

اشاره: نوشتار حاضر ترجمه ای است از مدخل «هایدگر» فرهنگنامه فلسفه، [ج ۲، صص ۴۵۹ - ۴۶۵] ویراست پل ادواردز که در سال ۱۹۸۹ در لندن منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

ماتین هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) فیلسوف آلمانی است که بسیاری او را شخص عمده تفکر اگزیستانسیالیستی معاصر می‌دانند. از نظرگاه او، ماهیت و پیشه انسان این است که مهم‌ترین پرسش‌ها یعنی «بودن یا وجود چیست؟» را بپرسد، ولی با این همه ما از پرسیدن غفلت می‌ورزیم و این همان اندازه ماهیت، مسئولیت و گناه ماست که در این کار قصور می‌کنیم. هایدگر اعتراف می‌کند که هدف یگانه‌اش این بوده است که ما را به انجام دادن کارمان فراخوانده و از قصور و شکست مان با خبر سازد و هشدار دهد.

سخنرانی‌های او درباره «قانون دلیل کافی»^۱ با این بند پایان می‌گیرد: «آیا ماهیت انسان، تعلق او به هستی و آیا ماهیت خود بودن (وجود) تاکنون و برای همیشه به گونه‌ای مقاومت ناپذیر، همان چیزی نیست که متناسب با تفکر است؟» پرسش این است. پرسش عام تفکر این است. پاسخ آن تعیین خواهد کرد که زمین چه می‌شود، هستی انسان بر روی زمین به کجا می‌رسد؟ هایدگر سی سال پیش از این [نوشته] با همین آهنگ بزرگترین و با نفوذترین اثرش، «بودن و زمان»^۲ را آغاز کرده بود:

آیا امروز پاسخی در برابر این پرسش داریم، در واقع مراد ما از کلمه بودن (وجود) چیست؟ هیچ پاسخی نداریم و به این ترتیب ناچار می‌شویم بار دگر این پرسش را، طرح کنیم که معنا (مفهوم) بودن چیست؟

هایدگر در سال ۱۸۸۹ در [مسکیرش جنوب غربی آلمان] در «بادن»^۳ زاده شد، در ۱۹۱۵ دانشیار دانشگاه فرای بورگ، در ۱۹۲۳ استاد دانشگاه ماربورگ و در ۱۹۲۸ استاد دانشگاه فرای بورگ شد. او هم‌چون دانشجوی دانشگاه فرای بورگ در فضا و جو روش پدیدار شناسانه (فنومولوژیک) ادمنوند هوسرل پرورده شده بود. بودن و زمان که بار نخست هم‌چون مجلدی از نشریات سال‌نامه فلسفی پدیدار شناسی به چاپ رسید، به هوسرل اهدا شده بود.

در ۱۹۳۳ هایدگر نخستین رئیس دانشگاه حکومت «ناسیونال سوسیالیست» دانشگاه فرای بورگ شد و در سخنرانی عام «وظیفه دانشگاه در رایش جدید»، ظهور آلمان نو و با شکوه را تهنیت گفت، در مدت ریاست خود به طور رسمی هر گونه نزدیکی و وفاداری با هوسرل را انکار کرد، ولی دست کم در یکی از آثار بعدی خود ظاهراً دگر بار مقام فلسفی و استادی او را تصدیق کرده است. به هر حال رویه سیاسی فرد هایدگر هر چه بوده (و به رغم رویدادهای مسلم ۱۹۳۳ که موضوع برخی مجادله‌های لفظی است) باید گفت که رگه‌ای از ملی‌گرایی افراطی بی تردید در سراسر آثارش گسترده است. هایدگر که دارای نظری رازورانه نسبت به زبان است، با شوق و شور این باور گسترده را تصدیق می‌کند که: فلسفیدن؛ اگر نه فقط در آلمان، به هر حال منحصرأ

بودن و زمان از منظر ماتین هایدگر

ویراست پل ادواردز

ترجمه عبدالعلی دست‌غیب



در آلمان و یونان ممکن است. او در اثری که بسی بعد از بودن و زمان، در ۱۹۵۳ به نام پیشگفتار به متافیزیک به چاپ رساند، قوم خود را در مقام قومی مرکزی که در گاز انبر عظیم دو جامعه توده وحشی، یعنی آمریکا و روسیه گرفتار آمده، دعوت می‌کند تا همان قسم که فقط ایشان مکی توانند «آغاز بزرگ» تفکر غرب را زنده سازند، انسان را از نسبت انگاری و ابداعات فنی و خود «بودن» را از «مه و غبار»ی که تقدیر بشری از آن ساخته رهایی دهند. در هر صورت اهمیت و معنای تفکر هایدرگر را نمی‌توان منحصرأ یا حتی در اساس در چهار چوب سیاست یا شوروشوق ملی سنجد؛ نفوذ او به ویژه نفوذ بودن و زمان تا خداشناسی فلسفی رودلف بولتمان و پل تیلیچ و جنبش وسیع دانش تحلیل روان اگزیستانسیالیستی که در آن در مثل روان درمان سوسی بینز وانگر از پیشروان آن بود، بسط می‌یابد. مقاله‌ای که می‌خوانید برهانه‌های بنیادی کتاب بودن و زمان را خلاصه می‌کند و درونمایه اصلی آثار بعدی هایدرگر را توضیح داده و آن گاه آثار چایی آغازین و بعدی او را با هم مقایسه می‌کند.

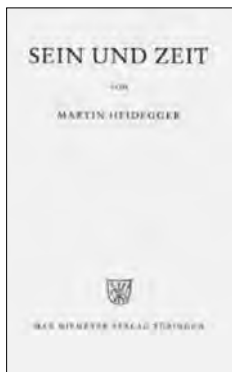
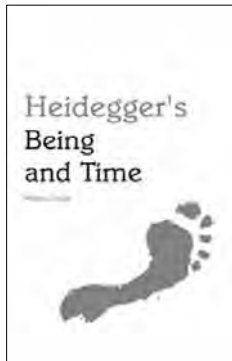
بودن و زمان (بخش نخست)

بودن و زمان گرچه همانند همه اندیشه‌های هایدرگر متوجه جستجوی «بودن» است، در بنیاد دربردارنده واکاوی پر حجم در فرا دهش پدیدار شناسانه از Man-Dasein، یا بودن انسانی است. زیرا فقط انسان است که در بین همه باشندگان «بودن» (وجود) را جست‌وجو می‌کند و این شرط ضروری آغازین تحقیق و جست‌وجوی خود «بودن» است. بخش نخست کتاب به وصف هستی غیر اصیل یا هستی هر روزینه می‌پردازد. هایدرگر در می‌یابد که انسان سه جهت بنیادی را به نمایش می‌گذارد که همه آن‌ها به هر حال سازنده ساختار درونی یگانه شده‌ای هستند. این جهات عبارت است از بودن غیر اصیل (مجموعیت و عمل تجربی) و هست بودن انسانی و تاوان (پرتاب شدگی).
مجموعیت؟ یعنی انسان همیشه در لحظه معین در جهان است، جهانی که به رغم خواست خود در آن افکنده شده. «جهان» در این وهله معنای گسترده واژه که به طور نامحدودی تا نجوم کیهانی و علم هئیت اجرام آسمان بسط یافته به کار نمی‌رود، بلکه در معنایی که در مثل از «جهان ورزش» (حوزه مشترک فعالیت یا دلبستگی)، «جهان شکسپیر» (زمان و جامعه‌ای که شخصیتی را زیر تأثیر قرار می‌دهد یا از او تأثیر می‌پذیرد) یا برتر از این‌ها به طور نمونه از دو قوم همچون جهان‌های جداگانه سخن می‌گوییم. (سپهر فکری، دورنمایی که وسیله آن محیط مادی جغرافیایی و تاریخی شخص از آن خود او می‌شود. در زبان فارسی عالم و عالم داشتن) من همیشه در لحظه معین در جهان [عالمی] هستم، در این معنا که در آن جهان من، جهان (عالم) من است. این جهان همان قدر می‌توانست جهانی باشد بدون من که من می‌توانستم بدون آن خودم باشم.
تصور هایدرگر از جهان یا از «اشیا - در - جهان» گاه با تصور جان دیویی در همین زمینه، قیاس شده است. نظریه هایدرگر در تفسیر وی از اشیا بی‌تردید و به طور مشخص جنبه عملی دارد.

