

## هایدگر و ناسیونال سوسیالیسم

نوشته تام راکمور  
ترجمه فضل‌الله پاکزاد

هدف این نوشتار ایفای سهمی در فهم سرشت و مفهوم نازیسم هایدگر است. بحث درباره پیوند هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم، که طی چندین دهه به نحوی مفسوش و پراکنده درگرفته بود، اخیراً با انتشار کتاب ویکتور فاریاس با عنوان هایدگر و نازیسم (*Heidegger et Le Nazisme*) و نیز پژوهش هوگوات با عنوان مارتین هایدگر، در راه یک زندگینامه (*Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*) دگرگون شده است.<sup>۱</sup> توجه دوباره به موضوع هایدگر و سیاست از مدتها پیش، دست‌کم در اروپا و به‌ویژه در فرانسه، به صورت موضوعی جنجالی کنجکاوی همگان را برانگیخته است. جنجال بی‌تردید موفقیت‌آمیز کتاب فاریاس به مناظره و جدل پر شر و شوری دامن زده است که در محافل فلسفی کم‌نظیر است و تاکنون هیاهوی آن از حجت و استدلالش بیشتر بوده است. گرایش هایدگر به نازیسم به دلایل متعددی بحث‌انگیز است؛ از جمله: نقش مهم فلسفی او و نفوذ آراء فلسفی و گرایشهای سیاسی او. پُر واضح است که هایدگر اندیشمندی سرآمد است. به عقیده برخی برجسته‌ترین فیلسوف این قرن است، و شاید یکی از معدود فیلسوفان بزرگ و نویسنده مهم‌ترین متون فلسفی پس از پدیدارشناسی هگل است. به هرگونه‌ای که درباره آراء او بیندیشیم، روشن است که آراء او در اندیشه معاصر به‌ویژه در فرانسه تأثیری عظیم بر جا نهاده است؛ در آنجا هایدگر، به‌طور روزافزونی، نقش هگل را در مقام خداوندگار اندیشه از آن خود کرده و، به اصطلاح، افقی فلسفه فرانسوی را فراختر کرده است. پس شگفت نیست که به‌ویژه در فرانسه درگیری با آراء هایدگر به نحوی غیرجدلی برای فیلسوفان دشوار است، چون در فرانسه

حمله به دیدگاه هایدگر، حمله به فلسفه فرانسوی تلقی می‌شود و چنین چیزی در انگلستان یا آلمان قرینه ندارد.

در حال حاضر، بیم آن می‌رود که بحث درباره‌ی هایدگر و سیاست به کسب‌وکاری خانگی بدل شود. ما می‌توانیم در بررسی این موضوع به نحوی سودمند رویکردهای اصلی زیر را مشخص سازیم: نخست، مردود شمردن پیوندی نسبتاً تصادفی میان هایدگر و نازیسم: خواه از رهگذر انکار احتمالی این امر که نازیسمی که هایدگر پیرو آن بود، [در واقع] نازیسم [به معنی متعارف آن] بود، و خواه از رهگذر نفی مستدل این امر که ماهیت نازیسمی که در آن روزگار هایدگر از آن جانبداری می‌کرد، آشکار بود و این رویکرد تفاوتی ناچیز با رویکرد نخست دارد. مقصود من از انکار نازیسم [در معنی متعارف نازیسم]، همان است که ژان بوفره به بهترین نحو بیان کرده است؛ او سالها در فرانسه چهره‌ی شاخص بررسی آراء هایدگر بود. این انکار به تلاش مورخان تجدیدنظرطلب همچون فاریسون در فرانسه اشاره می‌کند که منکرند: یک راه‌حل نهایی\* در کار بود؛ اردوگاههای جمعی و متمرکز وجود داشت؛ و هیچ‌کس، و نامحتمل‌تر از همه، هیچ یهودی در این اردوگاهها کشته نشد.<sup>۲</sup> اما اینک پس از سالها، فهم این نکته دشوار است که چگونه می‌توان چنین نظری را جدی تلقی کرد. صرف جانبداری از چنین ادعایی کافی است تا آدمی گوینده‌ی آن را جدی تلقی نکند.

دعوی ضعیفتری که بنا به آن ماهیت نازیسم در سال ۱۹۳۳ هنوز برملا نگشته بود - شاید فقط حضوری غایب داشت - به آشکارترین نحو از سوی فرانسویس فدیه (F. Fédier) مطرح شده است؛ او ادعا می‌کند که تا پیش از ۱۹۳۸ هیچ‌کس به راستی نمی‌دانست که ناسیونال سوسیالیسم به چه چیزی مبدل خواهد شد. ولی به روشنی پیداست که بسیاری از این نکته به‌خوبی آگاه بودند، چون بسی زود کوشیدند که آلمان را ترک کنند تا از سرنوشتی بگریزند که آنرا پیش‌بینی می‌کردند و آشکارا از آن بیم داشتند. به‌راستی که آوردن این دلیل از دهان مریدان هایدگر اسباب خنده می‌شود، چون خود هایدگر از رهگذر تأویل آراء یونگر ادعا کرد که می‌تواند امروز و آینده را از دل مفهوم نیهیلیسم نیچه تفسیر کند.

دوم، تقلیل ساده، در واقع ساده‌انگارانه‌ی اندیشه‌ی هایدگر به نازیسم است که دعوی مشهور اما کاملاً افراطی تئودور آدورنو معرف آن است. به اعتقاد آدورنو، هایدگر هر چه گفت و کرد، زاده‌ی این ایدئولوژی [نازیسم] بود. می‌توان چنین استدلال کرد که این دعوی، که بازتاب نوعی «دست‌پیش‌گرفتن» تدافعی است و احتمالاً با کشف مصالحه‌ی ناخجسته‌ی خود آدورنو با نازیسم

\* منظور کشتار دسته‌جمعی «نژادهای پست»، یعنی همان راه‌حل نهایی حکومت هیتلر، است. - م.

بی‌ارتباط نیست، دعوی قانع‌کننده و رضایت‌بخشی نیست.<sup>۴</sup> چون حتی اگر نازیسم در قلب تفکر هایدگر نقش بسته بود، باز هم دلیل آن نیست که بتوان دیدگاه او را به‌سادگی تا حدّ یک گزینه سیاسی تقلیل داد. اگرچه در اینجا نوعی گزینه سیاسی دخیل است که با دیدگاه هایدگر ارتباطی تنگاتنگ دارد، اما این دیدگاه چیزی بیش [از گزینه‌ای سیاسی] است.

رویکرد سوم بر آن است که ارتباط هایدگر با نازیسم صرفاً رویدادی ضمنی در زندگی وی بوده است. ما می‌توانیم این رویکرد را دیدگاه رسمی بنامیم، چون ریشه چنین دیدگاهی را می‌توان در کوشش‌های خود هایدگر در توضیح آنچه اتفاق افتاد، جستجو کرد؛ احتمالاً کوششی از دست که سیاستمداران آن را «مهار زیان» (damage control) می‌نامند؛ این تفسیر قرینه تصدیق خود هایدگر است که گفته بود دوره گرایش وی به نازیسم طی دوران ریاست دانشگاه فراپورگ حادثه‌ای کاملاً بی‌معنا (bedeutungslos) بود. دیدگاه مریدان هایدگر درباره این موضوع را اخیراً پی‌یر اُبنک اعلام کرده و در پی آن سیلویو ویتا نیز در جای دیگر آن را تکرار کرده است.<sup>۵</sup> اُبنک تأکید می‌کند که کتاب فاریاس چیز تازه‌ای در این باره نمی‌گوید؛ بحث درباره این مسأله اساساً شرافتمندانه نیست و لذا به بحث بیشتر در این باره نیازی نیست.

