

بخشی از نقد کاسیرر بر کتاب " هستی و زمان " هایدگر.

نوشتهٔ یدالله موقن

این مقاله بخشی از مقدمهٔ نگارنده بر ترجمه اش از کتاب : "اسطورهٔ دولت" ارنست کاسیرر (تهران، نشر هرمس ، چاپ اول ۱۳۷۷، چاپ دوم ۱۳۸۲، چاپ سوم ۱۳۹۲) است.

کتاب فلسفه ی روشنگری در سال ۱۹۳۲ انتشار یافت یعنی در آستانه ی پیروزی نازیسم. هنگامی که پیشگفتار مولف را بر کتاب فلسفه ی روشنگری می خوانیم این محیط خصمانه را تا حدودی حس می کنیم. کاسیرر می نویسد :

"می باید دوره ای [= عصر روشنگری] را به یادآورد که استقلال خرد را کشف کرد و با شور و شوق از آن دفاع نمود و استقلال خرد را در همه ی قلمروهای امور عقلی اعلام کرد و به طور استوار برقرار ساخت [...]

شعار: " برای دانستن شهادت داشته باش " که کانت آن را شعار روشنگری می نامید ، درباره ی رابطه ی تاریخی خود ما با آن دوره نیز صدق می کند [...]

آن قرنی که برای خرد و علم به عنوان عالی ترین قوای شناخت انسانی، حرمت قایل بود نمی تواند و نمی باید حتی برای ما به دست فراموشی سپرده شود. ما باید شیوه ای بیابیم که نه تنها آن عصر را در شکل ویژه اش ببینیم بلکه باید دوباره آن نیروهای اصیلی را آزاد کنیم که آن عصر را شکل بخشیدند و به پیش رانندند. " ۲۷

تاکنون به تفصیل درباره ی نظریه هایی که درباره ی فاشیسم ارایه شده و نیز هم صدایی و هم دستي ارتجاع چپ (مارکسیست ها) با ارتجاع راست (= فاشیست ها و نازی ها) سخن گفته ایم، اکنون جا دارد که به طور اجمالی به معرفی فلسفه فیلسوفی پردازیم که به قول کاسیرر از جمله فلسفه هایی است که همه ی امید خود را در داشتن سهمی فعال برای ساختن و بازسازی حیات فرهنگ انسانی از دست داده است. چنین فلسفه ای آرمان های اساسی تئوریک و اخلاقی را انکار می کند. بنابراین می تواند آلت دست رهبران سیاسی شود (اسطوره ی دولت، صفحه ی ۴۶۷). فلسفه ی جدید آلمانی آن نیروهایی را متزلزل و تضعیف کرد که می توانستند در برابر اسطوره های سیاسی جدید ایستادگی کنند (اسطوره ی دولت ، صفحه ی ۴۶۷)

در حقیقت، فلسفه ی فرمهای سمبلیک ارنست کاسیرر پاسخی به فلسفه حیات است. فلسفه ی کاسیرر فلسفه ی روح است که در تقابل با فلسفه ی امر غیرعقلانی یعنی فلسفه ی حیات یا اگزیستانسیالیسم قرار دارد. فلسفه ی روح ادامه ی سنت دکارت است که می کوشد در جهان مفاهیم واضح و متمایز (نه در تصاویر شاعرانه و عبارات ابهام آمیز) حرکت کند. اما فلسفه ی حیات بیشتر با تصاویر شاعرانه، عبارات مبهم که هیچکس معنای آنها را به تمامی در نمی یابد و در جهان ایماها و اشاره ها به سر می برد و می خواهد با امر بی واسطه یا با هستی [!؟] تماس حاصل کند. نیچه، کی یرکه گور و ماکس شلر و هایدگر از جمله نمایندگان فلسفه ی حیات هستند. خستگی ذهنی بعضی از متفلسفان با مفاهیم عقلانی، فلسفه ی حیات را که بیشتر زبانی شعر گونه دارد برایشان جذاب ساخته است. به نظر کاسیرر هستی یا در قلمرو زبان شکل می گیرد یا در قلمرو اسطوره و دین و هنر یا در قلمرو علم. هستی بی که خارج از این قلمروها وجود داشته باشد و بتوان با آن تماس حاصل کرد پندار محض است. بنابراین به نظر کاسیرر اگر بخواهیم شکل گیری هستی را در زبان بشناسیم باید فلسفه ی زبان بخوانیم و در واقع جلد یکم کتاب فلسفه ی فرمهای سمبلیک به همین موضوع اختصاص دارد. اگر علاقمند به شناخت شکل گیری هستی در اسطوره و دین هستیم باید به پژوهش در فلسفه ی اسطوره و دین بپردازیم که موضوع جلد دوم کتاب فلسفه ی فرمهای سمبلیک است.

