی تبیین نمی‌شود، سعی در پاسخ به این سوال خواهد کرد. اما آنچه مسلم است، در فلسفه هایدگر رابطه بین انسان (دازاین) و عالم، نوعی

رابطه ناگسستگی است؛ تا جایی که نه عالم بدون دازاین معنا می‌یابد و نه می‌توان ساختار وجودی دازاین را بدون در نظر گرفتن نسبت آن با عالم فهم کرد (همان، ۹۲).

مفهوم زمان در فلسفه هایدگر، مفهومی کلیدی است. برای فهم «Dasein»، فهم از مفهوم زمان، آن گونه که هایدگر در کتاب وجود و زمان خود به نحوه چند لایه‌ای بیان داشته، ضروری است. بنا بر یک تفسیر از مراد هایدگر درباره ارتباط تنگاتنگ وجود (یعنی وجود انسان) با زمان، حیث تایخی وجود است. «هر دازاینی، در هستی واقعی خودش به منزله آن چیزی است که پیشاپیش بود. دازاین گذشته خویش است. دازاین هم درون یک سنت و هم با روشی سنتی از تفسیر خودش رشد یافته است و خودش را به طور پیوسته در یک سطح و نحو خاصی می‌فهمد. با این فهم، امکاناتی از وجود و هستی‌اش گشوده و به نظم درمی‌آید» (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۵). در مورد دازاین جلوتر - از - خویش - پیشاپیش در عالم بودن، به منزله هستی - با موجوداتی که - در عالم - با آن‌ها مواج می‌شویم، است. لفظ پیشاپیش، اشاره به این معنا می‌کند که دازاین، قبل از هستی خویش، یعنی قبل از همان توانایی - برای - بودنش، در فرهنگ، سنت و تاریخ خویش وجود دارد. اگزیزتانس و حیث وجودی دازاین به ما می‌گوید که وی برخوردار از آن نحوه از هستی است که می‌تواند امکاناتی را که فراروی اوست برگزیند و هستی خویش را بر اساس انتخاب خویش تحقق بخشد. هایدگر همواره به این تصریح می‌کند که سرنوشت ما (Geschick) با بودن در جامعه رقم (نه مقدر) می‌خورد. از آن جا که دازاین فی نفسه امری تاریخی است، در نتیجه، هر گونه فعالیت دازاین از جمله، فهم و ادراک وی نیز امری تاریخی است. بدین صورت، زمان به منزله افق ممکن برای فهم وجود است؛ یعنی فهم ما از وجود، امری تاریخی است. هایدگر در پژوهش خویش در باب وجود، انسان یا دازاین را به منزله موجود نمونه پیشنهاد می‌کند و توجه می‌دهد که اوصاف دازاین بر خلاف سایر موجودات به نحوی نیست که بتوان آن‌ها را در مقولات (مقولات منطق ارسطویی) از پیش تعیین شده‌ای جای داد. این نحو از تفسیر زمانی بودن وجود انسان، ریشه در نحوه وجودی خاص آدمی دارد که از حقیقت «بودن - بسوی - مرگ» وی سرچشمه می‌گیرد (همان، ۳۵). مرگ در فلسفه هایدگر به رویدادی تبدیل می‌شود که هستی انسان را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند. مرگ، غایت وجود (نه پایان) انسان است که گریزی از آن نیست. با مرگ و از راه مرگ است که دازاین، کلیتی تمام می‌شود. «برای مرگ بودگی» عبارت است از پذیرش مسئولیت مرگ به عنوان امکان؛ جهیدن پیشاپیش (vorlaufen) در امکان نهایی؛ و منتظر (warten) تحقق آن

امکان بودن. نتیجه، این که دازاین تنها به شرطی خویشتن اصیل خویش خواهد شد که خود به دست خویش، امکانی برای مرگ تبدیل شود. انسان با مرگ، جهشی به پیش می‌آید و حجاب از خودی خویش برمی‌گیرد و به وجودی تبدیل می‌شود که با مرگ خویش به آزادی می‌رسد. این جهش مانع از آن است که دازاین از خود بازپس بماند؛ جهشی است که دازاین را با تقدیرش رویارو می‌کند و امکان یک پیش‌افتادگی اگزیستانسیال، و نیز امکان رسیدن به کمال تام در تنهایی درمان ناپذیرش را فراروی وی می‌نهد (همان، ۳۶).

هایدگر و اومانیسیم

هایدگر معتقد است که تفکر مابعدالطبیعی، در روند تاریخی خود به سوپژکتیویسم دکارتی کانتی رسیده و با این سوپیه، تعریفی از آدمی به میان می‌آید که لاجرم (به تعبیر شیلر) باید به اومانیسیم منتهی گردد. در این سوپیه، آدمی جوهرشناسنده‌ای است که از معبر شکافی، به شناخت جهان دست می‌یازد. این مناد در خود خزیده، لاجرم انسان‌گرایی را محتوم خویش می‌داند. در این تفکر، جایگاه ظهور آورنده وجود انسانی مطرح نیست و تبیین این جایگاه، کوشش هایدگر در رساله‌ی «نامه در باب اومانیسیم» اوست. سرتاسر رساله‌ی مشهور هایدگر، نامه در باب اومانیسیم، در حول و حوش برون - ایستا بودن آدمی دور می‌زند، یعنی در اطراف تلاش برای فهم آدمی، نه به عنوان موجودی زنده در میان سایر موجودات بلکه به منزله‌ی موجودی که به دلیل نسبتش با وجود از سایر موجودات متمایز می‌گردد. موضوعی که محور تحلیل هایدگر در این رساله قرار گرفته است این است که حیث انسانی یا آدمیت آدمی چگونه باید لحاظ شود.

