

Possibilities of Modern Understanding of Being: A defense against Heidegger's Critiques, on Richard Rorty's neo-pragmatic Point of View

Morteza Nouri*

Abstract

This article aims to support the modern Understanding of Being and its possibilities, in opposition to Heidegger's critique of it, drawing on Richard Rorty's no-pragmatism. Heidegger's ontological project is often seen as a key critique of the modern era, particularly in relation to the understanding of Being. According to Heidegger, this understanding imposes a pre-existing framework of Human Idea or its Will to Power onto beings and is driven by a metaphysical impulse that has resulted in an increasing desire for control over beings throughout history. However, our reinterpretation challenges Heidegger's claims by emphasizing on the increasing self-awareness of the finitude and contingency of final vocabularies in the modern era. Unlike Heidegger's perspective that confines the modern understanding of Being to mechanization and enframing (*Ge-Stell*), our viewpoint highlights the importance of recognizing contingency and embracing uncertainty within it. Furthermore, since Heidegger argues that understandings of Being are bestowed by Being itself, his philosophy lacks a basis for accusing the modern period of neglecting Being and its belatedness (being distant from primordially) compared to earlier periods like pre-Socratic thought.

Keywords: ontology, pragmatism, finitude, final vocabulary, modernity.

* Assistant professor in department of philosophy, faculty of letters and human sciences, Shahid Beheshti university, Tehran, Iran, mo_nouri@sbu.ac.ir

Date received: 03/09/2023, Date of acceptance: 10/01/2024



Richard Rorty considers "liberal ironism" to be the best formulation of what the West has been pursuing since the Enlightenment, a position that works out the ideals of enlightenment ethics without relying on a metaphysical worldview. According to him, alongside Dewey and Wittgenstein, Heidegger can be considered one of the most influential figures in achieving such an optimistic perspective. This pivotal role can mainly be attributed to Heidegger's intellectual efforts to depict the finitude of human beings and the contingency of their ultimate vocabularies, an awareness that can dispel any illusion that one's most important values are eternal and immutable, hanging on something beyond time and chance. Another skill of Heidegger, according to Rorty, is his emphasis on the most elemental words through which each period of human history has its own understanding of being. In a sense, Rorty's pragmatist critique of the epistemology-centered culture of the West owes much to these aspects of Heideggerian thought. However, it seems that Heidegger sometimes overlooks all of implications of acknowledgment of finitude and contingency of final vocabularies and identifies himself as a recipient of a call from Being that is incompatible with his own facticity; on the other hand, he occasionally has a one-sided judgment regarding the capabilities of modern understanding of Being, alongside its damages and threats:

1) Like other ironist theorists, Heidegger constantly tends towards spreading his self-creation project to others and prescribing his own special version for existence, even its political fatal consequences. He believes that the most elemental words he has discovered in re-describing the past - words like "Plato," "Aristotle," "Parmenides," "alétheia," "will to power," and similar ones - should resonate the same for anyone in contemporary Europe because it is these very words that have shaped Europe's destiny.

In addition, it seems that Heidegger considers words such as "ethics," "technology," "striving for the greatest happiness of the most individuals," and similar elemental words as lacking a "constructive force" and discredited in modern understanding of being. However, a liberal ironist can still use them towards the main ideals of enlightenment, namely freedom and equality, even by removing their metaphysical halo.

2) Heidegger's strong inclination towards a kind of fatalism and a descending trajectory of human understanding of being can be considered another inconsistency in his thinking. On one hand, he believes that being is revealed solely through the passage of "understandings of being," and therefore, as soon as elemental words of each period are found, one can determine that the understanding of that period is equally revealing of being in its successive revealing and concealing, just like the pre-Socratic understanding for example. On the other hand, he places the Greeks in a better position

throughout his works for their relationship with being and considers their understanding to be more primordial. Since according to Heidegger any understanding of being in any historical epoch is a gift of Being itself, it seems that this evaluation accompanied by valuation is only possible through fatalistic reasoning. If we accept Heidegger's fatalism, concepts such as "forgetfulness of being" or "neglecting being" become problems that humans have no possibility to solve.

3) According to Rorty, it is possible to interpret the concept of "primordially" of an understanding of Being as our acknowledgment of the contingency of ourselves and our own final vocabularies, facilitating our readiness to be changed as much as possible. In other words, it makes us more cautious about false self-confidence and the illusion of control over the field of all beings and their possibilities, and strengthens our ability to be skeptical about our final vocabularies and be more sensitive to their potential falsehood. If we accept this interpretation of the concept of "primordially," then from Rorty's perspective, Heidegger's evaluations of the possibilities of modern understanding of being have been unfair and one-sided because it cannot be denied that human beings have been increasingly eager and deliberately receptive to alternative possibilities and radical changes in their thinking, actions, and way of life since enlightenment.

Bibliography

- Asghari, Mohammad (1388) "Heidegger's contribution to Richard Rorty's neo-pragmatism", *Philosophical-Theological Research* Vol.11, No 2. Pp. 225-240. [in Persian]
- Cassirer, Ernst (1370) *Philosophy of Enlightenment*, translated by Yadollah Mouqen, Tehran: Niloofar Publishing. [in Persian]
- Garrard, Graeme (2006) *Counter-Enlightenments: From the eighteenth century to the present*, London & New York: Routledge.
- Habermas, Jürgen (1989) "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective," *Critical Inquiry* 15 (Winter 1989): 431-456.
- Habermas, Jürgen (1991) "Martin Heidegger: On the publication of Lectures of 1935" in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. By Richard Wolin, Cambridge: The MIT Press.
- Heidegger, Martin (1381) "A letter on Humanism", translated by Abdolkarim Rashidian, in *Modernism and post-Modernism*, edited by Larence Kehun, Tehran: Ney Publishing. [in Persian]
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, Martin (1968) *What is Called Thinking?* translated by F. D. Wieck and J. Glenn Gray, New York: Harper & Row.

- Heidegger, Martin (1972) *On Time and Being*, translated by Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1973) *The End of Philosophy*, translated by Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by William Lovitt, New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1979) *Nietzsche: Volum I & II*, translated by David Farrell Krell, Sanfrancisco: Harper Collins.
- Heidegger, Martin (1987) *Nietzsche: Volum III & IV*, translated by David Farrell Krell, Sanfrancisco: Harper Collins.
- Heidegger, Martin (1993a) "Letter on Humanism", translated by David Farrell Krell, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper Collins, pp. 213-266.
- Heidegger, Martin (1993b) "The Question Concerning Technology", translated by David Farrell Krell, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper Collins, pp 307-342.
- Heidegger, Martin (1993c) "On the essence of truth", translated by David Farrell Krell, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper Collins, pp. 115-138
- Heidegger, Martin (1993d) "Building Dwelling Thinking", translated by David Farrell Krell, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper Collins, pp. 343-364
- Heidegger, Martin (1999) *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, translated by P. Emad and K. Maly, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2002) *Off the Beaten Track*, translated by Julian Young & Kenneth Hayhes, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (2012) *Contributions to Philosophy (of the Event)*, translated by Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Jaspers, Karl (1991) "Lener to the Freiburg University Denazincation Committee," in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. By Richard Wolin, Cambridge: The MIT Press.
- Kundera, Milan (1383) *The Art of Novel*, translated by Parviz Homayounpour, Tehran: Gatreh Publishing.
- Löwith, Karl (1991) "My last meeting with Heidegger in Rome" in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. By Richard Wolin, Cambridge: The MIT Press.
- Nietzsche, Friedreich Wilhelm (1377) *The Geology of Morals*, Translated by Daryoush Ashouri, Tehran: Agah Publishing. [in Persian]
- Rorty, Richard (1390) *Philosophy and the Mirror of Nature*, translated by Morteza Nouri, Tehran: Markaz Publishing. [in Persian]
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991) *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheehan, Thomas (1988) "Heidegger and The Nazis", *The New York Review of Books*, available at <https://web.archive.org/web/20111107062318/http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/88-nazi.PDF>

151 Abstract

Sluga, Hans (1993) *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge: Harvard University Press.

Sluga, Hans (2001) "Heidegger and the Critique of Reason", in *What's Left of Enlightenment: A Postmodern Question*, eds K. M. Baker and P. H. Reill, Stanford, CA: Stanford University Press.

Thompson, Ian (1399) "Heidegger's aesthetics", translated by Masoud Hosseini, in *German Aesthetics*, Edited by Masoud Olia, Tehran: Qoqnoos Publishing. [in Persian]

Wheeler, Michael (2011) "Martin Heidegger", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at <http://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: دفاعیه‌ای در برابر به انتقادات هایدگر، براساس نو-پراگماتیسم ریچارد رورتی

مرتضی نوری*

چکیده

پروژه‌ی هستی‌شناسانه‌ی هایدگر یکی از تکیه‌گاه‌های اصلی نقد عصر مدرن به شمار می‌آید. این نقد بیش از هر چیز فهمی از هستی را نشانه می‌رود که هستنده‌ها را به‌تمامی در قاب پیشاپیش حاضر/یده یا/ارده‌ی انسانی می‌گنجانند و حاصل تکانه‌ای متافیزیکی ست که، به زعم هایدگر، از افلاطون تا به امروز خود را در عطش روزافزون سلطه بر هستنده‌ها نشان می‌دهد. در این مقاله قصد ما این است که با تکیه بر نو-پراگماتیسم ریچارد رورتی بازتفسیری از فهم هستی در عصر مدرن به دست دهیم که نگاهی جامع‌تر به امکانات و آسیب‌های آن داشته باشد. در این بازتفسیر، فهم مدرن از هستی به‌تمامی به ماشیناسیون یا در قاب گنجاندن ختم نمی‌شود بلکه برخلاف دعاوی هایدگر، وقوفی روزافزون را نسبت به تناهی و پیش‌آیندی واژگان نهایی خود به نمایش می‌گذارد. گذشته از این، با توجه به اینکه از نظر هایدگر فهم‌های هستی در هر دوره در واقع دهش خودِ هستی به شمار می‌آیند، فلسفه‌ی هایدگر فاقد مبنایی ست که براساس آن بتواند اتهام غفلت از هستی و دورافتادگی از سرآغاز را به عصر مدرن نسبت دهد.

کلیدواژه‌ها: پراگماتیسم، واژگان نهایی، مدرنیته، هایدگر، رورتی.

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، mo_nouri@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰



۱. مقدمه

پروژه‌ی فلسفی مارتین هایدگر را می‌توان ذیل نقد جنبش روشنگری و آرمان‌های اخلاقی آن بازخوانی کرد. هایدگر از رهگذر نقد تاریخ متافیزیک غرب می‌کوشد دیدگاه‌های اخلاقی به میراث رسیده از روشنگری را، همراه با دیدگاه‌های علمی، زیبایی‌شناسانه و تکنولوژیک آن به یک اندازه دچار معضل فراموشی هستی و عطش سیری‌ناپذیر سلطه بر هستنده‌ها ارزیابی کند. او خود ابا دارد از این‌که پروژه خویش را نوعی «اخلاق» بنامد، (نک هایدگر ۱۳۸۱: ۳۱۸-۳۱۰) اما فارغ از هر تعبیری که برای آن برگزینیم، لوازم اخلاقی - سیاسی پروژه‌ی او در طرد روشنگری و اومانیسیم آن غیرقابل انکار است. هایدگر البته چندان به صراحت از «نقد روشنگری» سخن نمی‌گوید، شاید بدین خاطر که نقد خود را بنیادی‌تر و رادیکال‌تر از آن می‌داند که پیکان‌اش را به سمت روشنگری نشانه رود. (نک Garrard 2006: xii-xiii؛ نیز Sluga 2001: 51-52) او به سرآغازها روی می‌کند، به پیش‌سقراطیان و افلاطون. از منظر او، تاریخ هستی در قالب متافیزیک نوعی عقب‌گرد یا پس‌رفت یا، به تعبیر ریچارد رورتی، نوعی «پله‌برقی نزولی» (downward escalator) است که آغازش را «الیا» - ناپوشیدگی/آشکارگی - تشکیل می‌دهد، در افلاطون و ارسطو دچار چرخشی نامیمون می‌شود، و در نهایت سر از خواست قدرت نیچه و، بدتر از آن، سر از پراگماتیسم درمی‌آورد. (نک Heidegger 1973: 65-66) افلاطون و ارسطو از آن رو نقطه‌ی عطفی نامیمون قلمداد می‌شوند که با استعاره‌های بصری‌شان، هستی را به «ایده» - امری حاضر در برابر آگاهی - تقلیل دادند و اندیشیدن را به امری تکنیکال فرو کاستند. (هایدگر ۱۳۸۱: ۲۸۳) از افلاطون به این سو، تفکر تخته‌بند متافیزیک حضور بوده است، و حتی نیچه که خود را وارونه‌ی افلاطون می‌داند، با اصالت دادن به «نمود» در برابر «بود»، ناخواسته به زیر چتر افلاطون‌گرایان خزیده است. (نک Heidegger 1979: 199-203) انگیزه‌ی مشترک همه‌ی سنت‌های متافیزیکی عطش سلطه بر هستنده‌ها بوده است و این عطش عمدتاً خود را از طریق اشتیاق به رفتن زیر سایه‌ی چیزی قدرت‌مند، نافذ و اثرگذار نشان می‌دهد. (نک Heidegger 1987: 96-112 & Rory 1991) نشانه‌های این انگیزه در اندیشه‌ی افلاطون مطالبه‌ی یقین بوده است. امر بدیهی در نظر او چیزی است که از فرط روشنی و وضوح نمی‌توان در برابرش مقاومت کرد و نفس چاره‌ای جز پذیرش‌اش ندارد. (نک رورتی ۱۳۹۰: ۲۲۷) در اندیشه‌ی قرون وسطا، خدا نماینده‌ی این قدرت می‌شود و در افلاطون‌گرایی و وارونه‌ی نیچه صیروت ابدی یا خواست قدرت. هایدگر پراگماتیسم آمریکایی و تفکر تکنولوژیک را آخرین تجلیات متافیزیک حضور می‌داند، تفکری که همه چیز را در قالب

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۵۵

قرار می‌دهد (*Gestell / enframing*) و با این کار هستیِ هستنده‌ها را به بهره‌وری و فایده‌مندی‌شان، به آنچه که در قابِ پیشاپیش حاضر می‌گنجد، فرو می‌کاهد. با این کار عصر جهان - تصویر رقم می‌خورد و فلسفه، به معنای سنتی‌اش، تمام امکان‌های‌اش را به پایان می‌رساند:

جهان - تصویر، وقتی از بنیاد فهم شود، نه به معنای تصویری از جهان بل به معنای جهان است که به مثابه‌ی تصویر فهم و درک شده است. آنچه هست، در تمامیت خود، اکنون به گونه‌ای لحاظ شده است که در وجود مقدم است و تنها تا آنجا در وجود است که به وسیله‌ی انسان بر پا داشته می‌شود. (Heidegger 1977: 129-130)

از نظر هایدگر، مهم‌ترین نقص تفکر متافیزیکی که در عصر جهان - تصویر به اوج خود می‌رسد، غفلت از هستی‌ست: سرگرم شدن به هستنده‌ها و فراموش کردن آنچه اساساً ظهور این هستنده‌ها را ممکن ساخته است.

