

تاریخ، تاریخی بودن، و تاریخ‌نگاری در هستی‌و‌زمان^۱

نوشته دیوید کوزنز هوی
ترجمه مجید محمّدی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مباحث فلسفی هستی و زمان به ندرت بخش‌هایی مربوط به تاریخ را در برمی‌گیرند و بحث‌های منتشر شده تحلیل‌های دیگر از «انسان» (وجود حضوری، Dasein) غالباً نمی‌توانند چگونگی افزوده شدن این قسمت‌ها به توصیف وجود انسان را مورد ملاحظه قرار دهند. ولی برداشت‌های دیگر از تاریخی بودن بخشی جدی و اساسی از ساختار دازاین بوده و نظریه او در مورد روش‌شناسی تاریخ‌نگارانه تمهیدی بنیادی برای ویرانی بعدی تاریخ هستی‌شناسی است. اگر‌های دیگر واقعاً جایگاهی مهم را در تاریخ فلسفه به خود اختصاص می‌دهد به دلیل درگیری عمیق و جدی او با ماهیت تاریخی وجود انسان و به دلیل بازاندیشی در تاریخ اندیشه و تفکر است. او فیلسوف فیلسوف آست و منکر آن است که فلسفه بتواند با نقطه شروعی بدون هیچ‌گونه پیش‌فرض آغاز شود. وی تلاش می‌کند به یک حقیقت ابدی و غیرتاریخی دست یابد و به همین جهت گفته معروف خویش را دنبال می‌کند که فلسفه باید

چگونگی و درک احتمالات فراهم شده توسط 'پیشروان' خود را فراگیرد. (SZ, 19).^۳

عدم اختصاص قسمت‌هایی به تاریخ به طور جدی می‌تواند به نتایج مهم و بیشماری منجر شود. اولین نتیجه آنکه شیفتگی و فریفتگی عمومی در برابر توصیف هایدگر از وجود - به سوی - مرگ^۴ می‌تواند موجب نادیده گرفتن تاکید هایدگر بر این نکته شود که دازاین یک خود شخص و منزوی نیست و در ابتدایی‌ترین شکل آن یک وجود اجتماعی، همگانی و تاریخی است. ثانیاً این تمایز دشوار میان دو وجه هستی‌شناسانه^۵ و وجودی^۶ قابلیت سوءفهم دارد مگر آنکه در معرض آزمونی قرارگیرد که در طی آن یک شی انضمامی بر تمایز فوق استوار شود. رابطه مفهوم هایدگر از تاریخی بودن با مراحل تاریخ‌نگاری معرف چنین آزمونی است و دشواری‌هایی را برای نظریه بنیادی هایدگر در باب علم می‌آفریند. این دشواریها باعث برانگیختن این پرسش تاریخی می‌شوند که هایدگر چگونه به خلق و تکوین فلسفه هستی‌شناسانه تاریخی در هستی و زمان برانگیخته شده است.

مشکل عمومی سوم با طرح فلسفی هستی و زمان ارتباط پیدا می‌کند، چرا که هستی‌شناسی بنیادی‌ای که مقدمه اصل تحول تاریخی و زمانی است، اگر نخواهیم که به یک تاریخ‌گرایی تناقض‌آمیز تسلیم شود، باید به تامل در وضعیت و جایگاه خویش پردازد. خود هایدگر در نوشته‌های اخیرش در مورد خصلت هستی‌شناسانه و مابعدالطبیعی هستی و زمان دچار شبهه و توهم شده و کار فلسفی برای او غیرقابل تشخیص‌تر از کار دوباره در تاریخ فلسفه شده است. ولی احتمال دارد که روش‌شناسی توصیف شده در هستی و زمان برای زوال و تلاش متعاقب تاریخ مابعدالطبیعه، به همان دلیلی که باید از طرح غلبه بر مابعدالطبیعه صرف‌نظر شود، کنار گذاشته شود. هایدگر در رساله بعدی خود به نام زمان و هستی بدین نکته اشاره دارد که تلاش برای تخریب مابعدالطبیعه از درون با توجهی مثبت به مابعدالطبیعه همراه است. او برای پرداختن به کار ضد مابعدالطبیعی خود اکنون می‌خواهد «همه غلبه را متوقف کرده و مابعدالطبیعه را به خود واگذارد».^۷ با این حال، نوشته‌های بعدی بیشمار و دیگری از هایدگر وجود دارد که بحث از روش‌شناسی تاریخی در هستی و زمان تمهیدگر آنهاست. گرچه این تمهید تردید‌آمیز و پرمساله باشد.

این قلمرو سوم از مشکلات به طرح پرسش‌هایی در مورد کل اندیشه هایدگر منتهی می‌شود. جهت بررسی تفصیلی قسمت‌های ۷۲ تا ۷۶ در هستی و زمان، در اینجا به روشنی به پرسش‌های مربوط به نوشته‌های بعدی او نمی‌پردازیم.^۸ تحلیل هستی‌شناسانه تاریخ در هستی و زمان به بررسی مستقلی از مشکل ازایه یک نظریه تاویلی در باب روش‌شناسی

دانش‌های تاریخی نیاز دارد. هایدگر برای فهم و ارزیابی این نظریه در هستی و زمان پیش زمینه تاریخی تفکر خود را در باب آن فلسفه تاریخی ارایه می‌کند که باید مورد شناخت قرار گیرد. پس از این دلایل او بر حرکتی فراتر از یک فلسفه تحلیلی یا وجودی در باب تاریخ‌نگاری به سمت یک فلسفه هستی‌شناسانه در باب تاریخی بودن در هستی و زمان آشکارتر خواهد شد و ما مبنای مناسبی برای بررسی انتقادی دیدگاه‌های او در مورد روش‌شناسی علوم تاریخی در اختیار خواهیم داشت.

مساله تاریخ در نوشته‌های اولیه او

هستی و زمان در مقابل پدیدارشناسی پیشین با مفروضات دکارتی در باب امکان رسیدن به یقین غیرتاریخی و بدون مفروضات قبلی، امکان تحول تاریخی در ماهیت و وجود انسان را فراهم می‌آورد. یکی از اصول بنیادی این کتاب آن است که دازاین تاریخی است. ولی این ادعا که انسان یک موجود اساساً تاریخی است خود یک مدعای تاریخی است. فلسفه باید این نکته را تشخیص دهد که خود نیز یک فعالیت شکل گرفته توسط سنت است. هایدگر این گفته کنت پل یورک فن وارتنبورگ^۹ را تایید می‌کند که فلسفه باید «تاریخی شود» (SZ, 402). این مدعا که اندیشه ضرورتاً نسبت به یک مبدا تاریخی تعریف می‌شود خود گونه‌ای تفکر و تأمل است و همانند هرگونه صورت‌بندی مبهم در باب تاریخ‌گرایی، به یک تناقض - نمای آشنا منتهی می‌شود. این بیان هستی‌شناسانه که «دازاین تاریخی است» خود در لحظه‌ای از تاریخ ظاهر می‌شود ولی آیا بر همه لحظات تاریخ صادق است یا به بافت و سیاق تاریخی خود آن باز می‌گردد؟ آیا خود حقیقت تاریخی است و اگر این چنین است چه معنی دارد گفتن اینکه «حقیقت تاریخی است» صادق است؟ «حقیقت» واژه‌ای است که در سنت فلسفی مایه‌های غیرتاریخی و مطلق‌گرایانه دارد. بخشی از طرح هایدگر عبارتست از ارایه روش‌هایی دیگر برای سخن گفتن معنی دار در باب حقیقت. او بالاخص مفهومی از حقیقت را برای یک هستی‌شناسی که بر خصلت تاریخی وجود انسان تأکید دارد توسعه می‌بخشد. اگر هایدگر ادعا کند که خود «پرسیدن از وجود» در تلاش فلسفی او با تاریخی بودن مشخص شود (SZ, 20)، این پرسش پیش می‌آید که آیا او با نسبی‌گرایی تاریخی موافق است یا خیر و اگر موافق است این نسبی‌گرایی یک نسبی‌گرایی باطل و نادرست است یا درست و معتبر. هایدگر در مقدمه هستی و زمان (نگاه کنید به قسمت ۶) بر این اعتقاد است که دیدگاه او اساساً با نسبی‌گرایی تاریخی در تقابل است. بازاندیشی فلسفی در سنت با آگاه شدن از

چگونگی شکل‌گیری مفهوم‌سازی از وجود توسط سنت درگیر است و این آگاهی باید نوعی عدم بصیرت، غیرتاریخی نسبت به مفروضات اساسی را شامل باشد. ما نباید اندیشه در این وجه سنتی را دنبال کنیم چرا که تفکر سنتی فقط شیوه خاصی از اندیشه را در برمی‌گیرد و دیگران همیشه بدان طریق اندیشیده‌اند. چنین اندیشه‌ای چرایی آغاز این جهت خاص و اینکه به کدام سو روان است را نمی‌داند. بازاندیشی در سنت اگر اندیشمندانه باشد نقادی، تجزیه یا «ویرانی» شیوه‌های سنتی تفکر و تاریخ سنتی فلسفه را شامل خواهد بود. ولی امکان این نقادی یا ویرانی خود توسط سنت امکان‌پذیر می‌شود. موضع «تازه‌ای» که بعد از ویرانی ظهور می‌کند خود یک موضع دلخواهانه و سیال نیست ولی در امکانات اندیشه اسلاف ریشه دارد. بدین ترتیب هایدگر مویده این نکته است که «این استدلال بر ریشه‌های مفاهیم بنیادی هستی‌شناختی از طریق ارایه محققانه «شناسنامه تولد» آنها ارتباطی با نسبی کردن باطل و موهوم مواضع هستی‌شناختی ندارد» (SZ, 22). او بر این باور است که بازاندیشی سنت با شکست‌های آشکار تفکر سنتی توسط امکان تفسیری دیگری از سنت مواجه می‌شود - چنین امکانی همیشه درست به نحو ذاتی وجود داشته است، ولی فقط امروزه در حال آشکار شدن است. این ویرانی به سنت یا صرف گذشته - فی‌نفسه - باز نمی‌گردد، بلکه به شیوه کنونی اندیشه راجع است که خود به سنت تبدیل شده و نگاه به اهداف دقیق و توانایی واقعی تاریخی سنت را از دست داده است.

گرچه هایدگر گاه به نسبی‌گرایی و تاریخ‌گرایی متهم شده، کاملاً از تناقض‌نماهای موجود در این موقعیت‌ها و وضعیت‌ها آگاه است. او از اولین نوشته‌هایش که در آنها از منطق‌گرایی در برابر روانشناسی‌گرایی دفاع می‌کند تا آخرین نوشته‌هایش که تاریخ‌گرایی را نه با اندیشه خود، بلکه با اندیشه - تکنولوژیک جهان‌بینی نوین و در حال زوال تعریف می‌کند^{۱۱} بر این اعتقاد بوده که اندیشه او مستعد این تناقض‌نما نبوده است. پدیدارشناسی تاویلی هایدگر از چشم پدیدارشناسی تاویلی هوسرل در مرز و لبه تاریخ‌گرایی قرار دارد. ولی برخوردهای هایدگر با تاریخ به اندازه برخوردهای هوسرل در فلسفه به عنوان یک علم دقیق تباه‌کننده‌اند. البته مدعیان هایدگر نباید این واقعیت را پوشانند که نظریه تاریخ او در هستی و زمان وام بسیاری به دیلتای دارد و برخورد هوسرل با تاریخ‌گرایی (شاید علی‌رغم پافشاری مودبانه هوسرل مبنی بر اینکه او دیلتای را در نظر نداشته است.) گاه به صورت نقد دیلتای تفسیر می‌شود.

انکار نسبی‌گرایی و تاریخ‌گرایی در هستی و زمان به موفقیت هستی‌شناسی بنیادی

هایدگر وابسته است. نوشته‌های اولیه او نیز نشان می‌دهند که هایدگر به نقص این مواضع دل‌مشغولی داشته است، گرچه بدین سوپیش می‌رود که درک کند نقض‌های او کافی نبوده و گاه برخی از استدلال‌های نوکاتی او را بر بازگشت هستی‌شناسانه در هستی و زمان باطل می‌کنند. به عنوان مثال هایدگر در بررسی کتاب کانت و ارسطو اثر سی. سنتروول^{۱۱} در سال ۱۹۱۴ بر ملاک‌های سنتی‌تری از عینیت فلسفی استدلال می‌کند.^{۱۲} او نویسنده را به خاطر عدم موفقیت در ایجاد ارتباط میان کانت و ارسطو با زمینه‌های تاریخی خود آنها سرزنش می‌کند. همچنین باید به نقادی‌های مشابه در کار علمی تاریخی از خود هایدگر توجه کرد. شکایات محتملاً درست او در مورد بازاندیشی فلسفی در فیلسوفان گذشته به درستی درک نشده است.

