

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

شاید هیچ خدای در حوزه فلسفه به اندازه درگیری بر سر سیاسی بودن و بعضاً محافظه کار بودن یا محافظه کار نبودن هایدگر مسئله ساز نبوده باشند پیچیدگی مسئله آن جاست که در زمره طرفداران وی هم می توان انقلابیون و هم محافظه کاران را ردیابی کرد در ایران نیز هایدگری بودن سال هاست که مترادف سنت مداری و محافظه کاری تلقین شده است. مطلب حاضر با بررسی هستی و زمان هایدگر به طرح و بررسی این معادلات می پردازد.

سپاوش جمادی
دکتر (Das Mann) که ناپستی امکانات است نتواند که امر بوده را نمانده کند بلکه تنها تکه می دارد و می گیرد آن امر با فعلی را که پس مانده است تکه می دارد و می گیرد آن چه را تاریخ جهان بوده است تکه می دارد و می گیرد و رسوبات تاریخ و اختیار پیش دست مانده را چیه به آن ها را

ماترین هایدگر (هستی و زمان) بنده ۷۵
وقتی هایدگر زندگی را سقوط را در خانه شده کار کرد و مرده خلاصه کرد ظاهراً همان مفهومی را در بیان آورد که ژان پل سارتر آن را به این صورت مطرح ساختند: «هیروست یعنی آنکه به جامانده از او» امروزه هیچ مفهومی تردید ندارد که گرچه سارتر از نتیجه مگله دکارت و کی بر گنگور منتظر بود اما هایدگر راه اصلی و عمده فلسفی او کسی جز هایدگر نبود در عین این همه هایدگر در زندگی شخصی خود به شدت محافظه کار، ضد کمونیست و تاجحدی دلیسته سنت و ملیت بود از این که ملحدش خوانند بر می آشفند و بی تردید از منتقدان سرسخت فلسفه روشنگری و مدرنیته بود بر عکس سارتر

از محافظه کاران بیزار، متمایل به جنبش های چپ مولدر انقلاب مستشکن پیش روی می ترسد ملحد بود سارتر می کوشد تا اتحاد را بر تحلیلی فلسفی استوار سازد و در واقع از ناصر فیلسوفی است که به صراحت وجود خدا را ناممکن می داند هم از این رو اینک کمی در این همای معنای دو جمله ای که در آغاز این بحث آورده شد می کنیم مقصد این جملات اگر در بر توگرایش های نظری و عملی این دو فیلسوف جست و جو شود نتیجه بیش از همه استثنائی نوعی تقابل خواهد بود نخستین رهنمود این تقابل همان نامی است که ظاهراً به عنوان مثال و بر سهیل تصادف گوئی در تور گفته است و می توان آن را با هر نام دیگری عوض کرد و با اسلا با جایگزین کردن «هر کسی» به جای آن سهلو و پرورست گفتند زندگی هر کسی یعنی زنده شده کار کرد و مرده و زندگی هر کسی یعنی آن چه از او به جا مانده است اما این به شرطی است که نوری که از زندگی خود این فیلسوفان بر جملات بریده از متن آن ها پرسو می افکنند کور گردد گزار معاد این متن دیگر تحویل پذیر به موضوع کلیه نیستند پرورست نامی است مدرن را بر سطو نامی است که صدای عصر ایستادگان را به گوش می رسد مراد هایدگر حذف کل زندگی فیلسوف به نفع آثار به جامانده از اوست اما معلوم نیست که مراد سارتر از آثار صرفاً مکتوبات پرورست باشد در این مجال نمی توان حق مطلب را در این باب تبیین کرد که چیست معنای عمل به نزد این دو فیلسوفی که ظاهراً هر دو به یک چرخان فلسفی تعلق دارند اما دست کم می توان عمل پرورست در مگس ها و عزم پیش دستمانه امیل دژاژین در هستی و زمان را فریاد آورد به همین می توان به شرح کنجنگاری ای که واژه آلمانی آن یعنی Neugier به معنای ولع چیزهای تازه است اشاره کرد تا فعلاً با نوعی سبق ذهنی که تعلیقات را به خواننده به کار