در این مقاله سعی ما این است که با تکیه بر امکانات نو-پراگماتیسم ریچارد رورتی بررسی کنیم که آیا می‌توان نوعی یک‌جانبه‌نگری را در تفسیر هایدگر از فهم هستی در دوران مدرن بازشناسی کرد. آیا با توجه به تحلیل‌های اگزیستانسیال هایدگر از تنهایی و تاریخ‌مندی ذاتی بشر، می‌توان ارزیابی بدبینانه‌ی او از غفلت ۲۵۰۰ ساله‌ی بشر از هستی و همچنین تقدیر شوم انسان مدرن به عنوان هستنده‌ای در بند جهان-تصویر را پذیرفت؟ در آنچه در پی می‌آید، خواهیم کوشید با تاسی از ایده‌های ریچارد رورتی، ادای سهم هایدگر در تاریخ اندیشه را، بیش از هر چیز، وقوف به تنهایی انسان و پیش‌آیندی (*contingency*) واژگان نهایی او در ارتباط با هستی ارزیابی کنم. در ادامه نشان می‌دهم که با تکیه بر بازتفسیری که از این وقوف و معنای هستی در اندیشه‌ی هایدگر می‌توان به دست داد، انسان مدرن بیش از انسان باستانی محصور در جغرافیای بسته‌ی خود به لوازم تنهایی و پیش‌آیندی واژگان نهایی خویش واقف است و بدین طریق فهم تاریخی او از هستی، که از نظر هایدگر تنها مسیر تاریخی هر دوره برای ارتباط با هستی قلمداد می‌شود، از اتهام دورافتادگی *از سرآغاز مبراً* است. البته واقف‌ایم به این‌که این بازتفسیر اندیشه‌ی هایدگر و نتایجی که از آن گرفته می‌شود کاملاً عکس آن چیزی‌ست که خود هایدگر از کل پروژه‌ی خویش مراد می‌کرد. با این وجود اگر بازتفسیر حاضر بتواند مدعیات خود را بر متون خود هایدگر و همچنین شواهد تاریخی فهم هستی در روزگار معاصر متکی کند، امید است که بتواند به رغم چنین تقابل فاحشی با انگیزه‌های آشکار هایدگر، مسیر جدیدی را در خوانش آثار او بازگشایی کند.

در آنچه در پی می‌آید، ابتدا چکیده‌ای از هستی‌شناسی اگزیستانسیال هایدگر در هستی و زمان و سپس فهم‌های تاریخی هستی در متون متأخر هایدگر ارائه خواهم داد و سپس می‌کوشم نشان دهم که بر اساس تأکید خود هایدگر بر تاریخمندی، تناهی و پیش‌آیندی تقدیر زبانی هر دوره، چه امکاناتی _ علاوه بر آنچه خود هایدگر می‌دید _ در فهم متأخر از هستی، که از روشنگری به این سو بر غرب حاکم بوده است، وجود دارد و آیا این امکانات می‌تواند اتهام دورافتادگی از سرآغاز را از دوره‌ی مدرن مرتفع سازد.

۲. هستی و زمان و تناهی اگزیستانسیال بشر

هایدگر در هستی و زمان می‌کوشد با تحلیل اگزیستانسیال «تنها موجودی که هستی خودش برای‌اش مسئله است»، کلیدی برای پاسخ به پرسش فراموش‌شده‌ی تاریخ متافیزیک، یعنی پرسش هستی، فراهم کند. او برای آنکه مانند نیچه در دام افلاطون‌گرایی گرفتار نشود، انسان را نه به عنوان سوژه، بلکه به عنوان دازاین (Dasein) تعریف می‌کند تا از همان آغاز رابطه‌ی ناگسستگی میان انسان با هستی (Sein) برقرار کرده باشد. پیشوند Da در عبارت دازاین هم معنای «گشودگی» و «آشکارگی» را افاده می‌کند و هم معنای «بودن در میانه‌ی» (in the midst) هستنده‌ها را. (نک Weeler 2011) دازاین تنها هستنده‌ای است که هستی برای‌اش مسئله است و بنابراین می‌تواند محملی برای ظهور هستی باشد. تعیین ماهیت دازاین به عنوان تنها هستنده‌ای که می‌توان از رهگذر تحلیل آن معنای هستی را فهم کرد، نمی‌تواند در قالب «نوعی چیستی (was)» انجام گیرد. از آنجا که دازاین همیشه خودش را بر پایه‌ی اگزیستانس می‌فهمد، تحلیل اگزیستانسیال دازاین تنها مسیری است که می‌تواند از معنای هستی پرده بردارد. (نک Heidegger 1962: 33-4)

این تحلیل ابتدا آشکار می‌کند که ما در درگیری سرآغازین خود با هستنده‌ها آن‌ها را نه به عنوان ابژه یا «امور فرادستی» (vorhanden/present-at-hand) بلکه به عنوان ابزار یا «امور توی دستی» (zuhanden/ready-to-hand) درک می‌کنیم. امر توی دستی دارای نوعی شفافیت و درهم‌تنیدگی با کاربر آن و نیز با دیگر امور ابزاری است به گونه‌ای که، برخلاف مفهوم ابژه، هیچ استقلالی از بستر عمل دازاین ندارد. این تحلیل دو نتیجه‌ی دیگر در بر دارد: نخست اینکه اینک جهان برای دازاین نه به عنوان یک ابژه‌ی مستقل بلکه به عنوان تمامیتی از درگیری‌های درهم‌تنیده درک می‌شود. چکش به لحاظ خصلت ابزاری‌اش با میخ پیوسته است، میخ با قفسه، قفسه با خانه، و قس علی‌هذا. کنش‌هایی که با این ابزارها صورت می‌گیرد نیز به همین‌گونه

درهم تنیده‌اند: چکش زدن با محکم کردن چیزی مرتبط است، محکم کردن با ایمن‌سازی در برابر سرما، و ایمن‌سازی با بدی آب و هوا و همین‌طور تا آخر. (همان: ۹۸) دوم اینکه دازاین نیز نه به عنوان سوژه‌ای مستقل، بلکه به عنوان چیزی عمیقاً پیوندخورده با جهان خود آشکار می‌شود. سنت فلسفی با نگرستن به انسان به عنوان سوژه این رابطه‌ی درهم‌تنیده را نادیده گرفته و در نتیجه اثبات جهان برای‌اش تبدیل به یک معضل فلسفی شده است، که اوج این بحران را در اندیشه‌ی دکارت و تعریف انسان به عنوان چیز/اندیشنده می‌توان دید. درمقابل، هایدگر با تحلیل خود نشان می‌دهد که در - جهان - بودن خصلت اگزیستانسیال دازاین است و برای اینکه تفکیک‌ناپذیری آن را منتقل کند برای توصیف این «در - بودن» (In-Sein/ in-ness) از تعبیر «سکناگزیدن» (dwelling) استفاده می‌کند تا نوعی انس، آشنایی و درهم‌تنیدگی دازاین با جهان را افاده و از تفسیر مکانی - فیزیکی دکارتی پرهیز کند. مکانیت اگزیستانسیال دازاین خود را در نوعی «دوری‌زدایی» (entfernen/deseverance) نشان می‌دهد، که در اینجا «زودون دوری» هرگز به معنای زودون فاصله نیست بلکه زودون فاصله‌ی مکانی صرفاً «یکی از حالت‌های وجوه واقع‌بوده‌ی تعین‌یافته است». (همان: ۱۳۹) مکان دکارتی، و نیز وجه سوژکتیو انسان، با کندن وجوه ابزاری از جهان به دست می‌آید و بنابراین در مقایسه با امر توی دستی و دازاین درگیر در کنش، شائی فرعی و اشتقاقی پیدا می‌کند.

اما اگر دازاین «سوژه» یا «چیز اندیشنده» نیست پس چیست؟ پرسش از چیستی یا کیستی دازاین ما را به یکی دیگر از خصلت‌های ذاتی دازاین، یعنی با - [دیگران -] بودن (Mitsein/ being with)، رهنمون می‌سازد، که به نوبه‌ی خود با خصلت ابزاری جهان او مرتبط است:

وقتی کنار مزرعه‌ای البته «بیرون از آن» قدم می‌زنم، مزرعه خود را به مثابه‌ی چیزی متعلق به این یا آن شخص نشان می‌دهد که به نحو شایسته‌ای از آن نگهداری می‌کند؛ کتابی که استفاده کرده‌ایم از این یا آن مغازه خریداری شده و کسی آن را به ما داده است، و قس علی‌هذا. قایقی که در ساحل لنگر انداخته به خودی خود به آشنایی اشارت دارد که می‌خواهد سفری دریایی را در پیش گیرد؛ اما حتی اگر قایقی باشد که برای ما ناآشناست، هم‌چنان به دیگران اشاره دارد. (همان: ۴-۱۵۳)

با - [دیگران -] بودن یا هم‌بودی شرط استعلایی‌ای است که کشف ابزار را به عنوان امری مرتبط با دیگری یا دیگران امکان‌پذیر می‌سازد. مقصود از «دیگران» «هرکسی جز من» نیست بلکه مقصود از آن کسانی هستند که غالباً خود را از آن‌ها متمایز نمی‌دانم، خود را عضوی از آن‌ها قلمداد می‌کنم و معیارها و ملاک‌های کنش و نگرش‌ام را از آن‌ها می‌گیرم. در یک کلام،

این «دیگران» همان فرهنگ تاریخی - اجتماعی‌ای است که خود را در آن می‌یابم. تعبیری که هایدگر برای این «دیگران» به کار می‌برد «داسمن» (das Man) است.

نکته‌ی مهم در بحث داسمن نقش دوگانه‌ی آن در اصالت دازاین است. داسمن، از یک سو، «زمینه‌ی ارجاعی دلالت» یا، به زبان ساده، شبکه‌ی کنش‌های درگیرانه یا، به زبان ساده‌تر، جهان دازاین را تشکیل می‌دهد، جهانی که دازاین در آن «پرتاب شده» و در آن امکان‌های مشخصی فرا روی‌اش گشوده است، امکان‌هایی که او با طرح‌افکنی‌های خود بر پایه‌ی آن‌ها آینده‌اش را، و بدین طریق، اگزیزستانس خاص خود را رقم می‌زند. داسمن، از سوی دیگر، حالت اگزیزستانسیل سقوط دازاین را نمایندگی می‌کند: «دازاین در وهله‌ی اول، از خودش به عنوان امکانی اصیل برای خود - بودن (*Being its Self*) جدا شده و در جهان [داسمن] سقوط کرده است.» (همان: ۲۲۰) یاوه‌گویی (*Gerede/idle talk*)، کنجکاوی (*Neugier/curiosity*)، و ابهام (*Zweideutigkeit/ambiguity*) سه جنبه‌ی سقوط دازاین غیراصیل در جهان داسمن تلقی می‌شوند.

یاوه‌چیزی‌ست که هرکس می‌تواند از آن اطلاعات کسب کند؛ یاوه نه تنها بار فهم اصیل را از دوش ما بر می‌دارد بلکه نوعی فهم‌پذیری تمایزنا یافته ایجاد می‌کند، فهم‌پذیری‌ای که دیگر باب هیچ‌چیز به روی‌اش بسته نیست. (همان: ۲۱۳)

کنجکاوی به دنبال امر تازه است فقط بدین منظور که دوباره از روی آن به امر تازه‌ای دیگر جهش کند. در این نوع دیدن، دغدغه‌ی اصلی این نیست که چیزی را در حقیقت‌اش درک کنیم و به حقیقت آگاه شویم؛ بلکه دغدغه‌ی اصلی امکان‌ات آن چیز برای سپردن خود به جهان است. بنابراین خصیصه‌ی کنجکاوی شیوه‌ی خاصی از انتظار نکشیدن در امتداد آن چیزی‌ست که نزدیک‌ترین است. در نتیجه، کنجکاوی به دنبال فراغت انتظارکشیدن هوشیارانه نیست، بلکه به دنبال بی‌تابی و هیجان‌نازگی مداوم و مواجهه‌های متغیر است. (همان: ۲۱۶)

وقتی در با-یکدیگر-بودن روزمره‌ی مان با آن نوع چیزی مواجه می‌شویم که در دسترس هرکس است و هرکس می‌تواند درباره‌اش چیزی بگوید، بلادرنگ تصمیم گرفتن در این‌باره غیرممکن می‌شود که چه چیز در یک فهم واقعی آشکار شده و چه چیز آشکار نشده است. این ابهام نه تنها به جهان بلکه به همان اندازه به با-یکدیگر-بودن بما هو هو، و حتی به بودن دازاین به سوی خویش، نیز تسری می‌یابد. (همان: ۲۱۷)

دازاین بدین طریق در «میان‌مایگی»، «همترازی» و «در عمومیت داسمن، غرق می‌شود» (همان: ۱۶۴) و امکان‌های اصیل خود را فراموش می‌کند. بنابراین هرچند داسمن زمینه‌ی امکان‌های مرا فراهم می‌کند، من به کسوت یک دازاین اصیل در نخواهم آمد تا زمانی که از

سیطره‌ی داسمن نگریم و امکان‌های خاص خودم را کشف و محقق نکند. بنابراین اگر آرمان روشنگری این است که انسان را در محور همه‌ی امور قرار دهد و پروای حقوق او را داشته باشد، آرمان هایدگر این است که انسان بیش از همه پروای هستی داشته باشد و ارزش خود را در این ببیند که هستی وی را به عنوان شبان خود برگزیده است. انسان تنها از طریق گسستن خود از سیطره‌ی داسمن و کشف امکان‌های اصیل خویش می‌تواند وظیفه‌ی خود را به عنوان شبان هستی ایفا کند. بر اساس پدیدارشناسی هستی‌شناسانه‌ی هایدگر، هستی تنها در اگزیستانس انسان است که هویدا و آشکار می‌شود و هرچه این اگزیستانس با غرق شدن در عمومیت داسمن از اصالت فاصله بگیرد، بیش از آنکه بستری برای ظهور هستی باشد زمینه‌ساز پوشیدگی و فراموشی هستی می‌شود؛ برعکس هرچه به امکان‌های اصیل خود آگاه‌تر شود، هستی را بیش‌تر آشکار می‌کند، زیرا «فقط تا جایی که دازاین هست ... هستی "هست"» (همان: ۲۲۵) از این فقرات می‌توان چنین استنباط کرد که پرسش هستی راه هایدگر را از پروژه‌ی اخلاقی روشنگری جدا می‌کند و او را به نوعی فردگرایی اگزیستانسیال سوق می‌دهد.

