

# ارکان اخلاقی

نوشتہ ویلیام ہارت ترجمہ  
دکتر عبدالرزاق حسامی فر

شروع کا گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

چه وقت قصد دارید علم اخلاق بنویسید؟ این پرسش را دوست جوانی مدتی پس از انتشار وجود و زمان در ۱۹۲۷ از هایدگر پرسید و هایدگر خود بیست سال بعد از آن یاد کرد. منتقدان او باعث شدند تا او پس از سال‌ها به یاد این پرسش بیفتد. اندیشمند در نهایت باید مجاز باشد حکمی را (ولو غیر مستقیم) علیه خود صادر کند. زیرا در اینجا حکمی به طور ضمنی مطرح است چون هایدگر به پرسشی اشاره می‌کند که در کل فلسفه بی‌پاسخ می‌ماند. هایدگر بعدها آن علم اخلاق را ننوشت. این به خودی خود چندان مهم نیست؛ فیلسوفانی که اندیشه ایشان از آغاز تا انجام از اخلاق اشباع شده است (فی‌المثل ویلیام جیمز) هرگز به خود زحمت ندادند رساله‌ای اخلاقی بنویسند و از این حیث کم مشکل نداریم. این فقدان در اندیشه هایدگر به نحو جدی‌تری مطرح است. این امری اتفاقی نیست که او علم اخلاقی که دارای مشکل باشد ننوشت زیرا نمی‌توان مطمئن بود که او می‌توانست علم اخلاقی بنویسد و در محدوده اندیشه‌اش باقی بماند.

شاید به نظر آید که این اتهام عجیبی است علیه اندیشمندی که چون کارش را به منزله یک کل در نظر بگیریم، آن را چیزی جز آمادگی برای ورود دوباره به عرصه وجود دینی نمی‌یابیم. اما همه این آمادگی که با صداقت و شکیبایی تا سال‌ها ادامه یافت نمی‌تواند به غایت خود یعنی حوزه دین برسد، چرا که به حوزه اخلاق وارد نمی‌شود و برای رسیدن به حوزه اخلاق محتاج جهش به سطح دیگری است (گامی به سوی ساحت دیگری از وجود).

این انتقاد اگر چه ممکن است برای فیلسوف دیگری ویرانگر باشد اما برای هایدگر اینگونه نیست و منظور از آن نیز این نیست، بلکه بیشتر دلالت می‌کند بر مرزهایی که در درون آن ما باید میزان ارزشی را که هایدگر برای ما دارد، بسنجیم، اما در حال حاضر پایه‌ریزی چنین مرزهایی اهمیت زیادی دارد زیرا در بعضی حلقه‌ها احتمال دارد نام هایدگر اسم رمز یک فرقه و آثار او موضوع یک حکمت مدرسی دینی بشود که تا آنجا که به ترویج آموزه او و مقابله با گرایشهای فلسفی محدودتر آن زمان کمک می‌کند سودمند است. خطر این است که دینداران جزم‌اندیش (که از هر انتقادی می‌رنجند) سرانجام ما را به این باور

رهنمون شوند که فلسفه می‌تواند بیش از آنچه واقعاً در توان دارد، کاری انجام بدهد. هایدگر خود تأکید کرده است که فلاسفه بزرگ گذشته را همواره بینش واحدی نابود کرده است. آنها تنها یک اندیشه داشتند و می‌کوشیدند آن را بیان کنند؛ با وجود این آن اندیشه در لابه‌لای همه آثار مکتوب ایشان ناگفته یا مبهم باقی ماند. واژه‌های زیبای او را می‌توان درباره خود او به کار برد: «اندیشیدن عبارت است از محدود کردن خود به اندیشه واحدی که روزی همچون ستاره‌ای در آسمان خواهد درخشید.»

هایدگر، اندیشمند تنها یک مفهوم، یعنی وجود (Being) است، اما این ستاره واحد او با تابندگی شگفت‌انگیزی می‌درخشد و ما اکنون در پرتو آن مفهوم، تاریخ فلسفه و از این رو خود تاریخ را به گونه متفاوتی مطالعه می‌کنیم. اندیشه هایدگر ساختهای ذهن‌گرایانه زیبایی‌شناسی جدید را تضعیف می‌کند و از این رو ما را قادر می‌سازد تا درباره یک شعر یا اثر هنری هم به شیوه قدیم و هم به شیوه جدید بیندیشیم. اما غنای اندیشه او شاید در جای دیگر است، در خود مسئله اخلاق که هایدگر توجه خود را به آن معطوف نمی‌دارد.

منظور این نیست که اندیشه او تا حدی غیر اخلاقی یا نیهیلیستی است. این برداشت نخستین منتقدان او بود زیرا مطالب وی اغلب بسیار خشک و بی‌روح بودند. او فیلسوفی بود که عدم را به جد برگرفته بود و درباره آن به تفصیل سخن گفته بود و قدر مسلم خود را ناگزیر می‌دید به ویژگی عجیب و بیمارگونه‌ای در خود انسان اشاره کند. پاسخی نظیر این صرفاً بازتاب یک نیهیلیسم سطحی و به لحاظ اجتماعی قابل قبولی است که از هر امر منفی‌ای در وجود ما منعکس می‌شود و هایدگر به درستی می‌گوید تا وقتی که ما از طریق تفکر در باب نیهیل (هیچ) درباره نیهیلیسم می‌اندیشیم تنها از یک تصدیق دروغین به تصدیق دروغین دیگری منتقل می‌شویم. نه، دلیل ظاهر نشدن علم اخلاق در حوزه اندیشه او را نباید در این گرایشهای خیالی طبعش جست‌وجو کرد. دلیل این امر را به نحو اساسی‌تر در خود موضوع علم اخلاق و موانعی که این موضوع ظاهراً در برابر او می‌گذاشت، می‌توان یافت. در علم اخلاق، از همان آغاز که ارسطو آن را مطرح کرد، اراده واقعیت محوری بوده است. اراده، تمایل آگاهانه

است؛ جایی در چشم‌انداز روانی ما که عقل و میل با هم درمی‌آمیزند؛ آنجاکه خواستها و عواطف ما تسلیم عقل می‌شوند و عقل به نوبه خود تحت تأثیر علاقه و میل قرار می‌گیرد؛ بنابراین اراده محور اصلی انسان به عنوان عامل اهل عمل است. این سنت تقریباً تا مدت‌ها ناشکسته و پابرجای باقی بود. کانت، مؤسس برترین نظام اخلاقی پس از ارسطو، اگر چه اخلاق را درونی می‌کند اما آنگاه که اراده اخلاقی را محور شخص انسان می‌داند کاملاً در محدوده این سنت باقی می‌ماند. اما این اراده اساساً اخلاقی در مسیر اصلی تفکر جدید باید به چیز دیگری تبدیل می‌شد: اراده معطوف به ابراز وجود و سلطه؛ اراده معطوف به قدرت. عقل (تحت نفوذ اراده) قانونگذار پدیدارها خوانده می‌شود و در نهایت به عقل تکنیکی تبدیل می‌شود. نیچه چون با این اراده موافق بود و آن را چونان اراده شخصی خود می‌خواست، قادر بود که این اراده را در ابعاد شیطانی و غمبار آن مورد بررسی قرار دهد. این اراده نه تنها در آگاهی بسیار کم بلکه در مظاهر شرم‌آور بعید در بازارگاه جدید، اطراف ما را فراگرفته است. نازیها اعلام کرده بودند که فلسفه آلمانی اراده را چنان عامیانه کرده‌اند که صدای احیاء ملی شده است. فیلم مستند لنی ریفنشتال<sup>۳</sup> (فیلمساز آلمانی) درباره پیدایش جنبش نازی که فیلمسازان هنوز آن را به عنوان الگوی آن نوع فیلم می‌ستایند، غلبه اراده<sup>۴</sup> نامیده شد. اگر محتوای علم اخلاق به نحو انفکاک‌ناپذیری با اراده درگیر است و اراده از سرچشمه‌اش، رسوا و حتی آلوده بوده است پس چگونه کسی می‌تواند به نگارش یک علم اخلاق بپردازد؟ با وجود این، اختیار جایگاه مهمی در اندیشه هایدرگر دارد و این امر ظاهراً بی‌ارتباط با اراده نیست. مسئله اختیار را فیلسوفان به طور سنتی به عنوان آزادی اراده مورد بحث قرار داده‌اند قدر مسلم تلقی هایدرگر از اختیار فارغ از اراده معطوف به عمل است. اختیار شرط خود حقیقت است چون تنها در صورتی که ما برای بودن، آزاد باشیم و اشیاء بتوانند آن چنانکه هستند خود را نشان دهند، خواهیم توانست تغییر ارادی خود را بر آن اشیاء تحمیل کنیم. اما آیا این فراغت از خودرایی، یک شرط خود اراده نیست؟ و آیا این یک حالت اخلاقی نیست؟ چرا که ما مردم را به خاطر آن مدح می‌کنیم و به جهت تمایل به خلاف آن سرزنش می‌کنیم. پس شاید معنای دیگری برای اراده وجود داشته باشد که در صفحات آثار خود هایدرگر منطوقی است. معنایی فراتر از معنای ناموزون و انانیت اراده که هایدرگر به دنبال اجتناب از آن است، معنایی که لازم است آن را روشن کنیم.

شاید لازم باشد به پیش از فلسفه آلمانی مابعد کانتی توجه کنیم تا به معنای قدیمی تر اراده دست یابیم: معنایی

که اراده برای برخی از فیلسوفان قرون وسطی داشت؛ معنایی که به آگوستین و پیش از او به «اروس» افلاطون برمی‌گردد. شاید اراده در معنای عمیق‌اش دلالت ضمنی بر انانیت و سلطه ندارد بلکه بر عشق و تسلیم دلالت دارد؛ یعنی نه اراده معطوف به قدرت بلکه اراده معطوف به دعا.

البته در طرح چنین پرسش‌هایی ما به فراتر از هایدرگر یعنی به کل فرهنگ جدید نگاه می‌کنیم. تلاش برای برگرداندن اراده اخلاقی به نقش ابتدایی و اصلی آن در شخصیت بشری به طور حتم چونان تلاشی علیه جریان عمده این فرهنگ ظاهر می‌شود. با این همه تجدد همچون شورشی علیه دوره ویکتوریایی بویژه اصول اخلاقی بازدارنده سنت‌گرایان این دوره آغاز شد و از آن وقت تاکنون پیوسته در پی هدف خود یعنی رهاسازی خود است. ادبیات گسترده نهضت جدید (که ما از آن برخاسته‌ایم) از غریزه دیونوسیوسی در برابر شخص اخلاقی دفاع می‌کند. لیونل تریلینگ<sup>۵</sup> این معنا را به خوبی بیان می‌کند: «هیچ چیز بیش از کشف و مشروع‌سازی نیروهای غیر اخلاقی و عمده، مشخصه ادبیات جدید

کانت، مؤسس برترین نظام اخلاقی پس از ارسطو، اگر چه اخلاق را درونی می‌کند اما آنگاه که اراده اخلاقی را محور شخص انسان می‌داند کاملاً در محدوده این سنت باقی می‌ماند. اما این اراده اساساً اخلاقی در مسیر اصلی تفکر جدید باید به چیز دیگری تبدیل می‌شد: اراده معطوف به ابراز وجود و سلطه

نیست.» فروید و روانکاوان، جریان توانمند دیگری در مسیر همان روند کلی بودند، نهضت روانکاوی، چه با قصد و چه بدون قصد، نیروی اخلاق سنتی را به شدت تقویت کرد. این نهضت با خلع سلطه ضمیر خودآگاه، از طریق نشان دادن ضعف آن در برابر ضمیر ناخودآگاه، برای مردم مجال اندکی برای باور به آزادی اخلاقی‌شان باقی گذاشت.

