



میگل د بیستگی
ترجمه سیاوش جمادی

هایدگر امر سیاسی

هایدگر و امر سیاسی

تقدیم به جان سالیس
م. د بیستگی

-
- Beistegui, Miguel de** سرشناسه: بیستگی، میگل د، ۱۹۶۶ - م.
عنوان و نام پدیدآور: هایدگر و امر سیاسی / میگل د بیستگی؛ ترجمه سیاوش جمادی.
وضعیت ویراست: [ویراست ۲]
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری: ۳۶۰ ص.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۸۹۹-۰
وضعیت فهرست‌نویسی: فبا
یادداشت: عنوان اصلی: Heidegger & the Political: Dystopias. c 1998
موضوع: هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹-۱۹۷۶ م. - نظریه‌های سیاسی و اجتماعی
موضوع: نازیسم
شناسه افزوده: جمادی، سیاوش، ۱۳۳۰ - ، مترجم.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۹ ب۹ ۸۲۹/۳۲۷۹ B
رده‌بندی دیویی: ۳۲۰/۰۹۲
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۲۰۶۶۱۶۷
-

هایدگر و امر سیاسی

میگل دیستگی

ترجمه سیاوش جمادی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**Heidegger & the Political
Dystopias**

Miguel de Beistegui
Routledge, London and New York



انتشارات فکومس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

میگل د بیستگی

هایدگر و امر سیاسی

ترجمه سیاوش جمادی

چاپ اول

۱۶۵۰ نسخه

زمستان ۱۳۸۹

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۸۹۹-۰

ISBN: 978-964-311-899-0

Printed in Iran

۶۵۰۰ تومان

فهرست

۷	پیشگفتار مترجم
۱۷	سیاسگزاری
۱۹	فهرست کوتاه نوشت ها
۲۵	پیشگفتار نویسنده
۳۳	درآمد
۴۷	۱. در مرز سیاست
۹۷	۲. سیاست باستانی
۱۰۳	پرسشی دیرینه
۱۵۷	۳. بعد از سیاست
۱۶۵	نیست انگاری ها
۱۸۲	ذات نیست انگاری
۱۹۱	غلبه بر نیست انگاری؟
۲۰۳	۴. کاربرد آزاد امر ملی
۲۵۳	۵. قبل از سیاست

۶ * هایدگر و امر سیاسی

۳۱۵	 ۶. و خیره در خاموشی...
۳۳۹	 سه پرسش به عنوان نتیجه
۳۴۹	 کتابنامه
۳۵۷	 نمایه

پیشگفتار مترجم

در این ویراست ترجمه هایدگر و امر سیاسی مقدمه مترجم بر چاپ اول به دو دلیل حذف شده است. دلیل اول آنکه در فاصله زمانی این دو چاپ، مترجم در حد وسع خود سه کتاب مهم هایدگر را که به ترتیب می‌توانند تفکر هایدگر جوان، گذار هایدگر به تفکر متأخرش یا تفکر بعد از «گشت» او و بالاخره واپسین مرحله فکری هایدگر را از زبان خود وی معرفی کنند به فارسی ترجمه کرده است: هستی و زمان، متافیزیک چیست؟ و چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ افزون بر این‌ها، در کتاب تألیفی زمینه و زمانه پدیدارشناسی مترجم کوشیده است پیدایش و بالش جنبش پدیدارشناسی آلمان را هم به لحاظ مضامین درون‌متنی و هم از حیث اوضاع و احوال تاریخی و زندگی‌نامه‌ای در حد توان خود و به زبانی که بومی‌تر و آزادانه‌تر از زبان ترجمه است پی‌گیری و عرضه کند و در معرض نقد و داوری اهل نظر قرار دهد. در زمینه و زمانه فراز و فرود ماجرای سیاسی هایدگر در فصل طولانی «از نازیسم تا وارستگی» در بوته کاوشی نقادانه نهاده شده است. با این تفصیل، اکنون بخش‌های زیادی از مقدمه چاپ اول که، مثلاً، ناظر به شرح برخی از مضامین هستی و زمان بود، زاید می‌نمایند اگر اساساً اصل مطلب فی‌نفسه ضروری بوده باشد.

دلیل دیگر حذف مقدمه چاپ اول نارسایی‌هایی در طرح و شرح ماجرای سیاسی هایدگر در آن است. پیداست که پس از گذشت چند سال هم

تحقیقات و ترجمه‌هایی که به دست نگارنده انجام شده و هم امعان نظر در ترجمه‌ها و تألیف‌های ارزنده‌ای که دیگر دوستان انجام داده‌اند و هم مطالعات و تأملات شخصی و شاید عواملی دیگر باعث تغییراتی در نگرش او چه به لحاظ روش طرح و چه از حیث اصل مطلب شده است.

پیوند احتمالی فلسفه هایدگر با امر سیاسی و کنش سیاسی او در سال ۱۹۳۳ به تحقیقی جداگانه و مستقل نیازمند است که مطلب را به دور از جنجال و تأثرات شخصی پی‌گیری کند. موضع‌گیری سیاسی هایدگر در سال ۱۹۳۳ به هیچ وجه نه قابل دفاع است نه قابل تطهیر. لیکن در پی‌گیری این ماجرا از عدالت عدول نباید کرد. تفتیش زندگی سپری‌شده هایدگر به دست کسانی چون هوگوآت،^۱ ویکتور فاریاس،^۲ الکساندر شوان،^۳ کارل لوویت،^۴ امانوئل فای^۵ و دیگران هر قدر نیز که به مدارک و مستندات تردیدناپذیر متکی باشد، متون فلسفی فیلسوف را نابوده و نانوشته نمی‌تواند کرد. به‌ویژه برای ما که در باره حوادث رخ داده در زمینه و زمانه‌ای دیگر دورادور گزارش‌هایی می‌خوانیم درگیری متفکرانه و بعضاً نقادانه با تفکر مکتوب شده در متون هایدگر برای فهم فکر سیاسی او و پیوند احتمالی آن با قضیه سیاسی معروفش اساسی‌تر است، و اساساً نیز فکر هایدگر است که در جهان تفکر فراخواننده ما به جستجوی امر سیاسی نهفته‌اش می‌گردد. به بیانی شاید روشن‌تر می‌توان گفت که اعلام فهرستی از اقدامات اداری هایدگر در همنوایی با رژیم ضد بشری و تمامت‌خواه دست سودن بر قشر ماجرایی است که البته پیشاپیش به لحاظ اخلاقی محکوم شده است و به حکم محکمه نازی‌زدایی متفقین مجازات ممنوعیت از تدریس را در پی داشته است. هایدگر در نخستین درسگفتارهای دانشگاهی‌اش پس از رفع ممنوعیت تدریس او، که بعدها با افزوده‌هایی منتشر می‌شود، به مسئله امکان صلح

1. Huggo Ott

2. Victor Farias

3. Alexander Schwann

4. Karl Löwith

5. Emmanuel Faye

واقعی - صلحی که بمب اتم آن را حفظ نکند و آتش بس نباشد - اشاراتی تأمل انگیز دارد. عنوان کتاب یعنی *Was heisst Denken?* [چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟] و حتی عمده مضامین آن شاید درونمایه سیاسی کتاب را از چشم ما نهان کند. غوغایی که بعداً - تقریباً از دهه شصت به بعد و به ویژه پس از مرگ هایدگر در سال ۱۹۷۶ - علیه سکوت هایدگر در باره هولوکاست اوج می گیرد، چنان که در نامه شاگرد قدیمی هایدگر، هربرت مارکوزه، در فصل ۶ کتاب پیش رو می خوانیم، برانگیخته چشمداشتی عمومی و شایع است: محکوم کردن رسمی، صریح و علنی هولوکاست. هایدگر از محکوم کردن امر محکوم شده امتناع دارد. او در تمام عمرش از سخن گفتن به زبان ژورنالیستی که غالباً به سرعت و وسعت شیوع پیدا می کند می پرهیخت. شیاع همگنان^۱ یا علن آدم یا علن شایع مطابق بند ۲۹ هستی و زمان نوع هستی همگنان^۲ (یا آدم) است. آیا محکوم کردن امر محکوم شده به چشم هایدگر تکرار طوطی صفتانه حکمی شایع به زبان شایع بود؟ آیا این گونه محکوم کردن و اظهار نفرت، که هر نویسنده ای خود را موظف به ادای سهمی در آن می دید، عمل و نظر خود فیلسوف بزرگ را نیز، که آن همه از سخن گفتن به زبان متافیزیکی عصر حاضر ابا داشت، در معرض محکومیت قرار می داد؟ حدس ها و پاسخ ها در باره چرایی این سکوت هرگز به قطعیت اسناد اداری پرونده دوران یازده ماهه ای که هایدگر در سال ۱۹۳۳ رئیس دانشگاه بود نبوده اند. این سکوت بیش از آن اسناد به نزد پژوهشگران و فیلسوفان مهم تلقی شده است. در این جاست که تفکر هایدگر و متون و کارهای فلسفی او ما را به جستجوی پاسخی برای این مسئله برمی انگیزد، و ناگهان در درسگفتارهای یادشده صدایی متفاوت به گوشمان می رسد. این صدا البته در تمامی درسگفتارها طنین انداز است:

1. Öffentlichkeit des Man

2. das man

شاید تفکر نیز تنها چیزی چون ساختن صندوقی باشد. تفکر به هر حال نوعی کار - دستی است. تفکر به دست مرجوعیتی خاص دارد... منتها ذات دست را هرگز نمی‌توان همچون تن‌افزار تن‌ما تعیین کرد، یا از طریق این گونه تن‌افزار بودن توضیح داد. برای مثال، میمون عضو گیرنده دارد، اما دست ندارد.... تنها آن موجودی که سخن می‌گوید یا، به دیگر سخن، تنها آن موجودی که می‌اندیشد می‌تواند دست داشته باشد.^۱

پیوند تفکر با دست‌ورزی لاجرم این دریافت را در پی دارد که تفکر عمل است هرچند عمل به معنایی خاص. دست خیلی کارها می‌کند که هایدگر برخی از آن‌ها را برمی‌شمرد.^۲ بی‌هیچ مانعی می‌توان کشتن و جنگیدن و ویران کردن را نیز به فهرست هایدگر افزود. «اما حرکات و سکناات دست آدمی همه‌جا در زبان رسوخ دارند و در حقیقت در آن گاهی به ساراترین صورت خود در می‌آیند که انسان در حین سکوت سخن می‌گوید.»^۳ بعدتر هایدگر با الهام از سروده «مینموزینه» هولدرلین به متفکرانه‌ترین کار دست اشاره می‌کند: اشاره به آن اندیشیدنی‌ترین امری که ما را به سوی خود فرامی‌خواند و هنوز به زبان گفتار ما درنیامده و ترجمه نشده است.^۴ سخن گفتن در حین سکوت جز این اشاره نمی‌تواند بود، اشاره به آنچه هایدگر بدو نامش را دیگر هستی نمی‌نهد. فکر مکتوب شده هایدگر به دنبال آن اندیشیدنی‌ترین امر آغاز راه می‌کند. در طی این طریق معلوممان می‌شود که کین و جنگ و خشونت همزاد متافیزیکی است که از یونان باستان تا این زمان موضوع اندیشه را همچون برابریستا فراپیش سوژه نهاده است. در جایی تلویحاً به پیامدهای جنگ جهانی دوم اشاره می‌شود^۵ و در جایی دیگر هایدگر به نحوی نامنتظر پیش از شروع در سگفتار از دانشجویان درخواست می‌کند که به دیدن نمایشگاهی در باره اسرای جنگی بروند:

۱. مارتین هایدگر، چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟، ترجمه سیاوش جمادی (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۸)، ص ۹۶. ۲. همان، صص ۹۶-۹۷. ۳. همان، ص ۹۷. ۴. همان، ص ۹۹. ۵. همان، ص ۱۷۶.

خانم‌ها و آقایان... از شما تقاضا می‌کنم که به آن‌جا بروید تا این صدای خاموش را بشنوید و گوش درون هرگز آن را از یاد نبرد. تفکر تذکر است، اما تذکر غیر از احضار زودگذر امر رفته است.... ما هنوز در آن جایگاه درخوری نیستیم که در باب آزادی، اندیشه یا حتی صرفاً صحبت کنیم مادام که در مواجهه با این انهدام آزادی دیده فرو می‌بندیم.^۱

درسگفتارهایی که با مشارکت آموزگار و شاگردان راه دستیافت به معنای تفکر را طی می‌کنند منزل به منزل مسیر اشاره به اندیشیدنی‌ترین امر را در می‌سپرند. این اندیشیدنی‌ترین امر همانی است که هنوز به گفتار درنیامده است و آن اشاره همان سخن گفتن در سکوت است و در عین حال سارترین کار دست است؛ دست آن چیزی است که از آن روح و لوگوس انسانی است. دست می‌تواند حمل کند، نگه دارد، ترسیم و نشانه‌گذاری کند، دست می‌تواند به نشانه محبت به سوی دیگری دراز شود یا، برعکس، دست درازی کند، زور توزد و بمب اتمی بسازد. در درسگفتارهای یادشده کین و تکنیک و ویرانگری همدست می‌گردند. هایدگر به شیوه خود از شر سخن می‌گوید بی آن‌که این کلمه را به کار برد. در این جا هستی ماجرایی اصلی نیست. چیزی هست که در این درسگفتارها به بیان درنیامده است، لیکن در عین غیاب حضوری حاضرتر از به بیان آمده‌ها دارد: دست چگونه می‌تواند ویران نکند، در حالی که به گفته نیچه «بیابان بالیدن گرفته است».^۲ باید مسیر اشاره به سوی اندیشیدنی‌ترین امر را پی گرفت. رستن از کین – به تعبیر نیچه – دلیل راه باید گردد. دست به آنی اشاره می‌کند که انسان مدرن با آن بیگانه و از آن دور است. تنها از این راه شر را محکوم می‌توان کرد. گفتار معترضه هایدگر که نقل کردیم بدواً شگفت‌انگیز و نامربوط می‌نماید. درس‌ها با نظم و ترتیب

۱. همان، ص ۳۱۱.

2. Nietzsche. *Also sprach Zarathustra* (Stuttgart: Reclam, 1980), s. 293.

پیش می‌روند و ناگهان در حاشیه، فراخوانی به یاد فاجعه یا انهدام آزادی؟!^۱ پیداست که هایدگر سکوت نکرده است و در عین حال به شیوه شایع به رسم اعلام محکومیت فاجعه تن نداده است. داوری در حسن یا قبح این گونه سخن گفتن آسان نیست. نمی‌توانیم نقش فرشته عدالت را بازی کنیم. از نگاه هایدگر هنوز موسم درک این «انهدام آزادی» فرا نرسیده است. هنوز «ما» در جایگاهی درخور برای اندیشیدن یا حتی صرفاً صحبت کردن در باب آزادی نیستیم. جایگاه این «ما» باید مکانی گسترده‌تر از کلاس درس باشد. خانم‌ها و آقایانی که در بیستم ژانویه ۱۹۵۲ ناگهان در حاشیه‌روی استاد صدایی متفاوت می‌شنوند، یگانه مخاطبان این صدا نیستند. این حاشیه از متن تکان‌دهنده‌تر است. چیزی که گوش درون از یاد نباید برد صدایی خاموش، ندایی بی‌صدا و بی‌تردید همان «ساراترین کار دست»، همان اشاره به اندیشیدنی‌ترین امر که «هنوز به گفتار در نیامده است» و همان «سخن گفتن در سکوت» است. این حاشیه متن را افشا می‌کند. این متن نه آن حکمت نظری ناب و بیرون از سیاست بل متنی است همه‌سر سیاسی. هایدگر به شیوه خود سکوت در برابر Vernichtung der Freiheit (انهدام آزادی) را شکسته است، اما در ضمن به شیوه سلبی و کژتاب سخن گفته است. به شیوه سراسر استر می‌توان گفت: در احضار زودگذر فاجعه فکر و ذکر نیست. دیده فرو بستن (Blick verschliessen) ما در مواجهه با فاجعه انهدام آزادی موجب شده است که هنوز «ما» در جایگاه درخور و مناسب برای بازاندیشیدن و حتی سخن گفتن در باره فاجعه نباشیم. منع سخن گفتن جز سکوت معنایی ندارد. این «ما» آیا همان «ما»یی نیست که همسخن با هربرت مارکوزه از استاد قدیم خود می‌خواهد تا یک کلمه در باره Shoah (مصیبت عظمی) و رژیم اظهار نظر کند که «وحشت را قاعده خود ساخت و هر آنچه

1. Vernichtung der Freiheit

به روح، آزادی و حقیقت مربوط بود به متضاد خونبارش مبدل کرد». مارکوزه از هایدگر چشم دارد که خطاهای خود را بی پرده اعلام کند.

من خود – و افراد بسیار زیاد دیگری – به شما در مقام فیلسوف احترام می‌گذاریم و بی‌اندازه از شما آموخته‌ایم. اما نمی‌توانیم میان هایدگر فیلسوف و هایدگر انسان فرق بگذاریم؛ این حتی با فلسفه خود شما ناسازگار است. فیلسوف ممکن است به لحاظ سیاسی خطا کند اما او بعداً باید خطاهای خود را بی‌پرده اعلام کند.^۱

1. Victor Farias, *Heidegger and Nazism*, p. 283.

در منبع فوق از ص ۲۸۳ تا ص ۲۸۷ می‌توانید مکاتبات هایدگر و مارکوزه را مطالعه کنید. در کتاب پیش رو نیز در فصل ۶ می‌توانید یکی از پاسخ‌های هایدگر را بخوانید. هوگو اُت نیز که مسئله سیاسی هایدگر را امری روان‌شناختی و مربوط به سرشت شخصی می‌داند بخشی از مکاتبات هایدگر و مارکوزه را نقل و شرح کرده است. در ص ۱۶۶ منبعی که در زیر خواهد آمد هوگو اُت به نقل از مقاله‌ای به قلم مارکوزه تحت عنوان «نزاع علیه لیبرالیسم در دولت تمامت‌خواه» حکم هایدگری را در تقابل با گفته‌ای از هگل می‌داند که بر طبق آن هر آنچه زندگی انسانی را ارزش و اعتبار می‌بخشد روحی (geistig) است. اُت از ملاقات گرمی میان هایدگر و بولتمان سخن می‌گوید که همه چیز در آن پرنشاط پیش می‌رود تا این‌که بولتمان هایدگر را به برگشت از خطای سیاسی فرا می‌خواند. «چهره هایدگر چون نقابی از سنگ گشت. او مجلس را بی‌هیچ سخنی ترک کرد. من بر آنم که باید به دنبال توضیحی روان‌شناختی باشیم» (ص ۱۶۸). به نظر می‌رسد که زبان تند و محکوم‌کننده اُت در این توضیح روان‌شناختی گهگاه از مطالبی واهی سر درمی‌آورد. به عنوان مثال، ربط دادن مفاهیمی چون «نورگاه» (Lichtung) و گشودگی خودگشاینده هستی و آنچه هایدگر در باره شر – فروبستگی کلیتی همچون ساحت تجربه – می‌گوید و جوش دادن مطالب هایدگر در باره das Heilige (امر قدسی) با Heil Hitler (ص ۱۶۷) هیچ پایه و اساسی جز بند و بست‌های دلبخواه ندارد. بنگرید به

Hugo Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*, trans Allan Blunden (London: Harper Collins Publishers, 1993), pp. 192, 166, 168, 376.

پژوهشگران، مکاتبات هایدگر با یاسپرس، آرنست، مارکوزه، ارهاارت کِستِتر و الیزابت بلوخمان را زیر و رو کرده‌اند. تا آن‌جا که من می‌دانم، صریح‌ترین نامه به مارکوزه تعلق دارد که صریح‌ترین پاسخ نیز به آن داده شده است (Farias, *op. cit.*, pp. 283–5). نقل این نامه‌ها در این مجیزه میسر نیست، لیکن شاید نکات زیر رهگشایتر باشند: هایدگر اقرار می‌کند که اعتراف در ملاعام باعث نابودی خود و خانواده‌اش می‌شود. او می‌نویسد که کارها و آثارش در فاصله سال‌های ۱۹۳۳ و

هایدگر به آن نحوی که مارکوزه و کسان دیگری از او می‌خواهند سکوت خود را نمی‌شکند. اعلام محکومیت به شیوه ژورنالیستی که بعد از جنگ شایع می‌شود همان چیزی است که هایدگر در برابر آن مقاومت می‌کند و حتی از نشریه اشپگل می‌خواهد که انتشار تنها مصاحبه مطبوعاتی وی - که بعداً به وصیت هایدگر معروف می‌شود - به بعد از مرگش موکول شود. زندگینامه‌نویسان هایدگر در این باره که او تا چه حد با اکراه و بر اثر پافشاری و حتی التماس برخی از دوستانانش تن به این مصاحبه می‌دهد ماجرا را تفصیل داده‌اند،^۱ لیکن این تفتیش‌های نستوه در سوراخ سمبه‌های زندگی شخصی که در گور خفته است، این رسواسازی مرده که هرچند وقت انتشار

→ ۱۹۳۴ طوری بوده که مانع سقوط دانشجویانش در ورطه نازیسم شود. او می‌نویسد که اقرار کردن در سال ۱۹۴۵ برایش ناممکن است زیرا مریدان نازی مزورانه تظاهر به تحول باطنی کرده‌اند و او هیچ وجه اشتراکی با آن‌ها ندارد. او با اشاره به سخنی از یاسپرس به زیستن با گناه اشاره می‌کند. در منبع زیر از قول الیزابت ایتنر، که دوست دارد مسئله سیاسی هایدگر را «گرفتاری سیاسی» (politische Verstrickung) بنامد، این گفته عجیب هایدگر نقل می‌شود که شیطان در قلب او خانه کرده بوده و این‌که آرنت هایدگر را در این باره نادم و مفلوک و محتاج کمک یافته است.

Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2001), p. 417.

هاینریش پتست در کتاب زیر از اظهار شرمندگی هایدگر در دو نامه به یاسپرس و اعتراف او به حماقت بزرگ در برابر دانشجویی یهودی - پرویی سخن می‌گوید:

Heinrich Wiegen Petzet, *Encounters & Dialogues with Martin Heidegger*, trans. Parvis Emad & Kenneth Maly, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993), pp. XXXI, 38, 45.

محاكمه‌ها و تفتیش‌ها در باره احوال شخصی هایدگر پس از جنگ، هرگز به اجماع نرسیده‌اند. اظهار ندامت او به نزد دوستان نزدیک و امتناع از سخن گفتن در ملا عام از فقراتی هستند که مسلم‌ترند. نه فقط به این دلیل بل به دلایلی هم که در پیشگفتار آورده‌ایم به ناگزیر به سوی متون هایدگر رانده می‌شویم. با این همه، این مکاتبات تأییدی بیرونی بر آن است که مسئله کتاب چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ می‌تواند گریز از شر و خشونت و جنگ باشد، از راهی درست یا غلط. ۱. از جمله:

Safranski, *op.cit.*, pp. 461-5; Farias, *op.cit.*, pp. 297-300; Ott. *op.cit.*, p. 367.

کتاب یا مقاله‌ای جنجالی و پرفروش چراغ آن را روشن نگه می‌دارد و این مستثنا گرداندن یک نام از میان همه نام‌هایی که زمانی حتی دوآتشه‌تر از هایدگر از ناسیونال سوسیالیسم هواداری کرده‌اند، این قضیه را مبرهن‌تر می‌سازد که مسئله سیاسی هایدگر از بن و بنیاد مسئله‌ای است راجع به تفکری که ورود منتقدانه و حتی همدردانه به آن بسی دشوارتر از قطور کردن نامه اعمال و سرکشی در اسناد است.

عنوان اصلی این کتاب *Heidegger & the Political Dystopias* است. واژه *Dystopias* با حروف ریزتر و در زیر عبارت *Heidegger & the Political* آمده است. این ایهام به ذهن می‌آید که واژه *Political* می‌تواند هم صفت *Dystopias* و هم اسمی مستقل به معنای «امر سیاسی» باشد. لیکن معلوم است که به اقتضای عنوان مجموعه کتاب‌هایی که کتاب حاضر یکی از آنهاست *the Political* به معنای «امر سیاسی» یا، مسامحتاً، «سیاست» است. در تحقیقات دیگر نیز غالباً به این کتاب با عنوان *Heidegger & The Political* یا «هایدگر و امر سیاسی» ارجاع داده‌اند. افزودن واژه *Dystopias* چندان برای بیستگی مقاومت‌ناپذیر بوده است که یکدستی انگاره مجموعه را به هم بزنند. *dystopia* از نگاه نویسنده دقیقاً به معنای بدمکان، یا جای نابجا یا شاید بتوان گفت «خراب‌آباد»، دژسار یا مکان‌پریشی است. نویسنده این واژه را در زمینه موضع‌شناسی (توپولوژی) امر سیاسی برمی‌رسد. به باور او، سیاست، که از امور هستومندی یا موجوداندیشانه است، در فلسفه‌ای که تاریخ متافیزیک غرب را تاریخ فراموشی هستی می‌داند تنها می‌تواند در جایی نابجا واقع شود. او همچنین به طرزی عالمانه و موجز و در عین حال دقیق دو دوره فکری هایدگر و برخی از مضامین کلیدی این تفکر از جمله تأکید بر پولیس یونانی، تفسیر اشعار هولدرلین، مفهوم نیست‌انگاری،

تکنولوژی و طرح‌های فیلسوفان مدرن برای مؤسسات آموزشی را مرور می‌کند. این اثر در شمار مجموعه کتاب‌هایی است که دبیران آن کیث آنسل پیرسون از دانشگاه وارویک^۱ و سایمون کریچلی از دانشگاه اسکس^۲ هستند؛ کتاب‌هایی چون فوکو و امر سیاسی، دریدا و امر سیاسی و نیچه و امر سیاسی. ناشران مجموعه هدف اصلی خود را بررسی مباحث سیاسی‌ای اعلام کرده‌اند که متفکران قاره‌ای زمان ما و تفکرشان را برانگیخته است.

تجدید چاپ کتاب هایدگر و امر سیاسی (با عنوان چاپ اول: هایدگر و سیاست) فرصتی برای ویرایش ترجمه متنی حاصل آورد که هفت سال پیش به دست مترجم برگردانده شده بود. تغییرات این ویراست هم شامل معادل‌گزینی‌های جدید برای برخی از مفردات می‌شود و هم شامل تغییراتی نسبتاً زیاد در ترکیب‌ها، جملات و نقل قول‌ها. برخی از پانویست‌ها حذف شد، برخی دیگر اصلاح و جرح و تعدیل شد و برخی نیز که از نگاه مترجم بی‌اشکال می‌نمود دست‌ناخورده ماند. ویراست حاضر حاصل مقابله دوباره ترجمه قبلی با متن اصلی است. با این همه، ای بسا باز هم اشکالاتی در ترجمه باشد که از چشم مترجم پنهان مانده و از دست وی در رفته است. نقد دیگران می‌تواند او را متوجه چنین اشکالاتی کند. از همین رو، مترجم پیشاپیش از همه کسانی که با تذکر ایرادها به او یاری رسانند تشکر می‌کند. این نیز ناگفته نماند که چاپ مجدد کتابی با ویرایشی در این حد در حکم چاپ کتابی تازه است و کسی که بی‌چشمداشت مادی و از سر اشتیاق معنوی به عرضه کاری بهتر زحمت چنین کاری را فروتنانه و با حسن نظر بر عهده گرفته آقای امیر حسین زادگان، مدیر نشر ققنوس، است که از این بابت سپاسگزار ایشان هستم.

1. Warwick

2. Essex

سپاسگزاری

بر خود فرض می‌دانم از بسیاری افراد قدردانی کنم که به انهای گوناگون در طول سال‌ها مشوق و مددکار من در نوشتن این کتاب بوده‌اند. مایلم تشکر کنم از سایمون کریچلی^۱ و کیث آنسل پیرسون^۲ بابت این‌که از من خواستند این کتاب را بنویسم، از جان سالیس^۳ تامس شیئن^۴ رابرت برناسکونی^۵ فرانسواز دستور^۶ میشل هار^۷ اندرو بنجامین^۸ و کریستین باترزی^۹ بابت حمایت بی‌دریغشان؛ و از جان پروتوی^{۱۰} پتر پولنر^{۱۱} و پتر آزبورن^{۱۲} بابت توصیه‌های عالمانه و نقادانه‌شان. اما بیش از همه میل دارم عمیق‌ترین سپاس خود را نثار سایمون شپارکس^{۱۳} کنم به خاطر تبحر به غایت ارزشمند وی در ویراستاری و ترجمه، به خاطر بینش‌ها و خلاقیت‌های فلسفی و نیز سخاوت بی‌حد و اندازه‌اش.

1. Simon Critchley

2. Keith Ansell Pearson

3. John Sallis

4. Thomas Sheehan

5. Robert Bernasconi

6. Francoise Dastur

7. Michel Haar

8. Andrew Benjamin

9. Christine Battersby

10. John Protevi

11. Peter Poellner

12. Peter Osborne

13. Simon Sparks

فهرست کوتاه نوشت‌ها

برای سهولت در مراجعه، منابع نویسنده را در پانویست آورده‌ایم. این منابع بر دو نوعند: یا جزو مجموعه آثار هایدگر با علامت GA هستند که انتشارات Vittorio Klostermann آن را منتشر کرده یا منابع خارج از این مجموعه‌اند اعم از آثار هایدگر و دیگران. ارجاع به هستی و زمان معمولاً با دو شماره دنبال شده است. اولی صفحه متن آلمانی و دومی صفحه ترجمه انگلیسی مک‌کواری و رابینسون است. ارجاع به نیچه اثر معروف هایدگر با علائم N I و N II انجام شده است. اولی ارجاع به جلد اول و دومی ارجاع به جلد دوم است. بجز هستی و زمان ارجاع نویسنده به آثار دیگر هایدگر ارجاع به ترجمه انگلیسی آنهاست. در برخی موارد مترجم خود منبع کامل متن آلمانی را در پانویست آورده است. ارجاع به خطابه یا نطق ریاست دانشگاهی را ذیل نقل قول آورده‌ایم بدون ذکر صفحه. این خطابه در حد مقاله‌ای کوتاه است. علامت آن در فهرست زیر SDU است و ترجمه فارسی عنوان آن «خوداثباتی دانشگاه‌های آلمانی» (مترجم).

مجموعه آثار

GA 1 *Frühe Schriften*, ed. Friedrich - Wilhelm von Herrmann (1978).

GA 2 *Sein und Zeit*, ed. Friedrich - Wilhelm von Herrmann (1977).

GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Winter Semester, 1929/30), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1983).

GA 34 *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit* (Winter Semester, 1931/2), ed. Herrmann Mörchel (1988).

GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Winter Semester, 1934/5), ed. Suzanne Ziegler (1980).

GA 43 *Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst* (Winter Semester, 1936/7), ed. Bernd Heimbüchel.

GA 45 *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Winter Semester, 1937/8), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 48 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (Second Freiburg Trimester, 1940), ed. Petra Jaeger (1986).

GA 50 (1) *Nietzsches Metaphysik*; (2) *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten* (Winter Semester, 1941/2, announced, but not held), ed. Petra Jaeger (1990).

GA 51 *Grundbegriffe* (Summer Semester, 1941), ed. Petra Jaeger (1981). *Basic Concepts*, trans. Gary E. Aylesworth. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

GA 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"* (Winter Semester, 1941/2), ed. Curt Ochwadt (1982).

GA 53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (Summer Semester, 1942), ed. Walter Biemel (1984).

GA 54 *Parmenides* (Winter Semester, 1942/3), ed. Manfred S. Frings (1982).

Parmenides, trans. André Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

GA 55 *Heraklit*. (1) *Der Anfang des abendlandischen Denkens (Heraklit)* (Summer Semester, 1943); (2) *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (Summer Semester, 1944), ed. Manfred S. Frings (1979).

فهرست کوتاه نوشت‌ها * ۲۱

GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie* (1) *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (War Emergency Semester, 1919); (2) *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Summer Semester, 1919), ed. Bernd Heimbüchel (1987).

GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (Winter Semester, 1921/2), ed. Walter Bröcker and Kate Bröcker-Oltmanns (1985).

GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Summer Semester, 1923), ed. Kate Bröcker-Oltmanns (1988).

GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1989).

سایر آثار

DR *Das Rektorat 1933/34, Tatsachen und Gedanken*, ed. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

"The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts," trans. Karsten Harries, in *Martin Heidegger and National Socialism, Questions and Answers*, ed. Günther Neske and Emil Kettering, New York: Paragon House, 1990.

EHD *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 5th edn, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

pp. 9–30: "Remembrance of the Poet," trans. Douglas Scott, in *Existence and Being*, ed. Werner Brock, Chicago: Henry Regnery Co., 1949.

pp. 31–45: "Hölderlin and the Essence of Poetry," trans. Douglas Scott, in *Existence and Being*.

EM *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.

An Introduction to Metaphysics, trans. Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press, 1959.

G *Gelassenheit*, 10th edn. Pfullingen: Günther Neske, 1992.

Discourse on Thinking, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper & Row, 1966.

- Hw *Holzwege*, 5th edn, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
pp. 7–68: “The Origin of the Work of Art,” in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971.
pp. 248–95: “What are Poets For?” in *Poetry, Language, Thought*.
- N I *Nietzsche*, Volume One. 2nd edn. Pfullingen: Günther Neske, 1961.
pp. 1–220: *Nietzsche*, Vol. I, *The Will to Power as Art*, trans. David Farrell Krell, San Francisco: HarperCollins, 1991.
pp. 1–233: *Nietzsche*, Vol. II, *The Eternal Recurrence of the Same*, trans. David Farrell Krell, San Francisco: HarperCollins, 1991.
pp. 1–158: *Nietzsche*, Vol. III, *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, “The Will to Power as Knowledge,” trans. Joan Stambaugh, David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, San Francisco: HarperCollins, 1991.
- N II *Nietzsche*, Volume Two. 2nd edn. Pfullingen: Günther Neske, 1961.
pp. 159–83: *Nietzsche*, Vol. III, *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, “The Eternal Recurrence of the Same and the Will to Power.”
pp. 1–196: *Nietzsche*, Vol. IV, *Nihilism*, “European Nihilism”, trans. Frank Capuzzi, ed. David Farrel Krell. San Francisco: HarperCollins, 1991.
pp. 185–250: *Nietzsche*, Vol. III. *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, “Nietzsche’s Metaphysics.”
pp. 197–250: *Nietzsche*, Vol. IV, *Nihilism*, “Nihilism as Determined by the History of Being.”
- SA *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen: Max Niemeyer, 1971.
- SDU *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, ed. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
“The Self-assertion of the German University,” trans. William S. Lewis, in *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin. Cambridge: The MIT Press, 1993.
- Sp “Nur noch ein Gott kann uns retten.” *Spiegel*–Gespräch mit Martin Heidegger am 23 September, 1966. *Der Spiegel*, 26, 31 May 1976, pp. 193–219.

"Only a God Can Save Us: *Der Spiegel's* Interview With Martin Heidegger," trans. Maria P. Alter and John D. Caputo, in *the Heidegger Controversy*.

SZ Sein und Zeit, 16th edn. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

Being and Time, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962.

TK Die Technik und die Kehre, Pfullingen: Günther Neske, 1962.

pp. 1–36: "The Question Concerning Technology," trans. William Lovitt, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, New York: Harper & Row, 1977.

pp. 37–47: "The Turning," in *The Question Concerning Technology*, trans. William Lovitt, New York: Harper & Row, 1977.

US Unterwegs zur Sprache. 3rd edn. Pfullingen: Günther Neske, 1965.

pp. 9–33: "Language," in *Poetry, Language, Thought*.

pp. 35–end: *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, New York: Harper & Row, 1971.

VA Vorträge und Aufsätze, 2nd edn. Pfullingen: Günther Neske, 1967.

pp. 13–44: "The Question Concerning Technology," trans. William Lovitt, in *Basic Writings*.

pp. 71–99: "Overcoming Metaphysics," trans. Joan Stambaugh, in *The Heidegger Controversy*.

pp. 187–204: "... Poetically Man Dwells ...," in *Poetry, Language, Thought*.

WHD Was Heisst Denken? Tübingen: Max Niemeyer, 1954.

What is Called Thinking? trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, New York: Harper & Row, 1972.

Wm Wegmarken. 2nd edn., revised and expanded, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

pp. 1–44: "Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung (1919/21).'"

pp. 73–98: "On the Essence of Truth," trans. John Sallis, in *Basic Writings*.

pp. 103 _ 21: "What is Metaphysics?" trans. David Farrell Krell, in *Basic Writings*.

pp. 145 _ 94: "Letter on Humanism," trans. Frank A. Capuzzi, with J. Glenn Gray and David Farrell Krell, in *Basic Writings*.

pp. 213 _ 53: *The Question of Being*, trans. Jean T. Wilde and William Kluback, New Haven: College and University Press, 1958.

پیشگفتار نویسنده

شاید روزی فرا برسد که فیلسوفان دیگر نیازی به نوشتن در باب سیاست هایدگر احساس نکنند. روزی فرا خواهد رسید که در این باره دیگر هیچ ناگفته و هیچ ناکرده‌ای نمانده باشد، روزی که دیگر هیچ جنبهٔ تکیه‌ای از زندگی فیلسوف و هیچ جزء منفردی از آثار وی از نگاه مفتشانه و موشکافانهٔ آن دکترهایی که یک چشمشان ناظر هایدگر نازی است پنهان نمانده است. عصر رابطه‌ای آزادتر و پربارتر با میراث هایدگری سرانجام پیدا خواهد آمد. عجالتاً همه چیز در این باره چنان حادث می‌شود که پنداری هجوم سیل آسای تک‌نگاری‌هایی که هم آن‌ها فهم (بیش یا کم خالصانه) رابطهٔ هایدگر با نازیسم و سیاست است بنا نیست تمامی داشته باشد. با توجه به مقبولیت کلی این مبحث در آکادمی‌ها، چه بسا از خود بپرسیم که برای تضمین دستیافت به معبد نیکنامی و احترام آکادمیک آیا راهی وجود دارد که بهتر از نوشتن کتابی باشد که روی جلد آن کلمات «هایدگر» و «سیاست» باشد. این تورم مسلماً تا حد زیادی ناشی از این واقعیت است که اکثر مفسران تا مدت‌های مدید و تحت نفوذ «هایدگری‌ها» در این باره به نحوی عیان و چشمگیر خاموش ماندند. همین سکوت به غایت مشکوک بود که ساز مخالفی به همان اندازه مشکوک در پی داشت که امروز ما را احاطه کرده است و خوانندهٔ متوسط در کشاکش آن خود را پاک سرگردان و حیران می‌بیند به طوری که اگر هم

نخواهد *Gesamtausgabe*^۱ را در برابر قربانگاه وجدان نیک غربی قربانی کند، می خواهد به یکباره از مفروضات هایدگری فرار کند.

پس از برای چه باز هم کتابی دیگر در باب رابطه هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم می نویسیم؟

آیا از برای این که باز هم سنگی دیگر بر جسد وی پرتاب کنیم یا راهی دیگر باشد برای مطمئن شدن از این که جسد برای همیشه مدفون خواهد ماند؟ یا از برای زنده نگه داشتن یادبود او، یا آوردن سنگی دیگر و حک سنگ نبشته ای دیگر بر مزار وی؟ یا موضوع ثالثی در کار است؟ موضوع زنده نگه داشتن تفکر صرفاً با خوانش هایدگر؟ و این خوانش از چه روست اگر نه از آن رو باشد که متن هایدگر به تفکر فرا می خواند و تفکر برمی انگیزد و درخواه و خواهنده تفکر است؟ بنابراین، به نحوی آری، موضوع نجات هایدگر، نجات متون هایدگر در کار است. موضوع آن است که نگذاریم دفتر تفکر خاموش و بی صدا بسته شود. اما نجات از چه؟ نجات از معادله ساده ای که خواهی نخواهی کم کم دارد پذیرفته می شود، معادله ای چندان ساده و چندان راحت که کمابیش مقاومت ناپذیر شده است: هایدگر نازی بود، هایدگر از اول تا به آخر نازی بود. در این جا قضیه آن است که در مقابل گزاره مربوط به این معادله گزاره متقابلی [یا پادگزاره ای] در میان نیست. برگردان تجدیدنظرطلبانه گزاره نخست چنین است: هایدگر نازی نبود، او هیچ وقت نازی نبود. این گزاره نیز ناممکن است: شواهد بسی سنگین و چشمگیر، بسی سببانه است.

۱. مجموعه آثار هایدگر که تا به امروز به ۱۰۲ جلد رسیده و شامل آثار منتشر شده و منتشر نشده در زمان حیات نویسنده می شود مشتمل بر آثار مکتوب، سخنرانی ها، درسگفتارها، یادداشت ها، مکاتبات، پیش نویس های سمینارها و سخنرانی ها و غیره است. میراث مکتوب هایدگر سایه غول آسایی بر سر کمابیش تمامی اندیشه فلسفی معاصر است که با نیروی فکری آن جز با نیروی فکری نمی توان از در مقابل وارد شد. به بیانی دیگر، ماترک نویسنده قبل از آن که ما نویسنده را طرد کنیم خود نویسنده را کنار می گذارد. جهان فلسفه اکنون و در این مورد دیگر با شخص و زندگینامه مواجه نیست. مجموعه آثار تفکری مکتوب است که بر این جهان ادعا دارد. - م.

شواهد کوبنده و ویرانگر است. ارتباط هایدگر [با ناسیونال-سوسیالیسم] دست‌کم به مدت چند ماه فی‌الجمله و نامشروط بود. با توجه به مطالب فزون از حدی که در باره سیاست هایدگر منتشر شده‌اند، احتمالاً این پرسش برای خواننده مطرح است که کتاب حاضر چه تفاوتی با کتاب‌های دیگری که در باب این مسئله نوشته شده‌اند دارد و اگر این کتاب متضمن بینشی اصیل است، چیست این بینش. پاسخ پرسش دوم تنها با خواندن تحلیل‌های خود کتاب گویا می‌شود. اما پاسخ پرسش نخست رویکرد ویژه‌ای است که در این کتاب ممتاز است و من کوشیده‌ام در درآمد کتاب آن را خلاصه کنم. در سال ۱۹۸۸ وقتی به عنوان دانشجوی دوره دکتری دست به کار تحقیقی با هدف باز یافت بُعد و مضامین سیاسی تفکر هایدگر شدم، هنوز وقوف چندانی به این امر نداشتم که این موضوع تا چه حد در مباحث آکادمیک نقشی مرکزی پیدا خواهد کرد. این ماجرا هم‌هنگام بود با نخستین پس‌لرزه‌های «l'affaire Heidegger» [قضیه هایدگر] (که در آن زمان منحصر به صحنه روشنفکری فرانسه بود، کتاب *Heidegger et le Nazisme*^۱ [هایدگر و نازیسم] اثر

1. Victor Farias, *Heidegger et le Nazisme*, translated from the Spanish and German by Myriam Benarroch and Jean-Baptiste Grasset, with a preface by Christian Jambet (Lagrasse: Verdier, 1987).

نشانی چاپ آلمانی، که طولانی‌تر و بازبینی شده است، چنین است:

Heidegger und der Nazionalsozialismus, translated from the Spanish and French by Klaus Laermann (Frankfurt: Fischer, 1989).

یورگن هابرماس بر ترجمه فوق پیشگفتار مهمی نوشته است با این عنوان: «هایدگر: کار و جهان‌بینی». و اما نشانی ترجمه انگلیسی کتاب فاریاس:

Heidegger and Nazism, edited with a foreword by Joseph Margolis and Tom Rockmore, translated from the French and the German editions (Philadelphia: Temple University Press, 1989).

متأسفانه در این ترجمه اصلاحات بعدی فاریاس ملحوظ نشده است. لیکن در عین این اصلاحات

ویکتور فاریاس تنها در فرانسه برای انتشار پذیرفته شده بود). در آن زمان متقاعد شده بودم - و اکنون نیز بر همین باورم - که پاسخ درست به این مسئله فتنه‌سازی و انگیختن رسوایی نیست، بل پاسخی است فلسفی. به این اعتبار، کار آن دسته از خوانندگان متون هایدگری که همواره به بُعد سیاسی به غایت پیچیده هایدگر توجه کرده بودند بیش از کار آنانی که بنا به دلایلی - دلایلی که ممکن است تغییر کنند - خواسته بودند هایدگر را تحت مقوله متفکر نازی قرار دهند الهام‌بخش پژوهش من بود.^۱ آیا تباین نومیدکننده میان طبیعت

→ کتاب فاریاس به شدت مناقشه‌انگیز است. از میان جوابیه‌ها و مرورهای (reviews) بسیار در باب کتاب فاریاس مایلم به‌ویژه به موارد زیر اشاره کنم:

Philippe Lacoue-Labarthe at the end of *La fiction du politique* (Paris: Christian Bourgois, 1987), pp. 175-88.

و نیز نوشته‌های Pierre Aubenque و Gérard Granel و Michel Deguy در: *Le débat*, 48, January-February 1988.

نیز نوشته تامیس شینن (Thomas Sheehan) در:

The New York Review of Books, June 16, 1988, pp. 38-47.

۱. آثار زیر از جمله آثاری هستند که من آن‌ها را ذیل مقوله نخست می‌آورم:

Reiner Shürmann, *Les Principes de l'anarchie: Heidegger et la question de l'agir* (Paris: Seuil, 1982).

Christine-Marie Gros با همکاری نویسنده این اثر را ترجمه کرده است: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* (Bloomington: Indian University Press, 1987).

آثار دیگر:

Philippe Lacoue-Labarthe, «La Transcendence finie/t dans la politique» (1981) and «Poétique et politique» (1984) in *L'imitation des modernes* (Typographies II) (Paris: Galilée, 1986); *La Fiction du politique*, op. cit.

ضرورت مطلقاً جدی گرفتن قصور سیاسی خود هایدگر امری است که آن را مدیون لاکو - لابارت هستم. همچنین، او بود که تقریباً ناخواسته در پرده برداشتن از محدودیت‌های قرائت صرفاً درونماندگار سیاست هایدگر دلیل راه من شد. اثر لاکو - لابارت به نحوی از انحا در پس هر یک از فصل‌های این کتاب است.

←

فلسفی برخی از آثاری که اصلاً در فرانسه و آلمان پدید آمده‌اند و اکثر جوابیه‌های انگلیسی - آمریکایی در باره رابطه هایدگر و سیاست که خود را از بعد پرسشگرانه تفکر خود هایدگر در امان نگه داشته‌اند امری تصادفی است؟^۱

مباحثات و مطارحات نهفته در پس دریافت سلیقه‌ورزانه از قضیه هایدگر در ایالات متحده آمریکا خود مطالعه‌ای مفصل می‌طلبد که من نه به آن تمایلی دارم و نه در این جا قادر به آن هستم. همین قدر توانم گفت که از خیل اسباب و شرایط بسیار یکی هم آن است که این دریافت وسیعاً و عمدتاً بر جایگاه دانشگاه در حیات فکری آمریکایی، بر جایگاه فلسفه معروف به فلسفه قاره‌ای به عنوان رشته‌ای در مقیاس کلی، بر وضعیت سیاسی ایالات متحده آمریکا (و نقش اخلاقی و غالباً مذهبی فوق‌العاده تعیین‌کننده آن) و بر رابطه این کشور با تاریخ قرن بیستم مبتنی است. فرجام این وضعیت آن است که آنچه در ایالات متحده از «رسوایی» هایدگر دریافت می‌شود در غالب

→ آثار دیگر:

Jacques Derrida, *De L'esprit, Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987).

Dominique Janicaud, *L'Ombre de cette pensée - Heidegger et la question politique* (Grenoble: Jérôme Millon, 1990).

Annemarie Gethmann-Siefert and Otto Pöggeler, eds. *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989).

۱. لیکن در این زمینه استثنای قابل توجهی نیز وجود دارند. برای نمونه، بنگرید به

The Graduate Faculty Philosophy Journal (New School for Social Research), vol. 14 no. 2 and vol. 15, no. 1, edited by Marcus Brainard et al., published as a double volume in 1991).

David Farrel Krell, *Daimon Life* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), particularly chapters 4-6.

Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

Fred Dallmayr, *The Other Heidegger* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

موارد بیش از آن‌که کاشف از تفکر هایدگر باشد وضعیت این کشور و روشنفکرانش را آشکاره می‌کند. درست به همین دلیل در نهایت فرآورده‌های فزون از حدی که در این باره همچنان از ایالات متحده زاده می‌شوند در شرح و تفسیر من در کتاب حاضر تنها تأثیری محدود و ناچیز داشته‌اند.

بنابراین، نخستین عاملی که مرا متقاعد ساخت این طرح و تحقیق را به عهده گیرم ناخرسندی شخصی‌ام از نوشته‌ها [ی راجع به هایدگر] در آمریکای شمالی بود. باید به این تأثیر صرفاً شخصی این عامل نیز افزوده شود که این کتاب به مدد سخاوت ناشران آن در مجموعه‌ای منتشر می‌شود که مختص فلسفه سیاسی است: این می‌رساند که تفکر هایدگر صرف‌نظر از مسئله‌انگیزی آن و حتی شاید به علت همین مسئله‌انگیزی در خور آن هست که جایی در مجموعه‌ای داشته باشد که هم و کوشش آن تفکر و در باره سرنوشت امر سیاسی در قرن بیستم و مسئله‌انگیز کردن آن است. مجموعه‌ای که این کتاب تنها یکی از مراحل آن است باید نشان دهد که تفکر و متون خود هایدگر را باید به غایت جدی گرفت. و بالاخره، این کتاب در نوع خود نخستین کتابی است که بناست در بریتانیا منتشر شود، و این یعنی در سرزمینی که، اگر از عقیده رایج در آن در باره متفکرانی که زمانی دست خود را در حمایت از حزب نازی رو کرده‌اند چیزی نگوییم، خصومت آن نسبت به فلسفه اروپای قاره‌ای غالباً زبانزد است. البته در نوع خود اول بودن این کتاب الزاماً به معنای خوب بودن آن نیست، بل صرفاً عذر تقصیری است برای امری به تأخیر افتاده.

مقدم بر آن پرسشی که همواره می‌نماید که به تنهایی فوری‌ترین و ضروری‌ترین پرسش باشد، یعنی این پرسش که چه باید کرد، باید در این نکته تعمق کنیم که چگونه باید تفکر کرد. تا آن‌جا که عمل به معنی اجابت کشف حجاب هستی است، تفکر به راستی عملی است درست و مناسب.

مارتین هایدگر، تکنیک و گشت.^۱

بهرتر آن است که از انقلاب [یا زیر و زبر شدن] محلیت تفکر^۲ سخن گوئیم. آنچه حتی بر سخن گفتن در باب انقلاب رجحان دارد آن است که باید به سادگی گوش به صدای این جابجایی^۳ بسپاریم.

مارتین هایدگر، چهار درس

1. *Die Technik und die Kehre*

2. *der Ortschaft des Denkens*

۳. *Ortsverlegung*: به معنای دقیق کلمه یعنی «جابجایی» یا همان مفهومی که اغلب در این گزاره رایج بیان می‌کنیم که «هیچ چیز در جای خودش نیست». - م.

درآمد

نیکان و دادگران را بنگر! آن‌ها از چه کس بیش از همه بیزارند؟ از آن کس که الواح ارزش‌های آن‌ها را در هم شکند، از بت شکن، از قانون شکن — اما او خالق است.

فریدریش نیچه، چنین گفت زرتشت

هایدگر اساساً نویسنده است و از همین رو نسبت به نوشته‌ای که بر سبیل مصلحت به رشته نگارش درآورده نیز مسئول است (این حتی یکی از سنجه‌های مسئولیت سیاسی است).

موریس بلانشو، گفتگوی بی‌پایان

تفکر خطر کردن است. هر تفکری که در معرض اندیشیدن است تفکری است که تمامیت تفکر را در معرض خطر قرار می‌دهد. این تفکر، تفکری است که از [سرمنزل] تفکر عزم سفر می‌کند، اما در لحظه‌ای خطیر به جرئت در فضای تهی می‌افتد، مفاکی حفر می‌کند و بی‌بنیادیِ تفکرِ راستین را آشکاره می‌سازد. تفکر اساساً متجاوز و ذاتاً خطرناک است. تفکر در جریان این حرکتِ تجاوزگری، خود را بر خود می‌گشاید بدان گونه که این گشودگی

همواره از هرگونه فروبستگی و تمامت‌جویی درمی‌گذرد. تفکر همچون گشایشی است که فضایی را روشن می‌کند؛ همه فضایی که حدود آن به آسانی روشن نمی‌گردد: نه فضایی محصور و فرو بسته، بل افقی، بل کشف حجابی. بدین لحاظ تفکر گونه‌ای روشنگری است، آن گونه‌ای که به نوری تازه مجال تابش می‌دهد. هرگاه که تفکر رخ می‌دهد، هستندگان از نو درخشیدن می‌گیرند. این روشنگری، البته، پیشاپیش مستلزم مناسبتی خاص با زمان و مخصوصاً با زمان حال است، که تفکر آن را دست‌ناخورده پس پشت نمی‌نهد، چرا که تفکر گشوده بر آینده‌ای است که آینده تفکر است. نه چنان است که گویی آینده‌ای پنهان در گونه‌ای حال در انتظار تفکر باشد. بلکه تفکر فی‌نفسه آینده‌مند است: تفکر جستی است به پیش، تجاوزی است که مفتاح باب زمان حال دیگری، امکان تاریخی دیگری است؛ امکان «شاید خطرناک» (نیچه). پس آیا خود زمان است که در تفکر کردن تفکر می‌کند؟ تفکر همزمان هم نزدیک‌ترین امر به تاریخ و اساساً تاریخی است و هم دورترین امر از تاریخ و فراسوی تاریخ. تفکر ذاتاً گسلیدن است: تفکر همچنان که از زمان حال می‌گسلد به سوی عهد زمانی دیگر، زمانی با هیتی دیگر خطر می‌کند. نمایش فدی‌پردازانه‌اش همان جرئت و خطر کردن اوست، جرثقی که به روی امکان صرف منفعت می‌گردد. بنیاد آن همان توانایی‌اش در گشودن نقبی برای فعلیت بخشی به نیستی آن است. تفکر اقدام به خطر است، یعنی جرثقی است درخواه روی دادن - قسمی رخداد. این جرئت جرثقی جریده‌رو است حتی آن‌گاه که به صورت رویارویی با تاریخ تفکر درمی‌آید چنان‌که همواره، کمابیش به وضوح، چنین است. تاریخ تفکر (یا فلسفه) تاریخ چنین خطرکردنی است. از افلاطون تا دکارت، از هراکلیت تا هایدگر تفکر کاشف از سلسله‌ای از تجاوزگری‌هاست که هر یک وصف حال یک لحظه گسست است. هر صدایی که شرح و بیان این خطر است، هر صدایی که در امروز را به روی مغاک عدمیت آن فراز می‌کند و در زمان حال نقب می‌زند به

انضمامی‌ترین مفهوم کلمه صدایی است تاریخی. سخنگوی خطر بودن خطر کردن در سخن گفتن است، زیرا سخن جهان را دست‌ناخورده پس پشت نمی‌نهد. خطر سخن در کلمه خاموش و ناگشوده‌اش مکتوم است. از همان آغاز، سخن سامان امور را منقلب و از هم گسلیده می‌کند و آن را اندروا رها و با این همه بر امکان آینده‌اش گشوده می‌کند. هر تفکر اندیشنده‌ای تفکری برای آینده است، اما برای آن آینده‌ای که تنها این گونه تفکر در آن نقب می‌زند. این تفکر *l'air du temps*^۱، این رایحه ارزانی که تفکر ما را به استنشاق آن فرامی‌خواند، نیست، بلکه هوای دریای آزاد و بلنداهای عظیم است. هوای تازه است. آن کس که در آستانه تفکر، خاموشی و ترس و لرز آن را نیازموده باشد از فهم مخاطره تاریخ آن عاجز است. آن کس که خطر سرشته با تفکر را نیازموده باشد نسبت به ذات تفکر محجوب و غافل می‌ماند. اگر نبودند آن لحظات بالضروره نادر، فلسفه نیز جز تنظیم و ترسیم و صورت‌بندی اعتقاداتی پریشان و پراکنده نبود.

نفی یا تخفیف خطر تفکر، تفکر را در خطر افکندن است. تفکر هنگامی بیش از هر زمان در معرض خطر است که با خطر رویاروی نگردد، هنگامی که از خطر پا پس کشد، هنگامی که خود را به سکون زمان حال وانهد و پیدایی و بداعت مشترک «امور واقع» را در آغوش گیرد. تفکر آن‌گاه بیش از همه وقت در معرض تهدید است که نیروی تهدیدآمیز آن خاموش گردد. وقتی که چیزها (چیزها من حیث المجموع) در ید کیش (doxa) باشند، وقتی که تفکر دیگر در مقامی نباشد که با گفتمان غالب از در مقابله درآید، وقتی که سنگینی راست‌کیشی (ortho-doxo) چنان باشد که دیگر ندای فراکیشی (para-dox) از سخن گفتن عاجز گردد، آن‌گاه تاریخ از هستی باز می‌ایستد. وقتی سخن به حمد و ثنا (doxology) مبدل گردد، وقتی تفکر به زیر یوغ راست و درست

۱. به فرانسه یعنی «هوای زمان». - م.

(orthos) سقوط کند، وقتی تفکر ردای ارزش‌ها به تن کند و تاج عقل بر سر نهد، آن‌گاه خطر عظیم خواهد بود. امروز‌گزیری جز مشاهده این‌که چنین خطری در کار است نداریم. جهان غرب، که با نیروی ویرانگر ایدئولوژی‌ها و عرفان فریبنده روایانش تسخیر شده، در جمودی مطلق فرو رفته است؛ زیرا دیگر نمی‌تواند با آینده نسبتی از نوع نوید داشته باشد (امیدی به امید نیست)، زیرا قادر نیست مفهوم دیگری برای آینده، معنایی دیگر برای نوید بیافریند. آینده یکسره ناممکن گشته است. این امروز زمانی است بدین‌سان موقوف و معلق، زمانی فرو بسته نسبت به امکان آینده‌ای، زمانی در انتظار گشودگی غایی. در کسوت تفکر، امروزه، وضعیتی از واقعیات نادیده انگاشته می‌شود. امر واضح حقیقی و نیک تلقی می‌شود و وضع موجود^۱ همه آن چیزی است که بدان امید بسته می‌شود. عصر ما عصر واکنش و محافظه‌کاری، عصر وجدان نیکو و سامان اخلاقی شده است. هرگاه که تفکر در قبال یگانه اضطرار مضمون‌پردازی مبهم و از خود راضی یا در قبال درخواست عمل پاسخی نداشته باشد، خود در محل ظن و بدگمانی واقع شده است.

«قضیه» هایدگر را می‌توان همچون معلول چنین وضع تاریخی‌ای دریافت. شرایطی که در پس آن است خطیر است: در این جا طبیعت، وظیفه و خطر سرشته با تفکر جملگی مطرح‌اند. آخر چرا چنین قضیه‌ای پیش می‌آید؟ چرا مخالف‌خوانی‌ها بر سر هایدگر نازل شده است؟ چرا روشنفکرانی چون اشمیت^۲ و هارتمان^۳ و ایدئولوگ‌هایی چون روزنبرگ^۴ و بویملر^۵ از این مخالف‌خوانی‌ها در امان مانده‌اند؟ چرا یک نسل تمام از روشنفکران و دانشگاہیان، که بی‌درنگ نام بعضی از نویسندگان اروپایی (سلین،

1. status quo

2. Carl Schmitt

3. Nicolai Hartmann

4. Alfred Rosenberg

5. Alfred Buemler

براسیلاش،^۱ پوند، لوئیس) را که از جمله دو آتشه‌ترین حامیان فاشیسم بودند باید به آن‌ها افزود، نصیبی از این رسوایی نبرده‌اند؟ آن ناآسودگی، آن احوال رنج و عذاب، فریب‌خوردگی و شاید تهتک که در قضیه هایدگر احساس می‌شود از حد مسئولیت‌های صرفاً اداری و دانشگاهی و همچنین اهانت‌آمیزترین اعمالش بسی فراتر می‌رود: آن مسئولیت سیاسی که هایدگر متحمل می‌شود، شاید اصلاً مسئولیتی در مقام استاد یا رئیس دانشگاه نباشد. این رسوایی بدو به زندگینامه ربط ندارد. از همین روست که زندگینامه‌نویس‌ها هر چند هم که امانتدار، صائب و روشن‌گر باشند، هرگز کنه قضیه را افشا نمی‌کنند و حتی تماسی با آن برقرار نمی‌سازند. نه، این مسئولیت و ناآسودگی از جای دیگر است: از آن جاست که هایدگر متفکر بود. از آن جاست که آنچه در این جا مطرح است تفکر است؛ از آغاز تا به آخر آن، حتی در تاریک‌ترین ساعات مصیبت سیاسی هایدگر، خطا خطای تفکر است، آن ناآسودگی و آن احساس ضایعه، ذات نوشتن را درگیر ماجرا می‌کند. نه هر دانشگاهی نویسنده است و نه هر فیلسوفی متفکر. اگر قضیه‌ای به نام «رسوایی» هایدگر وجود دارد، اساساً از آن روست که ما با یک متفکر، به آن معنایی که من کوشیده‌ام تبیین کنم، مواجه هستیم؛ زیرا خطای هایدگر یا، چنان‌که بعضی مایلند بگویند، گناه او، که عظیم بود، به رغم تفکرش نبود که چنین بود بلکه به علت تفکرش چنین بود. آیا چنان‌که هایدگر خود ادعا می‌کرد، این بدان معنی است که این اشتباه از آن رو عظیم بود که تفکر پشت سر آن نیز بزرگ بود؟ اعتراض‌ها و لب فرو بستن‌ها هر چه می‌خواهد باشد، قدرت نقد و دامنه ردیه‌ها هر چه می‌خواهد باشد، این همه تنها از آن رو ممکن گشته که از همان آغاز چنین تمیز داده شده است که آنچه با آن مواجهیم لحظه‌ای از تفکر است و این‌که هایدگر خود نویسنده بود. اگر خطا یا

۱. Robert Brasillach: نویسنده و روزنامه‌نگار فرانسوی (۱۹۰۹ - ۱۹۴۵). - م.

تقصیری در میان است از آغاز از آن روست که پای تفکر در میان است. چنین است واقعیتی که ناگزیریم با آن رویاروی گردیم: چگونه تفکر می‌تواند به دام این مطلق‌ترین همه وظیفه‌شناسی‌ها افتد؟ این چیزی است که ناچاریم بپذیریم: این که تفکر خود می‌تواند دستِ آن واقعه این زمانه را بفشارد که با مرگ زمان و مرگ تفکر هم معنی گشته است و با این همه سراسر تفکربرانگیز باقی بماند، این که این تفکر درست در آن لحظه‌ای تفکر بطلبد که نام خود را با مصیبت‌بارترین واقعه تاریخ غرب گره بزند. اگر بنا بر آن باشد که به خواندن آثار هایدگر ادامه دهیم، باید بیاموزیم که با این ناآسودگی زندگی کنیم. چنین وظیفه‌ای چه بسا دشوارترین وظیفه باشد: قبول این که متفکر یا نویسنده‌ای اگر هم گهگاه خوارشمردنی و درخور نکوهش نباشد، می‌تواند همزمان عظیم، بنیادشکن، ژرف‌پیدا و نازی باشد.

و بالاخره آیا در این فرض که تفکر به سوی انتخاب درست راه می‌گشاید نکته‌ای ناپرسیده و شاید نامشروع در کار نیست؟ آیا در این دریافت که تفکر در طول تاریخ واقعاً چنین دلیل رهی است یک جای کار نمی‌لنگد؟ اگر، چنان که مطرح شد، تفکر اساساً مخاطره‌آمیز باشد و اگر تفکر شامل ره گشودن برای امکاناتی باشد که تاکنون تصورپذیر نبوده، آیا ممکن نیست که عواقب بالقوه چنین خطری در آن مفروض باشد؟ در این طریق که از فلاسفه خواسته می‌شود هر رخدادِ خاصی را روشن کنند و خود را نه چون آفرینندگان بل چون پیشگویان در آینده فراافکنند چیزی مشکوک پنهان است، چنان که گویی هنوز در آن‌ها چیزی از کشیشان وجود دارد. ما از فلاسفه خود انتظار داریم که نقش کشیش را ایفا کنند: از آن‌ها می‌خواهیم که ارشادمان کنند و دلیل راه باشند. اما این نه آن چیزی است که تفکر به آن می‌پردازد. این درست که فلسفه خود تا حد زیادی مسئول این عقیده است. این درست که تنه فلسفه به تنه کشیشان خورده و فلسفه خود چه بسا بر امر نیک، زیبا و حقیقی ادعا دارد؛ اما فلسفه پاسدار نظم اخلاقی نیست. فلسفه

قلمرو توجیه کردن وضعیتی خاص و حقانیت بخشیدن به آن نیست. این به معنای تبرئه فلسفه و مخدوش و تحریف کردن مسئولیت آن نیست؛ مسئولیت آن صرفاً در انتخاب گزینه‌های درست نیست، بلکه در آن است که بپرسد درست چیست و نگذارد به نام امری درست یا نیک یا حقیقی، قلمرو پرسش بسته و مختوم گردد. به گونه‌ای تناقض‌نما یا پارادوکس‌گونه^۱ در هایدگر خرده‌آثاری از کشیش، چیزی از Führer^۲ بود: وسوسه‌ای بود برای دور از دسترس نگه داشتن قلمرو پرسش، یا وسوسه یافتن امکان پرسش در جایی بیرون از قلمرو قلم، یعنی در سیاست. اگر فلسفه پرسش است، اگر پرسش در نوشتن پدید می‌آید، پس پاسخ آن در [قلمرو] سیاست نیست. یا، به زبانی بهتر، در فلسفه و در نوشتن چیزی هست که از پاسخ سیاسی تخطی می‌کند: در هر پرسشی چیزی نهفته که در پاسخ نمی‌توان به آن دست یافت، و همین عدم امکان است که فلسفه باید هم خود را بدان مصروف دارد. جای این عدم امکان در نوشتن است نه در بنیاد و مؤسسه‌ای، نه در ملت، نه در مردم. زمان آن فرا رسیده است که دیگر از فلاسفه نخواهیم که راه بنمایند، نخواهیم که رهبران روحانی باشند و با خرد خویش روشنگر توده‌ها. زمان آن فرا رسیده است که به شکنندگی تفکر، این ریاضت پرخطر، اقرار کنیم.

در مورد قضیه هایدگر غریب‌ترین و گیج‌کننده‌ترین نکته آن است که نمی‌توان به سادگی وی را همدیف ایدئولوگ‌های نازی قرار داد و آثارش را به آسانی نمی‌توان چون اسوه این ایدئولوژی انگاشت. تقریباً همیشه در هایدگر چیزی هست که از این امکان می‌گریزد. نه بدان‌گونه که بخشی از تفکر ناب را نجات دهد یا دست‌ناخورده و پالوده از ضرورت انتخاب سیاسی نگه دارد، بلکه آشکارا از آن روی که این خط پرواز، همواره چنین باریک، همواره چنین آزماینده، دلالت و نشانه‌ای از عرصه‌گزینش خود هایدگر را می‌نماید.

1. paradoxically

۲. پیشوا یا رهبر، لقبِ هیتلر. - م.

تنها با دنبال کردن چنین خطوطی، یعنی با ردیابی حدود و خم و چم تفکر خودِ هایدگر، است که می‌توانیم وضعی برای طرح معنی و چارچوب رابطه هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم پیدا کنیم. تفکر هایدگر ناسیونال سوسیالیسم را در پرتو نوری تازه قرار می‌دهد، نورِ نور یا نورِ هستی. هرگونه برخوردی با رابطه هایدگر و ناسیونال سوسیالیسم، از بنیاد برخورد با تفکر در باب هستی است. هایدگر به نام این پرسش^۱ است که دست «جنبش» را می‌فشارد، به نام همین پرسش است که متعاقباً در مورد نهضت و همچنین وضعیت تاریخی و آینده غرب به امر پیچیده و طولانی *Auseinandersetzung* [مناقشه] دلمشغول می‌گردد. همین رابطه است که امید می‌رود در این کتاب به مضمون آن پرداخته شود.

فرضیه غالب در این کتاب آن است که تبیین رابطه مورد بحث مدت‌ها پیش از سال ۱۹۳۳، در آن بخش‌هایی از کتاب هستی و زمان که به تاریخ‌مندی دازاین اختصاص دارد، آغاز می‌گردد. این بدان معنی نیست که، به قول آدرنو، «تفکر هایدگر تا مغز استخوان و با تمام اعضا و جوارح فاشیستی است».^۲ حتی من می‌خواهم این نظر را مطرح کنم که تفکر اولیه هایدگر به هیچ وجه فاشیستی نیست، بلکه شماری از بن‌مایه‌هایی را جا می‌اندازد که در سال ۱۹۳۳ در جهت استقبال از به قدرت رسیدن نازیسم و مشروعیت آن بسیج می‌گردند و بدین‌سان مثالی نمونه برای تحقق هستومندی ساختارهای هستی‌شناختی مطرح شده در سال ۱۹۲۷ عرضه می‌کنند. همچنین می‌خواهم این نظر را عنوان کنم که این رابطه نمی‌تواند منحصر به دوران ریاست دانشگاهی باشد و می‌خواهم بگویم که اکثر درس‌ها و نوشته‌های

۱. مقصود پرسش در باب هستی است. - م.

۲. تئودور آدرنو در نامه سرگشاده‌ای به نشریه دانشجویی فرانکفورت به نام *Diskus* در ژانویه ۱۹۶۳. این مطلب بعدها در پس‌گفتار ناشر (جلدهای ۵ و ۶) بر نوشته‌های موسیقایی (*musicalische Schriften*) تجدید چاپ می‌شود.

هایدگر از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۵، خاصه آن‌ها که به هولدرلین و نیچه اختصاص دارند، کوششی هستند برای درگیر شدن با واقعیت ناسیونال سوسیالیسم، درگیر شدن با وضعیت سیاسی و تاریخی غرب و همچنین با حال و آینده آلمان در عصر تکنولوژی سیاره‌ای.^۱

با این همه، پیش از آن که به تفصیل نشان دهم که این رابطه چگونه و در کجا رخ می‌دهد، بی‌مناسبت نیست که چند کلمه‌ای نیز در باب عنوان این کتاب بگویم. امید است که این چند کلمه تا حدی طرح کلی کتاب را روشن کند. از یک طرف، همه چیز حاکی از آن است که هایدگر با احتیاط و حزم بسیار، اگر نگوئیم از خود سیاست، دست‌کم از گفتمان فلسفی در باب امر سیاسی خودداری کرده است. به کلامی دیگر، همه چیز چنان رخ می‌دهد که گویی هایدگر امر سیاسی را کنار نهاده و آن‌ها را به خارج از محدوده تفکر ناب پرتاب کرده است. مایلم بگویم که این، هم درست است هم نادرست. تا آن جا درست است که در تفکر هایدگر در ظاهر امر هیچ دلمشغولی سیاسی و یقیناً هیچ فلسفه سیاسی بین و روشنی وجود ندارد. و اما نادرست است تا آن جا که هایدگر قلمرو سیاسی را به سادگی کنار نهاده بلکه به طریقی در آن وارد شده که، به اعتقاد خودش، اصیل‌تر و به لحاظ تاریخی تعیین‌کننده‌تر است. به کلامی دیگر، هایدگر به جای تفکر در امر سیاسی، در برخی از مواضع (topoi) اصیلی اندیشیده است که امر سیاسی در نهایت تابع آن‌هاست: بدین معنی که این «به جای» را باید به مفهومی دوپهلو دریافت: در واقع به عنوان «جانشین» اما دقیقاً تا جایی که آنچه در عوض امر سیاسی اندیشیده می‌شود، به راستی درست در همان جا یا قلمروی که امر سیاسی اشغال می‌کند، به عنوان جایی که مناسب و خاص امر سیاسی است، اندیشیده شود. این بدان معنی نیست که امر سیاسی بدون محل باشد و در

۱. Global Technology: مقصود آن تکنولوژی است که صورت غالب بر تمام بسط زمین است. - م.

تفکر و تاریخ جایی برای سیاست وجود نداشته باشد، بلکه بدین معنی است که امر سیاسی فاقد فضایی درست و مناسب است: فضایی که امر سیاسی آن را اشغال می‌کند قلمروی است که از طریق فتح بابِ ماجرای (نه یک «امر واقع» بلکه نقش‌بندی یا پیکربندی خاصی از حضور)^۱ که از [مرز] امر سیاسی درمی‌گذرد، گشوده می‌شود. امر سیاسی تنها بر اساس حاملی پدید می‌آید و خود را بنا می‌کند که همزمان هم سابق بر آن است هم از آن درمی‌گذرد. امر سیاسی در حقیقت مقوم سازمانی از هستندگان و طریقی است که در آن کلمات، اشیا و اعمال فراهم می‌آیند، اما این تجمع بر مبنای هیثی تاریخی-تقدیری رخ می‌دهد که امر سیاسی تنها یک تبلور آن است. بدین ترتیب بازگرداندن امر سیاسی به جای درست آن برگرفتن آن از سیاست است بدان مقصود که به تاریخ به آن معنی که محمل تقدیر و نامستوری^۲ است ارجاع شود. پس تفکر در امر سیاسی از نو مستقر کردن آن در قلمرو ذاتش و بدین سان جابجا کردن آن است. اگر هایدگر در حقیقت به جای فضای سیاست فضای *topoi* را، که باید بعداً آن را تعریف کنیم، می‌نشاند، این جابجایی از طریق عملی رخ می‌دهد که آن چیزی را که فضای سیاست درست به هنگام حرکتِ رخداد و گشودگی‌اش آن را پوشانده است سر جای خود می‌گذارد. حاصل آن که فضای سیاست جابجا می‌شود متنها بدان‌گونه که این جابجایی صرفاً شامل بازگرداندن امر سیاسی به قرب ذات خود آن است. همین حرکتِ از جابرکنندگی و جابجایی است که من می‌خواهم با به خدمت گرفتن واژه «*dystopia*» آن را در خاطر زنده کنم. هایدگر به جای سیاست، درست در همان جایی که متافیزیک برای سیاست اختصاص داده است، همواره به امری دیگر و مقدراً تعیین‌کننده‌تر اندیشیده است، امری که به نحوی بنیادی‌تر با گشودگی تاریخی هستی دمساز است. هایدگر حتی در آن

1. a certain configuration of presence

۲. aletheiological: نامستوری یا انکشاف از کلمات کلیدی هایدگر است. - م.

زمان که چون سال‌های ۱۹۳۳ و ۱۹۳۴ در مصیبت‌بارترین سیاست‌ها فرو می‌غلطد، شاید به طریقی پارادوکس‌گونه به نام آنچه از آغاز حقانیت سیاست را به عنوان فضایی خودمختار و بالتهایه تعیین‌کننده با تردید و پرسش مواجه می‌سازد، چنین می‌کند. به کلامی دیگر، عمل سیاسی هایدگر با فضایی انضمامی که عمل سیاسی از آن میانبر می‌زند تقاطع پیدا می‌کند. بدین سان [از طریق این میانبر] هایدگر عمل سیاسی را در دیس-توپیا (dys-topia) ی اصیل آن به منصه ظهور می‌رساند. سیاسیات^۱ هایدگر حاوی این نکته است که وی می‌خواهد سیاست [یا ولایت] را به ساحت ذات سیاست، که فی‌نفسه امری سیاسی نیست، اعاده کند. از این‌رو، اگر گهگاه بین فضای سیاسی و فضای تفکر و حتی عمل خاص هایدگر تطابق و مقایسه‌ای در میان آید، این تطابق، هرچند کاملاً واقعی باشد، چیزی جز اهتمام به سر جای خود گذاردن یا استقرار دوباره سیاسیات نیست. این امر عذرخواه کار هایدگر نیست، بلکه به عکس این پرسش را برای ما مطرح می‌کند که چه چیزی اجازه داد این سر جای خود گذاردن سیاست درست همزمان با جنبشی رخ دهد که با حضور مطلق و سرایت و نفوذ همه‌گیر سیاست (یعنی با تمامت‌خواهی در قالب فاشیسم) هم‌معنی گشته است. باید این پرسش را در مورد شکست تفکر اقامه کنیم و نیز در مورد آن گونه تفکری که یکی از تعیین‌کننده‌ترین جریان‌های فلسفی این قرن را پی می‌ریزد.

و اما در باب topoi که موضع مناسب با امر سیاسی را مشخص می‌کند چه می‌توانیم گفت؟ نخست آن که این topoi^۲ [مواضع] بسیار و اساساً متکثرند. این امر ناشی از نابسندگی یا نقصی در تفکر هایدگر نیست، بلکه درست همان طبیعت موضوع (Sache) تفکر است که خود متکثر و موضعی است.

۱. به همان سیاق که physics را طبیعیات و mathematics را ریاضیات می‌گوییم و همچنین با توجه به مقصود نویسنده politics را به سیاسیات ترجمه کرده‌ایم. - م.

۲. topos در یونانی به معنای جا و مکان و topoi جمع آن است. - م.

هستی یا حضور به طرق مختلف و در زمان‌های متفاوت کسوت امکان می‌پوشد و این تعهد متفکر است که آن نقاطی را مشخص کند که در آن‌ها حضور به قوی‌ترین نحوی مجتمع می‌گردد. نواحی (Örter) هستی را باید همچون نقاط شدت و قوتی دریافت که حضور خود در آن‌ها یک زمان رو به تبلور نهاده است. همان‌طور که هایدگر خود عنوان می‌کند، کلمه Ört [جا یا ناحیه] به معنی نوک کارد است که همه چیز بر آن مجتمع و متمرکز می‌شود.^۱ نتیجه دوم و مستقیم طبیعت متکثر موضع هستی این است که اگر مستقر امر سیاسی بیرون از سیاست یعنی در topos یا موضعی که اصیل‌تر است قرار داشته باشد، اصل و سرچشمه خود، نه مفید معنای بنیان و زمینه‌ای است و نه حاکی از خاستگاهی مطلق، زیرا بنیان چگونه می‌تواند بنیانی متکثر باشد؟ چگونه امر مطلق اصل و سرچشمه‌ای متکثر است؟ تکثر سرچشمگی (Ursprünglichkeit) کاشف از آن است که امر سیاسی نمی‌تواند صرفاً از آرچه^۲ متافیزیکی اتخاذ شده باشد، اما این سرچشمگی باید بر پایه نقاط شدت و قوتی مورد تفکر واقع شود که در آن‌ها حضور به نحوی اساسی‌تر صدای خویش را به گوش می‌رساند.^۳ پنج فصل نخست این کتاب متوجه این هدف است که جاها یا مواضع (topoi) گوناگونی را مستقر کند و به مضمون در آورد که آن‌ها را می‌توان از جا برکندن و سر جای خود نهادن امر سیاسی دانست، یعنی درست همان جاهایی که جای سیاست را به نحوی اصیل‌تر مورد تفکر ما قرار می‌دهند. پس، در هر فصل، این مکان حامل از جا برکندن خاصی است که ما را قادر به ملاحظه امر سیاسی در پرتوی تازه می‌سازد. از این قرار امر

1. US 37/159.

۲. arché: در زبان یونانی به بنیاد و علت نخستین گویند. - م.

۳. در فصل دوم، «سیاست باستانی»، arché را به مفهومی که هایدگر در طبیعات ارسطو می‌گیرد در نظر نداریم (Wm 244 fp). به دیگر سخن، مراد مفهوم متافیزیکی بنیاد و منشأ ایمن و یگانه نیست بلکه مراد آرچه به مفهوم قدرت آغاز است که هایدگر آن را بیش از هر چیز در کار شعر می‌بیند.

سیاسی از آن حیث که امر سیاسی است، هرگز در طلایه بحث جلوه نخواهد کرد، بلکه همواره، گویی به لحاظ ساختاری، اگر نگوییم در زمینه و بنیان، در هواشی و خارج از محدوده قرار می‌گیرد. این وضعیتِ خاصِ امرِ سیاسی حاکی از آن است که هرگز نمی‌توان به طور مستقیم با امر سیاسی رویاروی گردید، و همچنین، اگر به تفکر در باب عواقب غایی و نیز ذات آن علاقه‌مند باشیم، تحقق آن تنها از طریق نوعی از جا برکندن اصیل^۱ و اساسی ممکن است که در ضمن آن امر سیاسی در حقیقتِ خود منکشف می‌گردد. این topos (موضع) خواه، چنان‌که در هستی و زمان آمده، موضع تقدیر و حواله باشد، خواه، چنان‌که در آثار دهه‌های سی و چهل می‌بینیم، موضع علم، تکنولوژی، شعر یا دولت-شهر (polis) یونانی باشد، همواره مربوط می‌شود به استقرار آنچه، درست در همان موضع سیاست، به نحوی اصیل‌تر سخن می‌گوید. در فصل آخر مسئله سکوت هایدگر در مواجهه با یهودآزاری بررسی می‌شود. در این جا این سکوت گویای آن قلمروی نیست که در آن امر سیاسی تن به عقب‌نشینی داده باشد و همچنین از آن موضع یگانه که در رویارویی با وحشت خدشه‌ای بر آن وارد نیامده، حکایت نمی‌کند، بلکه این سکوت همچون پژواک دردناکی که تفکر خراب‌آبادی^۲ خودِ هایدگر را به تلاشی می‌کشد [بررسی خواهد شد].

1. originary

2. dystopian

در مرز سیاست

روان‌شناسی فلسفی، انسان‌شناسی، اخلاق، «سیاست»، شعر، زیست‌شناسی و تاریخ‌نگاری به شیوه‌های مختلف و در حدودی گونه‌گون به جستار در رفتارها، توانش‌ها، نیروها، امکانات و تقدیرهای دازاین پرداخته‌اند. اما می‌ماند این پرسش که آیا این واگشایی‌ها از حیث اگزستانسیل همان‌قدر به نحو اصیل و سرآغازین انجام شده‌اند که شاید از حیث اگزستانسیال اصیل و سرآغازین بوده‌اند. مارتین هایدگر، هستی و زمان

شاید هرگز سوءظن خاصی که دامنگیر شاهکار سال ۱۹۲۷ هایدگر شده است تمامی نداشته باشد. آیا با در نظر گرفتن حمایت پرشور این فیلسوف از جنبش ناسیونال سوسیالیسم در سال ۱۹۳۳، شایسته نیست که نظری به تفکر پیشین او به‌ویژه در هستی و زمان یی‌فکنیم تا به این طریق به زمینه‌ها و بنیادهای این سیاست فاجعه‌بار راه یابیم؟ این توفیق و اهتمام هایدگر در سال ۱۹۲۷، که در غیر این صورت می‌توانست بسی تحسین‌برانگیز باشد، هرگز از لکه ننگی که این سوءظن بر دامن آن نشانده است خلاصی نداشته است.^۱ در این اواخر

۱. کارل لوریت اولین کسی بود که دغدغه‌هایش را بیان کرد:

هستی و زمان به نحوی فزاینده‌تر مورد حمله شدید قرار گرفته است.^۱ اثر هایدگر در قاره اروپا و همچنین در ایالات متحده آمریکا یکسره در معرض قرائتی سیاسی قرار گرفته است که هم آن مصروف آن است که طرح اولیه او چون مداخلی بر حمایت جدی و عظیمی نشان داده شود که بعدها نویسندگانش از رایش سوم کرد. سعی من بر آن است که پیش از آن که خود در صدد چنین قرائتی باشم یا بکوشم عناصر «فاشیستی» را در تفکر هایدگر هستی و زمان ردیابی کنم و بیش از آن که در صدد افشای طرح یا فلسفه سیاسی مکتومی در پس هستی‌شناسی توصیفی نابی که ظاهراً در این اثر تفصیل می‌یابد باشم، بعضی از بن‌مایه‌های هایدگری را وجهه نظر قرار دهم که بازتاب آن‌ها در متن آثار متأخر هایدگر، مخصوصاً آثاری که با بلای سیاسی او مصادفند، مجال بروز می‌یابد. من هستی و زمان را به عنوان اتاق انتظاری که مدخل حمد بی حد نازیسم است موضوع بحث قرار نخواهم داد، بلکه آن را

→

«Les implication politique de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les Temps Modernes*, 14 (1946). English translation by R. Wolin in *The Heidegger Controversy* (Cambridge: The MIT Press, 1993), ed. Richard Wolin, pp. 167 – 85.

دو نمونه مهم دیگر از قرائت «سیاسی» هستی و زمان از این قرارند:

Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1964) and Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Paris: Minuit, 1988), originally published in 1975 in *Actes de la recherche en sciences sociales*.

برای آگاهی از نوشته‌ای جدید، گرچه نه مستقیماً در باره هستی و زمان بلکه در باره درسگفتار سال‌های ۱۹۲۹/۳۰ با عنوان مسائل اساسی پدیدارشناسی (GA 29/30)، ر.ک. به

Winfried Franzen, «Die Sehnsucht nach Härte und Schwere», in *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), eds. Annemarie Gethmann. Siefert and Otto Pöggeler, pp. 78–92.

۱. محرک اصلی این موج جدید حملات انتشار کتابی به نام هایدگر و نازیسم، اثر ویکتور فاریاس بود که ابتدا در فرانسه منتشر شد و در آن‌جا محل بحث‌های بسیار قرار گرفت ولی اکنون در ایالات متحده بحث پرشور و پردامنه‌ای در باره آن جریان دارد.

همچون اتاق لرزه‌سنجی بررسی می‌کنم که در آن بن‌مایه‌هایی چند، و بی‌تردید بن‌مایه‌هایی از گونه‌ای بسیار ویژه، به طریقی ظاهر می‌شوند که از لرزه‌های سیاسی عاری به نظر نمی‌رسند.

آن طرح فلسفی هستی‌شناسی بنیادی که بنا بود به انتشار هستی و زمان در سال ۱۹۲۷ منجر گردد، می‌بایست از جهان‌بینی‌ها، ساختارهای متافیزیکی و ملاحظات انسان‌شناختی دور و بری باقی بماند. از این رو، آن طرح هنوز مدیون این خواستِ هوسرل بود که پدیدار باید گسسته^۱ باشد و به اعتبار «ذات» آن تعریف شود، و این بدان معنی است که پدیدار باید با عزل نظر از آن طریقی که به‌طور معمول بر حسب «نگرش طبیعی»^۲ ملاحظه می‌شود، تعریف گردد. طرح هستی‌شناسی بنیادی بنا بود منحصرأ این پرسش را وجهه نظر قرار دهد که معنای هستی چیست. این طرح بنا بود پرسش از معنای هستی همه هستندگان را وجهه نظر قرار دهد و ساختار صوری این پرسش را ترسیم کند. همچنین، می‌بایست به عنوان هستی‌شناسی بنیادین خط تمایز روشن و دقیقی بین خود و آنچه هایدگر هستی‌شناسی‌های ناحیه‌ای^۳ می‌نامید رسم کند. مشخصه این هستی‌شناسی‌ها آن است که در باب نوع خاصی از هستی پژوهش و بحث می‌کنند یا، به زبانی روشن‌تر، در باره هستندگان از دیدگاهی از پیش مفروض پرسش می‌کنند. بدین سان، زیست‌شناسی (biology) به اقتضای قلمرو پژوهشش در باب آن نوع هستندگانی بحث می‌کند که فهم آن‌ها منوط به فهم مفهوم معینی از *bios* یا زیست است. به همین نحو، روان‌شناسی (psychology) به هستی‌شناسی‌های خاص، مرجحاً هستندگان انسانی، از منظر روان (psyché) آن‌ها می‌پردازد. پس به همین نمط سیاست‌شناسی (politology) به آن هستندگانی می‌پردازد که خصلت زندگی

۱. isolated در اصل از *isola* به معنی جزیره است و همان حالت جداافتادگی جزیره را افاده می‌کند. - م.

2. natural attitude

3. regional ontologies

در مدینه‌ای خودبسامان یا polis (یا به هر نحو دیگری که چنین امتی ترسیم شود) به آن‌ها تعلق دارد. همه هستی‌شناسی‌های موضعی پیشاپیش مفهوم خاصی از هستی (هستی به مفهوم حیات، هستی به مفهوم طبیعت، هستی به مفهوم جماعت و غیره) را مفروض می‌گیرند تا به آن پردازند و کارشان قرین توفیق گردد. با این همه، هیچ یک از آن‌ها این پرسش انضمامی را مطمح نظر قرار نمی‌دهند که معنای هستی آن‌گونه که مصداق آن هر هستنده‌ای باشد چیست. و گرچه هر یک از آن‌ها خود هستی را پیشاپیش مفروض می‌گیرند، هیچ یک در موضعی قرار ندارند که پرسش از معنای هستی همه هستندگان را فراخوانند. این وظیفه‌ای است که برای هستی‌شناسی بنیادین (از نظر هایدگر فلسفه محض) محفوظ است. فلسفه در روند تجزیه‌اش به حوزه‌های گوناگون (هستی‌شناسی، الهیات یا خداشناسی، معرفت‌شناسی، روان‌شناسی، اخلاق و...) از تفکر در باب بنیاد مشترک همه این معارف عاجز گشته و، از این رو، از ذات خود دور و غریب افتاده است. مخصوصاً آن‌که تجزیه فلسفه به علوم متکثر و، در نتیجه، جذب فلسفه در این گونه علوم یا، اگر مسئله را به گونه‌ای دیگر عنوان کنیم، مبدل شدن فلسفه به علم مسبوق است به ناکامی آن در طرح کافی و وافی پرسش از معنای هستی، یعنی با توجه به فهم درست زمان به مثابه رشته پیوند و هادی هستی. قسمت اول هستی و زمان می‌بایست چنین پرسشی را، به حد کفایت، طرح کند: این قسمت می‌بایست نشان دهد که «مشروط به نگرش و توضیح درست، در خواهیم یافت که مسائل کانونی تمام هستی‌شناسی در پدیدار زمان ریشه دارد.»^۱

پس، از دیدگاه طرح هستی‌شناسی بنیادین، فهم این مطلب آسان است که فلسفه بنا نیست دیدگاه‌هایی راجع به جهان عرضه کند، و نیز بنا نیست که به داوری یا ارزیابی پردازد. فلسفه تنها باید به طرح ساختارهای بنیادی هستی و

1. (تأکید از من است) SZ 18/40.

به ویژه هستی آن هستند که هایدگر دازاین می نامدش بپردازد. فلسفه در مقام هستی شناسی بنیادی نباید تریبونی برای بحث در امور سیاسی باشد، زیرا چنین اموری پیشاپیش فهم معینی از معنای هستی انسان را، که «تحلیل» دازاین باید صریحاً آن را بازنگرد، مفروض می دارند. حتی می توان پا را از این حد نیز فراتر نهاد و افزود که توفیق طرح پرسش از معنای اگزیستانس در هستی دازاین مشروط به تعلیق تعریف کلی به پرسش ناگرفته انسان به عنوان «حیوانی طبعاً سیاسی»^۱ است، تا آن جا که این تعریف در حقیقت چنان است که با فراهم آوردن پاسخی یکسره شتاب زده به طرح پرسشی نابسند، تنها نقش مانعی را ایفا می کند که مخل تحقیق است. باید از به کار بردن کلمه «سیاست» (politics) یکسره خودداری کرد، زیرا این کاربرد تنها به پنهان سازی موضوع تفکر (Sache des Denkens) و بنا نهادن انسان شناسی می انجامد؛ چرا که «سیاست» [یا «سیاسیات»]، همچون عناوینی از قبیل «انسان» (anthropos)، «اخلاقیات» (ethics) و «طبیعیات» (physics) نیازمند تخریب [یا ویران سازی]^۲ (Destruktion) خویش است. فلسفه، اگر به طور محض فهمیده شود، در رویکرد خود، فراتر از هر چیز نباید سیاسی باشد. از این رو، هستی و زمان از بنیاد غیرسیاسی است: طرح هستی شناسی بنیادی می بایست چنان باشد که از آن اولویتی که سنت برای «طبیعت سیاسی انسان» قائل شده است چشم پوشد.

با این همه، فلسفه در مقام هستی شناسی بنیادین باید زمینه ساز هرگونه

1. Aristotle, *Politics*, 1253 a 3.

۲. اشارتی ضمنی به ابتدای «نامه ای در باب انسان گرایی» که در آن هایدگر نسبت به امکان وفاق و سازگاری وظیفه تفکر وقتی در چارچوب هستی - خداشناسی (onto-theology) عمل می کند تردید می ورزد. اگرچه در آن جا اشاره صریحی به مفهوم امر سیاسی در مقام آنچه نیازمند ساخت گشایی یا واسازی است نمی شود، من بر آنم که متن «نامه ای در باب انسان گرایی» روی هم رفته سیاسی است. افزون بر این، چنان که خواهیم کوشید نشان دهیم، این قسم ساخت گشایی در سایر آن متون [هایدگر] نیز که در دوران سلطه ناسیونال سوسیالیسم نوشته شده اند اجرا می گردد.

گفتمانی از این قبیل نیز باشد. به کلامی دیگر، فلسفه به هیچ روی نسبت به سیاست بی‌اعتنا نیست، زیرا بر آن سبق هستی‌شناختی دارد. سبق هستی‌شناختی فلسفه بر سیاست یا ترتیب بنیان‌گذاری و زمینه‌سازی میان این دو چه بسا همان چیزی باشد که در سرچشمه سیاست اساساً مبهم و حتی دودوزه‌باز هایدگر نهفته است. با توجه به بنیان‌نهادن اولویت فلسفه نسبت به سیاست که در دهه بیست تثبیت می‌گردد و تنها با درآمدن تاریخ هستی (Seingeschichte) در دهه سی تأیید می‌گردد، آن طریقی که به مدد آن گفتمان در باب هستی به تفسیر کشیده می‌شود خود نقشی تعیین‌کننده برای آن طریقی پیدا می‌کند که به مدد آن هایدگر وضعیت سیاسی زمانش را تحلیل می‌کند و نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد. باز به طریقی دیگر می‌توان چنین طرح مسئله کرد: اگر حتی شروع به فهمیدن انگیزه‌های نهان در پس موضع‌گیری‌های سیاسی بسیار مهم و تعیین‌کننده هایدگر کنیم، ناچار خواهیم بود که همواره به خاطر داشته باشیم که هایدگر چگونه هیچ‌گاه از این‌که سیاست را تابع متافیزیک کند دست نکشید. این همان طریق خاصی است که به مدد آن سبق و اولویت فلسفه بر سیاست بنا نهاده شد و از نو تحت ضابطه درآمد، اما هرگز مورد پرسش و چون و چرا واقع نشد. این امر حمایت هایدگر را از نازیسم ممکن و در عین حال به آن تحویل‌ناپذیر ساخت. هایدگر به سبب پیش‌فرض‌های فلسفی‌اش قادر بود در نازیسم رسالتی تاریخی ببیند که هرگز در آن نبود (پاسخی تاریخی - سیاسی به ذات عصر ما به عنوان عصر مقهور تکنولوژی سیاره‌ای) و قادر نبود حتی پس از جنگ آنچه را واقعاً در نازیسم بود (صورتی از وحشت و نیروی تخریب که آن زمان ناشناخته بود) ببیند. درگیری سیاسی هایدگر نه تنها بنیاد «بزرگ‌ترین حماقت» (die grösste Dummheit) زندگی او بود، بلکه بدو آن نیز کوردلی خاص تفکر او را عیان کرد.^۱

۱. به نقل از Heinrich W. Petzet در پیشگفتار این کتاب:

نوشتن داستان این کوردلی، طی طریق در راه خاص تفکر هایدگر است. این داستان، داستان همراه شدن با همان اولویتی است که هایدگر در ترتیب بیان‌گذاری و زمینه‌سازی میان امور فلسفی و امور سیاسی پی می‌ریزد، زیرا اگر بنا را بر نقد ریشه‌سو و بنیادین هایدگر بگذاریم، این نقد تنها می‌تواند دقیقاً از دلمشغولی‌های او به همان پیش‌فرض‌های فلسفی سرچشمه گیرد که تفکر او بر آن‌ها مبتنی است. پس دشواری کار در ضرورتِ نیل به کنه تفکر هایدگر بدون صرف بازنگاری آن موضع‌گیری فلسفی نهفته است که مجال کوردلی شخص هایدگر را برای او فراهم کرد. اگر این زاویه دید مانع از آن گردد که امکان فهم هایدگر با و براساس خود هایدگر حاصل شود - امکانی که به سادگی از وسوسه درک نازیسم هایدگر، اگر نه خود نازیسم، براساس بازاندیشی در تاریخ از آن حیث که تاریخ هستی است، سر در می‌آورد - پس همچنین مانع از آن است که با زبان و سیاست هایدگر همچون یگانه نشانه‌های ایدئولوژی‌ای ارتجاعی مواجه گردیم (گرچه این زاویه دید گهگاه متضمن اشاره به چیزهایی است که آن‌ها را به نحوی تحویل‌ناپذیر بن‌مایه‌هایی ارتجاعی محسوب می‌دارد). اگر رویکرد سابق نقش شاهیت ویژگی نازیسم هایدگر را ایفا می‌کند، این نقش را تنها به مدد خارج نشدن از محدوده پیش‌فرض‌های متافیزیکی هایدگر ایفا می‌کند. اما رویکرد اخیر از ویژگی قضیه هایدگر که در غایت امر نمی‌توان آن را همچون گشت و تغییری فلسفی براساس مضمونی ایدئولوژیک نگریست، بهره‌مند نیست.

بنابراین، در باره غیر سیاسی بودنِ ظاهری طرح هستی‌شناسی بنیادین چندان به آسانی نمی‌توان به توافق رسید. اگر هستی و زمان به راستی از عقاید و دیدگاه‌های سیاسی علی‌الظاهر خالی است، اگر هستی و زمان در سمت و سوی تحلیلی از هستی یا در سمت و سوی طریقی که چیزها براساس نحوه‌ای که

→

معنا می‌گیرند در برابر دازاین حضور می‌یابند، قلمرو تحقیق فلسفی را تغییر می‌دهد، همچنین بر بعد تاریخی و اساساً جمعی اگزیستانس انسان مقدم بر پرسش‌های مربوط به حالات سازمان‌بندی این هستی مشترک معترف است. از این نظر می‌توان گفت که هستی و زمان ماقبل سیاسی است، در حالی که این «ماقبل» باید به عنوان وضع وجودی-زمانی امکان قلمرو سیاسی به طور کلی اندیشیده شود. با این همه، در کتاب هستی و زمان آن طریقی که بُعد جمعی اگزیستانس انسان معین می‌گردد زمینه‌ساز جهت‌یابی خاص و تعیین‌کننده‌ای به سوی مضمون‌پردازی ممکن امر سیاسی است. آیا این تحدید حدود امر سیاسی بر اساس مضمون‌پردازی هستی‌شناختی اگزیستانس نبود که سیاست خاص هایدگر در دهه ۱۹۳۰ را مجاز داشت؟^۱ اگر چنین است، این تحدید حدود در کجا به اشد وجه بیان می‌گردد؟

کارل لویت متذکر می‌شود که چگونه در سال ۱۹۳۶ در رم در آخرین دیدار با استاد سابقش [هایدگر] این نظر را با او در میان می‌گذارد که دلمشغولی وی به نازیسم دقیقاً از جانمایه فلسفه‌اش ریشه می‌گیرد. لویت می‌گوید: «هایدگر بدون پنهانکاری با من موافقت کرد و به صدای رسا گفت که مفهوم 'تاریخمندی' او مبنای مشغله سیاسی‌اش بود.»^۲ تا جایی که آن قسمت‌های دیگری از هستی و زمان در ساخت کلی این اثر که چه بسا به نحو

۱. این پرسش اساسی است که آیا هستی و زمان، به سبب فقدان جهت‌یابی سیاسی روشن و فقدان نشانه‌های اساسی، رهگشای حمایت هایدگر از نازیسم در سال ۱۹۳۳ شد یا شاهکار هایدگر از پیش متضمن تعبیری از زندگی جمعی بود که با ایدئولوژی نازیسم سازگار بود. از دید ژانیکو (Janicaud) فقدان و غیاب سیاست در هستی و زمان منشأ بلای سیاسی هایدگر بود. از دید ما، به تعبیری که ربطی به تحلیل‌های آدرنو، لویت و هابرماس، بوردیو و فاریاس ندارد، ریشه‌های کلیدی حمایت هایدگر از نازیسم را تنها می‌توان در عناصر مثبتی یافت که در آثار «مقدم» او مضمون است.

۲. ر.ک. به

Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart, Metzler, 1986, p. 57).

مستقیم‌تر و مشهودتری سیاسی است قسمت‌هایی است که به همبودی دازاین اختصاص یافته است، پاسخ‌هایدگر ممکن است در بدو امر مایهٔ تعجب شود. با این همه، بحث در باب تاریخمندی دازاین در فصل پنجم از بخش دوم هستی و زمان پرسش‌هایی تکان‌دهنده برمی‌انگیزاند و مطالعه‌ای هشیارانه‌تر می‌طلبد.

پرداختن به بخش‌های مربوط به تاریخمندی به صورت مدخلی تعیین‌کننده به امر سیاسی البته کاری است ظریف و نیازمند دقت زیاد.^۱ به دور از این فرض که امر تاریخی را به واقع (de facto) می‌توان به واژه‌های سیاسی برگرداند، من در صدد کشف آن طرقي هستم که هایدگر چنین برگرداندنی را مراد می‌کند. به کلامی دیگر، آنچه من می‌خواهم به طور خاص وجههٔ نظر قرار دهم دقیقاً همان قلمرو مرزی بین امر سیاسی و امر تاریخی است. مخصوصاً در صدد مشخص کردن آن قطعاتی، و تأکید بر بعضی بن‌مایه‌هایی، هستم که به نظر می‌رسد لغزش برگشت‌ناپذیر در راه‌هایی را برمی‌انگیزند که می‌توان آن‌ها را راه‌های تعیین‌کنندهٔ چارچوب امر سیاسی تلقی کرد.

تحلیل تاریخ (Geschichte) در هستی و زمان از مسئله‌ای ناشی می‌شود که به معنای دازاین در مقام پروا (Sorge) راجع می‌گردد. هایدگر پس از تعریف هستی دازاین به عنوان پروا در قسمت آخر از تحلیل مقدماتی دازاین و پس از

۱. لاکو - لا بارت در کلامی موجز و قاطع اعلام می‌کند: «و اگر کسی به فصل پنجم از بخش دوم هستی و زمان رجوع کند تا آن‌جا که بحث راجع به سیاست به طور کلی یا، به دیگر سخن، راجع به تاریخ است، [در می‌یابد که] بیش‌تر آنچه در سال ۱۹۳۳ اعلان می‌شود قبلاً در هستی و زمان اظهار شده است.»

(*La Fiction du politique* [Paris: Christian Bourgois, 1987], p. 35)

در صورتی که کاملاً بر بیانیهٔ لاکو - لا بارت صحه بگذاریم، من این بحث را پیش می‌کشم که آنچه در این‌جا بایستهٔ تفکر است دقیقاً ارتباط مفاهیم تاریخ (آن سان که هایدگر تعریفشان می‌کند) و سیاست است. به کلامی دیگر، لازم است بدانیم چه مراد می‌شود از «سیاست به طور کلی یا، به دیگر سخن، ... تاریخ».

روشن کردن معنای دازاین به هیئت زمانمندی در بند ۶۵، نظر خود را به باز نمودن این مطلب سوق می‌دهد که چگونه زمانمندی به ضرورت آنچه را در بخش اول به عنوان طریق غالب هستی، یعنی هرروزینگی، شرح داده شده است از پیش متضمن است. از این رو، در پایان فصل چهارم از بخش دوم (زمانمندی و هرروزینگی) انتظار می‌رود که باب بخش دوم رساله برای اخذ نتیجه باز شود. آیا مقصد این بخش به صراحت «تفسیر دازاین همچون زمانمندی» نبود؟ آیا این مقصد در بند ۶۵ حاصل نشد؟ و آیا نه مگر همین مقصد به مدد تحلیلی از نو در باب هرروزینگی در فصل چهارم توضیح داده شد؟

هایدگر بی‌آن که تفسیر هستی دازاین همچون پروا یا معنای این هستی همچون زمانمندی (Zeitlichkeit) را مورد سؤال قرار دهد، به مشکل مربوط به چنین تفسیری صرفاً برای آن که در پایان دوباره آن را تأکید و محکم‌کاری کند اشاره می‌کند. این مشکل به بحث در باب آن طریقی مربوط می‌شود که زمانمندی دازاین آشکار می‌شود و مخصوصاً به جهت‌یابی مسلم گرفته این زمانمندی. در حقیقت، امکان دازاین برای تمام بودن، یعنی امکان درک دازاین در تمامیت هستی‌اش، در طریق اساسی دازاین در فراپیش خویش بودن به سوی پایان، یا هستی به سوی مرگ، آشکار شده است. تا آن جا که دازاین نقش هستی رو به پایان یا هستی رو به مرگ دارد، به نظر می‌رسد که پرسش هستی‌شناختی در مورد تمامیت آن پاسخ خود را حاصل آورده باشد. اما آیا مرگ یگانه «پایانی» است که دازاین با آن رویاروی می‌گردد، یا آن که علاوه بر مرگ پایان‌های دیگری نیز وجود دارد؟ «تولد» چگونه؟ آیا تولد، به عنوان «آغاز»، خود همچنین پایان دیگری نیست که دازاین به ناگزیر خود را با آن وفق می‌دهد؟ آیا پاسخ به مسئله تمامیت دازاین نمی‌تواند حیاتی را در بر گیرد که گستره آن مابین زادن و مردن است؟^۱

۱. اجازه دهید در همین جا و به نحوی که یادآور هایدگر اواخر دهه ۱۹۱۰ و اوایل دهه ۱۹۲۰

اگر بنا بر آن باشد که وظیفه ما تحلیل هستی‌شناختی دازاین همچون گستره‌ای میان دو حد (پایان) باشد، پس زمانی بودن این تحلیل موقوف نمی‌شود. برعکس: زمانمندی همچنان به مثابه آنچه به تفکر نیاز دارد به جای خود باقی است، اما این بار زمانمندی چنان است که دربرگیرنده آن گستره‌ای است که ساختار هستی دازاین را تشکیل می‌دهد. پیوستگی زاد/ مرگ را چگونه باید درک کنیم؟ آیا هایدگر صرفاً بر آن است که دازاین محاط در میان دو مرز است و آیا دازاین موجودی است که در عرصه زمان وارد می‌شود، یک چند با تجربه‌های زندگی خود این عرصه را پر می‌کند و سرانجام از آن بیرون می‌رود و یا آیا باید این «بینابین» که زادن را به مردن می‌پیوندد، به طریقی اصیل‌تر ساختاری هستی‌شناختی - اگزیستانسیال منظور گردد؟ پاسخ هایدگر کاملاً روشن است:

دازاین خودش را به این‌سان فرا می‌گسترده (erstreckt Sichselbst) که از پیش هستی خاص او به صورت این فراگسترش متقوم می‌گردد. این «بینابینی» که با تولد و مرگ نسبت دارد پیشاپیش نهشته در هستی دازاین است... تولد اگر از حیث اگزیستانسیال فهمیده شود، هرگز به معنای آنچه دیگر پیش دست نیست امری سپری شده نیست... دازاین واقع‌بوده زاده‌وار در حال اگزیستانس است و نیز به معنای هستی به سوی مرگ، پیشاپیش زاده‌وار در حال مردن است.

