

زمینه و زمانه پدیدارشناسی

جستاری در زندگی و اندیشه‌های

هوسرل و هایدگر

سیاوش جمادی



تقدیم به حروفچینان، نمونه‌خوانان، کارگران نشر و
پخش، ویراستار و ناشر و همه دست‌های شریفی که در
تمام مراحل انتشار این کتاب زحمت کشیده‌اند.
تقدیم به تمام انسان‌های آزاده‌ای که فروتنانه کار
می‌کنند و نان روزانه خود را به هیچ بهایی آلوده شراکت با
شر زمانه نمی‌کنند.

س.ج.

جمادی، سیاوش، ۱۳۳۰ -

زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و
هایدگر / سیاوش جمادی، - تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.

۱۰۱۶ ص. مصور. ISBN 978-964-311-550-0

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۹۹۰] - ۱۰۰۰.

نمایه.

۱. هایدگر، مارتین ۱۸۸۹ - ۱۹۷۶ م. Heidegger, Martin - نظریه در باره

پدیده‌شناسی. ۲. هوسرل، ادموند، ۱۸۵۹ - ۱۹۳۸ م. Edmund-Husserl -

نظریه در باره پدیده‌شناسی. ۳. پدیده‌شناسی. الف. عنوان.

۱۲۲/۷

ب ۸۲۹/۵/ج ۸۱

م ۸۵-۷۵۲۲

کتابخانه ملی ایران



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

سیاروش جمادی

زمینه و زمانه پدیدارشناسی

جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر

ویراستار: مسعود علیا

چاپ سوم

۷۷۰ نسخه

۱۳۸۹

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۰-۵۵۰-۳۱۱-۹۶۴-۹۷۸

ISBN: 978-964-311-550-0

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۲۷۰۰۰ تومان

فهرست

پیشگفتار ۱۳

بخش اول: تمهیدات

۱. زمینه‌ها ۳۹
۲. نخستین گام‌ها ۵۳
۳. پژوهش‌های منطقی ۵۷
۴. اقسام عین ۷۷

بخش دوم: مبانی و نتایج پدیدارشناسی هوسرل

۵. معنای پدیدار و پدیدارشناسی ۸۳
۶. فروکاست یا توقیف پدیدارشناختی ۱۰۳
۷. آنچه باید فروکاسته شود ۱۱۳
۸. حیث التفاتی و مانده‌های پس از فروکاست ۱۱۷
۹. پیشینه حیث التفاتی ۱۲۳
۱۰. تجدیدنظر در حیث التفاتی ۱۲۹
۱۱. مرکزیت من (اگو) و فروستگی آن ۱۴۳
۱۲. تن و من ۱۴۹
۱۳. بین‌الادهانیت و زیست‌جهان ۱۶۱
۱۴. حقیقت و تاریخمندی زیست‌جهان ۱۷۹

بخش سوم: پدیدارشناسی بعد از هوسرل

۱۵. مسئله عمل در پدیدارشناسی هوسرل و تأثیر آن بر هایدگر ۱۸۹
 ۱۶. نگاهی به جایگاه انسان به نزد هوسرل، هایدگر و سارتر در قیاس با اومانیسم
 مدرنیته ۲۰۳
 ۱۷. انگیزه‌ها و غایات عمل (مقایسه هوسرل و هایدگر) ۲۱۷

بخش چهارم: هوسرل و درخشش شاگرد سرکش

۱۸. درآمد ۲۲۹
 ۱۹. گزارش حوادث (۱۹۰۰-۱۹۱۷) ۲۳۵
 ۲۰. زندگی و آرمان‌های هوسرل تا سال ۱۹۱۷ ۲۳۹
 ۲۱. هایدگر و میراث هوسرل ۲۴۷
 ۲۲. سوانح احوال هایدگر ۲۸۱

بخش پنجم: پدیدارشناسی هرمنوتیکی و هستی‌شناسی بنیادین

۲۳. تمهیدات ۳۳۹
 ۲۴. اگزیستانس و هستی - در - جهان ۳۴۵
 ۲۵. اگزیستانسیال‌ها و اگزیستانسیل‌ها ۳۵۱
 ۲۶. هستی تودستی و هستی فرادستی ۳۵۷
 ۲۷. طرح و روش ۳۶۳
 ۲۸. ناپوشیدگی ۳۸۱
 ۲۹. شرح اصطلاحات مربوط به هستی ۳۹۱
 ۳۰. پیش‌مفهوم پدیدارشناسی ۴۰۵
 ۳۱. شرح دو اصطلاح دیگر ۴۱۱
 ۳۲. پدیدارشناسی هرمنوتیکی ۴۱۹

بخش ششم: بنیادهای هستی انسان

۳۳. درآمد ۴۳۳

۴۴۱ ۳۴. شیء، نشانه، دلالت و ارجاع
۴۵۹ ۳۵. فهم، تفسیر، معنا و یافتِ حال
۴۸۳ ۳۶. زبان و گفتار
۴۹۹ ۳۷. پروا، جهان‌پردازی، دگر‌پروایی
۵۰۷ ۳۸. ترس آگاهی
۵۱۳ ۳۹. زمانمندی و تاریخمندی دازاین
۵۳۱ ۴۰. هستی - به سوی - مرگ

بخش هفتم: گسترش پدیدارشناسی هرمنوتیکی و نقد آن

۵۵۱ ۴۱. معارضات اصحاب هرمنوتیک
۵۶۳ ۴۲. هیبت مرگ، و اصالت و حقیقت
۵۹۱ ۴۳. مصممیت پیشتاز
۶۰۳ ۴۴. تفسیری مشکوک
۶۱۵ ۴۵. هرمنوتیک هنر
۶۳۱ ۴۶. زمین، جهان و کار هنری
۶۴۷ ۴۷. چهارگهان «خدایان، میرندگان، زمین و آسمان» و مسئله ترجمه
۶۶۱ ۴۸. مقام زبان و انسان در تفکر متأخر هایدگر
۶۸۹ ۴۹. هایدگر و تکنولوژی

بخش هشتم: هایدگر و مسئله عمل: از نازیسم تا وارستگی

۶۹۹ ۵۰. زمینه و زمانه جمهوری وایمار
۷۰۹ ۵۱. بنیادهای عمل در هستی و زمان
۷۲۳ ۵۲. بی‌شرمی علیه بی‌شرمی
۷۵۹ ۵۳. متشران در چرخ گوشت
۷۶۵ ۵۴. خطابه ریاست دانشگاه و واکنش‌ها
۷۶۹ ۵۵. دیکتاتوری پنهان پدیدارشناسی
۷۷۹ ۵۶. هایدگر و سامی‌ستیزی

بخش نهم: زندگی و اندیشه های دیگر بعد از جنگ

۵۷. دفاع و شکست ۷۸۹
۵۸. تأثیر فلسفه های دیگر در فرانسه ۷۹۹
۵۹. واپسین تلاش ها برای اعاده حیثیت ۸۰۷
۶۰. خلوت ناآرام در کلبه تودناویرگ ۸۱۳
۶۱. «نامه ای در باب اومانیسیم» از چشم اندیشمندان آلمانی ۸۲۱
۶۲. «نامه ای در باب اومانیسیم» از منظر متن و تفکر های دیگر ۸۵۱

بخش دهم: پایان یک آغاز (نقدها و تأثیرات)

۶۳. هایدگر و نیچه ۸۸۷
۶۴. بنیاداندیشی در بوته نقد ۹۰۷
۶۵. وحدت وجود پارمنیدسی ۹۱۳
۶۶. آدرنو علیه هایدگر (کاوش در متن) ۹۲۱
۶۷. یک واژه از دو نگاه ۹۴۵
۶۸. آدرنو علیه هایدگر (از متن به حاشیه) ۹۵۳
۶۹. پایان ۹۷۱
- کتابنامه ۹۹۳
- نمایه ۱۰۰۳

فهرست اختصارات

<i>SZ</i>	<i>Sein und Zeit</i>
<i>IP</i>	<i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie</i>
<i>KE</i>	<i>Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie</i>
<i>LU</i>	<i>Logische Untersuchungen</i>
<i>CH</i>	<i>La crise de l'humanité européenne et la philosophie</i>
<i>GE</i>	<i>Gelassenheit</i>
<i>AE</i>	<i>Aus der Erfahrung des Denkens</i>
<i>BR</i>	<i>Briefwechsel</i>
<i>PI</i>	<i>On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time</i>
<i>FW</i>	<i>Die Frage nach der Wahrheit</i>
<i>UK</i>	<i>Der Ursprung des Kunstwerkes</i>
<i>US</i>	<i>Unterwegs zur Sprache</i>
<i>WE</i>	<i>Wegmarken</i>
<i>EM</i>	<i>Einführung in die Metaphysik</i>
<i>GP</i>	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
<i>GM</i>	<i>Die Grundbegriffe der Metaphysik</i>
<i>FD</i>	<i>Die Frage nach dem Ding</i>
<i>BP</i>	<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i>
<i>WM</i>	<i>Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie</i>
<i>GR</i>	<i>Grundfragen der Philosophie</i>
<i>WW</i>	<i>Vom Wesen der Wahrheit</i>
<i>BEP</i>	<i>Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)</i>

QB	<i>Zur Seinsfrage</i>
NI	<i>Nietzsche</i>
HF	<i>Hermeneutik der Faktizität</i>
KP	<i>Kant und das Problem der Metaphysik</i>
PA	<i>Parmenides</i>
SW	<i>Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit</i>
WH	<i>Was heisst Denken?</i>
SG	<i>Der Satz vom Grund</i>
EH	<i>Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung</i>
EP	<i>Einführung in die phänomenologische Forschung</i>
TK	<i>Die Technik und die Kehre</i>
ID	<i>Identität und Differenz</i>
PE	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung</i>

