

هايدگر، انسان‌گرایی و تفکیک / تخریب تاریخ

نوشتۀ گایل سوفر

ترجمۀ محمدسعید حنایی کاشانی

نقد کوبنده هایدگر از تجدّد [نویودگی / modernity] از جمله پرنفوذترین میراثهای فلسفی اوست. اما توصیف او از آفات تجدّد – شی‌عسازی، عقل حسابگر، فقدان امر متعالی، استبداد افکار عمومی آن – بعید است که منحصر بهفرد باشد. عناصر این نقد را در شماری از متکران دیگر می‌توان یافت، از جمله نیچه و ماکس وبر و مکتب فرانکفورت، و دیگر از اشپنگلر و یونگر نام نمی‌بریم. آنچه مختص به هایدگر است و در نقد او واقعاً پرسش برانگیز است، تشخیص او از علت آفات تجدّد است: نه سرمایه‌داری و حرص و آز آن؛ نه عقاید دینی مذهب پرووتستان؛ نه حتی فن‌آوری افسارگسیخته یا "Gestalt" [شخصیت] کارگر؛ بلکه دقیقاً انسان‌گرایی [humanism] سنت فلسفی غربی. از نظر هایدگر، انسان‌گرایی ریشه صفت شی‌عساز و فن‌زده و دنیازده جهان جدید است.

حملات هایدگر به انسان‌گرایی مورد بررسی مجددی قرار گرفته‌اند و این امر به‌ویژه در فرانسه رخ داده است و به صورت موج تازه‌ای از مناقشات بر سر التزام سیاسی او به مناظره‌ای بر سر ماهیت خود انسان‌گرایی تبدیل شده است. ولی این بحث‌های تازه به‌سردرگمی‌های بسیاری دامن می‌زنند. نخست آنکه این بحث‌ها با وجود تمامی تفاوت‌های اشان نشان می‌دهند که چگونه ناقدان و مدافعان هایدگر به مانند یکدیگر موضع او را تحریف می‌کنند. از یک سو، مدافعان فرانسوی او معتقدند که انسان‌گرایی عبارت است از قول به ماهیتی ثابت برای انسان، و براساس این تعریف «حتی نازیسم نوعی انسان‌گرایی است»، ولذا این واقعیت که هایدگر در دوره متقدم تفکرش هنوز در دامهای انسان‌گرایی گرفتار بود (تا آنجاکه توصیفی کلی‌گرا از «دازاین» فراهم کرد)

برای تبیین آراء سیاسی او در دهه سی قرن حاضر اقامه می‌شود.^۱ از سوی دیگر، برخی ناقدان مدلل کرده‌اند که هایدگر ماهیت انسان‌گرایی را کاملاً بد ارائه می‌کند و لذا آنها مبادرت به پیشنهاد تعریفی کاملاً متصاد کرده‌اند. به نظر آنها، «تدبیر درخصوص ماهیت حقیقی انسان‌گرایی» نشان می‌دهد که انسان‌گرایی دقیقاً آن نظری است که می‌گوید انسان هیچ ماهیتی ندارد، بلکه از طریق انتخابها و افعالش تصمیم می‌گیرد که چه می‌خواهد باشد. در یک کلام، آنها تأکید می‌کنند که انسان‌گرایی نوعی اگزیستانسیالیسم / فلسفه وجودی است و بدین ترتیب جمله مشهور سارتر را معکوس می‌کنند. به ادعای آنها، این انسان‌گرایی می‌تواند مبنایی برای حقوق بشر، دموکراسی، آرمان Bildung [تعلیم و تربیت، در قدیم: ادب] و علوم انسانی و الخ، فراهم کند؛ اما هرگز چیزی قوم‌برستانه یا ماهیت‌گرایانه مانند نازیسم یا تحلیل هایدگر از «دازان» ایجاد نمی‌کند.^۲

ولی متوفد دانستن انسان‌گرایی با ماهیت‌گرایی همانقدر عوامانه است که مربوط کردن آن با هایدگر، چراکه چنین ترافقی در بیان اصلی هایدگر درباره این موضوع، «نامه دربار انسان‌گرایی»، یافت نمی‌شود. در حقیقت، هایدگر هیچ‌کجا این نظر را رد نمی‌کند که انسان ماهیتی دارد. به عکس انتقاد او از انسان‌گرایی همواره این است که انسان‌گرایی بعثادرست یا «به‌طور مابعدطبيعي» ماهیت انسان را تعیین کرده است و همچنین اینکه انسان‌گرایی انسان را حیوان عاقلان / ناطق تصور می‌کند و لذا براساس مفهومی پیش‌تصور شده از «فطرت» یا «حیوانیت» یا «اعیان» است. ادعای او این است که چنین پیش‌برداشت‌هایی باب پرسش از نسبت میان وجود [existence] انسان و هستی [Being] را می‌بندند و بدین وسیله دید ما را به ماهیت حقیقی انسان کور می‌کنند.^۳ هایدگر خودش بهوضوح بهفرامهم کردن نگاهی به این ماهیت حقیقی اهتمام می‌کند و بهمین دلیل است که او انسان‌گرایی را به دلیل تعیین نکردن ماهیت انسان «چنانکه شاید و باید» مقصراً می‌شمارد. بدین ترتیب تمامی بحث در پیرامون انسان‌گرایی یا ضد انسان‌گرایی هایدگر در دوره متفقدم تفکرش مبتنی بر پیشفرض ترافق انسان‌گرایی با ماهیت‌گرایی است که هایدگری نیست، بلکه سارتری یا مارکسی-آلتوسری است.^۴

دسته دوم سردرگمی‌ها از درک تاریخی خاصی بر می‌خیزند که بحثهای جاری را شکل می‌دهد. اکثریت وسیعی از مفسران کلاً از ملاحظه سرچشمه‌های تاریخی انسان‌گرایی غفلت می‌کنند. آنها صرفاً به تعریف انسان‌گرایی به منزله موضعی فلسفی و انتزاعی، مانند فاعلیت ذهن انسان [voluntarism]، انسان‌مداری [anthropocentrism]، اراده‌گرایی [subjectivism] و امثال

آن، خشنودند.^۵ از اینجا می‌توانیم یکی از دو موضع ضمنی را استنتاج کنیم. این مفسران یا براین گمان‌اند که ارزیابی هایدگر از انسان‌گرایی به لحاظ تاریخی کافی و واقعی است؛ یا معتقدند که مسأله کفایت تاریخی را باید بی‌اهمیت انگاشت. طبق این نظر دوم، مقوله مفهومی جداگانه‌ای وجود دارد به نام «انسان‌گرایی هایدگری» که سروکاری با انسان‌گرایی تاریخی ندارد و لذا مسأله دقّت تاریخی قابل‌بحث است.

از رشیابی کاملی از کفایت تاریخی ارزیابی هایدگر از انسان‌گرایی کاری دشوار خواهد بود، به‌ویژه با توجه به تمایزی که او میان *Geschichte* و *Historie* قائل است. اما جدأ گمراه کننده است که تصوّر کنیم که هایدگر درباره انسان‌گرایی به‌ایجاد ادعاهای تاریخی نمی‌پردازد، یا اینکه، به‌طور نمونه، کسی می‌تواند درباره «انسان‌گرایی» دوره رنسانس و «انسان‌گرایی» هایدگری فقط از باب ایهام تواند سخن بکوید.^۶ چرا که هایدگر معنای مضاعفی برای انسان‌گرایی به دست می‌دهد: (۱) به‌منزله مجموعه‌ای از پدیدارهای آشنای تاریخی (محض تموّنه، احیای میراث باستانی در دوره رنسانس) و (۲) به‌منزله ذات فلسفی نهفته در زیر این پدیدارها. صورت ظاهری توجهی به برداشتهای تاریخی و سنتی از انسان‌گرایی برخاسته از این واقعیت است که معنای دقّم مورد نظر او، معنای فلسفی، معنای اول را از ریشه دگرگون می‌کند، و بدین‌وسیله اجازه می‌دهد که گرایش‌های اضافی و کم یا بیش بیگانه در جنبش تاریخی واحد و بسیار گستردۀ ای مندرج شوند. با این وصف در مورد اول برای هایدگر «انسان‌گرایی» کلاً اشارت تاریخی و سنتی اش را حفظ می‌کند: جنبش اعاده میراث ادبی و هنری یونان قدیم و روم و تشویق مطالعه نویسنده‌گان قدیم به‌منزله سرمشقی آموزشی، جنبشی که از دوره رنسانس آغاز شد و در روزگار خود هایدگر، از باب مثال، در تأسیس *Gymnasium* [دبیرستان علوم انسانی] انسان‌گرایانه همچنان پرنفوذ بود.^۷ این معنای تاریخی «انسان‌گرایی» با معنای فلسفی هایدگر از انسان‌گرایی به‌منزله زیست‌شناسی‌گرایی [biologism]، انسان‌مداری و اراده‌گرایی جفت می‌شود. طبق این نظر اخیر، ماهیت انسان‌گرایی عبارت است از مبدل کردن انسان به شیوه زیست‌شناختی و دارای عقل؛ قواردادن انسان به عنوان بنیاد و مرکز هر وجود [existence]؛ و تلقی تفکر به‌منزله کوششی فعال برای سلطهٔ فتنی بر واقعیت. چون این معنای فلسفی به ماهیت انسان‌گرایی تاریخی داده شود، انسان‌گرایی در صورتِ به‌لحاظ فلسفی نوعیّة آن پدید می‌آید که در دوره رنسانس یافت نمی‌شود بلکه در *cogito* [می‌اندیشم] دکارت، ایدئالیسم استعلایی کانت و تفکر ارزشی نیچه یافت می‌شود که هریک فاعل شناسنده را واپسین بنیاد هستی وضع می‌کنند. معنای ماهیت‌گرای اجازه می‌دهد ترکیب‌هایی را تولید و بازتولید کند که وقتی می‌توانستند حاکی

از پسندی تاریخی باشند: «انسان‌گرایی رومی»، «انسان‌گرایی مسیحی»، «انسان‌گرایی مارکسیستی». اما البته امروز چنین تعابیری مدهاست که هیبت خودشان را از دست داده‌اند.

با توجه به مدعای هایدگر، مبنی بر آنکه ماهیت انسان‌گرایی تاریخی را تعیین کرده است، مسئله دقت تاریخی رانمی توان چاره کرد. ملاحظه دقت تاریخی را همچنین از آن دسته از ناقدان هایدگر انتظار داریم که می‌خواهند معنای مجددی به «انسان‌گرایی» بدهند. هیچ‌کس انکار نخواهد کرد که همچون مورد تعامی مذهب یا «گرایی‌ها» (ایسم‌ها) معانی متعددی از «انسان‌گرایی» در طی تاریخ و جریان مناظرات ایدئولوژیکی وجود داشته است. با این وصف مذهب یا «گرایی» (ایسم) جدایشده از منابع تاریخی‌اش بدل به شعارات محض و پوک و دعوت به جدل می‌شود. محض نمونه، اگر کسی می‌تواند از «اگزیستانسیالیسم / فلسفه وجودی» اوگوستین سخن بکوید، سخن او در مرتبه نخست می‌تواند اشاره به نسقی باشد با آنچه جنبش تاریخی پیچیده‌ای است (مجسم درنوشته‌های کی‌برکگور، سارتر، یاسپرس و الخ...). فقط در مرتبه دوم می‌تواند مجموعه‌ای از اندیشه‌های کلی فلسفی قابل تشخیص در دوره‌هایی بیرون از قلمرو تاریخی اصل و سرچشمde باشد. به‌همین‌سان، در مورد انسان‌گرایی نیز، تقدم تاریخی در اعاده میراث ادبی و هنری یونان قدیم و روم در دوره رنسانس قرار داد. بدون استناد به انسان‌گرایی دوره رنسانس، سخن‌گفتن از «انسان‌گرایی» در فلسفه افلاطون یا فلسفه دکارت بی‌معناست، یا دست بالا، به لحاظ تاریخی تحریف‌آمیز است.^۸

این سخن بدان معنا نیست که کوشش‌های معاصر برای به‌دست دادن معنایی به‌انسان‌گرایی کلاً از تاریخ غافل بوده‌اند. اما گرچه گهگاه تعظیمی مختصر به تاریخ وجود دارد – چه به‌دوره رنسانس، گوت، مارکس، نیچه، و چه سارتر – حتی ناقدان هایدگر نیز به‌روش تاریخی او در جنبه‌ای اساسی تن داده‌اند: یعنی به ماهیت‌گرایی افراطی و شعارگرایی [sloganism] آن، و به‌تلاش آن برای مبدل‌کردن پدیدارهای تاریخی بسیار پیچیده به «ماهیات» مفهومی ساده‌انگارانه.^۹ غالباً شاهد علاقه بسیار به‌مطرح‌کردن توصیفی پرشمول از انسان‌گرایی به‌منزله موضع و نگرشی فلسفی هستیم – ترجیحاً در یک جمله یا کمتر – تا علاقه به تحقیقی مفصل در ریشه‌های تاریخی و ذات انسان‌گرایی.^{۱۰} این رویکرد نیز دلایل خودش را دارد، زیرا این دسته از متفکران بر آن‌اند تا با دادن پاسخی مثبت به پرسش بوفه و اعطای مجدد معنا به کلمه‌ای که زیر لوایش سیمه می‌زنند با هایدگر مخالفت ورزند. ولی با وجود انگیزه‌های شریفی که در این‌کار نهفته است، می‌باید درخصوص اقباس رویکردی هایدگری به تاریخ – حتی با نتایج متفاوت –

و در مقام تقویت انسان‌گرایی شکّهایی جدی داشت. زیرا روش‌شناسی تاریخی هایدگر خود عمیقاً ضد انسان‌گرایانه است و با روشهای سنتی علوم انسانی مغایرت شدید دارد. رویکرد هایدگر در برابر ساده‌انگاری بیش از حد و تحریف جزئیات تاریخی به نفع روایت مستقیم و اجباری تسامح نشان می‌دهد و تحلیل را از قلمرو مناظره و توجیه معقول دور می‌کند. خطر حاصل از این جریان، استطوره‌پردازی و تبلیغات‌زدگی است که اجتناب از آنها همواره ممکن نبوده است، چه از سوی هایدگر و چه از سوی ناقدان او.

