

# مارتین هایدگر در هشتادمین سال تولد



هانا آرنه      فرزند حاجی میرزایی

هشتادمین سال تولد مارتین هایدگر، مصادف با پنجاهمین سالگرد حیات اجتماعی وی نیز بود. وی در آغاز این دوره هنوز یک نویسنده نبود، بلکه فقط به عنوان استاد دانشگاه شهرت داشت، اگرچه پیش‌تر کتابی دربارهٔ دُنس اسکوتس (دُن اسکات آ) چاپ کرده بود. سه یا چهار سال پس از اینکه نخستین پژوهش هماهنگ و جالب - اما هنوز متعارف و معمولی - وی به طبع رسید، با نویسندهٔ این کتاب به قدری تفاوت داشت که دانشجویانش به

اخلاق خارج می‌شوند. نوشته‌هایی مثل «هایدگر و هانا آرنه» نه فلسفی است و نه تاریخی، بلکه ژورنالیسم است و به این جهت ماندنی نیست و منشأ اثر مهم نمی‌شود. هر چند که یک روزنامه‌نویس باتجربه و یک مترجم زبردست و توانا آن را نوشته و ترجمه کرده باشند. نکتهٔ مهم این است که این آثار ماندنی نیست و حتی در یک دورهٔ کوتاه هم منشأ اثر مهم نمی‌شود.

رضادآوری اردکانی

آن مطلع بودند. در این جا نه پنهانکاری وجود داشت و نه مرید و مرادبازی؛ آنهایی که شایعه را شنیده بودند، آن را به دیگری می‌آموختند، چرا که همه دانشجو بودند و بعضاً در میانشان ارتباط دوستی برقرار بود. بعدها اینجا و آنجا دار و دسته‌هایی پیدا شدند؛ اما هیچ‌گاه به صورت یک حوزه نبود و هیچ چیز پنهانی دربارهٔ هوادارانش وجود نداشت.

## آن فلسفه‌های دیگر نیست

### بلکه اندیشیدن‌های دیگر است

### که سرسختانه در قیافه‌شناسی روانی

### این قرن سهیم بوده است

این شایعه در میان چه کسانی رواج یافت و مضمون آن چه بود؟ در آن زمان پس از جنگ جهانی اول در دانشگاه‌های آلمان شورشی رخ نداد، اما در رشته‌هایی که چیزی بیش از مکاتب حرفه‌ای بودند، نارضایتی گسترده و تهوری آکادمیک نسبت به تعلیم و تعلم وجود داشت و در میان دانشجویانی که مطالعه و پژوهش نزد آنها به معنای چیزی بیش از آمادگی برای ساختن زندگی بود، نارضایتی حاکم بود. فلسفه ابتدا پژوهش‌ن‌ان‌طلبان نبود، بلکه پژوهش‌تشنگان مصممی بود که به همین دلیل به سختی [از پاسخ‌ها] راضی می‌شدند. آنها به هیچ وجه جذب شناخت حیات و عالم نشدند. در اینجا برای هر کسی که دغدغه حل همهٔ معماها را داشت، برگزیده‌ای غنی از جهان‌بینی‌ها و هواداران دو آتشه آنها وجود داشت؛ لذا نیازی به مطالعه فلسفه برای انتخاب از میان این گروه‌ها نبود.

اما آنچه این دانشجویان می‌خواستند، چیزی بود که نمی‌دانستند. دانشگاه عموماً یا مکاتب فلسفی رایج - نوکانتی‌ها، نوهگلی‌ها و نوافلاطونی‌ها - را جلوی پای آنها می‌نهاد یا شیوهٔ قدیمی آکادمیک را که در آن فلسفه به طور مرتبی به شاخه‌های ویژه‌ای (معرفت‌شناسی، زیبایی‌شناسی، اخلاق، منطق و از این قبیل) تقسیم شده بود و کمتر ایجاد ارتباط می‌کرد، گویی در اقیانوسی از کسالت غرق شده باشد. حتی پیش از ظهور‌های دیگر عدهٔ کمی بودند که علیه این بخش آسان پذیرفته شده و نسبتاً جا افتاده، شوریده بودند. به ترتیب زمانی هوسرل بود و فریاد وی «بر سر خود اشیاء»: این به معنای «فاصله گرفتن از تئوری‌ها و کتاب‌ها» و گرایش به سوی تأسیس فلسفه به

سختی چیزی دربارهٔ آن می‌دانستند. اگر این درست باشد - همان‌گونه که افلاطون زمانی گفته بود - که «آغاز هم یک خداست و مادامی که او در میان مردم است، همه چیز را نجات می‌دهد» (کتاب قوانین، ۷۷۵) در این صورت، آغاز در هایدگر نه تولد وی است (۲۶ سپتامبر، ۱۸۸۹، در شهر مسکیرش<sup>۳</sup>) و نه چاپ نخستین کتابش، بلکه نخستین سخنرانی از سلسله سمینارهایی است که وی به عنوان یک مدرس عادی (Privatdozent) و دستیار هوسرل<sup>۴</sup> در سال ۱۹۱۹ در دانشگاه فرایبورگ<sup>۵</sup> ارائه داد. از آن جا که آغاز شهرت هایدگر تقریباً هشت سال پیش از چاپ کتاب وجود و زمان (Sein und zeit, 1927) بوده است، در حقیقت می‌توان این پرسش را طرح کرد که اگر چاپ این اثر - نه فقط تأثیر فوری آن در داخل و خارج جهان آکادمیک، بلکه نفوذ مداوم و فوق‌العاده‌ای که تنها تعداد کمی از کتاب‌های این قرن را می‌توان با آن مقایسه کرد - مسبوق به شهرت استادی وی در میان دانشجویانش - که از دید آنها (در هر مقطعی که بودند) موفقیت این کتاب صرفاً تأیید آن چیزی بود که طی سال‌ها دربارهٔ وی آموخته بودند - نبود، موفقیت غیرعادی آن ممکن بود؟

راجع به این شهرت اولیه نکتهٔ عجیبی وجود دارد، عجیب‌تر از شهرت کافکا<sup>۶</sup> در بیست سال اول، یا شهرت براک<sup>۷</sup> و پیکاسو<sup>۸</sup> در دههٔ گذشته، کسانی که در میان به اصطلاح عامهٔ ناشناخته بودند و علاوه بر این نفوذ فوق‌العاده‌ای داشتند. در مورد هایدگر چیز ملموسی که اساس شهرت وی باشد، وجود ندارد و چیزی نوشته نشده بود، مگر یادداشت‌هایی که از سخنرانی‌های معمول وی برداشته شده بود و در میان دانشجویان، دست به دست می‌گشت. این سخنرانی‌ها به متونی مربوط می‌شدند که عموماً دوستانه بودند و حاوی نظریه‌ای که قابل یادگیری، تکثیر و انتقال باشد، نبودند. شهرت وی در این زمان به ندرت بیش از یک نام بود، اما این نام همانند شایعهٔ یک شاه پنهان در تمامی آلمان به راه افتاده بود!

