

A Study in Heidegger's View on Nihilism

Hojatollah Soltanifar^{✉ 1}  | Reza Gandomi Nasrabadi² 

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, University of Tehran, Iran. E-mail: hojat.soltanifar@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Iran. E-mail: rgandomi@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 20 October 2023

Received in revised form 06 December 2024

Accepted 11 December 2024

Published online 20 March 2024

Keywords:

Nihilism, Being, Technology, Gestell, Nietzsche, Heidegger

ABSTRACT

"Nihilism" in Nietzsche's speech became a Philosophical problem. He called "nihilism", as "the meaninglessness of everything", criticizing the history of the western metaphysics, he considered Platonism and Christian ethics values to be the most important factors in the emergence of nihilism. Finally, with the creation of "superman" and on the basis of the same "humanist metaphysics", he sought to overcome nihilism. But Heidegger studied "nihilism" not in terms of values, but from an ontological point of view. By criticizing the whole western metaphysical thought, he considered "metaphysics" to indicate a kind of relationship with Being in which Being itself sinks behind a curtain of veils into the abyss of oblivion and neglect. In an ontological explanation, he considers "nihilism" to be equivalent to this "neglect and forgetfulness of Being" and on this basis, he introduces "the history of Western thought" as "the history of nihilism development". From this point of view, with the perfection of metaphysics, more perfect manifestations of nihilism are also realized. As far as today, in the "Technological Enframing" which is the final form of metaphysics, "technological nihilism" has determined the world and man in a nihilistic form, in the mood of ordering as standing-reserve. According to Heidegger, in facing this situation, we have no more than two options, either to submit to a complete destruction or to find a way to overcome it.

Cite this article: Soltanifar, H., & Gandomi Nasrabadi, R. (2024). A study in Heidegger's View on Nihilism. *Journal of Philosophical Investigations*, 18 (46), 227-245. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.58890.3619>



© The Author(s).

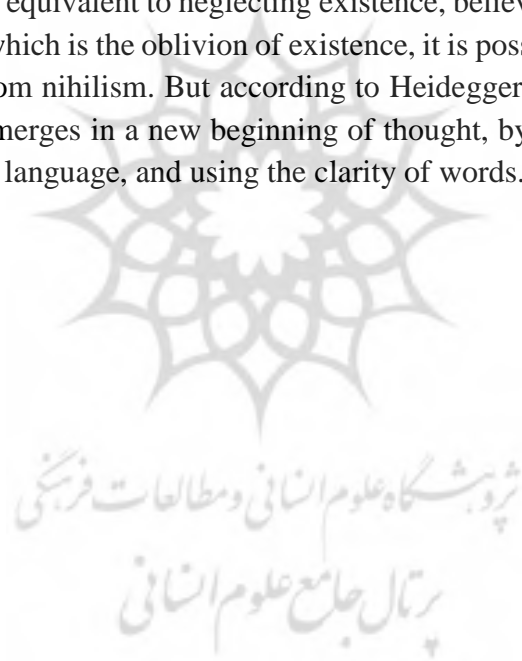
<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.58890.3619>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Nihilism is not only the subject of theoretical obsessions of philosophers and not only a concept in the modern world of literature, but the truth of our world today. This concept is not just a description of a period of human history, and it does not highlight a transitional period, but it is an expression of the fate of human history. Even though nihilism has been used by many thinkers, it was in Nietzsche's expression that it was noticed and developed as a philosophical concept. After him, Heidegger called nihilism as a crisis that when faced with, man must either find a way to escape from it or accept the destruction. Nietzsche considered nihilism to be the "meaninglessness of everything" and by criticizing the history of Western philosophy, he attributed the origin of nihilism to the death of Greek tragedy and the rise of Socratic wisdom. According to Nietzsche, Plato's dual ideal and material world and the continuation of that thought in the form of Platonism in the history of philosophy, as well as the emergence of Christianity and the expansion of Christian ethics, were among the factors that caused the true life to gradually lose its value and credibility and truth were referred to a world other than this material world. Nietzsche considered this process of discrediting the life as the root of nihilism. In his opinion, with the collapse of the Christian values system and their invalidation and the emergence of "passive nihilism", all the building foundations of this world will collapse and a new phase will begin. In this stage, which he calls "active nihilism" and considers the West to belong to this stage for the next two hundred years, the substance of the old values and its ideals has been destroyed, and a new form and substance is created, which is based on the "will to power". Against this nihilistic situation, which denies the world of becoming and fluid life, he considers art to be the only way to say "yes" to life and call for Dionysian passion and vitality. Therefore, according to Nietzsche, the only way out of nihilism is to summon Dionysian passion and ecstasy to life, through the path of artistic creativity. It is from this point of view that he introduces art as the only way to overcome nihilism. On the other hand, Heidegger criticizes the whole of Western philosophy, calling it a metaphysical knowledge that is alien to "Being". According to Heidegger, Nietzsche has also taken steps along the same historical course, and by the way, western metaphysics has reached its final perfection with him and in his philosophy, by using all its possibilities. Therefore, according to Heidegger, not only Nietzsche could not show the possibility of overcoming nihilism, but nihilism has reached perfection in his thought. He, who thinks about nihilism from an ontological point of view, believes that Nietzsche's encounter with nihilism took place only at the level of values. Heidegger, who considers nihilism to be equivalent to neglecting existence, calls the totality of Western metaphysics a nihilistic thought and believes that nihilism is inherent to this thought, and therefore wherever this thought goes, it will carry nihilism with it. He returns the emergence of nihilism to the "beginning" of philosophical thinking in Greece and believes that metaphysics and the forgetting of existence began with the emergence of the Platonic "idea" and throughout the history of philosophy, with the dominance and influence of Platonism, the process of this forgetting has continued more steeply. In the continuation of this process, as metaphysical humanism intensified, the neglect of existence in this intellectual tradition became more severe. To the extent that in Cartesian subjectivism, even the "existence" of the world outside the mind

of the subject of the knower became the product of the gift of the subject. According to Heidegger, the history of metaphysics reaches perfection with the Cartesian subject, and in Nietzsche, by using all the possibilities of this tradition, the process of this evolution reaches its end, and therefore the possibility of another "beginning" for thinking is formed. Employing a concept called "History of Being", he considers the history of metaphysics as a part of this history and believes that it is the existence itself that determines the way of its appearance in the context of this history. Based on this point of view, he considers the ultimate form of nihilism, in which the truth of existence is hidden behind the curtain of neglect and oblivion, to be Technological Nihilism. This form of nihilism is the product of a form of human encounter with existence in which existence is at the peak of concealment and the whole world and beings appear as a source and stock and only for possible exploitation. Heidegger, by criticizing the views that seek to dominate nihilism, considered this approach to be the continuation of the same view that has nihilism in its essence. Therefore, in his opinion, the only way to face nihilism is to think about the unthinkable in metaphysics, that is, existence itself. He, who considered nihilism to be equivalent to neglecting existence, believed that only by reflecting on the essence of nihilism, which is the oblivion of existence, it is possible to think about existence and, therefore, escape from nihilism. But according to Heidegger, this becomes possible only when a poetic thought emerges in a new beginning of thought, by passing through the logical and propositional side of language, and using the clarity of words.



بررسی دیدگاه هایدگر درباره نیهیلیسم*

حجت اله سلطانی فر^۱ | رضا گندمی نصر آبادی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: hojat.soltanifar@ut.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: gandomi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	با گفتار نیچه «نیهیلیسم» به مسئله‌ای برای اندیشه‌ورزی‌های فلسفی بدل گردید. او که «نیهیلیسم» را «بی‌معنایی همه‌چیز» می‌خواند، با نقد تاریخ متافیزیک غرب، افلاطون‌گرایی و اخلاق مسیحی را مهمترین عوامل ظهور آن می‌داند. در نهایت هم با خلق «ایرانسان» و بر بستر همان «متافیزیک انسان‌گرایانه» به دنبال عبور از نیهیلیسم بود؛ اما هایدگر «نیهیلیسم» را نه در مرتبه ارزش‌ها، بلکه از حیثی وجودشناسانه بررسی می‌کرد. او با نقد کلیت اندیشه متافیزیکی غرب، «متافیزیک» را حاکی از نوعی نسبت با هستی می‌داند که در آن، خود هستی در پس پرده‌ای از حجاب‌ها به مفاک فراموشی و غفلت فرو می‌گفتند. او در تبیینی هستی‌شناسانه، «نیهیلیسم» را معادل همین «غفلت و فراموشی وجود» دانسته و بر همین اساس، «تاریخ اندیشه غرب» را «تاریخ بسط نیهیلیسم» معرفی می‌کند. از این منظر، با کمال متافیزیک، ظهورات متکامل‌تری از نیهیلیسم هم تحقق می‌یابد. تا آنجا که امروز، در «گشتل تکنولوژی» که شکل نهایی متافیزیک است، «نیهیلیسم تکنولوژیک»، با نفی کامل هستی، جهان و انسان را در قالبی نیهیلیستی و صرفاً در هیات منبع و موجودی، تعین بخشیده است. از نظر هایدگر در مواجهه با این وضعیت ما دو راه بیشتر نداریم، یا تن‌دادن به نابودی کامل و یا یافتن راهی جهت فراروی از آن.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳	
کلیدواژه‌ها: نیهیلیسم، هستی، تکنولوژی، گشتل، نیچه، هایدگر.	
استناد: سلطانی فر، حجت‌اله؛ و گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۴۰۳). بررسی دیدگاه هایدگر درباره نیهیلیسم. پژوهش‌های فلسفی، ۱۸ (۴۶)، ۲۲۷-۲۴۵. http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.58890.3619	
ناشر: دانشگاه تبریز.	© نویسندهگان.

* برگرفته از رساله دکتری حجت‌اله سلطانی فر با عنوان: «بررسی راه حل هایدگر برای برون رفت از نیهیلیسم بر پایه هستی‌شناسی ابن‌عربی»، به راهنمایی دکتر رضا گندمی نصرآبادی، دانشگاه تهران.

