

اصالت‌مندی وجود ریشه دارد. این فکر دارای یک هسته نیهیلیستی است که با ارزش‌های قهرمانی درآمیخته است: «آن نیستی بنیادینی که بر هستی دناز این چیره است، در جریان هستی اصیل — به سوی — مرگ در او آشکار می‌شود».^{۶۲} هدف هستی و زمان دستیابی به این «حقیقت بنیادین وجود» از طریق «ویران کردن» سنت متافیزیکی غالب است. هستی که آن «پرتو روشنگر یونانی اصیلی را که (هابدگر) خواهان بازیابی یا تکرار آن است، زیر پوسته دفاقت اصالت» خود پنهان کرده است. هدف هستی و زمان بازیابی یک تجربه تاریخی گمشده است، نه دست یافتن به یک چشم‌انداز فکری تازه: «این ویران کردن مبتنی بر تجربیات اصیلی است که سرنخ‌های تشکیل دهنده هستی برای اولین بار در آنها آشکار شده‌اند».^{۶۳} روش «ویران کردن»، نخستین اصل از دو محور اصلی روش شناختی است که برهان اصلی هستی و زمان را به پیش می‌رانند می‌توانیم بگوییم اگر سنت به یک پوسته مرده بدل و از ریشه‌هایی که زندگی اصیل را بر پا نگاه می‌دارند جدا شده است، پروژه هابدگر از هم دریدن این پوشیدگی است، با این امید که روح مدفون آن در لحظه تاریخی معاصر خود را "تکرار" کند.

دومین محور روش شناختی، «پدیدارشناسی» است. پدیدارشناسی هابدگر مبتنی بر این باور است که «آنچه به لحاظ اونتیک^۱ آشنا و نزدیک ترین است، به لحاظ انتولوژیک (هستی شناختی) دورترین و ناشناخته است، و اهمیت اونتولوژیک آن همواره نادیده گرفته شده است».^{۶۴} او می‌نویسد: «یک پدیده را می‌توان پنهان کرد. و دقیقاً به این دلیل که پدیده‌ها در آغاز و غالباً مشخص نیستند، پدیدارشناسی لازم است.» پوشیده بودگی "مفهوم مقابل" پدیدار^{۶۵} است.

^۱ در دیدگاه هابدگر پرسش اونتیک (ontic) متوجه هستندگان و مشخصه‌های آنها است و در واقع به چگونگی بودن می‌پردازد. حال آنکه پرسش (ontologic) هستی هستند را در کانون توجه قرار می‌داد و تأثیر بر جرایبی‌ها است.

این مدعاها نافی این دعوی جاافتاده است کیه هستی و زمان، از تجربه است. متافیزیکی پنهان رها شده، و به سوی ملموس و انضمامی بودن روی آورده است. هایدگر می‌گوید: «هستی هستنده‌ها چیزی نیست که چیز دیگری^{۶۶} نیست آن^{۶۷} ایستاده باشد؛ چیزی که آشکار نمی‌شود». این دعوی در هستی و زمان در بستر نوعی نیهیلیسم بنیادین قرار گرفته و با ایجاز به این شرح بیان شده است:

گوهر انسان یا «احساس معصیت»، «غرابتی است که به هستن - در - جهان، و نه هستن - در - خانه پرتاب شده است». «آن» برهنه در نیست بودگی^{۶۸} جهان. با وجود این، کل بحث هستی و زمان، متأثر از مفهوم دیگری از واقعیت پنهان در «ریشه‌های اولیه» است. بنابراین، این چارچوب فلسفی از آنچه ریچارد رورتی آن را دلمشغولی اضطراب آور به «واقعیت‌های پنهان» نامیده است فراتر نمی‌رود:

برای نگران بودن به این شیوه لازم است این پرسش جدی گرفته شود که آیا توصیف‌های ما از واقعیت، بیش از حد انسانی، یا بیش از حد متأثر از امیدها و ترس‌های مان نیست. این نگرانی در ما ایجاد می‌شود که آیا واقعیت (و بنا بر این خود حقیقت)، چیزی نباشد جز جملاتی که در آنها باورهای مان را تدوین می‌کنیم. شما باید آماده باشید تا دست کم در ساحت اصول، باورهایی را که تجسم حقیقت - اند از باورهایی که صرفاً به کار راهنمایی شما می‌آیند از هم تفکیک کنید.^(۶۸)

کاری که هایدگر در هستی و زمان انجام می‌دهد، صرفاً انتقال تفکیک ذات‌گرایانه ذهن و جهان خارج به ساحت وجود «اصیل» و «غیراصیل» است او با انجام این کار از چنگ دعوی یک «حقیقت» کل‌گرا رها نمی‌شود. «حقیقت بنیادین و اصیل باید فهم هستی دزاین و هستی به طور کلی را تضمین کند»^(۶۹) اولویت هستی شناختی این «واقعیت پنهان» آشکار است: «در مقابل آن

چیزی که غالباً در آغاز خود را نشان می‌دهد، «پدیدار به مثابه چیزی» تعریف می‌شود «که غالباً در آغاز پنهان می‌ماند»، به گونه‌ای که معنا و زمینه آن چیز آشکار شده را تشکیل می‌دهد».^{۷۰}

حضور یک واقعیت «اصیل» پنهان و مستقل، از زاویه قدرت «پوشاننده» سنت متافیزیک غالب، و شیوه‌های غیر اصیل هستی در زندگی روزمره غالب تبیین شده است. این مدعا درست در کانون محور روش شناختی هایدگر از «پدیدارشناسی» قرار دارد:

«آن هستی‌ای که ما همواره هستیم در دورترین فاصله هستی شناختی از ما قرار دارد. این فرضیه که در آغاز به اجمال بیان شد، اینک بیان تفصیلی تری می‌یابد. دلیل این امر در تیمار^۱ نهفته است. هستی گرفتار - همراه با - جهان که در آغاز از آن مراقبت می‌شود، به راهنمایی تفسیر روزمره دزاین، هستی اصیل دزاین را به گونه‌ای انتیک پوشانده است، و به این ترتیب مانع از به دست آوردن مبنایی مناسب برای یک نگرش هستی شناختی معطوف به هستی می‌شود... هستی آغازین دزاین را باید از چنگ دزاینی که در تفسیرهای روزمره، انتیک و گرایش هستی شناختی گرفتار است آزاد کرد».^{۷۱}

هایدگر مرتباً بر «ضرورت» تفکیک بنیادین حقیقت‌های «غیراصیل» سنت چیره و «حقیقت هستی» تأکید می‌کند. حقیقت هستی آن چیزی است که او سعی می‌کند آن را از چنگ وضعیت وجودی انسان که کانون بررسی‌های او است نجات دهد. او تأکید می‌کند که هستی «مفهوم بندی خاص خود را طلب می‌کند که باز هم با مفاهیمی که هستند با آن معنا می‌یابند فرق دارد».^{۷۲} این تقسیم بندی بسیار مهم و برای هایدگر در حد یک اختیار تام فلسفی است، زیرا براساس آن دنیای جدید / کهن اندیشه را خلق / کشف می‌کند. پیامد طبیعی این باور برای هایدگر، نفی برهان عقلانی در رابطه با «حقیقت بنیادین» است. از همین رو است که می‌نویسد «منطق سنتی که خود ریشه در هستی‌شناسی

کهن دارد... در بحث از هستی به کار نمی‌آید.^(۷۳) همچنین «حقیقت بنیادین» مجبور نیست به بازبینی هرگونه سنت تحلیلی فاقد اصالت و جفافتاده کردن بگذارد: «ما به هیچ وجه وظیفه نداریم، درخواست‌های هرگونه آموزه جفافتاده- ای را برآورده کنیم».^(۷۴) هایدگر اصرار می‌ورزد که این «تعریف ناپذیری، چشم پوشیدن از پرسش معنای (هستی) نیست، بلکه ما را وادار به این کار می‌کند».^(۷۵) چارچوب فلسفی هایدگر که قصد دارد ریشه‌های وجودی و احساس تعلق را به وجود مدرن بازگرداند، آشکارا پروژه‌ای ضد روشنگری است! این چارچوب بیشتر در قالب "مکاشفه" تنظیم شده است. «حقیقت بنیادین» او دغدغه تجربه اصالت را دارد، نه نظامی از دانش: «معصیت» کار بودن، بنیادی تر از هر گونه دانشی درباره آن است.^(۷۶) به علاوه، چارچوب فکری هایدگر خصوصاً آشکار با «زندگی روزمره» را بیان می‌کند: «هرکس "مجال نمی‌دهد که شهادت نگرانی درباره مرگ بروز کند».^(۷۷) بنابراین، سازگار با رجحان نهادن بر «تجربه مستقیم» و «ارزش‌های قهرمانی» بر «فکر» یا «شعور متعارف»، دسترسی به «حقیقت بنیادین»، بیشتر در حوزه «شهادت» قرار می‌گیرد تا فهم در هستی و زمان "مکاشفه" دربرگیرنده مفاهیم «ریشه‌های اصیل» یا «حقیقت بنیادین» است، و لذا به خوبی می‌توان آن را در قالب نقدی پر حرارت بر مدرنیته نگریست. به نوشته وولین چنین فلسفه ای:

چشم‌انداز نوعی تحول وجودی زندگی را در روزمرگی معمول‌اش بازنمایی می‌کند، و ارتقاء آن را به سطحی بالاتر، هنجار نا آنجا که صرفاً سیطره دیدگاهی "مفهومی"، "تجربیدی"، و "متوسط" را بازنمایی می‌کند باید ویران شود. چرا که در چنین شرایطی گوهر خود زندگی و سیلان تپنده آن، از بروز و ظهور بازداشته می‌شود. بنابراین، فضیلت اصلی تصمیم‌گیری قاطعانه در آن است که روزمرگی حاکم بر زندگی را منفعج کند.^(۷۸)

در هستی و زمان «ریشه‌های بنیادین»، در هم جوشی تصمیم باوری و گوهر انسانی، یا «معصیت کار بودن» است. «حقیقت بنیادین»، تجربه‌ای از بودن در

جوار مرگ است: «دلواپس بودن به صورتی بنیادین و مستقیم، جهان را به مثابه جهان آشکار می‌سازد».^(۷۹) اما این تجربه تنها پیش شرط یا امکانی برای «اصالت» است، و نه هنوز تحقق آن. به نوشته هایدگر: «امکان بنیادین هستی دازاین معصیت کار بودن (است)».^(۸۰) لازم است از دل این تجربه تهی که گوهر انسانی است تصمیمی گرفته شود. هایدگر این درهم جوشی را که بر فراز تضاد و حادثه قرار می‌گیرد «سرنوشت» می‌نامد.