این چیزی بود که با «حوزه»‌ای که معمول بود و توسط «استاد پیشرو»ی مثلاً استفان جورج<sup>۹</sup> اداره می‌شد، کاملاً متفاوت بود. هایدگر با این که در میان عامه شناخته شده بود، اما هنوز با هاله‌ای رازناک از عامه جدا مانده بود، قدرت اسرارآمیزی<sup>۱۰</sup> که احتمالاً تنها اعضای آن حوزه از

در حقیقت این نکته، قطعی بود که مثلاً افلاطون مورد بحث قرار نگرفته بود و نظریه او دربارهٔ مثل شرح نشده بود؛ بلکه در یک نیم‌سال کامل یک مکالمه بند به بند دنبال شده و مورد پرسش قرار گرفته بود تا این عقیده کهن و دیرین میدان را برای مجموعه‌ای از مسائل حیاتی و ضروری باز کند. امروز این صداها نسبتاً آشنا هستند، چرا که بسیاری سالک این راه شده‌اند، اما هیچ کس از خود

عنوان علم دقیقی بود که جایش را در کنار دیگر شیوه‌های آکادمیک پیدا کند.

## در مورد هایدگر چیز ملموسی که اساس شهرت وی باشد، وجود ندارد و چیزی نوشته نشده بود، مگر یادداشت‌هایی که از سخنرانی‌های معمول وی برداشته شده بود

هایدگر پیشتر نرفته است!

شهرت هایدگر به سرعت و به آسانی اشاعه می‌یابد؛ اندیشیدن دوباره به زندگی باز می‌گردد؛ گنجینه‌های فرهنگی قدیم - که اعتقاد به مرگ آن‌ها رواج داشت - دوباره به سخن درمی‌آیند و در مسیری می‌افتند که راه را برای این دیدگاه هموار کرد. اینک همان افراد از چیزهایی بحث می‌کردند که با امور آشنا تفاوت بسیار داشت؛ و پیش‌تر هم این جرأت پیدا شده بود که آن چیزها ناچیز و کهنه خوانده شوند؛ اما اکنون معلمی پا به عرصه می‌گذاشت تا اندیشیدن را بیاموزاند! لذا این شاه پنهان در قلمرو اندیشه فرمانروا شد، قلمروی که اگر چه کاملاً به این جهان تعلق دارد، اما چنان در پرده غیب رفته است که هرگز نمی‌توان دربارهٔ وجود آن اطمینان کامل داشت و هنوز ساکنان آن بیش از آنی هستند که معمولاً تصور می‌شد. در غیر این صورت چگونه تأثیر پنهانی و بی‌سابقه اندیشیدن و مطالعات اندیشه و راننده هایدگر قابل توضیح است: تفکری که خارج از حوزهٔ پیروان و شاگردان و نیز خارج از آنچه که عموماً به عنوان فلسفه فهم شده است، بسط می‌یابد؟

چرا که آن فلسفه هایدگر نیست (که ما به حق در وجود آن شک می‌کنیم، همچنان که ژان بوفره<sup>۱۵</sup> چنین کرده است) بلکه اندیشیدن هایدگر است که سرسختانه در قیافه‌شناسی روانی این قرن سهیم بوده است. این‌گونه اندیشه‌وری یک ویژگی نقب زنده‌ای دارد که مخصوص خودش است و اگر ما بخواهیم آن را در صورتی زبان‌شناختی جای دهیم، در شکل استعمال متعدی فعل «اندیشیدن» (To Think) [چیزی را اندیشیدن] جای

اگر چه هنوز فریادی ابتدایی و به دور از تمرد بود، اما چیزی بود که شلر<sup>۱۱</sup> متقدم و تا حدودی هایدگر متأخر خواهان پرداختن به آن بودند. بعلاوه در هایدلبرگ<sup>۱۲</sup> کارل یاسپرس بود که آگاهانه [نسبت به وضع موجود] تمرد نشان می‌داد و از سنتی برآمده بود که فلسفی نبود. وی - چنان که می‌دانید - مدت زیادی با هایدگر دوست بود. علت این دوستی دقیقاً همان عنصر تمردگرایی بود که در جسارت هایدگر وجود داشت و هایدگر آن را یک چیز اصیل و اساساً فلسفی می‌دانست که در قلب سخن گفتن آکادمیک دربارهٔ فلسفه قرار دارد.

آنچه اینها مشترکاً دارای آن بودند - به اصطلاح هایدگر - این بود که آنها می‌توانستند «میان قصد دانشوری و بحث اندیشیدن» (Aus Der Erfahrung des Denkens)<sup>۱۳</sup> (1947) تمایز قائل شوند و تا حدودی نسبت به دانشوری و دانشمندشدن بی‌تفاوت باشند. در آن زمان شهرت تدریس هایدگر به آنهایی رسیده بود که کم و بیش و به گونه‌ای مبهم دربارهٔ فروپاشی سنت و فرا رسیدن «دوران تاریک» (Brecht) - که تازه آغاز شده بود - چیزهایی می‌دانستند و بنابراین اعتقاد داشتند که خبرگی در مباحث فلسفی، نمایش بیهوده و پوچی است و تنها به خاطر این با رشته‌های آکادمیک همسویی داشتند که به «موضوع اندیشه» یا به قول هایدگر به موضوع «اندیشیدن» (Thinking's Matter) توجه داشتند (Zur Sache des Denkes) (1969).