سردرگمی سوم از سردرگمی دوم برمی‌خیزد. چون شارحان به کفایت تاریخی توصیف هایدگر بالنسبه بی‌اعتنای بوده‌اند، توجه اندکی به زمینه وسیعتر و انگیزه‌های آن مبذول کرده‌اند. ما درخصوص اینکه چرا هایدگر از میان تمامی چیزها انسان‌گرایی را باید مقصّر تجدد بشمرد، در تاریکی به‌سر می‌بریم. چرا او صرفاً به انتقاد از فاعلیت ذهن انسان، انسان‌مداری، اراده معطوف به قدرت والخ...، در سنت غربی خشنود نیست؟ چه انگیزه‌ای او را بر آن می‌دارد که همه این گرایش‌های فلسفی را با انسان‌گرایی مترادف کند، چیزی که (قبل از تحلیل او) در بادی نظر هیچ نسبتی با آنها نداشت؟

این پرسش را باید در دو بخش بحث کرد. از یک سو، باید آن عناصر تحلیل هایدگر را که به‌دلیل کفایت تاریخی سزاوار ملاحظه بیشتری اند جدا کرد. محض نمونه، تأویل او از انسان‌گرایی به منزله نظریه‌ای انسان‌مدارانه ظاهراً می‌توانست با اشاره به یکی از مصامین خاص دوره رنسانس، مضمون کرامت انسان، اثبات شود. انسان‌گرایان نوافلاطونی مانند فیچینو و پیکو دلا میراندولا انسان را در مرکز سلسله هستی قرار می‌دهند و او را خالقی خداگونه و شکل‌دهنده عالم توصیف می‌کنند و باز بر این تعلیم معنوی تأکید می‌کنند که باقی مخلوقات برای نفع و استفاده انسان ساخته شدند. وانگهی، شماری از محققان دوره رنسانس مدلّ کرده‌اند که ریشه‌های ایدئالیسم استعلایی کانت در علم‌شناسی‌های فیچینو و ویکو نهفته است که برای آنها علم داشتن نوعی ساختن است (*verum et factum convertuntur*) و موضوع علم آفرینشی از فاعل علم است. بدین ترتیب می‌توان معتقد بود که اصل حقیقت - واقعیت [*verum-factum*] ویکویی مبین برداشت فاعلی و فن‌آورانه از علم و صفت بارز انسان‌گرایی است. دنیوی شدن جهان انسان را نیز که نتیجه این برداشت بوده است اغلب به متفسران دوره رنسانس مانند ماکیاولی و ویکو حوالت داده‌اند. و بالآخره، اگرچه در اطراف این مسأله بحث بسیاری است، دست‌کم قابل بحث است که انسان‌گرایی دوره رنسانس در ظهور علم جدید و ریاضی شدن طبیعت در این علم سهم بسزایی داشته است و این بدنوبه خود مؤید نقد هایدگر از انسان‌گرایی

به منزله فن آورانه کردن و حاکمیت عقل حسابگر است.

از سوی دیگر، توصیف هایدگر مشتمل بر آمیخته‌های از حقایق و نیمه‌حقایق و خطاهای آشکار است که کسی نمی‌تواند ماهیت و انگیزه‌های بسیار جدلی آن را نادیده بگیرد، اینها وقتی واضحتر می‌شوند که ما دو منظومة وسیعتر را که او در بطن آنها نقاش از انسان‌گرایی را می‌پرورد بشناسیم. هر دو اینها به‌وضوح متأثر از تفکرات ژرف او درباب نیچه و تأویلات معاصر درباب نیچه‌اند. منظومة نخست میراث فرهنگ لاتینی در غرب را دربر می‌گیرد، و همچنین تضاد مفروض میان «رومیها» از یک سو و «یونانیها» از سوی دیگر. صحیح است که هایدگر به طور کلی سرچشممه‌های انسان‌گرایی را تا خود یونانیان، بهویژه افلاطون و ارسطو، پی می‌گیرد.^{۱۱} اما این سخن از تأکیدی که او بارها و بارها بر انسان‌گرایی به‌منزله پدیداری لاتینی می‌گذارد چشم می‌پوشد. از نظر هایدگر، انسان‌گرایی به‌طور اخص برداشت خاص یا تخصیص [appropriation] رومی از فرهنگ یونانی است، برداشت خاصی که تجربه آغازین یونانی از طبیعت را قلب و تحریف می‌کند و بدین‌وسیله منبع نخستین بی‌ریشه‌گی تمدن غربی می‌شود. دلالت کامل نقد انسان‌گرایی فقط وقتی نمایان می‌شود که پی‌بریم در نزد هایدگر انسان‌گرایی همواره با لاتینیت و هر چیزی در منظومة آن قرین است: روم قدیم، یونانی یونانی‌مانی، زبان لاتینی، کلیساي کاتولیک، تفکر مدرسی قرون وسطی، رنسانس ایتالیایی، و حتی برخی متکران آلمانی (مانند گونه، وینکلمان، بورکهارت، و بعد از ۱۹۲۹، نیچه نیز) با فهمی مدعیانه و بسیار لاتینی‌زده از یونانیان. بدین ترتیب انسان‌گرایی با وجود قرین بودن گهگاهیش با افلاطون، از نظر هایدگر، ذاتاً ضدیونانی (یا، دست‌کم، متصاد با آنچه از آغاز یونانی است) و، به لحاظ لاتینی‌بودن، نیز ضد‌آلمانی است. چنانکه در ادامه این مقاله بحث خواهد شد، اثبات هایدگر درخصوص تقابل میان رومیها و کلیساي کاتولیک از یک سو، و یونانیها و رومیها نیز در یک سو، در چارچوب قالب عامه‌پسندی از بحثهای بسیاری متکران آلمانی قوم پرست و متأثر از نیچه در آن روزگار، مانند برتام و بویملر، قرار می‌گیرد.

منظومه دوم و کراراً مورد غفلت گرفته نقد انسان‌گرایی ضدیت هایدگر با تاریخ و علم لغت [philology] در مقام علم و ضدیت با تحقیق انسان‌گرایانه سنتی و نظام آموزشی انسان‌گرایانه آلمانی را دربر می‌گیرد. حملات هایدگر به *Betrleb* [فعالیت] فن زده و شبی، ساز تاریخ علمی دست‌کم به تمایزی بازمی‌گردد که او در هستی و زمان میان *Geschichte* و *Historie* قائل شد و این تمایز به‌وضوح ملهم از فواید و مضار تاریخ برای زندگی، از نیچه، بود که در آن ایام هنوز برای او مهم بود. درحالی‌که قول بعدی او به قرابت میان انسان‌گرایی و فن آوری

ماشینی در بادی نظر شاید سست به نظر آید، این رأی که انسان‌گرایی در هیأت تحقیق تاریخی - لغوي خود مبدل به فن‌آوری شده است پس از [ابراز آن از سوی] نیچه، کلیشه‌ای واقعی است و این به احتمال قریب به یقین آن سخن فن‌آوری است که چیره‌شدن بر آن به آنچه هایدگر در دل داشت از همه نزدیکتر بود. پس یک دلیل جدلی که چرا هایدگر نقدس از تجدّد را بر حسب انسان‌گرایی هدایت می‌کند حمله به نظام حاکم تحقیق است و ایجاد ادعاهایی در باب اینکه چه کسی و چه روش‌هایی دریافتی «اصیل» و «تفکرآمیز» از تاریخ فلسفه و از تجربه آغازین یونانیان به طور اخض بروای ما فراهم می‌آورد.

باقي این مقاله به تحلیلی از جنبه جدلی توصیف هایدگر از انسان‌گرایی اختصاص خواهد داشت و همچنین سعی خواهد شد که راه برای نقدی از ادعاهای تاریخاً مستقل که از آن بیرون می‌توان کشید هموار شود. این بحث به دو بخش تقسیم می‌شود. در بخش اول بحثهای مختلف هایدگر از رومیها را که برای تحلیل او از انسان‌گرایی زمینه مهمی بهشمار می‌رود پی می‌گیریم و شباهت این بحثهای را با آراء آشکارا ایدئولوژیکی تر متفکران قسم پرست آلمانی، برترام و بویملر، نشان می‌دهیم. در بخش دوم به سنجش منظومة تشکیل شده در گرد نقد هایدگر از علوم انسانی می‌پردازیم و همچنین نگاهی می‌کنیم به نسبت میان *Seinsgeschichte* [تاریخ هستی] امور دنظر او و روش‌شناسی علوم انسانی. در اینجا من مدلل می‌سازم که تمایز او میان *Geschichte* و *Historie* را نمی‌توان برای معاد داشتن تحلیل هایدگر از تاریخ فلسفه - و بهویژه تاریخ ذات انسان‌گرایی - از نقد «تاریخ‌خوارانه» مورد استفاده قرار داد. این استدلال دوم همچنین مقدمه‌ای خواهد بود برای ارزشیابی مفصل‌تر از کفایت تاریخی توصیف هایدگر از انسان‌گرایی که در تحقیق جداگانه‌ای به انجام خواهد رسید.

۲

انسان‌گرایی و رومیها. مشهورترین فتاوی هایدگر در باب انسان‌گرایی در «نامه در باب انسان‌گرایی»، نوشته شده در ۱۹۴۶ و تجدیدنظر شده برای چاپ در ۱۹۴۷، مندرج‌اند، گرچه این اثر نه نخستین و نه گفتشی ترین بحث او در باب نسبت میان انسان‌گرایی و لاتینیت است. هایدگر، حتی پس از جنگ و در پاسخ به نامه فردی فرانسوی، در توصیف صفت بارز انسان‌گرایی به متزله تباہی به طور اخض لاتینی تفکر یونانی تردید نمی‌کند. این تباہی با رومیهای قدیم آغاز شد و در دوره رنسانس و انسان‌گرایی آلمانی و بعد (محض نمونه، نیچه) نیز ادامه یافت. به روایت

این متن، انسان‌گرایی اهتمام فرهنگ رومی است به‌اینکه انسان (کذا*) [انسان فرهیخته] باشد و نه *homo barbarus* [انسان عامی]. به‌ادعای هایدگر، *Humanitas* ترجمه رومی از *παιδεία* / «پایدایی» یونانی است و مبین این اعتقاد رومی که انسانیت را می‌توان از طریق آموزش در ادبیات و هنرها پرورش داد؛ یعنی از طریق برنامه‌ای منظم، و نه از طریق تجربه خودرو و گشوده طبیعت، به‌طوری که یونانیان انجام دادند. هایدگر دقیقاً مراقب است تأکید کند که آرمان آموزشی رومیها از روی آرمان یونان باستان طرح ریخته نشد بلکه از روی آرمان یونان عصر هلنیسم یا یونانی‌ماهی، چیزی منحط، طرح ریخته شد.^{۱۲}

ولی این قطعه کوتاه در «نامه در باب انسان‌گرایی» فقط بخش کوچکی از اصرار هایدگر و نقد اغلب گزندۀ او از رومیها، به‌متزلۀ باطل‌کنندگان تفکر یونانی در سراسر سنت غربی، است. این موضع را می‌توان دست‌کم از اواسط دهۀ سی در میان نوشته‌های متاخر او در باب فن‌آوری پی گرفت.^{۱۳} این موضع‌گیری در آشناترین شکلش هنگامی رخ می‌نماید که هایدگر مصطلحات فلسفی لاتینی و یونانی را با هم جفت می‌کند و بر این گمان می‌رود که صورت لاتینی تجسم‌دهنده نگرش فلسفی اساساً متفاوتی است و مابعدالطبیعة فاعلیت ذهن انسان و اراده معطوف به قدرت دورۀ جدید با آن آغاز می‌شود. از جمله این جفتها عبارت‌اند از: *causa* / *αιτία* ; *falsum* / *ψευδός* ; *subiectum* / *υποκειμενον* / *natura* / *φύσις* مخصوص نمونه، بروطبق آنچه در «خاستگاه اثر هنری» به سال ۱۹۳۵ می‌آید، فهم غربی از هستی هستها با ترجمه رومی *υποκειμενον* / «هوپوکایمنون» به *subiectum* [= موضوع، نهاد، فاعل]، *natura* / *υποστασις* / «هوپوستازیس» به *substantia* [= جوهر]، *accidens* / *συμβεβηκος* / «سوموهوکوس» به [= عرض] آغاز می‌شود. هایدگر معتقد است که برای یونانیان «هوپوکایمنون» به معنای آن چیزی است که پیش‌رو قرار می‌گیرد، بدون فرضی مبنی بر اینکه آنچه پیش‌رو قرار می‌گیرد مبنای نهایی است و بدون هیچ رجوعی به انسان یا فاعلیت ذهن انسان. اما تصور رومیها از شیء (sub-ject) [= نهاد، ترجمه تحت‌اللفظی: زیرافتاده]، به‌متزلۀ مبنایی وضع شده، به‌عکس تصور یونانیهاست و مجبور به همسان‌شدن با ساختمان نهاد-گزاره / موضوع-محمول در زبان انسان. به‌ادعای او

* مقصود نویسنده احتمالاً این است که باید در اینجا *rumanus* باشد. اما تعبیر *humanus* نیز غلط نیست. هایدگر در «نامه در باب انسان‌گرایی» از هر سه تعبیر *homo* *homo rumanus* و *homo humanus* و *barbarus* استفاده می‌کند و می‌گوید از نظر رومیها *homo rumanus* کسی است که *homo humanus* باشد. در فرهنگ لاتینی-انگلیسی جدید کاسل، ص 280، این معانی، با استفاده از منابعی مانند چیچرو، برای *humanus* آمده است: (۱) انسانی، مهربان، انسان‌دوستانه؛ (۲) فرهیخته، متمن، مهدب و پیراسته. —م.

برداشت خاص رومی از تفکر یونانی بدون مطابقت با تجربه یونانی مسبب بی‌ریشگی تفکر غربی است. بهمین سان، بر طبق آنچه در مقاله «عصر تصویر جهان» به سال ۱۹۳۸ می‌آید، گفته می‌شود که ترجمه رومی از «هوپوکایمنون» گشاپنده‌راه برای تلقی انسان به عنوان فاعل شناسایی به معنای مابعدطبیعی جدید است: به منزله مبنای نهایی هر هستی و هر حقیقت.^{۱۵}

به طوری که خود هایدگر متذکر می‌شود، درس گفتارهای نیچه طریق تفکری را پی‌می‌گیرند که او را از دوره هستی و زمان به «نامه در باب انسان‌گرایی» می‌رساند.^{۱۶} و در حقیقت، اگرچه در درس گفتارهای نیچه که به دوره متأخر تفکر هایدگر متعلق است، بحث اندک صریحی دربارب انسان‌گرایی وجود دارد، به طور اخص در همین درس گفتارهاست که تحلیل مبسوط از لاتینیت و نقش آن در تاریخ پرشمول هستی را می‌یابیم. هایدگر در چهارمین درس گفتار نیچه، «نیست‌انگاری اروپایی» به سال ۱۹۴۰، این اندیشه را تکرار می‌کند که ترجمه رومی «هوپوکایمنون» به *subiectum* آغازکننده تحولاتی است که به فاعلیت ذهن انسان در فلسفه دکارت می‌انجامد.^{۱۷} در اینجا گذر از روم قدیم به دکارت از طریق مسیحیت قرون وسطی و کلیسا توضیح داده می‌شود و گفته می‌شود که میراث اصلی مسیحیت معرفی و طرح نیازی کاملاً غیریونانی بود، نیاز به یقین مطلق، این یقین، برای کلیسا، یقین به رستگاری بود. أما وقتی که مرجعیت جزئی کلیسا را جنبش روشنگری به مبارزه طلبید، نیاز مسیحی به یقین به رستگاری با نیاز دکارتی به یقین به داشت تعویض شد که این دو می خود محصول یقین من اندیشته بود. این امر به دگرگونی انسان به فاعل شناسایی، مبنای حقیقت و هستی، انجامید و بعدها نیز طلب سلطه نامشروط بر سراسر کره زمین به آن افزوده شد.^{۱۸}

