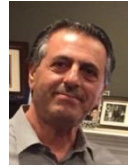


شیوع عارضه‌ی نظریه‌ی ایران‌شهری، هایدگر و چالش چپ

علی رها



عکس از سایت میدان

طی دهه‌ی گذشته، در برابر دیدگان ما یک جریان راست افراطی بعضاً «سکولار» در حال شکل‌گیری بوده است که بی‌توجهی به آن پرتگاهی است که افتادن به ورطه‌ی آن پی‌آمدهای ناگواری خواهد داشت. رکن اصلی این جریان روی‌آوری به پندارگونه‌ی یک رنسانس «ایرانی» است که سودای احیای عظمت از دست رفته‌ی «عصر زرین ایران» را در سر می‌پروراند. نظرورزان این جریان، با روش غیرعلمی تاریخیگری خود، عناصر منفردی از تاریخ ایران که با اهدافشان سازگاری دارند را تجزیه و تفکیک کرده و از آن اجزای پراکنده، یک کلیت تصنعی ساختمان می‌کنند.

چنانچه این اوهام صرفاً درون مخیله‌ی چند نظریه‌پرداز محبوس بود، می‌شد با بی‌اعتنایی از کنارش عبور کرد. واقعیت این است که به نظر می‌رسد دیدگاه آنها دست‌کم در بین بخشی از طبقه‌ی متوسط شهری جای پای باز کرده است. پرسش اساسی این است که شرایط کنونی جامعه چگونه است که زمینه‌ی پذیرایی چنین نظریه‌هایی را به‌وجود آورده است؟ پس باید تشخیص داد که بین ذهن نظرورز و ذهنیت لایه‌های معینی از اجتماع ارتباطی هرچند غیرمستقیم برقرار است که سپس توسط حواریون آن قدیسان به ارتباطی مستقیم تبدیل گشته و توسط کارگزاران حرفه‌ای به شعارهای بسیار ساده و عامه‌پسند سیاسی تکوین یافته و گاه اینجا و آنجا در حرکت‌های اعتراضی بر زبان‌ها جاری می‌گردد.

پی‌آمدهای بلافصل چنین عارضه‌ای را می‌توان در تنش‌های قومی در جامعه‌ی پیوسته ولی ناهمگون ایران دید که گسل‌های موجود در بافت اجتماعی را تشدید می‌کند و پیوستگی و همبستگی جنبش‌های اجتماعی را به خطر می‌اندازد. آنچه از مغز یک مُغ تراوش می‌کند، در میان مریدانش به پراکندن تخم کینه و نفرت از «دیگری»، از عرب، از ترک و از افغان، تبدیل می‌شود. این‌گونه است که تمایز با «غیر» محور تشابه، هویت‌سازی و خود-فهمی کاذب می‌شود. رخدادهای اخیر در آذربایجان از پس شورش تشنگان خوزستان، جدال‌های «پان-ایران‌یسم» و «پان-ترکیسم» در فضای عمومی، بی‌ارتباط با بیانات موبد موبدان نیست. وقتی آن که خود در خانواده‌ای ترک‌زبان زاده شده، چون سیدجواد طباطبایی، با توسل به «خرد ایران‌شهری» با تدریس زبان ترکی مخالفت اکید می‌ورزد، «عقلانیت» خود را در تحقیر زبان ترکی و عدم قابلیت

بسط درونی آن نمادین می‌کند، تاجایی که به دیده‌ی او «کل منابع ادبی موجود آذری را می‌توان در دو ترم در دانشگاه برای پان ترکیست‌ها تدریس کرد.» (!)

همانطور که ملاحظه شد، ابتدا باید تاریخ را از نو ابداع و بازنویسی کرد. سپس باید از درون آن تاریخ جعلی یک «روح»، یک عنصر جوهری، استخراج کرد تا برای «ایران‌زمین» هویتی نوین ساخت و برطبق آن نه گذشته بلکه آینده و سرنوشت مردم ایران را مهندسی کرد. این بینش برای پیشبرد مقاصد خود به یک «توده» نیازمند است. بدون پایگاهی توده‌ای، نمی‌توان به یک «رستاخیز ملی» جامه‌ی عمل پوشاند. آن آینده‌ی استعلایی در انتظار ماست به شرطی که ما با شناخت گذشته‌ای افتخارآمیز، خود را به وسیله‌ی تحقق آن تبدیل کنیم. آیا چنین «رستاخیزی» با رستاخیز آلمان و ظهور فاشیسم شباهتی «عجیب» ندارد؟ به این می‌گویند مخالفت معکوس با «غربزدگی»، یعنی توسل به همان روش‌های عقلانیت اروپامحور!

حضور دازاین‌هایدگری در پیکر «روح» ایرانی

پس آیا می‌توان گفت این نظروزان، می‌توانند پایه‌گذاران فاشیسم ایرانی باشند؟ آیا چنین گرایش‌هایی می‌توانند جنبش‌های اجتماعی در ایران را به چنان مسیری هدایت کنند؟ آیا زمان رویارویی نقادانه با مبانی نظری آنها فرانسیده است؟ آیا ریشه‌یابی نظرات آنها در اندیشمندی چون مارتین هایدگر خلاف واقع است؟

منظور از «مبانی نظری» این نیست که یک نظروزر لزوماً خود را به‌طور مستقیم پیرو هایدگر بنامد و یا حتی آثار او را خوانده باشد. مسأله‌ی اساسی، خروج از شرایط بالفعل هستی و خلق یک کلیت تجریدی است که با اتکا به آن، گذشته و آینده‌ی مردمان یک کشور و یا کل جهان را قالب‌گیری کرد.