۱.۲ ارزیابی فهم‌های هستی در آثار متأخر هایدگر

در دوره‌ی دوم تفکر هایدگر، به تدریج از محوریت دازاین کاسته و بر محوریت خود هستی افزوده می‌شود. اینک تعابیری که وابستگی هستی به دازاین را القا می‌کنند حذف یا بازتفسیر می‌شوند و جای خود را به تعابیری می‌دهند که هستی را هرچه بیش‌تر مستقل و دازاین را هرچه بیش‌تر وابسته به هستی می‌کند. هایدگر دلیل این چرخش را ناکامی هستی و زمان در گریز از زبان متافیزیک و درافتادن در دام سوپژکتیویته می‌داند. (هایدگر ۱۳۸۱: ۲۹۳-۲۹۲) پدیدارشناسی استعلایی او در هستی و زمان از آنجا که تجربه‌ی روزمره‌ی انسانی را نقطه‌ی آغاز تحلیل خود قرار می‌دهد، بر لبه‌ی پرتگاه سوپژکتیویته گام بر می‌دارد.

با این همه، فارغ از انگیزه‌های چرخش فکری هایدگر، ضدیت او با روح اندیشه‌ی دوران مدرن و پروژه‌ی اخلاقی آن در دوره‌ی دوم تفکرش دو چندان می‌شود. او در «نامه‌ای در باب اومانیسیم» دعوی احترام به ارزش و جایگاه انسان را در تمامی مکاتب اومانستی تاریخ زیرسؤال می‌برد. از نظر او هریک از این مکاتب، از رومیان و یونانی‌مابان گرفته تا مسیحیت، نوزایی و روشنگری سده‌ی هجدهم همگی «در این نکته مشترک‌اند که انسانیت انسان انسانی از قبل بر پایه‌ی تعبیری ثابت از طبیعت، از تاریخ، از جهان، از بنیان جهان، یعنی از هستنده در تمامیت‌اش، تعیین شده است.» (همان: ۲۸۸) ضعف این مکاتب آن است که پرسش از ذات

انسان را به پرسش از هستی گره نمی‌زنند، بلکه ابتدا به ساکن او را «حیوان ناطق» معرفی می‌کنند: هستنده‌ای در میان هستنده‌های دیگر. در صورتی که

انسان خودش را در ماهیت‌اش نمی‌گشاید مگر این که به وسیله هستی فراخوانده شود... نگاه داشتن خویش در روشنای هستی، همان چیزی است که من آن را برون - ایستی (ek-sistence) انسان می‌نامم. فقط انسان به راستی این نحوه‌ی بودن را داراست. برون - ایستی، درک شده به این شیوه، نه فقط بنیان امکان عقل، خرد [نطق]، است بلکه همان چیزی است که در آن ماهیت انسان منشأ تعیین خود را حفظ می‌کند. (همان: ۲۹۰)

اگر چه در هستی و زمان گفته شده که «فقط تا جایی که دازاین هست ... هستی "هست"» این به معنای آن نیست که هستی مخلوق انسان است. این بدان معناست که «فقط تا جایی که روشنایی هستی فرارسد، هستی خود را به انسان تسلیم می‌کند.» (همان: ۲۹۹) و این به فرمان خود هستی بستگی دارد نه به انسان. پس تفکری که با «شخص» دانستن انسان یا ذی-روح شمردن او در پی احیای عظمت و کرامت اوست، به بیراهه می‌رود. زیرا عظمت انسان در وهله‌ی اول در این نیست که من/اندیشنده یا فاعل اخلاقی است؛ «منطق»، «فیزیک» و «اخلاق» هر سه به یک اندازه محصول سنت متافیزیکی و پرورده‌ی مکاتبی هستند که از چرخش نامیمون افلاطون پدید آمده‌اند. برای اینکه بینیم نگرش اخلاقی در «هستنده‌سازی هستی» دست کمی از نگرش‌های علمی و منطقی ندارد، کافی است به این نکته توجه کنیم که در ارزیابی چیزی به‌عنوان «ارزش»، آن را فقط به عنوان ابژه‌ی عمل ارزش‌گذاری مد نظر قرار می‌دهیم: «هیچ ارزش‌گذاری‌ای به هستنده‌ها مجال "بودن" نمی‌دهد، بلکه صرفاً به آن‌ها مجال "ارزش‌بودن" می‌دهد، یعنی صرفاً به عنوان ابژه‌های عمل ارزش‌گذاری» (Heidegger 1993a: 251) بنابراین همواره ردی از سوژکتیویسم در نگرش اخلاقی و ارزش‌محور باقی می‌ماند. در مقابل، هایدگر می‌کوشد عظمت انسان را از وجهی بنیادی‌تر از اخلاق به تصویر بکشد، یعنی از آن حیث که انسان از سوی هستی فراخوانده می‌شود تا پرده از هستی بردارد:

انسان ارباب هستنده [ها] نیست. انسان شبان هستی است. در این «کم‌تر»، انسان هیچ چیز را نمی‌بازد، بلکه با دست‌یابی به حقیقت هستی برنده می‌شود. او فقر ماهوی شبان را به دست می‌آورد که شرافت آن در این است: فراخوانده شدن به وسیله‌ی خود هستی برای پاسداری از حقیقت هستی. (هایدگر ۱۳۸۱: ۳۰۳)

مفاهیمی چون «فراخوانده شدن» (being called) و «فرمان هستی» (Schickung/dispensation)، که از پیامدهای محوریت هستی در دوره‌ی دوم اندیشه‌ی هایدگر است، وجه دیگری از نقد او

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۶۱

بر دوران مدرن را بازتاب می‌دهد. برای توضیح این نکته نخست باید توجه کرد که این هستی‌ست که خود را، از طریق فراخواندن دازاین، در جریان تاریخ بسط می‌دهد. هایدگر معتقد بود هستی و زمان به اقتضای روش استعلایی‌اش چندان که باید و شاید حق تاریخت هستی را ادا نکرده است، از این رو پس از چرخش خود می‌کوشد اینک هستی را بر اساس تاریخ هستی، که از راه «فهم هستی» (*Seinsverständnis/ understanding of Being*) در هر دوره تاریخی به ظهور می‌رسد، بیان‌دیشد.

هستی در قالب از - آن - خود - سازی رخ می‌دهد. (*Ereignis / occurs as the event/ holds sway as en-ownment*) مرکز و وسعت این رخداد ذاتی در [فرآیند] چرخش (*turning*) قرار دارد، چرخشی که در آن کشمکش و برخورد رخ می‌دهد. این رخداد ذاتی در قالب حقیقت تضمین و محافظت می‌شود. ... کشاکش این کشمکش همانا دازاین است. دازاین در قالب شیوه‌های پاسداری از حقیقت، در قالب تضمین رویداد پیدآمده - ناپیداشده (*the cleared-concealed event*) رخ می‌دهد. پاسداری از حقیقت به امر حقیقی مجال می‌دهد تا در قالب یک هستنده پدید آید یا چهره پنهان کند. تنها بدین طریق است که هستنده‌ها در هستی جای دارند. هستنده‌ها هستند. هستی رخ می‌دهد (*holds sway /occurs*) ... هستی (به مثابه‌ی از - آن - خود - سازی/رخداد) برای رخ دادن نیازمند هستنده‌هاست. هستنده‌ها بدین شیوه نیازمند هستی نیستند. هستنده‌ها در عین ترک هستی می‌توانند هم‌چنان «باشند» ... اما این استقلال ظاهری هستنده‌ها در برابر هستی ... به تقدم آن‌ها گواهی نمی‌دهد بلکه فقط نشانه‌ی تباهی و تنزل شدید آن‌هاست. (Heidegger 1999: 22؛ برای ترجمه‌ای دیگر نک Heidegger 2012: 25-26)

هستی دازاین را از آن خود می‌سازد و به تملک خویش در می‌آورد تا از این رهگذر از طریق فهمی که دازاین از هستی دارد، از طریق اگزستانس خاص او در هر دوره، «رخ دهد و چتر خود را بگستراند». این عمل هستی را هایدگر «مقدر کردن» (*Geschick/distaining*) می‌نامد، فرآیندی که «نخست انسان را بر پایه‌ی شیوه‌ی خاصی از پدیدار کردن [به ظهور رساندن] (*revealing*) به جریان می‌اندازد». (Heidegger 1993b: 329) «مقدر کردن» را می‌توان به یکی از ساختارهای استعلایی پیشینی انسان تعبیر کرد که انسان را از آن گریزی نیست و از مهار و اختیار او نیز بیرون است. حال، یکی از این مقدرات، یکی از این فهم‌های هستی که وجه بارز زمانه‌ی ما و اگزستانس ما را در دوره‌ی مدرن تشکیل می‌دهد، ماشیناسیون (*machination*) یا تکنولوژی‌ست. به عقیده‌ی هایدگر، ساده‌اندیشی‌ست اگر تکنولوژی را صرفاً مجموعه‌ای از ابزارها و ماشین‌آلات و صنایع بدانیم که انسان ابداع‌شان می‌کند و به کارشان می‌گیرد؛ چنین

فهم ابزاری و انسان‌شناسانه‌ای از تکنولوژی از فهم «ذات» آن در می‌ماند. (نک همان: ۳۱۲) برای دریافتن ذات تکنولوژی باید آن را به مثابه‌ی حالتی از اگزیتانس انسانی، به مثابه جلوه‌ای از آشکارگی هستی، بفهمیم. باید از خود پرسیم ویژگی هستنده‌هایی که به صورت تکنولوژیک آشکار می‌شوند چیست؟ پاسخ هایدگر چنین است: «آشکارگی‌ای که در سرتاسر تکنولوژی مدرن سیطره می‌یابد مبارزه‌ای است برای تحمیل تقاضای نامعقول انرژی بر طبیعت، انرژی‌ای که می‌تواند از طبیعت استخراج و ذخیره شود.» (همان: ۳۲۰؛ تأکید از من است)

تعبیر دیگری که هایدگر برای تکنولوژی به کار می‌برد، «در قاب نهادن» (Ge-stell/enframing) است: (همان: ۳۲۴) هستی برای انسان مدرن چنین مقرر کرده که همه چیز را در «قاب ذخایر نیرو» بفهمد. اما این یک تقدیر شوم و تاریک است، و هایدگر بدین خاطر و به موجب فهمی که از تاریخ‌مندی هستی دارد، عصر ما را _ در مقایسه با مواجهه‌ی سرآغازین تر یا اصیل تر یونانیان با هستی _ عصر دیر هنگامی (belatedness) می‌نامد، عصری که با سرآغاز فرسنگ‌ها فاصله دارد. (نک & Rorty 1991a: 38 نیز نک تامسون ۱۳۹۹: ۳۸۸-۳۸۶) به موجب این مواجهه‌ی نا-سرآغازین یا دیر هنگام با هستی، اگزیتانس تکنولوژیک از موهبت «سکناگزیدن» یا «سکونت شاعرانه» (poetic habitation) محروم مانده است. نصب تأسیسات برقی بر روی رودخانه‌ها، استفاده از جنگل‌ها به عنوان منابع بی‌پایان چوب، نگرستن به کوه‌ها و دریاها به عنوان ذخایر بی‌پایان انرژی، کشاورزی و دام‌پروری صنعتی همه از این منظر می‌توانند مظه‌ری از عطش سیری‌ناپذیر سوژکتیویسم برای «سلطه بر تمامیت آنچه که هست» تلقی شود. درحالی که مواجهه‌ی انسان ماقبل مدرن با جهان و سایر هستنده‌ها بدین شیوه در رویکرد محدود در قاب نهادن خلاصه نمی‌شود بلکه واجد نوعی سکونت شاعرانه است. صنعتی که در سکونت شاعرانه هست حاوی عنصری است که هایدگر آن را «پوئیس» (poiesis) می‌نامد، که از حیث ریشه‌شناختی در زبان یونانی از یک سو معنای «گرد هم آوردن» و «کنار هم چیدن» می‌دهد، و از سوی دیگر تبار واژه‌ی poem به معنای «شعر» نیز به آن بر می‌گردد. مقصود هایدگر از «پوئیس» فرآیند گرد هم آوردن و شکل دادن به مواد طبیعی است به گونه‌ای که محصول انسانی هماهنگی‌ای ژرف با ذات آن مواد و محیط طبیعی‌شان داشته باشد و آن‌ها را چنان که هستند آشکار کند. در صناعت انسان‌های باستان عنصر پوئیس به هستنده‌ها مجال بودن می‌دهد، یعنی می‌گذارد آن‌ها چنانکه هستند در هماهنگی با محیط طبیعی و مواد خام‌شان آشکار شوند؛ برای مثال، شاگرد نجار زمانی به مهارت راستین نجاری دست می‌یابد که نه فقط به نحوه‌ی به کار بردن ابزار بلکه به نحوه‌ی تا کردن با انواع مختلف چوب و اشکال

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۶۳

نهفته در آن آشنا شود، «یعنی چوب را همان‌طور که به سکونت انسان راه می‌یابد با همه غنای نهفته در طبیعت‌اش» بشناسد. (Heidegger 1968: 14) سکونت شاعرانه، افزون بر این، راه را بر امکان جلوه‌های دیگری از محصولات صنعت باز می‌گذارد و این امکان هم‌چنان مهیاست که آن‌ها خود را به شیوه‌های دیگری جلوه‌گر کنند. در مقابل، صنعت مدرن و اندیشه تکنولوژیکی که پس‌اپشت آن است، با در قاب نهادن همه چیز به نحوی سلطه‌گرانه شیوه‌های دیگر آشکارگی هستی را مسدود می‌کند. (نک: Heidegger 1977: 27)

از نظر هایدگر، ما انسان‌های عصر مدرن غافل‌ایم از اینکه خود تکنولوژی جلوه‌ای از هستی‌ست؛ زیرا فرآیند پدیدار شدن هستی مستلزم بطون و ظهور (concealing-unconcealing) پیاپی آن، در پرده رفتن و پرده برافکندن پی در پی آن، است که تکنولوژی راه را بر آن سد می‌کند. از این روست که هایدگر می‌گوید متافیزیک با تکنولوژی امکان‌های خود را به پایان می‌رساند، زیرا با منطق تمامیت‌خواهانه‌ی خود دینامیک در پرده رفتن و از پرده برون آمدن را که ذاتی ظهور هستی و شرط بودن هستنده‌هاست منتفی می‌سازد و همه چیز را به یک آشکارگی، به یک نوع ظهور، فرو می‌کاهد.