هایدگر معتقد است که مسیحیت با جذب و ادغام نظریه مُثُل افلاطون دو مین عنصر یا عامل فاعل قرار دادن ذهن انسان را ایجاد می‌کند. برای افلاطون یونانی مُثُل آن چیزهایی اند که ظهور اشیاء را از میان پردهٔ مستوری ممکن می‌سازند. آنها در فاعل شناسایی بنیاد گذاشته نمی‌شوند و نمی‌توان آنها را وجوه یا شیوه‌های انعطاف‌ناپذیر عینیت‌بخشیدن به اشیاء دانست. اما به عکس مسیحیت مُثُل افلاطونی را اعیان ثابت در علم خدا و مسطوره‌هایی برای تولید تصور می‌کند. این امر نشان بارز گذر به فهم دوره جدید از ایده، [۱۸۸۲ = شکل، صورت، مثال] به عنوان *perception* [مُذَرِّك]، چیزی متعلق به مُذَرِّک، و سپس به منزله بازنمود یا تصور [representation] است و این امر نهایتاً بدانجا می‌انجامد که نیچه هستی را با ارزش برابر شمارد: آنچه وجود دارد، آن چیزی است که فاعل شناسایی برای زندگی مفید تصور می‌کند.^{۱۹}

ارتباط میان اراده معطوف به قدرت و لاتینیت در درس گفتارهای پارمنیدس به سال ۱۹۴۲-۴۳ در مرکز بحث قرار می‌گیرد و این درس گفتارها مشتمل بر گزنده‌ترین حملاتِ هایدگر به رومیها نیز می‌شود.^{۲۰} همچون قبل، در درس گفتارهای نیچه، ادعا می‌شود که اراده معطوف به قدرت از جهان روم و ماکیاولی نشأت یافته،^{۲۱} و کلیساي کاتولیک رومی نیز به متزلهٔ نهادی جهانی و دارای سیاست امپراتوری طلبانه مورد حمله قرار می‌گیرد.^{۲۲} برطبق درس گفتار پارمنیدس، اراده معطوف به قدرت رومی در ترجمه «آلثیا» / *Alēthēia* (مکشوفی) به *veritas* [= حق] منعکس است، کلمه‌ای که به‌معنی پیوندی ریشه‌شناسنخی با سلطه و فرمان‌دادن دارد.^{۲۳} اصطلاح ارسطوی «همویوزیس» / *oμοιωσις* (همانندی با آنچه نامستور است) می‌شود: درستی، آنچه عقل انسان از پیش می‌تواند محاسبه کند، یعنی یقین.^{۲۴} به‌همین‌سان، اصطلاح «پسودوس» / *pseudos* (مستور) را رومیها به [= باطل] ترجمه می‌کنند، و هایدگر مدعی می‌شود که این تعبیر با سقوط کردن، برانداختن، به‌زیرکشیدن مرتبط است. ترجمه‌های لاتینی تجسم درک رومی از امپراتوری، جستجوی آنها برای قدرت و سلطه و نظارت است.^{۲۵} و این امر هم در خدایان رومی منعکس است، خدایانی که فرمان می‌دهند (و حال آنکه خدایان یونانی آیات می‌فرستند) و هم در حقوق رومی، حقوقی که خصلت فرمانها و تحمیل اراده را دارد.^{۲۶} اما، برخلاف آن، گفته می‌شود که یونانیها قومی کاملاً غیرسیاسی و شاعر مسلک بوده‌اند؛ «پرلیس» / *περλίς* یونانی دولتشهر نبود، بلکه جایی بود که در آنجا هستها رخصت رسیدن به مکشوفی داشتند. ادعای هایدگر بر این است که فهم معمول از باستان یونانی را نفوذ رومی رنسانس ایتالیایی تباہ ساخته و شاهد این امر بورکهارت و حتی نیچه است.^{۲۷} برداشت‌های رومی از حقیقت و بطلان و لذا از سیاست قدرت صرفاً داغ غیریونانی نمی‌خورند بلکه داغ غیرآلمانی نیز می‌خورند.^{۲۸}

تصویر اراده معطوف به قدرت رومی را هایدگر در چستارهای دهه پنجماه دریاب فن‌آوری کامل می‌کند. بر طبق آنچه در «پرسش در باب فن‌آوری» و «علم و تدبیر» به سال ۱۹۵۳ گفته می‌شود، خود مفهوم علیت در میان یونانیها یافت نمی‌شود (حتی در ارسطو نیز)، و این مفهوم را رومیها دگرگون کرده‌اند. در نزد یونانیها «ایتیا» / *aitia* به‌حسب فرض به‌معنای آن چیزی است که مستئول یا مرهون می‌سازد.^{۲۹} اما به‌عکس، «کروزا» / *causa* رومی به‌تولیدکردن، پیشگویی کردن، مهارکردن مربوط می‌شود. «تثورین» / *θεωρεῖν* یونانی (دیدن خودبه‌خودی و هیبت‌زده سیمای آنچه تأثیر می‌گذارد) می‌شود *contemplari* [تأمل، نظره، مراقبه]، یعنی عمل پیشگوهای رومی که در ناحیه‌ای محصور و محدود (*templum*) می‌نشینند تا پرواز و

صیحه و غذاخوردن پرنده‌گان را مطالعه کنند و بر پیشگویی و مهار آینده قادر شوند.^{۲۰} با حاکمیت تفکر علی، «فوژیس» / φύσις (سربرآوردنی که انسان و فن‌آوری انسانی باید خودشان را با آن منطبق کنند) می‌شود *natura* و سپس *Gestell*، ذخیره‌سازی منابعی که انسان و به‌خاطر انسان بنیاد گذاشته و به‌بند کشیده شده. تفکر علی «فوژیس» را از راز ذاتیش عاری و استقلال آن را نقض می‌کند و این «اسطوره‌زدایی» هر نسبت اصلی با حضرت باری را نیز بر هم می‌زند. تصور مسیحی از خدا به منزله علت و خالق با همین انحطاط رومی مربوط است و در همان راهی قدم بر می‌دارد که به «خدا مرده است» نیچه می‌رسد.^{۲۱}

صفات ممیز رومیها به‌اجمال عبارت‌اند از: ۱) انسان‌مداری و نسبت دادن هستی به فاعلیت ذهن انسان؛ ۲) تفکر علی و تابع قرار دادن طبیعت از طریق فن‌آوری؛ ۳) امپراتوری طلبی؛ ۴) انسان‌گرایی؛ ۵) بسیاری‌شگی.^{۲۲} بدین ترتیب ادعا می‌شود که لاتینیت ریشه و اساس امپراتوری طلبی / امپریالیسم، فیزیک ریاضی، استثمار فن‌آورانه جهانی، فقدان امر مقدس دوره جدید است.

البته خاطرنشان کردن تفاسیر دلخواهی تاریخی و لغوی هایدگر در پرده منقشی که برای رومیها می‌باشد کار عامیانه‌ای است، پرده‌ای که در بدترین حالت بافته از چند کلیše رایج در دوره پیش‌دانشگاهی دیبرستان [grammar school]، دیبرستان علوم انسانی در سطح عالی است: یونانیها فیلسوفان و هنرمندان هیبت‌زده بودند؛ رومیها در مقام تجسم ابدی - تقلیدی، مهندسان مصلحت‌بین خام، سرباز و امپراتوری ساز بودند. ولذا نیازی به تکیه بر حذف جزئیات ناچیزی از این قبیل نیست: سنت قرنها پیوسته دموکراسی رومی و فضیلت مدنی، پیچیدگی پیراسته شعر و هنرهای رومی، امپراتوری طلبی آزمدنه اتحادیه دلوسی^{*}، یا مصلحت‌بینی / پراگماتیسم اشتباه‌ناپذیری که در علم و آداب دینی یونانی مجسم است. از همه مهمتر این واقعیت است که اکثر شارحان هایدگر به طرز خارق‌العاده‌ای مستعد پذیرفتن این سبک تصویرسازی بوده‌اند، تو

* Delian league، نامی جدید که به اتحاد دولت شهرهای بیرون در ۴۷۸-۴۴۷ قبل از میلاد در برابر ایرانیان داده شده، چون مرکز فرماندهی آن در دلوس قرار داشت. فرماندهی نیروهای الحاقی و نظارت بر خزانه به دست آتن بود و آتن رفته‌رفته از این اتحاد به عنوان خودش استفاده کرد؛ پس از پایان جنگ با ایران خزانه را از دلوس به آتن برداشت و ناخشنودی متحدهان را قاطعانه سرکوب کردند. پریکلس مشغول تبدیل این اتحاد به امپراتوری بود و بدین ترتیب نفعه‌ها مبدل به صورتی از خراج شد و موجودی آورده شده از دلوس برای تجدید عمارت معابد آتن به مصرف رسید. این اتحادیه پس از شکست آتن در جنگ پلوپونز (۴۰۴ ق.م.) منحل شد، اما باز در برابر تجاوز اسپارت در ۳۷۷-۳۲۸ قم تحت رهبری آتن تشکیل شد. برگفته از:

The Oxford Reference Dictionary, ed. Joyce M. Hawkins, Oxford University Press, 1990, s.v., "Delian", p. 219.

گویی آنها می‌انگارند که به رغم جزویات غیردقیق، خطوط کلی به طور مستوفایی دقیق‌اند و برای ترسیم گرایش‌های فلسفی پرشمول در مابعد الطبیعة غربی به قلمهای پهن حاجت است. آنها شادمانه از این واقعیت چشم می‌پوشند که همین سبک خود جزء و تکه‌ای از یک برنامه ایدئولوژیکی ناخواهایند است. استفاده از کاریکاتورهای منفی لاتینیت برای خلق آرمانی اسطوره‌زده از «آلمانی بودن» در نوع آثار قوم پرستانه در پیش از جنگ جهانی دوم امری متدالو است. برای اثبات این مذعاً مروری اجمالی بر تحلیل رومیها در آثار دو تن از مهمترین مفسران فلسفه نیچه در زمان درمن گفتارهای نیچه هایدگر مفید خواهد بود: برترام و بویملر. البته حضور صرف چیزی (به لحاظ سبک) مشابه با تحلیل هایدگر از رومیها در آثار متفکرانی مانند برترام و بویملر به معنای «رد» آن نیست، به معنای اثبات اینکه هیچ حقیقت تاریخی یا فلسفی در تحلیل هایدگر وجود ندارد. اما این واقعیت نشان می‌دهد که این توصیف متعلق به نوعی است که در متن تاریخی که در آن پروردۀ شد کارکردی صراحتاً ایدئولوژیکی و قوم پرستانه داشت. این نیز پرسشی جدی را در خصوص مطلوب بودن «روش‌شناسی» تاریخی هایدگر بر می‌انگیزد، روش‌شناسی که بسیاری مفسران آنرا با شور و شوق اختیار کرده‌اند.

هدف بیان شده اثر پرنفوذ و خارق‌العاده برترام با عنوان نیچه، جستجوی یک اسطوره‌شناسی (Nietzsche: Versuch einer Mythologie) نخستین انتشار در ۱۹۱۸، با هشت چاپ تا ۱۹۲۹) ارائه زندگینامه‌ای قهرمانی و افسانه‌ای از نیچه و به همراه آن پژوهشی در باب سرشنی و امکانهای قهرمانی مردم آلمان است. برترام با الهام از تبایه‌های مکرری که نیچه میان سنه اروپایی «شمالی» و «جنوبی» قائل می‌شود منظمه‌های متباینی را برای «آلمانی» و «رومی» پیشنهاد می‌کند. برطبق این منظمه‌ها، آلمانی را غریزه می‌داند و او فعال و اجابت‌کننده زندگی است؛ رومی عاقل و بدین است و زندگی توأم با تأمل را ترجیح می‌دهد. شخصیت دینی مسلط برای فرد آلمانی لوتر است، شورشگر پرشوری که عمل می‌کند چون «طور دیگری نمی‌تواند عمل کند»؛ انسان رومی برۀ خدمتگزار کلیساي کاتولیک و متأثر از یهودیت و عرفان اراده گش شرق است.^{۳۲} برترام با ترکیب برداشت خاص نیچه از هرائلیتس و برداشت او از چیرگی ادعا می‌کند که آلمانی واقعیت را شدن پیوسته، بی‌شکل ولی متحول و مستکامل، تصور می‌کند. ماهیت آلمانی بودن، آلمانی بودن نیست، بلکه آلمانی شدن است، دگرگون کردن پیوسته خویش در جهت امکانهای والتر بزرگی و عظمت. اما، برخلاف، رومی امر واقعی را پایدار و شکل‌گرفته و ایستا تصور می‌کند.^{۳۳}

برترام مضمون آشناخ خویشاوندی میان آلمانیها و یونانیها را نیز بیان می‌کند. او متذکر

اهمیتی می‌شود که برداشت خاص هولدرلین از یونان برای نیچه داشت و توجهی که لوتر و هردر به ثبت قربات زبانهای یونانی و آلمانی نشان دادند.^{۳۵} ولی از نظر برترام، یونانی‌مایه نیچه اعاده‌اصلی گذشتگی آغازین نیست، بلکه فرافکنی پایدار آلمانی بودن عمیق خود است: برترام در پس تحلیل تراژدی یونانی، واکنش نیچه نسبت به واگنر و در پس اسطوره دیونووس، لوتر و در پس فیلسوفان پیش از سقراط، شوپنهاور را می‌بیند. بدین ترتیب برخلاف بویملر و هایدگر کتاب برترام درباره دفاع‌پذیری عملی توصیف نیچه یا هولدرلین از یونانیها هیچ سخنی نمی‌گوید. چرا که گفته می‌شود خویشاوندی یونانی - آلمانی در الهام فریدی نهفته است که فرهنگ یونانی به آلمانیها بخشیده تا آنها بتوانند در کوشش‌شان برای کشف و تحقق آلمانی بودن خودشان موفق شوند.^{۳۶}

حمله وسیعتر و آشکارا ایدئولوژیکی تر به رومیها در کتاب دیگری از بویملر با عنوان نیچه: فیلسوف و سیاستمدار (*Nietzsche: der Philosoph und Politiker*) به سال ۱۹۳۱ یافت می‌شود. کتاب بویملر پاسخی به حسب ادعا فلسفی به زندگینامه افسانه‌ای نیچه به قلم برترام است و هایدگر در درس گفتارهای نیچه‌اش پیوسته سرگرم گفت و گوی صریح و ضمنی با آن است.^{۳۷} به گفته بویملر، از نظر نیچه هزاران سال است که آلمان از رومی‌زدگی به شدت زیان دیده است.^{۳۸} این رومی‌زدگی دو صورت عمدۀ دارد: (۱) نهاد دولت و (۲) مسیحیت. بویملر در تأکید بر این نکته تردید نمی‌کند که صورت آلمانی و اصلی هماراهی و ملازمت دسته جنگجوست که در متابعت از رهبری جنگاور موقتاً متحدّ می‌شوند؛ یا دست بالا امیرنشینی کوچک و اشرافی است.^{۳۹} بدین ترتیب دولت ثابت اصلاح‌ناهادی آلمانی نیست، بلکه نهادی رومی و نهایتاً شرقی است.^{۴۰} دسته آلمانی جمع آمده از اجتماع *völkisch* [قومی] و غرایز جنگ و سلطه و قهرمان‌گرایی است؛ و حال آنکه دولت رومی مبتنی بر دیوان‌سالاری امپراتوری مانند و مرکزی شده است. نهادهای لیبرال و فرهنگ دولتی و یکدست آن همسطح‌کننده و اشاعده‌هندۀ روحیات گله است و جهانی‌اندیشی آن ریشه‌داری اجتماع در میراث *völkisch* [قومی] اش را تابود می‌کند.^{۴۱}

