

اصول

در اینده‌نگاری آلمانی

تئودور آدرنو  
ترجمه سیاوش جمادی

زیبان





برای فرد پالوک  
در تاریخ ۲۲ مه ۱۹۶۴  
آدرنو

به آنان که نه به خود دروغ می‌گویند نه به دیگران.  
مترجم

---

آدرنو، تئودور، ۱۹۰۳ - ۱۹۶۹ م

زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی / تئودور آدرنو؛ ترجمه سیاوش جمادی. -

تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.

ISBN 964-311-648-4

۲۴۶ ص.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie.*

کتابنامه: به صورت زیرنویس.

۱. فلسفه آلمانی - قرن ۲۰ م. ۲. زبان آلمانی - سبک. ۳. فلسفه - اصطلاح‌ها و

تعبیرها. الف. جمادی، سیاوش، ۱۳۳۰، مترجم. ب. عنوان.

۱۹۳ BT۱۸۱/۴۲۲

۱۳۸۵

۸۵-۱۰۶۲۳

کتابخانه ملی ایران

---

# زبان اصالت

در ایدئولوژی آلمانی

تئودور آدرنو

ترجمه سیاوش جمادی



این کتاب ترجمه‌ای است از:  
**Jargon der Eigentlichkeit**  
**Zur deutschen Ideologie**  
*Theodor W. Adorno*

© Suhrkamp Verlag Frankfurt  
am Main 1967, 1970.  
All Rights Reserved.

© حق نشر فارسی این کتاب را انتشارات سورکامپ  
به انتشارات ققنوس واگذار کرده است.  
تمام حقوق محفوظ است.



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

\* \* \*

تئودور آدرنو

زبان اصالت

در ایدئولوژی آلمانی

ترجمه سیاوش جمادی

چاپ دوم

۱۶۵۰ نسخه

۱۳۸۸

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۳۱۱ - ۶۴۸ - ۲

ISBN: 978-964-311-648-4

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۶۵۰۰ تومان

## فهرست

۹	.....	مقدمه مترجم
۹	.....	۱. مکتب فرانکفورت
۹	.....	الف - نخستین گام
۱۲	.....	ب - جمهوری وایمار
۱۶	.....	ج - جنگ داخلی اسپانیا
۲۳	.....	د - زمینه‌های عملی و چشم‌اندازهای نظری مکتب فرانکفورت
۴۸	.....	ه - گام دوم: ریشه‌یابی فاشیسم و فناتیسم
۶۳	.....	و - برخی انتقاداتها
۷۴	.....	ز - دیالکتیک روشنگری
۹۰	.....	ح - صنعت فرهنگ: زمینه‌های اولیه
۱۱۳	.....	ط - صنعت فرهنگ از نگاه آدرنو
۱۲۷	.....	ی - والتر بنیامین: شور و سودای پنهان مکتب فرانکفورت
۱۴۱	.....	۲. در باره «زیان اصالت»
۱۴۱	.....	الف - در باره عنوان کتاب
۱۴۲	.....	ب - مضامین کتاب
۱۷۵	.....	ج - چالش آدرنو با هایدگر در بوقه نقد
۲۱۵	.....	یادداشت نویسنده
۲۲۱	.....	زیان اصالت
۴۳۹	.....	نمایه

برپا ساختن معبد آسان‌تر از برانداختن بتِ آیینِ معبد است.  
ساموئل بکت، نام‌ناپذیر (*L'innommable*)

## مقدمه مترجم

### ۱. مکتب فرانکفورت

#### الف - نخستین گام

مارکسیسم نظام فکری بسته‌ای نیست. عینیت یا اعتبار عام آن همان عینیت یا اعتبار تاریخ است. مارکسیسم خود در تاریخ نیرویی مؤثر است و در تاریخ دگرگون می‌گردد، بی آن‌که: بنیای نظری خود را رها کند. این مبنا تجزیه و تحلیل دیالکتیکی جامعه‌ای است که تحول اجتماعی بر حسب ضرورت انسانی - و نه طبیعی - از آن حاصل می‌آید.

هربرت مارکوزه (انقلاب یا اصلاح)

در سوم فوریه سال ۱۹۲۳، پنج سال پس از خاتمه جنگ جهانی اول و در دوران جمهوری وایمار، مارکسیست جوانی به نام فلیکس وایل<sup>۱</sup> با بهره‌گیری از ثروت پدرش، هرمان وایل<sup>۲</sup>، که در کار تجارت غله بود، و همچنین با حمایت دانشگاه فرانکفورت، مؤسسه‌ای دایر کرد به نام «انستیتوی پژوهش اجتماعی» که بعدها مکتب فرانکفورت نام گرفت.

سرگذشت پر افت و خیز این مکتب تا به امروز، چون همه نحله‌های فکری غرب، از زمینه و زمانه پیدایی و بالندگی خود جدا نبوده است. هر فلسفه‌ای در زمانه‌ای می‌روید و در زمین و زمینه‌ای بالیدن می‌گیرد، اما

---

1. Felix Weil

2. Hermann Weil

متافیزیک غرب از زمانی که افلاطون پنبهٔ سوفسطاییان را زد تا اواسط قرن نوزدهم به سختی در برابر اندیشهٔ تعلق به اوضاع و احوال زمانه تسلیم شده و به ندرت به زادگاه و بالشگاهی بیرون از ملکوتی سرمدی رضایت داده بود. اتم، آتش، آب، نامحدود (آپیرون)، لوگوس، آنچه نخستین فیلسوفان یونان اکتوم و هیولای نخستین می‌نامیدند، گوهرهای قائم به ذات از جمله سوژهٔ اندیشندهٔ دکارت و موناذهای لایب‌نیتس و جوهر ارسطو، ایده‌های افلاطون و ایدوس‌های هوسرل، به تعبیر فرانسویس بیکن، تماشاخانه‌ای از سیستم‌ها و بنیادهای گوناگون فرایش دیدگان ما عرضه می‌کنند تا بگویند حقیقت یکی است: حقیقت چیزی است مطلق و نامشروط که از دیرند و شوند حادثات مصون و در کشاکش دهر، گزندناپذیر است. با این همه، اگر هیچ یک از این بت‌ها تماشاگر را به کمند افسونش نکشد، لاجرم این پرسش‌گریبان او را خواهد گرفت که اگر حقیقت یکی است، پس هر یک از این فلسفه‌ها از چه سبب سازی دگر می‌زند. کجای کار خراب است؟ نکند اشباحی که از درون و برون در برج عاج این فرزاتگان رخنه کرده و در دل و دیدهٔ آن‌ها خلیده‌اند حقیقت را با راستای انگیزش و نگاهشان همسو کرده‌اند؟

آن‌ها همواره از برج عاج خود در برابر حادثات متغیر و حاشیه‌های برون از متن با صلابت و سرسختی تمام دفاع کرده‌اند. تمام تکاپوی زنده‌ای که در آن بیرون جاری است، هر آنچه دستخوش تغییر و تأثیر است، حتی خودشان و ریز و درشت عمرشان، جواز ورود به متنی که نطق حقیقت تقدیسش کرده ندارند: زمانه و زندگینامهٔ مؤلفی که در اثرش دفن شده، نباید با متن خلط شود. این خواست تمام بنیاداندیشان، حتی کانت و مقولات ماتقدم فاهمهٔ اوست. گرچه این مقولات با مقولات ارسطو فرق دارند، اما به نزد ارسطو، کانت و همهٔ مقوله‌پردازان، مقولات نه پرداختهٔ دلخواه ارادهٔ شماتیکی شخصی معین، بل صورت‌هایی هستند که از ازل بوده‌اند و پس از مرگ آن‌ها نیز تا ابدآباد خواهند بود. این فلاسفه خود را از دایرهٔ وجود خویش بیرون و



از حقیقتی که بالای سرشان است بالاتر می‌بینند. با این همه، در باره این خودِ مضاعف که از فرط نخوت ناگزیر از غایت فروتنی و، به بیانی عریان‌تر، ناگزیر از نفی و انکار خود شده، تنها می‌توان گفت: «زاده شد، کار کرد و مرد.»

این فلاسفه هر قدر هم که خود را دشمن علم بنمایند، از کارنامه خود چشم دارند که همچون علم متقن بنماید، به منظر چشم‌ها یا به گفتمان غالب زمانه، نابسته جلوه کند، و حکمران سرمدی حاضر و غایب امور پلشت باشد: پلشت از آن رو که تسلیم فنا می‌شوند. فلسفه در مقام علم متقن چشمداشت مشترکی بود که دکارت، هوسرل و کانت به هیچ وجه آن را پنهان نکردند.

نامدارترین نماینده نسل اول مکتب فرانکفورت همه این گوهراندیشان را از این منظر می‌بیند «طلب گوهر از طریق شناخت طلب ناکجاآباد است» و «فلسفه منشوری است که رنگ ناکجاآباد را به دام می‌اندازد.»<sup>۱</sup> اما در دهه بیست، که سنگ‌بنای مکتب فرانکفورت نهاده شد، فلسفه نوکاتی، که کمابیش از فلسفه چشمداشت علم متقن داشت، گرایش غالب در فلسفه دانشگاهی آلمان بود. با این همه، دموکراسی وایمار، به‌رغم شرایط دشوار اقتصادی، برای فعالیت‌های فکری فرصت و مجال بی‌سابقه‌ای فراهم آورده بود. اما دست‌کم تاریخ آلمان و به‌طور کلی تاریخ اروپا در فاصله دو جنگ جهانی قرینه‌ای بر این آموزه است که دموکراسی قانونمند و مدون حتی اگر آزادی بیان و نشر اندیشه‌ها را بلاشرط تأمین کند، به تنهایی قادر نیست انسان‌ها را از بندهایی رها سازد که سرخ آن‌ها نه در دانشگاه و پژوهشکده، بل در حیطه مناسبات خواسته و ناخواسته فرهنگی و اقتصادی، در شیوه تعامل جامعه و قدرت، در نقش فراداده‌های آیینی و نیروهای فشار و سرکوب روانی، در میزان موازنه میان پیشرفت تکنیکی و رشد تمدنی، و در رخدادها و واقعیات ریز و درشت دیگر است. مکتب فرانکفورت از آغاز تأسیسش

1. T.W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, New York, 1973, p. 57.

تاکنون با بهره‌مندی از دموکراسی و ایماز و جوامع دموکراتیک دیگر (در دوران تبعید و سلطه نازیسم) همواره به دنبال این سرنخ‌ها بوده است: سرنخ‌های دیکتاتوری و بربریت پنهان در زیر پوسته زیبای تمدن و فرهنگ غرب.

سرگذشت این مکتب هرگز از شرارت‌های شوم و سبانه‌ای چون پوگروم‌ها، جنگ داخلی اسپانیا، قوم‌کشی، نژادپرستی و چهره‌های متلون فاشیسم جدا نبوده است. آشنایی با نظریه انتقادی که، به روایت لئو لوتنال،<sup>۱</sup> در چند کلمه «نشان دادن و توصیف جهان زشت و کثیف» تعریف می‌شود، بدون بازنگری شرایط پیدایش و بالش جمهوری و ایماز، بدون نگاهی دوباره به آنچه پیش از سلطه فاشیسم و نازیسم در اسپانیا گذشت، و بدون توجه به فراز و فرود جنبش‌های مارکسیستی و سرنوشت انشعابات نظری و عملی سوسیالیسم شفاف و روشن نخواهد بود. در این میان حتی نمی‌توان امپریالیسم اروپایی و به اصطلاح شیوه تولید آسیایی را نادیده گرفت. اجازه دهید در مرور این حوادث، نظر اندازیم به آنچه می‌تواند آن روی چهره غرب متمدن را در فاصله دو جنگ جهانی اجمالاً ترسیم کند.

### ب - جمهوری و ایماز

در سال‌های جمهوری و ایماز، ژست‌های پرابهت در فلسفه تاریخ مد زمانه بود. مرض‌شناسان سیاسی همراه با جاه‌طلبی‌های فلسفی به رویدادهای سیاسی چنان نظر می‌کردند که توگویی این رویدادها بر دیواره مغاره افلاطون رخ می‌دهند. آنان می‌کوشیدند تا کشف کنند که نبرد غول‌ها در پس سایه‌بازی رویدادهای هر دو زمینه رخ می‌دهد. آن‌ها می‌کوشیدند تا در پشت

۱. pogrom: اصطلاحاً به معنای حمله به جان و مال اقلیت‌ها. در این باره توضیحات بیش‌تری خواهد آمد.

سیاست روزمره، تقابل پرهیمنه‌ای میان قطب‌ها بجویند: اسطوره بدوی در مقابل پیشگویی (تیلش)، انسان فاوستی در مقابل انسان فلاحتی (اشپنگلر)، قرون وسطای جدید در مقابل دیوپرستی عصر جدید (بردیایف)، جنبش‌انگیزی جمعی در مقابل تن‌آسانی بورژوازی (یونگر).  
رودیگر زافرانسکی (استادی از آلمان)

جمهوری وایمار، که پس از فروپاشی نظام سلطنتی و فرار ویلهلم دوم به هلند در پایان جنگ جهانی اول به نام رایش و با ریاست جمهوری سوسیال دموکراتی به نام فریدریش ابرت<sup>۱</sup> تأسیس شد، نخستین دولت دموکراتیک در کشور آلمان بود. در سال ۱۹۱۹ اعضای مجلس ملی آلمان به نام رایشس‌تاگ، که غالباً چپ میانه‌رو، و جانبدار نظام فدرال و آزادی بی‌قید و شرط همه احزاب و مطبوعات بودند، برای تدوین قانون اساسی در وایمار (مشهور به شهر گوته و شیلر) گرد آمدند. در این قانون، حقوق و تکالیف آلمانی‌ها بر اساس لیبرالیسم روشنگری و تأمین آزادی‌های فردی تعیین شد. در آلمان دهه بیست دولت و قوانین از کثرت احزاب و عقاید و دموکراسی تمام و کمال در سیاست و اقتصاد و زمینه‌های دیگر حمایت می‌کردند، اما این دموکراسی چیزی نبود که آلمانی‌ها برای آن مبارزه کرده باشند. روبرت هرمان تنبروک در فصل بیست و دوم کتاب تاریخ آلمان<sup>۲</sup> در باره علل این توفیق اجباری که در آغاز دهه سی به ویژه نزد قشرهای کم‌درآمد و آسیب‌پذیر آلمان منفور و مسبب همه مصیبت‌ها تلقی می‌شد، می‌نویسد:

عده‌ای این جمهوری را نتیجه شکست نظامی می‌دانستند. حتی احزابی که به علل گونه‌گون با امپراتوری موافق نبودند سنگ جمهوری به سینه نمی‌زدند، اما آن‌ها سریعاً به این نقش تاریخی خود پی بردند... که وحدت رایش در پناه

---

1. Friedrich Ebert

2. Robert Hermann Tenbrock, *Geschichte Deutschlands*, München, Max Hueber Verlag, 1968.

لیبرال دموکراسی آن را هم از خطر بلشویک‌های افراطی و هم در برابر راست‌های محافظه‌کار حفظ می‌کند.

زافرانسکی در فصل دوازدهم کتاب استادی از آلمان<sup>۱</sup> در گزارش اوضاع و احوال مردم آلمان در جمهوری وایمار به نقل از روبرت موزیل<sup>۲</sup>، پس از اشاره به کثرت فرقه‌ها و احزاب - از شبکه روحانیون و اشتاینر<sup>۳</sup> با میلیون‌ها هوادار گرفته تا اتحادیه پیشخدمت‌ها که هر یک دارای ایدئولوژی و فلسفه‌ای ویژه بودند - می‌نویسد: «در این جا دیوانه‌خانه‌ای بابلی است که از هزاران پنجره هزاران فریاد مختلف به گوش می‌رسد.»

این اندیشه که حقیقت باید از دل نسبی‌گرایی و نزاع عقاید زاده شود، مطابق گزارش زافرانسکی، روح جمهوری وایمار بود. از سوی دیگر، با توجه به این که شرایط سنگین عهدنامه ورسای، تورم جهانی و قطع کمک‌های هنگفت آمریکا در اواخر جمهوری وایمار عرصه را بر طبقه متوسط تنگ کرد و باعث بیکاری و فقر خیل عظیمی از مردم شد، بنا به گزارش زونت هایمر، در سال ۱۹۳۲ لیبرالیسم وایماری برای اکثر جوانان آلمانی مرده بود.<sup>۴</sup> در این میان، کسانی چون نیکولای بردیایف<sup>۵</sup> در مقام متفکرانی ضدلیبرالیسم آب به آسیاب کسانی می‌ریختند که جمهوری وایمار را به بی‌کفایتی متهم می‌کردند. نارضایی از دولتمردانی که، به باور بسیاری از آلمانی‌ها، با امضای قرارداد آتش‌بس و تن دادن به عهدنامه ورسای آلمان را دچار فقر و تورم کرده بودند در سال ۱۹۲۱ از حد اظهار عقاید فراتر رفت. ارتسبرگر<sup>۶</sup> امضاکننده قرارداد، و پس از او راتناو<sup>۷</sup> وزیر امور خارجه آلمان، ترور شدند. راتناو، که

1. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, München, Wien Carl Hanser Verlag, 1994.

2. Robert Musil

3. Steiner

4. K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, p. 145.

Quoted in Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, p. 12.

5. Nikolay Berdyayev

6. Erzberger

7. Rathenau

وطن پرستی و صداقت خود را در جنگ نشان داده بود، یکی از نخستین قربانیان سامی ستیزی بود. وی فردی یهودی بود. اگرچه در جمهوری وایمار و کشورهای دیگری چون اتریش و چکسلواکی یهودیان آلمانی زبان از حقوق مساوی با شهروندان غیریهودی برخوردار بودند، اما برخی شواهد نشان می‌دهند که هنوز یهودی بودن به نزد برخی از مردم متعصب و بی‌فرهنگ، یادآور حکایت میش و بره بود.

آلمانی‌ها ظاهراً آن ملتی که نشانی از روح آزادیخواهی بتهوون، کانت و شیلر داشته باشد نبودند. همه تنگناها و مشقت‌های اقتصادی، که ریشه در جای دیگر داشت، به پای دموکراسی و کثرت عقاید نوشته می‌شد. پس از مرگ ابرت در سال ۱۹۲۵، هیندنبورگ که سال به ریاست جمهوری انتخاب شد و زیر فشار اطرافیان، یکی از کینه‌توزترین مخالفان جمهوری وایمار را، که فردی بی‌فرهنگ و آشوب‌طلب بود، به صدراعظمی انتخاب کرد: آدولف هیتلر.

به‌رغم این مصائب، تا سال ۱۹۳۰، که ۲۶ میلیارد مارک به صورت وام به آلمان پرداخت شده بود، دولت با اختصاص ۹۰ درصد آن به بخش خصوصی یک دوره شکوفایی سریع اقتصادی به وجود آورد، اما دیری نپایید که با قطع وام‌ها اوضاع به وضع سابق برگشت. از پایان جنگ جهانی اول تا سال ۱۹۳۳، که هیتلر به رهبری حزب ناسیونال سوسیالیسم به طریقی آشکارا رذیلانه، یعنی با قلع و قمع کمونیست‌ها و حذف رقبا از جمله سوسیال دموکرات‌ها حکومتی مشابه فاشیسم موسولینی در آلمان مستقر کرد، آلمان دورانی سخت و پرافت و خیز را از سر گذراند. سیاستمداران، اقتصاددانان و صاحبان صنایع بر آن بودند که آلمان شکست‌خورده و از هم پاشیده پس از جنگ را احیا کنند. بلشویک‌ها، که در روسیه به قدرت رسیده بودند، از غرامت‌های جنگی خود چشم پوشیده و باب مذاکرات دوستانه‌ای با آلمان گشوده بودند. جمهوری وایمار نخستین دولت غربی بود که دولت بلشویکی را به رسمیت

شناخت. اشاره شد که کمک‌های خارجی (و شاید علی‌دیگر نیز) باعث شکوفایی شگفت‌انگیز و سریع اقتصاد آلمان تا سال ۱۹۳۰ شده بود. میزان استخراج معادن کالیوم، فولاد، زغال‌سنگ و ظرفیت کشتی‌های تجاری به نحو خیره‌کننده‌ای افزایش یافته بود. آلمان پس از سال ۱۹۲۵ بزرگ‌ترین صادرکننده ابزارهای الکتریکی بود و در صنعت شیمی در جهان مقام اول را داشت. سرمایه‌داری در آلمان تا سال ۱۹۲۹، که بحران اقتصادی کل غرب آلمان را نیز در سراشیب تورم، تعطیل بسیاری از صنایع و بیکاری فزاینده انداخت، رو به پیشرفت بود. در این سال، کمک‌های خارجی قطع شد. رقم بیکاران به ۲/۸ میلیون رسید. نارضایی از دولت وایمار، که در مردمسالاری آن هیچ تردیدی نبود، فزونی گرفت، و از دید اکثر مردم، عهدنامه ورسای ننگین و خفت‌بار نمود.

### ج - جنگ داخلی اسپانیا

معتقدم که جنگ‌ها، خصوصاً جنگ‌های داخلی، ده درصدشان عملیات جنگی و نود درصد دیگر رنجی است که به چشم نمی‌آید. بنابراین، شاید این شرح مرده‌شوی‌خانه‌های درسته نفوذناپذیر اندلس، ماهیت جنگ داخلی را برای خواننده بهتر از شرح نبردها آشکار کند.

آرتور کویتلر (پیشگفتار چاپ نخست انگلیسی گفتگو با مرگ)

وضعیت آلمان در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۳ از یک نظر بی‌شابهت به اوضاع اسپانیا در همین زمان نبود. در این مقطع زمانی، آزادیخواهان اسپانیا پس از اخراج دیکتاتور نظامی کوشیدند فضایی دموکراتیک بر این کشور کم‌توسعه‌یافته حاکم کنند، اما ناکامی آن‌ها در استقرار دموکراسی و توسعه همزمان، نارضایی طبقات زحمتکش را برانگیخت. آلمان و اسپانیا در این زمان آستان جنگی بودند که وقتی آتش آن شعله‌ور شد، اروپای متمدن



یادگاری از چنان سببیت‌هایی از خود به جا نهاد که می‌توانست دوران تفتیش عقاید و همچنین استبدادهای خونین شاهان و امپراتوران شرق را رو سفید کند. جنگ داخلی اسپانیا در ۱۹۳۶ و جنگ جهانی دوم در ۱۹۳۹ آغاز شد. البته مقایسه سرزمین ماتادورها و پیشینه تاریخی آکنده از خون و خشونت آن با سرزمین فلاسفه و موسیقیدانان بزرگ چیزی نیست که خوشایند دوستداران آلمان باشد، اما توازی فرهنگ والا و بربریت رخداده هرگز نمی‌تواند جوازی برای تطهیر جنایات سادیستی گسترده‌ای صادر کند که ذکر آمار فی‌الجمله و میلیونی قربانیان آن‌ها جز شرم حاصلی ندارد.

چیزی بیش از یک قرن از آن زمان که کانت نگاه ابزاراندیش انسان به انسان را محکوم کرده بود نمی‌گذشت که ترن‌های باری در سراسر اروپا انبوه انسان‌های درهم چپیده را به سوی کوره‌های آدم‌سوزی و اتاق‌های گاز حمل می‌کردند. این در حالی بود که دنیای متمدن غرب از سه سال پیش از آغاز جنگ جهانی دوم از دور و نزدیک شاهد یکی از خونین‌ترین و پیچیده‌ترین جنگ‌های قرن بیستم، یعنی جنگ داخلی - بین‌المللی اسپانیا، بود. هیو تامس در کتاب جنگ داخلی اسپانیا می‌نویسد که در سال ۱۹۳۴ هراس از سلطه فاشیسم بر اروپا باعث شورش در آستوری اسپانیا و دیکتاتوری موقت طبقه کارگر شد.<sup>۱</sup> در همین کتاب می‌خوانیم که در هر دو جبهه - جبهه فالانژها، ناسیونالیست‌ها، کارلیست‌ها، کارخانه‌داران، زعمای کلیسا و سلطنت‌طلبان در یک سو، و جبهه توده‌ای‌ها، ترقی خواهان، سوسیالیست‌ها، کمونیست‌ها، آنارشیست‌ها و هواداران باکونین، لیبرال‌ها، جمهوری خواهان، کارگران، روشنفکران بورژوا، سندیکالیست‌ها و فراماسونرها در سوی دیگر - شدت قساوت، قتل‌های فجیع، کشتارهای دسته‌جمعی، مثله کردن، تخریب و آتش‌افروزی، تجاوز به زنان، بریدن اعضا، چپاول و غارت اموال و خلاصه

۱. هیو تامس، جنگ داخلی اسپانیا، ترجمه مهدی سمسار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲، ص ۱۶۳.

توعی انتقام شهوی - سادیستی در پشت شعارهایی چون «زنده باد پادشاه - مسیح!»، «مرگ بر فاشیسم!» یا «زنده باد آزادی!» و در هیاهوی جماعات افسارگسیخته، در من‌های کاذب و پرباد جمعی تطهیر می‌شد.

تامس در فصل هجدهم کتابش گزارش می‌کند که تنها در نوزدهم و بیستم ژوئیه ۱۹۳۶، وقتی احزاب کارگری مادرید را اشغال کردند، پنجاه کلیسا را به آتش کشیدند. در جبهه ضدفاشیست به محض اشغال هر منطقه، باندهایی با عناوینی چون «کفتارهای جمهوری»، «شیران سرخ»، «درندگان»، «اسپارتاکوس» و «قدرت و آزادی» بی‌درنگ کلیساها و صومعه‌ها را به آتش می‌کشیدند، مجسمه‌ها و اشیای مقدس را غارت و خرد و خمیر می‌کردند، و کشیش‌ها را به اتهام ریاکاری و مشارکت با فاشیست‌ها به قتل می‌رساندند.<sup>۱</sup> در حالی که صرف اعدام بدون محاکمه در هر شرایطی، به محترمانه‌ترین بیان، از کثیف‌ترین نمودهای بربریت است، این بس عجیب است که تامس هیو از آتش زدن ده هزار جلد کتاب کتابخانه کونکا به دست آنارشیست‌ها به عنوان تنها فاجعه‌ای یاد می‌کند که در جناح سرخ‌ها نشان از بربریت داشته است.<sup>۲</sup>

هیو رقم کسانی را که به دست جمهوری خواهان تا سپتامبر ۱۹۳۶ به قتل رسیدند بالغ بر ۷۵ هزار تن، که اغلب آن‌ها کشیش، راهبه و طلبه مسیحی بودند، تخمین می‌زند.<sup>۳</sup> وی یک فقره از این اعدام‌ها را که با قساوتی نیمه تفریحی - نیمه سادیستی و در برابر هلهله خنده و شادی تماشاگران صورت گرفته، چنین وصف می‌کند: کشیش ناوال مورالس گفت: «می‌خواهم مثل مسیح رنج ببرم.» چریک‌ها گفتند: «بسیار خوب، تو هم مثل او خواهی مرد.» هریانش کردند، بی‌رحمانه تازیانه‌اش زدند، به زور سرکه در حلقش ریختند، تاجی از خار بر سرش نهادند و تیری چوبی بر پشتش. به او گفتند: «خدا را

۱. همان، ص ۲۴۴.

۲. همان، ص ۲۴۵.

۳. همان، ص ۲۴۶.

لعن کن تا تو را ببخشیم.» کشیش گفت: «این من هستم که باید برای شما طلب آمرزش کنم.» آن‌گاه چریک‌ها بر سر این که کشیش را به صلیب می‌خکوب کنند یا تیرباران مشاجره کردند و بر سر تیربارانش متفق شدند. کشیش در واپسین لحظات برای دژخیمانش طلب آمرزش کرد.<sup>۱</sup> احتمالاً این افراد کین‌توز کشیش را نه از سر شفقت، بل به سبب تنبلی یا به دلیلی دیگر به صلیب نکشیدند. نبش قبر نوزده خواهر دینی، مست کردن با شراب مقدس و تبدیل کاسه آن به ظرف ریش‌تراشی، تجاوز به زنان پیش از اعدام، سوراخ کردن پرده گوش کشیشان با دانه‌های تسبیح، رها کردن دن آنتونیو دیاز دل مورال<sup>۲</sup> در میان گاوهای وحشی، زنده به گور کردن و زنده سوزاندن بعضی از غیرخودی‌ها، درآوردن دو چشم فردی به نام آلكازار دو سن خوان<sup>۳</sup> به جرم شهره بودن به تقوا، فرو کردن صلیب در دهان یک مادر مذهبی، انداختن هشتصد نفر در چاه معدن، قطع آلت تناسلی دن آلیسیولئون دسکالروز و فرو کردن آن در دهان وی<sup>۴</sup> و دیگر مواردی که ما صرفاً شنیده و خوانده‌ایم رخداده‌های هولناکی است که الفاظ ایدئولوژیکی چون «مرگ بر فاشیسم!» یا «هایل هیتلر!» ذره‌ای از زشتی آن‌ها نمی‌کاهد.

مقایسه نمونه‌هایی که نقل کردیم با آنچه از جبهه مقابل - فالانژها و ناسیونالیست‌ها - نقل کرده‌اند، مطابق گزارش‌های مستقیم و غیرمستقیمی که امروزه در دسترس است، چه به لحاظ آمار و چه از نظر شدت قساوت، قیاس پنبه و شمشیر است. افزون بر این، آنچه از سرخ‌ها سر می‌زد در حکم قصاص و مقابله و از موضع ستم‌دیدگان بود. در جبهه ناسیونالیست‌ها مجازات تیرباران سزای کسی بود که فقط در انتخابات فوری به جبهه توده‌ای رأی داده بود.<sup>۵</sup> قتل عام کل افراد یک دهکده اتفاقی نادر نبود. کشیش‌ها صرفاً با این کلاه

۱. همان، صص ۷-۲۴۶.

2. Don Antonio Diaz del Moral

3. Alcazar de San Juan

۴. همان، صص ۵-۲۳۴.

۵. همان، صص ۲۴۸.

شرعی دل خوش می‌داشتند که امکان اعتراف محکومان به اعدام سلب نشود. «جناب اسقف ماژورکا با رضایت خاطر می‌گفت: 'فقط ده درصد از این اطفال عزیز، پیش از آن‌که به وسیله افسران خوب ما به سوی مرگ اعزام شوند از اجرای آخرین مراسم مذهبی امتناع کردند.'<sup>۱</sup> گفته‌اند که «زنان گارد شهر ابتدا مورد تجاوز قرار می‌گرفتند و بعد پستان‌هایشان بریده می‌شد.»<sup>۲</sup> معلمی که فالانژیست‌ها می‌خواستند با ضربات مشت و لگد به اعتراف وادارش کنند ناچار شد رگ‌های خود را به قصد خودکشی با دندان خود پاره کند. همچنین، اعضای بدن مردی را در حضور همسرش قطعه قطعه کردند و زن درجا دیوانه شد.

بنا بر گزارش هیو، کم‌ترین و واقعی‌ترین تخمین در مورد شمار کسانی که به دست ناسیونالیست‌ها در جنگ اسپانیا اعدام شدند، ۴۰ هزار تن بوده است. مشهورترین این مقتولان فدریکا گارسیا لورکا<sup>۳</sup> شاعر بزرگی بود که عضو هیچ حزبی نبود. از میان روحانیون پناهنده به فرانسه آن‌که گفته بود «سرخ‌ها کلیساهایی را ویران کردند که ما خود قبلاً آن‌ها را ویران کرده بودیم»<sup>۴</sup> آیا به زیان حال، تحقق پیشگویی مرگ خدا و کلام ایوان کارامازوف<sup>۵</sup> نهیلیست را گزارش نکرده بود که «اگر خدا نباشد، همه چیز مجاز است»؟ البته این گزارش بارها در رمان‌های قرن بیستم از جمله نافوس برای که به صدا در می‌آید؟ اثر همینگری، گفتگو با مرگ اثر آرتور کوپستلر و مرنوشت بشر اثر آندره مالرو تکرار شده است.

در دهه‌های بیست و سی، پس از جنگ جهانی اول، در قاره‌ای که به خود حق می‌داد حتی به بهای شکنجه و کشتار جمعی، منابع نهفته در خاک سرزمین‌های جهان سوم را از آن خود کند، گرگ‌پویی و سبعتی چنین چون

۱. همان، ص ۲۳۶.

۲. همان، ص ۲۳۶.

3. Federica Garcia Lorca

۴. همان، صص ۲۴۹-۵۰.

کرمی در جوف سیبی خوش‌رنگ راهی برای فرار می‌جست. دولت‌های اروپایی تنها زمانی در جنگ اسپانیا پادرمیانی کردند که رودی از خون ماهیت دو جبهه متخاصم را به روشنی از هم جدا کرده بود. این زمانی بود که معلوم شد از آغاز رخنه افکار ناسیونال سوسیالیست‌ها و بلشویک‌ها از محرک‌های عمده این جنگ بوده است.<sup>۱</sup> بجز شمار اندکی از دولتمردان اروپا از جمله لئون بلوم و آندره مالرو، که ظاهراً نگاهی انسان‌دوستانه به اسپانیا داشتند، دخالت دولت‌های اروپایی در اسپانیا با ملاحظات دست به عصای سیاسی همراه بود.

هیتلر، که در سال ۱۹۳۴ موافقتنامه‌ای با فرانکو برای ارسال تسلیحات امضا کرد، بنا به سفارش گورینگ، در صدد بود با یک تیر چند نشان بزند: از یک سو، مانع پیروزی کمونیست‌ها شود، و از سوی دیگر، اسپانیا را به میدان مانور و تمرین هواپیماهای یونکرس ۵۲ و تانک‌هایی که برای جنگ آینده در خفا ساخته شده بود و نیز به محلی برای سوختگیری زبردایی‌ها در آینده تبدیل کند. این‌ها مطالبی است که گورینگ در دادگاه نورنبرگ بدان‌ها اعتراف کرده است. دستگاه تبلیغاتی هیتلر، که در خواندن رگ خواب آلمانی‌ها و قدرت مردم‌فریبی ید طولایی داشت، توانست تب کمک به فرانکو و دشمنی با سرخ‌ها را در جوانان نازی همه‌گیر کند، اما در پس سرودها، شعرها و شعارهای فریبنده، چیزی که واقعی‌تر بود نیاز به سنگ آهن اسپانیا بود.

استالین، که تنها در واپسین لحظات، آن هم در ازای محموله طلا و با واسطه دلال‌های بین‌المللی، کشتی‌های حامل سلاح به سرخ‌ها تحویل داد، البته نمی‌خواست فاشیسم پیروز این میدان باشد، اما این بیش‌تر استراتژی‌ای ملی برای شوروی بود تا استراتژی‌ای برای زحمتکشان جهان، که همزمان

هواداران واقعی آن‌ها را تصفیه می‌کرد.<sup>۱</sup> بیهوده نبود که تروتسکیست‌ها او را تصفیه‌کنندهٔ خائن به انقلاب اسپانیا و شریک هیتلر و موسولینی لقب دادند.

اسپانیا به نزد دولت‌های اروپایی گویی در حکم موش آزمایشگاه برای جنگ جهانی دوم بود. در هر یک از کشورهای اروپایی، که تا زمان جنگ جهانی دوم جریان‌هایی نیز به هواداری از فاشیسم و حتی نژادپرستی در آن‌ها عرض اندام می‌کردند، برخی روشنفکران، نویسندگان، شاعران و روزنامه‌نگاران تنها کسانی بودند که از نگاهی انسانی و دل‌نگران از امکان فاجعهٔ ضد بشری به جنگ اسپانیا می‌اندیشیدند، و بسیاری از آن‌ها شخصاً خود را به بریگادهای سرخ می‌رساندند. دابلیو اچ آودن،<sup>۲</sup> که خود در سال ۱۹۳۷ به اسپانیا رفت، می‌توانست بگوید: «جنگ اسپانیا دروغ‌هایی را که تمدن ما بر آن بنا شده زیر اشعهٔ ایکس گذاشت.» و رکس وارنر گفت: «این جنگ پردهٔ اروپا را درید.» شاید تاریخ اروپا در قرن بیستم به گونهٔ دیگری رقم می‌خورد اگر استالین به راستی سوسیالیست می‌بود، اگر هیتلر به متحدانی چون فرانکو، سالازار و موسولینی پشتگرم نمی‌شد، اگر آلمانی‌ها دموکراسی را خود به دست می‌آوردند و به ارزش آن واقف می‌بودند، و اگر کشورهای دیگر اروپا مبارزه با فاشیسمی را که از یک دهه قبل از جنگ جهانی دوم خود را بسیج می‌کرد بر منافع ملی خود ترجیح می‌دادند.<sup>۳</sup> اما جنگ جهانی دوم به دلایلی که کم‌تر دولتی در اروپا می‌توانست خود را در آن کاملاً بی‌تقصیر نشان دهد، در سال ۱۹۳۹ آغاز شد.

۱. همان، ص ۳۰۴.

2. W. H. Auden

۳. برای نمونه، می‌توان جملاتی را از مصاحبهٔ پرپر با نشریهٔ دی ولت در سال ۱۹۹۲ شاهد آورد: «نباید فراموش کرد که مدافعان اعتقاد و اعتماد به هیتلر، در انگلستان، که به هیئت دوستانداران صلح جلوه می‌کردند، چه خسارات سنگینی به بار آوردند. شاید اگر این اعتقاد انگلیسی نبود، هرگز جنگ جهانی به وقوع نمی‌پیوست.» (کارل پرپر، می‌دانم که هیچ نمی‌دانم (گفتگوهای در باب سیاست، فیزیک و فلسفه)، ترجمهٔ پرویز دستمالچی، تهران، قفسوس، ۱۳۸۴، ص ۳۶).



### د- زمینه‌های عملی و چشم‌اندازهای نظری مکتب فرانکفورت

جنگ سرمایه‌داری بدون دستکش است. و بسیاری از آنان که به جنگ می‌روند این را می‌دانند، اما به جنگ می‌روند زیرا نمی‌خواهند قهرمان باشند.  
تام استاپارد (مضحک‌ها)

نوشته‌اند که فلیکس وایل مارکسیستی ارتدوکس و اصول‌گرا بود، اما هر چه بود، انستیتویی که وی بنا نهاد با مارکسیسمی که در آن زمان آزادی فردی و دموکراسی را برای بلشویک‌های تازه به قدرت رسیده روسی به معضلی تبدیل کرده بود سرسازگاری نداشت. ما نمی‌دانیم که آیا پژوهشگران انستیتو در آن زمان آن قدر از یکسونگری معمول در احزاب رسمی کمونیست دور شده بودند که بتوانند همزمان با اندیشه کردن در علل ناکامی جنبش‌های سوسیالیستی‌ای چون جنبش اسپارتاکوسی رُزالوکسمبورک،<sup>۱</sup> آن سوی قضیه را نیز که به رشد ناسیونالیسم و سربرآوردن دوباره تعصب قوم‌پرستی و یهودستیزی مجال بالیدن می‌داد به درستی ببینند یا این که جز مسائل مارکسیسم چیزی نمی‌دیدند.

دولتمردان وایمار با تسلیم صلح‌آمیز خاک حاصلخیز رور<sup>۲</sup> به عنوان غرامت جنگی، فشار تحقیر را نیز بر فشارهای اقتصادی افزوده بودند. این احساس عمومی که هنوز موسم مهبانگش فرا نرسیده بود در آن زمان از نظر دولت‌های اروپایی دور نمی‌ماند. براهین این نظر که دولت‌های اروپایی به پیشینه هیتلر و اراذلی که پشت سر وی بودند و نیز به سیاست‌های ددمنشانه او وقوف داشتند بر کاغذ نوشته نشده‌اند. به تعبیر داستایفسکی، که در قرن نوزدهم با نبوغ بی‌همتای خود می‌توانست آینده اروپای علمی و عقلانی را استشمام کند و جهت بادِ سموم روشنگری را خیلی پیش‌تر از همه

1. Rosa Luxemburg

2. Ruhr

روشنفکران دهه‌های بیست و سی آلمان تمیز دهد، اقامه برهان در مورد آنچه از مقولات علم و عقل و حتی از مصالح منطبق با این مقولات است، که به باور باکل<sup>۱</sup> و ساده‌اندیشان دیگر وقوف آدمی به آن‌ها وی را از وحشیگری و خون‌آشامی به زیباها و عالی‌ها و نیک‌ها سوق می‌دهد، نیازی به رجوع به نوشته‌ها و تحلیل‌های نظری ندارد. واقعیات در این مورد - یعنی در مورد رفتارها و اعمال جنون‌آمیز داعیه‌داران حکومت خرد و آنچه از انسان طبیعت و حقیقت<sup>۲</sup> سر می‌زند - خود روشن‌ترین برهان است. این باور که فتوای خرد یا مصلحت، انسانی را که ذاتاً گرگ انسان نیست نرمخو و نیکومتش می‌کند، در نظر نویسنده بزرگ روس، از مرز سیستم‌ها و مغزهای خشک خارج نمی‌شود.

ولی چه می‌شود کرد که بشر تمایل عاشقانه‌ای برای سیستم ساختن و روش درست کردن دارد و برای نتایج تجریدی که به صرف تعقل صورت گرفته است ارزش فوق‌العاده‌ای قائل می‌شود و همیشه آماده می‌شود که تعمداً واقعیت‌ها را ندیده بگیرد. فقط برای این که به مقوله‌ها و مقدمات و نتایجش لطمه نخورد، حاضر است که چشمش نبیند و یا گوشش نشنود تا سیستم‌هایی که ساخته است همان‌طور که هستند باقی بمانند! اما این طوری که نمی‌شود. آقایان من، چشمتان را باز کنید، اطرافتان را نگاه کنید! خون چون رودخانه جاری است، آن هم چطور، تمامش بر طبق قوانین و دستورات مسیح. مثل این که شامپانی می‌ریزند، خون می‌ریزند... فرهنگ قوه دراکه مردم را زیاده‌تر کرده و تمیز چند جهتی را در ایشان افزایش بخشیده... و تقریباً کار فرهنگ همین است. و می‌گوییم که درست در اثر ترقی و تکامل همین قوه دراکه است که بالاخره بشر توانسته است در خونریزی نیز نوعی لذت پیدا کند.<sup>۳</sup>

1. Buckle

2. l'homme de la nature et de la verité

۳. فنودور داستایفسکی، یادداشت‌های زیرزمینی، ترجمه رحمت الهی، تهران، جامی، ۱۳۶۹، صص ۸-۲۷.

عیان داشتن این که دولت‌های اروپایی در اجرای عهدنامه ورسای، بخش مربوط به غرامات جنگی را تا نوزدهم ژوئن ۱۹۳۲ (زمان پایان غرامات در کنفرانس لوزان) سفت و سخت و بخش مربوط به خلع سلاح را تا زمان درگرفتن شعله‌های جنگی دیگر سهل گرفتند نیازی به استدلال عقلی ندارد. دولت‌های متفق اروپا در برابر به آتش کشیده شدن رایشستاگ که هیتلر آن را برای متهم ساختن و قلع و قمع کمونیست‌ها و تحریک افکار عمومی علیه کمونیسم و بلشویسم دستاویز قرار داد، و در برابر قلع و قمع دفترها، روزنامه‌ها، خانه‌ها و اموال مخالفان از جمله سوسیال دموکرات‌ها به دست اوباش هیتلری، و سرانجام در برابر انتخاباتی که به سبب پاکسازی رذیلانه قبلی مخالفان و به علل دیگر به زمامداری مطلق هیتلر انجامید، حاضر بودند چشم‌های خود را ببندند و گوش‌هایشان نشنود. چگونه ممکن بود در قلب اروپای لیبرال، حکومتی که از همان آغاز اختیارات دولت و مجلس و حق استفاده از رادیو و مطبوعات را به یک نفر تفویض کرده بود تحمل و حتی حمایت شود؟ نوشته‌اند که مردم آلمان با رویگردانی از جمهوری وایمار و کمونیست‌ها بر اثر یکسونگری همیشگی خود، یعنی مخالفت با جمهوری به امید انقلاب عاجل پرولتاریا، در مجال دادن به جولان حکومت وحشت، متهمان ردیف اول بودند. در این باب بحثی نیست، اما به حکم انصاف بی‌درنگ باید افزود که وضعیت آن‌ها وضعیت درون صحنه بود. پرسش آن است که «تماشاگران چرا؟»

اس. آ. نام گروه‌های فشار وابسته به حزب ناسیونال سوسیالیست بود که حتی پیش از به قدرت رسیدن این حزب، مخالفان خود را با ارباب و تهدید به مرگ سرکوب می‌کردند. حزب هیتلر به محض رسیدن به قدرت چهره سرکوبگرش را هویدا کرد. چندی نگذشت که در زندان‌ها دیگر جای خالی نبود. ۲۱ مارس ۱۹۳۳ مقارن با سوگند و قول هیتلر برای وفاداری به قانون،

حقوق فردی و آزادی و دموکراسی، هاینریش هیملر،<sup>۱</sup> رئیس پلیس مونیخ، پای نامه‌ای را امضا کرد به این شرح:

روز چهارشنبه ۲۲ مارس ۱۹۳۳ نخستین اردوگاه در منطقهٔ داخائو افتتاح می‌شود. ظرفیت این اردوگاه ۵۰۰۰ نفر پیش‌بینی شده است. هدف ما از این کار تلاش برای حفظ آرامش در میهن و سود جامعه است.

هاینریش هیملر  
رئیس پلیس مونیخ

بعدها نیکوروست و یوهان نویهویسلر و بسیاری از کسان دیگری که از این اردوگاه جان به در بردند در بارهٔ اتاق‌های گاز، طناب‌های مخصوص دار، آزمایشگاه‌های انسانی و شکنجه‌های ضد انسانی در این اردوگاهی که شش سال قبل از جنگ و در بدو حکمروایی هیتلر در قلب اروپای عقل‌مدار، فریادهای بی‌فریادرس انسان‌هایی اعم از یهودی و غیریهودی را در پشت سیم‌های خاردار خفه می‌کرد، گزارش‌های مبسوطی نوشتند که دولت‌های اروپایی یا از آنها بی‌خبر بوده‌اند یا خود را به بی‌خبری زده‌اند، و این یعنی خواسته یا ناخواسته شریک شرّ شده‌اند. بسیاری از این گزارش‌ها با عکس‌هایی از پشتهٔ اجساد سوخته در خندق‌ها، تنورهای آدم‌سوزی، اتاق‌های گاز و دیگر صحنه‌های جگرخراش و تهوع‌آوری همراهند<sup>۲</sup> که به زبان حال می‌گویند: این که کلتویاترا از فرو کردن سوزن‌های طلایی در قلب کنیزکان و شنیدن نالهٔ آنها لذت می‌برد، این که لوله‌های متصل‌کنندهٔ شکنجه‌گاه به اریکه‌گاه، ناله و فریاد شکنجه‌شوندگان را برای نرون به لالایی و موسیقی‌دلنوازی بدل می‌کرد، تنها به عهد بوق منحصر

1. Heinrich Himmler

۲. از جمله مراجع موجود در این زمینه به زبان فارسی کتاب بازداشتگاه داخائو، ترجمهٔ منوچهر ضرابی (تهران، نشر کتاب‌سرا، ۱۳۶۹) است. نامهٔ هیملر نیز به نقل از روزنامهٔ *Münchner Neuesten Nachrichten* (مورخ سه‌شنبه ۲۱ مارس ۱۹۳۳) در صفحهٔ ۱۳ همین کتاب آمده.

نمی شود. همچنان که زیباسازی فوتوریستی و فلسفی جنگ مختص به زمان ما نیست.

خواهید گفت که این کار... مربوط به عهد بربریت است؛ به حالا چه؟ می‌گویم امروز هم در عهد بربریت زندگی می‌کنیم. حالا هم سوزن به سینه دیگران فرو می‌کنیم و با این که بشر امروز... نسبت به عهد بربریت در پاره‌ای جهات علمی و مسائل مادی پیشرفت کرده و می‌تواند دقیق‌تر و روشن‌تر از قدیم به دنیا نگاه کند و تحقیق کند، ولی هنوز عادت نکرده است رفتارش را با عقل و خردش... هماهنگ سازد.<sup>۱</sup>

بدین قرار می‌توان از قول زیگموند فروید، مؤلف آینده‌ یک پندار، گفت:  
من عقیده زیادی در باره عظمت و شرافت بشر ندارم. حس می‌کنم که نیروهای غیرمنطقی در طبیعت بشر نیرومندتر از آنند که قوای منطقی فرصتی برای غلبه بر آنها به دست آورند.<sup>۲</sup>

شاید افرادی مستثنا یا اقلیتی پرت و منزوی بتوانند خرد و نیکی را بر منش و کنش خود چیره سازند، شاید مسیحا یا معجزه‌گری در مقطعی گذرا چند کور و افلیج را شفا دهد و نان و ماهی از آسمان نازل کند، شاید در همین زمانه کسی بتواند چون هنری دیوید ثارو،<sup>۳</sup> نویسنده آمریکایی، در کوه و جنگل و دور از هرگونه تماسی با رسانه‌ها زندگی کند، اما این سلوک کاملاً فردی، که به گونه‌ای انتقام و لجاجت ناشی از یأس می‌ماند، در دوران تکثیرپذیری گسترده کالاهای فرهنگی به دشواری ممکن است به تحول جمعی منجر شود. جامعه امروز هندوستان برهان قاطعی است بر این که امروزه میلیون‌ها کامپیوتر جانشین رهبر کاریزماتیکی چون مهاتما گاندی

۱. فتودور داسنایفسکی، همان، ص ۴۹.

۲. به نقل از کتاب هفته، زیر نظر محسن هشترودی، ش ۴۱، ۲۳ اردیبهشت ۱۳۴۱، ص ۹۱.

3. Henry David Thoreau

شده‌اند. اما گویا فروید به آنچه بسی بعید می‌نماید - غلبهٔ عقل بر نیروهای غیرعقلانی - هنوز امید بسته بود، زیرا می‌گفت:

این بعید بودن، دلیل بر غیرممکن بودن نمی‌تواند باشد. هنوز به آتیهٔ انسانیت امید می‌توان بست.<sup>۱</sup>

اما آیا می‌توان تحمل حکومتی فاشیستی و آشکارا ضدبشری و حتی کمک به آن (تا سال ۱۹۳۹)<sup>۲</sup> و همچنین کناره‌گیری اغلب دولتمردان دغلباز و استثمارگر متفقین از دخالت در جنگ داخلی اسپانیا را امری ضد عقلانی خواند؟ یا برعکس، مغازله و مماشات با هیتلر دست‌کم به لحاظ عقل سیاسی خودشان گزینه‌ای کاملاً عاقلانه و مدبرانه بود؟ چه کسی بهتر از هیتلر می‌توانست سدی در برابر خطر کمونیسم و بلشویسم و عاملی مؤثر در حل مسئلهٔ یهود از طریق اجبار یهودیان به مهاجرت به موطن اساطیری و خیال‌بافتهٔ قدس باشد؟ دوری ما از آن وضعیت زمانی و مکانی و کمبود متون موثق و امین تاریخی پاسخ به این پرسش‌ها را دشوار یا مشوب به حدس و گمان می‌کند. به نظر می‌رسد که در دههٔ سی تعصبات و خرافه‌های ضدیهودی، که قبلاً در اغلب کشورهای اروپایی میان مردم رواج داشت، تا

۱. همان، صص ۲-۹۱.

۲. مسئول صحت و سقم این ادعا روزه گارودی است که در کتاب‌های محاکمهٔ آزادی و محاکمهٔ صهیونیسم اسرائیل (تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۸) به استاد مدارکی، بر آن است که تا سال ۱۹۳۸ هیتلر و دولت‌های اروپایی و حتی سران صهیونیسم در هر آنچه می‌توانست یهودیان را وادار به مهاجرت به فلسطین کند توافق و بده‌بستان‌هایی داشته‌اند، اما از پوگروم، معروف به شب کریستال، در سال ۱۹۳۸ تا به امروز، به عقیدهٔ روزه گارودی، صهیونیست‌ها با انحصار فاجعهٔ آشویتس به خود و نادیده گرفتن قربانیان پرشمار دیگری که غیریهودی بودند و توسل به آمارها و اخبار دروغین و مبالغه‌آمیز آشویتس را به اسطورهٔ یهود در قالب ایدئولوژی میلیتاریستی صهیونیسم تبدیل کرده‌اند، و در این راه امکانات رسانه‌ای به ویژه هالیوود را در اختیار گرفته‌اند. آرای این کمونیست از حزب برگشته جنجالی گسترده علیه او به راه انداخت. وی بر آن است که این اسطوره توهین به همهٔ قربانیان غیریهودی و پروژه‌ای اقتصادی برای جلب حمایت مالی و غیرمالی غرب از اسرائیل بوده است.



حدّ زیادی فروکش کرده بود، یا صرفاً منحصر به اقلیتی نیمه‌مجنون از جمله دار و دسته هیتلر در دوران گمنامی بود. قانوناً نیز یهودیان از حقوق مساوی با دیگر شهروندان برخوردار بودند. با آن همه چهره‌های درخشانی که در علم و فلسفه از جامعه یهود برخاسته بودند، آیا تصویر یهودی هنوز همان پیرزن رباخواری بود که از نظر راسکلنیکوف (در جنایت و مکافات) شپش محسوب می‌شد؟ روزگار ماجرای دریفوس و امیل زولا، خرافه آغشته کردن خمیرنان فطیر به خون کودک یا زنی مسیحی و این قبیل چیزها سپری شده بود. سوسیال دموکرات‌های شریف هرگونه قوم‌ستیزی و یهودکشی را محکوم می‌کردند. موطن یهودی، چون موطن هر کسی، می‌توانست همان جایی باشد که وی در آن زاده و بالیده بود. دولت‌ها اکثر محله‌های توسری خورده یهودیان (گتوها) را از میان برداشته بودند. با همه این‌ها، صرف تصویب و حتی اجرای قوانین برای از میان بردن فراداده‌های موروثی و پنداشت‌های ریشه‌دار قومی بسنده نیست، به همان‌گونه که صرف اقناع عقلی، جنایت و شرارت را از بین نمی‌برد.

گزارش ساندر گیلمن حاکی از احساس ناامنی و از این‌جا راندگی و از آن‌جا ماندگی روشنفکران یهودی اروپایی در آغاز قرن بیستم است. وی داستان «حیوان دو رگه» کافکا و بسیاری از داستان‌های دیگر او را بر همین اساس تفسیر می‌کند. کافکا نیز در جایی در باره از بین رفتن گتوها در پراگ به این نکته اشاره می‌کند که هنوز راهروهای تاریک و حیاط‌های کثیف گتوها در وجود یهودیان زنده است:

ما از میان خیابان‌های عریض شهر نو بنیاد می‌گذریم، ولی نگاه و قدم مطمئنی نداریم. در باطن می‌لرزیم. گویی هنوز در همان کوچه‌های قدیمی و نکبت‌بار به سر می‌بریم. خبر اقدامات بهداشتی مقامات دولتی هنوز به دل‌مان نرسیده. شهر یهودی ناسالم قدیم درون ما از شهر جدید بهداشتی دور و برمان واقعی‌تر است.<sup>۱</sup>

۱. گوستاو یانوش، همان، ص ۱۰۵.

در جای دیگر کافکا هراس خود از پوگروم‌های جدید را پنهان نمی‌کند. «حالا دیگر از دیوارهای گتوها خبری نیست، ولی نهضت ضد یهودیت هنوز پابرجاست.»<sup>۱</sup> شاید در آن زمان حق با کافکا بوده باشد. پوگروم‌هایی که هر از چندی تا اوایل قرن بیستم در کشورهای اروپایی به غارت اموال و کشتار در گتوها منجر می‌شد، گواهی روشن و تاریخی بر پیشینه سامی ستیزی و حتی نژادپرستی در میان توده‌های متعصب اکثر کشورهای اروپایی است. اگرچه واژه pogrom اصلاً روسی و به معنای فتنه و آشوب و ویرانی و، در اصطلاح، حمله به جان و مال اقلیت‌ها اعم از ملی، دینی و نژادی است، و هر چند لکه ننگ خونین‌ترین پوگروم‌ها در تاریخ اقوام روس و اسلاو سابقه دارد،<sup>۲</sup> اما دامن دیگر ملت‌های اروپا نیز از این ننگ پالوده نیست. کوشش متولیان فرهنگ غرب در پرده‌پوشی سویه‌های تاریک و چه بسا هنوز کشف‌نشده این بربریت علنی گواهی بر این تز<sup>۳</sup> والتر بنیامین است که «هیچ سندی از تمدن نیست که در عین حال سند بربریت نباشد.»

تعامل فاتحان جنگ جهانی اول با هیتلر خواه برای حل مسئله یهود خواه به آهنگ مقابله با خطر انقلاب پرولتاریا و خواه به هر دلیل دیگر، در حیطة زد و بندهای سیاسی بود، و نمی‌توانست از نوع سوزن‌های کلئوپاترا باشد. این تعامل خردمندانه محسوب می‌شد، اما این خرد نه آن خردی بود که مرد زیرزمینی داستایفسکی یا فروید و، مهم‌تر از همه، کانت آرزو داشتند که بر امیال شرورانه انسان‌ها غالب گردد. خرد عملی کانت، هر چند تاکنون هرگز گوش بشر به آن بدهکار نبوده، خردی ناب و فارغ از هرگونه ابزارمندی و

۱. همان، ص ۱۸۳.

۲. از جمله پوگروم خونین سال ۱۸۸۱ در دویست شهر روسیه که ظاهراً در پی قتل نزار الکساندر دوم به دست یک غیریهودی اتفاق افتاد، و پوگروم سال ۱۹۰۳ در کیشینیوف (Kishinev) مولداوی که تحت اداره روس‌ها بود. بر اثر این پوگروم ۴۵ یهودی کشته، ۶۰۰ یهودی زخمی و ۱۵۰۰ یهودی آواره شدند (ر.ک. مدخل pogrom در *Encyclopedia of Britanica*).

۳. تزهایی در باب فلسفه تاریخ، تز هفتم.

مصلحت‌اندیشی بود. عقلی که حکم به مماشات با هیتلر می‌داد عقل سیاسی، عقل سوداندیش و عقل ابزاربین بود. خردی که به فتوای آن انگیزش‌های خودکامانه نفس یکسره محور گردد تاکنون از مرز جمجمه کانت و دکارت فراتر نرفته است. مهم نیست که فلاسفه روشنگری بعد از گسست از مرجعیت کلیسا از چه نوع خردی سخن گفته و با چه نوع عقلی سیستم ساخته‌اند. خردی را که در آن سوی عمل و واقعیات زمانه جولان می‌دهد به خیر و شر زمانه کاری نیست، مگر سلباً در همزیستی موازی با شر و ایجاباً با توجیه شر تحت عنوان تئودیهسه. آنچه اصحاب فرانکفورت سال‌ها بعد که جهان در آتش جنگی برآمده از قلب اروپای فرهیخته می‌سوخت دریافتند، آن بود که سرمشق علم و عمل روشنگری بیش و پیش از کانت و دکارت، فرانسیس بیکن بوده است. به بیانی دیگر، روشنگری جرئت کرده است عقل را به کار برد، اما این کاربرد از همان آغاز آن‌گونه خردورزی که انسان را نرمخو، صلح‌جو و دوستدار همسایه کند نبوده است. این خرد، ابزار قدرت و سلطه بر طبیعت بیرون بوده و آن‌جا که به درون نیز معطوف شده همین طریق سلطه را به صورت سرکوب امیال طبیعی در پیش گرفته است. فاشیسم و انواع تمامت‌خواهی‌ها همبسته با کاربرد همین عقل ابزاربین است.

اما این نظریه که جانمایه یکی از آثار کلیدی مکتب فرانکفورت، یعنی دیالکتیک روشنگری بود، زمانی محل توجه و پژوهشی تفصیلی قرار گرفت که لهیب جنگ جهانی‌سوز دوم دیگر مهار شدنی نبود. با این همه، نمی‌توان گفت که کتاب یادشده، که پس از جنگ توانست در مقام نوعی چارچوب کلی، نظریه انتقادی را در مسیری سرراست‌تر بیندازد، به طور خلق‌الساعه به وجود آید، بلکه این اثر و در پی آن آثار دیگری چون دیالکتیک منفی و آثاری که اساس آن‌ها تجدیدنظر در مارکسیسم و فرویدیسم بود، صورت پخته‌شده مضامینی پراکنده بود که هم از آغاز پژوهشگران انستیتو فراید داشتند. این

پژوهشگران، که هنوز به انقلاب کارگری امید داشتند، شاید برانگیخته از آنچه قبلاً لوکاج در باب ضرورت پیوند دیالکتیک جزئی و کلی در تاریخ و آگاهی طبقاتی شرح داده بود، بخشی از نیروی خود را در راه پژوهش‌های مبتنی بر امور واقع تجربی و جزئی، مثلاً در باب شرایط واقعی کار در کارخانه‌ها، نهادند، حال آن‌که وقتی آدرنو و والتر بنیامین در میدان تحقیق پا نهادند، مسئله‌ای که به نزد آن‌ها از جستجوی نظریه‌ای انقلابی و مارکسیستی مبتنی بر واقعیات اهمیت بیش‌تری داشت جستجوی ریشه‌های فاشیسم و تمامت‌خواهی بود. می‌توان گفت که در این دوره دیگر نه تنها به کلیت مارکسیستی، بل حتی به آن گونه کلیت نهفته در عمق پوزیتیویسم و نوپوزیتیویسم امیدی نبود. مدافعان نظریه انتقادی در این زمان نه در صدد اثبات امری جزئی بودند و نه آهنگ رهیابی به کلیت‌ها داشتند. پرسش آن بود که کل تاکنون با جزء چه کرده است؟ و پاسخ آدرنو و هورکهایمر در یک کلام خلاصه می‌شد: فاجعه.

تبارشناسی سوپژکتیویته، که رشته پیوند کلی مضامین دیالکتیک روشنگری است، به اعتباری دیگر، ریشه‌یابی قدرت‌های سرکوب درون و برون است. اگر چنان‌که لوکاج می‌گفت نفی کلیت به معنای نفی کل مارکسیسم باشد، مکتب فرانکفورت در این دوره مارکسیسم را طلاق داده بود، و این بدان معنا بود که انگیزه‌های تأسیس خود را در میان ویرانه‌های جهان و انسان‌های سوخته وانهاده بود.

اما این نکته شاید در خور توجه باشد که رسیدن به چنین نتایجی، که مستلزم رها ساختن اساسی‌ترین اصول مارکسیسم ارتدوکس از جمله تنازع طبقاتی و قانونمندی‌های کلی در باب رشد و تحول شیوه‌های تولید بود، خود نشان از آن دارد که پژوهشگران مکتب فرانکفورت از همان آغاز، به رغم گرایش‌های مارکسیستی، خود را به مرانامه هیچ حزبی ملزم نساخته بودند. البته اندیشمندانی چون گئورگ لوکاج، ماکس ویر، زیگموند فروید و، بیش از

همه، کارل مارکس راهنمای گرایش‌های فکری غالب‌تر بانیان انستیتوی پژوهش اجتماعی بودند، اما با قطعیت می‌توان گفت که این مکتب چیزی چون بنیاد کانت، یا بنیاد مارتین هایدگر یا حتی حلقه وین نبود که آهنگ آموزش و ترویج فلسفه‌ای از پیش مقرر داشته باشد.

نوشته‌اند که آنچه مشوق فلیکس وایل شد سمپوزیوم مارکسیستی هفته کار با شرکت نمایندگان گرایش‌های مختلف مارکسیستی از جمله گئورگ لوکاج،<sup>۱</sup> کارل کورش،<sup>۲</sup> کارل اگوست ویتفوگل<sup>۳</sup> و فریدریش پولاک<sup>۴</sup> بود، که اغلب آن‌ها از نظر گاه حزب کمونیست آلمان تجدیدنظرطلب به حساب می‌آمدند. این واژه را، که کمونیست‌ها آن را به معنای منحرف و بدعت‌گذار به کار می‌بردند، در سال ۱۸۹۸ ادوارد برنشتاین<sup>۵</sup> علیه مارکسیست‌هایی که به انقلاب قهری پرولتاریا در جامعه سرمایه‌داری پیشرفته آلمان اعتماد داشتند ابداع کرده بود. برنشتاین برای نخستین بار در مقام فردی سوسیالیست به جنبه‌های جزئی نظریه تنازع طبقاتی مارکس حمله کرده بود. وی بر آن بود که پیشروند واقعی سرمایه‌داری در آلمان، برخلاف آرای مارکس، به هیچ وجه بر نخستین جمله‌ای که سنگ‌بنای مانیفست است مهر تأیید نمی‌زند. تاریخ جوامع همه سر تاریخ تنازع طبقاتی نبوده است. شرایط سرمایه‌داری آلمانی به هیچ وجه منجر به بحرانی نشده بود که شدت نزاع طبقاتی را ناگزیر به انقلاب بکشاند. برنشتاین البته سوسیالیستی بود خواهان بهبود شرایط کار، اما رسیدن به این هدف را نه در گرو انقلاب قهری، بل در گرو اصلاحات تدریجی می‌دید. این نشان می‌دهد که حتی قبل از انقلاب اکتبر روسیه (۱۹۱۷) در میان مارکسیست‌ها انشعاب‌هایی پیدا آمده بود. حتی سوسیال دموکرات‌های روس که پس از شکست جنبش سال ۱۹۰۵ اغلب به زوریخ پناه برده بودند، عقاید یکدستی نداشتند، چنان‌که رُزا لوکسمبورگ در عین

1. Georg Lukacs

2. Karl Korsch

3. Karl August Wittfogel

4. Friedrich Pollock

5. Eduard Bernstein

گسست از سوسیال دموکرات‌ها با سوسیالیست‌های روس و لهستانی نیز از در چالش وارد شد. او با ولادیمیر لنین، که از تاب لاعلاجی به توجیه ملیت‌پرستی و حتی روش‌های ارباب پلیسی تن در داده بود، هرگز موافقت نکرد. این بانوی دلیر و فداکار که در کتاب اصلاح اجتماعی و انقلاب<sup>۱</sup> علیه اصلاح تدریجی برنشتاین از مارکسیسم ارتدوکس و ضرورت انقلاب دفاع کرد، انترناسیونالیسم و روش‌های دموکراتیک را لازمه جامعه سوسیالیستی می‌دانست، و درست هم می‌گفت.

واپسین کلام شهر آشوب مانیفست این بود: «کارگران همه کشورها، متحد شوید.» گردهمایی‌های کمونیست‌های جهان انترناسیونال نام داشت، و مارکس خود جهان‌وطنی نمونه بود، رزا لوکسمبورگ از جنبش‌های ملت‌های تحت استعمار نیز غافل نبود. انباشت سرمایه به شکرانه استثمار این ملت‌ها، به دیده لوکسمبورگ، موجب تعلیق بحران و تعویق انقلاب شده بود. مخالفت وی با تجدیدنظرطلبی برنشتاین با تعرض کسانی چون بیل،<sup>۲</sup> کاپوتسکی،<sup>۳</sup> لنین، و پلخانف،<sup>۴</sup> که متعصبانه بر هر نوع تجدیدنظری انگ خرده بورژوازی فرصت طلب می‌زدند، فرق داشت. سرانجام وی، که انقلاب را قهرآمیز و سوسیالیسم پس از انقلاب را دموکراتیک می‌خواست، با تشکیل گروهی به نام گروه اسپارتاکوس<sup>۵</sup> عزم جزم کرد که با انقلاب به جنگ جهانی اول پایان دهد، اما در پانزدهم ژانویه ۱۹۱۹ در برلین در کنار یار هم‌رزمش، کارل لیبکنشت،<sup>۶</sup> به طرز فجیعی به قتل رسید.

لوکاچ، که فصل نخست تاریخ و آگاهی طبقاتی را به دفاع از مارکسیسم رزا لوکسمبورگ به عنوان مارکسیسم اصیل و تحریف‌ناشده اختصاص می‌دهد، عوامل مرگ او را دو سیاستمدار سوسیال دموکرات و فرصت طلب به نام

1. *Sozialreform und Revolution*

2. Bebel

3. Kautsky

4. Plekhanov

5. Spartakusbund

6. Karl Liebknecht



شاید‌ماز<sup>۱</sup> و نُسکه<sup>۲</sup> می‌داند که از واقعی‌ترین و سرسخت‌ترین دشمنان لوکسمبورک بودند. لوکاچ، به نقل از رُزا لوکسمبورک، در پاسخ آنان که برای پوشاندن ناتوانی، و شکاکیت بیدزده خود به جای اقرار به جدایی کامل از راه و رسالت پرولتاریا به مارکسیسم انقلابی رنگ ایمان دینی می‌زنند می‌نویسد که آنچه بدین سان ایمان نامیده می‌شود چیزی جز یقین به فروپاشی سرمایه‌داری و پیروزی غایی انقلاب پرولتاریا نیست که با عمل، با خود انقلاب، با زیستن و با مردن برای انقلاب در بوتهٔ آزمون قرار می‌گیرد. فراموش نباید کرد که در سال ۱۹۲۲ که لوکاچ کتاب معروفش را می‌نوشت، امید به انقلاب پرولتاریا هنوز در دل‌ها سوسو می‌زد. چنان‌که بعدها لوکاچ خود در ضمن پس گرفتن بسیاری از مطالب کتاب (در پیشگفتار چاپ ۱۹۶۷) می‌نویسد، در سال ۱۹۲۲ وی شکست لوکسمبورک و انقلاب‌های دیگر اروپایی را با اطمینان خاطر مقدمهٔ پیروزی قریب‌الوقوع انقلاب جهانی پرولتاریا می‌دانست و همچنان به این نظر لوکسمبورک که جنگ و امپریالیسم مرحلهٔ نهایی حیات تاریخی سرمایه‌داری است یقین داشت.

امروز البته همهٔ ما به خطای پیش‌بینی‌های لوکاچ، لوکسمبورک و خود مارکس نیک آگاهیم، اما حتی در همان زمان نیز تنها کمونیست‌های حزبی و نستوهی چون لوکاچ می‌توانست از یقین به انقلاب سخن گوید. بسیاری از روشنفکران چپ‌گرای اروپا در همان زمان باور خود را به بسیاری از اصول مارکسیسم ارتدوکس از دست داده بودند. اکنون ما می‌دانیم که، مثلاً، آنتونیو گرامشی<sup>۳</sup> در همان دههٔ بیست در زندان فاشیست‌های ایتالیا سر در کار نگارش یادداشت‌هایی داشت که حاوی نقد و تجدیدنظر همه‌جانبهٔ مارکسیسم به ویژه از نوع روسی آن بود. در هر حال، پس از جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری ویلهلم دوم، آلمانی‌ها بی‌آن‌که خود خواسته باشند، به

1. Scheidemann

2. Noske

3. Antonio Gramsci

دموکراسی دست یافتند، و پایان جنگ جهانی اول نه با انقلاب بل با تشکیل رایشتاگ (مجلس ملی) و پیروزی سوسیال دموکرات‌ها دنبال شد. وایمار سال ۱۹۱۹ و وایمار جاودانه گوته و شیلر پذیرای حاملان دموکراسی لیبرالی شد که تا یک دهه یهودستیزان، مرتجعان و نژادپرستان، که البته نام‌های زیباتری بر روی باندهای خود می گذاشتند، در آن همواره کم‌ترین آرا را داشتند، اما جنون تعصب و خشک مغزی، آن‌ها را از تکاپو نمی انداخت.

بدین سان مدت‌ها پیش از آن‌که فلیکس وایل نمایندگان گرایش‌های گونه‌گون مارکسیسم را در سمپوزیوم گرد آورد، مارکسیسم منشعب و بازیبنی شده بود. مارکسیسم در عمل با مسائلی جدی روبرو شده بود. نظریه‌پردازانی چون تروتسکی و لوکسمبورک وحدت دیالکتیکی ذهنیت و واقعیت را عمدتاً در آگاهی خودانگیخته پرولتاریا می دانستند که در زمان مناسب، یعنی به محض آگاهی از ضرورت انقلاب و آزادی، برای تحقق این آرمان‌ها به پا می خیزد. به زعم آن‌ها، آگاهی طبقاتی پرولتاریا واقعیت خود را از طریق حزب می آفریند. گرامشی، تروتسکی و لوکسمبورک بر این باور بودند که چنین حزبی می تواند به دموکراسی وفادار بماند و به مرکزیت دیوان‌سالار و دیکتاتوری و قهر کشیده نشود. آن‌ها بر آن بودند که پرولتاریا خود ناظر حزب و ضامن سلامت آن است. تجدیدنظر طلب‌ها ضرورت و جبر انقلاب را رد می کردند و تحقق سوسیالیسم را به اتحادیه‌ها و درگرو اصلاحات می دانستند. بلشویک‌ها به انضباط مستبدانه حزبی متوسل شده بودند که، برخلاف نظر لوکسمبورک، وظیفه نظارت بر پرولتاریا رسالت آن در جهت حفظ روح انقلابی آن‌ها بود. شاید بتوان گفت که چنین مسائلی بود که مارکسیسم را در نظر بنیان مکتب فرانکفورت نیازمند تجدیدنظر و نقدی ژرف‌تر می نمود که پیشاپیش مقید به دستورالعمل‌های هیچ حزبی نباشد. رساله دکتری فلیکس وایل نیز، که بعداً کارل کورس آن را به چاپ رساند، تا آن‌جا که می دانیم، در باره مسائل عملی تحقق سوسیالیسم بوده است.

بنابراین، چنین نیست که مکتب فرانکفورت به آهنگ کاوشی عبث در آن‌گونه حقیقت‌های لایزال و بریده از زمین و زمان که شاید بیش از حد لزوم در باره آن‌ها توضیح دادیم بنا شده باشد. این نکته البته برای علاقه‌مندان مکتب فرانکفورت توضیح واضح‌تر است، اما روی سخن من با آن‌ها نیست. احتمالاً خوانندگانی هستند که چشمداشت جایی برای مکتب فرانکفورت در تماشاخانه‌ی ایسم‌های فلسفی دارند. نخستین نمایندگان مکتب فرانکفورت مارکسیست‌های نخوانده‌عالمی نبودند که در عطش شورشی خشم‌انگیخته صرفاً واپسین کلام مانیفست را گلوله‌ی سلاح خشک و ترسوز خود کنند. آن‌ها پژوهشگرانی مبتکر بودند که به جای سلاح، قلم به دست گرفته بودند و به جای فرقه و حزب، در اندیشه‌ی پژوهشگاهی بودند. حزب و فرقه از آغاز با دستی پر می‌آید. عقیده و مرام به همان‌گونه که آپولون یونانی‌ها را از اندیشه و تصمیم خودانگیخته خلاص می‌کرد، تکالیف اعضا را پیشاپیش رقم می‌زند. اهل فرقه باید گوش دهد و عمل کند.

مکتب فرانکفورت در آغاز چندان چیز مشت‌پرکنی در چنته نداشت، نه مارکسیسم جزم‌اندیشانه و نه ایدئالیسم مطلق‌انگارانه. سنگ‌بنای این مکتب نخستین سنگ ساختمانی بود که فلیکس ولس به یاری کمک‌های مالی توانست بنا نهد. این مکتب نه حزب بود نه شتابی برای عمل داشت. در حالی که در آن زمان به ویژه در مستعمرات میلیون‌ها چشم در اشتیاق انقلابی سوسیالیستی به نفع ستمکشان به عمل مارکسیست‌ها دوخته شده بود و در خود آلمان نیز گروه‌های مارکسیستی با دنبال کردن وقایع روسیه و خطابه‌های لنین و تروتسکی و تجهیز و سازماندهی هواداران در تدارک عمل بودند، ظهور مکتبی که ماکس هورکهایمر، دومین مدیر آن، نامش را نظریه انتقادی<sup>۱</sup> نهاد، به زعم کسانی که جمهوری وایمار را حافظ آزادی‌های بی‌اثر

می دانستند، می توانست در حکم شمشیری مقوایی و خلع سلاح پراکسیس مارکسیستی در برابر همه دولت‌هایی باشد که مایلند شدیدترین انتقادهای را برای حفظ ظاهر، آزاد بگذارند به شرط آن که آب از آب تکان نخورد. نظریه انتقادی از این نگاه همان قدر دوباره‌گویی و تناقض‌آلود است که مارکسیسم عمل‌گرا. نخستین انتقاد را در نظریه محبوس می‌کند و دو دیگر پندار مارکسیسم غیر عمل‌گرا یا آتش بدون دود را تلقین می‌کند. دورادور می‌توان حدس زد که در متن جمهوری وایمار، تأسیس نخستین مرکز دانشگاهی مارکسیستی می‌توانست از دید کمونیست‌های ارتدوکس آزمایشگاهی برای به عمل آوردن کارل مارکسی بی‌آزار و مارکسیسمی که زهرش را گرفته‌اند باشد.

باید توجه داشت که ما از دهه بیست قرن بیستم سخن می‌گوییم. البته امروز که مدتی از فروپاشی دژهای مارکسیستی می‌گذرد، وضع به گونه‌ای دیگر است. همکاران این مجموعه بی‌تردید آن قدر با آثار مارکس آشنا بودند که بدانند «... اینک نوبت تغییر جهان است.»<sup>۱</sup> آنان واقف بودند که «بدون واقعیت بخشیدن به فلسفه نمی‌توان از آن فراگذشت و عهد فلسفه در یک کلام یعنی پراکسیس.» اما این را نیز می‌دانستند که مارکس این جملات را چیزی کم‌تر از یک قرن پیش‌تر گفته است نه در سال ۱۹۲۳ که آزمون عمل در انقلاب روسیه، در جنبش اسپارتاکوسی و در فروکاست انقلاب به اصلاح پس پشت نهاده شده بود. افزون بر آن، مارکس خود نظریه‌پرداز بود. او هرگز از عمل نامسبق به نظر سخن نگفته بود. اما مارکس در نقد فلسفه حق‌هگل، در تزیهای خود علیه برونو باور، فویرباخ و اشتیرنر، در فقر فلسفه (علیه فلسفه فقر پرودن) و کمایش در همه آثارش نظر محصور در ذهن یا ملکوت، یعنی نظری را که نه برای تغییر جهان بل راه‌گریز از جهان است، به دروغ و وارونه‌سازی متهم کرده بود.

۱. تزیهای در باب فویرباخ، تز یازدهم.

مارکس خوانندگان خبره‌ای چون هورکهایمر، آدرنو و بنیامین احتمالاً واقف بودند که پراکسیس در دست توده‌های خشمگین به عملی بی‌بوته و بریده از نظر، به عمل صرف تنزل یافته، و عمل خود به بدیل ایدئالیسم و رماتیسیم دگردیسی یافته، و نظر بدون عمل به عمل بدون نظر قلب شده است. مؤسسان مکتب فرانکفورت در شرایطی به سر می‌بردند که لازم بود کسانی نیز باشند که به عمل آن قدر نچسبند که با آن یکی شوند. البته به نزد مارکس، مبارزه‌رهایی‌بخش پرولتاریا در وحدت دیالکتیکی نظر و عمل انقلابی بود. مارکس از همان وحدت جزء و کل، و وحدت اندیشه و هستی هگلی سخن می‌گفت، اما بر آن بود که با نشان دادن پراکسیس به جای مفهوم انتزاعی هگل، برخلاف او، بشر را بر آن داشته که به جای راه رفتن با سر دوباره روی پاهایش راه برود. نظریه این‌همانی جزء و کل اما به هیچ وجه به معنای انحلال نظر در عمل نیست. به زبان دیالکتیکی بهتر است به جای سبق نظر بر عمل از مسبقیت وحدت نظر و عمل به ستیز عمل و نظر سخن بگوییم. عمل بی‌نظر همان قدر غیر علمی و غیر دیالکتیکی است که نظر بی‌عمل. عمل صرف همان قدر فرداندیشانه و قهرمان‌پرستانه است که نظر صرف.

به نظر می‌رسد که انستیتوی پژوهش اجتماعی به آهنگ تشکیک، نقد و تجدیدنظر در رابطه نظر و عمل، کل و جزء، اندیشه انقلابی و انقلاب آغاز شده باشد. در واقع این تجدیدنظر اولیه بعدها به کاوش ژرفی کشید که همه سر اسطوره‌زدایی از عملی بود که به ایدئولوژی، به آیین و به اسطوره تبدیل شده است: «چه باید کرد؟»ی که بی‌درنگ پاسخ می‌گیرد در حقیقت پاسخ خود را از پیش گرفته است. پس پرسش و پاسخ در این جا توهمی بیش نیست و، به تعبیر کافکا، پرسش پاسخ را از بیراهه‌های واهی دنبال می‌کند و قفس به جستجوی پرنده می‌رود.<sup>۱</sup> بعدها آدرنو (در مباحثه رادیویی با آرنولد گلن<sup>۲</sup> در ۱۹۶۵) خواهد گفت:

۱. سیاروش جمادی، یادبود ایوب در جهان کافکا، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۹، صص ۱۵۸ و ۱۶۲.

مادام که مردم مسائل خود را از سر خود و می‌کنند و مادام که انتظار نمی‌رود خود مسئولیت کامل و تعیین تکلیفی کامل را بر عهده گیرند، رفاه و سعادت آنان در این جهان توهمی بیش نیست، و این توهمی است که روزی خواهد ترکید و در آن هنگام این ترکیدن پیامدهای هولناکی در پی خواهد داشت.<sup>۱</sup>

این سخن آدرنو اگرچه همچون پیام واپسین سال‌های نسل اول اصحاب مکتب فرانکفورت و چهار سال پیش از مرگ او پسگویی فاجعه آشویتس بود، اما به نظر می‌رسد که هم از آغاز اندیشه‌وران انستیتوی پژوهش اجتماعی دل‌نگران عملی بودند که برای دگرگونی وضعیت موجود، نیروی خود را از کلیت‌ها، جزم‌ها و شاکله‌های ایدئالیستی کسب کند که از جزئیات و امور واقع واگسلیده و در حیطه‌ای که کم از مرجعیت کلیسا و کوه المپ ندارد منزل گزیده‌اند. این حس، چنان که در همین کتاب می‌بینیم، در آدرنو چندان تیز و نستوه بود که وی می‌توانست با گوش موسیقی شناس خود ناله‌های احتضار فردیت‌های یگانه و جزئیات ناهمسان را از میان غریب سیستم‌هایی بشنود که جملگی داعیه سیستم‌ستیزی، داعیه رویکرد به خود چیزها، داعیه انضمام، اصالت، و تاریخ‌مندی انسانی در جهان و با دیگران و خلاصه داعیه فراگذار از ایدئالیسم مفهوم‌پرداز دارند. تصادفی نیست که نخستین کارهای آدرنو به نقد سوژکتیویته کی‌پرکگور و پدیدارشناسی هوسرل اختصاص دارد.

پژوهش‌های اولیه انستیتو در باره جزئیات شرایط و فضای کاری در کارخانه‌ها و تحلیل‌های ریزینانه و انفورماتیکی که بعدها در مورد مناسبت تمدن‌سازی و صنعتی کردن جامعه به همت نوربرت الیاس<sup>۲</sup> کامل‌تر شد، بین رشته‌ای بودن مجموعه متنوعی از آثار و مقالات در زمینه فلسفه، سیاست، روانکاوی، جامعه‌شناسی، علم استحسان (زیبایی‌شناسی) و بالاخره نقد

1. Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p.

2. Norbert Elias

ادبی و هنری که نشریه انستیتو را پر بار می‌کردند، احتمالاً نه حاکی از تنوع‌طلبی بودند و نه پژوهش‌های بی‌ربط و تفننی. هر چند این گونه‌گونی و همچنین استقلال فکری اندیشه‌وران مکتب فرانکفورت و فقدان چیزی از سنخ مانیفست و اساسنامه پاسخ به این پرسش را در بادی امر دشوار می‌نماید که چه چیزی این اندیشمندان را به صورت یک گروه گرد هم آورده بود، اما به نظر می‌رسد که آن‌ها در قالب توافقی ضمنی و اعلام‌نشده برای نجات امر جزئی از فشار و تحمیل قدرت‌های کل‌بین و یکدست‌سازِ درون و برون و از آنچه فرد را به شیء و کالایی تنزل می‌دهد و، به قول نیچه، چون ریگ‌های بیابان می‌کند، دست‌یاری به هم داده بودند. علاقه برخی از آن‌ها به نظریه تصعید و امیال سرکوفته ناخودآگاه فروید و بخش چهارم از فصل اول سرمایه مارکس تحت عنوان «بتوارگی (فتیشیسم) کالا» تصادفی نبود.

تا آن‌جا که ما می‌دانیم، در آن زمان هنوز دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی کارل مارکس، که نظریه از خود بیگانگی و عین‌گردانی یا تعیین را به آن نسبت می‌دهند، منتشر نشده بود، هنوز آن مباحث گسترده‌تری که به ویژه پس از انتشار هستی و زمان (۱۹۲۷) در میان نومارکسیست‌ها و فیلسوفان آگزیستانس به ویژه در آگزیستانسیالیسم ژان - پل سارتر در باب بستگی از خودبیگانگی و چیزانگاری انسان درگرفت محل توجه نبود. پدیدارشناسی شاگردان برنتانو از روان‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی هر روز دورتر می‌شد. نوکاتی‌ها حتی در نگرششان به انسان به دنبال صورت‌های نمادین و ماتقدم ذهنیت کلی بودند. نوپوزیتیویست‌ها و جامعه‌شناسان پوزیتیویست امور متحصّل و موجود را به نام امور واقع میان علوم تقسیم و از هم تفکیک می‌کردند، بی‌آن‌که به نگاه ارزشگذار و تاریخمند انسان و مناسبات کلی امور توجه کنند.

در این میان، پیوندهای انسانی، آنچه بعدها تحت عنوان «دیگری» و

«دیگران» توجه و تعمق بسیاری از فلاسفه را برانگیخت، دست‌کم در فلسفه،<sup>۱</sup> جز در موارد معدودی، مطرح نبود. با همه این‌ها، مکتب فرانکفورت احتمالاً از آغاز به بخشی از کتاب لوکاچ تحت عنوان «شیء‌گردانی<sup>۲</sup> و آگاهی پرولتاریا» بیش از مباحث اقتصادی و ماتریالیسم تاریخی توجه داشت. لوکاچ خود نیز بعدها (۱۹۶۷) در پیشگفتاری تازه بر این کتاب،<sup>۳</sup> قسمت عمده‌ای از عناصر اصلی کتابش را نقد می‌کند و بسیاری از دریافت‌های سابق خود را پس می‌گیرد، اما اذعان می‌کند که تمام اشتباهات و نقص‌های کتابش تحت‌الشعاع آنچه هنوز برایش معتبر و مهم است قرار می‌گیرد و آن چیزی جز مضمون شیء‌گردانی و ازخودبیگانگی نیست. در همین پیشگفتار، لوکاچ به خود می‌بالد که پس از هستی و زمان هایدگر مسئله ازخودبیگانگی تأثیری ژرف و فراگیر در محافل روشنفکری نهاده است، اما نامی از مکتب فرانکفورت، که در دهه شصت با دستی پر می‌تواند تحلیل عین‌گردانی و سلطه را در زمینه تبارشناسی سوژکتیویته و عقلانیت ابزاری تا ژرف‌ترین اعماق برساند، نمی‌برد. تفسیر لوکاچ به ویژه در مبحث عین‌گردانی تا آن حد هگلی است که می‌تواند بگوید مارکس نه هگل بل شاگردان کژ فهم هگل را سر و ته کرده است. در همین پیشگفتار وی به چیزی که خود آن را اشتباه فاحش می‌نامد اعتراف می‌کند. وی می‌نویسد که مرجع او در بحث شیء‌گردانی هگل بوده است، نه دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی مارکس که در سال ۱۹۳۰ در انجمن مارکس - انگلس مسکو به آن دست یافته بود. عنوان کلی ازخودبیگانگی به

۱. از آن رو می‌گویم «دست‌کم در فلسفه» که حساب ادبیات را جدا کنم. در کتاب سیری در جهان کافکا و به طور خاص در فصل سوم تحت عنوان «رنالیسم هویت و غیریت» از بخش اول («نه این و نه آن») در حد بضاعت خود سعی کرده‌ام این نظر را، که هنوز به آن پای‌بندم، تفصیل دهم که اساساً دیگری و چالش یا تعامل من و دیگر من‌ها در جهان رمان به ویژه در آثار کافکا نه مضمون رمان خاصی، بل اصلی‌ترین مضمون است.

## 2. reification

۳. در این زمان وی ضمن مخالفت با سیاست‌های استالین، از حزب کمونیست بیرون آمده بود.



نزد هگل Entäusserung به معنای قلب کردن امری ذهنی به امری خارجی است که واژه مارکسی Vergegenständlichung (objectification) ذیل آن قرار می‌گیرد. این تفسیر هگلی - مارکسیستی به جای مسائلی چون نزاع طبقاتی، زیربنای اقتصادی، ماتریالیسم تاریخی و زمینه‌های آگاهی فاعلی جمعی یا طبقاتی به نام پرولتاریای انقلابی، به مسائلی چون بتوارگی کالا، کالاشدگی، ازخودبیگانگی و شیء‌شدگی انسان در سیستم مبادله و جامعه سرمایه‌داری نقش محوری تری می‌دهد. این گونه نگاه مارکسیستی - هگلی است که به نظر می‌رسد زمینه فکری اغلب پژوهشگران اولیه مکتب فرانکفورت بوده است. در میان روایات گونه‌گون آن روز، روایت اصحاب فرانکفورت - که هر چه باشد، خاستگاهی مارکسیستی داشتند - به روایت مبتنی بر التقاط مجدد مارکسیسم و دیالکتیک هگل نزدیک‌تر می‌نماید، اما به هیچ وجه نمی‌توان به یقین گفت که چنین روایتی باز هم می‌تواند به اصول اساسی مارکسیسم وفادار بماند، یا چارچوب دستورالعمل یا فلسفه خاصی پیشاپیش آن اندیشه‌ورانی را که به آهنگ آغازیدن راه نظریه انتقادی، و نه اجرا و عمل، گرد هم آمده بودند ملتزم ساخته بود.

آنچه لوکاج در آغاز تاریخ و آگاهی طبقاتی مطرح می‌کند هسته اولیه حمله و ناسزاگویی بعدی او به روشنفکران انستیتو بود: «مسخره کردن هرگونه اعلام وفاداری به مارکسیسم ارتدوکس رفته رفته باب روز شده است.» اما این مسخره کردن به نزد بنیان مکتب فرانکفورت به پژوهش‌های جدی و دقیقی در آسیب‌شناسی مسئله مارکسیسم خوب و بد و سرمایه‌داری خوب و بد تبدیل شد که از آغاز فلیکس وایل را به جلب حمایت دانشگاهی دولتی وادار ساخت. به همین آهنگ، وی با وزارت آموزش آن روز وارد مذاکره شد. می‌بایست مدیر انستیتو سمتی دانشگاهی داشته باشد و انستیتو ضمن احترام به استقلال نظر همکاران، مقالات آنها را در نشریه‌ای به نام

مجله پژوهش اجتماعی<sup>۱</sup> منتشر کند. شمار زیادی از مبتکرانه‌ترین تحقیقات در همین مجله، که بعد از سال ۱۹۳۹ به مطالعاتی در فلسفه و علوم اجتماعی تغییر نام داد، به چاپ رسید. نخستین مدیر انستیتو کارل گرونبرگ<sup>۲</sup> بود که کسانی چون ماکس هورکهایمر، فریدریش پولاک، لئو لوتال، هنریک گروسمان،<sup>۳</sup> کارل اگوست ویتفوجل، فرانتس بورکناو،<sup>۴</sup> یولیان گومپرتس،<sup>۵</sup> ریشارد زورگه<sup>۶</sup> و عده‌ای دیگر با وی همکاری می‌کردند. والتر بنیامین، تئودور آدرنو، یورگن هابرماس<sup>۷</sup> و اکسل هونت،<sup>۸</sup> هربرت مارکوزه،<sup>۹</sup> اریش فروم<sup>۱۰</sup> و نوربرت الیاس از جمله کسانی بودند که بعدها به انستیتو پیوستند، اما البته مکتب فرانکفورت منحصر به این نام‌های معروف نمی‌شود. کتاب‌هایی که در باب تاریخ این مکتب نوشته شده نام‌های بسیاری را ذکر کرده‌اند که دست‌کم در جامعه ما ناآشنا هستند. کارل لنداور<sup>۱۱</sup> (مدیر بخش روانکاوی انستیتو در دهه سسی)، ای. آر. ال. گورلند،<sup>۱۲</sup> پاول ماسینگ،<sup>۱۳</sup> پاول لازارسفلد<sup>۱۴</sup> و میرا کوماروفسکی<sup>۱۵</sup> تنها چند نام از نام‌هایی هستند که معرف ملحق‌شوندگان به انستیتو در دهه سسی‌اند. در میان همکاران نسل اول همچنین نام‌هایی به چشم می‌خورد که معرف کمونیست‌های ارتدوکس و حزبی بود. کارل اگوست ویتفوجل، مؤسس تحلیل مارکسیستی کلاسیکی تحت عنوان استبداد آسیایی،<sup>۱۶</sup> کورت لوین،<sup>۱۷</sup> آدولف لوه،<sup>۱۸</sup> ریشارد زورگه (که بعدها جاسوس شوروی از کار درآمد)، داوید ریازانوف،<sup>۱۹</sup> مسئول آرشیو مارکس و انگلس و تدوین‌کننده مجموعه آثار مارکس - انگلس،<sup>۲۰</sup> از جمله اینان بودند.

1. *Zeitschrift für Sozialforschung*

3. Henryk Grossmann

6. Richard Sorge

9. Herbert Marcuse

12. A.R.L. Gurland

15. Mirra Komarovsky

18. Adolf Löwe

20. *Marx - Engels Gesamtausgabe*

4. Franz Borkenau

7. Jürgen Habermas

10. Erich Fromm

13. Paul Massing

16. *Asiatic Despotism*

19. David Ryazanov

2. Carl Grünberg

5. Julian Gumpertz

8. Axel Honneth

11. Karl Landauer

14. Paul Lasarsfeld

17. Kurt Lewin

وقتی هیتلر به قدرت رسید، انستیتو منحل شد. برای ما، که صرفاً با متون راجع به این مکتب - آن هم نه همه آنها - سر و کار داریم، هرگونه اظهارنظری در مورد نیت‌ها و اقدامات مصلحتی‌ای که احتمالاً برای نگهداشت انستیتو و پیشگیری از تعطیل آن یا رفع حکم انحلال آن انجام شده در هاله ابهام و حدس و گمان است، زیرا پس از پایان جنگ جهانی دوم، و از زمان تشکیل دادگاه نورنبرگ و انتشار اخبار جنایات فجیع و نفرت‌انگیز نازی‌ها، کشورهای متفق که خود نیز، به جهاتی که پیش از این گفتم، در برافروختن آتش جنگ بی‌تأثیر نبودند، با جنجال زیادی وانمود می‌کردند که جنگ جهانی دوم جنگ میان حق و باطل یا خیر و شر مطلق بوده است. چهره خشک و مضحکی که فیلم‌های جنگی هالیوود از نازی‌هایی ساخته‌اند که تا زمان محاصره استالینگراد نیروی نظامی متفقین را مختل کرده بودند و کمرنگ جلوه دادن فجایع بعد از جنگ جهانی دوم در مقابل نسل‌کشی نازی‌ها - از جمله بمباران هسته‌ای ناکازاکی و هیروشیما که بسی فجیع‌تر بود و دفاع و حمایت از سیاست‌های میلیتاریستی و تروریستی اسرائیل - از گونه‌ای اسطوره‌سازی اپیدمیک نشان دارد که نیروی نفرت مردم را چنان در یک چیز تخلیه می‌کند که دیگر رمقی برای آنها باقی نمی‌ماند تا در برابر فیلسوفانی چون پوپر و رورتی، که واقعه هیروشیما و ناکازاکی را چون راه حل نهایی و وضع موجود آمریکا را چون بهشت برین جلوه می‌دهند، واکنشی نشان دهند. پس از جنگ جهانی دوم، نازیسم صلیب همه ملعنت‌ها را برگرده گرفته بود و نازی‌زدایی، همچون اسطوره‌زدایی، هر کسی را که معلوم می‌شد فقط دستی از دور برای هیتلر تکان داده، آماج نفرت همگان و متهم به نژادپرستی و سامی‌ستیزی می‌کرد، گرچه قوانین دادگاه نورنبرگ، چون نمی‌توانست میلیون‌ها آلمانی را محکوم کند، او را به حال خود و در واقع به دست نفرت همگانی می‌سپرد. پیداست که در این اوضاع و احوال، اشخاص حقیقی و حقوقی هرگونه نامه، سند و اثری را که از مراوده با مقامات ناسیونال

سوسیالیست حکایت می‌کرد از آرشیو خود محو می‌کردند. امروزه آثاری نوشته شده که حاکی از همکاری صهیونیست‌ها با هیتلر در فاصله سال ۱۹۳۳ (آغاز دیکتاتوری نازی) تا ۱۹۳۹ (آغاز جنگ) است. روزه گارودی در کتاب محاکمه صهیونیسم اسرائیل به بعضی از این آثار از جمله کتاب ما یهودیان<sup>۱</sup> نوشته خاخام یواخیم پرینتس<sup>۲</sup> اشاره کرده و البته مسئولیت اعتبار آن را به عهده گرفته است. این در حالی است که هیتلر از آغاز قدرت خود و حتی پیش از آن، جنون نژادپرستی و یهودستیزی خود را برملا کرده بود. اما در سال ۱۹۳۸ بود که بار دگر پیش‌بینی کافکا به وقوع پیوست و پوگرومی که به شب کریستال<sup>۳</sup> معروف است رخ داد.

در آن شب می‌بایست دولتمردان جمهوری وایمار، که به هیتلر مجال نفس کشیدن داده بودند، از فرط شرم و عذاب نخفته باشند. جمهوری وایمار بود که به قدره کش آبجوفروشی‌ها اعتماد کرده و به وی پر و بال داده بود. بیراه نیست که والتر بنیامین در تزه‌های هشت و یازده تزهایی در باب فلسفه تاریخ، سوسیال دموکراسی وایماری را به علت گرایش به مماشات و فقدان درک وضعیت اضطراری، تلویحاً باعث فاشیسم می‌داند. شب کریستال، شب شیشه‌های خرد شده بر سنگفرش هر جا که یهودی‌ای می‌زیست، شبی نبود که وجدان‌های بیدار و هر آن کس که ته‌مانده‌ای از حس همدردی انسان در دل داشته باشد، بتوانند در قبال آن بی‌اعتنا بمانند، تا چه رسد به نخبگان فرهیخته و روشنفکرانی که همواره انتظار می‌رود افشاگر شجاع و پرده‌در شرارت‌های نهفته و در واقع وجدان بیدار و زنگ هشدار هر جامعه‌ای باشند. در شب نهم نوامبر سال ۱۹۳۸ تا پسینگاه روز بعد آلمانی‌ها و بسیاری از روشنفکران و هنرمندانی که آوازه و اعتبار آن‌ها تا حدی ثمره دموکراسی سابق بود شاهدان خاموش یکی از وحشیانه‌ترین قوم‌کشی‌هایی بودند که

1. *Wir Juden*

2. Joachim Prinz

3. Kristallnacht

می توانست نوعی پیش آگهی نسبت به جنایات ضدانسانی و جنگ افروزی بعدی هیتلر باشد. شب کریستال، که تنها خسارت شیشه‌های شکسته آن میلیون‌ها مارک برآورد شد، نماد تلاشی و فروپاشی زندگی یهودیان و گسترش فضای بیشترتری برای مرگ و اسارت در داخائو،<sup>۱</sup> بوخن‌والد<sup>۲</sup> و زاخن‌هاوزن<sup>۳</sup> و در ضمن دلیلی حی و حاضر در مشروع جلوه دادن موطنی برای مهاجران یهودی و آوارگی و طرد فلسطینی‌ها از موطن بود. نوشته‌اند که از نهم نوامبر تا چند روز پس از آن در سراسر آلمان یهودیان و خانه‌ها و مغازه‌های آن‌ها آماج تجاوز گسترده‌ی کسانی قرار گرفتند که سناریوی از پیش طراحی شده‌ی یوزف گوبلز، وزیر تبلیغات وقت، بود. این ماجرا را به همان گونه‌ای بی‌ارتباط به دولت جلوه دادند که مناخیم بگین در مورد کشتار صبرا و شتیلا می‌گفت «عده‌ای غیر یهودی همدیگر را کشته‌اند. این چه ربطی به ما دارد.»<sup>۴</sup> در آن شب، بیش از هزار کنیسه را آتش زدند، ۷۵۰۰ مغازه و تجارتخانه را غارت کردند، بیمارستان‌ها، خانه‌ها، مدارس و حتی گورستان‌های یهودیان را ویران کردند، و ۹۱ یهودی را کشتند.

هانا آرنت در کتاب آیشن در اورشلیم از همکاری انجمن‌های صهیونیستی آلمان با هیتلر در تحمیل جوی که یهودیان را ناچار از مهاجرت به فلسطین کند، پرده برمی‌دارد. نوشته‌اند که گوبلز، که قبلاً با راه‌اندازی تظاهراتی ضد یهودی به وسیله گروه‌هایی موسوم به طوفان، غیر یهودیان را به این تاراج تحریک کرده بود، بعداً در عین نمایش بی‌طرفی دولت در روز فاجعه، به کمک هاینریش مولر،<sup>۵</sup> رئیس گشتابو، از طریق تلفن و تلگراف دستور داد که نیروهای آتش‌نشانی آتش هیچ مکان یهودی‌نشینی را مادام که حریق به اموال و املاک آریایی‌ها سرایت نکرده، خاموش نکنند و سوختن کنیسه‌ها را تا به

1. Dachau

2. Buchenwald

3. Sachsenhausen

۴. روزه گارودی، محاکمه صهیونیسم اسرائیل، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۸، ص ۱۱.

5. Heinrich Müller

آخر تماشا کنند. مطابق همین دستور، پلیس حق دخالت در کار متجاوزان را نداشت، اما مأمور بود تا هر چه بیشتر قربانیان این پوگروم را، که بی‌گمان می‌توانست هشدار برای پوگروم‌های عظیم‌تر بعدی باشد، دستگیر و روانه اردوگاه‌ها کند. بهانه این قتل‌عام برای هیتلر تیراندازی دانشجویی لهستانی و یهودی به نام هرشل گریتسپان<sup>۱</sup> به دیپلماتی آلمانی به نام ارنست فون رات<sup>۲</sup> در هفتم نوامبر همان سال در پاریس بود، همان‌طور که بهانه دولت اسرائیل در تجاوز به لبنان در سال ۱۹۸۲ ترور یک دیپلمات اسرائیلی در لندن بود که - راست یا دروغ - به سازمان آزادی‌بخش فلسطین نسبت داده شد، همان‌طور که مغول‌ها به بهانه قتل چند سفیر، نیشابور را از هر جنبه‌ای، حتی سگان و گربه‌ها، پاک کردند.

بعد از این واقعه بود که اقامت یهودیان در آلمان دشوارتر از پیش و به کلی ناممکن گشت، از ورود آن‌ها به مدارس، دانشگاه‌ها و اماکن عمومی جلوگیری به عمل می‌آمد و حتی رفت و آمدشان در شهر کنترل می‌شد، اما طبق گزارش هانا آرنت در کتاب آیشمن در اورشلیم، قبل از این ماجرا سیاست حزب نازی خود را حامی صهیونیسم نشان می‌داد و حساب یهودیان صهیونیست را، که با عزیمت به فلسطین به تشکیل دولت یهود کمک می‌کردند، از یهودیانی که به موطن خود، یعنی آلمان، تعلق خاطر داشتند و بر تساوی حقوق و همگونی با آلمانی‌های غیر یهودی پا می‌فشرده جدا می‌کرد.<sup>۳</sup>

### ه- گام دوم: ریشه‌یابی فاشیسم و فناتیسم

در آلمان Führer [پیشوا] مستبد به معنای معمول نبود. او سخنگوی Volk [ملت] تلقی می‌شد. Volk می‌بایست روح و اراده جمعی باشد که به شیوه‌ای عرفانی در پیشوا متجسم شده است. «هایل هیتلر» دیگر سلام به شخصی

1. Herschel Grynszpan      2. Ernst von Rath

۳. قسمت عمده‌ای از گزارش‌های هانا آرنت در کتاب محاکمه صهیونیسم اسرائیل (جلد دوم: محاکمه آزادی) آمده است.

بزرگ و سرشناس نبود، بل فراخوان روح نژادی بود که در او متجسم می‌شد... در سال ۱۹۳۶ مسافری در بازگشت از سفرهایی متوالی به مسکو، برلین و رم گفت: سه دیکتاتور که هر یک در کشوری بر دوش میلیون‌ها جوان واله و سودازده حمل می‌شدند.

(جی. ای. اسپندر: حکومت بشر)<sup>۱</sup>

اینک برای پژوهشگران مکتب فرانکفورت، که دور از آلمان و در تبعید به سر می‌بردند، مسائلی جدی‌تر از قبل مطرح بود. آغازی نو لازم بود تا آن‌ها با نگاهی به آینده هم خود را مصروف پرداختن به آن چیزی کنند که به فاجعه می‌انجامد. اینک می‌بایست برای کشف کژتابی‌ها، شناخت عوارض و آسیب‌ها، و افشای «دیکتاتوری پنهان و اراده شماتیک»<sup>۲</sup> خود را به همان طوفانی بسپرند که والتر بنیامین در یکی از تزه‌های معروفش در باب فلسفه تاریخ تصویر کرده است:

یکی از تابلوهای نقاشی کله<sup>۳</sup> به نام فرشته نو [Angelus Novum] فرشته‌ای را نشان می‌دهد که می‌نماید آهنگ گریز از چیزی دارد که سخت غرقه اندیشه در آن است. دیدگان فرشته خیره، دهانش باز و بال‌هایش گشوده است. فرشته تاریخ را نیز به همین سان می‌توان مصور کرد. این فرشته نیز روی خود را به سوی گذشته برگردانده، گذشته‌ای که به چشم ما زنجیره‌ای از رخداده‌هاست از چشم او فاجعه‌ای واحد بیش نیست که هر دم از نو ویرانه‌ای بر ویرانه‌ای می‌انبارد و این همه را فی‌الجمله پیش پای او پرتاب می‌کند. فرشته دلش

1. J.A. Spender, *The Government of Mankind*, London, Lowe and Brydone printers, 1946, p. 352.

۲. کوشش نگارنده در کتاب منتشر نشده‌ای با همین عنوان در کشف نشانه‌های اراده و ذهنیتی که جهان، دیگری و جامعه را منقاد دیکته‌های پنهان خود می‌کند، قبل از آشنایی با مکتب فرانکفورت بود. مطالعه کتاب‌های دیالکتیک روشنگری و دیالکتیک منفی از یک سو، و گفتگوی بی‌پایان مورس بلاشور از سوی دیگر، ضمن ایجاد مسرتی حاکی از همدلی ارواح دور دست انسانی، مرا از ادامه نگارش کتابی که در نظرم تکراری به زبانی ناشیانه‌تر می‌نمود بازداشت. اما این مقدمه و ترجمه کتابی که در دست دارید در اصل انگیزه این همدلی است.

3. Paul Klee

می خواهد بماند، مردگان را بیدار کند و آنچه را از هم پاشیده دگر باره فراهم و بسامان آورد. اما طوفانی از سوی پردیس وزان است. طوفان چنان توفنده بال‌های فرشته را در خود می‌پیچد که وی را دیگر توان بستن آن‌ها نیست. این طوفان با نیرویی نیارستنی فرشته را به درون آینده‌ای پیش می‌راند که او به آن پشت کرده است. همزمان کوهه ویرانه‌ها هر دم بیش از پیش فراپیش فرشته بلند می‌گیرد و سر به فلک می‌کشد. این طوفان همان است که پیشرفتش می‌نامیم.<sup>۱</sup>

تجسم و مکانی کردن ذهنیتی که در این تز استعاره‌های کافکا را فریادمان می‌آورد، کل‌نگری احاطه‌طلبی که اقتضای ناگزیر این تصویر مینیمال و تک‌معنایی مضمون آن است، امکان تجسم آن به صورت یکی از کارتون‌های والت دیزنی یا، از نگاهی جدی‌تر، به صورت انیمیشن‌های هولناکی از نوع فیلم دیوار آلن پارکر، نمود آنچه یادآور فاخته خیام است که بر کنگره کاخ ویران شده‌ای کوکو می‌کند، تلخی و یأس طنز رندانه‌ای که شاید از تجسم این طوفان صرفاً نفی‌کننده بر ما رود، هر چند که دریافت‌ها و تأثیراتی محتملند، اما توجه ما و احتمالاً مقصود خود بنیامین معطوف به سوگ گورستانی که در قفاس نیست بل نخست به آینده است و دو دیگر به آنچه به نادلخواه نفی می‌شود. پیشرفت، بن‌مایه بی‌بنیاد و ناپایدار این تز است که مفاهیم نفی و آینده در آن جمع آمده است. افزون بر آن، پیداست که این تنها یک تز از تزهای فلسفه تاریخ بنیامین است. در تزی دیگر او می‌گوید:

... زیرا هر تصویری از گذشته که زمان حال آن را به عنوان یکی از دل‌نگرانی‌های اکتونش بازشناسد در معرض این تهدید است که به نحوی بازگشت‌ناپذیر محو گردد.<sup>۲</sup>

1. Walter Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, trans. Harry Zohn, p., quoted in Wolfgang Schirmacher (ed.) *The Frankfurt School*, New York, Continuum, 2000, p. 74.

2. *Ibid*, p. 72.



زمان حال به نزد هیچ یک از همکاران رسمی و جنبی مکتب فرانکفورت صرفاً در آن صورت‌ها و جهان‌بینی‌های نوعی تاریخی که قبلاً کسانی چون ویلهلم دیلتای و اُسوالد اشپنگلر در باب آن داد سخن داده بودند، خلاصه نمی‌شد. ماتریالیسم تاریخی مارکس، که بر کشف و شناخت اشکال تنازع طبقاتی و نیل به قانونمندی‌های کلی مبتنی بود، حتی به نزد هورکهایمر، که بیش از همه اعضا به اخذ صورت‌های کلی از درون جزئیات گرایش داشت، از منظری نقادانه نگریسته می‌شد. هگل و کانت از آن رو به دیده آدرنو جالب می‌نمودند که صورت‌ها و ایده‌های کلی را نه به نحوی دلخواه و خلق الساعه بل مستلزم گذار از آتی‌نومی‌ها (قضایای جدلی‌الطرفین) و مفاهیم متناقض می‌دانستند. جایی که دیالکتیک در صورتی ایجابی و تام‌مختوم اعلام می‌شود همان جایی است که آدرنو انکار آن را پیشه خود ساخت. وی، برخلاف هگل، بر آن بود که نه کل حقیقی است و نه معقول واقعی. جزئیات نادیده گرفته شده، خواست‌های سرکوب شده، ناهمسانی‌ها و ناهمانستی‌هایی که قربانی حاکمیت عقل ابزارساز و فدای امپراتوری رسانه‌ها شده‌اند، چون نیک بنگریم، همه به بت‌وارگی کالا و از خود بیگانگی آدمیانی که با معیار ارزش مبادله، چون همه کالاهای گوناگون و هم‌قیمت، در گور دسته‌جمعی یکسان‌سازی تخمیر شده‌اند برمی‌گردند. به بیانی دیگر، رویکرد به امور جزئی در این جا نه چون کار اصحاب حلقه وین در نفی متافیزیک به نفع اثبات صورت‌های علمی و منطقی ذهن و جهان است، و نه محمل آن گونه خوش‌بینی به خردگرایی انتقادی پوپری است که ایده‌های شجاعانه را برای نزدیک شدن به شناخت درست‌تر در معرض انتقاد و آزمون قرار می‌دهد. مکتب فرانکفورت تا به امروز نیز، چون همه فلاسفه حیات و همچنین فلاسفه اگزیستانس، با نگاهی خشک و ترمسوز پوزیتیویسم قرن هجده اگوست کنت و پوزیتیویسم منطقی (حلقه وین) و خردگرایی انتقادی

پوپر و هرگونه علم‌انگاری و عقلانی‌سازی ابزارین و سوداندیش را به یک چوب می‌راند.

تا زمان پیوستن آدرنو به مکتب فرانکفورت (۱۹۳۸) این مکتب اساساً بیش از فلسفه به دنبال نوعی جامعه‌شناسی مارکسیستی تجدیدنظرطلب بود که عمل و ارادهٔ درست را در گرو نظر و اندیشهٔ درست به آن گونه که هورکهایمر در مقالهٔ معروف «نظریهٔ فرا داده و انتقادی» شرح می‌دهد می‌دید. همین که پوزیتیویست‌ها و تجربه‌انگاران می‌خواهند روال مکانیکی، ابژکتیو و فارغ از تعلقات ارزشی، یعنی روالی را که صرفاً با اعراض و وجه ملموس اشیا سر و کار دارد، در علوم اجتماعی نیز به کار گیرند، یا واقعیات منفرد را بی‌توجه به کلیت یا، به بیان دقیق‌تر، بی‌توجه به مناسبات جمعی و دیالکتیکی میان آن‌ها تفکیک و سپس بررسی کنند، از یک سو، اشیا را صرفاً با اعراض بیرونی و ظاهری آن‌ها یکی می‌گیرند و از سوی دیگر، از واقعیت روانی و اجتماعی انسانی که تفکرش از جایگاه اجتماعی و عقلانیتش، از نیروهای غیرعقلانی ناخودآگاهش جدا و رها نیست، غفلت می‌ورزند.

اگر درست دریافته باشم، دومین مدیر انستیتوی پژوهش اجتماعی، ماکس هورکهایمر، برخلاف مدیر قبلی، کارل گروبرگ،<sup>۱</sup> بر آن بود تا توجه همکاران خود را از پژوهش‌های پراکندهٔ تجربی و خاصی که پیش از او انجام شده بود به مناسبات و زمینه‌های کلی و اوضاع تاریخی عام‌تر و کلی‌تر جلب کند که شرایط مناسب برای عمل درست را تعیین می‌کنند، لیکن به نظر می‌رسد که حتی این تعمیم‌ها، دست‌کم بر حسب سخنرانی افتتاحیهٔ مدیر جدید، و نه یأس رمزآلود و عرفانی‌گونه و شوپنهاوری اواخر عمرش، نباید از نوع قانونمندی‌های عام و جبری نوعی فلسفهٔ تاریخ باشد، بلکه باید با تمرکز بر تحلیل واقعی و دقیق مناسبات تولیدی جامعهٔ کنونی حاصل آید. به بیانی

۱. وی بر اثر سکتة ناقص، دیگر نمی‌توانست به کار ادامه دهد و در سال ۱۹۲۹ از کار کناره گرفت.

دیگر، هورکهایمر، که در سال ۱۹۳۰ یعنی به هنگام اوج وخامت اقتصادی، تورم، افزایش روزافزون بیکاران، قطع کمک‌های هنگفت خارجی، افت ناگهانی رونق اقتصادی، تنگی معیشت و فقر فزاینده طبقات متوسط و کارگران و، از همه مهم‌تر، ناتوانی آلمان در پرداخت غرامت سنگین عهدنامه ورسای و نومییدی اغلب مردم از دموکراسی وایماری و همچنین شکست احزاب چپ در عمل انقلاب، مدیریت انستیتو را به عهده گرفت، به دنبال طرحی بود که بر تفکری آرمانشهری و تحقق‌ناپذیر متکی نباشد و با فرادید داشتن عمل اجتماعی از امور و مفاهیم کلی نیز غافل نماند. دور شدن هورکهایمر از پژوهش‌های پراکنده و جزئی جامعه‌شناختی و نزدیک شدنش به فلسفه و به طور خاص فلسفه اجتماعی، که مکتب فرانکفورت را در راه تعهدات و هدف‌هایی مشخص‌تر از پیش سوق می‌داد، شاید بیش از هر جا در نقد وی از پوزیتیویسم در کتاب نظریه انتقادی: گزیده مقالات<sup>۱</sup> و همچنین در مقاله «آغازگاه‌های فلسفه تاریخ بورژوایی»<sup>۲</sup> در نقد آرمانشهر مجال بروز یافته است.

در اوضاع آشفته آن سال‌ها، هر چند آلمان از برکت دموکراسی وایماری، شاهد یکی از پربارترین دوران‌های خود در شکوفایی علم، فلسفه و هنر بود،<sup>۳</sup> اما بیرون از دانشگاه و آن سوتر از سالن‌های سینما و تئاتر و مجامع علمی و فلسفی، یعنی در صحنه زندگی واقعی و سیاست، همه چیز از

1. *Critical Theory: Selected Essays*

2. *Anfänge der bürgerlichen Geschichts Philosophie*

۳. از باب نمونه می‌توان به این افراد و جریان‌ها اشاره کرد: برتولت برشت و رونق تئاتر حماسی که تأثیر زیادی بر بنیامین نهاد، ریشارد اشتراوس، شونبرگ در موسیقی و ابداع سبک اتونال که آدرنو به شدت دلبسته آن بود و حتی سبک نوشتاری مرکز‌گریز و سیستم ستیزش نیز تحت تأثیر آن فرار داشت، ظهور اکسپرسیونیسم در ادبیات و هنرهای تجسمی، رمان‌نویسانی چون ارنست اشتادلر، گئورگ هایم، فرانکس ورفل، شاعرانی چون ریلکه و اشتفان گئورگه، فلاسفه‌ای چون اسپنگلر، موسرل، هایدگر، کاسیرر، نیکولای هارتمان، بردیایف، و بالاخره فیزیکدان‌هایی چون آلبرت اینشتاین و ماکس پلانک.

بی‌ثباتی آن گونه دوران‌های تحت فشار و نایمنی نشان داشت که تنش‌ها و تشویش‌های همه‌گیر اغلب تصور دوران‌گذار و انتظاری مسیحایی در اذهان و دل‌ها می‌پروراند. در چنین وضعیتی، که یادآور اوضاع یهودیه در زمان زندگی مسیحا بود، همان‌طور که آدرنو در همین کتاب به کنایه می‌گوید، نخبگان جامعه می‌توانند همچون فریسیان ایمنی و ثباتی را که باید فعلیت یابد در ذهن، در خیال و در ساحاتی که هرگز به انضمام تن در نمی‌دهند به حالی درونی تبدیل کنند، یا برعکس، انتظار مسیحایی و امید‌رهایی را از بطن تاریخ واقعی و از زهدان اوضاع جاری اجتماعی بیرون کشند. هم از این روست که آدرنو در همین کتاب، خطاب به نمایندگان فلسفه‌اگزیستانس و پدیدارشناسی آلمان از جمله کارل یاسپرس، مارتین هایدگر، ماکس شلر، بولنو، مارتین بوبر و همچنین خطاب به شاعران نورماتیک می‌گوید گویا ایشان فراموش کرده‌اند که در تاریخ فریسیانی نیز وجود داشته‌اند.

آیا انستیتو آهنگ آن داشت که هم‌عنان با کمونیست‌های رادیکال و مارکسیست‌های ارتدوکس، نقش مسیحای خاکی برتولت برشت را از صحنه‌تئاتر به قلمرو واقعیت اجتماعی منتقل کند، یا همچون دکتر کالیگاری علم را به ایفای نقش مفیستوفلس وا دارد تا به نیروی افسونش جهانی آشوبناک و جانباری بی‌اختیار بر ویرانه‌جمهوری وایمار برسازد؟ در پاسخ باید گفت که مکتب فرانکفورت دقیقاً در جستجوی راهی برای عمل بود که به چنین نهایت‌هایی - اتویا یا آرمانشهر کمونیست‌ها و دیستویا<sup>۱</sup> یا خراب‌آباد اکسپرسیونیست‌ها - کشانده نشود. بی‌درنگ باید افزود که البته این مکتب خیلی دیر و در حقیقت پس از رخداد فاجعه به تحلیل‌هایی در باره ریشه‌های تعصب، اهمیت پوگروم‌ها، نژادپرستی و سامی‌ستیزی پی برد و قبل از سال ۱۹۳۸ (پوگروم شب کریستال) و به ویژه در دهه بیست شاید برانگیخته از

---

1. dystopia

شکست حرکت‌های کمونیستی‌ای چون جنبش اسپارتاکوسی‌ها و اخباری که از حکومت پلیسی بلشویک‌ها می‌رسید، بیش‌تر آرمانشهر سوسیالیستی را آماج نقد خود قرار داده بود تا شرارت پنهانی که زیر پوسته فرهیخته و ایامی راهی برای انفجار می‌جست.

اگر نگاه دورادور ما به خطا نرفته باشد، آلمان و حتی اروپا در فاصله دو جنگ، میان دو قطب افراطی و ویرانگری که سرانجام در جنگ اسپانیا (۱۹۳۶) مجال بروز یافت، در تنش و کشمکش بود. در آلمان همه چیز مستعد نومیدی از دموکراسی و استقبال از انقلابی بود که بتواند غرور خرد شده آلمانی‌ها را اعاده کند، بیکاری و تنگی معیشت را کاهش دهد، و حتی از انباشت آن احساس خواری‌ای انتقام بگیرد که عهدنامه سنگین ورسای و اشغال منطقه صنعتی و حاصلخیز رور توسط پوانکاره،<sup>۱</sup> رئیس‌جمهور فرانسه، بابت غرامت جنگی، برگرده آلمانی‌ها به ویژه کوتاه‌بینانی که بعدها دستاویز مردم فریبی و عامل نفرت‌انگیزترین ددمنشی‌های هیتلر قرار گرفتند نهاده بود. تعامل سیاسی دولت‌های اروپایی با آلمان نیز، که در جهت تأمین منافع و مطامع ملی هر کشور تنظیم می‌شد، آن‌ها را تا حد زیادی از انباشت تحقیری که هنوز موسم مهبانگش فرا نرسیده بود غافل کرده بود. در دهه بیست که کمونیست‌ها توده مردمان آلمان را از انقلاب سوسیالیستی نومید ساخته و دولت‌های سوسیال دموکرات فریدریش اِپرت (نخستین رئیس‌جمهور آلمان) و هیندنبورگ (آخرین رئیس‌جمهور دولت وایمار) مردم را از دموکراسی دلسرد کرده بودند، شرایط به نفع انتظار ظهور قهرمان و منجی بود. توده در آستانه افسون‌کاریمای ناسوتی ماکس ویر و سرسپردگی به فرمان جنایت و جنگ از جانب یک کالیگاری یا مابوزه بود. سینمای دهه بیست آلمان نه سراسر اکسپرسیونیستی بود و نه به فریتس لانگ<sup>۲</sup> و

1. Poincaré

۲. Fritz Lang: کارگردان فیلم‌هایی چون عنکبوت‌ها، نیلونگن‌ها، دکتر مابوزه قمارباز و متروپولیس.

روبرت وینه<sup>۱</sup> منحصر می‌شد. نکته در آن است که توده آلمانی‌ها از این فیلم‌ها همان‌طور استقبال می‌کردند که امروزه آمریکایی‌ها از تماشای صحنه‌های جنایات و جنگ‌های وحشیانه خسته نمی‌شوند. در عین حال، تنها برلین دهه بیست و هالیوود امروز میدان بروز امیال ناهنجار و ددمنشانه نبوده‌اند. شرارت نهفته در انسان‌ها عرصه تاریخ را از آغاز تاکنون صحنه نمایش بالفعل خود ساخته است. گزارش مستندی که دیوید کاورد<sup>۲</sup> در مقدمه خود بر مصائب فضیلت<sup>۳</sup> به قصد نشان دادن رواج جرائم جنسی در فرانسه زمان مارکی دوساد<sup>۴</sup> یعنی در قرن هجدهم معروف به عصر خرد، می‌آورد، و ماجرای مناسک تشییع جنازه<sup>۵</sup> اثر ساد قرن بیستم، ژان ژنه (و به قول سارتر، ژنه مقدس) که در آن یکی از فجیع‌ترین جنایات جنسی در قالبی به اصطلاح زیبایی‌شناختی عرضه می‌شود، و بالاخره صحنه‌های فیلم‌های اکسپرسیونیستی آلمان به هیچ وجه وحشیانه‌تر از آنچه در جنگ‌های داخلی اسپانیا رخ داد نیست. در اسپانیا نیز ناکامی نیروهای دموکراتیک در فاصله سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۳ و نارضایی طبقات زحمتکش، همچون وضعیت آلمان در همین برهه، یک علت شعله‌ور شدن آتش جنگی بود که اروپای عقلانی و متمدن باید برای آن سنگ یادمان جنایات سبعانه‌ای که روی شاهان و کاردینال‌های قرون وسطی را سفید کردند برپا کند.

قبلاً گفتیم که جنگ داخلی اسپانیا در سال ۱۹۳۶ و جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۳۹ آغاز شد. ما تنها برای نمونه چند مورد از درنده‌خویی‌های رخ داده در جنگ اسپانیا را یادآور شدیم، اما همین موارد، که مشتی نمونه خروار است، حکایت از آن دارد که مجازاتی از نوع اعدام دامین در سال ۱۷۵۷، که

۱. Robert Wiene: کارگردان فیلم *غرفة دکتر کالیگاری*، که مشهورترین نمونه سینمای اکسپرسیونیستی آلمان است.

2. David Coward

3. *The Misfortunes of Virtue*

4. Marquis de Sade

5. *Funeral Rites*

فوکو مراقبت و تنبیه [یا تولد زندان] را با گزارش ناتورالیستی و ریزنگارانه آن می‌آغازد، نه ویژه‌گفتمان قرن هجدهم است و نه منحصر به امپراتوران مشرق‌زمین.

چون نیک بنگریم، پس از شکست استبداد فئودال‌ها، کلیسا و شاهان در انقلاب سال ۱۷۸۹ فرانسه، در حیطه اندیشه و نظر نیز انسان و جهان انسان، که پیش از آن به نور فوق طبیعی<sup>۱</sup> روشن بود، یکسره روشن از پرتو نور طبیعی<sup>۲</sup> گشت. بنا به تصادف یا تقارن یا موجبیت تاریخی یا به هر سبب که بوده باشد، آنچه از آن پس در قلمرو علوم طبیعت و تکنولوژی با شتابی فزاینده رخ داده است بار بسی از مشقات پیشین را از دوش انسان‌ها برداشته و به شکرانه انقلاب در حمل و نقل، طرح واکسیناسیون و کشف پنی‌سیلین، دستیابی به منابع تازه انرژی و راه‌های بهره‌برداری مفید از آن‌ها از جمله مهار انرژی هسته‌ای، گسترش شبکه آب‌رسانی و برق‌رسانی و کشفیات و اختراعات بی‌شمار دیگر، بسیاری از دردها، بیماری‌ها و فشارهای زندگی قرون وسطی - البته نه آن تصویر نوستالژیک عشق‌های چوپانی که ستمکشی فوق تحمل سرف‌ها و ساکنان شهرهای طاعون‌زده یا غارت‌شده و در هر حال رنج طبقات زحمتکش و مولد از آن حذف شده - تا حد زیادی کاهش یافته است. نوربرت الیاس از وابستگان مکتب فرانکفورت بر آن است که تکنیک زمانی آغاز شد که انسان نخستین بار چوبی را سوزاند. از منظر نمادین، می‌توان هدیه پرومته به انسان‌ها را به یاد آورد که به بادافره آن، خدایان انتقامی فوق طبیعی از او گرفتند. قدرتی همچون نیروی فراطبیعی مانا، مستور در ظلمت، در فراسوی خیر و شر و هنجارشکن پرومته را در کوه قفقاز زنجیر کرد تا کرکس‌ها هر دم از نو جگرش را شرحه شرحه کنند. پرومته با پیشکش آتش به آدمی تکنیک را نه برای سوزاندن کتابخانه اسکندریه، نه برای آتش

زدن خانه کسی، بل برای گرمابخشی به کانون خانه‌ها و کتابخانه‌ها به جهان آورد. تاریخ پیشروند تکنیک در فیلم ادیسه فضایی ۲۰۰۱ اثر استنلی کوبریک بدین سان تقطیر می‌گردد: میمون آدم‌نمایی - گویا نخستین بار - چیزی را به عنوان ابزار در دست می‌گیرد، استخوانی به هوا پرتاب می‌کند، استخوان فضا را همراه با زمان می‌شکافد، چرخان و رقصان بالا و بالاتر می‌رود و در پلان بعد به سفینه‌ای فوق پیشرفته که با نوای چنین گفت زرتشت اشتراوس در فضای بی‌کران پیش می‌رود متصل می‌گردد. چوب سوزان، استخوان پرتاب شده، سفینه فضایی، آتش اجاق و آتش آتشبارها همه ابزارند.

اما اگر تکنولوژی ثمره ابزارینی عقل باشد، پس کاربرد ابزار نیز بسته جهت‌گیری عقل است. ابزار خود از نیک و بد، از باید و نباید و از شفقت و رحمت آزاد است. ابزار از داد و بیداد بی‌بهره و از آنچه می‌کند بی‌خبر است. اگر درست دریافته باشیم، به نزد الیاس، کاربرد ابزار دیگر به خود ابزار مربوط نیست. ابزار ممکن است مرگ‌آور یا بارور باشد. آتش می‌تواند ویران کند یا گرما بخشد. برای آتش نه آن رذیلت است و نه این فضیلت. به نزد الیاس، حتی هراس از انرژی هسته‌ای اغراق‌آمیز است. نحوه کاربرد ابزار به حیطة مدنیت تعلق دارد که وی آن را فرایند تنظیم نفس<sup>۱</sup> می‌نامد. از دید الیاس، که امیدوارترین پژوهشگر نظریه انتقادی به نظر می‌رسید، آینده را می‌توان از این منظر خوش‌بینانه نیز نگریست که زمانی انسان‌ها بتوانند شیوه واحدی را در انتظام نفس اختیار کنند که نه تصادف رانندگی رخ دهد و نه هراسی از انرژی هسته‌ای در میان باشد.

هم در این مقدمه و هم در مکتب فرانکفورت، بر حسب آنچه ما خوانده‌ایم، الیاس یک پراتز است. اندیشمندان نسل اول مکتب فرانکفورت به ویژه آدرنو و هورکهایمر حتی کم‌تر از هایدگر، که نگاه ملعنت‌بار او به



تکنیک زیانزد است،<sup>۱</sup> به نقش مثبت تکنیک توجه دارند. نفی خشک و ترسوز و بدبینی یأس آلود آنان گاه آماج نقد منتقدانی قرار گرفته است که از پژوهشکده‌ای اجتماعی و مارکسیستی انتظار ایفای نقشی فعال در سیاست داشته‌اند. نفرین خشک و ترسوز بر تمام تمدنی که به چشم تاریخ سلطه نگریسته می‌شود، بی‌هیچ اعتقادی به این که قانونمندی تاریخی خاصی از آن گونه که مارکس باور داشت راه نجاتی فراپیش ما نهد، به عقیده برخی از مفسران از جمله مارتین جی، نخبگان و روشنفکران مکتب فرانکفورت را به گونه‌ای موضع انفعال و بی‌عملی همچون بوروکراسی ماندترین‌ها یا دیوان‌سالاران چینی می‌کشاند که جز هبوط امیدی برای آینده باقی نمی‌گذارند.<sup>۲</sup>

بدبینی و نومیدی هورکهایمر و گرایش او به شوپنهاور، که اراده شر را حاکم بر جهان می‌دانست، در چنین زمینه‌ای باید قرار گیرد. وقتی مارکی دو ساد متأثر از ماتریالیسم و خردانگاری کسانی چون ولتر، هولباخ، دیدرو و دالامبر نیروی عقل را از منع جنایت و منع آزادی بی‌قید و بند تمایلات سادیستی عاجز می‌داند،<sup>۳</sup> وقتی کافکا مارکی دو ساد را نماینده واقعی زمان ما می‌داند،<sup>۴</sup> و آن همه شخصیت‌های اهریمن‌خو از شخصیت‌های آثار

۱. البته هابدگر نیاز انسان به تکنیک را ناگزیر می‌داند و راهی برای کنار آمدن با آن می‌جوید که خود آن را، با وام‌گیری اصطلاحی از مایستر اکهارت، *Gelassenheit* (وارستگی) می‌نامد. ر.ک. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Tübingen, Günther Neske Verlag, dritte Auflage, 1959, pp. 22-26.

2. Jay, Martin, *The Dialectical Imagination: A History of Frankfurt School and the Institute of Social Research*, Berkeley, University of California Press, 1996.

3. Marquis de Sade, *The Misfortunes of Virtue*, trans. David Coward, Oxford, Oxford University Press, 1922, pp. 149-160.

۴. گوستاو یانوش، همان، ص ۱۷۳.

کافکا به دنبال جمله نقل شده می‌افزاید: «مارکی دو ساد فقط از طریق رنج دیگران می‌تواند شادایی زندگی‌اش را تحصیل کند، همان طور که رفاه شروتمندان از طریق نکبت فقرا به دست می‌آید.»

داستان‌فلسفی و ساد گرفته تا شخصیت‌های فیلم‌های اکسپرسیونیستی دهه طلایی سینمای آلمان و ژانر بربریت سینمای آمریکا با هاله‌های رمزآلود و گیرای خود در زمانه ما جذاب می‌نمایند،<sup>۱</sup> لاجرم این گمان در ما پدید می‌آید که میان آنچه گزاره‌ها و تصاویر هنرمندان اعم از روشن‌بین یا خیال‌پرداز به ما می‌گویند و فاجعه‌های رخ داده این زمانه، به منطقی‌ترین بیان، نوعی توازی و تشابه وجود دارد. از خود می‌پرسیم که در سیاست مبتنی بر دودوزه‌بازی دولت‌های غربی آیا با نوعی عقلانیت عقل‌باخته یا، برعکس، با بربریت تمدن رویاروی نیستیم. املاکی که سلاطین قاچار به امید بازخرید برج‌های سر و تپه‌های چشم‌وقف می‌کردند، نقش تمدنی را که بربریت را می‌پوشاند ایفا نمی‌کرد. خیرات و کمک‌های انسانی غرب به قربانیان پول‌مدار خودش برای حفظ طبیعتی که خودش آن را ویران کرده، چیزی جز پرده تمدن بر بربریت نیست. این پرده‌ای است که، به قول ورکس وارنر، جنگ داخلی اسپانیا آن را درید.<sup>۲</sup> دابلیو. اچ. آودن، که خود در سال ۱۹۳۷ به اسپانیا رفت، این سخن را به شکلی دیگر بیان می‌کند: «جنگ اسپانیا دروغ‌هایی را که تمدن ما بر آن بنا شده زیر اشعه ایکس گذاشت.»<sup>۳</sup> جنگ داخلی اسپانیا - که شاید اگر تسلیحات استالین آن قدر دیر نمی‌رسید یا دولت‌های سودجوی اروپا به هیتلر اجازه نمی‌دادند از این میدان به قصد مانور نظامی برای جنگ آینده استفاده کند، سرنوشتی دیگر داشت - و به دنبال آن جنگ جهانی دوم، که علناً آدم‌سوزان را با سوزاندن کاغذهای افزوده برای به تعادل رسیدن بهای کاغذ یکی کرد، و فاجعه‌های دیگری که پس از آن با حمایت غرب بر جهان تحمیل شده است گواهانی کاملاً آشکارند بر آنچه مدافعان نظریه انتقادی، که

۱. این واقعیت که هم در سینمای اکسپرسیونیستی آلمان و هم به طور کلی در سینمای هالیوود، جذابیت عام یا جذب مخاطب از شاخص‌های اصلی و دارای اولویت در لابی‌های کار نمایش (show business) در هالیوود و دنیای فیلم (Filmwelt) دهه بیست آلمان بوده، امری مسلم است.

۲ و ۳. تامس هبو، همان، صص ۴-۳۱۳.

ظاهراً نقشی در سیاست نداشتند، پیشاپیش در نوعی تحلیل آسیب‌شناسانه فاجعه پیش‌بینی کردند. اسپانیا موش آزمایشگاه پوزیتیویستی تسلیحات بود، همچنان که آشویتس قربانگاهی برای اسطوره خرد ابزارین.

پوزیتیویسم به نزد هورکهایمر، پیوند واقعیات متعین را نادیده می‌گیرد، انسان را همچون یکی از همان واقعیات فرض می‌کند و با مختل کردن اندیشه درست و دیالکتیکی، اراده و خواسته انسانی را نیز به کژراهه می‌اندازد. پوزیتیویسم جزئیات را از کلی که باید با عمل انقلابی تغییر یابد سوا می‌کند. این دیدگاه نطفه فاجعه‌ای است که شناخت آن در هیچ وضعیتی خودانگیخته و مکانیکی نیست، بلکه به درک روانکاوانه مناسبت شخصیت اقتدارجو و وضعیت تاریخی او در زمان خودش بسته است. اعتقاد به سرشتی لایزال برای انسان صرف نظر از اوضاع و احوالی که فرد در بطن آن‌ها کار می‌کند و منش او در آن‌ها شکل می‌گیرد، اگر در اراده و عمل به فاجعه نکشد، از آرمانشهرهایی سر در می‌آورد که طراحان آن‌ها می‌پندارند در هر زمان و مکانی می‌توان با یاری انسان‌هایی که آن‌ها را پذیرفته‌اند یا حتی با ضرب و زور به آن‌ها جامه عمل پوشاند. به عنوان مثال، طراحان آرمانشهر در عصر جدید از جمله توماس مور،<sup>۱</sup> نویسنده آرمانشهر،<sup>۲</sup> یا کامپانلا،<sup>۳</sup> نویسنده شهر آفتاب،<sup>۴</sup> می‌پنداشتند که دسترسی به آرمانشهر، صرف‌نظر از وضعیت تاریخی، ممکن است و دور نیست به شرط آن‌که انسان‌ها به عامل و علت تمام مصائب خود معتقد شوند و از آن‌چنان پرهیزند که از اهریمن. تصادفی نیست که توماس مور و کامپانلا هر دو کاتولیک‌های معتقدی بودند. عقیده به این‌که سود و مالکیت سرچشمه همه شرهاست و چیره شدن بر این سرچشمه برای ظهور بنی آدمی که در کتف سلطنت الهی و جهانی چون اعضای یک پیکر باشند کافی است. روسو بر آن بود که بنیانگذار جامعه مدنی

1. Thomas More

2. Utopia

3. Campanella

4. *La Città del Sole* (City of the Sun)

نخستین انسانی بود که گفت: «این مال من است.» او سرشت آدمی را، برخلاف هابز، گرگ‌پو نمی‌دید. به باور وی، آدمی ذاتاً نیک‌سرشت است و میل تملک او را فاسد کرده است. تحقق آرمانشهر کمونیستی و همچنین آتلانتیس نوی بیکن مشروط به شرایطی است که صرفاً به اعتقاد و خواست بستگی ندارد؛ از همین رو، به آینده موکول می‌شود. اما مور و کامپانلا آرمانشهر خود را منوط به اعتقادی ممکن در هر زمانی می‌دانستند. تصادفی نیست که آرمانشهرهای آنان در مکانی نزدیک - آرمانشهر مور در یکی از جزایر اقیانوس اطلس و شهر آفتاب کامپانلا در سیلان - فرض می‌شوند.

هورکهایمر امیال انسان را مشروط به وضعیت خاص موجود و تغییر آن‌ها را مشروط به تغییر این وضعیت می‌دانست. شاید بتوان گفت که او باعث و بانی نظریاتی شد که هربرت مارکوزه و اریش فروم با پیوند فروید و مارکس همان‌ها را با تفصیل بیش‌تری شرح کردند. به نزد فروید، امیال تجاوزکارانه ناخودآگاه در زیر قشر متمدنانه خودآگاهی، در خواب و بیداری راهی برای بروز می‌جویند. فروید این ساختار تودرتوی روانی را به شرایط اجتماعی و تاریخی خاصی مشروط نمی‌کرد. نظریه انتقادی هر چه پخته‌تر می‌شد، بیش‌تر بر این باور می‌رفت که عقل ستیزی، سرکوب و خفقان فاشیستی و ایدئولوژی‌های توتالیتار و بعضاً نژادپرستانه و سامی‌ستیز با مدنیت عقلانی نسبتی از نوع نسبت ناخودآگاه با خودآگاه دارند. فروید خود در واپسین ایام عمرش طرحی برای روانکاوی شخص هیتلر در سر داشت، اما نگرش اجتماعی و مارکسیستی انستیتوی پژوهش اجتماعی، به شیوه نیچه، روانکاوی نظام را با روانکاوی فرد پیوند داد. لوئی لونتال در کتاب پیامبران غرب این پیوند را از طریق مطالعه دقیق مضمون سخنرانی‌های مبلغان فاشیسم بررسی کرد. البته فروید قبلاً در کتاب روان‌شناسی گروه و روانکاوی من این پیوند را کشف کرده بود، اما آدرنو، لونتال و برخی دیگر از اندیشه‌وران مکتب فرانکفورت لجام‌گسیختگی شهوت فرد در گروهی که می‌تواند به

مشتی اوباش تبدیل شود و شیوه تبلیغات فاشیستی در جهت دهی به این گروه را بررسی کردند.

## و- برخی انتقادات

استفان گفت: «من از آن کلمات گنده‌ای که چنین ناشادم می‌کنند می‌ترسم.»  
جیمز جویس (اولیس)

به عقیده گلن، آدرنو گرچه در توهم‌زدایی از وضعیت حال به خطا نمی‌رود، جز آن کاری نمی‌کند که مردم را از همان اندک نصیبی هم که از پی وضع فاجعه‌آمیز در دستشان مانده، محروم سازد.<sup>۱</sup> گئورگ لوکاج در یکی از بی‌رحمانه‌ترین انتقادات، آدرنو را از آن رو که هیچ برنامه‌ای برای پرولتاریای انقلابی ندارد، و مکتب فرانکفورت را از آن رو که وضعیت حال را در متن تاریخ مناسبات تولید و نزاع طبقاتی قرار نمی‌دهد، کلاً از هرگونه ادعایی بر مارکسیسم خلع می‌کند. وی روشنفکران مکتب فرانکفورت را تالی شوپنهاور می‌داند - کسی که به نزد لوکاج، نماینده آلمان مرتجع، خردستیز، ضد فوری‌باخ انقلابی، و راحت‌طلب «گراند هتل مگاک» بود.<sup>۲</sup> نوشته‌اند که مکتب فرانکفورت جز در پژوهش‌های معدودی که در اوایل تأسیس آن انجام گرفت - از جمله مطالعات هنریک گروسمان در باب انباشت و فروپاشی سرمایه‌داری (۱۹۲۹) و تحقیق فریدریش پولاک در باب برنامه‌ریزی در شوروی - به طور کلی خود را از تحلیل‌های دقیق تاریخی و اقتصادی، که لازمه هرگونه رویکرد مارکسیستی است، معاف کرده است. نوشته‌اند که این مکتب در عین حمله به تام‌گروی و کل‌بینی، خود با تحدید همه ثمرات

1. Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. trans. Michael Robertson, Mass, Cambridge, 1994, pp. 580-8.

2. Georg Lukács: *The Theory of the Novel*, London Merlin Press, 1963, preface.

روشنگری در مقوله سلطه‌ای که، به اقتضای وزش باد، آن را به فاشیسم، یهودسوزان و کشتار جمعی، سامی ستیزی، صنعت فرهنگ و جنبش‌های دانشجویی و رخدادهای آتی دیگر ربط می‌دهد، و با غفلت از همه ثمرات تکنیک و تمدن و تقسیم کار، به یکی از مرموزترین و تبیین‌ناشده‌ترین کلیت‌ها توسل می‌جوید، و در عین هیاهو برای رهایی امر جزئی و فرد قربانی، با نوپوزیتیویسم، خردگرایی انتقادی و پدیدارشناسی، که هر یک به نحوی از خود چیزها و از امور واقع محصل دفاع می‌کنند، به مخالفت برمی‌خیزد. این مکتب را به طعنه مارکسیسم بدون پرولتاریا و انقلابی بدون فاعل انقلاب و فشنگ مشقی نامیده‌اند. نوشته‌اند که نفی اندر نفی دیالکتیک منفی، برخلاف انقلاب دائم تروتسکی و فرض ابطال‌پذیری نظریه‌ها به نزد پوپر، به ورطه نوعی دودوزه‌بازی می‌افتد از این قرار که نفی وضع موجود به ترک این وضع در بیرون و نفی از کل گسسته و بی‌اثر آن در آنچه لوکاچ «گراند هتل مفاک» می‌نامد منجر می‌شود: همزیستی مسالمت‌آمیز وضع موجود با نفی‌کنندگانش.