۳. تنهایی انسان و وقوف به پیش‌آیندی واژگان‌های نهایی

بیراه نیست اگر بگوییم هایدگر بیش از همه به دوراهه‌ای که نیچه خود را در آن گرفتار می‌دید، آگاه بود: دوراهه‌ی میان آیرونی و نظریه. گرایش به سوی آیرونی، فیلسوف را از وسوسه کانتی‌تن دادن به یک «قلمرو امکان» ثابت و تغییرناپذیر، داشتن جایگاهی در یک شاکله‌ی از پیش تعیین‌شده، برحذر می‌دارد و به بسط یا تغییر «قلمرو امکان» سوق می‌دهد، اما گرایش به سوی نظریه این توهم را در فیلسوف برمی‌انگیزد که وی «آخرین امکان به جامانده» را فعلیت بخشیده است. (نک: Rorty 1989: 108) ریچارد رورتی می‌کوشد نشان دهد که آنچه هایدگر را به «چرخش فکری» اش واداشت و دو دوره‌ی تفکر او را از هم متمایز کرد، پی بردن به همین دوراهه و هراس از افتادن در گرداب متافیزیک بوده است. هایدگر دهه‌ی بیست، هایدگری که خود را در هیأت مؤلف هستی و زمان نشان می‌دهد، گویی سرگرم یک پروژه‌ی استعلایی‌ست تا شرایط پیشینی و استعلایی وضعیت‌های اُنْتیکی چون «تقصیر»، «پروا»، «اضطراب» و نظایر آن را نشان دهد. چنانکه دیدیم، او شرایط امکان چنین حالت‌هایی را که دازاین در زندگی روزمره با آن‌ها درگیر است در ویژگی‌های هستی‌شناسانه‌ی بنیادینی چون «در - جهان - بودن»، «گشودگی به نا-در-خانه‌گی (openness to strangeness/Unheimlichkeit)»، و «گشودگی به ندای

وجدان» جست‌وجو می‌کند. اگرچه احساس حیرت «نوع اصلی در - جهان - بودن دازاین» و بنیان حالت‌های اگزیستانسیالیست که دازاین با آن‌ها درگیر است، این نکته برای دازاین روزمره پوشیده و پنهان مانده است؛ زیرا او به جای اینکه به «پرتاب‌شدگی» خود در جهان واقف باشد و با طرح‌افکنی‌های خود اگزیستانس اصیل‌اش را محقق کند، به دامان داسمن پناه می‌برد و با تن دادن به *یاوه‌گویی*، *کنجاوی* و *ابهام* - سه جنبه‌ی نسیان داسمن نسبت به هستی هستنده‌ها - از اصالت بازمی‌ماند. اگر بخواهیم حرف‌های هایدگر را به زبان رورتی ترجمه کنیم باید بگوییم: هر دازاینی خود را پرتاب‌شده در میان یک *واژگان نهایی*^۱ می‌یابد، زبانی که گذشتگان و اطرافیان او به آن سخن می‌گویند؛ او به تعبیر هایدگر *هماره مقصر* یا *قاصر* است زیرا

به زبان دیگران سخن می‌گوید و بنابراین در جهانی می‌زید که خود هرگز آن را نیافریده - دنیایی که، درست به همین دلیل، Heim - او [/خانه‌ی او] نیست ... تنها کسانی به اصالت دست می‌یابند که درمی‌یابند که (به این جهان) "پرتاب شده" اند - درمی‌یابند که نمی‌توانند (یا دست کم تاکنون نتوانسته‌اند) به "چنان - بود" بگویند "من این‌گونه خواستم". (نک همان: ۱۰۹)

هرچند اکثر انسان‌ها از این حیث احساس تقصیر نمی‌کنند، هایدگر معتقد است هرگونه احساس تقصیری جز این، از جمله احساس تقصیر اخلاقی، «بدهکار بودن»، «مسئول بودن» و غیره همه ریشه در این حالت هستی‌شناسانه دارد، زیرا این حالت شرط پیشینی و استعلایی احساس تقصیر است. (نک Heidegger 1962: 328-335) با این وجود، رورتی تحلیل‌های این چنینی هایدگر را شخصی‌تر و کم‌دامنه‌تر از آنچه به نظر می‌آید تلقی می‌کند. از نظر او، این احساس تقصیر نه ویژگی همه‌ی انسان‌ها بلکه ویژگی انسان‌هایی با استعدادها و بلندپروازی‌های نوابغی چون نیچه، پروست و خود هایدگر است. «ساده‌ترین پاسخ به این پرسش که "منظور هایدگر از واژه‌ی دازاین چیست؟" این است: "افرادی همچون خود او" - افرادی که این تصور را تاب نمی‌آورند که آفریدگانی خاص خود نباشند» (Rorty 1989: 109) به تعبیر دیگر، هایدگر بی‌آنکه واقف باشد وضعیت معنوی منحصر به فرد خود، اشتیاق خویش به خودآفرینی، را به عنوان شرط امکان اگزیستانس انسان معرفی می‌کند^۲ و بی‌اعتنایی اکثر انسان‌ها را به پای عدم اصالت یا فراموشی هستی از سوی آن‌ها می‌گذارد. هایدگر اول این پرسش را بی‌پاسخ می‌گذارد که با توجه به محدودیت‌های «پرتاب‌شدگی به جهان»، زمان‌مندی، تنهایی و شرایط هرمنوتیکی - تاریخی فهم که در هستی و زمان به تصویر کشیده شده چگونه می‌توان آن «هستی‌شناسی استعلایی» ای را که او در سر می‌پروراند تدوین کرد، درست

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۶۵

همان‌طور که کانت این پرسش را بی‌پاسخ گذاشته بود که با توجه به محدودیت‌های معرفت که در *تقدیر عقل محض* به تصویر کشیده شده اصلاً چگونه می‌توان به «موضع استعلایی» لازم برای نگارش چنان کتابی دست یافت.

گویی در دهه‌ی ۳۰ هایدگر به این تنگنا واقف می‌شود و ترجیح می‌دهد به جای نظریه‌پردازی‌های پدیدارشناسانه در باب زمان‌مندی و تناهی انسان، جلوه‌های آن را در «تاریخ هستی» دنبال کند. تاریخ هستی در نظر او به دوره‌های مختلفی تقسیم می‌شود که هر یک فهمی از هستی را محقق ساخته‌اند. اندیشمندان بزرگ، هر کدام با ارائه‌ی فهمی از هستی، نه تنها خود بلکه دوره‌ی تاریخی‌ی‌شان را رقم زده‌اند. اینک او می‌کوشد بی‌آنکه مانند نیچه «متافیزیک‌دانی در لباس مبدل» باشد با ارائه‌ی بازتوصیفی از سنت متافیزیکی، با ردیابی ظهور هستی از خلال واژگان‌های نهایی‌ی‌ پیاپی، خودآفرینی کند. به زعم رورتی، هایدگر نه تنها از متافیزیک بلکه از آرونسیم هم بیزار بود. آرونسیم در نظر هایدگر فاقد آن جدیتی‌ست که رابطه‌ی خاص انسان با هستی، و رسالت ویژه‌ی او به عنوان «شبان هستی»، ایجاد می‌کند.

برای هایدگر، این وظیفه در این قالب تحقق می‌یافت: «چگونه باید در درون یک واژگان کار کرد و به نوعی هم‌زمان آن را «تعلیق کرد» - چگونه باید جدیت نهایی‌بودن آن را حفظ کرد و در همان حال به آن مجال داد تا پیش‌آیندی خود را آشکار کند. (همان: ۱۱۲)

هایدگر در نام‌نگاری خود - در پذیرش اینکه هیچ چیز را از دایره‌ی زبان ره به بیرون نیست و زبان از گزند پیش‌آیندی مصون نیست - ثابت‌قدم‌تر و تمام‌عیارتر از آرونسیم‌هایی چون هگل جوان و نیچه است. زیرا در شناخت مطلق هگل و ابرانسان نیچه گویی زبان عرصه‌ی امکان‌های خود را به پایان می‌رساند و به رسانه‌ای زائد بدل می‌شود. اما هایدگر به رغم مبهوت شدن در امری عظیم‌تر و پرابهت‌تر از روح جهانی هگل و ابرانسان نیچه، یعنی هستی، همچنان زبان را به عنوان «خانه‌ی هستی» ارج می‌نهد: «هستی همه‌جا و همیشه به هر زبان سخن می‌گوید» (نک: Heidegger 2002: 276); او در هیچ دوره از تفکر خود به «وصف‌ناپذیری غیرزبانی» (nonlinguistic ineffability) تن نمی‌دهد.

با توجه به این نکته، بیهوده نیست که هایدگر، چه در دوره‌ی اول تفکر خود و چه در دوره‌ی دوم آن، «وظیفه‌ی نهایی فلسفه را پاسداری از نیروی پایه‌ای‌ترین واژه‌هایی (force of the most elemental words) می‌داند که دازاین خود را در قالب آن‌ها بیان می‌کند...»، (Heidegger 1962: 262) زیرا این واژه‌ها، که در هستی و زمان Dasein, Sorge, Befindlichkeit و ...

و در دوره‌ی دوم تفکر او *substantia physica noein* و ... را در بر می‌گیرد، بهتر از هر چیزِ دیگر
مخمصه‌ی توأمان آبرونیست بودن و نظریه‌پرداز بودن را به تصویر می‌کشند؛

هر دو دسته‌ی این واژه‌ها آبرونی را در بطن خود دارند: همه‌ی آن‌ها حسِ دازاینِ اصیل از
خویشتنِ خود به عنوان موجودی ناتوان از سر کردن بدون یک واژگانِ نهایی را
بیان می‌کنند و در عین حال آگاهی او از اینکه هیچ واژگانی نمی‌تواند نهایی بماند، حسِ او
از «گذرایی» خویشتنِ خویش، را نشان می‌دهند (Rorty 1989: 113)

پس می‌توان گفت هایدگر در پی نگرشی درباره‌ی زبان است که «بدون آسیب زدن به زبان،
به سرشتِ آن دست یازد». (همان: ۱۱۵) نظریه‌هایی که زبان را «رسانه‌ای برای بیان واقعیت» یا
«وسیله‌ای برای اهداف از پیش تعیین شده» می‌دانند زبان را تحریف می‌کنند، زیرا رابطه بنیادین
آن با هستی را نادیده می‌گیرند. در نظر هایدگر، زبان بیش از آنکه «رسانه» یا «ابزار» باشد
«خانه‌ی هستی» و «آشکارکننده‌ی جهان دازاین» است. «واژه‌های پایه‌ای» که هایدگر خواهان
حفظِ آن‌هاست شیوه‌ی در - جهان - بودن دازاین را بیان می‌کنند، اما انسان روزمره با تکرار
نیاندیشیده آن‌ها در درگیری‌های هرروزه‌اش قادر به «شنیدن» آن‌ها و درکِ «نیروی‌شان» نیست.
از این روست که هایدگر، به «آواها» (phonemes)، به نفس «اصوات» (sounds) واژه‌ها،
اهمیت می‌دهد. آن‌ها ترجمه‌ناپذیرند زیرا اصوات‌شان در ترجمه دگرگون می‌شود و دیگر جهان
را آن‌گونه که آشکار می‌کردند، نمی‌کنند. برای مثال، به دو نمونه دقت کنید: پیش‌تر به واژه‌ی
Unheimlichkeit [حیرت‌زدگی / نا-در-خانه‌گی] اشاره کردیم. این واژه خود از واژه‌ی Heim
گرفته شده که معنای «خانه» را افاده می‌کند. عبارتِ unheimlich در زبان آلمانی به معنای
ترسناک و دلهره‌آور است؛ برای مثال، جمله‌ی Ich hatte ein unheimliches Gefühl اینگونه
معنا می‌دهد: احساسِ ترس می‌کردم؛ یا جمله‌ی ich hatte eine unheimliche Angst چنین
معنا می‌دهد: «عجیب ترس‌آمیز گرفته بود». می‌توان دریافت که unheimlich از آن رو معنای ترس
و اضطراب و دلهره را افاده می‌کند که انسان در وضعیت‌های دلهره‌آور آن احساسِ آشنایی و
راحتی را که در خانه‌ی خود یا در مکان آشنا دارد از دست می‌دهد و خود را رویاروی امری
غریب یا وضعیتی نامأنوس می‌بیند. ویژگیِ «اضطراب» angst/anxiety از نظر هایدگر از آن رو
«امکان جهان بدون من» را آشکار می‌کند که در آن حالت جهان دیگر مانند خانه و کاشانه‌ام
برای‌ام آشنا و مأنوس نیست؛ در اضطراب، جهان خود را چنان بر من آشکار می‌کند که گویی
دیگر Heim - من نیست.