نتیجه این و چیزه این چنین خلاصه کنیم: سارتر فیلسوفی است که می تواند کعبه همه نوجویان، ضد محافظه کاران و سنت شکنان باشد اما از متن هستی و زمان نه نمی داریم وضع موجود و گسست کامل از سنت را می توان بیرون کشید و نه نوعی سنت گرایی منحصر که به نام حفظ سنت و آیین نسبت به هر گونه جنبش مترقیانه ای موضع مستیزامیز دارد با این همه اگر مصر باشیم می توان در این فلسفه نقطه اتکایی برای محافظه کاران واقعی و معتقدان به حکمت خالده یافت. این را نیز می دانیم که هایدگری هایا به بیستی دیگر شاگردانی که به نحوی از تفکر این فیلسوف تغذیه کرده اند برخی چون گادامر و فر德里ش فون هرمن به محافظه کاری و راست گرایی متمایلند و بعضی چون هانا آرنت و هربرت مار کوزه گرایش های فقلانی و حتی مارکسیستی دارند. کوشش سارتر اگر نت در پوشکافت تماصت خواهی و یافت سر چشمه های آن که عمدتاً بر نقد نان سیم و وجوه اشتراک آن با استالینسیم متمرکز است و تجلیل او از جمهوری آتن باستان در کتب «وضعیت فلسفی» به طور کلی سبزی است مخالف با ارادت هوسرل و گادامر (استاد و شاگرد هایدگر) به افلاطونی که جمهوری آتن را خوار می داشت و شاعران را با تاج افتخار از جمهوری ایدهال خود تهید می کرد احترام به کسانی که باید تبعید شوند از جنب فیلسوفانی که حکم تبعید آن ها را صادر می کند در «پولیتیکای افلاطون» (معروف به جمهوری) نشان از آن دارد که شاعران گرچه کاری غیر فلسفی مکرر مدعا نماز آن رو که ممکن است نظم موجود را برنهند و از قلمرو نظریاتی کنند در خور مجازاتند اما سلاسیه آن باور همگانی که هم «پولیتیکای» و هم رساله کوتاه ایون (IOD) از آن خبر می دهند. شاعران انسان هایی کاملاً بی تقصیرند که زبان و کلامشان نه از آن خودشان بلکه از آن سرورس معبد دلتی است آن ها ما را می دهند این الهام می تواند خدایی یا شیطانی باشد آن ها صرافان می برند و چون کودکانی حرف شنو سخن پدر را می چوین و چرا می پذیرند مشکل آن ها به خودشان مربوط نیست بلکه مربوط به پدر آن ها یا به بیستی فارغ از مجاز و استعاره مربوط به نیروی الهام بخش آن هاست از نگاه فیلسوفانه ضرورت تبعید شاعران به درون ماهیه و مضمون سخن آن ها بستگی ندارد چه بسا این مضمون درست و به حق باشد شاعران باید تبعید گردند چون از قانون و نظم حاکم فرمان نمی برند اگر این دریافت درست باشد پس مسئله تبعید شاعران از مدینه افلاطونی از همان برآمدگانی خاستن می گیرد که امروزه نیز سرچشمه بحث های نامتعداری میان محافظه کاران و احزاب مقابل آن ها از جمله لیبرال ها بر سر مشروعیت یا انشرو عیت نظریاتی مدنی، حق نقض قانون و حتی هویت زندگی سیاسی در گیر است

تفصیل این مطلب البته مقاله ای جداگانه می طلبد در این جا صرفاً به عنوان نمونه می نویسم به مقاله رونالد دورکین (Ronald Dworkin) تحت عنوان چه جد گرفتن حقوق «انسان» کنیم که به طور کلی واکنش محافظه کاران و لیبرال های آمریکایی را نسبت به این مسئله بررسی می کند که اگر ندای وجدان یا وظیفه اخلاقی شخصی را به نقض قانون - مثلاً مخالفت جنوبی ها با تبعیض نژادی در دوران جنگهای اتمسالی یا نظریاتی محمد علی کلی از خصمت نظام - ولارد اباد دولت محق است به نام نظم عمومی او را تعقیب و مجازات کند؟! (۱) لیسبا کتاب معروف «خاکرمانی مدنی» هنری دیوید تلو که کلاً پاسخی منفی به این پرسش می دهد فکریخته یک روز زندگی شدن نویسنده به جرم تعدد از پرداخت مالیات است تلو که برخی او را الهام بخش گندی می خوانند در کتاب دیگری تحت عنوان «والدن» ماجرای سه سال زندگی کلاسا خود ساخته در جنگل را گزارش می کند آیا او باید به نفع جامعه تازه صنعتی شده ای که از سر اعتراض خود را از آن جدا ساخته مالیات بپردازد؟ دورکین این پرسش را با ذکر مصایق از نگاه لیبرال ها و محافظه کاران بررسی می کند هر چند محافظه کاران و لیبرال هاند تئوری به ترتیب موافق و مخالف تعقیب و مجازات شخصی هستند که به انگیزه وجدان یا اخلاق قانون را نقض می کنند اما در عمل هر دو کمابیش واکنشی یکسان دارند دورکین علت این اشتراک را را می داند محافظه کاران نیز به حقوقی که فکریخته وجدان و شرافت است به بیای پنهان بر اصول خود باج می دهند و این هر دو نظریه سیاسی در عمل در عین احترام به شجاعت شخصی که وجدانش او را به نظریاتی در فکریخته است در موارد لزوم او را روئنه زندان می کنند (۲) تبعید شاعران با نشان افتخار تکرار می شود بی درنگ باید افزود که نباید تفاوت فلسفی میان نظم و قوانین حکومت توالتیتر و دولت دمکراتیک را نادیده گرفت این نکته ای است که به عقیده آرنت خود مشروعیت قانون را زیر سؤال می برد دیکته های تعمیل شده یک حکومت تمامیت خواهد از آن جا که ناشی از زاده همگانی نیستند پس فی نفسه مستمکرانه و ضد فلسفی اند هر چند نام قانون بر آن ها مانده شود فلسفه و موضوعی پژوهش هانا آرنت فلسفه سیاسی است و اساساً واژه Conservative از فرآوردهای عالم سیلیست است دولت مدرن انگلیسی در تاسیس حزب محافظه کار که از حزب توری (Tory Party) قرن نوزدهم بالین گرفته بود بر سر آمریکایی ها

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فصلنامه فلسفه و اندیشه

فضل تقدر دارند معادل محافظه کار دقیقاً این واژه را نامی کند
برای معمولاً در زبان متداول فارسی محافظه کاری به معنای قریب
یا احتیاط کاری و دست به عصا بودن به کار می رود و حال آن که
Conservative به معنای میانی کلمه نام حزب و گرایش می
است که از نهادهای تثبیت شده از نظم و وضعیت موجود و بعضاً
از سنت دفاع می کند. محافظه کار نگه دارنده «Status quo» یا
وضع موجود یا به معنای دقیق تر ثبات و ایستادگی در برابر تغییر
است. اگر تأثیر فلسفه های دیگر بر آراء مفرطی باشد پس می توان
گفت که از هستی شناسی پدیدار شناسانه ظاهر اغیر سیاسی، فلسفه
سیاسی ای را پیش می گیرد که سرانگ فکرها گونه مشروطیتی
برای تمسک خواهی دلداران در حالی است که همه کمابیش از
گرایش های هایدگر به حزب تمامیت خواه ناسیونال سوسیالیسم
(نازی) دست کم در پرهیز از زندگی او (سال ۱۹۳۳) آگاهی
گرفته اند.