وقتی ذهن خودآگاه توان خود را از دست می‌دهد اراده دیگر نمی‌تواند عامل مدبر اصلی باشد. وازگان روانکاوی جایگزین وازگان اخلاقی شد. انسان‌ها تصور کردند به جای بحث درباره فضایل و رذایل، عمیق‌تر و علمی‌تر آن است که درباره روان رنجوری و عقده‌ها سخن

بگویند. بخش اخلاقی تجربه، بدون آنکه به عنوان امری ابتدایی و تحویل‌ناپذیر تلقی شود حداکثر در حد کار فرعی یک پلیس اجتماعی دانسته شد. شخص در تلاش برای بازگو کردن مدعیات اراده اخلاقی علیه چنین تأثیرات هولناکی، با یک احساس عذرخواهانه آغاز می‌کند، احساسی که او می‌تواند آن را به عنوان انسانی از خود راضی یا ریاکار داشته باشد.

با این همه در همه این انکار فضیلت اراده اخلاقی، تفاوت آشکاری میان این فرهنگ و زندگی فعلی ما، یا به تعبیر نزدیک‌تر به مقصود، میان خود ما به عنوان طرفداران این فرهنگ و خود ما در سیر عادی زندگی خصوصی مان باقی می‌ماند. ما هنوز با هدایت این اراده اخلاقی به کار و کاسبی روزمره خود می‌پردازیم و هنوز در چارچوب آن، تشخیص می‌دهیم، ما انسانهایی را که می‌شناسیم بر اساس فضایل و رذایلشان تشخیص می‌دهیم و بر این اساس با آنها ارتباط برقرار می‌کنیم و در مقام بخشش دوست قدیمی‌ای که گاهی عجیب و غریب و کسل‌کننده می‌نماید می‌گوییم که او با این همه «شخص بسیار عزیز» و «آدم خوبی» است، اما از سوی دیگر در مورد یک دوست ممتاز و روان رنجور که سالها برای او عذرهای روانکاوانه می‌آوریم، اگر پیوند دوستی قطع شود معمولاً همه زبان نامفهوم روان رنجورها را می‌کنیم و صرفاً می‌گوییم که او قدری خودسر، بی‌ملاحظه و خودنگر شده است به طوری که مایل به دیدن دوباره او نیستیم. آنچه باعث می‌شود گاهی برای رفع سوءظن بگوییم که آدم مزخرفی است؛ همین و بس. گویی از ایرهای روان‌شناختی بیرون آمده و سرانجام زمین خشک را لمس کرده‌ایم. خلاصه، بدون اینکه خود بدانیم از دیدگاه کانت مبنی بر اینکه اراده اخلاقی، محور شخصیت است پیروی می‌کنیم و فلاسفه جدید در عین حال باید با حیرت تمام این امر را بپذیرند.

۱. من در تلاش برای رهایی از این نکات له و علیه هایدگر، مقدار زیادی تجربه شخصی درباره زمینه بحث دارم که شاید اشاره به آنها مطلب را روشن‌تر کند. دلیل او. آدن گفته است کتاب مهم کتابی است که ما را بخواند و نه برعکس. به همین معنا هایدگر سالهای متمادی مرا خوانده است و پاسخهایش به نیازهای من تغییر کرده است. زبان آلمانی او در نظر من ساده و خوب بود از این رو به آسانی رخصت یافتم وارد آن حصار شوم. اما به پاره‌ای از مطالب او راه نیافتم و علت آن موانع جزئی زمینه فلسفی من بود که باید به تدریج راه خود را فراتر از آنها می‌دیدم. به دنبال آن، سالهای خوبی از پذیرش، نزدیکی و پیوند با او پیش آمد و این نزدیکی از طریق تجربه تعلیم اندیشه او فزونی یافت: از طریق قرار دادن اندیشه او در برابر مقاومت دانشجویان و بازسازی معانی او برای ایشان

آنگاه که آنها (شاید به جهاتی خوشبختانه) هیچ ترجمه انگلیسی از آن در اختیار نداشتند. هیچ چیز مایه نزدیک‌تر شدن ما به یک متفکر نیست مگر آنکه در آموزه‌های او با دیگران سهیم شویم.

تجربه تعلیم اندیشه او، بیش از هر چیز، رابطه میان من و او را روشنی بخشید و حوادثی را در پی داشت. سال‌ها می‌گذرد تا انسان شاگردان همدلی پیدا کند و من در اینجا با انتخاب متنی فلسفی کار پر مخاطره‌ای را برای مشارکت با ایشان برگزیده بودم. وجود و زمان، متضمن داستانی نمایشی با قهرمانی به نام، دازاین بود که تجربه‌های بسیار توانمند و مؤثری را پشت سر گذاشته بود. دازاین واژه هایدگر برای وجود انسانی - نحوه وجود مستقل و شخصی هر یک از ما است. از آنجا که این واژه در زبان آلمانی متضمن چنین معانی ضمنی وسیعی است از این رو آن را ترجمه نکردیم و سرانجام آن را چنان آسان به کار بردیم که گویی درباره ویژگی‌ای آشنا در یک رمان سخن می‌گوییم.

داستان دازاین بدین قرار است: او به جهان فرو افتاده

**تجدد همچون شورشی علیه دوره و یکتوریایی  
بویژه اصول اخلاقی بازدارنده سنت‌گرایان این دوره  
آغاز شد و از آن وقت تاکنون پیوسته در پی هدف خود  
یعنی رهاسازی خود است. ادبیات گسترده نهضت جدید  
(که ما از آن برخاسته‌ایم) از غریزه دیونوسیوسی  
در برابر شخص اخلاقی دفاع می‌کند**

است و وجود خود را در امور بی‌اهمیت و بیرونی متعدد خود گم کرده است اما با این همه می‌تواند از طریق مواجهه با مرگ، در پرتو امکان فوق‌العاده‌اش برای آنکه مرگ بر او آشکار شود، تا سطح یک وجود اصیل تعالی یابد. او حتی می‌تواند از معنای یگانه و معتبری که در آن وجود او تاریخی است آگاه شود و از این رو نقش آزاد واقعی‌ای را در رسالت تاریخی عصر خود داشته باشد. از آنجا که نوع بحث فلسفی بود لذا شایسته نبود داستان ادامه یابد. شخص همچنین باید حالات را نه در حدود متن جست‌وجو و تدبیر می‌کرد. «دازاین در چنین و چنان حالتی چه باید بکند؟» «دازاین نسبت به فلان و بهمان چه احساسی دارد؟» البته لطیفه‌هایی ساخته شد اما هدف ما

سر سری نبود، ما به نحو آسان و شناخته شده‌ای درباره کسی صحبت می‌کردیم که ظاهراً (دست کم در خیال ما) دوست مشترک ما شده بود. من تا سالها این حالت سرور ناشی از ارتباط با نویسنده و شخصیت او را داشتم.

تا اینکه یک روز صبح با احساس بسیار نگران‌کننده‌ای نسبت به اینکه مبادا دازاین امری تو خالی باشد بیدار شدم. در آغاز تلاش نکردم تا به نحو عقلانی با این احساس کسلنجان بروم. کلماتی که این معنا را بیان می‌کردند خودجوش بودند و خود را بر من تحمیل می‌کردند آن کلمات اینها بودند: «دازاین هیچ نفسی ندارد» این معنا

**راحت بودن در برابر مرگ کسی! گفتنش آسان‌تر از عمل بدان است، زیرا انسانی که به زندگی عشق می‌ورزد مرگ را چونان بزرگ‌ترین بی‌عدالتی می‌داند. تسلیم شدن به این بی‌عدالتی بیرون از یک پرهیزکای خشک و عبوس، چیزی است شاید پذیرفتنی، اما نارضایت‌بخش. راضی شدن واقعی و موافقت با مرگ به‌عنوان چیزی که ناحق نیست**

شاید در نظر پاره‌ای از فرهیختگان فلسفی ساده لوحی و یا باید گفت ساده‌دلی را منعکس می‌کند. اما حتی اکنون نیز من راه کوتاه‌تر و فاعل‌کننده‌تری نمی‌یابم که حکم خود را در مسیر آن قرار دهم و نه اینکه آن احساس را این امر بر طرف می‌کند که ادله صوری‌ای را علیه آن می‌دانم، و قبلاً دانسته‌ام: در تحلیل هایدگر هدف این نیست که شخص واقعی به ما ارائه شود بلکه هدف صرفاً ارائه ساختار امکاناتی است که در آنها هر یک از ما باید نمایشنامه محدود و مرگبار خود را در روشنی اجرا کنیم حتی با در نظر گرفتن آن محدودیت خود خواسته، ظاهراً از متن هایدگر همان معنای پوچی نهایی به من خیره می‌نگریست و آن متن کمک نکرد تا من احساس خود را در برابر کلاس حفظ کنم. شاگردان متحیر می‌شدند و من احساس می‌کردم نمی‌توانم با وضوح کافی منشأ ناراحتی و نگرانی خود را برای آنها بیان کنم. با وجود این وظیفه من این بود که آنها را با فیلسوف همدل کنم تا اینکه بتوانند هر بینشی را که می‌خواهند، از متن او استخراج کنند. قرار دادن این تردید شدید (و آنچه به نحو نابخسته‌ای در آن طرح‌ریزی شده است) در برابر ایشان هر تعلیق ارادی در بی‌اعتقادی ایشان را متوقف می‌کند و باقیمانده وظایف آموزشی من را به طور جدی با مشکل مواجه می‌کند. به همین دلیل صلاح

دیدم ناراحتی و تشویش خود را نزد خود مستور دارم. از این رو در نهایت به این نتیجه رسیدم که در اینجا خود را از آن خلاص کنم، با این تردید که احتمالاً نمی‌توانم عبارتی واضح‌تر از آن واژه‌های غریزی‌ای که آن شک خود را از طریق آنها بر من تحمیل می‌کند، ارائه کنم. من برای خود ترجیح دادم که آن شک نسبت به نفس نداشتن دازاین را ترک گویم با اطمینان به اینکه خوانندگان ناگمراهی در اطراف هست که چنین حکمی را کاملاً قابل فهم خواهند یافت. اما فیلسوفان به چنین پاسخ‌های غریزی‌ای اعتماد ندارند؛ ما آموخته‌ایم که به آنها اعتماد نکنیم و بدین جهت چه بهتر که گاهی استعداد برای آن پاسخها را از دست بدهیم و بنابراین در مورد این استعداد حرفه‌ای، در بقیه این فصل تلاش می‌شود ادله‌ای یافته شود. برای پاسخی که به طور طبیعی درآمده است و احتمالاً به طور طبیعی در برابر ادله‌ای که خواهم آورد ایستادگی خواهد کرد.

