

هایدگر، انسان‌گرایی و تفکیک / تخریب تاریخ

نوشته گابیل سوئر

ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی

نقد کوبنده هایدگر از تجدد [نوبودگی / modernity] از جمله پرنفوذترین میراث‌های فلسفی اوست. اما توصیف او از آفات تجدد - شیء‌سازی، عقل حسابگر، فقدان امر متعالی، استبداد افکار عمومی آن - بعید است که منحصر به فرد باشد. عناصر این نقد را در شماری از متفکران دیگر می‌توان یافت، از جمله نیچه و ماکس وبر و مکتب فرانکفورت، و دیگر از اشنپنگلر و یونگر نام نمی‌بریم. آنچه مختص به هایدگر است و در نقد او واقعاً پرسش‌برانگیز است، تشخیص او از علت آفات تجدد است: نه سرمایه‌داری و حرص و آز آن؛ نه عقاید دینی مذهب پروتستان؛ نه حتی فن‌آوری افسارگسیخته یا "Gestalt" [«شخصیت»] کارگر؛ بلکه دقیقاً انسان‌گرایی [humanism] سنت فلسفی غربی. از نظر هایدگر، انسان‌گرایی ریشه صفت شیء‌ساز 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 به‌صورت 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 تفاوت‌هایشان 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»، و لذا این واقعیت که هایدگر در دوره متقدم تفکرش هنوز در دام‌های انسان‌گرایی گرفتار بود (تا آنجا که 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 متضاد 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 اگزستانسیالیسم / 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 قوم پرستانه یا ماهیت‌گرایانه مانند نازیسم یا تحلیل هایدگر از «دازاین» ایجاد نمی‌کند.^۲

ولی مترادف دانستن انسان‌گرایی با ماهیت‌گرایی همان‌قدر عوامانه است که مربوط کردن آن با هایدگر، چرا که چنین ترادفی در بیان اصلی هایدگر درباره این موضوع، «نامه درباب 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 به نادرست یا «به‌طور مابعدطبیعی» ماهیت انسان را تعیین کرده است و همچنین اینکه انسان‌گرایی انسان را حیوان عاقل / ناطق تصور می‌کند و لذا براساس مفهومی پیش‌تصور شده از «فطرت» یا «حیوانیت» یا «اعیان» است. ادعای او این است که چنین برداشت‌هایی 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 به وضوح به فراهم کردن نگاهی به این ماهیت حقیقی اهتمام می‌کند و به همین دلیل است که او انسان‌گرایی را به دلیل تعیین نکردن ماهیت انسان «چنانکه شاید و باید» مقصر می‌شمارد. بدین ترتیب تمامی بحث در پیرامون انسان‌گرایی یا ضد انسان‌گرایی هایدگر در دوره متقدم تفکرش مبتنی بر پیشفرض ترادف انسان‌گرایی با ماهیت‌گرایی است که هایدگری نیست، بلکه سارتری یا مارکسی-آلتوسری است.^۴

دسته دوم سردرگمی‌ها از درک تاریخی خاصی برمی‌خیزند که بحثهای جناری 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 [subjectivism]، انسان‌مداری [anthropocentrism]، اراده‌گرایی [voluntarism] و امثال

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

ارزشیابی کاملی از کفایت تاریخی ارزیابی هایدگر از انسان‌گرایی کاری دشوار خواهد بود، به‌ویژه با توجه به تمایزی که او میان *Historie* و *Geschichte* قائل است. اما جداًگمراه‌کننده است که تصور کنیم که هایدگر درباره انسان‌گرایی به‌ایراد ادعاهای تاریخی نمی‌پردازد، یا اینکه، به‌طور نمونه، کسی می‌تواند درباره «انسان‌گرایی» دوره رنسانس و «انسان‌گرایی» هایدگری فقط از باب ایهام توأمأ سخن بگوید.^۶ چرا که هایدگر معنای مضاعفی برای انسان‌گرایی به‌دست می‌دهد: ۱) به‌منزله مجموعه‌ای از پدیدارهای آشنای تاریخی (محض نمونه، احیای میراث باستانی در دوره رنسانس) و ۲) به‌منزله ذات فلسفی نهفته در زیر این پدیدارها. صورت ظاهری بی‌توجهی به برداشتهای تاریخی و سنتی از انسان‌گرایی برخاسته از این واقعیت است که معنای دوم موردنظر 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 گسترده‌ای مندرج شوند. با این وصف در مورد اول برای هایدگر «انسان‌گرایی» کلاً اشارت تاریخی و سنتی‌اش را حفظ می‌کند: جنبش اعاده میراث ادبی و هنری یونان قدیم و روم و تشویق مطالعه نویسندگان 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 شیئی زیست‌شناختی و دارای عقل؛ قرار دادن انسان به عنوان بنیاد و مرکز هر وجود [existence]؛ و تلقی تفکر به‌منزله کوششی فعال برای سلطه فنی بر واقعیت. چون این معنای فلسفی به ماهیت انسان‌گرایی تاریخی داده شود، انسان‌گرایی در صورت به‌لحاظ فلسفی نوعیه 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 ماهیت‌گرا به هایدگر اجازه می‌دهد ترکیهایی را تولید و بازتولید کند که وقتی می‌توانستند حاکی

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

با توجه به مدعای هایدگر، مبنی بر آنکه ماهیت انسان‌گرایی تاریخی را تعیین کرده است، مسأله دقت تاریخی را نمی‌توان 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 تمامی مذاهب یا «گرای‌ها» (ایسم‌ها) معانی متعددی از «انسان‌گرایی» در طی تاریخ و جریان مناظرات ایدئولوژیکی وجود داشته است. با این وصف مذهب یا «گرای» (ایسم) جداشده از منابع تاریخی‌اش بدل به شعاری محض و پوک و دعوت به جدل می‌شود. محض نمونه، اگر کسی می‌تواند از «اگزیستانسیالیسم / فلسفه وجودی» اوگوستین سخن بگوید، سخن او در مرتبه نخست می‌تواند اشاره به نسبتی باشد با آنچه جنبش تاریخی پیچیده‌ای است (مجسم در نوشته‌های کی‌یرکگور، سارتر، یاسپرس و الخ...)، و فقط در مرتبه دوم می‌تواند مجموعه‌ای از اندیشه‌های کلی فلسفی قابل تشخیص در دوره‌هایی بیرون از قلمرو تاریخی اصل و سرچشمه باشد. به همین سان، در مورد انسان‌گرایی نیز، تقدّم 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 تعریف‌آمیز است.^۸

این سخن بدان معنا نیست که کوششهای معاصر برای به دست دادن معنایی به انسان‌گرایی کلاً از تاریخ غافل بوده‌اند. اما گرچه گهگاه تعظیمی مختصر به تاریخ وجود دارد - چه به دوره رنسانس، گوته، مارکس، نیچه، و چه سارتر - حتی ناقدان هایدگر نیز به روش تاریخی او در جنبه‌ای اساسی تن داده‌اند: یعنی به ماهیت‌گرایی افراطی و شعارگرایی [sloganism] آن، و به تلاش آن برای مبدل کردن پدیدارهای تاریخی بسیار پیچیده به «ساهیات» مفهومی ساده‌انگارانه.^۹ غالباً شاهد علاقه بسیار به مطرح کردن توصیفی پرشمول از انسان‌گرایی به منزله موضوع 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 بوفره و اعطای مجدد معنا به کلمه‌ای که زیر لوایش سینه می‌زنند با هایدگر مخالفت ورزند. ولی با وجود انگیزه‌های شریفی که در این کار نهفته است، می‌باید درخصوص اقتباس رویکردی هایدگری به تاریخ - حتی با نتایج متفاوت -