تأملات تأملات دکارتی

متافیزیک متافیزیک چیست؟

ایده ایده پدیدارشناسی

فلسفه نه زاده سودمندی است نه شکوفان گشته هوسی فارغبال. فلسفه ذاتاً سرشته ضرورت فرد است. چرا؟ چون مقصد فلسفه باید جستجوی چیزها آن گونه که هستند باشد؛ فلسفه باید شکار اسب تک شاخ باشد. فلسفه باید چیرگی بر جهان باشد. اما این همه مشتاقی برای آن از چه روست؟ چرا نباید به زندگی فارغ از فلسفه ورزی و به آنچه در جهان یافته ایم قناعت کنیم؟ چرا نباید به آنچه از پیش بوده، به آنچه در آن جا به وضوح فراپیش ماست، بسنده کرد؟ به این دلیل: همه آنچه فراپیش ماست، هر آنچه در آن جاست، تمامی آنچه به ما داده شده، و همه چیزهای حاضر و روشن، در ذات خود جز قطعه‌ای صرف، جز تکه‌ای، پاره‌ای و ته مانده چیزی غایب [و ابتر] نیستند و ما را یارای آن نیست که به آن‌ها بنگریم و جای خالی آنچه را در آن جا نیست احساس نکنیم. در هر موجود داده شده، در هر داده موجود در جهان، این خط شکسته ذاتی را... می بینیم. می بینیم که زخم مثله گشتگی آن موجود، درد از اصل بریدگی آن موجود، درد اشتیاقش که در طلب پاره گم گشته خویش است و ناخرسندی خدایی آن به نزد ما ناله سر می دهد... این ناخرسندی همچون دوست داشتن بدون دوست داشته شدن و همچون دردی است که در اعضای که نداریم حس می کنیم. دلتنگی برای آنچه نیستیم، شناخت خویشتن چونان چیزی

لنگ و لوچ و ناکامل، این است آن ناخرسندی...^۱ (خوسه آرتگا ای گاست، فلسفه چیست؟، فصل پنجم)

در این کشور [ایرلند] وقتی روح کسی زاده می‌شود، از هر طرف توری روی آن می‌اندازند تا بلکه از پرواز و اماند. تو با من از ملیت، زبان و مذهب حرف می‌زنی. من تلاش خواهم کرد که با آن توها پرواز کنم. (جیمز جویس، تصویر هنرمند در عهد جوانی)

۱. موريس بلانشو در فصل پنجم از بخش اول کتاب گفتگوی بی‌پایان با عنوان «دانش ناشناخته‌ها» آغاز فلسفه باستان را حیرت و آغاز فلسفه مدرن را وحشت می‌نامد، و این یک را به احساس یک دیگری غایب تعبیر می‌کند. آیا بلانشو نیز به نحوی دیگر فلسفه را به دلنگی برای آنچه نیست تعبیر نمی‌کند؟

پیشگفتار

هوسرل و هایدگر در واقع بنیان‌گذاران دو جریان اصلی پدیدارشناسی هستند که پژوهش حاضر به شرح زندگی و اندیشه‌های آن‌ها اختصاص دارد؛ اما بر حسب طرحی که در نظر است، این پژوهش باید خشت اول و گام آغازین در راه پژوهشی جامع‌تر و گسترده باشد که زندگی و اندیشه پدیدارشناسان دیگر از جمله امانوئل لویناس، ژان پل سارتر، موريس مرلو-پونتی، پل ریکور و رهیافت‌های پدیدارشناختی متفکرانی چون هانس گئورگ گادامر، هانا آرنت، ژاک دریدا، موريس بلانشو و خوسه اورتگا ای کاست را نیز دربرگیرد.

در این پژوهش صرفاً بازخوانی و تکرار پژوهش‌های غربی و آموزش ملاتقطی وار اندیشه‌ها فرایند نبوده است. چنان که عنوان کتاب نشان می‌دهد، من کوشیده‌ام تا زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و زندگی‌نامه‌ای پیدایش و بالاش پدیدارشناسی را از فرانتس برنتانو و حتی از مباحث حکمت مسیحی و اسلامی قرون وسطی پی‌گیرم، و جهان پدیدارشناسان را در مناسبت با متن و زمینه تاریخی و زندگی‌نامه‌ای آن‌ها و در بستر چالش‌های فلسفی و غایات روشنفکران اروپایی شخصاً موضوع پژوهش قرار دهم.

برای من بسی آسان‌تر بود که یکی از تاریخچه‌های پدیدارشناسی یا یکی از آثاری را که در شناساندن این جنبش نگاشته شده است به فارسی برگردانم. البته این نه بدان معناست که ترجمه چنین آثاری در نظر من بسی ارجح و، از آن بدتر، زائد می‌نماید. اگر من پژوهش را به ترجمه ترجیح داده‌ام دلایلی داشته‌ام که البته مطلق و ابطال‌ناپذیر نیستند. بر این باورم که اگر ترجمه را بیش‌تر به آثار اصلی پدیدارشناسان

— ایده‌های راجع به پدیدارشناسی محض و فلسفه پدیدارشناختی هوسرل، هستی و زمان هایدگر، هستی و نیستی سارتر، پدیدارشناسی ادراک حسی مرلو-پونتی و مانند آن‌ها — معطوف کنیم و خود شخصاً پژوهش، تحلیل و نقادی را به عهده بگیریم، تماس ما با این جنبش فلسفی جدی‌تر و زنده‌تر از وقتی است که صرفاً تحلیل‌ها و پژوهش‌ها را ترجمه می‌کنیم بی‌آن‌که آثار اصلی را به فارسی برگردانده باشیم. چرا؟ چون از این طریق ما خود نیز همراه با خوانش و بعضاً بازنوشت متون مستقیماً با ادیسه فکری و ذهنی نویسندگان همسفر می‌شویم. بحث بر سر آن نیست که دریافت ما از متون فلاسفه غرب بهتر یا بدتر از دریافت مفسران غربی است. هر تفسیری منفرداً و صرف‌نظر از ملیت مفسر باید در بوتۀ نقد و ارزیابی قرار گیرد. بخش عظیم و ماندگار فلسفه غرب و حکمت شرق مدعی پرداختن به مضامینی است که خاص انسان غربی یا شرقی نیست. اگر، به قول شیلر، آدمی تنها به وقت خلق اثر هنری آزاد است،^۱ در فلسفه‌ورزی نیز آدمی شهروند آزاد جهان است. پرسش در باب معنای هستی و کاوش در جهان آگاهی و اغلب پرسش‌های دیگر فلسفی به گونه‌ای از امکانات انسانی تعلق دارند که ذاتاً و الزاماً در انحصار این یا آن انسان و ویژه این یا آن قلمرو جغرافیایی نیست، هر چند طرح این پرسش‌ها و نحوه و موجبات طرح آن‌ها از جانب انسان‌هایی در آفاق تاریخی گونه‌گون است.

در عین حال، وقتی که پرسش از متون فلسفی و کشمکش با آن‌ها همبسته وجود ما و انگیزخته مسائل اکتونی و این‌جایی ماست، مجال تفکر، تحلیل و انتقاد جدی فراهم‌تر و زبان و بیان پژوهش برای مخاطبان گویاتر و آشناتر خواهد بود. اگر این دیالکتیک امر کلی و امر جزئی فرادید باشد، لاجرم سرچشمه و برآمدگاه فلسفه‌ورزی و تفکر در آنچه جهانی و انسانی است آن وضعیت و موقعیتی باید باشد که ما هم‌اکنون و در این‌جا با آن درگیریم. برگردان آثار فلسفی به زبان فارسی البته بسی ارزشمند است، اما ارزشمندتر آن است که بتوانیم از طریق شرح و نقد به زبان خودمان این آثار را گویاتر و شفاف‌تر کنیم. بدین سان هم خود و هم مخاطبان خود را به تفکری فراتر از گردآوری معلومات و کسب فضل فراخوانده‌ایم. پیمودن این راه چه بسا با کژی‌ها و کژراهه رفتن‌هایی همراه باشد، چه بسا خانه‌های پیش‌ساخته و

1. Peter Kemp (ed.), *The Oxford Dictionary of Literary Quotations*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 228.

امن ما را به خطر افکنند، چه بسا لذتی را که از سر فرور بردن در آخور خود فریبی می‌بریم به درد جانکاه فریب‌ناپذیری بدل کند، اما خطرناک‌تر از این همه آن است که از بیم خطر، تفکر را تعطیل کنیم. به چشم آن کس که به جای اندیشیدن به هستی، به جهان و به اشیا و انسان‌های فراگردش، تنها مرده‌ریگ تاریخ خود را همچون باری بر دوش می‌کشد، چه بسا ژرف‌نگری در دنیای درون و برون در بادی امر کاری دشوار و شگفت و حتی نابخردانه و منحوس بنماید. چنین کسی از آن رو که از آزاده‌جانی بهره‌ای نبرده است، چندان نیز به خطا نمی‌رود. به گفته موتنتی، «در فلسفه مردن را می‌آموزیم.» در فلسفه طعم فریب‌ناپذیری تا واپسین نفس را می‌چشیم. در فلسفه کوله‌بار سنگین تاریخ فرهنگ را از دوش فرومی‌فکنیم و در معرض خودآگاهی و شناخت نقادانه می‌نهمیم.

شاید نقل جمله‌ای از والتر بنیامین ما را از درازنفسی بی‌نیاز کند. وقتی هابرماس، واپسین نماینده مکتب فرانکفورت، مقاله‌ای در باب والتر بنیامین می‌نویسد، ترجیح می‌دهد که شرح خود را از نقل این گفته بنیامین آغاز کند:

تاریخ فرهنگ سنگینی بار خزاینی را که بر پشت انسانیت تلمبار گشته‌اند افزون‌تر می‌کند، اما این تاریخ آن قدرتی را به ما نمی‌بخشد که برای فروفکندن بار و در اختیار گرفتنش لازم داریم.^۱

همین فروفکندن بار است که از نگاه بنیامین وظیفه نقد و فلسفه است، و باید اضافه کنیم که حتی ادیان و آیین‌ها، که در اصل جلوه‌گاه والاترین ساحات استعلایی هستی انسان‌ها بوده‌اند، همین که به سنت‌های قشری و تهی شده از مغز بدل می‌شوند، به مرتبه چیزی که ضد دین است و تنها چند صباحی به کار بهره‌گیری قدرت‌های تمامت‌خواه می‌آید تنزل پیدا می‌کنند. سرسپردگی کورکورانه به فراداده‌ها، همان‌گونه که یاسپرس و هایدگر نیز تمیز داده‌اند، سرسخت‌ترین مانع در راه هرگونه استعلا و گشودگی به روی جهان، به روی دگران و به روی امر متعال است. چه بسا ما به فراداده‌های نااندیشیده بتوار و تابوگونه‌ای مباحث کنیم که فارغ از جد و جهد، به ارزانی، بی طی طریق، بدون تحمل رنج و بر سبیل تصادف در آن‌ها

1. Jürgen Habermas, "Benjamin-Consciousness Raising or Rescuing Critique" in *The Frankfurt School*, Wolfgang Schirmacher (ed.), New York, Continuum, 2000, p. 199.

