

نقد هایدگر و لئواشتر اوس بر سیاست دوران مدرن

محمد حسین ملایری*

چکیده

نقد مدرنیته و سیاست مدرن از نخستین دوران شکل گیری آن، مورد توجه فلاسفه و فیلسوفان سیاسی قرار داشته است. یکی از مشهورترین فلاسفه ی ناقد این تفکر، مارتین هایدگر است. هایدگر در دوران چهارم نقد سیاست مدرن، عصری که به عصر مقابله ی فیلسوفان سیاسی با توسعه ی عقل ابزاری و واقعیتِ توتالیتَرِ قرن بیستم مشهور است، به نقد سیاست مدرن می پردازد. تمرکز اصلی این پژوهش، معطوف به کندوکاو مقولاتی چون آزادی، اومانیسم و سیاست در دیدگاه هایدگر می باشد. قصد نویسنده از این کندوکاو آن است که با مفروض گرفتن این تأثیر، آرای فلسفه سیاسی لئواشتر اوس را -از فلاسفه ای که بیشترین تأثیر را در نقد سیاست مدرن از هایدگر پذیرفته است- مورد بررسی قرار دهد. به اعتقاد نویسنده، تلقی هایدگر از تاریخ متافیزیک و دست کشیدن از حقیقت به مثابه ی مطابقت عین با ذهن و تلقی آن به معنای ناپوشیدگی و توجه به بُعد اوتولوژیک انسان، می تواند نقطه ی شروعی برای پژوهشهای نوین در حوزه های سیاسی، اجتماعی، اخلاق و... باشد.

کلید واژه ها

مدرنیته، متافیزیک، اومانیسم، آزادی، دموکراسی و اگزیستانس.

*. فوق لیسانس مهندسی مکانیک از دانشکده فنی دانشگاه تهران و دانشجوی دکترای فلسفه غرب.

فصلنامه راهبرد، شماره ۴۰، تابستان ۱۳۸۵، صص ۱۶۹-۱۹۸

به نظر می‌رسد که از متافیزیک سنتی، نگسلیده باشد. همین امر برخی را درخصوص میزان تأثیر پذیری او از هایدگر، با تردیدهایی مواجه ساخته است.

نوشتار حاضر را سودای آن نیست که این تردید را واکاوی و برسد و صحت و سقم آن را بازتاباند؛ بلکه کوشیده تا دیدگاه هایدگر را نسبت به مقولات آزادی، اومانیزم و سیاست مورد کندوکاو قرار دهد و با مفروض گرفتن این تأثیر، آرای فلسفه سیاسی لئو شتراوس را بررسی کند. آنچه که باید از سوی خواننده محترم مورد توجه قرار گیرد، ظرافت نقد هایدگر از تاریخ متافیزیک است و اشاره به آینده‌ای است که با رویکرد نوین هستی، دوران آن به سر آمد. از دیدگاه هایدگر، با تاریخ متافیزیک سنتی، درون ماندگاریهای خود را دارد و طرح انداختن آزادی و سیاست متفاوتی که در فردا و پس فردای تاریخ متافیزیک، در خواهد رسید، خود نیازمند گذاری است که شاید همین پیچیدگیهای آن، برخی را در موضع مخالف قرار داده باشد. به عبارت دیگر تلقی هایدگر از تاریخ متافیزیک و دست کشیدن از حقیقت به مثابه‌ی مطابقت عین با ذهن (Adequatio) و تلقی آن به معنای ناپوشیدگی (Aletheia) و توجه به بعد اونتولوژیک انسان، می‌تواند نقطه‌ی شروعی برای پژوهشهای نوین در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و... باشد.

دیری است که نقد مدرنیته - و به تبع آن نقد سیاست مدرن - مورد توجه فلاسفه و فیلسوفان سیاسی قرار گرفته است. یکی از مشهورترین فلاسفه‌ی ناقد تفکر مدرن - که نقد خود را متوجه بنیانهای متافیزیکی آن می‌کند و سرآغاز انحراف تفکر را به دوران پیدایش مابعدالطبیعه یونان بازمی‌گرداند - مارتین هایدگر است که تأثیر عمیقی بر فیلسوفان پس از خود داشته است. مدرنیته سیاسی، در نخستین دوره خود با بهره‌گیری از آراء ماکیاولی، ژان بُدن، توماس هابز، اسپینوزا، منتسکیو، و ژان ژاک روسو شکل می‌گیرد. هگل، نقطه پایان دومین دوره‌ی مدرنیته سیاسی است. دوره سوم با مارکس و نیچه آغاز می‌شود و دوره چهارم، در واقع عصر مقابله فیلسوفان سیاسی با توسعه عقل‌بزاری و واقعیت توتالیتار قرن بیستم به حساب می‌آید. هایدگر در دوره چهارم نقد سیاست مدرن جای می‌گیرد و حتی متفکرانی چون هانا آرنت و میشل فوکو در نقد سیاست مدرن، از نقد هایدگر تأثیر پذیرفته‌اند. معمولاً گفته می‌شود لئو شتراوس بیشترین تأثیر را در نقد سیاست مدرن از هایدگر پذیرفته است. با این حال اگر تلمذ او را از هایدگر تنها دلیل و شرط این تأثیر بدانیم، شاید به نتیجه‌ی قابل قبول دست پیدا نکنیم. به عبارت دیگر، به رغم انتقادهای جدی او نسبت به سیاست مدرن، و مخالفت با پیشرفت‌گرایی، تاریخ‌گرایی، خرد مدرن، چنین

۱- اومانیزم از دیدگاه هایدگر

۱-۱- معنای اومانیزم

واژه‌های Humanismus (آلمانی) و Humanism (انگلیسی) در اصل واژه لاتینی Homo یعنی انسان، یا Humanus به معنی انسانی مشتق شده‌اند. واژه‌های Humanitas به معنی انسانیت و Humaniora که بر ادبیات، زبان و علم دوره‌ی کلاسیک باستان اطلاق می‌شود نیز از همین ریشه است. این واژه‌ها در تمام زبانهای جدید اروپایی و غیراروپایی به کار می‌روند.^۱

اومانیزم، در کلی‌ترین مفهوم، بر اندیشه یا کوششی اطلاق می‌شود که توجه اصلی آن بر انسان و شئون انسانی متمرکز باشد و به تبع همین توجه است که پرورش همه جانبه‌ی استعدادهای انسان و حفظ حیثیت و آزادی انسان مقصود همه‌ی فعالیتها قرار می‌گیرد. از آنجایی که واژه‌ی «اومانیزم» به واسطه‌ی اهمیت و گستردگی اندیشه‌ی پشتیبانش در طول تاریخ به صورتهای متنوعی مورد استفاده قرار گرفته است، ناچاریم برای بررسی دقیق‌تر آن، نخست به سیر تاریخی آن توجه کنیم.

۱-۲- تاریخ اومانیزم

اولین بار در روم است که «انسانیت انسان انسانی» (Humanitas Homo Humanus) مورد توجه قرار می‌گیرد و همه‌ی فضایل و کمالات انسانی براساس تفسیر خاصی که رومیان از انسان دارند، توجیه و تعریف می‌شود. نکته‌ی قابل توجه، تکیه بر «انسان انسانی» است، نه

انسان الهی یا انسان اجتماعی یا حتی انسان ابزارساز و مانند اینها؛ بلکه اصل و مبنا، خود انسان است.

۱-۳- انواع اومانیزم

اومانیزم در دوره‌ی جدید در سه مقطع و به صورتهای متفاوتی ظاهر می‌شود:

۱- اومانیزم رنسانس، که آن را اومانیزم اول یا اومانیزم ایتالیایی - رومی هم نامیده‌اند.

۲- اومانیزم نو، آن را اومانیزم دوم یا اومانیزم آلمانی - یونانی هم نامیده‌اند.

۳- اومانیزم آغاز قرن بیستم که آن را اومانیزم سوم هم نامیده‌اند.

در مقابل این سه نوع اومانیزم در دوره‌ی معاصر جریانی هم به عنوان نقد اومانیزم به وجود آمده است.

الف- اومانیزم رنسانس

این عنوان بر حرکتی فرهنگی - تربیتی اطلاق می‌شود که از قرن ۱۴ تا ۱۶، ابتدا در ایتالیا آغاز شد و سپس به آلمان، فرانسه و انگلستان سرایت کرد. هدف این جریان احیا، بررسی، مراقبت و نگه‌داری زبان، ادبیات، هنر و فرهنگ دوره‌ی باستانی بود؛ تا بدین وسیله سیطره بلامنازع اندیشه‌ی مدرسی قرون وسطی و

۱. در زبان فارسی در مقابل Humanismus کلمات مختلفی به کار برده‌اند. از جمله بشردماری، انسان‌انگاری، انسان‌محوری، مذهب اصالت بشر و مانند اینها. در این مقاله اصل واژه را به کار برده‌ایم.

کلیسای کاتولیک را بر هم زده و براساس الگوهای باستانی، تصویری جدید از انسانها و جهان خلق کند. مقصود اصلی این حرکت، پرورش شخصیت بشری بود؛ به طوری که احساس حیاتی لذت بخش و این جهانی برای انسان حاصل شود.

نماینده‌ی برجسته اومانیزم در ایتالیا، پترارک (۱۳۷۴-۱۳۰۴) سردمدار حرکتی علمی - ادبی است و مستقیماً به سیسرون پیوند می خورد. آنچه که به عنوان ویژگیهای اومانیزم در روم برشمرده می شود، بیش از همه در آثار سیسرون (۴۳-۱۰۶ ق.م) دیده می شود. به همین جهت در اومانیزم رنسانس، سیسرون به عنوان مرجع و مقتدا مورد توجه قرار می گیرد؛ به طوری که برخی اومانیزم دوره‌ی رنسانس را جریان اصالت بخشیدن به اندیشه‌ی سیسرون نامیده‌اند.^(۱)

ب- اومانیزم نو

اومانیزم نو به جریانی اطلاق می شود که در آلمان پدید آمد و تا دوره‌ی کلاسیک آلمان، منحصر به آلمان بود. این جریان با اومانیزم دوره‌ی رنسانس در علاقه‌مندی به فرهنگ کلاسیک باستان مشترک است. علم دوره‌ی باستان که دوباره پای گرفته بود با علوم انسانی که در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم فراهم شده بود، پیوند یافت.

جذبه و شور وینکلیمان نسبت به یونان، تصویر تاریخی روسو و معنای جدید زبان و تاریخ هر دو برای ترسیم تصویری جدید از

انسان عناصر اولیه را فراهم کرد و عناصر تصویری را موجب شدند که توسط افرادی چون هومبولت، فر، شلگل، گوته، هولدرلین^۲ و شیلر به بهترین صورت عرضه شد. در این تصویر از انسان، «فردگرایی» بالاترین مقام را دارد و غایت نهایی همه‌ی عالم در کمال یافتن «فردیت» است. پدیده‌ها چنان تعریف می شوند گویی همه فراهم آمده‌اند تا انسان در جریان حیات خود از همه وابستگیها آزاد شود و قوای خود را تحقق بخشد.

ج- اومانیزم سوم

این عنوان بار اول در سال ۱۹۳۲ توسط هلینگ به کار رفت. او اومانیزم سوم را بر کوشش و.یگر و حوزه‌ی وی اطلاق کرد که در صدد اثبات این نظر بودند که دوره‌ی باستان می تواند الگوی مناسبی برای زمان ما باشد. این نوع اومانیزم هم مانند اومانیزم نو با نقد زمان و فرهنگ آغاز شد. در نظر اینان، ادبیات کلاسیک با پوزیتیویسم و ماتریالیسم به تحلیل رفته است، لذا مطالعه‌ی آثار دوره‌ی باستان باید مجدداً احیا شود. در زمان حاضر که اشراف به مسائل غیرممکن شده، این فرهنگ یونانی است که می تواند الگوی معتبری به ما ارائه دهد. در اومانیزم سوم بیش از جنبه‌های ادبی و زیباشناسی به عناصر اخلاقی و سیاسی دوره‌ی باستان، مثل آنچه در سیاست افلاطون آمده، توجه می شود.^(۲)

۲. البته گفتنی است که هایدگر، هولدرلین را در زمره اومانیزتها نمی داند.

۵-۱- اومانيسم و فلسفه‌های اگزيستانس

در مقابل همه‌ی انواع اومانيسستی يا نقد اومانيسم که نام بردیم، در زمان معاصر جريان ديگری پديد آمده که معتقدان به آن، هر چند در اصول و مقدمات با هم تفاوتهاي دارند، اما در اين نقطه اشتراك نظر دارند که انواع اومانيسم گذشته، مبتنی بر مفروضات انسان شناختی نادرستی بوده است. پس کوشش اول بايد در جهت ارائه‌ی تبیینی صحيح از انسان و ویژگیهای وی باشد. از میان افراد اين جريان که در مکتب اگزيستانسياليسم، مارکسيسم و ساختارگرایی فرانسه قرار می گیرند، می توان به ژان پل سارتر، آلبر کامو، مرلوبونتی، لئو اشتراوس اشاره کرد.^(۳)

اما به راستی فلسفه‌های اگزيستانس نسبت به اومانيسم چگونه موضع می گیرند؟ اين پرسش را سارتر در گفتار مشهوری با عنوان «فلسفه‌ی اگزيستانس نوعی اومانيسم است» به طور مشخص مطرح نموده و پاسخ گفت. جان مک کواری معتقد است که چون اصطلاح اومانيسم، بیش از یک معنا دارد، فلسفه‌ی اگزيستانس گرچه به معنایی نوعی اومانيسم هستند، اما به نظر نمی رسد به یک معنای ديگر نیز نوعی اومانيسم باشند. فلسفه‌ی

۳. ديگرانی هم بوده اند که واژه اومانيسم را در ترکیبات ديگری همچون اومانيسم ملی، پراگماتيسم، تکنیکی، اجتماعی، سوسياليسم، اگزيستانسياليسم، مسیحی و مانند اينها به کار برده اند. در صورت به کار بردن اومانيسم در مفهومی چنین گسترده، به سختی می توان معنای مشترکی برای آنها يافت.

