

.....
WAS HEISST
DENKEN?

به باشگاه آگاهی خودتان بپیوسته فکر؟

مارتین هایدگر
ترجمه سیاوش جمادی



مارتین هایدگر

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟

ترجمه سیاوش جمادی

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟

این ترجمه را تقدیم می‌کنم به

آنان که برای صلح و کاهش دردهای انسانی تلاش می‌کنند.

سرشناسه: هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹ - ۱۹۷۶ م. **Heidegger, Martin**

عنوان و نام پدیدآور: چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ / مارتین هایدگر؛ ترجمه سیاوش جمادی.

مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۲۵۵ ص.

شابک: ISBN 978-964-311-772-6

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا

یادداشت: عنوان اصلی: *Was heisst denken?*, 1997.

یادداشت: [بخشی از] کتاب حاضر در سال ۱۳۸۵ با ترجمه فرهاد سلیمانیان

تحت عنوان «معنای تفکر چیست؟» توسط نشر مرکز منتشر شده است.

یادداشت: واژه‌نامه.

عنوان دیگر: معنای تفکر چیست؟

موضوع: اندیشه و تفکر

شناسه افزوده: جمادی، سیاوش، ۱۳۳۰ -، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۷ م۶/۵۲۸ B۳۲۷۹

ردی‌بندی دیویی: ۱۲۸/۳۳

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۱۵۷۸۷۹۹

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟

مارتین هایدگر

ترجمه سیاوش جمادی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Was heisst Denken?

Martin Heidegger

Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1997



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

مارتین هایدگر

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟

ترجمه سیاوش جمادی

چاپ اول

۳۳۰۰ نسخه

۱۳۸۸

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۷۷۲-۶

ISBN: 978-964-311-772-6

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۱۰۰۰ تومان

فهرست

پیشگفتار مترجم ۹

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟

بخش اول

۷۳	۱
۹۱	گذار از درسگفتار ۱ به ۲ .. ۲
۱۰۱	۲
۱۰۷	گذار از درسگفتار ۲ به ۳ .. ۳
۱۱۵	۳
۱۲۳	گذار از درسگفتار ۳ به ۴ .. ۴
۱۲۹	۴
۱۴۱	گذار از درسگفتار ۴ به ۵ .. ۵
۱۴۵	۵
۱۵۷	گذار از درسگفتار ۵ به ۶ .. ۶
۱۶۱	۶
۱۷۳	گذار از درسگفتار ۶ به ۷ .. ۷
۱۸۷	۷

۱۹۱	گذار از درسگفتار ۷ به ۸	۸
۲۰۱		۸
۲۰۷	گذار از درسگفتار ۸ به ۹	۹
۲۰۹		۹
۲۲۱	گذار از درسگفتار ۹ به ۱۰	۱۰
۲۲۵		۱۰

بخش دوم

۲۴۱		۱
۲۵۷	گذار از درسگفتار ۱ به ۲	۲
۲۶۳		۲
۲۷۳	گذار از درسگفتار ۲ به ۳	۳
۲۸۱		۳
۲۹۱	گذار از درسگفتار ۳ به ۴	۴
۲۹۷		۴
۳۱۱	گذار از درسگفتار ۴ به ۵	۵
۳۱۹		۵
۳۲۷	گذار از درسگفتار ۵ به ۶	۶
۳۳۱		۶
۳۴۱	گذار از درسگفتار ۶ به ۷	۷
۳۴۵		۷
۳۵۹	گذار از درسگفتار ۷ به ۸	۸
۳۶۳		۸
۳۷۹	گذار از درسگفتار ۸ به ۹	۹

فهرست ♦ ۷

۳۸۷	۹
۳۹۷	گذار از درسگفتار ۹ به ۱۰
۳۹۹	۱۰
۴۱۵	گذار از درسگفتار ۱۰ به ۱۱
۴۱۹	۱۱
۴۴۱	واژه‌نامهٔ آلمانی - انگلیسی - فارسی
۴۴۹	نمایه

پیشگفتار مترجم

۱. نگاهی کلی به عنوان و مضمون کتاب

کتاب حاضر، که شرح و بیانی کمابیش شفاف و منظم در باره فلسفه هایدگر پس از هستی و زمان عرضه می‌کند، همچون هستی و زمان از پرسش آغاز می‌شود و به پرسش می‌انجامد. لیکن این انجام نه به معنای ختم کلام بل گویای گشودگی و مفتوح ماندن اثر است. عنوان کتاب خود پرسشی است که نویسنده جای جای به دلالت‌های چهارگانه آن اشاره می‌کند و در باره هر یک به تفصیل توضیح می‌دهد. این بدان معناست که نویسنده خود در ترجمه *Was heisst Denken?* رهگشای مترجم می‌شود و در عین حال مترجم را در این که کدام یک از دلالت‌های چهارگانه را ملاک قرار دهد بلا تکلیف می‌گذارد.

پیدا است که دلالت‌های درم و سرغ برای ترجمه عنوان کتاب مناسب نیستند، چه این دو ذیل و تابع دلالت‌های اول و چهارم قرار می‌گیرند. خواننده می‌تواند شرح مبسوط این دلالت‌ها را در بخش دوم کتاب، مشخصاً در درسگفتار ۱، در گذار از درسگفتار ۱ به ۲، در گذار از درسگفتار ۴ به ۵ و در درسگفتار آخر (۱۱)، مطالعه فرماید. آنچه در این صفحات می‌خوانیم صرفاً تکرار آنچه پیش‌تر آمده است نیست، بل در هر بار پرسش یک گام

واشکافته‌تر می‌شود. در آخرین درسگفتار کتاب می‌خوانیم که دلالت سوم به دلالت چهارم نزدیک‌تر است. در جاهای دیگر درمی‌یابیم که دلالت‌های چهارگانه در قالب ساختاری وحدانی به هم تافته‌اند و دلالت‌های اول تا سوم از دلالت چهارم خط می‌گیرند. بارها گفته می‌شود که دلالت چهارم، هم جزئی از این بافت دلالت است و هم رشته پیوند و نگهدارنده هر چهار دلالت. دلالت چهارم دلالتِ *massgebend*، تعیین‌کننده و معیارگذار، است. دلالت اول همان است که نام ترجمه فارسی کتاب شده است: چه باشد آنچه خوانندش (یا نامندش یا گویندش) تفکر؟ دلالت دوم، که تمام کتاب عمدتاً به آن پاسخ می‌دهد، آن است که تفکر از نگرگاه آموزه فراداده یا سستی مغرب‌زمین که در عنوان «منطق» خلاصه می‌شود چیست. پرسش ظاهراً حاوی پاسخی روشن است: منطق. اما این گونه پاسخ دادن لوث کردن و مختوم نمودن پرونده پرسشی است که از نگاه نویسنده هرگز فیصله نمی‌یابد.^۱ از این نمط چیزی جز یک لفظ عاید پرسنده نمی‌شود. در واقع می‌توان به شیوه نویسنده این بار نیز پرسید: چه باشد این منطق؟ چه باشد این چیزی که منطق می‌نامندش؟ این پرسش به این جا گسترش می‌یابد که اصلاً چه شده است که منطق از ارسطو تا هگل و تا منطق ریاضی و هوش مصنوعی آموزه فراداده تفکر شده است. دلالت سوم ناظر به متعلقات و شرایط امکان تفکر کما هو حقه است. «چیست آن متعلقاتی که به یاری آن‌ها می‌توان با حقانیتی ذاتی از عهده فکر کردن برآمد؟ چه طلب می‌شود از ما برای آن که هر بار که فکر می‌کنیم حق تفکر را نیک به جای آوریم؟»^۲ و بالاخره دلالت چهارم چنین است: چیست آنی که ما را به فکر کردن می‌خواند؟ چیست آنچه منادی، مشیر و فراخواننده به تفکر است؟

نویسنده این دلالت چندگانه را ناشی از گزینش دلبخواه و تصادفی سوژه

۱. بخش دوم، گذار از درسگفتار ۵ به ۶. ۲. بخش دوم، درسگفتار ۱.

نمی‌داند. در توجیه این ادعا فعل *heissen* تا ژرف‌ترین و کهن‌ترین دلالت‌های آن ریشه‌یابی می‌شود. مطالب کتاب را بیش از این تکرار نمی‌کنیم. همین قدر می‌گوییم که *heissen* در آلمانی متداول نیز به معانی معنا دادن، نامیدن، خواندن، فراخواندن، حکم کردن و غیره به کار می‌رود، و دوبهلویی آن متناظر با دوبهلویی خواندن یا گفتن فارسی است. وقتی می‌گوییم «به این کار چه می‌گویند» یا «این شهر را چه می‌خوانند» به زبان فارسی در حیطة دلالت اول *heissen* سیر می‌کنیم. وقتی می‌گوییم «این دعوتنامه ما را به جشن می‌خواند یا فرامی‌خواند» یا وقتی می‌گوییم «بگو چه کنم» به زبان فارسی در حیطة دلالت چهارم *heissen* سیر می‌کنیم. دلالت اول، مطابق توضیحات نویسنده، دم دست‌ترین است. این دلالت زودتر از دلالت‌های دیگر به ذهن متبادر می‌شود. این دلالت که چه چیزی فراخوانده به تفکر است، یعنی دلالت چهارم، گرچه دلالت بنیادین است، لیکن بناست که کتاب از دلالت اول به آن برسد. هم از این رو، دلالت اول برای عنوان کتاب ترجیح داده شده است.^۱ با این همه، نه چنان است که دلالت اول کاملاً عادی و پیش پا افتاده باشد. در زبان متداول نیز *heissen* کاربردهای گونه‌گون دارد. آلمانی‌زبان‌ها جمله «*Was heisst Denken?*» را همان‌گونه می‌فهمند که جمله زیر را می‌فهمند: «*Wie heisst dieses Wort?*» / «این واژه یعنی چه؟». نویسنده برای بیان این مقصود می‌توانست بگوید:

Was ist Denken? / تفکر چیست؟

Was bedeutet Denken? / تفکر بر چه دلالت دارد؟

عنوان کتاب بناست آنچه را با قصدِ متن همخوان است مکتوب کند؛ چیزی هست که از آن لفظی مانده، نامی هست که معنایش گم و مستور گشته،

۱. البته خواننده اصلاً می‌تواند صحت و سقم ترجمه عنوان کتاب را به دیده اغماض بنگرد و درک آن را به توضیحات متن، که به قدر کافی روشن‌گرند، موکول کند. توضیحات مترجم در واقع باری است بر خاطر که بهتر است در معرض داوری نهاده شود.