مضمون انتقاد لوکاچ در اواخر دهه سی، که به وضوح یادآور مضمون انتقاد رزا لوکسمبورگ علیه تجدیدنظرطلبی برنشتاین (قبل از تأسیس انستیتو) است، از همین قرار بود. بازخوانی مارکسیسم در تاریخ و آگاهی طبقاتی،<sup>۱</sup>

---

۱. ترجمه این کتاب مهم به دست توانای زنده‌یاد محمدجعفر پوینده در سال ۱۳۷۸ به همت نشر قطره منتشر شده است. تاریخ روابط دوستانه و سپس نقادانه لوکاچ با مکتب فرانکفورت مضمونی مناسب برای بازخوانی نسل اول پژوهشگران انستیتو در زمینه همان چالش دلخواه نامداران بعدی این مکتب، یعنی آدورنو، هورکهایمر و والتر بنیامین، است. می‌توان گفت که قبل از پیوستن آدورنو به مکتب، دوره مدیریت گروندبرگ و سپس هورکهایمر به ترتیب دوره پژوهش‌های پراکنده معطوف به جزئیات و دوره بازگشت به نظریه کلیت دیالکتیکی و طبقاتی، که مناسبات کلی اجزای را به جای پژوهش‌های تخصصی می‌نشانند، بوده است. نقد پوزیتیویسم، علم‌انگاری و خردگرایی انتقادی نه تنها از همین دوره دوم، بلکه از کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی نیز - به ویژه فصل اول، که حاوی تحلیلی رهگشا در تفکیک مارکسیسم ارنودوکس، سوسیالیسم اصلاح‌طلب برنشتاین و

چنان‌که قبلاً نیز اشارتی به آن داشتیم، یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در

مارکسیسم ملزم به دموکراسی رزا لوکسمبورگ است - ریشه می‌گیرد. ورود آدورنو به انستیتو همزمان است با اوج یهودستیزی در زمان جمهوری وایمار (شب کریستال). از جامعه یهودیان آلمان، اتریش و حتی اروپا، که جامعه اقلیت بود، شمار زیادی از تابناک‌ترین چهره‌های علمی و فلسفی و هنری برخاستند که عده‌ای از آن‌ها اروپا را موطن خود می‌دانستند و مایل به ترک موطن نبودند. بعدها معلوم شد که از اهداف این پروگرام، اخراج یهودیان آلمان و الزام آن‌ها به ترک اروپا به قصد فلسطین بوده است، چون نه تنها هیچ کشور اروپایی به اسکان دسته‌جمعی یهودیان در خاک خود نن می‌داد، بلکه اقلیت یهودی کمابیش برای همه این کشورها مسئله‌ای بود. در باره این مسئله ارجاع می‌دهیم به دو نوشته بسیار نقادانه که به فارسی نیز ترجمه شده‌اند: یکی مقاله «شایستگی یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزاد شدن» نوشته برونو باوئر و دیگری نقد همین مقاله تحت عنوان در باره مسئله یهود نوشته کارل مارکس. از این مقالات می‌فهمیم که از سال ۱۸۴۳ و چه بسا پیش از آن، مسئله یهود مربوط به قانون مدنی نبوده است، بلکه در تعصبات دینی و سنتی و نیز در علل دیگری ریشه داشته است. راه‌حلی که مارکس پیشنهاد می‌کند نخست، الغای دین در قانون و بیرون نگه داشتن دولت از حیطه دین است و دوم، تعیین ماهیت آزادی‌ای است که دولت می‌دهد. به عقیده مارکس، این آزادی نه برای مسیحی یا یهودی بل برای نوع بشر است. موضع مارکس ضد هرگونه تعصب، ضد صهیونیسم و اساساً زمینه‌ساز نقد آزادی لیبرال و بورژوازی است. وقتی آدورنو به مکتب فرانکفورت پیوست، نزدیک به یک قرن از چاپ نخست نوشته مارکس در سالنامه دویچ - فرانتسوزیشس یاربوخر می‌گذشت، و اروپا شاهد یهودستیزی بود. نمی‌توان گفت که آدورنو از این قضیه متأثر نبود. پس از جنگ جهانی دوم، نه تنها آدورنو و هورکهایمر، بل اغلب روشنفکران اروپا از جنایات نازی‌ها متأثر بودند. در این دوره، مسیر نظریه انتقادی به دست آدورنو و یاران او افتاد، پژوهش‌ها متوجه مضامینی چون نقد سلطه در مقام کلیت (دیالکتیک روشنگری)، نقد کلیت در مقام وحدت‌بخش اجزای هم‌سبزی (دیالکتیک منفی)، پژوهش‌هایی در باب تعصب، فاشیسم، تمامیت‌خواهی و به طور کلی رابطه سرکوب و فشار درونی و بیرونی و جستجوی راه‌هایی و آزادی شد. می‌توان گفت که آدورنو و هورکهایمر حتی کلیت وحدت‌بخش و ایجابی دیالکتیکی را به زور و سلطه تعبیر می‌کنند و نفی کلیت در این حد، گسست از مغز دیالکتیک هگل و مارکس است. ذکر این دو نام با هم به جهت اشتراک آن‌ها در چیزی است که لوکاج آن را وجه اشتراک مارکس و هگل می‌داند: چیرگی تعیین‌کننده کل بر جزء. به عقیده لوکاج، مارکس صرفاً دیالکتیک هگل را سر و ته نکرد، بلکه آن را به علم انقلاب بدل ساخت. پیداست که با نفی کل، اگر نگوییم مکتب فرانکفورت، توانیم گفت که آدورنو و هورکهایمر از مارکسیسم می‌گسلند. با این همه، تحلیل آن‌ها در مورد آزادی و تعصب در جایی که به مسئله یهود مربوط می‌شود، بیش‌تر از نوع تحلیل مارکس در در باره مسئله یهود است تا تحلیلی صهیونیستی؛ اما به رغم گسست آن‌ها از مارکسیسم، انصاف نیست که امروزه نقد بی‌رحمانه لوکاج از مکتب فرانکفورت را بر دو اثر مهم آدورنو و هورکهایمر وارد بدانیم، زیرا آن نقد در کتاب نظریه زمان مربوط به قبل از انتشار این آثار و ناظر به زمانی است که هنوز خود لوکاج در پی انتقاد از حزب کمونیست طرد نشده بود.

تأسیس مکتب فرانکفورت بود. شاید بازگشت به کلیت دیالکتیکی در زمان هورکهایمر و مقایسه آن با فصل اول تاریخ و آگاهی طبقاتی شاهدهی روشن بر این تأثیر باشد. در عین حال، همین کتاب می‌تواند سبب انتقاد لوکاج را روشن کند: مکتب فرانکفورت شروط اساسی کاربرد درست روش دیالکتیکی هگل را فاقد است: تبدیل این دیالکتیک به علم انقلاب. ضرورت کلیت هم از حیث موضوع طرح شده و هم به عنوان فاعل طرح‌کننده. این فاعل نمی‌تواند فردی بورژوا با مثنی تحلیل نظری باشد. فاعل کلیت خود را در طبقه متعین می‌کند و مارکسیسم بدون این فاعل انقلابی به نیست‌انگاری ابلوموفیستی تنزل پیدا می‌کند. ابلوموف، شخصیت اصلی رمان معروف ایوان گنچارف<sup>۱</sup> که متعلق به واپسین نسل خرده‌مالکان روسی است، از دیدگاه چرنیشفسکی و دوبرولیووف نشان فلج عاطفی و انفعال واپسین نسل خرده‌مالکان روسی را به چهره دارد که انقلاب نمی‌تواند امیدی به وراجی‌های آن‌ها ببندد. لوکاج به نقل از دوبرولیووف، منتقد بزرگ روس که واژه ابلوموفیسم بر ساخته شیوه نقادی اوست، می‌نویسد:

اگر خواننده به درازنفسی‌های کلامی ایوان کارامازوف نیک بنگرد، خواهد دید که این همان ابلوموف است که به خاطر تن‌آسانی و راحت‌طلبی به نیست‌انگاری روی آورده است.<sup>۲</sup>

لوکاج از همین منظر افراطی و خوشباورانه، آن هم در زمانی که چشم‌ها هنوز به دنبال جامعه بی طبقه بود، به مکتب فرانکفورت حمله کرد. اگرچه نمی‌توان همه این انتقادات را به یک چوب راند، امروزه می‌دانیم که یک چیز به ژرف‌بین‌ترین متفکران انستیتو، یعنی آدرنو و بنیامین، حق می‌دهد: رخداد‌های قرن بیستم. مکتب فرانکفورت به ویژه از طریق آثاری

1. Ivan Goncharov

۲. گئورگ لوکاج، پژوهشی در رئالیسم اروپایی، ترجمه اکبر افسری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۴.



چون اروس و تمدن و انسان تک‌ساحتی هربرت مارکوزه و آثار اریش فروم به ویژه هراس از آزادی و مطالعاتی گروهی در ریشه‌یابی خشک‌مغزی و جزم‌اندیشی، در راهی همچون لبه تیغ گام نهاد که ممکن بود در معرض سوءفهم‌هایی از قبیل آن گونه بی‌بند و باری‌ها و آزادی‌های لجام‌گسیخته جنسی و ضداجتماعی وفاق‌ناپذیرانی<sup>۱</sup> قرار گیرد که خود را در جنبش دانشجویی سال ۱۹۶۰، که دامنه آن از آمریکا به اروپا نیز گسترش پیدا کرد، وارد کرده بود، جنبشی که برانگیخته از آثار مارکوزه بود و اذهان را به آثار دیگر مکتب فرانکفورت از جمله دیالکتیک روشنگری و دیالکتیک منفی نیز جلب کرد. در زمانی که آدرنو رئیس دانشگاه فرانکفورت بود، این جنبش به آن دانشگاه نیز گسترش پیدا کرد. آدرنو با معترضانی مواجه بود که آثار پیچیده او را به نفع خواست‌های خود تحریف کرده بودند. او کوشید تا دانشجویان لجام‌گسیخته را، که به نیروی جمعیت پشتگرم بودند، تفهیم کند. سخنرانی آدرنو با هو و جنجال دختران دانشجویی که به پدرسالاری متهمش می‌کردند و اعتراض خود را با واکنش‌های زشتی چون عریان کردن سینه‌های خود نشان می‌دادند خاموش شد. نوشته‌اند که آدرنو برای فرونشاندن شورش از پلیس کمک خواست.

این ماجرا از آن رو جالب است که دریافت نمادینی را ممکن می‌سازد که دقیقاً به آنچه قبلاً از فروید نقل کردیم مربوط است.<sup>۲</sup> بهشت صلح جاودانه کانت و جامعه بدون مرز و بی‌نیاز از پلیس، که تاریخ تاکنون رنگ آن را به خود ندیده است، اگر به راستی همان جامعه مطلوب و رهاشده از سرکوب و سلطه‌ای باشد که منظور فروید، آدرنو، هورکهایمر، مارکوزه، اریش فروم و جنبش دانشجویی بود، پس تحقق چنین جامعه‌ای بر فرض که ممکن باشد، از

1. non - Conformists

۲. مقصود، اعتقاد فروید به قدرت نیرومندتر نیروهای غیرمنطقی در سرشت انسان است - قدرتی که وی آرزو می‌کرد زمانی انسان بر آن غالب آید.

طبق سرکوب و مهار غرایز به شیوه مرتاضان یا ابرمردانی که در اوج قدرت شمشیر در نیام می‌کنند نیست. بی‌درنگ اضافه کنیم که اگرچه شناخت نیروهای درونی و بیرونی سرکوب کمابیش میان همه نمایندگان مکتب فرانکفورت مشترک بود، اما راه‌هایی به نزد همه آنها یکسان نبود. گریز به این نکته در واقع هشدار است به خود ما که همواره مراقب باشیم که واژه «مکتب» ما را به این توهم که می‌توان همه آن متفکران را ملتزم به مراسمی واحد انگاشت دچار نکند. محض نمونه، نوربرت الیاس و اریش فروم به قدرت هنجارساز - آن پدر دوران کودکی که هم هراس‌آفرین و حکمران و هم حامی و مایه ایمنی است و در مراجع تمامت‌خواه و تجربه دینی و اساطیری به صورتی دگرگونه درمی‌آید - با آن نگاه افراطی و خشک و ترسوز آدرنو و هورکهایمر، که به چیزی کم‌تر از نفی قانع نیستند، نمی‌نگرند. الیاس تمدن و مظاهر آن را با قدرت انتظام بخشیدن به نفسی می‌سنجد که بر حسب آن، مثلاً، از وضعیت ترافیک و میزان حوادث رانندگی ناشی از مصرف الکل و سرعت می‌توان درجه تمدن جامعه‌ای را محک زد. فروم، که تأثیر هایدگر در او کاملاً محسوس است، نیاز انسان به مرجع و نظام سلطه را با ناهماهنگی ذاتی انسان همبسته می‌داند. به نزد او، این نیاز از همان چیزی ناشی می‌شود که هایدگر آن را نیروی خاموش امر ممکن می‌داند.

انسان تنها موجودی است که ملول می‌شود. تنها انسان می‌تواند ناخرسند شود، [و] احساس رانده‌شدگی از بهشت کند. او تنها حیوانی است که هستی‌اش برای خودش مسئله‌ای است که خود باید آن را حل کند و وی را از آن گریزی نیست.<sup>۱</sup>

فروم دین را، که به نزد او شامل هرگونه سیستم فکری و عملی جمعی و تعیین‌کننده انگاره جهت‌گیری جمع است، معطوف به نیاز ذاتی آدمی به

۱. اریک فروم، روانکاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، تهران، انتشارات چاپار، ۲۵۳۶، ص ۳۳.

وحدت، تعادل و آرامش می‌داند و به نیروی خرد در رفع پندارها و توهمات می‌داند که فروید در آینده یک پندار شرح داده، امیدوار است. او، احتمالاً متأثر از هایدگر، موافق ناتوانی ذاتی آدمی چون مرگ، دوگانگی جسم و روح و آوارگی اولیس‌گونه‌اش بر اثر گسست از یگانگی با طبیعت را اموری ناگزیر می‌داند که یافتن راه‌های تعاملی عاری از توهم با آنها در گرو پیشرفت خرد است. اگر تعریف او از دین را فرادید داشته باشیم، می‌توانیم از زبان او تکرار کنیم که تاریخ تاکنون جامعه بدون پلیس و، به تعبیر وی، جامعه بدون دین را به خود ندیده است. توسل آدرنو به پلیس به نحو نمادینی انتقام واقعیت از نهایت‌نگری را به نمایش می‌گذارد. به همین نحو، تا آن‌جا که می‌شود با واژه‌ها بازی کرد، حمله دانشجویان به متفکر خلوت‌گزین فرانکفورت را می‌توان نه دگرذیسی نزاع طبقاتی تلافی‌جویانه، بل نوعی پدرکشی تمثیلی دانست که، به تعبیر کافکا، که هرگز چون سارتر (در مگس‌ها) فریب این پدرکشی را نخورد، از فرط واقعیت‌ناپذیری به مأمین تمثیل پس‌نشسته است.<sup>۱</sup> به نظر برخی از مفسران، مکتب فرانکفورت از طریق آدرنو و نیز فرویدی‌های تجدیدنظرطلبی چون مارکوزه و فروم رهایی از نیروهای سرکوب اجتماعی را با رهایی غریزه واپس‌نشسته در ناخودآگاه همبسته گرفت و این دریافت کاملاً اشتباه را دامن زد که فروید و مارکس در جایی مناسب به هم پیوسته‌اند. این در حالی است که این متفکران مفهوم طبقه را به جمع تعمیم دادند. در توضیح این نکته، که در این مقدمه نمی‌گنجد، راهی بهتر از ارجاع خواننده به دیالکتیک روشنگری به خصوص فصل اول و بالاخص آن‌جا که آدرنو از «وحدت جماعت و سلطه» سخن می‌گوید به نظر ما نمی‌رسد. ما تا این حد می‌توانیم گفت که آنچه آدرنو و هورکهایمر در عصر اساطیر، در دوران جادوگری و اعتقاد به وجود روح در عناصر طبیعت

1. Franz Kafka, *Die Erzählungen*, Frankfurt am Main Fischer Taschen buch Verlag, 2000, p. 463.

بی جان، در توت‌پرستی و بالاخره در حاکمیت عقل مدرن می‌بینند یک قصه بیش نیست و آن نوع باز نمود سلطه و مکانیسم پیچیده کارکرد و احیاناً کتمان آن است. آدرنو و هورکهایمر در کتابی سرشار از رشحات شمس نبوغی آینده‌نگر، که به دشواری در قالب انبوهی از گزاره‌های خیره‌کننده درآمده‌اند، توجه ما را به عمق این واقعیت - واقعیتی که پیش‌تر کانت، هوسرل و هایدگر نیز هر یک به زبان خود آن را باز گفته‌اند - جلب می‌کند که رنسانس خود را از جزمیت و اقتدار و حجیت کلیسا آزاد می‌کند، نه از هر جزمیت و اقتدار و حجیتی. دیالکتیک روشنگری همه‌سر شرح و بیان این نکته است که کلیت‌های کاذبی چون نمادهای جادویی، خدایان اسطوره‌ای و فلسفی، و بالاخره عقلانیت خودبنیاد و جواهر قائم به ذات، متناظر با قدرت‌های سرکوبگر جمعی و بیرونی هستند که خوب و بد ندارند، بل همه‌سر شرنده از آن رو که امور خاص، جزئی و منفرد الزاماً باید قربانی وحدت این قدرت‌ها و جمعی که به آن‌ها تمکین می‌کنند شوند.

دیالکتیک روشنگری، که در حین جنگ جهانی دوم نوشته شد، تفسیری است موسّع و تعمیم‌دهنده از فاشیسم، استبداد و تمامیت‌خواهی درون و برون. در آستانه رنسانس، در حالی که به عللی چون علنی شدن فساد، زراندوزی و فساد قدرتمندان، رشد بورژوازی شهری و فلاکت روزافزون سرف‌ها، استبداد شاهان و کشیشان متزلزل شده بود، تا مدتی هنوز شکاکیت و بیم از آزادی کامل سوژه فردی حاکم بود. هنوز نغمه شاه خوب و بد، کلیسای خوب و بد از زیان هملت و لوتر، که هر دو به نحوی نجیب‌زاده بودند، به گوش می‌رسید. البته این ماجرای تازه نبود. نیاز به تکیه کردن بر نقطه ثقلی که هم مأمّن و تکیه‌گاه و هم مصدر زور و ارباب باشد همزاد تاریخ است. دکارت معترف بود که سرایت دادن شک روشمندش به حیطة عمل، عین دیوانگی است. این اقرار بدان معناست که سوژه منحصر به خرد، بیرون از حیطة انسان‌های واقعی و انضمامی است. به قول آدرنو،

خرد چیزی است متفاوت با طبیعت و در عین حال همین خرد دقیقه‌ای است در بطن طبیعت - همان چیز ماقبل تاریخی است که جزئی از تعیین حلولی طبیعت شده است. خرد در مقام نیرویی روانی که به آهنگ مقاصد صیانت نفس خود را منشعب می‌کند، همان طبیعت است، لیکن همین که خرد خود را شقه کند و در تقابل با طبیعت نهاده شود، به دیگر سوی طبیعت تبدیل می‌شود. خرد در حالی که باد طبیعت را به گونه‌ای گذرا می‌خواباند، با طبیعت این همان و ناین همان و بر وفاق مفهوم خاص خود دیالکتیکی می‌گردد. در عین حال، همین خرد هر چه لگام‌گسیخته‌تر در مقابله با طبیعتی که در بطن آن دیالکتیک است به مطلق تبدیل شود و از این وضع خود نیز غافل گردد، بیش‌تر در مقام صیانت نفسی که بند گسلیده، به درون طبیعت واپس می‌نشیند؛ خرد تنها در مقام بازتاب طبیعت مافوق طبیعت می‌گردد.<sup>۱</sup>

هابرماس این قطعه عجیب و پیچیده دیالکتیک منفی را ایده مرکزی دیالکتیک روشنگری می‌داند، که در یک نفس همه مضمون کتاب قبلی آدرنورا جمع کرده است.<sup>۲</sup> با توجه به این مضمون، می‌توان وضعیت دکارت را نه آن اریکه شک‌ناپذیر کوگیتو، بل سراپا مشکوک دید، و در شک بی‌پیشفرض او نیز شک کرد. جداسازی خرد از طبیعت، از غریزه، از حالات و واکنش‌های روحی که در تعامل با مناسبات اجتماعی و اقتصادی هستند از آغاز نوعی دلالی برای تملک عقل در جستجوی هدفی پیش‌بنیاد است. عقل با جدا شدن انتزاعی از طبیعت لاجرم خود و طبیعت را انتزاعی نموده تا در ذهن آن‌ها را مقابل کند. بنابراین، شک روشمند خود واسطه تملک چیزی در برون یا در طبیعت است: واسطه تملک نوعی مرکز ثقل. شک، محمل نیل به قطعیتی است که نمی‌توان به یقین گفت کی به حیطة تملک دکارت درآمده است - قبل یا بعد از شک؟ چرا که شخص دکارت و همراه با آن مکنونات قلبی و آرزوی

1. T.W. Adorno, *Negative Dialectics*, quoted in Habermas' «Adorno - The Primal History of Subjectivity» in *The Frankfurt School*, New York, Continuum, 2000, p. 187.

2. *Ibid.*

وی نیز مدفون شده است، آرزویی که هم از آغاز چیزی خارج از حیطة عقل محض بوده است.

راسل در تاریخ فلسفه غرب می نویسد:

در آغاز قرن سیزدهم میلادی، خطر شورشی که هیبت آن کم از شورش قرن شانزدهم نبود، کلیسا را تهدید می کرد. آنچه کلیسا را نجات داد بیش از هر چیز ظهور فرقه های گدایان بود. فرانسیس قدیس<sup>۱</sup> و دومینیک قدیس<sup>۲</sup> چنان خدمتی به کلیسا کردند که هرگز حتی نیرومندترین پاپ ها نیز از عهده آن بر نمی آمدند.<sup>۳</sup>

راسل در شرح کوتاهی از زندگی فرانسیس آسیزی از شادمانی خودجوش، محبت بی شائبه، طبع شعر، خلوص این قدیس، که باید او را یکی از دوست داشتنی ترین مردان تاریخ به شمار آورد، سخن می گوید، اما به روایت راسل هنوز کفن این قدیس خشک نشده بود که برادرش، الیاس، در مقام جانشین بلافصل وی خود را در فساد و تجمل غرق کرد و هفت سال بعد راهبان فرانسیسی در خدمت به دستگاه شکنجه و آدم سوزان انکیزیسیون دست همه را از پشت بستند. راسل می نویسد:

اگر شیطان وجود داشت، آینده فرقه ای که فرانسیس قدیس بنا نهاد او را به غایت خشنود می ساخت.<sup>۴</sup>

اما به راستی شیطان از چه بابت خشنود می شد؟ از بابت قداست فرانسیس یا جنایت فرانسیسی ها؟ چگونه می توان از قول شیطان پاسخ داد؟ ابلیس، لوسیفر، مفیستوفلیس، اهریمن و شیطان نام هایی بیش نیستند. اما اگر فرض کنیم که این نام ها متعلق به کسی است که هوش یا خرد خود را در خدمت شرورانه ترین امیال قرار داده، آن که شیطانش می نامند باید از چیزی

1. St. Francis of Assisi

2. St. Dominic

3. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*; London, Unwin University Books, 1974, pp. 440-1

4. *Ibid.*, p. 442.

خشنودتر باشد که در دوام حکومت دژخیمان انکیزیسیون مؤثرتر بوده است، و عقل در این جا نه جانب قداست فرانسیس را می‌گیرد نه صرفاً به جنایات فرانسیسی‌ها خشنود می‌گردد. شیطان می‌بایست از رواج چیزی به نام فرانسیسی خوب و بد خشنودتر گردد. این پنداشت تا قرن شانزدهم احتمالاً رایج بوده است. مارتین لوتر از اسقف خوب و بد، هملت از شاه خوب و بد و ما از انتقاد خوب و بد، سرمایه‌داری خوب و بد، و سریال تلویزیونی خوب و بد سخن می‌گوییم. مسئلهٔ دکارت و تمام تاریخ روشنگری مرجعیت خوب و بد است. پیش از آدرنو البته نیچه و هایدگر - نخستین با طرح اصالت منظر<sup>۱</sup> و نظریهٔ تفسیر و دو دیگر با نفی ثنویت سوژه و ابژه، که از دو جهان‌انگاری افلاطونی - مسیحی آغاز می‌شد - قول به مرجع مطابقتی را که برای هر آنچه فرایش خود دارد نقش پروکروستس<sup>۲</sup> را ایفا می‌کند متزلزل کرده بودند، اما هیچ یک از آن‌ها تاریخ اقتدار را از دید ستمکش مطرح نکرده بود. به نزد آدرنو، هر امر کلی در حکم تازیانهٔ فاشیسم است. انسان عصر رنسانس، به تعبیر کافکا، خود را از چماق و تازیانه آزاد نمی‌کند، بل آن را از دست نمایندگان ملکوت می‌گیرد تا خود در مقام سوژهٔ ناسوتی اختیارش را به دست گیرد. تصادفی نیست که در عصر جدید پلیس،<sup>۳</sup> که در اصل به معنای شهر یا مدینه است، تنها به بخشی از حاکمیت جامعهٔ مدنی اطلاق می‌شود که حق دارد برای انضباط و ادارهٔ شهر از باتوم و چماق استفاده کند. سلطه، خود را مجهز به نیروی سرکوب می‌کند. در حیطهٔ فردی، که بیش‌تر مد نظر فروید بود، من خودآگاه برای امیال ناخودآگاه و گاه نیمه‌آگاه نقش پلیس را ایفا

---

1. perspectivism

۲. Procrustes: در اساطیر یونانی «راهزنی که هر غریبی به دستش می‌افتاد او را بر تختی... خوابانیده، آن قدر می‌کشید یا پاهایش را قطع می‌کرد تا به اندازهٔ تخت گردد...» (دایرةالمعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

3. polis

می‌کند، و در سطح اجتماعی، عقلانیت تعمیم‌یافته در بازار و دولت نیروی سلطه خود را با چماقی که به دست پلیس می‌دهد اعمال می‌کند.

مکتب فرانکفورت زمانی که روانکاوی فروید را به حوزه پژوهش اجتماعی وارد کرد بر سر آن بود که مکانیسم پیچیده پیوند میان نیروی سرکوب خودآگاه - یا، به تعبیر دیگر، عقلانیت ابزارینی که در خدمت نظام سلطه اقتصادی و سیاسی است - و خود نظام سلطه را کشف و تحلیل کند.

بسنده نیست که بگویم آرمان مدافعان نظریه انتقادی رهایی امر جزئی و فرد است از انقیاد کلیت اجتماعی یا مقولات عقلی یا نمادها و ماناهای مدرن یا نظام مبتنی بر تقسیم کار یا قدرت سرکوبگر لایه خودآگاه روان که بند نافش بسته قرارداد جمعی یا فرمان‌های تحمیلی بیرونی است.

### ز - دیالکتیک روشنگری

حیوان وحشی شلاق را به زور از چنگ اربابش می‌ریاید و خودش خود را شلاق می‌زند تا مگر ارباب شود. غافل از آن که این وهمی بیش نیست که زائیده گرهی تازه در شلاق ارباب است.

فرانتس کافکا

هر چند تئودور آدرنو کتاب دیالکتیک روشنگری را با همکاری دوست نزدیکش، ماکس هورکهایمر، نوشته است، اما به نظر می‌رسد شیوه بیان و نحوه پرداخت مضامین این کتاب دستپخت موسیقی‌شناس خبره‌ای است که گویی سبک اتونال شوونبرگ را مفلوظ کرده است. قرابت این سبک با سبک بیان دیالکتیک منفی، که آدرنو آن را به تنهایی نوشته، و تفاوت محسوس این سبک با شیوه نگارش و پرداخت آنچه به نحوی بسامان‌تر به دست هورکهایمر به رشته تحریر درآمده نشان از دخالت غالب‌تر و افزون‌تر آدرنو در سبک بیان دیالکتیک روشنگری دارد. نقد مرکزیت، خودآیینی، احاطه‌طلبی



و ابزاراندیشی سوژهٔ عقلانی، تبارشناسی سوژکتیویتهٔ خردمدار و پدرسالار روشنگری، که طبیعت را به مقیم مقابل<sup>۱</sup> و زیرین ایستاده<sup>۲</sup> خود تبدیل می‌کند و در عین حال «گستاخانه»<sup>۳</sup> دعوی استعلایی دارد که از حیطة جزئی و انضمامی در ناکجاآباد و در افسون و افسانهٔ عرفان و اسطوره در نمی‌غلند، آهنگ پیش‌بنیاد آیین روشنگری برای پرستش قدرت تمامت‌خواهی که با همسان‌سازی واقعیات پیش‌رو، وجوه متفرق، منفرد و ناهمسان را در نظامی قهرآمیز شماتیزه، مخمر و مستحیل می‌کند، کوشش نستوه در رهیافت نظری به ژرف‌ترین و نهانی‌ترین نیروهای درون و برون که رهایی آدمی از بند چارچوب‌های ناحقیقی ذهنی و مناسبات بیرونی سلطه و ستم را ناممکن ساخته‌اند، آسیب‌شناسی ظلمت نوپدید در صحنهٔ روشنگری و هجمهٔ پوپولیستی خردستیزی در بطن خردانگاری مدرن که به شکرانهٔ آن، جنایات گسترده در جنگ و سلطهٔ ستمگرانه و یکسویهٔ مغزشویی، فرهنگ‌سازی و فردیت‌کشی رسانه‌های پشت‌گرم به قدرت تکنیکی و منابع مالی در زمان صلح آن را از برهان بی‌نیاز می‌کند، و خلاصه هر آنچه بتوان به راستی آن را مضمون اصلی دیالکتیک روشنگری دانست، همه‌سر در قیاس با سبک و فرم کتاب مصداقی روشن از همان‌گونه فرمی است که سوزان زونتاک در مقالهٔ جنجالی «علیه تفسیر» آن را «سرانجام همان معنا» می‌داند:

توجه کن. نمی‌بینی که فرم تنها قالب بیرونی نیست؟ فرم روابط درونی، پژواک‌ها، انگاره‌ها، نحوهٔ پرداخت، بافت بومی از جمله استعاره‌ها و تصاویر خاص، ساختار منطقی، ضریاهنگ، تصویرپردازی و خیلی چیزهای دیگر و سرانجام همان معناست.<sup>۴</sup>

هم از این رو، تلاش برای سامان بخشیدن به دیالکتیک روشنگری و به ویژه

1. Gegen - stand

2. Sub - stanz

۳. این واژه را در گیومه آورده‌ایم، زیرا آدرنو آن را به یاسپرس نسبت می‌دهد.

۴. مقالهٔ «علیه تفسیر» نخستین بار در سال ۱۹۶۴ در مجلهٔ *Evergreen Review* منتشر شد.

دیالکتیک منفی و رهیابی به چیزی از سنخ سیستم در آنها چه بسا از کژفهمی‌ها و تحریف‌های گمراه‌کننده سر درآورد. در این دو کتاب، پاره‌پاره‌نویسی، قصیرگویی‌های میخکوب‌کننده، بیان‌های هم‌ارز مضمونی واحد، وارونه‌گویی‌هایی که آشکارا از شیوه نثر کارل مارکس متأثرند، و بالاخره مرکزگریزی نونو شونده و پی در پی نه تن به سیستماتیک شدن می‌دهند و نه با شیوه‌های مرسوم و آکادمیک هم‌دستانند. ختم کلام آن‌که نفی مرکزیت و مرجعیت سوژه خودبنیاد در نثر آدرنو تا حد زیادی صورت بیانی و موسیقایی مناسب خود را پیدا می‌کنند. هماوایی شکل و مضمونی که، به شیوه موسیقی اتونال، به هیچ‌تمی مجال نمی‌دهد که نقشی غالب ایفا کند، تا آن‌جا که ما دورادور دریافته‌ایم، احساسی سرشته جان و آمیخته زندگی بلادیدۀ آدرنو و حسب حال بسیاری از روشنفکرانی بود که گویی پس از جنگ بر نگهداشت یاد سوگبار فاجعه و وحشت رخداده پا می‌فشرده تا ژرفکاوانه به آن چیزی ره یابند که اگر به یادش می‌داشتند، آشویتس رخ نمی‌داد. گویی حساسیت نسبت به هر آنچه کم‌ترین زمزمه‌ای برای آمارت و خودفرمانی سر می‌دهد، خواه حکومت عقل ابزارین، خواه سلطۀ رسانه‌ها و خواه نیروی سرکوبگر قشر خودآگاه روان، به غایت شدت رسیده بود. اینک که فاجعه رخ داده بود، اصحاب مکتب فرانکفورت سرشار از حس پیش از وقوع فاجعه بودند.

با توجه به این‌که تاریخ روشنگری و تبارنامه سوژه قدرت‌طلب، به نزد آدرنو و هورکهایمر، با تاریخ تمامت‌خواهی و مراسم قربانی کردن امر ناهمسان در پای این‌همانی‌های جعلی و سیستم‌های خیال‌بافته برابر است، پس به ضرس قاطع می‌توان گفت که عبارت «بعد از آشویتس» در جایی که فرهنگ همه‌سر به آشغال مانند می‌گردد، نه خط فاصلی چون میلاد مسیح بل نقطه کشف و پرده‌دري سبیتی است همبسته وحشتی که، به قول کافکا،

متعلق است «به تمامی ایمان از آغاز زمان».<sup>۱</sup> آشویتس تنها از آنچه باید به یاد می‌آوردیم تا همچون آشویتس بازآفرینی نشود نشان دارد. حافظه آدمی زیر فشار ستم، در ژرفای ظلمت و بر چلیپای مرگ به غایت فعال می‌شود، اما سرنای تاریخ را می‌بایست از سرگشادش می‌زدیم تا شاید پوگروم‌های پیش از پوگروم کبیر دگرباره در تل زعتر و دیر یاسین، در بوسنی، در ویتنام و در حلبچه تکرار نشوند.

می‌گوییم شاید، زیرا دولتمردانِ قدرتمندند که باید به یاد آورند که این نیز از آن‌ها بسی بعید است، زیرا حافظه آن‌ها درگیر تقسیم کاری است که در آن جایی برای یاد و حالِ وحشت نیست. آن‌ها تاریخی جعل می‌کنند از چشم‌انداز ستمگری، سلطه و قدرت، نه از دید ستمدیدگان. می‌گویند چاکران دربار شاه سلطان حسین به هنگام تاج‌گذاری شاه در اصفهان برای تمشیت امور رعایا رهنمود طلبیدند. رهنمود سلطان این بود: آن‌که مالک اصفهان است مالک تمام زیبارویان شهر نیز هست. داروغه‌ها در شهر ریختند تا برای تمشیت امور ملک و رعیت دختران دم‌بخت را به حرمسرای سلطان کشند. بعید نیست که خیلی از آن دختران از نیل به چنین افتخاری استقبال کرده باشند، اما در آن میان شاید یک تن نیز نافرمانی و ایستادگی کرده باشد. مسئله آن است که هیچ تاریخی از آنچه بر آن یک تن گذشته، سخن نمی‌گوید. حرف مارکس و به دنبال او والتر بنیامین آن بود که نگاه تاریخ باید از آسمان به زمین و از ستمگر به ستمدیده معطوف شود. تاریخ راستین تاریخ سر و ته شده، تاریخی از نگاه ستمدیده است. تاریخ راستین یادبود ایوب در کناسه است، نه نقل قدرت‌نمایی‌های یهوه. تاریخ به آن گونه که هرگز نوشته نشده، راستی و شرف خود را در آن می‌بیند که با ما از دختر یگانه و بیتابی سخن گوید که مرگ و عذاب را بر استحاله پلشت در حرمسرای سلطان برگزید.

۱. فرانتس کافکا، نامه‌هایی به ملینا، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، نشر شادگان، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲.

وقتی که ناخودآگاه جرج بوش از رهگذر لغزش زبانی و ادای کلماتی چون «جنگ صلیبی»، که در جنگ اسپانیا شعار بی‌پرده فرماندهان فالانژیست بود،<sup>۱</sup> پرده از چهره او برداشت، چیزی پس‌ناگرفتنی در حافظه ثبت شد که تاریخ را نه در انباشت گزارش‌های دروغ بل در یک لحظه درخشش و انکشاف از پرده برون انداخت: آن‌گونه دموکراسی که داعیه ساختن جهانی داشت که در آن هرگز بر اثر زورتوزی خونی از دماغی جاری نشود، اینک با آیین بمب خوشه‌ای و ارباب زرادخانه‌های هسته‌ای انحصاری باید میخ خود را بکوبد. روشنگری آهنگ آن داشت تا انسان را از ترس‌های بی‌بخشد «با این همه، زمینی که نور روشنگری یکسره آن را فراگرفته، خود پرتوفکن پیروزی بلاست»<sup>۲</sup> کسی که دیالکتیک روشنگری را با فرستنده خاموش و گیرنده کاملاً روشن بخواند بسی بعید است که مصداق کلام آدرنو در زبان فرمانده نظم نوین جهانی، که در کمال شگفتی هنوز به اسطوره جنگ صلیبی باور دارد، از نظرش دور بماند.

روشنگری آهنگ آن کرد که اکاذیب و اساطیر را ویران کند، و به پیروزی حقیقت و آزادی یاری رساند، اما پس از آن که ویرانکاری‌اش به سر آمد، ناگزیر از تشخیص این [واقعیت] شد که آن آزادی و حقیقت خود جزئی از همان اساطیر بوده است.<sup>۳</sup>

اما چگونه ممکن است چنین باشد؟ چگونه مرجعیت عقل و ایمان به توانش آن در احاطه بر همه چیز ممکن است اسطوره باشد؟ کمابیش در همان جهت که ماکس ویر دموکراسی را کاریزمای عقلانی شده توده‌ها می‌نامید، آدرنو نیز وجه اساطیری روشنگری را در ابزاربینی عقلانیت آن، در شیوه شیء‌گردانی و همسان‌سازی احاطه‌طلب آن، در ایدئالیسم مفهوم‌بنیاد و

۱. تامس هیو، همان، ص ۱۷۵.

2. Theodor w. Adorno and Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999, Erster Teil.

3. *Ibid.*, p. ?

کل نگر آن، در کوری این ایدئالیسم استعلایی در برابر واقعیتی که حیطة تکثرها، ناهمسانی‌ها و امور جزئی است می‌دید. امر جزئی ناین همان، که نجات آن از اهداف مشترک فرانکفورتی‌ها بود، به همان‌سان در پای این‌همانی مفهومی و خردبافته و در پای همسان‌بینی و یکدست‌سازی نیروهای سلطه درون و برون قربانی می‌شود که زمانی یونانی‌ها در جشن تراگودیا<sup>۱</sup> بزی را که دیگر بز نبود، برای دیونوسوس قربانی می‌کردند.

«جرئت داشته باش که عقلت را به کار بری.»<sup>۲</sup> به نزد کانت این جمله هوراس سرمشق شکوهمند روشنگری است، اما آدرنو و هورکهایمر کتاب دیالکتیک روشنگری خود را نه با رهنمود کانت و دکارت می‌آغازند که انقلاب کبیر فرانسه را از طریق نشانیدن مرجعیت خرد به جای مرجعیت کلیسا به انقلابی فلسفی بدل کردند، و نه با فرمودمان تنجیزی مرجعیتی دیگر به نام عقل عملی که نه قبل و نه بعد از کانت گوش بشری که «گرگ بشر» است، هرگز به آن بدهکار نبوده است. دیالکتیک روشنگری از فرانسیس بیکن آغاز می‌گردد که پیش از اندرز کانت آن را به کار بسته است. بیکن نه فقط اندرز هوراس، بل دیگر رهنمودهای کانت را نیز، که سه وجه فلسفه وی را در سه پرسش خلاصه می‌کنند، پیشاپیش به کار بسته بود: چه را می‌توانم شناخت؟ چه باید بکنم؟ به چه می‌توانم امید بندم؟ پاسخ‌های کانت به این پرسش‌ها، که تمام مسائل عصر جدید را با تحدید شناخت به صورت‌های ماتقدم یا، به بیانی دیگر، شرایط ابدی و فراتاریخی ساختار فاهمه (در پاسخ به پرسش اول)، و فتوای منجز قلمرو آزادی یا عقل عملی (در پاسخ به پرسش دوم) و صلح جاودانه و شهروند جهانی و انسان بودن (تا حدی در پاسخ به پرسش سوم) حل می‌کند گواهی بر این گفته مارکس در نقد فلسفه حق هگل است که «بذره‌های واقعی زندگی ملت آلمان تاکنون در جمجمه‌ها شکوفا شده است.»

شهادت بیکن از آن رو نمونه‌ای گویاتر برای نمایش آغازگاه روشنگری است که پیشاپیش پس آمدهای آزموده و رخدادۀ روشنگری در عصر کنونی را آشکار می‌کند: دانش همان قدرت است. بیکن از آن رو شخصیتی جالب است که تقریباً دوست و پنجاه سال پیش از مارکس گویی این گفته مارکس در ایدئولوژی آلمانی را فرادید داشته که «فلاسفه تاکنون به گونه‌های گوناگون به تفسیر عالم پرداخته‌اند. از این پس باید به تغییر عالم پرداخت.» و نیز این که

این مسئله که آیا تفکر انسانی حقیقت عینی می‌پذیرد یا نه، مسئله‌ای نظری نیست بل امری است عملی. انسان باید در پراکسیس، حقیقت عینی، یعنی واقعیت و قدرت، یعنی دنیویت تفکرش، را اثبات کند. نزاع در این که تفکر جدا از عمل واقعیت دارد یا نه صرفاً مسئله‌ای است مربوط به فلسفۀ مدرسی.

در حالی که پاسخ‌های کانت مضامینی را که از مرز مجموعه‌ها فراتر نرفته به صرف احترام - احترامی که به گواه هر ورقی از تاریخ بعد از کانت، از پوگروم‌های صغیر و کبیر گرفته تا استعمار و نمایش سبعانه‌ترین جنایت‌های شخصی و جنگی، در آن نیز تردید باید کرد - تقدیس می‌کند، بیکن، برعکس، به میوه‌های تلخی که درخت چهارصد ساله روشنگری در حیطة عمل و واقعیت در قرن بیستم به بار آورد، چون گنجینه مقدسی می‌نگریست که از دستبرد شاهان و فرمان‌های آنان در امان است. افزون بر آن، بیکن، در مقام نیای دانش عملی و تجربی، پیشاپیش این نسخه را باطل می‌کند که تجربه‌انگاری، برخلاف خردانگاری راهی است که از بیراهه اسطوره سردر نمی‌آورد. نقش اساطیری روشنگری به نزد آدرنو و هورکهایمر دقیقاً در پروژه احاطه‌طلبی است که هم از آغاز سوژه تازه به تخت نشسته را در راه قدرت و سلطه‌ای دایر مدار طبیعت و افراد انسانی می‌اندازد، و از آن جا عقل، طبیعت، اشیا و انسان‌ها را به ابزار احاطه تنزل می‌دهد و سپس بر این روند تنزیل منزلت و تخریب نام پیشرفت می‌گذارد. تصادفی نیست که پروژه

گروهی و بلندپروازانه‌ای که دیدرو و دالامبر صرفاً کارگردان آن بودند *Encyclopedie*<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. برای آن‌که بتوانیم با یک تیر چند نشان بزنیم، باید همه چیز را از اطراف نشانه‌ها پاک کنیم. نظم نظام‌هایی که، از نگاه آدرنو، جمله بار درخت روشنگری‌اند و ما آن را نظم دموکراتیک می‌خوانیم، چنین نظامی است. قبل از هر چیز معرفت باید عقل را به ابزار نیل به هدف‌های از پیش نشان شده تبدیل کند. ریاضیات به عنوان علمی که صرفاً با احکام کلی و قطعی سر و کار دارد، به داد دکارت می‌رسد. این علم می‌تواند

---

۱. معادل «دانش‌نامه» برای *enkykliospaideia / encyclopaedia / Encyclopedie / Enzyklopädie* معنای احاطه (*encycling*) را، که در این واژه مندرج است، نمی‌رساند. مفهوم آموزش عمومی نیز که در یونانی از این واژه دریافت می‌کنند وافی به مقصود نیست. معنای این واژه برای پیشاهنگان روشنگری از جمله ولتر، روسو، هلوئیوس، هولباخ و بالاخره دیدرو و دالامبر نه فقط همان معنای تحت‌اللفظی آن است، بلکه کمابیش ادامه پروژۀ ناتمام‌ماندهٔ بیکن در کتاب احیای کبیر (*Instauratio Magna*) است. هدف بیکن از نوشتن این کتاب، به قول خردش، آغاز بازسازی جامع علوم، هنرها و کل معرفت بشری به اساس مبانی خاصی به منظور احیا و پرورش نوعی خویشاوندی عادلانه و موجه میان ایشیا و ذهن بود. مقصود از پرورش در عین حال پیشروی به سوی هر چه قدرتمندتر شدن انسان در سلطه و احاطه بر ایشیا، طبیعت و انسان‌ها بود. اهمیت استقرای تجربی و آزمون‌های عملی به نزد بیکن به هیچ وجه این نکته را نفی نمی‌کند که غایت مقصود وی کشف قوانین کلی و عامی بود که لامحاله در قالب زیان و مفاهیم انتزاعی بیان می‌شوند. گویی پروژهٔ دایرةالمعارف یا، به بیانی دقیق‌تر، فراگیری و احاطهٔ دایره‌وار بر کلیهٔ معارف، نسبت به خدایان اساطیری و غیراساطیری و نیز نسبت به جادو و جانمندانگاری (*animism*) پدیدارهای طبیعت ادعای استقلال می‌کند تا همهٔ رمز و رازها، افسون‌ها و نیروهای ناشناخته‌ای را که انسان عصر اساطیر و جادو مأمّن ترس و ضعف خود ساخته بود با قدرت دانش بشری از قدرت ساقط کند و ترس و وحشت انسانی را از میان بردارد. اما، به عقیدهٔ آدرنو، همین اعلام خودمختاری سوژه و همین ارادهٔ احاطه نه تنها در شیوهٔ تفکر، بل در نظام‌های قدرت سیاسی و اقتصادی نیز نیازمند فی‌الجمله‌بینی و یکدست‌سازی‌ای است که عقل خودبنیاد را در دام اسطوره‌ای می‌اندازد که در عمل، مثلاً در پوگروم‌ها و آشویتس، ارض روشن‌گشته از روشنگری را از پرتو فاجعه منور می‌کند. بنابراین، درست یا غلط، آدرنو بر آن است که در عصر جدید ملازمت سلطه و آیین قربانی به شکرانهٔ عقل ابزارین روشنگری، که در آغاز از در رانده شده بود، دگر بار از بنجره وارد می‌شود با این تفاوت که این بار به باری قدرت تکثیر ابزارهای تکنولوژیکی چون چاپ، رسانه‌ها و کارخانه‌های اسلحه‌سازی، فاجعهٔ مراسم اساطیری قربانی به مراتب وحشتناک‌تر است. آدرنو به کنایه این را به انتقام اسطوره از روشنگری تعبیر می‌کند. شاید بتوان گفت که سوژه‌ای که می‌خواست بر اساطیر محیط شود سرانجام خود محاط در اسطوره می‌گردد.

بیش از هر علم دیگری به خودآیینی یا خودقانونگذاری ذهن، به استقلال و جداسازی آن از طبیعت - حتی از مغز خود فیلسوف - و به سروری و حاکمیت آن بر طبیعت کمک کند. ذهن می‌تواند همان حکمی را صادر کند که همواره ورد زبان فاشیست‌ها بوده است: من خود قانونم.

هم از این رو، به اقتضای مضمونی که هیچ قانونی را در مقام قانون مسلط و خودبنیاد بر نمی‌تابد، سبک بیان آدرنو نیز گویی به عمد به هیچ یک از جملات امان نمی‌دهد تا جلوه‌گاه مفهومی برتر باشد به همان منوال که یک ضدسمفونی اتونال هیچ تم یا لایت‌موتیف غالب و مکرری را در گوش شنونده باقی نمی‌گذارد تا بعداً آن را سوت بزنند. در عین حال هر یک از واحدهای تشکیل‌دهنده متن، که گریزی از قرار گرفتن در قالب یک یا چند جمله ندارند، می‌توانند درونمایه اصلی اثر باشند. وقتی می‌خواهیم فارغ از ربی که اغلب از ژرف‌انگاری سخنان غامض ناشی می‌شود صدق مضمون این واحدها را محک بزنیم، از انتخاب و نقل قول عاجز می‌مانیم. پیوستگی این واحدها درست برخلاف پیوستگی پازل‌مانند آثاری چون اخلاق اسپینوزا، نقد عقل محض کانت یا حتی هستی و زمان هایدگر است. متن آدرنو سرشار از جملات فتواگونه‌ای است که هنوز توجیه‌ناشده با فتوای دیگری دنبال می‌شوند. عدالت میان اجزا بالسویه تقسیم شده، هیچ واحد درونمایه‌ای از واحدهای دیگر مهم‌تر نیست، مگر آن‌که تأثیر بلاغی واژه‌ای چون «آشغال» یا قصارگونگی و وارونه‌گویی‌هایی که به وضوح از تأثیر نثر مارکس و نیچه نشان دارد، جمله‌ای را به چشم ما جالب‌تر بنماید. وقتی دیالکتیک روشنگری و دیالکتیک منفی را به آهنگ یافتن حرف حساب نویسنده می‌کاویم، سرانجام آنچه نصیب ما می‌گردد شاید معنایی باشد که اصلاً قالب زبان آن را نفی می‌کند درست به همان سان که قلم نویسنده کتاب حاصل تقسیم کاری است که بر ضد آن می‌نویسد و آنچه می‌نویسد با زبان است که آن را بسته سلطه



می‌داند، و به همین منوال دانشجویان را به دست عوامل سرکوبی می‌سپرد که یک عمر خود را مدافع رهایی از آن نشان داده است. اما همه این‌ها به شرطی ممکن است ایرادهایی بر آدرنو، که شاخص‌ترین نماینده نسل اول مکتب فرانکفورت است، باشد که وی در جایی خود را همچون مستثنایی که بیرون از فرایند مبادله سلطه است فرض کرده باشد، و من به چنین جایی برنخورده‌ام. نگاه مکتب فرانکفورت به آینده‌ای بود که امروزه از امکان تحقق آن دورتر شده‌ایم. این همان آینده‌ای است که فروید آن را بعید اما محتمل می‌داند. آن وقتی که آدمی از فشار درون و بیرون و دیکتاتوری عیان و نهان آزاد باشد چشم‌اندازی است که فرایش ما، همچون سراب و حباب، فرادست نمی‌آید و در قفای ما تا چشم کار می‌کند اثری از آن نیست مگر شاید در گذشته‌ای بس بسیار دور که هنوز نه زبان وارد تاریخ شده بود، نه پول اختراع شده بود و نه صیانت نفس به کلیت اجتماعی و از آن‌جا به آنچه از طریق بده‌بستان با این کلیت خود را عامل یا نماد قدرت کند راه برده بود.

اگر درست دریافته باشم، مغز دیالکتیک روشنگری آن‌جاست که آغازی چنین دارد:

وقتی زبان وارد تاریخ می‌شود، استادانش کشیشان و ساحرانند. هر آن کس که گزندی به نمادها زند، به نام قدرت‌های فوق طبیعی، متفادِ بدیل‌های خاکی آن‌ها، که نمایندگانشان سازمان‌های برگزیده جامعه‌اند، می‌گردد. آنچه پیش از این زمان رخ داد در تاریکی نهان است. در حیطة قوم‌شناسی هر جا به مانا<sup>۱</sup> برمی‌خوریم، می‌بینیم که دست‌کم ریش‌سفیدان قبایل هراسی را که به

---

۱. مانا (mana) در میان مالزیایی‌ها و پولینزی‌ها قدرتی فوق طبیعی، غیرشخصی و غیراخلاقی است که می‌تواند خیر یا شر، سودمند یا زیان‌آور باشد. این واژه در قرن نوزدهم در مباحثی که در باره ریشه دین درگرفته بود به کار رفت. بسیاری از محققان مانا را ریشه اولیه دین می‌دانستند که ابتدا برخی از اقوام به حلول آن در اشیای بی‌جان معتقد بودند، اما به تدریج این‌گونه

مانا نسبت می‌دهند تقدیس می‌کنند. آدمیان این مانای بی‌هویت و بوقلمون‌صفت را یکرنگ و باثبات کردند، و به ضرب و زور آن را به صورتی مادی درآوردند.

ظاهراً آدرنو همان مباحثی را تکرار می‌کند که قبلاً در قرن نوزدهم مطرح شده است، مباحثی که در اغلب آن‌ها جستجوی خاستگاه دین از چیزی به نام مانا سر در می‌آورد که گاه قدرت خود را به اشخاص، ارواح یا اشیا می‌بخشید، اما ادامه‌گفتار وی به آن‌جا می‌رسد که مانا بوقلمون‌صفتی خود را در رنگ‌هایی مدرن، در مفاهیم کلی زبان، در مقولات عقل، در استنتاج منطقی و سرانجام در پوزیتیویسم نیز ظاهر می‌کند. پوزیتیویسم به صورتی متافیزیکی‌تر از هر متافیزیکی با اصالت دادن به داده‌های موجودی که ما نسبت به آن‌ها خنثی و بی‌طرف و صرفاً تماشاگریم، ما را از عمل خلع و وضعیت موجود را تثبیت می‌کند. بند نقل شده با این جملات پیش‌آگهی همه‌مضامین کتاب را به پایان می‌برد:

سرانجام روشنگری نه تنها نمادها، بل مفاهیم کلی را نیز، که جانشینان نمادها بودند، فرو خورد و از متافیزیک جز هراس انتزاعی جماعت، که متافیزیک خود از آن بالیدن گرفت، چیز دیگری باقی نگذاشت. وضعیت مفاهیم در برابر روشنگری مانند وضعیت صاحبان درآمدهای شخصی در برابر تراست‌های صنعتی است: هر دوی آن‌ها نمی‌توانند احساس ایمنی کنند. گرفتیم که پوزیتیویسم منطقی به احتمال و تصادف نیز مجال دهد که خودی بنماید؛ در این صورت پوزیتیویسم قوم‌شناختی آن را سر جای خود می‌نشانند.

آدرنو و هورکهایمر به نقل از هوبرت<sup>۱</sup> و ماوس<sup>۲</sup> می‌افزایند:

---

جانمدهنداری جای خود را به نیروها و خدایان شخصی داد. امروزه این واژه گاه برای دلالت بر قدرت‌های سیاسی یا مرجع تطهیر و تقدیس آن‌ها به کار می‌رود (به نقل از دانشنامه بریتانیکا).

1. Hubert

2. Mauss

ایده‌های مبهم ما در باب تصادف و عنصر پنجم، سایه‌های محوی از این تصویر به غایت غنی‌ترند: تصور گوهر جادویی.

به دیگر سخن، روشنگری وجه تاریک جهان را، که گوهر جادویی، مانا، متافیزیک و اسطوره است، دست‌ناخورده باقی می‌گذارد با این تفاوت که رنگش را عوض می‌کند. هیوم و اوگوست کنت و بسیاری از جویندگان ریشه دین، هراس در برابر قدرت نامتعیین و ناشناخته را سرچشمه آیین پرستش چیزی که مظهر قدرت است می‌دانند، اما آن‌ها می‌پندارند که روشنگری با جرئی که برای کاربرد عقل و تجربه به آدمی بخشیده، همراه با زدودن اسطوره، جادو و رمز و رازهای گذشته، انسان را هم از قدرت ناشناخته و هم از نمایندگان و سخنگویان آن رها ساخته است، اما این رهایی به نزد نویسندگان دیالکتیک روشنگری فریبی بیش نیست. به باور آن‌ها، در گذشته نیروی نامتعیین و متلون مانا، که قبلاً در زندگی چادرنشینی کمابیش هر کس می‌توانست از آن بهره ببرد، به انحصار کسانی درآمد که مظاهر آن را در مناسک و معابد متجسم و بسامان کردند و خود نیز سخنگوی آن شدند. بدین‌سان قلمرو قدرت در مقام امر قدسی از ساحت نامقدس جدا شد. قدرت در یک سو و طاعت در سوی دیگر قرار گرفت. زمانی که مظاهر طبیعت محل ظهور مانا بودند، ضرباهنگ چماق و تازیانه نمایندگان قدرت با ضرباهنگ فرایندهای هماره همانند و مکرر طبیعت همگام بود، و نمادهایی که به صورت بت نشانه‌ای از پدیدارهای طبیعی محسوب می‌شدند همواره با دوام فشار اجتماعی همسو بودند.

آن وحشتی که در تصویری ثابت تعین یافته است نشان تثبیت‌شده سلطه ممتازان است. چنین است سرنوشت تمام مفاهیم کلی حتی آن‌گاه که این مفاهیم از هر آنچه صورتی مصور دارد گسلیده باشند. حتی صورت استتاجی علم بازتاب سلسله‌مراتب و زورتوزی است. درست به همان سان که نخستین مقولات قبیله سازمان یافته و قدرت آن بر فرد را بازمی‌نمودند،

کل نظام منطقی مفاهیم، یعنی وابستگی، پیوستگی، پیشروند و وحدت آن‌ها، در شرایط واقعیت اجتماعی متناظر با آن‌ها، یعنی تقسیم کار، بنیاد دارد.

تازه اکنون در می‌یابیم که نویسندگان دیالکتیک روشنگری چرا از ورود زبان به تاریخ چون آغاز تاریخ سلطه، و از آغاز تاریخ زبان چون فلسفه زبان، و - اگر آغاز ورود زبان را آغاز تاریخ شناخته شده بگیریم - به تعبیر لوکاچ، از تاریخ فلسفه چون فلسفه تاریخ سخن می‌گویند:

روش دیالکتیکی در برخورد به هر موضوعی همواره حول محور مسئله‌ای واحد می‌چرخد: شناخت کلیت فرایند تاریخی. بنابراین، مسائل «ایدئولوژیکی» و «اقتصادی» با یکدیگر بیگانه نیستند، بلکه با هم در می‌آمیزند. تاریخ یک مسئله خاص به تاریخ عام مسائل بدل می‌شود... تاریخ فلسفه به فلسفه تاریخ بدل می‌شود.<sup>۱</sup>

این تبیین مسئله به شیوه مارکس جوان، که نه تنها بر شناخت کلی و کلیت بل بر فعلیت و فاعلیت کلی یا بر تعبیری طبقاتی استوار است، و از نظرگاه لوکاچ، رزا لوکسمبورگ و لنین مغز مارکسیسم و شرط لازم انقلاب پرولتاریا یا، به گفته مارکس، شرط تغییر جهان است، از چشم نویسندگان دیالکتیک روشنگری دقیقاً همان چیزی است که نفی آن به منزله نفی سلطه است.

مادر همه کلیات، زبان است. زبان ذاتاً استعاری است. زبان اشیای جدا از هم را ذیل یک مفهوم قرار می‌دهد، و جزئی را به کلی منتقل می‌کند.<sup>۲</sup> هیچ تک‌واژه‌ای - حتی اسم خاص - نیست که بر امری منفرد دلالت کند. یک اسم باید متصف به صفت اشاره یا صفاتی بی‌شمار شود تا باز نمود امر جزئی گردد. با همه این‌ها، اسامی، چنان‌که هر دستوردانی می‌داند، یا انتزاعی (اسم معنا) هستند یا انضمامی (اسم ذات). انسانیت از نوع اول است و کالا از نوع

۱. گئورگ لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نسل قلم، ۱۳۷۸، ص ۱۳۸.  
۲. *metaphore* (استعاره) لفظاً به مفهوم «انتقال» است.

دوم. نخستین مفهومی ذهنی دارد و دو دیگر مدلولی عینی. مارکس جوان حقیقت تاریخ و کلیت اجتماعی و اقتصادی را در مدلول‌های عینی می‌جوید و هگل برخلاف آن عمل می‌کند، اما هیچ یک کلیت را بالکل نفی نمی‌کنند؛ برعکس، آن را از امر جزئی حقیقی‌تر می‌دانند.

دیالکتیک روشنگری و دیالکتیک منفی را به دشواری می‌توان خلاصه کرد، اما پس از مطالعه این دو کتاب، اگر به مضامین آن‌ها ره نیافته باشیم، احتمالاً به بینش تازه‌ای نسبت به فرایند ذهنی و روانی سلطه ره خواهیم یافت. اگر از فلسفه و اثر فلسفی، حتی اگر سیستمی عرضه نکنند، چشم داشته باشیم که ما را به بنیادهای گوهرین و فارغ از وضعیت‌های زمانه نزدیک کنند، پس درج این دو کتاب در شمار آثار فلسفی رهزن راه ماست. درک آموزه‌های این دو اثر چنین می‌طلبد که این‌گونه تقسیم کار آکادمیک میان حوزه‌های معرفتی را کنار بگذاریم. با این همه، اگر از سر تکلیف و تکلف تعلیمی در طلب نشانی فلسفی در اندیشه‌های آدرنو باشیم، جز این نمی‌توانیم بگوییم که آدرنو در پس دود آشویتس چهره هولناکی از عقل مدرن را می‌دید. آدرنو و بیش از او، دوست جوانمرگش والتر بنیامین از جمله آن دغلبازان جهان پرفتنه سیاست بودند که از هولوکاست بنای یادبودی برای تطهیر شرم اروپا و تضمین درنده‌خویی‌های آینده جهان متمدن بنا کنند. برعکس، می‌توان گفت سند بربریتی که آن‌ها بی‌پروا از آن سخن می‌گفتند امروزه با وضوح هولناکی در شر و فتنه‌ای که با همدستی خواسته و ناخواسته دولت آمریکا و تروریست‌های مقدس‌نما بر جهان تحمیل شده است فرایش ماست با این تفاوت که در جنگ برای مهندسی جامعه جهانی دقیقاً فریاد و فریادخواهی امر جزئی و ناین همان مثلاً یک یا هزاران کودک، زن و مرد بی‌گناهی که در عراق و افغانستان و اروپا به غیرانسانی‌ترین نحوی قربانی می‌شوند در قیل و قال‌های بلندپروازانه ایدئولوژی خیر و شر به گوش نمی‌رسد.

دغدغه فیلسوفانی که بعداً تحت عنوان فیلسوفان فاجعه به آن‌ها خواهیم

پرداخت بعد از پایان جنگ جهانی دوم همه سر آن بود که حساسیت نسبت به تکرار فاجعه را زنده نگه دارند. هم از این روست که فارغ از بهره‌برداری‌های ایدئولوژیک و از نگاه پژوهش بی‌نظر نمی‌توان مسئله ندبه بر فاجعه سپری‌شده در عین بی‌اعتنایی به فجایع حالیه را نادیده و توضیح‌ناشده رها کرد یا در کمال بی‌انصافی آن را به اندیشه‌ورزان ژرف‌نگری تسری داد که خود نسبت به آن هشدار داده‌اند. حتی سنگدل‌ترین انسان‌ها نیز قادر نیستند تصاویر اجساد سوخته‌ای را که در دادگاه نورنبرگ به نمایش درآمد، و ستمی را که بر زنان، کودکان و مردان بی‌گناه اعم از یهودی و غیریهودی در اتاق‌های گاز رفت، با دیدگان خشکیده از عاطفه بنگرند. حتی شمار قربانیان، که پژوهشگران بر سر آن اختلاف نظر دارند، مسئله را از نگاه انسانی حل نمی‌کند. در زیر آسمان کبود حتی یک قطره اشک کودکی که قربانی بیداد خودکامه‌ای شده، تمامی عدالت را در معرض پرسش می‌نهد. نظریه صنعت فرهنگ یا فرهنگ‌سازی آدرنو فلسفه را دقیقاً در خدمت افشای سازوکار آن گونه عوام‌فریبی پنهانی به کار می‌برد که به عنوان مثال مردم آمریکا را از تماشای تصویر اردوگاه‌ها در فیلم فهرست شیندلر به گریه می‌اندازد و در همان زمان مجازشان می‌دارد تا سبعمانه‌ترین کشتارها و جنگ‌هایی را که در پیرامونشان روی می‌دهد با نوعی فلج عاطفی و حتی لذت تماشا کنند. صنعت فرهنگ از طریق رسانه‌ها دماسنج امیال، گرایش‌ها و عواطف فردی را در صورت‌های یک‌دست‌سازِ جمعی تحت اداره و اداره‌شوندگی در می‌آورد. می‌دانیم که هنوز مرکب قلم قضات نورنبرگ خشک نشده بود که هیروشیما و ناکازاکی به آنی به دو کوره آدم‌سوزی بزرگ تبدیل شدند. بی‌اعتنایی به وحشت از تکرار فاجعه، بی‌اعتنایی به هشدار فرهیختگان جامعه، چنین قسی و ددمنشانه انتقام خود را بازستاند. تا آنجا که ما می‌دانیم، در اردوگاه‌های هیتلر قربانیان را اول در اتاق گاز می‌کشتند و سپس اجساد آن‌ها را به کوره‌ها می‌سپردند، اما در هیروشیما و ناکازاکی صدها هزار زن و مرد و کودک

غیرنظامی زنده‌زنده سوختند. این‌که در آن زمان فریاد دلخراش این قربانیان تا حد زیادی در هیاهو و جنجال هولوکاست گم شد تصادفاً شاهدهی است بر سلطهٔ ابزارینانهٔ صنعت فرهنگ بر آزادی فرد.

بنابراین، پیش از ورود به نظریهٔ صنعت فرهنگ یا فرهنگ‌سازی ناگفته نگذاریم که هیچ‌کس به اندازهٔ خودِ اندیشه‌ورزان یهودی‌ای چون فرانکس کافکا، مارتین بوبر، سیمون وی، هانا آرنت، پل سلان، والتر بنیامین و مانند آنها شرارت نهفته در بطن مدنیت را ژرف‌نگرانه شرح و توصیف نکرده‌اند. چنین می‌نماید که رویکرد فلسفی آدرنو، بنیامین و اغلب متفکران مکتب فرانکفورت انگيختهٔ اشتیاقی تشویشناک به رهایی فردیت ستمدیده از نظام سلطه‌ای بود که آن را همبستهٔ زایش و بالش خرد ابزاربین و احاطه‌جوی روشنگری می‌دیدند. برهان این فلسفه‌ورزی بیش از آن‌که در تحلیل مفهومی باشد، در اسناد زندهٔ بربریت فرهنگی است که آدرنو آن را «بعد از آشویتس» با واژهٔ غیرفلسفی «آشغال» توصیف می‌کرد. واژهٔ «بعد» در این‌جا به سادگی یعنی فاشیسم ادامه دارد حتی در نقد ناگزیر فاشیسم.

چون نیک بنگریم، امروزه نیز تجاوزهای جنگ‌طلبانهٔ دولت آمریکا و به همین منوال بربریت کاملاً آشکاری چون بمباران هیروشیما در گذشته حتی از زبان فیلسوف صلح‌طلبی چون کارل پوپر کمابیش با همان تعبیری توجیه می‌شود که نازی‌ها در بارهٔ قطارهای باربری حامل یهودیان به کار می‌بردند: راه‌حل نهایی.<sup>۱</sup>

دست‌کم دریافت من این است که بانی نظریهٔ صنعت فرهنگ از پشاهنگان نقد و افشای اسطوره‌های معقول‌نمایی است که در سیستم مبادلهٔ سرمایه‌داری پیشرفته، پرده‌پوش چهره‌های دگرگونه‌ای از فاشیسم و سلطهٔ انحصارطلبانه در وضعیت این‌جایی و اکنونی‌اند. همان‌طور که به نقل از گفتگوی آدرنو و گلن اشاره کردیم، آدرنو از عواقب هولناک زمانی سخن

۱. کارل پوپر، همان، صص ۸۰-۸۳.

می‌گفت که توهم سعادت و رفاه در جامعه فارغ از مسئولیت بجوشد. با استناد به تعبیر لویی لونتال، می‌توانیم بگوییم «هراس از اتمیزه شدن انسان» گویا با بمب اتمی، که زیر کلاه تمدن غرب پنهان است، پیمان وفاق بسته است. اگر چنین نیز نباشد، در این تردید نیست که به نزد آدرنو و همفکرانش، توانمندی فلسفه نه در توهم ایده‌های مطلق، نه در تجدید میثاق دروغین با مطلق‌های پیشین، نه در قالب زدن اسطوره‌های جدید، بل در کاربرد فلسفه برای استخراج توهمات نهفته در این یا آن وضعیت خاص است. در جهان‌آکنده از شر و ستم، فلسفه باید افشاگر تصویرهای مجازی و واژه‌های انتزاعی‌ای باشد که حتی وقتی مدلولشان گم و گور و ناپیداست، هنوز با هاله تابوگونه خود می‌توانند با بازتولید بی‌امان به زور تکنیک‌های رسانه‌ای، جهانی قلب و مجازی بناکنند که در آن بی‌قانونی در کسوت قانون، عوام‌فریبی در دل دموکراسی، و همسان‌سازی به اسم آزادی، عدالت، انسانیت و امپراتوری و سلطه «ت»ها و «یت»هایی اعمال قدرت کنند که خود را به طور خلاصه با نشان مدنیت و حقیقت ممتاز می‌کنند، و به نحوی اسطوره خیر و شرّ جدیدی را نهانی حاکم می‌کنند. صنعت فرهنگ با پنبه سر می‌برد بی‌آن‌که قدرت را پاسخگو سازد. هم از این رو، سزاست که مضمون و روند بسط این نظریه را در قسمتی جداگانه پی‌گیریم.

### ح - صنعت فرهنگ: زمینه‌های اولیه

ما از آن زمانه‌ای هستیم که فرهنگش در معرض این خطر است که با ابزار فرهنگی رو به نابودی رود.

نیچه (انسانی، بسیار هم انسانی)

می‌نماید که مبحث صنعت فرهنگ (فصل چهارم دیالکتیک روشنگری) در یک کلام بررسی مبسوطی است از نقش رسانه‌های مردمی غرب در تحکیم فزاینده همان چیزی که در فصل اول همین کتاب تحت عنوان وحدت سلطه و



جماعت شرح داده می‌شود. در قیاس با برخی از دیگر آثار برآمده از مکتب فرانکفورت به ویژه آثاری چون انسان تک‌ساحتی<sup>۱</sup> نوشته هربرت مارکوزه، انسان برای خویشتن،<sup>۲</sup> روانکاوی و دین<sup>۳</sup> و جامعه سالم<sup>۴</sup> اثر اریش فروم، که اغلب در ایالات متحده آمریکا به زبان انگلیسی و در نقد فرهنگ معاصر غرب نوشته شده‌اند، فصل چهارم دیالکتیک روشنگری به غایت نویدکننده و وحشتناک است، و بی‌درنگ باید افزود که این خصلت الزاماً چیزی از بار حقیقت پیام نمی‌کاهد، به همان گونه که در جهت مقابل، شک روشمند دکارت تأثیری در این واقعیت نداشت که با معده خالی نمی‌توان در باب انکار جسم داد سخن داد.

تفاوت نگاه مارکوزه و فروم به فرهنگ صنعتی و نگرش هورکهایمر و آدرنو با تصویر احمقانه نیمه پر و خالی، که خود دستپخت روان‌گردانچیان خادم وضع موجود است، قابل توضیح نیست. آنان همه به استحاله و ادغام فردیت آزاد در کلیت فرهنگ گله‌پرور اذعان دارند. نیمه پری در کار نیست که بتواند مایه تسلا در برابر نیمه خالی و در اصل مایه غفلت از آن گردد. افسون‌زده نیمه پر، که اندرز روان‌شناسان یا کشیشان را برای حفظ کلاه خویش کورکورانه پذیرفته است، این توهم را مسری می‌کند که می‌توان در جهان بی‌بنیاد، بنیادی و در زندان آهنین، آزادی و سعادت جست. البته در کل نمی‌توان نیمه پر را نادیده گرفت، اما این نیمه به حیطة تملک فردی و در عوض پول به دست می‌آید. از منظر نظریه انتقادی، که همواره به نقش توده‌ای و همسان‌ساز فرهنگ می‌نگرد، می‌توان گفت که نیمه پرینی نه تنها نیمه خالی، بل نیمه پر و کل لیوان را به توهم، فریب و غفلت می‌سپرد.

«روشنگری در مقام فریب توده‌ای» عنوان فرعی فصل چهارم کتاب دیالکتیک روشنگری است. تفاوت نگاه مؤلفان صنعت فرهنگ با نگاه امثال فروم

1. *One - dimensional Man*

2. *Man for Himself*

3. *Psychoanalysis and Religion*

4. *The Sane Society*

و مارکوزه در آن آب پاکی است که مؤلفان نخست بر چیزی به نام «سوژه انقلابی»<sup>۱</sup> می‌ریزند، هر چند نیروی رهایی به نزد فروم، مارکوزه، لونتال و الیاس نیز فاعل مشخصی ندارد. به خواننده‌ای که هنوز جهان و جهانیان را به چشم خوب و بد، سفید و سیاه، و پر و خالی می‌نگرد باید درگوشی گفت که از انتقاد آدرنو و هورکهایمر چشمداشت سازندگی نداشته باشد. مسئله صنعت فرهنگ صرفاً آن نیست که روشنگری در فریب توده‌ها نقشی ایفا می‌کند. نه تنها تاریخ روشنگری از عصر اساطیر آغاز می‌شود و نه تنها روشنگری مدرن دوباره به دام اسطوره‌ای می‌افتد که بدو آهنگ نسخ آن کرده بود، بلکه مردم‌فریبی معاملتی نیست که تنها به عصر تکنیک منحصر باشد. از منظر نیچه، که قدرت را می‌ستاید، هر جا که قدرت به ضعف می‌گراید، مردم‌فریبی در کسوت ایده‌های افلاطون، اخلاق مسیحی، نفس‌گشی بودایی، برابری و برادری سوسیالیسم و دموکراسی وارد گود می‌شود تا ضعفا را به نام حقیقت بر صدر نشاند و نخبگان جریده‌رو، ارواح نیرومند و بی‌اخلاق و نیروهای خالص حیات را به دست توده‌های همچون گله خاموش و مدفون کند. به نزد اصحاب مکتب فرانکفورت، تاریخ مردم‌فریبی تاریخ تقدیس قدرت است. از این‌که بگذریم، در شرق و غرب نشر توهم و فریب در اذهان توده‌های تحت سلطه همواره یکی از ابزارهای دوام و بقای قدرت‌ها بوده است. این سخن راست است که دیکتاتور آن کس را که دیکتاتورش خواند به زندان می‌افکند. پادشاه اگر خود را سایه‌گردگار جا نزند، اریکه محکمی نخواهد داشت. سربازان اگر فرمان نبرند، یال و کویال سرداران مضحکه‌ای بیش نخواهد بود. اگر نبود توده‌ای که شانه برای تازیانه زورمندان خم کند، دولت زور نیز به شبی بند نبود. دیکتاتور هر چه بیش‌تر به خداپنداری خود ایمان داشته باشد، نیروی خاموش توده‌ها را کم‌تر

می‌بیند. توده‌ها هر چه کم‌تر در افسون اسطوره‌دیکتاتور اسیر باشند، بیش‌تر برای رهایی امید و آمادگی دارند. همواره ترس و وحشتی در هرگونه پیوند خواجه و بنده مبادله می‌شود. ارباب زاده رعب است و مردم‌فریبی زاده محتوم استبداد و ستمگری است. آن‌که می‌ترساند می‌ترسد، ورنه هیچ‌کس چماق بر سر هیچ ماری نمی‌کوفت.

وقتی به کتابی به غرابت دیالکتیک روشنگری می‌رسیم که بلاغت را در جدل و جدل را در بلاغت می‌پیچاند، و هر جمله آن چون اخگری شرربار و نابهنگام یخ وجود را می‌شکند، همه آنچه پیش از این به سادگی حل شده بود، در کسوت مسائلی لاینحل گریبان ما را می‌گیرد. دموکراسی لیبرال و رواداری سوسیال دموکراسی، که نیمه‌پرینی پراگماتیسم ریچارد رورتی، پوزیتیویسم منطقی و خردگرایی انتقادی پوپر آن‌ها را سرمشق‌های ایده‌آل جامعه باز و سدهای دیکتاتوری می‌دانند، ناگهان همبسته‌گونه‌ای دیکتاتوری که بسی ماندگارتر و نیرومندتر از استبداد امپراتوران شرقی است، اعلام می‌شوند: دیکتاتوری صنعت فرهنگ.

مشخصه این دیکتاتوری نه رعب و ارباب است<sup>۱</sup> و نه صرف آن‌گونه مردم‌فریبی که از دیرباز فاتحان قدرت را در حفظ قدرتشان یاری رسانده است. در حقیقت واژه «صنعت» است که در این‌جا نقش اصلی را ایفا می‌کند. این انتقاد منصفانه نیست که نمایندگان نظریه انتقادی دموکراسی لیبرال و استبداد عهد بوق را به یک چوب می‌رانند. آن‌ها، برخلاف نیچه و ماکیاوولی، آرمان‌های معنوی روشنگری، یعنی آزادی فردی، برابری، صلح، برادری و رهایی از یوغ خرافه و متافیزیک موهوم، را لعن نمی‌کنند. برعکس، رهایی از عوامل درونی و برونی فشار و سرکوب، آرمان مشترک همه آن‌هاست. نظریه صنعت فرهنگ به‌طور کلی در شمار رشته‌ای از پژوهش‌های مکتب

۱. واژه وحشت به نزد ناقدان فرانکفورتی فرهنگ، همبسته فاجعه است. وحشت در نگاه متفکر است، ورنه دیگران از هجوم رسانه‌ها هراسی ندارند.

فرانکفورت قرار می‌گیرد که مضمون مشترک همه آنها رابطه فرهنگ و مدنیت با سیر پیشرفت تکنولوژی است.

در حد دسترسی می‌توانیم سه پژوهش را که با مضمون صنعت فرهنگ همخوانی بیش‌تری دارند نام ببریم و به قدر مجال نتایج آنها را مرور کنیم: «اثر هنری در زمانه تکثیرپذیری مکانیکی آن»<sup>۱</sup> نوشته والتر بنیامین، پشروند تمدن‌سازی<sup>۲</sup> اثر نوربرت الیاس و اتم‌گون‌سازی انسانی وحشت<sup>۳</sup> نوشته لئو لوتال. هیچ یک از این آثار، به ویژه پژوهش تدقیقی و ریزنگرانه الیاس، دستاوردهای سودمند تکنولوژی و آرمان‌های مدنیت روشنگری را نکوهش نمی‌کنند. مشکل می‌توان از این آثار چیزی از سنخ حدیث آرزومندی بازگشت به طبیعت روسو یا نوستالژی‌ای واپس‌گرایی نوالیس و شاعران رمانتیک برای قرون وسطا و چیزهای دیگری از این دست بیرون کشید. رشته مشترک همه آنها نه سرزنش تمدن، نه نکوهش تکنیک، بل ناهمخوانی و در نهایت هم‌ستیزی پشروند این دو است. صنعت فرهنگ، که میوه تلخ ابزار فنی تکثیرشدنی است، در زمینه نوعی بی‌تعادلی میان بالندگی فرهنگ و پیشرفت تکنیک میخ خود را می‌کوبد.

بنیامین در پژوهش بی‌سابقه و ژرف‌نگرانه خود از تفاوت میان دو نوع تکثیر یا، به قولی، بازتولید آثار هنری آغاز می‌کند: بازتولید سنتی و بازتولید تکنیکی. او بر آن است که بازتولید نخست به حیطة اقتدار اصالت اثر تجاوز نمی‌کند، اما بازتولید دوم اثر هنری را از این حیطة بر می‌کند، آن را در سر راه می‌گذارد تا هر کس آن را به هر کجا خواست ببرد. بدین‌سان اثر از حیطة اصالتش دور می‌شود؛ و اصالت نیز، چون بسته این حیطة است، در انتشار و تکثیر زایل و مستحیل می‌شود. بنیامین این حیطة اقتدار اصالت را هاله<sup>۴</sup> می‌نامد، واژه‌ای که دریافت آن‌گاه با بدفهمی همراه بوده است.

1. «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit»

2. *The Civilizing Process*      3. *Terror's Atomization of Man*

4. Aura

شاید یکی از جهات این بدفهمی، خود واژه «هاله» باشد که لفظاً دلالت زمانی ندارد. هاله به نزد بنیامین حیطة زمانی و مکانی نشئت شیء هنری است. هاله آن این جا و اکنونِ اصلِ اثر هنری است که مقوم خلوص، اصالت، دست‌ناخوردگی و بکارت اثر و تعیین‌کننده دوام و ماندگاری آن است. هاله از خاستگاه ایجاد بی‌پیشینه، نامکرر و تکرارناپذیر اثر هنری و وجود تاریخی آن نشان دارد. تابلویی از رامبرانت تا وقتی اصل، و نه نسخه‌بدل، است، حتی اگر در طول زمان در معرض تأثیرات نور و هوا دچار تغییراتی شود و حتی اگر در میان هزاران تابلوباز و دلال، خرید و فروش و دست به دست گردد، باز هم هاله خود را با خود حمل می‌کند و اساساً همین حمل و نقل حضور تاریخی اصل اثر است که آن را از نسخه‌بدل‌های تولیدی و نااصیل جدا و ایمن می‌دارد. نسخه‌بدل‌ها هاله را زایل نمی‌کنند. در بازساخت و تکثیر سنتی و دستی، زیان حال اثر چه بسا چنین باشد: «هر اندازه که دلتان می‌خواهد از من نسخه‌برداری کنید؛ به قلمرو اصالت من خدشه‌ای وارد نمی‌شود. به علاوه، من در مقام اصل بر شما اقتدار دارم.»

در بازتولید تکنیکی، این ادعا، که خاستگاه سنتی دارد، از اثر سلب می‌شود. فاصله این جا و اکنون اثر با تکثیر آن به صفر می‌رسد. نسخه‌بدل‌ها همه اصلند یا در اصالت بالسویه‌اند. یک دلیل آن، استقلال بیش‌تر فرایند بازتولید نسبت به اصل است. برای مثال، در عکاسی و سینما، که از نمونه‌های شاخص بازتولید تکنیکی هستند، دیگر مسئله برابر اصل بودن رونوشت منتفی می‌شود. دوربین عکاسی و فیلم‌برداری در نسخه‌برداری به مثابه سرف قرون وسطایی، که یکسره فرمانبردار ارباب بود، عمل نمی‌کند. این دوربین چون شاگردان نقاشی که از روی اثر اصلی استادشان تقلید می‌کنند، ملزم نیست که حتی الامکان نسخه‌بدل را نزدیک به اصل درآورد. دوربین چشم مسلح را به جای دست نشانده است. حرکات بازیگر در صحنه فیلم‌برداری، که در این جا اصل محسوب می‌شود، همزمان و بدون وقفه

زمانی، آن هم نه چون رونوشتی برابر اصل، بل در تطبیق با موضع دوربین و تنظیم عدسی و سایر تروکاژهای فنی به دست نسخه‌بردار می‌افتد.

گذشته از خودمختاری و استقلال نسخه‌بدل نسبت به اصل، بازتولید تکنیکی، برخلاف نسخه‌برداری دستی، می‌تواند اصل اثر را در وضعیت‌هایی قرار دهد که خود آن هرگز نمی‌تواند در آن وضعیت‌ها قرار بگیرد. مثلاً، نوار کاستی از اجرای سمفونی نهم بتهوون، که اصل آن به رهبری هربرت فون کاریان و در تالار ارکستر فیلارمونیک برلین در فضایی خاص و با حضور شنوندگان زیادی پدید آمده، به یاری تکثیر تکنیکی، و در این‌جا به طور خاص از طریق ضبط انبوه، در جیب من و شما حمل می‌شود و در اتاق مطالعه ما بازتولید می‌گردد. این دلیل دوم شاید برای عتیقه‌دوستانی چون خود بنیامین یا شکسپیردوستانی که علاقه دارند هملت با همان شمایل و در همان شرایط دوران الیزابت اجرا شود بیش‌تر قابل درک باشد تا برای کسانی که، مثلاً، هملت را با کت و کراوات و ظهور روح پدرش را همراه با موسیقی راک به صحنه می‌برند، یا چندان تفاوتی میان تماشای مناظر پاریس از تلویزیون و اینترنت و تماشای همان مناظر از نزدیک نمی‌بینند. اینان می‌توانند این دلیل را نپذیرند با این استدلال که اصل سمفونی نهم برای شخص بتهوون همان دست‌نوشته اولیه اثر بر روی خطوط حامل است. اما بنیامین اصل اثر را با حیطة نشئت آن همبسته می‌کند. بنابراین، آنچه ما از نوار کاست در اتاق مطالعه می‌شنویم البته نسخه‌بدل است اما این نسخه‌بدل با نسخه‌بدل یک تابلوی نقاشی تفاوت دارد. این نسخه‌بدل، تکنیکی است و چیزی که خیلی مهم‌تر از تفاوت اصل و رونوشت دستی است در آن از دست می‌رود. آنچه از دست می‌رود هاله است. به بیانی دیگر، در این‌جا اصل دیگر اختیار نسخه‌بدل را در دست ندارد، هر چند شکل و محتوا دست‌ناخورده بماند. عکس آن بیش‌تر صادق است: نوار کاست و به ویژه دوربین می‌تواند به اصل بگوید: «تویی که زیر نگاه منی و منم که لگامت را به دست گرفته‌ام و حضور

آغازینت، ارزش آیینی<sup>۱</sup>ات، وجود تاریخی و تاریخیت، و در یک کلام هاله‌ات را از تو سلب کرده‌ام.»

اینک می‌توان دریافت که این شیوه تعامل با هنر چگونه ممکن است مایه آغازینی برای نظریه وحدت جماعت و اقتدار، که جان کلام دیالکتیک روشنگری و نظریه صنعت فرهنگ است، باشد. به تعبیر آدرنو، نور فلورستی که در سینما و تلویزیون بر حسب ارزش نمایشی<sup>۲</sup> صرف، نمایشگر هاله اطراف صورت قدیسان است، نه تنها چیزی از امر قدسی را منتقل نمی‌کند، بلکه آن را نابود و زایل می‌سازد. اگر درست دریافته باشم، بنیامین می‌خواهد بگوید که این دگرگونی فنی صرفاً به پیشرفت تکنیک مربوط نمی‌شود، بلکه همبسته شیوه ادراک هنری و به طور کلی ادراک حسی و بر وفاق توده‌ای شدن فرهنگ و شیوه مالکیت و مناسبات تولیدی است که به سبب ناهماهنگی زیربنا و روبنا کاملاً مطابق پیش‌بینی‌های مارکس نبوده است. پس، این ادعا چندان بیراه نیست که مکتب فرانکفورت از دل ویرانه‌ها، بر اثر نوامیدی از مارکسیسم و در جستجوی یافتن چیزهای ناهمگون با یکدست‌سازی حاکم، سر بر کشید. اما زوال هاله در چرخه تکثیر تکنیکی دقیقاً چگونه ممکن است نشانه بیماری و بحران فکری زمانه ما باشد؟ به بیانی ساده‌تر از بیان بنیامین می‌توان گفت که تکثیر تکنیکی اساساً طریقه بریدن از سنت و ریشه‌کنی را رواج می‌دهد و چون بازتولید انبوه می‌شود، این ریشه‌کنی و قلع و قمع به عارضه‌ای توده‌ای بدل می‌گردد. البته این نحوه بیان صرفاً برای تفهیم مطلب است، ورنه نمی‌توان گفت کدام یک از دو پدیدار توده‌ای شدن و تکثیر فنی علت و کدام یک معلول است. آنچه تکثیر می‌شود با گسست از سنت، پدیدار توده‌ای را به جای آنچه یک بار رخ داده می‌نشانند و افزون بر آن، تعیین شرایط فعلیت اثر تکثیر شده را به مخاطب اثر واگذار می‌کند. این دو فرایند، همچنان

با هم فراداده‌های فرادش (سنت) را متلاشی می‌کنند، و این فروپاشی، که روی دیگر بحران معاصر است، زوال هاله، تبدیل بازتولید اثر هنری به پدیداری توده‌ای به ویژه از طریق سینما - که ژان - لوک گدار به حق آن را نه بازتاب واقعیت بل واقعیت بازتاب نامیده - و واگذاردن اثر تکثیر شده به انبوهی از مخاطبان تا هر کس آن را در جای دلخواه خود قرار دهد - یا، به زبان خودمان، هر جایی شدن هنر - این همه پیوندی تنگاتنگ با جنبش‌های توده‌ای عصر ما دارند.

بنیامین قدرت سینما در بازسازی دلخواه و تکنیکی بانیان ادیان و قهرمانان تاریخ را به فراخوانی همگان به ویرانگری فراگیر تعبیر می‌کند. او می‌گوید زوال هاله در خدمت گرایشی است که توده‌ها به یکدست‌سازی و یکسان‌بینی همه چیزها دارند. بی‌درنگ باید افزود که این همان نیروی شری است که بعداً آدرنو و هورکهایمر در صنعت فرهنگ (یا در این جا تکثیر تکنیکی و رسانه‌ای فرهنگ) می‌بینند.

تماشای چشم‌اندازی طبیعی از نزدیک و تماشای زنده‌ترین عکس آن در مجله‌ای مصور، ادراک حسی یکسانی ایجاد نمی‌کنند. از نزدیک، دیده بیتابی و دوام منظره را حس می‌کند. برعکس، با تماشای عکس خصلت گذران، برکنندگی و تکرارپذیری آن را حس می‌کنیم. به بیانی دیگر، چشم‌انداز طبیعی را هیچ کس نمی‌تواند در جیبش بگذارد و به خانه برد، اما عکس را هر کس به هر تعداد که بخواهد می‌تواند بر دیوار اتاقش بکوبد. پارک هیچ وقت نمی‌تواند جای جنگل طبیعی را بگیرد. آنچه پارک کم دارد هاله است. حتی قوطی‌های خالی کنسرو در جنگل‌های طبیعی، که کسانی یکی - دو روز از تعطیلات سالانه خود را در آن‌ها گذرانده‌اند، باز هم می‌تواند از زوال هاله حکایت کند، چون آن طبیعت بکری که برای جنگل‌نشین ارزشی آینی دارد به چیزی تکثیرپذیر چون همان قوطی‌ها و به طبیعت یک بار مصرف تبدیل شده است. بدین سان نوعی ادراک بالیدن می‌گیرد که با یکسانی فراگیر و



هر جایی اشیا چندان همبسته است که حتی این یکسانی را از آنچه یگانه بودن آن کاملاً مشهود است (چشم‌انداز طبیعی) بیرون می‌کشد. بازوال‌هاله و گسست اثر هنری از زمینه سنتی و آیینی آن، ملاک اصالت نیز دگرگون می‌شود. پرسش از این‌که از میان شش یا هزار قطعه عکس شش در چهار شما کدام یک اصیل‌تر است پرسشی بی‌معناست. اصالت باید مبنای دیگری پیدا کند. قبلاً این مبنا عملی چون مناسک آیینی بود. اینک مبنا پراکسیس سیاسی می‌شود. مبنا در این‌جا، به نزد بنیامین، همان خاستگاه و بالمشگاه است. وی بر آن است که آثار هنری سنتی در زمینه و در خدمت آیینی خلق می‌شدند و سنجۀ ارزش آن‌ها ارزش آیینی بود. آن‌جا که ارزش آیینی ملاک است، ارائه اثر فراروی دیگران اهمیت ندارد. با چنین ملاکی، که در عصر جادو اهمیت مطلق داشت، اثر هنری چون ابزار جادو یا مناسک به‌کار می‌رفت. امروزه ملاک آیینی جای خود را به ارزش بر مبنای قابلیت نمایش هر چه گسترده‌تر داده است. سینما بارزترین شاهد این دیدگاه امروزی است.

از سویه خالق اثر نیز وقتی ارزش آیینی فرادید بود، اثر در خدمت آیین و نوعی راز و نیاز با خدای آیین در خلوت بود. این نظریه بنیامین در مورد موسیقی باخ، شعر حافظ و شمایل‌های دینی صدق می‌کند.

اما اگرچه قابلیت نمایش رمس‌های دینی، در اصل کم از قابلیت نمایش سمفونی نبود، ولی سمفونی زمانی مجال بروز یافت که می‌شد نوید داد که قابلیت ارائه آن به همگان بیش از قابلیت نمایش عشای ربانی است.

اشاره آدرنو به دعا و نیایش کشیش در پخش تلویزیونی و قیاس آن با نیایش در کلیسا (در همین کتاب) در واقع اشاره به مصداق ارزش آیینی و ارزش نمایشی دعاست، به این منوال که دعا به عنوان یکی از آیینی‌ترین مناسک میان فرد و خداوند در معرض تماشای میلیون‌ها تن نهاده می‌شود و همین سویه نمایش توده‌ای، اصالت و هاله آن را در تکثیر انبوه زایل می‌کند.

به بیانی دیگر، بنیامین و آدرنو در ضمن هجو آن نظریه پردازان فیلم که در سینما امکان هنوز فعلیت نیافته اعجاز و نمایش ساحت قدسی را می بینند، می توانند بگویند که نمایش سینمایی امر قدسی، لوث و زوال امر قدسی است. شاید نگرانی از زوال هاله در این فتوا که چهره مقدسان را نباید نشان داد به طریقی مضمون باشد، هر چند در عصر زوال گسترده هاله، قرنطینه کردن آثار هاله مند بسی دشوار است. این گمان چندان گزافه نیست وقتی دریابیم که بنیامین از چیزی سخن می گوید که زنی خانه دار هم با نگاه ناخرسندش به گل های مصنوعی روی میز آن را حس می کند. شاید هر عتیقه دوستی نیز هنگام تماشای جوشن یکی از شوالیه های جنگ صلیبی، به شرط آن که کمی تخیلش را به کار اندازد یا، به قول فلوربر، عمیقاً اندوهگین باشد، زوال هاله را در هیئت آرام، بی گزند و درخودغنوده جوشن حس کند. هنرمند حساس تری چون کافکا می توانست سینما را مخل نگرستن، سلطه تصاویر متحرک بر هشیاری و پوشاننده یونیفورم به چشم عریان ببیند. «فیلم، کرکره آهنین است»<sup>۱</sup> اما هنر بنیامین شفاف سازی ژرف نگرانه آن حس دورادور و تاریک - روشنی است که تحلیل آن به شامه تیز منتقد ادبی و هنرشناس نازک بینی چون او نیازمند است. تماشاگر معمولی می گوید: «این شاهکار است»، اما منتقد هنری شاهکار یا مبتذل بودن اثر را شفاف می کند. به همین نحو، بحث بنیامین در تفاوت سینما و تئاتر گاه به توضیح واضحات با زبانی غریب می ماند، اما همه این توضیحات برای فراتر رفتن از آنهاست. چنین نیست که بنیامین چون کافکا و ژرژ دوئامل<sup>۲</sup> سینما را منفور دارد. این درست که سینما هاله زدایی تئاتر و، برخلاف تابلوی نقاشی، رهن درنگ و اندیشه است، اما همان وجه نشان دهنده گی مؤثر بر حواس و امکانات فنی آن

۱. گوستاو یانوش، همان، صص ۱۱-۲۱۰. همچنین، در باره عکاسی رک ص ۱۹۰.

۲. George Duhamel: داستان نویس فرانسوی نیمه اول قرن بیستم که نفرت او از سینما زیانزد بود.

در نمایش واقعیات از زوایای گونه‌گون، این هنر را به پیشروترین هنر زمان ما تبدیل می‌کند.

آن‌گاه که هنر قادر به بسیج توده‌ها می‌شود، در واقع از پس دشوارترین و مهم‌ترین وظایف خود برآمده است، و امروزه روز در عالم هنر، سینماست که چنین وظیفه‌ای را انجام می‌دهد.

اگر به یاد داشته باشیم که توده‌ای شدن هنر همبسته زوال هاله است، تازه می‌فهمیم - به شرط آن‌که شناخت ما از بنیامین محدود به همین یک متن باشد - که اصالت به معنای هاله‌مندی به نزد این اندیشه‌وری که اندیشه‌اش از میراث مارکس و فروید تغذیه می‌کند، هدفی برای شلیک است، نه مقصدی برای بازگشت. شناخت زادگاه الزاماً حدیث آرزومندی آن نیست. برخلاف شوق ارتجاعی بازگشت به هاله، هاله‌زدایی توده‌ای امری مترقی است. بنیامین در پسگفتار مقاله خود ناگهان از تحلیل موضع تماشاگر فیلم به ریشه‌یابی فاشیسم جست می‌زند. ناهمخوانی افزایش ابزارهای تولید و بهره‌برداری از آن‌ها، ناهماهنگی میان رشد جامعه و بهره‌وری از دستاوردهای تکنیک در شرایطی که فاشیسم در عین طلب پیشرفت تکنیکی در صدد حفظ مناسبات تولید است، راهی جز جنگ برای بسیج توده‌ای باقی نمی‌گذارد. زیبا جلوه دادن جنگ نیازمند ایجاد دوباره هاله و وابستگی آیینی است. توده‌ها هاله را ویران می‌کنند، اما هاله از راهی دیگر از میدان جنگ شیمیایی فاشیست‌ها سر بلند می‌کند. فاشیسم می‌کوشد زیبایی‌شناسی را وارد سیاست کند. کمونیسم می‌کوشد سیاست را وارد زیبایی‌شناسی کند.

پشروند متمدن‌سازی کتابی است که گرچه در سال ۱۹۳۹ منتشر شد، خیلی دیر و تنها پس از آن‌که الیاس در سال ۱۹۷۷ به دریافت جایزه معروف به جایزه آدرنو نایل آمد، اذهان را جلب کرد. او در هایدلبرگ<sup>۱</sup> در مکتب

---

1. Heidelberg

هوسرل و یاسپرس فلسفه آموخته بود، اما در فرانکفورت - شاید به سبب علاقه‌ای که به تحقیقات جامعه‌شناختی داشت - دستیار کارل مانهایم<sup>۱</sup>، بنیانگذار جامعه‌شناسی علم شد و به حلقه پژوهشگران انستیتوی پژوهش اجتماعی پیوست. گمنام ماندن او تا سال ۱۹۷۷ و جای خالی نامش در شمار زیادی از تاریخچه‌های اولیه مکتب فرانکفورت به نزد ما که با متون سر و کار داریم، چیزی از تأثیر و نفوذ او در پژوهش‌های بعدی این مکتب نمی‌کاهد. او از حیث گستره دانشش در پزشکی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی شاید همسنگ فیلسوفانی چون اشپنگلر، هگل، دیلتای و یاسپرس باشد، اما او فیلسوف تاریخ نیست، بل دقیقاً جامعه‌شناس تمدن و تکنیک و، به مفهوم اعم، پژوهشگر علم انسانی<sup>۲</sup> است.

الیاس نه تنها سنجش‌های آماری و استقرا از انبوه امور واقع تجربی را تحقیر نمی‌کند، بل در جای جای کتابش به شواهد، جداول و مقایسه‌های ریزینانه بر حسب مشاهدات و گزارش‌های تجربی استناد می‌کند. در مفهوم *Zivilisierung* (تمدن‌سازی) تمدن دقیقاً به همان معنایی به کار نمی‌رود که پیش از آن اشپنگلر متمایز از فرهنگ مراد کرده بود. تمدن پوسته و مومیایی چیزی رمزآگین به نام فرهنگ نیست. تمدن رفتاری اجتماعی و تحول‌پذیر است که پیشروند آن نه چندان عقلانی، نه چندان نامعقول و نه حتی مسبوق به پروژه و برنامه‌ای اولیه است. با این همه، پیشروند تمدن بر حسب شاکله‌سازی‌های انسانی، نظامی ملموس می‌پروراند که الیاس برای شفاف‌سازی آن به ریزترین پدیدارهای هر روزینه از جمله آداب غذا خوردن، رسوم سلام و احوال‌پرسی و قوانین ترافیکی استناد می‌کند. افراد با رعایت این شاکله‌ها تعامل اجتماعی خود را با تعامل اجتماعی متمدنانه هماهنگ می‌کنند.

1. Karl Mannheim

2. Menschenwissenschaftler

از مضمون که بگذریم، زبان و لحن خوش بینانه الیاس در میان پژوهشگران انستیتو استثناست. واقعیت جهان خارج، که کم‌تر دلخواه ماست، به نزد الیاس نه منفور است نه درخور تثبیت. تمدن از نگاه او رفتاری فردی دقیقاً در قبال جامعه است که بر حسب آن فرد با قید و بندهای سنجیده درونی، خود را با نظارت‌های بیرونی همسو می‌کند. او با ارائه شواهد رفتاری از جوامع پیشین تا جوامع امروز قدرت نظارت‌کننده بیرونی در عصر حاضر را محبت‌آمیزتر می‌داند. آنچه شاید آموزه نهایی الیاس باشد تنظیم نفسی است که پیشرفت تمدن و تکنیک را باید هماهنگ و مهار کند.

روش ریزشناسانه<sup>۱</sup> الیاس را به لحاظ غفلت او از بربریت پنهان در زیر پوسته تمدن نقد کرده‌اند. اما آدرنو در دیالکتیک منفی می‌نویسد: «ریزشناسی همان جایی است که متافیزیک در قبال تمامت‌خواهی در آن مأمنی می‌جوید.»<sup>۲</sup> با این همه، اگر پژوهش الیاس در نظریه صنعت فرهنگ مؤثر بوده باشد، این تأثیر کاملاً سلبی است، زیرا آدرنو و هورکهایمر رشد بی‌رویه تکنولوژی را در قیاس با پیشرفت تمدن بسی فراتر از آن می‌دانستند که امیدی به تنظیم آن دو باشد. چنان‌که اشاره شد، فرهنگ در مفهوم و عبارت «صنعت فرهنگ» به معنای نوعی نظام مستبدانه تکنولوژی در بستر رسانه است که افراد را به خمیری یکدست، به ذرات یکدست اتم‌گونه بدل می‌کند، اما الیاس دست‌کم در یک چیز با بنیامین، آدرنو، مارکوزه و همه تحلیل‌گران فرهنگ متفق است: زدودن ایدئولوژی و آرمان جامعه‌ای که سعادت فرد در آن بر همه چیز اولویت داشته باشد.

یک سال پس از انتشار مقاله «اثر هنری در زمانه تکثیرپذیری مکانیکی آن»، هربرت مارکوزه در مجله پژوهش اجتماعی در مقاله‌ای با عنوان «خصیلت مثبت فرهنگ»<sup>۳</sup> در باره خطر بهره‌گیری فاشیسم از فرهنگ توده‌ای به عنوان

1. Mikrologisch

2. T.W. Adorno, *Negative Dialectics*, p. 408.

3. «The Affirmative Character of Culture»

نقاب ایدئولوژی هشدار داد. مارکوزه در این مقاله در عین انتقاد از هنر بورژوازی، وجه مثبتی نیز برای آن قائل است. هم از این رو، هابرماس در مقاله‌ای تحت عنوان «مارکوزه - گرمابخش جان و باززایی سوژکتیویته سرکش» می‌نویسد:

مارکوزه اندیشه‌وری مثبت نبود. با این همه، وی در میان ستایشگران حیث منفی مثبت‌ترینشان بود. او، برخلاف آدرنو، به حصر امور توصیف‌ناپذیر بسنده نکرد، بل به گزینه‌هایی برای آینده روی آورد. من به وجه اثباتی تفکر منفی مارکوزه علاقه‌مندم.<sup>۱</sup>

هابرماس در همین مقاله به آنچه از نظر مارکوزه سرور عصر ماست، از جمله تقلای کور برای زیستن، رقابت خشک و ترسوز، تولید زائد، سرکوب و واپس‌رانی فریب‌آلود، مردانگی کاذب و سببیت کلبی مسلکانه اشاره می‌کند، لیکن این را نیز اضافه می‌کند که مارکوزه گرچه همچون آدرنو و هورکهایمر بنا را بر نفی می‌گذارد، اما در نظر توقف نمی‌کند و با شور و حرارت و آهنگی مثبت انسان‌ها را به جنبشی نو برای نیل به نیازهای انسانی - نیاز به زیبایی، صلح، آرامش، خلوت، لذت از زندگی به جای کشمکش و تقلا، تبدیل کار از خودیگانه به فعلیت آزادانه نیروها و توانش‌های آدمی - فرامی‌خواند.

مارکوزه در مقاله «خصلت مثبت فرهنگ» جهان توهم زیبا را در هنر خودآیین بورژوایی، جهانی خیال‌بافته و بیرون از حیطه رنج و تقلای کار اجتماعی و رقابت بورژوازی می‌داند. وجه منفی این هنر آن است که با افسون و افسانه بر شقاوت و بدبختی واقعیت هرروزینه نقاب می‌زند. بدین لحاظ، فاشیسم می‌تواند آن را در تثبیت وضع موجود به کار گیرد. اما همین هنر از آن

1. Jurgen Habermas, «Marcuse - Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity», trans. Frederick G. Lawrence, in ed. *The Frankfurt School*, Wolfgang Schirmacher (ed.), New York, Continuum, 2000, p. 228.

رو که در هر حال از اشتیاق انسان به ایدئال زیبایی، انسانیت، دوستی و فراگذار از وضع موجود نشان دارد، از وجهی مثبت نیز بهره‌مند است.<sup>۱</sup>

به نزد بنیامین، هنر هاله‌زدایی شده با اقبال توده‌ها مواجه می‌شود، لیکن وی، برخلاف مارکوزه، لذت توده‌ها از هنر هاله‌باخته را نه امری مثبت بل امری مخرب و مرگبار می‌بیند وقتی که این هنر رها شده از آیین به دام سیاست می‌افتد و در خدمت خشونت و زورتوزی درمی‌آید. به بیانی دیگر، با فروپاشی ارزش آیینی، هنر توده‌ای شده می‌تواند به زیبایی شناختی کردن خشونت عریان سیاسی خدمت کند. به نزد بنیامین، نظریه هنر به تفصیل مفهومی از فرهنگ می‌انجامد که با نقد ایدئولوژی همراه است. می‌توان گفت که ایدئولوژی در واقعیت سیاسی با آنچه بنیامین سر برآوردن هاله تعبیرش می‌کند یکی است. هنر هاله‌مند هنر خودآیین است و زیباسازی جنگ در خدمت آن‌گونه ایدئولوژی خودبنیاد و کلی‌گراست که بقا و دوامش در گرو قربانی شدن سعادت‌گرایی فردی<sup>۲</sup> است. ایدئولوژی فاشیسم به تبدیل توده‌ها به مصالح بازگشت به هاله، به خودآیینی و به ایدئولوژی نیازمند است. لازمه تحقق این هدف نفی هرگونه هماهنگی پیش‌بنیاد<sup>۳</sup> میان کل و جزء، و میان عقل و سعادت است. نازی‌ها می‌توانستند در این باب به سعادت‌ستیزی هگل و همه فیلسوفان روشنگری که فرد زنده را قربانی سوژه خردورز می‌کنند استناد کنند:

خوشبخت آن کسی است که زندگی خود را با انتخاب، خواست و منش ویژه خویش وفق داده باشد و بدین‌سان از زندگی خود حظ برد. تاریخ، صحنه سعادت نیست. در تاریخ، ادوار سعادت همان صفحات خالی تاریخند.<sup>۴</sup>

وقتی پس از جنگ فیلم‌های اجساد سوخته در آشویتس را در دادگاه

1. Herbert Marcuse, *Negations*. trans. J.J. Shapiro, Boston, Beacon, 1968, p. 130 ff.

2. individual eudaemonism

3. Preestablished harmony

4. Georg Friedrich Hegel, *Vorlesungen Über die Geschichte*, Werke IX, Ed. Gans. Berlin, 1840-47, p. 34.

نوربرگ به نمایش نهادند، نظریه‌هایی که قبلاً نگرشی نیمه‌جان به مسئله محر  
 بوده‌ها در ایدئولوژی‌های کل‌نگر داشتند از نو جان گرفتند. نبوغ  
 جوانمرگ‌شده بنیامین، اگر وی زنده بود، شاید نمای هاله خودآیین فاشیسم  
 را در لابلای دودی که از کوره‌ها برمی‌خاست می‌توانست ببیند. اما دریغ که  
 این ذهن تیزبین، که تا زنده بود تفکرها و تفسیرهای ادبی‌ای آفرید همسنگ با  
 خود آثاری که نقد و تفسیر می‌کرد، در آن زمان امکان دیگر نبودن را در خود  
 متحقق کرده بود. قدرت تخیل او، که کم از تخیل کافکا نبود، به شیوه‌ای  
 بی‌بدیل و نامکرر نقد ادبی و تحلیل فلسفی را با استعاره‌ها و تشبیهات  
 درخوری درآمیخت که بسی از آن‌ها با تمثیل‌های کافکا پهلو می‌زند.  
 صرف‌نظر از دیگر چیزها، کافکا و بنیامین هر دو از حس پیش‌آگاهی، که شاید  
 از نشانه‌های نبوغ باشد، بهره‌ای داشتند. ظاهراً آلتولوتال نیز خود را پیشگوی  
 فاجعه‌ای نشان می‌دهد که در نظریهٔ صنعت فرهنگ زنگ هشدار آن به گوش  
 می‌رسد. اما واژه «پیشگویی» شاید کمی اغراق‌آمیز باشد. جنجال‌های دمه  
 شصت و گزاف‌گویی‌های مطبوعات دولتی مستمجل بود. نبوغی که قبل از  
 نزول بلا به آنچه ما همواره بعداً می‌فهمیم ره می‌یابد خود نیز چه بسا یک قرن  
 پس از مرگش زاده می‌شود. تسخیرشدگان داستایفسکی سندی ماندگار است که  
 بر چشم آینده‌بین نبوغ گواهی می‌دهد:

شیکالف ادامه داد: «... علی‌الخصوص در این لحظه که بالاخره خود را آماده  
 می‌کنیم که وارد میدان عمل شویم و بیش از این در مرحلهٔ تفکر درنگ  
 نکنیم، من سیستم خاص خویش را در مورد تشکیلات و ادارهٔ جهان بیان  
 می‌کنم. این است (و با مشت روی دفترچه‌اش گوید)... من در فرضیات  
 خود از یک آزادی مطلق آغاز کردم و در پایان به یک استبداد مطلق  
 رسیدم. مع‌الوصف، باید این نکته را بیفزایم که جز راه حل پیشنهادی من  
 رسم و آیین جامعه نمی‌تواند چیز دیگری باشد. صدای خنده بیش از پیش  
 بلندتر شد.»





یکی از افسران با احتیاط تذکر داد: «... اگر شما نتیجه معکوس حاصل کرده و نومید شده‌اید، از دست ما چه کاری برمی‌آید؟»  
 شیگالف با لحنی قاطع گفت: «حق دارید. این کلمه 'نومید' را درست به کار بردید. بله، من... نومید شده‌ام. با وجود این، ... جز این راه نجاتی نیست.»<sup>۱</sup>

در این شاهکار آتشفشان‌آسا، در پس چهره‌های هولناکی که تمرین قساوت می‌کنند چیزی است که نویسنده آن را به اعطای «حق رذالت و بی‌شرفی»<sup>۲</sup> به ملت روس تعبیر می‌کند و حریفی که «مغزها در آن می‌سوزند، نه سقف خانه‌ها».<sup>۳</sup> چند دهه بعد، جهانی بر ویرانه‌نومیدی و طرح‌های آرمانشهری، که طراحانشان بیش از همه از تبدیل آن‌ها به خراب‌آبادهای خونین واهمه دارند، از زهدان فرهنگ غرب سربرکشید و تازه آن‌گاه بود که زمان نیوشیدن پیام مرد زیرزمینی، که بر زیباها و نیک‌های جهان اهداداندیش تسخر زده بود، فرا رسید. آن پیشگویی که از شراره‌نوبوغ یا بارقه‌جون برمی‌جهد اغلب فراتر از صدارس گوش‌های اهل زمانه است. تکرار مکرر است اگر تصویر مأمور اجرای حکم در «کیفرگاه» کافکا و مفتشان سکا که را حاکی از حس واقعه پیش از وقوع تعبیر کنیم. اما از این‌ها روشن‌تر بخشی از یادداشت‌های گوستاو یانوش در باره‌گفتگوی پدرش با کافکاست که با شکوه پدر یانوش از تبعیض میان نظامی و غیرنظامی در جنگ جهانی اول آغاز می‌گردد:

پدرم آه کشید: «بله! این را در سربازخانه‌های تیفوس زده به وضوح می‌شد دید. خدا را شکر که این وحشت گذشت.» دکتر کافکا با صدایی آهسته گفت: «نگذشته است... وحشت مشغول جمع‌آوری نیروست تا با لشکرآرایی بهتر، حمله‌جدیدی را آغاز کند.»<sup>۴</sup>

۱. ژورنال داستایفسکی، تخریب‌شدگان، ترجمه علی اصغر خیرمزاده، تهران، مؤسسه انتشارات سپهر، ۱۳۶۱، ص ۳۹۲. ۲. همان، ص ۳۷۶. ۳. همان، ص ۵۷۵.  
 ۴. گوستاو یانوش، همان، ص ۲۲۴.

اما بنیامین دیر زمانی بعد به امکان حضور قاجعه در روند پیشرفت اشاره می‌کند. با این همه، در میان پژوهشگران مکتب فرانکفورت تنها اوست که می‌نماید از حس پیش‌بینی قوی‌تری برخوردار بوده یا دست‌کم خطر را صرفاً در گرایش عملی مارکسیسم به استالینیسم نمی‌دیده است. لونتال گرچه از بنیان‌انستیتو و از سال ۱۹۲۶ سردبیر مجله پژوهش اجتماعی بود، اما پس از وقوع جنگ بود که در اتم‌گون‌سازی انسانی وحشت در مورد فرهنگ توده‌ای و وحشت مکتوم در آن هشدار داد، و در حین جنگ و پس از آن این مسئله را در آمریکا دنبال کرد و در ضمن پژوهشی در باره تبلیغات آلمانی، رسالت نظریه انتقادی را «نمایش و توصیف جهان زشت و خفت‌بار» خواند.

آنچه در نگاه نخست بالنسبه در نظر ما جهان بی‌زیان سرگرمی و مصرف می‌نماید، اگر در معرض مشاهده دقیق‌تری قرار گیرد، خود را قلمرو وحشتی روحی نشان خواهد داد که توده‌ها در حیطة آن به شناخت غفلت‌پذیری و بی‌اهمیتی زندگی هر روزینه خود نیاز دارند. در جهان «ترین»‌ها میان آگهی‌های تبلیغاتی و وحشت وحدتی ناگستنی برقرار است.<sup>۱</sup>

لونتال البته با امید بیش‌تری به نیروی نجات‌بخش هنر، در مقاله یادشده به جهان ضرب‌هشدار می‌دهد که وحشت فاشیسم

میان پرده‌ای گذرا در تاریخ مدرن که گمان رود خوشبختانه پس‌پشتش نهاده‌ایم نبوده است. من نمی‌توانم در این عقیده شریک باشم. من بر آنم که فاشیسم عمیقاً در گرایش‌های متمدن‌سازی مدرن و به ویژه در انگاره اقتصاد مدرن ریشه دارد.

او رویگردانی از پرده برداشتن کامل از وحشت و مضامین آن را سبب اطالة پدیدار وحشت می‌دانست:

۱. به نقل از

Wolfgang Schirmacher (ed.), *The Frankfurt School*, New York, Continuum, 2000, p.XV.

غرب تا زمانی که به ناگزیر با وحشت‌های بی‌نقاب بوخن‌والد،<sup>۱</sup> اوسی ویتسیسم،<sup>۲</sup> بلزن<sup>۳</sup> و داخائو<sup>۴</sup> روبرو نشد، از واقعیات وحشت فاشیسم پا پس می‌کشید، در حالی که منابع موثق نشان می‌دهند که این واقعیات کاملاً دسترس‌پذیر بودند. اینک نیز غرب از واقعیات وحشتی که بعد از پایان جنگ نظامی جای وحشت سابق را گرفته روی می‌گرداند.<sup>۵</sup>

این وحشت، که چهره‌ای توتالیتیر دارد، همان چیزی است که افراد را به اتم‌های یکسان و مشابه تبدیل می‌کند. همان‌طور که زافرانسکی نیز در فصل بیست و چهارم کتاب استادی از آلمان آورده است، گفتگو در باره تهدید فاجعه‌ای که از فی‌الجمله‌بینی برمی‌خیزد سخن مشترک بسیاری از متفکران آلمانی بعد از جنگ بود. هایدگر، گلن، آدرنو و لوتتال همه از فاجعه سخن می‌گویند. به غیر از هایدگر، تقریباً همه این مُنذِرانِ فاجعه مستقیماً و از نزدیک شاهد جنگ نبودند، و گویی وحشت آنان همچون تشویش مردم از جنگ دورمانده سوئد در نور زمستانی برگمان بود. آن‌ها همه در معماری مدرن، در کارخانه‌ها، در تبلیغات و تأثیرات رسانه‌ها، در حالت کرختی پرولتاریای نیمه‌بورژوایی، که پیشگویی مارکس را نقش بر آب کرده بود، در جامعه‌ای که هیچ راه برونشوی از حکومت مبادله نداشت، و بالاخره در مسخ انسانی که در این سیستم نمی‌توانست هویتی از آن خود داشته باشد، تهدیدی می‌دیدند که شاید کافکا در محاکمه و هارولد پینتر در جشن تولد آن را در قالب رمان و درام تصویر کرده باشند. آن‌ها همه از توده یکپارچه، اتم‌گون شدن فرد و یکدمتی توتالیتیری چنان سخن می‌گفتند که گویی فاجعه‌ای هولناک‌تر از آشوتس در پی دارد؛ و گرچه اغلب خود را مخالف هایدگر نشان می‌دادند، در این مورد که عمق وحشت در وحشتناک نمودن آن است با او همساز بودند.

1. Buchenwald

2. Oswiecim

3. Belsen

4. Dachau

5. *ibid.*, p. 81.

زافرانسکی، که یکی از شفاف‌ترین زندگینامه‌های هایدگر را نوشته است، تعجب خود را از فوغا و جنجالی گسترده علیه بخشی از سخنرانی هایدگر که در آن ذات صنعت تغذیه موتوریزه را با تولید اجساد در اردوگاه‌های مرگ، بلوکه کردن و گرسنگی ملت‌ها یا تولید بمب هیدروژنی یکسان دانسته بود پنهان نمی‌کند،<sup>۱</sup> زیرا سلسله جنبان این حملات، طبق نامه مانا آرنت به یاسپرس مورخ ۱۸ آوریل ۱۹۶۶، همان کسانی بودند که خود با طول و تفصیل بیش‌تری ماهیت یکدست شدن تکنیکی انسان‌ها را در جوامع دموکراتیک ناشی از همان چیزی می‌دانستند که آشویتس ثمره تلخ آن بود. در واقع نظریه صنعت فرهنگ به گونه‌ای وارونه متهم ساختن خرد روشنگری به جنایت بود بی آن‌که مفری جز پناهندگی به هنر باشد. لوتتال در مقاله یاد شده به صراحت وضعیت شهرنشینی را که دستگاه قدرت تفاوت‌های آن‌ها را محو کرده است با وضعیت اردوگاه‌های کار یکی می‌داند. او هنر را ذخیره عظیمی از اعتراض سازمان‌یافته علیه مسکنت اجتماعی و امکانی برای سعادت می‌شمارد، و بر آن است که در هنر

آن تاریخی که فاتحان نوشته‌اند انکار می‌گردد... در هر کار هنری صدای شکست‌خورده‌گان در روند جهان گویا می‌گردد، صدای آنان که روزی امیدوارانه پیروز خواهند شد.

پیدا است که لوتتال آرمان بنیامین در بازنویسی تاریخ از زیان مغلوب را تصحیح می‌کند، و این کاری است که آدرنو نیز به گونه‌ای دیگر تکرارش می‌کند:

اگر بنیامین می‌گفت که تاریخ تاکنونی از منظر فاتحان نوشته شده است، و اگر می‌گفت که تاریخ باید بار دگر از نظرگاه مغلوب نوشته شود، ما نیز می‌توانیم این را اضافه کنیم که معرفت باید به راستی توالی خطی پیروزی و

۱. ر. ک. Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 457 و نیز: میگل د بیسکی، هایدگر و سیاست، ترجمه مهوش جمادی، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۸۱، ص ۴۶۶.

شکست را نشان دهد، اما همچنین باید آن چیزهایی را فراخواند که در احاطه این نیروی توانمند نبوده و کنار راه افتاده‌اند، یعنی آنچه می‌توان زوائد محصولات و نقاط کوری نامید که از دسترس دیالکتیک گریخته‌اند؟<sup>۱</sup>

آیا می‌توان مارسل پروست را چوفان یکی از این زوائد مثال زد؟ او به هر دلیلی - رفاه، اشتیاق به کار فکری و هنر، یا استعداد - خود را از گردونه کنار کشیده بود. آدرنو در اخلاق صغیر می‌نویسد که پروست با معلق کردن آن‌گونه تقسیم کار ذهنی که جامعه بر فرد تحمیل می‌کند، به نزد جامعه مایه تنگ و شرمساری است. «ولایت تخصص به کسی اجازه این‌گونه خل بازی‌ها نمی‌دهد. اداره‌شوندگی درون و برون، وحدت جماعت و قدرت و مهر یکسانی بر همه چیز زدن جهان را مانده چیزی چون جهانی که کافکا در محاکمه و قصر (یا بست در) آفریده است می‌کند، جهانی که تحت ولایت و اراده قدرتی تمامت‌خواه است که از صدر تا ذیل، از جزء تا کل، در آن شریکند. همه چیز اعم از فیلم، رادیو، مجله و... عناصر تشکیل‌دهنده این جهان یکدست و یکتواختند. به دشواری می‌توان در این جهان کسی چون پروست یا چیزی بیرون از گردونه یافت. مشکل می‌توان مرز غالب و مغلوب را تمیز داد. جماعت به قدرت تن می‌دهد. قدرت، صیانت نفس و بقای نایمن هر لحظه فرد را چون باجی به او وعده می‌دهد، و ولایت متشتر و گسترده آن چندان است که نه قدرت از جماعت ترسی دارد، نه جماعت از قدرت. گردونه امور هماهنگ با ضرباهنگ این نظام آهنین، که حتی جناح‌های سیاسی هم ستیز در وفاق با آن همداستانند، ظاهراً به خیر و خوشی می‌گردد. تمام حرف کسانی که نامشان با فاجعه‌بینی و صنعت فرهنگ گره خورده در یک کلام آن است که زیر این پوسته زیبا بربریت هر دم راهی برای برونشو می‌جوید.

1. T.W. Adorno, *Minima Moralia*, London. E.F.N. Jephcott, 1978, part 1, ca 1.

بی تردید به نزد آنان که نمایندگان شاخص نسل اول مکتب فرانکفورت بودند، آنچه سوژه فردی یا جمعی انقلابی - قهرمان کارزماتیک یا طبقه کارگر - نامیده می شود چندان معنایی نداشت. به نظر نمی رسد که اساساً آدرنو با اندیشه های مارکوزه و جنبش مستعجلی دانشجویی سال ۱۹۶۰ در دل نیز موافق بوده باشد. ناپذیرفتنی تر از آن «انسان برای خویشتن» اریش فروم است که بی شباهت به دازاین خویشمند هایدگری، که بر اعتماد به عزم فردی استوار است، نیست. آیا به راستی این متفکران، چنان که پوپر استدلال می کند، سیاه بین و سیاهکار بوده اند؟ پاسخ این پرسش، همان طور که پیش تر اشاره شد، برهانش را در متون عرضه نمی کند. اگرچه متفکران انستیتو با همه توان برای بیان آنچه بیانش دشوار و شنیدنش رمانتده است تقلا کرده اند، اما واقعیات رخ داده تا این زمان به آسانی و به روشنی قوی ترین برهان بر این ادعاست که «فاشیسم میان پرده ای گذرا» در تاریخ عصر جدید نبوده است. افزون بر این، آن انتقاداتی که از منظر مارکسیستی به مکتب فرانکفورت وارد آمده اکنون دیگر بی معناست، هر چند از آغاز نیز الزام وفاداری به مارکسیسم شاید مطرح نبود، زیرا چه ضرورتی بود که همزمان با تصفیه های خونین استالین و درنده خوری های رخ داده در جنگ اسپانیا، این متفکران آزاد به آنچه لوکاج خود آن را پس گرفته بود و به آنچه نه واژه ها بل رخداده ها بر خلاف آن گواهی می دادند، به بهای نشانی به نام مارکسیسم، لبیک گویند.

برخلاف تأیید دورکم<sup>۱</sup> سرشت اجتماعی مقولات اندیشه مبین یکپارچگی اجتماعی نیست، بل شاهدهی بر وحدت جامعه و سلطه است، وحدتی که بر فهم نمی گنجد. سلطه، زور و انسجام، افزوده خود را به آن کل اجتماعی که خود را در آن استوار می دارد وام می دهد. تقسیم کار، که سلطه بدان می گراید به هدف صیانت نفس کل تحت سلطه خدمت می کند. اما سپس کل در مقام

کل ید، به بیانی دیگر، تجلی عقل حلولی اش لاجرم و الزاماً به اهدام امر جزئی می انجامد. سلطه به چشم فرد چونان امر کلی می نماید، چونان خرد فعلیت یافته.

### ط- صنعت فرهنگ از نگاه آدرنو

جهان چگونه زیر فرمان می آید و به جنگ کشیده می شود؟ دیپلمات ها به روزنامه نگاران دروغ می گویند، روزنامه نگاران دروغ هایشان را چاپ می کنند. آن گاه دیپلمات ها چون دروغ های خود را چاپ شده می بینند، آن ها را باور می کنند.

کارل کراوس (شب هنگام)

صنعت فرهنگ به رغم خلاصی از تعبد دینی و به رغم تخصص های تکنیکی و اجتماعی، از دید آدرنو، همه چیز را در انقیاد قدرت مطلق نظام سرمایه داری یکدمست می سازد. فرهنگ به شکل صنعتی شده، که رسانه ها مصداق بارز آتند، از نظام تولید انبوه و تکثیرپذیر و مصرف انبوه و همسانی تبعیت می کند که مغزها، نیازها و حیات نااین همان فرد را در قالب برنامه های از پیش تعیین شده و قابل پیش بینی همانند می سازد. وحدت سلطه و جماعت با وحدت صنعت و فرهنگ چفت و بست پیدا می کند. در همین حال، این وضعیت ناشی از قانون تحولی که در ذات تکنیک باشد نیست، بل بر اثر کارکرد تکنیک در سیستم مبادله اقتصادی است. چنین نیست که کارتل های رسانه ای در خدمت نیازهای خودانگیخته شنوندگان و بینندگان باشند. آن ها همه مهرهای دستگامی واحدند که کارکردشان از پیش تعیین شده است. کسی که از قواعد بازی در این سیستم سر باز زند مظلومانه از دایره طرد می گردد در این شبکه که رادیو و تلویزیون به صنعت برق و صنعت فیلم سازی به بانک ها وابسته اند و همه چیز آویزه همه چیز است، تنوعات از

جمله درجات فیلم‌ها، کتاب‌ها و صفحات موسیقی صرفاً تنوعاتی کمی‌اند که به کیفیت و محتوای آن‌ها ربطی ندارند. به بیانی دیگر، تمایزات نه در ارزش واقعی که در ارزش مبادله است.

نگاه آدرنو به تکثیرپذیری مکانیکی اثر هنری، برخلاف نگاه بنیامین، بسیار بدبینانه است. چیزی که تکثر و دموکراسی نامیده می‌شود، از نگاه آدرنو، یکدست‌سازی و مغز شویی است. به تعبیر پوپر، که این بدبینی را عین سیاه‌بینی می‌داند، گاه این تصور به ذهن می‌آید که آدرنو با از یک قماش گرفتن گونه‌گونی‌ها در نظام سرمایه‌داری پسین، به جای نجات فرد خود نیز دچار همان استبدادی می‌شود که صدها صفحه علیه آن نوشته است: یکدست‌بینی فاشیستی همه انسان‌ها. اما این مغلظه‌ای است که غایت و ژرفای اندیشه آدرنو را لوٹ می‌کند. آدرنو بر آن است که این گونه‌گونی‌ها صرفاً کلیشه‌های رنگارنگ و از پیش تعیین شده تولیدکنندگان هنر توده‌ای است که مکانیسم شهود عقل محض کانت و آگاهی مالبرانش و برکلی را نقش بر آب می‌کنند. خودکاری به جای تخیل و خودانگیختگی می‌نشیند. هر آنچه با این سیستم ناهمخوان است از نواهای مخالف موسیقی گرفته تا طرح‌های ناجور معماری سرکوب می‌گردد.

مهر یکدستی با چنان قطعیتی بر تمامی جزئیات زده می‌شود که هیچ چیز مجال بروز ندارد مگر در بدو تولد یا در نخستین نگاه مهر و نشان بخورد.

سبک، که باید از درون اثر متفرد هنری بجوشد، کلیشه‌ای از پیش تطبیق‌یافته با قواعد کلی است که از بیرون به خیل آثار نسبت داده می‌شود. آدرنو بر آن است که حتی ترفندهای بدیع اورسون ولز چندان از قواعد تعویض و تغییرات ناگهانی دور نمی‌شود که اعتبار کل نظام را مخدوش کند، و ما نیز می‌دانیم که فیلم همشهری کین او با چه مصیبتی توانست محلی برای نمایش خود پیدا کند.



به عقیده آدرنو، در این قالب بندی، اثر هنری بزرگ یا آن اثری که هرگز بر  
 نشر و کشمکش صورت و معنا، و درون و برون، غالب نمی آید محکوم به  
 زوال است. آدرنو به نقل از کتاب دموکراسی آمریکا اثر الکسی دو توکویل،<sup>۱</sup>  
 فاشیسم نهفته در لیبرالیسم سرمایه داری را چنین توصیف می کند: «استبداد  
 تن را به حال خود رها می کند و روح را آماج حمله قرار می دهد.» روح از هر  
 آنچه تخطی از تکرار و تقلید توالی خودکار استاندارد شده محسوب می گردد  
 عاجز می شود و کم کم شیفته ستم و طاعتی می گردد که به جای تقاضای  
 حقیقی نشسته است. آدرنو با ذکر و تحلیل مثال های متعددی از آهنگ ها،  
 فیلم ها، سریال های تلویزیونی و تفریحات اوقات فراغت می کوشد تا نشان  
 دهد که در فرهنگ توده ای هیچ ابتکار جدید و نویافته ای، هیچ نوع استقلال  
 فکری، هیچ حرکت نامکرر و بی پیشینه ای و خلاصه هیچ وصله ناجور و  
 وفاق ناپذیری مجال بروز پیدا نمی کند. «در قیاس با مرحله لیبرالی پیشین، در  
 مرحله فرهنگ توده ای آنچه جدید می نماید حذف امر جدید است.»  
 می پرسیم: پس این همه ابداعات و ایده های غافلگیرکننده چیست؟ او پاسخ  
 می دهد که پیشاپیش شکل مصرف این چیزها را نیز رقم زده اند؛ هم از این  
 سبب، این همه در باره نوآوری داد سخن می دهند، ورنه آنچه ابداع خوانده  
 می شود چیزی جز اصلاح و بهبود بازتولید و اجرای توده ای و، به تعبیری،  
 فراخوان کلیشه های جدید نیست.

این نگاه بدبینانه به جامعه سرمایه داری غرب و به ویژه ایالات متحده  
 آمریکا چندان با نگاه خوشبینانه فیلسوفانی چون پوپر و رورتی، که از مدافعان  
 دموکراسی لیبرال هستند، در تضاد است که خوشبختانه زمینه نقدپذیری  
 جدی را برای هر دو طرف نزاع فراهم می آورد. پوپر در مصاحبه ای که در آن  
 بی پرده پوشی مکرراً لفظ «ما» را همچون نماینده، سخنگو و مدافع  
 سیاست های آمریکا به کار می برد، شورش جوانان و ناراضایی کودکان را

ناشی از رفاه و سخنان مسموم و خطرناک ناباوران به این امر می‌داند که ما - و مقصود از «ما» جامعه غرب به ویژه آمریکا است - در جهانی خوب زندگی می‌کنیم: <sup>۱</sup> «تاکنون هرگز دنیایی عادلانه‌تر و صلح‌آمیزتر از آنچه در اروپای غربی و در ایالات متحده آمریکا وجود دارد وجود نداشته است.» <sup>۲</sup> «ما هیچ دلیلی برای تردید یا ناامیدی نداریم... زیرا نظام اجتماعی ما یکی از اصلاح‌پذیرترین و مسالمت‌آمیزترین نظام‌های اجتماعی است که تاکنون وجود داشته.» <sup>۳</sup> وی البته بدون آن‌که این قضیه را برحسب خردانگاری انتقادی خود تعلیل کند، تکنیک را علت آزادی بردگان اروپایی می‌داند و مرادش از این بردگان چیزی شبیه زنان و کودکان فقیری است که نویسندگانی چون بالزاک، تامس هاردی و دیکنز مصائب آن‌ها را وصف کرده‌اند. در جایی که پوپر حق انتخاب امکانات زندگی در غرب را بی‌حد و اندازه توصیف می‌کند، <sup>۴</sup> گویی دقیقاً علیه فلاسفه‌ای چون لونتال، آدرنو و هایدگر سخن می‌گوید که در باره وحشت فاجعه جهان تکنیکی، صنعت فرهنگ و یکدست‌سازی داد سخن داده‌اند، و خود نیز کمابیش به این نکته اذعان دارد مطابق آموزه پوپر - برخلاف آن مارکوزه - باید به جوانان درس قدرشناسی داد، نه نافرمانی. <sup>۵</sup> لحن سخن این فیلسوف معقول در جایی که از چهار دشمن معروف خود - افلاطون، مارکس، هگل و هایدگر - سخن می‌گوید ب ذهن‌خوانی‌ها و ایراد اتهاماتی چون فساد، دروغ‌پردازی و قلمبه‌گویی به قصد نمایش صحت و نفوذ و تصادفاً زبان‌آلایی، کشیده می‌شود. <sup>۶</sup> با همه این‌ها، خوش‌بینی پوپر و بدبینی آدرنو وجه مشترکی نیز دارند: ضرورت پیشگیری از فاجعه. <sup>۷</sup>

۱. کارل پوپر، می‌دانم که هیچ نمی‌دانم، ترجمه پرویز دستمالچی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۴، ص ۵۶

۲. همان، ص ۳۹. ۳. همان، ص ۳۹. ۴. همان، ص ۷۲.

۵. همان، ص ۵۶. ۶. همان، صص ۸۸-۹ و ۵۸-۹.

۷. همان، ص ۱۷.

اما این اشتراک هدف یا نیت نباید ما را از لایه عمیق‌تر تفاوت پوپر و آدرنو در رویکرد به جامعه آمریکا و تکنیک فریب دهد. از نگاه بدبین‌هایی چون آدرنو و هایدگر، تکنیک به ویژه سلاح هسته‌ای ابزار نیست. بر حسب این نظر، شاید بتوان گفت که نجات جهان از منشأ ارباب باید از خود ابزار به عنوان منبع انضمامی تهدید آغاز شود و در این صورت، پرتترین زرادخانه‌ها، که تصادفاً در آمریکا، اروپا و اسرائیل خفته‌اند، باید هدف خلع و محو قرار گیرند. از دید پوپر، برعکس، خطر در ایدئولوژی صاحبان ابزار نهفته است. شاید به همین سبب است که وی بر خلع نیروی دریایی گوریاچف و ضرورت منع دسترسی حکومت‌های غیردموکراتیک پافشاری می‌کند، در حالی که اشاره به قدرت تسلیحاتی وحشتناک آمریکا و اروپا، لشکرکشی‌ها و کودتاهای آمریکا، وجه امپریالیستی و استعماری ضرب در گذشته و امپراتوری رسانه‌ای و مالی در این زمان از جمله نکات غایب در مصاحبه پوپر با نشریه دی ولت هستند.<sup>۱</sup> خلاصه کردن همه حلال درهم‌تافته جنگ جهانی دوم در انتخاب آلمانی‌ها میان کانت و هگل - صلح و جنگ -<sup>۲</sup> نشان از اهمیت نقش ذهنی و ایدئولوژیکی به نزد پوپر دارد.

اما از سوی دیگر، شاید نادیده گرفتن این وجه ایدئولوژیک یا، به بیانی بین‌تر، منحصر ساختن آن به جامعه سرمایه‌داری نیز نکته غایب و، در نتیجه، وجه یکسونگرانه نظریه صنعت فرهنگ باشد. این که می‌گویند در آلمان عصر آدنایر گرایش کمونیستی گهگاه چون انگلی به پیشانی آدرنو می‌خورد شاید ناشی از همین وجه یکسویه نگاه او باشد. تقریباً هفتاد سال بعد از آن که یکی از مجامع رمان تخریب‌شدگان داستایفسکی یک‌تنه نقشه اصلاح جهان را روی میز انجمن نیهیلیست‌های روس کوید، ماکسیم گورکی در جهانی که دیگر فلستان بود، در کنگره نویسندگان سال ۱۹۳۸ فریاد زد: «دولت پرولتری باید

هزاران مکانیک فرهنگ و مهندس روح تربیت کند.» و کندی در نطق مورخ ۲۶ اکتبر ۱۹۶۳ در ماساچوست گفت: «هنر در جامعه آزاد حربه نیست... هنرمندان مهندسان روح نیستند.» و امروز که می‌توان با دید روشن‌تری به تاریخ تمامت‌خواهی و تعصب نگرست، مشکل می‌شود گفت که صنعت فرهنگ‌سازی و مصائب آن صرفاً از صادرات جهان سرمایه‌داری بوده است. حکایت خرد انتقادی و نظریه انتقادی، که حکایت نیمه‌پر و خالی است، به رغم یکسونگری‌های طرفین، از هر دو سو حاوی نکاتی آگاه‌کننده است. همان قدر که ساده‌نویسی ممکن است با ساده‌لوحی مشتبه شود، می‌توان گفت که غموض کلام فلاسفه آلمانی نیز، برخلاف نظر پوپر، به طور مطلق و صرفاً ژستی برای تأثیر و ژرف‌نمایی نیست. اساساً باید پرسید که مسئولیت نویسنده و فیلسوف افشای کدام نیمه است؟ وجه زشت و رنجبار واقعیت یا نوازش جنبه زیبا و شادمانه آن؟ هرچه باشد، شق اول اصلاً انتقاد نیست و سبب نفوذ کلام منتقدان نیز بیش از بیان سخنان پرطمطراق، وجه انتقادی آن است. به قول بیکن در مقالات، حتی «قلم روح‌القدس نیز در وصف محنت‌های ایوب پیش از بهجت‌های سلیمان به خود رنج داده است.»

در بحث صنعت فرهنگ، آدرنو، برخلاف بنیامین، سینما را بیش از هر چیز به چشم تحقیر می‌نگرد: سینما تشکیلات آماس کرده تولید سرگرمی و لذتی به دقت کوک شده با دماسنج از پیش تنظیم شده توده‌هاست که نبودش چندان مایه سرخوردگی نمی‌شود. سینما

هیچ شرافت و شانی به زندگی انسان نمی‌افزاید. ایده بهره‌گیری از تمام امکانات و منابع تکنیکی دسترس‌پذیر برای مصارف زیبایی‌شناختی توده‌ای خود بخشی از همان نظام اقتصادی است که از به کارگیری منابع برای محورگرایی سر باز می‌زند.

آدرنو فیلم‌های کمدی، عاشقانه و هرزه‌نگارانه را از محمل‌های مردم‌فریبی صنعت فرهنگ می‌داند. این فیلم‌ها به تماشاچی وعده چیزی

می دهند که وی از آن بی بهره است، چیزی که هرگز دسترس پذیر نیست. اندام عربان و حرکات محرک بازیگران زن از همان آغاز در تکثیر تکنیکی دسترس ناپذیر شده، اما در تحمیل موفقیت آمیز محرومیت به مردم فریبی صنعت فرهنگ کمک می کند.

تکثیر تکنیکی زیبایی، که خشک مغزی مرتجعانه فرهنگی را با همه وجودش از طریق بت گردانی منظم فردیت به خدمت می گیرد، دیگر محلی برای ستایش ناخود آگاه، که زمانی گوهر ذاتی زیبایی به حساب می آمد، باقی نمی گذارد.

به همین نحو فیلم های کمیک خنده را، که در اصل نشان دهنده رهایی از فشار است، در صنعت تولید لذت به حالت تسلیم در برابر قدرتی که باید از آن ترسید و به صورت ابزار حمله به خوشبختی، قلب می کنند. می نماید که امروزه روز، که بیش از نیم قرن از زمان اظهار این نظریات انتقادی می گذرد، دست کم در این دو مورد - سکس و خنده - هر آنچه آدرنو گفته، درست از آب در آمده است. افزون بر آن، این نمایش ها که عکس های بی نهایت بار تکثیر شده حوری های افلاطونی را در دیدرس مردم این سوی جهان قرار می دهند، این امر را مشتبه می کنند که در بهشت غربی این حوریان به آسانی برای هر کسی دسترس پذیر است، حال آن که در جامعه غرب نیز سوای صاحبان ثروت های کلان، اکثر شهروندان از دسترسی به اصل تصاویر محرومند.

به نزد آدرنو و اغلب همکاران وی، آزادی مدنی و سیاسی به شرط آزادی شهروند مصداق دارد و شهروند آزاد وجود نخواهد داشت اگر پیشاپیش از هر آنچه اختیار و انتخابش را در این یا آن سو جهت می دهد و رقم می زند رها نشده باشد - اعم از قدرت تکنیکی و ایدئولوژیکی، فرهنگ یا تابوها و بتواره هایی که زمانی گوهر و مغزی داشته اند. اندیشه نه تنها از قدرت های آشکار و نهان برون، بل از خودش نیز باید آزاد شود. این غایتی است که هر

چند تحقق‌ناپذیر می‌نماید، حرکت آزادی باید به سوی آن باشد. شکست و نفی در این راه بسی زیباتر از هرگونه آزادی است که خود را با تصرف و تملک اثبات می‌کند.

امروزه ما می‌بینیم که پاره‌ای کانال‌های ماهواره‌ای تحت عنوانی چون «تلویزیون لذت» یا «تلویزیون شهوت» صرفاً روسپی‌خانه‌های مدرن و گران‌قیمتی هستند که اسباب آزادی شیوخ عرب و میلیاردرهای شهوتران را فراهم می‌آورند. آنان به یاری پشتوانه ثروت‌های نجومی و با واسطه فاکس و موبایل و تلفن قادرند به ستاره‌های افلاطونی صنعت فرهنگ و به زیبارویان شیء شده‌ای که به پست‌ترین درک سقوط انسان، یعنی به کالاشدگی، تنزل یافته‌اند دست یابند. چنین جنایتی دیگر در آزمایشگاه‌های انسانی نازی‌ها رخ نمی‌دهد، بلکه در قلب جهان متمدن، در قالب مصارف زیبایی‌شناختی و حتی عشق با گردن افراشته و بی‌شرمانه رخ می‌دهد. اما این نمایش‌های شهوانی به سبب تکثیرپذیری برای میلیون‌ها تن که تنها تماشاگر عکس عکس ستارگان افلاطونی‌اند، کالای دیگری نیز صادر می‌کنند: شکنجه تانتالوس.<sup>۱</sup> فاجعه بی‌هیاهو و نامحسوس سقوط زن به صرف تن همزمان است با نزول زناشویی به خفت و خواری، و این هر دو بیش از بهره‌گیری از تکثیرپذیری مکانیکی و رسانه‌ای کالاهای فرهنگی پر فروش، حاصل سیستم مبادله‌ای است که پول در آن جای خدا را گرفته است. همان‌طور که آدرنو در اخلاق صغیر می‌گوید، در زمانه زوال بنیان مشروعیت انسانی ازدواج، پیوند زناشویی به ادایی نکبت‌بار، راهی برای صیانت نفس از تاب‌لاعالجی تنزل می‌یابد.

دو شریک جرم مسئولیت ظاهری کارهای بد خود را به گردن هم

۱. Tantalus: در اساطیر یونانی، پادشاه لیدیا، پسر زئوس و پدر پلوپس. به علت جسارتی که به خدایان کرده بود... زئوس او را به جهنم سرنگون کرد، و در آنجا همواره در رود عظیمی مغروق است و از بالای سرش میوه‌ها آویزان، ولی با عطش شدید و گرمسنگی زیاد، آب از او می‌گریزد و دستش به میوه‌ها نمی‌رسد (دایرةالمعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

می اندازند... در حالی که در واقع به همزیستی در مردابی گل آلوده تن داده‌اند. تنها آن ازدواجی نجیبانه است که هر یک از زوجین را مجاز دارد تا زندگی مستقلی را در پیش گیرد که در آن پذیرش آزادانه مسئولیت دوجانبه به جای پیوند حاصل از وحدت تحمیلی منافع اقتصادی نشسته باشد. حالت اخیر بی‌تردید به معنای تحقیر طرفین معامله است، و این از بد عهدی روزگار است که هیچ کس را از دام چنین تحقیری، حتی اگر از آن آگاه باشد، گریزی نیست. پس، چه بسا امر بر ما مشتبه شود که ازدواج عاری از فصاحت و بیوه ثروتمندان است، چرا که آن‌ها از سودجویی بی‌نیاز گشته‌اند، اما این نیز صرفاً امکانی است صوری، چرا که ثروتمندان دقیقاً آن‌اند که سودجویی طبیعت ثانوی آنان شده، و ر نه قادر به حفظ ثروت خود نخواهند بود.<sup>۱</sup>

طلاق نیز از نگاه آدرنو به مثابه برداشتن سوپاپ اطمینان دروغینی است که آب جوشانی را برملا می‌کند که در هنگام زناشویی به امید پناهگاهی امن کتمان شده است. همه خویشنداری و سخاوتی که زوجین هنگام زناشویی دارند، با طلاق به ربودن رذیلانه اموال یکدیگر تبدیل می‌شود.

اگر ازدواج یکی از واپسین امکانات برای ایجاد کانونی انسانی در متن نائسانیت کلی باشد، امر کلی به هنگام فروپاشی ازدواج انتقام می‌گیرد، آنچه را استثنایی بر اصل می‌نمود نشانه می‌رود، آن را منقاد نظم بیگانه گشته حقوق و دارایی می‌کند، و به ریش آنان که در امنیتی موهوم با هم می‌زیستند می‌خندد.<sup>۲</sup>

هگل ازدواج را در مقام گونه‌ای بی‌واسطه از مناسبت اخلاقی، اتحادی در سطح روح میان دو خودآگاهی می‌داند که قبل از ازدواج درونی و، به اعتباری، بیرونی بوده‌اند.<sup>۳</sup> به نزد هگل، ازدواج وحدتی است که زوجین شخصیت طبیعی و منفرد خود را به آن وامی‌گذارند. از این منظر، اتحاد

1. T.W. Adorno, *op. cit.*, part 1, no. 10.

2. *Ibid.*

۳. وقتی خودآگاهی در باطن من محبوس است برای من درونی است و برای دیگران بیرونی.  
Georg Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 161.

زوجین برای هر یک در حکم محدودسازی خویشتن است، اما در واقع این وحدت آزادشوندگی آنهاست، چرا که در آن هر یک به خودآگاهی گوهرین خود ره می‌یابند.<sup>۱</sup>

به قول خودمان، در ازدواج زوجین یک روح در دو قالب می‌شوند، و به نزد هگل، زوجین «با وفاق خویش خودشان را یک شخص می‌کنند.»<sup>۲</sup> و «زندگی منظوری در این پیوند گوهرین، زندگی در تمامت آن، یعنی به فعلیت درآمدن جنس<sup>۳</sup> و فرایند حیات» است.<sup>۴</sup> به طور کلی در تفکر هگل هر تعارض، تقابل و پیوندی که طرفین را در یک کلیت و تمامیت متحد کند، مرتبه‌ای از کمال روح است و حتی می‌توان گفت که انگیزه چنین پیوندی مطلقاً دلبخواه و خودسرانه نیست. پس، انحلال آن (مثلاً طلاق در صورت بیزاری زوجین، که هگل آن را به بیگانگی تعبیر می‌کند) نیز نباید دلبخواه و خودسرانه باشد.<sup>۵</sup> پیمانی که بر حسب مصالح مالی یا سیاسی و بر اساس اراده مشترک قراردادی است، به نزد هگل، از نوع وحدت در کلیت نیست. از همین رو، وی تعریف پیمان در سرینادهای متافیزیکی آموزه حق<sup>۶</sup> کانت را مورد انتقاد قرار می‌دهد.<sup>۷</sup> به نزد هگل، ازدواج به عنوان پیوندی اخلاقی و دولت در مقام نمودی متعالی که افراد نمی‌توانند برون از حیطة آن زندگی کنند از نوع پیمان مبتنی بر اراده‌های جداگانه نیست؛<sup>۸</sup> خانواده و دولت پیوندهایی بر سازنده یک کلیت و تمامیت واحدند.

فلاسفه دیگری نیز ازدواج را از پیوندی صرفاً جسمی یا مالی متعالی‌تر دانسته‌اند. به نزد یاسپرس، انحصار و پای‌بندی زوجین، که دو جنس مخالف را برای تمامی آینده نامشروط به هم می‌پیوندد، برخاسته از لحظه پیمان

1. *Ibid*, Sektion 162.