شهرتی که آنها را جذب فرایبورگ و مدرسی نمود که در آنجا به تدریس مشغول بود - و بعداً هم تا حدودی جذب پروفیسور جوان ماربورگ<sup>۱۴</sup> شدند - متضمن این نکته بود که آنجا کسی وجود داشت که واقعاً به «چیزها» - که پیشتر هوسرل نشان داده بود - دست یافته بود: کسی که می‌دانست که این اشیاء موضوعات آکادمیک نیستند بلکه دغدغه‌های انسان‌های اندیشه‌وراند - البته نه فقط دغدغه‌های دیروز و امروز، بلکه دغدغه‌های مربوط به دوره‌های بسیار کهن - و کسی که گذشته را از نو کشف کرده بود، دقیقاً به خاطر این که می‌دانست که سلسله سنت از هم گسیخته است!

می‌گیرد. هایدگر هیچ‌گاه «درباره» چیزی نمی‌اندیشد؛ او چیزها را می‌اندیشد. در این فعالیت کاملاً غیر دانشورانه، وی به ژرفاها رخنه می‌کند؛ او کشف نمی‌کند، بلکه اجازه می‌دهد که صرفاً پاره‌ای بنیادهای مسلم و مطلق و وضوح یابند، به گونه‌ای که پیشتر این‌گونه روشن نشده بودند. وی مصرانه آنجا به طور پنهانی می‌ماند تا باریکه‌راه‌ها را نشان دهد و «ردّ پاهای» را تعیین کند (مجموعه متون

## شوق اندیشیدن همانند دیگر امیال شخص را مفهور می‌کند و مایملک فرد را از وی می‌ستاند و «خصلت» اش را نابود می‌گرداند و آنچه را که دارد در مقابل این یورش از دست وی می‌ستاند

سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۶۲ که این عنوان (Wegmarken) <sup>۱۶</sup> به آنها داده شده بود.)

این اندیشیدن برای خود وظایفی را مقرر می‌کند؛ آن با «مسئله‌های»<sup>۱۷</sup> سر و کار دارد؛ آن ذاتاً - و در واقع همیشه - چیز خاصی دارد که با آن به طور خاصی درگیر است یا - دقیق‌تر بگوییم - به وسیله آن به طور خاصی برانگیخته می‌شود؛ اما نمی‌توان گفت که این اندیشیدن هدفی دارد. آن بی‌وقفه فعالیت می‌کند و حتی مقرر کردن باریکه‌راه‌ها خود برای کشف بُعد نوینی از اندیشه به کار می‌آید، نه برای رسیدن به هدفی که از پیش مورد توجه است و آخر سر، راه به او ختم می‌شود.

باریکه‌راه‌ها را می‌توان با اطمینان همان «راه‌های جنگلی»<sup>۱۸</sup> (عنوان مجموعه متن‌های سال ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۶) دانست که صرفاً چون به جایی غیر از جنگل منتهی نمی‌شوند و «ناگهان کنار گذاشته می‌شوند»، نزد او بسیار (به طور بی‌ظنری) قابل قبول‌ترند - به عنوان کسی که جنگل‌ها را دوست دارد و در آن احساس در وطن بودن می‌کند - تا مسئله‌های شبه‌خیابانی و دقیقاً طرح‌ریزی شده‌ای که تحقیقات متخصصان فلسفه و مورخان نظریه‌ها را کاملاً به خود معطوف کرده است. استعاره «راه‌های جنگلی» به طور اتفاقی چیزهای مهم و اساسی را کشف می‌کند، نه اینکه شخص به راهی بیفتد که بن‌بست باشد، بلکه همانند هیزم‌شکنی که با جنگل‌ها سر و کار دارد و راه‌هایی را طی می‌کند که خود هموار کرده است و راهی را روشن می‌کند که به خط‌کاری وی که همان انداختن درختان است، مرتبط است.

در این مرتبه ژرف - که با اندیشیدن وی کاویده شد و

وضوح یافت - هایدگر شبکه وسیعی از راه‌های اندیشیدن را نشان می‌دهد؛ نتیجه واحد و مستقیمی که به طرز قابل فهمی بدان توجه شده و گاهی سرمشق واقع شده، این است که وی باعث شد بنای مجلل متافیزیک سنتی - که برای مدتی طولانی هیچ‌کس در هیچ حالتی با آن احساس آسایش کافی نکرده بود - تحت الشعاع قرار گیرد، درست همان‌گونه که تونل‌های زیرزمینی و نقب زدن‌های مخرب ساختمان‌هایی را که پایه‌های آن از لحاظ عمق به اندازه کافی ایمن نیست، تحت الشعاع قرار می‌دهد. این یک موضوع تاریخی است، شاید یکی از مهم‌ترین مراتب آن است، اما لزوماً ما را که خارج از همه صنف‌ها و جمعیت‌ها - از جمله نوع تاریخی آنها - ایستاده‌ایم، نگران نمی‌کند. از منظر خاصی - و نیز به حق - می‌توان کانت را یک «فرد تماماً مخرب» نامید که با آن چیزی که هست نسبت اندکی هم ندارد، اگر نقش تاریخی وی جدا انگاشته شود.

همچنین در مورد سهم هایدگر در تحت الشعاع قرار گرفتن متافیزیک - که به هر تقدیر، نزدیک و قریب الوقوع بود - آنچه ما آن را مدیون هایدگر - و فقط هایدگر - هستیم، این است که این تحت الشعاع قرار گرفتن به گونه‌ای رخ داد که شایسته چیزی بود که در آن دوره وجود داشت: متافیزیکی که تا به مقصدش «اندیشیده شد» و به سادگی توسط آنچه که به دنبال آن آمد پشت سر گذاشته شد، یعنی چیزی که هایدگر در کتاب درباره موضوع اندیشیدن می‌گوید: «پایان فلسفه!» اما آن پایانی است که وجه و آبروی فلسفه بود و آن را با عزت و افتخار حفظ کرد و توسط مردی انجام شد که عمیقاً خود را صرف آن و سنت آن کرده بود. وی در طول حیاتش همه سمینارها و سخنرانی‌هایش را صرف متون فیلسوفان نمود و تنها در اواخر عمرش بود که جرأت پیدا کرد تا درباره متون فلسفی خودش سمیناری ارائه بدهد. درباره موضوع اندیشیدن (Zur Sache des Denkens) مشتمل بر یادداشت تفاهمی برای سمیناری درباره سخنرانی وجود و زمان است که نخستین بخش کتاب را تشکیل می‌دهد.