روشنگری برآمدگاه تفکر را تاریک کرده، و بیابان بالیدن گرفته است. این همه بدان معناست که اندیشه‌انگیزترین امر در زمانه اندیشه‌انگیز ما آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم. این همه بدان معناست که انسان به چیزهایی می‌پردازد که نه ملعونند و نه بی‌ارزش لیکن اصل مطلب نیستند. انسان سوراخ دعا را گم کرده، انسان مدرن امر مؤخر را مقدم می‌گیرد. انسان مدرن نه ملعون است و نه بی‌ارزش، لیکن دیگر برای اصل مطلب وقت ندارد، پس، درست یا غلط، نویسنده گاه فروتنانه و گاه پیامبرانه هشدار می‌دهد:

واقع امر در باب زمان از چه قرار است؟ چیست آنچه در زمان هستان است؟ تفکر متافیزیکی همین که این پرسش را در میان می‌نهد پیشاپیش تعیین کرده است که چه فهمی از «هستان» دارد و به کدام معنا واژه «هستن» یا «بودن» را می‌فهمد.^۱ «هستان» یعنی حاضر. هستندگان هر قدر حاضرتر باشند، به همان اندازه هستان‌تر نیز هستند. هستندگان هر چه مانا تر مانند و هر چه ماندنشان دائم‌تر باشد، حاضرتر می‌شوند. چیست آنچه در زمان حاضر و به همین سبب اکنونی است؟... هستان یعنی: آنچه در زمان حاضر است همواره و در هر حال تنها تیغه باریک «اکنون» فرار فعلی است که از «نه هنوز اکنون» فرا رسنده در «نه دیگر اکنون» از میان می‌رود. این که امروزه مثلاً در ورزش بر حسب یک دهم ثانیه و در فیزیک مدرن بر حسب یک میلیونم ثانیه

۱. برای ترجمه برخی از کلمات هایدگر مترجم گاه از شکستن قواعد دستور زبان فارسی ناگزیر بوده و در واقع خود نویسنده نیز گاهی - مثلاً در جعل لفظ *Gewesend* (بودنده) - چنین کرده است. به لحاظ دستوری در ازای *Seiende* می‌توان کلماتی چون «موجود»، «باشنده»، «هستمند»، «هست» (به معنای موجود) و «هستمند» را آورد که هیچ کدام خلاف قواعد صوری نیستند، حال آنکه انزویان پسوند اسم فاعل ساز «نده» به «هست» ابراه - دارند. «نده» به بی - خارج یا سینا - بر مفرد اضافه می‌شود. دلایل انتخاب معادل «هستنده» به طور خلاصه از این قرار است: به جای *Sein* و مشتقات آن بهتر است «هستن» و مشتقات آن را بگذاریم که اصلاً با *ist*، *esse* و *is* اشتراک لفظی دارند. پسوندهای «اومند» و «مند» حالت زمانی و فعلی ندارند. پسوند «نده» اصلاً صفت فاعلی یا اسم فاعل می‌سازد. «هستنده» آنی است که فی الحال هست و می‌هستد. نویسنده *Seiende* را گاه با *s* کوچک می‌نویسد. در این صورت *seiend* صفت و حالت است، نه اسم. آن را به «هستان» بر سیاق «نالان» و «دوان» ترجمه کرده‌ایم. غلط هم نیست. در پهلوی به معنای «زنده» آمده است. مترجم بر آن نیست که این معادل‌ها قطعی و نهایی اند.

محاسبه می‌کنیم نه بدان معناست که با این طریق زمان را دقیق‌تر دریافت می‌کنیم و بدین‌سان به دستش می‌آوریم، بل این محاسبه مطمئن‌ترین راه از دست دادن زمان ذاتی یا، به دیگر سخن، همواره کم‌تر وقت «داشتن» است. چون دقیق‌تر بیندیشیم، آنچه سبب‌ساز از دست رفتن و اتلاف فزایندهٔ زمان شده است این‌گونه محاسبهٔ زمان نبوده است، بلکه این‌سان محاسبهٔ زمان در آن لحظه‌ای آغاز شد که انسان به ناگهان در این نا-آرامی افتاد که دیگر وقت ندارد. این لحظه آغاز عصر جدید است.^۱

می‌توانیم به این گزیده‌گفته‌های نویسنده گفته‌های دیگری هم اضافه کنیم نه برای تکرار آنچه در متن کتاب قطعاً دریافتنی‌تر است بل به آن مقصود که زمینه و متنی را گویا کنیم که دلالت نخست عنوان کتاب از آن می‌بالد. به نزد نویسنده، این که انسان مدرن فکر نمی‌کند نه بدان معناست که او از قوهٔ تفکر بی‌بهره است و نه می‌رساند که اساساً و در همه وقت امکان فکر کردن منتفی است. درست یا غلط، او فکر را وقتی فکر می‌داند که تفکر از برآمدگاه و بنیادش نگسلیده و در دستورنامهٔ منطقی مبتنی بر سوژه-ابژه، که از ارسطو تا نیچه صورت غالب تفکر بوده است، متصلب نشده باشد. تفکر غرب را، که دیگر نمی‌تواند بنیاد خود یعنی لِگین (λέγειν) لوگوس^۲ را به یاد آورد، می‌توان با همهٔ فواید و ارزش‌هایش، علم و فلسفهٔ سوژه‌بنیاد خواند، لیکن این علم و فلسفه را از نگاه نویسنده نمی‌توان «تفکر» نامید.

به باور نویسنده، صدر اول تفکر مغرب‌زمین در قصیدهٔ کوتاهی از پارمنیدس، که یگانه اثر بازمانده از اوست، اعلام حضور می‌کند. کوششی پیگیر و نفسگیر آغاز می‌گردد تا مدلول کلمات نه در یونانی امروزی بل آن‌چنان که در فضای یونان باستان بوده است احیا شود. خواننده یا باید کل قضیه را به عنوان مهملات کهنه‌پرستانه‌ای که هیچ ربطی به مشکلات

۱. بخش اول، درسگفتار ۱۰.

۲. این عبارتی است که در کتاب به تفصیل معنا می‌شود. - م.

این جایی و اکنونی اش ندارد به نویسنده ببخشد تا پای اثرش پیر شود. و بعداً خواهیم گفت که تفکر متأخر هایدگر تا به امروز همین سرنوشت را داشته است. یا دلیلی برای همراهی با ادیسه فکری نویسنده داشته باشد. از یک سو، به ذهن متبادر می شود که قصیده پارمنیدس، که در چند ورق می گنجد، چه ربطی به ما دارد که در چرخ دنده های قدرت فراگیر تکنیک و سرمایه و رسانه با تشویش و تنش مسائلی عاجل مدام در کشمکش هستیم. در این جهان پر آشوب پارمنیدس به چه کار می آید؟ پارمنیدس برای ستمکشان و قربانیان سیاست های زور و خشونت و ارباب مفتاح کدامین فرج است؟ بر اساس تعبیری از تئودور آدرنو،^۱ صدای ناله قربانیان فاشیسم به چه بهایی جز کرگوشی مجال شنود صدایی از دورترین دوردست ها را ممکن می سازد؟ از سوی دیگر، نویسنده در این اثر و در آثار دیگری چون «نامه ای در باب اومانیسم» با جدیتی که دردمندانه می نماید نه تنها خود را از بی اعتنایی به دردهای جهان معاصر به دور می داند، بل بر آن است که جنگ و صلح عصر مدرن همه سر به سبب غفلت از اصل و اساسی مقدم تر از هر نوع علم و دیالکتیک و سیاستی نایمن و معنا باخته است. این کتاب به طور ضمنی پاسخی است به پرسش از فجایعی چون جنایات نازیسم، جنگ جهانی دوم و خطر انهدام آزادی و نابودی انسان و طبیعتی که رسانه، انرژی هسته ای و به کمال رسیدن تکنیک در هوش مصنوعی بر آن ولایت دارد. در آغاز گذار از درسگفتار ۴ به ۵ هایدگر به طرز عجیبی از خط درسگفتارهایی به دقت سامان یافته خارج می شود تا دانشجویان را به دیدار نمایشگاهی در باره اسرای جنگی دعوت کند: «از شما تقاضا می کنم که به آنجا بروید تا این صدای خاموش را بشنوید و گوش درون هرگز آن را از یاد نبرد. تفکر تذکر است، اما تذکر غیر از احضار زودگذر امر رفته است.» مجمل تر از این

1. Theodor Adorno

نمی‌توان گفت که تذکر امر دور دست اساسی‌تر است: «تذکر به آنچه هم آن بر ما می‌رود می‌اندیشد. ما نیز هنوز در آن جایگاه درخوری نیستیم که در باب آزادی، اندیشه یا حتی صرفاً صحبت کنیم مادام که در مواجهه با این انهدام آزادی دیده فرومی‌بندیم.» تذکر همان تفکر به معنای یادآوری بنیاد است. هایدگر این بنیاد را در قصیده پارمنیدس جستجو می‌کند.