در واقع وقتی نوشته‌ی کوچک سارتر با عنوان «اگزیستانسیالیسم همان اومانیسیم است» در پاریس منتشر شد که در آن سارتر کوشیده بود تا نشان دهد ادعای مارکسیست‌ها مبنی بر اومانیسیم بودن مارکسیسم صحیح نبوده و در واقع این اگزیستانسیالیسم است که طرز تلقی اومانیستی حقیقی را مطرح می‌کند. منجر به آن شد که بوفره پرسشی را با هایدگر در میان بگذارد؛ پرسش این بود: چگونه می‌توان معنای جدیدی به واژه‌ی اومانیسیم یا انسان‌مداری بخشید؟ در جواب بوفره، هایدگر این پرسش را با پرسش دیگری پاسخ می‌دهد و آن اینکه: «آیا چنین امری ضروری است؟ با این پرسش‌ها ما مستقیماً در بطن این بحث قرار می‌گیریم که به چه نحوی سرشت وجود آدمی باید تلقی و تفسیر شود.» پرسش بسیار عمیق و انکاری هایدگر

در پاسخ به بوفره، یعنی این پرسش که آیا ارائه معنای جدیدی از اومانیسیم امری ضروری است و آیا باید فهم اومانیستی و بشرمدارانه از همه‌ی امور به منزله‌ی یگانه نحوه‌ی ممکن فهم و تلقی از مسائل تلقی شود و آیا هیچ تلقی غیر انسان‌مدارانه‌ای از انسان و جهان نمی‌تواند وجود داشته باشد، دقیقاً بیانگر حاقّ تفکر هایدگر و نشانگر جوهره‌ی همه‌ی تلاش‌های فکری و فلسفی اوست. هایدگر با این پرسش انکاری، خواهان بیان این حقیقت است که رهیافت اومانیستی به آدمی که بر مبنای مابعدالطبیعه و تفکر مابعدالطبیعه تحقق یافته است، یگانه نحوه‌ی ممکن فهم نبوده و می‌توان نحوه‌ی درک و تلقی دیگری از انسان و جهان نسبت آن دو ارائه داد. به تعبیر دیگر، «آنچه که به اعتقاد هایدگر از اساس مورد تردید است تلاش برای تعریف و توصیف انسان از نقطه نظر اومانیسیم است». بر خلاف سنت رایج مابعدالطبیعی که تصویری ذهن‌مركز و انسان‌محور از جهان و استنباطی خودبنیاد و خودمركز از آدمی ارائه می‌دهد، هایدگر می‌کوشد تا حقیقتی استعلایی، یعنی همان وجود فی نفسه را محور تفکر و فهم از جهان و انسان قرار داده و تصویری خارج - مرکز یا غیر خود - محورانه از آدمی ارائه دهد به این معنا که آدمی امری خود-بنیاد نبوده و نحوه‌ی هستی‌اش قائم به وجود و قائم به استعلا به حقیقتی استعلایی است (ملایری، ۱۳۸۵: ۱۷۶-۱۷۵). بدین سان وی در آثار متأخر خود با تاکید بیشتر بر نسبت وجود انسان با حقیقت وجود به تفسیر عمیق‌تری از این ساختار دست می‌یابد. هایدگر در نامه در باب اومانیسیم، به تفصیل به بیان نسبت پیشین دازاین با حقیقت وجود پرداخته، سپس سعی می‌کند تا تفسیر جدیدی از حقیقت انسان در پرتو این نسبت پیشین ارائه دهد که در کل سنت متافیزیک غرب مفعول مانده است. وی تمامی تفاسیر اومانیستی ارائه شده در باب انسان را ناپسندیده دانسته، تمام حقیقت انسان را در همین قیام در وجود یا اگزیزستانس می‌داند. وی بر این عقیده است تمام تعاریف سنتی ارائه شده از انسان از جمله تعریف آن به «حیوان ناطق» یا «موجود روحانی - جسمانی»، هر چند هر یک بهره‌ای از واقعیت دارند، اما از درک حقیقت انسان عاجز مانده‌اند. «آدمی به وسیله خود وجود در انفتاح حقیقت وجود افکنده شده است و از این نظر اگزیزستانس از حقیقت وجود پاسداری می‌کند، تا موجودات در نور وجود آن گونه که هستند، خود را نمایان سازند». همان گونه که مشهود است، در هایدگر متأخر، بنیان استعلای آدمی و بنیان گشودگی دازاین بر موجودات، در خود وجود جستجو می‌شود، نه در تحلیل صرف ساختار وجودی دازاین. هایدگر متأخر، بدین شکل صراحتاً راه خود را از اومانیسیم جدا می‌کند. در آثار متأخر هایدگر به هیچ وجه اثری از انسان‌محوری دیده نمی‌شود (زمانیها، ۱۳۹۱: ۹۱).

هایدگر و سیاست

گرایش‌های سیاسی هایدگر، سال‌هاست که در کانون بحث محافل فلسفی قرار دارد، بنا به عقیده‌ی آدرنو «تفکر هایدگر تا مغز استخوان و با تمام اعضا و جوارح، فاشیستی است». او این ادعا را در سال ۱۹۶۳ در نامه‌ای سرگشاده به نشریه دانشجویی فرانکفورت (موسوم به Diskus) مطرح ساخت. دبیستگی اگرچه با نظر آدرنو با این صراحت موافق نیست، اما معتقد است تفکر اولیه‌ی هایدگر، بن‌مایه‌هایی را جا انداخته که توانسته در سال ۱۹۳۳ در به قدرت رسیدن نازیسم، بسیج نماید. برخی معتقدند موجی که قائل به نسبت میان آراءِ هایدگر و گرایش‌های مطرح نشده‌ی وی نسبت به نازیسم، ساخته شده از مخالفت او با لیبرالیسم، اومانیسیم و مدرنیته سرچشمه گرفته است. با این حال، اگر قرار باشد منصفانه برخورد کنیم باید بگوییم آن‌ها سعی می‌کنند بین مواضع سیاسی هایدگر (مخصوصاً در ایام نازی‌ها) و هستی‌شناسی او رابطه برقرار کنند. اما شاید متوجه نیستند که این ارتباط به همان اندازه مهم است که بین دیدگاه‌های فلسفی، منطقی و ریاضی گوتلب فرگه و آراءِ ضد یهود او. هایدگر نه تنها روشن ساخته که با نازیسم از منظر فلسفی ناسازگار است بلکه نازیسم را زاده‌ی جوهر تکنولوژی مدرن دانسته و گفت که نازیسم نیز یکی از جهان‌بینی‌هایی است که در متن متافیزیک مدرن، وجه هر نیپیلیسم تکنولوژیک پدید می‌آید؛ و باید پشت سر گذاشته شود.

هایدگر در کتاب «ادای سهمی به فلسفه» اعلام کرد پیشرفت تکنولوژیک، نظام فاشیستی را به نظام‌های آمریکا و شوروی، همانند کرده است. او در همین کتاب با بنیاد نژادپرستانه‌ی نازی-ها و در اصل با هر مبنای زیست‌شناسانه‌ی نژادپرستی، مخالف بود؛ به رغم تمامی این مسایل، باید پذیرفت که بحث گرایش یا عدم گرایش هایدگر به نازیسم، دهه‌ها بلکه سده‌ها در کانون مناقشات تاریخ فلسفه، قرار خواهد داشت (ملایری، ۱۳۸۵: ۱۸۵-۱۸۴).