2. *Ibid*.

3. *Gattung*

4. *Ibid*, Sektion 161 & *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Sektion, pp. 167 & 288.

5. *Ibid*, pp. 163 & 164.

6. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*.

7. *Ibid*, Sektion 75.

8. *Ibid*, p. 75.



وفاداری است که هر یک از آنها از طریق دیگری اصالتاً به خود می‌آید. این به خویش آمدن و وفاداری، که عشق اکتونی را به تمام زندگی می‌گستراند، در چندهمسری<sup>۱</sup> و به طریق اولی در آزادی روابط جنسی ممکن نیست. در چندهمسری امکان خودبازیابی منتفی می‌گردد. «شهوته تنها در حصر التزام نامشروط معنایی انسانی می‌یابد.»<sup>۲</sup> تولستوی در یکی از تکان‌دهنده‌ترین آثارش به نام سونات کرویتسر<sup>۳</sup> به این دیدگاه نزدیک می‌شود که زناشویی اگر صرفاً انگیزه شهوت باشد، نوعی فحشای خانگی است. چنین پیوندی به نزد هگل و یاسپرس نیز امکان ندارد به وضعیت نفی نینجامد. یاسپرس، گابریل مارسل و اغلب فلاسفه وجودی خداپاور در ازدواج و به طور کلی در هر نوع پیوند احتمالی انسانی این امکان وجودی را می‌بینند که من فرد به یاری یک «تو» یا یک «من» دیگر در راه استعلایی افتد که بدون آن به خدا نیز نتوان رسید. عشق به دیده گابریل مارسل از مقوله بودن است نه از سنخ داشتن.<sup>۴</sup>

هر چند آدرنو در حیطة اداره صنعت فرهنگ‌سازی در سیستمی که بر پایه مبادله و ارزش‌های مبادله‌ای می‌چرخد، امکان استعلای وجودی و همچنین امکان نیل به وحدت در یک کلیت و تمامیت را ناحقیقت و دروغی بی‌شرمانه می‌داند، اما با توجه به آموزه دیالکتیک منفی او می‌نماید که این هر دو به طور کلی نیز به نزد او انتزاعی دروغین است. از همین رو، تصویر او از ازدواج تصویری از طلاق پنهان است. او و اغلب همکارانش به جای مفاهیمی چون استعلا یا سنتز در مقام کلیت، از آزادی و رهایی از سرکوب سخن می‌گویند، و دست‌کم می‌توان گفت که هر گونه استعلایی را قبل از آزادی از قیود واقعی

1. polygamy

2. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1947, p. 171.

3. *The Kreuzer Sonata*

4. Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, trans. Manga Harari, New York. The Citadel Press, 1956, pp. 20-46.

به چشم انتزاعی غیر دیالکتیکی فراسوی تنازعات و تقابلهای، و معلق در خلأ و سرابی ناکجاآبادی می‌نگرند. اما بی‌درنگ باید این سوءتعبیر مغرضانه را رفع کرد که حتی به نزد مارکوزه، که فرویدی‌ترین متفکر مکتب فرانکفورت به حساب می‌آید، آزادی به معنای آن‌گونه لجام‌گسستگی نیست که، به تعبیر هایدگر، از نوع «آزادی در...» و برخلاف «آزادی از...» و «آزادی برای...» است.<sup>۱</sup> مسلماً آزادی به نزد اصحاب فرانکفورت مقدم بر هرگونه استعلا (آزادی برای...)، آزادی از قیود سرکوب‌کننده و ستمگرانه است، اعم از آن‌که این سرکوب جنسی باشد یا سیاسی یا فکری یا اداری یا تکنیکی. صنعت فرهنگ به کارگیری قدرت تکثیرپذیری مکانیکی در قبض روح و اندیشه آزاد است.

داستایفسکی در خاطرات خانهٔ مردگان یکی از وحشتناک‌ترین رنج‌های زندان با اعمال شاقه را ناممکن بودن تنهایی حتی به مدت یک لحظه می‌داند. در زندان جامعهٔ سرمایه‌داری آنچه ناممکن است مقاومت در برابر تهدید اختگی و رهایی از آن است.

امروزه آنچه مهم و تعیین‌کننده است دیگر پیوریتانسم نیست... مهم آن ضرورت مضمون در میستم است، ضرورت تنها نگذاشتن مصرف‌کننده و مجال ندادن به او برای این که حتی لحظه‌ای به این گمان خطا دچار گردد که امکانی هم برای مقاومت هست. به حکم اصلی اساسی، باید به وی نشان داد که همهٔ نیازهایش برآورده می‌شود، اما آن نیازها باید چنان از پیش معین شده باشند که وی احساس کند خودش همان مصرف‌کنندهٔ ابدی یا ابژهٔ فرهنگ‌سازی است.

به عقیدهٔ آدرنو، موفقیت حاصل از برنده شدن در انواع بخت‌آزمایی‌ها در

۱. در این مورد ر.ک.

Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, Niemeyer, 1971, pp. 9, 11, 88, 97, 102, 106, 117, 123.

مورد موفقیت‌هایی هم که ظاهراً حاصل تلاش فردی است، مثلاً دکتر یا مهندس یا هنرپیشه شدن، صدق می‌کند. روند بخت‌آزمایی همه را برابر و تعویض‌پذیر می‌کند، همه را به ماده صرف، به مصرف‌کننده و به کارمند بدل می‌سازد. بدین سان ایدئولوژی حفظ و ترویج وضعیت موجود، نهانی، مبهم و با ظاهری بی‌طرف و نامتعهد مجال بروز پیدا می‌کند، و همین ابهام مجال می‌دهد که هر آنچه را مصداق‌پذیر نیست، ابزار سلطه خود سازد تا معنایی دروغین به زندگی جامد و تغییرناپذیر تزریق کند. در این سیستم، تغییر چیزی جز تکثیر و باز تولید، تکرار، چرخه طبیعی و صنعتی، و ضربات پی در پی مهر کلیشه نیست. در این سیستم، طبیعت و قوه ابداع و ابتکار انسان پیشاپیش تحت مکانیسم سلطه‌ای اجتماعی است که ماهیتاً فاشیستی است اما به دروغ خود را فراخوان ضد فاشیستی آزادی نشان می‌دهد. چنین است خوشه‌های موج در باد در پایان دیکتاتور بزرگ چاپلین. دشمن از پیش شکست‌خورده در حیطه صنعت فرهنگ همان شخص متفکر است.

لب کلام آن‌که صنعت فرهنگ در جامعه سرمایه‌داری پیشرفته با تابعان خود همان کاری را می‌کند که پیشوا در حکومت فاشیستی با افراد ملت می‌کند. ابن شوخی دوران نازی‌ها که «هر کس گرسنه یا تشنه بماند، جایش در اردوگاه کار اجباری است» در این جا نیز به صورت نابودی هر کس که با استاندارد زندگی کنار نیاید چهره عوض می‌کند. این که «هیچ کس فراموش نمی‌شود» به صورت تأمین رفاه افراد تحت کنترل و فرمانبر و مددکاری اجتماعی آن‌ها در می‌آید. شرایط ترغیب جو دوستانه برای نظارت بر انگیزه‌ها، تبدیل زندگی به تقدیری اساطیری، صید شیادانه افراد به تنگ آمده، و رفتارهای مازوخیستی برای نگهداشت توده‌ها و حل فرد بی‌دفاع در درون سیستم، همه از فاشیسم نشان دارند. دسترسی هر جایی، همگانی و ارزان به فیلم‌ها، سمفونی‌هایی که از رادیو پخش می‌شوند و کالاهایی که هزینه‌های هنگفتی صرف آن‌ها شده، ارزش مصرف، ارزش ذاتی، خودآیینی و،

به قول بنیامین، هاله را محو می‌کند، اما آدرنو می‌افزاید که بدین طریق صرفاً فرم یا نحوه انتقال به جامی ماند. در نتیجه، این همه مناسب بهره‌برداری صرفاً فاشیستی می‌گردد. «رادیو به بلندگوی همه‌گیر پیشوا بدل می‌شود.» همه چیز در خدمت گرفتن مجال استقلال و رهایی از سود، که گوهر هنر و اعتراض است، در می‌آید. صنعت فرهنگ از همین رو می‌کوشد کالاهای خود را هر چه سهل‌تر، سریع‌تر، انبوه‌تر و ارزان‌تر به دست مخاطبان برساند و شکی نیست که پیش‌بینی آدرنو امروز تحقق یافته است:

سمفونی به پاداش گوش کردن رادیو تبدیل می‌شود و اگر تکنولوژی زورش می‌رسید، فیلم‌ها را نیز همچون برنامه‌های رادیویی در خانه‌ها به مردم تحویل می‌داد.

بدین سان قدرتی که در هجمه تبلیغات نهفته است یا، به بیانی دیگر، قدرت وعده‌های صرف، واژه‌های بی‌مصدق و بریده از شیء، جلوه‌ها و بازنمودهای صرف و همان چیزی که به نزد گوبلز، به سیاق هنر برای هنر، تبلیغات برای صرف تبلیغات محسوب می‌شد، به نحوی جدایی‌ناپذیر با فرهنگ خلط می‌گردد.

ظاهراً از نگاه آدرنو، نقش و کارکرد فاشیستی و ایدئولوژیکی آن همه نشانه‌های رنگارنگ و نقش و نگارهای دلبرانه‌ای که در ایالات متحده آمریکا بر پوسترها، جلد مجلات و در و دیوار به چشم می‌خورد برقراری استیلاي تمامت‌خواهانه قدرت‌های صنعتی و اقتصادی بر مصرف‌کننده است، اما آنچه با صنعت فرهنگ دیگر صرفاً تبلیغاتی بی‌غرضانه برای معرفی کالا و سهولت دسترسی و فروش نیست کنترل اذهان از طریق روان‌تکنولوژی<sup>۱</sup> نه همچون دوران پیش از روشنگری به آهنگ تحمیل فکر و آیینی خاص، بل به آهنگ اخته کردن و محو کلی قدرت تفکر است. بدین سان سوژه‌های

1. psychotechnology

تنزل یافته به ابژه صرف آماج بی دفاع و بی مقاومت جادویی می گردند که به جای اسطوره زدایی از زبان، آیین، ارزش های آیینی و مقدمات پیشین نشسته است: جادوی واژه های تهی از مصداق، جادوی کالاهایی که وجود خارجی ندارند، جادوی بازنمودهای اصل گم کرده ای که صرف بازنمودند، جادوی چسب هایی که هر واژه ای را به دلخواه به هر شیئی - مثلاً شعر حافظ را به تبلیغ دوش حمام - می چسبانند، و جادویی که زیباترین نام و نشان ها را بر کثیف ترین اعمال و رفتارها می نهد.

### ی - والتر بنیامین: شور و سودای پنهان مکتب فرانکفورت

در هر فصلی باید کمینه پنجاه صفت عالی را حذف کنی. هرگز مگو «شعله سوزان شور و سودای الیور در عشق هلن». نویسنده مسکین باید ما را بر آن دارد که شعله سوزان شور و سودا را باور کنیم بی آن که نامی از آن ببرد. چنین نامگذاری هایی بی شرمانه و دور از فروتنی است.

استاندال (نامه مورخ ۴ مه ۱۸۳۴ خطاب به مادام گوتیه)

شرح مضامین دیالکتیک روشنگری و بازگفت تم های رجعت کننده این سمفونی که بتوازه ها، نمادهای اساطیری و جادویی، مقولات خرد ایزارین، مفاهیم کلی و قدرت کلی ساز زبان را با قدرت سرکوب حاکمان چون سازهای گونه گون هم نوا می کند چه در متن و چه در بیرون از متن تمامی ندارد. «سرکوب اجتماعی همواره نقاب های سرکوب را به یاری جماعتی به نمایش می گذارد.» در این جا البته کلیت مارکسیسم زایل می گردد، اما شیوه تفکر همان شیوه تفکر مارکس جوان است آن گاه که از تحقق واقعیتی همسو با مفاهیم فلسفی سخن می رود. این سازهای مخالف اتونال چیزی موسیقایی را به زبان می خواهند گفت که نه با زبان به درستی قابل بیان است و نه می توان با مقولات فهم و خرد آن را فارغ از ایرادهایی چون خلط کردن توازی و تلازم به

درستی پذیرفت. گویی دیالکتیک روشنگری از منظر کسی در باره تاریخ بعد از زبان سخن می‌گوید که خود در زمان قبل از زبان می‌زید، یا شاید بتوان گفت در آن وقتی که آدمی نه با کلام که با موسیقی سخن می‌گفت.

براهین حی و حاضر دیالکتیک روشنگری را تنها می‌توان در برون متن، یعنی در قربانی شدن امر جزئی در گولاک‌ها و آشویتس‌ها، در جنگ اسپانیا، در ویتنام، در فلسطین و در هر جا که قدرت گرگ‌پوشولای شبانان را بر تن کرده، بعینه دید. در این کتاب عجیب که می‌کوشد بیان‌ناپذیر را بیان کند، گویی صدای ایوان کارامازوف و هیاهوی نیهیلیست‌های تسخیرشدگان طنین‌انداز است، یا شاید نویسندگان می‌کوشند از تصاویر و استعاره‌های کافکا و والتر بنیامین نظریه‌ای فلسفی بتراشند. به بیانی دیگر، این کتاب، که ایده‌های ناب و خرد محض را به سخره می‌گیرد، و فلسفه تاریخ را در متن کارکرد فرهنگی و اجتماعی خردی که کلاً در خدمت سلطه است می‌نگرد، و در عین حال از تعلیل سیستماتیک فلسفی و همچنین از بیان رهنمود عملی حذر می‌کند، در نهایت فلسفه را به روایت نزدیک می‌کند بی‌آن‌که یکسره به شکلی ادبی درآید؛ در این جا فلسفه به روایت نزدیک می‌شود اما به آن نمی‌رسد، هم از این روی، کتاب از جزئیات سخن می‌گوید بی‌آن‌که وارد جزئیات شود.

همین شیوه بیان در مورد نوشته‌های تیزبین‌ترین اندیشه‌ور مکتب فرانکفورت، یعنی والتر بنیامین، نیز صدق می‌کند. این شیوه نه چون رمان اندیشه‌ها و احوال را در قالب شخصیت‌ها و چهره‌ها و کردارها و کشمکش‌های آن‌ها می‌ریزد، و نه چون فلسفه رسمی است که اندیشه‌ها را صرفاً در مقام اندیشه‌ها تعلیل و تفهیم می‌کند. این دقیقاً همان شیوه‌ای است که درخور بازخوانی و روایت تاریخ فرهنگ و تفکر از نگاهی نقادانه است. صورت و معنا، شیوه بیان و مضمون لاجرم آن‌جا که سخن از جستجوی جزئیات خاص و ناهمسان می‌رود، در قطعه‌نویسی به وفاق می‌رسند.

تصادفی نیست که عنوان کامل کتاب دیالکتیک روشنگری؛ قطعات فلسفی<sup>۱</sup> است. اگر بنا بود که این قطعات چون مهره‌های شطرنجی بر صفحه‌ای گرد آیند که عروسکی که خود به دست گوزپشتی زبردست در شطرنج هدایت می‌شود پیشاپیش به آهنگ پیروزی، حرکات و مواضع آن‌ها را تعیین کند، در آن صورت، مضمون‌ها تحت سلطه کلیتی در می‌آیند که کتاب می‌خواهد نفی و نقدش کند. این تصویر و استعاره‌ای است که از نخستین تزیینات در باب فلسفه تاریخ وام گرفته‌ایم. آن عروسکی، ماتریالیسم تاریخی است که باید همواره پیروز میدان باشد، و لابد میدانش کل زمان و تاریخ است، همچنان که مارکس و اترناسیونال‌ها داعیه تغییر کل جهان را داشتند، و همان‌طور که هگل کل تاریخ را منقاد مهره‌چینی مفاهیم خود می‌خواست.

استعاره بنیامین، که شباهت عجیبی به استعاره‌ای از فرانتس کافکا دارد، راهی ناگزیر برای بیان نا حقیقی و جعلی بودن همان کلیت‌هایی است که روایت نویسندگان دیالکتیک روشنگری همه‌سر شرح پیمان نهانی وحدت آن‌ها با نیروهای واقعی سلطه و جستجوی قربانیان پراکنده در اطراف این وحدت است. این قربانیان، که همچون اندام‌های بریده اطراف تخت‌خواب پروکروست یا تراشه‌های پراکنده فراگرد میز نجاری تن به خیمه‌شب‌بازی مطابقت نداده‌اند، دقیقاً همان ستم‌دیدگانی هستند که تاریخ را به نام آن‌ها از نو باید روایت کرد. در تاریخ و فلسفه تاریخ تاکنونی آن‌ها را همواره همچون آنچه در حواشی است نادیده گرفته‌اند، در حالی که سه اندیشمند بزرگ مکتب فرانکفورت؛ بنیامین، آدرنو، و هورکهایمر، تاریخ را همه‌سر ماجرای شکست و قربانی شدن همین وصله‌های ناجور به بهای شراکت جماعت و قدرت می‌دانند. نمادهای کلیت از توت‌ها و اشیای جانمندانگاشته گرفته تا خود زبان، عقل و مفاهیم کلی تنها با ستمی که گاه - مثلاً در ماتریالیسم تاریخی -

1. *Dialektik der Aufklärung; philosophische Fragmente*

خواهان لغو آن بوده‌اند شریک جرم شده‌اند. بدین سان مسیحیت، ایدئالیسم و ماتریالیسم، که در ستمکاری و ذبح آنچه در حیطه سازمان قدرت نمی‌گنجد همداستانند، «با طرح قدرت خود، هر چند این قدرت نیکو نهاد بوده باشد، به قدرت‌های تاریخی سازمان‌دهنده» و، بر حسب مثال ما، به نجاره، به پروکروست و، به تعبیر بنیامین و کافکا، به عروسک‌گردان پشت پرده «تبدیل شدند تا در تاریخ نوع بشر در مقام ابزار سازماندهی نقش خونین خود را ایفا کنند.» گیرم که زبان و خرد یا لوگوسی نیز در فراسوی ابزار سلطه باشد که، به قول هایدگر، حجاب Ge-stell (نقش‌بندی، چارچوب‌بندی و فراهم‌چینی) آن را مستور کرده است، ولی تا آن‌جا که من دریافته‌ام، آدرنو هیچ اثری از آن در تاریخ نمی‌بیند. تاریخ به نزد او همه‌سر اسطوره، هراس، زورتوزی، فاجعه و ویرانی است. تئودیسۀ فلاسفه و متکلمان و تفسیر هگلی تاریخ بر حسب آزادی، عدالت و کمال در جرگه همان بازی شطرنج مضحکی است که زورتوزانه و، به قول نیچه، با چکش‌کوبی فلسفی<sup>۱</sup> جهان را هم‌قواره و هم‌قد خواست قدرت خود می‌کند. بنیامین مثال خود را در مورد عروسک شطرنج‌بازی، که به ماتریالیسم تاریخی مانند شده، بدین سان به پایان می‌برد:

او می‌تواند به آسانی از پس هر حریفی برآید اگر الهیاتی را به خدمت گیرد که امروزه، چنان که می‌دانیم، ورپلاسیده و مجبور است خودش را آفتابی نکند.

هر تفسیری از این قطعه، که بنیامین تز اول خود را بی‌هیچ توضیحی با آن تمام می‌کند، چه بسا ما را به دام دریافت‌های نامربوطی اندازد که بسته‌حال خودمان است. تنها در پرتو تزه‌های بعدی بنیامین است که می‌توان دریافت که این توسل الهیاتی بیش از آن‌که برای ایفای نقش خدایی ناظر بر همه ریز و درشت‌های گذشته باشد، برای ایفای نقش مسیحایی است که تاریخ را

۱. عنوان فرعی کتاب *Grötzen-Dämmerung* (غروب بتان) این است:

(آدمی چگونه با چکش فلسفه می‌ورزد؟) *Wie man mit dem Hammer philosophiert?*



از حیث آنچه در زبان آلمانی *Versöhnung* نامیده می‌شود می‌نگرد. این واژه، که هم به معنای آشتی و کنار آمدن است و هم به معنای کفاره جبران، تلافی و بازخرید، در سنت دین یهود بر روز ظهور منجی و در سنت مسیحی بر ساعات رنج مسیح بر صلیب برای جبران و بازخرید گناه بندگان دلالت دارد. کافکا در یادداشتی که به نظر می‌رسد به داستان «داوری» او مربوط است می‌نویسد:

با این همه، من خود را به دستان مرگ می‌سپارم. با ته‌مانده ایمانی، بازگشت به سوی یک پدر. روز بزرگ *Versöhnung*.<sup>۱</sup>

کافکا در یادداشت دیگری (۲ اوت ۱۹۱۷) در باره خدای پاسکال می‌نگارد:

آیا این خدا کوبه نصرت بر صحن تماشاخانه‌ای است که با طناب‌هایی از طریق رنج و نومیدی کارگران پشت صحنه از دور به صحنه کشیده می‌شود؟<sup>۲</sup>

این جملات شاید برسانند که نگاه بنیامین به ماتریالیسم تاریخی تا چه حد از روح تلمود و ادبیات کافکا متأثر است. نگرش بنیامین به ماتریالیسم تاریخی از سر همدلی با حس و حال مارکس نسبت به زحمتکشان تولیدکننده‌ای است که از محصول کار خود بی‌بهره‌اند،<sup>۳</sup> و نه، به قول نیچه، از نوع نگاه تماشاگرانه «ولگردان عاطل و باطل در بوستان معرفت».

1. Franz Kafka, *The Diaries of Franz Kafka*, ed. Max Brod, England, Penguin Books Ltd, 1972, p. 387.      2. *Ibid*, p. 376.

۳. تا آن‌جا که من می‌دانم، مارکس شخصاً تعبیر «ماتریالیسم تاریخی» را به کار نبرده است، و این عبارت به سبب تصویر مکانیکی قانونمندی‌های تاریخ که به ذهن می‌آورد، بعید است که از قلم مارکس تراویده باشد. این حدسی است از سر همدلی، نه تفحص و ردیابی در متون. مارکس در سرمایه، در مانیفست، در سالنامه فرانسوی - آلمانی و در جاهای دیگر اشاره می‌کند که اولاً، فرهنگ و اندیشه همواره زیربنای اقتصادی دارد، و ثانیاً، شیوه تولید و مناسبت آن با مالکیت و در یک کلام تنازع طبقاتی تعیین‌کننده تاریخ است. نه فرهنگ یا اندیشه یا قهرمانان بزرگ. اما همه این‌ها نتایجی است که وی از سر همدردی و ریشه‌یابی ستمی که بر صاحبان نیروی کار در زمان خودش می‌رفته می‌گیرد، نه پژوهشی خدایگونه و تفصیلی در تاریخ. تزه‌های بعدی بنیامین نشان می‌دهد که وی نیز تاریخ را از دید ستم‌دیدگان باز می‌نگرد.

تزی بعدی با نقل این نظر لوتسه<sup>۱</sup> آغاز می‌شود که انسان ذاتاً از حسادت حال نسبت به آینده آزاد است. انسان تنها به سعادت حسد می‌برد که محمل جبران و بازخرید آن چیزهایی است که در حیطة زمانی وجود خودش از دست داده است. شور و سودای نهفته در نقل چنین قولی البته همراه با راوی آن دفن شده است.

رولان بارت<sup>۲</sup> در مرگ مؤلف<sup>۳</sup> که در سال ۱۹۶۸ نوشته است، به ما هشدار می‌دهد که «تصویر ادبیات آن گونه که در فرهنگ معمول می‌یابیم مستبدانه بر مؤلف، بر شخص مؤلف، بر زندگی او، بر سلیق او و بر شور و شرهای او متمرکز است»، اما «تولد خواننده باید به بهای مرگ مؤلف باشد». اینک بیش از شصت و پنج سال از خودکشی مؤلفی که، به تعبیر بارت، بارها پیش از آن در انبوهی از نوشته‌های فلسفی، ادبی و هنری‌اش مرده بود می‌گذرد. در ژوئن ۱۹۴۰، وقتی که از پی اشغال پاریس بنیامین ناگزیر شد از شهر محبوبش بگریزد، در شهر ساحلی پوربو<sup>۴</sup> در مرز اسپانیا جواز عبورش لغو شد و مأموران مرزی تصمیم گرفتند که وی را با آوارگان دیگر به پاریس برگردانند. بنیامین پیش از آن که تصمیم پلیس فرانسه در مورد آوارگان قطعی شود، به نحوی مشکوک مرد. اغلب زندگینامه‌نویسان نوشته‌اند که وی با مصرف مرفین به زندگی خود خاتمه داده است. او به هنگام مرگ ۴۸ سال داشت. روز قبل از آن، آخرین اثر خود، یعنی پاساژها، را به ژرژ باتای<sup>۵</sup> سپرده بود.

اینک ما در مقام خواننده آثارش تازه از پيله برون آمده‌ایم. بی‌تردید بر حسب آنچه از او می‌خوانیم، توانیم گفت که نازی‌ها در میان آن همه جنایات بی‌شمار، در این مورد یکی از نخبه‌ترین مغزهای قرن بیستم را در عنفوان شکفتگی نبوغش نابود کردند، اما بی‌درنگ باید افزود که، به تعبیر ایوان

1. Lotze

2. Roland Barthes

3. *Death of the Author*

4. Pourt Bou

5. George Bataille

کارامازوف، «همه معارف جهان در مقابل یک قطره اشک کودک معصومی که در زیر شکنجه خدا را به یاری می طلبد پیشیزی ارزش ندارد.» و در برابر آن قطره اشک «هماهنگی و عدالت ابدی» بی معناست:

آلیوشا همان طور که چشم به زمین دوخته بود، با لحنی آهسته [به ایوان] گفت: «این عصیان است؟»

— «عصیان است؟ هرگز انتظار نداشتم این کلمه را از دهان تو بشنوم. آیا شخص عاصی می تواند زنده بماند؟... از تو شهادت می طلبم. فرض کن مأمور شوی تا کاخ مقدرات انسان ها را چنان بنا کنی که سرانجام آرامش و سعادت همه آنها را تأمین کنی، اما برای رسیدن به این مقصود ناچار باشی فقط یک کودک خردسال را شکنجه دهی. آیا با این شرط حاضری معماری چنین کاخی را بر عهده بگیری؟ جواب بده. دروغ نگو.»

آلیوشا به آهستگی گفت: «خیر.»

دومین ترهایی در باب فلسفه تاریخ به عصیان ایوان کارامازوف علیه تمام تئودیه های تاکنونی، به مرگ ادبی و واقعی مؤلف، به مسئله کفاره و بازخرید چه ربطی دارد؟ افزون بر این، باید به آنان که در احساس پیوستگی میان این مضامین با من همداستان نیستند، با اندکی فاصله گیری توضیح دهم که چرا مایلم جستار در اندیشه های مکتب فرانکفورت را در صدای خاموش والتر بنیامین رها کنم.

تئودور آدرنو بود که با گام نهادن در عرصه تحقیق این مکتب، قوام و جانی تازه به آن بخشید، و کشش و کوشش او در عرصه نظریه، همچون تمام نظریه پردازی های کارل مارکس، انگيخته شور و سودایی آغازین بود. تا اندکی از این شور را در خود و نسبت به این جا و اکنون خود به جان نیاز ماییم، فهم تحلیل های نظری و پژوهشی نیز احتمالاً برایمان دشوار، ملال آور و گونه ای دانش اندوزی بی ثمر و نامرتبط با واقعیات فراگردمان می نماید. این که آدرنو در مقام شاخص ترین نماینده نسل اول اصحاب مکتب فرانکفورت تا چه حد از

شراره‌های نبوغ بنیامین تأثیر پذیرفته است مضمونی جداگانه و خارج از حوصله این جستار است، اما هم‌زندگی و هم‌نوشته‌های پراکنده و بعضاً ناتمام بنیامین از درد و حالی آکنده است که می‌توان آن را به چشم شور و سودای مکتب فرانکفورت پس از جنگ نگریست: هنر، فرهنگ و فلسفه چگونه می‌تواند در جهان آکنده از خون و شر و ستم بدون خجلت و حتی با سرفرازی از بابت استعلائی خودبسنده و پاکیزه خود زنده باشد بی آن‌که سلباً یا ایجاباً در خدمت نیروهای سلطه نباشد؟ وقتی بنیامین رنگِ انگارهٔ سعادت را تماماً بسته بره‌ای از زمان که بهرهٔ ما از هستی در آن مقدر شده است می‌داند، لاجرم می‌توان گفت فلسفه اگر پاسخگویی آن دامگه حادثه‌ای که ما هم‌اکنون افتاده در آنیم نباشد، به سعادت، شقاوت، نامرادی‌ها و اساساً جهان زنده ربطی ندارد. اما این چشمداشت پیشینه‌ای دیرینه دارد. از ایوب تا مارکس و پیش و پس از آشویتس و بوخن‌والد، صدای دادخواهی دردمندان جهان از بیدادهای آشکار و نهانی که بر انسان‌های بی‌گناه می‌رود به گوش می‌رسد.

به دنبال آنچه از شاهکار داستایفسکی نقل کردیم، این را نیز باید از زبان ایوان کارامازوف اضافه کنیم که حتی اگر، بنا به فرض، یک قطره اشک کودک شکنجه‌دیده بهای هماهنگی و نظم کلی و ابدی باشد، و حتی اگر عذاب و رنج آن کودک بنا به حکمت تلمودی جبران و کفاره بازخریده شود، بیداد حاکم بر ستمکشان تبرئه نخواهد شد. «اما چرا باید آن را بازخرید؟»<sup>۱</sup> جانمایهٔ دردمندانۀ اندیشهٔ آدرنو، هورکهایمر و بنیامین این است که اقتدار سیاسی و فلسفی، سلطه بر نفس و طبیعت، جامعیت‌ها، تمامیت‌ها، کلیت‌ها، هنر توده‌ای، صنعت فرهنگ و فلسفهٔ تاریخی که ریز و درشت را در طرحی هماهنگ مستحیل می‌کند، از آن‌جا که اثبات کلیت و یکپارچگی را منوط به نادیده گرفتن و قربانی کردن جزئیات ناهمخوان و بیرون از دایره می‌کند،

۱. فنودور داستایفسکی، همان، کتاب اول، فصل چهاردهم.

جملگی چیزی جز صورت‌های گوناگون فاشیسم نیستند. هم از این روی، در متن چنین تفکری فرجام سوگبار والتر بنیامین در آن شب تشویشناکی که وی خود را به دست مرگ سپرد، از جدال لاینحل و نمادینی میان مرگ فیزیکی و ادبی مؤلف نشان دارد. نوشته‌ها در کنار آثار هنری دیر یا زود به بار خزاین فرهنگی افزوده می‌شوند و جزئی از تاریخ فرهنگی می‌گردند، باری که، به قول بنیامین، تحمل بر دوش کشیدنش را به ما عطا می‌کند «بی آن‌که این قدرت را نیز به ما بدهد که آن را از دوش خود فرو فکنیم تا در اختیارش گیریم»<sup>۱</sup> عجز از این فروفکنی، که عین ناتوانی از تقد فرهنگ است،<sup>۲</sup> فرهنگ را به انبوهی از کالاها و ابزارها تنزل می‌دهد که در برابر شر هیچ هوده‌ای جز شراکت با شر ندارند. از همین رو، وقتی بنیامین نیز به توده قربانیان نازیسم اعم از نابغه یا غیرنابغه پیوست، یعنی زمانی که فرهنگ و هنر نیز در خدمت جماعتی بربر و بی‌فرهنگ در آمده بود، دیگر ندبه بر پایمال شدن فرهنگ در آن وضعیتی که جهان مالا مال از خون به ناحق ریخته انسان‌های بی‌گناه بود، چیزی جز دروغ و ریا نمی‌نمود، چرا که «مگر پس از آشویتس هنوز هم زندگی جواز زیستن دارد».<sup>۳</sup>

آشویتس به گونه‌ای انکارناپذیر نشان داد که کار فرهنگ به سر رسیده است. همین که در قلب سنت‌های فلسفی، و در دل سنت‌های هنر و علوم روشنگرانه چنین چیزی می‌توانست رخ بدهد گویای چیزی بیش از آن است که بگوییم این سنت‌ها و روح آن‌ها از قدرت نفوذ و تأثیرگذاری در انسان‌ها بی‌بهره بودند. ناحقیقت در خود این قلمروها و در آن گونه داعیه خودبستگی است که این قلمروها با تأکیدات میرم سنگ آن را به سینه می‌زنند. تمامی فرهنگ بعد از آشویتس، از جمله انتقاد ناگزیر از همین فرهنگ چیزی نیست مگر آشغال.<sup>۴</sup>

1. Walter Benjamin, «Edward Fuchs, Collector and Historian» in *New German Critique* 5 (1975), p. 35. 2. *Ibid.*

۳. عنوان مقاله‌ای که اصل آن چنین است: «Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse»

4. T.W. Adorno, *Negative Dialectics*, p. 366 ff.

صرف نظر از همه تفاسیر برون‌متنی، در این جملات معروف، که شارحان آنها را بسیار تکرار کرده‌اند، عبارت‌های «در قلب سنت‌های فلسفی» و «در دل سنت‌های هنر و...» کاشف از آنند که چرا آدرنو به رغم خونریزی‌های گسترده‌ای که تاریخ شرق و غرب بر آنها گواهی می‌دهد، آشویتس را مبدایی تاریخی تلقی می‌کند. این اعتراض، که خود متضمن انتقاد از خودبنیادی و خودبسندگی<sup>۱</sup> فرهنگی است، حسب حال آن هگلیانی است که تاریخ، فرهنگ، آزادی و خودآگاهی را مختص اروپا یا، به بیانی دیگر، ویژه مغرب‌زمین می‌دانند. برعکس، مثال‌های اندکی که پیش از این از زبان داستایفسکی (ایوان کارامازوف و مرد زیرزمینی) و فروید نقل کردیم، به درنده‌خویی‌های انسانی از آن‌گونه دیدگاه روان‌شناختی می‌نگرند که اهریمن‌خویی و گرگ‌پویی انسان را، اعم از انسان اروپایی و غیراروپایی، به انگیزش‌های نیرومندتر از عقلانیت نسبت می‌دهد. از این دیدگاه، فرهنگ قلمرو پالوده‌دامنی است که باید سببیت انسان را درمان و خشونت روحش را تلطیف کند.

بر اساس حدس و نگاهی کلی، می‌توان قطعه مذکور را با تبدیل «آشویتس» به «شرارت انسانی» به تمام تاریخ تعمیم داد. می‌توان گفت که «به گونه‌ای انکارناپذیر تاکنون جامعه بشری روزی را بدون شرّ از سر نگذرانده است» تپه‌های چشم، برج‌های سر، گورهای دسته‌جمعی، قربانیان بمباران‌های خوشه‌ای و هسته‌ای و شیمیایی البته اسناد بربریت‌های گسترده‌ای هستند که نمی‌توان آنها را بی‌اهمیت‌تر از آشویتس به حساب آورد، اما کثرت قربانیان و ابعاد وسیع این شرارت‌ها آنها را از مقوله آن‌گونه مظلومیت‌ها و رنج‌های ناپیدا، پرت و چه بسا شدیدتری که تصادفاً مرکز توجه بنیامین، آدرنو و لونتال بودند خارج می‌کند. تو گویی تاریخ، خاطره تاریخی رنج‌های انسانی را نه بر حسب شدت که با سنجه وسعت ثبت می‌کند.

1. Autarkie

آن گونه تاریخ ریزندگان را، که، به گفته بنیامین، باید از نظرگاه شکست خوردگان بازنوشته شود، یا، به تعبیر آدرنو، آن گونه دانشی که «باید به راستی توالی مقدراً خطی پیروزی و شکست را نشان دهد»،<sup>۱</sup> تاریخی است که هرگز نوشته نشده است. چشم تاریخ همواره از بلندا و، به تعبیر خود بنیامین، در خیابان یک طرفه، از درون هواپیما به سرزمین‌ها و رویدادها نگرسته است. از نگاه ریزین بنیامین «تنها با قدم زدن در خاک سرزمینی شناخت آن سرزمین ممکن می‌گردد.»<sup>۲</sup> به دیده آدرنو، تاریخ نه فقط باید سیر خطی پیروزی و شکست را نشان دهد، بلکه باید «آن گونه چیزهایی را طرف خطاب قرار دهد که خارج از حیطه این پویایی بوده‌اند؛ آن چیزهایی که کنار راه افتاده‌اند؛ آن چیزهایی که می‌توان زوائد محصولات و نقاط کوری نامیدشان که از دسترس دیالکتیک گریخته‌اند.»<sup>۳</sup> چنین چشمداشتی از تاریخ وقایع بزرگ و حتی از تاریخ فرهنگی باید کنار نهاده شود. در حقیقت در این جا تقسیم کار ذهنی و قلمروهای معارف تاکنونی باید رها گردد.

اندیشه‌وران مکتب فرانکفورت به دنبال کوره‌راه‌ها، کژراهه‌ها، دخمه‌های پرت و دور از نظر، و بیغوله‌های تنگی بودند که بدو ما را به یادگتوهای یهودی‌نشین و راهروهای خفه و تنگ ادارات در داستان‌های کافکا و کوجه پس کوجه‌ها و لایبرنت‌های کلانشهرهایی می‌اندازند که، به قول بنیامین، باید هنر دشوار گم‌شدگی در آن‌ها را آموخت. لوئی لوتال، که نظریه انتقادی را شرح و وصف جهان تحقیر شده و توسری خورده می‌نامید، به این نکته پی برده بود که تنها در هنر است که می‌توان صدای راستین رنج‌های بازخرید ناشده و جبران‌نگشته را بازشنود.

شاید بتوان گفت که یکی از غایات بیان‌ناشده اندیشه‌وران مکتب

1. T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 151.

۲. والتر بنیامین، خیابان یک طرفه، ترجمه حمید فرزانه، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶.

3. *Ibid.*

فرانکفورت پس از جنگ جهانی دوم گونه‌ای دادرسی به صورت تعمیق دادرسی‌های دادگاه نورنبرگ بود. معنای دو واژه *Messianismus* و *Versöhnung* به نزد بنیامین با آنچه در آیین تلمود و عرفان قباله از آن‌ها مراد می‌شود تفاوت دارد. احتمالاً بنیامین از گزین‌گوبه‌های کافکا و گرایش‌های عرفانی گرشوم شولم<sup>۱</sup> تأثیر گرفته است. افزون بر این، وی در مقام تأویل‌گر مارکسیسم و مفسر آثار بودلر، پروست، گوته و داستایفسکی، آن‌هم به شیوه مشارکت در شور و درد این بزرگان، اعتقاد به ظهور منجی، روز داوری و بازخرید را در پرتو تأملاتی بدیع حلاجی می‌کند که نه با پیشرفت و تکامل تاریخی قانونمند ماتریالیسم تاریخی برحسب نظریات رسمی و حزبی همخوانی دارد و نه با ایمان و انتظار یهودیان به امید ظهور منجی آسمانی و روز داوری در آینده‌ای نامعلوم. تفسیر وی با «مکاشفه ناسوتی» که از بودلر و سوررئالیست‌های پاریس وام گرفته بود، پیوندی ناگسستنی داشت. آنچه آدرنو و گرشوم شولم از باب انتقاد در باره این تفسیر گفته‌اند و نقل گزین‌گوبه‌ای از کافکا احتمالاً می‌تواند از راهی میانبر ما را به رهیافتی روشن‌گر نزدیک کند.

شولم خطاب به بنیامین می‌نویسد: «تو فقط توانسته‌ای الهیات ناسوتی خود را به قلمرو مارکسیسم بکشانی» آدرنو نیز به نوبه خود در انتقاد از پاساژها<sup>۲</sup> بر بنیامین خرده می‌گیرد که تحلیل‌های عینی مارکسیستی از جمله تحلیل بتوارگی کالا را به امری ذهنی و روانی قلب کرده است. اما کافکا گویی پیشاپیش همداستان با بنیامین مسئله مسیانیزم ناسوتی را توضیح داده است: تنها تصور ما از مفهوم زمان باعث می‌شود که روز داوری را به این نام بخوانیم. در حقیقت روز داوری، یک دادگاه صحرایی دائم است.<sup>۳</sup>

1. Gershom Scholem

2. *Das Passagen-Werk*

3. Franz Kafka, *Beim Bau der chinesischen Mauer*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, GmbH, 1994, p. 228.



بنیامین در مقاله «در باب کافکا»<sup>۱</sup> به درستی نشان داده است که مراجع اقتدار در آثار کافکا نه به سادگی مراجعی زمینی چون دیوان سالاری و قدرت سیاسی هستند و نه، آن چنان که ماکس برود،<sup>۲</sup> گرشوم شولم و اریش گروتسینگر<sup>۳</sup> می پنداشتند، محمل اشارات دینی و متافیزیکی اند.<sup>۴</sup> بلکه هنر کافکا در تصویر کردن خلوص و زیبایی شکست و نومیدی در اقتداری ذهنی و معنایی است. «و کجاست قوانین زمینی و تمامی نیروی پلیس آسمانی؟»<sup>۵</sup> بنیامین نیز به همین سان اعتقاد به ظهور منجی و روز بازخرید و جبرانی را که در عرفان یهودی به نیروی آسمانی و آینده‌ای دور موکول می شود ناسوتی و اکتونی می کند. او در واقع جبران ناشده‌های گم شده‌ای را می جوید که از ستم و رنجی حکایت می کنند که همواره از حافظه تاریخی که گذشته را تنها از نگاه فاتحان حفظ می کند می گریزند.

تمام تئودیه‌ها، شر و بی عدالتی در این جهان را با احاله دادن جبران و بازخرید به روز داوری توجیه می کنند. داستایفسکی می پرسد «اما چرا باید آن را بازخرید؟» و مسئله بنیامین نیز همین است. او بی تردید همداستان با این گفته کافکاست که «ما چاه بابل حفر می کنیم.» بنیامین تئودیه، اعتقاد به ظهور منجی و روز بازخرید را به همان گونه سر و ته می کند که مارکس ایدئالیسم هگل را وارونه کرد. روز داوری آن روزی است که ریز و درشت تمامی لحظات گذشته بی آن که چیزی از قلم بیفتد، در زمان حالیه<sup>۶</sup> باز یافته آید. این اکنون، این برهه که نصیب ما از هستی در حدود آن رقم خورده، تنها قلمروی است که می تواند محل داوری، بازخرید، امید و نجات ما باشد، زیرا هر تصویری از گذشته که زمان حالیه آن را به عنوان یکی از دل‌نگرانی‌های

1. «Über Kafka»

2. Max Brod

3. Erich Grozinger

۴. ر.ک. سیاوش جمادی، سیری در جهان کافکا، فصل ۱۵.

۵. فرانتس کافکا، نامه‌هایی به میلنا، ص ۷۲.

6. Jetztzeit

اکنونش بازنشاسد در معرض این تهدید است که به نحوی بازگشت‌ناپذیر  
محو گردد - آن خبرهای خوشی که تاریخ‌نگار گذشته با قلبی تپنده می‌آورد  
چه بسا همان دم که وی دهانش را باز می‌کند، در خلأ گم و گور گردد.<sup>۱</sup>

این نظریه که تاریخ رو به پیشرفت و تکامل، رو به سوی آرمانشهر یا  
ناکجاآبادی تمامت‌بخش در انتهای ایستگاه تاریخ دارد، در اندیشه بنیامین از  
فلسفه تاریخ فاتحان و ستمگران ناشی می‌شود. محکمه تاریخ، که تاکنون  
زمان را از گذشته تا آینده تقطیع کرده و خود را با جامعیت خوش‌ساختی  
تطبیق داده است، باید از عرش به فرش فرود آید و آینده و گذشته را در اکنون  
زنده بازگوید تا پرونده رنج‌های ریز و ناپیدای از قلم افتاده نیز باز گردد.

این که بنیامین باز یافت لحظات گم‌گشته درد و شکست را به چنین طرح  
پیچیده‌ای واگذار می‌کند بی‌شک ناشی از عللی بجا یا نابجاست. شاید برای  
اندیشه‌وران مکتب فرانکفورت بهتر بود که خود را از مارکسیسم و  
تاریخ‌انگاری<sup>۲</sup> یکسره رها کنند، اما بنیامین افزون بر تعلقات مارکسیستی،  
همچون زائری سرگردان خود را در اشیاء، بناها و آثار گذشتگان نیز گم کرده  
بود، و به هر دلیل که بود جانمایه جنینی اندیشه‌های مکتب فرانکفورت پس  
از جنگ از او مایه می‌گرفت. باز یافت رنج‌های بی‌فریادرس و گم‌گشته در انبوه  
ویرانه‌هایی که پیشرفتش می‌نامند آن گونه درد و شوری بود که همه  
اندیشه‌وران هم‌نسل او در مکتب فرانکفورت را به پژوهش‌های منظم‌تری  
برانگیخت. آنان چشمی ریزین می‌طلبیدند که، برخلاف چشم مورخان و  
فلاسفه مقوله‌ساز و جامع‌نگر، تنها به رنج‌ها و بلاهایی که در ابعاد وسیع و  
همه‌گیر گم و گور می‌شوند ننگرد. دیگر اهمیت نداشت که حاصل مشاهدات  
این چشم ذیل چه نامی و در کدام قلمرو از معارف بشری جای گیرد. این  
غایت دردمندانه شاید تحلیل‌های درست یا نادرستی را برانگیخت، اما خود

۱. تزهایی در باب فلسفه تاریخ، نر پنجم.

2. historicism

هر چه بود انگیخته یکی از انسانی‌ترین نگرش‌هایی بود که تا وقتی ستم و سرکوب در جهان است، غفلت از آن انسانیت را به فلج وجدان و فاجعه تهدید می‌کند.

## ۲. در باره «زبان اصالت»

### الف- در باره عنوان کتاب

گهگاه ندایی از آسمان فرود می‌آمد  
می‌شنیدم از پی آن نغمه چکاوک آسمانی را.  
گهگاه هرچه پرنده کوچک است همگی  
پنداری هوا و دریا را همه سر سرشار می‌کردند  
از چهجه (jargon) شیرین خویش.  
ساموئل تیلور کالریج<sup>۱</sup> (دریانورد باستانی)<sup>۲</sup>

واژه «jargon» در زبان فرانسوی کهن به معنای چهجه پرنندگان بوده و کالریج، شاعر عصر رمانتیک انگلستان و دوست ویلیام وردزورث،<sup>۳</sup> این واژه را به همین معنا به کار برده است، اما امروزه این واژه گاه به تحقیر در مورد زبان ویژه صنف، پیشه، فرقه یا مکتبی به کار می‌رود. از این جمله است زبان دلال‌ها، زبان حقوقدان‌ها و... اما به نظر می‌رسد که jargon قبل از این به زبان‌های بیگانه و نامفهومی دلالت می‌کرد که اروپایی‌ها با همان نگاه برتری‌طلبی که «arab» را به معنای ولگرد و «philistine» را به معنای فرهنگ‌ستیز تلقی می‌کند، آن‌ها را زبان بربرها می‌دانستند، و همین دریافت است که رنگ تحقیرآمیزی به این واژه می‌زند. لکن امروزه به ویژه دانشجویان و استادان ادبیات این واژه را بی آن‌که هیچ دلالت هجوآمیزی داشته باشد، در مورد مجموعه واژه‌ها و اصطلاحات خاصی که در آثار

1. Samuel Toaylor Caleridge

2. *The Ancient Mariner*

3. William Wordsworth

نامداران ادبیات نقش غالب‌تر و مهم‌تری دارند به کار می‌برند. به عنوان مثال ژارگون جوزف کنراد، تنسی ویلیامز، ساموئل بکت، برتولت برشت و نامداران دیگر چیزی است که باید بیاموزند و در باب آن پژوهش کنند، نه ناسزایی که بر برابر بودن آن نامداران دلالت کند. بر همین نمط، کتاب آدرنو عمدتاً پژوهشی است در حقانیت یا ناحقانیت مضمون شماری از واژه‌ها و اصطلاحات از قبیل اگزیستانسیل،<sup>۱</sup> در مقام تصمیم،<sup>۲</sup> توسل،<sup>۳</sup> التزام<sup>۴</sup> رویارویی،<sup>۵</sup> اظهار،<sup>۶</sup> طلب،<sup>۷</sup> خلوص،<sup>۸</sup> اصالت یا خویشمندی،<sup>۹</sup> نااصالت،<sup>۱۰</sup> شکر<sup>۱۱</sup> و بالاخره هستی به سوی مرگ،<sup>۱۲</sup> که ژارگون یا مجموعه واژه‌های کلیدی و رایج در میان فیلسوفان اگزیستانس، برخی از شاعران نورماتیک آلمان و هواداران آنهاست. از همین رو، نگارنده واژه «jargon» را به «زبان...» برگردانده و بر آن است که کسره اختصاص در این جا خود وافی به مقصود است و ما را - دست‌کم در ترجمه عنوان کتاب - از معادل‌هایی چون «زبان زرگری» یا «زبان صنفی» یا «زبان فرقه‌ای» بی‌نیاز می‌کند.

### ب - مضامین کتاب

واژه نشانی شایع و پذیرفته برای فریب است، همچنان که پول نشان ارزش است. فرانسیس بیکن

مضمون هر اثری وقتی ملموس‌تر می‌گردد که در پرتو آن به نحوی نگاه ما به آنچه فراگردمان در وضعیت اکتونی و این‌جایی می‌گذرد جلب گردد. گردآوری واژه‌هایی که گاه در یک دوره مستعجل در میان مردم کوی و برزن یا در حلقه گروه و جماعتی خاص شایع و زیانزد می‌گردد نیازمند پژوهشی

1. existentiell

2. in der Entscheidung

3. Anruf

4. Auftrag

5. Begegnung

6. Aussage

7. Anliegen

8. Echtheit

9. Eigentlichkeit

10. Uneigentlichkeit

11. Dank

12. Sein zum Tode

گسترده به همت گروهی از پژوهشگران است. ریشه‌یابی فراگیری این گونه واژه‌ها را می‌توان چون شناخت و ریشه‌یابی سرچشمه سرایت گونه‌ای بیماری بررسی کرد. چه اشخاص یا گروه‌هایی این واژه‌ها را باب کرده‌اند؟ مدلول آغازین آن‌ها به نزد آنان چه بوده و مجموعه این واژه‌ها در کل زمینه کدام نگرش و دیدگاهی را چیده‌اند؟ این واژه‌ها بر اثر نقل دهان به دهان یا، به بیانی دیگر، در حیطه شیوع تا چه حد از مدلول‌های آغازین خود دور افتاده‌اند، در خدمت چه قدرت یا ایدئولوژی‌ای درآمده‌اند و چگونه حتی به زبان سیاستمداران دغلباز، دلالان بورس و مفسران ورزشی نیز رخنه کرده‌اند؟

نه تنها تک‌واژه‌ها، بلکه گزاره‌ها و نوع دلالت آن‌ها نیز همان قدر درخور اهمیت است. اشعاری از این یا آن شاعر، کلمات قصاری از این یا آن نویسنده، و واژه‌ها و گزاره‌های مکرر در جماعتی خاص در برهه‌ای از زمان زیانزد روشنفکران می‌شود و اگر صدای روشنفکر به گوش عامه برسد، زیانزد همگان می‌گردد. نیازهایی که به این شیوع دامن می‌زنند و به طور کلی مکانیسم عرضه و تقاضای آن از چه قرار است؟

بسنده نیست که از قول آن کس که مصداق شَمِ نبوغش را بعد از چهار دهه کنار دست خود می‌بینیم بگوییم که کتاب زبان اصالت‌اش صرفاً در حیطه واژه‌های ویژه فیلسوفان وجودی یا، به قول خودش، اصحاب اصالت سیر می‌کند. آدرنو بر آن است که تفکر این فلاسفه اساساً ژارگون‌ساز است چرا که به واپسین جزم‌ها و تابوهای عوامانه جامعه فاخر و روشنفکرانه می‌پوشاند. این روندی است که، به دیده آدرنو، در دیانت سکولار و، به قول خودمان، در مرام خدا و خرما تعیین پیدا می‌کند. روندی است که در دین‌سازی بریده از دین به شکلی ناهمخوان و از سر دودوزه‌بازی بروز می‌کند.

آماج انتقاد آدرنو در این جا عمدتاً فلسفه اگزیستانس و شعر نورماتیک آلمانی است. اگر ژان-پل سارتر و تا حدی ادموند هوسرل از نیش این انتقاد

تلخ و تیزبینانه نصیبی نمی‌برند شاید از آن روست که نخستین نه تنها بر ایمان خط بطلان می‌کشد، بل با خرد انتقادی سوپزکتیویته را از هرگونه استعلای فراانسانی یا از هرگونه بدیل‌سازی دینی در امان می‌دارد، و دو دیگر گرچه از طریق فروکاست پدیدارشناختی، اگزستانس تجربی سوژه را در پراتنز می‌نهد، اما (در بند ۸ تأملات دکارتی) بر آن است که «سوژه در درون همان پراتنز [یعنی در محدوده آگاهی التفاتی] با تمامی تجربیات زیسته همبسته‌اش چون سوژه‌ای تمام‌عیار باید پیش چشم عیان گردد»، حال آن‌که دست‌پرورده مکتب او، یعنی هایدگر، موجودیت سوژه را در حیث وجودی آن محور می‌کند و با رویکرد هستی‌شناختی، سوژه را از هر آنچه موجود است می‌گسلد.

از مضامین گره‌گشای این کتاب انتقاد از الهیات بریده از وحی و قداست و ایمان است که آدرنو آن را دینیّت<sup>۱</sup> می‌نامد. آدرنو گویی با الهام از نبوغ نیچه در روان‌شناسی پرده‌برانداز<sup>۲</sup> اندیشه‌ها درمی‌یابد که این طریق فکری زاده نیاز به ستایش قدرت و، بنابراین، همداستان با گرایشی عوامانه است که در دیالکتیک روشنگری به وحدت جماعت و سلطه تعبیر می‌گردد. همین کیش‌مداری است که زبان اصالت را اساساً ژارگون‌ساز می‌کند.

چون نیک بنگریم، مضمون زبان اصالت مسئله‌ای است که ما نیز در تاریخ صد و پنجاه ساله روشنفکریمان با آن دست به گریبان بوده‌ایم. البته نه هرگز مدرنیته غربی منتظر تصمیم ما نشسته و نه ما با تصمیم آزادانه حاصل از مباحثات چند نخبه به آن جواز ورود و، به بیانی درست‌تر، اجازه یورش همه‌جانبه داده‌ایم. ضرورت شناخت بی‌غرضانه و علمی تفکر مغرب‌زمین دقیقاً از آن روست که این تفکر نه تنها دامنگیر ماست، بل بر تمام بسیط ارض تنق افکنده است. از صدر مشروطیت - من‌باب نمونه، از وقتی که آثاری چون

1. Religiosität / religiosity

2. enthüllende Psychologie

تیه‌الامه و تزیه المله مرحوم نایینی از یک سو، و آثار تجددخواهانه میرزا ملکم خان از سوی دیگر، در مقابل متشرعانی که مشروطه و کل واردات فرهنگی غرب را باطناً لاییک و ضاله می‌انگاشتند به دفاع از مشروطه و وفاق سنت و مدرنیته روی آوردند. تا همین امروز هنوز مباحثه بر سر تعیین تکلیف و اتخاذ طریقی مناسب در تنازع سنت و مدرنیته، دیانت و سکولاریسم، و به طور کلی شرق و غرب ادامه دارد. بی‌درنگ باید اضافه کنم که این نه به آن معناست که مضمون زبان اصالت به نحوی سر راست و مطابق النعل بالنعل در همین صراط پیش می‌رود، اما تحلیل‌های ژرف و بی‌پرده آن دست‌کم از دو جهت می‌تواند برای ما نیز رهگشا باشد:

نخستین آموزه آدرنو به رویکرد زبانی نقادانه وی به مجموعه‌ای از واژه‌های مرتبط با هم که می‌توان از آن‌ها واژه‌نامه‌ای ویژه درآورد راجع می‌گردد. این واژه‌ها از آن‌جا که در عین انتزاعی بودن، نیازهای زمانه را به طریقی فریبنده و گول‌زننده پاسخ می‌گویند تا نازل‌ترین سطوح اجتماعی، مثلاً حتی در عامیانه‌ترین آهنگ‌های موسیقی نیز، شیوع پیدا می‌کنند. آدرنو بستگی این واژه‌ها را با واقعیت یا حقیقت مضمون آن‌ها در بوته انتقادی پای‌بند به درونمایه متن می‌گذارد. این انتقاد دقیقاً در متن همان تزهایی است که در دیالکتیک روشنگری و دیالکتیک منفی تشریح شده و ما نیز قبلاً در حد این مجال برخی از آن‌ها را توضیح داده‌ایم.

به یاد داریم که والتر بنیامین در مقاله «اثر هنری در زمانه تکثیرپذیری مکانیکی آن» وجه تکرارناپذیر، خودبنیاد، آیینی، و مرجع‌وار آثار سنتی یا فراداده و، بنابراین، رو به گذشته را به هاله تعبیر کرد، و همچنین در دیالکتیک روشنگری این نکته توضیح شد که روشنگری با جرئت دادن به انسان در اعتماد کردن به عقلانیت خود آهنگ آن داشت که هرگونه هاله اساطیری و جادویی را از طبیعت بزدايد، اما همین عقلانیت که مفاهیم و مقولات خود را در زبان ملفوظ کرد، از آن‌جا که از همان آغاز ابزاراندیش و طالب احاطه‌گری

و سلطه بود، مرجع سرکوب و ارباب گشت و، در نتیجه، در کسوت اسطوره و اکاذیب درآمد. به همین نحو دانستیم که گرچه هنر تکنیکی با تکثیرپذیری انبوه از اقتدار و نفوذ هاله رها گشت، اما فاشیسم با خلط کردن فرهنگ توده‌ای و وحدت ملی، هاله را فراگرد چهره قهرمانی کاذب برگرداند.

آدرنو بر آن است که زبان اصالتیان نیز در پاسخ به فقدان معنا، از خودبیگانگی، انسانیت زدودگی، کالاشدگی و شیء‌وارگی و به طور کلی بحران‌های جهان سرمایه‌داری در همین دام می‌افتد. به سادگی می‌توان گفت که جدل نظریه انتقادی بر ضد جنبش‌هایی چون پدیدارشناسی و فلسفه‌های انگریستانس آلمان و به طور کلی داعیه‌داران مقابله با بحرانی که مارکس و هگل در رفع آن ناکام ماندند، برخلاف این جنبش‌ها، به شیوه دیالکتیکی مارکس و هگل پشت پا نمی‌زند. برعکس، همواره غفلت از خرد دیالکتیکی و نادیده گرفتن تقابل تاریخی ذهنیت و فعلیت، آماج انتقادهای مکتب فرانکفورت بوده است. به بیانی دیگر، رویگردانی پژوهشگران فرانکفورتی از مارکسیسم حزبی و همچنین از ایدئالیسم هگل تنها به آن وجهی از دیالکتیک منحصر می‌شود که به نحوی مکانیکی گویی خود را ناگزیر می‌بیند که با تسلیم شدن به مفاهیم ایجابی، مثبت و مطلق، سیر جدالی را خواه در عقل خواه در واقعیت مادی، کلیت، تمامیت و خاتمت بخشد. این اختلاف بیش از آن که روش‌شناختی یا معرفت‌شناختی باشد، اختلافی هستی‌شناختی است. بنابراین، نقد آدرنو از روال سنت نظریه انتقادی، نقدی هگلی - مارکسیستی، و جانبدار دیالکتیکی است رو به نفی دائم و پی در پی و رویگردان از کلیت ایجابی.

به باور آدرنو، فقدان همین خرد انتقادی و دیالکتیکی است که فلسفه‌های وجودی را در دام نوعی مرجعیت ایدئولوژیکی و کیش‌مدارانه می‌اندازد که نه چون دین ذاتاً آن جهانی پیام‌آور رستگاری ابدی و بقا و قرار روح است، و نه به امری به راستی انضمامی و بالفعل که بتواند در سیستم مبادله جامعه



سرمایه‌داری امنیتی حاصل آورد بازمی‌گردد. تنها چیزی که از آن می‌ماند عرض ارادت به آداب شریعتی تهی از جانمایهٔ دین و صرفاً مفید به حال تثبیت وضع موجود به نفع نیروهای سلطه است. بدین‌سان دینِ دنیوی شده و ایمان سوژه‌بنیاد با تبدیل دین راستین به دینی‌گری نه تنها به دین، که زمانی نویدبخش رحمت و بهجت جاودانه بود، اهانت می‌کند، بل با تسلیم و رضا در برابر قدرت دنیوی در نهایت توده‌های انسانی را نیز، که نمی‌توانند به ساحتی موهوم و انتزاعی به نام اصالت یا خویشمندی درآیند، چون گله‌ای بی‌نام و نشان و فاقد فردیت و جزئیت، تسلیم و قربانی هراس، ناایمنی و دیکتاتوری بازار مبادله و صنعت فرهنگ می‌کند. به نزد آدرنو، هیزم‌کشان این معرکه کی‌پرگور و لسینگ و سکولارهایی هستند که بعد از گسست از مرجعیت کلیسا به ایمان سوژه‌بنیاد یا، به قول یاسپرس، به ایمان فلسفی روی می‌آورند.

صورت‌های آیینی پرستش، یعنی آنچه موضوع فرهنگ عامه است، همچون پوسته‌های تهی شده از مغز و هسته بیش از رمز و راز خود عمر می‌کنند. زبان اصالت بی‌آن‌که توخالی بودن این صورت‌ها را تمیز دهد، به دفاع از آن‌ها نیز کمک می‌کند. این اهانتی است نه تنها بر اندیشه که بر دین نیز.

بدین‌سان رستگاریِ مهمل، محال و نامعقولی به جای پیام رستگاریِ محکم و مؤثر دین می‌نشیند.

فهم آنچه آدرنو به تهدید و خطر تعبیرش می‌کند در آن‌جا که وی به نقل از تزه‌ای بنیادین هایتس شویتسکه<sup>۱</sup> در بارهٔ تلویزیون، موعظهٔ آتشین کشیشی از تلویزیون را به نقد می‌کشد، با توجه به توضیحاتی که قبلاً در خصوص دو نوع ارزش - ارزش نمایشی و ارزش آیینی - از نگاه والتر بنیامین دادیم، چندان دشوار نیست. عجب نیست که کلیسا برای جناب کشیش بی‌اندازه تگ است و این امر «از هیچ تهدید و خطری نشان ندارد، نه از خطر تناقضی از برون و نه از تهدید نیازهای درون.» از این‌که کشیش در احاطهٔ نورافکن‌ها و

میکروفون‌ها باید لحظات آزمون افسون و وسوسه را تا آخر از سر بگذراند  
باکی نیست.

زبان اصالت آن‌جا در خدمت حضرتش ایستاده است تا این [نقصان] را با  
مجیزگویی‌های مکملی که نثار حیثیت و جودی او می‌کند بپوشاند. گویی با  
یک اشاره قلم عواید و منافع امر منفی به حیث اثباتی منتقل می‌گردد. به  
عنوان دلخوشکنک اسمش را می‌گذاریم: حیث منفی مثبت.

اگر شرحی را که در باره هاله آمد به یاد آوریم، اینک می‌توانیم دریابیم که  
کلیسا مکان هاله‌مند و آیینی دعا و نیایش است و با حضور مخاطبان با  
میلیون‌ها بیننده ناپیدا و یکدستی که تصویر تکثیرپذیر و تکثیرشده خطابه از  
برابر چشمانشان می‌گذرد تفاوت دارد. از نگاه بنیامین و آدرنو، این تفاوت  
صرفاً در کمیت و شمار مخاطبان نیست. تبدیل منبر کلیسا به صفحه تلویزیون  
همبسته تبدیل دین به دینیت یا دینی‌گری، تبدیل ایمان آیینی به توهم و تبدیل  
امر قدسی به امر سکولار مقدس‌نما و مقدس‌ادا است. از نگاه آدرنو، مسئله آن  
نیست که مدلول و مضمون واژه‌های خطابه یکی است و تنها مکان آن فرق  
کرده است. چنین نیست که آدرنو حدیث آرزومندی دین و آیین از دست‌رفته  
را ساز کند. به ساده‌ترین زبان، حرف او آن است که فیلسوفان اگزیستانس  
انتزاعی را انضمامی جا می‌زنند، و در حالی که از توسل به وحی، امر مقدس،  
جهان دیگر، بقای روح، رستگاری و معاد و هر آنچه دین به آن دین است عار  
دارند، از آن‌جا که معتاد به مرجعیت قدرتند، قضایا را به نفع معراج واژه‌ها به  
ساحتی فراسوی قلمرو امور واقع، به ساحتی فراسوی دیالکتیک واژه و شیء  
و دیالکتیک زبان و حقیقت، به ساحتی فراسوی امور مشروط و نفی‌شدنی  
رتق و فتق می‌دهند.

من بر آنم که آدرنو تعطیل شدن دیالکتیک به نفع امر مطلق و نامشروطی را  
که اساساً در جهان بالفعل محلی از اعراب ندارد، در آن‌جا که هستی به سوی  
مرگ را می‌کاود به عالی‌ترین وجه نشان داده است. او می‌گوید که الهیات در

قیال سپنجی بودن تحمل ناپذیر زندگانی مجازی و نامرّضی امید حیات جاودانه به ما می داد. زبان اصالت با ستایش فنا در مقام مطلق، یعنی با ستودن آنچه پیش از این هگل نیز بنده نوازانه بر ما ارزانی داشته بود، این امید را یکسره بر باد می دهد، و ما همه می دانیم که هایدگر در هر حال مرگ را پایان اگزستانس و هستی به سوی مرگ را امکان نبودن دازاین در هر لحظه می دانست. هم از این رو، واژه هایی که بعد از رویگردانی از ایدئالیسم بنا دارند تا دین نامقدسی را به انسان هایی که ایمنی آنها در جامعه پول مدار به ارزش مصرفشان بستگی دارد عرضه کنند، همان اندازه بی محتوا و تناقض آمیزند که دین نامقدس. چنین واژه هایی در هیئت تألیفی بر چیزی بیش از مدلول خود دلالت می کنند، اما بدتر از آن، مدلول خود را با آن چیز افزوده عوض می کنند، به نحوی که در عین داعیه انضمامی بودن به قالب صرف و به صورت تهی از معنا تبدیل می شوند. به نزد هایدگر، مرگ ملاک اصالت و مایه گوهترین دازاین می گردد:

وقتی که تفکر به بنیاد خویش، به فردیتی یکسره از جهان بریده رجعت می کند، دیگر هیچ چیز واقعی برای آن باقی نمی ماند، مگر میرندگی.

به زعم آدرتو، چنین انسانی اصلاً وجود ندارد. چنین انسانی از انسان ها از جمله خودش گسلیده است. به همین نحو استعلایی که مارتین بوبر با تبدیل رابطه انسان با انسان به رابطه من - تو می جوید هم انسان را از انسان جدا می کند و هم انسان را به خدا نمی رساند. به بیانی دیگر، استعلای سکولار استعلای وارونه و، به قول کافکا، حضر چاه بابل است. چرا؟ چون به سوی خدایی نمی رود که انسان را موجودی شبیه خود آفرید، بل انسان را به جعل خدایی شبیه خودش سوق می دهد، خدای ایدئولوژیکی تجسم یافته در قدرت تمامت خواه.

بدین سان واژه های اصالتیان بی آن که مدلولی صادق و انضمامی داشته

باشند، به ناچار در راه گونه‌ای انتزاع پنهان و سپس گام به گام در دام همان فرمالیسمی می‌افتند که نحلهٔ پدیدارشناسی در آغاز علیه آن گریبان چاک می‌داد. در نتیجه، این قالب‌های تهی، از برکت رنگ و لعاب موروثی خود، تأثیر تابوگونه‌شان را حفظ می‌کنند، اما نه به نام امر قدسی، بل در خدمت ایدئولوژی قدرت. به عنوان مثال، واژه‌هایی چون «ایمان»، «خلوص»، «اصالت»، «امنیت» یا «قرار»، «استعلا»، «عروج»، «امید»، «بهجت»، «رهایی» و «رستگاری»، «سلامت»، «دلیری»، «عزم» و «همت»، «عشق»، «انسانیت»، «صداقت»، «وارستگی»، «معنویت»، «حضور»، «مشارکت» و، در صدر همهٔ این‌ها، واژهٔ «حقیقت» حتی وقتی که هیچ مابازایی در درون یا برون ندارند، باز هم هالهٔ مقدس خود را حفظ می‌کنند.

مقصود آن نیست که باید از این اسامی انتزاعی انتظار مدلولی ملموس و محسوس رود. زبان در هر حال سرشتی استعاری دارد، اما فلاسفه باید به شیوه‌ای دیالکتیکی از رهگذر تقابل حقیقت و اندیشه، مصادیق این واژه‌ها را در نمودهای واقعی، مثلاً در رفتارها، باز یابند. به ویژه برای ما که در این زمانهٔ کمابیش بی‌دفاع در معرض هجوم سیل آسای واژه‌هایی قرار داریم که رسانه‌ها در هر لحظه در گوشمان فرو می‌خوانند، سرشت استعاری و کلیت‌بخش زبان می‌تواند زبان را به سطح محمل قطع ارتباط، فلج اندیشه و گیرندهٔ کاملاً منفعلی تنزل دهد که واژه‌های از معنا گسسته چون باز نمودهای محض آن را پر کنند و بدین‌سان، بر اثر تکرار و القا، بسیاری از واژه‌های از پیش نشان شده در برنامه‌ریزی‌های فریب‌کم‌کم به حالت تابوهای مدرن درآیند. تصادفی نیست که رسانه‌ها به ویژه تلویزیون در کاربرد واژه‌هایی انتزاعی که از منشأ انتزاع خود گسسته‌اند و با بهره‌گیری از نور و تصویر و موسیقی و اداهای معنوی و گاه عرفانی گویندگان، مجال اندیشیدن به صدق مضمون آن‌ها منتفی می‌شود، چندان افراط می‌کنند که کم‌کم صورت‌های کاذب جای اصل را می‌گیرند، زبان خود به ضد تفکر تبدیل می‌شود، معانی دگرگونه می‌گردند،

چیزهای زشت نامی زیبا و چیزهای زیبا نامی زشت می‌گیرند، پول‌سازی و کار هم معنا می‌گردند، داد و ستد دروغ و چاپلوسی با دوستی و برادری یکی می‌گردد، حماقت صداقت می‌گردد، فقدان حساسیت و تنبلی ابله‌موفی و ارستگی تلقی می‌شود، و خلاصه مدلول‌ها نهانی دگرديسه یا سرکوب می‌گردند. رسانه‌ها با اطمینان به این‌که هیچ چیز آن‌ها را و نمی‌دارد تا پاسخگوی دروغ‌هایشان باشند - چرا که به هم دروغ گفتن در میان مخاطبان نیز به کاربرد عادی زبان بدل شده - مدام در باره وجود چیزهایی داد سخن می‌دهند که اصلاً وجود ندارند: قدوسیت، انسانیت، محبت، معنویت، ایثار، کرامت، عدالت، صفا، یکرنگی، امید، آرامش، دريادلی، عواطف سبز و جهان‌بینی‌های آفتابی در نیمه پر لیوان، مروت، شأن، احترام به سنت‌ها، نوکری خلق، بصیرت، حقانیت، صداقت و انبوهی از «آت»‌ها و «ئیّت»‌ها. آن‌ها از زبان گویندگان خوش صدا همراه با باجی که با حجب دروغین، لبخندهای مزورانه و حرکات سمبه‌کوب دست‌ها و شانه‌ها بیندگانی را که پیشاپیش فرض بر محترم بودن آن‌هاست نمک‌گیر می‌کند، جمله جهانی بین‌الذهانی میان رسانه و مخاطب جعل می‌کنند که هیچ ربطی به رنج کنونی و تشویش آینده مردم گرفتار شده در چاه ویل بازار بی‌رحم و پول‌مدار مبادله و مسخ‌شدگی آنان به مهره، کالا و اسب عصاره ندارد. البته این‌گونه بهره‌گیری از مفاهیم کلی، که از نمونه‌های بارز آن در زمان ما عبارت جعلی «محور شرارت» است، همان‌طور که آدرنو می‌گوید، بازتاب زورتوزی است و شیوه کاربرد واژه‌ها در عصر ما به ویژه در زبان دولتمردان آمریکا، که اغلب از سیاست‌های میلیتاریستی اسرائیل حمایت می‌کنند، با شیوه مغزشویی و مردم‌فریبی گوبلز چندان تفاوتی ندارد.

انقلاب دائم تروتسکی امروزه باید به صورت تلاشی نستوه و پیوسته در افشای کذب واژه‌ها از طریق آزمون مدام آن‌ها در دیالکتیک واژه و واقع درآید. به بیانی دیگر، در زمانه سلطه رسانه‌های تکنیکی، طلب حقیقت، که

خود ماترکی از اسطوره کذب است، باید جای خود را به ایستادگی در برابر ناحقیقت دهد. آنجا که آدرنو و هورکهایمر تاریخ سلطه را با ورود زبان به تاریخ همزاد می‌گیرند، باید گفت که ما با تلخ‌ترین تعمیم در تاریخ فلسفه مواجهیم. برحسب این تعمیم، چندان نمی‌توان به صدق زبان امید داشت. گرچه سلطه در نمادها، نمودها و محمل‌های گونه‌گونش از مانای ناپیدا گرفته تا پدیدارهای عینی طبیعت و سرانجام تا زبان و مفاهیم کلی چهره می‌نماید، اما خود به لحاظ کیفی یکسان می‌ماند، و زبان همواره سخنگو و همداستان سلطه است.

دیالکتیک روشنگری میان فعلیت‌های سیاسی سلطه، میان واژه‌های انتزاعی و مادی و، در نتیجه، میان سلطه ایدئالیستی، فاشیستی و ماتریالیستی چندان تفاوتی نمی‌بیند، در حالی که، چنان‌که مثال زدیم، اگر توسل به اسم‌های ذات، که به رخم کلیتشان، کم‌تر از اسم‌های انتزاعی از مدلول جزئی خود دور می‌شوند، به همان اندازه توسل به اسم‌های انتزاعی می‌توانست به قدرت مردم‌فریبی نیروهای سلطه خدمت کند، این نیروها دانسته و ندانسته اسم‌های معنی را بیش‌تر از اسم‌های ذات به کار نمی‌گرفتند.

والتر بنیامین تز چهارم از ترهایی در باب فلسفه تاریخ را با این جمله هگل می‌آغازد: «نخست خوراک و پوشاک را بجوید. پس از آن، سلطنت خدا بر حق شما افزوده خواهد شد.» بنیامین با نادیده گرفتن این نکته که تأکید مارکس بر نقش تعیین‌کننده واقعیات عینی و اقتصادی نه به سبب اولویت رفع نیازهای پست بر رفع نیازهای والا، بل به جهت نشان دادن اهمیت زیربناست، از بروز امور والایی چون شجاعت، زیرکی و پایداری در تنازع طبقاتی سخن می‌گوید، اما رخدادهای تاریخی برای نظریه‌های آدرنو و هورکهایمر، که در متن نوشته کم‌تر تحلیل شده‌اند، بیش از امید مسیحایی بنیامین دلیل و برهان فراهم می‌آورند.

چه سودمند بود اگر پژوهشگران ارتباطات، جستاری نیز به کشف دو چیز

اختصاص می‌دادند: یکی میزان کاربرد اسم‌های معنا در نطق‌های آتشین رهبرانی چون هیتلر، لنین، استالین، فزانکو و دولتمردان آمریکا، در تبلیغات کاندیداهای ریاست جمهوری و پارلمان و نیز در نطق‌های مقامات بلندپایه حکومتی و دو دیگر سنجش میزان تحقق مدلول این اسم‌ها. آنچه بنیامین امور معنوی و پیراسته در مقابل امور خام و مادی می‌نامید، در تاریخ عصر جدید و از زمان دیکتاتوری فضیلت روبسپیر بیش از هر چیز محمل سلطه مردم‌فربانه بوده است. این واژه‌ها در شرایطی که از مصداق گسلیده‌اند، در عصر به اصطلاح توهم‌زدایی، که در آن دیگر اعتقادی در خور جان‌نثاری نمانده است، همواره چون بدیل انگیزش‌های خشک مغزی از نا رفته‌ای که در دوران اوجش فرد را به آغوش مرگ و کشتن می‌فرستاد به کار رفته‌اند.

استبداد قرون وسطی در مقام پدری هم حامی و هم هراس‌انگیز خود کم‌تر از مردمی که در صورت کفرگویی زبان خود را گاز می‌گرفتند می‌ترسید. در عصر جدید، سلطه در بطن دموکراسی با پشتوانه قدرت‌های رسانه‌ای و مالی، خود را بر دگراندیشان تکروی تحمیل می‌کند که قواعد بازی میان انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان را برتافته‌اند. چیزی که آدرنو و هورکهایمر به وحدت جمع و سلطه تعبیرش می‌کنند در سیستم‌های دموکراتیک و استبدادی کارکرد یکسانی ندارد. قدرتی که نه خدا یا امتیاز اشرافی بل مردم انتخابش می‌کنند، به ویژه وقتی فریب و تقلب مشروع و نامشروع در این انتخاب دخیل بوده، نیروی بیش‌تری برای مردم‌فریبی لازم دارد. منتخب مردم بیش از آن‌که مردم را بترساند از آن‌ها می‌ترسد. هم از این روست که جعبه جادویی در عصر جادوزدایی، صنعت فرهنگ را با عرضه انبوه همان کالاهای فرهنگی‌ای متحقق می‌کند که قبلاً تقاضای آن‌ها را با برنامه‌ریزی‌های حساب‌شده آماری و کمی، مثلاً از طریق نظرسنجی، ایجاد کرده است.

در زبان اصالت آدرنو از این استعداد آلمانی‌ها سخن می‌گوید که حتی پس

از فروپاشی دین، تعامل مثبت انسان با دین را چون تعاملی که بی واسطه و بی درنگ مثبت است به شمار آورند. وی می‌افزاید که زبان اصالت این استعداد را به کسوتی سکولار و ناسوتی درمی‌آورد. نتیجه این دگرذیسی نوعی خردستیزی است در بطن جامعه خردمدار و جعل نوعی دین تھی از جانمایه دین و تنزل یافته به نوعی نگرش صرف، و این همه به بهای خود دین است. «باید مؤمن باشی. به چه؟ فرقی نمی‌کند.»

به باور آدرنو، در جامعه‌ای که نظام مبادله حاکم بر آن است، اگرچه همه تدابیر ممکن برای عادلانه‌تر کردن مبادله به کار رود، اگرچه این نظام در پناه امنیت سیاسی و جامعه مدنی، برخوردار از دولتی کاملاً دموکراتیک باشد، و اگرچه برحسب شاخص درآمد سرانه ملی بتوان این جامعه را در ردیف ثروتمندترین جوامع قرار داد، حتی در دوران‌های طلایی وفور نعمت و اشتغال کامل، آنچه هراس از بی‌مأوایی است نه به جدیت وجودی، بل به هراس از بیکاری مربوط است.

### دیالکتیک از نوع سوم

اگر آیین مکتوب غرب را برای ایجاد ارزش‌های اجتماعی، سیاسی و اخلاقی بازخوانیم، من هر آینه برآنم که به دیوهای خودپرستی و استثمار تبدیل خواهیم شد.

هارولد بلوم (آیین غرب)

اشاره به هراس از بیکاری در سیستم مبادله کالااندیش به سبب تأثیر اشک‌انگیز و دل‌خالی‌کن آن، اگر بریده از متن آدرنو ملحوظ گردد، ممکن است به ویژه در نظر مارکسیست‌ها فریبنده باشد، اما متن زبان اصالت نمی‌خواهد پای اقتصاد و مناسبات تولیدی را به عنوان زیربنای فرهنگ و امور به اصطلاح والا پیش بکشد. مهم‌تر آن‌که آدرنو تنها واگشایی و تفسیر واقعیت می‌کند، و هیچ مفر و راه چاره‌ای پیشنهاد نمی‌کند. این مسئله بیش از آن‌که به



اقتصاد راجع باشد، بحثی زبان‌شناختی و فرهنگی است. سیستم مبادله مفهومی طبقاتی ندارد، بل از شبکه بی در رو همچون وزارت‌توی ادارات و دادگاه‌ها در آثار کافکا نشان دارد. تلاش آدرنو، همچون تقلای یوزف کا در محاکمه یا مساح کا در قصر، یافتن سرخ این شبکه آهنین و پنهانکاری است که گویی قدرت احاطه همه جاگستر آن بسی فراتر از قدرت و کنش افراد است. واژه «هراس»، چون هر واژه دیگری، تنها در مناسبت دیالکتیکی با این شبکه به صدق مضمونش می‌رسد.

از قول آدرنو می‌توان مطلب را بدین‌گونه خلاصه کرد که مدلول و معنای تمام واژه‌ها را باید در همین شبکه جست. نه این‌که با قطعیت بتوان گفت خارج از این شبکه هیچ چیز نیست، اما واقعیت آن است که انسان‌ها در جامعه سرمایه‌داری، که واپسین محصول روشنگری یا، به بیانی دقیق‌تر، واپسین محصول سوژه ابزاراندیش - سوژه‌ای به قدمت تاریخ زبان - است، راه برونشوی ندارند، اما دست‌کم می‌توانند به جای توهم برونشوی چون استعلای سکولار، خود و دیگری را با احاله مدلول واژه‌ها به خارج از این شبکه فریب ندهند.

تا این جاگویی بیش‌تر از زبان کافکا سخن گفته شد تا از قول آدرنو. به نزد آدرنو، مسئله تنها فریب و دروغ نیست. کافکا و نیچه گاه دروغ و فریب را از نگاهی مثبت و در خدمت زندگی می‌دانند. آن‌جا که همه چیز وهم است، توهم‌زدایی نیز خطرناک، مضر و عین مرگ و انکار خویشتن است. متن آدرنو، برعکس، همه‌سر فریب‌زدایی است. این متن در متن گسترده‌تر گرایش مارکسیستی - هگلیستی، داعیه نوعی کنش ویژه و شاید بتوان گفت مبارزه منفی دارد. فریب یعنی آن انتزاع غیردیالکتیکی معانی در ساحتی و رای این شبکه، و رای تجربه و موجودات که تسلی بخشی آن، همان‌گونه که مارکس گفته است، صرفاً تسلی بخشی نیست بل در خدمت آن‌گونه قدرت و ولایت اداری است که شاید تنها با خریدن در نقب یا حاشیه یا با مطرود و مجنون

شدن بتوان دیگر مهره تحت نظارت آن نبود. زبان اصالت دانسته یا ندانسته واژه‌هایی را که به شکل تهی از محتوا تبدیل شده‌اند، به اسم نجات فرد از انتشار، از بی‌نامی و بی‌اصالتی و از اتم‌گون شدن، به سوژه‌گوهرین و اصیلی نسبت می‌دهد که چون بیرون از حیطه ولایت اداری منزل دارد پس در واقعیت اصلاً وجود ندارد اما در نظر می‌تواند نشان از خودبنیادی سوژکتیویته‌ای داشته باشد که قبلاً در مرور دیالکتیک روشنگری گفتیم که چگونه می‌تواند دوباره رنگ عرفانی و اساطیری به خود گیرد. و اگر در ساده کردن تز آدرنو ناخواسته بر آن خدشه و خللی وارد نیاورده باشیم، با احتیاط می‌توانیم گفت که نفس اعتقاد به چنین سوژه خودآیین و منزل‌گزیده در آن سوی حیطه جامعه، یعنی در خلأ، در راستای همان اعتقاد خرافی و خیال‌بافته به اصالت تصمیم یا عزم‌انگاری مردم‌فریبانه فاشیسمی است که از زهدان لیبرالیسم زاده می‌شود.

زبان اصالت بر صورت‌های فکری لیبرالیسم، که صنعت فرهنگ زاده زهدان آن است، می‌شورد، حال آن‌که خود نیز چیزی جز یکی از همین صورت‌های فکری لیبرالیستی نیست. این لیبرالیسم بنای فاشیسمی بود که هم خود لیبرالیسم و هم خریداران بعدی آن را از دم تیغ بی‌دریغ خویش گذراند، اما هر آینه کشتار ناحق آنچه امروزه پژواک آن در زبان اصالت به گوش می‌رسد، بسی عظیم‌تر از شگردهای فریبکاری آن تحرکی است که اصولش قابل قیاس با اصول قدرت مستقیم و بی‌واسطه نیست.<sup>۱</sup>

معانی سپری‌شده‌ای چون امنیت، رهایی و استعلا، که، به تعبیر بنیامین، حتی اگر خودشان وجود نداشته باشند و حتی اگر تجربه‌ناپذیر باشند، امید و آرزویشان را نمی‌توان ربود،<sup>۲</sup> دستاویزی برای مردم‌فریبی رسانه‌هایی فراهم می‌آورند که با نقش تسلی‌بخش خود به دوام و بقای نیروهای سرکوب و

۱. نقل قول‌هایی که مرجع آن‌ها ذکر نشده از همین کتاب است.

۲. روبرت اشتاین، والتر بنیامین، ترجمه مجید مددی، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۲، صص ۷-۱۰۲.

سلطه و به حفظ همان وضعیتی که این معانی در آن جز مهملاتی نامربوط به سرنوشت افراد خردشده در ماشین مبادله نیستند یاری می‌رسانند، و این است آن مسئله‌ای که دیگر به اروپا یا آمریکای دهه شصت منحصر نیست، بلکه نوعی روند انتزاع معانی، بریدن آن‌ها از قلمرو تقابلهای با آنتی‌تزیهایشان و کاربرد آن‌ها به جای چماق، یعنی به جای حریم سلطه‌ای است که خود را به زور از دستبرد آری و نه در امان می‌دارد. در این قلمرو، واژه‌ها نیز به مقولات محض تبدیل می‌شوند، مقولاتی که دست‌بالا اعتبارشان به دهانی که از آن صادر می‌شوند بستگی پیدا می‌کند. رهایی از این انتزاع و ایدئال‌سازی تنها با دیالکتیک منفی ممکن است که، برخلاف دیالکتیک مارکس و هگل، سنتز ندارد. مارکس در روش با هگل اختلافی نداشت. شاید راهی میانبر برای کوتاه کردن این مطلب، بیان دیالکتیک هگل از قول مارکس باشد.

این که عقل چگونه به تصدیق خود و به طرح خود در مقام مقوله‌ای معین نایل می‌آید کاری است که خود عقل و حواریون عقل انجام می‌دهند. اما همین که عقل به طرح خود در مقام تز نایل آید، این تز و این اندیشه که با خود در تضاد است، به دو اندیشه متناقض، به امر مثبت و منفی، به آری و نه، شقه می‌گردد. دیالکتیک بر تنازع میان این عناصر نقیض با هم، که در آنتی‌تزی مضمون است، بنا می‌گردد. آری به نه و نه به آری بدل می‌شود. آری هم آری و هم نه، و نه هم نه و هم آری می‌گردد. متضادهای همسنگ می‌شوند، یکدیگر را خنثی می‌کنند، یکدیگر را فلج می‌کنند. همجوشی این اندیشه‌های متناقض اندیشه جدیدی بنا می‌کند که سنتز آنهاست. این اندیشه جدید خود دگر بار به دو اندیشه متناقض دیگر شقه می‌گردد که به نوبه خود همجوشی آنها سنتز جدیدی بنا می‌کند.<sup>۱</sup>

این دیالکتیک، جدال اندیشه‌ها و مفاهیم است. این جدال در ساحت روح و ذهن فرد است، چه فرد خود بیندیشد چه به جای مطلق و خدا اندیشه کند.

1. Karl Marx. *The Poverty of Philosophy*, Moscow. Progress publishers. 1978. p. 100.

پس واقعیات و موجودات کجا می‌روند؟ موجوداتی که فی‌نفسه منفرد و جزئی‌اند تنها به واسطهٔ ذهن، یعنی به صورت مفهوم کلی، پدیدار می‌شوند. با این وساطت، بالفعل معقول و معقول بالفعل می‌گردد. مارکس بر آن بود که هگل انسانیت یا انسان را بر آن داشته که روی سر راه برود. انسان با ایده‌های ذهنی زندگی نمی‌کند. او در نقد فلسفهٔ حق هگل می‌گوید: «بذره‌های واقعی زندگی ملت آلمان تاکنون در مجموعه‌ها شکوفا شده است.» این محصوریت در ذهن صرفاً در خدمت تثبیت وضع موجود است. به نزد مارکس، آنچه جهان را تغییر داده اندیشه‌ها نیست، بل واقعیت‌های مادی و به طور خاص دگرگونی ابزارها و شیوه‌های تولید بر اثر نزاع طبقاتی میان زحمتکشان و مالکان ابزارهاست. تاریخ را نه اندیشه‌ها و عزم‌های قهرمانان، بل زحمتکشان می‌سازند. «باید انسانیت را بر آن داشت تا دوباره روی پاهایش بایستد.»

مارکس به دنبال قطعه‌ای که از فقر فلسفه آوردیم می‌نویسد:

تاکنون ما تنها دیالکتیک هگل را واگشودیم... بدین سان، به نزد هگل، همهٔ آنچه رخ داده و هنوز هم رخ می‌دهد صرفاً آنی است که در ذهن وی می‌گذرد. بدین سان فلسفهٔ تاریخ چیزی نیست مگر تاریخ فلسفه، مگر تاریخ فلسفهٔ شخص هگل. دیگر «تاریخی مطابق با نظم در زمان» وجود ندارد. آنچه وجود دارد تنها «سلسله‌ای از ایده‌ها در فاهمه» است. او بر این پندار است که جهان را با حرکتِ فکر می‌سازد، در حالی که صرفاً با روش مطلق، اندیشه‌هایی را که در اذهان همگان وجود دارد به نحوی سیستماتیک بازسازی و طبقه‌بندی می‌کند.<sup>۱</sup>

اینک می‌توان شرح مفهوم دیالکتیک به نزد هگل، مارکس و آدرنوراکوتاه کرد. سیر جدالی (دیالکتیک) وضع (تز) و وضع مقابل (آنتی‌تز) و وضع مجامع (ستز) به نزد هگل در عالم روح و مفاهیم و به نزد مارکس در واقعیات مادی است. مارکس همهٔ نیروی عمل و انقلاب را از سنتزی که در حکم علت

1. *Ibid*, p. 101.

غایبی است کسب می‌کند. در آن سنتز، دیالکتیک آرام می‌گیرد، نزاع متوقف می‌شود، صلح اضداد متحقق می‌گردد، و جامعه بی طبقه سر بر می‌کشد. دیالکتیک به نزد آدرنو، نه صرفاً سوژکتیو یا ذهنی است نه صرفاً ابژکتیو یا مادی، نه نزاع ایده‌ها و نه نزاع طبقات است. دیالکتیک به نزد او، کشمکش بی پایان جماعت و قدرت، سوژه و جهان، و خرد ابزاراندیش و طبیعت است، اما آنچه آدرنو را از مارکس و هگل جدا می‌کند این است که به نزد او، دیالکتیک هرگز به سنتز، به وضع مجامع و به کلیت و جامعیتی که علت غایی انقلاب باشد نمی‌رسد مگر با خیانت به خودِ دیالکتیک و، به بیانی دیگر، با غیردیالکتیکی شدن دیالکتیک. به نزد آدرنو، کلیت‌ها و جامعیت‌ها حقیقت ندارند. دیالکتیک منفی به بسندگی و جامعیت و خاتمت نمی‌رسد. دیالکتیک منفی اندیشهٔ انسانی را در رهیافت به کلیت همواره نابسنده می‌داند. بدین قرار، این دیالکتیک، نفی اندر نفی بی پایان است.

### جانمندی کالا و جان دادن انسان‌ها

مارمالادف گفت: «جوان، می‌دانی هیچ جایی برای رفتن نداشتن یعنی چه؟»  
داستایفسکی (جنایت و مکافات)

هراس از بیکاری بر حسب چنین دیالکتیکی، هراسی دائم است. اگرچه آدرنو این هراس را به جامعه سرمایه‌داری پیشرفته نسبت می‌دهد، امیدی نیز در مورد جامعه‌ای فارغ از مناسبات همین جامعه نمی‌رود. چنین هراسی، که، به قول آدرنو، گویی به گنبد مینای پر ستارهٔ افلاطونی میخکوب گشته، در جوامع نیمه توسعه یافته و نیمه دموکراتیک جهان سوم با شدتی بس افزون‌تر بر دل‌ها چنگ می‌زند.

در صورتی که تاریخ نوشتن زبان اصالت را فرادید داشته باشیم، با یقین بیش‌تری می‌توانیم بگوئیم که تئودور آدرنو اگر این هراس را به سرمایه‌داری

پیشرفته نسبت می‌دهد، نه بر حسب آن جزم‌های مارکسیستی است که اینک به کلی از آن‌ها نومید گشته، بل از آن روست که خود در غرب می‌زید. تا آنجا که من می‌دانم، در این زمان مکتب فرانکفورت به کلی از تحلیل‌های مارکسیستی دور شده است، تا چه رسد به این که به شیوه تولید آسیایی، که قبلاً نیز قلیلی از مارکسیست‌ها از جمله لنین و رزا لوکسمبورگ به آن پرداخته بودند، توجهی داشته باشد. نفیس مبادله است که به نزد آدرنو سرچشمه شر محسوب می‌گردد.

حال که واژه «شر»، این نماد انتزاعی به غایت تفسیرپذیر و تعبیرانگیز را به کار بردیم، موظفیم مصداق آن را در اندیشه آدرنو تعیین و تحدید کنیم. شر انتشار و تحلیل فرد در حیطه مبادله است. شر استحاله افراد معین به کالاهای یکدست و بی‌نام است. در این جا از این توضیح ناگزیرم که بر حسب ارزش مبادله، همه کالاهای گونه‌گون صد تومانی مثلاً یک دفترچه، یک کیلو سبزی، یک نسخه روزنامه، چند نخ سیگار، سه دقیقه تدریس پیانو، دو قرص نان، چند لحظه وقت کسی که می‌خواهد دیگری را سرکیسه کند یا مشروبات و مواد زیان‌آوری را از مخفیگاه درآورد، چند لحظه وقت نجات غریق یا پزشکی که جان انسان را نجات می‌دهد، یک استکان شیر، یک قطره زهر و خلاصه همه آن چیزهایی که معادل پولی یکسانی دارند، هم‌ارز و یکسانند. آب، که اخیراً دانشمندان فضایی از احتمال وجود اندکی از آن در مریخ به وجد آمده‌اند، هوا، گیاهان وحشی و انسان‌های علیل و بی‌نوا در جامعه مبادله از جمله بی‌ارزش‌ترین چیزها هستند. تنها ره‌گم‌کرده‌ای در شوره‌زار ارزش مصرف آب را با کوهی از طلا معاوضه می‌کند. در هر دو مورد - ارزش مبادله و ارزش مصرف - آنچه موصوف ارزش است کالا است.

آنجا که بقا و صیانت نفس انسان‌ها پابسته همان ارزشیابی‌ای است که در مورد کالا به کار می‌رود، کالاها جان می‌گیرند و انسان‌ها جان می‌دهند. در سیستم مبادله، حیثیت وجودی مفهومی ندارد، زیرا جز تفاوت‌هایی که از

پیشه، جایگاه اداری و ثمره کار افراد ناشی می شود، هیچ حیث وجودی دیگری آن‌ها را از هم جدا یا منقسم به اصیل و نااصیل نمی کند. پژوهشگر ظاهراً بی نظری چون رودیگر زافرانسکی می تواند بگوید که در این جا تفاوت آدرنو و هایدگر از مو باریک تر است.<sup>۱</sup> اگرچه آدرنو از کاربرد واژه های «انسانیت زدایی»<sup>۲</sup> و «ناصالت» ابا دارد، پرواضح است که از استحاله انسانیت در خفقان بی در رو و یکدست ساز جامعه مبادله، از مسخ انسان به شیء و قلب کالا به بتواره، و از ذره ذره گشتن و اتم گون شدن، که نام دیگری برای انتشار<sup>۳</sup> است، سخن می گوید. همچنان که تکنولوژی توسعه پیدا می کند، مادام که تولید صرفاً از برای تولید پیش می رود، هر کس می داند که ممکن است هر لحظه به چیزی خرج شدنی یا کنار نهادنی تبدیل گردد. هم از این رو، هر کس می داند که کارش بیکاری در هیئت مبدل است. هراس از بیکاری، دلشوره زمانی که انسان از صیانت نفس عاجز گردد، و ترس از آن روزی که تاریخ مصرف انسان منقضی شود، به نزد آدرنو، از عوارض شرمی است که برآمدگش نظام مبادله تحت سلطه و ولایت اداری و تکنیکی است.

همسازی تعزل و جدل، و همگرایی بلاغت و روایت، که رد و نشانی از مارکس، نیچه و حتی کی برکگور را در شیوه بیان غریب و منحصر به فرد آدرنو در نظر می آورد، رایحه اشتیاقی شوریده و بی طاقت به چیزی چون رهایی از این هزارتوی کافکایی و از این تخته بند مسکنت و خفقان برده پرور را به مشام می رساند، چیزی که به خلاصی ذهن آدمی از قبض و فروبستگی در اراده شاکله ساز و نظام پرداز و، در نتیجه، به خلاصی طبیعت درون و برون از فشاری هزاران ساله مربوط است. جامعه سرمایه داری پیشرفته تنها واپسین شکل ذهنیتی را نشان می دهد که از دیرباز، همان گونه که مارکس گفته است، جهان را زورتوزانه بازسازی و ایدئال کرده است.

فراموش نباید کرد که آدرنو در مقام یکی از بزرگ ترین موسیقی شناسان و

1. Rüdiger Safranski. *op. cit.*, pp. 451-4.

2. Entmenschlichung / dehumanization

3. zerstreuen / disperse

نقادان هنری آلمان، که سبک موسیقایی اتونال را با شیوه نوشتارش قرین ساخته و نجات سوپزکتیویته عقلانی را در همسویی آن با احساس زیبایی‌شناختی می‌داند، می‌نماید که چون صیادی به دنبال آن گونه معانی است که به دام واژه‌ها نمی‌افتند. آن‌جا که کلام از گفتن وا می‌ماند، موسیقی آغاز می‌گردد؛ اما اینک گویی آدرنو نیز، چون هایدگر کهنسال، با کلام فلسفی در صدد گفتن ناگفتنی است. آیا همسخن با زافرانسکی نمی‌توان گفت که حدیث ناخویشمندی فرد به نزد آدرنو و هایدگر دردی است مشترک؟

وقتی از شر می‌گوییم، باید دگربار دهه شصت را فرادید آوریم. آدرنو، هورکهایمر، و لونتال هیچ راه برونشوی در دیدرس خود نمی‌بینند. به قول کافکا، «مقصد هست، اما راه نیست. آنچه راه می‌نامیم جز تعلیق نیست.»<sup>۱</sup> دیگر به پرولتاریا، که در غرب، یقه سفید و در شرق، دیوانسالاری شکنجه‌گر شده، هیچ امیدی نمی‌رود. براندازی دیکتاتوری پنهان در غیاب سوژه انقلابی خیال محالی بیش نیست. از زندان نمی‌توان گریخت، تنها می‌توان در گوشه و زوایای آن پناهگاهی جست؛ این پناهگاه موسیقی است. هورکهایمر حتی ابا ندارد از آن‌که خود را تالی شوپنهاور بداند و چون او از شر و موسیقی سخن گوید:

شر ریشه‌دار در عالم سلطه می‌ورزد، بر همه مخلوقات جهان از بسط ارض گرفته تا خورشید عالم‌تاب.<sup>۲</sup>

نوشته‌اند که لوئی لونتال نیز گرچه در هنر مأمنی می‌جست، امید رهایی را از دست نداده بود. اما فراموش نباید کرد که سوئه مسیحایی و آخرزمانی این امید نیز چندان محتمل‌تر و نزدیک‌تر از خدای پسین‌فردای هایدگر نبود.

۱. سیاوش جمادی، یادبود ایوب در جهان کافکا، ص ۱۵۹.

2. Wolfgang Schirmacher (ed.), *The Frankfurt School*, New York, Continuum, 2000, p. xiii.



در هر اثر هنری، صدای شکست خوردگان در کار جهان به بیان می آید، صدای آنان که روزی امیدوارانه گوی پیروزی را در آغوش خواهند کشید.<sup>۱</sup>

به نزد آدرنو نیز امید به دگرگونی این شبکه کافکایی، خودفریبی و، در نتیجه، مردم فریبی بود. بنیامین می گفت که تاریخ را باید از چشم مغلوبان دگر بار نگاهت. آدرنو، که همواره در تفسیر هاله و ماتریالیسم تاریخی با بنیامین اختلاف نظر داشت، می افزود که همچنین باید به آنچه نظام سلطه به عنوان تولیدات زائد و نقاط کور طرد کرده، به ناسازگاران و شاید به مجنونان و مطرودان مجال بروز و اظهار داد. این گونه باور به محور فردیت در سیطره غلبه ناپذیر، این گونه پناه آوردن به هنر و انتظار مسیحایی چه ماندگی شگفتی با نگرش های دیگر دهه شصت دارد:

- صرف نظر از این، دلمشغولی اصیل آدرنو – واژه ای که می بایست در زبان اصالت به کار رود – به راستی مانده آن های دیگر بود. و او خود نیز بر این امر واقف بود. در سال ۱۹۴۹ آدرنو مصرانه از هورکهایمر خواسته بود تا در نشریه درمونات<sup>۲</sup> مروری بر کتاب تازه منتشر شده های دیگر تحت عنوان کوره راه ها<sup>۳</sup> بنویسد. وی به هورکهایمر نوشت که های دیگر در کوره راه ها به راهی می رود که... نه چندان متفاوت با راه ماست.<sup>۴</sup>

زبان اصالت در دهه شصت عمدتاً به هستی و زمان و متافیزیک چیست؟ و کلاً به آثار دهه های بیست و سی های دیگر استناد می کند. در آثار بعدی های دیگر آن اقتداری که، به عقیده آدرنو، با انتساب سوپژکتیویته به مرگ یا نیستی خود آیین شده حاصل می شود، بسی کمرنگ می گردد. های دیگر اینک از مرگ هستی شناختی و تقسیم دزاین به خویشمند و ناخویشمند کم تر سخن می گوید. او حتی با حدتی بیش از آن آدرنو بر آن است که مبدئیت، مرکزیت و اقتدار سوژه را نسبت به ابژه بیرونی نفی کند. این همانی سوژه و ابژه دکارتی و

1. *Ibid.* p. xv.

2. *Der Monat*

3. *Holzwege*

4. Rüdiger Safransky, *op. cit.*, p. 456.

نقش تقویمی سوپژکتیویته کاتی در این همان‌سازی پدیدارهایی که خود بیرون از نفس الامر خویش (یا شیء فی نفسه) هستند، به نزد هایدگر، همان اندازه مصنوع و خودساخته محسوب می‌گردد که به نزد آدرنو. نوشته‌اند که

مؤلفان دیالکتیک روشنگری هرگز در طلب براندازی سوپژکتیویته یا پس‌نشینی از روشنگری، یعنی جریان بسط سوپژکتیویته در مقام خرد، نبودند. اگر روشنگری در فاشیسم به بن‌بست رسیده است، نسخ روشنگری نیز وحشت را مدام خواهد ساخت. آدرنو و هورکهایمر، برعکس، جانب روشنگری را گرفتند و کوشیدند منطق تاکامی و سقوط آن را دریابند. چیزی که آن‌ها نشان دادند آن بود که روشنگری هدف رهاسازی انسان از ضرورت طبیعی و طبیعت دوم، یعنی اجبار اجتماعی، است، زیرا سلطه طبیعت سهواً و ناآگاهانه قربانی شدن سوپژکتیویته را لازم می‌آورد. این تشخیص که هر چه قدرت بیشتر باشد آزادی کم‌تر است عمری به اندازه هزاره‌ها دارد. اما دیالکتیک روشنگری به این اندیشه کسوتی دقیقاً مدرن می‌پوشاند. اگر خود به واسطه سلطه ابژه‌اش هر دم بیش از پیش محدودتر و محروم‌تر می‌گردد، اگر انسانیت به سبب تلاش علیه ضرورت منقاد ضرورت می‌گردد، پس رهایی سوژه بر توانش آن در آزاد ساختن ابژه‌اش مبتنی است، و این به تمام خودانگیختگی سوپژکتیو نیاز دارد. این نظریه آدرنو که سوپژکتیویته نه با محدودیتش بل تنها از طریق خود سوپژکتیویته استعلا می‌یابد یکی از راه‌های صورت‌بندی کردن این بینش مرکزی اوست که این‌همانی، قدرت‌نااین‌همانی است. طرق فلسفی شکل بخشیدن به آنچه بیش از سوپژکتیویته است لاجرم به نحوی خارق اجماع آن‌گونه شناخت مفهوم‌اندیشی از آب در می‌آید که پس از چرخش کوپرنیکی کانت، مخصوصاً معرفت را به جهان تقویم‌یافته به دست سوپژکتیویته‌ای در این سوی شیء فی نفسه محدود ساخت. آدرنو، همان‌طور که در مقدمه دیالکتیک منفی نوشت، وظیفه تفکر خودش را بهره‌گیری از تمام نیروی سوژه برای شکستن تلبیس سوپژکتیویته تقویمی کانت و عبور از آن می‌دانست.<sup>۱</sup>

1. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, London & New York, Continuum, 2002, translator's introduction, p. xiii.

شکستن دیوار کانتی میان سوژه و ابژه - دیواری که تنها ساخته و پرداخته ذهن است - نجات دادن جهان، اشیا و اثر هنری از سلطه شماتیک و جهان‌تراش سوژکتیویته و، در نتیجه، نجات دادن سوژه از خودبنیادی و پابستگی به مبدئیت خود، جملگی در زمان سروری نوکانتی‌ها بر فلسفه آلمان اندیشه‌های دوران‌ساز و سدشکنی بودند که نمی‌دانیم آن‌ها را ثمره کار کدام یک بدانیم: هایدگر یا آدرنو؟ زبان اصالت در زمانی نوشته می‌شود که هایدگر خود نیز از آثار متقدمش دقیقاً بدان جهت که هنوز در بند متافیزیک سوژه‌اند، بسی فاصله گرفته است، اما منابع استناد آدرنو از چیزی فراتر از اتمیزه کردن آثاری که هایدگر تا آن زمان نوشته بود نشان دارد: حصر هایدگر در چند اثر اولیه‌اش.

### فیلسوفان فاجعه

شعر شهادت بر شراست و همچنین بر خیر. وظیفه شاهد، داوری اخلاقی در باره سند شهادت نیست، بل فرامودن راست و روشن سند است. تنها جرمی که شاهد ممکن است مرتکب شود شهادت دروغ است.

دابلویو. اچ. آودن

آن‌گاه که در جمهوری فدرال آلمان، در دهه‌های شصت و هفتاد، نسل نوپا در پرتو شکوفایی اقتصادی و پیشرفت شگفت‌انگیز صنعتی با آسودگی و فارغالی، زندگی کمابیش بی‌دغدغه‌ای را می‌گذرانند، اندیشه‌وران کهنسالی چون هایدگر، آدرنو، هورکهایمر، لویی لونتال و آرنولد گلن،<sup>۱</sup> وضعیت کلی را آبتن بلایی هولناک می‌دیدند. آنان فیلسوفان فاجعه‌اند. آیا بینش آنان از رشحات اذهانی بریده از متن زمانه است که فاجعه آشویتس و یهودسوزان بر آن‌ها نقشی محوناشدنی نهاده یا به راستی به روح زمانه‌ای راجع است که

1. Arnold Gehlen

امید عالم و آدم از نو در آن یکسره بر باد رفته است؟ فاجعه‌ای که اینان از آن بیمناکند از نگاهشان چیزی پنهان است و، به قول ما، خبر نمی‌کند. می‌توان در کنار این فاجعه به غفلت سپرده شده، به خوشی و خرّمی زیست. انسان‌ها «هر روز نیروگاه‌های بیش‌تری می‌سازند و تولید بیش‌تری می‌کنند و در بخش صنعتی جهان به خوبی تیمار می‌شوند و گردونهٔ امور می‌گردد.»<sup>۱</sup> اما «دقیقاً آنچه هولناک است همین است که گردونهٔ امور می‌گردد.»<sup>۲</sup> اگر کسی از مردم زمانهٔ ما جز همین یک نکته چیز دیگری راجع به این فلاسفه نداند، احتمالاً شتاب‌زده از این سیاه‌بینان زهرپاش، از این مرغان مرگ‌اندیش و نفس‌های منحوس و از این چهره‌های عبوس پر دافعه روی بر خواهد گرداند، اما بیاید سری به فرانسه بزنیم. در آن‌جا نیز میشل فوکو می‌گوید:

در بازی امکانات به غایت بسط‌یافتهٔ زبان، آنچه از کنهٔ زبان تجربه‌شده و سپری شده در مقام زبان به گوش می‌رسد این است که کار انسان تمام است و انسان با رهیابی به اوج هر گفتار ممکن، نه به قلب خود بل به آستانهٔ آنچه او را محدود می‌کند می‌رسد: به آن قلمروی که در آن مرگ پرسه می‌زند، تفکر خاموش می‌شود و نوید سرچشمه تا بی‌نهایت عقب می‌نشیند.<sup>۳</sup>

شیء‌وارگی، که به نزد لوکاچ همبستهٔ کالاشوندگی است، در کجا دلالتی تلخ‌تر و وحشتناک‌تر از جایی دارد که سارتر آدمی را همچون مرده‌ای در گور در مفاک شهوت عبثی به نام عشق سرنگون می‌بیند:

زنی را تصور کنید که به بیرون رفتن با مردی برای نخستین بار، رضا داده... او می‌داند که دیر یا زود باید تصمیم بگیرد. او خود را به آنچه در همراهش

۱. برگرفته از پرسش رودلف اوگشتاین از هایدگر کهنسال در مصاحبهٔ اشپگل مورخ ۳۱ مه ۱۹۷۶. شایان ذکر است که این مصاحبه (معروف به وصیت‌نامهٔ هایدگر) همزمان با جنجال ضد هایدگری فرانکفورتی‌ها و در واقع در پاسخ به آن‌ها انجام شد، اما بنا به وصیت هایدگر، چاپ آن به بعد از مرگ وی موکول گردید. تاریخ انتشار ۵ روز پس از مرگ هایدگر است.

۲. بخشی از پاسخ هایدگر در همان مصاحبه.

3. Michel Foucault, *The Order of Things*, London, Tavistock, 1970, p. 383.

احترام‌انگیز و رازپوشان است دلمشغول می‌دارد. اگر آن مرد به او بگوید: «تو در نظر من جذاب می‌نمایی» واژه‌ها را از هر آنچه زمینه شهوی دارد خلع می‌کند. بدین سان به مخاطب خود کیفیاتی الصاق می‌کند که همچون اشیا در دوام و ماندگاری تثبیت شده‌اند... این از آن روست که او کاملاً نمی‌داند که چه می‌خواهد. او عمیقاً به هوسی که در سر دارد واقف است، اما این هوس ستمگر و عریان او را در هراس و تحقیر می‌افکند. با این همه، او هیچ جاذبه‌ای در احترامی که فقط احترام است نمی‌بیند. برای اقناع خویش، باید احساسی در میان باشد که همه شخصیت، یعنی همه آزادی او، را مخاطب قرار دهد... از آن طرف، این احساس باید تماماً هوس باشد. یعنی جسم او را همچون شیء مخاطب سازد... می‌دانیم که بعد چه رخ می‌دهد؛ زنی جوان دستش را در آن جا رها می‌کند، اما واقف نیست که آن را رها کرده... او یار خود را به والاترین منظر احساسات فرا می‌برد؛ او از زندگی، از زندگی خودش سخن می‌گوید. خود را در وجه ذاتی خود نشان می‌دهد؛ در وجه یک شخصیت، یک آگاهی. و در همین زمان، جدایی تن از روان به نهایت می‌رسد، دست بی‌اختیار و لخت در آغوش گرم یار رها می‌شود. نه رضایتی، نه مقاومتی، فقط یک شیء!<sup>۱</sup>

از این بخش معروف کتاب هستی و نیستی سارتر می‌توان به ژرفای انتقاد آدرنو و حتی هایدگر، که تا امروز نیز در نظریه سلطه نشانه‌ها و بازنمودهای ژان بودریار<sup>۲</sup> ادامه داشته و به غایت رسیده است، پی برد.

می‌دانیم که خاستگاه مدرنیته غرب است. مدرنیته البته به جهان سوم نیز سرایت کرده - خواسته یا ناخواسته و در هر حال بدون آن خودآگاهی فلسفی که مغز مدرنیته است. بنابراین، برای جامعه ما، که با پوسته جدا شده از مغز مدرنیته محسور گشته است، بسیاری از این تحلیل‌های انتقادی نامفهوم و اراجیف دیوانگان می‌نماید. اندک روشنفکرانی که به این منتقدان گوش

1. Jean-Paul Sartre, *Being & Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes, London, Routledge, 2000, pp. 55-6.

2. Jean Baudrillard

می سپرند نمایندگان جامعه نیستند. حتی در غرب نیز، مثلاً در آلمان امروز، گوش مردمی که، به قول بودریار، حتی ارزش مصرف کالاها نیز برای آنها بسته نیازهای از پیش ساخته است، به این حرف‌ها بدهکار نیست. با این همه، اقتضای تعلق مدرنیته به تاریخ غرب آن است که این فلاسفه و روشنفکران از آن رو که به جای پیامبران و حکمای پیشین نشسته‌اند، به گواه استقبال گسترده از آثارشان، در گروهی از مردم به ویژه جوانان نفوذ دارند. جوانان آلمانی در بحرانی‌ترین رکود اقتصادی در جمهوری وایمار از اقصا نقاط آلمان خود را برای شنیدن درسگفتارهای هوسرل، هایدگر، ماکس شلر و دیگران به فرایبورگ و هایدلبرگ می‌رساندند. مدرنیته نقش افلاطون و ارسطو و قدیسان را به این فلاسفه‌ای سپرده بود که سلسله آنها از دکارت تا هگل روشنگری را تنویری نو در جهان رهیده از اقتدار فراانسانی می‌دانست و از نیچه و مارکس تا بودریار و اسلاوی ژبژک سلسله قدیم را به نقد می‌کشید. همین درسگفتارها امروزه پس از هفتاد سال در جامعه ما هذیان‌هایی بی‌ارتباط با واقعیت جاری به حساب می‌آید و، اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، مدافعان مدرنیته و روشنگری، که عقل را چون نوری مقدس می‌نگریستند، هنوز برای ما جالب‌تر و فهم‌پذیرترند تا نقادان آن. دانشکده‌های فلسفه ما در حالی که از دکارت و کانت متورم شده‌اند، اگر بهره‌برداری ایدئولوژیکی از هایدگر را مستثنا کنیم، مکتب فرانکفورت، هایدگر اصلی، فوکو، بودریار و حتی مارکس را چندان به جد نمی‌گیرند.

به زور نمی‌توان به قومی گفت که باید به این پیک‌های نحوست گوش کنند و آنها را بفهمند. فهم بیماری برای مبتلایان به آن بی‌تردید میسرتر است. مدرنیته سرشته تاریخ غرب است، و دست‌کم می‌توان گفت که زندگی روزمره مردم آن دیار، که با دموکراسی فارغ از وابستگی به اقتدارهای پدرسالارانه درآمیخته، رفتاری بر وفاق مدرنیته است. هم از این رو، درک مسائلی که در جهان رو به یکسانی امروز برای ما نیز به اندازه همه مردم جهان

اضطراری است، برای مردم غرب آسان تر می نماید. داستان به سراسر است تری ن شکل از این قرار است: قبل از رنسانس، مکتب افلاطون و مسیحیت هر دو نمایندگان حقیقتی ابدی و آن جهانی بودند که مقدس بود. هر آنچه با آن مطابق می گشت رنگ نیکی، سعادت و رستگاری داشت. روشنگری و مدرنیته، مکتب افلاطون را به کلی کنار نهاد، آن را از افلاک به خاک و از ذهن خدا به عقل انسان فرو کشید. سوبژکتیویته اینک می بایست رسالت مرجع قدسی، یعنی رستگاری انسان، را به عهده بگیرد. سوبژکتیویته می بایست پیام آور حقیقتی همه سر خیر و آزادی گردد. اما به زودی معلوم شد که این حقیقت نه تنها مقدس نیست، بلکه در بطن آن چیزی ویرانگر و اهریمنی هر دم مجال بروز می طلبد. سوبژکتیویته اقتدار طلبی که ابزار سلطه بر ابژه و سوژه بود - و تنها از طریق تبدیل این هر دو به شیء می توانست مطابقت و این همانی را شکل دهد - از زبان مفیستوفلس بدین سان اعلام حضور می کند:

واپسین بار ره به سوی بلوکسبرگ می پویم  
و وقتی از کوزه ام آب تیره برون می تراود،  
کار جهان را نیز رو به پایان و هدم می بینم.<sup>۱</sup>

آنچه را گوته، ساد، داستایفسکی، تولستوی و به طور کلی اهل ادبیات قبل از فاجعه دریافته بودند فلاسفه بعد از وقوع سبعمانه ترین جنگ ها به جد گرفتند. جنگ دوم تمام شد، اما هراس از تکرارش باقی ماند. قطعه ای که از سارتر آوردیم به منزله هشدار مکتب جدید افلاطون نسبت به حقیقتی است که دیگر مقدس نیست، بل فاجعه متجسم پنهان است: شیء وارگی انسان. وقتی که سارتر ژان ژنه را ژنه مقدس نامید، شوخی نمی کرد. او و به دنبالش آدرنو، فوکو و بودریار همان نقش افلاطون و پیامبران را ایفا می کنند.

1. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust Eine Tragödie: Erster und Zweiter Teil*. Munchen, Wilhelm Goldmann Verlag, 1964, S. 119.

گردونه امور می‌گردد، انسان‌های رهیده از مانا و تابو و شریعت از خور و خواب و شهوت، که دیگر هیچ‌هاله اقتداری فراگرد آنها نیست، لذت می‌برند. پیامبر جدید اینک آنها را به ذات و حقیقت فرا می‌خواند، با این تفاوت که حقیقت اینک نماینده عبث، شر، مرگ، ویرانی، و گوشت‌وارگی است. آیا سارتر برای درک سونات کرویتسر تولستوی قدری دیر نیامده بود؟

این حقیقتی که فاجعه‌بینان به انسان‌های فارغبال و خوشبخت گوشزد می‌کنند نه تنها به آلمان بل به دهه‌های چهل و پنجاه نیز اختصاص ندارد. هنوز می‌توان از بودریار، اسلاوی ژبژک و نوام چامسکی<sup>۱</sup> و صف این فاجعه نامحسوس را در غایت شدت آن بازشنید. نشانه‌ها دیگر حتی بازتاب حقیقت، حتی بازتاب واقعیت تحریف‌شده و حتی بازتاب غیاب و مستوری حقیقت نیستند. همه چیز به باز نمود صرف، که دیگر عملاً هیچ پیوندی با واقعیت ندارد، تنزیل یافته است.

آنچه توده‌ها حفظ کرده‌اند جادوی قدیسان و شهیدان است؛ واپسین داوری، «رقص مرگ»، سحر، تشریفات و نمایش دستگاه کلیسا، حلول آیین که در تضاد با استعلائی ایده است. توده‌ها به شیوه خاص خود، بت پرست بوده و همچنان بت پرست مانده‌اند. توده‌ها هیچ‌گاه به ذات باری تعالی نظر نکرده، بلکه حیات خود را به یاری اندک انگاره‌ها، خرافه پرستی و شیطان حفظ کرده‌اند. آیا این‌ها رویه‌های فرومایه‌ای در قیاس با ایمان روحانی نیستند؟ البته که چنینند. این راه و رسم توده‌هاست، راهی که از ابتدال آیین‌ها و وانموده‌های دنیوی، ابتدال تمرد از اوامر اکید ایمان و اخلاقیات، و سرپیچی از دستور والای معنا، فرمانی که همواره از آن سرپیچی کرده‌اند، می‌گذرد. نه این‌که توده‌ها عاجز از نیل به تنویر اعلای مذهب باشند؛ توده‌ها این تنویر را نادیده گرفته‌اند. توده‌ها ابایی از مردن در راه یک عقیده، به خاطر یک آرمان، یا در پای یک بت ندارند. آنچه توده‌ها در برابرش تاب نمی‌آورند استعلاست.<sup>۲</sup>

1. Noam Chomsky

۲. ژان بودریار، در سایه اکثریت‌های خاموش، ترجمه پیام بزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، صص ۴۵-۶.



به نزد بودریار، دیگر سخن از فاجعه عاجل نیست؛ فاجعه رخ داده، سوژه به کلی در توده مصرف‌کننده محو شده، و گردونه امور در سرازیری مفاک بی هیچ مانع و امید توقفی فرو می‌غلند.

نابودی ناگزیر است... ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که بسیار باز و بی‌قید و کاملاً واداده است، دنیایی که در آن امور، کمابیش اختیاری، منفصل و، بنابراین، متفرق و نامنظمند. از سوی دیگر، نظم تقدیری جایگاه مبادله نمادین است. دیگر آزادی‌ای وجود ندارد و همه چیز در یک زنجیره به هم پیوسته قفل می‌شود.<sup>۱</sup>

به بیانی دیگر، یک بار هم که شده، شهری خیالی - مدینه‌ای فاضله یا فاسده بسته به غفلت یا آگاهی ساکنانش - از میان اوراق کتابی بیرون زده و جهان مدرن را یکسره فراگرفته: شهر خیالی کافکا در قصر.

پس، قاعدتاً زمینه و متنی مشترک آدرنو و هایدگر و آن همه هنرمندان و فیلسوفان غربی را به سوی مسائلی واحد کشانده است: بدینی نسبت به خوش‌بینی، شرکت در شری که هدف انتقاد قرار می‌گیرد، و در اغلب موارد فقدان طریقی برای غلبه بر قدرت تکنیک، نظام مبادله، توده تحت ولایت اداری، امپراتوری نشانه‌ها و بازنموده‌های صرف، صنعت فرهنگ، و بالاخره تفسیر درونی، روان‌شناختی و متافیزیکی سیاست بدون کوششی برای ورود به جزئیاتی که پیوسته بازی سیاست را در آنچه نوام چامسکی مهندسی تاریخ می‌نامد پیش می‌برد.

وقتی به آمریکا سر می‌زنیم، آنچه در همه این فلاسفه غایب است ناگهان با همه جزئیات سر بر می‌کشد. نیت خیر دروغین دولت آمریکا و خوش‌بینی توهم‌آلود مردم آمریکا، از دیدگاهی عمل‌گرایانه با انبوهی از گزارش‌ها و مدارک افشاگرانه تاریخی، بی‌آن‌که در پیچ و خم درون‌بینی‌های فلسفی غرقه

۱. ژان بودریار، فوکو را فراموش کن، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹، ص ۷۱.

گردیم، برملا می‌گردد، اما نتیجه باز هم همان سیطره قدرت در نقابی فریبنده است.

نظم نوین جهانی همان نظم کهنه جهانی است، با صورتکی دیگر. تحولات بزرگی در جریان است. شایان توجه‌ترین این تحولات، بین‌المللی شدن اقتصاد است با نتایج و آثار آن، از جمله شدت یافتن تفاوت‌های طبقاتی در تمامی جهان و گسترش این نظام به سرزمین‌های شوروی پیشین. اما هیچ دگرگونی بنیادینی در کار نیست، و هیچ «میزان نمونه» تازه‌ای برای فهم آنچه در حال روی دادن است ضرورت ندارد. قواعد بنیادی نظم جهانی همان است که همیشه بوده است: حکومت قانون برای ناتوانان و حکومت زور برای قدرتمندان... امتیاز و قدرت، مانند گذشته، به اراده خود تسلیم فرمانروایی مردم یا انضباط بازار نمی‌شوند، و، بنابراین، می‌کوشند دموکراسی بامعنا را محدود کنند و اصول بازار را با نیازهای خود هماهنگ سازند. وظایف دیرینه فرهنگ‌های حکومتی به جای خود باقی است: بازسازی تاریخ گذشته و حال به سود قدرت، ستایش اصول والایی که ما و رهبران ما به آن‌ها پایبندیم، و صاف کردن ناهمواری‌ها و گستگی‌هایی که در پیشینه صاف و هموار تاریخی وجود دارد با بهانه‌هایی چون «نیت خیر»، «گزینش‌های دشواری که دشمنی شیرین به ما تحمیل کرده» یا مقولات دیگری از این دست که هر آدم با شعوری ماهیت آن‌ها را به خوبی می‌شناسند.<sup>۱</sup>

ظاهراً نقد قدرت و سلطه نقاب‌زده مدرن از جانب معترضان آمریکایی از جمله چامسکی، که از شریف‌ترین روشنفکران این زمانه است، خوش‌بینانه‌تر از نقدهای حلولی، روان‌شناختی و فلسفی آلمانی‌ها و فرانسوی‌هاست. دست‌کم کتابی که از آن نقل قول کردیم، بر پایه دیدگاهی

۱. نوام چامسکی، نظم‌های کهنه و نوین جهانی، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵، ص ۴۸۳.

نوشته شده که برحسب آن، مثلاً، می‌توانیم علتِ دخالتِ هیتلر در جنگ اسپانیا را نه خودشیفتگی، نه احیای هالهٔ اقتدار، بلکه صرفاً نیاز به سنگ آهن بدانیم. آنچه نقل کردیم صرفاً نتیجهٔ نهایی کتابی است که مضمون آن همه سر اطلاع‌رسانی و افشای اخبار تحریف شده و لوث‌گشته‌ای راجع به دودوزه‌بازی‌های سیاسی در دوران جنگ سرد و سپس نشان دادن خطوط اصلی ساختار قدرت جدید از خلال کشف اخباری موقق از مذاکرات و اقداماتی است که به ویژه دولتمردان آمریکایی و اسرائیلی انجام داده‌اند. بنابراین، می‌بینیم که در این جا نیز گرچه امور واقع و رخ داده‌های بیرونی سخن می‌گویند، نتیجه کمابیش همان سلطهٔ سبعانه و خردستیز در قلب جهان متمدن و عقلانی است. خوش‌بینی چامسکی صرفاً در امیدی احتمالی به آینده خلاصه می‌شود.

وظایف دیرینهٔ آن کسانی که حاضر به پذیرش این نقش نیستند نیز به جای خود باقی است: درافتادن با اقتدار نامشروع و برداشتن صورتک آن و همکاری با دیگران برای بی‌اثر ساختن آن و گسترش دادن چشم‌انداز آزادی و عدالت. هر دوی این گرایش‌ها مانند همیشه وجود دارند. پیروزی یکی از این دو گرایش تعیین خواهد کرد که دنیا جایی خواهد بود که انسان شرافتمند بخواهد در آن زندگی کند یا نه.<sup>۱</sup>

آیا به راستی هنوز در جهان موازنهٔ خیر و شر چندان است که بتوان امیدی به پیروزی خیر داشت؟ آیا این تصویر مانوی شفاف پس از رنسانس هنوز هم معنایی چون گذشته دارد؟ جادوگران مکث گویی نه فقط سقوط قهرمان تراژدی بل آیندهٔ جهان پیش رو را تصویر می‌کنند: «خیر شر است و شر خیر است، پس آن به که در مه و هوای آلوده پر باز کنیم.»<sup>۲</sup> در جایی که نیمی از زرادخانهٔ هسته‌ای و قدرت نظامی جهان به اضافهٔ قدرت رسانه‌ای جهانگیر

۲. ویلیام شکسپیر. مکث. پیش‌درآمد.

۱. همان.

درید آمریکا و اقمار آن است، و نیت خیر صاحبان این قدرت‌ها یاوه‌ای بیش نیست، اگر چون بودریار و کافکا از قفل‌شدگی هرگونه آزادی و استعلایی سخن‌نگویم، وظیفه‌ روشنفکران در این جهان ستم‌آلوده و مقفلی که همواره شریف‌ترین انسان‌ها در آن همچون کلوخی در زیر غلتک‌های عظیم له و متلاشی می‌شوند، جز ایستادگی سیزیف‌وار نیست. این شیوه‌ایستادگی همان است که طرح زبان اصالت و دیالکتیک منفی ما را به آن فرا می‌خواند: وضعیت موجود همواره باید نفی گردد.

شاید بتوان از قول اکثر فاجعه‌بینان این زمانه بیانیۀ مشترکی صادر کرد: نیکی و حتی مطلق هیچ مصداقی در این جهان ندارد. هر کنش و منشی برای تثبیت و نگهداشت وضع موجود در خدمت سلطه، در خدمت فراموشی و چیزگردانی انسان‌ها، و در یک کلام در خدمت شر است. وضع موجود شر است و خیر چیزی جز نفی دائم و افشای شر نیست. نکته‌باریک آن است که اساساً مفهوم استعلا به نزد هایدگر و یاسپرس نیز همبسته‌فراگذار از وضع موجود است.

این پرسش به ذهن می‌آید که در غیاب تحول واقعی و بالفعل اجتماعی، در جامعه‌تک‌ساحتی‌ای که به خوبی از پس قربانی کردن سوژه انقلابی در روند تکثیر و یکدست‌سازی برآمده است، نقد و نفی سلطه‌ای که با کنترل تکنیک و سیبرنتیک همبسته است، تا آن‌جا که در نظریه و اذهان طاغیان بی‌عمل محصور است، چه تفاوت که سوژه استعلایی داشته باشد یا بر خرد انتقادی و دیالکتیکی متکی باشد. آیا به راستی، چنان که زافرانسکی شرح داده است، چالش آدرنو با هایدگر در زبان اصالت، که در اصل بخشی از طرح دیالکتیک منفی بوده، به گونه‌ای تصفیه‌حساب شخصی یا تاکتیک مصلحتی شباهت ندارد؟ مسلماً بدون خروج از متون و، به بیانی درست‌تر، بدون به نقد کشیدن چالش آدرنو با هایدگر، که عمده‌ترین و مهم‌ترین بخش زبان اصالت است، به پاسخ این پرسش نزدیک نخواهیم شد.

## ج - چالش آدرنو با هایدگر در بوته نقد

این طوفانی که از جانب هایدگر بر ما می‌وزد، همچون آنی که بعد از هزاران سال هنوز از جانب افلاطون وزان است، از آن این قرن نیست، بل زاده سرچشمه‌های آغازین است، و آنچه از خود به جا می‌نهد چیزی است بکمال که چونان هر چیز کاملی به سرچشمه‌های آغازین برمی‌گردد.

هانا آرنه<sup>۱</sup>

نوشته‌اند که آدرنو فلسفه هایدگر را تا مغز استخوان فاشیستی خوانده است، اما در آزمون صدق و کذب فتوایی که سهم زیادی از تأثیر خود را از نام و کام‌گوینده‌اش کسب می‌کند این نکته بی‌اهمیت نیست که آن فتواکی، کجا و در چه حالی صادر شده است. برحسب گزارشی که فیلیپ لاکو لبارت<sup>۲</sup> در کتاب هایدگر، هنر و سیاست داده است، ماجرا به سال ۱۹۶۳، یعنی یک سال قبل از انتشار زبان اصالت، برمی‌گردد: قریب به دو دهه از پایان جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵) می‌گذرد، و اکنون آلمان واپسین سال‌های عصر معروف به عصر آدناور<sup>۳</sup> را پشت سر می‌گذارد. کنراد آدنایر (۱۹۶۷ - ۱۸۷۶)، از نجات‌یافتگان اردوگاه‌های مرگ، در این دو دهه، چه در مقام رئیس مجلس ملی جدید معروف به بوندستاگ<sup>۴</sup> چه در مقام نخست‌وزیر، قدرتمندترین و مؤثرترین رجل سیاسی آلمان است. او فردی دموکرات مسیحی، قویاً ضدکمونیست، و جانبدار اروپای متحد و سازمان پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو) و دوستی با ملل متفق به ویژه فرانسه و آمریکا است و در دوران قدرتش تا حد زیادی در تحقق این هدف‌ها کامیاب است. عضویت آلمان غربی در شورای اروپا (۱۹۵۰)، در پروژه جامعه دفاع اروپایی (۱۹۵۲)، در ناتو (۱۹۵۴-۵۵) و در جامعه

1. Hannah Arendt: «Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt» in *Arendt, Menschen in finsternen zeiten*, p. 184.

2. Philippe Lacoue Labarthe

3. Konrad Adenauer

4. Bundestag

اقتصادی اروپا (۵۸-۱۹۵۷) و به طور کلی بازسازی شگفت‌انگیز آلمان و جلب اعتماد و حمایت دولت‌های پیروز پس از جنگ جهانی دوم را مدیون تلاش‌های وی دانسته‌اند. بنابراین، اینک در سال ۱۹۶۳ تلاش دولتمردان آلمان پس از گذشت دو دههٔ دشوار و پرافت و خیز از جنگ تا حدّ زیادی به بار نشست است. این نه بدان معناست که این دولتمردان، و در رأس آنها آدناور، به تنهایی تقدیر آلمان نو را رقم زده‌اند. روبرت هرمان تنبروک در تاریخ آلمان می‌نویسد:

حاصل جنگ هیتلر برای آلمان بیش از سه میلیون سرباز، دو میلیون مجروح، بیش از نیم میلیون کشته بر اثر حملات هوایی و بیش از چهار میلیون کشته و مفقودالاثر از شانزده میلیون پناهندهٔ رانده شده از موطن (آلمان شرقی) به ایالت سودت یا مناطق دیگر بود.

رانده شدن آلمانی‌ها از موطنشان دقیقاً همان چیزی بود که از سقوط اخلاقی و حشمتناک اروپا نشان داشت. تاریخ هزار سالهٔ اروپا تغییرات مرزی زیادی را از سر گذرانده بود، اما هرگز پس از پایان جنگی، از ساکنان منطقه‌ای حق سکونت در زادبومشان سلب نشده بود. همان کاری که هیتلر با یهودی‌ها و اسلاوها کرد، اکنون بر سر خود آلمانی‌ها می‌آمد. هیتلر به اروپا وعده داده بود که بلشویسم را قلع و قمع خواهد کرد، اما جنگ او راه نفوذ بلشویسم در اروپا را تا سواحل الب<sup>۱</sup> باز کرد. هیتلر به آلمان وعده داده بود که از این کشور قدرتی جهانی می‌سازد. اما جنگ او موقعیت آلمان در مقام قدرتی بزرگ را نابود کرد... حتی خطوط مرزی آلمان اینک در حد عهدنامهٔ ورسای نیز قطعیت نداشت... هرگونه فعالیت اقتصادی اگر به نفع متفقین نبود، متوقف می‌شد... اکثر مردان آلمانی یا اسیر جنگی یا زندانی بودند. زنان و کودکان با آنچه به زحمت اندوخته بودند یا با کارهای شخصی گذران می‌کردند. دوازده سال وعده‌های بزرگ و توخالی... هیچ شده بود. افق آینده نیز از هیچ امیدی نشان نداشت.<sup>۲</sup>

1. Elbe

2. Robert-Hermann Tenbrock, *Geschichte Deutschlands*, München, Max Hueber Verlag, 1968. drei und zwanziges Kapitel.

از علل رونق گرفتن اقتصاد آلمان طرح مارشال و اصلاح پولی با حمایت دولت ایالت متحده آمریکا بود که قصد داشت دولت و ملت آلمان فدرال را به سیستم دفاعی غرب ضمیمه کند؛ زیرا از سال ۱۹۴۷ به بعد، دولت شوروی و کمونیسم به تهدیدی فزاینده برای اروپای مبتنی بر سرمایه‌داری تبدیل شده بود. آدناور خود بر آن بود که تهدید کمونیسم با همزیستی مسالمت‌آمیز رفع‌شدنی نیست. قیام کارگران کارخانه‌ها در آلمان شرقی در ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳، که با زره‌پوش‌های شوروی سرکوب شد، و سیل پناهندگان سیاسی که به طریقی از مرزهای آلمان شرقی گریخته بودند، حاکی از نارضایتی آلمانی‌ها در این منطقه اشغال شده بود. در عین حال، سلطه کمونیسم در این منطقه با حمایت شوروی و کمونیست‌های آلمانی به یاری روش‌های ارباب و کنترلی بود که خاطره پیراهن قهوه‌ای‌های نازی را در اذهان زنده می‌کرد. نوشته‌اند که در سپتامبر ۱۹۶۲ دو میلیون نفر از جمهوری دموکراتیک آلمان شرقی به اروپای غربی پناهنده شدند. از همین رو، به دستور دولتمردان شوروی، نه تنها خاک آلمان شرقی را با سیم‌های خاردار، مین‌ها و برج‌های مراقبت محصور کردند، بلکه فرار از کشور جرم اعلام شد. با این همه، فرارها ادامه داشت (چون بخش آزاد برلین (برلین غربی) مانند سوراخ و مفری در پرده آهنین بود) تا این که در ۱۳ اوت ۱۹۶۱ اولبریشت،<sup>۱</sup> رئیس حکومت آلمان شرقی، از مسکو اجازه گرفت تا میان برلین غربی و شرقی دیواری بنا کند.<sup>۲</sup> این دیوار، که به نزد مردم اروپای غربی به مدت تقریباً بیست و هشت سال همچون نماد مجسم و زنده‌ای از تمامت‌خواهی خفقان‌آور حکومت شوروی و اقمارش تلقی می‌شد، چنان‌که می‌دانیم، در سال ۱۹۸۹، دو سال قبل از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، به دست مردم فرو ریخت.

1. Ulbricht

2. *Ibid.*

آدرنو و هورکهایمر دیالکتیک روشنگری را در زمانی تألیف و ویرایش می‌کردند که غرب هنوز از حضور خونبار نازیسم و یهودکشی جریحه‌دار بود. آدرنو و بسیاری از روشنفکران یهودی در این زمان از آلمان دور بودند. بخشی از دیالکتیک روشنگری که به مسئله سامی ستیزی می‌پردازد و همچنین یکی از درخشان‌ترین آثار آدرنو به نام مطالعاتی در باب شخصیت اقتدارطلب<sup>۱</sup> حاصل این دوران و ثمره پژوهش‌هایی دانشگاهی و گروهی در ریشه‌یابی خشک مغزی و سامی ستیزی است که در آمریکا انجام گرفته است. اما هر چه از آن زمان می‌گذشت، به موازات تحکیم موقعیت آلمان در جامعه اروپای غربی، نازیسم و فاشیسم به معنای فعلیت یافته آن‌ها در آلمان، ایتالیا و اسپانیا تحت الشعاع مسائل تازه از جمله تهدید بلوک شرق، جنگ سرد و مسابقه تسلیحات هسته‌ای کمرنگ‌تر می‌شد. مسئله یهود اینک به اختلاف و جنگ میان اسرائیل و اعراب فلسطین کشیده شده بود. شوروی از هر فرصتی برای اعمال نفوذ و صدور انقلاب و تحکیم قدرت خود بهره می‌برد. البته آن‌جا که از سوژه اقتدارطلب، فرهنگ توده و فرایند دیالکتیکی خاصی میان سوژه و ابژه که سرچشمه فاشیسم و توتالیتاریسم می‌گردد سخن می‌رود، می‌توان مصادیق آن‌ها را فراتر از نازیسم هیتلری گرفت و آن‌ها را به توسعه‌های خونبار و زورتوزانه در شوروی یا هر نوع حکومت ایدئولوژیک، تمامت‌خواه و نژادپرستی تسری داد. اما این مصادیق تا اواسط دهه شصت در آثار آدرنو همچنان تحت الشعاع دریافت‌های وی از یهودسوزان و فاجعه آشویتس قرار می‌گیرند.

آثار پرشمار آدرنو در نقادی فرهنگ، در ستایش موسیقی اتونال، در نقد موسیقی جاز و عامه‌پسند، در تفسیر آثار فلسفی و هنری نامدارانی چون کانت، کی‌یرکگور، هوسرل، هگل، بنیامین، بتهوون، شونبرگ، واگنر، مالر و

---

1. Studien zum autoritären Charakter



آلبن برک، به علاوه درسگفتارها و آثاری چون فعلیت فلسفه،<sup>۱</sup> اخلاق صغیر: تأملاتی از زندگی ضایع شده،<sup>۲</sup> نظریه استحسان،<sup>۳</sup> در باب فرانقد نظریه شناخت،<sup>۴</sup> فلسفه موسیقی نو،<sup>۵</sup> هستی‌شناسی و دیالکتیک،<sup>۶</sup> مسائل فلسفه اخلاق،<sup>۷</sup> درآمدی به جامعه‌شناسی،<sup>۸</sup> در باب آموزه تاریخ و آموزه آزادی،<sup>۹</sup> جامعه و نقد فرهنگ (مشورها)،<sup>۱۰</sup> امکان محال<sup>۱۱</sup> و یادداشت‌هایی در ادبیات،<sup>۱۲</sup> که مجموعه آن‌ها در بیست جلد فراهم آمده، از ذهنی پر بار و پژوهش‌هایی بین‌رشته‌ای نشان دارد که مطالعه همه آن‌ها اگر به اقتضای پژوهش‌های سفارشی نباشد، تنها از خواننده‌ای برمی‌آید که، به قول معروف، یک دل نه، صد دل عاشق آدرنو باشد. اما در این میان، آن چند اثری که تاکنون در میان روشنفکران و فلسفه‌خوانان از اقبال بیش‌تری برخوردار بوده است – و دیگر نیازی به ذکر نامشان نیست – آدرنو را در یک کلام مفسر آشویتس و تحلیل‌گر فاشیسم معرفی می‌کنند که نقدهای همواره نفی‌کننده او از میراث مارکسیستی – هگلیستی خاص و گزینشگرانه‌ای مایه می‌گیرد. این میراث، که نظریه طبقات، سوژه انقلابی و هر سنتزی در کسوت جامعیت مختوم و پایان‌یافته از آن حذف شده، برخلاف گرایش مکتب فرانکفورت به نگرش‌های مؤثر در تحول اجتماعی، به هیچ رهنمودی برای دگرگونی جمعی نمی‌رسد. از سوی دیگر، جهت ضدفاشیستی آن هر چند مدام در باره توده‌ای شدن فرهنگ، کالاشدگی و همانستی امیال و نیازها و خود انسان هشدار می‌دهد، در سطح

1. *The Actuality of Philosophy*

2. *Minima Moralia: Reflexionen aus beschädigten Leben*

3. *Ästhetische Theorie*

4. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*

5. *Philosophie der neuen Musik*

6. *Ontologie und Dialektik*

7. *Probleme der Moralphilosophie*

8. *Einleitung in die Soziologie*

9. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*

10. *Kulturrkritik und Gesellschaft (Prismen)*

11. *Die Möglichkeit des Unmöglichen*

12. *Noten zur Literatur*

اجتماعی همان قدر گوش شنوا دارد که تفسیرهای نیچه در باب قربانی شدن نخبگان به پای توده گله‌وار تا امروز گوش‌های شنوا یافته است. مسلماً هر اندازه نیز که میراث مارکس شرحه شرحه گردد و به یغما رود، چیزی که با سماجت و سرسختی در این میان پا سفت می‌کند و به هیچ وجه تن به تراج نمی‌دهد، آن انفکاک‌ناپذیرترین لازمه مارکسیسم، یعنی پراکسیس، است. حتی نگاهی دورادور به آثار مارکس، این جسورترین روزنامه‌نگار تاریخ مطبوعات، به روشنی از دل‌نگرانی‌ها و قلم‌زنی‌های گام به گام او در رخدادهای اجتماعی و سیاسی زمانش نشان دارد.

فاصله زمانی انتشار دو کتاب دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۷) و دیالکتیک منفی (۱۹۶۷) بیست سال است. در سال ۱۹۶۷ دیگر نژاد برتر<sup>۱</sup> در آلمان مفهومی ندارد و نگاه آدرنو به جاهایی چون آمریکا،<sup>۲</sup> رودزیا و اسرائیل، که برتری نژادی هنوز در آن‌ها مفهومی دارد، معطوف نیست اما فصل پایانی دیالکتیک منفی، «تأملاتی در باب متافیزیک»، دوباره مضمون نژاد برتر را کوک می‌کند و تا آن‌جا که من می‌دانم، در این بیست سال از بمباران اتمی هیروشیما و ناکازاکی (۱۹۴۵) و بلوکه شدن برلین شرقی (۱۹۴۸) و سرکوب قیام مجارستان (۱۹۵۶) گرفته تا آوارگی فلسطینی‌ها، شکست مبارزان الجزایری، جنگ ویتنام، بحران موشکی کوبا (۱۹۶۲)، جنگ اعراب و اسرائیل (۱۹۶۷) و مرگ و میر کودکان بی‌شمار آفریقایی از گرسنگی در جهان جامعه‌گرای منزوی آدرنو در برابر تهدید فاشیسم به شکل ناسیونال سوسیالیستی آن محلی از اعراب نداشتند. در سال ۱۹۵۹، که مقارن با پیروزی انقلاب کوبا و مبارزات استقلال‌طلبانه در برخی از مستعمره‌ها بود و روابط آلمان فدرال با آمریکا و دیگر کشورهای غربی رو به بهبود می‌رفت، آدرنو هنوز نگران ایدئولوژی آلمانی‌ای بود که آن را مستعد ظهور فاشیسم می‌دانست. «من

1. Herrenmensch

۲. در سال ۱۹۶۵ ملکم ایکس و در سال ۱۹۶۳ کندی ترور می‌شود.

بقیای ناسیونال سوسیالیسم را در دموکراسی کنونی، بالقوه بسی خطرناک‌تر از بقیای گرایش‌های فاشیستی علیه دموکراسی می‌دانم.<sup>۱</sup> او می‌پنداشت که کمونیسم ستیزی در جنگ سرد قبایی برای دیو فاشیست می‌دوخت. به اعتقاد آدرنو، دفاع غرب در برابر «سیل سرخ» همان رفتار ضد بلشویکی نازی‌ها را دنبال می‌کرد، و کمونیسم ستیزی عصر آدناور آلوده‌رنگ نژادپرستانه‌ای به شکل روس‌گریزی<sup>۲</sup> و اقتدارطلبی میهن‌ستایانه بود.<sup>۳</sup>

این‌گونه ژست‌های پیرانه، که با سماجت حال و هوای عهد جوانی را بر نسل تازه بار می‌کند، ظاهراً در مورد هایدگر نیز صدق می‌کند، اما همان‌گونه که هانا آرنه گفته است، تفکر هایدگر حتی تاریخمندی هستی انسان و فهم جایگاه فرد در اوضاع گذران و مستعجل زمانه را در گرو گشودگی بنیادها، سرچشمه‌های آغازین و نسبت این اوضاع با آن‌ها می‌داند. در طرح روشن‌و شفاف اصالت در برابر انتشار، نااصالت و هرروزینگی چیزی نهفته است که به همه و هیچ کس، به هر وقت و هیچ وقت، تعلق دارد. همین نکته نهان، هایدگر را در برابر همه نقدهایی که بر آدرنو وارد است، ایمن و ما را نیز خلع سلاح می‌کند، و این همان چیزی است که آدرنو را به نقد بنیان‌فکن واژه‌نامه هایدگر و واژه‌نامه کل جریان فلسفه‌های اگزستانس، که با لطایف‌الحیل از هر تک‌واژه چیزی افزون بر معنای آن بیرون می‌کشند، برمی‌انگیزد. ویژگی این نقد، که در آن یک کلمه از کنش‌های سیاسی هایدگر سخن نمی‌رود، در قیاس با همه آن انتقادات جنجالی که رابطه هایدگر و نازیسم و سکوت بعدی او را آماج ناسزا و بعضاً افترا قرار می‌دهند، در آن است که به جای طریقه انکار و قبول - محکوم کردن سکوت هایدگر و قبول عظمت تفکر او - با انکار صرف پیش می‌رود: هایدگر اصلاً متفکر نیست. هایدگر تا مغز استخوان فاشیست است.

