

# مارتین هیدگر<sup>۱</sup>

نوشته پل ادوارد

ترجمه عبدالعلی دستغیب



مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف آلمانی را، بسیاری شخص عمده تفکر اگزیستانسیالیستی معاصر می دانند. از دیدگاه او، ماهیت و پیشه انسانی این است که مهمترین پرسش یعنی "وجود چیست" را بپرسد، ولی با این همه ما از پرسیدن آن غفلت می ورزیم و این همان اندازه طبیعت، مسؤلیت و گناه ماست که در این کار قصور می کنیم. هیدگر اعتراف می کند که هدف یگانه اش این بوده است که ما را به انجام دادن کارمان فراخواند و از قصور و شکستمان با خبر سازد و هشدار دهد.

سخنرانی های درسی او درباره قانون دلیل کافی (*Der Satz Vom Grund*, 1957) با این بند پایان می گیرد: "آیا ماهیت انسان، تعلق او به هستی و آیا ماهیت خود بودن (وجود) تاکنون و برای همیشه به گونه ای مقاومت ناپذیر، همان چیزی نیست که متناسب با تفکر است؟" پرسش این است. پرسش عام تفکر این است. پاسخ آن تعیین خواهد کرد که زمین چه می شود و هستی انسان بر روی زمین به کجا می رسد. هیدگر سی سال پیش از این نوشته با همین آهنگ بزرگترین و با نفوذترین اثرش، بودن و زمان (*Sein und Zeit*, 1927) را آغاز کرده بود: "آیا امروز پاسخی در برابر این پرسش داریم، در واقع مراد ما از کلمه بودن (وجود) چیست؟ هیچ پاسخی نداریم و به این ترتیب ناچار می شویم بار دیگر این پرسش را طرح کنیم

که مفهوم بودن چیست؟<sup>۱</sup>

هیدگر در ۱۸۸۹ در مسکیرش جنوب غربی آلمان در بادن زاده شد. در ۱۹۱۵ دانشیار دانشگاه فرایبورگ، در ۱۹۲۳ استاد دانشگاه ماربورگ، و در ۱۹۲۸ استاد دانشگاه فرایبورگ شد. او همچون دانشجوی دانشگاه فرایبورگ در فضا و جوّ روش نمودشناسانه (فنونولوژیک) ادموند هوسرل پرورده شده بود. بودن و زمان که بار نخست همچون مجلدی از نشریات سالنامه فلسفی و نمودشناسی به چاپ رسید به هوسرل اهداء شده بود.

در ۱۹۲۳ هیدگر نخستین رئیس دانشگاه حکومت ناسیونال سوسیالیست در دانشگاه فرایبورگ شد و در سخنرانی عام "وظیفه دانشگاه در رایش جدید"، ظهور آلمان نو و باشکوه را تهنیت گفت.<sup>۲</sup> در مدت ریاست خود به طور رسمی هرگونه نزدیکی و وفاداری با هوسرل را انکار کرد ولی دست‌کم در یکی از آثار بعدی خود ظاهراً دگر بار مقام فلسفی و استادی او را تصدیق کرده است. به هر حال رویه سیاسی فرد هیدگر هرچه بوده (و به رغم رویدادهای مسلم ۱۹۳۳ که موضوع برخی مجادله‌های لفظی است) باید گفت که رگه‌ای از ملی‌گرایی افراطی بی‌تردید در سراسر آثارش گسترده است. هیدگر که دارای نظری رازورانه نسبت به زبان است، با شوق و شور این باور گسترده را تصدیق می‌کند که "فلسفیدن، اگر نه فقط در آلمان، به هر حال منحصرأ در آلمان و یونان ممکن است". او در اثری که بسی بعد از بودن و زمان، در ۱۹۵۳ به نام پیشگفتار به متافیزیک به چاپ رساند، قوم خود را در مقام قومی مرکزی که در گازانبر عظیم دو جامعه توده و وحشی، یعنی آمریکا و روسیه گرفتار آمده، دعوت می‌کند تا همان قسم که فقط ایشان می‌توانند "آغاز بزرگ" تفکر غرب را زنده سازند و انسان را از نیست‌انگاری و ابداعات فنی و خود بودن را از "مه و غبار"ی که تقدیر بشری از آن ساخته رهایی دهند.

در هر صورت اهمیت و معنای تفکر هیدگر را نمی‌توان منحصرأ یا حتی در اساس در چهارچوب سیاست یا شور و شوق ملی سنجید. نفوذ او به ویژه نفوذ بودن و زمان تا خداشناسی فلسفی رودلف بولتمان و پل تیلیچ و جنبش وسیع دانش تحلیل روان‌اگزستانسیالیستی که در آن در مثل یک درمانگر روان‌سویسی به نام بینزوانگر از پیشروان آن بود، بسط می‌یابد. مقاله‌ای که می‌خوانید براهین بنیادی کتاب بودن و زمان را خلاصه می‌کند و درونمایه اصلی آثار بعدی هیدگر را توضیح می‌دهد و آنگاه آثار چاپی آغازین و بعدی او را با هم مقایسه می‌کند.

## بودن و زمان (بخش نخست)

بودن و زمان گرچه همانند همه اندیشه‌های هیدگر متوجه جستجوی بودن است، در بنیاد، مشتمل بر واکاوی پُرحجم در فرادش نمودشناسانه از دازاین یا بودن انسانی (*Man-Dasein*) است زیرا فقط انسان است که در بین همه باشندگان، بودن را جستجو می‌کند و این شرط ضروری و آغازین تحقیق و جستجوی خود بودن است. بخش نخست کتاب به وصف هستی غیراصیل یا هستی هر روزین می‌پردازد. هیدگر درمی‌یابد که انسان سه جهت بنیادی را به نمایش می‌گذارد که همه آنها، به هر حال سازنده ساختار درونی یگانه شده‌ای هستند. این جهات عبارتند از بودن غیراصیل (*Möglichkeit*-*Facticité*) و عمل تجربی، هست بودن انسانی و تاوان (پرتاب شدگی *forfeiture*).

مجموعیّت یعنی انسان همیشه، در هر لحظه معین، در جهان (عالم) است، جهانی که به رغم خواست خود در آن افکنده شده است. جهان در این وهله در معنای گسترده‌ی واژه که به طور نامحدودی تا نجوم کیهانی و علم هیأت اجرام آسمانی بسط یافته است به کار نمی‌رود، بلکه در معنایی که در مثل از "جهان ورزش" (حوزه مشترک فعالیت یا دلبستگی)، و "جهان شکسپیر" (زمان و جامعه‌ای که شخصیتی را زیر تأثیر قرار می‌دهد یا از او تأثیر می‌پذیرد) یا برتر از این‌ها به طور نمونه از دو قوم همچون جهان‌های جداگانه سخن می‌گوییم. سپهر فکری، دورنمایی است که به وسیله آن محیط مادی، جغرافیایی و تاریخی شخصی، از آن خود او می‌شود (در زبان فارسی عالم و عالم داشتن). من همیشه در لحظه معین در جهان هستم، در این معنا که در آن لحظه جهان، جهان من است. این جهان همان قدر می‌توانست جهانی باشد بدون من، که من می‌توانستم بدون آن خودم باشم.