آیا دغدغه هستی‌شناسی هایدگر به او فرصت اندیشیدن درباره سیاست را داده است؟ ما از مطالعه آثار او و به ویژه آن بندهایی از مهم‌ترین اثر وی، وجود و زمان که به مسئله تاریخ و انسان تاریخی، اختصاص یافته چه نتایجی می‌توانیم بگیریم؟ آیا می‌توانیم بر مبنای تحلیل هایدگر که فرض بر وجود شناختی بودن آن است به ترسیم نیمرخ سیاسی دست بزنیم؟ از نظر هایدگر، فعالیت سیاسی، گونه‌ای کنش دسترسی به (یا کشف) امکان‌های هستی‌شناسانه از دل واقعیت‌ها است. کنشی که به فضای هستن، طرح‌اندازی‌هایی در پی کشف جایگاه انسان در

جهان، و تعارض‌ها و چاره‌جویی‌های او مرتبط می‌شود. ویسر در گفت‌گویی از هایدگر پرسید که در مورد این انتقاد چه فکر می‌کند که چندان دل مشغول به هستی بوده که جهان و شرایط انسانی و هستی انسان در جامعه را از یاد برده است؟ هایدگر، پاسخ داد: «این انتقاد از یک بدفهمی بزرگ نتیجه شده است؛ زیرا پرسش درباره هستی و تکامل این مسئله همراه پیش-فرض تأویلی از هستنده (جامعه)، و کوششی در فهم گوهر انسان را با خود همراه دارند» (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۹).

وظیفه تکرار پرسش در باب معنای وجود که خود به معنای وظیفه ویران‌سازی تاریخ نیز است از همان، بدو امر می‌تواند سیاسی انگاشته شود. نبرد، نبردی است با غول‌های پرسش از وجود و این نبرد از آغاز، نبردی است تاریخی و سرنوشت‌ساز: این نبرد، سیاست را به دنبال خود می‌کشاند و بدان نقش و شکل و صورت می‌بخشد. قبل از ورود به بحث درباره عناصر سیاسی اندیشه‌های فلسفی هایدگر برای روشن شدن ادعای بالا خوب است به مفهوم polis از نگاه هایدگر بپردازیم. مفهومی که از مباحث پراکنده هایدگر درباره آن، می‌توان بخشی از مبانی فلسفه سیاسی هایدگر را دریافت (همان، ۳۹). در تفسیر polis هایدگر، نه تنها ادبیات سیاسی یونان باستان را در تفسیر این کلمه یونانی نادیده می‌گیرد، بلکه در نهایت احتیاط از توجه به متون بنیادی فلسفی نیز خودداری می‌کند: از جمله سیاست ارسطو و بخش عمده‌ای از پولیتینای افلاطون. هایدگر در حالی که کلمه polis را تا به آخر ترجمه نشده می‌گذارد، می‌کوشد تا پرسش در مورد آن را احیا کند و امیدوار است که بدین سان، تفکر در ذات آن را دگر بار بگشاید، اما - به قول هایدگر - مسئله در باب امر سیاسی باقی نمی‌ماند؛ جز چگونگی ترجمه آن از ریشه یونانی. هایدگر می‌گوید polis را اغلب به شهر یا دولت شهر، ترجمه می‌کنند. این ترجمه، معنای کلمه را افاده نمی‌کند. polis مرجحاً به معنای مکان است. به معنای آن جایی که هستی آن جایی (das - Da - sein) در آن و همچون آن تاریخ‌مند است. polis مکانی برای مشورت و تصمیم‌گیری جمعی است. هایدگر نوشته است که polis جایی است که دازاین تاریخی در آن جایگاه خویش را می‌یابد؛ جایی که در آن به واسطه آن و برای آن تاریخ روی می‌دهد. polis پیش از این که شکل سیاسی باشد. یک فضای خاص است که در واژه آلمانی statte ترجمه شده است. از نظر یونانیان polis به طور مطلق، زاینده پرسش‌ها بود. در جوامع سیاسی مدرن که در آن تکنولوژی، سایه خود را بر آن افکنده به تبع فلسفه هگل دچار خودمطلق‌بینی‌ای است و خود را بی‌نیاز از پرسش درباره بنیادها می‌داند. این نپرسیدن، همراه

است با فراموشی هستی. نتیجه این نپرسیدن، منش تمامیت‌خواه سیاست مدرن است. مقصود هایدگر از منش تمامیت‌خواه، منحصر به استبداد حکومتی نمی‌شود و شکل و شیوه خاصی از استبداد را مورد نظر دارد. با قائل شدن به این مبنا، هایدگر، تفاوتی میان دموکراسی لیبرال، حکومت کمونیستی و دیکتاتوری فاشیستی قائل نبود. تمام آن‌ها تمامی خواهند اما polis یونانی چنین نبود، زمینه پرسش بود و پرسشگری را تشویق می‌کرد.

بنابراین مراد هایدگر از polis دولت‌شهر یونانی نبود در برگردان سیاست ارسطو، polis به انگلیسی «state» ترجمه شده است. به فارسی حتی ترجمه‌ای دورتر از معنای بنیادینش یافت، یعنی «دولت‌شهر» خوانده شد. آن چه در فلسفه هایدگر، ما از این واژه‌ها می‌فهمیم با این مفاهیم بسیار تفاوت دارد. ما نوعی از رابطه با حقیقت را به وسیله گونه‌ای دیگر از رابطه با آن تعریف و ترجمه می‌کنیم. polis پیش از هر چیز به معنای جایگاه بود. جایی که دازاین به معنای هستنده تاریخی در آن قرار دارد. جایی که در آن تاریخ روی می‌دهد. به این مکان یا فضا یا جایگاه تاریخی، خدایان، شاعران، اندیشمندان، حاکمان، مجلس مردمان، نظامیان تعلق دارند. در درس‌های ۴۳ - ۱۹۴۲ هایدگر به polis از زاویه‌ای تازه دقت کرد. انسان در polis نیز در وضعیتی آرمانی به سر نمی‌برد و آن جا هم ناشناس است. شهروند آزادی که در polis به سر می‌برد، در آن همچون برده یا بیگانه‌ای به سر نمی‌برد، اما با خودش، بیگانه است؛ زیرا هنوز با هستی، آشنا نیست. او می‌داند که از هستی، دور افتاده و «وطن» را می‌طلبد. این موقعیت تاریخی انسان است، و polis جایگاه این جست‌وجوی وطن است. به همین دلیل، هایدگر این تأویل عجیب را به دست می‌دهد که polis همان poros یا «راه» است. وطن یا polis جست‌وجوی نسبت ما با هستی است. در راه بودن، یعنی در راه چنین جست‌وجویی بودن. هایدگر که می‌گفت انسان همواره در راه است، منظورش این بود که همواره رابطه‌ای جست‌وجوگرایانه با هستی انگیزه کارهای انسان است، حتی اگر نداند، یعنی چیزی هنوز بر انسان ناآشکار، ناشناخته و بیگانه است، پس درباره آن می‌پرسد. Polis یعنی آن جایگاه با خبر شدن پرسشگر از این که بی‌خبر است. polis جایگاه این پرسشگری است. جایی است که این با خبری به صورت تاریخی روی می‌دهد. polis نه دولت و نه شهر، بلکه مکانی (die statte) است. گوهر polis نه سیاسی، بلکه هستی‌شناسانه است. اگر چنین دانسته شود آرمان شهر هایدگر، معنایی تازه به خود خواهد گرفت. در بحث هایدگر از polis مداوم او از «وطن» و «بی‌وطنی» حرف زده است. در polis یونانی انسان‌ها به دنبال آن دانشی بودند که انسان را به

