

همبستگی زندگی سیاسی و اندیشه مارتین هایدگر

دکتر ابوالقاسم ذاکر زاده

گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

کیرکگور بین دو گونه فیلسوف تمایز می‌نهد: یکی فیلسوفی که مجرد از وجودش می‌اندیشد؛ یعنی نوع اندیشه و طرز زندگی او بستگی چندانی به هم ندارند به طوری که حتی آسیب دیدن ساختمان فلسفی او به وجودش صدمه‌ای وارد نمی‌آورد و دیگر فیلسوفی که وجودی (existentiell) می‌اندیشد؛ یعنی فلسفه او پاسخ به سوالات زندگی‌اش می‌باشد. (Stegmuller, S.149) در این تقسیم بندی، هایدگر در دسته اخیر قرار دارد؛ یعنی فلسفه وجودی او از زندگی جدا نیست. هایدگر همان‌گونه فلسفید که زیست و همان‌گونه زیست که فلسفید و طی حیاتش کوشید تا دریابد و نشان دهد که طرز زندگی واقعی یا اصیل چیست. ما در این مجال یافته‌های فلسفی و زندگی او را نقادانه بررسی می‌کنیم.

واژگان کلیدی: هایدگر، کیرکگور، فلسفه، پدیده شناسی، ایمان، وجود، فلسفه وجودی، ارسطو، تعیین هستی، هستی نامتعیین، هستی شناسی، شاکله، زندگی روزمره، ناسیونال سوسیالیسم، نازی، منشأ، سنت، تاریخ، بی‌حوصلگی، ترس، پرتاب شدگی، تقصیر و مرگ.

هایدگر در فضایی به شدت کاتولیکی تربیت یافت و برآن بود که در آینده کشیش گردد. از این رو در دانشگاه فرایبورگ در آغاز به تحصیل علم کلام

پرداخت، لیکن بزودی به فلسفه گرایش یافت و به فراگیری آن روی آورد. آن چنان که خود وی می‌گوید در همان ترم اول به مطالعه کتاب بررسی‌های منطقی هوسرل پرداخت و سپس استادش هاینریش ریکرت (Heintich Rickert) او را با مبانی فلسفه نوکانتی‌ها آشنا نمود. رساله دکتری خود را با موضوع حکم در مکتب روانشناسی نگاشت و نظر دنس اسکوتوس درباره مقولات و معانی، موضوع رساله استادیش بود. در این اثر بود که هایدگر اولین گام را برای بنای فلسفه خود برداشت. قصد او این بود که با نوشتن این رساله تبحر خود را در فلسفه مسیحی نشان دهد تا بتواند کرسی آن را در دانشگاه تصاحب نماید. لیکن آنچه اتفاق افتاد، این بود که طی نوشتن این رساله، ارتباطش با علم کلام گسسته شد و احتمالاً عارضه قلبی او - که خود در زندگینامه منضم به رساله استادیش، علت آن را افراط در ورزش عنوان می‌کند - ناشی از همین تنش روانی بوده است. (Vieta, S.360) هایدگر در رساله استادیش با شیوه پدیده شناسی به بررسی فلسفه قرون وسطی می‌پردازد. وی در این رساله برخلاف نوکانتی‌ها - و تا حدی هم مخالف هوسرل - قائل می‌شود که عمل شناخت فقط با فکر فاعل شناخت رابطه ندارد، بلکه با تمام زندگی او در ارتباط است؛ زیرا طرز زندگی او تعیین می‌کند که کدام شیء مورد شناخت قرار گیرد و چگونه شناخته شود. هایدگر متأثر از کیرکگور، فقط فرد را فاعل شناخت می‌داند و از این رو به بررسی طرز زندگی فرد می‌پردازد. همچنین به تأسی از هگل، فلسفه را امری تاریخی دانسته و نیز متأثر از دیلتای، درک فرد از خود - یا آگاهی فرد به خود - را تنها راه ارتباط و وحدت با گذشته می‌داند؛ زیرا فقط در اندیشه انسان است که شرایط یا امکان پیوند با گذشته موجود می‌باشد. هایدگر در رساله استادی خود این پیوند را با طرز زندگی تاریخی دنس اسکوتوس به وجود می‌آورد و بدین سان، راهی خلاف راه هگل می‌پیماید؛ زیرا هگل ارتباط و وحدت با گذشته را از طریق تکامل و خودآگاهی خداوند ایجاد می‌کند. فلسفه هگل قابل تاویل به کلام است، ولی هایدگر

بر آن می‌شود تا صرف نظر از کلام، و تنها از طریق فلسفه، ایمان را تجربه کند. به نظر او عصر ما، دیگر عصر ایمان نیست؛ ما نمی‌توانیم ایمان را مستقیماً تجربه کنیم، لیکن در ساختار زندگی کسی که در قرون وسطی می‌زیسته است رابطه فراسوی (transzendental) ایمان وجود دارد. از همین رو، ما می‌توانیم با شناخت طرز زندگی او ایمان را تجربه کنیم (Figal, S.45) به گفته‌ی هایدگر، قرون وسطی عمیق‌تر از عصر ماست؛ زیرا عصر ما دیگر عصر ایمان نیست. البته، سپس‌تر، نشان خواهیم داد که هایدگر در مرحله بعدی رشد فکری خود، دیگر به بررسی فلسفی ایمان نمی‌پردازد، اما اندیشه‌ای را که اکنون به توضیح آن خواهیم پرداخت به مدت طولانی‌تری در فلسفه خود حفظ می‌نماید.

هایدگر در رساله استادی خود می‌گوید: فلسفه طرز زندگی فردی است که شناخت کسب می‌کند و جهان بینی این فرد مبین طرز زندگی اوست. اگر ما نسبت به جهان بینی فرد شناخت حاصل کنیم، با طرز زندگی او در وضعیت ویژه تاریخی وی آشنا خواهیم شد. هایدگر در اثر بعدی خود - یعنی تفسیر پدیده شناختی فلسفه ارسطو (Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles)؛ مجموعه درس گفتارهای ترم زمستانی ۲۲ - ۱۹۲۱ که بعدها به صورت کتاب چاپ شد - به این نتیجه می‌رسد که اندیشه یا جهان بینی متفکران قرون وسطی را نمی‌توان مبین طرز زندگی آن‌ها در وضعیت ویژه تاریخی‌شان دانست زیرا مفاهیم و اندیشه‌های آن‌ها برگرفته از سنت فلسفی است و این سنت ناشی از فلسفه ارسطو است؛ پس اندیشه ارسطو است که مبین طرز زندگی واقعی می‌باشد. از آنجا که مفاهیم و اندیشه‌های ارسطو در طی سنت اصالت خود را از دست داده‌اند، اندیشه متفکران پس از او نماینده طرز زندگی واقعی و اصیل تاریخی ایشان نیست. از این رو هر متفکری باید برای یافتن طرز زندگی خاص خود از سنت فاصله بگیرد و با عطف توجه به فلسفه ارسطو و طرح سوال و درگیری با آن به پروراندن اندیشه ویژه‌ای که مبین طرز زندگی خود او باشد،

اقدام نماید. البته اگر مفاهیم ارسطو در روند سنت کاملاً اصالت خود را باخته بودند، چنین کاری میسر نبود؛ لیکن چنین نیست و مفاهیم تا حدی اصالت خود را در سنت حفظ نموده‌اند.

هایدگر فاصله گرفتن از سنت، یعنی بی‌اعتبار کردن آن را، ویرانی سنت می‌نامد. او به مرور به جای طرز زندگی از طرز بودن استفاده می‌کند؛ زیرا بودن (Dasein) مصدر است و به نحو ضمنی بر حرکت هستی انسان نیز دلالت می‌کند. هستی انسان ثابت نیست. البته کلمه زندگی هم بر حرکت دلالت دارد، زیرا انسان در سنت و تاریخ زندگی می‌کند. اما بودن، علاوه بر این، به معنی حضور داشتن نیز هست. انسان هنگامی نزد خود حضور دارد که خود را در سایه مفاهیم و طرز فکر سنتی فراموش نکند و از هستی خود غافل نشود. فرد باید در سنت، نزد خویش باشد و با دوری از سنت، توجه خود را به فلسفه ارسطو معطوف نماید و با طرح سوال و درگیری با آن، اندیشه ویژه خویش را برساند و بدین‌سان طرز هستی ویژه خود را بیابد. هایدگر آن نوع هستی را که به این ترتیب حاصل می‌شود وجود (Existenz) می‌نامد.

از آن جا که فلسفه به وسیله گفتار منتقل می‌شود، راه یافتن به طرز هستی ویژه هر متفکری، تفسیر است و چون طرز هستی بدو پنهان است و باید کشف و آشکار شود، بنابراین به عقیده هایدگر شیوه تفسیر همان روش پدیده‌شناسی است. زیرا پدیده، امری نیست که خود را در ابتدا نشان می‌دهد، بلکه باید آن را کشف کرد و آشکار نمود. اکنون، دیگر هایدگر در استفاده از روش تفسیر برای یافتن طرز هستی، ایمان را کنار نهاده، از دلتای پیروی می‌نماید؛ به این معنا که بدون کمک گرفتن از هر امر متافیزیکی به تعیین طرز هستی انسان می‌پردازد. او که پیشتر با کلام قطع رابطه کرده بود، اکنون پیوندش را با ایمان هم می‌گسلد و در تفسیر فلسفی طرز هستی از مفهوم «خدا» استفاده نمی‌کند. هایدگر می‌گوید هر فلسفه‌ای که تصمیم دارد زندگی واقعی را توسط خود و مطابق امکانات واقعی

آن بر خودش استوار سازد، باید اصولاً به خدا بی‌اعتقاد باشد (Figal, P.45f) به بیانی دیگر می‌توان گفت شناخت طرز هستی انسان باید توسط خود او و از درون هستی او انجام گیرد. ژان پل سارتر و کارل لویث (Karl Löwith) - که خود شاگرد هایدگر است - معتقدند که هایدگر در فلسفه خود به خدا اعتقاد ندارد (Hirschberger, S.647 & Löwith, Verlautbarung über Heidegger, S.193-219) اما ما خود نیز با بررسی آثار هایدگر می‌توانیم عدم اعتقاد فلسفی هایدگر به خدا را نشان دهیم.

اولاً هایدگر برای یافتن هستی واقعی، اعتبار سنت را از بین می‌برد و آن را ویران می‌سازد؛ بنابراین او نمی‌تواند به خدایی که مذاهب و فلسفه از آن سخن می‌گویند معتقد باشد، ثانیاً هستی در فلسفه هایدگر دارای شالوده‌ای زمانی است (Heidegger, Sein und Zeit, S.436ff). زمانی بودن، خصلت هستی است و هر هستنده‌ای در زمان متغیر است. بنابراین هستنده‌ای که دستخوش تغییرات زمانی نباشد وجود ندارد. از این رو، خداوند به منزله هستنده‌ای جاودان - که بر خلاف هستنده‌های دیگر، مصون از دگرگونی و تغییرات زمانی است - در فلسفه او جایی ندارد. در فلسفه هگل خداوند تکامل می‌یابد؛ یعنی تغییر می‌کند، ولی زمان اساس هستی نیست؛ زیرا خداوند پیش از به وجود آمدن طبیعت و ایجاد زمان نیز وجود دارد. ثالثاً در فلسفه هایدگر فقط یک امر فراسویی (transzendental) وجود دارد و آن هم «هیچی» یا «عدم» است. همه امور دیگر جزء هستی انسان هستند و هستی انسان ثابت نیست، بلکه در زمان متغیر است. واژه خدا در فلسفه هایدگر فقط حرف رمزی (Chiffre) برای بیان وضعیت زمانی مناسب تعیین هستی است. هنگامی که او در سال ۱۹۶۶ به خبرنگار مجله اشپیکل می‌گوید: دیگر فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد (Spiegel, S.193-219) همین منظور را بیان می‌کند؛ یعنی هنوز زمان مناسب تعیین هستی فرا نرسیده است. توجه به این مطلب حائز اهمیت است که هایدگر می‌گوید فقط «خدایی» (به صورت نکره) می‌تواند ما را نجات دهد.

ما سپس‌تر در این باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

بیشتر گفتیم که هایدگر فلسفه ارسطو را منشأ سنت می‌داند، به همین سبب او به تفسیر کتاب نیکوماخوس ارسطو می‌پردازد. ارسطو در این کتاب می‌گوید انسان پیش از تصمیم بر انجام عملی یا دست یازیدن به اقدامی، بی‌واسطه، از طریق نیوشیدن می‌داند که زندگی سراسر نیک او چیست (Aristoteles, S.235 ff). البته این نه به این معناست که انسان از طریق نیوشیدن بی‌واسطه به هستی خویش آگاهی دارد. زیرا ارسطو نیوشیدن را به معنی واقعی، فقط در فلسفه نظری به کار می‌برد، اما چون بر آن است که فلسفه را به عمل نیز نزدیک نماید و بدینسان به عمل اعتبار فلسفی بخشد، در فلسفه عملی هم از مفهوم نیوشیدن استفاده می‌کند (Aristoteles, S.235 ff).

