

«جایگاه اخلاق در اندیشه هایدگر و جایگاه هایدگر در فلسفه اخلاق»

محمد جواد موحدی*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

غلامحسین توکلی

استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده

هایدگر در مورد اخلاق بسیار کم می‌نویسد و خود نیز بیان می‌کند که پرسش‌های اخلاقی در مباحث او جایی ندارند. بنابراین، جایگاه اخلاق در اندیشه او بسیار مبهم و ناآشکار است و این خود سبب شده است تا تفاسیر متفاوتی راجع به دیدگاه اخلاقی او شود. با این حال، می‌توان مباحثی را در آثار او یافت که جدای از اینکه به هستی‌شناسی و مسئله وجود می‌پردازند، جنبه ارزش‌گذارانه نیز داشته باشند، مانند بحث از اصالت و بودن - با. از سوی دیگر، مسلماً هایدگر در اخلاق، جایگاهی چون جایگاه کانت، ندارد؛ اما، می‌توان سهمی هرچند اندک برای او در فلسفه اخلاق قائل شد. این مقاله بر آنست تا به دو پرسش اساسی راجع به اندیشه هایدگر پاسخ دهد: نخست اینکه اخلاق چه سهمی در اندیشه هایدگر دارد؟ و سپس بر مبنای پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، این پرسش را بررسی می‌کنیم که هایدگر در فلسفه اخلاق چه جایگاهی دارد و آیا او را می‌توان در فلسفه اخلاق شریک کرد؟

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی، فلسفه اخلاق، اصالت، عدم اصالت، بودن - با.

مقدمه

بیشترین مطالبی را که در آثار هایدگر می‌توان مرتبط با اخلاق دانست، در «نامه‌ای در باب اومانیسم» آمده است. در این اثر هایدگر، زمانیکه «اندیشیدن حقیقت هستی را مساوی با اندیشیدن انسانیت انسانِ انسانی» می‌داند و به زعم او مهم آن است که «انسانیت در خدمت حقیقت هستی باشد»، این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا هستی‌شناسی نباید بوسیله اخلاق کامل شود؟» (هایدگر، ۱۳۸۸، ۳۱۰). سپس، بیان می‌کند که «اگر ماهیت انسان منحصرأ بر پایه پرسش از حقیقت هستی اندیشیده شود» و هستی، اصل و اساس این اندیشه باشد و نه انسان؛ «ضرورتاً باید نیاز به دستور العملی واجب بیدار شود و نیز به قواعدی که بگویند چگونه انسان باید موافق با سرنوشت‌اش زندگی کند» (همان).

هایدگر، قبل از تعیین رابطه هستی‌شناسی و اخلاق، به تاریخچه مختصری از اخلاق اشاره می‌کند. به نظر او، «اخلاق، برای نخستین بار همراه با منطق و فیزیک در مکتب افلاطون پدید آمد»؛ در آن زمان، «اندیشه به فلسفه، فلسفه به علم و خود علم به موضوع مدرسه و پژوهش‌های مدرسی تبدیل شده بود»؛ بر این اساس، «علم‌زاده شد و اندیشه ویران گردید» (همان، ۳۱۱). به عبارت دیگر، هایدگر معتقد است که «اصطلاحاتی نظیر منطق، اخلاق و فیزیک، فقط زمانی پیدا می‌شوند که اندیشه اصیل رو به انحطاط است» (همان، ۲۸۴). در نتیجه می‌توان گفت که هایدگر، دوران پیش از افلاطون و پیش از شکل‌گیری این رشته‌ها را، دورانی می‌داند که اندیشه اصیل وجود داشته است؛ در این دوران، «اندیشمندان نه منطق را می‌شناختند، نه اخلاق را و نه فیزیک را؛ با این حال، اندیشه آنها نه غیر منطقی بود، و نه غیر اخلاقی و فیزیک را چنان می‌شناختند که هیچ فیزیک متأخری به آن شکل نیست» (همان، ۳۱۱).