کندشته از آریسته میشل فوکو نیز گرچه رسماً هم چون
آرنت و مار کوژه از شاگردان هایدگر نبوده است اما در
آخرین مصاحبه خود به نحو غیر منتظرانه ای قرار می کند
که مارتن هایدگر مهم ترین تأثیر را بر کار هایش داشته
است (۲). مشکل می توان فوکو را با محافظه کاری پیوند
داد. برعکس وی از موضعی انتقادی به نقش قدرت در
شاکلسازی حقیقت می پردازد. این حقیقت همراه
با قدرت و حق، منطقی را تشکیل می دهند که مقدم و
تکامل زنده گمان قدرت نخست (۳).

این هایدگری های راست و چپ دست کم بر ژرفا
و گستره فلسفه های دیگر و امکانات نهفته و تفسیر و
دریافته های گونه گون و حتی متناقض در این فلسفه
گواهی می دهند. در همین حال حتمی پرسش ها و
دریافته های چندری را بر می انگیزند. آیا فلسفه های
که یکسره هم پرسش از معنای هستی دارد می تواند
دلائل و فکری های سیاسی داشته باشد؟ سیاست
در مقام یک علم از جمله علوم نامحسوس و در نتیجه
علوم بی جهت یافته به سوی نوعی موجودی است که
به وجود آن موجود بپردازد. از این دیدگاه سیاست
همان قدر در هستی شناسی هایدگر بی اهمیت است
که روان شناسی و جامعه شناسی و زیست شناسی و
علوم دیگر. با این همه این توجیه به سیاری از شارحان
از جمله آرنو تریور دیو، جوزف مار گولیس، ویکتور
فارولس، هوگولت و... دیگران را متقاعد نکرده است.

فرض که فلسفه های دیگر داشته یا نداشته، حواسته یا نداشت به
بوسی گرایش سیاسی مجال بروز دهد. این گرایش از چه نوعی است؟
آیا چنان که آرنو گفته است تا امروز استخوان فانیستی است؟ آیا
محافظه کارانه است؟ آیا نامست خاوه است؟ آیا مایه اقتضای آن که
موضوع بحث در این شماره خردنامه محافظه کاری است در این دام
نسی افتیم که به تجوی تصنیفی و قهر آمیز نوعی محافظه کاری از پل
این فلسفه بیرون بکشیم؟

قبل از پاسخ به این پرسش ها ناگزیر از طرح چند نکته ایم. نخست
پایبندی به مفهومی از محافظه کاری است که بر حسب آن تحلیل
خود را تفصیل دهیم. محافظه کاری در نظر نسبتی نزدیک با حفظ
سنت دارد. تخته شین محافظه کاران یعنی توری های قرن نوزدهم
زیست و کرانه های بودند که از سنت های انگلیسی دفاع می کردند.
محافظه کاری به معنای سنجیده یا هر گونه تغییر و پیر رفتی است.
گوازی که چنین چیزی اساساً ناممکن است. سنت محافظه کاران در
انگلیس از چشم قدرت طلب با به طور کلی به دیده منفی نگریسته
نمی شوند. ژوزف کنراد داستان نویسی لهستانی الاصل انگلیسی،
راوی دلمه ستان دریایی خود را یک محافظه کار شریف معرفی
می کند (۴). محافظه کاران با انقلاب های دفاعی و خونینی که وضع
موجود را یک سره زیر و رو کند مخالفند و بر آنند که تغییرات باید در
بستر نظم وضع و سنتی ثابت باشد. افزون بر این همان طور که اشاره
شده اساساً محافظه کاران هر یک جامعه صحرانگیز نوعی قول به
مشروعیت ارائه جمعی است. برعکس در یک حکومت تمامیت خواه
و حتی نیمه صحرانگیز محافظه وضع موجود کللاً یا بعضاً در عین حفظ
قدرت نیست. در این حالت محافظه کاری چندالسی بی سیاست است که
بر تمامت خواهی و گونه ای دیکتاتوری سرپوش می گذارد. در مثل
می توان پسر مستبدی را تصور کرد که لحاصل طلبانه و یک جانیه
توقایمی برای حفظ قدرت خود وضع می کند و سپس افراد خانواده
و اطراف به رعایت قانون فرمان حاکم که قانون است می کند. نکته
دیگر همان تقابلی است که به نقل از دور کین در باب نظر و عمل
محافظه کاران آمریکایی نقل شده. در مقیاس کلی می توان گفت
اساساً وقتی پای قدرت در میان است هر نوع نزاع عقیدتی و
نظری می توان پرسید که آیا به روشی در این جا صرفاً نوعی اختلاف
دیدگاه و نظر در معنای معرفت برای معرفت در میان است؟ در حیطه
دولت حکومت و پارانها در آید مثلاً محافظه کاران جدا نگران سنت