هایدگر از تفسیر کتاب نیکوماخوس ارسطو نتیجه می‌گیرد که انسان در زندگی عملی نیز بدون واسطه یعنی از طریق نیوشیدن به هستی خویش آگاهی دارد و بعلاوه ادعا می‌کند که منشأ فلسفه نظری ارسطو، عمل است؛ زیرا در فلسفه نظری همواره از مثال‌های عملی استفاده می‌کند. هایدگر ارسطو را مورد انتقاد قرار می‌دهد زیرا ارسطو نحوه‌ای از هستی را - که حرکتش پایان یافته است (فعل) - هستی واقعی می‌داند و آن را مهم‌تر از هستی در حال حرکت (قوه) می‌انگارد و به همین دلیل برای فلسفه نظری ارجی بیشتر از فلسفه عملی قائل می‌شود. اما به نظر هایدگر هستی همواره در حال حرکت، یعنی به صورت امکان، است. بدین ترتیب هایدگر فلسفه ارسطو را هم دستخوش ویرانی ساخته و دیگر آنرا منشأ تاریخ نمی‌داند (Aristoteles, S.59 ff) اکنون هایدگر به تحلیل طرز هستی انسان در زندگی روزمره، یعنی قبل از آشنایی با علم و فلسفه، می‌پردازد؛ زیرا به نظر او همین زندگی منشأ هستی‌شناسی است. او به همین منظور اقدام به طرح‌ریزی کتاب هستی و زمان می‌نماید تا ابتدا نشان دهد که طرز هستی انسان در زندگی روزمره چیست و سپس در پی آن هستی‌شناسی تاریخی را ویران

سازد چرا که منشأ هستی‌شناسی تاریخی، درک هستی انسان در زندگی روزمره است، ولی چنانکه ما نشان خواهیم داد، در انجام این امر توفیق نمی‌یابد.

اما هایدگر چگونه منشأ بودن یا طرز هستی انسان را در زندگی روزمره می‌یابد؟ پیشتر گفتیم که هایدگر در نتیجه تفسیر فلسفه ارسطو معتقد شد که انسان، بدون واسطه و از طریق نیوشیدن به هستی خویشتن آگاه است. اکنون او باز به سراغ فلسفه ارسطو می‌رود تا نشان دهد که انسان به جهان هم بی‌واسطه آگاهی دارد. ارسطو می‌گوید هر پیشه‌وری قبل از خلق اثرش می‌داند که چگونه از ابزارهای متناسب و مورد نیاز استفاده کند. این مطلب را هایدگر چنین تفسیر می‌کند که انسان از طریق استفاده از ابزار نسبت به جهان آگاهی حاصل می‌کند؛ یعنی جهان به روی او گشوده (Erschlossen) می‌شود. برای مثال، هنگامی که تصمیم داریم اثری مکتوب خلق کنیم، با قلم و کاغذ و میز تحریر و چراغ مطالعه و اتاقی که میز در آن قرار دارد و خانه‌ای که اتاق در آن قرار دارد و خیابانی که خانه در آن می‌باشد، آشنایی داریم. البته می‌توان به این سلسله، شهر، رودخانه، کوهستان، استان و کشور و ... را افزود و به این طریق زنجیره‌ای بسیار طولانی از ابزارهایی که با عمل نوشتن ما ارتباط دارند، ایجاد نمود. لیکن هنگام نوشتن ما فقط به همان ابزارهای پیرامون خود توجه داریم و از ابزارهای دیگری که در حیطه توجه ما نیستند، غافلیم. از آنجا که حوزه اعمال ما بسیار گسترده و گوناگون است، پس زنجیره‌های بسیار طولانی از ابزارها بوجود می‌آید که ما در اعمالمان از آنها بهره می‌جوییم. هایدگر پیوند تمام این زنجیره‌ها را جهان می‌نامد (Aristoteles, S.64 ff) و چون ما آن گونه هستیم که عمل می‌کنیم، پس با دست یازیدن به هر عملی طرز هستی خویش را تعیین می‌کنیم و به این دلیل جهان به منزله ارتباط ابزارها، حیطه امکان طرز هستی ماست. در زندگی روزمره - یعنی قبل از آشنایی ما با علم و فلسفه - همه چیز در جهان برای ما به صورت ابزارهایی است که در دسترس ما قرار می‌گیرد. هر چیزی بصورت امکانی برای

تعیین طرز هستی ماست. هیچ چیز به معنای ارسطویی واقعیت ندارد، بلکه همه چیز بصورت امکان است. ما در جهانی که وجود دارد قرار نگرفته‌ایم؛ بلکه نحوه هستی ما، «در جهان بودن» است. همین‌طور، ما در زمان و تاریخی که موجود است نمی‌باشیم، بلکه نحوه هستی ما چنان است که در زمان و تاریخ معینی واقع شده‌ایم. هستی ما همواره نامعین است؛ زیرا اولاً ما در هر عملی فقط از ابزارهای معین و محدودی استفاده می‌کنیم و ابزارهای دیگر را به جای خود باقی می‌گذاریم و به این دلیل نمی‌توانیم هستی خویش را همه جانبه تعیین بخشیم، ثانیاً ما نمی‌توانیم تمام دامنه ارتباط ابزارها را در نظر آوریم؛ از این رو بسیاری از امکانات تعیین هستی ما نادیده می‌مانند، ثالثاً ما هر گونه خود را به دیگران بنامایانیم، باز گونه دیگری هستیم؛ بنابراین امکان «گونه دیگری بودن» برای ما باقی می‌ماند.

هایدگر علاوه بر تفسیر ارسطو، در تحلیل طرز هستی روزمره نیز نشان می‌دهد که انسان بی‌واسطه به هستی خویش و جهان آگاهی دارد. مثلاً در «بی‌حوصلگی» - یعنی هنگامی که میل به اقدام هیچ عملی نداریم - جهان به روی ما گشوده می‌شود. توضیح اینکه: ما هنگام انجام هر عملی، فقط به ابزاری توجه داریم که در دسترس مان می‌باشد، حتی بدون آنکه متوجه وجود آن باشیم. اما هنگامی که هیچ اقدامی نمی‌کنیم و به عملی دست نمی‌یازیم، متوجه جهان - یعنی حیطة ارتباط ابزارها - می‌شویم. هر چه بی‌حوصلگی شدیدتر باشد. ما نیز با شدت بیشتری متوجه ابزارهایی می‌شویم که می‌توانیم به آن‌ها دست یازیم. بعلاوه وقتی می‌فهمیم که هستی ما در آینده نامعین است، یعنی نمی‌دانیم در آینده چه هستیم و باید خود تعیین کنیم که چه باشیم، توجه مامعطوف به ابزارهایی می‌شود که برای تعیین هستی خویش به آن‌ها نیاز داریم. به این طریق جهان به منزله حیطة امکان طرز هستی ما، بر ما گشوده می‌شود. اما جهان تنها از ابزارها تشکیل نیافته است؛ بلکه انسان‌های دیگر هم در آن زندگی می‌کنند. ما، در سکوت

خود، هنگام گوش فرا دادن به سخنان دیگران، هستی خویش را بر آن‌ها می‌کشاییم؛ یعنی متوجه هستی آن‌ها می‌شویم. بیشتر گفتیم که هستی ما نامتعیین است، یعنی نمی‌دانیم که هستی ما در آینده چیست. بسیاری از انسان‌ها از این معین نبودن هستی خود می‌گریزند و تعیین آن را برعهده نمی‌گیرند از این رو برای تعیین بخشیدن به هستی خود به دامان انسان‌های دیگر پناه می‌برند. اما جهان انسان‌ها، واقعی نیست، بلکه عرصهٔ شایعه و کنجکاوی و دو پهلویی گفتار است. چون آن‌ها با هستی اصیل خویش ارتباط ندارند به گفتارهای بی‌ربط و به ژاژخایی بیهوده مشغولند و این‌ها را به صورت شایعه به دیگران منتقل می‌کنند و چون انسان‌ها بین خود حقیقت را نمی‌یابند، همواره در حال کنجکاوی هستند و بالاخره چون در بین آن‌ها معیاری برای حقیقت وجود ندارد، گفتارشان همیشه دو پهلو است. در بین انسان‌های دیگر، در به روی هستی واقعی و اصیل بسته است؛ یعنی انسان متوجه هستی واقعی خود نیست. اما «ترس» آن را دوباره می‌کشاید. این «ترس»، از امر یا شخص معینی نیست بلکه ترسی است بصورت تام؛ یعنی هستی انسان و جهان را بطور تام از اهمیت ساقط می‌کند و به این ترتیب انسان خود را در هیچ، معلق می‌یابد و در این هنگام است که مسألهٔ هستی برای او اهمیت جدی می‌یابد. انسان از یک طرف از نبودن در عالم وحشت می‌کند و از طرف دیگر از بودن در آن نیز هراسان است؛ چرا که او به جهان تعین نداده، بلکه در آن «پرتاب» شده است، بنابراین ترس به او نشان می‌دهد که در سامان خویش نیست و باید هستی خویش را به‌طور واقعی تعین بخشد. او اکنون باید هستی نامتعیین خویش را به عهده گیرد و تعیین نماید که در آینده به‌طور واقعی باشد. پناه بردن به دامان دیگران، موجب می‌شود انسان هستی نامتعیین خود را از یاد ببرد. ولی ندای وجدان او را از خواب غفلت بیدار می‌سازد تا تعین بخشیدن به هستی خویش را به عهده گیرد. با اینکه ندای وجدان از هستی او بر می‌خیزد و بر هستی‌اش می‌نشیند، اما چون در بین دیگران از هستی خویش غافل است، ندای

وجدان را امری بیگانه می‌انگارد. ندای وجدان ناشی از «تقصیر» انسان است. انسان مقصر است؛ زیرا هستی او همواره نامتعیین و بی‌اهمیت است. ندای وجدان انسان را به این امر آگاه می‌سازد و او را فرا می‌خواند تا هستی نامتعیین خود را تعیین بخشد. اما هنگامی می‌توان به‌طور مداوم به تعیین هستی واقعی خویش پرداخت که از پیش به استقبال مرگ رفت. یعنی تا پایان عمر به تقصیر خود واقف بود و خود را مقصر دانست. مرگ آخرین امکان هستی انسان است. وقتی که انسان مرگ را در نظر دارد، از خود پیشی می‌گیرد؛ یعنی محدود به هستی نامتعیین کنونی خویش نیست، بلکه به آخرین امکان هستی خود واقف است و متوجه واپسین نقطه زندگی خویش است. یعنی با در نظر گرفتن امکان نهایی هستی خویش از تمام امکاناتی که در اختیار دارد برای تعیین هستی خود استفاده می‌کند.

(Stegmuller, kapitel IV, Existenzialontologie: Martin Heidegger, S.135 ff)

برخی از محققین به هایدگر، لقب متکلم و مرتد داده‌اند؛ زیرا او مفاهیم و اندیشه‌های سنت مسیحی را به خدمت فلسفه خویش در آورده و به آن‌ها معانی دیگری بخشیده است. در این خصوص به چند مورد اشاره می‌کنیم:

اریگنس متأثر از انجیل می‌گوید: مرگ انسان نتیجه گناه اوست. مشاهده می‌کنیم که او بین مرگ و تقصیر، رابطه برقرار نموده است. همچنین مطابق نظر آگوستین، چون انسان مخلوقی است که از نیستی یا عدم خلق شده، نیستی با وجود او توأم است. هنگامی که انسان به گناه یا تقصیر خویش واقف می‌شود، خود را از خالق که او را از هیچ آفریده و نگهدار اوست، جدا می‌یابد و ترس مرگ یا نیستی در او بوجود می‌آید؛ به این معنا سزای گناه، مرگ است. آگوستین در جدال با اپیکوری‌ها می‌گوید: ترس از مرگ را نباید به کمک عقل منتفی ساخت. ترس از مرگ امری است حقیقی و جزء هستی انسان است و باید آن را پذیرفت. انسان به تنهایی نمی‌تواند بر گناهان خود چیره شده و اخلاقی گردد، بلکه تنها خداوند می‌تواند با رحمت خویش - یعنی با معجزه عفو - گناهان او را ببخشد.