قصیده پارمنیدس دارای یک «درآمد» و دو بخش است. مقایسه مضمون این قصیده با اثری از کافکا شاید تفاوت نگرش باستانی پارمنیدس با وضعیت هنر مدرن را روشن کند. ناقوس مدرن در داستان «پزشک دهکده»^۱ کافکا او را عریان در یخبندان این نگون‌بخت‌ترین عصر^۲ با کالسکه‌ای زمینی و اسب‌هایی نازمینی سرگردان می‌کند. او از این‌جا رانده و از آن‌جا مانده گرد خود می‌چرخد. اسب‌های پارمنیدس، برعکس، صرفاً زمام به اختیار سوژه نسپرده‌اند. الهگانی دلیل رهند تا فیلسوف را به نزد الهه دادگری ره نمایند. ناقوس شبانه پزشک دهکده، نیروی سرکش شهوتی که از تاریکی خوگردانی در خانه اول به قصد تجاوز به دختر خدمتکار بیرون می‌زند، زخم گلگون بیماری که در خانه دوم، بنا به برخی از تفاسیر، زخم نازمینی هنر و ادبیات است – باری این همه چیزی جز سوژه پاره پاره پزشک نیست. پارمنیدس، برعکس، گوش به فرمان ندایی فراتر از خود، ندای الهه دادگری، دارد. او خود صرفاً بگوش است. الهه در دو بخش قصیده – در راه حقیقت و در راه پندار – پارمنیدس را می‌آموزد که الیا،^۳ حقیقت و هستنده آن‌گونه که هست چیست، هستنده آن‌گونه که جامه فریب می‌پوشد کدام است، و این‌که پژوهش در ناهست یا عدم ره به گمراهه می‌برد. پارمنیدس و «پزشک دهکده» چه ربطی به هم دارند؟ از قول هایدگر با احتیاط می‌توان گفت که سرگردانی و بی‌بنیادی این یک بر اثر غفلت و گسست از فرمودمان آن یک

1. Ein Landarzt

2. Froste dieses unglücklichsten Zeitalters

3. altheia

است. پزشک صدای بنیادش را نمی‌شنود. این صدا بیش از همه جا در جمله‌ای از بند ششم قسمت اول قصیده به گوش می‌رسد:

χρῆ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔον ἐμμεναι

این یکی از دو جمله‌ای است که بیش‌تر پژوهشگران از جمله تئودور گمپرتس،^۱ فرنکل،^۲ فریتلندر^۳ و بالاخره هایدگر آن‌ها را چکیدهٔ مضمون مرکزی قصیده می‌دانند. ترجمهٔ امروزی جمله چنین است: «لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستند هست.» این یعنی چه؟ چه ربطی میان گفتن و اندیشیدن است؟ چرا اول گفتن و نه اندیشیدن؟ در کتاب حاضر تعاطی کلماتی که از فعل *stellen* آلمانی و *λέγειν* یونانی به معنای «گذاشتن»، «نهادن» یا «نهشتن» گرفته شده‌اند تمامی ندارد. نه فقط پارمنیدس بل همهٔ ما، چه بدانیم چه ندانیم، «محکوم به اختیار و آزادی» در درون داده‌ها، فراداده‌ها و بوده‌ها هستیم. قصیدهٔ پارمنیدس خود برآمده از فراده‌های پارمنیدس صرفاً سخنگوی تقدیری است که بعداً به صورت منطق در می‌آید و فراده‌های را رقم می‌زند که نه تنها از مدرنیته سر در می‌آورد بل به گسترش مدرنیته بر تمام بسیط ارض می‌انجامد. در این جا سخن از بدبینی یا خوش‌بینی نیست. به ارزیابی و آنچه «افول مغرب‌زمین» یا «فقدان مرکز» یا تقابل طلوع شرق و غروب غرب خوانده می‌شود ربطی ندارد.^۴ غربی به معنای تفکر باز نمودین تقدیری است که خوانش هر سستی را نقش می‌زند. «در این دورانی که عصر جدید اروپایی در اول قدم فراگسترده و به تمامیت رساندن خود بر بسیط زمین را می‌آغازد، تفکر پیش‌تازتر از همهٔ کنش‌های پیش‌تاز بشری است.»^۵ «البته ما از مطاوی عصر آینده پیش‌آگهی نمی‌توانیم

1. Theodor Gomperz

2. Fraenkel

3. Friedländer

۵. بخش دوم، گذار از درسگفتار ۴ به ۵.

۴. بنگرید به بخش اول، درسگفتار ۳.

داشت، لیکن این امکان منتفی نیست که به نشانه برآمدگاه و درآمد آن اندیشه کنیم.^۱ به باور نویسنده، که البته مترجم مسئولیت مدعیاتش را به عهده نمی‌گیرد، این برآمدگاه در قصیده پارمنیدس به بیان آمده است و این باور ناگفته این را نیز می‌رساند که التفات به این برآمدگاه لازمه خودآگاهی برای شرق و غرب است. شاید هرگز کسی آن سان که هایدگر قصیده پارمنیدس را می‌ستاید نوشته‌ای را نستوده باشد. از چشم هایدگر، این قصیده پیکره‌های یونان باستان را ماند. همین اندک کلمات، به باور او، ضرورت کذایی تمامی کتابخانه‌های فلسفی را و می‌زند. «کسی که معیارهای چنین قول متفکرانه‌ای را دریابد در مقام فردی مدرن باید همه شهوت نوشتن را به دست باد سپرد.»^۲

جمله مرکزی این قصیده، مدرن نیست اما برآمدگاه عصر مدرن را، که بر جهان امروز تتق زده است، می‌توان در آن یافت به شرط آن که ترجمه مدرن شده آن را فراموش کنیم. این خود آموزه و پیامی است که در کل به پارمنیدس منحصر نمی‌شود. ما صدها بار به مناسبت‌های گوناگون در زندگی خود «بسم‌الله» را به کار برده‌ایم. چیزی هست که به آن گفته‌ایم اسم. چه بسا حتی آن را بی مدلول به دست بی‌فکری سپرده‌ایم. این پرسش متفکرانه که چرا باید به جای خدا به اسم خدا قسم خورد منجر به این پرسش می‌شود که اسم در صدر اسلام به چه معنا بوده است. اما این‌گونه پرسش هنوز بر اسمی با مدلولی دیگر که برخاسته از مفهوم مدرن نامیدن است مبتنی است. باید این مدلول را رها کنیم. به باور هایدگر امروزه *λέγειν* به «گفتن» و *νοεῖν* به «اندیشیدن» یا «تفکر» ترجمه می‌شود. اگر بگوییم تفکر چیست یا حتی به چه

۱. همان.

2. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1998), ss. 73_4.

معناست باز هم آنچه را تفکر نیست تفکر گرفته‌ایم یا به همین منوال هستند را دال بر چیزی گرفته‌ایم که هر چیزی تواند بود مگر هستند.

اگر آنچه هر کس به هنگام شنیدن یا بازگفتن لفظ «هستنده» [یا «موجود»] در هر مورد در تصور دارد و ارسی شود، حاصل کار متنوع‌ترین و شگفت‌انگیزترین اطلاعات خواهد بود. در این صورت دیده به دیدار شتات عجیبی باز می‌کنیم و چه بسا تمیز دهیم که هاویهٔ زبانزد گشتهٔ وضعیت جهان امروز حتی در حیطه‌های پیش‌پافتاده‌ای چون آنچه در حیطهٔ دلالت‌های این کلمه ظاهر می‌شود، اسباب زحمت می‌گردد. شاید اصلاً این هاویه ریشه در همین حیطه داشته باشد. لیکن این خود هنوز معمایی است که در عین این شتات انسان‌ها زبان یکدیگر را می‌فهمند. همه چیز به مخرج مشترکی تحویل می‌شود که آنچه را به چنین نحو شایع و رایجی از «هستنده» ای فهمیده می‌شود برای ما نام‌گذاری می‌کند.^۱

پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» خود شکلی از پرسش است برای رهایی از مدلول‌های کثیر و در عین حال تک‌خطه‌ای که مجال ظهور بنیاد خود، که بنیاد تمام متافیزیک غرب، مدرنیته و گسترش جهانگیر آن است، نمی‌دهند. در بارهٔ گفتار، اندیشه یا تفکر فقط می‌توان گفت این که گفتار، اندیشه یا تفکرش می‌نامند چیست. درست یا غلط، این باوری است که یا به رسم معمول باید نشنیده‌اش گرفت یا اگر پذیرفته آید، اهمیت آن جداً همچند ستایشی است که هایدگر نثار قصیدهٔ پارمنیدس می‌کند. این که *λέγειν* و *νοεῖν* به «گفتن» و «اندیشیدن» ترجمه می‌شود به نزد هایدگر امری تصادفی یا دلبخواه نبوده است. مدلول‌های این دو واژه در عصر پارمنیدس اموری صرفاً ذهنی، نظری و انتزاعی نبوده‌اند. این مدلول‌ها چیزی نبوده‌اند که در صور شنیداری و نوشتاری متوقف شوند. تفکر همچون راهی است که اندیشیدنی-ترین امر در آن در حالی که پا به گریز دارد ما را به دنبال خود می‌کشد، بی‌آن‌که

بنیاد این بنیاد بگذارد که فراچنگ آید. هم از این رو، این راه انتهایی ندارد یا می‌توان در بارهٔ انتهایش از این قول کافکا مدد گرفت که «مقصد هست اما راه نیست». این بنیاد بنیاد به راستی همچون قصر کافکا در مه راز آکند نهان است. دل زدن به این راه بی‌سرانجام دل سپردن به کششی است که در منطق و نوشتار گم و محو می‌شود.

سقراط در تمام حیاتش و تا دم مرگش کاری جز آن نکرد که خود را در معرض تندباد این کشش نهاد و نگه داشت. هم از این روست که او خالص‌ترین متفکر مغرب‌زمین است. هم از این روست که او هیچ نوشت. چه، هر که از سر فکرت نوشتن آغازد لاجرم ماندهٔ آن کس است که از برابر تندبادهای به غایت شدید به بادپناه بگریزد.^۱

به همان گونه که هایدگر در هستی و زمان چند بار تأکید می‌کند که به سوی مرگ بودن مرگ‌اندیشی یا تأمل در باب مرگ نیست، در این جا نیز به ما می‌گوید که معنای آغازین و کهن قول پارمنیدس نه تأمل و نظر بل گونه‌ای سکنی در جهان است که هستند را آن‌سان که هست و بدان لحاظ که هست فرایش می‌نهد و دل به آن می‌دهد. این λέγειν یا «فرایش نهشتن» به دلایلی بعداً لوگوس لوگیک، دیالوگ و همهٔ بنیاد فرادehشی می‌گردد که مدرنیته و همهٔ پراگما، پراکسیس و تکنیک آن را پی می‌ریزد.