دفاع جالب‌تر از عینیت‌گرایی تاریخ‌نگارانه که در تقابل با هستی و زمان است تا حدی در خطابه برای دانشگاه (*Habilitations Vortrag*) با عنوان «ایده زمان در دانش تاریخ» (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft) آمده است. این خطابه در سال ۱۹۱۶ منتشر شده است.^{۱۳} او در تقابل مستقیم با مسأله بحث برانگیز خویش در هستی و زمان در برابر «واقعیات» تاریخ‌نگارانه و در تایید اینکه نخستین کار تاریخ‌نگاری ایجاد اطمینان از تحقق «واقعیت» (*Tatsächlichkeit*) واقعیت تاریخی در تبیین مورخ است از دروین^{۱۴} تبعیت می‌کند (ZG, 185). بدین ترتیب هایدگر برخلاف نسبی‌گرایی که معتقد است واقعیات به نظریه یا تفسیری خاص وابسته‌اند و از آنها استخراج می‌شوند در این دوره معتقد است که واقعیات ابتدائاً و بدون هیچ پیش فرض مطرح می‌شوند و کار علمی بررسی منابع برای این نیرو [ی عینی] آغاز خوبی برای فهم تاریخی است. هایدگر در پذیرش این نکته که کار دوم تاریخ‌نگاری ترسیم التزام میان «واقعیات از پیش تعیین شده» است به روشنی انکار می‌کند ادعاهای نسبی‌گرایانه را مبنی بر اینکه واقعیات تعیین‌کننده و روابط یافت شده متمایز نیستند و اینکه آنچه «واقعیت» به حساب می‌آید به تفسیری ماتقدم و درکی ارزیابی‌کننده از روابط و نسب وابسته است.

هایدگر در هستی و زمان این دیدگاه را در مورد تقدم واقعیات رد می‌کند ولی هیچ فاصله‌ای جدی با متن قبلی ندارد. او از آن جهت با نسبی‌گرایی در تقابل است که معتقد است گذشته تاریخی اساساً غیرقابل شناخت است. او در مقاله پیشین به روشنی این نکته را انکار می‌کند که گذشته یک غیریت^{۱۵} غیرقابل درک است (ZG, 184). استدلال او مبنی بر اینکه حال و گذشته جلوه‌هایی از امکانات مشترک حیات انسانی هستند نتیجه‌بخش

نیست و بدین سمت پیش می‌رود که در یابد این مفهوم از «حیات» پرسش‌آمیز است. او گرچه با نسبی‌گرایی مخالف است، با تحصیل‌گرایی نیز سرسازگاری ندارد و نتیجه‌نهایی مقاله او آن است که خصلت گرانبار از ارزش بودن تاریخ‌نگاری آن را به انواع دیگری از علم غیرقابل تحویل می‌سازد. تاریخ کیفی است و مانند علوم طبیعی کمی نیست؛ هایدگر تمایز نوکانتی میان علوم طبیعی (*Naturwissenschaften*) و علوم انسانی (*Geisteswissenschaften*) را می‌پذیرد.

دشواری‌های خاص مقاله «ایده زمان» هایدگر را به کنار گذاشتن دیدگاه‌های نوکانتی او و تحقیق در یک رهیافت تازه به مساله نسبی‌گرایی تاریخی می‌کشاند. به عنوان مثال، پرسش‌های فلسفی بیشتری باید در مورد این حیات انسانی مشترک که در سمت تفاوت‌های کیفی میان دوران‌های تاریخی وجود دارد پاسخ داده شوند. نیروی تحلیل هایدگر در مقاله «ایده زمان» بنیانگذاری اندیشه نظری و علم انتزاعی در حیات واقعی و وجود انضمامی است تا سازه‌های غیرزمانی و مابعدالطبیعی. اگر «حیات» به نحوی تاریخی و متحول فهمیده شود، روشن نیست که چگونه این تصور می‌تواند مخرج مشترک دوران‌های مختلف بوده و امکان مقایسه یک دوره را با دوره دیگر فراهم آورد. اگر برای هایدگر (با تبعیت از ریکرت) فهم تاریخی شامل بر نوعی ارزیابی (*Wertbeziehung*) مبتنی بر منفعت و پیش‌فرض یک دیدگاه باشد، چه چیزی از این احتمال جلوگیری می‌کند که ارزش‌های یک دوره فقط مبهم‌ترین شباهت خانوادگی را با ارزش‌های دوره قبلی داشته باشند؟ همچنین چه چیزی از تضاد گسترده میان ارزش‌های غیرقابل درک دوره‌های پیشین ممانعت می‌کند؟ اگر هر یک از دیدگاه‌ها حفظ نوعی نگاه و چشم‌انداز باشد و نگاهی غیرکلی همراه با تحول تاریخی وجود نداشته باشد، تضمین قطعیت یا صدق دیدگاه‌های تاریخی از کجا تامین می‌شود؟ آیا این دیدگاه‌ها افسانه‌هایی خلاق هستند یا فرضیه‌هایی مفید و موقت؟

مقاله «ایده زمان» نوع دیگری از دشواری را نیز در بردارد که هایدگر را به جستجوی رهیافت تازه‌ای به مشکل تاریخی می‌کشاند. محرک بازگشت هستی‌شناسانه هایدگر تا حدی عدم رضایت او از روش مقاله فوق در اتخاذ علم تاریخی به عنوان روش کار مشخص و در حال بررسی مورخین بوده است. هایدگر در این مقاله اولیه خود به بررسی مورخین در موضوع روش‌شناسی تاریخ‌نگارانه می‌پردازد، ولی روشی را که مورخین در زعم خود دنبال می‌کنند ضرورتاً همان روشی نیست که دنبال می‌کنند. هایدگر در هستی و زمان تحلیل تاریخ را با بحث از آنچه مورخین فکر می‌کنند انجام می‌دهند آغاز نمی‌کند یا به آنچه آنها واقعاً

انجام می‌دهند نمی‌پردازد. بلکه پرسش هستی‌شناسانه از تاریخ را پیشنهاد می‌کند که بر آن اساس این فرض نوکاتی را که تاریخ فقط یک قلمرو خاص در میان قلمروهای دیگر برای تحلیل فلسفی است کنار می‌گذارد. بازگشت هستی‌شناسانه باعث طرح این پرسش بنیادی‌تر می‌شود که آیا خود فلسفه به نحو تاریخی شکل گرفته است یا خیر.

حرکت هایدگر به سوی پرسش اخیر کاملاً تحت تاثیر دیلتای است، گرچه هایدگر فکر می‌کند که مفاهیم دیلتای از حیات و همدلی کافی نیستند. شاید به خاطر همین عدم کفایت‌هاست که هایدگر در بحث از دلایل فراتر رفتن از مواضع اولیه خویش سخن گفتن در چارچوب نظرات کنت یورک - که با دیلتای آشنا بود - را معمول‌تر می‌یابد. نقد رانکه^{۱۶} توسط کنت یورک که هایدگر در هستی و زمان مطرح می‌کند بالاخص نمایانگر عدم رضایت او از روش تحلیلی و نوکاتی و دلایل او بر حرکت از یک پرسشگری وجودی به پرسشگری هستی‌شناسانه است. یورک می‌نویسد رانکه یک «حس‌گر است»^{۱۷} (*ein grosses okular*، یک حس‌گرای بزرگ - SZ, 400) و منظور او آن است که رانکه فقط با امور مستقیماً محسوس و جلوه‌های سطحی‌تر تاریخ مثل سطوح سیاسی سروکار دارد. به نظر یورک تلاش رانکه برای برخورد هرچه عینی‌تر با تاریخ و ارایه «واقعیات» در یک توصیف محض و فراهم آوردن بیان «ماجرا» توسط خود آن تهی و صورت‌گرایانه است چه غفلت می‌کند که هدف اصلی تفکر تاریخی پرداختن به منابع و ریشه‌های اصلی‌تر و پنهان‌تر است.

البته عینیت‌گرایان می‌توانند پاسخ دهند که این تحقیق در امور پنهان فقط یک بلیط مجانی برای تامل و رمانتیک کردن است. ولی اشاره یورک نشان می‌دهد که او اندیشه تاریخی را به صورت انجام کاری متفاوت ملاحظه می‌کند. اگر از زبان نیچه استفاده کنیم تاریخ به حیات بشر خدمت می‌کند. یورک نیز همانند نیچه با عتیقه دوستانی که فقط تاریخ را برای خود تاریخ حفاری می‌کند برخورد می‌کند و هدف واقعی اندیشه تاریخی را ارایه یک نقد می‌داند. از نظر او عتیقه دوستان به زیبا کردن تاریخ و جدا کردن از زندگی و حیات می‌پردازند (SZ, 401).

اگر فلسفه هایدگر در باب تاریخ فرار از خطر نسبی‌گرایی باشد، چنین نقدی باید ممکن باشد. مورخ باید توانایی نقد گزارش‌های تاریخ‌نگارانه متضاد را داشته باشد و فیلسوف باید در نقد دیدگاه‌های متضاد مربوط به مفهوم و معنی تاریخ توانا باشد. هایدگر آگاهی خویش به ضرورت نقادی را بیشتر به نیچه مدیون است تا جهان‌بینی فلسفی و بالقوه نسبی‌گرایانه دیلتای. او گزارش خویش از نقادی را از طریق توضیحات مقاله نیچه به نام «استفاده درست

و استفاده نادرست از تاریخ برای زندگی^{۱۸} توسعه می‌بخشد.

ولی موضوع نقد تاریخی چیست؟ نقد گذشته می‌تواند روشن‌گر باشد ولی نمی‌تواند چیزی را تغییر دهد. در چارچوب تعابیر نیچه این‌گونه نقد فقط فایده‌ای سطحی دارد و بهره آن واقعی نیست. بنابراین عتیقه دوستی و عتیقه جویی با ارایه صرف گذشته برای گذشته غیرنقادانه باقی می‌ماند. نقد ابتدائاً نقد زمان حال است. نقادی باید دارای یک مبنا باشد و تاریخ دقیقاً همان چیزی است که مقایسه و تقابل را با ارایه شباهت‌ها و تفاوت‌های میان گذشته و حال و میان زمان حال واقعی و یک زمان حال کاملاً تخیلی ممکن می‌سازد. بدین ترتیب حتی اگر تاریخ به موقعیت حاضر پردازد و اصولاً نقادانه باشد تلاش عتیقه جویانه برای ارایه تصویر بی‌طرف از گذشته یک حرکت مشروع و ضروری در فرایند تاریخ‌نگاری است. نقادی زمان حاضر بر مبنای آنچه گذشته است نیروی اندکی دارد مگر آنکه امکاناتی ذاتی در گذشته وجود داشته باشد که با فرض انحراف و عدم توجه توسط یک زمان حال گنج و کور، باز هم امکاناتی برای آینده باشند. تاریخی که این امکانات را نشان می‌دهد تاریخ تذکاری^{۱۸} نامیده می‌شود.

هایدگر به سه مرحله تفکر تاریخی نیچه - عتیقه جویانه، تذکاری، و نقادانه - تفسیر خود را در تمییز میان تفکر تاریخی موثق از تفکر تاریخی غیرموثق اضافه می‌کند. اگر هر یک از این مراحل را جداگانه و بدون ارتباط با دیگر مراحل در نظر بگیریم غیرموثق خواهند شد. برطبق نظر هایدگر تاریخ‌نگاری موثق شامل جدایی رنج‌آوری از خلط عمومی در باب «امروز» باشد: «تاریخ‌نگاری تذکاری - عتیق جویانه [Historie] موثق ضرورتاً نقدی از زمان حاضر [Gegenwart] است. تاریخ‌نگاری موثق [Geschichtlichkeit] بنیاد وحدت محتمل سه نوع تاریخ‌نگاری است» (SZ, 397).

