

هایدگر و مفهوم مدرنیسم: «عصر بی معنایی تمام»

نوشته رابرت ب. پی‌پین

ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی

۱. خودمختاری ناکام

از آنجا که تدریهای هایدگر درباره فرجام محتوم تجدد [نوبودگی / modernity] از همه اندیشه‌هایی که می‌شناسیم بدیعتر و لذا بحث مختصر و مفید از آنها دشوار است (حتی وقتی که با معیارهای تفکر آلمانی، یعنی فلسفه‌های کانت و هگل، سنجیده شود)، بی‌مناسبت نخواهد بود که در اینجا با خلاصه کردن زمینه‌ای آغاز کنیم که به بحث کنونی ما مربوط می‌شود. بنابراین من مسأله مدرنیسم یا تجددخواهی در تفکر هایدگر را در ضمن گزارش زیر از درس‌گفتارها و مقالات هایدگر درخصوص نیچه بررسی می‌کنم.

همان‌طور که می‌دانیم برای طرح «مسأله تجدد» راههای بسیاری وجود دارد. کسی شاید حتی این مسأله را با حمله به خود مفهوم مسأله مطرح کند و در عوض مدلل سازد که پدیدارهای بسیار بسیار متفاوتی نامنصفانه در یک‌جا کنار هم گذاشته می‌شوند، و در عین حال که سخن‌گفتن از نهادهای واقعاً جدید در یک زمینه (محض نمونه، علم طبیعی یا نهادهای دموکراسی لیبرال) شاید ممکن باشد، دلیلی وجود ندارد که متوقع باشیم حیطه‌های وسیع زندگی اجتماعی در «عصر بعد از روشنگری» یا ادبیات، یا دین، یا به‌طور عام خواهشهای انسانی مبین شواهد مشابهی از نوسازی باشند، یا در صورتی هم که چنین باشند، باید چندان همسان یا مشابه باشند که اندراج آنها در ذیل یک عنوان موجه به‌شمار آید.

به عبارت دیگر، همان‌طور که خاستگاه مفهوم عصر جدید مبین آن است (و انقطاع [از گذشته] و مسائل دنیوی شدن که در حول و حوش این مبحث است)، خود این مقوله تاریخی

مطرح‌کننده مسائل فلسفی است. و این مسائل به‌ویژه مربوط‌اند به نسبت موجود میان معرفت به نفس [self-understanding] انسان و تاریخ (به‌ویژه مفهوم «خودمختاری تاریخی» ای که حاکی از خود مفهوم تجدد است) و دامنه و اهمیت نسبی که هر کس بایست در تبیین انواع مختلف دگرگونی تاریخی برای چنین معرفت به نفسی قائل شود. البته همان‌طور که می‌دانیم بخش عظیمی از سنت جدید خود اساساً انقلابی فلسفی شناخته شده و پویایی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی تمامی تجدد به لحاظ اقتدار و اتکا به نفس حامی آن به موفقیت این فتح باب فلسفی وابسته دانسته شده است. و باز همان‌طور که می‌دانیم، حتی در زمینه‌های غیرفلسفی مانند ادبیات و هنر، ظهور شکهای مختلف درباره نوندهای آغازین عصر جدید را تنها با اتصال این‌گونه آزمایشها و نوآوریهای صوری با ادعاهای فلسفی زیربنایی و ادعاهای معارضی مورد بحث می‌توان کاملاً فهمید. از چنین مسائل بزرگی تنها به بهای نادیده گرفتن اهمیت این‌گونه نوآوریها و ناخرسندیها و به بهای بحث کوتاه‌نظرانه از ظهور حساسیت تجددخواه به منزله هوس یا جنبش یا چیزی که فقط مسائل زیباشناختی محرک آن بوده است می‌توان غفلت کرد.

به بیان صحیحتر، این مقوله تاریخی مطرح‌کننده آن مسأله‌ای است که بلومبرگ آن را «ابراز وجود» یا «خودبرتری» [self-assertion] عصر جدید می‌نامد. این پرسش در این خصوص مطرح شده که آیا قوه ابتکار اصیل در حدود قرنهای شانزدهم و هفدهم در تمدن غربی چهره نمود (یا اینکه امکان داشت چهره نموده باشد، یا قوه ابتکار چه معنایی امکان داشت بدهد)، یا اینکه آیا عصر ما، هرچند به طرق دیگری استمرار داشته باشد، می‌تواند به طور بالقوه یا بالفعل مستقل از مفروضات دینی و وابستگی به فرهنگ قدیم باشد، یا اینکه این عصر هنوز وابسته به انتظارات و امیدهای اساطیری و دینی یا جاودانی انسانی است.

این پرسش همچنین پایدارترین پرسشی است که پیوسته در بطن تجدد مطرح شده؛ آیا صورت خاصی از استقلال جمعی یا فردی، خودتصمیم‌گیری حقیقی، ممکن است؛ و اگر نیست، فهم و بیان ماهیت «وابستگی» ما به سنت و طبیعت و زیست‌شناسی و تاریخ، و به‌طور کلی فهم پایان‌پذیری یا تناهی ما، چگونه ممکن است.

در نگاهی اجمالی به پویایی اجتماعی توصیف‌شده در زمان دوره جدید می‌توانیم ظهور شکاکیت و طنز نافذ در خصوص صورتهای سیاسی و اجتماعی این‌گونه استقلال را ببینیم، استقلال که مردان و زنان در دوره جدید همه‌جا در پی آن‌اند یا تصور می‌کنند که از آن برخوردارند، لیکن هیچ‌کجا حقیقتاً تحقق نیافته است. اما، برخلاف آن، این سوءظن‌های تجددخواه نسبت به تظاهر به خودمختاری در حوزه‌های اجتماعی و فکری (یا به طور کلی

خوش‌بینی طبقه متوسط) در عین حال (و تا اندازه‌ای به گونه‌ای متناقض‌نما) به پدید آمدن این امید یاری کرد که هنر خود (برای خاطر خودش، به منزله هنری غیرنموداری، یکتا و فرید [sui generis]، معرّف خویش) هر دو خواهد بود و در لباس و پسند و مشرب شخصی الگویی خواهد بود برای یک نظر جدید و باز تازه‌شده در خصوص تعریف خویش. ما نیز به اجمال محدودیتهای این‌گونه امیدهای تجدّدخواه را بررسی کردیم، یعنی بررسی این واقعیت که امتناع آن (در نهایت، اگر نه در آغاز) از «وابستگی» به هر چارچوب متعارف و اخلاقی یا فلسفی دارای مرجع در نهایت به معنای اصرار بر هنر به منزله یک بازی صرفاً صوری و در خود محصور و تقلیل‌گرا و سترون (یا به یک حمله خودنابودساز به خود مقوله هنر به منزله مقوله‌ای جزمی) خواهد بود، یا به منزله «فرهنگ گسست» که چیزی است در نهایت ته‌کشیده و جذب‌شده، چیزی که به مثابه مقوله‌ای تجاری در همه جا پیداست.

هر یک از اینها به آماده‌شدن صحنه برای ملاحظه کار کانت در فتح باب یک تجدّدخواهی فلسفی، یعنی کوشش برای تعیین شرایط خود امکان تحصیل شناخت و خودتصمیم‌گیری فاعل آن شناخت بدون توسل به مبانی یا خاستگاهها یا شهودها، یاری کردند. و بدین‌سان پرسش جدید از استقلال در نزد کانت خود بدل به مسأله‌ای فلسفی شد، یعنی کوشش مدبرانه عقل برای تعیین قواعد فعالیت خودش، آماده کردن خودش برای غایاتش، تعیین حدود خودش.

این آن برنامه انتقادی بود که با انکار امکان هرگونه وظیفه معرفتی برای بی‌واسطگی و دادگی و «حضور» صرف در تجربه، و وظیفه فاعل تصمیم‌گیرنده در تجربه و کنش را بدان‌سان ترفیع داد که دیری نگذشت که از حدود یا شرایط استعلایی مورد نظر کانت که می‌خواست بر آنها اعمال کند تجاوز کرد و پرنفوذترین و جامعترین مسائل فلسفه تجدّدخواه را آفرید. در ایدئالیسم آلمانی این مرکز ثقل بی‌درنگ به ذات پیچیده این خودتصمیم‌گیری و خاستگاههای خود آن در یک روند یا «طبیعت زنده» دسترسی‌ناپذیر برای تحلیل استعلایی (شلینگ) یا به صورت تازه‌ای از بی‌واسطگی یا شهود، چنانکه در تفسیر فیشته از حضور بی‌واسطه خود یا خویشتن برای خودش، یعنی «وضع کردن من از خودش»، منتقل شد. در این سنت، هگل بود که بیش از همه کوشید در برابر آنچه بازگشت به یک جزم‌اندیشی تازه (بیشتر «جزم‌اندیشی تفکر» تا «هستی») می‌شمرد ایستادگی کند و نظری در باب منطق درونی و پدیدارشناسی یک ذهنیت جمعی و «به‌طور ابدی» خود تصمیم‌گیرنده، یعنی پدیدارشناسی و منطق درونی روح مطلق، بیان کند.

ناتوانی هگل در ترغیب اخلافتش به اینکه چنین سیر تاریخی از نفی خود و تعیین خود به هر

معنای کلمه «منطقی» و مترقی یا عقلانی است، دست‌کم از حیث تاریخی، منازعات هگلیمان «چپ و راست» را که برای تفکر متأخر اروپایی بسیار آشناست باب کرد. برنامه هگل در اردو‌هایی که مفروضات مشترکی درباره ناکامی امیدهای معهود و مآلوف به خودمختاری فلسفه یا حتی تدبیر انتقادی داشتند تقسیم شد، همان کسانی که کوشش هگل برای تعریف دوباره خودمختاری انسان به منزله برنامه تاریخی خودآگاهی جمعی را رد کردند. خودمختاری به عوض نتیجه «عمل» بود، توفیق بازیگران «واقعی» تاریخ که در جنگی برای کسب قدرت اجتماعی درگیر بودند، یا اینکه [خودمختاری] در مقام موضوع تعریف خویش برای توجیه مدبرانه دسترسی ناپذیر انگاشته شد، چه در لفافه مصطلحات نظری و چه در لفافه مصطلحات عملی، بدان‌سان‌که در مقالات ضد‌دبالکتیکی و مشهور کی‌یر کگور در یا این یا آن صورت‌گرفت. این نحو نگرستن به زمینه معلوم می‌کند که نیچه چگونه با اشتیاق این مسائل را پذیرفت. کوتاه‌بودن دست از دامن هرگونه توسل معهود و مآلوف به طبیعت به منزله مبنای منبع ارزش یا هرگونه خودتصمیم‌گیری، همراه با آنچه نیچه کوششی جزمی و به همان اندازه ممتنع برای توسل به هرگونه فاعل شناسایی استعلایی (یا «شرایط لازم») یا توسل به خوددگرگون‌سازهای سیر تاریخی می‌شمرد، همه به معنای فروریختن تاریخی و درونی متمایزترین امید فلسفه مغرب زمین، یعنی «اراده معطوف به حقیقت» بود. خودتصمیم‌گیری یا «تأیید و ایجاب» نیچه‌ای اکنون دیگر به هیچ‌وجه نمی‌توانست با کل عالم متصل باشد، یعنی خود حقیقی آدمی، سعادت واقعی، خودمختاری کامل و عقلانی یا تحقق یافتن ذات آدمی در بطن اجتماع تاریخی دیگر ممکن نبود. آنچه مفهوم عصر جدید کاشته بود و آنچه کانت کشت کرده بود اکنون به دست نیچه درو می‌شد.

فقدان «اتصال» میان خودتصمیم‌گیری و این‌گونه خاستگاهها راه را برای نوعی بسیار پیچیده و مسأله‌زا از ابراز وجود یا تأیید و ایجاب در تفکر نیچه گشود. از سوی دیگر، به تعبیر خود نیچه، فرد نمی‌تواند «ارزش» صرف خودش (یا خلق خود تصمیم از عدم) را «منبع» معنا و ارزش بشمارد، چنانکه در فلسفه وجودی سارتر از آن چنین تعبیری رفت، زیرا همین تعبیر «منبع» و «خاستگاه» واپسین است که در علم هرمنوتیک ریشه‌های نیچه مورد انکار است. تلقی آدمی از خویش در مقام مرکز «آزاد» و «عالمی عبث» به همان اندازه حاصل تأویل است که فلسفه افلاطونی و هیچ ادعایی در باره «این» عالم یا هیچ هستی‌شناسی بی‌جان در خصوص «هستی و نیستی» را نمی‌توان موقت انگاشت. اما از سوی دیگر، همان‌طور که می‌دانیم، در بطن تفسیر نیچه، فعل تأویل‌کردن بدون گونه‌ای ارزشگذاری قبلی و مستقل از تاریخ یا حتی ارزشگذاری «امکان»

معنابخشی به طور عام واجد هیچ معنایی نمی‌تواند باشد، چیزی که کار تأویل را در «عصر نیست‌انگاری» مشروط می‌کند یا برمی‌انگیزد، ولو آنکه این ارزشگذاری مایه گرفته از یک اجماع اجتماعی محتمل یا سیاست بازساخته باشد. و چنین استلزاماتی دشواری یا امتناع کامل کردن وظیفه را به نیچه نشان داد، دست‌کم به او نشان داد که بدون بازگشتن به آنچه او جزم‌اندیشی می‌انگاشت یا اجماع اجتماعی که او «روحیه گله» می‌نامید چنین چیزی ممکن نبود.^۱

در یک کلام، مقصود از آنچه گفتیم آن است که تلقی دوره جدید از تازگی و برتری تاریخی خودش را می‌توان یاری‌رسان به پدید آمدن جستجوی راهی در فلسفه برای نشان دادن و اثبات خودمختاری و مرجعیت بنیاد در خویش. تفکر دوره جدید و فرهنگ ملازم با آن گفت. اقدام خطیر کانت قلب چنین کوششی است ولیکن از حیث تاریخی این «نابودگر همه چیز» در حمله به امکان ضابطه‌بندیهای معهود و مألوف و نیز اوایل دوره جدید از چنین ادعاهایی برای خودبنیادگذاری موفقتر بود تا کوشش او در تعریف مفهوم عقل «خلق‌الساعه» و قانونگذار خویش. حفظ کردن اتصال میان خلق‌الساعه بودن و قانون بسیار کم‌دوام بود و در نتیجه خلق‌الساعه بودن «پیروز درآمد». ^۲ هگل با معرفی مسأله وابستگی تاریخی هر تفکر خودتصمیم‌گیرنده انگاشته‌ای کوشید که به حل این مسأله کمک کند، اما از نظر اکثر اخلاقیان او موفق به تحکیم مجدد استقلال جمعی و به معنای دیالکتیکی حاکم بر خود و جهانشمول نشد. و با تفکر نیچه و با ادعاهای بسیاری از متجددان برای مرجعیت زیباشناسی و با ظهور همه‌جایی شک و تردید نسبت به ماهیت محتمل و موضعی یا غیرعقلانی هرگونه معرفت به نفس، عمر چنین کوششهایی برای تحکیم کردن یا مشروعیت بخشیدن و یا دفاع کردن از امید دوره جدید به روایتی جمعی یا عقلانی بیان‌شده از استقلال به سر رسید. خودمختاری محتاج فلسفه نبود، بلکه اکنون و سپس محتاج دلیری بود؛ صداقت و درستی به شیوه‌ای غریب ارزشی پایدار در تمام این دگردیسی‌هاست و اکنون و بعد همان‌قدر موضوع رد و انکار خواهد بود که موضوع اثبات و ایجاب.

از همه این گفته‌ها شاید این نتیجه گرفته شود که چنین روایتی از تجدد - به منزله داستان «خودمختاری» ناکام - می‌بایست با شیوه‌ای که در آن چنین «مطلوبی» [desideratum] در مرتبه نخست بیان شد ارتباط بسیاری داشته باشد، بدین معنا که در روح همه کوششهای دوره جدید در جهت ابراز وجود یا خودبرتری [self-assertion] چیزی معیوب یا مبالغه‌آمیز وجود دارد، شاید چیزی عمیقاً استکباری [hubristic] به معنای قدیم کلمه. ^۳ و بالاخره این ظن ما را به تفکر

• hubris یا hybris (استکبار)، کلمه‌ای یونانی برای «گستاخی» یا «هتاکی»، و به آن نخوت یا غرور قهرمان

هایدگر می‌رساند.

این ظن از آن روست که هایدگر کسی است که عمیقترین و تشویش‌انگیزترین و پرنفوذترین انتقاد از چنین روح جدیدی را بیان کرده است و در این انتقاد توجه او بیش از هر چیز به فیلسوفان دوره جدید، به ویژه دکارت و کانت و هگل و هوسرل، بوده است. این انتقاد به تأویل و تفسیر او از تفکر نیچه ختم می‌شود و او ادعا می‌کند که حتی نیچه نیز با همه بصیرتش به فرجام «نیست‌انگاران» فلسفه غربی از نیست‌انگاری تجدّد گریزی نداشته است و لذا او واپسین و از جهاتی شاخصترین «ارباب مابعدالطبیعه غرب» است. با تفکر هایدگر، بسیاری از مسائلی که پیشتر ذیل «ناخرسندی‌ها»ی فرهنگ والای اروپایی در اواخر دوره جدید بحث کردیم، چیزهایی مانند بیزاری از خودپسندی طبقه متوسط و شک نسبت به خوش‌بینی دوره جدید و حزم و پیشرفت‌نگری آن و نگرانی نسبت به نتایج فرهنگ توده‌ای و جامعه‌های مصرف‌کننده و سوءظن نسبت به ماهیت محتمل معیارهای اساسی برای توجیه و ارزش‌گذاری، از حیث تاریخی و اجتماعی، همه اهمیتی وسیع و تازه می‌یابند. مسأله فلسفی بنیادینی که اکنون مورد بحث است انقطاع تاریخی یا خودمختاری یا خودآگاهی یا اراده معطوف به حقیقت نیست؛ این مسأله فلسفی معنای هستی [Being] در عصر تجدّد است.

۲. تجدّد در مقام مسأله‌ای «مابعدطبیعی»

هایدگر درباره تجدّد همواره سخنان بسیاری برای گفتن داشته است و به‌ویژه در باره ارتباطی که او میان تجربه دوره جدید و «فن‌آوری» می‌بیند، یعنی تغییر شکل طبیعت به «ماده» صرف برای استفاده فاعلهای انسانی که خود معرف خویش‌اند. او در یکی از مقاله‌هایش برخی از جنبه‌های «ماهوری» این تجربه جدید را که از نظر او معرف چنین تجربه‌ای است برمی‌شمارد. اینها عبارت‌اند از: نهاد علم، «فن‌آوری ماشینی»، «راندن [هنر] به دامن زیباشناسی» یا موضوع تجربه‌ای صرفاً «شخصی» [subjective] شدن آن، ظهور مفهوم «فرهنگ» در فهم فعالیت انسان و آنچه هایدگر «از دست رفتن خدایان» [به تعبیر ابوسعید ابوالخیر: «فحط خدا» یا «خداقحطی»]

→

نمایشنامه در یک تراژدی گفته می‌شود که قهرمان مرد با زن به واسطه آن به قوانین اخلاقی یا محرّمات خدایان بی‌اعتنایی می‌کند. تجاوزکاری قهرمان یا hamartia [خطاکاری] عاقبت او را به سقوط می‌کشانند، سقوطی که آن را می‌توان کفارّه Nemesis [انتقام] الهی انگاشت. «تکبر» معنای جدید این کلمه است. برگرفته از:

Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford University Press, 1990, s.v. 'hubris', p. 101.

