

مقاله زیر در ماهنامه قلمیاران شماره ۱۴ به تاریخ آذر ماه ۱۳۹۷ صفحات: ۶۹-۷۸ به چاپ رسیده است.

## یدالله موقن : بحث مارتین هایدگر در باره «هستی»

شاید برای بعضی از خوانندگان این مقاله این پرسش مطرح شود چرا من که معتقدم اندیشه هایدگر اسطوره ای-دینی است به فلسفه او علاقمند شده ام ؟ پاسخ من این است که نخستین آشنایی جدی من با فلسفه هایدگر از طریق مطالعه آثار ارنست کاسیرر بود. هایدگر و کاسیرر با یکدیگر درگیری های فکری داشتند. پس از آن که جلد دوم «*فلسفه صورت های سلمبلیک: اندیشه اسطوره ای*» منتشر شد هایدگر نقدی بر آن نوشت (این کتاب را من به فارسی ترجمه کرده ام و نشر هرمس آن را به چاپ رسانده و تا کنون شش بار تجدید چاپ شده است).<sup>۱</sup>، در *داؤس* سوئیس نیز کاسیرر و هایدگر در برابر استادان و دانشجویان فلسفه که از کشورهای مختلف اروپایی برای شرکت در بحث های فلسفی به آن جا آمده بودند، بر سر متناهی بودن انسان، کتاب *نقد خرد محض* کانت، و مکتب نوکانتی آلمان (به ویژه شاخه ماربورگی آن) بحث می کنند. روز پس از این مباحثه روز نامه های سوئیسی نوشتند که رویارویی نافتا و ستمبرینی که موضوع رمان توماس مان *کوه جادو* است در *داؤس* تکرار شد. در رمان *کوه جادو* نافتا یک یهودی یسوعی شده که ضد روشنگری است با ستمبرینی که هوادار روشنگری است بحث و مجادله می کنند. ( برای شرح بیشتر بنگرید به مقاله من با عنوان: «*لوکاچ در کوه جادو*» که در کتابم: «*زبان، اندیشه و فرهنگ*» تجدید چاپ شده است یا بنگرید به کانال تلگرامم). این بحث و رویارویی هنوز هم مورد بحث مورخان فلسفه است. در برخی کتاب هایی که در باره هایدگر و ارنست کاسیرر نوشته شده اند به این بحث و اختلاف نظر نیز پرداخته شده است. بنابراین هرکس که بخواهد به طور عمیق با فلسفه هایدگر یا کاسیرر آشنا شود، خواه ناخواه به بحث *داؤس* سوئیس نیز می رسد. پس از آن که هایدگر کتاب *کانت و مسئله متافیزیک ۲* را منتشر کرد، کاسیرر بر آن نقدی در مجله *پژوهش های کانتی* (۱۹۳۱) نوشت و در آن جا با زبانی ملایم، اما نه سازشکارانه، مدعی شد که هایدگر می خواهد به زور اسلحه وارد سیستم کانت شود و مباحث مطروحه در فلسفه کانت را تحریف کند و یکپارچگی و انسجام آن را از میان ببرد. کاسیرر به هایدگر گوشزد کرد که شما نمی-توانید فلسفه کانت را به صورت فلسفه کیرکه گور درآورید. کاسیرر نوشت: «*به متعالی ترین و زیبا ترین معنای عبارت «متفکر روشنگری» کانت فیلسوف روشنگری است و فیلسوف روشنگری نیز باقی خواهد ماند. کانت در نور و روشنایی فعالیت می کرد، حتی زمانی که عمیق ترین و نهفته ترین بنیاد های هستی را معنا می کرد. اما فلسفه هایدگر از همان آغاز بر اصول دیگری متکی است.*»

پس از این نقد رابطه هایدگر با کاسیرر قطع می‌شود. بعد هم نازی‌ها سر کار آمدند و کاسیرر به ناچار از آلمان مهاجرت کرد. اما هایدگر به حزب نازی پیوست و رئیس دانشگاه فرایبورگ شد. چون من مترجم پنج کتاب از کاسیرر هستم ، و کم و بیش ، با همه آثار او آشنایم ، خواه نا خواه به بحثی که در **داؤس** سوئیس میان کاسیرر و هایدگر صورت گرفته است علاقه‌مندم و قطعاً باید با اندیشه هایدگر نیز آشنا می‌شدم. همین موضوع سبب شد که کتابهای هایدگر و نیز کتاب‌هایی را که در باره او نوشته‌اند گردآوری کنم و بخوانم.

کاسیرر طی مطالعه کتاب **هایدگر: هستی و زمان** یادداشت‌هایی نوشته است که چندسال پیش به همراه دیگر یادداشت‌ها و نوشته‌های او که مرتبط با فلسفه حیات بودند تحت عنوان **متافیزیک صورت‌های سمبلیک ۳** و به منزله جلد چهارم **فلسفه صورت‌های سمبلیک** به چاپ رسیدند. من بخشی از این یادداشت‌ها را ترجمه کردم و در پیشگفتارم بر ترجمه کتاب کاسیرر **اسطوره دولت** به این شرح آوردم:

## ۱

«اکنون جا دارد که به‌طور اجمالی به معرفی فلسفه فیلسوفی بپردازیم که به قول کاسیرر از جمله فلسفه‌هایی است که همه امید خود را در داشتن سهمی فعال برای ساختن و بازسازی حیات فرهنگ انسانی از دست داده است. چنین فلسفه‌ای آرمان‌های اساسی تئوریک و اخلاقی را انکار می‌کند. بنابراین، می‌تواند آلت دست رهبران سیاسی شود. فلسفه جدید آلمانی آن نیروهایی را متزلزل و تضعیف کرد که می‌توانستند در برابر اسطوره‌های سیاسی جدید ایستادگی کنند.» (**اسطوره دولت**، صفحه ۴۶۷). در حقیقت، «**فلسفه صورت‌های سمبلیک**» کاسیرر پاسخی به فلسفه حیات است. فلسفه کاسیرر فلسفه روح است که در تقابل با فلسفه امر غیرعقلانی، یعنی فلسفه حیات یا اگزیستانسیالیسم قرار دارد. فلسفه روح ادامه سنت دکارت است که می‌کوشد در جهان مفاهیم واضح و متمایز (نه در جهان تصاویر شاعرانه و عبارات ابهام‌آمیز) حرکت کند. اما فلسفه حیات بیشتر با تصاویر شاعرانه و عبارات مبهم، که هیچکس معنای آنها را به‌تمامی در نمی‌یابد، و نیز در جهان ایماها و اشاره‌ها به سر می‌برد و می‌خواهد با امر بی‌واسطه یا با هستی (!؟) تماس حاصل کند.

نیچه، کیرکه گور ، دیلتای ، ماکس شلر و هایدگر از جمله نمایندگان فلسفه حیات هستند. خستگی ذهنی برخی از متفلسفان از مفاهیم عقلانی، فلسفه حیات را که بیشتر زبانی شعرگونه دارد، برایشان جذاب ساخته است. به نظر کاسیرر، هستی یا در قلمرو زبان شکل می‌گیرد، یا در قلمرو اسطوره و دین و هنر، یا در قلمرو علم. هستی‌ای که خارج از این قلمروها وجود داشته باشد و بتوان با آن تماس حاصل کرد، پندار محض است. بنابراین، به نظر کاسیرر، اگر بخواهیم شکل‌گیری هستی را در زبان بشناسیم، باید فلسفه زبان بخوانیم که جلد یکم کتاب «**فلسفه صورت‌های سمبلیک : زبان**» در واقع به همین موضوع اختصاص دارد. اگر علاقمند به شناخت شکل‌گیری هستی در اسطوره و دین هستیم، باید به پژوهش در فلسفه اسطوره و دین

بپردازیم که موضوع جلد دوم کتاب «**فلسفه صورت‌های سمبلیک: اندیشه‌ی اسطوره‌ای**» است. و در نهایت اگر بخواهیم بدانیم که علم چگونه هستی را می‌شناسد، باید فلسفه علم بخوانیم که موضوع جلد سوم «**فلسفه صورت‌های سمبلیک: پدیدارشناسی شناخت**» است. هستی، فی‌نفسه، گنگ و خاموش است. این روح است که هستی را به سخن وامی‌دارد. بنابراین، ایرادهای کیر که گور، شلر و هایدگر به فلسفه روح بی‌پایه‌اند. کاسیرر قصد داشت که موضوع جلد چهارم «**فلسفه صورت‌های سمبلیک**» را به بررسی فلسفه حیات یا اگزیستانسیالیسم، که از نظر او جدیدترین شکل متافیزیک است، اختصاص دهد؛ ولی ظاهراً موضوع را دنبال نکرده است. کاسیررشناسان در میان دست‌نوشته‌های او، که در دانشگاه ییل امریکا نگهداری می‌شوند، به یادداشت‌هایی دست‌یافته‌اند که مربوط به این جلد چهارم می‌شوند. بخشی از این یادداشت‌ها دنباله جلد سوم است که به علت قطورشدن بیش از حد جلد سوم، کاسیرر از چاپ آنها در جلد سوم صرف نظر کرد. ولی بقیه آنها مختص جلد چهارم‌اند. در این یادداشت‌ها، که سال گذشته متن آلمانی آنها و چند ماه پیش ترجمه انگلیسی‌شان انتشار یافته‌اند، کاسیرر درباره فلسفه هایدگر سخن گفته و ایرادهای اساسی به آن گرفته است. کاسیرر در بخشی از جلد چهارم «**فلسفه صورت‌های سمبلیک: متافیزیک صورت‌های سمبلیک**» تحت عنوان روح و زندگی می‌نویسد:

