

یکشنبه ۲۰ بهمن ۱۳۹۲ • سال یازدهم • شماره ۱۹۴۹ • ۷	
روزنامه اندیشه • هنر	
واکاوی شهرهای هوشمند در گفت‌وگو با محمد مهدی مولایی هیچ‌گاه نباید از «نوآوری» بترسیم درشکه‌های بازار پایتخت، تاریخ را بازسازی می‌کنند	صفحه ۸ صفحه ۹ صفحه ۱۰

تأمل	
تفکیک سکولاریسم از سکولاریزاسیون محمدرضا جلالی‌پور آنچه در پی می‌آید بخشی از مقدمه کتاب «دین و نظریه اجتماعی» است که هفته آینده از سوی انتشارات کویر منتشر خواهد شد. در این کتاب محمدرضا جلالی‌پور با شش جامعه‌شناس دین درباره سکولاریسم و سکولاریزاسیون گفت‌وگو کرده که مجموعه آنها می‌تواند تصویری از نسبت نظریه اجتماعی و دین به دست دهد.	

کتاب «دین و نظریه اجتماعی» متشکل از شش گفت‌وگوی نگارنده با تعدادی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان اجتماعی و جامعه‌شناسان دین معاصر است: جفری الکساندر، براین ترتر، دیوید هلد، خوزه کارائوا، استیو بروس و گریس دیوی. رشتنه‌ای که این گفت‌وگوها را به یکدیگر پیوند می‌دهد تمرکز همه آنها بر نظریه‌های مرتبط با جایگاه دین در جهان معاصر است. از آنجا که پارای از این اندیشمندان و جامعه‌شناسان برجسته‌هئوز در منابع فارسی‌زبان معرفی نشده‌اند، کوشش شده است که محتوا و زبان گفت‌وگوها برای تمامی علاقه‌مندان به علوم اجتماعی و انسانی و دین‌پژوهی آسان‌فهم باشد و هر گفت‌وگو درآمدی خوش‌خوان و درج‌های شود برای آشنایی کلی با نظریه‌پرداز طرف گفت‌وگو و آرای او در باب تحولات دین در جهان امروز پاسخ‌های روان، روشن و غیرضرب‌فروشانه هریک از اندیشمندان و معطوف‌بودن پارای از پرسش‌ها به ایران نیز بر جذابیت و سودمندی گفت‌وگوها افزوده است.

قرار بود در این مجموعه حتی‌الامکان برجسته‌ترین نظریه‌پردازان اجتماعی و جامعه‌شناسان دین معاصر حضور داشته باشند. چهار نفر از اندیشمندان طرف گفت‌وگو-خوزه کارائوا،براین ترتر،استیو بروس و گریس دیوی-از تاثیر گذارترین جامعه‌شناسان دین معاصر محسوب می‌شوند و دو نفر دیگر- جفری الکساندر و دیوید هلد-نیز از جمله نظریه‌پردازان اجتماعی برجسته معاصرند.با سفرناز اسنادنام در دوره کارشناسی‌ارشد در دانشگاه LSE لندن آنتونی گیدنز،اریک بک و آیلین بارکر و یورن هابرماس نیز گفت‌وگوهایی با همین موضوع و سیاق برای انتشار در این مجموعه انجام داده بودم که متأسفانه فایل صوتی‌شان در اثر حادث‌سال‌های گذشته‌سحافظه‌الکترونیک و رایانه همراهم از دست رفت و فرصت و انگیزه کافی برای تکرارشان را نیافتم. رندال کالینز و مانول کاستلنر نیز دعوتم برای انجام گفت‌وگو را پذیرفته بودند که به دلیل وقفه ناخواسته‌ای که پس از ۸۸ در تحصیلات دکترم.در دانشگاه اسکسفورد افتاده بود،مجبور به لغو قرار گفت‌وگوی حضوری مدم. قرار بود با جامعه‌شناسان برجسته دیگری نیز برای گفت‌وگوهای بعدی تماس بگیرم،اما با تغییر اولویت‌های پژوهشی و کاری‌ام در چند سال گذشته بعید است علاقه و مجال کافی برای ادامه این گفت‌وگوها را پیدا کنم و این مجموعه را در همین شکل و حجم می‌بندم.