فروفتاده‌ایم. چه بسا به چشم ما کیشمداری و وادادگی به آنچه خود در تحصیل آن نقشی نداشته‌ایم ایمن‌تر از کشمکش فکری، و تعبد در برابر ظلمات رسوم بی‌دردسرت‌تر از تفکر در امور باشد. چه بسا ترجیح دهیم که از موارث سنتی قوم و سرزمین خود مأمنی مقدس‌گونه بسازیم که هراس از آن که بر یاد رود ما را به پرهیز و گریز از آزادی و تفکر و حتی به تعصب و غیرت کورکورانه ملزم سازد. اما از آن‌جا که نیاز آزادی سرشته سویدای آدمی است، این نیز چندان آسان نیست که من خود به دست خود آزادی خود را سرکوب کنم. ایفای این نقش سرکوبگرانه در کنه نهان روان احساسی از جنس عذاب و قبض روحی پدید می‌آورد.

در سطح اجتماعی، در حیطه‌ای که از مرز من به قلمرو ما وارد می‌شویم، در هیچ زمینه‌ای بدون تفکر پیشرفتی که پیشرفت باشد حاصل نمی‌شود. در صنعت و تکنولوژی، در فرهنگ و سیر از بربریت به تمدن، در اخلاق اجتماعی، در انضباط نفسانی، در مراعات قراردادهای اجتماعی، در حقوق شهروندی، در حقوق اساسی و پیوند دولت و ملت، و خلاصه در رفع موانع پیشرفت مادی و اعتلای معنوی، جامعه‌ای که از تفکر می‌گریزد همواره در وضعیتی آشفته، ندانم‌کارانه و غوغاسالار درجا خواهد زد، و در بهترین حالت، به گواه تاریخ، تکرار ادواری یک گام به پیش و دو گام به پس را ادامه خواهد داد. بدون تفکر هر قدر هم که به زور رسوم دیرینه، برخی از ارزش‌های نیک انسانی چندصباحی دوام آورد، نگرش افراد هر دم بیش از پیش نزدیک‌بینانه، حسی و مبتذل خواهد گشت. حتی می‌توان گفت که بدون تفکر عشق به شهوت تملک‌خواه، دین و ایمان به راحت‌طلبی و ریا، کار به پول‌سازی از هر راه، و به طور کلی هر ارزش مثبتی که معمولاً بنا وازه‌های انتزاعی به بیان درمی‌آید به اسمی بی‌مسئولیت تنزل می‌یابد. اما قضیه به همین جا ختم نمی‌شود. اساسی معنایی چون ایمان، صداقت، عزت، هويت، شرافت، عدالت، انسانیت، محبت، ملیت و همه «ت»ها و «یت»هایی که به مفاهیم بی‌مصدق بدل شده‌اند، از آن رو که هنوز پوسته و هاله تابوگونه خود را حفظ کرده‌اند، محمل تعارفات کاسبکارانه، تقلب و مردم‌فریبی و دروغ قرار می‌گیرند، تا آن حد که رسانه‌ها می‌توانند در سایه این امپراتوری «ت»ها و «یت»ها بی‌وقفه و یکسره قدرت تفکر مخاطبان خود را زیر انبوه وازه‌های ظاهر فریب و بی‌مصدق مدفون کنند و آنان را که به اصطلاح به چیزی جز نیمه‌خالی لیوان دسترسی ندارند، با صورت‌های

خیالی در نیمهٔ پر غرق سازند. فراهم کردن زمینهٔ تفکرگریزی خلق همواره آسان‌ترین راه سلطه بر آن‌ها بوده است. هم از این رو، هر چه خلق را به تفکر برمی‌انگیزد همواره میخ چشم فاشیسم و دیکتاتوری است. از آن سر نیز هر قدر که خلقی با تفکر بیگانه‌تر و با تحمل خوگرفته‌تر باشد، به دست خود قوام زورتوزی حکام و دوام مظلومیت خویش را تضمین می‌کند. به قول مولانا:

خر جو هست آید بقین پالان تو را کم نگرده نان چو باشد جان تو را

چه تضمینی برای حکومت جور محکم‌تر از خلقی است که هرگونه تلنگری به بار فرهنگ و آیین خود را به کفر و توهین و ناسزا تعبیر می‌کند و از متفکران و فرهیختگان خود چنان می‌رمد که گویی از جزامیان و طاعون‌زدگان می‌گریزد؟ جماعتی که ایمانشان به آیین، ملیت و همهٔ فراداده‌های گذشته صرفاً انگیزهٔ ترس از خطر و حفظ امنیت باشد، لاجرم در حفظ وضع موجود با قدرت شریک و همدستند. این که احوال و احساساتی چون عشق و ایمان از نگاه بسیاری از مشایخ عرفان و حتی روان‌شناسان زمانهٔ ما ناعقلانی است، تا آن‌جا که من می‌دانم، تأیید و تجویز بی‌فکری و حتی رفتار و منش خردستیز نیست. این بدان معناست که ایمان و عشق حالی فراتر از خرد است، نه مادون آن.

افزون بر این، تحلیل و تعلیل عقلانی و تفکر منطقی و مفهومی تنها یکی از امکانات تفکر است. هوسرل متفکر است در حالی که حکمت بحشی و استدلالی را به کلی کنار می‌گذارد. یکی از جهات جاذبه و نفوذ گستردهٔ پدیدارشناسی در غرب این غایت خط‌شکن بود. در زمانهٔ بحران و حتی فروپاشی بنیادهای دینی، فلسفی و حتی علمی، این جنبش نویدبخش راهی نو برای بازیافت بنیادها از نقطهٔ عزیمتی بود که خود از هر پیش‌بنیادی آزاد است. پدیدارشناسی فلسفهٔ روشنگری را، که با استناد به گسست از مرجعیت و حجیت کلیسا از دکارت تا هگل مدعی تفکر بی‌پیشفرض بود، به هیچ وجه بی‌پیشفرض نمی‌دانست. استدلال عقلی و استقرای تجربی و قضایای سلبی و ایجابی‌ای که در این فلسفه حاصل می‌گردید، به نزد پدیدارشناسان، خود پیشفرض‌هایی بودند که اعتبار آن‌ها در آغاز قرن بیستم و حتی از قرن نوزدهم سست شده بود. هوسرل در کتابی مفصل با عنوان بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی و همچنین در درسگفتاری کوتاه با عنوان فلسفه و بحران

انسان اروپایی نقد نظری پوزیتیویسم، اصالت تاریخ^۱ و اصالت جامعه‌شناسی^۲ را، که در پژوهش‌های منطقی آغاز کرده بود، به پیامی رهگشا برای حل بحران تکثر و از هم گسستگی علوم تخصصی و ناحیه‌ای، و گذار از نسبی‌گرایی، که نوکاتنی‌ها به آن دامن زده بودند، تبدیل کرد.

زحمات عظیم و نستوه هوسرل و شاگردانش چه بسا در جامعه‌ما، که در آن هر آنچه صریحاً و مستقیماً به سیاست عملی تعلق نداشته باشد نظریه‌بافی‌های لاطائل تلقی می‌شود، این پرسش را برانگیزد که چرا و چگونه ریاضیدان و فیلسوفی چون هوسرل باید قریب شصت هزار صفحه را برای گزارش و تنویر مکانیسم فعالیت آگاهی سیاه کند، تا سرانجام به آنچه در هر پدیداری لایزال است ره یابد. پاسخ هوسرل در دو اثر نخستینی که نام بردیم بی‌تردید دست‌کم به این لحاظ که پدیدارشناسی استعلایی را پیام‌آور سلوکی گره‌گشا برای جامعه‌ای بحران‌زده و از بنیاد گسسته معرفی می‌کند، می‌تواند درخور توجه باشد. در حد مجال این مقدمه می‌توان گفت که واژه «بحران» در زبان این متفکر آه سرد نومییدی و انفعال در برزخی بی‌گریزگاه نیست، که صرفاً عذرخواه‌تن‌آسانی ترانه‌سرایان پرمدعایی گردد که برگردان ترانه آن‌ها همواره این است که «هیچ کاری نمی‌توان کرد». بحران، وضعیتی است که در آن صلح و آرامش و بنیادهای قابل اعتماد تنها با گونه‌ای فریب و توهم تضمین می‌گردد که دولت آن نیز دیر یا زود به سر خواهد رسید. افزون بر آن، مراد از «بحران انسان اروپایی» بحرانی است که دامنگیر تمامی شئون فردی و اجتماعی از جمله رابطه فرد و قدرت، یعنی سیاست، می‌شود. تنها در چنین وضعی آثاری چون مسخ و محاکمه فرانتس کافکا، اولیس جیمز جویس، در بسته سارتر و مهمانی تولد هارولد پینتر خلق می‌گردد. اگر آنچه خود کافکا با اشاره به مسخ و داستان‌های همانند مسخ، که مضمون آن‌ها استحاله انسان به نوعی حیوان است، گفته است، به نزد ما معتبر باشد، می‌توان گفت که این استحاله‌گریزایی نوعی آرزوی زندگی طبیعی و آزاد از طریق فرونهادن بار سنگین انسانیتی است که ما را از آن گریزی نیست.^۳ بیم و امید نسبت به آینده خود - و، بر حسب مراتب حساسیت وجدان انسانی، نسبت به خانواده، شهر، کشور و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم - در دوران‌های سخت و

1. historicism

2. sociologism

۳. گوستاو یانوش، گفنگو با کافکا، ترجمه فرامرز بهزاد، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲، صص ۲۸۹.