«برای هایدگر که نه از زیست‌شناسی بلکه از طریق فلسفه دین [وارد بحث هستی] شده است، مسئله زندگی و روح (Geist) طور دیگری مطرح می‌شود. مبنای نظر او درباره «وجود» (existence) و «زمانی‌بودن» (temporality) - برخلاف برگسون که نظرش از طریق تأمل در پدیدارهای طبیعی حیات، یعنی پدیدارهای طبیعی پا به عرصه وجود گذاشتن و سپس از میان رفتن شکل گرفته است - زمانی‌بودن در لحظه کنونی است که این لحظه کنونی به معنای دینی درک می‌شود؛ زیرا لحظه کنونی از طریق «دغدغه خاطر» (Sorge آلمانی، Care انگلیسی) و از طریق پدیده دینی مرگ و اضطراب (angst) شکل می‌گیرد (رجوع کنید به آثار کیر که گور). هایدگر نمی‌کوشد که قلمرو روح را از طبیعت به دست آورد، یعنی آنتولوژی (هستی‌شناسی) وجود را از هستی اشیاء یا از هستی واقعیت به دست آورد. برعکس، او معتقد است که کل جهان اشیاء، کل جهان واقعیت، پدیداری ثانوی و فرعی است. ریشه ایده‌آلیسم هایدگر همین‌جاست. جهان نه چیزی «حاضر-در-دست» است نه چیزی آماده دست یافتن، بلکه جهان خود را در زمان، زمانی می‌کند. جهان با خارج از خودش، که ناشی از خود بی‌خود شدن است، آنجا هست. اگر دازین (Dasein) [هستی-در-آنجا] نباشد، جهانی نیز آنجا نیست. [کاسیرر در پی‌نویس می‌گوید که این موضوع سخت مورد تردید است]. [...] در اینجا اساساً راه من و هایدگر از یکدیگر جدا می‌شوند. زیرا به نظر من امر آنتولوژیک نمی‌تواند از امر اُنتیک (Ontic)، و امر منفرد نمی‌تواند از امر کلی بدان شیوه‌ای جدا باشد که هایدگر می‌کوشد آنها را از یکدیگر جدا کند، بلکه این دو همبسته هم‌اند. ما امر کلی را به منزله آنها صرف نمی‌شناسیم، بلکه آن را به مثابه روح عینی و فرهنگ عینی می‌دانیم. اما از نظر هایدگر اندیشه به چنین عینیتی دسترسی ندارد. بنابراین، حتی لوگوس (Logos)، زبان، اکنون صرفاً پدیده‌ای اجتماعی می‌شود که در این مقام، مانند نظر برگسون در مورد زبان، هیچ محتوای عقلانی ندارد. گفتار استدلالی (Discoure) به منزله نوموس (Nomos) به مثابه در بردارنده خرد درک نمی‌شود، بلکه صرفاً سخن‌گفتن درباره امور عادی، یا سخن‌گفتن درباره امور پیش‌یا افتاده شناخته می‌شود. در اینجا تسلیم‌شدن به جهان امر کلی دوباره به منزله نگرستن به دور از وجود خویشتن شناخته می‌گردد، یا نوعی هبوط از بهشت دانسته می‌شود. در اینجا اساساً جایی است که ما از او جدا می‌شویم. زیرا از نظر ما، روح عینی نه با ساختار امور روزمره به پایان می‌رسد، نه در این ساختار تباه می‌شود. امر غیرشخصی صرفاً در شکل اجتماعی بی‌رنگ و بی‌رمق امور روزمره خلاصه نمی‌شود، بلکه معنای فراشخصی دارد. اما فلسفه هایدگر به این معنای فراشخصی دسترسی ندارد. مسلماً

فلسفه هایدگر معنایی برای حیات تاریخی قابل است. اما از نظر این فلسفه، همه فهم تاریخی صرفاً تکرار سرنوشت هستی‌های [دازین] شخصی، یا سرنوشت‌های شخصی‌اند. فلسفه هایدگر این جنبه از تاریخ را عمیق و بسیار خوب درک کرده است [...] اراده آزاد شده که به سوی خود باز می‌گردد، به تکرار امکان ارائه شده وجود مبدل می‌شود. در فلسفه هایدگر جنبه‌ای از تاریخی‌بودن (Historicality) [وجود] به‌طور عمیق و به‌وضوح شناسانده می‌شود. اما در این فلسفه همیشه با درک دینی فردگرایانه از تاریخ روبرو می‌شویم. از نظر هایدگر تاریخ به منزله تاریخ فرهنگ، تاریخ معنا، و تاریخ به منزله زندگی روح عینی وجود ندارد. به نظر او، تاریخ از این طریق تجلی پیدا نمی‌کند [...] هایدگر در قلمرو زندگی حرکت می‌کند و در این قلمرو به وجود شخصی می‌رسد و بلافاصله از آن برای هدفی دینی سود می‌جوید. اما از سوی دیگر او در همین قلمروی وجود شخصی متوقف می‌شود و محصور می‌گردد. دین او توان و عمق خود را از گرایش فردگرایانه‌ای به دست می‌آورد که از آثار لوتر و کیرکه گور گرفته است. در تقابل با فلسفه هایدگر، ما به‌رغم هر چیز دیگری، به معنای ایده‌آلیستی و کلی‌تری از دین و به معنای ایده‌آلیستی از تاریخ اعتقاد داریم. در چنین معنایی، آزادی و رهایی از اضطراب را می‌جوییم که از وضع اساسی ذهن موجود متناهی ناشی می‌شود. اما این اضطراب فقط بر آغاز دلالت می‌کند نه بر پایان، نه بر فشاری اجتناب‌ناپذیر بر وجود متناهی ما [...] فلسفه هایدگر سرانجام تاریخ را به این معنا می‌شناسد: کلیت سرنوشت‌های دینی فردی که هر یک از آنها، خودبه‌خود، به‌طور غیرعقلانی هبوط کرده و خودبه‌خود پراکنده شده‌اند. ایده انسانیت (humanitas) را هایدگر به‌عنوان مفهوم صرف مردود می‌داند. [...] کل بحث هایدگر بر مسئله مرگ متمرکز است. تحلیل وجود نقطه اتکای خود را در مسئله مرگ می‌یابد، زیرا مسئله مرگ در معنا و ذات وجود بشر قرار دارد، این وجود پایانی دارد، انسان‌ها می‌میرند. مردن سرنوشت عارضی بشر نیست، بلکه باید آن را از طریق سرشت اساسی وجود بشر درک کرد. بشر [به جریان زمان] پرتاب شده است. [...] سخن اصلی هایدگر همین است. زیرا برای وجودی که در زمان است و در زمان نیز ناپدید می‌شود، حقایق سرمدی نمی‌توانند وجود داشته باشند. بر هر چیز انسانی و هر چیزی که بشر بدان می‌پردازد، داغ مرگ زده شده است. بر حقیقت نیز که موضوع و محتوای آگاهی بشری است، داغ مرگ زده شده است. زیرا این آگاهی اساساً آگاهی موجودی متناهی است. این وضع، این آگاهی را آگاهی متناهی و زودگذری می‌کند. بنابراین، اندیشه حقایق جاودان، از نظر هایدگر، تقریباً نوعی ترکیب امور متناقض (Hybris) است، نوعی فراتر رفتن از محدودیت‌های انسانی است که پدیده اصلی و اولی، یعنی مرگ را فراموش می‌کند. کل تحلیل وجود هیچ هدف دیگری ندارد جز اینکه این روند را وارونه کند، یعنی دوباره مرگ را از نهانگاه بیرون آورد و آن را در معرض تماشا بگذارد. نمی‌توان این موضوع را انکار کرد که [در فلسفه هایدگر] صدای واقعی دین را می‌شنویم. در فلسفه کیرکه گور مفهوم اضطراب در مرکز پدیدارشناسی او قرار می‌گیرد و اضطراب اساساً اضطراب درباره متناهی و موقتی و فانی بودن انسان است. اما در فلسفه هایدگر، تا آنجا که شیوه او در طرح مسئله کاملاً از طریق بررسی‌های خداشناسانه متعین می‌شود، مسئله عمق بیشتری پیدا می‌کند. اما هایدگر راه حل خداشناسانه مسئله را رد می‌کند. او اجازه نمی‌دهد که اضطراب به‌عنوان وضع اساسی ذهن نوع بشر، از طریق متافیزیک کلامی یا از طریق بشارت رستگاری در آخرت، که دین‌های آسمانی وعده می‌دهند، از میان برود. اما این گرایش دینی در مورد مرگ که کل زندگی را به اضطراب فرو می‌کاهد و آن را در دغدغه خاطر مستحیل می‌کند، نه

۴

یگانه راه‌حل است نه واقعاً راه‌حل فلسفی است.»

کاسیرر معتقد بود که فلسفه هایدگر تسلیم شدن به وضع موجود را توصیه می کند. اما او نیروی مخرب فلسفه هایدگر را دست کم گرفته بود. فلسفه بیماری که اضطراب و مرگ را در کانون خود قرار می دهد، پیامدهای مرگباری نیز خواهد داشت. پیتر گی در کتاب خود «فرهنگ دوره وایمار» می نویسد: «در میان این پیامبران، شاید هایدگر نامتحمّل ترین کاندید برای تأثیرگذاری بود. اما تأثیر او بسیار زیاد بود، بسیار زیادتر از سمینارهای فلسفی اش در دانشگاه ماربورگ، بسیار زیادتر از آنچه ممکن است در پرتو کتاب بیش از حد نامفهومش «هستی و زمان»، منتشر شده در سال ۱۹۲۷، به نظر رسد، بسیار زیادتر از آنچه خود هایدگر، در انزوای فرهیخته وارث و تحقیر آشکارش نسبت به دیگر فیلسوفان، آرزویش را داشت. اما همچنان که یکی از فهمیم ترین منتقدانش، پل هوهنرفلد گفته است: «این کتاب ها که معنایشان هنگامی که منتشر شدند به دشواری قابل فهم بود، بلعده می شدند، و تعداد سربازان جوان آلمانی که در جنگ جهانی دوم، جایی در روسیه یا در آفریقا جان می سپردند، درحالی که کوله پشتی هایشان پر از کتاب های هولدرلین و هایدگر بود، شمارش ناپذیر بود. اصطلاحات کلیدی فلسفه هایدگر اموری دور از دسترس نبودند. بسیاری از منتقدان دریافته اند که واژه هایی مانند اضطراب، دغدغه خاطر، نیستی، وجود، عزم، و شاید از همه آنها مهمتر مرگ، اصطلاحاتی بودند که شاعران و نمایشنامه نویسان اکسپرسیونیست آنها را کاملاً برای کسانی آشنا شناخته بودند که حتی یک سطر از آثار کیر که گور را نخوانده بودند. آنچه هایدگر انجام داد این بود که به این امور غیرعقلانی و

۵

مرگ، که بر زندگی بسیاری از آلمانی ها در آن ایام سخت چیره بود، جدیت فلسفی ببخشد و برایشان احترامی پروفوسوری به دست آورد.» می توان

۶

گفت که عصاره فلسفه هایدگر همین شعار فاشیست های اسپانیایی است: «مرگ بر عقل، زنده باد مرگ.»