نزد او دیگر «اشیا» امتداد دکارتی موجود و مستقل از ما نیستند. آن‌ها مادی هستند برای «کاربرد» که «در - دست» اند، برای «به دست» گرفتن ما، برای هایدرگر هم‌چنان که برای برگسن، انسان پیش از آن که موجود عاقل باشد، موجود سازنده است او خود را با مواد، ابزار و موقعیت محاط شده می‌یابد. با این همه در این زمینه می‌توان گفت که دیویی، برگسن و هایدرگر هر سه در انقلابی قرن بیستمی بر ضد تصور ساده جهان دکارت یا نیوتن سهیم‌اند. درون این گرایش مشترک، تصور هایدرگر از مجموعیت و عمل تجربی در معنایی ژرف تر، به سمت و سویی متفاوت از سمت و سوی دیویی اشارت دارد و همان شناوری و سبک روحی جهان جدید پراگماتیسم نیست که بتواند زندگانی ما را به وسیله نیروی محض فهم عام که حافظ آن است باز سازد، بلکه مفهوم عمیقاً اروپایی از بستگی و تعهد تاریخی است. من در جهانی افکنده شده‌ام که آن را نساخته‌ام با این همه جهان من است تا آزادانه ولی البته در حوزه محدودی های گریز ناپذیر امکان، آن را از آن خود کنم و انسانی سازم.

اگزیستانسیالیته: عمل از آن خود کردن، جهان خود را به جهان خودم بدل کردن، ویژگی دومین از سه ویژگی پیوسته وجود (بودن) انسانی در جهان همانا اگزیستانسیالیته یا گذر از خود خویشتن است. این واژگان نیز البته به همان معنای هست بودن (هستی) که چوب و سنگ موجودند و هستی دارند اشارت ندارد، بلکه به هستی درونی شخص ارجاع می‌دهد. زیرا این واژگان به معنایی که کی‌پرکه گور به آن داد، به صورت واژگانی تا حدودی فنی در آمده است. انسان در مقام توقع و انتظاری از امکان‌های خود هستی دارد. هستی دارد در گذر و پیش تاختن از خود و ادراک وضعیت خود، چالش در برابر قدرتش در بدل شدن به آنچه می‌تواند پیش از آچه به اجبار بایست باشد. انسان همیشه به فراسوی خود، دست می‌یازد و می‌رسد، گوهره بودنش در توجه به رسیدن به آماجی است که هنوز نیست. با این طرح افکندن البته از خود، از مرزهای جهانی که به او داده شده، بیرون نمی‌رود. این بازتاب فعالیت او در جهان و با جهان و از آن جهان است. هست بودن، انتظار انسان است از خودش و از این رو از جهان یعنی فهمیدن جهان است. باید فکر او کرد که «خود» انسانی و جهان از یکدیگر جدائی ناپذیرند.

تاوان؟ بنابراین انسان در باز تاباندن خود بر جهان و گذر از خود، بی‌درنگ جهان خود را درک می‌کند، و «خود» می‌شود. با این همه اگر جهان ماده‌ای باشد برای کار مایه آفرینشگر ما، هم‌چنین عاملی است که ما را از محرک بنیادی فهمیدن و آفرینشگری دور می‌سازد و اغفال می‌کند. انسان فقط موجود - در - جهان نیست و جهان خود را نیز می‌سازد، در این کوشش خلاق خود تاوان و جریمه جهان را پس می‌دهد. این ویژگی سومین صفت بنیادی انسان از نظر گاه «بودن شناسی» به این معنی است که ما به سود بودن‌های جزئی یا موجودات، بودن خود را فراموش می‌کنیم. در معنایی انسان یعنی ما به واسطه التفات به دلبستگی‌های منحرف کننده و اضطراب آور هر روزینه و اشیا و





«تاریخ غرب»
 هایدر و یورشی
 که به این تاریخ
 می برد، این نیز به
 گونه حیرت آوری
 غیر تاریخی و
 ضد تاریخی
 است که بین
 دوره‌های باستان
 و جدید تمایزی
 قائل شویم و
 بنویسیم
 «گویا کل ماجرای
 تفکر غرب
 در زمان
 ارسطو پایان
 گرفته و نه
 امپراطوری روم
 و نه مسیحیت
 هیچ سهم
 اساسی در
 فرادش ما
 نداشته‌اند.» و نیز
 این نشان درک
 درست تاریخی
 نیست که تاریخ
 معنوی غرب را
 (حتی اگر آن
 را هم چون کل
 بنگریم) با
 تاریخ معنوی
 نوع انسان
 مساوی
 بشماریم...

بودن و زمان (بخش دوم)

در تضاد ما هستی نامجموع (منتشر) هر روزینه یا هستی غیر اصیل، بخش دوم بودن و زمان در جست‌وجوست تا «بودنی» اصیل را شاخص و نمایان سازد. در این‌جاست که هایدر، تصور خود را از زمان وجودی یا تاریخی بسط می‌دهد. این برهان به نسبت پیچ در پیچ را می‌توان با در نظر آوردن سه مفهومی را که در جریان استدلال گسترش می‌یابند، روشن ساخت و این‌ها عبارتند از: هراس، آگاهی اخلاقی و تقدیر.

هراس: دیدیم که انسان در دلبستگی‌های حقیر هر روزه، حیران می‌شود. بنابراین، اینجا پرسش به میان می‌آید: آیا راه برون‌شدی از «توان دادن» وجود دارد؟ اگر «خود» در کار گریز از «خود» است، آیا می‌تواند به نحوی از «خود» روی برگرداند و با «بودن» خود با صداقت و بی‌واسطه رویاروی شود؟ این پرسش آن‌طور که هایدر طرح می‌کند، معادل این پرسش است: آیا کلتی از بودن انسانی وجود دارد؟ راهی هست به جای آن که در حوزه چیزهایی پیش پا افتاده و جزئی سرگردان شویم، آن را به طور کامل ادراک کنیم؟ پاسخ این پرسش را در نگرستن به وجوه و حالات دانستگی که موقعیت آنی، لحظه‌ای فرد را شاخص می‌سازد، می‌یابیم. در این حوزه وجهی^۱ وجود دارد که یکه است، وجهی که انسان را از خود اغفال کردن به سوی آگاهی و شناخت «خود» فرا می‌خواند و «هراس» نامیده می‌شود. وجوه دیگر و شوروشوق‌های دیگر، دارای اوبزه‌ها (موضوع‌ها)ی هر روزینه در جهان است؛ هراس^۲ یا ترس آگاهی چنین اوبزه‌های نامیدنی و جدا شده (منفرد) ندارد. احساسی است از فقدان چیزها، احساسی است از «نیستی» (هیچ بودن) که مرا در اختیار می‌گیرد زمانی که نه متوجه این یا آن چیز و شخص می‌شوم و بلکه زمانی که با خود کل ساختار در - جهان - بودن رویاروی می‌گردم. زیرا زمانی که زندگانی خود را می‌نگرم که کلیت اش، جهان من است، پایان آن یعنی مرگ را می‌بینم. هراس از زندگانی همچون کلی واحد یعنی هراس از مرگ همچون پایان کار، زمینه و سرحد زندگانی است. زندگانی در تمامیت خود، آن زندگانی است که با مرگ رویاروی می‌شود. این تعبیر ما همه نفس موت را می‌چسند. بین همه وجوه فقط هراس است که این شناخت را به ما می‌دهد، بودن انسانی را از ورطه خود راموش کردن شتابنده اش به رؤیت کلیت خود، یعنی شناخت «خود»، همچون «بودن - برای - مرگ»، می‌رساند. فقط هراس است که آزادی کامل انسان را به او می‌دهد، پوچی‌های ناآشنا و غریبه واقعیت سر سخت را به امکان بنیادی (خود - بودن) بدل می‌سازد و در فرهنگ واژگان هایدر از اوهام «دیگران یا آنها» رهایی می‌دهد آن نیز در آزادی پُر شور و شوق مشتاقانه و مطمئن به خود.^۳