در زبان امروز ما افلاطون و ارسطو هنوز سخن می‌گویند. هنوز پارمنیدس و هراکلیتوس در حیطة تصور [یا باز نمود] ما تفکر می‌کنند... مردم هنوز هم بر این باورند که فراداده‌های فرادehش به راستی اموری سپری گشته و صرفاً موضوعی برای آگاهی تاریخی‌اند... در حالی که فرادادهٔ فرادehش به سوی ما می‌آید زیرا ما سپرده شده و احاله شده به آنیم. دیدگاهی که فرادehش و روند تاریخ را صرفاً همچون امری تاریخی می‌بیند متعلق است به آن گونه

خودفریبی دامن‌گستری که تا وقتی هنوز به راستی فکر نمی‌کنیم، باید در بند آن پابسته مانیم. این خودفریبی... ما را از شنود زبان متفکران بازمی‌دارد.^۱

مسلماً این‌جا همان جایی است که فلسفه‌های دیگر به کشمکش و چالش طلبیده می‌شود. شنود متفکران چه دردی از آلام عاجل انسان مدرن شرقی و غربی دوا می‌کند اگر اصلاً قرار باشد که چنین کند؟ هایدگر پاسخ می‌دهد بی‌آن که پاسخ او، که صرفاً در مطاوی آثار اوست، کشمکش را فیصله دهد. انرژی هسته‌ای، خشونت و سلطه‌جویی جهان صنعتی برخاسته از تفکری است که بر لگین لوگیک مبتنی است. پارمنیدس در بمب اتم حضور دارد.

اگر نبود لگین این لوگیک [یا منطق]، انسان مدرن لاجرم از اتومبیل بی‌بهره می‌بود. اگر نبود لگین این لوگیک،^۲ هیچ هواپیمایی و هیچ توربینی و هیچ کمیسیون انرژی هسته‌ای در میان نمی‌بود. اگر نبود این لگین و لوگوس آن، نه آموزه تثلیث در ایمان مسیحی در میان می‌بود و نه تفسیر الهیاتی مفهوم دوم شخص در الوهیت. بدون این لگین و لوگوس آن، عصر روشنگری نیز نمی‌توانست بود. بدون این لگین، ماتریالیسم دیالکتیکی نیز در کار نمی‌بود. بدون لوگوس لوگیک جهان غیر از آنچه اکنون هست می‌نمود.^۳

این لگین (λέγειν) همان است که امروز به «گفتار» یا «گفتن» ترجمه می‌شود. همان است که امروزه به «فکر کردن» و «اندیشیدن» ترجمه می‌شود. همان εὖν ἔμμεναι است که امروزه ترجمه می‌شود به: «هستنده هست». لیکن کشمکش با تعاطی کلمات سرانجام نویسنده را به یافته‌هایی دیگر می‌رساند. واژه اول ترجمه می‌شود به: «رخصت دادن به فراپیش‌قرار داشتن». واژه دوم ترجمه می‌شود به: «دل - نهادن» و «التفات». عبارت سوم

۱. بخش اول، گذار از درسگفتار ۷ به ۸.

۲. در متن اصل یونانی لگین (λέγειν) و لوگوس (λογος) آمده‌اند.

۳. بخش دوم، گذار از درسگفتار ۸ به ۹.

ترجمه می شود به: «حضور امر حاضر» و قول پارمنیدس چنین می شود: «مفید است رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و دل نهادن به: حضور امر حاضر». کلمات کانونی همان کلمات عبارت سوم است که باز از جهتی دیگر، یعنی به لحاظ نوع رویارویی با هستند، تاریخ متافیزیکی را رقم می زند که سرانجام در آن هستند از جمله خود انسان قلب به ابژه می شود.

اگر این یا آن هستند... پیشاپیش همچون امر حاضر آشکاره نبود، هستندگان هرگز نمی توانستند همچون ابژه یا برابرایستا ظاهر شوند... اگر $\epsilon\acute{o}\nu \epsilon\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ در معنای حضور امر حاضر در کار نبود، تفکر کانت هیچ محلی برای نوشتن حتی یک جمله نقد عقل محض نمی داشت...

اگر پیشاپیش هستی هستندگان در معنای حضور امر حاضر مستولی نبود، هستندگان نیز نمی توانستند همچون ابژه ها، همچون حیث ابژکتیو ابژه ها نموده آیند تا سپس همچون امر ابژکتیو برای هر برنهش و آمادگی طبیعت تصورپذیر [یا فراپیش نهادنی] و فرآوردنی گردند، طبیعتی که پیوسته و بی وقفه سیاهه ذخیره و اندوخته ای را که از آن می توان برون کشید آماده می کند. این آمایش طبیعت که بنا به اندوخته انرژی آن است از ذات پنهان تکنولوژی مدرن ناشی می شود.

اگر... هستی هستندگان، در معنای حضور، و در نتیجه برابرایستایی [یا ابژکتیویته] ذخایر برابرایستاده [یا ابژکتیو] در کار نبود، نه تنها موتورهای هواپیماها از کار می افتادند، بلکه اصلاً موتور هواپیمایی در میان نمی بود. اگر هستی هستندگان به صورت حضور امر حاضر متجلی نبود، هرگز الکتریسیته حاصل از انرژی هسته ای مجال ظهور نمی یافت و نمی توانست به طریق خاص خود انسان ها را به کاری که همه سر تکنولوژی تعیینش می کند منصوب کند.

بنابراین شاید این نکته بی اهمیت و ناچیز نباشد که آیا ما آنچه را $\epsilon\acute{o}\nu$ یعنی سرفصل تعیین کننده تفکر غربی - اروپایی می گوید می شنویم یا نمی شنویم؟^۱

نویسنده کتاب شگفت‌انگیز چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ در جهانی که بیم و امید همه سر تخته‌بند تشویش آینده است و در جهانی که اندیشه ناسودمند و به کارنامدنی در عمل زاید به شمار می‌آید، بیمی از آن ندارد که بر عجز تفکر در فایده‌رسانی تجربی و قدرت عملی و حل معماهای کیهانی صحه نهد.^۱ لیکن اگر چنین باشد که او با قدرت تفکری مجاب‌کننده پرده از حقیقتی برداشته باشد، ایرادهایی از قبیل چشمداشت عمل و سود به سادگی خدشه بر حقیقت او وارد نمی‌کنند. هر چه باشد، او فیلسوف و متفکر به معنای هستی‌شناس است.

۲. تأثیر و کشمکش‌انگیزی تفکر هایدگر

از هستی و زمان تا افادات

این کتاب مشتمل است بر دو دوره درسگفتار در دو نیمسال زمستانی و تابستانی در سال‌های ۱۹۵۱ و ۱۹۵۲ که مارتین هایدگر در دانشگاه فرایبورگ ایراد کرده است. پس از ممنوع‌التدریس شدن هایدگر در سال ۱۹۴۵ این درسگفتارها اولین و آخرین مجموعه درسی او در دانشگاه فرایبورگ است. انتشارات ماکس نیمایر^۲ در سال ۱۹۵۴ این مجموعه را همراه با افزوده‌های هایدگر منتشر کرد. مقایسه این کتاب با کتاب حجیم و شگفت‌آوری چون افادات در فلسفه (از رویداد خویشمندان)^۳ نشان می‌دهد که هایدگر در چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ تا چه حد پروای دانشجویان دارد. این کتاب‌ها، که هر دو بازنمای تفکر متأخر هایدگر و بازاندیشی در هستی و زمان هستند، مضامین مشترک بسیاری دارند. لیکن شیوه بیان و توضیح مطالب در کتاب اول به مراتب غامض‌تر و در عین حال بدیع‌تر از کتاب دوم است. افزوده‌های هایدگر

۱. بنگرید به بخش دوم، گذار از درسگفتار ۴ به ۵.

2. Max Niemeyer

3. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*

تحت عنوان *Stundenübergänge* یا به اصطلاح مرور درس جلسه پیش است. با این همه، این افزوده‌ها دوره به مفهوم متداول کلمه نیستند و غالباً مطلب گفته شده را به طریقی دیگر طرح و شرح می‌کنند به نحوی که در عین یادآوری مضامین درسگفتار قبلی تمهیدی نیز برای ورود به درسگفتار بعدی هستند. از کسی چون هایدگر بعید است که واژه *Übergang* را به معنای اصلی آن یعنی عبور و گذار نیز فرادید نداشته باشد. در هر حال، ما این افزوده‌ها را به «گذار» ترجمه کرده‌ایم مثلاً «گذار از درسگفتار ۱ به ۲». به علاوه، این گذارها در متن آلمانی در پایان هر یک از دو بخش کتاب آمده‌اند. ما آن‌ها را بینابین درسگفتارها آورده‌ایم. مثلاً افزوده درسگفتار ۲ را تحت عنوان «گذار از درسگفتار ۲ به ۳» پس از درسگفتار ۲ و قبل از درسگفتار ۳ آورده‌ایم.