نقد بویملر از لاتینیت، همچون مورد هایدگر، پیوند تنگاتنگی با مجادلات شدید ضد مسیحی دارد. در اینجا نیز به ساختار امپراتوری طلبانه و دولت مانند کلیسا‌ی کاتولیک حمله می‌شود. وانگهی، مسیحیت به عنوان اسطوره‌ای «بیگانه» وصف می‌شود که برای لاتینها یک خویشاوندی طبیعی دارد، یعنی اخلاق بر دگان که زنانگی و احساسات را ارزش می‌گذارد. اما به عکس، اسطوره‌های بومی آلمانی تجسمهایی طبیعت‌پرستانه و شرک‌آمیز از اخلاق ارباب‌اند:

زیگفرید قهرمانی و مرگ آزما، در برابر پارسیفال^{*} هیجانی - عشقی و زنانه.^{۴۲} اخلاق آلمانی عمیقاً ضد مسیحی است، به این دلیل که ارزش را در حسد (Nelid) و از این رو در عظمت، نابودی، اراده معطوف به قدرت و *agon* [منازعه]^{**} جای می‌دهد. بویملر معتقد است که این امر مبین خویشاوندی آلمانیها با یونانیها و خصوصت آنها با جهان رومی است.^{۴۳}

برترام و بویملر و هایدگر با وجود تفاوت‌های ظاهری جملگی توصیفی اسطوره‌زده از رومیها را به منزله زمینه‌ای برای پرداخت آرمان یونانی - آلمانی به کار می‌گیرند. هایدگر حملات بویملر به پدیدار «لاتینی» امپراتوری طلبی، هم در امپراتوری رومی و هم در کلیسا کاتولیک رومی، را منعکس می‌کند. او در نخستین درس گفتارهای نیچه (دستکم تا ۱۹۳۷) نیز در شکوه‌بخشیدن به اراده معطوف به قدرت، تصمیم‌گرایی و روایتی از اخلاق ارباب از برترام و بویملر پیروی می‌کند؛ اگرچه در آنجا او صریحاً اینها را با گروه ملی خاصی قرین نمی‌کند. البته، در هنگام «نیست‌انگاری اروپایی» (۱۹۴۰)، اراده معطوف به قدرت کاملاً از چشم هایدگر افتاده است و همچون برترام و بویملر آن را پدیداری آلمانی یا یونانی لقب نمی‌دهد، بلکه پدیداری رومی می‌شمارد. تفاوت شایان توجه دیگر رده صریح تأویلهای زیست‌شناسی و نژادی در نزد هایدگر است - چه از نیچه، و چه از «رومیها» یا «یونانیها» - که در نزد بویملر اساسی است. اما این اختلافها اهمیت نسبتاً اندکی دارند. در حقیقت خود این واقعیت که آراء بسیار متغیر و اغلب متنضادی درباره رومیها یا یونانیها اظهار می‌شود ثابت می‌کند که این تعبیرها واقعاً چقدر موهوم و غیرتاریخی و دارای انگیزه‌های ایدئولوژیکی‌اند. دلیل این امر که یک نویسنده می‌تواند اراده معطوف به قدرت را عنصر ذاتی تفکر یونانی بشمرد و نویسنده دیگر بر ماهیت لاتینی آن تأکید گذارد، دقیقاً آن است که آنچه بیش از هر چیز مورد بحث است، مطلوب بودن اراده معطوف به قدرت به منزله آرمانی آلمانی است و اصلاً مسئله این نیست که واقعاً چیزی یونانی یا رومی در پیرامون آن وجود دارد. مهمترین شباهت در میان این نویسندهان سبک کاریکاتور پرداز آنها و اکراه آنها از دقت تاریخی به نفع تصویری برجسته و چشمگیر است. با توجه به وجود چنین

* Parsifal، یکی از اشخاص افسانه آرتور (آرتور شاه) که بنام سر پرسیول نیز معروف است. و همچنین اشاره است به اهالی این که واگنر براساس این شخصیت ساخت. -م.

** مجادله یا منازعه میان دو شخصیت که بخش اصلی کنش نهایش در کمدیهای قدیم یونانی به قلم آریستوفانس را شکل می‌دهد، محض نمونه: مناظره میان آیسخولوس و اوریپیدس در نمایشنامه او با عنوان غرکان (۴۰۵ق.م). این اصطلاح گاهی به مناظره‌های صوری در ترازدبهای یونانی نیز گفته می‌شود. برگرفته از: Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford University Press, 1990, s.v., "agon", p. 3.

زمینه‌ای، خود سبک نیز مخصوص نیست، چون یا خود در خدمت تبلیغات پردازی قوم پرستانه است و یا به چنین تبلیغات پردازی‌هایی یاری می‌رساند.

۳

تقدیر بدون تاریخ؟ دو مین زمینه‌ای که نقد هایدگر از انسان‌گرایی را بایست در آن گذاشت مذمت دیرپای او از تحقیق تاریخی متداول به عنوان *Betrieb* [فعالیت] است و همچنین نگرش منفی او نسبت به علم انسان‌گرایانه «عینی» که در هستی و زمان با همسطح‌سازی یکپارچه و بی‌اصالتی «آنها»^{*} مرتبط است. این زمینه یکی از انگیزه‌های زیربنایی و مهم تلاش اساساً گیج‌کننده‌هایدگر برای قرین ساختن انسان‌گرایی با فناوری را آشکار می‌سازد. همچنین با توجه به احساسی که امروزه شایع شده است، ذکر این نکته اهمیت دارد که *Selngeschichte* [تاریخ هستی] هایدگر نیازی ندارد و ائمود کند، و نمی‌کند، که با *Historie* [تاریخ علمی] سازگار می‌شود، احساسی که پرورش یافته دعاوی او مبنی بر تقریبی «آغازین» یا «اصیل» یا «ذاتی»، تر از علوم انسان‌گرایانه «رومی‌زده» به تاریخ است. از آنجا که نبرد بر سر انسان‌گرایی در عین حال جدالی برای تقدم و روش و «میدان تاخت و تاز» [turf] تأویل نیز هست، ملاحظه نحوه تقریب هایدگر به تاریخ باید مقدم بر هو نقد مؤثری از کفایت تاریخی تحلیل او باشد.

هایدگر توصیف‌شی از تاریخ علمی را در کسوت این اهتمام نیچه‌ای می‌پرورد که تاریخ باید به «زندگی» مربوط باشد. قطعه اصلی و آشنای این توصیف تمایزی است که او در هستی و زمان میان *Geschichte* و *Geschichtete* قائل می‌شود. «گشیشه» / *Geschichtete* تاریخمندی زیسته وجودی - پدیدار‌شناختی [existential-phenomenological] انسان است که در دلمشغولی، هستی - رو - به - مرگ [مرگ آگاهی] و پیش‌ساختارهای فهم بنیاد دارد. «گشیشه» گذشته را از بطن «حوالت» (*Geschick*) دلمشغولی‌ها و اهتمام‌های ریشه‌دار در زمانمندی و اجتماع زیسته، در خود می‌کشد، همراه با نگاهی به سوی دگرگونی زمان حال به آینده.^{۴۵} اما، برخلاف آن، «هیستوری» / *Historie* عینیت یافنگی انعکاسی و علمی *Geschichte* است.^{۴۶} تاریخ علمی *Historie* در صورت معمول و غیراصیلش گذشته را به موضوع کنچکاوی ابلهانه یا نظاره زیباشناختی تقلیل می‌دهد و آنرا از قدرت دگرگون‌ساز و حوالت معطوف به آینده‌اش عاری

* اشاره است به تعبیر مترجمان انگلیسی هستی و زمان هایدگر برای *Man* (فرد منتشر). این اصطلاح در واقع از *man*، ضمیر مبهم، در زبان آلمانی ساخته شده که معادل آن در انگلیسی *one* و در فارسی آدم با آدمی و... است، چنانکه می‌گوییم: آدم به حرفي که زده عمل می‌کند. هایدگر از آن آدمی را مراد می‌کند که مانند همه آدمهاست و لذا از اصالت و خودی محروم است. -م.

می‌کند. و بالآخره پژوهش مکانیکی و کلی آن درخصوص همه دوره‌ها و فرهنگها «دازاین» را از آنچه اصلتاً متعلق به خودش است جدا می‌کند و آن را بی‌ریشه رها می‌سازد.^{۳۷} اما دست‌کم در هستی و زمان، حتی تفکیک / تخریب^{*} طرح شده خود هایدگر نیز درخصوص هستی‌شناسی سنتی تحت عنوان *Historie* وصف می‌شود، چون *Historie*، برخلاف *Geschichte*، برداشت تأملی خاصی درباب گذشته است و تجربه‌بی‌واسطه زندگی نیست. باری، هایدگر این منادی *Seinsgeschichte* [تاریخ هستی] را اصیل وصف می‌کند: مضمون‌سازی مدبرانه *Geschichte* که «دازاین» را در خودی ترین امکانهای وجودی‌شی می‌افکند. این نوع تاریخ تأویلهای سنتی همسطح‌ساز و پرجمود از هستی را برمی‌اندازد تا تجارب آغازینی را بیدار کند که به هستی‌شناسی قدیم در ابتدای آن توان برخاستن دادند.^{۴۸} صدق این تاریخ در گرو معیارهای «به‌طور کلی معتبر» نیست که «آنها» [فرد منتشر] به علم عینی تحمیل می‌کنند.^{۴۹} *Historie* اصیل، مشابه *Geschichte*، به‌وسیله قدرت حوالت‌دهنده گذشته به درون آینده، شکل می‌یابد و این خود تقدیری فردی نیست بلکه اجتماعی و *völkisch* [قومی] است.^{۵۰} منظومة سه عضوی مرکب از تاریخ علمی و علوم انسانی سنتی و فن‌آوری جدید در درس گفتار نیجه به سال ۱۹۳۷، «بازگشت جاودان همان»، حتی واضحتر ظاهر می‌شود. در اینجا هایدگر حمله‌ای گزنه به فن‌زدگی و صنعت‌زدگی دانش (*Wissenschaft*) و بهویژه تحقیق در علوم انسانی دارد. او جنبه‌هایی از این قبیل را خاطرنشان می‌کند: وسعت مقیاس، دسترسی جهانی، تب و تاپ مکانیکی برای دستیابی به کمالی مستقل و بی‌بهره از هرگونه غرض وجودی، برنامه‌ریزی و آخرین مهلت تحويل مقاله، رقابت و طلب پیشرفت. اما در ادامه نقد اولیه‌اش از *Historie* سرزنش خاصی را هم برای خصلت اراده‌گش و وضع فعلی نگهدار صنعت تحقیق در نظر می‌گیرد. این وضعیت مغایر با فلسفه «تفکرآمیز»ی است که برای اراده (مشابه با هنر) جهت‌های تازه می‌آفریند و قاطعیت و دگرگونی انقلابی را رواج می‌دهد.^{۵۱} تصدیق این نکته که هایدگر بر برخی از ضعفهای پژوهش محققانه در عصر فن‌آوری انگشت

* destruction، اصطلاحی که در بادی نظر، در تمامی زبانهای اروپایی، به معنای تخریب و نابودی است، اما هایدگر آنرا *destruction* می‌خواند و از آن بر هم زدن ساختمان و باز کردن اجزاء برای رخصت دادن به ظهر خود شیء را مراد می‌کند، چیزی که بعدها دریدا نیز با تأسی به اول لفظ *deconstruction*، واسازی / تفکیک، را برای آن برگزید. از آنجاکه این دو کلمه در صورت ظاهر و در بدایت امر معنای مشتبی ندارند و حتی شعاری می‌نمایند، یافتن معادلی که هر دو معنا را برساند شاید مقدور نباشد؛ البته به گمان من «تجزیه»، به معنایی که در دستور زبان مراد می‌شود، برای این دو اصطلاح لفظ مناسبتری است، مضافاً که در معنای غیرفقطی هم بار منفی دارد و هم بار مثبت. اما بدلاًی، عجالتاً این را کنار می‌گذارم و به اقتضای متن به تفکیک و تخریب با تفکیک / تخریب بسنده می‌کنم. - م.

می‌گذارد دشوار نیست. اما این کار بعید است که بدان معنا باشد که شئ دیگری که او اختیار می‌کند مرجح یا حتی مطلوب است. این امر بعویذه هنگامی صادق است که ابر غلیظی از ابهام گردانگرد تاریخ بدیل هایدگری را می‌گیرد. فقط چند نقطه کوچک روشن است. محض نمونه، برخلاف علم لفت یا فقه‌اللغه، قرار نیست معیارها و روشهای یکسانی بر بدیل هایدگری حاکم شود، بلکه این بدیل در قیاس با آن «گردنکش» و «متجاوز» به نظر می‌آید.^{۵۲} وانگهی، با وجود پندار برخی ناقدان، این رویکرد در حقیقت در زیر فرمان برخی معیارهای است و حتی معیارهایی دقیقتر از معیارهای «علم عینی»،^{۵۳} اما آنچه اصلاً روشن نیست، دقیقاً این است که این معیارها چیستند. دست‌کم چهار شیوه نسبتاً همپوش و نسبتاً متناقض برای مشخص ساختن اهداف و معیارهای Historie [تاریخ علمی] یا Seinsgeschichte [تاریخ هستی] اصلی از دل نوشته‌های مختلف هایدگر سر بر می‌آورد.

برطبق اولین آنها، رویکرد «تفکرآمیز» هایدگر به تاریخ، رسون به تحریفهای سنت و اعاده تجربه اولیه یونانی در بدایت آن را «چنانکه این تجربه واقعاً بود» مطمح نظر قرار می‌دهد. این تصویر که بیش از همه مسأله‌زاست، دست‌کم برای خواننده خام، پرنفوذترین نیز هست، و در فتاوی تحریک‌کننده و شیخ‌منشانه هایدگر و ترجمه‌های او از گفته‌های یونانیان نیز این تصویر به تلویح نهفته است، همراه با انتقادهای پایدار او از دیگران (چه رومیها، اهل مدرسه، انسان‌گرایان یا نیچه) به دلیل انتساب و تحمل تعابیر و اندیشه‌های معاصر خودشان به گذشته‌ای که پشت سر آنهاست.^{۵۴} برای بسیاری خوانندگان تأویل گفته‌هایی نظری این که یونانیان چنین و چنان مقصود داشتند یا فکر می‌کردند به صورتی غیر از دعاوی تاریخی دقیق دشوار است، بعویذه هنگامی که هنر سخنوری هایدگر شدیداً مشوق چنین برداشتن باشد و حتی در بیان اولیه صفات ممیز Seinsgeschichte [تاریخ هستی] در هستی و زمان نیز طرح «اعادةً دقیق و لفظ به لفظ» [اندیشه و فرهنگ یونانیان] به صراحت بیان می‌شود.^{۵۵} البته از آنجاکه این طرح با دیگر مواضع هایدگر از در تناقض درمی‌آید (چنانکه در آنچه در پی می‌آید بحث خواهد شد)، در جایی دیگر این نخستین تأویل را می‌شود.