می‌نامد.^۳ با اینکه او در جاهای دیگر نیز اکثر این ویژگی‌هایی را که در این مقاله‌اش ذکر کرده شرح می‌دهد، در بحث از علم جدید، سریع و نمونه‌وار به بذل توجه دقیق به مسأله‌ای می‌پردازد که بر اکثر بحث‌های مهم او حاکم است. او اصرار می‌ورزد که در تأکید دوره جدید به روش، به مطمئن بودن وسایل تکرارپذیر برای نیل به نتایج اعتمادپذیر، به گونه‌ای شگفت‌آور یک مسأله بزرگ «مابعدطبیعی» (و نه علم‌شناختی یا تاریخی و یا دارای فایده عملی) نهفته است. در عصر تجدد (به ویژه و نه منحصرأ) «شناسایی» اساساً «تصوّر و نمودارسازی» [representing] تلقی شده است و لذا «هستی» نیز نتیجه یک قسم از چنین کوشش‌هایی برای نمودارسازی و تضمین نمودارسازی آدمی انگاشته شده است. ما خودمان را «تصویرگر» جهان می‌انگاریم و جهان هر چیزی است که ما بتوانیم به گونه‌ای موفقیت‌آمیز آن را به تصویر درآوریم. و لذا «واقعۀ بنیادی عصر جدید فتح جهان به صورت تصویر است».^۴ ما در «عصر جهان تصویر» زندگی می‌کنیم. یا به طوری که او در درس‌گفتارهای نیچه آن را بیان کرد، «در آغاز عصر جدید هست بودن هستها [beingness of beings] تغییر کرد. ذات این آغاز تاریخی عبارت است از همین تغییر. فاعلیت ذهن این subiectum (نهاد/ موضوع/ فاعل) اکنون به صورت تصوّر کردن تصوّر در خودش تعریف می‌شود».^۵

این واقعه، «طغیان انسان در فاعلیت ذهن»، واقعه‌ای که «آن چیزی را که در موضوع ادراک نیست دگرگون می‌سازد»^۶ تنها ویژگی عمده مابعدطبیعی تجدد گفته نمی‌شود، این همچنین آن ویژگی است که هایدگر در تفسیر آنچه به زعم او، و نیچه، وصف‌کننده نیست‌انگاری مطلق تجدد است از آن استفاده می‌کند. با «عصر فاعل شناسایی بودن... رفتن به سوی اتمام آن»، برای هایدگر روشن است که «ذات تجدد در عصر بی‌معنایی تمام به انجام می‌رسد»^۷ واقعه‌ای که چنانکه خواهیم دید هایدگر آن را تا اندازه‌ای متفاوت با نیچه تأویل می‌کند. این به معنای آن است که بسیاری از مضامینی که تفکر هایدگر را برای برخی فیلسوفان دانشگاهی معاصر مهم ساخته - نقد او از نظریه‌های پس از دکارت در باره تصوّر [representation]، تأکید او بر نقش تعهد عملی و بی‌محتوا به منزله امری اساسی، حتی مقدم، در هر نسبت و رابطه با جهان و در جهان، نفوذ او در دگرگون‌سازی بسیاری از کار خود فلسفه به «علم هرمنوتیک» و تأکید او بر محدودیت‌های زبان معیار و استدلالی در تفسیر بنیادین‌ترین مسائل - همه مضامینی‌اند که در ساحتی از کار هایدگر که تا همین تازگی در دانشگاه‌ها اقبال چندان مساعدی نداشت نیز دارای اهمیت اساسی‌اند و این ساحت عبارت است از: گزارش جامع او از «تاریخ هستی» و «اتمام» آن در نیست‌انگاری موجود در تجدد.

بنابراین، از نظر هایدگر، مسائلی که از آنها بحث کرده‌ایم بایست به شیوه‌ای عمیقتر و جامعتر به صورت مسائل «مابعدطبیعی» بازنمایشی و قالب‌بندی شوند و انجام دادن چنین کاری به ما امکان می‌دهد که ببینیم چگونه و چرا چنین عصری از بی‌معنایی تمام فرارسیده است. به علاوه، جنبه‌ی اساسی بحث هایدگر از چنین مسأله‌ای متضمن تأویل تفکر نیچه است که او در مجموعه درس‌گفتارهایی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ و همچنین در معدودی مقالات مربوط با این مباحث آن را انجام داد. این نیز از آن‌روست که نخست خود نیچه به درستی «جریان تاریخ غرب را مابعدطبیعی تأویل می‌کند و در حقیقت به صورت طلوع و تحول نیست‌انگاری»^۸، اما از همه مهمتر از آن‌روست که کوشش نیچه برای «برانداختن» مابعدالطبیعه «تنها یک مخصصه خودفرب» در چنین کار خطیری «باقی می‌ماند» و لذا «تجربه خود [نیچه] از نیست‌انگاری» «خود تجربه‌ای نیست‌انگارانه» است.^۹ بنابراین تفکر نیچه تجسم کامل «مابعدالطبیعه دوره جدید» است که «در مقام مابعدالطبیعه فاعل شناسایی بودن هستی را آن چیزی می‌انگارد که به معنای اراده است»^{۱۰} و لذا نیچه «واپسین ارباب مابعدالطبیعه غرب» است.^{۱۱} نظر نیچه درباره ته کشیدن و کامل شدن مابعدالطبیعه غرب حق است، اما «گسست» مطلوب از چنین سنتی هنوز بسیار ریشه‌ای‌تر از آن باید باشد که نیچه می‌پنداشت. نیچه در حقیقت هنوز «دکارتی» است و تنها هایدگر «طریقت تازه»‌ای عرضه می‌کند.^{۱۲} بدین ترتیب، نهایتاً همه آنچه هایدگر می‌خواهد درباره تجدید بگوید در همین درس‌گفتارهای نیچه به نمایش گذاشته می‌شود و به ویژه اینکه چگونه او می‌خواهد ادعاهای مکاشفه‌آمیز و پیامبران‌اش درباره شکست «عقل» غربی، «سرمخت‌ترین دشمن تفکر»، را توجیه کند.^{۱۳}

این سخن بدان‌معنا نیست که درس‌گفتارهای نیچه به آسانی فهمیده می‌شوند یا مسائل بسیاری در پیرامون خودشان بر نمی‌انگیزند. مباحثات بسیاری در حول و حوش چیزهایی از قبیل الف) توجه و تمرکز تقریباً انحصاری هایدگر به یادداشتهای منتشرنشده نیچه، تا آثار نوشته‌شده او وجود دارد (توگویی آنچه در فلسفه نیچه «ناندیشیده» است در آنچه منتشر نشده است ظاهر می‌شود)؛ ب) شیوه‌ای که در آن هایدگر تاریخ فلسفه را نه به صورت مکالمه‌ای پیوسته میان یک یک فیلسوفانی که با یکدیگر معارضه می‌کنند و یکدیگر را تصحیح می‌کنند، بلکه به صورت تاریخ خودهستی و تاریخ تقدیر یا حوالت هستی تجزیه و تحلیل می‌کند، توگویی هر متفکری را هستی، که خود آن به صورت «رخداد» یا «آمدن» [e-vent] توضیح داده شده، به «اندیشیدن افکارش دعوت کرده» است؛^{۱۴} ج) به طوری که هایدگر گاهی اذعان می‌کند که او به «آنچه از کلمات و عبارات نیچه برگرفته شده و آنچه بدانها افزوده شده»^{۱۵} اعتنای چندانی

نداشته و علاقه‌او بیشتر به «مواجهه» (Auseinandersetzung) حقیقی با تفکر نیچه بوده است تا تأویلی حاضر و آماده برای «اعمال تفکر از بالا»؛^{۱۶} و «د» معنای بی‌اندازه نامعمولی که در ادعای هایدگر به‌قادر بودن به «بازگشت» یا «دور زدن» سنت مابعدالطبیعه نهفته است، یعنی آنچه از «تفکیک/تخریب» یا «واسازی» (Abbau) سنت مابعدالطبیعه به دست او حاصل شده است و این شروعی تازه، یک Überwindung [چیره شدن یا برگزشتن] نیست، زیرا این خود مفهومی «مابعدطبیعی» است، بلکه یک Verwindung [به پایان رساندن] است و این چنانکه خواهیم دید مفهومی بسیار فریبا و طغره‌آمیز است.^{۱۷}

اما پیچیدگی‌های هایدگر پژوهی نباید در اینجا راه ما را سد کند.^{۱۸} آنچه جالب توجه است این است که آیا هایدگر در تأویل مجدد مسأله تجدد به صورت مسأله‌ای «مابعدطبیعی» که در تفکر نیچه به یک نوع بحران می‌رسد و نیچه نمی‌تواند از آن گریبان رها سازد موفق می‌شود. ما می‌توانیم با نگاه به پیش‌رو پیشاپیش دریابیم که اگر او موفق شود پس بخش اعظم روح «مابعدتجددخواهی» یا حتی «مابعدفلسفی» بیست سال اخیر می‌بایست اعتنای جدی به آن مبذول کرده باشد. زیرا آنچه هایدگر می‌خواسته نشان دهد آن است که جامع‌ترین و بنیادیتزین مفروضات تمامی طبع حساس و منفی و ارضاننده تجددخواهی را ما می‌بایست همچنان مبهم و دقیقاً گریزان از آنچه بیشترین نیاز را به ایضاح و مواجهه دارد بسنجیم؛ و همچنین اینکه در تفکر نیچه، نیرومندترین و استوارترین مفروضات تمامی تفکر غربی «در یک جنبه اساسی جمع و کامل شده»^{۱۹}، راه را برای امکان یک رویکرد و حساسیت کاملاً تازه هموار می‌سازد. این کار خطیر را هایدگر گاهی فقط تفکر (Denken) می‌نامد.

اما نخست به این ادعا پردازیم که کار نیچه و روایت خود نیچه از سنت غربی می‌بایست «به‌طور مابعدطبیعی» قرائت شود. هایدگر در نخستین درس‌گفتارهایش درباره نیچه در ۱۹۳۶ اصرار می‌ورزد که به تفکر نیچه نمی‌بایست به صورت تفکر «فیلسوف شاعری» مبهم‌گو نزدیک شد،^{۲۰} چرا که تفکر او «از بطن مدار وسیع پرسش راهنمای فلسفه از عهد باستان، یعنی «باشنده بودن چیست؟» (Was ist das Seiende?) سرچشمه می‌گیرد»^{۲۱} اندیشه اصلی نیچه، «اراده معطوف به قدرت» «پاسخی به این پرسش» گفته می‌شود که «باشنده بودن چیست؟» و لذا این نظر می‌بایست تعلیمی «مابعدطبیعی» باشد، «نامی برای خصلت اساسی (Grundcharakter) هر باشنده یا هست (Seiende)»^{۲۲}.

اما هایدگر به‌وضوح پی می‌برد که چنین تأویلی از تفکر نیچه به‌گونه‌ای مضاعف پیچیده است. در وهله نخست، به نظر می‌آید که این تأویل با روح و ذات غیرنظام‌وار کار نیچه، حتی با

پاره‌های «بی‌زمینه» جمع‌آوری شده با عنوان *اراده معطوف به قدرت* بیگانه است.^{۲۳} هایدگر می‌بایست به برداشت نامعمول و نسبتاً غیرمتعارفی از «مابعدالطبیعه» متوسل شود. دوم آنکه، حتی با وجود توسل هایدگر به مفهوم مابعدالطبیعه برای اثبات اهمیت و حتی «استحکام» تفکر نیچه، قول به این خصوصیت پیچیدگی بیشتری می‌یابد، از وقتی که همین توصیف برای اشاره به نتایج نیست‌انگارانه کارِ خطیر نیچه، یعنی «اکمال» تمامی سنت مابعدالطبیعه در «بی‌معنایی» به کار رود. نیچه را اهل مابعدالطبیعه انگاشتن چندان هم آسان نیست؛ اما از آن دشوارتر این است که او را تا اندازه‌ای نماینده سرمشق‌وار تفکر پیوسته‌ای از افلاطون تا دکارت و هگل و ختم آن به «فن‌آوری ماشینی» بینگاریم و این سنت را «به افراطی‌ترین معنا جنایتکار [بگوئیم]، چون این سنت نمی‌گذارد هستی از سرچشمه‌اش جاری شود، یعنی به ذات حیات بخش خود برسد».^{۲۴}

بدین ترتیب از «مابعدالطبیعه» نخستین بار برای روشنگری ساحتی در تفکر نیچه استفاده می‌شود که در توجه متداول به انتقاد او از فرهنگ و حمله به اخلاق و دین تقلیدی و ادعای نام‌های توده و فرهنگ‌های دموکراتیک از آن غفلت شده است (مسائلی که هایدگر در یک‌هزار و صد صفحه از درس‌گفتارهای نیچه واقعاً از آنها غفلت می‌کند). هایدگر، هرچند در آثار منتشرشده نیچه ادعاهای راجع به «اراده معطوف به قدرت» به گونه‌ی شایان توجهی نادرند و چیز چندان‌نی به شمار نمی‌آیند، غالب توجهش را معطوف به این مبحث (و نسبت آن با چهار «اندیشه بنیادی [دیگر] در تفکر نیچه») و تأویل آن به منزله پاسخ نیچه به پرسشهای معهود و مألوف «آنجا چیست؟» یا «هست‌ها چیستند؟» می‌کند. او همچنین می‌خواهد نشان دهد که نحوه پرسش و پاسخ نیچه به این پرسش ارتباط بسیاری با این مطلب دارد که چگونه فلسفه همواره چنین پرسشهایی کرده و پاسخ داده است، نحوه‌ای که پیوسته پرسش عمیق‌تر و بنیادین‌تر را که همواره در «تفکر مابعدطبیعی» مندرج است، اما تا ابد مورد بحث است، می‌پوشاند، یعنی: پرسش از خود هستی (Sein).

هایدگر در خاتمه درس‌گفتارهای ۱۹۳۷ (غالباً معطوف به تلقی نیچه از «بازگشت جاودان همان») دو درس‌گفتار را به شرح این مفهوم از مابعدالطبیعه و جایگاه آن در تحلیلش از فلسفه نیچه اختصاص می‌دهد. او در «ذات موضع مابعدطبیعی» به شرح این نکته اعتنای بسیار می‌کند که پرسش اصلی مابعدالطبیعه، صورت دیگر آن «هست چیست، مادام که هست بما هو هست در نظر گرفته شود؟» [$\tau\iota \tau\omicron \upsilon \nu \eta \omicron \nu ?$ (یونانی) / $Quid \text{ est } ens \text{ qua } ens?$ (لاتینی)]،^{۲۵} می‌بایست «پرسش راهنمای» (Leitfrage) مابعدالطبیعه غربی محسوب شود. ما با طرح چنین پرسشی نمی‌خواهیم بدانیم چه چیزی عدد را عدد می‌سازد یا ارزش را ارزش یا نوع را نوع، بلکه

می‌خواهیم بشناسیم آنچه اصلاً بودن است، آنچه «هر چیزی آن است»، هر باشنده است، یا «به‌طور بنیادی» آن است. مُثُل افلاطون، صُور ارسطو، برداشت مسیحی از هستی به منزله «باشنده مخلوق»، در جوهر دکارت، جوهرهای فرد لایب‌نیتس، امور واقع ویتگنشتاین، «هر آنچه فیزیک رایج می‌گوید»، ماتریالیسم و مانند اینها از جمله پاسخهایی‌اند که به این نوع پرسشها داده شده‌اند.

تقریباً هر چیز دارای اهمیتی در کار هایدگر منوط به فهم نکته بعدی است که او درباره این پرسش مطرح می‌سازد. او می‌خواهد ادعا کند که در همه این‌گونه کوششها در پرسیدن در باب طبیعت یا جهان چیزی مشترک وجود دارد، چیزی مشترک برای فلسفه، پژوهش علمی، علم کلام، تفکر اخلاقی، و تقریباً همه نمونه‌های فعالیت زیباشناختی و فنی؛ و این رویکردی به جهان است که از جهتی به‌طور بنیادی محدود است، رویکردی که حتی حق پرسش مهمتر و عمیقتر از هستی مورد پرسش را از آدمی سلب می‌کند. بیشینه آنچه او می‌خواهد درباره این مسأله بگوید در قطعه‌ای موجز و پرمعنا در این درس‌گفتار خلاصه شده: «مادام که هستها (Seiende) با توجه به اصل و منشأ یا «آرچه» (arche / αρχή) شان مورد پرسش قرار می‌گیرند، خود هستها از قبل تعیین شده‌اند. اگر ما می‌پرسیم که از کجا و به چه نحو هست یا باشنده (Seiende) برمی‌خیزد و در این برخاستن به حضور می‌آید، خود هستی از قبل به ظهور و آنچه در چنین ظهوری تاب می‌آورد و حاضر است تعریف شده.»^{۲۶}

هایدگر مطابق با صفت غالبی که برای رویکرد غربی با توجه به پرسش هستی قائل شده و آن را «تصمیم» گفته،^{۲۷} بر جنبه احتمالی و متمایز این تأکید بر «حضور» یا بر نحوه هستی هستهای پایدار در مابعدالطبیعه غربی و به‌ویژه بارز در مفهوم اصیل یونانی با عنوان «طبیعت» یا «فوزیس» / «φύσις» تأکید می‌کند.^{۲۸} این «پرسش راهنما» نسبت به چیزی بنیادی پیشداوری داشته است، چیزی که متفکران بنیادی بسیار به ندرت «مطرح» کرده‌اند، این «پرسش بنیادی» (Grundfrage) بسیار متفاوت، از قبل پیش‌فرض بوده، اما به ندرت بدان توجه شده است. این پرسش عمیقتر به «هست بودن هستی» (Seiendheit des Seins) مربوط گفته می‌شود، یا آنچه یونانیان «اوسیا» / «οὐσία» [در ترجمه‌های متداول از قدیم: جوهر] می‌نامیدند و آنچه هایدگر صراحتاً از آن به «هستی هستها» (das Sein des Seienden) تعبیر می‌کند.

این دعوی برای «تفاوت هستی‌شناختی» میان پرسش نااندیشیده و مستور هستی (Sein) و توجه «مابعدطبیعی» متداول و متعارف به‌ذات هستها (Seiende)، نخست با این ادعاهای هایدگر آغاز می‌شود که مابعدالطبیعه معهود و مألوف پرسش هستی را با فرض ندانسته مفهوم حضور یا

«قیام حضوری» (beständige Anwesenheit) به منزله معرف در پرسشگریش از هستها «از قبل تعیین می‌کند» (اینکه بودن دوام در زمان است، یعنی «برخاستن» و پایدار بودن به صورت «باشنده» یا بعدها «موضوع ادراک») و دوّم با این ادعای او که این استیلا خود مبین نوعی اصالت فاعل شناسایی یا انسان‌گرایی در تفکر غربی است، یعنی میل به «مقیاس» بودن با استناد به خواسته‌ها و نیازهای «لوگوس» انسان و ارضای خاطر انسان (که چنین نظری تنها در بطن معرفت به نفسی به صورت «فاعل شناسایی»، یعنی مصوّر [representer] یا دلیل‌بخشنده [account-giver]، استیلا خواهد یافت).