۲

:  
به نظر من نکته مهمی که کاسیرر در این جا می گوید این است که ما در کتاب **هستی و زمان** صدای واقعی دین را می شنویم یعنی هایدگر متفکری دینی است. از این روی از میان بردن متافیزیک که هایدگر و پیروانش آن را وظیفه خود می دانستند در حقیقت بحثی است که در الهیات کاتولیک صورت می گیرد. گرچه هایدگر در جوانی به پروتستانیسم متمایل شده بود و حتی همسرش ادعا می کند که او زمانی اعتقادش را به خدا از دست داده بود. اما این گرایش ها ناپایدار و گذرا بودند و هایدگر دوباره به اعتقادات کاتولیکی خود باز می گردد. اما در مقام یک فیلسوف این اعتقادات را در قالب عبارتهای پیچیده و نامفهوم بیان کرده است. اما تمایل او به عرفانی از نوع مایستر اکهارت نیز مشهود است. به نظر می رسد که هایدگر از توماس آکویناس، پدر الهیات کاتولیک نیز تأثیر عمیقی پذیرفته باشد. در

همین زمینه کتاب هایی نوشته شده اند مانند: کتاب جان کپوتو: **هایدگر و آکویناس** ۷ یا کتاب جودیس ولفه: **هایدگر و الهیات**. ۸

البته آثار دیگری در همین ارتباط نوشته شده‌اند. هوگو اوت که بهترین زندگی نامه سیاسی هایدگر را نوشته معتقد است که فلسفه هایدگر از آغاز تا پایان فلسفه یک فیلسوف کاتولیک است. اما در هر صورت آنچه مشخص است این است که اعتقادات اسطوره‌ای-دینی در اندیشه هایدگر دست بالا را دارند. هایدگر افلاطون را بنیان‌گذار متافیزیک می‌داند. از این روی متافیزیک در آثار هایدگر و پیروانش معانی بسیار زیادی دارد از جمله: علم، فلسفه و تکنولوژی است. از همین روی رد متافیزیک از سوی هایدگر به خاطر این است که او خواهان بازگشت به عصر اسطوره‌ای-شعری یونان باستان بود.

عصر اسطوره‌ای - شعری عصر سپیده دم تاریخ هر قوم است. ذهنیت اسطوره‌ای را اقوام در سپیده دم تاریخشان دارند. خواه یونانیان باشند خواه ایرانیان یا سرخ پوستان. مطالعه این نوع ذهنیت را کاسیرر در جلد دوم **فلسفه صورت‌های سمبلیک: اندیشه اسطوره‌ای و لوسین لوی**- برول نیز در همه آن کتاب‌هایی که درباره ذهنیت ابتدایی نوشته انجام داده‌اند. من یکی از کتاب‌های لوی- برول را تحت عنوان: **کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده ۹** ترجمه کرده‌ام که نشر هرمس آن را منتشر کرده است و تا کنون به چاپ سوم رسیده است. ترجمه این دو کتاب سبب شده است که من خیلی بهتر از برخی متفکران غربی، چه آنانی که شیفته هایدگرند و چه آنانی که منتقد او هستند، سرشت اسطوره‌ای اندیشه هایدگر را کشف کنم. آنچه هایدگر و لویناس و دریدا و امثال او در پی احیای آن هستند همان چیزی است که لوی - برول ذهنیت ابتدایی و کاسیرر ذهنیت اسطوره‌ای می‌نامد. همان ذهنیتی که پیش از ظهور فلسفه در یونان بر ذهن یونانیان نیز حاکم بوده است. کنفورد یک فیلسوف انگلیسی بود. او کتابی درباره ذهنیت یونانیان با عنوان: **از دین به فلسفه ۱۰** نگاشته است. او در پیشگفتار کتاب از مکتب جامعه‌شناسی دورکم در فرانسه تجلیل می‌کند و به ویژه از لوی - برول نام می‌برد و کارهای او را می‌ستاید و مدعی می‌شود که آثار لوی - برول الهام‌بخش او در نوشتن کتابش بوده‌اند. افرادی چون کنفورد یونانیان را ستایش می‌کنند که اندیشه اسطوره‌ای-دینی را پشت سر گذاشتند و تفکر فلسفی را ابداع کردند. اما هایدگر و پیروانش این سیر را تقبیح می‌کنند و افلاطون را به خاطر ابداع فلسفه و تحول اندیشه فلسفی به باد انتقاد می‌گیرند. گاهی اوقات منظور هایدگر از میان بردن متافیزیک، از میان بردن علم، فلسفه و تکنولوژی است که با گذر از ذهنیت - اسطوره‌ای به ذهنیت عقلانی و انتقادی ظهور کرده‌اند. جان بورن در کتابش: **هایدگر جوان ۱۱** می‌نویسد: «سرانجام الگوهای اصلی در پیش نویس‌های اسطوره‌ای- شعری هایدگر، شعر هولدرلین، اندیشه شعری پیش-سقراطی‌ها (مقدمه بر متافیزیک صفحات ۱۴۴ و ۱۵۳)، تراژدی‌سرایان یونانی و تفکر دیونوسیوسی نیچه بودند. هایدگر در میان ترم تابستانی ۱۹۳۹ و ترم زمستانی ۴۵-۱۹۴۴ علاوه بر گفتارهای متعدد، دست‌کم سه درسگفتار درباره هولدرلین، پنج درسگفتار درباره پیش-سقراطی‌ها و پنج دوره درسگفتار درباره نیچه داشت. هایدگر در دوره درسگفتارهای ترم زمستانی ۵۲-۱۹۵۱ توضیح داد که اسطوره‌های پیش-سقراطی و هولدرلین از پرده برون افتادن «هستی» هستندگان است. از سویی هایدگر در کتاب: **آنچه تفکر نامیده می‌شود** می‌نویسد:

«حضور ذاتی اسطوره درداستانی است که اسطوره را بیان می کند. این حضور در درخشش اسطوره نمایان می شود.» ۱۲ از سوی دیگر هایدگر در درسگفتارهای ترم تابستانی ۱۹۳۵، طی تحلیلش از آنتیگون سوفوکلس می گوید: «شناخت تاریخ اولیه به شکل اسطوره‌شناسی و شعر است» (مجموعه آثار هایدگر، جلد ۴۰، صفحات ۱۶۵ و ۱۶۶). الگوی هایدگر برای خود را وقفِ ظهور "هستی" کردن دیگر الگوی وحدت عرفانی نبود و تسلیم شدن پل قدیس به خدای پنهان یا مجذوب شدن پیشه ور ارسطویی در اثری هنری که می ساخت نیز نبود. بلکه بیشتر هم‌چنان که خودش در نقدی که سال ۱۹۲۸ بر جلد دوم کتاب کاسیرر: *فلسفه صورت‌های سمبلیک: اندیشه اسطوره‌ای* نوشته می‌گوید الگویی تجربه اسطوره‌ای - شعری و پیش تئوریک هستی بود. این تجربه ها به مانا (= نیرویی جادویی) ، به امر قدسی ، به جهان و به رویدادهای تاریخی‌اش منتقل شده اند. اما حتی همین بازگشت به این الگوی جدید ، در حقیقت، نوعی بازگشت به دوره اولیه فرایبورگ و عرفان رمانتیکی است که در رساله دوره دکتری‌اش بیان شده بود. هایدگر در کتاب **Kriegnotsemester (1919)** و در درسگفتارهای ترم زمستانی ۲۰-۱۹۱۹ ترجمه هولدرلین از *آنتیگون* ، شعر شاعران رمانتیک آلمانی و به طور کلی خصلت تجربه زنده اثر هنری یعنی زندگی هنرمندان و شاعران را به منزله شکل دهنده خلاق جهان‌بینی یک قوم و به منزله الگویی برای پدیدار شدن «هستی» به کار می‌برد. آگوست کنت مرحله نخست از مراحل سه گانه تحول ذهن انسان را مرحله اسطوره‌ای - خدانشناختی می‌داند که این مرحله نسبت به مرحله سوم که مرحله علمی - تکنولوژیکی روشنگری مدرن است، مرحله ای پایین به شمار می آید. ۱۳ برعکس، هایدگر بر ارزش‌های والای ذهنیت اقوام ابتدایی و سر آغاز های تاریخی اقوام تاکید می‌کند همچنان که کسانی مانند هردر و شلگل که در مطالعات شان درباره اسطوره و داستان‌های اسطوره‌ای اقوام بر ارزش آن ها صحنه گذاشته بودند. (مجموعه آثار هایدگر، جلد‌های ۵۶ و ۵۷، صفحات ۲۰۷ و ۳۴-۱۳۲، و *مجموعه آثار هایدگر*، جلد ۵۸، صفحه ۱۱۱ و نیز همان، جلد ۲۰، صفحات ۲۷۲، ۷۶-۳۷۵). در این جا هایدگر جهان هنر، شامل هنر شکسپیر، داستایوسکی، ستفان گئورگ ، رامبارانت و باخ را به منزله تمرکز جهان من تحلیل کرده است یا آن رامحتوای اصیلی می داند که زیست گاه جهان من را بیان می کند (مجموعه آثار هایدگر، جلد ۵۸، صفحات ۳۲، ۶۵، ۶۹، ۷۶، ۲۰۵، ۸۵، ۵۸). نگارنده چند سال قبل پی برد که هایدگر می‌کوشد تا ذهنیت ابتدایی، به ویژه از نوع یونانی آن ، را احیاء کند. چون انسان ابتدایی خود را با محیط پیرامون خود یکی می‌بیند و حتی او به شناخت این که موجودی مستقل از دیگر اعضای قبیله و اجسام پیرامونش است نرسیده است. هایدگر به زندگی روستایی و اعتقادات اسطوره‌ای و خرافی عشق می‌ورزید و می‌دانیم که خودش هم روستا زاده و از زندگی شهری بیزار بود. او در بیشه‌ای دور از شهر کلبه‌ای داشت که بیشتر اوقات خود را در آن جا می‌گذراند. او یک مرتجع به تمام معنی بود. هایدگر خصلت اساسی "هستی" انسان را به منزله چیزی می‌دید که « در جهان چهارگانه زمین و آسمان و خدایان و میرندگان "اقامت" دارد». کاسیرر در کتاب *اسطوره دولت* که در باره ظهور اسطوره های