از این‌رو، اگرچه میهن‌پرستان این‌چنانی ما یکپارچه نیستند و بین آنها نزاعی درونی در جریان است، اساس اختلاف آنها نه برسر احیای هویت ملی بلکه برسر ورود اسلام به ایران و پی‌آمدهای آن است. چگونگی آشتی دادن تمدن باستانی ایران با اسلام، و ایجاد تعادل بین «منطقه‌ی فراغ شرع» با شریعت است. به دیده‌ی آقای طباطبایی، چنین تعادلی بین سده‌های سوم تا ششم فراهم بود اما «جزمیت احکام شرعی» در رابطه‌ی

انسان و خدا، عرصه‌ای برای تأمل انسانی باقی نگذاشت. مجذوبان طرفین مشاجره، گهگاه در فضای فرهنگی به یکدیگر می‌تازند ولی بر سر رئوس «امر ملی ایران» توافق نظر دارند. اشاره‌ی نخستین به راست افراطی «بعضاً» سکولار نیز به همین خاطر بود - همایش وطن‌پرستانی با پیشینه‌هایی متفاوت که زیر لوای «میثاق ملی» تخم نفاق می‌پراکنند. پیش‌تر از سید جواد طباطبایی نام بردیم. اینک نام آشنای رضا داوری اردکانی، هایدگری کهنه‌کار، را نیز باید به فهرست اضافه کرد.

چندی پیش ایشان در یک سخنرانی در نشست «تأمل درباره ایران»، از آشنایی دیرینه‌ی خود با طباطبایی پرده‌برداری کرده، ابراز می‌کند سال‌هاست که «بنده احساس نوعی پیوند روحی با ایشان کردم... آقای طباطبایی فیلسوف سیاست است.» سپس خط خود را پیاده می‌کند: «تنها قومی که بعد از یونان، فلسفه را فرا گرفت ایران اسلامی بود این در حالی است که سایر کشورهای اسلامی چنین توجهی به فلسفه نداشتند.» سپس دوباره نان قرض داده و می‌افزاید «کاری که دکتر طباطبایی در طول این سال‌ها کرد این بود که به تاریخ سیاست ایران نور انداخت.» در لابلای کلمات ایشان برتری عقلانیت ایرانی نسبت به سایر اقوام منطقه کاملاً پیداست. اما آنچه نامشهود است استنتاج از آنچه «بود»، تنها قومی که... ایران اسلامی بود، به مبنای نظری، به روح و ذات ایرانیان و از آنجا تبدیل کردنش به امری ازلی است.

اما ترجمه‌ی این نوع برتری طلبی تلویحی در بین هواداران آنها نمادی کاملاً صریح می‌یابد و بدین وسیله با انواع و اقسام گرایش‌های شوونیستی و نژادپرستانه آریایی، پیوند می‌خورد. از این رو، تارنماهای نئو-فاشیست‌ها و پان-ایرانیست‌ها با افتخار و با آب و تاب سخنان آنها را بازنشر می‌کنند. بی‌گمان آقایان طباطبایی و اردکانی خود را مخالف فاشیسم می‌پندارند. همانطور که اگر کسی در سال ۱۹۲۷، یعنی زمان ظهور نازیسم و نگارش «هستی و زمان»، به هایدگر برچسب فاشیست می‌زد، او شدیداً با آن مخالفت می‌ورزید. اما دیدگاه‌های او مبانی نظری حرکتی را که در آلمان در حال رشد بود پایه‌گذاری کرده بود، شک و شبهه‌ای در این نیست.

سال‌ها پس از جنگ دوم جهانی، وقتی خبرنگار اشپیگل (۱۹۶۶) با هایدگر مؤخر مصاحبه کرد، او کماکان معتقد بود که در آن زمان، جنبشی عظیم، یک رستاخیز ملی، در شرف وقوع بود اما به کجراه رفت! نکته همین جاست. مهم نیست که خود-فهمی

یک هایدگر در یک دوره‌ی تلاطم اجتماعی چیست. مهم، در درجه‌ی نخست، شرایط عینی و ذهنی وضعیت تاریخی معینی است که اندیشه‌ی او را شکل می‌دهد؛ و دوم، پی‌آمد چنان اندیشه‌ای است که همچون سیلابی عظیم خودِ اندیشمند را نیز با خود می‌برد. اگر هایدگر جوهراندیش، از مفهوم هستی، از «دازاین»، مقوله‌ای فراتاریخی - فرا انسانی آفرید که تاریخ خود را می‌پوید، میهن‌پرستان ما نیز قایل به ذاتی هستند که «روح» ایران را ساخته است.

نه انسان، نه پراکسیس، نه عقل او، بلکه دازاین یا «روح ملی» است که هستی و زمان را می‌سازد. مسئولیت مردم (فولک) قرابت با آن است و وظیفه اش همراهی با آن چیزی است که در حال آمدن است. دازاین است که برای اهداف استعلایی خود، انسان را به خدمت می‌گیرد. شرط پیروزی رستاخیز آلمان، یا رنسانس ایرانیت، این است که انسان و اندیشه‌اش، خود را میانجی شناخت آن ذات متعالی کند. محصل این کنش، این شناخت، آفرینش چیزی نیست بلکه صرفاً کشف آنچه می‌شود است. دازاین است که می‌آفریند. این ماییم که در خدمت «روح ایران» هستیم، نه برعکس. اندیشه‌ی ناب، جوهر آن حقیقت را مکشوف می‌کند. پس پرسیدنی است، این روح، این دازاین، این هستی نامشهود، چیست که اندیشیدن وظیفه‌ی مکاشفه‌ی آن را عهده‌دار است؟

«نامه‌ای درباره اومانیسزم»

من به شما اطمینان می‌دهم که اگر ده‌ها بار کتاب «هستی و زمان» را زیرورو کنید، دست‌آخر هستنده‌ای به نام دازاین پیدا نخواهید کرد. حقیقت این است که این موجودیت نامتعیین صرفاً در اندیشه‌ی استعلایی هایدگر زیست می‌کند - اندیشه‌ی ناب اوست که دازاین را همچون یک چیز «درخود» خلق کرده است. از این‌رو نه قابل توضیح است و نه شفافیتی دارد - یک مفهوم تاریک و پنهانی است، نامفهوم است. بدین سان اندیشمندی که به خیال خود کل فلسفه و تاریخ فلسفه را از «متافیزیک» پاکسازی کرده است، خالق ابرمتافیزیکی است که اصالت اندیشه را صرفاً در این می‌بیند که دازاین و تاریخ آن را موضوع اندیشه‌ی خود کرده باشد.