این معجزه فقط یک بار و با فرو ریختن قانونمندی طبیعت تحقق پذیرفت و خداوند به صورت مسیح متجسد شد و گناه انسان را با صلیب بر دوش گرفت و البته در هر انسانی که به مسیح ایمان دارد و گناه و ترس را تجربه کرده است و همواره شوق شفاعت را در خویش احساس می‌کند این امر تکرار می‌گردد. همچنان که ترس از مرگ همان ترس از گناه است؛ زیرا انسان را از خدایی که خالق او از نیستی و نگهدار اوست، جدا می‌سازد و او را دوباره به نیستی می‌افکند، همین طور بخشایش گناهان انسان را به جاودانگی مطمئن می‌سازد. این، آن اطمینانی است که ترس از مرگ را مغلوب می‌سازد نه چنانکه اپیکور می‌پنداشت؛ نفی آن به وسیله عقل. (Von Aster, S.49 ff) نمونهٔ دیگری از اندیشهٔ سنت مسیحی که مورد استفادهٔ هایدگر قرار گرفته، تعریف انسان است در مسیحیت. انسان موجودی است که در اندیشهٔ رستگاری خویش می‌باشد. هایدگر می‌گوید انسان موجودی است که در اندیشهٔ هستی خویش است و هر دو - هم هایدگر و هم سنت فلسفهٔ مسیحی - این اندیشناک بودن انسان را نگرانی (Sorge) می‌نامند. همچنین هایدگر از آراء فلسفی کیرکگور بهره برد ولی ایمان به خدا را در فلسفهٔ وجودی نادیده گرفت.

کیرکگور می‌گوید: جهانی که در آن زندگی می‌کنیم سراسر درک نشدنی و بیهوده است. او با توجه به این امر می‌پرسد: آیا زندگی میسر است که واقعیت نابسامان جهان را بطور مصنوعی انکار نکند؛ بلکه صریحاً به آن چشم بدوزد؟ او برای یافتن این زندگی به تحلیل «خلق» یا «حال» انسان می‌پردازد و می‌گوید: در خلق، بی‌پناهی درونی انسان برملا می‌گردد و در ترس، تنهایی مطلق انسان آشکار می‌شود. این ترس، ترس از امر یا شخص معینی نیست، بلکه به صورت تمامیت است؛ یعنی همهٔ هستی انسان را در بر می‌گیرد و او را به طور ریشه‌ای از جهان جدا می‌سازد و هر تکیه‌گاهی را از انسان سلب می‌کند. ترس همهٔ باورها و دانش‌های عقلانی را در هم می‌ریزد و اطرافیان را به دورترین نقطه می‌پراکند و

بدین ترتیب انسان تنها و بدون تسلی باقی می‌ماند. این وضعیت انسان را وا می‌دارد که یا با شهامت ترس را تحمل کند و به واقعیت هستی خویش دست یابد، یا شانه از زیر سنگینی تحمل ترس خالی کند و به دنیای پرهیاهوی انسانهای دیگر بگریزد. کیرککور ترس را گردونه آزادی (Wirbel der Freiheit) می‌نامد. همچنان که گردباد یا گرداب اشیا را به اطراف می‌پراکند، ترس نیز انسان را از دیگران جدا و دور می‌کند و پس از آنکه همه جهان را از انسان سلب نمود و اطرافیان را به دورترین نقطه پراکند، انسان را برای تعیین هستی خویش آزاد می‌سازد. از نظر او ترس ژرف‌تر از بی‌حوصلگی است؛ زیرا بی‌حوصلگی، فقط، انسان را نسبت به وقوع هر امری بی‌تفاوت می‌کند. انسان اگر در ترس و بی‌حوصلگی هم نتواند به هستی اصیل خویش نایل آید و تجربه کند که گریختن از خویش بیهوده است، دچار افسردگی می‌شود و آگاهی به این که توانایی نایل شدن به هستی واقعی خود را ندارد چون بارگرانی بر دوش او سنگینی می‌کند. انسان این ترس را پنهان می‌کند ولی اگر ناگهان سربرآورد، افسردگی به یاس مبدل می‌گردد. یاس سبب می‌شود که هستی واقعی انسان تحقق یابد؛ زیرا کسی که خود را کاملاً در اختیار یاس قرار داده است، واقعیت وجود خود را در می‌یابد. با این همه انسان محدود نمی‌تواند آخرین راه حل مساله وجودش را پیدا کند. او بدون امر مطلق ازعهده زندگی در این جهان بر نمی‌آید. تنها راهی که برای کیرککور باقی می‌ماند، «جهش او بسوی الوهیت» است. جهش برقرار همه استدلال‌های عقلانی که بر اثبات وجود خدا اقامه شده است. کیرککور این جهش را به خلاف استدلال‌های عقلانی «جهش کور» یا «جهش با چشمان بسته» می‌نامد. به اعتقاد او این جهش هم نمی‌تواند بیهودگی جهان را برطرف سازد؛ لیکن با وجود این به نظر او مسیحیت را با همه بیهودگی باید به سختی حفظ نمود. (Stegmuler, S.149)

اکنون چنانکه پیشتر نیز اشاره کردیم، سعی می‌کنیم طرح کتاب هستی و زمان

و علت شکست آن را به اجمال بررسی کنیم.

علت شکست طرح کتاب «هستی و زمان»

هایدگر برای کتاب هستی و زمان، طرحی شامل دو بخش تهیه کرد. قصد او این بود که در بخش اول هستی انسان را مورد بررسی قرار دهد و در بخش دوم نشان دهد که منشأ هستی شناسی طرز هستی انسان در زندگی روزمره است. به این طریق هایدگر می‌توانست اصالت را از فلسفهٔ هستی شناسی سلب کرده، آن را ویران سازد؛ به این معنی که آن را از اعتبار بیاندازد و طرز هستی روزمره را منشأ هستی شناسی معرفی کند. دو بخش مذکور، خود در بردارندهٔ تقسیمات ذیل بودند:

I- تفسیر طرز هستی از جنبهٔ زمانی و توضیح آن به منزلهٔ آفاق فراسوی مسئلهٔ هستی:

۱- تحلیل اساسی و تدارکی طرز هستی؛

۲- طرز هستی و زمانی بودن (Zeitlichkeit).

II- خطوط اساسی ویرانی تاریخ هستی شناسی با شیوهٔ پدیده‌شناسی به دنبال

مسئلهٔ زمان فلسفی (Temporalität):

۱- نظریه کانت دربارهٔ شالکه سازی و زمان به منزلهٔ مرحلهٔ مقدماتی مسئلهٔ

زمان فلسفی؛

۲- اساس هستی‌شناسی «می‌اندیشم» دکارت و پذیرفتن هستی‌شناسی قرون

وسطی در مسئلهٔ شیء اندیشمند (res cogitans)؛

۳- رسالهٔ ارسطو دربارهٔ زمان به منزلهٔ باقی ماندهٔ اساس پدیداری و حدود

پدیده‌شناسی عهد باستان (Figal, S.49 ff).

هایدگر فقط بخش اول این طرح را در هستی و زمان منتشر کرد و بخش دوم

آن هیچ‌گاه بصورت کامل انتشار نیافت. البته در سال ۱۹۲۷ قسمتی از بخش دوم

را با عنوان مسئلهٔ اساسی پدیده‌شناسی تدریس نمود و قسمت دیگری از آن را

در سال ۱۹۲۹ با عنوان کانت و مسأله متافیزیک منتشر ساخت. کاسیرر (Cassierer) در مقاله‌ای که در سال ۱۹۳۱ در مجله فلسفی کانت اشتودین (Kant-studien) به چاپ رساند درباره تفسیر هایدگر از کانت نوشت: هایدگر دیگر همچون یک مفسر درباره فلسفه کانت سخن نمی‌گوید بلکه مانند اشغالگری که با زور اسلحه سرزمینی را تصرف می‌کند، در نظام فلسفی کانت رخنه کرده است تا آن را تحت سلطه خود در آورد و به خدمت مسأله فلسفی خویش بگمارد (Cassierer, S.17). البته این تنها موردی نیست که تفسیر هایدگر از فلاسفه مورد انتقاد محققان واقع می‌شود. با وجود درخشندگی برخی از تفاسیری که هایدگر ارائه می‌دهد، در مواردی هم، در تاویل و حتی تغییر منظور متفکران بی‌محابا عمل می‌کند. بارزترین شاهد عدم دقت او در بازتاب اندیشه متفکران، رساله استادی اوست که در آن کتابی از توماس فون ارفورت را به دنس اسکوتوس نسبت می‌دهد و آن را به جای کتاب وی تفسیر می‌کند (Heidegger, Die kategorien und Bedeutungslehre des Dunsscottos, S.122-241).

هایدگر هستی و زمان را در مدت بسیار کوتاهی تحریر کرد تا بتواند کرسی خالی شده نیکولای هارتمان را در دانشگاه ماربورگ تصاحب کند. البته نمی‌توان تعجیل در نوشتن را علت شکست طرح هستی و زمان دانست زیرا هایدگر بعد از انتشار کتاب، فرصت کافی در اختیار داشت تا آن را تکمیل نماید.

او در سال ۱۹۳۵ به دوستش الیزابت بلوخن (Elisabeth Blochmann) نوشت: به سرور به حجم انتقاداتی که به هستی و زمان می‌نویسد افزوده می‌شود و در سال ۱۹۲۹ به دانشمند ادبیات ماکس کومرل (Kommerell) نوشت: کتاب هستی و زمان برای او یک شکست بوده است (Figal, P.49).

ماسعی می‌کنیم به اجمال دلایل این شکست را بیان کنیم. طرز هستی روزمره - یعنی قبل از آشنایی با علم و فلسفه - دارای زمان ویژه خویش است. انسان در زندگی روزمره، درک خاصی از زمان دارد که با درک فلسفی زمان متفاوت است.

در زندگی روزمره، انسان، بی‌واسطه می‌داند که هستی او در آینده، نامتعیین است و تعیین آن به عهدهٔ خود اوست؛ به این طریق انسان نسبت به زمان آینده آگاهی دارد.

همچنین انسان خود را در سرنوشت خویش از قبل پرتاب شده می‌یابد؛ بنابراین او به این طریق به زمان گذشته هم واقف می‌گردد. اما انسان باید «اکنون» وظیفهٔ تعیین هستی خویش را به عهده گیرد؛ پس به این طریق به زمان حال هم آگاهی دارد. هایدگر برای نمایاندن محدودیت زاویهٔ دید انسان در زندگی روزمره، از مفهوم افق استفاده می‌کند و برای اینکه نشان دهد انسان در زندگی روزمره فقط جنبه‌ای از هستی را در نظر دارد، مفهوم شاکله (Schema) را به کار می‌برد. به اعتقاد هایدگر، علاوه بر زندگی روزمره، فلسفهٔ هم دارای شاکله‌های افقی (Horizontale Schemata) است.

قصد هایدگر این بود که از طریق شاکله سازی، بین درک هستی در زندگی روزمره و درک فلسفی هستی، رابطه برقرار نماید؛ به این معنا که زمان را به مثابهٔ پلی بین زندگی روزمره و فلسفهٔ معرفی کند و از این راه بین فلسفهٔ و زندگی روزمره رابطه‌ای برقرار ساخته و نشان دهد که فلسفهٔ از زندگی روزمره نشأت می‌گیرد.

به گفتهٔ هایدگر، زمان، اساس درک هستی در زندگی روزمره و نیز اساس درک هستی فلسفی است. با کمک شاکله‌های زمان است که انسان در زندگی روزمره و در فلسفهٔ، قادر به درک امور می‌باشد. هایدگر به عنوان مثال می‌گوید: ما هر امری را تحت شاکله حاضر درک می‌کنیم. این شاکله، هم شامل امور حاضر و هم در بردارندهٔ امور غایب است، ولی غیبت یا عدم حضور به معنی وجود نداشتن نیست؛ بلکه آنچه غایب است باید کشف شود. هنگام اشتغال به یک عمل هر گاه به ابزاری نیاز پیدا کنیم و آن را نیابیم، متوجه می‌شویم که آن ابزار هست، لیکن اکنون در دسترس ما قرار ندارد و به عبارتی در غیاب خود، حاضر

است. پس شاكلة حاضر، شامل زمان گذشته و حال است. هایدگر می‌گوید: فلسفه نیز دارای شاكلة حاضر است؛ زیرا فلسفه هر امری را تحت شاكلة حاضر به صورت مفهوم در می‌آورد. ما پیشتر بیان کردیم که در زندگی روزمره همه چیز به صورت امکان است و چیزی به معنای ارسطویی واقعیت ندارد. از نظر هایدگر علم و فلسفه همه این امور ممکن را به صورت امور موجود معرفی می‌کند. مثلاً زمان در زندگی روزمره بین تولد و مرگ محدود است، ولی علم و فلسفه زمان را بطور نامحدود مورد بررسی قرار می‌دهند. زمان در زندگی روزمره صرفاً امری کیفی است، ولی علم و فلسفه آن را به کمیت تبدیل نموده و اندازه می‌گیرند.