نخستین مسأله در تقابل با «پیش‌داشت» یا «مفهوم» بی‌محتوای هستی که هایدگر از هنگام نگارش هستی و زمان سعی در یافتن ضابطه شایسته‌ای برای آن کرد بهتر فهمیده می‌شود. چنین مفهوم یا معنایی چیزی نیست که آن را بتوان مانند محتوای یک قضیه یا عقیده‌ای که فاعل شناسایی می‌تواند داشته باشد فهمید، بلکه معنایی است که در وجود [existence] مجسم می‌شود و خود نحوه‌ای وجود داشتن و نحوه‌ای هستی است. هایدگر در تحلیل مشهورش از منبع روابط «اهتمام‌آمیز» ما با موضوعات ادراک و سایر اشیاء جهان کوشید لوازم گمراه‌کننده و سطحی این بحث ابتدایی را نشان دهد که فهم هستی نتیجه رویارویی ما با باشندگانی است که صرفاً «آنجا» هستند، یعنی در برابر ما حاضرند، و این موضوعات ادراک را ما برای خودمان دارای این یا آن دسته از صفات تصور می‌کنیم و یا اینکه آنها را ماده صرف می‌شماریم و بر طبق نیات ذهنی و شخصی ارزشها یا استفاده‌هایی برای آنها قائل می‌شویم. هایدگر می‌کوشد نشان دهد که چنین نظری در خصوص موضوعات ادراکی قرار گرفته در حول و حوش و در برابر ما، مستقل و واقعی و باقی در زمان و مستقل از خود ما به عنوان شناسندگانی مستقل و دارای قضاوت و فعل، خود از قبل یک تأویل بسیار مجرّد و به لحاظ تاریخی غرض‌دار است و هایدگر بر این گمان است که می‌تواند اثبات کند چنین تأویلی با توجه به کوشش فاعل شناسایی برای تصرف و کسب «سلطه» بر باشندگان اختیار شده است و این تأویلی است که اصیل بودن یا بنیادی بودن یا بی‌واسطه بودن آن بعید است. بدین ترتیب با اینکه ما مایلیم حقیقت را موضوع ادعایی موفقیت‌آمیز یا ادعاهایی بسیار استوار در باب هستی بینگاریم، از نظر هایدگر حقیقت موضوع معنای ماقبل‌حملی در تجربه است، آنچه ابتدائاً «باشندگان» [را به این یا آن نحو] روشن یا معلوم می‌کند، تا در نتیجه آنها را درک و تصرف کند. حقیقت یک «انکشاف» اصیل است (چنانکه در تمثیل افلاطون، نور باشندگان را روشن و آشکار می‌کند و نه خود «نور» را) و بنابراین حقیقت نتیجه توفیق یک ادعا نیست. و نحوه‌ای که در آن هستی ابتدائاً «روشن» یا «آشکار»

می‌شود» (همان‌طور که او گاهی این نکته را شرح می‌دهد، هستی در مقام «حضور داشتن» (Anwesen) و نه «حاضر ایستادن» (Anwesenheit)، پیش‌داوری در خصوص امکان وجود باشندگانی که مورد داوری قرار گرفته‌اند، برای هایدگر مسأله «هستی‌شناسی بنیادی» است.

این مسأله در اثر متعلق به سال ۱۹۲۷ [هستی و زمان] با رجوع به «دل‌مشغولی» [care] فاعل انسانی («دازاین») تعقیب شد، یعنی ارتباط علایق و دلوایی‌های عملی که در بطن آن (و با افزودن یک ساحت استعلایی پیچیده به این اثر) و فقط در بطن آن مواجهه با جهان ابتدائاً به صورت بخشی از یک «ابزار» یا سپس با دادن محتوایی انتزاعی به آن به صورت «موضوع قائم ادراک» و «تو-دستی» امکان داشت. در این نظر، هیچ ذهن مشاهده‌گر دکارتی وجود ندارد که به تصورات خودش یا جوهر جهان «نظر» کند؛ و نیز فاعلی استعلایی وجود ندارد که بیرون از تاریخ و با توجه به امیال یا زبان خاص خودش برای طبیعت قانون وضع کند. تمامی این‌گونه آراء در فلسفه هایدگر تأویلات بااساس محسوب می‌شوند، طرقی که ما بدان طرق برای مقاصد مختلف به ملاحظه خودمان می‌پردازیم،^{۲۹} و لذا هر دو اشتقاقی و مبتنی بر تجربه‌ای بی‌واسطه‌تر و «زیسته» محسوب می‌شوند (به طرقی که اغلب صریحاً انکار شده)، تجربه‌ای که هایدگر در اصل کوشید از طریق روایتی اساساً تجدیدنظر شده از پدیدارشناسی هوسرل بدان نزدیک شود.

همان‌طور که ذکر شد، هایدگر همچنین به این نکته علاقه‌مند است که چرا تصوّر اشیاء مستقل و پایدار (حاضر) و به ویژه جاودان پایدار باید چنین سلطه‌ای بر تفکر غربی اعمال کرده و در نتیجه امر خطیر مابعدالطبیعه و دانشهای متفوّع از آن مانند علم تجربی را تعریف کرده باشند. به طوری که در قسمت بعد خواهیم دید، او این پرسش را با اشاره به اهمیتی پاسخ می‌دهد که در سراسر تفکر غربی فهم انسان به منزله فاعل، عامل زیربنایی یا نهاد، مسؤول نظم دادن، ارزیابی کردن، ارزشگذاری کردن «تصوّرات» و جهت دادن به افعالش داشته است. این تصوّر که جهان فقط «آنجا»ست برای اینکه فهمیده یا در آن عمل شود، به عبارت دیگر، مستلزم «فاعل»-ی است که می‌تواند آن را به طور دقیق تصوّر و به طور موفقیت‌آمیز تصوّف کند، به تمامی منظری محتمل به لحاظ تاریخی است و هایدگر به کزّات در جهت نوعی خودبرتری‌یابی یا انانیت [self-assertion] مقدّر انسان (نوعی تأکید ارادی بر خودمختاری انسان، با الفاظ مورد استفاده در اینجا) به منزله «تبیین»-ی برای مابعدالطبیعه غربی بدان اشاره می‌کند. (و بدین‌وسیله پیشاپیش اهمیت اساسی تجدّد یا نوبودگی را در اثبات و تأیید این مقصود و اهمیت نیچه را در تأکید بر آن به مستقیم‌ترین نحو آشکار می‌کند.)

هایدگر بعدها در ادامه کارش علاقه‌اش را تا اندازه‌ای از پدیدارشناسی درگیری اهتمام‌آمیز و

همواره مقدّم «دازاین» و «در» یک جهان برمی‌دارد و به افکنندگی هر «قوم» (Volk) یا اجتماع در خود تاریخ، تاریخ هستی، منتقل می‌کند و تمامی آن سخنان را به نحو مشابهی در باره ماهیت با اساس و ثانوی تصوّر کردن، تصویر کردن، سخن از عین [object-talk] و الخ می‌گوید. کوشش او در نشان دادن آنچه در چنین پرسشهای راهنماکننده‌ای از بنیاد نااندیشیده (و در حقیقت نااندیشیدنی) است او را بر آن می‌دارد که چارچوب ارجاعش را به طور معتناهی و سعت بخشد و لذا مضامینی مانند «نسیان» ما از پرسش هستی را نه فقط با مضامین بسیار برجسته‌ای در تخصیص اولیه‌اش به عضویت در جمع «اگزستانسیالیستها» یا «فیلسوفان وجودی» (و تحریف شده به دست آنها)، مانند «بی‌اصالتی» و «سقوط» و «آنها» [= آدم]، مرتبط می‌کند بلکه آن را با «تقدیر» تفکر و نوع بشر، «وجود فن‌آورانه» و نیست‌انگاری ذاتی آن نیز مرتبط می‌سازد.

پس این آن اقدام خطیر مابعدطبیعی است که با نیچه متصل است و فرجام نیست‌انگاران‌های که نیچه نیز در آن سهیم فرض می‌شود. آنچه به طور اخص در خصوص این رویکرد مفید است آن است که چنین رویکردی در صورت موفقیت کمک بسیاری به شماری از مسائل مطرح‌شده در بحث قبلی در باره نیچه می‌کند. مثلاً، این اندیشه که نبرد برای قدرت میان خواجگان و بندگان و یبزاری حاصل از باختن بندگان به منزله توصیف نسبتاً کاملی از «معنای مسیحیت و نهادهای مسیحی خواهد بود، یا اینکه «انتقام» دل‌شوره‌آمیز از سرشت گذرا و ناپایدار وجود، توصیفی است از معنای اصلی یا ذاتی روح زهد، و چنین باید «شوند» آنچه فلسفه پس از افلاطون و علم جدید «هستند» و ما را به توصیفی بسیار بی‌استحکام و ناخرسندکننده از تأویل مبتنی بر منظر و اراده خود نیچه، قدرت خطایی، کنایه و غیره، بازپس می‌برد که هیچ‌یک از آنها به طور مستوفایه مسائل مطرح‌شده التفات نمی‌کنند. هایدگر فرض می‌کند که تأویلات نیچه متقاعدکننده‌اند چون او در این‌گونه نهادها گونه‌ای رویکرد بنیادی را تشخیص می‌دهد، تکیه آنها به مفهومی از هستی اساساً به اثبات فاعلیت و قدرت ذهن انسان گره خورده است و از آنجا که هایدگر با صدای خودش مدّعی می‌شود که هر مفهوم‌پذیری یا «معنا» مأخوذ از این‌گونه رویکردهای هستی‌شناختی و بنیادی است، موفقیت نیچه در پرده برداشتن از مسائل مابعدطبیعی عمیقتر مورد بحث در مفاهیم غربی عقل یا مساوات یا عدالت، نشان دادن اینکه آنها به «اراده عالی معطوف به قدرت» و «به نقش کردن نشان هستی بر شدن»^{۳۰} وابسته‌اند، بدان معناست که او «سطح» بنیادی تأویلی را تأسیس کرده است که برای ایراد ادعاهای فراگیر در باره اهمیت نتایجش لازم داشته است.^{۳۱}

قبل از سنجیدن چگونگی هر آنچه مؤثر فرض می‌شود و لذا قبل از مراجعت به بحثهایمان از

مسأله تجدد باید به سرشت نامعمول این توصیف از مابعدالطبیعه توجه مؤکدتری بکنیم. به طوری که اکنون معلوم خواهد شد، بحث هایدگر از مابعدالطبیعه مسأله را از پیوندهای نزدیک و سنتی آن با علم‌شناسی جدا می‌کند. مابعدالطبیعه اغلب از خود به عنوان حوزه خاصی از دانش بحث می‌کند که صفات بارز آن ویژگیهایی مانند پیشینی بودن و ضرورت و سرمدیت، یا مستلزم شهود عقلی، «نوژیسی»، یا گونه خاص و دیگری از توجیه است. هایدگر به این گونه مباحث چندان علاقه‌مند نیست و به جای آن مابعدالطبیعه را با نوعی «انکشاف» یا تأویل هستی متصل می‌کند که آن را روش‌شناسی‌ها یا راهبردهای استدلال نمی‌توانند «قاعدہ‌دار» سازند. (کوشش برای انجام دادن این کار آن چیزی بوده است که مسائل مابعدالطبیعه و به‌طور اخص مابعدالطبیعه جدید را تعریف کرده است.) این بدان معناست که شاعران و نقاشان و نیز نویسندگان طبقه‌بندی‌ناپذیری مانند نیچه را بتوان به معنایی «صاحب تعلیمی مابعدطبیعی» گفت که جنبه‌ای از فهم ما از هستها را که غالباً پوشیده یا نادیده مانده است روشن کرده‌اند. (به تعبیر هایدگر، تعبیری که چنانکه شورمان نشان می‌دهد عاریه از کانت است، مابعدالطبیعه موضوع «شناسایی» نیست بلکه موضوع «تفکر» است.)^{۳۲}

هایدگر به خوبی واقف است که این امر خواننده جدید را تا اندازه بسیاری نامطمئن و حتی مضطرب می‌سازد. ما معمولاً می‌خواهیم که امکان‌گونه‌ای «مسابقه» در میان این‌گونه آراء مختلف وجود داشته باشد و قواعد منصفانه و به وضوح مشخصی نیز بر این مسابقه حاکم باشد تا فقط «برنده» سزاوار توجه ما باشد. بدون چنین قواعدی، چنانکه کانت مدتها قبل نگران بود، این ظن در ما به وجود می‌آید که با «روایاها»ی مختلف «روح‌بینان» مختلفی سروکار داریم. چنانکه می‌بینیم، هایدگر گمان می‌کند که این شهود کامل از دستورالعمل‌هایی بی‌بنیاد و بی‌اعتبار حاصل می‌شود و به هر تقدیر او از همان ابتدا به نحو «انسان‌شناختی» خاصی در باب این مباحث پیشداوری می‌کند.

وانگهی، هایدگر با عطف توجه به اراده معطوف به قدرت به منزله تعلیمی مابعدطبیعی ظاهراً می‌تواند این فکر را القا کند که او نیچه را در مقام مطرح‌کننده نظریه‌ای مستقیم و شبه‌طبیعت‌گرایانه در باب همه هستها، در باب «ذات» هر شیء واحدی که هست، تأویل می‌کند. یقیناً در آثار نیچه قطعه‌هایی وجود دارند که چنین قرائتی از آنها می‌توان کرد^{۳۳}، و هایدگر همواره راجع به ضابطه‌بندی‌های خودش مراقب نیست، اما توازن این درس‌گفتارها طور دیگری ایجاب می‌کند، یا ایجاب می‌کند که هایدگر گمان نکند که مقصود نیچه این است که ما باور کنیم که هر چیزی، از اعداد تا صخره‌ها و تا سگها، به واسطه تلاش پیوسته برای ارتقای قدرتش «هست»،

حتی در به خطر انداختن بقای خودش. به طوری که می‌دانیم، توکل نیچه به اراده معطوف به قدرت دقیقاً به منظور اشاره به غیاب هر «حقیقت» در باره ذات هر چیز، یا اشاره به نقش مطلقاً تعیین‌کننده تأویل در تشخیص «آنچه هر چیزی هست» است.^{۳۴}

هایدگر، به ویژه در درس‌گفتارهای اولیه، فقط بر این جنبه از تفکر نیچه تأکید می‌کند و بدین وسیله نیچه و کل طرح تجددخواه او را با سنت ایدئالیستی متصل می‌کند، با استناد به استشهادهای خود نیچه از «بهترین و بزرگترین سنت فلسفه آلمانی... لایب‌نیس، کانت، هگل و شوپنهاور»^{۳۵} (از دیدگاه پرورده‌شده در این کتاب همه کاملاً مناسب‌اند). اگر چه هایدگر مشتاق اجتناب از استلزامات «فاعلیت ذهن» [subjectivism] یا حتی ایدئالیسم سنتی است، او خود اغلب نیز تأکید می‌کند که «هستی» فقط در بطن افق دادوستدهای اهتمام‌آمیز انسان تقریب‌پذیر است و همچنین در بطن «حضور داشتنی» که «گشودگی» انسان در برابر «هستی» آن را ممکن ساخته.^{۳۶} هایدگر، در درس‌گفتارهای اولیه، تصور اساسی خودش از «عزم» (Entschlossenheit) را برای شرح اراده معطوف به قدرت از نظر نیچه مطرح کرده بود و فرض را بر این گرفته بود که هر دو «گشودگی» خودخواسته و «راسخ به روی خویشتن آدمی»^{۳۷} به واسطه چنین گشودگی راسخی است که گفته می‌شود ما «به‌طور اخص خودمان را هم‌نوا [gestimmt، دمساز، اصطلاح اساسی دیگری از هستی و زمان] با هسته‌هایی می‌یابیم که ما نیستیم و هم‌نوا با آن هستی که ما هستیم»^{۳۸}. بدین معناست که اراده معطوف به قدرت به منزله «اراده کردن هر باشنده جزئی» عمل نمی‌کند، بلکه متضمن «هستی و ذات هسته‌هاست» و «این خودش هستی است».^{۳۹}

و این وابستگی متقابل میان وجود (تاریخی، مجسم) انسان به منزله نوعی افق برای هر فهمی از «هستی» و «حضور داشتن» تاریخی یا اشراق «هستی» به منزله افقی برای معرفت به نفس و دادوستدهای «دازاین» با عالم، وقتی که به تأویل نیچه منتقل شد،^{۴۰} به‌طور اخص مورد تأکید قرار می‌گیرد چون هایدگر می‌خواهد ادعا کند که نیچه این وابستگی متقابل را نادرست تأویل کرده است و در ارتقای فاعلیت ذهن انسان تقصیرکار است - دقیقاً به مانند سنت ایدئالیستی پیش از او. او وجود انسان را «اراده معطوف به قدرت» تأویل کرده است و لذاست که مابعدالطبیعه را «نقش کردن نشان هستی بر شدن» می‌بیند. اکنون لازم است ببینیم که مراد از این سخن چیست.^{۴۱}

۳. «اتمام» مابعدالطبیعه

هایدگر در مجموعه درس‌گفتارهایی به سال ۱۹۴۰ پنج تعبیر بنیادی مابعدالطبیعه نیچه را

برمی‌شمرد: «اراده معطوف به قدرت»، «نیست‌انگاری»، «بازگشت جاودان همان»، «ابر انسان»، «عدالت». ۴۲ از آنجا که هایدگر تعلیم بازگشت جاودان را اساساً متصل با ادعاهای اراده معطوف به قدرت تأویل می‌کند (این آن «طریقی» است که نیچه در آن اثبات تمامیت اراده معطوف به قدرت را مدّ نظر قرار می‌دهد، «چگونه» او بیان دلالت وسیع و در حقیقت مابعدطبیعی و «جاودان» نقش فاعلیتی بی‌بنیاد و معرفّ خویش را مدّ نظر قرار می‌دهد)، ۴۳ زیرا ما در اینجا به پی‌جویی دلایل نمی‌پردازیم، و ابرانسان را آموزگار بازگشت جاودان و نیز اراده معطوف به قدرت می‌انگارد، ۴۴ و «عدالت» را نوعی «هماندی» ۴۵ یا «فاق با قلمرو کلاً زمانی شدن (و لذا باز مبین تمامیت اراده معطوف به قدرت)، ما در اینجا قادر خواهیم بود که همچون هایدگر به نسبت میان تعلیم اراده معطوف به قدرت و سنت غربی و نیست‌انگاری عطف توّجه کنیم.

این ادعای مبالغه‌آمیز که نیچه، راززدای بزرگ مابعدالطبیعه، را باید «متفکر اتمام مابعدالطبیعه» ۴۶ بدانیم، هایدگر به گونه‌ای تحریک‌کننده و واضح مقصود خود قرار می‌دهد و از آن برای اشاره به چیزی که هم در نیچه و هم در سنت مابعدطبیعی مورد غفلت قرار گرفته استفاده می‌کند، چیزی که انکار آن در تجدّد سخت‌تر می‌شود، یا انکار آن بیشتر در سطح است. سنت مابعدالطبیعه را اگر «اثبات حاکمیت غالب هستها در برابر هستی، بدون شناختن آنچه در چنین اثباتی مندرج است» ۴۷ بدانیم می‌توان علت چنین چیزی توصیف کرد، یا به معنایی این حاکمیت غالب را می‌توان با فهمیدن این امر توضیح داد که چگونه بخش اعظم توصیف ویرانگر نیچه صحیح است و همچنین فهمیدن این امر که چنین رویکردی را بایست نوعی خودبتریبینی و ابراز وجود انسان و فروکشیدن هستی در برابر اراده انسان فهمید. این نیز به نوبه خود ما را قادر به فهم نیچه به طور صحیح می‌سازد، یعنی فهم این امر که نیچه «گذر از مرحله آمادگی عصر جدید - به لحاظ تاریخی زمانی میان ۱۶۰۰ و ۱۹۰۰ - به ابتدای اتمام آن» است. ۴۸

امیدوارم که در اینجا چنانکه باید بر ما روشن شده باشد که هایدگر در قبول بخش اعظم قرائت نیچه از فلسفه غربی در پی اثبات چه مقصودی است. از نظر نیچه آنچه مهم بود دیدن نقش اساسی «ارزش» و فعل ارزشگذاری در مواضع مابعدطبیعی مسلط در غرب بود. از نظر هایدگر، نیچه محق بود که می‌دید تمامی دعاوی قبلی برای حقیقت مابعدطبیعی غیر از «برآوردهای ارزش» نیستند و این ارزشها برای «حفظ و ارتقاء» «زندگی» تقبل شده بودند. ۴۹ شیفتگی سنت غربی به تضادّ ماورای محسوس و محسوس، به ریاضیات و آیین توحید و رهبانیت مسیحی و شیفتگی به قانون و جهانی بودن و مساوات، همه را می‌توان با توسل جامع نیچه در چنین گفت زرتشت تبیین کرد، یعنی «انتقام از زمان»، بیزاری از بخت و اتفاق و از جزئیت

بی دلیل وجود. مابعدالطبیعه به طور اخص راهبردی است به خود نیرومندسازی انسان، نحوه‌ای که فاعلهای انسانی کلّ عالم دسترسی‌پذیر را برای خود مفهوم و لذا کمتر ترس‌آور و نیز به لحاظ فنی قابل تصرف می‌سازند.