می‌توان برداشت هایدگر را اینگونه تفسیر کرد که برای او، جعل و ایجاد چنین اصطلاحاتی و جدا نمودن آنها به عنوان یک رشته خاص از فلسفه و به طور کلی، جدایی آنها در اندیشه از یکدیگر، سبب می‌شود تا اصل و اساس (هستی) رها شود و نادیده گرفته شود. بنابراین، هایدگر اندیشه اصیل را متعلق به اندیشمندانی می‌داند که یکپارچه و به طور منسجم، هستی را

متافیزیک چیست؟ پرسش اخلاق چیست؟ را مطرح نمی‌کند. بخش‌های محدودی از تفکر هایدگر را می‌توان به اخلاق گره زد، زیرا او مدعی است که اصطلاحات توصیفی او، مطلقاً بی‌طرفانه و فاقد جنبه ارزش‌گذاری هستند و این در حالی است که او در توصیف و شرح زندگی انسان، از اینکه انسان چگونه می‌تواند زندگی خود را قرین حقیقت سازد، سخن می‌گوید (وارنوک، ۱۳۷۹، ۲۶). هایدگر حتی در مقاله «اینهمانی و تفاوت» که در سال ۱۹۵۷ منتشر شد، نیز منکر می‌شود که پرسش از تکنولوژی، پرسشی اخلاقی است. هایدگر سعی دارد که علیرغم کنار گذاشتن همه شاخه‌ها و تنه و ریشه درخت فلسفه، زمینی را که در آن رشد کرده و بالیده است، دو دستی حفظ کند و همه اندیشه‌ها و نگاه‌ها را معطوف به آن دارد، چرا که او معتقد حقیقت هستی در طول تاریخ فلسفه به فراموشی سپرده شده و مورد غفلت قرار گرفته است.

به طور کلی، می‌توان دلایل اصلی اینکه چرا ماهیت اخلاقی آثار هایدگر قابل تشخیص نیستند را اینگونه برشمرد: نخست اینکه هایدگر، در فراهم آوردن اصول اخلاقی کلیت پذیر، نظیر قاعده کلیت پذیری در اخلاق کانت، تصور کرده است؛ دوم، ادعای هایدگر مبنی بر اینکه تحقیقات او هیچ ربطی به اخلاق ندارند؛ سوم، ناقص ماندن کتاب وجود و زمان و در نتیجه، عدم اتصال نظام‌مند تحقیقات هایدگر؛ چهارم اینکه اندیشه هایدگر در وجود و زمان مبنی بر نفی الهیات (Theology)، هرگونه رابطه آن اندیشه را با سنت مسیحیت به طور جدی از بین می‌برد و در نتیجه، آثار او ضد اخلاقی قلمداد می‌شوند (Hodge, 1995, P.203). در این مقاله نخست ما به دنبال دست و پا کردن جایگاهی برای اخلاق در اندیشه هایدگر خواهیم بود و سپس، جایگاه او را بر حسب این تفسیر، در فلسفه اخلاق نشان خواهیم داد.

۲- جایگاه اخلاق در اندیشه هایدگر

در بررسی اینکه آیا اخلاق در اندیشه هایدگر جایگاه خاصی دارد یا نه، باید از قبل بین دیدگاه‌های متفاوتی که راجع به آن وجود دارد، تمایز قائل شد: دیدگاه مدافعان و منتقدان و به طور کلی مفسران هایدگر، دیدگاه یک فیلسوف اخلاق و اتخاذ دیدگاهی بی‌طرفانه نسبت به آن.

در این مقاله، نگارنده سعی بر آن دارد که با اتخاذ دیدگاهی بی‌طرفانه و بدون هیچ نگاه متعصبانه یا منتقدانه نسبت به موضوع، حق مطلب را ادا کند. در تفکر هایدگر، پرسش از اخلاق تابع پرسش از وجود است؛ بحث از اخلاق به مانند دیگر موضوعات بودی (Ontic)، تا زمانی که پرسش هستی‌شناختی از نحوه وجود دازاین، که بر طرح هر پرسش دیگری تقدم دارد، پاسخ گفته نشود، به میان نخواهد بود (Hatab, 2000, P.51). به عبارت دیگر، هایدگر منکر وجود اخلاق و در نتیجه، خیر و شر اخلاقی نیست؛ آنچه او مدعی است این است که تحلیل دازاین، قبل و ورای تمایز بین خیر و شر رخ می‌دهد (Hodge, 1995, P.197). البته، این بدان معنا نیست که هایدگر، اخلاق را نفی می‌کند یا نسبت به آن بی‌تفاوت است، بلکه اخلاق مانند دیگر حوزه‌های بودی، در نحوه اندیشیدن راجع به وجود دازاین در جهان و در منطقه باز و گشوده وجود، مخفی می‌ماند و با روشن شدن وضعیت وجودی دازاین در جهان است که سایر موضوعات من جمله اخلاق، جایگاه خود را می‌یابند. در نتیجه، راجع به تفاوت بودی-هستی‌شناختی (Ontic-Ontological) در بحث از اخلاق می‌توان گفت که اخلاق در تحلیل موضوعات هنجاری، کامل و خودکفا و غنی است (بعد بودی اخلاق)، ولی، در توجه به «وجود-اخلاقی-در-جهان» (Being-Ethical-In-The-World) ضعیف و ناتوان است (بعد هستی‌شناختی اخلاق) (Hatab, 2000, P.51).