(SZ 374/426)

دازاین از بدو زادن آن‌قدر پیر شده که بمیرد، زیرا که از بدو امر رو به سوی مرگ خود دارد. اما دازاین تنها یک بار زاده نمی‌شود: اگر مطلب از حیث

• است متذکر شویم که پرسش از زندگی است که تحلیل زمانمندی را وامی‌دارد که وارد بحث ناربخمنندی شود. دیلتای (Dilthey) و Lebensphilosophie [فلسفه حیات‌انگاز] وی زمینه‌های پیشین این بحثند. برای آگاهی از بحثی مفصل و روشنگر در باب پرسش هایدگر جوان در باره زندگی واقعی بنگرید به

David Farrel Krell, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), especially chapters 1 and 2.

اگزستانسیال درک شود، تولد واقع‌شدگی (Faktizität) است بدان معنی که دازاین هرگز از فروافتادگی در جهان و فروافتادگی به درون آن زندگی که باید آن را بزید، باز نمی‌ایستد. به محض تولد، دازاین باید باشد و چنین بودنی مستلزم هستی به سوی مرگ است. زادن و مردن در پروا به هم می‌پیوندند: «دازاین، در مقام پروا، همان 'بینابین' است.»^۱

این مسئله که این «بینابین» چگونه مکشوف می‌گردد مسئله‌ای به غایت حساس است. بنیاد زمانی دازاین چه باید باشد تا به فراگستری (Erstreckung) آن مجال بروز داده شود؟ این پرسش به روشنی مدخلی بر پرسش در باب تاریخ است:

ما این حرکت خاص خودفراگستری فراگسترده^۲ را ماجرای دازاین^۳ می‌نامیم. پرسش در باب «همپیوستگی» دازاین مسئله هستی‌شناسانه ماجرای اوست. عیان‌نمایی ساختار ماجرا و شرایط اگزستانسیال و زمانی امکان آن دلالت می‌کند بر دستیافت به فهمی هستی‌شناسانه از تاریخمندی.

(SZ 375 / 427)

1. SZ 374 / 427

2. Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens

۳. واژه آلمانی Geschehen را چگونه باید ترجمه کنیم؟ پیوندی که در این جا بین Geschehen و Geschichte برقرار می‌شود پیوندی نسبتاً فراداده است و می‌توان سرچشمه آن را به هر دو رساند. معنای تحت‌اللفظی واژه geschehen رخ دادن و واقع شدن است. از این لحاظ تاریخ نوعی رخداد یا واقعه است: نوعی Geschehen. از این روست که معادل «ماجرای تاریخی» را اختیار کرده‌ایم که دازاین را همچون رخدادی که به نحو تاریخی گشوده می‌شود مشخص می‌کند. با این حال، بلافاصله باید روشن ساخت که ماجرا یا رخدادی که در این جا از آن سخن می‌رود نقطه‌ای در زمان نیست و گسترش دازاین، خطی نیست؛ بلکه این ماجرا، برون‌خویشانه است و این گشایش نوعی بسط و امتداد یافتن است. [هایدگر در هستی و زمان برای تاریخ دو لفظ به کار برده است: یکی Historie و دیگری Geschichte. نویسنده کتاب به عجز خود در یافتن معادل‌های متمایز برای آن‌ها معترف است. از این رو، به عنوان یک قرارداد در مقابل Geschichte از History و در مقابل Historie از history (با حرف کوچک) استفاده کرده است. ما Geschichte را به «ماجرای تاریخی» ترجمه کرده‌ایم. - م.]

اکنون آنچه تحلیل ایجاب می‌کند توضیح نقش تاریخی دازاین و وضعیت‌های زمانی امکان آن است. اکنون آن تاریخمندی که از پیش در هستی دازاین همچون پروا فرض شده، موضوع تحقیق قرار می‌گیرد. مراد آن نیست که این تحلیل لازم است صورت تاریخ‌نگاری به خود گیرد، بلکه باید از بدایت تا نهایت یکسره تحلیلی هستی‌شناختی باقی بماند تا پدیدار ماجرای تاریخی (Geschichte) را که الزاماً در فهم معمول دازاین از تاریخ و همچنین در علم مبتنی بر این فهم معمول از پیش مفروض واقع شده است روشن و مکشوف بنماید: در واقع، تفسیر هستی‌شناختی - اگزیستانسیال تاریخ باید به‌رغم و تقریباً برخلاف جهت طریقی باشد که به وسیله آن ماجرای تاریخی دازاین به طور معمول تفسیر می‌شود. چرا خودتفسیر^۱ تاریخی معمول دازاین چنان حمل می‌کند که تاریخمندی بنیادی را فرا می‌گیرد؟ اگر تاریخمندی دازاین ریشه در معنای پروا به عنوان زمانمندی برونخویش (به عنوان زمانی کردن زمانمندی) دارد (چنان‌که در بند ۶۵ مقرر شده)، پس چگونه است که دازاین اغلب از «تاریخ» چیزی را می‌فهمد که به گذشته تعلق دارد؟ چرا در مفهوم تاریخ بعد گذشته غالب است؟ (بعدی که در زبان عادی هنگام اشاره به ماجرای خاصی یا به شخصی خاص با این بیان که آن ماجرا یا شخص اکنون به تاریخ پیوسته است آشکار می‌شود). اگر این امر از آن رو نباشد که دازاین بدواً و غالباً خود را نه بر حسب خود بلکه بر حسب هستندگان پیش‌دستی در جهان و زمان درک می‌کند، پس از چه روست؟ اگر سبب این نباشد که برای دازاین زمان مکانی است که امور در حیطه آن رخ می‌دهند و می‌گذرند و از آن‌جا مجال آن فراهم می‌آید که مفهوم «ماجرای تاریخی» به آن چیزی که گذشته و دیگر نیست تعریف شود پس سبب چیست؟

اگر مفهوم عادی ماجرای تاریخی که در بندهای ۷۳ و ۷۵ شرح داده شده

1. self _ interpretation

است مبتنی بر تفسیر واقع دازاین از تاریخمندی خویش است، آیا لازم نمی‌آید که خطوط اصلی تقویم بنیادی تاریخمندی [یا تاریخیت] را براساس طریق هستی خاص خود دازاین ترسیم کنیم؟ این وظیفه‌ای است که ایفای آن به بند ۷۴ موکول می‌شود. هایدگر بار دیگر به ساختار بنیادی پروا روی می‌آورد، لیکن این بار این رویکرد از آن روست که به پرسش راجع به تاریخمندی پاسخ داده شود: تا چه حد زمانمندی‌ای که در اگزیستانس اصیل همچون مصممیت^۱ پیشدستانه ظاهر می‌گردد متضمن ماجرای تاریخی اصیل دازاین است؟ در انگیزش همین پرسش و در تحلیل‌های مربوط به آن است که دگرگونی محتاطانه و در عین حال تعیین‌کننده‌ای رخ می‌دهد.

بند ۷۴ با این سخن آغاز می‌شود که اگر دازاین تاریخی و به اصطلاح تاریخی شخصی دارد، از آن روست که دازاین ذاتاً تاریخی است. تاریخمندی دقیقاً به هستی دازاین تعلق دارد. تاریخمندی یک اگزیستانسیال است. پس مسئله تاریخ در درجه اول مسئله‌ای هستی‌شناختی است. از آن‌جا که هستی دازاین در زمانمندی ریشه دارد، چنان‌که تاکنون تفسیر شده، طبیعت تاریخمندی دازاین را باید در زمانمندی خود دازاین جستجو کرد. پس نیازی به گفتن این مطلب نیست که مسئله ماجرای تاریخی دازاین با طرح کلی توضیح معنای «در زمان بودن» دازاین کاملاً همخوانی دارد. این نکته خود در بسط چنین معنایی یک گام به پیش است. یا، چنان‌که هایدگر خود می‌نویسد، «تفسیر تاریخمندی دازاین در اصل تنها گونه‌ای ترسیم و تفصیل انضمامی تر زمانمندی است».^۲

هایدگر به منظور عطف توجه به ماجرای تاریخی دازاین به ما پیشنهاد

۱. resoluteness/Entschlossenheit: همت طلبیدن، تصمیم، همت. معنای دقیق کلمه با توجه به افزودن پسوند اسم ساز heit به اسم مفعول یا صفت مفعولی Entschlossen همان مصممیت است. - م.

2. SZ 382/434.

می‌کند که به بنیاد زمانمندی آن چنان‌که در پدیدارِ اصیلِ مصممیتِ پیشدستانه^۱ آشکار می‌گردد با تعمقِ بیش‌تری بنگریم. در این مرحله به سادگی این نکته را مورد توجه قرار دهیم که پدیدار تاریخ مأخوذ یا، به زبان بهتر، «منتج» است از قدرت دازاین در مواجهه با مرگ خویش به عنوان خویش‌مندترین و پیشی‌ناگرفتنی‌ترین امکان خود یا، به کلامی دیگر، به عنوان توانایی دازاین برای رویارویی با خویشتن^۲ مستقل از آن طریقی که دازاین با دیگران است. در مصممیت پیشدستانه، دازاین به چنان طریقی در برابر هستی خویش حضور پیدا می‌کند که می‌تواند یکسره و به تمامی خود عهده‌دار آن شود و نسبت به آن آزاد گردد. به کلامی دیگر، این بدان معنی است که دازاین هم نسبت به هستی خود آن گونه که در برابر پایان (حد) خود فراافکنده می‌شود خود آگاه می‌شود و هم نسبت به هستی خود آن گونه که در جهان پرتاب می‌گردد. به مدد مصممیت پیشدستانه [Vorläufige Entschlossenheit] «آن‌جا» یا وضعیت دازاین بر دازاین عیان می‌شود. انتخاب‌های اگزیستانسیال و دریافت‌هایی که پیامد چنین مصممیتی است در این جا مورد بحث قرار نمی‌گیرد. بنابراین، هایدگر باز هم بدون ورود به مباحث و ملاحظات انسان‌شناختی که آن ساختار بنیادی طرح شده را مجسم کنند، در ساحت هستی‌شناسی باقی می‌ماند. اگر به راستی از این ساختار اگزیستانسیال بنیادی راهی به سیاست یا اخلاق گشوده شود، هایدگر از ملاحظه آن سر باز می‌زند. مصممیت دازاین خالی و تهی باقی می‌ماند. دست‌کم در محدوده متن هستی و زمان این است دلیل این که چرا من نمی‌توانم مصممیت پیشدستانه را با آن قهرمان‌پرستی و تصمیم‌انگاری^۲ که مصممیت اغلب بدان‌ها متهم شده است یکسان بگیرم، گو این که، البته، خود امکان اگزیستانس شایسته با تصمیم در باب پذیرفتن اگزیستانس خویش همچون تناهی، سخت گره می‌خورد.

1. authentic phenomenon of anticipatory resoluteness

2. decisionism

اما آیا آن امکاناتِ اگزستانس که در مصممیت پیشدستانه مکشوف شده‌اند از خود مرگ پدید می‌آیند یا آن‌ها از پیش همراه با واقع‌شدگی^۱ خود دازاین در «آن‌جا» حضور دارند؟ یا آیا مصممیت آن‌ها را به طریقی تازه آشکار می‌کند؟ به کلامی دیگر: چه نسبتی میان فراافکنی و پرتاب‌شدگی هست - یعنی میان آن امکاناتی که بر اساس خودفراافکنی اصیل دازاین به سوی مرگ خودش بر او گشوده می‌گردند و آن امکاناتی که با آن‌ها دازاین فرو افتاده می‌نماید و وارث آن‌هاست. هایدگر بر آن است که مصممیت [Entschlossenheit] راهی است که به مدد آن دازاین از آن پراکندگی در هرروزینگی [Alltäglichkeit] که در آن عمدتاً فرو افتاده، به خویشتن، به ساحت اصیل خود، رجعت می‌کند: اما چنین رجعتی، چنین جمعیتی^۲ نه آن سیر و سلوک درونی است که از طریق آن دازاین خود را از جهان منقطع می‌کند تا طعم آرامش و ژرفای حیات درونی ارجمندی را بچشد، بلکه سیرِ انکشاف است، سیر وضوح و آشکارگی است. دازاین در این مسیر به نحوی اصیل از خود بیرون می‌ایستد (ek-sists) و این بدان معنی است که دازاین با واقع‌شدگی خود رویاروی می‌گردد. دازاین در این بازگشت به خویش به ذات برون‌خویش و در عین حال محدود و متناهی خود رجعت می‌کند. در جریان چنین بازگشتی، دازاین امکانات واقع‌بوده [Faktisch] اصیل یعنی درست همان امکاناتی را باز می‌گشاید که میراثش را بنیان می‌گذارند. به کلامی دیگر، تنها بر اساس این پیشدستی یا پیشتازی (Vorlaufen) بر مرگ خویش است که دازاین می‌تواند امکاناتی را بر خود عرضه دارد که پیشاپیش نیز از آنِ او بوده‌اند. از این رو، چنین است پارادوکس مناسب یا مناسب افتادن (آنچه به نحوی نامناسب «اصالت» خوانده شده): دازاین خود را بر خود عرضه

1. facticity

۲. gathering: جمعیت در این‌جا مقابل پیرشانی، پراکندگی و تشتت است چنان‌که گویم «جمعیت خاطر». - م.

می‌کند، او بر خود چیزی را عرضه می‌کند که از آغاز از آن خودش بوده است و با این همه آنچه از آن اوست در عین حال عطیه^۱ یا میراث^۱ او نیز هست که دازاین به عنوان عزم و تصمیم بار امانت آن را بر دوش می‌گیرد. به بیانی سنتی‌تر، می‌توان گفت که دازاین در قبال ضرورت خویش آزاد^۲ است و آزادی متأصل او در حیطة قدرت او مکشوف می‌گردد تا دازاین ضرورت. وضعیت خاص خود را دریابد و به عهده بگیرد. پس عجب نیست که هایدگر در تعریف چنین قدرتی از واژه فلسفی‌ای^۳ استفاده می‌کند که برحسب سنت (دست‌کم از زمان ایدئالیسم آلمانی) برای نامگذاری وحدت آزادی و ضرورت به کار می‌رود. این واژه «تقدیر» (Schicksal) است:

این پایانمندی اگزیستانس که بدین‌سان فراچنگ آمده دازاین را از کثرت بی‌پایان امکاناتی چون امکان رضایتمندی، سهل‌انگاری و طفره‌روی که خود را چون نزدیک‌ترین و دم‌دست‌ترین امکانات عرضه می‌کند، برمی‌گسلد و او را به حیطة بساطت تقدیرش می‌آورد.

(SZ 384/435)

اکنون که دازاین از افسون عالمی که او را از خویش‌مندترین ندایش برگسلیده و نیز با تولید تمام‌ناشدنی رؤیاها و خیالات ناچیز و خرسندی‌های حقیر و وجدان آسوده او را در ورطه کسالت و ملالت و خوابی خوش فرو برده بود، آری، اکنون که دازاین از چنین عالمی واگرفته و جداگشته، وقت آن است که با تناهی و قَدَر خویش، با سرانجام و عاقبت محتوم و مقدر خویش چهره به چهره شود. برای دازاین دیگر آزادی و فارغالی در قلمرو امور سهل (das Leichte) و سهل گرفتن امور [تا تساهل] (Leichtnehmen) محلی از

۱. gift / Gabe: در این جا هدیه یا عطیه لزوماً به معنای مثبت کلمه نیست بلکه دقیقاً یعنی آنچه به دازاین ارزانی شده، مکتسب نیست و، به قول قدما، از مواهب است نه از مکاسب. - م.

۲. سارتر متأثر از هایدگر همین معنا را چنین بیان می‌کند: «آدمی مجبور به اختیار است». - م.

اعراب ندارد.^۱ اکنون مسئله آن است که دازاین به امری صعب و دشوار مبارک باد می‌گوید، و این مبارک باد همچون مبارک باد کسی است که تقدیری را در آغوش می‌کشد. ناقوس تقدیر (fatum) و قدرت ابرقدرتمند (übermächtige Macht) به صدا درآمده است. آدمی لنگ و لوچ گام برمی‌دارد، صیحه می‌کشد و سرانجام [در تنگنای حیرت] می‌پرسد: آیا نه مگر مفتاح تناهی ذاتی اگزیستانس باید به شکل دستیازی به امر دشوار و سنگین (Härte und Schwere) صورت پذیرد؟ آیا اگزیستانس در تأیید سبکساری^۲ – سبکی پاها و سبکی روح، سبکی ذهن و سبکی سرنوشت – نمی‌تواند معنا پیدا کند؟ آیا ما باید همچون جوشنی سرنوشت خویش را احاطه کنیم؟ آیا این است تقدیر ما؟ آیا این است تقدیر؟

دازاین تقدیری، دازاین تاریخی. تاریخ تقدیر است و تقدیر تاریخ است. دازاین تنها تا آن جا که این تقدیر را از آن خود می‌کند، می‌تواند در قبال تاریخ خود آزاد گردد و [تا آن جا که این سرنوشت را از آن خود می‌کند] فرادش^۳ و میراث خود را باز می‌یابد. بدین سان تقدیر ماجرای تاریخی اصیل دازاین را رقم می‌زند، همان ماجرای که هایدگر در جمله‌ای مختصر و مفید در باب آن

۱. امور سهل یکی از چهار مقوله زندگی جاری است که هایدگر در درس سال‌های ۲ – ۱۹۲۱ در باب ارسطر آنها را تعریف می‌کند. زندگی واقعی و جاری در پی آسان گرفتن امور و طلب امنیت است (و حتی مشکلات این جهانی آن – چه دشوار است زندگی من! – از سر نسهل و سبکساری است): این زندگی به مدد از خود دورافتادگی، به مدد کوردلی، به مدد مستوری و تحمیل خود، به امنیت خاطر می‌پردازد. این زندگی با کنار زدن امر دشوار (امر یک‌رویه) و تبری از تصمیم آغازین و اصیل از خود می‌گریزد. برای بحث و بررسی بیشتر در باره این مضمون و طنین آن در سامان متن هایدگر بنگرید به گفته‌های کرل (Krell) در:

«The Facts of Life» (especially, pp. 45–9), «The University of Life» (pp. 147–57) and «Shattering» (pp. 177–9) in *Daimon Life*, op. cit.

۲. Leichtnehmen: این واژه به اقتضای معنای آن در این جا به سبکساری ترجمه شده، زیرا نویسنده Leicht را به معنی دیگر آن، یعنی سبک، نیز مراد می‌کند و به مدد صنعت ایهام از یک کلمه دو معنای همزمان اراده می‌کند. – م.

۳. tradition: معادل «فرادش» از مرحوم فردید است. – م.

می‌نویسد که «نهشته در مصممیت اصیل است و دازاین در جریان آن خود را در حالی که برای مرگ آزاد است در امکانی موروئی و در عین حال انتخاب شده به خود فرا می‌دهد».^۱ اما در قبال این ضربه تقدیر، در قبال این خدنگ دلدوز، دازاین به‌طور ناشناخته در میان انبوه گله‌وار (schwärmende) زنبورهای پرکار که چندان از او ناشناخته‌تر نیستند در دام خطا می‌افتد.

در این قسمت از تحلیل، در اواسط همین بند، است که متن اثر که پیشاپیش بر عواقب خویش چشم فرو بسته، به غایت شتابزده، به غایت بی‌پروا و بی‌محابا، خود را در ورطه قلمبه‌گویی ملی (völkisch) پولادگونه‌ای فرو می‌کشانند. این سفر دیگر هرگز به تمامی به سر نمی‌رسد. آخر مگر خودداری از این سفر میسر بوده؟ هر متنی - هر اثر بزرگی، به طریقی پارادوکس‌گونه - در لحظه‌ای قطعی، متزلزل می‌گردد و به مفاکی باز می‌شود. اثر هرگز سلطان و فرمانروای خانه خویش نیست. نویسنده شبان نیست. با این همه، همواره مسئولیت گریبانش را می‌گیرد. چنین است تقدیر متفکر: مسئولیت مطلق. این گونه است که این قطعه‌ای که در آن بحث‌ها کرده‌اند، به پیش می‌رود (من آن را تمام و کمال نقل می‌کنم تا متعاقباً باز و شرحه شرحه‌اش کنم).

اما اگر چنین است که دازاین تقدیرمند در مقام در - جهان - بودن ذاتاً در همبودی با دیگران به‌اگزستانس است، پس ماجرای او ماجرابی است با [دیگران] و همچون تقدیر جمعی تعیین و تعریف می‌شود. این اصطلاح نامی است که ما بر ماجرای یک جامعه، ماجرای یک قوم می‌گذاریم. تقدیر جمعی از فراهم چیدن تقدیرهای فردی تشکیل نمی‌شود، همچنان که با یکدیگر بودن را نمی‌توان به صورت رخداد چندین سوژه همراه با هم دریافت. تقدیرهای فردی ما قبلاً در با یکدیگر بودن در جهانی واحد و در عزم ما برای امکاناتی معین پیشاپیش هدایت شده‌اند. در همپیوندی و

1. SZ 384/435

پیکار برای نخستین بار قدرت تقدیر جمعی آزاد می‌شود. قضای مقدر دازاین در «نسل» دازاین و با نسل دازاین ماجرای کامل و اصیل دازاین را تقویم می‌کند.

(SZ 384/436)

این قطعه دست‌کم سه ملاحظه را اقتضا می‌کند:

۱. در باب *Schicksal* و *Geschick*. تا این زمان، نقش تاریخی دازاین یعنی آنچه هایدگر آن را ماجرای دازاین (*Geschehen of Dasein*) می‌خواند، بر سرنوشت دازاین دلالت داشته است و این امر برای قدرت دازاین به معنای فرایش خویش دویدن به سوی مرگ در جهت انکشاف تمامیت دازاین بر دازاین بوده است. چنان‌که هایدگر خود در آغاز تحلیلش مطرح می‌کند، چنین می‌نماید که «تاریخ» ترسیم و تفصیل انضمامی زمانمندی اصیل دازاین^۱ است. اینک از آن‌جا که مطابق بند ۲۶، دازاین ذاتاً در جهان و با دیگران است و از آن‌جا که دازاین ذاتاً تاریخی و تقدیری است، نتیجه می‌گیریم که تقدیر دازاین تقدیری مشترک^۲ (*ein Geschick*) و تاریخ دازاین تاریخی مشترک (نوعی جماعت)^۳ است.

منتها آیا چیزها آن‌چنان‌که هایدگر آن‌ها را مطرح می‌کند صریح و سراسر استند؟ با توجه به شیوه‌ای که تاکنون پروا توصیف شده است می‌توان پرسید که گنجاندن تاریخمندی دازاین، مخصوصاً دازاین به عنوان تقدیر اجتماعی^۴، در این شیوه تا چه حد میسر است؟ در جریان سیر به ظاهر معصومانه و مشروع از مصممیت دازاین به عنوان تقدیر تا مصممیت مشترکی که قومی از طریق آن خود را به هیئت سرنوشتی قوام می‌بخشد چه رخ خواهد داد؟ به‌رغم آنچه در بند ۲۶ عنوان می‌شود، با وجود آن‌که جهان

1. Dasein's originary temporality

2. co-fate

3. co-history (a community)

4. communal

دازاین جهانی مشترک با دیگران است، ممکن نیست که به سادگی تاریخمندی دازاین را با تقدیر مشترک همسان تلقی کرد. چرا؟ زیرا جهان مشترک با دگران جهان هرروزینگی است، جهان همگنان (das Man) است، جهانی است که دازاین اگر یک زمان بنا شود خود را چون قوه‌ای برای هستی به هیئت تمامیتی دریابد،^۱ دقیقاً باید از آن بگسلد. هایدگر در کل مصرأً بر آن است که هستی با یکدگر وجههٔ اسفل هستی دازاین است. این بدان معنی است که در هستی با دیگر هستندگانی که دارای هستی خاص دازاینند، دازاین با هستی اصیل خوش دمساز نیست بلکه با هستی آن هویت نسبتاً ناشناخته و در عین حال به غایت همه‌گیر (یا، به قول هایدگر، «دیکتاتورگونه») همسان است که از آن به «همگنان» یا «آدم» [تعبیر می‌شود. آدمی در زندگی هرروزینه به صراطی می‌رود که در آن آموز بر وفاق آمدِ عادت مورد ملاحظه، اندیشه و بحث و تعامل قرار می‌گیرند؛ آدمی در چنین اموری غرق می‌گردد به چنان طریقی که غافل می‌شود از این‌که وی بر بنیاد هستی خویش می‌زید و این در نهایت به معنی معدومیت خویش است. جهانی که ما در آن پرتاب می‌شویم، جهانی که ما با دازاین‌های دیگر به طریق مجذوبیتی سرگرم کننده در آن پرتاب می‌شویم در مقامی نیست که دازاین را چونان آن هستنده‌ای که هستی خود را می‌آفریند و آن را چون آنچه بیش از هر چیزی به او تعلق دارد می‌فهمد، بر او مکشوف نماید. به کلامی دیگر، زندگی هرروزینه اگرچه به لحاظ هستی‌شناختی پدیداری مثبت است، دازاین را در انفراد آن (در «از آن من بودن» آن) از پرده برون نمی‌اندازد و او را در تمامیتش بر خود متجلی نمی‌کند. آن پدیداری که باید بر تمامیت هستی دازاین گواهی دهد زندگی هرروزینه نیست. آن پدیدار دلمشغولی هرروزینه

۱. پل ریکور قبلاً بر همین مشکل عبور از تقدیر فردی به تقدیر جمعی در کتاب زیر تأکید کرده است:

Temps et récit (Paris: Seuil, 1985), vol. III, p. 112.

با دیگران نیست، بلکه چهره به چهره شدن دازاین با تناهی و استعلای خاص اوست. این ماجرا نه در هرروزینگی که در قلمرو آن دازاین با دیگران است، بل در مصممیت پیشدستانه است که رخ می‌دهد. در این قلمرو است که دازاین در زمانمندی اصیلش ظهور پیدا می‌کند. تاریخمندی دازاین دقیقاً از جدایی او از زندگی با دیگران که یکی از اوصاف اساسی زندگی هرروزینه است، ناشی می‌شود. زمانمندی «اصیل»^۱ درون‌زمانی بودن^۲ نیست، بلکه زمانمندی برون‌خوشانه^۳ است.

از این رو، پرسش همچنان باقی است: گیریم که زمانمندی اصیل و تاریخمندی بدین‌سان از وارheidن دازاین از امکانات میانه‌حال هرروزینگی (یا تنها طریقی که در آن با یکدیگر بودن توضیح داده شد) ناشی شود و به رویارویی با خویشمندترین امکان پیشی‌ناگرفتنی‌اش منجر گردد، چگونه می‌توان از این رویارویی خودمدارانه^۴ با خویشتن خویش به زمانمندی و تاریخی مشترک نایل آمد؟ آیا مصممیت رهگشای طریقی دیگر از هستی با دیگران یعنی طریقی اصیل‌تر یا طریقی است که تحت نام‌های «جماعت» و «ملت» مسخر می‌گردد؟ آیا این کلمات متضمن [معنای] مصممیتی مشترکند که بر اثر آن امتی معین چونان جماعت یا ملت زندگی می‌کند؟ آیا مراد آن است که یک ملت تنها از طریق پیش‌بینی مرگ همچون خویشمندترین امکان خود قوام می‌گیرد؟ اما یک جماعت چگونه می‌تواند، بدون تحمیل نوعی خاص از درستگی^۵ بر فردیت‌های خود، با مرگ خود همچون خویشمندترین امکانش رویاروی شود؟ از لحظه‌ای که مرگ همچون افقی که مقوم چنین ملتی است ثبت می‌گردد، منطق خاصی در راه است: این منطق، منطق تمامی‌گردانی^۶ و گونه‌ای از حلول^۷ است که در آن فردیت‌های زنده و موجود

1. authentic temporality

2. within - timeness

3. ecstatic

4. solipsistic encounter

5. closure

6. totalization

7. immanence

در مقابل فهم قهرمانی - تراژیک سرنوشتشان فرافکنده می شوند. این منطق، منطق قربانی کردن است، که مطابق آن کثرت اگزیستانس ها در حیطه حلول همان^۱ جذب می شوند.^۲

از این مطلب دو نکته مستفاد می شود. نخست آن که اگر تصور هایدگر از سرنوشت به راستی امکان مرگ همچون افقی برای قوام بخشیدن به اشتراکیت^۳ اصیل را پیش فرض گیرد، باید آن تنشی را خاطر نشان کرد که این تصور، در خصوص تحلیل مرگ، که صریحاً در بندهای ۴۶ تا ۵۳ تفصیل داده شده است، پیش می آورد. زیرا مگر نه این که در آن جا مرگ همچون همین امکان پیشی ناگرفتنی که همواره از آن من و تملیک ناپذیر است توصیف می گردد؟ مگر نه این که چنین توصیفی بر خلا خاصی اصرار می ورزد که با پدیدار مرگ به مثابه امکان همبسته است؟ دوم آن که شاید چنین بنماید که قرائت من [از هایدگر] کوششی است برای واستدن دلالت هستومندی از آنچه به عنوان تفسیر هستی شناختی محض عرضه می گردد. در برابر این ایراد

1. the Same

۲. هایدگر اندکی پس از اتمام هستی و زمان متوسل به دازاین تاریخی و سپس دازین آلمانی می شود. کاربرد چنین صورت بندی هایی را تنها می توان در پرتو تحلیل های بسط یافته در هستی و زمان دریافت. قسمت های راجع به تاریخ دازاین دقیقاً نقطه عطفی هستند که حرکت هایدگر را از بازنمود ساختارهای دازاین به عنوان وجودی حاضر و منفرد به بازنمود اشتراکیت (commonality) دازاین دقیقاً نشان می دهند و از آن جا که تحلیل های اشتراکیت منفی تر از آن بودند که آغاز کار قرار گیرند، هایدگر چاره ای جز جعل امکان اگزیستانس مشترک اصیل بر مبنای تصویری استثنایی و در واقع قهرمانی - تراژیک از اگزیستانس نداشت. این امر هنگامی مسلم تر می گردد که هایدگر در سال ۱۹۳۳ در مراسم دهمین سالگرد مرگ یکی از شاگردانش به نام آلبرت لئو اسلاگتیر نطقی ایراد می کند. اسلاگتیر در عملیات خرابکاری علیه ارتش فرانسه به ضرب گلوله کشته شده بود و هایدگر از او چنین یاد می کند: «یک قهرمان جوان آلمانی که یک دهه پیش به دشوارترین و عظیم ترین مرگ ها مرد.»

Der Alemanne, 27 May 1933. p. 6; «Schlgeter»; trans. William S. Lewis in *The Heidegger Controversy* [Cambridge, The MIT Press, 1993], ed. Richard Wolin, pp.

استدلال من آن است که تحلیل هایدگر به طریقی پارادوکس گونه به شدت داعی به مقصد هستومندی است، زیرا حیث هستی شناختی آن بیش از حد مبهم و بیش از حد شتابزده است. مطلب را به گونه ای دیگر طرح کنیم: دریافت هایدگر از تاریخ به عنوان تقدیر از آن جا که از حیث هستی شناختی مطمئن و پابرجا نیست، پس از همان آغاز جهت گیری سیاسی دارد. در این جمله از قطعه ای که قبلاً نقل کردیم چه بسا بتوان دلالت قوی تری بر لغزش هایدگر یافت: «تقدیرهای فردی قبلاً در با یکدیگر بودن در جهانی واحد و در عزم ما برای امکاناتی معین پیشاپیش هدایت شده اند.» بدین سان «با یکدیگر بودن در جهانی واحد» برای افاده معنا و نتیجه ای چون امکان زندگی با هم به مفهوم جماعت، بسنده نیست. تکرار می کنیم: با هم بودن در یک جهان بدواً [به معنی] نامعتبر زیستن است. از این رو، آنچه به راستی تاریخ ساز است همان «عزم ما برای امکانات معین» است. به کلامی روشن تر: مصممیتی که امکان تقدیری ما می طلبد در همین «ما» نهفته است. اما این «ما» چگونه قوام می گیرد؟ این «ما» چه کسی یا کسانی است؟ بر چه مبنایی هایدگر در زمینه تحلیل دازاین از ضمیر اول شخص جمع استفاده می کند؟ وحدت این «ما» در کجا نهفته است؟ آیا ما می توانیم به همان طریقی از «ما» سخن بگوییم که دازاین از طریق «من» از افراد خویش سخن می گوید؟^۱ آیا «ما» می تواند همزمان جمع و مفرد باشد؟ این «ما» دقیقاً تا آن جا وجود دارد که ما عزم خود را به سوی امکاناتی معین سوق دهیم. این امکانات هرچه باشند - افشای آنها وظیفه هستی شناسی بنیادی نیست - باید ریشه در مصممیت پیشدستانه داشته باشند، و بدین سان باز به همان بن بست معرفتی^۲ امان

۱. نویسنده اشتباه می کند. در متن آلمانی ضمیر «ما» نیامده است. نویسنده به ترجمه انگلیسی متکی است. - م.

۲. aporia: در یونانی به معنی تنگنا و بن بست است و به معنای معما و معضل نیز به کار رفته است. - م.

می‌رسیم: مصممیت برای «ما» چه معنایی دارد؟ آیا یک جماعت یا ملت برای آن‌که به صورت اجتماع زندگی کند، باید مرگ را پیشاپیش چون افق خویش فرایش گیرد؟ آیا یک جماعت باید بر اشتراک در چنین افقی مشتمل باشد؟ آیا چنین جماعتی باید سرمشق خود را فراگرد یک بنای قربانی زنده و ابدی نگاه دارد؟ و آیا چنین دریافتی هایدگر را باز به همان فهم عوامانه مرگ سوق نمی‌دهد: مرگ چون نقطه پیوند، مرگ چون آنچه همگان را فراهم می‌آورد و اثر می‌گذارد و تولید می‌کند، مرگ چون نفی و پویشیس (poiesis) [فراآوردن]^۱؟

هستی با دیگران، به عنوان سرنوشت محتوم، همان جماعت یا ملت است. جماعت یا ملت خود بر حسب حیث تقدیریشان^۲ تعریف می‌گردند. با این‌همه، سرنوشت^۳ حاصل جمع تقدیرها نیست، بلکه خود چیزی است که آن را به ارث می‌بریم، چیزی که بر ما حادث می‌شود. از آن‌جا که دازاین از آغاز با دازاین‌های دیگر است، تقدیر انفرادی او به صورت تقدیری مشترک به او داده می‌شود، و این در حکم آن است که بگوییم تقدیر صرفاً انفرادی اصلاً وجود ندارد. سرنوشت یک جماعت به مدد مشارکت و نبرد آزاد می‌گردد. این بدان معنی است که یک ملت صرفاً معروض داده‌ها نیست بلکه به مدد مشارکت (همپیوندی) و نبرد، به مدد کوشش‌ها و تصمیم‌ها و به مدد مصممیت مشترک قوام می‌گیرد. آنچه از این مطلب حاصل می‌گردد این است

۱. هایدگر در قطعه‌ای از سلسله سخنرانی‌هایش در باره هولدرلین در سال ۱۹۳۴ در شرح و بیان تجربه سربازان در جبهه (تجربه‌ای که او خود هرگز از سر نگذراند) چنین می‌نویسد: «دقیقاً مرگ است که هر کس باید خودش از سر بگذراند، و دقیقاً مرگ است که هر فردی را کاملاً جدا افتاده می‌کند. همین مرگ و پذیرا شدن قربانی و ایثاری که می‌طلبد است که در وهله نخست فضایی ایجاد می‌کند که قوم از آن فرا می‌خیزد» (GA 39,73). در این جای خاص چیزی وجود ندارد که پنداشت جان‌نثارانه هایدگر از قوم را از پنداشت مثلاً هگل در همین باره متمایز کند.

۲. destiny: در این‌جا مراد همان قضا یا تقدیر جمعی است. - م.

که چیزی به نام دازاین کاملاً منفرد و جدا افتاده وجود ندارد، که هر دازاینی همواره ریشه در تاریخ دارد، که انتخاب‌های دازاین مقید به وضعیت تاریخی اوست. از طرف دیگر، این نتیجه نیز حاصل می‌شود که سرنوشت گونه‌ای fatum نیست که از آسمان‌ها بر دازاین نازل شود، بلکه در قدرت دازاین در پیوستن به وضعیت تاریخی‌اش و به سایر دازاین‌ها ریشه دارد. از این رو در تاریخ گونه‌ای دور خاص وجود دارد: میان افراد و اشتراک، میان ضرورت و آزادی. همین دور است که هایدگر در مفهوم *Geschick* فراچنگ می‌آورد.

۲. در باب *Gemeinschaft* و *Volk*.^۱ هر قدر هم که بر نتایج مربوط به همسانی تاریخ با سرنوشت، همسانی ماجرای تاریخی (*Geschichte*) با تقدیر [جمعی] (*Geschick*)، تأکید کنیم، باز حق مطلب را به حد کفایت ادا نکرده‌ایم، زیرا همین همسانی است که به بحث هایدگر جهت سیاسی می‌بخشد. به بیان اخص، آن طریقی که هایدگر تاریخ را تفسیر می‌کند پیشاپیش دریافت خاصی از امر سیاسی را رقم می‌زند. در حقیقت، بر اساس تفسیر تقدیری تاریخ، امر سیاسی همچون همبستگی آزادانه فردیت‌هایی که بر اساس قراردادی مبتنی بر منفعتی مشترک به هم پیوند یافته‌اند، دریافتی نمی‌آید («سرنوشت چیزی نیست که خود را از حاصل جمع تقدیرهای فردی فراهم آورده باشد»)، بلکه همچون «جماعت» (*Gemeinschaft*) یا «ملتی» (*Volk*) تلقی می‌گردد و البته نه همچون *Volksgemeinschaft*^۲ دست‌کم نه تا آن زمان. چرا *Gemeinschaft* و *Volk*؟ چرا نگوئیم *Gesellschaft* [جامعه] و *Staat* [دولت]؟ در آلمان اوایل قرن بیستم کلمات *Volk* و *Gemeinschaft* در محافل دانشگاهی و علمی ورد زبان‌ها بودند و همواره با آنچه آن‌ها

۱. به ترتیب یعنی جماعت و ملت. نویسنده عین کلمات آلمانی را به کار برده است. - م.

۲. *Volksgemeinschaft* یا *national community* (جماعت ملی) اصطلاحی بود که نازی‌ها به کار می‌بردند برای دلالت برای جوهره حقیقی ملت آلمان: جماعتی که قدرت‌های خون و خاک رشته پیوند [افراد] آن است.

وجهه‌های مکمل و در عین حال مقابل سازمان‌های اجتماعی یعنی جامعه (Gesellschaft) و دولت (Staat) تلقی می‌کردند در تضاد بودند. بدین سان، در باب این تقسیم [دوگانه] Gemeinschaft - Gesellschaft [جماعت - جامعه]، در آثار مورخان، جامعه‌شناس‌ها و فلاسفه‌ای چون اشپنگلر، وبر و شلر^۱ تعابیر و روایات گوناگونی می‌توان یافت. مع‌ذلک، اگر به عقب برگردیم و رد همه این روایات را بگیریم به کتابی تحت عنوان جماعت و جامعه^۲ اثر فردیناند تونیس می‌رسیم که تجدید چاپ آن در سال ۱۹۱۲ برای یک نسل کامل از Geistwissenschaftler [علمای علوم روحی یا علوم انسانی] نقشی تعیین‌کننده داشت. اگرچه تا آن‌جا که اکثر مفاهیم بنیادی تونیس را می‌توان به بن‌مایه‌های اساسی سنتی به‌ویژه به سیاست ارسطو نسبت داد، به آسانی می‌توان چنین استدلال کرد که اثر تونیس به هیچ وجه اصیل نیست، با این‌همه کتاب او مشخصاً خصلتی آلمانی از خود باقی می‌گذارد. علت این امر آن است که این کتاب ریشه‌ای آلمانی دارد. همچنین، علت آن، چیزی است که تنها می‌توان

1. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (München: Beck, 1920) English translation by Charles F. Atkinson, *The Decline of the West* (London: George Allen & Unwin, 1926), Vol. II, chapters XI-XIV.

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie* (Tübingen : J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1956) Translated in English under the Supervision of Guenther Roth and Claus Wittich, eds, *Economy and Society* (new York: Bedminster Press, 1968), Vol. I, pp. 40-3.

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werterthik* (Bern: Francke, 1963), *Gesammelte Werke*, Vol. 5, pp. 524-36.

2. Ferdinand Tönnis, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Psychologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963). Translated by Charles P. Loomis as *Community and Association* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955).

هم نسخه آلمانی کتاب که ما به آن ارجاع می‌دهیم و هم ترجمه آن بر پایه چاپ هشتم این کتاب در لایپزیگ به سال ۱۹۳۵ است.

نوعی نگاه خاص رمانتیک به زندگی روستایی و قرون وسطایی و همچنین شکاکیت نسبت به تأثیرات انقلاب صنعتی بر وجوه سنتی سازمان اجتماعی تعبیر کرد. این‌ها نشانه‌هایی هستند که در طلیعه قرن بیستم کانون توجه اشخاص بسیاری قرار می‌گیرند و سرانجام خوراک فکری ایدئولوژی ارتجاعی خاصی را تأمین می‌کند که اغلب به آن تحت عنوان انقلاب محافظه کارانه یا جنبش völkisch [قومی یا ملی] اشاره کرده‌اند.

به عقیده تونیس، مشخصه تاریخ غرب ترکیب دو نوع سازمان اجتماعی یعنی جماعت‌ها و جامعه‌هاست که هر یک از آن‌ها با الگوهای اساسی جغرافیایی، اقتصادی و جامعه‌شناختی از دیگری تشخیص داده می‌شود. مشخصه جماعت‌ها پیوندهای مبتنی بر خون، مکان و روح است. جماعت‌ها محدود به خانواده و روستا هستند، و روستا خود مکانی است که در آن کار کشاورزی، قانون طبیعی و مرسوم و همچنین پرستش خدایان فراهم آمده‌اند. اقتصاد جماعت، خانگی و روستایی است. حیات روحی آن از نوع دوستی و زندگی دینی است. جماعت به عنوان وحدتی طبیعی و ارگانیکی یک Volk^۱ است و حیات روحی آن در کل همان kultur [فرهنگ] است. برخلاف Gemeinschaft [جماعت] Gesellschaft [جامعه] نوعی همبستگی مصنوعی بر اساس قراردادی آزادانه است که محرک آن منفعت است. محل جامعه شهر است که نقش صحنه‌ای برای توسعه بازرگانی و معامله را ایفا می‌کند. پیوندها در جامعه صرفاً عملی و قراردادی، و قانون جامعه قانون قرارداده است. زندگی شهری زندگی بی‌روح است، زیرا افکار عمومی، فکر حسابگر و روزنامه‌هایی که اساساً جهان‌وطنی هستند بر آن حکومت می‌کنند. در حالی که در جماعت شور و انفعال، احساس، جرئت، نبوغ، همداستانی، تقوا و تخیل غلبه دارد، آنچه در جامعه‌ها غالب است شهوت لذت و قدرت،

۱. در این جا به نظر می‌رسد که این کلمه به معنایی قریب به «قوم» به کار رفته است. - م.

آزمندی، منفعت شخصی، افزون‌طلبی، حسابگری، عطش دانایی، خودفروشی و فقدان روح است. در حالی که جماعت چون تمامیتی هماهنگ می‌نماید که منفعت و نیاز متقابل بر آن حاکم است، جامعه چون سازمانی مکانیکی و بی‌هویت (دولت) جلوه‌گر می‌شود که پول، سود، و بهره‌برداری در آن قدرت حاکم است. از آن‌جا که به عقیدهٔ تونیس جوامع با توسعهٔ سرمایه‌داری به سمت و سوی از جا برکنیدن و تلاشی جماعت‌های سنتی سوق داده می‌شوند، وی کتابش را با این نتیجه به پایان می‌رساند: «در طول تاریخ، فرهنگ اقوام (die Kultur des Volkstums) موجب پیدایش تمدن دولت‌ها (die Zivilisation des Staatstums) شده است»^۱ و اکنون ما به جایی رسیده‌ایم که «فرهنگ تمام و کمال به تمدن دولت و Gesellschaft [جامعه] استحاله یافته است، و این دگردیدی به معنی مرگ محتوم خود فرهنگ است اگر هیچ یک از بذره‌های جسته‌گریختهٔ آن زنده نمانند و دگر بار ذات و ایدهٔ Gemeinschaft [جماعت] را به بار ننهانند و بدین‌سان در نهان، در دل فرهنگ رو به زوال، فرهنگی نو را پرورانند»^۲.

تفصیل بیش‌تر نظریهٔ بنیادی تونیس در بارهٔ زوال فرهنگ در تمدن را می‌توان در سال‌های تصمیم اشیپنگلر و همچنین اثر پرآوازهٔ او یعنی افول مغرب‌زمین یافت.^۳ هایدگر حتی اگر مستقیماً آثار تونیس را نخوانده باشد، دست‌کم از طریق اشیپنگلر که در دههٔ بیست در بارهٔ او مطالعه و سخنرانی می‌کرد، به بن‌مایه‌های Gemeinschaft [جماعت]، Volk [ملت] و Kultur [فرهنگ] برخورد کرده است.^۴ قطعات زیر می‌بایست توجه هایدگر را جلب کرده باشند:

1. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 243/263

2. Ibid., 251/270

3. Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1961) und *Der Untergang des Abendlandes*, op. cit.

۴. هایدگر در یک «هفتهٔ علمی» در ویزبادن در اواسط آوریل ۱۹۲۰ دو سخنرانی در بارهٔ اشیپنگلر ایراد کرد و در درس تابستان سال ۱۹۲۳ خویش از اثر او تمجید کرد (بنگرید به 7-55 GA 63).

آدمی نه تنها قبل از تولد فرهنگ بی تاریخ است، بلکه به محض آن که تمدن خود را کاملاً به آن پایان قطعی که کاشف از پایان گسترش زنده فرهنگ و نشانه زهوار دررفتگی آخرین نیروهای هستی بامعنای آن است برساند، دگر بار بی تاریخ می شود.^۱

اگر اوایل دوره تمدنی با زایش شهر از زهدان روستا و اواخر با نبرد میان شهر و روستا مشخص شود، پس دوره تمدن دوره پیروزی شهر بر روستاست که از طریق آن شهر خود را از چنگ زمین آزاد می کند، اما به سوی ویرانی غایی آن. این دوره، سست بنیاد، غافل از عالم، و به نحوی لاعلاج محکوم به تحجر و عقلانیت، به گسترش نوعی زبان قالبی می پردازد که آثار اصلی خود را باز تولید می کند... اکنون دیگر نه سرنوشت بلکه علیت [وجود دارد]. اکنون دیگر نه سیر حیات بلکه قواعد بعد و امتداد [حاکم است].^۲

اشپنگلر به طریقی بسیار شبیه آنچه در اثر تونیس ملاحظه می شود، کلمه «تمدن» را به پیدایش جهان وطنی، شهر، سرمایه داری، سود، و خردانگاری (که می توان آن را پیشاهنگ^۳ نامید) ربط می دهد؛ از طرف دیگر، «فرهنگ» معرف وجوه سنتی حیات و سازواری اجتماعی است که مشخصه آنها نسبت بنیادی و طبیعی با خاک، با خانواده خویش و با جماعت دینی و روستایی خویش است.

مراد من آن نیست که هایدگر مفاهیم خودش از Gemeinschaft [جماعت] و Volk [قوم] را مستقیماً از تونیس یا اشپنگلر وام می گیرد. همچنین، بر آن نیستم که چنین واژه هایی، اگرچه بی تردید آنها را زمینه ساز تفسیری مثبت از «جنبش» [نازیسم] می بینم، مراوده سیاسی هایدگر با نازیسم را میسر ساخته است (ولو تنها به این دلیل که بعضی از چهره های برجسته انقلاب محافظه کارانه از قبیل یونگر و اشپنگلر از فشردن دست حزب ناسیونال سوسیالیست سر باز زدند)، بلکه می خواهم بگویم که خود کاربرد چنین کلماتی در زمینه فکری

1. *The Decline of the West*, vol. II, 58/48.

2. *Ibid.*, 127 _ 8/107.

3. avant-garde

زمانه امری تصادفی نیست و این کاربرد همان قدر در همراهی با دریافت خاصی از سرشت هستی مشترک ماست که همچنین علیه آن دیدگاهی - مرتبط با لیبرالیسم، سرمایه داری و روشنفکری - است که مطابق آن حیات اشتراکی برحسب Gesellschaft [جامعه] و Staat [دولت] تبیین می گردد.^۱ این پس زمینه ایدئولوژیک و نااندیشیده خواسته هایدگر به آسانی به نفع تأیید Deutschtum [آلمانیت]، پیوندهای مبتنی بر خون و خاک و لزوم فداکاری و قربانی دادن و ضرورت آشتی دادن علم با دازاین آلمانی تمام می شود. در مورد تلقی هایدگر از زمانه اش در اواخر دهه بیست، دو گواهی وجود دارد که شاید مؤید دلالت های هولناکی باشد که در کتاب هستی و زمان می توان کشف کرد. ماکس مولر هایدگر را در سال تحصیلی ۱۹۲۸/۹ در فرایبورگ بدین سان وصف می کند:

هایدگر در پرورش دانشجویانش سبکی کاملاً متفاوت با استادان دیگر داشت. ما با هم به گردش، سفر بیرون از شهر و اسکی بازی می رفتیم. آنگاه البته در باره رابطه با فرهنگ ملی (Volkstum) و طبیعت و همچنین جنبش جوانان گفتگو می کردیم. هایدگر علاقه زیادی به کلمه ملی داشت. او این کلمه را به هیچ حزب سیاسی ربط نمی داد. احترام عمیق او به ملت (Volk) به پیشداوری های آکادمیک خاصی از جمله رد مطلق روان شناسی و جامعه شناسی به عنوان شیوه های منحط و کلان شهری تفکر مربوط بود.^۲

۱. اگر Volk [ملت] و Gemeinschaft [جماعت] دال بر نحوه اصیل هستی مشترک دازاین باشند، آیا راهی برای تمیز طریق نااصیل یا هرروزینه هستی با Gesellschaft [جامعه] وجود خواهد داشت؟ به یقین نشانه های چنین امکانی در تحلیل هایدگر هست حتی اگر شده در بی نامی و بُعد دیکتاتورگونه همگنان. با این همه، همچنان نباید فراموش کرد که مقصود هایدگر نه شرح و بسط نقد جامعه بر اساس وجه اصیل تر سازمان اجتماعی بل تشریح ساختار هستی شناختی اگزیستانس انسانی است.

2. Max Müller, "Martin Heidegger. Ein Philosoph und die politik", *Freiburger Universitätsblätter*, June 1986. pp. 13-31. Reprinted and translated by Lisa Harries as «A Philosopher and politics: A conversation» in *Martin Heidegger and National*

گواهی دوم نیز در مجموعه هایدگر و ناسیونال سوسیالیسم آمده است. این بار گواه هانس یوناس، دانشجوی سابق هایدگر، است:

بله، همیشه در آن جا تلقی خاصی از «خون و خاک» وجود داشت. او [هایدگر] بر سیه‌بیشگی^۱ خود تأکید بسیار می‌کرد: مقصود من اسکی‌بازی هایدگر و کلبه اسکی او در تودناوبرگ است. این نه فقط به آن علت بود که هایدگر به اسکی و بودن در ارتفاعات بلند علاقه داشت، بلکه به طریقی به جانبداری ایدئولوژیک او نیز مربوط می‌شد: چیزهایی از این قبیل که آدمی باید در کنار و نزدیک طبیعت باشد و مانند آن برخی نظریه‌های خاص و نیز اظهارات گهگاه او در باره فرانسوی‌ها حاکی از نوعی (چطور می‌توانم این را به زبان آورم؟) ملی‌گرایی بدوی بود.^۲

۳. در باب Kampf [نبرد]. باز در هستی و زمان به این جمله برمی‌خوریم: «در همپیوندی و پیکار برای نخستین بار قدرت تقدیر جمعی آزاد می‌گردد.» از این قرار، تاریخ به عنوان قدرت تقدیر مشترک از طریق همپیوندی و از طریق نبرد آزاد می‌گردد: in der Mitteilung und im Kampf [در همپیوندی و در پیکار]. ممکن است ملاحظه چنین ارتباط نزدیکی میان همپیوندی (Mitteilung) و «نبرد» یا «پیکار» (Kampf) مایه تعجب گردد. ما بنا را بر آن نهاده‌ایم که جماعت یا ملت را برحسب مصممیت مشترک به عزم امکانات

→

Socialism. Questions and Answers (New York: Paragon House, 1990), eds Günther Neske and Emil Kettering, pp. 175–95.

۱. اشاره به جنگل سیاه (Black Forest یا Schwarz Wald): منطقه‌ای مرتفع و جنگلی در جنوب غربی آلمان در کنار راین علیا. هایدگر در این منطقه کلبه‌ای داشت که بسیاری از آثار خود را در آن نوشت. در متن از اسم این جنگل با پسوند ness اسم معنی ساخته شده: Black-Forestness. مقصود نویسنده هرچه هست ما هم این کلمه را به رسم امانت به «سیه‌بیشگی» ترجمه کرده‌ایم. – م.

2. Hans Jonas, "Heidegger's Resoluteness and Resolve" in *Martin Heidegger and National Socialism*, op. cit. p. 200.

معین تعریف کنیم. مصممیت یعنی اشتراک جماعت. از این رو، مصممیت هم موضوع همپیوندی است هم موضوع پیکار. آنچه در همپیوندی هم‌رسانی می‌شود دقیقاً همان چیزی است که مشترک و تسهیم شده است: آن چیز دقیقاً از طریق تسهیمش (Teilung) هم‌رسانی می‌شود.^۱ و چنین تسهیمی بدون آن که منفعلانه و بی‌ستیزه باشد، موضوع نبرد است. چنین نبردی را چگونه باید تفسیر کنیم؟ اعتبار هستی‌شناختی جنگ چیست؟ این پرسشی دشوار است، زیرا هایدگر برای توجیه این کلمه که تنها چهار بار در سراسر هستی و زمان^۲ دیده می‌شود، اجباری برای خود احساس نمی‌کند و حتی کلید هرمنوتیکی آن را به دست ما نمی‌دهد. پس باید مراقب باشیم که شتابزده به سوی نتایجی (از آن گونه که در اثر هایدگر اولویت را به نحوی افراطی به مقصد سیاسی نهفته در آن می‌دهند) خیز برنداریم و نیز در تفسیر آن دو صفحه‌ای که این دو کلمه در آن‌ها آمده، راه افراط در پیش نگیریم.

این نبرد با که یا با چه رخ می‌دهد؟ این نبرد بر سر چیست؟ و آنچه در همپیوندی هم‌رسانی می‌شود چیست؟

آیا این نبرد دلالت بر آن طرز مواجهه دازاین تقدیری می‌کند که چند خط پیش‌تر بیان شده است؟ مقصود آن طرز مواجهه‌ای است که عبارت است از وار هیدن از دست افزارمندی هرروزینگی در هنگام رویارویی با تناهی اگزستانس و ترس آگاهی همبسته به آن. آیا این نبرد نبرد خود اگزستانس یعنی نبردی است که گاه لازمه آن بر دوش گرفتن بار [امانت] اگزستانس است؟ آیا اگزستانس اصیل نوعی تقلا یا پیکار است؟ همچون تقدیر زیستن

۱. همپیوندی‌ای که در این جا از آن صحبت می‌شود با آن همپیوندی میانمایه‌ای که در بند ۳۵ به عنوان Gereide (هرزه‌درایی) به آن اشاره می‌شود هم فرق دارد و هم باید پیوند داده شود. در این جا هایدگر به امکان همپیوندی اصیل اشاره می‌کند که اصالت آن دقیقاً از روی مصممیتی که مقوم اجتماع بماهو اجتماع است آشکار می‌شود.

۲. برای آگاهی از ارجاعات و اشارات دقیق در باره کاربرد این کلمه در هستی و زمان بنگرید به Krell's *Daimon Life*, op. cit, p. 338, note 7.

آیا متضمن مبارزه با خویشتن است؟ به نظر می‌رسد هایدگر با آنچه در آغاز پاراگرافی که بلافاصله پس از نقل‌قولی که از او کردیم و کاشف از ماجرای تاریخی دازاین همچون آمیختگی تکان‌دهنده قدرت و وانهادگی یا قدرت و اضطرار بود می‌آورد، این فرضیه را تأیید می‌کند:

تقدیر [Schicksal و نه Geschick: اکنون ما به تقدیر دازاین منفرد رو آورده‌ایم] در مقام آن برین توانِ ناتوانی که خود را مهبای خلاف‌آمدها می‌کند، یعنی در مقام قدرتِ خود را فرافکندن بر خویشمندانترین مقصربودگی خاص خویش - فرافکندنی که خاموش و پرده‌پوش و مهبای ترس‌آگاهی است...

(SZ 385 / 436 - 7)

پس چنین می‌نماید که این پیکار بدو دلالت می‌کند بر رویارویی دازاین با تقدیر خاص خود، با تقدیر اگزستانس (تقدیر تناهی، ترس‌آگاهی، وجدان و تقصیر). این نبرد مشخصه آشکار تقدیر است، اما در این جا به نظر نمی‌رسد که چیزی حاکی از آن باشد که این نبرد به طریقی بنیادی مقوم سرنوشت باشد.

چند سطر بعد کلمه Kampf [پیکار] برای دومین بار خود را نشان می‌دهد. این بار این کلمه معرف امری جوهری نیست بلکه چون صفتی است که هم بر عمل پیشروی و هم بر نسبت با امری دیگر دلالت می‌کند. این امر دیگر «طاعت» (Nachfolge) و «امانت» (Treue) است. آدمی نسبت به آنچه یا آن که می‌تواند بازگرفته [یا اعاده] گردد، نسبت به آنچه هایدگر نامش را «قهرمان» می‌گذارد، فرمانبردار و امین است. این قهرمان می‌تواند عیسی مسیح، چنگیزخان، مایکل جوردن یا هیتلر باشد. در این جا درنگ می‌کنیم و مشمئز می‌شویم: آیا به راستی ممکن بوده است که هایدگر این نام آخر را چون قهرمان خویش برگزیده باشد؟ آیا ممکن بوده است که نازیسم قلمرو نبرد او باشد؟ در این نقطه، پیکار در زمینه‌ای ظاهر می‌شود که به نظر می‌رسد

دیگر نه با تقدیر انفرادیِ یکه و تنها، بلکه به آن طریقی مشخص می‌گردد که اگزیستانس مصمم خود را به زمانه و تاریخش وابسته می‌کند.

آن‌گاه آن مصممیتی که به سوی خودش بازمی‌گردد و خودش را فرا می‌دهد بازگرفت [یا اعاده] یک امکان فراداده اگزیستانس می‌شود. بازگرفت، فراداهش گویا و بین است و این یعنی امکان بازگشت به امکانات دازاین آن‌جا بوده. بازگرفت اصیل امکان اگزیستانسی که 'بوده' است – امکانی که بر حسب آن دازاین قهرمانش را برمی‌گزیند – از حیث اگزیستانسیال در مصممیت پیشدستانه بنیاد دارد؛ زیرا در مصممیت است که نخستین بار آن گزینه‌ای گزیده می‌شود که ما را برای پیگیری پیکارگرانه و وفاداری به امر بازگرفتنی [یا اعاده‌پذیر] آزاد می‌سازد.

(SZ 385/437)

مشخصه سیاقی که کلمه Kampf [پیکار] برای دومین بار در آن می‌آید تحدید اکید و دقیق این معناست که «ترادیسیون» [یا فراداهش] چیست؟ این کلمه معنایی افاده می‌کند برابر با آنچه هایدگر Überlieferung می‌نامد. کاربرد اخیر این کلمه را باید دقیقاً از آنچه هایدگر در بند ۶ هستی و زمان از آن مراد می‌کند^۱ تمیز داد. در آن‌جا، ترادیسیون («متافیزیک») چون وضع اسفل فهم دازاین از هستی خودش و، از این رو، چون مانعی بر سر راه ایفای عهدی که هستی‌شناسی بنیادی وصف شده، تعبیر می‌شود. از این قرار ترادیسیون باید به نحو مقتضی ساخت‌گشایی شود. کلمه Überlieferung به آن گونه که هایدگر در بند ۷۴ آن را تعریف می‌کند، اهمی است در اعاده محادثه‌ای

۱. شرح و بحث بیش‌تر در باب پرسش از سنت به مثابه Tradition و Überlieferung [فراداهش] را می‌توانید در منبع زیر بیابید.

Robert Bernasconi, «Repetition and Tradition: Heidegger's Destructing of Distinction Between Essence and Existence in *Basic Problems of Phenomenology*» in *Reading Heidegger from the Start* (Albany: SUNY, 1994), eds Theodore Kiesel and John Van Burgen, pp. 123–36.

اصیل‌تر، مثبت‌تر و، از این رو، سازنده‌تر با تاریخ شخص. معنای ترادسیون را باید بر اساس آنچه هایدگر Wiederholung یا repetition [تکرار یا بازگرفت] می‌نامد درک کرد. تکرار یعنی از نو طرح انداختن. اما آدمی تنها تا آنجا می‌تواند طرح چیزی را از نو دراندازد که آن چیز به نحوی تحویل شده باشد که بتوان آن را طرح کرد. و از این روست که ترادسیون نوعی Über-lieferung یا نقل و تحویل است. چنین نقل و تحویلی تنها بر پایه خود تاریخمندی دازاین است که ممکن می‌گردد، یعنی بر پایه این که دازاین فقط بر اساس فرافکنی‌اش، یعنی بر اساس پدیدار اگزیستانسیال - هستی‌شناختی مصممیت پیشتازش می‌تواند به آنچه بوده رجعت کند (می‌تواند گذشته، تاریخ و میراثی داشته باشد). پس فقط بر بنیاد خود فرافکنی زمانمند دازاین است که امری چون فرادهش از آغاز ممکن می‌گردد. از این رو، یک فرادهش [tradition]، یک گذشته، یک «تاریخ» به معنای متداول چیزی نیست که صرفاً به دازاین منتقل و تحویل می‌شود و دازاین صرفاً به آن تعلق دارد، بلکه نشانه خود امکان فرادهش روند خاصی از تکرار است که از طریق آن دازاین بر بنیاد خویشمندترین آینده‌اش به وضعیت خاصی «رجعت می‌کند»، اما این رجعت به گونه‌ای است که آن وضعیت به طریقی نو انفتاح و تنویر پیدا می‌کند و همچون امکان تاریخی یگانه‌ای آشکار می‌گردد، نه این که به مفهوم تکرار صرف یا طاعت منفعلانه‌ای مکرر شود. در این روند تکرار، آنچه هست و انهادن قدرت و آزادی خویش به قهرمانی که برگزیده‌ایم نیست. خلع ید از اگزیستانس خاص خویش به نفع اگزیستانس دیگری به نام وفاداری و امانت نسبت به امکانی در ظرف گذشته نیست: «بازگرفت امر ممکن نه بازآورد امر گذشته و سپری شده است»،^۱ بلکه هایدگر مصرأً بر آن است که نشانه تکرار وفاقی خاص با امکان آن اگزیستانس یعنی محادثه Erwiderung^۲ است.

1. SZ 385/437

۲. به معنی ردیه، جواب و بازپوست. در این جا معنای پاسخگویی می‌دهد. - م.

ترجمه این کلمه (die Wiederholung erwidert...) به هیچ وجه روشن نیست. *Erwiderung* بر گونه‌ای پاسخ دلالت می‌کند؛ با وجود این، پاسخی است که نقش امر متنازع‌فیه بر آن ثبت شده است؛ از این رو، امری است چون واپاسخ یا پاسخی به پاسخ.^۱ بدین سان مقابله به مثل یا ضدیتی که متعلق به آن ستیزه‌هایی است که تقدیر باید با آن‌ها رویارو گردد و قبلاً هایدگر آن‌ها را یادآور شده است^۲ از نو تصریح می‌گردد. آیا نباید کاربرد کلمه *Kampf* [پیکار] به نزد هایدگر را در متن همین طرز مواجهه تنازع‌وار و ستیزه‌جویانه دازاین در رویارویی با وضعیت تاریخی خویش بفهمیم؟^۳ آیا این «نبرد» کاشف به توانایی دازاین در دلمشغولی با زمانه‌اش از طریق گفتگویی ستیزه‌جویانه - یا، به تحت‌اللفظی‌ترین معنای لفظ، جدلی - بر بنیاد رویارویی با خویش‌مندترین آینده‌اش اشاره ندارد؟^۴ آیا بر اساس اندیشیدن به زمان همچون از خود به‌درشدگی یا برون‌خویشی (*Ekstasis*) نیست که هایدگر در موضعی قرار می‌گیرد که از آن‌جا پرتوی تازه بر طبیعت زمان حال تاریخی می‌افکند؟ طبیعتی که اقتضا می‌کند «امروز» نه جایگاه حدیث آرزومندی^۵ زمان گذشته باشد نه مدخلی بر آینده‌ای روشن، بلکه پس و پیش شدن دائم و در حقیقت نبردی باشد میان گذشته و آینده، میان خودفرافکنی^۶ اصیل و رجعت دازاین به بوده‌اش که در آن امکانات تاریخی مکشوف می‌شود و

1. rejoinder

2. SZ 385/436

۳. این معنی‌شناسی ضدیت، نبرد و پاسخ به پاسخ در خطابه ریاست دانشگاه هایدگر تفصیل تازه‌ای پیدا می‌کند. مراد ما اشاره به آن چیزهایی است که هایدگر در اواخر خطابه‌اش راجع به *Widerstand* [مواجهه یا مقاومت] و *Kampf* [نبرد] مطرح می‌کند.

۴. از این لحاظ، چاره‌ای جز موافقت با دریدا نیست که اعتقاد دارد اشاره هایدگر به کلمه نبرد پیش‌درآمدی بر تفصیل‌های بعدی او در باره مفهوم *polemos* به عنوان نبرد هستی‌شناختی است. بنگرید به

Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Gallilée, 1994) pp. 359 ff.

۵. *nostalgia*: آن را به حسرت‌خواری نیز ترجمه کرده‌اند. - م.

6. self-projection

میراث عیان می‌گردد.^۱ آیا هایدگر در قطعه زیر همین نکته را مراد نمی‌کند:
تکرار [یا بازگرفت] نه خود را به امر گذشته وامی‌نهد و نه پیشرفتی را مقصد
قرار می‌دهد. در لحظه دیدار هر دوی این‌ها برای اگزیستانس اصیل بالسویه
است.

(SZ 386/438)

برای آنچه از کلمه تکرار [یا بازگرفت] مراد می‌شود کدام وصف حال بهتر از
نسبت خود هایدگر با سنت فلسفی و با نیاز به تکرار آن مدت‌ها پس از
فراموش شدن پرسش است؟ مع ذلک آیا تکلیف پرسش از هستی صرفاً
وصف حال آن چیزی است که می‌تواند تکرار باشد یا این‌که این تکلیف،
تکلیف تاریخی یعنی آن عهد و تکلیفی است که در آن زمان حال تاریخی
بیش از هر چیز دیگری در میانه است؟ کاری جز این نمی‌توان کرد که بازتاب
سخن هایدگر در باب تکرار را به خود طرح هستی‌شناسی بنیادین که در بند ۱
هستی و زمان توضیح داده می‌شود و از این طریق بُعد تاریخی روشن‌تری پیدا
می‌کند احاله کنیم. می‌توان به خاطر آورد که در بند ۱ سخن از «ضرورت اعاده
گویا و بین پرسش در باب هستی» می‌رود زیرا «این پرسش را امروزه به دست
نسیان سپرده‌اند».^۲ پس این «امروزه»، این امروز تاریخی، را می‌توان با نشان
فراموشی خاصی، یعنی فراموشی پرسش از هستی که اکنون به تکرار آن نیاز
است، مشخص کرد.^۳ به کلامی دیگر، از همان آغاز، امر تاریخی به نیروی امر

۱. هایدگر ده سال پس از انتشار هستی و زمان گفته‌های خود را به این طریق تجدید می‌کند: «آنچه
اصیلاً زمانمند است برانگیزاننده و مهیج است اما همزمان امتداد و گسترش آینده به گذشته و
گذشته به آینده را پیشاپیش حفظ و نگهداری می‌کند. در این امتداد، آدمی همچون موجودی
تاریخی، در هر مورد «گستره‌ای است. حال حاضر همواره دیرتر از آینده است؛ حال حاضر آخرین
است. حال حاضر از پیکار آینده با گذشته خاستن می‌گیرد» (GA 45, 42/40).

۲. SZ 2/21: تأکید بر کلمه «امروزه» از من است.

۳. آیا این تصادفی است که هایدگر دو صفحه اول هستی و زمان را با اشاره به «امروزه» همقران

هستی شناختی پیوند می خورد؛ زمان حال بر حسبِ نقص خاصی وصف می گردد که ناظر بر پرسشی است که زمان حال پیشاپیش به آن پاسخ داده بی آن که هرگز آن را طرح کرده باشد، پرسشی که، بنابراین، زمان حال نمی تواند به آن همچون پرسشی بپردازد. اگر تکرارِ پرسشی که در ورطه غفلت افتاده ضروری باشد، این امر از منظر بازگشت به سرچشمه ای مستور، یعنی به آن آغازی که روند فراموشی می توانست آن را همچنان دور از دسترس باقی گذارد، نیست. این امر همچنین بازگشت به آن ایامی که پرسش زنده و بکر بود نیست آن چنان که گویی به سادگی می توان پس پس به گذشته خیز برداشت و بدین سان انکشاف آینده را کان لم یکن کرد. همچنین، سخن بر سر سوگ و ماتم برای بهشت گمشده هستی شناختی نیست، بلکه قضیه بر سر تصدیق پرسش به عنوان پرسشی است که خودِ حجابِ آن پرسش نیز متعلق به آن است. قضیه بر سر پرسشی است که با خودزدایی^۱ خاصی مشخص می گردد. تاریخ متافیزیک - تاریخ هستی شناسی به معنای دقیق کلمه - تاریخ این خودزدایی است. از همین روست که عهد و تکلیفِ پرسش در باب هستی نه تنها متضمن تفسیر معنای هستی به وجه عام^۲ بلکه همچنین شامل Destruction یا Abbau [تخریب یا ویران سازی] تاریخ هستی شناسی است. از آن جا که واسازی (de (con) struction)^۳ هایدگر اغلب متهم به ضدیت با

می سازد به نحوی که گویی کل متن هم از آغاز به سوی بازاندیشی سرشت حال حاضر جهت یافته است؟ شرح و بسط بیش تر کاربرد لفظ «امروزه» و دلالت های ضمنی آن را می توانید در منبع زیر بخوانید:

Andrew Benjamin, «Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present» in *Walter Benjamin's Philosophy* (London: Routledge, 1993), eds Andrew Benjamin & Peter Osborne, pp. 216-50.

1. self-effacement

2. being in general

۳. نویسنده همین املا را در متن به کار می برد تا تلویحاً کلمه واسازی را نیز به اجزای con، de struction شرحه شرحه و واسازی کند. اگر پیشوند con را برداریم این کلمه همان destruction می شود. - م.

متافیزیک و ضدیت با سنت است (در عین حال هایدگر را به گرایش‌های ارتجاعی نیز متهم ساخته‌اند) و از آن‌جا که چنین موضعی نسبت به سنت اغلب (دست‌کم از جانب نمایندگان سنت) به عنوان سرچشمه دخالت هایدگر در سیاست شناخته شده است، پس روشن ساختن و تبیین شرایطی که این طرح مبتنی بر واسازی بر آن‌ها بنا شده کمال اهمیت را دارد.^۱ چرا وظیفه از نو طرح کردن یا تکرار پرسش از هستی با نسبت خاصی با تاریخ متافیزیک که هایدگر آن را به واسازی متصف می‌کند، دنبال می‌شود؟ و چرا Destruktion به واسازی (deconstruction) و نه به ویران‌سازی (destruction) تعبیر می‌گردد؟ تکرار تنها می‌تواند در واسازی و همچون واسازی تاریخ هستی‌شناسی تحقق یابد، زیرا این تاریخ به روشنی تاریخ چگونگی غفلت از پرسش است. تکرار، که به معنای ترسیم و تفصیل و ارسی انضمامی پرسش است، جدا و مستقل از کاوش تاریخی پرسش تحقق نمی‌یابد، و این کاوش به

۱. آیا باید یادآوری کرد که «فضیه هایدگر» به سرعت معطوف به فراخوان هایدگر به واسازی تاریخ هستی‌شناسی به نظر رسید که به صورت پیکاری علیه انسان‌گرایی (و بنابراین علیه امر انسانی و به دفاع از نازیسم) تفسیر شد؟ و آیا باید روشن کرد که غالباً چنین حملاتی، در واقع به قصد متزلزل کردن پسر معنوی هایدگر، رسول و رهبر واسازی جهان، فیلسوف غول‌آسا، ژاک دریدا، بود؟ برای آگاهی از بحثی جامع و روشنگر در باره تفسیر غالب از رابطه ضد انسان‌گرایی ادعا شده هایدگر و سیاست او ر.ک. به

William V. Spanos, *Heidegger and Criticism. Retrieving the Cultural Politics of Destruction* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1993), pp. 181–251.

اگرچه اسپانوس بر شکل طرح شدن این بحث در آمریکا تأکید می‌کند، آن هم با توجه خاص به مباحثه‌ای که در شماره زمستان ۱۹۸۹ نشریه *Critical Inquiry* رخ داد، ولی خاستگاه‌های فرانسوی و آلمانی آن را هم تحلیل می‌کند. از این رو، در کنار نام‌های آرنولد ال. دیویدسون، تام راکمور و ریچارد ولین، نام‌های یورگن هابرماس، لوک فری، آلن ژنو و ویکتور فاریاس هم دیده می‌شود. چه بسا بخواهیم به این فهرست بلند موارد زیر را هم اضافه کنیم:

Jean-Pierre Faye, *Le Piège. La philosophie heideggerienne et la Nazisme* (Paris: Balland, 1994), sections 21, 25, 29 and pp. 165–89; Nicolas Tertulian, "Histoire de l'être et révolution politique", *Le Temps Modernes*, February 1990, no. 523, pp. 109–36.

معنی کاوش در باب خودزدایی کاوش است. آنچه دقیقاً سرچشمه و منشأ نیاز به واسازی است آن است که خود تاریخ را می توان بر حسب زدایش، زدایشی که از خود رد پاهایی برجا می گذارد، تعریف کرد. از این نظر، واسازی را باید همچون نمایشی از روند خودزدایی دانست. واسازی نوعی بازپس گیری، نوعی مشخص نمودن رد پاهایی است که در جریان این خودزدایی پرسش نقش برجا می گذارند. از این رو، ویران کردن به معنای محو ساختن رد پاها یا سوزاندن علف های هرز زمین فلسفه به قصد بارورسازی دوباره آن نیست. ویران سازی به معنای آشکار ساختن تاریخ هستی شناسی همچون قلمرو رد پاهایی است که دنبال کردن آنها به زدایش خاصی تعلق دارد. بدین سان، ویران سازی تا آن جا که بازپس می گیرد و آشکار می کند و پدیدار مغشوش دگرگونه ای را جدا می کند (به این لحاظ، طرح هستی شناسی بنیادی از آغاز تا پایان پدیدارشناسانه باقی می ماند)، نوعی بازسازی است.

اثبات برآمدگاه مفاهیم بنیادین هستی شناختی در کسوت پژوهشی که «زادنامه» این مفاهیم را فرادید می نهد هیچ ارتباطی با نسبی سازی زیانبار ایستارهای هستی شناختی ندارد و ویران سازی به همان اندازه با شانه خالی کردن از فرادش هستی شناختی به معنای منفی آن بی ارتباط است. برعکس، از این طریق، فرادش هستی شناختی بر حسب امکانات مثبت آن، که همواره به معنای حد و مرزهای آن است، مرزبندی می شود.

(SZ 22/44)

بدین سان نسبت هایدگر با سنت، با زمانه اش و با امکانات تاریخی متافیزیک غرب به هیچ وجه ساده نیست. از یک سو، به سنت (فرادش) همچون تاریخ سقوط (Verfallen) نظر می شود،^۱ سقوطی که در عین حال در غفلت و

۱. دیدگاهی که مطابق آن تاریخ خود سقوطی از سرچشمه ای بالاتر و روشن تر است البته خود دیدگاهی بسیار سنتی است که از هسیود یا «سفر پیدایش» تا اشنیگلر را دربرمی گیرد. با این حال،

فراموشی و محجوبیت نسبت به پرسشی مشخص می‌گردد که بالضروره از پیش مفروض بوده و تا حدی از پیش پاسخ داده شده است. هایدگر مدتی بعد در جریان موضع‌گیری‌های تعیین‌کننده‌ای که باید به جد مورد بازنگری انتقادی قرار گیرند، تاریخ این فراموش‌شدگی و غفلت را با تاریخ نیست‌انگاری همسان می‌گیرد.^۱ از طرف دیگر، خود تاریخ یعنی تاریخمندی در پدیدار اگزیستانسیالِ زمانمندیِ برون‌خویش، که خود در مصممیت پیشدستانه آشکار می‌گردد، ریشه دارد. از این رو، درست همین تاریخمندی دازاین به نحوی در آینده‌مندی آن قرار می‌گیرد که گذشته او به طریقی بر او آشکار می‌شود که وی به مدد آن با آینده خود از در وفاق درمی‌آید. و دلیل این‌که هایدگر سنت را غافل از بنیادش می‌داند بدواً و عمدتاً آن است که سنت، اگزیستانس و معنای آن را نابجا و نادرست درک می‌کند، یعنی آن را به طریقی می‌فهمد که با نحوه درست وجود دازاین مطابقت ندارد؛ یعنی آن را همچون سایر هستندگان به عنوان امری پیش‌دست و در جهان [می‌فهمد] نه همچون آن هستنده‌ای که خود را به نحوی از خود به‌درشونده از در وفاق با جهان و هستی خودش درمی‌آورد. زمان حال تاریخی نیز همچون نحوه خاصی از گشوده بودن بر ذات از خود به‌درشونده خود و به عنوان نحوه

→ نوآوری اندیشه هایدگر در آن است که به نزد او امکان آنچه ژنه شار «بازگشت رو به فراز» می‌خواند وجود دارد - بازگشتی که نه به قصد تصاحب دوباره سرچشمه از دست رفته بلکه به قصد پس‌جهیدن برای پیش‌جهیدن، به قصد پس‌جهیدن فراوی سرچشمه برای آزاد کردن آینده‌ای است. آنچه در این جا مضمراست ساختار پیچیده این بازگشت، زمانمندی نهفته در پس آن و نهایتاً امتناع تحویل دیدگاه هایدگر در باره تاریخ به دریافتی خطی از زمان است (دریافتی که در آن تفسیرهای تاریخ که اندکی قبل به آن‌ها اشاره کردیم ضرورتاً پیشفرض قرار گرفته است). و دقیقاً همین ساختار پیچیده زمانمندی است که در نهایت همانندسازی سقوط (Verfallen) هایدگر با «زوال غرب» اسپنگلر را، به‌رغم شباهت‌هایی که می‌توان از مقابله کردن این دو متن برون آورد، مانع می‌شود.

۱. برای آگاهی از بحث و بررسی‌ای پیگیرانه در باره مسئله نیست‌انگاری ر.ک. به فصل سوم این کتاب: «بعد از سیاست».

خاصی از پاسخگویی به تاریخمندی خود پدیدار می‌شود: با این حال، پاسخگویی نادرست یا نابجا به تاریخمندی خویش نیز همچنان نحوه‌ای از تاریخی بودن و حالتی از گشودگی است. سقوط همچون امکان اساساً اگزستانسیال و تاریخی دازاین به دازاین تعلق دارد. از همین روست که هایدگر می‌نویسد: «اگر بناست که ایضاح مسئله هستی‌شناختی تاریخ در حد وافی به مقصود کامل باشد، از هر طرف که رویم ما را گریزی از مطالعه تاریخمندی نااصیل دازاین نیست.»^۱

از مطالعه آن بندهایی از هستی و زمان که به مسئله تاریخ اختصاص یافته‌اند چه نتایجی می‌توانیم بگیریم؟ آیا می‌توان بر مبنای تحلیل‌های هایدگر که فرض بر هستی‌شناختی بودن آن‌هاست، به ترسیم نیم‌رخ سیاسی دست بزنیم؟ آیا اکنون به جایی رسیده‌ایم که تصریح کنیم این‌گونه تحلیل‌های هایدگر مشغله سیاسی او را ممکن ساخت یا دست‌کم تصریح کنیم که چنین تحلیل‌هایی تا چه حد چنان مشغله‌ای را ناممکن ساخت؟

آیا می‌توانیم در پرتو آنچه در باره زمینه تاریخی و عقیدتی بن‌مایه‌های Gemeinschaft [جماعت] و Volk [ملت] کشف کرده‌ایم نتیجه بگیریم که استفاده هایدگر از چنین مفاهیمی در لحظه‌ای از هستی و زمان که بالقوه سیاسی‌ترین لحظه است کاشف از چیزی است که جامعه‌شناسان آن را «خیال‌بافی اجتماعی»^۲ می‌خوانند؟ آیا در این مفاهیم اشاره‌هایی به گرایش‌های انقلابی محافظه‌کارانه و völkisch [ملی] نهفته است؟ مفاهیم جماعت و ملت دست‌کم حاکی از خویشاوندی و نوعی شباهت خانوادگی با برخی از آن بن‌مایه‌های انقلابی محافظه‌کارانه‌اند که در کمال سهولت می‌توان آن‌ها را شناسایی کرد. افزون بر آن، اندیشیدن به تاریخ در قالب سرنوشت،

1. SZ 387/439

2. social fantasy

جماعت، ملت، نبرد، مصممیت و قهرمانی، به نحو فلسفی قلمرو تصمیم سیاسی آتی را مهیا می‌کند. با این همه، به هیچ وجه نمی‌توان این خویشاوندی را به عنوان تنها زمینه یا حتی زمینه عمده همکاری هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم در سال‌های بعد مطرح و قلمداد کرد. نیز اگر چنین می‌نماید که اثر هایدگر چنین بن‌مایه‌های مرتجعانه‌ای را ضبط و ربط می‌کند، این اثر همچنین و همزمان این بن‌مایه‌ها را در جهتی مناسب طرح خاص او بسط می‌دهد و این تفصیل را به آسانی نمی‌توان با برگردان، روایت یا شکلی دیگرگونه از نوعی ایدئولوژی برابر دانست. این منطق ضبط و ربط و بسط، این منطق آسان‌یاب‌ترین گرایش‌های ارتجاعی و تجاوزکاری سازش‌ناپذیر آن‌ها بر کل موضع سیاسی هایدگر حاکم است و چنین اقتضا می‌کند که او به هنگام ستایش «حقیقت درونی و عظمت» نازیسم تا پایان کار و طرد بلشویسم و سرمایه‌داری آمریکایی به عنوان دو صورت نیست‌انگاری سیاره‌ای، نقدی ضمنی و پنهان از نازیسم را نیز که در میان ایدئولوگ‌های نازیسم هیچ جا یافت نمی‌شود بسط و تفصیل دهد. این منطق اساساً دوپهلوی، یعنی منطقی که هرگز به ما اجازه نمی‌دهد که هایدگر را کاملاً به دام اندازیم، همان چیزی است که قضیه هایدگر را تا این حد شورانگیز و زهرآلود ساخته است. دو مثال زیر برای تبیین نظر من شاید بسنده باشد:

۱. در باب بن‌مایه‌های «قوم» و «ملت»: این مفاهیم گرچه نه تابع مسائل خون، خاک و نژادند و نه حتی صریحاً به آن‌ها مربوطند، می‌نماید که گونه‌ای Deutschtum [آلمانیت] را از پیش مفروض می‌دارند که مبتنی بر امکان عزم مشترک برای تاریخ مشترکی است که از پدیدار مرگ ناشی می‌شود. مرگ است که چون افق قوام‌بخش قوم و ملت لحنی تراژیک و قهرمانی را بر اثر هایدگر غالب می‌سازد. با این همه، چنان‌که قبلاً نشان داده‌ایم، چنین افقی تنها می‌تواند به بهای تنشی مربوط به خصوصیت تحلیل مرگ که بدو در آغاز بخش دوم تفصیل می‌یابد، بر سامان کلی طرح هایدگر نقش بندد. به معنای

اخص، حاصل فصل اول از بخش دوم یعنی وضع مرگ چونان یک امکان (نه چون امری بالفعل) که در هر مورد از آن من است (و نه از آن دیگری یا از آن ملت) چیزی است که می‌نماید در متن یا زمینه تاریخ به پرسش گرفته می‌شود. مرگ به ناگهان به ضرورت مفهومی سنتی (مفهومی تراژیک و مربوط به قربانی) رنگ عوض می‌کند. خطر سیاسی منتج از این دریافت خطر امتزاج و پیوند است، خطری که، باید اضافه کنم، در کل نوشته‌های هایدگر موج می‌زند.^۱ بدین‌سان خود عزم مشترکی که از آن دفاع می‌شود در هماهنگی از مرتبه اصلیت و ریشه‌ای بودن تحلیل دازاین از حیث تناهی و انفراد تحول‌ناپذیرش فروتر است و به تعریف دوباره مفهوم بسیار سنتی ملت که «ما»ی نهفته در بنیاد آن در اصالت اراده و قهرمان‌پرستی وحدت پیدا می‌کند، مدد می‌رساند. این جنبه بنیادی تاریخمندی بیش از هر جای دیگر در خطابه ریاست دانشگاه هایدگر خود را نشان می‌دهد.

۲. در باب نظریه تکرار: به نظر می‌رسد که از این نظریه و به‌ویژه از مفهوم برون‌خویش‌زمانمندی، که خود شالوده این نظریه است، دو نوع سلوک سیاسی سنتی سر برمی‌آورد: از یک سو، ارتجاع که اندیشه بازگشت (به اصل‌ها، به خدا، به ارزش‌ها، به معنا و غیره) خوراک فکری آن است و از سوی دیگر ترقی‌خواهی که تلقی آن از تاریخ به عنوان بسط دیرین-غایت‌شناختی روندی معنی‌دار، در ویژگی خاصی ریشه دارد که به فلسفه عصر روشنگری

۱. آنچه هایدگر در «خاستگاه کار هنری» (HW 50/62) به طور رمزآمیزی بر آن نام «قربانی ذاتی» می‌نهد شاید به بهترین نحو در قطعه زیر از درس سال ۱۹۳۴/۵ در باب هولدرلین که در آن هایدگر می‌کوشد تجربه سربازان در جبهه را مضمون‌پرداز می‌کند، نمونه‌وار در بیان آمده باشد:

رفاقت سربازان در جبهه ناشی از ضرورت دور هم جمع شدن به علت احساس دوری از کسانی که جای آن‌ها خالی است نیست؛ این رفاقت همچنین خاسته از آن نیست که کسی در ابتدا بر سر شور احساسی مشترکی با دیگران اجماع می‌کند. بلکه عمیق‌ترین و تنها دلیل این رفاقت آن است که نزدیکی مرگ به مثابه قربانی شدن همه را به سوی معدوم‌شدگی واحدی سوق می‌دهد که سرچشمه تعلقی نامشروط به دیگران می‌شود. (GA 39,72-3)

اختصاص دارد. در حالی که ضدیت مؤکد هایدگر با اومانیسم – که غالباً از جانب تخطئه‌کنندگان وی به عنوان منشأ مراوده او با ناسیونال سوسیالیسم و عجز او در سخن گفتن بی‌پرده علیه راه‌حل نهایی تلقی می‌گردد – در نگاه نخست ممکن است مأخوذ از بدگمانی وی نسبت به ارزش‌های کلی عصر روشنگری و سنت لیبرال باشد که خود میراث ریکرت،^۱ دیلتای^۲ و ویلدنبانت^۳ است، به نظر می‌رسد که موضع هایدگر نسبت به اندیشه ارتجاعی از نظر دور مانده است. گرچه در این تحقیق ادله و شرایط دلمشغولی سیاسی هایدگر هنوز جای بحث دارد، اما بر مبنای طبیعت زمانمندی و تاریخمندی دازاین این امر پیشاپیش روشن می‌نماید که این ادله و شرایط ممکن نیست مأخوذ از آن چیزی باشند که گرایش صرفاً ارتجاعی تفکر هایدگر تلقی می‌گردد. برای فهم نسبت هایدگر با تاریخ، با گذشته و با فرادش، ملاحظه قشری آرای او در باب ضرورت و اساسی تاریخ هستی‌شناسی کفایت نمی‌کند. فهم این مطلب حائز کمال اهمیت است که نصب‌العین این و اساسی بازپس‌گیری نسبتی سازنده با گذشته است که خود مبتنی بر فهم درست و اصیل (eigentlich) تاریخمندی به عنوان زمانمندی اصیل است، و اگر بنا باشد که برای توجیه مراوده هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم بر چیزی تکیه کنیم، آن چیز قطعاً بُعد نیست‌انگارانه تفکر هایدگر نیست، چرا که این بُعد نتیجه مستقیم طرح و سازانه اوست. برعکس، این امر را باید به لحاظ آن امکانات تاریخی دقیقاً مثبتی دانست که هایدگر در جنبش [نازیسم] می‌دید. اما امکان هستی‌شناختی چنین امکاناتی نیز خود در هستی و زمان شرح داده شده است. زیرا آنچه تکرار مجاز می‌دارد – اگر نگوئیم که مستلزم آن است – چیزی نیست جز انقلاب. از این منظر، وظیفه تکرار پرسش در باب معنای هستی را که خود به معنی وظیفه ویران‌سازی تاریخ نیز هست، از همان بدو

1. Rickert

2. Dilthey

3. Wildenband

امر می‌توان سیاسی انگاشت. پیکار، نبردی است با غول‌های پرسش هستی، و این نبرد از آغاز نبردی است تاریخی و سرنوشت‌ساز: این نبرد سیاست را به دنبال خود می‌کشاند و به آن نقش و صورت می‌بخشد. پس آیا عجیب است که هایدگر از درهای دانشگاه به صحنه سیاست وارد شد؟ پس آیا عجیب است که وی دانشگاه را همچون جایی که انقلاب می‌بایست در آن رخ دهد برگزید؟ اگر انقلاب اساساً نوعی آزاد کردن است، اگر انقلاب کشمکشی است که به رهایی می‌انجامد، پس آیا تکرارِ Seinsfrage [پرسش هستی] اساساً امری انقلابی نیست؟ آیا نمی‌توان پا را از این حد فراتر نهاد و گفت که هر انقلابی در مقام امری آزادی‌بخش، اساساً هستی‌شناختی است؟ و آیا ناکامی و شکست هایدگر در قضیه جانبداری‌اش از جنبش ناسیونال سوسیالیسم از آن رو نبود که وی این جنبش را که به راستی مقصدی جز ویرانی مطلق تاریخ نداشت، انقلابی^۱ تلقی کرده بود که در واقع می‌بایست به نسبت آزادانه‌تری با هستی و با تاریخی که این نسبت بر آن حاکم است مجال بروز دهد؟ شاید مضامین پرسش‌برانگیزی که در باب مفهوم تکرار در هستی و زمان به نحوی پوشیده مطرح می‌شود، ده سال بعد در نطق‌های ترم زمستانی ۱۹۳۷-۸ یعنی در آن زمان که فعلیت نازیسم افسون‌زدگی و توهم هایدگر را فرو ریخته بود به بهترین وجه و به شکلی موجز و بسامان از نو مطرح می‌گردد:

زمان آینده^۲ سرچشمه تاریخ است، اما آنچه آینده‌ترین است همان آغاز بزرگ است. همان که - با عقب‌نشینی مداמש - پس‌پس به دورترین جای

۱. از زمان حمایت نامشروط هایدگر از انقلاب جاری که در سال‌های ۱۹۳۳-۳۴ بیان شده است تا فراخوانی به انقلابی ناظر به هستی و زبان منافیزیک که در سال ۱۹۳۵ به بیان درآمد است به نظر می‌رسد، تطوری در معنای بُن‌مایه انقلاب روی می‌دهد که کاشف از ناخرسندی فزاینده هایدگر از عواقب سیاست نازیسم است.

۲. در متن انگلیسی اول the future و سپس futural (most) آمده. این توضیح شاید بی‌فایده نباشد که «آینده» اول اسم و «آینده» دوم صفت به سیاق گذرنده، تابنده و امثال آن است. برای انتقال این تمایز the future را به «زمان آینده» و futural را به «آینده» ترجمه کرده‌ایم. - م.

می‌رسد و در عین حال برای رسیدن به دورترین جای پیش می‌رود... از این رو، برای نجات این آغاز و در نتیجه برای نجات آینده نیز، گهگاه باید استیلاي عادیات و عادی‌تر از عادیات را درهم شکست. برای آن که خرق عادات و به‌پیش‌رسندگان امکان رها شدن و به قدرت رسیدن یابند، ما به نهضتی نیاز داریم. انقلاب، خیزش و جهش از ظلمات رسوم، همان نسبت صمیم با سرآغاز است. محافظه‌کاران و حافظان برعکس تنها درصدد آنند که از آنچه به دنبال آغاز آغاز گشته و از آنچه حاصل آن است جانبداری و آن را ابقا کنند.

هایدگر در صفحه بعد می‌افزاید:

آنچه محافظه‌کارانه است در هرزچاله نقش‌بندی تاریخی فرو می‌ماند؛ تنها آنچه انقلابی است به ژرفای تاریخ می‌رسد. در این جا مراد از انقلاب بازگونی و ویرانی صرف نیست، بلکه فراخیزی از مرسومات و بازآفرینی آن‌هاست بدان مقصود که امکان بازسازی آغاز فراهم آید؛ و از آن جا که اصل به آغاز تعلق دارد، پس بازسازی آغاز هرگز محاکات ضعیف آنچه قبلاً بوده نیست؛ این بازسازی یکسره امری دیگر و با این همه همان آغاز است.^۱

پس آیا خطای هایدگر این نیست: مشتبه کردن ناسیونال سوسیالیسم با انقلاب به اصیل‌ترین مفهوم، داوری نادرست در مورد ناسیونال سوسیالیسم تا حد ملاحظه آن همچون نسبتی اصیل با قدرت سرچشمه آغازین؟ پس اگر بگوییم که نوعی دلمشغولی انقلابی در زیرلایه تفکر هایدگر نهفته است سخن به گزاف نگفته‌ایم. با این همه، تعریف هایدگر در باب چیستی انقلاب – مقصود زمانمندی و هستی‌شناسی نهفته در بنیاد این تعریف است – به هر نوع مدل سنتی انقلاب از جمله مدل فاشیستی یا محافظه‌کارانه آن

۱. ترجمه این قطعه و قطعه قبلی مستقیماً از متن آلمانی (جلد ۴۵ مجموعه آثار) صورت گرفته است:

(م). Grundfragen der Philosophie, ss. 40 – 41 / 38, 39, 45.

تحویل ناپذیر است. یقیناً هایدگر به لحاظی در واقعیت ناسیونال سوسیالیسم همان فراخیزی را می‌دید که آن را برای تنبیه ملت آلمان و شاید کل غرب نسبت به ذات وانهاده و فراموش شده‌اش ضروری می‌پنداشت. مع‌ذلک آن منطق خاص تکرار که مستلزم انقلاب است و آن طریقی که انقلاب به مدد آن با آغاز فلسفه و با عهد و خویشکاری تفکر همبسته می‌گردد، از مدلی که تفکر هایدگر غالباً، به عنف و تکلف، در آن گنجانده می‌شود تجاوز می‌کند و به میزان کم‌تری حتی آن را معلق و بلا تکلیف رها می‌کند. پس آنچه برای ملاحظه باقی می‌ماند آن است که این خطای محض به راستی چگونه رخ داد؛ به کلامی دیگر، چگونه طرح به راستی انقلابی تکرار قادر بود نه تنها خود را با ناسیونال سوسیالیسم وفق دهد، بلکه همچنین قادر بود، گیرم تنها مدتی، یکی از حامیان دو آتشه آن گردد.

سیاست باستانی

چپ (left):

چپ‌گرایان – و همچنین مخالفان دست‌راستی آن‌ها که چپ‌ها را به چشم خشونت طلب می‌نگرند – شاید از دانستن این مطلب شگفت‌زده شوند که کلمه left در اصل از ریشهٔ آنگلو-ساکسون *lyft* به معنای ناتوان و ناشایست گرفته شده است. این کلمه به دستی اطلاق می‌شد که اغلب ضعیف‌تر است. متضاد آن یعنی «راست» از لغت آنگلو-ساکسون *riht* و *reht* به معنای مستقیم، راست و عادل است که با *rectus* لاتین هم‌گن است؛ با کلمهٔ «شاهی» (*royal*) مقایسه شود.

شاهی (royal):

معادل لاتین شاه، *regis* و *rex*، و شاهانه، *regalis*، در فرانسهٔ قدیم *roi* و *roial* است. این کلمات از طریق نورمان‌ها به صورت *royal* و *royalty* وارد انگلیسی شد... همین کلمات در انگلیسی مستقیماً از لاتین اقتباس شدند. بدین ترتیب ما دارای لغات *regal*، *regent*، اسم فاعل (صفت فاعلی) از فعل *regere*، *regens* و *regi*، *regent* و *rectum* به معنای حکومت کردن و راست ساختن هستیم – زیرا کارهای شاه همواره راست بود – و خط راست همان خط مستقیم بود: چنان‌که در زاویهٔ راست. ما همچنین کلمات *rectify*، *rector*، *rectitude* و *erect* و نظایر آن‌ها را در انگلیسی در اختیار داریم.

جوزف. تی. شپلی،^۱ فرهنگ ریشه‌های کلمات

1. Joseph T. Shipley

این اشتیاق به پرسش از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ و این شأن و مقامی که پرسش را می‌زیدد از چیست؟ پرسیدن یعنی کاوش و کاوش یعنی جستجوی ریشه‌ای، به ژرفا رفتن، ژرف‌پیمایی، عمق را کاویدن و، سرانجام، ریشه‌کنی. این ریشه‌کنی که در اطراف ریشه پرسه می‌زند کار پرسش است. کارِ زمان. زمان جستجو می‌کند و خود را در شأن پرسش می‌آزماید.

موريس بلانشو، گفتگوی بی‌پایان

اگر ویران‌سازی تاریخ هستی‌شناسی که در هستی و زمان به آن اشاره شده، به راستی نه صرفاً سلبی یا ویرانگر، بلکه به قصد آزادسازی نسبت اصیل‌تری با تاریخمندی شخص یعنی با زمان حال او باشد، آیا دانشگاه خود، به عنوان نهادی که حامی نسبتی خاص با سنت است، به یوغ پرسش‌های واساختی هایدگر گرفتار نمی‌آید؟ آیا دانشگاه خود همزمان محل و هدف نزاعی نمی‌گردد که مقصد آن تعریفی دوباره از جوهره نسبت دانشگاه با وضعیت تاریخی زمانه آن است؟ آیا دانشگاه با توجه به مناسبتش با علوم گوناگونی که تحت پوشش خود می‌گیرد و با توجه به نسبت آن با تاریخش و با آن زندگی همگانی که خود جزئی از آن است نباید در باب مسائل طرح پرسش کند؟ آیا در اقتضای این که علم به طور کلی و فلسفه با توجه به نسبتی که با نیروهای بنیادی حیات و تاریخ دارد بازاندیشی شوند، این نیروها می‌توانند خود به سادگی دست‌نخورده بمانند؟ تکلیف نسبت میان علم و قدرت، نهاد و دولت، و دانشگاه و امور قضایی، اجتماعی و سیاسی چه می‌شود؟ در پرتو این پرسش‌ها و همچنین آنچه، در مدرنیته، نهاد را به شرایط عقیدتی و مادی وجود دولت مربوط می‌کند،^۱ آیا جای تعجب خواهد بود که هایدگر از در

۱. این مطلب قابل چون و چرا نیست که دولت مدرن حساس‌ترین لحظات خود را در صحنه دانشگاه گذرانده و دانشگاه مدرن امروزه نقش کوچه و کارخانه را بازی کرده - از جنگ‌های داخلی اسپانیا گرفته تا جنگ ویتنام، از ماه مه ۶۸ و بهار پراگ گرفته تا میدان تیان آنمن.

دانشگاه به صحنه سیاست وارد شود^۱ و به دریافت امکان پیدایش و زایش هیئت سیاسی جدیدی برسد که از مفهوم دگرگون شده علم ناشی می‌شود؟ بدین سان، فهم بهتر ورود هایدگر به صحنه سیاست و افکندن پرتوی خاص بر خطابه‌ها و عمل او در مقام چهره‌ای برجسته در صحنه‌های اولیه آلمان نازی اساساً از راه روشن کردن دریافت او از علم، از دانشگاه همچون نوعی نهاد و از نسبت دانشگاه با ملت به طور کلی دست می‌دهد. به کلامی دیگر، این امر حاکی از آن است که برای هایدگر دانشگاه نه تنها موضع یا topos عمل سیاسی و برنامه آرمان ملی بود و نه تنها جایگاه انتخابی انضمامی و قلمرو فراگیرنده بُعدی به لحاظ تاریخی قلب‌ناشدنی – و در یک کلام قلمرو سیاست – می‌نمود، بلکه همچنین جایگاه پرسش فلسفی در باب وظیفه دانشگاه و جوهره آن در قرن بیستم و همچنین جایگاه تأمل در آن گونه امکانات تاریخی و سیاسی بود که براساس چنین پرسشی آزاد می‌شوند. و خطابه ریاست دانشگاه هایدگر در سال ۱۹۳۳، همان خطابه‌ای که نشانه ورود رسمی هایدگر به قلمرو سیاست است، به رغم مطمئن‌گویی پولادین و مضمون ملی‌گرایانه احساساتی‌اش، همچنان چون بازتاب این پرسش است؛ نه تنها تا آن حد که این خطابه به طرح پرسش‌هایی راجع به طبیعت، نقش و سامان دانشگاه قرن بیستم می‌پردازد و از این قرار سنتی آلمانی را که سابقه آن به جدال دانشکده‌های کانت می‌رسد دنبال می‌کند و آن را به نحوی تعیین‌کننده

۱. ر.ک. به گفته‌های هایدگر در مصاحبه با اشپیگل به تاریخ ۲۳ سپتامبر ۱۹۶۶ که بعد از مرگ او در ۳۱ مه ۱۹۷۶ تحت عنوان «تنها خدایی می‌تواند ما را نجات دهد» منتشر شد. ترجمه انگلیسی آن به قلم Lisa Harries در:

Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers (New York: Paragon House, 1990), eds Günther Neske and Emil Ketteving, pp. 41 – 66.

۲. ر.ک. به

Der Streit der Facultäten in Kant, Bd. VII (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), *Zweiter*

جهت می دهد، بلکه همچنین از آن رو که خود پرسشگری همچون نگرشی تلقی می شود که به اصیل ترین و کامل ترین وجه نگرشی انکشافی و دارای هویتی مشترک با خود فلسفه است. خطابه ریاست دانشگاهی هایدگر صرفاً مناسبی نیست، بلکه سرایا فلسفی است. با این همه، ویژگی این خطابه در بُعد سیاسی آن نهفته است، بُعدی که خود دو روی دارد. نخست آن که خطابه به کوششی برای فراهم آوردن اساس ملت آلمان به عنوان یک کل نظر دارد که از طریق تکرار آغاز تاریخی منحصربه فرد یونانی حاصل می آید. چنان که ملاحظات ما در باره هستی و زمان قبلاً نشان داده، چنین تکراری تکرار لحظه رخدادی که واقعاً اتفاق افتاده، نیست بلکه تکرار امکانی تاریخی است که همانا همچون پیش اندوخته ای در سپیده دم تاریخ است. پس آن امر سیاسی که در خطابه مطرح است کاملاً تابع امر فلسفی و مسبوق به امکان انتباه دوباره سیاست بر اساس تأملی است که مرکز توجه آن ذات و بنیاد سیاست است. دوم آن که – و این شاید بارزترین لکه ننگ خطابه باشد – تفکر در باب ذات ملت آلمان شکل سیاسی به خود می گیرد؛ شکل برنامه ای سیاسی و شکل عملی سیاسی به سنتی ترین مفهوم آن. بدین سان این خطابه نه فقط تأملی فلسفی در ذات سیاست است، بلکه همچنین نوعی فراخوانی، دعوت و ترغیب است برای فعلیت بخشیدن به این ذات. این خطابه اثری منحصربه فرد است که هایدگر در آن ضرورت یک سیاست را به وضوح بسط

→

Abschnitt, section 7: "Die Wahrsagende Geschichte der Menschheit".

این متن را از جهات بسیار می توان خطابه ریاست خود کانت خواند. کانت به پرسش هایی در باره رابطه بین تفکر و حکمرانی، بین قانون آزادی و قوانین دولت، و بین تعلیم و تربیت و قدرت می پردازد. بی شک مقابله کردن جزء به جزء این دو متن بسیار ثمربخش خواهد بود. برای آگاهی از بررسی ای پیگیرانه در باره متن کانت ر. ک. به

Jacques Derrida, "Mochlos _ou le conflit des facultés" in *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), pp. 397 _ 438.