د- اومانيسم در صورت شيلر

فردیناند اسکات شيلر (۱۷۹۴-۱۸۶۴) که معمولاً وی را پراگماتيسم معرفی می کنند، خود را اومانيسم می نامد. اندیشه‌ی او بر محور انسان دور می زند و در مقایسه‌ی افلاطون با پروتاگوراس، جانب پروتاگوراس را می گیرد و اين سخن وی را تکرار می کند که «انسان میزان همه چیز است». انسان میزان و معیار همه‌ی تجربه‌ها و همه‌ی علوم است. نیاز امروز، انسانی کردن دوباره‌ی جهان است. لذا بايد جهان را شکل پذیر بنگریم، یعنی تا بی نهایت تبدیل پذیر و رام در برابر آنچه ما می توانیم از آن بسازیم.^۳

۴-۱- جريان نقد اومانيسم

اين جريان به تدریج از قرن نوزدهم شروع شد و در قرن بیستم به اوج خود رسید. می توان کی یرکگارد را هم در همین جريان جا داد، به طوری که برخی از متفکران معاصر او را آنتی اومانيسم معرفی کرده اند.

نقد اومانيسم بیشتر از جانب الهیات جدلی و فلسفه‌ی اگزيستانس صورت گرفته است. از جمله موضوعاتی که در اين نقدها مورد بحث و مخالفت قرار گرفته عبارتند از: شکوفایی یکسان و هماهنگ وجود انسان، خودکفایی فردیت، تجلی «من» به صورت افراطی در نظریه زیباشناسی، الحاد و وسیله انگاشتن جهان.

اگزیستانس بدین معنا نوعی اومانیزم است که از انسان و ارزشهای شخصی و همچنین از تحقق یافتن وجود اصیل انسان بسیار زیاد بحث می‌کند. این مطلب در همین گفتار سارتر بسیار واضح می‌شود، گرچه می‌توان مدلل ساخت که واضح نیست او چگونه از آمال فرد موجود به شکلی از مسئولیت اجتماعی گذر می‌کند. اما فرض کنیم چنین باشد، آن وقت می‌توانیم به آسانی موافقت کنیم - و در حقیقت، می‌باید ادعا کنیم - که فلسفه‌ی اگزیستانس به معنای وسیع مورد وصف، نوعی اومانیزم است.

۱-۶- هایدگر و مبنای مابعدالطبیعی اومانیزم

هایدگر روایت می‌کند که در روم ما شاهد ظهور نخستین اومانیزم هستیم. پس اومانیزم در ذات و ماهیت خودش پدیداری به نحوی خاص رومی است، و از مواجهه و امتزاج دو فرهنگ رومی و یونانی متولد شده است. آنچه اصطلاحاً رنسانس قرون چهاردهم و پانزدهم در ایتالیا نامیده می‌شود، تجدید حیات فرهنگ رومی^۴ است؛ چراکه آنچه در این رنسانس مهم است فرهنگ رومی^۵ است. همه‌ی آنچه ما با آن سروکار داریم انسانی^۶ اما عالم یونانی همواره به شکل متأخرش^۷ فهمیده شده که این نیز خود بر سیاق عالم رومی تلقی شده است. حتی انسان رومی^۸ رنسانس نیز در تقابل با انسان بربر^۹ فهمیده می‌شود. اکنون نیز لفظ وحشی همان لفظ بربریت است که در فلسفه‌ی مدرسی قرون وسطی به کار رفته است. بنابراین اومانیزم همان گونه که به لحاظ تاریخی فهمیده می‌شود، همواره به انسان پژوهی^{۱۰}ی^۱ تعلق دارد که به

اما معنای دیگری نیز از اصطلاح اومانیزم و نسبت آن با فلسفه‌های اگزیستانس، وجود دارد. راجر شین به تمایز مفیدی میان «اومانیزم باز» و «اومانیزم بسته» قائل شده است.^(۴) اومانیزم باز صرفاً مشیر است به اکتساب ارزشهای انسانی در جهان؛ و محض نمونه به انسان‌گرایی بردیایف اطلاق خواهد شد. نوع دوم اومانیزم دلالت ضمنی بیشتری دارد، بدین معنا که براساس این نوع اومانیزم انسان یگانه خالق معنا و ارزش در جهان است. واضح است که این نوع اومانیزم آن نوع بی‌ایمانی است که سارتر بدان معتقد است و به همین دلیل است که او ادعا می‌کند فلسفه‌ی اگزیستانس نوعی بی‌ایمانی است. از نظر او فلسفه‌ی اگزیستانس از آن رو مستلزم بی‌ایمانی است که این فلسفه اعتقاد دارد انسان به خودش واگذاشته شده تا در جهانش آن ارزشهایی را که می‌تواند، خلق کند و تحقق ببخشد. مک کواری

4. L' Existentialisme est un humanism

5. Renascentia romanitatis

6. Romanitas

7. Humanitas

8. Homo romanus

9. Homo barbarus

10. Studium humanitatis

وصف وجودی - الهی - منطقی^{۱۴} تفکر ارسطویی را در این پژوهش نشان می‌دهد. این وصف اساساً مشخصه‌ی اصلی روش مابعدالطبیعی است.^(۸)

هایدگر معتقد است که تفکر مابعدالطبیعی، در روند تاریخی خود به سربژکتیویسم دکارتی - کانتی رسیده و با این سویه، تعریفی از آدمی به میان می‌آید که لاجرم (به تعبیر شیلر) باید به اومانیزم منتهی گردد. در این سویه، آدمی جوهرشناسنده‌ای که از معبر شکافی، به شناخت جهان دست می‌یازد. این مناد در خود خزیده، لاجرم انسان‌گرایی را محتوم خویش می‌داند. در این تفکر، جایگاه ظهور آورنده وجود انسانی مطرح نیست و تبیین این جایگاه، کوشش هایدگر در رساله‌ی «نامه در باب اومانیزم» اوست.

سرتاسر رساله‌ی مشهور هایدگر، نامه در باب اومانیزم،^{۱۵} در حول و حوش برون - ایستا

عهد باستان باز می‌گردد و از این رو، همیشه رقیبی برای عالم یونانی بوده است. این نکته در اومانیزم دوره‌ی ما از قرن هجدهم به بعد نیز دیده می‌شود، اومانیزمی که به دست چهره‌هایی چون وینکللمان،^{۱۱} گوته^{۱۲} و شیلر^{۱۳} حفظ شد.^(۹) هایدگر این صورت تاریخی از اومانیزم را با آن نحوه از اومانیزم مقایسه می‌کند که ما معمولاً به خاطر بشریت، اما بریده از بستر تاریخی و بدون هیچ پشتوانه‌ای در میان متفکران عهد باستان، شائق به‌آنیم، (مثل اومانیزم مارکسیستی یا سارتری). هایدگر معتقد است آنچه اهمیت دارد «این است که بشر بتواند به جهت حیث بشری و انسانی خودش آزاد باشد و در این آزادی شأن و شرافت خویش را بیابد، پس باید توجه داشت براساس مفهوم خاص آزادی و پاسخ به این پرسش که سرشت و گوهر بشر چیست، انواع مختلفی از اومانیزم وجود دارد.»^(۷)

تفکر مابعدالطبیعه، نخستین بار در فلسفه‌ی ارسطو به نحوی تحقق یافت و به گونه‌ای ظاهر شد که برای نسلهای بعد همواره در حکم اسوه و نمونه بود. به بیان دیگر، پژوهش درباره‌ی موجود بماهو موجود، یا بررسی موجودات از آن حیث که موجود هستند، محور اصلی مابعدالطبیعه قرار گرفت. در مسیر این پژوهش، [یعنی در پرسش از اینکه چرا موجودات، از آن حیث که موجود هستند، موجودند] مفهوم یک موجود برتر، یعنی مفهوم خدا، به منزله‌ی پاسخی ممکن پیشنهاد می‌شود. هایدگر کاملاً

11. Winckelman

12. Goethe

13. Schiller

۱۴. Onto-theo-logic هایدگر، تفکر ارسطویی و اساساً تفکر مابعدالطبیعی را که تحت سیطره‌ی تفکر ارسطویی است با سه خصیصه تعریف و توصیف می‌کند: خصیصه اول اونتیک (Ontic) بودن یا موجودبینی تفکر مابعدالطبیعی است که پژوهش درباره‌ی موجود را جانشین تفکر درباره‌ی وجود (اونتولوژی) می‌کند؛ خصیصه دوم تئولوژیک یا کلامی بودن مابعدالطبیعه است، بدین معنا که در سنت مابعدالطبیعه مفهوم موجود برتر یا خدا جانشین حقیقت وجود می‌گردد و سومین خصیصه لوژیک یا منطقی بودن تفکر مابعدالطبیعی است، یعنی تفکر مابعدالطبیعی ماهیئاً تفکری عقلانی است که منطق و اصل تناقض، راهبر آن است.

15. Letter on Humanism

فهم و تلقی از مسائل تلقی شود و آیا هیچ تلقی غیرانسان‌مدارانه‌ای از انسان و جهان نمی‌تواند وجود داشته باشد، دقیقاً بیانگر حاق تفکر هایدگر و نشانگر جوهره‌ی همه‌ی تلاشهای فکری و فلسفی اوست. هایدگر با این پرسش انکاری، خواهان بیان این حقیقت است که رهیافت اومانیستی به آدمی که بر مبنای مابعدالطبیعه و تفکر مابعدالطبیعی تحقق یافته است، یگانه نحوه‌ی ممکن فهم نبوده و می‌توان نحوه‌ی درک و تلقی دیگری از انسان و جهان نسبت آن دو ارائه داد. به تعبیر دیگر، «آنچه که به اعتقاد هایدگر از اساس مورد تردید است تلاش برای تعریف و توصیف انسان از نقطه نظر اومانیسم است». برخلاف سنت رایج مابعدالطبیعی که تصویری ذهن‌مرکز و انسان‌محور از جهان و استنباطی خود‌بنیاد^{۲۰} و خود‌مرکز^{۲۱} از آدمی ارائه می‌دهد، هایدگر می‌کوشد تا حقیقتی استعلایی، یعنی همان وجود فی نفسه را محور تفکر و فهم از جهان و انسان قرار داده و تصویری خارج - مرکز یا غیر خود - محورانه^{۲۲} از آدمی ارائه دهد به این معنا که آدمی امری خود - بنیاد نبوده و نحوه‌ی هستی‌اش قائم به وجود و قائم به استعلا به حقیقتی استعلایی

بودن آدمی دور می‌زند، یعنی در اطراف تلاش برای فهم آدمی، نه به عنوان موجودی زنده در میان سایر موجودات بلکه به منزله‌ی موجودی که به دلیل نسبتش با وجود از سایر موجودات متمایز می‌گردد. موضوعی که محور تحلیل هایدگر در این رساله قرار گرفته است این است که حیث انسانی^{۱۶} یا آدمیت آدمی^{۱۷} چگونه باید لحاظ شود.

در واقع وقتی نوشته‌ی کوچک سارتر با عنوان گزیستانسیالیسم همان اومانیسم است^{۱۸} در پاریس منتشر شد که در آن سارتر کوشیده بود تا نشان دهد ادعای مارکسیستها مبنی بر اومانیست بودن مارکسیسم صحیح نبوده و در واقع این اگزیستانسیالیسم است که طرز تلقی اومانیستی حقیقی را مطرح می‌کند. منجر به آن شد که بوفره^{۱۹} پرسشی را با هایدگر در میان بگذارد؛ پرسش این بود: چگونه می‌توان معنای جدیدی به واژه‌ی اومانیسم یا انسان‌مداری بخشید؟ در جواب بوفره، هایدگر این پرسش را با پرسش دیگری پاسخ می‌دهد و آن اینکه: «آیا چنین امری ضروری است؟ با این پرسشها ما مستقیماً در بطن این بحث قرار می‌گیریم که به چه نحوی سرشت وجود آدمی باید تلقی و تفسیر شود».

پرسش بسیار عمیق و انکاری هایدگر در پاسخ به بوفره، یعنی این پرسش که آیا ارائه معنای جدیدی از اومانیسم امری ضروری است و آیا باید فهم اومانیستی و بشرمدارانه از همه‌ی امور به منزله‌ی یگانه نحوه‌ی ممکن

16. Humanity

17. Humanness

18. L'Existentialisme est un humanisme

19. Jean Beaufret

20. Self - grounded

21. Self - centric

22. Ex - centric

است. «حال با این نحوه از تفکر، درواقع به آدمی شأنی اعطا شده است که از هرگونه اومانیزم، از آن حیث که خود بشر را کانون و مرکز قرار می‌دهد، درمی‌گذرد». در این تلقی، حیث انسانی آدمی برحسب «قرب به وجود»^{۲۳} لحاظ می‌شود.