بر این اساس، هماهنگی اخلاق و هستی‌شناسی سبب می‌شود تا ما به اخلاق جدید دست پیدا کنیم که بر طبق آن، در درجه اول، بتوانیم ساختار اگزیستانسیال دازاین را وضوح ببخشیم. اگرچه سخنان هایدگر، اغلب این تصور را که هستی‌شناسی از امور عملی مانند اخلاق جداست، موجب می‌شود، اما، این یک تقسیم بندی تحلیلی است و نه یک تقسیم بندی بنیادی و اساسی (Ibid). بنابراین، همانطوری که در بحث او، تقدم با تحلیل هستی‌شناختی است و سایر موضوعات فرع آن هستند، اخلاق نیز فرع بر آنست؛ هایدگر تمام سعی خود را صرف پرداختن به وجود و پرسش از آن کرده است، در نتیجه، جایی برای طرح پرسش از اخلاق به طور

مستقل باقی نمی‌ماند، چرا که به زعم او هر چیزی در پرتو شناخت حقیقت هستی خود آشکار می‌شود.

طبق تفسیر هایدگر از اگزیستانس انسان، آگاهی از آنچه ما هستیم، در عین حال آگاهی از آنچه می‌توانیم و باید باشیم نیز هست، اگر خواهان زندگی سازگار و یکپارچه باشیم؛ به عبارت دیگر، زندگی به ما شیوهی دیدن پرسش‌های بنیادی اخلاق را به عنوان بخش غیرقابل اجتناب از هر تلاشی در فهم موجودات انسانی، می‌آموزد (Guignon, 1993, P.231).

الف: اصالت و عدم اصالت (Authenticity and Inauthenticity)

هایدگر و مفسران آثار او کاملاً منکر آنند که بحث اصالت، بحثی ارزش‌گذارانه است؛ آنها نمی‌خواهند که بحث ارزش‌گذاری، پرسش از وجود و مسئله وجود را تحت الشعاع قرار دهد و حجابی بر هستی‌شناسی بنیادی شود؛ هایدگر از ابتدا کل سیر اندیشه خود را مشخص کرده بود: مسئله هستی و پرسش از حقیقت آن؛ به نظر هایدگر، هر مسئله و موضوع دیگری که این اندیشه را تحت الشعاع قرار دهد، حجابی است که باید کنار زد و از پس آن به هستی نگریست. به زعم هایدگر، در طول تاریخ فلسفه، حجاب‌های زیادی بر هستی انداخته شده و هستی را آنگونه که نبوده است، نگریسته‌اند؛ پس، تاریخ فلسفه، تاریخ غفلت از وجود است.

بر این مینا، هایدگر اگر می‌خواست اخلاق را پی‌ریزی کند، می‌بایست نخست و در ابتدا، وضعیت هستی و حقیقت آن را که مقدم بر هر چیزی است، روشن کند و آن را از زیر حجاب‌های متعدد بیرون بکشد. بنابراین، می‌توان گفت که برای هایدگر هیچ نوع اخلاق اصلی وجود ندارد که اصالت را پیش فرض خود داشته باشد؛ اصالت چیزی است که دازاین با یکی شدن و هم‌خانه شدن با خود می‌تواند آن را بدست آورد؛ به عبارت دیگر، زمانیکه دازاین، هستی بی حجاب خود را آشکارا در مقابل خود ببیند و از به-سوی-مرگ بودن نهراسد، دازاینی اصیل است.

اگر بتوان از بحث اصالت و عدم اصالت تفسیری اخلاقی ارائه کرد، اخلاقی خواهد بود که با فرد و روابطی که هر فرد با خودش دارد، مرتبط می‌شود.

