

مارتین هایدگر

گئورگ لوکاخ

ترجمه پارسا زنگنه

مقدمه مترجم-ویراستار انگلیسی:

یورگن هابرماس از زبان هربرت اشنادلباخ نقل می‌کند که «فلسفه معاصر ما به طرز بی‌تعیین‌کننده، زیر تأثیر سه کار عظیم فکری شکل گرفته است: رساله منطقی-فلسفی لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۲۱)، تاریخ و آگاهی طبقاتی گئورگ لوکاخ (۱۹۲۳)، و هستی و زمان مارتین هایدگر (۱۹۲۶)»^۱. لوسین گلدمن به‌طور قانع‌کننده‌ای نشان داده که میان اندیشه لوکاخ و هایدگر پیوندی ضمنی و درونی وجود دارد.^۲ به گفته گلدمن، خط فلسفی و اگزیستانسیالیستی‌یی که از جان و فرم (۱۹۰۸) لوکاخ آغاز می‌شود و از تاریخ و آگاهی طبقاتی می‌گذرد، سرانجام در هستی و زمان هایدگر به اوج می‌رسد. باید در نظر داشت که هر دو، لوکاخ و هایدگر، عمیقاً شیفته و متأثر از کی‌یرکگارد بودند. از همین رو، مسائلی چون «پرسش از هستی»^۳، «اصالت [وجودی]»^۴ و «تحلیل تمامیت»^۵، که در جان و فرم لوکاخ نقش محوری داشت، در هستی و زمان هایدگر نیز موضوعی اساسی و کانونی است. با این وجود، میان آن دو اختلافی بنیادی وجود دارد: مفهوم «فلسفه آگاهی» نزد لوکاخ - آنگونه که در تاریخ و آگاهی طبقاتی بیان شده - در هستی و زمان مورد تحلیلی انتقادی قرار می‌گیرد. همانگونه که هابرماس به درستی اشاره می‌کند، دستاورد انقلابی هستی و زمان در گام استدلالی قاطع هایدگر برای فروپاشاندن بنیان‌های «فلسفه آگاهی» [لوکاخ] نهفته است.^۶ بدین ترتیب، جای شگفتی نیست اگر هایدگر در هستی و زمان - بی‌آنکه نامی از لوکاخ ببرد - وجود یا اگزیستانس «اصیل» را از لوکاخ مارکسیست، چهره برجسته مارکسیسم غربی که به‌زعم او مسئول بلشویسم بود، سلب می‌کند؛ در حالی که لوکاخ، در سوی دیگر، هایدگر را فیلسوفی می‌دانست که هم‌دست نازیسم است.

¹ Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933* (Cambridge, 1984).

² Lucien Goldmann, *Lukacs and Heidegger* (London: Routledge Kegan Paul, 1977).

³ the question of being

⁴ authenticity

⁵ the analysis of totality

⁶ Jürgen Habermas, "Work and *Weltanschauung*: The Heidegger Controversy from a German Perspective," in *Heidegger: A Critical Reader*, ed. Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall (Oxford: Blackwell, 1992), p. 190.

شروع

سال‌های تیره و جان‌فرسای جنگ جهانی اول، سال‌هایی سرشار از دگرگونی‌های ناگهانی سرنوشت، و دوران پس از آن، باعث شدند تا در حس‌وحال^۱، [یعنی در چشم‌انداز فلسفی روشنفکران آلمانی]، تغییری چشمگیر پدید آید.^۲ گرایش سوبژکتیویستی کماکان باقی ماند، اما طبیعت پایه و اتمسفر آن به کلی دگرگون شد. دیگر جهان صحنه‌عالی چندمنظوره‌ای نبود که در آن «من»، با جامه‌هایی دائم‌التغییر و در میان صحنه‌آرایی‌هایی که به اراده خویش به آنها فرم دگر می‌داد، بتواند تراژدی‌ها و کمدی‌های درونی خود را بازی کند. جهان اکنون، به یک ویرانه تبدیل شده بود. پیش از جنگ، هنوز ممکن بود منظرهای مکانیکی و منجمد فرهنگ سرمایه‌داری را با یک عقیده بلندمرتبه زیست‌باورانه^۳ به نقد کشید... اما پس از فروپاشی رژیم ویلهلمی، جهان اجتماعی در دیدگان این سوبژکتیویسم بیگانه شد. اگرچه سوبژکتیویسم، این جهان اجتماعی را بی‌وقفه نقد می‌کرد، اما پایه ضروری وجودی‌اش را همین جهان فرم بخشیده بود. فروپاشی، در هر گوشه‌ای، برای این جهان، در کمین نشسته بود. دیگر هیچ تکیه‌گاه استواری وجود نداشت. و در این وضعیت پرت و رهاشده، «اگوی مجزا»^۴، [یعنی من تنها]، با ترس و اضطراب ایستاده بود. [...].

پس جای شگفتی نیست که درست در همان هنگام، یعنی سال‌ها پیش از وقوع بحران واقعی، آنگاه که این حس‌وحال افسرده و غم‌زده، چون نمایی بدشگون رخدادهای تیره‌وتار آینده را از-پیش خبر می‌داد، رنسانسی در فلسفه کی‌یرکگارد توسط چهره‌های برجسته آن دوران، شاگرد هوسرل، مارتین هایدگر، و یک روان‌پزشک سابق، به اسم کارل یاسپرس، رسماً اعلام شد. البته آنها این نسخه از فلسفه کی‌یرکگارد را با تعدیلاتی متناسب با زمانه پیش نهادند. آخر دینداری پروتستان ارتدوکس و ایمان سخت‌لوتری کی‌یرکگارد نسبت به انجیل دیگر به کار نیازهای روز نمی‌آمد. اما نقد کی‌یرکگارد بر فلسفه هگلی، که در مقام نقدی بر هر کوششی برای دستیابی به عینیت و اعتبار جهان‌شمول از رهگذار اندیشه عقلانی، و نیز بر هر مفهومی از پیشرفت تاریخی بود، یک تفوق عظیم معاصر کسب کرد. مفهوم‌پردازی کی‌یرکگارد از «فلسفه اگزیستانسیال»^۵ برخاسته از ژرف‌ترین نومیدی سوبژکتیویسم به‌غایت خود-خوارکننده، و خود-ذلیل‌کننده بود، که می‌کوشید خویشتن را در همان پاتوس نومیدی

¹ mood

^۲ کروشه توسط مترجم آلمانی، آرپاد کادارکای، اضافه شده است. - م.

^۳ vitalistic؛ زیست‌باورمند، یا حیات‌گرا. - م.

⁴ solitary ego

^۵ existential philosophy، یا فلسفه اگزیستانسیال، یا فلسفه وجودگرایانه، یا فلسفه وجودی، یا اگزیستانسیالیسم، یا فلسفه اصالت وجود. - م.

توجه کند. و درست اینجا بود که او هر ایده‌مربوط به زیست اجتماعی-تاریخی را چیزی الاء ایده‌هایی چرند و ملال‌آور نمی‌دانست، و آنها را در برابر «سوژه» قرار می‌داد، که به‌زعم او تنها موجود [واقعی] بود.

قدرت این ایده‌ها عمدتاً از اینجا ناشی می‌شد که فلسفه کی‌برکگارد به ایده بورژوازی پیشرفت و به دیالکتیک ایدئالیستی هگل حمله می‌کرد، در حالی که حامیان فلسفه اگزیستانسیل، در اصل، از همان آغاز، بیش از هر چیز با مارکسیسم در تعارض بودند. با این همه، این خصومت به‌ندرت در نوشته‌های‌شان به‌طور آشکار و مستقیم بیان می‌شد. مع‌الوصف، گاه می‌کوشیدند جنبه‌های ارتجاعی فلسفه هگل را به سود این کارزار تازه، به کار نیز بگیرند. فلسفه اگزیستانسیل کی‌برکگارد در آن زمان چیزی یک ایدئولوژی مبتنی بر نافرهیختگی^۱ و نوعی فیلسوف‌نمایی خرده‌بورژوازی مبتنی بر غم‌زدگی بود، که از ترس‌ولرز، و از اضطراب، آکنده بود. این ایدئولوژی درست در آستانه به قدرت رسیدن هیتلر، در دوران نیهیلیستی اصطلاحاً «ایدئالیسم قهرمانانه»، بر محافل روشنفکری آلمان مسلط بود؛ و اتفاقاً دلیل روان‌شناختی-اجتماعی نفوذ هایدگر و یاسپرس هم از همین ابتدال تراژیک عبارت شده بود.

این امر را نمی‌توان نایکسانی‌های روشی نهادینه‌گشته و برنامه‌مند به‌شمار آورد. این امر حس‌وحال نومیدانه بود که فلسفه اگزیستانسیل را از تتمه زیست‌باوری^۲ متمایز می‌کرد. مسلماً این فقط به‌طور شانس‌ی یا بخاطر تفاوت در اصطلاح‌شناسی نیست که واژه پرتنین «زیست»^۳، که به‌طور تأکیدی استفاده می‌شد، جای خود را به «وجود»^۴ [یا اگزیستانس] داد. اگرچه این تفاوت بیشتر از جنس «حس‌وحال» بود تا روش فلسفی، اما چیزی تازه را به‌طور محتوایی، و نه پیش-پا-افتاده، بیان می‌کرد: اینکه درون‌گستری تنهایی، سرخوردگی و نومیدی، محتوایی تازه آفریده بود. تأکید بر «زیست» بیانگر فتح جهان از رهگذار سوبژکتیویسم بود؛ از همین‌روست که کنش‌گران فاشیست در عرصه زیست‌باوری، که در آستانه جایگزینی هایدگر و یاسپرس قرار داشتند، آن شعار را از نو زنده کردند، هرچند محتوایی دیگرگونه بدان بخشیدند. [...].

با وجود این تشدید گرایشات سوبژکتیویستی، هایدگر شاید حتی بیش از اسلاف خود، نماینده آن چیزی بود که می‌توان «راه سوم فلسفی» نامید: ادعای قرار گرفتن در فراسوی [آنتی‌تز / تمایز و] دوگانگی ایدئالیسم و ماتریالیسم - که او آن را «رنالیسم» می‌نامید. هایدگر در هستی و زمان می‌نویسد:

¹ philistinism

² vitalism

³ life

⁴ existence

دازاین^۱ یک باشنده^۲ است که در خودِ هستی‌یش^۳، به‌گونه‌ای فهم‌مندان^۴ با آن هستی^۵ نسبت دارد. با گفتن این سخن، ما به مفهوم فرمی «اگزیتانس^۶» اشاره می‌کنیم: دازاین اگزیت می‌کند.^۷ افزون بر این، دازاین باشنده‌ای است که در هر مورد، خودِ من هستم (۱).^۸

این شعبده‌بازی معرفت‌شناختی، که ویژگی کل دوران امپریالیستی است، توسط هایدگر از طریق کاربردِ نظام‌مندِ اصطلاح «وجود^۹» (دازاین) صورت گرفت؛ اصطلاحی که امپرسیون عینیت مستقل از آگاهی انسانی را می‌آفرید. اگرچه مراد او از «وجود» چیزی بیش از وجود انسانی نبود، اما محققاً در تحلیل نهایی، تنها آشکارگی آن در آگاهی خویش بود.

¹ Dasein

² entity

^۳ in its very Being: یا «در بنیان هستی خویش». ضمناً دربارهٔ Being (با B بزرگ) که هستی به صورت بولد: «هستی»، اختیار شده، به پینوشت مربوط به Being رجوع کنید. (یکی دو پینوشت پایین‌تر). - م.

⁴ understandingly

^۵ Being. توضیح: در فلسفه هایدگر، اصطلاح Being/das Sein (با B بزرگ) یا داس زاین به معنای «خودِ هستی» است؛ یعنی آن افق یا امکان بنیادی که در آن هر چیز می‌تواند «هست» باشد، حال آنکه being/das Seiende/beings (با b کوچک) یا داس زاینده به «موجودات/هستی‌های معین، اصطلاحاً هستنده و هستندگان» اشاره دارد، یعنی چیزهایی که واقعاً هستند. در دستگاه هایدگری باور بر این است که سنت فلسفی همیشه به موجودات/هستنده‌ها پرداخته و خود «هستی آنها» را فراموش کرده است. به همین خاطر هایدگر این وظیفه را بر شانهٔ خود حس می‌کرد تا پرسش «هستی» چیست را و چگونه در پرتو آگاهی انسانی (دازاین) آشکار می‌شود را، در دستگاه فلسفی خود بازگشایی کند. از این به بعد Being را با «هستی» یا «بودن» (به‌درت) یا «هستن» (به‌ندرت) و being را با «هستی» «هستنده» (به‌ندرت) نشان خواهم داد. - م.

^۶ existence؛ وجود را اینگونه در نظر بگیرید که یعنی «هستی‌داشتن»، و در دستگاه هایدگری یعنی نحوهٔ بودن دازاین (شیوهٔ هستی انسان). یا هستی دازاین یا Being of Dasein - م.

^۷ این جمله چنین است: "Dasein exists." از فعل [to] exist استفاده کرده که ترجمهٔ انگلیسی از فعل آلمانی *existieren* (to exist) است. و این فعل اختصاصاً در اینجا یعنی: «هستی‌داشتن به‌نحو دازینی»، یا به‌اصطلاح، «اگزیتستن». با این همه چون existence را اگزیتانس ترجمه کرده‌ام، در نتیجه فعل exists در این جمله و جملات مشابه را می‌بایست ترجمه کنم به‌گونه‌ای که «نحوهٔ بودن دازاین» را برساند، نه صرفاً «وجود داشتن» را. پس معادل یا ترجمان فارسی جملهٔ *Dasein exists.* را اینگونه در نظر بگیرید: «دازاین به‌نحو اگزیتانسی هست.» یا «دازاین هست، اما نه چون یک چیز، بلکه چون اگزیتانس.» - م.

^۸ یعنی دازاین همیشه خودِ شخص تجربه‌کننده است، یعنی هر فرد دازاین خودش است، نه یک شیء یا چیز بیرونی. در این بند بنیادین از هستی و زمان، هایدگر جوهر هستی انسانی را در نسبت او با خودِ هستی تعریف می‌کند. او می‌گوید دازاین موجودی/هستنده‌ای/اگزیتانسی است که در خودِ بودنِ هستی خویش، به‌نحو فهم‌مند با آن بودن/هستی نسبت دارد؛ یعنی انسان تنها هستنده‌ای است که هستی برایش مسئله‌دار است. سنگ یا حیوان صرفاً «هستند»، اما انسان «می‌فهمد که هست» و همین فهم، نه حالتی ذهنی یا معرفتی، بلکه ساختاری از خودِ هستی اوست. بنابراین، فهم (*Verstehen*) در نزد هایدگر یکی از اگزیتانسیل‌هاست، یعنی یکی از شیوه‌های خودِ «هستی دازاین»؛ یعنی یکی از شیوه‌های وجود. او در ادامه می‌گوید: با این سخن، به معنای صوری وجود داشتن (*Existenz*) اشاره می‌کنیم، و این اصطلاح را فقط برای دازاین به‌کار می‌بریم، زیرا تنها دازاین است که وجودش برای خودش پرسش‌برانگیز است.