اما مراد از این شأن چیست؟ به اعتقاد هایدگر، یگانه جایی که حقیقت وجود ظهور و آشکارگی می‌یابد، و گویی خود را در آنجا مستقر می‌کند، دازاین یا برون-ایستا است: «قیام درانفتاح و آشکارگی وجود را من برون-ایستا بودن آدمی می‌نامم. تنها آدمی از این نحوه از هستی برخوردار است... و برون-ایستا بودن همان چیزی است که ذات بشر در آن به پاسداری از چیزی می‌پردازد که تعیین‌بخش هستی او است».^(۹) پس شأن آدمی همان پاسداری از انفتاح و آشکارگی وجود است.^(۱۰)

۲- دیدگاه هایدگر نسبت به آزادی

۲-۱- مقدمه

آزادی، به مثابه یک مسئله، همواره از شئون متعددی برخوردار بوده است. شاید این شئون مختلف را گادامر بهتر از دیگران باز نموده باشد. او می‌گوید: «مسئله‌ی آزادی را در نظر بگیریم. ولی کدام آزادی؟ آزادی به عنوان eleutheria به معنای تاریخی - سیاسی استقلال و حاکمیت؟ در این صورت، آزاد بودن به معنای برده نبودن است و پس، این آزادی به یقین غیر از آن است که در آموزه‌ی اخلاقی رواقیان موعظه می‌شد،

و به موجب آن بالاترین شرط آزادی ترک تمنای چیزهایی بود که رسیدن به آنها امکان نداشت. البته این نیز نوعی از آزادی است، و همه می‌دانند که، بر طبق تز فلسفه‌ی رواقی، خردمند حتی در زنجیر، آزاد است. یا آزادی مطابق تعالیم مسیحی چطور، یعنی آزادی اراده که لوتر از آن بحث می‌کند؟ از این گذشته، آزادی دیگری نیز هست که در چارچوب مناقشه‌ی میان طرفداران موجبیت علی^{۲۵} و عدم موجبیت علی^{۲۶} موضوع بحث است. این مباحثه در سده‌ی نوزدهم گسترش یافت و در سراسر قرن بیستم هم ادامه داشت. ولی در این حالت، مفهوم آزادی نه در تقابل با سلطه‌ی حکمرانی که جان و اعمال مردم تحت حکومت در اختیار اوست، بلکه بر مبنای طبیعت و علیت ضروری طبیعت تعریف می‌شود. در مقابل، این پرسش به میان می‌آید که آیا آزادی اساساً وجود دارد یا نه. من هنوز به یاد دارم هنگامی را که فیزیکدانان مکتب کپنهاگ به ابداع نظریه‌ی کوانتوم موفق شدند. در آن زمان، بسیاری از دانشمندان معتبر این امر را حل مشکل آزادی معرفی کردند. ولی این فکر به نظر ما خنده‌آور می‌رسد، زیرا فراموش نکرده‌ایم که کانت فرق می‌گذارد میان علیت به عنوان مقوله‌ای صادق در مورد «بوده‌ها» یا «امور حادث» که علوم طبیعی با آنها سر و کار دارد، و اخلاق که به

23. The Neamess of Being

24. Ex-sistene

25. Determinacy

26. Indeterminacy

معنای مجموعه‌ای از «واقعیتها»^{۲۷}ی مورد تحقیق در فیزیک «امر واقع»^{۲۸} نیست، بلکه یک

«امر حادث» یا «بوده‌ی»^{۲۹} عقل است. آزادی یک «امر واقع عقل»^{۳۰} است. این صورت‌بندی که خود کانت از آن استفاده کرده، ممکن است سبب آشفتگی و سردرگمی شود. دو مفهوم متقابل «حقیقت بوده‌ها»^{۳۱} و «حقیقت عقل»^{۳۲} (به اصطلاح لایب‌نیتس^{۳۳}) در آن با هم جمع شده‌اند. اما درباره‌ی این حکم کانت چه باید گفت که برای اینکه آدمی، شخص اخلاقی و اجتماعی شود، آزادی شرط ضروری است؟ بدیهی است این مفهوم آزادی از بنیاد تفاوت می‌کند با مفهومی که به ظاهر از عدم موجبیت علی^{۳۴} پدیدارها به دست می‌آید و درست به همین دلیل، ممکن نیست آزادی انسان شالوده‌ی آن قرار گیرد.^(۱)

ما در ادامه بحث در این بخش، آزادی را از دیدگاه هایدگر، از منظری غیرسیاسی و حاکمیتی مورد توجه قرار می‌دهیم.

بحث هایدگر از آزادی، این سؤال را پیش چشم می‌آورد که افق آزادی چیست؟ چه ارتباطی به تناهی و پایان زندگی آدمی دارد؟ آیا فهم نسبت انسان همچون یک میرا با خدایان، زمین، و آسمان راهی برای فهم آزادی می‌گشاید؟ در اندیشه‌ی هایدگر آزادی به حق‌گزینش، یا گسترش امکانهای گزینشی آدمی محدود نشده است، بلکه معنایی تازه از آن مطرح شده که به وارستگی مرتبط می‌شود. آزادی در این معنای هایدگری رها کردن چیزها

به حال خویش است و هم‌نوا شدن با نظام هستی.

هایدگر همواره میان هستی و آزادی (Freiheit) ارتباط نزدیکی می‌یافت، و بررسی مورد نخست را بدون طرح امر دوم، ناممکن می‌دید. او آزادی را امری متعلق به انسان و محدود به او نمی‌دانست، و در قلمرویی سوبژکتیو جای نمی‌داد، بلکه آن را امری فراتر از انسان، متعلق به هستی در کل می‌دانست که تا حدودی از راه دقت به فعالیت انسان و طرح اندازیهایش دانسته می‌شود. باید دقت کنیم که وقتی او از «آزادی انسانی» حرف می‌زد مقصودش وجه اگزستانسیال آزادی بود: آزادی چنان که انسان با آن هستی را جستجو می‌کند.

آزادی در بیشتر آثار هایدگر به شکلهای گوناگون مطرح شده است. اما خطوط اصلی دیدگاه او در مورد آزادی را می‌توان در شش کار او آسان‌تر دنبال کرد:

- ۱- درسهای تابستان سال ۱۹۳۰ در فرایبورگ که با عنوان درباره‌ی گوهر آزادی انسان،

27. fact/Faktum

28. fact/Tatbestände

29. fact/Tatsache

30. fact of reason/ein Faktum der Vernunft

31. Truth of facts/Tatsachenwahrheit

32. Truth of reason/Vernunftwahrheit

۳۳. G.W. Leibniz (۱۶۴۶-۱۷۱۶)، فیلسوف عقلی مذهب آلمانی،

پیش از کانت.

۳۴. non-determinacy، یا به اصطلاح بعضی از اهل فیزیک در

ایران، «عدم قطعیت». (مترجم)

می‌شود»، و این نکته را هم پیش کشید که: «فلسفه فقط در شکل آزادی ممکن می‌شود، و کار فلسفی بالاترین شکل آزادی است»،^(۱۴) و نتیجه گرفت که آزادی، شرط امکان گشایش هستی موجود است، و شرط فهم هستی است. از این رو، هایدگر از مخاطب خود انتظار داشت آزادی را همچون زمینه و بنیاد امکان هستی انسانی در نظر بگیرد. او نوشت: «مسئله‌ی هستی و تنوع و امکانهای آن در قلب خود، مسئله‌ی به درستی درک شده‌ی انسان است. در مقایسه با طول حیات کهکشانه‌ها، وجود انسانی و تاریخ آن به یقین بسیار کوتاه و گذراست، و لحظه‌ای بیش نیست. با وجود این، همین لحظه‌ی درگذر، هنگامی که تبدیل به موجودی از دل آزادی، و برای آزادی می‌شود، بالاترین وجه هستی است».^(۱۵)

۲-۲- انواع آزادی از دیدگاه هایدگر

هایدگر هفت نوع آزادی را از هم متمایز کرد:

- ۱- توانایی ابداع دگرگونیها به خواست خویش؛
- ۲- عدم وابستگی به چیزی یا امری که می‌شود آزادی از چیزی یا امری؛
- ۳- درگیر شدن به سوی امری، انجام کاری به خواست خویش برای رسیدن به چیزی،

۳۵. متن درسهای تابستان ۱۹۳۰ تقریباً هم‌زمان با درباره‌ی گوهر حقیقت نوشته شده، و هرچند شهرت آن متن را ندارد، اما بسیار مهم است. اینجا اندیشه به سوی حقیقت هستی کشیده می‌شود و آزادی همچون آشکارکننده‌ی حقیقت هستی، و حتی به معنایی رازآمیزتر همچون «ریشه‌ی هستی و زمان» مطرح می‌شود.

درآمدی به فلسفه به عنوان مجلد ۳۱ مجموعه‌ی آثار منتشر شده‌اند.^{۳۵}

۲- کتاب رساله‌ی شلینگ، درباره‌ی گوهر آزادی انسان متن درسهای هایدگر در تابستان سال ۱۹۳۶ است. (کتاب شلینگ در مورد نظام آزادی انسان با عنوان پژوهش فلسفی درباره‌ی گوهر آزادی انسان).

۳- درباره‌ی گوهر بنیاد (۱۹۲۹)، متن خطابه‌ی هایدگر است که به هوسرل تقدیم شده، و به تفاوت انتولوژیک باز می‌گردد، و در بخش نهایی آن بحثی در زمینه‌ی آزادی همچون بنیاد بنیاد آمده است.

۴- کتاب مبانی متافیزیکی منطق که متن درسهای است که یک سال پیش از نگارش درباره‌ی گوهر بنیاد ارائه و نوشته شد.

۵- رساله «ساختن، باشند، اندیشیدن».

۶- رساله وارستگی که به آخرین دوره‌ی زندگی هایدگر تعلق دارد و در آن نسبت آزادی با وارستگی مطرح شده است.^(۱۲)

هایدگر در سال ۱۹۴۱ نوشت: در سرآغاز تمدن غربی یعنی در دوران یونان باستان انسان، آزاد بود چون با هستی و حقیقت خود ارتباط یافته بود، اما امروز آزاد نیست. هایدگر در همین متن نوشت: «گذر به هستی چیزی نیست جز آزاد شدن برای آزادی. فقط این آزاد شدن، گوهر آزادی است».^(۱۳) هایدگر نوشت: «مسئله‌ی گوهر آزادی انسانی مسئله‌ی بنیادین فلسفه است که حتی مسئله‌ی هستی همراه با آن مطرح

که می‌شود آزادی به سوی امری یا چیزی؛

۴- سلطه بر حسهای خویش (آزادی
غیراصیل)؛

۵- حق تعیین خویش بر اساس «گوهر»
خویش (آزادی اصیل)؛

۶- توانایی تعیین نیک و بد؛

۷- توانایی و خواست بی تفاوت باقی
ماندن؛

از نظر هایدگر فقط موارد دوم و سوم و
پنجم اهمیت دارند، اما هیچ‌کدام از این انواع
نیز، آن معنای بنیادین هایدگری نیستند.^(۱۶)

۲-۳- تغییر معنای آزادی در طول تاریخ

از دیدگاه هایدگر، آزادی یکی از آن واژه‌های
بنیادین است که معنایش در طول تاریخ تفاوت
کرده است. آزادی همواره با موارد مخالف خود
یعنی اجبار و مسئولیت شناخته شده است.
هایدگر می‌گوید: آزادی در محدوده‌ی جبر،
جای داشته است.^(۱۷) محتوای آزادی (آنچه فرد
در پی آن است تا با به دست آوردن‌اش آزاد
باشد) تفاوت کرده است. آنچه در سده‌های
میان، طلب می‌شد پذیرش آزادانه‌ی ایمان
مسیحی در راه آموزش روح و آزادی جاودانه‌ی
جان فرد بود. دکارت و اندیشمندان پس از او، ما
را از چنین اجبار طلب آزادی رها کردند، و
آزادی را «در جای گرفتن آزادانه‌ی انسان در
قلمرو تواناییهای آفریننده‌اش» دانستند. اما
هایدگر می‌گوید این درک تازه‌ای از آزادی نبود.
همان فهم از آزادی، منفی بود و همچنان آزادی

از بندها آزادی دانسته می‌شد. انسان باید در
سده‌های میانه از بندهای کفر، و در اندیشه‌ی
مدرن از بندهای ایمان آزاد می‌شد، ولی «آزادی
اصیل نمی‌تواند گریز از بندها باشد، آزادی
اصیل مهم‌تر از هر چیز آغاز برداشتی تازه از
آزادی است». امکانهای روزگار نیهیلیسم
تکنولوژیک که ریشه در برداشت انسان‌محور
از آزادی دارند، انسان را ناتوان از کوشش در
یافتن معنایی تازه از آزادی، و در نتیجه ناتوان از
فهم هستی کرده‌اند. انسان به حیوانی مکانیکی
تبدیل شده است. اما ممکن است که تکنولوژی
همراه شود با «یک بنیادیابی تازه‌ی دازاین و در
نتیجه بنیاد جدید آزادی».^(۱۸)

می‌توان همین منظور هایدگر را در بیانی
دیگر نیز دریافت. در فلسفه‌ی سنتی، حقیقت به
منزله‌ی مطابقت میان ذهن و عین تعریف
می‌شود. اما هایدگر خواهان آن است به این
مسئله پاسخ دهد که چه چیز خود این مطابقت
را امکان‌پذیر می‌سازد. از نظر هایدگر در عمل
بازنمایی (به تصور در آوردن) یک متعلق، ما
می‌گذاریم خود موجود، آن چنان که هست
مدعایش را بر ما افکند و بدین نحو قابل بازنمایی
گردد. بدین طریق، آدمی به گونه‌ای خود را ملزم
و متعهد به موجودات می‌سازد. اما این امکان
نیز برای آدمی هست که نگذارد آنچه هست
همان گونه که هست باشد، بلکه آنچه هست را
پنهان کرده یا به اشتباه بازنمایی کند. دازاین به
دلیل عمل بازنمایی، قادر است بگذارد معیار
حقیقت از طریق خود اشیا فراهم شود. آشکار و

عنصر دیگری از حقیقت است. این تلقی از دازاین با آن چیزی منطبق است که کانت از آن به قوه‌ی خیال استعلایی تعبیر می‌کند، (البته کانتی که مورد تفسیر هایدگر قرار گرفته است). به تعبیر ساده‌تر، دازاین یا اگزیستانس یک پذیرندگی خودانگیخته یا یک خودانگیختگی پذیرنده است.