در اندیشه هایدگر، دو نحوه زیستن وجود دارد: وجود اصیل و وجود غیراصیل. تن در دادن به نقش انسان کلی (یا کلیت یافته)، یعنی سرا پا جزئی از گروه بودن و رضایت دادن به این نقش، به معنای زیستن به گونه‌ای غیراصیل است (وارنوک، ۱۳۷۹، ۲۸). به عبارت دیگر، بودن در جمع و اجتماع و در کنار دیگران، مانع از آن می‌شود که ما اصل و اساس خود را به عنوانی انسانی یگانه که سرشت از آن خودبودگی دارد، بفهمیم. بنابراین، زمانیکه انسان در طلب درک امکانات خویشتن به منزله انسانی فرید، یکه و تنها و فردی یگانه و مستقل برآید، به گونه‌ای اصیل زندگی می‌کند (همان، ۲۹). پس، انسان‌ها نیاز به رویدادی دارند که در آن واقعاً تنها و مستقل باشند و هیچ کس دیگری در آن با آنها شریک نباشد؛ مرگ تنها رویدادی است که ما حقیقتاً در آن تنها هستیم. با به-سوی-مرگ بودن است که ما درمی‌یابیم، زندگی ما از آن خود ماست و لحظاتی اصیل وجود دارد که با خود هم‌خانه و یکی می‌شویم.

دازاین توسط هستی به سوی تولد در این جهان پرتاب می‌شود و به واسطه دریافتن هستی خود، به-سوی-مرگ بودن خود را در می‌یابد، به عنوان آخرین امکانی که می‌تواند به آن دست یابد. از این نکته می‌توان نتیجه گرفت که دازاین در گذشته و آینده خود، یعنی تولد و مرگ، یکه و تنهاست و در زمان حال، غرق در جهان با دیگران است که سبب می‌شود او از اصالت خود غفلت کند. انسان با تلقی از خویشتن به عنوان موجودی یکه، یگانه و مختار، هم هستی مستقل خود را تصدیق می‌کند و هم هستی دیگران را و از آن پس به فکر برقراری نسبتی جدید با محیط خواهد بود؛ در زندگی اصیل، انسان حاضر است مسئولیت کلیته اعمال خود را بپذیرد و خود را انسان صاحب اختیار بیندارد که در جریان زندگی می‌تواند انتخاب‌هایی درست و هدفمند داشته باشد (همان، ۲-۳۱). می‌توان تفاوت وجود اصیل و غیراصیل را در هدفمند بودن زندگی دانست؛ در زیستن غیراصیل، نگاه انسان به اهداف جزئی و زودگذر است که بر اساس آنها نمی‌تواند هستی حقیقی خود را در یابد؛ اما، در زیستن اصیل،

زندگی انسان بر پایه هدف ثابت و حقیقی، یعنی مرگ، پایه‌گذاری می‌شود که در آن انسان می‌تواند وجود حقیقی خود را در یابد. در این بیان مرگ، به هیچ وجه سلبی و منفی نیست و هدف آن نیست که پایان یک زندگی را گوشزد کند، بلکه در معنای ایجابی است و به جریان زندگی‌ای اشاره دارد که پیش از آن استمرار دارد و در آن انسان آزادانه امکانات باز خود را می‌پذیرد. اهداف جزئی و گذرا سبب می‌شوند که انسان از پذیرفتن مسئولیت سرباز زند؛ اما، زمانیکه زندگی دارای هدفی ثابت و قطعی، یعنی مرگ، باشد و انسان، هستی خود را همچو حقیقتی رو به سوی مرگ درک کند، در آن حال به اختیار و آزادی خود گواه داده و مسئولیت پذیر خواهد شد.

هستی و مرگ دو تمامیت معنادار هستند. هستی بر مرگ تقدم دارد و مرگ بواسطه‌ی هستی شناخته می‌شود و همه چیز در مابین این دو تمامیت است که معنای حقیقی و کاربرد راستین خود را پیدا خواهد کرد. برای فیلسوفی مانند هایدگر، ارائه یک نظام اخلاقی به سان نظام اخلاقی کانت، راه‌گشای پرسش از هستی نیست؛ زیرا، آنها اخلاق را در یک چهارچوب کلی هستی‌شناختی عمیقی درک می‌کنند که تنها در صورت درک هستی و امکانات هستی، قابل درک است. درست است که وجود انسان، سبب آشکار شدن چیزهای دیگر می‌شود و صاحب سرشتی متفاوت از سایر چیزهاست، اما، این مطلب نتیجه‌ای به مراتب متفاوت دارد و آن اینکه ما بدین وسیله اختیار و استقلال هر چه بیشتر خود را از عالم درک می‌کنیم. ما از جهانی مشترک و همگانی حرکت می‌کنیم و می‌بایست به سوی امر شخصی و ذهن‌بنیاد پیش برویم؛ تنها بدین سان است که به مرتبه و مقام در خور خویش می‌رسیم: انسان‌هایی مسئول. مختار(همان، ۵۴).