Existenz» در اینجا به معنای شیوه‌ای از بودن یا هستن یا هستی است که در آن موجود/هستنده با هستی خویش سروکار دارد، نه صرف حضور عینی در جهان. دازاین موجودی است که در هر مورد «من خود من» است؛ یعنی هرگز نمی‌توان آن را چون شیئی از بیرون نگریست، چرا که هر پرسش از دازاین، در واقع پرسش از خود من است. به همین سبب، تحلیل دازاین در هستی و زمان یک پدیدارشناسی است از نحوهٔ بودن من در جهان، نه از شیئی بیرونی. در یک جمله می‌توان گفت: دازاین آن موجودی است که در هستی خویش از هستی خویش می‌پرسد، و همین پرسش‌مندی، خود شیوهٔ هستی اوست - یک هستی که در آن فهم، آگاهی و وجود در هم تنیده‌اند و به واسطهٔ آن، انسان به هستنده متمایز از هر آنچه صرفاً هست، تبدیل می‌شود. - م.

^۹ که بعداً می‌خوانیمش اگزیتانس. - م.

هایدگر این پرسش حیاتی در باب «راه سوم» فلسفی را بر پایه «استیتمنت‌های آپودیکتیک^۱» و «شهود ذاتی^۲» پاسخ داد. خود او به‌ناگزیر دریافت که با این موضع، به همان دور باطلی راه خواهد یافت که ویلهلم دیلتای^۳ در اوایل آروی کار آمدن فلسفه^۴ زیست‌باوری آن را با نگرانی دریافتی بود. هایدگر می‌نویسد:

پژوهش‌های دیلتای برای بنیادگذاری علوم انسانی، یک‌سویه به قلمرو نظریه علم کشیده شد؛ و طبعاً از این حیث بود که نوشتارهای او اغلب در آن جهت‌گیری سامان یافته بودند. با این همه «منطق علوم انسانی» برای او هیچ‌گاه مسئله‌ای مرکزی نبود - درست همانطور که در «روان‌شناسی»^۵ یش صرفاً در پی اصلاح علم اثباتی امر روانی^۶ نبود (۲).

اما در حالیکه دیلتای با صراحت علمی، با هراسی صادقانه به آن دور باطل می‌نگریست، هایدگر این گرفتگی را با «شهود ذاتی» به‌طور مصمم گشود؛ و از آنجا که این روش از سر من‌درآوردی بودگی^۷ ناعقل‌گرایانه بود، به یاری یش می‌شد هر چیزی را، خصوصاً از طریق گذار هستی‌شناختی از «هستی»، استخراج کرد. هایدگر می‌نویسد:

دور [یا دایره] فهم، مداری نیست که هر نوع الله‌بختی^۸ از دانش بتواند در آن حرکت کند؛ بلکه اکسپرسیون پیش-ساختار اگزیستانسیل خود‌دازین است [...] از آنجا که فهم، مطابق با معنای اگزیستانسیلش، بالقوگی-برای-هستی^۹ متعلق به دازاین است، پیش‌انگاری‌های^{۱۰} هستی‌شناختی دانش تاریخ‌شناختی^۹ در اصل از ایده صرامت در دقیق‌ترین علوم فراروی می‌کنند. ریاضیات از تاریخ‌شناسی^{۱۰} صرامت‌مندتر نیست، بلکه صرفاً محدودتر است، زیرا شالوده‌های اگزیستانسیل مربوط به آن در دامنه‌ای تنگ‌تر قرار دارند (۳).

¹ apodictic statements

² essential intuition

³ Wilhelm Dilthey

⁴ the psychical

⁶ random

⁸ presuppositions

⁹ historiological

¹⁰ historiology

⁵ arbitrariness: خودسرانگی. - م.

⁷ potentiality-for-Being: امکان/توانش هستی. - م.

بعداً در مورد معناداری و دلالتِ ویژه امر تاریخی در اندیشه هایدگر بحث خواهیم کرد. اکنون تنها لازم است دریابیم که «فهم» در اندیشه هایدگر، که او آن را به طرز «هستی‌شناختی» به درون هستی عینی قاجاق می‌کند - یعنی رویه‌ای که تماماً تابع آگاهی است - تضادی به همان اندازه مبهم میان سوژکتیویته و عینیت پدید می‌آورد که در فلسفه ارنست ماخ^۱ در باب حوزه دریافت بی‌واسطه^۲ دیده می‌شود. به درستی که هر دو ترجمانی یکسان از مواضع محضاً سوژکتیو-ایدئالیستی به مواضع عینی (یا به درستی شبه‌عینی) بودند، هر چند در فرم‌هایی متفاوت و متناسب با مقاصد متفاوت خود. تفاوت تنها این بود که ماخ‌یست‌ها آشکارتر و صادقانه‌تر مشاهدات مستقیم را به تنها «واقعیت» (شبه‌عینی) قابل دسترس برای ما تبدیل می‌کردند، در حالی که هایدگر پروژه یک علم - مثلاً به قولی - ویژه از عینیت محض، یک علم هستی‌شناسی را عرضه می‌کرد.

البته او، همچون پدیدارشناسان پیش از خود، در یافتن راهی از «واقعیت عینی» در پراتز نهاده شده تا عینیت حقیقی^۳ مستقل از آگاهی، هیچ توفیقی نداشت. برعکس، او یک پیوند تنگاتنگ و ارگانیک میان پدیدارشناسی و هستی‌شناسی برقرار کرد، و اجازه داد دومی بی‌هیچ تردیدی از اولی بروید. «پدیدارشناسی راه دسترسی ما به چیزی است که باید تم هستی‌شناسی باشد، و نیز راهی است برای اعطای دقت برهانی^۴ به آن. هستی‌شناسی فقط در مقام پدیدارشناسی ممکن است» (۴). اینکه روش او در پیوند با من‌درآوردی بودگی شهودی (و از این بابت ناعقل‌گرایانه) ناشی از «شهود ذاتی» بود، از تعریفش از عین‌واره^۵ پرپیداست که اندکی پیش از این آمده است:

[عین‌واره یا برابر-ایستا] به‌وضوح، آن چیزی است که در بدو امر و در بیشتر موارد خود را نشان نمی‌دهد؛ چیزی است که در تقابل با آنچه در بدو امر و در بیشتر موارد خود را نشان می‌دهد، پنهان می‌ماند؛ اما در عین حال، چیزی است که به آنچه خود را نشان می‌دهد تعلق دارد، و آنقدر به‌طور ذاتی به آن تعلق دارد که معنا و زمینه آن را تقویم می‌کند (۵).

این است همان «هستی (زاین) متعلق به آنچه-در-هستی-است»^۶ (زای‌دن): عین‌واره هستی‌شناسی.

¹ Ernst Mach

² apprehension

^۳ genuine objectivity؛ عینیت اصیل، پاک، خالص و صادقانه. - م.

⁴ demonstrative precision

^۵ object؛ یا ابژه یا برابرایستا. - م.

⁶ that-which-is-in-being (*Seienden*)

پیشرفتِ نهفته در پیش‌انگاریِ هایدگر نسبت به ماخسیم در این واقعیت بود که او با سرسختی متعصبانه و صف‌ناپذیری، نایکسانی میان ذات و پدیده^۱ را به مسئلهٔ مرکزی خود تبدیل کرد؛ در حالی که ماخسیم تنها می‌توانست تمایزاتی علناً-سوپرکتیویستی («اندیشه‌گریزانه^۲») را در درون جهان پدیداری^۳ ترسیم کند. همین پیشرفت بود که باعث شد در دوره‌ای که [جامعهٔ روشنفکری آلمانی] سخت در پی عینیت می‌گشت، هایدگر [در میان آنها] نفوذ بالایی پیدا کند. با این‌همه، خود هایدگر در روشی که برای پاسخ‌گویی برگزید، باعث شد تا این پیشرفت بلافاصله هدف خویش را ناکام سازد. زیرا در این روش، تنها «شهود ذات» است که می‌تواند تعیین کند چه چیزی باید در واقعیت بلاواسطهٔ حاضر، که مستقیماً توسط سوژه [یا مُدرک] دریافت می‌شود، به‌منزلهٔ «ذات پنهان» [یا مُدرک] به‌فهم برسد. بدین‌گونه، نزد هایدگر نیز، عینیت برآمده از مادیت هستی‌شناختی صرفاً جنبه‌ای اعلانی و گفتاری داشت، و اعلام عینیت هستی‌شناختی تنها می‌توانست به تشدید شبه‌عینیت‌گرایی و - به سبب اصل و معیار شهودی‌گزینش - به [تشدید] ناعقلانیت این سپهر از عینی‌بودگی منجر شود. اما هر بار که هایدگر به مسائل انضمامی می‌پرداخت، پنهان‌کاری اصطلاح‌شناختی ایدئالیسم سوپرکتیو او برملا می‌شد. تنها یک نمونه را نقل می‌کنم:

حقیقت فقط تا آنجا هست^۴ که دازاین هست^۵ و تا زمانی که دازاین هست. باشندگان تنها آنگاه برون‌پوش [یا مکشوف] می‌شوند که دازاین هست؛ و تنها تا زمانی که دازاین هست، گشوده‌اند. قوانین نیوتن، اصل امتناع تناقض، یا هر حقیقتی به هر معنا - اینها تنها تا زمانی راست و درست‌اند که دازاین هست. پیش از آنکه هیچ دازاینی وجود داشته باشد، هیچ حقیقتی نبود؛ و پس از آنکه دازاین دیگر نباشد، هیچ حقیقتی نخواهد بود. زیرا در چنان وضعی، حقیقت به‌منزلهٔ گشودگی^۶، پرده‌برداری^۷ و برون‌پوشیدگی^۸ دیگر نمی‌تواند [هستی داشته]^۹ باشد (۶).

^۱ phenomenon

^۲ لوکاچ از عبارت کنایه‌آمیز thought-sparing استفاده کرده است تا نوعی تجربه‌گرایی ساده‌ساز را توضیح دهد که به خود «زحمت تفکر فلسفی» نمی‌دهد. به علاوه، عبارت sparing of thought در ادبیات اندیشهٔ انتقادی به‌خصوص خود لوکاچ و سپس مکس هورکه‌ایمر زمانی استفاده می‌شود که قصد بر توضیح «ذهن‌گرایی و سوپرکتیویسم سطحی، بی‌عمق، یا اندیشه‌گریز» باشد؛ یعنی قصد بر توضیح نوعی تحلیل باشد که از تأمل متافیزیکی یا هستی‌شناختی پرهیز می‌کند. از نظر لوکاچ برتری طرح هایدگر نسبت به ماخسیم در آن است که او با جدیت تمایز میان ذات و پدیدار (پدیده) را به مسئلهٔ مرکزی خود تبدیل کرد، در حالی که ماخسیم تنها قادر بود در درون جهان پدیداری تمایزهایی آشکارا ذهن‌گرایانه و اندیشه‌گریزانه ترسیم کند. - م.

^۳ phenomenal world

^۴ is

^۵ Dasein is

^۶ disclosedness

^۷ uncovering

^۸ uncoveredness

^۹ کروشه را من اضافه کردم. چون هایدگر در متن آلمانی هستی و زمان از nicht sein استفاده کرده است. - م.

بازی‌بازی کردن با مقولات شبه‌عینی بر بنیانی به‌شدت سوپژکتیویستی، سراسر فلسفه هایدگر را دربرمی‌گیرد. سوپژکتیویسم آگاهانه کی‌یرکگارد نخستین بار مواضع سلسله‌مراتبی فلسفه را وارونه کرد و «امکان» را برتر از «واقعیت» نهاد تا جایی خالی - خلائ - برای تصمیم آزاد فردی بگشاید که جز نجات جان خود به هیچ چیز دیگر اعتناء ندارد. هایدگر در این نکته پیرو کی‌یرکگارد بود، اما با تفاوتی که منطق و صداقتِ تفلسف او را سخت آسیب‌پذیر کرد. زیرا برخلاف استادش در این باره، او کماکان بر عینیتِ مقولاتی که از این رهگذر پدید می‌آمدند (موسوم به «اگزستانسیال‌ها») تأکید می‌کرد.

ادعای عینیت در تفلسف هایدگر حتی از فلسفه ماکس شلر^۱ نیز آشکارتر است؛ و با این وجود، او خصلتِ سوپژکتیویستی پدیدارشناسی را بسیار برجسته‌تر ساخت. گرایشِ هوسرلی به سمتِ رهیافتی دقیقاً علمی، اکنون به کلی رنگ باخته بود. هایدگر در حالی که در پی استدلال برای آموزه‌های عینی از وجود^۲ - یک هستی‌شناسی - بود، ناگزیر شد میان آن و انسان‌شناسی مرزی قاطع و جداکننده بکشد. اما روشن است که هرگاه از مسائل اساسی سخن می‌گوید و درگیر روش‌شناسی ناب و بی‌طرفانه نیست، هستی‌شناسی او به ضرس قاطع چیزی نیست الا یک انسان‌شناسی زیست‌باورمند که نقابی عینیت‌گرایانه بر چهره دارد. گواه این امر، برای نمونه، کوشش‌های او برای اثبات سوگیری بنیاداً انسان‌شناختی در «منطق استعلایی»^۳ کانت است - تلاشی که می‌خواست کانت را درست همان‌گونه پیشاهنگ فلسفه اگزستانسیالیستی معرفی کند که زیمل او را پیشگام زیست‌باوری دانسته بود. با این همه، این گرایش، و رای قرائت او از کانت، در تمام مواضع آشکار است. از دید هایدگر، انسان‌شناسی امروز «دیگر صرفاً نام یک رشته نیست، و در واقع مدتی نسبتاً طولانی است که دیگر چنین نیست؛ بلکه این واژه اکنون گرایشی بنیادی را در وضعیت کنونی انسان نسبت به خویش و نسبت به تمامیت هستنده‌ها توصیف می‌کند [...] انسان‌شناسی نه فقط حقیقت درباره‌ی هستنده‌های انسانی را می‌جوید، بلکه اکنون خواهان تصمیمی است درباره‌ی اینکه حقیقت به‌طور عام چه می‌تواند معنا دهد» (۷). و او این موضع را، که دلالت بر یک اینهمانی فاکت‌محور^۴ میان هستی‌شناسی و انسان‌شناسی داشت، با این توضیح روشن‌تر کرد که اگرچه هیچ عصری به‌اندازه‌ی عصر حاضر درباره‌ی انسان دانش نداشته، اما در عین حال هیچ عصری نیز کمتر از عصر حاضر نمی‌دانسته که انسان چیست. به‌گفته‌ی او، «در هیچ عصری، انسان به این اندازه پرسش‌برانگیز نبوده است که در عصر ماست».