من گفته‌ام که مردم شایعاً راجع به هایدگر را دنبال کردند تا اندیشیدن را بیاموزند. آنچه تجربه شده بود، این بود که اندیشیدن به عنوان یک فعالیت محض - به این معنی که نه توسط شخص تشنه معرفت و نه توسط شخص جوایای شناخت به اجبار انجام نگرفته باشد - می‌تواند به احساس بدل گردد که زیاد بر دیگر مواهب و استعدادها حکومت نمی‌کند و آنها را سرکوب نمی‌نماید، ضمن این که آنها را منظم می‌کند و در آنها جریان دارد. ما به تقابلی قدیمی عقل و احساس، و روح و جان عادت کرده‌ایم و این که عقیده اندیشیدن احساسی

(Passionate) که در آن اندیشیدن و زنده بودن یکی می‌شود، ما را قدری به عقب برمی‌گرداند. هایدگر خودش زمانی این وحدت را - درباره نیروی یک حکایت مسلم - در یک جمله بیان کرده است، هنگامی که در آغاز درسی درباره ارسطو، به جای ارائه مرسوم مقدمه‌ای درباره زندگی‌نامه وی، گفت: «ارسطو به دنیا آمد، کارکرد و مُرد.» اینکه چیزی شبیه اندیشیدنِ عاطفی در هایدگر وجود

## اینکه چیزی شبیه اندیشیدن عاطفی در هایدگر وجود دارد، در حقیقت شرط امکان وجود داشتن فلسفه به طور کلی است

دارد، در حقیقت - همان گونه که بعداً در خواهیم یافت - شرط امکان وجود داشتن فلسفه به طور کلی است. اما این نکته به ویژه در قرن ما پرسش‌انگیز است که آیا ما بدون وجود اندیشیدنِ هایدگر این را کشف می‌کردیم؟ این اندیشیدنِ عاطفی که از واقعیت ساده «در - جهان - متولد شدن» برمی‌آید و اکنون «به طور متعهدانه و متذکرانه معنایی را که در هر موجودی حکمفرماست، می‌اندیشد»<sup>۱۹</sup> (Gelassenheit, 1959, P. 15) نمی‌تواند یک مقصد نهایی (شناخت یا معرفت) داشته باشد که بیش از آنی باشد که خود حیات دارد. پایان کار زندگی مرگ است، اما آدمی به خاطر مرگ نمی‌زید، بلکه چون که موجود زنده‌ای است، می‌زید؛ او به خاطر نتیجه - هر چه باشد - نمی‌اندیشد، بلکه چون وی «اندیشه‌ور» یعنی یک موجود ژرف‌اندیش است، می‌اندیشد. (همان)

یکی از نتایج چنین گرایشی این است که اندیشه از یک راه انتقادی یا به‌ویژه فروپاشنده نسبت به نتایج خویش عمل می‌کند. یقیناً فلاسفه از دوره مکاتب فلسفی عهد باستان، تمایلی مضمئزکننده‌ای نسبت به دستگاه‌سازی فلسفی داشتند و ما هنگامی که در فهم کنه واقعی اندیشه آنها می‌کوشیم، از پریشانی‌بناهایی که ساخته‌اند، به زحمت می‌افتیم. این تمایل از خود اندیشیدن ناشی نمی‌شود، بلکه از نیازهای دیگری که خودشان کاملاً مشروع‌اند، ناشی می‌شود. اگر شخص بخواهد اندیشیدن را در بی واسطه‌گی آن و سرزندگی را به وسیله نتایجش بسنجد، در آن صورت از عهده آن بر خواهد آمد، همانند نقاب پهلوه<sup>۲۰</sup>، چیزی که طی روز به طور مداوم به درون تاب می‌خورد و در شب به حالت اولش بازمی‌گردد تا روز

بعد از نو بی‌آغازد. هر یک از آثار هایدگر، علیرغم ارجاعات گهگاه به نوشته‌های طبع شده قبلی‌اش، به گونه‌ای خوانده می‌شود گویی هایدگر از آغاز، می‌آغازد. او گهگاه زبانی را به کار می‌گیرد که خود وی وضع کرده بود، زبانی که در هر حال مفاهیم آن صرفاً «ردپاها»<sup>۲۱</sup> بی هستند که به وسیله آنها، رشته جدیدی از اندیشه جهت خود را پیدا می‌کند.

هایدگر هنگامی که تأکید می‌ورزد بر این که «این پرسش انتقادی که موضوع اندیشه چیست، ضرورتاً همیشه به اندیشیدن تعلق دارد»، و هنگامی که (در جایی که اشاره‌ای به نیچه می‌کند) از «بی‌پروایی اندیشیدن که همیشه مجدداً آغاز می‌شود»، سخن می‌گوید و هنگامی که می‌گوید که اندیشیدن «ویژگی قهقرایی دارد»، به این غرابت اندیشیدن اشاره می‌کند. او هنگامی که کتاب وجود و زمان را مُنقاد یک «نقد دائمی» می‌سازد یا اثبات می‌کند که تفسیر نخستش از حقیقت افلاطونی «معقول و پذیرفتنی نیست» یا در کتابش به طور کلی از «نگاه به عقب» سخن می‌گوید - «که همیشه یک بازیمایی (Retractatio) است» نه واقعاً نفی و انکار اعتقاد قبلی، و باز اندیشی آن چیزی است که پیشتر اندیشیده شده است - این سیر قهقرایی را تمرین می‌کند. (In Zur Sache des Denkens, PP. 6, 30, 78)