ب: بودن – با(Being-With)

هایدگر در «در نامه‌ای در باب اومانسیم» می‌گوید: (Ethos) که ریشه‌ی واژه (Ethics)

است، «به معنای کاشانه و سکونت‌گاه است؛ این واژه مشخص کننده‌ی منطقه گشوده‌ای است

انگاری وجود و موجودات به میان می‌آید؛ در نتیجه‌ی بحث تفاوت هستی‌شناختی است که سبب می‌شود، وجود تا حدودی مخفی بماند؛ بنابراین، اگر تفاوت هستی‌شناختی، جایگاه اخلاق است و این تفاوت در هایدگر متقدم به درستی اندیشیده نشده است، پس، جایگاه اخلاق در هایدگر متقدم پی‌ریزی نمی‌شود و مستلزم دوباره اندیشیدن هستی است که در هایدگر متأخر روی می‌دهد (Ibid).

اما، قلب اندیشه‌ی هایدگر متأخر را می‌توان اینهمانی وجود و موجودات دانست که بر اساس آن، «وجود با موجودات» یکی است؛ در هایدگر متأخر، تفاوت بین هستی و موجودات از میان می‌رود و بدین طریق، خود تفاوت به عنوان یک موجود آشکار می‌شود، تفاوتی که سراسر تاریخ را متفات می‌کند؛ در هایدگر متأخر است که می‌توان به معنای دقیق کلمه، جایگاهی برای اخلاق یافت که در جهان سرمایه‌داری تکنولوژیک امروزی ظاهر می‌گردد (Ibid).

در نتیجه، بودن- با و جایگاه اخلاق در هایدگر متأخر با هم مرتبط می‌شوند. هایدگر خود نیز به صراحت می‌گوید: «بیشترین دل‌مشغولی ما زمانی باید به برقراری پیوند اخلاقی معطوف شود که برای انسان تکنولوژیک، که به هستی جمعی تسلیم شده است، دستیابی به ثباتی مطمئن جز با تجمیع و تنظیم مجموعه نقشه‌ها و فعالیت‌اش مطابق با این تکنولوژی ممکن نباشد (هایدگر، ۱۳۸۸، ۳۱۰).

جهانی که انسان در آن می‌زید، یک جهان- با (With-World) است که با دیگران در یک حوزه همگانی و مشترک شریک است؛ بودن با دیگری (Being-With-Other)، اولین تجربه‌ای است که از بودن در جهان ناشی می‌شود. در این زمان است که انسان به عنوان شخصی مختار و مستقل، آزادی خود را در میان دیگران محدود می‌بیند و مسئول هر آن چیزی خواهد بود که انجام می‌دهد. انسان‌ها بر حسب سرشت طبیعی خود در یک چهارچوب محدود کننده که جامعه باشد، گرد هم می‌آیند؛ در این میان کسی که از هستی خود به عنوان هستی به سوی مرگ آگاهی یابد و خود را با دیگران و در کنار آنها بداند، خود را ملزم به رعایت قوانین و اصول اخلاقی خواهد دانست و به هستی خود و دیگران احترام می‌گذارد.

۳- جایگاه هایدگر در فلسفه اخلاق

پس از روشن شدن جایگاه اخلاق در اندیشه هایدگر، جایگاه هایدگر را در فلسفه اخلاق بررسی خواهیم کرد. در ابتدا ذکر مقدماتی از فلسفه اخلاق برای ورود به بحث الزامی است، زیرا، جایگاه هایدگر را در آن میان باید یافت.