سرنوشت باورانه زیستن در مصمم بودگی خود را به میراث می‌گذارد و دازاین را همچون هستن - در - جهان برای فرارسیدن شرایط "مناسب" و ستمگری‌های بخت گشوده می‌سازد. سرنوشت در آغاز از تضاد شرایط و رویدادها سرچشمه نمی‌گیرد. حتی یک شخص مست اراده پیش از کسی که دست به انتخاب زده است در معرض شرایط و رویدادها قرار می‌گیرد. اما با این همه می‌تواند سرنوشتی نداشته باشد.

هنگامی که دازاین با پیش بینی [مرگ] اجازه می‌دهد که مرگ قدرتمند شود، در مقام آزادی - به سوی - مرگ، قدرت برتر خود را که نیروی آزادی متناهی است فهم می‌کند، و بی قدرتی به خود رها شدن در آن آزادی را، که همواره فقط به صورت برگزیدن امکان است، در اختیار می‌گیرد.^(۸۱)

در هستی و زمان هایدگر این صورت‌های انتخاب اگزیستانسیال، پایه وجود «اصیل» را تشکیل می‌دهند. همان طور که پیش تر گفته شد، این لحظه «تصمیم باورانه» در کانون مطالب این اثر قرار دارد. اما این نکته اهمیت دارد که این «تصمیم اصیل» با آگاهی فردی به معنای دقیق کلمه انجام نمی‌گیرد. بستر این کار، ضرورتاً چارچوب یک سنت تاریخی زنده است؛ «فهم اگزیستنسیل اصیل نمی‌تواند خود را از چنگ تفسیر سنتی رها سازد، و لذا امکان گزینش خود را از میان آن تفسیر، و در مقابل آن، و باز هم سازگار با آن برمی‌گزیند».^(۸۲) این قطعه بیان گر این فکر جالب است که هیچ سنت زنده‌ای بسته نیست و همواره

با تفسیرهای تازه گسترش می‌یابد. اما این ادعا در بستر طغیان هایدگر علیه سنت غالب مدرنیته صورت می‌گیرد. او مدافع نسبی‌گرایی فرهنگی یا سبایش آشوب‌گرایانه از معنایی با انتهای کاملاً باز نیست، به عکس، شورمندان عقبنده دارد که «براساس تجربه و تاریخ انسانی ما، هر آن چیز ضروری و بزرگ صرفاً از دل این واقعیت بیرون آمده است که انسان خانه‌ای و ریشه در سنتی داشته است».^{۸۳} نیروی همین باور بود که باعث شد او سراسر سال‌های عمر خود را در جستجوی «معنایی سپری کند که به هستی کل همه هستندگان تعلق دارد»^{۸۴} در هستی و زمان این معنا همچون لحظه‌ای از کنش «اصیل» تصویر شده است که محصول سنت به میراث رسیده است، و از طریق صورت‌های جدید محافظه کارانه و رادیکال، زمینه‌های پیشروی پیوسته آن سنت را در مقام «سرنوشت» فراهم می‌سازد.

دلمشغولی هایدگر به «سرنوشت» که بر فراز پیشامدی بودن وجود قرار می‌گیرد، مسلماً با مدرنیته و دمکراسی همچون ساحت‌هایی از بی سامانی «فاقد روح» در تقابل قرار می‌گیرد. کارکرد آشکار «لحظه اصالت»، غلبه کردن بر این سنت‌های «غیراصیل» و «بی ریشه» است. «زمان بودگی تاریخمندی اصیل... مانع از تبدیل شدن امروز به زمان حال و تبدیل شدن عبادت به قراردادهای "هرکس می‌شود"».^{۸۵} روزمرگی مدرن صرفاً یک نقطه عزیمت ضروری برای تحلیل است تا بتوان بر «بی اصالتی» چیره شد و به گوهر «اصالت» دست یافت. «همه پرسش‌های هستی‌شناسی درباره پدیده‌هایی از قبیل معصیت، وجدان، و مرگ باید از آنچه دزاین روزمره درباره آنها "می‌گوید" آغاز شود. از آنجا که نوع هستی دزاین گرفتار است، شیوه‌ای که او تفسیر می‌شود غالباً به گونه‌ای غیراصیل "جهت یافته" و به "گوهر" نمی‌رسد، چرا که با پرسشگری هستی‌شناختی بنیادین و مناسب بیگانه است».^{۸۶}

آنچه سرانجام به کنش می‌پردازد، نه ایده‌ها، بلکه «تصمیم» است که با فلسفه «حیات باوری» سازگاری دارد: «هستن - به سوی - مرگ» اصیل، آدمی را بدون

هرگز نه توهمی به سمت مصمم بودگی "عمل کردن" می‌راند. حاصل تماس
نوبه با مرگ، بیداری است که «امکان چیره شدن دزاین بر وجود به سوی
مرگ را آزاد می‌کند، و اساساً هر گونه حجاب پنهان‌کاری را کنار می‌زند».^{۸۷}
هنگامی که پسمانده روزمرگی این گونه جارو می‌شود، زمینه برای آنچه که
تنها می‌توان آن را "مکاشفه" نامید آماده می‌شود: «دزاین مصمم خود را از
درافتادن به دام (روزمرگی) نجات می‌دهد تا به گونه‌ای اصیل برای آشکار
شدن موقعیت "لحظه" "انجا" باشد».^{۸۸} در این «لحظه» است که هدفی عمیق
تر و والاتر زاده می‌شود تا قدرت معنوی و سیاسی سنت «مطلق» را حیاتی
درباره بخشد؛ سنتی که هدف هایدگر از طرح «پرسش هستی» تقویت آن است:
«فقط آزادی - به سوی - مرگ است که هدف مطلق دزاین را در اختیارش
می‌گذارد، و وجود را به سمت تناهی خود می‌راند».^{۸۹} هایدگر به سادگی سنت
بخصوصی را تأیید نمی‌کرد، بلکه هدف‌اش خلق آن سنت مطلق و اصیل بود.
این دلمشغولی به یک «هدف مطلق»، بازتابی از نوشته‌های نیچه درباره نیاز به
مهار کردن انباشت تاریخی *انرژی دینی*، به منظور پی ریزی صورت‌های
سیاسی و اجتماعی جدید و جذاب، با مقاصدی والاتر از دمکراسی یا زندگی
روزمره است:

نبرد با افلاتون، یا اگر روشن‌تر و "برای مردم" صحبت کنیم،
نبرد با فشار هزاران ساله مسیحیت - کلیسایی - چرا که مسیحیت
برای مردم همان افلاتون‌گرایی است - در اروپا چنان تنش روحی
عظیمی پدید آورده است که پیش از این هرگز در جهان سابقه
نداشته است؛ با چنین کمان کشیده‌ای می‌توانیم دورترین هدف‌ها را
نشانه بگیریم... ما که نه یسوعی هستیم و نه دمکرات و نه حتی به
قدر کافی آلمانی، ما اروپاییان خوب و آزاد، روح‌های بسیار آزاد -
هنوز آن را حس می‌کنیم، نیاز کامل روح و کشیدگی کامل کمان را. و
شاید هم تیر را و وظیفه را، و کسی چه می‌داند؟ - هدف را...^{۹۰}

هستی و زمان تلاش هایدگر برای مهیا کردن زمینه آفرینش چنین هدف‌هایی است: «... تفسیر اگزیستانسیال و بنیادین تر، امکان‌ها را به روی یک فهم اگزیستنسیال و بنیادین تر می‌گشاید».^{۹۱} در جای دیگری می‌گوید: «ما در پی دستیابی به هدفی هستیم که باید در تاریخ انسان و برای تاریخ او در مقابل‌اش قرار گیرد».^{۹۲} از دیدگاه هایدگر این درخواست، به نام «کهن‌ترین» سنت اندیشه صورت می‌گرفت که به واسطه «بازنمایی»^۱ و «تطابق»^۲ به ناروا از تحت پادشاهی به پایین کشیده شده بود: «... ما با یک سنت اندیشه قدیمی سه‌سده قدیمی‌ترین - مواجه می‌شویم که بر اساس آن حقیقت همان تطابق است».^{۹۳} همان‌طور که دیده ایم این کهن‌ترین سنت یا آشکارگی^۳ به لحاظ رمزوارگی و نفی خود به اندیشه دینی نزدیک است، و به لحاظ در برداشتن نوعی ایدئولوژی مدرن آخرالزمانی و نیهیلیستی، با اصلی‌ترین ارزش‌های دینی فاصله دارد.

براساس این قرائت مشاهده می‌کنیم که هستی و زمان نوعی عمق پنهان تجربه اصیل هستی به معنای دقیق کلمه را تصویر می‌کند که زیر انباشت تاریخی قراردادهای «غیراصیل» پوشیده شده، و به پیدایش شرایط زوال تاریخی یاری رسانده است. هایدگر با هدف بازیابی یک تجربه «اصیل» هستی، از مدفن گناه دوردست آن در گذشته، امید داشت که سیطره سنت اصیل را بر موقعیت اگزیستانسیال انسان دوباره برقرار سازد. «پرسش از معنای هستی به مفهوم دقیق کلمه»، یقیناً موضوعی است که در مرز میان پرسشی فلسفی و الهیاتی تاب می‌خورد.