دیدگاه هایدگری را فرانسویانی چون ژان میشل پالمیه، فیلیپ لاکو - لابارت، و ژاک دریدا به تفصیل طرح کرده‌اند.<sup>۶</sup> پالمیه دو دهه پیش استدلال کرده بود که ارتباط هایدگر و نازیسم نه بر شالوده اندیشه هایدگر، بلکه بر ادراکی مبتنی است که وی از یونگر به وام گرفته و آن را شالوده محتمل تأیید فلسفی نازیسم تلقی می‌کرد. ولی این برداشت با تأکید خود هایدگر درخصوص وجود پیوند و استمرار میان فلسفه او و چرخش او به نازیسم مغایر است. تفسیر هایدگر از خویشتن را لاکو - لابارت و دریدا سخت جدی می‌دانند. هم لاکو - لابارت و هم دریدا «چرخش» (Kehre) مشهور در اندیشه هایدگر را دلیل گسستی در تحول تفکر او می‌دانند؛ این دو هایدگر دوره دوم را در برابر هایدگر دوره اول قرار می‌دهند که بر معضلی غلبه کرده که فقط دیدگاه مرحله آغازین وی با آن درگیر بوده است.

این راهبرد معمول، در قرائت مارکسیستی مشهور و مکتبی آلتوسر از تحول اندیشه مارکس، برحسب آن گسست معرفت‌شناختی مشهور، نزد ما آشناست.<sup>۷</sup> تا جایی که به تفسیر [تحول اندیشه] مارکس مربوط است، ظاهراً قرائت آلتوسر با متون سازگار نیست؛ البته هر قرائتی از یک متن ممکن است توسط خود آن متن رد شود. پیداست که تأویل اندیشه هایدگر، از قرائت آراء مارکس مستقل و مجزاست، لیکن قرائت دیدگاه هایدگر برحسب گونه‌ای گسست معرفت‌شناختی به وضوح بحث‌انگیز است. از همان آغاز، این رهیافت قادر به توضیح

ستایش‌آمیز بعدی هایدگر از سرشت نازیسم نیست، ستایشی که لاکو-لابارت آن را شرم‌آور می‌داند و دریدا هم هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌کند. اما از این حیث، دریدا اصرار دارد که اندیشه هایدگر با همه آشکال محتمل نازیسم سخت پیوند دارد.

دوم، تا آنجا که به چرخش [ تفکر هایدگر ] مربوط است، این تفسیر از دعاوی خود هایدگر درباره مفهوم چرخش فراتر می‌رود و آن را معرف گسستی میان آراء اولیه و متأخر هایدگر می‌داند؛ درحالی که خود هایدگر آن را یک تغییر یا تغییری بنیادین به مفهوم تعمیمی اندیشه‌ای واحد تلقی می‌کند. اما این تفسیر دفاع‌کردنی نیست، چون هیچ گسستی در تحول آراء هایدگر وجود ندارد. هایدگر یکسره به شرح و تدقیق مضمون هستی بماهو هستی از منظری خاص وفادار می‌ماند که معنای آن برگزیدن از رهیافت متافیزیکی در سنت [ فلسفی غرب ] از روزگار نخستین متفکران یونانی است. آنچه او بعدها آن را گذاری از نخستین آغاز به آغازی دیگر می‌نامد، متضمن این گمان است که رهیافت جدید نه در تضاد با رهیافت پیشین، بلکه از آن ژرفتر و اصیلتر است.

سوم اینکه، خود تصور گسست معرفت‌شناسانه، آنهم نه گسست میان مواضع براساس نوعی الگوی توماس‌گنی، بلکه گسست در تحول اندیشه یک شخص، کاملاً نیز درخور تردید است. هر دیدگاهی که صرفاً ایستا نمی‌ماند، در معرض تحول و تغییر است. اثبات وجود ناپوستگی میان دوره متقدم و متأخر یک فرضیه واحد اگر محال نباشد، بسیار نادر است؛ بلکه، با استناد به شعار سیاسی پیروان دوگل، تحول فلسفی از رهگذر استمرار و گسست (continuité avec ouverture) صورت می‌بندد. حتی تصور گسستی در تحول یک دیدگاه مهم درخور تردید است، چون پیکره اندیشه، فقط با تکیه بر پیش‌زمینه استمرار، تغییر و تکامل می‌یابد. خلاصه، این استدلال پذیرفتنی نیست که هایدگر ابتدا بر شالوده فلسفه خویش به نازیسم گروید، ولی طی تحول بعدی اندیشه‌اش از نازیسم روی گردانید. گرچه او بعدها از توانایی نازیسم در مقام یک نظریه انتقاد کرد، اما ابتدا او بر چنین اعتقادی بود. او هرگز از آن چیزی که وی را به سوی نازیسم کشانیده بود، چشم‌پوشید: دل‌بستگی به تحقق تقدیر تاریخی ملت آلمان.

اگر این راهبردها برای فهم پیوند میان هایدگر و نازیسم کافی نباشد، ناگزیر خواهیم بود بحث خویش را از نو شروع کنیم. برای چنین کاری، روشن کردن معنای دعوی نازیسم هایدگر و نیز بررسی مسائل مرتبط با تفسیر چنین دیدگاهی یاریگر ما خواهد بود. اما پیوند یک دیدگاه فلسفی با مجموعه‌ای از رویدادهای سیاسی، نمونه‌ای خاص از مسأله کلیتر پیوند تفکر و زمانه است. دست‌کم از روزگار افلاطون این نکته روشن شده است که گرچه مقام و موضع تفکر

به زمانه فروکاستنی نیست، لیکن وقوع و ظهور آن در زمانه است؛ هر چند که تفکر ممکن است از بعضی جهات از حیث زمانی محدود و محصور باشد. بعضی از متفکران، از جمله هگل و لوکاج و مرلوپونتی، این نکته دشوار را ثابت کرده‌اند که دعاوی حصول حقیقت منوط به آن چارچوبی است که این دعاوی از درون آن برمی‌خیزد. اما در مورد هایدگر، تحلیلی از پیوند تفکر او و نازیسم، وابسته به پیشفرض پیوندی میان فلسفه او و، به اصطلاح، آن مسائلی است که می‌توان آنها را زمینه‌ها یا بافتهای چندگانه (*multiple contexts*) نامید - مثلاً بافت مفهومی، اجتماعی و تاریخی - که در درون آنها وضعیتی ظهور می‌کند و به تحول خویش ادامه می‌دهد. پیداست که هر اندیشه‌ای در بافت و زمینه‌ای از این دست شکل می‌گیرد؛ و نتیجه اینکه اگر ظهور دیدگاهی یکسره وابسته به بافتی باشد که در آن شکل می‌گیرد، پس شناخت آن بافت می‌تواند با شناخت آن دیدگاه مرتبط باشد.

همانگونه که بازبینی اجمالی بعضی از دیدگاههای رایج در مورد تفسیر نشان خواهد داد، این ادعا که شناخت یک دیدگاه لزوماً منوط به شناخت بافت و زمینه [شکل‌گیری] آن است، ادعایی بحث‌انگیز است. بگذارید دو نظریه را به منزله دو قطب افراط و تفریط در نظر بگیریم که در فاصله میان آن دو مراتب بینابینی گوناگونی وجود دارد؛ دو نظریه‌ای که ما آنها را «متن‌گرایی» (*textualism*) و «تاریخی‌نگری» (*historicism*) می‌نامیم. ما «متن‌گرایی» را دیدگاهی می‌دانیم که براساس آن دیدگاهها را به تمامی و به تنهایی می‌توان از طریق متونی شناخت که این دیدگاهها در آنها صورت‌بندی شده‌اند، یعنی جدا و مستقل از اوضاع و احوالی که این متون در آن اوضاع و احوال پدید آمده‌اند. «تاریخی‌نگری» به دیده ما نگرشی دیگر و مغایر [با متن‌گرایی] است؛ نگرشی که معتقد است شناخت دیدگاهها بجز از طریق استناد به بافت و بستر ظهور آنها ممکن نیست. مقصود و منظور گزینه متن‌گرایی امکان فهم یک نظریه است، بی‌آنکه هرگز از نوشته‌های متفکر موردنظر فراتر رود. راهبرد تاریخی‌نگری بر آن است که بدون قرار دادن یک دیدگاه در بافت و زمینه‌ای وسیعتر، هرگز نمی‌توان به درک آن نایل آمد؛ یعنی بی فراتر رفتن از مجموعه آثار نویسنده برای بررسی داده‌ها و آگاهیهای مرتبط با آن، چنین کاری محال خواهد بود. در معنای وسیعتر، متن‌گرایی استدلال می‌کند که فهم یک دیدگاه، صرفاً با استناد و اتکا به آن متونی میسر است که در چارچوب آن، دیدگاه مزبور صورت‌بندی شده است، حال آنکه تاریخی‌نگری بر آن است که ما برای درک اندیشه‌ها نیاز به [درک] بافت گسترده‌تری داریم که از محدوده متون فراتر می‌رود.