پس انسان در جامعیت خود و در بودن اصیلش، بودن است برای مرگ. با این همه هایدر نه صرفاً با دیدن هراس همچون وجه منحصر به فردی آشکار سازنده، بلکه در همان زمان به وسیله برهانی مجرد و به تعبیر خودش به وسیله اکتشاف بودن - برای - مرگ در مقام «امکان بودن شناسانه» به چنان نتیجه‌ای

مردمی که روزانه ما را در بر گرفته‌اند، محرک بنیادی پیش تاختن از «خود» را پراکنده می‌سازیم، به این ترتیب محرک پیش تازنده فرد انسان، ناچار و پیوسته قربانی اصرار و ابرام «آنها» [دیگران] می‌شود. در پاسخ این پرسش که موجود انسانی کیست؟ باید گفت: توده لابلای و نامشخص یعنی انسان عادی^۴ یا انسان توده، موجود بشری در وجه هر روزینگی اش، موجود عامی در هم و برهمی است، قسمی زندگانی است با دیگران و برای دیگران در بیگانگی با وظیفه اصلی «خود» شدن.

بودن انسانی [انسان]: با این مقدمات حاصل این واکاوی اولیه چیست؟ مهم‌ترین محتوای این واکاوی، تنش (تنیدگی) مضاعفی است که در مقام ساختن و بنیاد کردن «بودن انسان» وصف می‌شود. انسان مجبور و با این همه آزاد، آزاد و با این همه برده است. اگر من اکنون در این‌جا هستم، یعنی چیزی که توارث و محیط از من ساخته است، هم‌چنین بر خلاف این عوامل آن سان که موجودند همان هستند که من از آنها ساختم. اما مطلب هنوز تمام نیست. این «من» کوشنده کامل قائم به خود، «پنهان» است، به تقریب کل زندگانی «من» به علت سیر روزانه، بحران‌های هر روزینه، راه و رسم روز - که نمی‌توانست بر «من»، بر زندگانی و بر شخص یکه و مشخص چیزی بیفزاید، پوشیده خواهد ماند جز این‌که این عوامل به قسمی به مرکزی که دور آن می‌چرخند، وابسته و مقید شوند و به قسمی «بودنی» را که غافل می‌کنند، بیان دارند و آشکار سازند. اسپینوزا، لایب‌نیس و کانت... انسان را همچون موجودی در بند اما با این همه آزاد وصف کرده‌اند. اما آنچه هایدر نشان می‌دهد ماهیت مضاعف این قید و محدودیت است. آزادی در تنش و پیچ و تاب تاریخ، در چالش وضعیت؛ تن، خانواده من، شهر و کشور در عرصه زندگانی آزمون می‌شود، اما هم‌چنین در تنش غیر تاریخی، در لحظه ناب حاضر، در وجه گذر از خود، در شایعه پراکنی همسایه، در کارهای عادی روزانه اداره یا آشپزخانه، در گریز از سفر یا تلویزیون، در گریز از «خود» موجود است.

Socrates plus



رسیده است. این برهان دو حد دارد که به هر حال به نتیجه‌ای واحد می‌رسد. از آنجا که انسان باید وحدتی یگانه باشد، پس منحصرأ در مقام کل یعنی در پیوند با سر انجام خود یعنی مرگ می‌تواند چنین باشد. چون انسان می‌بایست از بدلی بودن به اصیل بودن ارتقا یابد، فقط در عزلت و دوری از «آنها» که فرد را اغوا می‌کنند، می‌تواند چنین کند. فقط مرگ یا ارتباط با مرگ چنین عزلتی را فراهم می‌آورد. زیرا به سخن هایدگر «مرگ من تنها حادثه‌ای است در زندگانی ام که منحصرأ از آن من است. این حادثه‌ای است اصیل. زیرا به من تعلق دارد.»

آگاهی اخلاقی (وجدان): اکنون این پرسش طرح می‌شود: آیا نمودی در هستی انسان به فعل این امکان را واقعیت می‌دهد، یعنی آیا این استنتاج «پدیدارشناسانه، در واقع» واقعیت، دارد یا نه؟ هایدگر پاسخ می‌دهد که چنین نمودی وجود دارد و نامش «آگاهی» است [هراس به فرض او وجهی است که در آن انسان گوش شنیدن صدای آگاهی یا وجدان را داراست و خود آگاهی اخلاقی ساختار غنی تری است که در هراس به وسیله هراس بیان می‌شود].

آگاهی اخلاقی در وقوع خود هر سه جهت بودن انسان را ممثل می‌کند، صدایی است که با آن انسان در خفا و در سکوت سخن می‌گوید و خود را از انحراف غفلت خویش به اعتراف درونی مسئولیت‌اش به منظور این که خودش باشد، دعوت می‌کند. به این ترتیب آگاهی اخلاقی ندایی است از خود شخص به خودش، و از بدلی بودن به اصالت داشتن. به هر حال این اعتراف منحصرأ به وسیله این تصدیق واقعیت می‌یابد که این «خود» ی که من می‌بایست بشوم، به من داده شده؛ یعنی من به جهانی پرتاب شده‌ام که خود نگزیده‌ام، یعنی دقیقاً این ویژگی امکانی وضعیت من - به رغم خودم - «خود» ی است که وظیفه انتخاب کردن را داراست. به این ترتیب «خود» شخص انسان در آگاهی اخلاقی به خود فرمان می‌دهد از فاکتیسسته [بودن غیر اصل] که هنوز به گونه‌ای در بسته در خود «هست» گذر کند. به سخن دیگر: نمود آگاهی بار دیگر تنش مضاعفی را که پیش تر می‌نمود ویژگی «بودن انسانی» باشد آشکار می‌سازد، با انسان به چالش در می‌آید تا او را از بردگی به سوی آزادی بگریزد و با این عمل ضرورت تاریخی را به تصمیم بدل سازد. این تنش در هر دو سو، فقدان [نیاز] است. من هرگز از تاوان نمی‌گریزم. «فاکتیسسته» به گونه‌ای انتقال ناپذیر، زمینه غریبه و نا آشنای هست بودن است. در هر دوسو، به طور مساوی اجبار وجود دارد. آگاهی اخلاقی به من می‌گوید به جای فراموش کردن خودم در این یا آن بایست با تصمیم با توانایی درونی ام رویاروی شوم، و وضعیت خود را به طوری زنده از آن خود سازم نه آن که اجازه دهم وضعیت خود را بر من تحمیل کند، اما به رغم این «باید» (فرمان و تکلیف) یا در آن - فقدان (نیاز) باقی می‌ماند. «خود» شخص بار و امی بر دوش خود می‌گذارد که نمی‌تواند بپردازد. اما با این همه محض تشخیص این وام، یعنی نیاز تصمیم اوست تا خودش بشود. «خود» انسانی در تشخیص به این که اساساً وامدار است،

نه در سرگستگی و انحراف، بلکه در قابلیت درونی‌اش «خود» را می‌شناسد. خود را گناهکار می‌داند. زیرا واژه آلمانی (sckuld) دلالت دارد بر معنای مضاعف «وام» و «اجبار» در مفهوم حقوقی و گناه در معنای کاملاً مشهور واژه نزد ما [امراد انگلیسی زبانان است] به هر حال هایدگر تأکید می‌کند که اظهاری از این دست به هر نحو که عرضه شود ربطی به مفهوم دینی «گناه» ندارد و موکد می‌سازد که گناه، حاصل تحلیل ناب فنومولوژیک آن قسم «بودن انسانی» است و به طور مسلم در غرابت خود با مفهوم سنتی اخلاقی کاملاً متفاوت است.