و در مقام تقویت انسان‌گرایی شک‌هایی 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، اسطوره‌پردازی 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 بی‌اعتنا بوده‌اند، توجه اندکی به زمینه و سیعتر و انگیزه‌های آن مبذول کرده‌اند. ما درخصوص اینکه چرا هایدگر از میان تمامی چیزها انسان‌گرایی را باید مقصر تجدد بشمرد، در تاریکی به سر می‌بریم. چرا او صرفاً به انتقاد از فاعلیت ذهن انسان، انسان‌مداری، اراده معطوف به قدرت و الخ... 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 به دلیل کفایت تاریخی سزاوار ملاحظه بیشتری‌اند جدا کرد. محض نمونه، تأویل او از انسان‌گرایی به منزله نظریه‌ای انسان‌مدارانه ظاهراً می‌توانست با اشاره به یکی از مضامین 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 خالق خدایگونه 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 مدلل 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*] و یکویی 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 متفکران دوره رنسانس مانند ماکیاولی و ویکو حواله داده‌اند. و بالاخره، اگرچه در اطراف این مسأله بحث بسیاری است، دست‌کم قابل بحث است که انسان‌گرایی دوره رنسانس در ظهور علم جدید و ریاضی‌شدن طبیعت در این علم سهم بسزایی داشته است و این به‌نوبه خود مؤید نقد هایدگر از انسان‌گرایی

به منزله فن آورانه کردن و حاکمیت عقل حسابگر است.

از سوی دیگر، توصیف هایدگر مشتمل بر آمیخته‌ای از حقایق و نیمه حقایق و خطاهای آشکار است که کسی نمی‌تواند ماهیت و انگیزه‌های بسیار جدلی آن را نادیده بگیرد، اینها وقتی واضحتر می‌شوند که ما دو منظومه وسیعتر را که او در بطن آنها نقدش از انسان‌گرایی را می‌پرورد بشناسیم. هر دو اینها به‌وضوح متأثر از تفکرات ژرف او در باب نیچه و تأویلات معاصر در باب نیچه‌اند. منظومه 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 به‌طور کلی سرچشمه‌های 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 بی‌ریشگی تمدن غربی می‌شود. دلالت کامل نقد انسان‌گرایی فقط وقتی نمایان می‌شود که پی ببریم در نزد هایدگر انسان‌گرایی همواره با لاتینیت و هر چیزی در منظومه آن قرین است: روم قدیم، یونان یونانی‌مآبی، زبان لاتینی، کلیسای کاتولیک، تفکر مدرسی قرون وسطی، رنسانس ایتالیایی، و حتی برخی متفکران آلمانی (مانند گوته، وینکلمان، بورکهارت، و بعد از ۱۹۳۹، نیچه نیز) با فهمی مدعیانه و بسیار لاتینی‌زده از یونانیان. بدین‌ترتیب انسان‌گرایی با وجود قرین‌بودن گهگاهی با افلاطون، از نظر هایدگر، ذاتاً ضد یونانی (یا، دست‌کم، متضاد با آنچه از آغاز یونانی است) و، به‌لحاظ لاتینی‌بودن، نیز ضد آلمانی است. چنانکه در ادامه این مقاله بحث خواهد شد، اثبات هایدگر درخصوص تقابل میان رومیها و کلیسای کاتولیک از یک سو، و یونانیها و رومیها نیز در یک سو، در چارچوب قالب عامه‌پسندی از بحثهای بسیاری متفکران آلمانی قوم‌پرست و متأثر از نیچه در آن روزگار، مانند برترام و بویلر، قرار می‌گیرد.^{۱۲}

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 Betrieb [فعالیت] فن‌زده و شیء‌ساز تاریخ علمی دست‌کم به‌تمایزی بازمی‌گردد که او در هستی و زمان میان Historie و Geschichte 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 فن‌آوری

ماشینی در بادی نظر شاید مست به نظر آید، این رأی که انسان‌گرایی در هیأت تحقیق تاریخی - لغوی خود مبدل به فن‌آوری شده است پس از [ابراز آن از سوی] نیچه، کلیشه‌ای واقعی است و این به احتمال قریب به یقین آن سنخ فن‌آوری است که چیره‌شدن بر آن به آنچه هایدگر در دل داشت از همه نزدیکتر بود. پس یک دلیل جدلی که چرا هایدگر نقدش از تجدد را برحسب انسان‌گرایی هدایت می‌کند حمله به نظام حاکم تحقیق است و ایراد ادعاهایی درباب اینکه چه کسی و چه روشهایی دریافتی «اصیل» و «تفکرآمیز» از تاریخ فلسفه و از تجربه آغازین یونانیان به‌طور اخص برای ما فراهم می‌آورد.

باقی 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 بحثها را با آراء آشکارا ایدئولوژیکی تر متفکران قوم‌پرست آلمانی، برترام و بویملر، نشان می‌دهیم. در بخش دوم به سنجش منظومه تشکیل شده در گرد نقد هایدگر از علوم انسانی می‌پردازیم و همچنین نگاهی می‌کنیم به نسبت میان Seinsgeschichte [تاریخ هستی] مورد نظر او و روش‌شناسی علوم انسانی. در اینجا من مدلل می‌سازم که تمایز او میان Historie و Geschichte را نمی‌توان برای معاف‌دانستن تحلیل هایدگر از تاریخ فلسفه - و به‌ویژه تاریخ ذات انسان‌گرایی - از نقد «تاریخنگارانه» 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 به‌انجام خواهد رسید.

۲

انسان‌گرایی و رومیها. مشهورترین فتاوی هایدگر درباب انسان‌گرایی در «نامه درباب انسان‌گرایی»، نوشته شده در ۱۹۴۶ و تجدیدنظر شده برای چاپ در ۱۹۴۷، مندرج‌اند، گرچه این اثر نه نخستین و نه گفتنی‌ترین بحث او درباب نسبت میان انسان‌گرایی و لاتینیت است. هایدگر، حتی پس از جنگ و در پاسخ به‌نامه فردی فرانسوی، در توصیف صفت بارز انسان‌گرایی به‌منزله تباهی به‌طور اخص لاتینی تفکر یونانی تردید نمی‌کند. این تباهی با رومیهای قدیم آغاز شد و در دوره رنسانس و انسان‌گرایی آلمانی و بعد (محض نمونه، نیچه) نیز ادامه یافت. به‌روایت

این متن، انسان‌گرایی اهتمام فرهنگ رومی است به‌اینکه انسان (کذا^{۱۱}) homo humanus [انسان فرهیخته] باشد و نه homo barbarus [انسان عامی]. به‌ادعای هایدگر، Humanitas ترجمهٔ رومی از παιδεία / «پایدیا»ی 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 تجربهٔ خودرو و گشودهٔ 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 یونانی‌مآبی، چیزی منحنط، طرح ریخته شد.^{۱۳}

ولی این قطعهٔ کوتاه در «نامه درباب انسان‌گرایی» فقط بخش کوچکی از اصرار هایدگر و نقد اغلب‌گرندهٔ او از رومیها، به‌منزلهٔ باطل‌کنندگان تفکر یونانی در سراسر سنت غربی، است. این موضع را می‌توان دست‌کم از اواسط دههٔ سی در میان نوشته‌های متأخر او در باب فن‌آوری پی گرفت.^{۱۴} 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 تجسم‌دهندهٔ نگرش فلسفی اساساً متفاوتی است و مابعدالطبیعهٔ فاعلیت ذهن انسان و ارادهٔ معطوف به قدرت دورهٔ جدید با آن آغاز می‌شود. از جملهٔ این جفت‌ها عبارت‌اند از: causa / αιτία ؛ falsum / ψευδος ؛ veritas / αληθεια ؛ subiectum / υποκειμενον ؛ natura / φυσικη. محض نمونه، برطبق آنچه در «خاستگاه اثر هنری» به سال ۱۹۳۵ می‌آید، فهم غربی از هستی هستها با ترجمهٔ رومی υποκειμενον / «هوپوکایمنون» به subiectum [= موضوع، نهاد، فاعل]، υποστασις / «هوپوستازیس» به substantia [= جوهر]، συμβεβηκος / «سوموه‌وکوس» به accidens [= عرض] آغاز می‌شود. هایدگر معتقد است که برای یونانیان «هوپوکایمنون» به‌معنای 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، ترجمهٔ تحت‌اللفظی: زیرافاده) ، به‌منزلهٔ مبنایی وضع‌شده، 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 درباب انسان‌گرایی» از هر سه تعبیر homo humanus و homo rumanus و homo 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، متعذر، مهذب و پیراسته. -م.

