

هایدگر و مارکس

م. مهاجر – این مقاله قدیمی به قلم والنتینو گراتانا (فیلسوف مارکسیست ایتالیایی) از آثاری است که در دهه ۱۹۷۰ بحث درباره هایدگر از زاویه‌ای سیاسی و با نظر به آلودگی او به نازیسم را گشودند. این بحث همچنان ادامه دارد.



والنتینو گراتانا

ترجمه: م. مهاجر

مارتین هایدگر

مقدمه مترجم

والنتینو گراتانا (فیلسوف مارکسیست ایتالیایی) مقاله‌ی پیش رو در سال ۱۹۷۷ منتشر کرده است. مقاله رویکردی انتقادی به آن دسته از پروژه‌های فکری و مطالعاتی است که «امکان پیوند میان تفکرات هایدگر و مارکسیسم» را بررسی می‌کنند. آغازگر این دسته از مطالعات – و البته مشهورترین آنها – را باید هربرت مارکوزه (فیلسوف نومارکسیست مکتب فرانکفورتی) دانست که در سال‌های اواخر دهه ۲۰ و اوایل دهه ۳۰، زمانی که در دانشگاه فرایبورگ در حال نوشتن تز دوره‌ی دکتری خود زیر نظر هایدگر و هوسرل بود، مجموعه مقالاتی را به چاپ رساند که بعدها در کتابی با نام مارکسیسم هایدگری [1] منتشر شد. پس از آن تلاش‌های دیگری در دهه هفتاد (پس از شکست جنبش ضد سرمایه‌داری می ۱۹۶۸) صورت گرفت که آثاری چون لوکاچ و هایدگر: به سوی فلسفه‌ای جدید [2] (۱۹۷۳) نوشته‌ی لوسین گولدمن و کمونیزم هرمنوتیکی: از هایدگر تا مارکس [3] (۱۹۷۵) اثر جانی واتیمو و سانتیاگو زابالا نمونه‌هایی از این

دست بودند. می‌تواند دریافت که مقاله‌ی پیش رو واکنشی به اینگونه تلاش‌ها بوده است.

از آنجایی که برای منتقدین مارکسیستِ هایدگر، معمولا ارتباط هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم در نقد

تفکرات او مرکزیت دارد، در این مقاله نیز گراتانا بخش‌هایی از مقاله را صرف این موضوع کرده است،

موضوعی که می‌توان آن را از جنجال برانگیزترین حواشی فلسفه در قرن بیستم دانست و اکنون چیزی

حدود ۹۰ سال است که ذهن و قلم شارحان و منتقدین را به خود مشغول داشته است.

این مقاله نمونه‌ای از تلاش‌های آغازین شکل خاصی از مواجهه با این مسئله (رابطه‌ی هایدگر با نازیسم)

است که در تلاش بودند تا با رجوع به اسناد و مدارک تاریخی زندگی هایدگر پرده از افکار فلسفی او

بردارند. اگرچه پیش از این یکی از شدیدترین انتقادات به فلسفه‌ی هایدگر در سال ۱۹۶۴ توسط تئودور

آدورنو در کتاب زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی انتشار یافته بود. با وجود این مطالعات در حوزه‌ی

هایدگرشناسی تا به امروز دچار تحولات فراوانی شده است: انتشار زندگینامه هایدگر اثر ویکتور فاریاس با

عنوان هایدگر و نازیسم [4] در سال ۱۹۸۷ (علی‌الخصوص ترجمه و انتشار آن در همان سال در فرانسه)،

کنفرانس هایدلبرگ در سال ۱۹۸۸ با حضور گادامر، دریدا و لاکولابارت و گشودن مسیری نو و فلسفی در

فهم رابطه‌ی هایدگر با سیاست، انتشار دیر هنگام برخی از مهمترین آثار دوران متاخر فکری هایدگر در دهه

۸۰ و ۹۰ میلادی و نهایتا و شاید از همه مهمتر انتشار بخشی از یادداشت‌های هایدگر موسوم به

«دفترچه‌های سیاه» در سال ۲۰۱۴ (که تنها ۳ جلد از ۱۲ جلدی بود که قرار بود منتشر شود)، همگی

دریچه‌های تازه‌ای را به روی این دسته از مطالعات در زمینه‌ی هایدگرشناسی گشوده‌اند.