و تفصیل می‌دهد. ما سیاستی را که بدین‌سان به آن دعوت می‌شویم سیاست «باستانی» خواهیم نامید. این سیاست، سیاست آغاز به دقیق‌ترین مفهوم فلسفی آن است، سیاستی که – اگر نگوییم هیچ – ربط اندکی به آنچه تحت عنوان ناسیونال سوسیالیسم در جریان بود داشت. پس این خلط مبحث از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ آیا هایدگر گمراه شده بود؟ خیر، زیرا این ادعا که هایدگر در ورطهٔ سیاستی فاسد سقوط کرده بود بسنده نیست، بلکه مسئلهٔ موضع‌گیری ایجابی خود هایدگر مسئلهٔ تصدیق همان مرز هر چه باریک‌تری است که تفکر فلسفی در بارهٔ Wesen [ذات] تاریخی یک ملت را از ناسیونالیسم قشری جدا می‌کند؛ مسئلهٔ مشخص کردن آن لحظه‌ای است که در آن دلمشغولی به تأیید ذات متمایز آلمانی با کثافت و پلیدی ناسیونالیسم قرین می‌افتد. پس آنچه اکنون بیش از هر زمان دیگری به ترسیم دقیق نیاز دارد مرز بین امر ملی یا آنچه هولدرلین das Nationale می‌نامد^۱ و ملی‌گرایی (یا ناسیونالیسم)، یا مرز بین آنچه به ذات ملت راجع است یعنی «Heim» (Heimat, Heimweh, Heimlichkeit, Unheimlichkeit)، و نیروهای خون و خاک است. این وظیفه در تفکر دورهٔ بعد از خطابهٔ ریاست دانشگاه نقشی محوری پیدا می‌کند و دقیقاً عبارت است از تأمل در باب سُرایش هولدرلین به عنوان سُرایش ذات

۱. ر.ک. به نامهٔ هولدرلین به کازیمیر اولریش بولندورف مورخ ۴ دسامبر ۱۸۰۱ در:

Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1954), Bd. VI (*Briefe*), ed. Adolf Beck, pp. 425–8. English translation by Thomas Pfau in *Essays and Letters on Theory* (Albany: SUNY Press, 1988), ed. Thomas Pfau, pp. 149–51.

۲. Heim به معنای خانه یا موطن است. سایر کلمات که نویسنده تنها به ذکر اصل آلمانی آن‌ها بسنده می‌کند جملگی به Heim راجعند و از کلمات کلیدی دورهٔ متأخر تفکر هایدگر به شمار می‌روند. معانی آن‌ها از این قرار است:

/ Heimat: موطن، خانه / Heimkunft: بازگشت به موطن / Unheimlichkeit: غرابت، مخافت / Heimweh: غم غربت / Heimischwerden: متروطن شدن / Heimlichkeit: توطنیت، توطن

ملت آلمان. نگون‌بختی سیاسی هایدگر در واقع با موضع‌گیری دوچهره‌ای دنبال می‌شود. از یک سو ملیت به تعبیر خاص زیست‌شناختی با انتقادات شدید او مواجه می‌شود. به موازات واسازی زیست‌انگاری،^۱ سیاست، یعنی همان امکان فعلیت‌بخشی امکانتی تاریخی بر پایه متافیزیک راجع به اراده سوژکتیو [یا نفسانی]، خود زیر سؤال می‌رود. عقب‌نشینی هایدگر از سیاست نیز سراپا فلسفی است: سیاست را به معنایی که امروز از آن مراد می‌شود باید کنار نهاد، زیرا که این سیاست سراپا گرفتار اراده‌ای خاص است که خود زیانبارترین مانع در راه امکان تکرار اصیل میقات یونانی و رهاسازی آغازی نو است. از طرف دیگر، هایدگر امکان اندیشیدن به امر ملی را یکسره کنار نمی‌گذارد، و این امر ذات ملت آلمان است که چونان پیکربندی‌ای تاریخی - تقدیری دریافته آمده باشد. در چنین زمینه‌ای است که هولدرلین، به عنوان شاعر آلمانی‌ها، برای هایدگر به نگاره تقدیری مرکزی تبدیل می‌گردد. به لحاظ سیاسی، چنین اندیشیدنی به امر ملی مبهم می‌ماند؛ زیرا اگر این اندیشه به راستی در جهت مخالفت با نازیسم به معنای نوعی متافیزیک نژاد باشد، پس به همان میزان در جهت مخالفت با لیبرال دموکراسی و ملت شوروی نیز خواهد بود، زیرا که این هر دو صورت‌های کامل اراده نیست‌انگارانه به سوی ولایت و استیلا تلقی می‌شوند. آن چیزی که هدف انتقاد هایدگر است نفس صورت ملت - دولت به عنوان قلمروی است که این ولایت و استیلا تا آخرین حد در آن عملی می‌شود. آنچه مطرح است امکان تفکر در باب ملیت به نحوی جدا و مستقل از این ملت - دولت است. در متن این تمهید است که می‌توان تأملات هایدگر در باب پولیس (polis) یونانی را که به دهه‌های سی و چهل مربوط می‌شود دریافت.^۲

1. biologism

۲. برای آگاهی از بحثی در باره آرای هایدگر در باب پولیس یونانی ر. ک. به فصل پنجم همین کتاب: «قبل از سیاست».

در این فصل با تمرکز بر خطابه ریاست دانشگاه هایدگر اثبات سه مطلب دنبال می‌شود. نخست آن‌که این خطابه را به سادگی نمی‌توان اثری موقت و مناسبتی تلقی کرد. این مقصود به مدد طرح منشأ دوگانه‌ای که در زیرلایه این اثر نهفته است دنبال خواهد شد: یعنی هم برحسب مسئله دانشگاه در سنت آلمانی و هم برحسب سیر و سلوکی شخصی که بازگشت آن به دلمشغولی هایدگر به فلسفه اصالت حیات^۱ در آغاز دهه بیست است. دوم آن‌که این خطابه سرپا فلسفی است. مناط فلسفی بودن در این جا توانش طرح پرسش است. سوم آن‌که این خطابه البته «سیاسی» نیز هست، اما امر سیاسی‌ای که در این جا مطرح است کاملاً تالی و تابع امر فلسفی است: این امر سیاسی برحسب تکرار امکانی تاریخی، یعنی تکرار پرسشگری، شناسایی می‌شود.

پرسشی دیرینه

خطابه و فرادش

خطابه ریاست دانشگاه هایدگر اگرچه در نوع خود نمونه است اما، به عنوان اثری فلسفی در باره دانشگاه، به هیچ وجه طرفه و بی‌مانند نیست. این خطابه در حقیقت مسبوق است به سستی دیرینه که سابقه آن به جدال دانشکده‌های کانت می‌رسد و به اعتباری سراسر ایدئالیسم آلمانی را مرور می‌کند و از اثر نیچه تحت عنوان «در باب آینده نهادهای آموزشی ما» (۱۸۷۲) سر درمی‌آورد. جای آن دارد که در باب این وحدت دلمشغولی خارق‌العاده کتابی نوشته شود، کتابی که بی‌تردید باید بلند و مفصل باشد، و البته در این جا مجالی برای نوشتن چنین کتابی نیست. من صرفاً امیدوارم که بتوانم حیث سیاسی این میراث را کانون توجه خود قرار دهم و به چگونگی پیوند خطابه هایدگر با این میراث پردازم. مخصوصاً بر آنم که این خطابه مشخصاً این سنت را کامل

1. life - philosophy

می‌کند. این خطاب به آخرین حرکتی است که هدف آن نجات دانشگاه از تفرقه و تجزیه به رشته‌های متکثر و بی‌ربط است. آخرین حرکتی است که درصدد ملاحظه و تأیید فلسفه به عنوان گوهر و وحدت‌بخش دانشگاه به طور کلی است. پس از هایدگر، و طبق پیش‌بینی خود او، مقام فلسفه به عنوان نوعی علم یا حتی نوعی نظام و رشته علمی دگرگون می‌گردد یا، به زبان بهتر، تأیید می‌شود. فلسفه دیگر علمی نیست که علوم دیگر بر آن بنا شده باشند و فلسفه آن‌ها را وحدت بخشد. یعنی فلسفه دیگر به مفهوم Wissen و Wissenschaft [علم]، که به هیچ علم معینی تحویل‌پذیر نیست، نمی‌باشد. فلسفه چون صیدی در دام سازمان تکنیکی این قلمرو دانش در غلتیده است، یعنی قلمروی که زیر سلطه و حکومت امریه‌های دولت، تولید، تفکر حسابگر و در یک کلام آن چیزی است که هایدگر «تکنولوژی» می‌خواند. خطاب به ریاست دانشگاه درصدد ارائه دانشگاهی نمونه است که خود تالی طرح هستی‌شناسی بنیادی است، به نحوی که در آن علوم گوناگون از جمله علوم تحصیلی باز در قلمرو ذاتشان، یعنی قلمرو هستی‌شناسی بنیادی، فراهم آیند. شکست خطاب به نشانه شکست وضع غیرتکنیکی سازمان دانشگاه یعنی دانشگاهی است که نمی‌خواهد یکسره به احکام Gestell^۱ یا دولت مرکزی گردن نهد. خطاب به حاکی از گامی به پیش در مسیر پیروی قلمرو معرفت از قلمرو استیلای سیاره‌ای است.

آنچه با کانت قطعی و تعیین‌کننده می‌شود و پیوسته بر آن تأکید خواهد شد، طریقی است که فلسفه به منزله خود وحدت و کلیت نهاد [آموزشی] در

۱. کلمه Gestell در لغت آلمانی به معنی قفسه، پایه، زیرساخت پایه، قاب، چارچوب و نظایر آن است. هایدگر این کلمه را در جستار «پرسش در باب تکنولوژی» و جاهایی دیگر از جمله مصاحبه با اسپینگل به کار می‌برد و مرادش ماهیت تکنولوژی جدید است. Gestell همان در چارچوب قرار دادن است به معنی برنامه‌ریزی در مقام معارضة با عالم بیرونی به قصد تنظیم امر واقع همچون منبع ذخیره. در چارچوب قرار دادن طریقه انکشافی است که بر ماهیت تکنولوژی جدید محیط است و در عین حال خود امری تکنولوژیک نیست. - م.

مجموع، یعنی به منزله خود نحوه‌ای که علوم گوناگون در یک کلیت یکپارچه سازمان می‌یابند، ملاحظه می‌گردد. در آن هنگام که علوم خود برای خود رو به گسترش می‌نهادند و با تصریح قلمرو مستقل خود در مقابل فلسفه‌ای که برحسب سنت علم فراگیر محسوب می‌شد عرض اندام می‌کردند، فلسفه با این نحوه تلقی که می‌تواند رشته پیوند درونی علوم گوناگون و فراهم آورنده آن‌ها در یک هیئت بسامان باشد، واکنش نشان داد. نظر مشترک کانت، شلینگ^۱ و هایدگر آن است که دانشگاه در وضعیت جاری و حاضر آن محل تجمع تصادفی رشته‌هایی است که فاقد وحدت و انسجام درونی‌اند. شلینگ سخن را به جایی می‌رساند که این فقدان وحدت را به «هاویه» [یا شتات] تعبیر می‌کند. فلسفه چون مفهوم یا اندیشه‌ای تلقی می‌شود که زیربنای امکان دانشگاهی است که در آن علوم مختلف به صرف زور فراهم نمی‌آیند بلکه وحدتی زنده پیدا می‌کنند. دانشگاه تداعی‌کننده ارگانیسمی زنده است. بدین ترتیب، مثلاً از دید کانت، دانشکده فلسفه از طریق شرح و تفسیر فعل نامحدود رشته یا مبحثی محدود که علوم موضعی و ناحیه‌ای را وحدت و تمامیت می‌بخشد، یعنی از طریق تصمیمی که مقصد معرفت را به آن می‌بخشد، کلیت دانشگاه^۲ را بیان می‌کند. آنچه باید بر مجموعه دانشگاه حاکم باشد ایده خرد^۳ یا ایده غایت‌شناسانه پیشرفتی نامحدود است: این ایده همان اصلی است که به مدد آن دانشگاه به عنوان یک کل وحدت پیدا می‌کند.

۱. ر. ک. به

Schelling's 1802_3 («Lectures on the Method of Academic Studies») «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» in F. W. Schelling, *Werke* (München: Beck, 1927), ed. Manfred Schröter, Bd. III, 207_352.

۲. universality of university: ترجمه دقیق‌تر برای مترجم میسر نشد. لذا این توضیح لازم است که نویسنده از کلمه university نه تنها دانشگاه بلکه معنای اصلی آن یعنی وحدت کثرات را نیز مراد می‌کند. - م.

3. The Idea of Reason

این همان اصلی است که امکان Uni-versity^۱ را پی می‌ریزد. چنین نظریه‌ای که براساس آن دانشگاه بنیادی است که در آن رشته‌ها به نیروی ایده (Idea) فراهم می‌آیند اندیشه‌ای است که در ایدئالیسم آلمانی نقشی محوری دارد. فلسفه، به سبب این نیروی وحدت‌بخش است که خود را به مقام و شأن علم فی‌نفسه (و نه علمی در میان سایر) علوم می‌رساند. فلسفه همان Wissenschaft فی‌نفسه یعنی ذات یا مفهوم علم است (بنگرید به اولین سخنرانی شلینگ). تمام آثار عمده‌ای که در فاصله سال‌های ۱۸۰۲ و ۱۸۱۶^۲ در باره مسئله دانشگاه آلمانی به رشته تحریر درآمده‌اند زیر نفوذ آن روحی هستند که شلینگ آن را «تمامیت وحدانی»^۳ (die Ein - und Allheit)

۱. پیشوند Uni به معنی واحد است. - م.

۲. علاوه بر سخنرانی‌های شلینگ در بنا که پیش‌تر از آن یاد شد، باید به این موارد نیز اشاره کرد: Fichte, "Deductive Plan for an Establishment of Higher Learning to be Founded in Berlin" ("Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt"), written in 1807 and published in 1817, in J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Dritte Abtheilung, Bd. III, 97-204; Schleiermacher's response to Fichte in his "Occasional thought on universities in the German sense" ("Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn") in F. Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, Dritte Abtheilung, *Zur Philosophie*, Bd. I, 535-644; von Humboldt's 1809 or 1810 "On the Internal and External Organisation of the Higher Scientific Establishments in Berlin" ("Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin"), in W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften, Politische Denkschriften, Bd. I, 250-60; finally, Hegel's 1816 "On Teaching Philosophy at University" ("Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten"), in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. IV, *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, 418-24.

برای آگاهی از شرحی عالی و تحلیلی نظام‌مند از این آثار، که اظهار نظرهای من به آن‌ها مرهون است، ر.ک. به

L. Ferry, A. Renaut and J. P. Person, *Philosophie de l'université* (Paris: Payot, 1979).

3. Uni-totality

[یگانگی و همگانگی] یا روح سیستم می‌نامد (سخنرانی اول). مفهوم uni-versity دقیقاً کاشف از کثرتی است که به وحدتی روی می‌آورد. دانشگاه (university) برحسب مفهوم آن می‌بایست اقتضای سیستماتیک فلسفه را عملی یا متحقق کند و به خود امر فلسفی تحقق بخشد. چنان‌که بعداً روشن خواهیم ساخت، مطلبی که هایدگر مطرح می‌کند چیزی جز همین تحقق بخشیدن به امر فلسفی نیست. لیکن تفاوت در آن است که «جستجوی ریشه علوم در زمین بنیادی آن‌ها» عملی از جنس خردورزی سیستماتیک نیست بلکه به ذاتی راجع می‌گردد که به منزله پرسشگری درک می‌شود. با این همه، در این جا نیز دانشگاه باید این ذات، یعنی ذاتی را که چیزی جز خود فلسفه نیست، متحقق و تأیید کند. با این حال، آنچه مباحثات ایدئالیسم آلمانی را مخصوصاً به بحث ما مربوط می‌کند آن زمینه تاریخی است که آثار ایدئالیست‌های آلمانی در آن نوشته شده است؛ زمینه‌ای که به اعتباری محملی برای آن است که دانشگاه برحسب شرایط ملی ملاحظه گردد. تا زمان کانت دانشگاه از دیدگاهی جهان‌وطنی محل تفکر قرار می‌گرفت. دانشگاه به این اعتبار کلیت [یا جهانی بودن] خرد کلی [یا جهانی] است نه به طور خاص دانشگاه [یا کلیت] آلمانی. مع‌ذلک، با حمله فرانسه به آلمان در آغاز قرن نوزدهم مسئله دانشگاه در آلمان مشخصاً رنگی ملی به خود می‌گیرد. صلح تیلسیت پروس را به واگذاری دوک‌نشین ماگدبورگ و ادار ساخت. مهم‌ترین دانشگاه پروس، یعنی دانشگاه سلطنتی هال، در قلمرو این دوک‌نشین بود. از این رو، آن بلیه نظامی با تهدید فرهنگی وخیم‌تر گشت. در نتیجه، اولیای دانشگاه هال از پادشاهی پروس تقاضا کردند که به آن سوی رود الب که به اشغال فرانسه درنیامده بود منتقل شوند. بدین ترتیب دانشگاه برلین که طرح آن بنابه دلایل ناظر به برتری ملی در سال ۱۸۰۲ به مخیله بیمه،^۱ وزیر وقت، خطور کرد، به ضرورتی

1. Karl Friedrich von Beyme

معنوی و پاسخی قوی به اشغالگران تبدیل شد. موضوع مسئله‌انگیز دانشگاه آلمانی بدین‌سان به واکنشی سیستماتیک و نظری به امپریالیسم فرانسوی تبدیل شد. به محض آن‌که تصمیم انتقال دانشگاه گرفته می‌شود (۴ سپتامبر ۱۸۰۷)، بیمه به نمایندگان جامعه فرهنگی رو می‌آورد تا در باره چگونگی تجدید سازمان دانشگاه از آن‌ها نظرخواهی کند. گزارش طولانی و مفصل فیخته از نخستین گزارش‌هاست که با پاسخ انتقادی و طرحی مخالف از جانب شلایرماخر مواجه می‌شود. بیمه از فن هومبولت^۱ می‌خواهد که نظر نهایی بدهد و وی جانب شلایرماخر را می‌گیرد. بدین‌سان بنیاد مدرن دانشگاه آلمانی بر اساس نظریات شلایرماخر ریخته می‌شود. درست همین نوع دانشگاه است که در سال ۱۹۳۳ نازی‌ها نابود ساختن آن را ضروری می‌دانستند. و درست همین دانشگاه است که هایدگر به نام «ذات دانشگاه آلمانی» پیشنهاد می‌کند که باید در آن انقلابی صورت گیرد. اندیشه غالب در طرح دانشگاهی شلایرماخر و هومبولت آزادمنشانه و مبرا از ملاحظات ناسیونالیستی است. در مقابل، گزارش فیخته اقتدارگرایانه است و بسیاری از اظهارات او کاشف از آن است که تنها آلمانی‌ها در مقامی هستند که می‌توانند دانشگاهی که حقیقتاً سیستماتیک و نظریه‌پرداز باشد ایجاد کنند. البته تقسیم نظریه‌های راجع به دانشگاه به این دو گروه به هیچ روی امری مطلق و ثابت نیست (مشکل می‌توان دیدگاه‌های شلینگ و هگل را به یکی از این دو شق فروکاست). افزون بر آن تعبیراتی چون «آزادمنشانه» و «اقتدارگرایانه» نباید ما را گمراه کند. این نسبت‌ها اساساً از تقسیمی سیاسی، تقسیمی بر وفق حساسیت‌های سیاسی، حکایت نمی‌کنند، بلکه اساساً قرائت‌های متعارضی از کانت و شیوه‌های متفاوتی از تخصیص یا از آن خودسازی میراث کانتی هستند. به کلامی دیگر، حتی اگر مطلب مهم در آن‌ها سیاسی باشد، مباحث

1. Humboldt

آن‌ها سراپا فلسفی است. تا آن‌جا که به مسئله ما مربوط می‌شود، و اگر از نظریه «طرح قیاسی»^۱ فیثته آغاز کنیم، کافی است بگوییم دانشگاه [از منظر او] که بنای سازمان آن همراستا با تشکیل خانواده (قسمت ۳۷) و ارگانیسم زنده (قسمت ۵۶) است ظاهراً باید مبین وظایف و تعهدات (قسمت ۲۰)، انواع گوناگون متابعت در میان عناصر گوناگون سیستم (مثلاً متابعت میان «استادان» و «استادیاران» در قسمت ۲۱) و سلسله‌مراتب (بین رشته‌های گوناگون و طبقات مختلف دانشجویان) و حتی امکان منع از جانب عوامل نظارت و عدالت (قسمت‌های ۳۶ و ۳۷) باشد. در یک کلام، «تمامیتی» که در این‌جا از آن سخن می‌رود، به آسانی ممکن است چون وضعی تمامیت‌خواهانه ظاهر شود و از همانندی‌های میان دانشگاهی که فیثته طرح می‌کند و سازمان درونی دولت پروس تنها می‌توان به حیرت افتاد. فیثته خود واقعاً به دانشگاه در زمینه کلیتی بزرگ‌تر یعنی ملت (قسمت ۹) و دولت (بنگرید به یادداشت طولانی در ذیل قسمت اول) می‌اندیشد. نظریه شلایرماخر کاملاً متفاوت است. او بر نقش محدود دولت - محدود به حمایت مالی - اصرار می‌ورزد. این پافشاری به منظور استقلال نهاد آموزشی و ضرورت تأمین بیش‌ترین آزادی ممکن برای استادان و تحمیل نکردن روش‌ها و برنامه‌های خاص و محدود نکردن رقابت میان استادان در حوزه‌ای معین و جلوگیری از تسلیم دانشجویان به دادگاه‌های ویژه داخلی و الزامات خاص است (الزاماتی که هایدگر و نازی‌ها برای فعال کردن دوباره آن‌ها ظاهراً اشتیاق بسیار نشان می‌دهند). شلایرماخر شاید بیش از هر چیز دیگر بر استقلال تحقیق (آکادمی) از تعلیم (دانشگاه) و استقلال تعلیم از مقاصد عملی سایر حوزه‌ها پافشاری می‌کند. همین اصول را در طرح هومبولت نیز می‌توان یافت.

«خودمختاری»^۱ (Selbständigkeit) به واژه‌ای فلسفی تبدیل می‌گردد که دلالت و مضمون کلی آن همین موضع آزادروشانه [یا لیبرال] است. چنان‌که در قرائت خود از خطابه هایدگر روشن خواهیم ساخت، مفهوم Selbstbehauptung [خوداثباتی] هایدگر را می‌توان چون واکنش و پادانگاره‌ای^۲ علیه «خودمختاری» در مقام نوعی اصل راهنمای سازماندهی دانشگاه به شمار آورد. در حالی که سیستم شلایرماخر و هومبولت بر خودمختاری علوم گوناگون پافشاری می‌کند، فیشته می‌خواهد آن علوم را تحت یک امر مشترک، یعنی مفهوم فلسفی علم، متحد سازد. آیا می‌توان نتیجه گرفت که نظریه هایدگر در باب علم و دانشگاه نظریه‌ای فیشته‌ای است؟ چنان‌که خواهیم دید، بسیاری از نشانه‌ها و آثار نظریه هایدگر با نظریه‌های فیشته قابل مقایسه است. از آن جمله: خود اصل رهبری (Führer Prinzip)، موضع‌گیری متعصبانه علیه خودمختاری، نظریه تمامیتی که در حیطه چهاردیواری دانشگاه محدود نیست و بالاخره این نظریه که فلسفه زمینه‌ای وحدت‌بخش است. با این همه، تفاوت عمده در آن است که از دیدگاه هایدگر دانشگاه ملت آلمان بر اصل عقلانیت و هم‌ایستایی^۳ استوار نیست، بلکه مبتنی است بر تنبیه ملت آلمان نسبت به آغاز تاریخی‌اش: مسئله دانشگاه نه با جعل مفهوم بلکه بر اساس توانایی ما در بازگرداندن آن به قلمرو ذاتش فیصله می‌یابد. از این رو، اندیشیدن در باب «علم» برحسب اصل وحدت‌بخش تمامیتی انداموار صورت نمی‌گیرد. نظریه هایدگر در باب دانشگاه ارگانیک (انداموار) نیست بلکه باستانی (archaic)^۴ است. این بدان معنی نیست که این

۱. autonomy به معنای دقیق یعنی خودقانونی یا خودآیینی، و واژه آلمانی داخل پرانتز لفظاً یعنی «خودایستایی». - م.

2. counter-model

3. systematicity

۴. نویسنده البته به ریشه کلمه یعنی arche «آرچه» به معنای بنیاد و آغاز و اصل آغازین نیز توجه دارد. - م.

نظریه با «زندگی» سر و کار ندارد. برعکس، سر و کار دارد، اما زندگی در آن bios [زندگی حیوانی] نیست بلکه زندگی واقع شده یا واقعی^۱ است.

زندگی و دانشگاه

اگر از منظری به قضایا بنگریم که ناظر بر سیر و سلوک فلسفی شخص هایدگر باشد، آنچه مایه شگفتی خواهد بود این امکان است که دانشگاه برای شخصی چون هایدگر مسئله‌ای جدی نبوده باشد. هرچه باشد برای هایدگر، به ویژه هایدگر «جوان»، دانشگاه عین زندگی بود. نام «هایدگر» در فرایبورگ و ماربورگ در آن سال‌ها که هنوز قلم به دست نگرفته بود، تنها یادآور نام یک آموزگار بود. به زبانی دقیق‌تر، نام او یادآور روشی خاص در تدریس همراه با گونه‌ای اقتدار بود، و در عین حال شوری عظیم در لحنش نهفته بود؛ شعله‌ای خاص و آتشی خاص، شعله فلسفه حیات و شعله خود حیات. هایدگر در امر تدریس، عادات را زیر و رو کرد، خود را تا حد نمونه‌ای از استادی کارآمد که از مخاطبانی شیفته و مشتاق بهره‌مند است بالا کشید. او تصویر آن گونه استادی را که با طی نردبان ترقی مقامی کسب کرده و مایه ریشخند فلسفه و تنزل آن به مرتبه آموزه‌ای ساده شده که همچون لاشه غبارگرفته و پوسیده متون و بحث‌های مکرر است، از اذهان زدود. نه، تنها این نبود. به یاری هایدگر فلسفه عین زندگی شد. آغازگاه فلسفه او همین جا بود. همین زندگی بود که فلسفه او در صدد تنویر آن برآمد. هایدگر استدلال می‌کرد که زندگی با فلسفه ناسازگار نیست و دانشگاه همان‌جاست که این رویارویی بهجت‌انگیز [فلسفه و حیات] در آن رخ می‌نماید.

من با روشی که به نحوی انضمامی واقعی است کار می‌کنم. روشی که از «من هستم» خودم سرچشمه می‌گیرد؛ روشی برخاسته از آنچه به راستی

1. *factual*

همبسته واقعی رویداد زندگی است. روش من برخاسته از آن چیزی است که چون آزمون زنده‌ای که با آن زیسته‌ام برای من حاصل آمده است. این واقع‌شدگی،^۱ در مقام یک اگزیستانسیل، «دازاین واقع‌شده» صرف نیست. دازاین خاص اگزیستانس است، بدین معنی که من آن را زندگی می‌کنم – چنین است آن «من باید»ی که هرگز از آن سخن نمی‌رود. اگزیستانس با این واقع‌شدگی هستی این چنینی، یعنی با امر تاریخ‌شناسانه جوش و خروش دارد، اما این بدان معنی است که من با عهده‌های درونی واقع‌شدگی خود زندگی می‌کنم و آن‌ها را همان‌قدر که به طور بنیادی می‌فهمم به طور بنیادی زندگی هم می‌کنم. این که من الهیات‌دان^۲ مسیحی هستم – من این را تنها به طور گذرا ذکر می‌کنم – خاص واقع‌شدگی من است. در این امر دل‌نگرانی معینی نسبت به خود، یعنی خصلت علمی و بنیادی معینی، نهفته است. در این واقع‌شدگی، عینیت دقیقی نهفته؛ در این واقع‌شدگی آگاهی تاریخی از «تاریخ روحی» نهفته – و من در پیوند تنگاتنگ با زندگی دانشگاهی است که همه این چیزها هستم.

تفکر فلسفی تنها به این شیوه واقع‌شده اگزیستانسیل با دانشگاه پیوند دارد. این بدان معنی نیست که من ادعا می‌کنم که فلسفه تنها در دانشگاه وجود دارد، بلکه بدان معنی است که تفکر فلسفی، دقیقاً بر اساس معنای اگزیستانسیل بنیادی‌اش، واقع‌شدگی مناسب تحقق خود و همچنین مرزها و حدودش را، در دانشگاه... می‌یابد.

این امر امکان سر برآوردن «فیلسوف بزرگ»، فیلسوف خلاق را که از دل دانشگاه‌ها پدید می‌آید مانع نمی‌شود و همچنین مانع از این امکان نمی‌شود که فلسفه در محدوده دانشگاه چیزی جز علم‌نما، یعنی آنچه نه فلسفه است و نه علم، نباشد. در این صورت، آنچه فلسفه دانشگاهی است تنها از طریق زندگی خود شخص به منصه ظهور می‌رسد.^۳

1. Faktizität

2. theologian

۳. نامه به کارل لوویت، ۱۹ اوت ۱۹۲۱؛ انتشار نخست در:

Zur philoso-phischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt

پس تردیدی نیست که فیلسوفان بزرگی بوده‌اند که دانشگاه را ترک کرده یا هرگز با آن سر و کار پیدا نکرده‌اند. در مقایسه با آن‌ها، راهروها، تالارهای سخنرانی و دفترهای دانشگاه پر از افرادی است که صرفاً چون استاد فلسفه‌اند ادعای «فیلسوف» بودن را یدک می‌کشند. با این‌همه، هایدگر، برخلاف نیچه و کی‌یرکگور، هرگز سعی نمی‌کند که از دانشگاه رو بگرداند و هرگز دانشگاه را تحقیر نمی‌کند. حتی آن‌گاه که به استیلاجویی دانشگاه اعتراض می‌کند، حتی آن‌گاه که خشم خود را متوجه تحجر دانشگاه و تحقیر خود را نثار دایناسورهای دانشگاهی می‌کند، همواره چنان به دانشگاه چسبیده است که گویی پای مسئولیتی، چه بسا خود مسئولیت، در میان است - مسئولیتی که به صورت توان پاسخگویی به زندگی از طریق تفکر ظاهر می‌شود. هایدگر در ۲-۱۹۲۱ می‌نویسد که فرار از دانشگاه کاری آسان بلکه آسان‌تر از آسان است.^۱ اما این فرار فراری بیهوده است. مایه بسی شگفتی است که چند سال بعد، یعنی در سال ۱۹۳۳، چنین فراری آن‌قدر آسان و بیهوده تلقی نمی‌گردد و ترجیح داده نمی‌شود که «علم» در تبعید به خدمات خود ادامه دهد. اما دقیقاً در این زمان هایدگر تصمیم می‌گیرد که نه تنها قرار را بر فرار ترجیح دهد بلکه خود را عملاً به مسئله «انقلاب» مشغول کند. این حرکت به هیچ وجه فرصت طلبانه نیست، بلکه سراپا حرکتی فلسفی است و از همین رو خصلتی عمیقاً دل‌آزار پیدا می‌کند. اما در دهه بیست برای هایدگر و همچنین یک نسل تمام از دانشجویانی که سر درس‌های او حاضر می‌شدند دانشگاه میدان و حیطة همه این ماجراها بود. در آن زمان دانشگاه هنوز به دانشگاه سیاست‌زده تبدیل نشده بود، بلکه، به قول کرل، دانشگاه دانشگاه

→

Stiftung vom 24 - 28 April in Bonn-Bad Godesberg, vol. 2, ed, Dietrich Papenfuss and Otto Pöggeler (Frankfurt: Klostermann, 1990).

۱. ر.ک. به GA 61,66.

حیات بود.^۱ در سال ۱۹۱۹، در نیمسال تحصیلی همزمان با وضعیت اضطراری جنگی که از ۲۵ ژانویه تا ۱۶ آوریل به طول انجامید، هایدگر درس خود را با «ملاحظه مقدماتی» در باب «علم و اصلاح دانشگاه» آغاز کرد. در این زمان هایدگر هرگونه بحثی در باب اصلاح را به بعد موکول ساخت. او بعدها با خطابه ریاست دانشگاه و با دعوت دانشگاه‌های آلمان به Gleichschaltung [یکدست‌شدگی] کامل به این تعویق خاتمه داد. اصلاح دانشگاه بر این اساس به تعویق افتاده بود که هایدگر در سال ۱۹۱۹ بر آن بود که «امروز ما هنوز به آن پختگی که برای تحقق اصلاحات اصیل در حوزه دانشگاه بسنده باشد نرسیده‌ایم».^۲ هایدگر بر این امر تأکید می‌ورزید که احیای دانشگاه تنها به شرطی ممکن است تحقق یابد که پژوهش علمی از سلطه جهان‌بینی‌ها رها شود و از نو به سوی پدیدار بنیادین و آغازین حیات آن هم نه به مفهوم زیست‌شناختی آن بلکه به مفهوم اگزیستانسیال و واقعی یا واقع شده آن، یعنی به مفهوم هستی اگزیستانس انسانی همچون مقصد غایی تحقیق و پژوهش، هدایت شود. هایدگر در درس سال‌های ۲ - ۱۹۲۱ حتی بیش از این بر پیوند بنیادی میان دانشگاه و زندگی واقعی یا واقع شده تأکید می‌ورزد.^۳ دانشگاه حتی باید نقش یک موقعیت دسترس (Zugangssituation) به تعریف بنیادی فلسفه را ایفا کند:

اگر بنا باشد که در این جا و اکنون فلسفه‌ورزی کنیم، این فلسفه‌ورزی تنها می‌تواند در جهت پیوند واقعی حی و حاضر با حیات که ما آن را با کلمه دانشگاه معنون می‌کنیم، متعین گردد.

(GA 61, 64)

۱. فصل ۴ کتاب *Daimon Life* اثر کرل (Krell) تحت عنوان «هایدگر در دانشگاه حیات» شرحی دارد در باره رابطه دانشگاه آلمانی و حیات که از روشنگرانه‌ترین مباحث در این زمینه است.

۲. GA 56/57,4.

۳. ر.ک. به ۶۱، ۶۲ - ۷۶ GA.

با این همه، هایدگر در این درس پیشاپیش از مشکلی اساسی باخبر است. این مشکل در خطابه سال ۱۹۲۹ در دانشگاه فرایبورگ از نو طرح می‌شود و در خطابه ریاست دانشگاه سال ۱۹۳۳ به صریح‌ترین شکل به رویارویی فراخوانده می‌شود. این مشکل مربوط می‌شود به آن چیزی که می‌توان آن را طبیعت ذاتاً تاریخی دانشگاه تعریف کرد. این طبیعت چنان است که سنتی که در پی و بنیاد نهاد دانشگاه نهفته است، همواره تعیین‌بخش و جهت‌دهنده فلسفه‌ورزی‌ای است که از آن نهاد سرچشمه می‌گیرد. پرسش آن است که آیا فلسفه امکان خود را از دانشگاه به عنوان نهادی که سنت را زیر چتر حمایت خود می‌گیرد، کسب می‌کند (یعنی آیا فلسفه، فلسفه دانشگاهی است؟) یا این که دانشگاه خود مستلزم فلسفه همچون نحوه‌ای انضمامی از مناسبت با زندگی واقعی یا واقع شده است؟ این پرسش‌ها خود مسبوق به آنند که قبلاً در باره دانشگاه به اعتبار ساختار وجودی آن پرسش کنیم و بپرسیم که تاریخ و فرادش برای دانشگاه به چه معناست. از آن‌جا که دانشگاه قرین حیات است، پرسش در باره نقش تاریخی آن تنها می‌تواند بر اساس تحلیل انضمامی تاریخمندی حیات واقع شده مطرح شود.^۱

از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۳ هایدگر همواره در درس‌ها و خطابه‌های عمومی‌اش، به مناسبت‌های گوناگون و گاه به تفصیل درصدد است تا آرای روشنگرانه‌ای در باره طبیعت، وظیفه و آینده دانشگاه به عنوان موضع و موقعی که در آن مفهوم خاصی از علم تعین می‌پذیرد، بیان کند. هایدگر در نطق افتتاحیه‌اش برای دانشکده‌های دانشگاه فرایبورگ در ۲۴ ژوئیه ۱۹۲۹، دانشگاه را به عنوان اجتماع پژوهشگران، مدرسان و دانشجویانی تعریف می‌کند که اگزیستانس (دازاین) آن‌ها را علم (Wissenschaft) تعیین می‌کند. پیش از آن نیز در سال ۱۹۲۹ هایدگر دانشگاه را نسبت به بنیادش مهجور و بی تفاوت تشخیص می‌دهد:

1. GA 61, 73-6.

حوزه‌های علوم بسی متفاوت و گونه‌گونند. شیوه تعامل با موضوع علم در علوم گوناگون از بن و بنیاد فرق می‌کند. امروزه رشته‌های گونه‌گون و پراکنده تنها به زور سازمان تکنیکی دانشگاه‌ها و دانشکده‌هاست که گرد هم آمده‌اند، و تنها از طریق مقرر داشتن هدف علمی برای هر شاخه است که معنای واحدی برای علوم متکثر فراهم می‌آید. با این‌همه، آنچه رو به پژمردگی و سستی نهاده است رشته پیوند ریشه علوم با بنیاد ذاتی آن‌هاست.^۱

علوم که اکنون از ریشه گسسته و از بنیاد و زمین خود گسلیده‌اند همچون آموزه‌های محتضری هستند که تنها به مدد سازمانی صرفاً تکنیکی به طور مصنوعی زنده و فراهم نگاه داشته می‌شوند. اما این زمین یا زمینه‌ای که امروز فراموش شده چیست؟ این زمینه همان علم است. اگرچه درس سال ۱۹۲۹ ما را به فهم آنچه هایدگر از علم مراد می‌کند هدایت می‌کند، در واقع در خطابه سال ۱۹۳۳ است که این مفهوم به روشنی و صراحت بسط داده می‌شود. خطابه ریاست دانشگاه هم بر حسب پرسش در باب نسبت دانشگاه با دازاین تاریخی و هم بر حسب پرسش در باره مفهوم علم، بسط و تفصیلی است از متافیزیک چیست؟ به راستی در این خطابه است که نظریات پیشین هایدگر را به روشن‌ترین و موجزترین نحو درمی‌یابیم. مضمون این خطابه شاید بیش از هر چیز دیگری ما را در رمزگشایی عظمت و سهمناکی موضع‌گیری سیاسی هایدگر یاری کند. اکنون در مورد واقعیاتی که در دوره ریاست هایدگر بر دانشگاه، آن‌جا را محاصره کرده بودند، اطلاعات موثقی داریم. شرایط انتصاب پروفیسور هایدگر به ریاست دانشگاه فرایبورگ در آوریل ۱۹۳۳، گزارش مفصل عملکرد او، اعلامیه‌ها و مناسبات او با همکاران و همچنین با

۱. این نطق اکنون تحت این عنوان منتشر شده است:

"Was ist Metaphysik?" in *Wegmarken* (Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1967) pp. 1–19. English translation by David Farrell Krell in *Basic Writings* (New York: Harper and Row, 1977), ed. D. F. Krell, pp. 95–112.

مقامات رسمی حزب نازی در این دوران به دقت در زندگینامه هایدگر اثر هوگو^۱ ات، که ما فقط می‌توانیم به آن ارجاع دهیم،^۱ گزارش شده است. این کتاب از اهمیت مراوده هایدگر با نازی‌ها، از عمق ایمان او به هیتلر، از احساسات پرشور او نسبت به افسون قهرمان‌پروری و قربانی طلبی نازیسم، از صحنه گردانی و صحنه پردازی باشکوه و تا حدی مضحک در حمایت از حزب ناسیونال سوسیالیست کارگری آلمان در اول مه ۱۹۳۳، از تلگراف شخصی او به هیتلر در مورد Gleichschaltung [یکدست‌سازی] جامعه دانشگاهی آلمان و پایبندی به اصل رهبری (Führer Prinzip)، و از سخنرانی‌های شرم‌آور او در حمایت مطلق از اساسی‌ترین جنبه‌های سیاست نازیسم گزارش می‌دهد و این موارد را بی‌کم و کاست افشا می‌کند. بگذریم از بی‌اعتنایی آشکار هایدگر نسبت به سرنوشت غم‌انگیز هوسرل، بگذریم از گزارش دژمنشانه او در مورد ادوارد باومگارتن به انجمن پروفیسورهای نازی گوتینگن، و بگذریم از گزارش زشت‌کارانه او راجع به هرمن اشتاودینگر، شیمیدانی که اعتبار جهانی داشت و در حین جنگ اول جهانی اعتقادات ضد ناسیونالیستی خود را علنی ساخته بود. کتاب هوگو ات به هر حال از همه این‌ها پرده برمی‌دارد. اما شاید حیرت‌آورترین موضوع قرائنی باشد که روایت بعد از جنگ هایدگر در مورد فعالیت‌های سیاسی‌اش به عنوان رئیس دانشگاه و نظر او در مورد رژیم پس از سال ۱۹۳۴ را نقض می‌کند: از سال ۱۹۴۵، هایدگر محتاطانه و پیوسته شروع به ناچیز جلوه دادن مسئولیت‌هایش در دوره ریاست دانشگاه می‌کند، از سروت‌ه شرایط کناره‌گیری‌اش می‌زند و طبیعت رابطه‌اش با «جنبش» [نازیسم] پس از سال ۱۹۳۴ را تحریف می‌کند. بار دیگر: جایی برای انکار و چون و چرا در «رخدادها» نیست. آنچه برای مواجهه می‌ماند متون و آثار است.

1. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt: Campus Verlag, 1988).

^۱Finis Universitatum?

پرسشی که کاملاً بر خطابه ریاست دانشگاه غالب است، پرسش راجع به وظیفه، بنیاد و سازمان دانشگاه آلمانی است. در خطابه این پرسش از دیدگاه «خوداثباتی» (Selbstbehauptung) بررسی می‌شود. مراد هایدگر از خوداثباتی «اراده» به سوی «ذات» دانشگاه است. چرا اثبات ذات دانشگاه به واژه فلسفی «اراده» مربوط می‌گردد؟ آیا اثبات و ادعا به ضرورت امری اختیاری است؟ «ذات دانشگاه» به راستی چیست؟ و به‌ویژه ذات دانشگاه آلمانی چیست؟ آیا وظیفه دانشگاه «آلمانی» را می‌توان براساس ذات دانشگاه صورت‌بندی کرد، که در این صورت قطعاً آلمانی بودن دانشگاه نمی‌تواند نقشی تعیین‌کننده داشته باشد، یا آیا دانشگاه را باید براساس مفهوم خاصی از آلمانی بودن – هر چه می‌خواهد باشد – نگریست؟ این پرسش پرسشی بسیار اساسی و تعیین‌کننده است، زیرا طبیعت رابطه میان علم و قدرت و میان دانشگاه و سیاست را تعیین می‌کند. آیا هایدگر به عنوان رئیس دانشگاه با مسلط ساختن ایدئولوژی نازیسم بر دانشگاه فرایبورگ در جهت سازش عمل می‌کند یا این‌که درصدد بسط دریافتی مستقل و فارغ از موضع‌گیری و تعهد از نقش و طبیعت دانشگاه است؟ دریافتی که در درازمدت معلوم می‌شود که نمی‌توان با آن سر کرد و ده ماهی پس از ایراد خطابه باعث کناره‌گیری او می‌گردد. شاید به این پرسش نتوان پاسخی صریح و روشن داد. از طرفی، کاملاً روشن است که اگر هایدگر به عنوان جانشین زاور (Sauer) برگزیده نمی‌شد، همداستانی‌های او با رژیم جدید نیز در آن ایام معلوم نمی‌شد. افزون بر آن، اکنون می‌دانیم که هدف بسیاری از اقدامات و اعلامیه‌های او در دوران ریاست دانشگاه تحقق و تسریع روند یکدست‌سازی

۱. Finis Universitatum: این عبارت لاتین (بدون علامت پرسش) برگرفته از یادداشتی است به تاریخ ۲۲ اوت ۱۹۳۳ که در دفتر یادداشت‌های یوزف زاور (Josef Sauer)، معاون رئیس دانشگاه فرایبورگ دیده می‌شود. [معنای آن «غایت دانشگاه» است.]

(Gleichschaltung) دانشگاه‌ها بر اساس طرح برلین بود.^۱ ولی از طرف دیگر، خطابه‌هایدگر چون تأملی فلسفی در باره دانشگاه و در باره ذات متافیزیکی خودشناسی‌اش جلوه می‌کند. هر چند امر ملی و امر اجتماعی در این خطابه مطمح نظر قرار گرفته و تا حد زیادی موضوعیت پیدا کرده، اما این همه در پرتو شناخت همان جوهره دانشگاه مورد مذاقه قرار گرفته است. به هیچ طریق سراسر است و روشنی نمی‌توان خطابه را با سوگند وفاداری به نازیسم برابر دانست. آن‌جا که در خطابه از «انقلاب» پیشتاز علناً حمایت می‌شود و عمده بلاغت خطابه به تحلیل و تکمیل این اندیشه مدد می‌رساند، مقصد و چشم‌انداز خطابه از خط مشی رسمی نازیسم در جهاتی تجاوز می‌کند، که خواهیم کوشید آن‌ها را روشن کنیم. لیکن این به معنای آن نیست که هایدگر در نوعی مقاومت زیرزمینی علیه نازیسم سهیم بوده یا به لحاظ سیاسی نطق او وجهه‌ای جدایی طلبانه داشته است. بلکه مراد مشخص کردن موضعی است که هایدگر از چشم‌انداز آن امکانی تاریخی برای دگرگونی ریشه‌ای دانشگاه آلمانی می‌دید به قصد تنبه دوباره دانشگاه نسبت به ضرورت بازگشتن به ذات خود و نیز به منظور درافکندن بنیادی نو برای دازاین آلمانی در کل که از طریق این بیداری یا تنبه باید محقق می‌شد.

خوداثباتی

پرسش بر سر «خوداثباتی دانشگاه آلمانی» است. هر یک از واژه‌های این عبارت - «خود»، «اثبات»، «دانشگاه» و «آلمانی» - به توضیح نیاز دارد. آیا ما معنای این واژه‌ها را می‌دانیم؟ آیا آن‌ها خود بی‌واسطه معنای خود را می‌رسانند؟ اگر دانشگاه به اثبات خود نیازمند است، باید از آن رو باشد که تاکنون خود را اثبات نکرده است. دانشگاه هنوز خود را تحمیل نکرده،

۱. ر. ک. به تلگراف هایدگر به هیتلر به تاریخ ۲۹ مه ۱۹۳۳ که عیناً در زندگینامه هایدگر اثر اُت، ص ۱۸۷ نقل شده است.

دانشگاه هنوز راهی برای اثبات ذات خود نیافته است. با این همه، هنگامی که هایدگر خطابه‌اش را آغاز می‌کند و ما صدای او را می‌شنویم، دانشگاه در آن‌جا حضور دارد، دانشگاه از پیش وجود داشته است. مع‌ذلک آنچه در این حضور دانشگاه مضمون است، تا آن‌جا که اصلاً مضمون و دلالتی وجود دارد، نه دانشگاه آلمانی است و نه دانشگاه به طور کلی (Kat'auto) بلکه چیزی دیگر است؛ چیزی غیر از دانشگاه یا ذات دانشگاه. آنچه چنین بر آن دلالت می‌رود، دانشگاه در عصر تکنولوژی و دانشگاه Gestell [نهادستان] است. از این رو، اثبات دانشگاه افشای دانشگاه و تثبیت آن بر طبق نیروی ذات و بنیاد آن است، ذاتی که البته برای دانشگاه امروزی صرفاً بیگانه و خارجی نیست، بلکه عصر کنونی نسبت به آن به غایت غافل است. اثبات دانشگاه آلمانی تثبیت دانشگاه در مقابل آن چیزی نیست که نسبت به دانشگاه ذاتاً خارجی باشد و دانشگاه در جهت خلاف آن تعیین یابد. خوداثباتی دانشگاه بدو اساق به «استقلال» نسبت به قدرت، سیاست، دین و نظایر آن نیست. خوداثباتی، اثباتی نیست که علیه یا در مقابل باشد بلکه اثبات و تأکیدی است بر طبق. اما بر طبق چه؟ بر طبق اصلی که اصل متعلق به خود باشد: بر طبق ذات. دانشگاه باید تنها در وفاق دادن خود با آنچه بیش از هر چیز از آن خود اوست و تنها در گشودن خود بر آنچه بر وفاق آمد ذاتش بر آن عرضه می‌شود، به هستی و اثبات ذات خود نایل گردد. در جریان این اثبات ذات، دانشگاه باید منحصرأ به قانون ذات خود پاسخ گوید و از آن فرمان ببرد. این قانون، قانون قضایی یا سیاسی نیست، بلکه، چنان‌که بعداً خواهیم دید، قانونی است که اموری چون امور قضایی یا سیاسی بر بنیاد آن به وجود می‌آیند. این قانون، یعنی قانون ذات دانشگاه، ذات و ماهیت قانون است. این قانون قانون نسبت بنیادی، قانون نسبتی آن قدر بنیادی و آن قدر کهن است که بدون آن هیچ نسبتی با کل هستی تحقق پیدا نمی‌کند، و این بدان معناست که بدون آن نه تاریخی وجود دارد، نه سیاستی، نه حقی و مهم‌تر از همه نه

«خودمختاری» یا «استقلالی». در سراسر خطابه، هایدگر هر گونه توسلی به خودمختاری و استقلالی را که بر مبنای طبیعت ثانوی یا مکتسب باشد کنار می‌گذارد. کلمه *nomos*^۱ که در این جا مطرح است طبیعتی متفاوت دارد. این خودمختاری (*autonomy*) همان خودقانونمندی حقیقی است که از اثبات ذات دانشگاه ناشی می‌شود. شگفت‌آورترین نکته در مورد این خوداثباتی آن است که نحوه تثبیت آن، نحوه تثبیت اراده است به نحوی که گویی این اثبات، خود به ضرورت اثبات اراده است. به‌ویژه، واژه «خوداثباتی» دقیقاً به متافیزیکی اراده تعلق دارد، همان متافیزیکی است که هایدگر در سال ۱۹۳۵ به جدی‌ترین طریق آن را در معرض پرسش قرار می‌دهد. این که در پرسش از سیاست در این جهت‌گیری تازه، تا چه حد واسازی متافیزیکی اراده به نزد هایدگر مرکزیت دارد، مطلبی است که در فصل بعد آن را روشن خواهیم کرد. این مواجهه به صورت تفسیری پیگیرانه در باب نیچه در خواهد آمد. با این همه، این تفسیر تا آن جا بسط می‌یابد که از دید هایدگر اراده به سوی قدرت به آن نحوی که نیچه مضمون آن را ساز می‌کند آخرین بیانیه فلسفی آن گشودگی تاریخی است که ریشه‌هایش را می‌توان در انفتاح مدرنیته بازیافت. واژه «به‌خودآری‌گویی» (*Selbstbejahung*) از آن کلماتی است که سابقه آن به شلینگ و متافیزیک اراده او می‌رسد. هایدگر در ضمیمه درس خویش در باب شلینگ (۱۹۳۶) یادآور می‌شود که «به‌خودآری‌گویی» یا «تصدیق ذات» شلینگ مسبوق به تفسیر مدرن هستی به مفهوم *exigentia essentiae* («ذات واجب»)^۲ لایب‌نیتس است. و آن به معنی دریافتی از هستی است که بر اساس آن هستی آنی است که خود را بر پایه قابلیتش در باز-نمایی خویش در ذاتش، ظاهر می‌کند.^۳ «به‌خودآری‌گویی» یا «تصدیق ذات» به معنای «اراده کردن

۱. *nomos* کلمه‌ای یونانی به معنی قانون، سنت، اصل، نظم و سامان است. در واقع *autonomy*

که به خودمختاری ترجمه می‌شود، لفظاً یعنی «خودقانونی». - م.

۲. ر.ک. به بند ۳۸ موناودولوژی لایب‌نیتس. - م.

3. SA 208.

خویش»^۱ است. از این رو، همین دریافت از «تصدیق ذات» است که عمیقاً در متافیزیک اراده، که بر گفتار سیاسی هایدگر غالب است، ریشه دارد. آن اراده‌انگاری^۲ که در خطابه هایدگر با چنان زورمندی و شدتی ظاهر می‌گردد و ظاهراً قلمبه‌گویی خودکامانه ناسیونال سوسیالیسم را منعکس و تقویت می‌کند همان موجبیت چند عاملی یا افراطی^۳ است که ردپای آن را می‌توان در سرچشمه‌ها و ریشه‌های مدرنیته باز یافت. این گرایشی است که در خطابه هایدگر بی‌نیاز از پرسش و چون و چرا می‌نماید. چنان‌که در فصل بعد نشان خواهیم داد، درست همین متافیزیک است که هسته اصلی مناقشه و محاجه (Auseinandersetzung) هایدگر با نازیسم است که از سال ۱۹۳۵ آغاز می‌شود.

«ما»

به علاوه، این اراده‌انگاری همراه، همبسته و تا حدی تابع یک «ما»، یعنی یک اول شخص جمع، است که شاید بسی کم‌تر از تفرد و از آن منی^۴ دازاین کلیت داشته باشد. بدین معنی که این «ما» ضمیری است که به عنوان اسمی که مسمای آن امری است خاص، و از این رو اسم خاص است، به جای دازاین می‌نشیند. آیا توسل به این «ما» گریزناپذیر بود؟ آیا هایدگر به محض انتصاب به ریاست دانشگاه فرایبورگ مجبور می‌شود که از «ما» و به نام «ما»یی که دیگر «من» دازاین نیست سخن بگوید؟ و آیا از همین جا حرکت سیاسی آغاز می‌گردد؟ به کلامی دیگر، آیا سیاست آن‌جا و آن‌گاه آغاز می‌گردد که یک «من» می‌گوید «ما»؟ اگر این امر درست باشد که هیچ منی نیست که اساساً ما نباشد، پس آن «ما»یی که این من بدان تعلق می‌گیرد، تنها کلافی سردرگم است که قضیه را از بیخ و بن در معرض پرسش قرار می‌دهد. به نام چه یا که

1. SA 210.

2. voluntarism

3. overdetermination

4. mineness

می‌توان گفت «ما»؟ آنچه مرا به «ما» گفتن مجاز می‌دارد چیست؟ این «ما» چه کسانی هستند؟ دقیقاً همین پرسش است که هستی و زمان را در جهت تعریف و تسمیه آدمی تحت نام دازاین سوق می‌دهد، یعنی در جهت تعریف این هستی متفردی که «از آن منی» ذاتاً به آن تعلق دارد. مع‌ذلک، در این زمان، یعنی در سال ۱۹۳۳، چنین می‌نماید که این «ما» سابق به جهت دیگری است؛ جهت ملیت: «ما» جامعه استادان و دانشجویان آلمانی. با این اوصاف، این قصد چگونه ممکن است بازتاب انتزاعی‌ترین و به لحاظ هستی‌شناختی تهی‌ترین اراده‌انگاری‌ها نباشد؟ این درست است که در بند ۷۴ هستی و زمان هایدگر قبلاً زمینه فهم هستی‌شناختی ملت (Volk) و جماعت (Gemeinschaft) را فراهم آورده است. با این همه، هایدگر درست با همین به کار بردن «ما» از شرح هستی‌شناختی تاریخمندی به عزمی سیاسی و تاریخی تغییر موضع داده است. هایدگر اکنون اعلام می‌کند که این «ما» کیست و به نام ملتی خاص و جماعتی معین سخن می‌گوید: Volksgemeinschaft [جماعت ملی] ممکن است کسی به این نظر خرده بگیرد: خطابه ریاست دانشگاه تنها «مراسمی تشریفاتی» است و در حد خطابه‌ای که رسماً از آغاز مسئولیتی آکادمیک سخن می‌گوید و ثمره انتخابی رسمی است اعتبار دارد. از این رو، هایدگر به نمایندگی از خواستی عمومی سخن می‌گوید، خواستی که او را به عنوان رهبر یک جمع منصوب کرده است. از این قرار، این «ما» اقتضای مسئولیت و وظیفه‌ای است که هایدگر را به این گونه سخن گفتن می‌کشاند. اما به لحاظ تأثیر: کلمه «ما» در خطابه هایدگر کلمه‌ای مؤدبانه و ملاحظه‌کارانه که لازمه گفتمانی آکادمیک باشد نیست، بلکه این «ما» مطابق با منطقی است که برحسب آن علم دیگر نه به شخصی خاص بلکه بیش‌تر به همگان تعلق دارد. «ما» در خطابه هایدگر مفهومی سیاسی دارد. در این «ما»، یعنی در نفس بیان آن، مستقل از هر گونه اعلام قصد یا برنامه‌ای، سیاست پیشاپیش آغاز شده است. اگر موضعی که به نحوی تحویل‌ناپذیر سیاسی است یعنی موضعی که

در آن «راست» از «چپ» قابل تمیز است، در کار باشد، این موضع شاید به واقع در «ما» که به نام آن تصمیم به سخن گفتن می‌گیرند اول بار پدید می‌آید. تفاوت نمی‌کند که مراد من از «ما» ملت باشد یا مردم یا اکثریت شهروندان. تفاوت نمی‌کند که این مردم یا این اکثریت به معنایی دموکراتیک مراد شوند یا نه. در آن صورت انگیزه من منطقی دست راستی است، منطقی که بر طبق آن «ما» حاکی از واقعیتی مشروط و حدپذیر یا دال بر مدلولی قابل تصدیق و شناسایی است؛ یا - و بدین طریق می‌توان شروع به قالب‌ریزی امریه‌ای دست‌چپی کرد - من به نام آن‌هایی از «ما» سخن می‌گویم که بی‌نام و از آن‌جا بدون «ما» هستند، یعنی «ما»‌هایی که هرگز در منطق نمایش و نمود سیاسی (که خود نوعی منطق سیاسی بازنمایی است) صدایشان به گوش نمی‌رسد، همان «ما»‌هایی که هرگز به مایی تبدیل نمی‌شوند. «ما»‌هایی که «ما» نیستند. ما باید میان «ما» به عنوان اول شخص جمع و «ما»یی که جمع بودن آن بر هیچ شخصی دلالت نمی‌کند، فرق بگذاریم. منطق اخیر، یا به اعتبار جنبه پارادوکسیکال آن این «امر غیر منطقی»، ظاهراً غاصب نیز هست: زیرا آنچه «من» را به گفتن «ما» مجاز می‌دارد دقیقاً تشخیص این امر است که در منطق «ما» آن‌هایی مضمون هستند که «ما» گفتن در مورد آن‌ها عین محال بودن آن‌هاست. شاید نقش سیاست در تشخیص همین امر محال یا، به زبان بهتر، در رویارویی با این دو منطق آشتی‌ناپذیر «ما»ست که آشکار می‌شود.

و اما «ما» از دیدگاه هایدگر چیست؟ کیست این «ما»یی که به نام آن قبول تصدی بالاترین مسئولیت آکادمیک ضروری تلقی می‌گردد؟ به یک اعتبار و به طور کلی علی‌الظاهر، «ما» در خطابه هایدگر همساز با منطقی است که بر طبق آن «ما» گفتن بی‌چون و چراست و برآمده از تصدیق و اثباتی ارادی و اختیاری است: «ما» همان جماعت ملی آلمانی (German Volksgemeinschaft) است. مع‌ذلک، همین که نوبت به شرح و تعریف این جماعت ملی می‌رسد مسئله پیچیده و غامض می‌گردد: این جماعت ملی چیزی نیست که در «ما»یی از

پیش داده شده فراهم آید، بلکه شامل کسانی می شود که «ما» از برای آن ها در نسبت خودش با هستی قوام پیدا می کند. این «ما» هست - یعنی ما هستیم - و این «ما» تا آن جا که ما هستیم مصداق دارد، یعنی تا آن جا که، برای ما، در این «ما هستیم» ما (هستی ما) دقیقاً هستی خاص خود ما مطرح است. برای ما، هستی مسئله است و به این اعتبار است که «ما» هستیم. این «ما» تا آن جا هست که در آن هستی - یا حضور - برای ما هست و به طریقی است که در آن، حضور، برای ما، همچون یک «ما»، به عنوان پاسخی به این فراخوانی خود را قوام می بخشد (یعنی خود را برحسب ذات و بنیادش مکشوف و متعین می کند). به نزد هایدگر، «ما» تنها می تواند براساس طریقی که در آن حضور خود را عرضه، گسیل و مقدر می کند هستی داشته باشد (یا یک «ما» باشد). تنها براساس چنین پرده گشایی^۱ تاریخی - تقدیری ای است که ما در این زمین به طریقی خاص مستقر و متوطن می گردیم. این توطن است که چیزی چون قلمرو ملی (یا سیاسی) را مشخص می کند؛ قلمرو آنچه هایدگر در هستی و زمان آن را *Geschick* یا تقدیر جمعی^۲ می نامد. خطا^۳ یا خبط^۴ هایدگر در چشمپوشی از امکان تلقی تقدیری از امر ملی به دست عوام گرایی ملی هیتلر و در یکسان تلقی کردن جایگاه امر سیاسی با «ما»یی که در قلمرو *Volks-gemeinschaft* [جماعت ملی] است، بروز می کند. این خطا از آن جا سر در می آورد که «ما» به مفهوم «ملت - دولت» به «ما» در قلمرو دولت تمامیت خواه تبدیل می شود، بی آن که «ما» از جمیع جهات مشکل آفرینش مورد توجه قرار گیرد، بی آن که این مطلب تشخیص داده شود که «ما» به مفهوم اخیر، در دام همان منطق بازنمایی یا نمایی می افتد که با خشن ترین و زورتوزترین حرکات در کار بازگون سازی و رد آن بود. برعکس، گرایش هایدگر به شعر هولدرلین در اوایل سال ۱۹۳۴ حاکی از کوششی است برای طرح مسئله «ما» با

1. unfolding

2. communal destiny

3. error

4. errancy

توجه به جهات غامض آن بر بنیادی که گفتمان راجع به امر ملی (nationell) یا ذات Vaterland [سرزمین پدری] را ممکن می‌سازد.^۱

تخته

اما این پرسش همچنان باقی است که ذات دانشگاه چیست. این پرسش نیز به قوت خود باقی است که این ذات چگونه آلمانیت دانشگاه را تعیین می‌کند. آیا آلمانیت، و بنابراین خود «آلمان»، در پرتو نسبت با این ذات متعین نمی‌گردد؟ آیا بنابر مسئولیتی خاص با توجه به قانون این ذات نیست که چیزی چون آلمان قوام پیدا می‌کند؟ به همین ترتیب، آیا نوعی قابلیت اراده به سوی این ذات نیست که ملت آلمان را به سمت و سوی قوام بخشیدن به خود سوق می‌دهد؟ از این رو، آیا این امر کاشف از آن نیست که دانشگاه به عنوان پایگاه اراده به سوی ذات، همزمان مکان سیاست است؟

پس ذات دانشگاه چیست؟ علم یا Wissenschaft است، اما نه خود علوم، نه مجموعه‌ای از آموزه‌هایی که نام علوم به خود می‌گیرند، بلکه علم صرف، علم همچون ذات و بنیاد. بدین‌سان اراده به سوی ملت آلمان همان «اراده به سوی علم همچون اراده به سوی رسالت معنوی ملت (Volk) آلمان است».^۲ پس پرسش بر سر نسبت علم و رسالت ملت آلمان است. چنان‌که بعداً ملاحظه خواهیم کرد، این رسالت معنوی امری خارج از خود علم نیست. آنچه به واریسی دقیق نیاز دارد دقیقاً آن است که این همسانی اراده به سوی

۱. قسمت‌های ۵ و ۶ درس. راجع به گرامنر در سال‌های ۱۹۳۴/۵ (GA 39) به همین مسئله «ما» و به آنچه نوعی مسئله‌سازی از پرسشی می‌نماید که در سال ۱۹۳۳ به قدر کافی مضمون‌پردازی نشده است اختصاص دارند. آیا اگر هایدگر از دشواری‌ها و اشکالات نهفته در توسل خویش به «ما»ی ملت آلمان به هیئت جماعت ملی (Volksgemeinschaft) آگاه می‌شد، سیاست او به نحوی، متفاوت نمی‌بود؟ برای آگاهی از بحثی در باره اولین تفسیرهای هایدگر از هولدرلین ر. ک. به فصل چهارم همین کتاب.

2. SDU 10/30.

علم و رسالت حقیقتاً آلمانی تا چه حد مسئله‌انگیز است. به کلامی دیگر، چرا علم باید به سوی اصالت اراده، معنویت و ناسیونالیسم جهت داده شود؟ در واقع، اگر گفته‌های دیگر به عنوان ترویج تفسیر ملی‌گرایانه علم و رفعت دانشگاه به طور کلی ملاحظه شود، این گفته همچنین می‌تواند دلالت بر آن داشته باشد که خود Volk [ملت] آلمان یا مردم آلمان تنها از طریق اراده به سوی علم است که معنی می‌شود. از این رو، هایدگر از همان آغاز امکاناتی چون وضع سیاسی یا ملی یا Volk و Volksgemeinschaft [ملت و جماعت ملی] را بر سطح اراده عام و مشترک به سوی علم بنا می‌نهد. و این امر، چنان‌که بعداً خواهیم دید، چیزی جز فلسفه به معنای اصیل و دیرینه آن نیست. به این اعتبار، توسل هایدگر به خوداثباتی دانشگاه آلمانی پژواک دوردست دانشگاه ملی و سیستماتیک شلینگ و فیشته است. روح و تقدیر ملت آلمان در توانایی ملت برای وفاق با علم به مفهوم اصیل، یعنی علم بر اساس مفهوم یا ذات آن نهفته است. در این امکان تاریخی است که امر ملی به منصه ظهور می‌رسد: مسئله ملت آلمان فعلیت بخشیدن به فلسفه و تحقق آن بدین‌سان است. مسئله آلمان فلسفه را از انزوای بیرون آوردن و تمامی دازاین آلمانی را به نیروی فلسفه سپردن است. این امر، چنان‌که اکنون بررسی خواهیم کرد، همان موضع اصیل فلسفی در جهت تکرار تاریخی - مکانی است که یونان باستان مخزن آغازین آن است.

به راستی علم چیست؟ علم هر چه باشد نه ذاتاً آلمانی است و نه چیزی ملی است. اما اگر یونان باستان را به عنوان یک ملت بنگریم شاید علم خصلتی ملی پیدا کند. البته یونان باستان یک ملت بود، اما دقیقاً به مفهوم تاریخی - تقدیری، یعنی به اعتبار نسبت راهگشای خود با حقیقت هستندگان چنین بود. این نسبت همان نسبتی است که یونانیان از آن به تخته (technè) تعبیر می‌کردند. علم تخته است. نخستین بار ذات علم در چیزی به بیان و تجربه درآمد که هایدگر آن را «آغاز یونانی» می‌نامد. این آغاز تا آن‌جا آغاز

است که زبان حال آن تخته است. این آغاز نه هر آغازی است بلکه همان آغاز تاریخ غرب است. لیکن مراد آن نیست که یونان باستان شاخص و نشانه چیزی چون سرچشمه تمدن جهانی یا حتی تمدن اروپایی است. مسئله، مسئله تاریخ‌نگاری نیست. از آن نادرست‌تر آن که مسئله را به اموری چون ارزیابی مرتبه و سطح بلوغ عقلانی، اجتماعی، سیاسی یا دینی فرهنگ خاصی تعبیر کنیم یا آن را چون قضیه مزیت و هله وجودی یونانی بدانیم که بی‌تردید به صورت نوعی حدیث آرزومندی برای بهشتی گمشده متجلی می‌شود. مسئله چیزی دیگر است. مسئله خودآگاهی نسبت به این ماجراست که چگونه در یونان باستان علم به صورت خاص توانایی آدمی در پرسشی بروز می‌کند که از بحث در هستندگان درمی‌گذرد و به حقیقت هستندگان توجه می‌کند و آدمی خود را نیز همچون آن هستومندی می‌نگرد که دارای فهم خاصی از هستی است و از این رو این توانایی، توانایی سیر به ماورای قلمرو فوسیس^۱ به قصد پرسش در باب حقیقت فوسیس و تجربه کردن آن حقیقت است. علم استعلای^۲ اصیل یا همان متافیزیک است: هنگام زایش آنچه بنا بود فلسفه نامیده شود، فرد یونانی خود را حیوان متا-فیزیکی می‌دانست. هایدگر می‌گوید که این همان چیزی است که واژه کهن تخته بر آن دلالت می‌کند. این امری است باستانی،^۳ نه صرفاً از آن روی که قدیم است، بل چون تعیین‌کننده است - تعیین‌کننده حدی است که یک تاریخ، تاریخ به مفهوم گسیل بنیادی و نستوه، در آن مکشوف و گشوده می‌شود. تخته ذاتاً باستانی (archaic) است و آرچه (archè) خود تکنیکال است. از تخته

۱. phusis ریشه کلمه فیزیک که معمولاً به طبیعت ترجمه می‌شود. - م.

2. transcendence

۳. اساساً کلمه archaic از arche (αρχη) در زبان یونانی به معنی اصل، بنیاد، آغاز، و عنصر اولیه است که ریشه کلماتی چون archaic (باستانی) و archeology (باستان‌شناسی) را تشکیل می‌دهد. - م.

باید مواجهه‌ای متفکرانه و پرسشگرانه با کل هستی را بفهمیم. در یونان باستان آدمی برای نخستین بار فراروی تمامیت آنچه هست قیام می‌کند (sich aufsteht) و از طریق ایستار پرسندگی خویش در دل آن تمامیت به پا می‌خیزد.^۱ آدمی، در اوج بالاجویی خود، در همین جاست که سکناى اصیل

۱. واژه Aufstehen (به پا خاستن، راست ایستادن) و عبارت fragende Standhalten (موقف پرسنده) در سراسر خطابه ریاست دانشگاه هایدگر نقشی تعیین‌کننده و روشنگرانه ایفا می‌کنند. موقف یا ایستاری (stance) که در این جا از آن سخن می‌رود همان ek-stasis (از خود به درشدگی) یا استعلای [یا گذر به ماورای] دازاین است که در هستی و زمان تفصیل داده شده است. وقتی می‌گیریم که موقف یا ایستار اصیل دازاین ek-stasis (از خود به درشدگی) است، به کلامی دیگر وضعیت سکناى او را بر زمین تعیین می‌کنیم، و این همان هستی در جهان است، و از آن جا وضع گشودگی و نسبت توانمند و نهایتاً زمانمند او را با هستی خودش بیان می‌کنیم. اگر دازاین بر زمین سکنی می‌گزیند، پس دازاین در جهان در وطن است. با وجود این، سکناى دازاین در جهان چنان است که او به سوی مرزهای جهان رانده می‌شود. از این رو، دازاین در هر جا و در همه جا در وطن است زیرا جهان وطن اوست. در عین حال دازاین در هیچ کجا در وطن نیست زیرا او پیوسته به ماورای خود فرافکنده می‌شود. دازاین در جهان همچون بی‌وطن‌ترین (unheimlichste) یا غریب‌ترین همه هستندگان است. وقتی هایدگر این وضع وجودی و اگزستانسیال موقف دازاین را به پرسش اصیل ربط می‌دهد روشن است که پرسش و در کنار آن علم دلالت بر چیزی می‌کند غیر از پرسش به معنای معمول آن، که به قصد جواب گرفتن است. به مفهوم باستانی پرسش بر استعلای دازاین دلالت می‌کند و بر این حقیقت که هستی دازاین برای او همواره مورد پرسش است. در پرتو این معنای باستانی پرسش است که پرسش هستی (Seinsfrage) درک می‌شود. اگر هستی برای ما پرسش می‌شود، بدان معنی است که هستی همواره محل پرسش است. این محل پرسش بودن در مسیر ایستار خاص دازاین یا وضع سکناى او که چیزی جز تنهایی از خود به درشدگی (ek-statische finitude) نیست نصب‌العین قرار می‌گیرد. این پیوند میان فلسفه به معنای اصیل آن و سکنی شاید در رساله مفاهیم بنیادی متافیزیک (Basic Concepts of Metaphysics) به روشن‌ترین وجه تفسیر شده است. در بند ۲ این رساله هایدگر به نقل از نوالیس Grundstimmung [حال بنیادی] فلسفه را با نوستالژیا یا درد غربت (Heimweh) یکی می‌داند. هایدگر می‌نویسد:

بیایید مطلب را رها نکنیم و بپرسیم: این همه صحبت در باب درد غربت به چه معناست؟ نوالیس خود این مطلب را روشن می‌کند: «اشتیاق همه جا در وطن بودن. اگر ما که فلسفه می‌ورزیم هیچ کجا در وطن نیستیم، فلسفه تنها می‌تواند چنین اشتیاقی باشد.»

(GA 29/30:7)

خویش را باز می‌یابد. از پی چنین موضع متا-فیزیکی است که polis^۱، به عنوان جایی که سهم شدن در این ایستار باستانی در آن متحقق می‌شود، برای نخستین بار مجال بروز پیدا می‌کند. چندی بعد، هایدگر در ضمن قرائت و تفسیر خود از هولدرلین این سکناي باستانی را با شعر همبسته می‌داند. از این قرار، نشانه وهله وجودی یونانی بیداری و تنبه آدمی نسبت به نیروی هستی و قامت افراشتن استوار اوست در میانه تمامت آنچه هست.

همین قدرافرازی و همین به پا خاستنی که مدت‌هاست فراموش گشته، آن چیزی است که تذکر و تکرارش لازم است. فرد آلمانی باید بیاموزد که در میانه هستی ایستادگی کند، باید بیاموزد که در جهان خود راست بایستد، و در مقابل وزن تاریخ و سرنوشتش چون فولاد صلب و سخت باشد. به اعتقاد هایدگر، زندگی جز این معنایی ندارد: موضعی راست (اگر نگوئیم که موضع راستی)، نوعی قامت افراشتن و راست ایستادن و، کوتاه‌سخن، نوعی سرسختی یعنی آن گونه سرسختی که خطابه هایدگر آن را دقیقاً به صورت کاریکاتور یکدندگی و، به کلامی درست‌تر، کاریکاتور استبداد و جباریت درمی‌آورد؛ به صورت اردویی در دل وضعیت حاضر و در کشاکش طوفانی که در آن بند می‌گسلد (و بی‌شک اردوگاه‌های کار اجباری که با جذبه پشاهندگان خوشپوش و مردانگی پیوند آفرین خود آن همه پسند خاطر جناب رئیس دانشگاه بود، از نگاه وی باید از بنیادی متافیزیکی برخوردار بوده باشد). تحمل هستندگان همچون یک کل، تحمل آن نیروی وجودی که این کل را برمی‌انگیزد، تحمل بی‌غمض عین یا تسلیم تازیانه‌ها و خدنگ‌های سرنوشت، که بسی نیرومندتر از طاقت هر اراده‌ای است: آنچه در نظر

۱. polis که املای لاتینی آن polis است در زبان یونانی به معنی شهر یا مدینه است. کلمه پولیتیکا به یونانی و پولیتیکوس به لاتین و politics به انگلیسی به معنای سیاست از همین ریشه است. سیاست معادل متداول اما نادرست آن است. در یونانی پولیتیس به معنی شهروند است و مراد از شهروند در سیاست ارسطو کسی است که در اداره شهر شرکت دارد. - م.

هایدگر به آگاهی و اگزیستانس یا، به کلامی دیگر، به پرسش و پرسندگی تعبیر می‌شود، در این همه نهفته است. او بر آن بود تا دانشگاه استعلا و تناهی، و دانشگاه بنیاد متافیزیکی را پی افکند که همه رشته‌های علوم در آن ریشه دارند. با این همه، این بنیاد دقیقاً همان چیزی است که بر بی‌بنیادی استعلائی خودش یا بی‌بنیادی آزادی‌اش گشوده می‌گردد. درست در همین جا، درست در قلب همین استعلاست که حال قهرمانی هایدگر شکل می‌گیرد: فلسفه ضد بورژوازی او کسوت صلابت و سنگینی، کسوت مردانگی و کسوت رویارویی به تن می‌کند. هایدگر را نمی‌توان از این بابت نکوهش کرد که چرا قصد بازگرداندن دانشگاه به مکان ذات و بنیادش یعنی آن مکان لامکان (چنان‌که بعدها خود هایدگر پولیس (polis) را چنین توصیف می‌کند)، مکانی غریب و ناآشنا، را در سر داشته است: هستی در برون‌خویشی (زمانمند) آن و اگزیستانس در تناهی‌اش. اما می‌توان او را سرزنش کرد که چرا وصف چنین مکانی را با نوعی قلمبه‌گویی و حال قهرمان‌پرستی پیوند می‌دهد که اگر نتایج حیاتی (یعنی انسانی) نمی‌داشت صرفاً غریب می‌بود.

دازاین آلمانی با رویکرد به آغاز یونانی تنها به امری گذشته و احیای آن امر رو نمی‌آورد: آدمی تنها هنگامی به آغازی رو می‌کند که آن آغاز از قبل فرایش او جسته باشد، و نیروی آرخواهی آن آغاز چنان باشد که همواره از ما پیش‌قدم‌تر و همواره گشاینده راه آینده باشد. به کلامی دیگر، تنها هنگامی می‌توانیم آغاز را تکرار کنیم که آن آغاز پیشاپیش ما را هدایت کرده باشد. چنین است منطق آرخواه: سرآغازش نوعی حکم کردن است و کشف حجابش از خود به درشدن:

آغاز هم اینک هست. آغاز چون چیزی که مدت‌هاست سپری شده، در پشت سر ما قرار ندارد، بلکه فرایش ما حضور دارد. آغاز، همچون وقتی والا که پیشاپیش حضور دارد قبلاً بی‌اعتنا از فراز امر آجل و از فراز خود ما نیز گذشته است؛ آغاز آن جاست. همچون فتوایی دوردست که به ما حکم می‌کند که والایی و عظمت آن را از نو فراچنگ آوریم.

آیا این فتوای دوردست را به آسانی می‌توان دریافت؟ آیا ندای آغاز به هر گوشی می‌رسد؟ یا آیا برای شنیدن و گوش دادن نیاز به آموزش داریم؟ چه کسی می‌تواند به ما بیاموزد؟ برای نیوشا ساختن گوش خود به چه چیزی نیاز داریم؟ آیا گوهر انقلابی که در دانشگاه رخ می‌دهد همین نیوشا ساختن و کوک کردن گوش‌ها نیست؟ اگر انقلاب پیش‌تاز را سمت و سویی اصیل باید، این سمت و سو باید در جهت تحول کل اگزیستانس تاریخی آلمانی، یعنی تحول در نسبت با کل هستی، باشد بدان گونه که ما به رویارویی چهره به چهره با نایمنی و شکنندگی هستندگان سوق داده شویم. این دیدگاه بنیادین، که به لحاظی ساده‌ترین دیدگاه است، در عین حال همان چیزی است که راه رسیدن به آن دشوارترین راه است، دقیقاً از آن رو که ما نیروی ساده پرسندگی را از دست داده‌ایم.

اما از آن زمانِ آغازین تا کنون چه رخ داده است؟ چگونه ما از آنچه اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین امر است چنین مهجور و بیگانه گشته‌ایم؟ چه بر سر حیرت آدمی در برابر نیرو و راز طبیعت آمده؟ چه بر سر رویارویی بدوی ما با نیروی سرکش فوسیس آمده؟ نخست مسیحیت و آنگاه تکنولوژی علم را از سرچشمه و بنیادش برکنده‌اند. در خطابه ریاست دانشگاه حملات هایدگر بر مسیحیت و تکنولوژی هنوز قدری در لفافه صورت می‌گیرد. اما این حملات در افادات به فلسفه^۱ به آشکارترین شکل ظاهر می‌شوند. در آن‌جا هایدگر در پرتو تاریخ نیست‌انگاری و وانهادگی هستی^۲ (Seinverlassenheit) از نو به تفسیر مسیحیت و ماشین‌وارگی [یا ماشین‌زدگی] (Machenschaft) دست می‌زند. تا جایی که پای تکنولوژی در میان است، و در زمینه امکان نسبتی با آغاز، این‌که تکنولوژی چگونه می‌تواند به منظور آزادسازی نسبتی

1. Beiträge zur Philosophie

۲. مختصراً ر.ک. به فصل ۲ ("The Resonance" - "Der Anklang") و فصل ۳ ("Das Zuspiel")
 ("The Interplay").

تازه با ذاتش زیر و رو شود، امری است که درک آن به نحوی بی واسطه تر میسر است، زیرا در تکنولوژی هنوز تخته یونانی حکم می راند. آنچه در سال ۱۹۳۳ اهمیت اساسی دارد طریقی است که تکنولوژی به عنوان *prägung* [مهر] عصر کنونی به تخته به عنوان ایستار اصالتاً منکشف کننده دزاین تاریخی مربوط می شود. البته کلید این ارتباط را می توان در دهه سی در کار مجدد هایدگر در زمینه پرسش از حقیقت یافت و همچنین این کلید را می توان در طریقی یافت که این پرسش می تواند باب بحث در باره تخته و تکنولوژی را به عنوان بحثی در باره حالات گوناگون منکشف سازی (*aletheuein*) بگشاید. خطابه هایدگر درآمد این بحث را می گشاید که تخته و تکنولوژی هر دو حالاتی از حقیقت را معنوی می کنند و بدین طریق هستندگان در پرتو آنها به طریقی خاص آشکاره می شوند، اما در این آشکارگی تخته همواره نقشی علیه تکنولوژی ایفا می کند و تکنولوژی به رغم طبیعتش هنوز نیروی تخته را در بطن خود دارد و آزادسازی این ذات نهفته در کمون تکنولوژی امکان برداشتن گامی به فراسوی تکنولوژی و به دور از آن را فراهم می آورد.^۱ از دیدگاه هایدگر، تخته همواره نیروی آرخی را تعیین می کند و خطابه ریاست دانشگاه تنها یک نمونه از مواردی - و در حقیقت موردی بسیار سیاسی - است که در آن هایدگر می کوشد بر اساس فعال ساختن دوباره نظرگاه بنیادی هستی شناختی - اگزیستانسیال در باره حرکتی خلاف حرکت *Gestell* [گشتل] بیندیشد. به نزد هایدگر گوهر «انقلاب» به روشنی از این قرار بود: حرکتی علیه غلبه سیاره ای تکنولوژی و در عین حال حرکتی که خود یکسره مبتنی بر متافیزیک اراده به سوی قدرتی بود که می بایست مغلوب آن گردد. ناسیونال

۱. تعلق ذاتی تخته و تکنولوژی به یکدیگر کمال اهمیت را دارد، زیرا اگر تخته می تواند، به تعبیر هولدرلین، نام «قدرت نجات بخش» باشد، دقیقاً از طریق پیوستگی تاریخی - تقدیری اش به تکنولوژی چنین است. این پیوستگی، آن چیزی است که دریافت هایدگر در باره تاریخ را از نجات [باوری] و مسیح باوری متمایز می سازد.

سوسیالیسم محمل نویدی بود: نوید نقش‌بندی تاریخی تازه‌ای که در آن نیروهای بنیادی حیات و خاک، که هنوز در کمون مانده بودند، آزاد شوند. ناسیونال سوسیالیسم محمل این امید بود: امید ملت و مردمی که قرار بود با نیروی شگفت حقیقت همداستان شوند. مهم‌ترین ویژگی خطابه در آن طریقی است که این حرکت متقابل^۱ از پشتیبانی متافیزیک اراده برخوردار می‌شود و تخته همچون ذات و بنیاد علم با پرسش و پرسندگی متعین می‌گردد. شاید خطابه محل این اولویت‌بخشی دو وجهی به مفهوم تخته باشد: اولویت اراده و اولویت پرسش. پس از شکست خطابه، یعنی پس از شکست تکنو-پولیتیک^۲ هایدگر، دیری نمی‌گذرد که تفکر در باب تخته در جهتی علیه اصالت اراده سوق داده می‌شود و به سوی بنیاد دیگر تخته، یعنی هنر، تغییر مسیر می‌دهد. در رساله درآمدی به متافیزیک (۱۹۳۵) هنر به تعینی تبدیل می‌شود که در آن امر تاریخی در معرض تفکر قرار می‌گیرد. هنر، خواه در صورت اصیل خود یعنی شعر تراژیک یونانی، خواه – شاید به قطعی‌ترین صورت – در شعر متفکرانه هولدرلین، بر کوششی برای رهاسازی تفکر از اراده به سوی قدرت و همچنین رهایی از آن صورت پرسندگی معاصر که خود را فلسفه می‌خواند و هایدگر آن را با فقدان پرسش یا صرف محاسبه برابر می‌داند، دلالت می‌کند. تخته، خواه همچون تراژدی، خواه چون اسطوره – چون Dichtung [شعرسرایی] – به جای امر سیاسی یا، به زبانی بهتر، به جای سیاست تکنیک‌زده به موضوع تفکر تبدیل می‌شود.

چیست آن ایستار بنیادی که در آن نگهداشت امر حیرت‌انگیز، هستی‌هستندگان، بسط و گشایش می‌یابد و حجاب برمی‌افکند و همزمان خود را تعریف می‌کند؟ باید آن را در آنچه یونانیان تخته می‌نامیدند ببینیم. با این‌همه، باید این کلمه یونانی را از واژه آشنایی که از آن مشتق شده است، یعنی «تکنولوژی» و همه آن معانی قریب و مشتقی که به نام تکنولوژی منظور

1. counter-movement

2. techno-politics

می‌داریم، جدا و رها کنیم. بی‌تردید، این‌که تکنولوژی معاصر و مدرن توانست و می‌بایست ظهور پیدا کند، ریشه در آغاز دارد و در عین حال بنیاد آن در ناتوانی گریزناپذیر آن از حفظ پیوند با آن آغاز است. این بدان معنی است که تکنولوژی – به عنوان صورتی از «تجهیز جمعی»^۱ (ارنست یونگر) – را تنها می‌توان بر اساس آغاز موضع بنیادی غرب نسبت به هستندگان به طور فی‌نفسه و کلی، دریافت با فرض این‌که سعی ما بر آن است که به فهم «متافیزیکی» برسیم و به جای دادن تکنولوژی در گستره هدف‌های سیاست قانع نباشیم.

(GA 45,178–9)

اگر از سال‌های ۵–۱۹۳۴، تخته هنوز به معنی علم است، دیگر، یا دست‌کم دیگر در درجه اول، به پرسندگی وابسته نیست، بلکه با موضع خاصی نسبت به فوسیس تعیین می‌یابد. با این‌همه، این موضع غلبه بر تکنیک و بهره‌برداری از آن را نمی‌طلبد بلکه صرفاً می‌خواهد تأثیر و غلبه فوسیس را در نامستوری^۲ نگه دارد. از این‌رو، تخته سرانجام تابع خودآشکارسازی^۳ هستندگان، یعنی تابع حقیقت هستندگان، است. این بردار همچنین حاکی از تغییر مسیری است از تأکید بر موضوعی به تأکید بر موضوعی دیگر: از ضرورت تکرار آرخه به عنوان ودیعه و میراث هستی‌شناسی بنیادی – تکراری که از طریق آن نقش‌بندی تاریخی نوی ممکن است به ظهور برسد – به مسئله آغاز دیگر (der andere Anfang) – یعنی مسئله‌ای که پرسش راجع به نسبت با آغاز یا آغاز یونانی را غامض‌تر می‌کند.

با این‌همه، چنان‌که می‌دانیم، آغاز هنوز فرایش ما حضور دارد، زیرا که قدرت آن به فراسوی ما رسیده است. این بدان معنی است که نیرو و عظمت آن را هنوز می‌توان کشف کرد. بازیابی عظمت آغاز، بازگردانی علم به حیات و باب حیات را بر ذات علم گشودن یعنی اراده کردن ذات علم، و این همان

1. total mobilization

2. unconcealedness

3. self-manifestation

پرسش عظیمی است که در مواجهه با کل هستی مطرح می‌گردد: علم باید (از نو) به «واقعۀ بنیادی هستی روحی و ملی ما (unseres geistig volklichen Daseins) تبدیل گردد.»^۱ در اصل از سال‌های ۲-۱۹۲۱ و از آن هنگام که هایدگر در صفحات آغازین هستی و زمان عهد و وظیفۀ فلسفه پرسشی است ناظر به چیزی عوض نشده است: هنوز هم عهد و وظیفۀ فلسفه پرسشی است ناظر به احیای ایستاری بنیادی نسبت به عالم و زندگی و بازگرداندن احوال بنیادی به حیات، یعنی آن احوالِ نوعاً یونانی «حیرت» و «ستایش».^۲ اما، چنان‌که از روی ساختار تکرار می‌دانیم، این احیا دعوتی برای بازگشت به آغاز نیست (چگونه می‌توان در حالی که آغاز به آینده ما تاخته، به آن بازگشت؟) بلکه این احیا دعوتی است برای رهانیدن علم معاصر (یعنی علم به عنوان قلمرو پاره‌پاره علوم یا رشته‌های متفرق) از فقدان پرسندگی آن و تصریح دوبارۀ اولویت و شایستگی پرسش نه صرفاً همچون گامی مقدماتی به سوی پاسخ بلکه چون عالی‌ترین صورت معرفت.

پرسش چه می‌کند؟ پرسش شرحه شرحه می‌کند (zerbricht) اما همچنین فراهم می‌آورد و بنیاد می‌نهد؛ پرسش علوم گوناگون را از هم می‌گسلد، اما به این منظور که آن‌ها را به همنوایی بنیادی‌تری با نیروهای بنیادی هستی بشر به طور کلی برساند. هایدگر در قطعه‌ای که جنبۀ آخرالزمانی آن توجه‌برانگیز است طرح انقلاب دانشگاه آینده را به صورت زیر ترسیم می‌کند:

چنین پرسشگری‌ای تجمع درهم فشردۀ حوزه‌های گونه‌گون علم را به صورت رشته‌های جدا از هم شرحه شرحه می‌کند؛ آن‌ها را از قلمروها و

1. SDU 13/33

۲. پیگیرانه‌ترین بحث و بررسی در باب thaumazein افلاطون (که هایدگر آن را به «حیرت» و «در شگفت شدن» تعبیر می‌کند) به عنوان حال بنیادین تفکر نخستین غرب چه بسا در جلد ۴۵ مجموعه آثار او، قسمت‌های ۳۶-۳۸ باشد. در آن‌جا هایدگر از سر دقت، حیرت را از انواع مرتبط تعجب، که شامل تحسین نیز می‌شوند، متمایز می‌سازد.

زوایای محصور و بسته‌ای که بی‌قید و بند و مقصد در آن‌ها متفرق شده‌اند بازپس می‌گیرد و علم را دگرپاره بی‌واسطه در باروری و برکت همه نیروهای اگزیستانس تاریخی انسان که نقش‌بند جهانند از جمله طبیعت، تاریخ، زبان، ملت، سنت، دولت، شعر، تفکر، ایمان، بیماری، جنون، مرگ، حقوق، اقتصاد و تکنولوژی استوار می‌سازد.

(SDU 13 _ 14/33)

از این رو، پرسشگری قلمرو علم را شرحه شرحه می‌کند. آنگاه نیروهای حیاتی را از زنجیره‌هایی که به تدریج در آن‌ها اسیر گشته‌اند آزاد می‌سازد. اما این تغییر دفعی، این زلزله، تنها از طریق آشتی دادن علم با چنین نیروهایی ممکن است. این نهضت یعنی باب علم را بر تمامیت حیات گشودن و در عین حال چنین نیروهایی را ذیل تجربه مشترک حیرت و خشیت فراگرد آوردن. در جای دیگر، در لابلای وحشتناک‌ترین اظهارات هایدگر، در قطعه‌ای که شاید کاشف از پرشورترین و بی‌قید و شرط‌ترین حمایت هایدگر از ناسیونال سوسیالیسم و پیشوا باشد و گویی به نحوی نهانی در میان سایر اظهارات جای گرفته، به جملات زیر برمی‌خوریم:

پرسش برای ما یعنی: خود را به روی علو و والایی چیزها و قانون آن‌ها گشودن؛ پرسش یعنی: خود را بر وحشت رام نشده و بر آشوب ظلمت فرون بستن. به یقین از برای این پرسندگی است که ما می‌پرسیم نه برای خدمت به آن‌هایی که خسته شده‌اند، نه برای خدمت به آن‌هایی که اشتیاقشان با پاسخ‌های سهل و ساده اقناع می‌شود. ما می‌دانیم که جرئت پرسش کردن، جرئت آزمودن مهلکه‌های اگزیستانس، و جرئت تاب آوردن مهالک این آزمون خود فی‌نفسه و پیشاپیش پاسخی است والاتر از پاسخ‌های ارزان و ارزان‌تر از ارزانی که سیستم‌های فکری ساختگی فراهم آورده‌اند.^۱

۱. برگرفته از خطابه هایدگر در یک گردهمایی انتخاباتی در لایپزیگ به تاریخ ۱۱ نوامبر ۱۹۳۳. نقل شده و ترجمه شده در:

"The Heidegger Controversy" (Cambridge; The Mit Press, 1993), ed. R. Wolin, p. 51.

پرسشگری یعنی افتتاح و بیداری نسبت به جهان، هم در علو و والایی آن و هم در ظلمت آن. پرسیدن تنها از برای پرسیدن. پرسیدن نه برای خدمت به احکام تکنیکی زمانه است. پرسیدن نه برای آن است که با منطق بهره و بهره‌وری همسو گردیم. پرسیدن حتی راهی برای گشودن پاسخ‌های آکادمیک تن‌آسایانه نیست. چنان‌که قبلاً گفتیم، پرسشگری اصیل یک نحوه هستی (Seinsweise) و خود پاسخ به آن طریقی است که هستی خود برای دازاین تاریخی محل پرسش قرار می‌گیرد. فراموش نکنیم که پرسیدن شرحه شرحه کردن است. حتی در این‌جا، حتی هنگامی که از نیروهای نقش‌بند جهان، از آزادی، از اعجاب و حیرت سخن می‌رود، هایدگر قادر نیست سهمگینی سنگینی وحشتناکی را پشت سر خویش باقی نگذارد: علم به مفهوم «پرسیدن بالاترین حد خطر» است، احیای نیروهای بنیادی بیماری، جنون و مرگ است. این همان چیزی است که هایدگر آن را «جهان روح»^۱ می‌نامد. با این همه، آیا روح نمی‌تواند سبکبال، سالم و شادمان و زنده باشد؟ چه بر سر زندگی واقع شده آمده است؟ آیا روح نمی‌تواند روحانی، نکته‌پرداز، هشیار، بی‌پروا و معصوم باشد؟ l'esprit de sérieux [روح جدی] با دانش شادمانه سازگار نیست.^۲ به باور هایدگر:

روح نه نازک‌بینی بی‌محتواست، نه بازی بی‌عهد و التزام ذوق، نه مشغله پایان‌ناپذیر تحلیل عقلی و نه حتی خرد جهانی؛ بلکه روح عزمی است جزم به سوی ذات هستی. عزمی که با سرچشمه‌ها و معرفت دمساز است.

(SDU 14/33)

۱. برای قرائت کامل و قابل توجهی از سامان روح در خطابه ریاست دانشگاه - و فراتر از آن - ر. ک. به

J. Derrida's *L'esprit. Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987). English translation by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, *Of Spirit. Heidegger and the Question* (Chicago: Chicago University Press, 1989).

۲. «روح جدی» اصطلاحی است از آن سارتر و «دانش شادمانه» نیز نام کتابی از نیچه است. - م.

این طبیعت هوشمند و ثابت قدم روح هنگامی که با امر ملی نیز پیوند می خورد، تنها وضع را وخیم تر می کند:

و جهان روحی یک ملت روبنای فرهنگی آن ملت نیست. به همین ترتیب این جهان روحی صنعتکده دانش کاربردی [Kenntnisse] و ارزش ها نیست، بلکه نیرویی است برخاسته از ذخیره نیروهای ریشه دار در خاک و خون یک ملت در ژرف ترین سطح، نیرویی که اگزیستانس ملت را به صمیم ترین وجه برمی انگیزد و به گسترده ترین صورت به لرزه درمی آورد.

(SDU 14/33 – 4)

روح، همان روح آلمانی، نه تنها به زبان ظلمت، بیماری و مرگ سخن می گوید، بلکه پیام آور خون و خاک است. این روح نه خنک نسیم جان است، نه موجودی اثری است و نه چیزی سبکبال: این روح وزین است و عاری از طبیعت، این روح از جسم جسیم است و از خاک تیره گون. این روح گویی با میخ و پرچ به هستی رقیق، شکننده و سپنجی آدمی تخته کوب گشته است. نیروی ملت آلمان نهفته در توانایی اوست. در پذیرفتن گستره وضعیتش به نحو تمام و کمال و در تاب آوردن تازیانه های سرنوشت از طریق ایستار اساساً پرده فکنی که هایدگر آن را «پرسشگری» می نامد. چالشی که در انتظار ملت آلمان است در توانایی این ملت برای رویارویی با طبیعت ذاتاً تراژیک تاریخ نهفته است. زندگی هم از آن روی که سپنجی است و هم بدان سبب که فرارونده به ماوراست دردانگیز و تراژیک است: انسان باید در فرازجویی خاص خود آزاد شود و در عین حال موضع پهلوانی همین انسان در احاطه هستندگان همواره به حکم ضرورت تهدید می شود، یعنی از یک سو میرندگی و از سوی دیگر نیروی تقدیر آدمی را تهدید می کند. در پرتو این تفاسیر است که اشاره هایدگر به پرومته آشیل که در خطابه می آید قابل درک است. آن جا که وی جمله یونانی *technè d'anankès asthenestera makrò* را

چنین ترجمه می‌کند: «دانش بسی ناتوان‌تر از ضرورت است.»^۱ اشاره هایدگر به پرومته تصادفی نیست، بلکه چون وعده‌ای است برای آینده‌ای دور. خطابه هایدگر شاید آن نقطه‌ای را مشخص می‌کند که در آن امر تراژیک پیشاپیش به «کار» پرسش از تخته آغازیده است آن هم به نحوی که در درس هایدگر در سال ۱۹۳۵ به نام درآمدی به متافیزیک به تفصیل بیان می‌گردد.

دانشگاه، همچون جایی که در آن پرسش در انتظار بیدارشدن است، نقشی رهنما دارد که باید آن را در انقلاب اگزیستانس تاریخی آلمان ایفا کند. انقلاب «راستین» اساساً و قبل از هر چیز نوعی انقلاب ذات و روح است. لازمه این انقلاب قدرت، عزم و وحدت است. زیرا مگر می‌توان چیزی را دشوارتر از این تصور کرد که خود را تحت قانون ذات قرار دهیم و هستی خود را به حکومت نیروی شرحه شرحه کننده ذات بسپریم؟ با این همه، این راه دشوار تنها راه به سوی آزادی به مفهوم اصیل آن است: این آزادی نه آن آزادی مصطلح و بسیار ستوده شده یعنی آن آزادی آکادمیک است که به اعتبار آن که معنای غالب آن «فقدان التزام»، «خودسری» و «فقدان قید و بند»^۲ است ذاتاً منفی و سلبی است. این آزادی نه آن گونه آزادی دونمایه‌ای است که به توصیف دکارت "liberté d'indifférence" [آزادی بی تفاوتی] و به توصیف کانت Willkür [کامشکاری] بوده است، بلکه این آزادی، همانا

۱. در سخنرانی هایدگر به مناسبت انتصاب به ریاست دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۳ تأکید او بر خودمختاری و استقلال دانشگاه آلمانی است. اما این خودمختاری به معنای مستقل بودن دانشگاه از سیاست و حزب نیست، بلکه در اصل قیامی است در برابر تفرقه علوم و گسستن آن‌ها از بنیادی که آن‌ها را در جایی به نام یونیورسپته (وحدت در کثرت) فراهم می‌آورد، و این همان مخالفت و ایستادگی در برابر تقدیر تاریخی است که در پرومته مظهریت پیدا می‌کند. هایدگر می‌گوید: «در یونان شایع بود که پرومته نخستین فیلسوف بوده است.» سپس آن جمله یونانی را چون رازی که پرومته به آشیل باز می‌گوید ذکر می‌کند و می‌افزاید که این یعنی «هر عملی در هر زمینه‌ای در معرض سرنوشت و در مقابل آن محکوم به شکست است.» - م.

2. SDU 15/34.

آزادی مثبت و ایجابی، آزادی مصمم و ثابت قدم در خدمت قانون ذات خویش است. از این رو، این آزادی، آزادی تراژیک و دردآکند است.

فن سالاری وجودی (Onto - technocracy)

با این همه، علمی که از نو به عنوان پرسشگری تعریف می شود تنها به معنای شرحه شرحه کردن مفهوم دیرینه دانشگاه در مقام محل تفرقه و پراکندگی آرای نظری به هیئت رشته های گونه گونه نامربوط به هم و همچنین نامربوط به نیروهای بنیادی ملت نیست. آنچه در «خوداثباتی» دانشگاه اثبات می شود امری فراتر از خود دانشگاه است. در این میان امری سیاسی نیز اثبات و تأیید می گردد. به کلامی دیگر، در کنار تأیید ذات دانشگاه آلمانی به عنوان پرسشگری، از آن جا که انقلاب حقیقی دانشگاه متضمن هماهنگی با چنین نیروهایی است، «آزادی جدید» آن گونه آزادی است که دانشجویان را ملزم به چیزی می کند که هایدگر آن را به دو قلمرو بنیادی باقی مانده ملت - جماعت، یعنی کار و دفاع، تعبیر می کند، و این تعبیر مسلماً نه تنها همسو با خط مشی رسمی حزب است بلکه علاوه بر آن، و شاید بیش از هر چیز، به نحوی آن سه نوع شهروندی را که در بنای جمهوری افلاطونی نقش مرکزی دارند، فراگرد می آورد. با این همه، اگر به راستی بتوان در طرح و ترسیم سازمانی دولت جدید به دست هایدگر سه طبقه technites (صنعتگران)، phulakes (پاسداران) و philosophos (فیلسوفان) را تشخیص داد، تفاوت عمده طرح هایدگر با جمهوری افلاطون در آن است که از منظر هایدگر هر فیلسوفی در عین حال باید کارگر و پاسدار نیز باشد. با توجه به این که در جمهوری افلاطون سقراط بر این نکته تأکید می کند که هر شهروندی در جمهوری باید شغلی متناسب با استعدادش داشته باشد، نظریه ای که هایدگر مطرح می کند با اصول نازیسم بیش از اصول افلاطونی مطابقت دارد.

هایدگر دو تکلیف نخست را به این صورت توضیح می‌دهد:^۱

قید^۲ نخست مقید بودن به جماعت ملی است. حاصل آن تکلیف مشارکت کامل در رنج، تقلا، تلاش و توانایی‌های همه قشرها و گروه‌های ملت، خواه به نحوی فعال خواه به طریقی منفعلانه، است. از این پس این تکلیف در اگزیستانس دانشجویی از طریق کار، ادا خواهد شد و ریشه خواهد داشت. دومین قید مقید بودن به حرمت و والایی و سرنوشت ملت آلمان در میان ملت‌های دیگر جهان است. ادای این تکلیف تا آخر، نیازمند آمادگی، محفوظ ماندن در مأمّن شناخت، و قدرت و استوار بودن از طریق علم است. این تکلیف در آینده به شکل خدمت نظام، همه اگزیستانس دانشجویی را دربر خواهد گرفت. (SDU 15/35)

بی‌بهرگی هایدگر از بینش سیاسی اصیل و سنجیده حیرت‌آور است. قلمبه‌گویی ارتجاعی و به لحاظ فلسفی بی‌معنی هایدگر در مورد علم، فداکاری، جرئت، خدمت، حرمت و والایی تنها می‌تواند کاشف از ایمان کورکورانه او به ایدئولوژی نازیسم و پذیرش بی‌قید و شرط رادیکال‌ترین وجوه آن با آغوشی گرم باشد.^۳ به علاوه، ملاحظات هایدگر در باب کار و

۱. مقصود از «دو تکلیف نخست» تکلیف اول و دوم از سه تکلیف یا قیدی است که هایدگر آن‌ها را لازمه آزادی دانشجوی آلمانی می‌داند. تکلیف سوم تکلیف روحانی ملت آلمان است. - م.
۲. قید معادل Bindung است که به معنی تکلیف، التزام و تعهد نیز می‌آید. - م.
۳. از زمان ریاست دانشگاه قلمبه‌گویی‌های پرشور اغلب نطق‌ها و نوشته‌های هایدگر را تصرف می‌کند. او در نطقی خطاب به دانشجویان هایدلبرگ به تاریخ ۳۰ ژوئن ۱۹۳۳ «شجاعت جدید»ی را که از آن‌ها توقع می‌رود به این شکل توصیف می‌کند:

پژوهش دانشگاهی باید دوباره به خطر کردن تبدیل شود نه پناهگاهی برای بزدلان. آن کس که تاب نبرد ندارد باید سر جای خود بنشیند: شجاعت جدید باید با ثبات قدم مأنوس گردد، زیرا نبرد برای نهادهایی که پیشوایان ما در آن‌ها تربیت می‌شوند، نبردی دیرپا خواهد بود. این نبرد به برکت نیروهای رایش جدید که صدراعظم ما هیتلر آن‌ها را متحقق خواهند ساخت در خواهد گرفت. نژادی (Geschlecht) سرسخت که در اندیشه خود نیست باید این نبرد را بر عهده گیرد.