پس مراد هایدگر از این عبارت که «ذات حقیقت آزادی است» این نیست که فرضاً آدمی در ساختن هرگزاره درباره‌ی اشیاء از نوعی آزادی برخوردار است یا اینکه ما می‌توانیم در مورد اشیاء به صدور حکم و ساختن گزاره پردازیم و یا از این امر امتناع کنیم، بلکه این عبارت می‌گوید: «آزادی، ذاتِ خودِ حقیقت است». بنابراین، آزادی آدمی چیزی است که حقیقت بر آن مبتنی است و با آن حقیقت ممکن می‌شود. اما این اندیشه‌ای است که مفهوم سنتی حقیقت اساساً فاقد آن است. با ورود مفهوم آزادی در بحث از حقیقت، تلقی سنتی از حقیقت به نحو کاملاً مشخص و آشکاری کنار گذاشته می‌شود.

اکنون باید ببینیم مراد هایدگر از خود آزادی چیست و چه چیز آن را ممکن می‌سازد. اولین چیزی که باید توجه داشت این است که از نظر هایدگر آزادی خصیصه‌ای بشری نیست. از نظر هایدگر آزادی به معنای گشودگی و آشکارگری آدمی است. آدمی قادر است با قرار گرفتن در حوزه‌ی افتتاح یا گشودگی وجود، خود را تابع چیزی گرداند که ظاهر و آشکار است و خود را

هویداشدن موجودات برای دازاین و تسلیم و متعهدشدن وی به موجودات دو فرآیند متفاوت نیستند، بلکه یکی و عین هم هستند. این یکی بودن، آشکار شدن موجودات (آلثیا) با تسلیم و متعهدشدن دازاین به آلثیا (حقیقت)، دقیقاً همان معنایی است که هایدگر از عبارت «ذات حقیقت آزادی است» مدنظر دارد. از نظر هایدگر دازاین برون - ایستا (Existent) یعنی برخوردار از اگزیستانس، یعنی همان آزادی است، و آزادی یا برون - ایستا بودن یعنی «خود را در معرض سرشت آشکار و بی‌پرده آنچه - هست نهادن». در نظر هایدگر، حقیقت به معنای مجال دادن به اشیاء و موجودات است تا خودشان را در گوهر و ذاتشان آشکار سازند. از آن حیث که این مجال دادن به دازاین باز می‌گردد، و برای دازاین این امکان هست که این مجال را فراهم سازد یا نسازد، پس حقیقت آزادی است، و از آن جهت که آشکارگی ذات و گوهر موجودات نه به دازاین بلکه به آلثیا یا وجودِ خودِ موجودات باز می‌گردد، حقیقت را نباید تابع میل و اراده‌ی آدمی دانست. حقیقت عبارت است از رها و عرضه کردن خویش برای موجودی که ظاهر و آشکار است. از آنجا که آدمی خود را در قلمرو افتتاح و گشودگی قرار می‌دهد، پس آزادی، (یعنی خودانگیختگی و فعالیت دازاین) یکی از عناصر بنیادین حقیقت است. لیکن افتتاح و گشودگی تابع اختیار و میل و اراده‌ی آدمی نیست و آدمی پذیرای افتتاح و گشودگی است. پس پذیرندگی دازاین،

در حوزه‌ی انفتاح می‌نمایاند.

از نظر هایدگر تجربه‌ی انفتاح و گشودگی نوعی دانستن است اما نه به معنای با خبر شدن از چیزی و بازنمایی آن. به تعبیر دیگر، تجربه‌ی انفتاح و گشودگی، صرف یک نوع انفعال و پذیرندگی نیست. در تجربه‌ی انفتاح و گشودگی، دانستن و خواستن در هم تنیده می‌شوند. در هم تنیده شدن دانستن و خواستن مشخصه‌ی بارز نحوه‌ی وجودی دازاین است. بدین ترتیب، هر دانستنی مبتنی بر خواستن، و هر خواستنی مبتنی بر دانستن است. به تعبیر دیگر، ظهور هر موجودی مبتنی بر آزادی دازاین یعنی رویکرد آزادانه‌ی دازاین به سوی آن است، آن چنان که آزادی دازاین مبتنی بر ظهور و آشکارگری موجودات است.

در تفکر هایدگر، آدمی به منزله‌ی آزادی، و به مثابه بنیاد امکان حقیقت تفسیر می‌شود. در این تلقی، آزادی نه خصیصه‌ای بشری و حاصل فعالیت آدمی یا حاصل قراردادهای اجتماعی و یا نوعی از نظامهای سیاسی و اقتصادی بلکه وصف ضروری ساختار وجودشناختی آدمی و در واقع داد و بخشش وجود است.

فهم هایدگر از نحوه‌ی هستی آدمی، و وارد ساختن مفهوم آزادی در بحث از حقیقت کاملاً در تعارض با انسان‌شناسی سنتی و تفسیر سنتی از معنا و مفهوم حقیقت است.

تفکر مابعدالطبیعی و پیرو آن، تفکر سیاسی و اجتماعی، فلسفه‌ی اخلاق، و نیز فلسفه‌ی دین در سنت، فرهنگ، و تاریخ ما متأثر از تفسیر

ارسطویی از معنا و مفهوم حقیقت است. تلقی هایدگر از مفهوم حقیقت و رابطه‌ی بنیادین آزادی با حقیقت، می‌تواند نقطه‌ی شروعی برای پژوهشهای بسیار اساسی در حوزه‌های مذکور و بازنگری در بسیاری از مقوله‌ها در این حوزه‌ها باشد.^(۱۹)

۲-۴- آزادی، وارستگی و نسبت آنها با تکنولوژی از دیدگاه هایدگر

چنان که در اثر هایدگر موسوم به «ساختن، سکنی گزیدن، تفکر کردن» می‌بینیم، آزادی یعنی آسیب نرساندن به چیزها، رها کردن چیزها به حال خود، رها کردن چیزها «در آرامش مطلق». در آرامش به سر بردن و در جهان سکنی گزیدن، زیستن در فضای آزادی است، که هر چیز را در گوهرش حفظ می‌کند.

مفهوم وارستگی یا Gelassenheit مهم‌ترین مفهوم و روشنگر دقیق معنای آزادی در اندیشه‌ی هایدگر است. هایدگر مفهوم وارستگی، یعنی به حال خود رها کردن چیزی را در آثار پیش از دگرگونی به کار برد. از دیدگاه دیوید فارل کرل: «رها کردن چیزها به حال خود یا Gelassenheit در تحلیل هایدگر از نگرانی دازاین در هستی و زمان مطرح شده بود، و نیز دلهره‌ی مرگ هم عنصری از آن را همراه دارد».^(۲۰) راست است که هایدگر به شکل‌هایی از وارستگی در نوشته‌های پیش از دگرگونی اشاره داشت، اما این مفهوم با کامل شدن اندیشه‌ی هایدگر در مورد مفاهیم حقیقت و

متافیزیک پس از دگرگونی، شکل دقیق‌تری یافت، و این نکته که برای فهم هستی باید بتوانیم هستندگان را به حال خودشان و در هستی‌شان «رها کنیم» در نوشته‌های دوران دگرگونی بهتر بیان شده است. رها کردن، همان گشایش به روی هستی است. آزادی نیز همین رها کردن است. اندیشه با این رها کردن، گشایش و آزادی، به هستی نزدیک می‌شود. اندیشه خود هدیه‌ای است، و لحظه‌ای از گشایش. گوهر اندیشه همین بخشش و هدیه‌آوری است.

هایدگر مفهوم وارستگی را از ادبیات عرفانی آلمانی و به ویژه نوشته‌های مایستر اکهارت به دست آورد. برای مایستر اکهارت Gelassen به معنای «رهاکردن چیزها به قصد پرداختن به خدا» بود. اواز واژه‌ی Gelassenheit همچون آرامشی ناشی از رها کردن جهان و توجه به خدا یاد می‌کرد. از چیزها فاصله می‌گیرم. دیگر برایم مهم نیست که در چمنزاری سرسبز هستم یا در حجره‌ای ویران. حواس من متمرکز به یک امر خاص است که از قضا در دسترس من نیست، و نمی‌توانم آن را عوض کنم، اما با آن رابطه دارم. این به برکت رها کردن چیزها حاصل شده است.^{۳۶} هایدگر در ادای سهمی به فلسفه این حالت را با عنوان آلمانی Verhaltenheit مطرح کرده بود. واژه‌ای که شاید بتوان آن را به انگلیسی Restraint و به فارسی «خویشستن داری» و «تعادل» خواند. هایدگر عمری متوجه این مفهوم بود. اما پیدایش

واژه‌ی Gelassenheit زاده‌ی دقت او به گوهر تکنولوژی است. «جهان اکنون یکسر بسان ابژه‌ای است که در آن اندیشه‌ی محاسبه‌گر به پیش می‌رود، و دیگر هیچ مقاومتی در برابر خود نمی‌بیند. طبیعت تبدیل به منبع انرژی برای ما می‌شود، منبعی برای تکنولوژی مدرن و صنعت» آیا امکان دارد که ریشه و خاک به ما بازگردانده شوند؟ آیا قرار است که در خاک تازه‌ای با ریشه‌هایی جدید قرار گیریم؟ خاکی که «در آن انسانیت و تمامی امور انسانی به راهی تازه حتی در دوران اتمی شکوفا شوند؟» هایدگر می‌داند، و می‌گوید که ما نمی‌توانیم در برابر پیشرفت مادی تکنولوژی مقاومت کنیم. اما کاری دیگر می‌توانیم انجام دهیم، اینکه با دستاوردهای پیشرفت تکنولوژیک زندگی کنیم، اما از آنها رها و آزاد باشیم. چنان که همواره بتوانیم بگذاریم که از دست بروند. در استفاده از آنها «بگذاریم چنان باشند که تأثیری بر خویشتن اصیل و درونی مان نگذارند».^(۳۱) پیشنهاد هایدگر چنان دلبستگی‌ای است که دوری را به ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر تبدیل نکند. هایدگر نوشته: «مایلم این رویکرد را به طور هم‌زمان آری و نه به جهان تکنولوژیک بدانم، و به آن نامی قدیمی بدهم: وارستگی از چیزها»^(۳۲) از دیدگاه هایدگر، بنا به گوهر تکنولوژی، جهان،

۳۶. البته گفتنی است که این مفهوم فقط خاص ادبیات عارفانه‌ی مسیحی نیست. برای نمونه در میان صوفیان مسلمان و راهبان بودایی چنین حالت و مفهومی بسیار آشناست. برای رواقیان نیز واژه‌ی apatheia حالتی پذیرای جهان بود که همه چیز را رها کنیم.

نشد.