بحرانی در آرزوی نهفته سرسپردگی به بودگی، در غنیمت شمردن دم و آرزوی استحاله به زندگی حیوانی، و فراتر از آن در مرگ‌خواهی مستحیل می‌گردد. پدران پیوسته به فرزندان هشدار می‌دهند که زندگی بازی نیست، اگرچه بازی سعادت‌نی است که به تشویش آینده مجال بروز نمی‌دهد. فرزندان بر پدران می‌شورند از آن رو که عیش این آزادی طبیعی را هر دم از نو تیره و منغص می‌کنند، و شاید نیز دست بر قضا پدیری پیدا شود که این سوء تفاهم دیرینه را از وضعیت جنگی به گفتمانی صادقانه از این‌گونه تخفیف دهد: «فرزندم! من هم در کنه نهانم دوست دارم که چون تو پیوسته در زمان حال زندگی کنم، اما این که ما موجودی زمانمند و آینده‌مندیم نه تقصیر من است نه گناه تو.» کافکا در بارهٔ مسخ و آثار شبیه به آن می‌گوید:

این نوشته‌ها مبین اشتیاقی هستند به یک زندگی آزاد و طبیعی. اما زندگی طبیعی انسان همان زندگی انسانی است. ولی ما این را نمی‌فهمیم. نمی‌خواهیم بفهمیم. موجودیت انسانی باری است که بر دوش ما سنگینی می‌کند. این است که می‌خواهیم دست‌کم در خیال، از آن رهایی پیدا کنیم.^۱

بنابراین، به فرض که از طریق چشم‌پوشی از آینده و سرسپردگی به حال، آزادی از تشویش آینده، که تهدید هراس‌آور در زهدان هر بحرانی است، ممکن باشد؛ در آن صورت، این آزادی نه فقط مصنوعی و خودفریبانه بل به منزلهٔ تعطیل تفکر و در سطح اجتماعی، در حکم فلج وجدان جمعی و تقدیم کردن جواز انواع شیوه‌های زورتوزی و مردم‌فریبی به قدرت‌طلبان است.

متفکری چون هوسرل در وضعیتی که دیگر نه سنت مسیحی و نه سنت‌های فلسفهٔ مدرن پاسخگویی خلأ معنوی و فقدان بنیادهای قابل اتکا نیست با جنبش پدیدارشناسی، که با عزل نظر از همهٔ بنیادهای متزلزل فلسفی، سنتی، علمی و اجتماعی آغاز می‌گردد، راهی آزادانه برای رهایی راستین آدمی از بی‌بنیادی می‌جوید که نتایج آن هرچه باشد، صرفِ روش آن تجربهٔ شیوه‌ای از تفکر در بارهٔ هر چیزی اعم از دنیای درون خویشتن یا جهان پیرامون ماست که با رویگردانی از هر آنچه جز متعلق فکر ماست آغاز می‌شود. پدیدارشناسی به ما می‌آموزد که چگونه به شیوه‌ای خاص در بارهٔ هر چیزی اعم از درخت یا ایدئولوژی یا آیینی فکر کنیم، اما مهم‌تر

آن که به ما تعلیم می‌دهد که چگونه قبل از آغازیدن با قطع تعلق از هر آنچه رنگ جزمیت یا موضع‌گیری مثبت و منفی دارد زاهدانه وضو سازیم. مدت‌ها بعد از آغاز جنبش هوسرل، آهنگ زهد پدیدارشناسان بدین‌گونه از زبان هایدگر برآمد که «پرسندگی پارسایی تفکر است». این شاگرد سرکش هوسرل، که قصد داشت پدیدارشناسی را تا اعلیٰ علیین اعتلا بخشد، اگرچه تفکرش ابوابی تازه در الهیات مسیحی باز کرد و مواضع سیاسی رسوا و ننگ‌آلودش تفکرش را نیز از انگ ایدئولوژیک بودن در امان نگذاشت، خود همواره بر آن بود که پدیدارشناسی را آلوده جزم‌اندیشی مسیحی و موضع‌گیری‌های سیاسی نکرده است. وی در نخستین صفحات هستی و زمان، آن‌جا که از تجدید نظر علوم در بنیادهای خود سخن می‌گوید، گویی آهنگ همان غایباتی دارد که هوسرل در سر داشت: رهیافت به بنیادی واحد برای علوم متکثر.

امروزه در همه جا در رشته‌ها و نظام‌های گونه‌گون گرایش‌هایی برای بنانهادن پژوهش بر شالوده‌های نو سر بر کرده‌اند.

بنیادهای ریاضیات، که ظاهراً مستقن‌ترین و منسجم‌ترین علمش می‌خوانند، هم‌اینک دچار بحران شده است. منازعه فرمالیسم و شهودباوری بر سر تحصیل و تضمین گونه‌ای دسترسی آغازین است به آنچه می‌باید ابژه این علم باشد. نظریه نسبیت در فیزیک انگیخته این گرایش است که طبیعت در مقام امری قائم به ذات از حیث پیوستگی کلی خودش بازنموده آید.... در علوم انسانی تاریخی، فرادش و شیوه بازنمود سنت فراداده، سائقه رویکرد به فعلیت تاریخی را قوت بخشیده است.... الهیات در پی تفسیری است سرآغازین‌تر در باب هستی آدمی به سوی خدا که ممکن باشد به یاری معنای خود ایمان و پای‌بندی به حیظه همین معنا طراحی و ترسیم گردد. الهیات دگر باره پاورچین پاورچین شروع به فهم این بینش لوترکرده است که بنیاد کیش‌مداری جزم‌اندیشانه زابیده آن‌گونه پرسشگری نیست که ایمان در آن ماتقدم باشد، و سیستم مفهوم‌پرداز آن نه تنها گره‌گشای معضلات الهیات نیست، بل این معضلات را می‌پوشاند و تحریف و کژ و مژ می‌کند.

(SZ 9-10)

بنابراین، پدیدارشناسی بیش از هر چیز دفاع از شیوه درست و آزاد تفکر است که

بنیادی‌ترین راه‌هایی از جهل و جزمیت، و از بحران و انسداد فکری و فرهنگی است. «کیش‌مداری جزم‌اندیشانه»، که در قرون وسطی غلبه داشت، کم‌تر از جامعه بحران‌زده و تشویش‌آلود اوایل قرن بیستم از تفکر دور نبود. اگر در عصر مدرن انسان‌ها با سرسپردن به راه‌های فریبنده از رویارویی با ناامنی و تشویش می‌گریزند، در قرون وسطی برعکس در پناه بستگی به فراداده‌های سنت موروثی ظاهراً برای حفظ آرامش و امنیت خود، تحمّل ستمگری دستگاه کلیسا و شاهان را به آزاداندیشی و تفکر ترجیح می‌دادند. هم از این رو، عامه مردم غالباً متفکران را به چشم و صله‌های ناجور، مرغان مرگ‌اندیش و موجوداتی مخمل آسایش و امنیت کاذب خود نگریسته‌اند. اگرچه تأثیر متفکر بر نیروهای سلطه به وضوح بی‌واسطگی و فوریت تأثیر اهل سیاست نیست، اما خطر او از آن جهت که بنیان‌های فکری و تابوهای کهنه و نو را نشانه می‌رود، به مراتب سهمگین‌تر و بنیادبراندازتر است. متفکر، پاسدار بت‌های همگانی و پای‌بوس قدرت‌های حاکم نیست، قدرت‌هایی که بسی بعید است به پلشتی و دسیسه‌آلوده نباشند. متفکر اگر موجب تشویش اذهان نشود، متفکر نیست. در عین حال، او در مقام متفکر مجاز نیست دست‌های خود را آلوده نکبت کند. هم از این رو، تفکر هایدگر و گام‌های بلندی که در راه پدیدارشناسی برداشته است نه تنها عذرخواه همکاری او با سفلگان نازی نیست، بل خطا یا خیانت او را، به‌رغم اظهار شرمندگی^۱ دوچندان نابخشدنی می‌کند. راهی که وی برای تفکر نشان می‌دهد چون راه هوسرل و چون راه همه پدیدارشناسان البته مصون از انتقاد نیست، اما او نیز چون استادش هوسرل در صدهزار صفحه‌ای که خطابه‌ها، درس‌ها، درسگفتارها، خاطرات و تألیفات او را در بر می‌گیرند، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی نتایج کارش، تمرین نوعی تفکر عملی و نوآغاز را به ما منتقل می‌کند که در هر وضعیتی می‌توانیم آن را در مورد این‌جا و اکنون خود به‌کار بندیم. بسیار عجیب است که این تفکر، که انگیخته و وجه ویرانگر و پرده‌برانداز اندیشه نیچه است، گاه با تحریف‌های دل‌خواه و تعصب‌آلود در خدمت ایدئولوژی‌های جزم‌اندیش و بی‌بهره از تفکر به‌کار گرفته می‌شود. تفکر به نزد هایدگر راهی است پرمهالک که هر کس باید خود به تنهایی خطر آن را پذیرا شود.

۱. اظهار شرمندگی عمیق هایدگر در نامه‌های مورخ ۷ مارس ۱۹۵۰ و ۸ آوریل ۱۹۵۰ خطاب به یاسپرس مکتوب است.

هایدر در یکی از رهگشائترین آثارش تحت عنوان چه باشد آنچه گویندش تفکر؟ تفکر را همچون کاری دستی یا به مثابه شیرجه رفتن در آب می‌داند. به نزد وی، تفکر طی آن طریقی است که با ما گفتگو می‌کند به این معنا که تفکر گونه‌ای عمل و حضور است فراروی حضور امر حاضر. اما عجالتاً مقصود من پرداختن به مضمونی که در این کتاب و در مقدمه برگردان فارسی متافزیک چیست؟ توضیح داده‌ام نیست. مقصود آن است که سرسپردگی، و تکرار بی‌ذکر و فکر رسوم با هیچ یک از تفاسیر و تعاریف گونه‌گون تفکر سازگار نیست. نگاهی اجمالی به آثاری چون کشف‌المحجوب هجویری، رساله قشیریة ابوالقاسم قشیری، و تذکرة‌الاولیاء عطار، که به سرگذشت، احوال و اندیشه‌های مشایخ بزرگ عرفان و تصوف پرداخته‌اند، به وضوح نشان می‌دهد که تقریباً تمام این مردان خدا دنباله‌روی طوطی‌وار و قشری عامه از آداب شریعت را از ایمان راستین جدا و بسی دور دانسته‌اند، تا جایی که واژه خلق را به حجاب حق تعبیر کرده‌اند و حتی گاه خلق را دشمن گرفته‌اند. اگر درست دریافته باشم، عرفا نیز از این حیث که سلوکی خلاف‌آمد توده‌های فکرت‌گریز داشته‌اند، با متفکران همدستان بوده‌اند. البته شرح مبسوط این مضمون، که به موضوع این مقدمه نیز ربط مستقیم ندارد، نه در این و جیزه می‌گنجد و نه در حد دانش من است. هم از این رو، اجمالاً به چند شاهد بسنده می‌کنم که همین اندازه این نکته را روشن می‌کنند که از منظر مردان ایمان، طاعت و سرسپردگی بی‌فکرانه و امنیت‌طلبانه خلاف راه راستین ایمان است. ابوالحسن بوشنجی در دورانی که شاید از افق نگاه امروزی ما مردم به مراتب به حقیقت دین نزدیک‌تر بوده‌اند در باره تصوف می‌گوید:

«امروز اسمی است و مسماً پدید نه، و پیش از این حقیقتی بود بی‌اسم.»^۱ هم او با تعریف تصوف به «کوتاهی امل و مداومت بر عمل»^۲ نشان می‌دهد که اولاً، حق‌پرستی کاسبکارانه‌ای که درگاه حق را به چشم دکان رفع نیازها و آمال شخصی می‌نگرد دقیقاً در تقابل با راه ایمان راستین است، و ثانیاً، این راه نه در تکرار بی‌حضور متواترات بل در نوعی عملی دشوار است. به این دلیل که عرفا و متکلمان پیشاپیش و از آغاز به وحی و الهام الهی معتقد بوده‌اند، نمی‌توان گفت که راه و روش آن‌ها چون راه و روش مردم مصلحت‌اندیش و برنامه‌ریز از تفکر در آنچه از حیطة

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة‌الاولیاء، تهران، زوار، ۱۳۷۲، صص ۳-۲۱۵.

۲. همان.

منافعشان بیرون است بی بهره بوده است. تفکر آن‌ها نوعی عمل و تجربه در هیئت مجاهده با نفس، قطع تعلق از هر آنچه جز خداست و بت یا حجاب محسوب می‌شود،^۱ تزکیه نفس، و تمرین‌ها و ریاضت‌هایی برای خلاصی از خواهش‌های نفسانی و فردی بوده است. نکته باریک آن است که اطاعت آن‌ها به ادعای خودشان اطاعتی کورکورانه از سر عجب و خودبینی و به امید کسب منافع نبوده است. در تذکرة الاولیاء به نقل از امام جعفر صادق (ع) می‌خوانیم که «مطیع با عجب عاصی است و عاصی با عذر مطیع».^۲

مسئلاً از آن‌جا که راهی که عرفا از آن سخن گفته‌اند تجربی است، تا خود شخصاً آن را نپیموده باشیم، در باره درستی و نادرستی آن حتی با استدلال‌های کتاب نقد عقل محض کانت نیز نمی‌توانیم حکمی قطعی صادر کنیم. این درست که کانت ایده‌های جهان و روان و خدا را بر حسب ساختار ذاتی فاهمه خارج از حد فهم می‌داند، اما عرفا از فهمی که صرفاً از جانب انسان است سخن نمی‌گویند. آن‌ها، درست یا نادرست، مدعی‌اند که در آغاز علمی اجمالی و دورادور به حقیقتی دارند که در پایان راه به مشاهده، حضور و شهود آن و حتی محو شدن در آن می‌رسند، و این نوعی معرفت است نه تقلید طوطی‌وار و تعطیل فکر، با این فرق که نه صرفاً از جانب انسان بل از عنایت همان حقیقت بیرون از فاهمه نیز هست. بنابراین، ایمان درجا زدن در عادت‌های دیرینه از ترس خطر نیست. ایمان ادراک حضور،^۳ تصدیق دل به آنچه از غیب مکشوف می‌گردد^۴ و مشاهده‌ای است زنده که ابوالحسن خرقانی در باره آن گفته است: «مقامی پدید آمد که از آن خوش‌تر ندیدم. همه حق دیدم... و از هر چه دون حق است زاهد گردیدم».^۵ این زهد خود تلاشی نستوه و شگفت‌انگیز در لاگفتن و نفی پیگیر در جهاد با نفس می‌طلبد که به هیچ‌وجه نفی مفهومی نیست. «چهل سال در گبرگی بیاید گذاشت تا مرد را با ایمان رسد».^۶

با توجه به شواهد و واقعیات ملموس، تشخیص این‌که در جامعه‌ای که ظاهراً پای‌بند سنت‌هاست تا چه حد حضور خدا احساس می‌شود دشوار نیست. این شواهد و واقعیات نشان می‌دهند که حتی ممکن است آیین‌ها و سنت‌های دینی و ملی به تابوها، بت‌ها و همان «بت‌های بی‌مسمایی تنزل یابند که تنها به کار

۳. همان، ص ۵۷۱.

۲. همان، ص ۱۷.

۱. همان، ص ۸۰۶.

۶. همان، ص ۷۴۷.

۵. همان، ص ۶۷۸.

۴. همان، ص ۵۷۸.

وحدت جماعت و مصادر قدرت در خاموش کردن تفکر و، در نتیجه، افسرده و منجمد ساختن آن نیروی انسانی می‌آیند که نهفته در سویدای شهروند جهان و سرچشمه لایزال شور، نشاط و توانمندی اوست. تعطیل تفکر به منزله خودکشی روحی و سرکوب متعالی‌ترین گونه آزادی است، زیرا خاستگاه تفکر به هر تعبیر و معنایی که از آن مراد کنیم آزادی است. و آن‌جا که اندیشه آزاد و فعال نیست، پای‌بندی به رسم و آیین و ملیت نیز عامل تخدیر است. چون نیک بنگریم، تحمل انعام‌وار و تقلید طوطی‌صفتانه نه پای‌بندی به آیین است نه سزاوار منزلت انسان؛ با این همه، ما بر ناپسند نامی پسندیده می‌نهیم تا مگر فروبستگی جان خویشان را تسلی دهیم. میراث فرهنگ را از گرده فروهلیدن و از کشاکش اندیشه پرکشمکش گذرانیدن نه ستیزه با فرهنگ است نه نسخ آن؛ با این همه، ما بر پسندیده نامی ناپسند می‌نهیم تا مگر قدرت و بهره‌ای را که از ناپسندیده به کف داریم از کف ندهیم. قدرت‌های مردم‌فریب همان قدر از مؤمنان بیم دارند که به بهره‌گیری از جمود فکری توده‌های متعصب امیدوارند. نیچه، که ملحدش خوانده‌اند، فیلسوفان پیش از خود را از آن رو نکوهش می‌کند که در فروفکندن بار ارزش‌های نیست‌انگارانه تردید کرده‌اند: آیا خر می‌تواند تراژیک باشد؟ — یا انسانی در زیر باری نگوئسار گردد که آن را نه می‌تواند کشید نه می‌تواند فروهلید؟ چنین است حسب حال فیلسوف.^۱

حقیر شمردن فلاسفه پیشین در فلسفه نیچه همچون دادخواست علیه فلسفه‌ای است که از آزاده‌جانی و آزادگی آن‌قدر بهره نبرده است که از سنت دیرینه خود وارهد. این دادخواست از دیدگاه نیچه نه علیه فلسفه بل چشمداشتی است از فلاسفه آینده، تا برای جسارت فکری و آزادگی جان حدی قائل نباشند حتی اگر همگان به یاری دموکراسی و سوسیالیسم آنان را به هفتمین منزل تنهایی بکشانند. چگونه است که نیچه از یک سو، آزادگی را ستایش و از سوی دیگر، دموکراسی را نکوهش می‌کند؟ از میان ضد و نقیض‌گویی‌های نیچه دست‌کم این تناقض به دلیلی روشن مرتفع می‌گردد. خران یا اشتراک به نزد نیچه، و به طور کلی در ادبیات اغلب کشورها، تمثیلی

1. Friedrich Nietzsche: *Werke*, Band II, *Götzen-Dämmerung*, München Wien, Carl Hanser Verlag, 1975. pp. 323-398.

از همان مردم آسان‌طلبی هستند که تنها باریان الواح کهنهٔ پیشینیانند بی‌آن که این الواح را بازخوانند. بی‌تردید آن‌جا که اکثریت با خران باشد، قدرت از نخبگان و آزادگان سلب می‌گردد و آزاده‌گشان مردم فریب بر صدر می‌نشینند. و به نزد نیچه، این خلاف عدالت است. نیچه عدالت و دادگری را ارج می‌نهد. وی عدالت را مسئلهٔ عواطف و راستی را مسئلهٔ خلوص و اولی را شرط دومی می‌داند.^۱ به نزد نیچه، دموکراسی و سوسیالیسم در جامعه‌ای که تحمل بت‌ها را بر تفکر و آزاده‌جانی ترجیح می‌دهد، چیزی نیست مگر گله‌پروری گله‌بانانی که حتی به دموکراسی نیز اعتقادی ندارند، بل صرفاً پاسداران وضع موجودند. آنان تا وقتی دموکراسی را پاس می‌دارند که اکثریت با خران باشد. به باور نیچه، در این‌جا تناقض اصلی میان دموکراسی و عدالت است. به بیانی دیگر، نیچه دموکراسی را خوار می‌دارد از آن رو که، به باور وی، میانمایگان از عدالت نفرت دارند و از آن رو که دادگری مسئلهٔ عواطف است^۲ و سپردن آن به دست میانمایگان عین بیداد است. ولی ما که صد سال تاریخ دموکراسی و تجربهٔ پر افت و خیز آن را بیش از آنچه نیچه در اختیار داشت، پشت سر داریم، می‌توانیم بگوییم که او دموکراسی را نه فقط به جهات یادشده بل از آن رو نیز خوار می‌داشت که صبر و طاقتش کم‌تر از آن بود که برای رسیدن به عدالت از راه دموکراسی لازم است. با این تعبیر که مصداق دموکراسی دست‌کم بر طبق مستون قانونی صریح‌تر و مشخص‌تر است، امروزه که تمامت‌خواهی‌های نازیسم و استالینیسم را می‌نگریم، می‌توانیم بگوییم که آرمان یا گمان عدالت اگر تحقق خود را جز از طریق دموکراسی پی‌گیرد، چه بسا از خونین‌ترین بی‌عدالتی‌ها و سبعانه‌ترین مخالف‌کشی‌ها سر درآورد. نیچه از این نکته غافل نبود. او می‌دانست که «عدالت» واژه‌ای است که پیوسته به معنایی نادرست به کار رفته^۳ و، به تعبیر ما، از مقیمان امپراتوری «—یت» هاست، اما وقتی که نیچه این سوء تفسیر را تنها از نظرگاه فرودستان می‌نگریست، پیشاپیش بر این گفته مارتین هایدگر صحه می‌نهاد که نیچه هنوز از کین‌توزی نگذشته است. شاید تاکنون هیچ کس نگفته باشد که ضد و نقیض‌گویی‌های نیچه از آن روست که فلسفهٔ او بیش از آن که فلسفهٔ عدالت باشد، فلسفهٔ عواطف است و، در نتیجه، گهگاه، به قول راسل،

۱. کارل یاسپرس، نیچه: درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲، صص ۲۲۹-۲۲۹. ۲. همان، ص ۳۲۹. ۳. همان، ص ۳۳۱.