تقدیر: اما رشته دیگر این برهان چیست؟ چگونه انسان به «کلی یگانه» بدل می‌شود؟ سرانجام می‌شنویم که معنا و ساخت زمان اگرستانسبیل (وجودی) از خفا به ظهور می‌رسد و انسان را در می‌یابیم که در بنیاد باشندده‌ای تاریخی یعنی مالک تقدیر باشد. زمان وجودی چیست؟ در مرتبه نخست این دقیقاً نه زمان تقویمی، بلکه زمان من است و مدت زندگانی من. زمان در این معنا زمینه اونتولوژیک «بودن شناسانه» بودن انسانی است، یعنی آنچه انسان به درست ترین و ژرف ترین وضع هست. در مرتبه دوم تنش بنیادی زمان وجودی همانا «آینده» است. این «زمان» از گذشته به اکنون گذر نمی‌کند تا به «آینده» برسد، بلکه از «آینده» برآمده از «گذشته» می‌گذرد و به اکنون می‌رسد. در امتداد به سوی آینده منعطف می‌شود تا گذشته‌ای «اکنون» را ساخته است جذب کند. در مرتبه سوم، محدود و منتهای است. زمان من به پایان خواهد رسید. اگر با «آینده» رویاروی شوم به این معناست که باید با «آینده» نهایی رو به رو گردم، پس زمان آینده باید محدود باشد. بودن انسانی در مقام «زمان» بودن است برای مرگ، اما نکته دیگری نیز هست. زمان شخصی از دو جهت محدود است. اگر به پایان می‌رسد، پس هم چنین آغازی داشته است. در پیش نگریستن به پایان آن، در تلقی آن در مقام مدتی کاملاً معین از زندگانی انسان، فرض می‌کنیم که بودن انسانی، هم چنین دارای ارتباطی بنیادی

هایدگر
در انتقاد از
«زمانه نیاز» ما
به هیچ وجه
تنها نیست،
به هر حال
آنچه نظر او را
در باره انحطاط
جدید متممات
می‌سازد، این
مفهوم است
(که بارها
به سوی آن
باز می‌گردد)
و حکایت از
آن دارد که
همه داستان
اساساً در یونان
و حتی در
فلسفه پیش
از سقراط
گفته شده
بوده است.



**دیوبی،
برگسن و
هایدگر
هر سه در
انقلابی
قرن بیستمی
بر ضد تصور
ساده جهان
دکارت یا نیوتن
سهیم‌اند.**

است؛ یعنی رابطه‌ای دارد از درک و جذب آغازش. با اعراض از نه بودن خودش، یعنی روی برگرداندن از دیدار با مرگ، هم‌چنین آزادانه با تاریخی از آن خود، رویاروی می‌شود، تاریخی که به وسیله «آغاز»ش به او داده شده است، نه به وسیله مسئولیت خودش، بلکه برای مسئولیت خود او.

مسئولیت حقیقی در ساختار زمان شخصی، نهاده شده است. همین که «بودن انسانی» را هم‌چون زمان بنگریم به فهم آگاهی اخلاقی (وجدان) یعنی به ادراک صدایی که انسان را به سوی آزادی خود او دعوت می‌کند، می‌رسیم، همان گونه که ریشه در زمان دارد و در بودن - برای - مرگ به درک کرانمندی زمان می‌رسیم، و گناه یعنی باری که آگاهی اخلاقی می‌نماید که انسان باید بر دوش کشد نیز دارای همین ریشه است. این احساسی است از تباین گذشته داده شده و کلی واحد که باید اما هرگز نمی‌توانم از آن بیافرینم.

سرانجام در همین زمینه است که ما «تقدیر» را کشف می‌کنیم. اکنون، «لحظه حاضر» خود در پیوند با آینده و گذشته، با مرگ و زایش از بدلی بودن - به اکنونی اصیل سر بر می‌کشد و این تقدیر من است؛ یعنی در وقت خود و برای وقت خود، آزادانه نقشی را بازی کنم که بدون آن که اختیاری در آن داشته باشم در آن افکنده شده‌ام تا در صحنه‌ای بدون تماشاگر و تشویق به بازی بپردازم، اما به تنهایی و منحصر محض انجام دادن نقش و اجرای بازی که همان «خود» من است و فراسوی آن چیزی نیستیم. هایدگر می‌گوید: تقدیر فقط زمانی که در «بودن باشنده، مرگ، گناه، آگاهی اخلاقی، آزادی و کرانمندی درخود خاستگاه آن، با هم مسکن گیرند» ممکن است. فقط چنین بودنی به طور کامل تاریخی است و دارای تقدیر است. از آن جا که سواد اعظم جامعه

«تقدیر»ی ندارد، «تقدیر»، نمونه و سرمشقی است که منحصرأً گزیدگان به دست می‌آورند که در هراس، سکوت یا «نیستی» خود رویاروی می‌شوند و در روشنایی یا تاریکی آن دیدار، زندگانی خود را سامان می‌دهند.

هایدگر می‌گوید که زیستن در وجه تقدیر، به معنای «تاریخی زیستن» است، اما زمانی که ما به عرصه تاریخ گام می‌نهیم، بی‌گمان از فراز افق فرد یکه مرگ آشنا و ترس آگاه گذشته‌ایم. در واقع هایدگر بین تقدیر فردی^{۱۱} و تقدیر جمعی^{۱۲} تمایزی می‌بیند که «به وسیله آن ما تاریخ و ماجرای انسان را در با هم بودن با دیگران» در می‌یابیم.^{۱۳}

او افزوده بر این، نظریه‌های تاریخی ویلهم دیلتای، پل یورک، فن وارتن برگ و نیچه را می‌ستاید و در این ستایش حتی تا جایی می‌رود که می‌گوید: کل آماج اثرش، روشن کردن و تقویت تمایزی است که «یورک» بین «تاریخی» و «وجودی» (Ontic) محض قائل بوده است. با این همه در کتاب بودن و زمان، به طور کلی هر گونه مفهوم درک پذیر تاریخی و بنیاد شده به وسیله شخصی از سوی کسی که در میان معاصران و همدوش ایشان شاخص «یگانه» است، در ظاهر وجود ندارد. درونمایه مسلط کتاب یاد شده، رؤیتی است از اراده‌ای منحصر به فرد و تنها مأخوذ از ترس رویاروی شدن با دورنمای زوال خویش و عطف نظر به گناه خود که با این همه در این هراس مضاعف، آزادی کامل خود را تشخیص می‌دهد؟

آثار بعدی هایدگر: اگر چه نفوذ هایدگر اساساً وابسته همین تحلیل وجودی بودن و زمان است، او خود فیلسوفی است اونتولوژیست (بودن شناس) و بر حسب گزارش خودش، دلمشغول درونمایه‌ای واحد است و آن تحقیق و جست‌وجوی وجود (بودن) است. او در این جست‌وجوی یگانه، در بودن و زمان، به تعبیر یکی از مریدانش، ماکس مولر، «فقط می‌کوشید جایگاهی را هموار سازد تا به وسیله قدرت‌های نامحدود انسان، با پرسش نامحدود درباره «بودن» رویاروی شود.» پس اگر بخواهیم فلسفه هایدگر را در کل بسنجیم باید به برخی از مشکل‌های مشخصه آثار چایی بعدی او و مرتبط با این جست‌وجوی گسترده یعنی تحقیق درباره «بودن»... بنگریم.

تاریخ: در اینجا تاریخ بار دیگر طرح می‌شود، ولی با شیئی ویژه. بنابراین، در مثل در کتاب پیشگفتاری به متافیزیک زمانی که هایدگر می‌پرسد: مشغله ما در اینجا با «بودن» چگونه است؟ کشف می‌کند که این پرسش در تاریخ عقلانی غرب و در جزء در نمود نیهیلیسم (نیست انگاری) ریشه دارد. زمانی که ما می‌کوشیم «بودن» را به طور مستقیم بنگریم و در «آن چه هست، چیست؟» دقیق شویم، می‌توانیم دریابیم که چیزی نمی‌توان گفت: «بودن» بدان گونه که از هر چیز ویژه متمایز است به تقریب نبودن (عدم) است. نیچه که به طور غم انگیز بحران عصر ما را بیان کرد، آن را «مه و غبار» نامید و گفت: این عنوان، نامی است برای خطایی بزرگ. هایدگر می‌پرسد: آیا بودن می‌تواند نبودن باشد؟ یا این خود ماییم که خطا می‌کنیم؟ آیا این تاریخ ماست که نیستی (هیچ



بودن) وجود در آن نهفته است؟ و برهان می‌آورد که بودن به نظر ما نبودن و نیستی آمده است. زیرا که ما «از عرصه بودن بیرون افتاده‌ایم. ما قرب و پناهگاه بودن را از دست داده‌ایم و با دویدن دیوانه وار ابلهانه در پی این یا آن چیز و شخص، از پیشه حقیقی مان که تحقیق زمینه ای است که همه چیزها در آن هست - و این همان خود «قدس» یا «وجود» است، طفره رفته‌ایم. این تاریخ ما و در همان زمان غفلت مان از تاریخ است. ما در جهانی زیست می‌کنیم که به سبب فراموشی مان از آنچه هستیم و آنچه «بودن است»، تیر و تار شده است و نیز این تاریخ «وجود» است که بایست خودمان و وجود را اغفال کنیم.