1. Safransky, *op. cit.*, p. 454.

2. Russophobia

3. *Ibid.*

زبان اصالت اگرچه با تحقیقات قدیمی تر آدرنو، مثلاً با رساله انتقادی او در سال ۱۹۲۹ تحت عنوان کی پرکگور: تقویم حسانیات<sup>۱</sup> و با درسگفتار فعلیت فلسفه و ایده تاریخ طبیعی در سال ۱۹۳۱، سازگار است، اما عنایت خاص و وارونه آن به هایدگر در اوضاع و احوال دهه شصت ممکن است انگيخته امور شخصی تر و برون متنی تری نیز باشد. پیدایش و بالش جنبش های فلسفی و هنری و انتشار آثار تأثیرگذار در برهه بیست ساله یادشده از نفوذ آن گونه حوزه های فلسفی که دقیقاً آماج نقد آدرنو است نشان دارد. انتشار آثاری چون پدیدارشناسی ادراک حسی<sup>۲</sup> اثر مرلو - پونتی<sup>۳</sup> (۱۹۴۵)، هستی و نیستی به قلم سارتر (۱۹۴۳)، از وجود تا موجود<sup>۴</sup> اثر امانوئل لویناس<sup>۵</sup> (۱۹۴۷)، راز هستی<sup>۶</sup> به قلم گابریل مارسل<sup>۷</sup> (۱۹۵۰)، حقیقت و روش<sup>۸</sup> اثر هانس - گئورگ گادامر<sup>۹</sup> (۱۹۶۰)، از پدیدارشناسی تا تفکر<sup>۱۰</sup> به قلم ویلیام ریچاردسن<sup>۱۱</sup> (۱۹۶۳) و آثار سیاسی هانا آرت، افزون بر آثار و درسگفتارهای خود هایدگر و حلقه افسون کننده و حرمت برانگیز مریدان شرقی و غربی او، نشان از دوام تأثیر و نفوذ طریقتی فکری دارد که، به باور آدرنو، در زهدان خود هیتلری دیگر می پرورد. خطیرتر آن که این فلسفه اکنون با تفسیرهایی که از تکنولوژی و ماشین انگاری می کند، به نحوی داعیه توصیف پدیدارشناختی وضعیت انسان کنونی غربی در میانه موجودات را یدک می کشد و، به عقیده آدرنو، حاصلی جز آن ندارد که این انسان را از وضعیت حی و حاضرش به بدترین وجه انتزاعی و روانه ناکجا می کند.

اما این همه تنها مقدمات نقد آدرنو است. او عزم جزم کرده که نشان فاشیسم

1. Kierkegaard: *Konstruktion des Ästhetischen*

2. *Phenomenology of Perception*

4. *De l'existence à l'existant*

6. *Le mystère de l'être*

9. Hans-Georg Gadamer

10. *Through Phenomenology to Thought*

3. Maurice Merleau-Ponty

5. Emmanuel Levinas

8. *Wahrheit und Methode*

11. William Richardson

7. Gabriel Marcel

را بر هستی‌شناسی بنیادی بچسباند. هستی‌شناسی هایدگر تمهیدی نظام‌یافته برای تجویز نظمی دگرسالار و پرت‌افتاده و گسلیده از توجیه آگاهی است.

به عقیده زافرانسکی، «ظن فاشیسم، که آدرنو آن را بر واقعیاتی بیش‌تر مضحک تا خطرناک حمل می‌کند، قصدی مشخص است.»<sup>۱</sup> به نظر او

عملکرد زبان اصالت باعث می‌شود که واژه‌ها چیزی بیش از آنچه هر تک‌واژه می‌گوید بگویند... اما این چیزی است که در متن خود آدرنو نیز نمود دارد، با این تفاوت که او صحنه را نه برای صعود به بهشت، بل برای سقوط در دوزخ آماده می‌کند.<sup>۱</sup>

زافرانسکی می‌افزاید که هنگام نوشتن زبان اصالت، بنا به قانون وفاداری که در سال ۱۹۵۲ تصویب شده بود، برخی از افرادی که در زمان هیتلر تحت پیگرد بودند، از جمله آدرنو و هورکهایمر، بعداً نیز تا مدت‌ها به سبب این اتهام که هوادار بلشویسم هستند به آسانی نمی‌توانستند به کرسی‌های ثابت دانشگاهی دست یابند. صفاتی چون سامی‌ستیز و تبلیغاتچی کمونیسم و جامعه بی‌طبقه، بی‌آن‌که چندان ربطی به مسائل مهم جهانی داشته باشد، تا اواسط دهه شصت اتهاماتی رایج میان مردم آلمان بود. دموکراسی مانع از آن نبود که افراد مدام مراقب باشند تا رفتار و گفتارشان به سامی‌ستیزی و بلشویک‌پرستی تعبیر نشود. نشریه هفتگی دی تسایت<sup>۲</sup> در سال ۱۹۵۵ آدرنورا «تبلیغاتچی جامعه بی‌طبقه» نامید. گزارش لاکو لابات در مرجعی که در آغاز این فصل ذکر شد به ما می‌گوید که آدرنو همان وقت که فلسفه هایدگر را تا مغز استخوان فاشیستی می‌خواند، فراموش نمی‌کند که خود را نیز تا مغز استخوان ضد فاشیسم بنامد، اما شرح دقیق‌تر ماجرا از این قرار است که یک سال پس از به قدرت رسیدن هیتلر، یعنی در سال ۱۹۳۴، در نشریه

1. Rüdiger Safransky, *op. cit.*, Vier und zwanziges Kapitel p. 454. and T.W. *Negative Dialectics*, p. 369.

2. *Die Zeit*

دی‌موزیک،<sup>۱</sup> ارگان رسمی سازمان جوانان رایش، مقاله‌ای از آدرنو در ستایش ترانه‌های فاشیستی هربرت موتسل، که علناً به هیتلر تقدیم شده، چاپ می‌شود. در سال ۱۹۶۳ نشریه دانشجویی دیسکوس<sup>۲</sup> در فرانکفورت ضمن افشای مقاله در نامه‌ای علنی از آدرنو می‌پرسد که چگونه قبل از آشویتس با تبلیغات نازی‌ها دم می‌گیرد و پس از آشویتس هایدگر را محکوم به سازش با نازی‌ها می‌کند. آدرنو در پاسخ ضمن آن‌که داوری خود در مورد موتسل را خطایی استثنایی می‌خواند و آثار زیادی را که علیه فاشیسم نوشته عذرخواه آن قرار می‌دهد، خود را درخور مقایسه با هایدگری که «آثارش تا مغز استخوان فاشیستی است» نمی‌داند.

از سوی دیگر، به باور زافرانسکی، قرابت و همانندی اندیشه‌های آدرنو و هایدگر، که قبلاً نیز مختصر اشارتی به آن کردیم، یکی از انگیزه‌های چالش آدرنو با هایدگر آن‌هم در زمانی بود که آثار تازه منتشر شده هایدگر از مبدئیت سوژه و اقتدار آن بر ابژه فاصله بسیاری گرفته بود بی‌آن‌که سوژکتیویته را قربانی مرجع اقتداری به اسم هستی کند. الکساندر کوژو به روشن‌ترین وجه نگرش هایدگر متأخر را، که به جای نسبت مانا و قربانی از گفت و شنود، تعلق و همسخنی هستی و انسان سخن می‌گوید، در متن تفسیر هگل خلاصه می‌کند: «بدون انسان، هستی صامت و بی‌صداست. هستی آن‌جاست، اما آن دیگر نه هستی راستین است.»<sup>۳</sup>

پیشینه چنین تفکری چندان پر بار و نیرومند است که به سادگی نمی‌توان از نگاهی دور و با تفسیری دلخواه و خامدستانه، مفهوم هستی در تفکر هایدگر را به مرجعیتی قائم به ذات و میخکوب در گنبد مینای افلاطونی تعبیر کرد. می‌توانیم به نقل از یورگن هابرماس در مقام کسی که واپسین نماینده مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی است، مایه چالش دیرینه این مکتب با

1. *Die Musik*2. *Diskus*3. Alexander Kojève, *Hegel*, p. 152. quoted in *Ein Meister aus Deutschland*, p. 384.

فلسفه‌های اگزیستانس و به ویژه با هایدگر را چنین خلاصه کنیم که برحسب تحلیل اگزیستانسیالِ هایدگر، همهٔ تصمیمات انسان گویی تنها ایفاگر نقش و مأموریتی هستند که از ساحتی مافوق تاریخ واقعی، و پرت افتاده و بریده از هر آنچه تجربه است دستور می‌گیرند. در این میان، انسان‌ها عروسک‌های افلاطونی‌اند.<sup>۱</sup> اما این فتوای خشک و ترسوز با مضامین آثاری چون «دکترین افلاطون در باب حقیقت» و مقالاتی در فلسفه (از رویداد خویشمندان) سازگار نیست. از هر چه که بگذریم، نمی‌توانیم وسعت دانش و مطالعات بی‌نظیر هایدگر را در متون یونان باستان، نوشته‌های متکلمان و متألهان مسیحی و نیز دقت نظر او در تفسیر فلاسفهٔ پیش از خودش از جمله کانت، فیشته، شلینگ، هگل، نیچه و دیلتای را نادیده بگیریم. می‌گویید: «بسیار خوب، گرفتیم که تمام کتابخانه‌های تاریخ جهان در مغز هایدگر رحل اقامت افکنده‌اند. نتیجهٔ کار مهم است.» اما نتیجهٔ کار هیچ فیلسوفی از خلأ زاده نمی‌شود، بل از سرچشمه‌هایی می‌تراود که رهیافت به آن‌ها ما را به فضای اندیشه و جهان آن فیلسوف نزدیک‌تر می‌کند، و بالاخره نظارهٔ کسی که سال‌ها در گوشه‌ای غرقه در خواندن و نوشتن است – چه هایدگر در کلبهٔ تودناوبرگ، چه مارکس در قرائت‌خانهٔ بریتیش میوزیوم – این پرسش را در ذهن آن کس که اندک نگاهی به جهان پیرامونش دارد برمی‌انگیزد که این آدمیزاد در آن گوشه به دنبال چه می‌گردد.

نگاه هابرماس به هایدگر از آن روی ابطال‌پذیر است که فتوای وی در باب آنچه هایدگر فراخوان یا دهش هستی می‌نامدش، بدون بردار و بگذار، فتوایی است که بیش‌تر با ایده‌های افلاطونی، با قدرت پنهان یهوه و با جواهر خودبنیاد همخوانی دارد. هایدگر، درست یا نادرست، بر چنین تصویر

1. Jürgen Habermas, «Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective», trans. John McCumber. *Critical Inquiry*, 15, Winter 1988. pp. 431-56.

افلاطونی که از ثنویت و دو جهان‌انگاری نشان دارد، همچون نیچه، می‌شورد و البته در این مقدمه نمی‌توانیم کاری جز ارجاع به آثاری چون «دکترین افلاطون در باب حقیقت» و به ویژه چه باشد آنچه گویندش تفکر؟ انجام دهیم. هایدگر با نوعی وحدت وجود پارمنیدسی از آغاز تا پایان از آن هستی‌ای سخن می‌گوید که انسان زبان و روشن‌گاه<sup>۱</sup> آن است. او از چیزی سخن می‌گوید که به ما نزدیک‌ترین و در عین حال از ما دورترین است. پدیدارشناسی هرمنوتیکی غایتی جز آن ندارد که با رهاسازی انسان از سوژه محوری به جهان و به همه چیز از وجود تا موجودات مجال دهد تا خود را از سیطره و قالب فکری تفکر اعداداندیش رها سازند و آنچه هستند بنمایند. اما بُود آیا که آدمی با جهان، با هستی و با هستندگان به صلح و آشتی برسد؟ بُود آیا که گفتگوی رهیده از بند میان من و نامن به جای کشمکش، به جای ولایت و سیطره، به جای استملاک و بهره‌کشی و به جای مبادله بنشیند؟ به نظر می‌رسد که گام نهادن در این راه در تفکر هایدگر غایتی پیش‌بنیاد است، و چنین نیست که وی ساختی خیال‌بافته را که هیچ ربطی به انسان ندارد احمقانه یا از سر ترس تقدیس کند. هایدگر خود انسان را موجودی عروسک‌وار نمی‌داند که صرفاً باید به ساز فرمان‌های ساختی خیال‌بافته بر قصد. انسان تنها زمانی که با هستی دمساز گردد، انسانیت خود را باز می‌یابد. آیا این ممکن است؟ ما نمی‌دانیم، اما در عین حال نمی‌توانیم آن را دروغ یا راست بنامیم. نیچه اما پیشاپیش از آن‌جا که هر آنچه را ورای تفسیرهایی از منظر آدمیان است دروغ می‌داند، بر تمام سیستم‌های مطلق‌اندیش حمله می‌کند:

یک بار زرتشت نیز، چون همه اهل عالم عقبا،<sup>۲</sup> [کمند] پندار خویش را به آن سوی انسان فرافکند.

1. Lichtung / clearing

2. Hinterweltern



پس آن‌گه جهان به چشمم چونان کار خدایی جلوه نمود رنجور و شرحه شرحه از عذاب.

جهان رؤیایی بر من جلوه کرد و منظومه‌ای دست‌پرورد خدا. بخاری الوان فرایش چشمان یکی ناخشنودی خداوندی.

نیک و بد، لذت و رنج و من و تو به چشمم بخاری الوان نمود فرایش چشمان آفریدگار. آفریدگار می‌خواست از خویش روی برتابد. هم از این روی، جهان را آفرید...

از رنج خویش روی برتافتن و خویشتن را گم و گور کردن لذت مدهوش‌کننده‌ای است از برای آن‌که رنجور است. آری، یک بار جهان این چنین به چشمم لذتی مدهوش‌کننده جلوه نمود و خویشتن را گم و گور کردن.

این چنین یک بار، چون همه اهل عالم عقبا، [کمند] پندار خویش را به آن سوی انسان فرافکندم من. اما به راستی به آن سوی انسان؟ آه، ای برادران، این خدایی بود که من آفریدمش، این خدایی بود آفریده آدمی، دست‌پرورده جنون آدمی.

انسان بود این خدا و تنها پاره‌ناچیزی از انسان و من. این شبیح از دل خاکستر و شرری که از آن خود من بود به سوی من آمد، و هر آینه نه از آن سوی بود که او به سوی من آمد...

برادرانم، باور کنید! این تن بود که از تن نومید گشت...

برادرانم، باور کنید! این تن بود که از زمین نومید گشت. هم او بود که شنید اندرونه هستی با وی در سخن است... و اندرونه هستی با انسان سخن نمی‌گوید مگر آن‌که خود نیز به صورت انسان باشد.<sup>۱</sup>

این قطعه معروف، چندان نیز که در نگاه نخست می‌نماید، فارغ از ابهام نیست. نکته روشن آن انکار هرگونه آخرت‌انگاری است، اما نباید فراموش کرد که به نزد نیچه، مسیحیت و افلاطون‌گرایی همزاد یکدیگرند.<sup>۲</sup> دست‌کم

1. Friedrich Nietzsche, *Als Sprach Zarathustra*, Stuttgart, Reclam, 1980, SS. 24-5.

2. این نکته را نیچه جای جای متذکر می‌شود، از جمله در بندهای ۸ تا ۱۲ غروب بتان، با در

یکی از ادله نیچه در انکار هرگونه قول به مبدأ، عالم یا جوهر مطلق ازلی و ابدی‌ای در ورای عالم صیورورت، نظریه اصالت منظر است. محدودیت انسان به درجه دید خود بدان معناست که هر حقیقتی جز حقیقت با واسطه یا تفسیر نیست. تردید نیست که هایدگر در گسست از مسیحیت با نیچه همداستان است، اما به جای استناد به منظر یا تفسیر، نظریه مطابقت را، که خود مسبوق به ثنویت‌هایی چون سوژه و ابژه، روان و طبیعت، دنیا و آخرت است، غیرحقیقی، انتزاعی و همبسته مفهوم‌انگاری می‌داند.

اما نکته مبهم در این قطعه پرش ناگهانی نیچه از عالم عقبا یا واپسین و از خدا یا آفریدگار به هستی است. هستی دست‌کم تا آن‌جا که به صورت انسان سخن می‌گوید، به عالمی مفارق و آن‌سویی مربوط نیست. هستی همچنین نه خداست و نه مرجع مطابقت. هستی در کسوت انسان سخن می‌گوید، اما به این دلیل، نیچه کل هستی را انکار نمی‌کند. نیچه بی‌درنگ می‌افزاید:

به راستی مشکل می‌توان همه هستی را اثبات کرد و مشکل توان هستی را به سخن اندر آورد. با این همه، هان ای برادران، با من بگوئید آخر نه مگر شگفت‌ترین همه چیزها را به بهترین طریق اثبات می‌کنند.<sup>۱</sup>

این مشکل درست همانی است که هایدگر همه عمرش را وقف گشودن آن می‌کند: به سخن درآوردن خود هستی از طریق انسان، آن هستی که گویی وحدت‌بخش جهانی واحد و یکپارچه است که نه بالای سر، نه رویرو، بل همبسته انسان است، و انسان ذاتاً همان نسبت با هستی<sup>۲</sup> است.<sup>۳</sup> انسان در هستی شریک است.

---

پیشگفتار آن سوی خیر و شر: «اما نبرد با افلاطون یا، اگر بخواهم مطلب را برای مردم فهم‌پذیر کنم، نبرد با فشار چند هزار ساله مسیحی - کلیسایی (و باز هم به زبان ساده‌تر برای مردم، باید بگویم مسیحیت همان افلاطون‌گروی است) چنان تنش روحی پرهیمنه‌ای را دامن زد که تاکنون در بیست ارض مانند نداشته است.»

1. *Ibid.*

2. Bezug zu Sein

3. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Physis» in *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978. p. 262.

هستی اثری است که انسان در آن نفس می‌کشد. بدون این اثر انسان به گلهٔ صرف و همهٔ اعمالش به گله‌پروری تنزل می‌یابد.<sup>۱</sup>

هایدگر هرگز در اثبات هستی به برهان منطقی روی نمی‌آورد. نیچه با عبارت «همهٔ هستی»،<sup>۲</sup> که نباید آن را با کلیت هستی یا هستی کلی اشتباه گرفت، شناور بودن انسان را در این اثر گسترده نشان می‌دهد. سعهٔ محدود دید آدمی به هر طریق قادر به اثبات آنچه وی در آن محاط است نیست. هم از این رو، نیچه این مشکل را به نفع هستی انسان فرو می‌هد.

آری، این من و این تناقض و پریشانی من در غایت صدق و راستی جز از هستی خویش سخن نمی‌گوید؛ این من آفریننده، خواهنده و ارزشگذار که سنجه و ارزش چیزهاست.

اما هایدگر سخن گفتن از هستی انسان را چون معبری به گشودگی همهٔ هستی می‌داند. مراد آن نیست که آنچه او می‌گوید درست یا نادرست است، اما درست یا نادرست، هستی در اندیشهٔ هایدگر تا آن حد از هستی انسان جدا و مفارق نیست که تقریباً تمام کتاب هستی و زمان در حیطهٔ هستی انسان و بنیادهای آن سیر می‌کند، و هر چند آثار اخیر او درک‌ناپذیر است، اما ریشه‌ها و خاستگاه‌های عمیق این آثار در اندیشه‌های فلاسفه‌ای چون نیچه، ارسطو، و پارمنیدس و روشمند بودن آنها (در قالب پدیدارشناسی هرمنوتیکی) مانع از آن است که ما نیز بر وفاق تب و جو زمانه، هایدگر را بدون خوانش متون وی به یکباره به لفاظی و کلاهبرداری متهم کنیم. چه بسا همان‌گونه که هانا آرنت گفته است، فلسفهٔ هایدگر نه از آن زمانهٔ ما بل متعلق به هزاره‌ها باشد. البته رویکرد نقادانهٔ آدرنو به فلسفهٔ هایدگر نسبت به رویکرد هابرماس به لحاظ جدلی از پایه‌های محکم‌تری بهره‌مند است. اما آدرنو نیز

1. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 98.

2. alles Sein

هستی‌شناسی هایدگر را به الهیات سکولار تعبیر و نقد می‌کند، حال آن‌که میان هستی‌شناسی هایدگر و الهیات سکولار تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد که آدرنو آن‌ها را نادیده می‌گیرد و بدین‌سان در مقام اندیشه‌وری که داعیه کشف و نجات تفاوت‌ها را دارد قصور می‌کند. نکاتی چون ایمان ملتزم به وحی، ایمان به دوام روح و آخرت و رستگاری البته در الهیات سکولار محل توجه نیست، اما تفاوت بنیادی‌تر الهیات سکولار با الهیات سنتی همان تشابه یا تشکیکی<sup>۱</sup> است که برحسب آن انسان خدا را با تشبیه خدا به انسان می‌آفریند، نه برعکس. این نکته‌ای است که آدرنو به درستی آن را دریافته است، اما در عین حال تفکر هایدگر از بدو تا ختم همه‌سر آهنگ‌گریز از آن دارد، و بی‌توجهی به این امر واقع از آغاز به کژفهمی و دریافت نارسا و نادرست هایدگر می‌انجامد. مبنا قرار دادن هستی و زمان برای ارجاع و استشهاد اگر صرفاً به دلیل شمارگان و شهرت بیشتر آن بوده باشد، چه بسا گواه بر دنباله‌روی آدرنو از بازار فرهنگی زمانش باشد. آن‌گاه که زبان اصالت نوشته می‌شد بیش از چهل سال از انتشار هستی و زمان و بیش از دو دهه از انتشار «نامه‌ای در باب اومانسیم» می‌گذشت. اگر آدرنو به آثار جدیدتر هایدگر از جمله چه باشد آنچه گویندش تفکر؟، کوره‌راه‌ها، «پرسش در باب تکنیک»، «عصر تصویر جهان»، خاستگاه کار هنری، «شیء چیست» و «وارستگی» استناد می‌کرد، دیگر نمی‌توانست مطلق‌گردانی مرگ را - چیزی که هایدگر پس از هستی و زمان به کلی کنار نهاد - به سخره بگیرد. برعکس، ناگزیر از ابراز نظر مشترکی می‌شد که بعدها از جمله در نظریه استحسان آن‌جا که به وجه مادی کار هنری می‌پردازد، بر آن صحنه نهاد:

رواج آموزه اشراق، که در تضاد با تمامی تجربه کار هنری است، واکنشی است به شیء‌گردانی اجتماعی. رواج این آموزه باعث می‌شود که قلمرو بی‌واسطگی ویژه‌ای بنا گردد که نسبت به ابعاد شیء‌وارگی کارهای هنری،

1. analogy

یعنی نسبت به آنچه مقوم چیزی است که در هنر از شیء بماهی شیء فرا می‌گذرد، کور است. همان طور که هایدگر علیه ایدئالیسم اشاره کرده است، نه تنها کارهای هنری دارای اشیایی هستند که برای کارهای هنری نقش حامل را ایفا می‌کنند، بلکه ویژگی ابژه‌گردانی آن‌ها، باعث می‌شود که آن‌ها به صورت چیزهایی در مرتبهٔ ثانوی درآیند... هر تجربهٔ کار هنری باید فراتر از آنچه در کار هنری به شهود دریافتنی است برود.<sup>۱</sup>

گرچه آدرنو در جایی دیگر از نظریهٔ استحسان بی آن‌که نامی از هایدگر ببرد، از انتزاع معنا پس از فاجعهٔ معنا و سر درآوردن از واژهٔ «پیام» یا «رسالت» سخن می‌گوید،<sup>۲</sup> اما اشارهٔ او به تقابل شیء‌وارگی اثر هنری با آنچه در اثر از این شیء‌وارگی فراتر می‌رود نه تنها از خطوط کلیدی نظریهٔ استحسان است، بلکه قرابت آن با فلسفهٔ هنر هایدگر حتی از قرابت آن با فلسفهٔ هنر هگل بیش‌تر است، چرا که هگل گرچه برخلاف کانت بنیاد و شالودهٔ حُسن (زیبایی) را در ابژه می‌جوید، «اما در این راه کار را خراب می‌کند، زیرا این طریق به نحوی ستمگرانه این اصل را بدیهی می‌گیرد که سوژه و ابژه در یک کل این‌همان می‌گردند»<sup>۳</sup> بنابراین، شاید حق با رودیگر زافرانسکی باشد که

اگر آدرنو در فلسفهٔ هایدگر دنباله‌ای فاشیستی می‌جست، تنها بدان امید چنین می‌کرد که حال و هوای زمانهٔ آدناور را بشکند. افزون بر این، آنچه در این میان خطیر می‌نمود قرابت فلسفی خطرناکِ آدرنو با شخصی بود که آماج حملهٔ قرارش داده بود.<sup>۴</sup>

## هایدگر و نظریهٔ حماقت بزرگی

آیا باید بیمی به دل راه داد وقتی مجنونی سخن می‌گوید؟

شکسپیر (ژولیوس سزار)

1. T.W. Adorno, *Aesthetic Theory*, London & New York, Continuum, 2002, p. 99.

2. *Ibid*, pp. 22 & 98.

3. *Ibid*, p. 352.

4. Safransky, *op. cit.*, p. 454.

مقصود از نظریهٔ حماقت بزرگ توجیه جانبداری هایدگر از حزب ناسیونال سوسیالیست (نازی) در سال‌های آغازین سلطهٔ این حزب در آلمان است. این توجیه، که عمدتاً بر اساس اظهارات خود هایدگر است، تفکر هایدگر را از کنش سیاسی او جدا می‌دارد. چنان‌که قبلاً نیز اشاره کردیم، قرابت و شباهت آدرنو و هایدگر در نگاه نخست به اهتمام این هر دو به رهایی از عنف و خشونت سوژکتیویته نسبت به جهان و آدمیان راجع است. اتفاقاً هایدگر است که نه هستی و نه دازاین را در مقام نوعی مرجع اقتدار و مطابقت تثبیت نمی‌کند، و دقیقاً انتقادی ناظر به همین معنا را یک سال پس از انتشار هستی و زمان، یعنی در سال ۱۹۲۷، در مقالهٔ بسیار عالمانهٔ خود تحت عنوان «الهیات و پدیدارشناسی» و سه سال بعد (۱۹۳۰) در کتاب در باب ذات حقیقت و باز چند سال بعدتر در «دکترین افلاطون در باب حقیقت» بر الهیات اعم از سنتی و سکولار وارد می‌کند. درست یا نادرست، هایدگر خود در مصاحبه با اشیگل از مخالفت نازی‌ها با انتشار اثر آخر سخن می‌گوید. در این صورت، باید به تشخیص درست نازی‌ها آفرین گفت، چون از این آثار هر چیزی را شاید بتوان بیرون کشید جز عزم و اقتدار مطلق سوژهٔ احاطه‌طلب پیشوا.

بنابراین، گیرم که هستی همان خدا باشد - که نیست، بل نیروی خاموش امکان است<sup>۱</sup> - تمام همّ هایدگر از آغاز تا انجام و از شباب تا نشیب سلب هرگونه نقش مقتدرانهٔ یکسویه از انسان، سوژه، ابژه و هستی است.<sup>۲</sup>

تفکر در بنیاد خود عملی است که در گفتگوی دوسویه با تقدیر جهانی صورت می‌گیرد. من برآنم که جدا کردن نظریه از پراکسیس، که ریشه در متافیزیک دارد، و توهم ایجاد پیوند میان این دو رهزن راه بینش در آن چیزی است که تفکرش می‌نامم... جهان ممکن نیست در آنچه هست و به آن گونه که هست به واسطهٔ انسان باشد، اما بدون انسان هم ممکن نیست باشد.

1. stille Kraft des mögenden Vermögens

2. Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittoria Klostermann, 2004, p.316.

این‌ها جملاتی است که در مصاحبه اشپگل با هایدگر می‌خوانیم. این مصاحبه، که چند ماهی پس از انتشار زبان اصالت (۱۹۶۶) صورت گرفته است، و همچنین نطق ریاست دانشگاهی هایدگر در سال ۱۹۳۳ و خطابه‌های ریز و درشت دیگری که در ستایش علنی هیتلر در اوایل حکومت وی ایراد شده‌اند، کلاً عناصر نظریه معروف به «حماقت بزرگ» اند. این نظریه مواضع سیاسی هایدگر را در آن زمان با اتکا و اعتماد به گفته‌های خود هایدگر به ویژه مصاحبه اخیرش توضیح می‌دهد. هایدگر صریحاً اذعان می‌کند که در آن زمان به «عظمت و جلال این رفعت» یعنی صدراعظمی هیتلر، اعتقاد داشته است:

در آن زمان من گزینه بهتری نمی‌دیدم. در آن آشوب عمومی عقاید و گرایش‌های بیست و دو حزب می‌بایست راهی به سوی موضعی ملی و اجتماعی در راستای کوشش فریدریش ناومن گشوده می‌شد. نطق ادوارد اشپرانگر<sup>۱</sup> ... به مراتب بیش از نطق من شدیدالحن بود.

اگر به سخنان هایدگر اعتماد کنیم، نتیجه آن می‌شود که او نیز همراه با میلیون‌ها آلمانی در آن بحران شدید اقتصادی و اجتماعی و ضعف دولت هیندنبورگ به آینده انقلاب محافظه‌کارانه امیدهای واهی بسته بود. هایدگر ریاست دانشگاه فرایبورگ را نیز به امید حفظ استقلال دانشگاه و جلوگیری از سیاسی شدن علوم پذیرفته بود. ستایش از هیتلر به عنوان قانون ابدی آلمان در یکی از فاشیستی‌ترین خطابه‌های هایدگر در آن روزگار جنون و افسون‌زدگی چیزی است که او از سال ۱۹۳۴ تا پایان عمرش هرگز از آن سخن نگفته است. «وقتی ریاست دانشگاه را پذیرفتم، واقف بودم که بدون سازش کاری از پیش نمی‌برم.» اما امید فیلسوف به جنبش نوظهور فراتر از امید همگان بوده است. تفسیر این امید به تأیید فاشیسم و توتالیتاریانیسم، تفسیری بعد از واقعه است. برعکس، در آن زمان هایدگر به این حماقت بزرگ

---

1. Edward Spranger

که می‌تواند سکوت بعدی او را به سادگی سکوت از شرمساری بنماید، دچار گشته بود که این جنبش به امکان چیرگی بر سلطهٔ تکنیک و نیست‌انگاری مجال بروز می‌دهد. «نه این که من به ظاهر چنین وانمود کرده باشم، بلکه حقیقتاً این تنها امکانی بود که من می‌دیدم.» اعتقاد به حقیقت درونی این جنبش «با دریافت آن زمان من از تکنیک تناسب داشت، نه با تفسیر بعدی من از ذات تکنیک همچون گشتل»<sup>۱</sup> چنین دریافتی از آن رو حماقتی بزرگ - حماقتی تعیین‌کننده چون وصلتی نافرجام با یک زن یا یک حزبی، که در قلمرو فردی و اجتماعی تاوانی عمری دارند -<sup>۲</sup> محسوب می‌شود که هایدگر در آن جنبش نوپدید به غلبه بر چیزی امید بسته بود که نازیسم دقیقاً در جهتی خلاف آن می‌رفت: غلبه بر نیست‌انگاری و فاجعهٔ سلطهٔ تکنیک بر انسان عصر ما.

این چیزی است که گاه حتی از قلم کسانی که در ترسیم چهرهٔ هایدگر به شکل نوعی هیولا شراکت دارند در می‌رود.

بنا به گفتهٔ خود هایدگر، رهایی رو به رشد او از افسون ناسیونال سوسیالیسم پس از سال ۱۹۳۴ در رهیافت او به این باور ریشه داشت که ناسیونال سوسیالیسم نیز خود یکی از صورت‌های سلطه و ولایت تکنیک سیاره‌ای یا نمود دیگری از نیست‌انگاری است.<sup>۳</sup>

بدین سان فرضیهٔ حماقت بزرگی کسی که راه رهایی از سلطه می‌جوید به ناگهان از مقاله‌ای سر در می‌آورد که بنا به فرضیهٔ دیگری - که بعداً شرح

1. Ge-stell

۲. نامه‌های آرنت به پاسپرس مؤید گرفتاری هایدگر به هر دو مورد است. آرنت جای جای الفریده هایدگر را زنی ذاتاً فاشیست، سامی‌ستیز، کین‌توز، احمق و کورته‌فکر معرفی می‌کند که معاشرت او باعث آلودگی هایدگر شده است.

3. Alan Milchmann & Alan Rosenberg (ed.), *Martin Heidegger & The Holocaust*, New Jersey, Humanities Press, 1996, p. 216.



خواهیم داد - بر آن است تا هایدگر را هیولا و آشویتس را نهایت نیست‌انگاری و پارادایم تمام فجایع کشتار جمعی معرفی کند.

اگر زمانه ما حقیقتاً زمانه به تمامت رسیدن نیست‌انگاری باشد، پس در آشویتس بود که این تمامت در عریان‌ترین صورت بی‌شکل آن رخ داد.<sup>۱</sup>

وقتی به ندای نظریه صنعت فرهنگ آدرنو و گشتل هایدگر گوش فرا می‌دهیم، همواره باید از افسون هجمه‌های اپیدمیک برحذر باشیم. به عقیده برخی از مفسران سکوت بعدی هایدگر می‌توانست نشانه این‌گونه سوءفهم‌های ناگزیر و پرهیز او از درگیری در وضعی باشد «که وی را در مورد حمایت از دولت هیتلر - هر چند کوتاه‌مدت و تحت شرایط خاص - به اعتراف وادارد و از پی آن شریک جنایات رژیم به حساب آید.»<sup>۲</sup> در واقع هایدگر از این اقرار نگریخت، اما نه در آن شرایط، و شاید از همین رو، وصیت کرد که مصاحبه پس از مرگش منتشر شود.

بنا بر نظریه حماقت بزرگ، فلسفه هایدگر یک بار به رژیمی به تمام معنی سلطه‌طلب به چشم امکانی برای رهایی نظر دوخته بود که فجایع عظیم جنگ با یک‌دست‌سازی انسان‌ها و ثمره تلخ و جگرخراش آن در بوخن‌والد و آشویتس آن امکان را بر باد داد. اما آدرنو و هایدگر هر دو در این که امثال این فاجعه همواره، حتی در عصر دموکراتیک آدناور، همبسته عصر تکنیک است، همداستان بودند، با این تفاوت که هایدگر به یهودسوزان چون مبدئی در تاریخ غرب نمی‌نگریست، بلکه آن را با سرنوشت مردم آلمان شرقی، گرسنگی ملت‌ها، تولید بمب هیدروژنی و ذات صنعت موتوریزه کشاورزی در یک خط می‌دانست.<sup>۳</sup> آدرنو نیز به اقتضای تفکری که تاریخ‌روشنگری را با

1. Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 37.

2. Alan Milchmann & Alan Rosenberg, *op. cit.*, p. 311, f. 10.

3. Richard Wolin, *Heidegger Controversy*, Cambridge, The MIT Press, 1993, p. 161.

تاریخ سلطه و قربانی شدن فرد همسو می‌دانست، قاعدتاً به همین سان می‌اندیشید، اما او آشوبتس را چون قصیره و مثال قلع و قمع صنعتی شده توده‌ها درشت‌نمایی کرد. آنچه خشم روشنفکران را علیه هایدگر برانگیخت صرفاً سکوت او نبود، بلکه آن چند موردی بود که این سکوت را شکست و نشان داد که تهدیدهای کنونی را از جمله بمب اتم - که خبر انفجار آن در هیروشیما تا همین امروز کمرنگ‌تر از خبر اردوگاه‌های مرگ است - نگران‌کننده‌تر از فاجعه گذشته می‌داند. این نحوه نگاه بر روشنفکرانی که بر محوریت و مبدئیت تاریخی یهودسوزان اجماع کرده بودند بسی گران آمد، و محکوم کردن هایدگر گویی به تبی مسری و امری مهم‌تر از انفجار هیروشیما، بمباران درسدان، ازدواج جفت و جور واتیکان با فاشیسم و تجاوزکاری‌های اسرائیل تبدیل شد. لویناس از «روح خرسند از جنایت»،<sup>۱</sup> بلانشواز از «تقصیر جبران‌ناپذیر»،<sup>۲</sup> لیوتار از «سکوت سربی»<sup>۳</sup> و گئورگه اشتاینر از «عجز تفکر در مورد تکان‌دهنده‌ترین حادثه قرن بیستم که سال‌ها نیازمند تفکر است»<sup>۴</sup> و خلاصه هر کس از یک «ترین» چون هولناک‌ترین، مجسم‌ترین و سبانه‌ترین سخن گفت. ژاک دریدا تا آن حد پیش رفت که «سکوت هایدگر» در برابر یهودسوزان را به قدر واقع‌ای که او در برابرش سکوت کرد «دیوآسا»<sup>۵</sup> خواند. آلن میلشمان و آلن رزنیگر می‌نویسند که همه این واکنش‌ها از آن سبب بود که بر اساس تفکر هایدگر و به اقتضای این تفکر، هایدگر می‌توانست و می‌بایست یهودسوزان و جنایات سبانه نازی‌ها را محکوم

۱. میگل دیستگی، همان، ص ۸۱.

۲. همان.

3. Jean-Francois Lyotard, *Heidegger and the Jews*, Minneapolis, University of Minesota Press, 1990, p. 52.

4. George Steiner, «Heidegger again» in *Salmagundi*, 82-3 (Spring - Summer 1989), pp. 48-9.

5. Jacques Derrida, «On Reading Heidegger» in *Research in Phenomenology*, XVII (1987), p. 173.

کند.<sup>۱</sup> علاوه بر این اعتراف ضمنی به عظمت تفکر هایدگر، اغلب منتقدان گویی از هایدگر چشم داشتند که به یهودسوزان مرکزیت ببخشد. اما فیلسوف نامدار، که ریاست کوتاه مدت خود بر دانشگاه در زمان نازی ها را در حد این حرف ها نمی دانست، هرگز تسلیم نشد و هیچ کس نیز نمی داند که در مغز او چه می گذشت.

در جهانی که همه چیز در سیطره قدرت پنهان رسانه های به ظاهر آزادی است که نمی توانند از خواست های حامیان مالی خود تخطی کنند، وقتی متفکران و روشنفکران متکثر در چیزی مشکوک یکصدا می شوند، بی درنگ حسی از شک و بدگمانی در ناظر بی طرف دمیده می شود.<sup>۲</sup>

همه می کوشند از آشویتس مبدئی تاریخی بسازند که بتوان همچون زادروز مسیح مصلوب از ماقبل و مابعد آن سخن گفت: «تمامی فرهنگ بعد از آشویتس از جمله انتقاد ضروری از همین فرهنگ چیزی نیست مگر آشغال.»<sup>۳</sup> و «سرودن شعر پس از آشویتس عین بربریت است.»<sup>۴</sup> آشویتس نقطه پایان و غایی نیست انگاری، و چکیده و قصیره همه بربریت ها در تمامی تاریخ است. چگونه می توان باور کرد که هایدگر، این فیلسوف تذکر و یاد، در برابر آن تصاویر و فیلم های موحش و دلخراش که اتاق های نحس گاز، کوره های هول انگیز، اسرای نحیف و روبه موت و خندق های آکنده از اجساد را نشان می دادند، در دل نیز قسی و بی اعتنا بوده است؟ این را مشکل می توان باور کرد. از سوی دیگر، ندبه بر فاجعه گذشته فی نفسه آسان است، زیرا

1. Alan Milchmann & Alan Rosenberg, *op. cit.*, p. 26.

۲. این که هایدگر سکوتش را در برابر هجمه انتقادات نمی شکست احتمالاً از ظن وی نسبت به حسن نیت منتقدانش نیز حکایت می کند. به هر حال، ما در آلمان دهه شصت نبوده ایم، اما می دانیم که هایدگر در نامه هایی به مارکوزه توضیح می دهد و دو نامه به یاسپرس (مورخ ۷ مارس و ۱ آوریل ۱۹۵۰) می نویسد حاکی از احساس «شرمندگی شدید». بنابراین، سکوت هایدگر به مخاطبانش نیز بستگی داشت.

3. T.W. Adorno. *Negative Dialectics*. p. 366.

4. T.W. Adorno, *Prisms*. Cambridge. MA. Mit Press. 1982. p. 23.

مسئولیت همواره ناظر به حال و آینده است. چرا سوگواران نیکو بیان آشویتس سهمی از اشک‌های خود را نیز نثار فاجعه هیروشیما، که بعد از آشویتس (۱۹۴۵) پیش آمد، نمی‌کردند؟ چرا آدرنو و اغلب روشنفکران یاد شده گوشه‌چشمی نیز به آوارگان فلسطینی، تبعیض نژادی در آمریکا و ردزیا، رفتار ضدانسانی فرانسویان با مردم الجزایر نداشتند؟ چرا مغالنه کلیسا با فاشیست‌های ایتالیا و فالانژهای اسپانیا و فجایع دلخراش جنگ اسپانیا در قیاس با آشویتس مشمول مرور زمان شده بود؟ آیا هایدگر در قواعد بازی نفرت از آشویتس نوعی دروغ و فریب می‌دید و از این رو خود را وارد این بازی نمی‌کرد؟ آیا در این قیل و قال‌ها هنوز رد و نشان خطر «اتحاد بین‌المللی یهود» را می‌دید؟ آیا سرشتی یکدنده و قلبی پست داشت؟ آیا هنوز نازی بود؟

آنچه او خود به اصرار دوستانی چون مارکوزه و الیزابت بلوخمان یا در سخنرانی و مصاحبه در این باب گفته است چندان گرهی از سکوتش باز نمی‌کند. به الیزابت بلوخمان در باب دادگاه نورنبرگ و به طور خاص ماده جنایت علیه انسانیت می‌گوید که «این ماده صرفاً به دنبال موازین مشترکی است که بی‌چون و چرا باشند و به مباحثات بی‌پایان دامن نزنند.» هایدگر می‌افزاید:

آنچه اهمیت بیش‌تری دارد این است که ما باید جایگاه خود را در طرح اشیا و نقش افراد را در بازی نیروهایی که تعیین‌بخش رخدادهای واقعی و کنونی‌اند روشن کنیم. نیاز ما بیش از هر چیز به درک نتایج تماس تکنیکی با چیزهاست. به هیچ وجه روشن نیست که وحشت‌های مورد بحث در محاکمات نورنبرگ آیا طلیعه عصری جدید است یا صرفاً آغازپایان پیشرفتی است که با تصمیماتی که سیصد سال پیش اخذ شدند آغازیدن گرفت.<sup>۱</sup>

1. Joachim W. Störck (ed.), *Heidegger / Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918-1969*, Marbach, Marbach Schriften, 1989, p. 92.

هایدگر در نامه به مارکوزه نیز نازیسم را چون برهه‌ای از وضعیتی کلی معرفی می‌کند. مارکوزه طی نامه‌ای تقریباً به التماس از استاد سابقش می‌خواهد که «از دریافت کنونی اش در باره حوادثی که قبلاً رخ داده، در کمال شرافت و امانت پرده بردارد و در باره رژیم‌های که میلیون‌ها یهودی را قتل عام کرد و وحشت را پدیداری هرروزینه نمود و هر آنچه را به اندیشه‌های روح، آزادی و حقیقت همبسته است به عناصر خونین ضد آنها تبدیل کرد» نظری صریح بدهد. هایدگر کل این جملات را تأیید می‌کند و سپس می‌نویسد:

من در این باره صرفاً یک چیز دارم که باید اضافه کنم و آن این که اگر شما به جای «یهودی» نوشته بودید «مردم آلمان شرقی»، همه این اتهامات در مورد این همدست نیز صدق می‌کرد.<sup>۱</sup>

مفسران این گفته‌ها را زیر ذره‌بین نهاده‌اند. از جمله نتایج این تفسیرهای موسع، انتقاد از کل‌نگری و بنیاداندیشی‌ای است که ریچار رورتی از آن حیث فرقی میان آدرنو، هورکهایمر و هایدگر نمی‌بیند. در نامه هایدگر به الیزابت بلوخمان ملاحظه کردیم که محاکمات نورنبرگ از نگاه هایدگر آغاز پایان پیشرفتی است که از سه سده پیش آغاز شده بود. آدرنو نیز آشویتس را چون واقعه‌ای جدا از تاریخ دیرینه سوژکتیوته مطالعه نمی‌کند. رورتی فلسفه هایدگر، آدرنو و هورکهایمر را به یکسان نسبت به درد و شادی اکثر مردم بی‌اعتنا می‌داند. اساساً از این منظر، کل فلسفه و تفکر فلسفی واقعیات حاضر را در ذوات محو می‌کند. برعکس، ادبیات مجال بروز آن چیزی است که فلسفه از بروز آن عاجز است. اگر بافته‌های این فیلسوفان را بشکافیم به بی‌اعتنایی و حشتناک آنها نسبت به شادمانی‌های اکثر مردم پی می‌بریم.

شاهد بارز این بی‌اعتنایی را می‌توان در آدرنو و هورکهایمر، که در طلب کشف دیالکتیک روشنگری بودند، یافت. این روش آنان را مجاز می‌داشت

۱. میگل دِ بیسنگی، همان، ص ۴۶۷.

تا داستان کاندید [یا ساده‌دل] ولتر و اردوگاه آشویتس را به هم بافند و سرانجام بر این نمط روند که امیدهای عصر روشنگری عبث بوده است.<sup>۱</sup>

پوپر نیز کل‌نگری را محمل ایدئولوژی توتالیتار می‌داند و بدین لحاظ فرقی میان هایدگر و آدرنو قائل نیست، اما جالب این‌که راینر آلیش<sup>۲</sup> در پیگیری آثار کل‌نگرانه بعد از جنگ، جامعه باز و دشمنان آن (۱۹۴۴-۵۷) اثر کارل پوپر را به آثار دیگری چون دیالکتیک روشنگری، جلد اول اصل امید<sup>۳</sup> اثر ارنست بلوخ<sup>۴</sup> (۱۹۵۴)، ویرانی خرد<sup>۵</sup> نوشته لوکاج (۱۹۵۴) و از هگل تا نیچه<sup>۶</sup> اثر کارل لویت اضافه می‌کند.<sup>۷</sup> در این تفسیرها کل‌نگری بدان معناست که فیلسوف، چنان‌که هابرماس در «کار و جهان‌بینی»<sup>۸</sup> با اشاره به هایدگر گفته است، انسان را به عروسک افلاطونی بنیادی خیال‌بافته و فراسوی تاریخ و تجربه تبدیل می‌کند. هایدگر و آدرنو تصادفاً در این نکته نیز مشترکند که به جای قربانی کردن سوژه در یک کل یا یک مطلق، آهنگ آزادسازی اندیشه از مرجعیت مطلق سوژه احاطه‌طلب دارند. آن یک عقل اعداداندیش و این یک خرد ابزاراندیش را چون آفت عصر جدید می‌نگرد. صنعت فرهنگ و اداره‌شوندگی به نزد آدرنو به آنچه هایدگر گشتل می‌نامد نزدیک است. هایدگر از «تفکر گشوده» و آدرنو از «اندیشه نااین‌همان‌بین» کمابیش چشم آن دارند که به اندیشه‌ای آزاد از سلطه‌ورزی و سلطه‌زدگی ره یابند. شگفت آن‌که این دو اندیشه‌ور در علاقه به زادبوم، در تعلق خاطر به هنر به ویژه به شعر هولدرلین، و در اعتقاد به خطر و وحشت نهفته در روح عصر ما متفقند.

1. Richard Rorty, «Heidegger, Kundera and Dickens», in *Essays on Heidegger and Others, Philosophical papers*, volume 2, London, Cambridge University Press, 1991, p. 76.

2. Rainer Alisch

3. *Das Prinzip Hoffnung*

4. Ernst Bloch

5. *The Destruction of Reason*

6. *Von Hegel bis Nietzsche*

7. Alan Milchmann & Alan Rosenberg, *op. cit.*, p. 131.

8. «Work and Weltanschauung»

متافیزیک گرگهگاهی است که آن دو را از هم جدا می‌کند: هایدگر آهنگ فراگذار از متافیزیک و، بنابراین، از روشنگری دارد؛ آدرنو، به رغم انتقادات کوبنده‌اش از روشنگری و عقلانیت مدرن، گذار از آنها، از جمله استعلای یامپرس و هایدگر، را جز سقوط در مفاک خردستیزی نمی‌داند. او به متافیزیک، دیالکتیک، عقلانیت و ثنویت سوژه و ابژه وفادار می‌ماند.

از طریق تفکر هرگز نمی‌توانیم وضعی را مفروض داریم که در آن جدایی سوژه و ابژه یکسره محو گردد، چرا که این افتراق سرشته هرگونه تفکری است. این افتراق لازمه ذاتی فکر است. هم از این روست که سوژه حقیقت هایدگری با جهان‌بینی خردستیز همسان می‌گردد.<sup>۱</sup>

### زمینه و زمانه چالش آدرنو با هایدگر

این ابلیس می‌تواند کتاب مقدس را به سود خود گواه گیرد.

شکسپیر (تاجر ونیزی)

وقتی هایدگر پس از جنگ نیز، برخلاف جامعه روشنفکران اروپایی که در محکوم کردن جنایات نازیسم به هر مناسبتی قلم فرسایی می‌کردند، لب فرو بست و جز در دو - سه مورد که اشاراتی فرعی به اردوگاه‌های مرگ کرد دیگر هیچ سخنی نگفت، نظریه حماقت بزرگ دیگر نمی‌توانست برای روشنفکران قانع‌کننده باشد.

قبلاً به گزارشی از لاکو لابات اشاره کردیم که به ما توضیح می‌داد که آدرنو کی و کجا و به چه انگیزه‌ای فلسفه هایدگر را تا مغز استخوان فاشیستی نامید. گزارش لاکو لابات خود در متن پژوهشی است که مضمون اصلی آن رهیافت به انگیزه سکوت هایدگر در برابر فاجعه آشویتس و یهودسوزان است. و این خود رشته‌ای است که سر دراز دارد. مراد آن است که آدرنو

1. T.W. Adorno, *Negative Dialectics*, p. 85.

بدون پیش‌زمینه شاید چنین فتوای خشک و ترسوزی صادر نمی‌کرد. از مدت‌ها پیش، مسئله سکوت هایدگر چنان جنجالی به پا کرده بود که همکاری یازده ماهه او با نازی‌ها در هنگام تصدی ریاست دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۳ در برابر آن کمرنگ تلقی می‌شد. فیلیپ لاکو لابات، ژاک دریدا، ژان فرانسوا لیوتار و ارنست نولته<sup>۱</sup> از پیشگامان این جنجال بودند.

ناگفته نماند که تخفیف نکوهش همکاری با نازی‌ها دلیل دیگری نیز داشت و آن عمومیت تقریبی این همکاری بود، زیرا در دوران سلطه نازیسم در میان روشنفکرانی که در آلمان مانده بودند، در شرایطی که کمابیش همه آلمانی‌ها نازی بودند، تنها شمار اندکی به سازش با حزب حاکم تن نداده بودند.<sup>۲</sup> چندی پیش بود که لنی ریفنشتال،<sup>۳</sup> که فیلم مستند پیروزی اراده او هیتلر را به ابرها پیوند می‌دهد، پس از عمری دراز و مقرون به آسودگی درگذشت، و تا آن‌جا که ما می‌دانیم، شمار چنین کسانی اندک نبوده است.

واژه «Gleichschaltung»، که چیزی شبیه همراهی با اکراه و زور یا همان المأمور معذور معنی می‌دهد، همچون وفاقی پنهان میان دیگ‌هایی که همه روسیاه بودند آن‌گونه سازش‌هایی را که طبق قانون دادگاه نورنبرگ نیز مشمول جنایت علیه انسانیت نمی‌شد به سکوت برگزار می‌کرد. گویی این تمثیل عهد جدید که هر کس گناه نکرده اولین سنگ را پرتاب کند، مانع از آن بود که آلمانی‌ها یکدیگر را ملامت کنند. هیتلر در همان هفته‌های آغازین رسیدن به قدرت، قلع و قمع، دستگیری و کشتار مخالفان را آغاز کرده بود. نخستین اردوگاه‌ها نه برای یهودیان، بل برای هر کس که به روند Gleichschaltung تن نمی‌داد تأسیس گردید. اما از نظر کسانی چون کارل

1. Ernst Nolte

۲. میگل دیستگی، همان، صص ۹-۱۵۸.

3. Leni Riefenstahl



یاسپرس، که در آلمان مانده بود، و توماس مان، که مهاجرت خود را «کار درست در لحظه درست»<sup>۱</sup> خوانده بود، آلمانی‌ها همه گنهکار و تردامن به حساب می‌آمدند. این دو تن از جمله همان اندک کسانی بودند که از سازش سر باز زده بودند. توماس مان بر آن بود که نه اکراه و اجبار، بلکه وطن‌پرستی ارتجاعی و جنون جنگ‌طلبی آلمانی‌ها را افسون کرده است.<sup>۲</sup> وی در ۲۱ آوریل ۱۹۴۰ در نامه‌ای به پرنس لونشتاین<sup>۳</sup> می‌نویسد:

شما می‌گویید هیچ کس از آلمانی‌ها چشم ندارد که انقلابی را آغاز کنند، چرا که بهای چنین انقلابی ویرانی سرزمین پدری آن‌ها را به دنبال خواهد داشت. اما قضیه برعکس است. دنیا، صرف‌نظر از هر چیز، به آلمانی‌ها حق می‌دهد که این رسوایی و تنگ‌رویی و اخلاقی بی‌حد را تحمل نکنند و دست‌کم حالا که جنگ درگرفته، علیه این حکومت ملعون به پا خیزند. ولی چنین نخواهد شد. در عوض، این مردم به شراکت در مسئولیت جنایات رهبران‌شان ادامه خواهند داد. تنها امیدی که باقی مانده آن است که تجربه‌های هولناک و تعیین‌کننده، این مردم را از افسون ناسیونالیسم و توهم قدرت شفا بخشد و رها کند.<sup>۴</sup>

و می‌دانیم که چنین نیز نشد. بنابراین، پس از جنگ، روشنفکران آلمانی ترجیح می‌دادند که به جای متهم ساختن یکدیگر، یکی پس از دیگری کلاً جنایات نازیسم را محکوم کنند،<sup>۵</sup> و آنچه سرلوحه و مثال همه جنایات بود آشویتس، هولوکاست (یهودسوزان) و شوا (مصیبت عظمی) بود. در هر دو مورد، هایدگر به راستی استثنا بود. او آماج اتهامات بود. او از مُد محکوم کردن آشویتس پیروی نکرد. و سکوتش بار گناهش را دو چندان نشان

---

1. Thomas Mann, *Letters of Thomas Mann*, Trans. Richard & Clara Winston, Great Britain, Penguin Books, 1965, p. 210.

2. *Ibid*, p. 163.

3. Löwenstein

4. *Ibid*, p. 260.

۵. چنان‌که در کتاب زبان اصالت می‌بینیم که آدرنو حتی یک جا هم به دوران ریاست هایدگر بر دانشگاه در سال ۱۹۳۳ اشاره نمی‌کند.

داد. این در حالی بود که هر فیلسوف و روشنفکر اروپایی بر خود فرض می‌دانست که چیزی علیه یهودسوزان و آشویتس بگوید.

به تدریج تفسیرها و تأویل‌های سکوت هایدگر نیز به این طریقه نوپدید اضافه شد، و همزمان اسطوره‌زدایی از فلسفه هایدگر نیز باب گردید. مقالات و کتاب‌هایی که در این باب نوشته شده‌اند از جدیت و اهمیت مسئله به نزد نویسندگان آن‌ها نشان دارند. فیلیپ لاکو لبارت اسطوره نازی،<sup>۱</sup> (به اتفاق ژان لوک نانسی<sup>۲</sup>)، افسانه<sup>۳</sup> و هایدگر، هنر و سیاست و تعدادی مقاله، و دریدا آثاری چون سکوت هایدگر،<sup>۴</sup> در باب روح: هایدگر و پرسش<sup>۵</sup> و «در باب خوانش هایدگر»،<sup>۶</sup> و ارنست نولته مارتین هایدگر، سیاست و تاریخ در زندگی و تفکر<sup>۷</sup> و ژان-فرانسوا لیوتار هایدگر و یهودیان را نوشت، اما این آثار تنها بخش کوچکی از جدل ضدهایدگری را در بر می‌گیرند که به طور جدی از نیمه دوم دههٔ چهل، در آلمان، در فرانسه و سپس در آمریکا و اسپانیا و کشورهای دیگر اروپا آغازیدن و بالیدن گرفت و تا امروز جسته‌گریخته با وقعه‌ها و فرودها و جهش‌ها و جنجال‌های گاه‌به‌گاه زمانی داغ و تازه می‌گردد و زمانی رو به سردی می‌گذارد.

می‌توان از مقالات و کتاب‌هایی که به این مسئله پرداخته‌اند فهرستی بلندبالا تهیه کرد، اما اگر پژوهشی تاریخی و غیرایدئولوژیک مدنظر باشد، شرط اول قدم آن است که هر جدلی را از چشم‌انداز زمینه و زمانه ویژه آن فرادید آوریم. جدل‌ها از حال و هوای زمانه جدا نیستند. نوشته‌اند که در نیمه دوم دههٔ چهل، جدل ضد هایدگری از انتشار مقالاتی در نشریهٔ فرانسوی عصر جدید<sup>۸</sup> آغاز شد، اما جرقه‌های اولیهٔ این جدل بلافاصله پس از پایان

1. *Le mythe Nazi*

2. Jean Luc Nancy

3. *Die Fiktion*

4. *Heideggers Schweigen*

5. *Vom Geist: Heidegger und die Frage*

6. «On Reading Heidegger»

7. *Martin Heidegger; Politik und Geschichte im Leben und Denken*

8. *Les Temps modernes*

جنگ جهانی دوم از مواضع، اظهار نظرهای جسته گریخته و مکاتبات شخصی برخی از روشنفکران آلمان از جمله کارل یاسپرس، هانا آرنه، کارل لویت، هربرت مارکوزه، توماس مان، برتولت برشت، گوتترگراس و هاینریش بل و از وقایعی چون طرح پرونده هایدگر در کمیته نازی زدایی متفقین و شهادت‌هایی که امثال آدولف لامپه و یاسپرس علیه هایدگر داده بودند و بالاخره از بازتاب ممنوع‌التدریس شدن هایدگر پدیدار شده بود. به عقیده برخی از مفسران، این نکته که از میان همه روشنفکرانی که وسعت و عمق همکاری آنها با حزب ناسیونال سوسیالیست به مراتب بیش از هایدگر بود تنها هایدگر به نحوی کاملاً واضح و استثنایی تا امروز از هر سو آماج انتقاد قرار گرفته است، به گستره تأثیر و عمق نفوذ فلسفه او برمی‌گردد. به همین دلیل، حمله‌ها بیش از هر جا از فرانسه‌ای آغاز گشت که در آن هایدگر پیشاپیش، به ویژه از طریق کسانی چون الکساندر کوژو، ژان - پل سارتر و ژان بوفره، ژرف‌ترین تأثیر را نهاده بود. بیستگی می‌نویسد:

چرا روشنفکرانی چون اشمیت و هارتمن و ایدئولوگ‌هایی چون روزنبرگ و بوملر از این مخالف‌خوانی‌ها در امان مانده‌اند؟ چرا یک نسل تمام از روشنفکران و دانشگاهیان که بی‌درنگ باید نام بعضی از نویسندگان اروپایی (سلین، براسیلاخ، پوند، لوئیس) را که از جمله دو آتشفشان‌ترین حامیان فاشیسم بودند به آن‌ها افزود، نصیبی از این رسوایی نبرده‌اند؟... اگر قضیه‌ای به نام رسوایی هایدگر وجود دارد، از آن روست که ما با یک متفکر... مواجه هستیم... چنین است واقعیتی که ما ناگزیریم با آن رویاروی گردیم. چگونه تفکر می‌تواند به دام این مطلق‌ترین همه وظیفه‌شناسی‌ها افتد؟ این چیزی است که ما ناچاریم بپذیریم: این که تفکر خود می‌تواند دست آن واقعه این زمانه را بفشارد که با مرگ زمان و مرگ تفکر هم‌معنی گشته است و با این همه، سراسر تفکربرانگیز باقی بماند... اگر بنا باشد که به خواندن آثار هایدگر ادامه دهیم، باید بیاموزیم که با این نآسودگی زندگی کنیم. چنین وظیفه‌ای چه بسا دشوارترین وظیفه باشد: قبول این امر که یک متفکر یا یک نویسنده

اگر هم گهگاه خوارشمردنی و در خور نکوهش نباشد، می‌تواند همزمان عظیم، بنیادشکن، ژرف‌پیما و نازی باشد.<sup>۱</sup>

البته هر کس مخیر است که آثار هایدگر را بخواند یا به کلی از خیر و شر و ننگ و نام هایدگر بگذرد، اما مضمون کتابی که ما می‌خوانیم یا ترجمه می‌کنیم، به ویژه در این زمانه تکثیرپذیری انبوه فرآورده‌های فکری، چون ملکی شخصی مطلقاً در اختیار ما نیست. گاه نایاب بودن کتابی به دارنده آن حس و حالی از اقتدار و مالکیتی رمزآگین می‌بخشد که به محض انتشار آن کتاب، چنان فرو می‌ریزد که گویی از آن ازاله بکارت شده یا آن را به چیزی هر جایی و سرراهی تبدیل کرده‌اند. اثری که به ژرف‌پیمایی و دشوارفهمی معروف است حتی پس از تکثیر انبوه نیز این هاله اقتدار را به کسی که مضمون آن را به راستی یا به گمان خود دریافته است می‌بخشد. هایدگر با طرح مضامینی چون اصالت، ترس آگاهی و عزم، و با زیان نامأنوس و خلاف‌آمد عادتش کاملاً مستعد آن است که مریدانش را چنان به هاله رمزآگینش وابسته کند که حتی پس از اطلاع از آن همه اتهامات روا و ناروا باز هم نتوانند خود را از بند تأثیرش رها کنند. وقتی هایدگر در اول دسامبر ۱۹۴۹ در نطقی تحت عنوان «گشتل»<sup>۲</sup> (یا «قالب‌بندی») صنعت تغذیه موتوریزه را در ذات و بنیادش با تولید اجساد در اتاق‌های گاز و با تولید بمب هیدروژنی یکسان خواند، به قول زافرانسکی، اندیشه‌ای را بروز داد که تفاوتی با نگرش آدرنو در دیالکتیک منفی نداشت:<sup>۳</sup> «نسل‌کشی چیزی جز یکپارچه‌سازی مطلق نیست. هر جا که انسان‌ها همسطح می‌گردند نسل‌کشی نیز در راه است.»<sup>۴</sup> هایدگر بار دیگر در ۲۰ ژوئن ۱۹۵۲ در ضمن دعوت دانشجویانش به دیدار از نمایشگاهی تحت عنوان «اسرای جنگی سخن می‌گویند» گفته بود: «بروید و این صدای

۱. میگل دیستگی، همان، صص ۱۵۹-۱۶۰.

۲. «Das Ge-stell»

۳. Rüdiger Safransky, *op. cit.*, p. 457.

۴. T.W. Adorno, *Negative Dialectics*, p. 362.

خاموش را بشنوید و هرگز مگذارید که این بانگ از گوش درون شما بیرون رود.<sup>۱</sup> به قول بیستگی، وی به زبان حال چند جمله‌ای از چه چیز است آنچه گویندش تفکر؟ را تکرار کرده بود: «تفکر تذکر است. با این همه، تذکر یادمان امری است غیر از احضار زودگذر و فرار آنچه گذشته است.»<sup>۲</sup> بنابراین، هایدگر نه فقط سکوت را شکسته بود، بلکه همان حرف آدرنو را بر زبان می‌آورد. با این حال، علیه آدرنو یک انگشت اعتراض نیز بلند نشد؛ اما علیه هایدگر چنان هجمه‌ای به راه افتاد که این گمان را به ذهن متبادر می‌کند که نوعی وفاق پنهانی برای از ریشه‌کندن و دفن فلسفه هایدگر در میان بود که از نفوذ فلسفه هایدگر بیش از هولوکاست و آشویتس در هراس بود.

این هجمه هنوز هم ادامه دارد. در این میان، پژوهش‌های تاریخی و مستندی چون هایدگر و نازیسم<sup>۳</sup> اثر ویکتور فاریاس،<sup>۴</sup> فلسفه و ناسیونال سوسیالیسم<sup>۵</sup> نوشته اتو پوگلر<sup>۶</sup> و مارتین هایدگر: در راه زندگینامه‌اش<sup>۷</sup> اثر هوگو ات<sup>۸</sup> گرچه آثار معروف‌تری هستند، اما به صرف این دلیل نمی‌توان گفت رویکردها و تفاسیر درست‌تری داشته‌اند. قدر مسلم این که این آثار گرچه بسیاری از روشنفکران و حتی شاگردان خود هایدگر را از وی رویگردان کرده‌اند، هنوز نتوانسته‌اند فاتحه نفوذ و اعتبار فلسفه هایدگر را بخوانند. حتی گاه این مخالفت‌ها اهمیت تفکر هایدگر را افزون‌تر نیز کرده‌اند، زیرا بسیاری از کسانی که مثلاً سکوت هایدگر در مورد آشویتس را محکوم کرده‌اند خود تحت نفوذ تفکر هایدگر مانده‌اند. آیا همین نفوذ ناگزیر تقصیر هایدگر را بیش از حد بزرگ کرده است؟

هر متفکری که به نحوی مهم و برجسته از مباحث سابق بگسلد، هر متفکری که به عنوان مثال از طریق عرضه مقولاتی متفاوت یا رویکردی تازه مسئله مورد بحث را از حیطة معمولش بیرون کند و در واقع هر متفکر مهمی

۱. میگل بیستگی، همان، ص ۴۶۸.

۲. همان.

3. *Heidegger and Nazism*

4. Victor Farias

5. *Philosophie und Nationalsozialismus*

6. Otto Pöggler

7. *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie*

8. Hugo Ott

نیازمند روندی از پذیرش است تا بینش‌های نویافته خود را در معرض فهم و ارزیابی بگذارد. این روند پذیرش... برای هایدگر و همچنین متفکران مهم دیگر زمانه ما از جمله کواین، ویتگنشتاین، راسل و هوسرل الزامی است. تفاوت بی‌سابقه‌ای که هایدگر را از متفکران دیگر این قرن جدا می‌کند آن است که هایدگر نازی بود.<sup>۱</sup>

البته همه شرکت‌کنندگان در مسابقه ضدفاشیستی به این صراحت انگ نازی بودن به هایدگر نزده‌اند، و هایدگر نیز از آزمون سیاست روسفید بیرون نیامده بود. شاید بتوان گفت که ویکتور فاریاس و هوگو آت هر پرونده‌ای را که می‌توان علیه هایدگر به کار برد باز کرده‌اند. بی‌درنگ باید اضافه کنیم که هر دو کتاب هایدگر و نازیسم و مارتین هایدگر: در راه زندگینامه‌اش در دهه هشتاد، بیش از یک دهه پس از مرگ آدرنو، نوشته شده‌اند. به نقل از تام راکمور می‌توان گفت کوشش فاریاس تحت شرایط دشوار بر آن است تا سرانجام در مطالعه نازیسم هایدگر در متن تاریخی گسترده‌تری ختم‌گائله کند. کوشش هوگو آت در نوشتن زندگینامه هایدگر نیز، که به لحاظ تاریخی دقیق‌تر اما در تخریب سرگذشت هایدگر حتی از تلاش فاریاس نیز قوی‌تر است، در همین جهت است.<sup>۲</sup>

راکمور سه موج یا لحظه تاریخی را در مباحثات پیچیده راجع به نازیسم هایدگر برمی‌شمرد که نقل آن‌ها می‌تواند ما را در خلاصه کردن این بحث یاری کند. نخستین موج به نیمه دوم دهه چهل (۸-۱۹۴۶) باز می‌گردد. ما نیز اشاره کردیم که واکنش‌ها و اظهارنظرهای این دوره جسته‌گریخته، شتاب‌زده و اغلب در لابلای نوشته‌ها، گفته‌ها و مکاتبات روشنفکران این دوره است. موج دوم به اواسط دهه شصت برمی‌گردد که به دنبال انتشار برخی از اسناد

1. Tom Rockmore, «Heidegger's Nazism and the French debate» in *Martin Heidegger, Critical Assessments*, Volume IV, London & New York, Routledge, 1992, p. 33.

2. *Ibid*, p. 34.

مربوط به روابط هایدگر با حزب ناسیونال سوسیالیسم به ناگهان جدل علیه هایدگر از سر گرفته شد. موج سوم با ترجمه دست‌نوشته اسپانیایی ویکتور فاریاس به فرانسه در سال ۱۹۸۷ آغاز شد و یک سال بعد با انتشار کتاب هوگو آت به اوج رسید و با فراز و فرودهایی همچنان ادامه دارد، و هم‌کاب - ولی نه الزاماً همداستان - با پژوهش‌های بعضاً موشکافانه و رهگشا در زمینه عرفان‌زدایی، راززدایی و اسطوره‌زدایی از هایدگر، ناسزاگویی‌های نسنجیده به هایدگر را نیز متداول می‌کند.

مسئله مواضع سیاسی هایدگر در دوران نازی‌ها قابل دفاع نیست و هایدگر نیز در واپسین مصاحبه‌اش بیش از آن‌که از این مواضع دفاع کند، آن‌ها را به عنوان سازش‌های مصلحتی و بعضاً اقتاعات فکری توجیه کرده است، اما فرضیه نفوذ و مسئولیت تفکر مانع از آن است که بگوییم:

گر حکم شود که مست گیرند در شهر هر آن‌که هست گیرند

قبلاً از قول دی‌بیستگی و راکمور نقل کردیم که یک دلیل این حمله ویژه نفوذ و گسترش تفکر هایدگر است که تا همین امروز در برابر ضربات مقاومت کرده است، اما اگر به آثاری چون آیشمن در اورشلیم اثر هانا آرنت و محاکمه صهیونیسم اسرائیل نوشته روزه گارودی اعتماد کنیم، این جنجال گسترده در جهت سیاه‌نمایی و جارو کردن تفکر هایدگر در زیر لوای سامی ستیزی و ندبه بر یهودسوزان و آشویتس، این همه پافشاری بر این‌که ابعاد همکاری هایدگر با نازی‌ها خیلی فراتر از اطلاعاتی بوده که تاکنون در دست داشته‌ایم، این‌که بنگاه نشر علوم انسانی نیوجرسی در سال ۱۹۹۶ تیمی از پژوهشگران و مترجمانی چون پرل لانگ، رابرت جان شفلر مانینگ، ویلهلم وورستر، جرج لیمن، ویلیام وگان، اتو پوگلر، هنری کرتلا، جیمز آر واتسن، جوزف مارگولیس، هانس زیگفرید، مایکل زیمرمن و کسان دیگری را برای گردآوری مجموعه‌ای با نامی وحشتناک چون هایدگر و هولوکاست اجیر می‌کند،

این که انتشار هایدگر و نازیسم فاریاس و این آثار اخیر مقارن با زمانی است که نه تنها پرداختن به علت موجد دولت اسرائیل به کلی منتفی است، بلکه ارتش مجهز و تا دندان مسلح اسرائیل مردم بی دفاع دهکده‌های فلسطینی از جمله تل زعتر و دیر یاسین را با سلاح‌های آمریکایی قتل عام و تمام قراردادهای بین‌المللی را زیر پا نهاده است، این که مخالفت صدها روشنفکر یهودی با سیاست‌های جنگی و نژادی اسرائیل نادیده گرفته می‌شود، و یهودیان شجاع و انسان‌دوستی چون هانا آرنت، سوزان سونتاک و پتر بروک از جانب برخی از رسانه‌ها خائن یا نازی یا وطن‌فروش معرفی می‌شوند، و بسیاری امور دیگر شاید قرینه‌ای بر این ادعا باشد که قضیه تبدیل هایدگر به هیولا صرفاً جزئی کوچک از یک پروژه گسترده و جهانگیر تبلیغاتی و رسانه‌ای است، چنان که به عقیده شارل گینیون

در متن گسترده انقلاب به اصطلاح محافظه کارانه‌ای که نازی‌ها را به سوی قدرت کشاند، یعنی آن ضدیتی با لیبرالیسم و مدرن‌سازی که از دهه هفتاد قرن نوزدهم تا سال ۱۹۳۳ متصل و بی‌وقفه در حال شکل‌گیری بود، پژوهش‌های خاص هایدگر بسی ناچیز است.<sup>۱</sup>

همین نویسنده تحقیق فاریاس و اغلب مقالات راجع به هایدگر و نازیسم را قابل ایراد می‌داند،<sup>۲</sup> از این نظر که هایدگر را در فضای گسترده‌تر حوادث زمان جای نمی‌دهند. در هر حال، طرحی که این فرضیه مدعی آن است بناست آشوبتس را به اسطوره یا پارادیمی تبدیل کند تا فاجعه‌های دیگری چون بمباران هیروشیما و بمباران در ساد، شهری که به فرمان چرچیل با خاک یکسان شد و تلفاتش بیش از کشتگان هیروشیما برآورده شده،<sup>۳</sup> یا قوم‌کشی در کردستان عراق و بوسنی در قیاس با آن کمرنگ شود، و این دقیقاً برخلاف

1. Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, U.K., Cambridge University Press, 1998, p. 27.

2. *Ibid.*

۳. نوول ابزرواتور، ۷ مارس ۱۹۹۶.



آن گونه تفکری است که نگهداشت یاد آشویتس را برای آن که فاجعه دگر بار تکرار نشود ضروری می‌داند.

پروژه اسطوره آشویتس اگر درست باشد، به آن معناست که اسطوره‌زدایی از هایدگر محمل اسطوره‌گردانی آشویتس است. هانا آرنت تا حدی و روزه گارودی به شدت جانبدار این نظریه‌اند. هانا آرنت در سرچشمه‌های توتالیتاریانیسم می‌گوید:

آن تلاش‌هایی که با پروژه‌ای از تفاهم بین‌اروپایی که بر تجربه مشترک اروپاییان از اردوگاه‌های مرگ مبتنی است، آهنگ ایجاد نخبگان اروپایی دارند، دیگر از رونق افتاده‌اند.<sup>۱</sup>

وی همچنین در مقاله‌ای تحت عنوان «نجات وطن یهود»<sup>۲</sup> در مجله کومانترا<sup>۳</sup> (مه ۱۹۴۸) می‌نویسد:

صهیونیست‌ها دشمنی غیریهودیان را حقیقت جاودانه و لایزال تاریخ یهود می‌دانند... این شیوه کاملاً نژادپرستانه است.

روزه گارودی نیز می‌نویسد:

کشتار یهودیان یک قتل عام وحشتناک است، ولی تنها قتل عام تاریخ حتی تاریخ معاصر نیست... شمار قربانیان نازیسم به ۵۶ میلیون نفر رسید. فلسطینی‌ها، که وارثان ملتی قتل عام شده‌اند، حق دارند از وارثان ملتی که پدرانشان را قتل عام کرده‌اند طلب غرامت کنند، ولی حتی اگر شوا تیز به دست فراموشی سپرده نشود، فلسطینی‌ها گذشته را فراموش کرده‌اند.<sup>۴</sup>

این فرضیه را تصادفاً می‌توان با نظریه صنعت فرهنگ توضیح داد.

---

1. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt. Brace and World, 1952, vol.3. pp. 139-140.

2. «Sauver La partie juive»

3. *Commentaire*

۴. روزه گارودی، محاکمه صهیونیسم اسرائیل، ص ۳۴.

باورکردنی نیست که خیل عظیمی از روشنفکران در سراسر جهان اعضای نوعی فراماسونری ضد هایدگری باشند، و حتی ارتباط هجمه علیه سکوت هایدگر با پروژه تبدیل آشویتس به اسطوره مظلومیت ادعایی است که اولاً، خود، برحسب نظریاتی چون نظریه هانتینگتون، گویای برخورد تمدن‌های اسلامی - تائوئیستی با تمدن مسیحی - یهودی است و صبغه ایدئولوژیک دارد؛ در ثانی، اساساً در حد گمانه و فرضیه‌ای اثبات‌ناشده است. تنها برحسب نظریه صنعت فرهنگ سازی می‌توان گفت که

صهیونیست‌ها دارای ابزارهای پر قدرت سیاسی، مالی و رسانه‌ای نهان و آشکاری برای یادآوری داستان غم‌انگیز خود در اذهان مردم دنیا می‌باشند، و این یک تبلیغات استثنایی در تمام رسانه‌ها از جمله فیلم‌های هفتگی تلویزیون می‌باشد که شستشوی مغزی وحشتناکی را انجام می‌دهند. یک تبلیغات برنامه‌ریزی شده و منسجم تا «هیچ کس کشتار یهودیان را فراموش نکند»... این استفاده ابزاری از مذهب چه از سوی متعصبان بنیادگرا و چه از سوی کسانی که به خدا ایمان ندارند، اساس تمام اسطوره‌های بنیان‌گذار سیاست اسرائیل را تشکیل می‌دهد.<sup>۱</sup>

واقعیات امروز بیش‌تر مؤید این نظرند که یاد آشویتس نه تنها مانع فجایع معاصر نشده بل آن‌ها را در خود محو می‌کند، و حتی از آن‌ها محملی برای فجایع معاصر می‌سازد. صهیونیسم المثنای نازیسم است، و این یعنی، به رغم همه تبلیغات، یادمان آشویتس نمی‌تواند حلبچه و تل‌زعترا، بوسنی و ویتنام و مهم‌تر از همه هیروشیما و ناکازاکی را نسبت به آشویتس به صورت امری گذشته‌تر قلب کند،

زیرا هر تصویری از گذشته که زمان حال آن را همچون یکی از دل‌نگرانی‌های اکنونش بازشناسد در معرض این تهدید است که به نحوی برگشت‌ناپذیر محو گردد.<sup>۲</sup>

۱. همان، ص ۳۵. ۲. تزهایی در باب فلسفه تاریخ، تز پنجم.

تفسیر این تز بنیامین بسته معنایی است که برای واژه «یاد» قائلیم. بازتولید مدام تصویر گذشته بر پرده سینما به خودی خود بیش از روخوانی اشعار شعرای کلاسیک در کتب درسی، گذشته را به درخشش وانمی دارد. یاد گذشته اگر انگیخته مشاهده فجایی نباشد که هم اکنون در پیرامون ما روی می دهند، به تعبیری که شاید خلاف تز بنیامین بنماید، ممکن است به جای گذشته محمل غفلت از وضعیت کنونی قرار گیرد. آن هم با صنعت فرهنگی به مراتب تکنیکی تر از گذشته که می تواند قربانیان بیرون از نظم نوین جهانی را نه در گذشته، بل در حال محو کند.

سیاوش جمادی

تهران، اردیبهشت ۱۳۸۴

## یادداشت نویسنده

برحسب طرحی که بدو<sup>۱</sup> فرادید این مؤلف بود، زبان اصالت قرار بود فصلی از فصول کتاب دیالکتیک منفی<sup>۱</sup> باشد، اما سرانجام مؤلف، متن زبان اصالت را از دیالکتیک منفی جدا کرد. علت تنها آن نبود که حجم و دامنه این متن با فصل‌های دیالکتیک منفی تناسب نداشت. عناصری که در متن زبان اصالت از نگرگاه جامعه‌شناسی و چهره‌خوانی زبانی<sup>۲</sup> نقشی ایفا می‌کنند دیگر نمی‌توانستند با طرح کلی کتاب دیالکتیک منفی به درستی همساز باشند. ایستادگی در برابر تقسیم کار در امور فکری بسته آن است که این گونه تقسیم رانه مورد غفلت بل محل فکرت قرار دهیم. زبان اصالت چه از حیث مضمون چه برحسب مقصود، اثری است هر آینه فلسفی.

فلسفه تا زمانی موضوعی داشت که به پای‌بندی به حیطة مفهوم فلسفه

---

### 1. *Negative Dialektik*

۲. Sprachphysiognomisch: ترکیبی است که آدرنو از دو واژه Sprach (زبان) و physiognomie ساخته است. واژه دوم در اصل خود مرکب از physis به معنای طبیعت و gnomon به معنای تفسیر و در اصطلاح، فن یا علم شناخت منش و شخصیت از حالات چهره افراد است. آن را علم فراست و قیافه‌شناسی نیز خوانده‌اند. تب چهره‌خوانی در اواخر قرن هجدهم با نوشته‌های کسانی چون لاوتر (Lavater) و لیشتنبرگ (Lichtenberg) بالا گرفت. کانت در واپسین دهه قرن هجدهم در کتاب انسان‌شناسی از دیدگاه پراگماتیک، اعلام کرد که این تب فرو نشسته است. پرواضح است که مقصود آدرنو شناخت اندیشه یا مضمونی از روی قیافه و اژه‌ها یا، به بیانی دیگر، تمام معنای زبان صنفی (Jargon) است. این روایی است که در زبان اصالت (یا زبان صنفی اصالت) از آغاز تا پایان دنبال می‌شود. - م.

بسند می‌کرد. در راه واگشت به ایدئال مفهوم محض خود، فلسفه خود را نیز واگذاشت. این همان مضمونی است که در آن زمان که کتاب دیالکتیک منفی هنوز تمام نشده بود، تنها در آن کتاب تفصیل یافته بود، و حال آن که زبان اصالت در عین آن که همان بینش را پیش می‌برد، آن را چندان به کمال مبرهن نمی‌کند. هم از این رو، این کتاب در مقام گونه‌ای پیش‌آموزه<sup>۱</sup> زودتر منتشر شد.

مؤلف گرچه در این جا تقسیم کار را بر روی هم ارج نهاده، از وجهی دیگر آن را با جسارتی تمام به چالش کشیده است. شاید کسانی نویسنده را نکوهش کنند که بدون رعایت تفکیک سنتی مقولات و بی آن که در حد ممکن هر یک را جدا از دیگری بررسی کند، با توسل به فلسفه، جامعه‌شناسی و علم استحسان یا زیبایی‌شناسی خواننده را به بیراهه می‌کشد. از این رو، در پاسخ به این ایراد به ناگزیر باید گفت که چشمداشت و خواستی از این نمط نشانه نیاز به نظامی است که علم رسته‌ساز و طبقه‌پرداز آن را لازم دارد تا دست آخر خود را چون آنچه از ابژه‌ها رفعت می‌جوید [و بر فراز آن‌ها منزل می‌گیرد] معرفی کند. خواست و چشمداشت این خرده‌گیران نیاز به چنین نظامی را به طریق فرافکنی به ابژه‌ها نسبت می‌دهد. اما این مؤلف تمایلی ندارد که محض خاطر سنجه‌آی پرسش برانگیز که از بیرون اخذ می‌شود تا بر موضوع حمل گردد، همچون معلمان مقرراتی شاکله‌سازی کند، بلکه پیش از آن به این احساس گرایش دارد که خود را به دست ابژه‌ها بسپرد. این چیزی است که خود را به این طریق تعیین می‌بخشد که اجزا تنیده در یکدیگرند و ایدئال عام و همه‌جاگستر<sup>۲</sup> روش، این بافت منسجم را از هم می‌گسلد و پاره‌پاره می‌کند. از سوی دیگر، وحدت موضوع<sup>۳</sup> به این معنا می‌تواند

1. Propädeutik

2. Norm

3. Allerweltsideal

4. Einheit der Sache

به هم پیوستگی<sup>۱</sup> مساعی گونه‌گون خود مؤلف را نیز محسوس و آشکاره کند. از باب نمونه، می‌توان به همپیوندی نظریه‌های فلسفی مؤلف با نظریات وی در موسیقی مثلاً بخشی از مجموعه ناهماهنگی‌ها<sup>۲</sup> تحت عنوان «نقد آهنگساز»<sup>۳</sup> اشاره کرد. آنچه در هیئت زبانی کژتاب و بدی از نگاه زیبایی‌شناختی ادراک و از دیدگاه جامعه‌شناختی تفسیر می‌گردد، نتیجه برآمده از کذب درونمایه مضمون در آن چیز یا همان فلسفه نهفته در آن چیز است.

زبان اصالت باعث آشوب و خشم می‌گردد: همسطح نمودن گزیده‌هایی از آثار یاسپرس و غوامض فکری هایدگر و برخورد زبان‌شناختی یکسان با هر دوی آن‌ها چه بسا معلمان را چندان برآشفته و خشمناک کند که متن حاوی این اندیشه را از مکتب خود طرد و اخراج کنند. شواهد موجود در متن زبان اصالت، که از سرشاری و پرباری غنایی به راستی تمام‌ناشدنی صادر شده‌اند، چندان بسنده‌اند که پرده از چهره آنانی بردارند که خود پیشاپیش با چنان زبان واحدی می‌نویسند که نوشتن به همان زبان را برای مریدان کهنتر خود مایه خواری قلمداد می‌کنند تا از این نمط صرفاً به پای برتری خود صحنه بگذارند. آن‌قدر هست که واج‌های فلسفی<sup>۴</sup> این زبان عیان کند که آبشخورش کجاست و قدرت افسونش، که به بیان بین‌درنمی‌آید، سهم خود را از کجا می‌گیرد. در نیمه دوم دهه بیست [۱۹۲۵-۳۰] روح عینی زمان به سمت و سوی کشیده شد که از همان زمان در طرح‌های دورپرواز فلسفه آلمان تشریح، منکوب و متحجر گشته است. بدین منوال روح عینی آن زمانه امروز نیز به همان گونه که آن روز بود باقی مانده است. هم از این روست که این روح هم‌امروز نیز از زبان اصالتیان سخن می‌گوید. هم از این رو، بر ماست که این طرح‌ها را در بوتۀ

1. Zusammenhang

۲. Dissonanz: ناهماهنگی یا تنافر در اصطلاح موسیقی در مقابل هارمونی و هماهنگی است. - م.

3. Kritik des Musikanten

4. Philosophem

نقد بگذاریم تا به نحوی عینی آن ناحقیقتی<sup>۱</sup> را معلوم کنیم که پژواکش را در تزویر و ریاضی این زبان عوامانه مبتذل می‌شنویم. چهره‌خوانی این زبان از آنچه در فلسفه هایدگر پرده از چهره برمی‌کشد، سر در می‌آورد.

این که امر والا به پوششی برای کتمان امر دون تبدیل شود حکایتی تازه نیست. والا نقش چهره‌پوش دون را ایفا می‌کند تا مبادا شکار بالقوه از دام بگریزد.<sup>۲</sup> اما ایدئولوژی امر والا دیگر نمی‌تواند بی‌غمض عین سنگ حقانیت به سینه زند. به یاری افشای این نکته، شاید نقد در آن گونه کژگمانی گنگ، مسئولیت‌گریز و دست‌به‌عصای ایدئولوژی که هم‌اینک خود نیز به ایدئولوژی تنزل یافته، پای در گل نماند. ایدئولوژی معاصر آلمان از اعلام آموزه‌های محسوس و قابل فهمی چون آموزه‌های لیبرال یا حتی آموزه نخبه‌گرا<sup>۳</sup> خود را بر حذر می‌دارد. ایدئولوژی امروز آلمان در زبان فرولغزیده است. دگرگونی‌های اجتماعی و انسان‌شناختی به این لغزش دامن زده‌اند بی‌آن که چهره‌پوش ایدئولوژی را پاره کنند. افشای این نکته که این زبان در واقعیت، ایدئولوژی یا، به بیانی دیگر، نمودی<sup>۴</sup> برآمده از ضرورتی اجتماعی است تنها با توجه به آنچه حال در این زبان است، یعنی با توجه به تناقض «چه» و «چگونه» این زبان، میسر است. زبان اصالت از آن جا که به لحاظ عینی امری ناممکن است، عدم امکانی را که زبان، خود در نشیب آن افتاده، آماج واکنش خود می‌سازد. زبان یا خود را بنده بازار، تسلیم ترهات و سرسپرده سفلگی غالب زمانه می‌کند، یا برای به کرسی نشاندن برتری خود به مسند قضات هجوم می‌برد و خود را در لباده بلند می‌پوشاند. زبان اصالت نوعی فرآورده ترکیبی<sup>۵</sup> شادی‌بخش است. هم از این روی، در پوستین نمی‌گنجد و پوست می‌ترکاند.

1. Unwahrheit

2. Verlogenheit

۳. در اصل: «تا قربانی بالقوه از خط منحرف نشود». - م.

4. elitär

5. Schein

6. Synthesis

نشان دادن این [محصول سرهم‌بندی شده] در حکم اقدام به نوعی عمل<sup>۱</sup> است. اگرچه چنین می‌نماید که افسون زبان اصالت در آلمان کنونی مقاومت‌ناپذیر است، اما این زبان به همان میزان رنجور و آسیب‌پذیر نیز هست. این دریافت که زبان اصالت جامهٔ ایدئولوژی به تن کرده بسنده است تا بی‌درنگ آن ایدئولوژی نیز ترکیدن گیرد و از هم بپاشد. اگر بناست که روزی هم نوبت خاموشی زبان اصالت فرارسد، این خاموشی تا حدّ زیادی به سبب ستایش ناحق و بسی پیش‌هنگامی است که بدرقهٔ راه شکاکیتی کرده‌اند که خود مشکوک به غرض‌آلودگی است. آنان که از به‌کارگیری زبان اصالت چون ابزار قدرت سود می‌برند، یا آنان که اعتبار اجتماعیشان مدیون تأثیر اجتماعی - روان‌شناختی زبان اصالت است، هرگز دست از دامان زبان اصالت برنمی‌دارند، بل دیگرانی که از این قماش نیستند دلپریش و شرمنده خواهند گشت. حتی دنباله‌روانی که اقتدار، اعتقادشان است، چون حس کنند که آنچه از آن چشم‌حمایت دارند چیزی جز اقتداری چوین<sup>۲</sup> نیست، بی‌درنگ از این که ملعبه گردند روی برخواهند تافت. از نگاه تاریخی، زبان اصالت مصورهٔ ناحقیقت به فراخور روح زمانه در آلمان اخیر است. هم از این روست که در نفی قطعی این زبان، حقیقتی را توان آزمود که از قالب‌بندی مثبت خود پا پس می‌کشد. بخش‌هایی از نخستین قسمت‌های این کتاب در سال ۱۹۶۳ در سومین شمارهٔ نوبه روندشاو<sup>۳</sup> منتشر شده است. این بخش‌ها را در این متن گنجانده‌ایم.

ژوئن ۱۹۶۷

۱. *Eingriff*: معانی اصلی این واژه (۱) اقدام عملی و مداخله، (۲) تجاوز و درازدستی، و (۳) عمل جراحی است. معنای سوم نیز ممکن است مراد باشد، چرا که نشان دادن در این جا همان اوراق کردن و از هم باز کردن سنتز شادی‌بخش است. سنتز در این جا نه به مفهوم فلسفی «هم‌نهاد» یا «هم‌نهشت»، بلکه به معنای متداول محصول مصنوعی و ترکیبی است. - م.  
۲. در اصل: «سفالین» یا «گلین».



در اوایل دهه بیست، تنی چند از کسانی که فلسفه، جامعه‌شناسی و الهیات را مشغله خویش قرار داده بودند به طرح‌ریزی یک گردهمایی دست زدند. اینان اغلب کسانی بودند که از مرامی به مرامی دیگر روی آورده بودند. آنچه میان ایشان مشترک بود تأکید نه بر خودِ دین، بل بر دینی بود که به تازگی به آن گراییده بودند. همه آنها از ایدئالیسمی که در آن ایام هنوز بر دانشگاه‌ها غالب بود ناخرسند بودند. در کشاکش انتخاب میان آزادی و خودقانونی،<sup>۱</sup> فلسفه، آنها را به گونه‌ای الهیات مثبت مانند آنچه قبلاً کی‌یرکگور مراد کرده بود، سوق داده بود. لیکن آنها به کیش تعبدی و جزمی خاص [دین]، یعنی وحی در مقام مضمون حقیقت،<sup>۲</sup> چندان علاقه‌مند نبودند، بل بیش از آن جویای نوعی بینش و اعتقاد<sup>۳</sup> بودند. یکی از دوستان که در آن زمان به این محفل جلب شده بود، از آن‌جا که رنجش ناچیزی پیدا کرده بود، به این گردهمایی دعوت نشد. او را به قدر کافی اصیل<sup>۴</sup> نمی‌دانستند، چراکه جهش<sup>۵</sup>

1. Autonomie

2. Wahrheitsgehalt

3. Besinnung

4. eigentlich

۵. جهش (Sprung) مضمونی است که کی‌یرکگور تا پایان عمر به آن عقیده داشت و در چندین اثر خود از جمله ترس و لرز، سه ساحت حیات و مفهوم ترس آگاهی مستقیم یا غیرمستقیم به شرح و بیان آن پرداخت. به نزد کی‌یرکگور، ایمان به خداوند به هیچ وجه نتیجه تعلیل عقلانی بر طبق قوانین و علت و معلول‌های عام و مورد قبول همگان نیست. فراتر از آن، ایمان از فهم و خردورزی شخصی نیز ناشی نمی‌شود و به اخلاق و فلسفه و زیبایی‌شناسی و علم نیز ربطی ندارد، چرا که

کی یرکگوری را محل ظن و تردید قرار داده بود. او به چنین دینی بدگمان شده بود، زیرا دینی که گویی با سحر و افسون از اندیشه خود قانونگذار<sup>۱</sup> ساخته و پرداخته می شود خود را متقاد چنین تفکری می سازد و خود را به عنوان امر مطلق که بر حسب مفهوم خاص خود می خواهد باشد نفی می کند. کسانی که در آن گردهمایی به هم پیوسته بودند روشنفکران ضد روشنفکر بودند. هر یک از این افراد در جمع خود در برابر یکدیگر بر درستی مرامشان گواهی می دادند، اما کسی را که اعتراف به همراهی با آن مرام نکرده بود، به جمع خود راه نمی دادند و بدین سان بر این که خود در مرتبه والاتری از مفاهمه هستند مهر تأیید می زدند. آن‌ها چیزی را که با حالتی معنوی از آن دفاع می کردند به حساب اخلاق خود می نوشتند چنان که گویی مرتبه باطنی شخص به یاری آن چیز چندان والایی می گرفت که آن شخص در زمره پیروان تعلیم امور والا در می آمد، یا چنان که پنداری در اناجیل هیچ چیز علیه

---

ساحت الوهیت و بی‌کرانگی و احکام و اعمال آن اساساً با منجۀ آگاهی و حتی هستی کرانمند و محدود ما محال و نامعقول (absurd) و پارادوکسیکال (فراکش‌نما) و حتی غیراخلاقی است. به عنوان مثال، تبدیل آب به شراب، حلول نامتناهی در شخص متناهی (عیسی) و امر خدا به ابراهیم برای ذبح فرزندش اسحاق چنین است. ایمان تصمیمی است که به سوژکتیویته خاص و یگانه هر فرد مربوط است و اساساً حقیقت چیزی جز سوژکتیویته نیست. وقتی فرد در حالت نومیدی، وانهادگی و ترس آگاهی در قبال وسعت امکانات و آزادی خود می افتد و خود را ناگزیر از تصمیم می بیند. - چرا که به هر حال باید راهی برای گریز از جنونی که ادامه این حالت در پی دارد پیدا کند - راه‌های گوناگونی در پیش می گیرد. او می تواند مرد اخلاق شود، یا با پیروی از دن ژوان خود را به غنیمت شمردن دم و لذت استحصانی بسپرد، یا همچون گوته بگوید «sollst du Entbehren» (تو باید از همه چیز چشم‌پوشی)، یا مانند کشیشان با همگانی کردن مسیحیت، آن را ناپرد و، به قول معروف، سر خود و خدا را کلاه بگذارد. همه این تصمیم‌ها اگرچه فردی است، کاملاً فارغ از توجیه عقلانی نیست، اما قهرمان یا شوالیه ایمان هر کسی است که مثل ابراهیم در برابر امر محال (بازگشت اسحاق پس از قربانی شدن) و غیراخلاقی (ذبح اسحاق) و نامعقول (نامحدودیت) دل به دریا بزند و با جهش، خود را به ساحت نامعقول افکند. این جهش، که تجربه‌ای کاملاً شخصی است، همان ایمان است. - م.

فریسیان نوشته نشده است. حتی چهل سال بعد، اسقفی بازنشسته محل کنفرانس یک آکادمی پروتستان را ترک کرد، زیرا سخنران مهمان در باره امکان وجود موسیقی قدسی در عصر حاضر اظهار تردید کرده بود. به وی نیز هشدار داده بودند که در صورت مراوده با اشخاصی که از تأیید و امضای مرام سر باز زده‌اند، از عضویت در محفل محروم خواهد شد، انگار که اندیشه انتقادی اصلاً نمی‌تواند پایه و شالوده عینی داشته باشد، بلکه صرفاً نوعی کژپنداری و انحراف ذهنی است. اشخاصی از این دست خود را با گرایشی هم‌رنگ می‌کنند که این حق را برای انسان محفوظ می‌دارد که، به تعبیر بورشارت،<sup>۱</sup> از تأمل در تأملات خود ابا کند - گویی ایشان کاملاً خود را باور ندارند. آن‌ها امروز نیز، چون آن زمان، این خطر را استشمام می‌کنند که مبدا دگرباره آنچه انضمامی می‌نامندش، قافیه را به همان انتزاعی بیازد که محل بدگمانی واقع شده و هرگز ممکن نیست از مفاهیم ریشه‌کن شود. از نگاه آن‌ها، به یاری ایثار، و قبل از هر چیز به یاری ایثار روشنفکرانه، می‌توان وعده انضمام داد.<sup>۲</sup> مرتدان<sup>۳</sup> این حلقه را با نام «اصالتیان» غسل تعمید دادند.

این ماجرا به مدت‌ها پیش از انتشار هستی و زمان برمی‌گردد. هایدگر در سراسر هستی و زمان واژه اصالت را به عنوان واژه تخصصی فلسفی‌ای وارد

### 1. Borchardt

۲. مضمون اصلی این کتاب انتقاد از فلسفه‌های اگزیستانس است. هم از این رو، فهم اشاره‌های آدرنو مستلزم آشنایی قبلی با مضامین این فلسفه‌هاست. هایدگر در صفحه اول هستی و زمان وعده می‌دهد که پرسش از معنای هستی را به طریقی انضمامی بررسی کند. این بدان معناست که روش انتزاعی فلاسفه‌ای چون دکارت و هگل، که فلسفه خود را در جهان مفاهیم تفصیل می‌دهند، کنار نهاده می‌شود، و رویکرد به خود چیزها و خود موجودات فرادید قرار می‌گیرد. در فلسفه باسپرس نیز فلسفه به نوعی فلسفه‌ورزی تبدیل می‌شود که محدود به شناخت علمی مفاهیم ذهنی یا انتزاعیات نیست، بل نوعی کنش ذهنی و روحی‌ای، به بیانی دیگر، تجربه‌ای ملموس و انضمامی است. - م.

### 3. Ketzner

زمینه‌ای هستی‌شناختی - اگزیستانسیال<sup>۱</sup> کرد. بدین‌سان وی در فلسفه برای آنچه اصحاب اصالت در عین فقر تئوری دلبسته‌اش بودند با جد و جهد قالبی ریخت و از این طریق به سهم خود بر همهٔ کسانی که با طرحی مبهم به این فلسفه می‌پرداختند فائق آمد. او باعث شد که توقعات نابجای فرقه‌ای قابل چشم‌پوشی شود. وقتی که در مقام صاحب‌نظری اهل بصیرت، سوبه انگیزش‌های تاریک روشنفکران قبل از سال ۱۹۳۳ را به عنوان محکماتی بعینه قهری و الزامی<sup>۲</sup> توصیف کرد، کتاب وی نیز هاله و جو<sup>۳</sup> خاص خود را حاصل آورد. البته تا امروز در زبان‌های دیگر و همهٔ کسانی که از این زبان پیروی می‌کنند، آهنگ الهیاتی ضعیف‌گشته طنین‌انداز است. در سال‌های اخیر رخنه و رسوخ اعتیادات خداشناسی<sup>۴</sup> در زبان، گستره‌ای بس فراتر از حلقهٔ کسانی که در آن سال‌ها خود را به عنوان نخبگان<sup>۵</sup> مطرح می‌کردند پیدا کرده است. اما در این میان، زنگ مقدس‌وار زبان اصالتیان حتی آن‌جا که در جهان معاصر، بر اثر نبود مرجعیت<sup>۶</sup> موجود دیگری، ماندهٔ تقدس آیین<sup>۷</sup> مسیحی می‌گردد، بیش از آن‌که به این آیین تعلق داشته باشد، از آن آیین اصالتیان است. این زبان قبل از آن‌که درونمایه<sup>۸</sup> ویژه‌ای فرادید داشته باشد، اندیشه را قالب‌ریزی می‌کند. در نتیجه، این اندیشه حتی آن‌جا که در آن آهنگ استادگی در برابر هر گونه انقیاد و تبعدی مراد شده است، خود را در دام هدف انقیاد می‌افکند. بدین‌سان مرجعیت مطلق<sup>۹</sup> به دست مرجعیت مطلق‌شده<sup>۱۰</sup> سرنگون می‌گردد. فاشیسم اگرچه خالی از دسیسه نبود، صرفاً دسیسه نبود، بلکه برخاسته از گرایش به رشد اجتماعی قدرتمندی بود. فاشیسم پناهگاهی

1. existentialontologisch

2. als gediegen verpflichtend vor Augen stellte

3. Nimbus / aura

4. theologische(n) Süchte

5. Elite

6. Die Autorität

7. Kultus: Cult

8. Inhalt

9. Die Autorität des Absoluten

10. verabsolutierte Autorität

می‌طلبد و زبان سرپناه آن می‌گردد. در این پناهگاه، شری شریگستر و زبانه‌کش خود را چنان نشان می‌دهد که گویی پیک رستگاری است.

در آلمان اصطلاحی به نام اصالت ورد زبان‌ها و از آن بیشتر ورد نوشته‌هاست. زبان اصالت نشان‌شناسایی برگزیدگی اجتماعی شده و در عین حال اشرافی و مانوس و خانگی است؛ زبان پست در نقش زبان والا<sup>۱</sup> این اصطلاح از فلسفه و الهیاتی که منحصر به آکادمی‌های پروتستان نمی‌شود به آموزش و پرورش، مدارس ملی، سازمان‌های جوانان و حتی به فرهنگ واژه‌های فاخرشده دلالان تجارت و مدیران ادارات نیز سرایت کرده است.

زبان اصالتیان آن‌جا که از وانمود به شور و حال‌های ژرفپای انسان لبریز می‌گردد، همچون همان جهانی که حکم نفی‌اش را رسماً صادر کرده است، تا حدی از پی اقبال عامه و تا حدی از آن رو که پیام خود را بر حسب طبیعت سره و خالص خود به طور خودکار وضع می‌کند، هم‌رنگ موازین متعارف می‌شود. بدین‌سان زبان اصالتیان راه را بر تجربه‌ای که باید جانبخش آن باشد می‌بندد. این زبان شماری از واژه‌های بی‌پیرایه را در اختیار می‌گیرد و آن‌ها را همچون علامت‌هایی به سرعت قاب می‌زند. واژه «اصالت» در این میان از واژه‌های دیگر اولی‌تر و مهم‌تر نیست، بلکه بیش‌تر در پرتو این واژه اثری که زبان اصالت در آن بالیدن می‌گیرد و همچنین طریقت فکری‌ای که نهانی این زبان را تغذیه می‌کند، روشن می‌گردد. در مقام شروع کار و محض نمونه بسنده است که واژه‌هایی چون «اگزستانسیل»<sup>۲</sup>، «در مقام تصمیم»<sup>۳</sup>، «التزام»<sup>۴</sup>، «توسل»<sup>۵</sup>، «رویاری»<sup>۶</sup>، «گفتگوی اصیل»<sup>۷</sup>، «اظهار»<sup>۸</sup> و «طلب»<sup>۹</sup> را مثال بزیم. واژه‌های فارغ از این اصطلاح‌شناسی که همین‌گونه لحن را حمل

1. Untersprache als Obersprache

2. existentiell

3. in der Entscheidung

4. Auftrag

5. Anruf

6. Begegnung

7. echtes Gespräch

8. Aussage

9. Anliegen

کنند چندان زیاد نیستند. برخی از این واژه‌ها از جمله واژه «طلب»، که در واژه‌نامهٔ گریم<sup>۱</sup> تصحیح شده و حتی بنیامین نیز آن را معصومانه به کار می‌برد، تنها از زمانی که در این میدان کشمکش وارد شده‌اند، چنین صبغه و لحن دگرگونه‌ای به خود گرفته‌اند. [ناگفته نماند که] واژه «طلب» می‌تواند مثالی مناسب باشد. بنابراین، آنچه مد نظر است طرح گونه‌ای *Index Verborum Prohibitorum*<sup>۲</sup> از اسم‌های اشرافی رایج در بازار نیست، بل پیگیری کارکرد زبانی<sup>۳</sup> این واژه‌ها در اصطلاح اصالتیان است، البته همهٔ واژه‌های زبان اصالتیان از زمرهٔ اسم‌های اشرافی نیستند. گاه نیز دست می‌دهد که این زبان واژه‌ای مبتذل به دستش می‌رسد، آن را بالا و والا می‌گیرد و سپس به شیوهٔ کاربرد فاشیستی، که با زیرکی عناصر نخبگانه و دونمایه را درهم می‌آمیزد، آن واژه را برنزه می‌کند. شاعران نورماتیک مثل گئورگه<sup>۴</sup> و هوفمانشتال<sup>۵</sup> که شیرهٔ واژه‌های نفیس و فاخر را کشیده‌اند، به هیچ وجه نثر خود را به زبان اصحاب اصالت نمی‌نوشتند. لیکن بسیاری از نمایندگان و تالیان آنها، مثلاً گوندولف<sup>۶</sup>، به زبان اصالت می‌نوشتند. واژه‌ها تنها از رهگذر آن گونه هم‌چینش<sup>۷</sup> جمعی که آن را با نمایش یگانگی و جداگانگی فرداً فرد خود حاشا می‌کنند، به صورت اصطلاحات ویژهٔ زبان اصالت در می‌آیند.

جادوی از دست‌رفتهٔ واژهٔ تک‌افتاده با لطایف‌الحیلی همچون هدایت ارکستری، از نو برای واژه کارساز می‌گردد. استعلای تک‌واژه‌ها امری ثانوی

1. Grimm

۲. معنای این عبارت لاتین «فهرست واژه‌های ضاله و ممنوعه» ای است که معمولاً کلیسای کاتولیک فراهم می‌آورد. همچنین، *Index Verborum Prohibitorum librorum* نام دیگری است برای این فهرست به معنای «فهرست واژه‌های ممنوع و مجاز». - م.

3. Sprachfunktion

۴. Stefan George، شاعر آلمانی (۱۸۶۸-۱۹۳۳).

۵. Hugo von Hofmannsthal: شاعر، نویسنده و نمایشنامه‌نویس اتریشی (۱۸۷۴-۱۹۲۹). - م.

6. Gundolf

7. Konstellation

همچون فرآوردهٔ پیش‌ساختهٔ کارخانه است: یک بچه‌مول عوض شده به جای بچهٔ از دست رفتهٔ اصلی. با ورزیدن اجزای زبان تجربی و عمل آوردن مایهٔ سفت و سخت آن‌ها، این اجزا را چنان قلب می‌کنند که توپنداری به زبانی حقیقی تعلق دارند یا کلامِ وحی منزل‌اند. شیوع و تداولِ واژه‌های مربوط به مراسم مقدس باعث می‌شود که هم‌گوینده و هم‌شنونده وانمود کنند که این واژه‌ها حضوری محسوس و مجسم دارند. اثرهٔ ماشینوار افشانده می‌شود و واژه‌های اتم‌وار بی‌آن‌که تغییر کرده باشند بزم‌آرایی<sup>۱</sup> می‌شوند. هم از این طریق این واژه‌ها به مقامی برتر و پیشین‌تر از آنچه اصطلاحاً ترکیب‌بندی زبان صنفی نامیده می‌شود نائل می‌گردند. این زبان صنفی، که از دیدگاه عینی نوعی سیستم است، سامان‌شکنی<sup>۲</sup> یا، به بیانی دیگر، شرحه شرحه کردن و تجزیهٔ زبان به تکواژه‌های قائم به خود را همچون اصل ساماندهی خود به کار می‌برد. بسیاری از این واژه‌ها را می‌توان در هیئت تألیفی دیگری نیز به کار برد بی‌آن‌که لحظه‌ای معنای اصطلاحی آن‌ها در زبان اصالتیان به چشم آید: «اظهار»<sup>۳</sup> در جایی که حامل معنای تمام و کمال خود در شناخت‌شناسی و مبین احکام حملی است؛ «اصیل» حتی در نقش صفت - مسلماً با پیش‌دید قبلی - در جایی که تفکیک ذاتی از عَرَضی مطرح است؛ «نااصیل» در جایی که گونه‌ای شکستگی و گسست مراد می‌شود، یعنی بیانی که تناسب مستقیم با امر بیان‌شده ندارد؛<sup>۴</sup> «پخش رادیویی موسیقی سنتی، که از مقولهٔ اجرای

۱. بزرگ و آرایش برای مجلس عیش و مهمانی در مقابل *aufgeputzt werden*. - م.

## 2. Desorganisation

۳. در این جا مقصود آدرنو معنای متداول *Auassage*، یعنی «گزاره»، است، ولی ما برای آن‌که خواننده سردرگم نشود، همان معنای مصطلح آن در زبان‌های دیگر را تکرار کرده‌ایم. - م.

۴. نویسنده در این جا معنای متداول *eigentlich* و *uneigentlich* را مد نظر دارد که اولی به معنای اصل، حقیقی، سره، بی‌غش و دومی به معنای ناحقیقی، ناسره و غش‌دار است. در آنچه ناخالص است شقاق و گسستی وجود دارد به نحوی که آن چیز خودش نیست، بلکه چیزی است که همچون (یا به منزلهٔ) چیزی دیگر خود را نشان می‌دهد مثل طلای بدل. برحسب فلسفه‌های

زنده موسیقی محسوب می‌شود، در گونه‌ای احساس همچونی،<sup>۱</sup> یعنی در گونه‌ای احساس نااصالت، بنیاد دارد.<sup>۲</sup> بدین نمط، «نااصیل» در نفی معین امری نمودین از موضعی انتقادی مطرح می‌شود، لیکن زبان اصالتیان [واژه] اصالت یا متضاد آن را از هر بافت و به هم پیوستگی شفافی از این گونه [گویی با عمل جراحی]<sup>۳</sup> بیرون می‌کشد. وقتی تجارتخانه‌ای مأموریتی را به کسی واگذار می‌کند، مسلماً مجبور نیست از بابت کاربرد واژه «التزام» به کسی حساب پس دهد، اما چنین امکاناتی به صورت محدود و انتزاعی باقی می‌ماند. آن کس که به زور و کشمکش این امکانات را به صحنه می‌کشد مجیزگوی نظریهٔ زبانی نام‌انگارانهٔ خالی و عربانی است که مطابق آن، واژه‌ها ژتون‌های قابل تعویضی هستند که دست تاریخ هرگز آن‌ها را نسوده است.

با این همه، تاریخ به هر واژه‌ای دست می‌یازد، و هر واژه‌ای را از تن دادن به دوباره‌سازی معنای آغازین مجعول و مفروضی که در زبان اصالتیان پی‌جویی می‌شود باز می‌دارد. برحسب این که واژه با ضرباهنگی که آن را همچون امر استعلایی در تقابل با معنای خودش قرار بدهد نوشته شود یا نوشته نشود، و بر حسب این که بار معنایی تکواژه‌ای به بهای جمله، قوهٔ حکم و اندیشهٔ مضمون در آن تمام شود یا تمام نشود، این نیز تعیین می‌گردد که آن واژه به زبان اهل اصالت تعلق دارد یا ندارد. هم از این رو، خصلت زبان اصالتیان به غایت رسمی است: همهٔ هم این زبان مصروف آن است که آنچه

اگزستانس (یاسپرس و هایدگر)، می‌توان این دو واژه را به ترتیب «خوبشمنند» و «ناخوبشمنند» ترجمه کرد. - م.

1. Gefühl des Als ob

2. Theodor W. Adorno, *Der getreue Korrepetitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis*, Frankfurt, 1963, s. 218.

۳. فعلی که آدرنو برای این جمله به کار برده herausoperieren است که در مورد عمل جراحی کردن یا بیرون کشیدن، مثلاً، غده‌ای نیز به کار می‌رود، اما پیداست که مقصود انتقادی وی آن است که اصالتیان (به قول خودش) واژه‌ها را از زمینه و بافت تجربیشان بیرون می‌کشند و سپس معنایی دیگر در آن‌ها می‌دمند. - م.



می‌طلبد، بی‌توجه به درونمایهٔ واژه‌ها، صرفاً به یاری قدرت خطابه و سخنوری پذیرفته و احساس شود. این زبان ویژه برای مؤثر گرداندن ضبط و ربط قضایا به نفع آنچه می‌خواهد برساند کارگردان آن عنصر زبان می‌گردد که مقدم بر مفاهیم و همراه با ادا و اطوار دست و صورت است.<sup>۱</sup> بدین‌سان واژهٔ Aussage<sup>۲</sup> باید این باور را در ما برانگیزد که اگزیستانس سخنران همزمان همبستهٔ موضوع سخن و بخشندهٔ ارج و قرب آن موضوع است. زبان اصالتیان ما را به این تشخیص فرا می‌خواند که اگر سود افزوده‌ای به نام‌گوینده به گفتار اضافه نشود، آن گفتار هم از آغاز ناصیل است؛ و اگر صرفِ توجه به بیانِ مضمونِ گفتار مدنظر قرار گیرد، آن نظر همچون گناه نخستین است. این وجه رسمی بر وفق مراد کسانی است که اهدافی عوام‌فریبانه<sup>۳</sup> دنبال می‌کنند. آن کس که زبانِ اصالت را چیره‌دستانه به کار می‌برد مجبور نیست بگوید که به چه می‌اندیشد و حتی مجبور نیست در آن چیز به راستی و به دوستی اندیشه کند. این زبان با بر عهده گرفتن چنین تکلیفی از تفکر سلب ارزش می‌کند. اصالت شیوه‌ای است پرمایه و پرمغز برای سخن گفتن جملهٔ انسان‌ها. بدین‌سان چیزی روی می‌دهد که زبان اصالت خود آن را در قالب [عبارت] «رویداد خویشمندانساز»<sup>۴</sup> سبک و سیاق می‌بخشد. اصالتیان به نام همپیوندی<sup>۵</sup> آنچه را اجماع فهمِ جمعی، بی‌درنگ به چشم ظن و بدگمانی می‌نگرد می‌ربایند و به نام حقیقتی در مورد آن داد سخن می‌دهند. آهنگِ زبانِ اصالت

۱. عبارت اخیر برگردان توضیحی عبارت «عنصر پیش مفهومی، محاکاتی زبان» (Das vorbegriffliche, mimetisch Element der Sprache) است که شاید ترجمهٔ لفظ به لفظ آن

مقصود نویسنده را به روانی نمی‌رساند. - م.

۲. به معنای گزاره، بیان و، در اصطلاح هایدگر، «اظهار» از آن‌جا که پیشوند Aus (بیرون) بر حضور بیرون‌خویش ما از طریق زبان در گشودگی و حضور هستی یا عالم دلالت دارد. - م.

3. demagogisch

۴. sich ereignen: در اصطلاح هایدگر، مراقعی از تاریخ هستی است که برحسب آن‌ها انسان و هستی به نحوی خاص هر زمان متعلقان یکدیگر می‌گردند. در هستی و زمان صورت اسمی آن، Ereignis، به کار رفته است که هم به معنای خویشمندانساز و هم به معنای رویداد است. - م.

5. Kommunikation

در خود چیزی از سنخ سرسختی و جدیت متهوار نهفته دارد که با استبداد رأی از بافت و درونمایه مفهومی و نظری جدا و مستقل گشته و به دلخواه خود، در توطئه با آنچه مقدس و آیینی است شریک شده است. این که واژه‌های ناوابسته به بافت و متن و بریده از درونمایه مفهوم‌دار در زبان اصالتیان چنان می‌نمایند که گویی گویای چیزی هستند والاتر از آنچه معنی می‌دهند. مصداقش واژه «هاله» است. معرفی این واژه از زبان بنیامین درست در همان برهه‌ای که طبق نظریه خود او، تجربه آنچه وی از این واژه مراد می‌کرد مستحیل و ناممکن شده بود، بعید است که صرفاً امری تصادفی بوده باشد. واژه‌های کلیدی زبان اصالت، همچون مقدسی تهی از مضمون مقدس، همچون تجلی یخ‌بسته، فرآورده‌های فروپاشیده این جو و هاله‌اند. این هاله خود را با گونه‌ای نامشروطیت و بی‌قیدی جفت و دمساز می‌کند و بدین‌سان در دل دنیای افسون‌زدوده<sup>۱</sup> حاضر و آماده یا، اگر به زبان شبه نظامی آلمان نو سخن بگوییم، مجهز و آماده به خدمت می‌گردد. این یورش و نکوهش دائم نسبت به چیزگردانی<sup>۲</sup>، که زبان اصالت در وصف و بیان

### 1. entzauberte Welt

۲. Verdinglichung ( reification در انگلیسی) یعنی با آنچه ذاتاً شیء نیست، مثل تصمیم‌های انسانی، ذهنیات انتزاعی و اساساً خود انسان، همچون شیء رفتار کردن و قوانین اشیای مادی را به آن تسری دادن. در اصل، این مضمون منفی از نظریات مارکس و هگل سرچشمه می‌گیرد. البته مارکس این واژه را به کار نمی‌برد، بلکه در جلد اول سرمایه از چیزی به نام فетиشیسم کالا با بت‌انگاری کالا سخن می‌گوید. مقصود مارکس کلاً رفتاری است که در جامعه سرمایه‌داری شیء، یا انسان را چون کالای مبادله‌پذیر در بازار می‌نگرد. به نزد مارکس، انسان در اسارت پول، آزادی و خودآگاهی خود را از دست می‌دهد و به مرتبه موجودی از خودبیگانه و ابزارگون تنزل پیدا می‌کند. گشورگ لوکاج در تاریخ و آگاهی طبقاتی واژه چیزگردانی یا چیزواره‌انگاری را رواج می‌دهد. لوکاج این واژه را در انتقاد از نظریه جامعه‌شناختی از آن حیث که جامعه را همچون واقعیتی عینی می‌نگرد، به کار می‌برد. (ر.ک. بخش اول تاریخ و آگاهی طبقاتی). اما کاربرد این واژه در فلسفه‌های اگزیستانس میراث ویلهلم دیلتای است. دیلتای روش علوم مربوط به انسان را از روش علوم مربوط به طبیعت و محسوسات جدا کرد. از نظر هستی‌شناسی هایدگر و فلسفه اگزیستانس یاسپرس، هستی انسان به طور کلی با هستی تمام موجودات غیرانسانی از آن رو تفاوت دارد که

می‌کوشد، خود امری است چیزگشته. توصیف هنر بد از زبان ریشارد واگنر در این جا مصداق دارد: تأثیرات و جلوه‌های تئاتری همچون معلول بدون علت. آن‌جا که روح مقدس خاموش گشته، انسان به زبان مکانیکی سخن می‌گوید، اما سرّ تلقین شده‌ای که اصلاً وجود خارجی ندارد سرّی است علنی. کسی که آن را ندارد تنها لازم است چنان سخن گوید که گویی آن را دارد و گویی دیگران آن را ندارند. شعار اکسپرسیونیستی «هر انسانی برگزیده است» که در نمایشنامه‌ای اثر پاول کورنفلد<sup>۱</sup> - کسی که ناسیونال سوسیالیست‌ها به قتلش رساندند - آمده است، تنها به کار کسانی می‌آید که داستایفسکی تحریف شده و قلابی را به سطح خود رضامندی ایدئولوژیکی خرده‌بورژوازی‌ای که در معرض تهدید و تحقیر رشد اجتماعی قرار دارد فرو می‌کاهند. توفیق زبان اصالت از چیزی به نام سرچشمگی<sup>۲</sup> مایه می‌گیرد که به یکسان نه در واقعیت و نه در روح با چندان رشدی همراه نبوده است. عمر نیچه چندان نباید که از زبان اصالتیان به حال تهوع دچار شود: او اکنون در قرن بیستم مظهر کامل پدیدار کین توزی آلمانی است. بوی ناخوشی که نیچه می‌شنید اینک از طریق مراسم کم‌پیدای خانه تکانی در زندگی سالم توجیه می‌گردد:

در واقع یکشنبه در شنبه شب آغاز می‌گردد. آن‌گاه که کسبه دکان‌های خود را جمع و جور می‌کنند، آن‌گاه که خانم خانه‌دار سراسر خانه را به حالتی نظیف، پاکیزه و برق‌انداخته درآورده، و حتی بخشی از خیابان را که جلوی در

---

اگزستانس انسان گشوده بر ماسوا و همواره (مگر در دم مرگ) ناتمام است و هرگز نمی‌توان آن را همچون شیء فرو بسته، موضوع تحقیق قرار داد. مشارکت، استعلا و اگزستانس (از خود بیرون ایستادگی) نحوه رفتار موجود انسانی است. هایدگر در هستی و زمان خطای بزرگ فلاسفه گذشته را آن می‌داند که با آنچه شیء نیست چنان رفتار کرده‌اند که گویی شیء است. او ثنویت سوژه و ابژه را مصنوع، نظری و ثانوی می‌داند. - م.

1. Paul Kornfeld

۲. Ursprünglichkeit: این واژه را بیش‌تر هایدگر برای دلالت بر آغازین‌ترین بنیادهای چیزها به کار می‌برد. - م.

خانه است جارو کرده و آن جا را از آشغال‌هایی که در طول هفته بر هم انباشته شده کاملاً پاک کرده، آن گاه که بالاخره حتی بچه‌ها حمام می‌کنند و آن گاه بزرگ‌ترها گرد و غبار و چرک یک هفته را از تن می‌شویند و به سراغ لباس‌های تازه‌ای که برای آن‌ها آماده شده است می‌روند: وقتی که همه این‌ها با دقت و طول و تفصیلی روستایی روبراه و مرتب می‌شود، آن گاه حالتی عمیق از راحت و آسایش دلپذیر در انسان‌ها جا خوش می‌کند.<sup>۱</sup>

از تعبیرات و وضعیات زندگی هرروزینه‌ای که دیگر وجود ندارد پیوسته و بی‌وقفه با چنان ابهت و باد بروتی داد سخن می‌دهند که تو گویی آن‌ها [اگرچه دیگر وجود ندارند] از جانب مبدأ مطلق که محض حرمت باید مسکوت بماند، تضمین شده و توانمند گشته‌اند. این رندان<sup>۲</sup> در همان حال که از دراز کردن دست طلب به سوی وحی ابا دارند، از آن جا که معتاد به مرجعیت قدرتند، قضایا را به نفع معراج واژه‌ها به ساحتی فراسوی قلمرو امور واقع، به فراسوی امور مشروط و قابل اعتراض رتق و فتق می‌دهند، و حتی در خلوت واژه‌ها را چنان ادا می‌کنند که تو گویی دست رحمتی فراسویی مستقیماً در ترکیب و آرایش آن‌ها دخالت دارد. آن ساحت برین که باید هم به آن اندیشید و هم از اندیشیدن به آن پرهیخت، به دست زبان اصالت ابتر و کژ و مژ می‌گردد، چنان که گویی این زبان از آغاز زمان مالک این ساحت برین بوده است و هم از این روست که این ساحت والا لاجرم خود را در [صحنه] زبان اصالت وارد می‌کند. آنچه فلسفه می‌طلبد - یعنی آن ویژگی خاص فلسفه که برحسب آن باز نمود،<sup>۳</sup> خواست ذاتی فلسفه می‌گردد - فلسفه را مقید به آن می‌کند که هر واژه‌اش گویای چیزی بیش از آنچه آن واژه به تنهایی می‌رساند باشد. زبان اصالت از این ویژگی بهره‌برداری می‌کند. استعلای حقیقت به فراسوی معانی تکواژه‌ها و احکام چیزی است

1. Otto Friedrich Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart, 1956, S. 205.

2. die Gewitzigten

3. Darstellung

که زبان اصالت آن را چونان دارایی تغییرناپذیر واژه‌ها بر واژه‌ها می‌خکوب می‌کند، حال آن‌که این «افزوده» تنها به واسطه کاربرد واژه در هیئت تألیفی است که بر ساخته می‌شود. زبان فلسفی برحسب ایدئال خود با بسط سلسله‌ای از اندیشه‌ها، به یاری آنچه می‌گوید به چیزی فراتر از آنچه می‌گوید ره می‌یابد. زبان فلسفی از آن رو که در آن تناقض میان حقیقت و اندیشه، خود از خود آگاه می‌شود و، در نتیجه، خود بر خود چیره می‌گردد، به شیوه‌ای دیالکتیکی یا جدلی از خود فرا می‌گذرد. زبان اصالت چنین استعلایی را ویرانگرانه مصادره می‌کند و مسئولیت آن را به قیل و قال‌های خود واگذار می‌کند. اصالتیان از آنچه واژه‌ها بیش از معنای خود می‌رسانند یک بار برای همیشه به اسم شیوه تعبیر و بیان، دکانی امن برای خود دست و پا می‌کنند. دیالکتیک برچیده می‌شود: دیالکتیک واژه و شیء، و به همین نحو دیالکتیک درون‌زبانی<sup>۱</sup> میان تکواژه‌ها و مناسبات آن‌ها. واژه باید معنای خود را نااندیشیده و گسسته از حکم پس پشت نهد. از این طریق واقعیت آن چیز بیش‌تر باید بنا شود. بدین‌سان زبان اصالت بر آن است که بی‌سبب به ریشخند آن‌گونه نگرش زبانی<sup>۲</sup> عرفانی وانمود کند که غره از بی‌پیرایگی و سادگی خود از یادآوری آن حذر می‌کند. در زبان اصالت تفاوت دو چیز نادیده گرفته می‌شود: آن چیز بیش‌تر که زبان از پی آن کورمال می‌رود و قائم به خویشی<sup>۳</sup> آن چیز بیش‌تر. بدین‌سان ریا به امر ماتقدم تبدیل می‌گردد: زبان هرروزینه‌ای که اکنون و در این‌جا بدان صحبت می‌شود چنان می‌نماید که گویی زبانی مقدس است. زبان نامقدس<sup>۴</sup> تنها با دوری جستن از لحن زبان مقدس و نه با

1. innersprachlich

2. Sprachspekulation

3. Ansichsein

۴. profan، که آن را به «نامقدس» ترجمه کرده‌ایم، در این‌جا و در اغلب موارد کمابیش معادل سکولار (Sekular) است که آن را به دنیوی، ناسوتی و این‌جهانی ترجمه می‌کنند و آن صفت تفکری است که ملتزم به مرجعیت دینی و شریعت موروثی و به‌طور کلی رویکرد ایمانی به امر قدسی و آخرت نیست و تنها از سرچشمه خودآگاهی خود انسان سرچشمه می‌گیرد. بنابراین،

تقلید از آن می‌تواند خود را به زبان مقدس نزدیک کند. زبان اصالت، حرمت‌شکنا نه از این حد تجاوز می‌کند. این زبان واژه‌های تجربی را در هاله می‌پوشاند. از آن‌جا مفاهیم کلی و ایده‌های فلسفی از جمله مفهوم هستی را با چنان رنگ و لعاب غلیظی بزک می‌کند که ذات مفهومی آن‌ها، یعنی وساطت سوژه اندیشنده در زیر قشر ضخیم رنگ و لعاب، به کلی ناپدید می‌گردد: آن‌گاه این واژه‌ها ما را به کمند این فریب می‌کشند که گویی انضمامی‌ترین واژه‌های عالمند. استعلا و انضمام<sup>۱</sup> رنگ عوض می‌کنند. ابهام و دوپهلویی واسطه آن‌گونه نظرگاه زبان‌شناختی است که آماج لعن فلسفه‌ای قرار می‌گیرد که فلسفه مطلوب آن نظرگاه است.<sup>۲</sup>

واژه‌های «profan» و «Sekular» ناظر به توهین به مقدسات و دین‌ستیزی نیستند، بلکه ناظرند به رویگردانی از پذیرفتن اموری به اسم کشف و وحی و الهام، چنان‌که در فرهنگ غرب واژه «Sekular» گاه در مورد روحانیون و کشیش‌ها نیز به کار می‌رود. آدرنو بر آن است که زبان فلسفه، اساساً باید زبان سکولار و نامقدس باشد؛ و فلسفه حتی آن‌جا که به امور مقدس متلاً خدا و مجردات متعالی نزدیک می‌شود، باید با زبان خودش، که به خودآگاهی و روش دیالکتیکی پای‌بند است، سخن گوید، نه این‌که ادا و اصول عارفانه را در پیش بگیرد. - م.

### 1. Konkretion

۲. ر. ک. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 3. Aufl., Heil, 1931, p. 173 ff., § 37.

ارجاع آدرنو به بند ۳۷ هستی و زمان تحت عنوان «ابهام» است. عناوین بندهای قبل آن *das Gerede* (وراجی یا هرزه‌درایی) و *Die Neugier* (فضولی یا کنجکاوی) است. این‌ها، از نظر هایدگر، سه امکان از امکانات دازابنی است که ناصیلانه خود را در هر روزی منتشر، مستحیل و ساقط کرده است. همچنین، این سه - وراجی، فضولی، ابهام - سه امکان وجودی هستی با دیگران ناصیل است. این امکانات از آن‌جا که پیشاپیش در شبکه مناسباتی بوده‌اند، هستی توانش اصیل دازاین را خفه می‌کنند. ابهام، رویارویی با چیزی است که برای همگان در دسترس است و هر کس می‌تواند در باره آن چیزی بگوید، اما به زودی تشخیص این‌که در فهم اصیل آن چیز چه چیزی گشوده می‌شود و چه چیزی گشوده نمی‌شود ناممکن می‌گردد. ابهام اختفای معنای اصیل در زیر شیوع فهم همگانی است. ابهام به معنای هستی و جهان نیز تسری می‌یابد: فهم پیشین و از پیش داده هستی آن چنان‌که مشترک میان همگان است از دید هایدگر فهم مبهم و متوسط هستی است. تقریباً همه آن شیوه‌های ناصیل هستی که هایدگر در هستی و زمان از آن‌ها نام می‌برد با قندهای «بدوأ» و «غالباً» همراه است. به بیانی دیگر، بدوأ و غالباً همگان از رویارویی اصیل با هستی و جهان یا، به تعبیر هایدگر، از موضع فلسفی، رو برمی‌گردانند. پس از نظرگاه فلسفی و، به بیان

اما تبدیل شدن ناحقیقت به قلنبه گویی کیفرخواستی است که ناحقیقت علیه خود صادر می‌کند. زیدی پس از مدت‌ها جدایی [به من] نوشت که به لحاظ وجودی یا اگزیستانسیال وضعی ایمن و مطمئن پیدا کرده است. دریافت مقصود او به مدتی تأمل نیاز داشت. مقصودش آن بود که به لحاظ مالی به قدر کافی در کنف حمایت است. مرکزی که به منظور مباحثات بین‌المللی تأسیس شده - حالا بماند که این مباحثات چه دردی را دوا می‌کنند - خانه رویارویی‌ها<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. این خانه قابل رؤیت<sup>۲</sup>، که سخت و استوار در زمین بنیاد دارد، به یاری گردانندگان مراسم، که چون در میان انسان‌های موجود<sup>۳</sup> و زنده حادث شده‌اند، باید در مباحثات مافوق به حساب آیند، به مکانی مقدس و متبرک بدل می‌گردد، اگرچه آن انسان‌ها نیز بالاخره به همان خوبی می‌توانند در مباحثات شرکت کنند، چراکه آن‌ها نیز مادام که خودکشی نکرده‌اند، مشکل می‌توانند جز وجود داشتن کاری دیگر کنند. مهم آن است که پیوند با دیگری مقدم بر هر مضمرنی باشد. هم از این رو، زبان اصالت را خوی جمعی نخ‌نما شده جنبش جوانان<sup>۴</sup> بسنده است؛ به حکم این سانسور، هیچ چیز نه از نوک بینی گوینده، و نه از توانش<sup>۵</sup> آن کس که به تازگی انباز<sup>۶</sup>

---

دقیق‌تر، از منظر هستی‌شناسی بنیادی، حرکت به سوی رفع ابهام، کشف معنا و برداشتن حجاب است؛ همچنین است زبان در این مرحله. برعکس، در حالت سقوط، انشمار و نااصالت، همه چیز به سوی انبام، اختنا و گمگستگی می‌رود. ظاهراً آدرنو نقد خود را با خلط این دو جهت پیش می‌برد. - م.

### 1. Haus der Begegnungen

۲. das sichtbare Haus: این تعبیر کنایه‌ای است از مادی بودن و، در نتیجه، خصلت عینی و غیرروحانی و فاقد قداست خانه. پیداست که آدرنو در جملات بعدی نیز وجود داشتن (existieren) را به معنای غیراستعلایی حدوث و قرار داشتن در جهان و میان انسان‌ها به کار می‌برد، نه از آن رو که از معنای هایدگری آن غافل است، بل از آن رو که وجود را جز به همین معنا نمی‌گیرد. او به کنایه از فعل هایدگری Sich-ereignen استفاده می‌کند. - م.

### 3. existierend

۴. احتمالاً مقصود جنبش جوانان نازی است. - م.

### 5. Kapazität

### 6. Partner

نامیده شده فراتر نمی‌رود. زبان اصالت زمام تعهد نسبت به نهادهای استوار را به دست می‌گیرد و افزون بر آن، عزت نفس دون‌پایه‌ترین گویندگان را تقویت می‌کند، چرا که از آن‌جا که شخصی از درون آن‌ها سخن می‌گوید، آن‌ها پیشاپیش چیزی هستند حتی وقتی که آن شخص به کلی هیچ چیزی نیست.<sup>۱</sup> فرمان پژواک‌افکن زبان اصالت باید چنان باشد که اندیشه آن را به زحمتی چندان نیاز نباشد که اگر چنین باشد، خاطر امت رنجه خواهد گشت. این فرمان همزمان تضمینی است بر قبول قابلیت والاتر امت.<sup>۲</sup> چیزی که در این میان کتمان می‌گردد آن است که زبان خود به سبب تعمیم و عینیتش، پیشاپیش همه انسان‌ها،<sup>۳</sup> یعنی همه سوژه‌های منفرد سخن‌گو، را نفی می‌کند، اما زبان اصالت با وانمود به این که نه از اندیشه بل از همه انسان‌ها سخن می‌گوید، خود را به ظاهر چنان جلوه‌گر می‌سازد که در مقام شیوه مشارکت «تودستی»،<sup>۴</sup> از مشارکت گله‌وار ناانسانی شده در امان است، و این درست

۱. جملات آدرنو آکنده از کنایه‌هایی است که مسلماً فهم آن‌ها بدون آگاهی قبلی از مشارالیه او میسر نیست. آدرنو فرض را بر این نهاده که خواننده‌اش با آرای هایدگر و مضامین هستی و زمان آشنایی قبلی دارد. در این‌جا او به چیزی به نام «ندای خاموش دوست»، که تعبیر هایدگر از هستی با دیگران است، اشاره می‌کند: حتی اگر هیچ کس در جهان جز من نباشد، هستی من ذاتاً هستی با دیگری است. ندای این دوست نه از جانب شخص دیگری که با من است، بل از جانب من و در عین حال از فراز و آن سوی من برمی‌خیزد. - م.

۲. *Gemeinschaft* و *Bewährung* را به ترتیب «قبول قابلیت» و «امت» ترجمه کرده‌ایم تا کنایه‌های دینی آدرنو را منتقل کنیم. آدرنو از آغاز این کتاب اصحاب اصالت را چون فرقه‌های دینی می‌نگرد که در میان خود باورهایی مشترک دارند و به دگراندیشان اجازه ورود به فرقه نمی‌دهند چون در مراتب والای اهل فرقه نیستند. بر این اساس، احتمالاً آدرنو در کاربرد واژه اول به مراسم کلیسایی اثبات اهلیت و صلاحیت شخص پس از آزمون برای ورود به آیین نیز اشاره می‌کند. این کنایه نیز مضمون است که فلاسفه اگزیستانس به ظاهر از دین گسسته‌اند، اما همان شیوه را دنبال می‌کنند. - م.

۳. *ganzen Menschen*: چنین دریافت می‌شود که مقصود کل انسان و نه انسان کلی است. کل در این‌جا به معنای اجتماع و مشارکت فرد فرد سوژه‌ها در تقابل با کلی - که صرفاً مفهومی و انتزاعی است - قرار می‌گیرد. - م.

۴. *«zuhande» Kommunikationsweise*: «تودستی» بودن موجودات برای انسان در اصطلاح



همان چیزی است که این زبان به مفاهمه شورمند همگان تجویز می‌کند. آن کس که خود را در پس واژه‌هایی که این چنین رهن و نقشبازند پنهان می‌کند خود را از هرگونه بدگمانی در مورد آنچه در همان لحظه می‌کند، یعنی سخن گفتن با دیگران به قصد قالب کردن چیزی به آنان، در امان می‌دارد.

واژه Aussage [به معنای اظهار یا گزاره] با اتصال خود به «اصیل و حقیقی» خود را یکسره از عذر تقصیر برحذر می‌دارد و با بهره‌گیری از این امتیاز، انجماد و تحجر امر فی نفسه<sup>۱</sup> را نهانی به عبارت «برای دیگران»<sup>۲</sup> حواله می‌کند.<sup>۳</sup> آن‌جا که مشارکت و همپیوندی همه چیز است، پس همان به که این واژه نیز همچون مشارکت باشد. زیرا همان شخص معبودی که مدتی نه چندان پیش عبارت «تکاوران مرگ افتخارآمیز»<sup>۴</sup> را ابداع کرد در زبان اصالتیان هم بنیاد هستی و هم مخاطب گزاره یا اظهار است بی آن‌که این دو را بتوان از هم تمیز داد. پیداست که صفت «معتبر» از آن رو به این واژه متصل می‌گردد که این واژه به صراحت و با تأکید مخصوصاً محمل گونه‌ای تجربه می‌گردد، و کسانی که این واژه را از آن رو که محمل ادعای چنین تجربه‌ای

هایدگر یعنی این که انسان، مقدم بر هرگونه اندیشه، نظریه و نگاهی به اشیا و موجودات، آن‌ها را چون ابزاری در شبکه‌ای از مناسبات عملاً به کار می‌گیرد. - م.

#### 1. Ansicht

#### 2. Fürandere

۳. شاید بتوان اغلب این کنایه‌ها را به زبانی ساده‌تر بیان کرد: هایدگر از آغاز با این ادعا که هستی انسان (دازاین) را نه با مفاهیم انتزاعی و نه به صورت مطلق و نامشروط به تاریخ و واقعیات، بلکه در شبکه‌ای از مناسبات به نام جهان و دیگران و به نحوی عملی و انضمامی تشریح می‌کند، خود را از هرگونه مطلق‌اندیشی ایدئالیستی جدا می‌سازد. آدرنو می‌گوید هایدگر به نحوی نهانی و نردستانه همان امور مطلق نفس‌الامری و نامشروط را دوباره از دری دیگر وارد می‌کند، زیرا مفاهیم در جهان، با دیگران و برای دیگران چنان بر هر اوضاع و شرایط متعین و واقعی تقدم دارند که عملاً واجد هیچ‌گونه مصداق انضمامی نیستند، بلکه، در عوض، عمرمیت، کلیت، انکارناپذیری و ضلیمت همان امور مطلق و نفس‌الامری را دارند. - م.

۴. Himmelfahrts Kommando: لفظاً به معنای «تکاوران راهی بهشت» است و احتمالاً به فرمان هیتلر خطاب به سربازان خط مقدم اشاره دارد. ضمناً، به نظر می‌رسد که آدرنو از جناس ناقص Kommando (تکاور) و Kommunikation (مشارکت) به قصد کنایه و طنز استفاده می‌کند. - م.

است، می‌پسندند خود هرگز به آن تجربه عمل نمی‌کنند. وسیله‌ای برای تقویت صدا لازم می‌افتد. گزاره می‌خواهد ما را خبر کند که آنچه گفته از ژرفا و کنه سوژه سخنگو که از لعنت مفاهمه قشری و مبتذل بسی دور گشته برمی‌خیزد، اما همزمان این اختلال ارتباطی با تغییر دادن صورتک و لباسش، خود را در گزاره پنهان می‌کند. همین که کسی سخن می‌گوید کافی است تا به شکرانه‌ و اژه رفیع گزاره، گفته‌اش الزاماً از حقیقت نشان داشته باشد، توگویی کسی را نمی‌توان در دام ناحقیقت گرفتار کرد یا ممکن نیست انسان‌ها صرفاً برای مزخرفاتی توخالی تن به شهادت دهند. مقدم بر هر درونمایه و مضمونی، همین که گزاره می‌خواهد محمل چنین تغییری باشد، همین جابجایی [از جای اصلی به جای رفیع] در حکم سند جرمی است که آن را به دروغ بودن محکوم می‌کند. وقتی فرض بر آن است که گزاره از حیث فاعل شناسا و وجه ذهنی آن قابل اطمینان است، پس به همین سبب مخاطب و گیرنده آن نیز باید از آن چیزی به دست آورد. این قابلیت اطمینان وصفی وام گرفته از دنیای فروش کالا است. تقاضای مصرف‌کننده آن است که حتی امور معنوی مطابق خواست او و برخلاف مفهوم خاص خود هدایت شوند. پس هشدار نسبت به امور معنوی یکسره بر هوای زبان اصالتیان غالب می‌گردد. نیاز به یاوری، خواه واقعی باشد خواه عبث و توخالی، صرفاً باید با روح صرف، با دلجویی و تسلی و بدون دخالت هیچ عملی ارضا گردد. ژاژخایی در باره بیان، ایدئولوژی مکملی است برای آن گونه لالمانی و خفقانی که نتیجه معامله نظام موجود با آنانی است که هیچ قدرتی بر آن نظام ندارند و هم از این رو، فریادخواهی آن‌ها پیشاپیش عبث و توخالی است. اما آنچه از وضع موجود نقادانه روی برمی‌تابد به دست آلمانی‌های صاحب‌مقام و ثابت‌منصب به عنوان «آنچه درخور بیان نیست»<sup>۱</sup> بی‌اعتبار و بی‌ارزش شده است. بیان و

1. Ohne Aussagewert

گزاره در این باره، که به چماق سرکوب هنر نو تبدیل شده، جای خاص خود را دارد. هنر نو از حس انتقال‌پذیری سنتی فرمان نمی‌برد، اما آنان که شناخت زیبایی‌شناختی‌شان به این نافرمانی قد نمی‌دهد، هنر نو را چنان به چوب ملالت می‌رانند که گویی خود از نگرگاهی بالاتر به آن می‌نگرند. اگر کسی [لفظ] معتبر<sup>۱</sup> را به گزاره منضم کند، بدین‌سان اجازه می‌دهد که آنچه [در تداول عامه] در لحظه‌ای خاص معتبر به شمار می‌آید رسماً مهر چیزی را بخورد که به لحاظ متافیزیکی نیز ادعای موجه بودن را یدک می‌کشد. این فرمول ما را از بار تأمل در باره متافیزیکی که گزاره ادعایش را یدک می‌کشد و به همین منوال از زحمت اندیشیدن در این باب که گزاره چه می‌گوید خلاص می‌کند.

به نزد هایدگر، مفهوم گزاره هیچ چیز کم‌تر از آنچه به منزله مقوم<sup>۲</sup> da است نمی‌نماید. آموزه‌ای که این زبان ویژه در خود نهان دارد همان نظریه حاکم و غالبی است که رابطه من - تو را همچون مقام و منزلت حقیقت می‌گیرد، و بدین‌سان عینیت حقیقت به صورت شیء وارگی را سیاه می‌نماید و بازار

### 1. gültig

۲. da بخش اول تعبیر Dasein (دازاین) است که هم معنای این جا و هم معنای آن جا می‌دهد. اگرستانس، ذات دازاین است. دازاین همواره فراتر از خویش، یعنی هم این جا و هم آن جا است. da همان برون‌خویشی و گشودگی دازاین بر عالم و بر هستی و با دازاین‌های دیگر است. از قضا واژه Aussage [گزاره یا اظهار] نیز با پیشوند Aus آغاز می‌گردد که معنای ظهور و برون شدن را افاده می‌کند. آدرنو در این جا ما را به هستی و زمان (بند ۳۳) ارجاع داده است. مک کواری Aussage را به assertion ترجمه کرده است. هایدگر در بند ۳۳ بیان یا گزاره یا اظهار را شیوه‌ای از تفسیر می‌داند. در ضمن، به طور کلی گزاره یا بیان ادای تکوازه نیست، بلکه ادای کلامی حکم یا جمله حملی است. بحث آدرنو با هایدگر در این جا بر سر ملاک اعتبار یا صحت گزاره است. هر چند جمله آدرنو مبهم است، با توجه به آنچه هایدگر در بند ۳۳ می‌گوید، به نظر می‌رسد که آدرنو می‌خواهد بگوید که اگر اعتبار حکم مقدم بر معانی مرسوم اعتبار، یعنی عینیت حکم، فعلیت حکم، صحت منطقی حکم، اجماع همگان و همه‌زمانی حکم، باشد، دیگر نه چیزی از معنا و محتوای آن می‌ماند و نه چیزی برای ما که صحت و اعتبار حکم را به لحاظ متافیزیکی یا منطقی محل تأمل قرار دهیم. - م.