حلقه وصل این گفت‌وگوها موضع موافق یا مخالف هر یک از اندیشمندان در قبال نظریه سکولاریزاسیون است. در این مجموعه تعدادی از مدافعان و منتقدان برجسته این نظریه آرای خود را بر روشنی و سادگی طرح کرده‌اند. حامیان نظریه سکولاریزاسیون در اشکال متوع آن معتقدند با پیشرفت و بسط فرهنگ و تمدن مدرن،دین به نحوی اجتناب‌ناپذیر هم در سطح کلان‌نهادی، عینی و هم در سطح خرد/ذهنی افول می‌کند و در مقابل، منتقدان نظریه سکولاریزاسیون که خود به شاخه‌های پرشماری تقسیم می‌شوند از منظرهای مختلف از سازگاری دین و مدرنیته دفاع می‌کنند و گرچه «تغییرات» دین در جهان جدید را ناگزیر می‌دانند، به «افول» اجتناب‌ناپذیر آن باور ندارند.

چنان که روشن است نظریه‌های جامعه‌شناسانه در باب جایگاه دین در جهان معاصر صرفاً به «توصیف» و «تبیین» پدیده‌های تغییر و افق و خیز دین می‌پردازند و از آن جهت که نظریه‌ای جامعه‌شناختی هستند نمی‌توانند در مورد «مطلوبت» آنچه توصیف و تبیین می‌کنند داورى ارزشی کنند. مواضع «توصیفی» و «تبیینی» را باید از مواضع «هنجارین» «توصیف‌ای» «ارزشمدارانه» در رباب دین تفکیک کرد، ولی متأسفانه همین تفکیک روشن و ساده بعضاً صورت نمی‌گیرد و خلط میان مواضع و مباحث «توصیفی/تبیینی» و «هنجارین» جزء و ترکیبی نظام‌شناختی، «جهش» را ایجاد‌ها، به حدی که در این زمینه به آشفستگی‌های نظری در عرصه عمومی ایران دامن زده و بـر ابهام و گره‌های گفت‌وگوهایی که درباره جایگاه دین در جهان معاصر درمی‌گیرد افزوده است. سکولاریزاسیون یک نظریه توصیفی/تبیینی جامعه‌شناختی است و سکولاریزم یک جهت‌گیری فلسفی/سیاسی- می‌توان «هوادار نظریه سکولاریزاسیون» بود (یعنی معتقد بود که دین در جهان معاصر در حال افول است) و در عین حال «طرفدار تقویت دین» بود (همچون جریان اصلی دیانت سنتی و حامیان مکتب تفکیک در ایران). همچنین می‌توان «مخالف نظریه سکولاریزاسیون» بود (یعنی معتقد بود که دین در جهان معاصر لزوماً افول نمی‌کند) و در عین حال «سکولاریست» (یعنی طرفدار افول دین) بود. کمابینه هم‌زمان می‌توان «سکولاریست» بود و «معتقد به سکولاریزاسیون» (همچون استیو بروس، اکثر خداناباوران و پارهای روشنفکران غیردین‌دار ایرانی) یا توانم «طرفدار تقویت دین» بود و «منتقد نظریه سکولاریزاسیون» (همچون اکثر حامیان «اسلام سیاسی» و «نواندیشی دینی» در ایران).

نگارنده نیز در این زمینه موضعی هنجارین دارد (و تقویت «معنویت و دیانت سازگار با اخلاق و عقایدت» در زندگی انسان‌ها-سطح خرد- و حضور مدنی و دموکراتیک دین در چارچوب «قانونی عادلانه» و «اخلاقی فردانی/پیشدادینی» در عرصه اجتماعی- سطح کلان- را مطلوب می‌داند)، ولی در گفت‌وگوهای این مجموعه کوشیده است صرفاً موضع جامعه‌شناختی، توصیفی و تبیینی هر یک از اندیشمندان را در باب جایگاه دین در جهان امروز بکاود و پیش چشم خوانندگان بنهد. از این‌رو مخاطب با هر موضع ارزشمندان‌های که در قبال انواع دیانت دارد احتمالاً پارای از نکات طرح‌شده در این مجموعه را خواندنی و اندیشیدنی خواهد یافت.