۲. همچنین می‌توان با موضوع مرگ آغاز کرد زیرا پیش از این نیز نیز به آن اشاره شد و اتفاقاً بخشی از واضح‌ترین و قوی‌ترین صفحات آثار هایدگر درباره آن است.

مفاهیم فلسفی اصلی در اینجا فعلیت و قابلیت‌اند. مرگ از یک منظر غیر شخصی و عمومی، حادثه‌ای واقعی است که همه روزه در دنیا رخ می‌دهد. ما در آگهی‌های مرگ درباره آن می‌خوانیم: حادثه‌ای که برای دیگران رخ می‌دهد. قدر مسلم به طور طبیعی مرگ برای من اتفاق خواهد افتاد اما نه اکنون. پس مرگ، به عنوان حادثه‌ای واقعی یا حادثه‌ای که در زمانی در آینده اتفاق خواهد افتاد، در حال حاضر خارج از وجود من است. اما اگر نگاه خود را از فعلیت به قابلیت منتقل کنیم می‌بینیم که همه چیز متغیر است. مرگ من هرگز حادثه‌ای واقعی در دنیای من نخواهد بود. من وجود نخواهم داشت تا آگهی مرگ خود را بخوانم. این مرگ (مرگ من) مرگی که مرا تسخیر می‌کند عبارت است از امکان از دست دادن آن عالم و مرگ به عنوان امکانی درونی، وجود مرا اکنون و در هر لحظه فرا گرفته است. مرگ مطمئناً آخرین امکان و امکان محض است زیرا همه امکانات دیگر را باطل می‌کند. با وجود این اگر ما به هنگام وحشت رو برنگردانیم، این جلوه از محدودیت اساسی ما موجب رهایی از آن می‌شود. ما با رهایی از مرگ خود، از ستم نگرانی‌ها و انحرافات جزئی رها می‌شویم و از این رو در معرض خود اصیل قرار می‌گیریم که به ما اشاره دارد.

اندیشیدن، روشن، محکم و مستدل است؛ با وجود این احساس می‌کنیم که یک چیز اساسی مغفول واقع شده است اما چه چیز؟ اگر این بخش از اندیشه هایدگر را در

کنار داستان بزرگ تولستوی با عنوان مرگ ایوان ایلیچ تعلیم دهیم چندان غیر عادی نیست. خود هایدگر از تولستوی آموخته بود و در یادداشتی آن داستان را به جهت توصیف فروریختگی آن ساختهای غیر شخصیتی تأیید کرده بود که با آنها ما و جامعه، حقیقت مرگ را از خودمان مخفی می‌داریم. داستان تولستوی و تحلیل هایدگر در کنار هم دو خط موازی محکم و تأییدکننده را تشکیل می‌دهند که به یک نقطه ختم می‌شوند؛ زیرا در پایان، یک دنیا تفاوت میان آن دو وجود دارد. و این تفاوت صرفاً از حیث قرابت بیشتر زبان هنرمند نیست، زیرا تحلیل وجودی

**تولستوی مصداق ذهن شدیداً دینی است  
که می‌کوشد واقعیت مرگ را معنا ببخشد. اما  
حتی برای افراد شدیداً بی‌دین، آنجا که مواجهه  
با مرگ مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد، اراده  
اخلاقی نقش اساسی دارد**

هایدگر وجه بیانی خاص خود را دارد. تفاوت در غیبت بعد اخلاقی در بیان هایدگر است. به هر حال، صرف نظر از تنفر اخلاقی‌ای که ایوان ایلیچ را در زندگیش کلافه کرده است، تجربه تغییر در مرگ برای او به چه معناست؟ این زندگی که در نظر او و همتهای اجتماعی‌اش طبیعی و پذیرفتنی می‌نماید، اکنون خود را خودخواهانه، تو خالی، عبث و از این رو بی‌معنا نشان می‌دهد. همراه با این زندگی، همچنین تصویر شیوه زندگی بسیار متفاوتی پدید می‌آید که شخص باید آن را در پیش گیرد. این آن حقیقتی است که مشرف به مرگ بودن را به همراه خود می‌آورد. تحلیل وجودی هایدگر، ساخت وجود شناختی منظوری در داستان تولستوی را آشکار می‌سازد اما پیام اخلاقی آن داستان را در مرکز آن باقی می‌گذارد. آنچه برمی‌گیریم اسکلت کالبدشناختی یک ارگانسیم، بدون قلب پنبه‌ده آن است.

راحت بودن در برابر مرگ کسی! گفتنش آسان‌تر از عمل بدان است، زیرا انسانی که به زندگی عشق می‌ورزد مرگ را چونان بزرگ‌ترین بی‌عدالتی می‌داند. تسلیم شدن به این بی‌عدالتی بیرون از یک پرهیزکای خشک و عبوس، چیزی است شاید پذیرفتنی، اما نارضایت‌بخش. راضی شدن واقعی و موافقت با مرگ به عنوان چیزی که ناحق نیست، گامی به مراتب دورتر است. این امر مستلزم

پرسشی است به بلندای پرسش از قرون وسطی به نوشته دانسته بر دروازه هیل بدین مضمون: «عشق الهی مرا ساخت». راحت بودن در برابر مرگ کسی مستلزم تغییر کامل شخصی یعنی تغییر شکل قلب و اراده است. این کار را نمی‌توان با جهش عقلی از تلقی مرگ به عنوان یک امکان درونی بیش از تلقی آن به عنوان یک فعلیت بیرونی انجام داد.

تولستوی مصداق ذهن شدیداً دینی است که می‌کوشد واقعیت مرگ را معنا ببخشد. اما حتی برای افراد شدیداً بی‌دین، آنجا که مواجهه با مرگ مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد، اراده اخلاقی نقش اساسی دارد. یک شخص نیهیلیست یا مجرم که حاضر است جانش را بر سر هزینه یک سنجاق بدهد صرفاً به این دلیل می‌تواند غرور و جرأت خود را تا آخر با خود داشته باشد که موضع خاصی نسبت به زندگی دارد. او سبک زندگی خاص خود را در پیش گرفته است و به لحاظ اخلاقی مقید به حالات آن است و نقش خود را تا پایان ادامه خواهد داد. وی اگر چه مأموران اعدام را لعنت می‌کند اما با بی‌پروایی به سمت گیوتین حرکت می‌کند، همچون ضدقهرمان کامو در بیگانه. مواجهه با مرگ برترین حادثه برای آزمودن اراده اخلاقی باقی می‌ماند. هیچ‌کس آزادانه نمی‌میرد مگر با تصدیق ارزشهایی که آنها را به زندگی پیوند زده است.

۳. اگر با مرگ کاملاً آزاد می‌شویم، این آزادی در پرتو نوری است که مرگ بر وضعیت انسانی ما می‌تاباند. سراسر اندیشه هایدگر چنان که قبلاً گفته‌ایم همین نمایش حقیقت و ناحقیقت است. نمایشی که وضع اسفبار تقدیر انسانی ما تنها موقعیت‌ها را برای آن جور می‌کند. نظریه او در باب حقیقت (درباره ارتباط ذاتی حقیقت با وجود، به معنای حضور بدیهی) کمک بزرگ و اساسی او به فلسفه است. با وجود این آیا حتی در اینجا، یعنی در خود پدیدار حقیقت، اراده را کاملاً غایب می‌یابیم؟ بهتر است ببینیم که مطلب از چه قرار است.

هایدگر به ما می‌گوید اختیار، ذات حقیقت است البته نه به این معنا که اراده ما به نحو گزافی آزاد است وضع قانون کند که چه چیز درست است و چه چیز نادرست. ماهیت در اینجا زمینه و شرطی را نشان می‌دهد که یک پدیدار را ممکن می‌سازد. ما باید آزاد باشیم تا اشیاء مورد نظر بتوانند خود را آنچنانکه هستند نشان دهند. ولی البته ما می‌گوییم هر کسی این را می‌داند و بنابراین، این نظریه که در آغاز بر ما پارادوکسیکال می‌نمود ممکن است سخنی معمولی و بی‌ارزش به نظر آید.

اما اگر نظر هایدگر را از لحاظ تاریخی در نظر بگیریم و آن را نظری معمولی و بی‌ارزش ندانیم خواهیم دید که نظر او اعتراض بلندپروازانه اوست بر عصر جدید و

آموزه‌اش که گوهر حقیقت را غلبه و نابودی می‌داند. فرانسویس بیکن اعلام کرد وقت آن رسیده است که طبیعت را با شکنجه و اذکار کنیم به پرسشهای ما پاسخ دهد. با وجود این هر قدر هم که آن را بیچنانیم باز باید آزاد باشیم تا به پاسخ‌هایی که طبیعت شکنجه شده ضعیف به ما می‌دهد گوش فرا دهیم و اگر از کانت پیروی کنیم که این امر را همچون بیکن البته با اژگانی ملایم‌تر و معقول‌تر مطرح می‌کند و می‌گوید که آگاهی باید تجربه ما را بر اساس چارچوب مقولات و مفاهیم خاص نظم ببخشد، پس باز باید اجازه دهیم تجربه‌ای که آن چنان منظم شده است خود بگوید که چیست. بیش از این: باید یک قدم عقب‌نشینی کنیم و اجازه دهیم خود چارچوب، آن چنان که هست، دیده شود.

این گام آخر یکی از مشکل‌ترین کارهایی است که می‌توان انجام داد و دانشمندان از این حیث همانقدر به لحاظ انسانی ناقص‌اند که بقیه ما. در تاریخ علم دانشمندان زیادی یافت می‌شوند که به نظریه مورد علاقه خود محکم می‌چسبند و حاضر نیستند آن را کنار بگذارند و حقایق را تحریف می‌کنند تا با آن هماهنگ شوند، یا پیوسته موارد نقض نظریه خود را نادیده می‌گیرند. نظریه مورد علاقه ایشان چنان در نگرش ایشان به اشیاء رسوخ می‌یابد که نمی‌توانند در آن تردید کنند زیرا هر چیزی را همیشه از منظر آن می‌نگرند.