این هایدگر نمی‌تواند هیچ علاقه‌ای به ما داشته باشد. آنچه نگران‌کننده است کشف گرایش‌هایی

در نقد رمانتیک او به سرمایه‌داری است که حتی مستقل از تاثیر او شکل می‌گیرند: گرایش به

تقلیل فرهنگ به تکنولوژی، که بخشی از یک دیدگاه ارگانیک را تشکیل می‌دهد که تمامیت ساز

و تمامیت خواه است حتی زمانی که در پوشش متکثر ارائه می‌شود؛ خودمختاری فرم‌های

کنترل، مستقل از سوژه‌های واقعی که برای قدرت می‌جنگند، که این امکان را فراهم می‌کند که

مبارزات واقعی به ظاهری صرف تقلیل یابند، به طوری که هیچ چیز عملا تغییر نکند

•

امروزه دعوت به بازخوانی مارکسیستی هایدگر به شکل روزافزونی فزونی گرفته است. از

زمانی که بر این مطالبه با چنین فوریتی پافشاری می‌شود و به ما توصیه می‌شود که به شکلی

معقولانه از اتخاذ یک موضع پیشینی [5] خودداری کنیم، دست کم باید به این پیشنهاد فکر کنیم.

بنابراین توصیه می‌کنیم که چند ساعتی را بدون پیشداوری، صرف تامل در باب این پرسش کنیم.

با این حال، برای خواننده‌ی ما منصفانه و صادقانه خواهد بود ابتدا به امر واقعیتی را یادآور شویم

که طالبان یک هایدگر مارکسیستی ترجیح می‌دهند که در سکوت از کنار آن گذر کنند: حمایت

هایدگر از نازیسم در ۱۹۳۳. اگرچه می‌توان در مورد اینکه چرا و تا چه اندازه حمایت هایدگر از

نازیسم با ماهیت تفکرات او ارتباط دارد بحث کرد، اما نمی‌توان آن را نادیده گرفت و آن را به عنوان یک مسئله‌ی بی‌اهمیت رها کرد، چرا که چنین نادیده انگاری‌ای در واقع نشان از پیشین-انگاری [6] کورکورانه‌ای در راستای مفهومی از یک «فرهنگ عالی بورژوازی» دارد که امروزه فراتر از هر باوری گسترش یافته است. در ارتباط با رابطه‌ی هایدگر با نازیسم، اخیراً دو این اسناد در ایتالیا در مجله‌ی) سند قابل توجه و تا حدودی روشنگر انتشار یافته است یکی از آنها متن یک مصاحبه با هایدگر در سال ۱۹۶۶ در (انتشار یافته است L'Espresso هفته نامه اشپیگل است که تنها به این شرط انجام شده که انتشار آن بعد از مرگ وی باشد. سند دوم چند صفحه از خودزندگی‌نامه کارل یاسپرس است که ویراستار آن نیز متعهد به انتشار آن پس از مرگ هایدگر شده بود.

روابط هایدگر با نازیسم

یاسپرس در دانشگاه هایدلبرگ و هایدگر در دانشگاه فرایبورگ درس می‌داد. اینها مراکز دوگانه‌ی اشاعه‌ی اگزیستانسیالیسم آلمانی در فرهنگ اروپایی بین دو جنگ تلقی می‌شدند. همسو شدن ناگهانی هایدگر در سال ۱۹۳۳ با نازیسم شکافی بین هایدگر و یاسپرس ایجاد کرد که هرگز بهبود نیافت.

یاسپرس که به لحاظ سیاسی میانه رو بود، تلاش می‌کند تا این واقعه را با نگاهی انتقادی نسبت به خودش به یاد آورد. برای مثال او یادآور می‌شود که برای مدت‌ها خطر نازیسم را دست کم گرفته بود. او همچنین تصدیق می‌کند که هیچ کاری در راستای منصرف کردن دوستش در اتخاذ چنین تصمیم غیرعادی نکرده بود و به همین سبب خود را سرزنش می‌کند. اما نهایتاً به نظر می‌رسد که روابط این دو نفر سست‌تر و سطحی‌تر از آن بود که گفت و گوی سازنده‌ای بین آنها بتواند شکل گیرد. در ماه مارس سال ۱۹۳۳ بعد از پیروزی حزب نازی، هایدگر در هایدلبرگ مهمان یاسپرس بود. یک بار دیگر به بحث‌های همیشگی فلسفی خود پرداختند و با هم به موسیقی گریگوری گوش دادند. تنها در زمان خداحافظی بود که هایدگر مهمان تصمیم گرفت «از توسعه‌ی سریع واقعیت حزب نازی» سخن بگوید و معلوم شد که او قصد دارد درگیر ماجرا شود. یاسپرس می‌گوید: «بسیار متعجب شدم اما مسئله را پیگیری نکردم». اما پروفیسور یاسپرس نایباً چند ماه بعد باید بسیار بیشتر متعجب شده باشد، زمانی که دوستش با یونیفرم رسمی تازه بر تن (او را رفیق هایدگر خطاب می‌کردند)، به عنوان رئیس دانشگاه فرایبورگ بازگشت و در مقابل دانشجویان و اساتید هایدلبرگ سخنرانی اعطای مقامش را با عنوان «خودباوری دانشگاه آلمانی» ایراد کرد. آنگونه که یاسپرس شهادت می‌دهد: «از نظر فرمی یک سخنرانی معمول و رسمی

دانشگاهی بود، اما در محتوا چیزی بیشتر و کمتر از یک برنامه‌ی نازی برای اصلاح دانشگاه
«نیود».