تعجبی ندارد که هایدگر این مطلب را بیشتر در قالب نوعی پیشنهاد مطرح می‌کند و نه یک پاسخ قطعی. اما در این فرایند، جریان‌های ایدئولوژیک و فلسفی را در هم می‌تند و به مفهوم سرمشق‌واره و نیرومندی از یک گوهر تاریخ پنهان مانده می‌رسد که رقیب نامربی دعاوی حقیقت است، و نوعی

1. representaton
2. accordance
3. aiethia

بسان پی‌انحرالزمانی لحظات رادیکال تحول کامل را نیز یدک می‌کشد. او این گذر را در راستای دغدغه‌اش نسبت به تقدیر "روح" یگانه‌السانی، در بستر "بی‌روحی" "جهانشمول" لیبرالی و کمونیستی، فناوری جهانی، و همسان‌سازی جهان وطن‌گرایی انجام می‌دهد. این مجموعه فکری پیچیده و سرمشق‌واره مندرج در هستی و زمان، در میان بسیاری از روشنفکرانی که در دهه‌های بیسی از انقلاب ایران با رژیم سرکوبگر و "غرب‌گرای" شاه مبارزه می‌کردند جذابیت فراوان یافت، و گفتمان‌های متقابلی حول آن شکل گرفت که در نهایت نتایج مخربی به بار آورد. در بخش بعدی سعی می‌کنیم پیامدهای فلسفه هایدگر را بخصوص در برخورد با دمکراسی سکولار، روشن سازیم.

۳. یک رژیم اصیل و مسأله سکولاریسم

هایدگر رویای بازگشت به یک «آغاز بزرگ» را در سر داشت. او این «آغاز بزرگ» را به شرح زیر تبیین می‌کرد: «آشکارگی بنیادین هستی به طور کلی، پرسش مربوط به هستندگان به معنای دقیق کلمه، و آغاز تاریخ غرب، هر سه یک رویدادند.»^{۹۰} این دیدگاه با هر متر و معیاری نوعی دیدگاه کل‌گرایانه از آغاز تاریخ غرب است. او با باوری عمیق به اینکه این «آغاز بزرگ» می‌تواند در بستر زوال تاریخی دیرپای غرب، با جامعه مدرن «تکرار» شود، پرسش زیر را مطرح کرد:

تاریخ حقیقت، نورافشانی و تحول و بر زمین آمدن حقیقت، دارای لحظاتی نادر و گسسته است. سالیانی دراز است که به نظر می‌رسد این گوهر سخت شده است، زیرا تنها حقایقی جستجو می‌شوند که به وسیله آن [حقیقت گوهرین] تعیین و پرورانده می‌شوند... آیا ما در پایان این دوران طولانی سخت شدن گوهر حقیقت، ولذا در آستانه لحظه تازه‌ای از تاریخ اختفای آن ایستاده ایم؟^{۹۱}

این دیدگاه از نوعی تاریخ «اختفاء»، با فلسفه «تصمیم‌باور» هایدگر سازگار است. او می‌نویسد: «تصمیم‌های نادر و ساده تاریخ از شیوه آشکار شدن این

گوهر اصیل حقیقت ناشی می‌شوند.^{۹۶} دوران مدرن «همسان ساز» یا دلمشغولی‌اش به مادیگری و دانش عینی، تجسم زوال است، چون «هستی به «فراموشی» سپرده شده است؛ «درست به دلیل همسان سازی و برنامه ریزی بین دانش فراگیر، یا دانایی صرف است که آشکارگی هستندگان در دل نیستی حای گرفته، و دیگر نه در قلمرو بی تفاوتی که در وادی فراموشی فرو رفته است.»^{۹۷} هستی از نظر هایدگر دغدغهای معنوی است که تجسم «گوهر پنهان ادمی است، به گونه‌ای که این تجربه پیشاپیش ما را با قلمرو اصلی و گوهرین حقیقت آشنا کرده است.»^{۹۸} هایدگر قطعاً در پی آن بود که پیوند میان وجود انسان و هستی را دوباره برقرار کند، اما نه آن گونه که هستی در دسترس دانش بشری قرار گیرد. به عکس او این نکته را روشن می‌سازد که یک رابطه سالم با هستی بر پیتس فرض دسترس ناپذیری هستی برای دانش بشر استوار است. چه چیز باعث می‌شود که در این رابطه پنهان بودگی باقی بمانیم؟ هیچ چیز مگر پنهان بودگی آنچه به مثابه یک کل، از هستندگان به معنای دقیق کلمه، پنهان است. یعنی آن راز؛ نه راز خاصی که به این با آن مربوط می‌شود، بلکه آن راز بیگانه و کلی که بر سراسر دازابین انسان سایه افکنده است.^{۹۹}

در این دلمشغولی به «فراموش شدگی» یا زوال تاریخی، و نیاز به «بادآوری» آنچه نمی‌توانیم و نباید بدانیم، هایدگر در واقع نوعی گفتمان دینی را باز می‌گوید که انسان‌های مدرن را به شهادت می‌طلبد. جامعه‌ای که به لحاظ معنوی سلامت باشد، باید در شناخت دایم راز هستی به سر برد «هر کجا که پنهان شدگی هستندگان به طور کلی، محدوده‌ای تنقی شود که گاهی اوقات خود را نشان می‌دهد، می‌توان گفت پنهان شدگی به مثابه یک رویداد بنیادین در دل فراموشی فرو رفته است.»^{۱۰۰} برای آنکه نه فقط در لحظات تصادفی، بلکه دایم در جستجوی هستی باشیم، ساختاری لازم است تا عمل شهادت را اعمال کند. «فقط هنگامی که بیگانه بودگی هستندگان ما را سرخورده می‌کند، شگفت زده می‌شویم.»^{۱۰۱} هایدگر عقیده داشت که در صورت فراموش کردن این کنش

نمادیت «ادمی در رابطه با اصالت ذاتی معیارهای خود به بیراهه می‌رود». در نتیجه «هستندگان پوشیده و تحریف می‌شوند» و «شماهت به قدرت می‌رسند». این موفعیت «غیراصیل» فراموش کردگی، نخوت انسان‌گرایی (اومانیزم) را در پی دارد «انسان» هر چه بیشتر خودش را منحصرأ سوژه‌ای در نظر بگیرد که معیار همه چیز است، بیشتر دچار خطا شده است.^{۱۲۲}

پیامد فلسفی این نخوت را در متافیزیک نیز می‌توان دید: «متافیزیک، حقیقت خود را ازلی و فناپذیر تلقی می‌کند که هرگز نمی‌تواند مبتنی بر گذرا بودن و شکنندگی متعلق به گوهر انسانی باشد».^{۱۲۳} این مطلب نیز مسأله «فراموش زندگی» هایدگر را تبیین می‌کند: چون انسان در زمان زندگی می‌کند، فرسوشکار است و به بیراهه می‌رود. خواست هایدگر صرفاً آن نیست که انسان را نسبت به «شگفتی» هستی هشیار کند، بلکه او در پی ساختن نهادهایی است که برای حفظ این رابطه «شگفتی» به مثابه یک تجربه جمعی تقدیس شده، ضرورت دارد. می‌توان گفت نوعی معنا بخشیدن به زندگی، و در صورت لزوم با استفاده از زور، پس فلسفه پیچیده و نظم سلسله مراتبی تازه‌ای لازم است تا با استفاده از آن «به جای پرداختن بازنمایی‌ها و مفاهیم، (انسان) خود را همچون تحول رابطه‌اش با هستی تجربه و آزمون کند».^{۱۲۴} تکرار به «آغاز بزرگ» همان نظمی است که به تصور هایدگر این مقصود را برآورده خواهد کرد. همان طور که دیدیم وقوع این رویداد به یک اندازه در گرو مفهوم دینی مکاشفه یا «لحظه» است.

دغدغه دینی گسترده‌ای که کار هایدگر را اشباع کرده است نباید ما را سگفت زده کند. تصویرهایی از تجارب زندگی او می‌تواند روند شکل‌گیری این متفکر را روشن سازد؛ متفکری که همزمان شورمندانه دینی و به لحاظ اجتماعی رادیکال بود، و در شوق آن بود که ایدئولوژی‌های سیاسی قهرآمیز و مرکب‌ار را به نام راه سومی میان سرمایه داری و کمونیسم پذیرا باشد. زندگی هایدگر را می‌توان در قالب مجموعه‌ای از پوست‌اندازی‌ها جمع بندی کرد. در اوایل جوانی کاتولیکی مؤمن با یک سابقه دینی مشخص بود. پدرش خادم یک

کلیسای محلی بود. او به لطف یک سلسله بورسبه که کلیسا هزینه آن را تأمین می‌کرد، از کشتزارهای جنوب - مرکزی آلمان که ساکنانی محافظه کار و مذهبی داشت، به یک مقام عالی دانشگاهی دست یافت. در اوایل دهه بیست زندگی خود اولین مقاله‌اش را در یک مجله کاتولیکی و فوق العاده محافظه کار به نام *Der Akademiker* به چاپ رساند. در این مقاله درباره خطر «مدرنیسم» برای خرد بی زمان نهادهای کاتولیک و حقیقت الهیاتی مطالبی نوشته بود. اما در سال ۱۹۱۹ یعنی در ۳۰ سالگی به گونه‌ای دردناک از کلیسای کاتولیک برید. بر اساس تحولات شخصی و فلسفی دو سال پیش از آن به پروتستانتیسم گروید. جنگ جهانی اول با ۱۶ میلیون کشته، و انقلاب بلشویکی در روسیه، بلافاصله پس از این تحول شخصی اتفاق افتادند.