کوچک می شود، از شکل می افتد، و دیگر جهان نخواهد بود. وطن و اقامتگاه محسوب نخواهد شد. انسان یک دستگاه مکانیکی میان انبوه چیزها می شود.^(۲۳)

۳- هایدگر و سیاست

۱-۳- مقدمه

هایدگر نه تنها روشن ساخته که با نازیسم از منظر فلسفی ناسازگار است بلکه نازیسم را زاده‌ی جوهر تکنولوژی مدرن دانسته و گفت که نازیسم نیز یکی از جهان‌بینی‌هایی است که در متنِ متافیزیکِ مدرن، وجه هر نیهیلیسم تکنولوژیک پدید می‌آید؛ و باید پشت سر گذاشته شود.^(۲۵)

هایدگر در کتاب «ادای سهمی به فلسفه» اعلام کرد پیشرفتِ تکنولوژیک، نظام فاشیستی را به نظام‌های آمریکا و شوروی، همانند کرده است. او در همین کتاب با بنیاد نژادپرستانه‌ی نازیها و در اصل با هر مبنای زیست‌شناسانه‌ی نژادپرستی، مخالف بود؛ و ما در حالی این سخنان را از هایدگر می‌شنویم که کانت -به رغم حمایتش از انقلاب کبیر فرانسه- گفته بود: در میان آمریکا، سیاهان در تواناییهای فکری خود نسبت به کلیه‌ی نژادهای دیگر، در مرتبه‌ی نازل‌تری قرار دارند. کانت از ضرورت به کار بردن شلاق برای آنان سخن گفته بود.^(۲۶)

هایدگر در گفتگوی با «اشپیگل» اعلام کرد برای هر کسی که گوشی برای شنیدن داشته باشد درسهای نیچه بیان مخالفت با نازیسم است.^(۲۷) امروز شماری از پژوهشگران پذیرفته‌اند که درسهای نیچه روحیه‌ی مخالفت با نازیسم را بازتاب می‌دهد. هانا آرنت نوشته که هایدگر در میانه‌ی این درسها علیه نازیها موضع گرفته بود.^(۲۸) به رغم تمامی این مسایل، باید پذیرفت که بحث گرایش یا عدم گرایش

گرایشهای سیاسی هایدگر، سالهاست که در قانون بحث محافل فلسفی قرار دارد. بنا به عقیده‌ی آدرنو «تفکر هایدگر تا مغز استخوان و با تمام اعضا و جوارح، فاشیستی است».^(۲۴) او این ادعا را در سال ۱۹۶۳ در نامه‌ای سرگشاده به نشریه دانشجویی فرانکفورت (موسوم به Diskus) مطرح ساخت. دبستگی اگر چه با نظر آدرنو با این صراحت موافق نیست، اما معتقد است تفکر اولیه‌ی هایدگر، بن مایه‌هایی را جا انداخته که توانسته در سال ۱۹۳۳ در به قدرت رسیدن نازیسم، بسیج نماید. برخی معتقدند موجی که قائل به نسبت میان آراء هایدگر و گرایشهای مطرح‌نشده‌ی وی نسبت به نازیسم، ساخته شده از مخالفت او با لیبرالیسم، اومانیسم و مدرنیته سرچشمه گرفته است. با این حال، اگر قرار باشد منصفانه برخورد کنیم باید بگوییم آنها سعی می‌کنند بین مواضع سیاسی هایدگر (مخصوصاً در ایام نازیها) و هستی‌شناسی او رابطه برقرار کنند. اما شاید متوجه نیستند که این ارتباط به همان اندازه مهم است که بین دیدگاههای فلسفی، منطقی و ریاضی گوتلب فرگه و آراء ضد یهود او.

هایدگر با عنایت به مباحث دیگر وی در این خصوص، مبین نکات زیر است:

الف- سیاست به معنایی که در فلسفه‌ی مدرن مطرح شده، از نظر هایدگر در پرتو درک مدرن و متافیزیکی از حقیقت شکل گرفته است. سیاست از منش آشکارگی هستی دورمانده و در غیاب هستی و فراموشی آن، و رهاشدن پرسشگری از هستی، به فن و حرفه تبدیل شده است.^(۳۰)

ب- هایدگر از «باهستن»^{۳۸} حرف زده است و دازاین را موجودی اجتماعی شناخته است. در نتیجه، در تحلیل بنیادین دازاین، هسته‌ای از بحث سیاسی پرورانده شده است. آرنت یادآور شده که هایدگر انسان را به صورت «در جهان هستن»^{۳۹} مطرح کرده، و در نتیجه معنایی فلسفی به ساختار زندگی هر روزه بخشیده است. اما این ساختار از انسان اجتماعی خبر می‌دهد، و نه از موجود خیالی تک افتاده‌ای. آرنت می‌کوشد تا نشان دهد که هستی‌شناسی هایدگر دارای منش سیاسی است. هرچند ما در هستی و زمان بحثی خاص سیاست نمی‌یابیم.^(۳۱)

ج- واژه‌ی polis به زبانهای امروزی قابل ترجمه نیست، به این دلیل که polis در تاریخ متافیزیک ترجمه شده، و معنایی

^{۳۷} این نکته، در واقع بیان‌کننده اصلی‌ترین انتقاد هایدگر به تفکر مدرن است.

38. Mitwelt

39. Being - in - the - woeld.

هایدگر به نازیسم، دهه‌ها بلکه سده‌ها در کانون مناقشات تاریخ فلسفه، قرار خواهد داشت.

۲-۳- امر سیاسی و پیش‌نیازهای آن از دیدگاه هایدگر

تعریف هایدگر از امر سیاسی بر سه پیش‌نیاده‌ی فلسفی که با هم ارتباط دارند، استوار است:

۱- زندگی سیاسی فقط با هستن انسان مرتبط نیست، و باید در پرتو نگرش هستی‌شناسانه‌ای که فهم کل هستی را هدف خود قرار داده باشد، مطرح و دانسته شود.^{۳۷}

۲- گوهرامر سیاسی مرتبط است به حقیقت: یعنی می‌توان اندیشه‌ها و باورهای سیاسی را به برداشتی از حقیقت بازگرداند. سیاست یونان باستان به حقیقت همچون ناپوشیدگی، و سیاست مدرن به حقیقت همچون همخوانی گزاره با امر واقع مرتبط‌اند.

۳- شناسایی انسان همچون هستنده‌ای که به گونه‌ای اجتماعی و در نتیجه درگیر مناسباتی سیاسی به سر می‌برد، از راه دقت به کنشها و فعالیت‌های او ممکن است، و نمی‌توان مسئله را به شناخته‌ای او (و به طور عمده شناخته‌ای نظری و علمی او) محدود کرد. سیاست (politia) بارویکردهای عملی انسان هم بسته است.^(۳۹)

تفسیر پیش‌نیازهای امر سیاسی از نظر

نادرست یافته است. در واقع معنای بنیادین آن به امور مدنی، دولت - ملت و همانند اینها باز نمی گردد. آنچه ما از این واژه ها می فهمیم، با polis یونانی بسیار تفاوت دارد. از دیدگاه هایدگر، مانوعی از رابطه ی با حقیقت را به وسیله ی گونه ای دیگر از رابطه ی با آن تعریف و ترجمه می کنیم. نادرست خواهد بود که polis همچون جایگاه آشکارگی حقیقت (همچون ناپوشیدگی) را با دولت مدرن که به گشتل تکنولوژی (یعنی پوشیدگی) وابسته است، به یک معنا بدانیم. از دیدگاه هایدگر polis پیش از هر چیز به معنای جایگاه بود. جایی که دازاین به عنوان هستنده ی تاریخی در آن قرار دارد، جایی که در آن تاریخ روی می دهد. به این مکان یا فضا یا جایگاه تاریخی، خدایان، پرستشگاهها، کاهنان، جشنها، بازیها، شاعران، اندیشمندان، حاکمان، شورای ریش سفیدان، مجلس مردمان، نظامیان، و دریانوردان، تعلق داشتند.^(۳۲) هایدگر در درسهای پارمنیدس گفت: «امر سیاسی یعنی politikon که از ریشه polis یونانی برخاسته، به راهی رومی فهمیده شد. در امپراتوری، سیاست نیز معنایی رومی یافت. آنچه یونانی بود فقط در آوای واژه ای باقی ماند و بس.»^(۳۳) همان طور که هایدگر پیش تر گفته بود که تبدیل «فوزیس» یونانی به «فیزیکا»ی لاتین آن را از هستی که امری ناشناخته

است به طبیعت که امری شناختنی است تبدیل کرد، و گفته بود لاتینی شدن یا رومی شدن حقیقت، «آلیثا» را از معنای ناپوشیدگی دور کرد، و آن را به مطابقت گزاره با امر واقع مبدل ساخت، همان گونه بود که «سیاست» نیز تبدیل به مفهومی بیانگر سلطه طلبی، امپراتوری و قلمرو سلطه گردید.^(۳۴)

دیدگاه هایدگر و تأکید او بر آن شکل یونانی، ابزار انتقادی ای به دست می دهد که بر فعالیتهای فکری فیلسوفانی با گرایشهای مختلف چون هانا آرنت و میشل فوکو تأثیر داشت، و هنوز هم برای انبوهی از متفکران کارایی دارد.^(۳۵)

د- رویارویی هایدگر با درک مدرن از سیاست می تواند به بنیاد فلسفی بحث از گشتل تکنولوژی بازگردد، و کاستیهای فراوان زندگی سیاسی کنونی را آشکار کند. کاستیهایی که در قلمرو عمل به سیاستهای سرکوب گرانه، اقتدارگرایانه، و سلطه جویانه منجر شده اند، و در گستره ی سخن و بحث سیاسی در گزینش مبنایی غیرفلسفی (که تفاوت هستی شناسانه در آن مطرح نیست) برای سیاست خود را نشان می دهند. همچنین بحث هایدگر ناتوانی بنیادین دیدگاهی را نمایان می کند که خود را مدافع آزادی انسانی در پرتو درکی لیبرالی از دموکراسی سیاسی می خواند، اما دموکراسی را به ترفندهای انتخاباتی و

باشد.

۴- تأثیر هایدگر بر فلاسفه سیاسی دوران مدرن

۴-۱- اندیشه سیاسی کلاسیک یونان و سده‌های میانه‌ی مسیحی

در یونان باستان، سیاست و فلسفه در چارچوب دولت شهر (Polis) معنا می‌یابد و دولت شهر (به عنوان غایت فلسفه و سیاست) جامعه‌ای است که به طور طبیعی از انسانهایی که طبیعتاً حیوان سیاسی هستند، شکل می‌گیرد و واقعیت آن در قالب نظم کیهانی قابل فهم است. سیاست، علاوه بر مدیریت امور اجتماع، عمل و کنشی در مسیر انتخاب درست قوانین است و قوانین نیز منبعث از قدرت جمعی است. حقیقت دولت شهر، حقیقتی متعالی نیست، بلکه در عقاید و رفتار شهروندان خلاصه می‌شود؛ هرچند افلاطون مخالف این روند است و جهان ایده‌ها را حقیقتی متعالی و ورای جهان هستی ترسیم می‌نماید.

فلسفه‌ی مسیحی تلفیقی از فلسفه‌ی افلاطونی و فلسفه‌ی رواقی است و بر مبنای اندیشه‌های پدران کلیسا (آگوستین، پل و توماس آکویناس) قوام یافته است. پل قدیس به ضرورت پیروی جهان انسانی از قانون الهی اشاره می‌کند. آگوستین به تفکیک دولت شهر الهی (cite de Dieu) از دولت شهر انسانی (CitedesHomes) می‌پردازد و با تفکیک قلمرو پادشاهی مسیح (Regnum) از قلمرو دولت شهر

پارلمانی خلاصه می‌کند، و موجب رشد فرهنگ توده‌ای می‌شود، و کمتر نشانی از چاره‌جویی جمعی، و بحث گروهی، و قبول آزادی انسانی در آن یافتنی است، و فقط با آنچه بنا به گشتل تکنولوژی شکل می‌گیرد، و با سیاست نیهیلیستی، همخوان است. هایدگر در گفتگو با «اشپیگل» گفته بود اطمینان ندارد در روزگار نیهیلیسم تکنولوژیک شکل درست حکومت برای ادامه‌ی زندگی اجتماعی و سیاسی شکل دموکراسی باشد.^(۳۶)

۳-۳- تردید هایدگر نسبت به دموکراسی

هایدگر معتقد بود «اروپا همواره خواهان آن است که به دموکراسی بچسبد. نمی‌خواهد ببیند که دموکراسی در حکم مرگ محتوم آن است. زیرا چنان که نیچه به خوبی دیده بود دموکراسی فقط یکی از شکل‌های نیهیلیسم یعنی بی‌ارزش شدن برترین ارزش‌هاست. تا آنجا و از راهی که برترین ارزش‌ها، دیگر فقط ارزش باشند و نه نیروهای شکل‌دهنده».

هایدگر زمانی که در مقام یک فیلسوف، از بنیاد دموکراسی می‌پرسید، و نسبت به درستی مبنای نظری آن یا کارایی عملی آن شک می‌کرد،^(۳۷) می‌گفت که از نظر او، امروز پرسش تعیین‌کننده این است که چگونه نظام سیاسی‌ای می‌تواند با دوران تکنولوژیک همخوان باشد. می‌گفت که خودش پاسخی به این پرسش نیافته، و قانع نشده که آن نظام دموکراسی

(Polis) نقشی واسطه‌ای میان اراده‌ی الهی و اراده‌ی مردم برای کلیسای مسیحی ترسیم می‌کند. از این پس اقتدار کلیسا بر اقتدار قیصر برتری می‌یابد و این امر علی‌رغم محدود بودن ظرفیت آیین مسیحیت، به تمام بخشهای سیاسی، اجتماعی، علمی و اقتصادی گسترش می‌یابد.