کتاب چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ در سال ۱۹۶۸ با حمایت هانا آرنهت^۱ تحت عنوان *What Is Called Thinking?* به انگلیسی ترجمه شد.^۲ آرنهت در یادداشت پشت جلد این ترجمه کتاب را این‌گونه معرفی کرد: «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ برای آشنایی با تفکر هایدگر همان قدر اهمیت دارد که کتاب هستی و زمان. این کتاب یگانه ارائه سیستماتیک فلسفه متأخر هایدگر است و... شاید مهیج‌ترین کتاب هایدگر باشد.» آرنهت، که از نزدیک‌ترین شاگردان و دوستان هایدگر بود، پس از شهادت یاسپرس علیه هایدگر در کمیته متفقین به موازات نزدیکی به یاسپرس به طور یکسویه ارتباط خود را با هایدگر قطع کرد. این جدایی دیری نپایید. در سال ۱۹۵۰ او به دیدار هایدگر رفت. از این زمان نه فقط آرنهت بلکه یاسپرس نیز ارتباط و مکاتبه خود با هایدگر را که اینک خارج از آلمان - از یک سو، در فرانسه و از سوی دیگر، در شرق دور - فیلسوف بزرگی محسوب می‌شد از سر گرفت. آرنهت در این زمان برای

1. Hannah Arendt

2. Martin Heidegger, *What Is Called Thinking?*, trans. by Glenn Gray (Harper & Row, 1968).

ترجمه آثار هایدگر به انگلیسی در آمریکا فعالیت می‌کرد. این یار وفادار هایدگر تا زمانی که مرد هر سال هایدگر را در کلبه معروفش ملاقات می‌کرد. در سال ۱۹۷۶، یک سال پس از فوت آرنت، هایدگر نیز می‌میرد. البته هایدگر در مکاتباتش با یاسپرس و آرنت گه‌گاه به مضامین کتاب افادات اشاراتی دارد، اما این کتاب در زمان حیات خود او منتشر نمی‌شود. این دریافت آرنت که چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ یگانه ارائه سیستماتیک فلسفه متأخر هایدگر است امروز دیگر به نزد هایدگرشناسان درست نیست. فریدریش - ویلهلم فون هرمان،^۱ جون استمبو،^۲ کنت مالی،^۳ پرویز عماد و دیگرانی که فلسفه هایدگر را با جدیت مطالعه کرده‌اند جملگی اتفاق نظر دارند که افادات مهم‌ترین اثری است که معرف تفکر بازپسین هایدگر است. افادات کتابی است که هایدگر آن را در اواسط دهه سی همزمان با سلطه نازیسم بر آلمان و قبل از آغاز جنگ جهانی دوم به مدتی نسبتاً طولانی - به شهادت فون هرمان از سال ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ - نوشته است. حجم آن کمابیش در حد هستی و زمان است لیکن این کتاب برخلاف هستی و زمان نه به عنوان رساله‌ای دانشگاهی نوشته شده است نه برای خوانندگان دهه سی و اصلاً شاید نه با نگاه به مخاطبی که بنا باشد نویسنده مطالب را در نقش آموزگاری برای وی شرح و بیان کند. نظر هایدگر گویا آن بوده است که افادات در سال ۱۹۸۵ به چاپ رسد و به هر حال این کتاب در سال ۱۹۸۹، سیزده سال پس از مرگ وی در صدمین زادروزش، به عنوان جلد ۶۵ مجموعه آثار هایدگر منتشر می‌شود، و بدین سان در اواخر قرن بیستم کتاب عظیم دیگری از خالق هستی و زمان منتشر می‌گردد بی آن‌که مانند هستی و زمان چون بمبی جهان فلسفه را به لرزه درآورد - کتابی بس غریب و حیرت‌انگیز از حیث زبان، ساختار و مضمون.

بنابراین، به یک لحاظ می‌توان به هانا آرنت حق داد. او که یک سال قبل از

1. Friedrich - Wilhelm von Herrmann

2. Joan Stambaugh

3. Kenneth Maly

درگذشت هایدگر مرده بود اصلاً زنده نبود تا تولد هایدگری دیگر را در سال ۱۹۸۹ ببیند و در باره آن داوری کند. نوزاد حاصل از این تولد می‌نماید که یا سر زامرده است یا هنوز زمان او فرا نرسیده است. افادات جز در محافل فلسفی نادری هیچ سر و صدایی به راه نینداخت. دیگر هوای عالم فلسفه هوای جمهوری وایمار نبود. زمان زمان پسا ساخت‌گرایی، پست‌مدرنیسم و واسازی بود. زمان زمان میشل فوکو، ژان بودریار، ژاک دریدا، ژان - فرانسوا لیوتار و یورگن هابرماس بود. هایدگر در همین کتاب می‌گوید: «ما بسی آسان فراموش می‌کنیم که متفکر در آن‌جا که به چالش طلبیده می‌شود به نحوی اساسی‌تر تأثیر می‌گذارد.»^۱ و این حکم در باره خودش تا حد زیادی صدق می‌کند. کشمکش با آثاری چون چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ و به ویژه افادات هرگز در حد کشمکش با هستی و زمان نبوده است. در زمانه‌ای که ریطوربقای مدرن در کسوت رسانه‌های تکثیرپذیر صنعتی قادر است شب‌پره‌ها را عقاب و بی‌مایگان را نوابغ ماندگار جلوه دهد، گسترش تأثیر هایدگر در عین پرهیز و گریز وی از جنجال‌های رسانه‌ای و در عین ناهمسازی او با جزر و مدهای زمانه گسترشی اجتناب‌ناپذیر بوده است. شعارپراکنی له و علیه اندیشه یا اندیشمندی یک چیز است و کشمکش متفکرانه با قدرت مجاب‌کننده اندیشه‌ها چیزی دیگر است. این کشمکش تا آن‌جا که به هایدگر مربوط است بیش‌تر از زهدان هستی و زمان یا، به تعبیری دیگر، از دامن هایدگر اول زاده و بالیده شده است. شماری از نامدارترین متفکران قاره‌ای و حتی برخی از فلاسفه تحلیلی و پراگماتیست به طور خاص با هستی و زمان کشمکشی بعضاً عیان و بعضاً نهان را از سر گذرانده‌اند. اگرچه هایدگر خود پس از هستی و زمان دیگر کم‌تر از دازاین سخن گفت، آن‌گونه روانکاوی که کسانی چون مدارد بوس،^۲ لودویگ بینسوانگر^۳ و رولو می^۴ بنا نهادند به تاریخ هستی و فراخوان

۱. بخش اول، درسگنثار ۴.

2. Medard Boss

3. Ludwig Binswanger

4. Rollo May

فراسوی سوژه و ابژه، که در همین کتاب مضمونی مکرر است، ربطی ندارد. یکی از عناوین این روانکاوی «روانکاوی دازاین» است. اگر اثری از هایدگر در نظریه سیاسی آرنست و هربرت مارکوزه^۱ باشد به هایدگر متأخر چندان ربطی ندارد. سارتر، ارتگای گاست^۲ و موریس مرلو-پونتی^۳ سوژه انسانی را مضمون کارهای خود ساخته‌اند هرچند نامش را دازاین نهاده‌اند. از الهیات انتظار می‌رود که معنای امر قدسی را از چیزی چون بنیاد دسترس‌ناپذیر و مستور فراخوانی که از جمله در کتاب پیش رو همچون مرزی نهایی ترسیم می‌شود دریافت کند، لیکن تأثیر مشهور هایدگر در الهیات رودلف بولتمان^۴ و پاول تیلیش^۵ از وضعیت اگزیستانسیال و امکانات هستی دازاین بیش‌تر آب می‌خورد تا ندای هستی و آنچه در کتاب حاضر به عنوان همسانی دعا، شکر، فکر و ذکر بررسی می‌شود. نقد تند و تیز آدرنو در کتاب زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی گرچه با زبانی بعضاً بلاغی کل فلسفه اگزیستانس آلمان و همچنین شعر نورماتیک اشتفان گئورگه^۶ و راینر ماریا ریلکه^۷ را آماج هجوم قرار می‌دهد، تنها جایی که فارغ از توسل به زبان طنز و تمسخر به کشمکشی جدی کشیده می‌شود آن‌جاست که کلیت کاذب دازاین در به سوی مرگ بودن اصیل نقد می‌شود. زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی (۱۹۶۴) در دورانی نوشته می‌شود که بیش از سی سال از انتشار هستی و زمان می‌گذرد. هایدگر هرگز خود را درگیر جدل با منتقدانی که تا این زمان بسیار به او تاخته بودند نکرده بود، اما در آثارش تلویحاً به آن‌ها پاسخی داده بود. در سال ۱۹۶۴ هایدگر از هستی و زمان بسیار فاصله گرفته و در مقاله‌ها، درسگفتارها و آثاری چون کتاب حاضر بارها مضامین آن کتاب را بازاندیشیده بود. سال

1. Herbert Marcuse

2. Ortega y Gasset

3. Maurice Merleau-Ponty

4. Rudolph Bultmann

5. Paul Tillich

6. Stephan George

7. Rainer Maria Rilke

۱۹۶۴ سالی بود که قبل از آن همه آثار تفکر متأخر هایدگر یا نوشته یا منتشر شده بودند. از آن جمله‌اند نامه‌ای در باب اومانیزم، متافیزیک چیست؟، «پرسش در باب تکنیک»، نیچه، سرآغاز کار هنری و چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟. لیکن تا به امروز چالش‌های ضد هایدگری و تأثیرات هایدگر هر دو عمدتاً به هستی و زمان برمی‌گردد.

احتمالاً از آن‌جا که آبشخور تأثیر هایدگر هستی و زمان بود، آدرنو نیز آن مضامینی را با دقت فلسفی نقد می‌کرد که هایدگر خود مدت‌ها بود دست‌کم در نقد آن‌ها پیشدستی کرده بود. البته نقد آدرنو از جنس انتقاد هایدگر از خودش نبود. آدرنو در واپسین اثرش، یعنی تئوری حسانیات،^۱ به سرآغاز کار هنری، که فرآورده آشکار تفکر متأخر هایدگر است، توجه می‌کند. افزون بر این بسی بعید است که او در سال ۱۹۶۴ آثار متأخر هایدگر را نخوانده بوده باشد. آدرنو در جایی از زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی خانه‌ای فرضی و شاید واقع‌بوده را که مرکز مباحثه اصالتیان^۲ است صحنه‌آرایی می‌کند. آن را خانه رویارویی‌ها نام می‌نهد و شرکت‌کنندگان را به مادون و مافوق درجه‌بندی می‌کند. در باره مادون‌ها می‌گوید: «... گرچه آن انسان‌ها نیز بالاخره به همان خوبی می‌توانند در مباحثات شرکت کنند، چرا که آن‌ها نیز مادام که خودکشی نکرده‌اند، مشکل می‌توانند جز وجود داشتن کاری کنند.»^۳ ما نیز مشکل می‌توانیم این گفته آدرنو را نقیضه آنچه هایدگر، دوازده سال قبل از انتشار زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی، در کتاب حاضر در باره جمله «هستنده هست» پارمینیدس می‌گوید ندانیم:

سابقاً گفته این جمله نوری را که خاص خودش بود بر همه جا افکند به

1. *Asthetische Theorie*

۲. اصالتیان یا اصحاب اصالت عنوانی طعنه‌آمیز برای فلاسفه اگزیستانس آلمان است.

۳. آدرنو، تئودور، زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی، ترجمه سیاوش جمادی (تهران: ققنوس، ۱۳۸۵)، ص ۲۳۵.