تصور هیدگر از جهان یا از "اشیاء - در - جهان" گاه با تصور جان دیویی در همین زمینه، قیاس شده است. نظریه هیدگر در تفسیر وی از اشیا بی‌تردید و به طور مشخص جنبه علمی دارد. نزد او نیز اشیا، امتداد (*Res extenseur*) دکارتی موجود و مستقل از ما نیستند. آنها موادی هستند برای "کاربرد" که "در دست" اند، برای "به دست" گرفتن ما. برای هیدگر همچنان که برای برگسن، انسان پیش از آنکه موجود عاقل باشد، موجود سازنده است (*Homo Faber*). او خود را با مواد، ابزار و موقعیت محاط می‌یابد. با این همه در این زمینه می‌توان گفت که دیویی، برگسن و هیدگر هر سه در انقلابی قرن بیستمی برضد تصویر ساده جهان دکارت یا نیوتون سهیم‌اند. درون این گرایش مشترک، تصویر هیدگر از مجموعیّت و عمل تجربی در معنایی ژرف‌تر، به سمت و سوی متفاوت از سمت و سوی دیویی اشارت دارد.

آن همان شناوری و سبک روحی جهان جدید پراگماتیسم نیست که بتواند زندگانی ما را به وسیله نیروی محض فهم عام که حافظ آن است باز سازد بلکه مفهوم عمیقاً اروپایی از بستگی و تعهد تاریخی است. من در جهانی افکنده شده‌ام که آن را ساخته‌ام با این همه جهان من است تا آزادانه، ولی البته در حوزه محدودده‌های گریزناپذیر امکان، آن را از آن خود کنم و انسانی سازم. اگزیستانسیالیته (*Existentialité*) یا عمل از آن خود کردن، جهان خود را به جهان خودم بدل کردن، ویژگی دومین از سه ویژگی پیوسته وجود انسانی را سامان می‌دهد که همانا اگزیستانسیالیته یا گذر از خود خویشتن است. این واژگان نیز البته به همان معنای هست بودن (هستی) که خوب و سنگ موجودند و هستی دارند اشارت ندارد، بلکه به هستی درونی شخصی ارجاع می‌دهد زیرا این واژگان به معنایی که کی‌یرکه‌گور به آن داد به صورت واژگانی تا حدودی فنی درآمده است. انسان در مقام توقع و انتظاری که از امکان‌های خود هستی دارد، هستی دارد و درگذر و پیش تاختن از خود و ادراک وضعیت خود، چالشی است در برابر قدرتش در بدل شدن به آنچه می‌تواند - بیش از آنچه به اجبار بایست باشد. انسان همیشه به فراسوی خود، دست می‌یازد و می‌رسد، جوهره بودنش در توجه به رسیدن به آماجی است که هنوز نیست. البته با این طرح افکندن از خود، از مرزهای جهانی که به او داده شده است بیرون نمی‌رود. بازتاب فعالیت او در جهان، با جهان و از آن جهان است. هست بودن، انتظار انسان است از خودش و از این رو از جهان یعنی فهمیدن جهان است. باید تکرار کرد که "خود" انسانی و جهان از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند.

## تاوان

بنابراین انسان در بازتاباندن خود بر جهان و در گذر از خود، بی‌درنگ جهان خود را درک می‌کند و خود می‌شود. با این همه اگر جهان کارمایه‌ای باشد برای آفرینشگری ما، هم چنین عاملی است که ما را از محرک بنیادی فهمیدن و آفرینشگری دور می‌سازد و اغفال می‌کند. انسان فقط موجود - در - جهان نیست و جهان خود را نیز می‌سازد، در این کوشش خلاق خود تاوان و جریمه جهان را پس می‌دهد. این ویژگی سومین صفت بنیادی انسان از دیدگاه "بودن‌شناسی" به این معنی است که ما به سود بودن‌های جزئی یا موجودات، بودن خود را فراموش می‌کنیم. در معنایی انسانی، ما به سبب التفات به دل‌بستگی‌های منحرف‌کننده و اضطراب‌آور هر روزین و اشیاء و مردمی که روزانه ما را در بر گرفته‌اند، محرک بنیادی پیش تاختن از خود را پراکنده می‌سازیم، به این ترتیب محرک پیش‌تازنده فرد انسان، ناچار و

پیوسته قربانی اصرار و ابرام "آنها" (دیگران) می‌شود. در پاسخ این پرسش که "موجود انسانی کیست؟"، باید گفت: "توده لابلای و نامشخص"، یعنی انسان عادی (*Das Man*) یا انسان توده. موجود بشری در وجه هر روزیگی‌اش، موجود عامی درهم و برهمی است، قسمی زندگی است با دیگران و برای دیگران، در بیگانگی با وظیفه اصلی "خود شدن".

### بودن انسانی (انسان)

با این مقدمات، حاصل این تحلیل اولیه چیست؟ مهمترین محتوای این واکاوی، تنش [تندگی] مضاعفی است که در مقام ساختن و بنیادکردن "بودن انسان" وصف می‌شود. انسان مجبور و با این همه آزاد، آزاد و با این همه مجبور بوده است. اگر من اکنون در این جا هستم، یعنی چیزی که توارث و محیط از من ساخته است، هم چنین برعکس این عوامل، آن‌سان که موجودند، همان هستند که من از آنها ساخته‌ام. اما مطلب هنوز تمام نیست. این "من" کوشنده کامل قائم به خود، "پنهان" است. به تقریب کل زندگی من به سبب آنکه سیر روزانه، بحران‌های هر روزینه و راه و رسم روز - نمی‌توانست بر من، بر زندگی و بر شخص یکه و مشخص چیزی بیفزاید، پوشیده خواهد ماند، جز این که این عوامل به قسمی به مرکزی که دور آن می‌چرخند وابسته و مقید شوند و به قسمی "بودنی" را که تغافل می‌کنند بیان دارند و آشکار سازند.

اسپینوزا لایب نیتز و کانت... انسان را همچون موجودی دریند اما با این همه آزاد وصف کرده‌اند. اما آنچه هیدگر نشان می‌دهد ماهیت مضاعف این قید و محدودیت است، آزادی در تنش و پیچ و تاب تاریخ، در چالش وضعیت، تن، خانواده، من، شهر و کشور، در عرصه زندگی آزمون می‌شود اما هم چنین در تنش غیرتاریخی، در لحظه ناب حاضر، در وجه گذرا از خود، در شایعه‌پراکنی همسایه، در کارهای عادی و روزانه اداره یا آشپزخانه، در گریز از سفر یا تلویزیون، در گریز از "خود" است.

### بودن و زمان (بخش دوم)

در تضاد با هستی نامجموع (منتشر) هر روزینه یا هستی غیراصیل، بخش دوم بودن و زمان در جستجوست تا بودنی اصیل را شاخص و نمایان سازد. در این جاست که هیدگر تصور خود را از زمان وجودی یا تاریخی بسط می‌دهد. این برهان به نسبت پیچ در پیچ را می‌توان با

در نظر آوردن سه مفهومی که در جریان استدلال گسترش می‌یابند روشن ساخت و این‌ها عبارتند از: هراس، آگاهی اخلاقی و تقدیر.