حقیقت برساند. نتیجه تاریخی این برداشت از دانش در دنیای مدرن چیزی جز کسب دانش برای دانستن بیشتر درباره اسرار طبیعت به منظور دستیابی به تکنولوژی پیشرفته‌تر نیست. مادامی که انسان به دنبال چنین هدفی باشد، قدرت آدمی ارمانی به جز «بی‌خانمانی» به بار نخواهد آورد. آن زمانی انسان می‌تواند انسان را از دیگر موجودات - در - طبیعت جدا سازد تا تحت سیطره سیاست مدرن و علم منجر به تکنولوژی قرار نگیرد که از نو به حقیقت وجود Dasein نائل آید و فرق آن را با دیگر موجودات درک نماید. و این همان دعوت همگان به «پرسش درباره وجود» در وجود و زمان است (همان، ۴۱-۴۰).

انتقاد دیگر هایدگر به بینش مدرن از سیاست این بود که انسان واقعی، درگیری عمل و واکنش را از نظر دور می‌دارد و موجودی خیالی - گسسته از فعالیت‌ها و مناسبات راستین با محیط زندگی و دیگران - را می‌آفریند و تمام بحث را متمرکز بر این موجود خیالی می‌کند تا در بهترین حالت فقط نشان دهد که او چگونه می‌شناسد. در حالی که هر گاه ما به انسان اصیلی که خودمان هستیم و افراد دیگری که در کنارمان هستند دقت کنیم؛ متوجه می‌شویم که مهم‌تر از هر چیز در این دنیا، این است که به انجام کارهایی مشغولیم و میان دیگران و در ارتباط و تعامل با آن‌ها زندگی می‌کنیم، با جهان در حالت‌ها و روحیه‌های خاص، روبه‌رو می‌شویم. پیش‌فهم‌هایی داریم و متوجه هستن خویش هستیم؛ در نتیجه، شکلی از هستن را تحقق می‌دهیم. جدایی ما از بینش دکارتی و متافیزیک مدرن، موجب شکل‌گیری تحلیل دیگر از انسان است که همانا «انسانی که درگیر عمل» است. برای فهم انسان درگیر عمل، هایدگر به تقسیمات سنت فلسفی یونان، به ویژه تقسیمات ارسطو از علم در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس به حکمت عملی توجه کرده است. از نظر هایدگر، حکمت عملی، یعنی آن دانشی که از زندگی هر روزه و درگیری‌های عملی انسان با چیزها و دیگران فراهم می‌آید و منجر به دستیابی به اصولی می‌شود که باید روشن‌گر کنش‌های فردی و اجتماعی باشند، یعنی انواع درست و نادرست آن‌ها را از یکدیگر متمایز کنند. دازاین با ابزاری کار می‌کند که دیگران، آن را فراهم آورده‌اند، بر اساس طرح‌ها و نقشه‌هایی کار می‌کند که بر دانایی‌ها و تجارت ناشی از زندگی اجتماعی استوار است. انسان حتی در مورد کاری که به تنهایی انجام می‌دهد باز متوجه نتایج اجتماعی آن است و کار را بر اساس پیش‌فهم‌هایی که در اصل، محصول جامعه‌اند پیش می‌برد. هر فلسفه‌ای که متوجه عمل باشد، متوجه انسان اجتماعی است (همان، ۴۲). سیاست، همواره متوجه انسان اجتماعی است. در اندیشه سیاسی، فرض انسان تک افتاده، فقط به معنای بستن

بحث است. هایدگر از «باهستن» حرف زده است و دازاین را هستنده‌ای اجتماعی شناخته است. در نتیجه، در تحلیل بنیادین دازاین، هسته‌ای از بحث سیاسی پرورنده شده است. در وجود و زمان هایدگر، هستی بنیادین دازاین (sorge) است و Sorge به معنای در عالم بودن، به منزله هستی - با موجوداتی که - در عالم‌اند. این از ساختار انسان اجتماعی خبر می‌دهد و نه از موجود خیالی تک افتاده. بدین ترتیب، هستی‌شناسی هایدگر، دارای منش سیاسی است. هر چند ما در وجود و زمان بحثی خاص سیاست نمی‌یابیم و در تحلیل زندگی جمعی دزاین نیز هنوز راه برای پیشبرد چنان بحثی ناگشوده می‌ماند، اما نتیجه مباحث وجودشناسانه دازاین، دستیابی به دیدگاهی مقدماتی درباره انسان اجتماعی، و زندگی سیاسی اوست (همان، ۴۳-۴۲).