نیچه بدین ترتیب محق است که «آیدوس» افلاطونی و تصور خود او از *werte*، ارزش، متعلق به یکدیگرند و نیز محق است در اینکه بقیه سنت غربی را به گونه‌ای می‌بیند که بر آن این کوشش در جهت نیرومندسازی خویش و حفظ هستها از طریق ارزش حاکم بوده است. از نظر هایدگر نیز «ابتدای مابعدالطبیعه در تفکر افلاطون در عین حال ابتدای «انسان‌گرایی» است.»^{۵۰} افلاطون، کانت، «و کلّ برداشت از ماهیت عقل مطلق در مابعدالطبیعه ایدئالیسم آلمانی (در فیشته، شلینگ، هگل)» با استناد به «ماهیت شاعرانه عقل»^{۵۱} تبیین می‌شوند، یا آنچه نیچه اراده معطوف به قدرت می‌نامد.

البته هایدگر می‌خواهد این ادعا را با مصطلحات خاصی بیان کند که در درون آنها بنیادترین مباحث مابعدالطبیعه فهمیده خواهند شد. از نظر هایدگر، آنچه نیچه واقعاً درباره آن سخن می‌گوید، سلطه‌ای است که فکر حضور در تفکر ما دارد و همچنین نقش سخن از باشنده و تفکر به باشنده در هستی‌شناسی، و لذا اجتناب از هر استفسار جدی از آن (شاید حتی کسی بگوید) عمل «صوری»^{۵۲} که به وسیله آن باشندگان بر تفکر ما حاکم می‌شوند، یعنی آن حضور داشتن یا عرصه تاریخی که هایدگر به طرق بسیار طفره‌آمیزی می‌کوشد ادعا کند «وقوع» هستی است، وقوع آنچه از «ناکجا» به بقعه امکان می‌آید تا برای ما «واقعی» محسوب شود.^{۵۳} در مجموعه درس‌گفتارهای ۱۹۳۹ که این ادعا در آنها خوب خلاصه می‌شود قطعه به ویژه مستقیمی وجود دارد.

برنال جامع علوم انسانی

این انسان‌ناری‌سازی [Vermenschlichung] بی‌شفقت و بی‌منتهای جهان [به دست نیچه] آخرین توهمات مواضع مابعدطبیعی و بنیادی دوره جدید را از هم می‌شکافد و با قرار دادن انسان به منزله *subiectum*... نیچه با حق مساوی جداً مدعی خواهد بود که فاعلیت ذهن ضروری را به طور مابعدطبیعی به اتمام رسانده است... در راهی که تفکر نیچه به اراده معطوف به قدرت می‌رسد نه فقط مابعدالطبیعه دوره جدید بلکه کلّ مابعدالطبیعه غربی به انجام می‌رسد [به اتمام می‌رسد،^{۵۴} [sich vollendet

اگر چه چنین ادعاهایی چندانکه باید مناقشه‌انگیزند، آنچه از جهت مقاصد ما مهم است این است که کلّ این برداشت خاص از نیچه در توصیف هایدگر از تجدد چگونه عمل می‌کند. این

مبحث به ویژه از آن رو مبحث معضلی است که خود این معضل با معرفی هایدگر از ناکامی نیچه (و لذا تجدّد) در فرار از نیست‌انگاری سنت غربی به گونه‌ای لاینفک‌گره خورده است. (و ملاحظه نکته پیچیده‌تر ملاحظه زمان پایان است: این را اعتراض‌های هایدگر نیز بسیار پیچیده‌تر و دشوارتر می‌سازد، دعوی اینکه او به نیچه یا تجدّد یا مابعدالطبیعه حمله نمی‌کند یا از آنها انتقاد نمی‌کند، دعوی اینکه تقدّم هستها بر خود «هستی» نمودار «تفوق خاص هستی» بر «کلّ هستهاست» [در صورت مستور چشم پوشیدن هستی از هستها] ۵۵.

بخش معتابهی از این راهبرد قرینگی مضاعف، قرین بودن نیچه با ماهیت تجدّد و مابعدالطبیعه دوره جدید با ماهیت نیست‌انگارانه سنت غربی، در چندین درس‌گفتار در باره دکارت، در درس‌گفتارهای ۱۹۴۰ در باره «نیست‌انگاری اروپایی»، به اوج می‌رسد. در آنجا تجدّد به معنایی نسبتاً مستقیم «تأکید‌گذاشتن بر فاعل شناسایی» تصوّر می‌شود، برای اینکه «پرسش راهنما» یعنی «آن چیست که هست بودن است؟» متوقف شود و پرسش از «روش» در باره طریقی که در طول آن خود انسان برای خود انسان طالب یقین و اطمینان مطلق است»^{۵۶} آغاز شود. هایدگر در پرشمول‌ترین ادعایش در باره دوره جدید، دوره‌ای که مآلاً تمامی پرسشهایی را مطرح می‌کند که در بخش بعد می‌پرسیم، به قطع می‌گوید:

نضمین خودرویی عالی و مطلق تمامی استعدادهای بشر برای سلطه مطلق بر تمامی زمین مهمیز مرموزی [geheime Stachel] است که انسان جدید را بارها و بارها به سوی برپاخاستن‌های تازه می‌راند، مهمیزی که او را به تعهداتی مجبور می‌کند که برای او تضمین‌کننده وثیقه اعمال او و اتقان اهداف اوست.^{۵۷}

از نظر هایدگر این طرح در فلسفه دکارت به روشنترین وجه منعکس است و اصرار او بر تقدّم مسأله «تصوّر کردن» [representing] جهان مبین کوشش انسان است در «مصمم کردن پیشاپیش و همه‌جایی خودش به آنچه می‌تواند و می‌باید بپذیرد و نیز در مرتبه نخست و جاوید قرار دهد»^{۵۸} و این است «آن نخستین قدم استواری که با آن فن‌آوری ماشینی دوره جدید و درکنار آن جهان دوره جدید و بشر دوره جدید نخستین بار به طور مابعدطبیعی امکان وجود می‌یابد»^{۵۹}.

به طوری که هایدگر در هستی و زمان مدلل ساخته بود، این تأکید بر تصوّر و ضمانت علم‌شناختی برای دکارت، یا صفوف متأثر از او، طرح «پرسش بنیاد» را ناممکن می‌سازد، یعنی پرسش از هستی فاعل شناسایی که دارد تصور و محاسبه می‌کند، پرسیدن از آنچه راه فاعل

شناسایی را در طلب یقین ریشه‌ای ممکن یا «پاک» و «روشن» ساخته است. "sum" [= هستم] در جمله مشهور دکارت، "Sum res cogitans"، پژوهش نشده باقی می‌ماند و اگر هم از آن بحث شود به شیوه مصادره از آن سخن گفته می‌شود، یعنی فقط بر طبق استلزامات فاعل تصورکننده و به عنوان نوعی موضوع ادراک که در برابر خود تصورگر، «جوهر»ی با صفات ذاتی و عرضی، می‌ایستد.^{۶۱}

هایدگر، اگر چه واقف است که در آثار نیچه شواهد اندکی وجود دارد که در اصل حاکی از علاقه به مابعدالطبیعه یا «راه تازه اندیشه‌ها» به طور عام باشد، (تعلیم نیچه همچون تعلیم دکارت «یکسان»، das Gleiche، نیست) می‌کوشد نشان دهد که نیچه و دکارت «در اكمال تاریخی ماهیت مابعدالطبیعه بسیار یکسان (das Selbe) می‌اندیشند».^{۶۱} این یکسانی بسیار نیز با مابعدالطبیعه فاعلیت ذهن‌شناسنده سروکار دارد، و با اینکه نیچه ایمان دکارت به شفافیت آگاهی برای خودش و نقش تفکر آگاه به طور عام را منکر است (همه به نفع «امر نااندیشیده»، «دواعی»، «تن‌زنده» و «الخ»)، و با اینکه او با دکارت در ایمان به ریاضیات برای تضمین سلطه فاعل شناسایی بر هستها سهم نیست (به عوض بر «ذات شاعرانه عقل» مصر است)، با این وصف نیچه «حتی التزام سخت‌تری به فاعلیت وضع شده به وسیله دکارت» دارد تا خود دکارت و لذا «در نزد نیچه نه فقط آنچه من حیث هو تصور می‌شود محصول انسان است بلکه هر نوع شکل دادن و ضرب کردن [Prägung] محصول و مایملک انسان در مقام سرور مطلق [unbedingt] بر هرگونه منظر است که در آن جهان به منزله اراده معطوف به قدرت مطلق [unbedingt] ساخته و نیرومند می‌شود».^{۶۲}

پس به بیان ساده، صداقت بی‌شفقت نیچه در شرح آنچه مابعدالطبیعه همواره بوده است، آنچه در باره خود آن در فلسفه دکارت با وضوح بیشتر به فهم می‌رسد، و سپس به صورت پیشرفته‌تر در فلسفه‌های کانت و فیشته و شلینگ و هگل، اکنون ادامه دادن به تأیید مابعدالطبیعه را ناممکن ساخته است. «امکانهای ذاتی مابعدالطبیعه ته کشیدند»^{۶۳}، و «نیست‌انگاری اروپایی در تاریخ هستی [آغاز به] ظهور»^{۶۴} کرده است.

نیچه به وضوح معتقد است که این صداقت تنها ختم و برگزشتن از مابعدالطبیعه را ممکن می‌سازد، اما هایدگر به طرق بسیار مختلف مدعی است که تجلیل نیچه از اراده معطوف به قدرت و آفرینندگی و ایجاب و لذا نوعی انسان‌گرایی الهی‌شده حاکی از دوام و بقای مفروضات مابعدطبیعی و انکار «جنايتکارانه» بر «رخصت دادن به هستی» و لذا باقی‌ماندن نیست‌انگاری در موضع خود اوست.

اکنون هایدگر نیست‌انگاری را تا اندازه‌ای خودش معنی می‌کند؛ او به وضوح آن پرسشی را مراد می‌کند که تمامی پرسشهای دیگر وابسته به آن‌اند، یعنی هستی چیست؟ را دیگر نمی‌توان پرسید و لذا «در اینجا عصر بی‌معنایی تمام آغاز می‌شود». ۶۵ در این عصر («ماهیت تجدد») هستی از رهگذر «مکاری» * (Machenschaft) محض فهمیده می‌شود و بدین لحاظ هستی بی‌نهایت انعطاف‌پذیر و کاملاً تابع ارادهٔ انسان فرض می‌شود. این نگرش «مانع از هر نوع بنیادگذاری فراقنتی‌هایی است که در ید قدرت آن‌اند و با این همه خودشان با این وصف قدرتمندند». ۶۶ ما در عصری زندگی می‌کنیم که در آن «جهان‌بینی‌ها با توجه به قدرتشان اختراع و ترویج می‌شوند»، ۶۷ (و عصر «حقیقت بی‌بنیاد») ۶۸ و این غیاب «بنیاد» آن چیزی است که هایدگر با این اشاره به نیست‌انگاری و بی‌معنایی اشاره به آن را مراد می‌کند. او در همه‌جا می‌کوشد روشن سازد که مشوق بازگشت به مفاهیم سنتی «معنا» یا قصد نیست. آنها نیز فراقنتی‌های انسان‌اند، بیانهای طلب ارضای خاطر و تضمین که خوب از شرشان راحت شدیم. اما، بعکس، هایدگر می‌کوشد مسأله را با زبان دشوار و لغت‌سازانه‌اش باز به جریان بیندازد. با الفاظ خود او، «وقتی که هستی فاقد عرصه است، هستها در کل فاقد معنایند»، [Das Lichtungs - lose des Seins ist die Sinnlosigkeit des Seienden im Ganzen] فرجامی که به معنای آن است که فراقنتی‌های انسان دورهٔ جدید بایست «ذاتاً خشن» ۶۹ و تنها با تثبیت «سلطه» شان از طریق قدرت تنها موفق بیرون آیند.

بدین ترتیب نیچه درست فتوا داد که «خدا مرده است» و در فهم این نکته نیز درست می‌اندیشید که این تمام‌شدن با چیزی بسیار بیشتر از دین مسیحی سروکار داشته بود، فهم این نکته که فرجام تمامی اندیشیدن مابعدطبیعی در آن نهفته بود. اما او نتوانست خودش را از «اندیشیدن ارزشی مابعدالطبیعه» رها سازد و به شیوه‌ای آخر زمانی، از نوعی نهایی، تأکید کرد که انسانیت دورهٔ جدید «خودش به منزلهٔ مجری ارادهٔ معطوف به قدرت نامشروط» ۷۰ «بی‌فکری» دورهٔ جدید را پایدار و حتی ریشه‌ای می‌سازد، یعنی ناتوانی آن از پرسشی از خودش که بیش از

* در اینجا نیز هایدگر بازی زبانی خود را دارد. فعل *machen* به معنای ساختن و تولیدکردن و سبب‌شدن است؛ *machenschaft* همچنین به معنای آفریدن است. این کلمه از ریشهٔ یونانی *μηχανη* / «مِخانه» به معنای ماشین می‌آید که در صورت *mechanics* برای ما آشناست. در ترجمه‌های عربی قدیم «علم مکانیک» را «علم الحیل» می‌گفتند. مقایسه شود با معادل «حیلت» برای *μεθοδος* / «متودوس» (= راه، روش)، در: سهیل محسن افغان، *واژه‌نامهٔ فلسفی*، چاپ افست، نشر نقره، تهران، ۱۳۶۲، ص ۸۵ همچنین مقایسه شود با تعلیم قرآنی در خصوص نقشهٔ شیطان برای دگرگون کردن خلقت خداوند به دست انسان: «وَلَا تُرْهِقُهُمْ فَلْيَنْزِرْ خَلْقَ اللَّهِ» (آیهٔ ۱۱۹، سورهٔ نساء؛ «و به آنان فرمان می‌دهم تا خلقت خدا را دگرگون سازند»). -م.

هر چیز لازم است انجام شود. این بی‌فکری در سلطهٔ بی‌فکرانهٔ فن‌آوری بر کرهٔ خاک، نکته یا معنایی که هیچ‌کس نمی‌داند چگونه مطرح کند، چنانکه در تجلیل خود نیچه از ارادهٔ معطوف به قدرت مشهود است، محتوایی است که به طور یکسان (و به طور یکسان نیز خطرناک) «باز» و بی‌بنیاد است.

اگر بخواهیم با الفاظ خود هایدگر مطلب را بیان کنیم، نیچه حق داشت که آنجا که مابعدالطبیعه کوشیده بود «آرخه» یا اصلی تعیین کند گفت که هیچ چیز، «هیچ هستی»، وجود ندارد. اما «در حقیقت چه خواهد شد اگر نیست در حقیقت هست نباشد اما صرفاً هیچ نیز نباشد؟»^{۷۱} در این مورد هایدگر به طور موجز شرح می‌دهد که «نیست‌انگاری بدین ترتیب نیندیشیدن اساسی به ماهیت نیستی خواهد بود».^{۷۲} اما مسلماً به خلاف نیست‌انگاری برگشت اصیل از نیست‌انگاری مابعدالطبیعه عبارت از «اندیشیدن» بالفعل به ماهیت نیست خواهد بود. اگر بخواهیم مطلب را بی‌پیرایه بیان کنیم باید بگوییم که غیاب اصلی مابعدطبیعی و وحدت‌بخش در تجدد متأخر، دسترس نبودن هر توئیل به طبیعت یا عقل یا فاعل استعلایی یا تاریخ را نباید به منزلهٔ غیاب محض و دسترس نبودنی فهمید که پیروزی نهایی فاعلیت ذهن در دورهٔ جدید یا ختم تجزیهٔ ایدئالیسم انتقادی به منظرنگری نیچه‌ای آن را می‌طلبید. این امر فاعل انسانی را «واپسین» و «آرخهٔ» مابعدطبیعی خواهد کرد، که در طلبش برای خودمختاری در تنگنای «نیست»، و از همه محسوس‌تر در شیوهٔ زندگی جدید در Gestell^{۷۳} [قالب‌گیری] فن‌آوری بی‌حد و مرز «قالب‌گرفته» می‌شود. دقیقاً همین موضع است که پشتوانهٔ «بی‌فکری» دورهٔ جدید است، موضعی که به‌طور بنیادی از شرایط یا امکان استیلایش ناآگاه و عمیقاً فراموشکار و «بسته» است.