این دوگانگی به انحاء گوناگون و تحت نامهای مختلف نزد ما آشناست؛ مثلاً در حوزه نقد

ادبی، در تمایز میان به اصطلاح نقد نو از سویی - دربرگیرنده دیدگاههای منتقدانی چون فرای، امپسون، بردزلی، ویسمات و ریچاردز - و رهیافتهای مرتبط با مارکسیسم، روانکاوی و امثال آن از سوی دیگر. ۷. به عقیده من، هم دیدگاه متن‌گرایی و هم نگرش تاریخی‌نگری در تفسیر سودمند است، اما هیچ‌یک بسنده نیست. بی‌گمان، فهم یک نظریه بر متون آن متکی است، لیکن متون - همه متون - بر شناختی از دقایق پیرامون و پیشین‌سنت مبتنی است - در فلسفه بر سنت فلسفی - از جمله پذیرش یک دیدگاه در مجموعه متون مربوط که می‌تواند به انحاء مختلف به جرح و تعدیل این مجموعه بینجامد - به همین ترتیب، شناخت تاریخ فلسفه نیز که چارچوب بحثهای آینده را طرح می‌کند و فراهم می‌آورد ضروری است.

در شرح این سخن باید گفت که مثلاً فهم تمایز میان ویرایش اول و دوم سنجش خرد ناب بدون آگاهی از مباحث پیرامون آن ممکن نیست، و فهم این کتاب نیز بدون آگاهی از نظریاتی که کانت از آنها آگاه بود و از موضع خودش در قبال آنها واکنش نشان داد، یکسره محال است. اما واری دیدگاههای فلسفی صرفاً با استناد به دیدگاههای دیگر نیز کفایت نمی‌کند؛ بدان‌سان که گویی آن دیدگاهها از بافت اجتماعی و تاریخی، نسبتاً مستقل و صرفاً از بافت مفهومی متأثر بوده‌اند، چرا که چنین نگرشی حاصل نوعی رفتارگرایی معرفت‌شناسانه (epistemological behaviorism) است. البته بی‌تردید پذیرش این افسانه کارها را آسان می‌کند؛ همان افسانه یا باوری که براساس آن، به قول بارت، یک اثر ادبی فاقد هرگونه محیط و پیرامونی است یا آنکه یکسره نامحصور است. چون چنین کاری چندگونگی تفسیرها - ترجمه‌هایی از همه قسم - را ممکن می‌سازد که غالباً ضعیف‌ترین پیوند را با خود متن دارند، چنین رویکردی به گونه‌ای خواهد بود که در آن هر نوع قرائتی کاربرد خواهد داشت. اما تقلیل یک نظریه به بافت و زمینه آن همانقدر خطاست که باور به عدم پیوند آن نظریه با بافت و بستری که از آن برخاسته است. نظریه مارکس درباره نحوه تأثیرگذاری بافت اجتماعی در اندیشه را نمی‌توان از بستری تاریخی آن جدا کرد و یا آن را به کاپیتالیسم عصر وی تقلیل داد؛ گرچه خطاست اگر گمان بریم که دیدگاه خود مارکس از وضعیت تاریخی که در آن شکل گرفته مستقل است.

به نظر من، آنچه رهیافتهای تاریخی‌نگر و متن‌گرا نامیده‌ایم، هر دو در یک خطا مشترک‌اند: در تلاشهای خاص خویش برای فهم دیدگاههای فلسفی با اتکا به یکی از دو عنصر تعیین‌کننده [یعنی یا تاریخ یا متن]، ولی نه با توسل به هر دو عنصر. این اعتقاد ناپذیرفتنی است که واضع یک نظریه از عواملی بجز اشکال پیشین اندیشه یا آراء مغایر آن متأثر نیست؛ به همین قیاس این عقیده هم ناپذیرفتنی است که اندیشه‌ها اسباب ظهور اندیشه‌های دیگر را فراهم نمی‌آورند؛ از

این بیشتر، به حساب نیاوردن تأثیر عواملی بجز آراء فلسفی در بررسی نیز ناموجه است؛ و سرانجام، این عقیده هم نامقبول است که تأثیر قابل انتساب به عوامل غیرمفهومی، برای به حساب نیاوردن تأثیرات مفهومی محض بسنده است. خلاصه سخن اینکه نه رهیافت متن‌گرای محض و نه رهیافت تاریخی‌نگر محض، هیچ‌گاه به تنهایی برای فهم درست یک دیدگاه فلسفی کافی نیست. همه این نکات به صراحت در این رأی هایدگر لحاظ شده است که می‌گوید: دازاین همواره از قبل در آنجاست یا، به سخن دیگر، دازاین همواره در یک وضعیت است و در عین حال از آن فراتر می‌رود.

این نکته روشن است که آراء فلسفی از ریزپردازنده‌های رایانه‌های دستی برنمی‌خیزند. بلکه در سر موجودات زنده بشری صورت می‌بندند، یعنی در اذهان سوزه‌هایی که حداقل از سویی به بافتهای اجتماعی و سیاسی و از سوی دیگر به بافتهای فکری و مفهومی تعلق دارند. اگر ما نمی‌خواهیم و نباید در پی تقلیل نظریه‌ها به وضعیتی که از آن منشأ گرفته‌اند برآیم، در عین حال هم نباید در پی جدا کردن این نظریه‌ها از وضعیت پیرامونی آنها باشیم. شاید برای تفسیر یک نظریه همیشه دانستن این نکته ضروری نباشد که چگونه آنها با به عرصه وجود نهاده‌اند، لیکن گاه دانستن چیزی اهمیتی بنیادین دارد، چون در غیراین صورت نمی‌توانیم آن عواملی را بازشناسیم که قطعاً با ظهور آن نظریه مرتبط‌اند. در قرائت آراء هایدگر، شاید بتوان هرگونه ارتباط احتمالی با نازیسم را در تفسیر متون نادیده گرفت، همانگونه که زمانی آراء او به این شیوه تفسیر شدند و شاید هنوز برخی مایل به تفسیر این آراء بر این سیاق باشند. یقیناً بعضی از نویسندگانی که از ارتباط هایدگر با نازیسم آگاه‌اند، به این نحوه رویکرد خویش در قبال متون هایدگر ادامه داده‌اند، به‌ویژه آن دسته از محققان تفکر او، مثل آلفونس دو ویلنس و دیگران<sup>۸</sup> که حتی، به رغم گفته خود هایدگر، بر آن‌اند که چرخش او به سوی نازیسم صرفاً واقعه‌ای تصادفی بوده است. اما چنین عملی، یعنی قصور در به حساب آوردن آن چیزی که اینک درباره پیوند او با نازیسم شناخته شده است، در واقع، حذف عاملی در تفسیر نوشته‌های اوست که تاکنون اهمیت نهایی آن مشخص نشده است، لیکن اهمیت آن شاید در قرائتی از تفکر او نقشی محوری به خود گیرد. به سخن دیگر، گرچه همراهان، همسران و خویشاوندان می‌توانند و، گاه باید، از هم جدا شوند، لیکن هایدگر انسان را از هایدگر متفکر جدا نمی‌توان کرد و نباید کرد، چون این دو در واقع یک شخص‌اند.