ما نیز در زندگی روزمره خود دچار همان خودرایی هستیم. رابطه ما با دیگر انسان‌ها داستان بی‌پایانی است از موانعی که در برابر خود می‌گذاریم و مانع از آن می‌شوند که اشیاء را آن چنانکه هستند ببینیم. ما همه کاملاً می‌توانیم خودسری اراده را در تحریف موقعیتهایی که هر روز با آنها برخورد می‌کنیم نابود کنیم. شخص می‌تواند در طول حیات در کنار مردمی باشد که هرگز آنها را با صداقت تمام ندیده است و رابطه واقعی او با آنها مخفی بماند. گاهی گمان می‌کند که عشق می‌ورزد در حالی که فی‌الواقع متنفر است و گاهی احساس تنفر می‌کند در حالی که فی‌الواقع عشق می‌ورزد و هر یک از این احساس‌ها را به نوبت، به افراط یا تفریط می‌کشاند. نادانی ما نیز این گونه ادامه می‌یابد یا بیچاندن و تحریف کردن و پنهان کردن آنچه که اگر ما فقط می‌توانستیم دخالت جنون‌آمیز را کنار بگذاریم، به خوبی آشکار می‌بود.

در اینجا می‌توان راه یک روانکار را در پیش گرفت و او را با ابزارهای خاصش برای معالجه سرطان به حال خودش رها کرد. بدون دخالت دادن جزئیات مربوط به در مسانگه، تنها در حاشیه باید یادآوری کرد که هر معالجه‌ای صورت گیرد - شاید بهتر است بگوییم هر بهبودی زیرا وضعیت فناپذیر ما هرگز اجازه نمی‌دهد که با

دروغ کاملاً معالجه شویم - آن معالجه نه از این طریق است که بیمار نظریه روانکاوانه را فرا می‌گیرد. او می‌تواند به خوبی در خانه بماند و با مطالعه کتاب‌هایی درباره روانکاوی، آگاهی زیادی در این زمینه به دست آورد. نه؛ چندان تغییر چشمگیری حاصل نمی‌شود. گو اینکه ممکن است پیامد آن، تغییر دیدگاه عقلی ما باشد. شخص بیمار، احساس متفاوتی نسبت به عالم، خودش و مردم دیگر پیدا

**ما نیز در زندگی روزمره خود دچار همان خودرایی هستیم. رابطه ما با دیگر انسان‌ها داستان بی‌پایانی است از موانعی که در برابر خود می‌گذاریم و مانع از آن می‌شوند که اشیاء را آن چنانکه هستند ببینیم**

می‌کند و در نتیجه اشیاء را به نحو متفاوتی خواهد دید. بدون تردید وازگان ما نارسا می‌شوند آنگاه که می‌کوشیم نزدیک شویم به این ناحیه مرکزی نفس یعنی آنجا که تغییرات اساسی رخ می‌دهد؛ و اگر صرفاً به برخی وضع مقابلهای موجود درباره اراده و عقل متوسل می‌شدیم در آن صورت چیزی کمی درباره‌های دیگر می‌آموختیم. اراده (این بخش ارادی و اختیاری وجود ما) را نباید صرفاً به منزله اندام انگیزش و تمایلات کور تلقی کرد. برعکس، اراده، روشنگری یا تیرگی خود را متناسب با شرایط همراه خود خواهد داشت و ما در بخش عمده‌ای از زندگی روزمره خود زیر این نور و تاریکی حرکت می‌کنیم. اختیار را نباید چونان قوه‌ای دنبال کرد که اراده در آن قرار دارد آن گونه که نیرو در عضلات ما قرار دارد. اراده، خود را در پرسش‌های ارادی و منفرد نشان نمی‌دهد آن گونه که نیرو را می‌توان در یک کار زورمندانه خارق‌العاده ملاحظه کرد. اختیار ما راهی است که در آن می‌توانیم عالم را در برابر خود باز بگذاریم و خود را در برابر آن باز کنیم. عشقها و نفرت‌های ما، عالم را به طرق مختلف آشکار می‌کنند یا می‌پوشانند. آنها بدون اینکه نتایج کوری باشند که عقل تنها نور خود را به آنها می‌افزاید، نور خود را در خود دارند. اما این اراده نیز اراده‌ای اخلاقی است؛ نه به این معنا که ارزش‌ها و دستوراتی را در کار آوریم که فرع بر اراده‌اند؛ این اراده

اراده‌ای اخلاقی با همان منشأ است که در خود و از خود است زیرا در پرتو این اراده است که از ما خواسته می‌شود خود را در عالم احساس کنیم.

پیدا است که بر طبق آموزه‌های هایدگر مهم‌ترین چیز برای ما در این مرحله از تاریخ، آموختن رخصت بودن است. واژه‌ای که او برای این وضعیت به کار می‌برد، گلاسنهیت<sup>۷</sup> است که آن را همچنین به عنوان نامی برای محاوره‌ای کم اما به خوبی خاطره‌انگیز درباره این موضوع به کار می‌برد. چگونه می‌توان گلاسنهیت را ترجمه کرد؟ خلاصی، رهایی، تسلیم نفس، آرامشی که فراتر از فاهمه است؟ شاید بتوانیم عبارات الیوت را بیاوریم:

«مراقبت و عدم مراقبت را به من بیاموز»

تا کمال خود را در بیخودی‌ای که در واژه هایدگر منظور نظر است بیان کنیم. اما گلاسنهیت را هر طور که ترجمه کنیم محور اندیشه هایدگر متأخر است، و تمایل انسانی طبیعی ما این است که برسیم چگونه می‌توانیم آن را به دست آوریم. ما باید بی‌اراده باشیم اما نمی‌توانیم اراده کنیم که بی‌اراده باشیم و هایدگر مسئله را همین جا رها می‌کند.

اما نمی‌توان مسئله را همین جا رها کرد؛ زیرا در این وضعیت کاملاً پارادکسیکال باقی خواهیم ماند، که اراده انسانی به عنوان خودرایی ما را به سوی امور غیر حقیقی هدایت می‌کند؛ با وجود این نمی‌توانیم بگوییم اراده در معنای اثباتی و متضادش به هر حال منشأ حقیقت است. اگر نمی‌توانیم اراده کنیم که بی‌اراده باشیم، دست کم باید بتوانیم درباره وضعیت خودرایی خود کاری نکنیم، در غیر این صورت زندانیان بی‌یاور اراده معطوف به قدرت خودسر خود خواهیم بود.

بدین قرار گرفتار معمای کلامی قدیمی عنایت و آزادی می‌شویم. ما نمی‌توانیم اراده کنیم تا مشمول عنایت قرار بگیریم زیرا اگر قرار است مشمول عنایت قرار بگیریم ناگزیر باید از اراده صرف نظر کنیم. اما چگونه می‌توانیم از این اراده خودسر و لجوج صرف نظر کنیم مگر آنکه مشمول عنایت قرار بگیریم تا بتوانیم از آن صرف نظر کنیم. شاید نتوانیم بیش از متکلمان پیر در این راز نفوذ کنیم اما دست کم باید پیش‌تر برویم و نباید از سطح ایشان پایین‌تر قرار بگیریم. ادیان سنتی با مناسک عبادی یا اصول رفتاری‌شان که احتمالاً اراده را آماده نجات می‌کنند به کمک ما می‌آیند. زیرا برخلاف بسیاری از فیلسوفان، از جمله ویتگنشتاین ما می‌توانیم اراده خود را تغییر بدهیم و گاهی از راه‌های نادرست به هدف برسیم. به هر حال هیچ دین کارآمدی نمی‌تواند ما را دست خالی بگذارد؛ همواره باید به تعبیر انسانی چیزی باشد که ما بتوانیم آن را انجام بدهیم اگر چه توفیق و عنایت تضمین

شده نیست. اما این حوزه عملگرایانه به هایدگر ربطی ندارد؛ ارتباط میان وجود و انجام دادن، دلمشغولی اصلی نیست و توجه او را اساساً به آن موقعیت‌هایی جلب می‌کند که عمل شتابزده ما مستلزم فقدان وجود است. تسلیم نفس، که گلاسنهیت مورد توجه هایدگر است، آرامشی نیست که چه بسا هنگام انجام یک وظیفه اخلاقی معمولی همراه ما باشد. وظیفه‌ای که در انجام آن، گاهی رهایی عشق حاصل می‌شود. هایدگر در عوض حالت سرخوشی و وجدی را ترسیم می‌کند که ممکن است برای ما حاصل شود، آنگاه که در میان درختان، یا در جاده‌ای روستایی پیاده‌روی می‌کنیم و وجدی که شاعر را به تغزل می‌خواند.

آنچه اینجا نمایان می‌شود، تمایز میان وجود اخلاقی و وجود زیبایی شناختی ماست و نیز ندای کی‌یرکگارد که ما را توجه می‌دهد به شخص زیبایی‌شناسی که ناگهان از پشت پرده به سخن درمی‌آید. نمی‌خواهم تمایز یادشده را آن گونه که کی‌یرکگارد مطرح کرده است بیان کنم - مطمئن نیستم که این تمایز آنچنان که او آن را بیان کرده در مجموع رضایت‌بخش باشد - اما معتقدم نمی‌توان از مطلب او روی بر تافت. در پایان این دو (کی‌یرکگارد و هایدگر) معارضین نهایی هستند.<sup>۸</sup>

۴. قدر مسلم پرداختن به شعر برای هایدگر نه به

**آنچه اینجا نمایان می‌شود، تمایز میان وجود اخلاقی و وجود زیبایی شناختی ماست و نیز ندای کی‌یرکگارد که ما را توجه می‌دهد به شخص زیبایی‌شناسی که ناگهان از پشت پرده به سخن درمی‌آید**

جهت لذت زیبایی‌شناختی بلکه گامی ضروری و مکمل در مسیر تفکر فلسفی اوست. در عصر تکنیکی آنگاه که هر چیزی ابزاری می‌شود در خدمت اراده، زبان چونان یک علم حساب ساخته می‌شود. شعر در برابر اراده مقاومت می‌ورزد و بدین وسیله یک بعد اسامی زبان را آشکار می‌سازد. شخص باید پیش از شعر، خودخواهی را کنار بگذارد؛ او باید خود را تسلیم کسی بکند و وارد



حلقه‌های از وجود شود که شعر و شاعر در آن قرار دارند. بدین جهت تاریخ ۱۹۳۶ (زمانی که هایدگر اولین مقالات خود را درباره هولدلین شاعر منتشر کرد) به منزله نشانه چرخش مشهور در تفکر هایدگر تلقی شده است گو اینکه این چرخش نه یک تغییر جهت کامل بلکه گام مستقیمی بود به سمت آنچه در راستای تحلیل نخست او از اگزیستانس انسانی بود.