هایدگر در خلال تمامی دوران فعالیتش تلاش کرد راهی برای بیان این تجربهٔ «آغازگر» به منزلهٔ غیاب یا عدم، ولی «نه به منزلهٔ هیچ»، بیابد و در سراسر دوران فعالیتش این امر همان چیزی باقی ماند که زبان و سبک او را بسیار دشوار و حتی پس‌زنده ساخت.^{۷۴} در زمینهٔ بحث ما، ادعای او این است که فرو ریختن یا پایان طرح مابعدطبیعی تجدد را نباید به صورتی که در فلسفهٔ تحصیلی یا الحاد و بی‌ایمانی مطرح است فهمید، به صورت این گواهی که برخی ادعاهای «حقیقی انگاشته» اکنون «باطل شناخته» می‌شوند. چراکه این به معنای (یا هایدگر امیدوار است بتواند بدین معنا باشد) امکان تجربه‌ای از «حضور داشتن» اصیل است، امکان گونه‌ای وقوف به راهی که گفتار و کردار و پندار ما با معطوف شدن به آن نوعی «جهتمندی» دارد، و این صرفاً رخ می‌دهد، از یک «خاستگاه»، و به معنایی بی‌اندازهٔ پیچیده، این «ناخاستگاه» است.^{۷۵}

هایدگر در هستی و زمان از یک پدیدارشناسی اساساً تجدیدنظر شده برای عطف توجه به راهی استفاده کرد که در آن راه «معنای» هستی انسان در «هستی - رو - به - مرگ» یا مرگ آگاهی، در نوعی انتظار اصیل آدمی به نیستی خودش، معلوم می‌شود. توصیف مشهور آنجا از وقوف «دل‌شوره‌آمیز» مبنی بر اینکه «بنیاد» هستی خود آدمی «هیچی» بود در اصطلاحات «اگزستانسیالیستی» یا «فلسفه وجودی» بی‌درنگ نادرست تأویل شد («بی‌معنایی» یا «عبث بودن» وجود، طبع قهرمانانه آزادی انسان و الخ) اما حتی در این متن نیز هایدگر به وضوح به این تجربه به منزله «آمادگی» برای فهم کاملتری از معنای «هستی» به طور عام به منزله حضور داشتن علاقه‌مند است، (لا شئی که هیچ نیست)، «قالب دادن» وجود همواره مقدم بر زبان و روش و حکم اخلاقی است، اما در مقام واقعه خود تابع «لوگوس» نیست. اما در این زمینه «هستی‌شناسی بنیادی»، رفتار دکارتی یا فن‌آورانه دوره جدید با جهان با زبانی وصف می‌شود که با وجود شبهات گونه‌ای از مقاومت و نوعی تضاد میان وجود «اصیل» و «غیراصیل» را به ذهن متبادر می‌کند. در حدود اواسط دهه سی زبان هایدگر رو به تغییر نهاد، این زبان رها شد و «گشت» پر بحث هایدگری برای قالب ریختن یک عهد و زبان قبول و حوالت و شبان و از این قبیل آغاز شد.^{۷۶}

با توجه به تأویل نیچه، پرسش مطرح شده، با وجود تمامی زیاده‌روی و بی‌انصافی «تأویل» هایدگر، پرسشی عمیق است، به‌ویژه از آنجا که این پرسش با فرجام تجدد مربوط می‌شود. به طوری که پیشتر این بحث را طرح کردیم، فهم خود نیچه هر چند بی‌همتاست به طور تشخیص‌پذیری تجددخواه است: او می‌خواهد یک نقد، یک تبارشناسی یا پرده برداشتن از تمامی توسل‌های ممکن به خاستگاهها را عرضه کند. او می‌خواهد به مابعدالطبیعه و هر نوع جزمیت پایان دهد. به گفته هایدگر، به دلیل آنچه در فلسفه نیچه «ناندیشیده» است، راهی که او در این خصوص پیش می‌گیرد متضمن ظهور مجدد نوعی توسل به (از نوع جدید) فاعل شناسایی به مثابه خاستگاه مابعدطبیعی است، «بنیاد گذاشتن» در «اراده معطوف به قدرت». آدمی نهایتاً در فلسفه نیچه می‌تواند ببیند که طرد جزمیت از سوی تجدد خود جزمی («بدون اندیشیدن») است؛ تا بدان حد که خود برترینی و ابراز وجود تجدد در عصر فن‌آوری ریشه‌ای‌تر از هر جزمیت دوره قبل مانع از «تفکر» درباره ناخاستگاه است، یا رویداد اساساً ممکن‌الوقوع، واقعه یا تخصیص (Ereignis)^{۷۷} هر تفکر و عمل است. «نسیان»^{۷۸} (Vergessenheit) «هستی» در

^{۷۸} «نسیان را نباید با تمایل به فراموش کردن امر یا با از یاد رفتن چیزی در خاطره اشتباه کرد. نسیان را نباید به

هر عصری بزرگ است، اما «در عصر فن‌آوری به بزرگترین حدّ شدت می‌رسد».^{۷۸} تجدد تحقق آزادی مطلق نیست؛ در انداختن ما به جهل مطلق است. آیا چنین است؟

۴. گشت، روگرداندن، برگرداندن

اساساً من زندگی می‌اندازه خطرناکی دارم، زیرا از زمره آن ماشینهایی هستم که امکان دارد منفجر شوند.

نامه ف. نیچه به پیترو گاست، ۱۲ اوت ۱۸۸۱

ارزیابی‌های دیگر از تجدد البته به درس‌گفتارهای نیچه یا مقالات بعدی در باره نیچه ختم نمی‌شود. در واقع، چنانکه به اجمال دیده‌ایم، توصیف او گزارفتر و کمتر از هر اصطلاح سنتی توضیح‌پذیر می‌شود و لذا فهمیدن آن بسیار دشوارتر است. زبان تفاوت هستانی - هستی‌شناختی [ontico-ontological] که قبلاً نیز طفره‌آمیز بود اکنون در اصطلاحات «جهان» و «شیء» باز مطرح است، اصطلاحات ساده‌ای که در تفکر متأخر هایدگر معنای خارق‌العاده انضمامی و خاصی دارند؛ حقیقت، مکشوفی، «آلیا» به عنوان «واقع» مطرح‌اند؛ «قرب» به عنوان «چهار لایه»؛ «دازاین» آشنا به عنوان «میرا» و الخ، تمامی فرهنگ لغاتی را که هنوز از طریق دلتای و هوسرل ارتباطی بسیاری با اهتمام‌های استعلایی و انتقادی داشت به فرهنگی تغییر می‌دهند که به کلمهٔ بهتری نیازمند است: «اسطوره‌ای».^{۷۹} اما با اینکه آنچه تا اینجا دیده‌ایم فقط سرآغاز شروع داستان بسیار طولانیتری است، گمان نمی‌کنم که انتقادهایی که اکنون می‌خواهم پیشنهاد کنم چیزی را در این داستان ضعیف یا متوقف کند.^{۸۰}

معنای مثبت *ἀλήθεια* / «آلیه» در یونانی فهمید. «آلیه» آن اختفایی است که منبع و بنیاد هر انکشاف یا حقیقت (*ἀλήθεια* / «آلیا») است. هیچ رونمودنی امکان وجود ندارد مگر اینکه روستنی وجود داشته باشد که این رونمودن از آنجا پدید آید [شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو / ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و روستنی (حافظ)]. کلمات هراکلیتس مبنی بر آنکه *φύσις κρυπτεσθα φιλει* - که معمولاً ترجمه می‌شود: «طبیعت پنهان شدن را دوست می‌دارد» - به ترجمهٔ هایدگر تقریباً چنین خواهد بود که «اختفا اساس به ظهور آمدن است». برای معنای «تسیان هستی» در نزد هایدگر، به ویژه رجوع شود به:

Martin Heidegger, "The Turning", in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Tr. William Lovitt, Harper & Row, 1977, pp. 36-49, and especially, p.36, note 2.

بحث را با پاسخهای واضح به تحلیل هایدگر از تجدّد آغاز می‌کنیم. نخست آنکه، بسیاری شارحان در باره انتزاعی بودن تصویر هایدگری از جهان جدید و به‌ویژه از فن‌آوری سخن گفته‌اند. این اندیشه که وضعیت کنونی، فرض گیریم، حالت غارتگری انسان دوره جدید با الزامات اقتصادی سرمایه‌داری بازار کمتر سروکار دارد و همچنین با پویاییهای دولت ملی و جنگ طلبی دوره جدید یا حتی تاریکتر، جنبه خشن و ترسناک روان‌شناسی انسان، و بیشتر با آن سنت مابعدطبیعی مربوط می‌شود که از افلاطون تا نیچه را در بر می‌گیرد، برای بسیاری آن‌قدر دانشگاهی و ناموجه به نظر می‌آید که دیگر اصلاً به ملاحظه آن نمی‌پردازند.

اما با اینکه یقیناً پرسشهای بسیاری وجود دارد که لازم است در باره ارتباط میان جزئیات اقتصادی و فنی و تخصص علمی و توصیف طفره‌آمیز هایدگر از فرجام مابعدالطبیعه، میان وجود انضمامی و یک سرآغازی، «حضور داشتن» رو به افول، پرسیده شوند، دست‌کم می‌توانیم از اشتباه برخاسته از این فکر اجتناب کنیم که هایدگر می‌کوشد جزئیات تجربی تاریخ را با استناد به کتابهایی که فیلسوفان نوشته‌اند توضیح دهد. در توصیف او، فیلسوفان و شاعران و، چنانکه اغلب نیز می‌گوید، کردارهای سیاسی، به معنایی صرفاً مبین آن طریقی هستند که یک عصر یا «عهد» واقعه حضور داشتن را «تبدیل» یا «ختم» می‌کند. او هیچ علاقه‌ای به «توضیح» خاص‌گانه «قالب دادن» فن‌آورانه ندارد. (و همچنین هیچ علاقه‌ای به انتقاد از آن کسانی که می‌خواهند چنین توصیفی به دست دهند.) علاقه او همواره معطوف به این مسأله است که چگونه «معنایی» به شدت بنیادی از «هستی» خودش را برای یک عصر «واقع می‌کند» (به نحوی رخ می‌دهد که وقوع هر واقعه دیگر برای آن عصر را ناممکن می‌سازد)، و لذاست که با این علاقه او از هر اهتمام به تبیین این یا آن سویه اجتناب می‌کند. اگر بخواهیم به زبانی خشک و عاری از لطافت آن را بیان کنیم، سویه حاضر در این «روند صوری» فقط معطوف به این واقعیت شده که همواره و فقط چنین رویدادی، روندی که شاید او بتواند بگوید واحد یا توحیدی است، فقط به واسطه متکثر شدن در هر جا متفاوت است. ادعای او در باره «عصر جهان تصویر» دوره جدید این است که این «معنایی» اخیراً حاکم مطرح کردن خود پرسش حضور داشتن و پرسش هستی را بسیار دشوار ساخته است؛ و این واقعه را باید در ادامه آن طریق عامی تأویل کرد که «تفکر مابعدطبیعی» همواره بدان طریق مطرح کردن این پرسش را بسیار دشوار ساخته است، یعنی پرسش درخصوص آنچه همواره مقدم بر عقل، یا «لوگوس»، یا محاسبه است. اگر هایدگر درباره تقدم این رویکرد سخن بر صواب می‌گوید، پس توصیف او «انتزاعی» نیست بلکه «بنیادی» است.

یک راه بهتر برای فهم آنچه موردعلاقه‌های دیگر است شاید با توجه به اعتراضهایی معلوم شود که در این «مواجهه» به طور همدلانه‌تری متوجه نیچه می‌شوند. بسیاری مدلل ساخته‌اند که میان این اعتراضها مسائلی وجود دارد که بسیار جدی‌تر از این امر است که هایدگر متن را به درستی معنا کرده است یا نه.

در وهله نخست شاید «مواجهه» میان آنها بسیار کمتر از آن چیزی باشد که هایدگر دوست خواهد داشت. کوشش هایدگر در تأویل توصیف نیچه‌ای از «اراده معطوف به قدرت» آن قدر با مفاهیم سنتی فعالیت ذهن شناسنده در دوره جدید گره خورده که اغلب برای او نوعی آدمک پوشالی می‌آفریند تا بدان حمله کند. متهم کردن نیچه به کوشیدن در جهت تحکیم مقام انسان به منزله «سرور مطلق (unbedingte)»، توگویی اصلاً ممکن است که در نزد نیچه چیزی بتواند «نامشروط» یا مطلق باشد، و قرین کردن نیچه با دکارت و کوشش انسان دوره جدید در جهت «مصمم کردن قبلی و همه جایی خودش به آنچه می‌توان و می‌باید پذیرفت و نیز اعمال کرد و پایدار شمرد» بدگمانی‌های هرمنوتیکی بیشتری برمی‌انگیزد. نیچه به کرات اصرار می‌ورزد که او به مفهوم دوره جدید از فعالیت ذهن شناسنده به منزله بنیاد یا یگانه منبع حمله و آن را کاملاً رد می‌کند؛ او اصرار می‌ورزد که فاعل شناسایی «کثرتی» از نیروهاست و «افکار» می‌آیند، اما «نه وقتی که من می‌خواهم بلکه وقتی که اراده می‌خواهد.»^{۸۱} به عبارت دیگر، در فلسفه نیچه گفته‌های بسیاری وجود دارد که متضمن هیچ‌گونه مبالغه تا حدّ به عرش رساندن انسان‌گرایی به منزله درآمدی به آنچه اکنون ضدّ انسان‌گرایی می‌نامیم نیست، یا دست کم طرد هر مفهومی از فرد یا فعالیت معرّف ذهن جمعی، که «منبع» آن را در خودش دارد.^{۸۲} در این قرائت دفاع‌کننده از فلسفه نیچه فاعل شناسایی «متفرّق» و وحدت آن سست و کوششهای غربی برای «سنجش» و محاسبه «هستی» بر حسب «لوگوس» هجو و ردّ شده بود. استلزامات حقیقی فرو ریختن برنامه دوره جدید قبلاً آشکار شد. و این همه مدت‌ها قبل از آن بود که هایدگر و مقلدان فرانسوی او به صحنه قدم بگذارند.

این اصلاحات و تصحیحات هایدگر را با اینکه موجهند می‌توان در این زمینه از بحث به کناری گذاشت. زیرا کوششهایی که نیچه را هایدگری‌تر از خود هایدگر می‌گردانند،^{۸۳} اگر نه حتی «بیشتر»، به گمان من نمی‌توانند از مسأله‌ای اساسی شانه خالی کنند. هنوز چیزی تقریباً دقیق در قول هایدگر به همداستانی نیچه با انسان‌گرایی دوره جدید وجود دارد، یا همداستانی نیچه با طرح دوره جدید در خصوص نیل به خودمختاری کامل، هر چند «بشر» بیشتر «واسازی» و بازسازی می‌شود، هر چند خودمختاری بیشتر «چیره‌شدن بر خود» تصور می‌شود تا تحقق

بخشیدن به خود. مواجهه عمیقتر و واضحتر میان آنها را زمانی می‌توان بحث کرد که به طور کلی با این نکته موافقت کنیم.

منازعه مهم میان آنها (و میان هایدگر و تجدّد) وقتی سر بر می‌آورد که توجه کنیم که نیچه به وضوح فرض خواهد کرد که «پرسش» مشهور هایدگر در باره هستی خود هنوز مستلزم، و نمی‌تواند از آن‌شان خالی کند، یک تبارشناسی «انسانی بسی انسانی» است و لذا ظهور حساسیت اشاعه داده شده به دست هایدگر - اتکای هر ابراز وجود انسان بر «اصولی» که خودشان وقایع صرف یا رویدادهای تاریخی نیستند - خود ممکن نیست که «به‌طور جزئی» به منزله کشف یا حقیقت یا افشای آخرالزمان هستی محسوب شود. فلسفه متأخر هایدگر، و نیز همه‌پسندی خارق‌العاده مقولات تاریخی «مابعد» / "post" در بحثهای معاصر، اساساً منوط به تعابیر «ختم» و تکمیل است و اینها الفاظی‌اند که از قضا ما را به سرمشق‌گونه‌ترین اشکال اوایل دوره جدید، خودآگاهی عصری، بازمی‌گردانند و لذا در دستان هایدگر بی‌درنگ رجعتی به «جزمیت» طرح می‌شود، دست‌کم به شکل گونه‌ای توّسل به قطعیت تاریخی.^{۸۴} (مقصودم از این گفته اشاره به رجعت به این نظر است که چنین واقعه‌ای را نباید یک دستاورد اجتماعی معاصر، تجزیه و تحلیل یک اجتماع تاریخی از خویش، فهمید بلکه بایست آن را «حوالت»، موهبتی «از» هستی، یا واقعه‌ای مستقیماً قابل فهم محسوب کرد.)^{۸۵} اگر از دیدگاهی که پیشتر به بسط آن پرداختیم نگرسته شود، این Ereignis هایدگری، دستیازی به هستی‌شناسی بنیادی / تفکر / تشکر، هر قدر هم که غیر جوهری و ضدّ مابعدطبیعی و بدون اصل باشد، در مقام پاسخی که به معضله تجدّد تفسیر شده، هنوز بخشنده امید است برای اشاره به واپسینی، برای اشاره به «عرصه» / "clearing"، برای اشاره به آنچه «بیرون» از ابراز وجود انسان است و این ابراز وجود را تعیین می‌کند، حتی وقتی که هایدگر اثبات‌کننده آن «خودداشتنی [Eignen] [است که] در آن انسان و هستی به یکدیگر تسلیم می‌شوند.»^{۸۶}

به عبارت دیگر، با اینکه موضع هایدگر شاید خود نمایانگر دستورالعمل‌های مابعدطبیعی پنهانی نباشد، تصویری «جزمی» از حقیقت، توّسلی تازه شده به خاستگاهها و الخ، «مابعدالطبیعه» بدین معنا مسأله واقعی میان هایدگر و نیچه و لذا میان هایدگر و تجدّدخواهی / مدرنیسم نیست. توّسلهای هایدگر به واقعه حضور داشتن شاید جملگی دقیقاً به این علت پیچیده بیان شده‌اند که هر توّسل تازه به «خاستگاهها» به هر معنای سنتی انکار شود، اما همین دعوی امتناع چنین خاستگاههایی را اکنون بالأخره هایدگر به کمال فهمیده و لذا، این انکار کامل و سراسری استغنائی تدبّر انسان در باره خویش و خودمختاری، به معنایی به واقعه‌ای

خاستگاهی به منزله حدّ متوسّل می‌شود (ولو آنکه به یک «قالب‌دهی» تازه متوسّل نشود)، و لذا ختمی بنیادی، پایانی بر عصریت متأثر از هر قسم اصول را تثبیت می‌کند.^{۸۷} و از دیدگاهی که ما بسط داده‌ایم این امر مسأله قطعیت را باز مطرح می‌سازد، چه مابعدطبیعی ارائه شود و چه مابعدطبیعی ارائه نشود.^{۸۸} (یا شروعه‌ای مابعدفلسفی ماقبل‌فلسفی به نظر آیند، با طرح مسائلی که اکنون به اجمال بررسی می‌کنیم.)

در این معناکنایه‌ای طنزآمیز نهفته است که یک متن منتشر شده از نیچه که هایدگر به آن توجه مبذول می‌کند، چنین گفت زرتشت، خود مبین پیچیدگیهای کوشش هایدگر (و تا اندازه‌ای خود نیچه) برای «تاریخی اندیشیدن» است. چنانکه می‌دانیم، این کتاب در حول قسمتی در پایان بخش دوم نظم و ترتیب می‌یابد، یعنی سرگرم شدن زرتشت به تصور بازگشت جاودان همان و این تصویری است که به طور مؤثر به امیدهای زرتشت برای یک دگردیسی قاطع تاریخی پایان می‌دهد. تعلیم ایرانیان مسکوت گذاشته می‌شود چون زرتشت در بیماری و بیزاریش واقف می‌شود که امید به چنین نجاتی خود تجلّی انتقام از زمان است، دگردیسی مفاهیم کلاسیک تعالی و حقیقت به امید برای یک واژگونی تاریخی قاطع، به امید برای مرحله‌ای انقلابی که در ورای آن همه چیز متفاوت خواهد شد؛ به تعبیر هایدگر، که ما بالأخره اکنون بحث از آن را آغاز خواهیم کرد: «تفکر». زرتشت (دست‌کم زرتشت؛ مسأله خود «نیچه» مسأله‌ای بسیار پیچیده‌تر است) به ردّ کلمات خاتمیت، ختم، پایان، اتمام می‌پردازد و این درسی است که هایدگر می‌بایست آموخته باشد.

شارحان فرهیخته‌تر فلسفه هایدگر البته از این مسأله به شدت آگاهند. جیانی و اتیمو در مجموعه‌ای از مقالاتش که اخیراً به انگلیسی ترجمه شده (پایان تجدد / *The End of Modernity*) تأکید می‌کند که هایدگر به وضوح می‌خواهد از هر ادعای «نهایی» و لذا متناقض‌نماساز در باب «پایان» یا اتمام مابعدالطبیعه اجتناب کند. مسأله اساسی در اثر و اتیمو واقعه تاریخی «تضعیف» آن سلطه‌ای است که مفروضات مابعدطبیعی بر سنت غربی اعمال کرده‌اند، واقعه‌ای که نوعی از تفکر را ممکن می‌سازد که در پرتو این تضعیف، یا تفکر «ضعیف»، صورت می‌گیرد. این همه منجر به مفهومی از «حقیقت» مابعدجدید یا مابعدمابعدطبیعی می‌شود که در آن «تجربه حقیقت تجربه‌ای زیباشناختی و خطایی است»،^{۸۹} اما دیدگاه او متضمن تفسیر جالب توجهی از این مسأله در فلسفه هایدگر است که اکنون به تعقیب آن می‌پردازیم.