تحلیل دیدگاه هایدگر، از جمله پیوند او با نازیسم، همزمان از منظر متن‌گرایی و تاریخی‌نگری نیازی مبرم است. به لحاظ مفهومی، می‌دانیم که هایدگر از سنت متافیزیکی،

فلسفه ارسطویی قرون وسطی و گونه‌ای خاص از فلسفه کانتی آغاز کرد. اما هایدگر همچنین، با استناد به تعبیری رسا از لوویت، متفکری در زمانه عُسرت (*ein Denker in dürtiger Zeit*) است که در مقام یک فیلسوف در شرایط تاریخی خاص جمهوری وایمار ظهور کرد. یعنی پس از تحمل شکست جنگ جهانی اول، در دوره احیای تحول صنعتی و ناسیونالیسم، در دوره‌ای از تاریخ که بعضی از آلمانیها با چشمداشت بیداری دوباره قوم ژرمن، نمی‌خواستند به رغم آگاهی از شرایط سیاسی، بار شکست را تحمل کنند. تصور در فهم این واقعیت، مرتبط نکردن تفکر هایدگر به روح زمانه اش (*Zeitgeist*)، کوشش برای فهم تفکر هایدگر بیرون از بستر تاریخی آن، هایدگر را متفکری شمردن که پیوندی با زمانه خویش یا شاید با هیچ زمانه‌ای ندارد، جملگی بی‌گمان مترادف با دیدگاه برخی از متفکرانی است که معتقدند تفکر در زمان روی می‌دهد، اما از زمان نیست. لیکن این دیدگاه نیز به میزانی وسیع، دیدگاهی اسطوره‌ای و، در واقع، دارای سه عیب است، چون این دیدگاه هم با نظر خود هایدگر درباره این موضوع در قالب مفهوم *دازاین* و هم با گفتارهای نادر وی پس از شکست آلمان در جنگ دوم جهانی و، سرانجام با واقعیت وضعیت خود هایدگر ناخواناست.

اما تفسیر تحول دیدگاه هایدگر، حتی دیدگاه متأخر وی و وظیفه‌ای بزرگ است که از حوزه این نوشتار خارج است. بگذارید این بحث را صرفاً به انبوه پیچیده مسائل مربوط به پیوند فلسفه هایدگر و نازیسم او محدود کنیم. آشکار است که پیوند دیدگاه هایدگر با نازیسم پیوندی پیچیده است، شاید پیچیده‌تر از آن چیزی که تحلیلهای موجود ارائه می‌کنند. برای شروع، ما نیاز به ترسیم تمایزی میان ناسیونال سوسیالیسم و دریافت هایدگر از آن داریم. باید در اشاره و استناد به نازیسم بسیار محتاط بود. اکنون به‌طور روزافزونی روشن شده است که نازیسم، هر چیزی که بود، هرگز پدیده‌ای یکپارچه با تعریفی واحد، یعنی نوعی «اعلامیه»، یا سوگندنامه‌ای سیاسی نبود که همه پیروانش پای آن را امضا کنند. گرچه بی‌تردید نازیسم به نحوی یک رویداد یکتای تاریخی است، لیکن پدیده‌ای قائم به ذات نبود. همانگونه که مورخان تجدیدنظرطلب آلمان، اخیراً درصدد یادآوری این نکته برآمده‌اند، نازیسم نیز به دیگر جنبشهای سیاسی همانند

نازیسم، به سان هر جنبش سیاسی دیگر، اشکال مختلف داشت و واجد حامیانی بود که به این یا آن آموزه نازیسم پایبند بودند، البته اگر به‌راستی از پنداشتهای بنیادین حاکم بر این جنبش آگاه بودند. شکلی آشفته ماهیت فکری نازیسم درخور تأکید است، چون نازیسم ناقض آن گرایش فکری کاملاً انتزاعی است که معیار یا آزمونی واحد و قطعی، مانند نژادپرستی یا حتی



نوع خاصی از نژادپرستی را ملاک پیروی هایدگر از نازیسم محسوب می‌کند. پس کاملاً منطقی است که هایدگر را نازی بدانیم، همانگونه که وی از قرار خود را مدتی نازی می‌دانست، یا حتی بسی بیشتر از آن مدتی که عده‌ای گمان می‌برند - همانند کسانی که نازیسم او را فقط محدود به دوره ریاست دانشگاه می‌دانند - و در همان حال بپذیریم وی حاضر به پذیرش این یا آن آموزه نازی نبود. در این معنا، هایدگر در رد زیست‌شناسی‌گرایی (biologism)، همانند بسیاری دیگر از روشنفکران آلمانی و شاید اکثریت اعضای جامعه فلسفی، از جمله نیکلای هارتمان (N. Hartmann)، هایم‌سویت (Heimsoeth)، اشپرانگر (Spranger)، لیت (Litt)، روتاگر (Rothacker)، گِلن (Gehlen) و ریتز (Ritter) بود.

تعریف پدیده ناسیونال سوسیالیسم دشوار است، اما اگر مقصود از آن، جنبشی تاریخی باشد، در آن صورت دربرگیرنده یک مؤلفه مهم نژادی است. خطاست اگر نازیسم را فقط یا اساساً از منظر درآمیختگی جنبش گسترده فکری و دینی ضد سامی با زیست‌شناسی‌گرایی هیتلر تعریف کنیم، چون چنین کاری به معنای حذف دیگر مؤلفه‌های نژادی، از جمله برترانگاشتن نژاد به اصطلاح آریایی و امثال آن است. و رای پذیرش احتمالی آن شکل از سامی‌ستیزی، که در آن زمان در حلقه‌های آکادمیک آلمان و نیز در سراسر آلمان شایع بود، دلیلی در دست نیست تا باور کنیم که هایدگر نیز در نفرت نژادی نازیها نسبت به یهودیان شریک بوده است. اما در آثار او شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد، وی به برتری آلمانی‌ها و، شاید حتی، به برتری نژادی آنها و همچنین به برتری ذاتی و فلسفی زبان آلمانی و امثال آن باور داشت.

برای هدفی که در این نوشتار در پی آنیم، مقصود من از نازیسم هایدگر اعتقاد او به تقدیر ملت آلمان است، ملتی که [ به گمان او ] تا اندازه‌ای ذاتاً با اقوام دیگر متفاوت است. اگر اسطوره تقدیر قوم آلمانی دیدگاهی نژادپرستانه است، پس درگرایش هایدگر به ناسیونال سوسیالیسم هم تا اندازه‌ای بنیادهای نژادپرستانه وجود دارد. چگونه می‌توان این پیوستگی را به اقتضای تفکر او درک کنیم؟ آیا [ نازیسم ] پیوندی با تفکر او دارد؟ همانگونه که اُبِنک اصرار دارد، این پیوند، به‌طور آشکار، پیوندی استنتاجی نیست، چون مراد از ناسیونال سوسیالیسم هرچه باشد، نمی‌توان به‌سادگی آن را از دیدگاه هایدگر استنتاج کرد و تفکر متأخر هایدگر را نیز نمی‌توان از ناسیونال سوسیالیسم یا طرز تلقی هایدگر از آن استنتاج کرد. لیکن پیوند میان دیدگاه هایدگر و نازیسم او صرفاً یک پیشامد یا احتمال نیست، چون دست‌کم به سه دلیل تصادفی نیست که او به این جنبش علاقه‌مند شد. دلیل اول اینکه، همانگونه که هگل اشاره کرده است، مفاهیم ضرورت (necessity) و تصادف (contingency) نه دربارهٔ آحاد بشر، که بر طبیعت اطلاق

می‌شود. دوم، متفکری برجسته چون هایدگر با مردم عادی تفاوت دارد: چارچوبی فکری و مفهومی در اختیار اوست تا همه یا، دست‌کم، انواع گسترده‌ای از تجربه‌ها و، از جمله، جنبش مزبور را تجزیه و تحلیل کند. و سرانجام، در گرایش هایدگر به نازیسم دلایلی نسبتاً نژادپرستانه به چشم می‌خورد، چون او لاقلاً در شکلی از دیدگاه نژادی درخصوص برتری قوم ژرمن با نازیها همداستان بود.