هایدگر با برداشت از دیلتای، یورک و نیچه در هستی و زمان به سطح متفاوتی از درگیری با تاریخ نسبت به آنچه در قرائت او از دروینس و نوکانتی‌هایی مثل ریکرت و ویندلبانند یافت می‌شود حرکت می‌کند. در واقع هایدگر به سطحی «عمیق‌تر» از تحلیل نسبت به آنچه در سنت فلسفه حیات [Lebensphilosophie] آمده متوجه است. در فلسفه حیات «زندگی» به صورت یک یادآوری و تذکاریه مبهم رها می‌شود (نگاه کنید به SZ, 406 و بعد). ولی انتقال به سطح دیگر رضایت‌آمیز نیست مگر آنکه آن سطح نیز به نحو فلسفی تبیین و تصدیق شود. هایدگر در چارچوب این واقعیت تاریخی با یورک موافق است که فلسفه خود یک امر تاریخی (geschichtlich) است و اینکه پرسش از روش کار مورخین با تاریخ با پرسش‌های

فلسفی در مورد همه شرایط امکان تفکر تاریخی پاسخ نخواهد داد (نگاه کنید به SZ, 402). یورک تلاش می‌کند تا ارتباطی اساسی رامیان تاریخ و زندگی برقرار کرده و این مفهوم بنیادی‌تر تاریخ را از جهت‌گیری وجودی واقعی «حس‌گرایان» متمایز کند. ولی از آنجا که «حیات» و زندگی تبیین نشده و از نظر هستی‌شناختی «نامتفاوت» باقی می‌ماند (SZ, 209)، ملاک‌هایی کافی برای تصمیم گرفتن در میان این دو سطح وجود نخواهد داشت. هایدگر برای استدلال بنیادی‌تر بر امر تاریخی نسبت به استدلال وجودی فکر می‌کند که رفتن به فراتر از تمایز یورک و نمایش چگونگی بنیادگرفتن این دو بر یک وحدت مجموعی و کلی ضرورت دارد. چنین وحدتی را فقط با یک هستی‌شناسی بنیادی می‌توان نمایش داد. اصل وحدت برای هایدگر عبارتست از پرسش در باب معنی وجود که مساله کلی هستی و زمان است.

اگرچه می‌توان بدین ترتیب تاریخ عدم رضایت هایدگر از فلسفه تاریخ گذشته را دنبال کرد و انگیزش او را برای توسعه یک فلسفه هستی‌شناسانه از تاریخ در هستی و زمان فهمید، ولی هیچ دلیلی برای پذیرش غیرانتقادی این بازگشت هستی‌شناسانه وجود ندارد. این مساله باید بدین ترتیب مطرح شود که آیا «بنیادکردن» علم تاریخی در وجود تاریخی، آن چنانکه هایدگر به تبعیت از دیلتای و یورک تلاش می‌کند انجام دهد، حقیقتاً معنی دارد یا خیر. هایدگر میان تاریخ به عنوان علم تاریخ‌نگاری و تاریخ به عنوان آنچه که واقعاً رخ می‌دهد تمیز قایل می‌شود. او در هستی و زمان مفهوم تازه‌ای را معرفی می‌کند؛ این ایده مربوط به تاریخی بودن انسان (*Geschichtlichkeit*) است. این ایده که وجود انسان یک واقعه زمانی (*Geschehen*) است که از خود به عنوان یک موجود در حال وقوع و تحول در امتداد میان تولد و مرگ آگاه است خود شرطی برای امکان *Geschichte* و *Historie* است. آیا این بنیاد هستی‌شناسانه تاریخ در تاریخ ضرورت دارد و آیا واقعاً دارای نتایجی مهم برای تاریخ‌نگاری است؟ فقط هنگامی می‌توان به این سؤال پرداخت که نخست این نکته را ملاحظه کنیم که چرا هایدگر در هستی و زمان فکر می‌کند که حرکت از *Historie* به *Geschichtlichkeit* و ارتباط اشتقاق‌شناسانه *Geschehen* حقیقتاً گذر به سطوح بنیادی‌تر و هستی‌شناسانه است و نه صرفاً تغییر مساله یا انتقال به مفاهیم در واقع متمایز - و در معنی‌شناسی مرتبط - از تعابیر فوق.

بازگشت به تاریخی بودن

یکی از روش‌های فهم بحث هایدگر از تاریخ در ارتباط با بقیه هستی و زمان آن است که

بپرسیم چرا با فرض توصیف هایدگر از وجود انسان پیش از قسمت ۷۲، امکان طرح تامل تاریخی وجود دارد. چرا دازاین به اندیشه به نحو تاریخی نیاز دارد؟ یک وجود رو به آینده و رو به جلو که پیش از این در دنیا گرفتار و مستغرق شده می‌تواند به درگیری در انتزاع تامل برانگیز در مطالعه تاریخ، بالاخص تاریخ دوران‌های گذشته بسیار دور یا فرهنگ‌های بیگانه با ارتباط اندکی با زمان حال محتاج نباشد. ولی گزارش هایدگر به گونه‌ای طراحی شده است که از شکاف میان بیواسطگی و تامل پرهیز شود. دازاین از اینکه گذشته آن (و گذشته نسل او یا سنت او) چگونه هست آگاه می‌شود چرا که این گذشته بخشی اساسی از شکل‌گیری و بنیاد گرفتن ادراک دازاین از امکان آینده خویش است. دازاین می‌تواند با تلاش برای غلبه بر شیوه شرط گذاشتن یا محدود کردن امکانات خود توسط سنت با این شکل‌گیری ارتباط پیدا کند. گذشته دوردست یا گذشته سنت‌های دیگر تقابل‌های مفیدی را برای این هدف به دست می‌دهند. البته برای تقابل گذشته با حال باید تفاوت آن شناخته شود. بدیت ترتیب گذشته تا حد ممکن باید براساس تعابیر و چارچوب‌های خود آن بازآفرینی شود.

تمایلات نظری هستی و زمان شیوه تبدیل تاریخ به یک مساله و ضرورت تشخیص آن به صورت امری موثر به شیوه تحلیل «پدیدارشناسانه» تاریخ را معین می‌کند. نتایج این تحلیل در هستی و زمان ضرورتاً با نتایج کلی مقاله «ایده زمان» متضاد نیست، ولی جهت‌گیری آنها متفاوت است. مقاله «ایده زمان» با تامل بر گذشته آغاز می‌شود و استدلال می‌کند که غیریت گذشته حال را به یک آگاهی نظری می‌راند (ZG, 184). بدین ترتیب تاریخ‌نگاری می‌تواند به نوعی آگاهی از تفاوت‌های اساسی میان گذشته و حال منجر شود و این تقابل می‌تواند ادراک گسترده‌تری از خویش را مطرح کند. از سوی دیگر هستی و زمان با مشکل ادراک از خویش آغاز می‌شود و امکان و توجه و علاقه به تامل انتزاعی بر دوران‌های واقعاً متفاوت و دور هم از هم را در میان امور دیگر به دست می‌دهد. گفته می‌شود که گزارش اخیر بنیادی‌تر از گزارش قبلی است. ولی برای بنیادی‌تر بودن این مدعا، ضرورتی ندارد که آن را از موضوع مورد بحث یعنی تاریخ بیرون بکشیم، بلکه به جای آن به نظر می‌آید که مدعای فوق از اقتضائات روش‌شناختی مساله‌ای دیگر - و در این مورد تحلیل هایدگر از دازاین - پیروی می‌کند.

طرح نوکاتی شکل دادن به منطقی از مفاهیم تاریخ نگارانه - یا طرح موجود در بطن مقاله «ایده زمان» - بنای به ادعای هایدگر به پرسش‌های هستی‌شناسانه در مورد «چگونگی تبدیل

احتمالی تاریخ به موضوعی برای تاریخ‌نگاری^{۱۸} پاسخ نخواهد داد (SZ, 375). تاریخ‌نگاری یا تامل تاریخی مهم‌ترین جنبه تاریخ برای تبیین نیست. در غیر این صورت می‌توان هایدگر را برای انتخاب دلخواهانه تاریخ‌نگاری به صورت آن علم انسانی که باید در عین مشکل‌زاتر بودن احتمالی علوم دیگر مثل جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی مورد تبیین قرار گیرد مورد انتقاد قرار داد. البته هایدگر فکر می‌کند که علوم فرهنگی، تاریخی در وضعیت بحرانی قرار دارند (نگاه کنید به SZ, 963). او همچنین فکر می‌کند که الهیات، زیست‌شناسی، فیزیک و ریاضیات با یک بحران مواجهند. روشن است که تاریخ در این ماجرا تقدم پیدا می‌کند چرا که رابطه نزدیک‌تری با تحلیل دازاین دارد و دلیل آن کمتر وضعیت موجود علم است، گرچه این مهم نیز به جای خود اهمیت دارد.

محرك هایدگر در هستی و زمان در بازگشت به تاریخ چیست؟ حداقل دو دلیل برای تحلیل هستی‌شناسانه از تاریخ به نحو بی‌واسطه از متن هایدگر قابل استنتاج است. نخست آنکه هایدگر با فرض وضعیت تحلیل دازاین پیش از قسمت هفتاد و دو باید به چرایی باقی ماندن انسان بر یک هویت با گذشت زمان، و شیوه طراحی موثق یک آینده و گذشته یکپارچه در مقابل محدودیت نهایی مرگ توسط انسان می‌پرداخت. از آنجاکه هایدگر معتقد است هرکس دارای یک خود منحصر به فرد و یک وجود فردی نیست - و اکثر مردم غافل و گمراه در روزمرگی و در «انسان» باقی می‌مانند، او باید «مربوط بودن و ربط داشتن زندگی» و ثبات شخصی دازاین را تبیین می‌کرد. این نشان می‌دهد که پرسش مربوط به «ربط داشتن زندگی» بر فهم نادرستی از ماهیت وجود انسانی مبتنی است. این فهم از ناموثق بودن انسان یعنی از شیوه تجزیه و تفرق انسان آغاز می‌شود. چنین فهمی به طور طبیعی توانایی تبیین هویت شخص صوری یا ثبات شخص مادی را ندارد چرا که این درست همان چیزی است که فرد تاکنون برای خویشتن خلق کرده است (SZ, 390). اکثر افراد راه نیافریدن خود سر می‌گیرند، بلکه می‌گذارند توسط آنچه «دیگران» از آنها انتظار دارند شکل گیرند. این گزینه اخیر خود یک انتخاب است و حداقل ظرفیت خلق یک خود در طول زمان و داشتن یک تاریخ را نشان می‌دهد. این ظرفیت همانا حرکت دازاین در امتداد زمان است^{۱۹} و وقوع دازاین یا *Geschehen* خوانده می‌شود - این واژه از نظر اشتقاق‌شناسی نه تنها به *Geschichtlichkeit* بلکه به *Geschick* (سرنوشت یا تقدیر) مربوط است. اصل هستی‌شناسانه تاریخی بودن برای هایدگر یک ویژگی بنیادی وجود انسان است که به نحوی بسیار بنیادی یک *Geschehen* است و امکان درک موثق انسان از خویش را فراهم می‌آورد.

دلیل دوم برای تحلیل هستی‌شناسانه از تاریخ همچنانکه هایدگر پیش از این متذکر شده بود آن است که او متمایل است مقدمات راهی را برای روشن کردن کار ویرانی تاریخ‌نگارانه تاریخ فلسفه فراهم کند (SZ, 392). بر همین اساس او تلاش می‌کند تا علم وجودی تاریخ‌نگاری را در این ساخت هستی‌شناسانه «بنیاد نهد». این «بنیادگذاری» بنیادگرایانه را در بخش سوم این مقاله مورد بحث قرار خواهیم داد و بعد از آن بررسی دقیق‌تری از اصل تاریخی بودن خواهد آمد.