(The Heidegger Controversy, op. cit. pp. 45)

دفاع آن قدر ناپخته و ابلهانه و چنان همسو با اساسی‌ترین دریافت نازی‌ها از این «نیروها» است که تنها می‌توان از اندیشه‌ی گول و غافل‌هایدگر در باره‌ی این قضایا و از فقدان آموزش و تربیت او انگشت حیرت به دهان گرفت. «بینشی» که در این جا طرح می‌شود، در واقع، بینش نسبت به «جماعت ملی» یعنی آن جماعت مبتنی بر خاک و خونی است که وحدت ناگسستنی آن در نیروهای کار و دفاع و در لژیون‌های کارگران و سربازان ثابت قدم و به شدت اصولی آن به منصه‌ی ظهور می‌رسد: کارگران و سربازانی که هماهنگ با یک صدای نظامی واحد گام بر زمین می‌کوبند و همزمان از حس ستایش فضایل آلمان مصمم و

→ در جایی دیگر، در نطقی به مناسبت بار عام ۱۲ نوامبر ۱۹۳۳ هیتلر به قصد جلب حمایت عامه از کناره‌گیری آلمان از جامعه‌ی ملل و تحکیم قدرت‌ش در داخل کشور، هایدگر غرق در متعصبانه‌ترین گزافه‌گویی نازیستی می‌شود:

بگذارید وفاداری و اراده‌ی شما در پیروی از پیشوا روز به روز و ساعت به ساعت محکم‌تر گردد. بگذارید شجاعتتان بی‌وقفه افزون شود تا جایی که برای نجات ذات ملت و اعتلای درونی‌ترین نیروی آن که در دولت تجسم یافته، قربانی دادن را لازم بشمارید. بگذارید هیچ پیشنهاد و «طرحی» بر وجود شما فرمان نراند. Führer [پیشوا] به تنهایی واقعیت حال و آینده‌ی آلمان و قانون آن است.

(Ibid., p. 47)

شاهدی دیگر:

آنچه پیشوای ما را به کناره‌گیری از جامعه‌ی ملل فرا می‌خواند نه آزمندی است، نه آرزوی افتخار است، نه لجاجت کورکورانه و نه عطش قدرت. این تنها اراده‌ی روشن به سوی خودمستولی بی‌فید و شرط برای تحمل سرنوشت ملت ما و چیرگی بر آن است. ۲

(Ibid., p. 50)

(در این جا نیز، معارضه با کانت، که به نزد او غایت و کمال طبیعت دقیقاً در ساختن و پرداختن جامعه‌ی ملل است، به روشن‌گرترین شکل جلوه می‌کند. بنگرید به

Immanuel Kant, "Idia for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", particularly the seventh proposition: English translation by H. B. Nisket in *Kant: Political Writings* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), ed. Hans Reiss, pp. 41-53.)

از نو احیاء شده لبریز و برای رویارویی با سرنوشت آشتی ناپذیر آن مهیا می‌گردند. اهمیتی که هایدگر برای سازمان نظامی جماعت به طور عام و دانشگاه به طور خاص قائل شده است،^۱ امروزه امری مسلم و ثابت شده است. امروزه از اردوی معروف به «اردوی علمی» که هایدگر به نام پیشوا در اکتبر ۱۹۳۳ در تودناوبرگ^۲ برپا می‌کند خبر داریم، اردویی که رفاقت مردانه، اصول شبه نظامی، و رهبری علمی و روحانی از آموزه‌ها و اصول آن به شمار می‌آمد و بنا بود که در عمل نمونه‌ای واقعی باشد از آنچه هایدگر تحت عنوان خدمات و تکالیف سه گانه جوانان آلمانی مطرح کرده بود.^۳ هایدگر، مانند اکثر آلمانی‌ها، در حالی که به وجهی رماتیک - اگر نگوییم به آن حالت عرفانی که در کتاب طوفان‌های فولاد^۴ یونگر می‌بینیم - به شدت از حس قهرمانی و فداکاری سرباز آلمانی متأثر بود و در حالی که چشم‌انداز تیره آلمان ورشکسته، ناتوان و معلول قطعاً خاطرش را پریشان می‌ساخت، در خوداتکایی، شور فولادین و حال و هوای غرور ملی نازیسم نشانه‌ای از امید و نوشکفتگی و جوانی می‌یافت. برای بسیاری از آلمانی‌ها، قوای نظامی،

۱. هایدگر در نطفی به تاریخ ۳۰ ژوئن ۱۹۳۳ برای انجمن دانشجویان هایدلبرگ، که در ۱ ژوئیه ۱۹۳۳ در *Heidelberg Neuste Nachrichten* منتشر شد، چنین گفت: «ندای هشدار پیشاپیش طنین‌انداز شده است:» علم را مقدار زمان به هدر رفته در ورزش‌های رزمی و سایر فعالیت‌های از این دست تهدید می‌کند. «اما هدر رفتن وقت آن‌جا که پای نبرد در راه دولت در میان است چه معنایی دارد! خطر از کار برای دولت ناشی نمی‌شود؛ خطر تنها از بی‌تفاوتی و مقاومت برمی‌خیزد. به همین دلیل، تنها نیروی حقیقی است که به راه درست دسترسی دارد، نه فقدان شور» (نقل و ترجمه انگلیسی از اس. لوتیس در: *The Heidegger Controversy, op. cit., p. 45*). آیا شور و حال زیاده قهرمانانه این قطعه در بی‌شوری فیزیولوژیکی خود هایدگر ریشه دارد، در همان نقص فیزیولوژیکی که او را از قهرمانی‌گری در جنگ جهانی اول عاجز کرد و به کارشناس هواشناسی بدل ساخت؟ بار دیگر، نیچه اگر بود بر این مزاج ضعیف و بر میل او به انتقام پوزخند می‌زد.

2. Todtnauberg

۳. برای آگاهی از جزئیات بیش‌تر در باره این «اردوی علمی» ر. ک. به

Ott, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie*. Frankfurt: Campus, 1988, pp. 214-23.

4. *Storms of Steel*

فارغ از خصومت آشکار و امپریالیسم نهفته در آن، در درجه اول به معنای بازیافت شرف و شأن و عزت و نشانه‌ای از ایمان به خویش و سرنوشت خویش و حاکی از غرور و فخرورزی به توانایی‌ها و سرچشمه‌های ملی بود. دیدگاه هایدگر در باب کار، این پدیدار پیچیده و دارای جهات گوناگون، به همان اندازه ایدئالیستی و ناقص بود، دیدگاهی که بیش‌تر *Der Arbeiter* [کارگر] یونگر به آن شکل داده بود تا سرمایه مارکس. این دیدگاه قبل از هر چیز ایدئالیستی بود تا آن حد که وی کار را چون واقعیتی تلقی نمی‌کرد که دارای منطق و قوانین خاص خود (قانون سرمایه) یا خود مولد ایدئولوژی‌ها باشد، بلکه در «کار» چیزهایی چون «تکلیف» و «خدمت» می‌دید. ثانیاً این دیدگاه ناقص بود از آن رو که هایدگر کار را چون نوعی قدرت وحدت‌بخشی سیاسی و بی‌ارتباط با شرایط انضمامی مادی و اقتصادی آن در نظر داشت و چون پدیداری به آن می‌نگریست که متعالی از مرزهای طبقاتی و احکام و الزامات تولید است. این امر این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا پذیرش هر گونه مسئولیت سیاسی یا هرگونه انتخاب سیاسی بدون آن‌که، از همان آغاز، سیاست را به وضعیتی انضمامی پیوند دهیم – وضعیتی که نه تنها تاریخ بلکه شرایط مادی و اقتصادی نیز در آن دخالت دارند – ممکن است. باید بر ضرورت مطلق تحلیل مادی آن نیروهای گونه‌گون هستومندی که مقوم قلمرو تاریخ و سیاست هستند تأکید رود. تنها به بهای این بیداری، همراه با آگاهی‌سازی گونه‌گفتمان‌های ایدئولوژیک غالب، است که می‌توان از بدترین و به لحاظ سیاسی خطرناک‌ترین ساده‌اندیشی‌ها جلوگیری کرد. نادیده‌انگاشتن خصوصیت و تحویل‌ناپذیری امر انتیک [هستومندی] و تلقی کردن پیدایش ناسیونال سوسیالیسم تنها به صورت گفتگویی مجدد با نهانی‌ترین نیروهای هستی، دیدگان هایدگر را نسبت به بعضی از جنبه‌های اساسی رژیم که آن‌قدر شورمندانه از آن جانبداری می‌کرد، یکسره کور ساخت. به همین نحو،

همان قدر که اشتیاق هایدگر برای بازگشایی دانشگاه به روی افراد دیگر اجتماع مشروع می نماید، این پرسش به ناگزیر به ذهن ما متبادر می شود که آیا غفلت و پرت افتادگی هایدگر از جهان واقعیت های اقتصادی و سیاست بین المللی، به انضمامی ترین طریق نظر هایدگر در باب جدایی دانشگاه آلمانی در دهه سی را به نمونه ای تمام عیار از آن گونه جدایی طلبی تبدیل نمی کند که به نحوی پارادوکسیکال قیام ناسیونال سوسیالیسم را به غایت آسان تر ساخت.

به هر حال، اگر به خطابه هایدگر که در واقع هرگز کاملاً آن را رها نکرده ایم بازگردیم، می توان گفت که آلمان بنا بود از طریق کار، خدمت نظام و دانشی دگرگونه، وارث اورنگ معنوی و روحی اروپا گردد که از عهد خاموشی مدینه (polis) یونانی خالی مانده بود. سومین قید و خدمتی که تا کنون تنها اشارتی ضمنی به آن داشته ایم قید دانش است، و این موردی است که هایدگر آن را با تفصیل بیش تری بررسی می کند. میان حالت ناپخته و ناشیانه اندیشه های راجع به دو قید نخست و شرح غنی و متفاوت قید سوم تضادی چشمگیر به چشم می خورد. در حالی که هایدگر از طریق برانگیختن دو قید و خدمت نخست وفاداری بی قید و شرط خود را به رژیم ثابت می کند، قید و خدمت آخر، که بازتاب آن در کل خطابه بیش تر مشهود است، ویژگی نظریه خاص او را در باب مقاصد و مواضع بنیادی انقلاب - هر چند به نحوی سرپوشیده - روشن می سازد. مضمون این قید و خدمت سوم چیزی جز نفیس هدایت و رهبری یا رهبری فی حد ذاته نیست. ذات رهبری چیست؟ خود ذات است. ذات خود رهبری می کند. طریق حقیقی دسترس به ذات چیست؟ پرسشگری است. تا آن جا که دانشگاه مفتاح باب غایی ترین پرسش است، از بطن و مجرای آن است که ملت می تواند سرنوشت خود را در تمامی ابعادش بپذیرد و تحمل مشقت هستی خود را بیاموزد. بنابراین، دانشگاه تا آن جا که

بُن کالبد^۱ نسبت اصیل و، از این رو، نسبت مثالی با قدرت فائقه هستی است – بن کالبدی که نیروهای تاریخی اگزیستانس از مجرای آن حقیقت خود را باز می‌یابد – می‌تواند مدعی رهنمایی رهنمایان و پاسداران ملت باشد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، این نظر به نحوی به جمهوری^۲ افلاطونی باز می‌گردد: تحت قدرت معرفت، یعنی رهبرانی که خود در پرتو نور هستی، در پرتو نیک مطلق و در پرتو حقیقت مطلق هدایت می‌شوند، کارگران و مدافعان مدینه نیز متحد و هدایت می‌شوند. این بینش چیزی نیست جز مدل باستانی یا افلاطونی جمهوری‌ای کهن^۳ فن‌سالار: ^۴ قدرت از آن کسانی است که با عالی‌ترین آموزه‌ها از در وفاق درآمده‌اند. با این همه، در حالی که افلاطون این قدرت را به عنوان episteme [معرفت] و sophia [حکمت] تعریف می‌کند و تخته هنرمندان را از آن جدا می‌کند، براساس خطابه هایدگر تخته نام عالی‌ترین و حقیقی‌ترین وفاق است. این تأویل دوباره یا، به زبان بهتر، این تخصیص یا از آن خود ساختن دوباره تخته تا آن‌جا پیش نمی‌رود که مدل افلاطونی سازمان مدینه را مورد پرسش قرار دهد. برعکس، هایدگر در درس سال‌های ۱۹۳۱-۲ چنین می‌گوید:

تا آن‌جا که «دولت» (بدین گونه ما پولیس را به طریقی ترجمه می‌کنیم که کاملاً نارساست) و پرسش از امکان ذاتی آن مطرح است، به باور افلاطون

1. matrix

۲. Politeia (πολιτεία) عنوان اصلی رساله مشهور افلاطون که اغلب به Republic (جمهوری) ترجمه شده است. این کلمه اصلاً به معنای شهروندی و اصطلاحاً به معنای دولت، شهربانی و سازمان اداره‌کننده شهر است. – م.

3. architechnocratic

۴. همان‌طور که جان سالیس با احتیاط فراوان و به شکلی بسیار مجاب‌کننده نشان داده است، این به اصطلاح مدل بسی پیچیده‌تر و پارادوکس‌گونه‌تر از آن است که معمولاً تصور می‌شود. خود هایدگر از جدی‌تر گرفتن این پیچیدگی نفع می‌برد. ر.ک. به

John Sallis, *Being and Logos* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1975), pp. 346–401.

آنچه به عنوان والاترین اصل اولویت دارد آن است که، در وحدت پولیس، پاسداران با یکدیگر بودن انسان‌ها به ضرورت باید اهل فلسفه باشند. این بدان معنی نیست که وزرای رایش باید از فیلسوفان دانشگاهی باشند بلکه مقصود آن است که فلاسفه باید phulakes یا پاسداران باشند. استیلای دولت و تنسيق این استیلا باید تحت ولایت فیلسوفان متفکری باشد که بر اساس ژرف‌ترین و گسترده‌ترین معرفت، یعنی معرفتی که آزادانه پرسش می‌کند، حدود و قانون را تعیین کنند و راه‌های تصمیم را بگشایند. آن‌ها تا آن‌جا که به تفکر فلسفی می‌پردازند، به ضرورت باید با جد و وضوح تمام بدانند که انسان چیست، هستی او چیست و نیروهای بالقوه او برای هستی کدامند.

(GA 34,100)

هیچ قدرت دیگری، هیچ مرجع قدرت دیگری مگر خود دانشگاه – به فرض که دانشگاه، دانشگاهِ تخته حقیقی باشد – نمی‌تواند بنیاد، مقصد و قانون دانشگاه را به آن بازگرداند. دانشگاه، اگر قرار است دانشگاه باشد،^۱ باید خودبنیاد،^۲ خودتعیین‌بخش^۳ و خودگردان^۴ باشد. از این رو، مراد هایدگر از خودگردانی چنین است: توانایی دانشگاه در نسبت یافتن با قانون ذاتش، و تأیید یا اثبات آن قانون به عنوان یگانه قانونش. انقلاب دانشگاه به معنی شرح و گشایش این قانون و به طور کلی گشودن دانشگاه بر قانون خود است، زیرا دانشگاه سنتی از ذات و سرچشمه خود غافل است. اگر انقلاب برای هایدگر معنایی داشته باشد، این معنا باید انقلاب ذات باشد. ذات است که باید دوباره از خفا بیرون آید و از نو احیا شود؛ خود حیات است که باید از نو با ذاتِ مدت‌ها فراموش شده‌اش آشتی کند (و من معتقدم که همین مطلب روشن می‌کند که چرا هایدگر مدت‌ها پس از جنگ نیز به تأکید خود بر

۱. احتمالاً مقصود آن است که university اگر قرار است uni-versity یا وحدت کثرات باشد. – م.

2. self-grounding

3. self-determining

4. autonomos

«حقیقت و عظمت درونی این جنبش»^۱ اصرار می‌ورزید، که به «ذات» جنبش مربوط می‌شد و به عبارت دیگر، دقیقاً به نسبت جنبش با ذات).

بر بنیاد این دریافت احیاشده از علم و منظور داشتن سرسختانه قانون ذات بود که هایدگر می‌کوشید انقلاب خود را از مجرای دانشگاه هدایت کند. اگر علم خود Führer [پیشوا] باشد، پس مستلزم اطاعت و تعلیم است. فهم علم به عنوان پرسشگری و بی‌اطمینانی ذاتی، به عنوان شکنندگی و خطر در مواجهه با هستی، چگونه می‌تواند با سازماندهی فوق‌العاده منضبط و تک‌صدایی که در سطح نهاد به آن نیاز دارد، از در وفاق درآید؟ به کلامی دیگر، چرا پرسشگری باید دوش به دوش هم‌رنگی پیش برود؟ این پرسش‌ها به آن بینشی اشارت دارند که هایدگر به مدد آن تلاش کرد به دانشگاه آلمانی به عنوان یک کل شکل بخشد، تلاشی که به شکست انجامید. اگر نه تنها رئیس دانشگاه، گیرم که در مقام رئیس دانشگاه و پیشوا، بلکه کل دانشگاه نیز باید خود را در برابر آن ندای هستی که روزگاری در یونان باستان به گوش رسیده، گشوده دارد، پس کلیه قوای مقوم دانشگاه نه تنها باید اصلاح شوند بلکه باید متحمل دگرگونی بنیادی نیز گردند. وضع جسمانی دانشجو، دانشکده‌ها و خود رشته‌ها در زمره این قوا هستند. هر دانشکده‌ای باید از طریق مناسبت با ذات و بنیاد خود، در مورد رشته‌های اختصاصی قلمرو خود، «قوانین روحی» مناسب را وضع کند. این طریق بنیان‌گذاری و رهنمایی به نحو قابل توجهی یادآور آن طریقه هستی‌شناسانه بنیان‌گذاری است که

۱. مشخصاً در ویراست دوم درآمدی به متافیزیک، ۱۹۵۳، که در آن هایدگر تصمیم گرفت این گفته متعلق به چاپ اول در سال ۱۹۳۵ را دست‌نخورده بگذارد و تنها در پرانتز، در مقام توضیحی بیشتر - و البته ناظر به گذشته - این جمله را بیفزاید: «(یعنی مواجهه میان تکنولوژی که تعین جهانی یافته است و انسان مدرن)» (EM 152/199). برای بحث و بررسی‌ای پیگیرانه و روشنگر در باره این قطعه ر.ک. به

Janicaud, *L'ombre de cette pensée* (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), chapter 4 ("La lettre volée"), pp. 77-96.

هایدگر در بند ۳ هستی و زمان مطرح می‌کند. بر طبق این بند، علوم تحصلی [یا اثباتی] مبتنی بر هستی‌شناسی‌های موضوعی [یا ناحیه‌ای] مخصوص به خود هستند که خود به تنهایی می‌توانند باب پژوهش را در آنچه علوم همواره و الزاماً از پیش مفروض دارند بگشایند. از این رو، ارسطو چون کسی تلقی می‌شود که مفاهیم فوسیس و جوهر (ousia) را چون بنیادهای خاص طبیعیات و مابعدطبیعیات مطرح می‌کند. به همین منوال، کانت مفهوم طبیعت، و هستی‌شناسی منطبق با آن، را طرح می‌کند که در آن پیش‌فرض‌های فیزیک نیوتونی روشن می‌گردد. از همه نزدیک‌تر به ما هوسرل است که بنیاد استعلایی همه پژوهش‌های راجع به پسوچه [جان یا روان] و از این رو بنیاد خاص روان‌شناسی را به عنوانی علمی کثیرالصور و در عین حال وحدت‌یافته آشکار نمود. در زمینه ساختار دانشگاه، که در این‌جا منظور ماست، هر دانشکده باید نقش جایی را ایفا کند که در آن به یکی از این هستی‌شناسی‌های موضوعی پرداخته می‌شود. در این مقام، دانشکده‌ها چون مقولات ساختگی نیستند که رشته‌های متفرق و بی‌ربط بتوانند زیرمجموعه آن‌ها قرار گیرند. این رشته‌ها با فرمانبرداری از قانون‌گذاری هستی‌شناختی موضوعی دانشکده، خود را در لنگرگاه خاص و مناسبشان مستقر می‌کنند و از طریق این استقرار مناسب می‌توانند با یکدیگر مناسبت داشته باشند. از این رو آن‌ها می‌توانند از حصر، فروبستگی و انتزاعی که تاکنون در دام آن گرفتار بوده‌اند رهایی یابند. با این‌همه، دانشکده‌ها خود به عنوان هستی‌شناسی‌های موضوعی هنوز فاقد بنیاد خاص خودشان هستند. با توجه به متن هستی و زمان، این بنیاد تنها از طریق هستی‌شناسی بنیادین حاصل می‌آید. به کلامی دیگر، وصول به این بنیاد به مدد آن گونه پژوهشی ممکن است که معنای هستی را، که الزاماً در علوم و در هر علم موضوعی از پیش مفروض و مؤثر بوده است، آشکار می‌کند. هستی‌شناسی بنیادین، یا فلسفه به معنای دقیق کلمه، با نهادن بنیاد همه هستی‌شناسی‌های موضوعی نسبت دارد که

خودشان به همان منوال با تکثر و تعدد علوم اثباتی [یا تحصیلی] نسبت دارند. آنچه در هستی و زمان در قالب هستی‌شناسی توصیفی بیان گردیده، اکنون به عنوان اساس دگرگونی ساختار و قوام بنیادین دانشگاه مطرح می‌شود: رئیس دانشگاه باید متفکر هستی (فیلسوف) و Führer [پیشوا] باشد، زیرا هستی همواره پیشاپیش هادی هستی تاریخی ما بوده است، زیرا هستی به طریقی ما را ندا داده است که در پرتو نور اصیل آن با هستندگان و با یکدیگر مناسبت داریم. ما هستی را همواره از پیش درمی‌یابیم، گیرم به نحو پیش‌هستی‌شناسانه و پیش‌مفهومی. ما در پرتو نور هستی زندگی می‌کنیم، فکر می‌کنیم و عمل می‌کنیم. از این رو، ما پیروان و حواریون هستی‌ایم. «انضباطی» که هایدگر طلب می‌کند خود انضباطی رشته یا شاخه علمی است؛ آن قانون‌گذاری روحی که وی می‌طلبد از آن خود ساختن آن قانونی است که از آغاز خاص خود ماست. رشته‌های گونه‌گون تا جایی رشته به شمار می‌آیند که به روی قانون ذات خود گشوده بمانند. تا آن‌جا که به دانشجویان مربوط است، آن‌ها فردیت‌های انضمامی به شمار می‌آیند که نسبتشان با حقیقت هستندگان با تسلیم آن‌ها به حقیقت هستی تعیین می‌یابد. پس در نهایت دانشگاه محل تجمع علوم یا انتقال معرفت نیست، بل دانشگاه آن‌جاست که Führung [رهبری] هستی که همواره از پیش، کل هستندگان در پرتو نور آن واقع و ظاهر گشته‌اند آشکارا به سوی حقیقت خود بازآورده می‌شود. شاید به همین دلیل هایدگر از قبول رابطه استاد و دانشجو به عنوان تعلیم و تعلمی که مقصد آن انتقال دانش به عنوان چیزی از پیش تعریف شده و از پیش پرداخته شده باشد سر باز می‌زند. دانش به مفهوم والای آن فلسفه به معنای دمسازی با حقیقت هستی است، و این مفهوم ربطی به علم به معنای گردآوری و پردازش اطلاعات ندارد. این مفهوم هیچ ربطی به دانشگاه گشتل ندارد. از آن‌جا که علم ذاتاً دمسازی با حقیقت هستی و گشودن خویش به روی آن است، استاد و دانشجو از بنیاد و ضرورتی مشترک پدید می‌آیند. استادان در واقع تا حد

معینی رهنما و رهبرند: آن‌ها راه مناطق خاص هستی را نشان می‌دهند و به دانشجویان کمک می‌کنند تا از رهگذر این مناطقی که بدین‌سان بر آن‌ها گشوده شده، راه خاص خود را پیدا کنند. با این‌همه، از آن‌جا که نور و بنیاد اصیل فعالیت‌های این دو [یعنی استاد و دانشجو] یکی است، مناسبت میان آن‌ها تنها پیروی و تبعیت نیست بلکه مقاومت و ایستادگی (Widerstand) نیز هست:

هر رهبری‌ای [Führung] باید مجاز دارد که پیروی نیروی خاص خود را حفظ کند اما هر پیروی‌ای نیز محمل مقاومتی است. این تقابل ذاتی میان رهبری و پیروی نه باید پوشانده شود و نه باید – به راستی – کاملاً حذف شود.

(SUD 18/38)

بنابراین، رابطهٔ راستین و ثمربخش میان استاد و دانشجو نسبتی است که هایدگر آن را «پیکار» (Kampf) توصیف می‌کند. این نسبت نسبتی است که هدف آن زنده نگاه داشتن و حفظ مقابله میان هدایت و اطاعت است. چرا این مقابله نباید به سر آید؟ چرا این مقابله نباید مغلوب گردد؟ زیرا تنها در آن و از مجرای آن است که پرسشگری راستین خاستن می‌گیرد و علم ممکن می‌گردد. بنابراین، از طریق همین حفظ مقابله و از طریق همین پذیرش و اثبات طبیعت مبارزه‌جویانه است که دانشگاه باید خود را بر بنیاد خود اثبات کند. اگر قرائت ما از بند ۷۴ هستی و زمان در فصل اول را به یاد آورید، این عجب نخواهد بود که هایدگر در خطابهٔ ریاست دانشگاه همان مضامینی را نوپردازی می‌کند که در آن‌جا در قالب واژه‌هایی چون «*kämpfende Nachfolge und Treue*»^۱ و *Erwiderung*^۲ بیان کرده بود. در آن‌جا سخن از مسئلهٔ فهم نسبت دازاین با

۱. SZ 385/437 [در ترجمهٔ انگلیسی چنین برگردانده شده: the struggle of loyalty following (نبرد پیروی وفادارانه). - م.]

۲. SZ 386/438 [در ترجمهٔ انگلیسی به rejoinder برگردانده شده است. در فارسی تقریباً به معنی ردیه است. - م.]

تاریخ خاص خودش به صورت «تکرار» و همچنین نسبت دازاین با «قهرمانان» برگزیده‌اش بود. در این جا [یعنی در خطابه] به طور کلی همان واژه‌ها و مضامین برای شرح و توضیح نسبت استاد و دانشجو یا رهبران و پیروان به کار می‌روند: Folgen [پیروی]، Führen [رهبری]، Widerstand [ایستادگی]، Kampf [پیکار]: ساختار ایستادگی و مقابله اینک جزو مصالح ساختار رهبری می‌شود. Kampf [پیکار] به تنهایی دارای آن قدرت فراهم‌آوردندگی است که برای ایجاد وحدت حقیقی و جماعت خالص بسنده است:

پیکار به تنهایی این مقابله را مفتوح نگاه می‌دارد و در کل بدنه‌ای که از مجموعه استادان و دانشجویان تشکیل شده، بذر آن حال بنیادین را می‌نشانند که در نتیجه آن، تحدید و اثبات خود خودآزمایی مصممانه برای خودگردانی حقیقی را قوت می‌بخشد.

(SDU 19/38)

شکی نیست که polemos [جدال] هراکلیتی در این جا مصداق تازه‌ای پیدا می‌کند. اما آیا این از آن رو نیست که polemos نه تنها ماهیت مناسبات هستومندی، بلکه ماهیت خود هستی همچون پیکاری میان مستوری و نامستوری و ماهیت نسبت آدمی با هستی همچون مناسبتی دوجانبه و ستیهنده، و همچون «محکم‌ترین فراهم‌آمدگی»^۱ (die straffste Sammlung) دو حد متقابل را نیز مشخص می‌کند؟ آیا polemos خود کلمه‌ای دیگر برای خود هستی نیست؟ آیا دانشگاه را افزون بر آن که براساس ذاتش همچون آن قدرت پرسشگری که در معرض قدرت قدرقدرت بخش هستی است تلقی می‌شود، نمی‌توان چون نوعی Kampfsgemeinschaft یعنی همچون «جماعت ستیهنده استادان و دانشجویان»^۲ به حساب آورد؟^۳

1. SDU 18/38.

2. SDU 18/37.

۳. این مضمون پیکار یا جدال (polemos)، که اول بار در قسمت ۷۴ هستی و زمان تشریح می‌شود،

سرانجام آنچه برای هایدگر می‌ماند، آرزوی رهاییدن علم از فقدان پرسشگری و تکنولوژی‌زدگی مفرط غالب بر آن است. او می‌خواهد علم را از چنگ این گرایش که هر اندیشه‌ای را در وضوح محصور کرده، خلاصی بخشد. این خواست به معنای تأیید پرسشگری همچون بنیادی‌ترین نگرش است. این خواست به معنای آن است که فلسفه در معرض نفوذ تمام نیروهای فراگردش قرار گیرد. یعنی در معرض کل جهان به وسیع‌ترین معنای کلمه. بیهوده نیست که در سراسر دهه بیست هایدگر مفهوم جهان را با چنان غنا و جدیتی تفصیل می‌دهد. با این همه، جد و جهد هایدگر برای «تکرار» عاقبت به انقیاد اراده‌انگاری و ملت‌گرایی زمانه‌اش درآمد. این تکلیف تقلیدی از طریق سرکوب‌گرترین سیاستی جامع عمل پوشید که بر آن گونه نابودی نظر و عمل خاص دانشگاهی دلالت می‌کرد که پیشینه آن به هومبولت می‌رسید. این پیشینه مبین درآمیختگی و از آن بالاتر امتزاج دانش، قدرت و کار و، به کلامی دیگر، آمیختگی دانشگاه، سیاست و کار بود. این که هایدگر در این آمیختگی آن امکان رفعت تاریخی را می‌دید که سرانجام ملت آلمان را به علو درجات یونانیان باستان می‌رساند و این که این همذات‌پنداری از دید او ارزش و معنایی فراسوی هر امر متافیزیکی داشت، امری است که جای هیچ تردیدی در آن نیست. ساده‌اندیشی سیاسی هایدگر در این باور بود که چیزی چون سیاست تذکر و تکرار نیز می‌تواند هستی داشته باشد، به نحوی که انگار سیاست خود، با متافیزیکی اراده و فعلیتش، می‌تواند در مقامی باشد که به ذات فلسفه فعلیت بخشد و آن را از فروبستگی برهاند و به نحوی متعین و

→ کم‌کم در خطابه ریاست دانشگاه به تمام و کمال شرح داده می‌شود، اما در متون بعدی شرح و بسط بیش‌تری پیدا می‌کند، و در آن‌ها بدل به مضمونی مکرر و اصلی می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر در فصل اول اشاره شد، در باره مسئله polemos ر.ک. به

Derrida, "L'oreille de Heidegger _ Philopolémologie" in *Politique de l'amitié* (Paris: Galilé, 1994), pp. 343 _ 419.

بسودنی نقش آن را در ساختار دولت حک کند. خطابه هایدگر مقارن با زمانی بود که پیشاپیش برنامه سیاسی کردن دانشگاه آلمانی در دست اجرا بود. سیاسی کردن علم سرانجام به معنای اطلاق اصل نژاد به عنوان معیار بنیادی و مبنای یگانه ارزشیابی دانشگاه به طور کلی بود. در آن موقع، یعنی موقعی که پیشاپیش نظرات رزنبرگ^۱ و کریک^۲ غالب شده بود، هایدگر دیگر نمی خواست کاری به کار رهبری داشته باشد. هرچند همزمان طنین خطابه هایدگر همچون دعوتی افسونی به اراده به سوی دانشگاه می نماید و اگرچه در این خطابه چیزی چون جلب رضایت دولت و کسب مشروعیت سیاسی برای بنانهادن دانشگاه ذات طنین افکن است. اما به عبث، زیرا نبرد در راه دانشگاه ذات، نبردی از پیش باخته است. انقلاب حقیقی هرگز رخ نخواهد داد. اما آیا کسی هرگز می تواند ذات را دگرگون کند؟ آیا هرگز جنبش یا نهضت ذات می تواند نتیجه اراده تاریخی و سیاسی باشد؟ آیا خود انسان می تواند ذات را ندا دهد یا فراخواند، یا آیا نه این است که همواره ذات است که انسان را فرامی خواند؟ وقتی که سیاست خود چیزی جز جلوه خاصی از ذات نیست، وقتی سیاست همواره مدعی قدرت است، آیا اصلاً سیاست ذات - یعنی سیاستی که ذات هدف آن است - می تواند وجود داشته باشد؟ به علاوه، وقتی که اراده همواره پیشاپیش تابع قدرت انکشاف بنیادی ذات است، آیا ذات می تواند به عنوان متعلق اراده اراده شود؟ شکست هایدگر در منقلب ساختن دانشگاه و ناتوانی ملت آلمان در وفادار ماندن به چالش تاریخی خود آغازگر طرح و بسط این پرسش ها شد. آیا می توان تا آن جا پیش رفت که کل مسئله «آغاز دیگر» (der andere Anfang) را که تنها می تواند از محاجه ای (Auseinandersetzung) با «آغاز نخستین» (der erste Anfang) ناشی شود - مسئله ای که در افادات به فلسفه به دقت و ظرافت شرح داده شده

1. Rosenberg

2. Krieck

است - به منزله نتیجه مستقیم چیزی دانست که هایدگر آن را به شکست «جنبش» در پاسخگویی مناسب به چالش تاریخی زمان تعبیر می کرد؟ شاید چنین باشد. با این همه، کلمات و تصاویری که به نحوی دردانگیز و بازگشت ناپذیر برگوشت و پوست تفکر حک شده اند ماندگار و گویا خواهند ماند: Volksgemeinschaft [جماعت ملی]، Blut [خون]، Boden [خاک]، Opfer [قربانی] و Heil Hitler [هایل هیتلر]!

بعد از سیاست

حتی این که در جمهوری فلاسفه به مقام *basileis*، برترین حکمرانان، منصوب می شوند، پیشاپیش نوعی تنزل مقام فلاسفه است. مارتین هایدگر، پرسش های بنیادی فلسفه

تنها از اواسط دهه سی بود که نیچه کم کم جای خود را در قلمرو ژرف اندیشی های هایدگر در طرح و سازی فرادش فلسفی باز کرد، اما این بدان معنی نیست که پیش از آن هایدگر نیچه را نخوانده بود. می دانیم که در همان اوایل دهه ده، هایدگر به نسخه ای از یادداشت های منتشر نشده نیچه با تفصیلی جدید دست می یابد که بعداً تحت عنوان اراده به سوی قدرت منتشر می شود. لیکن در فاصله آن سال ها و سال ۱۹۳۶، گرچه هایدگر گهگاه اشاره ای به نیچه می کند و گاه نیز مثلاً در رساله جواز تدریس خویش در باره دانتز اسکوتس^۱ یا در هستی و زمان^۲ از نیچه ستایش می کند، اثری از درس یا نوشته ای که به طور خاص در باب نیچه باشد به چشم نمی خورد. آیا در آن زمان هایدگر نیچه را همچون استثنایی در کار و سازی خود تلقی می کرد. اگر

1. GA 2, 138/6.

2. SZ 396/448.

سلسله فیلسوفانی را در نظر آوریم که هایدگر خود را ملزم به بررسی فلسفی آنها می‌دانست (از متفکران پیش از سقراط گرفته تا هوسرل، از افلاطون گرفته تا یاسپرس) از این‌که نیچه در قلمرو این رویارویی فلسفی جایی ندارد شگفت‌زده خواهیم شد. چنین می‌نماید که نیچه و همراه با او اسپینوزا و تنی چند از چهره‌های سرشناس دیگر سنت فلسفی در آوردگاه غول‌هایی که از نظر هایدگر نمایندگان فلسفه بودند، غایب بوده‌اند. با این‌همه، غیبت نیچه دیری نمی‌پاید، زیرا از سال ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۸، یعنی تقریباً به مدت دوازده سال، تفکر هایدگر به مدد محاجه‌ای دشوار و دیرپا با نیچه بسط پیدا می‌کند و این رویارویی تا دهه پنجاه ادامه می‌یابد. سرانجام، نیچه چهره‌ای می‌گردد که هایدگر بیش از هر کس دیگری در باب او قلم می‌زند و برای او عرق می‌ریزد و به نتایجی می‌رسد که اغلب باعث شک و ظن و مناقشه میان مفسران شده است. در این کشمکش مدید آشکارا مسئله‌ای اساسی در کار بود. در این جا مراد من حل مسائل گوناگون نهفته در قرائت‌های مکرر و نامطمئن هایدگر از مرده‌ریگ نیچه نیست، بلکه قصد من توجه به جنبه سیاسی این رویارویی است، جنبه‌ای که در سال ۱۹۴۵ هایدگر خود به بیان آن پرداخت و از هنگامی^۱ که رویکرد و توجه مفسران به سیر و سلوک سیاسی هایدگر آغاز شده است، مرکز توجه شارحان او قرار گرفته است. اظهار نظر هایدگر، که در نامه‌ای به تاریخ ۴ نوامبر ۱۹۴۵ خطاب به رئیس دانشگاه فرایبورگ آمده، از این قرار است:

در سال ۱۹۳۶ من سلسله درس‌ها و سخنرانی‌هایی را در باب نیچه آغاز کردم که تا سال ۱۹۴۵ ادامه یافت و به نحوی هر چه روشن‌تر مبین اعلام مقاومتی روحی [نسبت به رژیم نازی]^۱ بود. در حقیقت همانند کردن نیچه به ناسیونال سوسیالیسم کمال بی‌انصافی است. این همانندسازی – جدا از آنچه «ذاتی» است [و البته همین جنبه «ذاتی» است که در مقابل جنبه‌های

۱. افزوده نویسنده. - م.

سیاسی یا زیست‌شناسانه ادعا شده اندیشه نیچه نیاز به بررسی دقیق دارد]^۱ - خصومت نیچه با گرایش‌های ضد سامی و نگرش مثبت او به روسیه [و می‌توان افزود حملات مهلک او به ناسیونالیسم آلمانی]^۲ را نادیده می‌گیرد. اما در سطحی بالاتر بحث در باب متافیزیک نیچه بحث در باب نیست‌انگاری به آن گونه‌ای است که با وضوحی فزاینده خود را تحت صورت سیاسی فاشیسم متجلی می‌کند.^۳

اگرچه در بررسی ارزیابی واپس‌نگر هایدگر در باره طبیعت نیست‌انگار ناسیونال سوسیالیسم فی حد ذاته، باید احتیاط ورزید از آن رو که دموکراسی‌های لیبرال غرب و نیز دولت کارگری اتحاد جماهیر شوروی به نزد او، اگر نگوییم بیشتر، [دست‌کم] همان قدر نیست‌انگارند که خود ناسیونال سوسیالیسم^۴ - که، هر چه باشد، واجد «حقیقت و عظمت درونی» بود،

۱. افزوده نویسنده. - م. ۲. افزوده نویسنده. - م.

3. Martin Heidegger, letter to the Rector of the Freiburg University, 4 November 1945. Published and translated by Richard Wolin in *The Heidegger Controversy* (Cambridge: The MIT Press, 1993), p. 65.

۴. روسیه و آمریکا هستند که، به نزد هایدگر، دو قطب و دو حد نهایی ابن روند جهانی را مشخص می‌کنند که او آن را «نیست‌انگاری سیاره‌ای» می‌خواند:

از منظر متافیزیکی، روسیه و آمریکا بکسانند؛ جنون تکنولوژیکی ملالت‌بار یکسان و سازماندهی بی‌قید و بند یکسان انسان میانمایه. در زمانی که اقصی نقاط سیاره به تصرف تکنولوژی درآمده و در معرض بهره‌کشی اقتصادی قرار گرفته است؛ در زمانی که هر گونه حادثه‌ای، فارغ از زمان و مکان وقوع آن، به هر سرعت دلخواهی می‌تواند به سایر نقاط جهان مخابره شود... در زمانی که زمان دیگر چیزی جز سرعت و شتاب، آنی بودن و همزمانی نیست و زمان در مقام تاریخ از زندگی همه مردم رخت بر بسته است؛ در زمانی که یک بوکسور بزرگمرد ملتی محسوب می‌شود؛ در زمانی که اجتماعات توده‌ای میلیونی نوعی پیروزی به شمار می‌آید [آیا این نقد در مورد اجتماعات خود نازی‌ها هم مصداق نداشت؟ - دیستگکی] - آری در این زمان هنوز پرسشی در سراسر این آشوب همچون شبی مدام پیش چشم ما ظاهر می‌شود: برای چه؟ - به کجا؟ - و بعد چه؟

(EM 28-9/37-8)

این اظهار نظرها، که می‌توان آن‌ها را دارای لحن نقادانه یا فلسفی - و، مخصوصاً، نیچه‌ای -

امتیازی که هایدگر هیچ‌گاه به هیچ یک از اشکال دیگر سازمان سیاسی نبخشید - باری اگرچه این چنین است، پیامدهای سیاسی تفسیر هایدگر از نیست‌انگاری را تنها می‌توان به جد گرفت.

با در نظر داشتن مسئله نیست‌انگاری و اهمیت سیاسی آن، بیایید با دقت بیش‌تری به دنبال کردن مطلبی پردازیم که می‌توان آن را به ورود بالنده نیچه در افق تفکر هایدگر تعبیر کرد. در خطابه ریاست دانشگاه در سال ۱۹۳۳ نشانه‌هایی از تعبیرات نیچه‌ای در سطح گفتمان هایدگر ظاهر می‌شوند. بدین‌سان که در کنار مفاهیمی چون «مصممیت»، «تقدیر»، «آغاز»، «ذات» و «هستی» بن‌مایه‌هایی نیچه‌ای همچون «اراده» و «قدرت» (گرچه عیناً از «اراده به سوی قدرت» سخنی نمی‌رود) نیز دیده می‌شوند. این‌که آیا این گسترش معنایی تا حدی شگفت‌انگیز به تبع ورود سنجیده و مهارشده نیچه در افق تفکر هایدگر است یا صرفاً برحسب سازش با سخنوری پولادین و اراده بنیاد ناسیونال سوسیالیسم، پرسشی است که در این مرحله نمی‌توان پاسخی قطعی به آن داد. به هر حال، در این جا مسئله مسئولیتی سیاسی و همچنین فلسفی در قبال نیچه است. دقیقاً در متن گونه‌ای از آن خود ساختن سیاسی نازل و نوعی تحریف غریب تفکر نیچه است، که پرهیز از ارجاع به متفکر اراده به سوی قدرت ناگزیر می‌شود، یا شاید درست آن باشد که بگوییم این

→ دانست، سرانجام خود را در زبان‌بازی «روح» که عملاً از زبان‌بازی نازیسم قابل تمایز نیست غرق می‌کنند. «اختگی روح»، که در اروپا سرچشمه دارد، اکنون در روسیه و آمریکا به حد نهایت رسانده شده است که بدین‌سان به صورت شمایل‌های امر اهریمنی در می‌آیند:

این تحول و گسترش در آمریکا و روسیه به صورت نوده یک‌شکل و بی‌مرزی از بی‌تفاوتی و همیشه - همان - [بودن] بالید تا آن حد که کمیت کیفیتی از آن خود پیدا کرد. از آن پس سلطه بُرشی از نوده بی‌تفاوت در آن کشورها چیزی بیش از حادثه‌ای ملالت‌بار شده است. این سلطه به صورت هجومی فعالانه درآمده است که هر مقام و مرتبه‌ای و هر انگیزه جهان‌آفرین روح را نیست و نابود می‌کند و آن را دروغ می‌خواند. این هجوم هجوم آن چیزی است که ما امر اهریمنی (به معنای شر ویرانگی) می‌خوانیمش.

ارجاع علیه نقیضه ایدئولوژیک (ملی و نژادی) آن صورت می‌گیرد، و این دقیقاً همان کاری است که هایدگر سرانجام مخصوصاً در انتقاد از اثر بوملر تحت عنوان نیچه، فیلسوف و سیاستمدار،^۱ که در آن ایام مشهور بود، انجام داد. هایدگر در خطابه ریاست دانشگاه، در تلاش برای توصیف وانهادگی انسان امروز در میانه آنچه هست،^۲ همچنان به «مرگ خدا» اشاره می‌کند. این اشاره در آن خطابه چه بسا مهم‌تر باشد – زیرا دیگر به نظر نمی‌رسد که خطابه او صرفاً مشارکت در روح زمانه است. هایدگر در سال‌های ۷-۱۹۳۶ با یادآوری ذکری که از قضیه نیچه در سال ۱۹۳۳ کرده و با تأکید بر بعد سیاسی آن چنین می‌نویسد:

اروپا همواره می‌خواهد به دموکراسی چنگ بزند و نمی‌خواهد درک کند که این برای دانشگاه مرگی مقدر است، زیرا همان‌طور که نیچه می‌اندیشید دموکراسی تنها نوعی از انواع نیست‌انگاری است، به عبارت دیگر، دموکراسی ارزش‌زدایی از والاترین ارزش‌ها به چنان طریقی است که ارزش‌ها صرفاً ارزشمند و دیگر نیروهای صورت‌بخش نیستند... از این رو، «خدا مرده است» آموزه‌ای الحادی نیست بلکه در عوض ضابطه‌ای است برای تجربه بنیادی واقع‌ای در تاریخ غربی. من در سال ۱۹۳۳ در خطابه ریاست دانشگاه این قضیه را با وقوف کامل [بر این مطلب] به کار بردم.

(GA 43,193)

از سال ۱۹۳۳ به بعد و مخصوصاً در درآمدی به متافیزیک، اشاراتی که به نیچه می‌شود رو به افزونی می‌نهد. در درس سال ۱۹۳۵ شمار این اشارات به ده مورد می‌رسد و قسمت آخر فصل آخر تحت عنوان هستی و بایستی (Sein und Sollen) سنگ بنای نقدی را می‌نهد که مفهوم ارزش و حضور زورمند آن در فلسفه از

1. Alfred Bauemler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (Leipzig: P. Reclam, 1931).

2. SDU 13/33

زمان کانت و مخصوصاً فیشته را آماج خود قرار می‌دهد.^۱ خود نیچه نیز با قرار دادن مفهوم ارزش در کانون توجهش، هر چند در قالب «ارزیابی مجدد تمام ارزش‌ها»، فارغ از هر ابهامی محاط در افق عصر خویش است و از این رو هرگز قادر نیست به حقیقت این عصر برسد. همچنین، تا آن‌جا که من می‌دانم، در مؤخره همین کتاب است که هایدگر شخصاً برای نخستین بار اصطلاح «نیست‌انگاری» را می‌پذیرد. با این‌همه، از موضعی که از همان آغاز از کل پیچیدگی رابطه او با نیچه حکایت می‌کند:

از دیدگاه متافیزیکی، ما به سکندری خوردن دچار شده‌ایم. در میان هستندگان به هر سو می‌رویم و دیگر نمی‌دانیم که هستی چگونه وضعی دارد. کم‌تر از همه می‌دانیم که دیگر نمی‌دانیم. ما سکندری می‌خوریم حتی آن‌گاه که به یکدیگر اطمینان می‌دهیم که سکندری نمی‌خوریم، حتی آن‌گاه که چون سال‌های اخیر نهایت کوشش‌ها مصروف بیان این مطلب می‌شود که این پژوهش در باب هستی تنها به آشفتگی و شتات می‌انجامد، تأثیری ویرانگر دارد و نیست‌انگاری است...

اما نیست‌انگاری به راستی در کجا جاری است؟ آن‌جا که آدمیان به هستندگان آشنا متوسل می‌شوند و می‌پندارند که این توسل کافی است که هستندگان را از آن‌جا که به هر حال هستی دارند، موجود تلقی کنند. اما بدین طریق آن‌ها از پرسش در باب هستی سر باز می‌زنند و با هستی همچون

۱. آیا باید یادآوری کرد که در این فصل است که حکم مشهور هایدگر را، همراه با جمله معترضه‌ای که در ویراست سال ۱۹۵۳ افزود (این درس در ترم تابستانی سال ۱۹۳۵ ایراد شد)، می‌یابیم، حکمی که مطابق آن، «آثاری که امروزه تحت عنوان فلسفه ناسیونال سوسیالیسم پخش و منتشر می‌شوند اما هیچ ربطی به حقیقت درونی و عظمت این جنبش (یعنی مواجهه میان تکنولوژی‌ای که تعین سیاره‌ای یافته است و انسان مدرن) ندارند، همگی به قلم کسانی نوشته شده‌اند که از آب گل‌آلود ارزش‌ها و 'تمامیت‌ها' ماهی می‌گیرند» (EM 152/199). برای آگاهی از بحثی جامع و روشن‌گر در باره تاریخ و دلالت‌های ضمنی این حکم بنگرید به

Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée* (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), chapter 4, "La lettre volée".

بعد از سیاست * ۱۶۳

نیست (nihil) رفتار می‌کنند که البته به اعتباری، یعنی تا آن‌جا که هستی به لحاظ ذات کشف حجاب می‌کند (sofern es west)، نیست نیز هست. نیست‌انگاری یعنی کشتن تنها هستندگان در زمین نسیان هستی. نیست‌انگاری بدین مفهوم زمین و بنیاد آن نیست‌انگاری است که نیچه در کتاب اول اراده به سوی قدرت شرح می‌دهد.

در مقابل، پژوهش را به نحوی روشن به مرزهای نیست راندن و نیست را به درون پرسش از هستی کشاندن – این است نخستین گام، این است تنها گام ثمربخش به سوی غلبه [Überwindung] حقیقی بر نیست‌انگاری.

(EM 154 – 5/202 – 3)

تا آن‌جا که پرسش از نیست‌انگاری مطرح است، به اعتباری هایدگر چیزی بیش از آنچه در این گزیده از درآمدی به متافیزیک آمد بیان نمی‌کند. با این همه، بیست سالی باید بگذرد تا هایدگر از اظهارات مجمل اولیه خود ابهام‌زدایی و مضمون‌پردازی کند. از همان بدو امر، «نیست‌انگاری» چون مفهومی با مداخل چندگانه و معانی تقریباً متناقضی بیان می‌شود که هایدگر با همه این‌ها سعی دارد آن‌ها را فراگرد آورد. سه مورد از این معانی در این‌جا مورد تأکیدند. نخست، نیست‌انگاری به زبان کسانی که تا حد کوری فلسفی مجذوب غلظت موجوداتند (و بی‌شک این کوری شامل حال آنچه به عنوان «فلسفه» عرضه می‌شود نیز می‌گردد). در این‌جا نیست‌انگاری نام چیزی است که مانع مشغله و انمودین انسان‌ها می‌شود و جهان امن ارزش‌های آن‌ها را زیر و رو می‌کند و، به کلامی دیگر، آن‌ها را به «ناکجا» (یعنی به بنیادی نایمن یا بی‌یقینی مطلق) می‌کشاند. از منظر این کسان پرسش در باب هستی تهی، عبث و مهمل و مثال کامل نیست‌انگاری است. در این‌جا کلمه «نیست‌انگاری» سزاوار تخطئه شدن است و ارزش‌هایی مفروض گرفته می‌شوند که براساس آن‌ها می‌توان آنچه را نیست‌انگارانه است زدود. با این همه، نیست‌انگاری حقیقی را دقیقاً در شیوه کنش و منش چنین کسانی

باید جست، بدین معنی که از دیدگاه آن‌ها هستی چنان است که گویی همان نیستی است. به بیانی دیگر، از منظر اینان در حقیقت هستی هیچ چیز^۱ (یا هیچ چیز مشخص و خاصی) نیست و همان لاوجود است؛ عمل اینان چنان است که گویی هستی نیست (یا گویی هستی حکم نمی‌راند یا پرده از رخ برنمی‌گیرد)^۲، و از این رو، گویی پرسش در باب هستی، تفاوت و توفیری نمی‌کند (وقتی که همواره تفاوت فی‌نفسه در قلمرو هستی سکنی دارد).^۳ بدین اعتبار، نیست‌انگاری حقیقی چیزی جز نسیانِ هستی نیست.^۴ سومین معنای نیست‌انگاری، نیست‌انگاری از دیدگاهِ نیچه است که هایدگر با تأکید بر این مطلب که این معنا تنها بر اساس مفهوم حقیقی نیست‌انگاری درک می‌شود، به آن اشاره می‌کند. علاوه بر هر سه معنایی که در این گزیده‌گفتار هایدگر مطرح می‌شود، هایدگر با طرح این مطلب که «گام نخست و ثمربخش» به سوی غلبه بر نیست‌انگاری به روشنی در تفکر راجع به هستی توأم با هیچی و نیستی نهفته، پرسشی دشوار را در باره این غلبه طرح می‌کند. همین دلمشغولی در باب امکان غلبه بر نیست‌انگاری است که در سراسر دهه پنجاه لب‌لباب تفکر هایدگر است اما هرگز به جایی نمی‌رسد که بتوان آن را عقیده‌ای خالی از ابهام دانست.

اکنون رابطه هایدگر با نیچه به دلمشغولی‌ای تبدیل می‌شود. از سال ۱۹۳۶

1. no-thing

۲. هایدگر غالباً تأکید می‌کند که فعل *wesen*، که اسم *Wesen* (ذات) از آن مأخوذ است، خود برگرفته از کلمه *wesan* در زبان آلمانی علیای قدیم است به معنای سکونت کردن، اقامت گزیدن، و از این رو رخ دادن، پرده از رخ برگرفتن و حکم راندن.

۳. برای ابهام‌زدایی از عبارانی چون حکم راندن، پرده از رخ برگرفتن و سکنی در این جملات شاید این توضیح بی‌فایده نباشد که هایدگر بارها بر این نکته تأکید می‌کند که فعل *wesen*، که شکل اسمی *Wesen* از آن مشتق است، خود محرف *wesan* است که کلمه‌ای قدیمی است در زبان فاخر و ادبی آلمانی قدیم و دارای معانی سکنی گزیدن، رخ دادن، رخ نمودن، انکشاف، پرده از رخ برگرفتن و حکم راندن بوده است. - م.

۴. احتمالاً مقصود نویسنده معنای دوم نیست‌انگاری است. - م.

هایدگر هم خود را یکسره صرف نیچه می‌کند تا آن‌جا که نیچه، این متفکری که به مرور زمان به «صمیمی‌ترین مخالف» هایدگر تبدیل می‌شود، ذکر و فکر هایدگر را به تمامی مصروف خود می‌کند: هرگز متفکری، این چنین نستوه و دیرپای هم خود را وقف تفسیر یکی از اسلاف خود نکرده است. نیچه‌کانون تحلیل‌های هایدگر در باب نیست‌انگاری است که از دههٔ چهل آغاز می‌گردد،^۱ بگذریم که در درس سال‌های ۷-۱۹۳۶ تحت عنوان اراده به سوی قدرت همچون هنر (قسمت ۲۰) نیز مقدمات چنین تحلیل‌هایی را می‌توان ملاحظه کرد. من برآنم که نظریات خود را پیرامون دو محور اصلی سامان دهم: نخست آن‌که گونه‌ها و معانی مختلف نیست‌انگاری را آن‌چنان که هایدگر تعریف می‌کند بررسی کنم؛ دوم آن‌که به پرسش ظریف غلبه بر نیست‌انگاری پردازم.

نیست‌انگاری‌ها

نیست‌انگاری تکنولوژیک: مرحلهٔ واپسین

این واپسین مرحلهٔ نیست‌انگاری در هیچ اثری بهتر از «تجهیز جمعی»^۲ و

۱. متونی که به مسئلهٔ نیست‌انگاری می‌پردازند از این قرارند:

1936-46: "Overcoming Metaphysics" (essay, first published in VA).

1940: "European Nihilism" (a lecture course, GA 48; also published in N II).

1944-6: "Nihilism as Determined by the History of Being" (an essay published in N II).

1946-8: *Das Wesen des Nihilismus* (unpublished essay).

1955: "On 'The Line'" ("Über 'die Linie'"). Originally written and published as a contribution to a Festschrift for Ernst Jünger's 60th birthday, then reproduced as a book under the title *Zur Seinsfrage* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1956). Now included in Wm.

2. Ernst Jünger, "Die totale Mobilmachung", *Werke* Vol. V, *Essays I*. (Stuttgart:

کارگر^۱ اثر ارنست یونگر شرح داده نشده است. این دو اثر آنقدر بر هایدگر مؤثر می‌افتند که از زمستان ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۰ در محفل کوچکی از استادان دانشگاه به خواندن کتاب کارگر و بحث در باب آن می‌پردازد. در سال ۱۹۵۵ هایدگر در نامه‌ای به یونگر^۲ به مناسبت شصتمین سالگرد تولد او سپاس و ستایش خود را در قالب کلمات زیر نثار اثر وی می‌کند:

امروز همگان بسیاری از مطالبی را که شما با توصیف‌هایتان برای اولین بار مصور و بیان کرده‌اید به عینه می‌بینند و در باره آن‌ها سخن می‌گویند: پرسش در باب تکنولوژی مدیون همیشگی مساعدت توصیف‌های شما در کتاب کارگر است. در باب «توصیف‌ها»ی شما شایسته آن است که بگویم که صرفاً امر واقعی از پیش شناخته شده [ein schon bekanntes Wirklichkeit] را ترسیم نکرده‌اید، بلکه «واقعیتی جدید» [eine neue Wirklichkeit] را دسترس‌پذیر ساخته‌اید.

(Wm 219/45)

این «واقعیت جدید» در نظر هایدگر دقیقاً چه بوده است؟ این واقعیت وصف نیست‌انگاری اروپایی در مرحله‌ای است که به دنبال جنگ جهانی اول ظاهر می‌شود و انکشاف نیست‌انگاری در گرایش سیاره‌ای آن است که بدو امری منحصر به اروپاست. بدین اعتبار، کارگر را می‌توان ادامه «تجهیز جمعی» دانست. در جنگ جهانی اول هرچه قدرت و کارمایه بود چنان بر تلاش جنگی متمرکز شده بود که هیچ قلمروی در حیات سیاسی و اجتماعی هرز نرود. تجهیز جمعی، که ابتدا در مقیاس و ابعاد چنین جنگی تجربه و آشکار

→

Ernst Klett Verlag' 1960.) Originally published in 1930 in *Krieg und Krieger*, a collection of essays edited by Jünger himself.

1. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, (1932), *Werke*, Vol. 6, *Essays II*, op. cit.

2. "On 'The Line'", Wm.

شد، به باور یونگر به سرعت به وضعیت و شرایطی سیاره‌ای تبدیل شد که گرچه بدو آتنها پدیدار جنگ را در بر گرفت اما به زودی از مرزهای این پدیدار به حدودی بس فراتر رسید. آنچه جهان در هنگام جنگ جهانی اول شاهدش بود پدیدار استیلای سیاره‌ای بود که از طریق هیئت (Gestalt) «کارگر» (Arbeiter) به منصه ظهور رسید. هر دورانی با قالبی خاص که جهان را به طریقی خاص شکل می دهد مشخص و ممهور می گردد. دورانی که به اعتقاد یونگر جهان واردش می شد و نشانی که زمان، مکان و انسان‌ها را مشخص می کرد، جملگی به نگاره^۱ یگانه کارگر منتهی می شد. کارگر تنها نماینده طبقه یا جامعه جدید یا اقتصاد تازه‌ای نیست؛ کارگر نگاره‌ای اصیل و جهانی است که جهان را مطابق منطق و ضرباهنگ خاص خود مصور و معرفی می کند. بدین سان، این که دوران ما شاهد زایش حزب کارگران، سازمان کارگران، یا حتی دولت کارگران است، تنها نشانه‌ای است از گرایشی عمیق تر که در تمام قلمروهای زندگی معاصر به چشم می خورد: در این جا «کار» همچون نشانه‌ای از حکومت بی قید و شرط اراده به سوی قدرت تلقی می شود و نه چون وضعیتی اقتصادی - اجتماعی. کارگر آن نگاره بنیادی است که اراده در چارچوب آن شکل می گیرد، افزون می گردد و قدرت خود را بر سر تمامی هستندگان آزاد و رها می سازد. جهان به تمامی - یعنی بسیط ارض (طبیعت)، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و خود انسان‌ها - در چنان جهتی به جنبش درمی آید که به نحوی فزاینده تابع برنامه ریزی جمعی و سازماندهی جهانی اراده به سوی قدرت می شود. اینک جهان تنها به صورت ماده و ذخیره‌ای از انرژی طرف مواجهه قرار می گیرد که به مدد اراده کارگر می تواند در جهت برنامه ریزی سیاره‌ای و استیلای جهانی مورد بهره برداری، دست ورزی و دگرگون سازی واقع گردد. پس اگر کارگر بی درنگ و بی واسطه نقش ویرانگرتر

سرباز را ایفا می‌کند، و اگر جنگ از جمله به هیئت صورتی از صورت‌های تجهیز و استیلا ظاهر می‌شود، به هیچ وجه بر سیل تصادف نیست. در تابستان ۱۹۴۱ که کشمکش و همستیزی به نحوی فزاینده و اجتناب‌ناپذیر وارد مرحله جهانی شدن خود می‌شد، هایدگر خطاب به دانشجویانش چنین گفت:

«کارگران» و «سربازان» دروازه‌ها را به روی امر واقعی می‌گشایند. همزمان آن‌ها نوعی دگرگون‌سازی تولید بشری را به شکل ساختار بنیادی آن به اجرا درمی‌آورند؛ دگرگون‌سازی آنچه سابقاً «فرهنگ» نامیده می‌شد. فرهنگ تا آن جایی هستی دارد که متصل به [eingeschaltet] عملیاتی می‌گردد که پایه‌ای برای صورتی از استیلاست. کاربرد واژه «اتصال» [einschalten] برای نام‌گذاری این پیوند، یعنی اصطلاحی که از تکنولوژی ماشینی و بهره‌برداری ماشینی برگرفته شده، مانند دلیلی خودکار بر فعلیتی است که در این جا جامعه کلام به تن می‌کند. «کارگران» و «سربازان» آشکارا چون نام‌هایی قراردادی جلوه می‌کنند که در عین حال می‌توانند، به طور کلی و به اجمال، بر بشریتی که هم‌اکنون بر بسیط ارض به پا خاسته است دلالت کنند.

(GA 51 37 – 8/33)

به اعتبار پیکربندی اساسی عصر جدید، جنگ جهانی دوم را باید ادامه و تأیید آن تجهیز جمعی که قبلاً در جنگ جهانی اول به اجرا درآمد، تلقی کرد. با این همه، آن همستیزی سیاره‌ای که هایدگر از بطن آن دانشجویانش را مخاطب قرار داد، سرانجام واپسین مرتبه گسترش قدرت بشر بر زمین را نمایان کرد، زیرا این که آن همستیزی سرانجام به پایان آمد تنها از طریق افزایش پیشرفت ابزارهای تخریب جمعی و همچنین به سبب تهدید فناوی کامل تمامی یک ملت – اگر نگوئیم تمامی سیاره – بود. آیا این از عارضه‌نماهای دوران ما نیست که تنها امکان فعلی فاجعه‌ای در ابعاد جهانی

می تواند به مرگبارترین جنگ ها خاتمه دهد؟ با این همه، «صلح و آرامشی» که از پی کشتار صدها هزار انسان در هیروشیما و ناگازاکی آمد، بر عطش و آتش قدرت قلم پایان نکشید. آن صلح تأییدی بر آن تجهیز جمعی که شاخص دوران ماست بود و هست. ژاپن در حالی که به دست قدرت به زانو درآمده، خود مظهر قدرت شده است. ژاپن مظهر آن گونه قدرتی شده است که شامل سازماندهی ظریف و دقیق و نظم نظامی و حاکی از نهایت کارآیی و بهینه سازی از ذخایرش و همچنین مثال کامل اطلاع رسانی سیاره ای است. ترسیم خط تمایز و جدایی میان جنگ و صلح به نحو فزاینده ای دشوار شده است. به نظر می رسد که جنگ در قلمرو اقتصاد با شدتی که - اگر نگوییم بیشتر - برابر با شدت جنگ نظامی است جریان دارد. اکنون سبانه ترین جنگ ها در «بازارها» جاری است: بازار کار، بازار سهام، بازار املاک و مستغلات و بازار فرهنگ. واقعیت یکسره به بازار تبدیل شده، بازاری که چنان اشباع گشته که ناگزیر است برای خود فضایی بدیل، فضایی مجازی، اختراع و شبیه سازی کند. آواهای تکنولوژی - در این مورد آواهای سرمایه - صلب و نفوذناپذیرند. اروپا خود به بازار مشترک تبدیل شده، بازاری فراهم آمده از کوچک ترین مخرج مشترک مبادله. بر سر سهام چنین بازارهایی درست همان گونه جنگ درمی گیرد که ملت ها بر سر مرزها با هم می جنگیدند (و هنوز هم می جنگند). انسان در شگفت می ماند که آیا Führer ها (پیشواها) به راستی آنانی هستند که ما هنوز چنین برجستگی به آنها می زنیم یا این که تنها وظایف پست و حقیری چون اداره و هماهنگی اوضاع و به زانو درآوردن و تقویت همه جبهه های هستی برای آنها مانده است. و بیایید ساده لوحانه فریب حرف هایی از این قبیل را نخوریم که چنین جنگ هایی سهمی از قربانیان نمی برند - قربانیانی که الزاماً نمی میرند اما خود را محکوم به بقا در حاشیه این پدیدارهای سیاره ای می یابند که بر مناطق تیره سرمایه داری فراتکنیکی سایه افکنده اند.

تحلیل‌های یونگر در تعریف تکنولوژی به صورت طریقی که به مدد آن نگاره کارگر مطابق ضرورت درونی خود، جهان را به جنبش برمی‌انگیزد و تجهیز می‌کند، با تحلیل‌های اسپنگلر که یک سال قبل از انتشار کارگر، کتاب انسان و تکنولوژی^۱ را منتشر ساخت، قرین می‌افتد. اسپنگلر در اواخر کتاب در فصلی تحت عنوان «آخرین قانون»، تمدن فاوستی عصر ما را چنین وصف می‌کند:

تمامی عذاب‌ها و تفرقه‌های ارگانیک در سازماندهی فراگیر. جهانی مصنوعی که در جهان طبیعی رسوخ و آن را مسموم می‌کند. تمدن خود به ماشینی تبدیل شده که همه چیز را ماشین‌وار انجام می‌دهد یا می‌خواهد چنین کند. اکنون آدمی برحسب «اسب بخار» می‌اندیشد. دیگر کسی قادر نیست با دیدن آبشار آن را در اندیشه خود به نیروی برق تبدیل نسازد. دیگر نمی‌توان با دیدن مراتع و گله‌های چرنده به فکر ارزیابی ذخیره گوشت آن‌ها نیفتاد؛ نمی‌توان به صنایع دستی ساکنان بومی آن مراتع اندیشید مگر آن که در گمان خود آرزوی نشانیدن شیوه تکنیکی مدرن به جای آن صنایع را پیرویم. تفکر تکنیکی، چه معنی بدهد چه ندهد، در طلب واقعیت بخشی است.^۲

سال‌ها بعد وقتی که هایدگر به شرح و بیان طریقی می‌پردازد که طبیعت در عصر تکنولوژی بر بشر گشوده و منکشف می‌کند، شاید گوشه چشمی به همین گزین‌گفتار اسپنگلر دارد:^۳

آن انکشافی که در تکنولوژی مدرن حاکم است نوعی چالش‌طلبی

1. Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik* (München: Beck, 1931).

2. *Ibid.*, 55.

۳. همچنین ممکن است در شگفت شویم از این که تصور هایدگر از ماشین‌وارگی، که در اواسط و اواخر دهه ۳۰ طرح می‌شود، تا چه حد مرهون جنبه‌های ماشینی و مکانیکی عصر جدید است که اسپنگلر در این جا آن‌ها را توصیف می‌کند. در باره ماشین‌وارگی ر. ک. به صفحات بعد، «ذات نیست‌انگاری».

[Herausfordern] براساس این مطالبه نامعقول از زمین است که زمین انرژی‌ای را ذخیره کند که بتوان آن را همچون انرژی فراچنگ آورد و انبار کرد.^۱ اینک زمین به صورت معدن زغال‌سنگ و خاک همچون انبار معادن رخ می‌نماید... حتی کشت و زرع در قبضه نوعی دیگر از ساماندهی است که بر طبیعت اعمال می‌شود. این ساماندهی به معنای به چالش طلبیدن طبیعت اعمال می‌شود. کشاورزی اکنون به صنعت مکانیزه مواد غذایی تبدیل شده، اکنون هوا برای تحویل نیتروژن بسیجیده می‌شود و خاک برای تحویل سنگ معدن و سنگ معدن برای تحویل مثلاً اورانیوم؛ اورانیوم برای تحویل انرژی اتمی بسیجیده می‌شود که هم به قصد تخریب و هم برای کاربردهای صلح‌آمیز آزاد می‌گردد....

نیروگاه هیدروالکتریک در مسیر جریان رود راین مستقر شده است تا رود را برای فراهم آوردن فشار هیدرولیک متناسب کند و فشار هیدرولیک نیز خود برای چرخش توربین‌ها تنظیم می‌شود. این چرخش نیز ماشین‌هایی را به حرکت درمی‌آورد که نیروی فشار آن‌ها جریان برقی را به راه می‌اندازد که برای پخش و توزیع الکتریسیته آن نیروگاه و شبکه کابلی بسیار دوردست آن تأسیس می‌شود... اینک رود یا آن چیزی که فراهم‌کننده نیروی آب است، از ذات نیروگاه سرچشمه می‌گیرد. برای آن که حتی تصوری از ماجرای مهیب و دیوآسایی که در این جا جاری است داشته باشیم...^۲

(Tk 14 – 15 / 296 – 7)

۱. در این جا قسمتی از متن هایدگر نقل نشده که ترجمه آن چنین است: «اما مگر آسیاب‌های بادی قدیم مشمول این حکم نمی‌شوند؟ خیر. البته پره‌های آسیاب بادی با باد می‌چرخند. این پره‌ها به انتظار وزش باد وانهاد می‌شوند، اما آسیاب بادی انرژی حاصل از جریان هوا را در خود محبوس نمی‌کند تا آن را ذخیره کند. در حالی که برای استخراج زغال‌سنگ و سنگ آهن ما به زمینی که معدن در آن قرار دارد بورش می‌بریم.» - م.

۲. نویسنده قسمت‌هایی از متن را حذف کرده است. جمله ناتمام آخر چنین به پایان می‌رسد: «... کافی است لحظه‌ای توجه خود را به این دو عنوان معطوف داریم. راین (der Rhine) همچون آنچه در نیروگاه یا کار زورتوز (Kraftswerk) قرار گرفته و راین همچون آنچه در کار هنری (Kunstwerk) هولدرلین در سروده‌ای به همین نام آمده.» - م.

مراد هایدگر از دیوآسا [یا هیولالوش] در این جا چیست؟ تکنولوژی را به چه اعتباری می‌توان مهیب و دیوآسا اعلام کرد؟ و چرا تکنولوژی با نیست‌انگاری همبسته است؟ در این مرحله، نیست‌انگاری را تنها می‌توان در ساده‌ترین مفهوم آن منظور داشت، و این یعنی نیست‌انگاری همچون پدیداری مربوط به آثاری که تکنولوژی سیاره‌ای پدید می‌آورد. هایدگر موجزترین توصیف خود در باره فعلیت نیست‌انگاری را در قسمت ۲۶ «غلبه بر متافیزیک»^۱ با پیروی از توصیف‌های یونگر در باب عصر کارگر، به دست می‌دهد. مطابق آن، تکنولوژی طریقی وصف می‌گردد که به مدد آن «جهان»، که صرفاً چون مکانی ممتد درک می‌شود، در جهت پیشبرد اراده بشر به مرتبه نفوذ و استیلا تحریک، بسیجیده، بسامان، یکدست و همگن می‌شود. نظم به صورت برنامه‌ریزی یا بسیجی [Rüstung] جمعی و تام درمی‌آید که عبارت است از تقسیم کل هستی به برخه‌ها و ناحیه‌ها و پس از آن ساماندهی و بهره‌برداری سیستماتیک از هر بخش. بر این اساس، هر قلمروی دارای نهاد پژوهشی و همچنین وزارت مخصوص به خود است و هر ناحیه به منظور سنجش نیروی بالقوه آن ضبط و مهار و ارزیابی می‌شود و سرانجام آماج مصرف انبوه قرار می‌گیرد. استخراج و برگرفتن منابع طبیعی و انباشت، پخش، احتکار و دگردیس ساختن آن‌ها حد و مرزی ندارد. این همه طبق منطقی است که دیگر منطقی نیاز نیست بلکه منطق هواها و خواهش‌های ملتهب و پندارهای مصرف‌زده‌ای است که به نحوی کاذب و ساختگی به وسیله تکنیک‌ها و لطایف الحیل عصر پسا صنعتی ما پرداخته آمده‌اند. کل هستندگان چون «ماده»‌ای است در انتظار مصرف. هیچ چیز نمی‌تواند از گردونه این سازمان تکنولوژیک بیرون باشد. نه سیاست که شده است راه و روش سازماندهی و بهینه‌سازی قبضه کردن تکنولوژیک هستندگان در سطح ملت، نه علم که به

1. VA 91 – 7.

طرزی بی‌پایان به علوم فرعی فوق تخصصی تقسیم شده است و حاکم بر جنبه تکنولوژیکی این قبضه کردن است، نه هنرها (که اکنون «صنعت فرهنگ» خوانده می‌شوند) و نه حتی خود انسان که شده است کالا و شیئی در خدمت دستکاری بسیار پیشرفته تکنولوژیک (خواه ژنتیک، خواه آراینده و خواه سیبرنتیک). به نظر می‌رسد نفوذ و استیلای تکنولوژی که بر حسب قلمروهای تحت حکومتش صورت‌های گونه‌گون به خود می‌گیرد، تنها از طریق نیروی تکمیل خود محدود می‌گردد. سازماندهی شرایط، اجرای بهینه و طرح غایی، مسئله تکنولوژی است - خواه این شرایط سیاست امپریالیستی و تمامیت‌خواه دیروز باشد، خواه اقتصاد و نظم نوین جهانی امروز باشد و خواه فرهنگ و ایدئولوژی همشکل‌گرای فردا باشد. در عین حال در پس این سازماندهی به ظاهر فراعقلی نیست‌انگارانه‌ترین اهداف، یعنی فقدان اهداف، نهفته است، زیرا اصلاً این سامان چرا بنا نهاده شده؟ همه این برنامه‌ها برای چیست؟ این‌ها صرفاً برنامه‌ریزی برای برنامه‌ریزی‌اند، زیرا جز خلق مصنوعی نیازها و هوس‌هایی که تنها از طریق افزایش تولید و چپاول بیش‌تر زمین سیراب می‌گردند، مقصد دیگری در کار نیست. در کشاکش امواج تکنولوژی، انسان - انسان متافیزیکی، حیوان ناطق - به حیوان کارگر تبدیل شده است. برای چنین انسانی حقیقتی وجود ندارد مگر آنچه مولد نتایج است. برای چنین انسانی واقعیتی وجود ندارد مگر بهره‌وری و بهره. اراده چنین انسانی، همان اراده‌ای که قوام‌بخش غرور اوست و او با آن چون آلت استیلا بر تمامی زمین به پا می‌خیزد، چیزی نیست جز حدیث اراده به سوی اراده. با این همه، آنچه این انسان تمیز نمی‌دهد آن است که کار و اراده او چیزی نیست جز سرگردانی و چرخش در خلایی که او را قهراً هم از مبدأ و هم از مقصدش و، از این رو، از وضع خاصش در میان هستندگان و از پیوندش با هستی که بر او حاکم است می‌تاراند. انسان امروز، گرفتار در مشغله تولید و بهره‌وری، گرفتار در مشغله دستکاری و مصرف، دیگر برای دیدن آنچه ذاتی

و بنیادی است (یعنی حضور در هیئت و ترکیب عهدی آن)^۱ از دیدگان بصیرت بی بهره است. او دیگر قادر نیست به پژواک منفصل حضوری که تنها در تفکر و شاعری طنین می‌اندازد آری گوید. دست بالا در وضعی است که می‌تواند «تجربه‌ها»ی (Erlebnisse) خود را که در نظرش چون «حقایق» جلوه می‌کنند بر هم انبار کند.

نیست‌انگاری کامل: نیچه

یونگر و اشپنگلر هر دو تکنولوژی را انجامیدن اراده به سوی قدرت به انقیاد زمین می‌دانند. اگرچه آن‌ها در آثار خود صریحاً به نیچه نمی‌پردازند، اما قاموس و واژه‌های نیچه‌ای در آثارشان نقشی بسزا دارند و در وصف واپسین مرحله روندی تاریخی تکرار می‌شوند. هایدگر که نخستین بار از طریق مطالعه آثار یونگر و اشپنگلر وارد مباحث مربوط به تکنولوژی شد، به ناگزیر و به تبع این مطالعه به مضمون و زمینه اندیشه نیچه نیز روی آورد. با این همه، سرانجام وی این مضمون را بسی جدی‌تر از یونگر و اشپنگلر دنبال کرد. می‌توان افزود که این جدیت در حدی بود که در واقع رویکرد هایدگر به نیست‌انگاری تکنولوژیک به رویارویی دیرپایی با نیچه و همچنین با تمام تاریخ متافیزیکی قبل از او تبدیل شد. اگرچه بنا بر قرائت‌های اولیه هایدگر از نیچه، او به امکان غلبه بر نیست‌انگاری از طریق هنر به مفهومی استوار بر حسانیات [یا زیبایی‌شناسی] نیچه روی موافق نشان می‌داد، اما دیری نپایید که وی به همبسته کردن نام نیچه با تمامیت و کمال نیست‌انگاری متافیزیکی که در عصر تکنولوژی حاکم است آغازید. به کلامی دیگر، آن قدر که هایدگر به روشن ساختن زمینه متافیزیکی (یعنی نیچه‌ای) نیست‌انگاری علاقه‌مند بود، به وصف و تبیین نیست‌انگاری بالفعل و واقعی علاقه نشان نمی‌داد. این

1. presence in its epochal configuration

تکلیف کم‌کم به صورت تفسیر مجدد و موسع اراده به سوی قدرت به صورت اراده به سوی اراده درآمد: اگر تکنولوژی بانی واپسین مرحله نیست‌انگاری باشد، پس متافیزیک نیچه به عنوان متافیزیک اراده به سوی قدرت باید مرحله ماقبل آخر باشد زیرا اراده به سوی قدرت پیش‌فرض آن اراده به سوی اراده‌ای است که خود زیرساخت محاسبه و سازماندهی هستندگان به طور کلی است.

هایدگر تأکید می‌کند که نیست‌انگاری به باور نیچه رویدادی در تاریخ مغرب زمین است. این رویداد چیست؟ این رویداد ارزش‌زدایی از «الاترین» ارزش‌ها و نیست‌گردانی تمامی هدف‌هاست.^۱ از آن‌جا که والاترین‌ها یا، به کلامی دیگر، امور متعالی هیچ و تهی گشته‌اند، پس هستندگانی که ارزش و حقانیت آن‌ها در پرتو تعالی سنجیده می‌شد، اینک بی‌معنی و بی‌ارزش شده‌اند. «مرگ خدا» نامی دیگر برای این رویداد است. ما باید مرگ خدا را به معنای مرگ خود تعالی درک کنیم: نه تنها خدای یهودی - مسیحی بلکه «آرمان‌ها» و «هنجارها»، «اصول» و «قواعد»، «غایات» و «ارزش‌ها» و هر آنچه «بر فراز» هستندگان جای گرفته بود تا به آن‌ها مقصد، نظم و معنی بدهد، جملگی همراه با خدا مرده‌اند. نیست‌انگاری تاریخ مرگ خداست، مرگی که آرام آرام و در عین حال سرسخت و نرم‌ناشدنی نقاب از رخ برمی‌دارد. چه بسا خدا هنوز هم در اذهان مؤمنان به حضور خود به نحوی ادامه دهد یا، به گفته خود نیچه، چه بسا سایه خدا به حضورش ادامه دهد تا مگر قشر زمین را زیر بال خود گیرد. از این قرار، مرگ خدا همچون مرگ ستارگان است که تا مدت‌ها پس از مرگ باز هم می‌درخشند. نیست‌انگاری همچون رویدادی که بنیاد عصر ما را رقم می‌زند نمی‌تواند به معنی نوعی دریافت یا دیدگاه شخصی باشد، بلکه باید آن را چون نشانی بنیادی یافت که معرف کل هستی

1. NI 183/NI, 156_7.

در ظهور، تجلی و حقیقت آن است. و اگر آنچه را به عنوان متافیزیک می‌شناسیم نحوه‌ای از ظهور و تجلی کل هستی بر آدمی در تاریخ بدانیم، نتیجه می‌گیریم که نیست‌انگاری نشانه پایان یا، به عبارتی، مرگ متافیزیک است. پایان متافیزیک به معنای زوال یا تعلیق آن نیست. برعکس، متافیزیک همچون همان ستاره‌ای که همچنان پس از مرگ می‌درخشد به حکومت خود ادامه می‌دهد. مع ذلک، به طریقی به حکومت خود ادامه می‌دهد که طریقه تلاشی و فروپاشی آن قلمرو امر متعالی و آن کمال مطلوبی است که خود زاده متافیزیک است. در نتیجه، تمامی غایات و ارزش‌های تاکنونی قشری و پوشالی می‌شوند.

دقیقاً در همین مرحله، یعنی در مرحله فروپاشی تمامی ارزش‌های حاکم، است که امکان تاریخی ارزیابی تازه‌ای زاده می‌شود. دقیقاً در همین لحظه به تمامیت رسیدن نیست‌انگاری است که می‌توان ضربه‌ای متقابل بر کل متافیزیک پیشین وارد آورد. نیچه این امکانی را که به مدد آن نیست‌انگاری منکوب و مغلوب و در عین حال کامل و تمام می‌گردد «نیست‌انگاری کلاسیک» می‌خواند. این نیست‌انگاری دیگر به مفهوم آن گونه نیست‌انگاری که ارزش‌های سابق را ویران و نابود می‌سازد نیست. «نیست‌انگاری» به این معنی مستلزم «ارزیابی دوباره تمامی ارزش‌های تاکنونی» است. این ارزیابی دوباره به معنی نشان دادن ارزش‌های نو به جای ارزش‌های کهن نیست. ارزش‌های تازه نمی‌توانند به سادگی بدیل ارزش‌های «کهن» شوند از آن رو که ارزش‌های کهن تنها در نتیجه فروپاشی قلمروی که در آن ساکن بوده‌اند و از آن ناشی شده‌اند اینک کهنه و پوسیده گشته‌اند: این قلمرو همان فضای «فراسو» یا «فراز» است. این قلمرو همان قلمرو تعالی است. به جای آن، برای ارزیابی نو، باید اصلی نو بنا کرد. باید بنیادی دیگر فراهم شود که بر اساس آن کل هستندگان از نو تعریف شوند. تنها بر اساس چنین اصلی است که پرتوی تازه بر آنچه هست می‌افتد، و تنها بر اساس چنین اصلی است که تفکر

می تواند از بند آن نیست انگاری ای که متافیزیک را ویران ساخته، رها گردد. اما اگر تفسیر کل هستندگان نتواند از امری متعالی که فراسوی یا بر فراز آنها قرار دارد برگرفته شود، پس ارزش های نو را از کجا باید برگرفت؟ ارزش های نو را باید از خودِ هستندگان برگرفت. باید به نحوی در باب همین هستندگان حاضر اندیشید تا راهی برای وضع جدول تازه ای از ارزش ها و مناسبات جدیدی برای ترتب آنها باز شود. نیچه این اصل جدید را که بدون ارجاع به قلمروی متعالی، هستندگان را به هم می پیوندد و آنان که هستند تعریفشان می کند، «اراده به سوی قدرت» می نامد. نباید تصور کرد که اراده به سوی قدرت صرفاً به معنای جستجو و اشتیاق قدرت از جانب کسانی است که قدرت ندارند. این ضابطه را نباید از دیدی غایت انگار چنین تلقی کرد که قدرت هدفی دوردست است که باید به آن رسید. بلکه قدرت را باید همچون تصدیق قدرتی فهم کنیم که قدرت از مجرای آن برای تشدید قدرتِ خود می کوشد. قدرت اساساً غلبه بر خویش است: روند پایان ناپذیر تشدید قدرت، فائق آمدن بر قدرت و غلبه بر آن است. اراده به سوی قدرت همچنین آن نیرویی است که ارزش ها را وضع، ارزیابی و معتبر می کند. تنها بر اساس و از منظر اراده به سوی قدرت، یعنی از منظر کمیّت نیرو یا قدرتی که اراده به سوی قدرت آن را آزاد می سازد، می توان چیزی را ارزش یا ارزشمند خواند. از آن جا که «تعالی» به طور کلی منسوخ گشته، پس آنچه باقی است تنها «زمین» است. از این رو، نظم نوینی که کل هستندگان بر اساس آن تعریف می شوند باید «استیلا و غلبه مطلق قدرت محض بر زمین به دست بشر باشد و البته نه هر بشر دلبخواهی و قطعاً نه آن بشری که تاکنون در سایه ارزش های کهن زیسته»^۱ بلکه آن بشری که «ابرانسان» نامیده می شود. در همین جاست که هایدگر پیچ و تاب عمده ای به متن نیچه می دهد - عنف و زورتوزی ای که

1. NII, 38-9/N IV, 8.

بسیاری از مفسران مایلند آن را به قرائت نادرست و تحریف نیچه تعبیر کنند. هایدگر بی‌درنگ با افزودن قطعه زیر تحلیل خود را در مسیری پیش می‌برد که سنخیتی اساسی میان نیست‌انگاری نیچه‌ای و نیست‌انگاری تکنولوژیک (فن‌آورانه) برقرار شود:

با نیست‌انگاری... ضروری می‌افتد که برای بشر بنیادی نو دراندازیم. اما از آن‌جا که «خدا مرده است»، تنها خود انسان می‌تواند انسان را مناط و مرکز قرار دهد: «گونه» یا «مدل» نوعی انسان که تکلیف ارزیابی دوباره تمامی ارزش‌ها را به قدرت فردی اراده‌اش به سوی قدرت محول کرده است و برای مبادرت به استیلای مطلق بر زمین آماده می‌شود.

(N II 39/N IV 9)

غلبه بر نیست‌انگاری از طریق شکل گرفتن ابرانسان از بیخ و بن نوعی انسان‌گرایی و در حقیقت واپسین مرحله انسان‌گرایی و تحقق تام و تمام آن است، مرحله‌ای که در آن «انسان» – هر چند در هیئت ابرانسان – مرکز همه چیز و ارزش مطلق می‌شود. نیست‌انگاری در «صورت کلاسیک»‌اش پیشاپیش طرح و صورت نیست‌انگاری تکنولوژیک را رقم می‌زند و صورت ابرانسان صرفاً شکل پیشین صورت «کارگر» است. مفهوم پردازی نیچه در باب نیست‌انگاری زمینه متافیزیکی کلی عصر تکنولوژی و زیرساخت کل اثر یونگر است. مراد من در این‌جا آن نیست که بر اساس معنای گوناگون «زمین» به نزد نیچه و دلالت خاص «اراده به سوی قدرت» با قرائت (نادرست) هایدگر از نیچه در مورد مسئله نیست‌انگاری و ربط آن به ابرانسان درآویزم، بلکه صرفاً می‌خواهم به آن لحظه‌ای اشاره کنم که هایدگر به قصد ایجاد پیوندی متافیزیکی میان مفهوم نیچه‌ای نیست‌انگاری و آن نیست‌انگاری تکنولوژیک‌ای که ارنست یونگر در کتاب کارگر شرح و توصیف می‌کند، متوسل به شدیدترین عنف تأویلی^۱ می‌شود. در هاله‌ای از نقیض‌نمایی این

1. hermeneutic violence

تصور به ذهن می‌رسد که تنها به بهای قرائتی انسان‌شناختی از اراده به سوی قدرت آن‌چنان که در ابرانسان متجلی می‌شود یا آن‌گونه که، از دید خود هایدگر، در بندگسلی قدرت انسان و استیلای اراده او بر زمین متعین می‌گردد، هایدگر قادر است نیچه را به سمت و سوی نقش‌بندی پیشاپیش تحقق تام و تمام نیست‌انگاری در تکنولوژی بکشانند.

با این‌همه، «سرسخت‌ترین مشکلی که هنوز ناگشوده مانده آن است که چرا اندیشه ارزیاب نیچه از پایان قرن گذشته تا کنون بر تمامی اندیشه جهان‌بین^۱ چنین غلبه گسترده‌ای داشته است^۲». به کلامی دیگر، این مسئله همچنان باقی است که چرا اندیشه ارزیاب^۲ در تفکر معاصر چنین حضور و مرکزیتی دارد و نتایج و عواقب این‌گونه تفکر چه‌ها خواهد بود. درست همین پرسش همچنین ما را در مورد تفکر تبارشناسانه نیچه که مقصد آن آشکار کردن سرچشمه ارزش‌هاست، به ظن و شبهه می‌اندازد. زیرا اگر مفهوم ارزش اساساً به قرن نوزدهم تعلق دارد، آیا سخن گفتن از «ارزش‌ها» یونان باستان یا ارزش‌های مسیحیت نوعی عمارت کردن واپس‌گرایانه نمی‌شود؟ از این قرار، آیا این تکلیف به تکلیف تبارشناسی‌ای اصیل‌تر – و نه تبارشناسی منشأ ارزش‌ها و نه حتی تبارشناسی ارزش ارزش‌ها بلکه تبارشناسی منشأ ارزش ارزش‌ها – تبدیل نمی‌شود؟ چنین تکلیفی ناظر است به پرده‌افکنی از ذات تفکر ارزیاب بماهو. به دیگر سخن، در این‌جا مسئله دانستن این امر نیست که چگونه پرسش از ارزش‌ها می‌تواند بر تاریخ تفکر (به عنوان تاریخ آرمان زهد یا نیست‌انگاری) پرتوی روشن‌گر اندازد، بلکه مسئله فهم این مطلب است که چگونه تاریخ تفکر (یا متافیزیک) خود می‌تواند کاشف از امکان پیدایش تفکر ارزیاب در قرن نوزدهم باشد و چگونه این نوع خاص تفکر می‌تواند نشانه کمال نیست‌انگاری باشد. از این

1. N II, 48/N IV, 16.

2. valuative thought

قرار، هایدگر با بازگونه کردن پیش فرض ها و با نشان دادن این مطلب که چگونه سرچشمه تفکر ارزیاب خود به هیچ طریقی ارزشی نیست و همچنین این که چگونه بنیاد نیست انگاری فی نفسه امری متافیزیکی است، پرسمان نیچه را بازگونه می کند. هایدگر نخستین بیان و صورت بندی عمده تفکر ارزیاب را در اوایل قرن نوزدهم در تفکر فیشته می دید، اما بر آن بود که این تفکر در سراسر قرن نوزدهم و تا قرن بیستم (در «پدیدارشناسی ارزش» شلر^۱ و در جریان فکری معروف به Wertphilosophien [فلسفه های ارزش] که هایدگر در نخستین سال های حضورش در فرایبورگ به شدت به آن حمله می کرد)^۲ بسط و ادامه می یابد. با این حال، هایدگر کامل ترین و جدی ترین بیان این نوع تفکر را در اندیشه فریدریش نیچه می دید. آنچه پارادوکسیکال می نماید این است که ذات نیست انگاری در تفکر کسی به تمامیت می رسد که به سرسختانه ترین طریق منطق درونی نیست انگاری را کشف و واسازی می کند و با این حال، هم او چنین کاری را تنها با آری گفتن به دیدگاه ارزشی یا ارزیاب مطلق که به عنوان اراده به سوی قدرت از نو تعریف می شود قادر است انجام دهد.

بنابراین، اکنون می توان پرسش را چنین مطرح ساخت: سرچشمه تفکر ارزیاب دقیقاً در کجاست؟ چگونه کارِ کلِ هستی به آن جا می کشد که از اراده به سوی قدرت سردر می آورد و اراده به سوی قدرت آن را متعین می کند؟ در متافیزیک غربی چه رخ می دهد یا چه چیزی حاکم بوده است که سرانجام

1. Scheler

2. Martin Heidegger, GA 56/57, 13_78 and 140_68.

این نوشته های اولیه حاکی از وداع هایدگر با مشرب نوکانتی ایام جوانی اش هستند و ریکرت (Rickert) و ویندلبان (Windelband) را آماج حمله قرار می دهند - هایدگر این یک را پایه گذار اصلی فلسفه استعلایی ارزش ها می انگاشت. با این حال، به نزد هایدگر شخصیت اصلی در بن فلسفه ارزش نه کانت بلکه فیشته است به طوری که بهترین تعریف این فلسفه «مشرب نوفیشته ای» (Neo-Fichteanism) است (GA 56/57: 142).

باید از اراده به سوی قدرت سر درآورد؟ در فطرت این اراده به سوی قدرت چیست که خود واضح ارزش‌ها می‌گردد؟ چرا اندیشه اراده به سوی قدرت دوشادوش تفکر ارزیاب ظاهر می‌شود؟ با این پرسش‌هاست که محاجه هایدگر با نیچه آغاز می‌گردد.

اگر باید نشان داد که تفسیر هستی همچون اراده به سوی قدرت تا چه حد بر اساس مواضع بنیادی متافیزیک مدرن بدو امکان می‌گردد، پس تا جایی که پرسش در باب سرچشمه تفکر ارزیاب مطرح است به این دیدگاه مهم می‌رسیم که نیچه به پرسش در باب سرچشمه‌ها نه پاسخی داده است نه می‌توانسته پاسخی بدهد.

(N II 114/N IV 73)

به بیان اخص و دقیق‌تر، اراده به سوی قدرت و تفکر ارزیاب که همراه و همپیوند با آن است همان بسط‌نهایی سوبژکتیو دیکارتی است، و این یعنی سوژه انسانی را چونان بنیاد تزلزل‌ناپذیر هرگونه یقینی تثبیت کردن. گشتار و دگردیسی نیچه‌ای آنچه را هست به «دارایی و محصول بشری» دگرگون می‌سازد و نیچه با این کار تنها موضع مرکزی آدمی در میان کل هستندگان را تقویت می‌کند. تفکر نیچه به عنوان متافیزیک اراده به سوی قدرت و ابرانسان فلسفه را در انسان‌شناسی به تمامیت می‌رساند: تفکر نیچه تنها به دنبال آن تفکری مجال بروز پیدا می‌کند که مطابق آن کل هستندگان چنان تفسیر می‌شوند که انسان در مرکز آن‌ها همچون نظرگاه ارزیابی و یقین و همچون «ارباب و مالک طبیعت» (به قول دیکارت) فرمانروایی می‌کند و قدرت اراده‌اش را از آن مرکز به همه جا می‌گستراند. در نتیجه، آیا بر ما مسلم نمی‌گردد که نیست‌انگاری تکنولوژیک، به عنوان بندگسلی اراده به سوی اراده به سوی کل هستندگان و استیلای انسان بر زمین، از بیخ و بن قسمی انسان‌گرایی است؟ در نتیجه، اگر متافیزیک واقعاً روندی باشد که طی آن انسان چونان معیار‌نهایی و منحصر به فرد ارزیابی و حقیقت‌هستندگان متعین

می‌گردد، آیا نباید نتیجه گرفت که ماهیت نیست‌انگاری، آن گونه که ما امروزه بر آن واقفیم، در تاریخ متافیزیک ریشه دارد؟ پس آیا برای آغازیدن جریان غلبه (Überwindung) بر نیست‌انگاری لازم نمی‌آید که تغییری در دیدگاه صورت گیرد و موقع و موضع مرکزی آدمی در میان کل هستندگان به طریقی جابجا شود؟^۱ و آیا این جابجایی به امکان آغازی دیگر و نسبتی دیگر با هستندگان منجر نمی‌شود؟ این جابجایی آیا به رویدادی خاموش، گسسته و تقریباً ادراک‌ناپذیر که در عین حال حاکی از بازگونی یا تغییر مسیر تاریخ یا، به بیانی بهتر، حاکی از «چرخشی» (Wende) در دل تاریخ است، نمی‌انجامد؟

ذات نیست‌انگاری

در افادات به فلسفه است که این پرسش‌ها برای هایدگر بیش از همه جا جامهٔ جدیت به تن می‌کنند. در این اثر هایدگر ذات نیست‌انگاری را بر اساس تاریخ هستی (Seyn) به چشم تاریخ «وانهادگی هستی»^۲ می‌نگرد. این تاریخ چیزی جز همان «نخستین آغاز» نیست که پایان آن، همچون نیست‌انگاری به صورت تکنولوژی سیاره‌ای رخ می‌نماید. با این همه، «نخستین آغاز» در خود کناره گرفتن هستی از هستندگان یا وانهادگی هستندگان از جانب هستی ریشه دارد و حقیقت آن همان است که در تاریخ متافیزیک بیان و عیان می‌گردد. متافیزیک راهی است که در آن وانهادگی هستی همچون از یادرفتگی هستی رخ می‌دهد. Seinsverlassenheit [وانهادگی هستی] همان Seinsvergessenheit [از یادرفتگی هستی] است. با این همه، این از یادرفتگی یا فراموشی صرفاً صورتی از غیبت یا کناره‌گیری نیست بلکه بر تمامی هستی چنان حکومت و

۱. در این جا به نظر می‌رسد که نویسنده بار دیگر به توجیه کلمهٔ dystopia در عنوان کتاب می‌پردازد و آن را به سوءاستقرار و بدمکانی تعبیر می‌کند. - م.

۲. «با توجه به آغاز دیگر، نیست‌انگاری را باید به طرزی اساسی‌تر چون نتیجهٔ ذاتی وانهادگی هستی (Seinsverlassenheit) دریافت» (GA 65, 139).

ولایتی دارد که حقیقت هستی را دست نیافتنی می‌کند، و در صورت تمامیت یافته‌اش، یعنی نیست‌انگاری به صورت تکنولوژی، حکومت آن به صورت اراده به سوی قدرت به عنوان مصیبت‌بارترین بندگسلی قدرت در میان کل هستندگان ظاهر می‌شود. چگونه به چنین حکومتی نایل می‌شود؟ وقتی که نیست‌انگاری اروپایی به صورت اراده به سوی اراده به تمامیت می‌رسد، ذات آن را باید در چه جستجو کرد؟

این ذات که سرانجام هایدگر آن را به Ge-Stell [نهادستان] تعبیر می‌کند^۱ برای نخستین بار در افادات به فلسفه^۲ به شکل مضمونی تحت عنوان ماشین‌وارگی (Machenschaft)^۳ بیان می‌گردد. مراد هایدگر از «ماشین‌وارگی» طریقه‌ای است که به مدد آن حقیقت هستومندی بر اساس و نهادگی بنیادی تر هستی قابل تفسیر می‌گردد و منجر به گونه‌ای متافیزیک «تجربه‌های زیسته» (Erlebnisse) و «جهان‌بینی‌ها» (Weltanschauungen) می‌گردد که انسان را همچون نظرگاه و مرکز تمامی تفسیرهای راجع به هستندگان به اعتبار موجودیتشان مستقر می‌کنند. انسان، به سبب غفلت تدریجی از ذات خود (یعنی نسبتش با حقیقت هستی یا با حضور به اعتبار تجلی حضوری‌اش) که برای نخستین بار او را در خطر گم‌گشتگی می‌اندازد، به دستکاری‌کننده بزرگ کل هستندگان تبدیل می‌شود. ماشین‌وارگی [یا ماشین‌زدگی] روندی است تاریخی-متافیزیکی که از طریق آن کل هستی به قلمروی برای پژوهش علمی، دستکاری تکنولوژیکی و باروری فزاینده «عقاید»، «ارزش‌ها» و «بینش‌ها»ی راجع به «جهان» تبدیل می‌شود. اما برای آن که زمین به ناحیه‌ای تبدیل شود که تسلیم و سرسپرده خودباختگی علمی و قدرت اراده‌مند بشر

۱. ر.ک. به

"The Question Concerning Technology", TK, 5_36/287_317.

۲. ر.ک. به

GA 65, II: "Der Anklang" (sections 50_80).

۳. مترجمان انگلیسی اغلب آن را به machination ترجمه کرده‌اند. - م.

باشد، ابتدا کل هستی باید به طریقی خاص مکشوف و طرف مواجهه واقع شود. به عبارت دیگر، اگر امروز کل هستندگان باید همچون چیزی طرف مواجهه واقع شوند که بتوان با نظر به روند بس روشن تر و مؤثرتر دستکاری، دگرگونه سازی و باززایی، آن را مورد پرسش قرار داد، پس هستندگان باید در ابتدا به چنین صورتی وضع گردند. در حقیقت هستندگان به وضع یا امر متحصل [یا وضع شده] (positum) ای تبدیل شده اند و «علم» به صورت علم «تحصیلی» درآمده است.^۱ بدین لحاظ چندان تفاوت نمی کند که علم آن چنان که در اکثر دموکراسی های لیبرال می بینیم به مفهوم «ارزش فرهنگی» (Kulturwert) فهمیده شود یا آن گونه که در رژیم های کمونیستی ملاحظه می گردد به معنای «خدمت به خلق» (Dienst am Volke) دریافته آید یا آن طور که در ایدئولوژی زیست انگاری نازیسم می بینیم به مفهوم «دانش ملی» (völkische Wissenschaft) تعبیر گردد. به کلامی دیگر، تفاوت نمی کند که علم را از دیدگاه سرمایه و منطق انباشت سرمایه بنگریم یا از منظر سازماندهی سیستماتیک و تکنیکی زمین از طریق برنامه پنج ساله یا در واقع از نظرگاه نگهداشت و جاودان سازی نژاد برتر. در هر صورت، کل هستی باید همچون ذخیره قائم و دائم (Bestand) وضع و تثبیت شود. در هر صورت، کل هستی باید ذخیره ای گردد که بتوان آن را بر اساس نیازها و مزاج های گوناگون که هر یک به نحوی مظهر آشکارگی ماشین وارگی است، به نحوی بی حد و حصر و پایان ناپذیر دستکاری کرد، دگرگونه ساخت، به جریان انداخت و در اختیار گرفت. نه تنها زمین بلکه انسان خود نیز تحت انقیاد این روند ماشین وارگی درآمده است. فرقی نمی کند که این انسان سرمایه گذار باشد یا این که کارگر دولت سوسیالیستی (استاخانف)^۲ یا فرد غیرآریایی قابل تصرف

1. GA 65,145

۲. Stakhanov: معدنچی روسی که در سال ۱۹۳۵ زیر نظر استالین روشی را در صنعت و

باشد: این انسان کالایی است در میان کالاهای دیگر، ابزار و آلتی است در خدمت برنامه‌ریزی جهانی، زباله‌ای است تصرف‌پذیر (صنعتی، زیستی و سیاسی). به هر مورد از این موارد که بنگریم، زمین و انسان به این خمیرمایه‌ای که زیر یوغ اراده به سوی قدرت است تبدیل شده است. «علم» چیزی نیست جز «اقامه ادعای صحت در یک قلمرو توضیح و تبیین».^۱ در مورد رابطه میان علوم گوناگون و نوع جهان‌بینی‌ها، ایدئولوژی‌ها و سیاست‌هایی که علوم به آن‌ها خدمت می‌کنند، تنها پرسش مطرح این است که کدام یک از این جهان‌بینی‌ها یا ایدئولوژی‌ها یا سیاست‌ها قادرند عظیم‌ترین وسایل و نیروها را به حرکت درآورند تا علم را به حد نهایی و وضع غایی خود برسانند، و این تکلیف و وظیفه‌ای است که ایفا و اتمام آن به صدها سال وقت نیاز دارد. پس از فروپاشی دولت‌های به اصطلاح توتالیتار [یا تمامیت‌خواه] به نظر می‌رسد که در نبرد قدرت وضع به نفع سرمایه تمام می‌شود. اما چه کسی می‌تواند یقین داشته باشد که روزی صورتی سیستماتیک‌تر، تکنیکی‌تر و جهانی‌تر برای سازماندهی کل هستی به ظهور نمی‌رسد و بر این اساس دموکراسی را در مقام شکلی از سازماندهی تکنیکی، حشو و زائد نمی‌گذارد؟

این‌که چگونه علم به علم تحصلی تبدیل شده است مطلبی است که درک آن تنها با نگرش به طریقی میسر است که افلاطون آغازگر آن بود. در این طریق بود که هستی یا حقیقت همچون ایده یا صورت^۲ تلقی می‌شد و، در نتیجه، کل هستی به عنوان باز نمودگی^۳ (Vorgestelltheit) تعبیر می‌گردید. یا، به عبارت دیگر، سرچشمه نیست‌انگاری تکنولوژیک مقارن است با ظهور و

➡ کشاورزی برای تسریع تولید از طریق تشویق ابتکار فردی و افزایش دستمزد برحسب کارایی در پیش‌گرفت که با فشار و زور بی‌رحمانه‌ای در شوروی سوسیالیستی اجرا شد. - م.

1. GA 65,149

2. idea

۳. در اصل آلمانی یعنی: فرایش‌نهاده بودن یا فرارونهشته بودن. - م.