دازاین به شرطی از شر هر روزمرگی، آزادی می‌یابد و تناهی خویش را از یاد نمی‌برد، و به راهی اصیل گام می‌نهد که مثل همه و اکثریت نباشد، یعنی از ارزش همگانی، گسسته بشود. دازاین در رویارویی با مرگ در به پایان رسیدن امکان‌هایش و ناتوانی‌هایش از گذر «آن جا» با اصالت آشنا می‌شود. اندیشه مدرن و به طور خاص، اندیشه سیاسی مدرن، خواهان همگنی ارزش‌ها و جهان شمولی باورها و یک‌دست شدن عقیده‌ها و دست کم، تن دادن به حکم اکثریت است. آشکارا تحلیل هایدگر، مخالف این‌هاست. هایدگر از یک‌نواختی زندگی هر روزه مشترک انتقاد کرد، حاکمیت همگان و یا اکثریت به نام همگان را نپذیرفت. در بند ۲۶ وجود و زمان دازاین، ذاتاً در عالم با دیگران است، ولی با وجود این که دازاین در عالمی مشارک با دیگران است، ممکن نیست که به سادگی، تاریخ‌مندی دازاین را با تقدیر مشترک همسان تلقی کرد؛ زیرا جهان مشارک با دیگران جهان هر روزینگی است. هایدگر در کل، مُصر بر آن است که هستی با دیگران وجهه اسفل *verfallen* دازاین است. در بند ۳۸ هایدگر از وجه اسفل تعبیر به فرد منتشر *das Man* می‌کند. فرد منتشر در زندگی هر روزینه به صراطی می‌رود که در آن امور بر وفاق عادت، اندیشه و بحث و تعامل قرار می‌گیرند. فرد منتشر در چنین شرایطی غافل می‌شود از این که وی بر بنیاد هستی خویش می‌زید و این در نهایت به معنای معدومیت است (همان، ۴۳). جهانی که ما در آن پرتاب شده‌ایم در مقامی نیست که دازاین را چونان آن هستی که هستی خود را می‌آفریند و آن را چون آن چه بیش از هر چیزی به او تعلق دارد می‌فهمد، بر او مکشوف نماید. به کلامی دیگر، زندگی هر روزینه اگر چه به لحاظ وجودشناختی، پدیداری مثبت است، اما دازاین را در انفراد آن از پرده برون نمی‌اندازد و زندگی هر روزینه دازاین را در

تمامیتش بر خود متجلی نمی‌کند. مسئله فلسفه (که هایدگر نشان داد هستی است) با مسئله اختیار به عنوان امری سیاسی در اندیشه هایدگر در هم تنیده است. در هایدگر، انسان با اختیار خویش می‌تواند بین امکان‌هایش، دست به انتخاب بزند و با انتخاب‌هایش دائماً وجودش را تحقق بخشد. انسان، همواره در تعامل با دیگران و در میان امکان‌های متعدد با آگاهی و آزادی، مواجه با مرگ را انتخاب می‌کند (همان، ۴۴-۴۳).

تفسیر پیش نیازهای امر سیاسی از نظر هایدگر با عنایت به مباحث دیگر وی در این خصوص، مبین نکات زیر است:

- سیاست به معنایی که در فلسفه‌ی مدرن مطرح شده، از نظر هایدگر در پرتو درک مدرن و متافیزیکی از حقیقت شکل گرفته است. سیاست از منش آشکارگی هستی دورمانده و در غیاب هستی و فراموشی آن، و رها شدن پرسشگری از هستی، به فن و حرفه تبدیل شده است.

- هایدگر از «با هستن» حرف زده است و دازاین را موجودی اجتماعی شناخته است. در نتیجه، در تحلیل بنیادین دازاین، هسته‌ای از بحث سیاسی پرورانده شده است. آرنت یادآور شده که هایدگر انسان را به صورت «در جهان هستن» مطرح کرده، و در نتیجه معنایی فلسفی به ساختار زندگی هر روزه بخشیده است. اما این ساختار از انسان اجتماعی خبر می‌دهد، و نه از موجود خیالی تک افتاده‌ای. آرنت می‌کوشد تا نشان دهد که هستی‌شناسی هایدگر دارای منش سیاسی است. هرچند ما در هر هستی و زمان بحثی خاص سیاست نمی‌یابیم.

- رویارویی هایدگر با درک مدرن از سیاست می‌تواند به بنیاد فلسفی بحث از گشتل تکنولوژی بازگردد، و کاستی‌های فراوان زندگی سیاسی کنونی را آشکار کند. کاستی‌هایی که در قلمرو عمل به سیاست‌های سرکوب‌گرانه، اقتدارگرایانه، و سلطه‌جویانه منجر شده‌اند، و در گستره‌ی سخن و بحث سیاسی در گزینش مبنایی غیر فلسفی (که تفاوت هستی‌شناسانه در آن مطرح نیست) برای سیاست خود را نشان می‌دهند. همچنین بحث هایدگر ناتوانی بنیادین دیدگاهی را نمایان می‌کند که خود را مدافع آزادی انسانی در پرتو درکی لیبرالی از دموکراسی سیاسی می‌خواند، اما دموکراسی را به ترفندهای انتخاباتی و پارلمانی خلاصه می‌کند، و موجب رشد فرهنگ توده‌ای می‌شود، و کمتر نشانی از چاره‌جویی جمعی، و بحث گروهی، و قبول آزادی انسانی در آن یافتنی است، و فقط با آنچه بنا به گشتل تکنولوژی شکل می‌گیرد، و با سیاست نیپیلیستی، همخوان است. هایدگر در گفتگو با «اشپیگل» گفته بود اطمینان ندرد در روزگار نیپیلیسم تکنولوژیک شکل درست حکومت برای ادامه‌ی زندگی اجتماعی و سیاسی شکل دموکراسی

باشد (ملایری، ۱۳۸۵: ۱۸۷-۱۸۶-۱۸۵). هایدگر معتقد بود «اروپا همواره خواهان آن است که به دموکراسی بچسبد. نمی‌خواهد ببیند که دموکراسی در حکم مرگ محتوم آن است. زیرا چنان که نیچه به خوبی دیده بود دموکراسی فقط یکی از شکل‌های نیهیلیسم یعنی بی‌ارزش شدن برترین ارزش‌هاست. تا نجا و از راهی که برترین ارزش‌ها، دیگر فقط ارزش باشند و نه نیروهای شکل‌دهنده». هایدگر زمانی که در مقام یک فیلسوف، از بنیاد دموکراسی می‌پرسید، و نسبت به درستی مبنای نظری آن یا کارایی عملی آن شک می‌کرد، می‌گفت که از نظر او، امروز پرسش تعیین‌کننده این است که چگونه نظام سیاسی‌ای می‌تواند با دوران تکنولوژیک همخوان باشد. می‌گفت که خودش پاسخی به این پرسش نیافته، و قانع نشده که آن نظام دموکراسی باشد (همان، ۱۸۷).

آزادی و حقیقت از نگاه هایدگر

در حالی که 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 هستی‌گره خورده است. اکنون، «استعلا به مثابه فهم هستی روی می‌دهد». و تنها مسیر برای فهم آزادی، کوشش برای گشودن اندیشه به سوی آزاد شدن؛ یعنی گوش سپردن به هستی برای شنیدن آن چیزی است که خود آزادی می‌گوید. هایدگر در سخنرانی‌اش با عنوان درباره ذات حقیقت، ذات حقیقت را آزادی می‌خواند. 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 (ازادانی و بهشتی، ۱۳۹۷: ۱۹). در مقاله آموزه افلاطون در باب حقیقت، فلسفه افلاطون، نقطه آغاز مسیر تحول معنای حقیقت تلقی می‌شود. این تغییر در ذات حقیقت، آغاز مابعدالطبیعی‌ای است که تا نیچه ادامه پیدا می‌کند و در آن، تغییر 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». 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 گشودگی هستند و این ساحت گشوده همان چیزی است که یونانیان آن را آلیثا (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 (همان، ۲۰).