این گفته به‌روشنی بازتابنده‌ی منفی‌گرایی گرایش‌های فلسفی هایدگر است. از نظر او، فلسفه دیگر نه علمی «دقیق» و بی‌طرف به معنای هوسرلی کلمه بود، و نه راهی به سوی یک جهان‌بینی انضمامی، چنانکه زیست‌باوری

¹ Max Scheler

^۲ اصطلاحاً اگزستانس. - م.

³ transcendental logic

⁴ factual identity

از ديلتای تا اسوالد اشپنگلر^۱ و شلر می‌خواست. کارِ فلسفه، در نگاه او، این بود که «پرسش‌گری را از رهگذارِ خودِ پرسش‌ها گشوده نگاه دارد». هایدگر با لحنی آکنده از پاتوس، یادآورِ کی‌یرکگارد، موضع خود را چنین بیان کرد:

آیا منطقی است، آیا عذر موجهی وجود دارد، برای اینکه انسان را در زمین تنه‌ای درونی‌یش - یعنی اینکه او به «هستی‌شناسی» نیاز دارد، به فهم هستی - در مقام [هستنده‌ای^۲] «آفرینش‌گر» و بنابراین «نامتناهی» فراچنگ آوریم، در حالی که هیچ چیز نیست که حتی ایده‌هستنده‌ای نامتناهی چنان به‌طور رادیکال از آن روی بگرداند که از هستی‌شناسی روی می‌گرداند؟ و همزمان، آیا رواست که تنه‌ای در دازاین را تنها به‌مثابه یک مسئله بپروانیم، آنهم بی‌آنکه یک «لایتناهی‌بودگی پیش‌انگاشته» وجود داشته باشد؟ [...] این لایتناهی‌بودگی که تا این اندازه «مرکب» است، چه معنایی دارد؟ آیا پرسش هستی^۳، در تمام وزن و گستره ابتدایی‌یش، خود را از تمام این پرسش‌برانگیزی‌ها رها خواهد کرد؟ یا ما پیشاپیش آنقدر شیفته و فریفته‌ترافزآمدی^۴، شلوغی و هیاهو شده‌ایم که دیگر قادر به دوستی با امر ذاتی، امر ساده و امر پایا نیستیم؟ (۸).

بنابراین آنچه هایدگر پدیدارشناسی و هستی‌شناسی نامید، به‌درستی که چیزی بیش از یک توصیف انتزاعاً اسطوره‌ساز و انسان‌شناختی از وجود انسانی نبود؛ اما در توصیفات پدیدارشناختی انضمامی‌یش، این امر به‌ناگهان تبدیل به یک توصیف - بکرات گیرا و جذاب - شد که آکنده و دربردارنده نافرهيختگی و ابتدالی روشنفکری بورژوازی، ظرف دوره بحران امپریالیستی بود. خود هایدگر تا حدی این را پذیرفت. روش کار او این بود که نشان دهد آنچه در-هستی-است، «همان‌گونه هست که بلاواسطه و عمدتاً در حالت میان^۵ روزمره‌اش هست». نکته واقعاً جالب در فلسفه هایدگر، گزارش فوق‌العاده دقیق اوست از اینکه چگونه «هستی انسانی»، سوژه حمایتی وجود، «بلاواسطه و به‌طور عمده» در این حالت روزمره، خود را [تدریجاً] از هم می‌پاشاند و از دست می‌دهد.

جدا از سایر مسائل، و صرفاً بنا به محدودیت فضای این نوشتار، نمی‌توانیم این موضوع را با جزئیات بیان کنیم. به همین خاطر، تنها بر یک عنصر تأکید می‌کنیم، و آنهم اینکه عدم‌اصالت اگزیستانس روزمره هایدگری، یعنی آنچه او «حالت سقوط کرده^۶» (فرفالن‌زاین) می‌نامد، ناشی از هستی اجتماعی است. بر اساس گفته هایدگر، خصلت اجتماعی انسان یک [خصلت] «اگزیستانسیل^۷» از وجود [یعنی از نحوه‌هستندگی دازاین] است، که او آن را در حوزه وجود [یعنی در قلمروی هستی دازاین] به مثابه اصطلاحی برابر با مقوله‌بندی‌ها در [ساحت] اندیشه

¹ Oswald Spengler

^۲ creature؛ یا موجود انسانی. - م.

³ Question of Being

⁴ organization

⁵ average

⁶ fallen state (Verfallensein)

⁷ existential

می‌داند. اکنون، وجود [یا اگرستانس] اجتماعی به سلطهٔ ناشناسِ امر «بی‌هویتِ جمعی»^۱ [یا آن‌کس] (داس مان) اشاره دارد. برای اینکه خواننده بتواند تصویری ملموس از هستی‌شناسی هایدگریِ حالتِ روزمره دریافت کند، ناگزیرم بخشی از این «تبیین» را به تفصیل نقل کنم:

«چه کسی^۲» نه این کس^۳ است، نه آن کس، نه خودِ کسِ خویش^۴، نه گروهی از مردم، و نه مجموع همهٔ آنها. «چه کسی» همان امرِ «خنثی»، «بی‌طرف» و «بی‌نامِ جمعی»^۵ است. «چه کسان»^۶، همان آن‌کسان^۷ (داس مان) است^۸ [...] در همین ناپیدایی، تشخیص‌ناپذیری و نامعینی است که دیکتاتورِ واقعی امرِ «بی‌هویتِ جمعی» (داس مان) گشوده می‌شود. ما از چیزها لذت می‌بریم و خوش می‌گذرانیم، چنانکه امرِ «بی‌هویتِ جمعی» (داس مان: آن‌کسان/آن‌کس) لذت می‌برد؛ دربارهٔ ادبیات و هنر همان می‌خوانیم، می‌بینیم و داوری می‌کنیم که بی‌هویتِ جمعی می‌خواند [، می‌بیند] و داوری می‌کند؛ همانگونه که بی‌هویتِ جمعی از «تودهٔ عظیم‌وی شکل» واپس می‌نشیند، ما نیز واپس می‌نشینیم^۹؛ آنچه بی‌هویتِ جمعی تکان‌دهنده می‌یابد، ما نیز تکان‌دهنده می‌یابیم. امر

^۱ آنچه در گیومه آمده ترجمهٔ من از *the one (das Man)* است. سیاوش جمادی در ترجمهٔ هستی و زمان هایدگر از معادل فارسی «همگنان» استفاده کرده است (بنگرید به هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمهٔ سیاوش جمادی (تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۶)، ص ۲۹۷). اما انتخاب من «امر بی‌هویتِ جمعی» است به‌عنوان معادل *das Man* چراکه داس مان برآمده از کوششی است برای حفظ هر دو بُعد اساسی این مفهوم در اندیشهٔ هایدگر: از یک سو، «بی‌هویتی» ای که به فقدان خودبودگی، اصالت و تشخیص در دازاین روزمره اشاره دارد، و از سوی دیگر، «جمعی» بودن آن که نشان‌دهندهٔ خاستگاه اجتماعی و میان‌سویژکتیو این وضعیت است. *Das Man* نه صرفاً «دیگران» است و نه «مردم»، بلکه نیرویی بی‌چهره و همگانی است که در زیست روزمره شکل می‌گیرد و رفتار، داوری و ارزش‌گذاری ما را تعیین می‌کند؛ یعنی نیرویی است که دازاین در آن حل می‌شود و خود را به آن می‌سپارد. تعبیر «بی‌هویتِ جمعی» این دو بُعد را توأمان دربرمی‌گیرد: هم از خصلت بی‌تشخصی و هم‌سطح‌سازی «بی‌هویتی» می‌گوید، و هم از بستر همگانی و اجتماعی «جمعی» (در معنای عمومی) که در آن دازاین از خویشتن تهی می‌شود. با مد نظر قراردادن این دو، این معادل، نسبت به گزینه‌هایی مرسوم مانند «آنها»، به لایهٔ اگرستانسیال و ساخت‌مندیِ پدیدارشناختیِ مفهومی نزدیک‌تر است. - م.

^۲ the 'who'

^۳ this one

^۴ oneself؛ خودِ کس در معنای نامعین، یعنی خودِ همگانی، خودِ آنان. اما این باز هم رسا نیست. باید طوری ترجمه شود که اولاً دوگانگی «خود/کس» در بیاید و دوماً «نا-فردمندبودگی خود شخص» هم در بیاید. در نتیجه «خودِ خویش» و «خود فرد» معادل‌هایی خام هستند برای این اصطلاح پیچیدهٔ هایدگر. - م.

^۵ the neuter

^۶ the 'who'

^۷ همین معادل را برای *the they* نیز برگزیدم. در اندیشهٔ هایدگر، هم *the one* و هم *the they* (به آلمانی *das Man*) به یک ساخت‌مندی بنیادی از «هستی-در-میان-دیگری (ها)/دیگر(کس) (ها)» یا *being-with/among-other(s)* اشاره دارند، اما از دو وجه متفاوت. *the one* ناظر به فاعل بی‌تعیین و بی‌چهره‌ای است که در زبان و رفتار روزمره جای «من» را می‌گیرد؛ وقتی می‌گوییم «آدم باید مؤدب باشد» یا «آدم معمولاً اینطور فکر می‌کند»، سخن از «امر بی‌هویتِ جمعی» است. این چیزی است که «بی‌هویتِ جمعی» می‌نامم: هستی نامعینی که نه من است، نه تو، نه جمعی از افراد، بلکه یک فرم از هستی است که در آن فرد از خویش تهی می‌شود، و چنانکه پیشتر گفته شد، به تکرار عادت‌های عمومی و آگزار می‌گردد. وجه بعدی اما *the they* است که صورت گسترده‌تر و فعال‌تر همین بی‌هویتی است؛ یعنی چنانکه در پینوشت قبلی توضیح دادم، آن نیروی جمعی و نادیدنی که معیارها، قضاوت‌ها و ارزش‌های ما را شکل می‌دهد و بنا به خود متن هایدگر «دیکتاتورِ خاموش» خود را بر زیست روزمره اعمال می‌کند. «بی‌هویتِ جمعی» در مقام *the one* می‌تواند نوعی وضعیت یا نحوهٔ هستی باشد، در حالی که *the they* نیروی ساختارمند و اجتماعی‌یی است که آن وضعیت را تداوم می‌بخشد. به بیان دیگر، *the one* چهره وجودی زیستن در افق *the they* است. هر دو، از وجه «غیراصالت» دازاین سخن می‌گویند (بنا به گفتهٔ خود هایدگر در متن، در چندسطر پایین‌تر): جایی که «هر کس، دیگری است و هیچکس، خودِ خویش نیست». - م.

^۸ از فعل مفرد «است» استفاده کرده‌ام؛ زیرا علاوه بر توضیحات بالا که داس مان دال بر یک تودهٔ بی‌شکل عظیم جمعی است، سیاوش جمادی هم در ترجمهٔ خود از هستی و زمان پینوشت می‌دهد که «هایدگر ضمیر *man* را به صورت اسمی *das Man* به کار می‌برد و در کل از این واژه یک اسم جمع ساخته است که فعل آن مفرد است» (بنگرید به هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمهٔ سیاوش جمادی (تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۶)، ص ۲۹۷). - م.

^۹ فاصله می‌گیریم. - م.

«بی‌هویتِ جمعی»، که هیچ چیز مشخصی نیست و با این وجود همه هست، هرچند نه به‌مثابه مجموع، نوع هستیِ روزمرگی^۱ را تعیین می‌کند [...] هر کس دیگری است، و هیچکس خود خویش نیست. امر «بی‌هویتِ جمعی»، که پاسخ پرسش «چه‌کسی» دازاین روزمره را فراهم می‌آورد است، همان «هیچکس^۲» است، که دازاین در هستی-با/درمیان-دیگرکسان^۳ (اوتتر/ایناندِر/زاین)، خویش را از-پیش به او تسلیم کرده است.

در این ویژگی‌های هستی (هستی روزمره با/درمیان-دیگرکسان، فاصله‌مندی، میانه‌مندی^۴، هم‌سطح‌سازی، همگانی‌شدگی، سبک‌بار شدن از بارِ هستیِ کس، و سازگاری) که نشان دادیم، آن «پایداری» دازاین^۵ که به ما نزدیک‌ترین است، نهفته است [...] در این شیوه‌ها، نحوه هستیِ کس همان بی‌اصلتی و ناتوانی در ایستادن در برابر خودِ کس [خویش] است. بودن^۶ به این نحو، هیچ کاستی‌یی در فاکتیسیت^۷ دازاین^۸ پدید نمی‌آورد، چنانکه امر بی‌هویتِ جمعی نیز، به‌مثابه «هیچ‌کس»، هرگز هیچ نیست. برعکس، در این نحوه هستی، دازاین یک انسِ رئالیسی‌موم^۹ است، اگر «واقعیت» (رئالیتیت)^{۱۰} [یا ماهیت] را یک هستیِ بفهمیم که خصلتِ دازاین را دارد. البته، امر «بی‌هویتِ جمعی» به همان اندازه خودِ دازاین حاضر-در-دست^{۱۱} نیست. [چونکه فرادستی است، یعنی] هرچه آشکارتر رفتار می‌کند، دشوارتر فراچنگ می‌آید و زیرکانه‌تر است، اما هرگز هیچ نیست. اگر آن را به‌نحوی اُنتیکو-اُنتولوژیک وار^{۱۲} و بی‌پیش‌داوری «ببینیم»، خود را به‌مثابه واقعی‌ترین نمود سوژگی در روزمرگی آشکار می‌کند (۹).