هایدگر خودش در مصاحبه‌ی سال ۱۹۶۶ با اشپیگل، انکار می‌کند که سخنرانی‌اش برای دانشگاه
یک برنامه‌ی نازی‌مآب بوده باشد. بلکه برعکس باید به عنوان بیانیه‌ای در مخالفت با برنامه‌ی
نازی‌ها برای «سیاسی کردن علم» فهمیده می‌شد. او در حقیقت تصدیق می‌کند که در سخنرانی‌اش
طرح خود را برای اصلاح دانشگاه به عنوان عنصری از «بیداری بزرگ و باشکوه ما» ارائه
داده است (هیتلر چهار ماه قبل به عنوان صدر اعظم رایش انتخاب شده بود) و اینکه سخنان او با
اعتقاد کامل به حقیقت آنها بیان شده بود و بنابراین دلیلی برای انتقاد از خود نداشت. در واقع به
نظر می‌رسد که ایده‌ی هایدگر «خدمت علمی» مستقل بوده باشد که برنامه‌ی ناسیونال سوسیالیستی
«خدمات کارگری» و «خدمات نظامی» را تکمیل می‌کند که در تصور دیوانه وار هیتلر مبنایی
برای بازآفرینی ملت آلمان فراهم کند. تنها کسانی که به تمامی در تعصباتشان غرق شده باشند
می‌توانند درگیر چنین پروژه‌ای شوند و هایدگر به سختی می‌توانست از جو آن دوران مصون مانده
باشد. اگر یاسپرس به اندازه کافی ترسیده بود شاید خودش را به خطر می‌انداخت اگر در مورد
برنامه‌ی نازی نظر حقیقی خود را به هایدگر می‌گفت. علاوه بر این، هایدگر در سال ۱۹۳۳ به
سختی می‌توانست بدون هیچ تعصبی خطاب به دانشجویان آلمانی این عبارت را ایراد کرده باشد:
«شما نباید اجازه دهید که اصول متعارف [7] و ایده‌ها زندگی شما را تنظیم کنند. پیشوا، و تنها
اوست که واقعیت حال حاضر و آینده‌ی آلمان و قانون آن است». وقتی در سال ۱۹۶۶ مصاحبه‌گر
اشپیگل به هایدگر این سخنان را یادآوری می‌کند، هایدگر با شرمندگی پاسخ می‌دهد که او متوجه
شده بود که با پذیرش ریاست دانشگاه ادامه‌ی کار بدون مصالحه برای او غیرممکن است. اما
جناب فیلسوف شاید در گفتن اینکه این تصمیم - که تنها با فروپاشی کامل فکری قابل توجیه است
- در واقع یک مصالحه‌ی حساب شده بوده است، شاید در حق خودش بی‌انصافی کند
یاسپرس حق داشت که بگوید «هایدگر مانند دیگران مسحور افسون نازی شده بود». اما او خیلی
به خودش سخت می‌گیرد، وقتی که به دلیل عدم شهامتش در اینکه به دوستش نگفته بود که «قدم
در مسیر اشتباهی گذاشته است»، خود را مقصر می‌داند. کسی موظف به سخن گفتن نیست وقتی
مبرهن است که گوشه‌ای برای شنیدن در کار نیست و هیچ دلیلی هم وجود ندارد که فکر کنیم که
هایدگر کوچکترین توجهی به استدلال‌های سیاسی یاسپرس می‌کرد؛ کسی که نهایتاً یکی دیگر از
همان معلمان فلسفه‌ای بود که هایدگر آنها را عمیقاً خوار می‌شمرد. در این رابطه گزارش یک
تبادل نظر کوچک بین دو فیلسوف آگزیستانسیالیسم آلمانی، آموزنده خواهد بود. این روایت منسوب
به یاسپرس است. پرسیدم: «چگونه مردی به بی‌فرهنگی هیتلر می‌تواند به آلمان سلطه داشته
باشد؟» هایدگر پاسخ داد: «فرهنگ به جهنم. فقط ببین چه دستان باشکوهی دارد!» چنین دیالوگی

به سختی می‌تواند شایسته‌ی دو غول متفکر باشد! گرامشی «دهاتی» چنین گفتگوی کوتاه را «لوریایی» [8] خواهد نامید و آن را همچون تأییدی بر مشاهداتش مبنی بر اینکه «در هر عصر و در هر ملتی شکل کم و بیش کامل و بی‌نقصی از لوریانیسم وجود دارد» می‌بیند. او می‌افزاید «تنها در این زمان (۱۹۳۵) است که برخی از روشنفکران و اندیشمندان مدرن، با نمایش‌های متوحشانه و بی‌شرمانه به نام «فرهنگ آلمان» و تحت حکومت هیتلر، شروع به درک شکنندگی تمدن مدرن کرده‌اند.» امروزه، یک بار دیگر، کم نیستند روشنفکرانی که مستعد فراموش کردن این موضوع هستند.