هر اندیشه‌وری اگر تنها به اندازه کافی پیر شده باشد، بایستی بکوشد تا آنچه را که واقعاً به عنوان نتایج تفکرش ظاهر شده، روشن گرداند و این را صرفاً با بازاندیشی انجام دهد. هایدگر به یاسپرس<sup>۲۲</sup> گفته بود: «و هنگامی که شما حقیقتاً بخواهی که آغاز کنی، بایستی بمیری». اندیشیدن «من» لا زمان است و آن آفت و رحمت اندیشه‌ورانی است - مادامی که با اندیشیدن می‌زیند - که بدون سالخوردگی، پیر می‌شوند. همچنین شوق اندیشیدن همانند دیگر امیال شخص را مقهور می‌کند - مجموعه ویژگی‌هایی را به تصرف خود درمی‌آورد که (وقتی با اراده و اختیار در کنار هم قرار بگیرند) حاصل آنها چیزی است که ما «خصلت» (Character) فرد می‌نامیم - و مایملک فرد را از وی می‌ستاند و «خصلت»‌اش را نابود می‌گرداند و آنچه را که دارد در مقابل این یورش از دست وی می‌ستاند. همان گونه که هایدگر می‌گوید «من» اندیشه‌ور، که «در ببحوجه» تلاطم طوفان «جای دارد» و زمان به معنای واقعی کلمه برای آن ثابت است، صرفاً لازمان نیست؛ آن همچنین بلاکیف است، اگر چه همیشه به طور ویژه‌ای چیز دیگری است. «من» متفکر هر چیزی است مگر خود آگاهی و شعور.

به علاوه اندیشیدن، همان طوری که هگل در سال ۱۸۰۷ در نامه‌ای به زیلمان<sup>۲۳</sup> درباره فلسفه خاطر نشان می‌سازد، «چیزی است توأم با تنهایی» و این فقط به خاطر

آن نیست که «من» در آن حالتی که افلاطون تحت عنوان «نجوا با خویشتن» از آن سخن می‌گوید (سوفیست، ۲۶۳e) تنها است، بلکه به این خاطر است که در این گفتگو همیشه طنین‌ها و پیچ و تاب‌های «ناملفوظ» هست که از طریق زبان به طور کامل بیان شدنی نیستند و در نطق به طور کامل و به روشنی نمود نمی‌یابند و بنابراین قابلیت ایجاد ارتباط را ندارند، نه به دیگر اندیشه‌وران و نه به خود اندیشه‌ور.

احتمالاً همین امر «ناگفتنی» است - افلاطون در نامه هفتم از آن سخن می‌گوید - که اندیشیدن را به صورت یک مشغولیت عزلت‌گرایانه در می‌آورد و در عین حال بستری همیشه مناسب و متنوع می‌سازد که اندیشیدن از آن می‌روید و به طور دائم نو می‌شود. می‌توان به خوبی تصور کرد که - اگرچه به سختی در مورد هایدگر صدق می‌کند - شوقِ اندیشیدن ممکن است ناگهان به جان اجتماعی‌ترین انسان بیافتد و با تنهایی‌ای که لازمهٔ اندیشیدن است، دمار از روزگارش درآورد!

تا آن جایی که من می‌دانم، اولین و تنها کسی که از اندیشیدن به عنوان «باریکه‌راه‌ها»<sup>۲۴</sup> (چیزی که با در افتادن با آن، می‌توان تحملش کرد) نامی برده افلاطون است که در تئوتوس<sup>۲۵</sup> (d 155) حیرت را آغاز فلسفه خوانده است. مقصود وی یقیناً شگفتی و بهت محضی که هنگام روبرو شدن با چیز عجیبی به ما دست می‌دهد، نیست. چرا که حیرت که سرآغاز اندیشیدن است - همچنان که شگفتی و بهت ممکن است آغاز علوم بوده باشد - به «هر روز» کار دارد: آن عادت معمولی، آنچه که ما به دقت می‌آموزیم و با آن آشنا می‌شویم؛ به همین دلیل است که این حیرت با هیچ دانشی فروکش نمی‌کند. هایدگر زمانی کاملاً به معنای افلاطونی از «قوة حیرت بسیط» سخن گفته است، اما برخلاف افلاطون، «قوة» علاقه و پذیرش این حیرت به عنوان منزلگه شخصی» را بدان اضافه می‌کند (Vorträge und Aufsätze, 1954, Part III, P 259)

این نکتهٔ اضافی نزد من برای فهم اینکه مارتین هایدگر که بوده است، مسلم و بی‌چون و چراست. چرا که عده‌ای امیدوار، با اندیشیدن و تنهایی توأم با آن آشنایی دارند؛ اما بدیهی است که آنها رحل اقامت در آنجا نیفکنده‌اند. هنگامی که حیرت به سادگی از آنها سبقت می‌گیرد و آنها با تسلیم به آن با اندیشیدن دست و پنجه نرم می‌کنند، می‌دانند که در پیوستار مسکن‌هایی که امور انسانی در آن رخ می‌دهد، از مکان عادی و معمولیشان کنده و جدا شده‌اند و در اندک زمانی دوباره به آن باز می‌گردند. بنابراین جایگاهی که هایدگر از آن سخن می‌گوید، به معنای استعاری، خارج از محل‌های سکونت بشری قرار

دارد و اگر چه «بادهای اندیشه» که احتمالاً سقراط (مطابق آنچه در خاطرات سقراطی گزنوفون<sup>۲۶</sup> آمده است) اولین کسی بود که آن را مطرح کرده است، حقیقتاً می‌توانند قوی و نیرومند باشند، این بادهای استعاره «طوفان‌های دوران» درجه‌ای استعاری ترند.

در مقایسه با اماکن دیگر عالم و محل‌های سکونت امور بشری، مأمین شخص اندیشه‌ور «مکان سکوت و

## هایدگر فقط گاهی در مقام نظر و غالباً به طور سلبی دربارهٔ «مأمین» که در آن احساس در وطن بودن می‌کرد، چیزی ابراز کرده است

آرامش» است (Zur Sache des Denkens, P. 75). اساساً آن خود حیرت است که آن آرامش و سکوت را به بار می‌آورد و بسط می‌دهد؛ به خاطر همین سکوت و آرامش است که دوری از همهٔ صداها، حتی صدای خود فرد، شرط‌گیریز ناپذیری است برای اینکه اندیشیدن از حیرت برآید و زاده شود. با محصور شدن و در پیچیدن با این آرامش و سکوت، استحالهٔ خاصی رخ می‌دهد که باعث می‌شود هر چیزی به داخل بُعد اندیشیدن - به معنای هایدگری‌اش - درافتد. اندیشیدن همیشه در عزلت ضروری‌اش از عالم، ناچار است با چیزهای غایب، مواد و وقایعی ارتباط داشته باشد که از ادراک مستقیم پنهان‌اند.