هایدگر قصد دارد نشان دهد چگونه درک علمی و نیز درک فلسفی - چرا که علم از فلسفه نشأت گرفته است - از درک زندگی روزمره ناشی می‌شود. هایدگر می‌گوید: فلسفه همه امور را تحت شاكلة حاضر می‌کنجاند؛ زیرا آن‌ها را در زمان حال بیان می‌کند. بنابراین شاكلة حاضر، هم شامل امور گذشته و هم شامل امور حال می‌گردد. همچنین امور آینده را هم فلسفه، تحت شاكلة حاضر می‌بیند. بنابراین همه امور، تحت یک زمان - یعنی زمان حاضر - درک می‌شوند؛ پس فلسفه فقط دارای یک زمان است و آن هم زمان حاضر می‌باشد. هر امری که در فلسفه به صورت مفهوم درآید، مشمول زمان حاضر است. همین مطلب طرح کتاب هستی و زمان را با شکست مواجه کرد؛ زیرا معلوم شد تقسیم‌بندی زمان در زندگی روزمره، تنها مختص همین طرز زندگی است. اگر امور زندگی روزمره در قالب مفاهیم فلسفی بیان شوند، تقسیمات زمانی آن‌ها در هم می‌ریزد و تنها دارای یک زمان می‌گردند. بنابراین زمان زندگی روزمره و زمان فلسفی، هر کدام ویژگی‌های خود را دارند و هیچ زمانی که بین آن دو مشترک باشد وجود ندارد. به این ترتیب هایدگر نتوانست بین طرز زندگی روزمره و فلسفه رابطه‌ی برقرار کند و ثابت کند که فلسفه از زندگی روزمره برآمده است (Figal, S.81 ff).

فلسفهٔ هایدگر پس از کتاب هستی و زمان

هایدگر در کتاب هستی و زمان موفق نشد ثابت کند که منشأ علم و فلسفه، درک هستی در زندگی روزمره است و با وجود اینکه از نظر فلسفی موفق به اثبات این مطلب نشد، بعدها همچنان بر این نظریه باقی ماند. او پس از آنکه در هستی و زمان نتوانست توسط زمان راهی از درون هستی انسان به سوی جهان علم و فلسفه بگشاید، کوشید با تفسیر فلسفهٔ افلاطون این راه را از بیرون هستی انسان باز کند.

هایدگر در سال ۱۹۳۰ طی یک مقاله (Heidegger, Vom wesem der wahrheit, S.177 ff) و نیز در ترم تابستانی ۲۲ - ۱۹۳۱ در ضمن تدریس به تفسیر تمثیل غار پرداخت (Heidegger, Platonslehre Von wesem der wahrheit, S.203 ff) و به‌طور خلاصه به این نتیجه رسید که نوری که از خارج غار می‌تابد، برای غارنشینان راهی به سوی خارج می‌گشاید؛ زیرا نور خورشید، هم سبب می‌شود انسان ببیند و هم این که اشیاء مرئی شوند. در فلسفهٔ افلاطون همهٔ هستی وابسته به خورشید است و خورشید ایده مطلق و مثال خوبی است. همهٔ اشیاء و ایده‌ها براساس برترین ایده - یعنی ایدهٔ خوبی - وجود دارند. هایدگر به جای خورشید، زمان را اساس هستی می‌داند. به نظر او همه چیز براساس زمان وجود دارد و همه چیز در زمان متغیر است. او از افلاطون انتقاد می‌کند که غارنشینان را صرفاً از بند غار رها می‌سازد، لیکن معلوم نمی‌کند که چرا آزاد شده‌اند. بنابراین آزادی که افلاطون تصویر می‌کند، دارای جنبهٔ منفی یا سلبی است. آزادی هنگامی مثبت است که انسان خود را برای انجام عملی مقید کند. این قید، طرحی است که انسان برای تعیین هستی خود می‌ریزد تا همواره مطابق آن رفتار نماید. بدین نحو، هایدگر در مرحلهٔ دیگری از تحول فکری خود افلاطون را هم دستخوش ویرانی سنت می‌سازد (Figal, S.97 ff). هایدگر برای گشودن راهی از هستی انسان به

سوی جهان علم و فلسفه، از طرح هستی (Seinsentwurf) استفاده می‌کند. این طرح هنگامی می‌تواند ساخته شود که زمان جدیدی مشاهده گردد؛ همان طور که غارنشینان با رویت نور خورشید به جهان خارج راه یافتند.

هایدگر برای ارائه مثالی از طرح هستی می‌گوید: علوم طبیعی طرحی پیشین از طبیعت می‌ریزند و مطابق آن به بررسی قوانین طبیعت می‌پردازند و درستی و نادرستی یافته‌های تجربی و کشفیات خود را بوسیله این طرح از پیش ساخته محک می‌زنند.

در مورد تاریخ، بورکهارت (Jacob Barckhard) را مثال می‌آورد. به نظر هایدگر، بورکهارت قبلاً برای خود طرحی از سرنوشت، بزرگی، رنج و غم انسان به وجود آورده، پس تاریخ را مطابق این طرح بررسی می‌کند. هایدگر می‌گوید: تاریخ از علوم طبیعی به هستی انسان نزدیکتر است؛ زیرا موضوع آن بررسی هستی ما در جریان تاریخ است، اما علوم طبیعی به بررسی اشیاء می‌پردازند. تاریخ نشان می‌دهد که هستی ما در حال حرکت و دارای جنبه امکان است. هنر از تاریخ هم به هستی انسان نزدیکتر است زیرا هستی انسان ذاتاً باید توسط هنر و بخصوص شعر بیان شود. در سال ۱۹۳۰ هایدگر برای نخستین بار از شعر برای بیان هستی انسان سخن می‌گوید. از آنجا که شاعر بین هستی متعین و نامتعین خود واقع است، این امر در هنرش متجلی می‌شود و از این رو شعر انسان را بین واقعیت و امکانش نگاه می‌دارد. هایدگر در این مرحله از تفکر فکری، نه تنها از شعر، بلکه برای اولین بار از جامعه هم سخن می‌گوید. به گفته وی انسان با دریافت زمان جدید، طرحی برای هستی خویش می‌ریزد و توسط آن جهان نوینی بوجود می‌آورد. در این جهان انسان‌ها با هم زندگی می‌کنند. در کتاب هستی و زمان، انسان با گوش فرادادن به سخن دیگران در سکوت، هستی خویش را بر آن‌ها می‌گشود. اکنون، نه در سکوت، بلکه با بیان، جهان جدیدی به وجود می‌آید، زیرا هنگامی که بیان می‌شود که چه موضوعی به چه امری متعلق

است، رابطه جدیدی بین امور برقرار می‌گردد و این روابط جهان را تشکیل می‌دهند. هایدگر در هستی و زمان به جای جامعه (Gemeinschaft) از نسل (Generation) سخن می‌گفت و در پاورقی توضیح داد که منظور او از نسل، همان منظور دیلتای است. (Heidegger, Sein und Zeit, S.384 f). دیلتای نسل را گروهی از انسان‌ها می‌داند که متاثر از واقعیت‌ها و تغییراتی که در دوره معینی از تاریخ رخ می‌دهد، با هم ارتباط دارند. (Diltey, S.36 f). در کتاب هستی و زمان، زندگی در میان انسان‌های دیگر، به این دلیل که دنیای انسان‌ها حیطه شایعه و کنجکاوی و دو پهلویی گفتار است، تهدید آمیز بود. انسان‌ها هستی انسان را به‌طور کاذب تعیین می‌کردند و انسان باید برای تعیین هستی خود از آن‌ها فاصله می‌گرفت و به هستی منزوی خویش باز می‌گشت. اما هایدگر اکنون تغییراتی در فلسفه خود به وجود می‌آورد تا انسان را موجودی اجتماعی معرفی کند. هستی دیگر به معنی هستی فقط متعلق به من نیست؛ بلکه هستی انسان با «طرح هستی» به روی دیگران گشوده می‌شود.

هایدگر در درس گفتارش در سال ۱۹۲۸ می‌گوید: فلسفه، متافیزیک است و به طبیعت انسان تعلق دارد و در جولای ۱۹۲۹ می‌گوید: متافیزیک، رویداد اساسی طرز هستی انسان است؛ یعنی متافیزیک یا فلسفه با مواجهه با زمانی جدید، طرح جدیدی برای جهان ایجاد می‌کند. او با این اندیشه فلسفی به فعالیت سیاسی روی آورد. هایدگر در سال ۱۹۳۳ به ریاست دانشگاه فرایبورگ برگزیده می‌شود و در همین سال به حزب ناسیونال سوسیالیستهای آلمان (نازی) می‌پیوندد.

هایدگر در سخنرانی خود با عنوان ایستادگی دانشگاه آلمانی - (Selbstbehauptung der deutschen Universitat) در مراسم آغاز ریاستش (مراسم نمایشی و پر سر و صدایی که به همین مناسبت ترتیب داده شده بود) می‌گوید: منشأ علم، فلسفه است؛ علم از فلسفه جدا شده و فلسفه در یونان در اصل فعالیت اجتماعی بوده است. هایدگر با توجه به فلسفه افلاطون از سه نوع

خدمت در جامعه نام می‌برد: خدمت در کار، خدمت در دفاع و خدمت در علم. او می‌گوید: حفظ نظام اجتماعی به عهده فلسفه است. بازگشت به فلسفه یونان، یعنی بازگشت به منشأ فرهنگ غرب. با مراجعه ملت آلمان به فلسفه یونان، زمان جدیدی در تاریخ آلمان به وجود می‌آید. اکنون با بازگشت به آن دوره و شناخت آن، فلسفه می‌تواند طرح نوینی برای تاریخ غرب ایجاد کند (Figal, S.114 f). اما ملت آلمان هنوز به منشأ فرهنگ خود بازنگشته است؛ بنابراین فلسفه باید به ملت کمک کند تا حرکتش از این آغاز منحرف نگردد. چون علم در اصل همان فلسفه است، اساتید دانشگاه باید خود را در خدمت ملت قرار دهند و دانشجویان باید در ضمن بالا بردن سطح دانش به دفاع از منافع ملت بپردازند و با اساتید پیکار کنند. پیشتر گفتیم که هایدگر همواره خواستار بازگشت به منشأ است. چنان که زمانی ارسطو را منشأ سنت غرب می‌دانست و متفکرین را به فاصله گرفتن از سنت و روی آوردن به فلسفه ارسطو و طرح سوال و درگیری با آن و بدین‌سان ایجاد اندیشه و طرز زندگی ویژه عصر خویش فرا می‌خواند. به نظر هایدگر اکنون نتیجه اندیشه و طرز زندگی ویژه عصر ما را تعیین کرده است و آن، مرگ خدا و هستی تنها و متروک انسان است. ملت آلمان باید به مرگ خدا آگاه شود و بداند که خود باید هستی خویش را تعیین نماید (Hedegger, Die selbstbeauptung der deutschen universitaten, S.9 ff & Figal, S.114 ff) تصور می‌کرد جنبش نازی‌ها ملت آلمان را به این واقعیت آگاه می‌سازد و او به عنوان فیلسوف می‌تواند هدایت فکری این جنبش را به عهده بگیرد و با توجه به زمان جدید، طرح نوینی برای جهان غرب در اندازد.