تیره و تار شدن جهان: این مشکل، درونمایه دائمی آثار هایدگر است. از این رو او در مثل در «راه‌های جنگلی»^{۱۴} به ما می‌گوید که ما در عصر پژوهش، هماهنگ سازی طرح شده و منظم وظایف عقلانی به سر می‌بریم، و اما چه قسم وظایفی را می‌توان طرح کرد و هماهنگ ساخت؟ وظایف شسته و رفته، محدود و تنظیم پذیر - اساساً وظایفی که بیشتر نیاز به اختراع دارد تا به فهمیدن، وظایفی که در عوض بصیرت نظری در پی آن است که بداند علم مهندسی چگونه است. هایدگر خط تمایزی میان علم ناب و علم عملی نمی‌کشد. علم نزد او پژوهش است و پژوهش رویه ای است برای حل مسائل خوب بسته بندی شده. مسائلی از این دست به طور کلی، مسائل صناعی، یعنی اختراع ابزارهای جدید و بهتر است. از نظر هایدگر، مجموعه ابزار آن چیزی است که ما در پی آنیم و این است آنچه به تخصص، به ساختار مستحکم اداری کارشناسی در جامعه ما می‌انجامد. این تولید وسیع مهارت‌های فنی همه به هر حال وحدت درونی یعنی وحدت تاریخی و متافیزیکی دارند. مقدر بود که چنین شود. مقدر بود که قضایا به این صورت روی دهد. زیرا که ما از عرصه «بودن» هبوط کرده‌ایم و بیشتر با موجودات از انواع گرفته تا اقسام سروکار داریم تا با ندای درونی حقیقی (یا پیشه) خودمان که باید چوپان و نگهبان «بودن» [وجود] باشد. از این روست که از دست رفته‌ایم و خود «بودن»، مه و غبار، خطا و هیچ شده است.

فلسفه یونان: البته هایدگر در انتقاد از «زمانه نیاز» ما به هیچ وجه تنها نیست، به هر حال آنچه نظر او را درباره انحطاط جدید متمایز می‌سازد، این مفهوم است (که بارها به سوی آن باز می‌گردد) و حکایت از آن دارد که همه داستان اساساً در یونان و حتی در فلسفه پیش از سقراط گفته شده بوده است. از نظر هایدگر تأکید مجدد اندیشمندان بر لیبرالیسم بی معنا خواهد بود. مفهوم لیبرال «جامعه آزاد» یا «فرهنگ»، «ارزش‌ها» و «آرمان‌ها» بیش اشارتی است حتمی و گریز ناپذیر، نقش زدن نهایی ابلهانه پیش از آن که نفی و روح انکار جامع مارکسیسم از سر ما بگذرد و ما را در خود غرق سازد و دنبال مراجع اعتبار کهن رفتن نیز دقیقاً بی ثمر است. تباهی کامل از دیر زمانی پیش واقعیت یافته است. مسیحیت نیز همان‌طور که نیچه دید، از همان آغاز کار خود محکوم بود که نه رستگار، بلکه ویران کند. بنابراین در فاصله زمان بین پارمنیدس و ارسطو چه روی داد؟

بیشتر پاسخ‌های هایدگر آن طور تنظیم می‌شود که با عبارت‌های آلمانی و یونانی بازی کند (هوس او در بازی با کلمات در ترجمه و ریشه شناسی واژه‌ها مشهور است)، اما لب و جوهره آن - باید بازتاب تأکید کنیم - این است که ما «بودن» را از دست داده‌ایم. یکی از بخش‌های کتاب پیشگفتار به متافیزیک، «بودن و تفکر» نام دارد، دو راه‌ای که به توضیح هایدگر برای نخستین و بزرگترین متفکر غرب وجود نداشت. نزد پارمنیدس، «بودن»^{۱۵} و تفکر^{۱۶} - که هایدگر آن را در معنای عام یعنی آگاهی می‌نامد - یکی بودند. از نظر هایدگر «هست بودن» انسان در این وحدت ریشه داشت. انسان در اقیانوس وجود غوطه ور بود و زندگانی خود را از نمایان شدن «بودن» به دست می‌آورد - که در حقیقت نمایان شدگی راستین است، نه وهم، وهم چنین از شدن [صبرورت] «بودن» که با «بودن» یکی و یگانه بود، نه منحصرأ جاری شدن همیشگی که تعبیر نادرست فلسفه هراکلیتوس ما را به جایی کشاند که آن را «شدن محض» بدانیم. خرد [سخن، کلمه Logos] - که با بودن یکی است، انسان را نگاه می‌داشت، ریشه‌اش را در زمین استوار می‌کرد و در خانه‌اش جای می‌داد. اما از زمان ارسطو به بعد، انسان از این لنگرگاه عظیم نخستین خود گسسته بود و در جزر و مد نیست انگاری - که ما هنوز در آن غوطه می‌خوریم، شناور شد. انسان به «حیوان ناطق»، حیوانی که نطق دارد و می‌تواند محاسبه کند، بدل شد، موجودی که راه خود را می‌شناسد، و در نتیجه موفق ترین حیوان گردید، اما حیوانی که از ریشه و زمینش در عرصه «بودن» گسسته بود و از این پس وجودش صرفاً غریبه^{۱۷} و بدون اغراق بی خانمان - یعنی دور از خانه خویش - است. نظریه هایدگر درباره «حقیقت» بازگو کننده همین داستان است. نزد پیش از سقراطیان، حقیقت همانا نا پنهان^{۱۸} یعنی ناپنهان بودن «وجود»

نزد هایدگر
دیگر «اشیا»
امتداد دکارتی
موجود و
مستقل از ما
نیستند
آن‌ها موادی
هستند برای
«کاربرد» که
«در - دست» اند،
برای «به دست»
گرفتن ما.



نیچه که به طور غم‌انگیز بحران عصر ما را بیان کرد، آن را «مه و غبار» نامید و گفت: این عنوان، نامی است برای خطایی بزرگ.

است. در زمان ارسطو، حقیقت از آن گزاره‌ها یعنی مطابقت قضایا با «واقعیت‌ها» شد و این گسست «حقیقت» از وجود به طور مستقیم به نیست‌انگاری یا (نیهیلیسم) انجامید و به این تعبیر مناسب نیچه که وجود نیست جز «مه و غبار».

شعر و زبان: پیام هایدگر این است که ما، یا دست کم دوستان آلمانی زبان خود را که دعوتش را لبیک می‌گویند، به سوی «بودن» فراخواند. توسل فلسفی او به شعر - درونمایه مکرر دیگر آثار اوست - دارای همین ریشه است. به تعبیر او «زبان» جنبه جادویی دارد و همین طور است فراوانی بازی با کلمه در استدلال او. هایدگر می‌گوید ولی زبان جنبه جادویی دارد. زیرا ابزار ساده‌ای نیست که انسان در بین ابزارهای دیگر دارد و این منحصرأ زبان است که جایگاه ما را در حوزه گشودگی به آنچه هست ممکن می‌سازد.^{۱۹} البته این بیان بی تردید دربارهٔ برحرفی‌های حقیر یا واژگان صفت و سخت و تو خالی علمی و شبه علمی ما صدق نمی‌کند، بلکه مبین این مسأله است که چنان سخنانی مانند «فرهنگ» غیر اصیل ما، پیوندش را با «بودن» از دست داده و همچون انسان توده که خرسندی مبتذل بیان می‌کند، بی ریشه است. ولی زبان در خاستگاه اصلی‌اش چیز دیگری است. زبان در خاستگاه حقیقی‌اش، «شعر» است و شعر «زبان آغازین قومی تاریخی است» که در آن «بودن» را کشف می‌کند بنابراین بر خلاف تصور عام، شاعران بزرگ کسانی هستند که می‌توانند زبان را به قدرت آغاز بینش باز گردانند.