در حدّ جنون شاه لیر ستمگرانه و خشک و ترسوز است.^۱ از یک سو، به نزد وی، عدالت انگيخته کین توزی ناتوانان بی برگ و بار در حالت بیزاری، رشک، دژخواهی و شهوت انتقام است.^۲ از سوی دیگر،

حتی انسانی شرور، تگون بخت و استثایی باید در زیر آسمان کبود از فلسفه، از حقوق خاص خود بهره مند باشد... گونه جدیدی از دادگری لازم است... حتی زمین اخلاقی گرد است. آن نیز قطب های متقابل دارد و هر یک از آن ها را نیز برای زیستن حقی است.^۳

اما تحقق چنین عدالتی یا دست کم تقرب به آن جز از راه دموکراسی از چه راه دیگری ممکن است؟ اگر میانمایگان، که البته تنها در فضای سالم دموکراتیک رفته رفته به نخبگان و اهل تفکر نزدیک تر می شوند، عدالت را به نفع خود تحریف می کنند، تحریف در حیطة قدرت فرد واحد نیز با لگام گسلی به مراتب افزون تری وجود دارد. به ظن هیتلر، سوزاندن میلیون ها یهودی، که به منزله شپش های آلوده کننده بهداشت جهان بودند، عدالت بود. به ظن استالین، دفن هزاران دگراندیش در گورهای دسته جمعی در راه تحقق جامعه بی طبقه مبتنی بر عدالت بود. به ظن شاه سلطان حسین، عدالت اقتضا می کرد که مالک اصفهان صاحب اختیار تمام دختران دم بخت شهر تیز باشد. روبسپیر به نام عدالت سر دانتون را با گیوتین قطع کرد، و به نام عدالت بود که سر خودش به زیر گیوتین رفت. دیدرو به نام عدالت می خواست با روده آخرین کشیش آخرین شاه را به دار آویزد. مغول ها، که شاه ایران چند سفیر آن ها را گردن زده بود، به نام عدالت نیشابور را از هر جنبنده ای تهی کردند. معتقدان به ایدئولوژی ها صرف نظر از این که چه غایت نیک یا بدی داشته باشند، عدالت را در گرو تحقق ایدئولوژی خود می دانند. شیطان پرستان شاید عدالت را در غلبه شر بر جهان بدانند. عدالت از جمله کثیرالتفسیرترین «سَت» هایی است که هاله مقدس آن چه بسیار محمل مغزشویی، مردم فریبی، خود فریبی، وارونه نمایی و سرانجام

۱. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Great Britain, George Allen & Unwin LTD, 1961, p. 734.

۲. کارل یاسپرس، همان، ص ۳۳۳.

۳. فریدریش نیچه، دانش شادمانه، قطعه ۲۸۹.

بی‌عدالتی قرار گرفته است. در جهانی که رنگ عدالت به خود ندیده، بی‌عدالتی‌های واقعی و مشهود همان قدر زیاد است که تفسیرهای عدالت. اما دموکراسی قانونی با همه گونه‌گونی‌های آن مصداقی ملموس دارد که در برابر تفسیرهای من‌عنندی مقاومت می‌کند: دموکراسی حکومت مردم بر مردم، که هرگز تحقق نیافته است، نیست؛ دموکراسی حکومت وکیل از جانب مردم است که خود مردم او را انتخاب می‌کنند. میدان و مجال تفسیر این روند بسی تنگ‌تر از میدان و مجال تفسیر عدالت است. هم از این رو، در این میدان به جای تفسیر به تقلب‌های دزدانه رو می‌آورند و، به بیانی دقیق‌تر، وکالت مردم را به آنچه منبعث از اندیشه و اراده آزاد مردم نیست وابسته می‌کنند. نوام چامسکی، که یکی از شریف‌ترین آزاداندیشان زمانه ماست، وقتی برنده شدن بوش در انتخابات اخیر آمریکا را پیش‌بینی کرد، در پاسخ پرسش از چرایی حدس خود به زبانی ساده و سراسر است گفت: زیرا حامیان بوش گردن کلفت‌تر و خرپول‌ترند. نیچه دموکراسی را، که امروزه در اشکال گونه‌گونش تجربه شده، تنها به صورت حکومت فروستان و میانمایگان بر اقویا، که به نزد او اهل راستی و اندیشه‌های نو بودند، می‌دانست. و بدین سان تفکر را با سیاست، و ساحت جریده‌روان مستثنا را با دولتی که نماینده همگان و نه فقط نخبگان است، خلط می‌کرد. این همان بی‌صبری و طاقت از دست نهادنی است که این نابغه نامکرر و دوران‌ساز را، که در راست‌منشی و شجاعت فکری سرآمد متفکران است، در دام درازنفسی در باب حکومت مهتران و ابرانسان انداخت. اما تجربه تاریخ نشان داده است که نه تنها فلاسفه و نواندیشان، بل هر مرام و صاحب‌مرام مرتجع‌تر یا حتی پیشرفته‌تر از سطح فرهنگ همگانی - یا آنچه روح جمعی خوانده می‌شود و نیچه در حد نفرت به آن بدبین بود - هرگاه از طریقی غیر از دموکراسی قدرت را به دست گیرد، حتی با این فرض که نه به دنبال ثروت و قدرت بل جویای تحقق دیکتاتوری عدالت، یا فضیلت یا هر «ت» یا «یت» دیگری باشد، برای زایمان زودرس «ت»‌ها یا «یت»‌های بی‌مصداق به وسایلی متوسل خواهد شد که دیگر از جنس کلمه نیستند بل باتوم و گلوله و زنجیر و سیاهچال و پاشنه‌های آهنینند. مصادیق انضمامی و کاملاً مشهود این واژه‌ها در خدمت آن گونه یکدست‌سازی و وحدتی به کار می‌روند که اتفاقاً نیچه با شوری آتشفشان‌آسا علیه آن می‌شورید، و بر حسب آن، شاگردان کلاس با معلم و افراد جامعه با دیکتاتور باید منطبق شوند، تا وحدت و نظم و امنیت برقرار گردد.

تا آن‌جا که به تفکر، و نه سیاست، مربوط است، نیچه و، متأثر از او، هایدگر از آن‌رو با مشرب افلاطون و مسیحیت سنتی مخالف بودند که این هر دو بر بنیاد فرضیهٔ مطابقت بنا شده‌اند، اما نفی مطابقت در قلمرو سیاست چیزی جز نفی هرگونه دیکتاتوری نیست، زیرا وحدت از نظرگاه دیکتاتور یعنی انطباق همه با او. این‌که می‌گویند دیکتاتور با دیکتاتوری خود ساعت مرگش را نزدیک‌تر می‌کند، از دید فرضیهٔ مطابقت، ممکن است به این دلیل باشد که، به تعبیر هایدگر، انسان ذاتاً هیچ مرجع مطابقتی - حتی خدا - را یکسویه نمی‌پذیرد و، به تعبیر آنان که به تفسیرهای دینی علاقه‌مندند، خوردن میوهٔ ممنوعه، که مقام انسان را برتر از فرشتگان قرار می‌دهد، ماجرای ذاتی، ابدی و هرروزینهٔ رفتار آدمی است. بی‌درنگ باید افزود که نفی آموزهٔ مطابقت، آموزه‌ای که ظاهراً با ایدئالیسم افلاطون آغاز می‌شود، در تفکر نیچه و هایدگر جهات و غایات متفاوتی دارد که در این کتاب به تفصیل شرح داده‌ایم.

بنابراین، دفاع از دموکراسی صرفاً دنباله‌روی از تب زمانه نیست. دموکراسی نه تنها نمایندهٔ خرد جمعی بل نمود اختیار و آزادی انسان‌هاست. به همین دلیل، در جامعه‌ای که تفکر در آن حکم طاعون را دارد، نمی‌توان انتظار داشت که فیلسوف‌شاهان و نخبگان از طریق دموکراسی به قدرت برسند. دموکراسی افزون بر تقسیمات نوعی آن، در هر مورد و در هر انتخابی نیز مرتبهٔ معینی از رشد خود را متحقق می‌کند. از نهایت بربریت تا غایت مدنیت می‌توان بی‌نهایت درجه برای دموکراسی فرض کرد. برای آن‌که عدالت در بارهٔ فرهیختگان متحقق گردد، راهی جز این به نظر نمی‌رسد که تفکر هر روز بیش از پیش در جامعه به جای جهل و جزمیت بنشیند، و این امکان نیز جز در بستر دموکراسی به فعلیت نمی‌رسد. بنابراین، چون نیک بنگریم، مخالفت نیچه با دموکراسی و سوسیالیسم مخالفت با دیکتاتوری و استبداد نیز هست. جانمایهٔ قطعاتی چون «ما هوانوردان جان»^۱ و «ما فیلسوفان آینده»^۲ از هیچ چیز به اندازهٔ روح استبداد دورتر نیست.

همهٔ پرندگان دریادلی که به سوی فضاها دور و دورتر در پروازند، عاقبت یکجا از پرواز وامی‌مانند و دیگر پیش‌تر نمی‌توانند رفت. آن‌جا بر دکلی یا

۱. فریدریش نیچه، سیده‌دم، واپسین قطعه.

۲. فریدریش نیچه، آن سوی خیر و شر، قطعهٔ ۴۳.