پیدایش فلسفه در کسوت متافیزیک. از این رو، مسئله، تفکر در باب معیت تفسیر حقیقت هستندگان به عنوان ایده و ذات تکنولوژی به عنوان تخته است. به کلامی دیگر، مسئله تفکر در باب بنیاد تکنولوژی (ماشین‌وارگی، گشتل یا نهادستان) به صورت امری است که پیدایش آن مقارن است با زایش متافیزیک در کسوت ایدئالیستی که هایدگر اغلب از آن به عنوان مذهب افلاطونی^۱ یاد می‌کند. اگرچه او برخلاف نیچه بر این نکته تأکید می‌کند که هنگام تلقی ایده به عنوان موجودیت هستی آنچه دقیقاً مورد غفلت قرار می‌گیرد هستی هستندگی [یا وجود موجودیت] (einaí of ousia) در کل یا حضور در حالت حضور یافتن است، اما اساساً در این مطلب که سرچشمه نیست‌انگاری در مذهب افلاطونی نهفته است با نیچه موافق است. به زبان بهتر، هستی هستندگی (einaí of ousia) به امری تبدیل می‌شود که فراسوی هستی است و با این‌همه به هستی مجال می‌دهد که آنچه هست، یعنی ذات خود، باشد. این ذات، در نتیجه می‌تواند (و باید) در حالی که ماورا و متعالی از هست‌هاست به عنوان «نیک مطلق» تفسیر گردد. از این قرار، این ذات به کمال مطلوب، به ارزش، به متعلق اندیشه و نقطه عطف غایی آن تبدیل می‌شود. دیگر هستی در حالت حضور مدنظر نیست. تنها حضور است که می‌ماند، اعم از این‌که حضور به معنی آنچه حاضر و غایب می‌شود باشد، یا حضور به معنی حضور آنچه هست و تغییر نمی‌پذیرد یا، به عبارتی، حضور مطلق به صورت ذات باشد. ایده یا مثال افلاطونی از آن‌جا که بر فرق هستی می‌ایستد و از آن‌جا که هستی را محسوس و متعین می‌کند، به زودی باب تفسیرهایی را باز می‌کند که آن را چونان «اصل»، «سرچشمه»، «علت» و نیز «نیک مطلق» و «جمال مطلق» تعبیر می‌کنند. هستی‌شناسی (ontology) به «هستی - خداشناسی» (onto - theology) یعنی علم به والاترین و عام‌ترین

1. Platonism

نوع هستی تبدیل می شود. ارسطو ایده افلاطونی را به محرک نامتحرک اولی یعنی به جوهری تبدیل می کند که ذاتاً در هیئت اندیشه‌ای است که متعلق آن خوداندیشی است. چنین است نخستین پایان نخستین آغاز. ظهور مسیحیت تنها مؤید ساختار متافیزیکی غربی است که در بنیاد خود ساختاری افلاطونی دارد: خدا با ایده برابر می گردد و بر «علت» و همچنین سرچشمه معنا به معنای عام دلالت می کند. اما امری اساسی نیز در این جا اضافه می گردد، چرا که اکنون علت *causa efficiens* [علت فاعلی] است یعنی *ex nihilo aliquid fit* [هر چیز دیگری از عدم می آید]. هر موجودی اکنون *ens creatum* یا موجودی مخلوق است. علیت به نموداری تمام عیار برای تبیین آنچه هست و برای کشف معنای هستی تبدیل می شود. دقیقاً از این موضع است که ماشین‌وارگی پی افکنی خود را می آغازد. از این موضع است که کل هستی به شیوه‌ای مکانیکی تفسیر می گردد. از این موضع است که جهان به جهانی تبدیل می شود که همچون ماشینی عمل می کند که ساعت‌سازی بزرگ مکانیسم و حرکات آن را پیشاپیش تنظیم کرده است. اما انسان خود نیز به موجودی تبدیل می شود که می تواند ماشین‌وار عمل کند یعنی قدرت آفرینندگی و دگرگونه‌سازی خود را بسیج کند. بدین مقصود انسان به اراده‌ای نیاز دارد که به مدد آن قادر باشد به قدر قدرت^۱ خود مجال بروز دهد.^۲ دکارت کسی است که برای انسان قائل به چنین اراده‌ای است.^۳ از زمان

1. the magnitude of his might

۲. در *Webster's New World Dictionary* برای کلمه «might» این توضیحات آمده است: *might* (mit) n. [ME. mighte < OE miht, akin to G. macht < IE base *magh-, to be able: cf. MAY] 1. great or superior strength, power, force or vigor 2. strength or power of any degree

پس واژه «might» همچون واژه آلمانی *Macht*، که قلب کلمه *Machenschaft* [ماشین‌وارگی] است، بر قدرت به معنای دوگانه *force* [نیرو] و *capacity* [قابلیت] دلالت می کند.

۳. این که قدرت (به عنوان *might*) مستلزم اراده (به عنوان قابلیت) است، این که اراده (به عنوان

دکارت *idea* [ایده، صورت، دیدار، مثال] به *perceptio* [ادراک] و کل هستی به آنچه می‌تواند نموده شود، یعنی به متعلقِ بازنمایی^۱ تبدیل می‌شود. آنچه اکنون قوام‌بخش نسبت با حقیقتِ هست‌هاست، دیگر ظهور و نمود (به عنوان آنچه حاضر می‌شود یا حتی به عنوان حضور به معنای *eidos* یا «ظهور بیرونی») نیست، بلکه تصور است، و نیز می‌توان گفت که این امر دیگر به معنای تولید و آفرینش به مفهوم به ظهور رساندن یا *poiesis* نیست بلکه به مفهوم بازآفرینی است. اکنون هستندگان صرفاً به این قشری تبدیل می‌شوند که قابل بازنمایی یا بازآفرینی است. به عبارت دیگر، به آن شیء یا آن *Gegen-stand* [برابر - ایستا]ی تبدیل می‌شوند که صرفاً فراروی ما آن‌جاست. اکنون موضوع به عنوان فاعل شناسایی و اندیشه (به عنوان *cogito*) به علت کل هستی، یعنی نه تنها علت فاعلی، بلکه شرط ممکن برای بازنمایی خود، تبدیل می‌شود. اکنون هستی با حقیقی بودن به مفهوم «واضح و متمایز» بودن معادل می‌شود. بر این اساس، «وضوح و تمایز» وضعی است که تنها از آن رو می‌توان به آن ره یافت که سوژه یا فاعل شناسایی پیشاپیش به منزله شیئی اندیشنده که به خودی خود مسلم و متیقن است، مفروض و مقرر شده است.

esse = verum; esse = certum; esse = ego percipio = cogito me cogitare.^۲

عقل یا ادراک شالوده‌های بسیج اراده را می‌نهد. تا آن‌جا که امروزه آدمی معنی، غایت، سرچشمه و مقصد آنچه را در شرف ظهور است تعریف

→ خراست) متضمن قدرت (به عنوان آمادگی) است، این‌که، به عبارت دیگر، اراده همواره اراده به سوی قدرت و قدرت اراده (*power of will*) است، چیزی است که قطعاً پانوشت قبلی آن را روشن کرده است.

1. representation

۲. معنای این عبارات لائین از چپ به راست چنین است: هستن = حقیقت؛ هستن = یقینی بودن؛ هستن = منِ مُدرک = می‌اندیشم که می‌اندیشم. - م.

می‌کند، کل هستی با *Gemacht*^۱ آدمی برابر می‌گردد. در طلیعه عصر مدرنیته، تنها فلسفه استعلایی نیست که اظهار وجود می‌کند، بلکه ایدئالیسم هگل نیز با ارتقای ایده به مرتبه مطلق و با فراز بردن آگاهی به مرتبه تاریخ جهانی در این اظهار وجود شریک است. در عصر حاضر، تمام ایدئولوژی‌ها، جهان‌بینی‌ها و فلسفه‌ها در کنه و ذات خود مایه‌ای افلاطونی دارند. به بیانی دقیق‌تر، فلسفه دیگر چیزی جز *Weltanschauung* [جهان‌بینی] و ایدئولوژی نیست. فلسفه چیزی جز *Wertphilosophie* [فلسفه ارزش] نیست. حتی فلسفه‌های معروف به اگزیستانس هیئت مبدلی از *Erlebnisse* یا «تجربه‌های زیسته» اند. نیست‌انگاری در قالب «از یاد رفتگی ذات خود» در قالب ایده‌ها و ایدئال‌های ارزشی و جهان‌بینی‌ها عرض‌اندام می‌کند. در پایان این هزاره، مواضع بنیادی فلسفی، خواه مسیحی خواه غیرمسیحی، خواه مربوط به قبل از مسیحیت خواه مربوط به بعد از آن، در مذهب افلاطونی درجا زده‌اند. همراه با پیدایش چنین دیدگاه‌هایی، ماشین‌وارگی، به مرحله تکمیل ذات خود وارد می‌شود. خواه حیثیت بازنمایی آن ماشین‌انگاران *[mechanistic]* باشد، خواه مصلحت‌جویانه و ورزندگانانه^۲ و خواه زیست‌انگاران^۳.

با این همه، مذهب افلاطونی به عنوان نماینده متافیزیکی نیست‌انگاری غربی خود در پدیداری ریشه دارد که هایدگر آن را «ژرف‌ترین راز تاریخ جاری انسان غربی» توصیف می‌کند.^۴ این «پدیدار» تا آن‌جا که خود را به وضوح آشکار نسازد، ژرف‌ترین راز است. این «پدیدار» تا آن‌جا ژرف‌ترین راز است که ظهور آن چنان باشد که تنها خود را همچون آنچه نیست جلوه‌گر سازد. به بیانی دیگر، این پدیدار که هایدگر آن را معرف کنه و ذات تاریخ

۱. اسم مفعول یا صفت مفعولی از *machen* و به معنی «ساخته شده» است. اما با توجه به معنای اصلی که منظور نویسنده است، می‌توان آن را به «مقدّر» و «آثار قدرت» ترجمه کرد. - م.

2. pragmatic

3. biological

4. GA 65,127.

5. GA 65,219.

غرب می‌داند دارای گونه‌ای خودزدایی^۱ خاص، یعنی گونه‌ای خودپوشی و واپس‌نشینی از خویشتن، است که چیزی (کل هستندگان) از طریق آن رخ می‌دهد - یا «عطا می‌شود» (es gibt).^۲ پس در این پدیدار خاص حضور نحوه‌ای از هیچی در کار است. این هیچی یا پس‌نشینی چنان است که هرگز خود را آن‌چنان که هست نشان نمی‌دهد بلکه تنها در ظهور هستندگان رخ می‌نماید. هایدگر این پدیدار یگانه را که بر تاریخ غرب حاکم است و ذات آن دقیقاً از طریق انکشاف تاریخ غرب مستور می‌ماند، وانهادگی هستی (die Seinsverlassenheit) می‌نامد. از این‌جا این پرسش پیش می‌آید که آیا نیست‌انگاری، به دور از جستجوی ریشه‌هایش در نوعی کشش به سوی هیچ، به سوی عدم و به سوی نیست‌کنندگی^۳ اش، به راستی از نوعی کورگشتگی نسبت به ذات اساساً سلبی و عدمی هستی، یا از نوعی غفلت از آن «هیچ» که بر جریده ساختار هستی ثبت و نبشته شده و، کوتاه‌سخن، از نوعی عجز از طرح جدی پرسش از نیستی و در نتیجه عجز از پرسش در باب خود هستی ناشی نمی‌شود. یا آن‌گونه که هایدگر خود طرح مسئله می‌کند:

این پرسش مطرح است که آیا ژرف‌ترین ذات نیست‌انگاری و قدرت استیلای آن دقیقاً ملاحظه «نیست» صرفاً همچون هیچی نیست، ملاحظه نیست‌انگاری به عنوان بت ساختن^۴ از امر صرفاً تهی، به عنوان نوعی نفی‌کنندگی که در عین حال با تأییدی نیرومند می‌توان آن را اصلاح و ترمیم کرد. شاید ذات نیست‌انگاری در به جد نگرفتن پرسش از نیست باشد.

(N II, 53 / N IV, 21)

1. self-effacement

۲. در (There is) es gibt ضمیر es را دست‌نویس‌ها بلامرجع می‌دانند. هایدگر بر آن است که مرجع آن هستی است. - م.

3. nihilation

۴. apotheosis: خداسازی یا به مقام خدایی رساندن. - م.

بعد از سیاست * ۱۹۱

پس چه می شود اگر نیست انگاری آشکارا تاریخ عجز آدمی از اعتصام به هستی همچون سیرِ وانهادگی هستندگان باشد؟ چه می شود اگر اندیشه و اعمال آدمی چیزی جز شیوه فراچنگ گرفتن هستندگان از طریق بازنمایی ها و بازآفرینی ها نباشد؟ افزون بر آن، چه می توان کرد با آن تاریخی که در آستانه ورود به مرتبه تکمیل و تمامیت خویش به صورت غیبت کلی پرسش در باب حضور و غلبه کلی بر کل هستندگان و ضبط و مهار آنهاست؟ هایدگر می نویسد:

هستندگان هستند، اما هستیِ هستندگان و حقیقتِ هستی و، از این رو، هستی حقیقت از هستندگان دریغ می شود. هستندگان هستند؛ با این همه، هستی آن ها را وا گذاشته و به حال خود وانهاده است، تا صرفاً موضوع تدبیر ما باشند. تمامی غایاتِ فراسوی انسان ها و ملت ها از میان رفته اند و، از همه مهم تر، آنچه مفقود است قدرت خلاق برای خلق چیزی فراسوی خویش است. دورانِ بالاترین حد وانهادگی هستندگان از ناحیه هستی، زمانه ناپرسندگی تام و تمام در باب هستی است.

(GA 45, 185)

و در جای دیگر می گوید:

نیست انگاری آن گاه که به طریقی اصیل تر و بنیادی تر تجربه و درک می شود، آن تاریخ متافیزیک است که روی به جانب وضع متافیزیکی بنیادینی دارد که در آن ذاتِ «نیست» نه تنها قابل ادراک نیست بلکه هرگز نیز درک نخواهد شد. از این رو، نیست انگاری به صورت بی فکری ذاتی نسبت به ذاتِ «نیست» درمی آید.

(N II, 54/N IV, 22)

غلبه بر نیست انگاری؟

هایدگر با کلامی که نومیدانه و قرین استیصال می نماید می نویسد:

هستی، هستندگان را چنان عمیق وا گذاشته و آن‌ها را به دست تدبیر و مصلحت ماشین‌وارگی [Machenschaft] و «تجربه زیسته» [erleben] سپرده که هر کوشش آشکاری در جهت رهایی از فرهنگ غربی و هرگونه سیاست فرهنگی [Kulturpolitik] به ضرورت پنهانکارترین و همچنین بالاترین صورت نیست‌انگاری است.

(GA 65,140)

اگر نیست‌انگاری به آن مرحله‌ای رسیده باشد که سیاست و به طور کلی قلمرو *vita active* [زندگی عملی] به جای مغلوب ساختن و واژگون کردن آن، تنها در تشدید آن نقش داشته باشند، پرسش در باب امکان غلبه بر نیست‌انگاری هر چه حساس‌تر می‌شود. اگر نقش سیاست یا به طور کلی عمل تنها ژرف‌تر ساختن قدرت اراده به سوی اراده و نیز آن ماشین‌وارگی که حضور به طور کلی، به آن وابسته است باشد، پس چگونه و از کجا تحول و گشتی در تاریخ میسر خواهد بود؟ اگر توسل به اراده به عنوان قدرت دگرگون‌سازی دیگر هرگز نمی‌تواند مطرح باشد، پس دگرگونی از کجا می‌تواند سرچشمه گیرد و چه شکلی به خود خواهد گرفت؟

پرسش در باب امکان دگرگون‌سازی نیست‌انگاری در تفکر نیچه و همچنین یونگر پرسشی کلیدی و اساسی است. با این همه، اگرچه هم نیچه و هم یونگر نیست‌انگاری را در یکی از مراحل و جنبه‌های اساسی آن تعریف کردند و به قالب مضمون درآوردند، هر دو در شناخت ذات و بنیاد نیست‌انگاری ناکام ماندند.^۱ به سبب همین ناکامی است که تفکر آن‌ها همواره از چیرگی اصیل و راستین بر نیست‌انگاری قاصر می‌ماند. چیرگی بر نیست‌انگاری به تفکر در باب ذات نیست‌انگاری وابسته است. به زبان دقیق‌تر، مراد از تفکر گامی ابتدایی به سوی غلبه نیست، بلکه تفکر خود غلبه

۱. درگیری نقادانه هایدگر با موضع یونگر در مقاله "On 'The Line'" آمده است.

است. تا آنجا که به نیچه مربوط است، غلبه یعنی ستیهیدن از طریق حرکتی متقابل برای ارزش‌زدایی از همه ارزش‌ها به صورت ارزیابی مجدد همه ارزش‌های تاکنونی. با این همه، موضعی که نیچه سفت و سخت بدان چسبیده، همان موضع ارزیابی است، بی آن که هرگز در موضع تفکر در باب سرچشمه و ذات ارزیابی، که اساساً همبسته و نتیجه وانهادگی هستی است، قرار گیرد. آن‌گونه چیرگی بر نیست‌انگاری که ادعا می‌شود از طریق پی افکندن اراده به سوی قدرت همچون ارزشی مطلق میسر است، تنها مؤید و گواه نهایت محو هستی در پرده غیبت است. اگر نیست‌انگاری اساساً قصوری از خود هستی یعنی از حقیقت هستی (همچون گشودگی و نامستوری) باشد، آیا اصلاً خواهش غلبه بر آن بی معنی نیست؟ چه نوع اراده‌ای آن قدر نیرومند است که جریان هستی را منحرف کند و آن را تحت سلطه خود گیرد؟ آیا تاریخ هستی را به مدد اراده به سوی قدرت می‌توان مغلوب کرد؟ درست در همین جا یعنی در رویارویی با همین پرسش‌هاست که کارستان نیچه‌ای رو به تلاشی می‌نهد، زیرا طبق آن تنها با اراده علیه نیست‌انگاری و از آنجا با تحمیل افق خود (اراده به سوی اراده) بر آن، می‌توان بر نیست‌انگاری فایق آمد. در زمانه تهیدست ما، که سلطه «اراده به سوی اراده» بر حضور از نشانه‌های بارز آن است، هرگونه بازگشتی به اراده‌انگاری صرفاً مؤید نقش‌بندی عهدی حضور^۱ است.

اگر نیست‌انگاری به عزم و اراده مجال نمی‌دهد که مغلوبش کند، از آن رو نیست که غلبه‌ناپذیر است بل به آن سبب است که «هرگونه خواهشی برای غلبه با ذات آن ناهم‌ساز است».^۲ زیرا مسئله صرف‌گذشت از نیست‌انگاری یا عبور از خط به نحوی که خود را در آن سوی این افق احساس کنیم نیست؛ چه، با همه این‌ها پرسش در باب غلبه بر نیست‌انگاری همچنان به قوت خود باقی است. نه این‌که مسئله حرکت به فراسو باشد، بلکه مسئله، مسئله

1. epochal configuration of presence

2. Wm, 219/45.

پسروی است. مسئله Überwindung [غلبه] بر نیست‌انگاری نیست بلکه مسئله Verwindung یا گونه‌ای از آن خود ساختن ذات نیست‌انگاری است. این پسروی به سوی ذات نیست‌انگاری یگانه پاسخ اصیل به گشودگی تاریخی نیست‌انگاری است. تجربه نیست‌انگاری آن هم بر اساس ذات و کنه آن، نه از طریق اراده بلکه با خود تفکر ممکن است. بدین سان است که هایدگر در کلامی که پیشاپیش از حال و هوای متونی چون وارستگی^۱ و چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟^۲ خبر می‌دهد ضرباهنگ تفکر در عصر نیست‌انگاری تکنولوژیک را توصیف می‌کند:

به جای یورشی پیشی‌جویانه به سوی آن غلبه‌ای بر نیست‌انگاری که بر تصمیمی شتاب‌زده مبتنی است، تفکر، که ذات نیست‌انگاری به زحمتش انداخته، دمی در دوران غیبت درنگ می‌کند و در این دوره غفلت از حضور در انتظار می‌ماند تا بیاموزد که چگونه در قصور و غیبت هستی در آنچه هستی فی‌نفسه هست، تأمل کند.

(N II, 368 / N IV, 225 – 6)

تفکر برخلاف جریان رود حرکت می‌کند. زمان تفکر دیگر زمان ماشین نیست. زمان تفکر دیگر Zeitgeist [روح زمانه] نیست. زمان تفکر دیگر زمان نیست‌انگاری فعال و تهدید آن مبنی بر نیست - سازی [ver-nicht-ung] تام و تمام «همه هستند‌ها، که قهر آن از هر سو تجاوز می‌کند و تقریباً هر عمل مقاومتی را بی‌اثر می‌سازد»^۳ نیست. در این دوران ویرانگری، نگونبختی و حماقت، تفکر از تأثیر باز می‌ماند. «قدرت» آن برحسب تأثیراتش سنجش‌پذیر نیست، زیرا تفکر تنها ذات را تجربه می‌کند. در عین حال، در همین تجربه ذات (حقیقت) است که تفکر، امر بالفعل (حضور) را به طریقی

1. *Glassenheit*

2. *Was heisst Denken?*

3. N II, 373 / N IV, 229.

اصیل تر تجربه می کند. از این رو، تفکر یکسره بی تأثیر نیست: تفکر به هنگام تجربه امر بالفعل بر اساس ذاتش، کل هستی را به روی حقیقت آن می گشاید و آن را در حقیقت هستی مستقر می سازد. مع ذلک، این تغییر خاموش و تقریباً درک نشدنی تعیین کننده است. زمانه امروز، آن گاه که به ذاتش برگشت داده شود، خود را بر زمانی دیگر یا، به زبان بهتر، بر بُعد زمانی دیگری می گشاید: زمان تاریخ عمیق، زمان ذات هستی، زمان عهدی.^۱ در این تعمیق زمان، انسان در حالی که تا این زمان تخته بند حضور مطلق در زمان حال بوده، اکنون بر امکان پیکربندی عهدی آینده مفتوح است. انسان از Heutige [امروزین] بودن ره به Zukünftige [آینده مندی] می گشاید. انسان، انسان آینده می شود. از طریق پسروی از بازنمایی متافیزیکی و به تمامیت رسیدن آن در تکنولوژی، تفکر به بازتاب گشایش خاموش حضور تبدیل می شود. در نتیجه، همه چیز نامطمئن تر و شکننده تر، مسئله آمیزتر و پرسش برانگیزتر می شود. زیرا این گونه نسبت داشتن با حضور به معنی مناسبت با غیاب و قصور هستی یا هستی در حالت رخ پوشی و پسروی است. با این همه، این نسبت، نسبتی است با ذات خود انسان، زیرا آدمی تنها بر بنیاد پس نشینی هستی است که هستی دارد و حضور را می آزماید. به کلامی دقیق تر: هستی به آدمی همچون ساکن هستی نیاز دارد. تا حد زیادی گشت در حیطه هستی تنها زمانی ممکن است رخ دهد که آدمی خود به سوی هستی روی کرده باشد: «رهایی باید از آن جا برخیزد که هستندگان فانی در ذات خود گشتی پیدا کرده باشند.»^۲ هستی به انسان نیاز دارد تا روی انسان را به سوی خود بگرداند، و تفکر همان راهی است که در آن آدمی رو به حقیقت هستی می گرداند. از طریق وانهشتن هستی و امور به حال خود،^۳ از طریق پیوند خاصی که اساساً دمسازی با نوای خاموش هستی است، و از طریق جمع آمدن فراگرد عطیه

1. epochal time

2. Hw 273/118 (تأکید از من است).

3. by way of a letting be and a letting go.

حضور^۱ است که گشت آدمی به سوی حقیقت هستی رخ می دهد. تفکر یعنی گشودن خویش بر حضور همچون عطیه هستی.

با این همه، تفکر یا شاعری به اصیل ترین معنی به خودی خود نمی تواند چنین جهشی^۲ را میسر سازد، تا چه رسد به «فعالیت‌ها»ی دیگر بشری. غلبه بر نیست‌انگاری، که در واقع نیازمند قلب ماهیت بشر است، تنها ممکن است از طریق «گشتی» (Kehre) در ذات خود هستی^۳ رخ بدهد. امکان آغازی دیگر و عهد دیگری از هستی تنها یک امکان است. تصمیم در مورد چنین جهشی در گشایش تاریخی هستی از آن ما نیست. این دگرگونی چه شکلی به خود می گیرد؟ در «غلبه بر متافیزیک» هایدگر تا آن جا پیش می رود که می گوید آغازی نو تنها ممکن است بر ویرانه‌های آغاز نخستین رخ دهد؛ آغاز نو تنها ممکن است همچون عهدی دیگر باشد از پی فروپاشی عصر تکنولوژیک.

پیش از آن که هستی به صورت حقیقت نخستین خود رخ بنماید، هستی در مقام اراده باید درهم شکسته شود: جهان باید به سوی فروپاشی سوق داده شود، زمین باید به سوی تلاشی رانده شود و انسان به سوی کار صرف. تنها از پی چنین سقوطی است که سکناى ناگاهان سرچشمه، برای دورانی طولانی محقق خواهد شد.

(VA 73/68)

با این همه، هایدگر بارها، به ویژه در افادات به فلسفه، این نظر را مطرح می کند که آغاز نو، نه همچون عهدی دیگر بعد از نیست‌انگاری تکنولوژیک، بلکه همچون رویارویی با ذات نیست‌انگاری، می تواند به موازات آغاز نخستین رخ بنماید. زیرا اگر نیست‌انگاری نشانه آن عهدی باشد که در آن امکانات

1. gathering around the gift of presence

2. mutation

3. TK, 44.

تاریخی متافیزیک عمرشان به سر آمده، شاید عهد ما آخرین عهد هستی باشد. از این رو، آغازی نو شاید بیش از عهدی دیگر نمودار پیدایش قلمرو زمانی‌ای به کلی دیگر و تجربه‌ای از حضور باشد که کاملاً غیر از تجربه متافیزیکی آن است.

با این همه، در این موضع، همه چیز چنان رخ می‌دهد که گویی وضعیت پست‌مدرن ما چیزی نیست جز تسریع نامحدود زمان، تسریعی که به «مکانی کردن»^۱ سیاره زمین (و مکانی کردن کل عالم) یعنی به غلبه مطلق مکان به صورت حضوری که به نحو حاضر و آماده و تام در دسترس است، می‌انجامد. نیاز به هستی دیگر نیازی نیست. انکشاف ذاتی حضور واپس نشسته است و ما در میان هستندگان به صورت منبع ذخیره قائم و دائم مهجور مانده‌ایم. در نتیجه، انسان برای نخستین بار با عظیم‌ترین خطر رویاروست، خطری که بس عظیم‌تر از خطر بندگسلی ویرانگر و تام قدرت بر روی زمین است. این خطر، خطر تهدید نابودی و نفی ذات اوست.^۲ ذات انسان در آن است که هستی به او محتاج است. مادام که مقصد آدمی را مطابق ذات او در نظر نیاوریم، مادام که تفکر ما در باره انسان همراه با تفکر در باب هستی نیست بلکه صرفاً همراه با تفکر در باره هرزروی سست‌بنیاد هستنده‌هاست، نیست‌انگاری، چه در ذات و چه در فعلیت، به چیرگی خود ادامه خواهد داد. در ذات، همچون آخرین حد ظهور *Seinsvergessenheit* [از یادرفتگی هستی] و در فعلیت همچون سیاست استیلای جهانی که ظاهراً «دموکراسی‌ها»ی ما با اثربخشی خاصی آن را جاری می‌سازند. از این رو، سیاستی که نه به ذات انسان، بلکه تنها به «انسان» می‌پردازد، همبسته

1. spatialization

۲. اگر نگوییم تکان‌دهنده، بسی مایه تعجب است که در سال‌های ۴۵-۱۹۴۴ که میلیون‌ها مرد و زن عملاً نابود می‌شوند، هایدگر تا این حد دلمشغول و نگران تخریب ذات انسان است. در آخرین فصل کتاب به مسئله ناتوانی هایدگر از ربط دادن فلسفه به قوم‌کشی و نسل‌کشی خواهم پرداخت.

نیست‌انگاری از حیث درونی‌ترین تقدیر آن است. آیا این بدان معنی است که هایدگر چیزی همچون سیاست هستی را در سر می‌پروراند؟ البته تا آن‌جا که سیاست مدام و به نحوی تحویل‌ناپذیر به هستنده توجه دارد، پاسخ منفی است. سیاست در این حالت تنها به نسبت انسان با انسان می‌پردازد. در عین حال، این نسبت خود تابع آن طریقی است که هستی بر بشر ادعا دارد. چیزی به نام سیاست هستی، خواه به عنوان سیاست ملهم از هستی، خواه به عنوان سیاستی که با موضوع هستی سر و کار دارد، ممکن نیست وجود داشته باشد، زیرا هستی نمی‌تواند موضوع برنامه یا اراده‌ای سیاسی باشد. سیاست هستی همان قدر بی‌معنی است که اخلاق هستی. با این همه، نه اخلاق و نه سیاست نمی‌توانند جز در پرتو گشودگی پیشین نقش‌بندی عصری که در آن پیدا می‌آیند وجود داشته باشند. به این معنی اخلاق و سیاست همواره به هستی متعلقند. هم اخلاق به عنوان سکنی و هم سیاست به عنوان مسکن هر دو به نیاز آدمی به یافتن منزلگاهی بر زمین و سکنی در میان هستندگان ناظرند؛ و اگر هایدگر تا این حد از اخلاق و سیاست دلزده است، دقیقاً تا آن‌جاست که این حالات استقرار دیگر ذات انسان را راضی نمی‌کنند و نیز سکنایی که درخور ذات انسان باشد برای او فراهم نمی‌آورند. به کلامی دیگر، این دو [اخلاق و سیاست] دیگر قوام‌بخش مکانی برای آزادی انسان به مفهوم آزادی به سوی ذات او (یعنی به آهنگ نسبت او با غیاب هستی) نیستند، بلکه اموری هستند یکسره فراخوانده قدرت ماشین‌وارگی، مگر آن‌که به آن‌جا برسیم که اخلاق و سیاست را همچون محمل دگرگونی به سمت و سوی ذات هستی تلقی کنیم یعنی محملی که در آن انسان جایگاه درست و مناسب خود را پیدا می‌کند.

دوره ریاست هایدگر بر دانشگاه مشخصاً دوره‌ای است که نیچه به صورت اراده‌انگاری تاریخی و سیاسی جای خود را در عرصه فکر هایدگر باز می‌کند. بیش از پانزده سال طول کشید تا هایدگر بتواند بر این وسوسه

یکسره غالب آید و اعتقاد به اراده به سوی قدرت را به عنوان انفجار نهایی نیست‌انگاری اروپایی کنار بگذارد. در حالی که هایدگر نازیسم را در فاصله سال‌های ۱۹۳۳ و ۱۹۳۵ و حتی تا پایان عمرش - البته تنها از حیث ذات آن - چون بدیلی برای آن استیلای سیاره‌ای که مجری آن سیاست‌های دو ابر قدرت نمادین، یعنی عمل‌گرایی [یا پراگماتیسم] تکنیکی - اجتماعی آمریکایی و دولت کارگری شوروی، بود تلقی می‌کرد، در نهایت نازیسم را، به‌ویژه در مرحله امپریالیستی و ویرانگر آن، همچون عارضه‌نمای مقصد تاریخی مشابهی دید. رویارویی با نیچه، رویارویی با ناسیونال سوسیالیسم بود نه از آن رو که نیچه منادی و پیشاهنگ نازیسم انگاشته می‌شد (هایدگر به دقت هرگونه قرائت ناسیونالیستی یا زیست‌انگارانه از نیچه را یکسره محکوم می‌کرد)، بلکه از آن رو که اهمیت اراده به سوی قدرت به عنوان اراده به سوی اراده حاکم بر جهان در قرن بیستم، دلمشغولی سیاسی خودِ هایدگر را ممکن ساخت. رویارویی با نیچه نوعی رویارویی با زمانه ما همچون تجسم استیلای سیاره‌ای و نیز رویارویی با اراده‌ای است که زیرساخت چنین استیلائی است. نیچه گذرناپذیر است، زیرا بنیاد متافیزیکی عصر ما در او به نهایت می‌رسد. هایدگر از طریق تأملی دیرپای در معنی و ذات اراده، نه به عنوان یک قوه نفسانی بلکه همچون داده‌ای متافیزیکی که سرچشمه آن به طلیعه مدرنیته بازمی‌گردد، توانست تفکر خود را از یوغ توهم امکانی نجات دهد که در واقع همان امکان دگرگونه‌سازی جهان و نسبت آدمی با هستی و مناسبات میان انسان‌ها صرفاً از طریق تأیید اراده تاریخی یا، به اعتباری دیگر، اراده سیاسی بود: از این مرحله به بعد و تا آن حد که سیاست می‌تواند تنها همچون ضد اراده و، از این رو، اراده افزون‌تر با سیاست مقابله کند، دگرگونه‌سازی - اگر اصلاً ممکن باشد - دگرگونه‌سازی سیاسی نخواهد بود. همچنین این دگرگونه‌سازی به نظام اراده تعلق نخواهد داشت، بلکه به نظام انتظار و آمادگی متعلق خواهد بود. این دگرگونه‌سازی، از منظر اراده به سوی

اراده در واقع منفعلانه خواهد بود، لیکن این انفعال، انفعالی است که قوای آن عمیقاً در آنچه در تاریخ ما چون ذخیره‌ای نگاه داشته می‌شود مکتوم است. محل تأکید جابجا می‌شود و ساز ملایم‌تر نواخته می‌شود: ترغیب و اندرزی که ما را به مصممیت و تصمیمات عظیم فرا می‌خواند، ما را به ژرف‌اندیشی و تأمل^۱ در باب رهایی، آغاز نو و بازگشت امر قدسی سوق می‌دهد. چنان نیست که نیست‌انگاری را یکسره پس پشت نهاده باشیم، زیرا این نیز خود توسلی دیگر به اراده به سوی قدرت است. هنوز هم درست از دل نیست‌انگاری اروپایی و از اعماق جریان به تمامیت رسیدن سیاره‌ای آن، گونه‌ای زیر و زبر شدن یا دگرگونی، گونه‌ای گشت منتظر آن است که زمانش فرا رسد. آن گشت دیگر این انقلاب نیست که شامل سرنگون‌سازی، براندازی و ایجاد تحول از طریق جنونی ویرانگر است. حالیا صرفاً این چرخش و گشت در بطن تاریخ است، که تفکر از طریق آن به بازتاب اصل و سرچشمه تبدیل می‌شود. حالیا نوبت آن جهش خاموش و طرفه‌ای است که هیچ رخدادی را توان رقابت با قطعیت و تعیین‌کنندگی آن نیست. حالیا وقت وارستگی و تبث (Gelassenheit) است.

حال اگر گرایش ما به آن باشد که بر کار هایدگر در واسازی سیاست عصر مدرنیته مهر همدستی با گونه‌ای از متافیزیک اراده یا متافیزیکی که بالنهایه برتری‌جوی و ویرانگر است بزنیم، لاجرم باید خواهان پاسخ به این پرسش نیز باشیم که آیا کار تفکری که از این تشخیص سرچشمه می‌گیرد سرانجام با سر دویدن به سوی بن‌بستی فلسفی نخواهد بود، بن‌بستی که، به بیانی دقیق‌تر، گویا خود امکان عمل را از دور خارج می‌کند. قبل از هر چیز، و چنان‌که از قرار معلوم هایدگر خود نیز می‌گوید، هنگامی که شک و تردید نسبت به خود امکان تغییر از طریق سیاست قوت می‌گیرد، سوای

1. meditation

جانشین‌هایی چون «رهایی و نجات» (Rettung) و به حضور درآمدن پیکربندی تاریخی - تقدیری تازه و Gelassenheit [وارستگی و بتل] همچون پاسخ مناسب به احضار حضور آیا جانشینی برای دگرگون‌سازی تاریخی یافت می‌شود؟ آیا لازمه چشم‌پوشی از سیاست و متافیزیک اراده به سوی اراده به قصد واگذاری تقدیر تاریخی آدمی به دست «تفکر» و «خدای آینده»، افتادن در دام پرسشی نیست که همزمان هم بسی زیاد می‌پرسد و هم بسی کم؟ بسی زیاد از آن رو که تفکر را نمی‌توان کاملاً به جای عمل تصور کرد، و بسی کم از آن رو که تفکر نمی‌تواند از وظیفه تحلیل و ارزیابی محتوای امر انضمامی با نظری نقادانه، شانه خالی کند. آیا نمی‌توانیم به آن‌گونه مفهوم عمل و مفهوم قدرت دگرگون‌سازی تاریخی بیندیشیم که مستلزم متافیزیک اراده به سوی قدرت نباشد؟ مسئله دوم سوءظن هایدگر نسبت به سیاست مدرن از موضعی چنان کلی‌نگر است که وی را از تشخیص تفاوت‌های مهم رژیم‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون عاجز می‌کند، همان تفاوت‌هایی که به تنهایی می‌توانند انگیزه‌گزینش‌ها و مداخله‌های خاص شوند و ما را به آن‌ها امر کنند، زیرا آیا براساس این‌گونه تشخیص فله‌ای که کل تاریخ غرب را یکجا شامل می‌شود نیست که هایدگر سیاست‌ها و ایدئولوژی‌های متفاوتی چون سیاست کمونیست شوروی، دموکراسی‌های لیبرال و مسیحیت را فی‌الجمله به چشم عارضه‌نماهای مصیبتی واحد می‌نگرد و، از این رو، آن‌گونه که شایسته تفکر فلسفی و رجحان اخلاقی - سیاسی است، هرگز در موضع توجه به تفاوت‌های ویژه این‌گونه ایدئولوژی‌ها قرار نمی‌گیرد؟

کاربرد آزاد امر ملی

ما حتی با فتح باستیل عالمی از نو نمی‌سازیم. من می‌دانم که تنها در شعر است که عالمی از نو توانیم ساخت.

گیوم آپولینر، «شعری که در عروسی اندره سالمون خوانده شده»

آن‌ها، با ریشه دژ نشان یکی هیدرا^۱ از شنیدن صدای فرشته‌ای که عطا می‌کرد معنایی بس بی‌غش به کلمات قبیله.

استفان مالارمه، «گور ادگار [آلن] پو»

سال ۱۹۳۴ برای هایدگر تنها سال کناره‌گیری از ریاست دانشگاه فرایبورگ نیست. این سال همچنین سالی است که او برای نخستین بار در سیر و سلوک فلسفی خویش و با نمایش حرکتی که از گشتی مهم و قطعی در تفکر او حکایت می‌کند بر آن می‌شود که یک درس کامل را به شعر اختصاص دهد. مراد آن نیست که در متون و درس‌های قبلی هایدگر اثری از توجه به شعر و شاعری ملاحظه نمی‌شود: تلمیح اجمالی به بن‌مایه «غربت»^۲ نوالیس و

۱. هیدرا (Hydra) دبی بود که هرکول تحت افسون و فرمان انوروستئوس (Eurystheus) مأمور کشتن او شد. هیدرا نه سر داشت و سر میانی او نامیرا بود. او مردم آرگوس را غارت می‌کرد. - م.

2. Homesickness (Heimweh)

تشخیص و توصیف شعر همچون «خواهر» فلسفه در مفاهیم بنیادین متافیزیک^۱ به سال‌های ۳۰-۱۹۲۹، و اشاره صریح به پرومته آشیل در خطابه ریاست دانشگاه تنها نمونه‌هایی چند از جولان هایدگر در عرصه شعر و شاعری‌اند. با این همه، این اشارات گذرا و حاشیه‌ای هستند. پس درک کم و کیف نخستین پرداخت سیستماتیک هایدگر به Dichtung [شعرسرایی] هولدرلین در سال ۱۹۳۴ چگونه میسر است؟^۲ چنین می‌نماید که تمامی مفسران در این امر متفقند که این گزینش اهمیتی سیاسی دارد، هر چند که درس سال‌های ۵-۱۹۳۴ در باب سروده‌های «گرماین»^۳ و «راین» هولدرلین به مسائلی نمی‌پردازد که به روشنی و صراحت طبیعتی سیاسی داشته باشند. با این همه،

1. GA 29/30, 7.

۲. این پرداخت را، که بیش از حدود سه دهه به طول انجامید و چهار درس کامل، یک مجموعه مقاله و ارجاعات و اشارات فراوانی را به خود اختصاص داد، می‌توان به ترتیب زمانی در قالب سه دوره اصلی زیر نشان داد:

(۱) از میانه دهه سی تا اواخر دهه سی:

ترم زمستانی ۵-۱۹۳۴: درسی در باره سروده‌های «گرماین» و «راین» هولدرلین (GA ۳۹)؛ «هولدرلین و ذات شعر» (۱۹۳۶)، که بعدها در *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (۱۹۵۱) منتشر شد؛ "Wie wenn am Feiertage..." (۱۹۳۹)، که بعدها در EHD انتشار یافت؛ اما حضور هولدرلین در افادات به فلسفه (از رویداد خویشمندان) (۸-۱۹۳۶) (GA 65) نیز چشمگیر است.

(۲) اوایل دهه چهل:

ترم زمستانی ۲-۱۹۴۱ (اعلام شده ولی برگزار نشده): در واقع گفتگویی بین نیچه و هولدرلین (GA 50)؛ ترم زمستانی ۲-۱۹۴۱: درسی در باره سروده «ذکر» هولدرلین (GA 52)؛ ترم تابستانی ۱۹۴۲: درسی در باره سروده «ایستر» هولدرلین (GA 53) "Heimkunft / An die Verwandten" (۱۹۴۳) و «ذکر» (۱۹۴۳)، هر دو در EHD.

(۳) دهه‌های پنجاه و شصت:

"Hölderlins Erde und Himmel" (۱۹۵۹) و "Das Gedicht" (۱۹۶۸)، هر دو در طبع کلوسترمان EHD به سال ۱۹۷۱؛ بخش دوم چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ (۱۹۵۴) عمدتاً به تفسیری در باره هولدرلین اختصاص دارد، و شعر او همچنان در بسیاری از تفسیرهای در راه زبان (۱۹۵۹) حضور چشمگیر دارد.

3. Germanien

چیستی این اهمیت به طور خاص، باب تفسیر و بحث را باز می‌گذارد. نخستین توضیحی که بی‌درنگ به ذهن می‌رسد آن است که گشتِ شاعرانه هایدگر به کناره‌گیری او از فعل‌گرایی^۱ سیاسی و عقب‌نشینی وی به قلمرو مصون و ایمن شعر «ناب» نسبت داده شود. مع‌ذلک، نگاهی به گزیده اشعاری که هایدگر به آن‌ها می‌پردازد، یعنی سروده‌های ملی مربوط به دوره دوم شاعری هولدرلین، این فرضیه را غیرقابل دفاع می‌سازد. همین نشانه می‌تواند ما را در طرح فرضیه‌ای دیگر یاری کند، فرضیه‌ای که بر وجهه ملی خودِ اشعار متمرکز است و پرسش‌هایی از این گونه برمی‌انگیزد: چگونه باید این واقعیت را بفهمیم که هایدگر بعد از مُهر تأییدی که یک سال پیش از این بر آرمان ناسیونال سوسیالیسم زده و خود از گفتمانی بهره گرفته است که به نیروهای خون و خاکِ Volksgemeinschaft [جماعت ملی] به طور خاص آلمان متوسل می‌شود، اکنون لازم می‌بیند که به هولدرلین روی کند تا بار دیگر پرسش از امر ملی را طرح کند؟ آیا درست همین حرکت به سوی پرسش زبان شاعرانه و، به بیان دقیق‌تر، به سوی نغمه Heimat [موطن] و Vaterland [دیار پدری] هولدرلین کاشف از شناخت یک امکان تاریخی (و سیاسی) فراتر از حد ناسیونالیسم مشخصاً نازی خون و خاک و ناسیونالیسمی فلسفی‌تر مانند آنچه در فلسفه فیشته بسط داده شده است^۲ نیست؟ پس آیا گرایش به هولدرلین گریز از مسائل مطرح شده در سال ۱۹۳۳ است یا بالعکس کوششی است برای طرح دوباره همان مسائل به نحوی اصیل‌تر؟ و در این همه چه نسبتی میان فلسفه، شعر و سیاست می‌توانیم دید؟ از این قرار، فرضیه‌ای که بر این فصل حاکم است چنین است: هایدگر به مدد

1. activism

۲. ر.ک. به

J. G. Fichte, *Addresses to the German Nation* (1807–8), *Sämtliche Werke* (Berlin: Veit, 1845), Bd. VII.

قرائتی جانبدارانه از هولدرلین که نه به هیچ وجه یکدست است و نه به درس سال‌های ۵-۱۹۳۴ محدود می‌شود، بر آن است تا به دور از سیاست ناسیونالیسم پرسش از امر ملی را بار دیگر مطرح سازد.^۱ تفسیر هایدگر در باب سروده‌های بزرگ، مکاتبات و پاره‌نوشته‌های نظری هولدرلین با تفصیل مسئله ملیت به لحاظ بنیاد درست و مناسب آن (نه به لحاظ خاک، نه به لحاظ خون بلکه به لحاظ زمین و امر قدسی) همخوانی دارد - مسئله‌ای یکسره تاریخی - تقدیری (geschichtlich) یعنی در نهایت نه هستی - خداشناختی

۱. این مطلب نیاز به توضیح بیش‌تری دارد. هایدگر با پرداختن دوباره به مسئله هویت ملی بر پایه فرائتی از هولدرلین، صرفاً قلمرو ناسیونالیسم را جابجا نمی‌کند. به بیان دقیق‌تر، هایدگر صرفاً ناسیونالیسم را بر حسب ممتاز کردن یک اصطلاح خاص، در مقابل ملی‌گرایی مبتنی بر خون و/یا خاک، از نو تعریف نمی‌کند - در واقع، این نوع اخیر ناسیونالیسم کمابیش همواره همدست نوعی زبان محوری است که غالباً حکم توجیه متافیزیکی یا ایدئولوژیک آن را دارد. بلکه قضیه این است که هایدگر با بازاندیشی در باره امر ملی از طریق شعر هولدرلین، زبان آلمانی را تابع چیزی قرار می‌دهد که آن را Sprache یا زبان شاعرانه می‌خواند، یعنی زبانی که حیثیت ابزاری ندارد بلکه کار آن مشخص کردن و نامیدن ساحت و جایگاه سکونتی تاریخی است. آنچه در حرکت از قلمرو ناسیونالیسم به قلمرو امر ملی رخ می‌دهد ترک قلمرو قلمرو و منطق قلمروگردانی آن است به سودای سکونتی که ذاتاً فرین بی‌موطنی است. در حالی که ناسیونالیسم مبتنی بر خون، خاک و زبان ذاتاً قلمروگردان (استعماری و امپریالیستی) است، ناسیونالیسم مبتنی بر شعر درگیر غریب‌ترین و خطرناک‌ترین فعالیت‌ها و در معرض بی‌موطنی و وضعیت بشری است. به‌رغم سرنوشت‌ساز بودن این حرکت، هایدگر مرتباً خود را در خطرناک‌ترین - و گاه حتی مضحک‌ترین - زبان‌بازی‌های ناسیونالیستی غرق می‌کند آن هم غالباً از طریق درشتی کردن با فرمان یا امر تکنیکی - عملی زبان انگلیسی - آمریکایی (GA 53,79-80)، که در حملات گسترده‌تری نظیر این به اوج خود می‌رسد:

امروز می‌دانیم که جهان انگلیسی - آمریکایی آمریکامداری عزم خود را جزم کرده است که اروپا، یعنی زادگاه خود و آغاز غرب، را نبست و نابود کند. چیزی که تعلق به آغاز دارد قابل تخریب نیست. ورود آمریکا به این جنگ سیاره‌ای ورود به تاریخ نیست بلکه پیشاپیش واپسین عمل آمریکایی ناتاریخمندی (ahistoricity) و خودتخریبی آمریکایی است.

(GA 53,68)

مضحک‌تر از این شاید میل سوزان هایدگر باشد برای آن‌که brauen Frauen با زنان برنزه‌بوردویی در «ذکر» هولدرلین را با «زنان آلمانی» یکی انگارد (ر.ک. EHD 108).

بلکه انکشافی^۱. از این رو، این تفسیر، «قبل از» هر تصمیمی در مورد دولت ملی و مستقل از مسئله شأن حقوقی ملیت، به امکان تفکر در باب امر ملی می‌پردازد. شعر هولدرلین بی‌مانند و طرفه است زیرا ضد‌متافیزیکی است: نه از آن رو که به هر طریقی با متافیزیک مخالفت می‌کند بل به آن دلیل که از عهد و زمان متافیزیک درمی‌گذرد و به نقش‌بندی تاریخی جدیدی وارد می‌شود و از آن‌جا راه را به سوی آنچه هایدگر در افادات آن را «آغاز دیگر» می‌خواند می‌گشاید. از سال‌های ۵-۱۹۳۴ پیشوایی راستین را باید در شعر به مفهوم Dichtung جستجو کرد. شعر هولدرلین وضعیت تاریخی آلمان را برای خود آلمان گشوده و آشکاره می‌کند. کشور آلمان، که خدایان آن را به حال خود وانهاده‌اند، هر روز بیش از پیش در عمق ابتدال هرروزینگی درمی‌غلند و دیگر بصیرتی برای توجه به آنچه بنیادی است وجود ندارد. شعر هولدرلین، این رخداد محوری و تعیین‌کننده عصر حاضر را نام‌گذاری می‌کند. این همان رخدادی است که بعدها نیچه آن را «مرگ خدا» می‌نامد. این رخداد، رخدادی بی‌سابقه است که هنوز زمان باید تا قدر و اندازه آن به کمال شناخته شود. این رخداد مستلزم و نیازمند لحن «حالی بنیادی» است که هولدرلین آن را «سوگ قدسی» و «اشتیاق» می‌خواند. این لحن، که پشتوانه شعر هولدرلین است، فی‌نفسه پاسخی به آن رخداد است، طریقی برای نگهداشت و حفظ آن رخداد است، نه همچون فقدانی برگشت‌ناپذیر که در ما حدیث آرزومندی خانه^۲ و سوگ را برانگیزد، نه همچون بحرانی گذران که در آستانه مغلوب‌شدن باشد، بلکه بیش از همه این‌ها همچون قصور یا غیابی که در پرتو آن همه چیز چونان غیبتی سنجیده می‌شود که از هر حضور واقعی حاضرتر است یا همچون گونه‌ای نیاز و تهیدستی (Not) که در عین حال اضطرار (Not) و ضرورتی (Notwendigkeit) است. این فقدان، فقدانی است که بر

1. aletheophanic

2. nostalgia

فعلیتِ عهد و مکانی دلالت می‌کند و، در نتیجه، بی‌آن‌که در طلب محو خویش باشد، در انتظار آن است که اضطرار و ضرورتش اثبات و تأیید شود. تأیید این رخداد تاب آوردنِ آن است. تأیید این رخداد سکونت در آن و بر آن است: این تأیید یعنی یافتنِ سکنايِ راستین و مناسبِ خویش در آن‌جا. این سکونتِ تازه که از طریق آن زمین در پرتوی تازه مکشوف می‌گردد، همان چیزی است که شعر هولدرلین ما را به آن فرامی‌خواند. در حقیقت، مسئله بنیادی همان سکونتِ فراخورِ آدمی بر زمین است، و هولدرلین از آن رو این سکونت را به زبانی شاعرانه عنوان می‌کند که بدو دریافته است که ذات این سکونت ابتدا در زبان (Sprache) تعیین می‌شود و نیز نسبت ما با زمین یعنی، نسبت ما با جهانی که در آن کل هستی خود را متجلی می‌کند، بدو نسبتی با زبان است. در این صورت، زبان را نباید چون وسیلهٔ تبادل و بیان یا اصلِ اقتصادِ معنی^۱ تلقی کرد، بلکه زبان موهبتی است که ما به سکونت در آن دعوت می‌شویم؛ زبان چون همین مکانِ اصیلی است که حضور از طریق آن فراروی بشر طلوع می‌کند. پرسش در باب سکونت و توطنِ آدمی در جهان و بر زمین، یعنی پرسشی که آثار مارتین هایدگر از همان نخستین ایام هستی‌شناسی بنیادین تا خطابهٔ ریاست دانشگاه هرگز از افسون آن خلاصی نداشته، اکنون به قلمرو ظهور اصیلش باز گردانده می‌شود. این قلمرو همان شعر است. و تا آن‌جا که پرسش از موطن و امر ملی خود همبستهٔ این سکونت اصیل است، تنها از پی پرسش از شعر است که آن نیز تعیین و روشن می‌گردد. کشور، نسبت به کشف حجابِ چنین رخدادی که لازمهٔ هستی آن است،

۱. principle of semiotic economy از متفرعات ده اصل اقتصاد تفکر (principle of economy of thought) است که نیوتون و گالیله آن را به عنوان روشی برای اخذ نتایج از کوتاه‌ترین راه و با صرف کم‌ترین نیرو مطرح ساختند. این اصل که کاربرد اصلی آن در مکانیک بود به امور فکری نیز تعمیم یافت و آوناریوس و ماخ آن را به صورت ضابطه‌ای برای کفایت نظریه‌ها گسترش دادند. - م.

امری ثانوی است در صورتی که این مکان را نه به عنوان مکان مدیریت مواجهه تصادفی افراد با هم، بلکه همچون مکان شراکت در رخدادی عمومی گیریم در اجتماعی که یگانه هستی مشترک آن صرفاً همین شراکت است.

شاعر شاعران

به خاطر داریم که یکی از بن‌مایه‌های خطابه ریاست دانشگاه، و در حقیقت بن‌مایه‌ای که در سراسر گفتار هایدگر در باب ذات دانشگاه آلمانی به قوت خود باقی بود، مفهوم Wissen [دانایی یا معرفت] بود، که هایدگر آن را برگردان تخنه یونانی، که آغاز بزرگ یونانی در آن خلاصه می‌شد، تلقی می‌کرد. چنان‌که به خاطر داریم، تخنه مفهومی بود که در آن منطق mimesis [محاکات] که بر گفتار هایدگر غالب بود، به آشکارترین نحو ظاهر می‌شد. قطعی‌ترین چیزی که در مورد این مفهوم معلوم شد آن بود که به هیچ وجه نمی‌شد آن را به نام و عنوان ذات دانشگاه آلمانی تحویل کرد: این مفهوم بر خود اصل و سرچشمه تاریخ دلالت می‌کرد، سرچشمه‌ای که ملت آلمان به طور کلی، بنا بود خود را به بلندا و چالش‌جویی آن ارتقا دهد. همین مفهوم تاریخی تخنه، مفهومی است که تا پایان به عنوان محور تفکر هایدگر، مخصوصاً در پرسش راجع به تکنولوژی و امکان غلبه آن، حفظ می‌شود:

از قدیم‌ترین روزگاران تا زمان افلاطون تخنه با کلمه episteme [معرفت] همبسته است. هر دو واژه به گسترده‌ترین مفهوم بر معرفت دلالت می‌کنند. هر دو به معنای کاملاً مانوس بودن با چیزی و نیز فهمیدن آن چیز و خبره بودن در آن هستند.

(TK 12_13/294)

به‌رغم این پیوستگی، تخنه به عنوان کلمه‌ای که بر سلوک و رفتار بنیادین و اصیل آدمی نسبت به حقیقت هستندگان دلالت می‌کند، در درس سال‌های ۱۹۳۴-۵ کم‌کم با معنایی کمی متفاوت و در عین حال مهم و تعیین‌کننده به

کار می‌رود. این تغییر تنها در سال ۱۹۳۵ در درآمدی به متافیزیک آشکارا به صورت مضمونی شاخص درمی‌آید. ما قبلاً در فصل پیش به اهمیت این تغییر اشاره کردیم. مضمون این تغییر چیست؟ مضمون این تغییر همان ورود به مسئله زبان (Sprache) و به طور خاص شعر به عنوان تعینی است که ذات تاریخی - تقدیری تخته با آن درک می‌شود.^۱ در یک سطح به نظر می‌رسد که بعد از سال ۱۹۳۳ هایدگر خواه در درآمدی به متافیزیک و خواه در «خاستگاه کار هنری»^۲ صرفاً همان مطلبی را تکرار می‌کند که قبلاً در سال ۱۹۳۳ در باب ذات معرفت مطرح ساخته بود: «اگر از تکنیک به مفهوم مدرن آن بگذریم، تخته نه به معنای هنر است نه به معنای مهارت. ما تخته را به 'دانش' ترجمه

۱. این جا شاید همان جایی باشد که در آن قطعی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین گسست از مسائل هستی‌شناسی بنیادین رخ می‌دهد. به یاد داریم که چگونه بند ۳۴ هستی و زمان مسئله زبان (Sprache) را مطرح کرد ولی به نحوی که زبان را کاملاً فرع بر بنیاد اگزیستانسیال - هستی‌شناختی‌اش قرار داد که هایدگر آن را «گفتار» (Rede) خواند و نام اگزیستانسیالی است که در آن فهم‌پذیری چیزی تشریح (articulated) می‌شود. پس، در نهایت، مسئله زبان فرع بر مسئله گسترده‌تر معنا بود که افق نهایی کل این رساله را مشخص می‌کرد. هایدگر در تک‌اشاره‌ای به شعر همچنین «زبان شاعرانه» را تنها یک طور از بیان‌شدگی (Hinausgesprochenheit) در کنار اطوار بسیار آن خواند. با این حال، اگر او جنبه ابزاری یا تودستی زبان، و حتی پیش دست بودن آن، را تشخیص داد، تا جایی که زبان همچون چیزی که در جهان طرف مواجهه قرار می‌گیرد می‌نماید، لیکن پرسش‌های اساسی و معماگونه‌ای نیز پیش آورد که در چارچوب مسائل تعریف شده در هستی و زمان نمی‌توان به آسانی پاسخی برای آن‌ها پیدا کرد - پرسش‌هایی که، اگر پی گرفته شوند، کل این رساله را زیر سؤال می‌برند، و تا حد زیادی نیز چنین کردند. این پرسش‌ها مربوط می‌شوند به نوع هستی خاص زبان به طور کلی:

سرانجام یک بار هم که شده پژوهش فلسفی باید آهنگ این پرسش کند که کدام است آن نوع هستی که به طور کلی فراخور زبان است؟ آیا چنین هستی‌ای از نوع هستی ابزارهای تودستی درون‌جهانی است، یا از نوع هستی دازاین، یا اصلاً نه این است و نه آن؟ اگر وجود چیزی چون زبانی «مرده» ممکن است، پس هستی زبان از چه نوعی است؟

(SZ 166/209)

با پرداختن به این پرسش‌هاست که هایدگر زبان را دیگر صرف تشریح معنا، یک طور از اطوار انکشاف هستی، نمی‌بیند بلکه آن را همان انکشاف خود هستی می‌انگارد.

2. Hw 47_8/59_60.

می‌کنیم.^۱ چنان‌که در «متافیزیک چیست؟» یا در «خوداثباتی دانشگاه آلمانی» ملاحظه می‌شود، دانش برگردآوری و ذخیره اطلاعات دلالت نمی‌کند؛ دانش به مفهوم آن چیزی است که در آن «هنجارها و سلسله‌مراتبی سامان می‌گیرند» که «ملتی از آن‌ها و در آن‌ها دازاین خویش را در جهان تاریخی-روحي (in der Geschichtlichen-geistigen Welt) درک و متحقق می‌کند».^۲ این جمله اخیر با کمال تعجب حاوی بقایا و آثار خطابه ریاست دانشگاه است. هایدگر به هنگام تأیید مجدد معنای تخته به عنوان دانش، و این یعنی طریق خاصی از قیام و سکونت در دل حقیقت هستندگان، جرح و تعدیل عمده‌ای نیز می‌کند. دنباله‌گزیده‌ای که قبلاً از درآمدی به متافیزیک نقل کردیم چنین است:

ما تخته را به دانش ترجمه می‌کنیم.... دانش در معنای اصیل تخته برون‌نگریستنی (Hinaussehen) است آغازین یا آغازگر (anfängliche) و برقرار و مدام [ständige] فراسوی آنچه در هر زمان در دست حاضر است. این هستی برون‌سویی (Hinaussein) به طرق گوناگون، از معبرهای گوناگون و در قلمروهای گوناگون آنچه را بدو به امر حاضر در دست، توجیهی نسبی، تعیینی بالقوه و، از این رو، حدودش را می‌بخشد، به کار می‌نشانند (setzt ins Werk). دانایی یعنی توانایی به کار نشانیدن (das Ins-Werk-setzen-können) هستی این یا آن هستنده. یونانیان هنر را به معنای حقیقی می‌نامیدند و کار یا اثر هنری را به درستی تخته می‌خواندند، زیرا هنر یعنی آنچه به بی‌واسطه‌ترین نحو هستی (یعنی ظهور آنچه آن‌جا فی‌نفسه تقرر دارد) را در چیزی متقرر می‌کند که خود به حضور (در کار هنری) می‌رسد. کار هنری نه از آن جهت کار است که بدو به کار برده (gewirkt) یا ساخته شده است، بل از آن جهت که هستی را در هستنده‌ای به راه می‌اندازد (er-wirkt). به راه انداختن در این‌جا یعنی به کار انداختن (ins werk bringen)، کاری که در آن فراجوشش حاکم، یعنی فوسیسیس، همچون آنچه به ظهور می‌رسد (als dem)

1. EM 122/159

2. EM 8/10.

(Erscheinenden) به تجلی درمی آید (zum Scheinen kommt). از طریق کار هنری به عنوان هستی‌ای که هست (das seiende-Sein) هر آنچه نمودار و یافت می‌شود خواه به صورت هستنده خواه به صورت ناهستنده (als Seiendes oder aber Unseiendes) ابرام، قابل حصول، بَین و قابل فهم می‌گردد. (EM 122/159)

آنچه در این جا تا حد تحویل ناپذیر و غیر قابل برگشتی قطعی است آن است که هنر به عنوان به کار انداختن هستی معرفی می‌شود. این پیوند جدید و از این پس اساسی میان هنر و حقیقت همچون گشودگی و انکشاف در سال‌های ۱۹۳۵-۶ به کانون اصلی «خاستگاه کار هنری» تبدیل می‌شود. در این اثر هنر این گونه تعبیر و تعریف می‌شود که حقیقت از معبر کار هنری خودش خود را به کار می‌اندازد.^۱ آنچه تا سال‌های ۵-۱۹۳۴ امتیاز پرسشگری، یعنی قدرت قیام در میان کل هستی به آن گونه که هستی به حقیقت خود ظهور پیدا کند، تلقی می‌شد، اینک با قدرت هنر و، به بیانی دقیق‌تر، با قدرت شعر به عنوان Dichtung برابر می‌گردد (امتیاز پرسشگری، چنان‌که به خاطر داریم، امتیاز پرسش به عنوان صورتی از طلب پاسخ نیست بلکه امتیاز آن هستنده‌ای است که هستی خودش برایش محل پرسش است). آنچه از thaumazein [حیرت] و پرسشگری فیلسوف کهن‌تر است اثر شاعری است که گفتارش قوام‌بخش نطق و زبان اصیل (Ursprache) دازاین تاریخی یونانی است. در سپیده دم تاریخ غرب، شعر هومر یا آنتیگونه سوفوکل ایفاگر چنین نقشی بود - شعر متفکرانه‌ای که در آن به دازاین یونانی نقش‌بندی تاریخی‌اش داده می‌شود. مراد آن نیست که اکنون شعر می‌تواند جایگزین فلسفه گردد. مراد آن نیست که می‌توانیم عهد و تکلیف شاعری را به جای عهد و تکلیف خاص تفکر بنشانیم. چنین نیز نیست که شعر خود پرسشگری یا تفکر نیست. بلکه

۱. تعریف هنر در آن جا چنین است: das Sich - ins - Werk - Setzen der Wahrheit: خود را در کار نشانیدن یا تعبیه کردن حقیقت. - م.

مقصود هایدگر آن است که هم فلسفه (یا به زبان بهتر تفکر) و هم شعر (یا به زبان بهتر شاعری) همزاد، هم اصل و دارای ضرورتی یکسانند از این حیث که بنیاد و زمینه این دو در ذات زبان به عنوان Sprache نهفته است. هر دو گونه‌ای مستقر کردن زبان هستند که در آن و از طریق آن خود زبان به ذاتش رجعت می‌کند. پژوهش در چنین زمینه‌ای است – زمینه‌ای که چون هرگز نمی‌تواند ایمن و استوار باشد، مطلقاً غیربنیادی^۱ است – که هایدگر را ناگزیر از ارزیابی دوباره سرچشمگی و اصلیت فلسفه به عنوان تخته می‌کند، زیرا قول به این که شعر و فلسفه، به عنوان دو فعالیت متمایز بشری هر دو مستلزم زیانند اقرار به وجود اصل و بنیادی است که از خود این دو فعالیت آغازین تر و اصیل تر است.^۲

بنابراین، اکنون پرسش فوری و فوری تبدیل می‌شود به این که زبان چیست. زبان چگونه ظهور پیدا می‌کند؟ ذات آن کدام است؟ به دنبال چنین

1. non-foundational

۲. این مسئله دشوار رابطه نزدیک و در عین حال جدایی مطلق تفکر (Denken) و شاعری (dichten)، که هایدگر غالباً واژه Handeln (انجام دادن) را هم به آن می‌افزاید، مسئله‌ای است که تا پایان در مرکز تأمل هایدگر باقی می‌ماند و یکی از اولین صورت‌بندی‌های آن در قطعه زیر از درس سال‌های ۵-۱۹۳۴ آمده است:

با توجه به خاص بودن وضعیت تاریخ جهانی (world-historical) مان – و به طور کلی – ما نه می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که شعر هولدرلین چگونه در کلی فعلیت یافتن تعیین تاریخی ما به کلام در خواهد آمد و به کار خواهد رفت و نه می‌توانیم در این باره برنامه بریزیم. تنها می‌توانیم بگوییم که دازاین تاریخی غربی به طرز ناگزیر و اجتناب‌ناپذیری نوعی شناسایی (Wissen) است... از آن‌جا که دازاین ما دازاینی شناسنده است – در این جا شناسایی را نباید صرفاً به معنای نوعی حساسگری فهم گرفت – برای ما هرگز دازاینی صرفاً شاعرانه وجود نخواهد داشت همان‌قدر که دازاینی صرفاً اندیشنده یا صرفاً عمل‌کننده در کار نخواهد بود. آنچه از ما انتظار می‌رود در افکندن هم‌ارزی‌های منظم و سهل‌الوصول میان نیروهای شعر، اندیشه و عمل نیست، بلکه به جد گرفتن آن‌ها و جدا افتادگی آن‌ها در قلم‌های امن است و بدین سان تجربه کردن راز تعلق آغازین آن‌ها به یکدیگر و درآوردن آن‌ها به قالب نقش‌بندی تازه و بی‌سابقه‌ای از هستی (beyng) به نحو اصیل و آغازین.

(GA 39,184-5)

پرسش‌هایی است که هایدگر به مضمون‌پردازی در باب ذات زبان همچون شعر، همچون امری شاعرانه یا [مبدعانه] یا آشکارکننده حقیقت هستندگان به طور کلی می‌رسد. در جریان مضمون‌پردازی گشودگی ذاتی زبان است که هایدگر درمی‌یابد که زبان دقیقاً همان آن‌جای حقیقت هستندگان برای انسان یعنی جایی است که در آن هستندگان اول بار فراروی آدمی متجلی می‌شوند. اگرچه انسان هنوز به دازاین (Dasein) تعبیر می‌شود، اگرچه انسان هنوز آن هستنده‌ای است که خود هستی برای او محل پرسش است، اما ایستار او در میان هستندگان، سکنای او، اکنون شاعرانه است. زبان شرط برون‌خویشی (ek-stasis) او و Da [آن‌جا]یی است که حقیقت هستی در آن متجلی می‌شود و می‌درخشد. اکنون زبان «آن‌جا»ی هستی و قلمرو مواجهه انسان با جهان است و دانش خود مستلزم رخداد اصیل زبان و قلمرو این گشودگی و کشف حجاب است که در آن حضور، مسئله‌ای برای آدمی می‌گردد. تنها آن‌جا که زبان هست «آن‌جا هست» نیز مصداق پیدا می‌کند و جهانی داده می‌شود و حضور برای آدمی محل پرسش قرار می‌گیرد. انسان از آن رو هستی را درک می‌کند که زیر [سایه] آن قرار دارد: او همواره زیر یوغ هستی است. او در برابر قدرت هستی ایستادگی می‌کند و در کنار آن ایستاده است. آدمی از آن رو هستی را فهم می‌کند^۱ که در احاطه آن قرار دارد. انسان یعنی هستنده زیرایستاده (فهمنده) [هستی].^۲ با این حال، این فهم به معنای اصیل کلمه شاعرانه [یا مبدعانه] است: هستی خود را در زبان عطا می‌کند. زبان دارای

۱. (under)stand being: نویسنده در این‌جا understand انگلیسی یا verstehen آلمانی را به دو معنای درک کردن و در زیر ایستادن به کار می‌برد. همین کار را با withstand به معنای ایستادگی و «ایستادن با» به کار می‌برد. رعایت این اشتراکات لفظی در ترجمه فارسی برای مترجم میسر نبود. - م.

۲. Man: the (under)standing being: در ضمن نویسنده به تبع هایدگر با کلمه understanding انگلیسی همچون verstehen آلمانی بازی می‌کند و این معنی را نیز مراد می‌کند: انسان: هستی به زیر ایستاده. - م.

چنان قدرت شاعرانه‌ای است که هایدگر آن را با خود تاریخمندی انسان یکسان می‌گیرد. شعر و فلسفه خود مستلزم آن گشودگی آغازینی هستند که در آن افکنده می‌شوند و در آن قلمرو ذات خودشان را پیدا می‌کنند. بدین لحاظ، زبان، دست‌کم به معنای زبان اصیل (Ursprache) نوعی رخداد است: هر وقت زبان وجود دارد، هر وقت زبان نقش و صورت می‌پذیرد، جهانی نیز وجود دارد و هستندگان در حقیقت خود پرده از رخ برمی‌گیرند و گشوده و آشکاره می‌شوند؛ هر وقت زبان پرده از رخ برمی‌گیرد، آغازی نو پیدا می‌آید، تاریخ رخ می‌دهد و انسان‌ها در همبودی و جمعیت بنیادین و ذاتی و مناسبت متقابلشان با حقیقت هستی پرده از رخ برمی‌گیرند – البته این زبان غیر از زبان هرزه‌درایی هرروزینه است. این زبان، زبانی است که در آن هستندگان ساحت هستی‌شناختی خود را باز می‌یابند – این تعلق و اختصاص متقابل هستی و انسان نسبت به یکدیگر همان چیزی است که هایدگر طرح و بحث آن را در اواسط دههٔ سی تحت عنوان Ereignis یا رخداد اختصاص یا خویشمندی‌سازی آغاز می‌کند. در شعر، کلمات تاریخمندانه مولد می‌شوند – این همان poietic [یا ابداع] به معنای تحت‌اللفظی آن است: به مدد کلمات، جهانی، بالفعل مختص انسان می‌گردد. در این رخداد زبان، انسان خود همچون اگزیستانسی تاریخی یا همچون یک ملت قوام می‌گیرد. بدین معنی است که شعر می‌تواند «زبان اصیل ملتی» (die Ursprache eines Volkes) خوانده شود:

شعر مفصل بنیادین (das Grundgefüge) دازاین تاریخی است و این بدان معنی است که زبان به این طریق مقوم ذات اصیل (das ursprüngliche Wesen) تاریخی هستی انسان است. ذات هستی انسان نمی‌تواند ابتدا تعریف شود و سپس، بعدها و به طور اضافی، در زبان پذیرفته آید بلکه ذات اصیل هستی انسان همان زبان است.

(GA 39, 67 – 8)

پس شعر در اصل نحوه‌ای از بیان یا یکی از انواع ادبی و [در یک کلام] یک

شکل از اشکال زبان نیست. شعر دقیقاً ذات زبان است. شعر همان طریقی است که زبان خود را طبق ذاتش متجلی می‌کند. حالت‌های دیگر زبان، خواه نثر خواه زبان هرروزینه (Gerede) – حالتی از زبان که برای انتقال اطلاعات یا بیان احساسات، آرزوها یا امرها استفاده می‌شود – تنها حالت‌های «سقوط کرده»^۱ زبانند که از ذات زبان دور افتاده‌اند: اگر زبان به گفته هولدرلین «عظیم‌ترین خطر» است، دقیقاً به علت این قید دوگانه است: زبان جهانی را می‌گشاید، انسان را در معرض نیروهای طبیعت برون می‌نهد و، همزمان، به امکان پنهان‌سازی این گشایش و برون‌نهی^۲ اصیل مجال بروز می‌دهد. زبان، زبانی که با ورود به ساحت هستی مناط و معیاری بر روی زمین بنا می‌کند، همواره و به طور اجتناب‌ناپذیری به ضد خود، یعنی به چیزی در میان دیگر چیزها، به نوعی وسیله، به نوعی کالا و به «چیزی سهل‌الوصول تبدیل می‌گردد. با این‌همه، این ناذا^۳ت زبان به زبان همچون پادذاتش^۳ تعلق دارد: ذات زبان در مقام شعر را از همان آغاز پادذاتش تهدید می‌کند؛ این تهدید به گونه‌ای است که از همان آغاز، آنچه در لحظه‌ای مستثنا از طریق زبان مفتوح و گشوده می‌شود به وسیله خوکردگی به قیل و قال هرروزینه‌ای که سرانجام به قاعده و مقیاس زبان تبدیل می‌شود، فرو بسته و مسدود می‌گردد:

اما گفتگوی شاعرانه سقوط می‌کند [verfällt]، ابتدا به «نثر»، اول به معنای حقیقی و سپس به مفهوم بد آن، و سرانجام به هرزه‌درایی [Gerede] تبدیل می‌شود. خاستگاه دریافت علمی از زبان و فلسفه زبان همین کاربرد روزمره زبان و، از این رو، صورت سقوط کرده آن است، و بدین سان «شعر» همچون استثنایی بر قاعده تلقی می‌گردد. همه چیز سر و ته می‌شود.

(GA 39,64)

اگر اکنون قدرت آغاز با پیدایش شعر یکی می‌شود؛ به بیانی دیگر، اگر امکان

1. exposedness

2. non-essence

3. counter-essence

نقش‌بندی تاریخی نوی به انکشاف جهانی در زبان (که تراژدی یونانی نمونه آن است) وابسته می‌گردد، پرسشی که پیش می‌آید این است که تکرار اصیل چگونه در گرو این لحظه آغازین قرار می‌گیرد. در عین حال اگر آنچه باید تکرار شود دیگر، آن گونه که در سال ۱۹۲۷ یا ۱۹۳۳ مطرح می‌شد، زمان Wissen [دانایی] یا پرسشگری که تحت عنوان «فلسفه» در یونان باستان رخ داد نباشد، بلکه زمان اصیل‌تر تراژدی باشد که دازاین یونانی در آن قوام می‌گیرد، این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که آیا چنین وهله‌ای می‌تواند موضوع تکرار واقع شود. زیرا به راستی تکرار شعر به چه معنی است؟ تکرار یک پرسش، تکرار پرسش از هستی، همان پرسشی که در دم خیزش به مفاک نسیان و غفلت فرو افتاده، امری است قابل فهم: به عهده گرفتن پرسش، وضع پرسش و تشریح آن در حالتی اصیل‌تر یعنی از موقف معنای هستی، و، بنابراین، انشای^۱ آغازی تازه در تاریخ آن پرسش، سمت و سوی تازه بخشیدن به آن و، همراه با آن، تغییر دادن سمت و سوی غرب، طرحی است که کاملاً موجه می‌نماید. با این همه، هنگامی که آغاز دیگر به سادگی همبسته پرسشی نیست بلکه به ظهور زبانی خاص وابسته است، تکلیف (تاریخی) تکرار به غایت غامض‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. یا [شاید] تکلیف تاریخی دیگر تکرار آغاز یونانی نیست؟ یا [شاید] آن تکرار را به نحوی دیگر باید فهم و تفسیر کرد: نه چون تکرار آغازی از پیش بوده (آغاز آنچه قبلاً آغاز شده چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟)، بلکه همچون تکرار خود آغاز، یا چون تأسیس آغازی نو؟ و اگر وقوع تاریخ در رخداد زبان همچون شعر باشد، آیا امکان دارد که تاریخ قبلاً از نو آغاز شده باشد؟ اما در آن صورت: کجا و کی؟ آیا ممکن است تاریخ از نو آغاز شده باشد؟ آیا ممکن است زمان دگرگونی‌ای را از سر گذرانده باشد اما چنان‌که گویی پشت سر ما رخ داده و ما اصلاً

1. initiate

متوجه آن نشده‌ایم؟ آیا تاریخ می‌تواند این گونه موش و گربه بازی کند؟ در گوشه عزلت و خاموشی و دور از هیاهو و خشم تاریخ جهان؟ در سال ۱۹۳۳ هایدگر در ظهور پرهیاهو و متلاشی‌کننده ناسیونال سوسیالیسم امکان چنین آغازی را می‌دید. با این همه، جهانی که به منصه ظهور رسید، یعنی آنچه بعدها به نام «سیاست» فعلیت یافت، فاقد آن بُعد اساسی یگانه‌ای بود که آن را به جنبشی دارای سرشت به لحاظ تاریخی تعیین‌کننده - یعنی به یک Dichtung [شعرسرای] یا یک Sprache [زبان] دگرگون می‌کرد. آلمان رایش سوم، به جای گشودن خود بر نیروهای تاریخی زبان خاص خویش، خود را در دام آیین جنون‌آمیز نیروهای خون و خاک و کار و جنگ انداخت، بی آن که هرگز دریافته باشد که راه تقدیر اصیل آلمان پیشاپیش در صدای خاموش و در عین حال مکرر شعر هولدرلین باز شده است، صدایی که از دید هایدگر صدایی بود که نیوشیدن آن بیش از شنیدن هر صدای دیگری واجب بود.

شاعر آلمانی‌ها

از این قرار، هولدرلین به نزدیک هایدگر نه تنها شاعر شاعران و شاعر شعر است، بل آن یگانه صدای تقدیراً تعیین‌کننده‌ای است که در تاریخ غرب بعد از صدای سوفوکل به گوش می‌رسد. هولدرلین صدایی آلمانی است! نه از آن رو که بناست بدانیم «آلمانی» قبل از شعر هولدرلین یا بیرون از آن به چه معناست؛ بلکه دقیقاً در این شعر است که هستی آلمانی آن سان که هست قوام پیدا می‌کند. هولدرلین به مفهوم دوگانه حرف اضافه of شاعر آلمانی‌ها است: او شاعر ملی است از آن رو که شاعر امر ملی است. او شاعری است که ذات ملت آلمان را می‌سراید و می‌آفریند. در نتیجه این خصلت دوگانه - شاعر شاعران و شاعر آلمانی‌ها - هولدرلین در تاریخ آلمان باید به قدرتی تبدیل

شود؛ پرداختن به این تکلیف اخیر، به قول خود هایدگر یعنی «سیاست» به عالی‌ترین و اصیل‌ترین مفهوم.^۱ از این رو، سیاست به عنوان نوعی فعالیت انضمامی بشری یکسره رها نمی‌شود، بلکه کاملاً تابع قدرت تاریخی و تقدیری شعر قرار می‌گیرد. ظاهراً آنچه هایدگر در قید پرداختن به آن نیست این است که دقیقاً چگونه باید این را در میان ملت آلمان جا انداخت که هولدرلین به راستی قدرتی است. این مقصود حاصل نمی‌شود مگر با نوعی همنوایی با لحن و نواخت اساسی شعر و با صدای خاصی که در شعر به گوش می‌رسد. دو خصلت متمایز شعر هولدرلین را نمی‌توان از هم جدا کرد: هولدرلین از آن رو شاعر ملت است که با آشکار کردن ذات شعر شاعر ذات شعر است. هولدرلین امکان سکونت تاریخی نوی را بر زمین کشف و آشکاره می‌کند.

چرخش و گشت تفکر هایدگر به سوی شعر و شاعری، با توجه به دوره ریاست دانشگاه از آن رو تعیین‌کننده است که وی را دگربار قادر می‌سازد که به طرح دست‌کم سه پرسش اساسی دست زند که در خطابه ریاست دانشگاه جنبه محوری داشتند: نخستین پرسش به امکان تعریف زمان حال تاریخی و یافتن پاسخی فراخور قطعیت و تعیین‌کنندگی آن می‌پردازد. پاسخی که اکنون از فعل‌گرایی سیاسی فاصله گرفته و در مسیر همنوایی شاعرانه افتاده است. پرسش دوم پرسش در باب امکان سخن گفتن از آن «ما»یی است که به عقیده ما در سال ۱۹۳۳ [برای او] مشکل‌ساز نبود و، از این رو، به گفتمان هایدگر اجازه می‌داد تا در کمال بی‌پروایی در ورطه ناسیونالیسم فروغلتد. این امکان اکنون در زمینه زبان شاعرانه تصور می‌شود که «ما»ی ملت آلمان را از متافیزیک خون و خاک دور می‌کند و، شاید مهم‌تر از همه، اکنون از طریق کوششی که بعد از تحلیل‌های تاریخمندی مشترک^۲ در هستی و زمان بی‌سابقه

1. GA 39, 214.

2. co-historicity

است، پرسش در باب زمان «ما» را از نو زنده می‌کند. آخرین و شاید مهم‌ترین پرسش به حالت و وضعیت سکونت بشر در جهان برمی‌گردد: هایدگر از طریق شاعرانه خواندن سکونت بشر بر زمین، بنیاد سیاست را با قطعیت از خود سیاست جدا می‌کند و بر سر آن است که به آن قلمرو گشودگی تاریخی برسد که از دولت ملی و سیاست همبسته آن اصیل‌تر باشد. در پرتو این سکونت اصیل است که پرسش‌های راجع به Heimat [موطن] و Vaterland [سرزمین پدری] – که من مایلم آن را امر ملی بخوانم – بازاندیشی می‌شوند. همین دو پرسش است که اکنون مایلم به آن‌ها بازگردم.

زمینه تاریخی: غیبت خدایان و لحن و حال بنیادی

هایدگر در بخش مهمی از خطابه ریاست دانشگاهش خود به آنچه نیچه «مرگ خدا» می‌خواند به طریقی ناگشوده و رمزآلود چنین اشاره می‌کند:

و اگر خویشمندترین وجود ما خود در آستانه دگرگونی عظیمی قرار داشته باشد، اگر به راستی نیچه، این آخرین فیلسوف آلمانی، به آهنگ جستجوی شورمندانه خدا ندای «خدا مرده است» سر داده باشد، اگر باید و انهادگی (Verlassenheit) انسان این زمانه در میانه هستندگان را به جد گیریم، آنگاه این همه برای علم چه معنایی خواهد داشت؟

(SDU 13/33)

هایدگر به نحوی این و انهادگی آدمی در میانه هستندگان را که از آن به «مرگ خدا» تعبیر می‌کند، در درس سال‌های ۵-۱۹۳۴ در باب هولدرلین، به غایت به جد می‌گیرد. با این همه، آنچه در درس به صورت ضابطه و قاعده‌ای باقی می‌ماند از آن نیچه نیست، بلکه از آن هولدرلین است:

خدایانی که گریخته‌اند! و شما نیز اگرچه هنوز حاضرید
روزگاری حقیقی‌تر بودید و برای خود روزگاری داشتید و ایامی!
نه، در این جا من نه بر سر انکار چیزی هستم نه درخواه الطافی.

زیرا وقتی که این قصه دیگر به سرآمده و روشنای روز خاموش گشته است
 نخست باید آن موبد به تیغ بلا کشته شود،
 اما معبد و تمثال آیین مقدس
 عاشقانه از پی موبد به درون ظلمت خواهند خرامید
 و از هیچ یک اکنون دگر نوری نمی تابد.
 تنها افسانه‌ای می ماند که چنان چون دودی زرین
 از آتش هیمة سوگواری به هوا می رود
 و فراگرد سرهای پرتردید ما سوسو می زند
 و کس نمی داند که بر موبد چه می رود.^۱

ظاهراً میان مرگ خدا و گریز خدایان چندان تفاوتی نیست. با این همه، شاید در همین جاست که شکاف میان لحن خطابه ریاست دانشگاه و درس راجع به هولدرلین خود را نشان می دهد. در هر دو مورد رخدادی واحد نام گذاری می شود. به بیانی دقیق تر، هم ضابطه نیچه و هم ضابطه هولدرلین به رخدادی واحد پاسخ می دهند. هر دو بدین طریق، تاریخی به شمار می آیند: تفکر شاعرانه نیچه و شعر متفکرانه هولدرلین هر دو زیر سلطه تحول تاریخی واحدی قرار می گیرند. این رخداد همان است که هایدگر در خطابه ریاست دانشگاهی شرح آن را آغاز می کند و در سراسر دهه سی مخصوصاً در افادات... با تعبیر Seinverlassenheit «وانهادگی هستی» مضمون آن را بسط می دهد. با این همه، این صورت بندی یا ضابطه خاص را نه در خطابه ریاست دانشگاهی می توان یافت نه در نخستین درس راجع به هولدرلین. در این دو جا هایدگر تنها از Verlassenheit [وانهادگی] سخن می گوید. این وانهادگی نامی است که بر وضعیت تاریخی غرب نهاده می شود (وضعیتی که تعیین تاریخی برای آن،

1. Friedrich Hölderlin, *Germanien* v. 17-27. English translation by Michael Hamburger in *Friedrich Hölderlin: Poems and Fragments* (London: Anvil Press, 1994), p. 423.

چنان‌که بعداً خواهیم دید، تقریباً ناممکن است). گذر از صورت‌بندی خاص رخداد و انهادگیِ نیچه‌ای به رخداد و انهادگیِ هولدرلینی صرفاً امری لفظی نیست: این گذر به راستی نوعی حرکت و چرخش، نوعی دگرگونی است. به بیان دقیق‌تر، آغاز نوعی دگرگونی است که انجام آن به حد کمال، به زمانی ده ساله و آثار متعددی که مضمون آن‌ها نیچه و هولدرلین است نیاز دارد. مقصود من صرفاً اشاره‌ای است به مسیر این آغاز جدید. به چه معنایی این حرکت را نمی‌توان صرفاً امری لفظی تلقی کرد؟ این دگردیسی که آرام آرام شکل می‌گیرد چیست؟ به بیانی خلاصه و خام می‌توان گفت: بحث از حرکتِ هنوز مرددانه و ناکاملی است از تفسیر (یونگری) از نیچه در خطابه ریاست دانشگاه به تأملاتی در شعر هولدرلین. تفسیر اولیه از نیچه، که زیرساخت خطابه ریاست دانشگاه است، تفسیری است که در آن واژه‌های فلسفی اراده و قدرت به عنوان راه‌های غلبه بر فقر و تهیدستی تاریخی اروپا غالبند و تأملاتِ راجع به شعر هولدرلین کاشف از زمان حالی است که چون تهیدستی و نیاز (Not) تلقی می‌شود و مستلزم پاسخی است که از اساس از نوعی دیگر است: این پاسخ نه اراده است، نه قدرت، نه رهنماهاست نه انقلاب‌ها، بلکه «سوگ قدسی» و «اشتیاق» (Innigkeit و heilige Trauer) است. این حرکت حرکتی است که از سیاست بالفعل دور و به ذات امر ملی نزدیک می‌شود و باید برحسب قرب و بعد نسبت به امر قدسی و امر الهی به آن اندیشید. از این قرار، سرانجام، امر سیاسی تالی تجلی خدا می‌گردد.

رخداد گریز خدایان را نمی‌توان از آنچه در اصطلاح هایدگر لحن و حال بنیادین (Grundstimmung)^۱ شعر نامیده می‌شود جدا کرد. در زمینه این لحن و حال بنیادین است که گریز خدایان تجربه می‌شود. لحن و حال بنیادین شعر

۱. نویسنده این کلمه آلمانی را به fundamental tone ترجمه کرده و ما نیز به رسم امانت معادل آن را «لحن و حال بنیادین» آورده‌ایم. کلمه Stimmung در آلمانی صرفاً به معنای نواخت، تَن، لحن و آهنگ نیست، بلکه به معنای مذاق، حال، مزاج، حال و هوا، فضا و چارچوب ذهنی، وضعیت اخلاقی، خُلق، تأثر و انفعال نیز هست. - م.

لحن و حالی است که در کل شعر جاری و منتشر است و به صوت یا آهنگ (Stimme) شعر حالتی خاص می‌بخشد. از این رو، آهنگ چیزی است فراتر از صرف بیان و نمود آنچه برون از آن وجود دارد. آهنگ چیزی بیش از تکرار واقعه تاریخی است: آهنگ پاسخی است به واقعه، آهنگ اقبال و خوشامدگفتنی است به واقعه. بدین اعتبار، آهنگ خود تاریخی است و به رخداد تاریخی تعلق دارد. هایدگر لحن و حال بنیادین شعر «گرماین» را «سوک» (Trauer) می‌داند. او در هستی و زمان تأکید می‌کند که احوال دازاین (Dasein) را باید از حیث هستی‌شناختی - اگزیستانسیال^۱ دریافت. در این جا نیز درست به همین طریق بر آن است که به دقت این حال را از تعین روان‌شناختی^۲ متمایز کند. بنابراین، «سوک» به معنای «نومیدی» نیست. سوک صرفاً حدیث آرزومندی موطن^۳ فراروی غیاب خدایان نیست. سوک همچنین کوششی برای فائق آمدن بر غم هجران معشوق نیست. بالاخره سوک آن اندوه دلپیش و در عین حال دامن‌گیر و تقریباً تحمل‌ناپذیری نیست که آن را «مالیخولیا» [یا «جنون‌افسردگی»] می‌نامیم. این سوک به عنوان سوک قدسی، این سوک همچون لحن و حال بنیادین (Grundstimmung) یک شعر که به مفهوم تاریخی - هستی‌شناختی تعین یافته است قابل تحویل به لغات نیست و در قلمرو روان‌شناسی نمی‌گنجد، بلکه لحن و آهنگی که در این جا مطرح است آن طریقی را توصیف می‌کند که رخدادی که به لحاظ تاریخی قطعی و تعیین‌کننده است فراهم می‌آید و حفظ می‌شود. مراد از این رخداد همان گریز خدایان باستان است. لحن و آهنگی که شعر را به جریان می‌اندازد همواره از قلمرو محدود انفعالات شخصی در گذشته است تا ساحتی شود که حال [یا اکنون] تاریخی مأمن خود را در آن می‌جوید. در عین حال، لحن و آهنگ شعر باعث گشودگی دازاین تاریخی بر قطعیت رخداد می‌گردد.

1. existentially-ontologically

2. psychological determination

3. nostalgia

گریز خدایان نخست باید به تجربه‌ای تبدیل شود؛ تجربه‌ای که نخست باید با لحن و حال بنیادین خود دازاین را تکان بدهد. در این لحن و حال یک ملت تاریخمند به طور کلی، عسرت (Not) بی‌خدایی و از هم گسیختگی‌اش را تاب می‌آورد. همین لحن و حال بنیادین است که شاعر آن را در انگیزستانس تاریخی ملتمان بنیان می‌نهد. این‌که چنین چیزی در سال ۱۸۰۱ رخ داده یا هنوز هم در این سال ۱۹۳۴ فهم نشده و فراچنگ نیامده باشد، به اصل قضیه نامربوط است، زیرا شمار سال‌ها نسبت به زمان چنین تصمیمی بالسویه است. (GA 39, 80)

بدین‌سان آهنگ شعر ما را به آزمودن این واقعه تعیین‌کننده بی‌مثال و این تحول حقیقتاً تاریخی، یعنی غیاب خدایان، فرامی‌خواند. خدایان گریخته‌اند. اکنون حضور خدایان به امری گذشته تبدیل شده است. ما را زمان سوگ فرا رسیده است: خود زمان - زمان حال تاریخی - باید ساحت این سوگ^۱ شود. با این‌همه، دقیقاً تا آن‌جا که نسبت با خدایان گریخته نسبتی سوگمندانه است، زمان حال تاریخی نیز که در این‌جا وصف می‌شود در سیطره قدرت آنچه این زمان برای آن به سوگ نشسته باقی می‌ماند - بدین‌سان که انصراف از خدایان باستان فتح باب ظهور خدایان آینده است.

برانگیختن خدایان باستان دیگر میسر نیست. باید برای چشم‌پوشی از آنان عزم جزم کرد. جز آن آنچه می‌ماند - جز آن یعنی هیچ - تنها آمادگی ممکن و مصممانه برای انتظار الوهیت است؛ زیرا خدایان تنها وقتی می‌توانند به این‌گونه از نظر غایب شوند که در ساحت الهی خود باقی بمانند. این غیبت هر چه بیش باشد، اشتیاق نیز بیش خواهد بود.

(GA 39, 95)

شاعر یعنی آن کس که به طلب^۲ لحن و حال بنیادین وفادار می‌ماند. او در

1. site of this mourning 2. demand

زمانی بینابین دو زمان زندگی می‌کند: یکی آن زمانی که گریز خدایان نشانه آن است و دیگر زمان انصراف از خدایان گریخته و انتظار خدایان نو. پس زمان خود همچون تاریخ این غیبت دوگانه مکشوف می‌گردد. بدین سان زمانی که در شعر [هولدرلین] از آن یاد شده است زمان سست‌بنیادی و نایقینی است، زمانِ وانهادگی (Verlassenheit)، مهجوری (Verödung) است و غیبتِ قدرت (Unkraft)^۱ است، زمانی است که با مهرِ غیبتی دوسویه ممهور گشته است: یکی مستوری آن رخدادی که زمانی بنیاد عهدی بوده و دیگر غیبت آن واقعه‌ای که در شرف ظهور است، و این آینده‌ای است که به هیچ وجه قطعی نیست بلکه تنها به لحاظ تاریخی ممکن است. لیکن از این همه استفاد نمی‌شود که هماهنگی با رخداد گریز خدایان باید امری منفعلانه باشد. لحن و حالی که در این جا وصف می‌شود آن بودایی‌گری و ریاضت‌پیشگی نیست که به باور نیچه نشانه آخرین مرحله نیست‌انگاری متفعل است، بلکه انصراف از خدایانِ قدیم، خودِ آماده‌ساختن زمینه برای ظهور خدایانِ تازه است؛ این انصراف خود نوعی آمادگی و پیشی‌جویی فراروی امکان تاریخی است؛ این انصراف غیر از آن سلوکی است که در هستی و زمان از آن به Vorläufende Entschlossenheit [مصممیت پیشدستانه] تعبیر شده است. با این همه، اکنون این آمادگی آن کسوت فعل‌گرایانه و اراده‌انگارانه سال ۱۹۳۳ را تکه‌تکه از تن فرومی‌ریزد. سوگی که در این جا مطرح است نسبتی است با خدایان و نسبتی با خدایان باقی می‌ماند، خواه این خدایان خدایانی باشند که گریخته‌اند و دیگر فراخوانده نمی‌شوند خواه خدایانی باشند که هنوز نیامده‌اند و هنوز نمی‌توان دست طلب به سویشان دراز کرد. به بیانی پارادوکسیکال یا خلاف‌آمد عادت، نگهداشت و در واقع پاسداشت کنز الوهیت در خودِ رویگردانی از خدایان است. به نام این پارادوکس است که هایدگر می‌تواند

۱. ر.ک. به GA 39,98.

هم نیچه و هم هولدرلین را در مقام کسانی قرار دهد که وزن تاریخی انصراف را تاب آورده‌اند، و در عین حال مقرب‌ترین ساکنان مجاورِ حریم قدس نیز هستند. اکنون تکلیف چنین شده است: دیگر نباید دست طلب و دعا به سوی خدایان باستان دراز کنیم تا مگر «به ساحت مواجهه تازه ممکن با خدایان درآییم و درایستیم».^۱ به اعتباری، الوهیت در هیچ زمانی بیش از این زمانه غیبت خدایان حضور نداشته است: و زمین نیز هرگز در هیچ زمانی از این زمانه‌ای که ساعتِ نهایتِ بی‌برگی و تهیدستی اوست بیش‌تر در معرض گشودگی بنیادینش بر ساحت قدس و الوهیت نبوده است.

از این کند و کاو آغازین در لحن و حال بنیادین در «گرمائین» هولدرلین چه نتایجی حاصل می‌شود؟ دلالت‌های ضمنی وضعیت تاریخی‌ای که در این شعر آشکار شده است چیست؟ می‌توان گفت که لحن و حال بنیادین کاشف از امری است که به شعر به طور کلی مربوط است؛ در این جا شعر به عنوان چیزی که موضوع پژوهشی ادبی است مراد نمی‌شود، بلکه همچون قلمروی منظور می‌گردد که در آن نقش‌بندی تاریخی و تقدیری فراهم می‌آید. این فراهم آمدن به طور خاص دو وجه دارد: نخست وجه مکانی است. به اعتبار این وجه گریز خدایان آدمی را از برقراری نسبتی متفاوت با زمین، با سکونت بر زمین و از آن جا با آنچه Heimat و Vaterland (موطن و امر ملی) خوانده می‌شود و سکنا‌ی تاریخی آدمی اگزستانس خاص خود را در آن می‌یابد، ناگزیر ساخته است. دوم وجه زمانی است که در آن Grundstimmung [لحن و حال بنیادین]ی که از شعر صادر می‌شود اظهار و بیان چیزی است فراتر از صرف دیرند یک حال یا حتی منش و مشربی که در مدت یک عمر دوام دارد. این لحن و حال به زمانی پیش از «من» فعلی شاعر و پیش از سروده او برمی‌گردد و از زمان اگزستانس خاص او فرسنگ‌ها درمی‌گذرد. طبعاً این دو

1. GA 39,97.

بعدی که در شعر جمع آمده‌اند امر واحدی هستند: «من»ی که در شعر سخن می‌گوید من منفرد شاعر نیست، بل «ما»یی است که در آن کلی دازاین تاریخی آلمان به خود آگاهی می‌رسد. به بیانی دقیق‌تر، ماتمی که در Grundstimmung [الحن و حال بنیادین] طنین‌انداز است ماتمی است که از ژرفای زادبومی برمی‌خیزد که خدایان آن را ترک کرده‌اند. این ماتم فغان اندوه موطن متروک را باز می‌تاباند و بلند می‌کند. این اندوه در خلوت خاص^۱ و خودفراهم‌آمدگی^۲ شعر است که ساحت مناسب خود را باز می‌یابد. از همین روست که «من» شاعر این چنین به صرافت طبع با «ما»ی موطن پیوند می‌خورد:

«من»ی که در این جا سخن می‌گوید برای موطن ماتم‌سرایی می‌کند، زیرا این «خود - من» [Ich-selbst] تا آن جا که بر خود قائم است، خود را دقیقاً در تعلق به موطن تجربه می‌کند. موطن نه صرفاً به عنوان زادگاه یا سرزمین و قلمرو مألوف، بل چون قدرت زمین، که آدمی هر بار بر وفاق دازاین تاریخی خویش در آن «شاعرانه سکنی می‌کند». [در آبی دوست‌داشتنی... VI,25,v.32]

(GA 39,88)

آنچه در این معیت ابعاد تقدیری مکان و زمان مطرح است چیزی است که من می‌خواهم، به تبع صورت‌بندی خود هولدرلین، آن را Nationelle [امر ملی] یا امر خاص (das Eigene)^۳ بنامم. بر اساس صورت‌بندی‌ای که می‌تواند ذات آن معنایی را که هایدگر در هستی و زمان از «مصممیت پیشدستانه» مراد می‌کند فراچنگ آورد و در عین حال به نحوی چنین می‌کند که مستلزم دگرگونی

1. intimacy

2. self-gatheredness

۳. هولدرلین واژه das Eigene (خویشمند، خاص یا مختص به خود) را در نامه‌ای به کازیمیر اولریش بولندورف (Casimir Ulrich Böhlendorf) به تاریخ ۴ دسامبر ۱۸۰۱ بر ساخته است. ر.ک. به

Sämtliche Werke (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1954), Bd. VI (Briefe), ed. Adolf Beck, 425-8.

من پیش‌تر برخی از جنبه‌های این مسئله را در فصل دوم همین کتاب بررسی کرده‌ام.

بنیادی طرحی است که بدو^۱ در شاهکار سال ۱۹۲۷ بسط داده شده، آنچه در این جا برای هایدگر مطرح است تعیین شرایط و اوضاعی است که در آن‌ها نسبت آزادانه با دازاین تاریخی ممکن است متحقق شود.

«ما»

به خاطر داریم که هایدگر در خطابه ریاست دانشگاهش مکرراً به «ما»یی اشاره می‌کرد که در آن زمان نزاع و مسئله‌ای برنمی‌انگیخت: در آن جا افزون بر «ما»ی دانشمندان، و «ما»ی انجمن استادان و دانشجویان سخن از «ما»ی Volksgemeinschaft، یعنی جماعتی که پیوند آن بر خاک و خون استوار است، می‌رفت. به اعتباری، کل درس سال‌های ۵-۱۹۳۴ را می‌توان به کوششی برای طرح دوباره مسئله «ما» تعبیر کرد. اکنون این «ما» به پرسش واقعی مسئله‌زایی تبدیل می‌شود. در این درس این «ما» دیگر یک واقعیت نیست، بلکه جویندگی و پرسشی است که زمینه آن، گفتار شاعرانه هولدرلین شده است. در افادات... نیز می‌توان بخشی را یافت که اختصاص به این پرسش دارد: «ما که هستیم؟» این پرسشی است که در سایه درونمایه هولدرلینی «گریز خدایان» طرح می‌شود، هر چند که این درونمایه خود تابع پرسش بنیادی در باب حقیقت هستی است.^۱ حالیا پرسش این است: چرا شعر؟ چرا شعر باید جواز ورود به پرسش «ما»، که در غیر این صورت دسترس‌ناپذیر می‌بود، صادر کند؟ زیرا شعر با بنا نهادن نسبتی با حقیقت هستندگان و با گشودن کل هستی بر آدمی و با قرار دادن آدمی در این گشودگی اصیل، قلمرو بنیادینی را هموار می‌کند که در آن جماعتی خود را فی‌حد ذاته قوام می‌بخشد. چرا هولدرلین؟ زیرا هولدرلین شاعر آلمانی‌هاست، بدین معنی که وی شاعری است که ملت آلمان در شعر او خود را در عهد

۱. ر.ک. به GA 65، قسمت ۱۹: «فلسفه (در باره پرسش: ما کیستیم؟)».

تاریخی‌اش مستقر می‌کند و در عین حال از موهبت آغاز تاریخی تازه و نسبتی آزادتر با خویشمندترین ذات خود برخوردار می‌گردد.

اگر، چنان‌که پیش از این گفتیم، سیاست با اعلام یک «ما»، این مأنوس‌ترین و در عین حال معمایی‌ترین ضمیر، آغاز می‌شود، این پرسش که «ما که هستیم؟» - پرسشی که هایدگر طرح می‌کند - یک گام عقب‌نشینی از سیاست است برای عیان کردن پرسشی که سیاست همواره پیشاپیش به آن پاسخ داده است. این پرسش حتی پرسش از آن است که آیا این «ما» که عموماً به کار برده می‌شود واقعاً هست؛ به کلامی دیگر آیا ما به قدر کفایت با آن امری نسبت داریم که ما را به عنوان «ما» قوام می‌بخشد تا قادر به گفتن «ما» باشیم؟ مقصود از ما چه کسی است یا چه کسانی؟ آیا «ما» در این جا و در اکنون است؟ اما این «این جا» و «اکنون» از کجا و از کی آغاز می‌گردد؟ و کی و کجا به پایان می‌رسد؟ «این جا» و «اکنون» به چه معناست؟ شاید مراد ما «انسان‌ها» باشد، اما انسان کیست؟ ما مردم. اما کدام مردم؟ شاید مردم آلمان. اما آیا ما می‌دانیم «آلمانی» به چه معنی است؟ چه پیش آمده که در اطراف این پرسش پرسه می‌زنیم؟ چه شده که بر طرح و زنده ساختن آن اصرار می‌ورزیم؟ آن هم در زمانی (۱۹۳۴-۵) که هر کس می‌داند آلمانی به چه معنی است. آن هم در زمانی که هر کس می‌داند آلمانی به معنی تعلق داشتن به یک Volksgemeinschaft [جماعت ملی] و یک Geschlecht یا نژادی است که به موضوع دانشی کاملاً دقیق تبدیل شده است؟ هایدگر پاسخ را در قلمروی می‌جوید که کم‌تر از هر جای دیگر انتظار می‌رود: شعر. به راستی چه چیز می‌تواند از صدای شاعر «ذهنی» تر باشد؟ چه چیز می‌تواند نسبت به «ما»ی سیاست بیگانه‌تر از «من» شاعر باشد؟ همین پارادوکس است که هایدگر می‌خواهد با زیر و رو کردن وضع اموری که قبول عام یافته‌اند آن را بگشاید. «من»ی که هولدرلین سخنگوی آن است «من»ی است که از ژرفای هستی آلمانی سخن می‌گوید و، از همین رو، «من»ی است که سخنگوی ذات هستی

آلمانی است. این «من» منی است که از من هرروزینه قوم آلمانی بسی تاریخی تر و تقدیری تر است. این «من» منی است که ملت آلمان واقعیت فعلی و آینده خود را باید در آن مستقر سازد. این «من» منی است که در عین جریده روی و انزوایش، یا چه بسا دقیقاً به علت آن، به همه آن‌هایی خطاب می‌شود که برای شنیدن آن گوشی نیوشا دارند. خطاب این من مستقیماً به ملت آلمان نیست؛ زبان حال این «من» «آی آلمانی‌ها!» نیست. چنین زبانی زبان اهل سیاست یا زبان قدیم هایدگر، یعنی زبان جناب رئیس دانشگاه، است، نه زبان شاعر، زیرا شاعر می‌داند که تنها زبان به عنوان Sprache [زبانی که تکلم می‌شود] قدرت آن را دارد که ملتی را تحت تقدیری مشترک فراگرد آورد. اکنون Führer [پیشوای] حقیقی به این منی تبدیل می‌شود که در مقیاس با خون کل جماعت ملی آلمانی قدرت پیوند آن افزون‌تر است و تقدیر تاریخی غرب در آن متبلور شده است. این «من» همان پیشوایی است که هایدگر یک سال پیش از آن در وصف او گفته بود که «یک‌تنه واقعیت کنونی و آینده آلمانی و قانون آن است.»^۱ به رغم ظواهر، زبان «من» در شعر «گرماین» زبان «من» فردی شاعر نیست، بلکه زبان منی است که در آن سرشت و ذات آلمانی طنین‌انداز می‌شود. از همین روست که، به باور هایدگر، هولدرلین در این سروده چنان آزاد میان کاربرد «من» و «ما» سیر می‌کند.

پس این نکته حائز کمال اهمیت است که میان دو چیز فرق بگذاریم: یکی آن منی که حال و آینده ملتی را عرضه می‌دارد و به نام «ما» یی سخن می‌گوید که بنیان نهادن آن در پیش است. دیگر آن مایی است که عموماً در افواه است و بر وضعیت حالیه‌ای که تهی از امانت و عهد تاریخی است دلالت می‌کند.

۱. خطابه‌ای برای دانشجویان آلمانی به تاریخ ۳ نوامبر ۱۹۳۳. این خطابه را ویلیام اس. لوئیس (William S. Lewis) به انگلیسی ترجمه کرده است در:

The Heidegger Controversy (Cambridge: The MIT Press, 1993), ed. Richard Wolin, 46-7.