ادامه در صفحه ۹



عکس: نقشه فتح‌النارده

اینجا نمی‌توانم وارد این بحث شوم که چقدر این همگون‌سازی ذات‌گرایانه در هر دو مورد بی‌معنا و غیر تاریخی است.اما به‌هرروی ما براساس همین تصور ذات‌گرا هر آنچه را بینابین است غیرقابل شناخت- زیرا در حال گذار و آنومیک است- می‌خوانیم. بگذریم از اینکه این یعنی غیرقابل شناخت‌خواندن هستی به‌طور کلی، ما در اینجا با تصور غربی‌ای از یک هستی اجتماعی و نغفنها هستی اجتماعی، روبه‌رو هستیم. هیچ هستی‌ای قابل تصور نیست که بتواند در وضعیت بی‌نظمی و بی‌ساختاری به حیات خود ادامه دهد. تهران از این قاعده مستثنا نیست. تهران همچون هر هستی‌ای، آشوبی است ساختار یافته و باقاعده. آیا چنین نیست که ایماژ تهران فرّاز خود بخشی از این قاعدمندی است؟ آیا برخی و غیرقابل شناخت‌خواندن تهران، خود یکی از شروط تدانوم تهران، به آن گونه که هرروزه با آن مواجه هستیم، نیست؟ برگردیم به سوال قبلی: چگونه می‌توان در چیزی دست برد که بیرون از حوزه شناخت و مترکز قرار داده‌ایم؟ چیزی که واجد کلیتی برای ما نیست؟ تنها براساس تصویری از یک آینده همگن، حال این آینده می‌خواهد تکرار تجربه‌ای در غرب باشد، یا مبتنی باشد بر بازسازی و احیای چیزی از گذشته یا چیزی بین این دو طیف، اما از آنجا که این افق انتظار، نسبتی با لحظه حال ندارد، دخالت در لحظه حال و مهندسی آن جبرا نقطه‌ای و مبتنی بر نوعی اراده‌گرایی افسانه‌ای است، گویی با بروت و زمین خالی روبه‌رو هستیم. یکی از نمونه‌های امروزی این دخالت‌گری اراده‌گراییه و نقطه‌ای، نوسازی شهرت فرسوده است. براساس معیارهای کالبدی که البته غلط نیستند، نقطه‌ای از متن تاریخی، اجتماعی و فرهنگی‌اش متزع و به‌عنوان بافت فرسوده تعریف می‌شود و با همان نگاه همگون‌ساز موضوع طراحی نوسازانه قرار می‌گیرد. اینکه چنین طرح‌هایی با وجود سرمایه‌گذاری بسیار هرگز تحقق نیافته‌اند،

با آن رویکرد نقطه‌ای و اراده‌گرا نسبتی دارد. این نقطه فقط در ذهن جامعه‌شناس، شهرساز، مهندس مشاور و مدیر شهری، یک نقطه است. اما در واقعیت، این «نقطه» چیزی از یک کل است و در رابطه‌ای کارکردی با آن کل قرار دارد. اما این کل را ما برضخ خودندایم و در نتیجه غیرقابل دسترس. پی‌آمد چیست؟ اگر همان طرح‌های نوسازی بافت فرسوده را در نظر بگیریم، با گذار جالب و البته دردآوری روبه‌رو می‌شویم. گذار از ایده زیبای نوسازی شهروندمحور و مشارکت‌محور به ایده واگذاری عملی نوسازی به‌نگاه‌های معاملات ملکی، بخوان به سرمایه مالی پنهان و سرگردانی که هر گونه حق ساکنان به شهر را ناممکن می‌کند و با استفاده از قوانین و سازوکارهای قانونی (مهندسان مشاور و مدیریت شهران) همان بدقولاری‌ای را راقم می‌زند که ما نشانه‌گذار و برخط می‌خوانیم. ایماژ تهران فرّاز، رویکرد توسعه‌ای مبتنی بر توهم همگون‌سازی و دخالت‌گری نقطه‌ای و تبدیل شهر به «ایژه» سرمایه مالی، با هم نسبتی کارکردی دارند. نقطه‌ای را رقم می‌زنند که بیرون‌دانش تهران اکنون است. آنومیک و برخی‌خواندن این تهران خود جزو شروط تدانوم این نظم است. تاریخ این تهران چندان قدیم نیست که عالمان ما می‌گویند. برای شناخت آن نباید هزارها عقب رفت. یکی از لحظات تولد تهران اکنون، ازدواج بین‌کنند، پیچدار می‌شوند و می‌میرند. درواقع در گفتمان گذار و آنومیک‌خواندن لحظه حال بیانی عالمانه به خود می‌گیرد و ما را مقهور خود می‌کند. شناخت تهران از مسیر نقد همین ایماژ می‌گذرد.