چنین توصیفات قوی‌ترین و تأثیرگذارترین بخش‌های هستی و زمان را تشکیل می‌دهند و به احتمال زیاد پایه اثر گسترده و عمیق کتاب بوده‌اند. هایدگر در این کتاب، با ابزار پدیدارشناسی، یک مجموعه ایماژهای گیرا و جذاب را ارائه داد که برخاسته از زیستِ درونی و برخاسته از دیدگاه ذهن بورژوازیِ فاسدِ سال‌های پساجنگ بود. این ایماژها گیرا هستند؛ زیرا - در سطح توصیفی - یک تصویر واقعی، خالص و وفادار-به-حقیقت-زیسته^{۱۳} را

^۱ Being of everydayness؛ هستی در سپهر روزمرگی (هرروزگی) یا هستی برآمده از [ساحت] امر روزمره - م.

^۲ the 'nobody'

^۳ Being- among-one-another (Untereinandersein)؛ «باهم‌بودن در سطح همسانی». - م.

^۴ averageness؛ یا میان‌مایگی - م.

^۵ to be

^۶ Dasein's facticity؛ به پینوشت مربوط به the factum brutum رجوع کنید. - م.

^۷ ens realissimum؛ در متافیزیک سنتی، به «موجود اعلی» (خدا) اطلاق می‌شد؛ یعنی آن موجودی که جامع همه کمال‌هاست و بنابراین «واقع‌ترین واقعیات» است. هایدگر این اصطلاح را به‌طور انتقادی به کار می‌گیرد تا نشان دهد چگونه دازاین، حتی در وضعیت روزمره‌بودگی‌یش، نوعی «واقعیت اعلی» دارد - اگر «واقعیت» را بر حسب شیوه هستی دازاین بفهمیم، و نه بر اساس متافیزیک سنتی. - م.

^۸ reality (Realität)

^۹ present-at-hand؛ در-پیش-دست-بودن. لطفاً بنگرید به پینوشت مربوط به ready-to-hand. - م.

^{۱۰} ontico-ontologically

^{۱۱} true-to-life

فراهم می‌کنند، که این تصویر متعلق به آن دست از واکنش‌های آگاهانه‌ای است که واقعیت سرمایه‌داری امپریالیستی پساجنگ در کسانی ایجاد کرده است که آنها قادر یا مایل به فراتر رفتن از تجربه فردی خویش به سوی عینیت، یعنی به سوی کاویدنِ علل اجتماعی-تاریخی تجربیات‌شان، نبودند. آخر فقط هایدگر تنها نبود: در آن زمان گرایش‌های مشابهی نیز بروز یافته بودند؛ از فلسفه یاسپرز گرفته، تا بخش بزرگی از ادبیات تخیلی آن دوره (شاید فقط ذکر رمان لویی-فردینان سلین^۱، یعنی سفر به انتهای شب^۲، و جیمز جویس^۳، آندره ژید^۴، آندره مالرو^۵ و غیره کافی باشد). با این همه، حتی اگر دقت نسبی این توصیفات از حالات روحی را نیز بپذیریم، باید پرسید تا چه حد با واقعیت عینی همخوانی دارند، و توصیفات آنها تا چه حد وراي بلاواسطگی واکنش‌های سوژه‌ها رفته است. البته این پرسش در اصل متعلق به دقیقه فلسفی است؛ زیرا ادبیات تخیلی، اگرچه ارزشش کماکان از طریق انضمامی‌بودگی فراگیرنده و ژرفای بازنمایی واقعیت تعیین می‌شود [که امری فلسفی است]، اما در محدوده‌ای بسیار انعطاف‌پذیرتر از فلسفه عمل می‌کند...

توصیفات هایدگر مربوط به شرایطی روحی است که بحران سرمایه‌داری امپریالیستی پساجنگ ایجادش کرده بود. شواهدی بر این امر هم وجود دارند؛ نه فقط در تأثیری که هستی و زمان بر جای گذاشت - تأثیری که بسیار فراتر از حوزه فیلسوفانِ واقعاً-اهل-تفلسف-در-ذهن گسترش یافت - بلکه همچنین در آنکه این اثر بارها از سوی منتقدان فلسفی مورد ستایش و نکوهش قرار گرفت. آنچه هایدگر توصیف می‌کرد، امر سوژکتیو-بورژوازی^۶ بود: آن روی دیگر مقوله‌بندی‌های اقتصادی سرمایه‌داری - آن روی روشن‌فکرانه‌اش؛ در فرم محققاً یک سوژکتیوسازی به‌طور رادیکال ایده‌آلیستی، و از همین بابت، نوعی تحریف^۷ [واقعیت عینی که به سبب ایدئالیسم رخ می‌دهد]^۸. هایدگر، صرف این منظر، راه زیمل را رفت؛ تلاش کرد «یک زیرزمین [غیر مجاز] در زیر بنای ماتریالیسم تاریخی بسازد»؛ تلاشی که در ظاهر، هدفش این بود که مفروضات و بنیان‌های فلسفی و حتی متافیزیکی ماتریالیسم تاریخی را رویت‌پذیر کند.^۹ با این همه نایکسانی‌های کار هایدگر با زیمل بیش از قرابت‌های‌شان است. نایکسانی هم در روش‌شناسی و هم در حس‌و‌حال کار هایدگر نسبت به زیمل آشکار است. هایدگر، از نظر روش‌شناختی، بر خلاف زیمل که به‌صراحت ماتریالیسم تاریخی را نقد می‌کرد و سعی داشت آن را از طریق شرح

¹ Louis-Ferdinand Céline

² *Journey to the End of the Night* (1932)

³ James Joyce

⁴ André Gide

⁵ André Malraux

⁶ the subjective-bourgeois

^۷ distortion؛ گزینمایی یا اعوجاج - م.

^۸ کروش را من اضافه کرده‌ام. - م.

^۹ اما کار هایدگر در عمل، به وارونگی جهت مادی ماتریالیسم تاریخی ختم شد. - م.

مجددِ شخصی «ژرف‌تر» سازد، هیچ نشانه‌ای از انجام کاری مشابه ارائه نمی‌کند. نام مارکس در هستی و زمان کاملاً غایب است؛ نه تنها در سطح اشاراتی که آشکارا مرتبط‌اند، بلکه در سطح محتوا هم. هستی و زمان از تمام مقوله‌بندی‌های عینی واقعیت اقتصادی صرف‌نظر می‌کند.^۱

روش هایدگر به طرز خیلی رادیکال، سوژکتیویستی بود: بدون استثناء توصیفاتش به پاسخ‌دهی‌های روحی به واقعیت اجتماعی-اقتصادی مربوط است. در اینجا، اینهمانی درونی پدیدارشناسی و هستی‌شناسی، و خصلت صرفاً سوژکتیو حتی دومی، به‌رغم تمامی عینیتِ اعلان‌شده، در مقام عمل نشان داده می‌شود. به‌راستی آشکار است که این چرخش به سوی هستی‌شناسی - آنهم یک هستی‌شناسی که طبق ادعای عینی بود - عملاً نگاه فلسفی به جهان را بیش از همیشه سوژکتیویستی کرد؛ حتی سوژکتیویستی‌تر از زمانی که اندیشمندی چون زیمل آشکارا بر سوژکتیویسم رادیکال تأکید داشت. حداقل در اندیشه زیمل روزهایی از واقعیت اجتماعی عینی وجود دارد - هرچند با خطوط و مرزهایی تحریف‌شده - اما در اندیشه هایدگر این واقعیت فروکاسته می‌شود به مجموعه‌ای از حالات به‌طور ناب روحی که، صرفاً به طرز پدیدارشناختی توصیف می‌شوند. این تغییر روش با تغییر حس و حال پایه ارتباط نزدیک دارد. زیمل در دقایق ابتدایی و امیدوارکننده زیست‌باوری تفلسف می‌کرد. او با وجود ایجاد «تراژدی فرهنگ» و نقد تمدن سرمایه‌داری، همچنان پول را، همان‌طور که همه یادمان هست، پاسدار درونیات^۲ می‌دانست.

این توهمات در اندیشه هایدگر مدت‌ها پیش فرو ریخته بودند. زیست درونی فرد مدت‌هاست که از تمام برنامه‌های جهان‌گشایی دست کشیده بود؛ محیط اجتماعی‌یش دیگر به‌عنوان امر در-خویش مسئله‌مندانه در نظر گرفته نمی‌شد، بلکه به‌مثابه مکانی بود که در حوزه‌اش درونیات ناب می‌توانست همچنان زیست آزاد داشته باشد. جهان اطراف اکنون تهدیدی اسرارآمیز و دائمی بود برای هر آنچه که ذات سوژکتیویته را تقویم می‌کرد. که البته

^۱ در اینجا می‌توان گفت که آنچه لوکاج در این بخش از نقد خود بر هایدگر آشکار می‌کند، در امتداد تقابل دیالکتیکی قدیمی و بنیادی میان آگاهی بورژوازی و تاریخ عینی مادی است که در سراسر اندیشه لوکاج حضوری نقشی کانونی دارد. لوکاج نشان می‌دهد که هستی و زمان، به‌رغم ظواهر رادیکال و زبان پدیدارشناختی‌یش، در حقیقت بازنمایی سوژکتیو همان بحران تاریخی‌یی است که سرمایه‌داری امپریالیستی پس از جنگ اول جهانی بر روح بورژوازی تحمیل کرده بود. به بیان دیگر، هایدگر با فروکاستن واقعیت تاریخی به سطح تجربه‌اگزیستانسیال فردی، آن بحران را درون‌ذهنی و هستی‌شناختی می‌کند و بدین‌سان، امر اجتماعی و تاریخی را در فرم نوعی اضطراب متافیزیکی بازتولید می‌کند؛ اضطرابی که دیگر ریشه در مناسبات تولید و بیگانگی در جامعه سرمایه‌داری ندارد، بلکه در «وجود در جهان» به‌منزله وضعیت گریزناپذیر انسان معنا می‌یابد. از این منظر، و چنانکه لوکاج در انتهای این جستار نیز استدلال می‌کند، توصیفات هایدگر در واقع بازتاب روحی تضادهای سرمایه‌داری‌اند؛ اما به‌جای آشکارسازی ریشه مادی‌شان، آنها را در قالب یک سوژکتیویسم رادیکال/ایدئالیستی تحریف می‌کند. هایدگر، می‌کوشد مانند زیمل باشد، اما کاری که می‌کند این است که در زیر بنای ماتریالیسم تاریخی، به‌طور غیرمجاز و قاچاقی بنیانی پنهان و پیشاتاریخی برای معنا و بودن می‌سازد؛ و این درحالی است که، در مورد زیمل، تاریخ و نقد اجتماعی کماکان حضور دارند، و غائب یا زیر فرش رفته نیستند. اما هایدگر از هرگونه مقوله‌های عینی درباره واقعیت اقتصادی و تاریخی می‌گریزد. سانسور و حذف کامل مارکس و مارکسیسم، در سطوح ارجاعی و محتوایی، در هستی و زمان، به تعبیر لوکاج، هیچ نشانه بی‌طرفی فلسفی یا ملاحظات روش‌شناختی نیست، بلکه گواه ایدئولوژیک‌ترین فرم از کنش‌ورزی بورژوازی «در برابر» بحران تاریخی است: گریز از تاریخ به درون هستی، از جامعه به ساحت وجود، و از تضاد طبقاتی به اضطراب هستی‌شناختی؛ یعنی چیزی که لوکاج در انتهای همین جستار آن را «کنش‌گرایی فاشیستی» می‌نامد و ایجاد آمادگی روحی در سطح اجتماعی (سطح طبقات فرادست و روشنفران) برای روی کار آمدن فاشیسم و نهایتاً هیتلرگرایی، پس از فروپاشی آلمان وایمار. - م.

باز این هم تجربه‌ای تازه برای انسان بورژوازی تحت شرایط سرمایه‌داری نبود؛ هنریک ایبسن^۱، برای مثال، دهه‌ها پیش آن را در صحنه‌های مشهور از نمایشنامه پیرگینت^۲ به تصویر کشیده بود - جایی که پیر گینت، که نماد پرداز مسئله ذاتی‌بودگی یا فقدان آن در [قلمرو] زیست خاص خود^۳ است، پیازی را پوست می‌کند و می‌بیند پوک است، و جز پوست چیزی نیست. این تکرار قدیمی و نا-امید پیر گینت، به اصل تعیین‌کننده توصیفات هایدگر تبدیل شد...

کلاف پیچیده و سردرگم اندیشه هایدگر و درون‌نگری‌های^۴ جان فرسای پدیدارشناختی‌اش، با درون‌مایه تجربیات مادی و گسترده طبقه بورژوا هم‌بستر شد و، در قلب افسرده آن طبقه، طنین هم‌نوایی یافت. به همان میزان که شوپنهاور در دوره خود از ایده بورژوازی پیشرفت برخاسته از انقلاب دموکراتیک اعلام کناره‌گیری کرده بود، هایدگر نیز در اینجا از عقب‌نشینی نسبت به تمام تعاملات اجتماعی سخن راند. با این همه، عقب‌نشینی هایدگر، تلویحاً حاکی از موضعی به مراتب ارتجاعی‌تر از آن چیزی است که در سکوت‌گرایی^۵ شوپنهاور یافت می‌شود. در اوج انقلاب، حتی این سکوت‌گرایی می‌توانست، در هر فیلسوف اندیشه‌ورزی که آن را تبلیغ می‌کند، به آسانی تبدیل به کنش‌ورزی ضدانقلابی شود، و نیچه نشان داد که چگونه کنش‌ورزی ضدانقلابی می‌تواند به راحتی از فرضیات شوپنهاور در سطح فلسفی برخیزد و تکامل پیدا کند. بی‌هیچ اغراقی می‌توان گفت که در دوره مبارزه بورژوازی-امپریالیستی علیه سوسیالیسم، هایدگر همانقدر خویشاوند آلفرد روزنبرگ^۶ و هیتلر بود که شاپنهاور در زمان خود به نیچه منسوب بود.