اگر شما چهره به چهرهٔ انسانی بایستید، مطمئناً او را در حضور جسمانی‌اش در خواهید یافت، اما او را نمی‌اندیشید. اگر هنگامی که وی حاضر است، دربارهٔ وی بیندیشید، شما در باطن، از مواجههٔ مستقیم [چیزی] را بیرون کشیده‌اید. در اندیشیدن برای نزدیک شدن به یک شیء یا به یک بشر، آن یا او بایستی برای درک مستقیم در دور دست قرار بگیرد. هایدگر می‌گوید اندیشیدن «نزدیک شدن از دور دست» است. (Gleassenheit, P. 45 [Discours

On Thinking, P. 68])

شخص می‌تواند از طریق یک تجربهٔ آشنا این نکته را دریابد. ما به سفر خویش ادامه می‌دهیم تا اشیاء را در اماکن دور ببینیم. طی این دوره، آنچه اغلب رخ می‌دهد این است که اشیایی که ما دیده‌ایم، فقط در بازبینی و یادآوری به ما نزدیک می‌شوند: زمانی که ما دیگر تحت سلطهٔ تأثیر مستقیم نیستیم. گویی آنها فقط زمانی معانی‌شان را آشکار می‌کنند که دیگر حاضر نباشند. این

ارتباط وارونه - که اندیشیدن آنچه را که نزدیک است، دور می‌کند با بیرون کشیدن از امر نزدیک و امر دور را به نزدیک بدل کردن - چنانچه ما بخواهیم برای این پرسش که «زمانی که می‌اندیشیم، کجا هستیم؟» پاسخی بیابیم، قطعی است. یادآوری (Recollection) که در اندیشیدن، خاطره می‌شود، به‌عنوان یک قوه ذهنی، نقش برجسته‌ای در تاریخ اندیشیدن درباره اندیشیدن داشته است، چرا که این تضمین را به ما می‌دهد که نزدیکی و دورافتادگی، اگر به معنای ادراک گرفته شوند، واقعاً مستعد چنین عکس و وارونگی‌ای هستند.

هایدگر فقط گاهی در مقام نظر و غالباً به طور سلبی درباره «آمن»ی که در آن احساس در وطن بودن می‌کرد، چیزی ابراز کرده است؛ همچنین زمانی که می‌گوید تشکیک در اندیشیدن بخشی از زندگی روزمره نیست .... آن هیچ نیاز اضطراری و رایجی را ارضا نمی‌کند، تشکیک خود «خارج از نظام» است. (An Introduction To Metaphysics, Anchor Books, 1961, PP. 10,11) اما این ارتباط نزدیکی - دور افتادگی و وارونگی آن در اندیشیدن همانند کلیدی که هر چیزی به آن عادت کرده باشد، بر تمام آثار هایدگر سایه افکنده است: حضور و غیبت، آشکار شدن و پنهان شدن، نزدیکی و دورافتادگی - که ارتباط و به هم پیوستگی در میانشان غالب است - با این حقیقت بدیهی که حضور نمی‌تواند باشد مگر این که غیبت تجربه شود - همین طور نزدیکی بدون دور افتادگی، کشف شدن بدون پنهان بودن - ارتباطی ندارند.

اگر از منظر جایگاه اندیشیدن نگاه کنیم، «اعراض وجود» یا «غفلت و فراموشی وجود» بر عالم معمولی حکم می‌راند، عالمی که اقامتگاه اندیشمند و «قلمروهای آشنای ... حیات روزمره» را محصور کرده، یعنی فقدان آن چیزی که اندیشیدن - که به وسیله آن، ذات به امر غایب مشغول می‌شود - دغدغه آن را دارد. از طرف دیگر از میان رفتن این «اعراض» همیشه با اعراض از عالم امور انسانی جبران می‌شود و این دور افتادگی هرگز نمودارتر از زمانی نیست که اندیشه این امور را تأمل و تعمق می‌کند و آنها را در آن آرامش دنج می‌آموزد. بنابراین ارسطو، با ذکر مثال بزرگ افلاطون - که هنوز آشکارا قابل توجه است - پیشتر قویاً به فیلسوفان توصیه می‌کند تا مراقب در خواب رفتن فیلسوف - پادشاهی باشند که بر قلمرو امور انسانی<sup>۲۷</sup> حکم می‌راند.

«قوه حیرت» حداقل گاهگاهی «به شکل ابتدایی‌اش» با تمام آدمیان عجین است و نزد ما وجود آن در متفکران - در گذشته و حال - بدیهی است، چرا که آنها توان اندیشیدن را از درون این حیرت بیرون کشیده‌اند و سلسله‌های اندیشه را که در هر حال با آنها تناسب

داشته‌اند، آشکار کرده‌اند.

به هر حال «گرویدن و علاقمند شدن به این حیرت به‌عنوان اقامتگاه دائمی فرد» موضوع دیگری است. این مورد به طور شگفت‌آوری نادر بوده است و ما آن را با درجه‌ای از یقین به‌طور مستند در افلاطون می‌یابیم، کسی که بیش از یک بار و غالباً به‌طور شدید در ته‌تئوس (d ۱۷۳ تا ۱۷۶) خود را در معرض خطر چنین آرامشی می‌یابد.

## در دوران جدید و همچنین در دوره جدید

درباره اراده بسیار نوشته شده است،

اما علی‌رغم وجود کانت و حتی نیچه،

چیز زیادی درباره ماهیت آن گفته نشده است

وی به داستان تالس<sup>۲۸</sup> و دختر روستایی اهل تراس اشاره می‌کند، داستان «مرد خردمندی» که به بالا نگاه می‌کند تا ستاره‌ها را ببیند اما در چاه می‌افتد و دختر دهاتی به سخره می‌گوید: کسی که می‌خواهد بداند در آسمان چه می‌گذرد، لاجرم نسبت به پیش پای خود جاهل می‌ماند. اگر به ارسطو اعتماد کنیم تالس خیلی رنجیده خاطر شده است - بیشتر از هنگامی که همشهریانِ پیروش عادت داشتند وی را به خاطر فقرش مسخره کنند - و با تعمق بسیار در روغن گیری ثابت کرد که برای «انسان‌های عاقل» آسان است که ثروتمند شوند، اگر تمایل بسیاری به آن داشته باشند (Politics, 1259 a FF) و چنان که هر کسی می‌داند، چون کتاب‌ها را دختران دهاتی نوشته‌اند، خنده بچه تراسی نقاد این سخن هگل است که آن دختر نسبت به امور و آلا هیچ احساسی نداشته است.