رویکرد من به نازیسم هایدگر برحسب آن چرخش مفروض در تفکر اوست. مشهور است که هایدگر از این مفهوم در «نامه در باب انسان‌گرایی» یاد کرده است، لیکن این مفهوم تقریباً به‌سان هر چیز دیگری، از جمله وضعیتی که در آن چرخش مفروض صورت گرفت، هنوز بحث‌انگیز است.<sup>۹</sup> آیا این چرخش اقدامی اساسی برای مقبول واقع شدن یا کسب وجهه‌ای جدید در وضعیت تغییر یافته سیاسی، پس از شکست ماشین نظامی آلمان، است یا اینکه نکته‌ای محوری در تفکر خود اوست؟ آیا این چرخش روگردانی از نازیسم بود؟ روگردانی از انسان‌گرایی؟ این چرخش به سوی چه بود؟ به سوی یک انسان‌گرایی نو؟ آیا، همانگونه که برخی معتقدند، گسستی در تحول تفکر وی وجود دارد یا آنکه این چرخش خود تحولی در دیدگاه آغازین اوست؟

ولی انگاره یک چرخش، یا واژگونی ساختاری، انگاره‌ای نیست که در مورد هایدگر بدیع و اصیل باشد. نمونه‌های دیگر این چرخش را در نقد تبدیلی (transformational criticism) فوئرباخ و نیز در واژگونه کردن مشهور نظریه هگل توسط مارکس می‌بینیم.<sup>۱۰</sup> در «نامه در باب انسان‌گرایی» این چرخش دست‌کم دارای دو نقش است: اشاره به یک تغییر، حتی تغییری بنیادین در دیدگاه هایدگر، که در آن رویکرد او به وجود از رهگذر دازاین، رویکردی به وجود را باز می‌گشاید که خویش را مستقل از دازاین آشکار می‌سازد؛ و دیگر، اشاره به تغییری در پیوند آراء او به نازیسم است که، مثلاً در توصیف بعدی هایدگر از سلسله درسهایش درباره نیچه به منزله ضدیت با ناسیونال سوسیالیسم و امثال آن آشکار است. اما به دلایلی که در سطور فوق ارائه شد، ما باید منکر یک گسست بنیادین در تحول تفکر هایدگر باشیم.

اگر به اقتضای هدفی که پیش روی ماست، این چرخش را تغییر یا تغییری بنیادین در موضع هایدگر بدانیم، پس گمان من بر این است که می‌توانیم پیوند هایدگر با نازیسم را همچون چرخشی سه‌گانه در تفکر وی تحلیل کنیم. در قدم نخست، چرخشی به سوی ناسیونال سوسیالیسم روی می‌دهد که هایدگر، این فیلسوف دانشگاهی و نویسنده موفقترین آثار تحقیقی این قرن را از برج عاج خویش به نقشی اداری در منصب رئیس دانشگاه فوایبورگ در

آلمان هیتلری سوق می‌دهد. بسیاری از نویسندگان، از جمله خود هایدگر در دو متنی که پس از مرگ وی منتشر شد، این چرخش به نازیسم را بارها تحلیل کرده‌اند: مصاحبه مشهور او با اشپیگل<sup>۱۱</sup>، و دیگری مقاله نسبتاً نامشهورتر او، شاید به لحاظ توصیف دقیقتر او، دربارهٔ دوران ریاست دانشگاه فرایبورگ. از آنجا که این متون بیانگر بحث علنی این مسأله از سوی خود هایدگر در نزد عموم و حتی شاید بیانگر عقیدهٔ باطنی او دربارهٔ آن است، این دو متن دست‌کم از این حیث جالب توجه‌اند که هر دو دقیقاً روایتی واحد از وقایع را ارائه نمی‌کنند و هر دو از بعضی جهات با خطابهٔ او در هنگام تصدی ریاست دانشگاه تناقض دارند. در مصاحبه با اشپیگل، که هایدگر قبل از انتشار در آن تجدیدنظر کرد، چرخش او به نازیسم به اشتیاق وی برای دفاع از علم و دانشگاه آلمان نسبت داده می‌شود، اما مقاله پیشین بر دل‌بستگی او در به دست گرفتن تقدیر ملت آلمان، و خطابهٔ آغاز ریاست در دانشگاه بر آرزوی او برای نشانیدن نازیسم در دل فلسفه تأکید می‌ورزد و غایت این آرزو نیز، همانگونه که پوگلیئر (Pöggeler) به تبعیت از یاسپرس نوشته است، این بود که «رهبر [پیشوا] را رهبری کند» [den Führer führen]<sup>۱۲</sup>.

دوم، چرخشی رویاروی شکل مفروض و نادرست نازیسم به چشم می‌خورد. چرخش علیه نازیسم هیتلری در خطابهٔ آغاز ریاست دانشگاه او، و در همان هنگام که وی پیرو ناسیونال سوسیالیسم بود و نیز در نثر به اصطلاح «علوم سیاسی» و همچنین در اشارات متأخر او دربارهٔ نازیسم به منزلهٔ جهان‌بینی (Weltanschauung) مشهود است. اما دلیل قطعی جدایی هایدگر از نازیسم نشسته بر اریکهٔ قدرت و نیز میزان مخالفت او با آن دست‌کم مبهم است. هنوز این پرسش باقی است که کدام عامل بستر این گسست است: همانگونه که هایدگر بعدها ادعا کرد، فشاری که بر او اعمال می‌شد تا اشخاص خاصی را که وی با آنها خصومت داشت به کار گمارد<sup>۱۳</sup>؛ یا، همانگونه که فاریاس مدعی است، او از شکست ارنست روم (Röhm) مایوس گشته بود؟ یا اینکه او صرفاً بر اثر آشکار شدن تباهی هدفش، در پی وقوع رویدادهای عینی، به تدریج از توهمات خویش دنت کشید؟ این نکته نیز هنوز روشن نیست که آیا این گسست قطعی بود یا چه هنگام روی داده بود، چون ظاهراً هایدگر حتی پس از اخذ تصمیم برای کناره‌گیری از منصب ریاست دانشگاه، مدتی به همکاری خود با کریک (Kriek) ادامه داد. دست‌کم محتمل است که این گسست به تدریج اتفاق افتاد و حاصل چند عامل بود که دست به دست هم دادند و هایدگر را از مشغلهٔ سیاسی اش دور کردند. نکتهٔ مهم، که باید بر آن تأکید ورزید، این است که به رغم گسست هایدگر از شکل موجود و متحقق نازیسم، که در همان هنگامی رخ داد که وی از آن دفاع می‌کرد، دلیلی در دست نیست تا بپنداریم که او پیش از آن یا

حتی پس از آن از اصل خود نازیسم برید. چون استناد خود هایدگر به ماهیت این جنبش، مبتنی بر فرض تمایزی است میان نازیسم اصیل و نازیسم غیر اصیل که هر دو آنها را نمی‌توان با شکل هیتلری ناسیونال سوسیالیسم برابر دانست یا که آنها را به این شکل از نازیسم تقلیل داد.

سوم اینکه چرخشی به سوی یک صورت فرضاً اصیل همین پدیده به چشم می‌خورد. پیداست که چرخش به جانب شکلی دیگر، یعنی شکل غیرتاریخی نازیسم، منوط به روگردانی از تجلی تاریخی آن یا دست‌کم منوط به ایجاد تمایزی میان وضع موجود و صورت آرمانی است؛ صورتی که می‌تواند یا باید باشد یا باید به نحوی آن را ایجاد کرد و یا شاید حتی بتوان از رهگذر فلسفه بدان رسید. این نکته یادآور ایمان تقریباً هگلی هایدگر به فلسفه است که در درازمدت احتمالاً قویترین نیروها خواهد بود؛ هایدگر این باور خویش را مدتها بعد، یعنی پس از گسست علنی خود از نازیسم هیتلری، در کتاب درآمدی به متافیزیک بیان کرد. ۱۴ احتمالاً در این دوره که سرنوشت «روح آلمانی» باید تعیین می‌شد، یعنی هنگامی که به نظر می‌رسید تقدیر ملت آلمان باید جایی در میان دو قطب نهایی دمکراسی و خودکامگی (توتالیتاریانیسم) تحقق یابد، در چنین شرایطی به نظر می‌آمد که فلسفه ابزار مناسبی برای تحقق این رسالت است.