فلسفه و واقعیت

با این حال احمقانه خواهد بود اگر فرض کنیم که با بیان این نکات، پرونده‌ی هایدگر را بسته‌ایم، چرا که اگر ما واقعیت حمایت هایدگر از نازیسم را ثابت کنیم و نپذیریم که آن صرفاً یک واقعه‌ی تصادفی یا بی‌ربط در زندگی‌نامه‌ی او بوده است، این تنها به آن معنا خواهد بود که ما «سازگارپذیری» [9] آشکار شده توسط متفکری را لحاظ کرده‌ایم که هایدگری‌های مارکسیست ما می‌خواهند بهره‌ی تازه‌ای از وی ببرند. علاوه بر این در همان اوایل سال ۱۹۳۴ هایدگر از وظایف ریاستی خود در راس دانشگاه نازی شده استعفا داد و به خلوت عمقات فلسفی بازگشت. از آن پس از هر حرف یا عملی که بوی معذرت خواهی از رژیم و یا (خدای ناکرده) انتقاد و محکومیت می‌داد، پرهیز کرد. از همین روست «که امروزه هایدگریانیسم از هر موضع فرهنگی «یا سیاسی که رنگ و بوی نازیستی یا فاشیستی داشته باشد احتراز می‌کنند». شرط دوم بازخوانی هایدگر، دست کشیدن از تلاش‌های سهل انگارانه و سرسری برای بی‌اعتبار کردن این متفکر به خاطر ابهام تعمدی و برنامه‌ریزی شده‌ی زبان و یا به ریشخند گرفتن کار او بخاطر امور پیش‌پا افتاده‌ی پیچیده شده است، که صرفاً تسکینی‌ست بر مشقت رمزگشایی نوشته‌های او (وقتی شخص می‌خواند که «شیء می‌شیند» یا «جهان می‌جهاند»). کارل لویت در پاسخ به این پرسش که «چرا می‌توان هایدگر را مجاز به گفتن چیزی دانست که به طور قطع به متفکر دیگری روا نمی‌داریم»، توضیحی متقاعدکننده ارائه می‌دهد: تاثیر هایدگر ریشه در پیوندهایی دارد که تفکرش با واقعیت تاریخی معاصر برقرار می‌کند. به همین دلیل است که ارزش دارد که با فیلسوفی آزاردهنده درگیر شد که حتی خودش هم اذعان دارد که اندیشه‌اش «...ظاهری نابسامان و خودسرانه دارد».

اذعان به این گفته در سال ۱۹۵۰ خطاب به دانشجوی جوانی آمده است که پس از شرکت در سخنرانی هایدگر با عنوان «شیء» به صراحت از او درباره‌ی مفهوم هستی که مقوله‌ی اساسی هایدگری است، سوال می‌کند. پاسخ هایدگر (که متعاقباً در بخش «یادداشت حاشیه‌ای» بر سخنرانی درباره‌ی «شیء» در کتاب سخنرانی‌ها و مقالات [10] آمده است) نمونه‌ی عالی ابهام

است. از یک طرف با رژه‌ای از بیانات متواضعانه مواجهیم: مسیری که او نشان می‌دهد «نه راه بلندی به سوی رستگاری است و نه به حکمت جدیدی منتهی می‌شود»، بلکه نهایتاً «گذرگاهی روستایی» است که از «هرگونه تظاهر به تولید یک اثر فرهنگی اصیل یا بازنمایی رویدادی در تاریخ روح» صرف نظر می‌کند. از طرف دیگر لحن مرسوم الهام‌گونه‌ای وجود دارد که هر خواننده‌ی هایدگر باید به آن خو بگیرد: «اندیشیدن به "هستی" پاسخیست به جاذبه‌ی ذات آن. پاسخ از دل همین جاذبه برمی‌خیزد و خود را به آن می‌سپارد. پاسخ به این جاذبه پیشاپیش به معنای تسلیم شدن به آن و بنابراین ورود به ساحت زیانش است». هرگونه مداخله‌ی بیرونی در این دیالوگ که به زبانی عمدتاً رمزآلود میان هستی-اسرارآمیزی که فرامی‌خواند و نگهبانان که پاسخ می‌دهد برقرار می‌شود به وضوح نابه‌جا خواهد بود. تا بدانجا که هایدگر هشدار می‌دهد که نگهبانممکن است فراخوان را به اشتباه تفسیر کند، اگرچه که در اثر التفات مداوم به تفاوت ظریف آن ندا گوشش با آن اخت گرفته باشد. این امر به ما اجازه می‌دهد تا اشتباهی را که هایدگر در آن لغزید توضیح دهیم، آن هم زمانی که باور داشت که «ندای هستی» از زبان زهر نازی شنیده می‌شود.