و اگر بخواهیم بدانیم که علم چگونه هستی را می شناسد باید فلسفه ی علم بخوانیم که موضوع جلد سوم فلسفه ی فرمهای سمبلیک است. هستی، فی نفسه، گنگ و خاموش است، این روح است که هستی را به سخن وا می دارد بنابراین ایرادهای کی یرکه گور، شلر و هایدگر به فلسفه ی روح بی پایه اند. کاسیرر قصد داشته است که موضوع جلد چهارم فلسفه ی فرمهای سمبلیک را به بررسی فلسفه ی حیات یا اگزیستانسیالیسم که به نظر او جدیدترین شکل متافیزیک است اختصاص دهد. ولی ظاهراً موضوع را دنبال نکرده است. کاسیرر شناسان در میان دست نوشته های او که در دانشگاه بیل امریکا نگاهداری می شوند به یادداشت هایی دست یافته اند که مربوط به این جلد چهارم می شوند. بخشی از این یادداشت ها دنباله ی جلد سوم است که به علت قطور شدن بیش از حد جلد سوم کاسیرر از چاپ آنها در جلد سوم صرفنظر کرده است؛ ولی بقیه آنها مختص جلد چهارم اند. در این یادداشت ها که سال گذشته متن آلمانی آنها و چند ماه پیش ترجمه انگلیسی شان انتشار یافته اند. ۲۸ کاسیرر درباره ی فلسفه ی هایدگر سخن گفته و ایرادهای اساسی به آن گرفته است. کاسیرر در بخشی از جلد چهارم فلسفه ی فرم های سمبلیک: متافیزیک فرمهای سمبلیک تحت عنوان روح و زندگی می نویسد:

"برای هایدگر که نه از زیست شناسی بلکه از طریق فلسفه ی دین [وارد بحث هستی] شده است، مسئله ی زندگی و روح (geist) طور دیگری مطرح می شود. مبنای نظر او درباره ی وجود (existence) و زمانی بودن (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 - زمانی بودن در لحظه ی کنونی است که این لحظه ی کنونی به معنای دینی درک می شود؛ زیرا لحظه ی کنونی از طریق دغدغه خاطر (Sorge آلمانی، Care انگلیسی) و از طریق پدیده ی دینی مرگ و اضطراب angst شکل می گیرد (رجوع کنید به آثار کی یرکه گور)

هایدگر نمی کوشد که قلمرو روح را از طبیعت به دست آورد یعنی آنتولوژی (هستی شناسی) 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 ی ایده آلیسم هایدگر همین جاست. جهان، نه چیزی حاضر در دست است نه چیزی آماده ی دست یافتن، بلکه جهان خود را در زمان، زمانی می کند. جهان، با خارج از خودش که ناشی از خود بی خود شدن است، آنجا هست.

اگر دازین (Dasein) [= هستی در آنجا] نباشد، جهانی نیز آنجا نیست. [کاسیرر در پی نویسی می گوید که این موضوع سخت مورد تردید است]. [...]

در اینجا اساساً راه من و هایدگر از یک دیگر جدا می شوند. زیرا به نظر من امر آنتولوژیک نمی تواند از امر آنتیک (ontic)، و امر منفرد نمی تواند از امر کلی بدان شیوه ای جدا باشد که هایدگر می کوشد آنها را از یک دیگر جدا کند، بلکه این دو همبسته هم اند.