دومین تأویل Historie [تاریخ علمی] اصلی، تأویلی نیست که خود هایدگر پیش گذارده باشد، بلکه تجدیدنظر خواهایندتری است در جهت خطوط تفکر گادامی. برطبق این تأویل، هر Historie مشروط به پیش‌ساختارهای وجودی است و لذا مشروط به دلمشغولی‌ها و طرحهای جزئی مورخ، که متأثر از محیط تاریخی اوست. بدین ترتیب حتی در جایی که مورخ بازسازی دقیق گذشته را مقصود دارد، نتیجه هرگز بازسازی تکرار پذیر و یکسانی نخواهد شد، بلکه همواره

محصول مواجهه میان مقاهم و اغراض پیش داده شده، از یک سو، و مواریست سنت، از سوی دیگر، خواهد بود. تاریخ [Historie] اصیل در این نظر از انواع غیراصیل بدین‌گونه متمایز می‌شود که مورخ می‌کوشد کار خویش را با آگاهی خوداندیشانه در باب شرایط و محدودیتهای تاریخی آن انجام دهد.

دشواری این صفت ممیز دوم این است که تمايزی بسیار ضعیف میان تاریخ اصیل و سنتی می‌گذارد و این تمايز ضعیفتر از آن است که تأویل دقیقی از برداشت هایدگر درخصوص [تاریخ هستی] باشد. این صفت اساساً محدود به ادعای تاریخمندی Seinsgeschichte [Historicity] فهم است. و این ادعا به‌وضوح نظری هایدگری است، اما صرف این دعوی برای مشخص کردن صورتی کاملاً تازه از تحقیق تاریخی کافی نیست، تاریخی با اهداف و معیارها و نتیجه‌گیری‌ها درباره گذشته، که به طور متمایز متفاوت با نتیجه‌گیری‌های تاریخ سنتی باشد. چرا که، در این نظر، اهداف و روش‌های تحقیق تاریخی باید دست‌نخورده باقی بمانند و تنها تغییر مورد احتیاج به خودآگاهی مورخ از آنچه در تحقیق تاریخی -لغوی انجام می‌پذیرد و چگونگی تحقق آن مربوط می‌شود.^{۵۱} با این همه، این دو مبنی تأویل همچنان پرمعناست چون تاریخمندی فهم به طور مؤثری تأویل نخست را سمت می‌کند، تأویلی که برطبق آن تاریخ اصیل با غلبه بر تحریفهای سنتی به گذشته آغازین، «چنانکه آن گذشته واقعاً بود»، دست می‌یابد. و در حقیقت هایدگر خود برای رد نظر اعاده دقيق و لفظ به لفظ [فرنگ اعصار گذشته] به تاریخمندی فهم اشاره می‌کند.^{۵۲}

صفت سوم، برداشت نیچه‌ای از تاریخ است که در دو مبنی بخش هستی و زمان، [مساهمت در فلسفه] Beiträge zur Philosophie) و درس‌گفتارهای نیچه به ذهن متبار می‌شود. برطبق این برداشت، «صدق» یا «حقیقت» تاریخ اصیل در ارزش آن برای زندگی نهفته است؛ یا به طور دقیقتر، در ریشه‌داری اصیل آن در دلمشغولی «دازین». قدرت آن در برانگیختن اراده، قرائت گذشته براساس آینده و لذا دگرگون کردن زندگی.^{۵۳} این برداشت با برداشت دوم از این حیث تفاوت دارد که بیش از پاپشاری بر مؤثر بودن ساختارهای دلمشغولی مفسر یا مورخ، بر خصلت هنجاری و معیار بودن آنها در تحقیق تاریخی اصیل تأکید می‌گذارد. امتیاز این برداشت، ارائه تباینی خوب تعریف با معیارهای «عینی» علم لفت یا فقه‌الله است؛ و، چنانکه در مورد رومیها دیده‌ایم، به گونه مستدلی با رهبرد بالفعل هایدگر نیز مطابقت دارد.

اما در اینجا لازم است که مراقب باشیم. زیرا هایدگر خود به کرات این اندیشه را رد می‌کند که تاریخ را بایست با فرافکنند Weltanschauung [جهان‌بینی] شخصی یا محلی خود آدمی در

گذشته، تأویل کرد. او این نظر را تعمدی و مبتنی بر اصالت فاعلیت ذهن وصف می‌کند. حتی در همان اوان نیز او در هستی و زمان انکار می‌کند که حقیقت، به معنای انکشاف، مولود اهداف و آرزوها یا اراده فرد باشد.^{۵۹} بدین ترتیب اگر برداشت نیچه‌ای بدان معناست که تاریخ اصیل یا باید براساس اختیار من عنده و هنرمندانه فرد باشد یا اینکه آن را جهان‌بینی شخصی یا فرهنگی و اغراض او تعیین کند، پس این برداشت مطابق با فهمی که هایدگر از خودش دارد، نیست.

چهارمین برداشت هرمنوتیکی از *Seinsgeschichte* که خصلتی جسورانه‌تر دارد، در درس گفتار پارمنیدس انجام می‌گیرد. بر طبق این برداشت، وجود ممیزه تحقیق تاریخی اصیل عملکرد مؤثر آن در انتقال تقدیر یا حوالت هستی است.

صورت ظاهر عمیقاً حاکم از آن است که ما در تأویل خود از ماهیت *άληθεια* / «آلثیا»ی یونانی به‌واقع چیزی را بدان نسبت می‌دهیم که در آن قرار ندارد. در قیاس با مرزها و موانع افق *Historie* و آنچه با «تاریخ علمی» می‌توان اثبات کرد، افق «امور واقع» که همگان شیفتۀ آنها بیند، آنچه در اینجا «درباره آثیا گفته می‌شود، «در واقع» در آن تأویل و بدان منتب می‌شود. اما اگر ما افق‌های *historische* [تاریخی] را به *Geschichte* تحمیل نمی‌کنیم و آن را با آنها نمی‌پوشانیم، اگر ترجیح می‌دهیم بگذاریم ابتدا همان ابتدایی باشد که هست، پس قانون دیگری در کار است. برطبق این قانون بعد است که ما بتوانیم از طریق تأویل چنانکه باید به درون این ابتدا راه بیابیم، یا بهتر بگوییم، آنرا از درون تأویل کنیم، به این شرط که این را فقط در تعریف جامع و مانع ماهیت آن لحاظ کنیم و در تحکم عمدی خودمان گرفتار نشویم. زیرا این گذشته‌اندیشی که در صدد است بدین طریق به‌سوی ماهیت ماهیت‌گر [= بود بودساز] «حقیقت» پیش برود، کمترین آرزویی، از حیث اشتیاق علم و دانش به ارضای خاطر، به کشف معنا و مقصود گذشتگان با به اختراع معنا و مقصود آنان ندارد. این گذشته‌اندیشی فقط آرزومند آمادگی برای حقیقت ماهیت‌گر [= بودساز] است - «زنده» تر از آن «زنده‌گی» که درباره‌اش بسیار سخن گفته می‌شود - تا به موقع خود، به‌شیوه تازیخاً مقدّرتی *geschichtlicher* [به‌اهتمامی تاریخی برای انسان بدل شود. این ماهیت [= بود] به‌مین دلیل هنوز و مذکور است که نسبت به ما ماهیت‌گر [= بودساز] بوده است، [و البته] بدون تفکر ما درباره آن یا آماده کردن خودمان برای آن.^{۶۰}

بر طبق این قطعه، نکته اساسی در تحقیق تاریخی (در اینجا *geschichtliche*) اصیل نیل به موضع شایسته‌ای نسبت به حوالت مبدّج در زبان و متون به ارت رسیده از گذشته است. هم رویکردهای لغوی عینی (که کشف آنچه را مقصود بوده مدنظر دارند) و هم رویکردهای نیچه‌ای (که آنچه را هرگز مقصود نبوده ایداع می‌کنند)، به این حوالت التفاتی ندارند و به عوض در صدد تحمیل اراده و پیش تصورات خودشان‌اند، چه فردی و فرهنگی و چه رشته‌ای. تحقیق تاریخی

اصیل متجاوز به نظر می‌آید چون التفات کردن به این تقدیر مستلزم جدایی عینی نیست بلکه مستلزم فرائتی با نهایت توان، براساس ماهیت متن و ماهیت هستی تأویل‌کننده است. از آنجاکه این ماهیات چیزی مربوط به فاعل شناسایی، یا نهایتاً بنیاددار در فرد، نیستند بلکه در خود هستی بنیاد دارند (در تحول زمانی آن)، نیرومندترین و ذاتی‌ترین قرائت دارای کمترین تحکم و تعمّد و بیشترین ضرورت نیز است. تأویل حاصل از این قرائت در حقیقت «در» متن یا «براساس» متن است؛ نه در متنی که پیوند ایستا و عینیت یافته نیات منجمد مؤلف محسوب می‌شود، بلکه در متنی که هستی تاریخاً (*geschichtlich*) مقدار و حوالتگر محسوب می‌شود.^{۱۱}

متاسفانه، از بابت موجه بودن موضع هایدگر، مرور متون مذکور در قبل آشکار می‌سازد که این چهارمین تأویل در واقع سازگارترین تأویل با بیشترین شمار از جملات صریح او درباره این موضوع است. اگر «اصالت» را فردگرایی ریشه‌ای نفهمیم، بلکه آنرا وفاداری به هستی و آن حوالتگری بفهمیم که در بنیاد نهایی فرد قرار می‌گیرد، پس فراخواندن نیچه‌ای به تصمیم، آینده سویی و ربطداشتن با زندگی را می‌توان به منزله توسلهایی برای تسلیم قاطعانه ارادی به اراده تقدیر شنید. این فهم از اصالت به منزله تقدیر هستی پیش از این در بحث *Geschick* و *Schicksal* در بخش دوم هستی و زمان مورد اشاره قرار می‌گیرد و برطبق آن تقدیر اصیل، «دازاین» فردی نیست، بلکه اجتماعی و نسلی است.^{۱۲} این برداشت از اصالت امکان می‌دهد که همه قطعه‌هایی که مؤید سومین تأویل به نظر می‌آیند، در تأیید چهارمین تأویل خوانده شوند. وانگهی، به طوری که دیده‌ایم، دو مبنی تأویل، هایدگری نیست بلکه گادامری است و نخستین و سومین تأویل را او صریحاً یا تلویحًا رد می‌کند.

ولی این نظر، یعنی مشاهده تاریخ به منزله تقدیر، چنان گزارف و درآمیخته با مابعد الطبیعة عجیب و غریب باب طبع هایدگر است و چنان تحلیل او را از هر گفت و گو یا نقد ممکنی دور می‌کند، که ظاهراً فقط محدودی از شارحان تحمل آنرا دارند، حتی همدلترين آنها. پس چرا آنها به روی بازسازی‌های تاریخی هایدگر با چنین شور و شوقی آغوش گشوده‌اند؟ در زیر این قبول، چه فهمی از علم هرمنوتیک او نهفته است؟

در میان سه تأویل باقیمانده، نخستین تأویل، یعنی نظر اعادة دقیق و لفظ به لفظ محتملاً کاملاً عامه‌پسند است و تأویل دوم، نظرگاه گادامری، احتمالاً آنرا تعدیل می‌کند. زیرا این موضع غیر صریح اغلب به نظر می‌آید که یا این باشد که بازسازی‌های هایدگر اعادة دقیق گذشته‌اند، یا آن باشد که آنها در درون حدود ممکنی که تاریخمندی فهم مفروض گرفته چنین‌اند. ولی اگر ماهیت

علم هرمنوتیک هایدگر این است، پس **Seinsgeschichte** [تاریخ هستی] او را نمی‌توان از نقد تاریخی-لغوی سنتی معاف دانست. زیرا در هر دو تأویل فوق، چه تأویل مؤید «اعادة دقیق و لفظ به لفظ» و چه تأویل [فلسفی] گادامری، **Seinsgeschichte** مشتمل بر ادعاهایی درباره تاریخ است که مستقیماً با مسائل تحقیق تاریخی آشنا بذری باشد. البته، این بدان معنا نیست که اگر دستکم لازم است با این نوع تحقیق تاریخی آشنا بذری باشد. اما این بدان معنا نیست که بازسازی فلسفی هایدگر (یا هر کس دیگری) از تاریخ رأی تاریخی-لغوی پیشین را به معارضه می‌طلبد، حتیاً باطل است. و بدینه است که «شیوه مرسوم و متعارف» تحقیق لغوی خود از یکپارچگی بسیار دور است. اما این بدان معناست که تأویلهای فلسفی نوآورانه از تاریخ را نمی‌توان فوق قلمرو گفت و گو و نقد فرارداد و آنها را از بررسی دقیق برای موجه‌بودنشان به لحاظ تاریخی-لغوی معاف دانست.^{۱۳}

شارحان کم استعدادتر شاید به تأویل سوم التفات کنند، تأویلی که نیچه‌ای تر است و، بر طبق آن، تاریخ هایدگر آفرینشی هرمندانه است به منظور دگرگونی و استقرار آرمانهای برانگیزاننده پُرتوان و نه تکرار گذشته. یک تعمیم ممکن در این طرز تفکر نظر برترام است که برای او «بازسازی» تاریخی ضرورتاً فرافکنی اسطوره پردازانه پرداشتها و ملاحظات فرهنگی-تاریخی خود آدمی به درون گذشته تاریخی است. از نظر برترام، اگرچه افسانه‌ها گذشته را دروغین می‌کنند، ولی این فرافکنی‌های اسطوره پردازانه ضروری و مفیدند. آنها به فرد و مردم امکان رسیدن به خودشناسی خودآگاهانه و ساختن آرمانهای راهنمای را می‌دهند تا بتوانند آن کسانی بشوند که هستند.

اندک خواهند بود کسانی که آنقدر وسوسی باشند که به کلی انکار کنند که تاریخهای اسطوره پرداز هم می‌توانند به طرق متفاوتی کاملاً پرثمر باشند یا انکار کنند که رگه یا عنصری از اسطوره‌شناسی در نوع نگارش تاریخی حضور دارد. اما، چنانکه دیده‌ایم، آنچه در یک زمینه تحریک‌کننده و سرگرم‌کننده است در زمینه دیگری می‌تواند جزوی از یک برنامه بسیار ناخوشایند ایدئولوژیکی باشد. نتایج بالقوه منفی اسطوره پردازی تاریخ به شرط آگاهی صریح از سرشت ساختگی آن و همچنین به شرط تمیز نهادن میان عناصر کمتر یا بیشتر خیال‌آمیز آن بسیار تخفیف می‌باشد. بدین ترتیب اگرچه بر طبق این تأویل سوم از هرمنوتیک هایدگر، **Seinsgeschichte** [تاریخ هستی]، در مقام اسطوره‌شناسی، مدعی سازگاری با تحقیق تاریخی سنتی نیست، با این وصف ارزیابی آن با توجه به روشن‌شناسی مرسوم، کاری بسیار مطلوب و ثمربخش است. این امر بهویژه با توجه به این واقعیت صادق است که هایدگر، کاملاً

برخلاف برترام، خصلت اسطوره پردازانه روایتش را نمی‌پذیرد، بلکه به عوض در همه‌جا افسون اعاده «آغازین» و اصیل یا برداشت خاص تاریخ را که هستی مقدار است اشاعه می‌دهد، زیرا او ظاهراً مایل نیست *Seinsgeschichte* [تاریخ هستی] خویش را در معرض خطر از دستدادن سحر و افسونی قرار دهد که پیامد گریزناپذیر هرگونه اسطوره‌زدایی است.