خردستیزی را گرم می‌کند. بر حسب چنین رابطه‌ای، همپیوندی، که نقطهٔ عزیمت آن تنها می‌تواند به واسطهٔ عینیت آنچه مورد همپیوندی واقع می‌شود باشد، در خفا به امری فراروان‌شناختی تبدیل می‌شود. سرانجام، حماقت سنگ بنای متافیزیک می‌گردد. از آن زمانی که مارتین بوبر با جدا کردن مفهوم اگزستانسیال یا وجودی از مفهوم مسیح‌شناسی<sup>۱</sup> در اندیشهٔ کی‌یرکگور، آن را به گونه‌ای ایستار کلی فرو پیراست، این گرایش بر اذهان غالب شد که مضمون متافیزیک باید چون چیزی پنداشته شود که به نحوی از انحا به رابطهٔ معروف به من و تو مقید باشد. این مضمون به بی‌واسطگی زندگی<sup>۲</sup> احاله می‌گردد. الهیات بندی و بندهٔ تعینات حلولی می‌شود، و این مقاصد نیز به سهم خود از قیل یادی که از الهیات با خود دارند، دعوی و طلب معنایی افزون‌تر دارند. این بدان معناست که این تعینات پیشاپیش همچون واژه‌های زیان اصالت هستند [و چیزی افزون بر معنای خویش می‌طلبند]. در این میان کمینه چیزی که با چشم‌بندی در صحنه غیب می‌شود آستانهٔ گذار طبیعت به ماورای طبیعت است. اصیلان افتاده‌تر دیدگان را در پیشگاه مرگ با حرمت و هیبت فراز می‌کنند، اما سلوک روحی ایشان از آن رو که خود دلباختهٔ سینه‌چاک زندگی‌اند، مرگ را کتمان می‌کند. نیش خداشناسی، که بی‌آن به رستگاری نتوان اندیشید، کشیده می‌شود. طبق مفهوم خداشناسی، هر آنچه طبیعی است وقتی که مرگ را از سر می‌گذرانند، دگردیسی پیدا می‌کند. اکنون و در این جا نه در رابطهٔ انسان با انسان و نه مسلماً در رابطهٔ انسان با خدا، که در حکم دست زدن بر شانهٔ خداوند است، ابدیتی در کار نیست. اگزستانسیالیسم به سبک بوبر که روابط خودانگیختهٔ انسان‌ها را به قطب‌های شیء‌واره و عینی تحویل‌پذیر نمی‌داند، استعلا را به شیوه‌ای برعکس *analogia entis* [تشکیک هستی]<sup>۳</sup> ترسیم می‌کند. اگزستانسیالیسم بوبر در

1. Christologie

2. Unmittelbarkeit des Lebens

۳. *analogia entis* یا تشکیک وجود از مباحث الهیات و فلسفهٔ مدرسی است. مسئله آن است که

فلسفه حیات‌انگاری<sup>۱</sup> در جا می‌زند که در سیر تاریخ روح،<sup>۲</sup> خود از آن برآمده است و خود دست رد به سینه آن می‌زند: اگزستانسیالیسم بوبر توانمندی موجود میرا را به گزاف به ساحت موجود نامیرا فرا می‌برد.

بدین سان استعلا به مرتبه عالم انسانی تنزل می‌یابد و نزدیک‌تر می‌گردد. زبان اصالت به تمام معنا: زبانی همچون ارگ روح است که از کارخانه وورلیتسر<sup>۳</sup> بیرون آمده. موعظه هاکسلی در جهان زیبای نو،<sup>۴</sup> یعنی آن ادعایی که

واژه‌ها و گزاره‌های معمول در زبان روزمره و دنیوی چگونه می‌توانند مفاهیم الهیات از جمله صفات باری تعالی مثل ابدیت، کمال و بساطت را بیان کنند بی آن که آن‌ها را به مرتبه مقیاس‌های فانی و گذران انسانی فرو بکاهند. نظریه تشکیک هستی در واقع بیانگر چگونگی نسبت میان هستی جاودانه خالق و هستی فانی مخلوق است. برحسب این نظریه، خداوند علت آغازین وجه خیر در موجودات و کمال این وجه است. توماس آکویناس در مجموعه الهیات این نظریه را بسط می‌دهد. مقصود آدرنو از استعلا و وارونه بوبر احتمالاً آن است که در این نوع استعلا انسان خدا را به خود تشبیه می‌کند و نسبت انسان با خدا را به مرتبه نسبت انسان با انسان فرو می‌کاهد. شاید بتوان آن را نوعی استعلا نزولی خواند. کافکا می‌گوید: «ما چاه بابل حفر می‌کنیم»، با این تفاوت که وی این نوع استعلا و وارونه و فریب‌آلود را به جد نمی‌گیرد، بلکه آن را افشا می‌کند. برخی از مفسران کافکا کشمکش‌های قهرمان کافکا با قصر یا دادگاه را به نوعی شیخون انسان فانی و زمینی بر حکومت درک‌ناپذیر الوهیت تعبیر کرده‌اند. تصادفاً مارتین بوبر یکی از این مفسران است. ناگفته نماند که بوبر و کافکا هر دو یهودی، همعصر و ساکن قلمرو امپراتوری اتریش - مجارستان بوده‌اند. برخی از مفسران این دو را متأثر از نوعی عرفان یهودی به نام کاباله یا کابالیسم می‌دانند. - م.

### 1. Lebensphilosophie

۲. *Geistesgeschichte*: اصطلاحاً روشی علمی است که تاریخ فرهنگ‌ها، جهان‌بینی‌ها و تحولات فرهنگی را متأثر از روح زمان (*Zeitgeist*) می‌داند و در کل آن را به «تاریخ روح» تعبیر می‌کند. - م.

۳. Rudolf Wurlitzer (۱۸۳۱-۱۹۱۴) از نوادگان هاینریش وورلیتسر (۱۵۹۵-۱۶۵۶) بود. خانواده وورلیتسر نسل اندر نسل سازنده انواع و اقسام آلات موسیقی بودند. رودلف وورلیتسر در ایالات متحده برای این کار به تأسیس شرکت و کارخانه دست زد. سه فرزند او، هاوارد اوپگن، هنری و رگینالد، کار او را دنبال کردند. اولی آلات اتوماتیک و سکه‌ای و دومی انواع عجیب و غریبی از ویولن و سومی ارگ دندان‌های یا جعبه موسیقی (*Barrel Organ*) را ساخت. آدرنو می‌خواهد به کنایه بگوید که استعلا اگزستانسیالیستی مثل این ارگ نامعمول، جعلی و سرهم‌بندی شده است. - م.

۴. *Brave New World*: جهان زیبای نو اثر آلدوس هاکسلی رمانی است تخیلی و طنزآلود در باره

بر کاغذ ثبت شده تا به وقت ضرورت پخش شود، باید با زبان اصالت به زیور طبع آراسته می‌شد، تا اگر چنین دست داد که توده‌های آشوبگر زمانی دگر باره دست به دست یکدگر دادند، این موعظه به لحاظ جامعه‌شناختی - روان‌شناختی با احتمال بیش‌تری بتواند برنامه‌تأثیرگذاری از پیش طرح شده برای سر عقل آوردن آشوبگران را عملی سازد. به همان‌گونه که ارگ وورلیتسر تحریری را که زمانی حامل بیان ذهنی موسیقایی بوده، متعاقباً با مقاصد تبلیغاتی به نحوی مکانیکی در آهنگی که به نحوی مکانیکی پدید آمده، وارد می‌کند تا به آن تحریر جلوه‌ای انسانی بدهد، زبان اصالت نیز برای انسان‌ها الگوهای برای انسان بودن فراهم می‌آورد که با کار بی اختیار و ناآزاد از آن‌ها بیرون کشیده شده، به فرض که در این میان واقعاً رد و نشانی از کار آزاد نیز اصلاً وجود داشته باشد. اصالت چیزی است که هایدگر آن را ضد منتشران<sup>۱</sup> و هرزه‌درایی بنیان می‌نهد بی آن‌که در این میان در دام این فریب و اشتباه افتد که میان این دو که وی بر سر آن‌ها در مقام دو حیثیت وجودی<sup>۲</sup> چانه می‌زند، از آن رو که به علت توانمندی<sup>۳</sup> خاص خود درهم می‌آمیزند، ممکن نیست شکافی کامل حکمفرما باشد. با این همه، او دیگر این را پیش‌بینی نمی‌کرد که آنچه به نزد وی اصالت نامیده می‌شود، همین که به صورت واژه درآید، در گستره همان بی‌نامی و گمنامی<sup>۴</sup> جامعه مبادله که هستی و زمان علیه آن شوریده است رو به رشد و افزونی می‌گذارد. زبان اصالت، که هایدگر با پدیدارشناسی و راجی جایگاه ویژه و آبرومندانه‌ای

---

زندگی انسان در آینده‌های دور و چگونگی مفاد شدن او به دست تکنیک. پند یا موعظه فهرمان هاکسلی این است که ادامه پشیمانی از خطای گذشته و به هم زدن گن‌داب باید به نفع آینده‌اندیشی رها شود. این آینده در جهت مهار کردن دیوانگی و وحشیگری است، اما به بهای تبدیل انسان‌ها به مهره‌های بی‌هویت تکنیک. این رمان در دهه سی قرن بیستم نوشته شده است. - م.

۱. das Man: این واژه را به «آن‌ها» یا «کسان» نیز ترجمه کرده‌اند. نخستین بار مرحوم فردید «فرد منتشر» را معادل این مفهوم هایدگری به کار برده است. - م.

برای آن دست و پا می‌کند، خبرگان<sup>۱</sup> را هم در مقام کسانی که طبق عقیده خودشان حساسیت‌های والاتری غیر از حساسیت‌های پیش پا افتاده و مبتذل دارند شایسته خبرگی می‌کند و هم از آن رو چنین می‌کند که این زبان بر زخم کز پنداری در باره بی‌ریشگی<sup>۲</sup> که هر دم افزون‌تر از پیش چرکین‌تر و گندیده‌تر می‌شود مرهم می‌گذارد. در آن گروه‌های حرفه‌ای که در عین ناخودبسنده‌گی، در عین وابستگی یا ضعف اقتصادی، به قول خودشان کار فکری و معنوی می‌کنند، زبان اصالت گونه‌ای بیماری حرفه‌ای است. چنین گروه‌هایی به نقش‌های همگانی جامعه نقشی ویژه می‌افزایند. آموزش<sup>۳</sup> و آگاهی<sup>۴</sup> آن‌ها در قیاس با روحی که به اقتضای تقسیم کار در جامعه قلمرو مشغله آن‌هاست، با پای لنگ و به مراتب عقب‌تر از قافله گام برمی‌دارد. آن‌ها بر آن سرند که با زبان اصالت این فاصله را از میان بردارند. بر همین نمط برآیند که خود و افرادی را که از گوهر و جنم خودشان هستند در مقام سهامداران فرهنگ شیک و اعیانی عرضه کنند. هنوز که هنوز است، اجناس بنجل به چشم آن‌ها مدرن می‌آید. در میان آن‌ها افراد صاف و صادق و خوش‌گمان‌تر نیز می‌توان یافت که با وام‌گیری از مرده‌ریگ اصطلاحات عهد صنعت دستی – مرده‌ریگی که زبان اصالت کم به آن بدهکار نیست – هنوز که هنوز است این همه را بی آن‌که خم به ابرو آورند به حسب حال شخصی تعبیر می‌کنند. قالب‌های فکری<sup>۵</sup> زبان اصالت ضامن و پشتیبان حرکتی ذهنی هستند. چنین می‌نماید که این قالب‌ها به ما تضمین می‌دهند که آدمی آنچه را واقعاً انجام می‌دهد انجام نمی‌دهد. وقتی که آدمی آن‌ها را بر زبان می‌آورد یا، به بیانی دیگر، وقتی که با دیگران بی‌مع می‌کند، صرفاً با کاربرد آن‌ها تضمین می‌کند که در مقام شخصی برخوردار از آزادی مسلم و بی‌چون و چرا به تنهایی و

1. die Adepten

2. Wurzellosigkeit

3. Bildung

4. Bewusstsein

5. Stereotypen

شخصاً به این همه ره برده است. بدین سان ژست ظاهری خودآیینی<sup>۱</sup> به جای مضمون و درونمایه خودآیینی می‌نشیند. آن‌گاه با بوق و کرنا نوبت به مراسم نامگذاری می‌رسد: آنچه دگرآیینانه<sup>۲</sup> [از آیینی دیگر] وام گرفته شده، التزام<sup>۳</sup> نامیده می‌شود. زبان اصالت با خوارداشتن صنعت فرهنگ<sup>۴</sup> در غم آن چیزی است که فردی‌سازی کاذب<sup>۵</sup> در صنعت فرهنگ غمخوار آن است. این عارضه آلمانی پیشرفت فرهنگ نیم‌بند است که انگار برای کسانی اختراع شده که خود را محکوم تاریخی یا، دست‌کم، در حال سقوط می‌بینند، اما به نزد خود و در برابر همپالگی‌های خود چنان عصا قورت داده می‌خرامند که گویی در باطن خود نشان نخبگان دارند. اهمیت و وزن زبان اصالت را نباید صرفاً از آن رو که گروهی کوچک به این زبان می‌نویسند، دست‌کم گرفت. در زندگی واقعی اشخاص بی‌شماری به این زبان سخن می‌گویند؛ از دانشجویی که در امتحان بی‌وقفه در باره رویارویی اصیل داد سخن می‌دهد گرفته تا مشاور مطبوعاتی یک اسقف که می‌پرسد: آیا شما معتقدید که خدا تنها عقل را مخاطب قرار می‌دهد؟ آن‌ها گفتار بی‌واسطه خود را از مرکز پخشی<sup>۶</sup> دریافت می‌کنند. توماس مان اگرچه چندان که باید فرصت نیافت تا شاهد عادات و رسوم آلمان نو باشد، اما از خلال گفتگوهای خداشناختی شاگردان دکتر فاوستوس در رمان فاوستوس<sup>۷</sup> در سال ۱۹۴۵ و با شم باریک‌بین طنز خود، اکثر

1. Das formale Gehabe von Autonomie

2. heteronomen

3. Bindung

4. Kulturindustrie

5. Pseudo Individualisierung

6. Verteiler

۷. از آخرین آثار توماس مان با عنوان فرعی «زندگی آدریان لورکوهن، آهنگساز آلمانی به روایت یکی از دوستانش»، که نوشتن آن را در تبعید و در اواخر جنگ آغاز کرد و پس از وقفه‌ها و ازسرگیری‌هایی چند در ۱۹۴۷ آن را به پایان رساند. نوشتن این کتاب همزمان بود با درگیری‌های توماس مان با کسانی - به ویژه آلمانی‌های تبعیدی - که وی را به سبب مخالفتش با فرضیه آلمانی خوب و بد، از هر سو آماج انتقاد و سرزنش قرار می‌دادند. او خود در مکاتباتش در باره فاوستوس می‌گوید که قصد وی چیزی جز نوشتن رمانی راجع به زمانه‌اش در لباس مبدل داستان زندگی یک



این عادات و رسوم را حدس زد. البته پیش از سال ۱۹۳۳<sup>۱</sup> نیز مدل‌هایی مرتبط و متناسب با زبان اصالت وجود داشت، اما تنها پس از جنگ، یعنی از وقتی که زبان ناسیونال‌سوسیالیستی دیگر برای کسی خوشایند نبود، زبان اصالت نیز حضوری همه‌گیر پیدا کرد. از آن زمان به بعد است که صمیمانه‌ترین بده‌بستان‌ها میان زبان گفتاری و نوشتاری حکمفرما می‌شود. هم از این رو، زبان اصالت را می‌توان در آثار چاپ‌شده‌ای خواند که بی‌شبهه، از صداهای رادیویی تقلید می‌کنند و صداهای رادیویی نیز به سهم خود از آثار مکتوب اصالتیان بهره می‌برند. باواسطگی<sup>۲</sup> و بی‌واسطگی<sup>۳</sup> به طرز فجیعی درهم تداخل پیدا می‌کنند، و چون این ملغمه مصنوعاً فراهم آمده، آنچه مورد وساطت است کاریکاتوری از آنچه طبیعی است از آب در می‌آید. بدین‌سان زبان اصالت دیگر چیزی به نام جامعه اولیه و ثانویه و به همین منوال، چیزی به نام احزاب و دسته‌ها نمی‌شناسد. این پیشرفت پایه‌ای واقعی دارد. آن روبنای تأسیسی و روان‌شناختی که کراکاوئر<sup>۴</sup> در سال ۱۹۳۰ تحت عنوان فرهنگ کارمندان<sup>۵</sup> تشخیص داد، کلاه‌گشادی بود بر سر پرولتاریای پشت‌میزنشینی که در آن زمان در معرض این تهدید مستقیم و عاجل بود که از مقام و منصب ساقط گردد. از آن‌جا که این کلاه‌گشاد امر را بر آن‌ها مشتبه

---

هنرمند نیست. فلوستوس اثری است که مان بیش از همه آثار دیگرش، حتی کوهستان جادو، وقت صرف آن کرده است. در این رمان، که به شکل حبس حال است، شخصیت‌ها کاملاً و حتی گاه اسماً برگردان شخصیت‌های واقعی هستند. - م.

۱. سال به قدرت رسیدن حزب ناسیونال‌سوسیالیسم معروف به نازی.

## 2. Mittelbarkeit

## 3. Unmittelbarkeit

۴. [Siegfried] Kracauer: از چهره‌های درخشان نقد ادبی و سینمایی قرن بیستم، نظریه‌پرداز فیلم و همچنین پژوهشگری پربار در علوم اجتماعی. وی دوست مشترک آدرنو و بنیامین بود. کتابی تحت عنوان نامه‌هایی به کراکاوئر دارد که چهار نامه از بنیامین و نامه‌هایی نیز از آدرنو در آن مضمون است. از آثار دیگر او می‌توان تزئین توده‌ای اُفناخ و پاریس در زمانه او و توده‌های حقوق‌بگیر را نام برد. مطلبی که آدرنو نقل می‌کند برگرفته از کتاب اخیر او و در باره شرایط کار در جمهوری وایمار است. - م.

## 5. Angestelltenkultur

ساخت که خونشان رنگین تر است، آن‌ها نیز با خط‌مشی بورژوازی همراه و همسو شدند. این در حالی بود که در این فاصله، آن روبنای فریبده به سبب دوام رونق بازار، ایدئولوژی کلی جامعه‌ای شده است که خود را به خطا به منزلهٔ طبقهٔ متوسط یکپارچه و مایهٔ تأیید خود را گونه‌ای زبان وحدت<sup>۱</sup> می‌پندارد که همسو با هدف‌های خودشیفتگی جمعی به زبان اصالت لیک می‌گوید. نه فقط آنان که به زبان اصالت سخن می‌گویند، بل روح عینی<sup>۲</sup> نیز در زمرهٔ این لیک‌گویان است. زبان اصالت به توسط امر خاصی<sup>۳</sup> که برآمدگه بورژوازی دارد و امر کلی و عام<sup>۴</sup> بر آن مهر تأیید زده است، بر درستی و قابلیت اطمینان امر کلی و عام گواهی می‌دهد. آهنگ و لحن این زبان از آن‌جا که از گزینشی پیشاپیش مقرر شده نشان دارد، آن را چنان می‌نماید که گویی از برآمدگه خویشتن خویش فرد سرچشمه گرفته است.<sup>۵</sup> اعتبارنیکو و اخذ گواهی حسن پیشینه مهم‌ترین مزیت این [نمایش] است. صدایی در هوا طنین می‌اندازد؛ چه تفاوت که از چه سخن می‌گوید؛ همین بس که این صدا پای قراردادی اجتماعی<sup>۶</sup> را امضا می‌کند. حرمت و هیبت<sup>۷</sup> فراروی آن هستند؛ ای<sup>۸</sup> که بیش از آنچه هست می‌نماید هر سر سرکشی را بر سر جایش می‌نشانند. فهم این نکته از پیش مفروض است که آنچه رخ می‌دهد ژرف‌تر از آن است که زبان با گفتن آنچه گفته شده به حرمت آن بی‌حرمتی کند. دست‌های پاک و پالوده را عار باشد که در اعتبار مناسبات تملک و سلطه دستی ببرند. کافی

1. Einheitssprache

2. objektiv(en) Geist

3. Besonderung

4. das Allgemeine

۵. این مضمون هم در متن آلمانی و هم در ترجمهٔ انگلیسی کنوت تارنوسکی و فردریک ویل به زبانی پیچیده و پرپیچ و خم و با جملاتی بسیار طولانی بیان شده و شاید این پیچیدگی در ترجمهٔ ما نیز منعکس شده باشد. کل قضیه این انتقاد اساسی و تأمل‌برانگیز است که آن سرچشمهٔ منحصر به فرد و صرفاً برآمده از شخص متفکر که به نزد اغلب فیلسوفان اگزیستانس آغازگاه تفکر و فلسفه‌ورزی است، خود ریشه در شرایط اجتماعی و اقتصادی زمان دارد. - م.

6. Sozialvertrag

7. Ehrfurcht

8. Seiende

است صدای چنین چیزی از بغل گوش این پالوده‌دستان بگذرد، تا نگاه عاقل اندر سفیه حضرتشان مهر تحقیر بر آن زند؛ نگاهی چنان چون نگاه هایدگر به آنچه صرفاً موجود است. شما می‌توانید به هر کس و ناکسی اعتماد کنید، به شرط آن‌که فقط به زبان اصالت زر زر کند. وقتی که دیگر حنای نشان حزبی رنگ ندارد، می‌توانید زبان اصالت را زیر تکمه پیراهتان جاسازی کنید. بسته است که تنها به لحن زبان اصالتیان توجه کنیم. اثبات<sup>۱</sup> از سر و روی آن می‌بارد بی آن‌که خود را مجبور بداند که از برای دراز کردن دست تمنا به سوی آنچه بسی سازشکارانه است به کسی حساب پس دهد. سهل است؛ با این زبان، می‌توان از زیر نگاه بدگمان به ایدئولوژی، که اکنون مدت‌هاست به امری اجتماعی تبدیل شده، قسر در رفت. تقسیم انتقاد به دو بخش ویرانگر و سازنده، که فاشیسم با توسل به آن اندیشه انتقادی را شرحه شرحه کرد، در زبان اصالت به خواب خوش زمستانی فرو می‌رود. همین بس که چیزی پیشاپیش آن‌جا باشد، تا چیزی درخور و شایگان شود. این خود پشتیبانی و دفاع از امر مثبت یا متحصّل به معنایی دوگانه است: یکی داده<sup>۲</sup> و هستومند<sup>۳</sup> آن‌جایی،<sup>۳</sup> و دو دیگر آن چیزی که شایسته تأیید و آری‌گویی است. مثبت و منفی در دگرسوی تجربه زنده عینیت می‌یابند، تو‌گویی این دو پیش از

۱. positività: می‌دانیم که نگرش اثباتی یا تحصلی در نظر آدرنو مردود است. او همین ایراد را بر دیالکتیک هگل وارد می‌کند. فلسفه او فلسفه دیالکتیک نفی است که در ضمن عنوان مهم‌ترین کتاب اوست. این تلقی به مخالفت آدرنو با وضع موجود دموکراسی لیبرال آدنائر برمی‌گردد. به طور خلاصه، وی در بطن این آزادی مراجع قدرت پنهانی می‌بیند که فلسفه مدام باید آن‌ها را نفی کند. از آن جمله یکدمت‌سازی از طریق قدرت یکسویه رسانه‌ها و ناامنی‌های اقتصادی. مقصود آدرنو از اثبات ضمناً کنایه‌ای است به تأیید وضع موجود و سازش با این مراجع، و همچنین نهادهای مدعی فرهنگ که آدرنو همه را بعد از آشویتس آشغال می‌نامد. - م.

2. gegeben

۳. daseiend: احتمالاً این ترکیب را آدرنو خود به سیاق Dasein (آن‌جا هستی) و dagewesen (آن‌جا بوده) ساخته است. مترجم شخصاً هیچ‌جا ندیده است که هایدگر واژه Seiend (موجود، هستند، هستومند) را با da (آن‌جا) ترکیب کند. - م.

هرگونه اندیشه‌ای مهر اعتبار می‌خورند؛ تو‌گویی اصلاً این اندیشه نیست که قبل از هر چیزی مثبت یا منفی بودن چیزی را تعیین می‌کند؛ و تو‌گویی چنین تعینی<sup>۱</sup> خود از گذارِ نفی نمی‌گذرد.

آلمانی‌ها از این آمادگی و استعداد بهره‌مندند که حتی وقتی دین آن‌ها متلاشی گشته و همچون دینی ناراستین پرده از چهره برداشته، تعامل مثبت انسان با دین را چونان تعاملی که بی‌درنگ و بی‌واسطه مثبت است به شمار آورند. زیان اصالت این استعداد را به هیئتی سکولار و دنیوی درمی‌آورد.<sup>۲</sup> بدین‌سان در بطن جامعه عقلانی، عقل‌گریزی که هنوز هم به قوت خود باقی است، به کسانی جرئت می‌بخشد که بدون ملاحظه مضمون و جانمایه دین، دینی اختیار کنند که همچون غایتی فی‌نفسه، همچون نوعی نگرش و مشی فکری صرف، و سرانجام همچون سرشت و خصلت سوژه است، و بهایی نیز

### 1. Bestimmung

۲. اگر خواننده به خاطر داشته باشد، آدرنو در همان صفحات آغازین به کنایه در باره مقدس‌نمایی فیلسوفان اگزیستانس می‌گوید: «انگار در کتاب مقدس چیزی در باره فریبیان نوشته نشده»، و سپس از طرد اسقفی سخن می‌گوید که در باره امکان موسیقی مقدس در زمان ما شک می‌کند. در جاهای دیگر نیز اشاره می‌کند که اساساً گوهر ایمان دینی ایمان به وحی و جهان پس از مرگ و دگردیسی انسان‌ها بعد از مرگ است. مقصود از موسیقی مقدس احتمالاً موسیقی کلیسایی یوهان سباستیان باخ است که آدرنو علاقه وافر خود به آن را کتمان نمی‌کرد. در این‌جا آدرنو بر آن است که دینداران روشنفکری که دین را از گوهر آن خالی می‌کنند دینی ناهقیقی و متلاشی‌شده را چون امری مثبت می‌نگرند و این نگرش اساساً نوعی دودوزه‌بازی است. به بیانی دیگر، دین سکولار مثل دایره مربع متضمن تناقض است، چرا که دین یعنی اصل گرفتن آخرت، نه دنیا. بنابراین، دین دنیوی شده، یعنی آخرت دنیا شده. همین مضمون را آدرنو در بحث استعمال مکرر می‌کند وقتی که می‌گوید استعمال، همچون رابطه من - تو، رابطه انسان و انسان و همچنین انسان و خدا را به آنچه صرفاً انسانی است تنزل می‌دهد. احتمالاً پروتستان‌ها بیش از کاتولیک‌ها آماج حمله آدرنو هستند، و هایدگر بعد از گسست از کاتولیسیسم به پروتستان‌ها بیش‌تر تمایل داشت. البته او دست‌کم به ظاهر هرگز این تمایل را وارد کار فلسفی خود نکرد، اما این چیزی است که آدرنو مردود می‌شمرد و، چنان‌که می‌بینیم، به شیوه مارکس و نیچه، با اتکا به گونه‌ای شم شخصی و انگیزه‌شناسی، مغالته هایدگر با دین را به زیان طنز و کنایه افشا می‌کند و البته دلایلی قابل توجه نیز می‌آورد. - م.

که از برای این همه باید پرداخته شود خودِ دین است. تنها باید انسانی مؤمن باشی. ایمان به چه؟ فرقی نمی‌کند. وظیفهٔ چنین ناعقلانیتی<sup>۱</sup> نقشی است که گِلِ بتونه ایفا می‌کند. زبان اصالت این ناعقلانیت را از سبک کودکانهٔ کتاب‌های ابتدایی لاتینی به ارث برده است که ستایشگر میهن‌دوستی فی‌نفسه‌اند و حتی وقتی که این وطن پوشش و سپر اعمالی به غایت رسوا و ننگین است، باز هم اقتدار نقش پدرسالارانهٔ وطن (viri patriae amantes) را می‌ستایند. زورمان<sup>۲</sup> این پدیدار را چنین وصف کرده است:

ناتوانی در خلاصی خویش از بند حسن‌نیتی که از سامان و نظم به هر بهایی که تمام شود پشتیبانی می‌کند، حتی سامانی که هیچ یک از این چیزها در آن بسامان نباشد. چه چیزهایی؟ چیزهایی که طبق منطق گزاره‌ها، صرفاً باید عرضی<sup>۳</sup> باشند، اما به جای عرضی بودن به غایت ذاتی<sup>۴</sup> اند؛ دود مسموم‌کنندهٔ آگزوز، تابوهای گلو فشار و خفقان‌آور، ریا و ناراستی، کین‌توزی و جنونِ نهان در هر سو. پس دیگر از نظمیتِ نظم<sup>۵</sup> چه می‌ماند؟ پیداست که چه می‌ماند. نظم را باید آفرید.<sup>۶</sup>

حسن‌نیت با عزم از پیش جزم شده یکی است. امر مثبت و سودمند، ملعنت شر را دو چندان می‌کند. زبان اصالت با پیشنهاد ازدواج، خرده بورژوازی را به اتخاذ موضعی مثبت در قبال زندگی ره می‌نماید. زبان اصالت سر آن دارد که با تمدید و اطالهٔ مراسم و برنامه‌های بی‌شمار، دهان انسان‌ها را برای زندگی‌ای آب بیندازد که بدون آن مراسم دل آن‌ها را به هم می‌زند و آن‌ها خود نیز به تنهایی آن را تاب نمی‌آورند. فرو لغزیدن دین در سوژه،

1. Irrationalität

۲. Ulrich Sonnemann: خط‌شناسی و پژوهشگر علوم انسانی و هنر که معاصر آدرنو بود. - م.

3. akzidentalle

4. essetielle

5. Ordentlichkeit der Ordnung

6. Ulrich Sonnemann, *Das Land der Unbegrenzten Zumutbarkeiten*, Reinbeck bei Hamburg, 1963, p. 196 f.

دگر دیسی دین به دینیت،<sup>۱</sup> از گرایشی تاریخی ناشی می‌شود، لیکن در میان سکولارها سلول‌های مرده دینیت تبدیل به سموم می‌شوند. آن نیروی کهنی که بر حسب ینش نیچه همه چیز از آن تغذیه می‌کند و سیراب می‌شود، به جای آن که یکسره در کفر و دنیویت فرو رود، خود را نااندیشیده حفظ می‌کند و محدودیتی را که از اندیشه و امی‌رمد به مقام فضیلتی فرا می‌برد.<sup>۲</sup>

همه خبرگان زبان اصالت، از یاسپرس گرفته تا دیگران در ستایش و مجیزگویی حیث اثباتی متفق‌القولند. تنها هایدگر جوانب‌نگر است که از اثبات بس فاش و بی‌پرده به خاطر خود آن، حذر می‌کند، و با لحنی حاکی از اصالت و خلوصی از سر اشتیاق غیرمستقیم سهم خود را ادا می‌کند. اما یاسپرس فاش می‌گوید و از گفته خویش نیز خجل نمی‌گردد که «در حقیقت تنها آن کس در جهان می‌تواند ماند که از سرچشمه چیزی مثبت که در هر حال تنها به واسطه التزام از آن برخوردار است زندگی کند.»<sup>۳</sup> یاسپرس می‌افزاید که «تنها آن کس که خود را آزادانه ملتزم می‌کند ایمن است از این که در عین ناامیدی علیه خویش سر به عصیان بردارد.»<sup>۴</sup> فلسفه آگزیستانس<sup>۵</sup> یاسپرس به راستی ماکس ویر را به منزله فرشته نگهبان خود برمی‌گزیند، هم او که با قیافه از وهم رستگان باد به غیغب مبارک می‌انداخت. با این همه، یاسپرس جانب

### 1. Religiosität

۲. قلمرو دین و امر متعال، بر حسب پرسپکتیویسم نیچه و نظریه محدودیت فاهمه در عقل نظری کانت، تن به اندیشه نمی‌دهد. مقصود از عبارت «از اندیشه و امی‌رمد» همین است. آدرنو می‌گوید در حالی که نتیجه این نظر باید فرو افتادن در تفکر سکولار و دنیوی محض باشد، اصالتیان، به ویژه یاسپرس، بی‌آن که پاسخی معقول به این محدودیت پیدا کرده باشند، آن را محمل نوعی استعمال قرار می‌دهند. یاسپرس محدودیت‌های کانتی را به «فراگیرنده» (Umgezeifer) تعبیر می‌کند. - م.

3. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 5. Aufl., Berlin, 1947, p. 169.

4. *Ibid.*

۵. Existentialphilosophie: احتمالاً این واژه را آدرنو سهل‌انگارانه به جای Existenzphilosophie آورده است. تا آن‌جا که من می‌دانم، یاسپرس واژه اول را به کار نمی‌برد. - م.

دین را نگاه می‌دارد. چه تفاوت که این دین چه دینی باشد؛ همین بس که در دسترس باشد. این جانبداری از آن روست که نیاز یا سپرس به التزام را برآورده می‌کند یا صرفاً از آن روست که دینی وجود دارد. در این میان آنچه دیگر محل اعتنا قرار نمی‌گیرد عهد و پیمان با نظریه فلسفه مستقل و ناوابسته‌ای است که یا سپرس آن را چون مزیت و حقی ویژه برای خود محفوظ می‌دارد:

هر که در هیئت<sup>۱</sup> چنین ایمانی به متعال وفادار ماند، مادام که زمام بردباری و رواداری را از کف ندهد، هرگز نباید آماج حمله قرار گیرد. زیرا در اندرون مؤمن تنها ویرانی می‌تواند رخ بدهد. او شاید بتواند به روی فلسفه‌ورزی گشوده بماند و در راه تحمل بار گران شک که متعلق به فلسفه‌ورزی و ناگسستگی از هستی انسانی است، خود را در معرض خطر قرار دهد. با این همه، او دارای حیث اثباتی هستی‌ای در هیئت تاریخی است که برای او در حکم میزان و برونشوی آغازین است که او را به نحوی جایگزین‌ناپذیر به خویشتن خویشش بازمی‌آورد. ما در باره این امکانات سخن نمی‌گوییم.<sup>۲</sup>

در این میان، فیلسوفان هر چه کم‌تر به فلسفه مبتلا باشند، بی‌تکلف‌تر چیزی را که زیر کلاه دارند<sup>۳</sup> لو می‌دهند، کلاهی که اعظم فلاسفه آن را به شیوه نورن‌ها<sup>۴</sup> می‌یافتند.

آنچه در جملات زیر از زبان اوتو فریدریش بولنو<sup>۵</sup> می‌خوانیم کمابیش حکایت همین اعظم فلاسفه را باز می‌گوید:

1. Gestalt

2. *Ibid*, p. 127 f.

۳. ضرب‌المثل *lassen die Katze aus dem Sack* در اصل به معنای پرده از رازی پس‌زدن، بند را آب دادن، پنه را روی آب انداختن و مانند آن‌هاست. معادل «زیر کلاه داشتن» را از آن رو برگزیدیم که اندکی بعد از بافتن کلاه سخن به میان می‌آید. در حدیقه سنایی آمده است:

دین به زیر کلاه داری تو زان هوای گناه داری تو. - م.

۴. Norns: در اساطیر اسکاندیناوی و آلمانی به سه دوشیزه اساطیری به نام‌های اورد (Urd)، ورداندی (Verdandi) و اشکولد (Skuld) گفته می‌شود که معنای آن‌ها به ترتیب گذشته، حال و آینده است. این دوشیزه‌ها تقدیر و سرنوشت انسان‌ها را می‌ریسند و می‌یافتند. - م.

۵. Otto Friedrich Bollnow: *فلسوف و تربیت‌آموز آلمانی* (۱۹۰۳-۱۹۵۳). - م.

هم از این روی، این نکته به ویژه مهم و معنی دار می‌نماید که در شعر، و به ویژه در تغزل آخرین سال‌ها، روی هم رفته تجربه وحشت، و ظهور احساسی تازه از آری گفتن به هستی آغازیدن می‌گیرد که از گونه‌ای هم‌نواپی شادگار و سپاسدار با هستی آدمی آن گونه که هست و هماهنگی با جهان آن سان که با آدمی رویاروی می‌گردد نشان دارد. در این جا به ویژه به دو تن از این شاعران مختصر اشارتی داریم: ریلکه و برگن‌گروئن.<sup>۱</sup>

آخرین مجموعه اشعار برگن‌گروئن تحت عنوان جهان سلیم<sup>۲</sup> (۱۹۵۰، مونیخ، ص ۲۷۲) با این اعتراف ختم می‌شود: «گذران بود آنچه از درد و رنج برمی‌خواست و به گوشم نمی‌رسید چیزی جز نغمه‌های ستایش» و این نیست مگر همان احساس وفاق شکرگزارانه با هستی. این نیز مسلم است که برگن‌گروئن شاعری نیست که بتوان به خوش‌بینی قشری متهمش کرد. این احساس شکرانه ژرف، برگن‌گروئن را به ریلکه نزدیک می‌کند. هم او که در پایان راه خویش بر همین نمط می‌تواند گفت: «همه چیز دم می‌کشد و شکر می‌گوید. آه ای همه عسرت‌های شبانگهان، چگونه فرو شدید بی‌هیچ نشان.»<sup>۳</sup>

زمانی که مجموعه اشعار برگن‌گروئن منتشر می‌شود، هنوز دو سالی بیش از آن گاهی نمی‌گذرد که یهودیان را در اتاق‌های گاز می‌کشتند. در میان آنان بودند کسانی که گاز آن‌ها را کاملاً نکشته بود. آن وقت آن‌ها را زنده زنده در آتش می‌اندازند. آن‌ها در آتش دوباره به هوش می‌آیند و جیغ و نعره می‌کشند و شاعری که مسلماً نمی‌تواند به خوش‌بینی قشری متهمش ساخت و تربیت‌آموز<sup>۴</sup> فلسفه زده‌ای که آن شاعر را ارزیابی می‌کند، چیزی جز نغمه‌های ستایش به گوش حضرتشان نمی‌رسد. «بر حسب تشخیص و تعریفی اولیه ما

۱. Werner Bergengruen: شاعر و نویسنده آلمانی (۱۸۹۲-۱۹۶۴). - م.

۲. *Die heile Welt*

۳. Otto Friedrich Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart, 1956, p. 26 ff.

۴. pädagoge



این حالت درونی انسان را به جرئت آرام گرفته<sup>۱</sup> تعبیر می‌کنیم. در این صورت، این تکلیف پیش می‌آید که گوهر این حالت روحی را بازنگریم تا مگر به امکانات آن ره یابیم<sup>۲</sup> بولنو برای این تکلیف که مضحکه آن در هنگامه رویارویی با دهشت<sup>۳</sup> از هرگونه تأثیر آرام‌بخشی عاجز است، بهترین نام ممکن را یافته است: ایمان به هستی.<sup>۴</sup> گرچه این واژه زنگ و پژواک واژه ایمان به آلمان<sup>۵</sup> را به گوش می‌رساند، اما - زبانم لال - این همانندی کاملاً تصادفی است.<sup>۶</sup> همین که ایمان حاصل آید، دیگر هیچ مانعی ما را در راه رسیدن به «نسبت مثبت با جهان و با زندگی»<sup>۷</sup> و به همین منوال در راه رهیابی به «کار سازنده در جهت غلبه اگزیستانسیالیسم»<sup>۸</sup> متوقف نخواهد ساخت. جنجال و قیل و قال اگزیستانسیالیسم را چون از آن کسر کنیم، آنچه به عنوان باقیمانده تفریق می‌ماند عرض ارادت است به آداب شریعتی که جانمایه دین را از آن برکنده و جدا ساخته باشند. صورت‌های آیینی پرستش،<sup>۹</sup> یعنی آنچه موضوع فرهنگ عامه است، همچون پوسته‌های تهی شده از مغز و هسته بیش از راز و رمز خود عمر می‌کنند. زبان اصالت بی آن‌که توخالی بودن این صورت‌ها را تمیز دهد، به دفاع از آن‌ها نیز کمک می‌کند. این اهانتی است نه تنها به اندیشه که به دین نیز، چرا که دین زمانی برای انسان نویدبخش رحمت

1. getroster Mut

2. *Ibid*, p. 51.

۳. Entsetzen: ترس شدیدی است که تسلط به خویش را از بین می‌برد و موجب حیرانی و از خود بی‌خودی یا از جا دررفتگی می‌شود. - م.

4. Seinsgläubigkeit

5. Deutschgläubigkeit

۶. احتمالاً مقصود آدرنو صرفاً این نیست که هر جا واژه «ایمان» به کار رود، صدای نازیسم در گوش طنین می‌اندازد. معادل معمول «ایمان» در زبان آلمانی Glaube است که اتفاقاً یاسپرس نیز، که خود تا حدی از قربانیان نازیسم بود، از آن استفاده می‌کند: مثلاً نام یکی از آثارش *Philosophische Glaube* (ایمان فلسفی) است. تأکید آدرنو احتمالاً بر کاربرد Gläubigkeit به جای Glaube است که نازی‌ها آن را به کار می‌بردند. در ضمن، واژه اول علاوه بر ایمان، معنای خوش‌باوری، ساده‌دلی و زودگمانی هم می‌دهد. انگار در واژه Deutschgläubigkeit بر این معنا نیز تأکید شده است که آلمان را باور کن. - م.

7. *Ibid*, p. 51.

8. *Ibid*.

9. kultische Formen

و بهجت جاودانه بود حال آن‌که اصالتیان به این جیفه ناچیز رضا داده‌اند که «در نهایت دنیایی سلیم»<sup>۱</sup> برای خود دست و پا کنند. «در آنچه از پی می‌آید ما هر دوی این صورت‌ها را تمیز می‌دهیم که اگر بخواهیم ذیل عناوینی نامگذاری و مرتبشان کنیم، می‌توانیم آن‌ها را به دو نوع امید تقسیم کنیم: یکی امیدی که درونمایه آن معین است و دیگری امیدی که درونمایه آن نامعین است. در یک کلام، امید نسبی و امید مطلق»<sup>۲</sup>. شقه کردن مفهوم به این طرز ذیلانه و مفلوکانه تلاشی مذبحخانه برای بنگاه حمایت از هستی است. در این جا آنچه به نزد هواداران و دنباله‌روان چندان اهمیت و ارزشی ندارد آن است که در این لحظه حی و حاضر خود را پابسته چه چیزی کرده‌اند، و با این همه آنان چنین چیز [نامتعینی] را در مقام توانش شور و شوق خود مایه ستایش و مباحثات می‌دانند. آنان فارغ از این‌که در میان فرومایگان، میانمایگان و والامایگان چه جایگاهی دارند، تصور می‌کنند که واژه سلیم (heil) به سلامت روح یا به زندگی در راه راست یا به جوامعی چون جزایری تک‌افتاده راجع است که دست تطاول نظام صنعتی سلطه‌گر هرگز آن را نسوده است. آنان خود را در جایگاهی قرار می‌دهند که هنوز به گرد گمان نیچه و فلاسفه روشنگری نرسیده بود، یا شاید در وضعیت اخلاقی دوشیزگانی که می‌خواهند تا پیش از ازدواج، بکارت خود را از دستبرد در امان دارند. این را قبول داریم که نباید علیه شعار شایع امنیت خاطر، که در عین حال اندیشه نخ‌نمای زندگی پر خطر است، ساز مخالفت کوک کنیم. کیست که نخواهد در وحشت‌سرای این جهان فارغ از تشویش زندگی کند؟ اما امنیت خاطر در مقام یک اگزستانسیال<sup>۳</sup> از آماج اشتیاق روی برمی‌تابد و در حضوری این جایی و

1. *Ibid.*, p. 63.2. *Ibid.*, p. 100.

۳. Existential، که هایدگر آن را با املای Existenzial می‌نویسد، برحسب آنچه در هستی و زمان آمده، نامی است که بر هر یک از مقومات و خصلت‌های ماتقدم و بنیادین هستی دازاین یا انسان به عنوان هستی گشوده بر جهان اطلاق می‌شود. پیشین‌ترین اگزستانسیال «در - جهان - هستی» (یا

اکنونی که ناپسته و مستقل از عوامل [واقعی] بازدارنده امنیت خاطر است، پای در گل می ماند. رد و نشانی را که امنیتی از این دست پس پشت می نهد، می توان در واژه‌ای یافت که دست تهتک عصمتش را بر باد داده است: یاد و خاطره آنچه محصور در حصار و مرزهای خود از دستبرد ایمن گشته است، پابسته در غل و زنجیر آن خصلت محدودبینی می ماند که به دست خود به شرارتی که دیگر هیچ کس از دست آن ایمن نیست جانی تازه و حیاتی دگرباره می بخشد. اصلاً موطن تا وقتی که از این خصلت دل نبریده و خود را به عنوان امر کلی مرتفع نکرده باشد، نمی تواند وجود داشته باشد. احساس امنیت خاطر [از منظر فلسفه‌های اگزیستانس] در خودش جا خوش می کند و به نام زندگی نوعی تعطیلات تابستانی را قالب می کند. به همان گونه که ستاینندگان چشم اندازی طبیعی وقتی که به به و چه چه نثار زیبایی آن می کنند، با اخلال و مزاحمت خود آن چشم انداز زیبا را زشت و بدنما می نمایند، سنت‌ها، عادت‌ها و نهادها نیز به تاراج می روند وقتی که به جای ایجاد تحول در آنها، صرفاً با تأکیدات مبرم، پاکی و سادگی آنها را برجسته و درشت‌نما کنیم. کوجون<sup>۱</sup> با گزارشی که در باره اردوگاه‌های آدم‌سوزی نقل کرده است، همه حرف و حدیث‌های راجع به امنیت خاطر را در مصطبه داوری می نشاند. طبق این گزارش، نفرت‌انگیزترین جنایات و فجایع در اردوگاه‌ها به دست پسران کوچک‌تر روستاییان انجام می گیرد. مناسبات زندگی روستایی که باید سرمشق احساس امنیت خاطر باشد، پسران محروم از ارث را به سوی بربریت می کشاند. منطق زبان اصالت در همه جا خود را قاچاقی وارد قلمرو محصور می کند و سرانجام حتی به وضعیت‌های نیاز مادی نیز نقب می زند.

هستی - در - جهان) است که وجوه مختلف و هم‌سرچشمه آن گفتار (Rede)، فهم (Verstand) و یافت‌حالیه (Befindlichkeit) است. برای اطلاع بیشتر می‌توانید به هستی و زمان، مخصوصاً بند ۹ و مقدمه کتاب هایدگر و سیاست نوشته میگل دیستگی و برگردان همین مترجم رجوع کنید. - م.  
1. Kogon

منطق زبان اصالت این همه را به نام حیث اثباتی ای انجام می دهد که خبر ابدی ساختن آن را در یک لحظه در بوق و کرنا می دمد و آن لحظه ای است که به یاری توانایی های انسانی، آن قلمرو محصور را دیگر نیازی به آن نیست که در واقعیت بالفعل نیز وجود داشته باشد.<sup>۱</sup> روحی که تمام مسئله اش این قلمرو محصور است خود را به عنوان کاسه لیس شر و فتنه روزگار در خدمت قرار داده است.

اما در سلسله مراتب اصالتیان، در مراتب و درجات بالاتر، هستند حضراتی که حیث نفی گرایانه را نیز به خدمت می گیرند. هایدگر حتی مفهوم

---

۱. عبارت *menschliche Kräfte*، که به «توانایی های انسانی» ترجمه شده، به وضوح بوی کنایه می دهد، یعنی می توانیم مفهوماً به جای آن بگوییم «به خیال خودشان مثلاً توانایی های انسان». اما آدرنو با این زبان مبهم و پیچیده و جملات نیم صفحه ای که در ترجمه، آن ها را شکسته ایم چه می خواهد بگوید؟ روشن است که وی اولاً، کل فلسفه های اگزیستانس و ثانیاً، به طور خاص یاسپرس را آماج انتقاد قرار می دهد. قلمرو محدود و محصور (*Beschränkte*) همان قلمرو حصار کشیده شده و ایمن از دستبرد واقعیات حی و حاضر زمانه است که در چند خط پیش توضیح داده. این قلمرو به نزد هایدگر ساحت وجود است. چه خوب بود که آدرنو می گفت ساحت آنچه موجود نیست، و ما می دانیم که در واقعیت صرفاً با موجودات یعنی ابژه ها و انسان های معین سر و کار داریم. آدرنو به زبان ساده می گوید هایدگر عالم موجودات را به کلی نفی می کند تا عالم وجود را اثبات کند، اما این نفی و اثبات هیچ یک هدف متعین، حاضر و زنده ای در جهان ما ندارد؛ بنابراین، در نهایت آنچه می ماند واژه هایی است که از معنای واقعیات تهی و از معانی دیگری پر شده اند: واژه هایی که مورد تجاوز قرار گرفته اند. اما معنای غصب شده نیز از جمله موطن، امنیت، اصالت و التزام هیچ ربطی به خیر و شر جاری ندارند. بنابراین، واژه *Beschränkte* به معنای محدود و متعین به حدودی خاص نیست، بلکه مقصود از آن محصور شده و قرنطینه شده در مقابل وحشت ها و شرارت های واقعی و بالفعل است. آدرنو بر آن است که این تک افتادگی و گسلیدگی در جهانی که در آن انسان ها را در کوره ها می سوزانند دیگر صرفاً خلوت معصوم فیلسوفانه ای نیست که در اندیشه ذوات جاودانه از جهان بریده باشد، بلکه نوعی بی اعتنایی در حد قساوت قلب و نوعی سکوت در حد شراکت در جرم یا دست کم مجاز داشتن آن است. ضمناً ابدی ساختن یک لحظه قاعدتاً به مضمون لحظه جاودانه یا ابدی یاسپرس و نیچه اشاره دارد. این که این لحظه آن قلمرو محصور را بی نیاز از واقعیت بالفعل می کند انصافاً چیزی نیست که یاسپرس گفته باشد؛ این تعبیر و تفسیری کزتاب و پیچ و تاب خورده است که آدرنو عرضه می کند. حرف یاسپرس و حتی هایدگر آن است که استعلا همواره روی به چیزی دارد که تن به ابژه شدن و تعین نمی دهد. - م.

تخریب را، که به چشم اصالتیانِ دون پایه‌تر جزو تابوها و محرمات محسوب می‌شود، با سیاهی ترس آگاهی، پروا و مرگ همراه می‌سازد و همه را به نفع خود مصادره و ضبط می‌کند. یاسپرس گهگاه علیه امنیت خاطر به مفهومی که بولنو در نظر دارد، گرد و خاکی به پا می‌کند: «در این زمانه، فلسفه برای نایمناهی که بر نایمینی خویش وقوف دارند تنها امکانی است که وجود دارد.»<sup>۱</sup> اما اثر مثبت مثل عروسک معلق‌زنِ خیمه‌شب‌بازی سر جایش نمی‌نشیند. خطر کردن، جرئت، خود را در معرض خطر نهادن، و همه هراس و دهشت خاصی که منظور اصالتیان است، از این امر مثبت نمی‌گذرند. یکی از اصیلان نخستین در زمان خود صحبت از آن می‌کرد که در ژرف‌ترین درکات دوزخ داستایفسکی نور رستگاری دوباره تابیدن می‌گیرد. او باید این را نیز به خود می‌گفت که در این صورت، دوزخ داستایفسکی لابد چیزی بوده است شبیه تونلی کوتاه برای عبور قطار. طرح مطلب به نزد برخی از اجله<sup>۲</sup> اصلاً ناخواسته و با اکراه به موعظه عالی جناب کشیش دهکده مانند می‌شود؛ بر این نمط است که می‌فرمایند آن به که محصول را از زمین سوخته برچینیم. این حضرات در حيله‌گری دست‌کمی از آن روان‌شناسان اجتماعی ندارند که بر سیل ملاحظات ایشان، باپ تصدیق بر داوری‌های منفی، صرف‌نظر از مضمون آن‌ها بسی گشوده‌تر است تا بر داوری‌های مثبت.<sup>۳</sup> نیست‌انگاری به همان بلایی دچار می‌شود که زمانی پیش از آن بر سر شک دکارتی آمده بود؛ یعنی به مضحکه صرف، به روش صرف تبدیل می‌شود. پرسش، که به چشم اصیلان لازمه‌ای دُرْدانه است، هر چه بنیادین‌تر بنماید باید وفادارتر و امین‌تر به آن گونه پاسخی رهنمون گردد که بتواند هر چیزی

1. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1931. 5. Aufl., Berlin, 1947, p. 128.

2. Prominente Eigentliche

۳. بنگرید به *Gruppenexperiment*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 2, Frankfurt 1955, p. 482 ff.

باشد جز بنیادین. مثالی مدرسه‌ای از یاسپرس بیاوریم:

فلسفهٔ اگزیستانس اگر دگر بار باور کند که می‌داند انسان چیست، کارش یکسره تمام است. در این صورت، فلسفه باز به قصد پژوهش در زندگی انسان و حیوان بر حسب طباع آن‌ها طرح و نقشه خواهد ریخت، و بار دگر به انسان‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تبدیل خواهد شد. این فلسفه تنها زمانی می‌تواند معنایی داشته باشد که به لحاظ عینیت<sup>۱</sup> بی‌بنیاد بماند. فلسفهٔ اگزیستانس توجه به چیزی را برمی‌انگیزد که نمی‌داند چیست. فلسفهٔ اگزیستانس نوری می‌تاباند و به راهش ادامه می‌دهد، اما هرگز چیزی را تثبیت نمی‌کند. این فلسفه برای آن‌که در راه است، بیانی است که با آن می‌تواند خود را در راه نگه دارد. به نزد او این فلسفه واسطه‌ای است تا به یاری آن والاترین لحظات خود را پاس دارد تا در طول زندگی خود بتواند به آن‌ها واقعیت بخشد<sup>۲</sup>. ... پس از آن‌جا که تنویر اگزیستانس،<sup>۳</sup> عین معلومی ندارد، آن را نتیجه و حاصلی نیز نیست.<sup>۴</sup>

همین نیز هست. لحن دل‌نگران با تهدیدی شوم درمانده و بی‌چاره می‌شود: هیچ پاسخی چندان که باید و شاید جدّ نیست. هر پاسخی صرف‌نظر از آن‌که درونمایه‌اش چه باشد، باید به اتهام تعین<sup>۵</sup> به دور افکنده شود، اما تأثیر این سختدلی بی‌امان تأثیری محبت‌آمیز و صمیمانه است. دستی که پاک است خودش را به مخمسه نمی‌اندازد: دنیا همه سر پویندگی است. بن‌مایهٔ ایمان مهمل و محال<sup>۶</sup> سوژه‌بنیاد، که از دیرباز ترجیع‌بند آیین پروتستان بوده است، از لسینگ<sup>۷</sup> گرفته تا کی‌یرکگور مراحل دگردیسی خود

1. *Gegständlichkeit*

2. Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 146.

3. *Existenzerhellung*

4. *Ibid.*, p. 147.

5. *Vergegenständlichung*

6. *absurd*

7. [Gotthold Ephraim] Lessing, *نماینده‌نامه‌نویس، نظریه‌پرداز و ادیب آلمانی (۱۷۲۹-۱۷۸۱)*. او از حامیان پیشرو رواداری دینی در عصر روشنگری بود. لسینگ نیز، چون کی‌یرکگور، با کلیسای زمان خود در آویخت و از دین شخصی به عنوان هر آنچه به انسان فضیلت و

را طی می‌کند و سرانجام با تبدیل شدن به دردمانیِ اگزستانس<sup>۱</sup> به نتیجه‌ای خلاف نتیجه آغازین خود می‌رسد و آن بیگانگی سوژه با جهان شیء شده و متصلب است. بر اثر این نتیجه، مضمون قدیمی اینک خود را به لحاظ استراتژیک همبسته و ملتزم به نقد علم مثبتی<sup>۲</sup> می‌کند که، بنا بر تز کی‌یرکگور، سوژه در قلمرو آن محو و خاموش می‌گردد. پرسش بنیادین به بهای هر پاسخ ممکن به چیزی تبدیل می‌شود که برای خودش گوهرین<sup>۳</sup> محسوب می‌گردد؛ مخاطره بی‌خطر. تنها عوامل واقعی که معلوم می‌کنند آیا کسی با امنیت خاطر گام برمی‌دارد یا فعلاً در ناامنی به سر می‌برد کارآزمودگی و میزان درآمد است. حتی برای نایمندان مادام که در گروه گُر همسرایی می‌کنند، هیچ اتفاق خاصی نمی‌افتد. در این جاست که قطعاتی از آن جمله که هایتس شویتسکه در سه تر بنیادین در باره تلویزیون می‌آورد، مجال بروز پیدا می‌کنند:

در مورد موعظه قضیه کاملاً فرق می‌کند. در این مورد، گوینده شخصی است روحانی که در مدتی بیش از ده دقیقه در نمای درشت یکه و تغییرناپذیری ظاهر می‌شود و از اعماق وجود و با حالتی وجودی<sup>۴</sup> عقیده و مرام خود را ابراز می‌کند و، در نتیجه، به یاری قدرت والای اقناع و اعتماد انسانی که از وجود وی پرتوافکن است، نه تنها کلام او، که حضور تصویری بر آن گواهی می‌دهد، باورپذیر می‌گردد، بلکه رسانه‌ای نیز که در این میان نقش واسطه را ایفا می‌کند به کلی فراموش می‌گردد. در مقابل صفحه تلویزیون، چنان که گویی در خانه خدا، از میان بینندگان تصادفی که در این جا و آن جا به تماشا نشسته‌اند، نوعی گردهم‌آیی مؤمنان تشکیل می‌شود که احساس می‌کنند

---

مدنیت دمد دفاع کرد، و این چیزی است که آدرنو آن را دودوزه‌بازی می‌داند. به قول سعدی:  
جمعی پی دینند و گروهی پی دنیا بی‌چاره تو سعدی که نه اپنی و نه آنی. - م.

1. Pathos der Existenz

۲. positive Wissenschaft: می‌توان آن را به علم وضعی یا متحصل نیز ترجمه کرد. - م.

3. substantiell

4. existentielle weise

گویی با حضور بی‌واسطه شخص سخنران مواجهند و به واسطه او به موضوع موعظه‌اش، که در عین حال کلام خدا نیز هست، همبسته و ملتزم می‌گردند. معنای شگفتی این واقعه را تنها می‌توان در اهمیت والای شخص سخنران دریافت. او کسی است که آن قدر شجاع و درخور توجه است که بتواند خود را پیش اندازد و در خدمت هیچ چیز نباشد جز موضوعی که از آن دفاع می‌کند و جز بینندگانی که می‌داند به آن‌ها می‌تواند متصل گردد.<sup>۱</sup>

این نمونه‌ای است از زبان اصالت در پیام بازرگانی به شیوه داغ و محشر موسیقی پاپ. کلام کشیش، که نباید در یکی بودن آن با کلام خدا به هیچ وجه تردید و چون و چرا کرد، اصلاً و ابداً از طریق حضور تصویری او باورپذیر نمی‌گردد، بلکه پشتوانه نیروی باورپذیری مدعیات او صرفاً شایستگی و معتمد بودن سلوک و رفتار اوست. اگر با ورود کشیش به صحنه، واسطه بودن رسانه فراموش می‌شود، پس زبان اصالت نیز، که از این وضع از فرط شادی در پوست نمی‌گنجد، به پیروی از فلسفه «چنان که گویی»<sup>۲</sup> اقرار کرده است: با توسل به صحنه‌سازی حضور این‌جایی و اکنونی، سلوک آیینی پرستش شبیه‌سازی می‌شود. این سلوکی است که حضور همه‌جاگسترش به معنای حذف و بطلان آن است. اما در مورد آن حالت وجودی که واعظ «در نمای درشت یکه و تغییرناپذیری» از اعماق وجود خود عقیده و مراسم را ابراز می‌کند، نهایت چیزی که به فکر ما می‌رسد جز فهم این امر بدیهی و خودپیدا نیست که واعظ، که در هر حال کار دیگری نمی‌تواند بکند، همچون شخصی تجربی بر صفحه تلویزیون افکنده می‌شود و شاید هم از این طریق بر بسیاری از مردم تأثیری همدردانه بگذارد. این پندار که کشیش باعث تشکیل

1. Heinz Schwitzke, «Drei Grundthesen zum Fernsehen», in *Rundfunk und Fernsehen*, Heft 2, 1953, Hamburg, p. 11 f.

۲. die Philosophie des Als ob. فلسفه چنان که گویی در اصل اثری از فایهینگر در باره فلسفه کانت است. - م.



گردهم آیی مؤمنان<sup>۱</sup> شده است [تیری رها شده در تاریکی است که] هیچ راهی به آزمون و اثبات نمی دهد. این تعبیر که کشیش خود را از صمیم ذات و وجود خویش جلو می اندازد، از قلمروی خطرناک حکایت می کند. با این همه، برای واعظی که در تلویزیون از برخوانی می کند، این مسئله که چرا کلیسا باید برای او بی اندازه تنگ باشد از هیچ تهدید و خطری نشان ندارد: نه از خطر تناقضی از برون<sup>۲</sup> و نه از تهدید نیازهای درون.<sup>۳</sup> چه باک از این که او خود باید در احاطه میکروفون ها و نورافکن ها امن و تلپ کنان لحظات آزمون افسون و وسوسه را تا به آخر از سر بگذراند. زبان اصالت آنجا در خدمت حضرتش ایستاده است تا این [نقصان] را با مجیزگویی های مکملی که نثار حیثیت وجودی او می کند بپوشاند. گویی با یک اشاره قلم عواید و منافع امر منفی به حیث اثباتی منتقل می گردد: برای دلخوشکنک اسمش را می گذاریم حیث منفی مثبت.<sup>۴</sup>

هیبت و حرمت این واژه های سیاه درست به مانند یکشنبه های شسته رفته بولنو همان قدر با شادمانی دیوار به دیوار است که تأثیر همواره وحشتناک و هول افکن صدای ترومبون. زبان اصالت به همان گونه که از معنای دوپهلوی<sup>۵</sup> امر مثبت بهره برداری می کند، از ابهام و دوپهلویی واژه متافیزیک نیز برحسب این که در لحظه ای معین وجود یا عدم کدام یک ترجیح داده شود، به نفع خود بهره می برد. نشانه مشخص متافیزیک از یک سو، دلمشغولی به موضوعات متافیزیکی است - حتی وقتی که درونمایه متافیزیک خود محل مناقشه باشد - و از سوی دیگر، آموزه مثبت ابرجهانی<sup>۶</sup> مطابق با سرمشق افلاطونی است. در کشاکش این حالت یک بام و دو هوایی آن نیاز متافیزیکی و آن

1. Gemeinde

2. Widerspruch von aussen

3. innere Nöte

4. positive Negativität

5. Doppelsinn

6. Überwelt

وضعیت روحی که مدت‌ها پیش از این در رساله نوالیس<sup>۱</sup> تحت عنوان در باب مسیحیت یا اروپا<sup>۲</sup> شرح داده شده و لوکاج<sup>۳</sup> جوان نیز آن را به بی‌مأوایی استعلایی<sup>۴</sup> تعبیر کرده است، تا حد کالای فرهنگی<sup>۵</sup> نازل می‌شود. از زمان کی‌یرکگور به بعد است که آزادسازی خداشناسانه امر لاهوتی<sup>۶</sup> از جزم‌های خشک و متحجر، ناخواسته به بخشی از جریان ناسوتی [و سکولار] ساختن همان خداشناسی تبدیل می‌شود. بدعت عرفانی با ولع سیرناشدنی‌اش در پیرایش و پاکسازی امر الهی از اسطوره، که با ادا و اصول عشق به ترس و لرز پرسشگری زلزله‌سان همراه است، کارش بدان می‌رسد که امر الهی را سر راه هر کسی بیندازد که با آن برخوردی دارد. تولد دوباره الهیات لیبرال به صورت رویدادی ناگهان انگیخته این نظریه اصالتیان است که درونمایه<sup>۷</sup> تنها در مناسبت<sup>۸</sup> است که ممکن است وجود داشته باشد و در عین حال آن سر دیگر این مناسبت به عنوان «امری مطلقاً مفارق» تن به هیچ تعریف و تشخیصی نمی‌دهد و بر هرگونه تعریف و تشخیصی انگ تعین می‌چسباند. اسطوره‌زدایی بکمال استعلا را یکسره به انتزاع، یعنی به مفهوم، فرو

۱. Novalis: شاعر و نویسنده رمانتیک آلمانی (۱۷۷۲-۱۸۰۱). - م.

2. *Über die Christenheit oder Europa*

۳. [Georg] Lukács: فیلسوف و منتقد مجارستانی (۱۸۸۵-۱۹۷۱). - م.

4. *transzendente Obdachtlosigkeit*

5. *Bildungsgut*

۶. *Numinos*، که در انگلیسی با تحریف اشتباه پسوند لاتین اسم‌ساز *os* به پسوند صفت‌ساز *ous* به *numinous* تبدیل شده، در اصل مأخوذ از *Numen-inis* لاتین و به معنای سر تکان دادن به نشانه قبول فرمان و اصطلاحاً فرمان الهی است، همان‌که ما به آن جهان امر در مقابل جهان خلق می‌گوییم. این واژه بعدها در عرفان مسیحی و کابالستی به معنای حس عبودیت، غیب، امر الهی و عالم راز و ماورا به کار می‌رود. - م.

7. *Gehalt*

۸. آدرنو فرض را بر آن می‌گذارد که این مناسبت دو سر دارد: این سر آن سوژه، فاعل شناسا، ذهن، عالم، روح و آن سر آن ابژه، متعلق شناسایی، عین، معلوم، طبیعت و... است. مقصود از «آن سر دیگر» همان سر دوم است. - م.

می‌کاهد.<sup>۱</sup> روشن‌اندیشی در مقابله با تاریک‌اندیشانی که محکومش می‌کنند، گوی پیروزی را از آن خود می‌کند. با این همه، در همان گونه جنبش روحی، قوه واضعه<sup>۲</sup> فروبسته و در خود پوشیده<sup>۳</sup> سوژه دگر باره همان اسطوره‌ای را که سرشته هرگونه الهیات دیالکتیکی است احضار و احیا می‌کند. عالی‌ترین مرتبه این سوژه در نقش چیزی مطلقاً مفارق کور و فروبسته است.<sup>۴</sup> در تنگنای زور و فشار، آدمی به جای آن که یکسره دل به تأملاتی بسپرد که مستقلاً می‌توانند التزام به پرسش‌های بنیادین را توجیه کنند، به ستایش التزام‌ها بسنده می‌کند.<sup>۵</sup> در این حالت، معاملات و مناسبت شخص با تأمل نظری،

---

۱. این جمله را می‌توان بر نوعی درد دین و شاید بتوان گفت بر گونه‌ای نوستالژیای ایمان به امر مقدس حمل کرد. به طور کلی یکی از دشواری‌های ترجمه این اثر آکنده بودن آن از جملاتی است که اگرچه همه خبری هستند، اما برخی از آن‌ها بیان عقیده خود نویسنده و بسیاری از آن‌ها بیان آموزه‌های فلاسفه آگزیستانس است که آدرنو آن‌ها را به عنوان احکامی مهمل بیان می‌کند، اما این چیزی است که در ذهن نویسنده است و در متن مثلاً با افزودن «به قول اصلاتیان» یا «در زیان اصالت» و مانند آن‌ها مشخص نمی‌شود. به عبارت دیگر، شمار قابل توجهی از جملات طعنه‌ها و کنایه‌هایی هستند که در خود آن‌ها هیچ نشانه‌ای از طعنه و کنایه نیست. مترجم کوشیده است تا آن‌جا که امکان دارد، مثلاً با ترجمه «مسلماً» و «بی‌چون و چرا» به «زیانم لال» یا با ترجمه ضمیر متصل «شان» به «حضرشان» یا به طرق دیگر، این لحن کنایی را در لفظ نیز وارد کند. در جمله مورد بحث هیچ کنایه‌ای وجود ندارد. نویسنده این حکم را که اسطوره‌زدایی تمام و کمال جانمایه زنده دین، یعنی استعلای حقیقی به جهان والا، را سلب می‌کند و آن را به چیزی چون مفهومی انتزاعی در سوژه تنزل می‌دهد بیان واقعیت می‌داند. به بیانی دیگر، جمع دین و دنیا، سکولاریزه و مدونیزه کردن دین، به عقیده او، حرکتی ضددینی است که خود را دینی جا می‌زند، و این نوعی ریا و دودوزه‌بازی و، به قول خودمان، نمازگره عابد است. اما از این نظر دقیقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که وی از دیانت و امر قدسی دفاع می‌کند، زیرا این نتیجه‌گیری بسته آن است که وی اساساً به امکان احیا یا دوام روح دینی در زمانه ما معتقد باشد یا نه. - م.

## 2. setzende Gewalt

۳. احتمالاً تعبیری دیگر از خودآیینی و خودبنیادی سوژه است. - م.  
 ۴. آدرنو به سوژه کوگیتوی دکارتی اشاره می‌کند. این سوژه، جوهر نفسانی یا روحانی، قائم به ذات، خود را پوشانده و، به زیان روشن‌تر، منطبق و مبتنی بر خویش، ازلی، ابدی و مفارق از جهان مادی و سلطه‌های اجتماعی فرض می‌شود. این چیزی است که یادآور ملکوت مفارق از ناسوت و تمام مدل‌های افلاطونی است. - م.  
 ۵. احتمالاً اشاره به وضعیت فکری در دوران تاریک‌اندیشی دارد.

آسیمه و آشفته<sup>۱</sup> است. شخص نیازمند این معاملات است چون می‌خواهد عمیق باشد. شخص از این معاملات خجل و منفعل است، چون آن را روشنفکرانه احساس می‌کند، پس همان به که کار این معامله را یکسره به گورهاها<sup>۲</sup> بسپرد و برای مرشدان محفوظش دارد. هنوز برای مریدان جای آن دارد که به گناه بی‌بنیادی خویش اعتراف کنند تا مگر به راهی که برای رهایی پیش پایشان نهاده‌اند سیمای تسلی‌بخشی بدهند که حتی به گاه رویارویی با خطری خیالی به غایت کامروا جلوه کند، لیکن آن‌ها با سر به دیوار تفکر بی‌بنیاد می‌خورند به محض این که از همان آغاز کار این تفکر با ادا و اصول خاص خود به پای‌بندی نسبت به تعهداتی که در زبان اصالت نیز به اندازه پایان خوش فیلم‌ها ناچار و ناگزیرند، دهن‌کجی می‌کند. اگر این پایان خوش در میان نبود، فلسفه‌اگرستانسیالیسم<sup>۳</sup> برای اسیلان وجودی دیگر چیزی برای خندیدن نداشت.

عظمت اخلاق اگزیستانسیالیستی تنها در برابر چنین پس‌زمینه‌ای است که خود را به تمامی نشان می‌دهد. این اخلاق در زمینه نسبت تاریخی مدرن دگر باره به ایستار اخلاقی قاطع و مصممانه‌ای جامه واقعی و فعلیت می‌پوشاند. اما در عین حال در این موضع خطری نیز وجود دارد که آن را می‌توان به امکان ماجراجویی وجودی تعبیر کرد. شخص ماجراجو فارغ از قید و بند درونمایه‌ای و بدون التزام به ثباتی که لازمه وفاداری است از

۱. verlegen: این واژه بر شرمندگی و هول و ندانم‌کاری ناشی از شرمندگی نیز دلالت دارد.

۲. gurus: لقب پیشوایان روحانی در آیین هندو. - م.

۳. این نکته شاید درخور توجه باشد که آدرنو همه فلسفه اگزیستانس را - منهای سارتر که از نیغ نقد وی در امان می‌ماند - تحت عنوان اگزیستانسیالیسم قرار می‌دهد، حال آن‌که بجز سارتر و تا حدی گابریل مارسل، دیگر فلاسفه این نحله فلسفی و به طور خاص یاسپرس و هایدگر از پذیرش این عنوان سر باز زده‌اند. هایدگر خود را هستی‌شناس و گاه پدیدارشناس و یاسپرس خود را فیلسوف اگزیستانس و فلسفه خود را Existenzphilosophie (فلسفه اگزیستانس) می‌داند. البته آدرنو نیز ملزم نیست که مطابق خوراست آن‌ها واژه‌گزینی کند، اما به نظر نمی‌رسد که اسناد این عنوان انگیزه خاصی داشته باشد؛ زیرا اگزیستانسیالیسم عنوان ژورنالیستی و دایرةالمعارفی این حوزه فلسفی است. - م.

جرئت فداکاری خود چنان لذت می‌برد که گویی مجذوب واپسین و متعالی‌ترین جذبه‌ها شده است. اگزستانسیالیسم درست در نامشروطیت<sup>۱</sup> هر یک از ایثارهای لحظه‌ای خود مخصوصاً در بوتهٔ آزمون بی‌ثباتی و بی‌وفایی قرار می‌گیرد.<sup>۲</sup>

همهٔ این واژه‌ها از زبانی که از آن دزدیده شده‌اند عطر امر جسمانی و غیرمجازی را بیرون می‌کشند، اما در زبان اصالت دزدانه و بی‌صدا آن را روحانی می‌کنند. بنابراین، از خطری که این همه در بارهٔ آن دراز نفسی می‌کنند می‌گریزند. زبان اصالت هر چه جهان هرروزینهٔ خود را - گویی برای این که بر ادعای کی‌یرکگور راجع به وحدت هر جایی با متعالی تسخرزند - با جدیت و اصرار بیش‌تری تقدیس می‌کند، همان قدر نیز درهم آمیختگی زبان تحت‌اللفظی با زبان مجاز و استعاره را بیش‌تر گل‌آلود و تیره می‌کند.

سکنا برای کل دازاین انسانی آن معنای بنیادینی است که ختم کلام هایدگر آهنگ آن دارد. او گفتارش را به «نیاز به سکنا» گره می‌زند، که به نزد وی یکی از بزرگ‌ترین مشکلات زمانهٔ «هاست»: در این باب می‌گوید: «نیاز اصیل به سکنا در وهلهٔ نخست به نبود سکونتگاه راجع نمی‌گردد.» هر چند که این نیاز را هم واقعاً نمی‌توان نادیده گرفت، اما در نهفتن آن نیازمندی [و فقری] ژرف‌تر وجود دارد: این که آدمی از ذاتِ خاص خود دورگشته و آن را گم کرده است و، از همین رو، نمی‌تواند به آرام و قرار برسد. «نیاز اصیل به سکنا بستهٔ آن است که میرندگان... نخست سکنا گزیدن را بیاموزند»، اما این آموزش یعنی دریافتن این ضرورت که آدمی رودرروی آنچه تهدید می‌کند، برای خود فضایی ایمن ایجاد کند، و با دلی مطمئن در آن مستقر گردد. ولی آن سر دیگر این قضیه آن است که امکان این استقرار وابستهٔ امکانات فراهم‌آوری این سکونتگاه است که به نوبهٔ خود تهدیدی در کمون دارد.<sup>۳</sup>

هستی فضایی ایمنی بخشی امنیت برآمده از این ضرورت است که آدمی

1. Unbedingtheit

2. Bollnow, *Geborgenheit*. pp. 37 f.

3. *Ibid.*, p. 170.

باید چنین فضایی «برای خود... ایجاد کند». در ساز و کارِ نامقاوم زبان اصالت، این شلختگی و ناسنجیدگی زبانی گویی در تنگنای فشارِ اعتراف‌گیری، آن امنیت خاطرِ [ژرف‌تر و نهان‌تر] وجودی را که چون قانونی صرفاً موضوعه چهره می‌کند عریان می‌سازد. اما در بازیِ نیاز به سکنا آنچه مطرح است بسی خطیرتر از ژستِ جدیتِ اگزیستانسیالیستی<sup>۱</sup> است. آنچه از این ژستِ جدیتِ جدی‌تر است دلهرهٔ بیکاری است که در کمین همهٔ اتباع تمام کشورهای نشسته است که سرمایه‌داری پیشرفته بر آنها حاکم است، و مسئولان اداری از پذیرفتن مسئولیت در قبال این هراس شانه خالی می‌کنند و، در نتیجه، آن را به سقف نیلی و ستاره‌باران آسمان افلاطونی می‌خکوب می‌کنند. این هراسی است که حتی در دوره‌های طلایی اشتغالِ کامل نیز به قوت خود باقی است. مادام که تولید صرفاً به قصد تولید انجام می‌گیرد، هر کس می‌داند که برحسب تحولات تکنولوژی ممکن است مصرف‌شده و دورانداختنی به حساب آید. هم از این رو، هر کس در می‌یابد که کسب و کارش گونه‌ای پشتوانهٔ بیکاری در لباس مبدل است که چیزی از کل تولید اجتماعی را خودسرانه، دلبخواهانه و به نحوی که هر دم ممکن است فسخ گردد برچیده تا مگر اوضاع و مناسبات فعلی به قوت خود باقی بماند.<sup>۲</sup> کسی که برای او گذرنامهٔ زندگی صادر نشده باشد، هر چه زودتر باید به طور اساسی به دورش اندازند. آن مهاجرت توده‌ای که پیش از این یک بار دیکتاتورها در راه منتهی به آشویتس به جریان انداختند می‌تواند ادامه پیدا کند. دیگر به هیچ وجه لازم نیست که ترس آگاهی، که برای نشان دادن فرق آن با ترس تجربی و درون‌جهانی<sup>۳</sup> آن

#### 1. existentielle Ernst

۲. بنگرید به

Theodor W. Adorno, *Eingriffe: Neun Kritische Modelle*, Frankfurt, 1963, p. 137.

۳. *innerweltliche, empirische Furcht*: اشاره به تفکیکی است که هایدگر در هستی و زمان و متافیزیک چیست؟ میان *Angst* و *Furcht* قائل است. این دو واژه هر دو در آلمانی متداول به معنای

همه جد و جهد کرده‌اند، ارزشی وجودی باشد. این ترس از آن‌جا که تاریخی است، در واقع گویای آن است که پابستگان و زنجیرشدگان به جماعتی که اجتماعی شده - اما برخلاف ژرف‌ترین بنیاد خود - پیوسته و بی‌وقفه از جانب آنچه آن‌ها را نگهداری می‌کند احساس تهدید می‌کنند بی‌آن‌که قادر به انضمامی ساختن جزئیات ریز از خلال کلی این تهدید باشند. اما در شکل نوظهور امنیت خاطر، آدمیزاد بی‌طبقه که خوب می‌داند تا کجا باید پایش را از گلیمش درازتر کند گستاخانه بر طبل پیروزی می‌کوبد. از یک سو، وی چیزی

---

ترس و نشویش می‌آیند، اما هایدگر واژه اول را به معنای آن حالت وجودی می‌گیرد که دازاین در برابر جهان، هستی و عدم دارد. این هر سه در تفکر هایدگر چیزهایی است نامتعین و ناموجود. هستی - در - جهان تعبیری است برای گشودگی انسان بر امری آن‌جایی و برون‌خویشی که هایدگر آن را جهان می‌نامد. این جهان به معنای جهانی که مکان و ظرفی برای موجودات است نیست. جهانمندی با در - جهان - آستی نیز به مفهوم وابستگی یا استقرار در جهان به معنای معمول نیست. هایدگر موجوداتی را که مظهر در جهان اند *innerweltlich* (اندر جهانی) می‌نامد. دازاین تنها موجودی است که صرفاً مظهر در جهان نیست، بلکه گشوده بر کلیت موجودات، بر وجود و بر عدم، است. این حالت خاص دازاین را هایدگر *In-der-Welt-sein* (در - جهان - آستی) می‌نامد. *Furcht* به موجودات اندرجهانی تعلق دارد: ترس و هراسی است که منشأ تهدید آن معین، معلوم و موجودی اندرجهانی مثلاً حیوانی وحشی است. *Angst*، که ما دست‌کم برای تمایز آن را به ترس آگاهی ترجمه کرده‌ایم، ترسی است در جهانی و منشأ تهدید آن اصلاً موجود نیست. هایدگر در متافیزیک چیست؟ آن را عدم تعین محض می‌نامد. در ترس آگاهی موجودات از دست می‌روند، زیر پا خالی می‌شود و می‌ترسیم اما نمی‌دانیم از چه. آدرنو دقیقاً ترس آگاهی را رد نمی‌کند. ایراد وی آن است که هایدگر ترس آگاهی را ژرف، اصیل، گوهرین و واجد ارزش وجودی می‌داند، اما ترس را نااصیل، انحرافی، ثانوی و غیرقابل اعتنا. آدرنو می‌گوید انسان امروز چنان گرفتار ترس از همان موجودات درون‌جهانی است که اصلاً راه برونشوی به جانب چیزی به نام ترس آگاهی فراروی لاموجود ندارد. هایدگر، در نتیجه، هر آنچه را واقعاً و بالفعل در اجتماع می‌گذرد - از جمله سلطه مناسبات قدرت در جامعه سرمایه‌داری و بتواریگی پول و کالا و کالاشدگی انسان، که نه ناشی از غفلت از وجود بل حاصل شبکه احاطه‌گر سرمایه‌داری و موضع تکنولوژی مصرفی است - نادیده می‌گیرد، و این نشانه‌گونه‌ای کرگوشی و بی‌خبری است. دریافت این مترجم آن است که آدرنو این ساز و کار فکری و زبانی را صرفاً متوقف در برج عاج نمی‌داند، بلکه بر آن است که مثلاً، هایدگر بریده از جهان موجودات یا موجودات اندرجهانی نیست. برعکس، به آن‌ها توجه دارد، اما توجهی از نوع توده‌بینی و فی‌الجمله‌بینی و کرور‌کروربینی و، به بیانی دیگر، لعنتی خشک و ترسوز. آدرنو همین نگاه را زمینه‌ساز فاشیسم می‌داند. - م.

برای از دست دادن ندارد. از سوی دیگر، جهان اداره شده<sup>۱</sup> امروز هنوز ساختار سازشکار جامعه بورژوازی را به دیده احترام می‌نگرد. البته این احترام تا آنجاست که چنین جامعه‌ای برای مصلحت خود در برابر آخرین چاره، یعنی تصفیه اعضای خود، پا پس می‌کشد، و موقتاً در برنامه‌های کلان اقتصادی خود، وسایل به عقب انداختن این چاره ناچاری را زیر فرمان خود دارد. بنابراین، آنچه به نزد یاسپرس به تیمار دازاین<sup>۲</sup> تعبیر می‌شود، با تیمار اجتماعی<sup>۳</sup>، یعنی با همان مرحمت اداره شده<sup>۴</sup> [برای به عقب انداختن چاره ناچاری یا همان تصفیه توده‌ای] به اشتراک و تلاقی می‌رسد. تحریف نفی کامل به امر مثبت در زبان اصالت از آن رو به بدگمانی ما دامن می‌زند که در شالوده اجتماعی آن، اعتماد و امید زورتپان و سمبه‌کوب وجدانی وحشت‌زده می‌بینیم. حتی فقر معنا، این درد و رنج ارزانی که مدت‌هاست در قالب یک فرمول به حالتی خودکار درآمده، صرفاً گویای خلأ برخاسته از کل جنبش روشن‌اندیشی - یعنی آن خلأیی که تاریک‌اندیشان خرده‌گیر و طلبکار در وصف و تعریف من‌درآوردی آن داد سخن می‌دهند - نیست. حتی در دوره‌های سلطه بلامنازع و بی‌رقیب دین دولتی نیز از ملال زندگی<sup>۵</sup> صحبت می‌شود. ملالت خاطر همان قدر که زمانی ورد زبان آبیای کلیسا بود، اکنون نیز اصطلاح متداول کسانی گشته که داوری نیچه در باره نیست‌انگاری مدرن را به قلمرو اصطلاحات خود منتقل کرده‌اند و امر بر آنها مشتبه شده که از این رهگذر از نیچه و، بر همین قیاس، از نوعی نیست‌انگاری که چیزی جز سر و ته کردن مفهوم نیست‌انگاری نیچه نیست فرا گذشته‌اند. به لحاظ اجتماعی، احساس بی‌معنایی واکنشی است در برابر امر فراگیر و دامنهدار اوقات فراغت از کار در وضعیتی که اذهان انسانی بی‌وقفه و پیوسته [چه در ساعات کار و چه در اوقات فراغت] از آزادی محرومند. آن آزادی که

1. Verwaltete Welt

2. Daseinsfürsorge

3. Sozialfürsorge

4. verwaltete Gnade

5. taedium vitae



سوژه‌های انسانی در نهان از وقت فراغت چشم دارند از آنان دریغ می‌شود. وقت فراغت سوژه‌ها را حتی به گاه تعطیلی و خلاصی از کار تخته بند دستگاه هماره یکسان تولید می‌کند. بدین سان آنان مجبورند امکانات فاش و آشکار را با هم مقایسه کنند، اما آگاهی در خود را به روی آزادی ممکن می‌کند که آن‌ها به تصور اندر آورده‌اند، می‌بندد. هر چه سوژه‌ها [در مقایسه امکانات آزادی] سرگشته‌تر می‌شوند، در بسته آگاهی نیز، که آن را بر قامت اجتماع بریده‌اند، به تصویری که آن‌ها از آزادی ممکن دارند، کم‌تر جواز ورود می‌دهد.

همزمان در این احساس بی‌معنایی، که حسب حال نیاز واقعی بورژوازی اخیر است، تهدید مدام زوال، آگاهی را به اندیشه فرو می‌برد. آگاهی عامل تهدید خود را به گونه‌ای تحریف و دگر دیسه می‌کند که گویی آن تهدید همزاد و همذات اوست، و بدین طریق آن چیزهایی را نیز که در این تهدید به لحاظ انسانی اساساً دیگر پذیرفتنی نیست سست و ضعیف می‌کند. این که معنا در همه جا و از هرگونه که باشد در مقابل شر در مانده و ناتوان است، این که معنا به هیچ وجه زورش به شر نمی‌رسد، و حتی این که پافشاری و تصریح معنا چه بسا به شر مجال جولان بیش‌تری می‌دهد - آری، آگاهی بر این همه در هر کجا که باشند و پیش و پیش از همه در التزام‌های دینی و اجتماعی، مهر فقدان درونمایه متافیزیکی می‌زند. دروغ‌زنی این تحریف نابجا با توسل به گونه‌ای نقد فرهنگ که اصحاب اصالت نیز با شور و شغب ناخن خشکانه و چشته‌خوارشان یکریز با آن دم می‌گیرند، از این نکته پیداست که اعصار ماضی به نزد این حضرات - هر عصری که می‌خواهد باشد؛ از عصر پلاژین‌ها گرفته تا دوره بیدرمایر‌ها - اعصار حضور معنا جلوه می‌کند. هم از این رو، آنان به لحاظ سیاسی و اجتماعی هوادار عقب کشیدن عقربه‌های

۱. قومی باستانی که مورخان کلاسیک آن‌ها را نخستین ساکنان یونان و جزایر شرقی مدیترانه می‌دانند. - م.

۲. Biedermeier: در لغت به معنی نجیب است و به سبک اوایل دوران ویکتوریایی در آلمان و همچنین خرد این دوران (۱۸۲۰-۱۸۴۸) گفته می‌شود. - م.

ساعت تاریخند، تا از این رهگذر قلم پایان بر توانمندی یا دینامیسمی کشند که سرشته هر اجتماعی است و حضور آن حتی در زیر یوغ تدابیر اداری قدرتمندترین دار و دسته‌ها از آفتاب روشن‌تر است. از آن‌جا که نمی‌توان چشم داشت که از صورت کنونی این توانمندی خیری به کسی برسد، اصالتیان نیز تا واپسین نفس چشم خود را بر این واقعیت می‌بندند که درمان عرضه شده از سوی جامعه، خود شری است که جامعه از آن در هراس است. این کتمان با هایدگر به اوج شدت و وخامت می‌رسد. به نزد هایدگر، طلب پاکی و خلوصی فسادناپذیر و بری از احساسات رماتیکی، با نوید گونه‌ای منجی زیرکانه جفت و همبسته می‌گردند، اما آنچه دست آخر از [مفهوم] این منجی در می‌آید چیزی نیست مگر خود آن خلوص.

قهرمان ماهاگونی<sup>۱</sup> با سوگ و ندبه بر جهانی که آدمی را در آن هیچ تکیه‌گاهی نیست هم‌نوا می‌گردد. هایدگر همچون برشت و نمایشنامه‌های تعلیمی‌اش این ماجرا را با اعلام نظمی اجباری که عنوان رستگاری بر خود دارد پی می‌گیرد. فقدان تکیه‌گاه، آینه بازنمای ضد خود است: فقدان آزادی. انسانیت تنها از آن رو که در تعریف خویش نافرجام گشت، با توسل به دستاویزی دیگر لنگ و لوچ به دنبال تعریفی رفت که از دسترس حرکت دیالکتیکی در امان باشد و دست این سیر جدالی به آن نرسد. [اما نکته آن است که] وضعیت انسانی این به اصطلاح خلأ انسانی که اصیلان معمولاً برای ایجاد تضاد رنگ‌ها آن را چون ثمره تلخ و تیره و تار و در عین حال ناگزیر و تغییرناپذیر جهان افسون‌زدوده<sup>۲</sup> نقاشی می‌کنند، قابل دگرگونی است. اشتیاقی

۱. Mahagonny: اشاره به قهرمان ابرای خیزش و فرویزش شهر ماهاگونی (*Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*) اثر برتولت برشت که ابرایی است در سه پرده: سه بزهار به دنبال شهری می‌گردند که در آن‌جا با پول هرکاری بتوان کرد. ماهاگونی یا شهر قمار، سکس، نوشخواری و لذت همان شهر است. در پایان پرده اول، ماهاگونی از طوفان جان سالم به در می‌برد. پرده دوم، صحنه اسراف و ولخرجی است. و در پرده سوم، شهر ویران می‌شود. - م.

2. entzauberte Welt

آنچه بتواند | این خلأ انسانی را | پر کند برآورده خواهد شد به محض آن که دیگر بر سر انکار آن نمائیم؛ اما مسلماً این آرزو صرفاً با تزریق معنایی روحی<sup>۱</sup> یا با بدیل صرفاً لفظی آن جامعه عمل نخواهد پوشید. ناموس اجتماع ذاتاً به انسان‌ها می‌آموزد که هر دم از نو من خویش را تجدید کنند. هم از این رو، همین که نیازی ناگزیر از امکان بروز در بیرون ناتوان گردد، بی‌درنگ خود را در قلمرو روانی تمدید می‌کند. به یاری صیانت نفسی که در جمعیت<sup>۲</sup> بزرگنما و پرباد گشته، آدمی هر چه اکنون هست - هر چه می‌خواهد باشد - همان را دوباره به غایت و هدف تبدیل می‌کند. شاید با این مهمل، بی‌معنایی به ظاهر منحل و محو گردد. عدمیت و نفی سوژه، که اصالتیان مشتاقانه به آن دخیل می‌بندند، سایه وضعی است که در آن هر کس با خودش همسایه می‌گردد.

اگر این درست باشد که هیچ اندیشه متافیزیکی ای یافت نمی‌شود که از اقتران و همنشانی عناصر جهان تجربی ایجاد نشده باشد، پس آنچه تجربیات پایه‌ای متافیزیکی را پست و نازل می‌کند تا با تصعید آن‌ها به دردی مابعدالطبیعی مایه اعتلا و فرازندگی آن‌ها و همزمان باعث برکندن آن‌ها از آن درد واقعی که باعث و انگیزه آغازین آن‌هاست گردد چیزی نیست جز گونه‌ای عادت فکری.<sup>۳</sup> زبان اصالت تمام کینه خود را بر آگاهی از همین نکته نشانه می‌رود. در این زبان چه تفاوت میان مارکس و خرافه نژاد.

فراگیرترین توهمات انسان‌ها در زمانه ما مارکسیسم، روانکاوی و نظریه نژادی<sup>۴</sup> است. این سیستم‌های فکری به سببیتی که هم‌اینک کمابیش بر انسان‌ها غالب گشته، به صورت ستیزه یا ستایش مجال بیان می‌دهند. شیوه این بیان در هر یک به گونه‌ای است. در مارکسیسم به صورت تبدیل جامعه<sup>۵</sup>

1. geistiger Sinn

2. Totalität

3. Denkgewohnheit

4. Rassentheorie

5. Gemeinschaft یا Community در موارد خاص، مثلاً از نگاه ماکس وبر، بورديو و تا حدی

به توده‌ها؛ در روانکاوی به صورت جستجویی راهی که صرفاً ارضا و خوشایندی هستی انسان را فرادید دارد؛ در نظریهٔ نژاد به این صورت که می‌خواهد بهتر از دیگری باشد... بدون جامعه‌شناسی هیچ سیاستی به مرحلهٔ اجرا در نمی‌آید. بدون روان‌شناسی هیچ کس نمی‌تواند بر گم‌گشتگی خویش در معامله با خود و در مراوده با دیگران چیره گردد. بدون انسان‌شناسی فرض بر آن است که وقوف ما بر علت‌های تاریک آنچه در حیطهٔ آن ما به خود واگذار می‌شویم پاک از دست می‌رود... هیچ جامعه‌شناسی‌ای نمی‌تواند به من بگوید که من چه چیزی را در مقام تقدیر خویش خواهانم. هیچ روان‌شناسی‌ای نمی‌تواند مرا روشن کند که چه هستم. هستی اصیل انسان چیزی نیست که بتوان آن را به مثابهٔ نژاد پرورش داد. به هر کجا که روی، به مرز آنچه می‌گذارد پیشاپیش پرداخته و ساخته شود برخورد می‌کنی، چرا که خصوصاً مارکسیسم، روانکاوی و نظریهٔ نژادی هر سه خصلت‌هایی ویرانگر دارند. مارکسیسم خود را افشاگر این نکته می‌داند که کل هستی روحی انسان چیزی جز روبنا نیست، و روان‌شناسی نیز بر همین نمط می‌رود وقتی که هستی روحی انسان را چیزی جز تصعید سائقه‌های سرکوفته نمی‌داند. پس آنچه هنوز نامی از فرهنگ دارد سرشتهٔ چیزی جز روان‌نژندی ناشی از وسواس فکری نیست. نظریهٔ نژادی باعث دریافتی از تاریخ می‌گردد که بسی نومیدکننده است. انتخاب اصلح به طریق سلبی حاصلی جز ویرانی عن قریب انسانیت اصیل ندارد. یا [به بیانی دیگر] بنا بر نظریهٔ نژادی، ماهیت آدمی در آن است که در روند انتخاب اصلح از طریق آمیزش نژادها عالی‌ترین امکانات خود را بیافریند و پس از این که این آمیزش بعد از چندین قرن به پایان رسید، به هستی انسان‌های میانمایهٔ تهی مغز باقی‌مانده خاتمه دهد. این گرایش‌ها، هر سه، برای نابود کردن هر آنچه

---

اعضای مکتب فرانکفورت، اجتماعی است که رشتهٔ پیوند افراد در آن صرفاً مواضع طبقاتی اقتصادی و مادی نیست، بلکه فرهنگ، قومیت، روان‌شناسی قومی و عواملی دیگر نیز در آن دخیلند. Masse (توده) در این جا مفهومی مارکسیستی است که بر حسب آن «تاریخ همهٔ جوامع تاکنونی، تاریخ مبارزات طبقاتی بوده است» (ماینفست). طبقه همان توده‌ای است که رشتهٔ پیوند آن‌ها جایگاه طبقاتی ایشان در دو جبههٔ بورژوازی و پرولتاریاست. - م.

تاکنون به چشم انسان‌ها ارزشمند می‌نموده، حاضر به یراق ایستاده‌اند. این سه‌گرایش به ویژه هر امر نامشروطی را ویران می‌کنند، زیرا هر سه در مقام علم برای خود نامشروط کاذبی می‌سازند که هر چیزی جز خود را مشروط می‌داند. نه تنها الوهیت که هر شکلی از ایمان فلسفی نیز باید فرو ریزد. والاترین و پست‌ترین چیزها با اصطلاح‌شناسی یکسانی انگ می‌خورند، محکوم می‌گردند و به دیار عدم رهسپار می‌شوند.<sup>۱</sup>

در گام نخست، حضرات از سر بنده‌نوازی و فروتنی، قابلیت‌های اصول روشن‌گرانه در کاربرد عملی آن‌ها را به دیده قبول می‌نگرند، تا مگر خشم و آشوب علیه هرگونه تخریب‌طلبی راه تأمل در صدق و کذب درونمایه نقد را به شیوه‌ای هر چه کارگتر سد کند. با چنان اندوه پرسوز و گدازی نسیان وجود را در نقش امر بنیادین استتار می‌کنند که انسان ترجیح می‌دهد هر موجودی را به باد نسیان سپرد و از خیر هرچه موجود است درگذرد. نویسنده هاینریش سبزپوش<sup>۲</sup> با پیام پیش‌آگاهانه خود پیش از این لب مطلب را به اطلاع ما رسانده است:

از جمله زیانزدهای یاوه یکی آن است که انسان نباید فقط ویران کند بلکه باید ساختن را هم بلد باشد. این حرف مفت، که همیشه و همه جا ورد زبان مردم بی‌غم و سبکسر است، در جایی به کار می‌رود که هوا پس است و ما در وضعی قرار گرفته‌ایم که باید تصمیم بگیریم و کاری بکنیم. بنابراین،

1. Karl Jaspers, *Die geistige Situation*, p. 142 ff.

۲. *Der Grüne Heinrich*: رمانی است به قلم گوتفرد کالر (Gottfried Keller) نویسنده سوئیسی. نویسنده این نام را به یاد پالتو سبز دوران کودکی خود انتخاب کرده است. این رمان، که در دو جلد به ترتیب در سال‌های ۱۸۴۵ و ۱۸۷۹ نوشته شده، از جمله رمان‌های معروف به رشد و کمال (*Bildungsroman*) است. لوکاج در پژوهشی در رئالیسم اروپایی بر آن است که پس از شکست انقلاب ۱۸۴۷ و خیانت بورژوازی آلمان، کالر تنها نویسنده‌ای بود که به ماتریالیسم رزمنده فوریباخ وفادار ماند، به این دلیل که در سوئیس دموکراتیک، و نه آلمان مرتجع زمان بیسمارک، می‌زیست. رمان هاینریش سبزپوش زبانی پراطناب و تا حدی عامه‌پسند دارد. با این همه توماس مان در مکاتبات خود (نامه مورخ ۱۵ مه ۱۹۴۶ به کاهلر) آن را رمانی که به رغم ضعف‌هایش همچنان با مکتوبات فلی اوست نامیده است. کالر در ۱۸۱۹ متولد شد و در ۱۸۹۰ درگذشت. - م.

وضعیت کاربرد این زیانزد از این قرار است که یا همین طور باری به هر جهت و سرسری در موافقت با قراری آری گفته یا از پی تمایلی سفیهانه در مخالفت با کاری نه گفته باشیم. اگر هم در جای دیگر کاربرد داشته باشد، ما از فهم آن معذوریم. چرا؟ چون انسان همیشه فقط برای این که دوباره بسازد ویران نمی‌کند؛ برعکس، چه بسا دست دهد که انسان با شوق و کوشش چیزی را از میان بردارد تا برای نور و هوا به فضایی باز دست یابد، به طوری که هر جا مانع از سر راه کنار رود، آن فضا به خودی خود [و بی آن که نیاز به بازساختن باشد] پدیدار گردد.<sup>۱</sup> اگر نگاه انسان به چیزها از نزدیک و رودررو و رفتارش با آنها صادقانه و بی غش باشد، درمی یابد که چیز منفی وجود ندارد تا توسل به این زیانزد سست و بی قوت لازم آید.<sup>۲</sup>

بنابراین، کهنه‌رزمندگان در چنین وضعیتی کارشان آسان‌تر بود. آن‌ها را بدان نیاز نبود که به این‌گونه زیانزدهای آبکی متوسل شوند. به جای ضرب‌المثل، با چماق تقدیر و با مردانگی نوردیک<sup>۳</sup> خود معنا و مقصود را در کله کسانی که [به آن‌ها] شکاک بودند فرو می‌کردند، اما زبان اصالت نیز پیشاپیش در خدمت ایشان حاضر به یراق ایستاده بود:

مشخصهٔ زمانهٔ ما شدت بخشیدن به فعالیت عملی تا آخرین حد و به کاراندازی نیروی خلاقه تا آخرین ذره حتی در وقایع سیاسی بزرگ با توجه به ذات آن‌هاست. فلسفه ما را چنان به سوی این پدیدار ره نموده که گویی آن را در اصالت و سرچشمگی<sup>۴</sup> بی‌پیرایه و ناپوشیده‌اش فراپیش دیده

۱. مصداق این سخن را می‌توان در افسانه‌ای قدیمی که در اغلب اقوام و ملل تکرار شده است بازیافت: اژدهای هفت سر یا دیوی که بر سرچشمه رودخانهٔ آبادی ای می‌نشند و مردم آبادی را از آب محروم می‌کند. سرانجام پهلوان دلیری پیدا می‌شود و با اژدها درمی‌افتد. او اژدها را از بین نمی‌برد تا خود به جای او بنشیند یا چیزی را بسازد. او مانع آب را برمی‌دارد. - م.

2. Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich*, IV/2, zitiert in Friedrich Pollock, «Sombarts Widerlegung des Marxismus», in *Beihefte zum Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Carl Grünberg, Heft 3., Leipzig, 1926, s. 63.

۳. منسوب به نژاد نورش در اسکاندیناوی. - م.

4. Ursprünglichkeit

آورده است. فلسفه این پدیدار را در مقام واقعیت عملی والاترین امر مهم فلسفی به قلمرو خود راه داده است تا از طریق هویت مناقشه‌انگیز آن و همچنین از طریق درونمایه خود، چیزی را دلیل راه کند که آن را در مورد انسان و جهان به فهمی پر و سره ره بنماید.... هستی آدمی بی معنا نیست: این معنا همان توضیح مقولی است که به یاری آن دازاین [یا هستی انسان] به رویارویی با فلسفه اصالت حیات می‌رود تا خود را در مقابل و در مقابله با آن اثبات کند. آری گفتن به تقدیر در عین انکار آن، تحمل تقدیر در عین چیرگی بر آن، یا، به بیانی دیگر، چهره به چهره شدن با تقدیر در عین روگردانی از آن - این است ایستار<sup>۱</sup> انسانیت راستین. این ایستاری است که با تصویر ایدئال<sup>۲</sup> انسان مطابقت دارد، به طوری که این تصویر، که مطلقاً معتبر و کاملاً از بند زمان واگسلیده، چیزی را در معرض نمود می‌نهد که جز ذات انسان<sup>۳</sup> نیست و همزمان و همداستان با آن به تعیین و تعریف معنای اصیل و ژرف تقدیر نیز ره می‌برد. این معنا را به جبرگرایی<sup>۴</sup> کاری نیست. هیچ کس چون آلمانی نمی‌تواند خود را بر این معنا گشوده دارد، چرا که برای آن کس که خون نوردیک در رگ‌ها دارد این معنا درونمایه‌ای عمیقاً دینی به خود می‌گیرد، و چیزی را برای آلمانی‌ها بنیان می‌نهد که به نزد آنان به معنای التزام و ایمان به تقدیر است.<sup>۵</sup>

زبان واژه «معنا» را هم برای عین‌التفاتی<sup>۶</sup> معرفت‌شناسانه و بی‌آزار

1. Haltung

2. Idealbild

3. das Wesen des Mensch

4. Fatalismus

5. Wilhelm Grebe, *Der deutsche Mensch: Untersuchungen zur Philosophie des Handelns*, Berlin, 1937.

۶. intentionale Objekt: عین التفاتی در پدیدارشناسی هوسرل چیزی نیست که در خارج باشد یا نباشد، بلکه همان پدیدارها یا داده‌های آگاهی است که پس از عزل نظر از اشیای خارجی و تمام احکام سلبی، ایجابی، وجودی، عدمی، طبیعی، نظری و غیره در مرودشان به سوی آنها بازگشته‌ایم و سرانجام صورت ماهوی آنها صرفاً در جهان بسته آگاهی خود را ظاهر می‌کند. بنابراین، عین یا ابژه یا چیزهایی که در شعار معروف هوسرل (به سوی خود چیزها) مراد است همه وجود ذهنی دارند. شاید از همین رو، آدرنو تا حدی به لحن طعن‌آمیز دو صفت

هوسرل مصرف می‌کند و هم به آن مقصود که وجود چیزی به مثابه معنادار تصدیق و توجیه شود تا بتوان از معنای تاریخ سخن گفت. این که هر چیز منفرد واقعی تا جایی می‌تواند معنا داشته باشد که کل و، مهم‌تر از همه، سیستم جامعه در آن حضور داشته باشد، این که بوده‌های واقعی پراکنده همواره چیزی بیش از آنچه بلافاصله می‌نمایند هستند، به صحت خود باقی است، حتی اگر چنین معنایی جنون و حماقت محض باشد. پرسش از معنا در مقام پرسش از چیزی که خود اصلاً و به طور اصیلی وجود دارد و پرسش از معنا در مقام آنچه در این چیز پوشیده و نهفته است اغلب نادانسته از قلم می‌افتد و، بنابراین، پرسش از صدق و کذب آن چیز نیز هرچه زودتر از گردونه خارج می‌گردد. [توجه به این پرسش‌ها اقتضا می‌کند که] تحلیل معنا نه صرفاً نشانه<sup>۱</sup> بل نشان‌داده [یا مدلول<sup>۲</sup>] را نیز سنجه<sup>۳</sup> خود قرار دهد. زبان در مقام سیستم نشانه<sup>۴</sup> پیش از هر چیز با صرف وجود خود، هر چیزی را به حالت چیزی در می‌آورد که جامعه پیشاپیش آن را در اختیار ما می‌گذارد، و مقدم بر هر درونمایه‌ای از همین جامعه با ترکیب و هیئت خاص آن دفاع می‌کند. این چیزی است [همچون سرایشی] که تأمل با تمام زور خود در برابر آن مقاومت می‌کند، اما زبان اصالت خود را به دست سرایش می‌سپرد و با رغبت تمام بر آن است تا به اتفاق صورت‌سازی‌های قهقرایی آگاهی، این نشیب را شدت بخشد.<sup>۵</sup>

---

معرفت‌شناسانه و بی‌آزار (harmlos) را به آن‌ها نسبت می‌دهد، اما در عین حال هوسرل را از این امتیاز بهره‌مند می‌داند که اعیان التفاتی او جزئی و منفردند، نه کلی و انتزاعی. - م.

1. Zeichen

2. Bezeichnete

3. Norm

4. das Zeichensystem

۵. به نظر می‌رسد که این انتقاد به طور خاص هوسرل را نشانه رفته است. در این صورت، مقصود از صورت‌سازی قهقرایی به طور خلاصه آن است که هوسرل روش پدیدارشناسی خود را با بردن از عالم واقع در بیرون و عزل نظر از رد یا قبول هر حکمی در باره آن آغاز می‌کند؛ سپس در ذهن گویی سفری را آغاز می‌کند که در آن هر چه از سطح به عمق و هر چه در حیطه آگاهی پس‌تر



پوزیتیویسم [یا تحصیل‌انگاری] با سویه‌های ویژه‌ای که در معناشناسی دارد، بیش از اندازه گسست تاریخی میان زبان و مدلول آن را به لحاظ منطقی محل توجه قرار داده است. صورت‌های زبانی در مقام آنچه به عین معلوم و متعلق شناسایی قلب شده‌اند - و ناگفته نماند که این صورت‌ها تنها از طریق همین عینی‌سازی است که صورت می‌شوند - از آنچه زمانی بر آن دلالت می‌کرده‌اند و نیز از بافت و زمینه این دلالت عمر درازتری دارند. بوده‌های واقعی اگر سر تا پا از اسطوره پیراسته شده باشند، هیچ‌گاه خود را به دست زبان نمی‌دهند؛ بوده واقعی صرفاً با قصد و اندیشه فراچنگ نمی‌آید، هر چند دسترس‌پذیری محض واقعیت به عنوان سنج و معیاری، کعبه مقصود باشد، چرا که با قصد و اندیشه صرف، بوده واقعی دیگر نه بوده واقعی بل چیزی دگر می‌گردد. بر همین قیاس، این که بدون زبان بوده‌های واقعی نیز وجود ندارند در حکم خاری در چشم پوزیتیویسم و همچنین موضوع بحث<sup>۱</sup> آن است، به طوری که طرح همین موضوع مجال می‌دهد تا آن پسمانده اسطوره‌ای زبان [گذشته] که هنوز با جان‌سختی به حیات خود ادامه می‌دهد آشکار و برملا گردد. بی‌سبب نیست که ریاضیات حتی در مقام نظام بدون زبان<sup>۲</sup> نشانه‌ها سرمشق اندیشه پوزیتیویستی است. برعکس، آن بهره باستانی که جان‌سختانه تن به مرگ نمی‌دهد تنها وقتی می‌تواند در زبان بارور گردد که زبان متقدانه با آن درگیر شود؛ این بهره از پی سرابی مرگبار خواهد رفت اگر زبان به دست خود بر آن مهر تأیید زند و بر نیرویش بیفزاید. زبان اصالت در

می‌رود به معناسازی و کشف ماهیات نزدیک‌تر می‌شود، چنان‌که گویی به جای آن که اندیشه را از پشت پیشانی به جهان بیرونی سوق دهد، آن را هر دم با شدت بیش‌تری در پشت پیشانی عقب‌تر می‌برد. بنابراین، خواسته یا ناخواسته آنچه را در بیرون جریان دارد به حال خود می‌سپرد. - م.

۱. Thema یا Theme، در اصل به معنای نهشته، قرار داده شده، وضع شده، با موضوع در زبان‌های فارسی و عربی یکی است. کوشش مترجم بر آن بوده که در این متن فرق موضوع و محتوا (درونمایه یا جانمایه) را ملحوظ دارد، زیرا درونمایه (Inhalt یا Gehalt) با معنا (Sinn) ارتباط نزدیک دارد، حال آن که موضوع به معنا ربطی ندارد. - م.

۲. واضح است که مقصود زبان واژه‌هاست. - م.

این تصور واهی در باب بهره‌باستانی زبان با پوزیتیویسم شریک و همداستان است. هر دوی آنها این را به هیچ می‌گیرند که زبان، در حالی که گویی چیز دیگری است، خود را از چاله کشمکش با سرچشمه‌های جادویی و افسونکارش بیرون می‌کشد و گرفتار چاه اسطوره‌زدایی فزاینده و بالنده می‌کند. به غفلت سپردن این سویه دیالکتیکی است که حتی بهره‌برداری از زمان‌شناسی<sup>۱</sup> زبانی را مجاز می‌دارد. زبان اصالت به همان سادگی قدمت زبان را به عرش می‌برد که پوزیتیویسم در طلب آن است که این قدمت و همراه با آن هرگونه تعبیری را از بن و بنیاد ریشه‌کن کند. عدم تناسب میان زبان و جامعه عقلانی شده اصالتیان را بر نمی‌انگیزد که با تیزبینی بیش‌تر و امی را که زمان پرداختش رسیده ادا کنند، بل برای آنها ترتیبی می‌دهد که رهزن و غارتگر زبان گردند. از چشم این حضرات پنهان نمی‌ماند که بدون سخن گفتن به شیوه عصر عتیق نمی‌توان از چیزی به نحوی مطلق سخن گفت، اما آنها چیزی را که پوزیتیویست‌ها از آن به اتهام پسرقت ناله و گلایه می‌کنند در مقام موهبت جاودانه می‌سازند.

کنده‌کهنسالی که زبان فراپیش تجربه از رنگ و رو نرفته معاصر تا فلک‌الافلاک بالا می‌برد محراب اهل اصالت می‌گردد. اگر این‌گونه پیشاپیش خود را متلاشی و سرنگون نکرده باشد، رسوبات زبان را به سادگی در کسوت قدرتی مطلق، همه‌توان<sup>۲</sup> و زوال‌ناپذیر بر ما عرضه می‌کند. اما عهد باستان از زبان اصالت، که حرص و آزش در بهره‌کشی از زبان باستانی از حد خود تجاوز کرده، انتقام می‌گیرد؛ عهد باستان برای دومین بار تبدیل به ابژه می‌گردد. زبان باستانی شاهدهی بر تکرار آن ماجرای است که به لحاظ تاریخی به ناچار بر زبان می‌رود. هاله‌ای که مثل پوشش زرورق پرتقال‌ها

۱. Anachronismus با زمان‌پریشی یا نابهنگامی. معمولاً به سهر و خطای تاریخی و همچنین به بیان هر چیز نابجا و بی‌موقع و بی‌محل می‌گویند. - م.

واژه‌ها را بسته‌بندی می‌کند اسطورهٔ زبان را متقاد حکمرانی خود می‌سازد؛ انگار که دیگر نمی‌توان به نیروی پرتوفکن واژه‌ها کاملاً اعتماد کرد. واژه‌های به رنگ آمیخته، که پیوند خود را از متعلقِ اندیشه گسسته‌اند، به ناگزیر باید گویای پیوندی باشند که آن‌ها را دگرگونه کند و هم از این روی، همواره در معرض اسطوره‌زدایی قرارشان دهد. اسطوره‌شناسی زبان و چیزگردانی با آنچه زبان در حیطة آن عقلانی و ضداساطیری است درمی‌آمیزند. زبان اصالت در سلسلهٔ کاملی از درجات از موعظه تا تبلیغ قابل کاربرد است. این عجب که در این زبان وسیلهٔ رساندن مفهوم ماندهٔ راه و رسم تبلیغات می‌گردد. واژه‌های زبان اصالت و واژه‌هایی از قبیل یگر مایستر، آله کلستر فراو، و شنکه<sup>۱</sup> همه از یک قماشند. زبان اصالت نیز از وعدهٔ سعادت آن چیزی را استخراج می‌کند که پای بر لب گور دارد. آنچه تنها دورادور از لاشه‌اش بوی انضمام به مشام می‌رسد چیزی جز پیکر سقط شده‌ای نیست که خونس را کشیده باشند. واژه‌هایی که سفت و سخت می‌خکوب شده و با لعابی از رنگ و روغن براق عایق گشته‌اند، کمینه از حیث نقش و کارکرد خود، ما را به یاد ژتون‌های بازی پوزیتیویستی می‌اندازند. واژه‌های زبان اصالت نیز بر سبیل همان بازی تنها برای به هم بافتنی من‌درآوردی به کار می‌آیند که به آهنگ تأثیرگذاری انجام شود بی‌آن‌که در این‌جا دیگر آن دردمندی پرسوز تکروی و بی‌همتایی که اصالتیان حق آن را برای خود محفوظ می‌دارند به حساب آید، اگرچه سرمنشأ این بی‌همتایی را نیز در بازار توان یافت که در آن ارزش مبادله به کمیابی کالا بسته است.<sup>۲</sup> هیجان باستانی ستیزه با نحله

۱. Schänke, Alte Klosterfrau, Jäger meister. معنای لغوی این سه واژه، که به ترتیب «میرشکار»، «راهبهٔ پیر» و «میکده» است، اهمیت ندارد. این هر سه مارک نوعی لیکور و مشروب است. - م.

۲. مراد از Einzigkeit (یا به انگلیسی uniqueness)، که در این جمله به تکروی و بی‌همتایی ترجمه شده، در فلسفه‌های اگزیستانس انزوا نیست، بلکه بکه بودن، نامکرر بودن و منحصر به فرد بودن است.

سوفسطایی در جامعه به اصطلاح توده‌ای امروز مجاز نفوذ یافته است. این هیجان از آن زمان که افلاطون و ارسطو بر چپ سقراطی پیروز شدند، بر فرادش<sup>۱</sup> رسمی غالب آمده است. از آن پس هر آن که سازی خلاف این هیجان زد به جریان ناتوان بیرون از دایره تارانده شد. تنها پوزیتیویسم اخیرتر با میثاق اتحادی که با علم بسته است، باعث آبرو و سرفرازی انگیزه‌های سوفسطایی شده است. زیان اصالت با تمام توان در مقابله با این پیمان، ایستادگی و تکاپو می‌کند. این زیان داوری فرادش را بی‌تمیز و کورکورانه به ما فرامی‌دهد. سوفسطاییان، که آماج حمله افلاطون بودند، اگر ننگی به دامن داشتند همه آن بود که ستیزه آنان با کذب و دروغ به آهنگ دگرگون ساختن جامعه برده‌دار نبود، بلکه آنان در وادی حقیقت تخم بدگمانی و شک افشاندند تا تفکر را به نفع وضعیت موجود زمانه خود بسیج کنند. آن گونه ویرانگری<sup>۲</sup> که فرادید آنان بود از قماش مفهوم توتالیتري ایدئولوژی بود. افلاطون از آن رو توانست گورگیاس سوفسطایی را به اسم دلچک به سخره گیرد که تفکر همین که از علم تخصصی و سرانجام از ویژگی تعلق به ابره‌ها فارغ‌بال شود، آن لحظه از بازی که برای تفکر نقشی گوهرین و اساسی دارد به

---

بودن اگزستانس هر انسانی است (به ویژه در فلسفه یاسپرس و کی‌برنگور). این بکه بودن در آن است که در ساخت اگزستانس، هر فردی خود به تنهایی تصمیم می‌گیرد که، مثلاً، تسلیم خدا شود، یا با عدم یا هستی رویاروی گردد، یا هم‌رنگ جماعت شود. این بکه بودن در خود تصمیم است، نه در محتوای تصمیم و رویارویی که ممکن است در افراد متعدد شبیه به هم باشد. در هر حال، ظاهراً آدرنو یکگی را به معنای انزوا و، مهم‌تر از آن، انزوای فیلسوفی که آن را برای دیگران توضیح می‌دهد گرفته، زیرا آنچه او می‌گوید این است که اگر یکگی مستلزم انزوا و استقلال فرد از جمع است، پس چرا کارکرد و یافت واژه‌ها فصد تأثیر در جمع را تداعی می‌کند. اشاره به بازار هم صرفاً کنایه نیست، بلکه ناظر به این است که امکان دارد من خود را چون کالا برای جلب ارزش و مشتری بیش‌تر بیکه و بی‌همتا نشان دهم. - م.

### 1. Tradition

۲. Destruktion. در ضمن، واژه‌ای است که هایدگر با نهادن خط تیره بعد از De به کار می‌برد تا انشراح و ساخت‌گشایی فرادش را برساند. - م.

لودگی، به شیخ محاکاتی<sup>۱</sup> که آماج حمله هر نوع روشنگری است، تنزل خواهد یافت.<sup>۲</sup> با این همه، جنبش ضد سופسطایی‌گری همین که واقف می‌گردد که اندیشه لگام‌گسیخته و از بند رسته به چنین دریافت کژنهادهای دچار گشته، از آب گل‌آلود ماهی می‌گیرد تا تفکر را به دست خود تفکر سیه‌رو و بی‌آبرو کند. به همین طریق بود که نیچه کانت را به باد نکوهش گرفت از آن رو که کانت با همان لحنی از خردورزی<sup>۳</sup> سخن می‌گفت که هگل با تحکم عصا قورت‌دادگان دانشگاهی از عقلانی‌سازی<sup>۴</sup> حرف می‌زد. سופسطایی ستیزی<sup>۵</sup> مد روز، خرد ابزاری بریده [از زمینه] را به نحو تیره و غمباری با جانبداری سیاه و تهدیدآمیز از بنیادهای ضد تفکر درهم می‌ریزد. زبان اصالت، این فرآورده زاید هنر مدرن، یعنی فرآورده همان چیزی که آماج کین و حمله آن است، جویای آن است که خود و همراه با خود نهادهای لفظاً ویرانگر را از این که ادعای ویرانگریشان در معرض ظن و کژگمانی قرار گیرد مصون دارد. بدین مقصود این زبان همان گناهی را که در نظام فکری نامعصوم خودش بنیاد دارد به‌گردن دیگران و عمدتاً به‌گردن گروه‌های ضد محافظه‌کاری که به روشن‌اندیشی<sup>۵</sup> گنه‌آلوده متهم هستند می‌اندازد. زبان اصالت مردم‌فریبانه از منش دوگانه سופسطایی ستیزی بهره می‌گیرد. به قول هگل، آگاهی زمانی کاذب است که آنچه را در خود چیزی نیست از بیرون [بگیرد و] و بر فراز آن چیز نهد تا از همان بالا تکلیف آنچه را در زیر دارد یکسره کند. به همین منوال نقد زمانی به ایدئولوژی تبدیل می‌شود که

### 1. Gespenst der Mimesis

۲. بنگرید به

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, s. 20 ff.

3. Vernünfteln

4. Raisonnieren

۵ در این کتاب همه جا *Aufklärung* را به روشنگری و *Intellektualität* را به روشن‌اندیشی یا روشنفکری ترجمه کرده‌ایم. - م.

بخواهد با چهره طلبکارانه و حق به جانب به ما بفهماند که تفکر باید بنیادی داشته باشد. این اصل جزم‌اندیشانه<sup>۱</sup> که تفکر باید حتماً آغازگاهی مطلق و هاری از شک داشته باشد تا صادق و حقیقی باشد در دیالکتیک هگلی کنار و پشت سر نهاده می‌شود. [برعکس،] هر قدر که زبان اصالت آغازگاه خود را با زور و استبداد پیش‌تری بیرون از بافت<sup>۲</sup> تفکر مقیم می‌سازد، اصل جزمی یاد شده نیز در آن چهره‌های دهشت‌آفرین‌تر به خود می‌گیرد. ستیزه با سوفسطایی‌گری در فرایند پردازش اساطیر در واپسین مرحله اندیشه‌ای است قسی و سفت و سخت به نام اندیشه خاستگاه.<sup>۳</sup> زبان اصالت از پس دیالکتیک، میعاد متافیزیکی از گور برخاسته را [در نامه اعمالش] به اسم بازگشت به آغوش مادر به ثبت می‌رساند.<sup>۴</sup>

آن‌گاه که همه چیز را زده باشند، ریشه خود عیان می‌گردد. ریشه خاستگاهی است که ما از آن بالیدن می‌گیریم. ریشه آن سرچشمه‌ای است که در بطن رشد خزننده و تدریجی عقاید، عادات و شاکله‌های دریافت‌هایمان آن را به دست فراموشی سپرده‌ایم.<sup>۵</sup>

یاسپرس چندی بعد باز هم در خود و آگزیستانس می‌نویسد:

نیروی راستین انسان تنها بدین طریق است که به فعلیت می‌رسد. در آدمی

1. Dogma

2. Gefüge

۳. Ursprungsdenken. متأسفانه کنوت تارنوسکی و فردریک ویل، مترجمان انگلیسی، بی‌توجه به اشارات و کنایات نهفته در کلام آدرنو، این واژه را به جای thought of origin به causal thinking (تفکر علی) ترجمه کرده‌اند. کم و بیش واضح است که نویسنده بر واژه Ursprung (خاستگاه، سرچشمه، سرمنشأ)، که از مکورات یاسپرس و هایدگر است، نظر دارد. با قطعیت می‌توان گفت که جستجوی بنیادها، سنگ‌بنیادها، خاستگاه‌ها و آغازینه‌ها دلمشغولی عمده و عمرانه هومرله هایدگر و یاسپرس بوده است و در زبان هیچ یک از آن‌ها خاستگاه به معنای علت نیست. ۴. این جمله را با توجه به کنایات مذهبی نهفته در دو واژه Rückfall (عود و برگشت) و aufstehen، که اغلب به حشر و قیام از میان مردگان در یوم‌المیعاد دلالت دارد، ترجمه کرده‌ایم. در همین حالت، مقصود از ثبت واژه، نگارش آن به دست یاسپرس است. - م.

5. Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, 1948, p. 125.

قدرت امر نامشروط،<sup>۱</sup> که در هر امکانی از امکانات کشمکش و پرمش آزموده می‌شود، برای فعلیت یافتن دیگر نیازی به تلقین، نفرت و شهوتِ ستمگری ندارد. و برای آن‌که به خود ایمان آورد، دیگر به مدهوشی، رجزخوانی‌ها، و جزم‌های نافهمیده نیازی ندارد. تنها بدین طریق است که انسان به راستی نیرومند، سرسخت و هشیار می‌گردد. تنها بدین طریق همه خودفریبی‌ها رخت برمی‌بندند بی‌آن‌که انسان همراه با نفی و نابودی دروغ‌های زندگی‌اش خود را نیز نابود کند. تنها بدین طریق است که بنیاد راستین، خود را از ژرفای حجاب و بی‌نقاب آشکار می‌کند.<sup>۲</sup>

اصیلان سوفسطایی‌گری را با پا پس می‌زنند و با دست پیش می‌کشند، از آن رو که اینان از یک سو، سوفسطاییان را به چوب تکفیر می‌بندند و از سوی دیگر، به جای آن‌که خود را حریف چالش سوفسطاییان نشان دهند، در پیشبرد طرح‌های خود خیره‌سری و خودرایی آنان را به دنبال خود یدک می‌کشند و با گل سرمبد تزه‌های سوفسطاییان، که برحسب آن‌ها تنها انسان درخور توجه است، نرد آشتی می‌بازند. بدین‌سان چانه‌های پر پاد عصاقورت‌دادگان به هنگامی که انتظارش نمی‌رود، گرم می‌شود تا صحبت را دگرباره به قضیه *homo-mensura-Satz*<sup>۳</sup> بکشانند. اما چنان‌که زمانی در گذشته چنین بود، اینک نیز انگاره اجتماعی آنچه مترسک و بلاگردان برگزیده اصالتیان است، آزادگی و خطاپوشی زندگی شهری است که زمانی در گذشته به اندیشه یاری رساند تا خود را از بندرها سازد. منتها فرق قضیه در آن است که در جامعه

1. das Unbedingte

2. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, München, 1960, p. 98 f.

۳. در این عبارت، کلمه Satz (جمله / حکم / قضیه) آلمانی و بلیه کلمات لاتین است. اصل لاتینی آن *sententia homo mensura*، یعنی «حکم میزان بودن انسان» است. این جمله در اصل منسوب است به پروتاگوراس آبدرایس (۴۸۵-۴۱۵ ق.م.) که مهم‌ترین فیلسوف سوفسطایی و طرفدار نسبت و عدم قطعیت هرگونه شناخت عینی بود و انسان را سنجه همه هستندگان و ناهستندگان می‌دانست. وی همچنین از استادان فن بلاغت و سیاست بود. افلاطون در مکالمات پروتاگوراس و کراتوس از وی یاد کرده است. - م.

بورژوازی سرپا عقلانی شده امروز تحرک شخص و روح برای آن دسته از افرادی که هنوز در گذشته سیر می‌کنند، و در هر حال در کشورهای صنعتی پیشرفته امروز کمابیش دیگر حضوری مؤثر ندارند، چندان تهدیدی به شمار نمی‌آید. تحریک و جنبش‌انگیزی شخص و روح امروزه بیش‌تر خردگریزی<sup>۱</sup> بی‌وقه و پیوسته نهفته در مجموعه سیستم را به چالش برمی‌انگیزد، و این همان خردگریزی‌ای است که خواهان زدودن و برچیدن هر آن چیزی است که هنوز در رفتارهای اجتماعی دست‌پرورده لیبرالیسم به روزمرگی باری به هر جهت خود ادامه می‌دهد.

هم بدین سبب، زبان اصالت باید از صورت‌های اجتماعی رفتنی و ناپایداری که با وضعیت کنونی نیروهای تولید ناسازگارند، به نام آنچه از گزند روزگاران در امان است، دفاع کند. اگر زبان اصالت بر آن باشد که بی‌دردسر و بی‌سرخر از مانع، یعنی از خود وضعیت موجود که همان جامعه مبادله<sup>۲</sup> باشد، عبور کند، نه تنها باید خود را به کاری بگمارد که به نزد گروندگانش نیز بسی مایه خفت است، بل احیاناً باید در خدمت عقلانیتی درآید که جامعه مبادله از یک سو، وعده می‌دهد که به آن وفا کند و از سوی دیگر، ما را نسبت به آن سرخورده می‌کند. هیئت بورژوازی عقلانیت همواره نیازمند مکملی عقل‌ستیز بوده است تا از این طریق اسباب بقای خود را به همان صورت که تاکنون بوده نگه دارد، یعنی به صورت بی‌عدالتی بی‌امان و بی‌وقه از رهگذر عدالت.

چنین عقل‌ستیزه‌ای در بطن عقلانیات فضای کارخانه زبان اصالت است. زبان اصالت در مقام دفاع می‌تواند بر این واقعیت تکیه کند که تحرک [جمعی]، این عنصر تشکیل‌دهنده اصلی مساوات بورژوازی، مجازاً و واقعاً در برهه زمانی طولانی‌ای همواره با کسانی که کاملاً پا به پای آن گام برنداشته‌اند با بی‌عدالتی رفتار کرده است. به نزد این کسان، آزمون پیشرفت

1. Irrationalität

2. Tauschgesellschaft



جامعه به چیزی چون حکم دادگاه انجامیده است: هرگاه که خاطره رنجی که باید در تنگنای فشار سیستم تحمل کرد از نو جان می‌گیرد، اصالت و همراه با آن زبان اصالت به جوشش و غلیان می‌افتد. ابژه حقیقی این رنج، که باید نهاد اجتماعی معینی باشد، در بخارات این غلیان محو و از دیده نماند، زیرا از وقتی که حیطة مبادله و قلمرو تولید درهم جوش خورده‌اند، قربانیان برگزیده احساسات ضد جنبش‌انگیزی نیز خود محکوم این حیطة بوده‌اند. کوشش زبان اصالت بغض بومیان، بغض لب‌دوختگان را با چیزی چون حکم اخلاقی - متافیزیکی نفی و نابودی علیه آنان که می‌توانند سخن گویند مبادله کرده است. توفیق روزافزون زبان اصالت در گرو همین مبادله است. زیرا حکم این مبادله [یعنی نفی و نابودی آنان که می‌توانند سخن گویند] اساساً قبلاً در آلمان اعلام گردیده و علیه انسان‌های بی‌شماری به اجرا درآمده است، و بی‌سببی نیست که ژست اصالت ریشه و ژست فاتحان تاریخی، دمساز و ابتزاز یکدیگرند. این عنصر گوهرین زبان اصالت است. این چشمه مقدس زبان اصالت است. در هم‌نوایی با چانه‌درایی‌های اگزستانسیل و اگزستانسیالیسم کترویوان‌هایی<sup>۱</sup> بهتر از کم‌گویی و خاموشی نتوان یافت. نظامی که مقصد این چانه‌درایی‌هاست کارش بدان می‌رسد که برحسب آن باید از بی‌زبانی نشانه و فرمان سخن رود. به لحاظ اجتماعی، واپاشی و تلاشی ناگزیر زبان شکافی میان واژگان و معانی | پدید آورده است. زبان اصالت این شکاف را بر وفق مراد مصرف‌کنندگان پر می‌کند. مردمان حقیر و دونمایه را آشنایان بسیار نیست. اینان ناآشنا را به چشم سرخر می‌نگرند و به محض چهره به چهره شدن با او احساس قبض روح می‌کنند. آن‌گاه از بغض و نفاق خود فضیلتی می‌سازند، و سرانجام ناگفته نماند که زبان اصالت نشان از منش تراشیده و نخراشیده آن دربان مهمانسرای کوهستانی دارد که مهمانان را به چشم

۱. Kontrapunkt: نغمه‌های یک تم یا ملودی که ترکیبی هماهنگ یافته‌اند و نیز فن این ترکیب. - م.

مزاحمان می بیند و با برخورد پرخاشگرانه و تند خود اعتماد آنان را به دست می آورد. در رویارویی با ایستمندی جامعه<sup>۱</sup> که دگر باره افق پیش رو را در تاریک روشنی هوای گرگ و میش فرو برده، بازتاب تلائو انسانیت نیز بار دگر بر واژه «پرویز»، که با جنب و جوشی رئیس مآبانه خود را قالب می کند، پرتو می افکند. اگر بنا بر آن باشد که فلسفه، تجربیات برخاسته از جامعه را - که اگر «خاستگاه» اساساً دلالتی داشته باشد، جز بر همین جامعه دلالت نمی تواند داشت - پس از تبدیل عصاره های تقطیر و تصفیه شده آنها به هیئت های پشت و رو و کژ و مژی که در زبان اصالت به اسم امکانات وجودی<sup>۲</sup> سر ریز شده اند دوباره به جامعه پس بدهد، در آن صورت، فلسفه می باید به فراسوی تقابلهایی چون تحرک و ثبات، و بی بنیادی و اصالت رفته باشد که از نظرگاه آن، همه این تقابلهای مؤلفه های<sup>۳</sup> یک کل واحدند که همه تقصیرها را به گردن دارد و قهرمان و دلال در آن نسبت به هم به یکسان ارزشمندند. زبان اصالت بر صورت های فکری لیبرالیسم، که صنعت فرهنگ زاده زهدان اوست، می شورد، حال آن که خود نیز چیزی جز یکی از همین صورت های فکری لیبرالیستی نیست؛ این لیبرالیسم نیای فاشیسمی بود که هم خود لیبرالیسم و هم خریداران بعدی آن را از دم تیغ بی دریغ خویش گذراند، اما هر آینه کشتار ناحق آنچه امروزه پژواک آن در زبان اصالت به گوش می رسد بسی عظیم تر از شگردهای فریبکاری آن تحرکی است که اصول آن قابل قیاس با اصول قدرت بی واسطه نیست.



هایدگر در این گونه سیاست پیشگی های زبان اصالت سرجنبان و قهرمان

1. Statik der Gesellschaft

2. Seinemöglichkeiten

3. Momente

نیست. او با این گونه ناشیگری‌های دهاتی وار بند را به آب نمی‌دهد. گو این که واژه «اصالت» در هستی و زمان قصیره و هسته مرکزی کتاب است،<sup>۱</sup> و گو این که اکثر کوتاه‌نوشته‌های دیگر هایدگر با ژست مرجعیتی بی‌رقیب و اعتراض‌ناپذیر - ژستی که توده اصیلان بعدها همه طوطی‌صفت از آن تقلید می‌کنند - بخش و پراکنده در اطراف نام‌آشنا‌ترین متن هایدگر [یعنی هستی و زمان] طواف می‌کنند، اما در مورد جان کلام و هسته مسکوت‌مانده این آثار همواره وفاقی بی‌چون و چرا غالب بوده است. هایدگر خود نیز به همین منوال می‌کوشد تا در مورد جملات مصطلحی که در وقت مقتضی می‌تواند آنها را به راحتی به اسم کژفهمی عوامانه دست به سر کند، خودداری و احتیاط پیشه کند. با این همه، همین که هایدگر لگام اداره خویش را به اختیار خود مسست می‌کند، با خامدستی دهاتی‌واری در خم زبان اصالت می‌افتد. به این بهانه که این خامدستی خود لازم مضمون است، به هیچ وجه نمی‌توان برای آن عذر تقصیری تراشید که آن را تبرئه کند. هایدگر کتابچه‌ای با عنوان

۱. آدرنو به صفحات ۳۰۴ و ۶۸-۶۹ متن آلمانی هستی و زمان ارجاع داده است. به عقیده این مترجم، صفحات مذکور برای نشان دادن اهمیت اصالت به نزد هایدگر گویا نیستند و آدرنو می‌توانست به بخش چهارم از قسمت اول کتاب (ص ۱۱۴ متن آلمانی / ص ۱۴۹ ترجمه مک‌کواری و ص ۱۰۷ ترجمه اسمبلی) تحت عنوان «در - جهان - هستی در مقام با - هستی و خوددستی منتشران» ارجاع دهد. به هر حال، مضمون صفحات ۶۸ و ۶۹ بدین فرار است که هایدگر می‌پرسد: «کدام موجودات را باید به عنوان مضمون اولیه و تمهیدی گرفت و به عنوان بنیان ماقبل‌پدیداری برای تحقیق خود بنا نهاد؟» او در پاسخ می‌گوید رویکرد به چیزها آن گونه که بدو به ما داده می‌شوند، رویکرد به چیزها به لحاظ موجودیت، واقعیت و شبنیت‌ها، دارای اشکال است (انتقاد از هوسرل). هایدگر آنها را نیز منحرف‌کننده از سویه هستی‌شناسی می‌داند. او چکش را بار دیگر مثال می‌زند و میان هویت فرادستی (چکش‌شیء) و هویت نودستی (چکش‌ابزار) فرق می‌گذارد. می‌گوید اشیا بدو در کاربرد در جهان پیرامون و شبکه ابزاری، خود را نشان می‌دهند و از همین جاست که تحقیق باید آغاز گردد. اما صفحه ۳۰۴ جایی است که هایدگر در آن از نوع تصمیمی که فرد اصیل به تنهایی اتخاذ می‌کند - و آن را «مصمیمیت پیشتاز» می‌نامد - سخن می‌گوید. شاید ارجاع آدرنو به این بخش از آن رو بوده باشد که بخش مزبور پیش از همه بخش‌های دیگر هستی و زمان محل مناقشات سیاسی بوده است. - م.

از تجربه تفکر با مضامینی اندرزگونه و حکیمانه<sup>۱</sup> منتشر کرده است. فرم این اثر از حدّ وسطی بینابین شعر و پاره‌نوشته‌های دوران پیش از سقراط خارج نمی‌شود که البته دست‌کم در بیش‌تر موارد، برآمدگی خصلت فیگورانه و ساحره‌وار این اثر نه دکانِ نهان‌روشی<sup>۲</sup> بل واقعه فرادehشی<sup>۳</sup> است که ترک خوردگی‌ها و گسل‌ها در تداوم و استمرار آن خلل ایجاد کرده‌اند. هایدگر در این اثر «شکوه سادگی»<sup>۴</sup> را ستایش می‌کند. او ایدئولوژی نخب‌نما شده مواد ناب را چنان‌که گویی واژه‌های ناب در حکم حریری به دست آمده از لاس هستند، از قلمرو صنعت دستی به قلمرو روح وارد می‌کند، اما امروزه بافندگی‌هایی از این‌گونه از طریق تقابلی حساب‌شده با تولید انبوه به عنوان واسطه فراهم می‌آیند، و هایدگر درست به همین‌گونه می‌خواهد از طریق نحو و ترکیب، معنایی آغازین برای واژه‌های ناب و سره خلق کند.

در این‌جا چیز دیگری که به ویژه نقش اجتماعی دارد با مقوله امر ساده دمساز می‌گردد: ارتقای چیز ارزان بر وفق مراد نخبگانی که سرفرازان سر به فرود و سقوط دارند از در هم‌خویشی با موسیقی جوانان وارد می‌شود که خود با آغوش باز با زبان اصالت هم‌نوایی می‌کند و به زبان اصالت نیز مجال هم‌نوایی با خود می‌دهد. اشتیاق عقب‌نشینی تاریخی به این‌که به احساسی مقدراً تراژیک قلب شود کم از اشتیاق آن به این‌که به امری والاتر تبدیل شود نیست، امر والاتری که باید به ساز اندیشه‌ای بر قصد که بی‌سر و صدا و نهانی امر باستانی و امر اصیل را هم‌ذات می‌کند. اما برخلاف آنچه پسند خاطر

۱. در اصل Mik Gnomen. واژه «Gnomē» به معنای قول حکیمانه، کلمات قصار، شعر پندآموز و مانند آن‌ها به کار می‌رود و در این‌جا رنگ کنایه دارد. در موارد دیگر نیز اغلب به طعنه به کار می‌رود و بر ابهام و پیچیدگی سخنان نیز دلالت دارد. با توجه به این‌که اصل واژه «Gnomē» به معنی چن کوزه است، این واژه چیزی شبیه «از ما بهتران» را تداعی می‌کند. - م.

2. Geheimniskrämerci      3. Überlieferung

4. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1954, p. 13.

هایدگر است، پیش‌پافتادگی امر ساده به ارزش کوری<sup>۱</sup> اندیشه هستی‌گم‌کرده ربطی ندارد. امر ساده از آن رو پیش‌پافتاده و نادیده گرفته می‌شود که به ظاهر پیرآمده از تفکری است که خود را هم‌نوا با هستی و در مقام آنچه اشرف از همه چیز است جلوه‌گر می‌کند. این پیش‌پافتادگی، به ساده‌ترین کلام، جای جراحی اندیشه شرحه شرحه‌کننده‌ای است که هایدگر بازی‌خورده پندار خلاصی از آن است: انتزاع.<sup>۲</sup>

ارنست بلوخ<sup>۳</sup> پیش از این در ویراست نخست روح ناکجاآباد<sup>۴</sup> به ما گفته است که حیثیات التفاتی نماده، که به باور او نشانه‌های نور مسیحایی در جهان ظلمانی است، به راستی چیزی نیست که آن را در ساده‌ترین روابط بنیادین و در واژه‌هایی چون «پیشینیان، مادر و مرگ» بتوان یافت، اما هایدگر در نامه پرمده‌ای خود در باب اومانیزم، صدایش را بدین‌سان به گوش ما می‌رساند: انسان اشرف موجودات<sup>۵</sup> نیست. انسان شبان وجود<sup>۶</sup> است. در این کمینگی،

### 1. Wertblindheit

۲. توسل به انتزاعیات نه بر حسب امکانات آینده، بل به شهادت تجربه گذشته، یکی از ابزارهای ایدئولوژی‌های نجات‌خواه و فاشیستی بوده است. امر انتزاعی تیری است در تاریکی. ایدئولوژی‌های ویرانگر چه بسا به نفع خود چیزهای خوب را با نامی بد و، برعکس، چیزهای بد را با نامی خوب نامیده‌اند. اصالت، شرافت، عظمت و حقانیت همه انتزاعی‌اند و هر چند تاریخ تفکر هرگز در مابازای آن‌ها به اجماع نرسیده، ایدئولوژی‌های مخرب و فریبکار در پناه آن‌ها قوام گرفته‌اند. متون این ایدئولوژی‌ها سرشار از اسم معنا و صفت است. این که انتزاع، ویرانگر و شرحه‌شرحه‌کننده و محمل استراتژی مردم‌فریبی فاشیست‌هاست، از دید آدرنو، صرفاً نظریه‌ای ذهنی نیست، بلکه گزارشی واقعی اجتماعی است که در ظهور فاشیسم و نازیسم متحقق شده است. رسانه‌های این دوران آکنده از صفات و واژه‌های مختم به «ثیت» است. آدرنو هایدگر را به غلط یا به درستی نماینده چنین تفکری می‌داند. اگرچه هایدگر در آغاز هستی و زمان پژوهش خود را مؤکداً انضمامی می‌نامد، اما آدرنو تقریباً به ما می‌گوید که خود «هستی» انتزاعی‌ترین واژه است و پیش‌پافتادگی آن نه از سادگی و بساطت، بلکه از فرط انتزاعی بودن آن است. بنابراین، هایدگر همان‌گونه خود را سخنگوی هستی می‌داند که پاپ‌های قرون وسطی زبان خود را زبان خدا می‌دانستند. - م.

3. Ernst Bloch

4. *Der Geist der Utopie*

5. Herr des Seins

6. Herr des Seins

انسان چیزی را از دست نمی‌دهد، بل به دست می‌آورد، زیرا که او به حقیقت وجود می‌رسد. انسان فقر گوهرین آن شبانی را به دست می‌آورد که شایندگی او نهشته در آن است که مخاطبِ خود وجود واقع می‌شود تا به حقانیت حقیقت وجود فراخوانده آید. این خطاب همچو پرتاب در می‌رسد، همچو پرتابی که پرتاب‌شدگی<sup>۱</sup> دا-زاین از آن ریشه می‌گیرد. انسان در ذات تاریخی بودنش آن موجودی است که وجودش در مقام آگ-زیستانس<sup>۲</sup> در آن است که او در قرب وجود<sup>۳</sup> سکنا دارد. انسان همسایه هستی است.<sup>۴</sup>

ابتدال فلسفی از آن جا آغازیدن می‌گیرد که مفهوم کلی، آن بهره جادویی را که مطلق در آن سهیم است به خود بندد و بدین سان مفهومیت<sup>۵</sup> خود را به پادافره دروغ در معرض مجازات نهد.

فلسفه‌ورزی، به نزد هایدگر، خطرِ تفکر است.<sup>۶</sup> اما این اندیشمندِ خویشمند که نسبت به چیزی چنین متجددانه چون فلسفه بسی خشک و نرمش‌ناپذیر است می‌نویسد: «در طلیعه تابستان که فرگس‌های تک‌افتاده و پراکنده، پنهان در علقزار می‌شکفند، و رُزکوهی در زیر افرا می‌درخشند.»<sup>۷</sup> یا «آن‌گاه که در خم دره بلند، که گله‌ها در آن آرام آرام می‌گذرند، جلنگ جلنگ زنگوله‌ها به گوش می‌رسد...»<sup>۸</sup> یا به زبان شعر می‌نویسد:

جنگل‌ها رحل می‌افکنند.  
جویباران شتابان می‌گذرند.  
خرسنگ‌ها برقرار می‌مانند.  
باران فرو می‌ریزد  
سبزه‌زاران چشم به راهند،

- 
1. die Geworfenheit      2. Ek-sistenz      3. in der Nähe des Seins  
4. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1949, p. 29.  
5. Begrifflichkeit  
6. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*. p. 15.  
7. *Ibid.*, p. 12.      8. *Ibid.*, p. 22.

چشمه‌ساران برون می‌جویند.

بادها محمل می‌دارند،

شکرانهٔ رحمت سر به جیب فکرت فرو می‌برد.<sup>۱</sup>

توجه به همین مورد برای داوری در بارهٔ این گونه احیای تفکر از طریق زبان منسوخ عهد دقیانوس بسنده است. به طرزی گویا و صریح، در این جا آنچه منسوخ و کهنه است کمال مطلوب است. اگر رشته سخن را به دست یونگ‌نیکل<sup>۲</sup> بسپریم، در این باره خواهد گفت: این انتقام اسطوره است از آن‌که آزمندانه غرقه در آن می‌گردد، این انتقام اسطوره است از آن‌که خبرچین و بلفضول تفکر<sup>۳</sup> است. «خصلت شاعرانهٔ تفکر هنوز هم پرده از چهره برنیفکنده است.»<sup>۴</sup> هایدگر برای دفع خطر هرگونه انتقادی می‌افزاید: «آن‌جا که خصلت شاعرانهٔ تفکر خود را عیان می‌کند، تا دیرزمانی خود را چنان چون آرمانشهرِ فهمی نیمه‌شاعرانه نشان می‌دهد»<sup>۵</sup> با این همه، این فهم نیمچه‌شاعرانه‌ای که آن پندواره‌های حکیمانه از آن برون می‌تراود نه به این آرمانشهر و نه به هیچ نوع از آرمانشهرهای شکست‌خورده چندان شباهتی ندارد. این فهم بیشتر ماندهٔ کارهای معتبر و امتحان‌پس‌دادهٔ هنر بومی است که در هر حال، زبان معمول آن فراخور بیان چنین چیزهایی نیست. در زمان حکومت هیتلر، هایدگر از پذیرش سمتی دانشگاهی در برلین سر باز زد و ما می‌توانیم در این مورد احساس او را درک کنیم. هایدگر بعداً در مقاله‌ای با عنوان «چرا ما در شهرستان می‌مانیم؟»<sup>۶</sup> این عمل خود را توجیه می‌کند. او با رزم‌آرایی<sup>۷</sup> رندانه‌ای پیشاپیش به خلع سلاح کسانی می‌پردازد که ممکن است او را از بابت شهرستانی‌گری،<sup>۸</sup> که اتفاقاً آن را به دیدهٔ مثبت می‌نگرد، نکوهش

1. *Ibid.*, p. 27.