خرسنگی خواهند نشست و از برای مأمونی این چنین حقیر، خرسند و شکرگزار خواهند بود. لیکن که تواند گفت که فرابیش ایشان دیگر گستره بی‌کرانه‌ای و فضای آزادی نیست، که تواند گفت که آنان تا غایتی که در توانشان بوده پرواز کرده‌اند... بر تو و بر من نیز چنین می‌رود، اما چه باک... پرندگان دیگری هستند که دورتر از من و تو پرواز خواهند کرد.

تا آن‌جا که من می‌دانم، چنین تفکری امروزه نیز با توجه به آنچه در جهان می‌گذرد، نزد پژوهشگران علم سیاست از نو مطرح شده است. هیچ متفکر آزاده‌ای با آن گونه سیستم دموکراتیکی که به آزادی اندیشه و کلاً به تفکر آزادانه مجال تنفس دهد و عدالت و آزاداندیشی را در هجمه خشک‌مغزی همگانی قربانی نکند سرستیز ندارد.

در این‌جاست که سودمندی فلسفه‌ورزی در مقام راهی ناتمام و گشوده برای تمرین ژرف‌ترین و آزادانه‌ترین طریق تفکر و بیداری از خواب جزمیت و بت‌پرستی خود را نشان می‌دهد. افزون بر آن، مشاهده آنچه امروزه از کنار گوشمان می‌گذرد، بر تحقق پیشگویی‌های نبوغ‌آمیز ذهن آتشفشان‌آسای نیچه گواهی می‌دهد. اقبال لاهوری که در ستایش نیچه می‌گوید «او به لا در ماند و تا الآن نرفت» پربراه نرفته است. به تعبیری که مطمئن نیستم همان مقصود اقبال باشد، انجام فلسفه ممکن است ایمان نباشد و حتی فلسفه ممکن است از الحاد سردرآورد، اما حتی از نگاه مؤمنان راستین و بسیاری از مشایخ عرفان دینی، چنین راهی به ایمان نزدیک‌تر است تا اعتقاد فارغ از اندیشه و طوطی‌صفتانه عوامی که، به تعبیر هگل، از تفکر چنان که گویی با طاعون رویارویند می‌گیرند.^۱ آن آزاده‌جانی که خاستگاه تفکر است و شرح صدر و پاکی فطرتی که آغازگاه ایمان است در قیاس با جزمیت و خشک‌مغزی عوامانه به ایمان راستین بسیار نزدیک‌تر است. اجازه دهید شاهدهی دیگر از عرفان دینی نقل کنم:

و سبب اختلاف آرا، اختلاف اهواست که نفوس بشری بر آن مجبولند و وجود تنازع و تمانع مناصب و مطالب دنیوی که بیش‌تر دل‌ها به علت طلب

۱. مارتن هایدگر، متافیزیک چیست؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳، پانویس

آن معلولند. و این اختلاف در مبدأ، حالی از متقدم به متأخر و از سابق به تالی رسیده است و به تدریج در میان خلق منتشر گشته و به عداوت و بغض کشیده و به طریق توارث خلف از سلف فراگرفته و ظلمات آن قرناً بعد قرن تراکم پذیرفته تا به حد جدال و خصومت رسیده و به سب و تکفیر انجامیده. پس هر کجا سابقه لطف ازلی تعلق گیرد و خواهد که بنده را اعتقاد صحیح کرامت کند، نخست او را از آثار و رسوم عادات و مسموعات برهاند و با طهارت فطرت اولی رساند و بیخ هوی و عناد از دل او انتزاع کند تا قابل صورت اعتقاد صحیح گردد و مشاهده حق صرف او را صریح شود.

و به روزگار صحبت رسول - صلی الله علیه و سلم - به برکت آثار نزول وحی و پرتو انوار نبوت، نفوس امت از ظلمت رسوم و عادات منخلع گشته بود^۱...

فلاسفه غرب بعد از رنسانس و در عصر روشنگری با داعیه فلسفه بی پیشفرض^۲ همواره در طلب آن بوده‌اند که آغازگاه فلسفه‌ورزی را از بار ظلمت رسوم و سنت‌های منجمد خلاص کنند. هم از این رو، در عصر تجدد، سکولاریسم همچون نور طبیعی^۳ روح روشنگر روشنگری تلقی شد و خداشناسی طبیعی^۴ به جای خداشناسی سنتی یا وحیانی^۵ نشست. گسست از خداشناسی وحیانی، به باور فلاسفه روشنگری، به منزله الحاد نبود. ما می‌توانیم در فلسفه هر یک از این فلاسفه از دکارت، لایب‌نیتس، مالبرانش و اسپینوزا گرفته تا کانت و هگل مباحثی در اثبات وجود خدا یا بعضاً توجیه عدل الهی (تئودیه) بیابیم. همین فلاسفه در قرن بیستم آماج انتقادات اندیشمندانی چون هوسرل، هایدگر و آدورن قرار می‌گیرند. این معارضه‌ها، که در واقع انگیخته متفکران بزرگ قرن نوزدهم از جمله کی‌یرکگور، نیچه و مارکس است، هیچ کدام ما را به واپس رفتن به جانب خشک مغزی عامیانه قرون وسطی فرانمی‌خوانند. مثلاً، یکی از انتقادات آدورن آن است که روشنگری با اصالت دادن به عقل ابزاراندیش گرچه از اسطوره عصر ظلمت می‌گریزد، خود در دام اسطوره

۱. عزالدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفايه، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، صص ۱۴-۱۵.

2. presuppositionless philosophy

3. lumen naturale

4. deism

5. theism

دیگری به نام سلطه‌گری سوژکتیویته ابزاراندیش بر طبیعت درون و برون می‌افتد و، از همین رو، زمینه‌ساز فاشیسم می‌گردد. آنچه هایدگر گشتل^۱ می‌نامد قریب به همین معناست. تکنولوژی به نزد هایدگر همان نقشی را دارد که آشویتس از دید آدرنو مظهر آن بود. در این کتاب من همه این معارضه‌ها را در حد توانم مشروحاً تحلیل کرده‌ام. مقصود من در این جا صرفاً آن است که آنچه باعث می‌شود در غرب فلسفه همواره خود منتقد خود باشد، حرکت به سمت و سوی آزادسازی تفکر فلسفی از بند هر گونه کلیت محیط و ساختار پیشینی است که پیشاپیش در سمت‌گیری نگرش‌ها و اندیشه‌ها چون مرجعی شاکله‌ساز ایفای نقش کرده است. هم از این رو، اگر در جستجوی شکار بن‌مایه‌هایی که مؤید رجعت به تحمل کورکورانه و فراداده سنت باشند، همه انتقادات به اصطلاح پست‌مدرن را زیر و رو کنیم، چیزی جز نو میدی دستگیرمان نمی‌شود. تفکر فلسفی به چیزی کم‌تر از آزادی هر چه بیش‌تر ذهن و جان قانع نیست.

البته، همان‌طور که گفتم، شیوه‌های تفکر منحصر به تفکر منطقی و تعلیل مفهومی نمی‌شوند، اما سرسپردگی به داده‌ها و بوده‌ها جزو هیچ یک از این شیوه‌ها نیست. وقتی سرسپردگی و تن‌آسانی فکری را با نام‌های فریبنده‌ای توجیه می‌کنیم، به تدریج ریا و خودفریبی عادت ثانوی ما می‌گردد و در سطح اجتماعی لاجرم شاهد تنزل خویش به مرتبه جماعتی خواهیم بود که در عین یک‌دگرخواری سبانه و رفتارهای تملک‌جویانه پیوسته خود را در دروغ و ریایی ناآگاهانه پنهان می‌کنند. و این به وضوح و بدهتی کتمان‌ناپذیر ممکن نیست نشانی از احساس حضور خدا باشد. در فضای مبادله همگانی دروغ، فلسفه و ادبیات نیز در حد وسیله‌ای برای تملک دانش، عنوان و حتی پول درجا می‌زنند و به زیستی برای تشخیص بدل می‌شوند.

گام نهادن در سیر و سلوک نستوه متفکرانی که به جزئی‌ترین داده‌ها و بوده‌های خود از دیدی ژرف‌نگر و نقادانه اندیشیده‌اند ما را نیز از پیله تقدیرستایی و رخوت بیرون می‌راند و در سپهر ناپیدا کرانه آزادی و تفکر به طیرانی شورمندانه و بهجت‌زا فرا می‌خواند. همسفری با این اندیشه‌وران باعث می‌گردد تا نتیجه کار خود را به

زبانی خاص خود و مخاطبانی که در جامعه ما زندگی می‌کنند بیان کنیم و در صورت لزوم، در پرتو اندیشه بزرگان فلسفه و ادبیات گذشته و حال خود، به درک روشن‌تری از فلسفه‌های غربی نایل آییم.

در ابتدا تصمیم داشتم به اقتضای مطالعاتم، تنها به هایدگر بپردازم، اما از آن‌جا که در دهه‌های اخیر طرح و شرح اندیشه‌های هایدگر بدون توجه به برآمدگه آن‌ها، یعنی پدیدارشناسی هوسرل، و حتی فارغ از روش پدیدارشناختی در اغلب موارد به خشونت‌های تأویلی و دریافت‌های شبه‌آمیزی دامن زده است، و افزون بر این، از آن‌جا که هوسرل به هر حال پدر پدیدارشناسی محسوب می‌شود، شایسته‌تر آن دیدم که اندیشه‌های هوسرل را در حد مقدمه ورود به فلسفه هایدگر شرح دهم، اما به تدریج دریافتم که باید در مورد هوسرل نیز چیزی بنویسم که فراتر از اتاق انتظار هایدگر باشد و حق مطلب را در مورد سهم عظیم او در زایش و بالاش پدیدارشناسی ادا کند. در این حین بود که اندیشه طرح بزرگ‌تری که همه پدیدارشناسان را دربر بگیرد در ذهنم نطفه بست، و پس از بازنویسی‌ها و جرح و تعدیل‌های مکرر، پژوهش حاضر را در حد توان خود به صورتی درآوردم که بر وفق چنین طرحی باشد تا اگر عمری باقی بود و دوستان یاری کردند، در آینده مجلدهای دیگری در مورد پدیدارشناسان دیگر به این پژوهش افزوده شود.