۲-۴- فلسفه سیاسی مدرن و نقد آن

گسست فلسفه‌ی سیاسی مدرن از اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک یونانی و مسیحی در قرن ۱۷ میلادی شکل می‌گیرد. این فلسفه با نفی کیهان محوری و خدامحوری، عقل‌وانسان را در کانون مباحث خود قرار می‌دهد. سیاست در این رویکرد، نوعی ابداع و اثری بشری (Arte Factum) است. نظریات قرارداد اجتماعی بر مبنای حق طبیعی انسان سیاست را عنصری ابداعی - و نه طبیعی یا الهی - معرفی می‌کند که از سوی حاکمیت دنیوی اعمال می‌گردد. در فلسفه‌ی سیاسی مدرن، واقعیت سیاسی به جای سیاست آرمانی مدینه‌ی فاضله قرار می‌گیرد و «آنچه هست» بر «آنچه باید باشد» ترجیح می‌یابد.

دوره‌ی اول مدرنیته‌ی سیاسی، از اندیشه‌های ماکیاولی تا وقوع انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) با ظهور فیلسوفان سیاسی همچون ژان بدن، توماس هابز، اسپنوزا، منتسکیو و ژان ژاک روسو تداوم می‌یابد.

روسو با نقد مفهوم حاکمیت و مبتنی ساختن مشروعیت سیاسی بر پایه‌ی اراده‌ی

عمومی، زمینه‌ی شکل‌گیری دولت مدرن و نیز آغاز دوره‌ی دوم مدرنیته‌ی سیاسی را پس از انقلاب فرانسه فراهم می‌سازد. ایده‌آلیسم آلمانی (کانت، فیشته و هگل) را می‌توان ادامه‌ی همین ایده و تلاش برای نظام‌مند کردن ایده‌ی دولت مدرن روسو تلقی کرد. در این دیدگاه حاکمیت قانون به جای حاکمیت پادشاه جلوه‌ای از حاکمیت عقلانی مردم (عقل جمعی) شمرده می‌شود و غایت آن صلح مستمر و پیوسته‌ی مدنی و بین‌المللی محسوب می‌گردد. از نظر کانت آنچه به طور مطلق باید از آن پیروی کرد، حاکمیت قانون است. دولت در اندیشه هگل واقعیتی است شکل گرفته در تاریخ که در آن جزئیت فرد با کلیت عقل در آشتی قرار می‌گیرد و تمامیت عقلانیت و حق و آزادی در آن تحقق می‌یابد. فلسفه‌ی سیاسی هگل نقطه‌ی پایانی دوره‌ی دوم مدرنیته‌ی سیاسی است.

دوره سوم مدرنیته‌ی سیاسی با مارکس و نیچه آغاز می‌شود. ویژگی این دوره مخالفت با فلسفه‌ی سیاسی هگل و تاریخ متافیزیک و ذهنیت است. نیچه با مفهوم «اراده‌ی معطوف به قدرت» کل جریان تاریخی فلسفه‌ی غرب (از ایدئالیسم افلاطونی تا ایدئالیسم هگلی) را زیر سؤال برد و مطلق ارزشهای مسیحی و جامعه‌ی مدرن را به نقد کشید. مارکس سیاست را از حوزه‌ی فلسفه خارج ساخت و با پراکسیس انقلابی به تبیین روابط اقتصادی و سیاسی میان شهروندان پرداخت.

نقد نیچه و مارکس از فلسفه‌ی سیاسی

مردن راه را برای شکل‌گیری دوره‌ی چهارم مدرنیته فراهم کرد و رویارویی جدی فیلسوفان سیاسی با توسعه‌ی عقل ابزاری و واقعیت توتالیتار قرن بیستم در این دوره کاملاً نمود یافت. فلسفه‌ی سیاسی این دوره که به دوره‌ی پسامردن معروف است، بر سه محور اساسی استوار است:

אשר

۴-۳- مجملی از آرای لئو اشتراوس

همان گونه که ملاحظه شد، لئواشتر اوس پایه گذار یکی از مکاتب چهارگانه ای است که به نقد سیاست مدرن پرداخته است. لئواشتر اوس، دیدگاه خویش را بر نقد هایدگر بر تاریخ متافیزیک استوار ساخته است. او تعبیر و تعریف خاصی از فلسفه سیاسی دارد و با پرسشهایی خاص به تاریخ آن نظر می کند. انگیزه ی اشتر اوس در توجه به فلسفه ی سیاسی غرب، توجه او به بحران عمومی غرب - به ویژه در دهه های نخستین قرن بیستم - است. این وضعیت بحرانی غرب، اشتر اوس را به تأمل در باب ریشه های آن رهنمون می گردد. اشتر اوس نتیجه می گیرد که بحران عمومی غرب، اساساً بحران یک رشته ی خاص دانشگاهی یعنی فلسفه ی سیاسی است و وضعیت بحرانی امروز غرب دارای علل و عوامل خارجی نیست، بلکه به چالشهای نظری باز می گردد. یکی از مسائل مهمی که اشتر اوس به آن توجه بسیار دارد، مسئله یهودیت است. اشتر اوس به عنوان یک یهودی، نسبت به جایگاه یهودیت در طول

۱- نقد لئو اشتراوس از فلسفه‌ی سیاسی

مدرن (در ادامه‌ی نقد هایدگر از تاریخ
مابعدالطبیعه)؛

۲- نقد هانا آرنه از فلسفه‌ی سیاسی مدرن
(تسین: معنای کنش سیاسی)؛

۳- نقد روشنگری و سیاست مدرن (میشل فوکو، بو دریا و واتیمو)

اشتراوس (۱۹۷۳-۱۸۹۹) همچون هایدگر، غرب را درگیر بحران عمیق معنوی می‌داند و شکل‌گیری نیهیلیسم موجود را ناشی از گذار فلسفه‌ی سیاسی مدرن از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک تلقی می‌کند. به نظر اشتراوس، فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک به جهت غایت‌گرا بودن و تمایل به بهترین نظام سیاسی ممکن، بر فلسفه‌ی سیاسی مدرن که تاریخی‌گرا و متمایل به حاکمیت فرد (نظریه ماکیاوِل و هابز) یا جمع (نظریه روسو و دیگران) است، امتیاز دارد. از این‌رو برای رفع بحران معنوی غرب باید به فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک آن بازگشت. هانا آرنِت نیز با انتقاد از مدرنیته، گسست از میراث گذشته را عامل اساسی بیگانگی از جهان و بیگانگی از زمین می‌داند و تنها راه خروج از

تاریخ تفکر حساسیت زیادی نشان می‌دهد. پانگل (Pangle) یکی از شاگردان و مفسران اشتراوس در این باره می‌نویسد:

این بحران غرب، تجدد و دموکراسی لیبرال از نظر اشتراوس به روشن‌ترین وجهی در مسئله‌ی یهود جلوه‌گر شده‌است. اشتراوس مسئله‌ی یهودیت را آشکارترین نماد مسئله‌ی بشری از آن جهت که مسئله‌ای است سیاسی و اجتماعی می‌داند.^(۳۸)

بنابراین اشتراوس با پرسش و پیش‌داشته‌های خاصی به سنت فلسفه‌ی سیاسی غربی نظر می‌کند. وی شدیداً معتقد است که تاریخ‌نگار فلسفه‌ی سیاسی باید دغدغه‌ی حقیقت داشته باشد؛ یعنی نباید برای تاریخ‌نگار تمام اندیشه‌های قدیم ارزش یکسان داشته باشد. از آنجا که توصیف قابل تفکیک از ارزش‌گذاری نیست، تاریخ‌نگار باید به دقت اندیشه‌های مطابق با حقیقت را از دیگر اندیشه‌ها جدا کند؛ چرا که دغدغه‌ی تاریخ‌نگار در وهله‌ی اول فهم حقیقت است، نه گزارش عقاید. فلسفه‌ی کلاسیک از نظر اشتراوس تنها هنگامی به درستی قابل فهم است که ما آماده یادگیری از فیلسوفان بزرگ باشیم نه اینکه صرفاً بخواهیم درباره‌ی آنها چیزی بدانیم.^(۳۹) از سوی دیگر اشتراوس با دو مفهوم اساسی که غرب متجدد به آنها باور دارد، یعنی پیشرفت‌گرایی و تاریخی‌گرایی به مبارزه برمی‌خیزد. پیشرفت‌گرایی یعنی اعتقاد به اینکه دانش ما از حقیقت کامل‌تر از فهم و دانش قدما

است و تاریخی‌گرایی نیز به معنای اعتقاد به این است که اندیشه‌ها محصول شرایط تاریخی خاصی هستند و حقیقت آنها نسبی است، نه مطلق. اشتراوس معتقد است این دو مکتب، خود از مظاهر بحران تمدن و تفکر غربی هستند، بحرانی که از رویگردانی نسبت به آرای قدما ناشی شده‌است. بنابراین به نظر وی فیلسوفان قدیم یونانی، یهودی و اسلامی بهتر از ما حقیقت سیاسی را درک می‌نمودند و رجوع به آنها برای برون رفت از بحران ضروری است. اشتراوس تعریف خاصی از فلسفه‌ی سیاسی دارد. وی هرچند افلاطونی است، اما تلقی او از فلسفه‌ی سیاسی مبتنی بر کتاب جمهور افلاطون - که عمدتاً آن را مهم‌ترین اثر سیاسی وی و نخستین کتاب در فلسفه‌ی سیاسی می‌دانند - نمی‌باشد، بلکه وی توجه خود را به کتاب قوانین معطوف می‌کند و از نظر فلسفه‌ی سیاسی آن را پخته‌ترین و کامل‌ترین اثر افلاطون می‌شمارد.^(۴۰) تلقی اشتراوس از فلسفه‌ی سیاسی به مثابه‌ی بحث از نظم سیاسی آرمانی و مطلوب مبتنی بر قوانین مدون، مأخوذ از رساله‌ی قوانین افلاطون است و اشتراوس با نظری به دین یهود - که بر خلاف مسیحیت دین شریعت است - می‌کوشد تداوم این تلقی از فلسفه‌ی سیاسی را در اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی میانه نشان دهد و اساساً با معیار قرار دادن این تلقی از فلسفه‌ی سیاسی، به تاریخ اندیشه‌ی سیاسی غرب می‌نگرد. اشتراوس می‌نویسد:

تمدن غربی را به دنبال داشته است. (۴۵)

فرجام

۱- نوشتار حاضر کوشیده اومانیسیم، آزادی و سیاست را از دیدگاه هایدگر مورد بررسی قرار دهد و در تداوم بازشناسی ادوار چهارگانه‌ی سیاست مدرن، به بازشناسی آرای لئو اشتراوس بپردازد.

در این راستا و در گام نخست دیدگاه فیلسوفان اگزیستانس درخصوص اومانیسیم مورد توجه قرار گرفت. از آنجا که واژه‌ی اومانیسیم در طول تاریخ به صور گوناگون مورد استفاده قرار گرفته، لهذا توضیح داده شده که در دوره‌ی جدید، اومانیسیم در سه معنا (رنسانس، نو و اومانیسیم سوم) به کار رفته است. اومانیسیم رنسانس، حرکتی فرهنگی - تربیتی بود که از قرن ۱۴ تا ۱۶ در اروپا دامن گرفت و هدف آن احیای فرهنگ و هنر دوره‌ی باستانی یونان و روم بود و رهایی از سیطره‌ی کلیسا و جزمیت الهیات سده‌های میانه را مطمح نظر داشت. اومانیسیم نو، به جریانی اطلاق می‌شده که اگر چه به فرهنگ کلاسیک باستان گرایش دارد، مع‌هذا فردیت و فردگرایی، مورد توجه عمیق اوست. اومانیسیم سوم، در واقع در واکنش به بوزیتیویسم و ماتریالیسم در اوایل قرن ۲۰ شکل گرفت و هدفش احیای مطالعه‌ی آثار دوره باستان بود. در اومانیسیم سوم بیشتر از جنبه‌های ادبی و زیباشناختی به عناصر اخلاقی و سیاسی دوره‌ی باستان - مثل آنچه در سیاست افلاطون آمده -

پس تفسیر فلسفه‌ی افلاطونی، که خود پیش‌فرض ضروری برای فهمی رادیکال از فلسفه‌ی یهودی و اسلامی دوره‌ی میانه است نه از جمهور که باید از قوانین آغاز شود. در کتاب قوانین است که افلاطون بی‌شک در ارتباط نزدیک با جهان قانون و حیانی (شریعت) قرار می‌گیرد... در این مجاورت و نزدیکی، افلاطون بدون هدایت وحی، نقطه‌ی آغازی را برای متفکران دوره‌ی میانه فراهم می‌کند که از آنجا بتوانند وحی را به گونه‌ای فلسفی درک کنند. (۴۱)

به این ترتیب اشتراوس، فلسفه‌ی افلاطون و فلسفه‌ی اسلامی و یهودی را از آن جهت در تداوم یکدیگر می‌بیند که همگی بر ضرورت قانون و بحث از آن تکیه داشتند. به عبارت دیگر فیلسوفان اسلامی و یهودی از نظر اشتراوس وحی الهی را در قالب نوعی قانون و نظم کامل تفسیر می‌کردند و برای این تفسیر به فلسفه‌ی افلاطون متوسل می‌شدند. پس قوانین افلاطون به فیلسوفان اسلامی امکان تفکر فلسفی را عطا کرده و آنها وحی الهی را در پرتو فلسفه‌ی سیاسی افلاطونی فهمیده‌اند. (۴۲) در همین راستا، اشتراوس برای تلخیص النوامیس فارابی اهمیت زیادی قائل است. (۴۳) اشتراوس منحنی اندیشه‌ی سیاسی را در غرب، نزولی می‌داند (۴۴) و اعتقاد دارد که تجدد با تکیه بر خرد مدرن که خود را بی‌نیاز از وحی می‌داند، افول و زوال فلسفه‌ی سیاسی و در نتیجه بحران عمومی

توجه می شود.