### هراس

دیدیم که انسان در دلبستگی‌های حقیر هر روزه، حیران می‌شود. در اینجا این پرسش به میان می‌آید: آیا برای برون شدن از "تاوان دادن" راهی وجود دارد؟ اگر خود در کارگریز از خود است، آیا می‌تواند به نحوی از خود روی برگرداند و با بودن خود با صداقت و بی‌واسطه رویاروی شود؟ این پرسش آن طور که هیدگر طرح می‌کند معادل این است: آیا کلیتی از بودن انسان وجود دارد؟ آیا راهی هست تا به جای آن که در حوزه چیزهای پیش‌پا افتاده و جزئی سرگردان شویم، آن را به طور کامل ادراک کنیم؟ پاسخ این پرسش را در نگرستن به وجوه و حالات دانستگی که موقعیت آنی و لحظه‌ای فرد را شاخص می‌سازد، می‌یابیم. در این حوزه وجهی (*Mood*) وجود دارد که یکه است، وجهی که انسان را از "خود اغفال کردن" به سوی آگاهی و شناخت خود فرا می‌خواند و "هراس" (*Angst*) نامیده می‌شود. وجوه دیگر و شور و شوق‌های دیگر دارای موضوع‌ها (اوبژه‌ها)ی هرروزین در جهان است، هراس یا ترس آگاهی از چنین اوبژه‌های نامیدنی و جداشده (منفرد) ندارد. احساسی است از فقدان چیزها، احساسی است از "نیستی" (هیچ بودن) که مرا در اختیار می‌گیرد. نه در زمانی که متوجه این یا آن چیز و شخص می‌شوم بلکه زمانی که با خود کل ساختار در - جهان - بودن رویاروی می‌گردم. زیرا زمانی که زندگانی خود را می‌نگرم که در کلیت‌اش، جهان من است، پایان آن یعنی مرگ را می‌بینم. هراس از زندگانی همچون کلی واحد است. یعنی هراس از مرگ همچون پایان کار، زمینه و سرحد زندگانی است. زندگانی در تمامیت خود با مرگ رویاروی می‌شود. بین همه وجوه فقط هراس است که این شناخت را به ما می‌دهد، بودن انسانی را از ورطه "خود فراموش کردن شتابنده‌اش" به رؤیت کلیت خود، یعنی شناخت خود همچون "بودن - برای مرگ" می‌رساند. فقط هراس است که آزادی کامل انسان را به او می‌دهد، پوچی‌های ناآشنا و غریبه واقعیت سرسخت را به امکان بنیادی "خود - بودن" بدل می‌سازد و در فرهنگ و ازگان هیدگر از او هام "دیگران یا آنها" رهایی می‌دهد آن نیز در آزادی پرشور و شوق مشتاقانه و مطمئن به خود (بودن و زمان، ۲۶۶).

پس انسان در جامعیت خود و در بودن اصلی‌اش، بودنی است برای مرگ. با این همه هیدگر نه صرفاً با دیدن هراس، همچون وجه منحصر به فردی آشکار سازنده، بلکه در همان

زمان به وسیلهٔ برهانی مجرد و به تعبیر خودش به وسیلهٔ اکتشاف بودن - برای - مرگ در مقام "امکان بودن شناسانه" به چنان نتیجه‌ای رسیده است. این برهان دو حد دارد که به هر حال به نتیجه‌ای واحد می‌رسد. از آن جا که انسان باید دارای وحدتی یگانه باشد، پس منحصرأ در مقام کل یعنی در پیوند با سرانجام خود یعنی مرگ می‌تواند چنین باشد. چون انسان می‌بایست از بدلی بودن به اصیل بودن ارتقا یابد، فقط در عزلت و دوری از "آنها" که فرد را اغوا می‌کنند، می‌تواند چنین کند. فقط مرگ یا ارتباط با مرگ چنین عزلتی را فراهم می‌آورد زیرا به سخن هیدگر "مرگ من تنها حادثه‌ای است در زندگانی که منحصرأ از آن من است. این حادثه‌ای است اصیل زیرا به من تعلق دارد."

### آگاهی اخلاقی (وجدان)

اکنون این پرسش طرح می‌شود که آیا نمودی در هستی انسانی به فعل این امکان را واقعیت می‌دهد، یعنی آیا این استنتاج بودن شناسانه [اوتولوژیک] در واقع واقعیت می‌یابد یا نه؟ هیدگر پاسخ می‌دهد که چنین نمودی وجود دارد و نامش "آگاهی" است (هراس وجهی است که در آن انسان گوش شنیدن صدای آگاهی یا وجدان را داراست و خود آگاهی اخلاقی ساختار غنی‌تری است که در هراس و به وسیلهٔ هراس بیان می‌شود.)

آگاهی اخلاقی در وقوع خود هر سه جهت بودن انسانی را ممثل می‌کند، ندایی است که با آن انسان در خفا و در سکوت سخن می‌گوید و خود را از انحرافِ غفلتِ خویش به اعتراف درونی مسئولیت‌اش به منظور این که خودش باشد، دعوت می‌کند. به این ترتیب آگاهی اخلاقی ندایی است از خود شخص به خودش، و از بدلی بودن به اصالت داشتن. به هر حال این اعتراف منحصرأ به وسیلهٔ این تصدیق واقعیت می‌یابد که این خودی که من می‌بایست بشوم به من داده شده است، یعنی من به جهانی پرتاب شده‌ام که خود برنگزیده‌ام، یعنی دقیقاً این ویژگی امکانی وضعیت من - به رغم خودم - خودی است که وظیفهٔ انتخاب کردن را داراست.

به این ترتیب خود شخص انسان در آگاهی اخلاقی به خود فرمان می‌دهد که از بودن غیراصیل (فاکتیسیته) که هنوز به گونه‌ای در بسته در خود "هست"، گذر کند. به سخن دیگر نمود آگاهی بار دیگر تنش مضاعفی را که پیش‌تر می‌نمود ویژگی "بودن انسانی" باشد آشکار می‌سازد، با انسان به چالش درمی‌آید تا اواز بردگی به سوی آزادی بگریزد و با این عمل ضرورت تاریخی را به تصمیم بدل سازد. این تنش در هر دو سو، فقدان [نیاز] است. من هرگز از تاوان نمی‌گریزم. فاکتیسیته به گونه‌ای انتقال‌ناپذیر، زمینهٔ غریبه و ناآشنای "هست

بودن من“ است. در هر دو سو، به طور مساوی اجبار وجود دارد. آگاهی اخلاقی به من می‌گوید به جای فراموش کردن خودم در این یا آن بایست با تصمیم با توانایی درونی‌ام رویاروی شوم، و وضعیت خود را به طوری زنده از آن خود سازم نه آنکه اجازه دهم وضعیت خود را بر من تحمیل کند، اما به رغم این “باید” [فرمان و تکلیف] در آن فقدان باقی می‌ماند. خود شخص بار و امی بردوش خود می‌گذارد که نمی‌تواند پردازد. اما با این همه به محض تشخیص این وام، یعنی نیاز، تصمیم اوست تا خودش بشود. خود انسانی در تشخیص به این که اساساً و امدار است، نه در سرگشتگی و انحراف بلکه در قابلیت درونیش خود را می‌شناسد. خود را گناهکار می‌داند، هم چنانکه واژه آلمانی (*Schuld*) دلالت دارد بر معنای مضاعف “وام” و “اجبار” در مفهوم حقوقی و گناه در معنای کاملاً مشهور واژه نزد ما [مراد انگلیسی زبانان است]. به هر حال هیدگر تأکید می‌کند که اظهاری از این دست به هر نحو که عرضه شود ربطی به مفهوم دینی “گناه” ندارد و مؤکد می‌سازد که گناه، حاصل تحلیل ناب فنومنولوژیک آن قسم بودن انسانی است و به طور مسلم در غرابت خود با مفهوم سنتی اخلاقی کاملاً متفاوت است.