با این همه، رخدادها هرگز به گونه‌ای مکانیکی تکرار نمی‌شوند - حتی در تاریخ فلسفه نیز چنین نمی‌شود. تأکید عاطفی انسانی در فرآیند عقب‌نشینی شوپنهاور و هایدگر نه تنها کاملاً متفاوت بود، بلکه به راستی متضاد نیز بود. در مورد دومی، حس نومییدی دیگر آن آزادی را برای فرد باقی نمی‌گذاشت که به تأملی «سعیده»^۷ در عرصه زیبایی‌شناسی یا دین دست یابد، چنانکه در شوپنهاور این امر ممکن بود. احساس به مخاطره افتادن نزد هایدگر، کل پهنه وجود فردی را از پیش دربر گرفته بود. و اگرچه خود-تنها-انگاری^۸ روش پدیدارشناختی، تصویر او را از این وضعیت تحریف کرده بود، ولی با این وجود آنچه بیان می‌شد، یک فکت اجتماعی بود: این امر حالت درونی امر فردی-بورژوازی (به‌طور ویژه روشنفکر بورژوا) در دل یک سرمایه‌داری انحصاری در حال فروپاشی بود که با

¹ Henrik Ibsen

² Peer Gynt (1867)

³ his/him own life

⁴ introspection

⁵ quietism

⁶ Alfred Rosenberg

⁷ beatific

⁸ solipsism

چشم‌انداز [احتمالی] سقوط خویش [در آینده] مواجه می‌شد. از همین بابت، نومییدی هایدگر دو وجه داشت: از یک‌سو، برهنه‌سازی بی‌امان نیستی^۱ درونی فرد در برابر بحران امپریالیستی؛ و از سوی دیگر، نوعی احساس که، این نومییدی به آن دامن می‌زد و می‌توانست به‌آسانی به کنش‌ورزی انقلابی اما نومیدانه مبدل گردد؛ زمینه اجتماعی این نیستی به‌طرزی بت‌واره‌گون فرم بی‌زمان^۲ و ضداجتماعی یافته بودند. بی‌تردید تصادفی نیست که پروپاگانداي هیتلر به‌طور مداوم بر «نومییدی» تکیه می‌کرد. این نومییدی، در میان توده‌های کارگر، برخاسته از موقعیت اجتماعی-اقتصادی‌شان بود؛ اما در میان روشنفکران، آن حس‌وحال نیهیلیستی و نومیدانه‌ای که هایدگر از «حقیقت سوپژکتیو» آن آغاز کرده بود - و سپس آن را مفهومی، فلسفی و «اصیل» ساخت - بستری حاصل‌خیز برای گسترش آژیتاسیون‌های هیتلری پدید آورد.

این حالت روزمره از هستی، که زیر سلطه «امر بی‌هویت جمعی» (آن‌کس) بود، عملاً یک نا-هستی^۳ بود. و در حقیقت، هایدگر هستی را نه به‌عنوان چیزی که به‌طرزی-بلاواسطه-داده‌شده^۴، بلکه به‌عنوان چیزی به‌غایت-بعید^۵ تعریف می‌کرد: «حالت هستی (داس‌زای‌انده^۶) که هر یک از ما در آن قرار داریم، از حیث هستی‌شناختی، بعیدترین حالت است». او بر این باور بود که این بخش، که درون‌خیز^۷ترین بخش انسان است، در زیست روزمره فراموش و مدفون شده است؛ و دقیقاً وظیفه هستی‌شناسی نجات این بخش از شر نسیان بود.

این نگرش برنامه‌مند به زیست (زیست اجتماعی دوران او)، تعیین‌بخش کل روش هایدگر بود. ما پیش‌تر هم، چندین بار، به سوپژکتیویسم فائق‌نیامدنی پدیدارشناسی و شبه‌عینیت هستی‌شناسی اشاره کرده‌ایم. اما اکنون که جهان‌بینی هایدگر، هم از حیث محتوا و هم از حیث ساختار، با نوعی انضمامی‌بودگی واثق پیش‌روی‌مان قرار گرفته است، آشکار می‌شود که این روش، با وجود شکنندگی عینی‌یش، تنها روش ممکن برای مقاصد او بود. چراکه در فهم هایدگر، زیست انسان در جامعه دیگر به‌معنای رابطه میان سوپژکتیویته و عینیت، یا رابطه دوسویه میان سوژه و عین‌واره نیست؛ بلکه مسئله‌ای است که به نسبت میان «اصالت» و «نا-اصالت» در درون خود همان سوژه^۸ مربوط است. آنچه در ظاهر و در سطح اکسپرسیون‌های روش‌شناختی، به‌صورت «در پراتز نهادن» واقعیت عینی و میل به فراروی هستی‌شناختی از آن جلوه می‌کرد، به‌ضرس قاطع چیزی الاء بازگشت به لایه‌ای دیگر و به‌ظاهر ژرف‌تر از همان سوپژکتیویته نبود. به‌راستی که از نظر هایدگر یک مقوله (یا به‌تعبیر خودش، یک

^۱ nothingness: هیچی‌بودگی - م.

^۲ timeless

^۳ non-being

^۴ immediately given

^۵ extremely remote

^۶ das Seiende

^۷ intrinsic

^۸ رابطه درونی خود فرد با خودش - م.

اگزستانسیال) هرچه از شرایط واقعیت عینی کمتر متأثر می‌شود، به همان اندازه، هستی را نیز به طرزی پاک‌تر و خالص‌تر بیان می‌کرد، و تقربِ بیشتری بدان داشت. به همین دلیل، اصطلاحات اصلی او (حس و حال، دغدغه‌مندی درون سو^۱، ترس، فراخوان^۲ و ...) همگی، بی-برو-برگرد، خصلتی سوپژکتیو داشتند.

اما هستی‌شناسی هایدگر درست به همین دلیل هرچه بیشتر طبیعتِ راستینِ خود را پیش می‌برد، بیشتر و بیشتر خصلتاً نا-عقل‌گراتر می‌شد. و این ناگزیر بود. و ضمناً، او پیوسته می‌کوشید خود را از جریان‌های «نا-عقل‌گرا» دور نگه دارد. در اینجا نیز، هدف او ارتقاء یافتن به ورای آنتی‌تز عقل‌گرایی و نا-عقل‌گرایی بود، تا یک «راه سوم» فلسفی بیابد؛ درست همان‌گونه که در موردِ پاسخ به پرسش ایده‌آلیسم و ماتریالیسم چنین می‌کوشید. اما این برای او ناممکن بود. هایدگر بارها محدودیت‌های عقل‌گرایی به باد انتقاد می‌گیرد، ولی باز می‌نویسد: «پدیدارها وقتی به حریم امر ناعقل‌گرا^۳ تبعید می‌شوند، به همان اندازه دچار گژی نیز می‌گردند. نا-عقل‌گرایی نیز، هنگامی که در برابر عقل‌گرایی به چیزهایی می‌پردازد که عقل‌گرایی بدان نابیناست، خود در آخر این کار را با کژیی انجام می‌دهد.^۴» (۱۰). اما چون در نظر هایدگر این نابینایی عقل‌گرایی در این واقعیت نهفته است که فقط به فکت‌های مشاهده‌پذیر و قوانین واقعیت عینی می‌پردازد، در نتیجه کنار نهادنِ کاملِ نا-عقل‌گرایی توسط او نیز، به ازدست‌دادنِ هرگونه امکانِ واقعی ختم می‌شود. زیرا اگر از [خاستگاه] یک حالت انضمامی، تمام شروط متناسب با واقعیت مشاهده‌پذیر حذف شود، و آن حالت انضمامی صرفاً در زیستِ درونی پدید آید، نتیجه اجتناب‌ناپذیر چنین فرآیندی، کسب خصلتی نا-عقل‌گرایانه است.

این امر، حتی در مورد کی‌یرکگارد هم صادق است. با این وجود، کی‌یرکگارد به سبب به کارگیری مقولات الاهیاتی، توانسته بود به نوعی شبه‌عقلانیت یا شبه‌دیالکتیک دست یابد و در عین حال، از افراطی‌ترین نتایج نهراسد؛ چنانکه در مورد پرسش‌های نهایی «اگزستانس»، آشکارا از پارادوکس سخن گفت، یعنی از همان چیزی سخن گفت که عیناً عقل‌گرایی است. اما هایدگر نه توان متوسل شدن به مقولات الاهیاتی را داشت و نه اصلاً شهامت اعلامِ صریحِ تعلق خود به نا-عقل‌گرایی را. با این همه، در هر یک از گزاره‌های هستی‌شناختی‌یش می‌توان دید که [هرگونه] شیء‌واره‌زدائی^۵ از کلیه شرایطِ عینیتِ واقعی از جهان - به هر تعبیری که درآید - لاجرم به نا-عقل‌گرایی ختم می‌شود. هایدگر، برای نمونه، درباره‌ی «حس و حال» (اشتیمونگ^۶) می‌نویسد. این امری در اصل، در «چرایی»، «از-کجایی» و «به-کجایی» آن واقعیت‌یابی می‌شود.

¹ care

² summons

³ the irrational

^۴ هرچند نا-عقل‌گرایی می‌خواهد ضعف‌های عقل‌گرایی را نشان دهد، خودش هم در نهایت گرفتار نوعی کوری و کژیی است. - م.

⁵ dereification

⁶ mood (*Stimmung*)

این امر، از حیثی هستی‌شناختی-اگزیستانسیل، بدان معناست که حتی در آنچه این حس‌وحال بدان توجهی ندارد، دازاین در هستی-تحویل‌شده^۱ خویش به [درون] «آنجا»^۲ آشکار می‌شود. در خود‌گریز و طفره‌رفتن نیز، «آنجا» [از-پیش] گشوده هست. ^۴ [اگرچه] این خصلتِ هستی‌دازاین - یعنی «اینکه هست»^۵ - در نسبت با «ازکجا» و «به‌کجا»ی آن در پرده می‌ماند، اما در-خود-خویش^۶ بیش-از-پیش گشوده می‌شود؛ و ما این را، «پرتاب‌شدگی»^۷ (گورفین‌هایت) این باشنده [یعنی دازاین] به‌درون «آنجا»ی خویش می‌نامیم؛ به‌راستی، او چنان پرتاب شده است که، به‌مثابه هستی-درجهان^۸، [خود همان] «آنجا» است. اکسپرسیون «پرتاب‌شدگی» ناظر بر فاکتیسیتیه^۹ هستی-تحویل‌شده^{۱۰} خویش [به وضعیت خویش] است. اما فاکتیسیتیه، فاکچوالیتیه^{۱۱} امر واقع خام^{۱۰} متعلق به یک چیز حاضر-در-دست نیست، بلکه یک خصلت از هستی‌دازاین است - خصلتی که در درون خود اگزیستانس گنجانیده شده است، هرچند در وهله اول، این خصلت کنار زده می‌شود^{۱۱}.

(۱۱)

^۱ Being-delivered-over؛ یعنی افکنده‌شدن یا سپرده‌شدن یا واگذارشدن به آن گشودگی وجودی که در آن دازاین خودش را و جهان را می‌یابد. به پینوش بعدی رجوع کنید. - م.

^۲ [das Da] "there" the؛ همان «آنجا»ی وجودی است که در واژه Dasein (بودن-آنجا) حضور دارد. در اصطلاح هایدگر، «there» یا das Da (که معمولاً در واژه Da-sein به‌معنای دقیق «بودن-در-آنجا» دیده می‌شود)، به گشودگی یا افق ظهور هستی اشاره دارد. Da همان جایی است که در آن، هستی برای انسان، یا دقیق‌تر، برای دازاین آشکار می‌شود؛ یعنی میدان یا موضع انکشاف (Lichtung) وجود. در این معنا، دازاین نه یک موجود خاص، بلکه موجودی است که در «آنجا»ی هستی، در گشودگی بودن، ایستاده و از خلال آن می‌تواند خود و دیگر موجودات را بفهمد. پس وقتی هایدگر می‌گوید Dasein در Being-delivered-over به Da است، یعنی انسان همواره در وضعیت افکنده‌شدن در افق آشکارگی قرار دارد - درون یک گشودگی که در آن هستی خود را می‌نمایاند و معنا می‌یابد. - م.

^۳ یا در افکنده‌بودگی خویش به درون آنجا. - م.

^۴ منظور این است که، حتی هنگامی که دازاین از وضعیت وجودی خود می‌گریزد و از آن طفره می‌رود، باز هم در همان گریز، «آنجا»ی وجودی او گشوده و آشکار است - زیرا گریز نیز فرمی از هستی-در-جهان است. خیلی موشکافانه‌تر: حتی وقتی دازاین می‌گریزد، یعنی می‌کوشد درنیابد یا پنهان کند، همان گریز نیز فرم خاصی از گشودگی به‌سوی «آنجا» است. یعنی گریز هم نوعی رابطه با هستی است؛ نه بستن «آنجا»، بلکه گشودگی‌یش از مسیر انکار یا فرار.

^۵ that it is

^۶ in itself

^۷ throwness (Geworjenheit)

^۸ Being-in-the-world

^۹ factuality

^{۱۰} the factum brutum؛ در متن هایدگر، factum brutum به معنای «امر واقع خام» یا «واقعیت بی‌واسطه و صرف» است؛ یعنی چیزی که صرفاً به صورت عینی وجود دارد و هیچ تفسیر، معنا یا تجربه‌ای بر آن تحمیل نشده است. هایدگر از این اصطلاح برای تمایز دادن میان فاکتیسیتیه دازاین و واقعیت صرف استفاده می‌کند. فاکتیسیتیه دازاین نشان‌دهنده «افکنده‌بودگی» و «به‌دست‌افتادگی» آن در جهان است و خصلتی متعلق به خود هستی دازاین به شمار می‌رود، نه یک چیز مجرد و بیرونی. به عبارت دیگر، دازاین صرفاً یک چیز عینی و موجود نیست، بلکه موجودیتی است که در تجربه و هستی خودش در جهان تحقق می‌یابد. بنابراین، factum brutum همان واقعیت خالص و بی‌ارتباط با دازاین است، در حالی که فاکتیسیتیه خصلت وجودشناختی و بنیادی هستی انسانی را نشان می‌دهد، و با خود دازاین گره خورده است. - م.

^{۱۱} این تاکید نشان می‌دهد که حتی وقتی این خصلت «کنار زده شده» یا به چشم نیاید، باز هم بخشی از هستی دازاین است و قابل حذف یا نادیده‌انگاری نیست. - م.

تا آنجا که هستی - در «پروژه» هایدگری - مداخله می کند یا قصد مداخله دارد، نتایج - و راه‌های نیل بدان‌ها - ناگزیر ناعقل‌گرایانه اند. زیرا راه به سوی هستی، به معنای کنار نهادن کلیه شرایط عینی واقعیت است. هستی‌شناسی هایدگر، در همه حال، چنین می‌طلبد تا انسان (سوژه، اگزیستانس) از سلطه «امر بی‌هویت جمعی» (آن‌کس)، که او را نا-اصیل و بدون ذات می‌سازد، بگریزد.