در برابر هستی، معتقد به اومانیزم باز می خواند.

۴- هایدگر در رساله‌ی «نامه در باب اومانیزم»، دیدگاههای خود را درخصوص اومانیزم بدین شرح بر می شمارد:

الف- اومانیزم نخستین، از روم پدید آمد؛ بنابراین اومانیزم در ذات و ماهیت خودش، پدیداری رومی است. اومانیزم رنسانس، این را عیناً از روم اخذ نمود.

ب- انسان رومی رنسانس، همچنین در تقابل با انسان بربر (Barbarus) فهمیده می شود؛ و همواره رقیبی برای عالم یونانی بوده است.

ج- تفکر ما بعدالطبیعی که با ارسطو آغاز گردیده، به سوژکتیویسم دکارتی - کانتی رسیده و تعریفی از انسان را به دست می دهد که لاجرم باید به اومانیزم منتهی گردد. (آدمی، جوهرشناسنده‌ای است که از معبر شکافی، به شناخت جهان دست می یازد و بنابراین این مُناد در خود خزیده، انسان گرایی را محتوم خویش می داند. سنت رایج مابعدالطبیعی، تصویری ذهن - مرکز و انسان- محور از جهان و استنباطی خود بنیاد و خود مرکز از آدمی ارائه می دهد و می کوشد تا حقیقتی استعلایی را محور تفکر و فهم از جهان و انسان قرار داده و تصویری غیر خود - محورانه از آدمی ارائه دهد.

د- هایدگر در پاسخ به بوفره که از معنای

علاوه بر این سه نوع اومانیزم که از قرن ۱۴ تا قرن ۲۰ شاهد آنها بوده ایم، اومانیزم شیلر (که انسان را همچون پروتاگوراس، معیار همه چیز می داند و معتقد است که جهان را تابعی نهایت تبدیل پذیر در برابر آنچه ما می توانیم از آن بسازیم)، نیز مطرح می باشد.

۲- جریان نقد اومانیزم، از قرن ۱۹ آغاز می گردد. در این جریان، فیلسوفان اگزیستانس موقعیتی شاخص دارند و برخی کی پرکگارد را هم در همین زمره دانسته و او را ضد اومانیزم می خوانند. البته ناقدان «اومانیزم گذشته» را در مارکسیسم، ساختارگرایی و اگزیستانسیالیستهای فرانسوی نیز می توان سراغ گرفت. این ناقدان اعتقاد دارند «اومانیزم گذشته»، مبتنی بر مفروضات انسان شناختی نادرستی بوده، بنابراین کوشش، اول باید در جهت ارائه تبیینی صحیح از انسان باشد. به این ترتیب باید گفت فیلسوفان اگزیستانس، هر یک از منظری خاص، به نقد اومانیزم پرداخته و یا آن را در معنایی متفاوت، پذیرفته اند.

۳- راجر شین به تفاوت «اومانیزم باز» و «اومانیزم بسته» قائل است. اومانیزم بسته در واقع دلالت دارد بر اینکه انسان، یگانه خالق معنا و ارزش است (راجر شین، سارتر را قائل به اومانیزم بسته و بردیایف را قائل به اومانیزم باز می خواند). مک کواری براساس تقسیم بندی راجر شین، هایدگر را به خاطر قول به مسئولیت

بود. در نظر او، گذر به هستی، چیزی نیست جز آزاد شدن برای آزادی. آزادی، شرط فهم هستان (Entities) و هستی است. آزادی، زمینه و بنیاد امکان هستی انسانی است.

۵- باید گفت که تفاوت دیدگاهی که بین هایدگر و دیگر فیلسوفان اگزیستانس در زمینه ی اومانیسیم و آزادی می یابیم، در یک تفسیر، به تفاوت نگرش آنان نسبت به اصطلاح Existent باز می گردد. در واقع این اصطلاح در بین فیلسوفان اگزیستانس و هایدگر تفاوت معنا دارد. این اصطلاح از نظر هایدگر به لحاظ معنایی و فنی و نه به لحاظ لغوی، بیانگر همان معنا و مفهوم مورد نظر در اصطلاح دازاین و همان چیزی است که ریشه ی لغوی لفظ بیان می کند. اصطلاح Existence در اصل، واژه ای لاتین و مرکب از دو جزء Ex به معنی خارج یا بیرون، و Sistent به معنای ایستادن است. بدین ترتیب این واژه به لحاظ لغوی به معنای بیرون یا خارج از خود ایستادن است و به لحاظ اصطلاحی به آن نحوه ای از هستی اطلاق می شود که می تواند خارج از خود قرار گرفته، قیام داشته باشد. بدین ترتیب اختصاص دادن این اصطلاح صرفاً برای آدمی به این معناست که آدمی یگانه موجودی است که می تواند از اگزیستانس برخوردار بوده و یا به تعبیر دیگر برون-ایستا^{۴۰} باشد. اما باید توجه داشت که برون-ایستا بودن یا همان برخورداری از

جدید بخشیدن به اومانیسیم پرسیده بود، متقابلاً می پرسد: آیا ارائه معنای جدیدی از اومانیسیم ضروری است؟ و آیا باید فهم اومانستی و بشر مدارانه از همه ی امور به منزله ی یگانه نحوه ی ممکن فهم و تلقی مسائل، تلقی شود؟

ه- به آدمی شأنی عطا شده که از هرگونه اومانیسیم درمی گذرد (شأن آدمی، همان پاسداری از انفتاح و آشکارگی وجود است).

۴- هایدگر، مبتنی بر نگرش پیش گفته، دیدگاهی متفاوت را در مورد آزادی ارائه می دهد. چکیده آرای او چنین است:

الف- آزادی نزد هایدگر متقدم (اگر چنین تعبیری امکان پذیر باشد)، به معنای گسترش امکانهای گزینشی انسان است، در حالی که نزد هایدگر متأخر به «رویداد از آن خودکننده» Ereignis ارتباط می یابد. نزد هایدگر متأخر، همچنین آزادی با وارستگی Glassenheit مرتبط می شود، یعنی چیزها را به حال خود رها کردن Letting Things be و همناوشدن با هستی. از نظر هایدگر، میان هستی و آزادی، ارتباطی هست؛ «آزادی انسانی» مورد نظر هایدگر، یعنی وجه اگزیستانسیال آزادی، یعنی چنان که انسان با آن، هستی را جستجو کند.

ب- از دیدگاه هایدگر، سرآغاز تمدن غربی (یعنی دوران یونان باستان) انسان آزاد بود چون با هستی و حقیقت خود ارتباط یافته

اگزیستانس در تفکر هایدگر به هیچ وجه صرفاً به معنایی نیست که فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی از این اصطلاح مدّ نظر دارند، یعنی صرفاً به این معنا که آدمی با تلاش‌هایش و از طریق افکندن خویش بر امکاناتی که فراروی اوست خویش‌تن^{۴۱} خویش را رقم می‌زند. بلکه در تفکر هایدگر، برون - ایستا بودن به منزله‌ی آن نحوه‌ی هستی‌ای است که پیشاپیش در بیرون از خویش، در آنجا، یعنی در عالم قیام دارد، و همان‌گونه قبلاً گفته شد، تعبیر آنجا یا عالم در تفکر هایدگر، اشاره به آن حقیقت استعلایی دارد که شرط وجود اگزیستانس بوده و وجود همین اگزیستانس را ممکن می‌سازد. به تعبیر ساده‌تر، مطابق با تفسیر هایدگر، آدمی موجودی است که در نسبتش با وجود تعریف می‌شود، یعنی وی موجودی است که خارج از خویش و مطابق با تعبیر خود هایدگر در خانه‌ی وجود، سکنی و قیام دارد و به همین دلیل است که دازاین وجود را درمی‌یابد.^{۴۶}

۶- هایدگر از ۷ نوع آزادی، سخن به میان می‌آورد، اما از میان آنها، سه نوع (عدم وابستگی به چیزی یا امری، آزادی به سوی امری یا چیزی و حق تعیین خویش بر اساس «گوهر» خویش) را با اهمیت‌تر می‌داند.

۷- هایدگر معتقد بود واژه‌ی آزادی، در طول تاریخ، تغییر معنا داده است. هایدگر می‌گوید محتوای آزادی در سده‌های میانه پذیرش آزادانه ایمان مسیحی در راه آمرزش روح و آزادی

جاودانه جان فرد بود؛ دکارت و فیلسوفان بعد از وی، ما را از چنین اجبار طلب آزادی، رها کردند و آزادی را «در جای گرفتن آزادانه‌ی انسان در قلمرو توانایی‌های آفریننده‌اش» دانستند. هایدگر معتقد بود که این معنا از آزادی نیز، آزادی از بندها دانسته شد. هایدگر با اشاره به معنای حقیقت در معنای مطابقت میان عین و ذهن (Adequatio)، بحث حقیقت (Aletheia) را پیش می‌کشد و می‌گوید: حقیقت به معنای مجال دادن به اشیاء و رها کردن موجودات است تا خودشان را در گوهر و ذاتشان آشکار سازند.^{۴۷} از دیدگاه هایدگر، آزادی همان چیزی است که حقیقت بر آن مبتنی است و در واقع، همین رها کردن است. هایدگر، آزادی را خصیصه‌ای بشری نمی‌داند بلکه آن را وصف ضروری ساختار وجودشناسی آدمی می‌داند. از نظر هایدگر، آزادی به معنای گشودگی و آشکار گری آدمی است. ظهور هر موجودی، مبتنی بر آزادی دازاین است. چنین به نظر می‌رسد که تلقی هایدگر از مفهوم حقیقت، می‌تواند نقطه‌ی شروعی برای پژوهش‌های اساسی در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، فلسفه اخلاق و... باشد.

۸- هایدگر در خصوص آزادی، وارستگی و نسبت آنها با تکنولوژی، دیدگاه‌های زیر را مطرح می‌نماید:

الف- وارستگی (Gelassenheit) یعنی به حال خود رها کردن چیزی. هایدگر تأکید

الف- واژه Polis در تاریخ متافیزیک، استحاله پیدا کرده و درواقع معنای بنیادین آن به امور مدنی و دولت - ملت باز نمی‌گردد. Polis به معنای جایگاه بود و از نظر هایدگر Polis همچون جایگاه حقیقت مطرح است. جایی که در آن دازاین، جای دارد.

ب- همان‌گونه که فوزیس یونانی به فیزیکی‌های لاتین (یعنی از هستی به عنوان امری که ناشناخته است به عنوان طبیعت که امری شناختنی است) تبدیل کرد، و «حقیقت» را به «مطابقت» تبدیل نمود، به همان نحو Politikon (سیاست) را که از ریشه Polis یونانی برخاسته، به راهی رومی برد و تبدیل به مفهومی بیانگر سلطه‌طلبی، امپراتوری و قلمرو سلطه، کرد. درست همان‌گونه که واژه‌ی دایکاسونه یا عدالت یونانی که به معنای به نظم درآوردن و گردهم آوردن است، در فرهنگ لاتین، به تنبیه و مجازات تبدیل شد و نهایتاً به همراه فرمان‌برداری به کار برده شد.

ج- سیاست مدرن، در پرتو درک مدرن و متافیزیکی از حقیقت، شکل گرفته است. سیاست از گرایش به آشکارگی هستی دور ماند و در چاه فراموشی آن، به فن و حرفه تبدیل شده است. در سیاست مدرن،

دارد برای فهم هستی، باید بتوانیم موجودات را به حال خودشان «رها» سازیم. آزادی، همان رها کردن است. فهم با این رها کردن، گشایش و آزادی به هستی نزدیک می‌شود.

ب- هایدگر معتقد است تکنولوژی، ما را از وطن اصلی دور می‌کند. تکنولوژی اجازه نمی‌دهد چیزها، رها باشند، بلکه آنها در دام اندیشه‌ی محاسبه‌گر خود تبدیل به منبع انرژی برای ما می‌شود. وارستگی به ما کمک می‌کند با اینکه با دستاوردهای تکنولوژیک زندگی می‌کنیم، اما از آنها، رها و آزاد باشیم. به این ترتیب هایدگر به تکنولوژی، آری و نه می‌گوید.

۹- سیاست مورد نظر هایدگر، سه پیش نیاز دارد:

الف- زندگی سیاسی فقط با بعد اونتیک انسان مرتبط نیست بلکه باید همراه با بعد اونتولوژیک، فهم کل هستی را هدف قرار دهد.

ب- گوهر سیاست باید حقیقت باشد. (حقیقت در معنای ناپوشیدگی و نه مطابقت گزاره با امر واقع)

ج- سیاست تنها به شناخت‌های انسان (یعنی نظری و علمی) مربوط نیست بلکه به رویکردهای عملی انسان هم وابسته است.