### تقدیر

اما رشته دیگر این برهان چیست؟ چگونه انسان به “کلی یگانه” بدل می‌شود؟ سرانجام می‌شنویم که معنا و ساخت زمان اگزستانسیل از خفا به ظهور می‌رسد و انسان را درمی‌یابیم که در بنیاد باشنده‌ای تاریخی یعنی مالک تقدیر است. زمان وجودی چیست؟ در مرتبه نخست این دقیقاً نه زمان تقویمی بلکه زمان من است و مدت زندگانی من. زمان در این معنا زمینه اوتنولوژیک بودن انسانی است، یعنی آنچه انسان به درست‌ترین و ژرف‌ترین وضع هست. در مرتبه دوم تنش بنیادی زمان وجودی همانا “آینده” است. این زمان از گذشته به اکنون گذر نمی‌کند تا به آینده برسد بلکه از آینده برآمده است، از گذشته می‌گذرد و به اکنون می‌رسد. در امتداد به سوی “آینده” منقطع می‌شود تا گذشته‌ای که اکنون را ساخته است جذب کند. در مرتبه سوم، محدود و متناهی است. زمان من پایان خواهد رسید. اگر با آینده رویاروی می‌شوم به این معناست که باید با آینده‌نهایی روبه‌رو گردم، پس زمان آینده باید محدود باشد. بودن انسانی در مقام زمان، بودنی است برای مرگ. اما نکته دیگری نیز هست. زمان شخصی از دو جهت محدود است: اگر به پایان می‌رسد پس هم چنین آغازی داشته است. در پیش نگریستن به پایان آن، در تلقی آن در مقام مدتی کاملاً معین از زندگانی



انسان، فرض می‌کنیم که بودن انسان، هم چنین دارای ارتباطی بنیادی است یعنی رابطه‌ای دارد از درک و جذب آغازش با اعراض از نه - بودن خودش، یعنی روی برگرداندن از دیدار با مرگ، هم چنین آزادانه با تاریخی از آن خود، رویاروی می‌شود، تاریخی که به وسیله "آغاز"ش به او داده شده است، نه با مسؤولیت خودش بلکه برای مسؤولیت خود او.

مسؤولیت حقیقی در ساختار زمان شخصی، نهاده شده است - همین که بودن انسانی را همچون زمان بنگریم، به فهم آگاهی اخلاقی یعنی به ادراک ندایی که انسان را به سوی خود او دعوت می‌کند، می‌رسیم؛ که ریشه در زمان دارد همان گونه که در بودن - برای - مرگ به درک کرانمندی زمان می‌رسیم، و گناه یعنی باری که آگاهی اخلاقی می‌نماید که انسان باید بر دوش کشد نیز دارای همین ریشه است. این احساسی است متأثر از تباین گذشته داده شده و کلی یگانه‌ای که اگرچه باید، اما هرگز نمی‌توانم از آن بی‌آفرینم.

در انجام در همین زمینه است که ما "تقدیر" را کشف می‌کنیم. اکنون (لحظه حاضر)، خود در پیوند با آینده و گذشته، با مرگ و زایش از بدلی بودن - به اکنونی اصیل سربر می‌کشد و این همان تقدیر من است، یعنی در وقت خود و برای وقت خود، آزادانه نقشی را بازی کنم که بدون اختیار در آن افکنده شده‌ام تا در صحنه‌ای بدون تماشاگر و تشویق به بازی پردازم، اما به تنهایی و منحصرأ برای انجام دادن نقش و اجرای بازی‌ای که همان خود من است و فراسوی آن چیزی نیستم. هیدگر می‌گوید که تقدیر فقط زمانی ممکن است که در بودن باشند، مرگ، گناه، آگاهی اخلاقی، آزادی و کرانمندی در خاستگاه آن، با هم مسکن گیرند. فقط چنین بودنی به طور کامل تاریخی و دارای تقدیر است. از آن جا که سواد اعظم جامعه تقدیری ندارد تقدیر نمونه و سرمشقی است که منحصرأ گزیدگانی به دست می‌آورند که در هراس و سکوت با نیستی خود رویاروی می‌شوند و در روشنایی یا تاریکی آن دیدار، زندگانی خود را سامان می‌دهند. هیدگر می‌گوید که زیستن در وجه تقدیر، به معنای "تاریخی زیستن" است. اما زمانی که ما به عرصه تاریخ گام می‌نهیم بی‌گمان از فراز افق فرد "یکه" مرگ آشنا و ترس آگاه گذشته‌ایم. در واقع هیدگر بین تقدیر فردی (*Schicksal*) و تقدیر جمعی (*Geschick*) تمایزی می‌بیند که "ما به وسیله آن، تاریخ و ماجرای انسان را در با هم بودن و با دیگران بودن، درمی‌یابیم" (بودن و زمان، ۳۸۶).

او افزوده بر این، نظریه‌های تاریخی دیلتای، یورک، فن وارتن بورگ و نیچه را می‌ستاید و در این ستایش حتی تا جایی می‌رود که می‌گوید: کل آماج اثرش، روشن کردن و تقویت تمایزی است که یورک بین "تاریخی" و "وجودی" (*Ontic*) محض قائل بوده است. با این

همه در کتاب بودن و زمان، به طور کلی هیچ گونه مفهوم درک پذیر تاریخی ای در ظاهر وجود ندارد که به وسیله شخصی یا از سوی کسی از معاصران همدوش وی به طور شاخص و یگانه بنیاد شده باشد. درونمایه مسلط کتاب یاد شده رویتی است از اراده ای منحصر به فرد و تنها مأخوذ از ترس رویاروی شدن با دورنمای زوال خویش و عطف نظر به گناه خود که با این همه در این هراس مضاعف، آزادی کامل خود را تشخیص می دهد.

## آثار بعدی هیدگر

اگرچه نفوذ هیدگر اساساً وابسته همین تحلیل وجودی بودن و زمان است، او خود فیلسوفی است اوتولوژیست (بودن شناس) و برحسب گزارش خود، دلمشغول درونمایه ای واحد است و آن تحقیق و جستجوی وجود است. او در این جستجوی یگانه، در بودن و زمان، به تعبیر یکی از مریدان، ماکس مولر، فقط می کوشید جایگاهی را هموار سازد تا انسان به وسیله قدرت های نامحدود، با پرسش نامحدود درباره بودن رویاروی شود. پس اگر بخواهیم فلسفه هیدگر را در کل بسنجیم باید برخی از مشکل های مشخصه آثار بعدی او را که با این جستجوی گسترده - یعنی تحقیق درباره بودن - مرتبط هستند، ملاحظه کنیم.

## تاریخ

در این جا تاریخ بار دیگر طرح می شود ولی با نشیبی ویژه. بنابراین در مثل در کتاب پیشگفتاری به متافیزیک زمانی که هیدگر می پرسد "مشغله ما در این جا با بودن چگونه است؟"، کشف می کند که این پرسش در تاریخ عقلانی غرب و در جزء در نمود نیهیلیسم ریشه دارد. زمانی که ما می کوشیم بودن را به طور مستقیم بنگریم و در "آنچه هست، چیست؟" دقیق شویم، درمی یابیم که چیزی نمی توان گفت. بودن بدان گونه که از هر چیز ویژه متمایز است به تقریب نبودن (عدم) است. نیچه که به طوری غم انگیز بحران عصر ما را بیان کرد، آن را "مه و غبار" نامید و گفت این عنوان، نامی است برای خطایی بزرگ. هیدگر می پرسد، آیا بودن می تواند نبودن باشد؟ یا این خود ماییم که خطا می کنیم؟ آیا این تاریخ ماست که نیستی وجود (هیچ بودن) در آن نهفته است؟ و برهان می آورد که بودن چونان نبودن و نیستی آمده است زیرا که ما "از عرصه بودن بیرون افتاده ایم." قرب و پناهگاه بودن را از دست داده ایم و با دودن دیوانه وار و ابلهانه در پی این یا آن چیز و شخص، از پیشه حقیقی مان که تحقیق زمینه ای است که همه چیزها در آن هست، و این همان خود "قدس" یا

“وجود” است، طفره رفته‌ایم. این تاریخ ما و در همان زمان غفلت‌مان از تاریخ است. ما در جهانی زیست می‌کنیم که با فراموشی‌مان از آنچه هستیم و آنچه “بودن است” تیره و تار شده است همان طور که غفلت از خودمان و “وجود” تاریخ “وجود” است.