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 است برای از نهان درآوری موجود از آن حیث که یک موجود است». 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 پیش روی قراردادن چپستی موجود قرار می‌گیرد. در این تعریف از تفکر، هر آنچه پدیدار می‌شود، به وسیله سوژه و برای سوژه پیش روی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، تفکر در عصر جدید مبتنی بر اراده سوژکتیو انسان است. پیش روی 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 بیدار ماندن برای ظهور هستی، به خود مجال ورود به مسیر جستجوی حقیقت را دهد (همان، ۲۰). 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 هر گونه 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>ش 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 نامستور کننده، انسان را در تملک خود دارد، آن هم چنان اصیل که تنها آزادی، آن نسبت داشتن

شاخص را با موجود بماهو موجود به مثابه یک کل، در اختیار انسان قرار می‌دهد؛ نسبت‌داستانی که هر تاریخی را برای نخستین بار بنیان می‌نهد» (همان، ۲۱-۲۰).

هایدگر، افقی را که اندیشه آینده به مثابه مجال دادن باید رو به سوی آن داشته باشد، ساحت حقیقت می‌نامد. اندیشه آینده باید به این ساحت بیاندهد تا هستی موجود به جای آن که از ناحیه سوپرکتیویته سوژه تعیین یابد، در پرتو روشنی‌گاه خود هستی جستجو شود. در این صورت، موجود دیگر به مثابه 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. به عبارت دیگر، خاستگاه این نحوه اندیشه‌ورزی، خود اندیشه‌ورز نیست، بلکه ساحتی است که در آن موضوع اندیشه خود را می‌گشاید. بنابراین، بیدار ماندن برای اندیشه آینده، مجال دادن به خود برای ورود به ساحت ظهور و گشودگی هستی است. بدین ترتیب، آزادی به مثابه مجال دادن، گشوده بودن فعال و فهمنده دازاین نسبت به هستی است. اندیشه‌ای که به ندای هستی گوش می‌سپارد؛ یعنی خود را نسبت به آن گشوده نگاه می‌دارد، به سوی 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 بر عهده می‌گیرد، اندیشه‌ای است که خواست هستی را می‌خواهد. فقط چنین اندیشه‌ای است که با نگاه داشتن خویش در روشنی‌گاه هستی به حقیقت، مجال بودن می‌دهد و همان چیزی می‌شود که حقیقتاً هست؛ یعنی ساحت آشکارگی هستی (دا-زاین). بدین ترتیب، اگر آزادی در هستی و زمان در چارچوب مفهوم اصالت مطرح می‌شود و بر بازگشت دازاین به ذات خویش به مثابه امکان محض دلالت دارد، در نوشته‌های دوره میانی اندیشه هایدگر، این مفهوم با ایده جهان‌گره می‌خورد و به عنوان بنیاد هر نحوه نسبت برقرار کردن انسان با جهان تبیین می‌شود. سرانجام، در اندیشه متأخر فیلسوف، آزادی را باید به معنای مجال‌یافتگی برای نامستورسازی موجود فهمید. از این روی، آزادی برای هایدگر، نه معنای سلبی آن، یعنی رها شدن از قید تقدیر یا طبیعت است و نه مفهوم ایجابی آن، یعنی خودمختاری بی قید و شرط 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 (همان، ۲۱).

در فلسفه سنتی حقیقت به منزلهٔ مطابقت میان ذهن و عین تعریف می‌شود اما هایدگر خواهان است به این مساله پاسخ دهد که چه چیز خود این مطابقت را امکان‌پذیر می‌سازد؟ با توجه به نظر هایدگر، در عمل بازنمایی (به تصور درآوردن یک متعلق)، ما می‌گذاریم خود موجود، آن چنان که هست، مدعایش را بر ما افکند و بدین نحو قابل بازنمایی گردد. بدین طریق، آدمی به گونه‌ای خود را ملزم و متعهد به موجودات می‌سازد. اما این امکان نیز برای آدمی هست، که نگذارد آن چه هست همان گونه که هست باشد، بلکه آن چه هست را می‌تواند پنهان یا به اشتباه بازنمایی کند. دازاین به دلیل عمل بازنمایی قادر است که بگذارد معیار حقیقت از طریق خود اشیاء فراهم شود. آشکار و هویدا شدن موجودیت برای دازاین و تسلیم و متعهد شدن دازاین به موجودات دو فرآیند متفاوت نیستند، بلکه یکی و عین هم هستند. این یکی بودن، آشکار و هویدا شدن موجودات (الثیا) با تسلیم و متعهد شدن دازاین به این آشکارگی و نامستوری (الثیا)، دقیقاً همان معنایی است که هایدگر از عبارت «ذات حقیقت، آزادی است» مدنظر دارد. از نظر هایدگر دازاین برون - ایستا یعنی برخوردار از اگزیزستانس، یعنی همان آزادی، و آزادی یا برون - ایستا بودن یعنی خود را در معرض سرشت آشکار و بی- پردهٔ آن چه هست نهادن (عبدالکریمی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۳).

در نظر هایدگر حقیقت به معنای مجال دادن به اشیاء و موجودات است تا خودشان را در گوهر و ذات‌شان آشکار سازند. از آن حیث که این مجال دادن به دازاین بازمی‌گردد، و برای دازاین این امکان هست که این مجال را فراهم نسازد، پس حقیقت آزادی است و از آن جهت که آشکارگی ذات و گوهر موجودات نه به دازاین، بلکه به الثیا یا آشکارگی و وجود خود موجودات بازمی‌گردد. حقیقت را نباید تابع میل و ارادهٔ آدمی دانست. حقیقت عبارت است از، رها و واگذار کردن خویش برای موجودی که ظاهر و آشکار است. از آن جهت که آدمی خود را در قلمرو انفتاح و گشودگی قرار می‌هد، پس آزادی، یعنی خودانگیختگی؛ و فعالیت دازاین، یکی از عناصر بنیادین حقیقت است. لیکن انفتاح و گشودگی وجود تابع اختیار و میل و ارادهٔ آدمی نیست. پس پذیرندگی دازاین عنصر دیگری از حقیقت است. این تلقی از دازاین با آن چیزی منطبق است که کانت از آن به قوهٔ خیال استعلایی تعبیر می‌کند، البته در تفسیری که خود هایدگر از این قوه ارائه می‌دهد. به تعبیر ساده‌تر، دازاین یا اگزیزستانس یک پذیرندگی خودانگیخته یا یک خودانگیختگی پذیرنده است (همان، ۲۴). پس مراد هایدگر از این عبارت که «ذات حقیقت، آزادی است» این نیست که فرضاً آدمی در ساختن هر گزاره دربارهٔ اشیاء از نوعی آزادی