طوری که مسئله‌انگیزی و پرسش‌سزایی آن در این پرتو محو شد. از پی تاریکی عجیبی که آن را به چیزهایی چون فروپاشی و سقوط مغرب‌زمین کاری نیست آن پرتو روشناکم کم از نظر ناپدید شد. مقالِ جمله به صورت امری بدیهی درآمد: «هستنده هست.» آخر مگر بناست هستنده، که خود پیشاپیش هست، جز آن که «باشد» چه کند؟^۱ امروزه... آدمی می‌پرسد: «هستنده معلول چیست؟»... در این گونه پرسش طرح کردن‌ها این امر که دلالت «هستی» با دلالت «واقعیت» [یا «فعلیت»] همسان است نزد آدمی امری بدیهی فرض می‌شود.^۲

چنان است که گویی هایدگر در سال ۱۹۵۲ پیش‌بینی کرده است که زمانی این جمله که «هستنده هست» به این عنوان که توضیح و اوضحات است دستاویز خرده‌گیران قرار می‌گیرد و بنابراین، درست یا غلط، به دنبال قطعه‌بالا در این باره از خود و در واقع از پارمنیدس دفاع می‌کند. اما مسلماً پیش‌بینی خاصی در میان نبوده است. می‌توان گفته‌آدرنو را با تبدیل «آنها» به «ما» از پی جمله هایدگر آورد:

«هستنده هست.» آخر مگر بناست هستنده، که خود پیشاپیش هست، جز آن که «باشد» چه کند؟ چرا که ما نیز مادام که خودکشی نکرده‌ایم، مشکل می‌توانیم جز وجود داشتن کاری کنیم.

می‌نماید که گوینده این جملات شخصی واحد است که طبع طنزش در جمله دوم بیش‌تر گل کرده است، اما در اصل قضیه این است که «متفکر در آن‌جا که به چالش طلبیده می‌شود به نحوی اساسی‌تر تأثیر می‌گذارد». مراد آن نیست که آدرنو و به طور کلی مکتب فرانکفورت بهره‌عمده‌ای، یا اصلاً بهره‌ای، از فلسفه هایدگر برده‌اند. پیدا و هویدا است که مارکسیسم تجدیدنظرطلب با هستی‌شناسی هایدگر چندان اشتراکی ندارد. لیکن، همان‌طور که هایدگر خود می‌گوید، تأثیر الزاماً بهره‌گیری از اقوال متفکران، اندوختن آن‌ها و مبدل

۱. تأکید از مترجم است.

۲. بخش دوم، گذار از درسگفتار ۶ به ۷.

ساختن جملات آنان به کلیشه‌های هرجایی نیست. مبارزه و کشمکش تأثیری اساسی‌تر است و تاریخ اندیشه مدرن غرب آوردگاه چنین کشمکشی است. همچنین، برای رفع سوء تفاهمی احتمالی بی‌درنگ باید افزود که حتی تأثیر آن هم در جهانی که حکم نهایی اعتبار امور را «در جایگاه‌های افکار عمومی از دور هدایت شده یا در بازارهای بورس مشغله فرهنگ یعنی در جاهایی می‌جویم که اداره ساز و کارها یکسره به دست واپسین انسان است»^۱ نه ملاک عظمت است نه معیار حقیقت. «افلاطون را از آن رو بزرگ‌ترین متفکر مغرب‌زمین می‌دانند که افلاطون‌نیم یا، به دیگر سخن، آنچه از پی افلاطون... پذیرفته و تحویل گردیده است مسلماً توانمندترین نفوذ را بر تفکر غربی اعمال کرده است. اما آیا بی‌چون و چرا معلوم‌مان است که بزرگی متفکری را در هر حال می‌توان با عرض و طول تأثیرش محاسبه و با وسعت اقبالی که کسب کرده است ارزیابی کرد؟»^۲ تأثیر هر قدر نیز که گسترده و شاخه شاخه باشد ارزشی حقیقی ایجاد نمی‌کند. برخلاف سیاست، در فلسفه عدد حقانیت نمی‌آورد. حتی در سیاست نیز وقتی صرفاً شماره و گستره غایت مطلوب باشد، مردم‌فریبی مردم‌سالاری یا دموکراسی را ابزار مصلحت‌اندیشانه دیکتاتورهایی چون هیتلر و موسولینی قرار می‌دهد که اساساً هیچ ارزشی برای دموکراسی قائل نیستند و دموکراسی تا وقتی برایشان ارزش دارد که ورق را به نفع آنان برگرداند.

۳. طرح تفکر همچون فراخوانی نزدیک و دور

و زمینه‌ها و چالش‌انگیزی‌های این طرح

شنیدن نام بزرگی که صفات جلیلی در باب نقش و تأثیرش زبانزد است بدو چیزی نیست جز شنیدن اسمی که مسمای آن و همراه با آن تعلق اسم و مسما

۱. بخش اول، گذار از درسگفتار ۶ به ۷. ۲. بخش دوم، درسگفتار ۷.

در شیاع گم شده است. تفکری که فارغ از شیاع، آهنگ پی جویی مدلول اسمی دارد گاه در راه بُن سوی بازگشت به اصل و ذات می افتد و گاه به صورت مطلقاً مدرن بودن همچون آنچه آرتور رمبو^۱ به آن فرا می خواند بروز می کند. آن جا که سهروردی می گوید «قرآن را چنان بخوان که گویی تنها بر تو نازل شده است» یا آن جا که تولستوی در کتاب هنر چیست؟ برخلاف آمد عادت آثار شکسپیر، باخ، بتهوون و نام های مشهور دیگری را بی ارزش تلقی می کند در هر حال آهنگ تفکری به گوش می رسد که در صدد گذار از علمی است که در وقوف بی حاصل به تأثیر و آوازه این یا آن نام درجا می زند. بر این نمط در نخستین گام در راه واشکافی تأثیر هستی و زمان گفته خود هایدگر دلیل راه می گردد: «متفکر در آن جا که به چالش طلبیده می شود به نحوی اساسی تر تأثیر می گذارد.» فهم این تأثیر نیازمند ورود به کشمکش هایی است که با آن ملازم بوده اند. و این ورود در آن جا که از نام ها دکان و چماق و حصار ساخته می شود ممکن نمی گردد. در این جا طرح تأثیر هایدگر نه بدان معناست که هایدگر قطعاً و مطلقاً مبدأ و مرکز صدور تأثیر بوده است، اگرچه هر چه باشد رخداده ها حکایت از آن دارند که نام هایی چون هگل، مارکس، کانت، هوسرل و هایدگر در تاریخ اندیشه مدرن نقشی تعیین کننده و خط دهنده داشته اند. مسلماً اگر نویسنده کتاب حاضر هایدگر نبود، ما نیز از تأثیرات نام دیگری سخن می گفتیم. با همه این ها، واشکافی تأثیر هر نامی در اندیشه مدرن نام های دیگری را در میان می آورد که چه بسا به همان اندازه منشأ اثر بوده اند. کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ^۲ در سال ۱۹۲۳ نوشته می شود. لوسین گلدمن^۳ بر آن است که بخشی از هستی و زمان پاسخ جدل آمیزی به تاریخ و آگاهی طبقاتی است.^۴ کاوش در این تأثیر و تأثرها چه بسا معلومان کند که

1. Arthur Rimbaud

2. Georg Lukács

3. Lucien Goldmann

۴. بنگرید به لوکاچ، جرج، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه زنده یاد محمدجعفر پوربند (تهران: نشر تجربه، ۱۳۷۸)، ص ۵۷.

عظیم‌ترین تأثیرات از آنچه هیچ نشانی از عظمت بر جبین ندارد صادر شده باشند، یا برعکس اندیشه‌ای که خاموش و گمنام از بغل گوش نانیوشای مردمان عبور کرده و ظاهراً در تهینا گم شده است نیروی عظیم‌ترین تأثیرات را در خود نهان دارد. به قول نیچه «خاموش‌ترین کلماتند که طوفان‌زاینده». در حقیقت تفکر از جایی آغاز می‌شود که چیزی خود از جانب خود ما را به تفکر فراخواند، و این هم به طور کلی برای تفکر تاکنونی دریافتنی است و هم با راه و روش پدیدارشناسی همخوان است. این چیز ممکن است انضمامی‌ترین امور پیرامون باشد؛ و اساساً اگر جز این باشد، تفکر دیگر نه تفکر بل چیزی چون ایمان یا عرفان است که به گفته هایدگر نه قابل اثبات است نه نیازی به اثبات دارد.^۱ هم از این روست که به نزد هایدگر پیشداوری سد راه تفکر است، اما تفکر بی‌پیشفرض ادعایی است گزاف و نخوت‌آلود. هم از این روست که وی بر آن است که «فلسفه از این پرسش نهان‌مانده [که چه باشد آنچه خوانندش تفکر] به غایت دور می‌شود آن‌گاه که کارش به این اندیشه می‌کشد که تفکر باید از شک آغاز گردد.»^۲

هایدگر بر آن است که وقتی فلسفه قرون وسطی و فلسفه عصر جدید ماهیت یونانی لوگوس و نوس را بنا به مفهومی که از ratio دارند توضیح می‌دهند با این توضیح به جای آن که روشن کنند در ظلمت فرومی‌برند. «روشنگری برآمدگاه ذاتی تفکر را تاریک می‌کند.»^۳ هیچ چیز مرموزی در کار نیست. آنچه را هایدگر در باب فراخوانش یا ندای امر اندیشیدنی می‌گوید، چه درست باشد چه نادرست، به درستی نفهمیده‌ایم اگر گمان بریم که از نوعی وحی و الهام حکایت دارد. مسئله بسی ساده‌تر از آنی است که، مثلاً، آدرنو در قطعه نقل شده تصویرش می‌کند. هنوز ندای «بازگشت به سوی خود چیزها» در حضور امر حاضر به گوش می‌رسد. هایدگر هنوز

۲. بخش دوم، درسگفتار ۹.

۱. بنگرید به بخش دوم، درسگفتار ۵.

۳. همان.