اوست که از آنچه نیست، چیزی آفریده که قادر به رمزگشایی از معمایش نمی‌گردد. ذهن هایدگر در درون پيله‌ای که تنیده است دوران می‌کند. لذا با طنابی که خود بافته است، خویشتن را حلق آویز می‌کند. دست آخر، با نفی فلسفه، نیهیلیسم مدرن، نیست‌گرایی، را پایه‌گذاری می‌کند که هر ساحتی از فلسفه و کلیه‌ی مقولات فلسفی را انکار کرده و به نفی سرشت اندیشه می‌انجامد چرا که نزد او، اندیشه نه چیزی را خلق می‌کند و نه بر چیزی تأثیر می‌گذارد. «اندیشه نه سوژه‌ای دارد و نه ابژه‌ای»، علت وجودی اندیشمند، کشف حقیقت یک نابوده، دازاین، است و بس.

خود هایدگر، پس از جنگ دوم جهانی، در «نامه‌ای درباره اومانیسیم» (۱۹۴۷) تلاش می‌کند مضامین «هستی و زمان» را - آنها در یک شرایط تاریخی کاملاً متفاوت - تفسیر کند. او این نامه را در پاسخ به یک فیلسوف جوان فرانسوی، ژان بوفره، نگاشت که از هایدگر جویای مفهوم و موضوعیت «انسان‌مداری» (اومانیسیم) شده بود. در اینجا است که هایدگر ادعا می‌کند که من را، «هستی و زمان» را، بد فهمیده‌اند. خوب به بیانات هایدگر توجه کنید. چکیده:

این انسان نیست که می‌آفریند. آفریننده، دازاین است. اندیشیدن اجازه می‌دهد که دازاین را جذب خود کند تا حقیقت آن را بر زبان جاری کند. این است «ذات کنش». تاریخ، تاریخ دازاین است که کلیه‌ی شرایط و موقعیت‌های انسان را تعیین می‌کند. دازاین «هست». آنچه اندیشیدن را ممکن می‌سازد، دازاین است. اندیشه به دازاین تعلق دارد. دازاین قدرتی بالقوه است اما نه در ساحتی متافیزیکی در تقابل با بالفعل. دازاین قدرت ساکتی است که بر اندیشه اشراف دارد؛ بر اندیشه و انسان مقدم است. مفاهیمی چون، خاص و عام، تئوری و پراکسیس، سوژه و ابژه و امثال آنها، برآمده از اندیشه‌ی متافیزیکی است چون از سلطه‌ی سوژکتیویته ناشی شده است. سلطه‌ی سوژکتیویته (ی انسان)، رابطه‌ی زبان و واژه‌ها را با دازاین مدفون می‌سازد و نهایتاً، «ذات انسان را به خطر می‌اندازد».

پس اگر انسان بخواهد خود را به دازاین نزدیک کند، باید اجازه دهد دازاین بر او تأثیر کند. فقط و فقط با میانجی‌گری دازاین است که خود انسان موضوع اندیشه می‌شود. در غیر این صورت، هر اومانیسیمی یا بر بستری متافیزیکی استوار است یا خود را بستر نوعی متافیزیک می‌کند. پس وجه مشخصه‌ی تمام متافیزیک‌ها این است که

اومانیستی هستند. بنابراین، هر اومانیسمی، متافیزیکی است چرا که نمی‌پرسد ذات انسان چگونه به دازاین تعلق دارد. انسان زمانی با ذات خود به تعامل می‌رسد که جذب دازاین شده باشد.

بنابراین، ذات انسان را نباید در فعلیت او جستجو کرد، یا در اندام و پیکر زنده‌ی او. وقتی می‌پرسیم: انسان کیست یا انسان چیست؟ نباید آن را در شخص، عینیت وجودی او، یا «حیوانی عقلانی» پیدا کنیم. انسان را باید در ورای او و ذهنیت او یافت. از این رو، مقولاتی چون وجود و ذات، پیش‌نهاده‌هایی متافیزیکی هستند که اصل موضوع را فراموش می‌کنند. آنچه مهم است نه تفکیک یا وحدت آن دو بلکه سیر حرکت دازاین است. کتاب «هستی و زمان» تدارکی بود برای آنچه در حال آمدن است. من در آن کتاب گفته بودم، وجود، جوهر انسان است. اما حتی چنین تعبیری نیز ناکافی است چرا که حضور آنچه خود را به ما عرضه کرد را تیره می‌کند.

[تأکیدها از من است]

با این تفصیل، پرسیدنی است: دازاین چیست؟

چیزی در حال ظهور است. آنچه می‌آید، از پیش حضور داشته است. چگونگی ظهورش به عهده‌ی انسان نیست. وظیفه‌ی انسان این است که در پرتو این سرنوشت از پیش مقدر شده، «از حقیقت دازاین پاسداری کند.» دازاین «هست» ولی نه خدا و نه خرد است بلکه از چنین مفاهیمی فراتر می‌رود. دازاین در مجاورت انسان است. اما آنچه نزدیک است، بسیار دور است. در اندیشه‌ی متافیزیکی، دازاین «در خود و برای خود» ادراک نمی‌شود چرا که وابسته به سوپژکتیویته است. نهایتاً موضوع بر سر رابطه‌ی هستی با دازاین نیست. دازاین خود در حکم چنان رابطه‌ای است. اگر رابطه‌ای هست، درون خود دازاین است. اصالت انسان فقط در درون چنین حقیقتی معنا پیدا می‌کند. بنابراین، در تعیین یابی عالم وجود، انسان اساسی نیست. آنچه اساسی است، دازاین است. تاریخ و تمام وقایع تاریخی، فرآیند شدن دازاین است و از درون سفرهای آن بیرون می‌آید. در چنین وقایعی است که دازاین خود را به ما مکشوف می‌کند.