۱۰- هایدگر در امر سیاست^{۴۲} به نکات زیر تأکید

دارد:

۴۲. آرنست معتقد بود هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، دارای منش سیاسی است.

تفاوت انتولوژیک مطرح نیست. د- از نظر هایدگر، کاستیهای زندگی سیاسی دوران مدرن، عملاً به سرکوب، اقتدارگرایی و سلطه جویی منجر شده است. هایدگر، دوران کنونی را عصر نیهیلیسم تکنولوژیک می خواند و می گوید که تردید دارد که درک لیبرالی از دموکراسی (که دموکراسی را به ترندهای انتخاباتی، پارلمانی خلاصه می کند، موجب رشد فرهنگ پوپولیستی می شود و کمتر نشانی از چاره جویی جمعی و بحث گروهی و قبول آزادی انسان در آن هست)، شکل درست حکومت در این دوران باشد.

ه- هایدگر دموکراسی را بیش از یک شکل از نیهیلیسم نمی داند. او از آن نظام سیاسی ای پرسش می کند که بتواند با دوران تکنولوژیک، همخوان باشد (متفکرانی چون فوکو، دریدا، لیوتار، دلوز و... ضمن آنکه از مدافعان سرسخت حقوق دموکراتیک و گسترش آزادیها در زندگی هر روزه بوده اند، نشان داده اند که از راهی غیر لیبرالی نیز می توان مدافع حقوق دموکراتیک و آزادیها بود).

۱۱- سیاست دوران مدرن را می توانیم در چهار دوره، طبقه بندی کنیم: دوره نخست با ماکیاولی آغاز می شود و تا انقلاب کبیر فرانسه (با ظهور متفکرانی چون: بُدن، هابز، اسپینوزا، منتسکیو و روسو) ادامه می یابد. دوران دوم، با فلسفه ی

سیاسی هگل به پایان می رسد و دوره سوم با مارکس و نیچه آغاز می گردد. با نقد مارکس و نیچه، زمینه ی شکل گیری دوره ی چهارم فراهم می شود. در دوره چهارم - که دوره ی فلسفه ی سیاسی پسامدرن خوانده می شود - سه محور نقادی از فلسفه ی سیاسی مدرن، ظاهر می گردد. نمایندگی یکی از این سه محور را لئواشترائوس (شاگرد سابق هایدگر)، بر عهده دارد. گفته می شود نقد لئواشترائوس ابتناء بر نقد هایدگر از تاریخ متافیزیک دارد؛ با این حال، باید پذیرفت که تأثیرات افلاطونی بر آراء او چشمگیرتر می باشد.

۱۲- لئواشترائوس، منحنی اندیشه ی سیاسی غرب را نزولی می داند و اعتقاد دارد که تجدد با تکیه بر خرد مدرن، که خود را بی نیاز از وحی می داند، افول و زوال فلسفه ی سیاسی و در نتیجه بحران تمدن غرب را به دنبال داشته است. اشتراوس فلسفه افلاطون، فلسفه ی اسلامی، و یهودی را با اهمیت تلقی می کند و معتقد است که فیلسوفان اسلامی، وحی الهی را در پرتو فلسفه ی سیاسی افلاطون، فهمیده اند.

پانوشتها

۱. عمده ی مخالفت اومانیستها با اندیشه ی مدرسی در این جهات بود: ۱- با تحریفهای مابعدالطبیعه فلسفه ی یونان که در قرون وسطی رخ داده بود، مخالفت می کردند و احیاء متون یونانی اصیل را مورد نظر خود قرار داده بودند. ۲- از نظر روش، با نحوه ی استنتاج قیاسی ضروری از مفاهیم مفروض مخالفت می کردند؛

Stambaugh, Ohio University Press, 1985, p. 84.

18. Heidegger, M., **Contribution to Philosophy (From Enowning)**, trans. p. Emad and K. Maly, Indiana University Press, 1999, p., 194.

۱۹. بیژن عبدالکریمی، رابطه حقیقت و آزادی در اندیشه هایدگر، *فصلنامه راهبرد*، شماره ۲۸، صص ۳۶۸-۳۶۴.

20. D. Farrell Krell, **Intimations of Morality, Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being**, Pennsylvania University Press, 1986, p. 155.

21. Heidegger, M., **Discourse on Thinking**, trans. J.M. Anderson and H. Freund, Harper and Row, new York, 1966. pp. 50-54.

22. *Ibid*, p.54.

۲۳. بابک احمدی، پیشین، ص ۵۸۳.

۲۴. میگل دیبستگ، هایدگر و سیاست، ترجمه، سیاوش جمادی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳.

۲۵. بابک احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: مرکز، ۱۳۸۳، ص ۴۹۲.

26. I Kant, **Observations sur le Sentiment du beau et du Sublime**, trans, M.David Menard, Paris, 1990, PP., 166-167.

27. Heidegger, M., **Contribution to Philosophy (From Enowning)**, trans, P.Emad and K. Maly, Indiana University Press, 1999, P., 253.

28. H. Arendt, **La vie de l'esprit**, 2. Le vouloir, trans. L. Lotringer, Paris, 1983, p. 199.

۲۹. بابک احمدی، پیشین، ص ۵۲۱.

۳۰. همان، ص ۵۲۳.

31. H. Arendt, "Concern with Politics in Recent Philosophical Thought", in: H.Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, ed. J.Kohn, New York, 1994, p. 443.

32. Heidegger, M., **An Introduction to Metaphysics**, trans. R. Manheim, Anchor Books, New York, 1959, p. 152.

33. Heidegger, M., **Parmenides**, trans. A.

۳- از نظر سبک، در مقابل لحن خشک لاتین که ناشی از اندیشه‌ی رهبانان بی ذوق بود، از سبکهای خطابی و حماسی سخن سرایان روم تقلید می‌کردند. نسل جدید دوره‌ی رنسانس به برخی از عناصر فرهنگ یونان و روم توجه بیشتری داشتند و آنها را احیا کردند، از جمله اندیشه‌های افلاطونی را (که بهتر است آنها را نوافلاطونی بنامیم). مهم‌ترین متفکران دوره‌ی رنسانس که در واقع اومانسته‌های این دوره هستند. عبارتند از: آراسموس، رویشلین، و ملانکتون. (بنگرید به: اصغر مصلح، اومانسیم و نظریه هایدگر، *نامه فرهنگ*، شماره ۱۶، ص ۱۲۵).

۲. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، جلد ۸، ص ۳۸۰.

۳. اصغر مصلح، پیشین، صص ۱۲۵-۱۲۳.

4. Roger L. Shinn. **Man: The New Humanism**, Philadelphia, 1968, p. 170.

۵. جان مک کواری، *فلسفه وجودی*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، ۱۳۷۶، صص ۲۲-۲۱.

6. **Philosophy in the Twentieth Century**, Vol.

3, Edited by Wiliam Barrett and H.D Aiken, New Yok: Random House, 1952, p. 275.

7. *Ibid*; p. 275.

۸. والتربی مل، *اندیشه‌های مارتین هایدگر*، تهران: سروش، ۱۳۸۱، صص ۱۷۶-۱۷۴.

9. *Ibid*; p. 277.

۱۰. عبدالکریمی، پیشین، صص ۵۶-۵۴.

۱۱. هانس گئورگ گادامر، *آغاز فلسفه*، تهران: هرمس، ۱۳۸۲، صص ۳۰-۲۸.

۱۲. بابک احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: مرکز، ۱۳۸۱، صص ۵۴۸-۵۴۶.

۱۳. بابک احمدی، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: مرکز، ۱۳۸۱، صص ۵۴۹-۵۴۸.

14. Heidegger, M., **De L'essence de la liberté humaine, Introduction à la Philosophie**, trans. E. Martineau, Gallimard, Paris, 1987, pp. 18-19.

۱۵. بابک احمدی، پیشین، ص ۵۵۰.

16. M. Inwood, **A Heidegger Dictionary**, Oxford, 1999, p. 74.

17. Heidegger, M, **Shelling's Teraties on the Essence of Human Freedom**, trans. J.

op.cit., P.78.

42. Leo Strauss, **Philosophy and Law**, New York, State University of New York Press, 1995, P. 76.

43. Leo Strauss, "How Farabi Read Plato's Law", in: Leo Strauss, **What is Political Philosophy?** Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 134-155.

۴۴. اشتراوس معتقد است فلسفه‌ی سیاسی در غرب مدرن در طی سه موج که با ماکیاوول، روسو و نیچه مشخص می‌گردند، به افول و زوال رسیده و به فجایع قرن بیستم ختم شده است. در مقابل برخی از تاریخ‌نگاران فلسفه‌ی سیاسی که با پیش‌فرضهای متفاوتی به تاریخ فلسفه‌ی سیاسی غرب می‌نگرند، برخلاف اشتراوس این تاریخ را دارای منحنی صعودی دانسته و اعتقاد دارند تاریخ فلسفه‌ی سیاسی در دوره‌ی تجدد مدام در حال پیشرفت و تکامل بوده است. به عنوان نمونه به تاریخ فلسفه‌ای می‌توان اشاره کرد که زیر نظر آلن رنو فیلسوف کانتی فرانسوی تدوین شده است. رک:

- Alain Renaut (ed.), **Histoire de la Philosophie Politique**, Paris, Clement-levy, 1999, 5 Tomes.

۴۵. احمد بستانی، تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی اسلامی، **فصلنامه پژوهش و حوزه**، شماره ۲۲-۲۱، صص ۴۵-۴۰.

۴۶. بیژن عبدالکریمی، **هایدگر و استعلاء**، تهران، نقد فرهنگ، ۱۳۸۱، ص ۵۴.

۴۷. هایدگر در اثر خود معروف به «ساختن، سکنی گزیدن، تفکر کردن» آزادی را آزار نرساندن به چیزها، رها کردن چیزها به حال خود و رها کردن چیزها «در آرامش مطلق» است. در جهان سکنی گزیدن، زیستن در فضای آزادی است که هر چیز را در گوه‌رش حفظ می‌کند. اکولوژیستها و طرفداران جنبش حمایت از محیط زیست، از آراء هایدگر، استفاده فراوان برده‌اند؛ چرا که هایدگر صراحتاً بیان می‌دارد که تقدیر سقوط انسان امروزین در گرایشهای اومانیستی و دوتالیستی او ریشه‌یابی می‌گردد (بنگرید به: مایکل زیمرمن، گفتگوی دو فلسفه از دو سوی یک خلیج ۲۵ سده‌ای، برگردان: محمدحسین ملایری، **فصلنامه راهبرد**، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۸۲، صص ۲۵۷-۲۵۳).

Schuerer and R. Rojewicz, Indiana University Press, 1992, p. 45.

۳۴. هایدگر در «نامه‌ای در باب اومانیسم» نوشت «دایکاسونه» یا عدالت که در یونانی به معنای به نظم درآوردن و گرد هم آوردن بوده، در فرهنگ لاتین تبدیل شده است به تنبیه و مجازات و نهایتاً به «همراه با فرمان برداری» تبدیل شد. هایدگر نوشت: «فرمان، بنیاد سلطه را ساخت». (ر.ک: بابک احمدی، **پیشین**، ص ۵۳۸).

۳۵. بابک احمدی، **پیشین**، ص ۵۴۳.

36. Heidegger, M., **Écrits politiques, 1933-1966**, trans. F. Fedier, Gallimard, Paris, 1995, p.257.

۳۷. توجه داشته باشیم برداشتی بنیادگرایانه از لیبرالیسم وجود دارد که «دموکراسی لیبرالی» و «آزادی انسانی» را به یک معنا می‌داند. اندیشه‌ی پسامدرن به خود اجازه‌ی انتقاد به دموکراسی و کوشش در نمایان کردن ناسازه‌های آن را می‌دهد. در عین حال، بنا به تجربه‌های تاریخی می‌بینیم که متفکرانی چون فوکو، دریدا، لیوتار، دلوز و بسیاری دیگر، از جمله سرسخت‌ترین مدافعان حقوق دموکراتیک، و خواهان گسترش آزادیها در زندگی هر روزه بوده‌اند. آنها نشان داده‌اند که می‌توان از راهی غیر از راه لیبرالها مدافع حقوق دموکراتیک و آزادیها بود. (بنگرید به: بابک احمدی، **هایدگر پرسش بنیادین**، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱، ص ۵۶۷).

38. 1. Leo Strauss and Joseph Cropsey, (ed.), **History of Political Philosophy**, Chicago, The university of Chicago Press, 1987, P.908.

مقایسه شود با تحلیل هانا آرنت که او هم یهودی است و از منظر فلسفه‌ی سیاسی و با پرسشهای خاص خود به بحرانهای قرن بیستم مانند یهودی کشتی، توتالیتاریسم و جنگ جهانی نظر می‌کند. باید توجه داشت که هر دو فیلسوف از شاگردان هایدگر هستند.

- Hannah Arendt, **Between Past and Future**, New York, The Viking Press, 1961.

39. Leo Stranss and Joseph Cropsey (ed.) **op.cit.**, P.909.

40. Leo Strauss, "How to begin to Study Medieval Philosophy", in: Thomas Pangle (ed.), **The rebirth of Classical Political Rationalism**, Chicago, University of Chicago Press, 1989, P. 224-226.

41. Leo Struss and Joseph Cropsey (ed.),