2. Jungnickel

3. *Denunzianten des Denkens*

4. *Ibid.*, p. 23.

5. *Ibid.*

6. «Warum bleiben wir in der Provinz?»

7. *Strategie*

8. *Provinzialismus*

کنند. این رزم‌آرایی چنین پرده از چهره برمی‌دارد:

وقتی که در یک شب ژرف زمستانی، طوفان برف لگام‌گسیخته فراگرد کلبه<sup>۱</sup> می‌توفد و همه چیز را می‌پوشد و مستور می‌کند، آنک زمان، زمانِ والای فلسفه است. آنک زمان، زمانی است که پرسش‌های فلسفی ساده و بنیادی می‌گردند.<sup>۲</sup>

در هر وضع و حالی که باشیم، بنیادی بودن پرسش‌ها بسته آن است که پاسخ آن‌ها را در بوتۀ داوری بگذاریم. هیچ راهی برای پیشگویی وجود ندارد و صد البته که این پیشگویی با سنجۀ آن‌گونه سادگی نتواند بود که تابعی از اوضاع جوّی است. چنین سادگی‌ای همان قدر در بیان حقیقت کوتاه‌دست است که در بیان ضد حقیقت. کانت و هگل به اقتضای مضمون بود که گاه ساده و گاه پیچیده سخن می‌گفتند، اما هایدگر به زور هماهنگی پیش‌بنیادی<sup>۳</sup> میان مضمون بنیادین و پیچ‌های پای کرسی برقرار می‌کند. بنابراین، نغمه‌هایی که یونگ نیکل ساز می‌کند لغزش‌هایی دوست‌داشتنی نیستند. این نغمه‌ها باید بر گوش کسانی که ممکن است به روشن‌اندیش بودن فیلسوف بدگمان شوند مهر ناشنوایی زند. «چنین نیست که کار فلسفی مشغله اوقات بیکاری اعجوبه‌ای خلوار و غیرعادی باشد. کار فلسفی را تعلق است با کار کشاورزان.» این جمله ما را به صرافت آن می‌اندازد که سری به کشاورزان بزنیم و نظر خود آن‌ها را نیز جویا شویم، اما هایدگر را نیازی به نظر کشاورزان نیست، چرا که «در فواصل بین کار پسینگاهی، بی آن‌که کلامی رد و بدل شود، پشت کرسی... یا در گوشه‌ای در زیر تمثال مسیح در میان کشاورزان»

۱. اشاره به خانه چوبی دو طبقه‌ای است که هایدگر بر بلندای جنگل سیاه (سیه‌پیشه) در تودناوبرگ ساخته بود. او اغلب آثار خود را در خلوت این مکان پرت‌افتاده نوشت. - م.

۲. به نقل از:

Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962, p. 216.

3. prästabilisierte Harmonie



می‌نشیند. «ما در خاموشی چپق‌هایمان را روشن می‌کنیم.»<sup>۱</sup> «تعلق باطنی کار هر کس به سیه‌بیشه و اهالی آن از نوعی ریشه بومی جایگزین‌ناپذیر آلمانی - سوابیایی که یک قرن از عمرش می‌گذرد بالیدن می‌گیرد.»<sup>۲</sup> البته این حرفی است که هایدگر می‌زند. یوهان پتر هبل،<sup>۳</sup> که اهل همان ناحیه است و اتفاقاً هایدگر علاقه وافری دارد که او را در مجلس خود بر صدر و صاحب قدر بیند، کم‌تر به این ریشه آبا و اجدادی اشاره دارد. هبل در یکی از زیباترین قطعات منظوم که تاکنون در آلمان در دفاع از یهودیان نوشته شده، سلام خویش را نثار فروشنندگان بی‌خانمان و دوره‌گرد می‌کند،<sup>۴</sup> اما به نزد هایدگر، ریشه داشتن در خاکِ موطن است که مایه ناز و پربادی است:

اخیراً دومین دعوتنامه از دانشگاه برلین به دستم رسید. شهر را به آهنگ کلبه پشت سر می‌گذارم. می‌شنوم که کوه‌ها، جنگل‌ها و گستره کشتزارها چه می‌گویند. در راه به دوستِ کهنسالم که کشاورزی است هفتاد و پنج ساله برمی‌خورم. او در روزنامه چیزهایی در باره دعوتنامه برلین خوانده است. او چه خواهد گفت؟ دیدگان روشنش را، که از اطمینان و قرار برق می‌زند، آرام به دیدگان من می‌دوزد، لب فرومی‌بندد. از سر صدق و دوراندیشی دست بر دوشم می‌گذارد و با حالتی کمابیش آشکار و محسوس سر تکان می‌دهد، و این یعنی اصلاً و ابداً.<sup>۵</sup>

فیلسوف چون به نزد دوستی بلوبویی<sup>۶</sup> از اطلاعیه‌ای بلوبویی که قلمرو انحصاری‌اش را در خطر آسیب و مزاحمت می‌افکند شکوه می‌کند، از آن‌جا که حیطة فرادیدش آن سوتر از حومه‌ای روستایی که او را در برخورداری از

1. *Ibid.*, p. 217.

2. *Ibid.*

3. Johann Peter Hebel

4. Johann Peter Hebel, *Werke*, II, Berlin, 1874, p. 254.

5. Schneeberger, *Nachlese*, p. 218.

۶. Blubo ترکیب مختصرشده دو واژه Blut (خون) و Boden (خاک) است و لفظاً یعنی خونخاکی. نازی‌ها این واژه را بسیار به کار می‌بردند و از آن وابستگی متقابل زندگی شخص و خاک موطن و نژادش را مراد می‌کردند. عبارت سیاست بلوبو نیز، که اغلب به سیاست نژادپرستانه و نازیستی دلالت دارد، از همین دو واژه اخذ شده است. - م.

جای پای محکم کمک می‌کند نمی‌رود، بازتاب بی‌فکری متفکرانه‌اش نیز به هیئت چانه‌درایی‌ها و لاطائلاتی رنگ عوض می‌کند که بیش‌تر به خوش‌رقصی‌هایی برای جا باز کردن در دل می‌مانند. از رئالیسم واپسین آثار بالزاک گرفته تا آثار مویاسان، که امروزه حتی برای انسانی پیش‌سقراطی به صورت ترجمه شده دسترس‌پذیرند، با نوع دیگری از ادبیات سر و کار داریم که به هیچ وجه بوی عفن و ماندگی غریزه هنر بنجل و بازاری خرده‌بورژوازی آلمان از آن به مشام نمی‌رسد. برحسب آنچه ما از این نوع ادبیات در باره زندگی کشاورزان دریافته‌ایم،<sup>۱</sup> می‌توانیم گفت که گفته‌های هایدگر گویای غفلت و کوری او نسبت به هر آن چیزی است که به زندگی در روستا مربوط می‌شود. ادامه حیات کشتکاران خرده‌پا بسته پیشکش‌های تفقدآمیز همان جامعه مبادله‌ای است که حتی در ظاهر کشتکاران را از خاک و بنیادشان برکنده است. چشم‌اندازی که کشتکاران در برابر این مبادله پیش رو دارند جز افقی که هر دم افزون‌تر از پیش رو به تیرگی و وخامت می‌نهد نیست؛ در این افق تیره‌گون، کشتکاران اگر دمی از بهره‌کشی بی‌درنگ از اعضای خانواده خود غافل شوند، سرانجامی جز ورشکستگی نخواهند داشت. این وضعیت پوچ و توخالی یا، به بیانی دیگر، این بحران بی‌وقفه و پیوسته پیشه خرده‌کشاورزی در طبل توخالی زبان اصالت پژواک پیدا می‌کند. یارانه‌های افزوده‌ای<sup>۲</sup> که به این کشاورزان می‌پردازند زمینه‌ساز آن می‌شود که زبان اصالت نیز واژه‌های اصیل و سرآغازینش را به معنای واقعی کلمات

۱. احتمالاً نویسنده به ویژه به رمان دهقانان (*The Peasants*) نظر دارد که نه تنها به لحاظ شم شناخت زندگی روستاییان فرانسه در دورانی که فنردالیسم اشرافی آخرین نفس‌هایش را می‌کشد، در نوع خود شاهکاری بی‌همتاست، بلکه بالزاک خود نیز آن را مهم‌ترین رمان خود دانسته است. با این همه، این رمان بخشی از طرحی بلندپروازانه بود که بالزاک در به انجام رساندن آن ناکام ماند. گئورگ لوکاچ فصل نخست کتاب پژوهشی در رئالیسم اروپایی را به نقد و بررسی این رمان اختصاص داده است. - م.

ببفزاید. همچون سخنگویان دون پایه‌تر اصالت، هایدگر نیز آکنده از کینه درون‌گرایی‌ای است که در مقام تفکر فلسفی به نقد هگل از آن اشارتی دارد.<sup>۱</sup>

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 204 ff.

در این مورد و اساساً در هر مورد، ارجاع به هستی و زمان بر حسب صفحه ناپسند است، زیرا، اولاً، این کتاب مشتمل بر ۸۳ بند مسلسل‌وار است که با نظم و چیره‌دستی دقیقی در درآمد و دو بخش اصلی و بخش‌های فرعی کتاب گنجانده شده‌اند؛ ثانیاً، همه این بندها به شیوه‌ای شبیه آنچه در کتب قدمای ما از جمله متون مرلوی آمده است عنوانی دارند که قصیره و چکیده مضمون بند را باز می‌گوید؛ ثالثاً، تقریباً مشهود است که هستی و زمان بر اساس طرح پیشینی که دقیقاً سخته و سنجیده شده به نگارش درآمد است، و دلیل این امر انسجام و پیوستگی مضامین بندهاست. به بیان دیگر، بخش‌بندی این کتاب به شیوه پاره‌نویسی نیچه نیست که بتوانیم کتاب را از هر جا باز کنیم و از همان‌جا بهره کافی ببریم. بنابراین، به عقیده این مترجم، ارجاع به شماره بند (و نه صفحه) کم‌ترین کاری است که شاید چیزی نصیب خواننده کند.

از حیث مضمون، در صفحه ۲۰۴ هستی و زمان نامی از هگل برده نشده، اما چون این صفحه جزء بند ۴۳ (دازاین، جهانمندی و واقعیت) است و بخشی از این بند مشتمل بر انتقاد هایدگر از کانت است، شاید آدرنو به مشابهت این انتقاد با انتقاد هگل از کانت اشاره دارد. در این مجال شرح مضمون این بند دشوار است. آن قدر می‌توان گفت که موضوع اصلی آن حل معضل جدایی سوژه و ابژه از یک سو، و طرح مسئله واقعیت جهان خارج از سوی دیگر، است. در همین بند است که هایدگر به نقل از کانت می‌نویسد: «ننگ فلسفه است که هنوز برای اثبات عالم خارج برهان می‌طلبد.» و خود پاسخ می‌دهد: ننگ فلسفه این نیست، بل آن است که هنوز به این براهین چشم دارد و آن‌ها را هر دم از نو می‌آزماید. به طور خلاصه، هایدگر پس از طرح چهار پرسش در باره واقعیت خارجی، خود را برای پاسخ به این پرسش که اصلاً مراد از واقعیت چیست آماده می‌کند. هایدگر می‌گوید که حتی طرح خود این پرسش از جانب کانت نشانه آن است که قبل از وجود یا عدم واقعیت خارجی، سوژه یا فاعل شناسایی مستقل از آن وجود دارد، حال آن‌که ذات فاعل شناسایی از بدو وجودش هستی - در - جهان است و هستی - در - جهان، که به صورت پروا در برابر گشودگی عالم ظاهر می‌شود، خود امری فیزیکی نیست، بل در زمینه زمان است که رخ می‌دهد و زمان بسته حضور دازاین است. شاید مقصود آدرنو از درون‌گرایی همین بستگی زمان، جهان، تاریخ و حتی واقعیت دسترس‌پذیر به دازاین باشد.

نکته دیگری که شاید خواننده جدی با مراجعه به صفحه مورد ارجاع احساس کند فاصله چشمگیری است که میان اتهام آدرنو و متن هایدگر وجود دارد. کم‌تر کسی ممکن است در این فدرت شگفت‌انگیز تحلیل و نقد، در این احاطه بر آرای دیگر فلاسفه و پای‌بندی به مقصد پژوهشی خشک، اثری از کینه یا بروز هرگونه احساس شخصی دریافت کند. متن هایدگر، که در حد شاهکاری فلسفی است، شاید بی‌درنگ خواننده را از آدرنو مأیوس کند؛ با این همه، به عقیده این مترجم، انتقاد آدرنو قابل تأمل است. نمی‌توان انتظار داشت که وی در دهه پنجاه در آلمان متن

آن کس که گشتالت [مُشْکَلَةٌ] کارش او را ملزم می‌کند که میخ خود را در یک جا بکوبد، بر چاره‌ناچاری خود نشان فضیلت می‌کوبد، و سپس می‌کوشد تا به خود و به دیگران بقبولاند که التزام و تقیدش به مرتبه‌ای والاتر تعلق دارد.<sup>۱</sup> از جمله شواهدی که مؤید این ادعاست تجربه‌های تلخی است که کشاورزانی که مدام در معرض تهدید و خامت اوضاع مالی قرار دارند در تعامل خود با واسطه‌ها و دلال‌ها از سرگذرانده‌اند. خامدستانی که در جمع دست و پای خود را گم می‌کنند از اشخاص تراشیده و جلا خورده‌ای چون دلالان و واسطه‌های همه‌کاره و هیچ‌کاره که در معاشرت خوش‌برخورد و تریب‌بازند نقرتی در دل احساس می‌کنند که به بیزاری و دهن‌کجی نسبت به هرگونه نمایندگی و واسطه‌گری از دلالتی گله گرفته تا روزنامه‌نگاری تسری پیدا می‌کند. در روزگاری چون سال ۱۹۵۶ مشاغل ثابت، که خود مرحله‌ای از

---

هایدگر را قبل از نقد بازخوانی کند؛ مخاطب آدرنو خواننده‌ای است که قبلاً با مضمون هستی و زمان آشناست. او به شیوه‌ای که نیچه با کانت رفتار می‌کند به تحلیل و نحوه پرداخت مضمون کاری ندارد، بل شاید بتوان گفت که سه نکته را مد نظر قرار می‌دهد: (۱) نتایج؛ (۲) انگیزه‌ها؛ و (۳) ارتباط نتایج با واقعیات ملموس اجتماعی. بنابراین، هر قدر هم که هایدگر با چیره‌دستی فلسوفی تمام‌عیار و فرهیخته مضمون‌پردازی کند، نمی‌توان این پرسش را منتهی دانست که آیا واژه‌های مثبت و معانی قابل قبول او از جمله هستی، دازاین و مقومات وجودی انسان (اگرستانسیال‌ها) ممکن نیست چیزی جز طبل‌های تو خالی یا آشکال انحراف از انسان درگیر در مناسبات باشند. - م.

۱. در این جا نیز انتقاد آدرنو با تفسیر، یعنی ورود تفصیلی به متن، همراه نیست، اما به این دلیل نمی‌توان آن را بی‌اعتبار شمرد، چرا که این نقد صرفاً نقد مضمون نیست، بل همچنین و بیش از آن نقد غایت‌مندی پیشین فلسفه‌ای است به همان منوال که نیچه سقراط را نقد می‌کند. این گونه انتقاد، از فلسفه انتظار دارد که در هر آن در روند فلسفه‌ورزی، آمادگی و پذیرش نفی و، به قول خودمان، پنبه کردن هر آنچه را تاکنون رشته داشته باشد. فلسفه‌ای که از آغاز هدف معینی را فرادید دارد چه بسا چنان گرفتار این هدف شود که به چیزی جز ساختن جهان و واقعیتی بر وفق آن هدف فکر نکند. انتقاد آدرنو بر همین التزام، میخ کوفتن و در جا زدن است که مشکله و سرشت همه فلسفه‌های سیستم‌ساز بوده است. کسان دیگری نیز همین انتقاد را به این گونه مطرح ساخته‌اند که هایدگر از آغاز موضع کلامی دارد، با این فرق که برخلاف متکلمان دینی، مدافعه‌گری خود را چنان با زیرکی می‌پوشاند که هیچ کس نتواند این موضع را تشخیص دهد. بنابراین، فارغ از لحن و بیان آدرنو، مضمون انتقاد او یکی از اساسی‌ترین وجوه فلسفه هایدگر را نشانه می‌رود. - م.

مراحل توسعه اجتماعی اند، نزد هایدگر، به نام جاودانگی کاذب مناسبات کشاورزی تبدیل به سنجه و معیار می‌شوند. «اگر آدمی در همنوایی با ندای تسلی بخش راه کشتزار، کارش بسامان نگشته باشد، کوشش او برای بسامان ساختن کره خاک از راه طرح‌ها و برنامه‌هایش نیز بی‌ثمر است.»<sup>۱</sup> پس لابد آمریکای شمالی نه راه کشتزاری می‌شناسد و نه حتی چیزی از دهات به گوشش خورده است. فلسفه‌ای که از دیدار خود شرمسار است، نماد نخ‌نماشده کشاورز را بر سرچشمگی<sup>۲</sup> خود گواه می‌گیرد تا وانمود کند که اساساً تفاوت دسترس‌ناپذیرش به گونه‌ای دگر است. لابد اعتبار نظریهٔ لسینگ،<sup>۳</sup> که در زمان خودش ارزشمند بود، هنوز هم به قوت خود باقی است. این نظریه می‌گفت: آن کس که کارش نقد زیبایی‌شناختی است لازم نیست دست به کاری به از آنچه نقدش می‌کند بزند. آنچه در درام‌شناسی هامبورگی<sup>۴</sup>

1. Martin Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt, 1956, p. 4.

راه کشتزار، که با کمک هرمان هایدگر در سال ۱۹۸۹ به وسیله انتشارات ویتوریو کلوسترمان در فرانکفورت منتشر شده است، قطعه‌ای کوتاه و چندصفحه‌ای است که هایدگر در آن تأثرات خود را در بارهٔ راه کشتزاری که به اهن رید در مسکیرش می‌رسد شرح می‌دهد. اصل این قطعه در سال ۱۹۴۸ به مناسبت صدمین مرگروز کنرادین کرویتسر، آهنگساز مسکیرشی، نوشته شده است. این قطعه و رساله‌هایی که هایدگر در بارهٔ شاعرانی چون هولدرلین، یوهان پترهبل، اشتفان گورگه، رنه سار، پل سلان و تراکل نوشته و همچنین خطابهٔ معروف خاستگاه کار هنری از گرایش هایدگر به هنر به ویژه شعر حکایت دارند. وصف راه کشتزار نیز در بادی امر توصیفی هنری از ناحیه‌ای در موطن هایدگر و بادی از خاطرات کودکی و نوجوانی است. راه کشتزار بیش‌تر نماهای دوردستی را نشان می‌دهد که انسان به ندرت در آن‌ها پیدا می‌شود، آن هم اغلب در طرح‌گونهٔ رمانتیکی چون میزمشکن یا چوپان از نگاه دور دست. با این همه، اشارات و گزاره‌های حکیمانهٔ کلی در مواردی به ناگهان، گویی بر اثر احساس تعلق به خاک و موطن، سربر می‌کنند. از جمله این گفتهٔ معروف هایدگر که «فراپالیدن انسان یعنی برگردن بر سپهر افلاک و در عین حال، ریشه داشتن در ظلمت خاک.» - م.

2. Ursprünglichkeit

3. Lessing

۴. *Hamburgische Dramaturgie*: نام یکی از آثار گوتفولد افرانیم لسینگ است. لسینگ در زیبایی‌شناسی با درک آنی اثر هنری مخالف بود و بر آن بود که فهم اثر هنری روندی تدریجی و رو به رشد دارد. او در الهیات از خداشناسی آزادانه، جهانی و بدون التزام به مذاهب رسمی دفاع می‌کرد. - م.

درست و صادق بود در حوزه نظر فلسفی نیز معقول و منصفانه است: خودآگاهی<sup>۱</sup> از حدود و مرزهای خود، نظریه فلسفی را مکلف به ابداع شاعرانه اصیل نمی‌کند. اما اگر سخن از ابداع شاعرانه در نظریه فلسفی باشد، این ابداع باید چندان توانمند باشد که متفکر را از عمده‌فروشی اجناس زیبایی‌شناختی باز دارد، و الا همین اجناس به اسباب جدل<sup>۲</sup> علیه فلسفه‌ای تبدیل خواهند شد که با نگاه عاقل اندر سفیه، جدل‌ها را به چشم راه‌های سردرگم‌کننده می‌نگرد. بی‌فرهنگی فاخر این فلسفه چون فرابالد، زبان اصالت از آن درمی‌آید. کافی است این زبان، حتی اگر از آن‌هایدگر باشد، یک بار هم که شده از عرش به فرش، یعنی از جایگاه بلند خویش به قلمرو آنچه واقع و انضمامی است، فرود آید تا کذب و بطلان مضمون ریشه‌داری به لحاظ زبان‌شناختی مسلم گردد. هایدگر با تقابل تنهایی و خلوت در کشمکش است.

شهروندان چه بسا از تنهایی طولانی و یکنواخت کشاورزان ساکن در کوهسارها در شگفت شوند. با این همه، این نه تنهایی، بل خلوت است.<sup>۳</sup>

#### 1. Selbstbewusstsein

#### 2. Argument

۳. ظاهراً تفاوت Alleinsein یا «تنها بودن» و Einsamkeit، که در اصل «انفراد» و در این جا «خلوت» یا «خلوت‌گزینی» معنا می‌دهد، دست‌کم به نزد هایدگر آن است که نخستین به معنای منفی به خودواماندگی و بی‌هم‌زبانی و دو دیگر به معنای مثبت خلوت و خلوت‌گزینی کمابیش خودخواسته‌ای برای نزدیک شدن به زبان موجودات است. شاید تجربه دموکراسی لیبرال به بحث‌های فلسفی غرب کمک کرد تا مفهوم آزادی انسان به ویژه در اگزیستانسیالیسم از توهم به واقعیت نزدیک شود. به عقیده کامو، نیچه نیز آزادی و تنهایی را با هم اشتباه می‌گرفت. حتی در قرون وسطی نیز انسان می‌توانست در انزوا هرگونه که می‌خواست بیندیشد، اما این تصور که در این وضع او به آزادی اندیشه راه یافته، نوعی خودفریبی است که گاه جامه خلوت عارفانه به تن می‌کند. اندیشه‌ای که جرئت بروز و بیان در جامعه نداشته باشد آزاد نیست. حبس اندیشه را با آزادی فکر مشتبه کردن به نزد باسپرس نیز مسئله‌ای است که راه حل آن در استعلا و مشارکت است. نتیجه آن که آغازگاه آزادی واقعی انسانی که در مناسبات اجتماعی جای دارد آزادی بیان است و هر نوع کمال یا بهتر شدن فضای زندگی جمعی در گرو نفی گونه‌های مختلف عوامل فشار و موانع آزادی بیان است. آدرنو قلوبحاً این انتقاد را مطرح می‌کند که جستجوی آزادی در خلوتی گسسته از زندگی شهری تکرار توهم رمانتیک منسوخ‌شده است. و افزون بر آن، در سطور بعدی

مشکل می‌توان جایی چون شهرهای بزرگ یافت که انسان در آن بتواند چنین به سهولت تنها شود، اما در این شهرها انسان هرگز نمی‌تواند خلوت داشته باشد؛ زیرا خلوت، خود از آن قدرت سرآغازینی برخوردار است که منزوی نمی‌کند، بل کل دازاین را به جانب قرب گشاده ذات همه چیزها رها و پرتاب می‌کند.<sup>۱</sup>

هر قدر هم تفاوتی که هایدگر میان خلوت و تنهایی می‌گذارد بر وفاق درونمایه باشد، زبانی که برای گواهی و دلالت بر آن به کار می‌گیرد در وضعیت کنونی‌اش، برخلاف ادعای او، چیزی از شناخت این تمایز به ما نمی‌گوید. هوفمانشتال،<sup>۲</sup> که بی‌تردید چنین تفاوت مبهمی از دایره فهم او بیرون نمانده، تک‌گویی الکترا<sup>۳</sup> را چنین می‌آغازد: «تنها، کاملاً تنها.» وضعیت انسانی این قهرمان زن به هرگونه که بنگریم، نشان از آن نهایت به خود و افکنندگی<sup>۴</sup> انسان دارد که هایدگر تا حدی با خوشبینی اطمینان دارد که او را به «قرب گشاده ذات همه چیزها» ره می‌نماید، در حالی که چنین موقعیت‌هایی دست‌کمی از الزام به تنگی<sup>۵</sup> و تنگدستی<sup>۶</sup> و سواس آمیز ندارند. برعکس آنچه هایدگر می‌اندیشد، برحسب فحوای زبان، مردم در کلان‌شهرها و در سورها و مهمانی‌ها [در خلوت خویش] منزوی‌اند، اما نمی‌توانند تنها باشند و در هر حال، کاربرد کنونی این واژه‌ها قطعاً با چنین تمایزی همخوانی ندارد. فلسفه‌ای که از بابت توان سخن‌نویسی‌اش بسی به خود می‌بالد، خود را در برابر واژه‌ها به ناشنوایی می‌زند؛ بدین سان که با تأکید

---

می‌افزاید که در زبان کاربردی کنونی آلمانی، میان خلوت و تنهایی یا، به بیانی دیگر، میان تک‌بردگی (Einsamkeit) و تنهایی (Alleinsein) تفاوت مشخصی دست‌کم به آن گونه که هایدگر می‌پندارد وجود ندارد، و حتی عکس آن بیش‌تر مصداق دارد، چنان‌که در زبان فارسی نیز خلوت و تنهایی و انزوا به جای هم به کار می‌روند. - م.

۱. به نقل از Schneberger, *Nachlese*, p. 217.

۲. [Hugo von] Hofmannsthal: شاعر و نمایشنامه‌نویس اتریشی (۱۸۷۴-۱۹۲۹). - م.

3. Elektra

4. sich Zurückgeworfensein

5. Verengung

6. Verarmung

و سببه کویی خود این باور را برمی‌انگیزد که جامه‌هایی دقیقاً به قد و قامت کلمات می‌دوزد، حال آن‌که این فلسفه چیزی جز روانداز استبداد نیست. اصوات اولیه‌هایدگر در اغلب مواردی که به کار می‌روند تقلیدی طوطی‌صفتانه‌اند. گیرم که کسی از عضو گویایی ظریف‌تر و حساس‌تر از آن‌هایدگر بهره‌مند بود، باز هم مشکل می‌توانست با این اصوات به جای بهتری برسد. هر زحمتی از این دست، حتی اگر دست دهد که صریح‌ترین و دقیق‌ترین واژه‌ها را به کار گیرد، به لحاظ منطقی و زبانی حد و مرز [عبورناپذیر] خاص خود را دارد. تک‌واژه‌ها تاب سنگینی معانی خود را ندارند و در عین حال نمی‌توانند همین معانی را هم از آن‌جا که در بندِ بافت و زمینه گرفتار می‌آیند، در حد اشباع برسانند. این واقعیت هر بار که تحلیل معنا آوازه علم را به عرش می‌رساند، دست‌کم گرفته می‌شود. این تحلیل بدو از هوسرل آغاز می‌گردد، و سپس به ویژه‌هایدگر با این پندار که تحلیلش حتی بسی فراتر از علم است، آن را دنبال می‌کند. تنها آن کسی می‌تواند ادعا کند که خواست زبان را بر وفق آنچه خود زبان می‌طلبد برآورده ساخته است که از مناسبت زبان با تک‌واژه‌ها در زمینه ترکیب‌بندی آن‌ها یقین حاصل کرده باشد. همان‌گونه که تثبیت لحظه معنایی محض ما را به نادیده گرفتن استبداد رأی تهدید می‌کند، مسلماً اعتقاد به سلطه و اولویت ترکیب‌بندی نیز به نادیده گرفتن کارکرد نادرست واژه، و بی‌اعتنایی نسبت به وجوه عینی واژه یا، به بیانی دیگر، به صرف اعتنا به وجه تفهیمی واژه‌ها تهدیدمان می‌کند. در زبان تنها آنچه محمل این هر دو [وجه ذهنی و تفهیمی، و وجه عینی و ابژکتیو] است ارزش دارد.

زبان اصالت، که مدعی زندگی به ظاهر سالمی در مقابل زندگی آسیب‌دیده و تباه‌شده [کنونی] است، با معامله دلال‌وار بر سر وجدان اجتماعی شده و رخوت و ناخوشی این زندگی تباه‌شده، از آب گل‌آلود ماهی می‌گیرد. این زندگی سالم، که به یاری هیئت زبانی تراشیده و صیقل‌خورده



زبان اصالت و به دور از همه ملاحظات اجتماعی با مناسبات کشاورزی یا دست‌کم با اقتصاد ساده کالاهای ابتدایی یکسان تلقی می‌شود، به منزله نوعی زندگی است که تقسیم کار هنوز به آن راه نیافته و با حراست زبان اصالت، در بسته و مقفل مانده و با ضرباهنگ ثابت و تداوم بی‌وقفه و ناگسسته خود همواره به یکسان جاری بوده است. این نگرش را چون در زمینه تداعی بنشانیم، آن را از بقایا و پسمانده‌های رماتیسمی می‌یابیم که همواره، و امروزه با شدتی بیش از پیش، با وضعیت معاصر خود در تضاد بوده است. زبان اصالت بی آن‌که به خود زحمت بازاندیشی در اوضاع و احوال کنونی بدهد، این رماتیسم را شتاب‌زده بر وضع کنونی حمل می‌کند. هم از این رو، اصالتیان در شرح و گزارش مقولات زبان اصالت با طیب خاطر به چنان طریقی عمل می‌کنند که گویی این مقولات از وضعیت‌های زاییده شده و گذرنده انتزاع نشده‌اند، بل به ذات انسان تعلق دارند که خود به منزله امکانی دگرگون‌ناشدنی و انتقال‌ناپذیر است. [از این منظر] انسان، ایدئولوژی انسانیت‌زدایی<sup>۱</sup> است. نتایجی که از این مقولات گرفته می‌شود تا حدی یادآور مناسبات رشد طبیعی انسان بدوی در آن جایی است که هنوز نهاد‌های جامعه مبادله، قدرت خود را بر مناسبات انسانی کاملاً حاکم نساخته‌اند. برحسب این نتایج، انسان، که مغز و هسته مرکزی این مقولات است، در میان انسان‌های کنونی مستقیماً و بی‌مقدمه حاضر می‌شود تا نخست‌انگاره<sup>۲</sup> خود را تحقق بخشد. در این جا آنچه با چشم‌بندی و نهانی نتیجه گرفته می‌شود صورت‌های اجتماعی شدن دوران سپری‌شده پیش از تقسیم کار است. پرتو این صورت‌های کهنه سپری‌شده بر وضعیت‌های بعدی، که خود پیشاپیش قربانی عقلانی‌سازی فزاینده شده‌اند، منعکس می‌شود، و این در حالی است که وضعیت پیشین در برابر وضعیت حاضر انسانی‌تر می‌نمود. سکونتگاهی

1. Entmenschlichung

2. Urbild (eidos)

که اصیلان دون پایه‌تر با ذوق و لذت برای آنچه تصویر انسانی‌اش می‌نامند برگزیده‌اند منطقه‌ای است که در قلمرو آن دیگر نمی‌توان پرسید که آن وضعیت‌ها از کجا سرچشمه گرفته‌اند. در آن منطقه دیگر نمی‌توان پرسید که در حین گذار از جامعه کوچ‌نشینی به جامعه یکجانشینی در هر مرحله بر سر آنان که زیر یوغ و تحت انقیاد بوده‌اند چه آمده است. در آن منطقه دیگر نمی‌توان پرسید بر آنان که دیگر یارای کوچ کردنشان نبوده چه رفته است. این که سخن گفتن از انسان پسند خاطر زمانه می‌افتد نه صرفاً از آن روست که با روحیه عصر خانه‌های چوبین و بام‌های گلین همراه است، بل از آن روست که به شیوه‌ای معاصرتر همراه با ژست‌گونه‌ای بنیان‌نگاری<sup>۱</sup> است که داعیه و اشکافی آنچه صرفاً مستور است دارد و خود را تیماردار و غمخوار ذات عربانی نشان می‌دهد که در زیر همه کسوت‌های مبدل فرهنگی پنهان است. با این وصف، چنین گفتاری با این دستاویز که نقد همچون موضوع خود بسته زمانه و، از این رو، بسی قشری و بی‌مایه است، دست ما را از نقد کوتاه می‌کند، چرا که آنچه در زبان اصالت مطرح است نه به خاطر انسان است و نه در باره وضعیت‌هایی است که گرچه ساخته انسانند، بر اثر تحجر و انجماد، رفته رفته به چیزی ضدانسانی تبدیل می‌شوند؛ آنچه در زبان اصالت مطرح است صرف انسان است. بن‌مایه کانتی «ایده‌ای در باب تاریخ عمومی از دیدگاه شهروند جهان»<sup>۲</sup> به ما می‌گوید وضعیتی که در شأن آدمی است نه از ایده محض، بل از طریق تعارض، یعنی بر اثر الزام و اجبار خود انسان‌ها، مجال طرح پیدا می‌کند. این مضمون در زبان اصالت از بیخ و بن طرد و سرکوب می‌شود. سخن گفتن از انسان بدین سان از آن رو سزاوار نیست که حقیقی‌ترین حقیقت را برای ناحقیقت فراهم می‌آورد. پندار اندیشه زهوار در رفته و از خود وازده آن است که با تأکیدات مبرم بر مقومات وجودی انسان [اگزستانسیال‌ها] انضمام را به کف اندر گرفته است، حال آن‌که این اندیشه

1. Radikalismus

2. «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Welbürgerlicher Absicht»

وقتی که خود را به روش دگرگون می‌کند، انضمام را نیز از کف می‌دهد. اما این تأکیدات مبرم بر مقومات وجودی صرفاً رهنمون راه رسیدن به این مهم می‌گردند که پرداختن به انسانی که تا حدّ زائده‌ای ملعون گشته تا چه حدّ حقیرانه و بی‌مقدار است. تعبیر واژه «انسان» برحسب نقش تاریخی، صورت‌های متفاوتی به خود گرفته است. از دوران جنگ جهانی اول تاکنون، در ادبیات اکسپرسیونیستی، به یاری اعتراض علیه ناانسانیت<sup>۱</sup> بدنام و شیعی که انسان را به چشم ماده‌ای برای سلاخی مادی می‌نگریست، ارزشگذاری واژه «انسان» بسته تاریخ شده است. قلب شدن انسان به شیء<sup>۲</sup>، که سابقاً در جامعه بورژوازی واجد ارزش و مایه افتخار بود، در دوران‌های بزرگ از حالت کمون به در می‌شود و انسان‌ها را نسبت به خود به هوش می‌آورد، و نام تلاش و ازخودگذشتگی انسانی به خود می‌گیرد.<sup>۳</sup> پس از آن است که ملموس می‌گردد و بدین طریق در کشاکش مناقشه به پادمفهوم خود تبدیل می‌گردد. گزاره «انسان خوب است» البته کاذب بود، اما دست‌کم آن را نیازی به ادویه متافیزیکی - انسان‌شناختی نبود. هر چه بود در خطاب «آی انسان» در مانیفست اکسپرسیونیستی که از سر مخالفت، آنچه صرفاً ساخته انسان است در آن به تعبیه‌ای غاصبانه و عدوانی تعبیر می‌شود، این گرایش غالب است که زور و خشونت بشری محل اعتنا نباشد. مفهوم کودکانه انسانیت عام و کلی که از اعتراض و چون و چرا در امان مانده، - چنان‌که در نوشته‌های فرانکس ورفل<sup>۴</sup> نشان داده می‌شود - خود را ننگ آلود همان چیزی می‌کند که با آن مخالفت می‌ورزد. در این میان، زبان اصالت هنوز که هنوز است، تصویر انسان را دستاویز حراج همان «آی انسان» افسارگسیخته و حقیقت منفی راجع به آن کرده است.

توجه به عنوان‌های دو کتاب که مانده یکدگرند، برای توصیف دگرگونی

1. Unmenschlichkeit

2. Verdinglichung

۳. به این معنا که هر کس خود را چون ابزاری در خدمت جامعه فرار می‌دهد. - م.

۴. Franz Werfel: شاعر، درام‌نویس و داستان‌نویس اکسپرسیونیست اتریشی (۱۸۹۰-۱۹۴۵). - م.

نقش واژه انسان [برحسب زمان] بسنده است: انسان بینابینی<sup>۱</sup> و انسان در میانگاه کسب و کار.<sup>۲</sup> کتاب نخست، که نوشته لودویگ رویبر<sup>۳</sup> صلح طلب است، در زمان انقلاب نوامبر آلمان و کتاب دوم در دهه پنجاه منتشر شده است. مفهوم انسان از برکتِ انتزاعی بودنش چون روغن گریس خود را به همان ماشینی می‌مالد که زمانی می‌خواست آن را درهم بشکند. آه جانسوز این مفهوم، که در این فاصله دودش در هوا محو گشته، باز از آن ایدئولوژی‌ای سر در می‌آورد که مطابق آن، وجود کسب و کاری که انسان‌ها باید برای انجام دادن آن به خدمت گرفته شوند به خاطر خود آن‌هاست. این بدان معناست که سازمان‌های کار مجبورند از کارگران مراقبت کنند تا مبادا تولید کاهش یابد. این شعارهای توخالی در باره انسانی که دل ما را به تیمارش خوش می‌دارند پیشاپیش ما را از این سر نهفته آن‌ها باخبر می‌کند که مناسبات ابرقدرتمند در واقع به دست انسان‌ها ساخته می‌شوند و سرانجام به دست انسان‌ها نیز برچیده می‌شوند، ورنه اگر نبود این آگاهی، شاید این شعارهای توخالی می‌توانستند برای ما دست بالا سر سوزنی از افسون و گیرایی السی، گاو خوشبخت آگهی‌های تجاری آمریکا، را داشته باشند. ما در قدرت فائقه این مناسبات نشانی از بت‌انگاری و جلوه صرفاً ظاهری از آن گونه که به اسطوره تعلق دارد می‌بینیم، اما قائم به خود بودن نهاد، که آینه بازنمای مناسبات انسانی متحجر شده است، تا آن حد که جلوه ظاهر است می‌تواند در واقعیت نیز بر انسان‌ها حکومت کند. هم از این رو، فراخوانی به ذات انسانی معوض ناپذیری که مدت‌هاست معاوضه شده، تا حد دروغ پست و نازل می‌شود. انسان [بماهو انسان] نیست که نهادها را تأسیس کرده است. نهادها به دست انسان‌های معینی در مجموعه مناسبات معینی که با طبیعت و یکدیگر دارند، ایجاد شده‌اند. این مجموعه تألیفی<sup>۴</sup> به همان نحوی که انسان‌ها نهادها

1. *Mensch in der Mitte*2. *Der Mensch im Mittelpunkt des Betriebs*

3. Ludwig Rubiner

4. *konstellation*

رانا آگاهانه برپا کرده‌اند، نهادها را بر انسان‌ها تحمیل کرده است. این‌ها اموری هستند که در دوران ارتجاع قبل از انقلاب ۱۸۴۸<sup>۱</sup> به ویژه به یاری مارکس در جریان اعتراض وی علیه انسان‌شناسی فویرباخ<sup>۲</sup> و هگلی‌های جوان به نحوی قاطع قاعده‌بندی شدند. ظاهر و ضرورت هر دو از اجزای جداناشدنی جهان کالا هستند. شناخت همین که یکی از این دو را فروگذارد، مختل خواهد شد. اگر کسی جهان کالا را آن‌گونه که در ظاهر می‌نماید، یعنی چون چیزی قائم به ذات، پذیرد، در شناخت ساز و کارهایی که مارکس در فصل راجع به بت‌انگاری<sup>۳</sup> تحلیل کرده است به بیراهه خواهد رفت. ارزش مبادله در ظاهر خود را همچون آنچه قائم به ذات است نشان می‌دهد. نادیده گرفتن فریبندگی

---

۱ انقلاب ۱۸۴۸، برخلاف جنبش‌های دیگری که در آلمان ظاهراً انقلاب نامیده شده‌اند، از جمله ظهور بیسمارک در ۱۸۵۹ و حزب نازی در ۱۹۳۳، انقلابی واقعی، یعنی برانگیخته از مردم و نیروهای خارج از حاکمیت. بود که متأثر از اعلام مجدد جمهوری در فرانسه در فوریه سال ۱۸۴۸ و علیه استبداد فریدریش ویلهلم چهارم در پروس و مترنخ در اتریش بود. آزادی مطبوعات، رفع سانسور و تنظیم قانون اساسی جدید به دست نمایندگان مردم، که منجر به افتتاح مجلس فرانکفورت در هجدهم مه ۱۸۴۸ شد، خواسته‌های انقلابیون بود. این انقلاب در سال ۱۸۴۹ سرکوب گردید. - م.

## 2. Feuerbach

۳. احتمالاً مقصود از دوران ارتجاع، دوران قبل از سال ۱۸۱۵ است. اغلب، سال‌های ۱۸۱۵ تا ۱۸۴۸ دوران گذار نامیده شده است. این دوران مقارن است با چالش میان هگلی‌های راست و چپ. فویرباخ از جمله هگلی‌های چپ بود که به عجز هگل از توجه به گونه‌گونی‌های واقعی زندگی انسان انتقاد می‌کرد. او پایه این فکر را ریخت که امر بالفعل لزوماً عقلانی نیست، بلکه باید عقلانی بشود. بدین سان نقد وضع موجود را به اصلی مبدل کرد. مارکس پا را از این فواتر نهاد. او در نقد انسان‌شناسی فویرباخ گفت که وی هنوز انسانیت انسان را در ذهن می‌جوید. تحقق و به فعل درآوردن، اصل آن چیزی بود که جان کلام همه مباحث مارکس بود و در یک کلام آن را پراکسیس می‌نامید. مارکس انسانیت انسان را در گرو اختیار و آگاهی او نسبت به خویش و ساخته‌های حاصل کار خود می‌دانست، و این هدفی بود که جامعه بورژوازی حاکم، به رغم لیبرالیسم و دموکراسی کاذبش، به آن مجال بروز نمی‌داد، چرا که سیستم آن بر پایه جنگ طبقاتی حل‌ناشدنی در خود نظام بود. به نزد مارکس، امر عقلانی زمانی بالفعل و متحقق می‌شود که زحمتکشانش از شیء بودن، از بت‌وارگی و از بیگانگی با خود به خودآگاهی برسند. تقریباً می‌توان گفت که این خودآگاهی لاجرم به حرکت برای تحقق انسانیت می‌انجامد. جملات امری مارکس در مانیفست از تحریک این آگاهی برای نفی وضع موجود، که جز با جنگ میسر نیست، نشان دارد. - م.

این جلوه ظاهری ما را سرسپرده ایدئولوژی انسانیت فی الجمله و دست به دامن شکل های بی واسطه با هم بودن می کند که حتی اگر واقعاً نیز زمانی به گونه ای دیگر وجود داشته اند،<sup>۱</sup> روند تاریخ آنها را برگشت ناپذیر ساخته است. آن گاه که سرمایه داری دیگر نمی توانست نظریه اثبات خویش<sup>۲</sup> را با نگاهی طبیعی و بی غرض بنگرد، وکلای مدافع آن بهتر دیدند که با قرار دادن جعلیات انسان<sup>۳</sup> تحت مقولات زندگی خودزاینده و خودانگیخته، آنها را چون آنچه در این جا و اکنون اعتبار دارد نشان دهند. زبان اصالت با عزم جزم از روی این همه شلنگ انداز و رجزخوان و حتی شاید سرمست از نسیان تاریخی خویش فرا می گذرد؛ تو گویی که این نسیان پیشاپیش حالت بی واسطه انسان بوده است.

زبان فرشتگانی که زبان اصالت واژه «انسان» را به فرمان آن ثبت می کند از آموزه ای گرفته شده که بر سبیل آن انسان تمثال خداوند است.<sup>۴</sup> [اما] واژه انسان در این زبان هر چه انکارناشدنی تر و دلپسندتر بنماید، با دقتی تمام تر می تواند سرچشمه کلامی خود را گل مالی و بتونه کاری کند. در این جهت، این زبان اشاراتی در خود دارد که به پدیدار زبانی برگرفته از سبک جوانان برمی گردد، و بدین سان آن را برای مصرف توده ای قابل می سازد. پریبراه

۱. این عبارت ظاهراً اشاره به آن دارد که شکل مناسبات انسان ها با یکدیگر وابسته تاریخ و زمانه و به واسطه اوضاع و احوال حاکم است. پس تا جایی که این مترجم می فهمد، آدرنو در این جا بیش از آن که بخواهد بگوید که مناسبات متقابل انسان ها هرگز به شکلی متفاوت با شکل امروزی نبوده، بر آن است که این مناسبات هرگز به صورت بی واسطه یا مستقلاً که مستقیماً از اراده دو یا چند نفر سرچشمه گرفته باشد نبوده است. شاید آدرنو به مشارکت و همپیوندی یا سپرس یا «همدلی» ماکس شلر اشاره دارد، اما قطعاً مقصود وی هرگونه طرح آرمانشهری و خیالی است که بی توجه به ظاهر و باطن جامعه مبادله، بر آن می رود که انسان ها خود می توانند با تحقق شماری از واژه های انتزاعی، جامعه را عوض کنند از جمله همدلی، همدردی، مشارکت، عشق و ... - م.

2. Selbstbehauptung                      3. Menschen Gemachte

۴. مسئله ای که آدرنو مطرح می کند در میان مفسران هایدگر محل اختلاف است. کسانی چون برلتمان و هاینریش اوت هایدگر را دارای موضعی کلامی (theologisch) می دانند و کسانی چون سارتر و هانس یوناس او را از بیخ و بن ملحد می خوانند. - م.

نیست اگر بگوییم که در تاریخ روح زمانه‌ها و جهان‌بینی‌ها جنبش جوانان پیوندگاه زبان اصالت و سبک جوانان است. هاوپتمان<sup>۱</sup> عنوان انسان‌های تک‌افتاده<sup>۲</sup> را بر یکی از نمایشنامه‌هایش نهاد. روتلو<sup>۳</sup> در یکی از رمان‌های خود به تمسخر در باره استادی که در حدود سال ۱۹۱۰ در مجلس بالماسکه مونیخ شرکت دارد، می‌نویسد که خطاب استاد به کسانی که به تشخیص او برای ورود به محفل شوابینگر<sup>۴</sup> شایسته‌اند چنین است: «چه انسان حیرت‌انگیزی!» چنین رفتاری یادآور ادا و اصول بازیگران اوایل دوران راینهارت<sup>۵</sup> است که دست بر قلب می‌نهادند، چشم‌ها را تا آن‌جا که جا داشت گشاد می‌کردند، و در حقیقت بر روی صحنه برای دیگران نقش بازی می‌کردند. زمانی که صورت آغازین<sup>۶</sup> خداشناسانه باژگون گشت، استعلا نیز به تشبیهی<sup>۷</sup> دگرگون شد که ادیان بزرگ الهی با تحریم‌هایی شدید چون «هرگز بر آن مباش که تصویر مرا نقش کنی» از آن تبری جسته‌اند، اما در زبان اصالت از آن‌جا که دیگر چیز شگفتی در میانه نیست، همین نقش است که آکنده از شگفتی قلمداد می‌شود. همه رمز و رازی که در انضمام اصالت نهفته، زاده همین نقش است: حیث انضمامی هستند همچون صورت خاص

۱. [Gerhart] Hauptmann: نویسنده و نمایشنامه‌نویس آلمانی (۱۸۶۲-۱۹۴۶). - م.

2. *Einsame Menschen*

۳. Reventlow: اصلاحگر کشاورزی دانمارکی (۱۷۴۸-۱۸۲۷). - م.

4. Schwabinger

۵. Reinhardt: شاید اشاره به ماکس راینهارت باشد. پس از جنگ جهانی اول و برقراری دموکراسی وایمار به مدت یک دهه و نیم. هنرها شکوفا شدند به نحوی که برلین مدتی به مرکز تئاتر، موسیقی و سینما تبدیل شد و گوی سبقت را از پاریس ربود. رهبران ارکستر، هنرپیشگان و کارگردانان و حتی فیلسوفان این دوره شهرت جهانی پیدا کردند. سبک اتونال شوپنبرگ، فلسفه آگزیستانس یاسپرس، و پدیدارشناسی هوسرل و شلر و هایدگر در این دوره به وجود آمدند و ماکس راینهارت به عنوان بانی فرهنگ تئاتری معروف شد. اکسپرسیونیسم در ادبیات و هنرهای تجسمی در همین دوران بالیدن گرفت. از جمله مشاهیر این دوره می‌توان توماس مان، رینکه، اشتفان گئورگه، اشپنگلر، ماکس شلر، گرهارت هاوپتمان و یاکوب واسرمان را نام برد. - م.

6. Urbild

7. Abbild

8. Tabus

خودش.<sup>۱</sup> بدین سان وقتی که دیگر چیزی برای انسان حیرت زده - حیرت زده از آن رو که انسان جز انسان نیست - نمانده تا در برابر آن کرنش کند، زبان اصالت همان نقشی را بازی می‌کند که زمانی آدمی فراروی الوهیت ایفا می‌کرد. زبان اصالت فروتنی نامدلل و نابجایی را آماج خود ساخته است و فرض نیز بر آن است که این فروتنی باید فضیلت فی نفسه آدمی باشد. اما این فروتنی هم از آغاز با کبر و نخوت سوژه‌ای قرین می‌افتد که خود وضع‌کننده خویش است. این فروتنی ناظر به امری مستور است و این مستوری خودبخود دام راهی است که ما را جلب می‌کند و به آیین بزرگداشت خود فرا می‌خواند. تنها امروز نیست که حرمت از چنین هیبت و جذبه‌ای برخوردار است. حرمت از دیرباز حتی به آن مفهوم که گوته به کارش می‌برد، چنین بوده است. هم از این رو، امروزه روز نیز، صرف نظر از این که به چه چیزی باید حرمت نهاد، یاسپرس ما را به حرمت سفارش می‌کند، بر فقدان حرمت لعنت می‌فرستد، و بی آن که از رد پای کارلایل پروا داشته باشد، راهی برای خود می‌یابد که سر از آیین قهرمان‌ستایی در می‌آورد.<sup>۲</sup>

چون از چشم‌انداز تاریخی به مُشکله‌های عظمت آدمی بنگریم، در خواهیم

۱. در ادیان بزرگ الهی، خداوند منزّه و متعالی از هر نوع قیاس و تشبیهی از جانب انسان و برحسب تصویر انسان است. بازگون گشتن صورت آغازین خداشناسی یعنی به زیر کشیدن چنین خدای متعالی از ساحت برین خود. این واقعه به هر دلیل پس از رنسانس شدت می‌گیرد. انسان تنها می‌شود و نیاز خود را به خدا و رمز و راز با طرح و نقشی خدایگونه از انسان، مثلاً انسان اصیل، برآورده می‌کند. همه نقد آدرنو این است که یاسپرس و هایدگر در نهان موضع کلامی دارند یا، به بیان دیگر، مدافع الهیاتند، در حالی که مغز الهیات، یعنی خدای منزّه متعال، را تهی کرده و به جای آن تصویری از انسان نشانده‌اند؛ اما این را نه تنها به صراحت نمی‌گویند، بلکه با بهره‌برداری از سلغمه‌ای از زبان الهیات و زبان نسل جوان، موضع شبه کلامی خود را می‌پوشانند. - م.

۲. [Thomas] Carlyle: ادیب اسکاتلندی (۱۷۹۵-۱۸۸۱). کارلایل در باره قهرمان و قهرمان‌گری نوشته‌های زیادی دارد. او در سیاست معتقد بود که دموکراسی و لیبرالیسم انسان را به حقارت کشیده و حکومت مطلوب، حکومت قلبی از نخبگان و مردان والا سرشت بر اکثر مردم است. مسلماً آدرنو به این افکار با نظر منفی و مخالف می‌نگرد. - م.



یافت که نیروی حرمت، معیار چپستی و توانمندی انسان را استوار می‌دارد. حرمت‌گذاری نمی‌گذارد که انسان آنچه را می‌بیند درهم شکند. حرمت پیمان وفاداری خود را با آنچه در مقام فرادش<sup>۱</sup> به یاری صیوررت و بالندگی خود کارگر افتاده، نمی‌شکند. حرمت به یاری انسان‌های ویژه و یگانه‌ای که در زیر سایه آن‌ها به آگاهی رسیده، برآمدگی بالندگی خود را فراجنگ می‌گیرد. حرمت هنوز همچون زهدی که هرگز جا نمی‌زند و وا نمی‌دهد، نیروی نگهدارنده خود را نگه می‌دارد. آنچه دیگر حضوری بالفعل و واقعی در جهان ندارد از راه یاد در حرمت حضور دارد، حضوری که به صورت ادعایی مطلق است.<sup>۲</sup>

اما در زبان اصالت، با همه مایه‌هایی که از آیین قهرمان‌ستایی و اعتقاد به عظمت فی‌نفسه در خود دارد، دیگر اعتماد و اتکا به شأن انسانی آن گونه نیست که در ایدئالیسم مطرح بود. در عوض، آنچه به نزد فلاسفه‌ای که منظور بحث ما هستند به مضمونی اصلی تبدیل می‌شود آن است که انسان باید بسته عجز و عدم، که گوهر او به شمار می‌آیند، باشد [اما این که خود تحصیل حاصل است، زیرا به منظور یافتن چنین مفهومی برای انسان لازم نیست که راه دور برویم]. این عجز و این عدم در همین جامعه حی و حاضر کنونی نزدیک است که جامعه واقعیت به تن کند. همین وضعیت تاریخی است که زبان اصالت به جای ذات مطلق انسانی می‌نشانده و همزمان بر آن مهر تأیید و نشان ابدیت می‌زند. پربراه نیست اگر بگوییم که مفهوم انسانی که اعتلای او در عدم اوست مفهومی است که زبان اصالت آن را می‌ریاید.

اگر هنوز در مفهوم انسان نشانی از آن انتقادی به جا مانده باشد که در فلسفه روشنگری و همچنین در ایدئالیسم متقدم آلمانی مضمون بود، اگر هنوز در مفهوم انسان ردی از آن نقدی به جا مانده باشد که وضعیت واقعی امور را فرادید دارد، و روح انسانی را از ادعای حق الهی باز می‌دارد، زبان

1. Überlieferung

2. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, p. 170.

اصالت این همه را به تاراج می‌برد. انسان به آن مفهوم که زبان اصالت همواره با آن همگام است انسانی است که هرگونه یادی از حق طبیعی<sup>۱</sup> باید از خاطره‌اش زدوده شده باشد، چندان که انسان در این زبان در مقام چیزی تغییرناپذیر به چیزی چون مقوله طبیعی ماوراءالطبیعی<sup>۲</sup> تبدیل می‌گردد. الهیات در قبایل سپنجی بودن تحمل‌ناپذیر زندگانی مجازی و نامرضی، امید حیات جاودانه به ما می‌داد. زبان اصالت با ستایش فنا<sup>۳</sup> در مقام مطلق، یعنی با ستودن آنچه پیش از این نیز هگل بنده‌نوازانه بر ما ارزانی داشته، این امید را یکسره بر باد می‌دهد. زبان اصالت بر آن نمط می‌رود که رنج، شر و مرگ را باید چون آنچه دگرگشتنش خلاف ممکنات است پذیرفت. جمهور را باید بندبازی آموخت تا مگر تعادل خود را حفظ کند. جمهور باید وجود و عدم را همسنگ گیرد. جمهور باید به عسرتی<sup>۴</sup> واقعی که می‌توان از آن پرهیخت یا دست‌کم خود، فاسدشدنی است به چشم انسانی‌ترین انگاره انسان حرمت نهد. جمهور باید به سبب نابسندگی مادرزاد و جبلّی انسان به مرجعیت اقتدار بماهو اقتدار به چشم التفات بنگرد. هر چند این مرجعیت اکنون دیگر مشکل می‌تواند خود را نماینده خواست خدا بنامد، اما هنوز به آن نشانه متعال دخیل می‌بندد که روزی وجودش را مدیون خدای پدر بود. ولی این مرجعیت از آن‌جا که امروزه دیگر جز آن‌که نایبنا و ناشفاف صرفاً حضوری داشته باشد، مشروعیت دیگری ندارد؛ پس، از بن و بنیاد مبدل به شر می‌گردد.<sup>۵</sup> هم از این روست که حکومت تمامت‌خواه و ایما و اشاره‌های زبانی در باره انسانیت فی‌الجمله زبان هم را خوب می‌فهمند. بی‌تفاوتی سوژه‌ها نسبت به این ایما و

1. Naturrecht

2. Supranatural(en) Naturkategorie

3. Vergänglichkeit

4. Not

۵. شاید این سخن را به این طریق بتوان روشن کرد که مرجعیتی - در این جا مقصود کلیسای قبل از رنسانس است - که در عصر جدید اقتدارش را از دست داده اما گویی برای خالی نبودن عریضه حضور دارد، ممکن است چنان در موضع انفعال قرار گیرد که صرفاً به کار جریان‌هایی بیاید که برای قدرت شرورانه خود مرجع اقتدار می‌جویند. - م.

اشاره‌ها از دیدگاه قدرتِ مطلق معنایی مضاعف دارد. در آن زمان که رایش سوم بدان اندازه می‌توانست اکثریت را به خود جلب کند که دیگر چندان نیازی به جعل و تقلب در شمارش آرا نداشت، یالمار شاخت<sup>۱</sup> با این عنوان که رایش سوم دموکراسیِ راستین است، بر آن صحنه می‌نهاد. نگاهِ زبان اصالت به انگارهٔ انسان گرچه گهگاه نگاهی است معصوم‌تر از نگرش شاخت، اما در کل بر این نگرش مهر تأیید می‌زند. برحسب این دیدگاه، همهٔ انسان‌ها در آن ناتوانی که به هستی آن‌ها تعلق دارد با هم برابرند. بدین سان انسانیت به صورت مزیتی که کلی‌ترین و تهی‌ترین اشکال مزیت است در می‌آید و قویاً با گونه‌ای آگاهی همسو می‌گردد که در عین رهایی از تحمل هرگونه مزیتی، یکسره در افسون و جذبهٔ مزیت‌ها می‌سوزد. اما چنین انسانیتِ فله‌ای و فی‌الجمله‌ای نوعی ایدئولوژی است؛ چنین انسانیتی چهرهٔ شکلک‌باز انسانی است که با کتمان تبعیض‌های تعدیل‌نیافتهٔ قدرت اجتماعی، با کتمان تفاوت گرسنگان و تاخرخره خوردگان و با کتمان تفاوت روح و بلاهتِ سر به فرمان، ادایِ مساوات را در می‌آورد. با حرکتی پالوده از گناه و خطا، انسان خود را مخاطبِ انسان می‌سازد، بی‌آن‌که این خطاب برای کسی ارزشی داشته باشد. اما اگر کسی از این فراخوانی که هیچ دردی را دوا نمی‌کند روی گرداند، از آن‌جا که ناانسان به حساب می‌آید، حسابش با متولیان زبان اصالت است و در صورت لزوم، ممکن است قربانی آن‌ها شود، چرا که آن‌که شأن انسانی را از سر کبر و خودبینی در کثافت لگدمال کرده است، از نگاه اصالتیان، همین ناانسان است، نه نهاد قدرت. به یاری زبان اصالت می‌توان بر هر عملی که صرفاً برای خودِ شخص مفید است نقاب و پوششِ نفع‌همگانی و خدمت به انسان زد، بی‌آن‌که واقعاً اتفاقی بیفتد که جداً نیاز و عسرت انسان‌ها را رفع کند. این انسانیت حق به جانب که در دلِ ناانسانیتِ همگانی سر برمی‌کشد

---

1. Hjalmar Schacht

تنها به آنچه ناانسانی است شدت می‌بخشد. این چیزی است که به ناگزیر از چشم انسان‌های حی و حاضری که هم‌اینک و در همین جا در رنج و عسرت دست و پا می‌زنند پوشیده می‌ماند. زبان اصالت این پوشیدگی را مضاعف می‌کند. این که اشتیاق آدمیان به آنچه از آنان دریغ می‌شود خود را به صورتی کژ و مژ و قلب‌شده در می‌آورد عیارسنجی به دست زبان و جهان اصالت می‌دهد تا از سر مرحمت راه‌هایی برای تلافی و تسلای اشتیاق قلب‌شده انسان‌ها پیش پای آن‌ها بگذارد.<sup>۱</sup>

لفظ کلی و توخالی «انسان» نه تنها شکل پیوند انسان با جامعه، بل مضمون نهفته در اندیشهٔ راجع به مفهوم انسان را نیز کژ و مژ و تحریف می‌کند. این تعبیر را پروا و اعتنا به این واقعیت نیست که سوژه در واقعیت به کارکردهایی مجزا از یکدیگر تجزیه می‌شود که هیچ روح محضی قادر به فسخ آن‌ها نیست.<sup>۲</sup> روان‌شناسی مشهور به روان‌شناسی افلاطونی تاکنون گویای درونی‌سازی<sup>۳</sup> تقسیم کار اجتماعی بوده است. هر منطقه‌ای در درون فرد همین که با مرزهای قطعی و ثابتی از مناطق دیگر جدا شود، اصل [وحدت و پیوستگی] فرد را نفی می‌کند. در این صورت، شخص صرفاً مجموعه‌ای از

۱. به نظر می‌رسد مقصود از پوشیدگی یا پوشش مضاعف همین است. در لایهٔ اول، بر مردم پوشیده است که مفهوم انسانیت در زبان اصالت به آنچه ضد انسانی است شدت می‌بخشد. در لایهٔ دوم، این زبان، که شریک دزد است، خود را رفیق قافله نشان می‌دهد. - م.

۲. آنچه از پی این جمله خواهد آمد ظاهراً گویای آن است که آدرنو به نوعی تقسیم کار در سوژه قائل است که مانع از آن می‌شود که سوژه را به فارسی - مثلاً به فاعل شناسایی - ترجمه کنیم. سوژه فاعل احساس، فاعل اراده و خواست، و فاعل کارکردهای ذهنی دیگر نیز هست. دکارت در تأملات همهٔ این‌ها را تحت مقولهٔ اندیشه می‌آورد. در هر حال، جملات بعدی نشان می‌دهد که آدرنو به کارکردهای جداگانه سوژه معتقد است، اما در عین حال این کارکردها را محصور در مرزهای خود و بی‌ارتباط با سایر کارکردها نمی‌داند. در مثل می‌توان گفت که این کارکردها قطعات پازلی نیستند که از سرهم‌بندی و فراهم‌چینی مجموع آن‌ها خود یا من یا شخص به صورت یک واحد فراهم آید، بلکه ظروف مرتبط در هم ساری و جاری‌اند. بدون در نظر داشتن این نکته، شاید درک جملات بعدی دشوار باشد. - م.

3. Verinnerlichung

کارکرد<sup>۱</sup>های جدا از هم می‌گردد. در عوض، ایمنی او چنان دچار وخامت می‌شود که وحدت به زحمت حاصل شده خود او همواره در معرض فروپاشی است. در این صورت، هر یک از بخش‌های ویژه‌ای که در نتیجه قانون صیانت نفس ایجاد شده‌اند چنان متصلب و منجمد می‌شوند که دیگر هیچ یک نمی‌تواند به تنهایی زندگی کند و دیگر هیچ زندگی‌ای نمی‌تواند با فراهم چیدن آن قطعات بر ساخته شود. بدین سان این کارکردهای جدا از هم با همان خودی ضدیت می‌کنند که باید در خدمت آن باشند. زندگی تا آنجا که هنوز وجود دارد، کذب و نادرستی این گونه جداسازی را، مثلاً در تفکیک زبانی اندیشیدن، احساس کردن و خواستن، اثبات می‌کند. اندیشه‌ای که همزمان چیزی را نخواهد اندیشه نیست یا، به بیانی دیگر، چیزی بیش از تکرار معلوم<sup>۲</sup> نیست. احساس و خواهشی که از عنصر شناخت<sup>۳</sup> بی‌بهره باشد چیزی جز جنبشی ناپایدار و فرار نیست. زبان اصالت از آن رو می‌تواند راحت و بی‌دردسر بر مضحکه بودن تقسیم سوژه انگشت بگذارد که پیشاپیش واژه متداول<sup>۱</sup> «از خود بیگانگی» را نیز بلعیده است. زبان اصالت از آن رو با اشتیاقی وافر از عمق بخشیدن به اندیشه اولیه مارکس جوان استقبال می‌کند که بتواند از نقد اقتصاد سیاسی بگریزد. چنین است که نیروی واقعی تجزیه سوژه در دیدرس آن گم و گور می‌شود و هر اندیشه‌ای نیز که بر واقعیت این نیرو گواهی دهد [اگر در این دیدرس ظاهر شود] ناغافل خود را آماج دشنام و ناسزا می‌یابد. افزون‌خواهی و ولع اندیشه‌ای که بر روان‌شناسی مکانیکی قرن نوزدهم پیروز شده، سوءاستفاده از بینش حاصل از نظریه گشتالت را دستاویز قرار می‌دهد تا مبادا دستش به آتش سوزنده آن جراحات و زخم واقعی بخورد که انسان‌ها احساسش می‌کنند. پیشرفت علم، که دقیقاً در چنین وضعیتی ممکن بود صورت گیرد و اگر صورت نمی‌گرفت، کسی نیز به علم بهایی

1. Funktion

2. Tautologie

3. Erkenntnis

نمی‌داد، اینک دستاویز نادیده گرفتن زخم می‌گردد. اسیلان سرمست از این پیروزی واهی و بی‌دلیل خود که از فریود پیشرفته‌ترند، فریود را از بازی خود بیرون می‌اندازند. در این میان، روانکاوی نیز، که باد آنچه باب روز است به تنش خورده، گزافه‌گویی‌های راجع به انسان فی‌الجمله از هستی برآمده را به اختیار خود رها می‌کند. اعتلا بخشیدن به مفهوم انسان هرگز از پس انسان‌هایی که در واقعیت به انبانی از کارکردها تنزل یافته‌اند بر نمی‌آید، مگر با تغییر شرایطی که واقعیات را به وضع کنونی درآورده‌اند و خود را بی‌امان و بی‌وقفه در مقیاسی گسترده هر دم از نو تولید و تکثیر می‌کنند.

اما فرمول جادویی و هوشربایی دازاین، به جای آهنگ چنین تغییری، ما را بر آن می‌دارد که از جامعه و روان‌شناسی افراد واقعی، که خود بسته جامعه است، چشم پوشیم و دگرگونی چنان انسانی را چشم داریم که به مفهوم هگلی صرفاً در عالم انتزاع وجود دارد. پس این فرمول صرفاً کارش بدان می‌رسد که لگام‌ها را سفت‌تر کند و حاصل آن نه اعتلا، بل ادامه همان ایدئولوژی قدیمی سرکوب و خفقان گردد. جنگ و دعوی اسیلان با روانکاوی داعی به جنگ و دعوا با سائقه غریزی‌ای است که اخلاق اسیلان بی‌تأمل و بی‌تمیز، اهانت و بی‌حرمتی به آن را وظیفه اخلاقی خود می‌داند. چنین است که یاسپرس می‌گوید:

انحصار در عشق جنسی باعث می‌شود که میان دو تن برای همه آینده پیوندی نامشروط برقرار شود. این عشق به نحوی توجیه‌ناپذیر ریشه در عزمی دارد که خویشین خویش را آن‌گاه که به نحوی اسیل در لحظه‌ای از طریق فرد دیگری به خود می‌آید، به این وفاداری پای‌بند می‌کند. در این جا چشم‌پوشی ما از آنچه سلبی است نتیجه امری ایجابی است، به این معنی که ما از شهوت چند همسری از آن رو چشم می‌پوشیم که عشق اکنونی در مقام امر ایجابی تنها وقتی می‌تواند حقیقی باشد که همه عمر را در بر گیرد. امر سلبی، که همان حذر کردن از هدر دادن خویش است، نتیجه آمادگی بی‌قید و شرط خویشمندی ممکن برای این وفاداری است. بدون سختگیری در

شهوة، خویشمندی نیز وجود ندارد. شهوت جنسی تنها با منحصر شدن به التزام و پای‌بندی نامشروط به طریقی انسانی ارضا می‌شود.<sup>۱</sup>

«التزام»<sup>۲</sup> لفظی است رایج برای چشمداشت نابجا و گزافه انضباط. این لفظ هم هایدگر و هم یاسپرس را در جرگهٔ دونمایه‌ترین رساله‌نویسان<sup>۳</sup> قرار می‌دهد. در آغاز مقصود آن بود که واژه‌ای غیرآلمانی و بیگانه را به رسم آلمانی معنا کنند؛ کهنه‌آموزگاران<sup>۴</sup> که عرق وطن داشتند می‌خواستند هر دم از نو این نواله را نشخوار کنند که التزام اساساً نامی دیگر برای دین است، اما حکایت تنها آن نبود که مبالغه در آلمان‌گرایی<sup>۴</sup> واژه «التزام» را در زبان آلمانی مرسوم کرده بود. واژه بیگانه «Religion» [«دین»] نیز نیازمند تبعیت از چیزی معین و قطعی بود: وحی مسیحی یا قانون الهی یهود.

اما هیچ‌گونه احساس همدلی در واژه تازه وضع‌شده «التزام» یافت نمی‌شود. ظاهر فریبندهٔ این تعبیر نشان از آن دارد که آن انضمام محسوسی را احیا می‌کند که در واژه بیگانه پاک محو شده بود، حال آن‌که این انضمام، که خود رنگی شبیما و نورافشان دارد، متعلق به چیزی است که در سایه محو شده است. در عوض، اکنون وضعیت واقعی التزام خود را همان‌گونه که هست جلوه‌گر می‌سازد. مفهوم التزام اینک با یک دست سرچشمه‌ای را که مرجع قدرت از آن برمی‌خیزد گل‌مالی و مسدود می‌کند، و با دست دیگر این مرجع را برای روز مبادا نگه می‌دارد. واژه «التزام» نه بدتر از هدفی است که این واژه وسیلهٔ آن است: التزام‌ها خود و حقیقتشان مطلوب لذاته نیستند. به همان نحو که امروزه دگر بار بازار ارزش‌های نسل پیش‌نهانی رونق یافته است، التزام‌ها نیز اینک به عنوان دارویی برای درمان نیست‌انگاری عرضه می‌شوند. التزام‌ها در زمرهٔ عوامل بهداشت روان به شمار می‌آیند و هم از این روی، استعلایی را که خود تجویز می‌کنند از ریشه برمی‌کنند. عرصهٔ کارزاری که

1. *Ibid.*, p. 171.

2. Bindung

3. Traktätchen

4. Deuschtümelei

زبان اصالت به راه می‌اندازد گواه پیروزی‌های بدتر از شکستی است که یکی از پی‌دیگری رخ می‌دهند. خلوص نیاز و ایمان، که به هر حال خود امری درخور تأمل و تردید است، باید به متعلق آرزو و ایمان و، در نتیجه، به چیزی ناخالص تبدیل گردد. هم از این رو، واژه «خلوص»، که به نزد نیچه ضدایدئولوژی به شمار می‌آمد، ممکن نیست از زبان کسی برآید و از آن آهنگ ایدئولوژی به گوش نرسد، لیکن در زبان اصالت این واژه با وردهای بی‌پایان آداب مذاهب باطنی پهلو می‌زند. زبان اصالت به رسم کهنه‌خران دوره‌گرد واپسین جنبش‌های اعتراض‌آمیز سوژه‌هایی را که در حسیض سقوط در لاک خود وافکنده شده‌اند از آن‌ها بزخری می‌کند تا سپس آن‌ها را به بهایی هر چه گران‌تر در معرض فروش بگذارد. وقتی که سوژه‌ها علیه وضعیتی که آن‌ها را به نقش‌بازی محکوم کرده است سر به شورش برمی‌دارند، زبان اصالت دست به کار می‌شود تا زهر این شورش را بگیرد. اگر در آمریکا نظریه نقش‌بازی کردن به صورتی همه‌پسند درآمده، علت آن است که اساساً این نظریه در ساختار جامعه آمریکایی، تخت و یکدست منتشر شده است. انگار که امر بر سوژه مشتبه شده است که اگر از دست قدرت به نقب خود بگریزد، قدرت را دیگر بر او قدرتی نیست. سرانجام ناگفته نماند که قداست زبان اصالت مانده قداست اورنگ نادیدنی پادشاهی است که وجودش صرفاً بسته پندار گرانجان خلق خاموش است. برای آن‌که فرد هرز نرود - که امروزه در بازار مصرف بر او چنین می‌رود - باید او را از بافت و زمینه<sup>۱</sup> اجتماعی‌اش برگزند و در حالی که وی به آنچه صرفاً سلبی است تن در داده، چنانش تفسیر کرد که موجودی ذاتمند<sup>۲</sup> بنماید. خرده‌بورژواها خود از خرده‌بورژواها مراقبت می‌کنند. زبان اصالت انتشار را، که حاصل عادات

1. Kontext

2. ein Wesenhaft



مصرفی است، به چشم شری آغازین می‌نگرد،<sup>۱</sup> حال آن‌که قلمرو مصرف است که انسان‌ها را چنان تربیت می‌کند که خود را منتشر کنند و دقیقاً همین قلمرو است که در زبان اصالت پیشاپیش از ساحت آگاهی سلب شده است. هایدگر حالت اصیل را در تقابل با حالت منتشر قرار می‌دهد:

من دازاین هرروزینه من همگان<sup>۲</sup> است که ما آن را با من خویشمند [یا اصیل] یعنی با من خویشمندانه فراچنگ آمده متفاوت می‌دانیم... این دازاین، که اکنون منظور است، در مقام خود منتشر یا خود - همگان<sup>۳</sup> در همگان منتشر گشته و نخست باید من خود را پیدا کند. این انتشار مشخصه آن «سوژه» یا آن شیوه هستی<sup>۴</sup> است که ما آن را به منزله مستحیل شدن در پروای جهانی که نزدیک‌تر چیزی به ماست و با ما رویاروی می‌گردد می‌شناسیم.<sup>۵</sup>

۱. کاملاً واضح است که آدرنو هایدگر را فرادید دارد. «انتشار» معادل «Zerstreuung» (dispersion) و «شر آغازین» معادل «Urübel» است که می‌توان آن را برحسب نظر هایدگر شر پیشین و ماتقدم نیز ترجمه کرد. در هستی و زمان دازاین غیراصیل با das Man کسی است که از رویارویی با هستی حقیقی خود و امکانات زمانمند خویش، که همواره در معرض تهدید مرگند، روی برمی‌تابد و خود را در آنچه پیشاپیش به او داده شده، یعنی فرادش و روی دادگی، ساقط می‌کند. انتشار همین سقوط است که به صورت منحل شدن در هرروزینگی و آنچه همگانی است از جمله و راجی، فضولی و مبهم‌گویی رخ می‌دهد. اما شر آغازین تعبیری نیست که هایدگر به کار برده باشد. هایدگر عامدانه و سرسختانه از کاربرد هر واژه‌ای که به پژوهش پدیدارشناختی او سوبه اخلاقی بدهد پرهیز می‌کند، اما برخی از مفسران او این سوبه اخلاقی را مقصدی نهفته در شاهکار هایدگر می‌دانند. از هر چه بگذریم، مسلم است که فرد منتشر به نزد هایدگر هم‌ردیف انسان‌گله نیجه است. در این جا به دو واژه کلیدی «zunächst» و «zumeist» می‌توان اشاره کرد که هایدگر به کرات آن‌ها را به حالات وجودی دازاین غیراصیل نسبت می‌دهد، و مقصود وی آن است که انسان مقدم بر هر وضعیت مشروط و خاصی در مناسبات و اعمال و تصمیماتش در جامعه چنین و چنان است. انتشار از جمله این حالات است، و اگر بپذیریم که این واژه به نزد هایدگر منفی و نشانه بی‌اصالتی است، پس می‌توان به درستی آن را به شر آغازین یا شری که بدو و غالباً انسان به آن می‌گراید تعبیر کرد. - م.

2. Man-selbst

3. Seinsart

4. Man-selbst

5. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 129.

در معادل‌گزینی برای واژه‌های کلیدی هایدگر، به ویژه در زبان‌هایی چون فارسی و عربی که

آن گونه انتشاری که همبسته کلان‌شهرها و سرمایه‌داری پیشرفته است، و دست‌کم گئورگ زیمل<sup>۱</sup> به آن توجه کرده و بودلر<sup>۲</sup> قبلاً احساسش کرده است، در اندیشه‌های دیگر جایی ندارد. آنچه به نام دازاین اصیل صرفاً با خود و به حال خود مانده کم از آنچه در وضعیت همگانی مستحیل می‌گردد فقیر و تهیدست نیست. هگل و گوته هر یک به سهم خود درون‌بینی را همچون دمی‌گذران آزموده و نقد کرده‌اند. درون‌بینی به نزد آن‌ها شرطی برای صحت خودآگاهی بود، اما در عین حال آنان به خودآگاهی به دیده آنچه باید به سبب محدودیتش مرتفع گردد می‌نگریستند. خاطره این نقد از آن هنگام از یادها رفته است که ناروح<sup>۳</sup> در آنچه زمانی روح از روح طلب می‌کرد، به اهمیاتی بس اساسی‌تر پرداخته است.

وفاق جهان درون و برون، که فلسفه هگل هنوز بدان چشم امید داشت، به زمانی ناپیدا کرانه موکول گشته و به همین منوال از زمانی که جدایی [از سوژه] به قانون در هر حال غالب برون‌گرایان خوشبخت و خوش برخوردار تبدیل شده است، دیگر جانبداری از این جدایی زائد و ناضروری شده است. همزمان آگاهی از شکاف [میان درون و برون] هر دم بیش از پیش تاب‌ناوردنی می‌گردد، چرا که این شکاف خودآگاهی را به هیئت خودفریبی مسخ می‌کند. وفاق کلی هر طور که شده می‌خواهد خود را به ما بقبولاند. ایدئولوژی می‌تواند سر این صحبت را باز کند که عجز فزاینده سوژه یا، به عبارتی،

---

واژه‌هایشان با واژه‌های آلمانی همگن نیستند، همواره امکانات متعدد وجود داشته است، چون هایدگر غالباً این واژه‌ها را دقیقاً به معنای متداول و لغتنامه‌ای آن‌ها به کار نمی‌برد. سه واژه Sorge (Care)، Besorgen (Concern) و Fürsorge (Solicitude)، که در زبان متعارف تقریباً معادلند، به نزد هایدگر بدین‌سان معنا می‌شوند: Sorge پروای کلی و آغازینی است که از هستی در جهان نشان دارد. Besorgen، که ما معادل «جهان‌پردازی» را برای آن ترجیح می‌دهیم، حالت پروا نسبت به جهان در کارورزی با تودسنی‌هاست و Fürsorge، که ما آن را «تیمار داشت» ترجمه می‌کنیم، پروا نسبت به دیگر انسان‌هاست. - م.

۱. Georg Simmel: جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی (۱۸۵۸-۱۹۱۸). - م.

این جهانی کردن<sup>۱</sup> سوژه همزمان به معنای فقدان جهان و عینیت بود. پریبراه نیست که نخستین فلسفه بدیع و نوظهور پس از هگل، یعنی فلسفه کی‌یرکگور، را فلسفه درون‌بینی نامیده‌اند. اما همین فلسفه خود را تیز و تفت از مضمون وفاق واقعی درون‌جهانی<sup>۲</sup> خلاص می‌کند. تأمل در مافی‌الضمیر<sup>۳</sup> و در خودبستگی آن در وضع و اعتلای خود، از لغو و فسخ واقعی آن نشان دارد. به سبب چنین تناقضی است که زبان اصالت با شایع ساختن بسیاری از مقولات درون‌بینی، سهم خود را در متلاشی کردن مافی‌الضمیر ادا کرده است. تاریخ درون‌بینی پس از شکست انقلاب بورژوازی آلمان از همان نخستین روز، تاریخ فروپاشی مافی‌الضمیر بوده است. هر قدر سوژه‌ای که موجودی خودبسنده به شمار می‌آید ناتوان‌تر گردد، به همان میزان آنچه زمانی با علم و آگاهی، به وجود خود در مقام مافی‌الضمیر اذعان داشت، در قلمروی انتزاعی رو به آب شدن و پلاسیدن می‌رود. به همین منوال درون‌بینی وسوسه می‌شود که اعلام وجود کند و خود را در همان بازاری مطرح کند که مایه هراس و وحشت درون‌بینی شده است. اصطلاح درون‌بینی تبدیل به ارزشی، تبدیل به مایملکی می‌گردد تا پشت آن سنگر گیرد، غافل از آن که با آهنگی پنهان مغلوب عین‌گردانی<sup>۴</sup> می‌شود. بدین سان به نزد کی‌یرکگور، سیمای هولناک جهان استحسانی [یا زیبایی‌شناختی] آن کس که صرفاً تماشاگر است باید هم‌اورد درون‌بینی وجودی شود. آنچه می‌خواهد از انگ عینیت پالوده بماند به عنوان ویژگی ثابتی به سوژه سنجاق می‌شود، و بدین سان سوژه، ابژه‌ای ثانوی و سرانجام کالای عمده‌فروشان تسلی

#### 1. Verweltlichung

۲. innerweltlich (innerworldly): این صفت را هایدگر در مقابل in der Welt (در جهان) به کار می‌برد. تنها درون‌جهانی بر جهان واقعی و مادی و مکانی، که ظرف اشیا و همچنین محل زندگی انسان‌ها در جامعه و مناسبات اجتماعی است، دلالت دارد. - م.

#### 3. Innerlichkeit/inwardness

#### 4. Vergegenständlichug

می‌گردد. از این کلام تسلی بخش ریلکه<sup>۱</sup> که می‌گوید «باشد که گدایان برادرت خوانند و در عین حال پادشاهی ات برقرار ماند» تا آن فقرِ تردامانی که پرتو عظیم نور درون را گواه می‌گیرد نمونه‌هایی از این کالای تسلی را بر ما عرضه می‌دارند.

فلاسفه‌ای چون هگل و کی‌یرکگور که وضعیت شقاوت‌بار آگاهی خودبسنده و فرو بسته را تصدیق می‌کردند، درون‌بینی را بر وفاق‌آمد سنت پروتستانی به منزله سوژه‌ای می‌دیدند که خود را نفی می‌کند یا، به بیانی دیگر، به منزله توبه. وارثانی که تردستانه با تبدیل آگاهی شقاوت‌بار [در خود فرو بسته] به گونه‌ای آگاهی سعادت‌مند غیردیالکتیکی شعبده می‌بازند تنها کاری که می‌کنند پاسداری از آن گونه حق به جانبی تنگ نظرانه‌ای است که هگل صد سال پیش از ظهور فاشیسم آن را استشمام کرده بود. درک حقیقت مافی‌الضمیر به یاری آن گونه در خویش اندیشیدنی است که از طریق آن من فرد در مقام بهره‌ای از جهان برای خود روشن و شفاف می‌گردد، خود را بر فراز جهان می‌نهد و درست به همین سبب منقاد جهان می‌گردد. این وارثان با زدودن این درخویش‌اندیشی، مافی‌الضمیر را از آنچه حقیقت آن است پاک می‌کنند. درون‌بینی صلب‌گشته‌ای که امروزه روز مطرح است از خلوصی که آن جوانه‌های آغازین هستی‌شناسی معاصر با کیش درون‌بینی مطابقت دارد. گریز این هستی‌شناسی از التفات به کار جهان، همچنین گریز از درونمایه تجربی خود ذهنیت است. کانت به سهم خود دست‌کم به نحوی روشن‌گرانه به مفهوم درون با نگاهی مخالف‌خوان می‌نگریست.<sup>۲</sup> او سوژه تجربی را، که در مباحث روان‌شناسی به منزله شیئی در میان اشیا تلقی می‌شود، از سوژه استعلایی جدا کرد و آن را در مقوله علیت گنجانده. شورمندی درون‌بین‌های

1. Rilke

2. بنگرید به Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 332 f. (*Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe*).

معاصر آن‌ها را به دنبال کردن این نظر کانت و البته در جهتی معکوس سوق می‌دهد. آنان بی‌آن‌که موقف و تکیه‌گاه مفروض روان‌شناسی در فرد انسانی را همچون کانت قربانی کلیت استعلایی کنند، از تحقیر روان‌شناسی لذتی وافر می‌برند. آن‌ها هر دوی این‌ها را برای خود نگه می‌دارند تا به اصطلاح منافع هر دو را به جیب بزنند. این که سوژه بر حسب تعیینات روان‌شناختی خود، جزئی از خارجیت می‌گردد محرمات<sup>۱</sup> غریزه‌ستیز درون‌بینان را سرسختانه‌تر می‌کند. یاسپرس در آثارش این تابوها را با شدتی افزون‌تر بر سر ما می‌کوبد،<sup>۲</sup> اما در تحریم ارضای واقعی، در واپس‌نشانی این ارضا به حد ارضایی صرفاً درونی یعنی ارضای خود از خود، همه اصیلان حتی هایدگر متقدم اشتراک نظر دارند. هایدگر نیز «قابلیت لذت» را به تحقیر در مقوله ناصیلان می‌گنجاند<sup>۳</sup> و در هستی و زمان همراهی با یاسپرس این مضمون را تأیید می‌کند که روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها به هیچ وجه روان‌شناسی به حساب نمی‌آید.<sup>۴</sup> این رسم نه چندان پسندیده‌تر زبان روانکاوی که نفس «قابلیت لذت» بی‌عطف توجه به آنچه باید از آن لذت برد در روان‌بیماران می‌خکوب می‌شود در زبان اصالت به سادگی وارونه می‌گردد. اما درون‌بینی اگر نه یک هستنده و نه وجهی - هر قدر هم کلی - از سوژه باشد، پس چیزی بیش از کمیتی<sup>۵</sup> صرفاً

1. Tabus

۲. بنگرید به

Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3d ed. Berlin, 1925, p. 132 ff

3. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 43.

4. *Ibid.*, p. 249. و به ویژه *Ibid.*, p. 301.

۵. Grösse را به «کمیت» برگردانده‌ایم، اما صرفاً از آن رو که معادل مناسب‌تری پیدا نکردیم. لذا، این توضیح را اضافه می‌کنیم که مقصود از این واژه همچنین عظم و اندازه بزرگ است. وضعیتی که آدرنو وصف می‌کند مثل وقتی است که به عظمت کهکشان‌ها اشاره می‌کنیم، اما در این عظمت چیزی جز گاز، سنگ و گستره خالی از حیات نمی‌بینیم. فهم آنچه آدرنو می‌گوید مستلزم بازنگری وضعیت سوژه فردی در پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر است که احتمالاً کنایه «درون‌بین‌های معاصر» به آن‌ها برمی‌گردد. - م.

خیالی نیست. اگر هر آنچه موجود به شمار می آید، حتی موجود روانی را [با این دستاویز که حجاب وجود یا مانع فروکاست پدیدارشناختی است] از سوژه بیرون بکشیم و دور بیندازیم، آنچه در سوژه باقی می ماند از حیث انتزاعی بودن چیزی کم تر از آن سوژه استعلایی ای از آب در نمی آید که برحسب آن، مافی الضمیر خود را چندان پیشین و برین چون دزاین تصور می کند. در نخستین متون اگزیستانسیالیستی از جمله در کتابی از کی پرکگور تحت عنوان مرض موت، اگزیستانس به مناسبت آنچه خود با خود نسبت دارد، یعنی به مناسبتی که هیچ چیز دیگری جز خودش در ذیل آن به اندیشه در نمی آید تبدیل می شود و بدین سان اگزیستانس هم از آغاز به فتوایی علیه هرگونه فلسفه درونی بینی بدل می گردد.<sup>۱</sup> آنچه سرانجام در زیان اصالت باقی می ماند چیزی جز ظاهرترین وجه باطن نیست، و آن خودبهرتربنداری آنانی است که خودشان خود را برمی گزینند. به بیانی دیگر، این بیرونی ترین وجه

۱. اشاره آدرنو به واپسین جمله کتاب مرض موت یا بیماری به سوی مرگ (*Die Krankheit zum Tode*) است که مضمون اصلی آن تحلیل روان شناختی نومیدی است و مردن در آن مفهومی مجازی دارد. در مقدمه کتاب، کی پرکگور آن را نوعی درمان و تحت عنوان «مردن از...» معرفی می کند. فضای کتاب مسیحی و کلاً دینی است، زیرا مسئله گناه و توبه - یعنی در عین تردامنی به خدای منزه امید داشتن - مضمون مشترک همه ادیان ابراهیمی است، چنان که ما نیز در دعای معروفی می گوئیم: «اللهم ارزقنی نجافی عن دارالغرور و الانابة الی دارالخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت»، به این معنا که موت قبل از فوت عین مردن از نومیدی و امید به انابت است. کتاب کی پرکگور، به قول خودش، در عین آن که زاهدانه نیست بلکه دیالکتیکی است، اثری بس پرشور و دردمندانه است به نحوی که حتی بر آنان که هیچ گونه تعلق خاطری به دین ندارند از جمله فرانس کافکا تأثیری عمیق نهاده است. در این کتاب، نومیدی در کل احساسی صرف و تهی نیست بلکه متعلق آن شناخت عدم امکان گنهکار نبودن برای انسان است. این نه یک بیماری خاص، بل بیماری لاینفک وجود انسان است که کی پرکگور راه های طفره، پوشش و تعریف آن را بررسی می کند و سرانجام درمان آن را در ایمان می یابد. آنچه آدرنو نقل می کند - که تا حدی از تجاوز به متن نشان دارد - تعریف کی پرکگور از ایمان است: نفس در نسبت با خودش و در اراده خود به این که خودش باشد، در قدرتی که خود وضع می کند خود را به طور شفاف بنیان می نهد. کی پرکگور تنها این حالت را حالت تضاد ایمان و گناه فارغ از سرکشی می داند و می گوید که این همان فرمول ایمان است. - م.

درون، ادعای اشخاصی است که خود را صرفاً از آن رو که وجود دارند متبرک می‌دانند. این ادعایی است که به آسانی به صورت نخبه‌گرایی رنگ عوض می‌کند و در غیر این صورت، حاضر به یراق است تا خود را آویخته‌نخبگانی کند که در اولین فرصت با یک لگد خود را از شر هر چه مافی‌الضمیر است خلاص می‌کنند. اعتقاد انبوه بی‌شماری از مردم به برگزیده بودن خاندان خود عارضه<sup>۱</sup> ای است که از دگرذیسی درون‌بینی نشان دارد. زبان اصالت خودمانندگی<sup>۲</sup> را به اسم چیزی برتر به انسان‌ها می‌فروشد تا به گمان خودش فرمول‌های مبادله را بر آنچه مبادله‌ناپذیر است بنا کند؛ چرا که هر کس تا آن‌جا که موجودی زیست‌شناختی است، به خودش شبیه است. آنچه پس از کسر روح و حذف نامیرایی از روح نامیرا باقی می‌ماند همین موجود زیست‌شناختی به خود مانده است.

جلوه ظاهر امر بی‌واسطه که تمامیت آن در درون‌بینی، آن‌گاه که درون‌بینی به اسوه‌ای محض دگرگون شده، به نهایت می‌رسد، پی بردن به کنه این درون‌بینی را بر آنان که پیوسته در معرض افاضات زبان اصالتند، فوق‌العاده دشوار می‌سازد. در واقع چنین کسانی در سرچشمگی دست دوم زبان اصالت چیزی مانده تماس و اتصال می‌یابند، که می‌توان آن را با احساسی مقایسه کرد که در جامعه مردمی قالب‌شده<sup>۳</sup> ناسیونال سوسیالیست‌ها نویدبخش آن بود که همه رفقای هم‌تیره تیمار می‌شوند و هیچ یک از آن‌ها فراموش نخواهد شد: به تعبیری دیگر، خیرات متافیزیکی مادام‌العمر.<sup>۴</sup>

#### 1. Symptom

#### 2. selbst Gleichheit

۳. angedreht از مصدر andrehen می‌آید که علاوه بر قالب کردن به معنای وصل کردن، مثلاً، برق نیز هست و با واژه Kontakt یا اتصال اشتراک معنایی دارد. ظاهراً نویسنده می‌خواهد بگوید که سرچشمگی و اصالت که قرار است ویژه و منحصر به فرد باشد، در عمل و واقعیت اجتماعی یا، به قول خودش، وقتی دست دوم شد، افراد را در اصالت به هم متصل می‌کند، اما اصالت توده‌ای و اشتراکی نمی‌تواند جز به صورت اصالت تیره و نژاد زیست‌شناختی تحقق پیدا کند. - م.

۴. Winterhilfe، که به «خیرات» ترجمه‌اش کرده‌ایم، در اصل کنایه‌ای در بر دارد. این واژه را

اما پایه اجتماعی این احساس تماس آن است که بسیاری از عوامل واسطه‌ای که در اقتصاد بازار آگاهی به از خودبیگانگی را قوت می‌بخشند، در حین گذار این اقتصاد به اقتصادی که از بالا هدایت می‌شود، کنار نهاده می‌شوند. بدین‌سان مسیرهای رفت و برگشت میان کل و سوژه‌های اتمیک چندان کوتاه می‌نمایند که توگویی این دو در قرب یکدگرند. به موازات این قرب، شاهد پیشرفتِ وسایط ارتباط جمعی هستیم. دامنه پیام‌رسانی این وسایط و در صدر همه آنها، دامنه پیام‌رسانی رادیو و تلویزیون به جمعیت مردم چندان است که ابزار تکنیکی بی‌شماری که در این میان نقش بینابین دارند توجه کسی را جلب نمی‌کنند. صدای گوینده چنان در خانه‌ها طنین می‌اندازد که گویی او خود در خانه‌ها حاضر است و مخاطبان را بشخصه می‌شناسد. زبان گویندگان رادیو و تلویزیون - از باب نمونه، می‌توان اصطلاح «به امید تماس دوباره» [برای خداحافظی در مکالمه تلفنی] را، که نوعی دفع شر خودمانی است، مثال زد - و زبان اصالت از یک قماشند. شاه‌واژه‌ای که این همه را در خود دارد «رویارویی»<sup>۲</sup> است:

کتابی که پیش روی ماست و در باره مسیح سخن می‌گوید کتابی است که از نوعی کاملاً خلاف‌آمد عادت است. این کتاب نه بر آن سر است که بر سبیل متعارف زندگینامه دیگری را به زندگینامه‌های مسیح بیفزاید، بل بر آن است

---

ناسیونال سوسبالیست‌ها (نازی‌ها) رواج دادند. «کمک زمستانی» خیریه بلاعرض نازی‌ها به خانواده‌های زرم‌ن برای تخفیف شرایط سخت زندگی در سرمای زیاد بود. ضمن آن که واژه‌های «کمک»، «اعانه»، «یارانه» و مانند آنها، دانسته یا ندانسته، میراث نقش پدرسالارانه دولت است، زیرا دولت مالک آنچه به مردم می‌دهد نیست تا آن را به «کمک» یا «صدقه» یا «یارانه» تعبیر کند. آنچه دولت به افراد جامعه می‌دهد از آن‌جا که از ثروت عمومی گرفته شده، حق ملت است، و دادن آن تکلیف دولت. عمق مسئله، که به اقتدار پدرسالارانه برمی‌گردد، از زبان قهرمان رمان قصر کافکا چنین بیان می‌شود: «من از قصر مرحمت نمی‌خواهم. من حق خود را می‌طلبم.» - م.

1. Stichwort
2. Begegnung



تا ما را به رویارویی وجودی با مسیح رهنمون گردد.<sup>۱</sup>

گوتفرد کالر،<sup>۲</sup> آن شاعر غزلسرایی که مریدان هارمونی از نوک دماغ به او می‌نگرند، قطعه شعری به نام «رویارویی» سروده است که در خامدستی مثال‌زدنی است.<sup>۳</sup> شاعر، ناغافل در جنگل با دل‌داری رویاروی می‌گردد که

تنها دل من در اشتیاقش می‌سوزد،  
شال و کلاه کرده در هالهٔ سپید مه‌آلوده  
و روشن گشته از تلالؤ طلایی‌رنگ  
تنها بود. گاهی که من سلامش گفتم  
بی‌بیم و شرمی چندان،  
سر خویش گرفت و رفت،  
زیرا که من هرگز ندیده بودمش پیش از این  
بسی خاموش، بسی زیبا، بسی متین.

نور مه‌آلوده نور ماتم است و واژهٔ «رویارویی» از این نور است که جان می‌گیرد. این اندوه بر آن است تا همه سر حسب حال احساس نیرومند وداع باشد که مستقیماً در لفظ و بیان نمی‌گنجد، حال آن‌که آنچه این‌جا صرفاً با الفاظ نشان داده می‌شود چیزی جز این واقعیت نیست که دو کس ناخواسته و تصادفی به هم برخورد می‌کنند. واژهٔ «رویارویی» با آن بلائی چاره‌ناپذیری که زبان اصالت بر سر آن آورده به شعر کالر نیز آن‌گونه دست‌درازی می‌کند که هیچ کارخانه‌ای هرگز با چشم‌اندازهای طبیعت چنان نکرده است. در این‌جا واژهٔ «رویارویی» با درونمایهٔ لغوی خود بیگانه می‌شود، و وقتی به ایده و

1. *Archiv für Literaturwissenschaft*, 1960, über Rudolf Bultmann, *Jusus*.

2. Gottfried Keller

۳. مقایسه کنید با

Brune Russ, *Das Problem des Todes in der Lyrik Gottfried Kellers*, Inaugural - Dissertation, Frankfurt am Main, 1959, p. 189 ff, 200 ff.

مثالی قلب می شود، عملاً قابل استفاده می گردد. در جامعه‌ای که اگر فردی از افراد آن شناختِ فرد دیگری را آموخته باشد، باید از تصادفی نادر سخن گفت، در جامعه‌ای که آنچه روزگاری زندگی نامیده می شد هر دم بیش از پیش دود می شود و به هوا می رود، و آن جا که زندگی اگر چیزی از خود باقی نهاده، پیشاپیش همچون برنامه‌ای بوده که صرفاً تحملش باید کرد، دیگر رویارویی‌هایی از سنخ رویارویی کلر را مشکل توانیم یافت، بلکه نهایت می توانیم از قرارهایی از سنخ قرارهای تلفنی سخن بگوییم. اما درست از همین جهات است که رویارویی ستوده می شود، درست از همین جهات است که زبان، تماس‌هایی را که از پیش ساخته و پرداخته شده، با رنگ شب‌نما می آلاید. چرا؟ چون نور خاموش شده است.

در این میان، می توان از رویارویی چشم در چشم سخن گفت که ژست ملازم با سخنگویی دیکتاتوران است.<sup>۱</sup> آن کس که عمیقاً چشم در چشم دیگری می دوزد بر آن سر است که دیگری را هیپنوتیسم کند تا قدرت خود را بر او مستولی سازد. نگاهی چنین همواره تهدیدی در کمین دارد که می گوید: آیا به راستی به من وفاداری؟ آیا خائن نیستی؟ یهودا نیستی؟ لازمه تفسیر روان‌شناختی زبان اصالت پرده برداشتن از قلب و تبدیل همجنس‌گرایی ناآگاهانه‌ای است که در این ژست زبانی مکتوم است و بر همین نمط، این تفسیر باید توضیحی برای این پاتک پرشوری که زبان اصالت پدرسالارانه برای دفع حمله روانکاوی به خرج می دهد پیدا کند. نگاهِ واله و شیدای چشم

۱. نمی توان قطعاً گفت که آدرنو در این جا صرفاً تفسیری روان‌شناختی از نگاه چشم در چشم عرضه می کند که قابل تعمیم به هر نگاهی از این گونه از جمله نگاه مادر و فرزند یا عاشق و معشوق باشد. آدرنو البته از جهان بعد از آوشوینس سخن می گوید که در آن، به نظر او، هرگونه سخن گفتن از فرهنگ، و شاید نگاه عاشقانه، چیزی جز آشغال نیست. اما احتمالاً در این جا به هیتلر نیز کنایه می زند که در مورد او گفته اند هنگام سخنرانی با نگاه به چشم مخاطبان، آن‌ها را هیپنوتیسم می کرد، و اگر کسی در میان آن‌ها نقشه سوءقصدی در سر می داشت، در افسون نگاه پیشوا طلسم می شد و دیگر نمی توانست کاری بکند. - م.

در چشم را نسبتی با جنون نژادی است. چنین نگاهی در طلب جامعه‌های است که آهنگ توطئه در سر دارد. چنین نگاهی گویای آن است که ما همه از یک قماشیم. چنین نگاهی بر ازدواج با خودی<sup>۱</sup> مهر تأیید می‌زند. اشتیاقیِ تطهیرِ واژه «رویارویی» و جا انداختن دوباره آن با کاربردهای تأکیدی، این واژه را همراه با واژه‌های «خلوص» و «سرچشمگی» از طریقِ وفاقیِ ناگزیر به یکی از عناصر ثابتِ زبان اصالت - عنصری که این زبان راهی برای فرار از آن می‌جوید - تبدیل می‌کند. واژه «رویارویی» از طریقِ دخل و تصرفی که در معنای آن شده است، محملی مناسب برای ارضای نیازی ویژه می‌گردد. آن رویارویی‌هایی که چون از پیش مقرر شده‌اند به رویگردانی تبدیل می‌شوند، آن رویارویی‌هایی که چیزهایی چون نیکنامی بی‌پیرایه، دخالت و فضولی در کارها یا حرص مکارانه قدرت، بی‌امان و لاینقطع ما را به آنها برمی‌انگیزند، چیزی جز سرپوش‌هایی بر کنش‌های خودجوشی که ناممکن شده‌اند نیستند. مردم وقتی در باره زور و فشاری که بر آنها وارد می‌شود با هم گفتگو می‌کنند، چنان یکدیگر را تسلی می‌دهند یا از سخن یکدیگر تسلی پیدا می‌کنند که گویی عملاً نیز کاری برای رفع زور و فشار انجام گرفته است. گفتگو وسیله‌ای است که چیزی را برای ما روشن می‌کند و به اقتضای معنایش تمهیدی است برای کاری که از پی گفتگو باید انجام شود، اما در این جا گفتگو خود جانشین پیامد خود می‌گردد یا، به بیانی دیگر، به غایتی فی‌نفسه تبدیل می‌شود.<sup>۲</sup> وقتی کسانی که بر حسب قرار قبلی برای گفتگو در باره چیزی

### 1. Endogamie

۲. هایدگر مخاطبه هستی و انسان را در واپسین آثار خود «رویداد از آن خویش‌کننده» (Ereignis) می‌نامد. حرف آدرنو بسیار ساده است: گفتار هرگز نمی‌تواند کردار باشد، بل همواره وسیله آن است. حتی اگر کلمات چون وردی که دیگ سحرآمیز را پر از غذا یا آب را به شراب تبدیل می‌کند قدرت جادویی داشته باشند، آنچه از پی آنها می‌آید خود کلمات نیست. یونانیانی که، بر حسب نظر هایدگر، زبان را وسیله نمی‌دانستند در همان زمانی می‌زیستند که زرتشت منش، گوش و کنش را از هم جدا می‌کرد. نظریه‌ای که زبان را عین عمل و واقعه می‌داند تنها کاری که می‌کند تحقیر و

فراگرد آمده‌اند دچار این توهم و سوسه‌انگیز می‌شوند که گفتگوی آن‌ها پیشاپیش از حدوثِ رویدادی بنیادین نشان دارد، با این توهم چیزی افزون بر مضمون رویارویی بر آن بار می‌کنند. این افزوده دارای همان مغز و هستهٔ فریب‌انگیزِ نگرشی است که مضمونِ یاری را بر واژهٔ «Anliegen» / «طلب» بار می‌کند. واژهٔ «Anliegen» زمانی به معنای نوعی بیماری بود.<sup>۱</sup> زبان اصالت به دامان همان زمان می‌افتد: گویی علاقهٔ فرد همزمان عسرت اوست. او دستگیری و احسان می‌طلبد و در عین حال به اقتضای ذات انسانی‌اش، رعب و وحشت می‌آفریند. در این جا انسان باید پذیرای قدرتی متعالی گردد، و این خود اقتضا می‌کند که دریافتِ او در بابِ طلب مطابق با زبان اصالت باشد. خرافهٔ کهنه و مهجوری که امروزه روز نیز می‌توان آن را از ته و توی فرمول نامه‌نگاری «امید که درخواستی بیهوده نبوده باشد»، بیرون کشید، به دست زبان اصالت می‌افتد تا آن را در گردش وجودی شتاب بخشد. گویی یاری رساندن به موجود، به زورِ چلانند از وجود بیرون کشیده می‌شود.<sup>۲</sup> همتا و بدیل این وضع را می‌توان در آن گونه کاربرد ارتباطی رایج در آمریکا یافت که معلوم نیست زبان اصالت چرا بی دلیل علیه آن برمی‌آشوبد. در زمینه و بافتِ [مشی فکری آمریکایی] co-operative بودن یعنی خدمات خود را بلاعوض

بازداری عمل واقعی است. بلایی که، به عقیدهٔ آدرنو، بر سر واژهٔ «رویارویی» یا، به بیان درست‌تر، بر سر معنای این واژه آمده این است که رویارویی در محدودهٔ لفظ و کلام متوقف مانده و بدین سان سدّ رویارویی واقعی شده است. - م.

۱. این بیماری چیزی شبیه ماخولیا بود که در آن بیمار گمان می‌کند همانی است که آرزو می‌کند. - م.  
 ۲. ترجمان تأویلی این مضمون شاید بدین گونه باشد: وجود همچون قدرتی متعال (transzendente Macht) وصف می‌شود با این تفاوت که دیگر نه این متعال را قدرت فریادرسی متعال دینی قبل از روشنگری است که فعال مایشا فرض می‌شد و نه نسبت انسان با آن از نوع ایمان است. آن‌گاه از این متعال نهی و خالی از محتوا درخواست یاری می‌شود، درخواستی که به خود شک دارد و امیدوار است که درخواستی بیهوده نباشد. استعارهٔ herausquetschen یا فشردن و چلانند و گرفتن عصاره و آخرین قطرات چیزی بر امید به زور و پافشارانه به این متعال بی‌قدرت و سلطان بی‌تاج و تخت دلالت دارد. به قول خودمان، توسل به وجود توسل به امامزاده‌ای است که از او معجزی بر نمی‌خیزد. - م.

در اختیار دیگری نهادن یا دست‌کم وقت خود را - هر چند بی‌ثمر - صرف کسی کردن به این امید که از هر دست که بدهی از همان دست می‌گیری زیرا همه به همه نیاز دارند. یا کوه به کوه نمی‌رسد ولی آدم به آدم می‌رسد؛ حالا کی و کجا برسد معلوم نیست. اما واژه آلمانی «Anliegen» دست‌پرورد اصل مبادله سرمایه‌داری در آن مرحله‌ای از سرمایه‌داری بود که گرچه اصل مبادله هنوز غالب بود، سنجه لیبرالی موازنه و تعادل پیشاپیش متلاشی شده بود. در کل از آن رو سرشت زبانی زبان اصالت چنین توانمند<sup>۱</sup> است که در این زبان نفرت‌انگیز آن چیزی است که همواره چنان‌که هست نبوده است.<sup>۲</sup> در رویارویی‌هایی که زبان اصالت ضمن آن‌ها یا در باره آن‌ها هرزه‌درایی می‌کند، این زبان جانبدار همان چیزی است که به پشتوانه واژه «رویاری» علیه آن دادخواست می‌دهد: جانبدار جهان اداره‌شده.

زبان اصالت با توسل به نوعی آیین عدم وفاق از در وفاق با جهان اداره‌شده در می‌آید. حتی دیکتاتوری هیتلر به دنبال وفاق و همنوایی بود. هم از این سبب بود که در سنجش پایگاه توده‌ای خود تجدیدنظر می‌کرد. در نهایت،<sup>۳</sup> قدرت اداری‌ای که خود فرمانروا و قانون خود شده است، در شرایط

#### 1. dynamisch

۲. کار خاص مؤلف این کتاب، یعنی موسیقی‌شناسی و نقد موسیقی، او را با چیزی که دگرگونی نقش کارکردی (Funktionswechsel) نامیده می‌شود آشنا ساخت. در فلسفه موسیقی جدید، که آدرنو آن را وقتی که در آمریکا بود نوشت، هنوز در واژه «Anliegen» نکته‌ای هشداردهنده به نظر او نمی‌رسید. نخستین بار منتقدی آلمانی بود که تحجر و خشک‌مغزی مضمون در این واژه را به او گوشزد کرد. حتی آن‌کس که از زبان اصالت بیزار است از ابتلا و سرایت آن در امان نمی‌ماند. هم از این رو، بیم از خطر این واژه کاملاً موجه و مدلل است [پانوشت ناشر آلمانی (Suhrkamp) با اندکی تغییر].

۳. قید «در نهایت» را مؤلف به کار می‌برد تا ظاهراً از ارائه یک مورد خاص (دیکتاتوری هیتلر) به جانب قانونی عام و تعمیم‌پذیر، که از بن‌مایه‌های اندیشه اوست، خیز بردارد: دموکراسی صوری به بیانی دیگر دموکراسی قانونی و رسمی متکی بر انتخابات آزاد است، نه دموکراسی‌هایی از نوع حکومت دولت‌هایی که با رؤسای جمهور مادام‌العمر صرفاً بر دیکتاتوری نقاب دموکراسی زده‌اند.

دموکراسی صوری هر دم در صدد اثبات آن است که به خاطر تمامی آنچه در ولایت و اداره اوست وجود دارد. هم از این رو، زبان اصالت و مرجع قدرتی که پیشاپیش خودبسنده و خردستیز شده است، با رد و بدل کردن نگاه‌های خواهنده با هم نرد عشق می‌بازند.

زبان اصالت خود را همچون پاره‌ای از روح منفی زمانه نشان می‌دهد. زبان اصالت کاری را که به لحاظ اجتماعی سودمند باشد در محدوده گرایش انجام می‌دهد که پیش از این موضوع تأملاتِ ماکس وبر<sup>۱</sup> بوده است: گرایش متولیان قدرت اداری به ادامه و گسترش سلطه خود بر قلمروی که آن را به چشم قلمرو فرهنگی خود می‌نگرند. کارگزاران قدرت اداری یا، به عبارتی، کارشناسان درس خوانده حقوق و مدیریت وقت و بی وقت و به هر مناسبتی خود را ملزم می‌بینند که در باره به اصطلاح درونمایه هنر، علم و فلسفه نیز حرفی بزنند. اینان می‌ترسند که مبادا از فرط خشک‌رویی ملال‌آور گردند و بر آند تا به متخصصان روحی همپاله خود اعلام همبستگی کنند و در عین حال مشغله و تجربه خاص خود را زیاده درگیر این همپالگان نکنند. وقتی مدیر کل امور شهری به کنگره‌ای فلسفی که اصل رهنمای آن همچون عنوان مدیر کل امور شهری از وفاق قبلی با سنجه حکومت اداری نشان دارد خوشامد می‌گوید، باید از درزگیرها و سوراخ پرکن‌های فرهنگی‌ای که به او عرضه شده چیزهایی سرهم کند. این خوراک فرهنگی زبان اصالت است. بدین سان او خود را از دردسر نادلخواهی چون پرداخت و بیان موضوعی که از آن هیچ

---

صوری بودن این دموکراسی از آن روست که اداره‌سالاری مانع می‌شود که آرزوهایی که مردم در پس انتخاب خود دارند فعلیت یابد. این اداره‌سالاری، که از اقتصاد بازار آب می‌خورد، قدرت خود را از توت‌های خاص روشنگری و توهم‌های جا افتاده سرژه گسلیده از خود و واقعیت، و عواملی دیگر می‌گیرد که در اثر مشترک آدرنو و هورکهایمر، یعنی دیالکتیک روشنگری، به تفصیل تحلیل شده‌اند. در این جا آدرنو بر آن است که باب شدن رسم مردمی و به کرات از «مردم»، «به خاطر مردم» و مانند آن‌ها سخن گفتن، زبان فریبده دموکراسی صوری در جهت ایجاد وفاق به نفع تقویت خویش است. - م.

نمی‌داند در امان می‌دارد و در عین حال تا آن‌جا که تیغش ببرد، وانمود می‌کند که با آن موضوع خویشی و نسبتی کلی دارد. از آن طرف، در این هنگام زبان اصالت از آن رو می‌تواند بر وفق مراد چنین مدیری باشد که به اقتضای نفس خود همواره جلوه‌ ظاهر امری انضمامی را که خود غایب از نظر است با شرافت و پالودگی آن یکسان می‌داند. اگر زبان اصالت که خود با هرگونه نقیض کارکردی سرستیزه دارد نیازی به کارکرد نداشت، به این آسانی نمی‌توانست به زبانی ثانوی، یعنی زبان آنان که با زبان بیگانه و از زبان بی‌بهره‌اند، دگردیسی پیدا کند. زبان اصالت، که خود را در برابر هیچ‌گونه خردی پاسخگو و مسئول نمی‌داند، صرفاً با توسل به لحنی همسنگ شده یا سنجۀ زمانه، ما را به ساحتی والاتر برمی‌کشاند تا در آن تحریمی را که سیستم ولایت اداری در عالم واقع اعمال می‌کند در قلمرو روحی نیز بازسازی کند. وصف الحال این تحریم همان قالب‌ریزی ایدئولوژیک فرمان‌های فلج‌کننده‌ای است که فرانتس کافکا<sup>۱</sup> پیش از این رعب و وحشت آن‌ها را به زبانی عربی و بی‌زرق و برق که سوبه آن درست خلاف سوبه زبان اصالت است پیش دیدگان ما مصور کرده است. زوری که به حکم جامعه بر فرد تحمیل می‌شود وقتی ممکن است به نزد مردم آشکارا احساس شود که مردم ناچار شوند از سخنگویان سخن‌نابوش و یکجانبه حکومت اداری چیزی طلب کنند. زبان اصالت، درست چون همین سخنگویان، مستقیماً با کسانی سخن می‌گوید که مجال پاسخ از آنان سلب شده است. اما افزون بر آن، با چرب‌زبانی این اندیشه را به مشتریان خود قالب می‌کند که معرف آن‌که پشت پیشخوان ایستاده همان اتیکتی است که وی به تازگی بر سینه زده است.<sup>۲</sup>

### 1. Franz Kafka

۲. در ترجمه انگلیسی کتوت تارنوسکی و فردریک ویل، که بر اساس ویراست‌های اخیرتر است، اضافه شده که «این اتیکت سخنران را در نقش هستی (نمایندۀ هستی) معرفی می‌کند».

فرمول‌های رستگاری در زبان اصالت در نهان همان فرمول‌های قدرتند که از سلسله مراتب مرجعیت قضایی و اداری به عاریت گرفته شده‌اند.

بنابراین، چنین نیست که متولیان حکومت اداری با افزودن طعم و رنگ اصالت به زبان دیوانسالار خود، صرفاً صورتی انحطاط یافته از زبان فلسفی فیلسوفان کذایی را عرضه کنند، بلکه این صورت حتی در خوشنام‌ترین متون فلسفی آنان نیز پیشاپیش شکل گرفته است.

واژه معروف «بدواً»<sup>۱</sup> در زبان هایدگر که هم از روال‌های تعلیمی و هم از عبارت «ابتدا... سپس»<sup>۲</sup> در زبان دکارتی ریشه می‌گیرد، زمام اندیشه را به جانب روح سیستم‌پردازی می‌کشاند. این مانند وقتی است که در مقام دستور جلسه اداری ای می‌گوییم «اما قبل از این که چنین و چنان کنیم، باید به تحقیقات اساسی تری پردازیم» و با این جمله نمودار اداری که نقش دهان‌بند و صداخفه‌کن را ایفا می‌کند، آنچه را از برنامه جلسه نافرمانی می‌کند به وقت [نامعلوم] دیگری موکول می‌کنیم:

این فصل، که در آن عهده‌دار توضیح در-هستی من حیث هو<sup>۳</sup> یعنی توضیح هستی da [آن جا / این جا] هستیم به دو بخش تقسیم می‌شود: (الف) تقویم اگزستانسیال da (ب) هستی هرروزینه da و سقوط دازاین.<sup>۴</sup>

این گونه مته به خشخاش نهادن، که هنوز نغمه بینش فلسفی متظاهر به بنیاداندیشی در مقام علم متقن را با بوق و کرنا ساز می‌کند، از این پاداش جنبی نیز بی نصیب نمی‌ماند که فلسفه هرگز به آنچه وعده داده نمی‌رسد.

۱. zunächst: ر.ک. پانوش ۴، در ص ۲۳۴.

۲. دکارت در تأملات در فلسفه اولی شک مصلحتی یا روشی را برای نیل به معلومات ماتقدمی که صریح و متمایز و شک‌ناپذیرند اتخاذ می‌کند. به عقیده دکارت، با پیروی از این روش، آنچه اول بار یا فقط یک بار شک‌ناپذیر باشد سپس نیز هرگز محل شک نخواهد بود. تعبیر دیگر این اصطلاح آن است که دکارت مسلمات پیشین را غشت اول آنچه غیر از آنهاست قرار می‌دهد.

3. In-Sein als solche

4. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 133.



سرنخ همهٔ این معرکه‌ها به هوسرل برمی‌گردد که در روند پیش‌ملاحظات<sup>۱</sup> دور و درازش، مطلب اصلی به آسانی از دست انسان در می‌رود، اما تأمل انتقادی<sup>۲</sup> نیز قبل از هر چیز گریبان آن ادعای فلسفی<sup>۳</sup> ای را می‌گیرد که سختگیری و وجدان‌کاری آن را به زور پیش می‌برد. ولی حتی آن ادعایی که آثار و نتایج را به چشم حقارت می‌نگرد، و پیشینهٔ تاریخی احترام‌انگیزش به ایدئالیسم آلمانی وامی‌گردد، از حیلۀ استراتژیک چشم‌پوشی نمی‌تواند کرد. در جهان کافکا مراجع دیوانی بر همین نمط از صدور حکم قطعی شانه خالی می‌کنند تا سپس حکم قطعی به یکباره و بی‌پایه قربانی را دور بزنند و از فرایش خفت او را بگیرد. در زبان اصالت، دوجانبگی نسبت شخصی و غیرشخصی، انسانی کردن<sup>۴</sup> ظاهری چیزواره، چیزواره کردن واقعی انسان، همه سر‌المثنایی واضح از آن وضعیت دیوان‌سالاری است که در آن عدالت انتزاعی و احکام عینی رویه‌ای هر دو چهره عوض می‌کنند و به صورت تصمیمات رو در رو در می‌آیند. منظرهٔ افراد اِس.ا.<sup>۵</sup> در اوایل حکومت هیتلری در پشت میزهایی که روی آنها پوشه‌های پر از پرونده و زیر آنها چکمه‌های ساق‌بلندشان را می‌دید، فراموش‌شدنی نیست. آنان نمونه‌ای آشکار از پیوند حکومت اداره و ارباب بودند. زبان اصالت چیزی از این منظره را در واژه‌هایی چون «التزام» حفظ کرده است، چرا که در این واژه‌ها فرق میان آنچه مراجع قانونی به حق یا به ناحق مقرر کرده‌اند و آنچه فرمانی مطلق به شمار می‌آید یا، به بیانی دیگر، فرق میان مرجع قدرت و رشحات نفسانی، مغشوش و مبهم می‌گردد.

بعید نیست که اصالتیان با الهام از نخستین مرثیه از مرثی دوئینوی ریلکه، که از بانیان زبان اصالت است، واژهٔ «التزام» را در زبان اصالت وارد کرده باشند.

1. Vorerwägungen

2. kritische Reflexion

3. die Philosopheme

4. Vermenschlichung

۵. S.A. مخفف Sturmableitung یا گروه ضربت در دوران نازیسم. - م.

سال‌ها بود که هر دانشیاری بر خود فرض می‌دانست که این نخستین مرثیه را تحلیل کند: «همه سرالتزام بود این‌ها.»<sup>۱</sup> این مصراع گویای این احساس مبهم است که وجهی به زبان‌نیامدنی از تجربه‌ای کاری را از سوژه طلب می‌کند که در پیکره نیم‌تنه باستانی آپولون<sup>۲</sup> نیز مصداق دارد. «بسا ستارگان که تو را بدان می‌خواندند که احساسشان کنی.»<sup>۳</sup> آنچه پس از این بند می‌آید نشان از بی‌عهدی و بی‌ثمری احساس چنین فرمانی دارد. این نکته در آن‌جا که سخن از عجز سوژه شاعرانه می‌رود مسلم‌تر است: «لیک آیا توانی که چنین کنی؟»<sup>۴</sup> ریلکه در پناه نمود استحسانی یا زیبایی‌شناختی، واژه «التزام» را مطلق می‌کند و همچنان که مرثیه او ادامه می‌یابد، قید و بند آن دعوی و فراخوانی که پیش‌تر از شور و سودای آن سخن‌رانده تنگ‌تر می‌شود. فقط مانده که زبان اصالت پاورچین پاورچین این قید و بند را از سر راه بردارد و لفظ «التزام» را، که به یاری منظوم‌بافی مشکوک به صورتی مطلق درآمده، از آن خود کند. این‌که شیوه رفتار تغزلی<sup>۵</sup> نورماتیک که گاه مانده زبان اصالت یا، کمینه، رهگشای دست به عصای این زبان می‌گردد نباید به این دریافت رهنمون شود که سر این شعر را صرفاً در فرم آن بجویم. برخلاف آنچه منظر نظری که زیاده بی‌زبان است از ما می‌طلبد، این شر به هیچ وجه در آمیزش نظم و نثر بنیاد ندارد. این هر دو به یکسان به علتی واحد تبدیل به امری ناحقیقی می‌شوند. این وضع ناگوار در آن‌گونه واژه‌آرایی بنیاد دارد که از یک سو، لحن هماهنگ خداشناختی بر آن سایه‌افکن است و از سوی دیگر، سوژه جریده‌رو و مینور هیده‌ای<sup>۶</sup> که در این‌جا سخن می‌گوید آن لحن خداشناختی را تکذیب

1. Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, New York, O.J, p. 8.

۲. بنگرید به Rainer Maria Rilke, *Der neuen Gedichte anderer Teil*, Leipzig, 1919. p.1.

3. Rilke, *Duineser Elegien*, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 8.

5. Lyrik

۶. واژه «Sekular» برحسب زمینه، معانی گوناگون به خود می‌گیرد. به یک معنا، سکولار کسی

می‌کند. این یعنی دین همچون بزک.

ممکن است از این دست واژه‌ها و تعبیرات را در اشعار هولدرلین نیز، که سرمشق پنهان زبان اصالت شده، پیدا کنیم، اما در چنین مواردی هنوز اثری از آن ترس و لرزی که در زبان اصالت مضمون است نمی‌بینیم. با این حال، حریم بی‌دفاع این نابغه نیز از درازدستی بی‌لگام متولیان اصالت در امان نمانده است. چه در شعر تغزلی چه در فلسفه، چیزی که تعین بخش و مشخصه زبان اصالت است آن است که این زبان خود را به ناروا به چیز دیگری می‌بندد که با نیت قبلی آن را در مقام هستی [بماهو هستی] احضار کرده است، بی‌آن که تنش و کشمکش سوژه نیز در این میان نقشی داشته باشد. این شیوه بهتان‌زنی، زبان اصالت را، مقدم بر هر حکم استدلالی و مبرهنی دگرگون می‌کند و به صورت ناحقیقت در می‌آورد.<sup>۱</sup> این بیان خود بی‌نیاز و خودبسنده است؛ چرا که وقتی از چیزی غیر از خود سخن می‌گویند، به این وظیفه که آن را به چشم چیزی متفاوت با خود بنگرد یکسره پشت پا می‌زنند و چنین وظیفه‌ای را چون آنچه موی دماغش شده به دور می‌افکنند تا آن چیز متفاوت

---

است که از غیب، آخرت با مینو و ملکوت رهیده است. به همین دلیل، در این جا این واژه را به «مینو رهیده» ترجمه کرده‌ایم. آدرنو در جایی دیگر بدینی خود را به سکولاریسم، به ویژه وقتی داعیه دین را دارد، تا آن حد می‌رساند که آن را توتالیتیر جدید می‌خواند. او بر آن است که سوژه خردانگار روشنگری بانی نوعی اسطوره و آیین، و مرجع توتالیتیر جدید است. در این باره، علاوه بر کتاب دیالکتیک روشنگری، می‌توانید به مقاله «در باب مفهوم روشنگری» مندرج در کتاب زیر مراجعه کنید:

Wolfgang Schirmacher (ed.), *German 20th Century philosophy: Frankfurt school*, Continuum, New York.

۱. آدرنو در این جا ظاهراً به هرمنوتیک نظر دارد: چگونه جریانی که حقیقت خود را با زور تیزی و عنف به شعر و فلسفه دیگران تزریق می‌کند و با متون همچون غنائیم جنگی رفتار می‌کند خود بانی و مدافع روشی برای تفسیر یا تأویل می‌گردد که ظاهراً هدف آن به سخن درآوردن متون فارغ از تجاوزکاری خواننده است. آدرنو به زبان حال پیشاپیش می‌گوید که هرمنوتیک، همچون عذر بدتر از گناه، صرفاً دفاعی است که شخص مفتری و متجاوز بعد از تجاوزکاری برای تبرئه خود به راه می‌اندازد. این نزدیک‌ترین معنایی است که می‌توان از «حکم استدلالی و مبرهن» فهمید. - م.

را فارغ از تفاوتش به چیزی تبدیل کند که چه بسا دیگر جز هیچ نباشد؛ اما زبان اصالت به یاری سپاس و شکرانه همین هیچ را به والاترین چیز تبدیل می‌کند. جایگاه زبان ریلکه همچون جایگاه بیش‌تر خردستیزی‌های عصر پیش از فاشیسم لبه تیغی است [که آن را در شرف درغلتیدن به چنین بیانی می‌کند]. نهفت پیش آگاهانه روان<sup>۱</sup> که از عقلانیت متعین قسر در می‌رود و سپس بر آن معترض می‌گردد، در زبانی چون زبان ریلکه نه تنها دوباره تیر و تار، بلکه ثبت می‌شود. آن گونه احساس فراخواندگی که واژه «التزام» در مرثیه ریلکه می‌خواهد در ما برانگیزد چنین سرشتی دارد. این واژه همین که می‌خواهد لاف زند که عینیت دارد و همین که دقیقاً با خردناباوری خود نقش چیزی را بازی می‌کند که مثلاً معنایی معین و شفاف دارد، یکسره تحمل‌ناپذیر می‌گردد. این چیزی است که در مورد همه جا اعلان اصطلاح اصالت صدق می‌کند: از اندیشه سخن‌نیوش و سخن‌رسان‌های دیگر گرفته تا همه آن فراخوانی‌ها و فریادخواهی‌هایی که جوجه‌اصالتیان فرودست و خودبزرگ‌بین با درازنفسی‌های خود به دوش می‌کشند. تنها از آن رو که ریلکه به دلالت چندگانه واژه «التزام» اقرار می‌کند، عذر این دلالت چندگانه<sup>۲</sup> نیز موجه است. از سوی دیگر، شعر ریلکه نیز به رسم زبان اصالت پیشاپیش با التزامی بدون ملتزم سر و کار دارد، و تصویری از هستی از حیث کلی را برمی‌انگیزد که با این التزام بدون ملتزم همخوانی دارد، و آن نیز بر وفاق دیانت صناعت‌پیشه نهفته در آثار اولیه ریلکه به ویژه سفر ساعات<sup>۳</sup> است که با عبارت‌پردازی‌های خداشناختی خود امور روان‌شناختی را منقاد نوعی روند پالایش و تهذیب می‌کند.

شعر تغزلی، که در کاربرد استعاره حتی در مورد آنچه همچون

۱. das Untersnewellig یا sub-conscious: آگاهی نهفته‌ای که واپسین لایه سطح ناهشیار روان و در آستانه شکفتن است. - م.

حکایت‌های تمثیلی به هیچ وجه پذیرای استعاره نیست<sup>۱</sup> هیچ حد و مرزی برای خود نمی‌شناسد، نه خاطر خود را از بابت پرسش در باب عینیت آنچه به ظاهر تحریکات سوژه در گوش سوژه زمزمه می‌کنند آزرده می‌سازد و نه خود را برای این پرسش رنجه می‌دارد که واژه‌های فراهم آمده از فرهنگ آیا اصلاً می‌توانند بر تجربه‌هایی که ایده اصلی چنین تغزلی تعین آن‌هاست شمول پیداکنند. هم از این رو، چنین تغزلی از آن‌جا که خود را در تعیین صدق و دقت واژه‌هایش به خرفتی و کرگوشی می‌زند، حتی در مقام تغزل نیز تغزلی بد است. حتی مبهم‌ترین واژه را باید به عنوان چیزی که مبهم است متعین ساخت نه این‌که پنهانی آن را به عنوان چیزی که متعین است جا انداخت. آن معضلی<sup>۲</sup> که این تغزل داعیه اعتلا به سوی آن دارد، یا، به عبارتی دیگر، معضلی درونمایه آن، معضلی شکل آن نیز هست، چرا که این شکل خود را متقاعد می‌کند که قادر به استعلاست و بدین‌سان به مفهومی بس مصیبت‌بارتر از مفهوم زیبایی‌شناختی، یعنی به نمود صرف، تبدیل می‌گردد. وانگهی حقیقت شری که در پس این نمود نهان است درست همان همبستگی معنای التزام با ولایت اداری، یعنی آن‌گونه همبستگی‌ای است که برای خدمت به ولایت اداری، آن نمود را انکار می‌کند. شماره پرونده‌ها، مهرها یا هر آنچه به زبان اداری راجع می‌گردد، تا آن‌جا که بتوانند التزام زبان اصالت را با پوششی از رنگ و لعاب روسفید جلوه دهند، می‌توانند واژه‌های مربوط به این همبستگی باشند. نگاه خرده‌گیری که بر سر تکواژه‌ها چنان

۱. حکایات تمثیلی بر تشبیه استوارند، نه استعاره. در استعاره همراه با مشبّه به اغلب وجه شبه نیزگم می‌شود. برحسب معنای اصلی استعاره / Metaphore (دور بردن یا انتقال) استعاره باید ما را از جایی به جای دیگر ببرد. این حد مجاز استعاره است که داستان‌های کافکا نمونه‌های عالی آن هستند. اما استعاره همچنین ممکن است وسیله‌ای برای مغشوش کردن ذهن یا گل‌آلود ساختن آب شود تا شاعر یا نویسنده مقصود پیشین خود را غاصبانه به آن نسبت دهد و وانمود کند که این مقصود نه از شخص او، بل از آن آب تیره‌گون بیرون آمده است. به عقیده آدرنو، هستی به چنین صورتی در استعاره شعر تغزلی ظاهر می‌شود، یا دست‌کم دریافت مترجم چنین است. - م.

درنگ می‌کند که گویی در تداول و تعامل واقعی در ایام پدیدارشناسی صنم‌بین<sup>۱</sup> قبل از هایدگر، واژه‌ها بر وفق واژه‌نامه‌ها به کار می‌رفته‌اند چیزی است که پیش از آن سرلوحه کار سیاهه‌برداری‌ها و واریسی‌های اداری بود. هر کس که چون قابله و واژه‌های ناب امروزه روز معانی را از بطن فراهم می‌آورد به ناچار و در هر بار بدون مراعات حرمتِ حریمِ فلسفه ذات<sup>۲</sup> رفتار کرده بود. روشی که واژه را از کم‌ترین اختلاط با واژه‌های پس و پیشش بازمی‌دارد، عیناً همچون کارمند دون‌پایه‌ای که تنها مراقب حفظ آب‌باریکه ثابت خویش است، بر آن سر است که هر چیزی را سفت و سخت در مقوله مربوطش نگه دارد. حتی مرگ نیز در کتاب راهنما به شیوه دستوره‌های اداری اس. اس. ها، به شیوه فلسفه‌های اگزیستانس، بررسی می‌شود. پگاسوس<sup>۳</sup> کاغذبازها همچون توسن آخرزمانی یوحنا<sup>۴</sup> تا بی‌نهایت می‌تازد. خورشید نهفته در سینه زبان اصالت، راز تاریک‌روشن را در روشنای روز روشن می‌کند، و بدین‌سان پیگیرانه آن روال فکری را در پیش می‌گیرد که روش تحقیق را به جای موضوع تحقیق می‌نشانند. این طریقی است که به طور کلی زبان اصالت برای تعیین و تعریف خود در پیش می‌گیرد. این زبان، بی‌اعتنا به موضوع پژوهش، باید برای رهیابی به هدف‌هایی به کار رود که حکم و فرمان آن‌ها پیشاپیش صادر شده است. چنین زبانی، برخلاف زبانی که زمانی در فلسفه کبیر به کار

1. Bildchenphänomenologie/idol-phenomenology

2. Wesensphilosophie

۳. Pegasus: اسب بالداری در اساطیر یونان. پگاسوس نجم قدرنی است که تخیل شاعر را به میان ابرها، آسمان و فراتر از زمین می‌برد.

۴. apokalyptisches ROB: در مکاشفات یرحنا آن‌جا که طومار هفت مهر در بارگاه خدا گشوده می‌شود، قبل از مهر ششم، که از گشودن آن زلزله بزرگ به وجود می‌آید، از مهر اول تا پنجم با گشودن هر مهری اسبی پدیدار می‌شود. هر اسب رنگی دارد و هر رنگی نشانه چیزی است. همچنین، در باب ۹ پس از آن که فرشته ششم در صورتش می‌دمد چهار دیو آزاد می‌شوند تا انسان‌ها را نابود کنند. لشکری عظیم به دنبال آن‌هاست و اسب‌های رهواری که سواران آن‌ها سپرهای آتشین دارند. این‌ها در خدمت شیطانند. در باب ۱۹ آیه ۱۱ اسب سفیدی از آسمان ظاهر می‌شود که سوارش «ایمان و حقیقت» نام دارد. این اسب، اسب عدالت است. - م.

می‌رفت، از ضرورتِ موضوعِ اندیشه نمی‌جوشد. چنین روالِ زبانی، که به موضوعِ اندیشه بی‌اعتناست، به متافیزیکِ زبان تبدیل می‌شود. چیزی که صورت آن به ظاهر از روی معنایِ همبسته خود پروازکنان می‌گذرد از این طریق خود را در مقامی به ظاهر برتر می‌نشانند. هر قدر که سیستم‌سازی یا، به قول نیچه، دغل‌بازی، از حیث نظری ناممکن‌تر شود، آنچه تنها در سیستم می‌تواند جایگاهی درخور پیدا کند بیش‌تر به پافشاری و قسم و آیه صرف مبدل می‌گردد. در واقع، این ژاژخاییِ زبانی، مرده‌ریگیِ تلاشی و فروپاشی قطعیت و حتمیت سیستم‌هاست. سیستم‌ها، در حقیقت، چون عمارت‌های فرسوده و رو به ویرانی هر دم از نو ستون خم می‌کنند و سکندری می‌خورند. در زبانِ عوامانه اصالت، واژه «التزام» با مرجعیت بی‌چون و چرای قدرت، جفت و دمساز شده است. خطاپذیری این واژه به وسیله کاربرد مطلق آن لاپوشانی می‌شود. این التزام از آن‌جا که از اشخاص حقیقی و حقوقی التزام‌پذیر چشم می‌پوشد، خود را به صورت آموت<sup>۱</sup> زبانی فرمان‌های توتالیتری درمی‌آورد، بی‌آن‌که به فتوای خرد، حقی را که پیشوایان مدعی فره ایزدی<sup>۲</sup> از آن خود می‌دانند در معرض پرسش دوباره قرار دهد. خداشناسی آزرمگین با بی‌آزمی گیتابین<sup>۳</sup> پیمان همسری می‌بندد. میان زبان اصالت و عبارت‌پردازی‌های مدرسه‌ای قدیم از آن دست که در ملاحظات توخولسکی<sup>۴</sup> آمده است پیوندی افقی وجود دارد: «این بدین سان در این جا انجام می‌شود.» یا، به عبارتی دیگر، این حقه فرمان نظامی است که امریه را در نقاب جمله خبری پنهان می‌کند. با پاک کردن همه رد و نشان‌های زبانی مافوق‌ها، آنچه خواسته شده درشت‌نما و مؤکد می‌گردد؛ بدین سان باید فرمان بُرد، زیرا آنچه آرزو شده از قبل واقعاً انجام شده تلقی می‌گردد.

۱. آشیانه عقاب.

2. Charisma

3. Weltlicher (secular)

۴. [Kurt] Tucholsky: طنزنویس آلمانی (۱۸۹۰-۱۹۳۵). - م.

«شرکت‌کنندگان در این سفر، که به یاد قهرمانان است، در لونیبورگ<sup>۱</sup> گرد هم می‌آیند.» هایدگر نیز وقتی فعل «هست» را در جمله «مرگ هست»<sup>۲</sup> با حروف خمیده مشخص می‌کند، صدای تازیانه خود را به گوش ما می‌رساند.<sup>۳</sup> ترجمان دستوری جمله امری به جمله خبری فرمان را مقولی [جازم] می‌کند. این فرمان نافرمانی را بر نمی‌تابد، زیرا به هیچ وجه دیگر مانده حکم تنجیزی کانت داعی به ضرورت و الزام نیست، بل وصف‌الحال فرمانبرداری و انقیاد در کسوت واقعیتی انجام یافته است. پس، بدین سان امکان ایستادگی در برابر آن - البته صرفاً برحسب صورت منطقی اش - از بین می‌رود. در حیطة هر آنچه اساساً به لحاظ اجتماعی قابل تصور است، اعتراض بخردانه به این فرمان تحریم می‌گردد. در این نابخردانگی چیزی که هنوز در مرحله اسطوره‌های گردنگیر بود، و در عین حال از این که خود را تفکر بنامد ابا نداشت، چون لکه تاریکی بر روشنگری کانت سایه افکنده بود. این روشنگری، حیل‌کنان به ما اطمینان می‌داد که آدمی برای آن که رفتاری شایسته در پیش گیرد ملزم نیست که فتوای خرد<sup>۴</sup> را بشناسد، اما در عین حال

1. Lüneburg

2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 259.

۳. هایدگر «هست» را نه تنها با حروف خمیده بلکه بدون متمم و مثل فعلی غیرکمی به کار می‌برد. او می‌پرسد: فعل ربطی بدل از کدام فعل اصلی است؟ این پرسش هستی‌شناختی - زبان‌شناختی هایدگر است از زبان ما. بعدها هایدگر هستی را نوعی رویداد می‌خواند و تلو بجا به این پرسش پاسخی می‌دهد. - م.

۴. معادل تحت‌اللفظی «der kategorische Imperativ» «امریه مقولی» است، اما مترجمان این عبارت را برحسب مفهوم کانتی آن، به «امر مطلق»، «حکم مطلق»، «حکم نامشروط»، «حکم تنجیزی» و «فرمودمان فریضی» ترجمه کرده‌اند. ارسطو در مبحث قیاس از چهار گونه حکم منطقی یاد می‌کند که آن‌ها را مقولی می‌نامد، چرا که خبر از چیزی کلی می‌دهند که بر اساس آن می‌توان قانونی وضع کرد. این احکام عبارتند از موجبه کلیه، سالبه کلیه، موجبه جزئیه و سالبه جزئیه. کانت صورت احکام را عرض نمی‌کند، اما حکم امری را که جزء هیچ کدام از چهار حکم مقولی ارسطو نیست از اخلاق به حیطة فلسفه می‌کشاند. امریه‌ها قاعدتاً خبر نمی‌دهند تا مقولی به شمار آیند؛ امر، جمله‌ای است که باید و نباید را تعیین می‌کند. کانت امریه‌ها را به دو نوع مشروط و



این فتوا اگر به راستی بناست با اصول خرد مطابق افتد، به هر فاعل فعلی اخلاقی تضمین می‌دهد که اگر در خرد او نقصان و خللی راه نیافته باشد، آن خرد، خردی فلسفی است. کریستیان شوتسه<sup>۱</sup> هجونا مه‌ای تحت عنوان «خطابه پرس شده مراسم یادبود» منتشر کرده است که با نیروی کمیک خود زبان اصالت را به عنوان نشانه بیماری رسوا می‌کند:

خانم‌ها و آقایان! عالی جنابانی که در این مجلس شرف حضور یافته‌اید، حضرات مستطاب آقای رئیس جمهور، وزرا، معاونان وزارتخانه‌ها، دبیران دیوانی، شهرداران مفخم، مشاوران، معاونان، ای مردان و ای زنان حیات فرهنگی ما، ای متولیان علم، صنعت و طبقه متوسط خودبسنده و آزاد ما و ای همه حضرات عالیه و عالیه گرد آمده در این مراسم! خانم‌ها و آقایان! این حادثه که ما همگی خود را برای جشن گرفتن این روز در این مکان مجتمع می‌یابیم حادثه‌ای نیست که بر سبیل تصادف پیش آمده باشد. در عصری چون عصر حاضر که ارزش‌های اصیل انسانی باید بیش از هر عصر دیگری جدی‌ترین آرزوی نهفته در اعماق وجود ما باشد، از ما انتظار می‌رود که اظهارنظری بکنیم. من نمی‌خواهم راه حلی عملی به شما ارائه دهم، بلکه آنچه مایلم در این جا به بحث کشانم طوماری از معضلات لاینحلی است که هر چه باشد ما با آن‌ها درگیریم، آنچه ما را بدان نیاز است نه عقاید بی‌دردسر و آماده‌ای است که از قشر فراتر نمی‌روند، بل به گفتگوی اصیلی نیاز داریم که ما را به انسانیتیمان رهنمون گردد. اگر نبود علم ما به قدرت رویارویی در

---

نامشروط تقسیم می‌کند. در حکم یا امر مشروط فاعل بر حسب شرایطی خاص، مثلاً وقتی منافع او تأمین می‌شود، باید یا نباید فلان کار را کند، اما در حکم نامشروط فاعل صرف‌نظر از هر هدفی بلاشرط باید فعلی را انجام دهد یا ترک کند. این حکم پایه اخلاق کانت است و از جمله به این صورت تقریر می‌شود: چنان عمل کن که بتوانی اراده کنی که عملت به صورت قانونی کلی درآید. کانت نام این حکم را «امریه مقولی» می‌گذارد. بدین سان گمان می‌کند که، به اصطلاح، مشروع و معقول را بر هم منطبق ساخته و در عین آن که با روشی سکولار و صرفاً عقلانی مبنایی برای اخلاق یافته، این مبنا تناقضی با هیچ قانون الهی ندارد. بنابراین، امریه مقولی به نزد کانت معنای خاصی پیدا می‌کند که ما به مناسبت، آن را به «حکم تنجیزی» یا «فتوای خرد» ترجمه کرده‌ایم. - م.

شمایل حیطة بین‌الأناسی،<sup>۱</sup> اکنون در این جا گرد هم نیامده بودیم. چیزهایی که ارزش مطرح شدن دارند در همین حیطة بین‌الأناسی است که سکنی دارند. مرا نیازی بدان نیست که به شما بگویم مقصودم از این همه چیست، چرا که همه شما یانی که باید به مفهومی ویژه و گزیده با مردم سر و کار داشته باشید، حرف مرا خوب می‌فهمید. من این را قبلاً گفته‌ام و باز می‌گویم که در عصری چون عصر ما، که چشم‌انداز چیزها در همه جا چشمان ما را کلاپسه کرده است، بیش از هر عصر دیگری همه چیز به افرادی بسته است که از ذات چیزها، از چیزها در نفس الامرشان و از چیزها از حیث اصالتشان آگاهند. ما را نیاز به افراد گشاده‌دلی است که از پس این کار برآیند. آن انسان‌ها کیانند؟ شما از من خواهید پرسید و من به شما پاسخ می‌دهم: شما هستید آن انسان‌ها! شمایی که با گردآمدن در این مکان به وضوح و صراحتی که فراتر از حرف است ثابت کرده‌اید که برای پافشاری بر طلب و آرزویتان آمادگی دارید. این چیزی است که من مایلم به خاطر آن از شما تشکر کنم، اما همچنین مایلم بابت پایداری نستوه و حسن ظلتان در مخالفت با سیل ویرانگر ماتریالیسمی که همه چیزهای فراگرد ما را به غرق شدن تهدید می‌کند از شما تشکر کنم.

اجازه دهید لب مطلب را از آغاز بگویم: شما به این جا آمده‌اید تا رهنمودی عایدتان گردد، شما به این جا آمده‌اید تا گوش کنید. چشمداشت شما از این رویارویی که در سطح بین‌الأناسی صورت می‌گیرد ادای سهمی در بازسازی هوای بین‌الأناسی و آن آشیانه دنج و امنی است که جامعه صنعتی مدرن ما در حدی چنین وحشتناک محروم از آن به نظر می‌رسد... اما در وضعیت انضمامی‌ای که ما در این جا و اکنون داریم معنای این امر چیست؟ اعلام پرسش یعنی طرح پرسش، اما در عین حال معنای آن بسی فراتر از این حرف‌هاست. اعلام پرسش یعنی ما خود را به دست پرسش بسپاریم. اعلام پرسش یعنی ما خود را تسلیم پرسش کنیم. این چیزی است که نباید فراموش کنیم. اما در عصر پرمشغله و شتاب‌زده ما، انسان مدرن

۱. zwischenmenschliche Ebene. أناس جمع انسان است. - م.

بسی سهل و راحت آن را به دست نسیان می سپارد. با این همه، شمایی که به اکثریت خاموش تعلق دارید بر آن واقفید؛ زیرا مسائل ما از قلمروی که شغل ما تکلیف پاسداری از آن است نشئت می گیرد. حیرت سلامت بخشی که از این وضعیت برمی خیزد آفاقی را به روی ما می گشاید که نباید از سر ملالت آن‌ها را با رویگردانی خود بسته داریم. شایسته آن است که ما با دل‌هایمان اندیشه کنیم، و آتن انسانی را نیز باید با همین طول موج تنظیم کرد. امروز هیچ کس بهتر از انسان نمی داند که سرانجام چیست آنچه تفکر را می زیبد.<sup>۱</sup>

اکنون همه چیز گرد هم آمده: آرزوی نهفته در اعماق وجود ما، گفتگوی اصیل، چیزها از حیث اصالتشان، که دورادور یادبودی مبهم از هایدگر دارد،<sup>۲</sup> رویارویی در سطح بین‌انسانی، پرسش به خاطر خود پرسش و حتی ذخیره کردن جایی نابجا و نابهنگام برای ارتش اکثریت خاموش برای روز مبادا. و بالاخره خطابه روده‌درازی که نقش برجستگان حاضر را برحسب کارکرد آن‌ها تعیین می کند، و پیشاپیش کل گفتار را تابع مقصدی اداری می کند که فی نفسه درک ناپذیر و ناملموس است. اما آن‌جا که هیچ کس از هدفی که خطابه می طلبد چیز مشخصی دستگیرش نمی شود، زبان اصالت پا پیش می گذارد تا ابهام این طلب را روشنا بخشد. این طلب، هوای کار و اشتغال است. از این خطاب که شنوندگان «باید به مفهومی ویژه و گزیده با مردم سروکار داشته» باشند می توان دریافت که موضوع بحث آن گونه رهبری انسانی است که برحسب آن انسان‌ها صرفاً دستاویز و بهانه رهبری‌اند، و با توسل به همین عبارت خلل ناپذیر، رهبران صنعت و اقتصاد، که خون خود را رنگین تر از خون دیگران می دانند، عادت دارند آن‌هایی را که به ایشان وابسته‌اند به باد لعنت و ناسزا گیرند. این است بنیاد هستی آنچه در زبان

1. Christian Schütze, «Gestanzte Festansprache» in *Stuttgarter Zeitung*, 2, Dezember 1962, Zitiert in *Der Monat*, Januar 1963, Heft 160, p. 63.