مفهوم تاریخی بودن به سادگی مورد سوء فهم قرار می‌گیرد. این مفهوم با اخذ بیشتر معنای خود از دیگر اجزای هستی‌شناسی بنیادی هایدگر غنای بیشتری یافته است. در کنار دو دلیل ذکر شده برای ارایه یک تحلیل هستی‌شناسانه از تاریخ، دلایل دیگری نیز وجود دارند و اگر این دلایل مورد لحاظ قرار نگیرند، مفهوم فوق مورد سوء تعبیر قرار خواهد گرفت. به عنوان مثال به نظر می‌آید که مفهوم تاریخی بودن بسیاری از مطالبی را که به طور طبیعی از واژه «تاریخ» فهمیده می‌شود کنار می‌گذارد. سخن گفتن در مورد اینکه چگونه یک فرد دارای تاریخ یا حیاتی یکپارچه است با سخن گفتن در مورد اینکه چگونه یک گروه از مردم یا یک ملت دارای تاریخ است معادل نیست. بدین ترتیب ناتان روتنز تریش با هایدگر برای «تقلیل» تاریخ به زمانی بودن و موقت بودن و انتظار شخص دازاین از مرگ برخوردار می‌کند.^۲ روتنز تریش تاکید بر مرگ شخصی را به مفهوم «تقدیر» ترجمه می‌کند. از آنجا که تاریخی بودن وجهی از زمان و موقت بودن دازاین است و بر طبق تفسیر روتنز تریش زمانی بودن اصولاً با وجود فردی و آگاهی از تقدیر شخصی گره خورده است، او نتیجه می‌گیرد که بنیاد کردن تاریخ بر تاریخی بودن اصولاً بنیاد کردن یک امر غیرشخصی در یک امر شخصی است. او فکر می‌کند که هایدگر تقدم را به امر شخصی داده و امر غیرشخصی را در جایگاه ثانوی قرار می‌دهد و درباره این ترتیب به بحث می‌پردازد. تاریخ برای روتنز تریش معمولاً با قلمرو غیرشخصی، جهان - تاریخی و عمومی (مانند نهادهایی مثل دولت و قانون) سروکار دارد، و از اینجا بحث هایدگر در مورد تاریخی بودن هیچ ارتباطی با تاریخ نداشته و هیچ پیامد و نتیجه‌ای برای آن ندارد.

ولی این تفسیر از دازاین به عنوان یک موضوع شخصی و خصوصی و یک آگاهی درونی در برابر جهان، قرائت نادرستی از مفاهیم روانشناختی در تحلیل فلسفی، هستی‌شناختی هایدگر به دست می‌دهد. این قرائت‌ها مساله وجودی را با مساله هستی‌شناسانه درهم می‌آمیزند: ساخت‌هایی نیز که شرایط امکان حالات تجربی و روانشناختی را شکل می‌دهند

خود به صورت این حالات در نظر گرفته می‌شوند. بدین ترتیب از آنجا که برای هایدگر این نکته صحت دارد که وجود - به سوی - مرگ، دازاین را به انفراد می‌رساند، ضرورتاً دازاین را ذهنی نمی‌کند. همچنین اضطراب و انتظار مرگ فرد را به پرسش از وجود و «خود بودن»^{۲۱} خویش مجبور می‌کند و از همین جهت «خود همان وجود درونی و ذهنی نیست که اصولاً از طرح‌ها و موقعیت‌های بیرونی و عینی متمایز باشد. هایدگر به دقت از واژگان روانشناختی فلسفه آگاهی که بر دوگانگی عین - ذهن مبتنی است پرهیز دارد.

بر طبق گزارش هایدگر من با مرگ خودم روبرو هستم، ولی برداشت موثق من از خودم صرفاً موضوعی برای امر درونی ذهنی نیست. خود موثق یک قهرمان اگزستانسیالیست که تنها و منزوی باشد نیست و هایدگر بر این نکته پافشاری دارد که تنها بودن فقط وجهی اشتقاقی و ناقص از وجود ابتدائی تر ما - با - دیگران است (SZ, 120). مواجهه با مرگ به ذهنی کردن دازاین می‌انجامد و همه ارزش‌ها را تنها با رها کردن اساسی انسان و جدا کردن او از جهان به سطح یک اراده ذهنی نسبی می‌سازد. دازاین به صورت وجودی ضروری در - جهان تعریف می‌شود و این ضرورت به رغم آگاهی از مرگ دازاین را موثق می‌سازد و دلیل آن دقیقاً ساخت‌های انکارناپذیر زمانی بودن و تاریخی بودن هستند - یعنی همان ساخت‌های هستی‌شناسانه که فقط حالات روانشناختی وجودی به شمار نمی‌آیند. آگاهی از مرگ فرد را از جهان واقعی به جهان‌های ممکن دیگر هدایت نمی‌کند. در این جهان‌ها آینده و گذشته متفاوتی برای فرد با وجود محدودیت اعمال شده توسط مرگ وجود خواهد داشت. این امر ما را بیشتر به تشخیص یک موقعیت اضطراری از جهان تاریخی واقعی و تعمد و توافق مصرانه با منحصرترین و فردی‌ترین شیوه «وجود در عالم» هدایت می‌کند. تاریخی بودن همچنین آزادی کسب شده برای فرد را از طریق وجود موثق - به سوی - مرگ شکل می‌دهد: انسان در فرار از داشتن تاریخ آزاد نیست. او همچنین آزاد نیست که گذشته تاریخی دیگری به جز آنچه را که اکنون واقعاً داراست داشته باشد.

البته می‌توان هدف تحلیل تاریخی بودن را به رسمیت شناخت ولی نتایج آن را انکار کرد. به عنوان مثال کالوین او. شراگ^{۲۲} بر این اعتقاد است که هایدگر نمی‌تواند گذاری را که دازاین را از با خودبیگانگی انتظار مرگ به یک جامعه حقیقتاً تاریخی و اجتماعی بازگرداند به انجام می‌رساند.^{۲۳} ولی قرائت کاملاً روانشناختی که پیوندهای هستی‌شناسانه میان وجود - به سوی - مرگ و تاریخی بودن را می‌شکند، به نتیجه نادرستی می‌انجامد. وجود - به سوی - مرگ انعکاسی از یک ذهن در یک حالت عینی نیست که گاه در آینده رخ دهد. بلکه این

وجود یک اصل هستی‌شناسانه است که روشن می‌کند چگونه دازاین که نوعی وجود است می‌تواند خود را دریافته و در یک موقعیت مشخص درک کند. تاریخی بودن نه تنها امکان تملک شخصی و صوری (دازاینی که می‌تواند «مال من» باشد) بلکه شمول معانی انضمامی در مالکیت انحصاری خود من را گزارش می‌کند. به بیان دیگر تاریخی بودن چگونگی شمول «مال من» را برگزیده و آینده و چگونگی ارتباط درونی و ذاتی این گذشته و آینده را با گذشته و آینده دیگر انسان‌ها در بر دارد. به طور خلاصه، مواجهه با امکان مرگ به صورت مسأله‌ای برای سرنوشت فرد در می‌آید بدین معنی که شکل مرگ یک فرد در موقعیت جهانی مشخص را به خود می‌گیرد. مرگ امکانات ضمنی موجود در این موقعیت را آشکار می‌سازد و دازاین در چارچوب این وضوح نخست دارای امکان مرگ غیرکورکورانه است ولی در نهایت به درکی از توافق خود با این موقعیت می‌رسد. موقعیت دازاین اصولاً با افراد دیگر درگیر است و این همبودی در یک موقعیت بدان معناست که سرنوشت دازاین بناگزیر با تقدیر مردم یا یک ملت و با یک واقعیت تاریخی مستقل پیوند دارد.

تقدیر (*Geschick*) و سرنوشت (*Schicksal*) واژه‌هایی فنی برای هایدگر هستند. در اینجا برخلاف تفسیر روتنز تریش هیچ اشاره‌ای بدین نکته که تقدیر یک وجه موثق و صحیح از تاریخی بودن نیست وجود ندارد. در واقع هایدگر به روشنی به موثق بودن تقدیر در تعریف این مفهوم اشاره می‌کند: وقوع کامل و موثق دازاین با تقدیر مقدر آن با «تکوین آن و همراه با آن تکوین شکل می‌گیرد» (SZ, 384-85). سرنوشت معرف شیوه مشخص و بالفعل شدن دازاین از طریق نسبت آن با حوادث جهان است. این نکته بسیار اهمیت دارد که دازاین خود را به صورتی آزاد برای انتخاب می‌فهمد - گرچه چنین آزادی ندارد. در این جای امکانات متمایزی توسط موقعیت فوق مطرح می‌شود (SZ, 384). از سوی دیگر، تقدیر بیشتر از سرنوشت افراد با آنها سروکار ندارد؛ تقدیر ارتباط اساسی فرد را با جامعه یا یک گروه از مردم روشن می‌کند: «دازاین مقدر به صورت موجود - در - جهان - اصولاً با دیگران و به همراه آنها وجود دارد و وقوع آن یک هم - وقوعی (*Mitgeschehen*) است و به صورت تقدیر تعریف می‌شود» (SZ, 384). همبودی (*Mitsein*) اساسی دازاین و ماهیت بنیادی اجتماعی آن خود را از طریق هم - وقوعی آشکار می‌کند.

تقدیر همانند مالکیت در یک جامعه غیرشخصی نیست. نباید دازاین را با موضوعی شخصی که معنی جایگاه تاریخی خود را به طور دلخواه معین می‌کند اشتباه کرد. مفهوم تقدیر همچنین این نکته را در دل خویش دارد که آزادی محدود بوده و سرنوشت افراد تحت

تاثیر تقدیر موجود آنهاست. تقدیر مرکب از سرنوشت‌های فردی نیست بلکه وجود با دیگران به صورت پی بردن به تعدادی از موضوعات مطرح است. سرنوشت‌ها از پیش توسط وجود با دیگران در همان دنیا و وجودی که برای امکانات مشخص ثبوت یافته هدایت شده‌اند. (SZ, 384) - تاکیدها به متن افزوده شده است). البته این نکته هم صحیح است که تقدیر ممکن نخواهد بود مگر آنکه سرنوشت نیز ممکن بوده باشد و هایدگر می‌خواهد بگوید انتظار فرد از وجود، نمونه‌ای از تامل در عالم که در نوعی ثبوت قرار دارد، سرنوشت خوانده می‌شود. سرنوشت در تقدیر ریشه دارد که ما آن را به صورت وقوع دازاین در وجود با دیگران می‌فهمیم (SZ, 386). هم سرنوشت و هم تقدیر در ساخت دازاین و بالاخص در ثبوت دازاین بنیاد دارند. وجود «بنیاد گرفته» بدان معنی نیست که چیزی دیگر پیش از سرنوشت یا تقدیر در رابطه علمی و تکوینی رخ می‌دهد - آن چنانکه سرنوشت پیش از تقدیر، تقدیر پیش از سرنوشت، ثبوت پیش از هر دو - بلکه بدان معنی است که هر یک جهت امکان برای دیگران ضرورت دارد.

ساخت تاریخی بودن یک شرط اساسی برای توانایی دازاین در فهم خود و تخصیص خود و برگرفتن مسوولیت موقعیت خویش است. دازاین یک خود منفرد و آن فاعل شناسایی که به طور هستی‌شناسانه از امکانات خویش متمایز است نیست. به بیان هایدگر دازاین خود را در آزادی برای مرگ توسط تعلق خود به خویش تاریخی می‌سازد و این در چارچوبی احتمالی که ذاتی ولی انتخاب شده است رخ می‌دهد (SZ, 384). دازاین خود به خود امکانات خویش را خلق نمی‌کند. گذشته دامن‌های از امکانات را به وجود می‌آورد. ولی این کار دازاین است که امکانات خود را تشخیص داده و آنها را در وجودشان جمع آورد.

تمایز شخصی - غیرشخصی این نکته را مغفول می‌گذارد و می‌توان به سادگی بر آن غلبه پیدا کرد. تاریخ یا جامعه تاریخی و سنت به ارث گذاشته شده در واقع یک موضوع کاملاً شخصی است. شخص برای هایدگر ابتدائاً اجتماعی و تاریخی است. البته فرد برای جدال و منازعه با این سنت و رها کردن خویش در سیاست روز آزاد است. بدین ترتیب شکاکیت عمومی نوین در باب امکان داشتن اهداف تاریخی یک مثال مخالف را برای تحلیل هایدگر به دست نمی‌دهد. این شکاکیت برای هایدگر ویژگی مفهومی نادرست از امر تاریخی - جهانی است که وقوع تاریخی را تابعی از تغییرات موجودات آماده - در - دست و حاضر - در - دست در درون دنیای واقعاً موجود قرار می‌دهد. وقوع تاریخی برای او بیشتر تابعی از

این چنین جهانی است - جهان در وحدت بنیادی و موجود آن با دازاین» (SZ, 389). به بیان دیگر دیدگاه نادرستی که فکر می‌کند تاریخ غیرشخصی است، خود بر یک انگاره نادرست از فهم تاریخی مبتنی است؛ این انگاره تاریخ را به صورت یک عین در برابر یک ذهن که چندگانگی و تکثر اشیاء و حوادث را در برابر فرد می‌گذارد نشان می‌دهد. اگر انسان به نادرست به صورت یک ذهن قلمداد شود که به نحو هستی‌شناسانه از تاریخ عینی جداست، تلاش برای تبیین نقش انسان در تاریخ محکوم به شکست است. تحقیق برای معنی تاریخ جهان از پیش مشخص می‌کند که این معنا از کف رفته است.