به این ترتیب هایدگر، زمینه‌های «بودن شناسی» زبان خود را بنیاد می‌کند و زبان را همچون «خانه وجود» به تصور می‌آورد. حتی شالوده «بودن» در تفسیر این ابیات هولدرلین: «انسان شاعرانه در روی زمین بسر می‌برد» یا «از آنجا که ما گفت‌وگو هستیم...» همین طور از سوی هایدگر بنیاد می‌شود. تقدیر نیست انگارانهٔ ما و همین طور امید ما به رستگاری به این پرسش مرتبط است: شاعران در زمانهٔ نیاز به چه کار

می‌آیند؟ و نیز رجوع به شعر به منزلهٔ توسل به پیشگویی (نبوت) است. شاعر «قدسی» را نامگذاری می‌کند، و از «بودن» سخن می‌گوید. هایدگر در رساله‌ای دربارهٔ ریلکه می‌گوید که: رد پای خدایان ناپدید شده را به درون شب کیهان می‌آورد.^{۲۰} انسان‌هایی این گونه همان‌طور که نیچه گفت: اهل خطرند. شاعران کسانی هستند که بیشتر خطر می‌کنند، دل و جرأت بیشتری دارند؛ و در پی قدسی‌اند که هم «شفا» است و هم «تندرستی». آنها در پی «درمان»‌اند که معادل «تندرستی» است. به وسیلهٔ شاعران است که شاید ما می‌توانیم به کشف «روشن شدگی بودن» امیدوار باشیم که این اندازه از آن دور افتاده‌ایم، و نخست و پیش از همه به وسیلهٔ هولدرلین - شاعری که او خود چنان هوشمندانه پیوند با عصر بزرگ باستان را احساس کرد - هست که ما می‌توانیم احساسی داشته باشیم از خدایی که نزدیک است، اما با این همه ادراکش بسی دشوار. خدایی که از خدانشناسی فلسفی، پارسایی و هرگونه شیوهٔ عادی رسم و آئین یا احساس دینی دور است، اما بر وجود که دیر زمانی است از دست رفته و از او جست‌وجوی وجود (بودن) آغاز می‌شود، تقدم دارد.

مقایسهٔ آثار آغازین و بعدی هایدگر: فیلسوف ما می‌گوید که هر متفکر بزرگی می‌اندیشد، اما یکی تفکر می‌کند و یکی ناچار باور می‌کند که مرادش از اصل بدیهی «تفکر کردن» آن است که خودش را مصداق آن بداند. هایدگر و پیروانش در وقف کردن خود - به تحقیق «بودن» مدام می‌گویند که آثار دورهٔ زندگانی هایدگر «کلی است یکپارچه»، اما با این همه تفاوت‌های شگفت‌آوری بین کتاب بودن و زمان و سیاههٔ دور و دراز عنوان‌هایی که در پی آن می‌آید، دیده می‌شود. او آثار آغازینش را گویی با ضربه‌های پتک نوشته است. اگر چه این ضربه‌ها با شدت نواخته می‌شود، باز مکرر و سنگین است و نحو زبان آشکاره پیچ در پیچ، مبهم و تیره. آثار بعدی او روانی بسیار بیشتر دارد، حمله‌هایی که بر انحطاط عصر ما می‌برد، در دورهٔ آزمون (و تدریس) وی از نوک خامه‌اش جاری می‌شود. حتی کلمهٔ «جادو» (گرچه جناس ساختن مایهٔ پیشه و صنعت او در سراسر آثارش بوده است) - همان‌طور که او خود به شیوه‌ای استهزا آمیز گفته - زرق و برق و روانی تازه‌ای دارد که نتیجهٔ قسمی صنعت ویژهٔ هایدگری است، و چنین است که خواننده منتظر است در آثار وی واژه‌های کهن را به معنایی بیابد و او در دارالضرب واژه سازیش، سکه‌های جدیدی بسازد (که ترجمه ناپذیر است) و از این دست است واژهٔ (Gestell) [در معنای لفظی یعنی قاب و چهار چوب] یا (Geviert) (چهارتایی، چهار نفره)، یا جناس‌هایی با واژه‌هایی مانند (Heilig) (قدسی) و (Heilen) (شفا دادن). با این فن لغزان و پُرآب و تاب یعنی متناسب ساختن بازی با کلمه با «حقیقت» می‌نماید که بیان به همین ترتیب مدام دگرگونی پذیرفته است. زیرا کتاب بودن و زمان به رغم همهٔ سخنان پوچ و بی معنایش، دارای هسته‌ای از «حقیقت» است. به رغم هماهنگی صریح و مؤکد مفهوم‌های آغازین هایدگر، با مشاهدهٔ آنچه در برخی آثار بعدیش به ویژه در بانفوذترین و نظام یافته‌ترین آن‌ها - پیشگفتار به متافیزیک -



نمایان می‌شود، از آن حکم کلی پشتیبانی می‌توان کرد. در اینجا سه مفهوم از آن مفاهیم یعنی نبودن (نیستی، عدم)، تاریخ، جهان [عالم] را می‌آزماییم:

نبودن (هیچی): در کتاب بودن و زمان کاری را که هراس و او بزه‌اش که «هیچی» باشد، انجام دادند، دیده‌ایم. این لبه تیز مفهوم بودن - برای - مرگ و مفهوم رویاروی شدن انسان یا نبودن (عدم) است که نیروی محرک و هدنی به کل کتاب می‌دهد. هراس یعنی هراس از نبودن خود ما، پلی است میان حوزه بدلی بودن و حوزه اصیل بودن و حایل آگاهی اخلاقی و تصمیم آنچه را انسان می‌سازد و به زندگانی درونی و محدود من شکل و طرح می‌بخشد. آگاهی انتزاعی، بی رنگ و صاف و ساده جان لاک و لایب نیتس نیست، بلکه بیداری دراماتیک و مهووع «هست نبودن فرا رسته و تهدیدگر من است.» هایدگر در پیشگفتار به متافیزیک مراقب است تا این مفهوم «هراس از مرگ» را در حوزه وظیفه و کاری کاهش یافته و در کمترین حد نگاه دارد. او این هراس را در ترجمه ظریف و ساده اما نا دقیق «آنتی گونه» سوفوکل می‌یابد.

انسانی که بی هیچ بضاعتی به سوی مرگ (نیستی) می‌آید. در ترجمه هایدگر به این صورت آمده:

Man who "Comes, resourceless, To – Nothing

گرائیدن، بدون توشه، به سوی نبودن و نیستی

سوفوکل در واقع می‌گوید: آن مرگ، انسان را مغلوب می‌سازد، اما معادل ساختن مرگ با «نبودن» هایدگرواره، افزوده کاملاً هایدگری است. هم‌چنین اگر از این عبارت صرف نظر کنیم، هیچ بودن یا عدم آمده در بودن و زمان در آثار چابی بعدی او نقش ناچیزی بازی می‌کند. به هر حال در آثار بعدی او «نبودن» در دو معنای کاملاً متفاوت اهمیت می‌یابد که هایدگر بدون عذر و بهانه یا استدلالی به سوی آنها می‌گراید، آن سان که گویی این معانی «نفی» کتاب بودن و زمان است. یکی از آن‌ها مفهوم «فراموشی از بودن» است که ما انسان‌ها در عرصه آن به سر می‌بریم. درست است که این مفهوم، تعریف صوری واژه *Verfallen*، معمولیت است که غفلت از بودن به سبب توجه به باشندگان (موجودات) معنی می‌داد و تا این درجه هم‌چنین وحدتی صوری آثار آغاین و بعدی فیلسوف را تعهد می‌کرد. با این همه این معنای انسانی - نه معنی ارادی اوتولوژیک است که در کتاب بودن و زمان اهمیت داشت؛ و افزوده بر این اگر این تعریف وحدت بخش صوری را در نظر آوریم، می‌توانیم دریابیم که تا چه اندازه وضعیت یاد شده مغشوش شده است. نیست انگاری قسمی عدم اصالت عام؛ یعنی انحطاط و سقوط (*Verfall*) جهان غرب، هیچ و پوچ بودن غفلت از بودن است، اما هراس وجهی است که انسان را به آگاهی اخلاقی، به تصمیم و به اصالت داشتن، آگاه می‌سازد. رویاروی شدن با نیستی، حضور در «هیچی» و در آن بسر بردن به معنای پیروز شدن بر غفلت از بودن یعنی به معنای چیرگی بر نیست انگاری است. «هیچی یا فقدان» هراس از این رو دقیقاً متضاد آن نیستی (عدم) یا بیگانگی از بودن است که