آنچه از دیدگاه هایدگر پارادوکس است این است که تقدیر ملتی به دست آن «ما»یی رقم نمی خورد که بیشترین شمار ممکن «من»های فردی (مثلاً شمار آرا) را فراهم آورد، بلکه این تقدیر به دست آن خلّاقِ جریده‌رو و ماجراجویی است که قوانین را زیر پا می‌گذارد و پا بر فرق معیارهای زمانه‌اش می‌نهد و راه را برای زمان حالِ تاریخی جدیدی باز می‌کند و ارزش‌های تازه‌ای را به ملت عرضه می‌کند. در این زمانی که هایدگر آن را به «زمانِ اصیل ملت» تعبیر می‌کند و در تضاد آشکار با «زمان محاسبه‌پذیر فرد» است،^۱ بنیاد چیزی اساساً «نو و آغازین» (anfänglich) ریخته می‌شود: زمانِ بنیادین زمانی است که بنیادی نو را می‌آغازد: این زمان محلِ ظهور آغازی نو است. ظهوری که مستلزم تخطی از زمانِ زمانه است. در جریانِ پیدایش و ظهورِ این آغاز نو، تاریخ به روی بنیاد بی‌بنیاد خودنهدگی آش می‌شود و میزان قانون خود را عرضه می‌دارد. بدین سان آن تناقضی که «آفرینندگان» (die Schaffenden) با آن رویاروی می‌گردند چنین است: تا آن‌جا که آن‌ها بنیان‌گذارند، معیارها و قوانین جدیدی را برای آینده پی می‌ریزند؛ در عین حال این بنیان‌گذاری همواره به بهای درگذشتن از زمانی خاص و تخطی از قانون امروزین صورت می‌گیرد. در نتیجه، خلّاق یا آفریننده همواره از زمان خود پیشی می‌جوید، از آن درمی‌گذرد، بیرون از زمان خود است و از آن تخطی می‌کند:

اما اگر کسی بر آن شود که دلیرانه راهی به فراسوی زمانه‌اش، یعنی زمانه‌ای که امروزِ آن قابل محاسبه است، باز کند، و اگر کسی، همچون شاعر، ناگزیر شود که راه را باز و خود را آزاد کند، چنین کسی باید نسبت به انسان‌های زمانه‌اش که او در مدت عمر خویش به آن‌ها تعلق دارد نیز بیگانه شود. او هرگز اهل زمانه‌اش را نمی‌شناسد و هرگز کسی او را به کوی نیکنامی گذر

۱. ر.ک. به GA 39، قسمت ۶: «تعیین 'ما' بر اساس افق پرسش زمان»
الف) «زمان محاسبه‌پذیر فرد و زمان اصیل ملت».

نمی‌دهد. او جویندهٔ زمانه‌ای راستین برای وقتِ خاص خویش است و در هر زمان خود را بیرون از زمان امروز مقیم می‌کند.

(GA 39,50)

بدین‌سان آفریننده، که هایدگر نه تنها شاعر بلکه متفکر و بانی دولت را نیز مصداق آن می‌داند، نابهنگام و جریده‌رو است. او آفریننده است و در عین حال آفرینندگی‌اش به بهای انزوایی اصیل محقق می‌شود – انزوای آن‌ها که خویش را به بلندای حیرت‌زای قله‌هایی برمی‌کشند که بادهای سرد عظیم بر آن‌ها وزان است و شفافیت آسمان‌ها بر آن‌ها افشان. آفریننده، به موجب طبعش، در زمان امروزش نمی‌تواند موطن گیرد. او همواره در فراسوست. همواره در زمانی است که با زمان حال معارضه دارد و زمان حال را نفی می‌کند: هم از این‌رو، حسب حال آفریننده حسب حال تبعیدیان و غربت و ناآشنایی و Unheimlichkeit [بی‌م وطنی] است حتی اگر آفرینندگی وی دقیقاً چنان باشد که از عهد سکنایی تازه و اصیل‌تر برای دازاین تاریخی حکایت کند. امکان سکنای اصیل هر آینه مستلزم پرت‌افتادگی از عادیات به مفاکِ حیرت‌زای خلاف‌آمد عادت است. از همین روست که آفریننده در نظر معاصرانش و از منظر Hierigen [این‌جایی] و Jetzigen [اکنونی] بی‌م وطن (unheimlich)^۱ جلوه می‌کند و عجیب و بیگانه یا، به اعتباری، هیولا. در این امر تردیدی نیست که هیتلر همچون کسی که ردپای خود را بر راه‌های تاریخی می‌گذارد، زمانی در نظر هایدگر مصداق چنین هیولایی بود. با این‌همه، آیا آن کسی که هایدگر در سال‌های ۵-۱۹۳۴ وی را بانی دولت وصف می‌کند هنوز هم هیتلر است؟ برخی نشانه‌ها ظاهراً بر این امر صحه می‌گذارند.^۲ با این حال، توصیفی که در این جا در بارهٔ موضع آفریننده نسبت

۱. unheimlich در عین حال به معنای «غریب»، «نامأنوس» و «هائل» نیز هست. – م.

۲. از باب مثال، ر.ک. به

به امروز و نسبت به اکثر مردم می آید با آن وضعیتی که در آن زمان هیتلر در آن بود انطباق ندارد. آیا هایدگر Führer [پیشوای] دیگری در نظر داشت؟ آیا وی به گشت و چرخشی در درون ناسیونال سوسیالیسم امیدوار بود؟ این پرسش‌های صرفاً نظری چندان مهم نیستند. در مقابل، آنچه مهم است توصیف هایدگر از دولتمرد و نیز دریافت واپس‌نگر حاصل از این توصیف در مورد گزینش سیاسی اوست. نزد هایدگر دولتمرد چهره‌ای مستثنا و منزوی است که از بینشی خاص برخوردار است. سیاست چون طریقی ملاحظه می‌شود که به مدد آن این «بینش» به قلمرو زندگی وارد می‌شود و حقیقت آینده را به کار می‌اندازد. با وجود این، اگر این تعریف با تعریفی که رمبو از شعر می‌کند ("il faut être voyant, se faire voyant")^۱ موافق باشد، آیا در خصوص سیاست از بن و بنیاد نابسندیده نیست؟ آیا ممکن است امر سیاسی یکسره متکی بر بزرگی و عظمت دولتمرد باشد؟ آیا سیاست همواره مشوب به دخالت آن قدرت‌های مادی نبوده که امر انسانی را زیر پا می‌گذارند و تا حد زیادی از آن تجاوز می‌کنند؟ آیا دولت، پولیس، یا اجتماع را می‌توان اثر هنری توصیف کرد و دولتمرد را خالق اثر یا هنرمند؟ آیا درآمیختن امر سیاسی و امر هنری خود خطری سیاسی نیست؟ آیا این خطر خود امر سیاسی نیست؟ آیا به نام همین هنر یا به نام سیاست همچون کار هنری تام و جمعی، حکومت‌های تمامت‌خواه دست راستی از امپراتوری ناپلئون گرفته تا رایش سوم هیتلر (و جز آن‌ها) خود را موجه نمی‌نمودند؟ آیا این تجلیل تجسمی^۲ مرد بزرگ که هایدگر به نحوی آشکار به آسانی در آن فرو می‌غلطد

→

Karl Löwith, "My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936" in *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart: Metzler, 1986), pp. 56–9.

۱. باید بینا بود، بینا شد. - م.

2. plastic glorification

مشخصهٔ بارز فاشیسم‌های زمان ما نیست؟^۱ به هر حال، اکنون می‌نماید که هایدگر با ترسیم سلسله‌مراتبی در میان آفرینندگان (Schaffenden) از سیاست فاصله می‌گیرد. این فاصله نه تنها به معنی دوری جستن شخص هایدگر از فعالیت سیاسی است بلکه به شکل گونه‌ای نسبی‌سازی تعیین‌کنندگی تاریخی سیاست به طور کلی نیز جلوه می‌کند. با این‌همه، مدل بنیادی سیاست اصیل – سیاست همچون خلاقیت هنرمندی استثنایی – مورد تردید و چون و چرا واقع نمی‌شود.

دازاین تاریخی یک ملت – خیزش، اوج و فروریزش آن – در شعر ریشه دارد. معرفت اصیل به مفهوم فلسفی از شعر سرچشمه می‌گیرد و فعلیت دازاین یک ملت به عنوان ملت، از مجرای سیاست دولتی از این دو سرچشمه می‌گیرد.

(GA 39, 51)

دیری نمی‌پاید که هایدگر این آفرینندگان را «آیندگان» (Zukünftigen) می‌خواند و بدین‌سان بار دیگر با قوت بیش‌تری بر وجه زمانی هستی آن‌ها تأکید می‌کند. با این‌همه، وقتی از این مطلب سخن می‌گوید، دیگر، چنان‌که در افادات... می‌بینیم، بانیان دولت را در شمار آفرینندگان نمی‌آورد. در سال ۱۹۳۷ یا ۱۹۳۸ دیگر به نظر نمی‌رسد که سیاست تنها امکان تحقق دگرگونی تاریخی لازم برای نجات ذات غرب باشد. آن کس که اکنون نقش آن قهرمان تاریخی‌ای را که در هستی و زمان عرضه می‌شود ایفا می‌کند دیگر هیتلر یا هیچ دولتمرد دیگری نیست، بلکه هولدرلین است.^۲

آنان که در شرف آمدند [die Zu-künftigen] آن آیندگانی [jene Künftigen]

۱. در بارهٔ همدستی ذاتی هنر و سیاست به طور عام و با ارجاع به هایدگر به طور خاص ر.ک. به Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique* (Paris: Christian Bourgois, 1987) and *L'imitation des modernes* (Paris: Galilé, 1986).

۲. ر.ک. به SZ 385/437.

هستند که، تا آنجا که منتظرند و در تقید فداکارانه خویش درنگ می‌کنند،
 نشان و قریب الوقوعی قرب یا بعد آخرین خدا به آن‌ها نزدیک می‌شود.

(GA 65, 395)

آیندگان نه خدایانند نه انسان‌ها بلکه نیمه‌خدایانی هستند که بدواً شاعر
 نامیده می‌شوند و از میان آن‌ها آن‌که بیش از همه اهل آینده است، هولدرلین
 است: «هولدرلین آیندگانه‌ترین [der Zukünftigste] است، زیرا که او اهل
 دوردست‌ترین است و در این دوردستی تا دوردست‌ترین جاها سفر می‌کند و
 تا آخرین حد دگرگون می‌سازد»^۱ زیرا هولدرلین فراتر از زمان خویش گام
 برداشته، زیرا هولدرلین از زمان خویش در گذشته، تا امکان نسبتی دیگر با
 زمین، خدایان و تاریخ را بگشاید؛ زیرا عهد و وقت هولدرلین عهد و وقت
 آینده است، عهدی که در آن زمین دگر بار برای ظهور خدایان نو مهیا می‌شود؛
 زیرا سائق شعر هولدرلین یکسره همین واقعه‌ای است که در شرف روی دادن
 است، واقعه‌ای که پیشاپیش در حال ظهور است، واقعه‌ای که پیشاپیش در
 حال نزدیک شدن است. هولدرلین عهدبسته‌ترین شاعر است. او شاعری
 است که عهد و پیمان آغاز تاریخی تازه‌ای در شعرش پناه گرفته است. در
 رویارویی با آغالش^۲ عصبی و عبث دولتمردان و خادمان تکنولوژی، در
 رویارویی با آنچه هایدگر در افادات... به «ماشین‌وارگی» ای که غاصب زمین
 است تعبیر می‌کند، شعر همچون حیطة مواجهه دگرگونه‌ای با زمین و تاریخ
 جلوه‌گر می‌شود. شاعر فرایش و فراسوی این فعالیت جنون‌آمیز بر ایستاده
 است، نه از آن رو که وی را یارای عمل و پاسخ فراخور زمانه‌اش نیست، بل از
 آن رو که، به قول آپولینر، به این باور رسیده است که تنها آنان «که در شعر بنیاد
 دارند» می‌توانند «جهان را احیا کنند». با این همه، شعر صرفاً دلیل این راه
 است و تنها راه آمدن خدایان جدید را هموار می‌کند. شعر به هیچ وجه

1. GA 65, 401.

2. agitation

نمی‌تواند خدایان را به حضور فراخواند، آدمی فراروی تقدیر بی‌توش و توان رها گشته، زیرا که تقدیر خود دادهٔ تاریخ است. آینده به ما تعلق ندارد؛ آینده از آن ما نیست. ما نمی‌توانیم بگوییم که خدایان چه هنگام از نو به دیدار ما می‌آیند یا حتی اصلاً به دیدار ما می‌آیند یا نه. این گفته که شعر هولدرلین هنوز فرایش ماست و به هیئت این کلامی که ملجأ عهد و پیمان «ما»یی است در انتظار ماست بدین معنی نیست که شعر او می‌تواند موضوع برنامه‌ای سیاسی واقع شود و به صورت جهانی انضمامی فعلیت پیدا کند و به این جهان دگرگون شود. به کلامی دیگر، مراد آن نیست که شعر هولدرلین قرار است بیاید به معنای ناهنوزی که منتظر اکنون خویش است؛ بل شعر او، به این معنی که از فراسویی که پیشاپیش به دل آن فرا جسته است پرده برمی‌اندازد، شعری پیشاپیش است. هایدگر در تفسیر مصرع آغازین شعر «ایستر»^۱ هولدرلین، یعنی «اکنون بیا ای آتش!»، چنین می‌گوید:

«اکنون» در این شعر با هیچ تاریخ سالنامه‌ای معادل نیست، زیرا که این «اکنون» فراخوانده و خودفراخوان، خود تاریخی است به معنایی اصیل، یعنی امری داده شده یا عطیه است.

(GA 53, 8)

«اکنون» زمان نجات (Rettung) نیازمند تاریخی [سالنامه‌ای] نیست، زیرا این «اکنون» خود datum یا عطیه‌ای است. امری است که خود را عطا می‌کند، امری است که خود را گسیل می‌دارد و مقدر می‌کند. این تاریخ لفظاً عطیه است. به کلامی دیگر، امری است که به طریق عطیه‌ای هست. با این همه، عطیه امری است که شاید هرگز از آن ما نشود. از این رو، عهد آینده عهدی است که وعدهٔ آن قطعی نیست. بنابراین، «اکنون» در شعر هولدرلین وصف لحظه‌ای مشخص نیست، بلکه کاشف از جمع آمدن گذشته و حال در «اکنون» است،

1. der Ister

در نوعی آینده‌پیشاپیش که در آن آنچه رخ می‌دهد از دیرزمانی پیش گسیل و، از این رو، مقدر گشته است، و این «اکنون» بدین‌سان آینده را می‌گشاید. ساختار این واقعه چنین است:

این [عبارت] «اکنون بیا» از بیرون از زمان حال متجلی می‌شود تا در درون آینده سخن گوید و با این‌همه ابتدا در آنچه از پیش رخ داده سخن می‌گوید. «اکنون» – یعنی: امری از پیش مقدر، و این آشکارا یعنی آنچه پیشاپیش رخ داده [was sich schon "ereignet "hat] – به تنهایی نگهدار همه نسبت‌هاست با آنچه در حال آمدن است. این «اکنون» نام رویدادی (Ereignis) است.

(GA 53,8)

امر ملی

رویدادی که در این‌جا مطرح است، یا به دیگر سخن رویدادی که وصف آنی می‌کند که «ما» هستیم، انکشاف این زمان بینابین است، زمانی که میان‌گریز خدایان از یک‌سو و ظهور خدایان نو از سوی دیگر معلق و گسیخته است. در این زمانه عسرت و تهیدستی، زمین خود به طریقی خاص پرده از رخ برمی‌دارد: زمین دیگر نه آن زمینی است که از عشق و لطف خدایان بهره‌ای ببرد، زمین دیگر نه آن زمینی است که آدمیان در قرب حضور قدس بر آن سکونت کنند، بل زمینی است وانهاده به آنچه هایدگر در درس‌هایش در باب نیچه آن را «اراده به سوی اراده» می‌خواند، و این همان اراده‌ای است که به استیلای سیاره‌ای امر تکنولوژیک می‌انجامد. زمینی که زیر سلطه اراده به سوی قدرت و در معرض «ماشین‌وارگی» آن است، جهانی است که دیگر مسکون نیست بل صرفاً منقاد است. بدین‌سان، زمین دیگر از این‌که ساحت آن مواجهه‌ای باشد که در آن هم انسان‌ها و هم خدایان در نسبت بنیادین با حقیقت هستندگان متجلی شوند، باز می‌ماند. زمین دیگر موطن نیست. زمین دیگر آن ساحت سکنا‌ی اصیلی نیست که هستندگان مکان خاص و مناسب

خود را از طریق زبان شاعرانه در آن یابند. زمینی که اکنون رخ می‌نماید نه موطن است و نه سرزمینی که بتوان در آن سکنی گزید، زیرا سکونتِ اصیل تنها در مناسبت با لحظهٔ انکشاف کل هستی تحقق پیدا می‌کند. هستی و خدایان زمین را متروک نهاده‌اند و بدین سان آن را به برهوت سیاره‌ای^۱ مبدل ساخته‌اند. آنچه هایدگر در شعر هولدرلین می‌بیند راهی به سوی بازگشت به زمین و درانداختن طرح نسبتی دگرگونه با آن است که به مدد آن زمین دگر بار به ساحت سکنای اصیل تبدیل گردد. با این همه، این بازگشت، این «به وطن درآمدن»^۲ (Heimkunft) به معنی بازگشت به خاستگاهی از دست رفته، بازگشت به زمان و مکانی که با ترکِ هستی و خدایان دست نخورده مانده باشد، نیست، بلکه به معنی خلق شرایط و اوضاعی است برای نسبتی آزاد با زمین و آماده‌سازی آن برای خدایان آینده. از این رو، به وطن درآمدن به معنی بازگشت به وطن آن‌چنان‌که گویی وطن خاستگاهی دست‌نخورده و از پیش محفوظ باشد نیست. بلکه به وطن درآمدن سائق به سمت و سوی خاستگاهی در آینده، سائق به سمت و سوی جهشی آغازین یا سرچشمه‌ای اصیل فراسوی ویران‌سازی زمینِ تهی از قدس و فراسوی زمان و مکانِ عسرت و مسکنت است. هولدرلین شاعری است که از زمان خود به زمانِ درآمدن به وطن فراجسته است. او شاعری است که کلامش از دوردست، از واقعیت زمانی در آینده به ما نزدیک می‌شود و ما را ندا در می‌دهد و، از این رو، این کلام، ذات زمانهٔ او را همچون وانهادگی (Verlassenheit) یا بی‌موطنی (Heimatlosigkeit) عیان می‌کند و اگر امروز آدمی بی‌موطن است، اگر آدمی از موطن و زادبومی فراخور ذاتش بی‌بهره است، علتش فقدانِ هویت ملی یا فقدانی که بتوان آن را حاصل تهاجمات نظامی یا نتیجهٔ همگن‌سازی^۳ فرهنگی و اقتصادی کل سیاره تلقی کرد نیست، بلکه علت آن

1. planetary wasteland

2. homecoming

3. homogenization

ترک هستی است که هم‌اکنون بنیاد آدمی به عنوان «آن‌جا»ی گشاینده هستی را تهدید می‌کند. به کلامی دیگر، تا آن‌جا که ما حتی با بی‌وطنی خود غریبه‌ایم - بدین معنی که بی‌وطنی خود را حتی تمیز نمی‌دهیم - این نوعی «بی‌وطنی مضاعف» است.

پس آنچه در شعر هولدرلین مطرح است شرایط سکنا‌ی اصیل بر زمین یا آن چیزی است که در این شعر به اساسی‌ترین مفهوم Heimat یا موطن و زادبوم خوانده می‌شود. این خود به تنهایی باید برای این دلالت بسنده باشد که امر ملی مطرح در این‌جا از هر گونه ناسیونالیسم یا سیاست ناسیونالیستی فراتر می‌رود و سکنا‌یی که در این‌جا مطرح است به آلمان به لحاظ ژئوپولیتیک و کم‌تر از آن به عنوان موجودیتی مبتنی بر نژاد مربوط نمی‌شود، بلکه آلمان در این‌جا جایی است که در آن ذات زمان دوام می‌آورد. اما حتی این توضیح نیز حق مطلب را ادا نمی‌کند، زیرا آنچه در این تفکر ملی مطرح است آلمان یا آلمانیست نیست بلکه تقدیر غرب به طور کلی است. هایدگر بر آن است که در مقابل آن‌گونه گفتمان میهنی که در افق خودمحموری ملی ترانه موطن ساز می‌کند و بر بنیاد مفهوم متافیزیکی و تاریخ‌نگارانه امر سیاسی استوار است، گفتمانی را اقامه کند که در آن ذات موطن بر بنیاد ذات تاریخی - تقدیری هستی وجهه نظر قرار می‌گیرد. هایدگر در مقابل آن موطنی که به صورت «مکانی صرف محدود به مرزهای بیرونی، یا ناحیه‌ای طبیعی، یا مکانی همچون صحنه‌ای که در آن این یا آن واقعه ممکن است رخ بدهد»،^۱ تلقی می‌شود، تلقی دیگری از موطن قرار می‌دهد که مطابق آن موطن همچون ساحتی است که در آن نسبت بنیادین آدمی با حقیقت هستی برقرار می‌شود، و این همان رخداد بنیادینی است که هایدگر آن را ماجرای مناسبت و همداستانی متقابل آدمی و هستی یا Er-eignis می‌خواند. شاید در قطعه

1. GA 39, 104.

برگزیده زیر از «نامه‌ای در باب انسان‌گرایی» (۱۹۴۶) نظر هایدگر در باره امر ملی روشن‌تر از جاهای دیگر بیان شده باشد:

در این جا کلمه «موطن» [به معنای ذاتی و بنیادی آن تلقی می‌شود نه به لحاظ میهن‌پرستی یا ناسیونالیسم، بلکه برحسب تاریخ هستی. اما ذکر ذات موطن همچنین با قصدِ تفکر در باب بی‌موطنی (Heimatlosigkeit) انسان معاصر بر پایه ذات تاریخ هستی همراه است... هنگامی که هولدرلین از «به وطن در آمدن» (homecoming) سخن می‌گوید دغدغه‌اش آن است که «هموطنان» (Landesleute) او ذات خویش را در آن بیابند. او به هیچ وجه این ذات را در خود محوری ملتش (seines Volkes) نمی‌جوید، بلکه آن را در متن تعلق به تقدیر غرب می‌بیند.

(Wm 334 – 5/217 – 18)

پس آیا مقصود از موطن یا ملت «غرب» است؟ آیا آن موطنی که هولدرلین به آن اشاره می‌کند به راستی مجموعه مللی است که حسب معمول «اروپایی» توصیف می‌شود؟ آیا هولدرلین «اروپایی» پیش‌رس و پیش‌هنگامی است؟ در عین حال آیا مراد از «غرب» همین ملغمه ملل است که مدلول مشترک همه آن‌ها «اروپا» است: خواه به لحاظ جغرافیایی، اقتصادی و سیاسی یا از حیث نژادی تعریف شوند و خواه همپیمان باشند یا همستیز؟ آیا ما می‌دانیم که آغاز و انجام غرب کی، کجا و از چه می‌باشد؟ حتی می‌دانیم که آیا غرب اصلاً آغاز شده یا آیا پیش از این به پایان رسیده است؟ گزین‌گفتار «نامه‌ای در باب انسان‌گرایی» با جملاتی دنبال می‌شود که پرسش از امر ملی را به یکی از بغرنج‌ترین مسائل تبدیل می‌کند:

اما حتی مراد از غرب باختر زمین در مقابل خاور زمین نیست. غرب صرفاً اروپا نیست، بلکه جهان است که از حیث تاریخی از قرب ذات دور افتاده است. هنوز ما به زحمت تفکر در باب پیوندهای در پرده اسرار نهفته با شرق را که در شعر هولدرلین جامه کلام به خود می‌پوشند آغاز کرده‌ایم. «آلمانی»

[das Deutsche]: نه به معنای زبان آلمانی، زبانی که از آن کسی باشد یا کسی آن را بیاموزد، بلکه به معنای آلمانیّت یا (ذات) آلمانی به معنای «امر ملی»^۱ خطاب به جهان تکلم نمی‌شود تا جهان به واسطه ذات آلمانی اصلاح شود. بلکه خطاب آن به آلمان‌هاست تا آن‌ها از [سرچشمه] تعلق مقدر خویش به ملت‌ها [Völker]، در بستر تاریخ جهان با آن‌ها همراه شوند. زادبوم این سکنای تاریخی قرب به هستی است.

(Wm 335/218)

پس بدین منوال پارادوکسی این چنین حاصل می‌آید: هولدرلین شاعر آلمان‌ها دقیقاً از آن رو که شاعر آلمان‌هاست، شاعر غرب نیز هست؛ در عین حال وی در انشای شاعرانه^۲ غرب امری فراتر از صرف تقدیر اروپا را انشا می‌کند: او در واقع بنیاد تاریخ جهان را در شعرش انشا می‌کند. اما آیا همین امر جنگالی‌ترین نوع امپریالیسم فرهنگی و آشکارترین نشانه اروپا-ژرمن‌مداری^۳ هایدگر نیست؟ آیا هایدگر تاریخ جهان را به سادگی از تجربه صرفاً اروپایی اتخاذ نمی‌کند؟ آیا وی آشکارا به جای ناسیونالیسم مفهومی از «غرب» نمی‌نشانند که به اندازه همان سیاستی که از آن می‌گریزد امپریالیستی و تمامت‌خواه است؟ یا برعکس، مراد وی آن است که ذات حوالگاه غربی فی‌نفسه مختص و منحصر به غرب نیست؟ این ذات، که هایدگر آن را به اصل و سرچشمه تعبیر می‌کند، و هولدرلین خود را در قرب آن برنشانده است، در حقیقت می‌تواند همچون اصل و سرچشمه‌ای تلقی شود که از مختص به غرب بودن درمی‌گذرد: اصل و سرچشمه امری جز حقیقت هستی نیست، حقیقتی که چه بسا در شرق به مراتب اصیل‌تر آزموده و به نحوی بهتر حفظ و به گونه‌ای خالص‌تر فهمیده می‌شود. چه بسا شرق موطنی بر زمین یافته باشد. چه بسا شرق به جای آن که صرفاً راهی برای امارت و ولایت بر زمین جستجو

۱. افزوده نویسنده. - م.

2. poeticizing

3. Euro-Germano-centrism

کند، شیوه‌ای برای سکونت بر زمین یافته باشد. بدین لحاظ تا آن‌جا که هولدرلین خود در قربِ اصل و سرچشمه سکنی دارد، چه بسا به شرقِ دوردست نزدیک‌تر باشد تا به آن بی‌وطنی‌ای که مشخصهٔ زمانِ غرب است. اگرچه، البته، «به موطن درآمدن» وی خود تجربهٔ بی‌وطنی ذاتی غرب است. از مبدأ این قرب به سرچشمه چه بسا شعرِ هولدرلین پزواک ندهای دوردست (شاید شرقی)، خواه از گذشته خواه از حال و خواه آینده، باشد. سرانجام شاید مناسبتی پنهان میان بلندها و قله‌ها در کار باشد، مناسبتی که از ساختارهای سنتی همسانی‌های فرهنگی و تاریخی درمی‌گذرد. چه بسا زمان و مکان تاریخ جهان (یا تاریخ هستی) به چیزی مجالِ بروز دهد که می‌توان آن را، به تعبیر بودلر، تطابق‌های پنهان، قرابت مطلق ندها و تقدیرها در عینِ فاصله‌های بی‌حدشان، نامید.

پس موطن همان قرب هستی است. با این‌همه این قرب به چه معناست؟ این قرب چگونه پیدا می‌آید؟ قرب به اصل یا سرچشمه امری داده نیست: قرب خود اصل نیست، بل صرفاً حرکت به سوی آن ساحتی است که در آن بیگانه‌ترین خویشمندترین است و از مجرای آن دازاین تاریخی به ساحتِ ذات خود وارد می‌شود. پس موطن به سادگی از آغاز داده نمی‌شود، بلکه در خودِ حرکتِ متوطن شدن (Heimisch werden) یا به وطن درآمدن (Heimkunft) تأیید می‌شود. هر موطنی به وطن درآمدنی است همچون درآمدن به اصل خویش، اما به طریقی که این درآمدن به اصل مستلزم همخویشی با بیگانه‌ترین و ناخویشمندترین امر است: در وطن بودن بازگشتی است به فراسوی آزمون امر بیگانه (das Fremde)، که خود آزمونِ Unheimisch یا امر غریب است: از این امر چنین دریافت می‌شود که حرکتِ بازگشت، حرکتِ بازگشت به سوی امری که اصلاً وجود داشته نیست بلکه آن اصل خود در حین حرکت بازگشت قوام می‌یابد. در این بازگشت ما به سوی نوعی خویشمندی و اصالت باز می‌گردیم که اگر سیرِ تبعید یا رویارویی

با بیگانه‌ترین و ناخویشمندترین امر نبود چون راهی دست‌ناخورده باقی می‌ماند. پس نزدیکی یا قرب را باید همچون نوعی روی آورد یا به نزدیک آمدن فهمید: نه همچون آنچه از آغاز داده شده است بل همچون آنچه دقیقاً در سیر و حرکت آن بازگشت به وجود می‌آید. در این سفری که مقصد آن رسیدن به امر خاص و اصیل است، عزیمتی که رخ می‌دهد صرفاً پس پشت نهادن اصل و سرچشمه نیست، بلکه دور شدن از آنچه صرفاً موهوب و فراداده است و عزیمت به سوی بی‌موطنی امر بیگانه خود حرکت بازگشت به سوی امر خاص و اصیلی است که موطن در آن آن‌چنان که هست آزموده می‌شود. البته این بدان معنی است که آدمی از آغاز در جهان موطنی ندارد بلکه صرفاً بر بسط ارض در حالت بی‌خبری حیران و سرگردان است و جهان به نحوی واسطه موطن آدمی نیست بلکه آدمی به مدد ارتباط با آنچه برای او بیگانه‌ترین امر است و به مدد سفری که از تنگنای این بیگانگی می‌گذرد در جهان متوطن می‌گردد. به باور هایدگر اقامت هولدرلین در جنوب غربی فرانسه را از همین طریق می‌توان درک کرد. در آن‌جا بود که هولدرلین چیزی را تجربه کرد که بیش از هر چیز دیگری از فعلیت بخشیدن به بنیاد و ذاتی که حقیقتاً آلمانی باشد، عاجز و بی‌بهره بود. از مجرای این تجربه بود که هولدرلین برای نخستین بار به کشف این بنیاد نایل آمد.

عشق در موطن نبودن همراه با چشم داشتن توطن در امر خاص و متأصل، قانون ذات تقدیری است که جایگاه شاعر به مدد آن در بنیاد تاریخ «زادبوم»^۱ رقم می‌خورد.

هولدرلین و ذات شعر

شعر هولدرلین کلام بنیادین ملت آلمان است، زیرا چنان که هایدگر در درس خود در باره شعر «ایستر» در سال ۱۹۴۲ می‌گوید: «همه هم شعر هولدرلین

1. Fatherland

آن است که به سکنايي اصیل و درست ره یابد.^۱ امر اصیل و درست چیزی جز همان امر ملی نیست، بدین معنی که چیزی نیست جز قدرتِ سکنی و توطن در قربِ زمین. به باورِ هایدگر، این همان است که هولدرلین در «اشعار رودخانه» (Stromdichtungen) به آن نایل می‌شود: این اشعار باز نمودِ امر خویشمند یا باز نمودِ سفر به قرب به امر خویشمند نیستند، بلکه هر آینه کاشف از حرکتِ به وطن درآمدن یعنی همان حرکتی هستند که از طریقِ آن das Deutsche [آلمانی] به ورود به ساحتِ ذاتش نزدیک می‌شود. ترانهٔ دانوب یا ترانهٔ راین در اشعار هولدرلین استعاره‌های Heimat [موطن] نیستند، بلکه حسب حال همان حرکتِ همخویش شدن با اصل و سرچشمه‌اند که دازاینِ آلمانی در کل بر آن است تا به مدد آن به سکنی در قرب زمین و در حال و هوای خانگی موطن نایل آید.

اما این عنصر بیگانگی از طریق خویشمندی‌سازی که ذاتِ آلمانی در خویشمندی و اصالتش از آن قوام می‌گیرد، خود چیست؟ و آن وجههٔ دیگر آلمانی که آلمانیّت از طریق مناسبت با آن به قلمرو ذاتش وارد می‌شود چیست؟ سرانجام چه چیزی در مورد دازاینِ آلمانی قریب‌ترین و طبیعی‌ترین چیز است، چه چیزی در این مورد صرفاً داده است؟ پاسخ را می‌توان در جملات زیر از نامهٔ مشهور هولدرلین به بولندورف^۲ در تاریخ ۱۲ دسامبر ۱۸۰۱، دریافت:

آموختن هیچ چیز دشوارتر از کاربرد آزادانهٔ امر ملی نیست. به نظر من، وضوح باز نمود برای ما همان قدر اصیل است که آتش آسمانی برای یونانیان واضح بود. با این همه، امر اصیل و خاص همان قدر آموختنی است که امر بیگانه [das Fremde]. از همین رو، ما نمی‌توانیم از یونانیان صرف نظر کنیم؛ زیرا، همان‌طور که قبلاً گفته‌ام، کاربرد آزاد امر خاص و اصیل دشوارترین [das Schwerste] امر است.^۳

1. GA 53, 60.

2. Böhlendorf

3. Hölderlin, *Briefe*.

هایدگر از آن رو بارها و در مناسبت‌های گوناگون به این قطعه اشاره می‌کند^۱ که این قطعه خود ذات سکونت تاریخی بشر بر زمین یا موطن داشتن او و لازمه آن را فراچنگ می‌آورد. این قطعه ساختار متقاطع^۲ تاریخ را آن گونه که برحسب ذاتش درک می‌شود نمایان می‌سازد: زیرا برای ملتی که می‌خواهد تاریخی داشته باشد که صرفاً فراداده بی‌واسطه میراث تاریخی‌اش (امر ملی) نباشد، این نکته حائز کمال اهمیت است که با آنچه برای او بیگانه‌ترین و خارجی‌ترین امر است ارتباط داشته باشد. این امر دشوارترین تکلیف است و، از همین رو، هولدرلین موطن را «ممنوعه‌ترین میوه» می‌نامد. خواه، آن گونه که در مورد یونانیان باستان مصداق داشت، امر ملی یا آنچه از آغاز عطا می‌شود به معنای قدرت مواجهه با آتش آسمانی یا قدرت هستی باشد، خواه، آن گونه که در مورد آلمانی‌ها مصداق دارد، امر ملی به معنی درک روشن و باز نمودن باشد، آنچه به راستی تاریخی است تنها وقتی تحقق پیدا می‌کند که امر ملی از قدرت پیکار برای فراچنگ آوردن آنچه برای آن غیرطبیعی‌ترین امر است برخوردار باشد. از این رو، تاریخ تنها از طریق این تلاقی دو سرحد تاریخی که هایدگر آن را «همنوایی همستیز» [eine widerstreitende Innigkeit] میان «میراث» [das Mitgegebene] و «تکلیف» [das Aufgegebene] می‌نامد رخ می‌دهد.^۳ پرسش این است: آیا هایدگر تاریخ

۱. ر.ک. به 7-83 EHD; 70-168 GA 53; 4-290 GA 39.

2. chiasma-structure

۳. نویسنده سه تعبیر آلمانی در این جمله را به ترتیب به conflicting harmony و heritage و task ترجمه کرده است و ما نیز در ترجمه فارسی به او اقتدا کرده‌ایم، اما انصافاً باید گفت که نه معادل‌های انگلیسی و نه معادل‌های فارسی کاملاً وافی به مقصود هایدگر نیست. هایدگر اغلب کلمات و عبارات کلیدی خود را علاوه بر معنای مصطلح به معانی اصلی آن‌ها نیز می‌گیرد، و به راستی دشوار است که در ترجمه نیز جناس میان Mitgegebene و Aufgegebene رعایت شود و در عین حال حاصل کار روان و قابل فهم گردد. با این همه، با توجه به حساسیت ترجمه واژه‌های هایدگری این توضیح را اضافه می‌کنیم: معنای مصطلح واژه‌ها و عبارت آلمانی همان است که در

را چنان به قالب درمی آورد که اساساً یونانی - آلمانی می نماید؟ آیا آن دو امکان تاریخی یا آن دو سرحدی که هولدرلین متذکر می شود چنان تفسیر می شوند که کل تاریخ غرب همچون طنین و بازتاب صدایی می نماید که از پس قریب دو هزار سال پیش از حلقوم یونان باستان برمی خیزد و براساس تفوق متافیزیکی بی چون و چرای گوشت آلمانی همچون گوش قومی برگزیده برای شنیدن آن نیوشاتر است؟^۱ یا آیا در این جا «یونان» و «آلمان» نام هایی برای نسبتی نامتقارنند که در آن یونان بر مدلی نسبتی با امر خارجی یا بیگانه - مدلی که تنها به همین اعتبار یعنی به عنوان توانایی نسبت برقرار کردن با غیریت فعال می ماند - دلالت می کند و آلمان بر تکلیفی تاریخی یا امری که باید فراچنگش آورد و، از این رو، نه چیزی که تاکنون به تاریخ پیوسته، دلالت می کند؟ پس آیا تفاوت بین یونان و آلمان آن نیست که آلمان هنوز فرا نرسیده

→ متن آمده، اما در عین حال دو کلمه اخیر را می توان به ترتیب به «باداده» (یا «همراه داده») و «فراپیش داده» (یا «فرا داده») نیز ترجمه کرد، زیرا حرف اضافه *mit* به معنی «با» افاده همراهی و معیت می کند و حرف اضافه یا قید *auf* به معنای «بر»، «در»، «روی»، «به بالای» و «به سوی» دست کم در این جا افاده مقصد و مقصود می کند. «باداده» چیزی است که در آغاز مثلاً سفر همراه مسافر می کنند یا سهمی است که به کسی می دهند. خصلت میراث یا ودیعه نیز همین است که از پیش داده شده و موهوبند. پس *mitgegeben* می تواند ودیعه یا عطیه باشد، اما *aufgegebene* چیزی است که فراپیش است و باید به دستش آورد و در راهش متحمل دشواری و کُلفت شد. به عبارت دیگر، تکلیف است که البته دقیقاً با مسئولیت و حتی تعهد یکی نیست و شاید اختلاف آن در آزادی بیش ترش باشد و این که تا حد زیادی امری خودخواسته و قبولی آزادانه است. - م.

۱. شواهدی محکم در تأیید این نظریه وجود دارد که قبلاً در آغاز این فصل به برخی از آن ها اشاره کردیم. یونان - آلمان مداری هایدگر در چند سال اخیر شدیداً مورد انتقاد قرار گرفته است. سیستماتیک ترین این انتقادات به رابرت برناسکونی (Robert Bernasconi) از حوزه علمی انگلیسی - آمریکایی تعلق دارد. به عنوان مثال به «هایدگر و جعل سنت فلسفی غرب» اثر این نویسنده در شماره ۲۶ نشریه انجمن بریتانیایی پدیدارشناسی (*The Journal of the British Society for Phenomenology*) مورخ اکتبر ۱۹۹۵، صفحات ۲۴۰ - ۲۵۴ رجوع کنید؛ همچنین به فصلنامه فلسفی کاتولیک آمریکایی (*American Catholic Philosophical Quarterly*) مقاله «در باب سایر گناهان هایدگر در حذف: کنار نهادن تفکر آسیایی از دایره سرچشمه های متافیزیک غربی و انکار امکان فلسفه مسیحی» شماره ۶۹، ۱۹۹۵، صفحات ۳۳۳ - ۳۵۰.

و آغاز نگشته است و تنها با تکرار آن چیزی می‌تواند آغاز گردد که نشانِ آغاز تاریخ غرب بر جبین دارد یعنی قابلیتِ نسبت یافتن با آنچه برای آلمان بیگانه‌ترین است به نحوی که آنچه نزدیک‌ترین به آن است از آن شود؟ آیا هایدگر به همین معنا نگفته است که «تا آن‌جا که نبرد ما پیکار یونانیان لیکن در جبهه‌ای معکوس است، ما یونانی نمی‌شویم بلکه آلمانی می‌شویم؟»^۱ قانون تاریخ چنان است که آلمان تنها در وارونه کردن آن پیکاری که یونان باستان همچون نقش‌بندی‌ای که از حیث تاریخی و تقدیری تعیین‌کننده است از طریق آن پیدا آمده است می‌تواند همچون تکرار آن لحظه آغازین ظهور کند. اما این‌که آیا آلمان قادر خواهد بود که نسبت به ضد خودش خودآگاهی پیدا کند و در قلمرو بی‌م وطنی آواره گردد و، از این رو، امر ملی را آزادانه به کار برد، جملگی چیزی است که به هیچ وجه قطعی و مسلم نیست. این‌که آیا آلمان به ساحت مواجهه با خدایان تازه تبدیل می‌شود، این‌که آیا آلمان می‌تواند خود را در نور یا حقیقت هستی مستقر کند، یا این‌که آیا خود را بیش از پیش به بطن بی‌م وطنی انسان معاصر سوق خواهد داد و به ویرانی و قلع و قمع زمین ادامه خواهد داد، دقیقاً همان چیزی است که خود امکانِ آغازی دیگر به آن وابسته است؛ با این‌همه، چنین چیزی را نه می‌توان پیش‌بینی کرد و نه به سادگی اعلام داشت.

از این رو، در نامه هولدزلین به بولندورف تأیید و قبولِ نسبتی نهانی، فراتاریخی و غالب میان آلمانی‌ها و یونانی‌ها به آن سان که گویی این نسبت واقعیتی موجود و حاضر و «آلمان» و «یونان» نیز خود موجود و مفروض است، چندان مطرح نیست، بلکه آنچه در این نامه مطرح است اقرار به این امر است که آنچه آلمان برای تبدیل شدن به قلمرو سکناي تاریخی نیاز دارد همان چیزی است که برای یونانیان بی‌هیچ درنگ و واسطه‌ای قابل حصول

1. GA 39, 293.

بوده است؛ از این رو، آنچه مطرح است اقرار به فاصله‌ای نامحدود میان آلمان و یونان است که در عین حال همین فاصله به نحوی قطعی و پارادوکسیکال شرط امکان تکرارِ وقتِ یونانی است: تنها از طریق تأیید این فاصله که خود لازمه سیر به قلمرو غیریت دیگری است، خاصه آلمانی می‌تواند آزادانه به مناسبتی خاص برسد و، از این رو، واقعاً تاریخی شود. آنچه روح آلمانی بیش از هر چیز به آن نیاز دارد، آنچه روح آلمانی فاقد آن است و آنچه روح آلمانی را از دگرگون شدن به یک تقدیر ناتوان می‌کند، همان «آتش آسمانی»، همان قرب به خدایان، و از این رو، همان یارستن صاعقه قدرت الهی آسمان است؛ از طرف دیگر، نزدیک‌ترین چیز به روح آلمانی «وضوح باز نمود»^۱ و قدرت تصور^۲ است. این تضاد را می‌توان در چیزی تمیز داد که نیچه آن را به تضادِ هم‌نهادی^۳ و اساساً تراژیکِ روح دیونیزوسی و روح آپولونی تعبیر می‌کند، و این به باور نیچه تضادی است که سیرت بارز کل تقدیر یونانی است. به ویژه آن که این تقدیر متضمن نیل به نسبتی آزاد با ذات دیونیزوسی خود به مددِ مناسبت با روح آپولونی است که در اصل فاقد آن است. یونانیان تنها از طریق نصرتِ دشوار روح آپولونی می‌توانستند آتش آسمانی را در تابش باز نمود خلاق متجلی کنند. خدایان، میرندگان و همه هستندگان دیگر از سرچشمه صورت‌بخشی شاعر، متفکر و هنرمند کسوت هستی پوشیدند و بار امانت تقدیر یونانی را بر دوش گرفتند و بدین سان این تقدیر را به هیئت ملتی بسامان کردند. اما وضعیت آلمانی‌ها هر آینه حالت واژگونه وضع یونانیان است: برای آلمانی‌ها آنچه بی‌هیچ درنگ و واسطه‌ای مناسب و طبیعی است و در عین حال کاربرد آزادانه‌اش دشوارترین کار است، همان وضوح باز نمود است.

قدرت تصور، هنر طرح انداختن، ایجاد تخته‌بندها و حصارها، جا انداختن قاب‌ها، چارچوب‌ها و خانه‌ها، خراطی و کنده‌کاری و دسته دسته کردن

1. clarity of representation

2. The power of conception

3. synthetic opposition

– این است کسب و کار آلمانی‌ها. با این همه، تا آن‌جا که این قدرت تصور برای رسیدن به «قوام» خاص خود با ضرورت تصور امر تصورناپذیر درگیر و رویاروی نشود، این خصلت طبیعی آلمانی‌ها امری که خالصاً مختص به آن‌ها باشد نیست.

(EHD 84)

برای بهره‌مندی آزادانه از این عطیه، تکلیف آلمانی و تنها امکان نجات تاریخی وی از بی‌وطنی – تنها راه برای توطن – دمسازی با آتش آسمانی است، زیرا تنها این آتش و این گشودگی بر قدرت قدس و الوهیت است که می‌تواند برای آلمانی تقدیری را رقم زند. بدون این حرکت دوگانه ملت آلمان را آینده‌ای نخواهد بود، زیرا به گفته هولدرلین «*dysmoron* یا فقدان تقدیر ضعف ما [آلمانی‌ها] است».^۱ آن تکلیف تاریخی که دازاین آلمانی به وسیله آن به ملتی تبدیل می‌شود و به مدد آن به موطنی می‌رسد در این صورت‌بندی به کمال مندرج است: آموختن کاربرد آزادانه امر خاص و اصیل. این آموزش دقیقاً همان چیزی است که لازمه سفر به خارج است، یعنی دمسازی با بیگانه‌ترین و دورترین یا، به کلامی دیگر، دمسازی با پاد ذات.^۲ از این رو، آزادی و همچنین هویت ملی مستلزم نسبتی با غیر مطلق^۳ است، غیری که دیگری و غریب است، اما در عین حال دیگری خود ماست و به مدد نسبت با آن، اصالت و خویشمندی ما به منصه ظهور می‌رسد. تنها از طریق رویارویی با امر ناآشنا و بیگانه و تنها از طریق آزمودن غیریت بنیادی در تبعید است که سیر به سوی اختصاص امر خاص و اصیل امکان بروز می‌یابد. چنین است سهم و ربط تاریخی شعر هولدرلین و تجربه شخصی او از امر غریب و بیگانه در جنوب فرانسه، که آن را چنین ساز می‌کند:

۱. برگرفته از نامه هولدرلین به کازیمیر اولریش بولندورف مورخ ۱۲ دسامبر ۱۸۰۱، در *Briefe*

2. counter-essence

3. The absolute other

باد شمال شرقی وزان است،
این خوش‌نسیم‌ترین باد
بهر من، زیرا به کشتی‌بانان وعده می‌دهد
بدرود و روح سوزان را.

(«یاد»،^۱ 4-1، I, v.)

شاعران در راه دیار دوردست، چون دریانوردانی هستند که باد شمال شرقی دلیلِ راهشان است. بادی که به سمت جنوب غربی می‌وزد و آسمان‌ها را صاف می‌کند و، از این رو، پرتوی تازه بر زمین می‌تاباند. بادی که از وعده مواجهه با آتش آسمانی در دیار غربت حکایت می‌کند. تنها به یاری زندگی در زیر آسمان‌هایی که بدین‌سان پرده از چهره می‌افکنند شاعر می‌تواند چیزی را تجربه کند که خاص اوست و تنها بدین طریق می‌تواند این خاصه را به خود اختصاص دهد. تنها از طریق انفتاح و گشودگی فراروی غیریت غیر است که آلمانی در کشاکش سیر و سفری که خود پی‌افکنی موطن است می‌تواند به اصل و خویشمندی خویش رجعت کند. اگر شاعر در آزمون آتش‌سوزان دوام آورد، از آمادگی برای بازگشت به موطن و پی‌افکندن آغاز تاریخی نو در آن ساحتی که وضوح باز نمود در آن محفوظ است، برخوردار خواهد بود.

آنچه در قرائت هایدگر از هولدرلین مطرح است نه صرفاً جستجوی موطنی است که قاعدتاً نباید آن را ملت فرض کرد و نه صرفاً طریقی است برای تعریف دوباره آن گونه هویت ملی که از ناسیونالیسم درمی‌گذرد، بلکه طرح شرایط لازم برای سکنايي تاریخی بر زمین است. پس مسئله مسئله تقدیر غربی به معنای عام است که ساختار اساسی آن به صورت شقاق میان یونانی

1. Andenken

و آلمانی یا روح دیونیزوسی و روح آپولونی متجلی می‌گردد. این ساختار متقاطع، تقدیر تاریخی غرب را به تمام و کمال خواهد پیمود. به بیانی دیگر: تقدیر غرب چه در گذشته و چه در آینده در همین تضاد و ناهمسازی نهفته است. آیا این تفسیر، تفسیری تحویلی [یا فروکاهنده]^۱ در باب امکانات تاریخی غرب نیست؟ به کلامی دیگر، آیا به راستی هنر، تفکر، دین و سیاست [غربی] از این ساختار ابتدایی سرچشمه می‌گیرند؟ یا این که «یونان» و «آلمان» را باید به عنوان دو نام یا دو نشانه تلقی کرد که مدلول آن‌ها امری است که همواره و پیشاپیش از آن‌ها فراتر رفته است به گونه‌ای که نقش این نام‌ها تنها چون نقش نقطه‌های مرجعی، نقاطی در نقش‌بندی نقشه تاریخی-تقدیری جهان است؟ به کلامی دیگر، آیا «آلمان» و «یونان» را می‌توان چون راه‌هایی برای دمسازی دو سرحد تاریخی، یعنی روح دیونیزوسی و روح آپولونی، یا هماهنگی وجهه اهریمنی، متجاوز و جنون‌آمیز بشر با قوه تصور و بازنمایی وی که خوشتندارتر، جهان‌پرداز^۲ تر و رهیاب‌تر است، تلقی کرد؟ اگر چنین باشد، پس موطن یا مدینه (polis) به شیوه همداستان کردن این دو نیروی پادگین^۳ تبدیل می‌شود، به شیوه‌ای که به مدد آن قدرت‌های خلاقه (شعر، هنر و تفکر) از بند رها می‌شوند و طرز تازه‌ای از سکونت بر زمین برای انسان تاریخی آزاد می‌گردد.

قبل از سیاست

هنگامی که ناکامی سیاسی سال ۴-۱۹۳۳ از تب و تاب می‌افتد، هایدگر همزمان با بسیج نیروی فکری خود برای پرداختن به معنای امر ملی بر اساس تفسیری مستمر در باب هولدرلین، مفهوم و تحقق معاصر «امر سیاسی» را نیز در پرتو polis [مدینه] باستانی محل تردید و پرسش قرار می‌دهد. هم از این رو، می‌توان هایدگر را از جهت دلمشغولی وی در موضعی دوگانه ملاحظه کرد. از یک سو، وی به امکان کاربرد امر ملی به نحوی که از ناسیونالیسم و همچنین از صورت دولت - ملت آزاد و مبرا باشد می‌اندیشد؛ از سوی دیگر، به ارزیابی مجدد این مورد اخیر و مشخصاً به ارزیابی صورت مدرن سازمان سیاسی یعنی دولت - ملت - یعنی همان دولتی که در عمل محمل، وسیله و مؤثرترین خادم تکنولوژی است - روی می‌آورد. این رویکرد از طریق تأمل در بنیاد فراموش شده دولت - ملت یعنی polis [مدینه] صورت می‌گیرد:

صورت اساسی مدرن که در آن به‌ویژه خودآگاهی خودنهیشت^۱ بشر کل

1. self-positing self-consciousness

هستی را سامان می‌دهد دولت است. از همین روست که امروزه «امر سیاسی» به خودیقینی هنجاری^۱ آگاهی تاریخی تبدیل می‌شود. امر سیاسی خود را بر اساس تاریخی متعین می‌کند که بر حسب آگاهی دریافت می‌شود، و این بدان معنی است که این تاریخ به طور تکنولوژیک تجربه می‌شود. «امر سیاسی» ختم تاریخ است، زیرا امر سیاسی یقین و قطعیت تاریخی - تکنولوژیکی است که بنیاد تمامی عمل است. مشخصه «امر سیاسی» فقدان بی‌قید و شرط پرسشگری [Fraglosigkeit] است در مورد خودش. فقدان پرسشگری «امر سیاسی» و تمامیت «امر سیاسی» متعلق یکدیگرند. با این همه، برخلاف باور بعضی از اذهان ساده‌اندیش، دلیل این تعلق دوسویه و وجود آن به اراده آزاد دیکتاتورها بستگی ندارد، بلکه بنیاد آن را باید در ذات متافیزیکی فعلیت مدرن به طور کلی جستجو کرد. مع‌ذلک، وجود امر سیاسی از بنیاد با آن وجودی که تاریخی بودن یونانیت در آن و از آن بود، فرق می‌کند، زیرا برای یونانیان پولیس (polis) امری است مطلقاً درخور پرسش. برای آگاهی مدرن «امر سیاسی» فقدان ضروری و نامشروط پرسندگی است.

(GA 53, 117 – 18)

بنابراین، وجه تمایز تجربه مدرن «امر سیاسی» از پولیس یونانی نوعی فقدان پرسشگری در باب خود امر سیاسی است، و این به معنای فقدان پرسش در باب ذات سیاست است. فقدان پرسندگی در این امر هویدا است که دولت جز نقش‌بندی سیاسی به نحوی که به بهترین وجه پاسخگوی نیازهای اساساً تکنولوژیک آگاهی مدرن باشد نیست. صفت بارز این آگاهی مدرن آن است که خود آگاهی است؛ به این معنی که این آگاهی تا آن حد به خود آگاهی دارد که نسبت به خود به یقین و اطمینان مطلق می‌رسد. آگاهی در سیر این مطلق‌سازی به جهان آگاهی می‌رسد. این آگاهی، فراگیر، محیط و قادر مطلق است، زیرا خودنهیشت و خوداثبات‌کننده است: ماهیت یا وجود آن منشأیی

1. normative self-certainty

در بیرون آن ندارد، بلکه بنیاد آن در خود آن است. از همین رو، مطلقاً fraglosig [بی چون و چرا] است. بی تردید این گونه قرائت مدرنیته اوج و نهایت روندی تاریخی را آن گونه که به لحاظ متافیزیکی در تفکر هگل شرح می شود مشاهده می کند. امر سیاسی و سازمان دولتی و ولایت تکنولوژیک آن خود حاصل روندی است که به ایضاح آن تاریخی می انجامد که آگاهی از طریق آن با آزاد شدن از پیش فرض های خود و با بر نهادن خود به عنوان تنها بنیاد صیوررتش به مطلق تبدیل می شود. مراد هایدگر از «فقدان بی قید و شرط پرسشگری» جز این نیست. «فقدان پرسشگری» ناظر به ساحت از یاد رفته هستی است؛ از یاد رفته و مسدود در خودنهیشت بشر همچون روح مطلق. بدین اعتبار، اگر این درست باشد که تاریخ روندی است که از مجرای آن آگاهی با جهان نسبتی همچون نسبت آزادی مطلق برقرار می کند، پس «امر سیاسی» مبین پایان و اتمام تاریخ است. اما سخن گفتن از پایان یا فروبستگی تاریخ اقرار به حدی نهایی (خواه امروز، خواه فردا و خواه دیروز) که در آن تاریخ متوقف شود نیست، بل اقرار به آن است که چگونه امروزه تاریخ به وسیله امر سیاسی در نهایی ترین امکاناتش مجتمع می گردد؛ اقرار به آن است که چگونه حضور جمعی و سیاره ای هستندگان - و این یعنی نفی ساحت ذاتاً پسرونده و پنهان شونده هستی - در عین حال شرط امکان حضور تمامت خواه و خشک و ترسوز امر سیاسی است. از این رو، «تمامیت» و «تمامت خواهی» امر سیاسی را - که خاصه مدرنیته به نظر می رسد - نباید براساس اراده تصادفی بعضی افراد که زمانی جبار و امروزه «دیکتاتور» نامیده می شوند توجیه کرد، بلکه توجیه درست این امر در آن چیزی است که هایدگر آن را به تاریخ ذات حقیقت تعبیر می کند و مراد از آن تاریخی است که در واقع نسیان حقیقت هستی - و فقدان فزاینده پرسشگری از حقیقت هستی - را از پرده به در می آورد. به کلامی دیگر، نفوذ جمعی و تام امر سیاسی - یعنی حضور تمامت خواه آن - به عمل هیتلر، موسولینی یا استالین بر نمی گردد. مسئله

افراد و نام‌ها در میان نیست. آنچه مطرح است تقدیر جمعی یا *Geschick* است: «تصمیم» مدت‌ها پیش گرفته شده، صدای ترس و لرزی که نفخه آن هنوز در این قرن دمیده می‌شود، از مدت‌ها پیش و قبل از رویدادهای فعلی به گوش می‌رسید. رخدادها، نه همچون تقدیر یا قدریتی،^۱ بل همچون امکانی که به لحاظ متافیزیکی امکانی نهایی است تعیین شده‌اند و آنچه هایدگر «امر سیاسی» می‌نامد شاید نشانه این امکان نهایی باشد، امکانی که متافیزیک با آن و در نقش آن واپسین زور خود را امتحان می‌کند. امروز امر سیاسی نشانه پایان را در هیئت صورتک تشییع جنازه‌ها و آتش و خاکستر نقش نموده است. به همین دلیل است که سرانجام هایدگر دموکراسی لیبرال آمریکایی و دولت کارگری اتحاد جماهیر شوروی را مشمول مرض شناخت واحدی می‌کند.^۲ همه سازمان‌های سیاسی صرفاً پاسخی به چالش فعالیت آگاهی مدرن هستند که هایدگر آن را تکنولوژی می‌خواند و خواسته انحصاری آن سازماندهی

1. as a fate or a fatality

۲. در عین حال زبان زهرآگین و اعتراضی که هایدگر نثار هر دو کشور و مخصوصاً ایالات متحده می‌کند کاشف از آن است که چیزی بیش از مرض شناخت سیاره‌ای مطرح است. دقیقاً چه چیزی؟ آیا مسئله احساس زجر و تعقیب است؟ هایدگر همچنان آلمان را قربانی این روند تاریخی خواهد دانست و تقدیر آلمان را خواه به صورت انقلاب محافظه کارانه آدلف هیتلر و خواه در هیئت شعر هولدرلین به عنوان راه سوم تلفی خواهد کرد. این برتری آلمان – البته منحصرأ برتری متافیزیکی – هرگز مورد پرسش و تردید قرار نمی‌گیرد و همین بی‌چون و چرایی برتری آلمان عمدتاً باعث و بانی غفلت و کوری هایدگر نه تنها نسبت به آلمان نازی، بلکه همچنین نسبت به ایالات متحده و شوروی نیز می‌گردد. جهت اطلاع از بعضی بیانات مذبذب هایدگر در این مورد که به موازات گسترش جنگ جهانی دوم به طور فزاینده‌ای حالت پرخاشگرانه به خود می‌گیرند به منابع زیر رجوع کنید:

Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953. pp. 28–9, 34–8.

Hölderlin Hymne "Der Ister" (Summer Semester, 1942), ed. Walter Biemel. (1984), pp. 53, 68, 79–80, 86.

جمعی، دست‌ورزی^۱ و خودفراخوری^۲ کل هستی است که به «ذخیره دائم و قائم» محض یا Bestand تبدیل شده است. هر کس می‌تواند از خود بپرسد که آیا اظهار نظر هایدگر مبنی بر این که شاید دموکراسی فراخورترین پاسخ به تکنولوژی نباشد – چنان که در مصاحبه با اشیگل می‌گوید – درست است یا نه. با فروپاشی فاشیسم و کمونیسم شوروی، مدل لیبرال خود را به عنوان مؤثرترین و تواناترین محمل گسترش سیاره‌ای تکنولوژی، که به طور روزافزونی از نیروهای «سرمایه» تفکیک‌ناپذیر شده است، جا انداخته است. در آن سرِ فقدان پرسشگریِ امر سیاسی در باب ذات از یاد رفته‌اش، صفت بارز پولیس یونانی پرسش‌پذیری آن است. مقصود بنیادی تفسیر هایدگر در مورد پولیس یونانی بیان این مطلب است که پولیس چگونه باب خود را بر مگاکِ پی‌افکن^۳ حقیقت هستی گشوده می‌دارد و بدین‌سان فروبستگی خویش را ناممکن می‌سازد و از پنداشت‌ها و خواهش‌های مدرنِ امر سیاسی خلاص می‌گردد. بدین‌سان اندیشیدن به پولیس در حکم رها ساختن آن است از قلمرو امر سیاسی و استیلای فلسفه سیاسی به قصد بازگرداندن آن به ساحت ذاتش که فی‌نفسه سیاسی نیست: اندیشیدن به چیزی است که از پنداشت ما در باره «امر سیاسی» و از آنچه تحت عنوان «سیاست» در عمل جاری است، کهن‌تر و اولی‌تر است. به چه منظوری؟ آیا به منظور فراخواندن به بازگشت به پولیس باستانی؟ یا به منظور فتح بابِ نسبتی آزادتر با امر سیاسی مدرن؟

قبل از این که پاسخ دادن به چنین پرسش‌هایی را حتی آغاز کنیم و قبل از این که در تفسیرهای گوناگون هایدگر در باب پولیس تعمق کنیم، شاید ذکر چند کلمه‌ای راجع به زمینه‌ها و حالت‌های برخورد با این پرسش ضروری باشد. در گفته‌های زیر روشن نمودن اهم مسائل این بحث هم به لحاظ ترتیب زمانی و هم با توجه به متن و جهت نظر قرار گرفته است.

1. manipulation

2. appropriation

3. the founding abyss

به طور کلی متونی که هایدگر به تفسیر پولیس یونانی اختصاص داده است شامل دو مجموعه‌اند: نخستین بحث اندک زمانی پس از استعفای هایدگر از ریاست دانشگاه در درآمدی به متافیزیک در ۱۹۳۵ مطرح می‌شود. دومین بحث در سلسله متونی مطرح می‌گردد که هایدگر در سال‌های ۱۹۴۲ و ۱۹۴۳ نوشته است.^۱ در بحث دوم می‌توانیم استمرار و همگنی توجه برانگیز تحلیل‌ها را تشخیص دهیم: این بحث در واقع مشتمل بر سه درس متوالی است. این اصرار تنها می‌تواند حاکی از آن باشد که به باور هایدگر در این پرسش امر مهمی مطرح است. با توجه به توالی زمانی درس‌ها، وحدت چشمگیر سبک، تأکید و دلمشغولی که در همه آن‌ها مشاهده می‌شود نیز مایه تعجب نیست. لیکن این پرسش پر بیراه نخواهد بود که آیا نسبت به نخستین تفسیر که در سال ۱۹۳۵ صورت گرفته، اختلاف‌های برجسته‌ای ملاحظه می‌شود یا نه و این که تفسیر هایدگر در باب پولیس تا چه حد با تکامل تدریجی تفکر وی به طور کلی، همخوانی دارد.

نکته قابل توجه در مورد منابعی که هایدگر برای تفسیر و بحث و فحص برمی‌گزیند همانندی خاصی است که میان همه آن‌ها وجود دارد. این منابع البته یونانی هستند اما مضمون آن‌ها مستقیماً «سیاسی» نیست. (اسناد قانونی، یا روایات، گزارش‌ها و شواهد تاریخی نظر هایدگر را جلب نمی‌کنند). همچنین، مهم‌ترین منابع در این مورد حتی جنبه «فلسفی» نیز ندارند (به عنوان مثال درآمدی به متافیزیک و شعر «ایستر» اثر هولدرلین). از این رو، رویکرد هایدگر به پولیس یونانی بدو از منظر اخبار فلسفی، یعنی آنچه در متافیزیک راجع به پولیس و پولیتیک منقول است، نیست. این رویکرد همچنین با مقولات و منقولات حقوقی و تاریخی و هر آنچه از دید هایدگر رنگی از انسان‌شناسی دارد، شکل نگرفته است. پس [رویکرد

۱. به طور خاص، سروده هولدرلین «ایستر» (GA 53)، درسی در ترم تابستانی ۱۹۴۲، پارمنیدس (GA 54)، درسی در ترم زمستانی ۳-۱۹۴۲، و هراکلیت (GA 55)، درسی در ترم تابستانی ۱۹۴۳.

هایدگر به پولیس یونانی [حاصل چیست؟ هایدگر از چه منظری به پولیس می‌نگرد که او را در کشف حجاب پولیس با توجه به حقیقت آن مجاز می‌دارد؟ به اجمال می‌توان گفت: از منظر شعر یا اساطیر. به بیانی دقیق‌تر، رویکرد به پرسش در باب پولیس در درآمدی به متافیزیک و در درس راجع به شعر «ایستر» مبتنی است بر قرائت دومین همسرایی در آنتیگونه سوفوکل؛ کتاب راجع به پارمنیدس در همان حال که به همین همسرایی اشاره می‌کند بر دو muthoi [اسطوره‌ای] که در اواسط و بخش پایانی پولیتیا [یا جمهوری] (politeia) افلاطون نقل می‌شود متمرکز است؛ بالاخره درس هایدگر راجع به هراکلیت بر اساس دو حکایت در باب زندگی استاد، مسئله پولیس را بررسی می‌کند. هایدگر نه تنها نوشته‌های سیاسی یونان باستان را نادیده می‌گیرد، بلکه در نهایت احتیاط از توجه به متون بنیادی فلسفی نیز خودداری می‌کند: از جمله سیاست ارسطو، و دو رساله وی در مورد «اخلاق» و همچنین بخش عمده‌ای از پولیتیای افلاطون.

مقصود از این همه آن است که هایدگر می‌خواهد پولیس را از دیدی ماقبل سیاسی و ماقبل فلسفی مورد تعمق قرار دهد: بدین معنی که تفکر خود را بر میتو-لوژی^۱ مبتنی سازد، چنان‌که گویی حقیقت و ذات آنچه به نام پولیس آزموده می‌شود، در حواشی متن در کلامی پنهان است که حالت aletheuein [ناپوشیدن] آن از حقیقت فلسفه یا حقیقت هرگونه انسان‌شناسی حقیقی‌تر است.

دانش تاریخ آغازین [Ur-geschichte] کند و کاوی در امور بدوی و جمع کردن استخوان‌ها نیست. چنین دانشی نه کلاً و نه بعضاً به طبیعیات ربطی ندارد. چنین دانشی اگر اساساً چیزی باشد همانا اسطوره‌شناسی است.

(EM 119/155)

۱. mytho-logically: نویسنده این کلمه را دوباره می‌کند، شاید به این منظور که خواننده را مخصوصاً به معنای بخش دوم که از logos مأخوذ است توجه دهد. - م.

muthoi [اسطوره‌ها] نسبت به ذات چیزی که نام آنند حقیقی‌ترند، زیرا حالتِ حقیقت آن‌ها خود از حقیقت متافیزیک که صرفاً veritas و adequatio [حقیقت و مطابقت] است، به ذات حقیقت نزدیک‌تر است:

muthos در زبان یونانی به معنی کلمه‌ای است که آنچه را باید قبل از هر چیز دیگر گفته شود بیان می‌کند. از این رو ذاتِ muthos براساس aletheia [نامستوری یا ناپوشیدگی] تعیین می‌شود. muthos است که آشکاره می‌کند، پرده برمی‌افکند و مجال دیدار می‌دهد؛ به طور خاص، muthos مجال دیدار آنی را می‌دهد که خود را پیشاپیش و در همه چیز به عنوان آنچه در هر حضوری «حضور پیدا می‌کند» نشان می‌دهد. تنها آن‌جا که ذاتِ این کلمه در aletheia بنیان نهاده می‌شود، و بنابراین در میان یونانیان – تنها آن‌جا که این کلمه که چنان بنیان نهاده شده، چون افسانه‌ای ممتاز^۱ خود را در شعر و تفکر جاری و ساری می‌کند – و بنابراین در میان یونانیان – و تنها آن‌جا که شعر و تفکر بنیاد نسبت آغازین با امر مستور هستند – و بنابراین در میان یونانیان – می‌توان معنای کلمه یونانی muthos «اسطوره»، را یافت.

(GA 54, 89/60)

پس تنها با نظر به اسطوره‌های (muthoi) خاصی باید به قدرت درک ذات و حقیقت پولیس یونانی ره یافت. درک این نکته لازم است که پولیس قبل از هر چیز بر مکانی جغرافیایی، سیاسی، اقتصادی و حتی فلسفی دلالت نمی‌کند. گو این‌که به طور ضمنی چنین مکان‌هایی را نیز شامل می‌شود؛ بلکه بدواً بر مکان یا قلمروی دلالت می‌کند که آدمی در آن سکناى تاریخی-هستی‌شناختی خود را باز می‌یابد. بیان این نکته که پولیس بدواً قلمرو تاریخی سکناى آدمی است بدان معنی است که مشخصه تعیین‌کننده پولیس چندان به نظم و نسق و سازماندهی نیازهای اساسی، ضروریات یا حتی آرزوها مربوط نیست، بلکه این مشخصه همان نسبت اصیل با حقیقت هستندگان است. بدین‌سان

۱. pre-eminent: معنای اصلی آن «از پیش برون ایستاده» است. – م.

مشکلی که هایدگر با آن رویاروست ناشی از اولییتی است که برای تفکر در باب ذات پولیس قبل از بررسی مناسبت آن با گفتمان‌های گونه‌گون انسان‌شناسی و مقدم بر مضمون‌پردازی تاریخ‌نگارانه، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این ذات قائل است. تفکر در ذات بحث را لاجرم از انسان‌شناسی درمی‌گذراند و به حقیقت انسان (anthropos) می‌کشد در مقام آن هستنده‌ای که همواره و از آغاز، انکشاف تاریخی و بنیادی هستی آن را مختص^۱ می‌کند. هایدگر بعد از آن‌که در مورد همسرایی آنتیگونه به عنوان قطعه شعری سخن می‌گوید که مقدم بر هرگونه بیان انسان‌شناختی به ذات انسان اشاره می‌کند، ما را از سوء تفسیر کل شعر برحذر می‌دارد،

سوء تفسیری که انسان مدرن آماده گرایش به آن است و در حقیقت سوء تفسیری مکرر است. پیش از این یادآور شدیم که این شعر شرح و بیان فعالیت‌ها و حوزه‌های فعالیت بشر همچون هستنده‌ای در میان هستندگان دیگر نیست، بلکه طرح شاعرانه‌ای از هستی آدمی است که بر حسب حدود و امکانات غایی او ترسیم شده است. این خود از تفسیر این همسرایی به عنوان روایت پیشرفت آدمی از شکارچی وحشی و ملوان بدوی به سازنده متمدن شهرها ممانعت می‌کند. این گونه تفسیرها تصوراتی متعلق به قوم‌شناسی و روان‌شناسی انسان اولیه‌اند. این تفسیرها در کاربرد غیرمجاز طبیعیات - آن هم از نوع کاذب آن - در باره هستی بشر ریشه دارند.

(EM 118 - 19/154 - 5)

اگر اسطوره به راستی مفتاح باب ورود به ساحت حقیقت پولیس باشد، این مدخل از نوعی است که یکسره با مداخلی از آن گونه که علوم اجتماعی تأیید می‌کنند فرق دارد. در چنین علمی اسطوره یک «منبع اطلاعات» در میان بسیاری منابع دیگر است. اسطوره از منظر چنین علمی حتی می‌تواند متعلق

1. ap-propiated

شناسایی پژوهشی انضمامی یعنی اسطوره‌شناسی شود. با این همه، قلمرو این علوم نسبت به ذات اسطوره فرو بسته و محجوب است، زیرا در این علوم تحقیق و پرسش در باره اسطوره مبتنی است بر لوگوس پیش ساخته‌ای که بنیاد آن به ناگزیر و آشکارا مستلزم طرح اسطوره به طریقی است که اسطوره به قلمرو خاص و معینی تعلق می‌گیرد که قلمرو «اساطیر» به معنایی است که عموماً از آن مراد می‌شود، یعنی مجموعه «روایت‌ها»یی است که در باره منشأ کیهان و زمین، پیدایش و زایش خدایان و مناسبات آن‌ها با انسان‌ها، اعمال پی‌افکن و قهرمانانه نسل‌های گذشته و مانند این‌ها سخن می‌گویند. مادام که نگرش به اسطوره برحسب حالتی از فهم است که سابق بر پیدایش و پیشرفت علوم تلقی می‌شود، مادام که قلمرو اسطوره به زبان این لوگوسی که دقیقاً برحسب نوعی فراگشت آزاد از اسطوره تعریف می‌شود، تعیین و تعریف می‌گردد، یا، به بیانی بهتر، مادام که ما اسطوره‌ای دیگر را باور داریم که برحسب آن جهان مهور به مهر لوگوس خردورز حقیقی‌تر از جهان یونانیان نخستین است یا، به کلامی دیگر، مادام که معتقد به این نوع دیگر اسطوره هستیم که خود یونانی و، به قول هایدگر، بیش از آن که افلاطونی باشد، چه بسا ارسطویی است، و مادام که ما اسطوره خاص متافیزیک را چون کوششی برای آزاد ساختن خودش از اسطوره و برنهادن خودش در خود و بر بنیاد خود - اسطوره خود بنیاد - به دیده قبول می‌نگریم، دیدگان ما همواره از دیدار حقیقت اسطوره محجوب خواهد ماند - حقیقتی که خود آشکارا عین حقیقت یا ذات حقیقت است که همچون بازی نهان و عیان شدنی است که از طریق آن «there is»، یعنی حضور، رخ می‌نماید و هستندگان به ساحت خاص خویش - و نه تنها به «مکان» خویش - در دل حقیقت راه می‌یابند.^۱ بدین سان

۱. لیکن پرسش این است که آیا هایدگر در تفسیر احتمالاً موجه خود از ذات و نقش اسطوره از خود اسطوره نیز اسطوره نمی‌سازد و آیا بدین سان اسطوره‌ای جدید - اسطوره‌ای که تا ابدالآباد به

تفکر راجع به پولیس تفکری است فراسوی تفکر متافیزیکی و ناظر است به نااندیشیده پولیس. به این معنی که تفکر در باب پولیس مقدم بر - و در عین حال هماهنگ با - اولویتی است که تقدم آن تقدم زمانی نیست و سبق آن سبقِ لوگوس متافیزیک نیست. از این رو مسئله، مسئله یونانی تر شدن از خود یونانیان و اندیشیدن به پولیسی است که اگرچه هایدگر آن را مکان هستی می نماید، شاید هرگز وجود نداشته و در جایی به طریق بالفعل واقعیت نیافته است. آیا این عجیب نیست؟ اگر هستی چنان است که نه بماهو هستی، نه به عنوان جوهر، نه به عنوان این یا آن هستنده پیش دستی هستی ندارد، پس پولیس خود چگونه می تواند، همچون محل کشف حجاب ذات هستی، به سادگی حاضر باشد؟ پولیس چگونه می تواند جز در سیر و حرکت خودزدایی خود باشد؟ این امر - گیریم که اصلاً ممکن باشد - شاید همان جایی است که در آن تفکر سابق بر متافیزیک به تفکر فراسوی متافیزیک می انجامد. یقیناً هایدگر خود نیز در این باره اطمینان ندارد: شاید هرگز پولیسی وجود نداشته که ماقبل متافیزیک بوده باشد، شاید هرگز پولیسی وجود نداشته که نوعی پنداشت متافیزیکی از لوگوس و از حقیقت پیشاپیش در آن و برای آن مستقر نبوده باشد. پولیس تا آن جا که پولیس است تحت و

→ هر نوع انسان شناسی کژگمان است - نمی آفریند. آیا این کژگمانی که پیشاپیش دقیقاً به طریقی میخ خود را کوبیده است که بر حسب آن هستی شناسی بنیادین صورت بندی می شود از کوششی غول آسا برای حفظ فلسفه، برای پالوده نگه داشتن آن از هر نوع انسان شناسی، برای اثبات و تأیید ذات و وظیفه فلسفه و بالاخره برای فراچنگ گرفتن فلسفه همچون شیوه تفکری همنا با صدای رازپوشیده بنیاد بی بنیاد هستی ناشی نمی شود؟ و آیا همین امر آئی نبود که هایدگر را به ورطه کوری نسبت به نیروهای اجتماعی، اقتصادی و ایدئولوژیکی پنهان در خیزش نازیسم افکند؟ آیا همین اندیشه ذات هایدگر را مجاز نداشت که تا مدت ها پس از فروپاشی «جنش» ناسیونال سوسیالیسم هنوز به «عظمت و حقیقت درونی آن» اعتقاد داشته باشد؟ آیا فلسفه نباید بگذارد که نیروهای فعال در جهان و گفتمان های گونه گونی که به مضمون پردازی در باره این نیروها اهتمام دارند آن را به حرکت و کار وادارند؟ آیا نه این است که فلسفه دقیقاً در گشودن خود بر نا - فلسفه است که فلسفه می شود؟

ذیلِ قلمرو حضور و متافیزیک است. اندیشیدن در فراسوی پیدایی آن و در متن حقیقت ذاتش اندیشیدن به پولیسی دیگر یا به پولیسی اصیل تر نیست. شاید این اندیشه گشودن باب امکانِ پولیسی دیگر در جریانی باشد که به گشت، چرخش و تغییر جهتی در تاریخ منجر می‌گردد. آیا این جا همان جایی نیست که در آن تفکر هایدگر از اندیشه آرخه‌ای باز می‌ماند و ناآرخه‌ای می‌شود؟ سرانجام می‌توان با حیرت پرسید که آیا اشتراک پولیس هایدگر و پولیس یونانی تنها اشتراکی لفظی نیست و آیا این پولیس به آن پولیس باستانی که به یاری تحقیقات علمی با آن آشنا هستیم هیچ گونه شباهتی دارد؟ چنین تردیدی در متن اثر خودِ هایدگر نیز به راستی وجود دارد، تردیدی که اثر هایدگر را از درونِ عمل می‌آورد و شکل می‌دهد و سرانجام کار به جایی می‌رسد که در سال‌های ۱۹۴۲ و ۱۹۴۳ هایدگر این ضرورت را احساس می‌کند که بعد از آن همه تحلیل‌های مبسوط و گسترده نخستین خود در سال ۱۹۳۵، از نو باب سلسله تفسیرهای دیگری را در باره پولیس باز کند.

تفسیر نخست (۱۹۳۵)

پولیس. این کلمه‌ای است که نمی‌توان آن را ترجمه کرد. البته هایدگر در مورد معنی و مضامین این کلمه تفسیرهای گسترده‌ای اقامه می‌کند. با این همه، باز هم خودِ این کلمه تن به ترجمه نمی‌دهد. تن ندادن این کلمه به ترجمه به علت کمبود کلمات و منابع لغوی نیست؛ نابسندگی زبان‌های غیر یونانی نیز سبب این ترجمه‌ناپذیری نیست. این کلمه از آن رو از حیث لغت ترجمه‌پذیر نیست که پیشاپیش خود را از حیث تاریخی ترجمه کرده است. هر کوششی که امروزه برای ترجمه آن صورت می‌گیرد کوششی است برای ترجمه آن بر مبنای ترجمه‌ای تاریخی که پیش از این رخ داده است و دقیقاً سرشت این زمانه را تعریف می‌کند. بدین منوال، ترجمه تاریخی کلمه پولیس در حقیقت به معنی تبدیل آن به دولت - شهر یا دولت - ملت است. با این همه، ترجمه

لغوی پولیس به ملت یا دولت، از همان آغاز به معنی سد کردن امکان درک و دریافتِ همان امری است که در کلمهٔ پولیس جنبهٔ اساسی دارد. این کار ترجمهٔ جهانی به جهانی دیگر و عصری به عصری دیگر است. از این رو، اگر، بنا بر ادعای هایدگر، هر عصر یا جهان به راستی بر حسبِ نسبتِ آن با حقیقت تعریف می‌شود، پس این کار همچنین ترجمهٔ یک آزمون [یا تجربه] حقیقت به آزمونی دیگر است. با این حال، چون آنچه در نسبت ما با یونانیان برای هایدگر به جد مطرح است آزمونِ اصیل حقیقت است، این کار به معنای از دست دادن هرگونه امکانی برای گفتگوی اصیل و خالص با جهان یونانی است. دقیقاً همین آزمونِ پولیس همچون ساحتِ نسبت با حقیقت است که در جریان سیر به سوی ملت یا دولت یا، به تعبیری دیگر، به سوی درک مدرن از امر سیاسی از دست می‌رود. لکن این بدان معنی نیست که دولت دیگر به هیچ وجه رخدادِ حقیقت نیست؛ این یعنی: دولت رخدادِ آن حالتی از حقیقت یا *aletheuein* [ناپوشیدن] است که غایتِ پوشیدگی خودِ رخداد است. دولت آن حالتی از حقیقت است که شاخص آن نهایتِ غفلت از حقیقت است، و این همان *Gestell* است: گشتل یعنی رخدادِ حقیقت همچون ناحقیقت یا استیلای پادذات حقیقت. به کلامی دیگر: گشتل ذاتِ زمانهٔ مشهودیتِ مطلق و شفافیت صرف و عصرِ هویدایی بی‌پرده‌پوشی و حضور تامی است که در آن همه چیز چنان‌که گویی «فراروی شما»ست پیدا و هویدا می‌گردد. و در آن این واقعیت که بیش از حد مشهود است به حد اشباع برگشت‌ناپذیری رسیده است، حدی که این واقعیت در آن احساس می‌کند که ضرورت دارد خود را مجازی کند و برای خود مکانی دیگر (فرمانشگاه)^۱ اختراع کند.^۲ از این رو، هنگام برخورد با کلمهٔ پولیس باید دقیق و محتاط بود، کلمه‌ای که آن‌قدر در

۱. (ترجمهٔ متداول این کلمه فضای رایانه‌ای است) *cyber space*.

۲. آیا تئوری‌های جدیدتر در بارهٔ «نمایش» (*spectacle*) و «وانموده» (*simulacrum*) بر اساس همین اولویت مطلق و بی‌چون و چرای امر مشهود نیست؟

هیئت «سیاست» و «امر سیاسی» بدان خو کرده‌ایم که پرسش‌ناپذیر تلقی می‌شود. هایدگر در حالی که این کلمه را ترجمه‌ناشده می‌گذارد، می‌کوشد تا پرسش در باب آن را احیا کند و امیدوار است که بدین طریق باب تفکر در ذات آن را دگر بار بگشاید. اما مسئله امر سیاسی بیرون از ترجمه آن از روی پولیس یونانی نیست. از این رو، ما این مسئله را هرگز کاملاً رها نمی‌کنیم و به ناگزیر باز هم به آن خواهیم پرداخت.

نخستین مضمون پردازی هایدگر در باب پولیس از تفسیری در مورد قسمتی از همسرایی آنتیگونه سوفوکل آغاز می‌گردد که در بخشی از درآمدی به متافیزیک تحت عنوان «هستی و تفکر» مندرج است. به بیان دقیق‌تر، هایدگر معنای پولیس یونانی را از گردان^۱ سوم همسرایی (سطر ۳۷۰) اتخاذ کرده است که به عقیده وی حاکی از سومین و آخرین تعین ذاتی انسان یونانی یعنی *hypsipolis apolis* است. هایدگر این عبارت را چنین ترجمه می‌کند: «او [یونانی] با فراخاستن از مکان، از مکان خروج پیدا می‌کند.» برحسب ترجمه هایدگر این گردان را باید چنین خواند:

به راستی زیرک،
مسلط بر طریقه‌های مهارتی فراسوی هر انتظار
او گاه مقهور رذیلت و دژکامی است
و گاه منکوب رشادت و دلیری.
راهش را از میان قوانین زمین در پیش می‌گیرد
و از میان احکام مقرر گشته خدایان.
فراخاسته به آن سوی مکان، از مکان برون می‌شود

۱. گردان (*strophe*) در قصیده پنداری اشعاری است که همسرایان هنگام چرخش به یک طرف می‌خواندند. بعد از هر گردان همسرایان با چرخش در جهت مخالف اشعاری با همان قالب می‌خواندند که به آن‌ها *antistrophe* یا «واگردان» می‌گفتند. سپس نوبت به اشعاری می‌رسید که همسرایان در حالت سکون می‌خواندند و به آن‌ها «سکون» یا «*epode*» می‌گفتند. قالب *epode* با قالب گردان و واگردان متفاوت بود. ابداع این طرح منسوب است به پندار شاعر اهل تب. - م.

او که از برای خطرجویی^۱ همواره
ناهستی را به جای هستی برمی‌گیرد.^۲

در این جا ترجمهٔ مرسوم پولیس (polis) «به شهر» (city) کنار نهاده می‌شود و stätte به معنی مکان معادل آن قرار می‌گیرد. هایدگر ترجمهٔ خود را چنین توجیه می‌کند:

پولیس را اغلب به شهر یا دولت - شهر ترجمه می‌کنند. این ترجمه معنی کلمه را کاملاً افاده نمی‌کند. پولیس مرجحاً به معنی مکان است. به معنی آن «آن‌جا»یی است که هستی آن‌جایی (das Da-sein) در آن و به هیئت آن تاریخمند است. پولیس آن مکان تاریخی و آن «آن‌جا»یی است که در آن و از سرچشمهٔ آن و برای آن تاریخ رخ می‌دهد (die Geschichte geschicht). خدایان، معابد، روحانیون، سورها، بازی‌ها، شاعران، متفکران، حاکم، شورای شیوخ، انجمن خلق و ارتش و ناوگان‌ها به این مکان و قلمرو تاریخ تعلق دارند.

(EM 117/152)

1. adventure

۲. از باب مقایسه و برای نشان دادن این‌که ترجمه / تفسیر هایدگر برای جهت‌دهی هستی‌شناختی تا چه حد این قطعه را از زمینهٔ اخلاقی، سیاسی و مذهبی آن برمی‌کند، در این جا ترجمه‌ای سنتی‌تر و شاید درست‌تر را می‌آوریم:

با گونه‌ای حبله و جعل
فرا تر از حد انتظار،
او گاه به شر می‌رسد
و گاه به خیر.
اگر به قوانین زمین حرمت نهد
و به عدالت خدایانی که به آن‌ها سوگند خورده است
در شهر خود والاست
هیچ شهری ندارد او
با آن که ساکن بی‌حرمتی است که انگبخته بی‌پروایی است.

ترجمهٔ انگلیسی دیوید گرن (Grene) در:

Greek Tragedies (Chicago: The University of Chicago Press, 1991. p. 195.)

بدین سان پولیس محل و قلمرو تاریخ یعنی همان راهی است که ذات تاریخی انسان در آن «آنجا»ست. پولیس قلمروی است که در آن رویارویی با تاریخ رخ می دهد. تنها تا آنجا که پولیس قلمرو چنین رویارویی خاصی است عناصری چون خدایان، معابد، سورها، شاعران و مانند این ها می توانند به آن تعلق گیرند. بنابراین، اگر وجود پولیس را تنها می توان بر مبنای طبیعت خود تاریخ معتبر گرفت، پس آنچه باید به آن پرداخت و به فهم درآورد طبیعت خود تاریخ است. تاریخ چیست؟ تاریخ چگونه رخ می دهد؟ این پرسش نقشی تعیین کننده دارد. زیرا پاسخ های هایدگر به این پرسش در سال های ۱۹۳۵ و ۳-۱۹۴۲ مشخصاً فرق دارد. در درآمدی به متافیزیک هایدگر تاریخ و همراه با آن پولیس به عنوان قلمرو انکشاف آن را چون رخداد کشمکش یا رویارویی میان انسان، که اساساً بر حسب نخه متعین می شود، و کل هستی یا فوسیس، که اساساً بر حسب دیکه (dikè)^۱ متعین می گردد، می داند. این تعین دورویه حاصل تفسیر اشعار آغازین همسرایی است که مطابق آن ها آدمی به deinotaton یعنی عجیب ترین، بیگانه ترین و ناآشناترین تمام هستندگان و در یک کلام das Unheimliche [آنچه غریب و سهمناک است] موصوف می گردد. deinon^۲ که بر ذات هستندگان به طور کلی دلالت می کند، ناظر بر دو سمت و سوست: هم توان ابرتوانای (das Überwältigende Walten) فوسیس و هم زورتوزی (Gewalt-tätigkeit) انسان. هایدگر این اشعار را به این صورت قرائت می کند:

۱. dikè در یونانی به معانی رسم، قانون، میزان عدالت، داوری، محاکمه و مجازات است. هایدگر خود در متن درآمدی به متافیزیک کلمه dikè را به Fug ترجمه می کند و بر آن است که ترجمه آن به «عدالت» و نیز «میزان» باعث از دست رفتن معنای متافیزیکی آن می شود. مقصود هایدگر از Fug در نهایت نظم است و dikè را به fügender Fug یا نظمی که حاکم است تعبیر می کند (در آلمانی روزمره این کلمه مترادف با حق و اغلب در اصطلاح mit Fug und Recht به معنای «راست و حسینی» به کار می رود). تعبیر دیگری که هایدگر از dikè می کند «قدرت غالب» و «ساختار غالب» (das fügende Gefüge) است که انطباق (Einfügung) و پیروی و انقیاد (sich fügen) را تحمیل می کند. - م.

۲. در یونانی هم معنی غریب، بیگانه، عجیب و هائل و هم معنی قدرتمند می دهد. - م.

چه بسیار است آنچه ناآشناست اما هیچ چیز نیست که در ناآشنایی از بشر درگذرد.

بنابراین، در تفکر راجع به پولیس فهم این نکته ضروری است که چگونه همه چیز - کل هستی - به نحو احسن به to deinon تعبیر می شود و چگونه از بطن این deinon آدمی همچون to deinotaton یعنی هستنده‌ای که بیش از همه هستندگان deinon است، پیدا می آید. به ویژه، فهم پولیس همچون رخداد کشمکشی غیرعادی میان انسان و جهان، یعنی میان تخته و دیکه، محل پرسش است.

بنابراین to deinon یا das Unheimliche بر «بسیاران» [یا «کثیر»] یعنی بر همه آنچه هست، دلالت می کند. از این رو، کل هستی است که Unheimlich است: بیگانه، خلاف آمد عادت، ناآشنا، ناراحت و همزمان سهمناک و هایل، تشویشناک و مهیب، تلواسه‌زا و خشک و ترسوز. چراکل هستی Unheimlich است؟ تنها از آن رو که هست، تنها از آن رو که «آن جاست».^۱ جهان هول‌انگیز^۲ است. این هول‌انگیزی از آن جاست که جهان هست. این هول‌انگیزی دقیقاً از آن جاست که به جای هیچ چیز، چیزی هست. صرف واقع‌شدگی جهان و حضور بی لگامش بسنده است تا همسرایان ندا دهند که «کثیر ناآشناست». با این حال، همه چیز به یکسان Unheimlich [ناآشنا، سهمناک] نیست. استیلای ابرتوانمند طبیعت در صدر است: قدرت دریا و بادهای، قدرت فصول و زمین، آفتاب سوزان و سرمای گزنده. این همه هایل است: هایل است یعنی ابرتوانمند و گریزناپذیر است. با این حال، زورمندی آدمی که همان قدر خلاف آمد عادت است علیه این قدرت به پا می خیزد. اوست که در کشاکش این deinon دریاها را در می نوردد و زمین را شخم می زند، وحوش هوا و دریا و خشکی را شکار می کند و وحشی‌ترین جانوران و دژخوترین رودها را رام

1. there is

2. awe - inspiring

خود می‌کند. سکنای آدمی در جهان به گونه‌ای است که وی خود را بیش از هر چیز دیگر در معرض قدرت جهان قرار می‌دهد.^۱ از آن‌جا که او فراروی این قدرت، برون‌نهشته‌ترین و، بنابراین، آسیب‌پذیرترین موجود است، پس تنها از طریق مهاجمانه‌ترین موضع‌گیری‌ها و تنها از طریق افسارگسیختگی زورمندی خاصی علیه فرمانروایی طبیعت می‌تواند جهان را قلمرو سکنای خود کند. با این‌همه، این زمام‌گسلی تنها به توان ابرتوانمند فوسیس کمک می‌کند تا خود را بیش‌تر آشکار و برون‌نهشته کند. آدمی از آن‌رو که مهاجم یا آن‌کسی است که به قلب طبیعت خیز برمی‌دارد و در آن میان قامت می‌افرازد، در عین حال کسی است که قدرت استیلای طبیعت را فراهم و مجتمع می‌کند و آن را گشوده می‌دارد. به همین دلیل است که آدمی در نهایت غیرعادی‌ترین هستند: آدمی بی‌موطن، بی‌مکان و سرگشته در جهان، به عبارتی از طریق بندگسلی از این زورمندی که زمین به موجب آن به قلمرو سکنای او تبدیل می‌شود و در عین حال استیلای گریزناپذیرش را بسیج می‌کند، حتی چنان ناآشنا تر می‌گردد که گویی هیولایی است.

هایدگر سپس این رویارویی آدمی و طبیعت را به همستیزی تخته و دیکه، که ذات دوسویه *deinon* است، تعبیر می‌کند. آیا نمی‌توان *deinon* را معادل قدیمی‌تری برای *Ereignis*، یعنی رخدادی که از طریق آن انسان و هستی به معیت و اختصاصی دوجانبه می‌رسند، تلقی کرد؟ بیایید بر این تقابل بنیادی، دقیق‌تر نظر افکنیم.

چنان‌که در فصل‌های پیشین یادآور شدیم، تخته بن‌مایه‌ای است که در سال ۱۹۳۳ در سامان تفکر هایدگر نقشی کاملاً تعیین‌کننده پیدا می‌کند. در آن‌جا تخته بر ذات دانش دلالت می‌کند و با بزرگواری آغاز یونانی، که تکرار آن مفتاح باب نقش‌بندی تاریخی جدیدی است، یکسان تلقی می‌شود.

۱. *he is most exposed to its power*. به معنای دقیق‌تر یعنی: آدمی فراروی قدرت جهان برون‌نهشته‌ترین است یا برون‌نهشته‌تر از آدمی به سوی جهان موجودی نیست. - م.

بنابراین، جای تعجب نیست که در این جا نیز می‌بینیم که این بن‌مایه نقشی ایفا می‌کند که به لحاظ اهمیت کم از آن نیست. هایدگر در حالی که هنوز در مورد اینهمانی بنیادین تخته و Wissen [دانش] یا Fragen [پرسش] به عنوان بنیادی‌ترین و تاریخ‌سازترین سلوک بر سر حرف خود باقی است، بر آن می‌شود تا مفهوم دیگری از دانش را باز یابد که آن را به Machenschaft [ماشین‌وارگی] تعبیر می‌کند. از این رو، دانش، این انسانی‌ترین و نامأنوس‌ترین فعالیت، این وضع و حال قیام در میانه کل هستی که خاص آدمی است (این ایستاری که هایدگر از آغاز آن را با برون-ایستی یعنی ek-sistance یکی می‌گیرد) اکنون به «ماشین‌وارگی» تعبیر می‌شود. این تعیین جدید توجه‌برانگیز است، زیرا، چنان‌که به خاطر داریم، این همان تعیینی است که در افادات... به جای آن که برای دلالت بر تخته به مفهوم اصیل آن به کار رود، مبین آن است که متافیزیک اساساً نیست‌انگار شده است، امری که در تکنولوژی سیاره‌ای به اوج خود می‌رسد. پس اگر بنا باشد که این تعبیر فلسفی که حاصل بحث در باره مضمون همسرایی سوفوکل است مایه گمراهی نشود، باید بر رابطه میان تخته و تکنولوژی تأکید بیش‌تری کنیم: اگر مطابق آنچه بعدها در «پرسش در باب تکنولوژی» بر آن تأکید می‌شود، تکنولوژی آن طور که امروزه آن را می‌شناسیم، در تخته ریشه داشته باشد، و، به بیانی دیگر، اگر پوشیدگی تام و تمام ذات حقیقت ریشه در همین امر داشته باشد و خود حالتی از حقیقت باشد، به همین نحو نیز تخته همچون سرچشمه و پادذات تکنولوژی در این حالت حقیقت چنان مأمن دارد که خود مقوم پیوندگاهی است که تاریخ به مدد آن تجدید می‌گردد. اکنون با قوتی به مراتب افزون‌تر این پیوند چنان تأیید می‌شود که وقتی کلمه Machenschaft [ماشین‌وارگی] در مورد یونان باستان به کار می‌رود، بیش از آن که بر تجربه امری ماشینی و مکانیکی دلالت کند، ناظر به هنر و مخصوصاً نظریه‌ای است که در «خاستگاه کار هنری» به تفصیل از آن سخن می‌رود، نظریه‌ای که مطابق آن

هنر به معنای در - کار - نشانیدن حقیقت یا ins-Werk-setzen der Wahrheit است.

دانش توانایی در کار نشانیدن (das-ins-Werk-setzen können) هستی همچون هستی این یا آن هستند است. یونانیان هنر را به معنای حقیقی آن و اثر هنری را تخنه می‌نامیدند، زیرا هنر یعنی آنچه هستی یا ظهوری را که قائم به خود در آن جا ایستاده، [در چیزی حاضر (در اثر)]^۱ مقرر می‌کند. کار یا اثر هنری بدو آن نه از آن رو که ساخته می‌شود، بل از آن رو که هستی را در هستند ای به کار می‌گیرد (erwirkt) کار هنری نامیده می‌شود. به کارگیری یعنی تبدیل به اثری که در آن فجر و ظهور حاکم (das waltende Aufgehen) یعنی فوسیس، همچون تجلی (Erscheinen) درخشیدن می‌گیرد (zum scheinen kommt). از طریق کار هنری به عنوان موجود هستند (als seiende seiend) است که هر چیز دیگری که پدید می‌آید و یافته می‌شود نخستین بار به عنوان هستند یا ناهستند (als Seiendes oder Unseiendes) تأیید، دسترس‌پذیر، توضیح‌پذیر و قابل فهم می‌گردد.

(EM 122/159)

پس technē [تخنه] بدو بر technai یا تکنیک‌های گوناگون اعم از تکنیک‌های کشاورزی، صنعتی، نظامی و امثال این‌ها دلالت نمی‌کند، بلکه بیان نسبت خاصی است با هستی که حاکی از به کاراندازی هستی^۲ در یک اثر است. تخنه را قبل از هر چیز باید بر حسب مناسبت یک اثر و هستی یا، بر طبق آنچه در «خاستگاه کار هنری» توضیح می‌شود، بر حسب مناسبت میان کار و حقیقت دریافت. دقیقاً بر اساس همین نسبت است که می‌توان نه تنها به فهم اندیشه یونانی در باره هنر راه یافت بلکه همچنین به فهم اشتراک و مشارکت

۱. افزوده نویسنده. - م.

۲. به کار اندازی به معنای به هستی آوردن یعنی ساختن نیست بلکه به معنی کشف کردن، آشکار کردن و منجلی ساختن است. ر. ک. به مدخل Technology در Inwood, Michael. *Heidegger* Dictionary, Blackwell, UK, 1999. - م.

ذاتی میان کار هنری و دیگر حالات تولید که به طور کلی به عنوان حالات تکنولوژیک تعبیر می‌شوند نایل آمد.^۱ در هر دو مورد، آنچه در امر تولید اثر

۱. ورنان در مقاله‌ای درخور توجه در باب «اشکال» و «حدود» تفکر تکنولوژیک در یونان باستان («Remarques sur les formes et les limites, de la pensée technique chez les Grecs,») (Mythe et pensée chez les Grecs [Paris: Maspero, 1974], vol. II, pp. 44-64) مستذکر می‌شود که یونانیان، که فلسفه، علم، اخلاق، سیاست و برخی اشکال هنر را ابداع کردند، در حیطه تکنولوژی کاملاً عاری از نوآوری ماندند: ابزارها و فنون صنعتی آنها، که میراث شرق بود، با کشفیات و ابداعات پیش‌تری اصلاح و بهبود پیدا نکرد. آنها صرفاً نظام تکنولوژیکی را که پیشاپیش در عصر کلاسیک تثبیت شده بود تکمیل کردند و گاه درون آن دست به نوآوری زدند، نظامی که قائم بود به کاربست نیروی انسانی یا حیوانی در مورد انواع فراوانی از وسایل و نه استفاده از نیروهای طبیعت از طریق ماشین‌های انتقال‌دهنده نیرو، نظیر آسیاب بادی، که تنها در قرن سوم بعد از میلاد پدید آمدند و بدین سان حاکی از آغاز عصر تکنولوژیک تازه‌ای بودند. ورنان در برابر این «رکود تکنولوژیک» اظهار تعجب می‌کند آن هم با توجه به این‌که یونانیان، در آن زمان، دارای «ابزارهای فکری» ای (کذا) بودند که باید ایشان را قادر می‌ساخت به پیشرفت قاطعی در بسط و تکامل ماشین‌ها و تکنولوژی‌ها دست یابند. به طور اخص، مسائل تکنیکی بسیاری، که غالباً ماهیت مکانیکی داشتند، پیشاپیش به طور ریاضی حل شده بودند. اما این کشفیات به مقام عمل درنیامدند. ورنان استدلال می‌کند که مراد از آنها تحت تأثیر قرار دادن ناظر بود که در این کشفیات به چشم امور حیرت‌انگیز، thaumata، می‌نگریست. در اساس، کاربرد عملی آنها و نیز فعلیت یافتن انضمامیشان مطرح نبود. ورنان، به بیانی که تلمیحی آشکار به دکارت دارد و برای هایدگر بی‌شک می‌توانست مسرورکننده باشد چنین نتیجه می‌گیرد: «هیچ‌گاه این اندیشه ظهور نیافت که به کمک این ماشین‌ها انسان می‌تواند بر نیروهای طبیعت حکم راند، طبیعت را دگرگون سازد و سرور و صاحب آن شود» (ص ۵۰). در برابر تفسیر پاره‌ای از عالمان، که این بی‌علاقگی نسبت به کاربست انضمامی مهارت علمی را ناشی از فراهم بودن کار بردگان و مقولات عمدتاً خوار و خفیف‌شده سودمندی، کار و عملی بودن و مصنوعیت (در برابر حیطه بسیار ارجمند نظر، تأمل و طبیعت) می‌دانند، ورنان می‌خواهد این تفسیر متافیزیکی را قرار دهد: به نزد یونانیان، شکافی برناگذشتنی اقلیم امر ریاضی را از امر طبیعی جدا می‌کند که در آن امر ریاضی، و به طور کلی علم، فهم ذوات ثابت یا حرکات منظم افلاک را پیش چشم دارد، حال آن‌که عالم خاک قلمرو جواهر متحرک و بنابراین عالم امور تقریبی است (این جدایی، در مجموعه آثار ارسطویی چه بسا به روشن‌ترین شکل تشریح شده باشد). تنها می‌توان تصور کرد که چگونه، از منظر هایدگری، گرچه در مسیر درست یعنی در مسیر چارچوب متافیزیکی‌ای که درون آن برخی ویژگی‌های مادی یا محتوایی بسط می‌یابند، تفسیر ورنان به قدر کافی غیر متافیزیکی است. باید پیش‌تر رفت و دید

مطرح است نسبتی است با حقیقت هستندگان - یعنی با فوسیس - که از طریق آن فوسیس در حالت قدرت فائقه‌اش مجتمع و گشوده می‌گردد. تخته، خواه همچون هنر خواه همچون تکنولوژی، کاشف از نسبتی است با فوسیس که در آن فوسیس نه به عنوان آنچه متعلق تملک و تسلط است، بلکه چون سامانی در نهایت تسلط‌ناپذیر می‌نماید که انسان به نحوی برگشت‌ناپذیر همبسته آن است. در اثر [یا کار] خواه در معبد باشد، خواه در کشت و درو، خواه در زبان باشد خواه در شهرسازی، قدرت کل فوسیس است که مجتمع می‌گردد و به کامل‌ترین حد ظهور خود می‌رسد.

بنابراین، شاید مهم‌ترین نکته در مضمون‌پردازی سابق در مورد تخته تأکید بر «ساختن» (machen) یا بعد تولیدی آن امری باشد که اکنون فعالیتی جلوه می‌کند که در درجه اول ارتباطی با theoria [نظر] به عنوان عالی‌ترین صورت energeia [فعلیت] ندارد. پس اگر تخته به راستی شامل فعالیت‌های مبدعانه شاعر، متفکر و دولتمرد باشد، می‌تواند شامل دیگر فعالیت‌های مبدعانه از جمله کشتی‌سازی، خانه‌سازی، شکار، ماهی‌گیری، کشت و پرورش و هر آنچه معمولاً به صفت «عملی»^۱ موصوف می‌گردد نیز باشد. در متن درآمدی به متافیزیک تخته بر فعالیت‌های بشر به طور کلی دلالت می‌کند. هیچ دگرگونی‌ای در مفهوم تخته و هیچ تضادی میان theoria (نظر) و poiesis (ابداع) وجود ندارد. تخته به عنوان ماشین‌وارگی هنوز به «معنا»ی دانش

→ که چگونه، در زمینه یونانی، ریاضیات، و تکنولوژی‌ای که می‌تواند از آن ناشی شود، فرع بر متافیزیک می‌مانند - آن هم نه به عنوان علمی تقویم‌شده بل به عنوان این تجربه حقیقت که طبیعت بیش از صرف رؤیت‌پذیری آن است، و امتداد و فضایی بودن ریاضی جهان کل ذات آن نیستند. اگر، آن‌چنان که ارسطو متذکر می‌شود، حرکت این‌گونه ذاتی اقلیم فوسیس باشد از آن رو چنین است که فوسیس ساحت گشوده‌ای است که در آن هستندگان به هستی درمی‌آیند و به سوی نامستوری پاپس می‌کشند، زیرا فوسیس در درجه اول امری فیزیکی - ریاضیاتی نیست بلکه حقیقی - شاعرانه (aletheo-poetic) است.

1. practical

است و در عین حال دانش صرفاً به معنای نظریا فلسفه نیست. تخته به معنی قوه به کارگیری هستی در کاری بر اساس استعلای آدمی است. تخته هنوز هم مبین استعلا یا سیر ماورایی آدمی است و بدین گونه است که تخته مدخلی می‌گردد به ذات متا - فیزیکی آدمی و به خود متافیزیک.