و نظم نهادینه و آیینی و ضد محافظه کاران تنهسته پیررفته تحول
و امنیت مترضی و مستعدان نظم موجودند. این که بر حسب با
اسرها بر امر زانی به نام حفظ قدرت و بعضاً ثروت دلالان دارند و در
حین حال این مدلول خود را می پوشانند؟ البته اساساً حفظ یا تغییر
نظم های جاافتاده اگر در نظر به منوقت شود، به اقتضای مقصد نظریه
که ذاتاً عملی است به پر چنگلی های بی زبان و لاطالی نازل می شود.
با این همه به تعبیر پوپری در مباحث نظری دست کم می توان
وضعی را تصور کرد که طرفین دعوا در یک هدف هم چنانستند. حل
مسئله به قول خودمانی در این جا لحاظ ملاصرت لفظی در کار نیست
اصلاً دعوی در میان نیست. طرفین در گفتگو و مشارکت دو
جانبه در کشف حقیقت و بنظر این در هر آن ممکن است نظر خود
را ابطال و جای خود را با طرف مقابل عوض کنند اما وقتی نظریه ای
به مرادمانه یک حزب یا طایفه ای یک دولت یا یک فرانسه چون
پارلمانی تبدیل می شود، این قدرت استعلاقی پذیری و
آمدانی نقد و تغییر پذیری با موقعی روزآوری می گردد.
که از منصفانه ترین نگاه آن را به تدبیر و مصلحت
یعنی تاکتیک تدبیر می کنند. هر می کنند به نام این مصلحت
حسی ممکن است حزبی که بر آن یک قدرت تکیه زده
افراد بلند کوه و صافها و به طور کلی منطقی حزب
مخالف را حتی به پای جیات مصلحت نامیز خلوش
کنند. این امر یک فرضیه نیست بلکه به بارها حتی در
زمینهای صحرانگیز مثلاً در جمهوری و ایماز اتفاق
افتاده است. تفصیل رابطه نظریه و عمل مجالی دیگر
می طلبد. در این جا همین قدر می توانیم بگوئیم که
با به حیات سیاسی اخلاقی (۵) آنچه (۶) مقاله موجز
اما زلف کام مبدل فوکو تحت عنوان خردنامه حق
حقیقت را جاع دوم (۷) تا شاید تو بیست چون من به
سندمانش بدون نظریه کارل پوپر واقع شود. البته
این کلی گویی به معنای مخالفت با کل اندیشه پوپر
نیست. دست کم این نظریه که صحرانگیزی تا حد زیادی
از اصل قدرت طلبانه مطرح نظریه مخالف چلو گیری
کرده است. در عمل اثبات شده است. اما از نگاه فوکو
فوکو به طور کلی نظریه معرفت برای معرفت در مظان
تردید است. این تردید در آن جا که عمل پای قدرت در
جبهانستند چندان می شود.



اینجا به او
پوپر که او را
باید که هر
توجهی که
در حقیقت
سودمند که
می رود
فلسفه
و به نام
استوار
در هر
یک

محافظه کاری و جریان های مخالف آن نیز در ساحت
سیاست و فقه و قدرت طلبان اگر فکرها ما فلسفه اگر
به معنای متون فلسفی و نه انگیزش ها و اهداف بیرون منتهی باشد
فلهرو آزادی و رهبری از چنگ همه قدرتها به گشتنای قدرت تفکر
است چنان که گئتمن کلر جان نادری کوشیدند. در بیان هستی و
زمان هایدگر مقصدی بیرون منتهی و اغلب تمسک خواهان بیرون
کشند آقای جوزف مار گولیس بر آن است که فلسفه های هر هم به
سبب حوازل داشت دید موجود اندیشی که متعلق به اکثریت است
هم از آن حیث که هر امر اصیلی از جمله تاریخ بندی و زمان بندی
اصول به نور هایدگر با نوع تفصیل خود می روند و هم از آن رو که با
حواله کردن تقدیر تاریخ به هستی به ماموستی صورت تاریخی
شده انقلابیست و مشروع می باشد بنابراین فلسفه و سیاست را
چندانی تأثیر می کند چنان که هگل، مارکس، لایچه فوکو، مریئا و
تمام پستامادخل گویان نیز در همین راه رفته اند (۸).

پختی از «هستی و زمان» که ممدولا مورد استناده قرار می گیرد
پنداری ۷ تا ۷۷ از هستی و زمان و از فصل پنجم از بخش دوم
تحت عنوان «زمان بندی و تاریخ بندی» است. اما کارن دیگری
نیز هستی و زمان را بر حسب بخش های دیگری مثلاً دو گونه
معروف اصل و تفصیل به سیاست مربوط کرده اند. مکیل دینسکی
در «هایدگر و سیاست» به مسئله ای تحت عنوان دیستوپای امر
سیاسی اشاره می کند. مقصود از dystopia مکان ناپسند است.
هستی شناسی هایدگر که آن رو که به شدت غیر سیاسی می نماید
می تواند به نام ناچورترین سیاست افتد. آن رو که در زبان اصالت بنا
زای فضای زاگون ها یا پلانها و اصطلاحات فلسفه های انگریستنس
و هم پیوندی آن ها با شعر نورمانتیک آلمانی می گذارد. به عقیده
نگارنده تند آن رو به رغم زبان تنه و بی لکاشن یکی از منصفانه ترین
و دقیق ترین نقدها است. آن روین و از ماها را بر آن زنده نوعی دین
سکولار شده با به قول خودش دینیت می داند که در عین گسست
از امر قدسی و اعتقاد به دوام نفس پس از مرگ در حد است تا
نوعی قدسیت کاذب را با نیروی افزوده مصداق و از ماها را گرداند (۹).
آرنو به نحوی رنده از است. اب معنایی چون Prot-Nazi (پیش
نازی) یا Utopian Nazi (نازی آرمان شاهی) یا Deviant
Nazi (نازی ناپسند) به فلسفه های دیگر و فلسفه های انگریستنس
به طور کلی خودداری می کند و می گوید تا تفسیر محدود به متن و
میثی بر تحلیل زمانی ارائه دهد. وی مسئله استعلا را بر تو هستی به
سوی مرگ را در نهایت به کسب هویت و کلیت ایمان از هیچ تدبیر