و اما و اتیمو پیشنهاد می‌کند که ما باید به طور اخص به آن قطعه‌های (نسبتاً معدودی)^{۹۰} علاقه‌مند باشیم که در آنجا هایدگر تأکید می‌کند که کار او مقتضی یک «چیره شدن»

(Überwindung) عصری بر مابعدالطبیعه نیست، بلکه به عوض مستدعی آن چیزی است که Verwindung نامیده می‌شود، کلمه‌ای که ترجمه آن بسیار دشوار است. هایدگر خود به مترجمان فرانسوی اثرش گفت که این کلمه به معنای «چیره شدن» نیست بلکه مقصود «فراتر رفتنی [است] که هم قبول است و هم تعمیق».^{۹۱} این لفظ از حیث ریشه لغت به معنای شفا یافتن از بیماری، دوار، یا حتی کژ و کورزی، و نیز رضا دادن است (کسی را می‌توان به [قبول] یک ضرر verwunden [راضی ساخت]). این کلمه هم متضمن قبول انسان‌گرایی غربی است و هم در عین حال متضمن دست شستن از آن، تا اندازه‌ای به شیوه اظهارات هایدگر در دوره متأخر تفکرش در باره ذات همواره به هم پیچیده انکشاف و اختفای حقیقت. مابعدالطبیعه «مسئول» ابهام هستی در هنگام حضور داشتن نیست؛ هستی باید همواره در هنگام حضور داشتن مبهم باشد.

و این همه حاکی از آن است که کار هایدگر را نباید انقلابی فرض کرد، ابتکار قاطعی که می‌تواند آن را ظاهراً همان اندازه «مابعدطبیعی» سازد که آنچه آن رد می‌کند، بلکه آن را باید An-denken یا تذکر اصیلی به سنت مابعدالطبیعه انگاشت؛ اساساً یک علم هرمنوتیک دائمی از «جایی» بحث می‌کند که به معنای غیر معمول هایدگر حقیقت با رخ ندادن رخ داده است.^{۹۲} اما هیچ‌یک از اینها، در عین حال که بر بسیاری از آنچه هایدگر می‌گوید نور ملایمی می‌افکند (و اغلب نسبت میان تفکر هایدگر و گادامر را روشنتر می‌سازد)، مسأله اصلی را حل نمی‌کند. شاید حقیقت داشته باشد که «هر دو [نیچه و هایدگر] خود را از یک سو موظف به اتخاذ فاصله‌ای انتقادی از تفکر غربی می‌بینند، تا آنجا که این تفکر مبنایی است؛ اما از سوی دیگر آنها خودشان را نیز ناتوان از انتقاد از تفکر غربی با استناد به یک مبنای دیگر و حقیقی‌تر می‌بینند».^{۹۳} اما پرسش مهم به ناخرسندی‌های آنها از مبنایگرایی [foundationalism] مربوط نمی‌شود و همچنین به کوششهای آنها برای بیان این ناخرسندی‌ها بدون مبنایی جدید. پرسش این است که آیا هر دو به نحوی به واقعه‌ای تاریخی متوسل می‌شوند که بدین نحو از این واقعه به صورت «واقعه»‌ای مستقیماً در دسترس بحث می‌شود و این واقعه بدین وسیله نقش خاستگاهی تاریخی می‌یابد. به عبارت دیگر، ولو آنکه این مسأله «تضعیف» یا «شفا یافتن» باشد و نه چیره شدن، هایدگر و واتیمو اهمیت این واقعه را به نحوی بالا می‌برند که هنوز حاکی از مرحله‌ای قاطع یا انقلابی در تاریخ است، هر بار تو گویی این واقعه صرفاً برای ما «رخ می‌دهد»، یا خود نتیجه تأویلی پیچیده و محتمل و به طور انضمامی برانگیخته و جمعی از خویش نیست. بدین ترتیب واتیمو خود نمی‌تواند در برابر تعابیر واپسینی و خاستگاه مقاومت کند و لذا پس از همه این

تصحیحات در بارهٔ *Verwindung* همچنان مدعی می‌شود که نیست‌انگاری «به منزلهٔ یک امکانی ظاهر می‌شود که حقیقتاً قادر به ممکن ساختن امکانهای دیگری است که مقوم وجودند»،^{۹۴} و همچنان در بارهٔ «عصر "ضعف" هستی»^{۹۵} سخن می‌گوید، توگویی این‌گونه امور صرفاً در مقام «اعصار» هستند.

همین قسم مسأله در دفاعیات راینر شورمان نیز رخ می‌نماید، دفاعیاتی که در بارهٔ مسألهٔ «تاریخی‌نگر» ["historicist"] ی یا «پوزیتیویسم عصری» ["epochal positivism"] در تفکر هایدگر بسیار بیشتر صریح است.^{۹۶} او نیز مدعی می‌شود که «گشت» تاریخی به راه افتاده به اهتمام هایدگر «کوشش در جهت مرکززدایی شبکهٔ پدیدارها با جستن شرط این شبکه در مبانی واپسین نیست، بلکه یافتن آن در واقعهٔ ساده به حضور آمدن و جهات تاریخی آن است.»^{۹۷} اما شورمان انکار می‌کند که این تکیه به «واقعه» حضور داشتن، این «سرآغاز» در سراسر کتابش برای هر «تفکر»، «مفهومی تاریخی‌نگر یا پوزیتیویست»^{۹۸} است. او مدعی است که این امر از آن‌روست که هایدگر هنوز غایتی استعلایی را تعقیب می‌کند، «بدین لحاظ باز در صدد رسیدن به شرایط این نظامها و گسسته‌های تاریخی میان آنهاست.»^{۹۹} به عبارت دیگر، هایدگر چیزی بسیار بیشتر از توصیف اعصار مختلف یا عصر «مابعدمابعدطبیعی» خود ما می‌خواهد؛ او کاملاً آگاه است که مسأله‌ای کلاً متفاوت در این ادعای «استعلایی» نهفته است که هستی فقط در میان چنین اعصاری رخ یا روی می‌دهد و اینکه چنین حضور داشتن تاریخاً محتملی «شرط امکان» برای هر «انکشاف» یا حقیقت است.^{۱۰۰}

اما از دیدگاه، مثلاً، هگلی مورد نظر من، چندان اهمیتی ندارد که جزمیت یا پوزیتیویسم مورد بحث تجربه‌گرا یا تاریخی‌نگر، یا عصری، یا استعلایی است. مسألهٔ همچنان واپس رفتن به نوعی دیدگاه ماقبل‌انتقادی است.^{۱۰۱} تعبیر شرایط استعلایی، هر چند رفته‌رفته مورد استفادهٔ شورمان و دیگران قرار گرفت، هنوز بار «استنتاج» استعلایی دارد، نحوه‌ای اثبات بر قسمی «ضرورت» در آنچه ادعا می‌شود «شرایط» [لازم] برای «حقیقت» هایدگری باشد، و من شواهد اندکی می‌بینم که هایدگر بخواهد این بار را بر دوش بگیرد. [بنابراین] فقط به نظر نخواهد آمد که تجدید کل رابطهٔ فاعل شناسایی - موضوع شناسایی و زبان کلام‌محور چیزی است که هایدگر آرزو مند خلاص شدن از آن است، چون این امر صرفاً طرح دوبارهٔ مسائل کلاسیک مابعدکانت در بارهٔ این پرسش است که چگونه تفکر انسان را می‌توان «کاشف» نوعی شرط فرامفهومی گفت که به آن «وابسته» خواهد بود (همه در تقابل با نحوهٔ تفکر در بارهٔ خودمان که فقط به لحاظ تاریخی کافی است، نحوه‌ای که ما بدان نحو به ملاحظهٔ خودمان رسیده‌ایم).

فقط به نظر نمی‌آید شاهدهی وجود داشته باشد که نشان دهد چنین طرحریزی مستدلی در کار هایدگر کار بسیاری انجام می‌دهد.^{۱۰۲} و شورمان خود متوسل به شیوهٔ هایدگری بسیار مشخصی می‌شود که در حقیقت حاکی از نوعی پوزیتیویسم «متا-تاریخی» است و آن وقتی است که در پاسخ به ناقدانی که از حملهٔ «انتقام‌آمیز» هایدگر به سنت و تعابیر او در خصوص ختم و تکمیل ناخشنودند می‌گویند «بسیاری از این انتقادها فرو می‌ریختند اگر مؤلفان آنها می‌دیدند که آنچه در برنامهٔ «واسازی مابعدالطبیعه» و دعوی «پایان فلسفه» مورد بحث است درکی صحیح از موقعیتی است که امروز خودمان را در آن می‌یابیم، و نه حکمی مجمل در بارهٔ گذشته».^{۱۰۳}

وانگهی، حتی اگر توجهمان را صرفاً معطوف به این پرسش کنیم که آیا هایدگر «موقعیتی که امروز خودمان را در آن می‌یابیم» تبیین کرده است یا نه، و به ویژه به توصیف او از تجدد بذل توجه کنیم، بی‌آنکه مسائل «پایان فلسفه» را پیش بکشیم پرسشهای کافی برای مطرح کردن وجود دارد. چون، چنانکه به تفصیل دیده‌ایم، ساحت اصلی و فلسفی تجدد از نظر هایدگر «طفیان انسان در فاعلیت» است، برگردن ماست که توصیفی غیرانتزاعی از معنای این «طفیان» یا «به هستی آمدن» به دست دهیم. هایدگر، به ویژه در درس‌گفتارهای نیچه، خودش به دادن پاسخی به پرسشی که برای خودش مطرح ساخته مبادرت می‌کند. «ما می‌پرسیم، چگونه بدینجا رسیدیم که چنین تأکید مؤکدی بر «فاعل شناسایی» بکنیم؟ این سلطهٔ فاعلی که انسان دورهٔ جدید و فهم او از عالم را هدایت می‌کند از کجا می‌آید؟»^{۱۰۴}

پاسخ نسبتاً مختصری که هایدگر به این پرسش می‌دهد پاسخی است که قبلاً دیده‌ایم؛ این پاسخ متضمن مضمون رستگاری «دنیوی‌شده» در تجدد است. «تفکر اساسی مسیحی در باب اتقان رستگاری اقتباس می‌شود، اما این «رستگاری» نعمت ابدی و اخروی نیست و راه نیل بدان نیز مبارزه با نفس نیست.»^{۱۰۵} اکنون این رستگاری متضمن روش است، «اتقانی که به وسیلهٔ آن انسان می‌تواند خودش خودش را از حدّ و تکلیف خودش مطمئن سازد.»^{۱۰۶}

ما قبلاً محدودیتهای این‌گونه نظر دنیوی‌شدن را دیده‌ایم، به‌طور اخص نظری را که همان اندازه خام ترسیم شده که نظر هایدگر. آنچه به وضوح بیشتر این مطلب در اینجا یاری می‌رساند آن شیوه‌ای است که توصیف هایدگر بدان شیوه تصویری تاریخی نقاشی می‌کند که با آنچه به نظر می‌آید نوعی احساس «تراژیک» باشد وفق داده شده است. هایدگر در اینجا و در سرتاسر بسیاری از تفاسیرش در بارهٔ تجدد فرض می‌کند که مقولات اصلی در فهم تجربهٔ دورهٔ جدید ازاده و استکبار [= hubris] اند و این فرض که با انحطاط نظر مسیحی راجع به قدرت و امنیت انسان (بالقوه برای رستگاری ابدی)، تجدد اساساً به منزلهٔ فعل ابراز وجود یا خودبرتربینی انسان، تأکید

بی حساب بر قدرت انسان، سلطه بر کره خاک، استغنا سر برآورد و این همه به منزله نوعی «جایگزین» برای امنیت مسیحی بود.

این امنیت با دعوی هایدگر مبنی بر اینکه تمام این قسمت از حکایت، شاید «اجتناب‌ناپذیر» نبود بسیار معتدل و تراژیک‌تر می‌شود و همچنین دعوی اینکه این امر اجتناب‌ناپذیر خود «بخشش» هستی است و انجام داشتن حضور ذاتی واقعه خود حضور داشتن است. ۱۰۷ اما این دعوی در مجموع لحن «چطور این قدر قدرت سقوط کرده است» در تفاسیر او در باره آزمندی و پلیدی و بی‌فکری جهان جدید را تعدیل نمی‌کند. و همچنین این دعوی آشکار می‌سازد که هایدگر به این واقعیت بسیار حساس است که سواس دوره جدید به شکاکیت و روش و یقین، آگاهی دوره جدید از فقدان اعتماد به جهان زندگی و جهان بی‌واسطه، همه پدیدارهایی نیستند که صرفاً از اصلاحات ریشه‌ای و ناگهانی انسان‌گرایی جدید نتیجه شوند. ۱۰۸

ما آن قدر به اسطوره‌های کهن و منسوخ پوزیتیویستی در باره سیر همواره در پیشرفت علم بدگمان شده‌ایم، در عوض نیاز به دین و مابعدالطبیعه حتی متروکتر، که اکنون مایلم فراموش کنیم که هنوز به معنایی حقیقت دارد که توجه دوره جدید به علم‌شناسی و یقین متکی به نفس فاعل صرفاً استمرار مابعدالطبیعه افلاطونی نبود، و همچنین «طقیان» ناگهانی و محض انانیت، بلکه خود برآمده از بحرانهای تاریخی، اختراعات، تناقض‌نماهای رو به رشد در سرمشقه‌های قدیم، و «مشروعیت‌زدایی» تدریجی شبکه گسترده علم ماقبل جدید نیز بود. به نظر می‌آید که هایدگر هیچ‌کجا با تجربه جدید یأس شدید و بسیار انگیزه‌دار از سنت ماقبل جدید، تجربه خطای دیرپا و تماشایی همدلی ندارد (مسأله کوپرنیک فقط رسواترین مثال است)، یا یأس از نتایج سیاسی اعتقاد «به لحاظ روشی نامطمئن» (جنگهای دینی بسیار درآمیخته با قرن هفدهم، هیجان عقل‌گرایی در باره امنیت و کلیت). ۱۰۹

در این زمینه تاریخی، اگر همدلانتر و از «درون» بنگریم، میل دوره جدید به بین‌قوسین گذاشتن یا عزل‌نظر کردن از رابطه فطری و متعارف ما با جهان و سپس تحکیم دوباره یک ارتباط از طریق گونه‌ای معیار خودآگاه و به لحاظ روشی یا انتقادی دفاع‌پذیر از علم، در آن زمان، نیازی کاملاً مشروع و قویاً انگیزه‌دار و شاید حتی اجتناب‌ناپذیر بود. این امر مبین ریشه‌ای شدن خودبترتربینی یا ابراز وجود مابعدطبیعی، فراموشی نهایی هستی، نیست بلکه مبین نحوه اجتناب از خودفراموشی مصیبت‌بار و جزمی در قرنهای متمادی است. هایدگر در برابر این رویکرد صرفاً پاسخی مستوفی به پرسش خودش ندارد: «این سلطه متکی به فاعل که انسان دوره

جدید و فهم او از جهان را هدایت می‌کند از کجا می‌آید؟»

به طوری که در سراسر این بحث تعقیب می‌کردیم، بیان هایدگر گاهی ظاهراً حاکی از آن است که پاسخی که ما معمولاً برای این پرسش می‌شناسیم اصلاً پاسخ نیست، هر چند او خود کوشیده است در درس‌گفتارهای نیچه پاسخی برای آن فراهم کند. هایدگر به دلیل گفتن جمله‌هایی از این قبیل خوش‌نام نیست: «انسان در مکنون‌ترین بنیاد ماهیتش حقیقتاً فقط وقتی در مسیر خودش است که همچون گل سرخ است - بدون چراغ»^{۱۱۰} و «چرا بازی می‌کند، چرا هراکلیتس این کودک بزرگ جهان را در حال بازی دیده؟ این کودک بازی می‌کند چون بازی می‌کند. "چون" در بازی از میان می‌رود. بازی بدون "چرا"ست.»^{۱۱۱}

با این وصف این گفته‌ها و بسیاری گفته‌های مشابه دیگر به منظور بیان نوعی شکاکیت یا ناتوانی صرف در پاسخ دادن به پرسشی مشخص در باره خاستگاه تجدّد ادا نشده‌اند. این بیانی است از یک نظر هایدگر در باره اتکا یا تناهی ذاتی انسان که بر تمامی اثر او حاکم است. از هستی و زمان به بعد، «تصحیحات» هایدگر درخصوص آنچه او روح عاری از تفکر، فراموشکار، مستکبر و مابعددکارتی تجدّد محسوب می‌کند، قریب به آن معنایی است که هگل «سلبهای نامتعین» یا تصحیحات بیش از حدّ می‌نامد و آن وقتی است که تفکر از اوّل تا آخر به این‌گونه توسل‌های کنجکاوانه پوزیتیویستی به حرکت تبیین‌ناپذیر «آنچه اتفاق می‌افتد» می‌انجامد. مفهوم مشهور «هستی - در - جهان» یا در جهان بودن، مفهومی بسیار مفید و پرمعنا در پدیدارشناسی دوره متقدم تفکر هایدگر، هنوز حاکی از تصور نوعی «انجذاب» عملی شامل در جهان است که در آنجا باشندگان و فعالیت‌های خود شخص و فعالیت‌های دیگران را می‌توان در پیش‌روی شخص نگه داشت و با تنگ کردن یا فراموش کردن این حالت بنیادی هستی، یا از طریق درهم شکستن آن، به توصیف یا فقط «ارائه» ناقصانه آن دعوت کرد. [این امر] مفهوم دیالکتیکی غنی‌تری نیست که صرفاً غوطه‌ور در جهان اهتمام باشد، بلکه همچنین به گونه‌ای هم‌آغاز، همواره خود را غوطه‌ور در طریقی انضمامی می‌شمارد، خودآگاهانه خودش را در موقعیت قرار می‌دهد، و نیز صرفاً «افکنده» است، تا شاید توصیفی غنی‌تر و از حیث انتقادی کمتر مورد شک از وجود ممکن شود. این نیز شاید نظری کلی در باره «تعالی» انسان، توانایی فراتر رفتن یا نفی کردن موقعیت «افکنده‌شده» آدمی را ممکن ساخته است، موقعیتی که با مفهوم مورد نظر هایدگر در باره «امکان» به طور انتزاعی مربوط نیست، (کنش مبتنی بر عزم یا «پرتاب کردن» خویشتن در «مفاک» تاریخی)، و لذا می‌تواند به تحلیلی غنی‌تر و انضمامی‌تر از خاستگاه و فرجام تجدّد بینجامد. به‌ویژه آنکه چنین نظری مدعی است که آدمی هرگز صرفاً «منجذب» در یک جهان نیست، یا

یک «قربانی» حضور داشتن تاریخی، بلکه انجذاب او به نحوی خاص است که متکی به نوعی خودسازی است و این شاید اساس نظری در باره فن آوری دوره جدید را با تفاوتی بیشتر و تفرقی کمتر از نظر هایدگر شکل داده باشد. یعنی، از دیدگاه هگلی مورد فرض من، سخن گفتن صرف از «این» واقعه فن آورانه یا قالب‌دهنده هرگز ممکن نخواهد بود. امکان ندارد که چیزی صرفاً «فن آوری» یا *Machenschaft* [مکاری / *machination*] باشد بلکه فقط تجارب مبتنی بر موقعیت تاریخی و، به لحاظ اجتماعی میانجی‌دار قدرت و محدودیت انسان، متفاوت‌کننده تخصیص «فن آوری» به یک نظم اجتماعی و اقتصادی مشخص‌اند که خود در بطن یک «حیات اخلاقی» مشخص تجربه می‌شود و با یک فن آوری در حال اظهار و کار در یک اجتماع تاریخی متفاوت تفاوت می‌کند.^{۱۱۲}

بسیاری از این مباحث، اگر بخواهیم نسبت به هایدگر منصف باشیم، به ما فهمی عمیقتر از آنکه این فضای محدود اجازه می‌دهد خواهند داد. گرچه ما طرح مختصر و موجزی از این مسأله بزرگ و نظاموار را که این بحث معطوف بدان است کافی دیده‌ایم، و نیز بحث نیچه و بدیل‌های ایدئالیست را که به فرجام آرمان دوره جدید از خودمختاری در سنت اروپایی اشاره می‌کردند. دعوی من این بوده است که نیچه و هایدگر از «گسستن» یا فراتر رفتن یا پشت سر گذاشتن تجدّد ناتوان بوده‌اند و آنچه آنها گمان کردند پشت سر گذاشته بودند صرفاً ظهوراتی مجدد بود و این ناکامی شاید طرقی برای تفکر در باره این برات بزرگ که هگل در اصل از جانب کار خطیر دوره جدید نوشت به ما نشان دهد.