فعالیت سیاسی هایدگر

هایدگر ۱۵ سال پیش از پیوستن به حزب نازیها به دوست خود، الیزابت بلوخن، نوشت: 'زندگی فکری باید نزد ما دوباره یک واقعیت حقیقی گردد؛ یعنی

از شخصیتی قدرت کسب کند که دگرگون می‌سازد و به قیام وا می‌دارد' (Hedegger, Die selbstbehauptung der deutschen universitaten, S.9 ff & Figal, S.9 ff)

هایتلر در سال ۱۹۲۶ جلد اول و یک سال بعد، جلد دوم کتاب نبرد من را منتشر کرد و از آن پس حدود دو میلیون نسخه از آن در اختیار مردم آلمان قرار گرفت. بعید به نظر می‌رسد هایدگر به عنوان فیلسوفی که می‌خواست برای عصر خویش طرحی نو در اندازد، آن را مطالعه نکرده باشد. او در سال ۱۹۳۲ - یعنی یک سال قبل از عضویت در حزب نازی‌ها - به الیزابت بلوخن نوشت که مخالف حزب مرکز کاتولیکی؛ لیبرال‌ها و کمونیست‌ها است و گرایش خود را به حزب ناسیونال سوسیالیست‌ها نشان داد. (Figal, S.114) همچنین هایدگر در مارس ۱۹۳۳ به یاسپرس می‌گوید: باید وارد جنبش شد. (Sander, S.13) یاسپرس در ژوئن ۱۹۳۳ از او می‌پرسد: چگونه شخص بی‌فرهنگی چون هیتلر می‌تواند بر آلمان حکومت کند؟ هایدگر پاسخ می‌دهد: فرهنگ مهم نیست به دست‌های معجزه آسایش نگاه کنید. (Augstein, S.212)

قبل از رسیدن هایدگر به مقام ریاست دانشگاه فرایبورگ در ۱۹۲۸ فقط یک درصد از اساتید دانشگاه فرایبورگ حمایت خود را از هیتلر علنی ساخته بودند و از این یک درصد عده کمی به عضویت حزب نازی‌ها درآمدند. (Martin, Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, S.19)

اکثریت مردم شهر فرایبورگ را لیبرال‌ها تشکیل می‌دادند و اساتید دانشگاه برای اینکه استقلال خود را از جنبش نشان دهند، پروفیسور ویلهلم مولندرف (W.Moellendorff) را علی‌رغم نظر نازی‌ها برای ریاست دانشگاه انتخاب کردند، لیکن استادی به نام شادوالت (Schadewald) نزد رئیس دانشگاه رفت و با این استدلال که مولندرف نمی‌تواند ساختار دانشگاه را با سیاست نازی‌ها هماهنگ سازد، هایدگر را برای تصدی مقام ریاست دانشگاه پیشنهاد نمود. رئیس دانشگاه

پیشنهاد او را با اینکه مجدداً در روز بعد هم آن را تکرار کرد، نپذیرفت و مولندرف به ریاست دانشگاه برگزیده شد. اما طرفداران هیتلر در روزنامه آلمانه (Alemanne) به مولندرف حمله ور شدند و از او خواستند مانع هماهنگی دانشگاه با سیاست نازی‌ها نشود و از مقام خود کناره گیرد، هایدگر و اساتید موافق با او نیز در قفا از این روزنامه پشتیبانی می‌کردند. (Martin, Ebd.S.23) افزون بر این، شهردار فرایبورگ هم پشتیبان هایدگر بود؛ زیرا قصد داشت شهر فرایبورگ را در صف موافقان هیتلر درآورد.

بالاخره پروفیسور مولندرف با فشار طرفداران هیتلر، پس از پنج روز از مقام خود استعفا کرد. اکنون در سنای دانشگاه هیچ استاد یهودی نبود و دیگر اساتید نیز هنوز به مقاصد هایدگر آگاه نبودند و بدین‌سان او با اکثریت آراء به ریاست دانشگاه برگزیده شد. اولین استادی که به قصد هایدگر پی برد، پروفیسور اوپکن (Eucken) بود. او گفت: هایدگر خود را فیلسوفی مادرزاد و رهبر فکری جنبش نازی‌ها می‌داند. (Martin, Ebd.S.24) هایدگر در سخنرانی آغاز ریاستش در دانشگاه به دانشجویان گفت شما باید از منافع ملت پشتیبانی کنید و با اساتید در پیکار باشید. و از اساتید خواست که حامی ملت باشند. او به جای رئیس دانشگاه خود را پیشوای دانشگاه (Führer) معرفی کرد و همه جا علناً هیتلر پشتیبانی می‌نمود. او در فراخوانی که در نوامبر ۱۹۳۲ برای دانشجویان منتشر کرد، نوشت: فقط شخص پیشوا، واقعیت کنونی و آینده‌آلمان است و قانون این واقعیت، نه نظریه‌ها و قضایای علمی، بلکه شخص اوست و در پایان شعار داد «هایل هیتلر» (Heil Hittler) (Heidegger, Aufruf an die Deutschen Studenten, S.177) هایدگر متن سخنرانی آغاز ریاستش را برای سایر دانشگاه‌های آلمان ارسال کرد و از آن‌ها خواست ساختار خود را با سیاست نازی‌ها هماهنگ کنند. او در سخنرانی خود در دانشگاه شهر کیل (Kiel) که پایگاه دانشجویان طرفدار هیتلر بود، گفت: نزد ما، تحصیل باید شهامت باشد نه پناهگاه انسان‌های بزدل. یاسپرس نقل

می‌کند که هایدگر روزی به او می‌گوید وجود این همهٔ استاد فلسفهٔ بیهوده است. در سراسر آلمان فقط دو یا سه نفر آن‌ها را باید باقی گذاشت. یاسپرس می‌پرسد: کدام دو یا سه نفر؟ او پاسخ نمی‌دهد. (Jaspers, philosophische Autobiographie, S.101) هایدگر خواهان دانشجویان و اساتیدی بود که روحیهٔ جنگجویانه داشتند و افراد صلح طلب و آرام را بر نمی‌تابید. همین امر باعث شد او از شیمی دان مشهور آلمان، هرمان اشتاودینگر (Staudinger)، به این اتهام که در جنگ جهانی اول اندیشهٔ صلح جویانه خود را به طور علنی اعلام کرده بود، به سازمان امنیت آلمان شکایت کند و نیز در اتحادیهٔ اساتید طرفدار هیتلر، استاد جوانی به نام باوم گارتن (Baumgarten) را کتباً متهم نمود و چندان زیاده روی کرد که مقامات هیتلری اظهار نظر او را در مورد باوم گارتن به جهت شدت و افراط بی‌اعتبار دانسته، آن را نادیده گرفتند. (Martin, Martin Heidegger and der Nationalsozialismus, S.35)

هایدگر خیال داشت تمام دانشگاه‌های آلمان را هم‌ساز با جنبش نازی‌ها سازد و خود نیز پیشوای آن‌ها گردد. در کنفرانس روسای دانشگاه‌های آلمان در ۸ ژوئن ۱۹۳۳، هایدگر و همفکرانش پیشنهادی مبنی بر تغییر ساختار کنفرانس ارائه دادند که تصویب نشد. در صورت تصویب این پیشنهاد هایدگر به احتمال زیاد در مقام پیشوای دانشگاه‌های آلمان قرار می‌گرفت و به همین دلیل، هایدگر به اتفاق هم نظرانش کنفرانس را ترک کردند. (Martin, Ebd.S.29)

در دانشگاه فرایبورگ تحت پیشوایی هایدگر، ناهنجاری حاکم شده بود؛ زیرا دانشجویان در محوطهٔ دانشگاه اردو و تمرینات نظامی و راهپیمایی ترتیب می‌دادند و کلاس‌های اساتید مخالف را مختل و تحریم می‌کردند و کار بدان جا کشید که میان دانشجویان مخالف و موافق هیتلر درگیری روی داد. لیکن چون قصد هایدگر ایجاد دگرگونی در دانشگاه از سطوح زیرین (دانشجویی) به بالا بود، این تمرینات را موافق مقصود خود می‌دانست و با وجود اعتراض اساتید به

این وضع با دانشجویان مخالفت نمی‌کرد، اما بالاخره به خاطر شدت درگیری‌ها و ایجاد هرج و مرج از پشتیبانی دانشجویان آشوبگر دست کشید. (Martin, Ebd S.26 und 30 ff) یاسپرس می‌نویسد: 'او هیچ‌گاه رفتار احترام آمیزی با اساتید یهودی نداشت. مثلاً به منظور اهانت فرانکل (Frankel) را یهودی خطاب می‌کرد. یاسپرس می‌گوید: 'هایدگر تا سالهای دهه ۲۰، ضد سامی نبود. حرف غیر ضروری و اهانت آمیز «یهودی» دلیل آن است که او در سال ۱۹۲۳ - حداقل در برخی روابط - ضد سامی شده بود (Jaspers, Brief an oheikers, S.151). با این حال، چنانچه یاسپرس می‌گوید، او از نصب اعلامیه‌ای به این مضمون که «هر یهودی که به آلمانی صحبت می‌کند، دروغ می‌گوید» در تابلو دانشگاه خودداری کرد. (Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, S.261)

همچنین هوسرل در نامه‌ای که به سال ۱۹۲۳ منتشر کرد، از فشار روحی که به او وارد آمد و نیز از همکاری هایدگر با نازی‌ها شکایت نمود و نوشت: 'هایدگر دیگر مدت‌هاست با من معاشرت نمی‌کند'. (Husserl, S.148 f) هانا آرنست نیز در مقدمه کتاب 'فلسفه وجودی چیست' می‌نویسد: 'هایدگر ورود استاد و دوستش هوسرل را به دانشکده ممنوع کرده بود؛ زیرا او یهودی بود' (Arendt, S.141). - ر. مارتن (R.Marten) نیز می‌گوید: 'هایدگر نژادپرست فکری بود نه نژاد پرست زیست شناختی' (Marten, S.225-241) و فاریاس (Farias) شاگرد خود هایدگر و هابرماس ادعا می‌کنند که هایدگر نازی بود. (Marten, S.225-241)

طبق تحقیقات، تا سال ۱۹۲۲ حکومت هیتلری طرح منسجمی برای هماهنگ کردن دانشگاه با سیاست‌های خود در اختیار نداشت و در نتیجه مشورت با هایدگر طرح مشخصی برای این کار تهیه شد و در سال ۱۹۲۴ به اجرا درآمد. هایدگر خودش هم همه جا خود را بانی این قانون معرفی می‌کرد. (Martin, Martin, Hedegger und Der Nationalsozialismus S.31)

هایدگر تنها فیلسوفی نبود که با نازی‌ها همکاری داشت، بلکه برخی دیگر مثلاً

کلن (Arnold Gehlen) و آلفرد بوملر (Alfred Baeumler) خود را در اختیار نازی‌ها قرار داده بودند و به تدریج به اساتید طرفدار هیتلر افزوده می‌شد و هر یک سعی داشتند در خدمت به حکومت از هم پیشی بگیرند. هایدگر در این وضعیت نتوانست در رأس جنبش نازی‌ها قرار گیرد. در کنفرانس روسای دانشگاه‌ها، پس از تنظیم قانون هماهنگی دانشگاه با سیاست نازی‌ها، وزیر کشور، فریک (Frick) پروفسور فیشر را به عنوان پیشوای دانشگاه‌های آلمان منصوب کرد، (Martin, Ebd. S.32). علاوه بر این دانشگاه‌های برلین و مونیخ از پذیرفتن هایدگر سرباز زدند (Martin, Ebd. S.33) و بدین ترتیب هایدگر عملاً در فعالیت سیاسی خود شکست خورد و در سیزدهم آوریل سال ۱۹۳۴ از مقام ریاست دانشگاه استعفا کرد. لیکن تا پایان جنگ عضو حزب نازی باقی ماند و گاهی مقامات هیتلری در ازای خدماتش امتیازاتی به او می‌دادند. (Martin, Ebd. S.37)

هایدگر پس از کناره‌گیری از مقام ریاست دانشگاه مدعی شد در خلال درس‌هایش به حکومت هیتلری انتقادات شدیدی می‌نمود و به همین علت تحت مراقبت سازمان امنیت آلمان قرار داشته است. گرچه این ادعای هایدگر صحیح است، لیکن انتقاد او به منظور هدایت آن‌ها بوده است نه چنان که خود ادعا می‌کند نفی‌شان. هایدگر تا پایان عمر هیچ‌گاه جنایات نازی‌ها را محکوم نکرد؛ هر چند پس از دوران جنگ - در کتابی که نخستین بار به سال ۱۹۵۰ منتشر گشت - آن را نوعی پوچگرایی معرفی نمود. اما اینکه هایدگر تحت مراقبت بودن خود را نشانهٔ مخالفتش با حکومت هیتلر می‌داند، دلیل قانع‌کننده‌ای نیست؛ زیرا نه تنها او، بلکه حتی بسیاری از مقامات عالی رتبه حکومت هم تحت مراقبت سازمان امنیت بودند؛ چرا که حکومت استبدادی هیتلر به همه ظنین بود. به هر حال با وجود برخی از اظهارات و اسناد، مشکل بتوان صدق دعاوی هایدگر را پذیرفت. مثلاً کارل لویت، شاکرد هایدگر، روزی به او می‌گوید: «هیتلر دو مسأله را دست کم گرفت یکی قدرت زندهٔ کلیسای کاتولیک را و دیگری موانع الحاق اتریش به

آلمان.» هایدگر پاسخ می‌دهد: «این‌ها همه مزخرفات دور میز است. او هر دو مورد را درست تشخیص داد و ما حالا باید راهی که او نشان داده است را ادامه دهیم.» هایدگر در سال ۱۹۳۶ - یعنی حدود دو سال پس از کناره‌گیری از مقام ریاست دانشگاه - برای سخنرانی دربارهٔ هولدرلین به رم رفت و یک روز را با کارل لویث - که به علت تحت تعقیب بودن از طرف حکومت هیتلری در این شهر اقامت گزیده بود - گذراند. او در خاطراتش می‌نویسد هایدگر در تمام مدت اقامتش در رم نشانه عضویت در حزب نازی‌ها را بر روی کت خود حمل می‌کرد و حتی در حضور من هم علامت صلیب شکسته را از روی سینه خود برداشت. (۷)

(Karl Lowith: Mein leben in Deutschland S. 56f)

پس از جنگ بسیاری از متفکران از هایدگرخواستند تا درباره همکاری‌های بانازی‌ها توضیح دهد. اما او فقط به اشتباهات اداری و اجرایی خود اعتراف کرد و نظر همکاری‌اش را در مورد خود مردود دانست.