گواه روشنی در مورد ادامه علاقه هایدگر به ناسیونال سوسیالیسم وجود دارد که دل بستگی متأخر هایدگر به شکل به اصطلاح اصیل نازیسم نمونه‌ای از آن است. لیکن این دعوی بحث‌انگیزی است، چون با دیدگاه آنانی تعارض دارد که هنوز هم به سان خود هایدگر بر این عقیده‌اند که همکاری او با نازیسم، صرفاً حادثه‌ای در زندگی او بود و او بعدها بر آن فائق آمد. من آن دلایل محتمل روانشناختی را که بعضی از مریدان هایدگر، شاید به نحوی نامتقاعدکننده، اقامه می‌کنند، به دیده نمی‌گیرم، یعنی آن دلایل روانشناختی که برای توجیه سکوت درازمدت هایدگر در قبال آشویتس عرضه می‌کنند، لیکن نه من و شاید هیچ‌کس دیگری نداند که چگونه باید این واقعه را ارزیابی کرد. من دعوی خویش درباره پیوند هایدگر با نازیسم پس از دوران ریاست دانشگاهش را به استناد سه واقعت اقامه می‌کنم: اول، در پس تغییر و تحول بعدی آراء هایدگر پیوستگی و استمراری نهفته است؛ گرچه صورتبندی آغازین مسأله معنای وجود، تحولی پیچیده را از سر گذرانند، اما این درونمایه در همه مراحل تفکر او حضور دارد. به دل بستگی مستمر او به تقدیر ملت آلمان هم می‌توان اشاره کرد، دل بستگی و علاقه‌ای که ورا نوعی فرصت‌طلبی، بی‌تردید چرخش آغازین او به سوی نازیسم را سبب شد.

وانگهی، بین تفکر و اعمال او پیوندی در کار است. مفاهیم مشهور هایدگری، مفاهیمی چون حضور غایب (*Presence under the mode of absence*)، و نیز دوگانگی اصالت و

بی‌اصالتی، چارچوبی مفهومی و فکری فراهم کرد تا بی‌اصالتی مفروض شکل تاریخی و موجود نازیسم به فهم درآید. ما مفهوم عزم (*Entschlossenheit*) را در وجود و زمان به یاد داریم، مفهومی که شالوده عقیده هایدگر و علتی بنیادین در گرایش او به نازیسم است و به زعم او از این طریق آلمانیها قادرند تقدیر تاریخی خویش را تحقق بخشند، ستایش او از اشلاگتر (*Schlageter*) و امثال آن را هم به یاد داریم.<sup>۱۵</sup> همین دل بستگی به تحقق قطعی شخصی ترین تواناییهای فرد و همچنین تحقق تقدیر ملت آلمان، که هایدگر، به گفته خودش، آن را به خطا با نازیسم هیتلری مرتبط ساخت، شهادی است بر دل بستگی مستمر او به شکلی بنیادین، اما آینده‌دار (*Futural*) ناسیونال سوسیالیسم؛ ناسیونال سوسیالیسمی که او در آغاز می‌خواست آن را از رهگذر فلسفه‌اش تحقق بخشد و بعدها از طریق تفکر به اصطلاح نوین.

سرانجام، مجموعه‌ای کوچک اما به زعم من مهم، از گفته‌ها و گزارشهای تاریخی در دست است. از آنجایی که این گفته‌ها و بیانات خجالت‌برانگیزند، کوششهایی صورت گرفته تا مانع انتشار گزارشهای منتشر نشده شوند و حتی در اسناد مربوط به عرصه‌های عمومی دست ببرند و، عنداللزوم، توجه را از اسناد موجود منحرف سازند. به رغم این تلاشها، این گفته‌ها را نمی‌توان توجیه کرد و گونه‌ای دیگر جلوه داد. اگر می‌توان پس از گذشت سالها متون را تفسیر کرد، پیداست که این متون وابستگی بعدی هایدگر را به نازیسم تصدیق می‌کنند. پرآوازه‌ترین و جدل‌برانگیزترین عبارت او که بسیار هم مورد بحث قرار گرفت، دعوی رسوا و مفتضح حقیقت و عظمت ذاتی نازیسم است. هنگامی که این دعوی آشکار شد، معلوم شد عملیات مهار زیان به‌راستی فقط عملیاتی برای مهار زیان است. اما تقریظهای دیگر در جاهای دیگر هم هست، از جمله اشارات ناگوار او به اردوگاههای کار اجباری و نیز اردوگاههای کار زراعی در یک سخنرانی منتشر نشده در باب تکنولوژی، یا نظریاتی در نامه‌هایی به مارکوزه که، گذشته از بی‌عاطفگی در قبال ابنای بشر، تعهد و سرسپردگی هایدگر را به یکی از آرمانهای نازیسم یا شکل آرمانی نازیسم نشان می‌دهد. (راستی چه کسی بود که می‌گفت فیلسوف ضرورتاً در قبال مردم عاطفی و حساس یا بالضروره خیراندیش است از آن‌رو که در باب خیر سخن می‌گوید؟)

طرح من، برای شرح پیوند هایدگر با نازیسم به منزله چرخشی سه‌گانه، ناقص خواهد بود اگر دست‌کم به برخی تأثیرات نازیسم در تفکر متأخر او اشاره‌ای نکنم. برخی از راههای این تأثیرات حتی نزد آنهایی که می‌خواهند پیوستگی هایدگر به نازیسم را کم جلوه دهند شناخته شده است. از جمله این تأثیرات، چرخش متأخر او علیه هستی‌شناسی بنیادین، روگردانی از آنچه ممکن است شبیه نوعی رویکرد انسان‌شناختی به وجود باشد و بیزاری بعدی او از مفهوم علم، و نقد

تکنولوژی است. وینا استدلال کرده است که این تغییر آراء، خاصه انتقاد او از تکنولوژی، برای فهم رنجش هایدگر از هیتلر و نازیسم هیتلر مهم است. اگر بتوان نازیسم را نوعی تجلی تکنولوژی تلقی کرد که خود ادامه و استمرار متافیزیک است، پس نقد تکنولوژی برابر با حمله به نازیسم است.

این استدلال، که بنیاد آن پیوستگی نقد هایدگر از تکنولوژی با طرد فرضی نازیسم از سوی اوست، آشکارا مردود و مشکوک است. همه می‌دانند که نازیها به تکنولوژی و انجام دادن وظایف بوروکراتیک اهمیت می‌دادند و این همان مسأله‌ای است که سابقاً هایدگر هنگام ایراد خطابه آغاز ریاست خود بدان پرداخته بود. اما تأکید یک جنبش سیاسی بر تکنولوژی چیزی است و این نتیجه‌گیری هایدگر که تکنولوژی ذات آن جنبش سیاسی است، چیز دیگری است. اما حتی پیش از اینکه هایدگر تحلیل خود از تکنولوژی را ارائه کند، برخی از متفکران محافظه‌کار، از جمله اشپنگلر<sup>۱۶</sup> به رابطه مدرنیته و تکنولوژی توجه نشان داده بودند. بدعت هایدگر مبتنی بر بازاندیشی این رابطه در مقام پیوستگی نازیسم، تکنولوژی و متافیزیک است.

لیکن دعوی پیوستگی این پدیده‌ها جدل‌برانگیز است. هیچ دلیلی برای این استنباط در دست نیست که مسأله نازیسم ریشه در پیوند آن با تکنولوژی دارد و ما شاید ترجیح دهیم پدیده نازیسم را یکسره مسأله‌ای غیرمتافیزیکی تلقی کنیم. آدمی باید به‌راستی اعمال فیلسوفان را بسیار جدی بگیرد تا بلکه به این باور برسد که چرخشی خطا در شاهراه هستی در دو هزار سال پیش خاستگاه ظهور شری مطلق سیاسی روزگار ماست. اگر این سخن صرفاً گواه اغراق و غلو در نقش و اهمیت فلسفه نیست، پس شاید طرز تفکری اسطوره‌ای است. اما اگر هایدگر بر این عقیده بود که نازیسم به تکنولوژی و تکنولوژی به نوبه خود به متافیزیک مرتبط است، پس تلاش او برای فائق شدن بر سنت افلاطونی از رهگذر عبور از فلسفه به تفکر، نشانه نقدی از ظهور تاریخی این پدیده سیاسی از دیدگاه خود اوست.