این مقاله ترجمه فصل پنجم این کتاب است:

Robert B. Pippin, "The Age of Consummate Meaninglessness": Heidegger, in *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Basil Blackwell, 1991, pp. 117-48, 189-197.

نویسنده مقاله عضو گروه فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا، در سن‌دیه‌گو، است.

پی‌نوشتها:

۱. و باز همه این سخنان بیشتر از باب معرفی مشکل است تا نشان دادن هر «اشکال» مقدری. نیچه به وضوح زرتشت را شخصیتی با صدای کاملاً متفاوت معرفی می‌کند که در حالی که در ماورای مفروضات معمول در خصوص قانون و آنچه قانون را ممکن می‌سازد به وضع قانون می‌پردازد، و صدایی پیامبرانه و آمیخته با وحی دارد، در عین حال نه قاضی است و نه انقلابی. رجوع شود به:

G. Rose, *Dialectic of Nihilism*. Oxford: Basil Blackwell, 1984. pp. 87-91.

از نظر من این مسأله را فقط می‌توان با مطرح کردن مسأله اساسی در دو کنایه طنزآمیز [Irony] این اثر عنوان کرد و اینها مسائلی است که، محض نمونه، هایدگر کاملاً بی‌توجه می‌گذارد. رجوع شود به:

R. Pippin, 'Irony and Affirmation In Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*', in *Nietzsche's New Seas*, ed. M. Gillespie and Tracy Strong, Chicago: University of Chicago Press, 1988, pp. 45-71.

۲. باز، در یک بیان ساده، به مسأله یادبودهای تاریخی می‌رسیم. این امر را که کل این تحول سروکار بسیاری با تعارضات ذاتی در توصل به خود «قانون» دارد جیلیان رُز (Rose)، پیشگفته) اخیراً در کتابی پیچیده به متقاعدکننده‌ترین نحو مدلل ساخته است. ما در محکمه عقل نمی‌توانیم، در عین حال، به وضوح قاضی و شاهد و دبیر محکمه باشیم؛ ص 87. بیا: «در قلب خودمختاری دگرمختاری وجود دارد: این hetero-nomos - قانون دیگری و ناشناختنی - دقیقاً auto nomos - قانون شخص - است»، ص 23. در باره چگونگی مطرح کردن پرسش‌کنانی به منزله پرسشی محکمه‌پسند [quaestio quid iuris] یک صورتبندی مجدد از این پرسش را به صورت پرسشی اساساً تاریخی مقرر می‌دارد، یعنی انتقال از قضاوت آگاهی به قضاوت تاریخ، و بالأخره در فلسفه هایدگر، به «محکمه این صدا - محکمه آن قاضی که کس را تاب نظاره او نیست، در کوه سینا»، ص 52، رجوع شود به فصلهای ۳ و ۴ و ۵.

این نکته که این مسأله سروکار بسیاری با صورتبندی «بورژوایی» از مفهوم «قانون» یا «نظم» به‌طور عام دارد و همچنین تعارضات ذاتی در سازماندهی بورژوایی در خصوص تولید و مصرف را ایگلتون با توجه به مسائل «زیباشناختی» مدلل ساخته است. رجوع شود به:

Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford, Basil Blackwell, 1990.

3. "The Age of the World Picture," in *The Question Concerning Technology and Other Essays (QT)*, New York: Harper and Row, 1977, p. 116. [«عصر تصویر جهان»، در همین شماره.]

4. *Ibid.*, p. 134.

5. *Nietzsche. Volume III. The Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, trans. David Krell. San Francisco: Harper and Row, 1987, p. 220.

6. "The Word of Nietzsche: 'God is Dead'", in QT, p. 107.

7. *Nietzsche. Volume III*, p. 178.

8. "The Word of Nietzsche", p. 54.

9. *Ibid.*, p. 105.

10. *Ibid.*, p. 88.

۱۱. رجوع شود به: *Nietzsche. Volume III*، ص 8، و شرح افزوده در آنجا مبنی بر اینکه «عصری که اتمام آن در تفکر [نیچه] او به ظهور می‌رسد، عصر جدید، عصر نهایی است.»

۱۲. این تأکید مضاعف در درس‌گفتارهای نیچه، رفت و برگشت میان تأیید دستاورد نیچه در آشکار کردن این نکته که مابعدالطبیعه غربی نیست‌انگارانه بود و ادعاهایی از این قبیل که نیچه خود از بند نیست‌انگاری‌هایی نیافت، تا چه رسد که متفکری از گونه تازه یا متفکری ریشه‌ای باشد، و او در واقع نوعی سرمشق برای روح تفکر «فن‌آورانه» است، در طی این مجموعه درس‌گفتارها منعکس است. هایدگر پس از درس‌گفتارهای سالهای ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷ که به‌طور کلی بسیار «له» نیچه بودند، در ۱۹۳۹ با مجموعه درس‌گفتارهایی با عنوان «اراده معطوف به قدرت به منزله دانش» به طور بارزی تغییر لحن می‌دهد و نیچه را با اصالت فاعلیت ذهن در دوره جدید همداستان می‌شمارد. برای تفسیری از اینکه چگونه هایدگر از تجزیه و تحلیل تفسیر نیچه از اراده معطوف به قدرت برحسب اخلاق خواجه به تأویلی تغییر نظر می‌دهد که معنای این تعبیر را هر چه بیشتر با نگرشهای بردگی و بیزاری قرین می‌سازد، رجوع شود به:

D. White, "Heidegger on Nietzsche: The Question of Value," in *Postmodernism and Continental Philosophy*, ed. H. Silverman and D. Welton, Albany: SUNY Press, 1988, pp.110-20.

از آنجا که درس‌گفتارهای بعدی نیز منعکس‌کننده بیش از یک تأکید بر هستی به منزله امری نسبتاً مستقل از تصمیم و تأویل انسان‌اند، این تأکید به نظرپردازی بسیاری در باره «گشت» (Kehre) در تفکر هایدگر و نقش تجربه او با ناسیونال سوسیالیسم در این تأکید بر قبول و قسمت دامن زده است. رجوع شود به:

H. Arendt, *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978, pp.172-85;

P. Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986, pp. 113-31;

J.Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, pp. 148-60.

۱۳. البته هایدگو نیک آگاه است که نیچه خودش را متفکری ضد مابعدالطبیعه معرفتی می‌کند و لذا طبقه‌بندی او در این خصوص بحث‌انگیز خواهد شد. از جمله، مقایسه شود با شروع درس‌گفتارهای سال ۱۹۳۹ در: *Nietzsche. Volume III*, p. 161.

۱۴. نمونه معمول چنین ادعایی را می‌توان در پرسش در باب تکنولوژی، ص 18 [ترجمه شاپور اعتماد، در ارغنون، ش ۱، ۱۳۷۳، ص ۱۳، س ۲-۵] یافت که در آنجا هایدگو مدعی می‌شود که «انسان بر خود مکشوفی هیچ تسلطی ندارد، آن نامستوری که امر واقعی در هر زمان در آن رو می‌گشاید و رو می‌بندد. این نکته که امر واقعی از عصر افلاطون به بعد خود را در پرتو مثل نمایان می‌کرده است [دلیل بر آن نیست که] افلاطون سبب آن بوده است. این متفکر فقط به آن چیزی پاسخ داد که خودش را مخاطب او ساخت.» همچنین رجوع شود به:

Nietzsche. Volume IV. *Nihilism*, trans. David Krell, San Francisco: Harper and Row, 1982, p.181.

15. Nietzsche. Volume IV, p. 191.

16. Nietzsche. Volume I. *The Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, trans. David Krell. San Francisco: Harper and Row, 1987, pp. 4-5.

۱۷. واتیمو با تصویری که از یک «تفکر ضعیف» (*il pensiero debole*) مابعدجدید دارد بر این جنبه از تفکر هایدگر بیشترین تأکید را گذاشته است و آن را بیش از دیگر جنبه‌ها نیز بسط داده است. رجوع شود به:

G. Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. Jon R. Snyder. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988, especially the essay, "Nihilism and the Post-Modern in Philosophy," pp. 164-80.

۱۸. برای متون مربوط و منابع درجه دوم برای این مناقشات، رجوع شود به:

R. Pippin, "Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity," in *Nietzsche and Modern German Thought*, ed. Keith Ansell Pearson. New York: Routledge, 1991.

19. Nietzsche. Volume I, p. 4.

20. *Ibid.*, p. 5.

21. *Ibid.*, p. 4.

برای سهولت مراجعه خوانندگان من سعی کرده‌ام از ترجمه‌های کِرِل از این درس‌گفتارها استفاده کنم، بی‌آنکه اصلاح بسیاری در آنها به عمل آورم، اما در ترجمه او یک نکته وجود دارد که نمی‌توان پذیرفت. به دلایلی که اکنون به سرعت از نظر می‌گذرانیم، این نکته بسیار اهمیت دارد که بدانیم وقتی هایدگر به نظریه یا تفسیری در باره «هستها» یا باشندگان اشاره می‌کند، او پیوسته به این باشندگان با لفظ *Seiende* اشاره می‌کند (چنانکه در این قطعه، جایی که پرسش این است که: "Was ist das Seiende?") و وقتی که اشاره به تفسیری از «معنا» یا «ماهیت» هستی را در نظر دارد از *Sein* استفاده می‌کند. این مسأله دشواری است (به‌ویژه از آنجا که هایدگر، به‌طوری که اکنون توجه داریم، اغلب به *das Seiende* بجا *das Seiende* اشاره می‌کند و ترجمه این لفظ به "the entity" بسیار غیردقیق خواهد بود) اما خواننده انگلیسی‌زبان نیازمند امارات بیشتری در خصوص تغییرات مورد نظر هایدگر در کلمات هم‌ریشه «بودن» یا «هستن» / "to be" است، بیش از آنکه کِرِل با استفاده از حرف‌آغاز بزرگ و صورتهای جمع کلمات فراهم می‌کند. ترجمه *das Seiende* به "Being"، چنانکه کِرِل انجام می‌دهد، نیز کاراً بسیاری از متن را به وضوح نامفهوم می‌سازد.

22. *Ibid.*, p. 3.

۲۳. برای انتقادهای مربوط به استفاده هایدگر از مفهوم مابعدالطبیعه در قرائت آثار نیچه، رجوع شود به:

B. Magnus, *Heidegger's Meta-History of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth*. The Hague: Nijhoff, 1970, pp. 153,131;

و برای انتقادی محدودتر، رجوع شود به:

W. Müller-Lauter, "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht," *Nietzsche-Studien*, 1974, Bd 3, pp.1-60.

یکی از جالب‌توجه‌ترین حملات به قرائت «کلّیت‌گرایانه» یا یکپارچه‌های دیگر از نیچه حملات دریدا است. دریدا مدّعی می‌شود که «کلّیت متن نیچه، به شیوه‌ای هیولآسا، ممکن است از سنخ "چترم را فراموش کرده‌ام" باشد» (ص ۱۳۳)، یکی از بسیار مداخله‌های موجود در یادداشت‌های نیچه که هایدگر از آن غفلت می‌کند. رجوع شود به:

J. Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. B. Harlow. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

24. "The Word of Nietzsche", p. 108.

25. Nietzsche. *Volume II. The Eternal Recurrence of the Same*, trans. David Krell. San Francisco: Harper and Row, 1984, p. 188.

26. *Ibid.*, p. 188 (تأکید از من است).

دلالت ضمنی این قطعه به وضوح حاکی از آن است که اجتناب کردن از این «تعیّن» مقدّم و تحریف‌کننده اجتناب کردن از اندیشیدن به هستی به منزله یک اصل / arche خواهد بود، به منزله یک اصل یا به منزله چیزی مفهوم با توسّل به اصول. به طوری که شورمان خاطر نشان ساخته است، در کتابی که به شیوه‌ای کاملاً هایدگری این فکر را می‌پرورد، این امر را با an-archy [تحت‌اللفظی: بی‌اصولی، اما در فرهنگ سیاسی به معنای «بی‌فرماندهی» یا هرج و مرج است، از archon در یونانی به معنای «فرمانده» + an سلبی‌ساز] تنها می‌گذارد و لذا با واسازی یا تفکیک نظر غربی حاکم بر رابطه نظر و عمل نیز. رجوع شود به:

R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans. Christine-Marie Gros and the author. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

۲۷. رجوع شود به بحث Entscheidung [تصمیم] در نخستین درس گفتار:

Nietzsche. *Volume III*, pp. 3-9

۲۸. رجوع شود به این بحث در: Nietzsche. *Volume III*, pp. 28-31.

۲۹. مسلماً این نحو سخن گفتن به مذاق هایدگر بسیار «هگلی» می‌آید. او ترجیح می‌دهد در باره نحوه به ظهور آمدن تقدیر هستی زبان خاصی داشته باشد و از سخن گفتن در باره آنچه ما از خودمان ساخته‌ایم اجتناب کند. به طوری که در فروتر کلام، بخش ۴، توضیح می‌دهم من بدگمانم که با این نحو سخن گفتن یا با اشارات پوزیتیویستی و ابهام‌آمیز به «متن» یا «قدرت» یا «ساختار» و غیره، در بسیاری از مباحث «مابعدمدرنیسم» چیز زیادی عاید شود. رجوع شود به فصلهای ۸ و ۹ در: Rose, *Dialectic of Nihilism*.

30. Nietzsche. *Volume I. The Will to Power as Art*, trans. David Krell. San Francisco: Harper and Row, 1979, pp. 330.

۳۱. رجوع شود به بحث من در بخش پایانی مقاله زیر: رابرت ب. بی‌بین، «نیچه و خاستگاه مفهوم مدرنیسم»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، در ارغنون، ش ۳، پاییز ۱۳۷۳.

32. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, pp. 1-21.

۳۳. در آثار منتشره پس از مرگ نیچه از قطعه‌هایی که بتوان بدین شیوه خواند نمونه‌های متعددی وجود دارد. روشنترین آنها متعلق به سال ۱۸۸۸ است: «هر نیروی راننده اراده معطوف به قدرت است... جز این هیچ نیروی جسمانی یا حرکتی یا روانی دیگری وجود ندارد»؛ رجوع شود به:

Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1967, #688;

زندگی خود «صرفاً مثال خاصی از اراده معطوف به قدرت است» (همان، # 692)؛ یا «درونیترین ماهیت هستی اراده معطوف به قدرت است» (همان، # 693). مسأله این است که نیچه چگونه می‌خواهد وثاقت این ادعاها را به ما بفهماند، یعنی مبنای این ادعاها چیست، با مسلم گرفتن انکارهای مشهور او در خصوص نه فقط مابعدالطبیعه «دیگر جهانی» بلکه هر مابعدالطبیعه «حقیقی دنیوی». او در فراسوی نیک و بد با احتیاط بیشتری متذکر می‌شود که اگر جهان را «برحسب وجه دریافتنی» آن تعریف کنیم و توضیح دهیم - چیزی نخواهد بود مگر «خواست قدرت» (ترجمه دارپوش آشوری، انتشارات خوارزمی، ج ۲، ۱۳۷۳، ص ۷۸). این قید و شوط در پاسخ دادن به چنین پرسشی اهمیت خواهد داشت، چون از این قبیل ادعاها در آثار منتشره پس از مرگ او بسیار است، مانند ادعاهایی که در شماره‌های 556 تا 560 آمده‌اند، «اینکه خاستگاه اشیاء کار آن چیزی است که تخیل و تفکر و اراده و احساس می‌کند»؛ شیء بودن را ما با توجه به استلزامات منطقی اختراع کرده‌ایم»؛ و به ویژه «اینکه اشیاء قطع نظر از تأویل و فاعلیت ذهن آدمی در ذات خودشان واجد قوام‌اند، فرضیه‌ای کاملاً مهممل است.» رجوع شود به بحث هایدگر از دوره ۱۸۷۹ تا ۱۸۹۱ که در انتهای آن «نیچه دوره‌ای از پوزیتیویسم افراطی را از سر گذراند» (Nietzsche, Volume I, p. 154) و فرضهای هایدگر در طیف این درس‌گفتارها مبنی بر اینکه کار نیچه در «معکوس کردن» عالم فرامحسوس افلاطونی به نفع عالم محسوس را با توسل به فهم او از حسّی بودن هنر بهتر می‌فهمیم تا هر توسل علم‌شناختی به احساس یا حسّ سلیم. هایدگر بعدها در این مجمرعه درس‌گفتارها، هنگامی که از ناکامی کلی نیچه در چیره‌شدن بر نیست‌انگاری بحث می‌کند نیز به باریک‌بینی‌های موضوع نیچه در باره هنر توجه بسیار کمی مبذول می‌کند.

۳۴. به ویژه رجوع شود به درس‌گفتارهای ۹ و ۱۰ در جلد اول نیچه (ص 68-54)، برای تلقی روشن هایدگر از همداستانی نیچه با سنت ایدئالیست آلمانی و بدین‌وسیله انکار او بر اینکه تفسیر نیچه از اتکای معقولیت هستی به «اراده» را باید اراده‌گرایانه فهمید، چون هر چیزی با تصمیم یا میل به قدرت سروکار می‌یابد.

35. Nietzsche, Volume I, pp. 34-5.

۳۶. به ویژه رجوع شود به درس‌گفتار ۱۳، با عنوان:

"Suspensions Concerning the 'Humanization' of Beings," in Nietzsche, Volume II, pp. 98-105.

روشنترین بحث از این مسأله ملایم را (اگر بتوان چنین گفت میان انتقادهای هایدگر از اصالت فاعلیت ذهن در فلسفه غربی و تأکید خود او بر مرکزیت «دزاین» در «رخداد» هستی‌بخشی «متوازن» است) می‌توان در تأویل او از فلسفه کانت یافت. رجوع شود به: بخشهای ۳۶ تا ۴۵ در:

Kant and the Problem of Metaphysics, trans. James C. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1968.

و دوسوم آخر شیء چیست، با این مشخصات:

What is a Thing? trans. W. B. Barton, Jr., and Vera Deutch. South Bend: Regnery, 1967.

37. Nietzsche, Volume I, p. 41.

38. *Ibid.*, p. 51.

39. *Ibid.*, p. 61.

۴۰. این وابستگی متقابل را اولافسن اخیراً در بحثی به طور استثنائی روشن مورد استفاده قرار داده است. رجوع شود به:

F. Olafson, *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Haven: Yale University Press, 1987.

۴۱. در درس‌گفتارهای نیچه بر هم - اصل بودن انسان و هستی تأکید می‌شود، به ویژه در مجموعه متأخر (۶-۱۹۴۴)، با عنوان: "Nihilism as Determined by the History of Being". در آنجا سخنان طفره‌آمیز بسیاری در این باره وجود دارد که چگونه هستی «محتاج» منزل است و از انسان «استفاده» می‌کند و جملاتی از این قبیل که: «هستی در مقام ظهور از وفای خویش به امتناع از مکشوفی‌اش سبکیار می‌شود.» رجوع شود به: *Nietzsche. Volume IV*, pp. 243-4.