سیاسی به ویژه نازیسم در آلمان نوشته است در همان صفحات نخستین کتاب می نویسد : « (...) از انسان نو می خواهند که هر آنچه را در سیر پیشرفت حیات عقلانی خود فراگرفته است فراموش کند! او را نصیحت می کنند که به مراحل ابتدایی فرهنگ بشری باز گردد. در اینجا اندیشه ی عقلانی و علمی به درماندگی خود علنا اعتراف می کنند و تسلیم خطرناک ترین دشمن خود ( یعنی اندیشهٔ اسطوره ای ) می شوند » ( *اسطوره ی دولت* صفحهٔ ۶۴ ) این سخن در مورد فلسفهٔ هایدگر کاملاً صدق می کند. جان کپوتو در کتابش *اسطوره زدایی از هایدگر* می نویسد: «فلسفهٔ هایدگر اسطورهٔ هستی است؛ اما چون با نازیسم عجین است اسطوره‌ای ضدانسانی است. اما فلسفه‌های فرانسوی پیروان هایدگرمانند : دریدا و لویناس و لیوتار نیز اسطوره‌ای هستند؛ اما چون با نازیسم عجین نیستند انسانی‌اند»<sup>۱۴</sup> \_ کپوتو معتقد است که هایدگر بیش از آنکه تحت تأثیر آکویناس باشد، به‌خاطر تمایلات عرفانی‌اش، تحت تأثیر مایستر اکهارت بود. ۱۵ اکهارت می‌گوید: «هستی ، خداست». کپوتو معتقد است که اندیشهٔ متأخر هایدگر «چرخش» تازه‌ای نبود، بلکه بازگشت به علائق پیشین او به زندگی قرون وسطایی و اندیشهٔ قرون وسطی و به ویژه علاقه‌اش به عرفان قرون وسطی بود.

کاسیرر در یادداشت‌هایش در بارهٔ کتاب هایدگر: *هستی و زمان* تأکید می‌کند که فضا در *هستی و زمان* فضای اسطوره‌ای است که راه به فضای هندسهٔ اقلیدسی نمی‌برد. لویناس نیز بر همین نظر است. اما زمان در فلسفهٔ هایدگر چگونه است؟ اگر واقعا هایدگر خواستار بازگشت به عصر اسطوره‌ای- شعری یونان باستان است زمان در یونان باستان دوری بوده است و نه خطی. زیرا زمان خطی با مسیحیت متداول می‌شود. بورن می‌گوید که ارتباط عمل انسان با جهان را هایدگر به منزلهٔ زمان درک می‌کند. هایدگر در اثر خود *پرسشی دیگر*، آن‌چه را دنبال می‌کند فقط *هستی* هستندگان یا وجود موجودات نمی‌داند بلکه در وهلهٔ نخست *هستی* یا خود *هستی* را با در نظر گرفتن خصلت زمانی بودن آن جست و جو می‌کند. فهم پنهان و عمیق‌تر "هستی" به منزلهٔ "هستی" به صورت تاریخی بودن (تاریخیت) (historicality) است.



هایدگر برای جست و جوی "هستی" از این جا آغاز می‌کند که مثلاً می‌گوییم: «سگ‌ها و گربه‌ها وجود دارند.» اما «اسبهای شاخ‌دار یا اسب‌هایی که از کمر به بالا مانند انسان هستند وجود ندارند.» اما اگر سگ‌ها و گربه‌ها را دقیقاً مورد بررسی قرار دهیم چیزی به نام "وجود" یا "هستی" در آن‌ها نمی‌یابیم. ما هرگز در موجودات زنده یا اشیای بی جان چیزی به نام "وجود" پیدا نمی‌کنیم. هایدگر در نخستین درسگفتار خود در **مقدمه بر متافیزیک** دو معنای واژه هستی یا وجود را متمایز می‌کند. در معنای نخستین که معنایی مسئله دار نیست، هستی به معنای این است که فقط یک قطعه گچ یا یک مدرسه وجود دارد. اما از نظر هایدگر معنای دوم "وجود" یا "هستی" این است: «آن چیزی که آن قطعه گچ یا آن مدرسه را به وجود می‌آورد چیست؟ آن چیزی که آن دو را از نوجود یا نیستی متمایز می‌کند چیست؟ یعنی چه چیزی سبب می‌شود که آن چیز موجود باشد نه معدوم؟ یعنی چه چیزی "هستی" آن را تشکیل می‌دهد؟ البته اگر هستی بی باشد.» <sup>۱۶</sup> هایدگر در این جا خصوصیات یک قطعه گچ را مورد بررسی قرار می‌دهد مانند این که: خاکستری است، سبک است، شکننده است و... اما آن چیزی که این قطعه گچ را دارای هستی می‌کند کجا است؟ پس هستی بی که سبب می‌شود ما در هستی باقی بمانیم یا به نیستی فروافتیم چیست؟ همین پرسش در مورد دیگر اشیاء یا موجودات مطرح می‌شود. هایدگر در کتاب **مقدمه بر متافیزیک** می‌نویسد: «در آن جا در آن سوی خیابان دبیرستانی هست: یک موجود یا یک هستنده. می‌توانیم به ساختمان مدرسه از همه سو بنگریم. می‌توانیم به درون آن برویم و از زیرزمین تا طبقه زیر شیروانی آن را مورد واکاوی قرار دهیم و از هر چیزی که در آن ساختمان می‌بینیم یادداشت برداری کنیم، راهروها، پله‌ها، کلاس‌ها و تجهیزات آن را بررسی کنیم. اما مسئله این است که در همه جای مدرسه هستندگان را می‌بینیم و در می‌یابیم که آن‌ها نظم و ترتیب مشخصی دارند» (همان ماخذ و همان صفحه) هایدگر ادامه می‌دهد: «هستی این دبیرستان کجا است؟ چرا این دبیرستان "هست" و وجود دارد. این ساختمان "هست". بنابراین اگر این چیزها به این موجود یعنی ساختمان متعلق باشند پس "هستی" وجود دارد. اما هنوز "هستی" آن را درونش نیافته‌ایم". (همان صفحه). هایدگر همین پرسش را در مورد برنهاد (تر) کانت در باره "هستی" تکرار می‌کند. «می‌گوییم سنگی پیش پای ما قرار دارد. یعنی آن سنگ "هست". "هست" یا "هستی" محمول حکم ما است که در آن، سنگ موضوع است. لذا معنای این "هست" چیست؟» <sup>۱۷</sup>

هایدگر معتقد است که مسئله "هستی" مسئله بسیار مهمی است که ما به آن توجه نمی‌کنیم و آن را فراموش کرده‌ایم. این هستی از نظر هایدگر به چنگ نیامدنی و نامتعین است و خود را پنهان می‌کند. "هستی" سرشتی پارادوکسی دارد هم خود را آشکار می‌کند و هم خود را پنهان. هنگامی که به موجودات یا در هستندگان می‌نگریم و در پی یافتن "هستی" آن‌ها برمی‌آییم، "هستی" را در آن‌ها نمی‌یابیم. اما این حقیقت که هستندگان هستند و معدوم نیستند نشان می‌دهد که "هستی" متعلق به آن‌ها و در آن‌ها است. انسان مدرن و فیلسوفان از زمان پیش از سقراط در مشاهده تمایز "وجود" از موجودات یا "هستی" از هستندگان قصور کرده‌اند که نتیجه این قصور فراموشی "هستی" بوده است. اما خوشبختانه در قرن بیستم مردی به نام مارتین هایدگر ظهور کرد و از سوی "هستی" به پیامبری برگزیده شد

و ماموریت یافت که تمام زندگی‌اش را وقف یاد آوردن "هستی" به خود و به دیگران کند. او خود را چوپان "هستی" معرفی کرد. بنابراین کسانی که «هستی» را به خاطر می‌آورند چوپانان "هستی" می‌شوند و از این طریق زندگی آنان جایگاهی والا کسب می‌کند. از زمان هایدگر "هستی" فراموش شده را صدها چوپان زن و مرد در سراسر جهان به یاد می‌آورند. اما به نظر می‌رسد که اکثریت مردم جهان از این موضوع نا آگاه مانده باشند و از آن چه موجب رنج و درد آنان می‌شود یعنی فراموشی "هستی" بی‌خبر باشند. هایدگر و دیگر چوپانان دائم خاطر نشان می‌کنند که فقر زندگی مدرن بر اثر فراموش کردن "هستی" است. اگر خیر و برکت از زندگی مدرن رخت بر بسته به خاطر فراموشی هستی است. واضح است که ما با فاجعه بزرگی مواجه هستیم؛ یعنی فراموش کردن هستی. اما نه هایدگر و نه دیگر چوپانان توضیح نمی‌دهند که این "هستی" چیست که فراموش کردنش فاجعه به بار می‌آورد؟ ویلهلم دیلتای فیلسوف آلمانی سخن تأمل برانگیزی دارد. او می‌گوید تاریخ فلسفه، تاریخ پنبه‌زنی است. یعنی هر نظام فلسفی با دیگر نظام‌های فلسفی در رقابت و حتی در تخاصم است. البته هایدگر که مرید نیچه بود مدعی است که فلسفه با نیچه پایان یافت و نیچه آخرین حکیم مابعد الطبیعی بود. بنابراین بنا بر همین ادعا، خود هایدگر نمی‌تواند فلسفه‌ای داشته باشد. اما پرسش این است که آیا بحث "هستی" از زمان پیش - سقراطیان به بعد به دست فراموشی سپرده شده است؟ به هیچ وجه.