برخوردار است، یا این که ما می‌توانیم در مورد اشیاء به صدور حکم و ساختن گزاره پردازیم و یا از این امر امتناع کنیم، بلکه این عبارت می‌گوید: «آزادی، ذات خود حقیقت است.» بنابراین، آزادی آدمی چیزی است که حقیقت بر آن مبتنی است و با آن حقیقت ممکن می‌شود. اما این اندیشه‌ای است که مفهوم سنتی حقیقت اساساً فاقد آن است. با ورود مفهوم آزادی در بحث از حقیقت حوزه سنتی مسأله حقیقت به نحو کاملاً مشخص و آشکاری کنار گذاشته می‌شود.

اکنون باید ببینیم مراد هایدگر از خود آزادی چیست و چه چیز آن را ممکن می‌سازد. اولین چیزی که باید توجه داشت، این است که از نظر هایدگر آزادی خصیصه‌ای بشری نیست. از نظر وی آزادی به معنای گشودگی آدمی به وجود و وصف آشکارگری او از وجود موجودات است. آدمی قادر است با قرار گرفتن در حوزه انفتاح یا گشودگی وجود، خود را تابع چیزی گرداند که ظاهر و آشکار است، به تعبیری دیگر خودش را در حوزه انفتاح می‌نمایاند (همان، ۲۵-۲۴). از نظر هایدگر تجربه انفتاح و گشودگی نوعی دانستن است اما نه به معنای باخبر شدن از چیزی و بازنمایی آن؛ یعنی تجربه انفتاح و گشودگی صرف یک نوع انفعال و پذیرندگی نیست. در تجربه انفتاح و گشودگی، دانستن و خواستن در هم تنیده می‌شوند. در هم تنیده شدن دانستن و خواستن مشخصه بارز نحوه وجودی دازاین است. بدین ترتیب هر دانستنی مبتنی بر خواستن، و هر خواستنی مبتنی بر دانستن است. به تعبیر دیگر ظهور هر موجودی مبتنی بر آزادی دازاین یعنی خواستنی مبتنی بر دانستن است. به تعبیر دیگر ظهور هر موجودی مبتنی بر آزادی دازاین یعنی رویکرد آزادانه به سوی آن است، آن چنان که آزادی دازاین مبتنی بر ظهور و آشکارگی موجودات است.

در تفکر هایدگر، آدمی به منزله آزادی به مثابه بنیاد امکان حقیقت تفسیر می‌شود. در این تلقی، آزادی نه خصیصه‌ای بشری و حاصل فعالیت آدمی یا حاصل قراردادهای اجتماعی یا نوعی از نظام‌های سیاسی و اقتصادی، بلکه وصف ضروری ساختار وجود شناختی آدمی و در واقع داد و بخشش وجود است. فهم هایدگر از نحوه هستی آدمی و وارد ساختن مفهوم آزادی در بحث از حقیقت کاملاً در تعارض با انسان‌شناسی سنتی و تفسیر سنتی از معنا و مفهوم حقیقت قرار می‌گیرد. متأسفانه تفکر سیاسی و اجتماعی، فلسفه اخلاق و نیز فلسفه دین در فرهنگ و تاریخ ما متأثر از تفسیر سنتی و ارسطویی از معنا و مفهوم حقیقت است. تلقی هایدگر از مفهوم حقیقت و رابطه بنیادین آن با آزادی آدمی، می‌تواند نقطه شروعی برای

پژوهش‌های بسیار اساسی در حوزه‌های مذکور و بازنگری در بسیاری از مقوله‌ها در این حوزه‌ها باشد (همان، ۲۵).

نتیجه‌گیری

هایدگر از مهمترین متفکران سده‌های اخیر غرب است. تبیین او از تاریخ تفکر غرب بن‌مایه اصلی بسیاری از ناقدان تاریخ تفکر و تمدن غرب است. انسان و نسبت آن با هستی از مهم‌ترین مسائل فلسفه هایدگر است. هایدگر در این میان مبانی فیلسوفان سنتی و مدرن غربی (نظیر تفکیک سوژه و ابژه، عقلانیت و حقیقت) را زیر سوال می‌برد. و برداشت جدیدی از انسان، جهان، و هستی ارائه می‌کند. به نظر هایدگر تفکرات فلسفی و متافیزیکی سنت مغرب زمین از افلاطون تا نیچه موجب بی‌خانمانی (homeless) انسان و بیگانگی او از وجود و جهان شده است (اصغری، ۱۳۸۸: ۲۲۷). نقد متافیزیک و ضد ماهیت باوری، ضد شالوده‌گرایی و ضد بازنمایی‌گرایی (...) ریشه در اندیشه‌های هایدگر دارد (همان، ۲۴۰). از مهمترین لوازم جستجوی معنای زندگی در اندیشه هایدگر، توجه به چرایی و چگونگی نقد او از سنت فلسفی غرب و مدرنیته است. زیرا نشان می‌دهد که هایدگر به جهان بینی مدرن از ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و سیاسی راضی نیست و در نتیجه معنای جعلی زندگی مدرن را نپذیرفته است. در این زمینه نقدهای اصلی وی متوجه مابعدالطبیعه سنتی غرب و دو مقوله علم و تکنولوژی به مثابه دو نمود بارز مدرنیته است تا امکان تاسیس هستی‌شناسی بنیادین فراهم گردد (قربانی، ۱۳۹۳: ۲۵).