می کند که سابقه آن به چاشنی معنای استعلا از رابطه من-او به
رابطه من-تو فرط غه مار تین پوپر و کلر پلس بر سر برمی گردد
از دید آن رو چنین فلسفه ای پیش از آن که سیاسی یا ایماز نقش
آید تا لوگ سیاسی باشد متهم است که هر گواشی و بی اعتنایی نسبت
به تمام مصلحت و قومی و درگیر انسانی و جعل واژه های که از توضیح
فیلکتیکی رابطه جزء و کل، جماعت و قدرت می گریزد. انتقادی که
البته می تواند گستره وسیعی از منخیزیک کل بین و دیبا دانیش
غرب را در بر گیرد.

هایدگر در آغاز فصل ۵ از بخش دوم هستی و زمان (بند ۲۷)
پیش از اعلام می کند که هر تحلیل از استعلا چد و جهد
ماهه مبر مصروف به یک هدف است و آن یافتن امکانی برای
پاسخ گویی به پرسش در باب معنای هستی به طور عام (۱۰). این
پرسی است که از سطو نیز آن را پرسش فلسفی فلسفه می داند
هستی و زمان منتهی است که مقصد خود را در آغاز و سپس مکرراً و
جای جای بیان می کند. تمام مضامین به دقت سامان یافته و بنهند
شده این کتاب مدعی جهت یافتگی به سوی حق فهم هستی است. اما
پدیدار فهم هستی متعلق است به بیانی هستی نازایی (هوزر، ص
۳۷۲). مسئله زمان بندی و تاریخ بندی همچون شرط سر آغازین
امکان بر و به مطرح می شود و پروا به حال بسیار و موقوم همه حالات
نازایی است و خود بر و خویش است. و زمان بندی است. هلازین
در مقام بر و همل بیانین است (هوزر ۳۷۲) نه تنها به این تولد و
مرگ خود بل بیانین تقدیری جمعی و تاریخی یعنی Geschick
و تقدیر فردی یعنی Schicklichkeit. هر کس از استنسن بر حسب
اشکاد و فراگسترش نازایی نمی رود و تعیین می گردد چیزی
که هایدگر نامش را ماجرا یا تاریخ جنس (Geschichten) نازایی
می گذارد. این طرح که تاریخ را نه همچون گنگورگ رحل بر تنوری
شناخت و نه همچون ریگم بر منطق شکل گیری باز نموده تاریخی
بل در زمان بندی سر آغازین نازایی می گذارد. مقدم و سابق بر هر
نوع تاریخ نگاری و علم تاریخ است. وقتی تاریخ بندی در زمان بندی
یا در آن چه سرشت ذاتی پرواسته بنیاد دارد پس نازایی حتی اگر
تاریخ مکتوب و وقایع نگارانه نباشد و اساساً چنین تاریخی نباشد
بکشد باز هم تاریخی و تاریخ مند است. چگونه اصل و حوازه ناصیلا
(هستی و زمان، ص ۳۷۲).

در سراسر «هستی و زمان» می بیند. ره یافت به هر غیر اصیلی را
از نوع ناصیل هستی آن می آغازد. در کل تفکر هایدگر چه هایدگر
متعدم و چه هایدگر متخاصر نوعی وحدت وجود پارمینیدسی
حاکم است (۱۱). بر حسب این وحدت افتراق اغلب دو کاتهای
معروفی چون کرس و ترس، آگاهی فوسمه سال و فوسم پلونیکی
از استنسیال و اگر سیستمی، پیش هستی و نودستی، مهمیت
و نامصمیت هستی و هستی شناسی و متعنا باهاطور و
حالات پذیرای های اسری و وحدت. شاید این وحدت وجود در
هرج کجا چون آن جایی که هایدگر اندیشه بودگی و حال حاضر را
همس چشمه و همسرا غامز می کند. همین و گویا نمی گردد (هستی و
زمان، ص ۳۷۸). نازایی وقتی ناصیلا تاریخ مندست می تواند همان
نازایی باشد که اصل ناصیلا تاریخ مند است. لیکن این تاریخ بندی اصل
بر او پوشیده است و نازایی چنین است. چون اگر خاس دارد به
اصطلاح تاریخ مند است. و زمان مند منقده وجود دارد (هستی و
زمان، ص ۳۷۲).

تحلیل تاریخ بندی نازایی می گوشت تا نشان دهد که این هسته
از آن رو که در تاریخ قرار دارد زمان مند نیست بلکه برعکس تنها از
آن رو تاریخ مند است که اگر بنسد و می تواند تاریخ مند است. اگر بنسنت
داشته باشد که او در کنه و بنیاد هستی اش زمان مند است (هستی و
زمان، ص ۳۷۲).