برداشت خاص رومی از تفکر یونانی بدون مطابقت با تجربه یونانی مسبب بی‌ریشگی تفکر غربی است. به همین سان، بر طبق آنچه در مقاله «عصر تصویر جهان» به سال ۱۹۳۸ می‌آید، گفته می‌شود که ترجمه رومی از «هوپوکایمنون» گشاینده راه 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 پی می‌گیرند 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 در باب 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 غیر یونانی بود، نیاز به یقین مطلق. این یقین، برای کلیسا، یقین به رستگاری بود. اما وقتی که مرجعیت جزمی کلیسا را جنبش روشنگری به مبارزه طلبید، نیاز مسیحی به یقین به رستگاری با نیاز دکارتی به یقین به دانش تعویض شد که این دومی خود محصول یقین من‌اندیشنده 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 مثل افلاطون دومین عنصر یا عامل فاعل قرار دادن ذهن انسان را ایجاد می‌کند. برای افلاطون یونانی مثل آن چیزهایی اند که ظهور اشیاء را از میان پرده مستوری ممکن می‌سازند. آنها در فاعل شناسایی بنیاد گذاشته نمی‌شوند و نمی‌توان آنها را جوهر یا شیوه‌های انعطاف‌ناپذیر عینیت بخشیدن به اشیاء دانست. اما به عکس مسیحیت مثل افلاطونی را اعیان‌ناسته در علم خدا و مسطوره‌هایی برای تولید تصور می‌کند. این امر نشان بارز گذر به فهم دوره جدید از ایده، *idea* [= شکل، صورت، مثال] به عنوان *perceptio* [مُدْرک]، چیزی متعلق به مُدْرک، و سپس به منزله باز نمود بنا تصور [representation] است و این امر نهایتاً بدانجا می‌انجامد که نیچه هستی را با ارزش برابر می‌شمارد: آنچه وجود دارد، آن چیزی است که فاعل شناسایی برای زندگی مفید تصور می‌کند.^{۱۹}

ارتباط میان اراده معطوف به قدرت و لاتینیت در درس‌گفتارهای پارمنیدس به سال ۴۳-۱۹۴۲ در مرکز بحث قرار می‌گیرد و این درس‌گفتارها مشتمل بر گذشته‌ترین حملات هایدگر به رومیها نیز می‌شود.^{۲۰} همچون قبل، در درس‌گفتارهای نیچه، ادعا می‌شود که اراده معطوف به قدرت از جهان روم و ماکیاوولی نشأت یافت،^{۲۱} و کلیسای کاتولیک رومی نیز به منزله نهادی جهانی و دارای سیاست امپراتوری طلبانه مورد حمله قرار می‌گیرد.^{۲۲} برطبق درس‌گفتار پارمنیدس، اراده معطوف به قدرت رومی در ترجمه «آلتیا» / *αληθεια* (مکشوفی) به *veritas* [= حق] منعکس است، کلمه‌ای که به‌زعم هایدگر پیوندی ریشه‌شناختی با سلطه و فرمان‌دادن دارد.^{۲۳} اصطلاح ارسطویی «هومویوزیس» / *ομοιωσις* (هماندی با آنچه نامستور است) می‌شود *rectitudo*: درستی، آنچه عقل انسان از پیش می‌تواند محاسبه کند، یعنی یقین.^{۲۴} به‌همین‌سان، اصطلاح «پسودوس» / *ψευδος* (مستور) را رومیها به *falsum* [= 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؛ «پولیس» / *πολις* 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 تباه ساخته و شاهد این امر بورکهارت و حتی نیچه است.^{۲۷} برداشتهای رومی از حقیقت و بطلان و لذا از سیاست قدرت صرفاً داغ غیر یونانی نمی‌خورند بلکه داغ غیرآلمانی نیز می‌خورند.^{۲۸}

تصویر اراده معطوف به قدرت رومی را هایدگر در جستارهای دهه پنجاه درباب 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 «آیتیا» / *αιτια* به‌حسب فرض به معنای آن چیزی است که مسئول یا مروهون می‌سازد.^{۲۹} اما به‌عکس، «کوزا» [*causa*]ی رومی به تولیدکردن، پیشگویی کردن، مهارکردن مربوط می‌شود. «ثورین» / *θεωρειν* یونانی (دیدن خودبه‌خودی و هیبت‌زده سیمای آنچه تأثیر می‌گذارد) می‌شود *contemplari* [تأمل، نظاره، مراقبه]، یعنی عمل پیشگوهای رومی که در ناحیه‌ای محصور و محدود (*templum*) می‌نشینند تا پرواز و

صیحه و غذا خوردن پرندگان را مطالعه کنند و بر پیشگویی و مهار آینده قادر شوند.^{۳۰} با حاکمیت تفکر علی، «فوزیس» / *φουσις* (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 «فوزیس» را از راز ذاتیش عاری و استقلال آن را نقض می‌کند و این «اسطوره‌زدایی» هر نسبت اصیلی با حضرت باری را نیز بر هم می‌زند. تصور مسیحی از خدا به‌منزله علّت و خالق با همین انحطاط رومی مربوط است و در همان راهی قدم برمی‌دارد که به «خدا مرده است» نیچه می‌رسد.^{۳۱}

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) امپراتوری‌طلبی؛ (۴) انسان‌گرایی؛ (۵) بی‌ریشگی.^{۳۲} بدین ترتیب ادعا می‌شود که لاتینیت ریشه و اساس امپراتوری‌طلبی / امپریالیسم، فیزیک ریاضی، استعمار فن‌آورانه جهانی، فقدان امر مقدّس دوره جدید است.

البته خاطر نشان کردن تفاسیر دل‌بخوایی تاریخی و لغوی هایدگر در پرده منقّشی که برای رومیها می‌بافد کار عامیانه‌ای است، پرده‌ای که در بدترین حالت بافته از چند کلیشه رایج در دوره پیش‌دانشگاهی دبیرستان [grammar school]، دبیرستان علوم انسانی در سطح عالی] است: یونانیها فیلسوفان و هنرمندان هیبت‌زده بودند؛ رومیها در مقام تجسم ابدی - تقلیدی، مهندسان مصلحت‌بین خام، سرباز و امپراتوری‌ساز بودند. و لذا نیازی به تکیه بر حذف جزئیات ناچیزی از این قبیل نیست: سنّت قرن‌ها پیوسته دموکراسی رومی و فضیلت مدنی، پیچیدگی پیرامسته شعر و هنرهای رومی، امپراتوری‌طلبی آزمندانّه 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 به‌طرز خارق‌العاده‌ای مستعد پذیرفتن این سبک تصویرسازی بوده‌اند، تو

* *Delian league*، نامی جدید که به اتحاد دولتشهرهای یونان در ۴۴۷-۴۷۸ قبل از میلاد در برابر ایرانیان داده شده، چون مرکز فرماندهی آن در دلوس قرار داشت. فرماندهی نیروهای الحاقی و نظارت بر خزانه به‌دست آتن بود و آتن رفته‌رفته از این اتحاد به‌نفع خودش استفاده کرد؛ پس از پایان جنگ با ایران خزانه را از دلوس به آتن بردند و ناخشنودی متحدان را قاطعانه سرکوب کردند. بریکلس مشوق تبدیل این اتحاد به امپراتوری بود و بدین ترتیب نفقه‌ها مبدّل به‌صورتی از خراج شد و موجودی آورده شده از دلوس برای تجدید عمارت معابد آتن به‌مصرف رسید. این اتحادیه پس از شکست آتن در جنگ پلوپونز (۴۰۴ ق.م.) منحل شد، اما باز در برابر تجاوز اسپارت در ۳۳۸-۳۷۷ ق.م تحت رهبری آتن تشکیل شد. برگرفته از:

The Oxford Reference Dictionary, ed. Joyce M. Hawkins, Oxford University Press, 1990, s.v.,

'Delian', p. 219.

گویی آنها می‌انگارند که به‌رغم جزئیات غیردقیق، خطوط کلی به‌طور مستوفایی دقیق‌اند و برای ترسیم گرایشهای فلسفی پرشمول در مابعدالطبیعه غربی به‌قلمهای پهن حاجت است. آنها شادمانه از این واقعیت چشم می‌پوشند که همین سبک خود جزوه و تگه‌ای از یک برنامه ایدئولوژیکی ناخوشایند است. استفاده از کاریکاتورهای منفی لاتینیت برای خلق آرمانی اسطوره‌زده از «آلمانی‌بودن» در نوع آثار قوم‌پرستانه در پیش از جنگ جهانی دوم امری متداول است. برای اثبات این مدعا مروری اجمالی بر تحلیل رومیها در آثار دو تن از مهمترین مفسران فلسفه نیچه در زمان درس‌گفتارهای نیچه هایدگر مفید خواهد بود: برترام و بویملر. البته حضور صرف چیزی (به‌لحاظ سبک) مشابه با تحلیل هایدگر از رومیها در آثار متفکرانی مانند برترام و بویملر به‌معنای «رد» آن نیست، به‌معنای 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 پرورده شد کارکردی صراحتاً ایدئولوژیکی و قوم‌پرستانه داشت. این نیز پریشانی جذبی را درخصوص مطلوب‌بودن «روش‌شناسی» تاریخی هایدگر برمی‌انگیزد، روش‌شناسی که بسیاری مفسران آن را با شور و شوق اختیار کرده‌اند.

هدف بیان‌شده 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 به‌همراه آن پژوهشی در باب سرشت و امکانهای قهرمانی مردم آلمان است. برترام با الهام از تبانیهای مکرری که نیچه میان سنخ اروپایی «شمالی» و «جنوبی» قائل می‌شود منظومه‌های متباینی را برای «آلمانی» و «رومی» پیشنهاد می‌کند. برطبق این منظومه‌ها، آلمانی را غریزه می‌راند و او فعال و اجابت‌کننده زندگی است؛ رومی عاقل و بدبین 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 بره خدمتگزار کلیسای کاتولیک و متأثر از یهودیت و عرفان اراده‌گش شرق است.^{۲۴} برترام با ترکیب برداشت خاص نیچه از هراکلیتس و برداشت او از چیرگی ادعا می‌کند که آلمانی واقعیت را شدن پیوسته، بی‌شکل ولی متحول و متکامل، تصور می‌کند. ماهیت آلمانی‌بودن، آلمانی‌بودن نیست، بلکه آلمانی‌شدن است، دگرگون‌کردن پیوسته خویش در جهت امکانهای والاتر بزرگی و عظمت. اما، برخلاف، رومی امر واقعی را پایدار و شکل‌گرفته و ایستا تصور می‌کند.^{۲۴}

برترام مضمون آشنای 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 هررد به ثبت قرابت زبانهای یونانی و آلمانی نشان دادند.^{۳۵} ولی از نظر برترام، یونانی مآبی نیچه اعاده اصیل گذشته‌ای آغازین نیست، بلکه فراقکنی پایدار آلمانی بودن عمیق خود اوست: برترام در پس تحلیل تراژدی یونانی، واکنش نیچه نسبت به واگنر و در پس اسطوره دیونوسوس، 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}

حملة وسیعتر و آشکارا ایدئولوژیکی‌تر 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 درس‌گفتارهای 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 عمده دارد: (۱) نهاد دولت و (۲) مسیحیت. بویملر در تأکید بر این نکته تردید نمی‌کند که صورت آلمانی و اصیل همراهی و ملازمت دسته جنگجوست که در متابعت از رهبری جنگاور موقتاً متحد می‌شوند؛ یا دست بالا امیرنشینی کوچک و اشرافی است.^{۳۹} بدین ترتیب دولت ثابت اصلاً نهادی 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 اشاعه‌دهنده روحیات گله است و جهانی‌اندیشی آن ریشه‌داری اجتماع در میراث *völkisch* [قومی] اش را نابود 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 بردگان 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 (Neld) و از این رو در عظمت، نابودی، اراده معطوف به قدرت و agon [منازعه]** جای می‌دهد. بویملر معتقد است که این امر مبتین خویشاوندی آلمانیها با یونانیها و خصومت 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 کلیسای کاتولیک رومی، را منعکس می‌کند. او در نخستین درس‌گفتارهای نیچه (دست‌کم تا ۱۹۳۷) نیز در شکوه بخشیدن 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 ملّی 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 ردّ صریح تأویلهای زیست‌شناختی 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 متغیّر و اغلب متضادی 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 مسأله این نیست که واقعاً چیزی یونانی یا رومی در پیرامون آن وجود دارد. مهمترین شباهت در میان این نویسندگان سبک کاریکاتورپرداز آنها و اکراه آنها از دقت تاریخی به نفع تصویری برجسته و چشمگیر است. با توجه به وجود چنین

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

** مجادله یا منازعه میان دو شخصیت که بخش اصلی کنش نمایش در کمدهای قدیم یونانی به قلم آریستوفانس را شکل می‌دهد، محض نمونه: مناظره میان آیسخولوس و اورپیدس در نمایشنامه او با عنوان *غوکان* (۴۰۵ ق م). این اصطلاح گاهی به مناظره‌های صوری در تراژدیهای 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 معصوم نیست، چون یا خود در خدمت تبلیغات‌پردازی قوم‌پرستانه است و یا به چنین تبلیغات‌پردازی‌هایی یاری می‌رساند.

۳

تقدیر بدون تاریخ؟ دومین 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 گیج‌کننده هایدگر برای قرین‌ساختن انسان‌گرایی با فن‌آوری را آشکار می‌سازد. همچنین با توجه به احساسی که امروزه شایع شده است، ذکر این نکته اهمیت دارد که *Seinsgeschichte* [تاریخ هستی] هایدگر نیازی ندارد وانمود کند، و نمی‌کند، که با *Historie* [تاریخ علمی] سازگار می‌شود، احساسی که پرورش‌یافته دعآوی 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 هر نقد مؤثری از کفایت تاریخی تحلیل او باشد.

هایدگر توصیفش 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 *Historie* قائل می‌شود. «گشیشه» / *Geschichte* تاریخ‌مندی زیسته و 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* عینیت‌یافتگی انعکاسی و علمی *Geschichte* است.^{۴۶} تاریخ علمی [Historie] در صورت معمول و غیراصیلش گذشته را به موضوع کنجکاوی ابلهانه یا نظاره‌زیباشناختی تقلیل می‌دهد و آنرا از قدرت دگرگون‌ساز و حوالت معطوف به آینده‌اش عاری

* اشاره است به تعبیر مترجمان انگلیسی هستی و زمان هایدگر برای *das 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 یا آدمی و... است، چنانکه می‌گوییم: آدم به حرفی 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 بالأخره پژوهش مکانیکی و کلی آن درخصوص همه دوره‌ها و فرهنگها «دازاین» را از آنچه اصالتاً متعلق به خودش است جدا می‌کند و آن را بی‌ریشه رها می‌سازد.^{۴۷} اما دست‌کم در هستی و زمان، حتی تفکیک / تخریب* طرح‌شده خود هایدگر نیز درخصوص هستی‌شناسی سنتی تحت عنوان Historie وصف می‌شود، چون Historie، برخلاف Geschichte، برداشت تأملی خاصی درباب گذشته است و تجربه بی‌واسطه زندگی نیست. باری، هایدگر این منادی Seinsgeschichte [تاریخ هستی] را Historie اصیل وصف می‌کند: مضمون‌سازی مدبرانه Geschichte که «دازاین» را در خودی‌ترین امکانهای وجودیش 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 معتبری نیست که «آنها» [فرد منتشر] به‌علم 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} منظومه سه عضوی مرکب از تاریخ علمی و علوم انسانی سنتی و فن‌آوری جدید در درس‌گفتار نیچه به سال ۱۹۳۷، «بازگشت جاودان همان»، حتی واضحت‌ظاهر می‌شود. در اینجا هایدگر حمله‌ای گزنده به فن‌زدگی و صنعت‌زدگی دانش (Wissenschaft) و به‌ویژه تحقیق در علوم انسانی دارد. او جنبه‌هایی از این قبیل را خاطر نشان می‌کند: وسعت مقیاس، دسترسی جهانی، تب و تاب مکانیکی برای دستیابی به کمالی مستقل و بی‌بهره از هرگونه غرض وجودی، برنامه‌ریزی و آخرین مهلت تحویل 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، به‌معنای تخریب و نابودی است، اما هایدگر آن را destruction می‌خواند و از آن بر هم زدن ساختمان و باز کردن اجزاء برای رخصت دادن به‌ظهور خود شیء، را مراد می‌کند، چیزی که بعدها دریدا نیز با تأسی به او لفظ deconstruction، واسازی / تفکیک، را برای آن برگزید. از آنجا که این دو کلمه در صورت ظاهر و در بدایت امر معنای مثبتی ندارند و حتی شعاری می‌نمایند، یافتن معادلی که هر دو معنا را برساند شاید مقدور نباشد؛ البته به‌گمان من «تجزیه»، به‌معنایی که در دستور زبان مراد می‌شود، برای این دو اصطلاح لفظ مناسبتری است، مضافاً که در معنای غیرفنی هم بار منفی دارد و هم بار مثبت. اما به‌دلایلی، عجالتاً این را کنار می‌گذارم و به اقتضای متن به تفکیک و تخریب یا تفکیک / تخریب بسنده می‌کنم. - م.

می‌گذارد دشوار نیست. اما این کار بعید است که بدان معنا باشد که شقّ دیگری که او اختیار می‌کند مرجّح یا حتی مطلوب است. این امر به‌ویژه هنگامی صادق است که ابر غلیظی از ابهام گرداگرد تاریخ بدیل هایدگری را می‌گیرد. فقط چند نقطه کوچک روشن است. محض نمونه، برخلاف علم لغت یا فقه‌اللغه، قرار نیست معیارها و روشهای یکسانی بر بدیل هایدگری حاکم شود، بلکه این بدیل در قیاس با آن «گردنکش» و «متجاوز» به‌نظر می‌آید.^{۵۲} وانگهی، با وجود پندار برخی ناقدان، این رویکرد در حقیقت در زیر فرمان برخی معیارهاست 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] اصیل از دل نوشته‌های مختلف هایدگر سر بر می‌آورد.

برطبق اولین آنها، رویکرد «تفکر‌آمیز» هایدگر به تاریخ، رسوخ به تحریفهای سنت و اعاده تجربه اولیه یونانی در بدایت آن را «چنانکه این تجربه واقعاً بود» مطمح‌نظر 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 تحمیل تعبیر و اندیشه‌های معاصر خودشان به گذشته‌ای که پشت سر آنهاست.^{۵۴} برای بسیاری خوانندگان تأویل‌گفته‌هایی نظیر این که یونانیان چنین و چنان مقصود داشتند یا فکر می‌کردند به‌صورتی غیر از دعاوی تاریخی دقیق دشوار است، به‌ویژه هنگامی که هنر سخنوری هایدگر شدیداً مشوّق چنین برداشتی باشد و حتی در بیان اولیه صفات ممیّز Seinsgeschichte [تاریخ هستی] در هستی و زمان نیز طرح «اعاده دقیق و لفظ به لفظ» اندیشه و فرهنگ یونانیان [به‌صراحت بیان می‌شود.^{۵۵} البته از آنجا که 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 ردّ می‌شود.

دومین تأویل Historie [تاریخ علمی] اصیل، تأویلی نیست که خود هایدگر پیش‌گذاشته باشد، بلکه تجدیدنظر خوشایندتری است در جهت خطوط تفکر گادامری. برطبق این تأویل، هر Historie مشروط به پیش‌ساختارهای وجودی است و لذا مشروط به دلمشغولی‌ها و طرحهای جزئی مورّخ، که متأثر از محیط تاریخی اوست. بدین ترتیب حتی در جایی که مورّخ بازسازی دقیق گذشته را مقصود دارد، نتیجه هرگز بازسازی تکرارپذیر و یکسانی نخواهد شد، بلکه همواره

محصول مواجهه میان مفاهیم و اغراض پیش داده شده، از یک سو، و موارث سنت، از سوی دیگر، خواهد بود. تاریخ [Historie] اصیل در این نظر از انواع غیراصیل بدین گونه متمایز می شود که مورخ می کوشد کار خویش را با آگاهی خوداندیشانه در باب شرایط و محدودیتهای تاریخی آن انجام دهد.

دشواری این صفت ممیز دوم این است که تمایزی بسیار ضعیف میان تاریخ اصیل و سنتی می گذارد و این تمایز ضعیفتر از آن است که تأویل دقیقی از برداشت های دیگر درخصوص Seinsgeschichte [تاریخ هستی] باشد. این صفت اساساً محدود به ادعای تاریخمندی [Historicity] فهم است. و این ادعا به وضوح نظری های دیگری است، اما صرف این دعوی برای مشخص کردن صورتی کاملاً تازه از تحقیق تاریخی کافی نیست، تاریخی با اهداف و معیارها و نتیجه گیری ها درباره گذشته، که به طور متمایز متفاوت با نتیجه گیری های تاریخ سنتی باشد. چرا که، در این نظر، اهداف و روشهای تحقیق تاریخی باید دست نخورده باقی بمانند و تنها تغییر مورد احتیاج به خود آگاهی مورخ از آنچه در تحقیق تاریخی - لغوی انجام می پذیرد و چگونگی تحقق آن مربوط می شود.^{۵۶} با این همه، این دومین تأویل همچنان بر معناست چون تاریخمندی فهم به طور مؤثری تأویل نخست را سست می کند، تأویلی که بر طبق آن تاریخ اصیل با غلبه بر تحریفهای سنتی به گذشته آغازین، «چنانکه آن گذشته واقعاً بود»، دست می یابد. و در حقیقت های دیگر خود برای رد نظر اعاده دقیق و لفظ به لفظ [فرهنگ اعصار گذشته] به تاریخمندی فهم اشاره می کند.^{۵۷}

صفت سوم، برداشت نیچه ای از تاریخ است که در دومین بخش هستی و زمان، [مساهمت در فلسفه] (*Beiträge zur Philosophie*) و درس گفتارهای نیچه به ذهن متبادر می شود. بر طبق این برداشت، «صدق» یا «حقیقت» تاریخ اصیل در ارزش آن برای زندگی نهفته است؛ یا به طور دقیقتر، در ریشه داری اصیل آن در دلمشغولی «دازاین»، قدرت آن در برانگیختن اراده، قرائت گذشته بر اساس آینده و لذا دگرگون کردن زندگی.^{۵۸} این برداشت با برداشت دوم از این حیث تفاوت دارد که بیش از پافشاری بر مؤثر بودن ساختارهای دلمشغولی مفسر یا مورخ، بر خصلت هنجاری و معیار بودن آنها در تحقیق تاریخی اصیل تأکید می گذارد. امتیاز این برداشت، ارائه تبیینی خوش تعریف با معیارهای «عینی» علم لغت یا فقه اللغه است؛ و، چنانکه در مورد رومیها دیده ایم، به گونه مستدلی با رهبرد بالفعل های دیگر نیز مطابقت دارد.

اما در اینجا لازم است که مراقب باشیم. زیرا های دیگر خود به کرات این اندیشه را رد می کند که تاریخ را بایست با فراقکندن Weltanschauung [جهان بینی] شخصی یا محلی خود آدمی در

گذشته، تأویل کرد. او این نظر را تعمّدی 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 من‌عندی و هنرمندانه فرد باشد یا اینکه آن‌را جهان‌بینی شخصی یا فرهنگی و اغراض او تعیین کند، پس این برداشت مطابق با فهمی که هایدگر از خودش دارد، نیست.

چهارمین برداشت هیرمنوتیکی از Seinsgeschichte که خصیلتی جسورانه‌تر دارد، در درس‌گفتار پارمنیدس انجام می‌گیرد. بر طبق این برداشت، وجه‌متمیزه تحقیق تاریخی اصیل عملکرد مؤثر آن در انتقال تقدیر یا حوالت هستی است.

صورت ظاهر عمیقاً حاکی از آن است که ما در تأویل خود از ماهیت *αληθεια* / «آلیا»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، و افق «امور واقع» که همگان شیفته آنها‌اند، آنچه در اینجا «درباره» آلیا گفته می‌شود، «در واقع» در آن تأویل و بدان منتسب می‌شود. اما اگر ما افقهای *historische* [تاریخی] را به *Geschichte* تحمیل نمی‌کنیم و آن‌را با آنها نمی‌پوشانیم، اگر ترجیح می‌دهیم بگذاریم ابتدا همان ابتدایی باشد که هست، پس قانون دیگری در کار است. بر طبق این قانون بعید 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 ابتدا را فقط در تعریف جامع و مانع ماهیت آن لحاظ کنیم و در تحکّم عمدی خودمان گرفتار نشویم. زیرا این گذشته‌اندیشی که درصدد 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 یا به‌اختراع معنا و مقصود آنان ندارد. این گذشته‌اندیشی فقط آرزومند آمادگی برای حقیقت ماهیت‌گر [= بودساز] است - «زنده»-تر از آن «زندگی» که درباره‌اش بسیار سخن گفته می‌شود - تا به‌موقع خود، به‌شیوه تازبخاً مقدرتری *[geschichtlicher]* به‌اهتمامی تاریخی برای انسان بدل شود. این ماهیت [= بود] به‌همین دلیل هنوز و مذهب‌است 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 به‌حوالت مندرج در زبان و متون به ارث رسیده از گذشته است. هم رویکردهای لغوی عینی (که کشف آنچه را مقصود بوده مدّ نظر دارند) و هم رویکردهای نیچه‌ای (که آنچه را هرگز مقصود نبوده ابداع می‌کنند)، به این حوالت التفاتی ندارند و به عوض در صدد تحمیل اراده و پیش‌تصورات 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 قرائتی با نهایت توان، براساس ماهیت متن و ماهیت هستی تأویل‌کننده است. از آنجا که این ماهیات چیزی مربوط به فاعل شناسایی، یا نهایتاً بنیاددار در فرد، نیستند بلکه در خود هستی بنیاد دارند (در تحوّل زمانی آن)، نیرومندترین و ذاتی‌ترین قرائت دارای کمترین تحکّم و تعمّد و بیشترین ضرورت نیز هست. تأویل حاصل از این قرائت در حقیقت «در» متن یا «براساس» متن است؛ نه در متنی که پیوند ایستا و عینیت‌یافته نیت منجمد مؤلف محسوب می‌شود، بلکه در متنی که هستی تاریخاً (geschichtlich) مقدر و حوالت‌گر محسوب می‌شود.^{۶۱}

متأسفانه، 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، آینده‌سویی 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 Schicksal و Geschick در بخش دوم هستی و زمان مورد اشاره قرار می‌گیرد و برطبق آن تقدیر اصیل، «دازاین» فردی نیست، بلکه اجتماعی و نسلی است.^{۶۲} 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، دومین تأویل، هایدگری نیست بلکه گادامری است و نخستین و سومین تأویل را او صریحاً یا تلویحاً ردّ می‌کند.

ولی این نظر، یعنی مشاهده تاریخ به منزله تقدیر، چنان گزاف و درآمیخته با مابعدالطبیعه عجیب و غریب باب طبع هایدگر است و چنان تحلیل او را از هر گفّت و گو یا نقد ممکن دور می‌کند، که ظاهراً فقط معدودی از شارحان تحمّل آنرا دارند، حتی همدلترین 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 اعاده 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 اعاده دقیق گذشته‌اند، یا آن باشد که آنها در درون حدود ممکن 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 «اعاده دقیق و لفظ به لفظ» و چه تأویل [فلسفی] گادامری، *Seinsgeschichte* مشتمل بر ادعاهایی درباره تاریخ است که مستقیماً با مسائل تحقیق تاریخی به‌شیوه مرسوم و متعارف مرتبط است و لذا دست‌کم لازم است با این نوع تحقیق تاریخی آشتی‌پذیر باشد. البته، این بدان معنا نیست که اگر بازسازی فلسفی هایدگر (یا هر کس دیگری) از تاریخ رأی تاریخی-لغوی پیشین را به‌معارضه می‌طلبد، حتماً باطل است. و بدیهی 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 گفت‌وگو و نقد قرارداد و آنها را از بررسی دقیق برای موجه‌بودنشان به‌لحاظ تاریخی-لغوی معاف دانست.^{۶۳}

شارحان کم‌استعدادتر شاید به تأویل سوم التفات کنند، تأویلی که نیچه‌ای‌تر است و، بر طبق آن، تاریخ هایدگر آفرینشی هنرمندانه است به‌منظور 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 اسطوره‌پردازانه برداشتها و ملاحظات فرهنگی-تاریخی خود آدمی به‌درون گذشته تاریخی است. از نظر برترام، اگرچه افسانه‌ها گذشته را دروغین می‌کنند، ولی این فرافکنی‌های اسطوره‌پردازانه ضروری و مفیدند. آنها به فرد و مردم امکان رسیدن به خودشناسی خودآگاهانه و ساختن آرمانهای راهنما را می‌دهند تا بتوانند آن کسانی بشوند که هستند.

اندک خواهند بود کسانی که آنقدر وسواسی باشند که به‌کلی انکار کنند که تاریخهای اسطوره‌پرداز هم می‌توانند به‌طور 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 جزئی از یک برنامه بسیار ناخوشایند ایدئولوژیکی باشد. نتایج بالقوه منفی اسطوره‌پردازی تاریخ به‌شرط آگاهی صریح از سرشت ساختگی آن و همچنین به‌شرط تمیز نهادن میان عناصر کمتر یا بیشتر خیال‌آمیز آن بسیار تخفیف می‌یابد. 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 روش‌شناسی مرسوم، کاری بسیار مطلوب و ثمربخش است. این امر به‌ویژه با توجه به این واقعیت صادق است که هایدگر، کاملاً

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

پافشاری بر نظر اعاده عصر آغازین موجب طرح استدلال دیگری علیه استفاده از تمایز 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 تباین و تشدید نتیجه نیست، بلکه از آن رو نیز هست که این نقطه شروع و بنیاد ترجمه‌های خود اوست و اینها به‌طور کلی مبتنی بر معانی تحت‌اللفظی کلمه و هم‌ریشه‌های آن به صورت رایج در علم لغت سنتی‌اند. حتی ترجمه *αληθεια* / «آلتیا» به «مکشوفی» مبتنی بر معانی محرز آلفای سلبی ساز و *ληθη* و *ληθουμαι* به لحاظ لغوی‌اند. به‌همین سان او برای ترجمه *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 علی‌مورد استفاده 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 صحت 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 لغت، هیچ دستمایه‌ای برای «گفت‌وگویی 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 «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 جدلی تر و ایدئولوژیکی تر را روشن کرده‌ام که در زیر نقد

هایدگر از انسان‌گرایی نهفته‌اند. همچنین مدلل ساخته‌ام که جنبهٔ ایدئولوژیکی این نقد به‌ویژه در انکار او بر تحقیق تاریخی متعارف به‌نفع ماهیت‌گرایی فلسفی و تقلیلی تجسم می‌یابد. روش‌شناسی فلسفی او می‌کوشد که خود را در ابهامی مه‌آلود میان اعادهٔ اصیل گذشته و اسطوره‌پردازی آینده‌سو حفظ کند و بدین‌وسیله به‌طور 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 به‌طور یکسان در حکم «تخریب» پوشیدهٔ تاریخی است که تاریخ آشکار را بنیاد می‌گذارد.

این مقاله ترجمه‌ای است از مقالهٔ زیر :

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

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

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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 مابعدطبیعی در فلسفه‌اش انتقاد کرد، چون هنوز به برداشتی 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 مجسم‌کنندهٔ 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 هیچ‌گاه از آموختن از مواجهه با سنت دست برنمی‌دارد و ما از طریق علوم انسانی می‌توانیم حقایقی را درک کنیم که اگر علم‌گرایی یگانه‌الگوی دانش بود، هیچ‌گاه به آنها پی نمی‌بردیم»؛ 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 یا در یک مابعدالطبیعه بنیاد دارد یا خودش را در بنیاد یک مابعدالطبیعه می‌سازد. هر تعیین چستی انسان که دانسته یا ندانسته تأویلی از هستها را پیش‌فرض قرار می‌دهد، بی‌آنکه پرسش حقیقت هستی [را مطرح کند]، مابعدطبیعی است. از اینجاست که صفت خاص هر مابعدالطبیعه به‌ظهور می‌رسد: اینکه "انسان‌گرایانه" است، به‌ویژه به‌نحوی که چستی 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 مارکسیستی 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 تأویل‌کنندگانِ 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 می‌شود، از جمله: اعاده میراث کلاسیک در دوره رنسانس، بازگشت به کلاسیکها به اهتمام آلمانیهای مانند گوته، 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 تامه او به الیزابت بلوکمن در ۱۹ دسامبر ۱۹۳۲، در:
- Martin Heidegger - Elisabeth Blochmann. *Briefwechsel, 1918-1969*, ed. Joachim W. Storrck (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 (همان‌طور که کی‌پرکگور فلسفه‌اش را «فلسفه وجودی» نمی‌خواند). آنها به خودشان با عنوان انسان‌گرایان اشاره می‌کردند (محض نمونه، برخلاف رومیها، دیگر از افلاطون یا دکارت یاد نمی‌کنیم) و از تعلق داشتن به گروه و جنبشی متحد آگاه بودند. متفکران بعدی که این لفظ را اقتباس کردند از باب توصل به انسان‌گرایی دوره رنسانس از آن استفاده کردند (سارتر)، یا از باب مناقشه با آن (هایدگر)، یا از باب حساسیت نداشتن به تاریخ. قابل بحث است که حتی سارتر نیز به‌طور 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 انسان‌گویی دوره رنسانس، یعنی کتاب پیکو دلا میراندولا 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 او انسان‌گرایانه است. به‌طوری که پیشتر بحث کردیم، هایدگر نیز به‌شیوه 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 رهنمون 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 به‌نظر می‌آید برای تعیین «ماهیت» به‌لحاظ فلسفی مقبول آنها باشد: برای دورهٔ رنسانس و این نظر که انسان هم از خاکستر و هم بر صورت خداست و همچنین برای انسان‌گرایی آلمانی در دورهٔ روشنگری و این اندیشه که وظیفهٔ ثابت انسان استکمال خودش و تحقق‌بخشیدن به استعدادهای خودش است. رجوع شود به دستنوشته منتشرنشدهٔ ژان گروندین:

"Gadamer on Humanism", p. 1.

همین ماهیت‌گرایی در توصیف ایجابی گروندین درباب 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 یگانه بصیرت اساسی انسان‌گرایی این است که علوم انسانی حقایق 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 درباب حقیقت» منشأ انسان‌گرایی را صریحاً در نظریهٔ افلاطون دربارهٔ مثل قرار می‌دهد و در «نامه درباب انسان‌گرایی» تا اندازه‌ای به‌طور 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 ۱۹۲۲ به بلوکمن نوشته برای تأیید خویشاوندی یکتا میان آلمانیها و یونانیها به نیچه استناد می‌کند. او در دفاعی از تفرش از حزب مرکزگرا منظومه‌های زیر را پیشنهاد می‌کند: روم - مسکو - کلیسای کاتولیک - حزب مرکزگرا - لیبرالیسم؛ یونان - آلمان - حزب ناسیونال سوسیالیست. رجوع شود به:

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

البته این ارزیابی منفی از لاتینیت فراهم‌کنندهٔ انگیزهٔ نیرومند و گاهی ناگفته و نهفته در زیر مناقشات فراسوی بر سر انسان‌گرایی است، دیگر از کتاب فاریاس - از همه رسواتر - بادی نمی‌کنیم. این نظر به‌طور اخص هایدگری را رمی براگ با این نظر مقابل گذاشته است که لاتینیت یا «رومیت» تعریف حقیقی و صفت وحدت‌بخش اروپاست. به‌گفتهٔ براگ، لاتینیت اساساً عبارت است از تخصیص پویای امر بیگانه، یعنی وساطت میان آرمانی باستانی و تمایلات وحشیانه در فطرت انسان. اگرچه براگ در مناقشاتش خوددار

است، کتاب او با نقشه‌ای از اروپا آغاز می‌شود که در آنجا نواحی تیوتونی به‌طور معناداری پوشیده از سیاهی‌اند و [کار آنها] با پادویی برای آیین کاتولیک ختم می‌شود. معنای موردنظر این کتاب از لاتینیت در چارچوب ماهیت‌گرایی هایدگری باقی می‌ماند: « [تجربه] 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 توخس 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 به‌طور 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 *romanitas* آن چیزی است که اهمیت دارد، به *humanitas* و بنابراین به *paideia* / «پاییدیای 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 مدرسی و گوتیک قرون وسطا، است. بنابراین اگر [این مسأله را] به‌طور تاریخی بفهمیم، انسان‌گرایی همواره متضمن یک *studium humanitatis* است و این مطالعه به‌نحوی به‌باستان بازمی‌گردد و بدین ترتیب به احیای تمدن یونانی مبدل می‌شود. این امر در انسان‌گرایی قرن هجدهم آلمان، به‌طوری‌که وینکلیمان 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 *paideia*. 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 به‌طور اخص صفت بارز نوشته‌های هایدگر در دهه‌های سی و چهل است، موارد بیشتری نیز وجود دارد. به‌طور نمونه، او در هستی و زمان، روایتهای لاتینی و یونانی از «حیوان عاقل» و روایت میفر پیدایش را مبنی بر «و خدا گفت آدم را به‌صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» بر هم تطبیق می‌کند. در این روایت قدیمتر از تنافر یونانی / لاتینی تأکید بر تحریف ادعایی فرهنگ یونانی با الفای تفکر مدرسی است. اما استفاده از روایت مشترک عهد عتیق برای ارائه «حالت آغازین» عجیب است، با این فرض که خود فرهنگ یونانی ترجمه است و حتی به‌طور 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 به‌صورت BT / SZ از آن یاد می‌شود.

۱۵. 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: x1; *Nietzsche. Erster Band* (Pfullingen: Neeske, 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", 189-74 / *Der europäische Nihilismus*, 301-6.

۲۰. برای یک بازسازی مننی 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. Rojcewiz (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 پیروی از نیچه، مسیحیت مسیحیان صدر اول را با مابعدالطبیعه یونانی-مآبی-یهودی «کلیسای کاتولیک رومی برابر می‌گذارد.

۲۳. «اما این *verum* لاتینی چه معنا می‌دهد؟... "ver" به معنای محکم ایستادن و برپا ماندن است، یعنی نیفتادن (*falsum* / 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*، "برنداختن"، برای رومیها اساسی است؟... حیطه مهم و اساسی برای ظهور *falsum* رومی فلمرو [اقتدار] "imperium" 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 Massgebende 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 شاهدهی بر صفت امپراتوری طلبانه، حاکمانه و غیر یونانی لاتینیت مطرح می‌شود و باز حاکی از خویشاوندی میان لاتینیت و یهودیت است، فرضی که در آثار نیچه و برترام 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 83، آنجا که نیچه به دلیل تأویل کلاً «رومی» و ناپوانی 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 غیر آلمانی و مشتق از *falsum* رومی است، از برادران گریم نقل قول می‌کند. به همین سان، گفته می‌شود که *Befehlen* یا *Befehlen* در اصل معنای حمایت‌کردن یا توصیه کردن را داشته است، اما به واسطه نفوذ زبان فرانسه به معنای *commandieren* [فرمان دادن] می‌آید. او همچنین بر این

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

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.

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

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

۳۳. «اینگونه آزادی شهسواریانه، پروتستان و زندگی‌دوستانه، اینگونه مسیحیت "ضدمسیحی" و "ساکسون" به معنای موردنظر گوته در نزد نیچه نیز آفریده‌انسان شمالی است، و حال آنکه کلیسای رومی و به‌همراه 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 نیچه با آن در صورتهای مختلفش به تلخترین نحو جنگید، از جمله به صورت "درک تاریخی"، بدبینی شوپنهاوری، موسیقی پاریسیال، اخلاق یهودی-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 واقعی رومی است، چنانکه شدن واقعی 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.

حتی کِرل که از تأویل بویملر از فلسفه نیچه 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 کِرل 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 نیچه به تعارض میان فرهنگهای رومی و آلمانی از واگنر 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 مدافع عدالت است. اقوام آلمانی در اوقات خطر فقط رهبر [= پیشوا / 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. «نیچه 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 متمایز 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 Mittelmeerkultur"; Bäumler, *Nietzsche*, 92.

۴۱. بویملر، *Nietzsche*، ص 4-90. بویملر مخالفت با جهانی‌اندیشی را شاهدهی 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 نیچه 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. به‌طور نمونه، کرل درمی‌یابد که تضادهای موردنظر هایدگر میان یونانیها و رومیها در درس‌گفتارهای نیچه صورت کاملاً ظریف و بالنسبه بی‌دردسری از قوم‌پرستی‌اند. اما او از توجه به‌صورت بسیار ایدئولوژیکی نقدهای لاتینیت که در متن وسیعتری از نوشته‌های هایدگر و نوشته‌های دیگر قوم‌پرستان آلمانی فرض شده کوتاه می‌کند. 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 *Beiträge zur Philosophie* برای برداشتی از *Geschichte* به‌منزله ایجاد تصمیمها و آمادگی برای گذر به عصری نو: «تفکر انتقال‌دهنده فراکنی بنیادگذار حقیقت هستی را به‌صورت تأمل تاریخی [geschichtliche] پدید می‌آورد. در اینجا تاریخ [Geschichte] موضوع و سهر پژوهش نیست، بلکه دقیقاً آن چیزی است که پرسشگری تفکرآمیز نخست به‌منزله جای تصمیمهایش بدان واقف می‌شود؛ 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 *Historie*، برخلاف *Geschichte*، صرفاً پیش‌برداشت‌های موجود را به‌جمود در نمی‌آورد: «تحقیق تاریخنگاری هیچ‌گاه *Geschichte* را بر ملا نمی‌کند، چون چنین تحقیقی همواره رأیی ناندیشیده درباره *Geschichte* را با خود می‌آورد. از آنجا که *Historie* مایل به اثبات این رأی به اصطلاح مسلّم پنداشته شده از طریق تحقیق خودش است، فقط آنچه را که نیندیشیده و مسلّم گرفته شده است سخت می‌کند؛ 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. «به دلایل بسیاری ما شک می‌کنیم در اینکه تأویل نیچه از حالت دیونیزی موجب باشد، یا اینکه این تأویل فرافکتی تأویلی زمختی از یک "زیست‌شناسی‌گرایی" غیرانتقادی قرن نوزدهم در جهان یونانی 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 ایراد می‌شود. این فرض خطایی روشن وجود دارد که قرائت خود هایدگر "Zurückdeutung" [فرافکتی 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 محتوای سنتی هستی‌شناسی قدیم می‌فهمیم. این تفکیک با استفاده از پرسش هستی به مثابه راهنما رسیدن به تجارب آغازینی را مدّ نظر دارد که در آنجا نخستین و سپسین تعینات 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. گادامر هرمنوتیک فلسفی خودش را به وضوح از شیوه تأویل تاریخی هایدگر دور می‌کند و شیوه او را «نقض متن» [یا «تجاوز 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] درنمی‌یابد که نقضی که در بسیاری از تأویلهای هایدگر دیده می‌شود به هیچ وجه از نظریه او درباب فهم نتیجه نمی‌شود. چرا که این نقض بیش از

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

"Ferner sieht er nicht, dass die Gewaltsamkeit, die bei vielen heideggerischen 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 هرمنوتیک گادامر، رجوع شود به:

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

۵۷. «لزومی ندارد شرح دهیم که تاریخنگاری، مانند هر علمی، حالتی از هستی "دازاین" است و لذا به لحاظ واقع‌بودگی "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 Zolsschranken 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.

۶۱. در درس‌گفتارهای نیچه، در زمینهٔ مسألهٔ انسان‌زدگی، یا انسانی‌سازی، نظر مشابهی پرورده می‌شود. در آنجا هایدگر ادعا می‌کند که بر انسان‌زدگی به معنای تحمیل منظر انسانی یا شخصی با اجتناب از همهٔ منظرها نمی‌توان فایق آمد، بلکه با تقویت ذاتی‌ترین منظر خود آدمی می‌توان بر آن فایق آمد: «از این ارتباط ذاتی ما همچنین این معنا را استنباط می‌کنیم که انسان‌زدگی به نسبت کمتری ویران‌کنندهٔ حقیقت (*αληθεια*) می‌شود چون انسانها خودشان را با اصالت بیشتری به محلّ یک گوشهٔ اساسی مربوط می‌کنند، به عبارت دیگر، چون آنها *Da-sein* را از آن حیث که *Da-sein* است می‌شناسند و بنیاد می‌گذارند. ولی ذاتیت این گوشه را اصالت و پهنه‌ای تعریف می‌کند که در آن باشند در کلّ تجربه و درک می‌شود. با نظری به جنبهٔ اساسی و یگانهٔ آن، جنبهٔ هستی آن»؛ اصل آلمانی چنین است:

"Wir entnehmen aber zugleich aus diesem Wesenzusammenhang die Einsicht: die Vermenschung wird um so unwesentlicher als Gefährdung 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 entscheidenden 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.

۶۲. «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 تصوّر کرد که با هم رخ می‌دهند. این مقدرات از قبل 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 اصل "دازاین" متشکل از تقدیر مقدر آن در "نسل" آن و با آن است»؛ اصل آلمانی چنین است:

"Wenn aber das schickelhafte Dasein als In-der-Welt-Sein wesentlich im Miteinander 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 هایذگری غیرمتعارف که دست‌کم در جهت خط‌وط لغوی سنتی دفاع‌پذیر نشان داده شده است دعوی او بر وجود شباهتهایی میان پارمنیدس و هراکلیتس است. برای دفاعی تاریخی-لغوی و مبسوط از این موضع، محض نمونه، رجوع شود به مقاله و شرح لویبجی روگیو، در مقدمه، و نیز پیشگفتار جیوانی رئاله در کتاب زیر:

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

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