### تیره و تار شدن جهان

این مشکل، درونمایه دائمی آثار هیدگر است. از این رو او در مثل در راه‌های جنگلی (Holzwege, 1950) می‌گوید که ما در عصر پژوهش، یا عصر هماهنگ‌سازی طرح شده و منظم وظایف عقلانی به سر می‌بریم، و اما چه قسم وظایفی را می‌توان طرح کرد و هماهنگ ساخت؟ وظایف شسته رفته، محدود و تنظیم‌پذیر. اساساً وظایفی که بیشتر نیاز به اختراع دارد تا به فهمیدن، وظایفی که به جای بصیرت نظری در پی آن است که بداند علم مهندسی چگونه است. هیدگر خط تمایزی بین علم ناب و علم عملی نمی‌کشد. علم نزد او پژوهش است و پژوهش رویه‌ای است برای حل مسائل خوب بسته‌بندی شده. مسائلی از این دست به طور کلی، مسائل صناعی یعنی اختراع ابزارهای جدید و بهتر است. از دیدگاه هیدگر، مجموعه ابزار (Das Herstellbar) آن چیزی است که ما در پی آنیم و این است آنچه به تخصص و به ساختار مستحکم اداری-کارشناسی در جامعه ما می‌انجامد. این تولید وسیع مهارت‌های فنی همه به هر حال وحدت درونی یعنی وحدت تاریخی و متافیزیکی دارند. مقدر بود که چنین شود. مقدر بود که قضایا به این صورت روی دهد زیرا که ما بیشتر از عرصه بودن هبوط کرده‌ایم و با موجودات، از انواع گرفته تا اقسام، سر و کار داریم تا با ندای درونی حقیقی (یا پیشه) خودمان، که باید چوپان و نگهبان بودن باشد. از همین روست که از دست رفته‌ایم و خود بودن، مه و غبار، خطا و هیچ شده است.

### فلسفه یونان

البته هیدگر در انتقاد از “زمانه نیاز” ما، به هیچ وجه تنها نیست. به هر حال آنچه نظر او را درباره انحطاط جدید متمایز می‌سازد، مفهومی است که بارها به سوی آن باز می‌گردد و آن حکایت از این دارد که همه داستان اساساً در یونان و حتی در فلسفه پیش از سقراط گفته شده است. از نظر هیدگر تأکید مجدد اندیشمندان بر لیبرالیسم بی‌معنا خواهد بود. مفهوم لیبرال یعنی جامعه آزاد با فرهنگ، ارزش‌ها و آرمان‌های رجعتی است حتمی و گریزناپذیر، تلاشی ابلهانه و بغایت پیش از آنکه نفی و روح انکار جامع مارکسیسم از سر ما

بگذرد و ما را در خود غرق سازد و نیز دنبال مراجع اعتبار کهن رفتن دقیقاً بی ثمر است. تباهی کامل از دیر زمانی پیش واقعیت یافته است. مسیحیت نیز همان طور که نیچه دید، از همان آغاز کار خود محکوم بود که نه رستگار بلکه ویران سازد. پس در فاصلهٔ زمان بین پارمنیدس و ارسطو چه روی داد؟

بیشتر پاسخ‌های هیدگر آن طور تنظیم می‌شود که با عبارت‌های آلمانی و یونانی بازی کند (هوس او در بازی با کلمات در ترجمه و در ریشه‌شناسی واژه مشهور است)، اما لُب و جوهرهٔ آن - باید باز تأکید کنیم - این است که ما بودن را از دست داده‌ایم. یکی از بخش‌های کتاب پیشگفتار به متافیزیک، "بودن و تفکر" نام دارد، دو راه‌های که به توضیح هیدگر برای نخستین و بزرگترین متفکر غرب وجود نداشت. نزد پارمنیدس، بودن (*einai*) و تفکر (*noein*) - که هیدگر آن را *vernehmen* در معنای عام یعنی آگاهی می‌نامد - یکی بود. از نظر هیدگر "هست بودن" انسان در این وحدت ریشه داشت. انسان در اقیانوس وجود غوطه‌ور بود و زندگانی خود را از نمایان شدن بودن به دست می‌آورد - که در حقیقت نمایان شدگی راستین است نه "وهم"، و هم‌چنین از شدن (صیرورت) بودن یکی و یگانه بودن، نه منحصرأ "جاری شدن همیشگی" که تعبیر نادرست فلسفهٔ هراکلیتوس ما را به جایی کشاند که آن را "شدن محض" بدانیم. خرد (سخن، کلمه *Logos*) - که با بودن یکی است، انسان را نگاه می‌داشت، ریشه‌اش را در زمین استوار می‌کرد و در خانه‌اش جای می‌داد. اما از زمان ارسطو به بعد، انسان از این لنگرگاه عظیم نخستین خود گسسته و در جزر و مدّ نیست‌انگاری، که ما هنوز در آن غوطه می‌خوریم، شناور شد. انسان به، حیوان ناطق، "حیوانی که نطق دارد و می‌تواند محاسبه کند" بدل شد، موجودی که راه خود را می‌شناسد، و در نتیجه موفق‌ترین حیوان گردید، اما حیوانی که از ریشه و زمینش در عرصهٔ وجود یا بودن گسسته بود و از این پس وجودش صرفاً غریبه (*Unheimlich*) و بدون اغراق بی‌خانمان، یعنی دور از خانهٔ خویش است. نظریهٔ هیدگر دربارهٔ حقیقت، بازگوکنندهٔ همین داستان است. نزد پیش از سقراطیان، حقیقت همانا ناپنهان (*aletheia*) یعنی ناپنهان بودن وجود است. در زمان ارسطو، حقیقت از آن گزاره‌ها یعنی مطابقت قضایا با واقعیت‌ها شد و این گسست حقیقت از وجود، به طور مستقیم به نیست‌انگاری، و به این تعبیر مناسب نیچه که وجود نیست جز "مه و غبار" انجامید.

## شعر و زبان

پیام هیدگر این است که ما را، یا دست‌کم دوستان آلمانی زبان خود که دعوتش را لبیک می‌گویند، به سوی بودن فرا خواند. توسل فلسفی او به شعر - که درونمایه مکرر دیگر آثار اوست دارای همین ریشه است. به تعبیر او زبان جنبه جادویی دارد و همین طور است فراوانی بازی با کلمه در استدلال او.