مقدمه

نیهیلیسم» به عنوان مفهومی مستتر در ذات فلسفه غرب، فقط یک «مرحله تاریخی» و یا «دوران گذار»ی بر بستر تاریخ اندیشه غرب نیست، بل تاریخ پنهان اندیشه غرب است که اکنون خود را آشکار ساخته، و در همین آشکارگی است که عالم و آدم جهان جدید را در قالب و قامت خود تعیین بخشیده است. اگرچه فهم نیهیلیسم به عنوان مسئله‌ای فلسفی به سده‌های متاخر باز می‌گردد، اما هایدگر تبار آن را به پیدایش مفهوم «ایده» نزد افلاطون بازمی‌گرداند. این مفهوم به دلیل پیچیدگی درونی و ماهیت خودپوشاننده‌ای که دارد، معانی مختلف و در مواردی حتی متضاد را نزد اندیشمندان یافته است. به گونه‌ای که برخی در مواجهه با نظام ارزش‌های دینی مسیحیت، «نیهیلیسم» را واجد معنایی رهایی‌بخش و مثبت انگاشته، و آنرا محملی برای «آزادی» و نشان «آفرینندگی» انسان دانسته‌اند (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۶۶). کسانی هم با اذعان به «بی‌معنایی زندگی» و «نیهیلیست» خواندن خود، با انتقاد از متفکرینی چون نیچه، که نیهیلیسم را امری خطرناک دانسته‌اند، آنرا نه امری تهدیدگر، بلکه صرفاً «بیان حقیقتی درباره واقعیت» دانسته و راه مواجهه با آنرا چشم‌پوشی و فکر نکردن به آن و پناه بردن به هر روزگی زندگی و «به روش معمول عمل کردن» دانسته‌اند (گرتز، ۱۳۹۹، ۵۹-۶۶). در مقابل و در آن سوی طیف هم کسانی وجه مخرب نیهیلیسم را آنچنان عظیم یافته‌اند که تنها راه مواجهه با آنرا در «شهامت خودکشی» جست‌اند (داستایوفسکی، ۱۳۴۳، ج ۱، ۱۸۱).

با وجود این طیف متنوع و بعضاً متضاد در کاربرد این مفهوم، نیچه و هایدگر کسانی بودند که با تاملات خود، نیهیلیسم را به مسئله‌ای برای فلسفه بدل کرده و آنرا بحران جهان مدرن دانسته‌اند. بحرانی که باید به آن اندیشید و راهی برای فراروی از آن جست. از نظر آنها «تاریخ متافیزیک غرب در بطن خود به سمت ظهور نیهیلیسم پیش می‌رود» (خاتمی، ۱۳۹۴، ۱۶۳). نیچه نیهیلیسم را معادل فروریختن معیارها می‌دانست و همین بی‌معیار بودن، نیهیلیسم را در نگاه او ویرانگر می‌ساخت. او نیهیلیسم را محصول افلاطون‌گرایی و ظهور مسیحیت و استیلای ارزش‌های اخلاق مسیحی در جهان غرب می‌دانست. پس از نیچه، هایدگر، متأثر از او و مبتنی بر «هستی‌شناسی بنیادین»^۱ خود، در سطحی وجودشناسانه به این بحران اندیشید و از همین منظر آنرا بنیاد متافیزیک غرب خواند. او که در تاملات فلسفی خود به دستاوردهای نیچه عمیقاً توجه داشته و از اساس ذیل پرداختن به نیچه، به بحث از نیهیلیسم ورود یافته است، معتقد بود نیهیلیسم نزد نیچه تنها در سطح معرفتی و ارزشی ملاحظه شده است و این سطح از نیهیلیسم را، فرع بر «نیهیلیسم وجودی» می‌دانست. از نظر هایدگر عدم درک «تمایز وجودشناختی» در متافیزیک، که خود مقتضای قبول و بسط نگاه اُنْتیک^۲ است، منشاء واقعی پیدایش و گسترش نیهیلیسم است (خاتمی، ۱۳۹۴، ۱۷۱). از نظر او با کمال متافیزیک در سوپزکتیویسم دکارتی، روند تاریخی غفلت از وجود نیز کمال می‌یابد، و عمیق‌ترین شکل این غفلت، در واپسین هیات متافیزیک، یعنی تفکر گشتلی، به ظهور شکل نهایی و ویرانگر نیهیلیسم، در قالب «نیهیلیسم تکنولوژیک» می‌انجامد.

هایدگر که نیهیلیسم را امر ذاتی متافیزیک می‌دانست، به رغم ستایش نیچه، او را واپسین متافیزیسین خوانده و معتقد بود متافیزیک با او به پایان می‌رسد و راه بر تفکری تازه گشوده می‌گردد. او که از مدخل نیچه، تفکر در باب نیهیلیسم را آغاز می‌کند، معتقد است در نیچه، نیهیلیسم «نه تنها نفی نشده، بلکه کمال یافته است» (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۷۵). لذا نه تعریف او از نیهیلیسم را تعریفی کامل و روشن‌نگر می‌دید، و نه راهکار او برای مواجهه با نیهیلیسم و فراروی از آنرا، درست و راهگشا می‌دانست.

^۱ fundamental ontology

^۲ Ontic اشاره به این مسئله دارد که در این رویکرد، به جای توجه به هستی، به هستنده توجه می‌شود.

۱. مفهوم نیهیلیسم

واژه نیهیلیسم (Nihilism) از ریشه لاتین «Nihil» در معنای «هیچ» یا «هیچ چیز» آمده و «ism» اشاره به ایدئولوژی دارد. پس Nihilism در بدایت امر به معنای «ایدئولوژی پوچی» یا «باور به هیچ» به نظر می‌آید؛ اما این معنای از اصطلاح نیهیلیسم، خودویرانگر و نافی خویش بوده و دلالت‌گر هیچ معنایی نیست. زیرا «هیچ» اساساً نمی‌تواند متعلق ایمان و یا هیچ‌گونه باوری قرار گیرد، و موضوع ایمان همواره چیزی موجود است. پس «نیهیلیسم در مقام «ایدئولوژی هیچ» نه به معنای چسبیدن به نظام مشهودی از باورها درباره نیستی، که به این معناست که باورهایی که ما داریم، یا تصور می‌کنیم داریم، معادل هیچ‌اند» (گرتز، ۱۳۹۹، ۱۲). به بیان دیگر، Nihilism که معادل فارسی آنرا شاید بتوان «نیست‌انگاری» یا «هیچ‌انگاری» دانست، به وضعیتی اشاره دارد که در آن، چیزی که باید حاضر باشد، به دلیل یا دلایلی غایب است و «مقصودش بیشتر روشن کردن نسبت هستنده با ارزش‌هاست، و ادعایی است دال بر اینکه هیچ ارزشی که توجیه‌کننده هستنده باشد، یافت نمی‌شود» (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۵۹). پس نیهیلیسم، بیش از آنکه اشاره به نیستی داشته باشد، واجد رویکردی از نفی و انکار است و به بی‌معنایی و فقدان حقیقت اشاره دارد. اولین کاربرد نیهیلیسم در معنایی فلسفی به نامه یاکوبی به فیشته در سال ۱۷۹۹ بازمی‌گردد که در آن، یاکوبی ایدئالیسم فلسفی را واجد منشی نیهیلیستی می‌داند. بدین معنا که وقتی «من» به هستنده‌ای «خودبسنده» بدل شود، دیگر نه راهی به شناخت چیزها دارد و نه نیازی به این شناخت. لذا یاکوبی با نقد این دیدگاه، معتقد است ما در مقابل یک گزینش قرار گرفته‌ایم: «یا هیچ چیز و یا قبول خدا» (بهرلر، ۱۹۸۷، ۱۳۸).

با وجود اینکه کاربرد نیهیلیسم و پرداختن به آن محدود به آنچه و هایدگر نیست، اما چنانکه آمد تبدیل آن به مسئله‌ای برای تامل عمیق فلسفی و بیان نسبت آن با تاریخ متافیزیک غرب و آشکار ساختن منش نیهیلیستی جهان مدرن، در سخن این دو فیلسوف صورت گرفته است. لذا شناخت حقیقت نیهیلیسم، منوط به تامل در معنای این مفهوم نزد این دو فیلسوف و سیر تحول و تکامل آن در نگاه آنها است.

۲. نیچه و نیهیلیسم

نیهیلیسم در آغاز مسئله‌ای بود که در آلمان و روسیه مطرح شد، ولی با دو برداشت متفاوت. فیلسوفان آلمان و به خصوص نیچه، نیهیلیسم را سیر نزولی تاریخ تفکر غربی دانسته‌اند، ولی برای روسها، به‌عکس، نیهیلیسم یک نهضت اجتماعی و سیاسی بود (شایگان، ۱۳۷۸، ۱۴).

البته اگرچه کاربرد این مفهوم در فلسفه آلمان سابقه داشته و به دهه‌ها پیش از نیچه باز می‌گردد، ولی تاملات نیچه در این حوزه، نیهیلیسم را به مسئله‌ای مهم برای اندیشه‌ورزیهای فلسفی بدل کرد. به‌گونه‌ای که هایدگر «نیهیلیسم» را یکی از پنج مفهوم کلیدی در اندیشه نیچه می‌داند (هایدگر-۴، ۱۹۹۱، ۱۳-۳).