امروزه علم اخلاق دارای شاخه‌های متعددی است که هر بخش با رویکرد خاص به توضیح و تبیین علم اخلاق می‌پردازد. پژوهش در این نوع مطالعات نظری در حوزه اخلاق، تا حدودی فرایند جدیدی است که از سوی برخی از فیلسوفان اخلاق با روش تجربی، توصیفی، تاریخی و فلسفی صورت گرفته است. این نوع پژوهش‌ها عمدتاً در سه شاخه اصلی طبقه‌بندی می‌شوند: اخلاق توصیفی (Descriptive Ethics)، اخلاق هنجاری (Normative Ethics) و فرا اخلاق (Meta-Ethics).

مقصود از اخلاق توصیفی، مجموعه گزاره‌هایی است که به توصیف و تبیین نظام‌های اخلاقی موجود و پذیرفته شده از سوی فرد یا جمعی از افراد، می‌پردازد. به عبارت دیگر، اخلاق توصیفی، دانشی است که مبادی و اصول اخلاقی مورد قبول یک شخص یا گروه را توصیف می‌کند و حاوی گزاره‌هایی بدون دستور یا توصیه است. گزاره‌ها و جملات در اخلاق توصیفی، واقع نما هستند، یعنی همواره از واقعیت عینی (Objective Reality) سخن می‌گویند، بر این اساس، ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت دارند (مصباح، ۱۳۸۴، ۴۹).

تحقیقی که در اخلاق توصیفی صورت می‌گیرد، از نوع پژوهش‌های تجربی، تاریخی و علمی است؛ همانند کاری که انسان‌شناسان و تاریخ دانان، روانشناسان و جامعه شناسان در مقام ناظر در حوزه اخلاق انجام می‌دهند. هدف اساسی در این تحقیق‌ها، تنها توصیف نظام‌های اخلاقی است.

منظور از اخلاق هنجاری، تبیین معیارها و قواعد اخلاقی است که بواسطه آن کارهای درست و اخلاقاً خوب از کارهای نادرست و اخلاقاً ناپسند، باز شناخته می‌شود. به عبارت دیگر، اخلاق هنجاری، دانشی است که به تبیین اصول و قواعدی می‌پردازد که بواسطه آنها ملاک درستی و نادرستی یک عمل حاصل می‌گردد. آغازگر این نوع اخلاق، معلّم اول، سقراط بود؛ او به ما آموخت که به بررسی انواع امور خوب و بد و نحوه تعیین اعمال صواب و خطا، بپردازیم (پالمر، ۱۳۸۵، ۲۰).

غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی از جمله نظریات اخلاق هنجاری می‌باشند. نظریات غایت‌انگانه (Consequential Theories) برای بازشناسی خوب و بد، درست و نادرست به نتیجه کار توجه می‌نمایند و معتقدند: «تنها در صورتی عملی صواب است که خودش یا قاعده‌ای که تحت آن قرار می‌گیرد، دست کم به اندازه هر بدیل ممکن دیگری، غلبه خیر بر شر را ایجاد کند و تنها در صورتی خطاست که چنین نکند» (فرانکنا، ۱۳۷۶، ۴۵)؛ در نظریات غایت‌گرایانه، غایت می‌تواند متعدد باشد، مانند، لذت، قدرت، معرفت و... شاخه دیگر از اخلاق هنجاری را، نظریه‌های وظیفه‌گرایانه (Deontological Theories) تشکیل می‌دهند. طرفداران این نظریه معتقدند، ملاک درستی و نادرستی عمل، قطع نظر از میزان سود آن بستگی به خود عمل و ویژگی‌های آن دارد؛ به عبارت دیگر، آنها معتقدند که انجام افعال اخلاقی، قطع نظر از نتایجی که به بار می‌آورند، برای انسان الزامی است و این الزام در خود افعال قرار دارد و نه اینکه مترتب بر فعل باشد (مانند غایت‌گرایی). غایت‌گرا همواره به نتایج فعل خویش و وظیفه‌گرا، همواره به وظیفه خود می‌اندیشد؛ در وظیفه‌گرایی، غایت درونی و در غایت‌گرایی، غایت، بیرونی است.