سلسله هوهنزولرن^۱ که از ۱۷۱۰ تا ۱۹۱۸ بر آلمان حکومت می‌کرد به پایان کنار خویش رسید و یک جمهوری سوسیالیستی به جای آن نشست و کشور در آستانه جنگ داخلی قرار گرفت. خود هایدگر چهارده ماه در جنبه غریبی خدمت می‌کرد و در آنجا به تدارک حملاتی با گاز سمی به سربازان آمریکایی مشغول بود. اما هایدگر در نامه‌اش به کشیش کاتولیک به هیچ یک از این رویدادهای مصیبت بار اشاره نکرد. او همه این ماجراها را به سکوت برگزار کرد، و وانمود کرد که تحول دینی‌اش در خلایی مهر و موم شده اتفاق افتاده است. در نامه‌اش عملاً ایمان کاتولیکی خود را تقبیح نمی‌کند، اما عهد می‌کند که بکوشد از طریق پدیدار شناسی دین، معنای درونی و پنهان مسیحیت را بازیابد. یقیناً در ذهن او ملاحظاتی دینی و شرایط اجتماعی تاریخی، به آن روشنی که در این نامه آمده، جدا از هم نبوده، و دوری گزیدن او از سیاست نیز ایدئولوژیک بوده است. دلمشغولی هایدگر به «رویداد بزرگ» از طریق «مکاشفه»، همراه با اهمیت شهادت دادن و مخاطرات مدرنیسم، گواهی قطعی بر این مدعا است.

1 Hohenzollern

میزدی از یک شور دینی که ریشه در تربیت او داشت، ایدئولوژی «رادیکال محافظه کاری» که از فضای اجتماعی کسب کرده بود، و مکاشفه‌های شکنندگی و رهم آلودش از واقعیت در مقام یک فیلسوف، متأسفانه برای مدتی او را به اس‌باور رساند که به قدرت رسیدن دولت ناسیونال سوسیالیست، در حقیقت همان «آغاز بزرگی» است که او رؤیای‌اش را در سر داشته است. پس از به قدرت رسیدن جنبش ناسیونال سوسیالیستی سال ۱۹۳۳، خود هایدگر به سرعت پیوند میان افکار اصلی خود در هستی و زمان را با جنبه‌های مهمی از ایدئولوژی نازی آشکار ساخت شرم آور است که کتابی با چنین پیچیدگی‌های ظریف فلسفی، خود را در اختیار رژیم خودکامه‌ای قرار دهد که می‌خواست از طریق نسل‌کشی به خلوص نژادی دست یابد، و به نام نژاد برتر آلمان، اروپا را زیر سیطره نظامی خود درآورد و به بردگی بکشد. بدون آنکه دستاورد فلسفی هایدگر را کوچک بشماریم، لازم است این واقعیت را بپذیریم که عناصر مهم اندیشه او به گونه‌ای تأسف بار خود را در آغوش این فراخوان افکنند، و بفهمیم که چرا چنین تند افکار غریب و خیال پردازانه «آغاز بزرگ» که این بخش را با آن آغاز کردیم، یقیناً به دشواری می‌تواند به فوریت با بلایای هولناکی آشتی کند که نازیسم در جنگ دوم جهانی برای انبوهی از مردم به ارمغان آورد. در این قسمت به آن مقوله‌ای می‌پردازیم که در آغاز فصل از آن با عنوان جنبش بی‌سازمان اما منسجم و گسترده اصالت‌مندی جهانی یاد کردیم. در چنین بستری جابجوب فلسفی و رادیکال هایدگر به هیچ وجه اندیشه‌ای بی‌زیان نیست، و در مقایسه با ظرفیت الهام بخشی آثارش بر جنبش‌های اصالت جو در دوره‌های بعدی که هنوز هم ادامه دارد، همدستی شوم او با ایدئولوژی نازی، نمونه‌ای بیش نیست.

همانطور که قبلاً اشاره شد در هستی و زمان، مضمون‌های فلسفی و ایدئولوژیک، به گونه‌ای تفکیک ناپذیر درهم بافته شده‌اند. در این میان مخصوص مفهوم «موقعیت»^۱ آکنده از معنای سیاسی است. یکی از برهان‌های

فلسفی اصلی هستی و زمان این است که نمی‌توان گفت دازاین در آغاز وجود دارد و سپس به حرکت درمی‌آید - چنان که گویی به تعبیری افلاتونی موسمی نسخه‌ایده آل آن خارج از جهان وجود دارد - بلکه دازاین خود حرکت است. این مدعا کمابیش نوعی دعوی «واقع بودگی»^۱ با هستن - هم اکنون - در - جهان است که به موجب آن وجود، جریان پیوسته و فهم ناپذیری از کنش است. بدون آنکه پیشینه‌ای کامل یا همتایی آن جهانی داشته باشد. «گرفتار شدن» همان حرکت است، و پرداختن به «راز» حرکت نوعی دلمشغولی کلی است. اما هنگامی که این موضع ضدمتافیزیکی در قالب نوعی اولویت هستی شناختی برای تصمیم و کنش لحظه‌ای آشکار می‌شود، بررسی فلسفی به درون عرصه مشکوک ایدئولوژی می‌غلطد. گویی این تصمیم و کنش لحظه‌ای از خلاء در می‌آید و بر هیچ اصل یا آرمان جهانی پذیرفته شده‌ای استوار نیست. این مطلب به گونه‌ای بسیار معضل‌آفرین به فلسفه اراده اشاره دارد؛ یا می‌توان گفت اراده در چنگال قدرتی برتر که مبنای نوعی بازسازی اجتماعی رادیکال و اصیل است. این نکته‌ای است که در مفهوم "موقعیت" یا «سرنوشت» به عنوان لحظه تجربه و کنش اصیل درمقابل هستی نهفته است.

به دور از هر گونه آمیزه کنونی و عینی شرایط و رویدادهایی که با آنها مواجه ایم، موقعیت، تنها از طریق مصمم بودگی و در مصمم بودگی هست... اما برای "هرکس" موقعیت اساساً بسته است... مصمم بودگی، هستی آن جا را به وجود موقعیت‌اش باز می‌آورد... این موضوع روشن می‌سازد که ندای وجدان هنگامی که ما را به قوه بودن مان^۲ فرا می‌خواند، یک آرمان وجودی تهی را در مقابل مان نمی‌گذارد، بلکه ما را به توجه به موقعیت فرا می‌خواند»^{۱۰۵}

پس موقعیت، آن لحظه ممتاز الهامی است که از هستی فرستاده می‌شود. یک آرمان تجربیدی نیست که در دسترس یک شخص یا همگان قرار بگیرد. موقعیت در پیوند با «مصمم بودگی» برای توده مردم ملال آور و سان ماب

1.facticity

2.Potentiality - of - being

دسترس ناپذیر است و خود را در مقابل آدم‌های ویژه‌ای آشکار می‌سازد که می‌شنوند "ندای وجدان" آنها را از نیست بودگی به هستی فرا می‌خوانند: «ما این اشکارگی برجسته و اصیل را که خود دازاین با وجدان‌اش بر آن شهادت می‌دهد «مصمم بودگی» می‌نامیم - ندای خاموشی که شخص را بر مبنای نهایی‌ترین حس خطاکاری که آماده برای اضطراب است به پیش می‌راند».^{۱۰۶} این مطلب به روشنی تصویری از کنش اصالت‌مند است که بر اثر نوعی الهام یافتگی اتفاق می‌افتد. اگر هستی و زمان جامعه مدرن را موردی از یک زوال یابندگی درازمدت می‌داند و نوعی باززایی ریشه‌ای را ترویج می‌کند، لحظات تصمیمی را که در جذبیه یک برخورد با هستی اتفاق می‌افتد، تنها راه ممکن به سوی یک تحول اصیل می‌داند. با این همه معلوم نیست که این رجحان نهادن بر اراده، به واقع نوعی فلسفه باشد. به نظر می‌رسد که این خود هستی است که یک پیشتاز را از میان جمعیت برمی‌گزیند تا حقانیت خود را اثبات کند. اگر در کارهای بعدی هایدگر انسان به نفع هستی کنار گذاشته می‌شود، در هستی و زمان هنوز توازنی میان این دو وجود دارد. روشن است که کردار انسان در رابطه ما با هستی تأثیر می‌گذارد، زیرا «میان هستی و فهم پیوندی ضروری وجود دارد، هر چند شاید این پیوند در حالت بنیادین خود پنهان مانده باشد» (فهم را باید به مثابه کردار فهمید، نه شناخت).^{۱۰۷} اما صرفنظر از اینکه منشاء این اراده هستی باشد یا خود انسان، نمی‌توان در جباریت مهارگسیخته‌ای که در این محور قرار دادن اراده به مثابه مقوله‌ای سیاسی پنهان است تردید کرد. به علاوه، صورت نهادی ناگزیری که این تحولات اجتماعی باید به خود بگیرند، گویای سیاست‌های فرهمندان‌های است که در آنها رهبران "اصیل" سککان را در دست دارند. به این ترتیب است که دغدغه دینی بیان شده در مسأله نیاز به شهادت دادن، برنامه عملی خود را در نیهیلیسم «موقعیت» بازمی‌یابد.