پافشاری بر نظر اعاده عصر آغازین موجب طرح استدلال دیگری علیه استفاده از تمايز *Historie / Geschichte* برای جدا کردن تحلیل هایدگر از قلمرو نقد تاریخی مرسوم و سنتی می‌شود. زیرا برخلاف ادعاهای هایدگر *Seinsgeschichte* [تاریخ هستی] او در واقع متکی به *Historie* [تاریخ علمی] است. محض نمونه، ترجمه‌های غیرمتعارف او از یونانی اغلب مسبوق به ترجمه‌ای به لحاظ لغوی مقبول‌اند. این امر صرفاً در تأکید بر تباين و تشديد نتیجه نیست، بلکه از آن‌رو نیز هست که این نقطه شروع و بنیاد ترجمه‌های خود اوست و اینها به طور کلی مبتنی بر معانی تحت‌اللفظی کلمه و هم‌ریشه‌های آن به صورت رایج در علم لفت سنتی‌اند. حتی ترجمة *αληθεία* / «آلثیا» به «مکشوفی» مبتنی بر معانی محرز آلفای سلبی‌ساز و *λήθομας* *ληθομάς* به لحاظ لغوی‌اند. به همین‌سان او برای ترجمة *contemplari*، به معنای فعالیت پیشگویان رومی و *templum*، به معنای ناحیه طالع‌بینان، فرهنگی از ریشه لغات نقل می‌کند و این ترجمه‌ها نیز برای توجیه تأویل او از رومیها به عنوان متفکرانی مصلحت‌بین و علی مورداستفاده قرار می‌گیرند.^{۶۴} اگر تمامی نتایج پژوهش لغوی تحریفات‌اند، این نتایج چگونه می‌توانند تقریب به معنای حقیقی الفاظ یونانی را میسر کنند؟ و اگر آنها فقط به معنای «صحیح» حقیقی‌اند یا صادق‌اند، ترجمه‌هایی که بنیاد در صدق به معنای درستی و صحبت دارند چگونه می‌توانند به معنای «مکشوفی» و «آغازین» حقیقی باشند؟

درخصوص استفاده هایدگر از علم تاریخی و نتایج آن نیز گفته‌های مشابهی می‌شد عنوان کرد؛ بدون اینها، چنانکه بدون علم لفت، هیچ دستمایه‌ای برای «گفت‌وگوی تفکرآمیز» با گذشته وجود نخواهد داشت و موجود نخواهد بود. و حال آنکه، چنانکه هایدگر مدعی است، این نکته نیز صحیح است که *Historie* بر *Geschichte* به معنای تجربه تاریخی و زمانی اشخاص از زندگی مبتنی است و *Historie* سنتی بر *Geschichte* به معنای *Seinsgeschichte* یا *Historie* یا «اصیل» مبتنی نیست. اما عکس این نیز صادق است. چرا که اگر هیچ علم تاریخی یا علم لغتی موجود نبود، تحلیل خود هایدگر از تاریخ نیز امکان وجود نداشت. صدق تاریخ او به معنای اعاده امری «آغازین» منوط به صدق آنهاست.

در این مقاله برخی انگیزه‌های جدلی‌تر و ایدئولوژیکی‌تر را روشن کرده‌ام که در زیر نقد

هایدگر از انسان‌گرایی نهفته‌اند. همچنین مدلل ساخته‌ام که جنبه ایدئولوژیکی این نقد به‌ویژه در انکار او بر تحقیق تاریخی متعارف به نفع ماهیت‌گرایی فلسفی و تقلیلی تجسم می‌پاید. روش‌شناسی فلسفی او می‌کوشد که خود را در ابهامی مهآلود میان اعاده اصیل گذشته و اسطوره‌پردازی آینده‌سو حفظ کند و بدین وسیله به طور همزمان به تاریخ مقبول و مستدل حمله می‌کند و در عین حال خود را از نقد تاریخی متقابل معاف می‌شمارد. رواج این روش‌شناسی تاریخی در میان پشتیبانان و بدگویان او به طور یکسان در حکم «تخریب» پوشیده تاریخی است که تاریخ آشکار را بنیاد می‌گذارد.

این مقاله ترجمه‌ای است از مقاله زیر:

Gail Soffer, "Heidegger, Humanism, and the Destruction of History", in *Review of Metaphysics* 49, (March 1996): 547-76.

نویسنده مقاله عضو گروه فلسفه در New School for Social Research، در نیویورک، است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پی‌نوشت‌ها:

۱. محض نمونه، رجوع شود به:

Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique* (Paris: Christian Bourgois, 1987), 138:

دریدا حتی زودتر از این، در ۱۹۶۹، از هایدگر به دلیل حفظ عناصر انسان‌گرایانه و مابعدطبيعي در فلسفه اش انقاد کرد، چون هنوز به برداشته ماهیت‌گرا از انسان قائل بود. رجوع شود به:

Jacques Derrida, "The Ends of Man", in *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), especially, 127-30.

۲. برای این تعریف از انسان‌گرایی، رجوع شود به:

Luc Ferry and Alain Renaut, *Heidegger and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 4; *Heidegger et les modernes* (Paris: Grasset, 1988), 15.

برای این ادعا که این تعریف مجسم‌کننده تدبیر در باب «ماهیت حقیقی انسان‌گرایی» است، رجوع شود به چاپ انگلیسی، ص ۴۱ چاپ فرانسوی، ص ۹۵ گروندین توصیف بدیلی پیشنهاد می‌کند که براساس آن بصیرت اساسی انسان‌گرایی این است که «آدمی هیچ گاه از آموختن از مواجهه با سنت دست برنمی‌دارد و ما از طریق علم انسانی می‌توانیم حقایقی را درک کنیم که اگر علم‌گرایی بگانه الگوی دانش بود، هیچ گاه به آنها بی نفع بردیم»؛ رجوع شود به:

Jean Grondin, "Humanism and the Limits of Rationality: A Hermeneutical Perspective", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 16, no. 2 (1993): 429.

۳. «هر انسان‌گرایی با در یک مابعدالطبیعه بنیاد دارد با خودش را در بنیاد یک مابعدالطبیعه می‌سازد. هر تعیین چیست، انسان که دانسته یا ندانسته تأویلی از هسته را پیش‌فرض قرار می‌دهد، بی‌آنکه برسش حقیقت هستی [را مطرح کند]، مابعدالطبیعی است. از اینجاست که صفت خاص هر مابعدالطبیعه به ظهور می‌رسد: اینکه "انسان‌گرایانه" است، به ویژه به نحوی که چیستی انسان را تعیین می‌کند؛ اصل آلمانی چنین است: "Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümlicher aller Metaphysik darin, dass sie 'humanistisch' ist"; Martin Heidegger, "Letter on Humanism", in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977), 202; "Brief über den 'Humanismus'", in *Wegmarken, Gesamtausgabe 9* (Frankfurt: Klostermann, 1976), 321.

من ترجمه‌های موجود را اصلاح کرده‌ام و جاهایی را که کم داشته‌اند افزوده‌ام.

۴. شورمان تا بدانجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند «مفهوم مخالفت با انسان‌گرایی دارای منشأ مارکسیست است»؛ رجوع شود به:

Reiner Schürmann, *Heidegger. On Being and Acting: From Principles to Anarchy* (Bloomington: University of Indiana Press, 1990), 45.

اما این نکته درخصوص مخالفت تأثیرگذار فرانسوی فلسفه هایدگر با انسان‌گرایی بیشتر صادق است تا درخصوص خود هایدگر.

۵. محض نمونه، رجوع شود به:

Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity* (Bloomington: University of Indiana Press, 1990), 166-8.

۶. محض نمونه، این نظر ویتو جیوستینیانی است؛ رجوع شود به: Vito Giustiniani, "Homo Humanus, and the Meanings of 'Humanism,'" *Journal of the History of Ideas* 46, no.2 (April 1985): 167-96.

۷. برای ادعای صریح هایدگر مبنی بر آنکه توصیف او به پدیدارهای تاریخی نیز اطلاق ممی‌شود، از جمله: اعاده میراث کلاسیک در دوره رنسانس، بازگشت به کلاسیکها به اهتمام آلمانیهای مانند گرت، وینکلمان و بورکهارت، و آموزش فرهنگ کلاسیک در *Gymnasium* [دبیرستان علوم انسانی]، رجوع شود به: Heidegger, "Letter on Humanism", 200-1; "Brief über den 'Humanismus'", 320.

همچنین رجوع شود به نامه او به البرایت بلومکن در ۱۹ دسامبر ۱۹۲۲، در: Martin Heidegger - Elisabeth Blochmann. *Briefwechsel, 1918-1969*, ed. Joachim W. Storck (Marbach: Deutscheschillergesellschaft, 1989).

برای ترجمه انگلیسی، رجوع شود به:

Frank H. W. Edler in *Graduate Faculty Philosophy Journal* 15, no. 1 (1991): 568.

۸. این واقعیت که انسان‌گرایان دوره رنسانس از لفظ «انسان‌گرایی» استفاده نمی‌کردند، دارای معنای بسیاری نیست (همان طور که کی برکگور فلسفه‌اش را «فلسفه وجودی» نمی‌خواند). آنها به خودشان با عنوان انسان‌گرایان اشاره می‌کردند (محض نمونه، برخلاف رومیها، دیگر از افلاطون یا دکارت یادی نمی‌کنیم) و از تعلق داشتن به گروه و چنینی متحدد آگاه بودند. متفکران بعدی که این لفظ را اقتباس کردند از باب توسل به انسان‌گرایی دوره رنسانس از آن استفاده کردند (مارتر)، یا از باب مناقشه با آن (هایدگر)، یا از باب حساسیت نداشتن به تاریخ قابل بحث است که حتی سارتر نیز به طور غیرمستقیم استناد تاریخی به دوره رنسانس را تصدیق می‌کند. زیرا اگرچه فری و رنو درباره توصیف سارتر از انسان‌گرایی مبالغه کرده‌اند و آنرا نظری شمرده‌اند که براساس آن ماهیت انسان عبارت از قادر بودن او به انتخاب فطرت خودش است، از توجه بدین نکته غفلت کرده‌اند که این نظر مستقیماً از یکی از ارکان انسان‌گرایی دوره رنسانس، یعنی کتاب پیکول دل‌میراندولا با عنوان گفتار در باب کرامت انسان، گرفته شده است. مثلاً خود سارتر با نشان دادن شباهت فلسفه‌اش به انسان‌گرایی دوره رنسانس، و نه به صورت انتزاعی، استدلال می‌کند که فلسفه ار انسان‌گرایانه است. به طوری که بیشتر بحث کردیم، هایدگر نیز به شیوه خودش از انسان‌گرایی به منزله پدیداری تاریخی بحث می‌کند.

۹. برای انتقادی مشابه از ماهیت‌گرایی افراطی هایدگر، رجوع شود به:

Richard J. Bernstein, "Metaphysics, Critique, and Utopia", in *Review of Metaphysics* 42, no.2 (December 1988): 255-73.

۱۰. این قضیه برای فری و رنو بدیهی است و ژرفاندیشی‌های آنها در باب ذات «حقیقی» انسان‌گرایی آنها را به‌اخذ این نتیجه رهمنم شده است که انسان‌گرایی بر این نظر است که هیچ فطرت انسانی وجود ندارد. گروندین نیز تا اندازه‌ای بر این اعتقاد است. گروندین، برخلاف فری و رنو، از اشکال تاریخی انسان‌گرایی بحث می‌کند، اگرچه تقدّم او نیز به نظر می‌آید برای تعیین «ماهیت» به لحاظ فلسفی مقبول آنها باشد: برای دوره رنسانس و این نظر که انسان هم از خاکستر و هم بر صورت خداست و همچنین برای انسان‌گرایی آلمانی در دوره روشنگری و این اندیشه که وظیفه ثابت انسان استكمال خودش و تحقق بخشیدن به استعدادهای خودش است. رجوع شود به دستورشته منتشرنشده زان‌گروندین:

"Gadamer on Humanism", p. 1.

همین ماهیت‌گرایی در توصیف ایجادی گروندین در باب انسان‌گرایی منعکس می‌شود و او صفت بارز انسان‌گرایی را طلب بی‌پایان برای فعالیت و مراقبت در برابر حیوان نهفته در وجود انسان می‌داند که از طریق Bildung [ادب] حاصل می‌شود (گروندین، "Gadamer on Humanism", ص 8)؛ و دعوی او بر اینکه بگانه بصیرت اساسی انسان‌گرایی این است که علوم انسانی حقایقی را آشکار می‌کنند که دست علوم دیگر از دامن آنها کوتاه است؛ رجوع شود به:

Grondin, "Humanism and the Limits of Rationality: A Hermeneutical Perspective", 429.

۱۱. در حقیقت، او در «تعلیم افلاطون در باب حقیقت» منشأ انسان‌گرایی را صریح‌آ در نظریه افلاطون درباره مُثُل قرار می‌دهد و در «نامه در باب انسان‌گرایی» نا اندازه‌ای به طور مبهمتر افلاطون و ارسطو را منابع آن فرض می‌کند. رجوع شود به:

Martin Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit", in *Wegmarken, Gesamtausgabe* 9 (Frankfurt: Klostermann, 1976), 236.

همچنین رجوع شود به:

Heidegger, "Letter on Humanism", 194 / "Brief über den 'Humanismus'", 314.

۱۲. هایدگر در نامه‌ای که در ژوئن ۱۹۳۲ به بلوکمن نوشته برای تأیید خویشاوندی یکتا میان آلمانها و یونانیها به‌نیچه استناد می‌کند. او در دفاعی از تفترش از حزب مرکزگرا منظومه‌های زیر را پیشنهاد می‌کند: روم-مسکو-کلیسا‌ای کاتولیک - حزب مرکزگرا - لبرالیسم؛ یونان - آلمان - حزب ناسیونال سوسیالیست.

رجوع شود به:

Heidegger-Blochmann Briefwechsel, 52 / English translation, 566-7.