خوبه‌ورشدن در لاقیدی شکاکانه نسبت به تاریخ معتبر در وجه روزمره وجود خود روشی برای گزینش ایجاد ارتباط با میراث فرد است. ولی مطالب بیشتری در مورد مفهوم «گزینش میراث فرد» وجود دارد. اینکه می‌توان یک میراث را «گزید» آزادی مطلق ذهن در شکل دادن به معنی موقعیت عینی او را در بر ندارد. گزینش یک میراث همانا گزینش یک سرنوشت است. مفهوم عادی سرنوشت نیز این نکته را در بردارد که سرنوشت از پیش معین شده و آزادانه گزینش نشده است. احساس و معنی هایدگر از تعبیر «سرنوشت» کاملاً با این مفهوم عادی بی‌ارتباط نیست، چراکه سرنوشت با واقعی بودن موقعیت تاریخی به ارث رسیده به فرد پیوند دارد. تفاوت در اینجا آنست که یک تفسیر خام از چه تاریخی باید پشت سر نهاده شود. سرنوشت چیزی بیش از نیروهای فیزیکی اجتناب‌ناپذیر را شامل است. بدین ترتیب، تحول در فهم این موقعیت به معنی تحول در خود آنست. اگر انسان‌ها فکر کنند که موقعیت تاریخی مایوسانه یا بی‌معنی است، این درک محتملاً با منجر شدن به عدم توانایی عمل‌کنش‌های انسان را شکل می‌دهد. دلیل آن نیز عدم توانایی برای باور به امکان کنش مثبت است. از دست رفتن امکان در اختیار داشتن یک سرنوشت دقیق و مشخص با از دست رفتن هیچ انگارانه باور به کنش مولد تاریخ همراه و جفت است. سرنوشت داشتن نیازمند امکان باور به شکل یافتن روشی مشخص توسط موقعیت تاریخی است. روش مشخص فوق‌مستلزم مسیری عینی از کنش است. گزینش یک سرنوشت به معنی باور به شکل یافتن موقعیت تاریخی به وجهی خاص و محکوم شدن به زندگی توسط پیامدهای آن باور است.

بدین ترتیب هایدگر نه فقط به مسایل معرفت‌شناسانه نسبی‌گرایی تاریخی بلکه به هیچ‌انگاری تاریخی دوران نوین می‌پردازد؛ در این دوران سرنوشت فرد باید «بی‌سرانجام» باشد. مسایل مربوط به نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه با مسایل مربوط به ارزش‌ها و کنش‌های

تاریخی مرتبط است. نسبی‌گرایی توانایی باور به صحت فهمی از موقعیت تاریخی را در بردارد و بدین ترتیب به طور ضمنی هیچ‌انگار است. تاریخی بودن دقیقاً همان اصل هستی‌شناسانه است که به حفظ طرح هستی‌شناسانه هستی و زمان از سقوط به ورطه نسبی‌گرایی ذهن‌گرایانه و هیچ‌انگاری تمایل دارد. به دلیل درهم رفتگی سرنوشت و تقدیر و همسان بودن نگاه فرد به سرنوشت خویش با نگاه به موقعیتی شامل بر تقدیر یک جامعه، نمی‌توان گزارش‌های دیگر را تقویت‌کننده ذهن‌گرایی دانست. از آنجا که سرنوشت فرد دارای لوازم اجتماعی است، معنی آن نسبت به جامعه لااقتضا نیست. در عین حال شخصی و عمومی است. همچنین، لااقتضایی هیچ‌انگارانه نیز از آن جهت تحت شمول قرار می‌گیرد که درک تاریخی موجود در انتخاب یک میراث، مرحله‌ای اساسی از نقادی را در بر می‌گیرد و لازمه نقادی آنست که همه فهم‌های تاریخی به طور مساوی معتبر نیستند. در واقع می‌توان بحث کرد که هم هیچ‌انگاری ارزشی و هم شکاکیت معرفت‌شناسانه به موثرترین وجه در تقابل با نقش اساسی نقادی در ساخت تاریخی بودن قرار می‌گیرند. در اینجا نقضی جدی در گزارش‌های دیگر وجود دارد و علت آن عدم موفقیت در پافشاری بر ضرورت نقادی گزارشی از چگونگی امکان منطقی از طریق گزارشی از ملاک‌های داوری و ارزیابی تفاسیر تاریخی متفاوت است.

نخست آنکه ادراک تاریخی به چه نحوی با نقادی ارتباط پیدا می‌کند؟ چنانکه ذکر شد، فهم تاریخی برای هایدگر فقط با آنچه نیچه تاریخ‌نگاری عتیقه‌جویانه می‌خواند درگیر نیست. نوع تاریخ‌نگاری فوق‌معرفت به تاریخ فقط برای خود معرفت است. هایدگر از «گزینش یک قهرمان» (SZ, 385) سخن می‌گوید، و بدین طریق توجه خویش نه تنها به معرفت آکادمیک به گذشته بلکه به آنچه نیچه تاریخ‌تذکاری می‌خواند نشان می‌دهد. بحث هایدگر آنست که گزینش یک قهرمان توسط امکان «جبران» معانی از گذشته و «تکرار» این معانی «گذشته» شکل می‌گیرد. در اینجا باید تمییز گذارد میان گذشته به عنوان *Vergangenheit* - حالتی از امور که در آن چیزی حاضر - در - دست (*Vorhanden*) به خیر روی کرده است - و گذشته به عنوان *Gewesenheit* - حالتی که «بوده است»، «هست» را شکل می‌دهد. این تمایز با تمایز دستوری میان زمان ماضی نقلی و ماضی ساده مطابق است. دازاین وجودی «است» که «بوده است». انسان وجودی است که در مفهوم *Gewesenheit* دارای گذشته است و این گذشته وجهی مهم است از آنچه او هست و آنچه خواهد بود. ساخت اندیشه تاریخی صرفاً رابطه گذشته با گذشته، یا گذشته با حال را در بر ندارد، بلکه بر یک رابطه اساسی با آینده

دلالت دارد. توجه به شیوه وجود انسان هم مواجهه است با توجه به شیوه‌ای که او «بوده است» و هم شیوه‌ای که او «خواهد بود». تفکر در مورد تاریخ عبارتست از تفکر در وحدت اساسی گذشته، حال و آینده در وجود انسان.

این وحدت به طور ضمنی شامل بر یک سلب اساسی است. تکرار یا جبران (*Wiederholung*) امکان گذشته شامل بر یک پاسخ در برابر پاسخ (*Erwiderung*) و یک حکم ناسخ (*Widerruf*) به امکانات دیگر است (SZ, 386). «امکان» در مفهوم فنی هایدگر از ساخت درونی و وجودی مطرح می‌شود تا در مفهوم یک امر بالقوه که بالفعل می‌شود یا نمی‌شود. تکرار خود یک پاسخ در برابر پاسخ است چون تخصیص، یک معنی وجود معانی محتمل دیگر را در بردارد. تکرار همچنین یک حکم ناسخ را شکل می‌دهد چرا که تخصیص یک امکان، انکار دیگر امکانات را در بردارد.^{۲۴} گزارش هایدگر دفاعی در برابر سنت برای خود سنت یا پیشرفت برای خود پیشرفت نیست. تاریخ همان طور که با زمان حال پیوند دارد با گذشته و آینده نیز گره خورده است و ارتباط و پیوند آن با زمان حال به وجهی انتقادی است. آگاهی تاریخی با نوعی آگاهی از امکان وجوه وجود و شیوه‌های تفکر متفاوت از شیوه‌های موجود و آشکار در زمان حاضر مواجه است؛ گرچه این آگاهی تار و مبهم باشد. بر طبق نظر هایدگر تاریخی بودن یا فهمی که با این جنبش تکرار، پاسخ به پاسخ و حکم ناسخ مواجه است نیازی به تامل دقیق و روشن ندارد. به نظر این شیوه بنیادی ایجاد ارتباط با کنش و وقایع تاریخی می‌تواند «بدون نیاز به هرگونه تاریخ‌نگاری» رخ دهد (SZ, 386). حتی رفتارهای بدوی و قبیله‌ای می‌توانند معرف تاریخی بودن باشند. جهت اثبات این رابطه می‌توان تاریخی بودن را با باورهای مذهبی - جادویی پیوند زد. به عنوان مثال پرستش نیاکان حداقل در نظر اول در صورتی قابل قبول است که با مواجهه با مرگ در ارتباط بوده و نیاز به حفظ سنت‌های قومی و قبیله‌ای و یکپارچگی و وحدت قبیله را برآورده کند. حتی اگر نیاز مقولات هستی‌شناسی هایدگر به بسط درباره مردم ابتدایی یک سؤال در حال بررسی و مطرح باشد، حداقل در سطح اشاره به اقوام «ماقبل تاریخی» یک مثال مخالف و گویا در برابر ادعای او مبنی بر اینکه تاریخی بودن ویژگی بنیادی وجود است به شمار نخواهد آمد. حتی فرهنگ‌هایی که به دلیل دستاوردهای والای تمدن آنها به نحو تاریخی اهمیت داشته‌اند نیازی ندارند که اعصاری خاص و متمایل به تامل تاریخی باشند؛ به نظر هایدگر «اعصار غیرتاریخ نگارانه همیشه بدین روال غیرتاریخی نیستند» (SZ, 396). همچنین برای هایدگر همانند نیچه، دوره دستاوردهای پیشرفته تاریخ‌نگاری نیازی به آشکار کردن و جلوه‌گر

ساختن دستاورهای عظیم تاریخی ندارد.

بنابراین تحلیل هستی‌شناسانه یک ویژگی و خصلت اساسی وجود انسان را به طور کلی ارایه می‌کند و فقط بر یک فرهنگ خاص یا سنت تاریخی خاص مثل فرهنگ اروپای غربی قابل اطلاق نیست. همچنین ویژگی مهم تحلیل هستی‌شناسانه هایدگر از تاریخی بودن آنست که هیچ چیز از این تحلیل در مورد آنچه محتوای تاریخ باید باشد به دست نمی‌آید. مفهوم هگل از تاریخ، در مقابل تجویزی‌تر است.^{۲۵} هستی‌شناسی هایدگر چگونگی تفسیر جلوه‌های وجودی خاص - در این مورد، وقایع تاریخی - را مقرر نمی‌کند، چرا که مقولات هستی‌شناسانه شرایطی برای رخدادهای صرفاً غیرواقعی و قابل تصویر هستند. مفاهیم هستی‌شناسانه بیشتر صوری‌اند تا مادی: آنها فقط شکل وجود را توصیف می‌کنند و نه محتوای خاص تجربیات و وقایع فردی را. هایدگر اغلب تاکید دارد که فقدان آشکار جلوه‌های وجودی و خاص ساخت‌هایی مثل اضطراب یا تاریخی بودن شاهدهی علیه آنها نیست. تبیین هستی‌شناسانه از تبیین وجودی (یا علمی) متفاوت است.

این تفاوت معرف یک مشکل است، چرا که مشاهده چگونگی تاثیر مبنایی هستی‌شناسانه بر فعالیت وجودی تحقیق تاریخی دشوار است. موضع هایدگر در هستی و زمان برخلاف دیدگاه هگل بدین دیدگاه تمسک نمی‌جوید که تاریخ فقط به یک شیوه ملاحظه شود. تاریخی بودن یک مفهوم صوری و بسیار شبیه به مقوله کانتی است و هایدگر مدعی است که وجود اساساً توسط ساخت تاریخی بودن مشخص می‌یابد. بر این اساس هر اندیشه تاریخی و هر بخشی از تاریخ‌نگاری معرف این ساخت است.