آمیزه دغدغه دینی و «موقعیت» به مثابه یک جریان عمل، به اقتدار میراث
 توسل می‌جوید. وجود اصیل، آینده را (که تقابلی «قهرمانانه» و عریان با مرگ
 غایی ما است و بر آرمان‌های رؤیایی مان خط بطلان می‌کشد) با گذشته (که
 نوعی طغیان خودانگیخته الهام از میان نمایشگاه قهرمانان مرده است) ترکیب
 می‌کند: «بازیابی اصیل امکانی که بوده است»، و برای آن دازاین باید «قهرمانان
 خود را انتخاب کند»، یا میراث خود را. این برداشت قطعاً جهشی بلند از
 دریافت فلسفی جهت‌گیری عملی دازاین در رابطه با زمانندی در روزمرگی
 است که ما را به جریان ایدئولوژیک نیرومندی در هستی و زمان می‌برد.
 جریانی که به هر یک از تجارب بنیادین ما توسل می‌جوید و لذا در چارچوب
 مقیدکننده‌ای از یک سامان سنتی، سوژه مدار است. با این حرکت از تحلیل
 اصیل فلسفی روزمرگی، به «زمانندی اصیل» ایدئولوژیک، روزمرگی مدرن و
 بی‌ریشه، غیراصیل اعلام می‌شود. جهان سوژه مدار اضطراب، مرگ، و لحظات
 مکاشفه، زمینه ممکن برای تحقق یک جمعیت اجتماعی اصیل و ریشه دار
 آینده را فراهم می‌سازد: «تقدیر محتوم دازاین در و با "زایش" آن، وقوع کامل
 و اصیل دازاین است».^{۱۱۸} پس «کمال» «اصالت‌مندی» ضرورتاً متضمن یک
 جمعیت اجتماعی به مثابه یک کل، در وحدت با «هدف مطلق» پیشگفته است.
 در «مصمم بودگی از پیش» یا «زمان بودگی اصیل» است که میراث گذشته در
 دنیای آینده ذوب می‌شود، و به این ترتیب دازاین فقط به دلیل آینده سو بودن-
 اش می‌تواند به گونه‌ای اصیل بوده باشد.^{۱۱۹} بدون وجود چیزی شبیه به یک
 بنیاد نهادی خودکامه، حفظ این اصالت جمعی، برای هر دوره‌ای از زمان
 غیرقابل تصور است. پس در هستی و زمان با نضوری کاملاً رمانتیک و خیالی
 از یک گذشته بزرگ یا آغازی اصیل مواجه ایم که در مقابل وجود رو به زوال
 اکنون «غیراصیل»، بر آینده سیاسی و اجتماعی ادعای مطلق دارد. به این دلیل
 است که این اثر آینده‌نگر و آرمانشهری است، و بیشتر به دنبال بدیلی در مقابل
 مدرنیته می‌گردد، نه «عقب‌نشینی» به گذشته.

حیات‌گرایی نیهیلیستی و نخبه‌گرایی بیان شده در مفهوم «موقعیت»، اصرار بر ایجاد یک جمع سلسه‌مراتبی و یگانه همراه با لنگرهای آن در یک سنت رمزآلود باستانی، حاشیه‌رادیکال خود را در فضای «مدرنیسم زیبایی‌شناسی» باز می‌یابند؛ منظور جذابیت موقعیت‌های غایی و نهایت‌های افراطی است. همساز با چنین گفت‌زردشت نیچه که در آن شیر و کودک شیفتگی به ویران‌گری را با شور و شوق ایجاد سامان‌ها و نمادهای عظیم قدرت یگانه می‌سازند، همین انگیزه‌های متناقض است که رادیکالیسم هستی‌و‌زمان را به تکاپو وامی‌دارد؛ رادیکالیسمی که هدف‌های چپ‌ستی از قبیل حقوق بشر یا برابری اجتماعی را مدنظر ندارد، چرا که هایدگر عمیق‌ترین نکوهش خود را نثار آنها می‌کرد. اگر همان‌طور که آیزایا برلین ادعا می‌کند، فاشیسم در جریان فکری ضد روشنگری اروپا ریشه دارد، در این جریان خاص از اندیشه سیاسی مدرن، هستی‌و‌زمان هایدگر جایگاهی مهم و یگانه دارد.

در شالوده‌چارچوب کلی این اثر مفهوم «امر بنیادین» قرار دارد. هایدگر سی‌نویسد «سرآغاز هر چیز منشاء گوهر آن چیز است».^{۱۱۱} منشاء یا تجربه اصیل، یا تاریکی غریزه و ناخودآگاه، یا منشاء غایی آخر و متحرک بی‌حرکت در خدا، که عالی‌ترین رهنمود را ارائه خواهد کرد، قدرت اسطوره و انسجام اجتماعی را در عقابل مدرنیته شکننده، بی‌ریشه و غیراصیل می‌گذارد. این دغدغه در سراسر زندگی هایدگر کاملاً نمایان است. هایدگر با گرویدن به پروتستانیسم نوانست به مقام دستیاری ادموند هوسرل دست یابد. وی از این تغییر آیین شادمان بود، اما از «جدال‌های سخت درونی» صحبت می‌کند که با «تغییرات ریشه‌ای در باورهای دینی پایه‌ای (او) همراه بوده است»^{۱۱۲} به این ترتیب، نخستین پوست‌اندازی هایدگر اتفاق افتاد. تنها دو هفته پس از نوشتن نامه به کشیش کاتولیک و اعلام بریدن از گذشته کاتولیکی خود بود که به مقام دانشگاهی دست یافت. وی سخنرانی‌های تکان‌دهنده خود را در سال ۱۹۱۹ در دانشگاه فرایبورگ آغاز کرد. در این هنگام که آلمان در دوران آشوب اجتماعی و مبارزه‌های پس از جنگ به سر می‌برد، هایدگر در مقام یک پدیدارشناس

رادیکال، شورمندانه «بازگشت به سرچشمه‌های اصیل روح» را موعظه می‌کرد؛ بازگشتی که باید از رهگذر غوطه خوردن در تجارب عملی و ملموس زندگی واقعی صورت می‌گرفت. در این سخنرانی‌ها می‌توان آمیزه درهم بافته‌ای از مضمون‌های هستی‌شناختی و وجودشناختی را مشاهده کرد که بعداً در کتاب *هستی و زمان* منتشر شدند. کیرک‌گور، لوتر، پاسکال و بعداً آگوستین به سرچشمه‌های اصلی الهام او بدل شدند و وی به مطالعه فشرده «تجربه عملی زندگی» اجتماعات عهد جدید پرداخت تا «تجربه مسیحی اصیل را اعاده کند»^(۱۱۲) به نظر می‌رسد که وی مدام در حال کاوش برای یافتن سرچشمه‌های اصیل و جستجوی زمینه‌های معنوی بوده است.

از خلال بحث‌هایی که درباره زیبایی‌شناسی می‌کند کاملاً آشکار است که این مسأله دلمشغولی سیاسی هایدگر بوده است: هنر در رابطه با زندگی تاریخی هر مردمی یک «کارکرد بنیادین» دارد. هایدگر «ادبیات معاصر» را «عمدتاً ویرانگر» و فاقد رابطه با هستی یا زندگی تاریخی مردم ارزیابی می‌کرد و آن را باطل می‌شمرد.^(۱۱۳) جهان بینی علمی، ادبیات مدرن، و زندگی روزمره مدرن، بی‌ریشگی متافیزیکی واحد خود را در «نیهبلیسم» باز می‌یابند؛ به عبارت دیگر، آنها از راهبری یک سنت فرهنگی بخصوص، یا سنت مطلق «هدف مطلق» محروم شده‌اند. این مطلب نشان‌دهنده معیارهای مورد نظر متناسب با هدف‌های غایی هایدگر است. در حالی که وی به هویت یا زندگی خام توسل می‌جوید و آن را در مقابل آموزه‌های نظری قرار می‌دهد، و تجربه مستقیم و لحظه‌ای را بر برهان استدلالی رجحان می‌نهد، هدف غایی‌اش پدید آوردن معنایی همسان و مشترک برای جامعه به طور کلی است. ضرباهنگ زنده هستی، فقط از رهگذر زیستن در چارچوب یک سنت خاص در دسترس قرار می‌گیرد. از همین رو است که در «تاریخ هستی» از معبد یونانی تجلیل می‌کند و آن را سرمشقی فرهنگی می‌شمارد که ابعاد معنای گوهرین هستی و لذا امکان‌های زندگی را در مقابل همگان به نمایش می‌گذارد او می‌نویسد: «کار معبد این است که نخست مسیرها و روابط را همساز می‌کند و حول خود گرد

می‌آورد. مسیرها و روابطی را که در آنها ولادت و مرگ، فاجعه و برکت، پیروزی و شکست، بردباری و زوال، به هیأت تقدیر انسان درمی‌آیند.^{۱۱۴}

این مطلب در مورد کلیسای جامع قرون وسطا نیز که ابعاد رستگاری و فلاکت را به نمایش می‌گذاشت مصداق داشت. هایدگر رویای کانونی از ارزش‌ها و معنا را در سر می‌پروراند. در نیهیلیسم انحطاط یافته دوران مدرن علمی، چنین کانونی وجود ندارد: «فراموش کردن هستی و پرداختن صرف به هستندگان - این نیهیلیسم است.»^{۱۱۵} هر چیزی به یک شیء صرف تقلیل یافته و در خدمت دستکاری‌های محاسبه‌گرانه قرار گرفته است، بدون آنکه سابقه‌ای گوهرین داشته باشد. فراخوان هنر باید نجات ما از این غریبگی با هستی و تولید "حقیقت" باشد؛ البته حقیقت در معنای شبه دینی و فوق العاده سیاسی هایدگر از این واژه: «گوهر حقیقت، به ذات خود، آن کشمکش اولیه‌ای است که طی آن کانون باز تصاحب می‌شود؛ کانونی که هستندگان در آن استقرار می‌یابند و از آن جا خود را به خود باز می‌گردانند.»^{۱۱۶} هایدگر در بانی روشن تر می‌نویسد: «(یکی) از راه‌هایی که حقیقت در آن آشکار می‌شود، کنشی است که یک دولت سیاسی را بنیان می‌نهد.»^{۱۱۷} به نظر می‌رسد که وضع چنین معیاری برای حقیقت، بخصوص با توجه به جهان بینی دولتی که هایدگر به آن سوگند وفاداری می‌خورد، به طرز خطرناکی گمراه کننده است. باز هم می‌بینیم که در شالوده چنین فکری از حقیقت، فلسفه «تصمیم باوری» نهفته است بنابراین، خواه هنر به سطح یک «ابزار سیاستگزاری فرهنگی» تنزل کند یا حقیقت را در کار متجلی سازد، باز هم با مآله «تصمیم» مواجه ایم و نتیجه کار روشن نیست.^{۱۱۸}

در یک مفهوم بندی مجدد و رادیکال از حقیقت، هایدگر به این نتیجه رسید که زندگی روزمره محفل و متنی است که باید قرائت و امکان‌های نهفته و اصیل آن آشکار شود. در این زمان در ذهن هایدگر تردیدی وجود نداشت که فلسفه وارد مناظره‌ای بر سر حقیقت شده است که باید در مورد "زندگی یا مرگ" آن تصمیم بگیرد.^{۱۱۹} او اصرار داشت که باید «سیطره کلی و برتری ملاحظات