می‌شود. در یک‌سو فلسفه تحلیل زبانی قرار دارد و در سوی دیگر آن شاخه فلسفی قرار دارد که از هایدگر سرچشمه می‌گیرد. نادیده گرفتن کل فلسفه هایدگر که مدعی از ما می‌خواهد، نادیده گرفتن تأثیری است که این فیلسوف بر فلسفه فارهای به‌طور عام داشته است و تأثیری که بر فیلسوفانی چون هرلوپوتنی، سارتر، لویناس، دریدا و... به‌طور خاص، برای هایدگر و سنت برخاسته از آن، از آنجا که پرسش «هستی چیست؟» به آسانی قابل تحلیل نیست، لازم آمد که مکتب فلسفی جدیدی، تمام‌عیار و جامع به‌بوداید و این وظیفه دشواری بود که هایدگر همه زندگی خود را وقف آن کرد؛ در قسمت پایانی مقدمه مددی برای استحکام بحثش به سراغ اندیشمندان غربی رفته و نظر آنان درخصوص هایدگر را آورده است برای مثال از قول لویناس می‌نویسد: «اما آیا این سکوت در برابر قاعده اتاق‌های گاز و اردوگاه‌های مرگ از حد پناه‌های سست فراتر نمی‌رود و کاشف روحی کاملاًخشکیده از هر نوع حساسیتی نیست که در آن می‌توان گونه‌ای حسردنی و رضادان به وحشت و ارعاب را حس کرد؟»

آنها علاوه بر این نکته باید توجه داشت که خود «لویناس» در گفت‌وگوهایی که با «فلیپ نمو» داشته درباره کتاب «وجود و زمان» می‌گوید: «در واقع من وجود و زمان را کشف کردم، کتابی که همه اطرافیانم می‌خواندند. کتاب هایدگر خیلی زود عجباب و تحسین مرا برانگیخت. وجود و زمان یکی از خوب‌ترین کتاب‌های تاریخ فلسفه است. این حرف را پس از سال‌ها بازاندیشی می‌گویم. چهار، پنج کتاب دیگر به این خوبی سراغ دارم.» همچنین نویسنده از قول ژاک دریدا سکوت هایدگر را به‌قدر خود قاعده بنویسا می‌داند. اما ژاک دریدا در سخنرانی‌ای با عنوان «سکوت هایدگر»، بر اهمیت فلسفه هایدگر تأکید کرده و از منتقدان وی می‌خواهد علاوه بر مسأله ناسیونال – سوسیالیسم به متن هایدگر نیز توجه داشته باشند. زیرا ذخیره فراوانی برای تفسیرهای دیگر در آن موجود است و به حق می‌تلبد که دست‌کم بتوان مطالعه آثار او را شروع کرد. همه یک‌سرشتان از هایدگر انتظار داشتند درخصوص رفتاراش توضیح دهد و بپوش بخواهد. اما دریدا معتقد است سکوت هایدگر مجالی برای کندوکاو و جست‌وجو در کار هایدگر فراهم کرد. به‌گمان دریدا سکوت هایدگر به مثابه دعوتی است برای بازخوانی بی‌رحمانه فلسفه او، که این امکان را به منتقدان وی داد تا ورای یک عذرخواهی دم‌دستی و ساده برخوردی موشکافانه با کار او داشته باشند و در پایان؛ سارتر در مورد هایدگر می‌گوید: «قدرت هایدگر در این است که می‌دانسته چگونه یک فلسفه آزادی بنا کند؛ ضعفش در این است که نمی‌دانسته چگونه راهی به سوی یک فلسفه اخلاق ملموس که برآیند امر تاریخی و جهانی باشد یابد کند».