۲. این یادبود محتمل است سخنرانی‌های هایدگر در باشگاه برمن در دوران ممنوعیت ری از تدریس باشد که مخاطبان آن‌ها اغلب تجار و دلال‌های کشتی بودند. - م.

اصالت اولی و برتر به شمار می آید. زبان اصالت بر اثر لغزش زبان به این خطا که ولایت اداری را ذات و بنیاد خود قرار می دهد مقرر می آید، قرار گرفتن واژه های «سطح» و «بین الاناسی» در عبارت «سطح بین الاناسی» که باید در «بازسازی هوای انسانی» ادای سهم کنند، همراه با تداعی رابطه «من و تو»یی است که خصلتی اجتماعی و علمی و در عین حال صمیمی و خودمانی دارد، لیکن واژه سطح - چنان که می گویند در سطح ایالتی یا در سطح مقامات فدرال - نشان از مسئولیت های اداری و قضایی دارد. برانگیختن حضار به اندیشیدن با دل - یا همان شعار پاسکالی *les grandes pensées proviennent* *que de coeur*<sup>۱</sup> - چیزی است که از آغاز باب طبع اهل کسب و تجارت بوده است. این فراخوان که «آتن انسانی را نیز باید با همین طول موج تنظیم کرد» با همین حال و هوا دم می گیرد. لیکن جملاتی از این دست که «اعلام پرسش یعنی طرح پرسش» یا «امروز هیچ کس بهتر از انسان نمی داند که سرانجام چیست آنچه تفکر را می زبید» کاشف از آن است که آنچه از درونمایه کلی خطابه می شکند چیزی جز مهملات و لاطائلات نیست. اما این مهملات نیز خود معقولیتی در جهان دارند: این مهملات این نکته را لاپوشانی می کنند که هم خود و هم هدفی که قرار است به آن برسند هر دو قلب و دستکاری می شوند. هم از این رو، هر مضمونی همین که جزو مضامین زبان آلمانی اداری در می آید، باید داخل پراتنز رود، و در عین حال از نمود مضمون نباید چشم پوشید تا مخاطبانی که با همان زبان آلمانی طرف خطاب قرار می گیرند فرمانها را اطاعت کنند.<sup>۲</sup> مقصد و مقصود در این جا با زبان زیرزمینی بی قصد

۱. که اندیشه های بزرگ از دل برمی خیزند.

۲. ممکن است مقصود نویسنده از *Ausklammern* (در پراتنز نهادن) همچنین یا منحصرأ نادیده گرفتن، مستثنا کردن و جدا نگه داشتن بوده باشد. حقیقت آن که این مقصود برای مترجم مبهم بود، به ویژه آن که در خطابه نقل شده هیچ واژه ای داخل پراتنز نرفته است. لیکن علاوه بر این که مترجم انگلیسی نیز این واژه را به *bracket* ترجمه کرده، می دانیم که هایدگر در سراسر هستی و زمان و

و التفات [زبان خفیه کاران] پیمان شراکت می بندد و به مقصد عینی خود زبان اصالت، که درونمایه‌ای جز کتمان و پرده‌پوشی ندارد، وفادار می ماند.

فلسفه‌ای که حدوداً در سال ۱۹۲۵ رواج داشت نیازمند آن بود که تجربه، اندیشه و رفتار را در دل آن گونه وضعیت کلی‌ای انضمامی کند که رو به سوی امری انتزاعی، یعنی رو به سوی مبادله، داشت. زبان اصالت خود را با این نیاز فلسفی که زمانش سرآمده است دمساز می‌کند. هم از این رو، این زبان نه می‌خواهد و نه می‌تواند آن چیزی را که این زبان را به انتزاع محکوم می‌کند انضمامی سازد. زبان اصالت دایره‌وار به دور خود می‌چرخد. این زبان می‌خواهد بی آن‌که در واقعیت از پیش بوده<sup>۱</sup> بلغزد، بی هیچ واسطه و درنگی انضمامی باشد و، از همین رو، به ناچار در راه گونه‌ای انتزاع پنهان و سپس گام به گام در دام همان فرمالیسمی می‌افتد که زمانی نحله ویژه هایدگر، یعنی

---

بعضاً در آثار دیگرش از شگرد در پراتز نهادن هر واژه‌ای که قبلاً در فلسفه سنتی از واژه‌های کلیدی بوده استفاده می‌کند. متن هایدگر گواهی می‌دهد که نویسنده از آن‌جا که نسبت به مضمون چنین واژه‌هایی موضع انتقادی دارد، نمی‌خواهد مسئولیت آن‌ها را به عهده بگیرد، اما حذف آن‌ها نیز میسر نیست، چون، به عنوان مثال، شما نمی‌توانید از زید انتقاد کنید بی آن‌که از او نام ببرید. هایدگر در آثار متأخر خود شگرد دیگری را نیز به کار می‌برد: روی واژه‌ای ضریدر می‌زند و همان‌گونه نیز آن را چاپ می‌کند. مثلاً، در اثری به نام به سوی پرسش هستی (*Zur Seinsfrage*) واژه *Sein* (هستی) را به صورت *Seyn* می‌نویسد تا از این طریق برساند که هستی را نمی‌توان به صورت ابژه یا اساساً در رابطه سوژه - ابژه در آورد، یا برساند که هستی پوشیده است، یا این که هستی مرکز تجمع حضور آسمان، زمین، میرندگان و خدایان (چهارگانه) است. این که آدرنو در این جا به این شگرد اشاره کرده باشد از نظر مترجم امری محتمل است، اما آنچه مسلم است روح مطلب است که این شگردها می‌توانند نشانه‌هایی از آن باشند: فلسفه اگزیستانس، از دید آدرنو، چیزی را نفی می‌کند تا به چیزی مثبت (مثلاً، هستی یا استعلا) برسد. اما چون این چیز مثبت هیچ و نیستی، و باور آن نیست‌انگاری است، پس دوباره به دامن همان چیزی که نفی کرده می‌افتد، لیکن به مصداق لوطی نباخته نمی‌خواهد این سقوط را به روی خود بیاورد؛ بنابراین، در دودوزه‌بازی بی‌پایانی گرفتار می‌شود. در ضمن، آن چیز ظاهراً نفی شده، از دید آدرنو، ولایت اداری به مفهوم وسیع کلمه است. - م.

### 1. Faktizität

نحله پدیدارشناسی، علیه آن گریبان چاک می‌کرد. این نکته را می‌توان از آنچه هستی‌شناسی اگزیستانسیال<sup>۱</sup> به ویژه با طرح مفاهیم دوسویه‌ای چون اصالت یا خویشمندی و نااصالت یا ناخویشمندی<sup>۲</sup> در هستی و زمان در عالم نظر نقد می‌کند دریافت. سائقه انضمام در این کتاب هم از آغاز دست به دستی می‌دهد که از تماس عار دارد. در این جا از ژرفایی سخن می‌رود که چون به چشم محتوا به آن بنگریم، مرتکب کفر گشته‌ایم و در عین حال همین ژرفا می‌خواهد محتوایی باشد و این محتوا نیز می‌خواهد خود را تبیین کند. ساحت ابدیتی که پدافند هایدگری به آن جا عقب‌نشینی می‌کند همان «بلندگاه پاک و گندناک»<sup>۳</sup> است که هگل در جدل علیه راینهولد<sup>۴</sup> از آن سخن می‌گوید. هایدگر نیز چون راینهولد برای «گام نهادن در معبد»،<sup>۴</sup> چندان که باید و شاید فریضه‌های مقدماتی را ادا نکرده است، منتها دیگر مشکل می‌توان کسی را یافت که به دنبال دردسر باشد. برخلاف آنچه حاشیه‌نویسان پوزیتیویست با قلم قرمز در باره هایدگر می‌نویسند، زبان هایدگر به هیچ وجه نامفهوم نیست، بلکه او فراگرد خود این تابو را فرا می‌گسترده که فهم او از هر دست که باشد، همزمان تحریف و قلب اوست. نجات‌ناپذیری آنچه این فلسفه در صدد نجات آن است حیل‌کنان خود را به صورت عنصر مؤلف این فلسفه در می‌آورد. این فلسفه هر درونمایه‌ای را که امکان جدل علیه آن باشد از خود دفع می‌کند. به نزد هایدگر، این عنصر به همان سان که در بیان موجودین نمی‌گنجد، در متافیزیک نیز از دست می‌رود. با این همه، بیان موجودین نیز تا آن جا که به منزله «نواحی» جداگانه قلمرو علمی مراد می‌شود، از لطف هایدگر محروم

1. Existentialontologie      2. Eigentlichkeit / Uneigentlichkeit

۳. [Karl Leonhard] Reinhold: فیلسوف اتریشی‌الاصل (۱۷۵۸-۱۸۲۳). وی معاصر هگل و از شیفتگان فیخته بود. فلسفه نقادی کانت را بسط داد و کوشید آن را به سیستم مبدل کند. - م.

4. Hegel, *Werke*, Stuttgart, 1958, Vol. I: «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems», p. 43.

نمی‌ماند.<sup>۱</sup> حتی هایدگر در آغاز بهتر می‌داند که با مضامین اصالت و نااصالت از سر احتیاط و ملایمت رفتار کند. او مراقب است که مبادا این ایراد بر او وارد آید که با رنگ آمیزی سیاه و سفید سر و کار دارد. مدعی است که داوری فلسفی را سنجۀ رهنمود اخلاقی قرار نمی‌دهد، بل در راهبرد واژه‌ها به همان سبکی که در پدیدارشناسی آغازین پژوهش<sup>۲</sup> و در خوانش جامعه‌شناختی وبر - که اتفاقاً به نزد هایدگر مردود است - ارزش‌رهیدگی<sup>۳</sup> نامیده می‌شود موضعی بی‌طرفانه و صرفاً توصیفی دارد.

اصالت [یا خویشمندی] و نااصالت [یا ناخویشمندی] در مقام حالات هستی - این واژه‌ها به لحاظ اصطلاح‌شناختی به معنای دقیق کلمه انتخاب شده‌اند - هر دو در این بنیاد دارند که دازاین خود را اساساً از طریق از آن من بودن<sup>۴</sup> متعین می‌کند، اما نااصالت دازاین دلالت بر آن ندارد که در این حالت، دازاین چیزی از هستی کم دارد یا به مرتبۀ اسفلی از هستی تعلق دارد، بل بیش‌تر از

---

۱. در رسالۀ همانستی و افتراق (*Identität und Differenz*) هایدگر در یک لحظۀ بی‌احتیاطی، دست خود را رو می‌کند: «اما لحظۀ ای فرض کنیم که افتراق، افزوده‌ بازنمود ماست. در این صورت، لاجرم این پرسش مطرح می‌شود: افزوده به چه چیزی؟ می‌توان پاسخ داد: افزوده به موجود. بسیار خوب، اما چه باشد آنچه موجودش گویند؟ چه می‌تواند باشد جز آنچه بدین معناست: آنی که چنان است که هست؟ بنابراین، ما افزوده‌ مفروض خود، یعنی بازنمود [یا تصور] افتراق، را ذیل وجود قرار داده‌ایم، اما 'وجود' خود می‌گوید: وجودی که موجود است؟ پس آن‌جا که می‌خواهیم افتراق را چون افزوده‌ای مفروض بگیریم، همواره وجود و موجود را پیشاپیش در افتراقشان می‌یابیم. این قضیه حکایت افسانۀ خرگوش و خارپشتِ گریم (Grimm) است. 'من در هر حال این‌جا هستم.'»

(Martin Heidegger, *Identität und Differenz* [Pfullingen, 1957], p. 60.)

چیزی که در این‌جا با توسل به اقوم اولیه نسبت حکمیه در بارۀ افتراق هستی‌شناختی کذایی گفته می‌شود قولی است که قصد دارد اولویت هستی‌شناختی افتراق را به خودِ هستی احاله کند. این در حقیقت، ضابطۀ روش هایدگر است. این روش با این تلقی که اختلاف‌های ممکن قبلاً در تز ویژه‌ای ملاحظه شده‌اند خود را [از انتقاد] در امان می‌دارد. این‌ها قیاس‌های منطقی نادرستی است که از چشم هیچ منطقدانی پنهان نمی‌ماند. این قیاس‌ها طرح خود را بر اساس ساختار عینی چیزی که هدف تفکر است پی می‌ریزند و با آن ساختار عینی، خود را توجیه می‌کنند.

2. Forschung

3. Wertfreiheit

4. Jemeinigkeit

آن نشان دارد که دازاین حتی در کامل‌ترین حالت انضمامی‌اش، در اشتغال یا در برانگیختگی یا در جلب‌شدگی یا در توانش لذت، خود را در نااصالت متعین می‌کند.<sup>۱</sup>

در بخش دیگری از هستی و زمان که خیلی بعدتر از قطعه نقل شده می‌آید، مقوله «همگان» ذیل نااصالت قرار می‌گیرد. در این بخش هایدگر می‌گوید:

بدو لازم است گشودگی «همگان» - یعنی نوع هرروزینه هستی گفتار، دید و تفسیر - را به صورت پدیداری متعین آشکاره کنیم. در مناسبت با این پدیدار شاید توجه به این نکته زاید نباشد. [که مقصد این تفسیر مقصدی مطلقاً هستی‌شناختی و بسی دورتر و فراتر از انتقادی اخلاقی علیه دازاین هرروزینه و سوداهای «فلسفه فرهنگ» است.

۳۵. هرزه‌درایی

اصطلاح «هرزه‌درایی» را در این جا نباید به معنایی «خوارکننده» به کار

برد.<sup>۲</sup>

گیومه‌هایی که واژه «خوارکننده» را در بر می‌گیرند به مثابه دستکشی هستند بر دست‌های نازک نارنجی متافیزیکی زودرنج.<sup>۳</sup> مزیت‌های این تشریفات روش‌شناختی که از تضمین‌های پافشارانه آثار هوسرل در مورد

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 43.

2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 166-7.

۳. گیومه‌های دربرگیرنده واژه «خوارکننده» تنها در چاپ‌های قدیمی‌تر حفظ شده‌اند. واژه Gerede (هرزه‌درایی) را به آسانی نمی‌توان به طریقی ترجمه کرد که دلالت خوارکننده نداشته باشد. خوشبختانه هایدگر خود مقصودش را به وضوح بیان کرده است. (پانوشت مک‌کواری در ترجمه انگلیسی هستی و زمان، ص ۲۱۱). همچنین، در نقل قولی که این واژه در آن به کار رفته، آدرنو تنها قسمت داخل قلاب را نقل کرده است، اما چون این نقل قول تا حدی ابتر می‌نمود، مترجم با مراجعه به متن آلمانی هستی و زمان آن قطعه را از آغاز بند ترجمه کرده است. این نقل قول مربوط می‌شود به قسمت ب از بند ۳۴ هستی و زمان. همچنین، جمله آغازین بند ۳۵ جزو این نقل قول است. - م.



خلوص علمی<sup>۱</sup> سرمشق گرفته‌اند، مزیت‌هایی درخور توجه و مهمند. فلسفه اصالت به قضایای شرطی خاص خود نیاز دارد تا در روز مبادا و فرصت مقتضی بتواند عذری برای این داعیه که این فلسفه اساساً فلسفه نیست در آستین داشته باشد. اعتبار و مرجعیت عینیت علمی هر دو با هم و در کنار هم رشد می‌کنند و همزمان تعیین تفاوت هستی اصیل و ناصیل را در اختیار کامشی خودمختار<sup>۲</sup> و معاف از داوری خردورزانه می‌گذارند که آن را چندان تفاوتی با نظریه ارزش به نزد ماکس وبر نیست. این تغییر موضع [از خلوص و عینیت علمی به استبداد رأی] از آن رو با چنین ظرافتی در کار خود کامیاب می‌گردد که اصطلاحاتی که به قول هایدگر بر اساس اصطلاح‌شناسی انتخاب شده‌اند کارشان نه بر اثر کاربردشان در ذهنیتی که آزادانه انتخابشان کرده بل از آن رو تمام می‌شود که هنوز به لحاظ عینی حاوی همان سنجه‌هایی هستند که هایدگر آن‌ها را از این اصطلاحات منفک کرده است. نام‌انگار<sup>۳</sup> آن این نکته را بهتر از کسانی که بعدها از دیدی عرفانی به زبان می‌نگریستند دریافته بودند. توماس هابز پیش از این با پیروی از آموزه بت‌های ییکن دریافته بود

که انسان‌ها همواره همزمان با بیان واژه‌ها تأثرات خود را چنان در بیان می‌آورند که واژه‌ها پیشاپیش حاوی داوری خاص آن‌ها در باره موضوع بیان باشد.<sup>۴</sup>

پیش‌پافتادگی این اندیشه آن‌جا که همگان آن را یکسره به دست غفلت سپرده‌اند، ما را از قید یادآوری آن خلاص نمی‌کند. هایدگر در مقام شاهد بی‌طرف ذات به این ادعا مجال جولان می‌دهد که ناصالت «دازاین را در

1. szientifische Reinheit

2. Willkür

3. Nominalist

۴. این قطعه را آدرنو از کتاب تاریخ اصطلاح‌شناسی فلسفی، اثر رودلف اویکن (Rudolf Eucken) (لایپزیک، ۱۹۷۴) نقل کرده است و آن کتاب نیز به فصل‌های ۴ و ۵ لویاتان ارجاع داده است. این که در خصوص این عبارت کوتاه به دو فصل لویاتان، که تقریباً پانزده صفحه را دربر می‌گیرد، ارجاع داده شده گویای آن است که رودلف اویکن به جای نقل واژه به واژه، به زبان خود مضمون نهفته در این دو فصل را باز گفته است. - م.

کامل‌ترین حالت انضمامی‌اش... متعین می‌کند.» با این همه، صفاتی که وی به این حالت هستی می‌بندد پیشاپیش از غرض‌ورزی و بدسگالی نشان دارند. صفاتی چون اشتغال و جلب‌شدگی نشان از ویژگی‌های کسانی دارند که خود را وقف اموری در حیطه جهان مبادله و کالا یا آنچه مانده این جهان است کرده‌اند. کسی که در حالت اشتغال است صرفاً به خاطر خودش شغلی پیشه ساخته و وسیله را با هدف‌ها خلط کرده است. جلب‌شدگی حامل این معناست که کسی یا می‌پاید که صرفاً کلاه خودش را باد نبرد - و این قاعده بازی در جامعه بورژوازی است که به هیچ وجه کتمان نمی‌شود - یا این که به آنچه صرفاً برای خودش ثمربخش است نقاب هدفی عینی و بی‌غرضانه می‌زند. توانش لذت نیز در همین ردیف قرار می‌گیرد. بنا بر عادت خرده‌بورژوازی، صورت‌های کژ و مژگشته و تحریف‌شده‌ای که از ابتلائات جهان منافع هستند به این صورت توضیح داده می‌شوند که آن‌ها را باید به حساب آزمندی انسان نهاد، توگویی انسان‌ها از آن‌جا که سوبرکتیویته خود را فریب داده‌اند، گنهکارند. چنین مسائلی کمابیش در فلسفه فرهنگ مجال بروز پیدا می‌کنند، اما فلسفه‌های دیگر از هرگونه خویشاوندی با فلسفه فرهنگ ابا دارد. در واقع مفهوم فلسفه فرهنگ به نزد‌های دیگر همان قدر خنک و بی‌مقدار است که مفهوم فلسفه اجتماعی. محدود ساختن فلسفه به یک حوزه ویژه، ناهمگون با این نکته است که فلسفه باید بازتاب آن‌گونه تفکیکی باشد که خود باید آن را از راه اشتقاق اخذ کند و آن چیزی را که برحسب ضرورت باید جدا شود تا سپس دگرباره جدانا شده گردد تمیز دهد. فلسفه فرهنگ با محدود ساختن خود، به پذیرش این نکته تن در می‌دهد که پدیدارها را می‌توان به حیطه‌های موضوعی و حتی، در صورت امکان، به سلسله‌مراتب حیطه‌های درون موضوعی واحد تقسیم کرد. در بازساخت چیزی که به آن قشرها و لایه‌ها می‌گویند، جایگاه فرهنگ تقریباً به ناگزیر جایگاهی مشتق است. هم از این رو، فلسفه‌ای که خود را با نازک‌بینی و وسواس در این قلمرو

دلمشغول می‌دارد همان قدر که ولی نعمت‌های اداری از آن به عنوان مقاله‌نویسی پشتیبانی کنند آن را بسنده است. به همین منوال، چنین فلسفه‌ای از آنچه به نام مسائل تقویمی<sup>۱</sup> به آن احاله شده طفره می‌رود، و البته تنها چنین فلسفه‌ای می‌تواند در قبال این مسائل، لجوجانه دیده بر هم بگذارد. هایدگر این همه را فرادید دارد؛ او از یک سو، به اصول فلسفه ماهیت‌اندیش در شمای هوسرلی وارد است و از سوی دیگر، با اصولی که به سوی ابژه‌ها جهت یافته‌اند آشناست. او هر دوی این‌ها را با نقد ایدئالیستی چیزگردانی در می‌آمیزد. با این همه، در زبان هایدگر لحنی را که از فلسفه فرهنگ نشان دارد نمی‌توان ناشنیده گرفت. این لحن گویای ناسزاگویی به آن چیزی است که چون انگل به امر ثانوی، یعنی به زندگی قبلاً تولید شده، آویخته است. هایدگر از وساطت به هر صورتی که باشد، حتی در روح که خود ذاتاً واسطه است، چهره درهم می‌کشد. فضایی که ستیزه با فلسفه فرهنگ در آن بالیدن می‌گیرد همان فضای فرهنگستانی<sup>۲</sup> است که در آن به نشانه هشدار پس‌گردن گئورگ زیمل می‌زنند، چرا که او کمینه آهنگ آن در سر داشت که خود را همه‌سر در آن گونه انضمام غرقه کند که سیستم‌ها تنها وعده‌اش را می‌دهند؛ چرا که او حرمت تابوی فلسفه سنتی‌ای را زیر پا نهاد که حتی اگر به مضامین بنیادین متافیزیک مغرب‌زمین نپردازد، کمینه دل در گرو آن می‌بندد که در باره امکان این مضامین از نو پرسش کند. مفهوم فلسفه‌ای که ترکیب شیمیایی آن به درجه خلوص رسیده، از جمله پرسش در باب ذات خلل‌نایافته‌ای که در زیر ساخته‌ها و نهاده‌های صرفاً انسانی مدفون است، دقیقاً همان قدر کم‌بها و بی‌مقدار است که فلسفه محدود فرهنگ. حیطة موضوعی ذات ناب، خواه این ذات به راستی فلسفی، یعنی صرفاً حاصل توضیح و تفسیر [بی‌غرض]، باشد خواه نقش پشتیبان را ایفا کند، هیچ مزیتی بر فرهنگ ندارد. این ذات نیز

چون فرهنگ تعیین بازتاب<sup>۱</sup> است. به همان سان که فلسفه تخصصی فرهنگ آن صورتی را مطلق می‌کند که به ضد آنچه این فلسفه بدان زنده است مبدل گشته، هستی‌شناسی بنیادی نیز، بیم‌زده و رمیده از روحی که در امور واقعی صورتی انضمامی پیدا می‌کند، وساطت فرهنگی خود را دزدانه لاپوشانی می‌کند. امروزه نیز کماکان چنین اموری به فلسفه طبیعت راجع می‌گردد: سرچشمگی<sup>۲</sup>، که در اطللس فلسفی همان جایی را که زمانی نشانه طبیعت بود، اشغال می‌کند، به یکسان هم می‌تواند و هم نمی‌تواند بخشی از آنچه هستی‌شناسی بنیادی به نام فرهنگ تحقیرش می‌کند، باشد. زیربنای مادی جامعه نیز که کار و اندیشه انسانی ریشه در آن دارد و نیز تنها وسیله‌ای که کار با آن واقعی و اجتماعی می‌شود، همه در دل فرهنگ جای دارند، بی آن‌که به این سبب چیزی از تضاد روبنا و زیربنا کاسته شود. از منظر فلسفی، باید طبیعت را چون تاریخ و تاریخ را چون طبیعت نگریست. تضاد تجربیات آغازین و تجربیات فرهنگی که گوندلف<sup>۳</sup> برای گئورگه<sup>۴</sup> خلق کرد ایدئولوژی‌ای در قلب روبنا بود تا تضاد میان روبنا و ایدئولوژی را در محاق برد. گوندلف مقولاتی را همه‌پسند کرد که از آن میان بازار مقوله موفق‌تر و متأخرتر او تحت عنوان هستی خدایگونه<sup>۵</sup> هنوز که هنوز است کساد نشده است. او این مقولات را به عنوان امر گوهرین<sup>۶</sup> به بازار عرضه کرد،<sup>۷</sup> حال

#### 1. Reflexionsbestimmung

۲. Ursprünglichkeit: «سرچشمگی» یا «سراغازینیگی» از واژه‌های کلیدی مکرر در هستی و زمان و در واقع میراث پدیدارشناسی هوسرل است. هوسرل و شاگرد نامدارش هایدگر بر آن بودند که مقصود پژوهش آن‌ها همه سررہیابی به چیزی است که آغازین، بی سابقه و در عین حال بنیاد همه امور ثانوی است. این آغازینه به نزد هایدگر هستی و به نزد هوسرل ماهیات ابدی و بین‌الذہانی درون‌آگاهی است. - م.

۳. [Friedrich] Gundolf: منتقد و ادیب آلمانی (۱۸۸۰-۱۹۳۱). گوندلف شاگرد برجسته اشتفان گئورگه بود و بررسی‌هایش را بر پایه نظریه‌های گئورگه در باب تاریخ و هنر استوار کرد.

۴. [Stefan] George: شاعر آلمانی (۱۸۶۸-۱۹۳۳). - م.

5. das gotthafte Sein

6. Substantiell

Friedrich Gundolf, *George*, 3d ed., Berlin, 1930, p. 269.

۷. بنگرید به

آن که واسطهٔ فرهنگی [که امری ثانوی و ناگوهرین است] در نورماتیسیسم به شکل سبک جوانان<sup>۱</sup> با آب و تاب جلوه می‌فروشد. بلوخ<sup>۲</sup> حق داشت که گوندلف را از جهت اعتقادی که او به تجربیات آغازین در زمانهٔ ما داشت به باد تمسخر گیرد. همین تجربیات آغازین، که اکسپرسیونیست‌ها دوباره بازارش را گرم کرده بودند، چندی بعد به دست هایدگر و از برکت افکار عمومی به صورت نهادی ابدی درآمدند. آنچه از پی دلمشغولی به مسئلهٔ فرهنگ مایهٔ دشمنی و رمیدگی هایدگر می‌گردد - و اتفاقاً پریشانبافی‌های فلسفی خود او نیز از همان چیز سر در می‌آورد - آغازیدن از تجربهٔ چیزی مشتق است که از آن حذر نتوان کرد و آگاهی را از توجه به آن گریزی نیست. در جهانی که کلاً به واسطه است، هر آزمودهٔ پیشانه‌ای<sup>۳</sup> پیشاپیش از منظر فرهنگ صورت پذیرفته است. آن کس که جز این می‌طلبد باید از حلول<sup>۴</sup> فرهنگ آغاز کند تا مگر از این طریق بتواند راهی برای رخنه در آن باز کند، اما هستی‌شناسی بنیادی عامداً این بار مزاحم را از دوش خود برمی‌دارد تا به گاه مبادا این فریب را راست بنماید که آغازگاهی دیگر در ساحتی برون [از آگاهی] دارد.<sup>۵</sup> هم از این رو، هستی‌شناسی بنیادی خواه‌ناخواه منکوب و

۱. Jugendstil: سبکی است که گسترهٔ آن ادبیات، تئاتر، معماری، نقاشی، و حتی مبلمان، نزمین را در بر می‌گیرد. Jugendstil نام اولیهٔ Art Nouveau است. این سبک در نیمهٔ دوم دههٔ آخر قرن نوزدهم و در اولین دههٔ قرن بیستم رونق داشت. پیروان این سبک می‌کوشیدند طریقی نو و آزاد از تاریخ‌نگاری غالب در هنر قرن نوزدهم، در پیش بگیرند. پس از آلمان، این سبک در انگلیس و سپس در تمام اروپا گسترش یافت. - م.

2. Bloch

3. primär Erfahrene

4. Immanenz

۵. Immanenz (حلول) در اساس، حالت آن چیزی است که حال در نفس با نازل در آگاهی است یا رو به سوی آگاهی و سوژه دارد. در پدیدارشناسی هوسرل، همه چیز حتی ماهیات و اعیان تنها در حیطهٔ آگاهی پدیدار می‌شوند. مقابل حلول، استعمال است. آنچه فراسو یا بیرون آگاهی است اعم از سنگ و چوب یا جهان، خدا و جوهر قائم به ذات، استعمالی شمرده می‌شود. یاسپرس استعمال را به دو صورت معنا می‌کند. یکی فراگذار سوژه فرد به ماورای خود اعم از دیگران یا جهان، و دیگری خدا یا ساحتی که مفارق و متعالی از هر آگاهی و نفسی است. بنابراین، هوسرل و یاسپرس

مقهور و ساطت‌های فرهنگی می‌گردد. این وساطت‌ها همچون مراحل اجتماعی خلوص این‌گونه هستی‌شناسی هر دم از نور رجعت می‌کنند. فلسفه‌ای که تنها به خود می‌اندیشد هر قدر از این طریق در دفع جامعه و روح عینی آن شور و سرسختی افزون‌تری از خود نشان دهد، با ژرفای بیش‌تری خود را در دام جامعه گرفتار می‌کند. بدین‌سان فلسفه سفت و سخت بر آن حوالت<sup>۱</sup> اجتماعی کورکورانه‌ای چنگ می‌زند که به اصطلاح خودِ هایدگر، فرد را درست به این جایگاه و نه به جایگاهی دیگر پرتاب کرده است. این همان چیزی بود که به مذاق فاشیسم خوش می‌آمد. لیبرالیسم بازار که سقوط کرد، مناسبات سلطه نیز برهنه و بی‌بار پا پیش نهاد. قانونِ اصیل «زمانه تنگدستی»<sup>۲</sup> مجال یافت تا بی‌هیچ زحمتی برهنگی فرمانِ مناسبات سلطه را همچون آنچه سرآغازین است جا بزند. هم از این رو، در سایه سرمایه‌داری صنعتی رایش سوم، که در تمرکز بر خود حدی نمی‌شناخت، مردم با چهره‌هایی که گورستان لبخند بود در ستایش خون و خاک درازنفسی می‌کردند. زبان اصالت همان وضع را به شیوه‌ای که کم‌تر ملموس است ادامه می‌دهد، با این تفاوت که از معافیت کیفری برخوردار است، چرا که در زمان هیتلر گهگاه تفاوت‌های اجتماعی به کشمکش‌هایی دامن می‌زد؛ از آن جمله می‌توان به کشمکش آموزگاران دبستانی که به سمت استادان رسمی دانشگاه منصوب شده بودند با استادان واقعی و شایسته اشاره کرد، یا به اصطکاک میان خوشبینی رسمی ماشین مرگبار جنگی و ترش‌رویی بیش از حد خودسرانه کسانی که عمیقاً از هستی - به سوی - مرگ متأثر بودند.

---

به هر حال مبدأ بودن سوز و آگاهی را قبول دارند. اما هایدگر یکسره به دنبال آنچه هستی‌اش می‌نامد حرکت می‌کند. هستی به نزد او سرآغاز و سربنیاد و متعالی از ذهنیت است. شاید به همین دلیل، آدرنو در این‌جا نه زبان اصالت و نه فلسفه‌های وجودی بل منحصرأ هایدگر را آماج نقد خود قرار می‌دهد، و این چه بسا تأمل‌برانگیزترین بخش از انتقاد او باشد. - م.

1. Schicksal

۲. dürftige Zeit: «زمانه تنگدستی» (یا «عصر عسرت») توصیف هولدرلین از عصر جدید است. - م.

دادخواست‌های هایدگر علیه فلسفه فرهنگ در هستی‌شناسی اصالت  
تایجی مصیبت‌بار از خود به جا می‌گذارد: این هستی‌شناسی آنچه را در ابتدا  
تنها به تبعیدش از حیطة وساطت فرهنگ رضا داده، اکنون بی‌درنگ و یکسره  
به کام دوزخ می‌افکند. بی‌گمان جهان وقتی در سیلاب تیره‌گون هرزه‌درایی،  
که به منزله شکلی از سقوط زبان است، غرقه می‌شود، چندان متفاوت با  
دوزخ نمی‌گردد. چکیده این همه را می‌توان در این نظریه کارل کراوس<sup>۱</sup>  
بازیافت: امروزه الفاظ، واقعیت می‌زایند؛ مصداق این نظریه به ویژه آن  
واقعیتی است که پس از فاجعه<sup>۲</sup> از گور مردگان برخاست. همان‌طور که  
والری<sup>۳</sup> در تعریف سیاست آورده است، حضور این واقعیت تا حد زیادی تنها  
برای آن است که انسان‌ها از آنچه به نزدشان اهمیت دارد دور بمانند. هایدگر  
در هستی و زمان، همعقیده با کراوس که نامی از او نمی‌برد، می‌گوید:

شنیدن و فهمیدن پیشاپیش خود را به ما قال بماهو ما قال منضم کرده‌اند.<sup>۴</sup>

۱. Karl Kraus: نویسنده و طنزنویس اتریشی (۱۸۷۴-۱۹۳۶). از مضامین عمده نوشته‌های او  
افشای ریاکاری در جامعه مدرن بود. - م.  
۲. Katastrophe: فاجعه در آثار آدرنو اغلب به فجایع نازیسم به ویژه اردوگاه آدم‌سوزی  
آوشوینس اشاره دارد. - م.  
۳. [Paul] Valéry: شاعر و منتقد فرانسوی (۱۸۷۱-۱۹۴۵). - م.  
۴. این نقل قول از بند ۳۵ هستی و زمان تحت عنوان Gerede (هرزه‌درایی) که خود ذیل قسمت B  
از بند ۳۴ تحت عنوان «هستی هرروزینه» [آن‌جا - این‌جا] و سقوط دازاین» آمده نقل شده است.  
(ص ۱۶۸ متن آلمانی / ص ۲۱۲ ترجمه انگلیسی مک کواری) در این قسمت بحث هایدگر به طور  
کلی آن است که اگر هستی دازاین که همه ما باشیم، مقدم بر هر چیز هستی در جهان است، این  
هستی در جهان در مورد دازاین ناخوشمنند و نااصیلی که از خود بودن می‌گریزد و حقیقت هستی  
خود و مقومات یا اگزستانسیال‌های اصیل آن از جمله گفتار، یافت حال و فهم و به طور کلی زبان  
به معنای اصیل را می‌پوشاند، چگونه است. به زبان ساده‌تر دازاینی که از خود بودن و گشودگی  
ترس آگاهانه بر جهان طفره می‌رود، چگونه جهان را می‌فهمد، چگونه سخن می‌گوید، چگونه با  
دیگران ارتباط پیدا می‌کند. یا باز به بیانی دیگر دازاین در حالت سقوط در هرروزینگی و انتشار در  
حیث همگانی و شیاع (Offentlichkeit) سخن می‌گوید: هایدگر نام این گونه سخن را Gerede یا  
وراجی یا هرزه‌درایی می‌گذارد و قبل از نقل جمله‌ای که آدرنو از متن جدا کرده میان فهم متوسط و  
قبلی گفتار و آنچه گفتار در باره آن است قائل به تمیز می‌شود. «در گفتار آنچه گفته شده فهمیده

می‌شود، اما آنچه گفتار در باره آن است تنها به تقریب و سطحی فهمیده می‌شود. ما همان چیز را مراد می‌کنیم زیرا آن چیز در همان حدّ متوسطی است که ما از آنچه گفته شده فهمی مشترک داریم.» نقل قول آدرنو پس از این می‌آید. اگرچه مطلب هایدگر وقتی از متن بریده می‌شود، تقریباً نامفهوم و غامض می‌گردد؛ اما از این پانویست آن قدر می‌توان نتیجه گرفت که به نزد هایدگر دازاین هرروزینه و متوسط در گفت و شنود مقدم بر آن که مضمون خاص گفته را بفهمد یا نفهمد یا تا حدّی بفهمد یا نفهمد، فهمی از مقول بظاهر مقول یا گفته شده از آن رو که گفته شده (Geredete als solcher) دارد. هایدگر مدعی است که تحلیل این فهم که از دید معمول ممکن است بی‌محتوا باشد، واجب‌تر از پرداختن به مضمون‌های منفرد، بی‌شمار و خاص هر گفتاری است که دقیقاً همان چیزی است که از نگاه آدرنو باید به جهت بستگی آن با واقعیت اجتماعی بیش‌تر مورد توجه قرار گیرد. اما دلیل هایدگر چیست؟ دلیل او در یک کلام آن است که وی همه چیز را از بدو تا ختم می‌خواهد از حیث هستی‌شناسی تحلیل کند. مضمون انتقاد آدرنو در سطور قبل یعنی محدودسازی فلسفه، تخصصی کردن و انحصاری ساختن آن چه در هستی‌شناسی بنیادی و چه در فلسفه فرهنگ به طور کلی آن است که این گونه محدودسازی فلسفه را از زمینه تاریخی و اجتماعی که هر فکری از جمله هستی‌شناسی یا فلسفه فرهنگ از آن برآمده می‌شود، و آن را از هرگونه محتوای انضمامی خالی می‌کند. اما پس از این بریدگی فلسفه محتوای خود را در جایی می‌جوید که صرفاً لفظ است و مصدر هیچ محتوایی نیست. بنابراین وقتی چنین فلسفه‌ای داعیه انضمامی بودن را هم می‌خواهد یدک بکشد، برای آن که الفاظ خود را واقعیت بخشد از آن جا که این الفاظ از واقعیت برنیامده و واقعاً انضمامی نیستند گریزی از خشونت و عنف ندارد. این به طور کلی همان علتی است که از دید آدرنو فلسفه‌های آنچنانی را به خدمت فاشیسم در می‌آورد. هایدگر هرگز رسماً به آدرنو پاسخ نداد، اما نامه‌های خصوصی وی متضمن این پاسخ است که: «من قبلاً در آثارم به این حرف‌ها پاسخ داده‌ام.» اما آثار هایدگر جز این پاسخی نمی‌دهد که: تفکر من هستی‌شناسانه است و آنچه این تفکر فرادید دارد یک چیز است و آن هستی است. هایدگر اما در «نامه‌ای در باب اومانسیم» به طور کلی می‌کوشد تا خوانندگان و مخاطب نامه یعنی ژان بوفره فرانسوی را متقاعد کند که این یک چیز بی‌ارتباط با سیاست، مناسبات اجتماعی و وضعیت واقعی نیست بلکه بنیادی است که غفلت از آن همه آن چیزهای دیگر را در ظلمت و حجاب می‌برد. افزون بر آن در این نامه هایدگر تلویحاً از خود در برابر این ادعا که وی مرجعیت قدرتی یکسویه، تمامت‌خواه و افلاطونی را تأیید می‌کند به این گونه دفاع می‌کند که «انسان شبان وجود است» و با هستی مناسبتی دو جانبه از نوع گفتگو دارد. من منبعی فارسی جز کتاب زیر چاپ خود؛ زمینه و زمانه پدیدارشناسی را سراغ ندارم که کم و کیف این جدل هایدگری و ضد هایدگری را به تفصیل شرح داده باشد. یک منبع ترجمه نشده در این مورد زندگینامه هایدگر به قلم زافرانسکی تحت عنوان Ein Meister aus Deutschland «استادی از آلمان» به ویژه فصل ۲۴ آن است. ایوالد اوزرز (Ewald Osers) این کتاب را با عنوان Martin Heidegger: Between Good



بنابراین، مشغله همپیوندی و قواعد آن در این جا میان سوژه و مضمون گفته شکاف می اندازد و سوژه را درست در مقابل چیزی که هرزه‌درایی در باره آن است کور می کند.

آنچه گفته شده من حیث هو در حلقه‌های وسیع‌تری گسترش پیدا می کند و سرشتی آمرانه به خود می گیرد. چیزها چنینند چون چنین می گویند.

اما هایدگر نتیجه تشخیص انتقادی خود را در مورد حضوری که به لحاظ هستی‌شناختی منفی است، بر «هستی هرروزینه آن جا [da]»، که در حقیقت ذاتی تاریخی دارد، تحمیل می کند: هم‌آمیزی روح با مرحله‌ای از قلمرو گردش که در آن روند اقتصادی بهره‌جویی، چنان چون کپکی که کیفیت روحی<sup>۱</sup> را خفه و خاموش کند، روح عینی را می پوشاند. [اما] این آشوب همان‌گونه که به پا شده، قابل رفع است. ما مجبور نیستیم با این تصور که چنین آشوبی ذات [تغییرناپذیر] دازاین است به شکوه و ناله از آن بسنده کنیم و آن را به حال خود رها سازیم. هایدگر به درستی دریافته است که هرزه‌درایی من حیث هو وقتی خود را از هرگونه نسبتی با درونمایه خود تهی کرده، مفهومی انتزاع شده است؛ اما این انتزاع نابهنجار او را به نتایجی ناظر به تغییرناپذیری متافیزیکی هرزه‌درایی، که خود جای چون و چرا دارد، می‌رساند. روال معقول اقتصاد به ما می‌گوید اگر هزینه‌ای که به تبلیغات اختصاص داده شده تلف گردد، بهای هرزه‌درایی نیز تنزل پیدا می‌کند. مدت‌ها پیش از آن که کارتل‌های روزنامه‌ها هرزه‌درایی را بر انسان‌ها تحمیل کنند، هرزه‌درایی خود بر حسب قانونی اجتماعی که انسان‌ها را در مقام سوژه نفی می‌کند بر آن‌ها تحمیل شده بود. اما نقد هایدگر ایدئولوژیک می‌شود، چون روح از بند رسته را، چون آنچه را تحت الزامات به غایت واقعی بر آن

Evil & «مارتین هایدگر: در میان خیر و شر» به زبان انگلیسی برگردانده است. در ضمن نقل قول بعدی آدرنو از همان صفحه هستی و زمان است. - م.

1. geistige Qualität

می‌رود، شتاب‌زده و بی‌تمیز فراچنگ می‌گیرد. به نزد هایدگر، آنچه محکوم است هرزه‌درایی است، نه جانورخویی، حال آن‌که سازش و همدستی با جانورخویان تقصیر حقیقی هرزه‌درایانی است که به خودی خود بسی بی‌گناه‌تر از جانورخویانند. هایدگر به محض این‌که می‌خواهد هرزه‌درایی را به سکوت مربوط کند، صدای چکاچاک سلاح از کلامش به گوش می‌رسد.

دازاین برای آن‌که بتواند خموشی‌گزیند، باید سخنی بهرگفتن داشته باشد؛ این بدان معناست که دازاین باید به گشودگی<sup>۱</sup> خویشمند و سرشارِ خویش دسترسی داشته باشد. آن‌گاه است که سخن‌پوشی<sup>۲</sup> چیزی را آشکاره و هرزه‌درایی را منکوب می‌کند.<sup>۳</sup>

زبان هایدگر هر قدر هم که واژه‌ای چون «منکوب کردن» را به ندرت به کار برد، اساساً زبانِ قدرت است. اما پیش از این در رایش هیتلری این نکته به اثبات رسیده است که آنچه این زبان فرادید دارد با واقعیت حاضری که از آن

#### 1. Entschlossenheit

#### 2. Verschwiegenheit

۳. در متون هایدگر واژه‌هایی که به معنای غلبه، چیرگی، تصرف، فراچنگ گرفتن، درشکافتن و مانند آن‌هاست از دیده‌نازک‌بین پنهان نمی‌ماند، و در حالی که او از سخن‌نبوشی و گفتگو میان انسان و هستی سخن می‌گوید، زبان و بیانش چندان شباهتی به زبان فروتنانه دعا ندارد. این موضوع احتمالاً از اسباب تفاسیر دوگانه متکلمان از آثار هایدگر است. هانس یوناس در کتاب پدیدار زندگی از همین رو به متکلمان بنامی چون رودلف بولتمان، هایریش اُت و ارنست فوخ که تفکر هایدگر را بر وفاق الهیات مسیحی تفسیر می‌کنند، خصوصیت به شدت شرک‌آمیز این تفکر را گوشزد می‌کند. زافرانسکی نیز در اسنادی از آلمان به خصلت زورگیرانه و تصرف‌طلب اندیشه هایدگر به ویژه در دوران طلبگی اشاره می‌کند. اما واژه‌ای که در نقل قول آدرنو به «منکوب می‌کند» ترجمه‌اش کرده‌ایم در اصل از مصدر *niederschlagen* است که در مشت‌زنی به معنای ضربه فنی کردن یا ناک‌داون کردن و در اصطلاح سیاسی و دولتی به معنای فرونشاندن شورش به کار می‌رود. لغو، فسخ، از بین بردن، موقوف کردن و بالاخره چشم پوشیدن و از چشم انداختن معانی دیگر این واژه است. مک‌کواری ترجیح داده که ملایم‌ترین معادل یعنی *do away with* (چشم پوشیدن) را در مقابل آن به کار ببرد، ما آن را به «منکوب کردن» برگردانده‌ایم نه تنها از آن جهت که با متن همخوان‌تر است بلکه سوای این از آن رو که آدرنو نیز در جملات بعد به همین معنا اشاره می‌کند. مترجم انگلیسی کتاب آدرنو دچار این خطا شده که نقل قول را از ترجمه مک‌کواری اخذ کرده است، که سردرگمی خواننده را در پی دارد. - م.

شکوه می‌کند همداستان است. هایدگر بر آن است که تحت سلطه همگان | یا منتشران | هیچ کس مجبور نیست مسئولیتی را بر عهده بگیرد:

«همگان» همه جا کنار گوش دازاین است، اما به طریقی که وقتی دازاین ملزم به تصمیم گرفتن می‌شود، این «همگان» همواره دزدانه از کنار گوش او گریخته است. با این همه، از آن جا که «همگان» چنین می‌نماید که هر داوری و تصمیمی از آن اوست، مسئولیت‌پذیری را از دوش افراد دازاین برمی‌دارد. گویی «همگان» می‌تواند عهده‌دار آن شود که انسان مدام خود را به او ارجاع دهد. «همگان» به ساده‌ترین و جهی می‌تواند مسئول هر چیزی باشد، چرا که او کسی نیست که بر او لازم افتد چیزی را ضمانت کند. همواره «همگان» بود که چنان کرد و با این همه، می‌توان در باره‌اش گفت که او هیچ کس نبود. در هر روزینگی دازاین آن که اغلب امور از طریق او جاری می‌گردد کسی است که در باره‌اش توان گفت که او «هیچ کس» نبود.<sup>۱</sup>

این درست همان روال کلی است که تحت سلطه ناسیونال سوسیالیسم با دستاویزی چون مأمور معذور جامعه عمل پوشید و بعدها شکنجه‌گران گوش به فرمان آن را بهانه توجیه خود قرار دادند. آن جا که هایدگر به میانمایگی<sup>۲</sup> می‌پردازد، طرحی کلی از همگان | یا منتشران | ترسیم می‌کند که به نزدیک‌تر و جهی با آنچه در مناسبات مبادله جاری است همبسته می‌گردد.

شیوه هستی «همگان» شیوه‌ای است که ویژه خود اوست. با هستی<sup>۳</sup> ناظر به گرایش است که ما آن را «فاصله‌گیری» نامیدیم. بنیاد این گرایش در آن است که بایکدگراستی<sup>۴</sup> از آن رو که بایکدگراستی است خود را دلمشغول «میانمایگی»، که خصلت اگزیستانسیال «همگان» است، می‌کند. «همگان» بنابه هستی‌اش ذاتاً به گرد میانمایگی می‌چرخد. هم از این رو، «همگان» خود را در میانمایگی آنچه به او تعلق دارد، در میانمایگی آنچه به نزد او معتبر یا نامعتبر است و در میانمایگی آنچه او را کامکار یا وادار به انکار

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 127.

2. Durchschnittlichkeit

3. Mitsein

4. Miteinandersein

می‌کند، نگه می‌دارد. این میانمایگی در پیشنمود<sup>۱</sup> آنچه می‌توان یا شاید بتوان جرئت انجام دادنش را داشت مراقب هر آن مستثنایی است که خود را پیش اندازد. هر آنچه مرتبتی اولی و پیشین دارد بی‌مهمه به زیر کشانده می‌شود و فرودین می‌ماند. هر آنچه سرآغازین است شبانه با نقش و نگار آنچه از مدت‌ها پیش از این معلوم ما بوده است مستور می‌گردد. تنها آنچه حاصل پیکار است زبید که به کارش برند. رازها همه سر از تنگ و تا می‌افتند. میانمایگی با این دلمشغولی، گرایش ذاتی دیگری را نیز که به دازین تعلق دارد پنهان می‌کند. ما این گرایش را همسطح‌سازی همه امکانات هستی می‌نامیم.<sup>۲</sup>

در این جا همسطح‌سازی به مثابه گونه‌ای زورتوزی است که نخبگان در مقام کسانی که خود را در مرتبه‌ای اولی می‌دانند آن را حقی انحصاری می‌شمرند که می‌خواهند تنها خود از آن بهره‌برند، و این همسطحی چیزی نیست مگر آنچه گاهی برای یک طرف مبادله پیش می‌آید و او را ناگزیر می‌کند تا مبادله را به موازنه کاهش دهد. اقتصاد سیاسی منجبه نقد خود را ارزش مبادله‌ای می‌گیرد که ملاک آن ساعت کار اجتماعی‌ای است که باید به طور متوسط صرف شود. ضدیت با گمنامی در نظام سرمایه‌داری در ستیزه خود با همگان [یا منتشرانی] که از وجه سلبی و منفی هستی‌شناسی شده‌اند، به عمد و با طیب خاطر در برابر آنچه خود را به عنوان قانون ارزش<sup>۳</sup> به ما می‌قبولاند دیده بر هم می‌گذارد - دردی که به واژه‌ها مجال نمی‌دهد تا بگویند که آن درد از کجاست. این گمنامی، که برآمدگی اجتماعی آن بدیهی و خالی از هرگونه ابهام است، وقتی به امکان هستی تعبیر شود، آن جامعه نیز سبکبار و تبرئه می‌شود و مناسبات اعضای خود را متعین و در عین حال صلاحیت آن‌ها را سلب می‌کند.

جنبش‌انگیزی واژه‌ها در این جا بی‌هیچ تردیدی از همان ابتدا فی‌نفسه

1. Vorzeichnung

2. *Ibid.*, p. 127.

3. Wertgesetz

سیری نزولی و رو به پستی دارد. فریبی که در واژه کاربرد می‌نهد، در حالی که خود را با اصل مبادله‌همنشین ساخته، روح<sup>۱</sup> را در هوا می‌قاپد، زیرا روح از آن جا که نمی‌تواند فارغ از ایده حقیقت باشد، آشکارا آن چیزی را جلوه‌گر می‌سازد که از عمل مادی نهفته در پس مبادله آزاد و منصفانه کالا جان‌پناهی برای خود ساخته است. اما زبان اگر از قدرت تحرک تهی گردد، هرگز قادر به ارتباط با شیء در دستی که به نزد هایدگر ملاک داوری در باره زبان ارتباطی است، نخواهد بود. فلسفه زبان به جای آن که به شیوه‌ای آمرانه و مفتی‌گونه<sup>۲</sup> برای جدا کردن سره از ناسره و گوهر از خرمهره در روح زبان ما را به چپ و راست رهنمون گردد، باید تغییر دفعی کیفیت هرزه‌درایی [هرزه‌درایی بماهو هرزه‌درایی] به کمیت یا، به بیانی درست‌تر، تداخل این دو وجه را هدف پرسش و پژوهش خود قرار دهد. هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند باب خود را بر هنوز نااندیشیده‌ها بگشاید و در عین حال از آن تیر خلاص بی‌مسئولیتی که هایدگر در باره‌اش داد سخن می‌دهد در امان ماند. تفاوت نهادن میان آنچه گفته شده و واژه مکتوب و اصیل از همین بی‌مسئولیتی نشان دارد. حتی پوزیتیویست‌ها نیز می‌توانند بر نقش نامستولانه این واژه مکتوب و اصیل از آن رو که از مصداق خود تجاوز می‌کند، خرده بگیرند. کودک مزاجی و شرم حضور را هیچ فضلی بر هرزه‌درایی نیست. حتی آن عینیت ویژه زبان‌شناختی که فرض پیشینش هشیاری و مراقبت در برابر کلی‌بافی و عبارت‌پردازی است سرعت انتقال و تحرک‌پذیری بیان را هر قدر هم که گسسته باشد به عنوان آداب شهروندی<sup>۳</sup> بر خود فرض می‌داند. کسی که ادیب نباشد نمی‌تواند بدون عبارت‌پردازی به مضمون آنچه می‌نویسد وفادار ماند. جانبداری از چنین کسی پس از کشتار یهودیان تصادفی نمی‌نماید. کراوس خود حتی الامکان بی‌سوادان را بیش از ادیبان و فرهیختگان تحقیر

1. Geist

2. autoritär

3. Urbanität

کرده است. از سوی دیگر، داوری شتابزده در بارهٔ هرزه‌درایی که به هستی‌شناسی منفی واگذار می‌شود، همواره اجازه می‌دهد که عبارت‌پردازی چون چیزی که گویی سرنوشتی محتوم است توجیه شود. همین که هرزه‌درایی نوعی یافتِ حال<sup>۱</sup> به حساب می‌آید بسنده است تا ما در آن‌جا که اصالت به هرزه‌درایی تبدیل می‌شود چندان عذاب و خجالتی به خود راه ندهیم. حکایت هایدگر امروزه از همین قرار است. اجازه دهید جملاتی گزیده از نوشته‌ای به قلم ارنست اتریش<sup>۲</sup> را شاهد آوریم. عنوان این قطعه ایدهٔ دانشگاه آلمانی و اصلاح دانشگاه‌های آلمانی است:

دست‌درازی [به خودمختاری آکادمیک]<sup>۳</sup> نیست اگر برحسب شناخت روشن خود از سوگند بقراطی دانشگاهی، تمنا کنیم که امروزه هیچ فلسفهٔ خاصی با قطعیت در دانشگاه مرکزیت نداشته باشد و دانشگاه و مسئولیت ما در برابر کل واقعیت هشیار و گوش‌به‌زنگ نگاه داشته شود. در این وضعیت، دست‌درازی نیست اگر از هر دانش‌پژوهی در این پیکره تمنا کنیم که مطالعاتش را تحت هدایت واپسین پرسش در بارهٔ بنیاد هستی و کل هستی قرار دهد و از او بخواهیم تا بحث و تبادل نظر در این مسائل را، که ارج و عزت دانشگاه در گرو آن است، نصب‌العین قرار دهد. دست‌درازی نیست اگر از دانشجو طلب کنیم که در حیطة رشتهٔ خاص خود در سمت و سوی ذات مطالعاتش پیش رود و از منظر هستی و مسئولیت در برابر تمامیت هستی به

۱. Befindlichkeit: این واژه در زبان مصطلح به معنی واقعیت و موجودیت است، ولی ما آن را به «یافتِ حال» به معنای هایدگری ترجمه کرده‌ایم، و نویسنده نیز ظاهراً همین معنا را در نظر دارد: «یافتِ حال» در کنار فهم و گفتار سه اگزستانسیال اساسی در هستی‌دازاین است. من صرف نظر از این که خود را در جهان می‌یابم، خویشتن را در وضعیت و حالتی از پیش بوده نیز پرتاب‌شده می‌یابم. «finden» به معنای «یافتن» در فارسی یا «وَجَدَ» در عربی است. مثلاً، می‌گوییم «خود را گرفتار یافتیم.» یافت حال به نزد هایدگر، حالت نفسانی عارضی و احتمالی نیست، بل حالتی است که همواره پیشاپیش با ماست و ممکن نیست نباشد اما ممکن است بر ما پوشیده یا آشکار باشد. - م.

2. Erns Anrich

۳. عبارت داخل قلاب افزودهٔ نویسنده است. - م.

رشته خاص خود بنگرد. دست‌درازی نیست که اگر درست باشد، بر استاد لازم بدانیم که در درسگفتارهایش روشن کند که چگونه پژوهش او خود سرانجام از کشمکش با این پرسش برانگیخته می‌شود و از او انتظار داشته باشیم که هر یک از دوره‌های درسی‌اش به همین معنا نیرویی فراخواننده و بیدارکننده باشد.<sup>۱</sup>

در جملاتی از این دست که زمینه و بافتی سازمانی و به غایت موجوداندیش دارند، کاربرد زبان اصالت را درست به همان شیوه‌ای می‌یابیم که هایدگر در بیان ویژگی‌های هرزه‌درایی در هستی و زمان به کار می‌برد. در این جا مرجع اقتداری که زبان اصالت خود را نسبت به آن ملتزم و متعهد می‌کند چیزی جز همان مرجعیت فلسفه هایدگر نیست. در بخشی که از نوشته انریش نقل کردیم، نویسنده از سر لجاج و به شیوه سخنوران عبارت‌پرداز عبارت «دست‌درازی نیست اگر» را تکرار می‌کند تا دقیقاً دست‌درازی خود یا، به بیانی دیگر، سوگند خود را کتمان کند. انریش خود این واژه اساطیری را در مورد پرسشی که به پرسش هستی<sup>۲</sup> معروف است به کار می‌برد. این در حالی است که وی در آن واحد اذعان دارد که «امروزه [می‌باید] هیچ فلسفه خاصی با قطعیت در دانشگاه مرکزیت نداشته باشد.» تو گویی ساحت مرموز و مرغواگونه پرسش هستی در فراسوی هرگونه انتقادی لانه کرده است. آن کس که از سر انصاف به این پرسش و همه قیل و قال‌های مربوط به آن گردن نهد همان به که یکسره از میدان بیرونش اندازند. انریش تردستانه به چیزی دخیل می‌بندد که هنوز می‌تواند در گوش ساده‌دلان طنین ایستادگی در برابر مشغله امروزین علوم روحی<sup>۳</sup>، یعنی بی‌روح ساختن علوم

1. Ernst Anrich, *Die Idea der deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten*, Darmstadt, 1960, p. 114.

2. Seinsfrage

۳. Geisteswissenschaften: علوم روحی اصطلاحی است که ویلهلم دبلتای آن را برای دلالت بر

روحی، را به همراه داشته باشد. حق انسانی دانشجویان، یعنی نیاز آنها به امور ذاتی و بنیادی، با اسطوره بنیاد هستی به آب گل آلودی تبدیل می شود که زبان اصالت از آن ماهی می گیرد. روحی که دانشگاه ها از آن بی بهره گشته اند نهانی و بی سر و صدا به حق انحصاری آموزه های دگرگون می شود که به سهم خود آنگاه که روح در کسوت عقل ظاهر می شود،<sup>۱</sup> آن را به چماق تکفیر می بندد.

مفهوم دیگری که هایدگر آن را از نگاهی موافق و جانبدارانه تصویر می کند مفهوم تودستی بودن<sup>۲</sup> است که خود به لحاظ فلسفی، نیای مادری مفهوم ایمنی<sup>۳</sup> است. در این مفهوم نیز، همچنان که در مفهوم هرزه درایی دیدیم، تجربه رنجبار به ضد خودش تعبیر می گردد. در برخی از مراحل تاریخی کشاورزی و در اشکال ساده اقتصاد کالا، تولید اساساً متقارن مبادله نبود و با کارگران و مصرف کنندگان رابطه ای نزدیک تر داشت. در این مراحل، مناسبات تولیدکنندگان و مصرف کنندگان به طور کلی قلب به شیء نشده بود. ایده رهایی به آنچه صورتش از دستبرد دگرگونی و تحریف ایمن مانده باشد - ایده ای که هنوز هم مانده تا جامعه فعلیت به خود پوشد - به زحمت ممکن است بدون رد و نشانی از خاطره آن وضعیت های ابتدایی خلق شده باشد. به رغم این خاطرات، احتمالاً در طول ادوار دراز، مشقت بی واسطه ای که بر انسان های وانهاده در آن وضعیت ها رفته است بی رحمانه تر از خشونت سرمایه داری بوده است. با این همه، اندیشه هویت، که تعلیم دیده و

---

علوم انسانی به مفهوم عام به کار برد. آن را علوم تاریخی نیز گفته اند، و در هر حال، مقصود از آن علوم انسانی در مقابل علوم طبیعت (Naturwissenschaften) است. - م.  
 ۱. احتمالاً اشاره به دیالکتیک هگل و شاگردان اوست. در این دیالکتیک عقل همان تعقل در طول تاریخ و تعقل همان فعلیت (Wirklichkeit) است. - م.

2. Zuhandenheit

3. Geborgenheit



دستپرورد جهان مبادله و فروکاهنده تمایزها و تفاوت‌ها به همانستی مفهوم<sup>۱</sup> است، آن همانستی معصومانه‌تر را شرحه شرحه کرد. اما هایدگر آنچه را هگل و مارکس در جوانی به اسم بیگانگی<sup>۲</sup> و قلب به شیء<sup>۳</sup> محکوم می‌کردند و امروزه روز همه کس به صرافت طبع در محکوم کردنش اتفاق نظر دارند، از دیدگاهی هستی‌شناسانه و در عین حال ناتاریخی و همچنین به عنوان حالت هستی‌دازاین، به صورت چیزی انداموار و یدی<sup>۴</sup> تفسیر می‌کند. ایدئولوژی تودستی و فرادستی در عمل هواداران موسیقی جنبش جوانان، بی‌برگ و عریان می‌گردد بدین منوال که این هواداران بر این عقیده پا می‌نهند که تنها ویولنی که ساخته دست خود نوازنده است می‌تواند ویولن حقیقی باشد. از آنجا که تکنولوژی بر اشکال تولید کارهای دستی پیشی می‌گیرد و آن‌ها را زائد و بیش از حد نیاز می‌گرداند، نزدیکی و انسی هم که به این اشکال گره می‌خورد همان قدر پوچ و بی‌معناست که همبستر شدن با خود.<sup>۵</sup>

خودبودنِ اشیایی که نقش کارکردی ندارند و آزادسازی آن‌ها از جبر این‌همانی<sup>۶</sup> صرفاً رفتاری است که روح سلطه‌جو نسبت به اشیا در پیش

### 1. Gleichheit des Begriffs

### 2. Entfremdung

### 3. Verdinglichung

۴. هر دو واژه «انداموار» و «یدی» در ازای Leibhaft آمده است. افزوده «یدی» برای نزدیک کردن این مفهوم به تفکر هایدگر است. دست نه تنها در ترکیباتی چون Zuhandenheit (تودستی) و Vorhandenheit (فرادستی) و واژه‌های دیگر هایدگر نقش مهمی دارد، بلکه هایدگر در چه باشد آنچه گویندش تفکر؟ تلویحاً به این ادعا که دست در تفکر او صرفاً تنواره، اندامواره و خلاصه جسمانی است پاسخ می‌دهد و این جمله عجیب را می‌آورد که «میمون دست ندارد»؛ میمون فقط عضو گیرنده دارد. تنها انسان دست دارد. تنها آن کس که تفکر می‌کند دست دارد. دست به جهان اشاره می‌کند. ذات دست گیرندگی نیست. توانایی انسان در ساختن کار دستی نیز به همین نحو تفسیر می‌شود. این که هایدگر جسمانی را روحانی می‌کند یا بالعکس، پرمشی است که در این جا آدرنو آن را از دید خود پاسخ داده است. - م.

۵. در اصل نویسنده عیناً عبارت انگلیسی «do it yourself» را به کار می‌برد که در فرهنگ عامیانه دهه شصت آمریکا به معنای استمنا نیز به کار می‌رفت. - م.

### 6. Identitätszwang

می‌گیرد، چرا که این همه جز ناکجاآباد نیست. چنین روحی پیشاپیش دگر دیسی کل<sup>۱</sup> را مسلم می‌گیرد. با این همه، در درون بافت و زمینه عملکردی که چیزی بیرون از احاطه فراگیرنده آن نیست هر پرتو هستی‌شناسانه‌ای بر آثار تو دست‌ی معروف، کل آن بافت را زینت می‌بخشد. زبان اصالت به خاطر خود چنان سخن می‌گوید که پنداری سخنگوی انسان‌ها و اشیایی است که به خاطر خودشان وجود دارند. با این ترفند، زبان اصالت بیش و پیش از هر چیز به صورت چیزی در می‌آید که برای دیگران یا برای زمینه‌های تأثیری است که از قبل طراحی و به لحاظ آموزشی آراسته و پیراسته شده‌اند. این گفته واگنر که «آلمانی بودن یعنی کاری را به خاطر نفس آن کار انجام دادن» به قالب شعاری برای گسترش صدور روح آلمانی درآمد. نشانی که بر این روح نشست، گویای تصویب این داعیه بود که این روح از جنس کالا نبود. هم از این رو، چنین روحی در رقابت با کالاندیشی<sup>۲</sup> جهان غرب شاهد توفیق را در آغوش کشید. چنین است که تعامل زبان اصالت با پیشه هنری برای ما روشن می‌شود: هنر باید با زندگی مانوس شود و چیزی بیش از فن و حتی بیش از کاربرد صرف باشد. زبان اصالت این شعار نخ‌نماشده و تو خالی را به کار می‌گیرد و از آن پناهگاه می‌سازد. این زبان در زیر سایه صنعت، کار دستی را پیشه خود می‌سازد که به رایگان‌ش برگزیده است تا انگیزه‌های اصلاح زندگی را به شیوه‌ای بنجل و بازاری بازآفریند، شیوه‌ای که زندگی عملی آن را در خود مدفون ساخته تا خود را از دردسر آزمون عبث و بی‌حاصلی که امیدی به تحقق آن نیست خلاص کند. در عوض، زبان آستین‌ها را بالا می‌زند تا به ما تفهیم کند که آنچه بیش از تأمل نظری به کار می‌آید عمل یا پراکسیس مناسب

۱. Veränderung des Ganzen: بدین معنا که کل به چیزی سوای مجموع اجزای خود تغییر

می‌کند. - م.

در جای مناسب است. بدین سان ایستارِ اندیشه نظری تا آن جا که از پراکسیس مؤثر در دگرگونی واقعی به کلی بی خبر است، هر قدر هم که به وسیله همدردی با آنچه این جا و اکنون است جلب نظر کند، در نهایت در خدمت تکالیفی در دل از پیش داده‌هاست.

هایدگر آن جا که در هستی و زمان پدیدار کنجکاوی را تحلیل می‌کند، بر خود لازم می‌داند که در تحلیلش اشارتی هم به آن توانمندی تاریخی‌ای کند که مناسبات ایستمند را لزوماً لغو و منحل می‌کند.<sup>۱</sup> نظریه تودستی بودن از این مناسبات آب می‌خورد. سالم نامیدن این مناسبات چیزی است که هایدگر آن را به مریدانش واگذار می‌کند. او خود بر «نا - دوری»،<sup>۲</sup> که با یک خط فاصله قداست پیدا می‌کند، به اسم امکانی هستی‌شناختی مهر تأیید می‌زند. این امکان رفعت انسان را به مرتبه‌ای که فراتر و برتر از بی‌واسطگی صرفِ تکثیر زندگی اوست ممکن می‌سازد. با این همه، هایدگر در کزراهه اهانت به آگاهی از بند رسته فرو می‌لغزد:

به گاه آسودن و درنگیدنِ ما، پروا [یا هم]<sup>۳</sup> به اهتمام<sup>۴</sup> نسبت به امکانات دیدار جهان آن‌سان که جهان صرفاً خود را پدیدار می‌سازد، بدل می‌گردد. دازاین آنچه را دور است تنها به آهنگ آن می‌جوید که آن را آن چنان که

1. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 172.

۲. هایدگر گاه بی‌آن که واژه جدیدی جعل کند، با جدا کردن اجزای واژه‌ای متداول معنایی نامتداول به آن می‌دهد که اغلب آن را معنای اصیل و کهن واژه می‌داند. البته ناگفته نماند که او خود در کتاب در باب ذات حقیقت (*Vom Wesen der Wahrheit*) ما را از مته به خشخاش نهادن در تحلیل لفظی و امکان خطا و گمراهی در این نوع ریشه‌شناسی برحذر می‌دارد. او بر آن است که واژه‌ها را باید در مناسبت با پرسشی که مضمون بحث کلی است ریشه‌یابی کرد و از ریشه‌یابی‌های افراطی که پژوهش‌هایی بی‌حاصل است برحذر بود (XXXIV, 11 f). در هر حال نهادن خط فاصله یکی از روش‌های هایدگر در واگردانی معنایی واژه‌هاست. بدین سان «Entfernen» را، که به معنای دوری است، به صورت Ent-fernen به کار می‌برد تا معنای رفع دوری یا نا - دوری یا تقرب را برساند، چرا که در آلمانی Ent می‌تواند مفهوم سلب را افاده کند. مترجمان انگلیسی اغلب «Ent-fernung» را به «dis-stancing» برمی‌گردانند. - م.

3. Sorge

4. Besorgen

می‌نماید، به خود نزدیک کند. دازاین خود را تنها به پدیدار جهان می‌سپرد تا این پدیدار او را با خود برد. در این گونه هستی، اهتمام دازاین آن است که در مقام هستی - در - جهان و در مقام هستی اقرب به تودستی هرروزینه از خود رها گردد.

اما کنجکاوی‌ای که آزاد گشته است، نه از برای فهمیدن دیده‌ها یا، به دیگر سخن، نه از برای رهیافت به هستی به سوی دیده‌ها، بل تنها برای دیدن خود را دلمشغول دیدن می‌کند. کنجکاوی جویای نوجویی است تنها برای آن که هر دم از نو به نوجویی دیگری ورجهد.<sup>۱</sup>

به نزد هایدگر، راه آگاهی آزاد و وارسته راهی نبشته و بی‌برگشت است،<sup>۲</sup> اما همین راه برای آن کس که آزاد گشته چونان که برای کسانی که دایره تکالیف عرصه را بر آنها تنگ کرده یا چونان که برای کسانی که ذهن رهیده از عمل را چون چیزی ساختگی و تکلف‌آمیز به چشم بی‌اعتمادی می‌نگرند، چندان جاذبه‌ای ندارد. به نزد هایدگر، آگاهی رهیده و کنجکاوی همسنگ و برابرند. نفرت وی از کنجکاوی و بیزاری او از تحرک همبسته یکدیگرند. هر دوی این‌ها یک چیز را در ذهن ما حقنه می‌کنند، و آن اندرز حکیمانه از قافله واماندگانی است که می‌گویند: رضا به داده بده و ز جبین گره بگشای / که بر من و تو در اختیار نگشاده‌ست.<sup>۳</sup> تهدید اختگی از مضامین شناخته شده در روانکاوی تناسلی است. برحسب این نظریه، کودکی که در امور جنسی تجسس می‌کند خود را در معرض این تهدید می‌بیند. در برابر این تهدید، هستی‌شناس با وانمود به ایستار فراروان‌شناختی، قافیۀ خود را با نغمۀ «به تو مربوط نیست» هم‌کوک می‌کند. در تعامل با مسئله کنجکاوی، متفکر به تفکر

1. *Ibid.*

۲. «نبشته» در مقابل Vorgezeichnet به معنای از پیش رسم شده یا نقاشی شده و مجازاً به معنای مقدر آمده است. در زبان فارسی، واژه «نبشته» هم به معنای نقاشی شده است و هم معنای مقدر می‌دهد، چنان‌که فردوسی می‌گوید: قضای نبشته نشاید سترد. - م.

۳. در اصل: «در سرزمین خود بمان و نان خود را شرافتمندانه بخور.» - م.

اهانت می‌کند. بدون کنجکاوی، سوژه در فضای دم‌کرده و خفقان‌آور و سوایس تکرار فروبسته و زندانی می‌شود. بدین حال او هرگز نمی‌تواند راهی به آفاق تجربه بگشاید. البته این بینش روشنگرانه، در بازگفت همهٔ مطلب هنوز اندر خم یک کوچه است. مسئله آن است که ملامت منتشران در بهبود آن واقعیت اجتماعی که هایدگر عوارضش را به باد نکوهش می‌گیرد اندک تأثیری ندارد. مسئله آن است که دعوای هایدگر با منتشران تنها از بله‌قربان‌گویی به هر بهایی ریشه می‌گیرد.

کنجکاوی را به مشاهدهٔ موجودات در حالت حیرت، *thaumázēin* [thaumazein]، کاری نیست. کنجکاوی را هیچ تعلقی به آن‌گونه حیرتی که ما را بر سر عجز از ادراک می‌آورد نیست، بل اهتمام آن بر سر گونه‌ای علم است، اما تنها به آهنگ آنچه معلوم گشته است.<sup>۱</sup>

هگل نیز در رساله‌ای که در باب تفاوت نوشته است،<sup>۲</sup> کنجکاوی را با دقت و ژرفکاوای پیش‌تری در بوتۀ نقد نهاده است؛ اما، به نزد او، کنجکاوی نه یافتنِ حال بل موضعِ آگاهی شیء شده نسبت به ابژه مرده است:<sup>۳</sup>

آن روح زنده‌ای که فلسفه‌ای منزلگه اوست، از بهر آن که از پرده برون شود روحی همخویش می‌طلبد تا خود به واسطهٔ آن زاده شود. آن روح در مقام

1. *Ibid.*

2. *Differenzschrift*

۳. Neugier کنجکاوی به مفهوم منفی یعنی کند و کاو و سرک کشیدن در سوراخ‌ها و کنج‌هاست. تحلیل این پدیدار از سه دیدگاه مختلف فرویدی، هایدگری و هگلی مانع از آن است که ما آن را به فضولی، که اغلب وجه گفتاری و عملی دارد، ترجمه کنیم. در هر سه دیدگاه، کنجکاوی نوعی نجسس فکری است. مثلاً، از دیدگاه فرویدی، کنجکاوی سعی در کشف و فهم امور دیگران است بدون این که آن امور ظاهراً به شخص کنجکاو مرتبط باشد. کنجکاوی در این نظریه شکل مبدل واکنش در مقابل تابو یا ممنوعیت اطلاع کودک از آن چیزی است که به جنسیت و آلت تناسلی او مربوط می‌شود. به نزد هگل، آگاهی در برابر ابژه شیء شده خود نیز شیء می‌شود. کنجکاوی، معرفتی کاذب و تا حدی جبرانی است. به نزد هایدگر، گریز از خود بودن و انتشار دازاین در همگان به هنگام طفره‌روی از تعامل با هستی و جهان‌گاه در کنجکاوی، گاه در هرزه‌درایی (وراجی) و گاه در مبهم‌گویی بروز می‌کند. به بیانی دیگر، این‌ها صورت‌های سقوط در هرروزینگی و همگان است. به هر حال، در اندیشهٔ هر سه متفکر، کنجکاوی نوعی میل به دانستن و کسب معلومات است. - م.

پدیداری بیگانه هر منش تاریخی را که از سر دل‌بستگی‌های خاص خود سر در پی فهم عقیده‌ها پرسه می‌زند پس پشت می‌نهد بی‌آن‌که از اندرون خود چیزی را آشکاره کند. این‌که باید در خدمت بزرگ نمودن مجموعه پسمانده‌های مومیایی‌ها یا انبوه کلی حادثات بود به نزد چنین روحی درخور التفات نیست، زیرا که او خود از این‌گونه کنجکاوی که آهنگ گردآوری خوشه‌های تازه از خرمن معرفت دارد دست شسته است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که سرشت‌های آزمند کلاً جنبه‌ای نفرت‌انگیز دارند، جنبه زنده کنجکاوی را نیز کتمان نتوان کرد، اما این جنبه جهشی درونی که انگیخته هوسی برای کند و کاوی آزمایشی باشد نیست، بل واکنشی ناشی از فشار خودداری و ناکامی مراحل نخستین کودکی و انگیخته خواست خلاصی از امر همیشه همان، یعنی همانستی، در آن زمان و صورت قلب‌شده و مبدل آن در زمان کنونی است. کنجکاوان شخصیت‌هایی هستند که اشتیاق کودکانه آن‌ها به فهم حقیقت امور جنسی هرگز به مرتبه اشباع و خرسندی نرسیده است: شهوت [کنجکاوی] آن‌ها جانشین و بدیلی مندرس و زنده<sup>۲</sup> است. کسی که از آنچه به او مربوط بوده منع شده است خود را شرورانه در آنچه به او مربوط نیست دخیل می‌کند. وی از دستیابی به اطلاعات در باره اموری که خود هیچ نقشی در آن‌ها ندارد سرمست می‌گردد. بدین سان است که آزمندی از هر دست که باشد خود را به اشتیاق آزادانه مربوط می‌کند. هایدگر از آن‌جا که از سر نخوت به آنچه صرفاً موجود است به دیده تحقیر می‌نگرد، نسبت به منشأ پیدایش کنجکاوی نیز بی‌تفاوت است. هایدگر معلولیت و نقص عضو را به اسم تقصیر کلی دازاین همچون گناه شخص معلول در نامه اعمال او ثبت می‌کند. آنچه به نزد هایدگر وجودی بودن را تضمین می‌کند یا، به بیانی دیگر، ضمانت اگزستانسیال به طرزی نجسب و ناهمخوان وابسته کنشی می‌گردد

1. Hegel, *Werke, Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jeneser Zeit. (Differenzschrift)*, p. 40.

۲. هر دو واژه در ازای Schäbig که ظاهراً نویسنده هر دو معنای آن را در نظر داشته است. - م.

که در کنجکاوی - در دانش کاهلانه و ولنگار - آزموده نمی‌شود: چه بسا همین نکته سرآغاز تاریخ فلسفی کلیشه‌الترزام بوده باشد. هایدگر مطابق آموزه‌های خودش با رویگردانی از امکان هستی‌شناسانه محض به متولی و سخنگوی نیاز و عسرت زندگی تبدیل می‌شود. اصالت نیز چون لفاظی‌های ایدئالیستی با طرح اگزستانسیال از همان خشت اول، خود را در موضعی قرار می‌دهد که جانبدار فقر و نیاز و علیه خرسندی و سرشاری است و بدین‌سان هر چند از خنثی بودن و بی‌طرفی دانسته و آگاهانه و همچنین دوری خود از اجتماع می‌بالد، خود را در حیطة آن‌گونه مناسبات تولیدی قرار می‌دهد که به نحوی نابخردانه نیاز و کمبود را ابدی می‌سازد. هایدگر سرانجام از «بی‌موطنی» به عنوان «سومین خصلت بنیادی این پدیدار» نام می‌برد.<sup>۱</sup> این بدان معناست که وی با توسل به صنعت تلمیح که به لحاظ آموزشی امتحان خود را پس داده و در برابر انتظار [ی که به] وفاق پنهان [در مورد مدلولش می‌رود] ساکت است، روح یهودی سرگردان<sup>۲</sup> را در فلسفه خود احضار می‌کند. شادی حرکت به نزد بی‌موظنان به طوق لعنت بدل می‌شود. «مشاهده هستندگان از سر حیرت»،<sup>۳</sup> هر چند که این مشاهده هنوز به هیچ وجه مشاهده خود هستی نمی‌تواند بود، در تقابل با راه «دازاین هرروزینه» ای است که «یکسره خود را ریشه‌کن می‌کند». در فلسفه سال ۱۹۲۷<sup>۴</sup> روشنفکر بی‌ریشه

۱. مقصود از «این پدیدار» همان کنجکاوی یا فضولی است. دو خصلت بنیادین دیگری که هایدگر برای این پدیدار نام می‌برد «فوریت و بی‌تأملی» و «انتشار» است. - م.

۲. *das Ahasverische*: واژه‌ای است کهن که اِپِرای استیفلیو (*Stiffelio*) اثر جوزپه وردی (*Giuseppe Verdi*) آن را زنده کرده است. *Ahasverian* منسوب به خشایارشا است که در غرب آزادکننده یهودیان محسوب می‌شود. در قرون وسطی به هنرپیشه‌ای که نقش خشایارشا را بازی می‌کرد *Ahasverian* می‌گفتند. معمولاً گروه‌های تئاتری از سرزمینی به سرزمین دیگر نقل مکان می‌کردند و به اصطلاح موطن خاصی نداشتند. بدین قرار، کم‌کم این واژه به معنای شخص ناآرام و بی‌قرار به کار رفت و در زبان عبری نیز به معنای آواره و بی‌وطن به کار می‌رود. - م.

3. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 172.

۴. سال انتشار هستی و زمان. - م.

لکه ننگ کسی را بر تارک دارد که آهنگ براندازی نظم موجود در سر اوست. این که آن سوپه اجتماعی که در تحلیل هایدگری اصالت ریشه دارد تا چه حد عمیق است، برخلاف خواست خود هایدگر، وقتی عیان می شود که به شیوه او به کاربرد زبان توجه کنیم. همه می دانیم که هایدگر مقوله هستی سوپژکتیویته را با دزاین، که ذات آن، به قول وی، اگزستانس است، عوض می کند. اما هستی که «بدین طریق برای این هستند از حیث هستی اش مطرح است»<sup>۱</sup> در هر مورد از آن من است.<sup>۲</sup> از این طریق سوپژکتیویته باید از هستندگان دیگر تمیز داده شود. افزون بر آن، طرح این مطلب مانع از آن می گردد که اگزستانس «به لحاظ هستی شناسی همچون حالت یا نمونه ای مندرج در جنسی از موجودات فرادستی گرفته»<sup>۳</sup> شود. این طرح، که ملهم از آموزه «شفافیت»<sup>۴</sup> نفس [یا خود] به نزد کسی برکگور<sup>۵</sup> است، مجالی برای آغازیدن از آن گونه موجودی فراهم می آورد که به اعتبار نقد معرفت شناسانه هستی، چیزی چون دادگی بی واسطه و واقعیات [یا اعیان] موجود در حیطه آگاهی، و در عین حال همچون «من» [یا گو] به آن گونه که زمانی در ایدئالیسم نظری مطرح می شد، چیزی بیش از امر واقع به حساب می آید. آنچه در عبارت غیرشخصی «مطرح است» پنهان است چیزی جز این نکته نیست که

۱. این مضمون بارها به همین صورت غیرشخصی به عنوان توصیف عام هستی دزاین، یعنی هستی هر یک از ما، در هستی و زمان به کار می رود: دزاین هستند ای است که هستی اش برایش مطرح است. «مطرح است» معادل «es geht» است که می توان آن را به «مسئله است» یا «محل پرسش است» یا «محل توجه است» نیز ترجمه کرد، اما هیچ یک از این برگردان ها آن حالت عمومیت و غیرشخصی بودن «es geht» را دقیقاً نمی رسانند. - م.

2. *Ibid.*, p. 42.

3. *Ibid.*

4. *Durchsichtigkeit*

۵. آدرنو به اوایل کتاب مرض موت اشاره دارد: کی برکگور پس از اشاراتی کوتاه به نوعی نویدی از خود نبودن یا یاسی ناشی از بی رابطگی با خود نتیجه می گیرد که نسبت خود با خود تنها در نسبت با قدرت ثالثی برقرار می شود که نسبت خود با خود را برقرار می کند، و به عنوان یک فرمول نتیجه می گیرد که «وضعیت نفس را آن هنگام که نویدی به کلی ریشه کن شده است می توان چنین توصیف کرد: نفس در نسبت دادن خود به خود و در خواست خود بودن، به نحوی شفاف خود را در قدرتی بنیاد می نهد که نفس را بنیان نهاده است.» - م.



دازاین همان آگاهی است، اما با این قاعده،<sup>۱</sup> ورود هایدگر به صحنه‌ای که باید در آن ایفای نقش کند میسر می‌گردد. بدین سان هستی از مفهومی انتزاعی به چیزی تبدیل می‌شود که مطلقاً ماتقدم و از پیش بوده است و هیچ کس آن را وضع نکرده است. چرا؟ چون آن هستنده‌ای که هایدگر نشان می‌دهد و دازایش می‌نامد باید همزمان نه تنها هستنده، بل شرط مطلق هستی باشد، بی آن که در این میان چیزی از فردیت، امتلا و جسمانیت او کم گردد. این شِمایی است که زبان اصالت آن را خواسته یا ناخواسته تا حد تهوع پی می‌گیرد. این زبان جراحی بی‌معنایی دازاین را شفا می‌بخشد و پیک رستگاری را از عالم مثل به جهان دازاین فرا می‌خواند. هایدگر در اطراف ملکی که قباله‌اش را به نام شخصی قائم به خود زده‌اند دیوار می‌کشد. این که دازاین به خودش تعلق دارد، این که دازاین «در هر مورد از آن من» است، تنها تعریف کلی فردیت است که از میان پاره‌های باقی مانده از سوژه استعلایی اوراق شده و متافیزیکی مربوط به آن برچیده شده است. اصل فردیت در این جا به اصلی تبدیل می‌شود که از یک سو، در تقابل با فرد خاص و جزئی و از سوی دیگر، ذات آن فرد به حساب می‌آید. بدین سان آنچه پیش از این به نزد هگل به وحدت دیالکتیکی کلی و جزئی تعبیر می‌شد اینک به مناسبات تملک تبدیل می‌شود و سپس مرتبه و حقوق اولویت فلسفی به آن اعطا می‌شود. «از آن جا که دازاین در هر مورد از آن من بودن است... پس همواره در خطاب به او باید از ضمائر شخصی استفاده کرد.»<sup>۲</sup> بدین سان تفاوت اصالت و نااصالت، که تفاوتی به راستی کی‌یرکگوری است، دایر بر آن می‌گردد که این هستنده، یعنی دازاین، خودش را، یعنی از آن من بودنش را

۱. مقصود از «این قاعده» همان توصیف هستی‌شناسانه دازاین در نخستین بخش هستی و زمان (بند ۹) است که بعداً نیز مستقیم و غیرمستقیم تکرار می‌شود و جداً از مضامین کلیدی و رهگشای هستی‌شناسی بنیادی هایدگر است. - م.

2. *Ibid.*, p. 42.

انتخاب می‌کند یا نه.<sup>۱</sup> تا اطلاع ثانوی، معیار اصالت و نااصالت فعلاً بسته این تصمیم می‌گردد که سوژه منفرد خود را چون ملک شخصی خود می‌پذیرد یا نه. سوژه‌ای که مفهوم آن زمانی علیه شیء گردانی بنا می‌شد در این جا قلب به شیء می‌شود و در عین حال این شیء گردانی عیناً با زبانی که خود همزمان مرتکب همین جرم می‌گردد به سخره گرفته می‌شود. مفهوم کلی از آن من بودن، که این زبان سوژکتیویته را به عنوان ملک شخصی خود سوژکتیویته بر آن بنا می‌کند، همچون روایتی دیگر از فرومایگی خود را با زبان او باش برلینی هم‌آوا می‌کند. از این پس آنچه پیش از این تحت نام اگزیستانسیل و اگزیستانسیال مطرح می‌شد در قبالة این ملک جدید ثبت می‌شود.<sup>۲</sup> در فراسوی شرایط و وابستگی‌های واقعی و برحسب فهمی به غایت صوری در مورد مفهوم تعلق به خود داشتن که پیامدهای آن نیز به غایت دامنه‌دار است، دو راهه اصالت و نااصالت به این عنوان که دو راهه‌ای هستی‌شناختی است رهنمود خود را تصمیم فردی قرار می‌دهد که می‌خواهد خود باشد یا خود نباشد. کافی است که این وجودشناسی دستش به موجودترین موجود برسد تا فلسفه را دیگر به آن نیاز نباشد که در بند سرچشمه اجتماعی و تاریخی - طبیعی قبالة مالکیتی باشد که فرد را مالک خودش می‌کند و واژه‌هایی چون «من» و فراتر از آن «شخصیت» را در دهان او می‌اندازد. چنین فلسفه‌ای به‌گردد

۱. بنگرید به *Ibid*.

۲. *existenzial* (اگزیستانسیال / وجودی) و *existenziell* (اگزیستانسیل / موجودی) هر دو از حیث دستوری صفت هستند و اسم هر دو اگزیستانس است. هایدگر در هستی و زمان برحسب قراردادی دلبخواه، اگزیستانسیال‌ها را به مقومات کلی هستی‌شناسانه از جمله «هستی - در - جهان»، «فهم»، «گفتار»، «یافتِ حال» و همچنین فهم فیلسوف از آن‌ها، و اگزیستانسیل‌ها را به امکانات بی‌شمار موجودی گشوده بر دازاین و همچنین فهم آن‌ها اطلاق می‌کند. این که کسی تصمیم بگیرد که سرباز یا فیلسوف شود یا خود را در همگان منتشر کند یا از فهم و عمل اصیل طفره رود یا مطابق آن‌ها اندیشه و رفتار کند، اگزیستانسیل شمرده می‌شود. اگزیستانسیل‌ها تصمیم‌ها و گزینه‌های خاص فردی و اگزیستانسیال‌ها مقومات عام هستی دازاین هستند. - م.

گمانش نمی‌رسد که جامعه و | شرایط | روان‌شناختی تا چه حدّ به انسان مجالِ خود بودن یا خود شدن می‌دهند، یا پروا ندارد از این که مبدا دگر باره اهریمن قدیم شرارت قوای خود را در خویشمندی<sup>۱</sup> به این مفهوم بسیج کرده باشد. بدین نمط رابطه اجتماعی که در این همانی سوژه مسدود و محبوس گشته، از وجه اجتماعی خود زدوده و به صورت چیزی قائم به ذات در می‌آید. فرد، که خود دیگر بر ملکی استوار تکیه نتواند کرد، در غایت انتزاع دست توصل به واپسین مایملکی که خود را لایزال و خلل‌ناپذیر می‌نماید دراز می‌کند. بنگر که متافیزیک چگونه با ناله‌های سوگمند تسلی‌کارش به سر می‌رسد: هرچه باشد انسان هنوز هم آنچه هست باقی می‌ماند. اما انسان‌ها از آن‌جا که چه از حیث اجتماعی و چه به لحاظ زیست‌شناختی هرگز آن‌چنان که هستند باقی نمی‌مانند، با کهنه‌ته‌مانده لاطاللی که از خودهمانستی<sup>۲</sup> برای آن‌ها مانده جبران مافات می‌کنند، چرا که این خودهمانستی آن‌ها را به نشان ممتاز بودن مفتخر می‌کند. این بنای خلل‌ناپذیر که زیربنای آن چیزی جز مفهوم آن‌یا، به بیانی دیگر، چیزی جز خویشمندی حشو و مکرر نیست، باید، به قول خود هایدگر، در زمینی مأوا گیرد که اصیلان واجد و نااصیلان فاقد آنند. از یک سو، سخن از آن می‌رود که ذات دازاین همواره چیزی بیش از دازاین محض است؛ اما از سوی دیگر، همین ذات چیزی جز خودبودی دازاین نیست: دازاین خودش است. چنین نیست که ایراد وارد بر زبان هایدگر آن باشد که این زبان چون هر زبان فلسفی دیگری می‌خواهد حرف خود را از طریق استعلایی به کرسی بنشانند که مدعی فراگذار از مهره‌های برچیده از واقعیت تجربی است. زبان هایدگر واقعیت تجربی بدی را به استعلا تبدیل می‌کند.

هایدگر به دقت جوانب را می‌سنجد تا مبدا از خود ردی به جا بگذارد که بعداً او را به سوپزکتیویسم معرفت‌شناختی متهم کنند. او به ما می‌گوید که

باید میان از آن منی یا خویشمندی خودی که به نحوی اصیل برون‌خویش است و این‌همانی سوژه تفکیک قائل شویم،<sup>۱</sup> چون در غیراین صورت، ایدئالیسم تفکری که ادعای تفکر آغازینه‌ها و سرچشمه‌ها را یدک می‌کشد شکاف برمی‌دارد، اما هستی خود‌هایدگر نیز که سرانجام رفتارهایی واقعی به آن نسبت داده می‌شود، خود به من مطلق فیثسته<sup>۲</sup> تبدیل می‌شود. در این‌جا نیز سخن از همان سوژه بی‌سوژه می‌رود چنان‌که گویی همان من سر بریده فیثسته مطرح است که وی آن را در تقابل با من صرفاً وضع شده سنتی قرار داد. ما چیزی نمی‌یابیم که هستی‌هایدگر را از من مطلق فیثسته به طور قاطع متمایز کند [مفهوم من به نزد هر دو با من سنتی این فرق را دارد که فعالیت ماتقدم یا پیشین اشخاص واقعی است]. اگر این وجه افتراق، که برحسب اصل انتزاعی، از پیش مقرر شده‌ای از آن منی را به اشخاص واقعی متعلق می‌کند، نبود، تقدم هستی‌شناختی فیثسته و‌هایدگر نیز کارش یکسره و تعطیل می‌شد. حتی این‌همانی [یا هوویت] به سیاق سنت قدیم فلسفه تا آن‌جا که به مفهوم وحدت بازنمودهای یک آگاهی [یعنی نقش‌هایی که در ذهن مرتسم می‌شود] بود، به واقعیاتی راجع می‌شد که در آن فلسفه قابلیت آن را داشت که به عنوان شرایط امکان این‌همانی فرض شود.<sup>۳</sup> همین مبحث، البته به نحوی که

1. v.gl.a.a.O. (ibid) S 130 / p. 168.

۲. absolute Ich: من مطلق فیثسته همان من استعلایی، آزاد و خودجوشی است که فیثسته اصرار داشت آن را از سوژه یا ذهن به مفهوم سنتی جدا کند. ذهن به مفهوم سنتی (مثلاً به نزد اسپینوزا یا دکارت) همان آگاهی و اندیشه قائم به خود و گوهرین است که در یک سو قرار می‌گیرد و جهان و موجودات در سوی دیگر. فیثسته، که معاصر کانت بود، این ثنویت را رد می‌کرد. به عقیده او، چنین ثنویتی به ماتریالیسم، قول به موجیبت و نفی آزادی می‌انجامد. مفهوم «من» به نزد فیثسته چیزی بیش از محل بازنمودها و تأثیرات علی است. به عقیده او، «من» موجودات را در وجود می‌آورد و فعالیتی محض است، نه موجودی فعال در میان دیگر موجودات. این فعالیت یا خود استعلایی به نزد او واقعیتهایی غایی است. فیثسته می‌خواست شکاف من و نامن را از بین ببرد. آدرنو به همین اعتبار، هستی‌هایدگر را با من مطلق فیثسته یکی می‌گیرد. - م.

۳. مثلاً، بازنمود مدادی که با آن می‌نویسم مشروط به این شرط قبلی است که پیشاپیش مدادی در خارج وجود داشته باشد. - م.

تشخیص آن دشوار است، بار دگر در اندیشه هایدگر عَلم می شود، بدین معنا که هایدگر با تفسیر دوباره‌ای آن را به هسته مرکزی کلیه مباحث آغازین خود تبدیل می‌کند. آغازگاه تفکر هایدگر به همان گونه که هگل یک بار با فلسفه تأملی<sup>۱</sup> درآویخت، در مقابل نقدهای احتمالی به مخالفت برمی‌خیزد. گفته‌اند که بنای نویافته یا بازیافته‌ای که سنگ چیزی در فراسوی ثنویت واقعیت و ماهیت را به سینه می‌زند و هوسرل هنوز آن را به شیوه قدیم آموزش می‌داد از دست انتقاد گریخته و نقد نیز آن را به حال خود رها کرده است. نه فقط فلسفه هایدگر، بل کل زبان اصالتی که این فلسفه را پی می‌گیرد صحنه بسط و تفصیل همین ساختار است. هایدگر در همان صفحات آغازین هستی و زمان آن‌جا که به تقدم و اولویت دازاین می‌پردازد، به همین نکته اشاره می‌کند. برحسب تفسیر وی، سوژکتیویته می‌تواند همچون مفهوم بالسویگی<sup>۲</sup> باشد: واقعیت و ماهیت یکی هستند. اولویت دازاین دو وجه دارد. از یک سو، دازاین وجه موجودی<sup>۳</sup> دارد، چون اگزستانس آن را متعین کرده است. یا، به بیانی دیگر، اگزستانس دازاین امری واقع و رویداده<sup>۴</sup> یا هستنده در آن‌جا است، و از سوی دیگر، «دازاین... براساس تعین اگزستانسش فی نفسه هستی شناختی است.»<sup>۵</sup> بنابراین، بی‌درنگ و بلاواسطه چیزی متناقض با سوژکتیویته به سوژکتیویته تعلق می‌گیرد: این تناقض در آن است که سوژکتیویته به همان سیاق فلسفه سنتی که واقع بودگی را چون آگاهی ممکن می‌ساخت، خود به امری واقع بوده و واقعی تبدیل می‌شود و به هوسرل که می‌رسیم، این واقع بودگی نیز خود، برخلاف مفهوم واقع بودگی، به مفهوم

۱. Reflexion philosophie: به فلسفه‌ای گفته می‌شود که متکی به تأملات، یعنی اندیشه محصور در ذهن، است تا آن حد که چون دکارت صدق وجود واقعیات خارجی را محل تردید قرار می‌دهد یا چون بارکلی کلاً موجودات خارجی را صرفاً ایده‌های ذهنی می‌داند. خردانگاری بریده از تجربه، که سابقه آن به زنون الثایی و ریاضیدانان یونانی برمی‌گردد، نتیجه این گونه فلسفه است. - م.

2. Indifferenzbegriff

3. ontisch / Ontic

4. faktisch

5. Daseiende

6. *Ibid.*, p. 13.

محض، به ذات و سرانجام به منِ مثالی<sup>۱</sup> بدل می‌گردد. این سرشت دوباره سوژه، که در عین حال پیش از سقوط در دوبارگی به منزله وحدتی مطلق است، گویای رهیابی به مرتبه کشفی مهم و تعیین‌کننده است که ادعایی علیه مفهوم سوژه در آموزه سنتی را یدک می‌کشد. به همین مقصود، هایدگر به شیوه‌ای کهنه و مهجور متوسل می‌شود: شیوه مدرسیان.

وقتی هایدگر این دو مشخصه سوژه را به اسم صفات ذاتی دزاین به دزاین نسبت می‌دهد، به این امر مسلم که جمع این دو مشخصه برخلاف اصل امتناع اجتماع نقیضین است هیچ اعتنایی ندارد. هایدگر نتیجه می‌گیرد که دزاین صرفاً خصلت موجودی ندارد - که البته برحسب آنچه از مفهوم دزاین دریافت می‌شود، این حکم تکرار مکرر یا همان‌گویی است - بلکه خصلتی هستی‌شناختی هم دارد. از حمل همزمان صفات موجودی و وجودی [یا هستی‌شناختی] بر دزاین می‌توان عنصر واپس‌گرایانه نهفته در مفهوم دزاین را دریافت. مفهوم هستی‌شناختی به هیچ موضوع و جوهری مجال نمی‌دهد که آن را به عنوان محمول و عرض به خود منضم کند. واقع بودن محمولی نیست که با مفهومی قرین افتد - از زمانی که کانت برهان وجودی در اثبات وجود خدا را در بوته نقد نهاده، هیچ فلسفه‌ای نباید به خود جرئت دهد که از این حد فراتر رود. به همین منوال نمی‌توان گفت که ناواقع بودن بر ذاتمندی و وجوب نوعی مفهوم دلالت می‌کند. این ذاتمندی و وجوب، برخلاف ادعای هایدگر، در مقام کیفیت خود آن مفهوم به آن مفهوم تعلق ندارد، بل چیزی است که در رابطه آن مفهوم با واقع‌بودگی‌ای که با حکم ترکیبی بر آن حمل می‌شود درج می‌گردد. به هیچ وجه نمی‌توان با قاطعیت حکم داد که دزاین، وجودی یا موجودی است، زیرا آنچه از دزاین مراد می‌شود گویای آن است که دزاین بنیادی گوهرین<sup>۲</sup> است. هم از این روست

1. eidos ego

2. Substratum

که معنای دازاین مفهوم ناشدنی است. برعکس، واژه‌های موجودی و وجودی [یا هستی‌شناختی] مبین اشکال متفاوتی از تأمل نظری‌اند و، بنابراین، تنها از جهت تعاریف دازاین یا جایگاه این تعاریف در نظریه از اعمال قدرت خود عاجزند، نه از جهت بنیاد گوهرینی که بی‌واسطه و مستقیماً از آن‌ها مراد می‌شود. جایگاه این دو جایگاه وساطت مفهومی<sup>۱</sup> است. برحسب توضیح هایدگر، این جایگاه جایگاه بی‌واسطگی‌ای است که از نوعی یگانه و منحصر به فرد<sup>۲</sup> است و، از همین رو، دازاین دفعتاً و به یکباره به وضع ثالثی<sup>۳</sup> تبدیل می‌شود، بی‌توجه به این که سرشت دوگانه‌ای که هایدگر به این وضع ثالث پیوند می‌زند به هیچ وجه نمی‌تواند جدا و مستقل از آنچه مفهوماً موضوع گوهرین واقع شده است تصور گردد. این واقعیت که هیچ چیز بدون داشتن وحدت مقولی<sup>۴</sup> این‌همانی خود را حفظ نمی‌کند و وحدت مقولی نیز به سهم خود بدون آنچه به صورت هم نهاد و ترکیب در خود دارد این‌همانی خود را حفظ نمی‌کند، در نظر هایدگر، به مثابه بنیادی برای تفکیک و تمیز اجزا جلوه‌گر می‌شود و آن اجزا نیز به منزله مشتق‌ها جلوه می‌کنند. در میان زمین و آسمان، هیچ چیز نیست که فی‌نفسه و مستقلاً موجودی یا وجودی باشد، بلکه فلسفه است که با قرار دادن چیزی در مجموعه‌ای آن را چنین می‌کند. زبان آلتی است که وقتی به جای سخن گفتن از چیزی که فارغ از هر روش و مدلی هستی‌شناختی است، از نظریه‌ها، احکام و براهین هستی‌شناختی سخن می‌گوید، این تفاوت را مفروض می‌دارد. و با این‌گونه ابژه‌سازی آن را لاجرم قبل از هر چیز به آنچه هستومندی است قلب می‌کند تا معنای لفظی هستی‌شناختی را، تا لوگوس موجود را، در مقابل آن علم کند. هایدگر پس از

1. begriffliche Vermittlung

2. sui generis

۳. به ظن قوی، آدرنو دازاین، وجودی و موجودی را برحسب سه پایه دیالکتیک هگلی، یعنی وضع، وضع مقابل و وضع مجامع، می‌سجد. - م.

4. kategoriale Einheit

هستی و زمان می‌کوشد تا نقد عقل محض کانت را بر اساس طرح خاص خود تفسیر کند، و این در حالی است که خود نیز پیش از آن مرتکب چیزی چون همان دوبهلوگویی مفاهیم نظری‌ای شده است که کانت آن را در هیئت خردانگارانۀ هستی‌شناسی در بوته نقد نهاده است. شاید این ابهام مفاهیم از نظر هایدگر دور مانده باشد، اما در هر حال این چیزی است که به نفع طرح او تمام شده است، زیرا ذات هستی شناختی هستنده قائم به خود و پیامد آن هستی‌ای که سابق بر تمام مفاهیم نظری و تأملی است، در اندیشه هایدگر به یکباره و ناغافل، از این نکته که در نگاه نخست مقنع و واضح است سر در می‌آورد که طبق اصطلاح‌شناسی مرسوم، آنچه ذاتاً به هستنده تعلق می‌گیرد هستی شناختی نامیده می‌شود. این [دگر‌دیدی ناگهانی معنای تاکنونی هستی شناختی به هستنده قائم به خود و سپس به مفهوم مقدم هستی] که ابتدا در هستی و زمان در نقش متجسم ساختن<sup>۱</sup> ساحت هستی ظاهر می‌شود، سوخت لازم را برای تمام فلسفه هایدگر فراهم می‌آورد.

مبنای دوبهلویی مفهوم سوژه آن است که سوژه محمل دو مفهوم است که با هم تلازم و معیت دارند: یکی تعریف خود سوژه به عنوان موجودی حاضر، به آن صورت که هنوز در اندیشه کانت در به هم پیوستگی سوژه استعلایی<sup>۲</sup> و وحدت آگاهی شخصی<sup>۳</sup> استوار باقی می‌ماند، و دو دیگر تعریف سوژه در مقام آگاهی محض به عنوان آنچه برای هر موجود حاضری<sup>۴</sup> در حکم مقوم و بنیان‌گذار است. وقتی که معیت این دو قطب در مفهوم سوژه اجتناب‌ناپذیر و گویای دیالکتیک بین سوژه و ابژه حال در سوژه و گواه مفهومیت مفهوم سوژه است، و وقتی که سوژکتیویته نمی‌تواند بدون وساطت با هیچ یک از این دو قطب قرین گردد، پس [به نزد هایدگر] از آن رو که مفهوم غایب است، این اجتناب‌ناپذیری نیز به چیزی که تنها در عالم خیال

1. Hypostasis

2. Transzendentalsubjekt

3. Einheit des persönlichen Bewusstseins

4. Daseiende



ممکن است رنگ عوض می‌کند: وساطت به این‌همانی بی‌واسطه و واسطه و آنچه مورد وساطت است [ما به الواسطه] تبدیل می‌شود. مسلم است که واسطه و مورد وساطت هیچ یک نمی‌تواند بدون دیگری وجود داشته باشد، اما همان‌طور که نظریه بنیادین هایدگر نیز به ظاهر ادعا دارد، این دو به هیچ وجه یک چیز نیستند، ورنه تفکری که داعیه هویت دارد باید در این‌همانی این دو آن جزء ناین‌همان، یعنی آن هستند در آن جایی<sup>۱</sup> را که از دازاین مراد می‌کند، در این میان بلعیده باشد. بدین‌سان تفکر هایدگر، نهانی آفرینندگی سوژه مطلق را از نو بنا نهاده است که با آغازیدن از آن منی‌گذاری، به گمان واهی از آن حذر کرده است. بدین‌سان اصل دوگانه بودن سرشت دازاین یا، به بیانی دیگر، دازاین در مقام هستومندی و هستی‌شناختی، دازاین را از خودش سلب می‌کند [یا دازاین را از خودش بیرون می‌راند]. این است ایدئالیسم دگرگون چهره هایدگر. دیالکتیکی که در سوژه میان موجود و مفهوم وجود دارد در این ایدئالیسم جای خود را به هستی‌ای می‌دهد که در مرتبه‌ای بالاتر از موجود و مفهوم جای دارد، و این یعنی تعطیل و توقف دیالکتیک. این ایدئالیسم به خود می‌بالد که به امری گوهرین ره یافته است که در پس پشت و فراسوی مفاهیم تأمل‌نظری، یعنی در فراسوی سوژه و ابژه، منزل دارد، اما این مباهات چیزی جز آن نیست که انحلال‌ناپذیری مفاهیم نظری یا، به بیانی دیگر، امتناع فروکاست یکی به دیگری را صرفاً قلب به شیء، یعنی مبدل به امر قائم به خود، کرده است. این صورت معیار<sup>۲</sup> پنهانکاری فلسفی‌ای است که در زبان اصالت هماره در کار است. این زبان بی‌آن‌که آشکارا و بی‌پرده دست به دامن الهیات و مرجعیت‌گردد، پشتیبان این نظر است که آنچه ماهوی است باید واقعی [یا بالفعل] و متقابلاً آنچه هست باید ماهوی، معنادار و موجه باشد.

هر قدر هم که هایدگر درستیِ مفاهیم از آن منی و اصالت را تضمین کند، از آن منی و، در نتیجه، اصالت به این‌همانی مطلق منجر می‌شوند. این را می‌توان از طریق نوعی برهان خلف روشن ساخت: آنچه هماره در اصطلاح هایدگر نااصیل خوانده می‌شود، یعنی تمام مقولات راجع به منتشران [یا همگان]، مقولاتی هستند که برحسب آن‌ها سوژه دیگر خودش نیست یا، به بیانی دیگر، سوژه با خود نسبت نااین‌همانی<sup>۱</sup> دارد. بدین منوال در حالتی چون «بی‌وقفگی و شتابزدگی»، یعنی آن‌گاه که سوژه خود را به جهان وامی‌گذارد، سوژه به جای آن که خودش بماند «تا آگاهانه در قلمرو حقیقت باقی بماند»<sup>۲</sup> خود را به چیزی غیر از خود تسلیم می‌کند. آنچه در پدیدارشناسی هگل وابسته ضروری تجربه آگاهی بود اینک به نزد هایدگر به طوق لعنت تبدیل می‌شود؛ زیرا هایدگر تجربه آگاهی<sup>۳</sup> را یکجا در تجربه خویشتن خویش به زور جای می‌دهد. لیکن از این طریق، این‌همانی، که هسته توخالی این خویشمندی است، جای خود را به ایدئالی می‌دهد. با همه این‌ها، آیین خویشمندی چیزی جز آیینی ارتجاعی نیست. در این جا مفهوم خویشمندی درست در آن دم که متلاشی شده است ابدی می‌گردد. اندیشه بورژوازیِ اخیر خود را در قالب صیانت نفسی عریان دوباره شکل می‌دهد و بدین سان به اصل بورژوازی آغازین، به اصل اسپینوزایی *sese conservare* [خود را حفظ کن] رجعت می‌کند. اما آن کس که از سر لجاج بر چنانستی<sup>۴</sup> خود پای می‌فشرد، هم از آن روی که از هرچه جز این چنانستی است پیوند

1. Nicht-identität

2. *Ibid.*, p. 172.

3. die Erfahrung des Bewusstseins

۴. *Sosein*: متشکل از *So* (چنان) و *Sein* (هستی) که به سیاق «همانستی»، آن را «چنانستی» ترجمه کرده‌ایم. به نزد هایدگر، اشکال فعلی *Sein* در زمان حال یا حملی است، مثل «من گرسنه هستم» (این را هایدگر چه هستی *Was-Sein*) می‌نامد) یا وجودی و نزدیک به کان نامه عربی است، مثل «می‌اندیشم، پس هستم» (این را هایدگر «این که هستی» *Dass-Sein*) می‌نامد. اما وقتی فعلی «هست» محمول یا مسندی می‌گیرد که جزو لوازم ذات موضوع نیست بلکه حادث و محتمل است، آن را چنانستی می‌نامد، مثل «گنج سفید است.» - م.

گسسته است، صرفاً از چنانستی خود بتی ساخته است. به هر طریق که بنگریم، آن گونه خویشمندی که از همه چیز جز خود گسلیده و سپس تثبیت شده، صرفاً به چیزی بیرونی تبدیل می‌شود، بدین سان که این چنانستی سوژه را به ابژه ویژه آن سوژه - ابژه‌ای که سوژه دوست دارد تیمار و حفظش کند - قلب می‌کند. این پاسخی است ایدئولوژیک که زبان اصالت به بحث مطرحی که امروزه در همه جا به چشم می‌خورد می‌دهد: آن گونه ناتوانی من که در همه جا از محصولات وضع موجود است و مفهوم سوژه در مقام فردیت<sup>۱</sup> را خاموش می‌کند. این ناتوانی و همچنین ضد این ناتوانی وارد فلسفه هایدگر می‌شوند. اصالت بناست که این ناتوانی را فرونشاند، اما در عین حال خود نیز به آن می‌ماند. اصالت تعاریف سوژه زنده را از دم به یغما می‌برد به همان سان که سوژه زنده نیز ویژگی‌های واقعی خود را همه‌سر از دست می‌دهد. با این همه، هر بلایی که جهان بر سر انسان‌ها نازل می‌کند به امکان هستی شناختی بی‌اصالتی انسان‌ها تبدیل می‌شود. از آن جا این هستی‌شناسی تنها یک گام با آن گونه نقد مرسوم فرهنگ فاصله دارد که با چهره طلبکارانه یکسره بی‌مایگی، قشریت و رشد فرهنگ عامه‌پسند را به باد سرزنش می‌گیرد.

کاربرد ماقبل اصطلاح شناختی «اصالت» به عنوان آنچه ذاتی یک چیز و در مقابل امور عارضی است مشخص می‌شود. کسی که از مثال‌های احمقانه کتاب‌های درسی ناخرسند است باید خود به تنهایی به آنچه ذاتی است یقین حاصل کند. این راه چه بسا بهتر از نظریه‌های تفصیلی او را در فهم آنچه ذاتی است کمک می‌کند. آنچه در پدیدارها اصیل است یا آنچه در پدیدارها حادث و عرضی است، چیزی است که به زحمت می‌تواند مستقیماً از خود پدیدار برون‌خیزد. چنین چیزی برای آن که متعین به عینیت گردد، در ابتدا باید در ذهنیت منعکس شود. اگرچه ممکن است کارگری خود عضویت در یک

باشگاه کوچک باغداری را اساسی‌تر از مسائل کارگری بپندارد، اما مسلماً در نگاه نخست آنچه به چشم او اساسی‌تر می‌نماید واقعیاتی از این دست است که وی مجبور به فروش نیروی کار خویش است و ابزار تولید به او تعلق ندارد و اوست که مولد کالاهای مادی است. اما به محض این‌که پرسش در باب آنچه اساسی است معطوف به مفهومی محوری چون سرمایه‌داری می‌گردد، گفته‌های مارکس و تعاریف لفظی ماکس وبر در این مورد از زمین تا آسمان با هم تفاوت پیدا می‌کنند. چه بسیار پیش می‌آید که تمیز ذاتی و ناذاتی یا اصیل و ناصیل بی آن‌که کم‌ترین ربطی به نسبیّت حقیقت داشته باشد، صرفاً بسته استبداد رأی تعریف‌کنندگان است. علت این وضع را باید در زبان جست. نوسان کاربرد واژه «اصیل» در زبان تکلیف معنای آن را یکسره نمی‌کند. وزن و اهمیت آن عیناً چون اظهاراتی که زاده احتمال و تصادفند در نوسان است. علاقه‌مندی به مفهومی در داوری در باب اصالت آن مفهوم دخیل است. آنچه به این مفهوم اصالت می‌بخشد نه مطلقاً در خود آن بل همواره از چشم‌اندازی مفارق از آن است. در غیر این صورت، تعیین اصالت در خم مته به خشخاش نهادن‌های محیلانه می‌افتد. همزمان باز هم ذات یک چیز، بنیادی در آن چیز<sup>۱</sup> محسوب می‌گردد. نام‌نگاری<sup>۲</sup> در برابر کاربرد خام واژه‌ها چندان در راه خطای خود درجا می‌زند که از وجه عینی دلالت واژه‌ها که با ورود به پیکره زبان دگرگون می‌شود غافل و نسبت بدان کور است. این وابسته عینی معنا با کنش‌هایی که صرفاً ذهنیت یا سوژکتیویته به آن‌ها معنی می‌بخشد تنازعی را دنبال می‌کند که همواره فرسایشی و نامختوم است. انگیزش همه پیروان مکتب برتانو،<sup>۳</sup> به ویژه هوسرل، آگاهی از همین وجه عینی معنا از حیث اصالت آن بود، و بعدها همین انگیزش بود که در آموزه اصالت هایدگر سهمی عمده ایفا کرد. بدین‌سان سخن از آن رفت که ذات شیء به هیچ وجه چیزی

1. Fundamentum in re

2. Nominalismus/nominalism

3. [Franz] Brentano

نیست که ساخته و پرداخته دلخواه اندیشه ذهنی یا سوژکتیو باشد، یا، به بیانی دیگر، ذات شیء وحدت تقطیر شده ویژگی های آن [با دخالت ذهن] نیست. این مضمون هاله<sup>۱</sup> اصالت به نزد هایدگر است: وجهی از مفهوم به مفهوم مطلق تبدیل می شود. پدیدارشناسان بنیاد در شیء را همچون افراد و جزئی سازی<sup>۲</sup> به شیء می چسبانند. این جزئی سازی خود چون نوعی *res*<sup>۳</sup> چیزوار می گردد چندان که می توان بی توجه به وساطت مفاهیم ذهنی به سراغ آن رفت. هایدگر از آغاز بر آن است تا خود را از بند ثنویت هوسرلی ماهیت و واقعیت و از قید کلی منازعات نام انگارانه خلاص کند، اما وی همچنان خراجگزار مکتب هوسرل می ماند، چرا که سرانجام با چرخشی شتابزده به هوسرل می پیوندد از آن رو که امر اصیل را به عنوان توصیف و تعریف چیزها بی واسطه به چیزها پیوند می زند و، در نتیجه، امر اصیل را به قلمروی ویژه تبدیل می کند. بدین سان هایدگر به گوهرین سازی<sup>۴</sup> اصالت، به ترفیع آن تا

۱. *Nimbus* یا *aura* اصطلاحی اساسی در تفکر والتر بنیامین، دوست نزدیک آدرنو و از اصحاب مکتب فرانکفورت، است. هنر سنتی ویژگی نامکرر، یگانه و تحویل ناپذیری دارد، و این برخلاف هنر مدرنیته و در نهایت سینماست که تکثیرپذیر است. هاله به نزد بنیامین از سرچشمه هنر سنتی برمی جوید. هاله زیبایی شناختی فراگرد اثر هنری سنتی، هنرمند را از مخاطب جدا و اثر هنری را همچون ملک محصور او می نماید. احتمالاً آدرنو هاله را به همین معنا به کار برده است. - م.

## 2. Vereinzelung

۳. *res* را می توان به موجود، شیء یا چیز ترجمه کرد. - م.

۴. *Substantivierung*: گوهرین سازی مستناظر است با تبدیل واژه ای که اسم نیست (به ویژه صفت) به اسم. مثلاً، وقتی حافظ می گوید: «ای پادشاه خوبان...»، واژه «خوب» را، که صفت عده ای است، به نام آن ها تبدیل می کند. در پدیدارشناسی هوسرل ذیل عنوان «هستی شناسی صوری» مبحثی به نام «پارشناسی» (*Mereologie*) مطرح می شود که موضوع آن انواع روابط جزء و کل است. در این مبحث، دو نوع جزء بررسی می شود: جزئی که می تواند مستقل از کل نیز وجود داشته باشد (*stück*) مثل آجر برای دیوار، و جزء وابسته که جدا از کل نمی تواند وجود داشته باشد (*Moment*). مقصود آدرنو از تبدیل امر اصیل به گوهر یا به قلمرو ویژه آن است که صفت، که جزئی وابسته از موجودی است، از آن جدا می شود و نامی برای کل آن موجود می گردد. به همین دلیل، هایدگر واژه هایی چون «اگزستانسیال» یا «اصیل» را، که در زبان متداول صفت هستند، به صورت اسم به کار می برد. - م.

مرتبهٔ آگزیستانسیال و به تبدیل آن به یافتِ حال می‌رسد. وابستهٔ عینی آنچه ذاتی و گوهرین است با دستاویز این فرض محال که چیزی ناوابسته و مستقل از اندیشه است، به مرتبهٔ چیزی والاتر [از سوژهٔ اندیشنده و ابژهٔ اندیشه] صعود می‌کند و سرانجام، برخلافِ نسبیّت سوژه، به نوعی مطلق و به خیری اعلیٰ<sup>۱</sup> تبدیل می‌شود، و این عجب که همزمان، به رسم ماکس شلر، سخن از گزارش یافته‌ای مطلقاً توصیفی می‌رود.<sup>۲</sup> اصیلان، که از دیدهٔ بدگمانِ زبان چه بسا چون نشانهٔ انحطاط به نظر آیند، خشم زبان را نیز برمی‌انگیزند تا زبان خود به این گوهرین سازی، که دامنگیر شعار معروف آنان گشته، پاسخی دندان‌شکن بدهد. مفهوم کلی این که چیزی چه هست در زبان با پسوند Keit یا ness یا «-یت» یا «ی» سازندهٔ اسم مصدر [بیان می‌شود. این پسوند همواره گویای تبدیل ویژگی [یا صفتی] به گوهر [یا اسمی] است. مثلاً واژهٔ «فعالیت» («Arbeitsamkeit») ویژگی‌های مشترکی را که به همهٔ اشخاص فعال تعلق دارند به گوهر [یا اسمی] تبدیل می‌کند. اما در مورد واژهٔ «اصالت» قضیه برعکس است: حتی آن‌جا که این واژه به صورتِ صفت به کار می‌رود، برای نام‌گذاری هیچ چیز اصیلی به عنوان ویژگی خاصی به کار نمی‌رود، بلکه صوری و مضاف به مضمونی است که اگر نگوییم واژه آن را طرد می‌کند،

### 1. Summon bonum

۲. هایدگر تا پایان عمر به این اصل پدیدارشناسی وفادار ماند: پدیدارشناس باید صرفاً بگذارد که پدیدار خودش خود را آن‌چنان که هست نشان دهد و در معرض دید و شناسایی بنهد. بنابراین، پدیدارشناسی مدعی است که با روشی خاص - مثلاً، فروکاست‌های پی‌درپی هوسرل یا هرمنوتیک هایدگر - در حالی که خود و، در نتیجه، ذهنیت و اندیشهٔ خود را کنار نهاده است به پدیدارها اجازه می‌دهد تا خودشان اصالت یا ذات یا ماهیت خود را نشان دهند. بدین قرار، پدیدارشناس فقط گزارش و توصیف می‌کند. به عقیدهٔ آدرنو، این دیدگاه ظاهراً رئالیستی در همان موضع طبیعت‌انگارانه‌ای سقوط می‌کند که پدیدارشناسان به‌ویژه هوسرل شدیداً از آن روی می‌گردانند. اما هایدگر تا واپسین لحظات عمر نیز بر آن بود که با تفکری از نوعی دیگر - یعنی تفکری ورای سوبژکتیویسم - انسان مخاطب هستی‌ای قرار می‌گیرد که از جانب خودش خود را گشوده و مستور می‌دارد. هایدگر این مخاطب را رویدادِ تعلق (Ereignis) و انسان را در این مخاطب روشن‌گاه (Lichtung) می‌نامد. - م.

توانیم گفت که واژه آن را جا می‌گذارد و پس پشت می‌نهد. واژه «اصالت» در این مورد که چیزی چه هست چیزی به ما نمی‌گوید، بل گویای آن است که تا چه حد و میزانی آن چیز می‌تواند همانی باشد که مفهوم آن پیشاپیش وضع شده است. در این جا چیز با آنچه صرفاً می‌نماید تضادی ضمنی دارد. واژه در هر حال معنای خود را از کیفیتی که بر آن حمل می‌شود کسب می‌کند، اما پسوند «-یت» امر را بر ما مشتبه می‌کند که واژه پیشاپیش باید فی نفسه حاوی آن مضمون بوده باشد. بدین سان مقوله‌ای را که صرفاً مقولهٔ اضافه<sup>۱</sup> است به تور می‌اندازند و این مقوله را نیز چون امری انضمامی نشان می‌دهند. برحسب این منطق، آنچه برین است به طور تمام و کمال همان است که هست. این افلاطونی که در واقع اجرای تکراری آهنگ افلاطون است، افلاطونی تر از خود افلاطون است که دست‌کم در دورهٔ میانی کارش ایده [یا مثال] خود را به هر چیزی حتی به نازل‌ترین چیزها متعلق می‌دانست و به هیچ وجه مطابقت محض شیء و ایدهٔ آن را با خیر اعلی خلط نمی‌کرد، اما در پناه نام اصالت به مفهوم معاصر آن حتی شکنجه‌گری زرخرد می‌تواند برای جبران عملش به انواع و اقسام ادلهٔ هستی‌شناختی، حتی به این دلیل که او صرفاً شکنجه‌گری حقیقی بوده است، متوسل شود.

اینک به یاری پیمان اتحادی که میان اصالت و از آن منی بسته می‌شود، سبق مفهوم بر شیء به صرف فردیت<sup>۲</sup> [یا جزئیت] منجر می‌گردد. تصنع یا ساختگی بودن این فردیت کم از تصنع یا ساختگی بودن مفهوم هویت اینی<sup>۳</sup>

#### 1. Relationskategorie      2. Einzelheit

۳. واژه «haecceitas» (Diesda / haecceity) را پیروان دانز اسکوتوس، فیلسوف و متاله اسکاتلندی، جعل کردند. این واژه در لغت یعنی «اینی» (thisness) و در فلسفهٔ مدرسی مفهومی است برای تمیز افرادی که ذیل یک کلی قرار می‌گیرند. در قرن بیستم این مفهوم در واژه haecceitas به کار رفت که بر دیدگاهی دلالت دارد که برای هر فرد جزئی نه تنها عوارض و ویژگی‌های خاص بلکه ذات خاص، منحصر به فرد و انحلال‌ناپذیر قائل است. واژه «haecceitas» را در زبان آلمانی به «Diesheit» و «Dies-sein» نیز ترجمه کرده‌اند. - م.

به نزد مدرسین متأخری که تالی دانز اسکوتوس بودند نیست. آنان مفهوم هویتِ اینی را جعل کردند تا از انحلال‌ناپذیری و همچنین عدم کلیتِ آن، کلی‌ای صادر کنند و آن را فرامودار [یا پارادایم] هستی‌شناختی کردن آنچه حیثیت هستومندی دارد قرار دهند.

برای سوپژکتیویته یا ذهنیت همان بهتر که تأمل ذهنی نقش تابو داشته باشد. این تحریم برای سوپژکتیویته سودمند می‌افتد، چرا که در این صورت اصالت برحسب مفهوم آن در فرادش فلسفی در حکم سوپژکتیویته محض و بماهو می‌گردد. اما از آن طرف نیز این سوپژکتیویته، ناغافل خود داورِ اصالت می‌گردد، زیرا از آن‌جا که راه هرگونه تعیین و تعریف ابژکتیوی بر سوپژکتیویته محض بسته می‌گردد، اصالت صرفاً برحسب ذهنیتی که برای خودش اصالت دارد تعریف می‌گردد. بدین‌سان ادعای خرد مبنی بر داشتن حق داور،<sup>۱</sup> که هوسرل هنوز سنگش را به سینه می‌زد، متفی می‌گردد. مفهوم طرح یا فرافکنی<sup>۲</sup> در هستی و زمان هنوز از اندیشه‌ای نشان دارد که بر این‌گونه خودرایی مبتنی است. این مفهوم به دنبال خود تا آن‌جا که ممکن بود به راستی مجالی برای رشد همه طرح‌های هستی‌شناختی دیگر که غالباً

#### 1. Der rechtsprechende Anspruch der Vernunft

۲. Entwurf: فعل entwerfen تقریباً معادل throw off در انگلیسی، projeter در فرانسه و proicere در لاتین است. همه این افعال از پیشوندی که به معنای پیش، فرا و دور است و فعلی که معنای افکندن و انداختن و طرح می‌دهد تشکیل شده‌اند. Entwurf در لغت معادل طرح کلی، الگو یا نقشه کلی است، اما هایدگر این واژه را در جاهای مختلف و با دلالت‌های گوناگونی به کار می‌برد که جملگی در یک چیز مشترکند: سبق و تقدم. این بدان معناست که فرافکنی یا طرح به نزد هایدگر مقدم است بر هر طرح خاص علمی، فلسفی و رفتاری. هم از این رو، هایدگر فرافکنی دازاین را به original action / Urhandlung یا تعامل و رفتار سرآغازین دازاین تعبیر می‌کند. هر دازاینی قبل از فهم هستی‌شناختی و قبل از تعامل با دست‌افزار یا دیگری خاصی، جهانی طرح می‌کند یا فرامی‌فکند که او را قادر به فهم دست‌افزار به طور کلی و دیگران به طور کلی می‌کند، مثل فهمی که از طرح کلی شهر یا مسیری داریم. به بیانی دیگر، دازاین به مجرد دازاین بودن طرحی از هستی خود و وجوه ماتقدم آن می‌افکند. هایدگر در بند ۳۱ هستی و زمان می‌گوید: دازاین خود نوعی طرح است. - م.



طرح‌هایی آبکی شده بودند فراهم آورد. هایدگر در این اواخر با تدبیری کارآموده مدلی این مفهوم را زیر و رو می‌کند. اگر برخلاف تحصیل صرف،<sup>۱</sup> در طرح متفکر فلسفی اندک مایه‌ای هم از آزادی از دست متفکر خلاصی یافته باشد، در آن صورت آن طرح همچون طرح خود هستی به چیزی خودفراکننده تبدیل می‌شود که آزادی را تخته‌بند تفکر می‌کند. نظریه‌ای که علناً چاره‌ناچاری است خشم‌برانگیز است و افزون بر آن، هایدگر را در مظان نخوت و تفرعن<sup>۲</sup> قرار می‌دهد، اما نه آن خشم‌انگیزی و نه این بدگمانی به یکسان نمی‌توانند خم به ابروی هایدگر آورند. این مرد زره‌پوشیده چندان بر نایمنی مواضع خود واقف بود که بهتر دید زورتوزانه‌ترین تفاسیر را به راه اندازد، اما هرگز به سادگی سوژکتیویته را به نام خودش نخواند. رفتار هایدگر با وجه سوژکتیو، اصالت رفتاری مصلحت‌آمیز و تاکتیکی است: اصالت به نزد وی دیگر امری منطقی که با وساطت سوژکتیویته حاصل آمده باشد نیست، بل چیزی در خود سوژه، چیزی در خود دازاین و چیزی است که به نحو عینی قابل کشف است. سوژه نظاره‌گر به سوژه در مقام آنچه نظاره شده چیزی را که اصیل است منتقل می‌کند: موضع رو به مرگ.<sup>۳</sup>

این انتقال، آزادی و صرافت طبع را از سوژه می‌دزد و آن را، مانند یافت‌حال‌هایی<sup>۴</sup> هایدگری، به صورت چیزی همچون صفت ذاتی جوهری به نام «دازاین» می‌کند. نفرت از آن گونه روان‌شناسی که زندگان را قلب به شیء می‌کند باعث می‌شود آنچه زندگان را از چیزواره متمایز می‌کند محو شود. اصالت، که طبق آموزه هایدگر امری مطلقاً غیرعینی است، از آن رو که شیوه رفتار سوژه از حیث سوژه بودن آن و نه از وجه ارتباطی آن است، به عنوان امکانی که پیشاپیش و بی آن‌که سوژه در آن دخالتی داشته باشد برای سوژه ترسیم و تثبیت شده است، خود قلب به ابژه می‌گردد. منطقی که در این جا

1. blosse Positivität

2. Hybris

3. die Stellung zum Tode

4. Befindlichkeiten

حاکم است حکایت لطیفه آن درشکه‌چی است که سنگدلانه اسب خود را به تازیانه بسته بود. از او پرسیدند که چرا چنین بی‌رحمانه این حیوان زبان بسته را به باد کتک گرفته است، و پاسخ شنیدند که «تقصیر من چیست. او خودش قبول کرده که اسب باشد. پس، باید بدود.» مقوله اصالت اینک [پس از گشتِ فکری هایدگر] به تقدیری تبدیل می‌گردد که اسطوره‌ها آن را رقم می‌زنند. این در حالی است که این مقوله در ابتدا به نام مقوله‌ای توصیفی معرفی می‌شد که از پرسش در باب آنچه در چیزی اصیل است - پرسشی که در مقام مقایسه معصومانه‌تر می‌نمود - سرچشمه می‌گرفت. در عین چارچوب هستی‌شناختی‌ای که بر نهایتِ دوری از طبیعت استوار است و می‌خواهد در آن سوی هر آنچه موجود است سر به فلک کشد، این تقدیر همچون چیزی صرفاً طبیعت‌گونه عمل می‌کند. همزمان، یهودیان از آن رو که به لحاظ هستی‌شناختی و توأم با آن از نظر طبیعت‌انگاری، تجسم این تقدیرند، مجازات می‌شوند.

برحسب کشف حاصل از تحلیل اگزیستانسیالِ هایدگر، سوژه تا آن‌جا که مالک خویش است، اصیل نیز هست. این یافته هایدگر برای آن کسی مثبت و ارجمند است که چندان بر خود اقتدار داشته باشد که گویی خویشین او ملکی است که وی صاحب اختیار آن است؛ او باید زمام خویش نگه دارد. این خودداری در عین حال درونی‌گردانی و از آن خودسازی<sup>۱</sup> کسی است که اصل چیرگی بر طبیعت را به مرتبه خدایی می‌رساند. «درست به گواهی خود داز این انسان همان است که هست.»<sup>۲</sup> گواهی دادن بر چنین انسانیتی که بنیان «داز این انسان» است «به یکسان هم از طریق بر ساختن جهانی و صعود به آن و هم از طریق ویران‌سازی جهانی و سقوط در آن» رخ می‌دهد.

گواهی دادن بر انسانیت و، از پی آن، کمال اصیل انسان از طریق آزادی در عزم

۱. هر دو واژه در ازای Verinnerlichung - م.

2. Martin Heidegger, *Holderlin und das Wesen der Dichtung*, München 1937, p. 6.

و تصمیم است که رخ می‌دهد. این تصمیم آنچه را ضرور است فراجنگ می‌گیرد و خود را تحت انقیاد والاترین فرمان قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

آنچه در این گفته مراد شده است دقیقاً صورت آقامنشانه و اشرافی عربده گروهبانی است که بر سر زبردستانش عربده می‌کشد که «آهای، آژگل‌های بی‌بته!» اگر از تکرار مکرراتی که در این جملات می‌بینیم بگذریم، در آنها چیزی جز این فرمان نمی‌بینیم: خودت را جمع کن.<sup>۲</sup> پر بیراه نیست که نیای تمام فلسفه‌های اگزیستانس، یعنی کی‌یرکگور، زندگی راستین را صرفاً برحسب عزم و تصمیم تعریف می‌کند. از این بابت، همه اخلاف و دنباله‌روان قافله کی‌یرکگور حتی متألهان ملتزم به دیالکتیک و اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی با هم اتفاق نظر دارند. اصالتیان دازاین را، که از نظر ما همان سوژکتیویته است، در اختیار مطلق فرد بر خود می‌جویند، و این یعنی غفلت از این نکته که لگام سوژه در اختیار عینیتی تعیین‌کننده است. این عینیت تعیین‌کننده در آلمان به وسیله نوعی احساس «پای‌بندی به فرمان» که بت‌واژه<sup>۳</sup> «سربازمنش»<sup>۴</sup> گویای آن است، محدود و مقید می‌شود. این پای‌بندی کاملاً انتزاعی است و، در نتیجه، در هر فرصت خود را طبق مناسبات قدرت و وقت انضمامی می‌کند. آن‌جا که پای ارج نهادن به سربازمنشی و پای‌بندی به فرمان در میان است، هستی‌شناسان اگزیستانسیال<sup>۵</sup> و فیلسوفان اگزیستانس<sup>۶</sup> شمشیرها را در نیام و خود را همگام و همکلام می‌کنند.

1. *Ibid.*

2. *nimmt dich zusammen*

3. *Wortfetisch*

4. *Soldatisch*

۵. اشاره به هایدگر است که از پذیرش عنوان «اگزیستانسیالیست» و «فیلسوف اگزیستانس» به این سبب که خود را هستی‌شناس می‌داند سر باز می‌زد.

۶. اشاره به یاسپرس است. وی از پذیرش عنوان «اگزیستانسیالیست» سر باز می‌زد و خود را «فیلسوف اگزیستانس» و فلسفه خود را «فلسفه اگزیستانس» می‌نامید. واضح است که آدرنو به نزاع داخلی و اختلاف میان برادران اشاره دارد و این که وقتی پای عزم و التزام به قدرت در میان است، یاسپرس و هایدگر اختلاف خود را به فراموشی می‌سپرند. اما در این‌جا اشاره‌ای به

عمل رزمنده: قدرت جزم کردن عزم در وضعیت‌های نهایی – وضعیت‌های مرگ و زندگی – مصمم گشتن در وضعیت‌های یکباره‌ای است که هرگز از نو کاملاً به همان صورت پیشین رجعت نمی‌کنند. آمادگی برای خطر کردن، هم‌زمان با حیث حدس امر ممکن<sup>۱</sup> و هم‌معنان با چیره‌دستی روحاً حاضر رد و نشان‌های این عملند که هر چند ممکن است در قالب قوانینی به اظهار درآیند، ذاتاً هیچ‌گاه نه در قوانین می‌گنجند و نه از قوانین برمی‌آیند. در وضعیت‌های نهایی آنچه من خویشمندانم هستم و خویشمندانم می‌توانم، آشکاره می‌گردد.<sup>۲</sup>

سخن‌گویان اگزریستانس، حتی آن‌جا که خود متوجه نیستند، به سوی اسطوره‌شناسی حماسی ره می‌سپارند. اختیار نامحدود بر خویشتن آن‌گاه که در تنگنای هیچ چیز ناهمگنی محدود نباشد، به آسانی با آزادی یکی می‌گردد. آدمیان به محض این که یوغ تعاریف تعیین‌بخش<sup>۳</sup> را از گرده فروه‌لند، با مفهوم [اصیل] خویش نیز به وفاق می‌رسند. این به مثابه زیر و رو شدن شادمانه سلطه بر طبیعت است. با این همه، هیچ چیز برای فلسفه و زبان اصالت وجود ندارد که بتوان آن را نامطلوب‌تر نامید. سواي حق بازگشت به خویشتن، زبان و فلسفه اصالت سلطه بر خویش را به هیئت اقنوم درمی‌آورد.<sup>۴</sup> این زبان به دنبال غایتی برای سلطه‌ها نیست، بل سلطه‌ها را در هستی دازاین تعبیه می‌کند و بدین‌سان به رسم دیرینه ایدئالیسم آلمانی گردن می‌نهد که برحسب آن نباید نام آزادی را بر زبان آوریم مگر بی درنگ بیفزاییم

---

اگزریستانس‌یالیست‌های فرانسوی استنباط نمی‌شود، شاید از آن رو که اختلاف میان هایدگر و سارتر از حد اختلافی برادرانه و داخلی درمی‌گذرد. سارتر اساساً سوبژکتیویته را می‌پذیرد و حتی آن را بنیاد فلسفه خود قرار می‌دهد. به علاوه، مواضع سیاسی او متمایل به مارکسیسم، ضد فاشیسم و مدافع انقلاب‌های مردمی علیه قدرت است. – م.

1. Augenmass für das Mögliche

2. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, Neuausgabe 6.-10. München, Tausend, 1958, p. 340.

3. Bestimmungen

4. hypostasiert

که آزادی همان سر به راهی و سخن‌نیوشی است. وقتی که معنای اصیل واژه‌ها را از واژه‌های زیان‌تجربی آن چنان که هست برون آوریم، همین جهان صرفاً موجود تعیین می‌کند که در هر لحظه خاص چه چیزی به واژه‌ها تعلق می‌گیرد، و بدین‌سان همین جهان در این‌که چه باید و چه نباید باشد نقش مرجع عالی داوری را دارد. با این همه، امروزه روز تنها آنچه در چنبره شرارت [یا ناذات]<sup>۱</sup> غالب باشد ذاتمند محسوب می‌گردد؛ و بدین‌سان ذات به امری سلبی<sup>۲</sup> تبدیل می‌شود.

هایدگر، بی آن‌که از چاپ مطلب خم به ابرو آورد، در بند ۵۰ هستی و زمان تحت عنوان «طرح پیشین ساختار اگزیستانسیال - هستی‌شناختی مرگ» این مطلب را درج می‌کند که «اما دازاین در مقام هستی - در - جهان چیزهای قریب‌الوقوع بسیاری در پیش رو دارد».<sup>۳</sup> یک بار شخصی این جمله قصار را از قول قصارگویی محلی از اهالی فرانکفورت نقل می‌کرد که «هر کس سر از پنجره بیرون کند، از خیلی چیزها باخبر می‌شود». هایدگر نیز نظریه خود را در باب اصالت در مقام هستی به سوی مرگ در همین سطح طرح و ترسیم می‌کند. این‌گونه هستی به نزد هایدگر باید چیزی بیش از میرندگی و فناپی باشد که همچون تجربه چیزوارانه‌ای از ارزش ساقط شده است، اما از طرف دیگر، وی همه هم خود را به کار می‌گیرد تا مبدا هستی به سوی مرگ با مرگ‌اندیشی ذهنی یا سوژکتیو خلط شود. خودبودن در حالت استثنایی سوژه‌رها گشته از منتشران بنیاد ندارد.<sup>۴</sup> خودبودن صورت خاصی از آگاهی سوژه نیست. هستی خویشمندان‌ه‌ای که سائق به مرگ است «اندیشیدن به مرگ»،<sup>۵</sup> که به چشم فیلسوف انحصارطلب ناخوشایند می‌آید، نیست.

۱. Unwesen: در زبان تجربی به معنای آزار، شرارت و همچنین فعالیت و در لغت آن چنان که هایدگر مراد کرده است به معنای ناذات (Un-wesen) است. - م.

2. Das Negativ

3. Martin Heidegger. *Sein und Ziet*. p. 250.

4. *Ibid.*, p. 130.

5. *Ibid.*, p. 261.

در عسرت جهانیِ عصر کنونی نیاز ما این است: فلسفه هر چه کم‌تر اما پاسداشتِ تفکر هر چه پیش‌تر، ادبیات هر چه کم‌تر اما تیمارداشتِ واژه‌ها هر چه پیش‌تر.<sup>۱</sup>

آن رویکردی که هایدگر دست رد بر سینه‌اش می‌زند این است که

بنابراین، هستی - به سوی - مرگ اگر به معنای «تحقق بالفعل» مرگ مراد نشود، آن را چنین نیز نمی‌توان معنی کرد: اقامت در جوار پایان از حیث امکانِ پایان. چنین رفتاری از «مرگ‌اندیشی» و از اندیشیدن به این امکان نشان دارد که مرگ به راستی کی و چگونه بخواهد فعلیت یابد. البته این مرگ‌کاوی<sup>۲</sup> خصلت امکان‌بودنِ مرگ را به تمامی از آن سلب نمی‌کند. مرگ در هر حال همواره چون آنچه خواهد آمد [یا چون اجل] به اندیشه درمی‌آید. اما در این اندیشه ما با محاسبهٔ این امر که مرگ را چگونه توانیم تحت اختیار خویش بگیریم، مرگ را تضعیف می‌کنیم. بدین‌سان مرگ در مقام ممکن‌ترین امکان باید هر چه کم‌تر ممکن بودنِ امکانش را نشان دهد. برعکس، اگر بنا بر آن باشد که هستی به سوی مرگ امکانی را که بدین‌سان وصف کردیم به نحوی فهمیدنی گشوده دارد، و اگر هستی به سوی مرگ باید این امکان را همچون امکانی گشوده دارد، پس این امکان در هستی به سوی مرگ نباید تضعیف گردد، بل باید همچون امکانی فهمیده شود، باید همچون امکانی پرورده شود، و در رفتار نسبت به آن باید آن را همچون امکانی تاب آورد.<sup>۳</sup>

در این جا تأمل در مرگ به نام آنچه متظاهر به ژرف‌تر بودن است، به نحوی ضد روشنفکرانه خوار و بدنام می‌گردد، و با ژست سکوتی درونی چیزی به نام تاب و تحمل جای آن را می‌گیرد. باید افزود که افسر نیز گرچه به

1. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, *op. cit.*, p. 47.

2. Grübeln über den Tod

3. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 261.

این قطعه را با مراجعه به متن اصلی و از دو سطر قبل از نقل قول آدرنو ترجمه کرده‌ایم. عت آن بود که نقل قول آدرنو با فعل بدون فاعل آغاز می‌شد. - م.

رسم و آیین سپاه‌گیری مردن را می‌آموزد، بهتر آن است که خود را دلمشغول اندیشیدن به مرگ خود، که در حرفه او پس از کشتن دیگران در درجه اول اهمیت است، نکند. آن قربانی‌ای که برحسب وعده‌های ایدئولوژی فاشیستی محمل تفوق آلمان خوانده می‌شد، می‌بایست به کلی از آگاهی و اندیشه دور گردد، زیرا هم از آغاز شانس رسیدن به هدفی که این قربانی برای آن نشان شده بود چندان ناچیز بود که آگاهی و اندیشه نمی‌توانست آن را تحمل کند. در سال ۱۹۳۸ یکی از عمال ناسیونال سوسیالیست‌ها با چرخشی جنجال‌برانگیز به سوی شعاری سوسیال دموکراتیک چنین نوشت: «ایثار ما را آزاد می‌سازد.»<sup>۱</sup> هایدگر با آن همداستان است. او در سال ۱۹۶۰ در چاپ هشتم متافیزیک چیست؟<sup>۲</sup> بی‌آن‌که به نفع زمانه فرصت طلبانه کوتاه بیاید، هنوز جملاتی از این دست را پاس می‌دارد:

ایثار از هر چه رنگ تقید<sup>۲</sup> پذیرد آزاد است، چرا که ایثار آن‌گونه بذل ذات آدمی در پاسداشت حقیقت هستی برای هستنده است که از مغاک آزادی سربرمی‌کشد. آن سپاس نهان که قدر و منزلت رحمت تنها بدان بسته است خود همچون آنچه هستی در تفکر به ذات آدمی حواله می‌کند حادث می‌گردد؛ این یعنی آنچه آدمی با توسل به آن می‌تواند در نسبت با هستی پاسداشت حقیقت هستی برای هستنده را بر عهده گیرد.<sup>۳</sup>

با این همه، وقتی که اصالت نه در وضعیت تجربی و چاره‌ناپذیر مردن باید باشد و نه در رفتار سوژه مرگ‌اندیش تواند بود، به چیزی به نام لطف و عنایت<sup>۴</sup> تبدیل می‌شود به نحوی که گویی اصالت به صورت حالت نژادی باطنی‌ای درمی‌آید که بعضی از انسان‌ها از آن برخوردار و برخی دیگر از آن

۱. بنگرید به

«Kritik Herbert Marcuses» in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. VI, 1938, p. 408.

2. Zwang

3. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* 8. Aufl., Frankfurt am Main, 1960, p. 40.

4. Gnade

بی بهره‌اند، بی آن‌که در باره آن جز این مکررگویی که این حالت، حالت بهره‌مندی است حرفی دیگر برای گفتن داشته باشیم. نتیجه آن می‌شود که هایدگر در پراکنده‌گویی‌های افزوده‌اش در باره مرگ به گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر به شیوه بیانی کشانده می‌شود که از تکرار مکررات و توضیح واضحات نشان دارد. «مرگ امکان امتناع هر تعاملی با هر چیزی است. مرگ امکان امتناع هرگونه وجود داشتنی است.»<sup>۱</sup> یا در نهایت سادگی می‌توان گفت: مرگ این امکان است که انسان دیگر وجود نداشته باشد. در پاسخ بی‌درنگ می‌توان گفت که اندیشیدن به حالات وجودی هستی همواره و در هر حال تکرار مکرر است، زیرا این حالات همواره چیزی جز خودشان نیستند.