اما به سوی دیگر زمان بندی اصیل در شیوه انگریستنس بروز
می کند. هایدگر آن را عزم پیشدست شده می نامد. در این مجال
همین قدر می توان گفت که مقصود نازایی پیشدستی، یافت کلیت
نازایی بر حسب هستی به سوی مرگ است. نازایی بدواً و غالباً از
مرگ می گیرد. ناخود را در هر روز زندگی مستحیل و گم و گور
کند. و از عزم یا مصممت خود در فلسفه حیات اعلیای هستی در
آرای ارتست پونگر و لودویگ کلاکس و همچنین در عزم فکری
کلر لامتت معانی کلا متفاوت با عزم پیشدستی هایدگر ندارد.
باز خوانی سر گذشت این واژه در فلسفه معاصر آلمانی البته خارج
از مجال این و جیزه است. آن چه شاید در این جا واقعی به مقصود
باشد. دلوا آن است که تصفیه های نازایی عزم به هیچ وجه اصالت
دانی به کیش شخصیت و قهرمان نیست. دست کم من هستی و
زمان. اگر فارغ از بخش فرض و پیش خوری مطالعه شود، به دشواری
می تواند مجال چنین تفسیری فراهم آورد. هایدگر مضمون و کواژه
Entschlossenheit را که با Erschlossenheit (کشورپذیری و
آشکارگی) لغظاً هم ریشه است برای دلالت بر هم به کار می برد.
پیشوند Ent در این جا مفهوم سلب و دوری را فلسفه می کند و
Entschlossenheit لغظاً یعنی سلب با رفع بستگی و پوشیدگی

بنابر این عزم همان در امتحان طرح خویش بر مقرر بودگی خاص خویش است که خلوش و پرده پوش و مپهای ترس آگاهی است (هستی و زمان ص ۲۸۲). ربط دادن چنین مفهومی به نازیسم و نسلت خواهی به عقیده نگارنده بسی مضحک و تصنی است و به جرأت می توان گفت که تا حد زیادی پیروی از هد زمان است. به ویژه آن که تا آن جا که من می دلم به جز آنروز که این هستی شناسی را از منظر گریز از منسبات دیالکتیکی نقد می کنند اغلب منتقدین پیش از آن که به رد یا اثبات نادرستی تحلیل های هایدگر بپردازند، صرفاً با نوعی تفسیرهای عجیب و چابختانی کوشیدم از این تحلیل ها نوعی نازیسم یا نسلت خواهی پیرون کنند که می تواند بر کل تاریخ فلسفه بنیاد گزارا صدق کند یکی از قراین این امر آن است که اغلب این تفسیر هایدگر از جنگ جهانی دوم به رفته تحریر در آمدند بر عکس قبل از جنگ مهم ترین فقه فلسفه هایدگر را به غیر سیاسی بودن مفهوم ساختند (۱۲). این نکته نمی تواند بی اهمیت باشد که واژه عزم از جمله واژه هایی بوده است که در آلمان قبل از جنگ و از های محبوب و پس از جنگ و از های منفر می گرد آن چه در تعریف عزم «هستی و زمان» آمده است با تاکید مکرر نویسنده فارغ از گزارش گذاری و فلسفه فرهنگ و انتخاب است. در عزم، دازاین هیچ عملی انجام نمی دهد جز آن که پذیرای هستدای «که خودش در بر تاب شدگی اش باشد» می گردد (هستی و زمان ص ۲۸۲). عزم گونه ای بازگشت به خود فسیل است. عزم پیرون آمدن از فهم شایع هر روزینه هستی به فهم اگزیستانسیال فسیل است. چنین فهمی به هیچ وجه سنته فراداده ها و گذشته را نه رها می کند و نه می تواند رها کند. به نحوی که دازاین همواره امکان بر گزیدگی را که در عزم برای خود برگرفته است از تفسیر شایع، علیه این تفسیر و در عین حال دوباره برای همین تفسیر است (هستی و زمان ص ۲۸۲). بدین سان ما آن ماجرای سر آغازین دازاین را مشخص می کنیم که نهشته در عزم فسیل است و دازاین در جریان آن خود را در حالی که برای مرگ آزاد است در امکانی موروث و در عین حال انتخاب شده به خود فرامی دهد.

دازاین تنها از آن روی می تواند آماج ضربات تقدیر گردد که در کنه هستی خود بدان معنا که نشان داده شده خود تفسیر است. دازاین در حالی که وابسته به تقدیر در عزمی می اگز یستد که خود را فرامی دهد همچون در جهان بودن گشوده است هم برای خوش آمد اوضاع و احوال می مون و هم برای قساوت حادثات (هستی و زمان ص ۲۸۲).

چنان که در آغاز بحث گفتیم شخص هایدگر بر خلاف مسالتر

به محافظه کاری متمایل بوده است. اینک به سر آغاز این مقاله بر می گردیم. گرچه در چالش های ضمه هایدگری پس از جنگ در یک مکتبسی گسترده و گویی بر اساس وفاق واجتماعی نوشته اغلبیه فلسفه هایدگر به نسلت خواهی از نوعی نازیسم منتهم شده است. اما بن مایه های چنین جدلی از نوعی است که پیش و پیش از هایدگر باید تعام فلسفه های او را که به بنیادهای فراتاریخی و خودباین قائلند و به دیگر سخن معده متفکر یک غرب را آماج خود سازد همان طور که آدرنودل دیالکتیک روشنگری می نویسد از آن زمان که سوزه خرد روز این تصور را غالب کرد که انسان گوهری قائم به عقل است. مرجعیت نزاری را استوار ساخت که وجوه تاریک و شرورانه روح انمی و حتی گرایش عقل به ایرز اندیشی و احاطه بر ابرزه و سوزه و رانادینه گرفت. از جهت دیگر می توان گفت که اگر نسلت خواهان در طلب فلسفه با هر ایدهای در مقام دستاویزی ایدولوژیک باشند، هر فلسفه ای که به یک مطلق به یک گوهر قائم به ذات به یک روح کلی و حتی به یک حالت اتمال و اکتوم اولیه قابل باشد و پیش از آن هر دینی که خدای مورد هستی چون یهود را حکم فرما بر نفس و انسانی بدانند در خدمت آن ها ایستاده است. شاید بتوان افلاطون و عزم اعریان نابته و مساحت برین مثل نور اهر صدر این خدیمان قرار داد. به جرأت می توان گفت که فلسفه هایدگر در تمام دوران حیات او هرگز به مرجع و مبدایی چون هستی یا تقدیر جهانی نفسی یکسویه ندانده است. وی در دو مقاله در باب ذات حقیقت و «دکترین حقیقت به نزد افلاطون» افلاطون را از باب یکسویگی میدانوری که از عالم مثل می تقدیر در معرض نقد و مخالفت قرار می دهد (۱۲). در هستی و زمان تقدیر جمعی که در واقع همان تاریخ بندی از حیث همسویی و در حالت همسویی با دیگران است، پیش از مضامین دیگر آماج حمله بوده است.