ما امر کلی را به منزله ی آنها ی صرف نمی شناسیم بلکه آن را به مثابه ی روح عینی و فرهنگ عینی می دانیم. اما از نظر هایدگر اندیشه به چنین عینیتی دسترسی ندارد. بنابراین حتی لوگوس (Logos، زبان)، اکنون صرفاً پدیده ای اجتماعی می شود که در این مقام، مانند نظر برگسون در مورد زبان، هیچ محتوای عقلانی ندارد. گفتار استدلالی Discoure به منزله ی نوموس nomos به مثابه ی در بردارنده ی خرد، درک نمی شود بلکه صرفاً سخن گفتن درباره ی امور عادی یا سخن گفتن درباره ی امور پیش افتاده شناخته می شود. در اینجا تسلیم شدن به جهان امر کلی دوباره به منزله ی نگرستن به دور از وجود خویشین شناخته می گردد یا نوعی هبوط از بهشت دانسته می شود. در اینجا اساساً جایی است که ما از او جدا می شویم. زیرا از نظر ما روح عینی نه با ساختار امور روزمره به پایان می رسد نه در این ساختار تباه می شود. امر غیرشخصی صرفاً در شکل اجتماعی بی رنگ و بی رمق امور روزمره ی آنها خلاصه نمی شود بلکه معنای فراشخصی دارد. اما فلسفه ی هایدگر به این معنای فراشخصی دسترسی ندارد.

مسئلاً فلسفه ی هایدگر معنایی برای حیات تاریخی قایل است. اما از نظر این فلسفه همه ی فهم تاریخی صرفاً تکرار سرنوشت هستی های [= دازین] شخصی، یا سرنوشت های شخصی اند.

فلسفه ی هایدگر این جنبه از تاریخ را عمیق و بسیار خوب درک کرده است [...] اراده ی آزاد شده که به سوی خود باز می گردد به تکرار امکان ارابه شده ی

وجود مبدل می شود. در فلسفه ی هایدگر جنبه ای از تاریخی بودن [وجود] historicity به طور عمیق و به وضوح شناسانده می شود. اما در این فلسفه همیشه با درک دینی فرد گرایانه از تاریخ روبرو می شویم . از نظر هایدگر تاریخ به منزله ی تاریخ فرهنگ ، تاریخ معنا، و تاریخ به منزله ی زندگی روح عینی وجود ندارد . به نظر او تاریخ از این طریق تجلی پیدا نمی کند [...] هایدگر در قلمرو زندگی حرکت می کند و در این قلمرو به وجود شخصی می رسد و بلافاصله از آن ، برای هدفی دینی سود می جوید؛ اما از سوی دیگر او در همین قلمرو وجود شخصی متوقف می شود و محصور می گردد. دین او توان و عمق خود را از گرایش فرد گرایانه ای به دست می آورد که از آثار لوتر و کی برکه گور گرفته است.

در تقابل با فلسفه ی هایدگر ، ما به رغم هر چیز دیگری، به معنای ایده آلیستی و کلی تری از دین و به معنای ایده آلیستی از تاریخ اعتقاد داریم . در چنین معنایی، آزادی و رهایی از اضطراب را می جویم که از وضع اساسی ذهن موجود متناهی ناشی می شود. اما این اضطراب فقط بر آغاز دلالت می کند نه بر پایان، نه بر فشاری اجتناب ناپذیر بر وجود متناهی ما [...] فلسفه ی هایدگر ، سرانجام ، تاریخ را به این معنا می شناسد : کلیت سرنوشت های دینی فردی که هر یک از آن ها، خود به خود، به طور غیرعقلانی هبوط کرده و خود به خود، پراکنده شده اند .

ایده ی انسانیت (humanitas) را هایدگر به عنوان مفهوم صرف مردود می داند . [...] کل بحث هایدگر بر مسئله ی مرگ متمرکز است. تحلیل وجود نقطه ی اتکای خود را در مسئله ی مرگ می یابد، زیرا مسئله ی مرگ در معنا و ذات وجود بشر قرار دارد، این وجود پایانی دارد، انسان ها می میرند.

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 می شود حقایق سرمدی نمی توانند وجود داشته باشند.

بر هر چیز انسانی و هر چیزی که بشر بدان می پردازد 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 می کند. بنابراین اندیشه ی حقایق جاودان از نظر هایدگر ، تقریباً نوعی ترکیب امور متناقض (hybris) است، نوعی فراتر رفتن از محدودیت های انسانی است که پدیده ی اصلی و اولی، یعنی مرگ را فراموش می کند. کل تحلیل وجود هیچ هدف دیگری ندارد جز این که این روند را وارونه کند یعنی دوباره مرگ را از نهان گاه بیرون آورد و آن را در معرض تماشا بگذارد.