مارکوزه یکی از کسانی بود که از هایدگر خواست تا موضع خود را در قبال نازی‌ها روشن سازد. او در نامه‌ای به تاریخ ۲۷ آگوست ۱۹۴۷ به هایدگر چنین می‌نویسد:

«آقای هایدگر عزیز: من مدتها به مطالبی که شما هنگام ملاقاتمان در توتناوبرگ (Todtnauberg) به من گفتید، اندیشیدم و حالا مایلیم دربارهٔ آن‌ها برایتان به صراحت بنویسم. گفتید از سال ۱۹۳۴ از حکومت هیتلری کاملاً فاصله گرفتید و در ساعات تدریس‌تان اظهارات انتقادآمیز شدیدی به آن‌ها می‌کردید و تحت نظر سازمان امنیت حکومت هیتلری قرار داشتید. من نمی‌خواهم به گفتارتان شک کنم، اما این واقعیت همچنان برقرار است که شما طی سالهای ۳۴-۱۹۳۳ آنچنان با آن‌ها یک دل بودید که امروز بسیاری از اشخاص شما را پشتیبان بلاشرط آن‌ها می‌دانند. سخنان، نوشته‌ها و اعمال آنروزتان نیز دلیل این واقعیت است. شما هیچ‌گاه به وضوح آن‌ها را تکذیب نکردید. حتی پس از سال ۱۹۴۵، هرگز نگفتید به شناخت

دیگری متفاوت از شناختن در سالهای ۳۴-۱۹۳۳ نائل شده‌اید و هرگز بیان نکردید که نظریات کنونی شما با دیدگاههایی که در آن هنگام داشتید و به آن‌ها عمل کردید تفاوت دارد. شما پس از سال ۱۹۳۴ همچنان در آلمان ماندید؛ گرچه می‌توانستید هر جایی خارج از آلمان، محلی برای فعالیت بیابید. هرگز حتی یک مورد از ایدئولوژی و اعمال حکومت هیتلری را علناً محکوم نکردید و به این ترتیب شما هنوز با آن‌ها هم عقیده می‌باشید. بسیاری کسان مدت‌ها منتظر یک کلام از شما بودند؛ کلامی که بطور روشن و دقیق شما را از همراهی با حکومت هیتلر تبرئه نماید. ما منتظر کلامی بودیم که عقیده شما را درباره آن وقایع روشن کند، [اما] هرگز چنین کلامی بر زبان شما جاری نشد و یا دست‌کم از حوزه خصوصی‌تان فراتر نرفت. من و بسیاری دیگر به شما به منزله فیلسوف احترام می‌گذاشتیم و بی‌نهایت از شما مطلب آموختیم، ولی نمی‌توانیم بین هایدگر انسان و هایدگر فیلسوف، تفاوت قائل شویم. اگرچنین کنیم با فلسفهٔ خود شما تضاد پیدا کرده‌ایم. فیلسوف می‌تواند در امور سیاسی دچار اشتباه شود و البته بعداً به آن اعتراف کند، ولی هرگز نمی‌تواند دربارهٔ حکومتی به اشتباه افتد که میلیون‌ها یهودی را به جرم اینکه یهودی بودند به هلاکت رساند و وضع وحشت (Terror) را به صورت وضعیت عادی و ملی درآورد و هر چه را که واقعاً با مفهوم اندیشهٔ و آزادی و حقیقت پیوند داشت به عکس خونین آن مبدل کرد. حکومتی که در همهٔ شوون به نحو کلی و جزئی، کاریکاتور مرگبار سنت آن غربی بود که شما با تأکید آن را هویدا کرده و از آن دفاع می‌کردید. (Marcuses, S. 155)

هایدگر باید به عنوان فیلسوف عصر خود به ماهیت نژادپرستانه حکومت هیتلری آگاه بوده باشد. عقیدهٔ نژاد پرستانه نازی‌ها را که خود به توضیح گسترده و جداگانه‌ای نیاز دارد، از برخی جهات به اجمال می‌توان چنین خلاصه کرد. توماس رابرت مالتوس (T.R. Maltus) فیلسوف، جامعه‌شناس و اقتصاد دان انگلیسی با محاسباتش به این نتیجه رسیده بود که جمعیت جهان چندان افزوده

خواهد شد که به بحران کمبود مواد غذایی دچار می‌شود. داروین نیز قانون تنازع بقا را کشف کرده بود که مطابق آن، انواعی که در رقابت بتوانند محیط زیست را تسخیر کنند، باقی می‌مانند و انواع دیگر نابود می‌گردند. نژادپرستان با تلفیق این دو نظریه نتیجه گرفتند که نژاد ژرمن همان نژاد برتری است که باید جهان را تسخیر کند و دیگر نژادها باید یا به خدمت آن درآیند و یا نابود گردند.

برهمن اساس، سربازان آلمانی سرود سر می‌دادند: امروز آلمان، فردا تمام جهان، متعلق به ماست. طبق اعتقاد آن‌ها «ابر انسان» از نژاد ژرمن به وجود خواهد آمد و در نژادپرستی چندان به راه افراط رفتند که افراد ناسالم را عقیم می‌نمودند و میلیون‌ها تن از یهودیان و کولی‌ها و مخالفان خود را به قتل رساندند.

هیتلر چند ماه پیش از مرگش در برابر افسران ارتش عقاید فلسفی خود را که قبلاً در کتاب نبرد من منتشر کرده بود، خلاصه کرد و گفت:

«جنگ جزو اتفاقاتی است که تغییرناپذیرند و در طول تاریخ یکسان باقی می‌مانند؛ فقط شکل جنگ افزارها تغییر می‌کند. با مشاهده سيطرة طبیعت بر رویدادها در می‌یابیم که گزینش، حاکم بر طبیعت است؛ موجود قوی پیروز و موجود ضعیف نابود می‌گردد. ما نمی‌توانیم نظم دیگری جز این در جهان تصور کنیم. ستارگان ثابت سیارات را به گرد خویش به گردش وا می‌دارند و سیارات اقمار را در مدار خود مجبور به چرخیدن می‌کنند. رویدادهای غول آسا خورشیدها نابود گشته و خورشیدهای دیگری جایگزین آن‌ها می‌شوند. طبیعت به ما می‌آموزد که هر آنچه در امور بزرگ معتبر است در امور کوچک نیز معتبر می‌باشد. طبیعت آن مفهوم انسانگرایی (Humanitat) را که معتقد است انسان‌های ضعیف باید در هر شرایط حفظ و مساعدت شوند نمی‌شناسد... ما این جهان را خلق نکرده‌ایم بلکه در این سیاره به صورت باکتری‌ها و باسیل‌هایی هستیم. ما نمی‌توانیم قوانین طبیعت را انکار کنیم یا آن‌ها را نابود سازیم. آنچه به نظر ما بیرحمانه است از نظر

طبیعت امری مسلم می‌باشد. هر ملتی که نتواند خود را پایدار نگهدارد، باید برود و گروهی دیگر جای او را بگیرد... طبیعت موجودات را پراکنده کرده و آن‌ها را مجبور به جنگیدن برای آذوقه و نان شب می‌کند. موجود قوی زیستگاه خود را نگه می‌دارد، یا مکان دیگری را تسخیر می‌کند، ولی موجود ضعیف آن را از دست می‌دهد و شاید دیگر هرگز زیستگاهی نیابد. (Paucker, S. 24)

آمار مهاجرت اندیشمندان و اهل فضل خود به خوبی گویای میزان نابسامانی وضعیت اجتماعی و فرهنگی در حکومت هیتلری است. در بین سالهای ۱۹۳۳-۳۹ حدود ۲۸۰۰۰۰ نویسنده و هنرمند - از جمله برشت و توماس مان از آلمان مهاجرت کردند. حدود یک پنجم فیلسوفان آلمان در تبعید بودند. عده‌ای از دانشمندان - از جمله اینشتاین (Einstein) شرودینگر (Schrodinger) - به خارج گریختند. تعدادی از روشنفکران جان خود را از کف دادند و یا در بازداشتگاه‌ها محبوس و شکنجه شدند. همچنین نازی‌ها در ۲۰ ماه مه ۱۹۳۳ کتاب‌هایی را که با عقاید آن‌ها انطباق نداشتند از کتابخانه‌ها بیرون آورده و در انظار عمومی آتش زدند. آیا هایدگر از همه این امور بی‌اطلاع بود؟!

سرنوشت هایدگر پس از جنگ:

پس از شکست آلمان، فرانسویان عهده‌دار اداره شهر فرایبورگ شدند. دانشگاه این شهر، ساختار خود را تغییر داد و شورایی برای زدودن تأثیرات نازیها از دانشگاه و رسیدگی به همکاری اساتید با حکومت هیتلری تشکیل شد. مهمترین فرد اداره کننده این شورا، پرفسور اویکن، همان استادی بود که پس از انتخاب هایدگر به ریاست دانشگاه سر به مخالفت با او برداشت و گفت هایدگر خود را فیلسوفی مادرزاد و پیشوای فکری جنبش نازیها می‌داند. (Martin, Martin)

Heidgger and das Dritte Reich, S. 41f/ and S. 24)

شورا از جرم عضویت در حزب نازیها چشم‌پوشی کرد و همه اساتید به شغل

خود بازگشتند. اما مورد هایدگر، تنها به عضویت در حزب خلاصه نمی‌شد، از این رو سنای دانشگاه خواستار شدت عمل در مورد او شد و درخواست کرد دوباره سابقه هایدگر مورد بررسی قرار گیرد. شورا به مدت دو روز از او بازپرسی می‌نمود و بالاخره، هایدگر و شورا از یاسپرس خواستند که درباره او اظهار نظر کند. سخنان یاسپرس بیشتر در تأیید موارد اتهام هایدگر بود و از این رو به زیان او تمام شد. Martin, Ebd. S. 43. با این حال هایدگر با ارسال نامه‌ای از رئیس دانشگاه درخواست نمود به او اجازه تدریس بدهند. هایدگر در نامه‌ای به استادی به نام اشتادلمن نوشت که حمله مخالفین متوجه فلسفه اوست و نه خود او. نهایتاً در ۱۹ ژانویه ۱۹۴۶ سنای دانشگاه تصمیم گرفت که هایدگر پیش از موعد بازنشسته شود و دیگر تدریس نکند. اما اساتید هواخواه او از سنا تقاضا کردند که در تصمیم خود تجدید نظر کند. سنا به آن‌ها پاسخ داد: «شما بیش از حد برای هایدگر ارزش قائلید در صورتی که او یا فیلسوفی است که مد است یا شارلاتان است» (Martin, Ebd. S. 43) ولی به هر حال در تصمیم خود تجدید نظر کرد و به هایدگر اجازه تدریس داد و او تا سال ۱۹۵۸ در کلاس‌های پرجمعیت تدریس نمود. یاسپرس بعد از جنگ درباره او نوشت: همانگونه که فکر کسانی که مکتب ناسیونال سوسیالیست‌ها را با شیفتگی پذیرفتند، تغییر نیافته و همچنان مستبد و پرمدعا هستند و خود را از سایرین برتر می‌دانند و فقط عقیده خود را حقیقت می‌انگارند و به امور بیهوده تمایل دارند و از ابتدا پرخاشگر و نافی و قدرت طلبند، هایدگر و طرفدارانش نیز افکارشان تغییری نکرده است؛ چون امروز فکر خود را در محیطی فرهنگی آزادانه ابراز می‌کنند و با زور و تهدید دولت مواجه نیستند، مدعی دموکراسی خواهی می‌باشند ولی از دموکراسی بیزارند و با گرایش‌هایی همکاری می‌کنند که در اصل با توسعه آن‌ها موافق نیستند بلکه قصد دارند شالوده آن‌ها را ویران نمایند. (Jaspers, P. 267)

هایدگر، برای روشن کردن سابقه خود، در سال ۱۹۶۶ با مجله اشپیکل

مصاحبه‌ای نمود و شرط کرد در زمان حیاتش منتشر نشود. مصاحبه پس از مرگ هایدگر انتشار یافت اما سخن هایدگر در اینجا هم چندان نشانی از تغییر افکار او نداشت. فردی که با هایدگر مصاحبه کرده بود در شماره ۲۳ نوامبر ۱۹۸۷ مقاله‌ای در مورد کتاب هایدگر و ناسیونال سوسیالیسم - نوشته شاگرد هایدگر، ویکتور فاریاس - به چاپ رساند و با انتقاد از هایدگر، مطالبی را که هایدگر درباره خود روشن نساخته بود، بیان کرد.