نظری» را نکوهش کرد زیرا وجوه «معضل آفرین و واقعی را مغشوش» کرده‌اند. متافیزیک فلسفی سستی، همراه با عین‌گرایی اش، شیرۀ «زندگی زیسته» را می‌مکید، و از این رو بود که هایدگر حلقهٔ هرمنوتیکی را یک راه نجات پدیدارشناختی رادیکال و مبنایی بدیل برای حقیقت می‌دانست: «هنگامی که در دنیایی دست اول زندگی می‌کنید، همه چیز آکنده از معنا بر شما آشکار می‌شود، همه جا و در هر زمان، همه چیز جهان بودگی است، جهان اتفاق می‌افتد.»^(۱۲۰) این گفته تلویحاً حاوی این معنا بود که تجربهٔ انسانی، از جمله تجربهٔ دینی، برای آنکه «حقیقت» باشد، هیچ‌گاه نیازمند دلیلی علمی یا تحلیلی نیست. این مبنای بدیل حقیقت، در مقابل محدودیت‌های نظریهٔ معرفت‌شناختی، زندگی یا تجربه را به مثابه یک کل در نظر می‌گیرد. اما به رغم این انفجار شورمندی فرانظری در سال‌های جمه‌هوری و ایسمار و حاشیة ضد مدرنیست فلسفه‌ای که او از آن حمایت می‌کرد، هایدگر در این سال‌ها کاملاً غیرسیاسی باقی ماند، تا آن هنگام که با شور و شوق سیاسی شرم-آورانه‌ای، در سال ۱۹۳۳ نازیسم را در آغوش گرفت.

مسئلهٔ لحظهٔ شکوهمند این پوست‌اندازی دوم و ظاهر شدن در مقام یک پدیدارشناس رادیکال، انتشار کتاب هستی و زمان در سال ۱۹۲۷ و پیامد انقلابی آن بر کل یک نسل از پژوهشگران آلمانی بود. به نوشتهٔ گادامر، که به دنبال هایدگر به نوبهٔ خود معرفت‌فلسفی و نفوذ در خور توجهی یافت، این رساله «روح تازه‌ای را که در نتیجهٔ پس‌لرزه‌های جنگ جهانی اول در فلسفه دمیده شده بود، به تودهٔ وسیعی از مردم منتقل کرد.»^(۱۲۱) در نکوهش کل‌گرایانه و مطمئن او از تاریخ غرب و تصویر کردن تقریباً تمامی آن در مسیر زوال، می‌توان رخنهٔ بدبینی اجتماعی حاکم بر جامعهٔ اطراف او را بازشناخت. اما هستی و زمان در وهلهٔ اول به قصد آنکه یک اثر سیاسی باشد تألیف نشد. هایدگر بینش خود را بر عرصهٔ بسیار گسترده تری از واقعیت انسانی استوار کرده بود. اما اگر کیفرخواست هستی و زمان علیه مدرنیتهٔ سیاسی تا اندازه‌ای پوشیده است، گفتارهای عمومی هایدگر و اعمال او در دوران رایش سوم، این

باورها را بدون هرگونه ابهامی بیان می‌کنند. در این زمان ساختارهای ظاهراً پیشینی و وجودی و جهانی مندرج در هستی و زمان، در نوعی شیوه هستی ویژه آلمانی فشرده شد که هدف‌اش رسیدن به عظمت و استحکام «روح آلمانی» بود.^{۱۲۲} از این رو است که می‌بینیم در خطابه هایدگر به مناسبت کسب مقام ریاست دانشگاه «با عنوان خودمختاری دانشگاه در آلمان»، مطالب هستی و زمان مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. این سومین پوست‌اندازی او به عنوان یک نازی فعال و متعهد است. در این زمان خود هایدگر بر وجود نوعی پیوند ضروری میان کنش‌های سیاسی او و هسته فلسفی رساله‌اش اعتراف کرد و مفهوم تاریخمندی را میانجی این پیوند شمرد. در گفتگو با کارل لوییت، هایدگر ادعا کرد که این مفهوم «مبنای "درگیری" سیاسی او» بوده است.^{۱۲۳}

گرچه در هستی و زمان اثری از نژادپرستی زیست‌شناختی ایدئولوژی نازی به چشم نمی‌خورد، اما قطعاً چیزی شبیه به نوعی هستی‌شناسی بنیادین و اصیل کلی و فراگیر وجود دارد که بر قوانین و آداب و رسوم دروغین جوامع دمکراتیک و توده‌ای مدرن سایه می‌افکند. این مطلب را می‌توان در مویه کردن برای "هرکس"، آن گونه که بر بستر یک جامعه صنعتی اتفاق می‌افتد، و تأکید بیش از حد سراسر کتاب هستی و زمان بر سرشت گمراه‌شده، کور، و زیانبار فهم عامه به مثابه تجلی این "هرکس" مشاهده کرد. او فراموش‌شدگی هستی را با «تاریک شدن جهان و ویرانی زمین» توصیف می‌کرد که در «سرعت، محاسبه‌گری و دعوی توده‌ها» تجلی می‌یافت.^(۱۲۴) در مقابل سیاست‌های توده‌ای و دین عامه پسند، نوعی عطش برای رستاخیز سنت‌های رازآمیز و کهن وجود دارد بنا بر شواهد موجود، احتمالاً در حول و حوش سال ۱۹۲۸ هایدگر شخصاً به جرگه خدانشناسان پیوسته است. قطعاً در دهه ۱۹۳۰، هایدگر تحت تأثیر عمیق نیچه، مسیحیت را نوعی «سقوط از تجربه بنیادین یونانی-می‌دانست». در این سناریو، افلاتون «آغاز فراموشی متافیزیکی هستی» را نمایندگی می‌کرد.^(۱۲۵)

در پوست‌اندازی نهایی هایدگر که پس از جنگ جهانی دوم اتفاق افتاد، شاهد نوعی بازگشت به سیاست گریزی خاموش و سرسختانه همراه با عرفان‌گرایی تازه‌ای هستیم که امکان هر گونه کنش سیاسی مؤثر را تقبیح می‌کند، و می‌گوید این گونه که هستی ما را به حال خود رها کرده است «تنها یک خدا می‌تواند نجات مان دهد». تنها چیزی که در زنجیره پوست‌اندازی‌های هایدگر دست نخورده بر جای می‌ماند، دلمشغولی بنیادین او به مسأله — اگر نگوییم سیاست — «اصالت‌مندی» است. همراه با برباد رفتن امیدهای اش در مورد زایش «آغازی دیگر» با استفاده از قهر، مویه کنان و غرق شده در تأمل در باب جهان‌های بی‌شمار یگانه و زوال یابنده می‌گفت: «واپس کشیدن جهان و زوال جهان را هرگز نمی‌توان متوقف کرد».^(۱۲۶)

این اشتیاق برای تجربه کردن هدایتی والاتر و بازگشت به اسطوره به منظور دست یافتن به انسجام اجتماعی، ضرورتاً پیشدرآمدی بر پی افکندن رژیم «اصالت‌مند» با رهبری «معنوی» نامشروط در بافت مدرن است. این مطلب ما را به ملاحظاتی جدی حول مسأله سکولاریسم هدایت می‌کند. در این اندیشه‌های زوال تاریخی، براساس یک گوهر بنیادین، و گوهری که باید بازجسته شود تا در قالب یک نهاد متمرکز، معنای اجتماعی یگانه‌ای را بیافریند، شاهد قلمروی خیالی هستیم که برای علاقمندان به مسایل «دینی» و «بومی» مدرنیته سکولار، قلمروی بالقوه آرمانی است. این فکر کاملاً آشکار، و بر نهاد هرگونه پدیده «چندفرهنگی» است. و باید اضافه کرد که ضد سکولار نیز هست. نقد هایدگر بر دین مدرن این است که فقط در دل افراد و در کلیساها وجود دارد، نه در جهان. او می‌نویسد: «این دوران را می‌توان دوران شکست خداوند در ورود، یا دوران «غیبت خداوند» تعریف کرد. اما (این غیبت) نافی آن نیست که مناسبات مسیحی در افراد و کلیساها به حیات خود ادامه می‌دهد. غیبت خداوند به این معنا است که دیگر هیچ خدایی انسان‌ها و چیزها را آشکارا و نمایان به گرد خود جمع نمی‌کند تا با این کار تاریخ جهان و سکونت انسان در آن را به سامان سازد».^(۱۲۷) محصورشدن فضای اجتماعی جسمی و ذهنی در

یک دنبای دینی واحد که تجربه اضطراب آور تغییر مداوم را بزدايد و همه چیز را تبیین کند، دیگر وجود ندارد.

اگر روشنگری، خرد را با هدف روشن کردن وجود انسان به معنای دقیق کلمه به کار گرفت (وجودی که جزئیات یا خرافات سالیان دراز آن را تیره کرده بود)، هایدگر در پی بازسازی میراث و اقتداری معنوی در فراسوی دید و دسترس برهان منطقی بود. این گام که به روشنی از اومانیسیم فاصله می‌گیرد و رو به سوی قلمروی رازآمیز دارد، لازم است تا «فهم هستی شناختی» تباہ شده کنونی را بپالاید.