با توجه به اینکه مهم‌ترین محور سوپژکتویسم تفسیر نارسای آن از انسان و رابطه وی با عالم است. دقیقاً نوک پیکان انتقادات هایدگر بر سنت متافیزیکی غرب نیز همین نقطه ضعف را نشانه رفته است. مهم‌ترین انتقاد هایدگر در این نکته نهفته است که سوپژکتویسم از مقولاتی که از جهان ابژه اخذ شده، استفاده کرده و دقیقاً همین مقولات را در تفسیر انسان به کار می‌برد؛ در نتیجه انسان را به منزله «جوهر ناطق» تفسیر می‌کند. او معتقد است که به هیچ وجه نباید در تفسیر انسان از مقولاتی استفاده کرد که از ساحتی غیر از ساحت وجودی انسان اخذ شده‌اند و به همین دلیل مدل سوپژه - ابژه را در تفسیر انسان نارسا دانسته، اذعان می‌دارد که انسان با هر موجود دیگری که ما به طور روزمره با آن سروکار داریم، مثل سنگ، چوب، درخت و ... متفاوت است و تفاوت انسان نیز در این حقیقت نهفته است که در جایی که هر موجود

دیگری ماهیتی ثابت و ایستا دارد، نحوه وجود انسان پویا بوده، دائماً بر اثر امکانات و انتخاب-هایی که وی در معرض آن قرار می‌گیرد، در حال تغییر است. به همین دلیل وی استفاده از مقوله جوهر در فهم حقیقت انسان را نابسند و نادرست می‌داند. آن پدیداری که تمامیت وجود دازاین را گواهی دهد «وجود مصمم اصیل و جلورونده» دازاین است. در این جا می‌توان ماجرای تاریخی دازاین و مواجهه با مرگ دازاین را از نگاه سیاسی، بیشتر مورد مذاقه قرار داد. دازاین هستی رو به مرگ و به تعبیر بهتر نحوه و نسبت مرگ آگاهی مردم در کلام هایدگر مساوی است با آزادی از جهان و هر آن چه اطراف اوست. آزادی حاصل از مرگ، آگاهی «نه گفتن» به معنای رهایی است. نظیر این مفهوم را می‌توان در «لا اله» در فرهنگ عرفا دانست که آن را نیمی از راه، ذکر کرده‌اند و نیمی دیگر را «الا الله» دانسته‌اند. بدین ترتیب از نظر هایدگر، ما به هنگام رویارویی با مرگ یا در ساحت مرگ‌اندیشی، به نحوی اصیل و چاره‌ناپذیر تنها می‌شویم. این تنهایی یا به قول عرفا «خلوت»، ما را از دیگران یا به قول هایدگر *Mitsein* و به قول عرفا از جلوت، رها می‌کند. اما برعکس، اندیشه عرفانی، در فرهنگ هایدگری، این آزادی و به تعبیر دیگر، خلوت و تنهایی شادی‌بخش نیست، زیرا این آزادی، ذاتاً با مرگ آگاهی و بالتبع با ترس، همبسته است، زیرا بی‌درنگ، ما را سد گریزناپذیر مرگ می‌کوبد. در نتیجه، در این حالت، ما نسبت به هستی اصیل یا تنها شده و بریده شده از خلق و جهان آزادیم، اما قطعاً نسبت به مرگ، آزادی بی‌معناست (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۴).

در پایان درباره سیاست و امر سیاسی از منظر هایدگر، می‌توان به شاخصه‌ها و موارد ذیل اشاره کرد:

- زندگی سیاسی فقط با هستی انسان مرتبط نیست، و باید در پرتو نگرش هستی‌شناسانه‌ای که فهم کل هستی را هدف خود قرار داده باشد، مطرح و دانسته شود.
- گوهر امر سیاسی مرتبط است به حقیقت: یعنی می‌توان اندیشه‌ها و باورهای سیاسی را به برداشتی از حقیقت بازگرداند، سیاست یونان باستان به حقیقت همچون ناپوشیدگی، و سیاست مدرن به حقیقت همچون همخوانی گزاره با امر واقع مرتبطاند.
- شناسایی انسان همچون هستنده‌ای که به گونه‌ای اجتماعی و در نتیجه درگیر مناسباتی سیاسی به سر می‌برد، از راه دقت به کنش‌ها و فعالیت‌های او ممکن است، و نمی‌توان مسئله را به شناخت‌های او (و به طور عمده شناخت‌های نظری و علمی او) محدود کرد. سیاست

(politia) با رویکردهای عملی انسان هم بسته است. از نظر هایدگر، درک از امر سیاسی مرتبط است به درک از حقیقت (حقیقت، ۱۳۹۱: ۴۶۵-۴۶۴).

هایدگر با گذر از سوژکتویسم و انحرافی خواندن متافیزیک غربی که ماحصل پرداختن به موجود است را با پرداختن به وجود و معبر شناخت آن یعنی دازاین، جهت معنا بخشیدن به زندگی انسان و نجات دادن او از مسائل عصر مدرن جایگزین می کند تا اینکه شاید بتواند او را از ورطه سقوط و نابسامانی و ناصیلی برهاند. او با جعل واژه دازاین (در انجا هستی) بوضوح از اومانیسم فاصله گرفته و همچنین زندگی جمعی انسان را تقریر کرده است. نگاه خاص هایدگر به حقیقت و آزادی و مرگ (جهت ایجاد دازاین اصیل) بن مایه امر سیاسی را در خود جای داده است، او حقیقت را ذات آزادی تلقی کرده و می گوید که انسان سیاسی است چونکه در حقیقت آزادی زندگی می کند.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- ازادانی، زکیه و محمدرضا، بهشتی (۱۳۹۷). «آزادی اگزیستانسیال و آزادی استعلایی در اندیشه هایدگر»، **مجله حکمت و فلسفه**، سال چهاردهم، شماره ۱، بهار.
- اصغری، محمد (۱۳۸۸). «جایگاه هایدگر در اندیشه نئوپراگماتیستی ریچارد روتی»، **فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم**، سال یازدهم، شماره دوم.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱). **روش شناسی علوم سیاسی**، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- زمانیها، حسین (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی رابطه وجودی انسان با عالم از دیدگاه هایدگر و ملاصدرا»، **مجله انسان پژوهی دینی**، سال نهم، شماره ۲۷، بهار و تابستان.
- طوسی، سیدخلیل الرحمن (۱۳۸۷). «ملاصدراي شیرازی و مارتین هایدگر تحلیلی انسان شناسانه در فلسفه سیاسی»، **مجله علوم سیاسی**، سال یازدهم، شماره ۴۳، پاییز.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۴). «رابطه حقیقت و آزادی در تفکر هایدگر»، **مجله نامه مفید**، شماره ۵۰، آبان.
- قربانی، قدرت الله (۱۳۹۳). «هایدگر و جستجوی معنای زندگی»، **دو فصلنامه علمی تخصصی اشارات**، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان.
- ملایری، محمد حسین (۱۳۸۵). «نقد هایدگر و لئواشترانس بر سیاست مدرن»، **فصلنامه راهبرد**، شماره ۴۰، تابستان.
- نظری، علی اشرف (۱۳۹۶). «چرخش مفهوم سیاست و بازافرینی امر سیاسی: درک زمینه های هستی شناختی»، **فصلنامه سیاست**، دوره ۴۷، شماره ۱، بهار.