بدین قرار درمی‌یابیم که چرا شعر موضوعی محوری برای هایدگر شد. اما چرا از میان شاعران هولدلین را برگزید؟ خود هایدگر این پرسش را مطرح می‌کند. چرا کاوش در ماهیت شعر را با بررسی برخی شاعران مشهور دیگر همچون هومر یا سوفوکلس،<sup>۹</sup> و رگیل<sup>۱۰</sup> یا دانته، شکسپیر یا گوته انجام نمی‌دهد؟ پاسخ صریح او این است که هولدلین درباره شعری که خود را فرامی‌خواند می‌نویسد - درباره ماهیت شاعری شعر می‌سراید - و

**با این همه، هولدلین خویشاوندی غریب و یکی از بزرگ‌ترین و تنهاترین شاعران است. وی در ۱۷۷۰ یعنی سال تولد بتهوون و هگل به دنیا آمد و عضوی از برجسته‌ترین و مؤثرترین نسل آلمانی بود که سرنوشتی غمبارتر از معاصرانش داشت**

بنابراین می‌توانیم آن ماهیت را مستقیماً از او بگیریم. اما دلیل واقعی و عمیق‌تر آن انتخاب این است که هولدلین پیامبر زمان ما، یعنی زمان نیاز است؛ زمانی که خدایان پیر گریخته‌اند و خدای جدید وارد نشده است. هولدلین در حالی که میان دو عالم قرار گرفته است شاعری است که بیرون از این خلاء سخن می‌گوید و بدین جهت است که هایدگر خویشاوند روحی خود را در او می‌بیند.

با این همه، هولدلین خویشاوندی غریب و یکی از بزرگ‌ترین و تنهاترین شاعران است. وی در ۱۷۷۰ یعنی سال تولد بتهوون و هگل به دنیا آمد و عضوی از برجسته‌ترین و مؤثرترین نسل آلمانی بود که سرنوشتی غمبارتر از معاصرانش داشت. در حدود ۱۸۰۲ که تنهاسی و دو سال داشت علائم دیوانگی در او ظاهر شد و سرانجام در ۱۸۰۴ دیوانه علاج‌ناپذیر شد. وی سی و شش سال آخر عمرش را به عنوان یک بیمار روانی خوش

اخلاق و بی‌آزار گذراند، در خانواده یک نجار نگهداری می‌شد و به‌عنوان باغبان کارهای متفرقه‌ای انجام می‌داد. پیش از آنکه به قدر کافی درباره بیماری اسکیزوفرنی آگاهی پیدا کنیم و بتوانیم به این پرسشها پاسخ دهیم، می‌توانیم ادامه بدهیم و درباره این نمونه‌های از نبوغ (همچنانکه در مورد نیچه نیز) از خود پرسیم که آیا بیش ایشان موجب دیوانگی بوده است یا دیوانگی صرفاً پیامد آن بیش بوده است. به هر حال در مورد هولدلین ظاهراً بیماری و بیش در کنار یکدیگر قرار دارند. چنان که یکی از منتقدان به درستی گفته است هر چقدر که سایه اطراف شاعر تاریک‌تر می‌شود خود اشعار از لحاظ سبک جسورانه‌تر، آشفته‌تر، روان‌پیش‌تر و متجددتر می‌شوند. سرودهای مذهبی بزرگ شبیه قالبهای درخشان و باشکوه یخ هستند که خود را از یک قاره جدا می‌کنند و به سوی دریایی خالی شناور می‌شوند.

بنابراین، پرسش ما هنوز مطرح است: چه می‌شد اگر هایدگر شخص دیگری چون دانته یا شکسپیر را به عنوان نمونه شاعری برمی‌گزید و ماهیت شعر را با عنایت به او تفسیر می‌کرد؟ آیا در آن صورت خود شعر بر ما به نحو متفاوتی نمایان نمی‌شد و اراده به منزله یکی از مضامین آن ظاهر نمی‌شد؟ «هولدلین و ماهیت شعر» نخستین اثر از هایدگر بود که آن را بیش از سی سال قبل مطالعه کردم و از آن زمان تاکنون هنوز آن پرسش در ذهن من باقی است چرا دانته و شکسپیر انتخاب نشدند که با آنها شخص انسان در یک حضور خالی نابود نمی‌شود. عوامل انسانی واقعی اینجا هستند مظاهر اراده در اشکال متعالی و پیستش - قدر مسلم نه اراده تکنیکی بلکه اراده اخلاقی نسبت به خیر و شر. البته وضع مقابل هولدلین دانته است و کمندی الهی او را می‌توان به عنوان شعر بزرگ اراده در مراحل متعدّدش مطالعه کرد: اراده یخ‌زده (ثابت در انحراف خود) دوزخ، اراده آرزومند و تلاشگر برزخ و در بهشت، کمال اراده در دعا و نیایش. در هولدلین صدای دعا از آغاز تا پایان احساس می‌شود اما این دعا، دعایی است که بدون یافتن رابطه مؤثری با اراده رانده می‌شود درست همان‌طور که ابری رقیق می‌شود و از بین می‌رود. من جهنم دانته را برای خود بالنسبه به هوای کوهستانی پاره‌ای از اشعار هولدلین، کمتر ترساننده یافتم. دوزخیان دست‌کم در اراده منحرف خود بسیار فعال‌اند در حالی که عالم هولدلین رقیق می‌شود و به هوای رقیق و ترساننده اسکیزوفرنی مقدس می‌رسد.

اما هایدگر قادر است به جنبه‌های انسانی هولدلین و اشعار او که ما را نگران می‌کنند نگاه کند. آیا هایدگر در اینجا به لحاظ انسانی بی‌احساس است؟ به هر حال او را استقلال رسالت فلسفی‌اش حفظ می‌کند. او برای رسیدن

به مضمون واحد وجود باید به آسیب‌شناسی انسانی ما بنگرد. او را اندیشه‌ای که صبورانه آن را می‌سازد حفظ می‌کند.

هایدگر به ما می‌گوید: «شاعر و اندیشمند خویشاوند نزدیک‌اند» و شاید در باب مضامینی می‌اندیشند که آنها را به خود مشغول داشته است، اما در این مورد خاص، ایشان افرادی بسیار متفاوت با نیازهای روحی‌ای بسیار متفاوت هستند. می‌توان به مقایسه فیلسوفی که به دهه هفتم و هشتم عمرش رسیده است و تأمل خود را به آرامی گسترش می‌دهد با شاعر جوانی که در دهه سسی به زانو درآمده است، پرداخت. نوشته هایدگر درباره عدم عبارت است از تحلیل پدیدارشناسی واضح و مستقل یک داده. هولدرلین نکته متفاوتی را مطرح می‌کند آنگاه که درباره سرنوشت نوع انسان که خدایان خود را گم کرده است و گیر افتاده است اظهار تأسف می‌کند.

«در چنبرهٔ عدمی که مسلط بر ماست، چه کسی کاملاً می‌داند برای عدم زاده شده‌ایم، به عدم باور داریم، برای عدم تا آخرین رمق کار می‌کنیم، تا اینکه به تدریج در عدم به تحلیل می‌رویم...»

این صدای مرد واقعی‌ای است که نه صرفاً ناظر یک اضطراب است بلکه با آن زندگی می‌کند. اضطرابی که باید برای آن درمانی مؤثرتر از درمان از طریق تأمل فلسفی پیدا کند.

آیا وجود کافی است؟ پیداست که هولدرلین چنین نمی‌اندیشید، وی اگر چه در چنگ وجود گرفتار آمده بود و حضور فراگیرندهٔ آن را کامل‌تر (اگر چه به صورت رقیق) از هر شاعر دیگری بیان می‌کرد اما وجود او را تاب نیاورد. وی در جست‌وجوی امر قدسی، به دنبال ردهای خدای فراری بود و چون از خدای مسیحی کاری بر نمی‌آمد، بر آن شد تا خدایان باستانی را دوباره زنده کند. کاری ناممکن چنان که خود یونانیان شاید به او گفته بودند. پس از روان‌پریشی نخست او که بر اثر فرار گرفتن زیاد در معرض نور خورشید در طول سفری از راه جنوب فرانسه حاصل شده بود به یکی از دوستانش نوشت که شعاع‌های آپولو به او اصابت کرده است. و در واقع این غیبت آپولو بود که سرانجام او را از پا درآورد.

از قرن هجدهم شیفتگی نسبت به یونان قدیم یکی از عمیق‌ترین و نیز سؤال برانگیزترین جلوه‌های روح آلمانی بوده است. مفسران آلمانی یونانیان، در میان خود از بعضی از چهره‌های سرشناس همچون وینکلمن<sup>۱۱</sup>، گوته، لسینگ، شیلر، هولدرلین و نیچه نام می‌برند و اکنون خود هایدگر را باید در این حلقهٔ برجسته وارد کرد. در عظمت این مفسران تردیدی نیست. پرسش این است که چه میزان از این شیفتگی نسبت به یونان قدیم ناشی از اشتیاق

رمانتیک و نوستالوژی نسبت به مرحلهٔ زنده‌تر و ساده‌تر روح انسانی بوده است و در نتیجه چه میزان از آن به قصد زیباسازی یونانیان بوده است. ما واقعیت آنها را به جهت تصور درخشانی که از ایشان داشته‌ایم درنیافته‌ایم. اما هایدگر به ما می‌گوید که از میان همه مفسران آلمانی یونانیان، بزرگ‌ترین آنها هولدرلین بود. چرا؟ زیرا تنها او کوشید تا خدایان یونانی را جدی بگیرد. اما جدی گرفتن خدا به چه معناست؟

روزی روی یکی از صندلیهای سنگی تئاتر دیونیسوس<sup>۱۲</sup> در آتن نشسته بودم و در حالی که آسمان کاملاً آبی بالای سرم بود و تپهٔ مقدس شهر پشت سرم، کوشیدم به دو هزار سال پیش برگردم و تصور کنم که به تماشای نمایشنامه‌ای از آیسخولوس<sup>۱۳</sup> یا سوفوکلس نشسته‌ام. واکنش شهروند عادی آتن به این نمایشها چه بود؟ همان طور که نشسته بودم سعی کردم احساس

«در چنبرهٔ عدمی که مسلط بر ماست،

چه کسی کاملاً می‌داند برای عدم زاده شده‌ایم،

به عدم باور داریم، برای عدم تا آخرین رمق

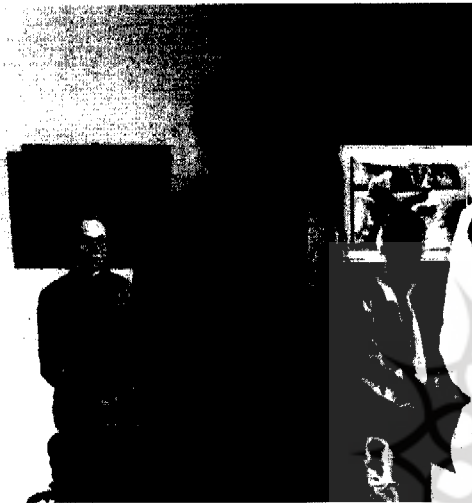
کار می‌کنیم، تا اینکه به تدریج در عدم

به تحلیل می‌رویم...»