## ۴

کانت در آثاری که پیش از نوشتن **نقد خرد محض** منتشر کرده به طور مشروح به این موضوع پرداخته است. ولی در کتاب **نقد خرد محض** به اختصار به آن می‌پردازد. کانت می‌نویسد:

«هستی آشکارا محمول واقعی نیست. یعنی مفهومی نیست که بتوان به مفهوم یک شیء افزود. وجود صرفاً وضعیت یک شیء، یا برخی تعینات فی‌نفسه آن است. در کاربرد منطقی، هستی صرفاً رابط در یک حکم گزاره‌ای است (...). امر واقعی چیزی بیش از امر صرفاً ممکن در بر ندارد. صد دلار واقعی، پیشیزی بیش از صد دلار ممکن ندارد. زیرا صد دلار ممکن یک مفهوم است، و صد دلار واقعی به معنای موضوع و وضعیت فی‌نفسه آن است، پس در موردی که موضوع چیزی بیش از مفهومی را در خود متعین می‌کند، دیگر مفهومی کل موضوع را بیان نمی‌کند. بنابراین دیگر این مفهوم، متناسب با آن موضوع نیست. گرچه دارایی من با داشتن اثر صد دلار واقعی، بیشتر خواهد بود تا بر اثر مفهوم محض آن (یعنی امکان صد دلار). زیرا در وضعیت واقعی، صد دلار صرفاً به طور تحلیلی در مفهوم من از

آن نیست ، بلکه به طور ترکیبی، در مفهوم من از موضوع ( یعنی صد دلار ) است. اما باز هم از این طریق چیزی به مفهوم صد دلار افزوده نمی شود . بنابراین اگر من شیئی را از طریق هر گونه محمول و هر تعداد محمولی که دوست داشته باشم به آن بیندیشم و اگر عبارت «این شیء هست» را به این محمولات بیفزایم کوچکترین چیزی به شیء اضافه نمی شود. زیرا اگر جز این بود دیگر آن شیء آن مفهوم نخواهد بود که از آن در اندیشه داشتیم ، و حتی از این بیشتر ، من دیگر نمی توانم بگویم که همان شیء دقیقا موضوع مفهوم من است که وجود دارد. حتی اگر من در یک شیء هر گونه واقعیتهایی، جز یک واقعیت، را تصور کنم، وقتی می گویم که آن شیء "وجود" دارد آن واقعیت مفقود شده به آن افزوده نمی شود. بلکه برعکس ، آن شیء بدون آن واقعیت مفقود شده وجود خواهد داشت ، یعنی آن

طور که آن را تصور کرده بودم ؛ زیرا در غیر این صورت چیزی وجود خواهد داشت جز آن چه من تصور کرده بودم.» ۱۸

برنهاد( تز) کانت این نیست که اشیایی که متناظر با مفهوم داده شده‌ای هستند، خود این مفاهیم هستند. برنهاد او این است که

" وجود" یک شیء که متناظر با مفهوم داده شده‌ای است خصلت یا محمول آن شیء نیست. مفهوم صد دلار قطعا با صد دلار فیزیکی یکی نیست. اما این به آن معنا نیست که مفهوم یک رویا از صد دلار با چنین رویایی یکی است. ما می توانیم سیب و پرتقال بخوریم ولی نه مفاهیم آنها را. هیچیک از آنها کوچکترین تمایلی نشان نمی دهند که "هستی" یکی از خصلت‌ها یا یکی از محمولاتشان باشد.

## ۵

البته غیر از کانت، منتقدان دیگری مانند راسل و فرگه و کارناپ و دیگران بحث وجود را مهمل دانسته بودند. در اینجا می توان به قول ویتگنشتاین اشاره کرد که می گفت : مسائل فلسفه بر اثر مغالطات زبانی ایجاد می شوند. به بحث های دیگر باز می گردیم. از نظر های دیگر علوم طبیعی، برای همیشه، محکوم به این هستند که یک سوی شکاف میان « هستی» با هستندگان را ببینند. یعنی سوی هستندگان را و نه خود هستی را. مهم نیست که پژوهش علمی تا به کجا و تا چه اندازه بررسی های خود را وسعت می بخشد. در ضمیمه افزوده شده به " متافیزیک چیست" می خوانیم: «پژوهش های علمی، هرگز «هستی» را نخواهند یافت زیرا همه آن چیزهایی که پژوهش های علمی با آن برخورد می کنند هستندگان اند. یعنی از همان آغاز، هدف تبیین بررسی های علمی محدود به قلمرو هستندگان

می شود.» ۱۹ « البته همه پژوهش های علوم طبیعی مرتبط می شوند با هستندگان نه هستی. ولی باید به ویژه به یاد دانشمندان اتمی آورد که آنان وابسته به " هستی" هستند. اگر " هستی" هستندگان تجلی نمی یافت در آن صورت انرژی الکتریکی اتم هرگز ظاهر نمی -

شد» ۲۰. هایدگر مدعی است که واژه های "هستی" و "هست"، واژه های تو خالی و هوایی نیستند، چون "هستی"، یگانه یگانه‌ها است، چیزی استکاملاً متفاوت با هستندگان. هستی، کاملاً یگانه و بر خود متکی است. از این جهت همین موضوع اگر توصیف "هستی" را محال نکند دست کم دشوار می‌کند. چون هستی، امر فراباشی (ترانساندان) است و کاملاً ناهمانند با موجودات و هستندگان است بنابراین نمی‌توانیم آن را با اصطلاحات معمولی خود توصیف کنیم. زیرا اصطلاحات معمولی ما فقط برای توصیف موجودات معنی می‌دهند و به کار می‌روند. از این رو موجودات جهان تجربه معمولی ما را تشکیل می‌دهند. پس چه اصطلاحاتی برای توصیف "هستی" در دست ما است؟ هایدگر بارها بیان کرده است که ما فقط صفات سلبیه را می‌توانیم در مورد "هستی" به کار ببریم یعنی بگوییم که "هستی" چه چیزی نیست.. هایدگر این صفات سلبیه را این‌گونه بر می‌شمرد: هستی دست‌نیافتنی و نامشخص است و خود را پنهان می‌کند. اما برای چوپانان هستی حتماً گهگاهی خود را نمایان می‌سازد.. هایدگر در "*نامه درباره اومانیزم*" (۱۹۴۷) که از جمله آثاری است که ارجاع به آن زیاد است می‌نویسد: «هستی، خدا نیست و شالوده جهان نیز نیست. هستی از همه چیزهایی که وجود دارند بیش است. با این وصف از همه چیزهای موجود به انسان نزدیک‌تر است. چه این چیز صخره یا شهر یا جانور یا یک اثر هنری باشد چه ماشین یا فرشته یا خدا. هستی نزدیک‌ترین چیز به انسان است؛ در حالی که دورترین چیز به انسان نیز هست.» ۲۱ و سرانجام آن‌چه در باره «هستی» می‌توان گفت این است: «هستی آن چیزی است که خودش است.» هایدگر در آثار متأخرتر خود اصرار دارد که ما نباید حتی بگوییم "هستی" هست؛ زیرا این ادعا این نظر را القاء می‌کند که واقعیت "هستی" هم‌سطح واقعیت دیگر موجودات است و از این‌روی برای سخن گفتن از "هستی" هایدگر واژه West را به کار می‌برد. این واژه از واژه Wesen مشتق شده است که در انگلیسی آن را به Essences برگردانده اند که به معنی ذات‌ها است. اما چوپانان انگلیسی زبان می‌گویند این ترجمه درخوری از West نیست، چراکه هایدگر بدون این‌که اظهار کند، مضمون آن را به معنای جدیدی به کار برده است و نه آن‌چه فقط پدیده ای خاص را تشکیل می‌دهد. بلکه هم‌چنین او "آن" (that) اش را هم بیان می‌کند یعنی چیزی که معمولاً "وجودش" می‌نامیم. بنابراین West، (wesen) "هستی" در "موجوداتی خاص" و از طریق آن‌ها، آن چیزی را که هستند و آنی (that) را که هستند تشکیل می‌دهد. اما ما فقط West "هستی" نداریم بلکه در باره "نیستی" هم West به کار می‌رود. هایدگر معتقد است که شاعران به جای "هستی"، "امر قدسی" می‌گویند و بنابراین "هستی" با "امر قدسی" یکی است. اما، گویی، هایدگر آنچه را در "*نامه در باره اومانیزم*" در خصوص "هستی" گفته بود فراموش کرده و سخنانی در تقابل با آن‌ها می‌گوید. او در Der Satz vom Grund درباره رابطه "هستی" با شالوده می‌نویسد: «آن دو یکی هستند. هیچ چیز بدون شالوده نیست. اما هستی که شالوده همه چیز است خودش بی شالوده است. هستی به همه چیز شالوده می‌بخشد و از این طریق هستندگان، هستندگان می‌شوند.» ۲۲ بسیاری از مفسران، شالوده را علت پایداری موجودات تفسیر کرده‌اند. اما علت پایداری به معنای علت تکثیر نیست. بلکه به معنی نگه داشتن موجودات در "وجود" است. مثلاً هوا و غذا علت پایداری و زنده ماندن موجودات اند. اما بعداً هایدگر به جای واژه "هستی"، واژه "منطقه" (region) یا "اقلیم" را به کار می‌برد. اقلیم یا منطقه نه علت موجودات است و نه بر موجودات تأثیر دارد. در پاسخ به این پرسش که رابطه هستندگان با "اقلیم" چیست؟ هایدگر پاسخ می‌دهد