از نظر نیچه «ما به‌سوی یک فاجعه اجتناب ناپذیر و حتی ضروری به پیش می‌رویم» (ولشن، ۲۰۰۴، ۵۹). او «نیهیلیسم» را همچون «موقعیتی تاریخی» می‌داند که محصول سیر تاریخی اندیشه غرب است، و در مسیری که «تاریخ غرب» طی می‌کند باید با آن مواجه شده و برای دستیابی به افق‌های نو آنرا از سر بگذرانند. در نگاه او، این از سر گذراندن و طی کردن، خود مراحل و مراتبی دارد که در آن غرب وقتی خود را فروغلتیده در «نیهیلیسم منفعل» و «زوال ارزش‌های کهن» یافت، با آغاز به «در هم شکستن» آنچه دیگر به آن باور ندارد، یعنی سنت متافیزیکی گذشته و نظام باورهای مسیحی که روزگاری قوام‌بخش جهان غرب

بود، پای در «نیهیلیسم فعال» خواهد گذاشت. در این مرحله که نیچه دو بیست سال آینده غرب را متعلق به آن می‌داند (نیچه، ۱۳۸۷-الف، ۵۷) و اتفاقاً خود در پی بسط بینش آن هم بوده است، ماده ارزش‌های قدیم و ایده‌آل‌های عالی آن از بیخ و بن کنده و نابود می‌شود، و صورت و ماده جدیدی به‌وجود می‌آید که مقتضی «اراده معطوف به قدرت» است (مددپور، ۱۳۸۳، ۹۶). لذا از منظر نیچه، برآمدن و ظهور «نیهیلیسم» ضرورتی تاریخی و اجتناب‌ناپذیر است. چرا که برای برانداختن این جهان موجود، که جهان برساخته از ارزش‌ها و غایات دروغین و میان‌تهی است، نه تنها نباید راه را بر «نیهیلیسم» بست، بلکه باید با اتکاء به «نیهیلیسم فعال» و با «درهم شکستن» مولفه‌های برسازنده این جهان دروغین، راه را بر گشایش عالمی نو و برآمدن افقی تازه که در آن، با ظهور «ابرناسان» و با تکیه بر «اراده» و «قدرت» سرشار او، با گذار به «فراسوی خیر و شر»^۱، و آفرینش ارزش‌هایی بر آمده از شور و سرزندگی، امکان گشایش افقی‌هایی تازه و خلق عالم و آدمی نو را فراهم آورد.

۳. معنا و خاستگاه نیهیلیسم نزد نیچه

در یک بیان کلی می‌توان ادعا کرد که نیهیلیسم در عرف نیچه واجد دو معناست.

یکی انکار زندگی سیال و عالم در صیوروت، به نفع عالم ثابتات حقایق جاویدان است و معنای دوم عبارت است از وضعیتی که با انکار ارزش‌های دینی، جهان و زندگی انسان را با بحران غایت و معنا مواجه می‌سازد (مددپور، ۱۳۸۳، ۱۳۵).

بدین ترتیب نیهیلیسم نوع اول بیشتر ناظر بر نقد نیچه بر سیری است که متافیزیک غرب داشته است و نیهیلیسم نوع دوم بیشتر ناظر بر نقدی که او بر بنیاد ارزش‌های مسیحی وارد می‌داند، و آشکارترین بیان آنرا می‌توان در «مرگ خدا» یافت، و احتمالاً همین نوع دوم نیهیلیسم ریشه احساس پوچی و افسردگی و دیگر بحران‌ها است.

اگرچه «مرگ خدا» مبین ظهور «نیهیلیسم» است، اما از آن‌جا که نیچه «مرگ خدا» را در نتیجه فرو ریختن نظام ارزش‌های جاودان گذشته، اعلام می‌کند، باید تاریخ نیهیلیسم را به عقب برد. پس سرآغاز نیهیلیسم دیگر مرگ خدا نیست، بلکه سرآغاز آن به روزگاری می‌رسد که در آن یک «چشم‌انداز»^۲ معین و متکی به «خواست قدرت»^۳ی مشخص، جهان را به‌گونه‌ای سامان داد که در آن یک نظام ارزشی معین، حیثیتی جهانی و فراتاریخی یافت. لذا نیچه آنرا به ظهور مسیحیت و بلکه دورتر، به آغاز فلسفه، در قالب عقل‌گرایی سقراطی و دوگانه مثال و محسوس افلاطون مربوط می‌داند. پس «نیهیلیسم» نه یک مرحله از تاریخ غرب، بلکه کلیت و حقیقت آن است. حقیقتی که در آغاز مخفی بود ولی با ظهور انسان‌گرایی مدرن، ظهور و بروزی آشکار یافت، و می‌رود تا امروز و فردای غرب و بلکه جهان انسانی را رقم بزند.

نیچه نیهیلیسم را «بی‌معنایی همه چیز» (نیچه، ۱۳۸۷-الف، ۶۲) می‌داند. بی‌معنایی که در همه‌چیز و در هر حوزه‌ای ظهور یافته است. او این بی‌معنایی را محصول وضعیتی می‌داند که در آن «برترین ارزش‌ها، ارزش خویش را از دست می‌دهند. هدفی در کار نیست یا «چرا» را پاسخی نیست» (نیچه، ۱۳۸۷-الف، ۶۴).

اما منبع این «برترین ارزش‌ها» کجاست؟ کدام منابع در تاریخ چند هزار ساله غرب «معنابخش» زندگی انسانی غربی بوده‌اند؟

^۱ «فراسوی خیر و شر» پیش‌درآمدی به فلسفه آینده» نام یکی از آثار نیچه که در سال ۱۸۸۶ انتشار یافت.

^۲ point of view

^۳ will to power

نیچه در تبارشناسی تاریخی خود، فلسفه و دین را، که در چهره سقراط و مسیح مجسم گردیده‌اند، واجد نقش معنابخشی به زندگی انسان غربی می‌داند. او ریشه نیهیلیسم را در آموزه‌های همین منابع می‌یابد، یکی با عقل‌گرایی افراطی خود(سقراط) راه را بر شور و نشاط و خلاقیت شادخوارانه و روح دیونوسوسی یونانی می‌بندد و آن دیگری(مسیح) با ارجاع حقیقت به جهانی ورای جهان محسوس و خوار شمردن زندگی این جهانی در سایه «آرمان زهد»^۱، مایه ضعف و زوال انسان گردیده است. او البته علم و اخلاق را نیز محصول همین دو نظام معنایی و به طبع «نیهیلیستی» میدانند.

نیچه هر نظام اخلاقی و مخصوصاً اخلاق مسیحی را برخاسته از ضعف، و در تضاد با گزینه حیات و ابزار انتقام بردگان از سروران می‌داند:

حکم اخلاقی کردن و به حکم اخلاق محکوم کردن، آن انتقام لذت‌بخشی است که تنگ‌جانان از آنان که گشاده‌جان‌ترند می‌گیرند، و نیز جبرانی است برای این خسران که طبیعت لطفی چندان در حق ایشان نکرده است و سرانجام فرصتی است برای دست و پا کردن معنوی برای خویش و تعالی یافتن؛ زیرا بدخواهی معنویت‌بخش است. آنان در ته دل از این شادند که سرانجام ملاکی وجود دارد که در برابر آن ملاک، آنانی که غرق در ثروتها و امتیازهای معنوی هستند با ایشان در یک صف می‌ایستند. همینان‌اند که در راه «برابری همه در پیشگاه خدا» می‌جنگند و کمابیش برای همین به ایمان به خدا نیاز دارند (نیچه، ۱۳۷۵، ۱۸۸).

بدین ترتیب، از نظر او در نظام اخلاقی، «ضعف طبیعی» به «قدرت قراردادی» و «قدرت طبیعی» به «ضعف قراردادی» بدل می‌گردد و بردگان اینگونه در سایه احکام اخلاقی با شکست سروران، فاتحان تاریخ گردیده و «نیهیلیسم» را تقدیر بشر ساخته‌اند. او که «آرمان زهد» را «واقعیت اساسی خواست در انسان و(محصول) ترس او از خلاء» (نیچه، ۱۳۷۷، ۱۲۶) و بالاترین قدرت معناآفرین می‌داند، ضمن دشمن داشتن آن، معتقد است برخلاف گذشته که آرمان زهد در صورت دین ظهور داشت، در جامعه مدرن، علم جدید «تازه‌ترین و والا ترین صورت آن است» (نیچه، ۱۳۷۷، ۱۹۵). بدین ترتیب او حتی وجه نیهیلیستی علم جدید را نیز امری جدای از مسیحیت و متافیزیک نمی‌داند.

۳. هنر و رهایی از نیهیلیسم

نیهیلیسم از دیدگاه نیچه عبارت است از انکار زندگی و جهان گذران، به نام حقایق جاویدان و ثابت. او مسیحیت و متافیزیک فلسفی را واجد این صفت دانسته، و فلسفه جدید را نیز صورت سکولار شده مسیحیت می‌خواند (مددپور، ۱۳۸۳، ۱۲۲).

بدین ترتیب، نیچه کلیت تاریخ متافیزیک غرب، از سقراط تا به امروز را نیهیلیستی دانسته و تنها راهکار برون رفت از این وضعیت را «آری» گفتن به زندگی از طریق «هنر» می‌داند (مددپور، ۱۳۸۳، ۶۴).

او برخلاف افلاطون که اساساً امر محسوس را مذموم می‌دانست و حکمت و حقیقت را تنها در نسبت با ایده تعریف می‌کرد، و از این منظر هنر را روگرفتی دست‌دوم از واقعیت می‌انگاشت، در نگاهی بازگونه، با بازگشت به جهان طبیعت و عالم صیوروت، امر

¹Ascetic Ideal

محسوس را اصالت بخشیده و معتقد بود که ظهور و پیدایی این امر محسوس «آنچنان که هست، یعنی در صیوروت و گذران ذاتی، در هنر تحقق می‌یابد» (مددپور، ۱۳۸۳، ۱۲۳). بدین ترتیب نزد نیچه، «هنر» تنها طریق فراخوان شور حیات و بازگشت به جهان است، در وضعیت نیهیلیستی انکار متافیزیکی و دینی آن. پس «هنر» همان «لذت زیستن و زندگی است، و «زندگی» همان «اراده معطوف به قدرت» است. او قدرت Macht را مرادف قوت، نیرو و زور Kraft به کار می‌برد. از اینرو، ارزش‌های زیبایی‌شناسی همانا ارزشمند دانستن زندگی است، و آنچه زیباست صرفاً به علت توانمندی‌اش در گسترش حیات زیباست، یعنی «هنر» نوعی اراده معطوف به زیستن است» (مددپور، ۱۳۸۳، ۱۴۵).