احتمالاً این تنها اشتباه او نبود. به دنبال شکست نازی‌ها، توسعه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری متاخر زمین تازه‌ای را برای ژرف اندیشی‌های هایدگر مهیا ساخت. فلسفه‌ی او به طور فزاینده‌ای بر واقعیت معاصر اثر گذاشت. پس اجازه دهید ببینیم که این «نگهبان هستی» در مورد درام دنیای مدرن چه چیزی می‌بایست به ما بگوید. در ابتدای سخنرانی در باب «شیء» که قبلاً از آن نقل کردیم، گفته می‌شود که «بشر در وسواس فکری‌اش از آنچه که شاید در نتیجه‌ی انفجار بمب اتم اتفاق بیفتد، در اشتباه است». در واقع، این اضطراب مغشوش و نابجا است، چرا که «واقعه‌ی هولناک پیش از آن رخ داده است». یعنی بشر «متوجه نیست که بمب اتم و انفجار آن، تنها آثار و محصولات فرعی و نهایی رویدادی است که مدت‌ها پیش اتفاق افتاده است

چگونه و چه زمانی این «رویداد» هولناک اتفاق افتاده است؟ چه کسی مسئول آن است؟ پاسخی که در تمام نوشته‌های بعدی از این منتقد سرسخت اومانیسیم تکرار می‌شود اما شفاف‌تر از همه‌جا در ۲۸ جمله‌ی قصاری که رساله‌ی غلبه بر متافیزیک [11] بیان می‌شود، در نگاه اول شگفت‌آور است: مسئولیت آن تنها بر گردن متافیزیک است، که هستی را به فراموشی سپرده است و واقعیت را به دلیل «تفاوت بر دوام هستی و هستندگان» در هم شکسته است. پریشان‌کننده‌ترین فرایندها در فضای پیچیده‌ی این مقولات فلسفی در کار است: «ویران شدن زمین» و «فروپاشی جهان». حتی وقتی که به یاد می‌آوریم که منظور هایدگر از «متافیزیک» ساختار منطقی توسعه‌ی جهان مدرن است، هنوز ممکن است همه‌ی این‌ها مبهم به نظر برسد. اما با خواندن این جمله بر خواننده روشن

خواهد شد که هایدگر چه در ذهن دارد: «فروپاشی و ویرانی، رویداد بسنده‌ی خود را در این واقعیت می‌یابد که انسان متافیزیکی- حیوان عقلانی- به مثابه حیوان کارگر تثبیت شود». با این سرخ، گره‌گشایی از موضوع بحث مشکل بزرگی نخواهد بود.

شاید در اینجا سخنان بحث برانگیز روسو در انتقاد از جامعه مدنی به ذهن خطور کند: «انسان متفکر حیوانی منحنی است». برای هایدگر (که در تفکر رفیع‌ترین فعالیت انسان را کشف کرد) این «انسان کارگر» است که «حیوان منحنی» است، نه «انسان متفکر». بشر کارگر، که امکان‌هایش را در ساینس و تکنولوژی یافته است، از آنجا که طبیعت را با تصاحب منابع انرژی‌اش دستخوش تغییر می‌کند، شرور واقعی در تاریخ هستی است و متافیزیک فقط سرنوشت این تاریخ است. هر چیزی که روی زمین وجود دارد («هستنده») در هماهنگی کامل با امکان‌های طبیعی‌اش است: تنها انسان برای ناممکن تلاش می‌کند، انسان که هستنده‌ای است که، در فراموشی هستی، نمی‌تواند محدودیت‌های امکان‌ات خویش را تشخیص دهد. هایدگر می‌گوید: «درخت توس هرگز از امکان خویش فراتر نمی‌رود. کلونی زنبورها در امکان خویش سکونت کرده است. در وهله‌ی اول این اراده است که خودش را در همه جا در تکنولوژی سامان می‌دهد. آن تکنولوژی‌ای که زمین را در فرسودگی، مصرف و تغییر مصنوعات می‌بلعد. تکنولوژی زمین را به ورای فضای بسطیافته‌ی امکان خود [=زمین] و به سوی چیزهایی که دیگر نه امکان بلکه ناممکن‌اند سوق می‌دهد». حکیم ما که بر همین زمین زیسته است «تا سرّ هستی را هدایت کند و از تخطی‌ناپذیری از امر ممکن مراقبت کند» به ما وعده‌ی چنین فعالیت بی‌معنا و دیوانه‌واری را می‌دهد.