آگزستانسیالیسم
خود با آثار و
شخص کی بر که
گور آغاز کرد
که نزد او یکی از
معمها و براهین
ذو حدین مبرم
و غم انگیز
دقیقا این بود که
موجود محدود
چهره به چهره
با خدای نا محدود
دیدار کند.

نیچه به روایت هایدگر به شیوه‌ای تراژدیک آن را مجسم کرده است؛ و نیز به طور عجیب و غریبی پلی میان دو مفهوم یاد شده بسته. زیرا به ما می‌گوید که «بودن»، خود باید در حوزه «نبودن» بیفتد و نگاهداشته شود و مانند نبودن نمایان گردد و نا موجود باشد.

به این ترتیب، هایدگر پرسش درباره بودن را سامان می‌دهد: چرا به جای این که چیزی موجود نباشد، چیزی هست؟ (این پرسش را لایب نیتس و هگل نیز طرح کرده بودند: چرا به جای هیچ، چیزی هست؟) و این معنی دومین جدید «نبودن» را می‌توان گفت که فرع بر مفهوم «هراس» باشد. زیرا خود «بودن» مانند بودن انسان باید با نبودن رویاروی شود. همین‌طور است عنوان ابداعی دیباچه کتاب متافیزیک چیست؟ به این صورت (*Das Nichts Nichtet*) «هیچ بودن هیچ‌ها (نیستی‌ها)» که همچون گزاره حقیقی «بودن شناسی» نمایان می‌شود؛ و نیز این وحدت و یگانه سازی صوری معنی انسانی، حقیقت مفهوم «هراس» را از میان بر می‌دارد و در همان زمان نظریه تاریخی نیست انگاری را بی‌معنا می‌سازد. زیرا اگر «بودن» باید در «نبودن» نگاهداشته شود، آن‌گاه کسانی که در نیستی می‌زیند، آن کسانی هستند که در حقیقت در عرصه «بودن» بسر می‌برند و سرانجام آن‌ها نه ارواح گمشده، بلکه ارواح نجات یافته‌اند! کوتاه سخن ما در اینجا با سه مفهوم کلی در آمیخته، سفسطه آمیز رویاروی می‌شویم:

نخست مفهوم هراس از مرگ است که هایدگر کاربرد متمایزی از آن در بودن و زمان به دست داده بود.

دوم مفهوم نیست انگاری که درباره آن در واقع چیزهایی دارد بگوید، اما با دقت بیشتر و متقاعد کننده تر، نویسندگان دیگر بیان داشته بودند.

سوم مفهوم «نبودن» در اتحاد با مفهوم «بودن» است که هم‌چنین می‌توانست مفهومی با معنا باشد، آن سان که به

هایدگر در این جستوجوی یگانه، در بودن و زمان، به تعبیر یکی از مریدانش، ماکس مولر، «فقط می‌کوشید هموار سازد تا به وسیله قدرت‌های نامحدود انسان، با پرسش نامحدود درباره «بودن» رویاروی شود.»



تقریب به طور معجزه آسایی نغز و با معنا می‌گردد، زمانی که پل تبلیغ و رودلف بولتمان آن را به واژگان «خداشناسی فلسفی» بر می‌گردانند. به هر حال هایدگر خود به آن مفهوم، در استدلال یا پرستش خدا، چنان بنیادی نمی‌دهد، بلکه آن مفهوم همچون ابداعی طرح می‌شود تا او را مجاز دارد به حرکت در آید بی آن‌که به نظر رسد که این مهلکه سلوکی است از مفهوم انسانی «هراس» به سوی افق اونتولوژیک بودن ناب.

تاریخ: هایدگر را در مقام پیامبر تاریخی گری^{۳۱} و همانند کسی که پیام ویلهم دیلتای را درباره ماهیت واحد و زنده تاریخ ادامه می‌دهد، ستوده‌اند. اما همچنان که نشان داده‌اند او نتوانست نشان بدهد چگونه شخصیت تاریخی زندگانی فرد بر مسائل گسترده تر تاریخ قوم مؤثر است. تاریخی گری او، تاریخی گری (فلسفه تاریخ) شخصی منفرد باقی می‌ماند. مفهوم (Geschik) (آمادگی، صلاحیت، شایستگی، کار آمد بودن در انجام دادن وظیفه) او، یعنی تقدیر اقوام، نه به وسیله برهانی استوار، بلکه صرفاً به وسیله جناسی لفظی به مفهوم تاریخی گری پیوند می‌یابد. در این زمینه کتاب بودن و زمان خواننده را با پرسشی گشوده (پرسشی که باید دوباره پرسیده شود) و او می‌گذارد، پرسشی که دریافتن پاسخ آن می‌توانیم در آثار بعدی وی به تحقیق بپردازیم بی آن‌که به نتیجه‌ای برسیم. «تاریخ» در آثار هایدگر همیشه و همه‌جا حاضر است، با این همه معنای آن مانند معنای هراس نیروی قدیمی خود را از دست داده و معنای جدیدی که جای آن را بگیرد، نیافته است. مفهوم تاریخ در سه زمینه متفاوت نمایان می‌شود که همه آنها در کتاب پیشگفتار به متافیزیک ممثل شده است.

نخست در متفاوت ترین مرتبه از مفهوم طرح شده امکان یعنی تاریخ فرد، «تاریخ بودن» قرار دارد. این مفهوم به خودی خود می‌نماید که مفهومی تو خالی باشد. دوم تا حدی که عبارت «تاریخ بودن» محتوایی پیدا می‌کند، به تاریخی در معنایی دیگر یا دست کم در معنایی در زمینه‌ای متفاوت بدل می‌گردد، و نه به داستان بودن، بلکه به داستان درک ما از بودن تبدیل می‌شود

و البته این تاریخ فلسفه یونان به روایت هایدگر است. این چه قسم تاریخی است؟ این تاریخ به اندازه کافی منطقی از مخالفت او با روش تاریخی عقلانی^{۳۲} قرن نوزدهم آغاز می‌شود که از پارمنیدس فیلسوفی ماتریالیست یا تصور گرا و از آناکسیماندر و مفهوم‌های dike (سرنوشت) و adikia او، اخلاق گرای مسیحی بی‌مداری ساخت. درست است که این گزارش تفکر پیش از سقراط، تنگ نظرانه و سطحی بود، اما اگر تاریخ نویسان غالباً خشک و ابله‌اند، این موضوع مجوزی به دست ما نمی‌دهد که همه قواعد رزین و استوار پژوهش را دور افکنده و اندیشه‌های خود را در متن‌های کهن بخوانیم. نمونه‌ای به دست می‌دهیم:

پیش نهادن مفهوم «بودن» همچون Ständigkeit یعنی دوام داشتن و پایا بودن پُر از استنباط‌هایی است از فعل -Stech en یعنی ایستادن پایگاه، ستاد و ایستار (Stand) و از این قبیل که موضوع‌ها و مواد علم زبان شناسی آلمانی است و هیچ ارتباطی با واژه‌های einai واحد، یگانه، Ousia، ذات، جوهر... ندارد.