که "اقلیم" اجازه می‌دهد که موجودات باشند و هرچیز را معین می‌کند که باید چه چیزی باشد. اما هایدگر تأکید می‌کند که تعیین کردن به معنای ساختن و تأثیر گذاشتن نیست. البته در جلد دوم کتابش: "نیچه" مدعی می‌شود که هستی به خاطر وفورش به همه موجودات شیوه خاص هستی‌شان را اعطا می‌کند و در ضمیمه کتاب "متافیزیک چیست؟" اعلام می‌کند که "هستی"، موجود بودن هرچیزی را تأمین می‌کند یا به هرچیزی ضمانت بودنش را می‌دهد. آنچه مسلم است این است که هایدگر معتقد بود که موجودات بدون "هستی" که شالوده‌شان است نمی‌توانند وجود داشته باشند. البته هایدگر استاد تناقض‌گویی است. مثلاً در چاپ چهارم "متافیزیک چیست؟" گفته‌های قبلی خود را درباره لازم و ملزوم بودن هستی با هستندگان نقض می‌کند و مدعی می‌شود که موجودات نمی‌توانند بدون "هستی" وجود داشته باشند. اما هستی می‌تواند بدون هستندگان یا موجودات وجود داشته باشد. اما در چاپ پنجم دوباره نظر خود را تغییر می‌دهد و می‌گوید "هستی"، بدون موجودات نمی‌تواند وجود داشته باشد همچنان که موجودات یا هستندگان نمی‌توانند بدون "هستی" وجود داشته باشند. اما هایدگر برای وصول به "هستی" صبر و انتظار را توصیه می‌کند. انتظاری بی‌چشم داشت. زیرا به اعتقاد او در "هستی" باز است که می‌توانیم با انتظاری بی‌چشم داشت واردش شویم و به دیدار "هستی" نائل آییم و آن وقت است که "هستی" به سخن در می‌آید و با ما حرف می‌زند. گفتیم که هایدگر هرگز هستی را با خدا یکی نمی‌دانست. اما آیا واقعا این‌طور است؟ آنچه هایدگر در باره رابطه انسان با "هستی" می‌گوید کاملاً مشابه نوشته‌های برخی الهیون مثل کارل بارت است. هایدگر مدعی است که اگر "هستی" به سراغ انسان‌ها بیاید خود را با سخن گفتن بر آنان آشکار می‌کند. هایدگر در این مورد اصطلاحات الهیون و عرفا را به کار می‌برد. در این راستا او به عنوان نمونه واژه Huld را به کار می‌برد که به معنای "فیض" است. هایدگر اعتقاد داشت که با نوع خاصی از تفکر، البته نه تفکر علمی و فلسفی، بلکه از نوع پیش-سقراطی و تفکر انسانهای ابتدایی می‌توان به دیدار "هستی" نائل شد و "هستی" نیز به ما نزدیک می‌شود و با ما سخن می‌گوید.

## ۶

اما منتقدان "هستی" معتقدند که هایدگر میان هستِ حملی (آسمان آبی است)، هستِ هویت، (مانند: مثلث شکل مسطحی است که سه ضلع مستقیم الخط دارد) و هستِ وجودی (مانند: خدایی هست) خلط مبحث کرده است. هایدگر به اشتباه معتقد است که "سالن سخنرانی نورانی است" بیان "وجودی" این جمله است: "سالن سخنرانی هست". یعنی سالن سخنرانی "وجود دارد". گفته می‌شود که بر

خلاف is انگلیسی، که گاهی "وجود دارد" معنی می‌دهد، ist آلمانی این‌طور نیست. فقط برخی فیلسوفان آلمانی به طور تصنعی، ist را معادل "وجود دارد" (existiert) به کار برده اند. فرض کاملا غیرانتقادی هایدگر این است که هستی یا Being باید به موجودات یا هستندگان تعلق داشته باشد. شاید در وهله نخست، این فرض قابل تأمل باشد. مثلا می‌گوییم ببرها درنده هستند و این سخن بر این پیش فرض استوار است که ببرها "وجود دارند". بنابراین غیرطبیعی نخواهد بود اگر این جمله را به این معنا تفسیر کنیم که این جمله نشان می‌دهد که "وجود" خصلت اساسی‌تری است تا درندگی. ببرها باید "وجود داشته باشند" تا بتوانند درنده باشند. اما ضروری نیست که درنده باشند تا بتوانند "وجود داشته باشند". گزاره‌هایی مشابه این نیز قابلیت این تفسیر را دارند که خصلت‌ها یا محمول‌هایی را به موضوع نسبت دهند. مثلا سگ‌ها با وفا "هستند" و یا سیاست‌مداران جاه‌طلب "هستند". در چنین گزاره‌هایی خصلت اساسی "وجود داشتن" مفروض گرفته می‌شود؛ پیش از آن‌که خصلت‌هایی غیر اساسی مانند: با وفا بودن و جاه‌طلب بودن به موضوع نسبت داده شود. این فرض که "وجود" اساسی‌ترین خصلت اشیا موجود است، یعنی خصلتی است که وجودش پیش‌فرض دیگر خصلت‌های اشیا است به نظر می‌رسد که قابل تأمل باشد. از این جهت که شکل دستوری گزاره‌های "وجودی" این تصور را القاء می‌کند. اما کمی تأمل نشان می‌دهد که پیش‌فرض "وجود" کاذب است. وجود یا هستی، اساسی‌ترین خصلت یا محمول اشیا موجود نیست. زیرا اساسا وجود، خصلت یا محمول نیست. و "وجود" در اشیا دخیل نمی‌شود و شالوده یا منبع آن‌ها نیز نیست. مثال زیر به ما کمک می‌کند تا ببینیم که واژه "وجود" چه معنایی دارد و چه معنایی ندارد. من به دوستی شکایت می‌کنم که: «از منشیانی که تا کنون داشته‌ام ناخرسندم و به دنبال یک ابر منشی می‌گردم که به زبان‌های فارسی، انگلیسی، عربی، آلمانی، فرانسه و ایتالیایی تسلط داشته باشد (یعنی شش خصلت یا خصوصیت داشته باشد)». دوستم در پاسخ می‌گوید: «بیخود دنبال چنین شخصی نگرد که وجود ندارد». من در جواب او می‌گویم که: «شاید یافتن چنین شخصی مشکل باشد اما چنین اشخاصی وجود دارند». در اینجا "وجود دارد" به این معنی نیست که اشخاصی هستند که این شش خصوصیت را دارند. وقتی دوستم می‌گوید: "دنبال چنین شخصی نگرد، "وجود ندارد" منظورش این نیست که اشخاصی "وجود دارند" که این شش خصوصیت را دارند اما "وجود ندارند". منظور من هم این بود که شخص یا اشخاصی، این شش خصوصیت را دارند و او یا آنان ابرمنشی هستند. و منظور دوستم هم این بود که کسی در جهان این شش خصوصیت را ندارد. یعنی من و دوستم "وجود" را به اشخاص حمل نکرده‌ایم. همین موضوع در مورد جملاتی مانند: "گربه‌ها وجود دارند" و "سگ‌ها با وفا هستند" نیز صادق است. در اینجا آن‌چه اظهار می‌کنیم این نیست که محمول وجود را به گربه‌ها یا سگ‌ها حمل می‌کنیم بلکه منظورمان این است که در جهان چیزی یا چیزهایی خصوصیتی دارند که بر واژه گربه دلالت می‌کنند یا این خصوصیات در مورد چیزی به کار می‌رود؛ یا وقتی می‌گوییم «اسب شاخ دار وجود ندارد». یعنی این خصوصیات مرتبط به هم قابلیت کاربرد به چیزی را ندارند. به طور کلی وقتی می‌گوییم «X وجود دارد» منظورمان این است که آیا خصوصیتی که محتوای مفهوم X را تشکیل می‌دهند کاربرد دارند؟ برای کشف این موضوع که آیا اسب‌های شاخ‌دار وجود دارند، نمی‌آییم این امکان را بررسی کنیم که آیا محمول "وجود" در مورد آن‌ها کاربرد دارد یا نه؟ بلکه می‌آییم، موجودات جهان فضایی-زمانی را بررسی می‌کنیم که آیا محمول اسب شاخ دار در برخی از آن‌ها کاربرد دارد؟ برتراند راسل در کتاب: *فلسفه اتمیسم منطقی* می‌گوید: «تقریبا مقداری باورنکردنی فلسفه کاذب از این طریق به وجود آمده اند که در نیافته‌اند که

"وجود" چه معنایی می‌دهد؟ این فلسفه‌های دروغین بر این تصور متکی هستند که، گویی، "وجود" خاصیتی است که می‌توان به اشیاء نسبت داد. یعنی اشیایی که وجود دارند خاصیت "وجودی دارند" و اشیایی که وجود ندارند خاصیت "وجودی ندارند". این ادعا پوچ و مهمل است. ۲۳ وقتی می‌گوییم "گره وجود دارد" نباید بپنداریم که گره موضوع است و "وجود" محمول. می‌توان جمله فوق را این-گونه بیان کرد: "X یک گره است". در این حالت X یک موضوع است و گره محمول. «X یک گره است» یعنی این گزاره برای برخی مقادیر X درست است و وقتی می‌گوییم: «اسب شاخ دار وجود ندارد» این گزاره معادل این است که «X یک اسب شاخ دار است و این گزاره برای همه مقادیر X نادرست است» ۲۴. ولتر سخنی دلنشین دارد که می‌گوید: "جرئت به خرج دادم و چند بالون متافیزیکی را سوراخ کردم، اما غیر از هوایی گرم چیزی از آن‌ها بیرون نیامد."