نیچه متأثر از شوپنهاور، متوجه وجه دردناک و تراژیک حیات بود، اما بر خلاف او به دنبال راهی برای «آری» گفتن به زندگی بود. او که نیهیلیسم را معادل هرگونه روی گردانی از زندگی این جهانی می‌دانست و معتقد بود در تاریخ، این روی گردانی در قالب متافیزیک، دین، اخلاق، علم، سیاست توده‌ای و ... محقق گردیده، «هنر یونانی» را معادل «آری» گفتن آنها به زندگی می‌دانست. به اعتقاد او یونانیان با وجود اینکه وجه هولناک و معماگونه حیات را میشناختند، در پی راهی بودند تا این سیمای هراسناک را ظهوری زیبا ببخشند تا بتوانند به آن «چونان پدیداری زیبایی‌شناسانه آری بگویند» (مددپور، ۱۳۸۳، ۶۶). آنها ناگزیر به هنر پناه بردند، چراکه تنها با هنر است که «زندگی ممکن می‌گردد و زیستن امکان می‌یابد» (نیچه، ۱۳۹۷، ۱۵)؛ اما در رویکرد به هنر یونانی باید به دو منش «دیونوسوسی» و «آپولونی» آن توجه کرد. نیچه «دیونوسوس» را نماد شور مفرط حیات و پویایی و تحول می‌داند. همانکه هر قید و بندی را می‌شکند و به پیش می‌راند و از راه سرمستی و خلسه و بی‌خودی، الهام‌بخش انسان می‌گردد. این روح دیونوسوسی بیشتر خود را در شعر و موسیقی و هنرهای غیربصری به ظهور می‌رساند. او در مقابل «آپولون» را نماد حد و اندازه و وضوح و میزان و تفرد و اصل تشخیص می‌خواند «که از طریق اشارات نظر و غمزه‌های او، تمامی شادمانی و خرد خیال با همه زیبایی‌هایش با ما از در سخن گفتن وارد می‌شود» (نیچه، ۱۳۹۷، ۱۴). ظهور روح آپولونی هم در قالب الهگان المپی و پیکرنگاری و جهان خیال‌انگیز حماسه‌ها و کلیت هنرهای تجسمی است.

نیچه هنر یونانی را محصول تقابل و هم‌افزایی همین دو عنصر متضاد دیونوسوسی و آپولونی می‌داند و معتقد است:

عالی‌ترین دستاورد فرهنگ یونانی، پیش از آنکه به فساد ناسیونالیسم سقراطی دچار شود، آمیختگی آن عناصر دیونوسوسی و آپولونی است. فرهنگ راستین و حقیقی عبارت است از یگانگی نیرو و قوای زندگی، یعنی عنصر دیونوسوسی همراه با عشق به صورت و زیبایی که ویژگی نگرش آپولونی است (مددپور، ۱۳۸۳، ۱۲۶).

او این هنر را تنها راه آری گفتن به زندگی و گریز از نیهیلیسم می‌داند. لذا در تمنا و طلب فرهنگی است که در آن، تعارض و تضاد این عناصر در قالبی در هم آمیخته و قوای غریزی حیات و روح نظام‌بخش، آنرا وحدت ببخشد.

نیچه پایان این دوره بارور را مصادف با مرگ تراژدی یونانی می‌داند، و این شکست ویرانگر، خود محصول ظهور «نیروی دیوگون» بود که در هیات الوهیت عقلانیت سقراطی ظهور یافت «الوهیتی که از درون او به سخن در آمده بود نه دیونوسوس بود و نه آپولون، بلکه یک دیو کاملاً تازه متولد شده بود به نام سقراط» (نیچه، ۱۳۹۷، ۵۳). پس نیچه سقراط را نماد شکست منش دیونوسوسی در هنر و زندگی یونانی می‌دانست و برآمدن او را سرآغاز ظهور «نیهیلیسم». آغازی که پس از او، با دوگانه «مثال و محسوس» شاگردش افلاطون به کمال می‌رسد و با ظهور «مسیحیت» این سیر نزولی به مرحله سقوط می‌رسد. او در توصیف

همین‌هاست که می‌گوید: «اینان خوار شمارندگان زندگی‌اند و خود زهر نوشیده و رو به زوال، که زمین از ایشان به ستوه است» (نیچه، ۱۳۸۷-ب، ۲۲) و در مقابل از زبان زرتشت می‌سراید:

برادران، شما را سوگند می‌دهم که به زمین وفادار بمانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای ابرزمینی سخن می‌گویند (نیچه، ۱۳۸۷-ب، ۲۲).

او «برانسان» را «معنای زمین» می‌داند، همو که «خواری بزرگ» را فرو می‌نشاند و با آفرینش ارزش‌های نو، شور حیات و سرزندگی را با فراخواندن دوباره روح شکست‌خورده دیونوسوسی برمی‌انگیزاند.

۴. نقد هایدگر به نیچه

تاملات هایدگر در باب نیهیلیسم را می‌توان از دو زاویه بررسی کرد، یکی مباحث مربوط به نیچه و ارتباط آن با «تاریخ متافیزیک» و حیثیت نیهیلیستی آن و دیگری تاملات او در باب «تکنولوژی» که بیشتر بیانگر درک خود هایدگر از ظهور نیهیلیسم بر بستر متافیزیکی تاریخ امروز است. از آنجا که او در بحث خود از تکنولوژی، «نیهیلیسم» را در نسبت با «تاریخ هستی» به بحث می‌نشیند، می‌توان به فهمی جامع‌تر از این مفهوم دست یافت.

هایدگر که تاریخ متافیزیک را تاریخ «فراموشی هستی» می‌دانست و نیهیلیسم را محصول همین فراموشی می‌دید؛ ظهور آغازین نیهیلیسم را نتیجه «سرآغاز» می‌دانست که با «متافیزیک» و در قالب «ایده» افلاطونی شروع شده‌است. بدین ترتیب نیهیلیسم از نظر او نه فقط تاریخ بشر، بلکه تقدیر بشر است. چراکه به اعتقاد او «هرگاه متافیزیک بنیاد تاریخی تاریخ جهان باشد، آنگاه این تاریخ جهانی، معنایی نیهیلیستی خواهد داشت» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۱۰). از این منظر او مخالف اصل «بازگشت جاودان همان»^۱ نیچه بود و آن را تایید مجدد نیهیلیسم می‌خواند و به‌جای آن به «سرآغاز دیگر»^۲ می‌اندیشید. چراکه تنها در سرآغازی دیگر است که امکان برقراری نسبتی تازه با هستی و عبور از نیهیلیسم فراهم می‌گردد.

هایدگر که سرآغاز متافیزیک را به اندیشه‌های افلاطون ارجاع می‌داد، فلاطون‌گرایی را امری می‌دانست که «از پی افلاطون از مصدر تفکر او و همراه با تفکر او پذیرفته و تحویل گردیده است ... [و] توانمندترین نفوذ را بر تفکر غربی اعمال کرده است» (هایدگر، ۱۳۸۸، ۳۴۸)، و نیچه را از آن جهت می‌ستود که این سقوط از افلاطون به افلاطون‌گرایی را شناخته بود (هایدگر، ۱۹۹۹، ۱۵۳). اهمیت این تظن از آن جهت بود که به زعم هایدگر «در افلاطون‌گرایی بود که بازمانده بحث از هستی به فراموشی سپرده شده‌است» (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۷۳). از نظر نیچه این افلاطون‌گرایی در مسیحیت به کمال خود می‌رسد و از همینجاست که روح نیهیلیسم در بنیاد اندیشه غربی تزریق می‌گردد. لذا او برای چیرگی بر نیهیلیسم، کمال همت خود را مصروف فروریختن وجوه مختلف همین افلاطون‌گرایی می‌دارد، غافل از اینکه خود در دام آن اسیر افتاده‌است. او در مقابل دوگانه افلاطونی مثال و محسوس، که در آن، جایگاه «ارزش» و «حقیقت» به جایی غیر از این «جهان صیوروت» ارجاع می‌گردد، با تاکید بر امر محسوس و مبتنی بر «خواست قدرت» می‌کوشد «فاصله میان آنچه ما ارائه کرده‌ایم، و خود پنداشته‌ایم که حقیقت است، با آنچه در جهان واقع امری حقیقی است، از میان برداشته شود. [تا] جهان آن باشد که ما می‌خواهیم باشد یا اراده می‌کنیم که باشد» (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۴۳)، و از این‌راه می‌کوشد «حقیقت» و «ارزش» را اموری «این‌جهانی» سازد. «جهان راستینی» که ما و فعالیت‌های ما در متن آن

¹ Eternal recurrence of the same

² Another Beginning

جاریست، نه به زعم او، آن جهان آرمانی دروغین؛ اما از نظر هایدگر، این کوشش نیچه خود بر بستری که ادعای مخالفت با آنرا داشته است روی داده و لذا اندیشه او را «افلاطون گرایی بازگفته» (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۴۳) می خواند و با این بیان نشان می دهد که نیچه خود در بند همان دوگانه های افلاطونی و دکارتی ای بوده که ریشه نیهیلیسم می دانسته و در پی برانداختن آنها بوده است. بدین ترتیب نیچه نه تنها موفق به نفی نیهیلیسم نشد، بلکه نیهیلیسم با او به کمال رسیده است.