کلمه دیکه (dikè)، که معمولاً با عدل، خواه انسانی خواه الهی، معادل گرفته می‌شود، در این جا به Fug ترجمه می‌شود. ترجمه این کلمه به انگلیسی یا هر زبان دیگری چندان آسان‌تر از ترجمه کلمه دیکه نیست. چنان‌که مانهایم متذکر می‌شود^۱ این کلمه در زبان ادبی امروز آلمانی به کار نمی‌رود مگر در عبارت «mit Fug und Recht» - «با Fug^۲ و عدل» که در آن فراتر از معنای معمول آن یعنی «با تعدیل کامل» بر «سامان درست» یا «تناسب» نیز دلالت می‌کند. هایدگر مصراً بر آن است که این کلمه بدو^۳ به معنای مفصل و پیوستگاه (Fuge) و ساختار یا چارچوب (Gefüge) دریافت گردد. به این لحاظ، Fug را نخست باید نه بر حسب تعین حقوقی یا اخلاقی آن بلکه بر اساس تعین متافیزیکی اش درک کنیم: جانمایه معنای دیکه قبل از هر چیز نحوه به هم پیوستگی چیزها طبق سامان و ساختاری خاص است، دیکه بر مفصل و ملتقای دلالت می‌کند که به مدد آن چیزها به هم می‌پیوندند تا سامان مشترکی را آشکار کنند. تنها در این صورت است که دیکه را می‌توان همچون حکم، مشیت یا دلیل راهی دانست که چنین چیزهایی - هستندگان در کل، از جمله انسان - باید خود را با آن وفق دهند و بر آن گردن نهند. کلمه Fug دیگر به قلمرو سنتی امر اخلاقی - حقوقی - سیاسی دلالت نمی‌کند. Fug مبین قدرت آغازین به هم پیوستن و گردآوردن هستی است.

۱. در پانوشتی از ترجمه انگلیسی خویش از درآمدی به متافیزیک، ص ۱۶۰.

۲. Fug در آلمانی مصطلح به معنی حق و عدل، Fuge به معنی درز، بند و مفصل، fügen به معنی به هم پیوستن، درست کردن، موافقت کردن، اطاعت کردن، füglich به معنی مناسب و شایسته، و fügsam به معنی فرمانبر و مطیع است. - م.

حال بهتر می‌توان دریافت که چرا آدمی *deinon* ترین [غریب‌ترین] هستندگان توصیف می‌گردد: غرابت و بی‌موطنی خاص آدمی، تخته خاص او، در آن است که بی‌موطنی غرابت (*deinon*) دیکه را به کار هنری وارد می‌کند؛ در پیشخیز^۱ آدمی در دلِ فوسیس همراه با گونه‌ای زورتوزی علیه آن است که به نحوی متناقض‌نما توان ابرتوانمند طبیعت را به بالاترین حد دستیابی و ظهورش می‌رساند. آدمی غریب‌ترین موجود جهان است، زیرا از طریق ستیز با ولایتِ عام و فراگیرِ طبیعت، غرابتِ طبیعت را در کار هنری متقرر و متجلی می‌کند. درست آن‌جا که آدمی خود را در میانه هستندگان، یعنی در جایگاهی که فاتحانه به نظر می‌رسد، برمی‌نهد، ظهور قدرت طبیعت با همه مهارناپذیری بی‌برگشت آن آغازیدن می‌گیرد. آدمی درست آن‌جا که می‌نماید راهش را در دل کل هستندگان باز کرده است، از راه برون افکنده می‌شود و فراروی جهانی که قلمرو بی‌موطنی خاص اوست پرتاب می‌گردد. درست آن‌جا که آدمی با زورتوزانه‌ترین ژست‌هایش علیه قدرت طبیعت به پا می‌خیزد، زورتوزی او در مقابل قدرت هستی از هم می‌گسلد و شرحه شرحه می‌گردد:

انسانِ دانا [*der Wissende*] آهنگ سفر به قلب نظم حاکم [*Fug*] می‌کند. شرع می‌بندد و هستی را به آهنگ هستندگان وامی‌شکافد. با این‌همه، او را هرگز توان چیره شدن بر آنچه ابرتوانمند است نیست. از این رو، میان سامان و بی‌سامانی، میان شر و شرف به پس و پیش پرتاب می‌شود. هر لگام‌زنی زورتوزانه بر آنچه توانمند است، یا شکست است یا پیروزی. این هر دو، هر یک به طریقی دگرگونه، آدمی را از خانه و موطنش برون می‌افکنند و بدین‌سان هر یک به طریقی دگرگونه از خطرناکیِ هستیِ فرادست آمده یا از دست رفته پرده برمی‌دارند.

(EM 123/161)

1. forth-surgig

آدمی همچون deinotaton یا غریب‌ترین موجود جهان وصف می‌شود، زیرا که وی در این عالم هایل همواره در پنجه قدرت عام و فراگیر و غول‌آسای طبیعت در جهان بی‌موطن است و برای نهادن آزادی و استعلای خویش در مقابل نیروی نابرابر طبیعت، برای دگرگون ساختن این نیرو و یافتن قرارگاهی در آن، سائقه چاره‌ناپذیری در خود احساس می‌کند و با این‌همه، دقیقاً در همین کوشش غول‌آسا و بندگسلی از تخته است که او نیز بند از نیروی سامان‌دهنده طبیعت می‌گسلد و همان‌قدر که خود در کرانمندی خاص خود آشکاره می‌شود، نیروی طبیعت را نیز در نامأنوسی و اعجاب‌انگیزی هولناکش برون‌هسته و آشکاره می‌کند.

این تاخت تخته علیه دیکه به چشم شاعر رخدادی است که از طریق آن آدمی نامتوطن (unheimisch) می‌گردد. او در دورافتدگی‌اش از موطن مألوف نخست از موطن مألوف پرده برمی‌دارد، اما دمساز با آن و تنها بدین‌سان امر بیگانه [das Befremdliche]، یعنی آن امر ابرتوانمند (das Überwältigende) نیز پرده از رخ می‌افکند. از طریق واقعه ناآشنایی و غرابت (Unheimlichkeit) کل هستی پرده از رخ برمی‌دارد. این حجاب‌افکنی همان رخداد نامستوری است. اما این خود جز رخداد غرابت و ناآشنایی نیست.

(EM 127/162)

پولیس قلمرو رویداد این ناآشنایی و بی‌موطنی است.^۱ پولیس قلمروی است که در آن این سرشت دورویه و همستیز deinon از پرده برون می‌افتد. قلمرو سکنای آدمی و منزلگه تاریخی‌اش چنان است که همزمان و در عین حال

۱. باید در نظر داشت که نزد هایدگر این مضمون ناآشنایی و غربت با هول و مخافت نیز همراه است که در انگلیسی معادل‌هایی چون eerie sinister و uncanny در مقابل آن قرار می‌دهند. البته در زبان آلمانی نیز unheimlich به همه معانی فوق به کار می‌رود، اما به ندرت همه آن‌ها با هم منظور می‌شوند، و این کاری است که هایدگر با بسیاری از واژه‌های آلمانی می‌کند و در نتیجه آن‌ها را ترجمه‌ناپذیر می‌نماید. - م.

قلمرو بیگانگی و سرگشتگی او نیز هست. آدمی از طریق سکناى غریبانه و بی‌موطنانه سکناى تاریخی می‌گزیند. تاریخ تنها از آن رو وجود دارد که آدمی بی‌موطن است. پولیس تنها از آن رو وجود دارد که آدمی مکانی برای بی‌موطنی خویش می‌آفریند. اگر پولیس بر موطنی دلالت کند، این موطن همانا موطن بی‌موطنی ذاتی آدمی است. اگر پولیس بر مکان یا قلمروی دلالت کند، این مکان همانا مکانِ لامکانی ذاتی آدمی است. اگر این قلمرو تاریخی است، تنها از آن روست که تاریخ از ستیز بنیادین میان تخته و دیکه سر برمی‌آورد و تنها از آن روست که تاریخ همچون رویداد امر غریب و ناآشنا پدید می‌آید. از این رو، اگر پولیس به راستی قلمرو رویارویی همستیز میان دو نیروی متضاد، یا میان تخته و دیکه، یا میان قهر شبه اهریمنی دانش و توان طبیعت، که در افزون‌طلبی و ابرتوانمندی کم از آن نیست، باشد، پس خود ساختار پولیس و خود ظهورش باید گواه طریق رخداد بالفعل این نزاع باشد. اگرچه ما جایی برای طرح و ترسیم آنچه می‌توان شهرنشینی وجودی^۱ نامید نداریم، اما آن قدر هست که بتوانیم منظرهٔ آن را تصور کنیم. بدین سان، باروها، شوارع، معابد، و آگورا،^۲ کشتزارها، جنگل‌ها و آب‌های پولیس و به همان میزان خطابه‌ها، تندیس‌ها و آیین‌ها کاشف از رویارویی مستمر و مداوم آدمی با کل هستی است، یا می‌توان گفت که این همه در وطن باشندگی و در وطن ناباشندگی آدمی را بر چهره و در دل فوسیسی نقش می‌زنند. تنها می‌توان تصور کرد که چگونه این شهرنشینی وجودی مقدم بر هر گونه تفسیر انسان‌شناختی پولیس، مخصوصاً مقدم بر مشخص کردن آن همچون قلمرو تأسیسی اساساً سیاسی - ایزونومیک^۳ - تأسیسی که در پاسخ به مسائل توزیع

1. onto-urbanism

۲. agora: در یونانی به معنی اجتماع مردم در جایی چون انجمن، شورا، بازار و مانند آن و همچنین مکانِ چنین اجتماعی است. امروزه آگورا به معنی بازار است. - م.

۳. isonomic: به معنی مساوات و برابری افراد در نظر قانون و حقوق مدنی است و سیاسی نیز در این متن اغلب به «مدنی» یا «مدینه‌ای» نیز دلالت می‌کند. - م.

قدرت و نمایندگی کل جمعیت فراهم آمده است، ناظر است بر سمت و سوی پولیس همچون رویداد حقیقت یعنی آن رویداد زورتوزانه و ستیزه‌جویی که در آن آدمی و هستی چنان که هستند آشکار می‌شوند. اگر پولیس به راستی محل رویارویی تخته و دیکه باشد، و اگر پولیس قلمروی باشد که در آن کل هستندگان از طریق نمود در آثار زبان، هنر، معماری و تکنولوژی با تحویل‌ناپذیرترین قدرت خود فراگرد می‌آیند، پس فهم این‌که چرا هایدگر می‌خواهد پولیس را ترجمه‌ناشده بگذارد دشوار نیست: در حقیقت، پولیس بر مکانی دلالت می‌کند که نه تنها بدو سیاسی نیست، بلکه تنها همچون قلمرو رویارویی همستیزانه میان آدمی و طبیعت، یعنی میان زورتوزی و قدرت، متجلی می‌شود. پولیس محل ظهور تاریخ است. آن را نمی‌توان ترجمه کرد، زیرا ترجمه میان‌زبانی^۱ آن همان ترجمه بین‌الادواری^۲ آن است: ملت و دولت دقیقاً دگرگونی این نسبت آغازین میان تخته و دیکه‌اند. از طریق این دگرگونی، رویارویی دیگر به صورت آن خلاقیت زورتوزانه‌ای که از مجرای آن هستی با توان ابرتوانمندش متجلی می‌گردد رخ نمی‌دهد، بلکه اکنون در کسوت ساماندهی کل هستی و حاکمیت بر آن به واسطه تکنولوژی سیاره‌ای ظاهر می‌شود. توان ابرتوانمند فوسیس به وسیله تکنولوژی از گشایش باز می‌ایستد و خود مقهور ابرتوانگری می‌شود و میدان را به چیرگی زورتوزی افراطی^۳ می‌دهد. پرسش آن است که آیا آنچه در تکنولوژی معاصر نقش بازی می‌کند هنوز هم زورتوزی به همان مفهومی است که هایدگر بیان می‌کرد یا این‌که چیرگی جمعی و تام تکنولوژی از گام برداشتن در راهی حکایت می‌کند که از زورتوزی در می‌گذرد و به نیست‌انگاری می‌رسد و این نیست‌انگاری نیز به گونه‌ای است که به حدی از تمامیت می‌رسد که در چشم‌انداز آن می‌توان امکان نابودسازی کل سیاره را

1. inter-lingual

2. inter-epochal

3. hyper-violence

مشاهده کرد. پرسشی که در باب امر سیاسی و دستگاه سیاسی مدرن مطرح است آن است که آیا هنوز هم زورتوزی است که معرف آدمی است یا چیزی فراتر از زورتوزی؛ آیا خطری تا کنون تصورناپذیر وجود ندارد که دست تطاول بر کل هستی افکنده - خطر فقدان زورتوزیِ خلاقانه و آغازین؟

پس آنچه در بحثِ پولیس مطرح است و در برنامهٔ سلسله تحلیل‌های دوم جای می‌گیرد چیزی نیست جز آنچه قبلاً تحت عنوان امر ملی و بومی در نسبت با هولدرلین به آن پرداختیم. در درس سال ۱۹۴۲ در بارهٔ «ایستر» هولدرلین این ارتباط با هولدرلین کاملاً روشن می‌شود. با این‌همه، چنین ارتباطی تنها از آن رو ممکن می‌گردد که در هر دو مورد نقطهٔ عزیمت خاستگاهِ سکناى تاریخیِ بشر یا خاستگاهِ امکانِ سکناى اصیل بر روی زمین است. از این رو، بحث در باب پولیس و همچنین امر ملی بر بنیاد تعیینِ اقتصادی^۱ موطن، مأوا و مسکن استوار است. مع‌ذلک، توجه به این مطلب لازم است که تفکر در بارهٔ چنین تعیینی همواره جنبهٔ متافیزیکی یا هستی‌شناختی دارد؛ بدین معنی که این تفکر ناظر به نسبت آدمی با حقیقتِ هستندگان است و به سببِ همین تفسیر هستی‌شناختی است که پرسش در باب موطن با پرسش در باب بی‌وطنی و غربتِ آغازین پیوندی جدایی‌ناپذیر پیدا می‌کند. به ناچار باید پرسید که آیا بن‌مایهٔ موطن به راستی می‌تواند به چنین طریقی صبغهٔ هستی‌شناختی به خود گیرد یا این‌که این بن‌مایه به هر حال هنوز هم حامل پسمانده‌ای اقتصادی است که به تدریج خود هستی‌شناسی را مسخر می‌کند؟ به بیانی روشن‌تر، پرسش آن است که آیا هر گونه تفکری که به مسکن، مأوا و، به معنایی گسترده‌تر، به امر ملی و بومی راجع می‌گردد، به ناگزیر از آن قلمرو اقتصادی سر در نمی‌آورد که پیشاپیش و همواره مسئله سکونت را در جهتی خاص سوق داده است؟ به کلامی

۱. economic: در این جا همان دلالت باستانی یعنی تدبیر منزل را دارد. - م.

دیگر، آیا رابطه ما با جهان و شیوه سکونت ما بر آن لامحاله به شرایط مادی زندگی وابسته نیست؟ و آیا چنین شرایطی در پیدایش طریقه‌ای که تفکر خود پرده‌گشا می‌گردد نقشی تعیین‌کننده ندارد؟

تفسیر دوم (۱۹۴۲-۳)

در سال ۱۹۴۲ هایدگر باب سلسله تحلیل‌های جدیدی را می‌گشاید که مضمون آن‌ها به طور خاص پرسش در باب پولیس است. شاید این نکته قابل توجه باشد که این تحلیل‌ها بر اساس همان همسرایی برگرفته از آنتیگونه سوفوکل تنظیم شده‌اند که قبلاً نیز در سال ۱۹۳۵ مبنای تفسیر هایدگر بود. نکته در خور تأمل در این جا البته کشف ضرورتی است که این قرائت تازه آنتیگونه سوفوکل مبتنی بر آن است. به کلامی دیگر، مقصود از این رویکرد دوباره به پرسش در باره پولیس و مخصوصاً رجوع دوباره به همان متن پیشین چیست؟ به صورتی خام و شتاب‌زده و به منظور روشنی و وضوح می‌توان چنین پاسخ داد: مقصود نیل به دریافت اصیل‌تری از پولیس است و مراد من از اصیل وفاداری به پنداشت یونانی از پولیس - این پنداشت هرچه می‌خواهد باشد - نیست، بلکه یونانی‌تر از یونانیان شدن است که در مفهوم آرچه‌ای - یونانی^۱ نهفته است. من بر آنم که این خصوصیت تحلیل هایدگر از سال ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۳ است، تحلیلی که شاید با تکامل تدریجی تفکر هایدگر در باره آغاز یونانی - دست‌کم در قیاس با رویکرد سال ۱۹۲۷ - همخوانی داشته باشد. البته رویکرد سال ۱۹۳۵ نیز خود با رویکرد سال ۱۹۲۷ فرق دارد. این تفاوت‌ها از تکاملی تدریجی حکایت می‌کنند که در جریان آن تکلیف تفکر از التزام به تکرار یک پرسش یا یک سلوک درمی‌گذرد و آنچه سرانجام مطرح است دیگر نه این تکرار بلکه رجعتی است به آن سوی آغاز و

1. archi-Greek

ورود به قلمرو آغاز آرخه‌ای چنان‌که پیش از این مطرح کردیم. شاید در همین جاست که تفکر هایدگر ناآرخه‌ای^۱ می‌گردد.

تحلیل دوم هایدگر تا آن‌جا که از جزئیات آن دریافت می‌شود دربردارنده این نکات است: نخست آن‌که در تفسیر سال ۱۹۴۲ آنچه مرکزیت دارد، دیگر همبستگی همستیزانه تخته و دیکه، که سنگ بنای تفسیر پولیس در سال ۱۹۳۵ بود، نیست. تفسیر سابق اکنون چنان‌که گویی بازسازی می‌شود جای خود را به دوگانه اصیل تر *pelein* - *polis* می‌دهد. دومین نکته که خود حاصل دگرگونی نخستین است آن است که اکنون آن زورتوزی که ذاتی پولیس تلقی می‌شد به نفع پنداشتی صلح‌آمیزتر و نامتعارضانه‌تر در باره محل سیاست اصیل صرفاً کنار نمی‌رود، بلکه بیش از پیش از حیث هستی‌شناسی تحلیل می‌شود و کاملاً با ساختار و منطق حقیقت هستی پیوند می‌خورد. در مورد تحلیل پولیس، گذر هایدگر از سال ۱۹۳۵ به ۱۹۴۲ چیزی نیست مگر گذر از نگرشی بر اساس حقیقت هستندگان و، از این رو، نگرشی متافیزیکی - تحلیل سال ۱۹۳۵ در واقع درآمدی بر خود متافیزیک بود - به تفسیری اصیل‌تر که مبتنی بر خود حقیقت هستی است. سومین نکته، که آن نیز خود نتیجه مرکزیت‌یابی دوباره تحلیل آغازین است، آن‌که طبیعت سیاسی آدمی هنوز و بیش از پیش به حقیقت هستی وابسته است.

اکنون نیز دقیقاً چون تفسیر مندرج در درآمدی به متافیزیک، کلمه *deinon* کلام بنیادین (*Grundwort*) همسرایی سوفوکل است و بر معنای دازاین یونانی به طور کلی دلالت می‌کند. با این‌همه، در حالی که در تفسیر سال ۱۹۳۵ با توجه خاص به ساحت *unheimisch* [غریب، سهمناک و بی‌موطن] انسان یونانی بر آن جنبه زورتوزی که به تجمع و آشکارگی هستی بر اثر تخته مجال بروز می‌داد، تأکید می‌شد و در حالی که ساحت بی‌موطنی خود

1. an-archic

۲. واژه *pelein* در یونانی به معنی در حرکت بودن، رفت و آمد، شدن و رخ دادن است. - م.

قبل از سیاست * ۲۸۳

همبسته گرایش طبیعی برای گذر ماورایی از مأنوس به نامأنوس بود، در تفسیر سال ۱۹۴۲ در حالی که جنبه‌های Furcht [هراس] و Gewalt [زور] ابقا می‌شود، تأکید بر آن است که Unheimlichkeit یا غربت آدمی بدو ابر حسب نامتوطن بودن (Unheimischsein) ذاتی او مورد تفکر قرار گیرد.

اکنون تا آن‌جا که در deinon نیز امر توانمند و زورتوز نهفته است، توانیم گفت که معنای deinotaton می‌تواند چنین باشد: آدمی به مفهوم جانور حيله‌گری که نیچه از آن به «جانور موبور» و «جانور شکاری» تعبیر می‌کرد، زورتوزترین موجود است. با این‌همه، این غرابت شکاری انسان تاریخی، صورت تغییر یافته بعید و نتیجه آن غرابت پنهانی است که در ناآشنایی (Unheimlichkeit) ریشه دارد — در آن ناآشنایی که خود در نسبت همدگرسوی (gegenwendigen Bezug) میان هستی و انسان، بنیادی غایب از نظر دارد.

(GA 53, p. 112)

اکنون غرابت و خلاف‌آمدِ عادت بودنِ آدمی کاملاً با Unheimlichkeit گره می‌خورد: انسان موجودِ غریب است، زیرا که وی ذاتاً «در موطن» نیست، زیرا که وی ذاتاً در امر مأنوس و با امر مأنوس هم‌خانه نیست (nicht daheim - nichtim Heimischen heimisch ist).^۱ آدمی غیرعادی‌ترین موجود است، زیرا در امر نامأنوس ساکن است. این «نامأنوسی» خود در نسبت هستی و انسان ریشه دارد. آنچه به تفسیری کامل و وافی به مقصود نیاز دارد همین پیوند ذاتی و پی‌افکنِ آدمی با هستی است. از این‌رو، آنچه نیازمند تأمل است آن است که چگونه deinon بر بنیاد نسبت انسان با هستی توصیف می‌گردد. آنچه در خورِ توجه خاص آن است که چگونه هستی، و نسبت آدمی با هستی، دارای نقش تعیین‌کننده در شعرِ سوفوکل به‌طور کلی و در دازاینِ یونانی به‌طور خاص محسوب می‌شود؟ افزون بر این، از آن‌جا که

1. GA 53, p. 87.

اکنون Unheimlichkeit به نحوی بنیادی و تعیین‌کننده در جهت Unheimichsein [نامتوطن بودگی] که خود در نسبت ذاتی و تقدیری انسان و هستی ریشه دارد، سوق داده می‌شود، این پرسش نیز در خور تأمل است که چگونه Unheimischwerden یعنی متوطن‌شوندگی و بومی‌شوندگی قوام‌بخش عهد و تکلیفی می‌گردد که در همسرایی [سوفوکل] آمده است:

پس کلام سوفوکل که بر طبق آن انسان غریب‌ترین موجود است به مفهومی یگانه بدان معناست که آدمی در موطن نیست و متوطن‌شوندگی [das Heimischwerden] دل‌نگرانی اوست.

(GA 53, p. 87)

بنابراین، بازپرداخت سه‌وجهی یاد شده به مناسبت آدمی با to deinotaton چنین است: آدمی غریب‌ترین موجود است، زیرا که وی ذاتاً سرگشته و دورافتاده از وطن است. این مهجوری [یا نادر وطنی] ذاتاً امری است هستی‌شناختی یا، به کلامی دیگر، در نسبت آدمی با هستی ریشه دارد. از آن‌جا که آدمی در وطن نیست، متوطن شدن به خویشکاری و عهد تاریخی آدمی تبدیل می‌شود، عهدی که با ایفای آن آدمی تاریخی می‌گردد و موطنی می‌یابد. سرانجام از این اتصاف سه‌وجهی به این نتیجه می‌رسیم که پولیس همچون قلمرو و مکان این متوطن شدن (Heimischwerden) جلوه می‌کند. از این رو، نکته خاص و متمایز این تفسیر تعریف Unheimischsein [نامتوطن بودگی] و Heimischwerden [متوطن‌شدگی] همچون ذات و دل‌نگرانی آشکار انسان یونانی و همچنین هستی‌شناختی کردن^۱ کامل این مضمون Heim [موطن یا خانه] است. این دگرگونی ناشی از همگرایی دو چیز است: یکی تفکر در باب هستی و دیگری تفکر پیگیرانه در باره هولدرلین. در این‌جا شاید توجه به این نکته ضروری باشد که بحث در باره سوفوکل در میانه

1. ontologization

درسی پیش می‌آید که از جهات دیگر کلاً به هولدرلین اختصاص دارد و تنها به قصد توضیح جانمایه‌های بنیادی ابداع شاعرانه هولدرلین است که توجه هایدگر به این شاعر باستانی جلب می‌شود. پس در این درس سوفوکل در جریان گفتگو و محاذیه با هولدرلین مطرح می‌شود و بحث در باره او به گونه‌ای پنهان زیر نفوذ همان مضمون امر ملی و امر بومی است که می‌توان از فحوای شعر هولدرلین دریافت. اگر گفتگویی پنهان میان هولدرلین و سوفوکل وجود دارد و اگر سروده‌های هولدرلین به خصوص اشعار رودخانه بازتاب همسرایی آنتیگونه سوفوکل است، از آن روست که آنچه هر دو شاعر در آن همدلند، توطن و بی‌موطنی انسان غربی است. بنابراین، در این گفتگوی پنهان آنچه مطرح است چیزی جز تقدیر تاریخی غرب نیست. اگر بتوان موضع دقیق دلمشغولی هایدگر به امر سیاسی را تعیین کرد، باید آن را همان قدر در این جهت‌دهی تعیین‌کننده deinotaton در مسیر بی‌موطنی آدمی جست که در بحث هایدگر در باب پولیس که ظاهراً به نحو آشکارتری «سیاسی» است چنین است – و مراد ما از دلمشغولی سیاسی هایدگر امکان سکنا تاریخی اصیل برای انسان غربی و بومی شدن و توطن اوست. به بیانی دقیق‌تر، بحث در باره پولیس کاملاً ثمره و برگرفته‌ی طریقی است که در آن deinon مضمونی تازه پیدا می‌کند.

این تفسیر جدید را هایدگر بدین طریق توجیه می‌کند که این بار برای ترسیم و توصیف deinon از فعل pelein مدد می‌جوید. در عین حال هولدرلین هنوز پس‌زمینه این تفسیر است و در نهان بر آن سایه افکنده است. در تحلیل سال ۱۹۳۵ فعل pelein بر ragend sich regen دلالت می‌کرد. ragend sich regen به معنی در نوعی حرکت روبه بالا بودن، فراخاستن و، از این رو، شاید فراگذشتن و ایستادن در ماورا بود. در حالی که فعل pelein بر تصور در حرکت بودن تأکید می‌کند، هایدگر با توصیف این حرکت به عنوان حرکت فرازجو یا حرکت فراخیز و سر به فلک کشنده معنای آن را کمی

خاص‌تر می‌کند. در متن و زمینه تحلیل سال ۱۹۳۵، این تفسیر با مفهوم کلی تقدیر بشر همچون موجودی درگیر در رویارویی زورتوزانه و همستیزانه با قدرت بی‌قهر و فراگیر کل هستی کاملاً همخوانی و تناسب داشت. در سال ۱۹۴۲ pelein هنوز به همان «معنای» *ragend sich regt* است. ترجمه همچنان همان است که قبلاً بود. *pelein* هنوز هم به معنای *sich regen* یا در حرکت بودن است و افزون بر این در این‌جا این حرکت بر حسب نوعی *Ragen* تعریف می‌شود. اما اکنون *Ragen* خود بیش از آن‌که بر فراخیزش یا فراگذشتن دلالت کند به معنای *Hervorkommen* یا فراآمدن یا نوعی پیله درشکافتن است. به سوی چه؟ به سوی گشودگی، به سوی حضور. بدین‌سان معنی و دلالت *pelein* در جهت حضوری است که از طریق آن هر موجودی در گشودگی رفع ستر می‌کند، مکان خود را پیدا می‌کند و موضع خود را در ساحت حضور نگه می‌دارد. از این رو، *pelein* با *einai*، یعنی هستی به معنای حضور، مترادف است: «*pelein* یعنی از خود برون شدن و از قدرت سر درآوردن و از این قرار [حاضر]^۱ بودن [anwesen]».^۲ به نظر می‌رسد که حرکت مورد نظر در تفسیر سال ۱۹۴۲ حرکت از فهم *pelein* همچون نوع خاصی از حرکت به سوی حرکت آغازینی باشد که هر حرکتی متضمن آن است. در همسرایی سوفوکل *pelein* بر *Regen* [حرکت] آغازین و بدوی، بر حرکت در آغازین‌ترین معنای آن، یعنی بر هستی همچون *Hervorkommen* یا حضور دلالت می‌کند. *pelein* مبین ثباتی است نهان در پس تغییر، *pelein* مبین سکون، آرامش و بی‌حرکتی در عمق دریای طوفانی صیرورت یا دریای حضور و غیبت است. از این رو، *pelein* صرفاً به معنای *Vorhandenheit* [حضور پیش‌دستی] نیست. *pelein* دیگر به معنی صرفِ هستی به مفهوم غالب آن از افلاطون تا نیچه نیست، بلکه از این گفته که هستی آن جنبش اولی

۱. افزوده نویسنده. - م.

2. GA 53, p. 88.

است که به هر حضور و غیبتی و به هر به هستی درآمدن و از هستی محو شدنی مجال بروز می دهد، می توان دریافت که هستی خود هستنده نیست و به قانون حضور پاسخ نمی دهد. به کلامی دیگر، هستی هیچگاه این یا آن هستنده نیست، هستی به هیچ وجه نه صرفاً امر حاضر است و نه صرفاً امر غایب، بلکه تنها همچون همین پس نشینی است که به هستندگان مجال هستی داشتن می دهد و تنها همچون همین غیبتی است که هستندگان از بطن آن جای خود را می یابند و جای خود را از دست می دهند. در فراسویا، به زبان بهتر، پیشاپیش جنبش به هستی درآمدن و از هستی محو شدن، یا پیش از آن که هویت هستندگان بتواند به تغییر و حرکت بستگی پیدا کند، جنبش آغازین به صورت حضوری رخ می نماید که من حیث هو هو هرگز حاضر نیست. این جنبشی است که تنها حالتِ هستی آن غیبت است. در ساحت حضور، آنچه فرایش می آید حضور از آن رو که حضور است نیست، بلکه همواره این یا آن موجودی است که ذات آن هرگز حضور پیدا نمی کند، بلکه همواره هست یا همچون این غیبتِ مدام فرمانروایی می کند و گشوده می گردد. قانون حضور چنان است که آنچه حاضر می کند پادذاتِ خود است. حضور تنها در سترِ ذات خود رخ می دهد. به این معناست که می توان گفت غربت بر هستندگان به طور کلی، حاکم است. در حقیقت غریب همان موجوداتند، زیرا آشنایی آن‌ها فریبده است، زیرا حضور آن‌ها آشکارا همان پوشیدگی ذات و بنیادشان است، زیرا حضور آن‌ها همان مستوری ساحتِ آغازین و مسکنِ اصیل آن‌هاست. این عجب نیست که به باور هایدگر اجاق خانه‌ای که در گردانِ آخر همسرایان از آن سخن می رود باید به معنای خودِ هستی، یعنی ساحتِ نهان از نظر و مسکنِ ازلی کلِ هستندگان، تعبیر گردد. حال اگر در میان چنین خرقِ عادتِ آدمی همچون خارق‌العاده‌ترین و ناآشناترین موجود جلوه می کند، علت آن است که تنها اوست آن موجودی که هنگام مناسبت با دیگر هستندگان نه تنها با بی ذاتی یا حضورِ صرف آن‌ها بلکه همچنین با جنبش

حضورشان نسبت برقرار می‌کند. در مواجهه با هستندگان آدمی صرفاً با آن‌ها مواجه نمی‌گردد بلکه با صرف هستی نیز مواجه می‌شود. از این رو، انسان موجودی است که آنچه برای او مطرح و محل پرسش است همین غرابت و خرق عادت است. انسان Unheimlichste [بی‌موطن‌ترین] است، زیرا نه تنها منقاد قانون ذات خویش است، بلکه همچنین در حیطه ذات ساکن است، و این بدان معنی است که با آن نسبت دارد. شاید به همین طریق است که باید از نو نقش بستن Ragen به صورت Hervor-ragen را دریابیم: ظهور آدمی در میان هستندگان فرایش شکافتن است، ره باز کردن به گشودگی است، که (دیگر) دست‌کم در وهله نخست به معنای خیزش زورتوزانه علیه زمین نیست بلکه به معنای برونشد و ظهوری است فراتر از صرف مأنوس بودن جهان به سوی امر نامأنوس، یا فراتر از صرف حضور چیزها به سوی جنبش حضور و غیبت آن‌ها. انسان موجودی است که کل هستی قلمرو بی‌موطنی و سرگشتگی خاص اوست. انسان موجودی است که مسکن او غربت است و ناآشنایی. انسان، پرتاب‌شده در جهان که همچون ساحه سکنا اوست، در هیچ کجای جهان موطن ندارد، زیرا او با در جهان بودنش ذاتاً فراسوی جهان و بر لب بنیاد و گشودگی مفاک‌گونه^۱ آن است. اگر pelein به معنی هستی است، انسان نامتوطن‌ترین (Unheimlichste) موجود است، زیرا همین «است»، که Unheimlich [نامتوطن] را در هر آنچه هست مشخص می‌کند، برای انسان محل پرسش و بحث، یا امری است که انسان تا آن‌جا که خود هست با آن نسبت دارد. بدین معنی انسان از همه هستندگان دیگر بیش‌تر (غیرعادی) «هست»، زیرا همین خرق عادت و غرابت هستی برای او محل پرسش می‌شود و به همان سان که هست در هستی خاص او آشکار می‌گردد.

در همسرایی آنتیگونه این نسبت با ناآشنایی [یا نامتوطنی و سرگشتگی] به

1. on the verge of its abyssal foundation and disclosure

طریقی دورویه بیان می‌شود. نخست آن‌که آدمی *pantoporos*^۱ و *aporos*^۲ تلقی می‌شود: او جمله مکان‌ها را درمی‌نوردد، در میان هستندگان راه‌ها را می‌یابد و کوره‌راه‌ها را دنبال می‌کند و با این‌همه بی‌مکان است و همواره با بن‌بست‌ها و کوره‌راه‌هایی که به هیچ جا نمی‌انجامند رویاروی است. همه جا آدمی در میان هستندگان در وطن است، از میان آن‌ها راه می‌جوید و با آن‌ها رویاروی می‌گردد. جهان قلمرو اوست. جهان راه او یا *poros*^۳ اوست و با این‌همه، هر جا که او با چیزی برخورد می‌کند، برخوردش با هیچ است، زیرا که او بدین هستنده چنگ می‌زند و در فراچنگ آوردن ذات و هستی‌اش ناکام است. این هیچ که آدمی به آن برمی‌خورد همان است که او را از هستی‌طرده می‌کند و او را لفظاً *aporetic*^۴ می‌سازد. انسان تنها آن‌گاه به ساحت ذات خود می‌رسد که این انس او با کل هستندگان متوقف گردد، یعنی آن‌گاه که *Unheimlichkeit* خاص او، یعنی آن ناآشنایی که آدمی از طریق آن با هستندگان از آن حیث که هستندگان نسبت دارد، به صحنه درآید، زیرا انسان حتی آن‌گاه که در احاطه قدرت هایل، زورمند و شگفت نیروهای طبیعت (*die Mächte und Kräfte der Natur*) قرار می‌گیرد، هنوز به آزمون آن غربتی که خاص ذات اوست نرسیده است. این غربت دیگر همان زورتوزی نیست که در درآمدی به متافیزیک شرح می‌شود، بلکه به معنای توانایی آدمی در نسبت برقرار کردن با هستندگان به عنوان هستندگان و هستی‌هستندگان است. با این‌همه، آدمی از آن رو که تا چنین حدی در میان هستندگان ساکن است، غرقه در نسبت خود با هستندگان، به غایت به سمت و سوی انصراف نظر از هستی، به سمت و سوی غفلت از هستی و، از این رو، به سمت و سوی

۱. یعنی چندسویه، چندکاره و چندجهته. - م.

۲. به معنی عبورناپذیر، دشوار، ناممکن، بی‌یاور، نیازمند، تنگدست و ناتوان. - م.

۳. به معنای معبر، تنگه، پل، گذرگاه، رود، دریا، و راه وصول به چیزی. - م.

۴. یعنی بیراه، سرگشته، حیران و گوریده. - م.

aporos شدن میل دارد. به سبب همین انس با هستندگان است که آدمی از هستی غافل می شود و، از این رو، با نیست رویاروی می گردد: Heimischkeit به تنهایی ساحت و نهادگی آدمی در میانه هستندگان است، ساحت پیدایی مطلق است، ساحت تنگدستی و مهجوری آدمی است. حالیا پولیس و البته امر سیاسی را باید از حیث این حضور و غیبت نسبت با هستی از نو تفسیر کرد: پولیس تا آن جا که در خور پرسش است یا، به کلامی دیگر، تا آن جا که قلمرو نسبت آدمی با حقیقت هستندگان یا هستی هستندگان است، مکانی است که در آن آدمی خود را بر حسب ناآشنایی و نامتوطنی ذاتی خود آشکار و عیان می کند. در عین حال تا آن جا که پولیس به دولت مدرن ترجمه می شود، پیدایی احاطه کننده هستندگان است که به حکمروایی می رسد آن چنان که بر اثر آن آدمی تنها با «نیست» رویاروی می گردد، و بدین نحو امر سیاسی را به قلمرو نیست انگاری سیاره ای بدل می کند. این نکته شاید به بهترین بیان در گزیده گفتار زیر آمده باشد:

حالت Unheimlichkeit،^۱ یعنی Unheimischkeit،^۲ تنها برای انسان قابل حصول است، زیرا تنها اوست که با هستندگان از آن حیث که هستندگان نسبت دارد و از طریق آن هستی را فهم می کند. و از آن جا که او هستی را فهم می کند، تنها اوست که می تواند هستی را فراموش نیز کند. از همین روست که Unheimlichkeit به مفهوم Unheimischkeit به نحوی پایان ناپذیر، یعنی فی حد ذاته، همه حالات دیگر امر unheimlich را پس پشت می نهد. به بیان دقیق، Unheimischkeit روی هم رفته یک حالت امر unheimlich در کنار سایر حالات آن نیست، بلکه این حالت ذاتاً «فوق» آن هاست. به همین معناست که شاعر انسان را Unheimlichste [غریب ترین] می نامد. قاهرترین «بلیه ها» در طبیعت و در کیهان به لحاظ مرتبه غرابت (Unheimlichkeit) در قیاس با غرابتی که خاص آدمی است هیچند. این غرابتی است که آدمی تا آن جا که به

۱ و ۲. این دو کلمه که بارها در این متن آمده مطابق اغلب فرهنگ های آلمانی مترادف به شمار می آید. Heim به معنای خانه، وطن، مأمن و مکان مأنوس و آشناست. - م.

هیئت آن در میان هستندگان مستقر می‌شود و فراپیش هستندگان قیام می‌کند، غفلت از هستی است تا جایی که برای انسان آنچه مأنوس و خانگی [Heimische] است گمراهی‌ای تهی می‌گردد که آدمی آن را با مشغله‌های خویش پر می‌کند. غرابت و هراس بی‌وطنی در آن است که آدمی فی‌حد ذاته فاجعه‌ای است – بازگونگی‌ای که او را از ذات اصیل روگردان می‌کند. آدمی یگانه فاجعه^۱ در میان هستندگان است.

(GA 53, 94)

بنابراین تعیین اول آدمی به عنوان غیرعادی‌ترین هستندهٔ عالم یکسره همبستهٔ ذات او به عنوان هستنده‌ای است که، در مناسبت با هستندگان، با هستی بماهو هستی رویاروی می‌گردد و در عین حال به علت عمقِ درگیری و دلمشغولی با هستندگان، همواره در شرف غفلت از هستی است و مطابق کلمات سوفوکل pantoporos-aporos [بیراه چندراهه] است.

حال آیا از این‌که تعیین دوم در راستای همان اولویت هستی‌شناختی تشریح می‌گردد باید تعجب کرد؟ و آیا این‌که تعیین دوم نیز به همان قیدِ دووجهی هستی‌شناختی پاسخ می‌گوید، باز هم مایهٔ تعجب خواهد بود؟ وضع پادنهادی «hypsipolis-apolis» [فرامدینه بی‌مدینه] در واگردان دوم همسرایی سوفوکل در واقع تکرار همان pantoporos-aporos در واگردان نخست است: به قول خود هایدگر در واگردان دوم «ترکیب لفظی pantoporos-aporos دگر بار منظور می‌شود.»^۲ به چه طریق؟ به عبارت دیگر، چه نسبت است میان poros یا طریقی که در وهلهٔ نخست از آن سخن می‌رود – آن طریقی که به چیزی یا به هیچ چیز می‌انجامد – و polis که در

۱. catastrophe: مرکب از پیشوند cata به معنی زیر یا رو به پایین، و strophe به معنی گردان و در اصل به معنی به زیر آمدن و بازگونی است. در تراژدی یونانی به برگشتن ورق علیه قهرمان تراژدی و شوربختی ناگهانی او در پایان نمایش گفته می‌شد. – م.

2. GA 53, 97.

وضع مقابل دوم مطرح است؟ این نسبت نسبت خاصیت است: polis آنچه را در poros نامتعیین مانده به نحوی اخص متعین می‌کند؛ به بیانی دیگر، «ناحیه خاصی از poros و حوزه‌ای از تحقق انضمامی آن»^۱ را. از این رو، پولیس در وصفِ راه (poros) ما را یک گام پیش‌تر می‌برد. بنابراین، چنان‌که هایدگر هشدار می‌دهد باید مراقب این نکته بود که کلمه polis اساساً ناظر به سیاست (politics) تصور نشود و نپنداریم که در یونان باستان همه چیز «سیاسی» بوده است. به‌ویژه نباید پنداشت که به همین دلیل یونانیان ناسیونال سوسیالیست‌های خالص و اصیلی بوده‌اند. (در ضمن، این امر تنها گونه‌ای خلطِ ترتیب زمانی^۲ نخواهد بود، بلکه همچنین به ناسیونال سوسیالیسم «خدمتی می‌کند که واقعاً بدان نیازی ندارد».)^۳ بیایید این گونه گفتمان را برای انجمن تهی‌مغزانی (Dummköpfe) بگذاریم که خود را انجمن «علمی»^۴ می‌خوانند. بیایید این پندار را کنار بگذاریم که پولیس مفهومی «سیاسی» است یا به لحاظ سیاسی به بهترین وجه متعین می‌شود. حتی بیایید کمال این احتیاط را در مورد متونی نیز رعایت کنیم که متون «سیاسی» پایه‌گذار یا، به بیانی بهتر، متونی به شمار آمده‌اند که مبنای تاریخ سیاسی غربند و در آن‌ها ذات پولیس شرح داده می‌شود. بیایید از خود پرسیم که آیا پولیتیا [یا جمهوری] افلاطون یا سیاست ارسطو به راستی پژوهشی ناظر به چنین ماهیتی هستند، یا این‌که آیا در بحث سیاسی در باب پولیس آن‌ها پیشاپیش از ذات پولیس غافل نبوده‌اند و در عین حال کمینه مایه‌ای از آن را در بحث خود مدنظر نداشته‌اند. اگر چنین باشد، آنگاه که در باره ذات پولیس پرسش می‌کنیم «لازم است از

1. GA 53, 98.

2. anachronistic

۳. GA 53, 98. این جمله برای آنان که بر این باورند که هایدگر در سال ۱۹۴۲ از بند تمامی توهّمات ناسیونال سوسیالیستی خود رسته بود، شاید در حکم تذکّاری باشد.

4. GA 53, 98.

قبل از سیاست * ۲۹۳

خود یونانیان یونانی تر شویم».^۱ اما چگونه کسی را پروای چنین تکلیف دشواری است؟ از کجا باید آغاز کرد؟ و به چه چیزی باید توسل جست؟ از چه چیزی برای تماس با حقیقت نااندیشیده پولیس یونانی می توان مدد جست؟ البته از همسرایی سوفوکل. با این همه، تا آن جا که این سروده تنها سخنی شاعرانه است، امر نااندیشیده هنوز نیازمند آن است که خود تفسیر شود. این طرح اندازی^۲ تنها می تواند امری آزمایشی و تهورآمیز باشد. به همین دلیل است که هایدگر هر یک از تعین های پولیس را چنان با «شاید»ی حسابگرانه آغاز می کند که گویی تفسیری به دست می دهد که هیچ مصداق تجربی نمی تواند با آن منطبق افتد:

شاید کلمه پولیس نام قلمروی باشد که به طور فزاینده و مداوم پرسش برانگیز گشته و در خور پرسش مانده است.

(GA 53, 99)

شاید پولیس مکان و قلمروی باشد که هر آنچه به مفهومی متمایز در خور پرسش و نامأنوس است، حول محور آن می چرخد.

(GA 53, 100)

گره گشایی از کلمه polis به عنوان مکان (Ort) یا قلمروی (Bereich) که چیزها در آن و فراگرد آن در حالت پرسش انگیزی و غرابت خود عیان می شوند، به طور آزمایشی و با احتیاط آغاز می شود. از این قرار، پولیس خود ساحتی نامتین یا ساحت پرسش است. اما پولیس از آن رو پرسش انگیز است که متوجه چیزهاست و آن ها را در پرسش انگیزی یا پرسش سزایشان عیان می دارد، زیرا برای آن که پرسش وجود داشته باشد، چیزها یا هستندگانی نیز باید باشند که همچون اموری پرسش سزا متجلی شوند. پرسش سزایی هستندگان

1. GA 53, 100.

۲. enterprise: مقصود همان تفسیر امر نااندیشیده است. - م.

در این امر نهفته است که در هستی آن‌ها چیزی بیش و فراتر از صرف هستندگیشان وجود دارد. به بیانی دیگر، پرسش از هنگامی آغاز می‌گردد که هستندگان بر حسب هستیشان وجهه نظر قرار می‌گیرند و، به عبارت دیگر، بر اساس خود هستی همچون آنچه بیش از هر چیز سزاوار پرسش است. این دقیقاً همان مرزی است که تجربه مدرن امر سیاسی را از پولیس باستانی جدا می‌کند. پولیس باستانی همچون منزل کشف حجاب هستندگان در حالت پرسش‌سزایی آن‌ها یعنی در آن تعلق آغازینشان به حقیقتی است که عمل خاص آن‌ها و مخصوصاً عمل انسان نیست، در حالی که دریافت مدرن از ملت و دولت چون قلمرو نهایت بی‌پرسشی هستندگان نسبت به هستیشان می‌نماید و این به معنای قلمروی است که در آن انسان خود را همچون مقیاس و مناط حقیقت وضع می‌کند و بر کل هستندگان فرمان می‌راند. پولیسی که در این جا مطرح است همچون همان poros که در همسرایی سوفوکل از آن سخن می‌رود، ساحت کشف حجاب هستی شناختی یا ساحتی است که نشان آن توانایی اش بر انکشاف امر deinon یا امر Unheimlich است که آدمی به نحو تاریخی در آن ساکن می‌شود:

پولیس polos^۱ یعنی pole^۲ است. پولیس گردابی است که همه چیز در آن و حول آن می‌چرخد. هر دو کلمه نام امری بنیادی‌اند که در سطر دوم همسرایی با فعل pelein^۳ همچون امر ثابت و متغیر تعبیر می‌گردد. «قطبیت»^۳ بنیادی پولیس مربوط به کل هستی است. این قطبیت به هستندگانی مربوط می‌شود که همچون عیان‌شوندگان در آن و حول آن در چرخشند. بدین سان آدمی به مفهومی روشن با این قطب نسبت دارد، تا آن‌جا که او، با فهم هستی، در میان هستندگان قیام می‌کند و به ضرورت همواره وضعی

۱ و ۲. هر دو به معنای قطب و محور. - م.

3. polarity

قبل از سیاست * ۲۹۵

(status) دارد، ایستاری (stand) با اوضاع فراگیر و فراپیشش (Umständen und Zuständen).^۱

(GA 53, 100)

تنها تا آن جا که انسان بدین طریق با هستندگان نسبت برقرار می‌کند تاریخ به ظهور می‌رسد و به معنایی روشن رخ می‌دهد و پولیس نیز به صورتی انضمامی و محسوس شکل می‌گیرد. اکنون نیز چون سال ۱۹۳۵ پولیس به «معنی» die Stätte، یعنی مکان، قلمرو و صحنه ظهور تاریخی انسان، است؛ مع ذلک، اکنون تاریخ به نحوی خاص‌تر همچون رویارویی آدمی با حقیقت هستندگان به صورت یک کل متعین می‌گردد و دیگر به آن چندان از منظر رخداد این نزاع خاص میان قدرت سامان‌بخش فوسیس و زورتوزی ماشین‌وارگی نگریسته نمی‌شود. از دیدگاه کنونی هایدگر، مفهوم پولیس بیش از آن که ناظر به آوردگاه پیکارِ غول‌آسا و در واقع تراژیک میان نیروهای همستیز باشد، به معنای polos، قطب (der Pol)، گرداب (der Wirbel) یا محوری است که

۱. هایدگر وضعیت یا ایستگاه با مقام و محل قیام و ایستادن آدمی را بدو status و Stand می‌خواند که دقیقاً با ایستادن و استادن فارسی همگن است. سپس در باره این مقام دو تعبیر به کار می‌برد که علاوه بر معنای مصطلح و لغتنامه‌ای آن‌ها کاملاً واضح است که معنای اصلیشان را نیز در نظر دارد: یکی Umständen و دیگری Zuständen که به ترتیب به معنای «ایستادن حول» و «ایستادن به سوی» اند. میگل دیسنگی در مقابل این دو کلمه به ترتیب معادل‌های انگلیسی stance , circum-stance را قرار می‌دهد و در پانویست یادآور می‌شود که در این ترجمه استادانه و هوشمندانه مدیون مارک فرومان - موریس (Marc Froment-Meurice) و اثر وی به نام C'est - à dire. Poétique de Heidegger - (ص ۱۲۸) است. این اثر با نام That Is to Say. Heidegger's Poetics به انگلیسی ترجمه شده است. این جانب در تلاش برای یافتن معادل فارسی به این کتاب و کتاب‌های دیگر رجوع کردم و تا این زمان به معادلی اصیل‌تر از «پیش‌ستاد» به جای Zustand و «فراگردستاد» به جای Umstand دست نیافته‌ام و می‌دانم که این معادل‌ها هنوز راضی‌کننده نیستند. مخصوصاً باید به تفاوت stand (مقام) و stance توجه داشت. کلمه دوم به حالت ایستادن یا ایستادنی که در شرف حرکت است دلالت می‌کند. هنوز هم به حالت ایستادن برای ضربه زدن به توب stance می‌گویند. - م.

همه چیز - کل هستندگان - حول آن می چرخد. اکنون سخن از محوری گوه‌رین است که در معنای پولیس نهفته است: اکنون پولیس دیگر بن کالبد^۱ یا صحنه یا مفصل و پیوندگاهی که میقات آدمی و طبیعت در جریان جدالی (polemos) آغازین باشد نیست؛ پولیس اکنون بیشتر محوری است که بر پاشنه خود می چرخد و بدین سان هستندگان را به سوی خود جلب می کند و آن‌ها را در پیکربندی‌ای خاص، در مجموعه‌ای یا در عالمی (cosmos) سامان می دهد. در پولیس هستندگان از آن حیث که هستندگانند عیان می شوند، و فراهم می آیند تا جهانی را، با قوانین، خدایان، معماری و آیین‌های خاص آن، پی ریزی کنند. با این همه، این که هستندگان به طور کلی، می توانند عیان شوند اساساً به آن سبب است که انسان هستنده‌ای است که در فهم هستی می کوشد، همان هستنده‌ای که برای او، در خود هستی‌اش، هستی بماهو هستی فی حد ذاته محل پرسش است. پولیس آن ساحت یا آن «آن‌جا»یی است که در آن فهم هستی تاریخاً رخ می دهد. پولیس نه دولت (Staat) است و نه مدینه (Stadt) بلکه:

محل (die Stätte) سکناي تاریخی آدمی در میان هستندگان است. اما این به معنای سبق امر سیاسی نیست؛ این بدان معنی نیست که در پولیس، به مفهوم سیاسی آن، امری ذاتی نهفته یا پولیس خود امری ذاتی است. بلکه بدان معنی است که حیث ذاتی سکناي تاریخی بشر در ربط قطب‌گونه (polhaften) همه چیز به ساحت سکنی نهفته است، و این یعنی در وطن بودن [آدمی] در میان کل هستندگان. از این مکان یا ساحت است که مجاز و غیرمجاز، بسامان (Fug) و نابسامان (Unfug)، و مناسب و نامناسب سرچشمه می گیرد؛ زیرا آنچه مناسب (das Schickliche) است تقدیر (das Geschick) و آنچه نامناسب است تاریخ (die Geschichte) را رقم می زند.... ذات ماقبل سیاسی پولیس، یعنی همان ذاتی که نخستین بار به هر

1. matrix

چیز مجال می‌دهد تا هم به معنای اصیل و هم به مفهوم اشتقاقی سیاسی گردد، نهفته در آن است که پولیس ساحت گشوده ارسال است که همه نسبت‌های انسان با هستندگان – و این همواره در درجه اول نسبت‌های هستندگان با انسان است – از آن‌جا خود را رقم می‌زنند. از این رو ذات پولیس همچون طریقی می‌نماید که هستندگان به معنای خاص و عام به ساحت کشف حجاب در می‌آیند.

(GA 53, 101 – 2)

از همین رو، آنچه در پولیس تعیین‌کننده و کاملاً خاص و متمایز است، ذات ماقبل سیاسی – یعنی هستی‌شناختی – آن است. پولیس تنها تا آن‌جا اصالتاً امری سیاسی است که همچون «آن‌جا»یی وجهه نظر قرار گیرد که هستندگان در ساحت آن بر انسان عیان می‌شوند، زیرا از چنین منظری پولیس براساس ذات آن تصور می‌شود. در این‌جا آنچه بیان می‌گردد، ارتباط ذاتی پولیس با کشف حجاب یا حقیقتِ هستندگان است. با این‌همه، همین ارتباط نیز تا آن‌جا ممکن است که پولیس خود در حقیقتِ هستی بنیادی داشته باشد یا، به بیانی دیگر، تا آن‌جا که پولیس خود یک رخدادِ حقیقت باشد: «پولیس در ذاتِ هستی و آن حقیقتی بنیاد دارد که هر آنچه هست از سرچشمه آن به تعیین می‌رسد.»^۱

سرانجام پولیس از آن جهت با poros مشابهت دارد که در آن امکانی دوگانه و متضاد حاکم است. انسان همان‌طور که در مقام غریب‌ترین موجود pantoporos-aporos [بیراه چندانراه] خوانده می‌شود، hypsipolis apolis [فرامدینه بی‌مدینه] نیز خوانده می‌شود، بدین معنی که همواره از جای خود فراتر می‌رود و همواره در خطر از دست دادن جای خویش است. پولیس از آن رو قلمرو غربت و ناآشنایی انسان است که انسان اساساً گرایشی دوگانه به آن دارد که نظر به فراسوی مکان خویش، نظر به ساحت هستی کند و بدین سان جایگاه خاص خویش را آن‌چنان چون جایگاه تعلق دوجانبه خود و

1. GA 53, 106.

هستی مفتوح دارد که از آن درگذرد و بدین سان به طریقی سکنی گزیند که کل هستی پیداترین و مانوس‌ترین شود.

انسان در مکان سکنای تاریخی‌اش، در پولیس، متمکن می‌گردد، زیرا او و تنها اوست که با هستندگان همچون هستندگان، و با هستندگان در حالت مستوری و نامستوریشان نسبت دارد و تنها اوست که دیده به دیدار هستی هستندگان دارد و گاه‌گاه، یعنی همواره در دورترین نواحی این مکان، باید چنان ره گم کرده در هستی شود که نیستی را هستی و هستی را نیستی گیرد. (GA 53, 108)

بدین سان نوعی قلب‌پذیری^۱ (Gegenwendigkeit) بر پولیس حاکم است، زیرا آن کشف حجابی که در پولیس رخ می‌دهد در عین حال خطر اختفای همین حرکت نیز هست. در نتیجه، مسکن تاریخی آدمی، در حالی که همواره بر بازی ذات پیکارجو و قلب‌پذیرش گشوده است، در کشاکش دو حد پاره‌پاره می‌گردد. پس سرانجام پولیس کار قلمروی را می‌کند که در آن هستی چنان پرسش‌پذیرترین و شکننده‌ترین موهبتی به آدمی ارزانی می‌شود که همواره در خطر از دست دادن پرسش‌پذیری خود و، از این رو، در خطر فرو افتادن در قلمرو بدهت و پیدایی است. پولیس ساحت این پرسندگی است. پولیس محل^۲ این مناسبت مربوط به فهم است. پولیس قلمروی است که در آن انسان در عین بی‌خانمانی خانه می‌کند؛ قلمروی است که در آن غربت، ناآشنایی و مهجوری ذاتی انسان مرکز و قطبی می‌گردد که زندگی هرروزینه فراگرد آن می‌چرخد. پس پولیس ساحت پرسندگی آدمی است؛ ساحتی است که نسبت آغازین انسان و هستی در آن آشکاره می‌شود. انسان تنها تا آنجا می‌تواند در جهان سکنی گزیند و در موطن قرار گیرد که هستی باب خود را بر او بگشاید. به زبان دیگر، توطن و سکنای آدمی در جهان تا آنجا ممکن است که هستی عین گشودگی باشد. قابلیت دیدار این گشودگی – و نه

1. reversibility

2. locus

تنها قابلیت فروکشیده شدن در آن و تحت سلطهٔ قانونش درآمدن - ویژگی خاص انسان است. انسان موجودی است که می‌تواند هستی را از حیث حقیقت و گشودگی‌اش بفهمد و با آن نسبت برقرار کند. دقیقاً به سبب این توانایی ژرف‌نگری در گشودگی مفاک‌گونه - ناهمگون، ناهمگن، هیولاش، هراس‌آور و فراگیر - هستی و این توانایی رویارویی و ایستادگی فراروی هستی و یافتن ایستاری خاص خود در دل هستی است که آدمی غیرعادی‌ترین موجود است. خطر - polma - عظیم‌ترین خطری که در کمین آدمی است، هستی را به جای نیستی و نیستی را به جای هستی گرفتن است. این خطر، به بیانی دیگر، صرف حضور را با حقیقت هستی خلط کردن و با پوشاندن ذات به قانون گشودگی ذاتی هستی پاسخ گفتن است.

هستیا،^۱ الههٔ یونانی را معمولاً ربه‌النوعی می‌شناسند که نقشی سیاسی و اجتماعی ایفا می‌کند، اما هایدگر با تفسیری که در بارهٔ نقش این الهه عرضه می‌کند، بار دیگر با تأکید و ابرام کسوت هستی‌شناسی افراطی خود را بر قامت همسرایی سوفوکل می‌پوشاند. با این همه، به نظر می‌رسد که چنین نقشی، که کلاً مبین وضعیت یونان باستان است، ناشی از تلقی چه بسا طبیعی‌تر و کیهان‌شناختی‌تری از هستیا باشد که گاه به نظر می‌رسد به نحو قابل توجهی به تلقی (کاملاً هرمنوتیکی) هایدگر نزدیک می‌شود.

هایدگر در بخش نوزدهم درس مربوط به «ایستر» هولدرلین اسطورهٔ (muthos) مراتب تجلی کیهانی خدایان دوازده‌گانه‌ای را گزارش می‌کند که، همچنان که افلاطون در فایدروس^۲ می‌نویسد، زئوس آن‌ها را از کبریای آسمان هدایت می‌کند. هستیا در قلمرو خدایان تنها می‌ماند.

زئوس، رهبر قدر قدرت از فراز آسمان دستهٔ بالداران خود را هدایت می‌کند. او نخستین گروه خدایان و دیوها را رهسپار می‌کند و از برای ایشان همه چیز

۱. Hestia: الههٔ اجاق و آتش و محافظ خانواده و دولت در اساطیر یونان. - م.

2. phaedrus

را سامان می‌دهد و تیمار می‌دارد، و این گروه، که در ترتیبی یازده‌تایی هدایت می‌شوند، زئوس را دنبال می‌کنند. هستیا در محل سکناي خدایان تنها می‌ماند، اما بقیه، همچنان که خدایان فرمانروا گروه‌های چندگانه آن‌ها را هدایت می‌کنند، همه در مقام و مرتبه مناسب خود جای می‌گیرند.
(246 e – 7a)

بدین‌سان است که الهه هستیا نه تنها با موطن، که در قلب آن تکیه بر اریکه زده، همبسته است بل با زمین نیز، که موطن با آن همبسته است، پیوند دارد. پیوند میان وطن و زمین همچنان باقی است به این طریق که در خانه اهالی موکنای^۱ اجاق به معنای خانه نیز هست. خانه‌ای که به مدد عنایت و حمایت خدایان همانند اُمفالوس^۲ یا «بندنافی که ریشه خانه را در زمین می‌نشاند»^۳ عملاً به زمین متصل است. از آن‌جا که اجاق (hearth) نقطه یا مرکز ثابتی است که محل سکنی بر پایه آن می‌چرخد و خود را سامان می‌دهد، پس این hearth (اجاق) همان earth (زمین) است که ثابت و بی‌جنبش درست در مرکز عالم قرار دارد و فاصله دورترین و کرانگین‌ترین نقاط عالم با آن یکسان است و چنین است که این اجاق یا خانه از جایگاهی ممتاز و فائق در عالم برخوردار است. دست‌کم پنداشتِ آناکسیمندر از کیهان یا عالم (cosmos) چنین بود. بازتاب این پنداشت از حیطه کیهان‌شناسی بسی فراتر می‌رود (و به‌ویژه به قلمرو سیاست و اخلاق نیز تسری پیدا می‌کند). از این‌جا می‌توان دریافت که افلاطون چگونه در کراتیلوس برای کلمه Hestia اتیمولوژی^۴ دوگانه و ظاهراً سازش‌ناپذیری قائل است: او بر آن است که به اعتقاد بعضی Hestia

۱. Mycenae: شهری در یونان باستان. – م.

2. omphalos

3. Vernant, *Mythe et pensée* I, p. 126.

۴. etymology: واژه etymos در یونانی به معنی حقیقی است، و در etymology، که به «علم اشتقاق» یا «ریشه‌شناسی» یا «تعاطی کلمات» ترجمه می‌شود، مقصود ره یافتن به معنای حقیقی و اصیل کلمات است. – م.

باید به ousia یا essia یعنی جوهر ثابت و نامتحرک مربوط باشد، در حالی که عده‌ای دیگر برآنند که Hestia باید به osia مربوط باشد زیرا به عقیده ایشان هر آنچه هست در حرکت است.^۱ پس آیا Hestia نمی‌تواند نام دیگری برای خودِ هستی یا حضور، خواه به معنی هستی به اعتبار هستی و خواه به معنی هستی به اعتبار شدن باشد؟ آیا تفسیر هایدگر مبنی بر همانند ساختن اجاق (hearth) و هستی نهایتاً درست نیست؟ آیا هستیا الهه ثبات و تغییر، هستن و بودن، و سکون و حرکت نیست؟ و بالاخره آیا همه این‌ها را نمی‌توان به pelein تعبیر کرد؟ در حقیقت همان تفسیری که هایدگر در باره کلمه polis عرضه می‌کند شرح و وصف مناسب کلمه Hestia به نظر می‌رسد: polis چون pole یا قطبی است که همه چیز فراگرد آن می‌چرخد یا چون مرکز و محوری است که هستندگان در جوار آن برای خود مکانی می‌یابند. ورنان^۲ به پیروی از تحلیل‌های دروا^۳ بر آن است که hestia یا اجاق (hearth) خانه یونانیان را می‌توان با دکل کشتی قیاس کرد، چنان‌که پایه دکل محکم بر عرشه مستقر است و در عین حال دکل راست و عمود رو به آسمان دارد. شعله اجاق نیز درست به همین‌سان در حالی که عمیقاً در زمین ریشه دارد، از مجرای سوراخی در بام خانه به سوی بالاترین سپهرهای کیهان بالا می‌رود و بدین‌سان میان مسکن زمینی و جهان خدایان پیوند و پیوستگی ایجاد می‌کند و از این راه آسمان و زمین را در حرکتی واحد فراهم می‌آورد.^۴ به همین تعبیر است که هایدگر^۵ یک جا از قول ارسطو^۶ حکایت مشهوری را در باره

۱. کلمه osia بر حرکت دلالت می‌کند. - م.

2. Cratylus, 401 c-e.

3. Vernant

4. Louis Deroy, "Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne" *Revue de l'histoire des religions*, 1950, pp. 32, 43.

5. Vernant, *Mythe et pensée*, I, pp. 168-9.

۶. ر. ک. به GA 55, 6-10.

7. Aristotle, *De part. anim.* A5. 645a. pp. a 17 ff.

هراکلیت نقل می‌کند: هراکلیت روزی به هنگام پذیرایی در کنار آتش اجاق خطاب به مهمانان سردرگم و کرخت خود می‌گوید: «این‌جا نیز خدایان حضور دارند.» به کلامی دیگر، خدایان تنها در معابد حضور ندارند و آدمی تنها در معابد اتصال هستی خود را به هستی الهی تجربه نمی‌کند، بلکه اگر خانه به معنای آغازین یعنی دقیقاً برحسب قابلیت ذاتی انسان برای سکنی در دل غربت هستی در نظر گرفته شود، چنین پیوند و اتصالی در خانه نیز رخ می‌دهد.^۱ بنابراین، تصویر هستیا آن گونه که افلاطون از دیرینه‌ترین فرادش‌های یونانی به ارث برده از این قرار است:^۲ بی‌جنبش است و در عین حال مهار آن به دست جنبش‌هایی است که به مدد جاذبه‌اش فراگرد آن پدید می‌آیند؛ مرکزی و میانگاهی است، اما این مرکزیت چون مرکزیت محوری است که در میان دستگاهی در حرکت است و اجزای گونه‌گون آن دستگاه را هماهنگ می‌کند. این تفسیر هایدگر به طریق اولی نامحتمل به نظر نمی‌رسد که ظهور پولیس در دورانی بین عصر هزیود و عصر آنکسیمندر همچنین با انتقال هستیا به قلب آگورا که در آن زمان مفهومی جدید بود مطابقت می‌کند. آگورا مکانی مرکزی و سرگشاده بود که در آن در ملأ عام در باره مسائل

۱. هایدگر در کتابش در باره هراکلیت حکایت دیگری نقل می‌کند که شاید قرینه این حکایت باشد و چه بسا با سیاست ارتباط مستقیم‌تری نیز داشته باشد (GA 55, 10-13). گوبنده حکایت دیوگنس لائرتیوس (Diogenes Laertius) است: روزی مردم افسوس هراکلیت را دیدند که در معبد مقدس آرتیمیس، الهه فوسیس، با بچه‌ها به بازی مشغول بود، و تعجب کردند. استاد در حالی که آن مردم را می‌راند گفت: «بدبخت‌های ابله، کجای کار من عجیب است؟ آیا بازی با بچه‌ها بهتر از آن نیست که خود را درگیر پولیس کنم؟» امر سیاسی حقیقی شاید در آن‌جا که معمولاً انتظارش را نداریم باشد و چه بسا بازی با کودکان در معبد آرتیمیس از «مشغله» سیاسی بسی سیاسی‌تر باشد. شاید هراکلیت با بازی کردن در چنین مکان الهی بر معصومیت کودکان همچون فعلیت الهی طبیعت تأکید می‌کرد، و عمل او شاید کاشف از آن باشد که بازی غریب‌ترین و نامأنوس‌ترین فعالیت است. آیا شباهتی میان هراکلیت در کنار اجاق و در معبد، و هایدگر در دانشگاه و در کلبه (Hütte) بعد از کناره‌گیری از سیاست، وجود ندارد؟

۲. ر. ک. به

Republic, 616 ff; Phaedrus, 247a; Cratylus, 401 c-e.

جامعه بحث و گفتگو می‌شد. آگورا مکانی متعلق به همگان بود و در عین حال به هیچ فرد خاصی تعلق نداشت، و در این مکان بود که جماعت یونانی چون مجموعه‌ای واحد فراهم می‌آمدند. آن آتشدانی (hearth) که اینک در آگورا تکیه بر اریکه زده، دیگر به یک خانواده خاص و واحد یا به یک oikos [منزل یا خانه] تعلق ندارد، بلکه از آن کل یک جماعت سیاسی است: این آتشدان اکنون اجاق مدینه، آتشدان همگان و hestia koinè^۱ است. اکنون مرکزی در میان است که از oikos مرکزیت بیش‌تری دارد. اکنون قانونی در کار است که از قانون منزل و خانواده عام‌تر است. با این‌همه، این قانون دیگر قانون مغان یا شاهان نیست؛ به بیانی دیگر، قانونی نیست که حکم آن از بالا صادر شود، بلکه این قانون کنش و نمایش کل جماعت oikoi^۲ است. با وجود این، در حالی که، به باور ورنان، این دگرگونی پدیداری مخصوصاً سیاسی است، هایدگر بر آن است که ظهور پولیس در زمانی که مرکز هستیا تغییر می‌کند، گشایش به روی خود هستی است یا همان گشایش آغازینی است که هستی پولیس از آن حیث که پولیس است از آن سرچشمه می‌گیرد؛ قطب یا مرکزی که انسان‌ها را فراگرد گشودگی آغازینی بر سرشت ذاتاً نامستور هستی فراهم می‌آورد. از دیدگاه ورنان، این دگرگونی به قسمی افقی کردن^۳ مناسبات انسانی تعبیر می‌شود، به این معنی که کار هستیا دیگر برقراری تماس و پیوند میان مراتب گوناگون کیهان نیست بلکه اکنون هستیا بر آن مکان افقی دلالت دارد که در آن برابری^۴ و مبادله‌پذیری^۵ شهروندان به مدد لوگوس، که نقش ارزش کاملاً همگانی را ایفا می‌کند، متجلی می‌گردد، اما هایدگر مرکزیت این مکان سرگشاده و علنی را همچون مؤید نیروی بنیان‌گذار و ناگزیر هستی می‌نگرد. تردیدی نیست که هایدگر در درجه نخست تفسیری هستی‌شناختی از آگورا عرضه می‌کند: آگورا مکانی است باز و سرگشوده که به همگان تعلق

۱. koinè به معنی همگان، جمع، و شورا است. - م.

۲. جمع oikos - م.

3. horizontalization

4. equality

5. exchangeability

دارد. فتوحی است که در آن هستندگان در تجلی حقیقت خود آشکار می‌شوند و انسان‌ها نیز همچون هستندگانی که این حقیقت برایشان اهمیت تاریخی دارد ظاهر می‌گردند. امر سیاسی، که، به تعبیر ورنان، چون شراکت و نمایش قدرت گروه‌های گونه‌گون پولیس است، به تعبیر هایدگر معلول آشکارگی هستی است. به جهتی، بحث هایدگر در باب پولیس به عنوان قطبی که همه چیز فراگرد آن می‌چرخد، و پیوندی که او بر اساس همسرایی آنتیگونه میان این قطب و pelein برقرار می‌کند – و آن را با هستی یکسان می‌گیرد – این گمان را پیشاپیش تقویت می‌کند. می‌توان آگورا را چون قطبی انگاشت که امور پولیس گرد آن می‌گردد. می‌توان آن را چون محلی روشنی‌بخش دانست که این امور برای نخستین بار در آن روشن و آشکار می‌شوند و پولیس از طریق آن به هیئت پولیس وجود پیدا می‌کند. اما چه در درس راجع به «ایسپتر» هولدرلین و چه در درس مربوط به هراکلیت^۱ آنچه توجه‌برانگیز است یکسان گرفتن هستیا و هستی است: هستی خود آتشدان حقیقی و موطن و منزل راستین است – و این همان چیزی است که یونانیان به آن فوسیسی می‌گفتند و آدمی در نسبت با آن است که می‌تواند بی‌موطن یا متوطن گردد: بی‌موطن می‌گردد آن‌گاه که موطنش، یعنی هستی، را فراموش کند؛ متوطن می‌گردد آن‌گاه که در پرتو تعلق ذاتی‌اش به هستی زنده شود. آنتیگونه هر آینه تجسم هنری این غربت اصیل – در مقابل غربت دور افتاده از اصل، یا «مشغله بی‌مسئله در میان هستندگان»^۲ – است. این سرنوشتی است که احاطه بی‌قید و شرط امر deinon است. آنتیگونه قهرمان توطن در بی‌موطنی است. آنتیگونه آشنای غریب است. او قهرمانی است که در بی‌خانمانی خانه می‌گزیند. از این رو، به باور هایدگر، هستیا نه آن اجاق خانگی باستان است و

۱. ر.ک. به

GA 53, 130–52, in particular section 18, "The Hearth as Being" and GA 55, 5–27.

2. GA 53, 147.

نه مرکزی دینی، هستیا حتی *hestia koinè* یعنی مکان مرکزی (سیاسی)، نمادی از مرکز و میانگاه ارتباطی و از قدرت مشترک، نیز نیست، بلکه بر امر گشوده و قانون آغازین و اصیل هستی، یعنی قانون مستوری و نامستوری، دلالت می‌کند.

در باره این دور دوم تحلیل‌های راجع به پولیس چه می‌توان گفت؟ این تحلیل‌ها تا چه حد با تفسیر سال ۱۹۳۵ تفاوت دارند؟ ترجمه همسرایی آتیگونه، که منبع اصلی تفسیر را تشکیل می‌دهد، همان ترجمه سال ۱۹۳۵ است. اما آنچه به طور خاص تغییر کرده تفسیر این همسرایی است. مقصود آن نیست که ترجمه هایدگر خود نیز پیشاپیش گونه‌ای تفسیر نیست: بالعکس، هایدگر به تفصیل تأکید می‌کند که این ترجمه، ترجمه‌ای لفظ به لفظ نیست بلکه ناظر به جان کلام هر لفظ و عبارت است.^۱ هایدگر در این باب می‌گوید برگرداندن هر کلمه یونانی به معادل آلمانی آن به نحوی که گویی ترجمه صرفاً معادل‌گزینی است، بسنده نیست. بلکه ترجمه اصیل تنها هنگامی پیدا می‌آید که انتقال از زبان یونانی به زبان آلمانی به گونه‌ای باشد که کلمات یونانی خود در جهت وجه نااندیشیده‌شان سوق داده شوند و بدین طریق مترجم خود از یونانی، یونانی‌تر می‌شود. گذر از خلال زبانی غیر یونانی البته ضروری و مولد است اما نه از آن حیث که کلام یونانی با کلام آلمانی همبر و معادل گردد و در نتیجه آنچه در اصل یونانی تحویل‌ناپذیر است، پاک از دست برود، بلکه بدان اعتبار که کلام یونانی خود به قلمرو نااندیشیده‌اش رجعت داده شود. این یونانی‌تر از یونانی شدن از طریق ترجمه، به معنی رعایت قواعد علمی ترجمه یا زبان‌شناسی یا اتیمولوژی نیست. اتیمولوژی‌های معروف هایدگر به هیچ وجه علمی را پی نمی‌ریزند. این اتیمولوژی‌ها کار اهل فن را نه تأیید می‌کنند نه تکذیب؛ بلکه، اگر تصادفاً با معیارهای علمی ترجمه یا اتیمولوژی موافق یا

۱. در باب مسئله این ترجمه ر.ک. به

مخالف از آب در آیند، به هیچ وجه به نام علم چنین نمی‌کنند، بلکه به نام چیزی عمل می‌کنند که در زبان (Sprache) همچون ذخیره‌ای پنهان مانده است و اکنون خود را به روی قلمرو پس‌نشین احاطه هستی می‌گشاید. پس در نهایت مهم نیست که کلمه *to deinon* «معنی» *das Unheimliche* را نمی‌رساند، به شرط آن‌که این دلالت جهت و مقصد مورد اشاره باشد. بدو لازم است بدانیم که مراد از *Sinn* [مفهوم] چیست: آیا مراد معنی (*Bedeutung*) است یا جهت (*Richtung*). به همین منوال، چندان مهم نیست که ترجمه *polis* به مکان (*place*) و ارتباط آن با فعل *pelein* و تفسیر *pelein* بر اساس شعری از هولدرلین، از منظر زبان‌شناسان کلاسیک، اگر نگوییم غلط یا خیالبافته، قابل تردید باشد. آنچه مطرح است امری است که روی هم رفته غیر از مسئله درست (*richtig*) بودن است – آنچه مطرح است درست [یا صادق] بودن نیست بلکه حقیقی بودن است – درک این نکته ضروری است که مراد از «حقیقی» در این جا آن چیزی است که در زبان مستقل از هر گونه قصد و التفاتی به بیان در می‌آید. تنها از این نظرگاه است که درک سروده هولدرلین ما را نیوشای کلام سوفوکل می‌کند. این امر را به هیچ وجه نمی‌توان به زمان‌پریشی نسبت داد: تاریخ‌گشایش و ظهور خطی زمان نیست، بلکه سلسله ناهموار طنین‌های قدرت آغاز (*archè*) است. این است که کلام هولدرلین پژواک کلام سوفوکل را به گوش می‌رساند. این است که در عین فاصله «زمانی» آن‌ها، هر دو کلام از ساحتی یکسان طنین‌افکن می‌شوند. زمان تقویمی^۱ زمان هستی نیست. تاریخ وقایع‌نگارانه با ماجرای تاریخی فرق دارد: اگر تاریخ وقایع‌نگارانه صورت ظاهر حقیقی یا درستی را به عنوان تنها مناسبت اعتبار خود نگه می‌دارد، ماجرای تاریخی برعکس چون پاسخی است به ذات حقیقت. از این رو، حقیقت امر *deinon* یا حقیقت پولیس است که

1. chronological time

هایدگر می‌کوشد مرزها و حدودش را تعیین کند. اگر سرشت حقیقت آن است که همواره در پس پیدایی خود پنهان و در تجلی خود محجوب است، اگر این تجلی قرار است تنها بر بنیاد مستوری و محجوبیت باشد، پس درست همین قسمت تاریک و مبهم است که تفکر باید به آن پردازد. پس همین ناحیه تاریک و کهن‌تر از نور است که فلسفه باید در آن مستغرق شود. تفکر در باب پولیس به آن گونه که در همسرایی آنتیگونه عیان و بیان می‌شود به معنی ژرف‌اندیشی در حقیقت و بنیاد پولیس یا، به کلامی دیگر، به معنی تفکر در سرچشمه نااندیشیده پولیس و وجهی از آن است که همچون ساحتی است که از گره‌گشایی و انکشاف خود روی برمی‌تابد و پاپس می‌کشد. تفکر در پولیس به لحاظ پس‌نشینی آن به معنای تفکر در پولیس همچون آنی که پس می‌نشیند نیست، بلکه به معنای تفکر در پولیس همچون آنی است که تنها در پس‌نشینی ذاتش رخ می‌دهد، و شاید در همین جاست که اختلاف باریک اما تعیین‌کننده تفسیر نخست که در درآمدی به متافیزیک آمده است و سلسله تفسیرهای سال‌های ۱۹۴۲ و ۱۹۴۳ آشکار می‌شود؛ مقصود حرکتی است که به ماورای پولیس و به سوی قلمرو نااندیشیده ذات آن جریان دارد؛ مقصود جهشی به آن سوی یونانیان است. مراد من آن نیست که تفسیر سال ۱۹۴۲ تفسیر سال ۱۹۳۵ را محل تردید قرار می‌دهد یا ضد آن است. چنین نیست که عقیده هایدگر در باره جانمایه تفسیر اولش، یعنی کشمکش و همستیزی تخته و دیکه، تغییر کرده باشد، بلکه من برآنم که هایدگر اکنون در جستجوی تفسیری اصیل‌تر و آغازین‌تر است: مقصود از اصیل‌تر در این جا امین‌تر نیست. مقصود نگاهی یونانی‌تر و، به وجهی پارادوکسیکال، نگاهی در عین حال هولدرلینی‌تر است. تفسیر ژرف‌پیمای هولدرلین بین سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۴۲ صورت می‌گیرد، تفسیری که عمدتاً در حکم جداسازی پیشرونده شعر هولدرلین از تفکر نیچه و متافیزیک در کلیتش بود. آنچه در تفسیرهای سال ۱۹۴۲ تازگی دارد آن است که پرسش در باب پولیس صرفاً در پرتو

فوسیس، که هنوز هم تجربه حقیقت هستندگان به شمار می آید، مطرح نمی گردد، بلکه پولیس در پرتو حقیقت هستی صورت می گیرد، و نکته تازه همین است. از همین روست که تحلیلی که درس سال ۱۹۴۲ در باب الهه حقیقت در شعر پارمنیدس، در باره پولیس می آورد، چندان تعجبی بر نمی انگیزد.^۱ از این رو، برخلاف بحث هایی که اخیراً در گرفته است،^۲ من معتقد نیستم که تفاوت اساسی تفسیرهای این دو دوره مربوط به تحولی حاکی از حذف فزاینده تنش و زور و کشمکش از قلمرو امر سیاسی به سود انتظار امر پرسش سزا باشد. در تفکر هایدگر هنوز هم تعیناتی چون زورتوزی، سرکشی و حتی هیولاگونگی و هیبتی که اهل پولیس در تسلیم یا مقابله خود در برابر قدرت فوسیس دارند، ابقا می شوند. تفاوت در آن است که اکنون این همستیزی در پرتو حقیقت هستی ایضاح می شود و همین امر به تحلیل های هایدگر وزن و اعتبار خاصی می بخشد. به بیانی دیگر، حرکتی که در این جا مطرح است حرکت از حقیقتی به حقیقت دیگر است: از حقیقت هستندگان به حقیقت هستی. این هر دو فی نفسه ستیزآمیزند و تنها بر حسب میان یک ذات و یک ناذاات یا پادذاات فراهم می آیند. پرسشی که ناظر بر حقیقت هستی است پرسش سزاترین پرسش هاست، و این پرسش تا آن جا از این سزاواری برخوردار است که پولیس متضمن چنان حقیقتی باشد که خود پرسش سزا باشد. به بیانی ساده و تا حدی ناقص، می توان گفت که تفسیر سال ۱۹۳۵ هنوز کاملاً از زیر فشار موجودیت^۳ [یا حیث هستومندی] بیرون نیامده بود، و حال آن که تفسیر جدید بیش تر صبغه «هستی شناختی» دارد. علت آن است که تفسیر اول همسرایی سوفوکل کوششی بود برای بیان ذات

۱. ر.ک. به GA 54, section 6.

۲. ر.ک. به

Jacques Taminiaux, *Le théâtre des philosophes* (Grenoble: Jérôme Millon, 1995), pp.

220_1.

3. onticity

انسان از طریق توصیف او در تقابلهش با فوسیس. اما ذات انسان امری انسانی نیست و ذات طبیعت نیز امری طبیعی نیست. به بیانی روشن‌تر، اگر تفسیر سال ۱۹۳۵ توانست پولیس را همچون محل تجمع حقیقت هستندگان برای بشر نشان دهد، نتوانست آن را بر حسب حقیقت هستی بنگرد و بدین‌سان آن را از سلطه هر متافیزیکی خلاصی بخشد. سرانجام باید گفت که تفسیر سال ۱۹۳۵ در خدمت درآمدی به درون متافیزیک بود، در حالی که آنچه در تفسیر دهه چهل برای هایدگر مطرح است تفکر ماقبل و ماورای متافیزیک، یا گذشت از متافیزیک، است.

آنچه از آغاز تا پایان بر تفکر هایدگر غالب است آن است که پولیس – که دولت مدرن برگردان تاریخی آن است – مکان یا قلمروی – قلمرو نسبت تاریخی با حقیقتِ هستندگان – است. از این رو، هایدگر می‌کوشد تا پولیس را از دست آن گفتمان‌های تخصصی که به طور سنتی در آن‌ها جای داده شده است، خلاصی بخشد. هایدگر سرسختانه بر این نکته پافشاری می‌کند که پولیس بدو نوعی فضا (Space) – اعم از جغرافیایی، شهری، اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی – نیست، بلکه نوعی «مکان» (place) یا Ort است. تفاوت این دو در آن است که مکان بر امکانی دلالت می‌کند که چیزهایی چون محل‌های قوام‌یافته اجتماعی، اقتصادی و سیاسی از آن خاستن می‌گیرند. این همان امکانی است که هایدگر آن را سکونت یا اقامت می‌خواند که همواره geschichtlich [تاریخی] است: سکنا تاریخی یعنی نسبت با کل هستی به طریقی که آنچه تجربه و فهمیده می‌شود تنها هستندگان نیستند، بلکه حقیقت یا هستی چنین هستندگانی نیز هست. ویژگی سکنا انسان در مضمون Unheimlichkeit [نامتوطنی، غرابت، ناآشنایی] خلاصه می‌شود: سکنا آدمی، Heim [وطن یا خانه] او یا پولیس او، پیش و بیش از هر چیز آزمودن غرابتِ هستندگان و آزمودن بی‌خانمانی ذاتی اوست. آدمی تنها زمانی به راستی می‌تواند در جهان متوطن شود و در نتیجه اقامتگاهی برای خود

بیافریند که با نامتوطنی بنیادی خویش رویاروی گردد. آشنایی ظاهری، پیدایی خاص و در واقع سلطه بر جهان که انسان مدرن آن را تجربه می‌کند و آزادی خاص خود را در آن می‌یابد، در واقع صرفاً آخرین و کامل‌ترین حسب حال بیگانگی^۱ است. بنابراین، سرانجام امکان سکونت تاریخی اصیل در میان هستندگان و امکان پولیس یکسره تابع قانون هستی می‌گردد. و اگر هم پولیس به راستی قلمروی را مشخص کند که در آن فضایت^۲ همچون مکان بازسازی شود، این فضایت را نیز باید به اعتبار هستی‌شناسی فهمید. بنابراین، آنان که امیدی پنهان دارند که تحلیل‌های هایدگر در باره پولیس سرشته‌های تعیین‌کننده‌ای در باره شأن و کنش سیاست به طور کلی عرضه کند، به ظن قوی جز نومی‌دی حاصلی نخواهند داشت.

با همه این‌ها، صرف‌نظر از کلنجار پیچاپیچ هایدگر با منابعی که به کار می‌گیرد - و همسرایی آنتیگونه نمونه برجسته آن است - این پرسش مطرح است که هایدگر در هستی‌شناختی کردن پولیس تا چه حد موفق است. به ویژه این پرسش بجاست که پرسش در باب سکونت و اقامت تا کجا و تا چه حد صرفاً به حقیقت (هستی) راجع می‌گردد، یا به کلامی دیگر و با رجوع به واژگانی که چه بسا از منظر تفکر اخیر هایدگر نارسا و نابسندده‌اند، می‌توان پرسید که آیا در این امر وجهی وجود ندارد که به نحو تحویل‌ناپذیری هستومندی^۳ است. اصلاً مضمون این موجودیت [یا حیث هستومندی] چیست؟ موجودیت متضمن عناصر مادی خاصی است که همواره در صحنه‌اند و پیشاپیش در کارند و حالت سکونت تاریخی را به اعتبار خصوصیت آن متعین می‌کنند. اگر چنین عناصری به راستی پیشاپیش سر جای خود باشند، از بحث سکونت که هایدگر آن را محمل بحث پولیس (و همچنین امر ملی) قرار می‌دهد ممکن است اراده‌ای نتیجه شود که خود را

1. alienation

2. spatiality

3. ontic

مادتاً متعین می‌کند گرچه شاید این تعین چندجانبه نباشد. می‌خواهم به عنوان نتیجه این فصل عقیده خود را چنین خلاصه کنم که دریافت هایدگر از پولیس و از امر ملی و، در مقیاسی گسترده‌تر، از خود سیاست همچنان به لحاظ اقتصادی، متعین به تعین چندجانبه می‌ماند. به راستی در کل اصطلاحات هایدگر در بحث و تحلیل پولیس و سکناى تاریخی و آنچه تاکنون آن را به امر ملی تعبیر کرده‌ایم نکته توجیه‌برانگیز اقتصاد خانگی است که تحلیل پولیس‌گویی با پرچ به آن بسته شده. از آن جمله می‌توان از قانون oikos [خانه]، موطن، اجاق و آتشدان و خانه‌ای که این تحلیل بالنهایه به آن تسلیم می‌شود، نام برد. Heim [خانه یا موطن] به صورت عیار و مناط سنجش به قوت خود باقی است. Heim آن ارزش غایی است که در پرتو آن امکان تاریخی سکنی و امکان ملت برآورد می‌گردد. اما در این حرکت تعیین‌کننده مفهومی که بر رخداد تأسیس پولیس، یعنی سیر هستیا از اقتصاد خانگی به اقتصاد سیاسی، دلالت کند، یافت نمی‌شود.^۱ سکناى تاریخی ما سکناى

۱. ورنان در مقاله‌ای تحت عنوان «شکل‌گیری فکر تحصلی در یونان باستان» (*Mythe et pensée*) (chez les Grècs, II, pp. 95-124) این نکته را روشن می‌کند که چگونه پیدایش پولیس یونانی واقع‌ای نیست که دلالت صرفاً سیاسی داشته باشد، بلکه با دگرگونی‌ای در قلمرو اقتصاد نیز همراه است. به ویژه، همراه با افزایش و شتاب قدرت، نطق‌ها و اعمالی که از نشانه‌ها و ویژگی‌های پولیس به شمار می‌آیند، شاهد تقویت مبادله کالاها به سبب ابداع سیستماتیک پول هستیم. بی‌تردید این دگرگونی همواره حرکتی ضد طبیعی تلقی خواهد شد: در حالی که واژه کهنی چون tokos (سود پول) از ریشه tek (زادن یا تولید)، مطابق قوانین فوسیس، محصول سرمایه را با افزایش فصل به فصل گله‌ها مربوط می‌ساخت، ارسطر سود و رباخواری را چون تدبیری وصف می‌کند که بانی پدید آمدن فصل مشترکی میان چیزهایی است که از ارزش‌های کاملاً متفاوتی برخوردارند. به همین ترتیب، واژه ousia که در فرهنگ فلسفی بر موجودیت، جوهر، ذات، و حتی فوسیس دلالت می‌کند و همچنین در سطح اقتصاد، دال بر ترکه و ثروت، ثابت‌ترین و پاینده‌ترین جوهر اقتصادی، است عموماً مرتبط با مالکیت زمین (kleros) است. این کالای مشهود (ousia phanera) با مقوله کالای غیرمشهود (ousia aphanes)، که شامل حواله و پول نقد می‌شد، مقابل بود. در این مقابله، ارزش پول به وضوح کم‌تر از ملک به حساب می‌آمد. ملک مشهودتر، جوهری‌تر و دائمی‌تر بود و

است که دیگر نمی‌توان به موازات اقتصاد خانگی به آن اندیشید: اکنون قوانین اقتصاد سیاسی، اقتصاد سیاره‌ای امروزی، و قوانینی که فی‌نفسه نمی‌توان آن‌ها را به قلمرو اقتصادی ملغا شده و به آن انگاره مرکزی که زمانی با آن منطبق بودند رجعت داد، جملگی در سکنای تاریخی ما دخالت دارند. اکنون امر سیاسی – که خود شامل عملی بودن^۱ پنداشت‌هایی چون ملت و امر ملی می‌شود – خود بازتاب این اقتصاد ذاتاً نا – بجا شده^۲ است. چنین اقتصادی به سبب سیاره‌ای شدن از مرزهای تفکر ملی تجاوز کرده است. این اقتصاد دیگر حتی به مرکزی سیاسی و، از این رو، به هیچ مرکزی همبسته نیست: این اقتصاد ماورای ملی،^۳ سیال، نامتمرکز و متکثر است. عملکرد این اقتصاد افقی است نه عمودی؛ این عملکرد نه از نیروی تمرکز یافته واحد بلکه از کثرت پراکنده نقاط شدت سرچشمه می‌گیرد. این اقتصاد از توانمندی خاص خود برخوردار است، خود را در کثرت ریزمرکزها^۴ تثبیت می‌کند؛ با این همه، به طرز فزاینده‌ای بر کل سیاره حکمروایی می‌کند. «ما» محصول این توانمندی هستیم. «ما» معلول سرمایه‌داری پسا صنعتی هستیم. هایدگر از

→ در واقع کالای «واقعی» بود. با این همه، به موازات رشد تجربه بازرگانی و سیستم پولی، متأثر از سوفسطاییان، مصطلحاتی مخصوصاً در فلسفه به تدریج پدید می‌آید که پول را به قلمرو اشبای موجود وارد می‌کنند. (مراد آن نیست که بحث‌های فلسفی به تبع معاملات پولی شکل و طرح می‌گیرند، بلکه فلسفه – دست‌کم آن گونه فلسفه‌ای که با افلاطون، و شاید پارمنیدس، آغاز شد و آنچه بعدها متافیزیک نامیده شد – بر حصر و مضمون‌پردازی قلمروی از هستی که مطلقاً مفرد، نافی تغییر و تقسیم و مقابل صبرورت دائمی جمع هستندگان است، تأکید می‌کرد. به نظر می‌رسد هستی در این قلمرو با گریز و دوری از اقتصاد پولی ملازم بود: هستی نه تعویض‌پذیر است و نه قابل مبادله، و مبنای ثبات است نه جریان.) بدین‌سان ورنان بر آن است که ta chremata بر همه چیزها به طور کلی و کالا به طور خاص مخصوصاً به شکل پول دلالت می‌کند. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس این مطلب را بدین‌گونه تأیید می‌کند، «ما کالاهای (chremata) را به کلیه چیزهایی اطلاق می‌کنیم که ارزش آن‌ها با پول سنجیده می‌شود.»

1. viability

۲. dis-located: اشاره دیگری به dystopia. – م.

3. trans-national

4. micro-centers

اندیشه اقتصادی می‌پرهیزد و اقتصاد و سیاست را منقاد هستی‌شناسی می‌کند، ولی از این راه نه به سادگی از این مسئله تعیین‌کننده فرا می‌گذرد و نه به سادگی از کنار آن رد می‌شود. تفکر هایدگر در باب امر ملی و تاریخی، به اعتقاد من نشان نوعی اقتصاد خانگی بر پیشانی دارد، بی‌آن‌که هرگز این امکان را در نظر گیرد که چنین اقتصادی پیشاپیش مغلوب شده، پیشاپیش دگردیسی یافته و در قلمرو بسیار وسیع‌تری جذب شده که واسطه نسبت ما با چیزها، با دیگران و با خود امکان احساس در وطن بودن یا نبودن در این جهان است. و اگر جهان ما به راستی جهان غربت است، شاید نه بر اثر گونه‌ای بیگانگی هستی‌شناختی (فراموشی و / یا وانهادگی هستی) بلکه حاصل طبیعت ذاتاً سیاره‌ای روندی مادی باشد که به هیچ وجه نمی‌توان آن را با مقیاس قانون یگانه oikos سنجید.

آنچه تفکر هایدگر سرانجام به آن تن می‌دهد امکان اعاده و نگهداشت یک قلمرو زندگی و یک حالت نسبت با جهان است که پیشاپیش و همواره، در عمل، اقتصادی گسترده‌تر در آن دخالت و وساطت می‌کند. پرسش در باب وضع اقامت را نمی‌توان چنان طرح کرد که گویی این دستگاه عمل آورنده سرمایه‌سالار اصلاً وجود ندارد. در باب وضع خاص و اصیل سکونت نمی‌توان تنها به مدد Eigene [خودی یا خاص] به مفهوم Heim و oikos طرح پرسش کرد، حتی اگر این Heim [موطن]، چنان‌که هایدگر می‌اندیشد، از Unheimlichkeit [نامتوطنی] اصیل و آغازین جدایی‌ناپذیر باشد. ما نمی‌توانیم فرایندهایی را که بر اساسی هرروزینه خود نحوه ظاهر شدن امور را شکل می‌دهند کنار بگذاریم. ما نمی‌توانیم مسئله ارزش و آن طریقی را که با آن پول بر پرسش‌های مربوط به حالت‌های سکونت ملی و تاریخی مؤثر می‌افتد، کنار بگذاریم. تکنولوژی خود نمی‌تواند از چنین فرایند اقتصادی‌ای جدا و مجرد باشد و به روندی از باز نمود فرو کاسته شود که منشأ آن صرفاً غفلت از پرسش هستی است. در حیطه تفکر در باب هستی، بررسی اشیا

مستقل از طریقی است که در آن ورود ارزش طرز نمود اشیا و شیوه نسبت ما با آن‌ها را شکل می‌دهد و دگرگون می‌کند. به نزد هایدگر، همه چیز چنان رخ می‌دهد که گویی چیزها تهی از ارزشند، گویی این تعیین در شیوه ادراک چیزها هیچ نتیجه و تأثیری نخواهد داشت. جالب است که بدانیم ناسیونال سوسیالیسم چگونه توانست بر اساس پنداشتی از توزیع عادلانه کار و از هدایت آن به سمت و سوی ارزش مصرف، از توهم و رؤیای این اقتصاد پیش سرمایه‌داری^۱ به نفع خود بهره‌برداری کند. به باور من، قوی‌ترین عامل همنوایی هایدگر با نازیسم در این نکته نهفته است: آن عاملی که در پشتیبانی هایدگر از نازیسم نقشی کلیدی دارد بیش از آن که ناسیونالیسم وی باشد، شاید همان فقدان درک اقتصادی و گریز و امتناع وی از توجه به نقش تعیین‌کننده عنصر اقتصادی باشد.

1. precapitalist economy

و خیره در خاموشی...

«با من سخن بگو. چرا تو هرگز سخن نمی‌گویی؟ سخن بگو
به چه می‌اندیشی؟ در چه اندیشه‌ای؟ در چه؟
هرگز نمی‌دانم به چه می‌اندیشی. بیندیش.»

من قادر نبودم سخن بگویم
و دیدگانم فرو ماندند،

من نه زنده بودم و نه مرده و هیچ نمی‌دانستم،
خیره بودم در دل نور، در ژرفای خاموشی.

تی. اس. الیوت، سرزمین هرز

هایدگر مهر سکوت بر لب خواهد زد. او هرگز علیه حادثه‌ای که تا ابد مهر
توحش نازیسم بر آن خورده، حتی یک کلمه بر زبان نخواهد آورد. در عمل یا
در سخن، او هرگز پاسخگوی این حادثه نخواهد بود. به زبان مجال نخواهد
داد تا گذرش به این مصیبت افتد. به اندیشه رخصت نخواهد داد تا امروز
چشم به روی روز مرگ و سبیت باز کند. هایدگر، این متفکر تذکر و یاد،
گوشه جایی برای یاد و سوگ آن میلیون‌ها انسانی که دود شدند نخواهد
گذاشت. او هرگز نگاهی به ابرعظیم خاکستری‌ای که بر فراز خاک آلمان خانه

کرده، نخواهد افکند. کسانی چون سلان^۱ یا یاسپرس به او نزدیک می‌شوند، به امید شنیدن یک کلمه، به امید دیدن یک اشاره، یک حرکت چشم؛ اما هایدگر بی حرکت خواهد ماند. لام تا کام سخن نخواهد گفت. بر دیدگان خیره‌اش حتی یک قطره اشک لکه‌ای نخواهد نشاند؛ چه آن‌گاه که دیگر سخن نمی‌توان گفت، آن‌گاه که کلمات به اختناق و خفگی دچار می‌شوند، آن‌گاه که کلمات گلوگیر می‌گردند و آن‌گاه که فریادی در جا خشک شده و چون سنگ سخت گشته دیگر پژواک درد را نمی‌یارد، آری، آن‌گاه است که اشک‌ها هنوز می‌توانند چشم‌ها را بشویند و به آدمی روشن‌بینی بخشند. اشک‌ها تشنه کلماتند و با این همه، هیچ چیزی را بیان نمی‌کنند جز این که سخن گفتن ناممکن است، زیرا اشک غرقابه کلام است. اشک‌ها، همچون پاسخی بدون پاسخ، همچون حسب حالی محض، همچون برهنگی مطلق بر رد و نشان ناگفتنی دیگری و برگریزناپذیری مسئولیت‌گواهی می‌دهند. چه می‌شد اگر چنین اشک‌هایی را می‌دیدیم تا بگوییم که این‌ها زبان حال اندوهند. چه می‌شد اگر اشک در غم دیدگانی که فرصت‌گریه نیافته برای همیشه بسته شدند، دیده را تر می‌کرد. چه می‌شد اگر هایدگر خامه‌اش را در آب دیدگان غسل می‌داد. چه می‌شد اگر با سرشک دیده اشکبار قلم می‌زد. حسب حال خاموشی هایدگر چون زخمی است دهان باز کرده. این سکوت سایه‌ای تاریک و تقریباً تحمل‌ناپذیر بر تفکر هایدگر می‌افکند. هم از این روست که نوشتن این فصل به غایت دردناک است، فصلی که درد را به ساحت تفکر وارد می‌کند، فصلی که نشتر در زخم می‌چرخاند تا از شکاف پرنشدنی آن پرده بردارد. وقت آن است که اندیشه آمیخته با درد را بیاموزیم. اما چگونه با سکوت پیشاپیش حرف خود را می‌زنند؟

پیش از آن که چنین سکوتی با شکست تفکر و شانه خالی کردنی به تمام

1. Celan

معنی همبسته گردد، چه بسا دوست داشته باشیم آن را چون پاسخی و، در حقیقت، چون یگانه پاسخی که می‌تواند حادثه را در دل نگه دارد تلقی کنیم. حتی چه بسا دوست داشته باشیم که این سکوت را به حساب مسئولیت بگذاریم و به قصد تبیین نوعی اخلاقی سکوت و انفعال دلیل‌تراشی کنیم. چه بسا حتی این سکوت را مسئولیتی در آن سوی اخلاق و سکوتی ماورای قیل و قال به شمار آوریم، همان سکوتی که ابراهیم، آن‌گاه که مأمور بود پسر خویش را قربانی کند، محکوم به آن شده بود. کی‌یرکگور صحنه را چنین وصف می‌کند:

وقتی که قلبش از هیجان برانگیخته می‌شود، وقتی که کلامش فرخنده آرامشی به کل جهان ارزانی خواهد داشت، وی را یارای آرام ساختن دلی نیست. زیرا نه مگر سارا، العازر و اسحاق توانند گفت: «از چه رو می‌خواهی چنین کنی؟ آخر مگر نمی‌توانی از این کار دست برداری؟» و اگر در حال دلپریشی بر آن شود که خویشتن را سبکبار سازد و پیش از تمام کردن کار هر آنچه را عزیز می‌دارد در آغوش کشد، وی را جز این حاصل هولناک نخواهد بود که سارا، العازر و اسحاق از او دلرنجه شوند و ریاکارش بدانند. او را یارای سخن گفتن نیست. به هیچ زبان انسانی سخنی نمی‌گوید. حتی اگر تمامی زبان‌های جهان را می‌فهمید، حتی اگر عزیزان دلبندش آن زبان‌ها را درمی‌یافتند، باز هم وی را توان سخن گفتن نبود. او به زبان الهی سخن می‌گوید. او «به زبان‌ها سخن می‌گوید»^۱

چند سطر بعد کی‌یرکگور می‌افزاید: «ابراهیم را یارای سخن گفتن نیست، زیرا که وی نمی‌تواند سخنی بگوید که همه چیز را توضیح دهد (یعنی سخنی

۱. «به زبان‌ها سخن گفتن» عبارتی برگرفته از نامه اول پولس به فرنیان در «عهد جدید» است. مقصود از آن سخن گفتن به زبان‌های گوناگون بیگانه است که اگر گوینده آن‌ها را درک کند و بتواند برای دیگران به زبان خود آن‌ها ترجمه کند قادر به انتقال پیام الهی است، اما اگر خود آنچه را می‌گوید نفهمد یا بفهمد اما نتواند به دیگران تفهیم کند از قدرتِ ابلاغ پیام بی‌بهره است. این خلاصه‌مطلبی است که در ضمن ۳۹ آیه در بخش ۱۴ نامه اول پولس به فرنیان آمده است. - م.

که قابل فهم باشد): این سخن که این آزمون عظیمی است، آزمونی که – لطفاً توجه کنید – در آن امر اخلاقی وسوسه است»^۱ وسوسه، وسوسه ما، در قضیه هایدگر، شاید آن باشد که سکوت او را همچون نشانه فهم ناپذیری سخنش بپنداریم یا آن را همچون پاسخی مطلقاً یگانه و فرد تلقی کنیم که قابل تعمیم نیست یا چون فدیة اخلاق به شمارش آوریم. اگر تحلیل و چون و چرا را کنار بگذاریم، آیا نمی توان گفت که هایدگر سخن نمی گوید زیرا سخنی برای گفتن ندارد؟ کلمات هنوز از بیان حادثه قاصرند، زبان در این باب نابسنده و کوتاه، بسی کلی، بسی همگانی و بسی مقتصد است. آیا نه همین خصلت یگانه و تحویل ناپذیر حادثه است که لویناس در وصف آن گفته است که «درد و عذاب زجر و تعقیب سامی ستیزانه را تنها می توان به زبان قربانی باز گفت: این درد را نمی توان بر زبان آورد و انتقال داد مگر با نشانه هایی انتقال ناپذیر»؟^۲ آیا حتی این وسوسه در دل ما نمی افتد که سکوت هایدگر را همسخن با بلانشو چنین تفسیر کنیم که «تو اگر به دوره تاریخی (l'époque) ما گوش فرادهی، این را خواهی دانست که او در گوشت نجوا خواهد کرد که به نامش سخن نگویی بلکه به نامش سکوت کنی»^۳ و آیا، چنان که شعر سلان و نیز خطابه برین افشا می کند، درست در همین مقام نیست که سکوت می تواند همچون قلمروی ظاهر شود که زبان با صبغه آن خود را غنی تر می سازد؟ آیا نمی توان همسخن با ژابه پرسید که آیا زبان سکوت زبانی است که از زبان سر

1. Soren Kierkegaard, *Frygt og Bæven, Samlede Vaerker* (Copenhagen: Gyldendal, 1901-6), vol. III, p. 160. English translation by Howard V. Hong and Edna V. Hong, *Fear and Trembling, Kierkegaard's Writings* (Princeton: Princeton University Press, 1983), vol. VI, edited, with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna V. Hong, p. 114.

2. Emmanuel Levinas, XXIII Colloque des intellectuels juifs de la langue française.

3. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980) p. 107.