نویسندگان اگزستانسیالیست دوست دارند که خاطرنشان کنند که برای "منطقی اندیشیدن" یا هرگونه "فلسفیدنی" نخست نیازه «وجود» فردی است که این کارها را انجام دهد. آنان این‌گونه القاء می‌کنند که "وجود دارد" گاهی اوقات به معنی زنده بودن است و چون زنده بودن، آشکارا نام یک خصلت یا محمول است «وجود» نیز باید دست کم یک خصلت یا محمول باشد. این ایراد گرچه جالب است. اما فاقد اعتبار است. وقتی می‌گوییم: شخصی یا چیزی زنده است. باید میان دو وضعیت متفاوت تمایز قائل شویم. در وضعیت نخست، ما موجودات زنده را با موجودات مرده یا موجودات جاندار را با موجودات بی‌جان مقایسه می‌کنیم. فرض کنیم که کسی دارد با امشی حشرات را سمپاشی می‌کند. از او می‌پرسیم که هنوز کارش تمام نشده است؟ او پاسخ می‌دهد که بیشتر حشرات مرده‌اند، اما تعداد کمی از آن‌ها هنوز زنده اند. در این جا زنده، نوعی خصلت یا محمول را می‌رساند، اما "وجود دارد" معنی نمی‌دهد. چون حشراتی که مرده‌اند همان قدر "وجود دارند" که حشراتی که زنده اند. در وضعیت دوم، می‌توانیم زنده را به جای "وجود دارد" به کار ببریم. مثلاً یکی از حامیان حفظ گوریل‌های کوهستانی ممکن است بگوید: «اکنون چند صد گوریل کوهستانی هنوز زنده اند. اما اگر کاری برای حراست از آن‌ها انجام نشود و جلو شکارچیان گرفته نشود آن گوریل‌ها نیز از میان خواهند رفت». او می‌توانست به جای جملات بالا بگوید: «چند صد گوریل هنوز وجود دارند و اگر جلوی شکارچیان گرفته نشود آن‌ها نیز دیگر "وجود" نخواهند داشت». قدری تأمل نشان می‌دهد که زنده در این جا نام هیچ خصلت یا محمولی نیست. بلکه در این جا آنچه اظهار می‌شود این است که «چیزی، یک گوریل کوهستانی است یا توصیف گوریل کوهستانی در چیزی کار برد دارد».

## ۷

تا اینجا نظر هایدگر و هوادارانش و نیز منتقدانش را آوردم. اما نظر خود من در باره فلسفه هایدگر چیست ؟

در مقاله‌ای که درباره کارل شمیت نوشتم و در ماهنامه **قلمیاران** (شماره ۸) چاپ شد گفتم که حتی برخی از یهودیان معتقدند که نازیسم نوعی یهودیت تحریف شده بود. مثلاً یهودیان معتقدند که قوم یهود، قوم برگزیده یهوه است و نازی‌ها هم معتقد بودند که قوم ژرمن، قوم برگزیده طبیعت است. در مورد فلسفه هایدگر نیز به نظر من با چنین وضعی رو به رو هستیم ؛ یعنی به رغم نژاد پرستی و یهود ستیزی هایدگر فلسفه اش شدیداً تحت تاثیر یکتا پرستی یهودی و ساخت اندیشه یهودی است. اندیشه یهودی زیر ساخت ادیان سامی است . هایدگر به عنوان یک کاتولیک نیز، خواه ناخواه ، تحت تاثیر اندیشه یهودی بوده است. «هستی» هایدگری ، اندیشه یهودی است که سعی شده به قد و قامت قوم ژرمن درآید. هایدگر مرید نیچه بود. شعار نیچه همچنان که می‌دانیم این بود : «خدا مرده است». البته منظور نیچه خدای مسیحی و خدای کلیسا بود. هایدگر می‌کوشید تا چیز موهومی را به نام "هستی" به جای خدای مرده مسیحیت و کلیسا بنشانند. همچنان که می‌دانیم، موسی برای دیدن یهوه، خدای قوم یهود به کوه طور می‌رود. یهوه فقط خدای قوم یهود و کشور اسرائیل بود. یهوه در میان آتش بر او ظاهر می‌شود و با او سخن می‌گوید. و همچنان که پیشتر دیدیم ، هایدگر مدعی است که اگر فیض نصیبمان شود هستی به ما نزدیک می‌شود و با ما سخن می‌گوید. هایدگر تا آنجا پیش می‌رود که به طور غیرمستقیم مدعی

می‌شود که کتاب «**هستی و زمان**» را «هستی» بر او نازل کرده است. در **تورات** در **سفر خروج** (ترجمه فارسی) می

خوانیم : « چون خداوند دید که (موسی) برای دیدن مایل بدان سو می‌شود از میان بوته به وی ندا در داد و گفت ای موسی ! موسی گفت لبیک \* ( خدا به موسی) گفت بدین جا نزدیک میا ؛ نعلین خود را از پا هایت بیرون کن؛ زیرا مکانی که در آن ایستاده ای زمین مقدس است \* (... موسی به خدا گفت اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم و بدیشان گویم که خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست به ایشان چه گویم؟ \* خداوند به موسی گفت: "هستم آن که هستم" و گفت به بنی اسرائیل بگو "



اهیه (هستم) " مرا نزد شما فرستاده\* « (ترجمه فارسی کتاب مقدس، سفر خروج، باب سوم، آیه‌های ۴ و ۵ و ۶ و ۱۳ و ۱۴).

لوتر سورۀ ۱۴ ("هستم که هستم") **سفر خروج تورات** را این‌گونه به آلمانی ترجمه کرده است: «Gott Sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde». در اینجا یهوه به صراحت می‌گوید: «من ، هستی ام». شاید هایدگر «هستی» و خصوصیات آن را از همین آیه ۱۴ اقتباس کرده باشد. موسی مدعی بود که فرستاده یهوه است. هایدگر نیز به تقلید از موسی خود را فرستاده «هستی» می‌دانست. نیچه می‌گفت که همه فیلسوفان آلمانی کشیش هستند. ولی کارل مارکس و مارتین هایدگر کشیش بودن را کسر شأن خود می‌دانستند و داعیه پیامبری داشتند. البته کلیسای کاتولیک هزینه تحصیل مارتین هایدگر را پرداخت می‌کرد، چرا که او قرار بود کشیش کاتولیک شود. موسی مدعی بود که **سفر تثنیه** را یهوه بر او نازل کرده است. هایدگر هم چنین ادعا هایی به

ویژه در مورد **هستی و زمان** می‌کرد. فیلسوفی چون شلایرماخر، معتقد بود که برای تفسیر **کتاب مقدس** باید دامنه هرمنوتیک را وسیع کرد. هایدگر هم اعتقاد داشت که کتاب‌هایش متون مقدسی هستند که برای فهم شان باید هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای را به کار برد. موسی چوپان بود و هایدگر هم به تقلید از موسی خود را چوپان می‌دانست؛ اما چوپان هستی. همچنان که موسی پیامبر قوم یهود بود و نه پیامبر بشریت، هایدگر نیز خود را پیامبر قوم ژرمن می‌دانست. همچنان که موسی مدعی بود که با پیروی از او و اجرای فرامین یهوه، قوم یهود رستگار می‌شود، هایدگر هم عقیده داشت که قوم ژرمن با پیروی از او و نائل آمدن به دیدار "هستی" و تبعیت از هیتلر و نازیسم به خوشبختی می‌رسد. اخیراً هایدگر شناسان در یافته اند که «هستی شناسی» هایدگر با نژاد پرستی و یهود ستیزی و با نازیسم و سرسپردگی به هیتلر گره خورده است. البته ارتباط فلسفه هایدگر با نازیسم موضوع جداگانه ای است که بررسی دیگری را می‌طلبد. هایدگر اعتقاد داشت که ظهور نازیسم به رهبری هیتلر و تاریخیت اوضاع آلمان و اروپا، شرایطی را پدید آورده بودند که قوم ژرمن می‌توانست بر اثر آنها به دیدار "هستی" نائل آید. و این سرآغاز تازه‌ای در تاریخ آلمان و به تبعیت از آن، برای اروپا می‌شد. این آغاز نو هم آلمان را از انحطاط نوع شپنگلری نجات می‌داد و هم آلمان با دست گرفتن رهبری اروپا، مردم اروپا را از شر مدرنیته و روشنگری و علم و فردگرایی و تکنولوژی رها می‌کرد. هایدگر یک محافظه کار انقلابی بود. از نظر او فاشیسم ایتالیایی و نازیسم آلمانی بهترین شیوه برای جنگ با نیهیلیسم تاریک اروپایی بودند. او می‌گفت: «ناسیونال سوسیالیسم سرشتی وحشی دارد؛ ولی خطری در این بربریت نیست». هانا آرنت در سال ۱۹۴۶ مقاله‌ای نوشت با عنوان: "فلسفه اگزیستانسیل چیست؟" که در **مجله پارتیزان** (۱۹۴۶) به چاپ رسید. او به هنگام نوشتن این مقاله بر خلاف دیگر نوشته‌هایش، گویی، در جلسه عشق به هایدگر نبوده است. او می‌نویسد: «آشکار است که مفاهیمی از این نوع که در بالا شرح دادیم، فقط می‌توانند ما را از قلمرو فلسفه بیرون کنند و به دامن نوعی خرافاتِ سمت‌گیری شده به سوی طبیعت ببرند.» **۲۵** حال پرسش این است که اگر فلسفه هایدگر

نوعی خرافات باشد یا در بهترین حالت، عرفانی از نوع اکهارت یا بودا باشد؛ پس چرا در میان استادان فلسفه در شرق و غرب طرفداران زیادی دارد؟ شاید این گفته کاسیرر پاسخ آن باشد: "انسان جانوری اسطوره باور است." بنابراین اسطوره «هستی» که هایدگر ساخته است به مذاق بسیاری خوش می‌آید. هایدگر حقیقتا آدمی مذهبی و به ویژه عارف بود. شاید بتوان گفت که هدفی که در سر داشت همان هدف غزالی برای دفاع از دین و عرفان بود. خرد ستیزی و فلسفه ستیزی و علم ستیزی هایدگر نیز همانند غزالی بود. آثار هایدگر نیز نوعی *تهافت الفلسفه* غزالی را به خاطر می‌آورد. غزالی موفق شد ریشه عقل باوری را از طریق نهضت اشعری در جهان اسلام نابود و معتزله را از میدان به در کند. هایدگر هم امید داشت که از طریق جنبش نازیسم به چنین خواسته‌ای دست یابد؛ ولی موفق نشد. سخنان هایدگر را مانند گفته‌های عارفان آسیایی دانسته‌اند. شاید به خاطر همین نوع اندیشه‌های علم ستیزانه در فیلسوفانی مانند هایدگر باشد که دانشمندانی مانند هاوکینگ و چند تنی دیگر از فیزیکدانان نامی مدعی شده‌اند که فیلسوفان از علم زمان خود خیلی بی‌اطلاع‌اند. از این روی بعضی از این دانشمندان تا آنجا پیش رفته‌اند که دپارتمان‌های فلسفه را بی‌اعتبار دانسته‌اند.