تهران اکنون است. از این‌رو ذیل گذار وضعیتی قابل توضیح و متر کردن نمی‌فهمیم، «آنومی» می‌فهمیم، یعنی بی‌هنجاری، بی‌ساختاری و بی‌نظمی. توضیح در علم یعنی متر کردن، یعنی توصیف و تبیین دقیق اینکه هر چیز کجاست و نسبتش با بقیه اجزا چیست. در غیر این صورت نظام دانایی علمی وجود ندارد. و جالب است که نظام تولید دانش اجتماعی ما هیچ نمی‌کند مگر قانع‌ساختن مصرف‌کنندگان از اینکه تهران زمان حال غیرقابل توضیح است، زیرا در حال گذار است و آنومیک. بخش مهمی از تهران‌شناسی مبتنی است بر یا آسیب‌شناسی یا تامل در توسعه تهران. اما چگونه می‌توان چیزی را که ظاهراً نه ساختاری دارد و نه نظمی، آسیب‌شناسی کرد یا توسعه داد؟ چگونه می‌توان چیزی را مهندسی کرد، وقتی موضوع مهندسی در مفهوم‌پردازی قرار گیرد. از این‌روست که از سوی شار‌آبادی را پدیدهای قابل توضیح می‌دانیم و از دیگرسو شهر را طبعاً با اشاره به مثالا لندن و نیویورک و امثالهم، در

تصور و ایماژی که از تهران در ذهن هر یک از ما وجود دارد تصویری فرّاز است. تصور ذهنی ما از تهران پدیدهای را در مقابل ما قرار می‌دهد که فراچنگ نمی‌آید. کارگردان فیلم «تهران اتار ندارد» در پایان فیلم اعلام استیصال می‌کند و ما را به‌شکلی گنایه‌آمیز با تهران فرّاز، با تهران شناخت‌ناپذیر مواجه می‌سازد. در زبان جامعه‌شناسی و مطالعات شهری هم که مفاهیم اقتدار و صلیبت دارند، اعتراف به شناخت‌ناپذیری با نوعی «فرار به عقب» پوشانده می‌شود. در «توضیح» تهران امروز، خود را ناچار می‌بینیم هزاران سال به عقب برویم، تا نشان دهیم ما چیزی که ذیل تعریف شهر بگنجد، نداشته‌ایم. آنچه داشته‌ایم را «شار» یا «آبادی» می‌نامیم. بسته به اینکه نگاهی افتخار‌آمیز یا دلزده نسبت به گذشته داشته باشیم. حال این شار یا آبادی از زمان ناصرالدین‌شاه با غرب مواجه شده است و همچون خود این شاه، آنچنان که در ناصرالدین‌شاه‌اکتور سینما، به تصویر کشیده شده، در گردباد تجدد قرار گرفته است. از زمان آن شاه، دیم چیزهایی برگرفته از شهر غربی به این شار یا آبادی اضافه شده است، در توهم شهر شدن. اما در «ذات» همان شار یا آبادی باقی مانده است. مس چگونه طلا شود یا طلا چگونه مس شود، از منظر شار اگر بنگریم، پی‌آمد چیزی زشت و بدقولار، شهرفرنگی است درهم‌ریخته و ناچسب از انواع گروه‌های قومی- فرهنگی و سبک‌های زندگی، پر از نیرنگ، خدعه و خلاصه بی‌اخلاق. چیزی در حال گذار از گذشته‌ای ناشر به آینده‌ای شهری؛ از «ذات» شار/آبادی سنتی به «ذات» شهر مدرن. این وضعیت در علم، هنر و فهم عمومی ما وجود دارد. ایماژی عمومی است که با زبان‌های مختلف بیان می‌شود. همین چیزی را یک زن یا مرد خنده‌دار، یک رائنده تاکسی یا یک استاد دانشگاه هم هر یک به نحوی می‌زنند. تهران چیزی است درحال پوست‌اندازی و زیر آن پوست ذاتی وجود دارد که نمی‌تواند تغییر ماهیت دهد. می‌گویند آبادی نمی‌تواند به شهر تبدیل شود یا یک پدیده سنتی نمی‌تواند به پدیده مدرن تبدیل شود. از دیگرسو می‌گویم تهران را گریزی از شهرشدن نیست؛ چیزی که نمی‌تواند شهر شود، اما باید شهر شود. معلوم نیست که آیا فهم ما از تهران اسکیزوفرنیک است یا موضوع مشاهده‌مان، به‌ررو در ایماژ، ما در فهم عالم، این تهران است که «اسکیزوفرنیک» است، چیزی در حال گذار، چیزی که هم شهر است و هم شار/آبادی، نه شهر است و نه شار/آبادی. چنین چیز بی‌هویتی هم زشت است، هم بدقولار و هم بی‌اخلاق. اما آیا با این توصیفات واقعاً تهران را توضیح داده‌ایم؟ وقتی می‌گوییم تهران نه این است و نه آن، هم این است و هم آن، چه جای برای تهرانی که واقعاً هست باقی می‌ماند، تهرانی که در آن متولد می‌شوند، به آن مهاجرت می‌کنند، در آن کار و تفریح می‌کنند، معناد می‌شوند و خاتمه‌یوش، ازواج می‌کنند، پیچدار می‌شوند و می‌میرند. درواقع ما ذیل مفهوم گذار، از مواجهه با تهران واقعی تن می‌زنیم- و این ترزند را ذیل گذشته شار‌آبادی و آینده شهر می‌پوشانیم. آنچه مغفول می‌ماند لحظه حال است،