تقدیر جمعی از فرامی بودن نمی تواند همچون وجدان چندین سوزه همچنان که با یکدیگر بودن نمی تواند همچون وجدان چندین سوزه همراه با هم در یافته آید. تقدیرهای فردی قبلا در با یکدیگر بودن در جهانی واحد و در عزم برای امکانی معین پیشاپیش هدایت شده اند. در هم بیوندی و در نبرد برای نخستین بار قدرت تقدیر جمعی آزاد می گردد. فضای تقدیر مندانه دازاین در نسل دازاین و بانسل دازاین ماجرای کلل و اسیل دازاین را تقویم می کند (هستی و زمان ص ۲۸۲-۵).

این بخش از هستی و زمان که بر می نخستین بار اولیات و راه جمع نسبت می دهد و ثقیبا واژه تیر در راه کار می برد محمل انتقادات بیش تری بوده است. اما باید دید که متن به ما چه می گوید. تنها آن هستدای که باذات در هستی خود چنان آینده مست که با

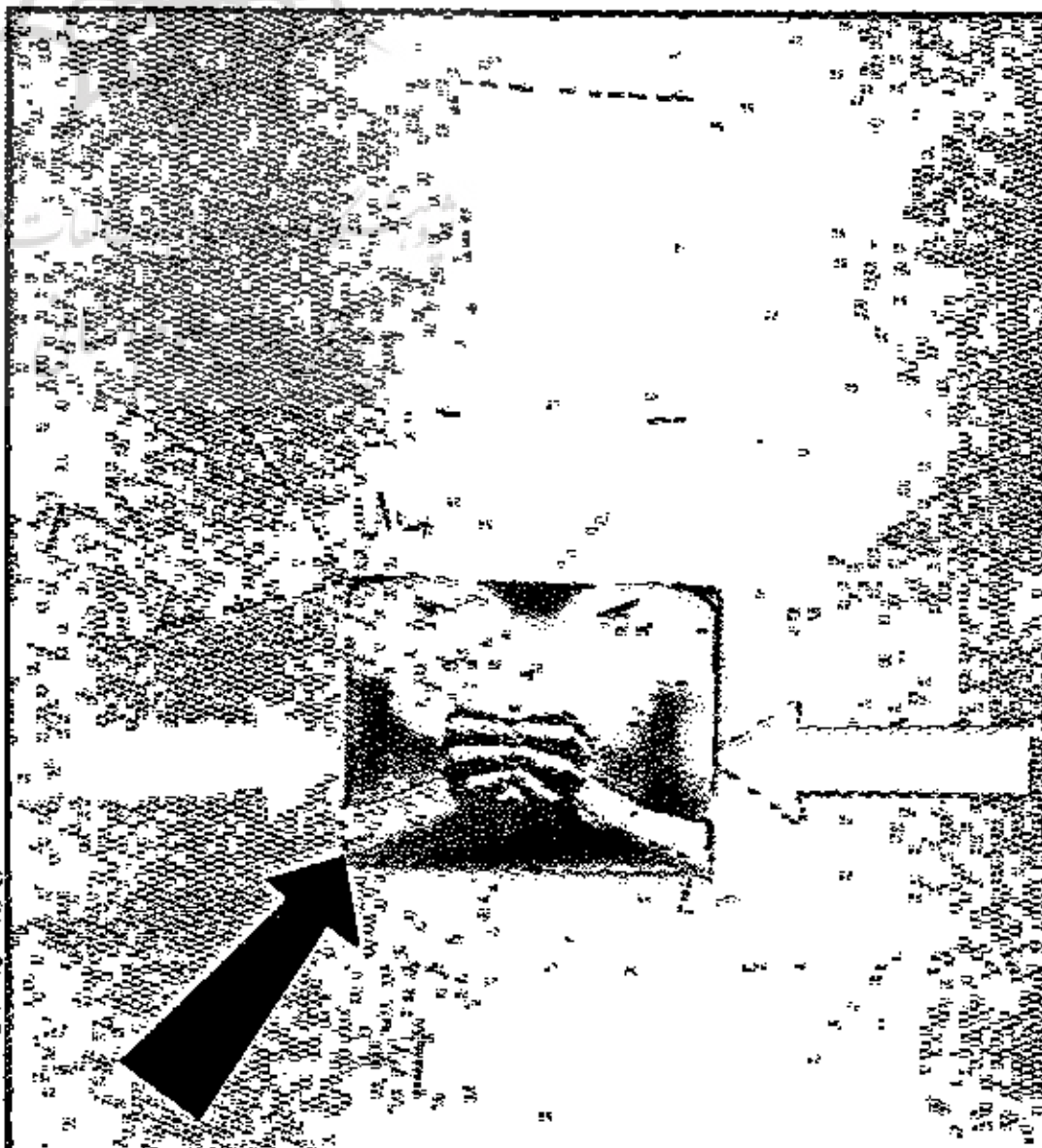
آزادی برای مرگ خویش و شرحه شرحه کردن خود در برابر مرگ می تواند بگذارد تا بر آن جای واقع بودعاش پس افکنده شده به دیگر سخن تنها آن ه استندای که همچون هستند. آینده سوبه نحوی همسر چشمه و همسر آغاز «جوده» نیز هست می تواند امکان موروثی خود را به خود فرادنده پر تاب شدگی خاص خود را بر عهده گیرد و برای «زمان خویش» در لحظه دیدار باشد. تنها زمان بندی اصلی که در عین حال متاهی و پایامند نیز هست، چیزی چون تقدیر یعنی چیزی چون تاریخ بندی فسیل را ممکن می سازد (هستی و زمان ص ۲۸۵).