زا فرانسکی در کتابش: "**هایدگر: میان خیر و شر**" می‌نویسد: «ماکس مولر گزارش می‌دهد که در گردش‌های بیرون شهری که با هایدگر داشته‌است هرکجا که آن‌ها به کلیسا یا عبادت‌گاهی می‌رسیدند هایدگر وارد آنجا می‌شد و در مقابل ظرف آب متبرک زانو می‌زد و انگشتان خود را در ظرف آب متبرک فرو می‌برد. یک بار از او پرسیدم که آیا این کار با ادعای او که از دگم‌های کلیسا فاصله گرفته‌است سازگار نیست؟ هایدگر در پاسخ گفت که باید به طور تاریخی اندیشید. هرکجا که این همه دعا خوانده شده باشد در آنجا باید الوهیت به شیوه‌ای خاص حضور داشته باشد.» ۲۶.

هایدگر آدم بسیار عجیب و غریبی بوده است. هم از یهودیان متنفر بود و هم دو معشوقش یهودی بودند. استادش ادوموند هوسرل یهودی بود که کتاب *هستی و زمان* را با احترام به او تقدیم کرده بود. هایدگر هم نابخه بود و هم آدمی عامی و خرافه پرست با ذهنی پر از پیشداوری‌های قومی و مذهبی. او به آخر الزمان (apocalypse) اعتقادی راسخ داشت. او در *دفترچه‌های سیاه* غیب‌گویی می‌کند و نابودی انسانیت را نخستین «پاکسازی (قومی) هستی» می‌داند. خانم دوناتلا دی سزاره (Donatella Di Cesare) که از مدافعان هایدگر است این عبارات را این‌گونه تفسیر می‌کند: «هایدگر در اینجا پی‌آمد اندیشه‌اش را در می‌یابد که قبلاً آن را پرورده بود. از نظر او یهودیان پیشگامان مدرنیته‌ای بودند که هایدگر با آن می‌جنگید. از نظر او یهودیان روح غربی را تضعیف و

ناتوان کرده بودند ولی شتاب پیشرفت تکنولوژی را توصیه می‌کردند. از نظر او فقط آلمانی‌ها می‌توانند جلوی تاثیرات مخرب تکنولوژی را بگیرند. از این‌روی جنگ در سطح جهانی، جنگ میان آلمانی‌ها با یهودیان است.» و نیز از نظر خانم دوناتلا دی سزاره آخر الزمانی که هایدگر در *دفترچه‌های سیاه* از آن سخن می‌گوید این بود: «نابودی یهودیان نقطه اوج یک غیب‌گویی آخر الزمانی را نشان می‌دهد که در آن نابودکننده (یعنی یهودیان که از نظر هایدگر به خاطر ابداع تکنولوژی نابودکننده بودند) شروع به نابودی خود کرده‌اند. خود نابودی یهودیان یعنی ساختن شوآ (Schoah) (کوره‌های آدم‌سوزی) در عین حال «نخستین پاکسازی (قومی) هستی» را ممکن ساخته است. وجود یهودیان رو به پایان است و رو به پایان بودنشان باید آسان باشد. در صورت تحقق این نابودی، آغاز دیگری (در تاریخ آلمان و اروپا) پدیدار می‌شود.»

هایدگر معتقد بود که جانوران هستی اصیل و راستین ندارند. در میان انسان ها نیز فقط قوم ژرمن هستی اصیل و راستین دارد. یهودیان چون سرزمین و وطنی از آن خود ندارند هستی اصیلی ندارند. بنابراین دلیل وجود داشتن ندارند.

این ها اعتقادات فیلسوفی است که می گویند فلسفه اش در قرن های آتی مورد توجه بیشتری قرار می گیرد. (!؟)

زافرانسکی در همان کتاب می نویسد: «گرچه هایدگر اعلام می کند که «هستی، خدا نیست، اساس و پایه جهان نیز نیست»، ۲۷ با این وصف این ادعا این موضوع را تغییر نمی دهد که تجربه هستی، انسان را در هماهنگی با هستی و در رابطه سرسپردگی (وقف کردن خود) به هستی، به اندیشیدن به هستی، شکرگزاری از هستی و احترام گذاشتن به هستی و سبکبارشدن قرار می دهد. همه اینها تأثیراتی اند که (ادعا می شود) خدا پیرامون خود ایجاد می کند، با این استثنا که هایدگر هرگونه شبیه سازی تصویرپردازانه را برای این خدا (یعنی هستی) اکیداً ممنوع کرده است؛ ممنوعیتی که

برای خدای دیگر ادیان وجود ندارد.» ۲۸

هایدگر سرانجام به این نتیجه رسید که نازی ها خودشان «حقیقت درونی و عظمت جنبش نازیسم» را از میان بردند؛ چون که از هایدگر تبعیت نکردند. از این روی، آلمانی ها از میعادگاه شان با سرنوشت دور شدند. اکنون همه چیز از دست رفته است، هستی ما را ترک کرده است و هیچ جا پیدایش نیست. همه آنچه باقی مانده است گسترش برهوت روح تکنولوژی و سیاست مدرن است. بنابراین، آنچه برای متفکری مانند هایدگر باقی مانده بود، فقط اندیشیدن و انتظار کشیدن صبورانه برای فرارسیدن عصر مسیحایی «هستی» بود. اما، گویی، هایدگر در اواخر عمرش از ظهور دو باره ی «هستی» هم مأیوس شده بود. چون در مصاحبه مشهورش با *مجله تسینگل*، که بنا به وصیت او پس از مرگش منتشر شد، اعلام می کند: «اکنون فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد.» البته منظور هایدگر خدایی جدید است که باید ظهور کند.

پانویس ها :

۱- ارنست کاسیرر : *فلسفه صورتهای سمبلیک : اندیشه اسطوره ای ترجمه یدالله موقن (تهران ، نشر هرمس ، چاپ اول ۱۳۷۸ ، چاپ ششم ۱۳۹۶)*

2-Martin Heidegger : *Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.*

و نیز بنگرید به : یدالله موقن : *ارنست کاسیرر : فیلسوف فرهنگ* (تهران ، دفتر پژوهش های فرهنگی ، ۱۳۸۹) صفحات ۶۱-۵۳.

3- Ernst Cassirer : **Zur Metaphysik der symbolischen Formen** , ed. John Michael Krois (Hamburg: Felix Meiner , 1995.pp.219-224.

ومشخصات ترجمه انگلیسی آن :

Ernst Cassirer: **The Metaphysics of symbolic Forms** (New Haven and London Yale university press , 1996).

4- Ernst Cassirer ,*O.P.*, pp.200-207.

5- Peter Gay : **Weimar Culture: The Outsider as Insider ;,New York , Harper and Row , 1970 pp. 81-82.**

۶-- ارنست کاسیرر : *اسطوره ی دولت* ترجمه ی یدالله موقن ( تهران ، نشر هرمس ، چاپ اول ۱۳۷۷ چاپ سوم ۱۳۹۳) صفحات ۳۸-۳۳.

7- John D. Caputo, **Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics**, (Fordham University Press, 1982).

8- Judith Wolfe, **Heidegger and Theology**, T&T, Clark, 2014.

۹- لوسین لوی-برول، *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده*، ترجمه یدالله موقن، (تهران: هرمس، چاپ اول ۱۳۸۹، چاپ سوم ۱۳۹۳). و نیز بنگرید به:

یدالله موقن: *لوسین لوی-برول و مسئله ذهنیت ها* (تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۸۹).

و نیز یدالله موقن: *ارنست کاسیرر فیلسوف فرهنگ* (تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۸۹).

10- Francis Macdonald Cornford, **From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation**, (Dover Publications, 1912).

11- John Van Buren, **The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King**, (Indiana University Press, 1994), p. 373.

12- Martin Heidegger, **What is Called Thinking?**, trans. J. Glenn Gray and F. Wieck, (New York: Harper & Row, 1968), p. 10.

۱۳- برای آگاهی بیشتر بنگرید به:

یدالله موقن، «متفکران فرانسوی و مسئله تحول ذهن انسان: جامعه شناسی شناخت یا جامعه شناسی آگاهی»، نخست در هفته نامه

صدا، شماره ۵۸، (آبان ۹۴)، صص ۳۸-۳۹. و اکنون در کانال تلگرامم به آدرس : <https://t.me/moughen>. و نیز در سایت ماهمگ.

- 14- John D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, (Bloomington: Indiana University Press, 1993), pp. 2-3.
- 15- John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, (New York: Fordham University Press, 1986).
- 16- Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, Translated by Ralph Manheim, (Doubleday Anchor, 1959), p. 25.
- 17- Martin Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt: Klosterman, 1967), p. 279.
- 18- Immanuel Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft*, A 699, 670, B 627, 628.
- 19- Martin Heidegger, *Wegmarken* , *op. cit.* p. 101.
- 20- Heidegger, *What is Called Thinking?*, *op. cit.* p. 234.
- 21- Martin Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.* p. 162.
- 22- Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, (Pfullingen: Neske, 1957), p. 188.
- 23- Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, (Routledge ,2010 ) pp. 66,69,, Sequ.
- 24- Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, (London: Allen & Unwin, 1919) pp. 164-5, 171-3.
- 25- Hannah Arendt, "What Is Existential Philosophy?", *Partisan* , 1946
- تجدید چاپ شده در کتاب :
- Essays in Understanding*, 1930-1954, (Schocken, 2005), p. 181.
26. Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, Translated by Ewald Osers, 1998. Pp. 432-3.
- 27- Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, (Frankfurt, 1981), "Letter on Humanism", In: David Farrell Krell, ed., *Martin Heidegger: Basic Writings*, (San Francisco, 1993), p 22.
- 28- Safranski, *op. cit.* p 369.