هیدگر می‌گوید: ولی زبان جادویی دارد زیرا ابزار ساده‌ای نیست که انسان در بین ابزارهای دیگر دارد. این منحصرأ زبان است که جایگاه ما را در حوزه گشودگی به آنچه هست ممکن می‌سازد (ر.ک به: *Eriäutererung zu Holderlins Dishtung*, 35). البته این بیان بی‌تردید دربارهٔ پرحرفی‌های حقیر با واژگان سفت و سخت و توخالی علمی و شبه علمی ما صدق نمی‌کند بلکه مبین این مسئله است که چنان سخنانی مانند فرهنگ غیراصیل ما، پیوندش را با بودن از دست داده و همچون انسان توده که به ابتذال خرسند است، بی‌ریشه می‌باشد. ولی زبان در خاستگاه اصلی‌اش چیز دیگری است. زبان در خاستگاه حقیقی‌اش، شعر است و شعر، زبان آغازین قومی تاریخی است، که در آن، بودن را کشف می‌کند. بنابراین برعکس باور عامه، شاعران بزرگ کسانی هستند که می‌توانند زمان را به قدرت آغازینش بازگردانند.

به این ترتیب هیدگر، زمینه‌های "بودن‌شناسی" زمان خود را بنیاد می‌کند و زمان را همچون "خانه وجود" به تصور می‌آورد. حتی شالوده بودن در تفسیر این ابیات هولدرلین: "انسان شاعرانه در روی زمین بسر می‌برد" یا "از آن جا که ما گفت و گو هستیم..." همین طور از سوی هیدگر بنیاد می‌شود. تقدیر نیست‌انگاران ما و همین طور امید ما به رستگاری به این پرسش مرتبط است. "شاعران در زمانه نیاز به چه کار می‌آیند؟" و نیز آیا رجوع به شعر به منزله توسل به پیشگویی (نبوت) است؟ شاعر، قدس، را نامگذاری می‌کند، و از بودن سخن می‌گوید. هیدگر در رساله‌ای دربارهٔ ریلکه می‌گوید که وی ردهای خدایان ناپدید شده را به درون شب کیهان می‌آورد. (ر.ک به راه‌های جنگلی) انسان‌هایی این گونه همانطور که نیچه می‌گفت اهل خطرند. شاعران کسانی هستند که بیشتر خطر می‌کنند، دل و جرأت بیشتری دارند و در پی قدسی‌اند، که هم "شفا"ست و هم "تندرستی". آنها در پی درمان‌اند که معادل، تندرستی است. شاید به وسیله شاعران است که ما می‌توانیم به کشف [روشن شدگی] بودن امیدوار باشیم. همان که این اندازه از آن دور افتاده‌ایم، و نخست و پیش از همه به وسیله هولدرلین - شاعری که او خود چنان هوشمندانه پیوند با عصر بزرگ باستان را

احساس کرد - هست که ما می‌توانیم احساسی داشته باشیم از "خدایی که نزدیک است اما با این همه ادراکش بسی دشوار". خدایی که از خداشناسی فلسفی، پارسایی و هرگونه شیوه عادی رسم و آیین یا احساس دینی دور است اما بر وجودی که دیر زمانی است از دست رفته و از او جستجوی بودن آغاز می‌شود، تقدم دارد.

### مقایسه آثار آغازین و پسین هیدگر

فیلسوف ما می‌گوید که هر متفکر بزرگی می‌اندیشد، اما آنکه تفکر می‌کند ناچار باور می‌کند که مرادش از اصل بدیهی تفکر کردن آن است که خودش را مصداق آن بداند. هیدگر و پیروانش در وقف کردن خود به تحقیق بودن مدام می‌گویند که آثار دوره زندگی هیدگر، کلی است یکپارچه، اما با این همه تفاوت‌های شگفت‌آوری بین کتاب بودن و سیاهه دور و دراز عنوان‌هایی که در پی آن می‌آید دیده می‌شود. او آثار آغازینش را گویی با ضربه‌های پتک نوشته است.

گرچه این ضربه‌ها با شدت نواخته می‌شود، باز مکرر و سنگین است و نحو زبان آشکارا پیچ در پیچ، مبهم و تیره. آثار بعدی او روانی بسیار بیشتری دارد. حمله‌هایی که بر انحطاط عصر ما می‌برد، در دوره آزمون و تدریس وی از نوک خامه‌اش جاری می‌شود. حتی کلمه "جادو" (گرچه جناس ساختن مایه پیشه و صنعت او در سراسر آثارش بوده است) - همانطور که او خود به شیوه‌ای استهزاآمیز گفته - زرق و برق و روانی تازه‌ای دارد که نتیجه قسمی صنعت ویژه هیدگری است. و چنین است که خواننده منتظر است در آثار وی واژه‌های کهن را به معنایی جدید بیابد. او در دارالضرب واژه‌سازیش، سکه‌های جدیدی می‌سازد (که ترجمه ناپذیر است) و از این دست است واژه *Gestellt* (در معنای لفظی یعنی قاب و چهارچوب) یا *Geviert*، به معنای چهارتایی، یا جناس‌هایی با واژه‌هایی مانند *heilig* و *heilen* به معنی شفا دادن. با این فن لغزان و پُرآب و تاب یعنی متناسب ساختن بازی با کلمه "حقیقت" می‌نماید که بیان به همین ترتیب مدام دگرگونی پذیرفته است زیرا کتاب بودن و زمان به رغم همه سخنان پوچ و بی‌معنایش دارای هسته‌ای از حقیقت است. به رغم هماهنگی صریح و مؤکد مفهوم‌های آغازین هیدگر، با مشاهده آنچه در برخی آثار بعدیش به ویژه در با نفوذترین و نظام‌یافته‌ترین آنها - پیشگفتار به متافیزیک - نمایان می‌شود، از آن حکم کلی پشتیبانی می‌توان کرد. در این جا سه مفهوم از آن مفاهیم یعنی نبودن، تاریخ، جهان را می‌آزماییم:

## نبودن (هیچی)

در کتاب بودن و زمان کاری را که هراس، و اویژه آن که، هیچی، باشد، انجام داده است، دیده ایم. این لبه تیز مفهوم بودن - برای - مرگ و مفهوم رویاروی شدن انسان با نبودن است که نیروی محرک و هدفی به کل کتاب می دهد. هراس یعنی هراس از نبودن خود ما، پلی است بین حوزه بدلی بودن و حوزه اصیل بودن و حایل آگاهی اخلاقی و تصمیم. آنچه مرا انسان می سازد و به زندگانی درونی و محدود من شکل و طرح می بخشد، آگاهی مجرد بی رنگ و صاف و ساده جان لاک و لاینیتیز نیست بلکه بیداری دراماتیک و مهوع "هست نبودن فرا رسنده و تهدیدگر من است". هیدگر در پیشگفتار به متافیزیک، مراقب است تا این مفهوم، هراس از مرگ، را در حوزه وظیفه و کاری کاهش یافته و در کمترین حد نگاهدارد. او این هراس را در ترجمه ظریف و ساده اما نادقیق "آنتیگونه"ی سوفوکل می یابد!

انسانی که بی هیچ بضاعتی به سوی مرگ (نیستی) می آید.

Man who comes, resourceless, to-nothing.

گراییدن، بدون توشه، به سوی نبودن و نیستی.