من با مسلم‌انگاشتن این نکته، برآتم تا، ورای عبارت اشارات پراکنده، به آن شیوه‌ای توجه کنم که از رهگذر آن، تحول بعدی تفکر هایدگر به نحوی مستدل بر احتمال اعتقاد او به نوعی برداشت شخصی از نازیسم صحنه می‌گذارد. من در تحول دیدگاه هایدگر در باب شأن عقل (relevance of reason)، استدلال غیرمستقیم او در مورد وجود نوع متفاوتی از نازیسم را مشاهده می‌کنم. لافل از روزگار سقراط تحلیل مفهوم عقل، با نوعی توجه به مفهوم شأن عقل و گرایش به سودمندی اجتماعی آن مرتبط بوده است. این گرایش به‌ویژه از روزگار مارکس بارها تحت عنوان پیوند نظریه و عمل مورد بحث قرار گرفته است. از این منظر مساعد، پیشفرض

ادعای سودمندی اجتماعی فلسفه، وحدتی ساختمانند است که تمایزی میان نظریه و عمل و نیز پیوند ذاتی آنها را شامل می‌شود. مدتها پیش هوگلر در پرداختن به یکی از تجلیات کلاسیک مضامین فلسفه و سیاست در تفکر هایدگر، به تلاش بعدی او در بازاندیشی در مورد پیوند نظریه و عمل توجه نشان داده بود.<sup>۱۷</sup>

در نظریه هایدگر در مورد نقش فلسفه چرخشی به چشم می‌خورد که می‌توانیم آن را کلاً نوعی جابه‌جایی و گذر از مفهوم عزم (Entschlossenheit) به مفهوم وارستگی یا ترک (Gelassenheit) بنامیم. برای هدف حاضر، سه استناد برای نشان دادن استحاله بنیادین فهم هایدگر از پیوند نظریه فلسفی با عمل کافی است. اول، پافشاری او بر نقشی فعال در کتاب هستی و زمان به خوبی بازتاب نگرشی سنتی است که به تبعیت از افلاطون اصرار می‌ورزد که تمامی اشکال شناخت به فلسفه متکی‌اند که خود سرچشمه غایی خیر و حقیقت و زیبایی است. این طرز تلقی به انحاء مختلف هنوز در خطابه آغاز ریاست هایدگر آشکار است؛ در همین خطابه بر نقش دانشگاه در مقام مدافع مفهوم یونانی علم علیه ظهور دورنمای تکنولوژیک تأکید شده و به جانبداری از فلسفه، علوم سیاسی طرد و پیشنهاد می‌شود که فیلسوف باید زعامت حوزه سیاسی را در اختیار گیرد که این دعوی به معنای آن بود که دولت نازی زبردست و تابع هایدگر شود. در ادامه خطابه او این اشاره معنادار می‌آید که برای یونانیان معنای اعلای «انرگیا» (ενεργεια)، یعنی اصطلاح ارسطو برای «فعالیت»، در فهم نظریه به مثابه والاترین تحقق کنش واقعی نهفته است.

نتیجه چنین رأیی ابهام میان دو دیدگاه در مورد نسبت نظریه با عمل است: دیدگاه افلاطونی، که در آن عمل اساساً نتیجه نظریه است و چیزی ورای نظریه است و دیگری دیدگاه ارسطویی که در آن نظریه والاترین شکل عمل است، شکلی که غایت آن در درون خودش است. می‌توان نشان داد این دیدگاه نخست است که در تحقق عملی و عینی پافشاری هایدگر بر عزم در گرایش به سوی نازیسم متجلی می‌شود، اما این دیدگاه دوم است که به چرخشی در طرز تلقی هایدگر در مورد نقش فلسفه در دوره متأخر تفکر وی اشاره می‌کند، چرخشی که در «نامه در باب انسان‌گرایی» آغاز می‌شود. در اینجا هایدگر بر نیاز رجعت به مفهومی اصیلتر از تفکر پافشاری می‌فشارد؛ مفهومی که نه نظری و نه عملی، و نه مبین وحدت نظریه و عمل است، بلکه فعل معناداری است که از هرگونه عملی در جهت تفکر وجود فراتر می‌رود.

معنا و مفهوم این تغییرات عظیم در طرز تلقی هایدگر از نقش نظریه چیست؟ پاسخ احتمالی این سؤال در تمایز شکل‌های گذشته و آینده نازیسم نهفته است. هایدگر، به این طریق، احتمالاً

چنین نتیجه می‌گیرد که روگردانی از مذهب افلاطونی، درس نهفته در این باور است که نظریه در عمل به گُل می‌نشیند. او سنت افلاطونی را مسبب عجز خویش از تشخیص این نکته می‌داند که، بنا به آنچه در خطابه آمده، به هم پیوستن علم و تقدیر آلمان در متن خواست بنیادین قدرت، منوط به [ تاریخ ] وجود است. نکته‌ای مشابه این را بعدها او در جاهای دیگر نیز بازگفت، فی‌المثل در عبارتی از مقاله‌اش درباره «پایان فلسفه و وظیفه تفکر»<sup>۱۸</sup> می‌گوید: فلسفه‌ای که از نور عقل سخن می‌گوید، از اعتنا به گشایش هستی عاجز است. این دعوی با توجه به چرخش هایدرگر به سوی نازیسم، به دو لحاظ مهم است: از یک سو به لحاظ توضیح شکست چرخش اولیه او به سمت نازیسم. این چرخش نخستین مبتنی بر رگه افلاطونی موجود در موضع اولیه او بود، موضعی که امروزه می‌توانیم شکست مفروض آن را به میل به کامل کردن آنچه از قبل ذاتاً کامل است، به واسطه تبدیل نظریه به عمل، نسبت دهیم، البته با توجه به این نکته که عمل متکی به وجود است، نه به ما. از سوی دیگر، این دعوی به هایدرگر اجازه می‌دهد، با دور شدن از انسان‌گرایی، مدعی رابطه‌ای آینده‌دار با ذات نازیسم گردد، ذاتی که باید از طریق قدرت فلسفه متحقق شود، امری که خود محتملاً از طریق هستی رخ می‌دهد.

تأکید موجود در این مقاله بر دوام رابطه عمیق هایدرگر با نازیسم در ورای تجلی تاریخی این رابطه، با پیوستگی هسته اساسی اندیشه هایدرگر سازگار است، هسته‌ای که خود بر توجه همیشگی و تقریباً وسواس‌گونه او با وجود مبتنی است. واکنش ما به این متفکر چه باید باشد، یگانه فیلسوف بزرگی که نازیسم را پذیرفت، و از نادر روشنفکرانی بود که در سراسر دوره بعد از جنگ وفاداری خویش به ذات ادعایی این پدیده را حفظ کرد؟ اگر بپذیریم که نمی‌دانیم با این متفکر چه باید بکنیم، این امر محتاج توضیح است. پیشتر متذکر شدیم که، به اتکای دعوی سنتی درباره اهمیت منظر فلسفی، کافی نیست بگوییم هایدرگر شخصی ناپخته بود که گمراه شد. اگر، چنانچه بعضی گفته‌اند، تفسیر نازیسم هایدرگر مسأله‌ای فرانسوی است، آیا رابطه هایدرگر با سیاست مسأله‌ای آلمانی است؟ یا آنکه مسأله‌ای در فلسفه آلمانی است، یا حتی مسأله‌ای در خود فلسفه؟

اگر می‌پذیریم که نازیسم ذاتاً شر است، پس اگر تفکر متقدم هایدرگر او را به سوی نازیسم راند، و بعدها نیز به پیروی او از نازیسم تداوم بخشید، باید قبول کنیم که موضع او مسأله‌زاست. اما این مسأله فقط خاص هایدرگر نیست، زیرا همه فلاسفه، همه آن کسانی که به درستی متخصص بلاغت نامیده شده‌اند، در آن شریک‌اند. این نکته که علاقه آشکار فلسفه به حقیقت برای تشخیص و بیان واقعیت به دست فیلسوف کفایت نمی‌کند، دست‌کم برای خود فلسفه، این



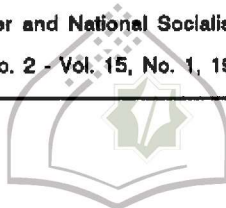
معجون غریب از کوری و بصیرت، مایهٔ دردسر است؛ به‌ویژه در این مورد خاص که سروکار فیلسوف با واقعیت شَر است، آن هم افراطی‌ترین شکل شَر در دورهٔ ما، یا شاید در همهٔ ادوار. و این نکته نیز مایهٔ دردسر است که در همین زمان ما نیز برخی از همین جویندگان حقیقت آن‌قدر کور هستند که بصیرتشان برای تصدیق این واقعیت ناکافی است، یعنی واقعیت حضور مستمر نازیسم در موضع شخصی که خودش مدعی بود روی آوردنش به نازیسم ثمرهٔ تفکرش بود. این نکته فی‌نفسه موجد پرسشهایی دربارهٔ شأن و اهمیت عقل فلسفی است.