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۶۷

این جمله‌ی معروفِ هایدگر که «فقط تا آنجا که دازاین هست ... هستی "هست"» نیز می‌تواند نشان دهد که آواها یا اصوات در تحلیل‌های زبانی هایدگر تا چه اندازه نقشی محوری دارند. عبارت «هستی هست» ترجمه‌ی «gibt es das Sein» است و عبارت «es gibt» در انگلیسی به there is و در فرانسه به il y a ترجمه شده است، در حالی که هر دو گمراه‌کننده‌اند:

در هستی و زمان عالم‌اً و عامداً گفته شده است «es gibt das Sein»: il y a l'Être ترجمه‌ی ناکافی es gibt است، زیرا آن (es) که در اینجا «می‌دهد» (gibt) خود هستی است. با این حال «می‌دهد» (gibt) مشخص‌کننده‌ی ماهیت هستی است، ماهیتی که می‌دهد، که حقیقت‌اش را عطا می‌کند. عطا کردن خویش در گشودگی همراه با خود این گشودگی همان هستی است. در عین حال صورت‌بندی es gibt (il y a) به کار رفته است تا موقتاً از عبارت das Sein ist اجتناب شود، زیرا معمولاً این «is» [است] درباره‌ی چیزی که هست گفته می‌شود. ما این چیز را هستنده می‌نامیم. هستی «هست» اما دقیقاً «هستنده» نیست. اگر بدون هیچ تفسیر دقیق‌تری بگوییم هستی «هست» به سادگی آن را به عنوان یک «هستنده»، به شیوه‌ی هستنده‌ی شناخته‌شده نمایش داده‌ایم که به عنوان علت تولید می‌کند و به عنوان معلول تولید می‌شود. (هایدگر ۱۳۸۱: ص ۲۹۷)

در هر دو مثال، مخاطب غیربومی هایدگر نتوانسته است آشکارشدن جهان از رهگذر «واژه‌های پایه‌ای» را دریابد، در اولی به خاطر عدم توجهی که خصیصه‌ی «فهم رایج» در کاربرد ناآگاهانه و نیاندیشیده‌ی واژه‌ای پایه‌ای چون unheimlich است (گویی دازاین روزمره، از فرط استعمال، نیروی اصلی واژه‌ی unheimlich را _ به تعبیر هایدگر _ «نمی‌شنود»)، و در دومی به خاطر تغییر واژه‌های پایه در مسیر ترجمه و بنابراین از کار افتادن «نیروی» آشکارکننده‌ی آن‌ها. اما اگر هایدگر که به اندازه‌ی هر کس دیگر تخته‌بند زمان و مکان است، چگونه قادر است برخلاف «فهم رایج» آوای آشکارکننده‌ی «واژه‌های پایه» را «بشنود» و بی‌آنکه در مقام یک متافیزیک‌دان ظاهر شود آن‌ها را تشخیص دهد؟ پاسخ رورتنی به این پرسش آن است که هایدگر می‌تواند با واژگان‌های نهایی دوره‌های تاریخی گذشته هم‌نوا شود، واژه‌های پایه‌ای‌شان را تشخیص دهد و بدین طریق گزاره‌های اساسی‌ای که حیات ما، و از این رهگذر، واژگان نهایی کنونی ما را رقم زده‌اند عیان سازد. او با گسستن از سنت متافیزیکی، خود را درگیر بازی قدرت نیچه‌ای نمی‌کند؛ از آنجا که زبان را «خانه‌ی هستی» می‌داند و نه «ابزاری برای تحقق اهداف»، با رویکرد Gelassenheit [مجال بودن به هستنده‌ها] به آگزیستانس‌های تاریخی، به واژگان‌های نهایی دوره‌های گذشته، مجال می‌دهد تا خود را، و بدین طریق جهان‌شان، را برای

او آشکار کنند. او از این رهگذر اروپا را در قالب نوعی «رمان رشد شخصیت» (bildungsroman) روایت می‌کند:

هایدگر می‌کوشد فیلسوف‌ها و واژه‌هایی را شناسایی کند که در رسیدن اروپا به جایی که اکنون رسیده نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند ... با این حال معیار گزینش چهره‌های مورد بحث [هراکلیتوس، ارسطو، دکارت و دیگران] یا واژه‌های پایه‌ای مورد نظر [*Alétheia, physis, idea,*] *energeia, will to power* این نیست که این فیلسوف‌ها یا واژه‌ها باید اقتدار و اعتبار خود را از چیزی سواي خویش _ برای مثال، از هستی _ کسب کرده باشند. آن‌ها افشاکننده‌ی چیزی جز ما _ ما آبرونیست‌های قرن بیستمی _ نیستند. آن‌ها ما را افشا می‌کنند چون آن‌ها ما را ساخته‌اند. «پایه‌ای‌ترین واژه‌هایی که دازاین در قالب خود آن‌ها را بیان می‌کند» بدین خاطر «پایه‌ای‌ترین» نیستند که به هستی فی‌نفسه چیزها نزدیک‌ترند، بل از این نظر «پایه‌ای‌ترین» اند که به ما نزدیک‌ترند. (همان: ۱۱۷)

بدین طریق، رورتی با بازتفسیری که از هایدگر به دست می‌دهد، رویکرد او را در مقایسه با آبرونیست‌های نظریه‌پردازی چون هگل جوان و نیچه به رویکرد مارسل پروست نزدیک‌تر می‌بیند. هایدگر دوم خواهان غلبه بر هیچ چیزی، حتی متافیزیک، نیست؛^۳ او می‌خواهد خواست غلبه را یکسره کنار بگذارد و بدون تحمیل نظریه‌ای بر گذشتگان و واژگان‌های نهایی‌شان صرفاً گوشی نیوشا برای «شنیدن طنین واژه‌های پایه‌ای‌شان» باشد. «اندیشه‌ی تذکاربخش»ی (*andenkenes Denken*) که هایدگر از آن دفاع می‌کند به دازاین امکان می‌دهد تا آنچه هستی کنونی او را رقم زده به یاد بیاورد و شعار خودآفرینی نیچه _ «همان شو که هستی» _ را بدین طریق محقق کند.

۴. یک‌جانبه‌نگری هایدگر در معرفی امکانات فهم مدرن از هستی

با وجود تمامی آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد هایدگر گاه، از یک سو، از درک تمامی لوازم تناهی و پیش‌آیندی واژگان نهایی‌ای که خود را با آن مأنوس می‌داند، غافل است و گاه، از سوی دیگر، نسبت به امکانات فهم مدرن از هستی، در کنار آسیب‌ها و تهدیدهای آن، قضاوتی یکجانبه‌نگرانه دارد: (۱) او هم‌چون دیگر نظریه‌پردازان آبرونیست مدام گرایش به آن دارد که پروژه‌ی خودآفرینی خویش را به دیگران سرایت دهد و نسخه‌ی ویژه‌ی خود را برای آنان، و حتی نهادهای سیاسی‌شان، تجویز کند. او گمان می‌کند واژه‌های پایه‌ای‌ای که در بازتوصیف گذشته کشف کرده است _ واژه‌هایی چون «افلاطون»، «ارسطو»، «پارمنیدس»، «*alétheia*»،

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۶۹

«خواستِ قدرت» و جز آن _ باید برای هرکسی در اروپای امروزی طینینی را داشته باشد که برای او دارد، زیرا همین واژه‌هاست که سرنوشتِ اروپا را رقم زده‌اند. در مقابل، آبرونیستِ تمام‌عیاری چون مارسل پروست، از نظر رورتی، هرگز انتظار نداشت که واژه‌هایی چون «گرمانت»، «کومبره» و «ژیلبرت» برای کسان دیگری به جز راوی، طینینی سرنوشت‌ساز و هویت‌ساز داشته باشند. هایدگر نیز هم‌چون نیچه تا آنجا که اندیشه‌اش تلاشی‌ست برای خودآفرینی و بازتوصیفِ جدیدی از کتاب‌ها و شخصیت‌هایی که دستِ برقصا در طول حیات خود با آنان برخورد کرده است _ پاره‌های هراکلیتوس، مکالماتِ افلاطون، متافیزیکِ ارسطو، خواستِ قدرتِ نیچه _ چهره‌ای‌ست به باشکوهیِ چهره‌ی پروست و برای فلسفه‌خوان‌هایی چون ما _ کسانی که سر و کارشان دستِ برقصا به فلسفه و تاریخ فلسفه افتاده است _ «چهره‌ای مثال‌زدنی، غول‌آسا و فراموش‌نشدنی» است، تا آن حد که ناگزیریم از رهگذر بازتوصیفِ او خودآفرینیِ شخصیِ خویش را محقق کنیم. «اما برای کسانی که هرگز آثارِ افلاطون و کانت در راستای پیوستن به قدرتی غیرتاریخی را نخوانده‌اند، یا خوانده‌اند و فقط سرگرم شده‌اند، نظریه‌ی آبرونیستی هم‌چون واکنشِ افراطیِ مهملی به یک تهدیدِ توخالی به‌نظر می‌رسد.» (همان: ۱۱۹-۱۱۸؛ نیز نک 107-108: Rorty 1991) از این رو هایدگر وقتی از حوزه‌ی خصوصیِ خودآفرینی به حوزه‌ی عمومی پای می‌گذارد و از

جامعه‌ی مدرن، تقدیر اروپا و سیاستِ معاصر سخن می‌گوید در بهترین حالتِ ملال‌آور و در بدترین حالتِ دگرآزار (sadist) می‌شود ... [او] به عنوان فیلسوفِ زندگیِ عمومی، به‌عنوان مفسرِ تکنولوژی و سیاستِ قرن‌بیسستمی، آدمی کینه‌توز، کوتاه‌فکر، کج‌بین و وسواسی _ و گاه در بدترین حالت (در ستایشِ هیتلر پس از آنکه یهودیان را از دانشگاه‌ها اخراج کرده بودند) سنگ‌دل _ است. (همان: ۱۲۰)

از پتانسیل‌های فاجعه‌آفرین اندیشه‌ی هایدگر در حوزه‌ی سیاست کم‌نگفته‌اند و کم‌نشنیده‌ایم؛ سابقه‌ی سیاسی او گواهی انکارنشدنی بر این نکته است؛^۴ با این وجود، مبنای نقدِ رورتی به هایدگر در اینجا چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. چنانکه پیش‌تر از زبان خود رورتی شنیدیم، واژه‌های پایه‌ای‌ای که هایدگر برجسته‌شان می‌کند و ما را به «شنیدنِ آوای» شان فرا می‌خواند در جرگه‌ی «واژگان‌های نهایی» اند و میان آن‌ها و واژه‌های شخصی‌ای چون «گرمانت، کومبره و ژیلبرت» توفیری بسیار هست. واژه‌هایی چون «alétheia»، «physis»، «poesis»، و «techne» در شمارِ واژه‌هایی هستند که به‌حق سرنوشتِ مشترکِ ما انسان‌های امروزی را رقم زده‌اند و به نظر می‌رسد ز این جهت حق با هایدگر باشد که ارتباطِ شایسته‌ی ما با آن‌ها یا

فراموش کردن آن‌ها می‌تواند در تعیین سرنوشت مشترک آینده‌ی ما مؤثر باشد. بخشی از آن‌ها نیز واژه‌هایی‌ست که در حوزه‌ی سیاست عمومی نقشی برجسته دارند، واژه‌هایی که به عقیده هایدگر در سنت متافیزیکی تحلیل رفته و اعتبار خود را از دست داده‌اند:

متافیزیک فضای گشوده‌ی تاریخ است، که در آن چنین مقدر می‌شود که جهان فرا - حسی، مُثُل، خدا، قانون اخلاقی، اقتدار عقل، پیش‌رفت، خوش‌بختی بیش‌ترین شمار افراد، فرهنگ و تمدن از فقدان نیروی سازنده‌ی خود آسیب می‌بینند و پوچ و تهی می‌شوند. (Heidegger 1977: 65)

بنابراین به نظر می‌رسد کار هایدگر موجه است آنجا که تحلیل‌های خود را به حوزه‌ی عمومی سرایت می‌دهد زیرا بخشی از واژه‌های پایه‌ای‌ای که او از آن‌ها سخن می‌گوید در رقم‌زدن وضعیت کنونی و آینده‌ی ما نقشی برجسته دارند. اما نقد رورتی هم‌چنان می‌تواند به او وارد باشد از آن جهت که برخی از این واژه‌های پایه‌ای در تحلیل‌های او به نادرستی کم‌رنگ جلوه داده و وزن و اعتبارشان به ناشایستگی دست کم گرفته می‌شود. اگر بخواهیم این نکته را به زبان جان رالز مطرح کنیم، باید بگوییم تعادل اندیشیده‌ای (reflective equilibrium) که هایدگر پس از سبک‌وسنگین کردن واژه‌های پایه‌ای‌ای چون «اخلاق»، «تکنولوژی»، «تلاش برای خوش‌بختی بیش‌ترین شمار افراد» و نظایر آن به دست می‌دهد از منظر یک انسان امروزی تعادل بایسته‌ای نیست. این پاسخی‌ست که رورتی در جایی دیگر، البته نه در قالب تعابیری که هم‌اکنون مطرح کردیم، به هایدگر می‌دهد. برای کسانی که مهم‌ترین دغدغه‌ی حوزه‌ی عمومی را کاستن از رنج دیگران می‌دانند، واژه‌های پایه‌ای‌ای چون:

«پیش‌رفت، خوش‌بختی بیش‌ترین شمار افراد، فرهنگ و تمدن» با «جهان فرا - حسی، مثل، خدا، قانون اخلاقی و اقتدار عقل» در یک فهرست نمی‌گنجند. گروه اخیر استعاره‌های مرده‌ای‌ست که پراگماتیست‌ها هرچه می‌گردند دیگر فایده‌ای در آن‌ها نمی‌بینند. اما گروه اول را هنوز فایده‌هایی‌ست. پراگماتیست ادعا نمی‌کند استدلالی به زیان موارد گروه دوم و به سود موارد گروه اول دارد. او چندان علم‌گرا نیست که فکر کند چشم‌انداز فلسفی ختتایی هست که بتواند مقدمات چنان استدلالی را فراهم آورد. او صرفاً در درون جامعه‌ی دموکراتیک موضع می‌گیرد و می‌پرسد: فلان فهم از اندیشمندان گذشته و اکنون چه کمکی به این جامعه می‌تواند بکند. (Rorty 1991: 19-20)