پیرامون مفهوم انتضاری

اخیرا کتابی تحت عنوان «به ملاقات هایدگر» نوشته فردریک دورنورائیکی منتشر شده که حاوی گزارش نویسنده از دیدارهایش با هایدگر است و مجموعه‌ای از مصاحبه‌ها با ژان بوفره نویسنده در این کتاب تلاش کرده ارتباط هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم را هم از زبان خود هایدگر نشان دهد و هم از دیدگاه یکی از بزرگ‌ترین شارحان هایدگر در فرانسه یعنی ژان بوفره و در واقع هدف نویسنده تلاش برای ابهام‌زدایی از این ارتباط بوده است. از سویی دیگر کتاب «مارتین هایدگر» نوشته پل استراترن و ترجمه مجید مددی نیز به نازگی منتشر شده که نویسنده علاوه بر بررسی نقش هایدگر به‌عنوان فیلسوفی اثرگذار، ردی را پی می‌گیرد که دلیل دل‌بستگی او به جنبش ناسیونال سوسیالیسم و همکاری‌اش با هیتلر است. پل استراترن برای خواننده ایرانی چهره آشنایی است؛ نویسنده جیردستی‌که اطلاعاتی از زندگی و تفکر اندیشمندان مختلف را با زبانی ساده و در صفحاتی اندک به مخاطبان عرضه می‌کند. اما آنچه ترجمه فارسی این کتاب را جذاب‌تر کرد مقدمه مترجم است که تقریباً نیمی از کتاب را به خود اختصاص داده مددی پیش‌تر کتاب «فلسفه چیست» از هایدگر را ترجمه کرده بود اما بعد از ترجمه این اثر تصمیم گرفت دیگر اثری از هایدگر یا اثری درباره او ترجمه نکند. بنابراین مقدمه این کتاب پاسخی است به این سوال که چرا او نمی‌خواهد اثری از هایدگر یا درباره هایدگر ترجمه کند، زیرا به قول «دورنو: اندیشه و فلسفه هایدگر سراسر فاشیستی است. مددی از بحث درخصوص فلسفه هستی یا «صالت وجود» هایدگر آغاز می‌کند و این ادعا را دارد که هایدگر یا به دنبال پرسش از معنای زندگی است که شکل تنمیزای آن با هجوم شیوه مدرن زندگی ناپود شده یا اصالتی که به ناصالتی گرایده و باید آن را باز یافت. او به سراغ اصطلاح اضطراب و معنای آن نزد هایدگر می‌رود و معتقد است: از آنجا که ما دازاین،» به گفته هایدگر به‌طور گنگ و مبهم، آگاه است که کار دنیایی‌پایه است، همین حالت موجب می‌شود انسان دچار اضطراب شود و برای فرار از اضطراب هم ناگزیر از هم‌نگزشتن با جماعت است، یعنی همان گونه رفتار کند که دیگران می‌کنند و مذبحوحانه تلاش کند که قواعد را رعایت کند و این یعنی گریختن به دامن عدم اصالت. به گمان مددی سرانجام هایدگر برای راهایی از بلا تکلیفی و بن‌بستی که راه‌وی را به‌سوی «هستی اصیل» مسدود کرده بود به «من»ی می‌رسد که می‌تواند بگوید: «من هستی را چنین می‌بینم و هستی چنین است، اما این من کیست؟ یک ابرنسان، گزارنده راستین هستی که قرار است معنای هستی را بر ما آشکار کند. و ادعایی که از قول «نیکفر» مطرح می‌کند این است که این قهرمان یا ابرانسان کسی نیست جز پیشوا (هیتلر). نویسنده، مفهوم «صالت» در فلسفه هایدگر را با مفهوم نژاد اصیل در نازیست‌ناب – سوسیالیسم مرتبط می‌داند و