42. *Nietzsche. Volume III*, p. 189.

۴۳. این امر به روشنترین نحو در جلد دوم نیچه (ص 198-208) بیان می‌شود، جایی که هایدگر مدلل می‌سازد که «اراده معطوف به قدرت، در ذاتش و بر طبق امکان درویش، بازگشت ابدی همان است» (ص 203) و جایی که او مبادرت به فرض این نکته می‌کند که چون نیچه طالب آن چیزی است که تفکر بازگشت ابدی می‌آفریند، او آن را بودن می‌فهمد، چنانکه خودش یک بار گفت «نقش کردن» «نشان هستی» بر شدن (ص 203) و لذا بودن نیز همچنان در زیر سیطره مفهوم غربی حضور است، این را می‌توانیم «منظر مابعدطبیعی» در تأویل بنامیم. به عبارت دیگر، حتی دلالت ضمنی اراده معطوف به قدرت به سیلان اساسی را نیز باید همچون نوعی سیلان پایدار و «پابرجا» تصور کرد.

۴۴. رجوع شود به مقاله او در سال ۱۹۵۳، با عنوان «زرتشت نیچه کیست؟»، که در آنجا ابر انسان مبین امید نیچه به تعلیم «رستن از کین» از زمان گفته می‌شود (یا امید به تعلیم بازگشت ابدی همان)، ص 228، در جلد دوم نیچه. در اینجا نیز این امید بی حاصل گفته می‌شود، اینکه «تعلیم زرتشت رستن از کین را به ارمغان نمی‌آورد» (ص 229) باز به دلیل خاستگاههای آن در اراده معطوف به قدرت است.

۴۵. نیچه، ج ۳، ص 126: «وقتی نیچه مفهوم حقیقت به معنای کفایت در تقلید را رد می‌کند و بحق نیز این کار را می‌کند، پس اکنون نیازی ندارد که حقیقت به معنای انطباق با امر واقع را نیز رد کند. او به هیچ وجه این تعیین ... سنتی حقیقت را رد نمی‌کند.» همچنین رجوع شود به: ص 137-49، و برای این اتهام معمول علیه نیچه، مبنی بر اینکه او هنوز هستها را «انسان شکل» می‌بیند، رجوع شود به: ص 154.

46. *Nietzsche. Volume III*, pp. 3ff.

47. *Ibid.*, p. 6.

48. *Ibid.*, p. 6.

۴۹. رجوع شود به: همان، ص 32-7؛ و: "The Word of Nietzsche," pp. 71-81.

50. Heidegger, "Plato's Doctrine of Truth," trans. J. Barlow in *Philosophy in the Twentieth Century*, ed. W. Barrett and H. Alken, Vol. III, p. 269.

51. *Nietzsche. Volume III*, p. 96.

۵۲ «حضور داشتن واحد است، اما صرفاً در مقام وحدت آن صفات صوری که اعصار را متصل می‌سازد»

تأکید از من است)؛ و در باره «جهنداری نظم و ترتیب‌هایی که به وسیله آنها هیأت حضور داشتن خودشان را ایجاد می‌کنند»، رجوع شود به :

Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, pp. 7 and 13.

۵۳. هایدگر اساساً می‌کوشد پیشنهاد کند که زمانمندی حضور داشتن یا خود هستی از بنیاد «برون‌جستانه» یا «وجدآمیز» ["ecstatic"] است و نه خطی، مستمر یا مترقی. او به وضوح معتقد است که آموختن «فکر» کردن در این طریق برون‌جستانه مستلزم مجاهدات عظیمی خواهد بود، چون تلقی زمان به عنوان مجموعه‌ای مستمر از «مجموعه اکنون» بر هر تفکر «هستانی» [ontic] یا مابعدطبیعی مسلط است. در باره زمان آغازگری که هایدگر طالب آن است، رجوع شود به: Rose, *Dialectic of Nihilism*, pp. 50-67. همچنین رجوع شود به خلاصه او از ابعاد زمانی «نیست‌انگاری جادویی» هایدگر، ص 76.

54. *Ibid.*, p. 155.

55. *Ibid.*, p. 21.

رجوع شود به بحث من در باره این گفته (نیمه‌آخری که بین قوسین قرار می‌گیرد اصلاح سال ۱۹۶۱ است)، در:

R. Pippin, "Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity," in *Nietzsche and Modern German Thought*, ed. Keith Ansell Pearson, New York: Routledge, 1991, note 26.

56. *Nietzsche. Volume IV*, pp. 96-7.

57. *Ibid.*, p. 99.

58. *Ibid.*, p. 220.

شاید جای آن باشد که تذکر دهیم هایدگر استفاده بی‌اندازه گسترده‌ای از مفهوم تصوّر [representation] می‌کند، اغلب حتی در تأویل فیلسوفانی که خودشان را ناقدان مفهوم جدید از تصوّر می‌شمرند. این نکته به ویژه در خصوص تفسیر هایدگر از هگل صادق است. رجوع شود به :

Hegel's Concept of Experience. New York: Harper and Row, 1970, p. 39.

برای این پاسخ (به زعم من، صحیح) هگلی، رجوع شود به:

D. Chaffin, "Hegelian Dialectic and the Limits of Representation," in *Silverman and Welton, Postmodernism and Continental Philosophy*. SUNY Press, 1988, pp. 85ff.

59. *Ibid.*, p. 116.

۶۰. هایدگر این مطلب را به شیوه خاص خودش شرح می‌دهد و می‌گوید که «تصوّر، تصویری که اساساً برای خودش به تصور درمی‌آید، هستی را به منزله تصوّر بودن و حقیقت را به منزله یقین اصل موضوعه قرار می‌دهد. آن چیزی که به منزله بنیادی نامتزلزل هر چیزی بدان بازمی‌گردد ذات کامل خود تصوّر است، تا آنجا که ذات هستی و حقیقت را آن تعیین می‌کند، و نیز ذات انسان را به منزله ذاتی تصویرگر و ماهیت معیار معرفت من حیث هر را.» رجوع شود به: *Nietzsche. Volume II*, p. 114.

61. *Ibid.*, p. 103.

62. *Ibid.*, p. 137.

63. *Ibid.*, p. 148.

64. *Ibid.*, p. 149.

65. Nietzsche, *Volume III*, p. 174.

66. *Ibid.*, p. 175.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*, p. 179.

69. *Ibid.*, p. 180.

70. "The Word of Nietzsche", p. 95.

71. Nietzsche, *IV*, p. 22.

72. *Ibid.*

۷۳. برای بحث خلاصه‌ای از مسائلی که این اصطلاح در امر ترجمه پیش می‌آورد، رجوع شود به:

D. Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, pp. 144-6.

۷۴. مقایسه شود با این قطعه گویا (در: "The Turning," in QT, p. 41): «به حضور آمدن قالب‌گیری خطر است. هستی در هنگام این خطر به نسیان به حضور آمدن خودش می‌گراید، از این به حضور آمدن رو برمی‌گرداند و از این جهت به طور همزمان با حقیقت به حضور آمدنش رو در رو می‌شود.»

۷۵. برای بیانهای دقیق و روشن هایدگر در باره خلط و التباسهای نیچه‌ای در باره «ذات» هستی به منزله «ناذات تمام آن»، رجوع شود به: Nietzsche, *III*, p. 173.

۷۶. مقایسه شود با:

R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, pp. 17-8.

۷۷. در باره مسائل متعدد ترجمه برای Ereignis، رجوع شود به:

G. Rose, *Dialectic of Nihilism*, pp. 58-67,

و خلاصه کوتاه زیر، از: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

D. Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, p. 159.

78. *Ibid.*, p. 35.

۷۹. لفظی خطرناک نیز، اگر چه همواره گفتن این سخن که هایدگر می‌خواهد توجه به عنصر اساطیری یا سرآغازین را احیا کند تقریباً سخنی دقیق است، بازنویسی‌های خود او از «سرآغاز» یا «اصل» / arche و «اسطوره» / mythos آن قدر مبسوط‌اند که این توصیف را گمراه کننده می‌مازد. محض نمونه، رجوع شود به انتقاد بسیار رقابت‌آمیز هابرماس، در:

Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, trans. F. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1983, p. 59.

۸۰. «گشت» مشهور هایدگر، انتقاد او از تکیه خودش به پدیدارشناسی به منزله امری بسیار مبتنی بر «فاعلیت ذهن»، و تأکید متزاید او بر آنچه «پذیرا بودن» هستی انسان با توجه به حضور داشتن تاریخی و وصف شده است، در ذات حقیقت (۱۹۳۰) رو به ظهور کرد و در نامه در باب انسان‌گرایی مفهوم‌ترین بیان آن به دست داده شد. رجوع شود به:

Olafson, *Heidegger and the Philosophy of Mind*, pp. 161-93.

۸۱. رجوع شود به پاسخ متقابل و بسیار مفید نیچه‌ای، در:
M. Haar, "La Critique nietzschéenne de la subjectivité", *Nietzsche-Studien*, 12, 1983, pp.86ff.,
و بحث من در بخش پنجم مقاله زیر:
R. Pippin, "Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity", in *Nietzsche and Modern German Thought*, ed. Keith Ansell Pearson. New York: Routledge, 1991.
۸۲. رجوع شود به بحث شورمان، در:
Heidegger on Being and Acting. 1987, pp. 53-62.
او مدّأل می‌سازد که در حالی که مارکس و نیچه «دلواپس ختم بحث بودند» به «گشت نیندیشیدن» (ص 53). شورمان اشاره به آن چیزی را در نظر دارد که «بی‌اصلی» یا «هرج‌ومرج» ["an-archy"] اصیل در این واقعه، پایان مابعدالطبیعه، می‌نامد و این چیزی است که مارکس یا نیچه هنوز کاملاً درک نکرده بودند، اما به نظر من نیچه دست‌کم صرفاً بیشتر نگران تنشها و ابهامها بود.
۸۳. شاید روشنترین مثال این اتحاد نیچه و هایدگر با یکدیگر، با وجود درس‌گفتارهای هایدگر در باره نیچه، تاویل و اتیمو باشد. رجوع شود به استفاده او از جمله معمولاً مشهور به «ارزش مبادله» در نزد هر دو تن، در:
"an Apology for Nihilism," in *The End of Modernity*, pp. 19-30.
۸۴. رجوع شود به:
K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*. Bd. I. Frankfurt: Suhrkamp. 1973, pp. 259, 273-4.
من، به طوری که آپل مدّعی است، موافق نیستم که هایدگر به رغم میلش «یک تصوّر عینی» [eine gegenständliche Vorstellung] را باز مطرح می‌کند. مسأله عمیقتر این است که کوشش هایدگر در مابعدتجدّدخواهی، به تعبیر لاشرمان، «شبیبه به دیپلوماسی جنگ رو در روست، تداوم تجدّد با وسایل دیگر». رجوع شود به:
D. Lachtermann, *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*. London: Routledge. 1989, p. x.
شاید مشهورترین، گرچه اکنون نسبتاً بی‌اعتبار شده است، روایت این نقد مبنی بر اینکه هایدگر عینیت‌گرایی یا واقع‌گرایی ماقبل‌انتقادی را احیا می‌کند بحث آدورنو از «نیاز هستی‌شناختی» در فصل اول کتاب زیر است:
Negative Dialectics, trans. E.B. Ashton. London: Routledge & Kegan Paul. 1973, pp.61-96.
همچنین رجوع شود به:
(1978), pp. 70-75. [مشخصات این کتاب آدورنو در کتابنامه یافت نشد].
۸۵. برای تفاوت‌های موجود میان نظر هگل در باره «بازشناسی» در برابر نظر هایدگر در باره «تکرار» که منتج از این تفاوت است، رجوع شود به: Rose, *Dialectic of Nihilism*, pp. 80-1.
86. Heidegger, *Identity and Difference*, trans. J. Stambough. New York: Harper and Row, 1969, pp. 100-01.

۸۷. هیچ اهمیتی ندارد که هایدگر موضعش در باره «خط» فاصل ما از نیست‌انگاری یا اندراج ما در درون آن را با چه دقتی بیان می‌کند، این توصل به ختم یک عصر یا آغاز یک عصر اجتناب‌ناپذیر است. رجوع شود به نقل قول‌ها و بحث رُز، در: Rose, *Dialectic of Nihilism*. pp. 68-9.

۸۸. من در اینجا تأکید خواهم کرد که مقصودم از لفظ "positivity" [واقع بودن صرف چیزی] به معنای هگلی آن است که در فصل سوم همین کتاب آن را ارائه کردم. من هایدگر را به داشتن هیچ دعوی خام‌اندیشانه‌ای مبنی بر شناخت «امر واقعی» در باره «چگونگی کار تاریخ» متهم نمی‌کنم. این Ereignis مورد بحث دقیقاً یک امر واقع (کلمه‌ای که پیشاپیش حامل بار عاطفی جدید کلمه factum، شیء ساخته‌شده، است) برای آگاهی نیست. بلکه به عنوان «شوطی» به آن چنگ زده می‌شود که هر شناسایی و تفکر و عملی وابسته به آن گفته می‌شود، بی‌آنکه تفسیری از چگونگی چنین شرطی، هر چه باشد، خود امکان به شناخت درآمدن یا به فکر درآمدن، یا دیده شدن یا «شنیده شدن» یا بقینا، از همه مشهورتر، امکان قضاوت شدن، داشته باشد.

89. Vattimo, *The End of Modernity*. p. 2.

۹۰. آنها غالباً در Holzwege و Vorträge und Aufsätze و Identität und Differenz دیده می‌شوند.

91. Vattimo, *The End of Modernity*. p. 172.

۹۲. به ویژه رجوع شود به تفاسیر راجع به نسبت میان این مسأله و انسان‌گرایی، همان، ص 91. درباره مسأله علم هرمنوتیک به عنوان تذکر، یا تکرار کی بر کگوری، رجوع شود به:

W. Spanos, "Heidegger, Kierkegaard, and the Hermeneutic Circle: Towards a Postmodern Theory of Interpretation as Dis-closure," *Boundary*, 2, 4 (1976), p. 462.

93. Vattimo, *The End of Modernity*. p. 2.

94. *Ibid.*, p. 27 (تأکید از من است).

95. *Ibid.*, p. 28.

96. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*. p. 19.

97. *Ibid.*, p. 41.

98. *Ibid.*, p. 294.

99. *Ibid.*

۱۰۰. برای آگاهی بیشتر در باره مسأله «استملایی»، رجوع شود به:

Kolb, *The Critique of Pure Modernity*. pp. 172-7.

۱۰۱. ایگلتون برای توصیف مابعد‌هایدگری‌هایی که این مسأله را به ارث برده‌اند استعارهٔ عنادیهٔ جالب‌توجهی ساخته است (کوشا بر ضد «تفکر همسان» یا «خشونت» مابعدالطبیعه، ولیکن شک‌دار به اینکه «فرار»ی از قانون و مابعدالطبیعه و معنا یا قدرت ممکن باشد): «بدبینان آزادی‌دوست» [libertarian pessimists]. رجوع شود به:

Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford, Basil Blackwell, 1990, p.367.

نظر خود من این است که تعبیر مشیر به این مسأله در خود مفهوم یک طرح جدید عمیقتر از آن فرومی‌روند که تجلیات / خاستگاه‌های اجتماعی آن را بتوان با آزمون و سنجش تسخیر کرد.

۱۰۲. «واسازی»‌های مختلفی از فیلسوفان منفرد، به‌طور سرمشق‌گونه نیچه، وجود دارد که برای نشان دادن

«مضلات» [aporia] و فراموشی حاصل از وقتی طرح شده که حضور داشتن «آغازین» هستی را انانیت فاعلیت ذهن انسان انکار یا تیره و تار می‌کند، اما اینها به تنهایی نمی‌توانند در باره هیچ شرط هستی‌شناختی چیزی را اثبات کنند. محض نمونه، نیچه و هایدگر در باره بسیاری از جزئیات ناکامی‌های چنین طرحهایی موافقت دارند، اما در این باره که آیا این امر به دلیل «بهترین ارزشهایی که خردشان را بی‌ارزش کرده‌اند» است و لذا به یک «باز ارزشگذاری» نیاز است، یا به دلیل این است که خود هستی در وهله نخست بدل به «ارزش» شده است موافقت ندارند. این واسازی به تنهایی فقط می‌تواند آن شرایطی را تثبیت کند که هایدگر در ابتدا به پیشفرض قرار دادن آنها محتاج است.

103. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*. p. 316.

104. Heidegger, *Nietzsche. Volume IV*. p. 96.

105. *Ibid.*, p. 89.

106. *Ibid.*, p. 99.

۱۰۷. به ویژه رجوع شود به: Heidegger, *Nietzsche. Volume IV*. pp. 199-250. می‌باید متذکر شوم که این نوع سخن گفتن در باره «قالب‌بندی» [Gestell] تاریخی فن‌آوری و «تقدیر» و «قسمت» و از این قبیل را نباید نسبی‌نگری تاریخی پنداشت، تو گویی افراد در منظری تاریخی «محبوس»‌اند. «حضور داشتن» یک «نظر» یا نگرش یا «جهان‌بینی» نیست که بتوان گفت مردم «دارند» و هایدگر غالباً امکان رخ دادن قالب‌گیرانه دوره جدید در بطن فضای «بزرگتری» را مدنظر دارد که ما به آن دسترس داریم. رجوع شود به: Heidegger, *Identity and Difference*, trans. J. Stambough. New York: Harper and Row, 1969, pp. 36-9; *idem.*, *What is Called Thinking*, trans. F. Wieck and J. Glen Gray. New York: Harper and Row, 1968, p. 33; Kolb, *The Critique of Pure Modernity*. pp. 156ff. برای یک بحث عمومی و خوب از پاسخ «هایدگری» اساسی به مسأله نسبی‌نگری و تاریخی‌نگری (به عبارت درآمده برحسب علم هرمنوتیک گادامر)، رجوع شود به:

D. Hoy, *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press. 1982, pp. 41-72.

[حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱، ص ۱۷۹-۱۲۳.]

۱۰۸. مقایسه شود با انتقادهای کُلب از تفسیر هایدگر، در:

Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, pp. 118-50, especially, p. 140.

۱۰۹. باز رجوع شود به تفسیر تولمن، در:

S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Free Press. 1990;

که در باره این مسأله به طور اخص، تصحیحی مفید و مفصل به نظریه پردازان «جاویدطلب» یا «دنیوی‌ساز» است.

110. Heidegger, *Der Satz Vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957. p. 73.

۱۱۱. همان، ص 188. همچنین رجوع شود به بحث شورمان، در:

Heidegger on *Being and Acting*. pp. 38-43.

۱۱۲. مسلماً این نظر فقط سطح را می‌خراشد. مسأله اساسی میان هگل و هایدگر به اتهامی مربوط می‌شود که هایدگر به هگل می‌زند و آن اتهام این است که هگل فیلسوف برین یا «هوهویت» است و تنها هایدگر است که «موضوع» حقیقی «تفکر»، یعنی «غیریت بماهو غیریت» را بیان کرده است. پاسخ هگلی متضمن تأویلی از اصل اساسی هگل خواهد بود: «بودن یک خود» در خودی دیگر. هم اتهام و هم نظر مقابل از موضوعات بحث آینده‌اند. در کتاب رُز این مسائل خود مطرح و عمیقاً پژوهش می‌شوند.