۲) گرایش شدید هایدگر به نوعی تقدیرباوری را می‌توان یکی دیگر از پتانسیل‌های مخرب اندیشه‌ی او ارزیابی کرد. طبق آنچه پیش‌تر آمد، هایدگر را می‌توان از جهتی دیگر متمایل به

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۷۱

جرگه‌ی آبرونیست‌های نظریه‌پرداز به شمار آورد، آبرونیست‌هایی که به اقتضای دلالت تحت‌اللفظی *theoria* _ فاصله گرفتن از یک قلمرو گسترده و از دور نگریستن در آن _ همواره خواهان رصد چیزی بزرگ، چیزی «سراسر ماسوا»، هستند که بازی بی‌پایان کهنه و نور را رقم می‌زند، امر والایی که در پس‌پشت پی‌آیندهای تصادفی امور زیبا وجود دارد. اگرچه می‌توان از هایدگر پذیرفت که «واژه‌های پایه‌ای» را نیرویی ست که پرده از جهان دازاین برمی‌افکنند و شیوه‌ی در - جهان - بودن او را عیان می‌سازند، اما به‌راستی چه لزومی هست که آنچه در اینجا عیان می‌شود را «هستی» بنامیم:

هیچ قدرت پنهانی به نام هستی در کار نیست که این پله‌برقی نزولی را طراحی کرده یا به راه‌انداخته باشد. هیچ‌کسی در گوش یونانیان نخستین یا شاعران غرب زمزمه نکرده است. تنها ما ایم که وجود داریم؛ تخته‌بند هیچ قدرتی نیستیم جز قدرت آن واژه‌هایی که از سر اتفاق بر زبان می‌آوریم‌شان، استعاره‌های مرده‌ای که نهادینه‌شان می‌کنیم. نه راهی برای تشخیص رقص از رقص هست، نه نیازی به این کار، و نه فایده‌ای در گشتن به دنبال یک رقص پرداز (choreographer) پنهان. اگر دریابیم که تنها ما در میانه‌ایم، هم‌زمان دریافته‌ایم که ما _ یعنی غرب _ پیشامدی بیش نیستیم و دریافته‌ایم که از این پیش‌آیندی گریزی نیست. (همان: ۳۶)

«هستی» هایدگر را می‌توان نام دیگری دانست برای آن «امر والایی» که وسوسه‌های متافیزیکی ما را بدان فرا می‌خوانند، چیزی که به تعبیر هایدگر خود را در قالب واژگان‌های نهایی «می‌دهد» (es gibt) و بدین طریق تاریخ را رقم می‌زند. (نک هایدگر ۱۳۸۱: ۲۹۸؛ نیز نک 22: Heidegger 1999) در دوره‌ی دوم تفکر هایدگر، به همان میزان که از مرکزیت دازاین کاسته و به مرکزیت هستی افزوده می‌شود، تقدیرگرایی او و بدبینی‌اش به «فهمی از هستی» که شاخصه‌ی عصر مدرن است نیز پررنگ‌تر می‌شود. او از یک سو معتقد است که هستی خود را در قالب «فهم‌های هستی» برای دازاین آشکار می‌کند و بنابراین فهمی که نیچه و دکارت از هستی دارند به همان اندازه هستی را آشکار می‌کند که فهم هراکلیتوس. اما از سوی دیگر معتقد است که یونانیان موقعیت بهتری برای رابطه با هستی داشته‌اند و به هستنده‌ها مجال بیش‌تری برای آشکار شدن می‌داده‌اند. در گزارشی که او از «تاریخ هستی» به دست می‌دهد، گویی با نوعی پس‌رفت یا نوعی «پله‌برقی نزولی» مواجه‌ایم که از *aletheia* [آشکارگی/پرده‌برافکنندگی] آغاز می‌شود، با *idea* دچار چرخشی نامیمون می‌شود و در نهایت به «خواست قدرت» نیچه و سرانجام به ماشیناسیون، تکنولوژی، و در - قاب - قرار - نهادن

ختم می‌شود. (نک 65-66: Heidegger 1973) اگر این هستی‌ست که خود را در «فهم‌های هستی» «می‌دهد» و اگر انسان‌هایی چون پارمنیدس، هراکلیتوس، ارسطو، دکارت و نیچه همگی با خلقِ واژگان‌های نهاییِ خودِ هستی را آشکار می‌کرده‌اند، بر چه اساسی می‌توان تبعیضی میان پارمنیدس و دکارت، میان یونانیان باستان و ما انسان‌های مدرن قائل شد و واژگان‌های آنان را «سراغزین‌تر» و «اصیل‌تر» از ما به شمار آورد؟ «چگونه پلّه‌کان‌های بالایی آن پله‌برقی می‌توانند چیزی اصیل‌تر و سراغزین‌تر از پلّه‌کان‌های پایینی آن داشته باشند. بنابراین اصلاً معلوم نیست چرا باید به [ایماژ] پله‌برقی فکر کنیم و نه به یک گذرگاه متحرک هم‌تراز؟» (Rorty 1991: 40) هایدگر در برابر هگل تصویری معکوس از روند تاریخ غرب به دست می‌دهد، اما آنچه در هردو مشترک است احساس نوعی ضرورت، نوعی پیوستگی، در فرآیند این تاریخ است. هیچ‌کدام نمی‌توانند خود را به پذیرش این نکته متقاعد کنند که واژگان‌های نهایی، فهم‌های هستی و دوره‌های تاریخی بزرگ محصول چیزی بیرون از خود آن‌ها نیست، زیرا هیچ‌کدام جسارت یک آبرونست تمام‌عیار را برای پذیرش پیش‌آیندی خود و زمانه‌ی خویش ندارند. این انصراف از پیگیری چیزی پس‌پس‌پشت تاریخ و زبان که راقم و خالق آن‌ها شمره شود، همان چیزی‌ست که رورتی از آن تعبیر به پذیرش «پیش‌آیندی» می‌کند. «تقدیر اروپا» مفهومی‌ست که می‌توان بدون آن سر کرد. چون اینگونه نمایش‌پردازی تاریخ‌گرایانه فقط تلاش دیگری‌ست برای پس زدن اندیشه‌ی میرایی خویش با افکاری چون آویختن [به قدرتی بزرگ‌تر]». (Rorty 1989: 119)

(۳) رورتی پیش از به پرسش کشیدن ادعای هایدگر در مورد نزولی بودن تاریخ هستی و دیرهنگامی (belatedness) زمانه‌ی ما، در مقایسه با سراغزینگی زمانه‌ی یونانیان باستان، می‌کوشد این ادعای او را فهم‌پذیر کند. به عقیده‌ی او، اگر بخواهیم معنایی هنجاری از عبارت «سراغزین» (Ursprünglich/primordial) بیرون بکشیم، باید بگوییم:

فلان فهم از هستی سراغزین‌تر از بهمان است اگر که درک پیش‌آیندی خود را آسان‌تر کند. بنابراین گفتن اینکه ما در سده‌ی نوزدهم، در مقایسه با یونانیان، دچار دیرهنگامی [دور افتادن از سراغاز] هستیم برابر است با گفتن اینکه فهم آنان از هستی بر حسب مفاهیمی چون آرخه و فوزیس _ در مقایسه با اطمینان فوق‌العاده‌ای که ما نسبت به توانایی خود در به‌کارگیری هستنده‌ها برای برآوردن خواسته‌های مان داریم _ کم‌تر آبورنگ اطمینان به نفس [کاذب] با خود دارد، و دودل‌تر و شکننده‌تر می‌نماید. اندیشمندان یونانی از قرار معلوم «پایه‌ای‌ترین واژه‌ها»ی خود را «عرف عام صرف» نمی‌دانستند اما ما پایه‌ای‌ترین واژه‌های مان را چنین می‌دانیم. هم‌چنانکه فهرست واژه‌های مربوط به «هستی» در غرب را

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۷۳

از بالا به پایین مرور می‌کنید، انسان‌هایی که آن واژه‌ها را به کار می‌برند کم‌تر و کم‌تر قادر می‌شوند واژه‌های خود را بشنوند، و بیش‌تر و بیش‌تر بی‌فکر (thoughtless) می‌شوند _ «بی‌فکر» بدین معنا که «قادر نیستند بدیل‌های خود [گونه‌های دیگری از خویش‌شنان] را تخیل کنند.» چیزی در خود این واژه‌ها هست که نشنیدن آن‌ها را هرچه بیش‌تر تسهیل می‌کند. (Rorty 1991: 43)

پیش‌تر دیدیم که هایدگر معتقد بود به موازاتی که سلطه‌ی تکنیکال بشر افزایش می‌یابد، قابلیتِ او برای اینکه «به هستنده‌ها مجال بودن دهد» کاهش می‌یابد، زیرا تکنولوژی به عنوان آخرین امکان به‌جامانده از تفکرِ متافیزیکیِ خصیصه‌ای تمامیت‌خواهانه دارد و راه را بر هرگونه آشکارگیِ دیگری از هستنده‌ها می‌بندد:

زیرا سلطه‌ی تکنیکال خود را بی‌حد و مرز نشان می‌دهد. درست در جریان این هم‌تراز کردن (leveling) و نقشه کشیدن (planning) توسط این «علم مطلق» (omniscience)، این شناختن محض، است که گشودگیِ هستنده‌ها فروکوفته و تبدیل به نیستیِ آشکاری می‌شود که دیگر حتی نمی‌توان به آن بی‌تفاوتی گفت بلکه بیش‌تر فراموشیِ صرف است. (به نقل از همان: ۴۵؛ نیز نک Heidegger 1993c: 129)

اما ما دقیقاً چه چیزی را فراموش می‌کنیم؟ هایدگر می‌گوید «هستی» را. اما این پاسخ مبهم‌تر از آن است که گرهی بگشاید.^۵ آیا نمی‌توان با بازتفسیر هایدگر پاسخی واضح‌تر برای مضمون این غفلت یا فراموشی به دست داد؟ در راستای این بازتفسیر، می‌توان گفت آنچه در تمامیت‌خواهی تکنولوژیک فراموش می‌شود این است که آنچه در وهله‌ی اول به هستنده‌ها مجال بودن می‌داد، به‌کارگیری زبان از سوی ما بود و هر چه این زبان را سهل‌تر، راحت‌تر، نیاندیشیده‌تر و کورکورانه‌تر به کار گیریم کم‌تر قادر خواهیم بود واژه‌های آن را «بشنویم» و بنابراین کم‌تر قادر خواهیم بود کارکردِ آشکارکننده‌ی زبان، و از این رهگذر، امکانِ آشکارگی‌های گوناگون را کشف کنیم:

اندیشیدن به زبان به مثابه‌ی زبان، بدین معنا، همانا اندیشیدن به این واقعیت است که هیچ زبانی تخته‌بندِ تقدیر یا ضرورت نیست. بنابراین، فراموش کردن گشودگیِ هستنده‌ها در واقع فراموش کردن امکانِ زبان‌های بدیل، و از این رو فراموش کردن بدیل‌های ممکن برای هستنده‌هایی است که می‌شناسیم. این، به تعبیری که پیش‌تر به کار بردم، یعنی آن‌قدر غرق در پژوهش [علمی] شویم که امکانِ شعر را فراموش کنیم. فراموش کنیم که پیرامون مان هستنده‌های دیگری بوده‌اند، هستنده‌هایی که اینک با تن دادن به بازیِ زبانی‌ای

که درگیرش هستیم، با پرداختن به عاداتی که داریم، در واقع داریم روی‌شان سرپوش می‌گذاریم. (به تعبیری، خدایان المپ بر روی کوارک‌ها سرپوش می‌گذاشتند و سپس کوارک‌ها بر روی خدایان سرپوش گذاشتند.) (Rorty 1991: 43)

با این وصف، پرسش رورتی از هایدگر این خواهد بود که آیا ما انسان‌های مدرن واقعاً در مقایسه با یونانیان باستان که به ادعای هایدگر در همسایگی سرآغازین با هستی می‌زیستند، قابلیت کم‌تری برای به پرسش کشیدن واژگان‌های نهایی خود داریم؟ آیا بیراه است این ادعا که جهان کنونی‌ای که روشنگری برای ما رقم زده است بیش از هر دوره‌ی تاریخی دیگر امکان تنوع فرهنگی و امکان اندیشه‌ی انتقادی به واژگان‌های نهایی خود را فراهم آورده است؟ بزرگ‌ترین انقلاب‌های علمی، فرهنگی و سیاسی در سه سده‌ی گذشته به وقوع پیوسته و ایمان به چارچوبی ثابت و پایدار که راه را برای تغییرهای بنیادین در زبان و فرهنگ سد می‌کرد بیش از پیش متزلزل شده است. ادعای گزافی نیست اینکه امکان گفت‌وگو میان واژگان‌های نهایی و از این رهگذر کشف امکان‌های تازه برای گسترش مرزهای زبان و فرهنگ در جوامع چندفرهنگی امروزی بسی فراهم‌تر است تا آن جامعه‌ی باستانی‌ای که هایدگر نوستالژی آن را در سر دارد، جامعه‌ی «جزیره‌گون» یونان سده‌ی پنجم پیش از میلاد که چیزی درباره‌ی فراسوی مرزهای خود نمی‌دانست.