پدیدارشناس است و بلکه تلویحاً می‌رساند که پدیدارشناسی ریشه در یونان باستان، ریشه در الثیا یا نامستوری، ریشه در لوگوس و نوس و حضور امر حاضر دارد. در حقیقت «بازگشت به سوی خود چیزها»، که شعار مدرسه پدیدارشناسی هوسرل بود، انتشار جنجال‌برانگیز هستی و زمان که حتی تا به امروز در میان آثار پدیدارشناسان شاهکاری یگانه و طرفه به حساب می‌آید، انتشار تاریخ و آگاهی طبقاتی که شاید قوی‌ترین و محکم‌ترین تحلیل فلسفی نظریه‌های اقتصادی مارکسیستی باشد و بالاخره تلاش‌های نظری و عملی رزا لوکسمبورگ^۱ و بعدها تأسیس مکتب فرانکفورت و رخدادهای دیگر در هنر، تئاتر، سینما و ادبیات در زمان جمهوری وایمار، به لحاظ مقاصد و غایات، مشترکات شگفت‌انگیزی داشتند که مشکل می‌توان آن‌ها را به نوعی همقرانی تصادفی نسبت داد. مارکس بالاخره فلسفه را به انقلاب اکتبر کشانده بود. جهان به جوش و خروش آمده بود. تز معروف ایدئولوژی آلمانی مارکس در باب تغییر جهان کار خودش را کرده بود. به نحوی که شاید عجیب و حتی برای برخی از متفکران چپ و سوسه‌انگیز بوده است، رشته بنیادینی هوسرل، هایدگر و لوکاچ را به هم می‌پیوندد که تفصیل و تعلیل دقیق آن به نوشتن رساله‌ای نیاز دارد: آگاهی حقیقی یا آگاهی از واقعیت را اندیشه‌های فردی تعیین نمی‌کند. صرفاً برای یافتن سرنخ - سرنخی برای پژوهشی گسترده - می‌توان به فصلی از تاریخ و آگاهی طبقاتی تحت عنوان «آگاهی طبقاتی» اجمالاً نظر کرد. سرلوحه آن جمله‌ای است هستی‌شناختی از خانواده مقدس کارل مارکس: «مسئله این نیست که در لحظه‌ای معین این یا آن پرولتر و یا حتی کل پرولتاریا چه چیزی را هدف خود می‌داند. مسئله این است که پرولتاریا چه هست و بر اساس هستی خویش، از نظر تاریخی چه کاری را ناچار است انجام دهد.»^۲ در یک کلام: دیگر آن زمان که جمجمه‌ها جهان را

1. Rosa Luxemburg

۲. جرج لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ص ۱۵۳.

جعل کنند به سر آمده است. لوکاچ قصد مرکزی سرلوحه یاد شده را ترجیع‌بند فصل «آگاهی طبقاتی» می‌گرداند. سرچشمه راستین تاریخ مناسبات انسان‌هاست.^۱ و این مناسبات جامعه است به مثابه کلیت انضمامی^۲ و در عین حال مناسبات این فرد با آن فرد که ذهنیاتی رد و بدل کنند نیست. هایدگر نخستین وضع هستی آدمی را برحسب ابزار و مثلاً کارگاه نجاری نشان می‌دهد. به نظر مارکس، سرمایه شیء نیست، «بلکه رابطه اجتماعی بین اشخاص به میانجی‌گری اشیاست». مارکس این مناسبات هستی‌شناسانه را به روایت لوکاچ این‌گونه انضمامی می‌کند: نه مناسبات فرد با فرد بل مناسبات کارگر با سرمایه‌دار، زارع با زمین‌دار.^۳ لوکاچ آگاهی پرولتاریا را بدین‌سان یگانه صورت آگاهی صادق می‌داند که اولاً مستقل از اندیشه‌های فردی – همان اندیشه‌های ایدئالیستی که هوسرل آن‌ها را افسانه‌بافی می‌دانست – و ثانیاً عین عمل است.^۴ می‌توان مطلب را به این صورت چکیده کرد که «بازگشت به سوی خود چیزها» خودش پدیدار زمینه و زمانه‌ای است که در آن داستان‌های شیرین فیلسوفانی که از اندیشه فردی خود جهان و سیستمی سخت و استوار بنا می‌کردند دیگر به پایان رسیده است. خود چیزها، خود مناسبات انضمامی و خود زندگی عملی اکنون باید نقش فرزندگان را ایفا کنند. آگاهی صادق چیزی نیست که فارغ از وضعیت عالم کسب شود. آگاهی گشودگی بر وضعیتی است به مثابه یک کل که فرد در درون آن است. لوکاچ واژه‌های «پرده»،^۵ «مانع عینی»^۶ و «شفاف»^۷ را به حسب تصادف به کار نبرده است. رشته‌های مشترک، یا دست‌کم مسائل همانندی که متفکران پاسخ‌های گونه‌گون به آن‌ها می‌دهند، حتی اگر همچون پدیدارشناسی هایدگر از آغازهای دوردست سر در آورند در هر حال داعیه استقلال اندیشه‌ها از

۲. همان، ص ۱۵۹.

۴. همان، ص ۱۹۰.

۶. همان، ص ۱۶۵.

۱. همان، ص ۱۵۷.

۳. همان، ص ۱۵۸.

۵. همان، ص ۱۸۴.

۷. همان، ص ۱۶۷.

زمینه‌ها و زمانه‌ها را محل تردید قرار می‌دهند. برعکس، رویارویی با بحرانی واقعی کلید باب اندیشه‌ها را می‌چرخاند.

در کتاب حاضر نیز پدیدارشناسی هنوز در جستجوی رهایی از تاریکی عصر مدرنی است که در آن تصور به معنای باز نمود و پیش‌نهشته معیار تفکر است. حضور امر حاضر، برخلاف تصور، «خود چیز» محسوب می‌شود. تفکری که با ratio یا عقل اعداداندیش خود را توضیح می‌دهد و در عصر مدرن با پیشفرض یا پیش‌نهشت همین عقل داعیه آغازیدن از بی‌پیشفرضی و شک دارد تفکری است که صدای خود چیزها را - که در این جا امر حاضر یا فراروننهشته نامیده می‌شوند - در خرد ابزاربین و اعداداندیش و در نحوه نوشتاری و شنیداری بیان آن خاموش می‌کند. معنای سکنا و اقامت نیز، که آدرنو در تصویر خانه خیالی یا واقع‌بوده‌ای به نام خانه رویارویی‌ها لوئش می‌کند، جدا از درستی و نادرستی اصل مطلب همچون بیش‌تر مضامین فلسفه متأخر هایدگر بدو^۱ به درستی فهمیده نشده است. قضیه چندان دشوار نیست و حتی می‌تواند فیلسوفی از نوع لوسین گلدمن را بر آن دارد که هایدگر را از جمله پیشاهنگان مکتب دیالکتیک و هم‌ردیف با هگل، مارکس و لوکاج قرار دهد.^۱ «بدین سان نهش اکنون ناگاهان همچون نسبتی عیان می‌شود که از بن و بنیاد بر اقامت آدمی بر زمین حکمفرماست بی آن که هرگز پرسیده باشیم که این نسبت از کجا ریشه می‌گیرد. پس λέγειν در مقام نهش و رخصت دادن به قرار داشتن آیا در میان غرابت‌های رایج در هستی انسانی چیزی نامعمول و وحشتناک است؟»^۲ یا چیزی رمزآلود و خرافی است؟ اگر به سادگی، به جای نقل شنیده‌های دهان به دهان در باره هایدگر، نوشته‌های او را بدون هراس از دشواریشان بخوانیم، نه فقط پاسخ منفی است بل چه بسا ما نیز - البته به تعبیری خاص - با لوسین گلدمن همداستان شویم. چرا؟

1. Lucien Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. by Henry Maas (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), p. 25.

۲. بخش دوم، گذار از درسگفتار ۸ به ۹.

چون اولاً، به اعتباری، آغازیدن از امر واقع یا، به تعبیری دیگر، از امر انضمامی وجه همانندی و اشتراکی میان مارکس، هایدگر، لوکاج، پارمنیدس، هوسرل و دیگر پدیدارشناسان، کی‌یرکگور و سایر فلاسفه‌اگزستانس و شاید نام‌ها و اندیشه‌هایی دیگر برقرار می‌کند. مارکس و نیچه نه علت بل محصول عصری بودند که فلسفه برای نجات خود از تئوری و، به تعبیر مارکس، از محصور بودن در جمجمه آلمانی‌ها تکاپو می‌کرد. در حیطة پرکشمکش این گفتمانِ ظاهراً یکدل این که تفکر چه هست و چه نیست محل نزاع یا، به اصطلاح، پروبلماتیک اجتناب‌ناپذیری است. چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ پاسخی است به هر دوی این پرسش‌ها که به هیچ وجه بنا نیست پاسخی نهایی و مختوم باشد و نمی‌تواند چنین باشد. کاملاً پیداست که این گشوده‌مانی نه محض فروتنی است و نه گونه‌ای خراج دادن به روح دموکراتیک زمانه. این ادعایی است که اثبات آن منوط به توضیح مفهومی است که هایدگر از واژه «راه» منظور دارد. می‌دانیم که در هستی و زمان نوع خاصی از پدیدارشناسی به عنوان روش در سراسر کتاب فرادید قرار می‌گیرد. تنها در بند پایانی است که سخن از راه (Weg) می‌رود. این بند با پرسشی پایان می‌گیرد که سرآغاز گشتِ تفکر هایدگر است. پرسش این است: «آیا طریقی [یا راهی] هست که از زمان سرآغازین به معنای هستی راه برد؟ آیا خودِ زمان خود را همچون افق هستی آشکاره می‌کند؟»^۱ گویی دزاین - یا سوژه‌ای که به لحاظ هستی‌شناختی درست فهمیده شده باشد - به یکباره محو می‌شود. به جرئت می‌توان از زبان مارکس و همچنین پدیدارشناسانی چون هوسرل و مرلو-پونتی تطوری در «ابژه‌های تجربه» کانتی را بدین سان بیان کرد: تفکر باید از امر انضمامی، از فاکتیسسته یا واقع‌شدگی، از خود چیزها و در یک کلام از امور نزدیک آغاز گردد. چیزی که ما را عملاً و