هایدگر ایده «والاترین ارزش هایی که در آینده خواهد آمد» و «ابرمرد» که بر سازنده این ارزش های والاست را به چالش میکشد و معتقد است چون نیچه همچون دیگر متافیزیسیین ها مسئله هستی را درک نکرده و متوجه این نکته نبوده که «نیهیلیسم محصول همین فراموشی است» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۹۶)، هم نگاهش به مسئله و هم راه حلی که ارائه می دهد تقلیل گرایانه است. پس «والاترین ارزش ها»ی نیچه از آنجاکه خود بر بستر افلاطون گرایی (اما از نوع بازگفته آن) آفریده شده اند، همچون ارزشهای پیشین، «بی ارزش شدنی» و لذا نیهیلیستی خواهند بود. «ابرانسان» او هم نه تنها نفی سوپژکتیویسم و انسان گرایی مدرن نیست، بلکه «ابرانسان همان انسان مسلط بر تکنیک است» (هایدگر، ۱۹۹۱-۳، ۲۱۶-۲۳۵) و اتفاقاً با اوست که سوپژکتیویسم دکارتی به کمال می رسد. بدین ترتیب ابرانسان که خود «محصول تاریخی خودآگاهی متافیزیکی است» (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۴۶) تایید همان سوژه باوری مدرن بوده و نیچه «با طرح خواست قدرت و ابرانسان، فلسفه را به تمامی تسلیم انسان شناسی می کند» (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۷۵). پس در نیچه «متافیزیک» و به تبع آن «فراموشی هستی» به کمال ممکن رسیده و همین امر راه را هرچه بیشتر بر امکان شناخت گشتل و نیهیلیسم تکنولوژیک می بندد. به واسطه عدم توجه به همین مسئله است که درک این نکته برای نیچه دشوار میگردد که در روزگار تکنولوژی، که حجاب گشتل، هستی را پوشانده است، طبعاً هنر مد نظر نیچه هم ذیل همین حجاب امکان ظهور می یابد و این «گشتل تکنولوژی» و «خرد محاسبه گر»^۲ است که ماهیت این هنر را تعیین می بخشد. به همین دلیل هایدگر که معتقد است:

الزامی ترین و دشوارترین مسئله در فراروی از نیهیلیسم، آگاهی از نیهیلیسم است. این آگاهی از کلمات و روشنگری های نیچه در باب نیهیلیسم به دست نمی آید، بلکه این آگاهی محصول درک فراموشی هستی است (هایدگر، ۱۹۹۹، ۹۸).

او نه تنها هنر و اندیشه نیچه را در مسیر فراروی از نیهیلیسم نمی بیند، بلکه کلیت فلسفه او را مقوم و موید هرچه بیشتر نیهیلیسم می داند.

۵. هایدگر و نیهیلیسم

هایدگر که مسئله فلسفی اش همواره «پرسش از هستی» بوده، کار فکری خود را «هستی شناسی بنیادین» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۸۷) می نامد. او معتقد است سرآغاز «فراموشی هستی» از آنجایی شروع می شود که افلاطون و فلاسفه بعد از او از جایگاه «فاعل شناسا» و با اتخاذ موضعی «نظری» و جدا افتاده از جهان، به تفسیر هستی پرداخته اند. در این نسبت تازه ای که انسان به عنوان سوژه با عالم در مقام ابژه^۳ برقرار میکند، با انکار «وحدت هستی» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۶۳)، هستی شناسی، به معرفتی اُنْتیک^۴ تقلیل می یابد.

^۱ inverted Platonism

^۲ ratio

^۳ در نگاه هایدگر ابژه همان شیئی نیست. بلکه شیئی است که ما با آن در ارتباطی علمی و نظری قرار می گیریم و آنرا در قالب مقولات و مفاهیم ذهنی خویش قرار می دهیم.

^۴ هایدگر معرفت اُنْتیک را معرفتی می داند که به چیزهای موجود و ویژگی های آنها می پردازد، بدون توجه به واقعیت آغازین هستی شان.

همین خارج ساختن «مسئله هستی» از مدار اندیشه فلسفی، با تقلیل «فلسفه» به «متافیزیک»، تاریخی را برای غرب رقم زده است که در آن با «غفلت از هستی» فلسفه‌ای سر برآورده که در نهایت به فروپاشی ارزش‌ها، مصرف‌گرایی بی‌وقفه، بسط سوپزکتیویسم و سلطه «نیپیلیسم تکنولوژیک» منجر شده است.

هایدگر سخن متافیزیکی را آن سخنی می‌داند «که به هستی نپردازد، و تفاوت هستی‌شناسانه را فراموش کند، و فقط متوجه هستند و چند و چونی آن باشد» (احمدی، ۱۴۰۰، ۷۲). پس برخلاف فلسفه که مسئله‌اش «پرسش از حقیقت هستی» است، «متافیزیک همواره با موجود سر و کار دارد و هرگز خود وجود را فراموش نمی‌خواند» (هایدگر، ۱۹۹۸، ۲۷۸). لذا تامل در «وجود» عنصر غایب در اندیشه متافیزیکی است. این «فراموشی وجود»، ریشه در «انسان‌گرایی» متافیزیک دارد، که اتفاقاً صورت اعلائی خود را در «سوپزکتیویسم مدرن» می‌نماید. چراکه در رویکرد انسان‌گرایانه به هستی، «من^۱»، «به منزله فاعل شناسا، آن چیزی است که به معنای دقیق کلمه هست، و هرچه از سنخ و ماهیت سوژه نیست، مجوز یا حقانیت^۲ هستی‌اش، یعنی به رسمیت شناخته شدنش به منزله یک موجود را، مدیون اعطا و بخشش سوژه است» (بیمل، ۱۳۸۱، ۲۰۲). پس، به جای آنکه انسان، در قالب «دا-زاین»^۳ و «گشودگی»^۴ اش به هستی، راه را بر «آشکارگی هستی» بگشاید، سوژه فروبسته متافیزیکی، خود، راه را بر ظهور و آشکارگی هستی می‌بندد. از سوی دیگر، حضور و محوریت این سوژه و نسبتش با جهان بیرون، عالم و اشیاء را در مقام «ابژه» می‌نشانند و بدین ترتیب آنها را از «شیئی بودگی»^۵ خود خارج کرده و امکان ظهور آنها را صرفاً در نسبتی نظری با سوژه ممکن می‌سازد. در این وضعیت جدید، با غفلت از حیث وجودی «دردست بودگی»^۶ اشیاء، که به انکار وجه «در-جهان-بودن» و نسبت‌های «پیشامفهوم» اشیاء با «دازاین» می‌انجامد، ظهور اشیاء صرفاً حیثیت «فرا دست بودگی»^۷ می‌یابد. دیدن اشیاء به مثابه اموری صرفاً «فرا دست»^۸، راه را بر آشکارگی هستی آنها می‌بندد و موجب می‌شود تا آنها در نسبتی صرفاً شناختی با ما قرار گیرند و به عنوان ابژه شناسایی، فقط با واسطه مفاهیم ذهنی و از پس پرده مقولات شناختی، ظهور یابند و ارتباط مستقیم با آنها ممکن نباشد. بدین ترتیب، «متافیزیک» از سویی، در قالب «سوژه» جدا افتاده از عالم، راه را بر «آشکارگی هستی» در دازاین می‌بندد، و از سوی دیگر با «ابژه» ساختن جهان بیرون، تنها راه ارتباط ما با عالم را، ارتباط شناختی، آنها را از پس پرده مفاهیم ذهنی و در قالب مقولات شناختی امکان‌پذیر می‌سازد. آنچه هایدگر «فراموشی وجود» در «متافیزیک» می‌خواند، ناظر به همین امر است.

هایدگر با تدقیق مفهوم «تاریخ متافیزیک»، به بحث از «تاریخ هستی» رسیده و در پرتو همین مفاهیم توانست «تقدیر نیپیلیستی متافیزیک غرب» و اوج ظهور آن در «نیپیلیسم تکنولوژیک» را صورت‌بندی کند. در نگاه او با ورود به دوران مدرن و ظهور «سوژه دکارتی» فراموشی وجود به کمال رسیده و در انتها هم با «خواست قدرت» نیچه، این موضع متافیزیکی بنیادین، نهادینه می‌گردد. «خواست قدرت، مطلق‌سازی سوپزکتیویته و خواست خواستی است که چیزی جز بازگشت جاودانه خاص خود را

¹ ego

² justification

³ da-sein

⁴ openness

⁵ thing-being

^۶ readiness-to-hand وجه هستی ابزار را به مثابه آنچه به کار آمدنی است تعریف می‌کند. در این نحوه از بودن، شیئی، ما با آن رابطه‌ای غیرنظری داریم.

^۷ presence-at-hand اشاره به حالتی از وجود شیئی دارد که در آن ما با شیئی رابطه‌ای نظری داریم.

نمی‌خواهد، بازگشتی متناسب با گسترش تکنولوژی سیاره‌ای به مثابه جنون خود-تحمیل‌گری خواستی که چیزی بیش از حفاظت از خود و افزایش خویش نمی‌خواهد» (ویس، ۱۳۹۷، ۳۰۰).