پرفسور انگلر (Engler)، رئیس وقت دانشگاه فرایبورگ، در ۲۶ مه ۱۹۷۶ در مجلس یادبودی که به مناسبت درگذشت هایدگر برگزار شده بود، گفت: «تا زمانی که گذشته هایدگر کاملاً روشن نشده است، این دانشگاه نمی‌تواند او را فرزند شهیر خود بداند؛ در حیات او این کار صورت نپذیرفت.» (Martin, Einführung: "Alles Grobe ist auch gefahrdet" - Der Fall Heidegger, S.6) از آن تاریخ تاکنون پژوهشگران اسناد و مقالات و کتبی درباره گذشته سیاسی هایدگر منتشر کرده‌اند که ما در این مقاله از آن‌ها سود جست‌ه‌ایم.

فلسفه هایدگر پس از جنگ:

هایدگر پس از کناره‌گیری از ریاست دانشگاه بیشتر به تفسیر اشعار هولدرلین روی آورد. آنچه که بیشتر توجه هایدگر را معطوف هولدرلین نمود وضعیت تاریخی و تفسیر او از این وضعیت است. در عصر هولدرلین در آلمان، برخلاف فرانسه که دارای یک حکومت مرکزی منسجم بود، بیش از ۳۰۰ حاکم نشین وجود داشت و به دلیل همین پراکندگی امکان حرکت یکپارچه مردم برای برقراری ایده‌های آزادی، برابری و برادری وجود نداشت. نامساعد بودن شرایط علمی و جو شدید اختلافی که توسط حاکمان محلی ایجاد شده بود، ادبای روشنفکر آلمان را - که به مکتب ادبی توفان و اضطراب (Sturm and Drang) معروف هستند - واداشت تا اعتراض‌های انقلابی خود را در آثارشان منعکس

نمایند. پس از انقلاب فرانسه، حاکمان آلمان از ترس بروز انقلاب به سختگیری بر مردم افزودند و روشنفکران از این توحش چنان به هراس افتادند که در شایستگی جنبش انقلابی دچار تردید شدند. مثلاً شیلر می‌گوید: «پیش از آنکه برای مردم قانون اساسی فراهم کنیم باید مردمی شایسته قانون تربیت کنیم» (Von Borries, Die weimarer klassik, Deutsche literaturgeschichte, S. 11ff and S. 21) بدین‌سان وضعیت به گونه‌ای شد که عده‌ای از ادبای آلمان امید به بهبودی وضع سیاسی و فرهنگی در زمان خود را از دست دادند و در آثار خود برای ایجاد شرایط مناسب در آینده می‌کوشیدند. هولدرلین شرایط آلمان را مشابه شرایط یونان پیش از همر می‌دانست. پیش از همر، مردم یونان در مناطقی پراکنده و مستقل از هم می‌زیستند و ملت واحدی را تشکیل نمی‌دادند. همر با جمع‌آوری اسطوره‌های خدایان و ایجاد معتقدات دینی مشترک بین قبایل و سپس در بین دولت شهرها، یکی از شرایط مناسب برای ایجاد وحدت بین مردم یونان را فراهم نمود. (Alfred euss, S. 95ff) به همین دلیل هولدرلین، شاعر راکسی می‌داند که اسطوره را بنیاد می‌نهد و سبب وحدت انسان، طبیعت و خدایان می‌گردد. به اعتقادات او عصر باستان، عصر وحدت است ولی تکرار آن ممکن نیست. از این رو او خواستار ترکیبی از عهد باستان و عصر خود می‌باشد. گرچه عهد باستان عصر وحدت و عصر هولدرلین زمان پراکندگی است، لیکن عصر واقعیت زندگی اوست و او نمی‌تواند آن را نادیده انگارد. بنابراین به زعم او راه نجات در ایجاد همبافه از عصر خویش با زمان باستان است. هولدرلین امیدوار است که این شرایط نامساعد زمانه‌اش در آینده مرتفع گردد و این ترکیب در آینده تحقق پذیرد. او اسطوره‌ای بنا می‌نهد که در آن مسیح نماینده عصر خود و هرکولس و دیونوسوس نماینده عهد باستان می‌باشند و برای ایجاد وحدت، مسیح را برادر هرکولس و در کنار دیونوسوس قرار می‌دهد. (Von Borries, Zwischen klassik und romantik, Deutsche literaturgeschichte, S. 83ff)

هولدرلین عصر خود را عصر دوری و خفای خدایان می‌داند و انتظار دارد خدایان در آینده باز پیش آیند و خود را نمایان سازند. هولدرلین، شاعر عصر اضطراب و بی‌خدایی است؛ شاعر عصری که بین گریز خدایان در گذشته و بازگشت خدا در آینده قرار دارد. (Heidegger, *Erläuterung Zu Holderlins Dichtung*, P. 47)

هایدگر بین دوران خود عصر هولدرلین شباهت‌هایی قائل است. او نیز مانند هولدرلین امیدوار بود در آلمان، زمان مناسبی برای ایجاد جهانی جدید فرا رسد. هایدگر در سخنرانی آغاز ریاستش بر دانشگاه فرایبورگ به ملت آلمان توصیه کرد که به منشأ فرهنگ خود یعنی فلسفه یونان، بازگردند. او پیش از این در کتاب «تفسیر پدیده، شناختی فلسفه ارسطو» مقصود خود را از بازگشت به منشأ سنت به روشنی بیان کرده بود، مطابق آن ملت آلمان باید با فاصله گرفتن از سنت و رجوع به منشأ و طرح کردن سؤال و درگیری با آن اندیشه ویژه دوران خود را بوجود آورند و از این راه هستی ویژه خویش را در تاریخ تعیین بخشند. (Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen universitat*, S. 11)

هایدگر وضعیت ویژه عصر خود را مرگ خدا می‌دانست و انتظار داشت ملت آلمان به آن آگاهی یابند و بدانند که پس از مرگ خدا، تنها و رها شده‌اند و باید خود به تنهایی هستی خویش را تعیین نمایند. او پس از شکست طرحش در حوزه فعالیت سیاسی، به این نتیجه رسید که جنبش نازی‌ها به منظور آگاه کردن ملت آلمان به مرگ خدا نبوده است و ملت آلمان هرگز به این آگاهی نایل نخواهند شد؛ چرا که انسان در عین بی‌اعتمادی همچنان پایبند خدا می‌ماند. در منشأ فرهنگ غرب یعنی در یونان باستان خدایان وجود نداشتند ولی یونانی‌ها به آن‌ها معتقد بودند، در زمان ما هم خدا پس از مرگ دیگر وجود نخواهد داشت ولی باز ملت آلمان به خدا پایبند خواهد ماند. از این رو هیچگاه آن زمان جدید- یعنی زمان وقوف به مرگ خدا- برای درانداختن طرح جهانی نو فرانخواهد رسید؛ زیرا زمان

در تاریخ غرب هم از گذشته و هم آینده بدون مبدأ می‌باشد و بنابراین در تاریخ غرب زمان همواره گشوده باقی خواهد ماند.

در فلسفه ارسطو هدف در آغاز قرار دارد و همچون معشوقی همه اشیاء را به خود جلب کرده و به سوی خود به حرکت درمی‌آورد. هدف نهایی همان آغاز است و پایان و آغاز به هم پیوسته است. ولی در فلسفه هایدگر زمان هم از طرف گذشته و هم آینده باز است. هدفی در جهان وجود ندارد. به گفته او عصر ما عصر پوچ انگاری است و باید آن را تحمل کرد. (Heidegger, *Beitrag Zur Philosophie*, S. 138ff)

هایدگر به نیچه انتقاد می‌کند که چرا با وجود عدم اعتقادش به خدا برای جهان هدف قائل شده است. او تکنولوژی را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد که گرچه توسط فن هدفی در جهان برقرار ساخته است ولی روزی که از حرکت باز ایستند در میان زمانی قرار می‌گیرد که از هر دو طرف گشوده است.

بنابراین واقعیت تاریخ برای هایدگر گذرگاهی بدون هدف است و هدف نهادن در آن عملی پوچ و بیهوده است (Figal, S. 135 ff). بدینسان سرانجام هایدگر تمامی تاریخ را دست خوش ویرانی می‌سازد و هر پدیده تاریخی را امری پوچ می‌داند و چون اندیشه خود او نیز حاصل سنت و تاریخ است، آن هم دست‌خوش ویرانی تاریخ شده و به صورت امری پوچ آشکار می‌گردد و چون آینده بدون گذشته نمی‌تواند وجود داشته باشد پس آینده هم به صورت امری عبث درمی‌آید و آنچه باقی می‌ماند همان پوچی مطلق است.

تا اینجا سعی کردیم به اختصار و در حد مجال محدود این مقاله، تصویری کلی از اندیشه هایدگر - به ویژه جهاتی که با آراء و اعمال سیاسی او مربوط است - ارائه دهیم. همچنین سعی کردیم نشان دهیم که عملکرد سیاسی او و همکاریش با نازی‌ها پیامد تفکر فلسفی و نوع تفلسف او می‌باشد. اکنون با بررسی مجمل زمینه اجتماعی بروز فلسفه وجودی به عنوان بستری که تفکر

هایدگر در آن سامان یافته است، مطلب را به پایان می‌بریم.

هایدگر در فلسفهٔ وجودی خود دارای روحیهٔ بدبینانه است. در فلسفهٔ او امید و عشق مقولات هستی انسان نیستند بلکه ترس و نگرانی و تقصیر هستی انسان را تعیین می‌بخشند. از نظر او زندگی با سایر انسان‌ها برای تعیین هستی اصیل انسان مخرب و تهدید کننده است. او اخلاق را نه به معنای رفتار نیک با دیگران بلکه به معنای در سامان خود بودن می‌داند؛ یعنی انسان هنگامی اخلاقی است که جایگاه خود را در این عالم پر از نشیب و فراز یافته باشد. (Heidegger, *Begrif* uber den Humanismus, S. 353ff)

شرایط اجتماعی و تاریخی هایدگر در تلقی او از انسان و هستی بی‌تأثیر نبود. آلمان در این سال‌ها یعنی بین جنگ جهانی اول و دوم به بحران سیاسی و اقتصادی شدیدی دچار گشته بود. از دست دادن بخشی از سرزمین، مخارج گزاف جنگ و پرداختن غرامت جنگی به کشورهای فاتح، وقوع انقلاب در ۱۹۱۸، ورشکستگی بانک‌ها در سال‌های پس از ۱۹۲۹، این‌ها همه عواقب وخیمی برای آلمان در برداشت. در ۱۹۳۳ حدود ۶ میلیون نفر در این کشور بیکار بودند. در چنین وضعیتی ایدئولوژی نژادپرستان و اعتقاد به غیر عقلانی بودن زندگی و تاریخ بر افکار عمومی چیره شد. در ادبیات و فلسفهٔ مخصوصاً شدیدی بین اعتقاد به عقلانی بودن و عقلانی نبودن زندگی و تاریخ جریان داشت. عنوان مشهورترین کتاب فیلسوف زندگی، لودویگ کلاکس (Ludwig Klages): اندیشهٔ مخالف زندگی، خود در این خصوص به خوبی گویاست. توماس من دربارهٔ جو فرهنگی این دوره می‌نویسد: «روحیهٔ جدیدی که نمی‌خواهد با بورژوازی و اصول آن یعنی آزادی، برابری، آموزش، خوشبینی و اعتقاد به پیشرفت سرو کار داشته باشد، در هنر به صورت فریاد اکسپرسیونیستی نمایان می‌شود و در فلسفهٔ در قالب روگردانی از عقل، و در عین حال جهان‌بینی مکانیکی و ایدئولوژی دههٔ گذشته خود را به صورت پسگرایی غیرعقلانی نشان می‌دهد. (Pauckel, S. 37ff)

در این دوره آثاری که مبین و مروج چنین روحیه‌ای بودند با اقبال مواجه می‌شدند؛ چنانکه آثار نیچه و اشپنگر طرفداران زیادی یافته بود. از نظر اشپنگر تمدن تابع قانون زیست شناختی است؛ یعنی تابع قانون پیدایش و زوال است. روحیه بدبینانه و قهرمانانه متعلق به دوران انحطاط می‌باشد. ابر انسان نیچه مطلوب است و بربریت باید دوباره بیدار شود. به عقیده اشپنگر چنین برداشتن از جهان متعلق به ساکنان کشورهای شمالی اروپا، یعنی نژاد ژرمنی است. (Pauckel, S. 22ff)

افکار نژادپرستان آلمان از آراء نیچه و اشپنگر تأثیر بسیار پذیرفت. از نظر آن‌ها عقل‌گرایی نشانه انحطاط است و ابر انسان زیست شناختی حاصل جریانی تکاملی است که بر فراز همه رویدادهای سیاسی قرار می‌گیرد. در آلمان فلسفه وجودی در همین دوره شکوفا شد و به اوج شهرت خود رسید. این مکتب فلسفی جایگزین دین گردید تا به سؤالات هستی بحران زده انسان پاسخ گوید. با این حال می‌توان به خلاف فلسفه عقل‌گرایز هایدگر، نوعی فلسفه وجودی عقل‌گرا- مثلاً آن گونه که در آراء یاسپرس مشاهده می‌شود- شناسایی نمود؛ برای مثال در حالی که عقل از نظر هایدگر از عهده‌کاری برآمدن و یا از کاری سررشته داشتن است (Stegmüller, S. 165f) یاسپرس به اهمیت عقل در علم و صنعت تأکید می‌کند (Schubler, S. 27 und 123ff).