بدین ترتیب، درمی‌یابیم که هستی‌شناسی هایدگر، ناخواسته، به یک آموزه اخلاق فردی و شخصی^۱ که چه عرض کنم، به یک موعظه دینی تبدیل می‌شود؛ و این چرخش معرفت‌شناختی اخلاقیاتی-دینی^۲، نفوذ تعیین‌کننده کی‌یرکگارد بر گزاره‌ها و روش هایدگر را نشان می‌دهد. نص این موعظه آن است که انسان باید «ذاتی» شود^۳ و آماده شنیدن و درک «ندای وجدان» شود^۴ تا به «تصمیم گشوده»^۵ برسد. هایدگر شرحی مفصل از این فرآیند به دست می‌دهد، که ما در اینجا تنها به طرحی کلی از آن بسنده می‌کنیم. افشاء نیستی که در «حالت سقوط کرده» (فرفالن/زاین) پنهان است، از رهگذار هستی‌شناسی تحقق می‌یابد: «ذات نیست^۶ آغازگر نفی اصیل در این نهفته است: آن آغاز می‌کند با قراردادن هستی-در-آنجا (د-زاین)^۷ در برابر هستنده (د/س زای‌نده) بماهو هستنده^۸ [...] هستی-در-آنجا یعنی: حلولیت (هیناین‌گهالتن‌هایت)^۹ مقید در نیستی.

این ذات «اگزیستانس» هایدگری است، و انسان‌ها صرفاً در این امر تفاوت می‌یابند که آیا از آن آگاه‌اند یا نه. رسیدن به هوشیاری^{۱۰} از طریق وجدان صورت می‌گیرد. «وجدان با شناساندن چیزی به‌گونه‌ای نامتمایز گواهی نمی‌دهد، بلکه با فراخواندن و ندا-دادن و احضار ما به سوی هستی-گناه‌کار^{۱۱} چنین می‌کند [...] فهم این ندا، دازاین متعلق به آن کس^{۱۲} را در نامأنوسی^{۱۳} فردیت‌یافتگی خویش بر ما گشوده می‌سازد» (۱۲). فهم این فراخوان، انسان را به یک حالت از تصمیم گشوده [یا عزم اگزیستانسیل] می‌رساند. هایدگر با پاتوسی عالی بر معنامندی این

¹ moral

² ethico-religious

^۳ به «ذات خویش» بازگردد. - م.

^۴ گوش جان به «ندای وجدان» (the call of conscience) بسپارد. - م.

^۵ resolution؛ گره‌گشایی، یا تصمیم مصمم‌شده، یا تصمیم مصمم، یا تعیین مصمم. - م.

⁶ nothing

⁷ being-there (Da-sein)

^۸ being (das Seiende) as such: این عبارت در فلسفه هایدگر به معنای «هستنده بماهو هستنده» است؛ یعنی تأمل در خود آنچه هست، نه از حیث خصائل یا کارکردهایش، بلکه از حیث هستنده‌بودن آن. وقتی می‌گوییم «هستنده بماهو هستنده»، منظور پرسشی است که به خود واقعیت هستی چیزها نظر دارد، نه به اینکه آنها چه چیزی هستند یا چگونه‌اند. این تمایز، اساس پرسش بنیادی هایدگر است: چرا به‌جای هیچ (نیست)، هستی وجود دارد؟ او می‌خواهد از نگاه صرفاً علمی یا مفهومی به اشیاء فاصله بگیرد و به خود حضور یا بودن آنها به‌مثابه هستنده توجه کند؛ یعنی به خود «بودن در هستی» آنها. - م.

^۹ immanency (Hineingehaltenheit) یا درافکنده‌شدگی، یا درون‌بودگی. - م.

¹⁰ awareness

¹¹ Being-guilty

¹² one's own Dasein

¹³ uncanniness

«اگزستانس» تأکید می‌ورزد. پس از آنچه تاکنون گفته شد، جای شگفتی نیست اگر او قاطعانه انکار کند که «گشودگی تصمیم‌مند^۱» (انت‌شلوسن‌هایت) می‌تواند در نسبت با محیط پیرامون انسان، کوچک‌ترین تغییری پدید آورد؛ حتی تسلط «آن‌کس» نیز از آن متزلزل نمی‌شود.

«جهانی» که آماده-در-دست^۲ ماست، در «محتوایش» به جهانی دیگر تبدیل نمی‌شود، و دور یا دایره دیگری‌ها^۳ نیز با دوری تازه جایگزین نمی‌گردد؛ بلکه هم هستی آن‌کس نسبت به جهان آماده-در-دست، که هم فهم‌مندان و مراقبت‌گونه است، و هم هستی - مراقب^۴ آن‌کس - با-دیگری‌ها^۵، اکنون از حیث خودینه‌ترین-بالقوگی‌شان-برای-هستی-خویشتن-خود^۶ خصلتی قطعی داده می‌شود [...] ناگشودگی بی‌تصمیم^۷ «آن‌کسان» همچنان غالب است، هرچند نمی‌تواند اگزستانس گشوده تصمیم‌مند^۸ را مخدوش کند (۱۳).

روش‌شناسی و محتوای فلسفه هایدگر، در این پاراگراف، با زبانی فوق‌العاده پیچیده (و پیش از هر چیز متکلف)، بازتابنده احساسات روشن‌فکر میان‌مایه خرده‌بورژواست، در روزگاری که به‌طرزی جان‌فرسا بحران‌آلود است: تهدید که متوجه «اگزستانس» شخصی‌ست، چنان منحرف‌ساز است، که آن‌کس را از هرگونه الزام برای

^۱ resoluteness (Entschlossenheit) یا مصممیت یا عزم گشوده، یا گشوده‌بودگی تصمیم‌مند، یا گشوده‌گی مصممانه. - م.
^۲ ready-to-hand در فلسفه هایدگر، (Vorhandenheit) present-at-hand و (Zuhandenheit) ready-to-hand دو شیوه بنیادی تجربه موجودات‌اند که تفاوت آنها برای فهم هستی دازاین حیاتی است. شیء وقتی ready-to-hand است که در جریان فعالیت‌های روزمره و عملی انسان تجربه شود؛ یعنی به‌عنوان ابزار یا وسیله‌ای برای انجام کاری ادغام شده با جهان و فعالیت‌های ما ظاهر می‌شود، بدون آنکه به خود شیء به‌صورت مجرد و جداگانه فکر کنیم. اصطلاحاً فردستی است. مثال ساده آن چکشی است که برای کوبیدن میخ استفاده می‌کنیم؛ وقتی درست کار می‌کند، اصلاً به خود چکش توجه نداریم، بلکه در تعامل با جهان و هدفمان تجربه‌اش می‌کنیم. اما وقتی شیء دچار نقص یا گسست شود، مانند همان چکش شکسته، تازه به‌صورت present-at-hand ظاهر می‌شود؛ یعنی شیء اکنون به‌عنوان موجودی مستقل و مجرد، با ویژگی‌ها و خصوصیاتش، مورد مشاهده و تحلیل قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، present-at-hand حالت نظری و مشاهده‌محور تجربه شیء است که معمولاً ثانوی و ناشی از مشکل در کاربرد آن است، حال آنکه ready-to-hand حالت طبیعی، عملی و یکپارچه با جهان است که دازاین را از طریق فعالیت‌ها و ابزارهایش با جهان پیوند می‌دهد. اصطلاحاً تودستی است. بنا به متن، برای هایدگر زیست روزمره انسان عمدتاً در افق ready-to-hand (در دسترس عملی/ آماده‌به‌کار) جریان دارد و present-at-hand (حاضر-در-برابر / موجود-به‌مثابه شیء) تنها هنگامی ظاهر می‌شود که جریان طبیعی استفاده از ابزارها مختل شود و شکاف یا انقطاعی در تجربه جهان رخ دهد. - م.

^۳ circle of Others

^۴ Being-towards یعنی جهت‌گیری وجودی دازاین نسبت به چیزی که پیش رویش است. این جهت‌گیری ماهیتی وجودی و تجربی دارد، نه صرفاً زمانی یا فیزیکی. یعنی دازاین با توجه به «چیزی که به‌سوی آن است» در وجود خودش واکنش نشان می‌دهد و خود را نسبت به آن می‌سنجد. - م.

^۵ solicitous

^۶ Being with Others

^۷ their ownmost potentiality-for-Being-their-Selves؛ «بالاترین امکان هستی خویش به‌مثابه خویشتن خود» یا «امکان اصیل‌ترین هستن خود به‌عنوان خویشتن خود». این عبارت نشان می‌دهد که دازاین نه به هر هستی‌یی که پیش می‌آید، بلکه به بالاترین و اصیل‌ترین امکان وجود خود جهت می‌دهد و خویشتن خود را در افق این امکان شکل می‌دهد. این همان مفهوم کلیدی اصالت (Eigentlichkeit)، که پیشتر معرفی و شرح داده‌شد، است. - م.

^۸ irresoluteness؛ نامصممیت، یا فروبستگی بی‌تصمیم. - م.

^۹ resolute existence

دگرسازی شرایط بیرونی جاری^۱، یا مشارکت برای دگر-فرم-دهی به واقعیت اجتماعی عینی بازمی‌دارد. اگرچه فراچنگ‌آوریِ تفکرِ هایدگر واقعاً دشوار است، اما دست‌کم این نکته به‌درستی از فلسفه‌اش استنباط شد.

بنابراین تنها نتیجه حاصله این بود که اگزیزستانس بماهو اگزیزستانس^۲، مقصر است. و زیست‌اصیل انسانِ گشوده‌تصمیم‌مند^۳ اکنون آمادگی برای مرگ را تقویم می‌کرد؛ «یک پیش‌نشان‌دهندهٔ امکان^۴»، به‌تعبیر هایدگر. در اینجا هم باز رد-و-رگه‌هایی از کی‌یرکگارد دیده می‌شود، هرچند بدون آن‌الهیات پروتستانی صریح او. این‌الهیاتِ هایدگری، که فاقد دینِ ایجابی یا یک خدای شخصی بود، به‌مانند هر فلسفهٔ زیست‌باورمند، ناگزیر باید دربردارندهٔ یک آموزهٔ نو از زمان، که متعلق به خود باشد نیز، می‌بود. همچنین این امر ضرورتی روش‌شناختی بود. زیرا تقابلِ صلبِ فضا و زمان، یکی از ضعف‌های بنیادی عقل‌گرایی غیردیالکتیکی محسوب می‌شد. اما در حالی که راهِ راستینِ تفوق‌و فراروی از آن تقابل باید در برهم‌کنشِ دیالکتیکی فضا و زمان برپایهٔ واقعیتِ عینی جست‌وجو می‌شد، زیست‌باوریِ نا-عقل‌گرا همیشه تندترین حملات خود را متوجه مفهوم عقل‌گرایِ زمان کرده بود، و زمان و فضا را - مانند فرهنگ و تمدن در قلمرو فلسفهٔ اجتماعی - نه‌تنها دو اصل متضاد، بلکه متحارب می‌دانست. استیلا بر زمان از نظر زیست‌باوری معنایی مثبت و اساسی داشت (این وجهِ وارونهٔ همان قصدِ جدلی پیش‌گفته است) زیرا اینهمانی‌سازیِ تجربه و زیست (اگزیزستانس)، که برای شبه‌عینیت‌گرایی این فلسفه حیاتی بود، تنها در صورتی امکان داشت که، مفهومی سوژه‌مندشده و نا-عقل‌گرایانه از زمان در دست باشد تا این نیاز را برآورد.

هایدگر بر این امر بسیار تأکید داشت. او خود را به‌طرزی قاطع از برگسون جدا ساخت و او را - در کنار ارسطو و هگل - نمایندهٔ برداشتی «مبتدل» از زمان دانست. در این زمان «مبتدل» فرض بر این بود که، برای آن‌کس، گذشته، حال و آینده شناخته‌شدنی‌اند. زمان «مبتدل»، زمانِ جهان «سقوط‌کرده»ی «امر آن‌کس» است، زمانِ سنجش، زمانِ ساعت و ... در مقابل، زمانِ پاک‌وخالص هیچ توالی‌یی را نمی‌شناسد.

¹ external living conditions

^۲ existence as such: یعنی وجود به‌خودی‌خود: «خود وجود»، «اگزیزستانس از آن حیث که اگزیزستانس است». - م.

³ resolute man

⁴ a foreshadowing of the possibility

خصلتِ «بودگی بوده بودن»^۱ از امر آتی^۲ برمی خیزد، و آن نیز بدین ترتیب که، آینده‌ای که «بوده است»^۳ (یا دقیق‌تر، آینده‌ای که در فرآیندِ «بودن در حالِ بوده شدن»^۴ است) امر حاضر^۵ را از درون خویش رها می‌سازد. این پدیده، وحدتی دارد از یک آینده که در فرآیندِ بوده بودن، حال را حاضر می‌سازد؛ و ما این وحدت را «زمان‌مندی»^۶ می‌نامیم (۱۴).

[...] بر پایه این شرح از زمان، دومین نکته برنامه‌مند هایدگر - یعنی اثباتِ تاریخی‌بودگی^۷ بنیادی «اگزستانس» به‌عنوان بنیانِ فهم تاریخ - به چیزی شبیه «جست‌وجوی کتفِ مار» تبدیل می‌شود. البته هایدگر تا حدودی حق داشت: او در برابر نئوکانت‌گرایانی ایستاده بود که می‌کوشیدند تاریخی‌بودگی را از یک «برنهادن» سوپژکتیو^۸ استنتاج کنند؛ و همچنین در برابر آنها ایستاده بود تا نشان دهد برای آنکه علمی تاریخی بتواند وجود داشته باشد، هستی باید تاریخی باشد. بسیار خوب... زیست‌باوری در اینجا هم به‌مانند بسیاری موارد، پیشاپیش فروپاشی ایده‌آلیسم غیردیالکتیکی را اعلام می‌کرد. اما مشکل آنجا بود که هایدگر در تعریفِ عینیِ تاریخی‌بودگی «اگزستانس» حتی از نئوکانت‌گرایان هم خیلی عقب‌تر بود. در نتیجه، پدیدارِ نخستینِ تاریخ برای او چیزی الاء «اگزستانس» نبود؛ یعنی زیستِ امر فردی، آن «همدوسشِ جهان‌شمول»^۹ زیست میان زایش و مرگ است. و این نیز - درست مطابق با روش زیست‌باورمندِ دیلتای - تجربه خاستگاه تعریف آن بود: «[این همدوسش] عبارت است از یک توالی «در درونِ زمان».