نکات بالا چکیده‌ی اظهارات خود هایدگر است. اما من و شما هر چه تلاش کنیم، به هیچ‌وجه موفق به فهم دازاین نمی‌شویم. همانطور که مشاهده کردید، خود هایدگر

هم توضیح روشنی به ما نمی‌دهد. با چنین تعبیری، آنچه در حال آمدن بود، آن رستاخیز ملی، آن جنبش رهایی‌بخش که در ناسیونال سوسیالیسم تجسم یافت، نیز همسان فرآیند آمدن دازاین بود. پس بر مبنای نظر هایدگر، چگونه می‌توان بیراهه رفتن آن جنبش آزادی‌بخش را نقد کرد؟ آنچه در حال آمدن بود، آمد! اگر تاریخ، تاریخ حرکت و سفرهای پرماجرایی دازاین است، به چه حقی به خود اجازه می‌دهد که پس از هولوکاست، چنین جیونانه و غیر مستقیم به آن انتقاد کند؟ این از منطق درونی او قابل استنتاج نیست. اگر دازاین فرا انسانی است، چگونه تجسم ظهور آن را در شخص هیتلر باز یافت. «خود پیشوا به تنهایی حال و آینده‌ی آلمان و قانون است.» (نطق هایدگر در ۱۹۳۳)

افشای فرصت‌طلبی هایدگر پس از سال‌ها سکوت، و همسویی نظری و عملی او با نازیسم، مسأله‌ی گفتار کنونی نیست. اسناد بی‌شمار و گفتاوردهای خود هایدگر، تشویق دانشجویان فرایبورگ به شرکت در «انقلاب»، مرثیه خوانی در سالگرد قتل عضو یک جوخه‌ی شبه‌نظامی - بله همان گروه‌های مسلح خودسری که لوکزامبورگ و لیبنکخت را وحشیانه شکنجه کرده و کشتند، همان‌ها که مسبب سرکوب انقلاب آلمان بودند - و خطرات بسیاری از شاگردان او، از جمله هربرت مارکوزه و کارل لوییت، به حد کافی جرم هایدگر را ثبت کرده‌اند. اگر سخنی هست، مربوط به خاستگاه نظری او و پی‌آمدهای آن است. افکار اوست که در شرایط کنونی از نو جذابیت پیدا کرده است و در ساحت‌های گوناگون و در جوامع مختلف بازسازی می‌گردد.

این شرایط، وضعیت عینی جهان بحران‌زده‌ی معاصر و سترونی سرمایه‌داری است که قابلیت نوسازی خود را در عرصه‌ی ایدئولوژیک نیز از دست داده است. جهانی در حال افول است. اما بدیل جهان کنونی، در تفکری که خود بحران‌زده است، ملموس و محسوس نیست. در برزخ بین این دو جهان است که اندیشه‌های پسامدرن با تجلیات گوناگونش حضوری پررنگ می‌یابند. آنچه تمام گرایش‌های پسامدرن را به یکدیگر پیوند می‌زند، اتفاق نظر آنها در «مرگ سوژه» و مفهوم سوژگی است. این آن موضوعی است که آنها را به مبداء، به هایدگر بازمی‌گرداند. مرگ سوژه، به‌ناچار از مجرای نقدِ هگل و مارکس عبور می‌کند. پس ضروری است تا در نقد هایدگر به مارکس و نیز هگل، قدری تأمل کرد.

هایدگر، از خود بیگانگی و مارکس

در سال ۱۹۷۷، هربرت مارکوزه در مصاحبه‌ای پیرامون «سیاست در نزد هایدگر»، اشاره می‌کند که تا آنجا که او اطلاع دارد، هایدگر هرگز واقعاً مارکس را مطالعه نکرده است. آنچه از نامه‌ی او درباره‌ی اومانیزم بر می‌آید و نیز برخی از روایات موجود، دست‌کم نشانگر آن است که هایدگر «دست نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۸۴» مارکس را که در سال ۱۹۳۹ انتشار یافته بود خوانده است. هایدگر با مارکس محتاطانه و با وسواسی خاصی برخورد می‌کند که با زبان معمول او در نقد بی‌رحمانه‌ی سایر اندیشمندان مشابهتی ندارد. حتی اشاره می‌کند که «جدال بین اندیشمندان، همانند جدال بین عشاق است» (!) به قول مارکوزه، نامه‌ی هایدگر در شرایط اشغال آلمان توسط فرانسه، و پیروزی ارتش شوروی، نگاشته شده بود. احتیاط او در برخورد با مارکس، احتمالاً از این بابت بود که مسیر حرکت جهان در آن مقطع زمانی هنوز مشخص نشده بود.

به‌هرحال، هایدگر اذعان می‌کند که درخواست مارکس این است که «انسان انسانی» شناخته و تأیید شود. «ریشه‌های آنچه مارکس از هگل آموخت و آن را در مفهومی اساسی و معنادار به مثابه‌ی بیگانگی انسان تشخیص داد، به موضوع بی‌خانمانی انسان باز می‌گردد. از آنجا که مارکس وارد بعد ذاتی تاریخ شد و این بیگانگی را کشف کرد، نظریه‌ی مارکسیستی نسبت به سایر نظرات تاریخی برتری دارد.» سپس شکوه می‌کند که چون هوسرل و سارتر وارد چنین بعدی نشدند، بحثی خلاف با مارکسیسم را امکان‌پذیر نکردند.