بدین ترتیب هایدگر «نیپیلیسم» را بر بستر «تاریخ هستی» و نسبت ما با «آشکارگی وجود»، بررسی می‌کند. پس از این منظر، «نیپیلیسم» امریست در ارتباط با آشکارگی و نامستوری در اشیاء و یا آنچه او ساحت حقیقت یا آلتیا^۱ می‌نامد. لذا برای درک آن باید به نحوه این «آشکارگی» در «تاریخ هستی» پرداخت. مبتنی بر درک او از تاریخ هستی، آشکارگی در یونان باستان به گونه‌ای بود و آشکارگی در دوران متافیزیک به گونه‌ای دیگر، البته با ظهور سوژکتیویسم و پس از آن گشتل تکنولوژی، همین آشکارگی نوع دوم هم دچار تحول شده و هستی هرچه بیشتر به مگاک فراموشی فرو می‌رود. ضمناً باید در نظر داشت که در تاملات متاخر هایدگر، برخلاف «هستی و زمان»، دیگر این دازاین نیست که با «پرسشگری» خود به جهان و اشیاء «معنا» می‌بخشد، بلکه این «هستی» است که خود را به ظهور می‌رساند و انسان‌ها در مخاطبه با آن، باید به ندای او «گوش داده» و «پاسخگوی» او باشند. در این نگاه تازه، «هستی رویداد از آن خود کننده حقیقت است، و در دوره‌های گوناگون تاریخ خود جای دارد، و دازاین هم در همین دوره‌ها آن را به‌طور محدود مطرح می‌کند، یعنی هر بار فهمی ناکامل و آمیخته با بدفهمی‌ها از آن بدست می‌آورد» (احمدی، ۱۴۰۰، ۳۰). پس از این منظر، «تحول در رهیافت ما نسبت به موجودات، یعنی تحول از مرحله تلقی شیئی به منزله ظهور، و سپس تلقی شیئی به مثابه ابژه، و در آخر رسیدن به مرحله رهیافت ما به اشیاء به منزله موجودی^۲ و ذخیره» (بیمل، ۱۳۸۱، ۱۹۸) امریست مربوط به خود «هستی» و خارج از حیطة اراده و اختیار انسان، و در واقع این خود هستی است که این تحول در ظهور و نامستوری (آلتیا) را به منزله بنیاد تحول سبب می‌شود.

چنین تغییری در خود ظهور و نامستوری [حقیقت]، همان چیزی است که ما در سروکار داشتن مان با اشیاء و موجودات می‌یابیم. این سروکار داشتن با اشیاء و موجودات گاه به نحوی است که مفهوم یونانی «فرا-آوردن»^۳ آن را بیان می‌کند. سپس این امر در دوره بعد به شکل «تبدیل به ابژه کردن شیئی»^۴ است، و یا نهایتاً به نحوی که در دوره معاصر یعنی در عصر تکنولوژی با آن روبه‌رویییم و آن «تبدیل شیئی به موجودی یا ذخیره ثابت»^۵ است (بیمل، ۱۳۸۱، ۱۹۸).

^۱ Aletheia آلتیا، نام یونانی حقیقت و به معنی نا-پوشیدگی است که در مقایسه با تعین فراداده حقیقت به مثابه مطابقت شیئی و قوه ادراک، ذات آغازین حقیقت را فاش می‌کند.

^۲ stock

^۳ bringing-forth

^۴ objectification

^۵ stock

به بیان دیگر، این تحول در ظهور اشیاء، به گونه‌ای بوده‌است که در ابتدا یونانیان با معنایی که از «علیت»^۱ داشتند و آنرا معادل «مسئولیت»^۲ می‌دانستند (هایدگر، ۱۹۷۷، ۷)، «فوسیس»^۳ را «مسئول»^۴ «فراآورده شدن»^۵ اشیاء و «ظهور»^۶ آنها می‌دانستند. یعنی در آن دوره حقیقت (آلتیا) یا نامستوری به نحوی آشکار می‌شد، که در پرتو آن اشیاء و موجودات «فرا-آورده» می «فوسیس» تلقی می‌شدند و در تلقی آنها، «فوسیس» که به سرچشمه‌ای پنهان اشاره دارد که تمام ناپوشیدگی‌ها از آن نشات می‌گیرند، نام پس‌نشین هستی است چنان‌که خود را اعطا می‌کند، در عین اینکه پس می‌نشیند (ویس، ۱۳۹۷، ۲۴۶). بدین ترتیب در این رویکرد، نحوه بودن اشیاء در جهانی که می‌کشایند، در آشکارگی آنها لحاظ شده و اساسا اشیاء در نسبت با هستی و در ساحت آلتیا (حقیقت) فهم می‌شوند. لذا یونانیان در مواجهه با پرسش درباره هستی، می‌توانستند از هستندگان، و طبیعت به عنوان مجموعه هستندگان، فراتر بروند و به «حقیقت هستی»، که «آلتیا» و «ناپوشیدگی هستی» می‌دانستند، برسند.

این رویکرد به هستی با ظهور افلاطون و ارسطو رو به زوال گذاشت، و آغاز این زوال به زعم هایدگر زمانی بود که «وجود هستندگان، در ایده [افلاطونی] ظهور یافت و این ایده هم موضوع علم شناخت‌شناسی قرار گرفت» (هایدگر، ۲۰۰۰، ۱۲۸). همین تحول معنای هستی به «ایده» در اندیشه افلاطون سبب شد که او «به بازنمایی هستی در هستنده یا در ذهن بیاندیشد. اینگونه لوگوس^۷ تبدیل شد به گزاره‌هایی درباره هستندگان، و حقیقت تبدیل شد به درستی گزاره‌ها و همخوانی آنها با امور واقع» (احمدی، ۱۴۰۰، ۸۰). در این زوال معنای هستی، phusis هم که «خودآشکار» و «برگشوده» دانسته می‌شد، با تحول در معنای خود، به natura یا همان طبیعت تقلیل یافت و بدین ترتیب همه‌چیز به هستنده ختم شد و دیگر نشانی از هستی باقی نماند. در این موقعیت جدید، نسبت انسان با هستی هم دچار تحول شده و با ظهور انسان‌گرایی، جهان بیرون و اشیاء، از «جهان‌بودگی» و «شیئی‌بودگی» خارج شده و به عنوان ابژه شناسایی او قرار گرفتند. در این «تبدیل به ابژه کردن» اشیاء، شیئی^۸ از شیئی‌بودن^۹ خود تهی شده و تبدیل به ابژه^{۱۰} می‌شود. ابژه، شیئی است که دیگر درون عالم دیده نمی‌شود، و در رابطه‌ای صرفا «ادراکی»^{۱۱} با انسان قرار می‌گیرد و در چارچوب مقولات و مفاهیم ذهنی «سوژه»^{۱۲} فهم می‌شود. بدین ترتیب، در این نسبت «سوژه-ابژه»، هم حقیقت انسان و هم حقیقت جهان و اشیاء مخدوش می‌گردد. از نظر هایدگر «غفلت از هستی» از همین جا آغاز می‌شود، چراکه او رابطه ادراکی یا رابطه سوژه-ابژه را یگانه پیوند ممکن میان انسان با عالم نمی‌داند، بلکه او معتقد است نحوه هستی انسان را باید در شکل دیگری از پیوند با

¹ causality

² responsibility

³ phusis

⁴ responsible

⁵ bringing

⁶ unconcealedment

⁷ logos

⁸ thing

⁹ thing-being

¹⁰ object

¹¹ cognitive

¹² subject

عالم دید. او با تعریف انسان به عنوان «دازاین»^۱ شکل بنیادین او را، «در-جهان-بودن»^۲ می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۶، ۱۶۹) و از این طریق نشان می‌دهد که پیوند این دازاین با عالم، اولاً، از سنخ رابطه ادراکی نیست؛ ثانیاً، از دوگانه سوژه-ابژه درمی‌گذرد و ثالثاً، این پیوند که خود از سنخ رابطه ادراکی نیست، شالوده و بنیان هرگونه رابطه ادراکی با عالم است. بدین ترتیب، در این دوره «هستندگان»، دیگر آن امر «فراآورده» شده «فوسیس» یا «هستی»، به قلمرو «نامستوری» یا «حقیقت» نیستند، که «هستی» در آنها به «ظهور» می‌رسید، بلکه با جدا شدن از جهانی که می‌گشایند، از «شیئی‌بودگی» تهی شده و به موضوعی برای شناسایی فاعل شناسا تقلیل یافته‌اند. هایدگر این وضعیت را «ابژه» شدن اشیاء می‌نامید و این نحوه از مواجهه با هستی را «تفکر متافیزیکی» می‌خواند و معتقد بود، «نیهیلیسم» در ذات این تفکر ریشه دارد، چراکه از نظر او این تفکر اساساً با «پرسش از معنای هستی» بیگانه است. از این منظر او تاریخ متافیزیک را ذاتاً نیهیلیستی می‌خواند و معتقد بود این ماهیت نیهیلیستی متافیزیک در طول تاریخ آن از حالت خفا به سوی ظهور هرچه بیشتر در حرکت بوده است، به گونه‌ای که نیهیلیسم در دوران مدرن و برآمدن سوژکتیویسم، تشخیص بیشتری یافته و جهان جدید ذیل سیطره آن تعیین یافته است.

هایدگر البته این مرتبه از نیهیلیسم را شکل آخر و نهایی آن نمی‌داند، و همچنانکه پس از رهیافت ابژه‌سازی اشیاء، شکل دیگری از نسبت با اشیاء را در قالب تبدیل اشیاء به منبع و موجودی بیان می‌کند، شکل نهایی و ویرانگر نیهیلیسم را مبتنی بر همین نسبت تازه با هستی، ذیل عنوان «نیهیلیسم تکنولوژیک» معرفی می‌نماید.

۶. نیهیلیسم تکنولوژیک

دل‌نگرانی هایدگر برای نحوه سکنی‌گزیدن انسان در این عالم، و نحوه تعیین و شکل‌آشکارگی آن، و نیز، نسبت انسان با این شکل جدید ظهور عالم و اشیاء، او را به سمت تامل در باب این وجه خاص از نامستوری سوق داده است. او که اقسام این آشکارگی را بر بستر «تاریخ هستی» مطالعه کرده است، نهایی‌ترین شکل این انفتاح را، ظهور جهان و اشیاء در قالب منبع و ذخیره‌گاه به تصویر می‌کشد. او این نحوه از ظهور را در نسبت با تکنولوژی و نگاه تکنولوژیک به عالم می‌داند، لذا ضمن «پرسش از حقیقت تکنولوژی» و تامل در باب ذات آن، به شرح این نحوه از آشکارگی به عنوان گوهر تکنولوژی می‌پردازد.

از نظر هایدگر ذات یا حقیقت تکنولوژی نمی‌تواند امری تکنولوژیک باشد، همچنان که ذات درخت، که در هر درختی حاضر است، خود نمی‌تواند درخت باشد (هایدگر، ۱۹۷۷، ۴). او تکنولوژی را به منزله نحوه‌ای از آشکار ساختن تمامیت موجودات تلقی می‌کند و معتقد است تکنولوژی چارچوبی تعیین می‌کند که ما همه‌چیز را در آن می‌فهمیم. تکنولوژی از نظر او «راهی است برای آشکارگی» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۱۲) و لذا متعلق به «قلمرو آشکارگی حقیقت» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۱۲). او بحث از تکنولوژی را در آغاز با ذکر منش ابزاری^۳ تکنولوژی آغاز می‌کند و در ادامه با بیان نسبت ابزار با هدف، به مفهوم علیت^۴ می‌پردازد و با تامل در باب تبار یونانی این مفهوم، آن را معادل «مسئول بودن برای چیزی دیگر» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۷) می‌داند. حال این پرسش مطرح می‌شود که این مسئول بودن علت برای معلول، ناظر به چه چیزی در معلول است؟

¹ Dasein

² being-in-the-world

³ instrumental

⁴ causality

هایدگر با ارائه مثال جام نقره‌ای، «مسئول بودن» نقره‌ساز را معادل این می‌داند که او به جام امکان داده است تا از پوشیدگی به عرصه ناپوشیدگی «فرا-آید»، یعنی ظهور یافته و حاضر و آشکار گردد. لذا او، «مسئول بودن را عامل ظهور اشیاء می‌داند» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۹) و با به چالش کشیدن تعریف تکنولوژی به عنوان ابزار، آنرا تعریفی درست ولی غیر حقیقی می‌خواند. از نظر او در تکنولوژی، ما با ظهور یا آشکار شدن «چیزی سر و کار داریم که خودش را فرا نمی‌آورد و هنوز آنجا پیش روی ما نیست، چیزی که بنابراین می‌تواند اکنون به طریقی ظاهر شده و روی دهد» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۱۳). پس در نگاه هایدگر «تکنولوژی یک وضعیت آشکارگی است» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۱۳). او به این ترتیب، با کنار گذاشتن تعریف‌های رایج از تکنولوژی، منطبق با هستی‌شناسی بنیادین خود، تکنولوژی را واجد حیث «فرا-آوردن»^۱ و «به ظهور رساندن»، و لذا متعلق به قلمرو حقیقت یا آلتیا معرفی می‌کند. حال که تکنولوژی، نحوه‌ای از ظهور وجود فهمیده شد، پرسش از ماهیت تکنولوژی، ما را به پرسش از شکل این ظهور سوق می‌دهد. این که در تکنولوژی ما با چه نحوی از فرا-آوردن مواجهیم؟ و این یعنی در نحوه سر و کار داشتن تکنولوژیک با اشیاء و موجودات، آنها چگونه خود را به ظهور رسانده و آشکار می‌کنند؟ بیان دیگر این پرسش این است که انسان و عالمی که در عصر تکنولوژی تعینی تکنولوژیک یافته‌اند، در چه نسبتی با هم قرار می‌گیرند، و عالم و موجودات آن چه نحوی از ظهور و آشکارگی را بر انسان خواهند داشت؟

هایدگر نحوه خاص ظهور اشیاء و عالم را در عصر تکنولوژی، «گشتل^۲» می‌نامد.

گشتل آن امر گردآورنده معارضه جویی است که آدمی را به این می‌خواند که به نحوی منضبط و با نظم بخشیدن، امر واقع را به منزله موجودی یا ذخیره آشکار و منکشف سازد.^۳ بنابراین، آدمی در مقام هستنده‌ای که به چالش و معارضه فراخوانده شده، در این قلمرویی که تحت سیطره گشتل است، قرار گرفته است (هایدگر، ۱۹۹۷، ۲۰).

این واژه در زبان آلمانی در معنای پایه و چارچوب است؛ اما در تکامل زبان به تدریج به معنای «گرد هم آمدن چیزها» و بعد «چارچوب یا قاب» به کار رفت (احمدی، ۱۴۰۰، ۳۰۳). هایدگر گشتل را همچون پس‌زمینه‌ای می‌داند که جهان و انسان مدرن در آن واقع شده‌اند، پس‌زمینه‌ای که حدود و مرزهای این عالم را تعیین بخشیده و هیچ امری نمی‌تواند بیرون از حدود اراده و اختیار آن قرار گیرد. هموست که به همه چیز معنا می‌دهد و تمامی پدیده‌ها و امور را در قالب‌های معین مربوط به خود، امکان ظهور داده و یک‌دست می‌سازد.

گشتل از نظر هایدگر، شکلی از آشکارگی است که در آن، وجود در قالب و چارچوبی ظهور می‌یابد که قابلیت استفاده و بهره‌برداری داشته باشد. لذا در گشتل، کلیت جهان و تمامیت هر هستنده، در قالب موجودی و ذخیره‌گاه، و در جهت بهره‌کشی و تولید، ظهور می‌یابد. به بیان دیگر، «هر چیزی جای‌گاهش حاصل یک «در نتیجه...»^۴ است؛ اما این نتیجه امریست که از همان آغاز به منزله دستاورد^۵ مطلوب در نظر گرفته شده‌است. موجودی، از طریق نحوه‌ی جای‌دادن یا محاسبه و برآورد کردن خاصی حفظ

¹ bringing-forth

² Ge-stell / framework

³ to reveal the real, in the mood of ordering, as standing-reserve

⁴ in consequence of

⁵ result

می‌شود. ما این نحوه از جای دادن یا برآورد کردن را «نظم-بخشیدن»^۱ می‌نامیم. همین «موجودی-شدن-موجودات»^۲ دوره جدید را تعریف و تعیین می‌کند (بیمل، ۱۳۸۱، ۱۹۶). پس چیزی که این دوره را متمایز از دوره گذشته می‌سازد، تبدیل شدن «شیئی» از «ابژه و متعلق‌شناسایی» به «موجودی و منبع» بهره‌برداری انسان است.

تحول از وضعیت «ابژه بودن» به «منبع و موجودی شدن»، آن استقلال خاص و حداقلی شیئی ابژه شده را نیز از او می‌ستاند. در این تلقی، موجودات یا خود اغراض و غایبات فرض می‌شوند و یا اسباب تحقق اغراض‌اند. پس شیئی دیگر هیچ نیست مگر آنچه اراده و خواست انسان جهت بهره‌مندی خود وضع می‌کند، و اساساً همین امکان بهره‌رساندن به انسان است که به هستندگان مجوز ظهور می‌دهد. در این شکل تازه، رابطه شناختی^۳ پیشین، به رابطه‌ای کنشی^۴، یعنی موضوعی مربوط به «عمل» بدل می‌شود. «در این وضعیت جدید، عمل، یعنی توانایی برای انجام دادن، معیار معرفت می‌شود. سپس این «توانایی-برای»^۵ بیشتر و بیشتر به معنای «سیطره-داشتن-بر»^۶ فهمیده می‌شود و این سیطره داشتن بر چیزی می‌بایست خودرا مستقیماً در توانایی بر این امر نشان دهد که آن چیز به سهولت در اختیار و دسترس ما قرار می‌گیرد. چنین به سهولت در اختیار و در دسترس قرار گرفتن در ذخیره یا موجودی ثابت^۷ روی می‌دهد، یعنی در تبدیل موجودات به موجودی، ذخیره یا سرمایه» (بیمل، ۱۳۸۱، ۱۹۷).

پس در تفسیر های دیگر از غفلت از وجود در سیر نزولی تفکر غربی، برخلاف «آشکارگی» در قالب «فرا-آوردن»، که در آن به هستی مجال آشکارگی داده می‌شد، با سرآغاز متافیزیک این امکان ظهور رو به افول می‌گذارد. با ظهور افلاطون و تلقی او از موجود حقیقی به مثابه ایده^۸ که در پرتو نور عقل، مشهود انسان می‌گردد، روند تبدیل شدن هستی به امری مربوط به بازنمایی ذهن انسان آغاز شده و حقیقت هم به امری گزاره‌ای و مربوط به صدق حکم مطابقت گزاره با واقع تقلیل می‌یابد. این روند در افلاطون‌گرایی شدت یافته و با ظهور سوپزکتیویسم دکارت که تنها موجود یقینی را خودِ فاعل شناسنده می‌داند، به اوج خود می‌رسد؛ اما نکته اینجاست که در نسبت سوژه-ابژه هنوز هم برای شیئی که بدل به ابژه شده است می‌توان حظی از وجود و نحوی از استقلال را قایل شد، ولی در گشتل تکنولوژی همین استقلال حداقلی ابژه هم از بین می‌رود و تمامیت هستنده در قالب موجودی، تعیین یافته و صرفاً در جهت بهره‌برداری، ظهور می‌یابد. در این رهیافت، اشیاء فقط از آن حیث موجودند که منبعی برای بهره‌برداری و در جهت بهره‌مندی انسان باشند. در این شکل ظهور، دیگر «هستی» مسئله‌ای برای اندیشیدن نیست، و در پس هستندگانی که خود به منابع بهره‌مندی انسان بدل شده‌اند به تمامی انکار می‌گردد. همین انکار تام هستی در ساحت تکنولوژی، معنای «نیهیلیسم تکنولوژیک» نزد های دیگر است. چراکه او در پاسخ به پرسش خود که «نیهیلیسم اصیل کجا کار می‌کند؟» پاسخ می‌دهد:

آنجا که مردم به هستندگان آشنا متوسل می‌شوند و باور می‌آورند که همین هستندگان بسنده‌اند، و در نتیجه هستی را همچون هستندگان به حساب می‌آورند، زیرا هستندگان آنها را هستند؛ اما با این عمل

¹ dis-posing

² becoming-a-found of what is

³ cognitive

⁴ conative

⁵ ability-to

⁶ having-mastery-over

⁷ stock

⁸ Eidos

آنها مسئله هستی را منکر می‌شوند و هستی را بسان «هیچ»^۱ و آنچه هست چنانکه گوهر است می‌شناسند. نیهیلیسم، فراموشی هستی و فقط دیدن هستندگان است (هایدگر، ۲۰۰۰، ۲۱۷).

۷. فراروی از نیهیلیسم تکنولوژیک

هایدگر که نیهیلیسم را بحرانی تهدیدگر می‌داند، معتقد است در دوران عسرت و تنگدستی نیهیلیسم تکنولوژیک، یا باید به نابودی تن داد، یا راهی برای فراروی از آن یافت. او امکان این فراروی را منوط به شناخت ماهیت تکنولوژی می‌داند و از این رهگذر است که به تامل در ذات این پدیده، که آن را حوالت وجود و تقدیر تاریخ خوانده است، می‌پردازد. او که ذات گشتل تکنولوژی را سلطه و از آن خود ساختن می‌داند، با هرگونه رویکرد مبتنی بر مهار و سیطره بر این پدیده به مخالفت پرداخته و ماهیت این گونه اندیشه‌ها را همسو و در راستای همان فراشد تاریخی - متافیزیکی‌ای می‌داند، که ذیل انسان‌گرایی استیلاطلب خود، تمامی قلمرو هستی را، به عنوان جهان ابژه‌ها، به زمینه‌ای برای پژوهش علمی و به خود تخصیص‌دادن‌های تکنولوژیک بدل ساخته است. او متأثر از هولدرلین، امکان‌رهایی را در همان جایی می‌داند که تهدید همانجا حاضر است. لذا نزد هایدگر امکان فراروی از تکنولوژی در خود تکنولوژی نهفته است. او با تبارشناسی مفهوم تکنولوژی، آنرا از سنخ آنچه یونانیان «تخنه»^۲ می‌خواندند، می‌داند. در تخنه که شکلی از ظهور و آشکارگی بود، هم وجه آفرینش‌گری هنری نهفته است و هم وجه سازندگی صنعتی. لذا نزد یونانیان، همبستگی صنعت و هنر به گونه‌ای بود که آشکارگی در آنها واجد وجه «فرا-آوردن» و به‌ظهور رساندن هستی باشد؛ اما در گشتل تکنولوژی آنچه روی داده، این است که مبتنی بر متافیزیک انسان‌گرایی سلطه‌جویی که هستند را به منبع و موجودی بدل ساخته‌است، ساحت تکنولوژی از وجه فرا-آوری هنر جدا شده و جهان و اشیاء، فقط از حیث بهره‌رسانی به انسان و در هیات منبع و ذخیره‌گاه امکان ظهور می‌یابند. لذا دیگر از ظهور هستی به‌شکل «فرا-آوردن»^۳ی که در صنعت هنرمندان یونانیان، به هستندگان امکان حضور در ناپوشیدگی می‌داد، و به این وسیله یونانیان را قادر می‌ساخت که چیزها را آنچنان که هستند مشاهده کنند، خبری نیست. از همین‌روست که هایدگر، وظیفه ما را در وضعیت کنونی، «گشوده بودن بر امکان نحوه‌ای متفاوت و شاید مناسب‌تر از آشکارسازی موجودات» (جانسون، ۱۳۹۷، ۱۷۶) می‌داند. او تنها ساحتی که این امکان را فراروی ما می‌گذارد، ساحت هنر می‌داند. چراکه تنها در هنر و کار هنرمندانه است که آشکارگی هستی روی می‌دهد و اشیاء در شیئی بودگی خود و در نسبت با جهان‌شان ظهور می‌یابند. البته باید به این نکته توجه داشت که هنر در نگاه هایدگر با آنچه در تاریخ متافیزیک و نزد نیچه و دیگران، هنر می‌خوانند و آن را ذیل زیبایی‌شناسی^۴ فهم می‌کنند، کاملاً متفاوت است. هایدگر هنر را در نسبت با نامستوری^۵ و حقیقت^۶، و تنش آن با مستوری^۷ و ناحقیقت^۸ درک کرده و آنرا رویداد حقیقت^۸ می‌داند.

¹ nihil

² techne

³ aesthetics

⁴ unconcealedment

⁵ truth

⁶ concealedness

⁷ untruth

⁸ the event of truth

نتیجه گیری

هایدگر ضمن انتقاد از نیچه و دیگرانی که به دنبال یافتن راهی جهت گذار از نیهیلیسم و مهار آن بودند، همین مسئله «گذار و مهار نیهیلیسم» را، مداومت در مسیر گذشته و امری نیهیلیستی می خواند. او که میل به «مهار همه چیز»^۱ و استیلاطلبی را از وجوه سوژه مدرن می دانست، ایده مهار و تسلط بر نیهیلیسم را نیز از اساس، تداوم همان منش و روش متافیزیک انسان گرایانه ای می دانست که نیهیلیسم را در ذات خود پرورش می داد. او معتقد بود در مساله فرارفتن از نیهیلیسم یا چیرگی بر آن، خود «گوهر نیهیلیسم» نااندیشیده باقی می ماند. لذا تنها راه ما در مواجهه با نیهیلیسم، تعیین دقیق معنای آن و ارائه تعریفی درست از آن است. چراکه در این فرایند معنایابی است که حقیقت نیهیلیسم به اندیشه درمی آید و اندیشیدن به نیهیلیسم، چیزی جز اندیشیدن به گوهر آن نیست و از آنجا که او «غفلت از هستی» را «گوهر نیهیلیسم» می دانست، پس اندیشیدن به «گوهر نیهیلیسم» معادل نطفن به «غفلت از هستی» است و همین امر دلالتگر ما به اندیشه به «هستی» خواهد بود. بدین ترتیب، تنها راه به اندیشه درآوردن «هستی»، به عنوان امر نااندیشیده متافیزیک، اندیشیدن به گوهر نیهیلیسم است و این مهم، که امر مغفول متافیزیک است، میسر نمی شود مگر در «سرآغازی تازه» برای اندیشه ای نو.

چگونه می توان در سرآغازی تازه، به «هستی» اندیشید، وقتی زبان ما همان زبان متافیزیکی است که ماهیتی نیهیلیستی دارد؟ اینجاست که هایدگر به مسئله زبان و اهمیت آن و لزوم گذار از این زبان اشاره می کند. زبان موجود، زبانی گزاره ایست و واژه ها در آن منشی متافیزیکی یافته اند، لذا نمی توان از این زبان انتظار داشت که «خانه هستی» باشد. پس باید وجهی از زبان را بیابیم که در آن سوبه منطقی و گزاره ای زبان کنار گذاشته شده و حیث آشکارگی واژه ها و نامها سربرآورد، و این امر تنها در «شعر» است که محقق می شود. لذا هایدگر امکان فراروی از نیهیلیسم را، تنها در یافتن «سرآغازی» تازه می داند که در آن اندیشه ماهیتی «شاعرانه»^۲ داشته باشد.

References

- Ahmadi, B. (2019). *Heidegger and the Fundamental Question*, Markaz Publications. (in Persian)
- Ahmadi, B. (2021). *Heidegger and the History of Being*, Markaz Publications. (in Persian)
- Biemel, W. (2002). *Martin Heidegger, An Illustrated study*, translated by B. Abdolkarimi, Soroush Publications. (in Persian)
- Behler, E. (1987). *Philosophy of German Idealism: Fichte, Jacobi and Schelling*, Bloomsbury Publishing.
- Dostoevskaya, T. (1965). *Demons*, translated by A. Khobrezadeh, Asia Publications. (In Persian)
- Gertz, N. (2020). *Nihilism*, translated by T. Hour, Mazyar Publications. (in Persian)
- Heidegger, M. (2007). *Sein und Zeit*, translated by S. Jamady, Ghoghnoos Publications. (In Persian)
- Heidegger, M. (2009). *Was heist denken?* translated by S. Jamady, Ghoghnoos Publications. (In Persian)
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by W. Lovitt, Harper & Row.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche*, Vol. 2 & 4, Edited by D.F. Krell, Harper & Row.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*, translated by W. McNeill, Cambridge University Press.

¹ dominion over all that is

² Poetic

- Heidegger, M. (1999). *Contributions to Philosophy*, translated by P. Emad & K. Maly, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000). *Introduction to Metaphysics*, translated by G. Fried & R. Plot, Yale University Press.
- Johnson, P.A. (2018), *Heidegger*, translated by B. Abdolkarimi, Naghde Farhang Publications. (in Persian)
- Khatami, M. (2015). *Lectures on contemporary western philosophy*, Elm Publications. (in Persian)
- Madadpour, M. (2004). *The crisis of Nietzsche's intellectual and artistic nihilism*, Amir Kabir Publications. (In Persian)
- Nietzsche, F. (1996). *jenseits von gut und böse*, translated by D. Ashouri, Kharazmi Publications. (in Persian)
- Nietzsche, F. (1998). *Zur Geneologie der Moral*, translated by D. Ashouri, Agah Publications. (in Persian)
- Nietzsche, F. (2008a). *The will to power*, translated by M. Houshyar, Farzan Publications. (In Persian)
- Nietzsche, F. (2008b). *Thus spoke Zarathustra*, translated by D. Ashouri, Agah Publications. (in Persian)
- Nietzsche, F. (2018). *The Birth of Tragedy out of the spirit of Music*, translated by A. Adelzadeh. <https://bayanbox.ir/view/2476829538319596322/The-Birth-of-Tragedy.pdf> (In Persian)
- Shayegan, D. (2009). *Asia against the West*, Amir Kabir Publications. (in Persian)
- Vaysse, J.M. (2018). *Dictionnair Heidegger*, translated by Sh. Olyaie, Ghoghnoos Publications. (In Persian)
- Welshon, R. (2004). *The Philosophy of Nietzsche*, Continental European Philosophy.