افلاطون که در جمهور می‌خواهد نه تنها شعر را کنار بگذارد بلکه خنده را حداقل برای طبقه پاسداران ممنوع می‌سازد، از خنده دوستان همشهریش بیشتر می‌خندد تا خشم آن‌هایی که نظراتی مخالف ادعای حق مطلق فیلسوف دارند. شاید خود افلاطون می‌دانست چه دوست داشتنی است که اقامتگاه متفکر، چنانچه از خارج دیده شود، شبیه سرزمین هپروت آریستوفانی<sup>۲۹</sup> به نظر برسد. وی از گرفتاری فیلسوف خیر دارد؛ اگر وی بخواهد اندیشه‌هایش را به یک بقال منتقل کند، احتمالاً مضحک<sup>۳۰</sup> عامه خواهد شد؛ با تمام اینها، این علاقه وی را ترغیب می‌کند که در سنی بالا سه بار به سیسیل<sup>۳۰</sup> سفر کند تا حاکم مستبد آن‌جا را با آموزش ریاضیات به او به‌عنوان

مقدمه ضروری فلسفه و بنابراین مقدمه هنر حکومت، به عنوان پادشاه - فیلسوف، وادار به رعایت حقوق مردم سیراکوز<sup>۳۱</sup> گرداند.

او به این نکته توجه ندارد که این تکلیف فوق العاده مهم اگر از نگاه دختر دهاتی دیده شود، به طور چشمگیری از بدیاری تالس خنده دارتر است. وی تا حدودی در توجه نکردن به این نکته ذیحق است؛ چرا که تا آن جا که من می دانم، هیچ طلبه فلسفه‌ای (که این رویداد را می شنود) جرأت خندیدن ندارد و هیچ نویسنده‌ای که این رویداد را توصیف می کند، لبخند نمی زند. آدمی هنوز کشف نکرده است که خنده به چه کار می آید، شاید به خاطر اینکه متفکرانش که همیشه نسبت به خنده بی میل بوده اند - اگر چه تعداد کمی از این فیلسوفان ذهن خویش را صرف این پرسش کرده اند که چه چیزی ما را می خنداند - آنها را نسبت به این علاقه دلسرد و مأیوس کرده اند.

اکنون ما همگی می دانیم که هایدگر هم زمانی تسلیم این خوئی گشته تا «اقامتگه» خویش را تغییر دهد و در عالم امور انسانی گرفتار آید. در باب این عالم او تا حدودی برتر از افلاطون عمل کرد، چرا که حاکم مستبد و جنایاتش فراسوی دریا واقع نشده بود، بلکه در کشور خود وی<sup>۳۲</sup> بود. درباره خود هایدگر من معتقدم که موضوع فرق می کند. وی جوان تر از آن بود که تکانه و شوک آن تضاد را دریابد، تکانه‌ای که پس از ده ماه کوتاه و پرتکاپوی سی و هفت سالگی، وی را به اقامتگه‌اش بازگرداند تا به آنچه که در اندیشیدنش تجربه کرده بود، عادت کند.

آنچه از این نکته به دست می آید کشف اراده توسط وی به عنوان «اراده معطوف به اراده» و بنابراین به عنوان «اراده معطوف به قدرت» است. در دوران جدید و همچنین در دوره جدید درباره اراده بسیار نوشته شده است، اما علی رغم وجود کانت<sup>۳۳</sup> و حتی نیچه<sup>۳۴</sup>، چیز زیادی درباره ماهیت آن گفته نشده است. به هر حال هر چه باشد هیچ کس پیش از هایدگر نمی دانست که این ماهیت چقدر مخالف اندیشیدن است و آنجا را ویران می سازد. آنجا اندیشیدن به «Gelassenheit» تعلق دارد: طمأنینه، بردباری، رهایی و رستگاری حالتی انبساط آور و خلاصه سرشتی که «باید باشد». با نگرستن از منظر اراده، متفکر بایستی - آشکارا و به طور متناقضی - بگوید: «من اراده می کنم که اراده نکنم». چون تنها «از چنین راهی - یعنی هنگامی که «ما اراده را از سر خود انداختیم» - می توانیم «خودمان را آزاد کنیم و به جستجوی ماهیت اندیشیدنی برویم که اراده کردن نیست». (P. Gelsseheit, 32F. [Discourse On Thinking, PP. 59 - 60])

ما که می خواهیم به متفکران احترام بگذاریم، حتی

اگر اقامتگه ما در وسط این عالم باشد، به ندرت آن را شگفت آور می یابیم و شاید خشمگین بشویم که افلاطون و هایدگر هنگامی که وارد امور انسانی می شدند، به سوی حکام مستبد و سلاطین بازگشته اند. این نه فقط به قلمروهایی از زمان و حتی در مرتبه‌ای پایین تر به خصلت از پیش شکل گرفته، بلکه به آنچه در فرانسه دگردیسی جدی (Déformation Professionnelle) نامیده شده، نسبت داده می شود. چون تمایل به مستبدان از لحاظ ثوریک در تعدادی از متفکران بزرگ قابل توجیه است (کانت استثنای بزرگی است) و اگر این گرایش در اعمالشان قابل توجیه نیست، فقط به خاطر این است که تعداد خیلی کمی از آنها آماده شده اند تا از «قوه حیرت در امور ساده» فراتر بروند و «این حیرت را به عنوان اقامتگه شان برگزینند»

برای این عده اندک مهم نیست که طوفان های قرن آنها را به کجا بکشاند. چون بادی که با اندیشیدن هایدگر به راه افتاد - شبیه بادی که پس از هزاران سال از آثار افلاطون بر ما می وزد - از قرنی که وی اتفاقی در آن زیست، برنیامد. آن باد از دوران کهن می آید، و آنچه پشت سر خود باقی گذاشت چیز کاملی است، چیزی که شبیه هر چیز کاملی (به اصطلاح ریلکه<sup>۳۵</sup>) به جایی باز می گردد که از آنجا آمده است ....