حال به نقد هگل و مارکس دقت کنید: «پدیدار شناسی روح' هگل، طلایه‌دار ذات متافیزیکی کار در جهان مدرن است که سپس [توسط مارکس!] به معیار خودبنیاد تولیدی نامشروط» تبدیل گردید. این تولید نامشروط - یعنی دقیقاً همان نقدی که مارکس در «کاپیتال» به سرمایه‌داری دارد: تولید به خاطر تولید، تولید به‌مثابه ابتدا و انتها - «شیئیت امر بالفعل است که توسط انسان به عنوان سوژکتیویته تجربه شده است.» البته مارکس نیز در «پدیدار شناسی روح» هگل دیالکتیک کار را به مثابه فرآیند

خودسازی انسان درک می‌کند. اما برخلاف هایدگر، بدانگون که کار انسان در این فرآیند تاریخی، خود را در صدمت با خود عینیت می‌بخشد - عینیت به مثابه‌ی از دست دادن شیء، به‌عنوان از‌خود-بیگانگی، و ازاین‌رو، کنش‌گری برای رفع بیگانگی و به تعامل رساندن عینیت و ذهنیت. اما هایدگر در برابر این پرسش که دیالکتیک چیست؟ از پاسخ به آن سرباز می‌زند. چرا؟ چون دیالکتیک منفیت را «نمی‌توان در این‌جا به بحث گذاشت» (!)

به نظر هایدگر، «می‌توان به طرق مختلفی طرز تلقی خود از آموزه‌های کمونیسم را بیان کرد. بی‌گمان از لحاظ هستی‌تاریخی، یک تجربه‌ی بنیادین از تاریخ جهانی را توضیح می‌دهد [یعنی تجربه‌ی انقلاب روسیه و تجربه‌ی شوروی است] کمونیسم صرفاً یک حزب یا جهان‌بینی نیست. اما مارکس هم آزادی انسانی را در گرو کمونته می‌داند. «برای او، انسان 'اشتراکی'، انسانی 'طبیعی' است. طبیعت انسانی، در کمونته تضمین می‌گردد. پس اگر درک ما از اومانیزم به‌طور کلی تلاش انسان برای آزاد شدن انسانیتش باشد تا بتواند کرامت انسانی خود را بازیابد، در آن صورت، معنای اومانیزم به لحاظ مفهوم ما از 'آزادی' و 'طبیعت' انسان، متفاوت خواهد بود.»

حال که هایدگر درست همان برداشت مارکسیسم عامیانه از مارکس را تکرار می‌کند، قابل شک است که نقد مارکس از سایر گرایش‌های کمونیستی، به‌ویژه آنچه در همان دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ «کمونیسم مبتدل» نامید را با دقت مطالعه کرده باشد. ازاین‌رو، وقتی هایدگر مفهوم ماتریالیسم را نقد می‌کند، کاملاً مشخص است که آنچه از مارکس می‌فهمد، دقیقاً با مارکسیسم پسامارکس هم‌خوانی دارد. لذا نتیجه می‌گیرد که «قطعاً ضروری است که خود را از مفاهیم ساده‌لوحانه‌ی ماتریالیسم آزاد کنیم و نیز نقد پیش و پا افتاده‌ی آن. ذات ماتریالیسم در این امر نیست که همه چیز از ماده تشکیل شده است یا آن‌که همه چیز ماده‌ی کار است... خطری که اروپا را تهدید می‌کند، عقب افتادن از مسیر اصلی فرارسیدن سرنوشت جهان است... اما متافیزیک، چه ایده‌آلیستی و چه ماتریالیستی، قادر به توضیح آن نیست و نمی‌تواند انسان را به خانه بازگرداند.»

نزد هگل و مارکس، این وضعیت، این «نابودگی»، با نفی کردن این نافی، ناپدید می‌شود آن‌هم به صورت حرکتی «به صورت فعلیت مطلق اراده‌ای نامشروط که خود را

اراده می‌کند. در واقع به‌مثابه‌ی اراده‌ای که شناخت و عشق را اراده می‌کند. اما در چنین اراده‌ای، **اراده به قدرت** دازاین پنهان باقی می‌ماند.» دیالکتیک منفیت، یک «سوبژکتیویته‌ی مطلق است» اما آنچه در دازاین «نیپهیلیستی» است، پاسخی مثبت با نبودن است که بدین‌گونه، ذات خود را تأیید می‌کند. این نفی به سوبژکتیویته‌ی انسان، به خرد انسان، ربطی ندارد. اساساً، نفی کردن، کار انسان نیست. بنابراین، اندیشیدن به حقیقت دازاین نه هستی‌شناسانه است و نه شناخت‌شناسانه بلکه در ورای تمام کنش‌ها و تولیدگری انسان است. آنچه در زمان ما موردنیاز است کم‌تر فلسفیدن و بیشتر اندیشیدن است. اندیشیدن به دازاین در توان فلسفه نیست که در شکل «دانش مطلق» هگلی باشد بلکه واژه‌ی به سخن درنیامده‌ی دازاین را پیش می‌آورد.

بی‌خانمانی دارد به سرنوشت جهان تبدیل می‌شود. پس «وقتی جوانان آلمان با مرگ روبرو بودند، به چیزی متفاوت فکر می‌کردند؛ به چیزی متفاوت از آنچه نظرگاه معمول آلمانی است.» بله جوانان آلمان در حال قربانی کردن خود، نفس فداکاری، بودند – فداکاری به خاطر فداکاری. شعار فاشیست‌ها، از خودگذشتگی بود – زنده‌باد مرگ! اما این خانه در کجای جهان است؟ «خانه جایی است که با دازاین ارتباطی تنگاتنگ داشته باشد. وقتی در مرثیه‌ای برای هولدرلین، از خانه صحبت کردم، مقصودم ذات خانه بود.» **دقت کنید:** «این ذات، ناسیونالیستی یا وطن‌پرستانه نیست.» اما نیازمند «میانجی‌گری زبان آلمانی است تا از طریق پیوند سنتی با مردم آلمان (فولک) راهی به سوی کل جهان و نه فقط در غرب بازگردد.» عجب! ذات این دازاین چیست که نه ناسیونالیستی و نه انترناسیونالیستی (برخلاف «جهان‌وطنی‌گفته») است اما کماکان با میانجی‌گری فولک آلمان راه خود را باز می‌کند؟ آیا در آن زمان، در آن وهله‌ی سرنوشت‌ساز، دازاین آلمانی‌ها را جذب خود کرده بود؟ آیا دازاین نیز همانند یهوه، قومی را برای مقاصد خود برگزیده بود؟