چه بسا این بی‌انصافی هایدگر ریشه در آن داشته باشد که تنها یکی از مظاهر غرب، یعنی تکنولوژی، را به عنوان تنها امکان آن در نظر می‌گیرد و پایانی محتوم را برای آن انتظار می‌کشد، در حالی که آبرونیست‌های لیبرالی چون دیویی و وبر اگرچه به تمامیت‌خواهی تکنولوژی واقف بودند از امکان مهار آن و به‌کارگیری‌اش در راستای ارزش‌های همبستگی و خودآفرینی نوامید نبودند:

«اومانیسیم» [دیویی] آن «عطش قدرت»ی نبود که هایدگر آن را تنها امکان باقی‌مانده پیش روی غرب می‌دانست. برعکس، اومانیسیم او قدرت را در خدمت عشق به‌کار می‌گرفت _ تدبیر تکنوکراتیک در خدمت این حس ویتمنی (Whitmanesque sense) که قوام اجتماع دموکراتیک ما بر چیزی به سستی و شکنندگی امید اجتماعی استوار است، و نه بر چیزی جز آن. من دیویی را بر پایه‌ی این اعتقاد به هایدگر ترجیح می‌دهم که آنچه هایدگر می‌خواست _ چیزی که از جنس محاسبه‌ی وسیله و هدف، از جنس عطش قدرت، نباشد _ در تمام این مدت جلوی چشم‌اش بود و او نمی‌دید. این همان جهان نویی بود که با انقلاب فرانسه آغاز به پیدایش کرد _ جهانی که در آن سیاست آینده‌نگر، شعر رماتیک و هنر سکولار عادات اجتماعی‌ای را ممکن ساختند که هایدگر هرگز به آن‌ها نپیوست. ... او

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۷۵

هم چون هگل و مارکس می‌پنداشت که چرخ‌دنده‌های فلسفه به‌نوعی متصل به چیزی‌ست بزرگ‌تر از فلسفه. از این رو وقتی به این نتیجه رسید که فلسفه امکان‌های‌اش را به پایان رسانده است، سر از این نتیجه در آورد که غرب امکان‌های‌اش را به پایان رسانده است. (همان: ۴۹-۴۸)

۴) هایدگر به رغم آنکه یکی از بزرگ‌ترین مخیله‌های زمانه‌ی ما را دارا بود دایره‌ی معلومات‌اش به فلسفه و شعر غنایی محدود می‌شد؛ او یکی از بزرگ‌ترین امکان‌های غرب، یعنی رمان، را نادیده می‌گرفت. «فهم‌های هستی» که هر کدام دوره‌ی تاریخی خاصی را رقم می‌زنند، از نظر او، بیش از همه در سخنان فیلسوفان و شاعران زمانه انعکاس یافته است. این که تاریخ فلسفه عصاره‌ی تاریخ جهان است و با فهم فلسفه‌ی هر دوره یا هر قوم تمامی آنچه را که باید درباره‌ی آن بدانیم دانسته‌ایم، توهمی‌ست که به عقیده‌ی رورتی استادان فلسفه به‌شدت مستعد حقیقت‌پنداشتن آن‌اند. در کنار سنت فلسفی روشنگری که از دکارت و بیکن آغاز شد و به زعم هایدگر به تکنولوژی مدرن و فراموشی هستی انجامید، سستی دیگر شروع به بالیدن گرفت که میلان کوندرا آن را «هنر رمان» می‌نامد:

من معتقدم ساده‌لوحانه خواهد بود اگر این نگاه سخت‌گیرانه [ی هوسرل و هایدگر] بر عصر جدید تنها به منزله‌ی محکوم کردن آن تلقی شود. به نظر من، این دو فیلسوف بزرگ از دوگونگی این دوره پرده برداشته‌اند، دوره‌ای که در عین حال هم پس‌رفت است و هم پیش‌رفت ... این دوگونگی در نظر من ارزش چهار قرن گذشته را کم نمی‌کند، چهار قرنی که خود را، به خصوص به عنوان رمان‌نویس و نه فیلسوف، به آن وابسته احساس می‌کنم. در واقع به اعتقاد من پایه‌گذار عصر جدید فقط دکارت نیست بلکه سروانتس نیز هست. شاید آن دو فیلسوف پدیده‌شناس در قضاوت خود در مورد عصر جدید از توجه به سروانتس غفلت کرده‌اند. آنچه می‌خواهم بگویم این است: اگر بپذیریم که فلسفه و علوم، هستی انسان را فراموش کرده‌اند، این نیز با روشنی بیش‌تری آشکار می‌شود که با سروانتس یک هنر بزرگ اروپایی شکل گرفته است، هنری که چیزی مگر کاوش «آن هستی فراموش‌شده» نیست. (کوندرا ۱۳۶۸: ۴۱)

رسالت رمان «پرسیدن به جای موضع‌گیری اخلاقی»، برملا کردن «نسبیت اساسی امور انسانی»، «یکتایی جانشین‌ناپذیر فرد»، و «پیچیدگی جهان» است، یعنی همه‌ی آن ارزش‌هایی که با غلبه‌ی فلسفه و علم مدرن در خطر به محاق رفتن‌اند. رمان این قابلیت را از آن رو دارد که از «خرد تردید در یقین» بهره می‌برد. رمان‌نویسان بزرگی چون سروانتس، دیدرو، بالزاک، فلور،

کافکا، تولستوی، پروست، جویس، موزیل و همه‌ی آنانکه «میراث بی‌قدرشده‌ی سروانتس» را در جهان توتالیتار زنده نگه داشته‌اند، پنه‌لوپه‌وار هر آنچه را فیلسوفان و دانشمندان با یقین و اعتماد به نفس کاذب خود برای دست‌یابی به حقیقت جهان بیرون و درون رشته‌اند، یک‌شبه پنبه می‌کنند و به ما گوشزد می‌کنند که «چیزها پیچیده‌تر از آن‌اند که تو فکر می‌کنی»، «هیچ‌کس سخن‌گوی حقیقت نیست» و «هرکس حق دارد پیش از آنکه داوری شود، شنیده شود».

رورتی ذائقه‌ی رمان‌نویسان را که به قالب روایت، پیچیدگی جزئیات، گونه‌گونی و عرض‌گرایی دارد به ذائقه‌ی فیلسوفان ترجیح می‌دهد، ذائقه‌ای که پیوسته در پی نظریه، سادگی، خلوص، ساختار، انتزاع و ذات است و می‌کوشد با حفظ فاصله از قوم خویش و جهان خویش رستگاری را در امری *سراسر ماسوا* بجوید. او، با اقتباس تعبیری از نیچه، (نک نیچه ۱۳۷۷: ۲۱۴-۱۲۵) هایدگر را نمونه‌ی یک «کشیش زهدپرور» می‌داند، کسی که به رغم کشفِ زمان‌مندی و تناهی‌گریزناپذیر بشر پیوسته در پی آن است که فرهنگی که در آن زاده شده _ غرب _ را «فشرده کند» (encapsulate)، با نظاره کردن آن از دور «ذات» اش را بازشناسد و با کناره‌گیری از آن به آرمان خلوص و سادگی دست یابد. «کشیش زهدپرور انسانی ست که می‌خواهد از طریق تماس برقرار کردن با چیزی که نام‌اش را «خود راستین» یا «هستی» یا «برهما» یا «نیستی» می‌گذارد خود را از دیگر هم‌نوعان‌اش جدا کند.» (Rorty 1991: 71) اگر کشیش زهدپروری چون افلاطون از بالا، از منظر جهان فراحسی، به نمودها می‌نگریست کشیش زهدپرور دوران ما، هایدگر، از فراسوی متافیزیک در غرب می‌نگرد، و هر دو بدان امید که با فاصله گرفتن از آنچه در آن می‌نگرند خود را از لوث آن، از «دیرهنگامی [دورافتادگی از سرآغاز]»، پاک کنند. در مقابل، رمان‌نویسانی چون دیکنز و کوندرا هرگز نمی‌کوشند از فرهنگ خود و از هم‌نوعان خود فاصله بگیرند؛ «روح رمان» رستگاری را در آمیزش و تلاش برای تغییر از راه به تصویر کشیدن جزئیات جست‌وجو می‌کند، نه از راه کناره‌گیری و خواستن چیزی *سراسر ماسوا*. (نک همان: ۷۹)

زهدپروری هایدگر و ذات‌گرایی او وی را در معرض دو آسیب جدی قرار می‌دهد: الف) رویکردی که هابرماس آن را «انتزاع از طریق ذات‌سازی» نامیده است (نک: Habermas 1989: 453) به شدت مستعد آن است که پدیده‌های به‌غایت متفاوت و ناهمسان را همسان ببیند. کشیش زهدپرور به خود زحمت نمی‌دهد که پدیده‌های جزئی فرهنگی خود را به‌دقت تفکیک کند و تفاوت‌های اخلاقی آن‌ها را بازشناسد. او همه را به یکسان و به یک میزان تجلی‌تباهی، فراموشی و دیرهنگامی زمانه‌ای می‌داند که خود نیز از بد حادثه در آن گرفتار شده است.

از این روست که در نگاه ذات‌گرایانه‌ی هایدگر، روسیه‌ی استالین و آمریکای روزولت، هولوکاست و اخراج آلمانی‌ها از اروپای شرقی، موفقیت گاندی و شکست دوبچک، کارخانه‌های اتومبیل‌سازی و اردوگاه‌های مرگ همه به یک اندازه تجلی فراموشی هستی‌ست و نیازی نیست که خود را در محاسبه‌ی اینکه هرکدام چقدر در کاستن از رنج بشر و افزودن به خوش‌بختی او مؤثر یا زیان‌بار بوده‌اند به زحمت بیان‌دازیم. این توهم همواره در کمین فیلسوفان است که الگوهای دیالکتیکی ناشناخته و پنهان‌مانده از دید عوام برای ایشان شناخته‌شده است و این الگوها کلید پی بردن به درام‌های بزرگ تاریخ را تشکیل می‌دهند، غافل از این‌که این‌ها همه می‌تواند دل‌مشغولی‌های شخصی فیلسوف باشد، رؤیاهایی که او برای خودآفرینی، خودآیینی و نوآوری‌های خود در سر می‌پروراند و نیندیشیده و نابایسته به دیگر انسان‌ها نیز تسری می‌دهد. اما چنین خود - بزرگ‌بینی‌ها و خود - برحق‌پنداری‌هایی با «روح رمان» ناسازگار است و تو گویی پنبه کردن رشته‌های فیلسوفان به دست رمان‌نویس انتقامی‌ست که عوام از بی‌اعتنایی آنان نسبت به رنج دیگران و نادیده گرفتن حق متفاوت‌اندیشی و متفاوت‌زیستی آنان می‌گیرند. (نک: Rorty 1991: 74)

ب) آسیب دوم ذات‌گرایی کشیشان زهدپرور این است که با فاصله گرفتن از موضوع خود از شناخت درست آن درمی‌مانند. رورتی با ارائه‌ی یک آزمون فکری از ما می‌خواهد در این باره بیاندیشیم که آیا آثار هایدگر آینه‌ی بهتری برای بازتاب چهره‌ی غرب است یا آثار رمان‌نویسانی چون دیکنز و کوندرا. اگر میراث فرهنگ غرب در اثر حادثه‌ی فاجعه‌باری چون بمباران هسته‌ای نابود شود و به جز تکه‌پاره‌هایی پراکنده و نامنسجم چیزی از آن برجا نماند، آیا مطالعه‌ی آثار هایدگر بهتر می‌تواند اعضای فرهنگ پسا - غربی را به شناخت غرب رهنمون شود یا مطالعه‌ی آثار رمان‌های دیکنز. آثار هایدگر غرب را هم‌چون پس‌رفتگی به سمت فراموشی هستی نشان می‌دهد که از تمایز what - چیستی فی‌نفسه یک چیز - و that - روابط آن با دیگر چیزها - در پیش‌سقراطیان آغاز می‌شود، از تمایز ذات و عرض، بود و نمود، سوژه و ابژه، عقلانی و غیرعقلانی، علمی و غیرعلمی، و دیگر دوگانه‌انگاری‌های متافیزیکی سر در می‌آورد و در نهایت به ماشیناسیون، تکنولوژی و در قاب نهادن همه چیز برای بهره‌برداری صنعتی یا التذاذ زیبایی‌شناختی ختم می‌شود. این فرآیند یک پس‌رفت است زیرا بشر هرچه بیش‌تر و بیش‌تر قابلیت خود برای «مجال بودن دادن به هستنده‌ها» را از کف می‌دهد. در روایت هایدگر، غرب همان تفکر متافیزیکی‌ست که با تکنولوژی همه‌ی امکان‌های‌اش به پایان می‌رسد. در مقابل، در روایت کوندرا، غرب «ماجرایی‌ست با پایان باز که

با ثبت شادی‌های تازه‌ی شگفت و حماقت‌های تازه‌ی بدیع پیوسته رمان‌های تازه خلق می‌کند. (همان: ۷۷) بنابراین بیراه نیست اگر بگوییم که در آن آزمون فکری، اعضای فرهنگِ پسا - غربی با خواندن آثارِ دیکنز آشناییِ بهتری با غرب پیدا خواهند کرد:

اگر دیکنز را نمونه‌ی الگویی (paradigmatic) غرب بگیریم ... خواهیم دید که آموزنده‌ترین نکته درباره‌ی تاریخ اخیرِ غرب افزایشِ تواناییِ اعضای اش برای مدارا با گونه‌گونی بوده است. از بُعدی دیگر، می‌توان گفت ما بیش‌تر توانسته‌ایم چیزی را که در نگاه اول ناسازگار می‌بینیم به عنوان چیزی غیرواقعی و یا شرّ پس‌نزنیم بلکه ناسازگار دیدن آن را نشانه‌ی بی‌کفایتیِ واژگان‌های کنونی‌مان در تبیین و قضاوت قلمداد کنیم. این تغییر در شیوه‌ی برخورد با ناسازگاری‌های آشکار همراه با افزایشِ تواناییِ ما برای راحت بودن با آدم‌های متنوع و بنابراین همراه با افزایشِ تمایلِ ما برای به حال خود گذاشتن انسان‌ها برای پیگیریِ اعتقادات‌شان است. این تمایل در ظهورِ دموکراسی‌های بورژوازیِ کثرت‌گرا بازتاب یافته است، جوامعی که در آن‌ها سیاستِ فراخوانیِ عاطفی برای پرهیز از رنج است نه فراخوانیِ اخلاقی برای دست‌یابی به عظمت. (همان: ۸۱)