در مسیر تقبل این مسئولیت، که در طی آن هستی سرنوشتش را محقق می‌کند، جهان هولناک‌تر از هر زمان، غیرطبیعی می‌شود؛ هایدگر می‌گوید: جهان به «نا-جهان» بدل شده است، به پوسته‌ای که با رها کردن «هستی» تهی شده است. طرحی از یک اراده‌ی انتزاعی که در حقیقت فاقد هرگونه قدرت است، چرا که صرفاً «اراده به اراده‌ای» است که نه سوژه را می‌شناسد و نه ابژه را. همه چیز به موضوع «تکنولوژی» بدل می‌شود و این تکنولوژی برای هایدگر چیزی نیست جز «متافیزیک به تمامیت رسیده». در واقع منظور از اصطلاح «تکنولوژی» صرفاً «قلمروهای مستقل تولید و تجهیزات ماشین‌ها» نیست (اگرچه او جایگاه ممتاز و برجسته‌ای برای آن قائل است)، بلکه شامل «تمام حوزه‌های هستندگانی می‌شود که در آن هستندگان افزارمند می‌گردند: طبیعت ابژه شده، تجارت فرهنگ، سیاست تولیدی و درخشش آرمان‌هایی که همه چیز را در بر گرفته است». انسان در این تصویر صرفاً به مثابه «مهمترین ماده‌ی خام» نمایان می‌شود. هایدگر می‌افزاید «می‌توان این واقعیت را تصور کرد که روزی کارخانه‌هایی تاسیس خواهند شد برای تولید ماده‌ی خام انسانی جهت زاد و ولد مصنوعی». چرا که نه؟ زیرا «شیوه‌ای که در آن لقاح

مصنوعی انجام می‌شود با شیوه‌ای که در آن ادبیات در بخش فرهنگ به کار می‌رود، انطباق و «انسجامی بنیادی دارد».

امکان ناپذیری تغییر

حتی اگر محض اختصار از سایه‌های تاریک دیگری که در این صفحات هایدگر آمده است بگذریم، به قدر کفایت واضح است که ما در اینجا در حضور نسخه‌ی آخرالزمانی‌تری از نقد رومانتیک از سرمایه‌داری قرار گرفته‌ایم. تحلیلی از گرایش‌های کنونی موجود در جهان معاصر ماهرانه به کار گرفته شده است تا هیچ راهی برای خروج از آن باقی نماند. اگر بخواهیم با مارکس مقایسه‌ای انجام بدهیم، این تفاوت اولیه و اساسی نباید پنهان بماند. اما باید این سوال را نیز مطرح کرد که تا چه حد و با چه شرایطی می‌توان چنین مقایسه‌ای را انجام داد. آلفرد اشمیت با اشتیاق و دقت لغت‌شناسانه‌اش زحمت زیادی برای جست و جو در میان نوشته‌های هایدگر برای یافتن ارجاعات مستقیم هایدگر به مارکس کشیده است. او چیز زیادی کشف نکرد و از میان آنهایی که توانسته است ردیابی کند، مرتبطترین آنها، دست کم به شکلی کلی، آنهایی هستند که به دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ مارکس جوان ارجاع دارند، به مارکسی که معیار او هنوز هم مقوله‌ی هگلی از خودبیگانگی است. نتیجه این‌که به مارکس صرفاً جایگاهی نه چندان مهمی اعطا شده است؛ او چیزی بیش از حلقه‌ی زنجیره‌ای نیست که هگل را به نیچه متصل می‌کند. از این رو توجه محدودی که هایدگر به مارکس دارد، با توجه به اینکه قصد او دست و پنجه نرم کردن با اندیشه‌ی نیچه‌ای بود که با او قرابت داشت، قابل فهم است. اما اگر این مارکسی است که از او نقل شده است و مورد احترام است، مارکس دیگری هم هست که هایدگر از او بی‌خبر نبوده و حتی وقتی به او اشاره نمی‌کند از حضور او آگاه است. این مارکس علم‌باور و انقلابی است که در تحلیلش از جهان واقعی به دنبال کشف راهی برای گذار از خود بیگانگی است. با احترام به این مارکس، موضع هایدگر موضع مخالف با آن است.