البته این ارزیابی منفی از لاتینیت فراهم‌کننده انگیزه نیرومند و گاهی ناگفته و نهفته در زیر مناقشات فرانسوی بر سر انسان‌گرایی است، دیگر از کتاب فاریاس - از همه رسواتر - بادی نمی‌کنیم. این نظر به طور اخص هایدگری را یعنی برای گذاشته است که لاتینیت با «رومت» تعریف حقیقی و صفتی وحدت‌بخش اروپاست. به گفته برایگ، لاتینیت اساساً عبارت است از تخصیص پریای امر بیگانه، یعنی وساطت میان آرمانی باستانی و تمایلات وحشیانه در فطرت انسان. اگرچه برایگ در مناقاشش خوددار

است، کتاب او با نقشه‌ای از اروپا آغاز می‌شود که در آنجا نواحی تیتونی به طور معناداری پوشیده از سیاهی‌اند و [کار آنها] با پادویی برای آین کاتولیک ختم می‌شود. معنای موردنظر این کتاب از لاتینیت در چارچوب ماهیت‌گرایی هایدگری باقی می‌ماند: «[تجربة] رومی تجربه ابتدا بهمنزله ابتدا (دوباره) است.» «رومی بودن داشتن یک کلاسیک‌گرایی است، قبل از آنکه خود آن مورد تقلید قرار گیرد و داشتن یک تحشی در پشت سر خودش برای چیره‌شدن بر آن است.»، اصل فرانسوی چنین است:

"Est romaine l'expérience du commencement comment (re)commencement"; "Être 'romaine', c'est avoir en avant de soi un classicisme à imiter, et en aval de soi un barbarie à soumettre"; Rémi Brague, Europe, la voie romaine (Paris: Criterion, 1992), 35 and 36.

۱۳. «با نخستین انسان‌گرایی در روم مواجه می‌شویم. بنابراین انسان‌گرایی در ماهیت خود پدیداری به طور اخص رومی است و از مواجهه تمدن رومی با *Bildung* [ادب] تمدن یونانی متأخر سر بر می‌آورد. این به‌اصطلاح رنسانس قرنهای چهاردهم و پانزدهم در ایتالیا *renascentia romanitatis* است. چون آن چیزی است که اهمیت دارد، به *humanitas* و بنابراین به *παιδεία* / «پایدیا»ی یونانی اهتمام می‌شود. اما تمدن یونانی همواره در صورت متأخر آن و از دیدگاه رومی دیده می‌شود. این *homo romanus* دوره رنسانس نیز در مقابل *homo barbarus* قرار می‌گیرد. اما اکنون این امر غیرانسانی، بربریت مفروض تفکر مذرusi و گوتیک قرون وسطاً، است. بنابراین اگر [این مسئله را] به طور تاریخی بفهمیم، انسان‌گرایی همواره متضمن یک *studium humanitatis* است و این مطالعه به‌نحوی به‌استان بازمی‌گردد و بدین ترتیب به‌احبای تمدن یونانی مبدل می‌شود. این امر در انسان‌گرایی قرن هجدهم آلمان، به‌طوری‌که وینکلمان و گوته و شیلر آن را مطرح کردند، نیز مشهود است»؛ اصل آلمانی چنین است:

"Im Rom begegnen wir dem ersten Humanismus. Er bleibt daher im Wesen eine spezifisch römische Erscheinung, die aus der Begegnung des Römertums mit der Bildung des späten Griechentums entspringt. Die sogenannte Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts in Italien ist eine renascentia romanitatis. Weil es auf die romanitas ankommt, geht es um die humanitas und deshalb um die griechische παιδεία. Das Griechentum wird aber stets in seiner späten Gestalt und diese selbst römisch gesehen. Auch der homo romanus der Renaissance steht in einem Gegensatz zum homo barbarus. Aber das In-humane ist jetzt die vermeintliche Barbarei der gotischen Scholastik des Mittelalters. Zum historischen verstandenen Humanismus gehört deshalb stets ein studium humanitatis, das in einer bestimmten Weise auf das Altertum zurückgreift und so jeweils auch zu einer Wiederbelebung des Griechentums wird. Das zeigt sich im Humanismus des 18. Jahrhunderts bei uns, der durch Winckelmann, Goethe und Schiller getragen ist"; Heidegger, "Letter on Humanism", 201/ "Brief über den 'Humanismus'", 320.

۱۴. اثبات هایدگر درخصوص خویشاوندی یکتای زبانها و مردمان آلمانی و یونانی تا سال ۱۹۳۰ به‌عقب بازمی‌گردد. رجوع شود به:

Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Gesamtausgabe 31 (Frankfurt: Klostermann, 1982), 50-1.

اگرچه تطبیق فرهنگ لاتینی با فرهنگ یونانی به طور اخص صفت باززنوشهای هایدگر در دعه‌های سی و چهل است، موارد پیشتری نیز وجود دارد. به طور نمونه، او در هستی و زمان، روایتهای لاتینی و یونانی از «حیوان عاقل» و روایت سیفر پیدایش را مبنی بر «او خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شیوه ما بسازیم» بر هم تطبیق می‌کند. در این روایت قدمتر از تنافر یونانی / لاتینی تأکید بر تحریف ادعایی فرهنگ یونانی با الفای تفکر مذرusi است. اما استفاده از روایت مشترک عهد عنیق برای ارائه «حالات آغازین» عجیب است، با این فرض که خود فرهنگ یونانی ترجمه است و حتی به طور استواری تجسم تجربه یونانی اصیل نیست. رجوع شود به:

Martin Heidegger, *Being and Time*, § 10, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), 74; *Sein und Zeit*, § 10 (Tübingen: Niemeyer, 1984), 48-9.

پس از این به صورت BT / SZ از آن یاد می‌شود.
۱۰. رجوع شود به:

Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art", in *Basic Writings* (New York: Harper and Row, 1977), 153-4; "Der Ursprung des Kunstwerkes", in *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1980), 7.

همچنین رجوع شود به:

Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", in *The Question Concerning Technology and other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), 128; "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1980), 86.

16. Martin Heidegger, *Nietzsche by Martin Heidegger. Volumes One and Two*, trans. David Farrell Krell (San Francisco: Harper Collins, 1991), 1: xi; *Nietzsche. Erster Band* (Pfullingen: Neske, 1961), 10.
17. Martin Heidegger, "European Nihilism", in *Nietzsche by Heidegger. Volumes Three and Four*, trans. David Farrell Krell (San Francisco: Harper Collins, 1991), 4:96; *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe 48 (Frankfurt: Klostermann, 1986), 181.
18. Heidegger, "European Nihilism", 96-100 / *Der europäische Nihilismus*, 181-5.

همچنین رجوع شود به:

- Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God Is Dead'", in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), 89-90; "Nietzsches Wort: Gott ist Tot", in *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1980), 240.
19. Heidegger, "European Nihilism", 169-74 / *Der europäische Nihilismus*, 301-6.

۲۰. برای یک بازسازی منی مفصل، رجوع شود به:

Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, 174-7.

21. Heidegger, "European Nihilism", 165 / *Der europäische Nihilismus*, 297.

22. Heidegger, "European Nihilism", 88 / *Der europäische Nihilismus*, 163-4.

همچنین رجوع شود به:

Martin Heidegger, *Parmenides*, trans. A. Schuwer and R. Rojewiz (Bloomington: University of Indiana Press, 1992), 45; *Parmenides*, Gesamtausgabe 54 (Frankfurt: Klostermann, 1982), 67; and "The Word of Nietzsche", 63-4 / "Nietzsches Wort", 215-6.

هایدگر در این قطعه اخیر، به پرسی از نیجه، مسیحیت مسیحیان صدر اول را با مابعدالطبیعته «یونانی‌ماجی-یهودی» کلیسای کاتولیک رومی برابر می‌گذارد.

۲۳. «اساین verum لاتینی چه معنا می‌دهد؟... "Ver" به معنای محکم ایستادن و برپا ماندن است، یعنی نیفتادن (باطل نشدن)، بالا ماندن، حق خود را ستاندن، رئیس بودن، فرمان دادن؛ اصل آلمانی چنین است:

"Doch was bedeutet das lateinische verum?... 'ver', das sagt: in Stand-stehen, in Stand-bleiben, d.h. nicht-fallen (Kein falsum), oben bleiben, sich behaupten, das Haupt-sein, befehlen"; Heidegger, *Parmenides* (Eng.), 47 / *Parmenides* (Ger.), 69.

24. Heidegger, *Parmenides* (Eng.), 49-50 / *Parmenides* (Ger.), 73-4.

۲۵. «اکنون چرا falsum، "برانداختن"، برای رومیها اساسی است؟... حیطه مهم و اساسی برای ظهور falsum رومی قلمرو [اقتدار] و "امپراتوری" است؛ اصل آلمانی چنین است: "Warum ist aber nun im Römischen das falsum, das 'Zu-fall-bringen', wesentlich?... Der für die Entfaltung des römischen falsum das Massegebende Wesensbereich ist der des 'Imperiums' und des 'Imperialen'"؛ Heidegger, *Parmenides* (Eng.), 40 / *Parmenides* (Ger.), 58.

26. Heidegger, *Parmenides* (Eng.), 40 / *Parmenides* (Ger.), 59.

در اینجا خدای فرماندهنده عهد عتیق به عنوان شاهدی بر صفت امپراتوری طلبانه، حاکمانه و غیریونانی لاتینیت مطرح می‌شود و باز حاکی از خویشاوندی میان لاتینیت و یهودیت است، فرضی که در آثار نیجه و برنام نیز یافت می‌شود.

27. Heidegger, *Parmenides* (Eng.), 95-6, 90-1 / *Parmenides* (Ger.), 142, 134-5.

همچنین رجوع شود به: *Parmenides* (انگلیسی)، ص 43 / (آلمانی)، ص 63 آنجا که نیجه به دلیل تأویل کلاً «رومی» و نایونانی از یونانیان مورد حمله قرار می‌گیرد.

۲۸. هایدگر، *Parmenides* (انگلیسی)، ص 39, 44 / (آلمانی)، ص 57, 65، آنجا که هایدگر در تأیید ادعایش مبنی بر اینکه falsch کلمه‌ای غیرآلمانی و مشتق از falsum رومی است، از برادران گریم نقل قول می‌کند. به همین سان، گفته می‌شود که Befehlen با Befehlen در اصل معنای حمایت کردن یا توصیه کردن را داشته است، اما بواسطه تفوذ زبان فرانسه به معنای commandieren [فرمان دادن] می‌آید. او همچنین بر این

عقیده است که کلمه لاتینی *verum* کلمه آلمانی *wahr* را نیز تباہ کرده است. برای *Befehl*, رجوع شود به: *Parmenides* (انگلیسی)، ص 40 / (آلمانی)، ص 58؛ برای *wahr*, رجوع شود به: *.68* (انگلیسی)، ص 47 / (آلمانی)، ص 6.

29. Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 7; "Die Frage nach der Technik", in *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1985), 12.

[مارتن هایدگر، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، در ارغون، ش ۱، بهار ۱۳۷۳، ص ۶ و بعد.]

30. Martin Heidegger, "Science and Reflection", in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 165-6' "Wissenschaft und Besinnung", in *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1985), 50.

31. Heidegger, "The Question Concerning Technology", 24-61 "Die Frage nach der Technik", 28-30.

[هایدگر، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۱۸-۲۱].

۳۲. برای با تأکید بر بی‌ریشگی رومی و نسبت آن با جهانی‌اندیشی رومی (و نیز کلیسای کاتولیک رومی) تأولی مثبت از آن به دست می‌دهد. اگرچه هایدگر از جهانی‌اندیشی رومیها در برابر قوم‌برستی یا تنگ‌نظری بولنایان بحث نمی‌کند، روشن است که او مورد اول را منفی می‌بیند، امیرانوری طلبی و بی‌ریشگی، و مورد دوم را مثبت، ریشه‌داری و شمی از آنچه خاص یک قوم و یک ملت است.

۳۳. «اینگونه آزادی شهسواران، پروتستان و زندگی‌دوستانه، اینگونه مسیحیت "ضدمسیحی" و "ساکسون" به معنای موردنظر گوته در زندنیجه نیز آفریده انسان شمالی است، و حال آنکه کلیسای رومی و بهمراه آن و از طریق آن تمامی اروپای جنوبی "میراث شرق عمیق، میراث قدیم، آسیای مرموز و مراقبه آن است." و این دقیقاً آن چیزی است که نیجه با آن در صورتهای مختلفش به تلخترین نحو جنگید، از جمله به صورت "درک تاریخی"؛ بدینی شوپنهاوری، موسیقی پارسیفال، اخلاق بیهودی-مسیحی، پولس رسول؛ اصل آلمانی چنین است:

"Solches ritterlich lebenslustige protestantische Freiheit, solch 'antichristliches', 'sächsisches' Christentum im goetheschen Sinne ist auch für Nietzsche eine Schöpfung des nordischen Menschen, während die römische Kirche und mit ihr und durch sie der ganze europäische Süden 'die Erbschaft des tiefen Orients, des uralten geheimnisreichen Asien und seiner Kontemplation gemacht' habe. Und eben diese ist es ja, welche von Nietzsche in ihren wechselnden Verwandlungen aufs bitterste bekämpft wird, als 'historischer Sinn', als schopenhauerscher Pessimismus, als Parsifalmusik, als judenchristliche Moral, als Paulus"; Ernst Bertram, Nietzsche: Versuch einer Mythologie, 8th rev. ed. (Bonn: Bouvier, 1929), 64.

۳۴. «هستی واقعیتی رومی است، چنانکه "شد" واقعیتی آلمانی است»:
"Sein ist eine römische realität, wie 'Werden' eine deutsche Wirklichkeit"; Bertram,

Nietzsche, 84; see also 74-5.

35. Ibid., 93.

36. Ibid., 98-9.

۳۷. برای جزئیات رابطه بویملر با هایدگر و نقش رسمی او در حزب ناسیونال سوسیالیسم، رجوع شود به: Hans Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 125-9, 223.

حنی کیبل که از تأثیر بویملر از فلسفه نیجه و تأثیر آن در هایدگر نا اندازه‌ای به تفصیل بحث می‌کند از روم مورد بحث بویملر و انعکاسهای آن در آثار هایدگر کاملاً چشم می‌پوشد. رجوع شود به شرح کیبل در: Nietzsche by Heidegger. Volumes Three and Four (San Francisco: Harper Collins, 1991), 4:269-72.

38. Alfred Bäumler, *Nietzsche: der Philosoph und Politiker* (Leipzig: Reclam, 1931), 104.

از نظر بویملر، اهتمام نیجه به تعارض میان فرهنگ‌های رومی و آلمانی از واگیر ریشه می‌گیرد؛ رجوع شود به: Bäumler, *Nietzsche*, 122.

۳۹. «چرا هرگز یک دولت آلمانی سخت استوار وجود نداشته است؟ چون بنا به تصور قوم آلمانی شاه امپراتور نیست، بلکه فقط رهبری جنگاور و دفاع عدالت است. اقوام آلمانی در اوقات خطر فقط رهبر [= پیشوای] Führer را می‌شناختند و نه ارباب را»؛ اصل آلمانی چنین است: "Warum hat es denn nie einen festgegründeten deutschen Staat gegeben? Weil nach germanische Auffassung der König nicht Imperator ist, sondern lediglich heerführer und Schützer des Rechts. Nur einen Führer in der Gefahr erkannten die Germane an, nicht einen Herrn"; Bäumler, *Nietzsche*, 91.