۲۰ سال بعد، در سال ۱۹۶۶، هایدگر کماکان همان کلمات را تکرار می‌کند. دازاین بدون انسان معنی ندارد چون «برای بازنمایی کردن خود و ساختمانش، نیازمند انسان است.» وقتی خبرنگار اسپیگل می‌پرسد: آیا شما وظیفه‌ای ویژه به آلمانی‌ها واگذار می‌کنید؟ هایدگر پاسخ می‌دهد: «آری. به همان وجه که در دیالوگ با هولدرلین شرح

دادم... مقصودم رابطه‌ی درونی زبان آلمانی با اندیشه‌ی یونانیان است. برای من [خلاف] این مساله بارها و بارها توسط فرانسوی‌ها به تأیید رسیده است.» (!)

«مأموریت روحانی فولک»

این یک واقعیت مکتوب تاریخی است که هایدگر از آغاز مفهوم دازاین را به فولک، به سرنوشت آلمان پیوند زده بود. به نظر او «وساطت جهان تاریخی فقط می‌تواند توسط ژرمن‌ها انجام شود، به شرطی که آنها آنچه آلمانی است را پیدا کرده و از آن دفاع کنند.» خطرات ناشی از تباهی جهان را می‌توان متوقف کرد به شرطی که «ملت ما در مرکز جهان غرب، مأموریت تاریخی خود را پذیرا گردد.» اما این ملت، این فولک، به مفهوم یک «سوژه» نیست. سوژه، یک مفهوم متافیزیکی است. نباید در آینده از سوژه و عرصه‌ی سوپژکتیو صحبت کرد بلکه باید آن را به عنوان دازاین ادراک کنیم. «خود و جهان» وابسته به تعینات خود دازاین هستند که باید آنها را در ساختمان وحدت «هستی در درون جهان» فهمید.

در فاصله‌ی بین دو جنگ جهانی، در آستانه‌ی ظهور و قدرت‌یابی هیتلر، آلمان کشوری مغلوب و مطرود بود. بخشی از خاک آن در اشغال فرانسه بود. حس شکست، دلهره‌ی ناشی از رشد سریع و خارق‌العاده‌ی صنعت مدرن، از زندگی در یک مدرنیته‌ی «بی‌روح»، در عین حال همچون فراخوانی به سوی «رستگاری» بود. در چنین فضایی، شور و هیجان یک بازسازی، یک رستاخیز ملی، یک انقلاب، و امید به فرارسیدن یک روح جدید در آلمان دمیده بود. نازی‌ها ترجمان سیاسی چنین فرآیندی بودند و هایدگر ترجمان نظری آن.

کلاس‌های درس هایدگر با استقبالی بی‌نظیر مواجه شده بود. او در فضای فرهنگی و آکادمیک شهرتی بی‌سابقه یافته بود. اما وقتی دولت وایمار به او کرسی ریاست دانشگاه برلین را پیشنهاد داد، هایدگر آن را رد کرد. در عوض، پس از برکناری هوسرل توسط گوبلز، هایدگر بلافاصله از ریاست دانشگاه (۱۹۳۳) فرایبورگ استقبال کرد. سخنرانی‌های او، فراخوان او برای شرکت دانشجویان در انتخابات، قدردانی از قهرمانی‌های سربازان آلمان که از دستور دولت وایمار برای ترک جبهه‌های جنگ

سرپیچی کرده بودند، هایدگری که برحسب ظاهر سیاسی نمی‌اندیشید را مستقیماً به مرکز سیاست‌های کلان وارد کرد. هایدگر به خوبی حسیات بالفعل فولک را تشخیص داده بود.

اراده به قدرت، همسویی با و زندگی در یک «وضعیت بالفعل انقلابی»، «شکوه و عظمت این بیداری» واژه‌ها و بیاناتی بودند که از زبان هایدگر جاری می‌شدند. همه چیز به «مبارزه»، بستگی داشت. «تمام چیزهای عظیم در میان تلاطمی توفانی صورت می‌پذیرند» و «ذات، خود را صرفاً در شهامت بازنمایی می‌کند، نه در تأمل». آینده‌ای روشن در انتظار آلمان و در شرف وقوع است که باید با افتخار، رشادت و اعتقادی راسخ، به استقبال آن شتافت و مرگ را پذیرا گردید. این مرگی است باشکوه در نبردی سرنوشت‌ساز. اوج چنین فراخوانی را می‌توان در سخنرانی ۲۶ مه ۱۹۳۳ مشاهده کرد. هایدگر در بزرگداشت یکی از دانشجویان فرایبورگ، شلاگتر، عضو یکی از جوخه‌های پارتیزانی که توسط فرانسوی‌ها به خرابکاری و تروریسم متهم و تیرباران شده بود، مرثیه‌ای تکان‌دهنده و هیجان‌زا ایراد می‌کند. گوش کنید: «یک جوان قهرمان آلمانی یک دهه پیش با مرگی بسیار سخت روبرو گردید که با عظمت‌ترین مرگ‌ها بود... او در برابر سخت‌ترین چیزی که یک مرد قادر به تحمل آن است مقاومت کرد... در واپسین دقایق سخت زندگی، والاترین چیزی که می‌توان بدان دست یافت را کسب کرد. تنها، و صرفاً با توسل به قدرت درونی‌اش، در برابر جان خود تصویر بیداری آینده‌ی فولک را قرار داده بود تا بتواند با اعتقاد به چنین آینده‌ای بمیرد.» زنده‌باد مرگ! این است معنی فردیتی کرانمند که در هستی بی‌کران فولک ماندگار می‌شود - اوج نیهیلیسم!