اما غائله به همین جا ختم نمی‌شود؛ صرف فراخوانی واژه‌ها وقتی با چشم‌پوشی از هرگونه حمل و اسناد فاعلی اندیشنده همراه باشد، به معنای تعطیل و بستن باب تفکر است. [هایدگر] استراتژیست از اظهار چنین نتیجه‌ای خود را در امان داشته است؛ هایدگر فیلسوف اما در ضمن آنچه مطرح کرده این نتیجه را گرفته است. اصالت، این بار [پس از گشت فکری هایدگر] نقص تئوریک خود، یعنی تعیین‌ناپذیری خود، را به فتوا<sup>۲</sup> در باره چیزی مبدل می‌کند که چون و چرا در آن پذیرفتنی نیست. اما آنچه باید چیزی بیش از دازاین محض [آن‌جاهستی محض] باشد خونی را که باید در کالبد خود بدمد از آنچه صرفاً هستند آن‌جایی<sup>۳</sup> است می‌مکد. این بدان معناست که این هستند آن‌جایی با دوشیدن خون موجودی قوت می‌گیرد که خود از فرط ضعف دستش به مفهوم صرف خود نمی‌رسد و درست از همین رو، به بنیادی گوهرین که در مفهوم نمی‌گنجد دست می‌یازد. مکررگویی صرفی که در عین هیاهو بر سر مفهومی از تعریف آن سر باز می‌زند و، در عوض،

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 262.

2. Diktat

3. aus dem bloss Daseienden



خشک و بی‌انعطاف آن مفهوم را یک‌بند تکرار می‌کند، روحی است در هیئتِ اعمالِ زور. طلبِ زبانِ اصالتی که همواره و یکسره داعیهٔ طلبی در سر دارد همسان کردن ذات - «اصالت» - با ددمنشانه‌ترین همهٔ واقعیات است. با این همه، این وسواس تکرار پرده از ناکامیابی‌ای برمی‌دارد: وقتی که ذهن به آنچه باید موضوع تفکر خود سازد با زورتوزی و تجاوز وارد می‌شود، مادام که بناست ذهن باقی بماند، چون نفی سر بالاست که به روی خودش می‌افتد.

زورتوزی همان‌گونه که در هیئت زبان هایدگر خانه کرده است، در بطن فلسفهٔ او نیز منزل دارد. این زورتوزی نهفته در مجموعهٔ مفاهیمی است که فلسفهٔ هایدگر مرگ و صیانت نفس را با فشار، در آن به حرکت درمی‌آورد. وقتی که ذات و گوهر اصل صیانت نفس، مرگ از آب در می‌آید، پس این اصل وابستگان و تابعان خود را به مرگ، که در حکم *ultima ratio* [خرد غایی] است، تهدید می‌کند؛ این تعبیر چیزی نیست جز توجیه شر<sup>۱</sup> مرگ. و این به هیچ وجه صرفاً ناحقیقت نیست. بنا بر دریافتِ هگل، من [یا اگوی] ایدئالیسم که مطلقاً خودش خود را وضع می‌کند و کاملاً در خود پا سفت می‌کند، به صورت نفی خود در می‌آید و به مرگ مانند می‌گردد.

هم از این رو، تنها کار و تکلیفی که برای آزادیِ عام می‌ماند مرگ است، و این مرگ هر آینه مرگی است که آن را فضا و امتلا<sup>۲</sup> درون<sup>۳</sup> نیست. زیرا در این جا آنچه نفی می‌شود نقطهٔ ناممتلی آن خودی است که مطلقاً آزاد است؛ پس، بدین سان مرگی چنین سردترین و پخت‌ترین مرگ است که آن را هیچ معنایی نیست مگر قطعِ سرِ کلمی یا بلعِ جرعهٔ آبی.<sup>۳</sup>

طرح این مضامین و بی‌تردید اشارت کوتاهِ هگل به جوهرهٔ زورتوزانه

1. Theodizee (مبحث عدل الهی)

۲. مقصود هگل، چنان‌که در بند قبل از این (بند ۵۸۹ پدیدارشناسی روح) می‌گوید، آن است که این گونهٔ آزادی، صرفِ نفی و ویرانی و «شهرت تخریب» است و هیچ کار و تکلیف مثبتی ندارد. - م.

3. Hegel, WW2, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 454.

خوبشمندی مطلق، پیامد سرخوردگی وی از انقلاب فرانسه بود، اما این مضامین به نزد هایدگر به جای آن که اسباب حرکتی به سوی نقد خوبشمندی فراهم آورند، به اموری ناگزیر و چاره‌ناپذیر و، در نتیجه، به فرمان تبدیل می‌شوند. مرگ و خشونت همدست یکدیگرند، و این همدستی صرفاً چیزی سطحی و بیرونی نیست، چرا که دوگونه رفتار همواره همساز بوده‌اند. یکی آن که انسان همه کس و همه چیز از جمله خود را سزاوار هلاکت بداند، و دو دیگر آن که انسان صرفاً به دنبال منافع محدود خود باشد و همزمان در دل به ریش دیگران بخندد و آن‌ها را به دَرَک واصل کند. همان‌گونه که جزئیت<sup>۱</sup> در مقام قانون کل<sup>۲</sup> تنها با نفی خود متحقق می‌گردد، در آن کوردلی نیز که با جزئیت ملازمتی سوپزکتیو دارد، به رغم همه دل بستگی و وابستگی آن به زندگی، چیزی نیست انگارانه نهفته است. از زمان اسپینوزا تاکنون فلسفه با وضوحی که زمانی بیش و زمانی کم بوده، آگاهی خود را از این‌همانی میان نفس و صیانتِ نفس نشان داده است. من [یا گویی] که خود را در صیانتِ نفس اثبات می‌کند همزمان به واسطه این صیانت تقوّم پیدا می‌کند و بنا می‌گردد؛ این بدان معناست که این‌همانی من به واسطه نااین‌همانی من تقوّم پیدا می‌کند و بنا می‌شود. این چیزی است که بازتاب آن هنوز در استنتاج مقولات کانت، که خود تصعیدی<sup>۳</sup> به غایت ایدئالیستی است، به گوش می‌رسد. در ضمنِ طرح این مقولات، مراحلی که در آن‌ها این‌همانی آگاهی مجال بروز پیدا می‌کند، و وحدت آگاهی که از این مراحل فراهم می‌آید، تا آن‌جا که این مراحل و نه مراحل دیگر داده به حساب می‌آیند، برعکس مقصد استنتاج، متقابلاً مشروط به یکدیگر می‌شوند. «می‌اندیشم» به نزد کانت تا آن‌جا که «خود» پیشاپیش در هیئت صیانتِ «خود» است، چیزی قائم به ذات در روند دوام «خود» نیست، بلکه گشتگاه و نقطه عطفِ انتزاعی این روند

است. این درست که مفهوم خویشمندیِ هایدگر برخلاف سوژه استعلایی و انتزاعی کانتی و بر وفاق سوژه هوسرلی است که گرچه باید از وجود تجربی آن، از طریق فروکاست پدیدارشناختی و در پراتز نهادن آن، عزل نظر شود، اما این سوژه در درونِ همان پراتز [یعنی در محدوده آگاهی التفاتی] با تمامی تجربه‌های زیسته همبسته‌اش چون سوژه‌ای تمام‌عیار باید پیش چشم عیان گردد،<sup>۱</sup> اما آن خویشمندی‌ای که هایدگر مراد می‌کند [برخلافِ آنِ هوسرل] ملزم به آن نیست که از سوژه تجربی و واقعی بگسلد. خویشمندیِ هایدگر [برخلافِ آنِ هوسرل] امکانِ محضِ آنچه موجود است نیست،<sup>۲</sup> بل آنی است که همواره موجودیتش همان است که هست، و همزمان نیز خویشمند است. به بیانی دیگر، خود چیزی جدا از محتوای آن قابل تصور نیست. نمی‌توان حیث موجودی چیزی را از آن کسر کرد و بعد از این فروکاست، باز هم مانده‌ای چون خود هستی شناختی یا حتی مانده‌ای چون ساختار موجودی از حیث کلی را حفظ کرد. این که پس از پیرایش و کاهش چیزی باز هم بگویم که آن چیز «اصیلاً وجود دارد» ادعایی مهمل و بی‌معناست. در این مورد، هایدگر صرفاً با جزم‌اندیشی و کاملاً به عبث زور می‌زند تا از مفهوم دازاین چیزی چون آنچه در تقابل با این‌همانی است درآورد، در صورتی که وقتی وی «خود» را به طور ضمنی برحسب صیانتِ «خود» تعریف می‌کند، بی‌وقفه همان آموزه سنتی این‌همانی را ادامه می‌دهد. هم از این رو، هایدگر به جای آن‌که دازاین را در مقام پدیداری آغازین<sup>۳</sup> به لحاظ هستی‌شناختی منکشف سازد، از آن‌جا که چنین پدیداری اصلاً وجود ندارد، مسلماً برخلاف مقصد خود در خم تاریخ آغازین<sup>۴</sup> سوژگی‌یافته می‌افتد؛ وی نسبت میان خود و

Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 130; s.a. Text, p. 98.

۱. بنگرید به:

۲. مقصود از موجود و عین در پدیدارشناسی هوسرل، در اغلب موارد، موجود و عین در حیطه آگاهی است، نه در جهان بیرون. - م.

3. Urphänomen

4. Urgeschichte

صیانتِ خود را، که مضمون باطنی آن چیزی جز تکرار مکرر نیست، چنان تعبیر می‌کند که گویی این نسبت همان حکمی است که کانت آن را حکم ترکیبی [یا تألیفی]<sup>۱</sup> می‌خواند. یا چنان است که گویی صیانتِ نفس و خویشمندی به واسطهٔ نقیضِ خود، یعنی مرگ، که معنای آن‌ها به آن گره خورده است، به لحاظ کیفی تعریف می‌شوند.

همین که هایدگر زیان حال خود را افشا می‌کند، مقولهٔ دازاینِ او نیز، چون هنگام طلیعهٔ تفکر بورژوازی، برحسب اصل صیانتِ نفس و، از این رو، برحسب خوداثباتی هستند تعریف می‌گردد. به زبان خودِ هایدگر، «سرآغازین و هلهٔ پروا فرایش خویش بودن است. این همانا گویای آن است که دازاین در همه حال به خاطر خودش اگزستانس دارد.»<sup>۲</sup> هر قدر هم که خواست هایدگر آن باشد که ما عبارت «به خاطر خودش» را به مفهوم عادی و طبیعی آن نگیریم، باز هم پژواکِ زبانی این عبارت ممکن نیست یکسره محو و نابود شود و از مقولهٔ پروا، که به نزد هایدگر «صورت‌بخشِ کلیتِ کلِ ساختاریِ دازاین است»<sup>۳</sup> ریشه‌کن گردد. بنا بر خواست هایدگر، ما باید «هستیِ خودِ کلیت را به منزلهٔ پدیدار اگزستانسیالِ دازاینی بگیریم که در هر حالی خویشمند است.» و جهت‌گیریِ اگزستانسیال باید از دازاین خاصی که در هر مورد محل بحث است حاصل آید. این خواستهٔ هایدگر که در تحلیل دازاین مضمون است وضعیتِ کلیدی هستی‌شناسانه‌ای به صیانتِ نفس می‌بخشد. اما همین وضعیتِ کلیدی در عین حال با مرگ ملازم می‌افتد. مرگ در مقام نوعی مرز صرفاً در اندیشهٔ هایدگر در بارهٔ مفهوم دازاین نقش تعیین‌کننده ندارد، بلکه در جریان طرح این اندیشه با اصل خویشمندیِ انتزاعی مطابق می‌افتد، و این خویشمندی در عین حال همان چیزی است که مطلقاً به سوی خود عقب می‌نشیند و پافشارانه در خود پایدار می‌ماند. «هیچ

1. synthetisches Urteil

2. *Ibid.*, p. 236.3. *Ibid.*

کس نمی‌تواند مرگ دیگری را بر دوش بکشد.<sup>۱</sup> همان طور که در ایدئالیسم کانت هیچ من [یا گویی] نمی‌تواند تجربه‌ها یا «بازنمودها»<sup>۲</sup> دیگری را از او بگیرد. حرف‌های بدیهی و پیش‌پاافتاده به مفهوم از آن من بودن تأثیری زیاده رقت‌بار می‌بخشد، اما همین که «خود» خود را کاملاً به خود منحصر می‌کند، مرگ جانمایه «خود» می‌گردد. «خود» همین که از همه کیفیاتش به این عنوان که این کیفیات حادث و واقع هستند تهی می‌گردد، دیگر چیزی جز آنچه به معنایی مضاعف مسکنت‌بار است در چنته آن نمی‌ماند و آن این که «خود» باید بمیرد؛ زیرا او پیشاپیش مرده است. هم از این روست که بر این گزاره که «مرگ هست» تأکیدی مبرم می‌شود. برای [پیشبرد مباحث] هستی‌شناختی در کتاب هستی و زمان جایگزین‌ناپذیری مرگ به خصلت ذاتی خود سوژکتیویته تبدیل می‌گردد. این جایگزین‌ناپذیری در همه تعاریف و تعیناتی که گذرگاه آموزه اصالتند - اصالتی که نه فقط معیار بل ایدئال خود را نیز در مرگ

---

۱. سخن آدرنو ناظر به بند ۴۷ هستی و زمان است با عنوان «امکان تجربه مرگ دیگری و امکان این که کل دازاینی را فراچنگ آوریم». این بند خود مندرج در فصل کلی‌تری است به نام «امکان کل بودن دازاین و هستی - به سوی - مرگ»: در آن بند هایدگر می‌گوید ما تنها با امکان هستی با یکدیگر در جهان (Miteinanderseins in der Welt) می‌توانیم نماینده دیگری شویم، اما مرگ تجربه‌ای است که منحصر به خود شخص است؛ زیرا اولاً، مرگ مرز یا پایان هستی - در - جهان و هستی با دیگران است، ثانیاً مرگ تعیین‌کننده دازاین همچون یک کل است. به زبان ساده‌تر، تا مرگ ما نرسیده، هستی ما نیز در زمان ناتمام و آینده‌مند است. مرگ این پرونده را می‌بندد. اما نکته‌ای که آدرنو می‌گوید این نیست که هایدگر مشارکت با دیگران را کلاً نفی می‌کند. او خود با ذکر مثال‌هایی در همین بند می‌گوید که اصلاً دازاین هرروزینه بدو و غالباً در انتشار در جهان و پیوستن به دیگران خود را می‌فهمد. آنچه آدرنو می‌گوید به شکلی دیگر آن است که این پیوند با دیگران از آن جا که به دازاین ناصیل و هرروزینه تعلق دارد چیزی مثبت و ارزشمند تلقی نمی‌شود. از سوی دیگر، دازاین در مرگ و پایانی که منحصرأ به فرد او کلیت می‌بخشد اصیل و خویشمند می‌شود، یعنی در غایت تنهایی، در خودماندگی و عقب‌نشینی از جهان و دیگران به سوی خود. اگر تنها بند یاد شده را مطالعه کنیم، ما نیز به همین نتیجه می‌رسیم. هایدگر می‌گوید حتی اگر کسی در راه دیگری قربانی شود، بدان معنا نیست که مرگ آن دیگری را تجربه کرده است. بنابراین، ما نیز می‌توانیم نتیجه بگیریم که مرگ خویشمندان‌ترین، جایگزین‌ناپذیرترین، و کلیت‌بخش‌ترین امکان دازاین است. - م.

می‌جوید - نقشی تعیین‌کننده دارد. مرگ به مایه گوه‌رین دازاین تبدیل می‌گردد.<sup>۱</sup> وقتی که تفکر به بنیاد خویش، به فردیتی یکسره از جهان بریده رجعت می‌کند، دیگر هیچ چیز واقعی در دسترس آن نمی‌ماند مگر میرندگی. هرچه جز آن است برآمده از جهان است، و جهان به نزد هایدگر، همچنان که به نزد ایدئالیست‌ها، چیزی جز امری ثانوی نیست. «دازاین، با مرگ، فرایش توانش وجودی خویشمند خویش قیام می‌کند.»<sup>۲</sup> مرگ نماینده خدایی می‌گردد که هایدگر هستی و زمان خود را متجددتر از آن می‌دید که جانبدار آن باشد. اما از سوی دیگر، این نیز بر او بسی کفرآمیز می‌نمود که حتی به امکان خلاصی از مرگ بیندیشد. اگزیستانسیالی به نام هستی - به سوی - مرگ، دستش از هر گونه انصراف نظر از مرگ حتی از حیث موجودی کوتاه می‌شود. مرگ از آن رو که در مقام افقی وجودی دازاین، مطلق فرض می‌شود، به آن گونه مطلق بدل می‌گردد که به حریمی مقدس می‌ماند؛ این از واپس‌گرایی به جانب آیین پرستش مرگ نشان دارد؛ بدین سان زبان اصالت هم از آغاز سر همراهی با نوعی آماده‌باش جنگی دارد. پاسخی که زمانی هورکهایمر<sup>۳</sup> به زنی از مریدان دل‌باخته هایدگر<sup>۴</sup> داد امروز نیز به اعتبار خود باقی است. آن زن گفته بود که هر چه باشد هایدگر سرانجام انسان را با مرگ رویاروی کرده است، و هورکهایمر پاسخش داده بود که لودن‌دورف<sup>۵</sup> از این

1. *Ibid.*, Vgl. dazu die Kritik, die Adolf Sternberger 1932 insbesondere am Sektion 47 von *Sein und Zeit* Über (Der verstandene Tod, Frankfurter Dissertation, Gräfenhainichen 1933). 2. *Ibid.*, p. 250. 3. Horkheimer

۴. احتمالاً منظور هانا آرنت است. زافرانسکی در فصل‌های ۲۲ و ۲۴ زندگینامه هایدگر با عنوان «حکیمی از آلمان» به بعضی از وساطت‌های این زن میان هایدگر و حلقه فرانکفورت اشاره کرده است. - م.

۵. Ludendorff: ژنرال پروسی که مسئول اصلی سیاست نظامی و استراتژی آلمان در سال‌های آخر جنگ جهانی اول بود. او پس از جنگ رهبر جنبش‌های سیاسی مرتجعانه شد و سرانجام به حزب نازی پیوست. واضح است که لودن‌دورف صرفاً یک مثال و، به اصطلاح، مثنی نمونه خروار

بابت بسیار به از این هوای انسان‌ها را داشته است. مرگ و دازاین هویتی یکسان دارند. وقتی مرگ هستنده‌ای رخدادی است که مطلقاً برای هیچ کس دیگر جز همان هستنده ممکن نیست رخ بدهد، پس مرگ به صورت این‌همانی محض آن هستنده درمی‌آید. تحلیل دازاین شتابزده در عاجل‌ترین و مبتذل‌ترین وجهی که در مناسبت دازاین و مرگ وجود دارد فرو می‌لغزد؛ این وجه چیزی جز ناهمانستی<sup>۱</sup> دازاین و مرگ نیست؛ چرا که مرگ وقتی دازاین را ویران می‌کند، در حقیقت او را نفی کرده است؛ با این همه، این تحلیل هیچ کوششی برای بیرون کشیدن خود از دام ابتذال و بی‌مایگی به خرج نمی‌دهد. «مرگ امکان امتناع مطلق دازاین است.»<sup>۲</sup> این شیوه بیان ما را به یاد معلمانی دبیرستانی در نمایشنامه بیداری بهار<sup>۳</sup> اثر وِدیکنند<sup>۴</sup> می‌اندازد. شخصیت جهانی دازاین، در نقش دازاین میرنده به جای آنچه باید بمیرد، می‌نشیند آن‌گاه با شگردی ترفندآمیز مرگ از وضعیت امر اصیل سر درمی‌آورد؛ بدین قرار که وجه هستی‌شناختی دازاین، که دازاین فارغ از این تحلیل‌ها نیز در هر حال از آن بی‌بهره نبود، به «وجه تمایز» دازاین تبدیل می‌شود؛ بدین‌سان یک حکم تحلیلی به آموزه‌ای فلسفی در زبان فلسفی خاصی تبدیل می‌گردد و این آموزه ما را به نشیب مغاکی تیره می‌کشاند. به

---

است. هر جنگ‌طلبی انسان‌ها را عملاً با مرگ رویاروی می‌کند. اما از سوی دیگر، هایدگر نیز می‌تواند مثالی از حکیمان و متفکران بی‌شماری باشد که کوشیده‌اند انسان را به جد متوجه مرگ کنند، و چه بسا از رهگذر این توجه دلیل راه یا راه‌هایی برای زندگی همدلانه، محبت‌آمیز و بزرگ‌منشانه گردند. تفکر و آگاهی در مورد مرگ الزاماً با شهرت کشتار همبسته نیست. اما نظر آدرونو در باره مورد خاص هستی - به سوی - مرگ خلاف این است که متعاقباً در باره آن توضیح می‌دهد. - م.

### 1. Nichtidentität

۲. بنگرید به *Ibid.*, p. 250.

### 3. Frühling Erwachen

۴. [Frank] Wedekind: نمایشنامه‌نویس، روزنامه‌نگار، داستان‌نویس و شاعر آلمانی (۱۸۶۴-۱۹۱۸). - م.

بیانی دیگر، کلیتی توخالی به وجه خاص و جزئی مفهوم [دازاین] تبدیل می‌شود. این در حالی است که مرگ در مقام آنچه هر یک از ما «متمایزاً فرایش»<sup>۱</sup> خویش داریم نشان افتخار می‌گیرد.

پیش از این، انگیزه حرکت فلسفه‌ورزی هایدگر تجربه تاریخی فقدان و غیبت معنای هستی‌شناختی بود. اما اینک در نظریه مرگ او آنچه به غفلت سپرده شده، دقیقاً همین غیبت یا، به بیانی دیگر، همین کوری و بن‌بست امر گریزناپذیر است. هم از این روست که حاصل اندیشه هایدگر آن طبل توخالی است که تا بر درگاه زبان اصالت دق‌الباب می‌کشد، صدای آن نیز در گوشت طنین‌انداز می‌شود. در این زبان، مکررگویی و نیست‌انگاری همبسته

۱. این عبارت از بند ۵۰ هستی و زمان تحت عنوان «طرح پیشین ساختار اگزستانسیال - هستی‌شناسانه مرگ» برگرفته شده است. هایدگر می‌نویسد: «مرگ آنی است که متمایزاً فرایش است. بنیاد امکان اگزستانسیال مرگ در آن است که دازاین ذاتاً گشوده بر خویش است و در حقیقت همچون آنچه فرایش خویش است گشوده است. این جزء ساختاری پروا، انضمام سراغزین خود را در هستی - به سوی - مرگ دارد.» در حقیقت هر یک از جملات هایدگر را فارغ از هر مقصد و مقصودی در نظر بگیریم، جز تأیید آن چاره‌ای نداریم. چرا؟ زیرا هایدگر چیزی تازه جز تکرار امور بدیهی مطرح نمی‌کند. مرگ به عنوان «امکان امتناع دازاین» به سادگی یعنی مرگ عدم ما و همه ارتباط‌هایی است که با عالم و آدم داریم. «مرگ متمایزاً فرایش ماست.» یعنی تنها با مرگ به کلی، فرداً و جدا از جهان و دیگران تنها می‌شویم؛ و تا مرگ نیامده با دیگران و جهان ارتباط و نسبت داریم و کاملاً به خودمان واگذار نشده‌ایم و، در نتیجه، کاملاً خودمان نیستیم. اما از طرف دیگر، می‌دانیم که مرگ عمومی‌ترین، مشترک‌ترین و ناگزیرترین واقعه است. حرف آدرنو نیز تا این‌جا ناظر به دو چیز است: (۱) هایدگر کلیتی را از محتوا تهی می‌کند و اسمش را تمایز، خصوصیت، اصالت و خویشمندی می‌گذارد؛ (۲) بهتر بود که هایدگر می‌گفت مرگ نفی دازاین است. آن‌جا که دازاین نفی می‌شود، اصالت او نیز پوچ و توخالی است، اما هایدگر این را نگفته است تا با زورگیری میان مرگ [نفی دازاین] و دازاین رابطه این‌همانی برقرار کند، و با ترفند و زرنگی بدون دیالکتیک منطقی، کلیت را جزئیت و ناین‌همانی را این‌همانی و تنهایی در حد حذف و نفی را ارزشی قابل تقدیر به نام اصالت نشان دهد. اما آیا هایدگر به این انتقاد پاسخ داده است؟ تا حدی آری. او مکرراً در هستی و زمان مرگ به عنوان نوعی امکان را از واقعه فیزیکی نفی و مردن جدا می‌کند، اما باز هم آدرنو بر آن است که این رویکرد به هیچ وجه رویکرد واقعی و طبیعی نیست. این جدل به خوردی خود سرچشمه گفت‌وگو و مباحث فلسفی مهمی است که تا امروز نیز ادامه دارد. - م.



می‌گردند و با هم پیمان اتحادی مقدس می‌بندند. مرگ را تنها باید چون چیزی بی‌معنا تجربه کرد. این بی‌معنایی باید معنای تجربه مرگ باشد، و چون این بی‌معنایی ذات دازاین جلوه داده می‌شود، پس ذات دازاین نیز خود چیزی بی‌معناست. متافیزیک برگشت‌ناپذیر هگل، که برحسب آن مطلق به مفهوم مثبت باید بر کلیت نفی‌ها استوار باشد، در زبان اصالت با تبدیل شدن به نقطه‌ای که از هیچ سو امتداد نمی‌یابد [یا خالی بدون زمینه] به صورتی باطنی و روحانی در می‌آید و به همان ساختاری تنزل پیدا می‌کند که هگل آن را «خشم محوسازی»<sup>۱</sup> می‌نامید؛ یعنی به تئودیهسه [یا توجیه شر] بی‌واسطه نیست‌گردانی.<sup>۲</sup>

تفکر این‌همانی<sup>۳</sup> در سراسر تاریخ همواره چیزی مرگبار بوده که می‌خواسته است طومار همه چیز را ببلعد و برچیند.<sup>۴</sup> در حقیقت این‌همانی همواره از حیطة تمامیت بیرون است. واحدی که بی‌تعیّن فرض می‌شود، و واحد فراگیرنده [یا واحد به صورت کل] که چون بیرون از خود تعینی ندارد به

1. Hegel, *Werke*, II, p. 453.

2. Vernichtung

3. Identitätsdenken

۴. این دریافت آدرنو از اصطلاح «Furie des Verschwindens» (خشم محوسازی یا پاک‌سازی) است که در نظم، نظافت و وحدت دیکتاتوری توتالینر فعلیت پیدا می‌کند، اما در مورد فرد نیز در نوعی عادت پاک‌سازی و در حد افراط بیماری وسواس بروز می‌کند. از دیدگاه روان‌شناختی، فرد روان‌پزش به عنوان نوعی واکنش فرافکنی و جبرانی، آشفتگی، ناآرامی و خشم و نفرت درونی خود را به صورت تمایل به از بین بردن اشیا و انسان‌های درهم برهم در اطراف خود، پاک کردن و یکدست‌سازی پیرامون خود و در حد افراط به صورت نظافت وسواسی نشان می‌دهد، و در واقع برای تسکین من خود تمایل به نفی و محو نامن پیدا می‌کند. هویتی نیز که از راه دفع غیرخود حاصل آید از همین نوع است. به همین نحو در نظم نظامی و دیکتاتوری، حکومت برای قرار و بقای خود می‌کوشد تا هر آنچه را که مخل این قرار و بقاست محو و پاک کند و با خفه کردن صداهای ناممخوان تنها یک تک صدا باقی بگذارد. همه این قضایا از دید فلسفه هگل صورتی کاذب است که شکل واقعی و معقولی نیز دارد: هویت فردی تنها در تقابل با هویت‌های نقیض به وحدت واقعی می‌رسد و وحدت ملی نیز از راه جدل ناممخوان‌ها، مثلاً حکومت و ملت، به دست می‌آید، نه محو یکی از آن‌ها. در فلسفه هگل، نفی به معنای محو و پاک‌سازی نیست و وحدت نیز سنتزی چند صدایی است. - م.

همین منوال بی‌تعیّن است هر دو یکی هستند. فهم هایدگر از کل، همچون دریافتِ ایدئالیست‌ها، آن است که کل هر چیزی است که ماسوایِ خود را تحمل نتواند کرد. کم‌ترین ردّ و نشانی که فراسویِ این همانستی یا این‌همانی باشد همان قدر برای این همانستی تحمل‌ناپذیر است که فرد دگراندیش - صرف نظر از این که در کدام گوشهٔ پرتی در بسیط ارض ساکن باشد - به نزد فاشیست‌ها تحمل‌ناپذیر است. هم از این رو، سرانجام نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که هستی‌شناسی هایدگر هرگونه واقع‌بودگی<sup>۱</sup> را از حیطهٔ خود بیرون می‌راند. واقع‌بودگی‌ای که دقیقاً به خاطر قدرت مطلق و فائقهٔ خود می‌خواهد این را بر ما مشتبه کند که یک مفهوم است، بر اصل این‌همانی چنان خط بطلان می‌کشد که تو‌گویی خود از جنس مفهوم نیست؛ دیکتاتور آنان را که دیکتاتورش می‌نامند به زندان می‌افکند. با این همه، آن‌گونه این‌همانی که با هیچ چیز جز خود رابطهٔ این‌همانی ندارد، خود را نیز معدوم می‌کند. این‌همانی اگر از خود به سوی غیر برون نشود و این‌همانی با چیزی [یا این‌همانی مضاف به چیزی] نباشد، همان‌طور که هگل نیز پی برده بود، از بن و بنیاد هیچ است. هم از این رو، تأملات هایدگر در باب مرگ نیز برانگیختهٔ حرکتی به سوی تمامیت است. در این ملاحظاتِ کلیتی معتبر است<sup>۲</sup> که به لحاظ تقویمی بر اجزای خود اولویت دارد و پیشاپیش برای آن‌ها تقویم و تأسیس گشته است. این همان کلیتی است که سَلَفِ هایدگر، ماکس شلر، آن را از روان‌شناسی گشتالت، که در آغاز تا حدّی بی‌ادعا می‌نمود، برچید و در متافیزیک کاشت. در آلمانِ پیش از فاشیسم، کلیت برای همهٔ کسانی که در ضدیت با قرن نوزدهم سینه چاک می‌دادند به شعار و سرمشقی تبدیل شده

### 1. Faktizität

۲. گهگاه هایدگر از موضع تحقیر و مخالفت به مفهوم کلیت در آثار دیگران اشاره‌ای گذران می‌کند، اما این تنها از آن‌روست که می‌خواهد برتری و تفوق کلیتی را که خود مراد می‌کند نشان دهد.

بود. آنان، در یک کلام، قرن نوزدهم را به چشم قرنی کهنه و منسوخ می‌نگریستند که کارش به سر رسیده است. به ویژه روانکاوی بیش از هر چیز آماج حمله این سینه‌چاکان بود. آنان به طور کلی خود را نماینده و پشتیبانِ روشنگری می‌دانستند. در آن ایام که نخستین چاپ هستی و زمان تازه منتشر شده بود، آموزهٔ تقدمِ کل بر جزئیات دلیلِ راه<sup>۱</sup> اندیشهٔ متألّهانی شده بود که از آن همان‌گونه سرمست شده و به وجد آمده بودند که امروزه اجلهٔ اصلاً برای آن جامه چاک می‌کنند. هایدگر آنچه را عادتِ فکر غالب در آن زمان بود امروزه آشکارا و بدون سرخر تکرار می‌کند. این که فلسفه باید طرح کلیت کند به نزد هایدگر به اندازهٔ این که زمانی به نزد ایدئالیست‌ها سیستم‌سازی تنها وظیفهٔ فلسفه محسوب می‌شد اصلی جزمی است.

بنابراین، وظیفه‌ای که از این نمط حاصل می‌آید آن است که ما، بنا به پیش‌داشت<sup>۲</sup> خود، دازاین را در مقام یک کل مطرح کنیم. اما این دلالت بر آن دارد که ما به طور کلی نخست پرسش در باب صورت کلی هستی‌توانش<sup>۳</sup> این هستنده را واگشاییم. مادام که دازاین هست، در او چیزی بارز وجود دارد: آنچه او می‌تواند بود یا خواهد بود. ولی بر آنچه بدین‌سان بارز است پایانی نیز تعلق می‌گیرد. پایانِ هستی - در - جهان مرگ است. این پایان، که به هستی‌توانش دازاین، یعنی به اگزستانس، تعلق می‌گیرد، در هر حال، هر کلیتِ ممکن را برای دازاین محدود و متعین می‌کند.

در این جا با همان مدلِ فکریِ نظریهٔ گشتالت به ویژه آن جا که از گشتالت

### 1. Leitbild

۲. پیش‌داشت (Vorhabe)، پیش‌دید (Vorsicht) و پیش‌دریافت (Vorgriff) به نزد هایدگر پیش‌ساختارها (Vor-Struktur) یا «ساختارهای هم‌چونی» (Als-Struktur) ای هستند که پیشفرض تفسیر (Auslegung) محسوب می‌شوند. پیش‌داشت فهم کلی پیشین ما از موضوع تفسیر و کلیت ملازمهٔ آن با زمینه‌ای است که موضوع درگیر آن است. پیش‌دید بینش و دیدگاه قبلی ما نسبت به موضوع تفسیر است. و پیش‌دریافت مفاهیمی است که قبلاً از موضوع در اختیار داریم. - م.

### 3. Ganzseinkönnen

مطلوب سخن می‌رود یا، به بیانی دیگر، با پیش‌نموداری سر و کار داریم که طرح وفاق در فهم درون و برون را چنان می‌ریزد که «آگاهی در کسوت نزول بلا» آن را ویران و متلاشی می‌کند. این نظریه، که با نگرش ضد مکانیکی خود تقسیم کار علمی را به باد ناسزا می‌گیرد، حامل نشانه‌هایی از همان‌گونه تقسیم کار است. برحسب این نگرش، مافی‌الضمیر افراد آن وجه پالوده و دست‌ناخورده افراد است که از دسترس اجتماع در امان مانده است. برحسب این نگرش، این‌که در رابطه میان سوژه و جهان پیرامونش وحدتی بکمال و دایره‌وار برای سوژه وجود داشته باشد به خود سوژه بستگی دارد. سوژه تا جایی می‌تواند یک کلیت باشد که به نحوی در تقابل با واقعیت قرار گیرد که نسبت به واقعیت هیچ واکنش و بازتابی از خود نشان ندهد. هم از این رو، سازش و سرسپردگی اجتماعی هدف از پیش تعیین‌شده مقولات زبان اصالت است، گیرم که این مقوله، مقوله‌ای چون کلیت باشد که بسی انسان‌شناسانه یا وجودی می‌نماید. زبان اصالت به اسم این‌که جانبدار انسان است، با جانبداری ماتقدم از سوژه بماهو سوژه چنان بازی می‌کند که این پرسش را پاک از یادمان می‌برد که آن واقعیتی که انسان‌ها باید بی‌درنگ و بی‌تأمل به ساز آن برقصند تا از قیل این دمسازی کلیت و تمامیت پیدا کنند آیا چنان واقعیتی هست که سرسپردگی به آن به این کلیت مفروض بیرزد، و آیا درست همین واقعیت سرانجام چون آنچه با آن کلیت مفروض ناهمگن است انسان‌ها را در این کلیت فرومانده و ناکارآمد نمی‌کند؛ آیا این ایدئال کلیت در عمل همدوش و همدست فشار و ستمگری آن‌ها از آب در نمی‌آید و به تبدیل آنان که از قدرت بی‌بهره‌اند به ذرات اتم‌گونه، کمک نمی‌کند. در بیان وضعیت کلی، انسان‌ها به ذرات اتم‌گونه قلب می‌شوند و این نیز حقیقت است. حقیقت را باید همراه با این وضعیت کلی دگرگون کرد، نه این‌که آن را از درون و حیطة این وضعیت برچید تا با سلب آن از وضعیت کلی، غفلت از هستی و در واقع غفلت از آنان را که حقیقت را تمیز می‌دهند به گردن این وضعیت انداخت.

خوش بینی آنان که در نهان بدین خیال خام به خود می‌بالیدند که با کشف گشتالتی که ساختار آن پیش از هرگونه تمهید فکری شکل گرفته است خدا را در آزمایشگاه اثبات کرده‌اند، تشویشی کمرنگ در دل هایدگر انداخته بود که آن را می‌توان در این پرسش بلاغی<sup>۱</sup> و ناخواسته مضحک نهان دید که آیا می‌توان از منظر مرگ راهی برای بیان کلیت یافت. اما نظریه راجع به آن گونه ساخته شدگی عینی که پیش‌یافته‌ای بی‌واسطه محسوب می‌شد درست همان چیزی بود که هایدگر به دنبالش بود. او به کمک بنای فکری که موقت و چاره‌ناچاری بود، وظیفه دستیابی به کلیت را، که خیلی راحت و بی‌چون و چرا مسلم گرفته شده بود، به تجربه زندگی واقعاً ناپایدار و زودشکن، که نمایش جدیت فسادناپذیر به آن نیاز داشت، پیوند زد. این همان گسستگی هستی آدمی<sup>۲</sup> است که هایدگر آن را از شمای هگلی اقتباس می‌کند، اما افسوس و صد افسوس که وی این گسست را به شیوه‌ای تقریباً مکانیکی به هم برمی‌آورد؛ مرگ این گسستگی را به کلیت تبدیل می‌کند. تناهی<sup>۳</sup> مست‌بنیادی و ناپایداری به نزد هایدگر به اصلی برای دازاین تبدیل می‌شود که پرونده او را می‌بندد. از آن‌جا که نفی به رغم چهره پر آژنگش به نزد هایدگر از جمله محرّمات به شمار می‌آید، اندیشه او نیز باید هدفی را که آهنگ رسیدن به آن دارد پس پشت نهد. گیرم که فلسفه اصلاً بتواند ساختار هستی انسان (دازاین) را تعریف کند، در آن صورت این ساختار باید همزمان دو چیز را برای فلسفه با هم یکی کند: گسسته و کل یا، به بیانی دیگر، آنچه همانستی دارد و آنچه همانستی ندارد، و این البته به دیالکتیکی منجر می‌شود که توفیق آن درگرو فراگذار از صافی هستی‌شناسی از پیش طرح شده دازاین است. اما آموزه هستی‌شناسی هایدگر از جمله مواردی است که بیش از هر مورد

۱. rhetorische Frage: پرسشی است که جواب آن معلوم است و گریبنده برای تأثیرگذاری آن را طرح می‌کند. به آن «تجاهل العارف» نیز گفته‌اند. - م.

2. Brüchigkeit des Daseins

3. Endlichkeit

دیگری می‌تواند یک نمونه آشکار و مثال زدنی از این تلیس باشد که چگونه امر منفی در لباس ذات و گوهر بی‌دردسر و فارغ از گذار دیالکتیکی به صورت امر مثبت قلب می‌شود. هایدگر در فلسفه راهی برای آن آموزه کلیتی باز می‌کند که حد و مرزش را علم و روان‌شناسی تعیین می‌کند. بدین سان بی‌سر و صدا و نهانی اجتماع دو نقیض ممکن می‌گردد: یکی هستنده گسسته و منتشر، دو دیگر وحدت وجود پارمنیدسی، و هر دوی این‌ها سرجمع به حساب بدهی اندیشه مکانیکی [قسری] افزوده می‌گردد. در این میان ارسطو بلاگردان آغازین است. ضرورت چیرگی بر این تفکر در مقام یکی از ظن برانگیزترین اظهاراتی که متصل و بی‌امان شرح یکسانی را مکرر می‌کنند، به نزد هایدگر نیز لحظه‌ای قابل تردید نیست. این بینش کسوتی مقدس‌نما برای هایدگر دست و پا می‌کند که دو رویه دارد: رویه مدرن و رویه ماورای زمانی. خردستیزی قرن بیستم اینک به زبانی زبون<sup>۱</sup> در باب وحدت تن و جان لیچار می‌بافد. به ما می‌گویند که معنای انسان واقعی را باید در پیوند میان کل و وهله‌های موجود بجوئیم، همچنان که هنر بر همین نمط می‌رود؛ همچنان که اسوه نوآیین سبک جوانان تسلی‌زیبایی شناختی جهان تجربی دل‌سنگ و بی‌تسلاست. البته تحلیل دست به عصای هایدگر در مورد مرگ بدان بسنده می‌کند که مقوله کلیت را نه در مورد افراد انسانی، بل در مورد کلیت دازاین به کار برد. بدین سان و امی که این تحلیل از نظریه کلیت‌های روان‌شناسی گرفته، سرانجام تصفیه می‌گردد: این تحلیل در لفظ و زبان از هرگونه عبارت‌پردازی علت و معلولی که در ظاهر گویای اخذ کلیت‌ها از طبیعت باشد چشم می‌پوشد، و بدین سان کلیت‌ها را از حیطة [استدلال] برمی‌دارد. و آن‌ها را به ساحت متعالی<sup>۲</sup> منتقل می‌کند، اما از آن‌جا که این متعالی اصلاً متعالی نیست، به شیوه کاتتی به آن سوی امکان تجربه حواله

1. Lakaiensprache

2. Transzendenz

داده نمی‌شود، بل چنان نقشی را ایفا می‌کند که گویی تجربه خود چندان بی‌واسطه و چنان مسلم و انکارناپذیر و آگاه از خویش است که می‌تواند با خود چهره به چهره گردد. نوعی تماس جسمی با پدیدارها فریادرس این مرام تعقل ستیز می‌گردد. پدیدارشناس از قدرت و احاطه خود بر صورت آغازین و شکل دگرگون‌ناشده پدیدارها به خود غره می‌شود. این غرور بی‌آن‌که به صراحت بیان شود، مبنای حق داوری خود را در آن می‌داند که جهان نه از رهگذر تأسیس اجتماعی، بل از طریق پرده برداشتن از روند اندیشه به قطعات شیء گونه تقسیم می‌شود. با این همه، در این پدیدارشناسی بر وفق قواعد بازی بازار روز فلسفه از تحلیل سخن می‌رود، غافل از آن‌که در این بازار حنای تحلیل دیگر رنگی ندارد.

فصل مرکزی هستی و زمان به بررسی «امکان دازاین برای هستی به صورت یک کل و هستی به سوی مرگ»<sup>۱</sup> می‌پردازد. [چند خط بعد] پرسشی مطرح می‌شود که بی‌درنگ پرسشی بلاغی جلوه می‌کند: «آیا ما اساماً می‌توانیم به این هستنده در مقام هستنده‌ای که اگزستانس دارد، در حالت کلیت آن ره یابیم؟»<sup>۲</sup> واضح است که «امکان دازاین برای هستی به صورت یک کل» می‌تواند با آن صیانت نفسی که به زبان هستی‌شناختی به «پروا» تعبیر شده است در تناقض باشد. هایدگر بر این نکته درنگ نمی‌کند که وقتی وی با تعریف هستی‌شناختی پروا به آنچه «به منزله کلیت کل ساختاری دازاین»<sup>۳</sup> است، موجود منفرد انسانی را با دازاین عوض کرده و بدین‌سان قبلاً شرط کلیتی را پذیرفته است که بعداً باید راه انکشاف آن را دست به عصا و با گام‌های پروسواس و فرسایشی، آهن و تلب‌کنان طی کند. آنچه بعداً در این طی طریق با آن همه خویشنداری و ثبات خاطر گزارش می‌شود، از همان آغاز چون حلول آنچه در دل هایدگر لانه کرده قابل پیش‌بینی است: برحسب

۱. این عنوان نخستین فصل از بخش دوم هستی و زمان به نام «دازاین و زمانندی» است. - م.

2. *Ibid.*, p. 236.

3. *Ibid.*

پنداری حماسی و روایات کتاب مقدس، این حقیقت که همگان را عاقبت مرگ است پیشاپیش از زندگی فرد انسانی این امکان را سلب نمی‌کند که دایره هستی خود را تمام کند و آن را به صورت یک کل درآورد. شاید این واقعیت انکارناپذیر که زندگی افراد در زمانه ما از کلیت بی‌بهره است هایدگر را به تکاپو برای پی نهادن کلیت وجودی انسان وادار کرده باشد.<sup>۱</sup> کلیت باید به رغم تجربه تاریخی به حیات خود ادامه دهد. بدین مقصود کلیت هستی هستند، که نظریه هایدگر [در باب مرگ، پایان و کلیت] آهنگ رهیابی به آن دارد – و مضمون طلب در زبان اصالت نیز از آن بالیدن می‌گیرد – به شیوه‌ای آزموده از هستند صرفاً افزایش‌پذیر «که هنوز برای او چیزی آجل و نانهاده وجود دارد» متمایز می‌گردد.<sup>۲</sup> به نزد هایدگر، این هستند صرفاً افزایش‌پذیر

*Einleitung zur Walter Benjamin, Schriften 1, p. XXII.*

۱. بنگرید به

۲. اشاره است به قسمتی از بند ۴۸ هستی و زمان با عنوان «Ausstand, Ende und Ganzheit». واژه «Ausstand» که مک‌کواری آن را به «Outstanding» ترجمه کرده، با توضیحانی که خود هایدگر در باره آن می‌آورد در هستی و زمان به معانی متداول آن از جمله «برجسته»، «ممتاز» و «شاخص» به کار نمی‌رود. مترجم به زحمت دو واژه «آجل» و «نانهاده» را به عنوان معادل آن برگزیده است؛ با این همه، به سبب نارسایی این معادل‌ها، توضیح پیش‌تر را لازم می‌داند. سعدی می‌گوید: «به نانهاده دست نرسد و نهاده هر کجا هست برسد.» در این عبارت، واژه «نانهاده» به چیزی دلالت دارد که هایدگر آن را «Noch nichthier» («not yet here») به معنای «نه هنوز این‌جا» و در جای دیگر «noch fehlt» («Still missing») به معنای «هنوز نیامده» یا «نرسیده» یا «کم دارنده» و باز در جای دیگر «Unzusammen» به معنای «فراهم یا مجموع نگشته» و در حالت اسمی «Das Noch-nicht» به معنای «آن نه هنوز» تعبیر می‌کند. هایدگر در این بند می‌گوید: «کم داشت همچون Ausstand» و به این اعتبار شاید معادل‌های دیگری از جمله «نارسیده»، «ممکن‌الوصول»، «نامده»، «برون‌مانده»، و بالاخره معنای لغوی این واژه، یعنی «برون‌ایستاده»، نیز ما را به مقصود هایدگر نزدیک کند. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که اشاره آدرنو بدون درک این مقصود قابل فهم نیست. می‌دانیم که دازاین تا وقتی در جهان و با دیگران است، دقیقاً از آن رو که گشوده به آینده و امکانات است، نمی‌تواند به هیئت تمامیت و کلیت باشد. هایدگر خود به درستی از این نکته آگاه است و به صراحت می‌گوید: «بنابراین، کوشش ما برای دسترسی به هستی دازاین به صورت یک کل به نحوی که مناسب ایسن پدیدار باشد ابتر مآند» (*Sein und Zeit, p. 240*). اما متعاقباً اضافه می‌کند که وقتی مرگ نه چون واقعه فیزیکی هلاکت،



از «همان نوع هستی که به تودستی‌ها تعلق دارد»<sup>۱</sup> بهره‌مند است. این نوع هستی در تقابل با آن‌گونه تمامیتی قرار می‌گیرد که به فراسوی زندگی تجربی فردی فراز می‌جوید.

مجموعیتی<sup>۲</sup> از آن نوع که دازاین باید در طریق فراروندگی خود آن‌گاه که این روند پرگشته، به آن برسد، در به هم‌افزودگی مستمر و فزاینده موجوداتی که به نحوی از انحا و در جایی از جانب خود پیشاپیش تودستی هستند بنیاد ندارد. دازاین تنها با پر شدن «نه هنوز»ش<sup>۳</sup> مجموعیت پیدا نمی‌کند. بعیدتر آن‌که مجموعیت دازاین را دقیقاً آن‌گاهی بدانیم که دازاین دیگر نیست. دازاین در هر حال همانا به چنان نحوی اگزستانس دارد که «نه هنوز»ش به او تعلق دارد.<sup>۴</sup>

---

بل چون امکانی وجودی ملحوظ شود، این کلیت فراهم می‌آید. خلاصه حرف هایدگر را شاید بتوان این‌گونه بیان کرد که مرگ امکانی است در میان همه امکانات یا چیزهای هنوز فراهم نیامده، اما با آن‌ها فرق دارد. دازاین چیزهایی را فعلاً در دسترس دارد که تودستی فعلی (Tatbestand) است. چیزهای دیگری، که آن‌ها نیز از نوع تودستی هستند، هنوز در آینده، در بیرون، آجل و نرسیده‌اند و دائم فعلی می‌شوند و به تودستی‌های نوع اول افزوده می‌گردند. از این افزایش‌پذیری، دازاین هرگز به تمامیت و کلیت نمی‌رسد، اما مرگ چون پایان هستی - در جهان است، امکان این کلیت را به نحوی فراهم می‌آورد که دازاین به لحاظ هستی‌شناختی به آن می‌رسد، اما به لحاظ طبی، زیستی و جسمی هرگز آن را به نحو عینی تجربه نمی‌کند، زیرا دیگر نیست تا آن را تجربه کند. - م.

1. *Ibid.*

2. *Zusammensein*

3. *sein Noch-nicht*

4. *Martin Heidegger, op. cit., p. 243.*

در ترجمه این نقل قول «به آن برسد» را به جای «هست» («ist») آورده‌ایم تا شاید فهم مضمون آسان‌تر گردد. هایدگر در بند ۴۷ هستی و زمان می‌گوید: «وقتی دازاین در مرگ به کلیت خود می‌رسد که همزمان هستی آن‌جایی خود را نیز از دست می‌دهد و با انتقال به «نه دیگر» دازاین، دقیقاً امکان تجربه این انتقال و امکان فهم آن به صورت امر آزموده از او سلب می‌شود» به دنبال آن، هایدگر می‌افزاید که در مورد مرگ دیگران می‌توان کلیت و تمامیت دازاین را به نحوی عینی تحلیل کرد، اما این به معنای تمامیت خود ما نیست، زیرا تمامیت و کلیتی که در مرگ است در مورد هر کس به خود او تعلق دارد. به اصطلاح، مرگ را نمی‌شود نمایندگی کرد. با این مقدمه اینک می‌توانیم واژه‌های «Noch-nicht» («نه هنوز») و «Nichtmehr» («نه دیگر») و «Zusammensein» («مجموعیت» یا «وجود مجموع») را، که در انگلیسی به ترتیب به «not yet» و «no longer» و

بنابراین، تمام فلسفه‌های دیگر این خواسته از پیش مفروض را یدک می‌کشد که این [مجموعیت به صورت کلیت و تمامیت] تا جایی مصداق و اعتبار دارد که بتوان پیشاپیش اندیشه‌میرایی را به نحوی با مفهوم دازاین همبسته کرد. به نزد هستی‌شناس، کلیت نمی‌تواند به وحدت کلی درونمایه زندگی بستگی داشته باشد، بل کیفیتاً باید امری ثالث باشد. هم از این رو، هستی‌شناس در طلب آن‌گونه وحدتی نیست که همچون وحدتی هماهنگ، روشن و گویا و فی‌نفسه مستمر و پیوسته در حیطه حیات ظاهر می‌شود، بل وحدت را در نقطه‌ای می‌جوید که در آن زندگی به مرز و نهایت خود برخورد می‌کند و با همه کلیتش معدوم می‌گردد. در عین حال، این نقطه باز هم باید هستی‌شناختی باشد و هستی‌شناختی بودن آن نیز در گرو این است که همچون ناموجود<sup>۱</sup> یا دست‌کم به منزله موجودی باشد از نوعی یگانه و بی‌همتا<sup>۲</sup> که بیرون از زندگی منزل دارد.

«togetherness» ترجمه می‌شوند، بهتر بفهمیم. هایدگر به جای آینده «نه هنوز» و به جای گذشته «نه دیگر» می‌گذارد تا دریافتِ تاکتونی ما را از گذشته و آینده از خاطرمان بزداید. «نه هنوز» و «نه دیگر» آینده نیامده و گذشته ماضی و تمام شده نیستند. هر دازاینی فی‌الحال هم گذشته خود و هم آینده خود است. این آینده همین حالا حاضر است و نشانه حضور آن نیز ترس آگاهی و نشویش است. سارتر مسلماً ملهم از همین نظریه می‌گوید: «انسان آن است که نیست؛ انسان آن نیست که هست.» آینده و گذشته در این‌جا غیر از حوادثی است که رخ داده یا رخ خواهند داد. آینده و گذشته در این‌جا نحوه حضور ما و معنای هستی ما در جهان و با دیگران است. جریان و پیشروند این هستی چنان است که مدام «نه هنوز»ها به «نه دیگر»ها افزوده می‌شوند، اما هر قدر هم که این افزایش یا پرشوندگی استمرار یابد، مادام که دازاین اگزستانس دارد و نمرده است، این انباشت به مجموعیتی که بتواند تمامیت و کلیتی مختوم باشد نمی‌رسد. این است که هایدگر می‌گوید مجموعیت دازاین در انباشت تودستی‌های آجل و نرسیده (Ausstand) بر تودستی‌های فعلی (Tatbestand) بنیاد ندارد؛ و از آن بعیدتر این که در مرگ فیزیکی و تجربی، که کوس «نه دیگر» آخرین را می‌زند، بنیاد داشته باشد، زیرا آن مرگ، دازاین را از اگزستانس می‌اندازد و «نه هنوز» و «نه دیگر» در هر حال به اگزستانس تعلق دارد، نه به جسد میت. اما این که هایدگر چگونه با توجه به مرگ، دازاین همچون یک کلیت را فهم می‌کند، درست یا غلط، در فصل اول از قسمت دوم هستی و زمان می‌آید. - م.

1. nicht seiende

2. sui generis

اما این نامجموعیتی<sup>۱</sup> که به چنین نحوه‌ای از مجموعیت، یعنی به کم‌داشت همچون امر آجل و نانهاده، تعلق دارد، به هیچ وجه نمی‌تواند آن «نه هنوز»ی را که به دازاین در مقام امکان مرگش تعلق دارد از حیث هستی‌شناختی تعریف کند. هستی دازاین از بیخ و بن از نوع هستی تودستی‌های درون‌جهانی نیست.<sup>۲</sup>

در این جا مرگ، که واقع‌بودگی به کلی از آن زدوده شده، بنیان‌گذار کلیت هستی‌شناختی می‌گردد. پس، بدین سان مرگ در قلب هنگامه فروپاشی و تجزیه‌ای که طبق نقشه‌نگاری هستی‌شناختی نشانه آگاهی پودر شده در زمانه صنعت پیشرفته است، نقش معنابخشی را به عهده می‌گیرد.<sup>۳</sup> این بدان معناست که هایدگر بی آن‌که به خود زحمت چون و چرا بدهد، کل ساختاری یک چیز را با معنای آن چیز – حتی اگر این معنا ضد هرگونه معنایی باشد – معادل می‌گیرد، بنابراین، با تأکید و قطعیت مرگ را، که هستی دازاین است، با هستی همبسته می‌کند.<sup>۴</sup> بدین سان تنها مرگ است که در مقام مقوم هستی‌شناختی دازاین، هستی دازاین را به زیور کلیت آراسته می‌گرداند.

مرگ در مقام پایان دازاین، خویشمندترین امکان دازاین است. مرگ امکانی است غیرنسبی قطعی و فی‌نفسه نامعین که از آن پیشی نتوان گرفت.<sup>۵</sup>

1. Unzusammen

2. *Ibid.*, p. 242 f.

۳. این جمله ظاهراً متضمن کنایه‌ای دو پهلو هم به هوسرل و هم به هایدگر است. هوسرل، استاد هایدگر، در عصری که از نگاه آدرنو عصر برهوت معنا بود، پدیدارشناسی را عهده‌دار این رسالت می‌دانست که علوم و نیز روح انسان اروپایی را از بحران فقر معنا و فقدان بنیادهای استوار و قابل اتکا نجات دهد. پدیدارشناسی اعیان ثابت با ایده‌های افلاطونی را از عالم مثل به ذهنیت و آگاهی انسان‌های درگیر در زندگی وارد کرد. هوسرل سرسختانه بر آن بود که آگاهی بی آن‌که به استدلال متوصل شود، از طریق فروکاست‌های پدیدارشناختی ماهیات لایزال چیزها را کشف می‌کند. اما هایدگر سوز و آگاهی را کنار نهاد و در عین حال در باره فقر معنا و بی‌موطنی انسان معاصر هشدار داد. بنابراین، شاگرد نومید از معنابخشی آگاهی به دنبال مرجعی دیگر برای معنابخشی رفت. به عقیده آدرنو، این مرجع همان مرگ بود. – م.

۴. بنگرید به Text p. 115.

5. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 258 f.

بنابراین، هایدگر به پرسش آغازینِ خودش پاسخی منفی می‌دهد، پرسشی که پیشاپیش صرفاً با هدفِ رد کردنِ مضمونش طرح شده است:

بنابراین، اگر «نه هنوز» دازاین را به طرزی نامناسب چون آنچه هنوز آجل و برون مانده است تفسیر کنیم، هرگونه نتیجه‌گیری و استنباطی که از فقدان کلیتِ دازاین حکایت کند نادرست خواهد بود. پدیدارِ «نه هنوز»، که از [پدیدار] «فرایش خویش» دریافت شده، همان قدر می‌تواند چون دادگاهی عالی علیه امکانِ کلیتِ موجود و ممکن حکم دهد که ساختار پروا من حیث کلی چنین می‌کند. در واقع، آنچه پیش از هر چیز چنین هستی رو به پایانی را ممکن می‌سازد، همین «فرایش خویش» بودن است. مسئلهٔ امکان کل بودن آن موجودی که هر یک از ما مصداق آن هستیم به شرطی می‌تواند مسئلهٔ درستی باشد که پروا، در مقام حالتِ بنیادینِ دازاین، و مرگ، یعنی نهایتِ امکانی که به این موجود تعلق دارد، همبستهٔ یکدیگر شوند.<sup>۱</sup>

به یاری مرگ، که هستی دازاین را در مقام موجودی قطع و پاره می‌کند، دازاین به لحاظ هستی‌شناختی به کلیتی تبدیل می‌شود. اما مرگ همچون آنچه از منتشران گسلیده، اصیل به شمار می‌آید، چرا که باید بهای جانشین‌ناپذیری مرگ از این طریق پرداخته آید. هایدگر از آن جا که هر نوع ایستار واقعی و قابل تفکری در باب مرگ را به اسم جلوه‌ها و مظاهر منتشران به باد نکوهش می‌گیرد - چرا که طبق فتوای او تنها منتشران هستند که از «مرگ همچون رخدادی واقعی و مکرر»<sup>۲</sup> سخن می‌گویند - مرگ خویشمندی را همچون آنچه به غایت واقعی و در عین حال فراسوی واقع‌بودگی است برمی‌گزیند. وقتی که مرگ امری منحصر به فرد و جانشین‌ناپذیر تلقی می‌شود، پس این امر همچون اینستی محض<sup>۳</sup> می‌گردد که در مفهوم نمی‌گنجد. در این جا مفهوم

1. *Ibid.*, p. 259.

2. *Ibid.*, p. 253.

3. reine Diesda Haecceitas

آدرنو می‌گوید وقتی که مرگ هر کس از آن خورد اوست، مرگ به Diesda، یعنی به آنچه منحصر به

مرگ مقدم بر خودِ مرگ و جانشین و نماینده خودِ مرگ می‌گردد، چنان‌که گویی هر مفهومی بر آنچه ذیل آن مفهوم به کار گرفته می‌شود تقدم و سبقت دارد. همزمان و در عین حال، هایدگر از واقع‌بودگی، یعنی از تنها چیزی که مجال سخن گفتن از جانشین‌ناپذیری مرگ را برای وی فراهم آورده، زبان به بدگویی می‌گشاید، چرا که مرگ به صورت مفهومی کلی از مرگ همگان، و نه از مرگ جداگانه هر یک از افراد، نشان دارد. به نزد هایدگر، مرگ در مقام نوعی واقعه و در حقیقت مرگِ واقعی را نباید مرگِ اصیل و خویشمند به شمار آورد. هم از این رو، مرگ هستی‌شناختی به هیچ وجه مرگ هراس‌انگیز نیست.

شیاع<sup>۱</sup> خلاقیتی که به شیوه هرروزینه با یکدیگرند مرگ را چون آنچه از بد حادثه پیوسته رخ می‌دهد، یا همچون «فوت و ترحیم» می‌شناسد. عمرو یا زیدی، این جا یا آن جا، همسایه یا ناآشنا، «می‌میرد». رویارویی با «مرگ» همچون رویارویی با رویدادی است معروف همگان که اندر جهان رخ می‌دهد. بدین سان مرگ در رویارویی هرروزینه در حدّ خصلت امری ناپیدا و به چشم‌نامدنی باقی می‌ماند. منتظران برای این واقعه پیشاپیش تفسیری نیز در چنته خود پنهان داشته‌اند. شیوه گفتار سرپایی و سردستی منتظران در باره مرگ گویای آن است که «آری، عاقبت روزی آدمی خواهد مرد، اما عجالتاً مرگ را با ما کاری نیست».<sup>۲</sup>

اشتیاق هایدگر به تفکیک واقعه مرگ از مرگ در مقام آنچه اصیل و

---

یک فرد است، تبدیل می‌شود. پس، به مفهوم نیز، که کلی و انتزاعی است، در نمی‌آید. چیزی که آدرنو و شاید اکثر منتقدان نظریه مرگ هایدگر دقیقاً به آن توجه نمی‌کنند این است که وقتی هایدگر از مرگ هستی‌شناختی سخن می‌گوید، چنین نیست که مرگ یا مردن به معنای طبیعی و معمول کلمه را از دو دیدگاه فیزیکی و هستی‌شناختی بنگرد. از دیدگاه هستی‌شناختی، آنچه بیش‌تر مورد نظر است «به سوی مرگ بودن» است، نه خود واقعه مرگ. بنابراین، چنین نیست که هایدگر مرگ فیزیکی را با زور و سببه کوبی به مرگ هستی‌شناختی تبدیل کرده باشد. برعکس، آدرنو است که مرگ فیزیکی را با به سوی مرگ بودن، که امری بدیهی و انکارناپذیر است، خلط می‌کند. - م.

1. Die Öffentlichkeit 2. *Ibid.*, p. 252 f.

خویشمند است چندان است که در این راه وی را از سفسطه‌بازی نیز باکی نیست.

تحلیل [این سخن که] «آدمی می‌میرد» فارغ از هر ابهامی پرده از آن‌گونه وجودی برمی‌دارد که به وجه هرروزینه هستی به سوی مرگ تعلق دارد. وقتی که بدین نمط از مرگ سخن می‌گوییم، مرگ را همچون چیزی نامعلوم می‌فهمیم که قبل از هر چیز باید چون اجلش فرا رسد، از جایی نامعلوم در رسد، اما عجالتاً و در حالی حاضر آن را به خود ما دسترسی نیست، و از همین رو، برای ما تهدیدی به شمار نمی‌آید. [این سخن که] «آدمی می‌میرد» این باور را شایع و دامن‌گستر می‌کند که مرگ گویی واقعه‌ای است که بر همگان یا منتشران فرود می‌آید. تفسیر شایع دازاین در باب مرگ کاشف از آن است که «آدمی می‌میرد» زیرا به این طریق هر کس دیگر [جز شخص متوفاً] از جمله خود ما می‌تواند به خود بقبولاند که «آن کس که مرده به هیچ وجه من نیستم»، زیرا<sup>۱</sup> این «کس» همان «هیچ کس» است.

تفسیری که برحسب آن مرگ گویی تنها به منتشران روی می‌آورد پیشاپیش تجسم اگزستانسیال‌هایی را مفروض داشته است که به نزد هایدگر منتشران همواره سویره تاریک آن‌ها به شمار می‌آیند. چنین تفسیری از طریق بی‌اعتنایی به حقیقتی که شاید در سخن منتشران فرسوده و نخ‌نما شده باشد، بر آن حقیقت مهر بطلان می‌زند. این حقیقت گویای آن است که مرگ سرنوشتی عام و همه‌شمول است که من<sup>۲</sup> و دیگر<sup>۳</sup> من<sup>۳</sup> را به یکسان دربر می‌گیرد. وقتی کسی می‌گوید که «آدمی می‌میرد» به بیانی که حاکی از حسن تعبیر است،<sup>۴</sup>

۱. آنچه پس از «weil» (زیرا) می‌آید و خود این کلمه تحلیل هایدگر را به هبنت تعلیل در می‌آورد. اما «weil» ممکن است به مفهوم «تا» یا «به مقصود آن‌که» نیز باشد. در این صورت، کل جمله پایه و پیرو نه نوعی تعلیل، بلکه گزارش رئالیستی احساس کسانی است که در مجالس ترحیم شرکت می‌کنند یا خبر مرگ کسی را می‌شنوند. - م.

2. ego

3. alter-ego

۴. euphemistisch: حسن تعبیر صنعتی است که در آن مدلول‌های ناراحت‌کننده، زشت و هولناک

خودش را نیز مشمول این سخن قرار می‌دهد. البته در این سخن تعطیل و تعویق مرگ نیز، که از نگاه هایدگر عیبی قابل اعتراض است، صورت می‌گیرد، چرا که گوینده در عمل هنوز اجازه زیستن دارد، ورنه اصلاً نمی‌توانست سخن بگوید. افزون بر این، جولانگاه مناقشه‌ای که هایدگر در این مورد به راه می‌اندازد حیطة لاطائلاتی است که به نوبه خود اصالت را، که باید در این حیطة در قالب کیمیای فرزندگان متبلور گردد، به کذب و ناراستی محکوم می‌کند؛ اگر چیزی بر وفاق آمد منتشران باشد، باید از سنخ آنچه در معرض له و علیه است باشد. آن‌گونه پیشامدی که «به هیچ شخص خاصی تعلق ندارد»<sup>۱</sup> و عیار نقد هایدگر آن را کم‌ارزش می‌شمرد، برحسب کاربرد زبانی، دقیقاً باید متعلق به کسی، و در این جا متعلق به آن کس که می‌میرد، باشد. تنها فلسفه اهل سفسطه می‌تواند برای مرگ من در مقابل مرگ دیگر کسان اولویت و سبق هستی‌شناختی قائل شود. حتی در همدردی، مرگ دیگری برای انسان‌ها تجربه‌پذیرتر از مرگ خودشان است. این نکته‌ای است که از چشم شوپنهاور<sup>۲</sup> دورنمانده و در کتاب چهارم جهان همچون خواهش و نمایش<sup>۳</sup> به آن اشاره کرده است:

انسان نیز چون حیوانی که نمی‌اندیشد در سیطره نفوذ امنیتِ خاطری است که چون حالتِ مداومی بر او حکمفرماست. این احساس از درونی‌ترین آگاهی انسان سرچشمه می‌گیرد: آگاهی از این که انسان، طبیعت است، آگاهی از این که انسان خود، جهان است.

به یاری این احساس است که انسان از اندیشه نزدیکی و حتمیت مرگ چندان که محسوس و آشکاره باشد، پریشان خاطر نمی‌شود، بل چنان به زندگی خود ادامه می‌دهد که گویی بناست جاودانه زندگی کند، تا بدان حد

---

را با واژه‌هایی مؤدبانه‌تر از واژه‌های اصلی و اولیه آن‌ها بیان می‌کنیم. نظیر وقتی که به جای «مرگ» می‌گوییم «درگذشت». - م.

1. *Ibid.*

2. Schopenhauer

3. *Die Welt als Wille und Vorstellung*

که انسان می‌تواند بگوید که اساساً هیچ کس را به قطعیت مرگ اعتقادی حضوری و زنده نیست، ورنه احوال آدمی را با حالت تبه‌کار محکوم به اعدام چندان تفاوتی نبود. لیک هر کس از دید نظری و انتزاعی به قطعیت مرگ و قوف کامل دارد، اما انسان این حقیقت را نیز چون همه حقایق نظری دیگری که در عمل به کار نمی‌آیند، بی‌آن‌که به آگاهی زنده خود راه دهد، کنار می‌گذارد.<sup>۱</sup>

به نزد هایدگر، در مفهوم همگان یا منتشران، فرآورده‌های صرفاً ایدئولوژیکِ روابط مبتنی بر مبادله به نحوی تیره و تار درهم می‌آمیزند، بدین‌سان که بتِ بازار<sup>۲</sup> سوگواری و ترحیم آمیخته با انسانیتی می‌شود که با دیگران همذات نمی‌گردد، بل خود را با دیگران همذات می‌کند، به حیطة خویشمندیِ انتزاعی رخنه می‌کند، و این خویشمندی را در وساطتِ آن می‌بیند. هایدگر با صدور حکم محکومیتِ فی‌الجملة آن قلمروی که فلسفه از منظری نه چندان مطمئن آن را قلمرو بین‌الذهانی می‌نامد، به امید چیره شدن بر آگاهی چیزگونه چشم‌یاری از سوژه ماتقدمی دارد که آن را از دستبرد چیزگردانی پالوده و دست‌ناخورده می‌پندارد، حال آن‌که امکان بی‌واسطگی و آغازینگی این سوژه چون امکان بی‌واسطگی و آغازینگی هر چیز دیگری بسی بعید است. گزاره‌های کلیدی هایدگر بر این نمط می‌روند که

مرگ خویشمندترین امکان دازاین است. هستی به سوی این امکان، خویشمندترین توانش هستی خود دازاین را، که هر آینه محل بحث هستی

1. Schopenhauer, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Leipzig, O.J. Grossherzog Wilhelm Ernst-Ausgabe, Bd. I, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 376.

۲. فرانسیس بیکن در کتاب ارغنون نو (*Novum Organum*) چهار قسم پیشفرض ذهنی برمی‌شمرد که باعث گمراهی اندیشه و مخل رهیابی آن به حقیقت می‌شوند، و هر یک را نوعی بت می‌نامد: بت قبيله (*idola tribus*)، بت غار (*idola spectus*)، بت بازار (*idola fori*)، و بت نماشاخانه (*idola theatri*). مقصود از این بت‌ها به ترتیب عادات قومی و جمعی، عادات و پیشداوری‌های شخصی، گمراهی‌های زبانی، و تأثیر نظریه‌های علمی و فلسفی گذشته است. - م.



اوست، بر وی گشوده می‌دارد. هستی به سوی مرگ می‌تواند این را برای دازاین آشکاره کند که وی با این امکان متمایز که تنها به خود او تعلق دارد من خود را از دست منتشران برون می‌دارد. این بدان معناست که دازاین می‌تواند پیشاپیش خود را از دست منتشران بیرون کشد.<sup>۱</sup>

پس، بدین سان مرگ، که برخلاف امر بلافضلی است که مصداق آن جا بودن است، به گوهر میرندگان تبدیل می‌شود. هم از این رو، به ضرب و زور تصنع، مرگ به چیزی فراسوی هستنده، به چیزی خلاصی یافته از دست منتشران، به بدیل و رونوشت تعالی منتشران و، در یک کلام، به امر اصیل تبدیل می‌شود: اصالت همان مرگ است.

انزوا و تک‌افتادگی فرد در مرگ و آن «قطع تعلقی که... من ویژه هر دازاینی»<sup>۲</sup> را ممتاز می‌کند به بنیاد گوهرین دازاین تبدیل می‌گردد. به نزد هایدگر، این کلی قائم به خود نهایت انسجام خود و سرانگاره<sup>۳</sup> سماجت در انکار خویش است. نهایت امر در واقع آن است که خویشمندی انتزاعی به دندان قروچه کسی می‌ماند که همه حرفش در یک کلام چیزی نیست مگر من، من، من. از همین رو، این خویشمندی همان‌گونه که «خود» از پی مرگ معدوم می‌گردد، به هیچ و پوچ تبدیل می‌شود، اما زبان هایدگر همین هیچ و پوچ را به گزاف چون امری گوهرین بزرگ جلوه می‌دهد. سپس این امر گوهرین به درونمایه و مضمونی تبدیل می‌شود که قالبی کلی<sup>۴</sup> برای صدور روال‌ها و دعاوی صوری زبان اصالت فراهم می‌آورد. آموزه هایدگر ناخواسته وصف‌الحال این لطیفه دونمایه است که «فقط مرگ مفت است که آن هم باید زندگی‌ات را بابتش بدهی». هایدگر با مرگ چنان نرد عشق می‌بازد که توگویی مرگ از دستبرد مناسبات عام و جهانی مبادله مطلقاً مبراست، غافل از آن که وقتی او روابط مبتنی بر مبادله را همچون آنچه به صورت منتشران تصعید

1. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 263.

2. *Ibid.*

3. Urbild

4. Schablone

می‌گردد درمی‌آورد، پس هنوز در همان حیطة مصیبت‌بار مبادله پای در گل مانده است. مرگ در مقام آنچه با سوژه مطلقاً بیگانه است، مدلی است برای هرگونه چیزگردانی. تنها چیزی که مرگ را همچون درمان درد مبادله ارج می‌نهد آن‌گونه ایدئولوژی است که به جای رهایی از جهان مبادله از مجرای صحیح آن، یعنی با مجال دادن به تحقق تمام و کمال آن، مناسبات مبتنی بر مبادله را به هیئتی بس نومیدکننده‌تر، یعنی به هیئت ابدیت، تنزل می‌دهد. از چشم هایدگر، دازاین به سبب صورت خفت‌بار تاریخی‌اش، دستش از توجیه خودش کوتاه است؛ دازاین تنها با نابود کردن خود، یعنی با آنچه خود باید عین آن باشد، می‌تواند خود را باز یابد. برترین رهنمود حکیمانه‌ای که از این نظرگاه حاصل می‌آید این است که بگوییم چنین است آنچه باید به فرمانش گردن نهاد، یا از نگاهی مثبت‌اندیش بگوییم که باید با آنچه چنین است از در وفاق و دمسازی وارد شویم، یا تصور کنیم که اطاعت از فرمان آنچه هست اطاعت از فرمانی است که با ما بیچارگان سر یاری و دلسوزی دارد. سهل است. در این جا حتی واژه «اطاعت» حق مطلب را ادا نمی‌کند، چرا که [اطاعت مسبوق به انتخاب است و] دازاین در هر حال مرگ را انتخاب نمی‌کند. هم از این روست که مرگ باید برای دازاین نقش هستی‌شناختی ایفا کند. تفکر هایدگر تنها به شرطی می‌تواند به نزد ما ایدئولوژیک نباشد که تفکری را که ایدئولوژی را به مرز عدم نزدیک می‌کند غیر ایدئولوژیک بنامیم. اما وقتی هایدگر نیز به شیوه رایج کسانی که امروزه روز با سخن گفتن از زبان ایدئولوژی، آن را منکوب می‌کنند و مرادشان منکوب کردن حقیقت است مدعی کشف معنای دازاین می‌شود، عملکرد او نیز دگر باره از ایدئولوژی سر در می‌آورد.

هایدگر با بیان این جمله که «منتشران به جرئت رویارویی با ترس آگاهی

فراروی مرگ مجال بروز نمی دهند<sup>۱</sup> عملاً آنچه را در واقعیت امر می تواند ایدئولوژیک باشد برملا می کند. از آن جمله است کوشش هایدگر در این که مرگ را دقیقاً در آن گونه حلول اجتماعی وارد کند که آن را هیچ قدرتی بر مرگ نیست. این چیزی است شبیه آنچه ایولین وو<sup>۲</sup> در نقیضه‌ای به نام دلدار<sup>۳</sup> توصیف می کند. برخی از فرمول‌های هایدگر به مکانیسم دفع مرگ<sup>۴</sup> بسی نزدیک می شوند.

اما آزمون، تسلی و بیگانگی از جملهٔ ممیزات آن گونه هستی‌ای هستند که ما سقوطش می‌نامیم. هستی به سوی مرگ به صورت هرروزینهٔ آن گریز دائم از رویارویی با مرگ است.<sup>۵</sup>

لیکن بیگانگی حتی اگر بیگانگی نسبت به مرگ باشد، از مناسبتی اجتماعی نشان دارد؛ انسان و نهادهای مخصوص مراسم شرعی به لحاظ تجاری تکثیرکنندهٔ خواست ناآگاهانه‌ای هستند ناظر بر فراموش کردن چیزی که آدمی باید از آن در هراس باشد. هستی‌شناسی بنیادین و شیوهٔ نام‌گذاری‌های آن چیزهایی نیستند که برای بینش‌هایی از قبیل آنچه در پی می‌آید لازم آمده باشند.

بدین طریق فرد منتشر در قبال مرگ برای خود آرامش خاطری مداوم مهیا می‌سازد، اما این آرامش اساساً نه تنها در مورد آن که در حال مردن است، بل به همان میزان در بارهٔ شخص تسلی‌دهنده نیز صدق می‌کند، و حتی در جایی که شخصی می‌میرد، باز هم رفتار همگانی گویای آن است که این واقعه نباید آرامش خاطر و فارغالی مهیاشده را برآشوبد. مرگ دیگران به چشم فرد منتشر نوعی دردسر ناگوار اجتماعی است، حتی اگر فرد منتشر

1. *Ibid.*, p. 254.

2. Evelyn Waugh: مقاله‌نویس، منتقد و داستان‌نویس بریتانیایی (۱۹۰۳-۱۹۶۶). -م.

3. *Loved One*

4. *Verdrängung des Todes*

5. *Ibid.*

بی‌پرده چنین مرگی را به چشم نوعی بی‌نزاکتی که همگان را باید از آن بر حذر داشت نبیند.<sup>۱</sup>

تأثیر نهایی خودکشی هدا گابلر<sup>۲</sup> در قاضی براک<sup>۳</sup> ایسن<sup>۴</sup> نیز به همین گونه است: «آدم عاقل چنین کاری نمی‌کند.» هایدگر با آن که نمی‌خواهد با روان‌شناسی سر و کاری داشته باشد، در این جا از نگاهی روان‌شناختی به خصلت ارتجاعی وحدت‌بخشیدن به مرگ پی برده است. این مضمونی است که در هستی و زمان جامه رمز به خود می‌پوشد.

اما این که رفتار دازاین هر روزینه در فبال مرگ گریز به فروافتادگی و سقوط است خود گواه بر آن است که آنچه هر روزینگی دازاین را متعین می‌کند، حتی وقتی که دازاین صریحاً و آشکارا به «اندیشه در باب مرگ» نمی‌پردازد، همانا پیشاپیش همان هستی - به سوی - مرگ است. حتی آن گاه که هم دازاین صرفاً به حالت بی‌تفاوتی ایمن از مزاحمتی که نسبت به این نهایت امکان آگرستانس در پیش می‌گیرد معطوف است، در هر روزینگی متوسط نیز همین خوشمندترین امکان سبقت‌ناپذیر و از تعلق بریده مبتلا به دازاین است.<sup>۵</sup>

با این همه، هایدگر با بیان دوران‌دیشی عوامانه و جاهلانه نهفته در این گزاره که «آدمی زمانی می‌میرد اما عجالتاً نه هنوز» - گزاره‌ای که به راستی آن را به چشم تحقیر می‌نگرد - نمی‌تواند تا آن حد در شما نفوذ کند که نسبت به این گونه منقّص شدن «عیش زندگی» شما را به نومیدی و احترام به این نومیدی وادارد. این دوران‌دیشی عوامانه و پیش‌پاافتاده دافع نومیدی شماست. مخالفت با واپس‌زنی و قلب کردن مرگ موضعی است متعلق به

1. *Ibid.*, p. 253.

۲. Hedda Gabler: قهرمان نمایشنامه‌ای به همین نام. - م.

3. Brack

۴. [Henrik] Ibsen: نمایشنامه‌نویس نروژی (۱۸۲۸-۱۹۰۶). - م.

5. *Ibid.*, p. 254.

حیطه نقد ایدئولوژی لیبرالی که می‌خواهد حیث طبیعی<sup>۱</sup> ما را فرایادمان آورد. چراکه فرهنگ با جازدن اشتباه‌آمیز خود به جای نقیض طبیعت، از یک سو، با نقش سلطه‌گری خود این حیث طبیعی را اشاعه می‌دهد، و از سوی دیگر، آن را حاشا می‌کند. هایدگر نیز همین کار را می‌کند، با این تفاوت که به جای صورت باواسطه و اعتلایافته حیث طبیعی همچون فاشیسم، از سبانه‌ترین شکل سرشت طبیعی انسان دفاع می‌کند. به نزد هایدگر، هستی سائق به مرگ علیه دفع نابخردانه مرگ، نابخردانه از در تقابل وارد می‌شود. دفع مرگ آن چاره‌ناچاری است که نه ساختار هستی و نه حتی وجه منفی این ساختار، بل وفاق جمعی در آن‌گونه زندگی که با قالب جهان کالا شکل پذیرفته بر ما تحمیل می‌کند. می‌توانیم به وضعیتی اجتماعی نیز بیندیشیم که در آن انسان به هنگام رویارویی با مرگ دیگر به شیوه واپس‌زنی و تصعید مرگ روی نیاورد و چه بسا بتواند این رویارویی را در حالتی غیر از ترس آگاهی تجربه کند. تصور چنین وضعیتی نااندیشیدنی نیست. حالت ترس آگاهی نشانه‌آزمون رویارویی با مرگ در حالت طبیعی و بدوی است. آموزه هایدگر این حالت طبیعی را با الفاظ ماوراءطبیعی جاودانه می‌کند. آنچه ما را به دفع مرگ سوق می‌دهد صیانت نفسی است که سدّ دیده ماست.<sup>۲</sup> هراس از مرگ، خود جزئی از دفع مرگ است، آن‌جا که شکل زندگی کژ و مز و صورت آن قلب نشده، آن‌جا که زندگی دیگر با منع و شکست رویارویی نیست، و آن‌جا که زندگی دیگر بازاری نیست که در آن همه به سهم خود

### 1. Naturwüchsigkeit

۲. این جمله بری کنایه دارد. صیانت نفس مرگ را به طور طبیعی نادیده می‌گیرد. «Sublimierung» به معنای «تصعید»، «والایش» یا «اعتلابخشی» است. در این متن این واژه اغلب دلالت فرویدی دارد، به این معنا که این تصعید حقیقتاً اعتلابخشی نیست، بلکه نوعی حسن تعبیر، گریز و جلوه زیبا و عالی دادن به امر دانی است. در ضمن، «Verdrängung»، که مترجم انگلیسی سهل‌انگارانه آن را به «Sublimation» ترجمه کرده است، دقیقاً به معنای «دفع» است. گیریم که تصعید خود متضمن دفع چیزی، مثلاً انگیزه جنسی، است، اما به این دلیل نمی‌توان تمایز معنایی واژه‌های فریب‌المعنا را نادیده گرفت. - م.

یکدیگر را فریب می دهند، چه بسا آدمیان را دیگر نیاز به آن نباشد که به امیدی عبث از زندگی چشم داشته باشند که سرانجام چیزی به آنان ارزانی دارد که تاکنون از آنان دریغ داشته است، و، از همین رو، هر قدر هم که هراس از مرگ سرشته گوشت و پوست انسان‌ها باشد، در آن صورت، این هراس چندان نخواهد بود که زندگی را به بهای آن از دست بکنند. البته ذهن انسان‌ها مرگ‌اندیشی را بر نمی‌تابد و آن را دفع و قلب می‌کند، اما از این واقعیت این دریافت حاصل نمی‌آید که مرگ اصیل است. کمینه آن‌که هایدگر مراقب است که مبدا بر اصالت آنان که مرگ را دفع می‌کنند صحه بگذارد.

هایدگر با نوعی زیان‌لغو<sup>۱</sup> فلسفی به مرگ جامعه هستی‌شناختی می‌پوشاند تا از این طریق نشان دهد که مرگ به سبب قطعیتش در سلسله مراتب پدیدارها کیفیتاً فوقی همه پدیدارهای دیگر است. و البته به این‌که این قطعیت از خلال هرروزینگی حاصل می‌آید اذعان می‌کند.

پیش از این ما یافت حالیه هرروزینه‌ای را توصیف کرده‌ایم که متضمن قطعیت نسبت به اولویت مورد خاصی از مرگ واقعی است و این اولویت، که ظاهراً فارغ از ترس می‌نماید، ترس آگاهانه محل توجه قرار می‌گیرد. هرروزینگی در این یافت حالیه به قطعیتی اذعان می‌کند که «والاتر» از قطعیت صرفاً تجربی است.<sup>۲</sup>

به رغم آن‌که واژه «والاتر» در گیومه قرار می‌گیرد،<sup>۳</sup> اما این چیزی از قوه استدلالی که این واژه در خود دارد نمی‌کاهد. این قوه استدلال‌گویای آن است

۱. Fehlleistung: خطای سه‌ری در گفتار که در روانکاوی فروید نه تصادفی، بلکه معلول علنی سرکوفته محسوب می‌شود. - م.

2. *Ibid.*, p. 258.

۳. در گیومه قرار دادن واژه‌ها به ویژه در هستی و زمان اگر نگریم به معنای رد یا تحقیر آنهاست، لافل نشانه آن است که هایدگر صحت و سقم مدلول آن‌ها را به عهده نمی‌گیرد. اغلب واژه‌های فلسفه سنتی یا آنچه به نقل از دیگری است در هستی و زمان در گیومه قرار می‌گیرند. برگردان لفظی این گیومه‌ها کمابیش عبارت «درست یا غلط» است. - م.

که نظریه بر مرگ مهر تأیید می‌زند. بدین سان هایدگر خود مرتکب همان گناهی می‌شود که منتشران، این عوام کالانعام<sup>۱</sup> را به آن متهم می‌کنند، چرا که او نیز چون همان منتشران از مرگ می‌گریزد منتها با توسل به اصالت مرگ، و این عجب است از آن کسی که خود را پارتیزان جبهه اصالت می‌داند. آنچه چون چیزی که والاتر از قطعیت مرگی صرفاً تجربی است عرض اندام می‌کند، به مصداق عشق واگنری یا همان مرگ رهایی بخش، مرگ را به نحوی کاذب از آن تعفن و فلاکتی که با هلاکت حیوانی ما همراه است پاک و پالوده می‌کند، این پالایش بی‌شبهت به تعبیه مرگ در بهداشت، یعنی همان چیزی که هایدگر نااصیلان را به آن متهم می‌کند، نیست. آنجا که مرگ جامه سبک والای اصالت به تن می‌کند، چهره زشت و نفرت بارش کتمان می‌شود. هایدگر با این کتمان شریکی و حشمت مرگ می‌گردد. به این مقصود نیازی نیست که راه دور برویم. در ماتریالیسم طعن آلود و کلبی مسلکی که بر سالن‌های تشریح حاکم است کراحت و وحشت مرگ بسی روراست‌تر تشخیص داده می‌شود و با قوتی بس افزون‌تر از نطق‌های آتشین هستی‌شناختی به طریقی عینی پرده از چهره برمی‌دارد. مگر لب کلام همه این نطق‌های آتشین جز آن قطعیت فراتر از تجربه‌ای است که برحسب آن مرگ به لحاظ وجودی، تقدیر از پیش مقرر شده دازاین محسوب می‌شود؟ پالودگی از تجربه اینک به جای همان نقشی نشسته است که زمانی آن را فارغ از هرگونه مجاز و استعاره‌ای طهارت از نجاست می‌نامیدند، اما مرگ را به هر نحوی که تفسیر کنیم به هیچ صراطی نمی‌توانیم آن را نه پاک و پالوده بنامیم و نه حکمی ذاتاً قطعی بخوانیم، که اگر چنین بود، پس همه نویدهای رستگاری که ادیان بزرگ به ما داده‌اند، گیرم که به هیچ وجه به آن‌ها نیاز نباشد، باید به حساب غفلت از هستی نهاده می‌شدند. برخی از تن‌افزارهای پست‌تر به همان معنایی که ارگانسیم‌های

---

1. *minores gentes*

منفرد و عالی تر زنده می مانند، نمی میرند. هم از این رو، در پرتو توانش نهفته‌ای که ما برای در اختیار گرفتن و اداره روند بالندگی ارگانیک خود داریم، نمی توانیم پیشاپیش این اندیشه را از سر خود بیرون کنیم که مرگ ممکن است مرتفع گردد.<sup>۱</sup> البته مرتفع شدن مرگ بسی بعید و نامحتمل است؛ با این همه، آن قدر هست که می توان به آن اندیشید، و این چیزی است که از منظر هستی شناسی اگزستانسیال بالضروره ناممکن است. اگر به زبان خود هایدگر سخن گوئیم، این امکان وجود دارد که چیزی شأن هستی شناختی مرگ را به وجه هستومندی [یا اُنْتیک] تبدیل کند. در این صورت، تصدیق شأن هستی شناختی مرگ پیشاپیش این شأن را به حد هیچ و پوچ تنزل می دهد. از آن جا که هایدگر همه امیدها را، به قول مفتشان، در نطفه خفه می کند، فرد اصیل سخنگوی همه کسانی است که تا از ناممکن بودن رفع مرگ باخبر می شوند، با این آواز مشترک که چیزی بدتر از محو مرگ نیست به هم می پیوندند. پریراه نیست اگر بر این گمان رویم که اینان خبرگان زبان اصالتند. این همه از تهدید مرگ سخن گفتن چیزی جز پیامد اشتیاق ابدیت مرگ نیست: مرگ از این نگاه در عرصه سیاسی به [ایده] ضرورت و گریزناپذیری جنگها تبدیل می شود؛ کانت نامیرایی را در حیطة ایدهها قرار داد و، از این رو، خود را در ورطه آن اعماقی نینداخت که از درون آنها هیچ چیز جز تصدیق آنچه مانوسترین چیزهاست بالیدن نمی گیرد. اگر هایدگر میان موجودات غیرآلی و حیات فراگذار پلی نهاده بود، افق اگزستانسیال مرگ نیز از بیخ و بن افقی دیگر می شد. از فلسفه هایدگر و هر آنچه در آن غوطه ور است گرفته تا واپسین هرزآبراهه‌های ایمان آلمانی به وجود، [هیچ کدام] در هیچ کجا چون در این فراگذار حساس و آسیب پذیر نیستند. مفاهمه با موجود به آن طریقی که باعث محو موجود در وجود می گردد مفاهمه‌ای است که

۱. یا، به بیانی دیگر، شاید تا وقتی زنده و متحرک و قادر به کاربرد و کنترل اندام‌های خود هستیم، عملاً و حضوراً نمی توانیم مرگ را ممکن بدانیم مگر در حرف و نظر. - م.



حیات آن بسته همدستی با مرگ است. در متافیزیکِ مرگ، همه شری که جامعه بورژوازی در روند رشد مادی خود به آن محکوم است با تمام قوا چهره می نماید.

آموزه پیشتازی<sup>۱</sup> [یا سبق] به نزد هایدگر به منزله هستی به سوی مرگ به طریق اصیل یا «امکان پیشی جستن بر کلیتِ دازاین به حالت اگزستانسیل»<sup>۲</sup>، یعنی امکان اگزستانس داشتن در مقام کلِ هستی توانش دازاین<sup>۳</sup> است. این آموزه، نهانی و دزدانه به گونه‌ای شیوه رفتار رنگ عوض می کند، و اگر بر آن باشیم تا این نکته را بدون مکررگویی بیان کنیم، می توانیم بگوییم که آموزه پیشتازی به آنچه نمی خواهد بشود و در عین حال باید بشود دگرگون می گردد: یعنی به همان شیوه رفتار. گرچه هایدگر به ما نمی گوید که تفاوت این رفتار با رفتار کسی که باید بمیرد در کجاست، ما باید بی هیچ حرف و واکنشی با پذیرفتن این «باید» [الزام به مردن] این رفتار را از شأن و منزلت برخوردار کنیم.

اما در این جا پیشتازی به شیوه هستی رو به مرگی که به ناصیلان تعلق دارد، سبقت ناپذیری مرگ را زایل نمی کند، بلکه خود را در قبال سبقت ناپذیری مرگ آزاد می سازد. آزادی پیشتازانه در قبال مرگ، دازاین را از گم گشتگی در آن گونه امکاناتی که دست تصادف بر او تحمیل کرده اند آزاد می سازد. بدین سان دازاین به نحوی آزاد می شود که برای نخستین بار می تواند امکانات واقعی را که فراپیش آن امکان سبقت ناپذیرند خویشمندانۀ بفهمد و از میان آنها انتخاب کند. پیشتازی اگزستانس را بر آن خودواگذاری<sup>۴</sup> که غایت اوست گشوده می دارد و بدین سان جمودِ دازاین را در اگزستانسی که به آن رسیده است، درهم می شکند.<sup>۵</sup>

مشکل می توان در میان واژه های هایدگر واژه هایی یافت که به قدر این

1. die Lehre vom Vorlaufen

2. existenziell

3. *Ibid.*, p. 264.

4. Selbst-aufgabe

5. *Ibid.*

واپسین واژه‌ها حقیقت داشته باشند. اندیشیدنِ انسان در بارهٔ خودش در مقام طبیعت همزمان باید اندیشه‌ای انتقادی در بارهٔ اصلِ صیانتِ نفس باشد؛ البته زندگی راستین زندگی‌ای است که در آن بر «جمودِ دازاین...» در آگزیستانسی که به آن رسیده» پافشاری نمی‌شود. طبق آموزهٔ هایدگر در باب مرگ، چنین شیوهٔ رفتاری باید از دازاین به مفهوم مثبت آن صادر گردد، و در عین حال مطابق همین آموزه، خودواگذاری را باید به عنوان مرتبه‌ای از «خود» تأیید کرد. پس، بدین‌سان هایدگر با تباه کردن آنچه خود به آن رسیده، هر چه را خود رشته پنبه می‌کند. در این جا واگذاری و ترک به رنگ لجاجتی درمی‌آید که فروپاشی و نابودی «خود» را به تقریر وضعی مثبت، یعنی به انعطاف‌ناپذیری و تصلبی رواقی منشانه، تبدیل می‌کند. به بیانی دیگر، هویتِ «خود» با تلاشی و فروپاشیِ «خود» یکی می‌گردد، و به واسطهٔ این همذات‌سازیِ خودسرانه و بدون اما و اگر «خود» به صورت وضع مطلقِ اصلی منفی دگرگون می‌شود. در نتیجهٔ این اصل، همهٔ مقولاتی که هایدگر در شرح و بیان شیوهٔ اصیل هستی به سوی مرگ می‌آورد، پابستهٔ لجاج و عناد است: امکان مرگ باید همان «متحمل شدن»<sup>۱</sup> باشد. بدین‌سان آنچه در ابتدا می‌بایست با سلطه و جمود مغایریت داشته باشد، اینک سلطه را به متتها درجهٔ خود می‌رساند. به نزد هایدگر، سوژه هرگز اصیل‌تر از وقتی نیست که در وضع «متحمل شدن» با پیروی از سرمشق آنچه «من» به شمار می‌آید، نهایت درد را تحمل می‌کند. حتی آنچه به نزد هایدگر باید در تضاد با جمودِ «خود» باشد، به لحاظ زبان‌شناختی حاملِ رد و نشان‌هایی از قهر و سلطهٔ «خود» است: هایدگر چنین چیزی را «درهم شکستن»<sup>۲</sup> می‌نامد.<sup>۳</sup> همان‌طور

1. *Ibid.*, p. 261.

2. Zerbrechen

3. *Ibid.*, p. 264.

شرح بیش‌تر این مضمون در بند ۵۳ هستی و زمان با عنوان «طرح آگزیستانسیالِ هستی به سوی مرگ به نعر اصیل» آمده است. از این بند تا تقریباً بند ۶۲ مضمونِ پیشتازی و مصممیتِ پیشتاز بسط

که دازاین - سوژه واقعاً با مرگ همسان می‌شود، هستی به سوی مرگ نیز با سوژه، با اراده محض یکی می‌گردد. برحسب مصممیت هستی شناختی، این پرسش جایز نیست که دازاین برای چه می‌میرد. واپسین سخن از آن‌گونه خویشمندی است که دست‌ناخورده و به دور از هرگونه تأثیری در جای خود باقی می‌ماند.

ما این گشودگی متمایز و خویشمندی را که در خود دازاین وجدان دازاین بر آن گواهی می‌دهد - این خودفراکنی<sup>۱</sup> بر خویشمندترین مقصربودگی<sup>۲</sup> را که خاموش و مهبای ترس آگاهی است - مصممیت می‌نامیم.<sup>۳</sup>

اما دلیری در راه ترس آگاهی تنها تا آن جایی می‌تواند زندگی راستین و غیر ایدئولوژیک باشد که آن را دیگر نیازی بدان نباشد که تمام آنچه را باید از آن بترسد در راه ایدئولوژی بیازد.

زبان اصالت صرف‌نظر از این که چه درونمایه خاصی دارد، در مقام نوعی

---

می‌یابد. در این بخش از هستی و زمان، چنان که آدرنو به درستی تشخیص داده است، در لفاف تفسیر هرمنوتیکی پدیدار مرگ، چیزی فراتر از توصیف و گزارش پدیدارشناختی نهفته و آن ارزشگذاری مثبت بر نوعی عمل و رفتار است که در آن اگزیستانس تاکنونی خود را، که لجوجانه در گریز از مرگ و طفره از آن به دست آمده، درهم می‌شکنیم و در حالی که غایت و حد امکان اگزیستانس، یعنی مرگ، را پیشاپیش فرادید داریم، به امکاناتی روی می‌آوریم، انتخابی می‌کنیم و تصمیمی می‌گیریم که درخور این امکان سبقت‌ناپذیر است. هایدگر این رویکرد را خوش‌بینانه می‌نگرد و بی‌آن که مصداقی از مصممیت پیش‌تاز عرضه کند، به طور کلی تذکر می‌دهد که دازاین فراروی مرگ آزاد می‌شود و چون کسی زندگی می‌کند که مراقب است «برای پیروزی‌هایش زیاده پیر نباشد.» با این تلمیح به چنین گفت‌زرتشتی<sup>۳</sup> نیچه، شکی باقی نمی‌ماند که هایدگر در لفافه نسخه‌ای برای عمل می‌پیچد. هم از این رو، تا آن‌جا که ما می‌دانیم، بندهای یادشده اغلب کلیدی‌ترین بخشی است که مفسران سیاسی هایدگر به آن استناد کرده‌اند. همچنین، این بندها سرنخی برای تفسیر اخلاقی هایدگر نیز بوده‌اند. بنابراین، ما نیز برآنیم که در این بندها هایدگر برای گریز از جمود در اگزیستانس تاکنونی به شیوه رفتار اصیل و موافق با هستی به سوی مرگ اشاره می‌کند؛ اما در این که این رفتار چگونه است با سوئه سیاسی دارد یا نه، تفسیرها متفاوت است. - م.

1. Sichertwerfen

2. Schuldigsein

3. *Ibid.*, p. 296 f.

زبان می‌تواند ایدئولوژی باشد. ادعای معنا در این زبان با ژست آن‌گونه ارج و منزلتی که هایدگر آن را ملبس به جامهٔ مرگ می‌کند همراه است. ارج و منزلت نیز از سرشتی ایدئالیستی نشان دارد. زمانی سوژه خود را در قلمرو آگاهی از آزادی همچون الوهیتی کوچک و به همین منوال همچون قدرتی قانون‌گذار می‌پنداشت. اینک اما چنین بن‌مایه‌هایی در حریم حرمت هایدگر از بن برکنده شده‌اند.

از آن‌جا که تنها فخر فقر آزادی‌ایثار را که گنجینهٔ ذات است در خود نهان دارد، این پرسش سزااست که اگر لطف هستی به واسطهٔ امکان‌گشودهٔ نسبت با خود فخر فقر را به انسان عطا نمی‌کرد، انسانیت از چه طریق دیگری می‌توانست به صورت سرآغازین شکر و سپاس ره یابد. ایثار، وداع با هستنده در راه پاسداشت لطف هستی است. با این همه، ایثار ممکن است در هستنده از طریق کار و عمل آماده و مهیا گردد. در عین حال چنین عملی خود هرگز عهد ایثار را تمام نخواهد کرد. تحقق ایثار از آن‌گونه اندر ایستادنی ریشه می‌گیرد که هر دازاین تاریخی از سرچشمهٔ آن عمل می‌کند - تفکر بنیادی نیز نوعی عمل است - و بدین طریق دازاینی را که به آن نایل آمده برای پاسداشت شأن هستی نگه می‌دارد. این اندر ایستادن<sup>۱</sup> گونه‌ای خویش‌تنداری است که در حالت آمادگی نهانش برای سرشت وداع‌گونهٔ هر نوع ایثاری خود را از اغوا و وسوسه برحذر می‌دارد. ایثار همخانهٔ ذات رویدادی است که در مقام آن، هستی انسان را به حقیقت هستی فرا می‌خواند. هم از این رو، ایثار به محاسبه، که همواره ایثار را به سطح فایده یا بی‌فایده‌گی - خواه والا خواه دون - فرو می‌کاهد، مجال بروز نمی‌دهد. چنین محاسبه‌ای ذات ایثار را قلب می‌کند. اشتیاق رسیدن به غایات و وضوح دلیری ایثار را مخدوش می‌کند، همان دلیری‌ای که بیمناک آمادگی برای ترس آگاهی است، همان دلیری‌ای که خود را عهده‌دار جرئت بودن در جوار امر قنناپذیر می‌کند.<sup>۲</sup>

۱. Inständigkeit: گرچه این واژه در اصطلاح «فوریت» و «آبیت» معنی می‌دهد، هایدگر معنای لفظی آن را در نظر دارد. - م.

2. Ibid., p. 45.

هیمنه جملاتی از این دست، که نقش واژه «شان» در آنها نه شأن انسان بل شأن هستی است، تنها در یک چیز با هیمنه آیین تدفین این جهانی فرق دارد و آن جامه درانیدن به شوق ایثاری نابخردانه است. احیاناً این شیوه سخن گفتن همان شیوه دلخواه خلبان‌هایی بوده است که پس از بمباران و ویران کردن شهری، وقتی از مأموریت برمی‌گشتند، به سلامت آنان که برنگشته بودند شامپاین می‌نوشیدند. شأن و ارجمندی چیزی بیش از این تلقی نبود که صیانت نفس را چیزی بیش از آنچه هست نشان دهند؛ به بیانی دیگر، مخلوق سیمای خالق به خود می‌گیرد. شأن و ارجمندی در این جا واسطه مقوله‌ای از فتودالیسم می‌گردد که جامعه بورژوایی از پی مرگ فتودالیسم آن را چون شاهدهی برای مشروعیت نسب‌نامه خود به کار می‌گیرد. جامعه بورژوایی همواره علاقه خود را به تزویر و مردم‌فریبی علناً نشان داده است. این علاقه را بیش از هر جای دیگر می‌توان در مراسم و مناسبت‌های مجلل و پرزرق و برقی دید که در آنها نمایندگان رسمی دولت با وسواس و دک و پز با هیبتی که طبق دستورهای قبلی تعیین شده، در ملاعام جلوه می‌فروشند. به نزد هایدگر، شأن و ارجمندی در این جا نیز سایه‌ای از چنین ایدئولوژی عاریه‌ای است که به جای سوژه‌ای نشسته که دست‌کم شأن و ارجمندی خود را بر این ادعای فیثاغورثی - هر چند این ادعا نیز بی‌مسئله نیست - بنا می‌نهد که شأن و ارجمندی از آن شهروند خوب در کشوری خوب است. هایدگر این ادعا را به این صورت در می‌آورد که سوژه تنها از آن رو که چون همه باید بمیرد زبنده احترام و منزلت است. در این یک مورد، هایدگر از تاب لاعلاجی دموکراتیک می‌شود. بدین سان فلسفه تسلی به اسم ایثار، همانستی با امر ناگزیر را مایه تسلی خود می‌سازد: این واپسین همانستی است. اصل زهوار در رفته خودنهیست «من»،<sup>۱</sup> که از باد خیره سری هنوز برای حفظ جان خود به

۱. Prinzip der Selbstsetzung des Ichs: اصلی که بر حسب آن اگو یا من می‌تواند خودش خود

بهای جانِ دیگران جان‌سختی می‌کند، در این جا با توسل به مرگی که آن را به کلی محو می‌کند، ارزشی والاتر به خود می‌گیرد. فلسفه‌های دیگر دروازه‌ای را که زمانی آستانه ورود به زندگانی جاوید بود به روی خود می‌بندد، و در عوض فراروی قدرت و عظمت این دروازه سرکرنش بر خاک می‌ساید. این فلسفه از آنچه تهی است رازی سرپوشیده می‌سازد: افسون هوش‌ریا و جاودانه هیبتِ سرّیِ هماره سر بسته و خاموش.

سکوتِ مردم کم‌گو و سر بسته آیا چنان که خود تلویحاً می‌رسانند از آن است که در ژرفای درون از بی‌حرمتی در هراسند یا این که سردی ایشان از آن روست که حرفی برای گفتن ندارند و به همان‌گونه چیزها را نیز با ایشان حرفی نیست؟ بسی بعید است که بتوان با قطعیت به این پرسش‌ها پاسخ گفت. آنچه جز این می‌ماند حرمت و زهدی است که از وجه انسانی‌تر می‌تواند گویای احساس متلاطم و بی‌فریادرس کسی باشد که در سوگ مرگ عزیزی نشسته و از وجه بدتر می‌تواند نشانی از تقدیس مرگ در مقام مشیت و لطف الهی در آن وضعی باشد که الهیات بی‌رنگ و بی‌رمق شده است. آنچه بدین سان به یاری زبان استنباط می‌شود شاکله زبان اصالت می‌گردد. متش ورجاوندی<sup>۱</sup> که در این میان می‌بینیم چیزی جز صورتی ارتجاعی در مقابل این جهانی ساختنِ مرگ نیست؛ زبان بر سر آن است که چیزی را به چنگ آورد که پای‌گریز دارد بی‌آن که نامی برای آن یا باوری به آن داشته باشد. چنین گفتاری از مرگِ عریان برای خود چنان درونمایه‌ای می‌سازد که در غیر این صورت، جای آن تنها ممکن بود در مضمونی متعالی باشد. بدین سان

---

را مستقل از جهان و دیگرمن‌ها وضع کند یا بنیان نهد. این مهم‌ترین اصل فلسفه مدرنیته و روشنگری از قضیه کوگیتو و جوهرنفسانی دکارت سرچشمه می‌گیرد. آدرنو از جان‌سختی و مقاومت این اصل نه به عنوان مضمونی نظری، بلکه با توجه به آثار عملی آن سخن می‌گوید. بازار، مدنیت و جامعه مدنی و مناسبات افراد با هم و با دولت با این فرض که هویت انسان مجزا از جامعه است به شکل قوانینی برای کنترل تنازع من‌ها، نه همپاری و وفاق، تعین پیدا می‌کنند. - م.

1. würdevolles Gehabe

تقلبِ معنا بخشی، یا، به بیانی دیگر، جا زدن هیچ به جای چیزی موجب کذب و ریایِ زبان می‌گردد. هم از این رو، سبک جوانان می‌خواست از طریق نفی انتزاعی از سرچشمه خود معنایی بیرون بکشد و آن را به خوردِ زندگی‌ای بدهد که تجربه آن تهی از معنا بوده است. مانیفست خیال‌بافته این سبک نقشی حک شده بر الواح نویِ نیچه بود. دیگر نمی‌توان دانسته و عامداً چیزی از این گونه از دزاینی که متعلق به بورژوازی اخیر است بیرون کشید. هم از این روست که هایدگر معنا را به سوی مرگ پرتاب می‌کند. نمایشنامه‌های آخر ایسن با نوعی خوددویران‌سازیِ زندگی گرفتار آمده در بن‌بستِ آداب و رسوم به پایان می‌رسد که آزادانه و در نتیجه عملی یا همچون تمام آن عمل صورت می‌گیرد و در عین حال چیزی قریب به مرگ پالاینده مراسم مرده‌سوزان اشخاص فارغ از دین است، اما در قالب نمایش گره از کار عبث گشوده نمی‌شود. معنای خوددویران‌سازی، که ذهناً مایه تسلی است، عیناً عاری از تسلی و غم افزاست. طنز وارونه‌گویانه<sup>۱</sup> تراژیک‌گویای واپسین کلام است. از دیدگاهی اجتماعی، فرد هر اندازه که ناتوان‌تر می‌گردد، کم‌تر می‌تواند فارغ از تنش و در آرامش بر عجز و ناتوانی خود واقف باشد. به همان اندازه، وی باید با دمیدن باد خیره آن‌گونه خوشمندی که بی‌باری‌اش به امر اصیل، یعنی به هستی، دگرگون می‌شود، خود را متورم و پر باد کند. نقیضه‌آی ناخواسته از زبان هایدگر را بعینه می‌توان در کار نویسنده‌ای بازیافت که پی در پی کتاب‌هایی با عناوینی چون رویارویی با عدم و رویارویی با وجود منتشر می‌ساخت. اما این نویسنده را نمی‌توان از برای نقیضه‌سازی ناخواسته‌اش نکوهش کرد. آنچه درخور نکوهش است آن اسوه‌ای است که خود را در مقامی بر فراز این‌گونه کوره‌راه‌ها می‌پندارد. هایدگر نیز با عدم رویارویی می‌گردد، اما تنها به آهنگ پیش‌آموزش<sup>۲</sup> برین هستی.

1. Irony

2. Parodie

3. Propädeutik

آنجا که شیلر بحث شأن و منزلت را پیش می‌کشد و شأن و منزلت را به منزله فروبستگی در خویشتن یا در حکم گونه‌ای ایمنی می‌بیند، فرود آهنگی هایدگر است که پیشاپیش گوش ما را می‌نوازد.<sup>۱</sup>

همان‌طور که تماشاخانه‌ها و سالن‌های رقص فرصت‌های بسیاری برای تأمل در دلربایی و افسون ساختگی در اختیار ما می‌گذارند، کابینه وزیران و اتاق‌های مطالعه اهل دانش نیز (به ویژه در مدارس عالی) چه بسا بتوانند فرصت‌هایی برای مطالعه شأن و منزلت دروغین فرمایش ما بنهند. خشنودی منزلت راستین تا آنجاست که بتواند سید سلطه احساس ساختگی باشد و بر کشش طبیعی نیز در جایی که می‌خواهد در حرکات ما ناخواسته نقش خواجه را بازی کند لگام زند، در حالی که شأن و منزلت کاذب برای حکمروایی خود، حتی در اعمال خودخواسته باید عصای پولادین شاهی به دست گیرد. حرکات حسی و جنبش‌های اخلاقی‌ای که از منظر منزلت راستین مقدسند، به یکسان به دست منزلت کاذب سرکوب می‌شوند. به همین منوال شأن و منزلت کاذب، حرکات خطوط چهره را، که پرتو روح بر سیمای انسانند، زدوده و محو می‌کند. شأن دروغین نه تنها در برابر طبیعت نافرمان، بل علیه طبیعت سربه‌فرمان نیز سخت‌خو و ستیزه‌جوست. چنین شأنی بزرگی و حشمت مسخره خود را در آن می‌جوید که اگر بتواند، بر طبیعت لگام زند و اگر نتواند، طبیعت را در پرده بپوشاند. وقتی به اقتضای این شأن دروغین باید جامه‌های زربفت و دیبا ترکیب اندام‌های انسان را به تمامی در خود ملفوف و پنهان دارند، وقتی که بار زائد و زحمت‌افزایی از زیورآلات بی‌مصرف باید اعضا و جوارح انسان را نیز بی‌مصرف و قلع کند، و وقتی که برای حفظ شأن و منزلت حتی موها را می‌چینند تا این موهبت طبیعی را با ساخته‌های زننده مصنوعی عوض کنند، جز این نیست که چنین شأنی گویی با خود پیمان بسته است که هرگز عهد کینه‌نستوه و آشتی‌ناپذیر خود را با هر چه نام طبیعت دارد، فرو نگذارد. شأن و منزلت راستین نه از طبیعت که از طبیعت بدوی و ددخو احساس شرمندگی می‌کند. اقتضای

۱. اشاره به مقاله زیبایی‌شناختی شیلر با عنوان «در باب دلربایی و ورجاوندی». - م.



چنین شأنی هوای همواره آزاد و باز و بی‌ریاست. اقتضای چنین شأنی دیدگانی تابان و مشعشع از عاطفه و جبینی است که خطوط خوانای آن به شیوایی نشان از جانی سرشار از آرامش و سروری زلال دارد. برعکس، وقار و جاذبه کاذب، شأن و منزلت را بسته چین جبین و گره ابروان می‌کند؛ خود را در بسته و رازآکند می‌نماید، و با دقت و وسواس بازیگران جلوه‌های رخساره را به بند حراست می‌کشد. عضلات چهره به اقتضای وقاری از این‌گونه باید سراپا از تنش و کشمکش در عذاب باشند؛ حالات طبیعی و حقیقی اظهار و بیان باید همه‌سرگم و ناپیدا گردند و آدمی باید به تمامی چون نامه‌ای مهر و موم گردد.

اما آن‌جا که چوب تأدیب و انضباطی شدید بر سرهاست، نه چنان است که شأن دروغین نیز، آن‌گاه که حرکات چهره را از افشای درون باز می‌دارد، همواره برخطا رود؛ زیرا در این وضعیت، دوراندیشی و حزمی که شأن حقیقی از مراعات آن و پای‌بندی بدان بی‌نیاز و آزاد است بر شأن کاذب لازم می‌افتد تا مبادا چیزی پیش از آنچه انسان می‌خواهد اظهار کند از پرده برون افتد. شأن راستین بر آن سر است که بر طبیعت فرمان راند، نه این‌که نهانش دارد. برخلاف این، آن‌جا که شأن دروغین در کار است، طبیعت از آن رو که از برون منکوب می‌گردد، در درون هرچه پرزورتر فرمان می‌راند.<sup>۱</sup>

این کانت‌گرا، که آموزه آموزگارش در باب نایستگی شأن و ارزش را باور داشت، هنوز می‌توانست این نایستگی را به چشم آنچه می‌تواند مطلوب باشد بنگرد.<sup>۲</sup> هم از این رو، نویسنده بزرگی [چون شیلر] از وقوف کامل بر

1. Friedrich von Schiller, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart und Tübingen, Achten Bandes Erste Abteilung, 1818, p. 96 f.

۲. احتمالاً «نایستگی ارزش و شأن» به منافیزیک اخلاقی کانت راجع است که به ویژه در بخش دوم کتاب بنیاد منافیزیک اصول اخلاقی شرح داده می‌شود. خطاب آدرنو به خوانندگانی است که قبلاً با فلسفه اخلاق و عقل عملی کانت آشنایی دارند، زیرا او به بیان نتیجه‌گیری و دریافتی که حاصل بی‌چون و چرای این فلسفه است بسنده می‌کند. معنای Dis-junktion چیزی فراتر از جدایی، تفکیک و دوگانگی است. مرکب می‌داند که شأن یا ورجاوندی یا اعتبار الزاماً با ارزش

آنچه بسی به آن نزدیک شده بود و اماند. او دریافت که صورتِ فروپاشیِ شأنِ حال در آن است. به این نکته آن جا می توان ره یافت که روشنفکران با قدرتی که خود ندارند و باید در برابرش ایستادگی کنند هم‌پاله و هم‌پاله می شوند. شأن کانتی سرانجام در زبان اصالت فرو می پاشد، و همزمان با آن بنیاد آن انسانیتی بر باد می رود که مفهومی دیگر بسته خوداندیشی<sup>۱</sup> نیست، بل به مغایرت آن مربوط است: مغایرت با سببیت سرکوب شده.

---

یکی نیست، اما اغلب تصور می رود که اولی حاصل دومی است. به بیانی دیگر، من اگر واجد ارزش های خوب باشم، از شأن اجتماعی نیز برخوردارم. اما به نزد کانت، این دو به هم نامرتب و نایسته اند. ارزش های اخلاقی به حکم بلاشرط و تنجیزی عقل عملی به عنوان قانون و فرمانی صرف نظر از منافع و غایاتی چون شأن و اعتبار تعیین می شوند. در غیر این صورت، ارزش اخلاقی نیستند. - م.

### 1. Selbstbesinnung

## نمایه

- آدنایر، کنراد، ۱۷۵  
 آرمانشهر، ۵-۵۳، ۲-۶۱، ۱۰۷، ۱۴۰، ۲۹۱، ۳۰۶  
 آرنت، هانا، ۸-۴۷، ۸۹، ۱۱۰، ۱۸۱-۲، ۱۸۹  
 ۲۰۵، ۱۱-۲۰۹، ۴۰۲  
 آودن، دابلیو. اچ، ۲۲، ۶۰  
 آیشن در اورشلیم، ۸-۴۷، ۲۰۹  
 آینده یک پندار، ۲۷، ۶۹  
 آین غوب، ۱۵۴  
 ابرت، فریدریش، ۱۳، ۱۵، ۵۵، ۲۰۹  
 اتم‌گون‌سازی انسانی وحشت، ۹۴  
 آت، هوگر، ۸-۲۰۷  
 اخلاق، ۸۲  
 اخلاق صغیر، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۷۹  
 اخلاق صغیر: تأملاتی از زندگی ضایع شده، ۱۷۹  
 ادیسه فضایی (فیلم)، ۲۰۰۱، ۵۸  
 ارتسبرگر، ۱۴  
 ارسطو، ۱۰، ۱۶۸، ۱۸۹، ۲۸۰، ۳۴۰، ۴۱۰  
 از پدیدارشناسی تا تفکر، ۱۸۲  
 از وجود تا موجود، ۱۸۲  
 اسپینوزا، باروخ، ۸۲، ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۹۸  
 استاپارد، تام، ۲۳  
 استادی از آلمان، ۴-۱۳، ۱۰۹، ۳۵۸  
 استالین، یوزف، ۲-۲۱، ۴۲، ۶۰، ۱۱۲، ۱۵۳  
 استداد آسیایی، ۴۴  
 اسطوره نازی، ۲۰۴  
 اسکوتوس، دانز، ۳۸۸  
 اشپنگلر، أسوالد، ۱۳، ۵۱، ۵۳، ۱۰۲، ۳۰۷  
 اشپگل، ۱۶۶، ۳-۱۹۲  
 اشتاینر، ۱۴، ۱۹۶  
 اشتراوس، ۵۳، ۵۸  
 اشتیرنر، ۳۸  
 اصلاح اجتماعی و انقلاب، ۳۴  
 اصل امید، ۲۰۰  
 افسانه، ۲۰۴  
 افلاطون، ۱۰، ۱۲، ۹۲، ۱۱۶، ۹-۱۶۸، ۱۷۵  
 ۱۸۵، ۷-۱۸۶، ۱۹۲، ۲۸۰، ۲۸۳، ۳۸۷  
 الیاس، نوربرت، ۴۰، ۴۴، ۵۷، ۶۸، ۹۴  
 امکان محال، ۱۷۹  
 انسان برای خویشتن، ۹۱، ۱۱۲  
 انسان بینایی، ۳۰۴  
 انسان تک‌ساحتی، ۶۷، ۹۱  
 انسان در میانگاه کسب و کار، ۳۰۴  
 انسان‌های تک‌افزاده، ۳۰۷

- انسانی، بسیار هم انسانی، ۹۰  
 انقلاب دائم، ۶۴، ۱۵۱  
 انقلاب یا اصلاح، ۹  
 انگلس، فریدریش، ۴۴، ۴۲  
 اولبریش، ۱۷۷  
 اولیس، ۶۳  
 ایسن، هنریک، ۴۲۴، ۴۳۵  
 ایدولوژی آلمانی، ۸۰، ۱۸۰  
 ایدۀ تاریخ طبیعی، ۱۸۲  
 ایدۀ دانشگاه آلمانی و اصلاح دانشگاه‌های  
 آلمانی، ۳۶۲
- باتای، ژرژ، ۱۳۲  
 بارت، رولان، ۱۳۲  
 باکل، ۲۴  
 بالزاک، انوره دو، ۱۱۶، ۲۹۴  
 باور، برونو، ۴۸  
 بیل، ۳۴  
 بتھرون، ۱۵، ۹۶، ۱۷۸  
 براسیلاخ، ۲۰۵  
 بردیایف، نیکولای، ۴-۱۳، ۵۳  
 برشت، برتولت، ۴-۵۳، ۱۴۲، ۲۷۰، ۲۰۵  
 برک، آلبن، ۱۷۹  
 برنتانو، ۳۸۴  
 برنشتاین، ادوارد، ۳۳  
 بروده، ماکس، ۱۳۹  
 بروک، پیتر، ۲۱۰  
 بکت، سامرئل، ۷، ۱۴۲  
 بلانشو، موریس، ۴۹، ۱۹۶  
 بلوخ، ارنست، ۲۰۰، ۲۸۹  
 بلوخمان، الیزابت، ۹-۱۹۸  
 بل، هاینریش، ۲۰۵  
 بنیامین، والتر، ۵، ۳۰، ۳۲، ۴۴، ۴۶، ۴۹، ۷۷،  
 ۸۷، ۸۹، ۹۴، ۸-۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷،  
 ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۶، ۳۸۵
- بربر، مارتین، ۵۴، ۸۹، ۱۴۹، ۲۴۰  
 بردیاری، ژان، ۱۶۷، ۱-۱۷۰  
 بودلر، ۱۳۸، ۳۱۸  
 بورشارت، ۲۲۳  
 بورکناو، فرانسیس، ۴۴  
 بوفره، ژان، ۲۰۵، ۳۵۵  
 بولنو، ۵۴، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۶۱  
 بیداری بهار، ۴۰۳  
 بیکن، فرانسیس، ۱۰، ۳۱، ۶۲، ۷۹، ۸۰-۱  
 ۱۱۸، ۱۴۲، ۳۴۹، ۴۲۰
- بارکر، آلن، ۵۰  
 پاساژها، ۱۳۲، ۱۳۸  
 پدیدارشناسی ادراک حسی، ۱۸۲  
 پروست، مارسل، ۱۱۱، ۱۳۸  
 پلخانف، ۳۴  
 پروانکاره، ۵۵  
 پوپر، کارل، ۲۲، ۴۵، ۲-۵۱، ۶۴، ۸۹، ۹۳  
 ۱۱۲، ۸-۱۱۴، ۲۰۰  
 بوگنر، اتو، ۲۰۷، ۲۰۹  
 بولاک، فریدریش، ۳۳، ۴۴، ۶۳  
 بوند، ۲۰۵  
 پیامبران فریب، ۶۲  
 پیروزی اراده (فیلم)، ۲۰۲  
 پیشروند متقدم سازی، ۹۴  
 پیتر، هارولد، ۱۰۹
- تاجرویزی، ۲۰۱  
 تاریخ آلمان، ۱۱، ۱۳، ۱۷۶  
 تاریخ فلسفۀ غرب، ۷۲  
 تاریخ و آگاهی طبقاتی، ۳۲، ۳۴، ۴۳، ۶۴، ۶۶،  
 ۸۶، ۳۳۰  
 تامس، میو، ۱۷  
 تأملات دکارتی، ۱۴۴

- تروئسکی، ۷-۳۶، ۶۴، ۱۵۱  
 نزهایی در باب فلسفه تاریخ، ۳۰، ۴۶، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۵۲، ۲۱۲  
 نسخیرشدگان، ۷-۱۰۶، ۱۱۷، ۱۲۸  
 تلمود، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۸  
 نئبروک، روبرت هرمان، ۱۳، ۱۷۶  
 تیبه‌الامه و تزیه المله، ۱۴۵  
 توخولسکی، ۳۳۹  
 توکوبیل، الکسی دو، ۱۱۵  
 تولستوی، لئون، ۱۲۳، ۱۶۹، ۱۷۰  
 تیلینش، پل، ۱۳  
 نارو، هنری دبیرید، ۲۷  
 جامعه و نقد فرهنگ (مشورها)، ۱۷۹  
 جامعه باز و دشمنان آن، ۲۰۰  
 جامعه سالم، ۹۱  
 جشن تولد، ۱۰۹  
 جنایت و مکافات، ۲۹، ۱۵۹  
 جنگ داخلی اسپانیا، ۵، ۱۲، ۷-۱۶، ۲۸، ۵۶، ۶۰  
 جویس، جیمز، ۶۳  
 جهان زیبای نو، ۲۴۱  
 جهان سلیم، ۲۵۲  
 جهان همچون خواهش و نمایش، ۴۱۹  
 چاپلین، چارلی، ۱۲۵  
 چامسکی، نوام، ۳-۱۷۰  
 چرنیشفسکی، ۶۶  
 چنین گفتم زرنشت، ۵۸، ۴۳۰  
 چه باشد آنچه گویندش تفکر؟، ۱۸۶  
 حقیقت و روش، ۱۸۲  
 حکومت بشر، جی. ای. اسپندر، ۴۹  
 خاستگاه کار هنری، ۱۹۰  
 خاطرات خانه مردگان، ۱۲۴  
 خرد و آگزیستانس، ۲۸۲  
 خیابان یک طرفه، ۱۳۷  
 داستایفسکی، ۴-۲۳، ۲۷، ۳۰، ۶۰، ۷-۱۰۶، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۶، ۹-۱۳۸، ۱۶۹، ۲۳۱، ۲۵۷  
 دالامبر، ۵۹، ۸۱  
 درآمدی به جامعه‌شناسی، ۱۷۹  
 درام‌شناسی هابورگی، ۲۹۷  
 در باب آموزه تاریخ و آموزه آزادی، ۱۷۹  
 در باب ذات حقیقت، ۱۹۲، ۳۶۷  
 در باب روح: هایدگر و پرسش، ۲۰۴  
 در باب فرافرد نظریه شناخت، ۱۷۹  
 در باب مسیحیت با اروپا، ۲۶۲  
 دریاتورد باستانی، ۱۴۱  
 دریدا، ژاک، ۱۹۶، ۲۰۲  
 دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی، ۲-۴۱  
 دکارت، ۱-۱۰، ۳۱، ۱-۷۰، ۷۳، ۷۹، ۸۱، ۹۱، ۱۶۸، ۳۱۲، ۳۲۲، ۷-۳۷۶، ۴۳۳  
 دلدار، ۳۲۵، ۴۲۳  
 دموکراسی آمریکا، ۱۱۵  
 دن آلیسیولتون، ۱۹  
 دن آنتونیو دیاز دل مورال، ۱۹  
 دوئامل، ژرژ، ۱۰۰  
 دوبرولیوبوف، ۶۶  
 دورکم، امیل، ۱۱۲  
 دومینیک قدیس، ۷۲  
 دیالکتیک روشننگری، ۵، ۲-۳۱، ۴۹، ۶۷، ۷۱-۶۹، ۵-۷۴، ۹-۷۸، ۳-۸۲، ۷-۸۵، ۱-۹۰، ۹۳، ۹۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۹-۱۲۷، ۵-۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۰۰-۱۹۹، ۳۲۹، ۳۳۴

- دیالکتیک منفی، ۳۱، ۴۹، ۶۴، ۶۷، ۷۱، ۷۴، ۷۶، ۸۲، ۸۷، ۱۰۳، ۱۲۳، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۷۴، ۱۸۰، ۲۰۶، ۲۱۵-۶
- دی تسایت، ۱۸۳
- دیدرو، دنی، ۵۹، ۸۱
- دیسکوس، ۱۸۴
- دیکتاتور بزرگ، ۱۲۵
- دیکتز، چارلز، ۱۱۶
- دیلنای، ویلهلم، ۵۱، ۲۳۰، ۳۶۳
- دی موزیک، ۱۸۴
- دیوار (فیلم)، ۵۰
- دی ولت (نشریه)، ۱۱۷
- رات، ارنست فون، ۴۸
- راتناو، ۱۴
- راز هستی، ۱۸۲
- راسل، برتراند، ۷۲، ۲۰۸
- راکمور، تام، ۲۰۸
- رامبرانت، ۹۵
- راینهارت، ۳۰۷
- راینهولد، ۳۴۶
- رُزنبرگ، آلن، ۱۹۶
- روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها، ۳۲۱
- روان‌شناسی گروه و روانکاوی من، ۶۲
- روانکاوی و دین، ۶۸، ۹۱
- روینر، لودویگ، ۳۰۴
- روح ناکجاآباد، ۲۸۹
- رورتی، ریچارد، ۹۳
- روسو، ژان ژاک، ۶۱، ۸۱، ۹۴
- ریازانوف، داوید، ۴۴
- ریچاردسن، ویلیام، ۱۸۲، ۳۲۳-۴
- ریفنشال، لنی، ۲۰۲
- ریلکه، ۵۳، ۲۵۲، ۳۰۷، ۳۲۰، ۳۲۳-۴، ۳۳۶
- زافرانسکی، رودیگر، ۴-۱۳، ۱۰-۱۰۹، ۲-۱۶۱، ۱۷۴، ۱۸۳-۴، ۱۹۱، ۲۰۶، ۳۵۵، ۳۵۸، ۴۰۲
- زمان اصالت، ۱۴۳
- زورگه، ریشارد، ۴۴
- زیگفرید، هانس، ۲۰۹
- زیمرمن، مایکل، ۲۰۹
- زیمل، گئورگ، ۳۱۸، ۳۵۱
- ژنه، ژان، ۵۶، ۱۶۹
- ژولبوس سزار، ۱۹۱
- ساد، مارکی دو، ۸-۱۷، ۲۴، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۸۹، ۹۳، ۹۷، ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۶۹، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۵۵-۶، ۲۷۸، ۲۸۸-۹، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۳-۴، ۳۸۹، ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۰۴
- سارتر، ژان-پل، ۴۱، ۱۴۳، ۲۰۵
- سالازار، ۲۲
- سربندهای متافیزیکی آموزه حق، ۱۲۲
- سرچشمه‌های توتالیتاریانیسم، ۲۱۱
- سروششت بشر، ۲۰
- سکوت هایدگر، ۱۸۱، ۷-۱۹۶، ۲-۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۰۷
- سلان، پل، ۸۹، ۲۹۷
- سلین، ۲۰۵
- سن خوران، آلکازار دو، ۱۹
- سونات کرویتسر، ۱۲۳، ۱۷۰
- سوتناگ، سوزان، ۲۱۰
- سه تزییادین در باره تلویزیون، ۲۵۹
- سیاست و تاریخ در زندگی و تفکر، ۲۰۴
- شاخست، پالمار، ۳۱۱
- شایدمان، ۳۵
- شب هنگام، ۱۱۳
- شکسپیر، ۹۶، ۱۷۳

- شلر، ماکس، ۵۴، ۱۶۸، ۳۰۶-۷، ۳۸۶، ۴۰۶  
 شواینگر، ۳۰۷  
 شوپنهاور، ۵۲، ۵۹، ۶۳، ۱۶۲، ۴۱۹  
 شولم، گرشوم، ۱۳۸-۹  
 شونبرگ، ۵۳، ۷۴، ۱۷۸، ۳۰۷  
 شویتسکه، هاینتس، ۱۴۷، ۲۵۹  
 شهر آفتاب، ۶۱  
 شیلر، ۱۳، ۱۵، ۳۶، ۴۳۶-۷  
 صنعت فرهنگ، ۵، ۶۴، ۹۴-۸۸، ۹۷-۸، ۱۰۳،  
 ۱۰۶، ۱۱۰-۱، ۱۱۳، ۱۱۶-۲۰، ۱۲۳-۶،  
 ۱۲۴، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۹۵، ۲۰۰،  
 ۲۱۱-۲، ۲۴۴، ۲۸۶  
 فاریاس، ویکتور، ۲۰۷-۹  
 فاوستوس، ۲۴۴  
 فرانسیس قدیس، ۷۲  
 فرانکر، ۲-۲۱، ۱۵۳  
 فرشته نو، ۴۹  
 فروم، اریش، ۴۴، ۶۲، ۶۷-۸، ۹۱، ۱۱۲  
 فروید، زیگموند، ۲۷، ۳۲  
 فعلیت فلسفه، ۱۷۹، ۱۸۲  
 فقر فلسفه، ۳۸، ۱۵۸  
 فلسفه و ناسیونال سوسیالیسم، ۲۰۷  
 فلسفه فقر پرودن، ۳۸  
 فلسفه موسیقی نو، ۱۷۹  
 فوکر، ۵۷، ۱۶۶، ۱۶۸-۹، ۱۷۱  
 فویرباخ، ۳۸  
 فهرست شیندلر (فیلم)، ۸۸  
 قصر، ۱۱۱  
 کارلایل، توماس، ۳۰۸  
 کافکا، ۳۰-۲۹، ۳۹، ۴۲، ۵۰، ۵۹، ۶۹، ۷۳-۴،  
 ۷۶-۷، ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۶-۷، ۱۰۹، ۱۱۱،
- ۱۲۸-۹، ۱۳۰-۱، ۱۳۷-۹، ۱۴۹، ۱۵۵،  
 ۱۶۱-۳، ۱۷۱، ۱۷۴، ۲۴۰، ۳۲۲-۳،  
 ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۷  
 کامپانلا، ۲-۶۱  
 کانت، ایمانوئل، ۱۰  
 کاورد، دیوید، ۵۶  
 کایونسکی، ۳۴  
 کراوس، کارل، ۳۵۵  
 کرتلا، هنری، ۲۰۹  
 کلنوپاترا، ۲۶، ۳۰  
 کلر، گونفرید، ۲۷۳، ۳۲۵  
 کله، پل، ۴۹  
 کنت، آگوست، ۵۱  
 کنراد، جوزف، ۱۴۲  
 کواین، ۲۰۸  
 کوبریک، استنلی، ۵۸  
 کورش، کارل، ۳۳، ۳۶  
 کورنفلد، پاول، ۲۳۱  
 کوره‌راه‌ها، ۱۳۷، ۱۶۳  
 کوژو، الکساندر، ۱۸۴، ۲۰۵  
 کوماروفسکی، میرا، ۴۴  
 کوماتر، ۲۱۱  
 کریستلر، آرتور، ۱۶، ۲۰  
 کی‌برکگور: تقویم حسانیات، ۱۸۲  
 گتورگه، ۵۳، ۱۹۶، ۲۲۶، ۲۹۷، ۳۰۷، ۳۵۲  
 گادامر، هانس-گتورگ، ۱۸۲  
 گارودی، روژه، ۲۸، ۴۶-۷، ۲۰۹، ۲۱۱  
 گاندی، مهاتما، ۲۷  
 گرامشی، آنتونیو، ۳۵  
 گروتسینگر، اریش، ۱۳۹  
 گروسمان، هنریک، ۴۴، ۶۳  
 گرونبرگ، کارل، ۴۴، ۵۲  
 گریم، ۲۲۶

- لیمن، جرج، ۲۰۹  
لیوتار، ژان فرانسوا، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۴
- مارتین هایدگر: در راید زندگینامه اش، ۸-۲۰۷  
مارسل، گابریل، ۱۸۲  
مارکس، کارل، ۵-۳۲، ۹-۳۸، ۲-۴۰، ۴۴، ۵۱، ۵۹، ۶۲، ۶۹، ۷۶-۷، ۸۰-۷۹، ۸۲، ۸۶-۷، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۴-۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۵، ۹-۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۸۰، ۱۸۵، ۲۳۰، ۲۷۱، ۳۰۵، ۳۱۳، ۳۶۵، ۳۸۴  
مارکوزه، هربرت، ۹، ۴۴، ۶۲، ۶۷، ۹۱، ۱۰۳، ۲۰۵  
مارگولیس، جوزف، ۲۰۹  
ماسینگ، پاول، ۴۴  
ماکیاوتی، نیکولو، ۹۳  
مالر، ۱۷۸  
مالرو، آندره، ۱-۲۰  
مان، توماس، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۴۴، ۲۷۳، ۳۰۷  
مانهایم، کارل، ۱۰۲  
مانیشت، ۴-۳۳، ۳۷، ۴۱، ۱۳۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۴۳۵  
ماوس، ۸۴  
ما یهودیان، ۴۶  
منافزیک چیست؟، ۱۶۳، ۲۶۶، ۳۹۵  
مجله پژوهش اجتماعی، ۴۴، ۱۰۳، ۱۰۸  
مجموعه آثار مارکس - انگلس، ۴۴  
محاکنه، ۱۱۱  
محاکنه صهیونیسم اسرائیل، ۲۸، ۴۶-۸، ۲۰۹، ۲۱۱  
مراقبت و تیبه، ۵۷  
مرگ مؤلف، ۱۳۲  
مسائل فلسفه اخلاق، ۱۷۹  
مسیح، ۷۶
- گرینتسپان، هرشل، ۴۸  
گفتگو با مرگ، ۱۶، ۲۰  
گلزن، آرنولد، ۳۹، ۱۶۵  
گوبلز، ۴۷، ۱۲۶، ۱۵۱  
گوته، ۱۳، ۳۶، ۱۳۸، ۱۶۹، ۳۰۸، ۳۱۸  
گوتیه، مادام، ۱۲۷  
گورگیاس، ۲۸۰  
گورلند، ای. آر. ال، ۴۴  
گومپرتس، یولیان، ۴۴  
گوندلف، ۳-۳۵۲، ۲۲۶  
گیلمن، ساندر، ۲۹
- لازارسفلد، پاول، ۴۴  
لاکو لابات، فیلیپ، ۱۷۵، ۲۰۲، ۲۰۴  
لامپه، آدولف، ۲۰۵  
لانگ، پرل، ۲۰۹  
لایب نیتس، گوتفرید، ۱۰  
لسینگ، ۱۲۷، ۲۵۸، ۲۹۷  
لنداور، کارل، ۴۴  
لنین، ولادیمیر، ۳۴، ۳۷، ۸۶، ۱۵۳، ۱۶۰  
لونیس، ۲۰۵  
لوتر، مارتین، ۷۳  
لوتسه، ۱۳۲  
لورکا، فدریکا گارسیا، ۲۰  
لوکاج، گشورگ، ۵-۳۲، ۳-۴۲، ۴-۶۳، ۶۶  
۸۶، ۱۱۲، ۱۶۶، ۲۰۰، ۲۳۰، ۲۶۲، ۲۷۳، ۲۹۴  
لوکسمبورگ، ژوزا، ۲۳، ۶-۳۳، ۶۴، ۸۶، ۱۶۰  
لونتال، لئو، ۱۲، ۴۴، ۹۴  
لونشتاین، پرنس، ۲۰۳  
لووه، آدولف، ۴۴  
لویناس، امانوئل، ۱۸۲  
لوین، کورت، ۴۴  
لیکنشت، کارل، ۳۴



- مضحکه‌ها، ۲۳  
 مطالعاتی در باب شخصیت اقتدارطلب، ۱۷۸  
 مطالعاتی در فلسفه و علوم اجتماعی، ۴۴  
 مقالات، ۱۱۸  
 مقالاتی در فلسفه (از رویداد خویشمندان ساز)، ۱۸۵  
 مگس‌ها، ۶۹  
 ملکم خان، ۱۴۵  
 مریاسان، گی دو، ۲۹۴  
 مورالس، ناول، ۱۸  
 مور، توماس، ۶۱  
 موزیل، روبرت، ۱۴  
 موسولینی، ۱۵، ۲۲  
 مولر، هاینریش، ۴۷  
 میلشمان، آلن، ۱۹۶  
 نام‌نابذیر، ۷  
 نانسی، ژان لوک، ۲۰۴  
 ناهماهنگی‌ها، ۲۱۷  
 نایینی، علامه، ۱۴۵  
 نسکه، ۳۵  
 نظریه استحسان، ۱۷۹، ۱-۱۹۰  
 نظریه انتقادی: گزیده مقالات، ۵۳  
 نقد عقل محض، ۸۲، ۳۸۰  
 نقد فلسفه حق هگل، ۳۸، ۷۹، ۱۵۸  
 نوالیس، ۹۴  
 نور زمستانی (فیلم) برگمان، ۱۰۹  
 نولته، ارنست، ۲۰۲، ۲۰۴  
 نویهویسلر، یوهان، ۲۶  
 نسجه، فریدریش، ۴۱، ۶۲، ۷۳، ۸۲، ۹۰  
 ۳-۹۲، ۱-۱۳۰، ۱۴۴، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۸  
 ۱۷۹، ۹-۱۸۶، ۲۰۰، ۲۳۱، ۲۵۰، ۲۵۴  
 ۲۵۶، ۲۶۸، ۲۸۱، ۷-۳۱۶، ۳۳۹، ۴۳۰  
 ۲۳۵  
 نیکوروست، ۲۶  
 رانسن، جیمز آر، ۲۰۹  
 واگنر، ریشارد، ۱۷۸، ۲۳۱، ۳۶۶، ۴۲۷  
 وایل، فلیکس، ۹، ۲۳، ۳۳، ۳۶، ۴۳  
 وایل، هرمان، ۹  
 وِدکیند، ۴۰۳  
 ورفل، فرانسن، ۵۳، ۳۰۳  
 وگان، ویلیام، ۲۰۹  
 ولتر، ۵۹، ۲۰۰  
 ولز، اورسون، ۱۱۴  
 وو، ایولین، ۴۲۳  
 وورستر، ویلهلم، ۲۰۹  
 وورلیتسر، ۲-۲۴۱  
 ویترفوگل، کارل اگوست، ۳۳، ۴۴  
 وینگشتاین، ۲۰۸  
 ویرانی خود، ۲۰۰  
 وی، سیمون، ۸۹  
 ویلهلم دوم، ۱۳، ۳۵  
 ویلیامز، تنسی، ۱۴۲  
 هابرماس، یورگن، ۴۴، ۷۱، ۱۰۴، ۵-۱۸۴، ۱۸۹، ۲۰۰  
 هابز، توماس، ۶۲، ۳۴۹  
 هاردی، تامس، ۱۱۶  
 هاکسلی، آلدوس، ۲۴۱  
 هانتینگتون، ۲۱۲  
 هاوپتمان، ۳۰۷  
 هایدگر، مارتین، ۳۳، ۵۴، ۲۰۴، ۸-۲۰۷، ۳۵۵  
 هایدگر و نازیسم، ۱۸۱، ۸-۲۰۷، ۲۱۰  
 هایدگر و هولوکاست، ۲۰۹  
 هایدگر و یهودیان، ۲۰۴  
 هایدگر، هنر و سیاست، ۱۷۵، ۲۰۴  
 هاینریش سبزویش، ۲۷۳

- میل، یوهان پتر، ۲۹۳  
 هراس از آزادی، ۶۷  
 هستی‌شناسی و دیالکتیک، ۱۷۹
- هستی و زمان، ۲-۴۱، ۸۲، ۱۶۳، ۱۸۹، ۱۹۰،  
 ۱۹۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۵۴،  
 ۲۶۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۴۴، ۳۴۶،  
 ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۷۱،  
 ۳۷۳-۴، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۸۸، ۳۹۳،  
 ۴۰۱-۲، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۰۹-۴، ۴۱۱، ۴۲۶، ۴۳۰
- هستی و نیستی، ۱۸۲  
 هگل، ۹-۳۸، ۳-۴۲، ۵۱، ۶۶، ۷۹، ۸۷، ۱۰۲،  
 ۱۰۵، ۷-۱۱۶، ۳-۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۹،  
 ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۲، ۹-۱۵۷، ۱۶۸، ۱۷۸،  
 ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۳۰، ۲۴۷، ۲۸۱، ۲۹۲،  
 ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۱۰، ۲۰-۳۱۸، ۳۳۶، ۳۶۴،  
 ۳۶۵، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۸۲، ۳۹۷،  
 ۴۰۵-۶
- هگل ثانویه، ۲۰۰  
 همشهری کین (فیلم)، ۱۱۴  
 همبستگی، ۲۰  
 هوپرت، ۸۴  
 هوراس، ۷۹  
 هورکهایمر، ماکس، ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۳-۵۱،  
 ۵۸-۹، ۲-۶۱، ۷۰-۶۶، ۷۴، ۷۶
- ۸۰-۷۹، ۸۴، ۲-۹۱، ۹۸، ۴-۱۰۳، ۱۲۹،  
 ۱۳۴، ۳-۱۵۲، ۵-۱۶۲، ۱۷۸، ۱۸۳،  
 ۱۹۹، ۳۲۹، ۴۰۲
- هوسرل، ادموند، ۱-۱۰، ۴۰، ۵۳، ۷۰، ۱۰۲،  
 ۱۴۳، ۱۶۸، ۱۷۸، ۲۰۸، ۶-۲۷۵، ۲۸۲،  
 ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۴۸،  
 ۳-۳۵۲، ۳۷۷، ۶-۳۸۴، ۹-۳۸۸، ۴۱۵
- هوفمانشتال، ۲۲۶، ۲۹۹  
 هولباخ، ۵۹، ۸۱  
 هویت، اکسل، ۴۴  
 هیتلر، آدولف، ۱۵  
 هیملر، هاینریش، ۲۶  
 هیندنبورگ، ۱۵، ۵۵
- یادداشت‌هایی در ادبیات، ۱۷۹  
 یاسپرس، کارل، ۵۴، ۷۵، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۲۲،  
 ۱۴۷، ۱۷۴، ۱۹۴، ۱۹۷، ۳-۲۰۱، ۲۰۵،  
 ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۳۰، ۱-۲۵۰، ۲۵۳،  
 ۸-۲۵۶، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۹، ۲۸۲،  
 ۸-۳۰۶، ۵-۳۱۴، ۳۲۱، ۳۵۳، ۳۹۱
- یانوش، ۲۹، ۵۹، ۱۰۰، ۱۰۷  
 یوحنا، ۳۳۸  
 یونگر، ۱۳  
 یونگ-نیکل، ۲-۲۹۱

# Jargon der Eigentlichkeit

## Zur deutschen Ideologie

Theodor W. Adorno

در دورهای از تاریخ آلمان که فرآورده‌های دورانساز فرهنگ و اندیشه در زمینه‌های لگدمال از بربریت و جنونِ دو جنگ و در متنی ویرانی خرد و ازهم‌پاشی حیات، پیدا و شکوفا شده بودند، بانیان مکتب فرانکفورت نگاه خود را به خودِ این زمینه، یعنی به کشف تلیسی معطوف کردند که در جهان این‌جایی و اکنونی، بربریت و فرهنگ، جنون و بخردانگی، و والااندیشی و دون‌کنشی را این چنین همنشین و همداستان می‌تواند کرد. مکتب فرانکفورت در آینه‌ای بی‌زنگار، این رهیافتِ بلانشو را باز می‌نماید که امروز آغازگاه فلسفه نه حیرت که وحشت است. به نزد آدرنو، مفهوم «بعد از آشویتس» هر آینه بیان هر اس از تکرار فاجعه در لباسی مبدل است. این «بعد» در هیئت فاشیسم همچنان ادامه دارد، یعنی هنوز سلاح منوران به نور روشنگری در هر جا که بتواند، سلطهٔ سبعانهٔ سرمایه‌داری پیشرفته را باز تولید و صادر می‌کند. هر جا که تیری شلیک می‌شود، صدایی هست که جز خود را نمی‌تواند شنید.

۶۵۰۰ تومان



ISBN 964-311-648-4



9 789643 116484