---

\* این مقاله ترجمه‌ای است از مقالهٔ زیر:

Tom Rockmore, "On Heidegger and National Socialism: A Triple Turn", in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 14, No. 2 - Vol. 15, No. 1, 1991, pp. 423-439.

---



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## پی‌نوشتها:

1. Victor Farías, *Heidegger et la nazisme*, trans. M. Benarroch and J.B. Grasset (Lagrassse, France: Editions Verdier, 1987); Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie* (Frankfurt: Campus, 1988).

اهمیت کتاب فاریاس، که تا اندازه‌ای بر پژوهش ات مبتنی است، در این است که این اثر آنچه را که در آغاز موضوع مجادله متخصصان آراء هایدگر و شاگردان او بود، در عرصه وسیعتری به موضوع مورد توجه عامه بدل کرد. در این باره نک:

Victor Farías, *Heidegger and National Socialism*, J. Margolis and T. Rockmore, eds.; French trans. P. Burrell, with D. Di Bernardi; German trans. G.R. Ricci (Philadelphia: Temple University Press, 1989).

2. عبارت زیر نمونه‌ای از دیدگاه رابرت فاریسون در این باره است: «من هزارها مدرک را بررسی کرده‌ام. در پی پاسخ پرسشهای خویش به نحوی خستگی‌ناپذیر به دنبال متخصصان و مورخان رفته‌ام. بیهوده تلاش کرده‌ام تا بلکه دست‌کم یکی از تبعیدیان سابق را بیابم که بتواند بگوید که به چشم خودش به‌راستی اتاق گاز را دیده است.» منقول از کتاب ژان فرانسوا لیوتار، *The Differend: Phrases in Dispute*، ترجمه گ. وان دن آبیئل، ۱۹۸۸، ص ۳. در مورد تصدیق و تأیید بوفره از دیدگاه تجدیدنظرطلب فاریسون، نک: نامه‌های او به تاریخ ۲۲ نوامبر ۱۹۷۸ و ۱۸ ژانویه ۱۹۷۹ به فاریسون، منقول در: *Annales d'histoire révisionniste*, No.3(1987), pp.204-205. در مورد بحثی در باب این مکاتبات، نک:

Michel Kajman, "Heidegger et le fil invisible. La polémique autour de la correspondance Beaufret-Faurisson." *Le Monde*, January 22, 1988, pp. 1,18.

3. مقصود من در اینجا اشاره به نقد مثبت و مشهور آدورنو در ۱۹۳۴ از مجموعه‌ای از آوازها (*Lieder*)، تصنیف هربرت مونتزل، براساس مجموعه‌ای از سروده‌های بالدور فون شیراک است. این مجموعه را مصنف به هینلر اهدا کرده بود. آدورنو در این نقد مونتزل را از آن رو تحسین کرده است که معتقد بود مصنف آگاهانه از ناسیونال‌سوسیالیسم پیروی می‌کند. آدورنو درباره اهمیت تصویر رمانتیک نوبنی صحبت می‌کند که آن را به واقعگرایی رمانتیک گوبلز مرتبط می‌سازد. ظاهراً آدورنو تصور می‌کرد که با تقدیر از رویکرد نازیها در قبال فرهنگ، می‌تواند به فعالیت خود در آلمان نازی ادامه دهد. این نکته مبین تلاش شخصی خود آدورنو در جهت سازش و مصالحه است. این مصالحه ناخجسته با ناسیونال‌سوسیالیسم را بعدها دانشجویان در فرانکفورت کشف کردند. آدورنو در نامه‌ای به مجله *Diskus* خودش را معذور دانست، ولی گفت که کار او اصلاً قابل قیاس با اعمال و آراء هایدگر نیست؛ هایدگر در اکثر وجوه ذاتی آراء و اعمالش یک فاشیست بود. نامه آدورنو در جلد ۵/۶ *Musikalische Schriften* (فرانکفورت ۱۹۷۶، ص ۶۳۸-۶۳۷) آمده است.

4. Pierre Aubenque, "Encore Heidegger et la nazisme," *La Débat*, January-February 1988, pp.113-123, and Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik* (Tübingen: Max Niemeyer, 1989).
5. Jean-Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger* (Paris: L'Herne, 1968); Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, L'art, et la politique* (Paris: Bourgois, 1987); *L'imitation des Modernes. Typographies II* (Paris: Gallilée, 1986); Jacques Derrida, *De L'esprit. Heidegger et la question* (Paris: Gallilée, 1988).
6. Louis Althusser, *For Marx*, trans. B. Brewster (New York: Vintage, 1970), pp.32-34, 37-39, and passim.
7. Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (1957); W.K. Wimsatt and Monroe Beardsley, *The Verbal Icon* (1958); I.A. Richards, *Principles of Literary Criticism* (1924); William Empson, *Seven Types of Ambiguity* (1930); Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism* (1976); Raymond Williams, *Marxism and Literature* (1977); Fredric Jameson, *Marxism and Form* (1971); Georg Lukács, *The Historical Novel* (1974); Norman N. Holland, *The Dynamics of Literary Response* (1968); Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (1975); Geoffrey Hartman, ed., *Psychoanalysis and the Question of the Text* (1978).
8. Alphonse de Waelhens, "La philosophie de Heidegger et le nazisme," *Les Temps Modernes* 3 (1947), pp. 115-127.
9. Martin Heidegger, "Letter on Humanism," trans. F.A. Capuzzi and J.G. Gray, M.H., *Basic Writings*, D. Krell, ed. (New York: Harper & Row, 1977), p. 208.
10. Ledwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. G. Eliot (New York: Harper & Row, 1957), and Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*, Vol. I, trans. S. Moore and E. Aveling (New York: International Publishers, 1967), p. 20.
11. Martin Heidegger, "Only A God Can Save Us Now," trans. D. Schendler, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 6, No. 1 (1977), pp. 5-27.
12. Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University: Address, Delivered on the Solemn Assumption of the Rectorate of Freiburg University, The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts," trans. K. Harries, *Review of Metaphysics* 38 (March 1985), pp. 467-502; and Otto Pöggeler, "Den Führer führen? Heidegger und Kein Ende," *Philosophische Rundschau* 32, No. 1/2 (1985), pp. 26-67.
13. Martin Heidegger, "The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts," *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*, trans. L. Harries and J. Neugroschel, G.Neske and E. Kettering, eds. (New York: Paragon Press, 1990), pp. 15-32.
14. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, trans. R. Manheim (New Haven: Yale University Press, 1957), pp. 8ff and 204.

۱۵. برای مفهوم «عزم»، رجوع شود به:

Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper & Row, 1962), Division 2, Chapter 2, §§54-60.

۱۶. برای خلاصه‌ای از نظر اسپننگلر در باره تکنولوژی، رجوع شود به:

Oswald Spengler, *Man and Technics: A Contribution to a Philosophy of Life*, trans. C.F. Atkinson (New York: Alfred A. Knopf, 1932).

برای بحثی مفصل از نظر هایدگر در باب تکنولوژی برحسب تأثیرپذیری از یونگر، رجوع شود به:

M.E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

17. Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger* (Freiburg: Alber, 1972), p.69.

18. Martin Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking," *On Time and Being*, trans. J. Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی