



هانس گنورگ گادامر
ترجمه محمد تقی داستانی

نفوذ هایدگر همواره با عوامل متعارض متین و کاملاً قابل فهمی همراه بوده است. چنانچه شرایط سخن هایدگر در باب پایان فلسفه و آغاز تفکر را در یابیم، این مطلب به سادگی درک خواهد شد. به طور قطع نخستین ایراد عمده‌ای که می‌توان علیه هایدگر مطرح ساخت، نسبت او با منطق است. پیشرفت شگفت‌انگیز دهه‌های اخیر، یعنی هنگامی که هایدگر به مانند همه نسل من، علیه منطق ارسطویی و مدرسی قدیم شوریده بود، حاصل منطق نیست. بحث از تعارض عمیق‌تری است که نه تنها به هایدگر بلکه به همه فلسفه اروپایی (غیر بریتانیایی) مربوط می‌شود. همیشه پاره پاره کردن گزاره‌های هایدگر مثلاً به طریقی که کارناپ انجام می‌داد، میسر است. در رساله‌ای که بسیار معروف هم شد، کارناپ سخنرانی افتتاحیه هایدگر در فرایبورگ تحت عنوان «متافیزیک چیست؟» را با کاربرد دقیق قواعد بازی منطقی، تحلیل کرد. در آن متن، هایدگر آشکارا از نیست انگاشتن عدم سخن گفته است. اگر کسی در نوشتن این مطلب بر روی تخته با کارناپ همراه گردد، با کاربرد هدفمند ابزارهای منطق ریاضی، کاملاً روشن می‌شود که این منطق پاسخگو نیست. در این زبان صوری که در آن فرض می‌شود هر چیزی یک معنای کاملاً معین دارد، هیچ نشانه‌ای از «عدم» یافت نتوان کرد. تنها یک علامت می‌توان یافت، آن هم برای منفی کردن عبارات. از این رهگذر، بیان هایدگر یک بهت حل‌ناشدنی در پی خواهد داشت. از دیدگاه منطق اسنادی، ایرادی از این دست ممکن است کاملاً به حق باشد، اما در این صورت چه کاری از فلسفه ساخته است؟

از منظر منطق جدید، هگل کاملاً دست خالی است. هراکلیتوس بدبین چه‌طور؟ چاره‌ای نداریم جز این‌که از خودمان بپرسیم، گفتمان (Discourse) فلسفی چیست و فلسفه به چه حقی می‌تواند ادعای زیر پا گذاشتن منطق اسنادی را داشته باشد؟ این پرسش البته نه تنها گفتمان فلسفی را بلکه هر صورتی از گفتمان میان انسان‌ها را که تحت پوشش بلاغت باشد، توقیف می‌کند.

بنابراین، این مسئله برای فلسفه در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد که تعیین کند چرا فلسفه که از جانب زبان

امکان یافته و از جانب منطق منع شده، نمی‌تواند به سادگی، احساس یا بازی شاعرانه را آن طور که کارناپ گمان می‌برد، نادیده انگارد.

دومین ایراد که متعاقباً با محتوایی خاص درباره آغاز فلسفه مطرح می‌گردد، از جانب زبان‌شناسی بر می‌خیزد. نمی‌توان نارضایتی برخاسته از فلسفه کلاسیک (که من تا اندازه‌ای به آن تعلق خاطر دارم) را به خاطر شدت و حدت تفسیر هایدگر و یا حتی نادرستی قطعی جهت‌گیری تفسیر او، منتفی دانست. لاجرم باید از خود سؤال کنیم آیا به این دلیل، حق داریم این متفکر بزرگ را از بالا بنگریم یا بالعکس، ممکن است چیز مهمی را از دست بدهیم وقتی چشمانمان را بر هایدگر و تبیین تاثیر ناخوش‌آیند تفکر او بربندیم؟

سومین ایراد در رابطه با علم است. از یک سو، دانشمندان علوم اجتماعی را داریم که فکر می‌کنند هایدگر حوزه فکری آنان را فراموش کرده یا دست کم به شکلی پراکنده به آن پرداخته است. نادیده انگاشتن جامعه به منزله «انسان توده‌وار»^۱ نزد آنان ناموجه است. از سوی دیگر، علوم طبیعی را داریم که نمی‌توانند درک کنند وقتی هایدگر می‌گوید «در علوم تفکر وجود ندارد»، منظورش چیست. اگرچه شاید چنین ادعایی، مستلزم نوعی تفکر کاملاً متفاوت با آن چه در علوم تجربی جاری است، باشد. همه این مطالب می‌تواند در قضاوت رایج در مورد آن چه هایدگر پس از «وجود و زمان» باید گفته باشد، گرد هم آید؛ مطالبی که چندان قابل اثبات نیست و می‌توانند نوعی شعر یا حتی تفکری شبه اسطوره‌ای باشند. در این جا «وجود» را به نحو «آن می‌دهد»، آن طور که «آن می‌فرستد» و چنان که «آن در دست‌رس می‌نهد»، می‌یابیم. خدا می‌داند چه چیزهای دیگری درباره این امر اسطوره‌ای یا همان وجود، گفته شده است.

در مورد نیست انگاشتن عدم در سخنرانی افتتاحیه فرایبورگ که کارناپ آن را در مقایسه با آن چه پیش از این «عدم» دانستیم، مستثنا می‌کند، این امر متفاوت دوم، البته کاملاً بی‌ضرر به نظر می‌آید.

در این جا پرسشی مطرح می‌شود که نمی‌توان به سادگی از آن طفره رفت و به طور خاص مستلزم آن است

«فلسفه» جلوه‌ای از تقدیر غربی ماست؛

به بیان هایدگر، یک تقدیر وجودی که در واقع سرنوشت ما شده است

که تبیینی از نقش هنر و در درجه اول، شعر هولدرلین، را در تفکر متأخر هایدگر اخذ نماییم. علت آن که من ایرادات علیه هایدگر را به این نحو در آغاز مطلب آوردم، ایجاد فضایی به جهت فوری بودن بسیار موضوع این پرسش است؛ پرسشی که به واسطه تمدن ما رخ نموده است. با این همه، آن چه توسط غرب به وجود آمده، دامنه خود را در بیش تر نقاط جهان گسترده است و این مربوط می شود به جهان بینی ای که در ریشه علم و نظریه پردازی علمی نهفته است؛ جهان بینی ای که ویژگی دوران ماست.

هدایت درونی که در جهت «پیشرفت» در همین موضوع نهفته است، به آرامی تأثیرات خود را به منزله اموری در خور توجه، اعمال می کند. چهل سال پیش بود که هایدگر رساله اش درباره پایان فلسفه را نوشت و این رساله امروز چنان خوانده می شود که گویی آن چه در این میان همه را به خود مشغول داشته، به دقت فهم شده است. بنابراین، موضوع نوشته من «آغاز و انجام فلسفه»، چیزی است که به اثر هایدگر اشاره دارد. این سخن به چه معناست که فلسفه در پایان راه قرار دارد و این که در بهترین حالت، فلسفه در پاره ای راه و روش های تخصصی منحل گردیده که شاید در کنار علوم دیگر و در دوران معضل فرهنگ علمی ما روا باشند؟ کدامین گرایش معاصر است که با فرمول «پایان فلسفه» شرح می شود؟

مطمئناً این به آن معنا نیست که هر چیز دیگری جز چون تکنولوژی مؤثر خواهد بود. وقتی هایدگر از پایان فلسفه سخن می گوید، ما منظور او را می فهمیم، چون این نحو سخن گفتن صرفاً از غرب برمی آید. در بخش های دیگر جهان، فلسفه هرگز به نحو چشمگیری با شاعری یا دین سنجیده نمی شود؛ نه در شرق آسیا، نه در هندوستان و این میزان، حتی در دیگر قسمت های شناخته شده جهان، کم تر است.

«فلسفه» جلوه ای از تقدیر غربی ماست؛ به بیان هایدگر، یک تقدیر وجودی که در واقع سرنوشت ما شده است. تمدن امروز برای بر آوردن این تقدیر، تلاش می کند

و یا این طور به نظر می رسد؛ تقدیری که همه انسانیت را زیر نفوذ انقلاب صنعتی می آورد. آیا انقلاب صنعتی به این یا آن اقتصاد که نقش فرعی دارند، معطوف است؟ یک اقتصاد متمرکز مثل طرح پنج ساله روسیه، به نحو شگفت انگیزی در زمینه تبعیت از ضرورت های جامعه سرمایه داری، شبیه اقتصاد خود ماست. اگر به سخن از پایان فلسفه گوش فرا دهیم، آن را در راستای آن چه در سطرهای پیشین اشاره شد، می یابیم. ما در حال آگاهی یافتن از این امر هستیم که تمایز میان دین، هنر و فلسفه و نیز شاید تمایز علم و فلسفه، در همه فرهنگ ها یکسان نیست، بلکه عمدتاً بر تاریخ خاص دنیای غرب اثر گذارده بوده است. باید پرسید: این چگونه سرنوشتی است؟ از کجا بر می آید و چه طور بر آن تکنولوژی که همواره به نحو آزاد به کار می رفت، اثر می گذارد که امروزه به وجه ممیز یک فرهنگ انسانی تبدیل شده است؟ با طرح پرسش هایی از این دست، رساله تعجب انگیز و متناقض هایدگر، در عین ناباوری، در مورد این مطلب که در واقع متفاوتیک و علم یونان است که پیدایش تمدن دنیای کنونی را طلب کرده، به نحو حیرت انگیزی، موجه جلوه می کند.

بی تردید، تمدن تکنیکی امروز، در مقایسه با اعصار نخستین، نشان متفاوتی را بر تاریخ ما حک می کند. در رساله مشهور «در باب تکنولوژی»، هایدگر خود اذعان دارد که تکنولوژی، صرف توسعه یک فرهنگ صنایع دستی خودمانی یا حتی کمال عقل ابزاری نیست، بلکه آن درون یک نظام خودبسته، سخت و استوار شده است.

هایدگر در باب این نظام، تحت عنوان بحث انگیز گشتل^۱ (قالب^۲ یا ساختار^۳) می اندیشد که مفهومی کاملاً هایدگری است. ما پس از این در مورد میل هایدگر برای ابداع مفاهیم جدید، سخن خواهیم گفت، اما برای نزدیک تر شدن به مفهوم گشتل، صرفاً باید درباره کاربرد خودمانی واژه سخن بگوییم. برای مثال از سوزن بانی صحبت می کنیم، یعنی تأسیسات کنترل کننده ای که در هر ایستگاه، مسیرها را به سوی سکوه های دیگر هدایت می کند. از این نظرگاه می توان مفهوم هایدگری گشتل را دریافت. گشتل یک مفهوم کلیدی است؛ سرجمع چنان قالب بندی و جهت بخشی و چیزی از قبیل نظم و ترتیب و مصون داشتن^۴ است. هایدگر به نحو قانع کننده ای نشان داده که ما با یک ساختار فکری کاملاً جبری مواجه ایم که به هیچ وجه در اقتصاد صنعتی به معنای دقیق کلمه، منحصر نیست. رأی او این است که فلسفه رو به پایان دارد، زیرا در راستای مسیر نهایی گشتل تفکر ما جایگزین آن می شود. اکنون هایدگر می پرسد: همه این ها

چهل سال پیش بود که هایدگر رساله‌اش دربارهٔ پایان فلسفه را نوشت و این رساله امروز چنان خواننده می‌شود که گویی آن‌چه در این میان همه را به خود مشغول داشته، به دقت فهم شده است

که علم و تحقیق علمی به واسطهٔ آن، جهان را توسعه بخشید و این همان سرآغازی است که هایدگر در ذهن داشت و اغلب در پس‌ذهن او حاضر است، وقتی از پایان فلسفه سخن می‌گوید. این انکشاف «ثنوریا»ی یونانی است. رأی بحث‌انگیز هایدگر آن است که این آغاز روشنگری علمی، سرآغاز حقیقی متافیزیک است. بی‌گمان علم مدرن چونان امر مفایر با متافیزیک سر بر آورد. با وجود این، آیا این علم مدرن، حاصل فیزیک و متافیزیک یونان نیست؟ و به این سان، هایدگر پرسشی را مطرح ساخت که تفکر جدید را به مدت مدیدی مشغول خود نمود. این مطلب با رجوع به یک نمونهٔ خاص مشهور می‌تواند روشن گردد. در سرآغاز علم جدید، در قرن هفدهم، فیلسوفان به ناشناخته‌ترین مستفکر بزرگ یونان یعنی دموکریتوس روی آوردند، این امر موجب شد دموکریتوس به‌ویژه در قرن نوزدهم، هنگامی که پیروزی علم جدید به طور کلی، به خودآگاهی رسیده بود، سلف بزرگ ما باشد؛ کسی که به علاوه، تحت‌الشعاع سبک غامض یک افلاطون یا یک ارسطو قرار گرفته بود. این گونه بود که هایدگر توانست پرسش از ریشه‌های یونانی ما را به نحوی افراطی به میان آورد. او از پیوستگی بسیار عمیقی که در تاریخ غربی که پیش‌تر آغاز شده و تا به امروز نیز ادامه دارد، پرده برداشت. چنین سنتی منجر به شکاف میان دین، هنر و علم و حتی موجب بقای هر چه بیش‌تر تندروی روشنگری اروپایی شد. اروپا چه‌طور در این خط سیر افتاد و این خط سیر چیست؟ چه‌طور آغاز شد و چه‌طور ادامه یافت تا این‌که شگفت‌انگیزترین بیان خود را در راه‌های جنگلی (Holzweg) هایدگر یافت؟

شکی نیست که این بسط به همراه آن‌چه در آلمانی Begriff (مفهوم یا صورت عقلی) خوانده می‌شود، آمده است. البته به نظر می‌رسد توضیح این‌که یک Begriff چیست، به دشواری توضیح زمان خلقت در آگوستین باشد. ما همگی جواب را می‌دانیم ولی باز نمی‌توان گفت خلقت در چه زمانی رخ داده است. وقتی سؤال از Begriff

از کجا بر می‌آید؟ آغاز این تاریخ چیست؟ آشکارا این سرآغاز نمی‌تواند در جایی که علم مدرن بیش‌تر و بیش‌تر وابسته به پیشرفت تکنولوژیک می‌شود، واقع گردد.

با بیان دقیق‌تر، علم مدرن هم اکنون فی نفسه تکنولوژی است. این به آن معناست که نسبتش با طبیعت «یورش»^۶ است یورشی که فروشکستن مقاومت طبیعت را نشانه رفته است. به این معنا، علم آن امر متجاوززی است که همه چیز را ناگزیر از شرایط معرفت «عینی» می‌سازد، خواه آن چیزها خصلت طبیعی داشته باشند، خواه اجتماعی. ما همه در جامعه زندگی می‌کنیم، پس چیزی را در نظر بگیریم مثل پرسش‌نامه که همگی با آن آشنایی داریم. پرسش‌نامه سندی است که گواهی می‌دهد پاسخ برخی سؤالات به زور از افراد مطالبه شده؛ سؤالاتی که فرض می‌شود شخص به آن‌ها پاسخ می‌گوید، خواه بخواهد یا نخواهد، خواه بتواند با احساس مسئولیت جواب دهد خواه نه. با وجود این، ما به نام علم، ملزم به پاسخ‌گویی به آن هستیم. جامعه‌شناسی نیز درست به‌سان علوم طبیعی به آمار و ارقام نیاز دارد و به مانند این علوم، از روش‌های کمی بهره می‌گیرد. در هر دو مورد، غلبه یک روش است که تعیین می‌کند چه چیز علمی است و چه چیز شایسته پژوهش علمی می‌باشد، یعنی چه امری را می‌توان به عنوان معرفت، تحت کنترل قرار داد. پیچیدگی و تفصیل مفاهیم بسط‌یافته در نظریه‌پردازی علمی مهم نیست، نمی‌توان کاریست امروزی پیشرفت بزرگ قرن هفدهم را انکار کرد. این پیشرفت ابتدا از فیزیک گالیله و هویگنس حاصل شد و نخست در تأملات دکارت به نحو اساسی به بیان آمد. روشن است که غرب چگونه از عهدهٔ «به ظهور رسانیدن جهان» به مثابه ثمرهٔ پیشرفت علم مدرن برآمد. بهره‌برداری صنعتی از تحقیق علمی، عاقبت غرب را قادر ساخت تا با برپایی یک اقتصاد توانمند و نظام ارتباطات، به عنوان قدرت غالب دنیوی ظاهر گردد. اما آغاز راه این نبود.

ریشهٔ کهن‌تر و شاید نخستین ریشه، روشنگری است

زبان برای فلسفه ساخته نشده است بنابراین، فلسفه کلمات را خارج از زبان روزمره اخذ می‌کند و معنای کاملاً خاصی به آن‌ها می‌دهد

تفکر غنی و خلاقانه او، صرفاً آشکار ساختن وحدت مقرر در تاریخ غربی است؛ تاریخی که با متافیزیک یونانی آغاز شده و به استیلائی کامل صنعت و تکنولوژی ختم می‌گردد.

ادعایی از این دست، مستلزم بازگشت به منطقی گزاره‌ای است. چنین کاری بسیار خطیر است زیرا در این صورت فلسفه به چالش با دین و هنر می‌افتد و پرسش‌هایی طرح می‌کند که اجتناب ناپذیرند، در عین حال، پاسخ‌های قابل اثباتی هم برای آن‌ها وجود ندارد، به عنوان مثال، این پرسش که «در سر آغاز چه بود؟» فیزیک‌دان پرسشی از این دست را مطرح نمی‌سازد. اگر از او بپرسید پیش از بیگ بنگ چه بوده، صرفاً می‌تواند لبخند بزند! از دیدگاه علمی او، طرح چنین سؤالی بی‌معناست.

با وجود این، ما همگی این سؤال را می‌پرسیم، همه فلاسفه درگیر با اندیشه فلسفی، این پرسش‌ها را طرح می‌کنند، حتی اگر پاسخی نداشته باشند یا حتی وقتی که هیچ راه روشنی برای پاسخ‌گویی به آن‌ها وجود نداشته باشد. وقتی از بازگشت به منطقی گزاره‌ای صحبت کردم، منظورم همین بود. این بازگشت به عقب می‌تواند در گزاره‌هایی معتبر صورت‌بندی شود، اما این عقب‌گرد برای عمل به منطقی، علی‌رغم اعتبار و یقینی که به همراه دارد، هیچ دستاوردی نخواهد داشت. درون این منطقی چیزی هست که با عمل به روال تک سوی استدلال استنتاجی آن، تفکر پرسشی خلاقانه ما آرام نمی‌گیرد. وقتی در این پرسش‌ها پس‌روی کنیم، نه فقط سؤالات زندگی هر روزینه ما به پشت گزاره‌ها گام می‌نهند بلکه نسبت به آن‌چه در چارچوب زبان قادر به بیان آن هستیم نیز فرا پس خواهیم رفت. به طور مداوم خود را میان آن‌چه می‌خواهیم بگوییم و آن‌چه واقعاً منظورمان نیست در کشمکش می‌بایم. این یک نقصان در ساختار زبان است که مربوط به نوع بشر و مفروض همه متفکران راستین است؛ کسانی که نمی‌توانند از موشکافی در مفهوم (Begriff) صرف نظر نمایند.

می‌شود، کلمات اغلب به ما خیانت می‌کنند. در Begriff چیزی به یک‌باره فهم می‌شود (Zusammengreifen) که به یک‌باره وضع شده است. درست در همین جا به طور تسلیوی می‌گوید که یک Begriff می‌فهمد (Zugreift)، درک می‌کند (Zusammengreift) و بنابراین، در می‌یابد (Begrift). تفکر در مفاهیم، جداً تفکر تخصیص‌دهنده^۷ (eingreifendse) و دست‌اندازنده^۸ (ausgreifendes) است. به این سان، هایدگر تاریخ متافیزیک را همچون بیان یک تجربه یونانی اصیل از وجود تلقی می‌کند. البته از آن‌جا که در بسط تجربه‌ای که موجودات را از حیث وجودشان در می‌یابد، هر کس فهم خود را خواهد داشت، این فهم تا اندازه‌ای شخصی خواهد بود. از این رهگذر، فرمول هایدگر در مورد عمل متافیزیک، می‌شود فهم یک فرد از موجودات به معنای دقیق کلمه در موجود بودن آن‌ها. این تعریفی است، The Horismos که از طریق آن، هر آن‌چه فهم شود، در قالب مفهوم در می‌آید. این دستاورد خوش‌آیند متافیزیک بود و نه فقط انحراف از مسیر راست و باریکی که گفته می‌شود فلسفه اتمی باستان دنبال می‌کرده است. این انتقال تفکر متافیزیک یونان به روم و سپس به قرون وسطای مسیحی بود که در نهایت، به ظهور عصر جدید و نوسازی انسان‌بینانه سنت یونانی انجامید. این حکایتی دور و دراز است. البته از آن‌جا که من حالا نقش یک شاهد عینی را دارم، باید بگویم که هایدگر در سال ۱۹۲۳ پیشاپیش عصر جدید را به عنوان «دغدغه معرفت یقینی» وصف کرده بود. فرمول ادیبانه هایدگر که می‌گوید، حقیقت (Veritas) به توسط یقین (Certitude) مستور شده است، چندان روشن نیست. گویی آموزه اخلاقی این مسلک آن است که گام‌های کوچک (حتی اگر ناچیز باشند) تقدم دارند، صرفاً به این جهت که کاملاً معین و قابل کنترل هستند. با چنین اخلاق علمی، می‌توان دریافت که چگونه فلسفه تحلیلی انگلوساکسون امروزی، از فلسفه هگل یا خود هایدگر اصیل‌تر می‌نماید. ادعای هایدگر، علی‌رغم همه اهمیت



نیست. نمی‌توان مرزی میان مفهومی که با قدری دقت بسط یافته و واژه‌ای که در زبان گویشی می‌زیید، ترسیم کرد. ما همگی در احاطه یک اصطلاح‌شناسی مفهومی که از سنت متافیزیکی ریشه می‌گیرد و ناسنجیده در اندیشه‌مان رفته، قرار داریم. هایدگر برای احیای زبان گویش فلسفه، بالاجبار زبانی نامتعارف را اختیار کرد. چنان تکلیفی، پرداختن وسیع به حیات گذشته را به همراه آورد و هنوز مانده تا این تعهد در امتداد مسیرش به پایان آید. پیش از همه، فهمی از رازداری مسیحی در تفکر مایستر اکهارت، اتجیل لوتر و قدرت بیانی این شیوه‌های گفتار به نحوی غیر قابل دست‌رس در گفتمانی^{۱۰} که زبان تصویری را به کار می‌گیرد، مخفی مانده است.

چه چیز تازه‌ای در اندیشه هایدگر هست که ما کار او را صرف آرایش زبان و مهارت وسیع زبانی نمی‌دانیم، به خلاف آن‌چه ژاک بوهم کفاش^{۱۱} انجام می‌داد؟ او می‌خواست همه سنت مدرسی را که متعلق به زبان مفهومی ماست، با رجوع به خاستگاه‌های یونانی آن در هم شکنند. به این نحو، او در کشف دوباره واژه شهودی که در مفهوم نهفته است، توفیق یافت. این سهم ویژه او از همان آغاز بود.

البته انکار نمی‌کنم که بسط یک مفهوم، با وجود گرایشاتی که به تعریف آشکار وجود دارد، فراموش شدن برخی کاربردهایی را که در زمینه تاریخی آن انباشته شده، ضروری می‌سازد. حتی اگر ارسطو چنین کرده باشد، یک ارسطوی جدید در قالب شخص هایدگر بوده که از زمان نگارش «درباره بلاغت» و «درباره علم اخلاق» با فرآوری از زبان مفهومی فلسفه‌های نو مدرسی و طوماسی و تفاسیر ارسطویی، طرحی نو برای متافیزیک در انداخته است. بنابراین، در نهایت به نظر می‌رسد وقتی کسی یک پتانسیل زبانی را بر می‌انگیزد که نمی‌توان معنی آن را روی تابلویی نوشت، نمی‌توان گفت آن شخص در شاعری یا خیال‌پردازی به افراط افتاده است.

پتانسیل ذاتی زبان می‌باید علت اندیشیدن را محفوظ

زبان برای فلسفه ساخته نشده است. بنابراین، فلسفه کلمات را خارج از زبان روزمره اخذ می‌کند و معنای کاملاً خاصی به آن‌ها می‌دهد. این ساخته‌ها در چارچوبی غیر عادی در یک فرهنگ فراگیر دانشگاهی، بیش‌تر و بیش‌تر به سمت سمبل‌های شیخ‌واری منحرف می‌شوند که در پشت آن‌ها دیگر امکانی برای یافتن اثری از یک شهود زبانی زنده وجود ندارد. لازمه این سخن، گرایش به سقوط^۹ است که هایدگر در «وجود و زمان» به آن تصریح کرده؛ گرایشی که به وجود فی‌نفسه انسانی تعلق دارد. ما کارکرد اشکال و ضوابط، مدارس و نهادها را بدون تفکر درباره آن‌ها به نحو نخستین وضع می‌کنیم.

در دوران علمی جدید ما یک تکلیف تازه سر بر آورده، تکلیفی از نوع ایدئالیسم آلمانی که تا حالا هم شناخته شده بود، اما صرفاً تا حدودی مرتفع گشته است. من از هایدگر آموختم که چه‌طور این تکلیف را درک کنم و این درک مبتنی است بر آگاه شدن نسبت به مفاهیمی که شخص برای تفکر به کار می‌گیرد. چنین مفاهیمی از کجا بر می‌آیند و متضمن چه چیزی هستند، امر ناخود آگاه و به دور از مقصود در این گونه مفاهیم چیست، وقتی برای مثال واژه موضوع (subject) را به کار می‌گیریم؟ موضوع، چیزی شبیه جوهر است. هر دوی این‌ها اشاراتی به بیان ارسطویی HYPOKEIMENON به معنای نهاد و بنیان هستند. این مفهوم یونانی به راستی هیچ چیزی برای اندیشیدن «من» نداشت. ما بی‌درنگ و به نحوی کاملاً بدیهی (حتی اگر پول شرط‌بندی اندک باشد)، از موضوعی گریزناپذیر صحبت می‌کنیم، البته در مقام فیلسوف، ما (ضمن برآورد بالا همراه با نگرانی) از یک موضوع استعلایی سخن می‌گوییم که همه متعلقات معرفت در آن تشکل یافته‌اند. مفاهیم فلسفی چه‌قدر از نحوه کاربرد اصیل خود جدا شده‌اند؟ این تکلیفی است که هایدگر جوان، وقتی سخن از تخریب سنت مفهومی متافیزیک را به میان آورد، خودش قاطعانه وضع کرد. در حیطه مقدرات خود، از او آموخته‌ایم که چه‌طور در مسیری از جانب مفهوم به سوی واژه عقب برویم. البته نه با نگرش تفکر مفهومی، بلکه برای بازگرداندن ظرفیت شهودی به آن. برای انجام چنین عملی، لازم نیست بیش از آن‌که یونانیان انجام دادند، صورت دهیم و به طور اخص از ارسطو تبعیت می‌کنیم که در کتاب دلثا از متافیزیک خود در باب تحلیل مفاهیم بنیادین، دست به کار شده و تلاش می‌کند معانی متعدد مفاهیم را از نحوه کاربرد زبانی روزانه‌شان فراهم آورد. در سایر کلمات، پرسشی هست در باب بازگشایی مسیری از جانب مفهوم به سوی واژه. بنابراین، تفکر مجدداً به یک‌باره سخن می‌گوید. با وجود دو هزار سال سنت عقلانی، این تکلیف پیش پا افتاده‌ای

تفسیری از علیت و سرمنشأ به چشم می‌خورد. هایدگر در آن‌جا می‌گوید: «در حقیقت یک جهت عقلی (Veranlassung) وجود دارد. ناگهان به این فکر می‌افتیم که این واژه چه معنایی می‌تواند داشته باشد و می‌فهمیم که یک Lassen در این موضوع نهفته است. بیرون کشیدن چیزی از آن (Anhebenlassen) همواره معنی ضمنی را شامل می‌شود که پیشاپیش مفروض بوده است (heißt). این نوعی روش است که هایدگر از طریق آن یک واژه آلمانی معمولی را به دام انداخته و به این سان شروع می‌کند به گفتن چیزی متفاوت با آن. در این‌جا می‌گوید: «چیزی امکان آن را یافته که در وجود خود باشد و در عین حال به نحوی بیرون ایستاده باشد.»

بی‌تردید وقتی موضوع متن‌ها مطرح باشد، فاجاق زبان به میان می‌آید و این نوعی دورانداختن متن است. متن مقصود واحدی دارد، حتی اگر نویسنده از این مقصود، آگاه نباشد. در هر حال، گیرنده یا خواننده با معنای متن در ارتباط است. هایدگر گاهی آشکارا به مقصود نهفته یک گزاره در کلمه خودش تکیه دارد. کلمه‌ای ناگهان از کار بست معمولیش در زبان پا فراتر می‌گذارد و به این طریق، آن‌چه را به وضوح از آن بر نمی‌آید، آشکار می‌سازد. هایدگر اغلب به این طریق ریشه‌شناسی را به کار می‌گیرد. یقیناً اگر کسی به این روش، ریشه‌شناسی علمی را دنبال کند، به رویه‌ای که از نظر اعتبار علمی، همواره متغیر است، گرفتار خواهد شد. در این گونه موارد، ریشه‌شناسی اعتبار خود را از دست می‌دهد. در غیر این صورت است که ریشه‌شناسی می‌تواند آن‌چه به نظر ما در زبان مضمیر است را به وضوح آورد و به این سان تأیید و اعتباری به آن بخشد. در چنین مواردی است که هایدگر، ردیابی کلمات را در گذشته در نسبت با تجارب اصیلی که واژه از آن‌ها بر آمده، با موفقیت انجام می‌دهد.

آشکارا در هیچ‌کجا بحث از گزاره‌ها به عنوان مجموعه کلماتی که معنیشان بالقوه قابل فهم بوده و به بیان آید، مطرح نیست. چنین روندی، مقدمات خودش را دارد و پیش از همه ارسطو به یاد می‌آید. معروف‌ترین مثال، وجود است که معادل کلمه یونانی ousia بوده و معنای essentia را در متافیزیک لاتینی به خود گرفته است و این همان ترجمه‌ای است که پس از سیسرو اخذ شد. اما این کلمه در زبان محاوره یونانی آن زمان چه معنایی داشت؟ در آلمانی برای بازسازی ترکیب به خوبی مجهز هستیم. ousia یعنی das anwesen، وضع زمین، همان‌که امروز آن را یک خانه یا ملک شخصی می‌گوییم. یک کشاورز می‌تواند درباره دارابیش بگوید: «این یک چشم‌انداز [Anwesen] زیباست». یونانیان هم می‌توانستند این را بگویند و امروزه هم می‌توانند بگویند.

دارد. این به آن معناست که یک مفهوم در نهایت بایستی معانی آشکار یک واژه را به طریق تحلیل، در خود داشته باشد. تحلیل هر مفهوم، کثرتی از معانی را متمایز می‌سازد که همه آن‌ها در سخن به کار می‌آیند، اما در عین حال در محتوای هر گفتمانی، محدوده خاص خود را دارند. پس در نهایت، یک معنا عهده دار هدایت ماست وقتی سایر معانی در بهترین برداشت، صرفاً به طریقی کمکی به کار می‌آیند. این کاربرد کلمات در حیطة تفکر است. در باب شعر این مطلب آشکارا متفاوت است اما نه خیلی متفاوت. سخن از برپاسازی یک معنای نظام‌بخش برای کلمه‌ای با دامنه معنایی وسیع است که این وحدت معنایی در آفرینش شاعرانه نمایان می‌گردد. در واقع، زبان درست به جهت ناهم‌خوانی و کثرت معانی که کلمات دارند، زرقا می‌گیرد. این امر در فلسفه نیز می‌تواند رخ دهد. وحدت برپا شده در مورد یک بیان که در خودش دارای چند معناست، می‌تواند به دیگر معانی نهفته در آن مجال دهد تا به همراه معنای اصلی ظاهر گردند. دنباله این مطلب چنان است که شاید تفکر از مسیر عادی خود بیرون افتد. هایدگر اغلب به طور عمدی چنین می‌کند و حتی این کار را جهش (Sprung) می‌خواند؛ گویی باید تفکر را ملزم به جهش کرد. معانی فرعی کلمات یا جملات مورد تأکید هستند اما تا وقتی که در تناقض آشکار با معنای اصلی نیفتند. این در درجه اول اهمیت برای یک بحث فلسفی است که برای مثال وقتی یک معنای عادی، معنی تازه‌ای می‌یابد، این معنی تازه از طریق multivocity کلمه با آن مرتبط می‌شود. بنابراین، وقتی هایدگر می‌پرسد "Was heißt Denken?" (تفکر به چه معناست؟) منظورش، معنای همیشگی heißt نیست، در یک جا معنای این کلمه «معنا» است، اما در یک چرخش غیرمنتظره، معنای فرعی heißt با عنوان «رخداد» پدید می‌آید. این رویه هایدگر نباید سرمشق قرار گیرد، حتی اگر همواره جهت‌گیری جدید، ارزشمند باشد.

مثالی دیگر: در رساله هایدگر در باب تکنولوژی،

وحدت برپا شده در مورد یک بیان که در خودش دارای چند معناست، می‌تواند به دیگر معانی نهفته در آن مجال دهد تا به همراه معنای اصلی ظاهر گردند

«وجود» را دشوار می‌سازد. این آن چیزی است که رخ می‌دهد، اگر بخواهیم کلمات محاوره را رها سازیم؛ تلاشی که گاه با عبور از شهود مفهومی اصیل، انجام می‌گیرد. از هایدگر دو چیز می‌توان آموخت؛ خطرات و نیز فرصت‌هایی که کاربرد زبان به شیوه‌ای نو در پی دارد. ترجمه‌الشیاء به نامستوری^{۱۲} (unverborgenheit) از جانب هایدگر، بسیار آموزنده است. شیوه‌ی کاربرد یونانی آن عملاً موجب می‌شود که بیش‌تر به معنای «آشکارگی»^{۱۳} (unverhohlenheit) قابل قبول باشد و این البته همان ترجمه‌ای است که همبولت انجام داده است. وقتی هایدگر آن را نامستوری تلقی می‌کند، در چارچوب نگرش خودش محق است، نگرشی که فکر او را به روزگاری «مبهم‌تر» بر می‌گرداند، یعنی روزگار نخستین و سرچشمه‌های بیان ادیبانه‌ی یونانیان. مستوری در نامستوری سخن می‌گوید. به این طریق رابطه‌ای آشکار می‌گردد که هایدگر در پی عارضه‌ی آن است و نیز درون‌مایه‌های آن، که ما اکنون در مقام فهم آن هستیم. در نامستوری «پس کشیدگی»^{۱۴} (Geborgenheit) در تعلیق است. آنچه از راه نطق و تأمل ظاهر می‌گردد و خود را حاضر می‌نماید، دقیقاً همان چیزی است که در کلمات پنهان واقع می‌گردد (geborgen) و احتمالاً همچنان پنهان باقی می‌ماند و حتی اگر چیزی از آن بیرون افتد، امری اسرارآمیز است (entborgen). ما در این‌جا تجربه‌ی وجود به مثابه بازی متقابل افشاگرانه و در عین حال پنهان دارنده (Verbergang) را در اهداف مفهومی هایدگر نهفته می‌یابیم.

ماحصل همه این مطالب در اندیشه فلسفی، برای زبان چیست؟ آیا نمی‌توان در این‌جا سرّ واژه را در یک لحظه دریافت یا حتی سرّ واژه - مفهوم را، یعنی این‌که آیا واژه صرفاً از راه اشاره، به امور غیر خود، ارجاع می‌دهد یا نه حتی به نحو عمیق‌تر، خود را می‌کاود؟ این مربوط است به ماهیت اشاره کردن؛ این‌که ارجاع باید از خود به دیگری صورت گیرد. این دقیقاً رسیدن به توان درک

آن‌ان که آتن را خوب می‌شناسند، دلیل زیر را خوب درک می‌کنند: پس از مهاجرت یونانیان از خاورمیانه در قرن بیستم، آتن قبلی حدود یک میلیون پناهنده را در خود می‌دید که در نواحی روستایی پخش شدند، اما هر کس در درون ملک خود خانه‌ای بر پا کرد. بنابراین، هر کس هنوز Anwezen یا گستره‌ی خود را داشت. بنابراین، آنچه تحت عنوان ousia وجود موجودات را ساخته بود، هنوز در یک شهود ملموس، در یاد مانده بود. Anwezen چیزی است که آن‌جاست و بنابراین، جوهر (wezen) محل زندگی را برپا می‌کند. آن کشاورز در خانه "oikos" خودش است، در ملک خودش و به بیانی، آگاه از وجود خودش و هنوز هم چنین است. به این سان، کلمه ousia به ما نشان می‌دهد که معنای یک مفهوم اصیل می‌تواند در پرتو معنای اصلی کلمه، آشکار گردد.

علی‌رغم آن‌کنه کسی از ترکیب کاملاً لفظی تشکیل‌دهنده ousia، Parousia و apousia مطلع نیست، نوع استفاده هایدگر از مفهوم Vorhandenheit مقبول نمی‌افتد. من پیشنهاد بهتری ندارم اما با شخص از این واژه، معنای ضمنی وجود صرف یا همان existencia را برداشت می‌کند که در فلسفه مدرسی قرن هجدهم رایج بود (و بعدها در جهت پیچیدگی مفهومی علم تجربی جدید معنا یافت) و یا نه، مجبور به اطمینان کردن به زبان متداول می‌شود و البته هر ترجمه‌ای از این واژه به یک زبان دیگر، موجب ناممکن شدن تشخیص vorhanden از zuhanden می‌گردد. هیچ یک از این دو معنا در Anwezen که معنا می‌دهد چیزی کاملاً متمایز از وجود دیگر اشیایی که قابل رؤیت و سنجش هستند، یافت نمی‌شود. با وجود این، نمی‌توان آن را به هر گونه procheiron که به طور رفتارگراییه جهت یافته تشبیه کرد. هایدگر هر وقت می‌خواهد Vorhandenheit را به بیان آورد، از تفاوت میان مفهوم «وجود»ی که به حیطة علم طبیعی جدید و «وجود»ی که به متافیزیک یونانی تعلق دارد، غفلت می‌ورزد و به این صورت، اخذ حضور امر ژبانی در

نشانه‌ها به مثابه نشانه‌هاست. سگ‌ها قادر به انجام چنین کاری نیستند. وقتی کسی اشاره می‌کند، سگ‌ها به مقصد اشاره نمی‌نگرد بلکه به جهت انگشتی که اشاره می‌کند، خیز برمی‌دارند. ما پیشاپیش در اندیشه‌ایم حتی وقتی صرفاً نشانه‌ها را در می‌یابیم. این به وقت درک کلمات تا چه میزان صادق است؟ این صرفاً موجب تعویق فهم کلمات به طور مفرد و فارغ از چگونگی استعمال آن‌ها در مجموعه جریان آهنگین سخن (که برای مجاب کردن از نظر نحوه بیان کل مطلب، ظرفیت خاص خود را می‌طلبید) نیست. کلمات معمولاً در حلقه ارتباطی که مطالب می‌سازد، باقی می‌مانند. بحث، صرف پیشروی از طریق ساختن معانی پیچیده برای کلمات نیست. کافی است معنای آن عبارات شرح‌دهنده‌ای که در یک کتاب خوب گرامر خارجی یافت می‌شود را ملاحظه کنید. این شروع تقریباً خالی از معنا هستند، یعنی هر کلمه را به محتوای آن محدود نمی‌کنند بلکه به آن کلمه حمله‌ور می‌شوند. این یک Discourse اصیل نیست. هر زبانی برای صیحت عده‌ای به کار می‌رود و از طریق تناژ آواشناختی که دارد، استعمال می‌شود اما از آن‌جا که تنازهای اصیل و ظاهراً درست، هر دو یافت می‌شوند، طرق گوناگون صحبت کردن، مجاب‌کننده یا اقناع‌ناکننده، درست یا غلط و موارد دیگری از این است، چندان پنهان نمی‌مانند و در زبان رخ می‌نمایند. هایدگر هم چنین در جست‌وجوی یک ریشه‌شناسی برای واژه لوگوس بوده است و معتقد بوده که ریشه آن باید Legende Lese بوده باشد. وقتی نخستین بار آن را خواندم، نپذیرفتم و آن را خوانش تحمیلی از آن واژه دانستم، زیرا اگر به این زمینه معناشناختی غیرمرسوم که در این‌جا مورد سؤال است، توجه کرده و سپس به معنای مشهور لوگوس باز گردیم، این پس‌زمینه را مربوط به شهودات زبانی و عقلی خاص یک فرد درباره لوگوس می‌یابیم، اما با وجود این، رأی هایدگر رفته رفته مقبول افتاد. باید بگویم که لوگوس "Lesend lege" است Legein یعنی خواندن و با هم خواندن (zusammenLesen) و فراهم آوردن (zusammenlegen)، یعنی گردآوری و جمع شده به عنوان محصول. درست مثل میوه‌هایی که از درخت مو جمع می‌شود. خوب، آن‌چه در موسم انگور (Lese) فراهم می‌آید، صرفاً کلماتی نیستند که جملات را می‌سازند. آن محصول، نفس کلمه است، کلمه‌ای که کثرتی در آن به وحدتی از یک ایده می‌رسد، چنان‌که افلاطون می‌گفت.

این مطلب در ارتباط با هراکلیتوس اهمیت دو چندان می‌یابد، او جذاب‌ترین اندیشمند یونان باستان نزد هایدگر بوده است. جملات او همچون معما و کلماتش اشاراتی هستند. در کلبه کوچک هایدگر در Todtnauberg ما

کنده‌کاری‌هایی در پوسته در کلبه به صورت کتیبه یافتیم: «آذرخش همه چیز را جهت می‌دهد» البته در یونان. در این عبارت، فی‌الواقع می‌توان نگرش بنیادین هایدگر را یافت، یعنی این را که آن‌چه حاضر است، با ضربه صاعقه در حضور خود عیان شده است. در یک لحظه همه چیز به روشنی روز می‌شود اما صرفاً برای این‌که ناگهان در درون شبی تاریک عقب نشینند. در این‌جاست که هایدگر «حضور» را به عنوان تجربه یونانی از وجود نشان می‌دهد. این ضربه صاعقه است که به همه چیز مجال می‌دهد تا خود را آشکار سازند و به عنوان یک امر شکفته و همچون حضور آبی ملاحظه گردند.

اکنون می‌توان فهمید چرا هایدگر از کلمات هراکلیتوس از خود بی‌خود می‌شد. در این‌جا تعلق متقابل نامستوری و مستوری به منزله تجربه اساسی وجود آشکار می‌گردد. حقیقتاً آن‌چه این‌جا در قالب کلمات عنوان می‌شود، تجربه‌ای اساسی برای انسان است چون با این معرفت نیز همسازیم که غیبت نیز حضور است، nool (در روح). همه اندیشه‌ها، جریان و طرحی بیرون از محدودیت‌های تجربه لحظه‌ای ما هستند. گویی ما قادر به تشخیص این‌که آن تجربه تنها برای یک آن می‌باید نیستیم و البته هرگز نمی‌توان آن را از یاد برد تا آن زمان که نامتناهی روح را نهایت مرگ در برگیرد. هایدگر مجدداً برای تجربه خود، بیانی به نهایت ساده می‌آورد: «آن می‌دهد.» این «آن» که در این‌جا دهنده است، چیست؟ و چه می‌دهد؟ همه این‌ها در غباری مبهم غرقه‌اند و هنوز کسی به طور کامل نمی‌داند که منظور از این مطالب ساده چیست. «این، آن است و آن، این است.» هایدگر کلمات بهتری برای بیان ساده خود نمی‌یافت.

بی‌گمان وظیفه خطیر اندیشه آن است که به شیوه‌ای با دست‌رسی آسان، این ضربه صاعقه که ناگهان همه چیز در آن آشکار می‌گردد را در کلمات بگنجاند. من روزی در آن کلبه با هایدگر همراه بودم. مطلبی از نیچه را برایم می‌خواند که او راجع به زمان نوشته بود. پس از چند دقیقه، بیانش را قطع کرد، دستش را با چنان لختی‌ای به روی میز پایین آورد که فنجان‌های چای به لرزه در آمدند و با ناامیدی فریاد زد: «این‌ها کاملاً چینی است.» بی‌شک این حالت کسی که خواسته تاریک و سنگین باشد نیست. هایدگر به روشنی از نیاز برای یافتن کلماتی که بتواند از زبان متافیزیکی فرا رود، در رنج بود. کلیت آن نگرشی که می‌باید از روشنی خیره‌کننده ضربه صاعقه برآید و شب را از هم بیاشد، چگونه است؟ چگونه سلسله‌ای از اندیشه‌ها می‌تواند گرد هم آیند تا کلمات به توسط آن‌ها شیوه جدیدی برای بیان مهیا سازند؟

به عنوان نمونه، ما درباره تمایز وجود شناختی^{۱۵} چه

می‌اندیشیم؟ این مفهوم تا حدود زیادی مورد سوء برداشت بوده است. با این همه برخی -از جمله خود ما- به این تمایز قایلیم. این کاملاً فارغ از چون و چراست. «تمایز وجود شناختی» پی‌آمدی است که از خود وجود ناشی می‌گردد و تفکر را برای ما میسر می‌سازد. این مطلب را بعداً می‌توان دنبال کرد و یقیناً در چشم انداز kehre یا «گشت» حتماً لحاظ می‌شود، اما اگر دوباره مجاز باشم اندوخته خود را در مورد معرفت به عنوان یک گواه معاصر مطرح سازم، مایلم اشاره کنم که در سال ۱۹۲۴ آن هنگام که Gerhard kruger و من همراه هایدگر بودیم، در بازگشت به اقامتگاه نخستین هایدگر در ماربورگ پس از گفت و گو و پرسش از او راجع به «تمایز وجود شناختی» او به نحو صریح این اندیشه را که ممکن است خود ما این «تمایز» را ساخته باشیم، رد کرد. پس می‌توان گشت را پیش از «گشت» ملاحظه کرد. زمان اولین ظهور این گشت قبل از سال ۱۹۲۴ نبوده است. وقتی من هنوز یک دانش‌جو بودم، در آغاز دهه بیست، در ماربورگ شنیدم که هایدگر جوان در یک سخنرانی گفته: «آن می‌عالمند: *worlds*». این واقعا گشت پیش از گشت بود.

پرسش پایانی: از دیدگاه هایدگر متاخر، ما چه طور تجربه مرگ را می‌اندیشیم؟ تجربه‌ای که در «وجود و زمان» و در بطن تحلیل او در مورد بی‌قراری^۶، با انعطاف خاصی بسط یافته است. چگونه می‌توان دو گانه مستوری و نامستوری را به عنوان طیفی (Gebirg) که مرگ از آن متولد می‌شود، اندیشید؟ آیا این هم یک راه برای سخن گفتن راجع به مرگ نیست که در هر فرهنگ انسانی باز تولید می‌شود؟ حتی گاهی شبیه یک حیات دوباره که در ادیان بر آن تاکید شده است؟

بی‌گمان توصیفی که در «وجود و زمان» ارائه می‌شود، چیزی است که در منابع مسیحی ترسیم شده است. روش غربی اندیشه ما بدون شک یگانه طریق اندیشیدن راجع به مرگ نیست. سایر اندیشه‌های دینی راجع به زندگی دوباره، برای مثال در دین اسلام، ظاهراً نگرشی متفاوت دارند. آیا هایدگر متأخر فکر می‌کرد راه او و راه تجربه مسیحی خود اوست؟ شاید. به هر صورت، او راه خود را مرتبط با ریشه‌های یونانی می‌دید. اگر کسی وارد حوزه معنایی ریشه‌های یونانی هایدگر نشود، درک هایدگر متأخر برای او عملاً غیرممکن می‌شود. این نه به خاطر خود هایدگر بلکه از بابت تلقی ما از فلسفه و نیز فرهنگ ماست که در طول مسیر معرفت به ثبوت رسیده است. ما هنوز به این سنت محدودیم و باید به خودمان مجال دهیم تا به کمک آن برای برخورداری از امکان‌های تازه جهت اندیشیدن توانمند گردیم. در این میان باید گفت: امر بسیار حیاتی در مورد فلسفه یونان این

است که آن راه خودش را رفته، راه کلمات گفته شده و پاسخ آن‌ها، بدون واکنش به این‌که سخن گفتن چیست یا این‌که گوینده کیست. یونانیان واژه‌ای معادل «سوژه» نداشتند. لوگوس آن چیزی است که گفته شده، آن‌چه نامیده شده، آن‌چه فراهم آمده و وضع شده است. لوگوس نه به عنوان شیوه گفتار گوینده بلکه بیش‌تر به منزله امری که همه چیز را گرد هم می‌آورد، ملاحظه می‌شود.

گونه‌ای تعبیر از این مطلب را سقراط آورده: «این لوگوس من نیست». هراکلیتوس نیز به قدر سقراط به آن معتقد بوده است. لوگوس امر اشتراکی است و بنابراین، ارسطو هر نظریه‌ای را که به کلمات، نقش رابط با اشیا داده باشد، رد می‌کند. مدلول کلمات kata syntheke هستند و این یعنی قراردادی هستند. اما این به معنای توافقات خودسرانه که در هر زمان صورت گرفته باشد، نیست. این‌ها توافقاتی هستند که مقدم بر هر تمایزی میان این یا آن کلمات وجود دارند، سرچشمه‌هایی که هرگز آغاز نشده‌اند بلکه همواره پیشاپیش تأثیرگذار بوده‌اند. چنین چیزی قرابت‌های ماندگار اندیشیدن و سخن گفتن را به جای نهاده و به این سان، پرسش از آغاز و انجام فلسفه باقی می‌ماند.

پی‌نوشت:

* مقاله انگلیسی از مجموعه کتاب‌های «Critical assessments» دوره مربوط به هایدگر، جلد اول، صفحات ۲۸-۱۶ گرفته شده است.

عنوان انگلیسی مقاله به صورت «The beginning and the end of philosophy» اثر Hans-Georg-Gadamer

- | | |
|----------------------------|------------------|
| 1. das man | 2. Das Gestell |
| 3. Frame | 4. Set _ Up |
| 5. Security | 6. Assault |
| 7. Appropriating | 8. Expropriating |
| 9. Falling | 10. Discourse |
| 11. Jacob Böhme | 12. Unhiddenness |
| 13. Unconcealedness | 14. Withdrawal |
| 15. Ontological difference | 16. Anxiety |