نگارنده ادعا می دارد که نقل قول از هستی و زمان مشکل تواند به متنی کاملاً مستقیم و بی پیچیده اجاعاف نکند. مراد از این نقل قول شرح هستی شناسانه آن چه در این کتاب با دقتی نوبع آمیز تحلیل می شود، نیست. بلکه صرفاً مستند ساختن و توضیح نکته ای است که در آغاز در باب محافظه کاری هایدگری مطرح ساختیم. آیا فقه هایدگری می تواند نوعی تر فلسفی محافظه کاری را عرضه کند؟ اینها می توان گفت که این فلسفه اساساً به شهادت متن «هستی و زمان» در بی توضیح و توجیه یک مرام سیاسی نیست چرا که چون به شدت ملاتزم به روش پدیدار شناسی است، این التزام بدان معنات است که تنها پیش فرض این فلسفه مجال دادن به مقومات هستی انسان و فر اگسترش و امتداد زمان بندی یعنی تاریخ بندی است. این تحلیل در صدد پاید و نیاید و امری نیست. به بهایی ملاتزم نتیجه این تحلیل با نظر به آن چه هدف مقاله است. آن است که سادگی چه ما بخواهیم چه نخواهیم - به حد حد فاش از گذشته از سنته از بودگی و فرادادگی و تاریخ قوم و نسلان گسستی نیست. در هستی و زمان توقف در سگ و حفظ قهر امیر سنت به صورت ابر مانده (überkommen) و میراث به همان صورت که بوده نه توصیه می شود و نه هونده و نه ممکن فرض می گردد تمام سخن هایدگر آن است که هیچ حرکتی به سوی آینده اگر فر گذشته و در خاک زادگاه برآمدگه و پالیدنگانه خود ریشه نداشتند باز شده آدمی با دازاین و از قاتش دور می کند. شاید نقل جملاتی از واپسین مصاحبه هایدگر شاعری بر دریافت ما باشد: «شما را نمی دلم اما من با دیدن عکس هایی که از ما گرفته شده وحشت کردم. ما دیگر به هم با نمی نیاز نداریم. انسان دیگر از خاک خود ریشه کن شده است. آن چه برای ما مانده صرفاً ارتباطات محض تکنیکی است. این جایی که انسان در آن سکونت دارد دیگر زمین نیست. بر حسب تجربه آدمی و تاریخ و تا آن جا که من می دلم هر امر بزرگ و اساسی وقتی پیدا آمده که آدمی در مورثان و فرادستی استوار بوده است (۱۲).

مسئله این دیدگاه در جهت مپها ساختن شاکوده فکری هیچ مرادنامه ای پرداخته نمانده است. اما برای محافظه کاران واقعی و به ویژه سنت گرایانی که در سنت حکمتی خالده می جویند، قابل اتکاست. مقصود من از محافظه کار واقعی دقیقاً اشاره به نکته ای است که در آغاز از رونالد دور کین نقل کرده ام. ورته حفظ نظم موجود به بهانه آیین و سنت چه بسا محمل حفظ قدرت تحلیلی بوده است که نه پیشرفت و نه ثبات در اعتقادات آن ها چیزی جز دستاویز نبوده است.

افسانج:

- 1 - Dworkin, Ronald, "Talking Rights Seriously" in Contemporary Political Philosophy, An Anthology, Blackwell, second edition, united kingdom, 2006, pp. 294-5.
- 2 - ibid
- 3 - Margolis, Joseph, Philosophy & Politics. in Martin Heidegger. Critical Assessments, ed. Christopher Macann, Vol. IV, Routledge, London & New York, 1992, pp. 78-9
- 4 - Foucault, Michel. (Power, Right, Truth) in Contemporary Political Philosophy, Opcit, Footnote 1, P. 541-548
- 5 - The first Page of in The Heart of Darkness.
- 6 - Nietzsche, Friedrich, Werke. Band II, Carl Hanser Verlag Munchen, 1978, PP. 297-281.
- 7 - Opcit, Foucault.
- 8 - Opcit, Margolis, PP. 99-100
- 9 - هیتسکی، میکل، هایدگر و سیاست، ترجمه جلالی جمالی، تهران، ۱۳۸۱، صص ۲۵۸-۲۷۱، فصل ۱
- 9 - Adorno, Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit, Suhrkamp, 2003, 415-420
- 10 - Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, s. 372.
- سامان زجات به هستی و زمان بر اساس همین متن است. صفحه مربوط بر متن ذکر شده است.
- 11 - جلالی، جلال، زمین هستی و زمانه و دیدار فلسفی تهران، قفسوس، ۱۳۸۵، صص ۲۲۱-۲۱۲
- 12 - فصل ۷-۵
- 13 - Heidegger, Martin, wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, PP. 177-239.
- 14 - این مصاحبه را می توانید در مجله تکنیکال، مورخ ۱۳۸۲، صص ۱۷۷-۱۷۸ ببینید.



فهرست مطالب