بخش اعظم این کتاب به هایدگر اختصاص یافته است و در کل مطالب مربوط به هایدگر چند برابر مطالبی است که به هوسرل مربوط می‌شود. دلیل این امر ابعاد متکثر تفکر هایدگر و ماجراهای جنجال‌برانگیز زندگی اوست، حال آن‌که زندگی آدموند هوسرل یکسره مصروف نوشتن، تدریس و سخنرانی‌هایی شده است که در کل از کوشش‌های پیگیر و خستگی‌ناپذیر یکی از شریف‌ترین و بی‌جنجال‌ترین متفکران قرن بیستم نشان دارند. این زندگی کمابیش همبسته کار فکری است و این کار فکری، بر خلاف کار هایدگر، از حیطة تفصیل روشی که پدیدارشناسی نام دارد خارج نمی‌شود. در کارنامه هوسرل، بر خلاف کارنامه هایدگر، از تفسیرهای مستقل افکار و آثار فلاسفه، هنرمندان و شاعران بزرگ خبری نیست. نه هوسرل و نه پدیدارشناسی او به سیاست کاری ندارند. در کارنامه هوسرل تقریباً هر اثری به نحوی به پدیدارشناسی راجع می‌گردد: وی، بر خلاف هایدگر، به تاریخ متافیزیک، مسئله تکنیک و هنر، ایدئالیسم آلمانی و مفهوم آزادی، و بالاخره علم تفسیر و

الهیات چندان علاقه‌ای ندارد. در دوران سلطه نازیسم، در حالی که هایدگر فعالانه از قدرت جانبداری کرد، هوسرل قهراً در انزوایی خاموش و اسپین سال‌های عمرش را سپری می‌کرد.

پدیدارشناسی هوسرل به رغم همه بازگشت‌ها و تجدیدها و از نو آغازیدن‌ها در آن حد دستخوش چرخش و گشت نمی‌شود که بتوان تفکر او را نیز چون تفکر هایدگر به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم کرد. پدیدارشناسی هوسرل همه‌سر متمرکز بر تجربه زنده حیات سیال آگاهی است.^۱

در بخش‌های نخست کتاب کوشیده‌ام مبانی و مضامین پدیدارشناسی هوسرل و پیوند این پدیدارشناسی را با پدیدارشناسی هایدگر بررسی کنم. آن گاه به مضامینی چون موجود تودستی و فرادستی، مفهوم لوگوس و پدیدارشناسی، مفهوم آلیا یا نامستوری، ویژگی‌های پدیدارشناسی هرمنوتیکی، مقومات هستی انسان و اگزیستانسیالی‌هایی چون فهم، گفتار و یافت‌حال، ترس آگاهی، پروا، معنا، نشانه، زمانمندی و تاریخمندی دازاین، هستی - به سوی - مرگ پرداخته‌ام و کوشیده‌ام این مضامین را با شرح و بسط‌های خاصی که شاید به اطناب سخن تعبیر شود، از خود کتاب هستی و زمان گویاتر و شفاف‌تر بیان کنم. فصل‌هایی را هم به شرح اصطلاحات راجع به هستی و مسئله عزم یا مصممیت اختصاص داده‌ام که احتمالاً در فهم هایدگر گره‌گشا خواهند بود. در عین حال کوشیده‌ام تا اصل مطلب را در روند ساده‌سازی لوث نکنم.

پدیدارشناسی هایدگر در بوته نقد، و مقام زبان و انسان به نزد هایدگر متقدم و متأخر، و هرمنوتیک هنر و تکنولوژی نیز قریب به صد و پنجاه صفحه را به خود اختصاص داده‌اند. «نامه‌ای در باب اومانیزم»، در مقام آنچه از گشت فکری هایدگر نشان دارد، به طور خاص در چند فصل، نخست با توجه به مسائل زمان و امور فرامتنی و سپس بر اساس متن خوانی، شرح و تفسیر شده است. در این مورد و موارد

۱. در مراحل آماده‌سازی این کتاب برای چاپ، کتاب گرانقدر هوسرل در متن آثارش به قلم آقای عبدالکریم رشیدیان منتشر و مایه دلگرمی من شد از آن حیث که اگر من در معرفی شایسته هوسرل قصور ورزیده باشم، تألیف این استاد عزیز، که پیداست حاصل عمری مطالعه و پژوهش است، این قصور را جبران کرده و افزون بر آن، منابع فارسی‌ای که همه علاقه‌مندان به وبزه دانشجویان فلسفه برای شناخت پدیدارشناسی نیاز دارند، کامل‌تر شده است.

دیگر سعی من بر آن بوده تا هر متنی را هم از دیدگاه فهم بی‌غرضانه در زمینه متون دیگر، هم از دیدگاه نقادانه و در زمینه مسائل زندگی هایدگر محل مذاقه قرار دهم. به همین دلیل، بخش زیادی از کتاب به عمل، زندگی و مواضع سیاسی هایدگر اختصاص دارد. از باب نمونه، می‌توانم به فصلی اشاره کنم که در آن مسئله رابطه هایدگر و نازیسم از جهات گوناگون به تفصیل محل بحث و نقد و تحلیل قرار گرفته است، و تا آن‌جا که من می‌دانم، این بررسی نخستین اثری است که در ایران در باره مواضع سیاسی هایدگر و زمینه‌های سیاسی اندیشه‌های او به رشته تحریر درآمده است. اجازه دهید در همین فرصت خالصانه اقرار کنم که نوشتن این بخش بیش از هر آنچه تاکنون نوشته‌ام برای من با دردی جانکاه همراه بوده است، و هنوز هم یقین ندارم که حق تحقیق را ادا کرده باشم. فقدان منابع کافی، وجود روایت‌های گونه‌گون و بعضاً ضد و نقیض، حاد بودن مسئله‌ای که لاجرم قلم را در مقام داوری و شرافت و انصاف در محک آزمون می‌نهد، آثار مشکوک و احتمالاً دست‌پرورد سیاست‌های پشت‌پرده‌ای که سبب سبب سبب شده نازیسم و هولوکاست را محمل و پرده‌پوش سبب‌های حالیه جاری در جهان ساخته‌اند، و در عین حال و سواس در نحوه طرح مطلب به صورتی که بر خلاف احساس باطنی‌ام به تخفیف عمل مذبح‌خانه هایدگر و احیاناً سیاست‌ها و دژکاری‌های جگرخراش ناسیونال سوسیالیسم نسبت به صدها هزار زن و مرد و کودک یهودی و غیریهودی منتج نشود، و بسیاری از مسائل دیگر این بخش طولانی را برای من همچون راه رفتن بر لبه تیغ، خطیر و جانفشنا ساخت. و اکنون نیز از خوانندگان و صاحب‌نظران تقاضا دارم که مضامین این فصل را نه چون احکامی قطعی و مختوم، بل با دیده انتقاد مطالعه کنند و اگر این قلم دچار لغزشی شده، آن را گوشزد کنند. من صرفاً کوشیده‌ام فارغ از هر گونه جانبداری، حقیقت را کشف کنم.

در فصل‌های بعدی، با نظر به دوران پس از جنگ جهانی دوم، افزون بر چرخش فکری هایدگر، زمینه، زمانه و زندگی‌نامه هایدگر از جهات گونه‌گون در حد توان نگارنده شرح و بسط داده شده است. معارضه‌های ضدهایدگری و تأثیرات فلسفه هایدگر در اندیشه‌وران فرانسوی، تفسیر هایدگر از نیچه، مقایسه نگاه هایدگر و نیچه به کانت، و روابط هایدگر با دوستان، شاگردان و برخی از هنرمندان بخشی از مضامین راجع به اندیشه و زندگی هایدگر متأخر است که کوشیده‌ام بی‌غرضانه و گاه

از نگاهی نقادانه به آن‌ها بردازم. از آن جمله معارضهٔ آدرنو با هایدگر را هم به لحاظ نظری و هم بر حسب زمینه‌های فوآمتنی شرح داده‌ام.

کوشیده‌ام هر آنچه را خود نفهمیده‌ام تفهیم نکنم. با این همه، خالی از هرگونه تعارفی، یقین ندارم که فهم و تفسیر من مطلق و مصون از ایراد و انتقاد است و قطعاً از انتقادات و رهنمودهای خوانندگان از صمیم جان استقبال می‌کنم و آن‌ها را به دیدهٔ لطف و همیاری می‌نگرم.

این را نیز ناگفته نگذارم که به نزد من، کاوش و پژوهش در اندیشهٔ نامدارانی چون یاسپرس، نیچه، هوسرل، هایدگر و نمایندگان مکتب فرانکفورت، برخلاف سبیل متداول در جامعهٔ فکری ما، نه به معنای آزادت بی‌چون و چرا نسبت به آن‌هاست و نه از سر دنباله‌روی از جریان‌ها و گرایش‌هایی که گاه‌گاه در محافل روشنفکران رایج می‌گردد. این پژوهش‌ها حاصل عمری است که با مشاهدهٔ زندگی، افکار و رفتار سه نسل قرین بوده است. کشمکش با این متفکران، که چندان نیز به دلخواه انتخابشان نکرده‌ام، مراد در تفکر و فهم آنچه در پیرامونم می‌گذرد دلیل راه می‌گردد و امید دارم که دیگران را هم به تفکر برانگیزد. آزادی اندیشه در آن‌جا که اندیشه از بیان و انتقال محروم یا عاجز است ممکن نمی‌گردد. در دوران تفتیش عقاید نیز هر کس می‌توانست در اتاق در بسته آزادانه تفکر کند، و در تاریک‌ترین دوران‌ها نیز انسان‌ها از این‌که در دل آزاد باشند محروم نبوده‌اند، اما این‌گونه آزادی، حبس اندیشه است. آزادی اندیشه در بیان اندیشه و آزادی بیان در شنیده شدن بیان شده‌هاست. اندیشه تنها وقتی که در معرض نقد و نظر قرار گیرد آزاد می‌شود و بالیدن می‌گیرد. راه چنین اندیشه‌ای هرگز تمام و مختوم نمی‌گردد. امید من تنها آن است که خود و خواننده همراهان چنین راهی گردیم. همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز از مادر نزاده‌اند. مهم آن است که در طی این طریق هرگز راستی و شرافت انسانی را به فریب و دروغ نفروشیم و شریک شر نشویم.

من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم که گاه‌گاه بر او دست اهرمن باشد

سیاوش جمادی

تهران، دوشنبه ۶ اردیبهشت ۱۳۸۴

بخش اول

تمهیدات