۴۰. «نیجه جوان میان ماهیت اقوام آلمانی و رومی، یونانی و رومی، تقابلی دید. دولت چنانکه ما آنرا می‌شناسیم اختراع شرق است. رومیها آنرا از شرق گرفتند و توسعه دادند. امپراتوری رومی [imperium romanum] (که آنرا بایست از «ماهیت اجتماعی و اشرافی» جمهوری روم متمايز کرد) دال بر ختم تمامی فرهنگ مدیترانه است»؛ اصل آلمانی چنین است:

"Aus derselben Unmittelbarkeit heraus hat schon der junge Nietzsche germanisches und romanisches, griechisches und römisches Wesen einander gegenübergesehen. Der Staat, wie wir ihn kennen, ist eine Erfindung des Orients. Vom Orient haben ihn die Römer übernommen und zur Ausbildung gebracht; das Imperium Romanum (wohl zu unterscheiden von dem 'aristokratischen Gemeinwesen' des republikanischen Rom) bedeutet die Vollendung der gesamten Mittelmäerkultur"; Bäumler, *Nietzsche*, 92.

۴۱. بویملر، ص 4-90. بویملر مخالفت با جهانی‌اندیشی راشاهدی بر خویشاوندی خاص میان آلمانیها و یونانیها می‌داند: «همین اکراه از جهانی‌اندیشی دولت که ما در میان اقوام آلمانی ملاحظه می‌کنیم، در میان قوم مورد علاقه آنان، یونانیان، نیز یافت می‌شود و این قوم پایدارترین محبت نیجه را جلب کردند»؛ اصل آلمانی چنین است:

"Und dieselbe Abneigung gegen den Universalismus des Staates, die wir bei den Germanen bemerken, finden wir bei dem den Germanen Stammverwandten Volke der Griechen, dem Nietzsches dauerndste Liebe galt"; Bäumler, Nietzsche, 92.

42. *Ibid.*, 98-100.

43. *Ibid.*, 93.

۴۴. به طور نمونه، کرل در می باید که تضادهای مورد نظر هایدگر میان یونانیها و رومیها در درس گفتارهای نیچه صورت کاملاً ظریف و بالتبه بی دردسری از قوم پرستی آنده. اما او از توجه به صورت بسیار ایدئولوژیکی نقدهای لاتینیت که در متن و سبکتری از نوشتدهای هایدگر و نوشه های دیگر قوم پرستان آلمانی فرض شده کوتاهی می کند. رجوع شود به مقدمه کرل به:

Nietzsche by Heidegger. Volumes One and Two, xiii.

45. BT, 435-6 (§ 75), 448 (§ 76) / SZ , 384 (§ 74), 396 (§ 76).

همچنین رجوع شود به *Geschichte* برای برداشتی از *Beiträge zur Philosophie* به منزله ایجاد تصمیمهای و آمادگی برای گذر به عصری تو: «تفکر انتقال دهنده فرازکنی بنیادگذار حقیقت هستی را به صورت تأمل تاریخی [geschichtliche]» پدید می آورد. در اینجا تاریخ [Geschichte] موضوع و سهرپردازش نیست، بلکه دقیقاً آن چیزی است که پرسشگری تفکرآمیز نخست به منزله جای تصمیمهایش بدان واقع من شود؛ اصل آلمانی چنین است:

"Das übergängliche Denken leistet den gründenden Entwurf der Wahrheit des Seyns als geschichtliche Besinnung. Die Geschichte ist dabei nicht der Gegenstand und Bezirk einer Betrachtung, sondern jenes, was das denkerische Fragen erst erweckt als die Stätte seiner Entscheidungen"; Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65 (Frankfurt: Klostermann, 1989), 5.

46. BT 427 (§ 72) / SZ , 375 (§ 72).

47. BT , 42-3 (§ 6) , 448 (§ 76) / SZ , 21 (§ 6), 396 (§ 76).

همچنین رجوع شود به: *Parmenides*, برای این مفهوم که *Geschichte*, *Historie*, *Chronik*، صرفانی پیش برداشت های موجود را به جمود در نمی آورد؛ «تحقیق تاریخنگاری هیچ گاه *Geschichte* را بر ملا نمی کند، چون چنین تحقیقی همواره رأی ناالتدیشیده درباره *Geschichte* را با خود می آورد. از آنجا که *Historie* ماببل به ایات این رأی به اصطلاح مسلم پنداشته شده از طریق تحقیق خودش است، فقط آنچه را که نیندیشیده و مسلم گرفته شده است سخت می کند»؛ اصل آلمانی چنین است:

"Die Geschichte erschliesst sich nie der historischen Forschung, weil diese jedesmal schon eine Meinung über die Geschichte, und zwar eine unbedachte, eine sogenannte selbstverständliche, mitbringt und durch die Forschung bestätigen, möchten und so das unbedachte Selbstverständliche nur verfestigt", *Parmenides* (Eng.), 96 / *Parmenides* (Ger.), 142.

48. BT , 44 (§ 6) / SZ , 22 (§ 6).

49. BT , 447 (§ 75) / SZ , 395 (§ 75).

50. BT , 436-7 (§ 74) / SZ , 384-5 (§ 74).

51. Martin Heidegger, 'The Eternal Recurrence of the Same', in *Nietzsche by Heidegger. Volumes One and Two*, 15-6 and 63; *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländische Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Gesamtausgabe 44, (Frankfurt: Klostermann, 1986), 15-6, 66.

همچنین رجوع شود به:

"Nietzsche's Word", 85 / "Nietzsches Wort", 236.

52. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. Richard Taft (Bloomington: Indiana, 1990), xviii ; *Kant und das Problem der Metaphysik*, xvii.

53. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, xviii / *Kant und das Problem der Metaphysik*, xvii.; BT , 270 (§44c), 447 (§76) / SZ , 227 (§44c) , 395 (§76); *Parmenides* (Eng.), 134-5 / *Parmenides* (Ger.), 200.

۵۴. بدلاًیل بسیاری ما شک می‌کنیم در اینکه تأویل نیجه از حالت دیونیزی مروجه باشد، یا اینکه این تأویل فرافکنی تأویلی رمزخنی از یک "زیست‌شناسی‌گرایی" غیرانتقادی قرن نوزدهم در جهان بیوانی نباشد. اصل آلمانی چنین است:

"Aus vielen Gründen dürfen wir bezweifeln, ob Nietzsches Auslegung des Dionysischen zu Recht besteht, ob sie nicht eine grobschlächtige Zurückdeutung eines kritiklosen 'Biologismus' des 19. Jahrhunderts in das Griechentum darstellt"; *Parmenides* (Eng.), 122/*Parmenides* (Ger.), 182.

در سرتاسر پارمنیدس گفته‌های مشابهی ابراد می‌شود. این فرض خطابی روش وجود دارد که قرائت خود "Zurückdeutung" [فرافکنی تأویلی] مشابهی نیست، بلکه چیزی دست‌کم «اصیل» تر با «آغازین» تر است، اگر به لحاظ تاریخی عینی تر نباشد.

۵۵. «ما وظیفه خودمان را تفکیک / تخریب محترای ستی هستی‌شناسی قدیم می‌فهمیم. این تفکیک با استفاده از پرسش هستی بهمثابه راهنمای رسیدن به تجارت آغازینی را مذکور دارد که در آنجا تخصیص و مسیحیت تعیینات حاکم هستی به دست آمدند؛ اصل آلمانی چنین است:

"Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden"; BT , 44 (§ 6) / SZ , 22 (§ 6).

۵۶. گادamer هرمنوتیک فلسفی خودش را به‌وضوح از شیوه تأویل تاریخی هایدگر دور می‌کند و شیوه او را «نقض متن»، [یا «تجاویز به متن»] وصف می‌کند و متذکر می‌شود که چنین چیزی از نظریه فهم در هستی و زمان، رکن هرمنوتیک فلسفی خود گادامر، نتیجه نمی‌شود: «[لوویت] درنمی‌باید که نفسی که در بسیاری از تأویلهای هایدگر دیده می‌شود به همیچ و چه از نظریه او درباب فهم نتیجه نمی‌شود. چرا که این نقض بیش از

هر چیز سرءاستفاده تولیدی از متون است و این امر فقدان آگاهی هرمنویکی را زودتر نشان می‌دهد؛ اصل آلمانی چنین است:

"Ferner sieht er nicht, dass die Gewaltsamkeit, die bei vielen heideggerschen Interpretationen auftritt, keineswegs aus dieser Theorie des Verstehens folgt. Sie ist vielmehr ein produktiver Missbrauch der Texte, der eher einen Mangel an hermeneutischer Bewusstheit verrät"; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., rev. trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroads, 1989), 501; "Excuse IV", in *Hermeneutik II*, vol. 2 of *Gesammelte Werke* (Tübingen: J.C.B.Mohr [Paul Siebeck], 1986), 382.

برای بحثی مفصلتر از هرمنویک گادامر، رجوع شود به:

Gail Soffer, 'Gadamer, Hermeneutics, and Objectivity in Interpretation', *Praxis International* 12, no. 3 (October 1992): 231-68.

۵۴. لزومی ندارد شرح دهیم که تاریخنگاری، مانند هر علمی، حالتی از هستی "دازاین" است و لذا بدلاً حاظ راچ بودگی "منوط" به "جهان‌بینی مسلط" زمان؛ اصل آلمانی چنین است:

"Dass die Historie wie jede Wissenschaft als eine Seinsart des Daseins faktisch und jeweils von der 'herrschenden Weltanschauung' 'abhängig' ist, bedarf keine Erörterung"; BT, 444 (§76) / SZ, 392 (§76).

همچنین رجوع شود به:

Parmenides (Eng.), 134-5 / Parmenides (Ger.), 200.

58. BT, 446-7 (§76) / SZ, 394-5 (§76); Heidegger, *Beiträge*, 5; Heidegger, "The Eternal Recurrence of the Same", 15-6 / *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, 15-6.

59. BT, 270 (§44c) / SZ, 227 (§44c).

60. "Gemessen nach den Zollschränken des Horizonts der Historie und des historisch Feststellbaren und der allerwärts beliebten 'Tatsachen', ist 'In der Tat' das hier 'über' die aletheia Gesagte hineingedeutet. Wenn wir dagegen der Geschichte nicht historische Horizonten aufzwingen und sie damit zudecken, wenn wir vielmehr den Anfang den Anfang sein lassen, der er ist, dann gilt ein anderes Gesetz. Diesem gemäss können wir gar nicht genug in das Anfängliche hinein, besser gesagt, aus ihm heraus deuten, wenn wir nur dieses Anfängliche in der Strenge seines Wesens achten und nicht an einer unserigen Willkür hängenbleiben; denn das Nachdenken, das in solcher Weise dem wesenden Wesen der 'Wahrheit' nachzugehen versucht, will keineswegs in selbstzufriedenem Eifer einer Gelehrsamkeit früher Gemeintes nur entdecken oder vormals Nichtgemeintes erfinden. Dies Nachdenken möchte nur darauf vorbereiten, dass die wesende Wahrheit, die 'lebendiger' ist als das vielberufene 'Leben' zu ihrer Zeit

geschichthafter das Menschenwesen geschichtlich angeht, weil dieses Wesen jetzt schon und sein langem, ohne dass wir daran denken und uns darauf 'gefasst' machen, auf uns zu-west"; *Parmenides* (Eng.), 134-5 / *Parmenides* (Ger.), 200.

۶۴. در درس گفتارهای نیچه، در زمینه مسئله انسان‌زدگی، یا انسانی‌سازی، نظر مشابهی بروزده می‌شود. در آنجا هایدگر ادعا می‌کند که بر انسان‌زدگی به معنای تحمیل منظر انسانی یا شخصی با اجتناب از همه منظرها نمی‌توان فایق آمد، بلکه با تقویت ذاتی تربیت خود آدمی می‌توان بر آن فایق آمد: «از این ارتباط ذاتی ما همچنین این معنا را استنباط می‌کنیم که انسان‌زدگی به نسبت کمتری ویران‌کننده حقیقت (*αληθεια*) می‌شود چون انسانها خودشان را با اصالت بیشتری به محل یک گوشة اساسی مربوط می‌کنند، به عبارت دیگر، چون آنها Da-sein را از آن حبیث که Da-sein است می‌شناسند و بنیاد می‌گذارند. ولی ذاتت این گوشة را اصالت و پنهانی تعریف می‌کند که در آن باشته در کل تجربه و درک می‌شود. – با نظری به جنبه اساسی و یگانه آن، جنبه هستی آن؛ اصل آلمانی چنین است:

"Wir entnehmen aber zugleich aus diesem Wesenzusammenhang die Einsicht: die Vermenschung wird um so unwesentlicher als Gefährung der Wahrheit (*αληθεια*), je ursprünglicher der Mensch den Standort einer wesentlichen Ecke bezieht, d.h. das Da-sein als solches erkennt und gründet. Die Wesentlichkeit der Ecke aber bestimmt sich aus der Ursprünglichkeit und Weite, in der das Seiende im Ganzen hinsichtlich der allein entscheidenen Hinsicht, nämlich der seines Seins erfahren und begriffen ist"; Heidegger, "The Eternal Recurrence of the Same", 119 / *Das ewige Wiederkehr des Gleichen*, 129.

همچنین رجوع شود به:

Heidegger, "European Nihilism", 72-4 / *Der europäische Nihilismus*, 119-20.

۶۵. «اما اگر "دازاین" در مقام هستی - در - جهان، اساساً در معیت داشتن با دیگران وجود می‌یابد، پس رخداد آن رخداد - باست و به صورت تقدیر [Geschick] تعیین می‌شود. ما با این لفظ به رخداد اجتماع و رخداد قوم اشاره می‌کنیم. تقدیر مرکب از مقدرات فردی با هم جمع شده نیست، هستی - با - یکدیگر را نیز به همان اندازه اندک می‌توان چندین فاعل شناسایی فردی تصریح کرد که با هم رخ می‌دهند. این مقدرات از قبیل در جهانی واحد در هستی - با هم و در عزم برای امکانهای معین نشانده می‌شوند. قدرت تقدیر نخست با تبادل افکار و نبرد آزاد می‌شود. رخداد کامل و اصلی "دازاین" متشکل از تقدیر مقدر آن در "نسل" آن و با آن است»؛ اصل آلمانی چنین است:

"Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-Sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig also das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht

des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner 'Generation' macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus"; *BT*, 436 (§74) / *SZ*, 384-5 (§74).

۶۳. مثال خوبی از یک تأویل هایدگری غیرمتعارف که دست کم در جهت خطوط لغوی مستنی دفاع پذیر نشان داده شده است دعوی او بر وجود شباهتهای میان پارمنیدس و هراکلیتس است. برای دفاعی تاریخی-لغوی و میسot از این موضع، محض نمونه، رجوع شود به مقاله و شرح لریجی روگیو، در مقدمه، و نیز پیشگفتار جیروانی رثاله در کتاب زیر:

Parmenide: poema sulla natura (Milan: Rusconi, 1991).

64. Heidegger, "Science and Reflection", 166 / "Wissenschaft und Besinnung", 50.