تفاوتِ روایتِ هایدگر و کوندرا از غرب در چشم‌اندازی که این دو برای آینده‌ی بهتر به‌تصویر می‌کشند نیز خود را نشان می‌دهد. اگر هایدگر نوستالژیِ یک اجتماعِ ساده‌ی روستایی را در سر دارد که چهار عنصرِ ازلی زمین، آسمان، میرندگان و خدایان در آن تقدسِ دنیوی را برقرار کنند، (نک Heidegger 1993d: 351) کوندرا به آینده‌ی چشم‌دوخته است که «بهشتِ افراد» باشد؛ از نظر او، «رمان بهشتِ خیالیِ افراد» است زیرا در آن هیچ کس مالکِ حقیقت نیست و هرکس حق فهمیده شدن دارد. به تعبیرِ رورتی، «رمان» نامی است که کوندرا به «اوتوپای دموکراتیک» می‌دهد، جامعه‌ای که در آن هرکس آزاد است به شیوه‌ی خود در پی خوش‌بختی باشد به شرط آنکه به دیگری آسیب نرساند، و مسیر رسیدن به آنچه را او «خوش‌بختی» می‌داند، مسدود نکند. دیکنز، و به طور کلی، رمان‌نویسانِ بزرگِ اروپا مهارتِ شگفت‌انگیزی در به‌تصویر کشیدنِ کوچک‌ترین جزئیات و حساس کردنِ ما به پنهان‌ترین لایه‌های حیاتِ انسانی دارند. اگر واکنشِ هایدگر به اخراج و حبسِ همکارانِ سوسیال - دموکراتِ خود این بود که «مرا با این جزئیات بی‌اهمیت درگیر نکنید» (Rorty 1991: 80)^۷ مهارتِ بی‌مانندِ دیکنز در به‌تصویر کشیدنِ همین «جزئیات بی‌اهمیت» و حساس کردنِ ما در برابرِ آن‌هاست. با مطالعه‌ی آثارِ دیکنز می‌آموزیم که به «یکتاییِ افراد»، تفاوتِ دغدغه‌های آنان و رنج‌های ریز و درشت‌شان بی‌اعتنا نباشیم. روحِ رمان «مدارا و کنجکاوی» را به جای

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۷۹

«حقیقت‌جویی» در رأس فضایل می‌نشانند و از این روست که می‌توان رمان را «ژانر ویژه‌ی دموکراسی» نامید، ژانری که بیش از همه با نبرد برای آزادی و برابری گره خورده است.» (همان: ۶۸)

شاید مخاطب رورتی از این همه اروپا - محوری او و خوش‌بینی‌اش به غرب به ستوه آید و با توجه به جنگ‌های ویران‌گر قرن گذشته، نژادپرستی، مردسالاری و امپریالیسمی که اروپا بیش از همه‌ی فرهنگ‌های دیگر در آن غرق شده در بدبینی‌هایدگر بیش‌تر شریک باشد تا در خوش‌بینی رورتی. اما پاسخ رورتی به مانند کوندرا این خواهد بود که نگرستن به نیمه‌ی خالی لیوان، رسیدن به چشم‌اندازی ناقص از غرب را در پی خواهد داشت. حق با کوندرا است آن‌جا که می‌گوید در کنار سنت فکری‌ای که با دکارت و بیکن آغاز شد و به «فراموشی هستی» انجامید سنتی خلاف جهت آن نیز شروع به بالیدن گرفت که رسالت‌اش «تردید در یقین‌های توخالی» و پاسداری از «نسبیت و پیچیدگی اساسی امور انسانی» است، سنتی که ما را به رنج‌ها و حماقت‌های یک‌دیگر آگاه‌تر و مسیر مدارا و همزیستی را هموارتر کرده است. (نک Rorty 1991: 81، نیز نک کاسیرر ۱۳۷۰: ۵۲-۵۱)

۵. نتیجه‌گیری

از نظر رورتی، هایدگر از جمله فیلسوفانی است که در رسیدن فرهنگ غرب به نقطه‌ی مطلوبی که او آن را «آیرونیسم لیبرال» می‌داند نقش بسزایی داشته است. به تعبیری، هایدگر در کنار دیویی و ویتگنشتاین «یکی از قهرمان‌های فلسفی رورتی باقی می‌ماند»، زیرا او نقشی سرنوشت‌ساز در «نقد سنت متافیزیکی غرب، نفی حقیقت فلسفی (نظریه‌ی مطابقت صدق) و نفی بازنمودگرایی و ضد ماهیت‌باوری و شالوده‌ستیزی» داشته است. به یک معنا حتی می‌توان خطر کرد و گفت رورتی نقد فرهنگ معرفت‌شناسی محور غرب را تا حدود زیادی مرهون اندیشه‌ی هایدگر است (نک اصغری ۱۳۸۸: ۲۲۶) از نظر رورتی، هایدگر از جمله فیلسوفانی است که در رسیدن فرهنگ غرب به نقطه‌ی مطلوبی که او آن را «آیرونیسم لیبرال» می‌داند نقش بسزایی داشته است. به تعبیری، هایدگر در کنار دیویی و ویتگنشتاین «یکی از قهرمان‌های فلسفی رورتی باقی می‌ماند»، زیرا او نقشی سرنوشت‌ساز در «نقد سنت متافیزیکی غرب، نفی حقیقت فلسفی (نظریه‌ی مطابقت صدق) و نفی بازنمودگرایی و ضد ماهیت‌باوری و شالوده‌ستیزی» داشته است. به یک معنا حتی می‌توان خطر کرد و گفت

رورتنی نقد فرهنگ معرفت‌شناسی محور غرب را تا حدود زیادی مرهون اندیشه‌ی هایدگر است (نک اصغری ۱۳۸۸: ۲۲۶)

چنان‌که دیدیم آنچه که هابرماس «انتزاع از طریق ذات‌سازی» می‌نامد اندیشه‌ی هایدگر را همواره در خطر خلاصه کردن پدیده‌ها یا فهم‌های تاریخی هستی در یک رویکرد خاص (مثلاً در قالب نهادن) و نادیده گرفتن وجوه پیچیده و جزئی آن‌ها قرار می‌دهد. ارزیابی هر فهم هستی در هر دوره‌ی تاریخی خاص و کشف امکان‌ها و تهدیدهای آن، نگاهی همه‌جانبه‌تر از آنچه هایدگر بدان تکیه دارد می‌طلبد، و شواهدی که در متن مقاله به آن‌ها اشاره شد، حکایت از آن دارند که هستی‌شناسی متقدم هایدگر و هستی‌اندیشی متأخر او با چنین نگاه همه‌جانبه و جامع‌نگری فاصله دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. final vocabulary: «واژگان نهایی» از نظر رورتنی، مجموعه‌ی واژه‌ها و تعابیریست که ما مهم‌ترین ارزش‌های و صدآرزش‌هایمان را در قالب آن‌ها بیان می‌کنیم؛ این واژگان حاوی ستایش دوستان و نکوهش دشمنان، مدح خدایان و قهرمانان و ذم اهریمنان و ضد قهرمانان است؛ روایت زندگی فردی یا قومی ما با توجه به گذشته‌ای که به ارث برده‌ایم و با نظر به آینده‌ای که بدان چشم دوخته‌ایم در قالب این واژگان بیان می‌شود؛ «این واژگان از آن رو "نهایی" است که اگر سایه‌ی تردید بر ارزش این واژه‌ها افتد، کاربر آن‌ها به هیچ گونه استدلال غیردو‌ری‌ای متوسل نمی‌شود. این واژه‌ها مادام که شخص قادر به بهره‌برداری از زبان باشد به حیات خود ادامه خواهند داد؛ و رای آن‌ها تنها شاهد انفعالی نومیدانه یا توسل به زور خواهیم بود.» (Rorty 1989: 73)

۲. نمونه‌ی دیگری از این تسری وضعیت خویش و دغدغه‌های خویش به دیگران یا به جمعیتی از انسان‌ها را می‌توان در تفسیر تامسون از سرآغاز اثر هنری یافت: «مراد هایدگر از "آلمان" همواره در درجه نخست خودش است، متفکری که خلاقانه معنای «شعار» هولدرلین را برحسب دیدگاه‌های فلسفی خویش برای تاریخ آلمان تفسیر می‌کند _ و این ایده‌ی هایدگر که تفکر او نقشی تعیین‌کننده در انقلابی پسا-مدرن دارد، چیزیست که او هرگز از آن دست‌نشت.» (تامسون ۱۳۹۹: ۴۴۹)

۳. «حتا در قصد غلبه بر متافیزیک هنوز نوعی احترام به متافیزیک حاکم است. از این رو وظیفه‌ی ما این است که از هرگونه غلبه‌کردن دست بشوییم و متافیزیک را به حال خود بگذاریم.» (Heidegger 1972:24)

۴. برای مشاهده‌ی شواهد و بحث‌هایی جالب در این باره از سوی دوستان، همکاران و شاگردان هایدگر، بنگرید به:

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۸۱

۵. در مورد اینکه معنایی که هایدگر در سرتاسر پروژه‌ی خود از «هستی» مراد می‌کند در نهایت مبهم باقی می‌ماند، تا حدی که می‌توان پروژه‌ی او را در نهایت ناکام ارزیابی کرد، بنگرید به اشیپگلبرگ ۱۳۹۱: ۵۷۸-۵۷۵. او پس از برشمردن پاسخ‌های ممکن به پرسش از معنای هستی در سیر پر فراز و نشیب اندیشه‌ی هایدگر در نهایت اینگونه قضاوت می‌کند: «پایان "چه باشد آنچه خوانندش تفکر" مخصوصاً آن‌طور که در خطابه‌ها و رساله‌ها منتشر شده است، این معنی را می‌رساند که ما هنوز آماده‌ی اقامه‌ی پاسخ نیستیم. در بهترین حالت، ما «در راهمان»، در «همسایگی» هستی، هستیم. اما خود هایدگر چطور؟ هایدگر تا خودش پاسخ را نداند چگونه می‌تواند به ما بگوید که نزدیک هستیم؟ چندان امید نمی‌رود که پاسخ از دل آن دسته از نوشته‌های او سربرآورد که پس از مرگاش منتشر می‌شوند.» (همان: ۵۷۸)

۶. برای نمونه بنگرید به درسگفتار هایدگر در دسامبر ۱۹۴۹ تحت عنوان «Ge-Stell» که در آن فجایع هولوکاست و حمام‌های گاز را هم‌تراز با کشاورزی صنعتی قرار می‌دهد: «کشاورزی امروزه تبدیل به یک صنعت غذایی موتوریزه شده است — که ذاتاً با تل‌انبار کردن اجساد در اتاقک‌های گاز یا ادوگاه‌های اعدام، محاصره و گرسنگی دادن ملت‌ها و تولید بمب‌های هیدروژنی هیچ فرقی ندارد.» (به نقل از Sheehan 1988)

۷. کارل لویت بعد از شرح آخرین دیدار دوستانه‌اش با هایدگر در رم و ذکر پاسخ‌های هایدگر به چرایی همکاری‌اش با نازی‌ها، چنین می‌گوید: «این پاسخ‌ها قابل انتظار بود، زیرا برای آلمانی‌ها هیچ چیز راحت‌تر از این نبود که وقتی بحث ایده‌ها در میان است رادیکال باشند و وقتی پای واقعیت عملی به میان می‌آید بی‌تفاوت. آن‌ها خوب می‌توانستند همه‌ی فکت‌های جزئی را نادیده بگیرند تا با قاطعیت به مفهوم کل‌شان بچسبند و حساب "فکت‌ها" را از "شخص" جدا کنند.» (Löwith 1991: 142)

کتاب‌نامه

- اصغری، محمد (۱۳۸۸) «جایگاه هایدگر در اندیشه‌ی نئوپراگماتیستی ریچارد رورتی»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی ۲، صص ۲۴۰-۲۲۵.
- تامسون، این (۱۳۹۹) «زیبایی‌شناسی هایدگر»، ترجمه‌ی مسعود حسینی، در زیبایی‌شناسی آلمانی، سرپرست و ویراستار مجموعه: مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۰) *فلسفه و آینده‌ی طبیعت*، ترجمه‌ی مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰) *فلسفه‌ی روشنگری*، ترجمه‌ی یدالله موقن، تهران: انتشارات نیلوفر.
- کوندرا، میلان (۱۳۸۳) *هنر رمان*، ترجمه‌ی پرویز همایون‌پور، تهران: نشر قطره.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۱) «نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی»، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، انتشار یافته در *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، لارنس کهن، تهران: نشر نی.
- نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۷۷) *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.

- Garrard, Graeme (2006) *Counter-Enlightenments: From the eighteenth century to the present*, London & New York: Routledge.
- Habermas, Jürgen (1989) "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective," *Critical Inquiry* 15 (Winter 1989): 431-456.
- Habermas, Jürgen (1991) "Martin Heidegger: On the publication of Lectures of 1935" in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. By Richard Wolin, Cambridge: The MIT Press.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, Martin (1968) *What is Called Thinking?* translated by F. D. Wieck and J. Glenn Gray, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1972) *On Time and Being*, translated by Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1973) *The End of Philosophy*, translated by Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by William Lovitt, New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1979) *Nietzsche: Volum I & II*, translated by David Farrell Krell, Sanfrancisco: Harper Collins.
- Heidegger, Martin (1987) *Nietzsche: Volum III & IV*, translated by David Farrell Krell, Sanfrancisco: Harper Collins.
- Heidegger, Martin (1993a) "Letter on Humanism", translated by David Farrell Krell, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper Collins, pp. 213-266.
- Heidegger, Martin (1993b) "The Question Concerning Technology", translated by David Farrell Krell, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper Collins, pp 307-342.
- Heidegger, Martin (1993c) "On the essence of truth", translated by David Farrell Krell, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper Collins, pp. 115-138
- Heidegger, Martin (1993d) "Building Dwelling Thinking", translated by David Farrell Krell, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper Collins, pp. 343-364
- Heidegger, Martin (1999) *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, translated by P. Emad and K. Maly, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2002) *Off the Beaten Track*, translated by Julian Young & Kenneth Hayhes, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (2012) *Contributions to Philosophy (of the Event)*, translated by Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Jaspers, Karl (1991) "Lener to the Freiburg University Denazincation Committee," in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. By Richard Wolin, Cambridge: The MIT Press.
- Löwith, Karl (1991) "My last meeting with Heidegger in Rome" in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. By Richard Wolin, Cambridge: The MIT Press.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

امکانات فهم عصر مدرن از هستی: ... (مرتضی نوری) ۱۸۳

Rorty, Richard (1991) *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sheehan, Thomas (1988) "Heidegger and The Nazis", *The New York Review of Books*, available at <https://web.archive.org/web/20111107062318/http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/88-nazi.PDF>

Sluga, Hans (1993) *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge: Harvard University Press.

Sluga, Hans (2001) "Heidegger and the Critique of Reason", in *What's Left of Enlightenment: A Postmodern Question*, eds K. M. Baker and P. H. Reill, Stanford, CA: Stanford University Press.

Wheeler, Michael (2011) "Martin Heidegger", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at <http://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>