فرا اخلاق-که اخلاق تحلیلی (Analytical Ethics)، اخلاق انتقادی (Critical Ethics)، اخلاق منطقی (Logical Ethics)، اخلاق فلسفی (Philosophical Ethics) و اخلاق نظری (Theoretical Ethics) نیز نامیده می‌شود- به تعمق و تحقیق درباره مفاهیم اخلاقی و تحلیل آن می‌پردازد. به عبارت دیگر، تلاش فیلسوفان اخلاقی در این است که مفاهیم را روشن کنند، زیرا مفاهیم نامشخص و نا متمایز مانع از آنند که بتوان نظریه‌ای منطقی درباره

رفتار و اخلاق هنجاری ارائه نمود. در واقع، در فرا اخلاق ما به تحلیل فلسفی دربارهٔ معنا و ویژگی زبان اخلاقی می‌پردازیم (پالم، ۱۳۸۵، ۲۰). در اخلاق هنجاری گزاره‌های اخلاقی در قالب «درست و نادرست»، «باید و نباید» مطرح می‌شوند، مانند، «امانتداری خوب است»، ولی در فرا اخلاق بر روی خود این واژگان به تعمق پرداخته می‌شود و مثلاً پرسیده می‌شود، مفهوم واژه‌ی خوب چیست؟

با تمایزی که میان سه شاخهٔ اصلی علم اخلاق قائل شدیم، به صراحت و روشنی در خواهیم یافت که جایگاه اندیشهٔ اخلاقی هایدگر در فلسفه اخلاق، اخلاق توصیفی و فرا اخلاق نخواهد بود؛ زیرا، همانطور که در قسمت قبلی بررسی شد، هایدگر نه به توصیف اندیشه‌ها و نظریات اخلاقی می‌پردازد و نه بر روی جملات و گزاره‌های اخلاقی تعمق می‌کند. پس، از این میان تنها اخلاق هنجاری است که باقی می‌ماند و باید بررسی کرد که کدامیک از دو دسته نظریات اخلاق هنجاری، وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی، با اخلاق هایدگری بیشتر سازگاری دارد.

بر اساس آنچه در بررسی و تحلیل اندیشهٔ اخلاقی هایدگر آوردیم، نمی‌توان وظیفه‌گرایی صوری و خشک و بدون محتوی را به چنین اندیشه‌ای نسبت داد؛ هایدگر در بحث از اصالت، دازاین را در ارتباط با خودش و آخرین امکانی که می‌تواند به آن دست یابد (مرگ)، قرار می‌دهد؛ دازاین وظیفه ندارد که لزوماً به این امکان توجه کند و بر اساس آن عمل نماید و مسیر زندگی خود را تعیین کند؛ دازاین فقط و فقط به خاطرِ اصیل بودن باید به این امکان توجه کند و آنگاه سعی در آن نماید که به وضعیت کنونی خود که در حالت نااصیل قرار دارد، ارتقا ببخشد و هر چه بیشتر به اصل و اساس خود که هستی است، نزدیک شود؛ بنابراین، این بحث هایدگر را می‌توان با غایت‌گرایی پیوند زد که بر اساس آن ما به انجام عملی دست می‌زنیم که خیر ما را ارتقا می‌بخشد.

در بحث بودن - با نیز می‌توان قائل به آن شد که هایدگر بیشتر به وظیفه‌گرایی توجه می‌کند. بر اساس اندیشهٔ هایدگر، در جهانی که مردم غرق روزمرگی شده‌اند و تکنولوژی بر

روابط میان انسان‌ها حاکم شده است، انسان‌ها صرفاً در کنار یکدیگرند، اما، خود در نمی‌یابند و تمام تلاش‌های خود را معطوف به ارضاء نیازها و تمایلات خود می‌کنند؛ مرگ را برای همسایه می‌خواهند و چشم خود را بر روابط انسانی بسته‌اند؛ چنین انسان‌هایی نیاز به زندگی با دیگران را ندارند، زیرا، تکنولوژی مدرن تمام آنچه را که به آن نیاز دارند به صورت آماده در اختیار آنها می‌نهد؛ آنها هر آنچه را که برای خود نمی‌پسندند، ممکن است برای دیگران شایسته و پسندیده بدانند؛ در این هیاهوی تسلط تکنولوژی بر روابط میان انسان‌ها که منجر به بی‌خانمانی آنها شده است و از اصل خود دور افتاده‌اند، هایدگر در سراسر آثار و اندیشه خود بارها و بارها به ما متذکر می‌شود که اصل و حقیقت هستی خود را در یابیم؛ ما انسانهایی هستیم برابر و یکسان در یک جهان مشترک و همگانی؛ هستی ما هستی به سوی مرگ است که حتی تکنولوژی نمی‌تواند ما را از آن رهایی بخشد؛ هایدگر درصدد نیست که پایانی غم‌انگیز برای هستی انسان‌ها ترسیم کند، او صرفاً به ما متذکر می‌شود که ما تنها نیستیم، با دیگران و در کنار آنها زندگی می‌کنیم، اصل و حقیقت همه ما یکی است، ما باید به حقوق یکدیگر احترام بگذاریم و هر آنچه را که برای خود نمی‌پسندیم برای دیگران نیز نپسندیم. هر شخص به عنوان فردی مسئول و مختار وظیفه دارد تا به قوانین و اصول احترام گذارد و تلقی یکسانی از خود و دیگران در برخورداری از امکانات عالم داشته باشد.