سوفوکل در واقع می گوید "آن مرگ انسان را مغلوب می سازد" اما معادل ساختن مرگ با "نبودن" هیدگروار، افزوده ای کاملاً هیدگری است. هم چنین اگر از این عبارت صرف نظر کنیم، هیچ بودن یا عدم آمده در بودن و زمان، در آثار چاپی بعدی او نقش ناچیزی بازی می کند. به هر حال در آثار بعدی او نبودن در دو معنای کاملاً متفاوت اهمیت می یابد که هیدگر بدون عذر و بهانه یا استدلالی به سوی آنها می گراید، آن سان که گویی این معانی، نفی کتاب بودن و زمان است. یکی از آنها مفهوم، فراموش کردن بودن است که ما انسان ها در عرصه آن بسر می بریم. درست است که این مفهوم، تعریف صوری واژه *Verfallen*، معمولیت است که غفلت از بودن به سبب توجه به باشندگان (موجودات) معنی می داد و تا این درجه هم چنین وحدت صوری آثار آغازین و بعدی فیلسوف را تعهد می کرد. با این همه این معنای انسانی - نه معنای ارادی "اوتولوژیک" است که در کتاب بودن و زمان اهمیت داشت. و افزوده بر این اگر این تعریف وحدت بخش صوری را در نظر آوریم، می توانیم دریابیم که تا چه اندازه وضعیت یاد شده مغشوش شده است. نیست انگاری قسمی عدم اصالت عام یعنی انحطاط و سقوط (*Verfall*) جهان غرب، هیچ و پوچ بودن، غفلت از بودن است اما هراس وجهی است که انسان را به آگاهی اخلاقی، به تصمیم و به اصالت داشتن

آگاه می‌سازد. رویاروی شدن با نیستی، حضور در هیچی است و در آن بسر بردن به معنای پیروز شدن بر غفلت از بودن یا به معنای چیرگی بر نیست‌انگاری است. از این رو هیچی یا فقدان هراس دقیقاً متضاد آن نیستی یا بیگانگی از بودن است که نیچه به روایت هیدگر به شیوه‌ای تراژیک آن را مجسم کرده و نیز به طور عجیب و غریبی پلی بین دو مفهوم یادشده بسته است زیرا به ما می‌گوید که بودن، خود باید در حوزه نبودن بیفتد و نگاهداشته شود و مانند نبودن نمایان گردد تا موجود باشد.

به این ترتیب هیدگر پرسش درباره بودن را سامان می‌دهد: چرا به جای این که چیزی موجود نباشد، چیزی هست؟ (این پرسش را لیبنتز و هگل نیز طرح کرده بودند. چرا به جای هیچ، چیزی هست؟) و این معنی دومین و جدید نبودن را می‌توان گفت که فرع بر مفهوم هراس است زیرا خود بودن مانند بودن انسان باید با نبودن رویاروی شود. همین طور است عنوان ابداعی دیباچه کتاب *متافیزیک چیست؟* به این صورت (*Das Nichts Nichtet*)، هیچ بودن هیچ‌ها که همچون گزاره حقیقی "بودن‌شناسی" نمایان می‌شود. و نیز این وحدت و یگانه‌سازی صوری معنی انسانی، حقیقت مفهوم هراس را از میان بر می‌دارد و در همان زمان نظریه تاریخی نیست‌انگاری را بی‌معنا می‌سازد. زیرا اگر بودن باید در نبودن نگاهداشته شود، آنگاه کسانی که در نیستی می‌زیند آن کسانی هستند که در حقیقت در بودن به سر می‌برند و در انجام آنها نه ارواح گمشده بلکه ارواح نجات یافته‌اند!

کوتاه سخن، ما در اینجا با سه مفهوم کاملاً درهم آمیخته سفسطه‌آمیز رویاروی می‌شویم، نخست مفهوم هراس از مرگ است که هیدگر کاربرد متمایزی از آن در بودن و زمان به دست داده بود. دوم مفهوم نیست‌انگاری است که او درباره آن در واقع چیزهایی دارد بگوید لیک آن را با دقت بیشتر و متقاعدکننده‌تری، نویسندگان دیگر بیان کرده بودند. سوم مفهوم نبودن در اتحاد با مفهوم بودن است که هم‌چنین می‌توانست مفهومی با معنا باشد، آن‌سان که به تقریب به طور معجزه‌آسایی نغز و با معنا می‌گردد زمانی که پل تیلیچ و رودلف بوتلمان آن را به واژگان خداشناسی فلسفی برمی‌گردانند. به هر حال هیدگر خود به آن مفهوم، در استدلال یا پرستش خدا، چنان بنیادی نمی‌دهد بلکه آن مفهوم همچون ابداعی طرح می‌شود تا او را مجاز دارد که به حرکت درآید، بی‌آنکه به نظر رسد که این سلوکی است از مفهوم انسانی هراس به سوی افق اوتولوژیک بودن ناب.



## تاریخ

هیدگر را در مقام پیامبر تاریخی‌گری (*Geschichtlichkeit*) و مانند کسی که پیام ویلهلم دیلتای را دربارهٔ ماهیت واحد و زندهٔ تاریخ ادامه می‌دهد، ستوده‌اند. اما همچنان که نشان داده‌اند او توانست نشان دهد چگونه شخصیت تاریخی زندگانی فرد بر مسائل گسترده‌تر تاریخ قوم مؤثر است، تاریخی‌گری او، تاریخی‌گری شخصی منفرد باقی می‌ماند. مفهوم *Geschick* (آمادگی، صلاحیت، شایستگی، کارآبودن در انجام وظیفه) او، یعنی تقدیر اقوام نه به وسیلهٔ برهانی استوار بلکه صرفاً به وسیلهٔ جناسی لفظی به مفهوم تاریخی‌گری پیوند می‌یابد. در این زمینه کتاب بودن و زمان خواننده را با پرسشی گشوده (پرسشی که باید دوباره پرسیده شود) وامی‌گذارد، پرسشی که در یافتن پاسخ آن می‌توانیم در آثار بعدی وی به تحقیق پردازیم بی‌آنکه به نتیجه‌ای برسیم. تاریخ در آثار هیدگر همیشه و همه جا حاضر است. با این همه معنای آن مانند معنای هراس نیروی قدیمی خود را از دست داده و معنای جدیدی که جای آن را بگیرد نیافته است. مفهوم تاریخ در سه زمینهٔ متفاوت نمایان می‌شود که همهٔ آنها در کتاب پیشگفتار به متافیزیک ممثل شده است.

نخست در متفاوت‌ترین مرتبه از مفهوم طرح شده امکان یعنی تاریخ فرد، «تاریخ بودن» قرار دارد. این مفهوم به خودی خود می‌نماید که مفهومی توخالی باشد. دوم تا حدی که عبارت تاریخ بودن محتوایی پیدا می‌کند، به تاریخی در معنایی دیگر یا دست‌کم در معنایی در زمینه‌ای متفاوت بدل می‌گردد، و نه به داستان بودن بلکه به داستان درک ما از بودن تبدیل می‌شود و البته این تاریخ فلسفهٔ یونان است به روایت هیدگر. این چه قسم تاریخی است؟ این تاریخ به اندازهٔ کافی منطقی از مخالفت او با روش تاریخ عقلانی (*geschichte*) قرن نوزدهم آغاز می‌شود که از پارمیندس فیلسوفی ماتریالیست یا تصورگرا و از آناکسیماندر و مفهوم‌های *dike* (سرنوشت) و *adikia*، اخلاق‌گرایی مسیحی بی‌مدارایی ساخت. درست است که این گزارش تفکر پیش از سقراط، تنگ‌نظرانه و سطحی بود اما اگر تاریخ‌نویسان غالباً خشک و ابله‌اند، این موضوع مجوزی به دست ما نمی‌دهد که همه قواعد زرین پژوهش را دور افکنیم و اندیشه‌های خود را در متن‌های کهن بخوانیم. نمونه‌ای به دست می‌دهیم: پیش نهادن مفهوم بودن همچون *Ständigkeit* یعنی دوام داشتن و پایا بودن پُر از استنباط‌هایی است از فعل *Stehen* یعنی ایستادن، پایگاه، ستاد و ایستار (*Stand*) و از این قبیل که موضوع و ماده علم زبان‌شناسی آلمانی است و هیچ ارتباطی با واژه‌های واحد (*einai*) ذات، جوهر (*ousia*)... ندارد. همین که هیدگر این شرح و بیان را از «بودن» به دست می‌دهد، گامی پیش