اگر روشنگری دغدغه گسترش خودمختاری انسان را داشت، هایدگر در پی احیاء یک اقتدار "معنوی" نامشروط بود تا مرزهای کردار انسان را تحت نظارت درآورد. او به صراحت می‌گوید، «درک هستی شناختی» بنا به سرشت خود «دازاین را از رهبری خود در پرسش‌گری و گزینش محروم می‌کند». به نظر می‌رسد که اراده آزاد مقوله‌ای نامربوط است؛ تنها دسترسی مناسب به حقیقت بنیادین و رهبری شدن به وسیله این حقیقت است که در تحول مورد انتظار اهمیت دارد در دیدگاه هایدگر مفهوم "هدایت" یا "هدایت اصیل" در فراسوی اراده و فکر فردی، اهمیت محدودی دارد. این هدایت ضرورتاً از گذشته، در قالب "بازیافت" و به صورت "سنت اصیل" فرا می‌رسد. از این رو است که می‌خوانیم: «مصمم بودگی وفاداری^۱ وجود به خویشتن خویش است. مانند مصمم بودگی آماده برای دلواپسی، وفاداری، هم نوعی حرمت گذاری ممکن به تنها اقتداری است که یک وجود آزاد می‌تواند داشته باشد، هم حرمت گذاری به آن امکانات وجودی است که می‌توان آنها را "بازیابی" کرد». اما این سنت اصیل یک پروژه مشخصاً مدرن است. درست همان طور که ارنست برترام، زندگی فکری نیچه را در عبارت «تلاش در راه نوعی اسطوره شناسی» خلاصه می‌کند. می‌توانیم بگوییم که هستی و زمان، همچون یک چارچوب فلسفی پیچیده، به تولید اسطوره‌های ملی ذات‌گرا در بافت مدرن می‌پردازد. این

برداشت از وفاداری، مفهوم عجیبی از هویت را با خود حمل می‌کند؛ مفهومی که از قیود منطق یا اصول می‌گریزد، و وجود آزاد را معادل با سرسپردگی به رازی بی نام و نشان می‌داند که از گذشته می‌آید. این دریافت بازتابی از ایده آل نیچه‌ای است که در آن «آنچه ضروری است این است که طی یک دوره زمانی طولانی، در جهتی واحد، سرسپرده باشیم». تاریخ بودگی هایدگر در این درک ریشه دارد که برای یک زندگی عمومی معنوی و سالم، چنین اقتداری ضرورت دارد. برتری مطلق و آشکاری که به «معنای واحد متعلق به تمامیت هستی همه هستی‌ها» داده می‌شود، تقریباً به طور قطع نوعی شکل بندی سیاسی را تضمین می‌کند که در آن آزادی‌های لیبرالی رسمی نامربوط به شمار می‌آیند و جای آنها را وعده خیالی تجربه ریشه داری از هستی می‌گیرد.

۴- ایدئولوژی اسلامی در ایران

تحلیل اندیشه‌های اصلی روشنفکران مهم ایرانی که اسامی آنها در ادامه می‌آید نشان می‌دهد که چگونه این روشنفکران به اصطلاح ضد غربی می‌توانند کاملاً پذیرای اندیشه‌های غربی باشند؛ متفکران پیش از انقلاب، آل احمد، احمد فرید، علی شریعتی، داریوش شایگان، و بحث‌های پس از انقلاب میان رضا داوری و عبدالکریم سروش^۱. اینان نه تنها پذیرای اندیشه‌های روشنفکران غربی‌اند، بلکه با آنها گفتمان مشترکی دارند، و به نوبه خود به این گفتمان یاری قابل توجهی می‌رسانند. این متفکران که همه آنها در تحول اسلام سیاسی مدرن در ایران نقشی کلیدی دارند، مستقیماً در بستری هایدگری، و دیگر منابع گوناگون و اصلی فرهنگ روشنفکری و اندیشه سیاسی غرب در قرن بیستم تنفس می‌کنند.

در آغاز مفاهیم اصلی و منابع کلیدی این "جنبش" را به متابه یک ایدئولوژی زنده بررسی خواهیم کرد. این بررسی مستقل از افرادی خواهد بود که در یک

^۱ سروش متأثر از فلسفه تحلیلی و منتقد سنت آلمانی است. اما او نیز غرب را در حال زوال معنوی می‌بیند و سکولاریسم را فاقد اصالت می‌داند. این واقعیت که سروش یک پروژه دمکراتیک را برای ایران، دنبال می‌کند، نشان دهنده موضع فلسفی انتقادی او در مقابل نقد هایدگری مدرنیته است.

بزرنگاه مشخص اجتماعی - تاریخی آن را به خدمت مقاصد خود گرفته‌اند. نکات کلیدی این جنبش به شرح زیراند: نوعی گرایش به پرداخت تازه‌ای از مدرنیته در بستر ملی وجود دارد.^۱ این مدرنیته محلی تغییر شکل یافته، به مثابه نوعی جنبش رادیکال پیشرو و پیش از آن نوعی پرداخت مجدد و خلاق سنت، و یا حتی ابداع یک سنت تازه فهمیده می‌شود، نه بازگشت به گذشته. تبارشناسی این جنبش در اندیشه و فرهنگ سیاسی روشنفکران ایرانی، در سنت غربی و نیرومند ضد روشنگری ریشه دارد که از میستر و هردر به نیچه و هایدگر و نیز اشنپنگلر، یونگر و اشمیت می‌رسد. این گرایش ضد روشنگری در اندیشه‌های پسا ساختارگرایان فرانسوی از جمله فوکو، بودریار، دلوز و دیگران نیز بیانی مرتبط اما تا حدود زیادی متفاوت یافته است. به علاوه، شکوفایی این جنبش فکری در ایران از چشم‌اندازهای فوق‌العاده بدبینانه‌ای الهام گرفته است که روشنفکران ادبی و مطرح غرب از جمله سارتر، کامو، یونسکو، بکت و دیگران مطرح کرده‌اند. این نویسندگان غربی مردم پسند، غرب را دستخوش نوعی بحران معنوی نهایی ترسیم کرده‌اند که سرنوشتی بس تاریک را انتظار می‌کشد. سومین عامل مؤثر آن است که جنبش اصالت جویی در ایران، مفاهیمی را از چپ سنتی و ایده‌های جهان سوم گرایانه به عاریت گرفته است. این جنبش خود را یک پروژه بازسازی اجتماعی رادیکال تعریف می‌کند که هدف‌اش دستیابی به مناسبات اجتماعی عادلانه (و در بسیاری موارد) از طریق استقرار یک جامعه بی طبقه است. اما عامل مهم‌تر این جوش و خروش افکار تندرو ضد غربی که بدون آن شاید این جنبش اصالت جویانه ریشه نمی‌گرفت، تجربه خاص مدرنیته غربی است که ایران در قالب سیاست‌های مدرنیزاسیون، سکولار و مورد حمایت غرب شاه از سر گذرانده است. رژیم شاه در پی یک کودتای نظامی قهرآمیز در سال ۱۳۳۲ به قدرت بازگشت و به یک دهه تجربه دموکراتیک و امیدبخش پایان داد. از آن پس این رژیم، حکومتی دست‌نشانده

^۱ براساس تحلیل مهرزاد بروجردی می‌توان آن را بومی‌گرایی نامید. در کار من نوعی گفت‌وگو اصالت‌تلفیقی و گونه‌ای سلی‌گرایی نامیده شده است.

"بیگانه" به شمار می‌آمد که در مقابل آمال و آرزوی ایرانیان برای رسیدن به یک جامعه دموکراتیک و مدرن بر مردم تحمیل شده است. مهم تر از همه همین عامل بود که باعث بروز نوعی حس نفرت و بی‌اعتمادی نسبت به "غرب" شد، و صرفاً بر این مبنای بود که صحنه برای پذیرش فلسفه‌های ضدغربی تندرو آماده شد. طرفه آنکه این ایده‌ها که همچون "راه حل" تلقی می‌شدند، خود تا اندازه‌ای محصول ایدئولوژیک غرب بودند، اما نهایتاً به خیزایی از سیاست‌های توده‌گیر بدل شدند که حول فکر پیچیده و نادرست اصالت‌جویی ایرانی تحول یافت.

مهم‌ترین چهره‌ای که "فلسفه آلمان" بخصوص تاریخ‌گرایی و ایده‌های مربوط به اصالت‌مندی هایدگری را به ایران معرفی کرد، فردید بود. فردید (۱۳۷۳ - ۱۲۹۱) که در آلمان و فرانسه تحصیل کرده بود، از دهه ۱۳۳۰ به بعد چهره اصلی صاحب نظر در فلسفه هایدگر در ایران بود. او در دهه ۱۹۴۰ به سمت مدرس فلسفه در دانشگاه تهران رسید و درس‌هایی از قبیل تاریخ فلسفه مدرن (از بیکن تا کانت) و تاریخ فلسفه مدرن و معاصر (از کانت تا امروز) را تدریس کرد. فردید تقابل دوگانه شرق - غرب را براساس مفهوم تاریخی بودن گوهر حقیقت در اندیشه هایدگر بازتفسیر کرد. این تقابل دوگانه، خود نوعی پیکربندی فضایی و فرهنگی بود که در گفتمان‌های سیاسی مدرن حول مسأله استعمار غرب شکل گرفته بود.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد هایدگر در پرتو دغدغه‌ای که نسبت به "روح" یگانه آلمانی داشت، مفهوم گوهر پنهان مانده تاریخ را همچون مدعای ناپیدای حقیقت پیش کشید. او در بستر "بی‌روح" جهان‌گرایی لیبرالی و کمونیستی، فناوری جهانی، و جهان وطن‌گرایی همسان‌ساز، به جستجوی روح یگانه آلمانی برآمده بود. از دیدگاه هایدگر، سامان کنونی حقیقت، نوعی نیهیلیسم عین‌گرایانه بود که به قیمت کنار گذاشتن "هستی"، هستندگان را مورد توجه قرار می‌داد، و در قالب نوعی حاکمیت جهانی فناورانه تجلی می‌یافت. تقریباً در راستای همین خط فکری (و مانند هایدگر با امید به وقوع تغییر) فردید نیز

بر این عقیده بود که حوالت تاریخی جهان امروز همین حوالت تاریخی غرب است:

عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثنا عصر سنن تمدن است نه عصر ودایع فرهنگی. ممالک اسلامی و به طور کلی همه اقوام شرقی، بلا استثنا در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند، چون که ودایع تاریخی غرب، به عبارت دیگر فرهنگ غرب، از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن تبدیل حاصل کرده است.^(۱۲۸)