نتیجه‌گیری

هایدگر، علیرغم انکار صریح خودش و مفسران آثارش به اینکه مباحث مطروحه هیچ ربطی به اخلاق ندارد، به عنوان اندیشمندی که جا پای فیلسوفان بزرگی همچو کانت و هگل گذاشته است و فیلسوف زمانه خود تلقی می‌شود، نمی‌تواند اخلاق و ارتباط آن را با زندگی روزمره انسان نادیده بگیرد. او اخلاق را صراحتاً کنار می‌گذارد، اما، در مباحث خود نمی‌تواند به گونه‌ای سخن بگوید که به هیچ وجه نتوان برداشتی اخلاقی از آن ارائه کرد. باید قائل به آن شد که هایدگر به همان نحو که کل تاریخ فلسفه را تاریخ غفلت از وجود می‌داند،

تاریخ فلسفه اخلاق را نیز تاریخ غفلت از اخلاق اصیل می‌داند. زمینه بروز و ظهور اخلاق اصیل با واریسی و کاوش حقیقت هستی مهیا می‌شود.

اگر تمرکز دکارت بر روی معرفت‌شناسی و متافیزیک و نپرداختن به اخلاق و سیاست را از نقاط ضعف فلسفه او بدانیم، فلسفه‌ای که در آن یکی از شاخه‌های درخت حکمت، اخلاق است، ولی، دکارت به ندرت از آن بحث می‌کند؛ در فلسفه هایدگر، نپرداختن او به اخلاق را نمی‌توان از نقاط ضعف فلسفه او دانست. او از ابتدا تا انتهای فلسفه خود بر هستی‌شناسی متمرکز است و سایر مسائل را زمانی قابل بررسی می‌داند که راز هستی آشکار شده باشد.

اگرچه به دید منتقدان، هایدگر در فلسفه اخلاق هیچ سهم و مشارکتی ندارد، اما، چنین انتقادهایی مبتنی بر بدفهمی چهارچوب وسیع فلسفه هایدگر است. شاهد و گواه این مدعا بررسی و تحلیلی است که در این مقاله انجام شد. می‌توان برای هایدگر، جایگاهی در اخلاق هنجاری، هرچند اندک، یافت که سهم حداقل او را در فلسفه اخلاق نشان می‌دهد.

منابع

- Bernasconi. Robert, 1996, *Heidegger in Question*, First Edition, New Jersey: Humanities Press.
- Guignon. Charles, 1993, *Authenticity, Moral Values and Psychotherapy*, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles Guignon, First Edition, USA: Cambridge University Press.
- Hatab. Lawrence J, 2000, *Ethics and Finitude: Heideggerian Contribution to Moral Philosophy*, First Edition, USA: Rowman and Littlefield Publishing.
- Hodge. Joanna, 1995, *Heidegger and Ethics*, First Edition, London: Routledge Press.
- Lewis. Michael, 2005, *Heidegger and the Place of Ethics*, First Edition, London and New York: Continuum Press.
- Safranski. Rudiger, 1998, *Heidegger between Good and Evil*, Translated by Ewald Osers, second Edition, Cambridge: Harvard University Press.
- پالمر. مایکل، ۱۳۸۵، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علیرضا آل بویه، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فرانکنا. ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، چاپ اول، قم: انتشارات طه.
- مصباح. مجتبی، ۱۳۸۴، *بنیاد اخلاق (روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق)*، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
- وارنوک. مری، ۱۳۷۹، *اگزیستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چاپ اول، تهران: نشر ققنوس.
- هایدگر. مارتین، ۱۳۸۸، *نامه‌ای در باب اومانیزم*، در: *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، نوشته‌ی لارنس کهون، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.