می‌نهد و آن‌گاه می‌تواند جوهر وجودی باشنده، ذات پایا بودن را (در دریافت امروزین آن به معنی *Ständigkeit*) با فوسیس (*Physis*) به معنای طبیعت، رشد، بالیدن، یکی و یگانه کند و این کار را به مدد وضع مساعدی که فعل آلمانی *enstehen* یعنی سرزدن، سرچشمه گرفتن، به وجود آمدن دارد، انجام می‌دهد. این نیز بازی با ریشه واژه‌های آلمانی است زیرا زبان یونانی اشاره ضمنی و دلالتی در زمینه واژه *Standing* ایستادن، ساکن، ندارد. بیان مجازی و دشوارنویسی هیدگر در این زمینه‌ها مسلم است. رویه‌های ناموجهی از این دست را بی‌گمان باید نشانه‌گرایی غیرتاریخی شمرد. همانطور که ناقدان دیگر به درستی نشان داده‌اند، در بیان وسیع‌تر تاریخ غرب توسط هیدگر و یورش‌های او به این تاریخ می‌برد، این نیز به گونه حیرت‌آوری غیرتاریخی و ضدتاریخی است که بین دوره‌های باستان و جدید تمایزی قائل نشویم و بنویسیم "گوربا کل ماجرای تفکر غرب در زمان ارسطو پایان گرفته است و نه امپراطوری روم و نه مسیحیت هیچ سهم اساسی در فرادش ما نداشته‌اند". کما اینکه این نشان درک درست تاریخی نیست که تاریخ معنوی غرب را (حتی اگر آن را همچون کل بنگریم) با تاریخ معنوی نوع انسان مساوی شماریم.

در نهایت زمینه‌سومی موجود است که هیدگر بر پایه آن به "تاریخ" و "دعوت تاریخی" و مسائلی از این قبیل اشاره می‌کند (نمونه یکی از این مسائل را پیش از این یاد کردیم و آن پند هیدگر به مردم آلمان است. داستان پارمنیدس - ارسطو نیز در حاصل کار به همان حکم می‌انجامد). در این زمینه، تاریخ به تعبیر هیدگر، تاریخ کنونی و تقدیر در معنای وظیفه‌ای اکنون موجود است. در چهارچوب گزارش تاریخ در کتاب بودن و زمان می‌نماید که آن بسی بیشتر مشابه تاریخ همچون "زمان آینده" باشد و این سایه‌ای است از مفهوم نیچه درباره تاریخ کلان و یادمانی، اما هم‌چنین این مفهوم مستعار قادر به حل معمایی که در پایان کتاب بودن و زمان بر جای مانده نیست. تبیین تاریخ حقیقی و مجازی، تاریخ عمیق و سطحی در کاربرد صنایع بدیع و بیان مجازی به طور زیرکانه‌ای گنجانده شده است اما فراسوی آن درک بیشتری درباره "تاریخ چیست؟" به ما نمی‌دهد، تاریخی‌گری محدود اما اصیل بودن انسانی به دست غفلت سپرده شده و هیچ اصلی جای آن قرار نگرفته است.

### جهان (عالم)

مفهوم بودن - در - جهان هم افق کاملاً فراگیر کتاب بودن و زمان را سامان می‌دهد و هم حد و مرزی را که استدلال کتاب به سوی آنها پیش می‌رود. همانند خود بودن انسانی تحلیل هیدگر

از انسان بودن انسانی در بردارندهٔ بسلائی غامض و متقابلاً مرتبط است (در مثل هست بودن هر روزینه با سه جهت آن یعنی امکان، تاوان دادن و گذر از خود، و هستی اصیل با تصمیم آن پیوند دارند). همهٔ اینها با مفهوم جهان خویشاوند هستند. به دلیل این که جهان در این معنا محدود است، تحلیل هیدگر نیز در قید و بندی محدود و معقول نگاهداشته شده است. این تفکر هر چند مبهم و درهم پیچیده باشد، هستی محدود ما در تفکر دربارهٔ خود نمی تواند در عرصهٔ نامحدود گردش کند و در این دایره انتقاد از خود و ارزش سنجی خود، مسئول باقی می ماند، دایره ای که معیوب نیست و در این یا آن شکل آن تنها روش معتبر فلسفی است. بر این افق جهان چه رفته است که درک محدود را از نامحدود اداره و محدود کند؟ و نیز احتمالاً مفهوم جهان، به ضرب و زور در کتاب پیشگفتار به متافیزیک همچون حایلی گنجانده شده است تا اطمینان بخشد کهنه و نو متناسب و همساز به نظر می رسند. اما این دیگر همان وضع محوری پیشین را ندارد، هم در محتوا و هم در روش. و این دیگر، "بودن من - در - جهان" نیست بلکه بودن است که بر این بودن و همهٔ باشندگان، که هدف و راهنمای ماست، تقدم می یابد. به هر صورت مفهوم بودن لغزان و مبهم است. ما نه فقط آن را نمی شناسیم بلکه حتی اکنون نیز نمی دانیم چگونه درباره اش پرسش کنیم.

پس این تغییر مسیر به معنای گم کردن جهت سلوک و از دست دادن کامل راهنماست. ممکن است که ما به این جا، آن جا و همه جا برسیم با این همه هیچ "علامت راهنمای" آشنایی ما را در سلوک خود مدد نکند و هیچ قاعدهٔ هابزی نتواند با یک "آری" یا "نه" درونی، سرگردانی ما را مانع شود. تحلیل انسان در مقام بودن - در - جهان صورتی دارد و سمت و سویی، گذشته از این، جستجوی خود بودن، بی شکل، تیره و مکدر است.

این به آن معنا نیست که هیچ موجود محدودی نمی تواند دربارهٔ نامحدود تفکر کند. اگزستانسیالیسم خود با آثار و شخص کی پر که گور آغاز کرد. نزد وی یکی از معماها و براهین ذوحدین مبرم و غم انگیز دقیقاً این بود که موجود محدود چهره به چهره با خدای نامحدود دیدار کند - چهره به چهره با این همه ورطه ای که بین این دو وجود دارد و این نیز ممکن است که هیدگر در دور شدن از "محدود" بار دیگر به سوی قسمی دین باز گردد. او می گوید که نخستین گام به سوی نیهیلیسم ناپدید شدن خدایان است و خدایان ناپدید شده، جاودانگان قدسی... غالباً در آثار بعدی او حضور دارند، ولی هم چنین می توان در پایان سخن تأثیری درونی را گزارش کرد: اگر او پیام آور است، پیام آور بسیار مشکوکی است. به رغم این واقعیت که "معانی بیان" زیان آور هیدگر وسیعاً پذیرفته و تحسین شده است و

تأثیرات لفظی آن به آسانی ژرف می‌نماید. هیدگر حتی چنانچه در پس مقاصد بعید و دور از دستی باشد نیز در بهترین وجه آن، جستجوگری کاملاً رضایت‌بخش و متقاعدکننده نیست.

### پی‌نوشت:

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از فرهنگنامه فلسفه، ج ۲. ویراستار پل ادوارد. صص ۴۵۹ تا ۴۶۵.