این قطعه با قرار دادن فرهنگ محلی در مقابل تمدن جهانی، هم یادآور نگرش کلاسیک ضد مدرنیست روشنفکر مآبان دیوانی آلمان است، و هم روشنگری را سرانگاز وضعیت رو به زوال کنونی می‌داند. علاوه بر این‌ها نوعی سوگواری بر دست رفتن میراث فرهنگی در دنیای جدید نیز هست. تا به این جای کار، برهان مدرنیستی ارتجاعی آلمان، لفظ به لفظ بازتولید می‌شود. اما فردید. منافیزیک پذیرفته شده در فرهنگ ملی آلمان را، در ستر دینی ایرانی قرار می‌دهد و می‌گوید «ماه واقعیت طالع شد و خورشید حقیقت غروب کرد». این چارچوب با برداشتن گامی بلند از اروپا به آسیا می‌آید و جزم‌اندیشی هایدگری را که تفدسی هستی‌شناختی یافته و در مفهوم «هستی» متجلی شده است به یک «حقیقت» اسلامی تبدیل می‌کند. در این سناریو حقایق علمی (واقعیت)، حقیقت (دین) را در محاق فرو می‌برند، و این کار در چارچوب نوعی «تاریخ فلسفه (غرب) صورت می‌گیرد که خود حرکتی گریز از مرکز نسبت به حقیقت اساسی است».^(۱۲۹) اما این منظومه فکری به رغم تغییرات مهمی که در آن داده شده، به میزان بسیار زیادی بازتاب دل‌مشغولی هایدگر به «سقوط از هستی» و افتادن در مسیر یک آینده فرهنگی بی ریشه از دخل و تصرف صرفاً علمی است به همین ترتیب، بازتولید نقد تاریخ غرب در تمامیت آن، به مثابه زوالی معنوی است. حتی نوعی قرائت تاریخ باورانه متفاوت از «سقوط از هستی» است «اندیشه اصیل مذهبی شرق، جهان‌گرایی (کازمولوجیزم) و جهان

مداری (کازموستریسم) یونانی» را به وجود آورد و بعدها سبب پیدایش مذهب‌های «کلامی (تئولوژیسم)» و مذهب «خدایمداری (تنوسانتریسم)» شده‌های میانه» شد، و سرانجام به مذهب «اصالت انسان (آنتروپولوژیسم)» و مذهب انسان‌مداری (آنتروپوستریسم) عصر مدرن» انجامید. در قرون وسطا «خدا» براساس «اندیشه کیهان‌شناسانه و متافیزیکی یونانی» فهمیده می‌شد، نه بر پایه «اندیشه حقیقی دینی». با انسان‌باوری رنسانس، انسان «خود بنیان‌نگار» به مرکز اخلاقیات و سیاست تبدیل شد، و این کار به قیمت کنار گذاشتن «ذات حقیقی و معنوی» انجام گرفت.^{۳۰} فردید در بازپرداخت گزارش هایدگر بر سقوط غرب از تجربه یونانی اصیل «هستی» و نیاز به بازیابی آن، تجربه معنوی اولیه و اصیل انسان را در قالب تقابل دوگانه و آشفتۀ شرق و اسلام می‌ریزد. در واقع، بر اثر تغییراتی که فردید در نظریه اصلی صورت می‌دهد، نقش «ملت معنوی در میانه» از آلمان به ایران انتقال می‌یابد، و این کار در قالب همان جنگ سرد معضل‌آفرین و مدرنیته «جهانی» سکولار انجام می‌گیرد. در این محمضه ضروری است که غرب، هم به مثابه نوعی هستی‌شناسی و هم شیوه‌ای از زندگی کنار گذاشته شود. طرفه آنکه برای انجام این کار، نخست لازم است که «گوهر غرب» کشف شود، چرا که این گوهر، بیش‌نیازی برای بازیافت خود اسلامی حقیقی است. البته این مفهوم به مفهوم هایدگر دایر بر زدن پلی به سوی هستی از طریق ساختارشکنی سنت مسلط بی‌شبهت نیست. شرایط نیاز به یک عبودیت اجتماعی ریشه‌دار تغییر کرده است، اما خود نیاز در نقشی تعیین‌کننده برجای مانده است. در بازپرداخت هایدگر از تقابل دوگانه شرق - غرب و تاریخ‌گرایی هایدگری، شرق بازنمای گوهر کتب مقدس و الهام آسمانی است که زیر ردهای متوالی غرب و در نهایت انسان‌مداری کلامی دوران مدرن پوشیده شده است. در چنین ساختمانی از شرق و غرب به مثابه حاملان گوهرهای متضاد، که در آن شرق لنگرگاه مشروعیت هستی‌شناسانه حقیقت است و می‌تواند بر نیهیلیسم فناورانه غربی غالب شود.

غریب‌زدگی فردید. میان پرده‌ای میان خود و هستی، در مسیر خودسازی جدید اسلامی است.

جالب توجه است که این ملغمه آشفته از مستافیزیک هایدگری، دوگان سازی‌های آشنای شرق شناسانه، و بازپرداخت الهیات شیعی ایرانی، به تخته پرنس تندروترین کتابی تبدیل می‌شود که در دهه ۱۳۴۰ به چاپ می‌رسد؛ کتابی که در تغییر شرایط کشور در آینده نقش قابل توجهی ایفا کرد. آل احمد مفهوم غریب‌زدگی و بسط آن را مستقیماً مدیون تحلیل فردید از هایدگر است. این فکر با ارائه نوعی بدیل "بومی‌گرا" در مقابل ایدئولوژی جهانشمول و مسلط چپ، تفکر تمامی نسل خود را دگرگون کرد. به نوشته یکی از نویسندگان و منتقدان ادبی برجسته ایران، رضا براهنی: «غرب‌زدگی آل احمد نخستین رساله شرقی است که وضع شرق را در برابر غرب، غرب استعمارگر، روشن می‌کند، و احتمالاً نخستین رساله ایرانی است که در یک سطح جهانی رزق اجتماعی دارد».^{۱۳۱} این نکته روشن می‌سازد که رساله مزبور حامل پیامی درخور مبارزات ضدامپریالیستی آن روز بود. این رساله به لحاظ بازسازی هستی‌شناختی تقابل دوگانه شرق/غرب و معکوس کردن آن با استفاده از اسلام شیعی، به عنوان نیروی انقلابی اصالت‌مندی و تغییر اجتماعی در پی آن بود که بر نیهیلیسم تهی و تجاوزگر مدرنیته غرب غلبه کند. خود آل احمد در طول زندگی‌اش و پیش از آنکه به حکم خود در مورد "غرب‌زدگی" برسد، تحولاتی شخصی را از سر گذراند. مسیر این تحولات شخصی، ماهیت هدف بنیادین او را نشان می‌دهد او که مارکسیست و عضو حزب توده بود، بر اثر تبعیت حزب از اتحاد شوروی در جریان بحران آذربایجان در سال ۱۳۲۱ از این اندیشه سرخورده شد. پیش از وقوع کودتای سال ۱۳۳۲ به ملی‌گرایان تحت رهبری مصدق پیوست، و پس از آن مدتی را با باور به اصالت وجود سارتر سپری کرد. سپس در تغییری بهایی که تا پایان عمر او ادامه یافت به این نتیجه رسید که اسلام تنها امکان یک ایدئولوژی اصیل محلی است که حقیقتاً می‌تواند توده‌های وسیع مردم ایران را به سمت هدفی انقلابی رهنمون شود — حال

آنکه در آثار داستانی پیشین خود از اسلام به عنوان افیون توده‌ها انتقاد می‌کرد هر چند آل احمد دانش خود درباره‌ی هایدگر را مدیون رابطه‌اش با فردید بود، اما اندیشه‌های محوری او در انتقال دریافت‌های پروژه‌ی هایدگری به کفتمان اصالت‌مندی شیعه‌ی ایرانی - اسلامی تا حدود زیادی به اندیشه‌های هایدگری وفادار است.

غرب‌زدگی (۱۳۴۱) که بر چشم‌انداز روشنفکری ایران در دهه ۱۳۴۰ سایه افکند، احتمالاً در تلاش به منظور بیان یک مدرنیته‌ی محلی - اسلامی به عنوان طرحی برای دگرگونی اجتماعی انقلابی در ایران، نقشی عمده داشت. غرب‌زدگی را به دلیل تحولات فکری خاص نویسنده‌اش و جامعه‌ای که دریافت‌کننده‌ی آن بود، باید در بستر تجربیات متوالی سرخوردگی از فلسفه‌های رهایی‌بخش "جهانشمول" و "غربی" درک کرد. این اثر بیان دوباره‌ی معضل روشنفکران ایرانی است؛ معضلی که پیش‌تر در قالب مبارزه‌ای فراگیر برای رهایی انسان از طریق گفتمان‌های لیبرال، ملی‌گرا، و مارکسیستی فهمیده شده بود. جان مایه‌ی این معضل‌گزینش یکی از دو بدیل اصالت فرهنگی یا "بازگشت به خود"، و تبعیت از غرب یا "بی‌ریشگی" بود. در آغاز این اثر غرب‌زدگی با عبارت‌های زیر تعریف شده است: «مجموعه‌ی عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه‌ی مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده است بی هیچ سستی به عنوان تکیه‌گاهی - و بی هیچ تداومی در تاریخ و بی هیچ مدرج تحول‌یافته‌ی ای».^{۱۳۲} این به اصطلاح بیماری که پیش‌تر خود غرب را مبتلا کرده است - آل احمد این موضوع را از خلال آثار اوژن یونسکو، اینگمار برگمن، ژان پل سارتر، ولادیمیر نابوکوف و دیگران فهمیده بود - اینک از طریق رژیم مدرنیزه‌کننده‌ی شاه، ایران را در معرض ابتلا قرار داده بود. این نگاه حامل نوعی ابهام است، زیرا همزمان غرب را در نقش قربانی این "بیماری" و متجاوز (به دلیل ابتلای به این بیماری) قرار می‌دهد. این بیماری نوعی بیماری روحی است، و ایران باید در مقابل گرفتار شدن به سرنوشتی مشابه مقاومت کند. کار آل احمد که به مسأله‌ی کلی "جستجوی انسان مدرن برای یافتن روح" مربوط می‌شود،