همسانی داشته باشم با فرد ناشناسی که اکنون جای او را گرفته بودم. وی انسانی بود فراموش شده در میان تمام تفسیرهای در واقع برجسته و متنوع ما امروزی‌ها از نمایشنامهٔ یونانی. ما نیچه جوان را داشته‌ایم که آن نمایشها را بر حسب مابعدالطبیعه شوپنهاور تفسیر می‌کرد؛ تفسیرهای فرویدی که آنها را در پرتو مفهوم محوری عقدهٔ ادیب تفسیر می‌کردند و خوانندگان هایدگری اخیر نمایشهای یونانی که آنها را به عنوان نمایشنامهٔ وحی (Aletheia) و اختفا تلقی می‌کردند. این تفسیرها هر قدر هم که برای ما برانگیزاننده باشند، ناگزیر آن تماشاگر عادی را نادیده می‌گیرند. ما به عنوان افراد مدرن به نمایش به عنوان ادبیات و لذا به عنوان بخشی از فرهنگ فکری و زیبایی‌شناختی خود توجه می‌کنیم. اما شهری که سقراط را به اتهام تعلیم علیه خدایان به مرگ محکوم کرد به اموال عمومی نقب نمی‌زد تا از اجرای نمایش‌هایی حمایت کند

بی‌خدای» او بالنسبه به خداگرایی فلسفی به خدای ملکوتی نزدیک‌تر باشد. او خشک و انتزاعی بودن خدای فلسفی را به باد انتقاد می‌گیرد:

«انسان نه می‌تواند این خدا را پرستش کند و نه می‌تواند برای او قربانی کند. در حضور علت‌العلل انسان نه می‌تواند از سر خضوع به زانو درآید و نه می‌تواند موسیقی بنوازد و نه می‌تواند برقصد». پاسکال سه قرن پیشتر نظیر این سخن را گفته بود: او فریاد برآورده بود: «نه خدای فیلسوفان بلکه خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب»



اما یک دنیا تفاوت میان این سخن و سخن هایدگر هست؛ زیرا این خدای یهودیان نه از طریق تفکر حاصل می‌شود و نه حتی از طریق آن پارسی‌اندیشه که هایدگر آن را با درآمیختن واژگان عقلانی و دینی برمی‌سازد. ما با ایمان و انقیاد اراده به این خدا می‌رسیم و چه بسا این خدا زنده‌تر از تخیلات طرح تاریخی هایدگر باشد. او به‌عنوان خدای مردم کوچ‌نشین مانند خدایان یونان محدود به زیارتگاه‌های محلی و مکان‌های طبیعی خود نیست بلکه شاید هنوز ما را در این بی‌وطنی جدید دنبال می‌کند. هنوز کسانی هستند که بر اساس مزامیر داوود نیایش می‌کنند؛ کسی را نسبی‌شناسم که با همسرایی قصیده‌ای از سوفوکلس یا آیسخولوس نیایش کند. اگر با مزموری نیایش کنم کارم چیزی کمتر و بیشتر از یک شعر خواهد بود. خدای زنده مرا با گوشت و جانم از لحاظ اخلاقی مکلف می‌کند. در حالی که قصیده آیسخولوس از لحاظ زیبایی‌شناسی صرفاً به‌عنوان شعری بزرگ، برای من زنده می‌ماند. هولدرلین دریافت که بسیار دیر به خدایان باستان نائل شده و در خلاء بینش خود پایان یافته است.

۵. به اراده اخلاقی به‌عنوان کانون شخصیت انسان برمی‌گردیم. اگرچه در تاریخ اندیشه (همچنان که در زندگی) هرگز دقیقاً به نقطه‌ای که در آن بودیم

که مضامین عقلانی مورد علاقه ما را می‌کاوند. این نمایشنامه‌ها نمایش‌های اخلاقی هستند و همان قدر صریح و کامل‌اند که نمایش‌های اخلاقی قرون وسطی. اگر چه قدر مسلم اخلاقی که آنها تعلیم می‌دهند بسیار متفاوت با نظام اخلاقی مسیحیت است. سوفوکلس و آیسخولوس طرفدار خدایان‌اند و پیوسته به تماشاگران هشدار می‌دهند که غافل از قدرت و علم غیب خدا نباشند. حتی آنگاه که جریان حوادث در نمایش، ظاهراً، علم غیب او را مغفول می‌گذارد. بحث کلامی طولانی‌ای که جزئیات سه‌گانه آیسخولوس با عنوان Qresteia را بیان می‌کند در نخستین مطالعه برای ما کسل‌کننده، مزاحم و در عین حال غیرنمایشی به نظر می‌رسد اما آن‌گاه برای ما زنده می‌شود که به پژوهش در باب دین یونانی علاقه پیدا می‌کنیم. ولی کسی که معاصر آنتی‌ها بود این بحث‌های کلامی را بیش از حد نمایشی می‌دید زیرا حفظ شهر و قوانین آن و در نتیجه سعادت خود شهروندان در گرو راه‌حلهای موفق آنها بود. اخلاق دینی فرد یونانی، او را به عالم، در حضور واقعی و محلی‌اش، و به شهر و منطقه او (دولت‌شهر و کارا<sup>۴</sup>) محدود می‌کرد به گونه‌ای که ایمان یهودی و مسیحی باید پایان می‌یافت. اگر در حسرت خدایان یونانی باشیم حال ما به رؤیای افراد بیگانه‌ای می‌ماند که در حسرت بازگشت به وطن‌اند. پس ابتدا تصور می‌کنیم دین یک یونانی در نظر او صرفاً امری زیبایی‌شناختی از تصاویر زیبایی است که مجسمه‌سازان و شاعران آن را بر ساخته‌اند. به هر حال وقتی آنها زنده‌اند این خدایان تکالیفی را وضع می‌کنند و اراده اخلاقی پرستشگر را وامی‌دارند که در خدمت ایشان باشد.

هایدگر به طور غم‌انگیزی تعبیرات هولدرلین را بازگویی می‌کند. وی می‌گوید که عصر ما، شب عالم است زیرا خدایان پیر ناپدید شده‌اند، و هیچ خدای جدیدی هم نیامده است. شاید. اما در طول این وقفه غمبار، در فکر انجام چه کاری هستیم؟ هایدگر در مصاحبه‌اش با مجله اشپیگل (که پس از مرگ او منتشر شد) علیه ما و تمدن ما می‌گوید: «تنها یک خدا شما را آزاد خواهد کرد». همچنین به نظر می‌رسد سرانجام به این اعتقاد رسیده که وجود کافی نیست. اما آیا ما صرفاً در انتظار می‌مانیم تا بلکه این خدای ناشناخته مثل یک صاعقه به ما اصابت کند؟ این تسلیم کامل در برابر نوعی تاریخ‌گرایی به سبک هگل است، چنانکه گویی فضای حاکم بر نظر باید رهایی ممکن ما را بخواهد. فردی که نیازمند خداست هر مقدار که عمر او کفاف دهد در جست‌وجوی او خواهد بود.

هایدگر اندیشمندی بزرگ‌تر و ناآرام‌تر از آن بود که پایبند خطابه ماشینی وار «مرگ خدا» باقی بماند. او از منتقدان بی‌خدایی‌اش شکوه می‌کند: شاید «اندیشه

بر نمی‌گردیم و خود را بدون تغییر نمی‌یابیم. وقتی برمی‌گردیم خود را متفاوت می‌یابیم و بخشی از آن تفاوت را هایدگر ایجاد کرده است.

اراده اخلاقی به عنوان محور انسانی ما! این اراده چه پیام یأس‌آوری باید به گوشه‌های مدرن ما بدهد! این اراده چقدر ناقص و ساده‌لوح به نظر می‌رسد در برابر همه جریان‌های پیچیده و فرهیخته مدرنیته که در مسیر دیگری به پیش می‌روند! اما بیش از همه اینها، چقدر بی‌روح است بحث درباره آن! چقدر ملال‌آور و ناگوار! چقدر قدیمی و بی‌تاریخ! عصر ما، عصر اکتشافات شگفت‌انگیز بوده است و اگر قرار است کسی پیامی بیاورد انتظار داریم که پیامش انقلابی و چشمگیر باشد یعنی چیزی که همه عالم قبلی ما را به هم بریزد. ما ظاهراً به لحاظ عقلانی ترس از چیز عادی و حقیقتی را گسترش داده‌ایم که ممکن است تحقق یافته باشد. بنابراین همان اعتدال پیامی که به دنبال آنیم ممکن است روی هم رفته نشانه اهمیت آن برای ما باشد و اگر ما باید این اراده اخلاقی را از فریبهای اراده معطوف به قدرت در هر یک از تغییر قیافه‌های متعددش دور کنیم، باید بر این اعتدال تأکید کنیم. پراکندگی این اراده معطوف به قدرت در سرتاسر اندیشه و زندگی مدرن، درس بزرگی است از هایدگر. از این رو او حتی اگر از مسئله اخلاق دور شده باشد با وجود این یک معلم اخلاق است. ما هر قدر هم که بر موجودات سلطه پیدا کنیم در نهایت باید در مقابل راز وجود سر تعظیم فرود آوریم. آنجا (اگر نه در هیچ جای دیگر) باید بیاموزیم که اجازه دهیم و گرنه اراده مستبد برده خود خواهد شد. این مقدار از رضایت برای حفظ اراده اخلاقی از دیو جدیتش و بازداشتن او از گستاخی زیاد در ادعایش لازم است تا اینکه تسلیم فریبهای دورویی و خودپسندی نشود. اراده با میانه‌روی به قدر کافی قادر خواهد بود در گذر ایام ضوابط جزئی‌ای را زنده نگاه دارد که بدون آنها تمدن بشری به حالت جنگلی برمی‌گردد و انسانها معنای خود را از دست می‌دهند.

شاید امروزه، این اراده، درست با همین مقاومت در برابر قدرت در عالم می‌تواند یک پیام اصلی برای زمان ما بیاورد. موضوع اصلی زندگی و آثار سولژنیتسین<sup>۱۵</sup> چه چیز دیگری است؟

آثار او را می‌توان به عنوان گزارشی سیاسی از اتحاد جماهیر شوروی یا برای ارضای حس کنجکاوی جامعه‌شناختی خود نسبت به مراتب عجیب نجات در اردوگاه زندانیان مطالعه کرد. اما ماجرای آنها چیزی عمیق‌تر از این است. آنها بیشتر اسناد اخلاقی‌اند. ماجرای قیام عمومی علیه فساد و تباهی‌ای که از جانب یک حکومت سیاسی بر ایشان تحمیل شده بود. برای زنده

ماندن در آن حکومت باید پیوسته به نیرنگ متوسل می‌شدند و نسبت به هم‌نوع خیانت می‌ورزیدند و سنگدلی و حشیا نه را نسبت به زندگی به طور کلی گسترش می‌دادند. و معجزه این است که اراده اخلاقی هنوز در این مردم باقی می‌ماند؛ اینکه افرادی هستند که این قیام را ادامه می‌دهند بیشتر نه به دلیل شجاعت بلکه برای این است که با این همه، ایشان محترم باقی بمانند، یعنی «پست نشوند». اگر مشی استبدادی موج آینده باشد در آن صورت آموزه اراده اخلاقی روی هم‌رفته چندان مطیع نخواهد بود. آن

## اما بازگشت ما به اراده اخلاقی بازگشتی

ماشین‌وار به آموزه کانت نیست. باید مبانی‌ای را بکاویم که کانت آنها را بدون اینکه بداند مسلم می‌گرفت. او به دنبال آن بود که فضای اخلاق را امری خودآیین و عقلانی محض کند

اراده در واقع می‌تواند یک مضمون انقلابی اصلی داشته باشد.