ولی نقادی نیز وجهی اساسی از تاریخی بودن به حساب می‌آید. این مدعا که تاریخ باید یک خودآگاهی نقادانه و روشن را در برداشته باشد نکته اندکی در بردارد مگر آنکه آنچه زمینه‌های مناسبی برای نقادی فراهم می‌کند شناخته شده باشد. نقادی باید بر استانداردها و ملاک‌های خاص مبتنی باشد. پرسش مطرح در اینجا آنست که این ملاک‌ها را بر چه اساسی می‌توان از شرایط «صرفاً» هستی‌شناسانه استخراج کرد؟ گزارش هستی‌شناسانه فقط مدعی است که نقادی تا اندازه و حدودی وجود خواهد داشت. فرض کنند که دو گزارش نقادانه ولی موثق حاضر باشد. یک نظریه علم باید نکات بیشتری بگوید در مورد اینکه چگونه این تاریخ‌ها می‌توانند بر تفاوت‌های خویش قضاوت کنند. این واقعیت ساده که آنها عناصر نقادی را در بردارند تفاوت میان آنها را مشخص نمی‌کند و نیروی نقادی آنها را باید تا زمانی که مشخص شود کدامیک صحیح است به حالت تعلیق در آورد. برای توانمندی نقادی

باید دلیلی وجود داشته باشد تا باور کنیم گزارش نقادانه صحیح است، نادرست نیست یا دلخواهانه است. توانمندی یا کاربردپذیری گزارش هستی‌شناسانه، ملاک‌های دیگری برای تعیین اعتبار یا حتی ارزش گزارش‌های تاریخی باید در نظر گرفته شود. البته گزارش‌های دیگر ضرورتاً در صورتی که چنین نکاتی در نظر گرفته شود به ورطه نسبی‌گرایی سقوط نخواهد کرد. ولی بدون بیان نکاتی بیشتر، نسبی‌گرایی به نحو رضایت‌آمیز واگذاشته نخواهد شد.

لوازم تاریخ‌نگاری

بازگشت هایدگر از رهیافت نوکاتی به فلسفه علم و چرخش به سمت یک پرسشگری 'بنیادی' تر و هستی‌شناسانه بر این باور متکی است که علوم با یک بحران مواجهند و فلسفه می‌تواند پیش‌تاز علوم بوده و به آنان روش بیرون رفتن از مشکلاتشان را با بنیاد نهادن تحقیق بر یک بنیاد تازه نشان دهد (SZ, 9-10). البته چنین باوری منحصر به هایدگر نیست. مفهوم هوسرل از فلسفه به عنوان یک علم مستحکم و استوار یک سابقه مهم برای هایدگر به شمار می‌آید. ولی این باور موجب یک شکست فاحش برای 'هستی‌شناسی بنیادی' می‌شود، چرا که دقیقاً در همان نقطه‌ای قرار دارد که هستی‌شناسی در آنجا با علوم وجودی که هایدگر حداقل با آنها توافق دارد ارتباط پیدا می‌کند. هایدگر در گزارش خود از ارتباط میان تاریخی بودن و تاریخ‌نگاری آشکارتر از همه بخش‌های هستی و زمان چگونگی کمک فلسفه هستی‌شناسانه را به آن علم وجودی که در وضعیت بحرانی قرار دارد توضیح می‌دهد. بدین ترتیب این گزارش لوازمی غیر از لوازم تاریخ‌نگاری برای علوم در پی خواهد داشت. این گزارش می‌تواند جان‌نشین همه فعالیت هستی‌شناسانه در 'ایجاد مبنا و بنیاد' برای علوم شود. ولی آیا یک سازه هستی‌شناسانه می‌تواند دارای آن نیروی وجودی که هایدگر بر آن سوار می‌کند باشد؟ اگر این گزارش ناموفق باشد، البته ثابت نمی‌کند که طرح فوق علمی نیست. ولی تاریخ بخاطر ارتباط نزدیکی که با فلسفه دارد می‌تواند قلمروی باشد که این طرح بیشترین امکان موفقیت را در آن داشته باشد، و این در صورتی است که اصولاً توانایی موفقیت وجود داشته باشد. بررسی نظریه هایدگر در باب علم تاریخ در قسمت ۷۶ کتاب آزمون قاطع برای نظریه بنیادگرایانه او در مورد علم است.

علم برای هایدگر یک نوع مضمون کوچک کردن است (SZ, 393). بر مبنای یک توجه ماقبل علمی، محدودیت یک قلمرو خاص برداشته شده و هستی‌های موجود در این قلمرو بر طبق یک روش و یک چارچوب مفهومی مورد تحقیق قرار می‌گیرند. علم تاریخ به چه

مضمایمی می‌پردازد؟ موضوع تاریخ برای هایدگر دازاین است که «بوده است» (*dagewesenes Dasein*). این برداشتن محدودیت از قلمرو تاریخ محدوده‌ای که بر دیگر علوم تحمیل می‌شود را بر تاریخ تحمیل نمی‌کند و صرفاً شرط و متدی برای امکان باز بودن گذشته و دسترسی آن برای ماست. این باز بودن آنچه را که می‌توان در مورد گذشته گفت محدود نمی‌کند و لازمه آن می‌تواند نوعی خصلت دلخواهی در تبیین‌های تاریخی باشد یا حتی بدتر از آن می‌تواند به یک نسبی‌گرایی کامل بیانجامد که در آن هر چیزی را بتوان گفت. در اینجا می‌توان از هایدگر دفاع کرد چرا که محدودیت‌هایی وجود دارد که ناشی از گذاشتن شرط «عمل بودن» (*Vollziehbar*) بر مضامین هستند (SZ, 393). موضوع تاریخ برای هایدگر دازاینی است که بوده است و دازاین همیشه در یک جهان وجود پیدا می‌کند، به همین دلیل همه واقعیات تودستی و فرادستی به دازاین و جهانی که تحت شمول آن گزارش قرار گرفته و تبیین می‌شود مربوط خواهند شد. بدین قرار تصور هایدگر از علم تاریخ شامل است بر ملاک‌های معمولی کمال (مجموعه همه داده‌های مربوط) و تلائم (گزارشی سازگار از همه این داده‌ها). بدین ترتیب چیزی وجود ندارد که با اقتضائات سنتی نسبت به محکم‌ترین مبانی علمی و آکادمیک تضاد داشته باشد.

گام بعد مساله‌برانگیزتر است. هایدگر می‌خواهد بگوید که صرف در اختیار داشتن این مواد واقعی چرایی ظهور این مواد به صورت تاریخی را تبیین نمی‌کند. بلکه این مواد را باید به صورتی باقی و متعلق به یک جهان و یک دازاین واقعاً موجود در آن جهان فهمید. کسب و واری این مواد آغاز بازگشت به گذشته نیست، بلکه بیشتر امکان ماتقدم «وجود تاریخی متوجه به دازاینی را که در آنجا بوده است» مفروض می‌انگارد (SZ, 394).

جهت فهم منظور هایدگر در اینجا، باید از آنچه منظور نظر او نیست آغاز کرد. نخست آنکه او نظریه همدلی را پیشنهاد نمی‌کند چرا که لازمه همدلی رفتار با انسان‌ها به صورت اذهانی است که به نحو هستی‌شناسانه از هم جدا شده و فقط با نهادهایی مبهم و نامعلوم به هم ارتباط می‌یابند (نگاه کنید به SZ, 124). ثانیاً او این نکته را مطرح نمی‌کند که نظریه او با منحصر به فرد بودن وقایع گذشته سروکار دارد. از نظر هایدگر مورخ باید امکانات وجودی دوران‌های گذشته را برای عصر خویش مجدداً احیا کند. ثالثاً او منکر این مطلب است که تاریخ به قوانین جبری تقلیل می‌یابد (SZ, 395). اگرچه تاریخ باید این داده‌ها را گزارش کند، نکته اساسی هایدگر آنست که مضمون تاریخ صرفاً واقعی نخواهد بود.^{۲۶} او معتقد است که این واقعیات فقط نتیجه انتخاب ثابتی از وجود است و کار مورخ در اساسی‌ترین وجه آن

بازسازی واقعیات نیست، بلکه بازسازی امکانات یا انتخاب‌های وجودی موجود در تحت سرنوشت تاریخی افراد و تقدیر مردمان است.

بازسازی بیشتر تکرار یا جبران و عمل‌آوری مجدد است، چرا که این پرسش صرفاً به بازسازی یا احیای یک خانه ویران و منهدم شده باز نمی‌گردد. خود این ویرانه فقط نشانه وجهی از وجود است که باید مورخ آن را تکرار کرده یا جبران کند. وجه وجود یک شی نیست بلکه یک امکان در و از طریق مجموعه‌ای از جلوه‌های واقعی است. فهم یک امکان با شناخت یک واقعیت تفاوت دارد. ولی برای شناخت مدلول یک واقعیت، مورخ باید بافت کلی شکل دهنده به تشخیص آن واقعیت را فهمیده و تفسیر کند. براساس دیدگاه هایدگر، خود این بافت همان واقعیت نیست بلکه امکانی است که واقعیات را در بر گرفته و از آنها جاری می‌شود. همیشه نیاز به اثبات تفسیر توسط واقعیات وجود خواهد داشت، ولی روشن خواهد بود که یک دسته مشخص از واقعیات می‌تواند با بافت‌های متفاوت تناسب داشته و خود بافت مورد نظر معرف یک انتخاب مورخ باشد. این انتخاب بیشتر نوعی پاسخ به موقعیت خود مورخ است تا موقعیت گذشته. تاریخ ارتباطی اساسی با زمان حاضر (و آینده مورد انتظار) دارد. تاریخ معرف عمل جداسازی از زمان حاضر است و بدین واسطه حداقل به نحو ضمنی نوعی پرسشگری از 'امروز' است. هنگامی که تاریخ توانایی قاطع خویش را تشخیص دهد، از چشم هایدگر موثق می‌شود (SZ, 397).

البته هایدگر کاملاً تناقض‌های فوق را در ادعای مربوط به ضرورت سروکار داشتن مورخ با امور ممکن تا واقعیات درک می‌کند. علوم عموماً با واقعیات سروکار دارند. ولی هایدگر طرح سابق خویش را در اشاره به تفاوت ذاتی میان علوم انسانی و علوم طبیعی دنبال می‌کند. ولی حتی مفهوم ضعیف‌تری از 'علم' نیز باید ملاک‌های گفتمان عقلانی را در برداشته باشد تا انتخاب در هر موضوع و نقطه را ممکن سازد. آیا هایدگر در حرکت از ضرورت به امکان چنین ملاک‌هایی را برای تاریخ حذف کرده است؟

گرچه بسیاری از نکاتی را که هایدگر در مورد علم تاریخ می‌گوید صحت دارد، حداقل و به میزانی مشخص، زیاده از حد سخن گفته است. به عنوان مثال او معتقد است که نمی‌توان باور داشت که تاریخ‌نگاری دارای «ارزشی کلی و عمومی» است (SZ, 395). اگر هایدگر فقط معتقد بود که هیچ گزارش تاریخی‌ای برای همیشه درست نخواهد بود، هیچ دشواری خاصی وجود نداشت. ولی اگر او مدعی باشد که یک گزارش نمی‌تواند در یک زمان خاص و توسط مورخان رقیب معتبر دانسته شود دیدگاه او به شدت متناقض نما خواهد بود. او نظر

خود را در کتاب دیگری آورده و گفته است که یک گزارش خاص برای یک عصر خاص و معین درست است (نگاه کنید به مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه، ترجمه انگلیسی، ص. ۱۴۷ و بعد). او همچنین در هستی و زمان به روشنی متمایل است که تحلیل روش‌شناسی تاریخ‌نگارانه به تجزیه و تلاشی تاریخ فلسفه منجر شود (SZ, 392). جایگاه و موقعیت تفسیر خود هایدگر از تاریخ فلسفه چیست؟ آیا هنگامی که بازاندیشی هایدگر در سنت به ریشه‌های ابتدایی مقولات و مفاهیم می‌رسد، گزارش او از این ریشه‌ها «صحیح» است؟ ریشه‌های مورد نظر باید توسط خود سنت نیز معقول شده باشند (نگاه کنید به SZ, 21-22). هایدگر حداقل در هستی و زمان به نظر می‌آید که مدعی است گزارش تاریخی او معتبر است، چون او این تلاش و زوال تاریخی فلسفه را به صورت «نقدی متوجه به امروز و روشی غالب برای بررسی تاریخ هستی‌شناسی» تلقی می‌کند (SZ, 22-23). طرح او در باب تلاشی، خود نوعی تاریخ‌نگاری است و یک تاریخ‌نگاری موثق است چرا که جهت‌گیری به شدت نقادانه‌ای دارد به آنچه که در فلسفه امروز «اشتباه» است. ولی بر این اساس این طرح باید به نحو شگفت‌انگیزی عتیقه‌جویانه بوده و به علمی بودن خویش باور داشته باشد.