آنچه امروز ضروری است، یافتن یا خلق کردن یک دشمن است. چرا که بدون ایستادگی در مقابل یک دشمن، «هستی دچار یأس می‌شود». رویارویی تن‌به‌تن با دشمن بخش بسیار کوچک نبرد است. اما مقابله با دشمن در مفهومی عام و مجرد، بسیار دشوار است. «باید چنین دشمنی را مجبور به ظهور کرد.» شاید باورنکردنی باشد که چنین سخنانی را از زبان اندیشمندی بشنویم که آثارش دازاین را در هاله‌ای از تجربیات محض فلسفی متجلی کرده بود. اما در این وهله، در این دقیقه‌ی

«سرنوشت‌ساز»، تجربیات او بیانی انضمامی یافته بودند که در ذهنیت جوانان آلمان ریشه دوانیده بودند.

این‌که هایدگر پس از مدت کوتاهی از سمت ریاست دانشگاه فرایبورگ استعفا داد، و حمایت علنی از نازی‌ها را متوقف کرد، واقعیت را تغییر نمی‌دهد. کارل لوییت، یکی از شاگردان او، در «آخرین دیدارم با هایدگر در روم، ۱۹۳۶» می‌نویسد، او «جای شکی در اعتقاد به هیتلر باقی نگذاشت... او مثل همیشه متقاعد بود که برای آلمان، ناسیونال سوسیالیسم مسیری درست است.» به گفته‌ی لوییت، هایدگر در آن ملاقات، حتی در روم، علامت نازی را بر روی کت خود داشت!

مؤخره: بازگشت به نقطه‌ی شروع

شاید از جنبه‌هایی، ایران امروز با آلمان آن روز بی‌شباهت نباشد. جامعه‌ی بحران‌زده‌ی ایران، دچار اضطراب و ناآرامی است – آستان حوادث است. چیزی در ایران مرده است. عدم شرکت در انتخابات سال جاری به‌وضوح نشان داد چه چیزی مرده است – اما این مرده‌ای است که هنوز به خاک سپرده نشده است. ریزش یک نظام، پیش از آنکه عملی گردد، ابتدا در ذهنیت عمومی شکل می‌گیرد. بدیهی است که اکنون نظم مستقر توان بازسازی ایدئولوژیکی خود را از دست داده است. توسل به یک دشمن خارجی و ادعای مبارزه با آن، و نیز اسلام‌سیاسی، قدرت تسخیر و مسخ اذهان عمومی را از دست داده است. اما علی‌رغم سقوط ایدئولوژیکی، هنوز در خرد جمعی بدیل مشخص و آینده‌ی روشنی شکل نگرفته است.

در وضع موجود امکان‌های مختلفی درون‌مان است. دقیقاً در چنین شرایطی است که بدیل‌هایی گوناگون، از جمله «پروژه‌ی ایران‌شهری» توان عرض‌اندام پیدا می‌کنند. در حال حاضر، برتری چنین گرایش‌هایی ریشه بستن آنها در باورها و سنت‌هایی تحریف شده و اسطوره‌هایی به‌اصطلاح عامه‌فهم و سهل‌الوصول است. وجه مشخصه‌ی «ایران‌مداری»، انتزاع از شرایط بالفعل هستی اجتماعی – معضل آب و نان و مسکن و آزادی – و توسل به اجزایی از کلیت یک شرایط مرتفع شده، و بازتولید آن وجوه منفک شده در یک نظریه‌ی عام است؛ انتزاع عامی که از روبرویی با وضع موجود خودداری

می‌کند، چراکه اساساً در آن ایدئولوژی بسته‌بندی شده و حاضر و آماده، پاسخی برای مشکلات روابط اجتماعی کنونی یافت نمی‌شود.

از جنبه‌ی سیاسی و در بستری عام، یک سر این نظریه‌ها، برخی عناصر پیرامونی نظام حاکم، مانند احمدی‌نژادها، و یک سر دیگرش پرچم‌داران نظام پیشین، اعوان و انصار خانواده‌ی پهلوی است. بین این دو قطب، می‌توان از انواع و اقسام گرایش‌های ناسیونالیستی – از پان-ایرانیست‌ها گرفته تا برخی از جناح‌های «جبهه ملی». با این‌که در حال حاضر تقارن زمانی این طیف‌های نا همگون و گوناگون منجر به همایش تشکیلاتی معینی نشده است، اما ترجمان سیاسی مخرج مشترک نظرات آنها در برخی لایه‌های طبقات متوسط کلان‌شهرهای ایران در شعارهایی ناسیونالیستی و بعضاً نژادپرستانه تجسم یافته است. بی‌تفاوتی نسبت به این گرایش‌ها و این شعارها پی‌آمدهای ناگواری دربر خواهد داشت که مسیر اعتراض‌های عمومی را منحرف کرده، و امکان گشایش یک بدیل واقعی را محدود یا مسدود می‌کند.

چپ اصیل و رادیکال در حین نقد ضروری گذشته و سهم خود در آن و نیز نقد گذشته‌گرایان واپس‌گرا، باید تشخیص دهد که «آینده» ایده‌ای نیست که بتوان به زمان حال تحمیل کرد. عناصر اجتماع بدیل در زمان حال درون‌مان است. بی‌تردید مردم ایران برای ادراک سقوط هرچه بیشتر سید معیشتی خود، برای تورم اقتصادی غیر قابل کنترل، مرگ‌ومیر ناشی از کرونا، خفقان حاکم و سایر معضلات اجتماعی به آمار و ارقام نیازی ندارند. خیزش‌های اعتراضی چند سال اخیر، علی‌رغم عدم تداوم در خیابان، در ذهنیت کنش‌گران، حضوری زنده و دایمی دارد. گسترش و تداوم اعتصابات و حرکت‌های اعتراضی طبقه‌ی کارگر، و درخواست‌های آنها برای کنترل شرایط کاری و محیط کار و پیوند آن با خواست‌های عمومی جامعه، از جمله واکسیناسیون، خشکسالی و آب، نشانگر آگاهی پیشرفته‌ی آنهاست. اقوام همواره آمادگی خود را برای اعتراض نشان داده‌اند. جنبش آزادی زنان ایران طی ۴۰ سال گذشته، هیچ‌گاه دست از تلاش بر نداشته است. تمام این حرکت‌ها بعلاوه‌ی سایر جنبش‌های اجتماعی، به‌ویژه جنبش جوانان و دانشگاه، در درون خود بدیل وضع موجود را حمل می‌کنند.