اما بازگشت ما به اراده اخلاقی بازگشتی ماشین‌وار به آموزه کانت نیست. باید مبانی‌ای را بکاویم که کانت آنها را بدون اینکه بداند مسلم می‌گرفت. او به دنبال آن بود که فضای اخلاق را امری خودآیین و عقلانی محض کند. اصول اخلاقی باید تنها بر اساس زمینه‌های صوری درونی‌شان مورد تأیید قرار گیرند. اما آیا واقعاً آنها خود آیین‌اند؟ در اینجا کانت به مشروع‌ترین شیوه، تردستی می‌کند: بله و خیر، قوانین اخلاقی از حیث صورت به خودی خود کامل‌اند اما او تا حدی ناگزیر است خدا و فناپذیری نفس را مفروض بگیرد.

وی می‌گوید معقولیت کامل عقل عملی در گرو فرض خدا و فناپذیری نفس است. خلاصه اینکه عمل به اخلاق وظیفه‌گرایی کانتی در صورت عدم باور به خدا و فناپذیری نفس احمقانه خواهد بود. از نیچه کمتر انتظار می‌رود که از این موضع برگردد و به طور کاملاً منطقی بگوید که اگر به خدا و فناپذیری نفس باور نداشته باشید در آن صورت می‌توانید نظام اخلاقی متفاوتی را بر اساس مبانی عقلانی محض ارائه دهید. خیر؛ اراده اخلاقی کارکرد خودآیینی نیست که به صورت تنها و شکوهمند

حکمرانی می‌کند؛ همچنان که می‌دانیم از نظر هایدگر انسان موجودی در عالم است؛ و هر بخشی از وجودش مرتبط با سایر روابط متعددش با عالم است. اینها برای کانت، خداگرایی زمان و مکانش بود. اراده و ایمان مسیحی از آغاز در اندیشه کانت بود. در نظام کانتی، چنان که معمولاً گفته می‌شود، این امر مطرح نیست که «عقل باید جا را برای ایمان باز کند.» وقتی جا برای دومی (ایمان) باز شد مستقل می‌شود. آن ایمان در سرتاسر بنای اخلاقی‌ای که کانت بر می‌سازد حضور دارد و مؤثر است. کانت بدون اینکه خود بداند کودک عصر خرد بود و همان قدر مصداق این سخن بود: «ایمانی که به دنبال بسط عقلانی خویش است»، همچون آنسلم قدیس در قرون وسطی که این سخن را بر زبان آورده بود. پیش از آنسلم، آگوستین نیز در فاصله‌ای دورتر و کمتر شناخته شده‌ای پشت سرکانت قرار دارد. اراده خیر کانتی که خود را تسلیم قانون اخلاقی می‌سازد... یعنی حَلْفِ اراده در آگوستین است که تادر خدا آرامش نیابد نا آرام است.

اما آیا زندگی اخلاقی ما وابسته به ایمانی از این نوع است؟ یا به تعبیر کنایی‌تر اگر هیچ نوع ایمانی نداشته باشیم باز می‌توانیم به عنوان افراد موجود، نیرو و جرئت اصرار بر کوشش اخلاقی خود را داشته باشیم؟ و دست‌کم آن ایمان از چه نوعی باید باشد؟

اینها آخرین پرسش‌هایی هستند که مسئله اختیار ما را به آنها رهنمون می‌شود؛ و برای پیگیری این پرسش‌ها اکنون به مصاحبت با فیلسوف<sup>۱۶</sup> جدید دیگری می‌پردازیم که در سبک و نگرش با ویتگنشتاین و هایدگر تفاوت بسیار دارد.

زیبایی‌شناس، بنده جذبه‌های امکان است. شخص یا موقعیت واقعی‌ای که او با آن باید سروکار داشته باشد، توجه او را تنها به آن گستره‌ای جلب می‌کند که تخیل او می‌تواند آن را با امکانات شعری بیاراید. و اگر همچون دان جوان (Don Juan) هدایت می‌شود تا با بی‌قراری از زنی به زن دیگر روی آورد، از آن روست که به دنبال تصویر زن آرمانی است، یعنی امکانی که تملک واقعی هرگز آن را تأمین نمی‌کند. زیبایی‌شناس به شکل کمتر زمختی چونان اندیشمند مستقلی ظاهر می‌شود که به دنبال تأمل در وجود واقعی به عنوان منظره‌ای کاملاً زیبایی‌شناختی است. برای این ذهن کاملاً متفکر، نمونه فردی موجود صرفاً از آن حیث جالب است که می‌تواند مصداق یک امر یا قانون ممکن باشد.

اما در عوض مرد اخلاقی جداً طرفدار فرد واقعی است. جسارت، یکنواختی، واقعیت عادی زندگی آن چیزی است که او علیه خود به کار می‌برد تا اگر بتواند با آن زندگی کند و به رهایی برسد و چون به رهایی رسید به



همین فرد واقعی (با همین بدن، همین گوشت و خون و همین روح) تبدیل می‌شود.

اگر به سطح تحلیل هایدگر از وجود انسانی توجه شود ممکن است عمیقاً اخلاقی به نظر آید. مفاهیم اساسی او مفاهیمی هستند که به طور طبیعی دلالت ضمنی اخلاقی دارند. مراقبت، اشتیاق، وجدان، تقصیر، تصمیم، اصالت، عدم اصالت. با وجود این او خود، ما را بر حذر می‌دارد از اینکه این مفاهیم را به معنای اخلاقی ظاهری آنها بگیریم. اما هشدار هایدگر ظاهراً در مورد هواداران مشتاق اما خام او که بر مطالعه وجود و زمان چنان اثر اخلاقی تأکید می‌ورزند با گوش‌های سنگین برخورد کرده است. به هر حال پس از ضدفرهنگ دهه ۱۹۶۰، باید تقریباً بر هر کسی به قدر کافی روشن شده باشد که مفاهیمی چون اصالت و عدم اصالت هیچ مضمون اخلاقی خاصی ندارند.

حق این است که اگر بکوشیم وجود و زمان را چنان اثری اخلاقی مطالعه کنیم در آن صورت تنها مرتکب هزلی اخلاقی شده‌ایم - هزلی که اضافه بر این خود را به منزله هزلی آشکارا زیبایی‌شناختی (به معنای منفی آن در کی‌پرگارد) نشان می‌دهد.

به عنوان مثال می‌توان به مسأله وجدان اشاره کرد. توجه هایدگر به این مسأله صرفاً از آن روست که در آن به خوبی می‌توان دید وجود و عدم به نحو انفکاک‌ناپذیری با کالبد واقعیت انسانی ما پیوند خورده‌اند. وی نمونه‌ای از وجود انسانی را در برابر ما قرار می‌دهد که در گمناهی نقش‌های بیرونی و عمومی‌اش گم شده است و از میان این جریان بی‌عاطفگی، ندای وجدان به یک نحوی و از یک جایی بر او جلوه‌گر می‌شود. آن کیست که در این ندای وجدان سخن می‌گوید و مخاطب کیست؟ خودی که هنوز آن خود اصیل‌تری که باید باشد نیست، به خودی فرا می‌خواند که در آشفتنگی و گمناهی محض خود واقعاً وجود ندارد. یک نگرش منفی به یک نگرش منفی فرا می‌خواند و در عین حال امر مهمی اتفاق افتاده است؛ زیرا ما در وجودمان چنان تغییر یافته‌ایم که امکان جدید و متفاوتی از وجود فرارویمان است.

تحلیل هایدگر در اینجا تحلیلی آشکارا وجود شناختی از گرفتاری خاص ما با امکان و فعلیت و عدم وجود است. تحلیل او هم قوی و هم عمیق است. اما بهتر است نمونه زنده‌ای را از حیث جنبه خاص اخلاقی‌اش مورد ملاحظه قرار دهیم.

من کار اشتباهی کرده‌ام. کسی را که به او عشق می‌ورزم با بی‌فکری آورده‌ام. (در واقع درباره رویداد واقعی‌ای می‌اندیشم که حتی اکنون، پس از بیست سال، هنوز مایه رنج و عذاب من است) آنچه در اینجا مرا در اندیشه فرو می‌برد صرف جزئیات آن موقعیت و عمل من

است: اینکه آن من بودم و نه کس دیگری که آن کار خاص را در مورد آن شخص خاص انجام داد؛ و غم و اندوه در سیمای معشوقی که او را مجروح کرده بودم به نوبه خود مایه رنج من می‌شود. بدون تردید تصمیم می‌گیرم نظیر چنین کاری را بار دیگر انجام ندهم؛ و از این حیث جهت‌گیری متفاوتی نسبت به آینده یافته‌ام. اما اگر در چنین تصمیمی شتابزده عمل کنم؛ و اگر با تغییر مفاهیم آنچه را که در آن بوده‌ام منتقل کنم در آن صورت هرگز احساس نخواهم داشت و به لحاظ اخلاقی و انسانی همان‌قدر بی‌عاطفه و سنگدل خواهم بود که، بدون

## کتاب وجود و زمان با وارونه کردن سنجیده و جسورانه کل سنت غربی در نسبت فعلیت و امکان آغاز می‌شود: «امکان برتر از فعلیت است.» این مهم است که ببینیم چرا و تا کجا این وارونه کردن می‌تواند تحقق یابد

بدگمانی نسبت به خود، قبل از بی‌وفایی بوده‌ام. مگر آن که جزئیات آن عمل آن یعنی اشتباه خاصی که در مورد آن فرد واقعی مرتکب شدم، مرا در جا می‌خکوب کند (همچون می‌خکوب شدن بر اثر نیزه).