در اینجا حداقل دو مفهوم از حقیقت به چشم می‌خورد. این دو مفهوم با تمیزی مطابقت دارد که خود هایدگر میان حقیقت و ناپوشیدگی^{۲۷} (Entdecktheit) هستی‌ها (هنگامی که یک شی خاص به صورت آن شی ملاحظه می‌شود) و افشاشدگی^{۲۸} (Erschlossenheit) کل که پرده برداشتن از هستی‌های خاص را ممکن می‌سازد - می‌گذارد (SZ, 220). مورد اول وجودی است و مورد دوم هستی‌شناسانه. هنگامی که هایدگر تاکید می‌کند علم تاریخ باید به صورت یک امر ممکن ملاحظه شود و قابل می‌شود که این حقیقت تاریخ‌نگارانه باید با افشاشدگی موثق (حقیقت) وجود تاریخی تبیین شود (SZ, 397)، در واقع قابل می‌شود که تاریخ‌نگاری در حقیقت هستی‌شناسانه بنیاد دارد.

به نظر می‌آید که این مدعا نوعی تمجید و تعارف با تاریخ است، چون تاریخ را با فلسفه و هنر از جهت «صحیح» بودن به معنای عمیق‌تر گشودن راه‌هایی تازه برای مشاهده و یک جهان تازه یکی می‌گیرد. ولی آیا این وحدت، مطلوب است؟ هایدگر در متن خطابه دانشگاهی به تفاوت میان تاریخ و فلسفه اشاره می‌کند. او تاریخ فلسفه را اصولاً متعلق به فلسفه می‌داند تا تحقیق تاریخی (نگاه کنید به *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, S. 5). توصیف او از تاریخ‌نگاری «موثق» و نوع «حقیقت» هستی‌شناسانه آن قابلیت اطلاق بیشتری بر فلسفه و تاریخ آن دارد تا (فی‌نفسه) خود تاریخ‌نگاری. البته حتی تاریخ فلسفه نیز

نمی‌تواند نوع هستی‌شناسانه حقیقت را دربرداشته باشد که تفسیر دوباره ناشی از تلاش تاریخ هستی‌شناسی سنتی توسط هایدگر را ممکن می‌سازد. ولی با این حال استدلال‌های مربوط به این نکته با استدلال‌هایی که نشان می‌دهند مفهوم مفروض تاریخ‌نگاری از حقیقت همان حقیقت هستی‌شناسانه افشای موثق نیست تفاوت دارند. نکته اخیر را باید در اینجا توضیح داد.

هایدگر مدعی است که کار علم تاریخ «افشای موجودات تاریخی» است (SZ, 393). این افشاگری عبارت است از نوعی تکرار که فهم دازاین گذشته را در امکان گذشته ولی قابل تکرار آن جستجو می‌کند. «منظور از 'تولد' تاریخ‌نگاری از تاریخی بودن موثق آنست که مضمون‌سازی ابتدایی از موضوع تاریخ‌نگارانه طرحی از امکان وجودی خود دازاین گذشته است» (SZ, 394). این امکان به زندگی شخصی فرد محدود نمی‌شود بلکه نیروهای تاریخی بزرگتری را نیز شامل می‌گردد.

نکته اساسی هایدگر می‌تواند این باشد که مورخ تلاش می‌کند انسان‌ها را بفهمد و نه ماشین‌ها را. انسان‌ها شی نیستند و به همین دلیل ملاک‌های فهم آنها با ملاک‌های شناخت اشیایی مثل ماشین یکسان نیستند. درستی و نادرستی شناخت از یک شی معنای دیگری به جز درک درست یا نادرست یک شخص دارد. ولی گرچه این امر در مورد افراد جاندار صدق می‌کند، افراد تاریخی از آن جهت که ما کارهایشان را می‌شناسیم متفاوت هستند. نیازی نیست که در مورد کنشهای آینده که معرفت ما را در مورد کنشهایی که قبلاً رخ داده انکار می‌کنند نگران باشیم. بدین ترتیب گزارش تاریخ‌نگارانه از انسان‌های تاریخی کدام مفهوم از حقیقت را مفروض می‌گیرد؟

این گزارش از جهتی باید قابل تایید یا غیرقابل تایید باشد. خود هایدگر مدعی است که فیلسوفان گذشته به درستی درک نشده‌اند. به نظر نمی‌آید که او قایل باشد تفاسیر متعددی ممکن باشند و تفسیر او به اندازه هر تفسیر دیگری موجه باشد. فرض ما اینست که گزارش‌های او جدال برانگیزتر باشند. او به روشنی انکار می‌کند که مبتنی کردن تاریخ بر تاریخی بودن، تاریخ را ذهن‌گرا سازد. او بر عینیت علم تاریخ مهر تایید می‌گذارد، گرچه تعبیر «عینیت» را دوباره تعریف می‌کند:

افشای تاریخ نگارانه «گذشته» که بر تکرار مقدر متکی است تا آن حد از «ذهنی بودن» دور است که به تنهایی «عینیت» علم تاریخ را تضمین می‌کند. به همین دلیل عینیت یک علم ابتدائاً با این مساله تنظیم می‌شود که آیا می‌تواند پرده از ادراک وجود مضمونی در هستی ابتدایی آن بردارد یا خیر [SZ, 395].

هایدگر در برابر رانکه و تاریخ‌گرایان حرفی ندارد، چون «شیوه حقیقی وجود آن [تاریخ] (*Wie es eigentlich gewesen ist*)» چیزی بیش از صرف واقعیات را در بردارد. این نکته تاحدی ساده و روان است و از آن نتیجه نمی‌شود که می‌توان به طریقی واقعیات را مورد تفسیر قرار داد. همچنین اگر هایدگر تمایل داشته باشد که عینیت تاریخ را، حتی در مفهوم خود از این واژه، حفظ کند، باید دلایل روش‌شناسانه روشن‌تری برای ضرورت پذیرش یک توصیف از امر ممکن ارایه کند، بالاخص اگر توصیف دوم با توصیف اول در تضاد باشد.

حقیقت برای هایدگر به صورت افشای آنچه که او «غیرحقیقت»^{۲۹} می‌نامد مطرح است، ولی این افشا محدوده نادرست و اشتباه را در بر نمی‌گیرد. داوری‌ها محتمل‌الصدق یا محتمل‌الکذب هستند (به معنی *entdecken* و *Verdecken*) ولی افشاء، باز شدن بافت کلی معناست و نمی‌تواند نادرست باشد، بلکه فقط می‌تواند در روشن کردن حقیقت ناموفق باشد. هایدگر این عدم موفقیت در روشن کردن را غیرحقیقت می‌خواند. حقیقت این افشاء نیز بخاطر ارتباط با دازاین همیشه با غیرحقیقت همراه است، چرا که افشاء محدود است - روشن کردن یک قلمرو به معنی روشن کردن قلمروهای دیگر نیست.

تاریخ‌نگاری می‌تواند بناگزیر در شرایط غیرحقیقت باشد، چرا که همیشه نکات بیشتری را می‌تواند در مورد گذشته گفت. متقاعدکننده بودن گزارش‌های تاریخی بدین نکته وابسته است که احتمال داوری و حکم داشته باشند. صحت و صدق آنها باید تفاوت ایجاد کند، چون در غیر این صورت فقط جنبه نظری خواهند داشت. گزارش‌های تاریخی گزاره‌ها و مدعیات مربوط یا نامربوط به وقوع امور واقعی در جهان را شامل هستند. البته از نظر هایدگر این مدعیات قابل استخراج بوده و به حقیقت مدعیات در معنای عمیق «حقیقت» بافت افشاگرانه آنها وابسته هستند. ولی تاریخ شعر نیست و گزاره‌های مورخان، حتی در مورد امکان وجودی، گزاره‌هایی هستند که می‌خواهند بر موقعیت گذشته صادق باشند؛ این گزاره‌ها همچنین می‌خواهند قابل تایید یا تکذیب باشند. بدین ترتیب حقیقت به عنوان افشاء یا حقیقت هستی‌شناسانه چیزی نیست که تاریخ از آن جهت که علم است بتواند آن را تصدیق کند یا نتواند. همچنین ممکن نیست که بتوان میان گزارش‌های تاریخی متضاد براساس این حقیقت تمیز قایل شد. این مفهوم از نظر روش‌شناسی علمی این چنین را از پیش فرض نمی‌گیرد. علم نیز شواهدی برای نظریه هستی‌شناسانه هایدگر فراهم نمی‌آورد.

جهت نقادانه بودن یک گزارش تاریخی، این گزارش باید صحیح انگاشته شود. البته جهت کارآ بودن این نقادی، گزارش فوق می‌تواند صحیح نباشد، ولی اگر یک گزارش،

نادرست تشخیص داده شود، نیروی نقادی خود را از دست می‌دهد. حتی پرحرارت‌ترین دفاعیه‌ها از «تناسب» و «مربوط بودن» تاریخ‌نگاری باید بپذیرند که واقعیت منطقی و معتبر بهتر از تمسک به یک گزارش احساسی ولی واقعاً تهی است. حتی آنها که تاکید دارند تاریخ‌نگاری تحت تاثیر تفاوت‌های سیاسی است باید تشخیص دهند که گفتمان و گفتگو فقط از آن جهت امکان‌پذیرند که گزارش‌ها توسط امکان‌تایید و تکذیب پشتیبانی شده و چارچوب‌ها توسط استدلال گسترده تصدیق شده یا قابل تصدیق هستند.

ویژگی دیگر «حقیقت به عنوان افشاگری» که کاربرد کمتری در تاریخ‌نگاری نسبت به تصور و انتظار افراد دارد تمسک به توثیق است. هایدگر می‌نویسد، «...دازاین خود را در و به صورت امکان وجود خویش برای خود افشا می‌کند [Seinkönnen] این افشای موثق پدیده حقیقت ابتدایی را به توثیق نشان می‌دهد» (SZ, 221). هنگامی که او می‌گوید حقیقت تاریخ‌نگارانه باید در چارچوب افشاگری موثق (SZ, 397) تبیین شود، منظور او آنست که یک مرحله اساسی از تامل و درک خویش در کار با تاریخ وجود دارد. ولی این کار چگونه انجام می‌شود؟ اگر این امر بتواند صحت داشته باشد که مورخ به عنوان یک شخص بتواند در مورد آنچه تاریخ برای او و وجودش معنی دارد به تامل بپردازد، این موضوع با حقیقت خود گزارش تاریخی تفاوت دارد. در واقع مثل خود هایدگر از یک مورخ «موثق» بدین نکته اشاره دارد که محتوای تحقیق مربوط‌ترین عامل در تعیین توثیق نیست. او جهت تمیز میان مورخانی که تحقیق تاریخی را با شرط موثق بودن دنبال می‌کنند و آنها که چنین نمی‌کنند می‌گوید:

مورخی که خود را از آغاز به درون جهان‌بینی [Weltanschauung] یک دوران «می‌اندازد» هنوز ثابت نکرده است که او موضوع خویش را به وجهی تاریخی و موثق و نه فقط «زیبایی‌شناسانه» درک می‌کند. و از سوی دیگر وجود مورخی که «فقط» منابع را ویرایش می‌کند با امر تاریخی بودن موثق مشخص می‌شود [SZ, 396].

میزان ترکیب منافع تذکاری و عتیقه‌جویانه با منافع انتقادی اهمیت زیادی در تعیین موثق بودن یا نبودن تاریخ‌نگاری دارد. اگر نتایج کارهای ویراستار منبع در کاوش واقعیات نشان دهد که یک موقعیت خاص در گذشته مورد سوء فهم قرار گرفته و فرضیات غالب در مورد این موقعیت باید تغییر یابند، کار او حقیقتاً ارزشمند خواهد بود. ولی اگر کار او فقط مؤید فرضیات غالب باشد (و این شاید در مقابل انتظارات و امیدهای اولیه او قرار گیرد)، آیا باید آن را کمتر ارزشمند و کمتر موثق دانست؟ هر دو مورد نمایانگر اثبات و تجربه امکان تاریخ

انتقادی هستند. پاسخ هر چه باشد، دلیل خوبی وجود دارد بر تمییز پرسش حقیقت گزارش تاریخی از معنای آن برای خود مورخ. مطمئناً تلاش برای داوری میان گزارش‌های تاریخی متضاد توسط تحقیق در موثق بودن آنها کمتر در جهت کسب نتایج متقاعدکننده است تا واریسی دوباره منابع و روش‌های مورخان.