نتیجه، تحریفی دوگانه بود: هایدگر، در یک سطح، داده‌های تاریخی طبیعی را به‌مثابه «خاستگاه‌های نخستین [اگزستانس]»^{۱۰} در نظر نگرفت (برخلافِ نظریه کانت-لاپلاس^{۱۱}، داروینیسیم و...)، و صرفاً همدوسی

^۱ having been: به‌عنوان اسم فعلی یک وضعیت یا ساختارِ زمانی را نشان می‌دهد، در نتیجه می‌بایستی به‌صورتِ اسم مفهومی «گذشته‌بودگی» ترجمه شود؛ یعنی گذشته به‌مثابه بعدی از هستی که از آینده برمی‌خیزد و حال را می‌گشاید، و نه صرفاً آنچه در گذشته اتفاق افتاده. هایدگر، چنانکه در نقل‌قولی که لوکاچ از او آورده، پیداست که می‌خواهد نشان دهد «گذشته» یک قلمرو ایستا و بسته نیست؛ بلکه گذشته (having been) از وظیفه/نگاه آینده تولید می‌شود، و این بسیار پرمعناست: یعنی آینده است که با نیروی خودش گذشته را به‌عنوان «گذشته‌بودگی» عرضه می‌کند و از آن اکنون یک حضور (presence) می‌سازد. به همین دلیل آن را «گذشته‌بودگی» ترجمه نکرده‌ام که «گذشته» را صرفاً به‌عنوان «تمام» نشان می‌دهد، آن را «بودگی بوده بودن» معادل نهادم چون دال‌بودگی پدیدارشناختی متن را مخدوش نمی‌کند. معادل شایسته دیگری هم هست: «بودن در حالِ بوده شدن». - م.

^۲ the future: آینده - م.

^۳ has been: صورت فعلِ حال کامل، شخص سوم مفرد؛ در متن

^۴ the process of having been: فرایندِ گذشته‌بودن، یا بودگی بوده بودن - م.

^۵ the Present

^۶ temporality: حیثِ زمانمند؛ یا زمانیت. - م.

^۷ historicity: حیثِ تاریخی یا تاریخیت. - م.

^۸ subjective 'setting'

^۹ universal coherence

^{۱۰} originals: یا منشأهای نخستین؛ برآمدگاه‌ها؛ اصول اولیه (طبیعت)؛ وضعیت‌های اولیه‌ی طبیعی؛ یا فرم‌های اصیل آغازین. - م.

^{۱۱} Kant-Laplace theory

تجربه‌های انسانی را، که بسی دور از «حالت نخستین و خاستگاهی^۱» است، نقطه آغاز و «پدیده نخستین^۲» قلمداد کرد. او، در سطحی دیگر، به کلی غافل ماند که آنچه به‌عنوان «پدیدار نخستین» در نظر گرفته، در حقیقت [پدیده‌ای] اشتقاقی^۳ است؛ زیرا برآمدی از آن هستی اجتماعی و پراکسیس انسان که فقط در درون آن است که یک‌چنین «همدوسشی» از تجربه در اصل می‌تواند پدید آید. و وقتی هم که به پیوندی واقف شد، آن را به قلمرو امر «آن‌کس» نسبت داد و طرد کرد. بدین‌گونه، او نه‌تنها یک مشتق تحریف‌شده از پراکسیس اجتماعی انسانی را به‌مثابه یک «پدیده نخستین» تاریخی، یعنی به‌مثابه [پدیده] «خاستگاهی»، از تاریخ واقعی جدا کرد، بلکه این دو را در مقام آنتی‌نومی‌ها نیز نهاد^۴. این گرایش به تحریف ساختار واقعیت، به‌روشنی، خصلت و منش پیشا-فاشیستی تفکر هایدگر را نشان می‌دهد. و از آنجا که تاریخی‌بودگی اولیه از این بنیان «به‌طور هستی‌شناختی» تأسیس شده بود، نتیجه خودکارش همان تمایز بنیادی هایدگر میان تاریخ «اصیل» و «نا-اصیل» بود...

اما بر پایه قرائت هایدگر از تاریخ، این دقیقاً تاریخ واقعی است که «نا-اصیل» است، همان‌گونه که زمان واقعی همان زمان «مبتدل» است. او می‌خواست برای تاریخ بنیانی به‌ظاهر هستی‌شناختی بیابد، ولی عملاً کاری که کرد این بود که هرگونه تاریخی‌بودگی را از آن سلب نمود و تنها یک «گشوده‌بودگی تصمیم‌مند» را، که برآمده از اخلاق فردی و شخصی روشن‌فکر [نا]فره‌یخته خرده‌بورژواست، به عنوان امری تاریخی قلمداد کرد. هایدگر در تحلیل «اگزیزستانس روزمره» نیز، هرگونه جهت‌گیری انسانی به‌سوی عوامل یا گرایش‌های عینی زیست اجتماعی-تاریخی را - در پاراگرافی ده‌ها صفحه قبل‌تر - رد کرده بود، آنگاه که نوشت:

دازاین همیشه، با داشتن یک حس‌وحال، به‌طور حس‌وحال‌مندانه^۵، در مقام آن باشنده‌ای

گشوده می‌شود که در هستی خویش بدان محول شده است؛ و [دازاین] از این راه، و بدین ترتیب،

¹ original state

² primordial phenomenon

^۳ derivative؛ وقتی چیزی را اشتقاقی می‌خوانند، یعنی آن چیز نه اصیل است، نه آغازین، بلکه برآمده از چیز دیگری است. هایدگر آنچه را «پدیده نخستین» در نظر گرفت، (یعنی تجربه وجودی و اگزیزستانسیال انسان) در واقع پدیده اشتقاقی بود، چون از شرایط مادی و اجتماعی انسان‌ها برمی‌خیزد، نه برعکس. به زبان دیالکتیکی‌تر بگوییم: او رابطه علت و معلول را وارونه کرده بود - او معلول (آگاهی فردی) را اصل گرفته بود، و علت (پراتیک اجتماعی و تاریخی) را حذف کرده بود. - م.

^۴ لوکاچ مدعی است هایدگر با کار خود «تعارض‌هایی آشتی‌ناپذیر» (antinomies) پدید آورد؛ منظورش این است که او روابط واقعی میان تاریخ اجتماعی انسان‌ها و آگاهی فردی را وارونه ساخت. هایدگر به‌جای آنکه از واقعیت تاریخی و مادی زیست بشری - یعنی از پراکسیس اجتماعی که در آن تجربه و آگاهی فرم می‌گیرند - آغاز کند، از «تجربه انسانی» در معنای فردی و منزوی‌یش نقطه شروع گرفت و آن را «پدیده آغازین و نخستین» نامید. در نتیجه، چیزی که در اصل «مشتق» از زندگی اجتماعی بود، به‌صورت «اصیل» و بنیادین جلوه کرد. از این وارونگی، تقابل‌هایی کاذب و غیرقابل‌حل (آنتی‌نومی‌ها) زاده شد: میان تاریخ اصیل و تاریخ غیراصیل، میان هستی فردی و هستی اجتماعی، میان آگاهی اصیل و آگاهی روزمره. این تقابل‌ها دیگر دیالکتیکی نبودند، بلکه به صورت انتزاعی و ایستا در برابر هم قرار گرفتند و مانع از درک تاریخ واقعی شدند. از دید لوکاچ، چنانکه در متن آمده، این شیوه اندیشیدن، که تاریخ را از جامعه و پراکسیس انسانی جدا می‌کند و تضادها را در سطح متافیزیکی «اصالت» و «سقوط» بازسازی می‌کند، بیانگر گرایش ایدئولوژیکی پیشا-فاشیستی در تفکر هایدگر است. - م.

^۵ moodwise؛ حالت قیدی حس‌وحال (mood) است. منظور هایدگر این است که دازاین همواره از رهگذر حس‌وحال، و در نحوه‌ای حال‌مندانه، گشوده می‌شود؛ یعنی دازاین خودش و جهان را نه از موضع شناخت صرف، بلکه از موضع زیست عاطفی هستی-در-جهان تجربه می‌کند. خیلی ساده منظور این است: دازاین همیشه-

بدان هستی‌بی واگذارده و محول شده است که، در مقامِ اگزیستانس^۱، باید آن باشد.^۲ «گشوده‌شدن^۳» به معنای «شناخته‌شدن^۴ به منزلهٔ چنین‌یاچنان چیزی» نیست. حتی در بی‌تفاوت‌ترین و بی‌خطرترین روزمرگی نیز، هستی دازاین می‌تواند به صورت یک «اینکه هست» عریان، سر برآورد و خود را برملا سازد؛ اما «از-کجا» و «به‌کجا»ی آن همچنان در تاریکی می‌مانند [...] از حیثِ اُنْتیک-اگزیستانسیل، این بدان معناست که حتی در نسبت با چیزی که یک‌چنین حس‌وحالی بدان توجهی ندارد هم، دازاین در هستی-تحویل‌شدهٔ خویش به [درون] «آنجا» آشکار می‌شود، در خود این گریز و طفره‌رفتن نیز، «آنجا» چیزی هست گشوده‌شده (۱۵).

اشراقِ اگزیستانس^۵ فقط می‌تواند از درون حاصل شود، زیرا هرگونه ادراک^۶ به‌طور-عینی-جهت‌مند (از دید هایدگر: به اصطلاح موردِ نظر) سببِ نوعی بی‌دل‌ودماغ‌شدن (داس فرفالن)^۷ می‌شود، یعنی نوعی واگذاری، نوعی تسلیم و گردن‌نهادن به امر «بی‌هویتِ جمعی» و نا-اصالت‌مندی. از این بابت، کاملاً منطقی است که هایدگر با برگذاری^۸ تاریخی‌بودگی اگزیستانس، هر چیز را که به‌طورِ عینی تاریخی بود، [یعنی قاطعانه بود]، به همان قطعیت رد کرد؛ بدین‌گونه، تاریخی‌بودگی هایدگری هیچ ارتباطی با این گزاره که «اگزیستانس در درون یک جهان-تاریخ^۹ رخ می‌دهد» ندارد (۱۶). در اینجا، او - تا حدی به‌درستی - داشت علیه استدلال‌ورزی ایدئالیستی کهنِ نظریهٔ تاریخ مجادله می‌کرد.

حتی اگر مسئلهٔ «تاریخ» بر پایهٔ یک نظریهٔ علمی بررسی شود - نظریه‌ای که نه فقط در پی روشن‌سازی «معرفت‌شناختی» شیوهٔ تاریخ‌شناختی فرآچنگ‌آوریِ اشیائست (چنانکه زیمل می‌کرد)، یا در پی منطقِ فرم‌گیریِ مفاهیمِ تکوین‌وحاضرسازیِ تاریخ‌شناختی (چنانکه هاینریش ریکرت^{۱۰}

از-پیش یا همیشه-و-از-پیش (always already) در جهانی است که از خلال حس‌وحالی خاص برایش گشوده شده. یعنی ما هرگز بی‌حال‌وهوا نیستیم؛ هر فهم، بودن، و رویارویی با جهان، از خلالِ حالتی عاطفی یا وجودی ممکن می‌شود (مثل ملال، اضطراب، شادی، ترس، آرامش و ...). - م.
^۱ in existing در حیثِ هستی‌یافتگی خاص دازاین؛ یا در مقامِ زیستنِ اگزیستانسیال؛ یا در خودِ روندِ بودنِ به‌مثابه اگزیستانس. - م.
^۲ یعنی دازاین خود را واگذاردهٔ هستی‌ای می‌یابد که باید آن را، در مقامِ موجودی که می‌زید، محقق سازد: به آن هستی‌ای واگذارده شده است که، در مقامِ اگزیستانس، باید هستیِ خودِ دازاین باشد. - م.

^۳ to be disclosed

^۴ to be known

^۵ illumination of existence: روشنگریِ هستیِ دازاین یا تنویرِ هستیِ دازاین. - م.

^۶ perception

^۷ عبارت casting down (das Verfallen) یعنی فروافتادگی دازاین در جهانِ روزمره و در بی‌هویتیِ جمعی (the one)، حالتی که در آن دازاین از خویشتن خویش بیگانه می‌شود و به هستی‌کردن در قالب‌های دیگران (the they) تن می‌دهد. - م.

^۸ positing

^۹ world-history

^{۱۰} Heinrich Rickert

می‌کرد)، بلکه با جهت‌گیری‌یی به سوی «ساحتِ عین‌واره^۱» پیش می‌رود - باز با این حال، تا زمانی که پرسش به این شیوه فرمول‌بندی می‌شود، تاریخ در اصل تنها به منزلهٔ عین‌وارهٔ یک علم، دسترس‌پذیر می‌شود. از همین رو، پدیدهٔ پایه‌ای تاریخ - آنکه مقدم بر هرگونه تماتیک‌سازی ممکن توسط تاریخ‌شناسی است، و زیربنای آن را می‌سازد - به طرز بازگشت‌ناپذیر و برای همیشه کنار نهاده می‌شود. اینکه چگونه تاریخ می‌تواند به یک عین‌وارهٔ ممکن برای تاریخ‌شناسی تبدیل شود، تنها از رهگذار آن نوع از هستی^۲ که به امر تاریخی تعلق دارد - یعنی از رهگذار تاریخی‌بودگی و شیوه‌ای که این تاریخی‌بودگی در زمان‌مندی ریشه دارد - قابل دریافت است (۱۷).

در اینجا نیز، هایدگر با مهارتی نه‌چندان اندک، برای جلوگیری از فروپاشی ایدئالیسم پیشاپیش اقدام می‌کند: او اینگونه می‌نمود که قصد دارد خود طبیعت تاریخی اگزیستانس را نقطهٔ آغاز فهم تاریخ قرار دهد؛ اما در همان دم، همان‌گونه که دیدیم، او به خود این اگزیستانس، تعریفی سراسر سوپژکتیویستی داد، و در گام بعد، تاریخی‌بودگی نخستین اگزیستانس را به‌طور رادیکال از هرگونه نسبت با تاریخ واقعی و عینی «پاک‌سازی» می‌کند...

بدیهی است که این کار تلویحاً از برگذاری یک «تاریخی‌بودگی نا-اصیل» حکایت دارد. و درست در اینجا، مطابق با جوهر اصلی برداشت خود، هایدگر تا مرز مصالحه-با-«تناقض» پیش می‌رود، و تقریباً خودش را در موقعیتی سازش‌کارانه قرار می‌دهد؛ زیرا اگر تنها مسئلهٔ تاریخی در کار، همان چیزی باشد که - به زبانی الاهیاتی - می‌توان آن را «نجات جان» نامید، آنگاه هیچ دلیل روشنی وجود ندارد که چرا هر چیز دیگر، که نقش آن حداکثر چیزی الا یک «انحراف از هستی در تاریخ» نمی‌تواند باشد، باید واجد خصلتی تاریخی به‌شمار آید. با این همه، هایدگر گاهی از یک تاریخی‌بودگی نخستین و ثانوی سخن می‌گفت، و گاهی از تاریخی‌بودگی اصیل و نا-اصیل.^۲

آیا ابزارها^۳، کار، و هر آنچه دازاین در کنار آن می‌زید، به «تاریخ» تعلق ندارند؟ اگر چنین نیست، آیا امر تاریخی‌سازی تاریخ^۴ صرفاً جریان گسستهٔ «سیلان‌های تجربه» در درون سوژه‌های فردی است؟ [...] اما حتی طبیعت^۵ نیز تاریخی است، و مطمئناً نه از آن جهت که از «تاریخ طبیعی» سخن

^۱ the side of the object؛ یعنی «سوی ابژه»، «سوی متعلق تجربه یا شناخت»، یا «وجه عینی رابطه». یعنی آن وجه یا جنبه‌ای از واقعیت که در بیرون از سوژه قرار دارد و به‌سوی او داده می‌شود (درک می‌شود، تجربه می‌شود، یا بر او اثر می‌گذارد). و در برابر آن «ساحت سوژه» (the side of the subject) را داریم که جنبه‌ای است که از جانب آگاهی، تجربه یا فاعل شناسا برمی‌خیزد. - م.