اکنون مرد جوانی را در نظر می‌گیریم که لبریز از اندیشه هایدگر، چنین تجربه‌ای دارد و تلاش می‌کند آن را بر اساس تعبیر هایدگر بررسی کند. (بله، من تقریباً ولی خوشبختانه نه کاملاً آن مرد جوان بودم). وی تحت تأثیر وجدان است اما این ندای وجدان به او چه می‌گوید؟ ندای وجدان از خود اصیلی سخن می‌گوید که ممکن است از این رویداد سخت ناشی شود. اما اگر او از نادرستی اخلاقی فعل خود معذب نشده است پس چنین اصالتی به چه معناست؟ درد و رنج شخص دیگر پیش از آنکه او دچار خودپسندی بشود از بین می‌رود. به نظر من موضع این مرد جوان را در عین حال هم ناخوشایند و هم مضحک خواهیم دید - موضع شخص زیبایی‌شناسی که از تجربه واقعی فاصله دارد و آن عمل را به منزله مرحله‌ای در پیشرفت خود تلقی می‌کند و به نظر من باید گفت تا آنجا که به احساسهای اخلاقی مربوط می‌شود وجدان او با این همه واقعاً دست نخورده باقی می‌ماند.

هایدگر به این مسائل مربوط به احساس اخلاقی و

وجدان چونان پدیداری آشکارا اخلاقی، نمی‌پردازد تحلیل او به کلی در مسیر دیگری است و تلاش برای خواندن وجود و زمان به عنوان پدیدارشناسی وجدان اخلاقی، کاری مضحک و شگفت‌انگیز است.

کتاب وجود و زمان با وارونه کردن سنجیده و جسورانه کل سنت غربی در نسبت فعلیت و امکان آغاز می‌شود: «امکان برتر از فعلیت است.» این مهم است که ببینیم چرا و تا کجا این وارونه کردن می‌تواند تحقق یابد. سنت غربی، از آغاز، وجود را بر حسب فعلیت و

ویژگی‌های واقعی شیء فعلیتهای آن شیء‌اند و استعدادهای آن شیء از آن فعلیت ناشی می‌شوند. اما آن موجود خاص (وجود انسان) ابزار ساده یا شیئی همچون چاقو نیست. امکان و فعلیت، پارچه وجود بشری ما را بافته‌اند. چستی ما را افق امکاناتی مشخص می‌کند که با آنها مواجه‌ایم. هایدگر در ادامه از این نگرش به خوبی استفاده می‌کند تا وضعیت انسانی را در پرتو حوزه‌های خاص وجود که در آنها زندگی می‌کنیم یا از زندگی ما گرفته شده‌اند روشن کند.

اندیشمندی که به چالش با سنت می‌پردازد در پایان ناگزیر به قبول شکست است. به هر حال اگر او به قدر کافی بزرگ است پیروزی‌اش در این خواهد بود که سنت را اصلاح کند پیش از آنکه سنت او را وادار کند تأکید یک طرفه خود را درست کند و به یک تعادل جدید برسد. پس از هایدگر مفاهیم فعل و قوه را دیگر نمی‌توان با همان آسانی به کار برد که در مورد ابزار و وسایل به کار می‌روند. با وجود این قاعده خود او «امکان برتر از فعلیت است» به تفکر قبلی او تعلق دارد؛ و او هرگز نکوشید تا آن را در پرتو نظریات بعدی خود اصلاح کند و اکنون که از او آموخته‌ایم «نیروی نهفته امکان» را بپذیریم ناچاریم برگردیم و به فعلیت، تقدم مناسب او را ببخشیم.

در یکی از فصول قبل یک روز عادی را در مصاحبت با هایدگر گذرانیم. توجه کردیم که حضور این روز (که من و شما اکنون در آن هستیم) را نمی‌توان به اشیاء و اموری برگرداند که در آن دیده می‌شوند. اما اگر این روز به عنوان یک عرصه امکان باز شود در آن صورت ما را نیز در افق محدود خود محصور خواهد کرد. این روز (و نه روز دیگری) روزی است که ممکن است مرا به برخی تصمیمها یا افعال فرا بخواند که نمی‌توانم آنها را به تعویق بیندازم و اگر من آن را از دست بدهم بخشی از زندگی خود را برای همیشه از دست داده‌ام. جیمز جویس با ایهام می‌گوید: «زمان در گذر است» حق با اوست: زمان حال نیز در گذر است.

نهایت اینکه مسأله فعلیت با پرسش از وجود جهانی بسیار مهم می‌شود. وجود عالم فی‌نفسه آن فعلیت نهایی است که تفکر باید به آن بپردازد. اینکه عالم وجود دارد. اینکه به جای عدم در کل چیزی وجود دارد، معجزه و راز برتر است، و نیز فعلیت برتری هست که وجود خود مادر آن شکل گرفته است. در اینجا ما با حقیقت همه (All)، واحد (One)، وجود یگانه و منحصر به فرد مواجه می‌شویم همان‌طور که در گذشته پارمنیدس با آن مواجه شد؛ و پرسش از وجود به ناچار در حوزه خود به پرسش وجودشناختی تبدیل می‌شود. هایدگر تنها ما را به آستانه این پرسش جهانی از وجود می‌رساند و ما را بدان وارد نمی‌کند.

**اندیشمندی که به چالش با سنت می‌پردازد در پایان ناگزیر به قبول شکست است. به هر حال اگر او به قدر کافی بزرگ است پیروزی‌اش در این خواهد بود که سنت را اصلاح کند**

واقعیت شناخته بود. آنچه در کل وجود دارد، همان است که وجود دارد: آنچه واقعی و بالفعل است. معادل آلمانی واژه فعلیت و *Wirklichkeit* همچنین به طور ضمنی بر آنچه که ضروری و مفید است دلالت می‌کند. بنابراین واژه وجود به کار می‌رود برای دلالت بر امری واقعی، بالفعل و ضروری در برابر آنچه خیالی، صرفاً ممکن یا آنچه دارای تأثیر متوسطی است. اما واژه واقعی *Real* برگرفته از واژه لاتین *Res* است که بر شیء دلالت دارد و از این رو، این تلقی غربی از وجود منحصرأ به وجود اشیاء محدود شده بود و اشیاء مورد بحث چه به عنوان شیء گرفته می‌شدند چه به عنوان فاعل شناسا، به حسب ماتریالیست یا ایده‌آلیست بودن شخص، باز وجود به عنوان وجود-شیء (وجود یک شیء) فهمیده می‌شد.

هایدگر در برابر این مفهوم خاص از وجود سفر فلسفی خود را آغاز کرد. وجود انسانی ما یعنی وجود انضمامی معمولی ما را نمی‌توان به عنوان وجود بسیط یک شیء دریافت. اصل متعارفه مابعدالطبیعه‌های سنتی این بوده است: «فعلیت مقدم بر قوه است.» با عنایت به مثال ارسطو، چاقو به جهت ویژگی بالفعل سختی و تیزی‌اش استعداد بریدن دارد. شیء آن چیزی است که هست.

Meaning in a Technological Civilization, Garden City, N. Y. Anchor Books, 1979

۲. ویلیام بارت (۱۹۱۳-۱۹۹۲) فیلسوف آمریکایی در شهر نیویورک به دنیا آمد؛ در کالج این شهر و دانشگاه کلمبیا تحصیل کرد و در دهه ۱۹۳۰، عضو گروه پارتیزانی روشنفکران شد، اما به تدریج در اندیشه سیاسی خود راستگرا شد. وی از سال ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۹ به تدریس فلسفه در دانشگاه نیویورک مشغول بوده است. (م)

3. Leni Riefenstall

4. The Triumph of the Will

5. Lionel Trilling

6. W. H. Auden

7. Gelassenheit

۸. کی‌یر کگارد میان عرصه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی مربوط به مفاهیم اساسی فعلیت و امکان نیز نقش نسبی آنها در زندگی ما، تمایز قائل می‌شود.

9. Sophocles.

10. Virgil

11. Winckelmann

12. Dionysos

13. Aeschylus

14. Chora

15. Solzhenitsyn

۱۶. منظور نویسنده ویلیام جیمز است که در فصل بعد کتاب درباره او بحث کرده است. (م)



از آنجاکه تفکر هایدگر به آرامی در مسیرهای مشخصی موازی با مسیرهای کانت حرکت می‌کند لذا مقایسه تفکر او با تفکر کانت در اینجا بی‌وجه نیست. به همین جهت هایدگر دو کتاب درباره کانت نوشته است چنان‌که گویی پیشرفت خود را در هر مرحله با نگاهی رو به عقب به کانت، بررسی می‌کند؛ و هر یک از این دو کتاب به نوبه خود نگرانی او را نسبت به آن گام در پیشرفتش منعکس می‌کند. اما این دو کتاب تنها درباره دو بخش نخست کتاب نقد عقل محض یعنی: حسیات استعلایی و تحلیلات استعلایی هستند. کتاب سومی نیست که درباره بخش سوم و مکمل اثر کانت یعنی جدل استعلایی باشد که در آن کانت به بحث درباب معماهایی می‌پردازد که وجود جهانی آنها را در انداخته است یعنی: پرسش‌هایی درباره جهان به عنوان یک کل و وجود خدا. هایدگر به طور آشکار به این پرسشها نمی‌پردازد؛ حداکثر دو یا سه صفحه از مقاله اخیر او «این همانی و غیریت» مربوط به پرسش در باب واحد است و شاید بدین جهت باشد که او این اثر کوچک را مهم‌ترین گام در تفکر خود از زمان نگارش «وجود و زمان» به بعد، تلقی کرده است. اما این صفحات اندک، تنها یک آغاز کم‌رنگ است. بنابراین غیبت کتاب سومی درباره کانت شکافی واقعی را در اندیشه هایدگر نشان می‌دهد.

و در نتیجه این شکاف در توصیف او از وجود انسانی و به‌ویژه جنبه اخلاقی وضعیت انسانی ما آشکار می‌شود. زیرا همچنان‌که کانت به درستی تأکید می‌کند این پرسش‌های نهایی درباره جهان و خدا بخشی از طبیعت انسانی ما را تشکیل می‌دهند که نمی‌توانیم از آنها رهایی بیابیم. چنین پرسش‌هایی که حلشان از توان عقل خارج است، وجود ما را فرا گرفته است و در واقع عمیق‌ترین بخش وجود ما گرفتار آنهاست. انسانی که می‌گوید: «من رو به مرگم پس زندگی من چه معنایی دارد؟» با همان نفس می‌پرسد «این عالم، این جهان که آمده‌ام تا در آن باشم چه معنایی دارد؟»

خلاصه اینکه پرسش از خدا در اندیشه هایدگر مطرح نشده باقی می‌ماند، اما او می‌تواند ما را مهیا کند تا از نو پرسش را مطرح کنیم و برای آنان که همراه با کانت معتقدند وجود اخلاقی ما از این پرسش جدانشدنی است غیبت خدا در اندیشه هایدگر دلیل دیگری است بر اینکه چرا با این همه در اندیشه او هرگز علم اخلاق مطرح نمی‌شود.

پی‌نوشت:

۱. این مقاله، ترجمه فصل دوازدهم از کتاب زیر است:

Barrett William, The Illusion of Technique: A Search for