همین که هایدگر این شرح و بیان را از «بودن» به دست می‌دهد، گامی پیش می‌نهد و آن گاه می‌تواند Ousia، وجود، باشنده، ذات (در دریافت امروزین آن به معنی (Ständigkeit))، پایا بودن را با فوسیس Physis (به معنای طبیعت، رشد، بالیدن) یکی و یگانه کند و این کار را به مدد وضع مساعدی که فعل آلمانی (enstehen) یعنی سرزدن، سرچشمه گرفتن و بوجود آمدن دارد، انجام می‌دهد. این نیز بازی با ریشه واژه‌های آلمانی است. زیرا زبان یونانی اشاره ضمنی و دلالتی در زمینه واژه (-Stand ing) ایستادن، ساکن، ندارد. بیان مجازی و دشوار نویسی هایدگر در این زمینه‌ها مسلم است.

رویه‌های ناموجهی از این دست را بی گمان باید نشانه گریبیداری غیر تاریخی شمرد. همان‌طور که ناقدان دیگر به درستی نشان داده‌اند، در عرصه وسیع‌تر «تاریخ غرب» هایدگر و بورشی که به این تاریخ می‌برد، این نیز به گونه حیرت آوری غیر تاریخی و ضد تاریخی است که بین دوره‌های باستان و جدید تمایزی قائل شویم و بنویسیم «گویا کل ماجرای تفکر غرب در زمان ارسطو پایان گرفته و نه امپراطوری روم و نه مسیحیت هیچ سهم اساسی در فرادش ما نداشته‌اند.» و نیز این نشان درک درست تاریخی نیست که تاریخ معنوی غرب (حتی اگر آن را هم‌چون کل بنگریم) با تاریخ معنوی نوع انسان مساوی بشماریم...

در نهایت زمینه سومی موجود است که هایدگر بر پایه آن به «تاریخ» و «دعوت تاریخی» و مسائلی از این قبیل اشاره می‌کند (نمونه یکی از این مسائل را پیش از این یاد کردیم و آن پند هایدگر به مردم آلمان است. داستان پارمیندس - ارسطو نیز در حاصل کار به همان حکم می‌انجامد). در این زمینه، تاریخ به تعبیر هایدگر، تاریخ کنونی و تقدیر در معنای وظیفه‌ای اکنون موجود است. در چهار چوب گزارش تاریخ در کتاب بودن و زمان می‌نماید که بسی بیشتر مشابه تاریخ همچون «زمان آینده» باشد و این سایه‌ای است از مفهوم نیچه درباره تاریخ کلان و یادمانی،

هایدگر را
در مقام پیامبر
تاریخی گری و
همانند کسی
که پیام
ویلهم دیلتای را
در باره ماهیت
واحد و زنده تاریخ
ادامه می دهد،
ستوده اند. اما
همچنان که نشان
داده اند او نتوانست
نشان بدهد چگونه
شخصیت تاریخی
زندگانی فرد بر
مسائل گسترده تر
تاریخ قوم
مؤثر است.



بازمی گردد. او می گوید که نخستین گام به سوی نیهیلیسم ناپدید شدن خدایان است و خدایان ناپدید شده، جاودانگان قدسی... غالباً در آثار بعدی او حضور دارند. ولی هم چنین می توان در پایان سخن تأییدی درونی را گزارش کرد: اگر او پیام آور است، پیام آور بسیار مشکوکی است. به رغم این واقعیت که «معانی بیان» زبان آور هایدگر وسیعاً پذیرفته و تحسین شده، تأثیرات لفظی آن به آسانی ژرف می نماید. حتی اگر جوینده اهداف تیره و دور از دستی باشد، در بهترین وجه آن، جستجو گری کاملاً رضایت بخش و متقاعد کننده نیست.

پی نوشتها

1. Dersatz vom Grund, 1957.
2. Sein und Zeit
3. Baden.
4. Faetieite.
5. res extensae.
6. Forfeiture
7. dasman
8. Mood.
9. Angst.
۱۰. بودن و زمان، ص ۲۶۶.
11. schicksal.
12. Geschick.
۱۳. بودن و زمان، ص ۳۸۶.
۱۴. راهی که به هیچ جا نمی رسد ۱۹۵۰، Holzwege.
15. einai
16. noein
17. unheimlich.
18. aletheia.
۱۹. Eriäuterer ungzuholderlins Dichtung، ۳۵.
۲۰. رک: راهای جنگل.
21. Geschichthickheit.
22. Geisteschite.

اما هم چنین این مفهوم مستعار قادر به حل معمایی که در پایان کتاب بودن و زمان بر جای مانده نیست. بنابر این، تاریخ حقیقی و مجازی، تاریخ عمیق و سطحی در کاربرد صنایع بدیعی و بیان مجازی زیرکانه ای گنجانده شده، اما فراسوی آن درک بیشتری درباره «تاریخ چیست؟» به ما نمی دهد. تاریخی گری محدود اما اصیل «بودن انسانی» به دست غفلت سپرده شده و هیچ اصل (جوهری) جای آن قرار نگرفته است.

جهان (عالم): مفهوم بودن - در - جهان هم افق کاملاً فراگیر کتاب بودن و زمان را سامان می دهد و هم حد و مرزی را که استدلال کتاب به سوی آنها پیش می رود. واکاوی هایدگر از انسان (بودن انسانی) همانند خود بودن در بردارنده بس لائی غامض و متقابلاً مرتبط است (در مثل هست بودن هر روزینه با سه جهت آن: امکان، تاوان دادن. گذر از خود، و هستی اصیل با تصمیم آن پیوند دارند) که همه این مفاهیم با مفهوم «جهان»، خوبشوند هستند. به دلیل این که «جهان» در این معنا محدود است، واکاوی هایدگر نیز در قید و بند محدود و معقولی نگاهداشته شده است. این تفکر هر چند مبهم، در هم پیچیده باشد، هستی محدود ما در تفکر درباره خود نمی تواند در عرصه نامحدود گردش کند و درون دایره انتقاد از خود و ارزش سنجی خود، معلق باقی می ماند، دایره ای که معیوب نیست، در این شکل یا آن شکل تنها روش معتبر فلسفی است، بر این افق جهان چه رفته است که درک محدود را از نامحدود اداره و محدود کند؟ و نیز مفهوم «جهان» به ضرب و زور در کتاب پیشگفتار گنجانده شده احتمالاً همچون حایلی تا اطمینان بخشد کهن و نو متناسب و همساز به نظر می رسند. اما این دیگر همان وضع محوری را ندارد، هم در محتوا و هم در روش؛ و این دیگر، «بودن من - در - جهان» نیست. بلکه «بودن» که بر این بودن و همه باشندگان، که هدف و راهنمای ماست، تقدّم می یابد. به هر صورت، مفهوم «بودن» لغزان و مبهم است. ما نه فقط آن را نمی شناسیم، بلکه حتی اکنون نیز نمی دانیم چگونه درباره اش پرسش کنیم. پس این تعبیر مسیر به معنای گم کردن جهت سلوک و از دست دادن کامل راهنماست. ممکن است که ما به اینجا، آنجا و همه جا برسیم، با این همه هیچ «علامت راهنمای» آشنایی ما را در سلوک خود مدد نکند، هیچ قاعده «هایز» ی (هایز فیلسوف انگلیسی) نتواند با یک «آری» یا «نه»، درونی، سرگردانی ما را مانع شود. تحلیل انسان در مقام بودن - در - جهان شکلی دارد و سمت و سوی، گذشته از این، جستجوی خود «بودن»، بی شکل، تیره و مکدر است.

این به آن معنا نیست که هیچ موجود محدودی نمی تواند درباره نا محدود تفکر کند. اگزستانسیالیسم خود با آثار و شخص کی برکه گور آغاز کرد که نزد او یکی از معماها و براهین ذو حدین مبرم و غم انگیز دقیقاً این بود که موجود محدود چهره به چهره با خدای نا محدود دیدار کند؛ چهره به چهره با این همه ورطه ای که میان این دو وجود دارد و این نیز ممکن است که هایدگر در دورشدن از «محدود» بار دیگر به سوی قسمی دین