نمی توان این موضوع را انکار کرد که [در فلسفه ی هایدگر] صدای واقعی دین را می شنویم. در فلسفه ی کی برکه گور مفهوم اضطراب در مرکز پدیدارشناسی

او قرار می‌گیرد و اضطراب اساساً اضطراب درباره‌ی متناهی و موقتی و فانی بودن انسان است. اما در فلسفه‌ی هایدگر، تا آنجا که شیوه‌ی او در طرح مسئله کاملاً از طریق بررسی‌های خداشناسانه متعین می‌شود، مسئله عمق بیشتری پیدا می‌کند. اما هایدگر راه حل خداشناسانه‌ی مسئله را رد می‌کند. او اجازه نمی‌دهد که اضطراب به عنوان 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 دغدغه‌ی خاطر مستحیل می‌کند نه یگانه راه حل است نه واقعاً راه حل فلسفی است. " ۲۹

کاسیرر معتقد بود که فلسفه‌ی هایدگر، تسلیم شدن به وضع موجود را توصیه می‌کند. اما او نیروی مخرب فلسفه‌ی هایدگر را دست کم گرفته بود.

فلسفه‌ی بیماری که اضطراب و مرگ را کانون خود قرار می‌دهد پی‌آمدهای مرگباری نیز خواهد داشت. پیترگی در کتاب خود به نام: فرهنگ دوره‌ی و ایماز می‌نویسد:

"در میان این پیامبران، شاید هایدگر نامتحمّل‌ترین کاندید برای تأثیرگذاری بود. اما تأثیر او بسیار زیاد بود بسیار زیادتر از سمینار 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 فهم‌ترین منتقدانش پل هوهنرفلد (Paul Huhnerfeld) گفته است:

"این کتابها که معنایشان، هنگامی که منتشر شدند، به دشواری قابل فهم بود، بلیعه می‌شدند، و تعداد سربازان جوان آلمانی که در جنگ جهانی دوم، جایی در روسیه یا در آفریقا جان می‌سپردند در حالی که کوله پشتی‌هایشان پر از کتابهای هولدرلین و هایدگر بود، شمارش ناپذیر بود. اصطلاحات کلیدی فلسفه‌ی هایدگر اموری دور از دسترس نبودند.

بسیاری از منتقدان دریافته‌اند که واژه‌هایی مانند اضطراب، دغدغه‌ی خاطر، نیستی، وجود، تصمیم و شاید از همه آنها مهمتر مرگ اصطلاحاتی بودند که شاعران و نمایش‌نامه‌نویسان اکسپرسیونیست آنها را کاملاً برای کسانی آشنا شناخته بودند که حتی یک سطر از آثار کی‌یرکه گور را نخوانده بودند. آنچه هایدگر انجام داد این بود که به این امور غیرعقلانی و مرگ که بر زندگی بسیاری از آلمانی‌ها، در آن ایام سخت، چیره بود، جدیت فلسفی ببخشد و برایشان احترامی پروفیسوری بدست آورد. " ۳۰

مي توان گفٽ ڪه عصاره ي فلسفه ي هايدگر همين شعار فاشيست هاي اسپانيايي است: "مرگ بر عقل، زنده باد مرگ".

پانوشٽ ها :

۲۷ ارنست ڪاسيرر، فلسفه ي روشنگري ، ترجمه ي يدالله موقن (تهران، انتشارات نيلوفر ، چاپ دوم ۱۳۸۲) ص ۵۴.

۲۸ Ernst Cassirer, Zur Metaphysik der Symbolischen Formen, ed. John Michael Krois (Hamburg: Felix Meiner, 1995.)

و مشخصات ترجمه ي انگليسي آن :

The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms (New Haven and London, Yale University Press, 1996).

۲۹- ترجمه ي انگليسي ماخذ پيشين صص ۲۰۰-۲۰۷

30- Peter Gay , Weimar Culture : The outsider as Insider (New York : Harper & Row , 1970) : PP . 81 – 82.