از قول نیکفر ادعا می‌کند که همکاری هایدگر با نازی‌ها از فلسفه و به‌ویژه در ک‌وی از تاریخ سرچشمه گرفته، هایدگر تصویر نادرستی از هیتلر در ذهن می‌سازد، به همکاری با این هیتلر می‌پردازد و در واقع با آن هیتلر واقعی هم‌دست می‌شود. در ادامه مددی به سراغ فردیدی می‌رود و نمونه‌هایی از مغلق‌گویی او را نشان می‌دهد و مهم‌ل‌بودن زبان فردید را هملانی می‌داند که از قول براین مگی، ویژگی زبان هایدگر است. با مثلاً از قول برتراند راسل می‌نویسد: «زبان در نوشته‌های هایدگر دیوانه شده است». البته دغدغه نویسنده از مطرح‌کردن نام فردید و نوشته‌های نامفهوم او اعتراضی به وضعیت تدریس فلسفه در دانشگاه‌های ایران است. انتقاد به کسانی که هنوز به فردید علاقه دارند و از دریچه او به هایدگر می‌اندیشند و همچون هایدگر اهل سکوت‌هستند. و انتقاد به استادی که از استاید رسمی فلسفه در ایران است و به‌شدت تحت‌تأثیر هایدگر. البته باید این نکته را در نظر داشت که رابطه هایدگر با نازی‌ها فقط مربوط به مدت کوتاهی است که از سال ۱۹۳۳ شروع می‌شود و به سال ۱۹۳۴ خاتمه می‌یابد. درست است که هایدگر در برابر سبعیت نازی‌ها سکوت می‌کند اما بعد از ۱۹۳۴ دیگر با نازی‌ها همکاری ندارد. گرچه می‌توان قرائتی میان فلسفه هایدگر و ناسیونال – سوسیالیسم دید اما نمی‌توان هایدگر را تئورسین نازی‌ها دانست، یا نمی‌توان ادعا کرد فلسفه هایدگر سبب ظهور ناسیونال سوسیالیسم بوده است. هایدگر ایده‌هایی در ذهن پرداخته که به خیال خود مصداق بارز آن ناسیونال – سوسیالیسم بوده و به همین دلیل به سوی آن رفته است. به گمان «پل استراترن» فلسفه در نیمه نخست قرن بیستم دو شاخه

مارتین هایدگر
پل استراترن
ترجمه: مجید مددی
ناشر: مهرپویستا
نوبت چاپ: زمستان ۹۲
قیمت: ۶۰۰۰ تومان