آیا در حال حاضر چپ رادیکال ایران از توان پاسخ‌گویی به چالش این جنبش‌ها برخوردار است؟ آیا ما می‌توانیم مجموعه‌ی درخواست‌های حرکت‌های اجتماعی را در یک ایده‌ی جامع ولی انضمامی ترکیب کنیم؟ معناسازی از درخواست‌های عمومی زمانی امکان‌پذیر است که تشخیص دهیم درون آنها خردی نهفته است. آیا ما آمادگی آن را داریم تا از این خردِ مستتر پرده‌برداری کنیم و به آن وضوحی انضمامی دهیم؟ مسیر آینده‌ی یک جامعه از پیش مقدر نیست. باید برای رخداد‌های پیش‌بینی نشده تدارک دید. انقلاب‌های اجتماعی با این‌که همواره در وضع موجود ریشه بسته‌اند، غیر مترقبه و غیر قابل پیش‌بینی هستند. انقلاب‌ها از پیش برای انقلابی‌ها دعوت‌نامه صادر نمی‌کنند و معمولاً کسانی را که خود را «پیشاهنگ انقلاب» می‌پندارند غافلگیر می‌کنند.

باید یک‌بار برای همیشه پذیرفت که جنبش‌های اجتماعی، علت وجودی خود را نه به نیروهای چپ، بلکه به خود مدیون هستند. پرهیز از آوانتوریسم و اراده‌گرایی، بدان معناست که چپ در هیچ شرایطی وجود و کنش‌گری خود را معادل خود جنبش تفهیم نکند. جنبش‌های اجتماعی برای تداوم و تکوین نیازمند خودآگاهی نسبت به حیات خودپوی خود هستند. پی‌نبردن به سرشت ایجابی جنبش، آن را در کشمکش دایمی با آنچه نمی‌خواهد، فرسوده می‌کند. بلوغ و قوام یابی جنبش اجتماعی بسته به آن است که در خود ریشه بسته و خود-واسطه‌گر شود، نه این‌که خود را صرفاً با «غیر»، با ضدّ خود تعریف کند.

چپ رادیکال باید عناصر دوام و بالندگی یک جنبش را در خود آن جستجو کند. اندیشه‌ی رهایی‌بخش نمی‌تواند از راه مذاقه‌ی بی‌واسطه‌ی «واقعیت» موجود اهداف جنبش را استخراج کند. «واسطه»، واقعیت وجودی خود جنبش است. در غیر این‌صورت، چپ و اندیشه‌اش نسبت به دیالکتیک درونی جنبش به عاملی «خارجی» تبدیل می‌شود و هدفی خودپرداخته را عمومیت بخشیده و بر مبارزات جاری تحمیل می‌کند. فرصت‌های تاریخی، اندک‌اند و به‌سادگی بازتولید نمی‌شوند. چپ بارها چنین فرصت‌هایی را از دست داده است. اما به‌جای بردوش کشیدن بار گذشته، ضروری است تشخیص دهیم که امر ممکن و ناممکن هر دو در بستر شرایطی واحد در تخصم و هم‌زیستی به سر می‌برند.

امر ممکن تا پیش از «وقوع حادثه»، تا پیش از زایش و فوران آشکارش، از موجودیتی «بالقوه» برخوردار است اما به محض ظهور، «بالفعل» شده و واقعیت جدیدی می‌آفریند. در چنین وهله‌ای است که «هستی» و «ذات» جنبشی آزادی‌بخش به یگانگی می‌رسد. هنگامی که چنین فعلیتی با یک خود-آگاهی عمومی عجین شود، خود-واسطه‌گر شده و از روحی خودپو برخوردار می‌گردد. وظیفه‌ی تاریخی چپ، تفهیم و تبیین این روح سیال زمان است. گام نخستین، رهاسازی خود از جمود اندیشه است. پیش‌فرض‌های ذهنی، دعاوی رهبری و عقب‌افتادگی توده‌ها، به جای آن‌که شرایط رشد آزادانه و خودانگیخته‌ی یک جنبش را تسهیل کنند، راه‌بند خود-انکشافی آن می‌شوند. حقیقت، انضمامی است. اما این حقیقت انضمامی، ایستا نیست و حاوی تعیینات متفاوت درونی است. یعنی در عین حال، یک جامعیت است. برای رسیدن به امر جامع، باید از خاص به عام حرکت کرد؛ یعنی باید به مضمون متحرک خود جنبش، به درخواست‌های مشخص آن، و به تمامیت اجزا و عناصر سازای آن رجوع کرد. چالش چپ نیز همین پرداخته کردن وجه عامی است که هم معین و هم مشخص است. این وجه عام انضمامی درست نقطه‌ی مقابل تجریدات عام کلیه‌ی نظروزران ناسیونالیست است که از «میهن» یا «ایران» ایده‌آلی ساخته‌اند که بر فراز نیازها و تمنیات آزادی‌خواهانه‌ی انسان‌های تشکیل دهنده‌ی آن کل انتزاعی در حال پرواز است.

منابع

Martin Heidegger, "Letter on Humanism" in *Basic Writings*, Harper San Francisco, 1977

Martin Heidegger, *Being an Time*, State University of New York Press, Albany, 2010

Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, 2014

Martin Heidegger, "The Self-Assertion of German University (1933)", "Interview with Der Spiegel (1966)", "Follow the Führer", in *Philosophical and Political writings*, Continuum, New York – London, 2006

Herbert Marcuse, "Heidegger's Politics (1977)", in *The Essential Marcuse*, Beacon Press, 2007

Karl Lowith, "My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936", "The Political Implications of Heidegger's Existentialism", in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, MIT Press, London, 1963