آخرین بخش از غلبه بر متافیزیک به ما اطمینان می‌دهد که «هیچ کنش صرفی جهان را تغییر نخواهد داد». امکان هر تغییری منتفی است، چرا که «زمین در قانون نامشهود امر ممکن چنانچه هست محفوظ باقی می‌ماند». و در نهایت به منظور دفاع از این تغییر ناپذیری ریشه دار هستی، به منظور افشای «کنش بی‌معنای انسان که به طریقی مطلق وضع شده است»، تا راه را بر هرگونه احیای فلسفه‌ی پراکسیس ببندد، سرانجام حتی دست به نقد نیچه‌ی محبوبش می‌زند. نیچه، هرچقدر هم که مرتجع بوده باشد، ایده‌ی دگرگونی جهان را رها نکرد و به همین دلیل هایدگر بر این باور بود که حتی تلاش او برای فراتر رفتن از متافیزیک «به تمامی گرفتار در متافیزیک» و در واقع در «درهم پیچش نهایی» آن را شکل می‌دهد.

برخی از دلایلی که هایدگر برای نقد نیچه ارائه می‌کند از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. او می‌نویسد: «در نهایت علاقه‌ی وافر نیچه به آفرینندگان گویای این واقعیت است که او به نابغه و شبه نابغه تنها به شیوه‌ای مدرن و در عین حال به شیوه‌ای تکنولوژیکی و از منظر دستاورد می‌نگرد». در چنین تقابلی که حتی نبوغ خلاق نیز به عنصری ساده بدل می‌شود که تابع همان دستگاه تکنیکی است که از بهره‌وری مادی کار انسان تغذیه می‌کند، هایدگر قصد دارد تمام منافذ «راه تخطی از هستی» را، یعنی جهانی بدون معنا که در درون تهی می‌چرخد، مهر و موم کند. ممکن است به نظر برسد که رهبران «همه چیز را با اراده‌ی خویش سامان داده‌اند». اما این فقط ظاهر است، زیرا در واقعیت «آنها بازیگر نیستند». آنها نیز چرخنده‌هایی در ماشینی هستند که عملکرد «تهی» را، که با رها کردن هستی و طرح‌ریزی هستند به مثابه جانشین آن ایجاد شده است، تضمین می‌کنند. در اینجا ضرورت «رهبری» به معنای محاسبه‌ی مدبرانه‌ی تضمین کل موجودات لازم می‌آید. برای این منظور چنین انسان‌هایی باید برای جایگاه «رهبری» سازماندهی و تجهیز شده باشند. «رهبران» تامین کنندگان سرنوشت‌سازی هستند که بر تمام بخش‌های مصرف موجودات سرپرستی می‌کنند.... بنابراین بر خطا در محاسبه‌پذیری‌اش چیره می‌شوند. موضوع اصلی در سرتاسر این گفتمان، تبدیل اراده به قدرت نیچه به اراده به اراده غیرشخصی است. در مواجهه با مکانیسم چنین نوعی، ضرورت مبارزه‌ی طبقاتی و مبارزه‌ی سیاسی، امری ظاهری و واهی است. «مبارزه بین کسانی که در قدرت هستند و کسانی که می‌خواهند به قدرت برسند: از هر سو مبارزه برای قدرت وجود دارد. در همه جا قدرت فی‌نفسه تعیین‌کننده است». بنابراین «این مبارزه در خدمت قدرت است و از سوی او اراده شده است». این انسان‌ها نیستند که چیزی را مطالبه می‌کنند؛ همگی عروسک‌های «اراده به اراده» هستند که آنها را به حرکت در می‌آورد. مهم نیست چه کسی برنده شود، هیچ چیز واقعا تغییر نمی‌کند. اکنون مارکسیسم می‌تواند به زیرزمین محقر خویش بازگردد.

سرپناه زیبایی‌شناختی

اما آیا هایدگر هیچ امکان‌هایی را پیشنهاد نمی‌دهد؟ برای اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها پاسخ منفی است. اما برای معدود برگزیدگانی که با «ندای هستی» کوک شده‌اند، همیشه این امید به موفق شدن در ارزشمندانه زیستن، یعنی «شاعرانه» زیستن روی زمین باقی می‌ماند. این پیامی است که هایدگر از شعری از هولدرلین گرفت. در هر حال باید از هرگونه توسل به علم [ساینس] که با مغاک از اندیشه جدا شده است پرهیز کرد. هایدگر هشدار می‌دهد: «هیچ پلی که از علم به تفکر منتهی شود وجود ندارد» و «تنها می‌توان از یکی به دیگری پرش کرد». هایدگر می‌پذیرد (همانطور که بندیتو کروچه پذیرفت) که علم در واقع کاربردهای خودش را دارد؛ اما در آن سوی مغاک، به عنوان جزئی از تکنیک‌های به کارگرفته شده در کنترل جهانی که در غیاب هستی اداره

می‌شود، قرار دارد. زمانی که هایدگر به علم پشت می‌کند، در هنر و در اینهمانی زندگی اصیل با زندگی به مثابه بازی سرپناهی را جست و جو می‌کند. اگر نقطه‌ی عزیمت او الاهیاتی باشد (جدایی بین هستی و هستنده رونویس واضحی از جدایی بین خدا و انسان است)، نقطه‌ی رسیدن او زیبایی‌شناختی است. تدابیر حاصل اغلب آثاری حاصل ذوق و دانش قابل توجه هستند، اما گاهی اوقات صرفاً گروتسک به نظر می‌رسند.