باز می‌زند یا این‌که این زبانِ زبانِ خاطره‌کلام آغازین است؟^۱ با این همه، شاید مهم‌تر از همه این‌ها، برانگیختن و بسیجیدن آن متونی باشد که کل سیر و سلوک هایدگر را منزل به منزل درمی‌نوردند، از Schweigen [خاموشی] و Verschwiegenheit [کتمان سخن] در هستی و زمان گرفته تا Erschweigen [خاموش‌گردانی] و Erschweigung [رازپوشی] در افادات به فلسفه تا برسد به Gläut der Stille [ناقوس سکوت] و تمامی غموض و پیچیدگی زبان شاعرانه در کتاب در راه زبان که در آن سکوت چون سرچشمه و بنیادِ زبان و چون سخن به معنای خاص آن نموده می‌شود. آدمی مایل است نجواکنان به خود بگوید: «او خاموشی گزید، زیرا تنها می‌توانست خاموشی گزیند، زیرا حفظ سکوت تنها راه پاسخ به فاجعه‌ای بود که می‌توانست زبان را شرحه شرحه و متلاشی کند و فقدان تحویل‌ناپذیر آن را برملا سازد. هایدگر با حفظ سکوت، سکوت را محفوظ نگه داشت، به گرد سکوت حصارِ حصین کشید، از سکوت پاسداری کرد و عهد شبانی را در حق آن تمام کرد. هایدگر با حفظ سکوت به ندای خاموش غیر و نیز به عهد تفکر وفادار ماند.» چه بسا آدمی از «دیو درون»^۲ هایدگر پاسخی چنین شنود: «آری، درست است. آری، آری، تو اکنون می‌فهمی که چرا من خاموش مانده‌ام. آیا بند ۳۴ هستی و زمان را به خاطر می‌آوری؟ آن‌جا من اشاره‌ای به سکوت دارم و آن را همچون صدای دوستی وصف کرده‌ام که هر دازاینی را پیوسته یار و همراه است. همچنین به بندهای ۵۶ و ۵۷ رجوع کن. در این بندها بحث من در بابِ پدیدارِ 'وجدان' سراسر حول محور امکانِ 'ندا' یا 'صدایی' است که باید خاموش بماند. آیا می‌توانم تو را به آن بندها ارجاع دهم؟»

و به راستی مایه بسی حیرت است که اگر هایدگر در باره هولوکاست سکوت کرده، در عوض در بابِ سکوت ساکت نمانده است. از همان آغاز به

1. Edmond Jabès, *La mémoire des mots* (Paris: fourbis, 1990), p. 14.

2. daimon

نظر می‌رسد که در نوشته‌های هایدگر سکوت جایی خاص و در حقیقت جایی ممتاز و مهم به خود اختصاص می‌دهد. به عنوان مثال در بند ۳۴ هستی و زمان سکوت (Schweigen) همچون امکان بنیادی گفتار (Rede) نشان داده می‌شود. در کنار شنیدار (Hören) که بعداً به دمسازی عمیق سکوت با آن خواهیم پرداخت. سکوت غیر از گنگی و بی‌زبانی است. سکوت نه امری سلبی است نه امری عدمی.^۱ سکوت نوعی عدم امکان، یعنی عدم امکانِ نطق، نیست. سکوت امکانی سلبی یعنی امکانِ سخن نگفتن نیز نیست، بلکه سکوت امکانی ایجابی و در واقع سخن به خاص‌ترین معنای آن است، زیرا دازاین باید چیزی برای گفتن داشته باشد تا خاموش شود و بتواند خاموش بماند. سکوت، که خود وجهی از گفتار است، همچون گفتار ذاتاً Mitteilung یعنی همپیوندی و مشارکت است. از این رو، سکوت طریق – و در حقیقت اصیل‌ترین طریق – بودن با یکدیگر است: در مقام رازپوشی (Verschwiegenheit) است که آدمی بیش از همه وقت قادر به شنیدن و نیوشیدن غیر است و بیش از همه وقت به غیر التفات دارد و بر غیر گشوده می‌شود:

خاموشی در مقام یکی از اطوار گفتار فهم‌پذیری دازاین را به گونه‌ای چنان سرآغازین مشروح و گویا می‌کند که به قوه خالص شنود و با یکدیگر بودنی شفاف مجال بالیدن می‌دهد.

(SZ 165/208)

در سکوت است که دازاین به نهایت دمسازی با غیر می‌رسد و از همه وقتی به غیر نزدیک‌تر و بر غیریت غیر به نحوی اصیل گشوده می‌گردد. در سکوت گوش دازاین یکسره از آن غیر یا دیگری است، چنان‌که گویی دازاین «همه‌تن گوش» گشته است. دازاین از طریق شنودن و نیوشیدن ذاتاً بر غیریت گشوده

۱. privation: به معنی عدم در مقابل ملکه. – م.

و خیره در خاموشی... * ۳۲۱

می‌گردد و هایدگر تا حد طرح این مطلب پیش می‌رود که چنین غیریت یا نیابتی مستلزم حضور فیزیکی دیگری نیست، زیرا دازاین چنین غیریتی را با خود و در کنار خود (bei sich) به حالت صدایی، یعنی به حالت حضوری خالصاً صوتی، حمل می‌کند. قابلیت شنودن و نیوشیدن دازاین همان انفتاح دازاین بر خویش‌مندترین خویشتن خویش اوست:

شنیدار حتی مقوم انفتاح بدایی و اصیل (eigentliche) دازاین است از برای خویش‌مندترین هستی‌توانش او (für sein eigenes Seinkönnen) آن‌سان که گویی این گشودگی شنود صدای دوستی است که هر دازینی او را با خود حمل می‌کند (den jedes Dasein bei sich trägt).

(SZ 163/206)

از این قرار، به مدد شنیدن، دازاین بر خویشتن، بر عالم و بر دیگران به اصیل‌ترین طریق گشوده و آشکاره می‌گردد. دازاین مستمعاً هست یا، به زبانی بهتر، دازاین مستمعانه اگزیستانس دارد. این گفته، آن ممیزه غالب یعنی دست را که تحلیل دازاین آن را در متن سلوک هرروزینه دازاین با جهان پی می‌ریزد، محل تردید قرار نمی‌دهد، زیرا گوش‌ی که در این جا از آن سخن می‌رود یک عضو نیست؛ این گوش‌ی نیست که اصوات موتورسیکلت‌های بیرون را می‌شنود. بلکه این گوش گوش خویشتن خویش و گوش‌ی برای خویشتن خویش است، چندان که اگر درون‌سویی^۱ دازاین، به مفهوم درست کلمه، همان برون‌سویی^۲، همان گشودگی^۳ یا همان برون‌ایستی [ek-sistence] دازاین نبود، به صرافت آن می‌افتادیم که آن گوش را همچون به درون‌گراییده‌ای^۴ وصف کنیم. و این گوش درون‌برون‌سو^۵ چه می‌شنود؟ آن‌گاه که دازاین همه‌تن گوش‌ی شده که ملتفت خویش‌مندترین امکانات اگزیستانسیال خویش

1. inwardness

2. outwardness

3. disclosedness

4. turned inward

5. inoutward

است، آن گاه که دازاین به اگزستانس بماهواگزستانس تبدیل شده، چه چیزی را می شنود؟ نه های و هوی مشغله هرروزینه را می شنود و نه هرزه درایی صحبت های مستانه را و نه کنفرانس های آکادمیک را، بلکه او تنها نیوشای صدای خاموش دوستی است که هر دازاینی آن را با خود حمل می کند (bei sich trägt). از این رو، دازاین آن گاه که به درستی به درون می گراید، صدایی می شنود، صدایی که صدایی دیگر است و در عین حال صدایی است که از بیرون صادر نمی شود، بل چنان که گویی خوشمندترین صدای دازاین است، در اندرون خود دازاین طنین می افکند. این صدا به دازاین تعلق ندارد، زیرا صدای غیر است و با این همه ذاتاً متعلق به دازاین و مهم ترین مسئله اوست. وقتی که چنین صدایی همزمان هم نزدیک ترین امر به دازاین (چیزی که هر دازینی همراه با خود حمل می کند) و هم امری است که دازاین به سادگی نمی تواند آن را از آن خود سازد، وقتی که این صدا هم درونی و هم برونی، هم از آن من و هم نه زان من است، آیا این عجب نیست که هایدگر در توصیف آن تا آن جا پیش می رود که آن را همچون صدای «دوست» می خواند؟ آیا به همان طریقی که گوش دازاین کنایه ای از اگزستانس همچون فهمیدن (verstehen) است، این صدا نیز نمی تواند کنایه ای باشد از آنچه مفهومی بسیار سنتی از دوستی به نظر می رسد؟ با این همه، اگر هایدگر ظاهراً انگاره نسبتاً سنتی دوستی را در زمینه و متن تحلیل دازاین از نو وارد می کند، این کار را تنها از طریق گونه ای جابجایی انجام می دهد که آثار و نتایجی بس گیج کننده دارد: زیرا این دوست نه دوستی بالفعل و واقعی است، بلکه نشانی از غیرتی در درون خود دازاین است. دازاین مقدم بر هر گونه رویارویی واقعی (اعم از دوستانه یا خصمانه) با دازاین دیگر، تنها از طریق غیر خود بودن یا از طریق خوردن مهر غیریت است که وجود دارد. نسبت من با دیگری، آن چنان که به درستی دریافته می شود - یعنی آن چنان که به مدد شنیدن دریافته می شود - نسبت دوستی است. دیگری دوست من است. دیگری در این مقام، همچون رد و

نشان یا همچون حضوری صرفاً صوتی به دازاین هیچ سخنی نمی‌گوید: صدای دوست خاموش است. این صدا حرفی نمی‌زند، حامل پیامی نیست. با این‌همه، برای من حاملِ غیریت^۱ در حالتِ خاموشی آن است. همچون هیچ به صدا در می‌آید و در عین حال پژواک آن در کل هستی طنین‌انداز می‌شود. خاموش بودنِ صدای دوست نه از آن روست که حرفی برای گفتن ندارد. این صدا صدایی خالی نیست، بل صدایی است که خاموشی‌اش اگزیتانس را بر خودش عیان می‌کند. این صدا ندایی است که تنها در پس‌نشینی زبان^۲ می‌توان آن را شنید. نسبتِ دازاین با غیر یا دیگری نسبتِ آشنایی و مهمان‌نوازی است که در آن غیر هم نزدیک‌ترین است و هم در همان قربتش غیر است. به همین دلیل است که گرچه غیریتی که در این‌جا مطرح است در چنین ساختاری مستلزم هیچ صورتی از نسبت واقعی با غیری مجسم و کم‌تر از آن با «دوست» به معنای شایع و معمول آن نیست، با این همه، هایدگر این ساختار را به ساختار دوستی مانند می‌کند. آنچه در این‌جا مطرح است مقدم بر هر گونه روان‌شناسی، انسان‌شناسی، اخلاق، سیاست، و، شاید از همه این‌ها مهم‌تر، در خارج یا در حاشیه پدیدارشناسی، اقرار به حضور و در حقیقت حضورِ غایب غیر در دازاین است. غیریت نقشی است نگاشته در ساختار دازاین. دازاین نشان غیر را به صورت صدایی با خود حمل می‌کند. این صدا صدای غیر است؛ با این‌همه، در اندرون من آواز می‌دارد: این صدا از برون بر نمی‌خیزد، این صدا امری بیرونی که درونی شده و در من جذب شده باشد نیست، زیرا نه تنها آن دوستی که من صدایش را می‌شنوم دوستی مجسم نیست، بلکه علاوه بر آن دازاین خود امری جز برون‌بودگی^۳ نیست. از این رو، باید پرسید که اگر این صدا نه صدای برون‌بودگی‌ای بالفعل و واقعی و نه صدای درونی خودآگاهی است، پس از کجا سخن می‌گوید؟ آن

1. alterity

2. withdrawal of language

3. exteriority

صدایی که سرچشمه آن بی نشان و آوای آن خاموش است، آن صدایی که نه در درون و نه در برون است، آیا در عین این همه می تواند در قلمرو زبان طنین انداز شود؟ این صدا تنها می تواند در گوش درون دازاین، که البته به معنای از طریق گوش دازاین نیست (و از همین رو دازاین ناشنوا نیز دازاینی است که به رغم ناشنوایی همچنان با صدای «غیر» همنا می گردد) به صدا درآید. سکوت سخن نیوش دازاین صدای خاموش دوست را باز می تاباند. دازاین چنان به غیر نزدیک است که غیر هماره از آغاز نشانش را در اندرون من باقی می گذارد و نقشش جواز خاموشی من، جواز سخن نیوشی من است. این قطعه ای به راستی قابل توجه است که تنها در این اواخر توجه کسانی را جلب کرده است.^۱ نکته چشمگیر این قطعه آن است که هایدگر با تفصیل آنچه می توان به هستی شناسی دوستی یا نوعی زبان شناسی وجودی^۲ تعبیرش کرد، ظاهراً در صدد است تا مجالی هم به بازاندیشی اخلاقیات بدهد. چنین می نماید که قطعه کوتاه یاد شده با آنچه می توان کمبود عمیقی در هستی و زمان خواند تناقض دارد و ظاهراً برخلاف آن گونه تحلیل های «هستی با یکدگری» است که قلمرو همگان را چون بی نامی، ناشناختگی و دیکتاتوری همگان می نمایاند که از طریق آن ها امکان هرگونه اخلاقی هر

۱. طولانی ترین بررسی این قطعه از آن دریداست:

"Heidegger's Ear. Philopolemology (*Geschlecht IV*)", trans. John P. Leavey, originally published in *Reading Heidegger*, ed. by John Sallis (Bloomington: Indiana University Press, 1993) and now available in French under the title "L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (*Geschlecht IV*)", in *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilé, 1994).

مراجع دیگر مشتملند بر:

Christopher Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), pp. 42-4 and Jean-Luc Nancy, "La teutation d'exister" in "*Etre et temps*," *de Heidegger*, ed. Dominique Janicaud (Marseille: Sud, 1989), p. 239.

2. ontophilology

آینه تهدید می‌گردد. در عین حال اگر به پیوند خاصی که هایدگر بین نیوشیدن صدای دوست و خویشمندترین هستی‌توانش دازاین قائل است، توجه خاصی مبذول داریم، گفته‌های او باز هم عجیب‌تر و توجه‌برانگیزتر می‌شود؛ زیرا این پیوند ظاهراً برخلاف جهتی است که قبلاً تفهیم شده و هایدگر آن را چنین شرح می‌کند که پیوند دازاین با امکان خویشمند اگزستانس آن به نحوی از فرایند فردی‌سازی^۱ راجع می‌گردد. حسب حال رویارویی دازاین با هستی‌توانش خویشمندش حکایت چهره به چهره شدن با خویشتن است نه با دیگری یا چهره دیگری. بنابراین، آیا این توضیح هایدگر حاکی از آن نیست که دازاین به هنگام خلوت و انزوای مطلق، یعنی در دم رویارویی با مرگ خود که همچون خویشمندترین و تمام و کمال‌ترین امکان اوست، دیگر هیچ پیوندی با دیگران ندارد و در عین حال هنوز هم صدای خاموش دوست را با خود حمل می‌کند؟ آیا به ناچار این‌گونه نمی‌فهمیم که دازاین حتی در فراشدی که از طریق آن «زان خود» می‌شود و از آن جا به اصالت خود می‌رسد هنوز هم حامل رد و نشان غیر در خویش است؟ فراتر از این آیا نمی‌توان گفت که دازاین تنها با گوش سپردن به صدای دوست، می‌تواند از آن خود شود؟

اصطلاحاتی که در بندهای ۵۶ و ۵۷ هستی و زمان به کار می‌روند، این گمان را بیش‌تر تقویت می‌کنند. طبق این بندها، هایدگر پدیدار وجدان را شاهد اگزستانسیل^۲ هستی به سوی مرگ^۳ می‌داند. در حالی که در بند ۳۴ هستی و زمان در ضمن بحث در باره فهم و زبان، صرفاً به قابلیت دازاین برای برقراری نسبت با هستی‌توانش خویشمندش از طریق «شنیدن» «چون شنیدن صدای دوست» اشاره می‌کند، بندهای ۵۶ و ۵۷ بحث پیوند میان «شنیدن» و امکان خویشمند اگزستانس را به مراتب روشن‌تر از پیش مطرح می‌کنند، زیرا در این بندها مضمون چنین امکانی به وضوح برحسب هستی به سوی مرگ

1. singularization

2. existentiell

3. Sein-zum-Tode

توجیه می‌گردد. با این‌همه، «ندا» یی (Ruf) که در اندرون دازاین طنین می‌افکند، ندایی که جز به صدا درآوردن سکوت هیچ نمی‌گوید، دیگر با صدای دوست همانند نیست. این ندا اکنون ندای «وجدان» (Gewissen) است. در عین حال وجدان همان دازاین است: نه خودآگاهی بلکه وجدان نسبت به خود خویش و وجدان برای خود خویش. دازاین از طریق وجدان خود را به سوی خود فرامی‌خواند، اما این فراخوانش از سر تصمیم و اراده نیست، بلکه دازاین با ندای وجدان طرف خطاب و ندا قرار می‌گیرد و به رویارویی با خویشمندترین امکاناتِ اگزیستانس خود فراخوانده می‌شود. از این رو، وجدان نه چون چیزی است که دازاین آن را داشته باشد، یا نه چون محمول یا صفتی است که دازاین با آن همبسته و در آن ریشه داشته باشد، و نیز نه چون چیزی همچون ندایی از دوردست‌هاست که از برون برخاسته باشد؛ وجدان همچون صدای دوست نه در درون دازاین است نه در برون آن. هم از این روست که در باره وجدان تنها چیزی که می‌توانیم گفت این است که «آن» ندا می‌دهد:

«آن» ندا می‌دهد، بر خلاف چشمداشت و انتظار و حتی بر خلاف اراده و خواست. از سوی دیگر، بی‌شک ندا از جانب دیگری‌ای که با من در جهان است نمی‌آید. ندا از من و در عین حال از فراز من می‌آید.

(SZ 275/320)

آن‌که این ندا را در اندرون من ساز می‌کند نه من هستم و نه دیگری (دازاینِ دیگری) است، و در عین حال، برحسب گفته خود هایدگر، «این نکته ما را محق نمی‌دارد که نادی را در هستنده‌ای که دازاین‌گانه نیست [برای مثال در خدا]^۱ بجویم». ^۲ آیا این‌همه برای همانند ساختن منادی ندا با صدای خاموش دوست بسنده است؟ آیا این دوستی که منادی نداست همان نیست

۱. افزوده نویسنده. - م.

2. SZ 276/320.

که صدای خاموشش نه در اندرون و نه در برون من است؟ آیا همانی نیست که همزمان نسبت به من نزدیک‌ترین و درعین حال بیگانه‌ترین است؟ یا، اگر بخواهیم مطلب را به گونه‌ای دیگر طرح کنیم، آیا وجدان به عنوان آنچه مرا به سوی خودم فرامی‌خواند، دارای شکل و شمایل غیریت است؟ آیا طریق درک اندیشه‌های دیگر آن‌گاه که صدای وجدان را چون «چیزی به مانند صدایی بیگانه» وصف می‌کند همین نیست؟ آیا مراد هایدگر آن نیست که دازاین اساساً از خود بیگانه و برای خود ناشناخته و غریب است و، به لحاظی، آنچه در عین حال نزدیک‌ترین و دورترین امر نسبت به خودش است، همان خویشتنِ خاص او و، به تعبیری دیگر، همان چیزی است که خویشمندترین متعلق اوست؟ بدین تعبیر، دوست غیریتی در درون دازاین است و در عین حال غیر شدنِ دازاین در سیر و روند اختصاص خویش رخ می‌دهد. از این قرار دوست چیزی نیست جز آن دیگرخودی^۱ که آدمی همواره با خود حمل می‌کند، دوست چیزی نیست مگر آن خودی که بر سبیل عادت از آن غفلت می‌شود و وانهاد و رها می‌گردد، همان دوستی که اساساً بهترین و تنها دوست آدمی است و در عین حال به سبب غرابتش، به سبب آن پوچی و هیچی که به مدد آن آشکاره می‌گردد، خود چون بیگانه‌ای احساس می‌شود: آنچه این دوست آشکاره می‌کند مرگ و تقصیر^۲ است. به این اعتبار، دوست نشانِ اگزستانس همچون تفاوت است. دوست کاشف از اگزستانس به عنوان محل این تفاوت یا به عنوان آن تفاوتی است که اگزستانس در فاصله‌گذاری آن به وجود می‌آید. بدین سان، دوست رد و نشانِ تفاوت هستی‌شناختیِ لِنَفْسِه، و آن dia یا شکاف و رخنه‌ای است که اگزستانس در آن هستی خاص خود را حمل یا تحمل – pherein – می‌کند. این به آن معنی نیست که دوستی تعبیر دیگری از هستی است. مراد آن نیست که چنین

1. other self

2. guilt

تفاوتی همان غیریت و هستی‌شناسی همان اخلاق است. هایدگر در باره «دوستی» سخن نمی‌گوید، او نه در صدد پیشنهاد کردن و عرضه نوعی نظریه دوستی و نه حتی به دنبال نوعی مضمون‌پردازی نظری در باره «دوستی» است، بلکه بر آن است که ما در قلمرو خود دازاین به غیریت می‌اندیشیم و این غیریت و نیابت چنان به دازاین نزدیک است که شکل و شمایل دوست یا، به کلامی بهتر، صدای دوست را به خود می‌گیرد. این صدا در درون دازاین طنین می‌افکند و دازاین را فرامی‌خواند. در ژرفای گوش دازاین، «آن» همچون لرزه نهان و خویشتندار صدایی دوستانه آواز برمی‌دارد.

بر این اساس، چه بسا این آرزو در دل ما باشد که از سر همدردی صدای خاموش هایدگر را آن‌گونه بشنویم که انگاری پژواک ناله و افغان کمابیش احساس‌ناپذیر قربانیان را در خود نهفته دارد. چه بسا میل ما بر آن افتد که این سکوت را آن‌سان که پنداری زبان زخم‌دیده، جریحه‌دار و ضربت‌خورده، تنها به گوش درونیِ تفکر پناه می‌جوید، به خاطره و سوگ و یاد تعبیر کنیم. با این همه، معنای سکوت هایدگر در جای دیگری نهفته است: نه در یاد و نه در سوگ، بلکه در نقصان و عجز خودِ تفکر. زیرا، قبل از هر چیز، باید گفت که هایدگر به کلی نیز خاموش نمانده است. وی در چند مناسبت، که امروزه وسیعاً شناخته و موسعاً تفسیر شده‌اند، سکوتِ خود را شکسته است، آن هم تنها برای آن‌که نشان دهد هولوکاست تا چه حد به نزد او رخدادی است در میان رخدادها، تنها برای آن‌که کوری و عجز تفکر هستی را نشان دهد.

اجازه دهید به سه مورد از این موارد اشاره کنم. نخستین مورد، که در عین حال بیش از موارد دیگر محل نزاع و اختلاف واقع شده، در زمینه بحثی در باب تکنولوژی است. در این مقام، این گفته هایدگر نسبت به دو گفته دیگر [که نقل خواهیم کرد] اهمیت فلسفی بیشتری دارد. هایدگر در اول دسامبر ۱۹۴۹ در نطقی تحت عنوان «Das Ge-stell» [نهادستان] چنین می‌گوید:

امروزه کشاورزی صنعتِ تغذیهٔ موتوریزه‌ای است که ذات آن با تولید اجساد

و خیره در خاموشی... * ۳۲۹

در اتاق‌های گاز و اردوگاه‌های مرگ و همچنین با حصر و گرسنگی ملت‌ها و با تولید بمب هیدروژنی یکسان است.^۱

گفته دوم پاسخ هایدگر به نامه شاگرد سابقش هربرت مارکوزه در تاریخ ۲۰ ژانویه ۱۹۴۸ است. در این نامه مارکوزه از هایدگر می‌خواهد (و تقریباً التماس می‌کند) که «پس از مدت‌ها انتظار یک کلام [در باره این مسئله] اظهار کنید که به طور روشن سرانجام شما را از بند ارتباطتان با رژیم نازی خلاص کند، کلامی که از دریافت کنونی شما در باره حوادثی که قبلاً رخ داده، در کمال شرافت و امانت پرده بردارد.»^۲

۱. اصل آلمانی این گفته چنین است:

Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.

برگرفته از ص ۲۵ متن نایب‌شده سخنرانی که در این کتاب نقل شده است:

Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit* (Freiburg: Alber, 1983).

ترجمه انگلیسی همراه با پانوشتی توضیحی در:

Thomas Sheehan, "Heidegger and the Nazis", *New York Review of Books*, 16 June 1988, pp. 41-2.

همان‌طور که تامس شین به درستی در پانوشت خاطرنشان می‌کند تذکر این نکته جالب است که «همه کلمات این جمله بجز پنج کلمه اول از نسخه منتشرشده این سخنرانی حذف می‌شوند».

"Die Frage nach der Technik", in *Die Technik und die Kehre* (Neske: Pfullingen, 1962), pp. 14-15. English translation by William Lovitt, "The Question Concerning Technology" in *Martin Heidegger: Basic Writings* (New York: Harper and Row, 1977), ed. David Farrell Krell, p. 296.

در نسخه منتشرشده "Das Ge-stell" اشاره به اتاق‌های گاز و حصر برلین و همچنین ذات تکنولوژیک آن‌ها نیامده است. آیا دلیلش آن است که هایدگر دیگر این رخدادها را نامربوط یا در واقع رخدادهای سپری شده ذاتی که همچنان حاکم است می‌دانست؟ یا این‌که این مقایسه را ناپسندیده و شاید زیاده مخالفت برانگیز می‌دانست؟

۲. نامه مارکوزه به هایدگر در تاریخ ۲۸ اوت ۱۹۴۷ که ریبارد ولین در کتاب زیر آن را نقل و ترجمه کرده است:

←

در آغاز درسگفتاری در ۲۰ ژوئن ۱۹۵۲ هایدگر خطاب به دانشجویانش به طریقی به صدای خاموش دوست اشاره می‌کند که به شکل توجه‌برانگیزی یادآور قطعه هستی و زمان است:

خانم‌ها و آقایان!

امروز نمایشگاه «اسرای جنگی سخن می‌گویند» در فرایبورگ افتتاح شد. من شما را به دیداری از این نمایشگاه دعوت می‌کنم تا بروید و این صدای خاموش (diese lautlose Stimme) را بشنوید و هرگز مگذارید که این بانگ از گوش درون شما بیرون رود (aus dem inneren Ohr).

تفکر تذکر است (Denken ist Andenken). با این همه، تذکر امری است غیر از احضار فرار آنچه گذشته است.

(WHD 159)

بهرتر آن است که توضیحات خود در باب این سه گفتار هایدگر را پیرامون سه محور سامان دهم.

۱. سکوت هایدگر در حقیقت سکوت تفکر اوست. بدین معنا که این سکوت آن دمی است که تفکر هستی دیگر سخن نمی‌تواند گفت؛ سکوت هایدگر آن نقطه‌ای است که در آن تفکر تنها می‌تواند از جنبش باز ایستد. از این قرار، مراد ما از سکوت نه تنها عجز از سخن گفتن و فقدان کلمات است، بلکه آن چند کلامی را هم که هایدگر بر زبان آورده و چه بسا از سکوتش مخرب‌تر بوده است سکوت می‌دانیم؛ زیرا هایدگر حتی به هنگام اشاره به قتل عام‌های عظیم بی‌بهره از آن گوشی است که بتواند در اردوگاه‌های متروک کنونی دنباله پژواک ناله قربانیان را بشنود: مقصود صدای تکنولوژی، که شاید کل این طرح^۱ را به لحاظ تکنیکی ممکن ساخت نیست. مقصود صدای «دیگری»، صدای دوست، است که هنوز زمان باید تا مرگ بی‌مرگ و

→ *The Heidegger Controversy* (Cambridge: The MIT Press, 1993) ed. Richard Wolin, p. 161.

1. enterprise

بی سوگش آن چنان که باید به یاد آید و هنوز مانده تا کلماتی تازه ناله و فغانش را به گوش برسانند.

۲. پس اگر بنا را بر دژباوری^۱ و گستاخی نگذاریم، بنیاد و سرچشمه سکوت هایدگر همان تفکر است. به چه معنا توانیم گفت که تفکر هایدگر نسبت به واقعیت جنایت آلود نازیسم کور و کرباقی مانده است؟ بر چه اساسی می توان اندیشیدن در باره هولوکاست را به کشاورزی مکانیزه یا حصر برلین پیوند زد؟ در نسخه شفاهی سخنرانی ای تحت عنوان «Das Ge-stell»، که قبلاً نقل شد، می توان پاسخ هایدگر را دریافت. من می خواهم بر دو کلمه که در متن این سخنرانی آمده درنگ و تأکید کنم: یکی کلمه «ذات» و دیگری کلمه «یکسان»^۲ است. پرداختن به چنین تکلیفی نه تنها به بازخوانی دقیق «پرسش در باب تکنولوژی» بلکه همچنین به مطالعه دقیق «در باب ذات حقیقت» نیاز دارد. در این اثر دوم می توان به دریافت و تلقی کامل هایدگر از مفهوم ذات ره یافت. سعی من بر آن است که نظرها را در این فصل به شیوه ای بسامان و حتی الامکان استوار و قطعی بیان کنم. قطعه ای که از سخنرانی سال ۱۹۴۹ برگزیده شده، کاشف از آن است که هایدگر علاقه ای به تفکر در خود وضعیت کشاورزی معاصر یا اتاق های گاز ندارد، بلکه به ذات آن ها توجه دارد.^۳ به کلامی دقیق تر، تفکر فلسفی دقیقاً آن گاه جامه عمل به خود می پوشد که از پرداختن به ذات و بنیاد آنچه به ظهور می رسد آغاز گردد. بدین اعتبار، تفکر در هر چیزی، اعم از اثری هنری یا رخدادی تاریخی یا حتی حقیقت، به معنای طرح پرسش از ذات آن است. از دیدگاه هایدگر، ذات

1. bad faith

2. same/das Selbe

۳. این مطلب در سراسر سخنرانی روشن می شود و مؤید آن این نکته است که در نسخه چاپ شده اتاق های گاز و حصر برلین حذف می شوند و جای خود را به مثال های دیگری می دهند (و همین کاربرد اتاق های گاز به عنوان «مثال» است که از نظر ما مسئله انگیزترین است و نیازمند واسازی است).

هر چیز، یا آنچه هستی چیزی را به آن گونه که آن چیز هست موجب می شود، به خود آن چیز تعلق ندارد بلکه آن چیز است که به ذاتش تعلق دارد و خود محل تجلی آن ذات است. در عین حال، ذات خود را به طرق گوناگون بسیاری گشوده و متجلی می کند. هم از این روست که ذات اگرچه در تجلیاتش متکثر است، (در ذات) خود امری واحد است و باز از همین رو دو چیز متفاوت را بر حسب ذات آن ها می توان «یکسان» دانست. بدین منوال طبق نظر هایدگر ذات کشاورزی مکانیزه به هیچ وجه امری زراعی نیست و ذات اردوگاه های مرگ به هیچ وجه «معمارانه» نیست. همچنین است در سایر امور. بنابراین، می ماند این پرسش که چیست آن ذاتی که بر مبنای آن کشاورزی مکانیزه و اردوگاه های مرگ هر دو یکسانند؟ پاسخ این است: تکنولوژی (Technik). اما تکنولوژی خود چیست؟ آیا تکنولوژی خود نیز دارای ذاتی نیست، ذاتی که صرفاً ناظر به حیث ماشینی^۱ و ابزارمندی^۲ آن نباشد؟ به کلامی دیگر، آیا موقف تاریخی^۳ ما از آن رو عصر تکنولوژی به شمار می آید که ما تکنولوژی های گونه گونی را از ماشین آلات پیشرفته کشاورزی گرفته تا ابزار آلات پیچیده ویرانی به کار می بریم و توسعه می دهیم یا این که ما چنین تکنولوژی هایی را بر مبنای وضعیتی تاریخی (موقفی تاریخی) که زیر سلطه و حکومت گشودگی ذات خویش است، خلق و ابداع می کنیم؟ و این ذات خود چه می تواند باشد؟ هایدگر ذات تکنولوژی را «das Ge-stell» می نامد. تکنیک یا تکنولوژی در مقام عمل یکی از راه های متجلی ساختن چیزهاست. به این اعتبار، تکنولوژی وجه یا طوری^۴ از حقیقت است. در عین حال، تکنولوژی، همچون متجلی کننده، زیر سلطه و حکومت ذاتی است که آن را به متجلی ساختن واقعیت به وجهی خاص برمی انگیزاند. این وجه را چگونه می توان وصف و تعریف کرد؟ آن وجه خاص حقیقت که آدمی در تکنولوژی

1. machinality

2. instrumentality

3. epoch

4. mode

کشف می‌کند چیست؟ این وجه خاص همان تجلی‌گاهی است که در آن کل واقعیت فراخوانده یا به چالش دعوت می‌شود تا خود را همچون اندوخته و ذخیره‌ای قائم و دائم (Bestand) یا چون قابلیت صرف دسترس و دست‌ورزی محضی^۱ متجلی سازد که در آن هستندگان، از جمله هستندگان انسانی، آماده برای به کار رفتن و دگرگون شدن، تقرر پیدا می‌کنند و رویارویی با هر چیزی از بدو امر چون رویارویی با انرژی ذخیره‌ای بالقوه است.

اکنون ذکر عبارت «تولید اجساد در اتاق‌های گاز و اردوگاه‌های مرگ» در گفته اول را نه تنها فاقد احساس می‌یابیم بلکه از منظر فلسفی، حتی در همان سیاقی که هایدگر خود در نظر داشته (که آن هم قابل چون و چراست)، این یادکرد عمیقاً ناقص و نارسا و اصولاً نابسنده است. در واقع، آن پرسش‌هایی که پس از خواندن گفتار هایدگر بی‌درنگ به ذهن متبادر می‌شوند از این قرارند: آیا قلع و قمع و نابودی میلیون‌ها انسان ربطی به دست‌ورزی یا تولید، اگرچه به مفهوم «به چالش‌طلبیدن» (Herausfordern) باشد، دارد؟ به کلامی دیگر، آیا همان‌گونه که «گشودن، دگرگون ساختن، ذخیره کردن، توزیع و انتشار، و گشت»^۲ «طرق انکشاف» محسوب می‌شوند، آیا نابودی و قلع و قمع نیز وجه و حالتی از حقیقت است؟ آیا اصطلاح Bestand، یا ذخیره و منبع قائم و دائم را می‌توان بر قربانیان جنونِ هیتلر نیز حمل کرد؟ وقتی که هایدگر قالب‌گیری [یا گشتل] را چون «خطر برینی» (die höchste Gefahr) وصف می‌کند که آدمی در زیر یوغ آن «خود نیز به ناگزیر ذخیره‌ای قائم و دائم به شمار خواهد آمد»^۳، نباید پرسید که مرگ قربانیان در اردوگاه‌های مرگ آیا باز نمودِ خطری غیر و چه بسا بزرگ‌تر از خطری نیست که پیشاپیش در قالب‌گیری دیده شده است؟ آیا قربانیان به فراسوی وضعیتِ ذخیره قائم و دائم رانده نشده‌اند؟ آیا این قربانیان بیرون از دایره آن منطق، بیرون از دایره

1. sheer availability and manipulability

2. TK 16/298.

3. TK 26/308.

آنچه هایدگر نشان بنیادین، یعنی ذات موقف تاریخی ما، محسوب می‌کند قرار نمی‌گیرند؟ حال که بر همگان معلوم است که راه حل نهایی^۱ از جانب پیکار آلمان برای سلطه جهانی، مبین ائتلاف منابع مالی، طبیعی و انسانی و موضعی اساساً اقتصادستیز^۲ بود، به چه معنایی می‌توان گفت که قربانیان بخشی از یک اقتصاد یا یک راهبرد تکنولوژیک را تشکیل می‌دهند که هدف آن افزون‌طلبی و ذخیره‌سازی است؟ خصلت باورنکردنی و نپذیرفتنی هولوکاست باید به این حقیقت مربوط باشد که ناسیونال سوسیالیسم «ذات» یا «حقیقت درونی» خود را نه آن‌چنان که هایدگر مدعی است در «رویارویی تکنولوژی سیاره‌ای و انسان مدرن» بل در هیئتی آشکاره می‌کند که از مرزهای صرف تکنولوژی تجاوز می‌کند و از این مرزها می‌گریزد، هیئتی که نمی‌توان آن را به هیئت بسیج جمعی همانند ساخت. مراد من هیئت شر در نقش آن امکان ایجابی اگزیتاناس است که مشخصه‌اش نابودسازی امکان هستی یا امکان آزادی است.^۳

۳. هنگامی که بیست و پنج سال پس از انتشار هستی و زمان و تنها چند سالی پس از آزادسازی اردوگاه‌های مرگ، هایدگر صدای خاموش دوست را که در شاهکارش از گزند روزگار مصون مانده است از نو ساز می‌کند، امیدها تازه می‌گردند، چرا که در زمینه عام تاریخی و در زمینه خاص درس سال ۱۹۵۲

۱. منظور کشتار و تصفیۀ نژادی به دست نازی‌هاست. - م.

2. *aneconomical*

۳. «ذات» نازیسم را در هیئت «شر» و نه در Gestell جستجو کردن البته بدان معنی است که امکان این‌که تکنولوژی به عنوان حجاب پس‌نشینی هستی با شر به عنوان «بدخواهی قرین خشم و جنون» پیوند یابد به حال تعلیق درآید و، از این رو، به معنی اندیشه‌ای علیه خود هایدگر است که همواره (مخصوصاً در «نامه‌ای در باب انسان‌گرایی» Wm 189/237) از خطر برقرار کردن این پیوند استقبال کرده است. از این قرار، تأیید طبیعت هستی‌شناختی و اگزیتانسیال شر به معنی آن است که شر را از مرزبندی‌های تفکر هایدگر بیرون کنیم. منبع زیر می‌تواند شما را با بحث تازه و گسترده‌تری در بارۀ ارتباط هایدگر با مسئله شر آشنا کند.

Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté* (Paris: Gallimard, 1980), p. 80.

آن گزاره‌ای که در هستی و زمان کمابیش گزاره‌ای حاشیه‌ای است به نحوی بی‌سابقه و در حقیقت به امیدبخش‌ترین طریق در گوش‌ها طنین می‌اندازد. محل تأکید اکنون از طرح هستی‌شناسی بنیادین و تفکر به مفهوم پرسشگری به تأمل در تاریخ و تفکر به مفهوم تذکر، یادمان و سوگ منتقل شده است. خود تکلیفِ تفکر و خود امکانِ آزادیِ اکنون به نیوشیدن و در دل نهفتن صدای خاموش تاریخ مرتبط گشته است. بدون این دمسازی، بدون نیوشیدن صدای دوست که در گوش هوش طنین‌انداز است، امروز هیچ امر تاریخی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. تفکر متأخر هایدگر در کل در حول و حوش امکان نوعی شنیدن و انفتاح و تأیید آنچه مقدر است دور می‌زند. هایدگر در «*die Sprache im Gedicht*» [زبان در شعر] ضمن قرائت شعری از تراکل به نام «به بیماری جوان» مضمون دریافت خود از تفکر به هیئت سایه‌گریان در رقص سوگواری را بیش‌تر تفصیل می‌دهد. با این همه، خواه در چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ و خواه در کتاب در راه زبان صدای خاموش دوست صدای «غیر» نیست. این صدا صدای دوستِ آشنا، یا صدای هموطن است. این صدا صدای *Geschlecht* [نوع، جنس، خانواده]، صدای *Heim* [خانه]، صدای *Heimat* [موطن] و *Vaterland* [سرزمین پدری] و صدای خاک و صدای روح است. اما هرگز صدای منفعل آن قربانی که ددخوبی بر آن مهر خاموشی زده، نیست. نه چنان است که گویی هایدگر در عین آن که سخنی برای گفتن داشته، دم فروبستن و بی‌زبانی را برگزیده است. نه چنان است که گویی مسئولیت هایدگر بدو مسئولیتی اخلاقی یا حتی سیاسی بوده باشد. او سخن نگفت چرا که نمی‌توانست سخن بگوید. این به آن معنی است که زبان او – زبان هستی همچون *Ereignis*^۱ – در مقامی نبود که در آن جایی هم برای اندیشیدن به اردوگاه‌های مرگ باشد، بلکه در این مقام تنها جای دسترس‌پذیر آن جایی

۱. به زبان هایدگر یعنی: رویداد از آن خودکننده یا رویداد خویشمندساز. - م.

بود که خود هستی در مقدرسازی‌اش، و این یعنی از طریق مسئله تکنولوژی، مهیا ساخته بود. پرسش این است: آیا می‌توان – آیا هم امکان‌پذیر و هم جایز است – که در قلمرو این افق به هولوکاست نیز اندیشید؟ یا آیا وسعت فاجعه فراسوی مرزهای تکنولوژی است و از حدود آن درمی‌گذرد؟ کدام تفکر ممکن است در مقامی باشد که از امر استقبال‌ناپذیر استقبال کند و آنچه را ناگنجیدنی است در خود بگنجاند؟ چه بر سر تفکر خواهد آمد اگر باب خود را بر آنچه تفکر را به یغما می‌برد بگشاید؟ اگر بنا بر آن باشد که تفکر به بی‌معنایی معنایی دهد، چه مفهومی را باید برای تاریخ و حادثه جعل کند؟ «چگونه می‌توان تفکر را پاسبانِ هولوکاست ساخت آن‌جا که همه چیز از جمله تفکر که پاسبانی می‌کند از دست رفته است.»^۱ اگر به راستی چشمه در آنچه نمی‌تواند در خود بگنجاند غرقه گردد، و اگر چشمه را جز غرقه گشتن گنجایشی نتواند بود، پس آیا تفکر نباید دست از پاسبانی، شبانی و نگهبانی – خواه از موطن خواه از برادرش – بردارد تا مگر شاید خود سرچشمه و بنیاد گردد؟ چه می‌شد اگر بر اساس این گنجایش‌ناپذیر، تفکر ذات خود را تجدید می‌کرد؟ چه می‌شد اگر تاریخ آغاز دیگری غیر از «آغاز دیگر» [der andere Anfang]، آغازی بنا بر خودِ رخداد فاجعه و بلا، می‌جست؟

1. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980), p. 80.

سه پرسش به عنوان نتیجه

اجازه دهید اگر نه در مقام نتیجه گیری، دست کم در مقام جمع بندی بعضی از بن مایه های مکرر و مباحثی که در صفحات گذشته آمده است، مطالب خود را در سه پرسش یا، اگر بتوان چنین گفت، در سه ملاحظه احتیاطی تحویل ناپذیر که صرفاً می خواهم مشخصشان کنم، تحت ضابطه درآورم. این پرسش ها تا حد زیادی به صورت برنامه و طرح باقی می ماند و بی شک به تفصیل و توضیح بیش تر در وقت و مجال خاص خود نیاز دارند.

(۱) پرسش نخست در باره نقش مرکزی بن مایه Heim در مسئله سیاست است. چنان که قبلاً نیز مطرح کرده ام، این پرسش ناظر به همان مطلبی است که آن را تحت عنوان تعیین و موجیبت چند عاملی اقتصادی^۱ تفکر هایدگر بررسی کرده ام. هایدگر بر آن بود تا با مخالفت با اقتصاد به معنای خاص آن – یعنی اقتصاد کار و کارگر و تولید در عصر تکنولوژی – اقتصاد را از این قیود آزاد سازد و معنایی دیگر به آن بدهد، اگرچه وی هرگز به نام اقتصاد یا حتی

1. economical overdetermination

تحت عنوان بی‌اقتصادی به این مطلب اقرار نمی‌کند: هایدگر اقتصاد را در قالب قانون *oikos*، قانون خانه و آتشدان، قانون امر خاص، امر ملی و امر بومی مطرح می‌کند. این قانون معلول کار و تولید نیست، بلکه محصول کار (هنری) و شاعر است. این قانون از ضرورت به زبان آوردن آن جای هستی (*Da of Sein*)، تعیین فضا یا مکان هستی، ناشی می‌شود. به کلامی دیگر، اقتصاد هایدگر اقتصاد هستی و، به قول شورمان، اقتصاد حضور است^۱ به محض این‌که پرسش و تفکر راجع به هستی مبتنی بر پرسش و تفکر راجع به «آن‌جا»، راجع به حضور بخشیدن و عطیه آن، می‌شود، به عبارتی راه برای ورود درونمایه‌های سکنی، قلمرو، مکان و محل، و در یک کلام *topos* گشوده و هموار می‌شود. آن‌گاه هستی‌شناسی به موضع‌شناسی وجودی^۲ تبدیل می‌گردد. آیا باید نتیجه گرفت که پدیدارشناسی، تا آن‌جا که همبسته و تابع مسئله حضور و عطیه است، از بدایت تا نهایت ناظر به اقتصادی خاص، ناظر به پیش‌گرایشی خاص به موطن، سکنی، مأمن و آتشدان، است؟ آیا می‌توانیم – و این امری است که در تفکر هایدگر آن‌قدر قدیم می‌نماید که سابقه آن را می‌توان تا بند ۱۲ هستی و زمان پی گرفت – بی‌آن‌که از مضامین اقامت و سکنی سر درآوریم در موضع‌شناسی هستی نیز تحقیق کنیم؟ آیا *topoi*^۳ حتماً باید به عنوان *oikoi*^۴ مورد تفکر قرار گیرد؟ ضرورتاً خیر. من می‌خواهم به این صورت طرح مسئله کنم که اگر فضائیت دازاین همچون

1. Reiner Schürmann, *Les Principes de l'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. (Paris: Seuil, 1982). English translation by Christine-Marie Gros in collaboration with the author, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

مخصوصاً ر.ک. به بخش‌های دوم و چهارم.

2. onto-topology

۳. جمع *topos* به معنی مکان یا موضع. – م.

۴. جمع *oikos* به معنی خانه. – م.

هستی - در - جهان به راستی مستلزم وجه و حالت خاصی از سکونت باشد، این امر ضرورتاً شامل آن حالتی از سکنی نمی‌شود که در تفکر دهه سی برای هایدگر جنبه محوری داشت و درگیری سیاسی سال‌های ۴-۱۹۳۳ و همچنین رویارویی و تعامل بعدی هایدگر با این درگیری مرهون آن باقی ماند: مقصود، امر بومی و امر ملی یا Heimische و Heimatliche است. در حقیقت، هایدگر را باید کسی دانست که مضامین امر خاص یا خویشمند، سکنی و ملت را برای همیشه به مضامینی مسئله‌انگیز تبدیل کرده است: سکنی هرگز به سادگی داده و معین نمی‌شود، اصیل هرگز جز با تجربه تمام و کمال نااصیل به ما تعلق نمی‌گیرد. خود امر ملی همواره گونه‌ای تجربه ناآشنایی بنیادی هستی است. حتی تفکر در باب ملت نیز از مضمون‌پردازی‌های پر پیچ و خم و غامض هایدگری بی‌بهره نمی‌ماند. با این همه، حق این پرسش برای ما محفوظ است که آیا تفکر در اموری چون امر خاص یا خویشمند در کل امری اجتناب‌ناپذیر است. در باره تفکر، شاعری و هنر نیز تا آن‌جا که با فضاییت سکنا‌ی هستی پیوند دارند، می‌توان پرسید که آیا حتماً باید در جهت موضع‌شناسی خانگی سوق داده شوند و سرانجام از آن سر درآورند. آیا به جای این‌که زبان را همچون فضایی تلقی کنیم که هستی در آن خود را کشف و چون ساکن در مأمن خویش خود را با خود دمساز می‌کند، نمی‌توان زبان را چون پهن‌دشتی باز تصور کرد که حضور، خطوط پرواز خاص خود را بر پهنه آن نقش می‌زند؟ آیا بهتر نیست به جای آن‌که زبان - شعر و ادبیات - را در خم و چم منطق ترجمه و خویشمندسازی بیندازیم، آن را همچون سرزمین سرگردانی خویش، در جستجوی بیگانگی و غربت خاص خود بنگریم؟ به کلامی دیگر، چرا نباید در زبان خاص خود غریب و ناآشنا شویم؟ بکت و جوپس سرنمودار^۱ این غرابت خاصند. هایدگر خود نیز گاه به این غرابت

1. paradigm

خاص به غایت نزدیک می شود؛ با این همه، سرانجام دریافتِ او از تفکر، از زبان و از تاریخ به اضطرار بازگشت به موطن (Heimkunft)، متوطن شدن (Heimischwerden)، خویشمندی و موطن وابسته می ماند. سرانجام، این فضای سکنی - خواه همچون اگزستانس، خواه به عنوان زبان، خواه به عنوان ملت - مقید و ملتزم به اقتصاد خانگی باقی می ماند و حالت و موضع این التزام چنان است که امکان هرگونه ترجمه و خویشمندیِ این اقتصاد را برحسب قوانین اقتصادی گسترده تر و شامل تر، یعنی اقتصاد سرمایه، از آن سلب می کند. از این قرار، سرانجام این پرسش مطرح می گردد که آیا تفکر نباید کلاً خود را از تملک خلاص کند؟ آیا مگر نه این است که سکونت امروزه حالت و وضعی آن چنان فراملی^۱ و فرازبانی^۲ پیدا کرده است که دیگر نمی توان آن را به اقتصاد خانگی تحویل و منحصر کرد، و آیا مگر نه این است که این اقتصاد هرگز نمی تواند از دخالت مبادله پذیری^۳ و سیالیت^۴ مطلق ارزشی مطلقاً مشترک و همگانی (یعنی پول) مصون بماند، و آیا به همه این جهات، تفکر به ناگزیر به سمت و سوی اقتصادی دیگر سوق داده نمی شود؟ اجازه دهید مطلب را روشن تر بیان کنیم: بحث ما صرفاً اعتبار بخشیدن به تأثیرات سرمایه داری جهانی بر وضعیت معاصر سکونت تاریخی نیست تا چه رسد به این که بر سر قبول یا رد تکنولوژی به عنوان حالت غالب و مسلط حضور بخشیدن باشد. مسئله تصدیق میزانی است که این فرایندهای مادی^۵ تفکر را به ناگزیر بسته شوند انتقادی تازه ای می کنند. اگر حق سنجش و نقادی برای تفکر محفوظ باشد، می توان گفت که تفکر نمی تواند از چنین فرایندهایی جدا باشد. پس آیا عهد و تکلیف ما به این صورت در نمی آید که در باره امر تقدیری و امر مادی با هم بیندیشیم و اقتصاد حضور را همچون حضور اقتصادی سیاره ای و جهانی، یعنی همچون حضور سرمایه، مورد تفکر قرار دهیم.

1. transnational

2. translinguistic

3. exchangeability

4. fluidity

۲. هایدگر همواره بر آن است که ذات سیاست را به امری غیر سیاسی (یعنی هستی و حضور) احاله دهد. آیا وی بدین طریق از آنچه ویژگی خاص این قلمرو را تشکیل می دهد غفلت نمی کند؟ آیا بدین طریق جز آنچه از طریق کشف حجابِ هستی بر قلمرو سیاست حمل می گردد، هرگونه هستی دیگری را از آن سلب نمی کند؟ و آیا این ویژگی دقیقاً به نوعی امتناع ذاتی کردن^۱ امور مربوط نمی شود؟ اگر واقعاً چنین نباشد که سیاست از خاک هستی پرورده شود، بلکه چنین باشد که سیاست از میان انسان ها سر برکشد، و اگر قلمرو سیاست واقعاً قلمرو بینابین^۲ باشد، پس آیا این قلمرو بر آن چیزی دلالت نمی کند که هرگز به هیچ نوع تخصیصی که ناظر بر یکسان سازی^۳ و تعیین ذات^۴ است تن در نمی دهد؟ آیا سیاست به نحوی تحویل ناپذیر افقی نیست؟ آیا هرگونه تلاشی در جهت ارجاع سیاست به محلی غیر از همین محل بینابین که سیاست خود را به تمامی در آن عرضه می کند بر نفی و نابودسازی آن گواهی نمی دهد؟ دست کم فرضیه^۵ ما در این جا چنین خواهد بود: از آن جا که هایدگر از آغاز سیاست را با سنجه ای که بر نفی سیاست دلالت می کند می سنجد، هرگز در درک و تشخیص هستی خودآیین سیاست توفیقی حاصل نمی کند. هایدگر بر آن است که تنها در چین خوردگی های حضور، لنگرگاهی برای امر سیاسی جوید؛ از همین رو، تکثر^۶ و افقی بودن^۷ امر سیاسی به همان چیزی تبدیل می شود که باب شناخت آن یکسره بسته می ماند. اگر امر سیاسی طریقی نباشد که در آن حضور به انکشاف و گشایش می رسد، پس چیست؟ در این جا ناچاریم این پرسش بنیادی را معلق نگه داریم. اما مسئله این فضای بینابین است، این محلی که به نحوی تحویل ناپذیر مسطح است و انسانیت انسان در پهنه آن مجال بروز پیدا می کند، این فضایی

1. essentialization

2. the site of the between

3. unifying

4. essentializing

5. hypothesis

6. multiplicity

7. horizontality

که نام باستانی عدالت در آن مجال بیان پیدا می‌کند. چون نیک بنگریم، از آن لحظه‌ای که عدالت مسئله می‌گردد، سیاست نیز «در آن جاست»:^۱ مراد ما در این جا (dikè) یعنی آنچه هایدگر همواره رد و نشان آن را به هستی باز می‌گرداند نیست، مراد عدالت است که، به گفته ارسطو، غایت قصوای همه فعالیت‌ها و مقصد نهایی پراکسیس است. سیاست زائیده آن «واقعیت» نازدودنی است که ما را بر آن می‌دارد که به دور از هستی بیندیشیم. سیاست آن محلی است که در آن تفاوتی غیر از تفاوت هستی و هستندگان و همچنین هستی و نیستی به منصه ظهور می‌رسد: این تفاوت تفاوتی است که به مدد آن هر کس با دیگری‌ای مرتبط می‌گردد. سیاست تنها حسب حال این نسبت افتراقی^۲ است که همواره نسبتی است میان قدرت و میل. سیاست در این شکاف و فاصله خود را می‌زاید و زندگی می‌کند. سیاست در این شکاف با خود از در گفتگو وارد می‌شود. این شکاف همان فضای انتقاد، همان فضای بحران، بریدگی و جراحت، همان فضای تصمیم و همان فضایی است که در آن همواره سخن از شرحه شرحه کردن مطالب می‌رود. به کلامی دیگر، این فضا همان فضای عدالت است. تمامت‌خواهی^۳ فروبستگی و خفقان چنین فضایی را رقم می‌زند و آن را مسدود و مختوم می‌کند. تمامت‌خواهی نشان اراده‌ای را بر جبین دارد که خود را حلال همه چیز می‌داند. تمامت‌خواهی در سر هوای آن دارد که بر عدالت مهر پایان زند و حرفش حرف اول و آخر باشد. در تفکر هستی هرگز دستی علیه چنین هوسی بلند نمی‌شود؛ برعکس، این تفکر کارش بدان رسید که در خدمت چنین هوسی نقش بلندگو ایفا کند.

(۳) سرانجام پرسشی که می‌ماند پرسش راجع به اسطوره است که واسازی

۱. «There is»: این عبارت معمولاً به «وجود دارد» برگردانده می‌شود، اما نویسنده به تبع هایدگر بر مفهوم آن جا بودن تأکید دارد. - م.

2. differential relation

خاص خود را می‌طلبید و هایدگر بی‌آن‌که هرگز قادر به مذاقه در این قلمرو باشد در این باب دست به آزمونی می‌زند که در صدد است حکم را تمام و پرونده را مختومه کند.^۱ اگر نظریه هایدگر در باب اسطوره مقید و وابسته به آن منطق متافیزیکی مانده باشد که پیشینه‌اش به رمانتیسیسم اولیه آلمان، به ویژه به «میتولوژی جدید»^۲ می‌رسد که هگل در «کهن‌ترین برنامه سیستماتیک ایدئالیسم آلمانی»^۳ به آن می‌پردازد، این وابستگی در وهله نخست و مقدم بر هر امر دیگری در همدستی‌ای اساسی است که امکان آغازی تاریخی را به قدرت اسطوره پیوند می‌زند. اسطوره به مفهوم هایدگری لفظ، بدو حکایتی است که به یاری آن نسبت با اصل و سرچشمه تأیید می‌شود. هایدگر تنها در مرحله ثانوی و شاید در مرتبه‌ای نازل‌تر به نقش و کارکرد اجتماعی و سنتی اسطوره وفادار می‌ماند، نقشی که از طریق آن جماعتی فراهم می‌آید و با تکرار اسطوره آغازین و بنیادگذار باعث همپیوندی و جاودانگی خود می‌گردد. پس چیزی که در اشتراک اسطوره [در جمع یک جماعت] هست پر کردن شکاف و فاصله‌ای است که ما را از اصل و سرچشمه جدا کرده؛ این همان بازیافت آرخه از دست شده و از یاد رفته است. تنها از طریق این از آن خودسازی اصل و بنیاد است که تاریخ ممکن می‌گردد. تنها با حضور یافتن و

۱. نا آن‌جا که من می‌دانم، ژان - لوک نانسی (Jean-Luc Nancy) و فیلیپ لاکو - لابرارت (Philippe Lacoue-Labarthe) تنها کسانی هستند که در این باب کاری اساسی انجام داده‌اند. ر.ک. به

Nancy, *La communauté désœuvrée* (Paris: Christian Bourgois, 1986), part II, "Le mythe interrompu", as well as Nancy and Lacoue-Labarthe, *Le mythe nazi* (La Tour d'Aigues: Edition de l'aube, 1991), first published in 1980.

کتاب تازه‌تر کاپوتو به مسائل مشابهی می‌پردازد:

John D. Caputo, *Demythologizing Heidegger* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

2. G. W. F. Hegel "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus", *Werke* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971) Band I, pp. 234-6.

حاضر شدن در لحظه آغازین و بنیادگذار است که آینده امکان بروز می‌یابد و همراه با آن حوالت و جماعت معنا پیدا می‌کند. چنین می‌نماید که رابطه هایدگر با آرچه و muthoi [اساطیر] یونانی، خواه به معنای سوفوکلای آن خواه به مفهوم افلاطونی آن، در عین همه تنش‌ها و پیچیدگی‌هایش بازگفت همین منطق بنیادی اسطوره است. چنان‌که می‌توان از قرائت و تأویل شعر هولدرلین نزد هایدگر – که خود تا مرز تلقی اساطیری پیش می‌رود – دریافت، شعر و شاعری، در عصر عسرت، که نشان غیاب خدایان بر تارک دارد، تنها می‌تواند جایی برای ظهور فرضی خدای جدیدی باز کند. با این حال، هایدگر سیاست و کل تاریخ غرب را تابع بازگشت خدا و تالی مسئله رستگاری می‌گرداند. رستگاری مثل همیشه تنها به مدد خدایی ممکن است. اما آیا به راستی رستگاری مطلب جد ماست؟ یا باید، دست‌کم، در تفکر سیاسیمان، سرانجام خود را از رستگاری و از تمامی خدایان و ایدئال‌ها آزاد (رستگار؟) کنیم؟ آیا مرگ خدا همچنین مرگ امر الهیاتی - سیاسی^۱ یا سیاست اسطوره‌ای^۲ نیست؟ آیا ختم متافیزیک ختم اسطوره را نیز به همراه ندارد؟

سرانجام، شاید آن گونه اسطوره‌شناسی که هایدگر دنبال می‌کند، به «اسطوره نازی»، دست‌کم به آن اسطوره‌ای که ساز برتری و تقدیر تاریخی نژاد آریا را ساز می‌کند، چندان ربطی نداشته باشد. با این همه، هایدگر هرگز خود را کاملاً در موضعی قرار نداده است که هویت این اسطوره را به این صورت تعریف و منطق سیاسی آن را واسازی کند. او تنها آن را به عنوان ارزان‌ترین متافیزیک تشخیص داده و نوعی ضد اسطوره را به جای آن نشانده است. سیر فکری هایدگر به سوی آنچه شعر اسطوره‌ای^۳ است و به طور کلی به هنر در واقع نوعی دور شدن و فاصله گرفتن از اسطوره نازی است. در عین حال، این چرخش حکایت از آن نیز دارد که هایدگر نقش و نشان سیاست را

1. theologico-political

2. mytho-politics

3. mytho-poetic

بیش از پیش وارد قلمرو اسطوره می‌کند. این حرکت فکری حرکتی است به سوی امری که «به نحوی حقیقی» و «اصیل» اسطوره‌ای است. مسلماً تفوق یک زبان (زبان آلمانی) و برتری یک موتوس (موتوس هولدرلین) اساساً با اسطوره نازی فرق دارد. با این همه، دقیقاً همین اولویت یک زبان و وضعیت تاریخی یک ملت است که بر ناسیونالیسم هایدگر، حتی در صورت هولدرلینی آن، غالب و حکمرواست. در نهایت ناسیونالیسم همچنان همبسته و تابع آن اساطیری می‌ماند که خدایان و قهرمانانش را فراهم می‌آورد. ناسیونالیسم و میتولوژی، با هم، در حکم نقش و نشان ختم سیاستند. پس از هایدگر و در پی اسطوره‌های ویرانگر این قرن، آنچه مسئله زمانه است خاتمه بخشیدن به سیاست اسطوره‌ای و اسطوره را به خود اسطوره وا گذاشتن است. به کلامی دیگر، مسئله این زمانه پذیرش این واقعیت است که توسل به اسطوره به عنوان لحظه بنیادگذار قوم و ملتی، خود اسطوره یا افسانه‌ای است که لاجرم محتوم به فاجعه‌بارترین عاقبت‌ها می‌گردد. در حقیقت، اراده زیستن در سایه قدرت اسطوره پیشاپیش اعلام فروبستگی فضای سیاست است. رویکرد به قدرت تاریخی و سیاسی اسطوره و اسطوره را به حیطه عمل و تأثیر وارد کردن بدان معنی است که فضای بینابینی سیاست را به صدای تکنوا و بنیادگذار روایتی واحد گره بزنیم. امر اسطوره‌ای به محض این‌که به عنوان «راه حل» «بحرانی» تاریخی پدیدار گردد، دیگر قادر نیست همچون اسطوره عمل کند. اسطوره، در حقیقت، از آن رو که به لحاظ تاریخی مولد و فرآورنده بوده است، کارگر می‌افتد یا کارگر افتاده است با این همه، خود نمی‌تواند به حیطه عمل وارد شود. اگر اسطوره بدون کار (هنری یا شعری) نمی‌تواند کارگر افتد، آن کار خود نیز نمی‌تواند (از حیث سیاسی و تاریخی) کارگر افتد.^۱ اسطوره از آن رو پارادوکسیکال است که همواره گفته آن بر غیاب آنچه

۱. در اغلب زبان‌های اروپایی کلمه‌ای را برای دلالت بر اثر هنری به کار می‌برند که معنی «کار»

می‌نامد دلالت می‌کند و با این همه، به نام همین غیاب است که واقعیت بالفعل دگرگونه و سیاست مختوم می‌شود. هیچ امیدی به اسطوره نمی‌توان بست. دیگر میتولوژی جدیدی نمی‌تواند وجود داشته باشد. اسطوره را نمی‌توان به جای سیاست نشانده، جایی که آرزو داریم برای آن نام باستانی عدالت را تکرار کنیم.

→ می‌دهد. ما در ترجمه اغلب معادل اثر هنری را به جای کار هنری ترجیح می‌دهیم، اما در این جمله و کلاً در تفکر هایدگر، مخصوصاً در نخستین مقاله از مقالات کتاب کوره‌راه‌ها تحت عنوان «خاستگاه کار هنری» (der Ursprung des Kunstwerkes)، بر کلمه کار به مفهوم کار مولد یا poesis تأکید می‌شود و ما نیز بهتر است همین کلمه را به کار ببریم. - م.

کتابنامه

- Adorno, Theodor W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1964.
- , *Musikalische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Allemann, Beda. *Hölderlin und Heidegger*. Zürich: Atlantis, 1954.
- Apollinaire, Guillaume. *Œuvres complètes*. Volume 3. Paris: André Balland et Jacques Lecat, 1966.
- Aristotle. *The Basic Works*. Edited by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.
- Barash, Jeffrey Andrew. *Heidegger et son siècle*. Paris: PUF, 1995.
- Bauemler, Alfred. *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Reclam, 1931.
- Benjamin, Andrew. "Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present." In Andrew Benjamin and Peter Osborne, eds, *Walter Benjamin's Philosophy*. London: Routledge, 1993.
- Bernasconi, Robert. "Repetition and Tradition: Heidegger's Destructuring of the Distinction between Essence and Existence in *Basic Problems of Phenomenology*." In Theodore Kiesel and John Van Buren, eds, *Reading Heidegger from the Start*. Albany: SUNY, 1994.
- , "Heidegger and the Invention of the Western Philosophical Tradition" *The Journal of the British Society for Phenomenology*, volume XXVI, October 1995, pp. 240-54.
- , "On Heidegger's Other Sins of Omission: His Exclusion of Asian

- Thought from the Origins of Occidental Metaphysics and His Denial of the possibility of Christian Philosophy." *American Catholic Philosophical Quarterly*, volume LXIX, 2, 1995, pp. 333-50.
- Blanchot, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.
- , *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- Bourdieu, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Editions de Minuit, 1988.
- Brainard, Marcus et al. (eds) *The Graduate Faculty Philosophy Journal* (New School for Social Research), vol. 14, no. 2 and vol. 15, no. 1. Published as a double volume in 1991.
- Caputo, John D. *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Dallmayr, Fred. *The Other Heidegger*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Derrida, Jacques. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- , *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.
- , *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- Deroy, Louis. "Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne." *Revue de l'histoire des religions*, 1950.
- Farias, Victor, *Heidegger and Nazism*. Edited, with a foreword by Joseph Margolis and Tom Rockmore. Translated by Paul Burrell and Gabriel Ricci. Philadelphia: Temple University Press, 1989.
- Faye, Jean-Pierre. *Le Piège. La philosophie heideggerienne et le Nazisme* (Paris: Balland, 1994).
- Ferry, Luc, Pesron, Jean-Pierre and Renaut, Alain, eds. *Philosophies de l'université*. Paris: Payot, 1979.
- Ferry, Luc and Renaut, Alain. *Heidegger and Modernity*. Translated by Franklin Philip. Chicago: University of Chicago Press.
- Fichte, J. G. *Addresses to the German Nation*. Edited by George Armstrong Kelly. New York: Harper and Row, 1968.
- , "Deductive Plan for an Establishment of Higher Learning to be founded in Berlin (Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt)", *Sämliche Werke*. Volume 8. Berlin: Veit, 1845.
- Fóti, Véronique M. *Heidegger and the Poets. Poiésis, Sophia, Techné*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1992.
- Froment-Meurice, Marc. *C'est-à-dire. Poétique de Heidegger*. Paris: Galilée, 1996.

- Fynsk, Christopher. *Heidegger: Thought and Historicity*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- Gethmann-Siefert, Annemarie and Pöggeler, Otto, eds. *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- Habermas, Jünger. "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective," trans. John McCumber. *Critical Inquiry*, 15, Winter 1988, pp. 431-56.
- Hegel, G. W. F. "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus", *Werke*. Volume 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- , *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten*. *Werke*. Volume 4. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- Heidegger, Martin-Kästner, Erhart. *Briefwechsel*. Frankfurt: Insel Verlag.
- "Heidegger, la philosophie, et le Nazisme." (Contains texts by Pierre Aubenque, Henri Crétella, Michel Deguy, François Fédier, Gérard Granel, Stéphane Moses, and Alain Renaut.) *Le Débat* 48, 1988, pp. 113-76.
- Hölderlin, Friedrich. *Essays and Letters on Theory*. Translated and edited by Thomas Pfau. Albany: SUNY Press, 1988.
- , *Poems and Fragments*. Translated and edited by Michael Hamburger. London: Anvil Press, 1994.
- , *Sämtliche Werke*. Grosse Stuttgarter Ausgabe. Edited by Friedrich Beissner, followed by Adolf Beck. 15 volumes. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1946-57.
- Humboldt von, W. "Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin (1810)", *Schriften* München: Wilhem Goldmann Verlag, 1964, pp. 300-9.
- Jabès, Edmond. *La mémoire des mots*. Paris: fourbis, 1990.
- Janicaud, Dominique. *L'ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.
- Jonas, Hans. "Heidegger's Resoluteness and Resolve." In Günther Neske and Emil Kettering, eds, *Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers*. Translated by Lisa Harries. New York: Paragon House, 1990.
- Jünger, Ernst. *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*. *Werke*. Volume 6. *Essays II*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1960.
- , *The Storm of Steel* (In *Stahlgewittern*). Translated by Basil Creighton. London: Chatto & Windus, 1929.

- _____, "Die totale Mobilmachung." *Werke*. Volume 5. *Essays I*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1960.
- Kant, Immanuel. *Der Streit der Facultäten*. *Werke*. Volume 7. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- _____, *Political Writings*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling*. Translated by Howard V. Hong and Edna, H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Krell, David Farrell. *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La fiction du politique*. Paris: Christian Bourgois éditeur, 1987.
- _____, "La transcendance finie/t dans la politique" and "Poétique et politique." *L'imitation des Modernes*. Paris: Galilée, 1986.
- _____, and Nancy, Jean-Luc. *Le mythe nazi*. La Tour d'Aigues: Editions del'aube, 1991.
- Löwith, Karl. *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit. Sämtliche Schriften*. Volume 8. Stuttgart: J. B. Metzler, 1984.
- _____, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger." *Les Temps Modernes*, volume 2, 1946, pp. 346-60.
- _____, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Mallarmé, Stéphane. *Œuvres complètes*. Volume 1. Paris: Flammarion, 1983.
- Müller, Max. "A Philosopher and Politics: A Conversation." In Günther Neske and Emil Kettering, eds, *Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers*. Translated by Lisa Harries. New York: Paragon House, 1990.
- Nancy, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1986.
- _____, *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988.
- _____, "La tentation d'exister." In Dominique Janicaud, ed., *"Être et temps" de Heidegger*. Marseille: Sud, 1989.
- Neske, Günther and Kettering, Emil, eds. *Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers*. Translated by Lisa Harries. New York: Paragon House, 1990.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus, 1988.
- Plato. *The Collected Dialogues*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Pöggeler, Otto. "Heideggers politisches Selbstverständnis." In Annemarie

- Gethmann-Siefert and Otto Pöggeler, eds, *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. Paris: Editions du Seuil, 1985.
- Rockmore, Tom. *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1992).
- Sallis, John. *Being and Logos. The Way of Platonic Dialogue*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1975.
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertehik*. Bern: Franke, 1963.
- Schelling, W. J. *Werke*. Band III. Edited by Manfred Schröter. München: Beck, 1927.
- Schirmacher, Wolfgang. *Technik und Gelassenheit*. Freiburg: Alber, 1983.
- Schleiermacher, F. "Occasional Thoughts on Universities in the German Sense (Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn)". *Sämliche Werke*. Volume 1.
- Schürmann, Reiner. *Les principes de l'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Editions du Seuil, 1982.
- Schwann, Alexander. *Politische Philosophie im Denken Martin Heideggers*. Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag, 1965.
- Sheehan, Thomas. "Heidegger and the Nazis." *New York Review of Books*, June 16, 1988, pp. 38-47.
- Sluga, Hans. *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Sophocles. *Antigone*. Translated by David Grene. In David Grene and Richmond Lattimore, eds, *Greek Tragedies*. Volume 1. Chicago: Chicago University Press, 1991.
- Spanos, William V. *Heidegger and Criticism. Retrieving the Cultural Politics of Destruction*. (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1993).
- Spengler, Oswald. *Der Mensch und die Technik*. München: C. H. Beck'sche Verlag, 1931.
- , *Jahre der Entscheidung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1961.
- , *Der Untergang des Abendlandes*. München: Beck, 1920.
- Taminaux, Jacques. *Le théâtre des philosophes*. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.
- Tertulian, Nicolas. "Histoire de l'être et révolution politique," *Les Temps Modernes*, 523, February 1990, pp. 109-36.

- Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Psychologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero, 1974.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.
- Wolin, Richard, ed. *The Heidegger Controversy*. Cambridge: The MIT Press, 1993.
- , *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (New York: Columbia University Press, 1990).
- Zimmerman, Michael. *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

نمایه

آبینگونه (سوفوکل)، ۲۱۲، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۶،

۲۸۱، ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۰۴-۵، ۳۰۷، ۳۱۰

آنکسیمندر، ۳۰۲

آوناریوس، ۲۰۸

آبنده مندی، ۸۸، ۱۹۵

ابراهیم، ۳۱۷

اتحاد جماهیر شوروی، ۱۵۹، ۲۵۶

أت، هوگو، ۸، ۱۳، ۱۱۷

انیمولوزی، ۳۰۰، ۳۰۵

اتینگر، البزابت، ۱۳

اخلاق نیکوماخوس، ۷۷

اراده به سوی اراده، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۳،

۱۹۲-۳، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۳۷

اراده به سوی قدرت همچون هنر (نیچه)، ۱۶۵

ارسطو، ۴۴، ۶۴، ۷۳، ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۸۷، ۲۵۹،

۲۶۲، ۲۷۳، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۱۱، ۳۴۴

اروپا، ۳۰، ۳۶، ۴۸، ۱۲۸، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۶۶،

۱۶۹، ۱۸۳، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۲۲، ۲۴۰-۱، ۲۴۷

از آن منی، ۱۲۲-۳

از خود به درشدگی، ۸۳، ۸۸، ۱۲۹، ۱۳۱،

۱۴۸، ۳۳۲

آپولینر، گیوم، ۲۰۳

آخیلوس (آشیل)، ۴۰-۱۳۹، ۲۴۰

آدرنو، تئودور، ۴۰، ۵۴

آرتمیس، ۳۰۲

آرخه، ۴۴، ۱۱۰، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۲۶۴،

۳۴۵-۶

آرخه‌ای، ۱۳۱، ۲۶۴، ۲۸۱-۲

آرگوس، ۲۰۳

آرنت، هانا، ۱۳

آزبورن، پیتز، ۱۷

آشویتس، ۳۳۲

آغازی دیگر، ۱۸۲، ۱۹۶، ۲۴۷

آگورا، ۲۷۸، ۳۰۲-۴

آلمان شرقی، ۳۳۰، ۳۳۲

آلمانی، ۱۹، ۵۸، ۶۹-۷۰، ۷۲-۳، ۷۷، ۸۶، ۹۴،

۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳-۴، ۱۰۶-۸، ۱۱۰، ۱۱۴،

۱۱۸-۲۰، ۱۲۷، ۱۳۰-۱، ۱۴۰-۲، ۱۴۴،

۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۸۵، ۲۰۶، ۲۰۹،

۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۹-۳۰، ۲۴۱، ۲۴۳-۵۱،

۲۶۸، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۹۰، ۳۰۵، ۳۲۹

آلمانی، ۷۷، ۹۰، ۱۲۶، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۴

۳۵۴ * هایدگر و امر سیاسی

- از باد رفتگی هستی، ۱۸۲، ۱۹۷
استاخانف، ۱۸۴
استالین، ۱۸۴، ۲۵۵
اسحاق، ۳۱۷
اسطوره‌زدایی از هایدگر (جان دی. کاپوتو)، ۳۴۵
اسطوره‌نازی (فیلیپ لاکو لبارنه)، ۳۴۶-۷
اسکس (دانشگاه)، ۱۶
اسکوتس، دانز، ۱۵۷
اشپنگلر، اسوالد، ۷۳، ۷۵-۶، ۸۷، ۱۷۰، ۱۷۴
اشپگل (مجله)، ۱۴، ۹۹، ۱۰۴، ۲۵۷
اشتاودینگر، هرمن، ۱۱۷
اشلاگتر، آلبرت لئو، ۶۹
اشمیت، کارل، ۳۶
افادات به فلسفه (از رویداد خویشمندان) (هایدگر)، ۱۳۲، ۱۵۵، ۱۸۲-۳، ۱۹۶، ۲۰۴، ۳۱۹
اِفِسوس (شهر)، ۳۰۲
افلاطون، ۳۴، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۸۵، ۲۰۹، ۲۵۹، ۲۸۶، ۲۹۲، ۲۹۹-۳۰۰، ۳۰۲، ۳۱۱
اگزستانس، ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۶۰-۵، ۶۹، ۷۹-۸۲، ۸۴، ۸۸، ۱۱۲، ۱۱۴-۵، ۱۳۱-۲، ۱۳۷، ۱۳۹-۴۰، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۶، ۳۲۵-۷، ۳۲۱-۳، ۳۴۲
اگزستانسیال، ۴۷، ۵۷-۶۱، ۸۱-۲، ۸۸-۹، ۱۱۴، ۱۲۹، ۱۳۳، ۲۱۰، ۲۲۳، ۳۲۱، ۳۳۶
اگزستانسیل، ۴۷، ۱۱۲، ۳۲۵
الیس، ۱۲۹، ۲۰۳
الیوت، تی.اس.، ۳۱۵
امر قدسی، ۱۳، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۲۲
امر واقع، ۴۲، ۱۰۴
أمفالوس، ۳۰۰
اندیشیدنی‌ترین امر، ۱۰-۲
انسان‌گرایی، ۸۶، ۱۷۸، ۱۸۱
- انسان و تکنولوژی (اشپنگلر)، ۱۷۰
انهدام آزادی، ۱۱-۲
اوسیا (ousia): محرک نامتحرک اولی، ۱۸۷
ایالات متحده (آمریکا)، ۲۹-۳۰، ۴۸
ایدئالیسم، ۶۳، ۱۰۳، ۷-۱۰۶، ۱۸۹، ۳۴۵
ایدئولوژی، ۳۶، ۳۹، ۵۳-۴، ۷۴، ۹۰، ۱۱۸، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۷۳، ۱۸۴-۵، ۱۸۹، ۲۰۱
«ایستر» (شعر از هولدرلین)، ۲۰۴، ۲۳۶، ۲۴۳-۴، ۲۵۸-۹، ۲۸۰، ۲۹۹، ۳۰۴
بانترزی، کریستین، ۱۷
بازگشت به موطن، ۱۰۱، ۲۵۰، ۳۴۲
باومگارتن، ادوارد، ۱۱۷
براسیلاش، روبر، ۳۷
برلین، ۱۰۷، ۱۱۹، ۳۲۹، ۳۳۲-۳
برناسکونی، رابرت، ۱۷، ۲۴۶
برونایستی، ۳۲۱
برونخویشی، ۵۹، ۶۲، ۸۳، ۸۸، ۹۱، ۱۳۱، ۲۱۴
بریتانیا، ۳۰، ۲۴۶
بکت، ساموئل، ۳۴۱
بلاشو، موریس، ۳۱۸
بلوخمان، الیزابت، ۱۳
بن، ۱۵، ۴۰، ۴۸-۹، ۵۳، ۵۵، ۷۰، ۷۳، ۷۵، ۸۹-۹۰، ۹۳، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۴۷، ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۸۰-۱، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۳۳، ۲۷۰-۱، ۲۸۰، ۲۸۹، ۲۹۶، ۳۳۹
بنجامین، اندرو، ۱۷
بولتمان، رودلف، ۱۳
بولندورف، کازیمیر الریخ، ۱۰۱، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۹
بویملر، آلفرد، ۳۶، ۱۶۱
«به بیماری جوان» (شعر از تراکل)، ۳۳۸
بیستگی. میگلد، ۱۶، ۱۵۹، ۲۵۹
بیمه، ۱۰۸

- بینابینی، ۵۷، ۳۴۷
- تأملات، ۸، ۱۰۲
- تپ، ۱۰۹، ۱۷۷، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۲۵
- تجهیز جمعی (ارنست یونگر)، ۱۶۸-۹
- تسخنه، ۸-۱۲۷، ۱۳۳-۵، ۱۴۰، ۱۴۷-۸، ۱۸۶، ۲۰۹-۱۱، ۲۱۳، ۲۶۸-۷۲، ۲۷۴-۹، ۲۸۲، ۳۰۷
- تراژدی‌های یونانی (دیوید کرنه)، ۲۹۱
- تراکل، گئورک، ۳۳۷
- ترس، ۳۵، ۷۹-۸۰، ۲۵۶
- ترس آگاهی، ۷۹-۸۰
- فوس ولز (کی‌یرکگور)، ۳۵
- تشویش (دلنگرانی)، ۱۱۲، ۲۸۴
- تکنولوژی، ۱۶، ۴۱، ۴۵، ۵۲، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۳۲-۵، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۸-۷۰، ۱۷۲-۵، ۱۷۸-۹، ۱۸۲-۳، ۱۸۶، ۱۹۵، ۲۰۹، ۲۳۵، ۲۵۳، ۲۵۶-۷، ۲۷۱، ۲۷۳-۴، ۲۷۹، ۳۱۳، ۳۲۸، ۳۳۳-۶، ۳۴۲، ۳۳۸-۹
- تکنیک، ۱۱، ۳۱، ۱۳۴-۵، ۱۷۲، ۲۱۰، ۲۷۲، ۳۳۵
- تکنیک و گشت (هایدگر)، ۳۱
- تمامت خواهی (توتالیناریسم)، ۴۳، ۳۴۴
- نمدن فاوستی (فاوستین)، ۱۷۰
- «تنها خدایی می‌تواند ما را نجات دهد» (مصاحبه اشپیگل با هایدگر)، ۹۹
- نوتالینر، ۱۸۵
- نودناوبرگ (مکان)، ۷۸، ۱۴۴
- نوطن، ۱۰۱، ۱۲۵، ۲۰۸، ۲۴۳-۴، ۲۴۹، ۲۸۵، ۲۹۸، ۳۰۴
- نویس، فردیناند، ۷۳
- نیلسیت، ۱۰۷
- جامعه، ۶۵، ۷۲-۵، ۷۷، ۸۹، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۴۲، ۱۶۷، ۳۰۳
- پارمنیدس، ۲۵۸-۹، ۳۰۸، ۳۱۱
- پتست، هاینریش، ۱۳
- پدیدارشناسی، ۷، ۴۷، ۱۸۰، ۲۴۶، ۳۲۳، ۳۴۰
- پدیدارشناسی ارزش (شلر)، ۱۸۰
- پدیدار (فنون)، ۵۹، ۴۹-۵۰، ۶۱، ۶۷، ۶۹، ۸۲، ۸۷-۹۰، ۱۱۴، ۱۴۵، ۱۶۷، ۱۸۹-۹۰، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۴۷
- پرتاب‌شدگی، ۶۲
- پرتاب‌شده، ۲۸۸
- پردازش (مشغله)، ۱۵۱
- پرسش در باب تکنولوژی، ۱۰۴، ۱۶۶، ۲۷۱، ۳۳۳
- پرسش‌های بنیادی فلسفه، ۱۵۷
- پرسش هستی، ۵۶، ۹۳، ۱۲۹، ۳۱۳
- پرسون، کیت انسل، ۱۶-۷
- پروا، ۳۹، ۵۵-۶، ۵۸-۶۰، ۶۵-۶، ۱۳۸، ۲۱۹، ۲۶۷، ۲۹۳، ۳۴۱
- پرونوی، جان، ۱۷
- پروس، ۱۰۷، ۱۰۹
- پرومته (پرومتئوس)، ۴۰، ۱۳۹-۴۰، ۲۰۴
- پولنر، پیتر، ۱۷
- پولیتیا (جمهوری)، ۱۳۰، ۲۵۹، ۲۹۲
- پولیتیکا (سیاست)، ۱۳۰
- پولیس (دولت - شهر، مدینه)، ۱۵، ۱۰۲، ۱۳۱، ۱۴۷، ۲۵۴، ۲۵۷-۶۱، ۲۶۳-۹، ۲۷۷-۸۲، ۲۸۴-۵، ۲۹۰، ۲۹۲-۸، ۳۰۲-۱۱
- پوند، ۳۷
- پیندار، ۲۶۶
- تاریخ‌مندی، ۴۰، ۵۴-۶۰، ۶۶، ۶۷-۸، ۸۲، ۸۸-۹، ۹۱-۲، ۹۸، ۱۱۵، ۱۲۳، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۱۹
- تاریخ هستی، ۳-۵۲، ۷-۸۵، ۹۲، ۹۸، ۱۸۲، ۱۹۳، ۲۴۰، ۲۴۲
- تاریخیت (تاریخ‌مندی)، ۶۰

۳۵۶ * هایدگر و امر سیاسی

- جدال دانشکده‌ها (کانت)، ۹۹، ۱۰۳
جماعت، ۵۰، ۶۶، ۶۸، ۷۰-۶، ۷۸-۹، ۸۹-۹۰، ۱۲۳-۷، ۱۴۱-۴، ۱۵۳، ۱۵۶، ۲۰۵، ۲۲۹-۳۰، ۳۴۵-۶، ۳۰۳
- جنگ جهانی دوم، ۱۰، ۱۶۸
جنگل سیاه، ۷۸
جویس، جیمز، ۳۴۱
جهان‌بینی، ۲۷، ۴۹، ۱۱۴، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۹
- چنین گفت زرتشت، ۳۳
چه باشد آنچه خواندش تفکر؟ (هایدگر)، ۷، ۱۳، ۲۰۴، ۳۳۷
- حوالت، ۴۵، ۳۴۶
- خاستگاه کار هنری (هایدگر)، ۴۵، ۹۱، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۷۱-۲، ۲۸۱
خاکستر مردگان، ۲۵۶
خاموشی، ۶، ۳۵، ۱۴۶، ۲۱۸، ۳۱۵-۶، ۳۱۹، ۳۲۳-۴
«خطابه ریاست دانشگاهی» (هایدگر)، ۱۰۰، ۲۲۱
«خطابه برمن»، ۳۱۸
«خوداثباتی دانشگاه آلمانی» (هایدگر)، ۱۲۷
خودزدایی، ۸۵، ۸۷، ۱۹۰، ۲۶۳
خویشمندی، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۹-۵۰، ۳۴۲
- دانوب، ۲۴۴
درآمدی به متافیزیک، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۱۰-۱، ۲۵۸-۹، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۴-۵، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۰۷
در باب آینده‌های آموزشی ما (نیچه)، ۱۰۳
در باب ذات حقیقت، ۳۳۳
در زمان بودن، ۶۰
دروی، لونیس، ۳۷، ۱۴۴
- دریدا، ژاک، ۸۶
دست‌ورزی، ۱۰، ۱۶۷، ۲۵۷، ۳۳۵
دستور، فرانسواز، ۱۷
دکارت، رنه، ۳۴، ۱۴۰، ۱۸۱، ۱۸۷-۸
دیس - توپیا، ۴۳
دیکه، ۲۶۸-۷۰، ۲۷۵-۹، ۲۸۲، ۳۰۷
دیلتای، ویلهلم، ۵۶، ۹۲
دیوگنس لائرتیوس (دیوژن)، ۳۰۲
دیونیزوسی، ۲۴۸، ۲۵۱
دیویدسون، آرنولد ال، ۸۶
- ذخیره دائم و قائم، ۲۵۷
- رابینسون، ادوارد، ۱۹
رازپوشی، ۲۰-۳۱۹
رایش، ۴۸، ۱۴۲، ۱۴۸، ۲۱۸، ۲۳۳
«راین» (شعر از هولدرلین)، ۷۸، ۱۷۱، ۲۴۴
رخداد زبان، ۲۱۵، ۲۱۷
رستن از کین، ۱۱
رم، ۱۷، ۲۵، ۲۸-۹، ۵۴، ۵۶، ۷۸، ۱۰۳، ۱۲۶، ۳۱۹، ۳۳۰، ۳۳۹-۴۰
رمبو، آرتور، ۲۳۳
روح آپولونی، ۲۴۸، ۲۵۱
روزنبرگ، آلفرد، ۳۶، ۱۵۵
روسیه، ۱۵۹
ریکرت، هاینریش، ۹۲، ۱۸۰
- زنوس، ۳۰۰-۲۹۹
زائر، یوزف، ۱۱۸
زبان در شعر (هایدگر)، ۳۳۷
زمانمندی، ۵۶-۷، ۵۹-۶۱، ۶۶، ۶۸، ۸۷-۸، ۹۴، ۹۱-۲
زمینه و زمانه پدیدارشناسی (مباوش جمادی)، ۷
- ژابه، ادموند، ۳۱۸
ژاپن، ۱۶۹

نمایه * ۳۵۷

شلینگ، فردریک ویلهلم یوزف، ۱۰۵-۶،

۱۰۸، ۱۲۱، ۱۲۷

شوان، الکساندر، ۸

شینن، تامس، ۱۷، ۲۷، ۳۲۹

طرح قیاسی، ۱۰۹

طوفان‌های فولاد، ۱۴۴

عهد جدید، ۳۱۷

عیسی، ۸۰

غلبه بر متافیزیک، ۱۷۲، ۱۹۶

غم غربت، ۱۰۱

فاریاس، ویکتور، ۸، ۲۸، ۴۸، ۸۶

فاشیسم، ۳۷، ۴۳، ۱۵۹، ۲۳۴، ۲۵۷

فای، امانوئل، ۸

فایدروس (افلاطون)، ۲۹۹

فرادهنش، ۶۴، ۸۱-۲، ۸۷، ۹۲، ۱۰۳، ۱۱۵،

۱۵۷، ۳۰۲

فرانسه، ۲۷-۹، ۳۵، ۴۸، ۶۹، ۹۷، ۱۰۷، ۲۴۳،

۲۴۹

فرایبورگ، ۷۷، ۱۱۱، ۱۱۵-۶، ۱۱۸، ۱۲۲،

۱۴۰، ۱۵۸، ۱۸۰، ۲۰۳، ۳۳۰

فردیت، ۶۸، ۷۲، ۱۵۱

فروافتادگی، ۵۸

فرومان، موریس - مارک، ۲۹۵

فوهنگ ریشه‌های کلمات (زوزف نی. شیبلی)،

۹۷

فصلنامه فلسفی کاتولیک آمریکایی، ۲۴۶

فقدان بی‌قید و شرط پرسشگری، ۲۵۴-۵

فلسفه ارزش، ۱۸۰، ۱۸۹

فلسفه قاره‌ای، ۲۹

فوسیس، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۵۰، ۲۱۱، ۲۶۸،

۲۷۰، ۲۷۲-۴، ۲۷۶، ۲۷۸-۹، ۲۹۵، ۳۰۲،

۳۰۴، ۳۰۸-۹، ۳۱۱

فوکو، میشل، ۱۷

ژانیکو، دومینیک، ۵۴

سارا، ۱۰-۲، ۳۱۷

سارتر، ژان پل، ۶۳، ۱۳۸

سال‌های تصمیم (اشپنگلر)، ۷۵

سالیس، جان، ۱۷، ۱۴۷

سامی‌ستیزی، ۳۳۱

سبق هستی‌شناختی، ۵۲

سپارکس، سایمون، ۱۷

سرچشمگی (اصالت)، ۴۴، ۲۱۳

سوزمین هرز (تی. اس. البوت)، ۳۱۵

سرشت ذاتاً نامستور هستی، ۳۰۳

سرمایه، ۷۵-۷، ۹۰، ۱۴۵، ۱۶۹، ۱۸۴-۵، ۲۵۷،

۳۱۱-۴، ۳۴۲

سقراط، ۱۴۱، ۱۵۸

سلان، پل، ۳۱۶، ۳۱۸

سلین، ۳۶

سوبژکتیویسم، ۱۰۲، ۱۸۱

سوفسطاییان، ۳۱۱

سوفوکل، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۵۹، ۲۶۶، ۲۷۱،

۲۸۱-۶، ۲۹۱، ۲۹۳-۴، ۲۹۹، ۳۰۶، ۳۰۸

سیاست (ارسطو)، ۱۲، ۲۵، ۲۷-۹، ۳۹، ۴۲-۴،

۴۷، ۵۲-۵، ۶۱، ۷۳، ۸۶، ۹۳، ۹۹-۱۰۲،

۱۱۷-۸، ۱۲۱-۴، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۴-۵، ۱۴۰،

۱۴۵-۶، ۱۵۴-۵، ۱۷۲-۳، ۱۹۲، ۱۹۷-۲۰۱،

۲۰۵-۶، ۲۱۹-۲۰، ۲۲۲، ۲۲۹-۳۰، ۲۳۳-۴،

۲۳۹، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۷۳، ۲۸۲، ۲۹۲،

۳۰۰، ۳۰۲، ۳۱۰-۱، ۳۱۳، ۳۳۹، ۳۴۳-۴،

۳۴۶-۸

«شعری برای عروسی اندره سالمون»، ۲۰۳

«شکل‌گیری فکر تحصیلی در یونان باستان»

(مقاله ورنان)، ۳۱۱

شلایرماخر، ۱۰۸-۱۰

شلر، ماکس، ۷۳، ۱۸۰

۳۵۸ * هایدگر و امر سیاسی

- فهم پذیری، ۲۱۰، ۳۲۰
فبشته، ۱۰۸-۱۰، ۱۲۷، ۱۸۰، ۲۰۵
- قرننیا، ۳۱۷
قصیده پنداری، ۲۶۶
«قضیه» هایدگر، ۲۷، ۲۹، ۳۷، ۳۹، ۵۳، ۸۶، ۳۱۸، ۹۰
- کاپونو، جان دی، ۳۴۵
کارگر (ارنست یونگر)، ۱۴۱، ۱۶۶-۷، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۴، ۳۳۹، ۳۴۷
کار و جهان بینی، ۲۷
کانت، ایمانوئل، ۹۹، ۱۰۳-۵، ۱۰۷-۸، ۱۴۰-۱، ۱۶۲، ۱۵۰
- کراتیلوس (رساله افلاطون)، ۳۰۰
کیرل، دیوید فارل، ۶۴، ۱۱۳-۴
کریجلی، سایمون، ۱۶-۷
کریک، ارنست، ۱۵۵
کستنر، ارهاارت، ۱۳
کمونیسم، ۲۵۷
کوره راه ها، ۲۸۹، ۳۴۷
«کهن ترین برنامه سیستماتیک ایدئالیسم آلمانی» (هگل)، ۳۴۵
کی پرگور، سورن آبه، ۱۱۳، ۳۱۷
- گالیله، ۲۰۸
گرمائین (هولدرلین)، ۱۲۶
گرن، دیوید، ۲۶۳
گشتل (نهادستان)، ۱۵۱، ۱۸۶، ۲۶۵
گفتار، ۱۰-۲، ۱۰۲۲، ۱۶۴، ۱۷۰، ۲۰۹-۱۰، ۲۱۲، ۲۲۸، ۲۴۰، ۲۹۰، ۳۲۰، ۳۳۱، ۳۳۵
گفتگوی بی پایان (موريس بلانشو)، ۳۳، ۹۸
«گور ادگار آلن پو»، ۲۰۳، ۲۱۳
- لابارت، فیلیپ لاکو، ۲۸، ۳۹، ۳۴۵
- لایب نیتس، گاتفرید ویلهلم، ۱۲۱
لوئیس، ویلیام اس، ۲۳۰
لوک نانسی، ژان، ۳۴۵
لوویت، کارل، ۸، ۴۷، ۵۴، ۱۱۲
لویناس، امانوئل، ۳۱۸
- ماجرای تاریخی، ۵۸۶۰، ۶۴، ۷۲، ۸۰، ۳۰۶
ماخ، ارنست، ۱۱۱
ماربورگ (دانشگاه)، ۱۱۱
مارکس، کارل، ۱۴۵
مارکوزه، هربرت، ۹، ۱۲، ۳۲۹
ماشین وارگی، ۱۳۲، ۱۷۰، ۱۸۳-۴، ۱۸۶-۷، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۹۵
ماگدبورگ، ۱۰۷
مالارمه، استفان، ۲۰۳
مانهایم، رالف، ۲۷۵
متافیزیک (ارسطو)، ۷، ۱۵، ۴۲، ۵۲، ۸۵-۷، ۹۳، ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۲۱-۲، ۱۲۸-۹، ۱۳۳-۴، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۷۴-۷، ۱۸۰-۳، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۰۰-۱، ۲۰۷، ۲۱۰-۱، ۲۱۹، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۵۸-۶۰، ۲۶۲-۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۳-۴، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۴۶
متافیزیک چیست؟ (هایدگر)، ۷، ۱۱۶
مجموعه آثار، ۱۹، ۲۶، ۹۴، ۱۳۶، ۲۷۳
محاکات، ۹۴، ۲۰۹
محرک نامتحرک (اولی)، ۱۸۷
مخافت (غرابت)، ۲۲۷
مسائل اساسی پدیدارشناسی (هایدگر)، ۴۷
مصمیمیت، ۶۰-۲، ۶۵-۶، ۶۸، ۷۰-۱، ۷۸-۹، ۸۱-۲، ۸۸، ۹۰، ۱۶۰، ۲۰۰، ۲۲۵، ۲۲۷
مصمیمیت پیشدستانه، ۶۱-۲، ۶۸، ۷۰، ۸۱، ۸۸، ۲۲۵، ۲۲۷
مصیبت عظم (شوا)، ۱۲

نمایه * ۳۵۹

- معدوم، ۹۱
 مک کواری، جان، ۱۹
 مناسب (معیت)، ۱۸۶، ۲۴۵، ۲۷۰
 مینموزینه (شعر هولدرلین)، ۱۰
 موجبیت افراطی اقتصادی، ۱۲۲
 موجود (هستنده، هستومند)، ۶۸، ۱۶۲، ۲۴۷
 ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۶-۷، ۲۸۳-۴، ۲۸۷-۸، ۲۹۷
 ۲۹۹، ۳۱۱
 موجودیت (هستندگی)، ۱۸۶، ۳۱۰
 مورس - مارک فرومان، ۱۰۱
 موسولینی، ۲۵۵
 موضع شناسی (توبولوژی)، ۱۵، ۳۴۰-۱
 موکنای (مکان)، ۳۰۰
 مولر، ماکس، ۷۷
 مونادولوژی (لایب نیتس)، ۱۲۱
 ناآرخی، ۲۶۴، ۲۸۲
 ناپلئون، ۲۳۳
 ناحقیقت، ۲۶۵
 ناگازاکی، ۱۶۹
 نامستوری، ۴۲، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۹۳، ۲۶۰، ۲۷۳
 ۲۷۷، ۳۰۵
 نامه‌ای در باب انسان‌گرایی، ۵۱، ۲۴۰، ۳۳۶
 «نامه‌هایدگر به مارکوزه»، ۳۳۰
 «نزاع علیه لیبرالیسم در دولت تمامت‌خواه»
 (مارکوزه)، ۱۳
 نستوه، ۱۴، ۱۲۸، ۱۶۵
 نشریه انجمن بریتانیایی پدیدارشناسی، ۲۴۶
 نطق‌های ترم زمستانی، ۹۳
 نوالیس، فردریک فن، ۱۲۹، ۲۰۳
 نورگاه، ۱۳
 نیچه، فریدریش ویلهلم، ۳۳، ۱۸۰
 نیچه، فیلسوف و سیاستمدار، ۱۶۱
 نیست‌انگاری، ۱۵، ۸۸، ۹۰، ۱۳۲، ۱۵۹-۶۶
 ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴-۸۳، ۱۸۵-۶، ۱۸۹-۹۴
 ۲۹۰، ۲۷۹، ۲۲۵، ۱۹۶-۲۰۰
 نیست‌انگاری تکنولوژیک، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۱
 ۱۸۵، ۱۹۴، ۱۹۶
 نیست‌انگاری کامل، ۱۱۵
 نیست‌انگاری کلاسیک، ۱۷۶
 نیست‌انگاری منفعل، ۲۲۵
 نیوتون، اسحاق، ۱۵۱
 وارویک (دانشگاه)، ۱۶
 واسازی، ۵۱، ۸۵-۷، ۹۲، ۱۰۲، ۱۲۱، ۱۵۷
 ۱۸۰، ۲۰۰، ۳۳۳، ۳۴۴، ۳۴۶
 واقع‌شدگی، ۵۸، ۶۲، ۱۱۲، ۲۶۹
 وانهادگی هستی، ۱۳۲، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۳
 ۲۲۱، ۳۱۳
 وبر، ماکس، ۳۷
 ورنان، ژان پیر، ۲۷۳، ۳۰۱، ۳۰۳-۵
 ولین، ریچارد، ۸۶، ۳۳۰
 ویلدنباند، ۹۲
 هابرماس، یورگن، ۲۷، ۵۴، ۸۶
 هارتمان، نیکلای، ۳۶
 هار، میشل، ۱۷
 هال (دانشگاه)، ۱۰۷
 «هایدگر در دانشگاه حیات» (کرل)، ۱۱۴
 «هایدگر، کار و جهان‌بینی» (هابرماس)، ۲۷
 «هایدگر و نازی» (تامیس شینن)، ۱۰۹
 هایدگو و نازیسم (ویکتور فاریاس)، ۲۷، ۳۰
 هراکلیتوس (هراکلیت)، ۳۴، ۱۵۳، ۲۵۸-۹
 ۳۰۲-۳
 هرروزینگی، ۵۶، ۶۲، ۶۷-۸، ۷۹، ۲۰۷
 هرمنوتیک، ۷۹، ۲۹۹
 هزیود، ۳۰۲
 هستومند، ۱۵، ۴۰، ۶۹-۷۰، ۱۲۸، ۱۴۵، ۱۵۳
 ۱۸۳، ۳۰۸، ۳۱۰

۳۶۰ * هایدگر و امر سیاسی

- هستی، ۲۹۹، ۳۰۰-۵، ۳۱۱
 هستی برای، ۱۲۹، ۱۶۹، ۲۱۴، ۲۸۸
 هستی برون‌سویی صرف، ۲۱۱
 هستی به سوی مرگ، ۵۶-۸، ۳۲۵
 هستی - خداشناسی، ۵۱، ۱۸۶
 هستی در جهان، ۱۲۹
 هستی رو به پایان، ۵۶
 هستی‌شناسی، ۴۸-۵۱، ۵۳، ۶۱، ۷۰، ۸۱
 ۸۴-۷، ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۱۰۴، ۱۳۵، ۱۵۰-۱
 ۱۸۶، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۶۲، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۹۹
 ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۳۷، ۳۴۰
 هستی‌شناسی بنیادین، ۴۹-۵۱، ۵۳، ۸۴، ۱۵۰
 ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۶۲، ۳۳۷
 هستی‌شناسی‌های موضعی، ۵۰، ۱۵۰
 هستی و بایستی (هایدگر)، ۱۶۱
 هستی و زمان، ۷، ۱۹، ۴۰، ۴۵، ۴۷-۵۱، ۵۳-۵
 ۵۸، ۶۱، ۶۹، ۷۷-۹، ۸۱، ۸۴، ۸۹، ۹۳، ۹۸
 ۱۰۰، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۵۰-۳
 ۱۵۷، ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۴
 ۲۰-۲، ۳۱۹-۵، ۳۳۰، ۳۳۷، ۳۴۰
 هگل، گئورگ ویلهلم فردریک، ۱۳، ۷۱، ۱۰۸
 ۱۸۹، ۲۵۵، ۳۴۵
 همپوندی، ۶۵، ۷۱، ۷۸-۹، ۳۲۰، ۳۴۵
 همگنان (آدم)، ۶۷، ۳۲۴
 هوسرل، ادموند، ۴۹، ۱۱۷، ۱۵۰، ۱۵۸
 هولدرلین، فردریش، ۱۰، ۴۱، ۷۱، ۹۱، ۱۰۱
 ۱۲۶، ۱۳۰-۱، ۱۷۱، ۲۰۴-۶، ۲۱۶، ۲۱۸
 ۲۲۰-۳، ۲۲۶-۳۰، ۲۳۴-۵، ۲۳۸، ۲۴۰-۷
 ۲۴۹-۵۰، ۲۵۳، ۲۸۰، ۲۸۴-۵، ۳۰۷
 «هولدرلین و ذات شعر»، ۲۰۴
 هولوکاست، ۹، ۴۵، ۳۱۹، ۳۲۸، ۳۳۰-۳، ۳۳۶
 ۳۳۸
 هیتلر، آدولف، ۳۹، ۸۰، ۸۱۷-۸، ۱۴۲، ۲۳۲
 ۲۳۴، ۲۵۵
 هیروشیما، ۱۶۹
 «یاد» (شعر از هولدرلین)، ۱۱-۳، ۱۶، ۶۹
 ۱۵۲، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۵۵، ۲۵۷
 ۲۸۴، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۴۵
 یاسپرس، کارل، ۱۳، ۱۵۸، ۳۱۶
 یونان، ۱۰، ۱۲۷-۹، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۷۹، ۲۱۷
 ۲۴۶-۸، ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۹۲
 ۳۱۱، ۲۹۹-۳۰۰
 یونگر، ارنست، ۱۳۵، ۱۶۶، ۱۷۸

دانشگاه به نزد هایدگر جولانگاه دایناسورها و کارمندان والامقام فلسفه بود، با این همه او سخت به قفل آن دخیل بسته بود. چه کسی باور می‌کرد که دیوژن در فرایبورگ از راه به در شود و بر دست‌های اسکندر بوسه زند؟ آیا او انسانش را یافته و فانوسش را شکسته بود؟ ریشه را در کجا باید جست؟ پاشنه آشیل بود یا لعنت گناه نخستین؟ وسوسه اهرمن بود یا طینت سگ؟ ریشه در سائقه‌های تفکری دیگر بود یا در فرهنگی که در زیر پوسته فرهیخته‌اش شرارت، چون کرمی در سیب، راهی برای فرار می‌جست؟

میگل دیستگی که چون یاسپرس عمل و نظر متفکر را جدا از هم نمی‌داند، ریشه‌های اعمال هایدگر را در افکار او می‌جوید. آنچه ستایش اغلب خوانندگان و منتقدان غربی را نسبت به این کتاب برانگیخته، توفیق نویسنده در بازخوانی فشرده و در عین حال گام به گام و صبورانه دو دوره فکری هایدگر است. احاطه نویسنده بر آرا و آثار هایدگر، قلم شیوا و دردمندانه، و بی‌طرفی و انصاف او شاید از جمله عوامل دیگر این توفیق باشد.



HEIDEGGER & THE POLITICAL DYSTOPIAS

۶۵۰۰ تومان



ISBN 978-964-311-899-0



9 789643 118990

 EFTEKHARI