آیا تامل شخص موجود در «افشاگری موثق» می‌تواند در درون مرزهای این چنین دانش تاریخی قرار گیرد؟ آیا تاریخ بماهو تاریخ به تامل در بنیادهای خود پرداخته و جایگاه خویش در زمان حال را به خود نشان می‌دهد؟ کسی ممکن است فکر کند که تاریخ می‌تواند با ارایه تاریخ خویش چنین کاری را انجام دهد. ولی هایدگر در مقاله بعدی‌اش پرسش مشابهی را در مورد تاریخ مطرح کرده و با دلایل مناسب، به سؤال فوق پاسخ منفی می‌دهد. این پاسخی منفی می‌تواند عدم رابطه اساسی میان علم تاریخ و بنیاد هستی‌شناسانه آن را در حقیقت وجودی روشن سازد.

هایدگر در مقاله «دانش و آگاهی» (*Wissenschaft und Besinnung*) بحث می‌کند از اینکه علوم توانایی کشف ماهیت خویش و محاسبه محدوده‌ها و چارچوب‌های مفهومی خویش را به نحو علمی دارند. در اینجا ممکن است یک استثناء وجود داشته باشد:

تاریخ‌نگاری نیز از جهت علم بودن، همانند همه علوم دارای یک تاریخ است. بنابراین علم تاریخ [*Geschichtswissenschaft*] می‌تواند خود را در چارچوب اصطلاحات و روش‌های خویش مورد بررسی و ملاحظه قرار دهد. یقیناً چنین است. تاریخ‌نگاری از طریق این بررسی و ملاحظه تاریخ علمی را که در دست است به چنگ می‌آورد. ولی تاریخ‌نگاری با انجام این کار هرگز نمی‌تواند ماهیت خویش را به عنوان تاریخ‌نگاری به عنوان یک علم درک و کشف کند. اگر کسی بخواهد مطلبی نظری در مورد ریاضیات بگوید، باید امور ریاضی و حالت‌های ارایه مطلب را کنار بگذارد. اینکه خود ریاضیات چیست را هرگز نمی‌توان به نحو ریاضی محاسبه کرد.^{۳۰}

صدق گزاره‌های نظری مربوط به ماهیت تاریخ اصولاً از صدق گزاره‌های تاریخی متفاوت است. اگر گزاره‌های نظری مربوط به ریاضیات اعتبار محاسبات ریاضی را دست نخورده باقی بگذارند، چرا باید فرض کرد که گزاره‌های هستی‌شناسانه در مورد علم تاریخ اعتبار مدعیات مطرح در آن علم را تغییر خواهند داد؟ بحث از «تکوین هستی‌شناسانه» تاریخ فقط بحثی در باب تکوین است و اعتبار گزارش‌های تاریخی را تغییر نخواهد داد. چنین بحثی همچنین تفاوت بنیادی میان نوع حقیقت موجود در تاریخ‌نگاری و نوع خود زاینده و خود تاییدکننده حقیقت موجود در گزارش تکوینی از یک هستی‌شناسی بنیادگرا را نشان

می‌دهد. البته تلاش هستی‌شناسانه می‌تواند اعتبار و کارکرد خاص خویش را دارا باشد. حتی اگر چنین چیزی را بپذیریم، تحلیل هایدگر از تاریخ‌نگاری هیچ شاهدهی برای اندیشه در این باب که تلاش هستی‌شناسانه باید یا می‌تواند به پیش رفته و علم را به روشی عینی به بیرون از بحران موجود هدایت کند به دست نمی‌دهد. به نظر می‌آید که این «بحران»، «فقط» یک بحران فلسفی باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Couzens Hoy, David, "History, Historicity, and Historiography in Being and Time" in *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*. Ed. by Michael Murray, New Haven and London & Yale University Press, 1978, pp. 329-353.

کتاب حلقه انتقادی از کوزنز هوی به فارسی ترجمه شده است.

۲. فیلسوف فیلسوف در اینجا به معنی کسی است که به تأمل در کار فیلسوفان می‌پردازد و نگاهی مرتبه دوم به آنان دارد؛ درست مانند فیلسوف علم، فیلسوف هنر، فیلسوف سیاست و مانند آنها که موضوع اندیشه‌اش مضاف‌الیه ترکیبات فوق است. م.

۳. من در اینجا مسوولیت ترجمه همه بخش‌های نقل شده از متون آلمانی هایدگر را بر عهده می‌گیرم. ارجاعات به هستی و زمان مطابق با شماره‌گذاری صفحات در *Sein und Zeit* (SZ)، ویرایش دهم (Tübingen, 1963) هستند. دو واژه *Historie* و *Geschichtlichkeit* به صورت «تاریخ‌نگاری» و «تاریخی بودن» ترجمه شده‌اند تا «تاریخ‌شناسی» و «تاریخیت». در ترجمه مک کوپری و راینسون شکل دوم مورد نظر بوده است. [در این متن به جای *history*، *historicity*، *historiography*، *historicality*، *historiolog* و *historism* به ترتیب تاریخ، تاریخی بودن، تاریخ‌نگاری، تاریخیت، تاریخ‌شناسی و تاریخ‌گرایی قرار داده‌ایم. م]

4. Being - toward - death.

5. Ontological.

6. Ontic.

7. Martin Heidegger. *On Time and Being*. Joon Stambaugh (New York, 1972), p. 24.

8. David Couzens Hoy, "The Owl and the Poet: Heidegger's Critique of Hegel" in *Boundary* 24 (Winter, 1976): pp. 393-410; Michael Murray, *Modern philosophy of History: Its Origin and Destination* (The Hague, 1970).

9. Count Paul Yorck von Wartenburg.

10. Philosophy as Rigorous Science.

۱۱. هایدگر در مقاله‌ای به نام «غلبه بر مابعدالطبیعه» که نوعی پاسخ به کارناپ را در دل خود دارد می‌نویسد: «پیامد فقدان تقدیر یک امر غیرتاریخی است. خصلت این امر، سلطه تاریخ‌نگاری است. تاریخ‌گرایی همانا متحیر و گیج بودن تاریخ‌نگاری است». نگاه کنید به:

Martin Heidegger. *The End of Philosophy*. Trans. Joon Stambaugh (New York, 1973), pp. 92-93.

جهت مدعایی آشنا در همین باب نگاه کنید به SZ, 396.

12. C. Sentroul.

13. *Literarische Rundschau für das Katholische Deutschland* 40 (Freiburg, 1914): pp. 330-31, p. 330.

14. Martin Heidegger, "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für philosophie und philosophische kritik* 161 (Leipzig, 1916): pp. 173-188;

از اینجا به بعد به این مقاله با علامت اختصاری ZG اشاره می‌شود.

15. Droysen.

16. Otherness.

17. Ranke.

18. Ocularist.

19. Monumental.

۲۰. این امتداد از نظر دستوری انعکاسی است (این امتداد یک «erstreckten Sicherstreckens» - SZ ۳۷۵). بدین ترتیب بیش از آنکه انسان صرفاً در این امتداد از وجود خویش و تحمل تغییر در طول زمان آگاهی دارد به دست می‌آید، چون در غیر این صورت این نکته فقط با طنینی منفعلانه مورد اشاره قرار می‌گرفت. نباید *Geschichtlichkeit* را به یک پدیده روانشناختی تقلیل داد، بلکه از آن جهت که ضرورت آن بیشتر با شکل‌گیری یک هستی‌شناسی غیردوگانه‌گرا تعیین می‌شود تا امید به «مؤمن بودن» به تجربه» از پیش فلسفی بوده است. این امر مدعای هایدگر را در انتقاد از یورک در باب اینکه تاریخ نباید صرفاً از حیث وجودی متمایز شناخته شود تبیین می‌کند (با دوگانگی میان توالی عینی و موضوعی که تجربه می‌کند گام‌های کمی را متحمل می‌شود) ولی مدعای او را باید در پرسش از وجود یعنی در یک «هستی‌شناسی» تازه که از تقلیل مابعدالطبیعی انسان به یک موضوع و تقلیل وجود به دامنه‌ای از اشیا ممکن پرهیز می‌کند مبتنی کرد.

21. Nathan Rotenstreich, "The Ontological Status of History", *American Philosophical Quarterly* 9 (January, 1972): pp. 49-58.

22. Selfhood.

23. Calvin O. Schrag, "Heidegger on Repetition and Historical Understanding", *Philosophy East and West* 2 (July, 1970): pp. 287-295, p. 291.

۲۴. یادداشت توضیحی مک کوایری و رابینسون در ترجمه خود از هستی و زمان، ص. ۴۳۸ تا حدی گمراه‌کننده است. آنها می‌گویند که نکته حکم ناسخ (*Widerruf*) نوعی رد یا انکار به صورت «سرزنش گذشته» است. قول به اینکه گذشته مورد سرزنش واقع شده می‌تواند فرد را با این اندیشه که گذشته قابل انکار است یا مسوولیت حال قابل انتقال به گذشته است گمراه کند. (یک مثال انتزاعی از این مورد عبارت است از سرزنش و توبیخ اسلاف برای آغاز جنگی که با اصول و سیاست‌هایی کاملاً مشابه با اصول و سیاست‌هایی که جنگ را برای نخستین بار موجب شد ادامه می‌یابد.) این تفسیر از این واقعیت غفلت می‌کند که سرزنش گذشته تغییر در چیزی نیست، نکته هایدگر در اینجا بیشتر آنست که *Widerruf* سرزنشی نسبت به حال و نیروهای خاصی در

زمان حال است که ادعا می‌شود گذشته را به انجام رسانده‌اند.

۲۵. هگل بیشتر بر ارتباط امر تاریخی و تاریخ‌نگارانه - وقایع تاریخ و نوشتن تاریخ - تاکید دارد تا تفکیک آن دو، و این بر آن مفهوم از «تاریخ» که مفاهیمی را از پیش در نظر دارد مبتنی است. مفاهیم فوق هم فردیت یافتن «وقایع» تاریخی و هم نوشتن در مورد این وقایع را معین می‌کنند. هگل بر این اعتقاد است که تاریخ خود، ماجرایی توسعه‌ایده آزادی است و به همین ترتیب شرایط مادی حداقل برای «داشتن یک تاریخ» را می‌توان طرح کرد. بدین ترتیب دیدگاه او آنست که بدون مفاهیمی مثل قانون و دولت هیچ مفهومی برای نوشتن یک «تاریخ» در دست نخواهد بود. نگاه کنید به مقدمه هگل بر خطابه‌هایی در باب فلسفه تاریخ جهان در ترجمه جدید انگلیسی از اچ. بی. نیسبت (Cambridge, ۱۹۷۵)، صص. ۱۳۵ و بعد.

۲۶. این نکته به یک تمایز محوری در اصطلاح‌شناسی هایدگر وابسته است. اگر این تمایز پذیرفته شود، آن نکته نیز به طور سرانگشتی صحیح خواهد بود. هایدگر میان *Tatsächlichkeit* یا قوه (حالت اسمی از *Tatsache* بودن) و *Faktizität* یا واقعیت داشتن (حالت اسمی از *Faktum* بودن) تمایز قایل می‌شود. قوه را می‌توان بر اشیا غیر زنده (*Vorhanden* و *Zubanden*) اطلاق کرد، در حالی که واقعیت داشتن فقط بر انسان‌ها قابل اطلاق است (نگاه کنید به SZ ۷، ۵۶، ۱۳۵، ۱۴۵، ۳۹۴). تفاوت مهم میان وجه وجود اشیا و وجه وجود انسان‌ها آنست که هرگاه چیزی بالقوه باشد، می‌توان مساله مربوط به اشیا را مستقیم درک کرد و هرگاه چیزی واقعیت داشته باشد، مساله وجود اشخاص هرگز به طور مستقیم قابل درک نیست، بلکه فقط استنتاج می‌شود (SZ ۱۳۵). با فرض قبول این اصطلاح‌شناسی بازآفرینی مورخ از وضعیت امور در گذشته باید مستقیماً از اشیا بالقوه و قابل مشاهده فراتر رود تا وجود واقعی مردم را استنتاج کند. ولی این تمایز اصطلاحی مساله جدی مربوط به اینکه آیا می‌توان مطمئن شد که گزارش مربوط به واقعی بودن امور یک گزارش صحیح است و به کدام معنا «صحیح» است را حل نمی‌کند.

27. Uncoveredness.

28. Disclosedness.

29. Untruth.

30. Martin Heidegger. *Vorträge und Aufsätze*. (Pfullingen, 1967), Part I, S. 57.