همچنین در حالی که هایدگر برای خدا در تعیین هستی انسان نقشی قائل نیست - همان گونه که پیشتر ذکر شد هایدگر در ۱۹۲۲ در کتاب تفسیر پدیده شناختی فلسفه ارسطو مفهوم خدا را از فلسفه خویش حذف کرد- در فلسفه یاسپرس خدا در برگیرنده هستی انسان است و همین تفاوت‌ها کافی است تا هر یک از این دو فیلسوف جهان بینی و خط مشی سیاسی متفاوتی اتخاذ نمایند.

کادامر اعتقاد، همکاری و خط مشی هایدگر در قبال رژیم هیتلری را در مقاله‌ای با عنوان «بازگشت از سیراکوس»- به دنبال مطالبی که فاریاس درباره

هایدگر منتشر کرده بود - چنین توجیه می‌کند:

«پنجاه سال است که به اموری می‌اندیشم که عمیقاً متأثرمان ساخته و ما را سالها از هایدگر جدا کرده‌اند. از این رو دیگر کسی نباید انتظار داشته باشد که ما از خیر اعتقادهایدگر به هیتلر، در سال ۱۹۳۳ و مدت‌ها پس از آن، متعجب شویم. هایدگر فرصت طلب نبود و اگر بخواهیم فعالیت سیاسی او را همان عقیدهٔ سیاسی‌اش بدانیم، بهتر است آنرا توهمی بنامیم که چنان که دیده شد با واقعیت سیاسی چندان ارتباطی نداشت. اموری که به خلاف انتظار او جریان داشتند سبب شدند تا او بعدها به رغم همهٔ واقعیت‌ها باز هم در رؤیای پیشین خود دربارهٔ مذهب ملی بسر برد؛ رؤیایی که آنرا حفظ کرده و مسکوت گذاشته بود. هایدگر در سال‌های ۱۹۳۳ در اندیشهٔ آن بود که رؤیای خویش را دنبال کند و با دگرگونی اساسی دانشگاه‌های آلمان وظیفه فلسفی خود را به انجام رساند. او در آن هنگام مرتکب اعمالی شد که باعث وحشت ما گردید. هایدگر می‌خواست نفوذ سیاسی کلیسا و تداوم تصدی دانشگاه‌هایی را که صرفاً در فکر منافع خویش بودند، از میان بردارد. هایدگر تصور ارنست یونگر از کارگران را در کنار ایده‌های خویش قرار داد و بر آن شد تا از طریق هستی، سنت متافیزیک را مغلوب سازد و همان گونه که می‌دانیم چنان افراط کرد که بطور ریشه‌ای از پایان فلسفهٔ سخن راند، این انقلاب او بود. (Gadammar, S. 177).

منابع و مآخذ:

1. Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie , Band I, Stuttgart 1978, S.149
2. Silvio Vietta: Heidegger, Martin, in : Bernd Lutz (Hrsg.): Metler Philosophischen Lexikon, Stuttgart. Weimar 1995, S.360
3. Günter Figal: Heidegger zur Einführung, Hamburg 1996, S.20f.

4. Ebd.S. 45 f.
5. Johannes Hirschberger:Geschichte der Philosophie, Band II: Neuzeit und Gegenwart, Freiburg 1991, S.647
6. Karl Löwith:Verlautbarung über Heidegger,in :Bernd Marin (Hrsg.) Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989, S.154
7. Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1993,S.43ff.
8. Spiegel- Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966,in: Der Spiegel Nr. 23/1976.S.193-219
9. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Übersetzung aus dem Griechischen von Olaf Gigom, dtv, München 1991, S.235ff. und noch zu diesem Punkt Günter Figal:Heidegger zur Einführung, Hamburg 1996,S.56 ff.
10. Ebd.
11. Ebd, S 59 ff.
12. Ebd. S. 64ff.
13. Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Band I, Kapitel IV, Existenzialontologie: Martin Heidegger, Stuttgart 1978, S.135ff.
14. Ernst von Aster: Philosophie der Gegenwart, Leiden 1967, S.162ff.
15. Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Band I, Stuttgart 1978, S.149
16. Günter Figal: Heidegger zur Einführung, Hamburg 1996,S.49ff.
17. Ernst Cassierer: Kant und das Problem der Metaphysik; Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant- Interpretation in:Kant-Studien, XXXVI, Berlin 1931,S.17.

18. Martin Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916, S.122-241 und noch zu diesem Punkt F. Hoffmann: Thomas von Erfurt, in: Josef Höffer, Rom und Karl Rahner, München (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg in Breisgau 1966, S.142 und noch zu Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Band II: Neuzeit und Gegenwart, Freiburg 1991, S.646
19. Günter Figal: Heidegger zur Einführung, Hamburg 1996, S.49
20. Ebd. S.81 ff.
21. Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, in: Martin Heidegger_ Wegmarken, Frankfurt am Main 1978, S.177ff.
22. Martin Heidegger: Platonslehre von der Wahrheit, in: Wegmarken, Frankfurt am Main 1978, S.203ff.
23. Günter Figal: Heidegger zur Einführung, Hamburg 1996, S.97 ff.
24. Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1993, S.384f.
25. Wilhelm Dilthey: Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875), in: Die geistige Welt, Einführung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte, Stuttgart und Göttingen 1964, S.36f.
26. Günter Figal: Heidegger zur Einführung, Hamburg 1996, S.114f.
27. Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universitäten, Frankfurt am Main 1983, S. ff. Ferner Günter Figal: Heidegger zur Einführung, Hamburg 1996, Seite 114 ff.
28. Ebd. S.115
29. Siehe Brockhaus Enzyklopädie, Achter Band, Wiesbaden 1969, S.536

30. Günter Figal: Heidegger zur Einführung, Hamburg 1996,S.114
31. Hans Sander: Vorwort zu den Karl Jaspers Notizen zu Martin Heidegger, München, Zürich 1989,S.13
32. Rudolf Augstein: Über das Buch,, Heidegger und der Nationalsozialismus“von Victor Farias,in: Der Spiegel, Nr. 23 November 1987,S.212
33. Bernd Martin: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, in: Bernd Martin (Hrsg.): Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989,S.19
- 34.Ebd. S.23
35. Ebd. S.24
36. Martin Heidegger: Aufruf an die Deutschen Studenten (3. Nov. 1933), zitiert nach Bernd Martin (Hrsg.): Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989,S.177
37. Karl Jaspers Philosophische Autobiographie, München 1977,S.101
38. Bernd Martin: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, in Bernd Martin(Hrsg.):Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989,S.35
39. Ebd. S.29
40. Ebd.S.26 und S.30 ff.
41. Karl Jaspers Brief an Oehlkers (22 XII 1945), in Bernd Martin (Hrsg.): Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989,S.151
42. Karl Jaspers Notizen zu Martin Heidegger, herausgegeben von Hans Sander, München, Zürich 1989,S.261

43. Edmund Husserls Brief (4.Mai 1933) in: Bernd Martin (Hrsg.):Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989,S.148 f.
44. Hanna Arend: Vorbemerkungen zum englischen Text ihres Buches ``Was ist Existenzphilosophie''zitiert nach Bernd Martin (Hrsg.):Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989,S.141 und zu diesem Punkt noch Peter Precht!: Husserl zur Einführung, Hamburg 1991,S.13
45. Rainer Marten: Heideggers Geist, in: Juerg Altwegg (Hrsg.):Die Heidegger-Kontrovce, Frankfurt/M.1988,S.225-241
46. Ebd. und siehe:Rudolf Augstein; Über das Buch ``Heidegger und der Nationalsozialismus'' von Victor Farias,in: Der Spiegel,Nr. 23/November 1987
47. Bernd Martin:Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, in:Bernd Martin (Hrsg.):Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989,S.31
48. Ebd. S.32
49. Ebd. S.33
50. Ebd. S.37 und noch zu diesem Punkt Peter Zigmann:Die Philosophie in Deutschland auf dem Weg in die nationalsozialistische Gleichschaltung, in:Prima Philosophia, Band 12/Heft 1, 1999,S.69
51. Zitiert nach Rudolf Augstein:Über das Buch,,Martin Heidegger und der Nationalsozialismus'' von Victor Farias, in:Der Spiegel, Nr.23/November 1987 und noch zu diesem Punkt Karl Löwith: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Stuttgart 1986, S.56 f.
52. Siehe Herbert Marcuses Brief an Martin Heidegger (28. August 1947)

in: Bernd Martin (Hrsg.): Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989, S.155

53. Henri R. Paucker (Hrsg.): Neue Sachlichkeit, Literatur im Dritten Reich und im Exil, Stuttgart 1995, S.24

54. Bernd Martin (Hrsg.): Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989, S.41f. und S.24

55. Ebd. S.43

56. Ebd. S.43

57. Karl Jaspers Notizen zu Martin Heidegger, München, Zürich 1989, S.267

58. Bernd Martin: Einführung: "Alles Große ist auch gefährdet"- Der Fall Heidegger, in: Bernd Martin (Hrsg.): Martin Heidegger und das Dritte Reich, Darmstadt 1989, S.6

59. Ernst und Erika von Borries: Die Weimarer Klassik, Deutsche Literaturgeschichte, Band 3, München 1992, S.11 ff. und S. 21, noch zu diesem Punkt Ernst und Erika von Borries: Aufklärung und Empfindsamkeit, Sturm und Drang, Deutsche Literaturgeschichte, Band 2, München 1996, S.190ff.

60. Vgl. Alfred Heub: Hellas, in: Golo Mann und Alfred Heub (Hrsg.): Propyläen Weltgeschichte Dritter Band, Berlin. Frankfurt. Wien 1962, S.95ff. und siehe noch zu diesem Punkt Christina Zentner: Der grobe Bildatlas zur Weltgeschichte, München 1982, S.50 ff.

61. Ernst und Erika von Borris: Zwischen Klassik und Romantik, Deutsche Literaturgeschichte, Band 4, München 1993, S. 83ff

62. Martin Heidegger :Erläuterung zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt am Main 1981,S.47

63. Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Frankfurt am Main 1983,S: 11 und noch zu diesem Punkt Martin Heidegger: Phänomänologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), hrsg. Von Hans-Ulrich Lessing, in:Frithjof Rodi (Hrsg.):Diltey=Jahrbuch,Band 6,Göttingen 1989,S.249 ff.

64. Martin Heidegger: Beiträge zur Philosophie, Frankfurt am Main 1989,S.138 ff.

65. Günter Figal:Heidegger zur Einführung, Hamburg 1996,S.135 ff.

66. Martin Heidegger: Brief über den Humanismus, in: Wegmarken, Frankfurt am Main 1976,S.353f.

67. Henri R. Pauckel (Hrsg.): Neue Sachlichkeit, Literatur im Dritten Reich und im Exil, Stuttgart 1995, S.37 ff.

68. Ebd. S. 22 ff

69. Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Band Stuttgart 1978,S.165 f.

70. Werner Schübler:Jaspers zur Einführung, Hamburg 1995,S.27 und 123 ff.

71. Hans- Georg Gadamar: Zurück vom Syrakus, in: Jüing Altwegg(Hrsg.): Die Heidegger Kontroverse, Frankfurt am Main 1988. S.177