پانوشته ها:

1. Translated From Heidegger & Modern Philosophy, ed. by michael Murray, Yale University Press, 1978, PP. 293 - 303

2. Duns Scotus
3. Messkirch
4. Husserl
5. Freiburg
6. Kafka
7. Braque
8. Picasso
9. Stefan George
10. Arcana imperii
11. Scheler
12. Heidelberg
13. See "The Thinker As Poet" In Poetry, Language, Thought, Trans. A. Hofstadter (New York, 1975) ۴
14. Marburg
15. Jean Beaurat
16. Wegmarken
17. Problems



## Wie ein Pestgeschwür.

همانند جراحی که دُم‌ل آگین شده و چاک گشته است. چنین گریزی از حقیقت موجود، مشخص‌تر و طولانی‌تر است تا هم‌سو شدن هایدگر با آن سال‌های نخست. (هایدگر خودش از آن کسانی که بعدها عهده‌دار قضاوت درباره‌ی وی شدند، سریع‌تر و به گونه‌ای رادیکال‌تر «خطا»یش را اصلاح کرد. وی خیلی بیشتر از آنی که طی آن دوره در زندگی دانشگاهی و ادبی معمول بود، خطر کرد.) ما هنوز در محاصره‌ی روشنفکران و به‌اصطلاح دانشمندانی در آلمان هستیم که به جای سخن گفتن از هیتلر، ایشورس [شهری در لهستان و شکنجه‌گاه مشهور نازی‌ها] نسل کشی و «امحاء و نابودی» به عنوان خط مشی‌ای برای کاهش مداوم جمعیت، ترجیح می‌دهند که مطابق ذوق و الهام‌شان، به افلاطون، لوتر، هگل، نیچه یا به هایدگر، بونگر و استفان جورج بپردازند تا پدیده‌ی وحشت‌آور فقرزستی را با زبان علوم انسانی و تاریخ اندیشه‌ها فراموش سازند. در واقع می‌توان گفت که حقیقت‌گریزی در این فاصله به یک حرفه بدل شد و این در ادبیات دوره‌ی هیتلر و استالین نمودار است. در دومی ما به این نکته می‌رسیم که جنایات وی برای صنعتی‌سازی روسیه ضروری بود - حتی اگر این «صنعتی‌سازی» آشکارا یک شکست بزرگ باشد - و در اولی ما هنوز تئوری‌های دانشورانه و به‌طور مضحک ساختگی می‌بینیم که هرگز فقر، با روحانیت‌شان نسبتی ندارد. ما آنجا در قلمرو شبه‌گونه‌ای از حرکات و «اندیشه‌ها» حرکت می‌کنیم که از این حقیقت مستند و عینی خیلی دور شده‌اند: هر اندیشه‌ای، حتی اندیشه‌های متفکران بزرگ، استحکامشان را از دست می‌دهند، قلمروی که در آن «اندیشه‌ها» همانند تشکیل ابرها به آسانی و بدون هیچ کوششی می‌گذرند یا با دیگری ترکیب می‌شوند.

33. Kant

34. Nietzsche

35. Rilke

\* از آقای دکتر علیرضا بهشتی که در حل پاره‌ای از مشکلات این مقاله مرا یاری کردند، کمال تشکر را دارم. [مترجم]



18. Holzwege

19. Discours On Thinking, Trans. J. M. Aderson and E. H. Freud (Harper & Row, 1966, P. 46)

20. Penelope's Veil

21. Trail marks

22. Jaspers

23. Zillman

24. Pathos

25. Theatetus

26. Xenophon

27. Ta Ton Anthropon Pragmata

28. Thales

29. Aristophanic Cloud - Cuckoo - Land

30. Sicily

31. Syracuse

۳۲. این رویداد که امروزه - که تلخکامی‌ها فروکش کرده و تصورات باطل بی‌شمار به دلایلی به سردی گراییده‌اند - معمولاً یک «اشتباه» نامیده می‌شود، جوانب متعددی دارد، یکی از آنها جمهوری وایمار است که به آن‌هایی که وجهه‌ی خوب آن را می‌دیدند، ابدأ خود را نشان نداد.

علاوه بر این، محتوای «خطای» هایدگر به‌طور قابل توجهی با خطاهای رایج این دوره متفاوت است. وی در بحبوحه‌ی آلمان نازی تصور می‌کرد که «حقانیت باطنی ... این جنبش» از «رویارویی میان تکنولوژی جهانی و انسان جدید» ناشی می‌شود (Introduction To *Metaphysics*, P. 166). چیزی که ادبیات نازی به‌طور کامل درباره‌ی آن ساکت است؛ البته به‌جز شخصی که به جای «نبرد من» هیتلر (Mein Kampf) نوشته‌های فوئریست‌های ایتالیایی را خوانده باشد که پیوندهای با نژادگرایی دارند که از سوسیالیسم ملّی متمایز است. شکی نیست این نوشته‌ها متن‌هایی جالبی برای مطالعه هستند، اما مهم هایدگر است - همانند بسیاری از روشنفکران آلمانی چه نازی و چه ضد نازی - و نسل او هرگز «نبرد من» را نخواند. این بد فهمی کل مسئله، هنگامی که با «خطا»های بسیار قطعی‌تر - که نه تنها از غفلت از «ادبیات» مربوط به آن بلکه از فرار و گریز از واقعیت زیرزمین‌های گشتاپو و اردوهای چهنمی شکنجه (که به‌ظاهر در مهم‌ترین نواحی متمرکز بودند) ناشی می‌شد - مقایسه شود، چندان به چشم نمی‌آید. رابرت گیلبرت شاعر مردمی آلمان و نویسنده‌ی ترانه‌های عامیانه (که به دلایلی در سنت هاینه جای دارد)، آن چه را که در بهار ۱۹۳۳ واقعاً رخ داده، در دو بیت فراموش‌ناشدنی توصیف کرده است:

Keiner Braucht Mehr Anzupochen

نیازی نیست که کسی در بزند،

Mit der Axt durch Jede Tür

با تبری بر وسط در

Die Nation ist aufgebrochen

ملّت آن چه را که دارد، بیرون می‌دهد،