در این مورد اجازه دهید یک بار دیگر از سخنرانی در باب «شیء» نقل قول کنیم که با یک تحلیل (در یک سلسله‌ی نزولی) درباره‌ی ماهیت کوزه، یک شیء معمولی آغاز می‌شود تا با یک مربع (چهارگانه) [12] جادویی پایان یابد که راز هستی را همچون «بازی آینه‌ها» میان چهار عنصر آشکار می‌کند که هر یک سه تای دیگر را منعکس می‌کند. همه‌ی اینها با لحنی مرموز و موقر آموزش داده می‌شوند. اما در وصف چهارگانه (زمین، آسمان، الوهیان و میرایان) چیزی جز بیانات ادبی عادی که تداعی کننده‌ی عرفان سنتی شرقی است، نمی‌یابیم. در باره‌ی آسمان گفته می‌شود که «مسیر خورشید است، مراحل ماه، شکوه ستارگان، فصول سال، روشنایی روز و افول آن، تاریکی و پاک‌ی شب، خجستگی و ناخجستگی زمان، حرکت ابرها و آبی بی‌انتهای اتر». در باب الوهیان گفته می‌شود که آنها «پیام‌آوران الوهیت هستند که به ما اشارت می‌کنند» و میرایان انسان‌ها هستند، چرا که «تنها انسان می‌میرد» در حالی که «حیوان از بین می‌رود» (مرگ به مثابه صندوقچه‌ی عدم [13] و درمان هستی).

این هایدگر نمی‌تواند هیچ علاقه‌ای به ما داشته باشد. آنچه نگران‌کننده است کشف گرایش‌هایی در نقد رمانتیک او به سرمایه‌داری است که حتی مستقل از تاثیر او شکل می‌گیرند: گرایش به تقلیل فرهنگ به تکنولوژی، که بخشی از یک دیدگاه ارگانیک را تشکیل می‌دهد که تمامیت ساز و تمامیت خواه است حتی زمانی که در پوشش متکثر ارائه می‌شود؛ خودمختاری فرم‌های کنترل، مستقل از سوژه‌های واقعی که برای قدرت می‌جنگند، که این امکان را فراهم می‌کند که مبارزات واقعی به ظاهری صرف تقلیل یابند، به طوری که هیچ چیز عملاً تغییر نکند؛ و در نهایت معرفی عنصر بازیگوش به سیاست عملی، خواه این بازی انقلاب باشد خواه اصلاحات. مارکسیسم باید بیش از هر چیز با این هایدگریسم عملی تسویه حساب کند، مبادا در معرض آلودگی آن قرار گیرد.

منبع:

Gerratana, Valentino. "Heidegger and Marx", in: *New Left Review*, Nr.106 (Nov-Dec 1977), pp.51-58.

پانویس‌ها

- [1] Herbert, Marcuse. "Heideggerian Marxism", Edited by Richard Wolin and Johan Abromeit: University of Nebraska press (2005).
- [2] Goldmann, Lucien. "Lukacs and Heidegger: Towards a New Philosophy". Trans. William Q. Boelhower. London: Routledge (1977).
- [3] Vattimo, Gianni & Zabala, Santiago. "Hermeneutic Communism: from Heidegger to Marx". Colombia University Press (1975).
- [4] Farias, Victor. "Heidegger and Nazism". Temple University Press (1989).
- [5] a priori stance
- [6] apriorism
- [7] axioms
- [8] ارجاع دارد به آشیل لوریا (1847-1943)، اقتصاددان آکادمیک، که انگلس در مقدمه‌ی دوم [8] کتاب سرمایه برای عوام پسند سازی و دزدی ادبی از مارکس او را مورد حمله قرار داد. برای گرامشی، لوریا، نمونه‌ای از « وجوه منحنی و عجیب و غریب از ذهنیت گروهی از روشنفکران ایتالیایی و بنابراین فرهنگ ملی بود» که او آن را «لوریانیسم» نامید.
- [9] elasticity
- [10] Lectures and Essays
- [11] The End of یک نسخه از ترجمه‌ی انگلیسی این اثر در مجموعه آثار هایدگر با عنوان Philosophy (New York 1973) گنجانده شده است.
- [12] The Geviert
- [13] coffer of nullity

<https://www.radiozamaneh.com/724231>