^۲ منظور لوکاچ این است که هایدگر گاهی میان تاریخی‌بودگی اولیه و ثانویه، و گاهی میان تاریخی‌بودگی اصیل و نا-اصیل تمایز می‌گذاشت. - م.

^۳ equipment؛ به چیزهای در-دسترس (ready-to-hand) اشاره دارد؛ یعنی هرآنچه دازاین در کنش و کار روزمره با آن سروکار دارد و معنایش تنها در شبکه‌ای از روابط کاربردی آشکار می‌شود. بنابراین، صرفاً «تجهیزات» یا «ابزار» به معنای فنی و رایج نیست؛ بلکه «شیای درگیر در جهان زیسته» است. - م.

^۴ the historizing of history؛ تاریخ‌مند شدن [خود] تاریخ. - م.

می‌گوییم؛ بلکه از آن جهت که منظره‌ای روستایی^۱ است، یا منطقه‌ای استعمار شده یا استثمار شده، یا میدان نبرد، یا محل یک فرقه^۲ است (۱۸).

بنابراین، از «تاریخ نا-اصیل» هایدگری چیزی بیش از نوعی تاریخی‌بودگی اشپنگلری (گشیشت‌لیشکایت^۳) بیرون نمی‌آید. با این تفاوت که این مفهوم، نزد اشپنگلر، بخشی ارگانیک از دستگاه فکری او بود، حال آنکه در نزد هایدگر، به ایده‌بنیادی او آسیب می‌زد و در نهایت، جز نوعی بار زائد و بی‌مصرف نبود. این امر، بخشی از امتناع هایدگر از پیروی آشکار از ناعقل‌گرایی رادیکال و طرد تمام‌عیار هرگونه رویکرد علمی ناشی می‌شد؛ و بخشی دیگر میراثی بود - دیگر نه ارگانیک، بلکه همچون ته‌مانده‌ای - از بنیان‌الاهیاتی اندیشه هایدگر درباره «راه نجات جان»، راهی که در نزد هایدگر بی‌خدا و بی‌جان، دیگر اصول راهنمای پیشینش را از کف داده بود.

در اینجا پیوند میان هایدگر و کی‌یرکگارد نیز آشکار می‌شود. هایدگر به واسطه تأثیر مناقشه‌کی‌یرکگارد با هگل، به تمایز میان «تاریخ اصیل» و «تاریخ نا-اصیل» رسید. اما همانطور که همیشه در تاریخ اندیشه رخ می‌دهد، و اینجا هم از آن تاریخ مستثنی نیست، متفکر ارتجاعی نخستین، یعنی کی‌یرکگارد، صریح‌تر، صادق‌تر و استوارتر از مُقَدِّد واپس‌مانده امپریالیست خود، یعنی هایدگر، بود. کی‌یرکگارد هیچ «جهان-تاریخ»ی را جز از منظر خدا به رسمیت نمی‌شناخت. در نگاهش، انسان - که صرفاً تماشاگر تاریخ است - تاریخی ندارد، بلکه فقط مسیر اخلاقی - دینی فردی خویش را می‌پیماید. [...].

هایدگر، برعکس مرجع تقلید خود، یعنی کی‌یرکگارد، چون در اندیشه‌اش نه خدا بود، و نه مسیح و نه جان، خواست به وکالت از «آتئیسم دینی»^۴، نوعی فلسفه‌الاهیاتی را بر پایه تاریخ بنیاد نهد، از همین رو، چنان شد که تمامی عناصر اساسی‌الهیات، حتی در فرم کی‌یرکگاردی‌یش، به تمامی از میان رفتند، و اکنون تنها چارچوب تماماً تهی‌الاهیاتی باقی مانده است. «آگزیستانسیل»^۵های واقعیت «اصیل»، برای کی‌یرکگارد، همان مقولات زیست‌مبتنی بر فردیت مجزا - همچون اضطراب، دغدغه‌مندی درون‌سوه، احساس گناه‌کاری، گشودگی‌های تصمیم‌مند و ... - بودند. اما کی‌یرکگارد، چون هنوز بقایائی از یک فلسفه‌الاهیاتی مبتنی بر تاریخ را حفظ کرده بود، یعنی فلسفه‌ای که در آن برای خدا نوعی تاریخ واقعی مفروض بود، می‌توانست تاریخی‌بودگی را برای انسان فردی که در پی نجات‌بخشی خاص خویش است، به طرز رادیکال انکار کند. در مقابل، هایدگر ناچار

¹ countryside

² site of a cult

³ *Geschichtlichkeit*

⁴ religious atheism

⁵ care

بود این اگزیستانس غیرتاریخی را به منزله «تاریخ اصیل»، جامعه مبدل پوشاند تا در برابر نفی تاریخ واقعی (نفی امر «نا-اصیل») تقابلی برپا سازد.^۱

اما باز این بار هم، عامل تعیین کننده این آنتی‌تز و تمایز محتوای اجتماعی-تاریخی بود. کی‌یرکگارد، که تفکرش پیشرفت بورژوازی دموکراتیک را رد می‌کرد، هنوز می‌توانست بازگشتی به جهان دینی فتودالی را متصور شود؛ هرچند این مفهوم در آثار او رنگی از انزوای بورژوازی و انحطاط پیدا کرده بود. اما هایدگر، که در دوران بحران سرمایه‌داری انحصاری می‌نوشت و در قرابت با دولتی سوسیالیستی که پیوسته به قدرت و نفوذ می‌افزود، می‌زیست، تنها از طریق خوارشمردن و بی‌اعتبارسازی تاریخ واقعی به مثابه [تاریخ و امر] «نا-اصیل» بود که می‌توانست از شر پیامدهای این دوران بحرانی بگریزد. این امر، همچنین، بدین معنا بود که، تنها آن نوعی از «تکامل روحی» به‌عنوان تاریخ «اصیل» پذیرفته می‌شد که از رهگذار مقولاتی چون دغدغه^۲، یأس و امثال آن، انسان را از کنش‌ورزی‌ها و تصمیم‌های اجتماعی دور سازد، و در عین حال، او را در درون وضعیتی از سردرگمی و گیجی تثبیت کند؛ وضعیتی که بیشترین آمادگی فکری را برای چرخش به سوی نوعی کنش‌گرایی در او برمی‌انگیزد، که ارتجاعی، واکنشی و استبدادی بود؛ چرخش به سوی یک کنش‌گرایی از نوعی هیتلری.^۳

^۱ دازاین در اندیشه هایدگر، چنانکه بیش از چنین و چندبار توضیح داده شد، آن هستنده‌ای است که در خود هستی خویش، به نحوی فهم‌مندانه با هستی نسبت دارد؛ یعنی بودن انسان در ذات خود به معنای فهم بودن است. این فهم، امری ساختاری از خود وجود انسانی است، و نه معرفتی یا روان‌شناختی، به همین دلیل هم هست که هایدگر از *Existenz* سخن می‌گوید: شیوه هستی دازاین، و دازاین یعنی هستنده‌ای که در هستی خود می‌اندیشد، و به هستی خود آگاه است؛ شیوه‌ای از بودن که در آن موجود، به بودن خود التفات دارد. اما لوکاچ در نقدی خود، نشان می‌دهد که، در این نوع از هستی‌شناسی، هستی از هر گونه تاریخ‌مندی و مادیت واقعی تهی می‌شود. هایدگر، برخلاف کی‌یرکگارد که هنوز در درون یک افق الاهیاتی می‌اندیشید و در آن خدا، مسیح و روح حضور داشتند، در غیاب هر بنیان الاهی، کوشید فلسفه‌ای بنا کند که از دل آنتیسیسم دینی، صورتی از الاهیات بی‌خدا پدید آورد؛ نوعی الاهیات که، عناصر دینی در آن محو شده‌اند، اما فرم تهی و استعاره‌ای آن‌ها در قالب مفاهیمی چون اضطراب، دل‌واپسی، گناه و تصمیم‌گیری فردی کماکان باقی مانده است. از دید لوکاچ، این جایگزینی محتوا را از میان می‌برد و تنها «فرم الاهیاتی» را باقی می‌گذارد؛ فرم تهی‌یی که از درون، از معنا و تاریخ جدا شده است. به همین سبب، هایدگر ناچار می‌شود فقدان تاریخ واقعی را با ابداع «تاریخ اصیل» زیر فرش کند. منظور از این تاریخ، تاریخی است که دیگر در بستر جهان عینی و اجتماعی جریان ندارد، بلکه به تجربه درونی فردی فروکاسته می‌شود که در اضطراب و مواجهه با مرگ، «تاریخی‌بودگی» خود را می‌یابد. از نگاه لوکاچ، این تاریخی‌بودگی هایدگری، بدل متافیزیکی و غیرتاریخی تاریخی‌بودگی واقعی است؛ زیرا تاریخ حقیقی تنها در دل تمامیت اجتماعی (social totality) و در فرآیند دیالکتیکی مناسبات مادی و آگاهی طبقاتی تحقق می‌یابد. بنابراین، در حالی که برای هایدگر، هستی در نسبت با دازاین فهم می‌شود، برای لوکاچ، هستی تنها در نسبت با تاریخ (history) معنا دارد. با این اوصاف، هستی‌شناسی هایدگری در چشم لوکاچ به چارچوبی تهی از الاهیات تبدیل می‌شود؛ تلاشی برای جایگزین کردن تاریخ واقعی با درون‌بودگی فردی، و به جای پیوند دیالکتیکی انسان با جهان، فرو رفتن او در خلای اگزیستانسیالیستی از اضطراب و تنهایی؛ یعنی فرورفتن در من تنها. - م.

^۲ care

^۳ هایدگر عملاً و واقعاً هم در دهه ۱۹۳۰ گرایش سیاسی نشان داد که باب سوءظن را باز گذاشت: عضویت رسمی در حزب نازی، تصدی رکتوری دانشگاه فرایبورگ و ملاحظات سیاسی او در آن دوره، به سرعت او را در نظر چپ‌گرایانی چون لوکاچ به‌عنوان متفکری همراه جریان ارتجاعی قابل‌اتهام ساخت. اتهام «همدستی با نازیسم» که لوکاچ نخستین بار در *ویرانی عقل* (۱۹۵۲) آن را شدتی نظام‌مند علیه هایدگر طرح کرد، همین متن حاضر، در واقع سرآغاز موجی از نقدهای فلسفی و سیاسی بود که تا امروز ادامه دارد. لوکاچ، در چارچوب مارکسیسم خود، فلسفه هایدگر را ادامه منطقی «واپس‌گرایی بورژوازی» و زمینه‌ساز ایدئولوژیک فاشیسم دانست: نفی عقل تاریخی، ستایش تصمیم‌مندی و تأکید بر «اصالت» فردی، به زعم او، صورت‌بندی فلسفی همان روح ارتجاعی بود که در نازیسم تجسم یافت. پس از او شاگرد پیشین هایدگر، هربرت مارکوزه، نیز در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ این فلسفه را نقد کرد و نشان داد که چگونه طرد تاریخ و کنش اجتماعی در آن به نوعی «تصمیم‌گرایی تهی» می‌انجامد. تئودور آدورنو و مکس هورکهایمر در مکتب فرانکفورت در آثار خود، به‌ویژه در *دیالکتیک روشنگری و زبان اصالت*، هایدگر را فیلسوفی دانستند که زبان و اندیشه‌اش با ساختار ایدئولوژیک فاشیسم هم‌پوشان است. در جبهه لیبرال، متفکرانی چون

یادداشت‌ها

1. Martin Heidegger, *Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), p. 78.
2. *Ibid.*, p. 450.
3. *Ibid.*, p. 195.
4. *Ibid.*, p. 60.
5. *Ibid.*, p. 59.
6. *Ibid.*, p. 269.
7. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, tr. Richard Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1990), p. 143.
8. *Ibid.*, p. 168.
9. Heidegger, *Being and Time*, pp. 164–6.
10. *Ibid.*, p. 175.
11. *Ibid.*, p. 174.
12. *Ibid.*, pp. 341–2.
13. *Ibid.*, pp. 344–5.
14. *Ibid.*, p. 374.
15. *Ibid.*, pp. 173–4.
16. *Ibid.*, p. 440.
17. *Ibid.*, pp. 427–8.
18. *Ibid.*, p. 440.

منبع:

Lukács, Georg, 'Martin Heidegger', in Kadarkay. A ([trns. and] ed.), *The Lukacs Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 1995), pp. 213-4, pp. 266-82

کارل پوپر و آلفرد جولز آیر نیز او را دشمن عقل روشنگری و زمینه‌ساز اقتدارگرایی نازیستی خواندند. پس از افشای عضویت رسمی هایدگر در حزب نازی و انتشار دفترهای سیاه که گرایش‌های ضدیهودی و ضدمدرن او را آشکار کرد، بحث دوباره شعله‌ور شد و چهره‌هایی چون ایمانویل فایه مدعی شدند که نازیسم نه صرفاً در رفتار سیاسی، بلکه در بنیان فلسفه هایدگر تنیده است. در برابر، برخی مانند ژاک دریدا یا هانس گنورگ گادامر کوشیدند این نسبت را به سطحی هرمنوتیکی و تاریخی فروکاهند، اما فیلسوفانی چون هابرماس و اسلاوی ژیزک همچنان تأکید کردند که در بطن پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی هایدگر، نوعی ضدمدرنیتۀ ارتجاعی و میل به فرار از عقل جمعی نهفته است. از این رو، شکاف میان لوکاچ منتقد و هایدگر متهم، صرفاً نزاعی شخصی یا سیاسی نبود، بلکه دو قطب متقابل در تفسیر «سرنوشت عقل در قرن بیستم» را نمایندگی می‌کرد. - م.