۱. مارتین هایدگر، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶)، ص

حضوراً درگیر کرده است، چیزی چون مرگ ناگهانی کسی که دوستش می‌داریم، چیزی چون ستمی که بر زحمتکشان در چرخه بی‌رحم سرمایه‌داری می‌رود، یا چیزی چون همه آنچه فریاد دادخواهی ایوب را در برابر یهوه جاودانه کرد. در نگاه نخست می‌نماید که هایدگر همین گزاره را به بیانی که به مراتب زنده‌تر و درست‌تر است بیان می‌کند: تفکر از جایی آغاز می‌شود که امری اندیشیدنی ما را به تفکر در باره خود فراخواند. اگر بگوییم تفکر باید از X یا Y آغاز شود، با این «باید» تکلیف‌گزینی را برای سوژه متفکر تعیین کرده‌ایم که با ذات و قاموس تفکر نمی‌خواند. این «از» ناظر به ابژه یا برابر استایی می‌گردد که هر قدر نیز واقعی و انضمامی باشد به محض تبدیل شدن به نقطه عزیمت موجب می‌شود که بسیاری از ابژه‌های دیگر به دست نسیان سپرده شوند. شک دکارتی به محض رسیدن به قضیه کوگیتو این قضیه را وارد نوعی بازی پروکروستی می‌کند.^۱ هایدگر نمی‌گوید تفکر به طور تصنعی یا اجباری از X یا Y آغاز شود. حرف او به سادگی این است: تفکر نوعی فراخوان است. فراخوان چیزی نیست که ما با عزم و آهنگ، از سر انگیزه‌ای نفسانی، یا از سر ستیزه و خصومت از سویه خود آغاز کنیم. تفکر از جدل‌ورزی حاصل نمی‌آید. «هرگونه جدل‌ورزی هم از پیشین وهله از رهیافت به ایستار تفکر فرومی‌ماند.»^۲ تفکر هم‌ایستاری و هم‌ستیزی نیست. تفکر موضع‌گیری له یا علیه چیزی نیست. تفکر بندگی عادات، مشهورات، مدهای روز و بار فراداده‌های فرهنگ و فراداهش نیست. تفکر خراج‌گزار قیل و قال‌های «از دور اداره شده»^۳ آ‌ی که با فن ری‌طور بقای مدرن توده‌ها را

۱. پروکروست دیوی است در اساطیر یونان که اسیران خود را به تختی می‌بندد و برای آن که آن‌ها را به قامت تخت درآورد بسته به کوتاهی یا بلندی قد یا پاهای آن‌ها را آن‌قدر می‌کشد که با تخت هم‌اندازه شوند یا به همین مقصود بخشی از پاهای آن‌ها را می‌برد.

۲. بخش اول، گذار از درسگفتار ۱ به ۲.

۳. کنایه‌ای است از تلوویزیون. tele-vision یعنی دور - منظر. در آلمانی Fern - sehen یعنی

مدهوش نام‌ها، آوازه‌ها و گستره تأثیر آن‌ها می‌کنند نیست. خلوت، یکبارگی و نابهنگامی تفکر امری است و دام‌های رهنمی چون وسوسه زیاده‌نویسی، بلاغت و خطابت امری دیگر. تفکری که در چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ به شیرجه رفتن، دل به راه زدن و به کار دستی مانند می‌شود اساساً همان قدر بیرون از تأثیرات شایع و افسون هنر خوش‌زبانی (*ars bene loquendi*)^۱ است که کتاب افادات راهی به گفتمان عصر پست‌مدرن نیافت. این سخن‌ها نا آرنت که به وضوح به تفکر بازپسین‌هایدگر راجع است ما را از درازنفسی معاف می‌کند:

طوفانی که از تفکر‌هایدگر می‌وزد، همچون طوفانی که از پی هزاران سال هنوز از آثار افلاطون به سوی ما می‌وزد، در قرن ما ریشه ندارد. این طوفان از سرآغازین زمان‌ها برمی‌خیزد و آنچه پس‌پشت می‌نهد امری است کامل که همچون هر امر کاملی به سرآغازین زمان‌ها برمی‌گردد و در سرآغازین زمان‌ها خانه می‌کند.^۲

لیکن همین دوری سبب‌ساز جدل علیه‌هایدگر می‌گردد. به باور آدرنو،

آنچه از این ژست جدیت جدی‌تر است دلهره بیکاری است که در کمین همه اتباع تمام کشورهای نشسته است که سرمایه‌داری پیشرفته بر آن‌ها حاکم است.... مادام که تولید صرفاً به قصد تولید انجام می‌گیرد هر کس می‌داند که بر حسب تحولات تکنولوژی ممکن است مصرف‌شده و دورانداختنی به حساب آید.^۳

اما به موازات تعمیق کشمکش تأثیر نیز اساسی‌تر می‌شود. هایدگر ظاهراً سر در کار خود دارد، لیکن این‌گونه دردهای زمانه را، چنان‌که در نامه‌ای در باب

۱. یکی از تعاریف rhetoric وقتی آن را با دستور زبان مقایسه می‌کنند: دستور زبان *ars recte loquendi* یا هنر درست سخن گفتن و rhetoric هنر خوب و خوش سخن گفتن است.
2. «Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt» in H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, s. 184.

۳. آدرنو، همان، ص ۲۶۶.

اومانسیم ادعا می‌کند، نادیده نگرفته است. آنچه از دید آرنه به قرن ما تعلق ندارد و جدیتی که آدرنو آن را به «عقب کشیدن عقربه‌های ساعت تاریخ»^۱ تعبیر می‌کند به نزد هایدگر جدی‌ترین مسئله همین زمانه است.

آنچه بدو با آن رویارو می‌شویم هرگز آنچه نزدیک است نیست بل همواره تنها امر عادی است. این عادیات را قدرتی است سهمگین که عادت سکنی در امر ذاتی را از ما سلب می‌کند، و ای بسا چنان محتوم و قطعی چنین می‌کند که دیگر هرگز به ما رخصت واصل شدن به سکنایی نمی‌دهد.^۲

بازگشت به خود چیزها و رویکرد به امر نزدیک، امر انضمامی، امر حاضر و اکنونی و اینجایی، و آغازیدن از درون جهان و مناسبات انسانی قصه‌ای ناتمام است و افزون بر آن قصه‌ای مکرر. قصه‌های مکرر را ابتدال تهدید می‌کند. این گونه قصه‌ها از فرط تکرار هرجایی می‌شوند؛ در کوی و برزن ورد زبان‌ها می‌گردند. دستاویز تن‌آسانی فکری و فکرت‌گریزی می‌شوند. و سرانجام گفته‌ای می‌شوند که گوینده‌ای می‌گوید بی آن که بداند چه می‌گوید، گفته‌ای هویت‌بخش برای اخلاف تکثیرپذیر پوتیوس پیلاتس که خود نمی‌دانند چه می‌کنند،^۳ یا چه بسا می‌دانند چه می‌کنند، و خوب هم می‌دانند، اما چون همگان، خود را به کری و کوری می‌زنند.

قصه عمل و نظر، حصول و حضور، صرفاً به عصر جدید تعلق ندارد. قصه‌ای است دیرینه که پیشینه آن را می‌توان تا پولیس افلاطون، اکونومیای ارسطو، جنبش سوفیست‌ها و قبل و بعد آن پی گرفت. این‌که شور حضور و شهود در عین اشتیاق به بنیادها و آغازها در جنبش پدیدارشناسی با قصه عمل، که امروزه لاجرم طرح موجود سیاسی را پیش می‌کشد، چه می‌کند و چه کرده است در ایران به ویژه قبل از انقلاب غالباً بخش محذوف مباحث هایدگرشناسی و پدیدارشناسی بوده است. رویکرد به امر حاضر و عطش امر

۱. همان، صص ۷۰ - ۲۶۹.

۲. بخش دوم، درسگفتار ۲.

۳. اشاره به فرق کلاسیک آگاهی کاذب و صادق. بنگرید به لوکاج، همان، صص ۵-۱۶۴.

واقع صرفاً مسئله برهه خاصی از تاریخ غرب نیست. تفکر چگونه می‌تواند تفکر بماند بی آن که امر حاضر را قربانی کند؟ می‌گویند هانا آرنه، شاگرد شیدای هایدگر، روزی به هورکهایمر گفت که هیچ‌کس بهتر از هایدگر ترس آگاهی رویارویی با مرگ را نشان نداده است. هورکهایمر به آرنه پاسخ داد: «افسران اس‌اس این کار را بهتر انجام داده‌اند.» آیا این نمی‌تواند خود سرنخی برای نقدی بن‌سوتر باشد؟

۴. تفسیر قول پارمنیدس

ظاهراً امر دور دست به نزدیک هایدگر بنیاد همه امور نزدیک زمانه ماست. این نگرش نمی‌تواند مسئله بیکاری، بحران اقتصادی، بحران مصرف، شیوه تولید و مانند آن‌ها را کلاً نادیده گیرد. حتی، برخلاف تصور رایج، نمی‌تواند دشمن علم و تکنولوژی باشد. این که تفکر فراخوان به راهی است که در آن فراخواننده یا نادی، فراخوانده یا منادا را به دنبال خود می‌کشد توصیفی است که راه را معنا می‌کند. کشمکش هایدگر با متفکرانی که فراخوانده دردهای عاجلند همه سر بر سر آن است که همه این فراخوان‌ها و نیز کل نظام تکنیک سیاره‌ای گوشی برای شنود آنچه بنیاد نهان است ندارند. هایدگر در واپسین مصاحبه خود با اشپگل در باره کتاب چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ می‌گوید: «شاید این نیز نشانه عصر ما باشد که در میان همه آثار منتشر شده من درست این اثر است که کم‌تر از همه خواننده می‌شود.»^۱ به زبان خودمانی حرف هایدگر آن است که ما در کشاکش مصائب و معضلات عصر مدرن اصل مطلب را فراموش کرده‌ایم: زمانی که موجود فرایش نهشته شد نوعی رویارویی با عالم و آدم نیز آغازیدن گرفت.

قول پارمنیدس از زبان الهه دادگری سخنی است به صورت فرمان به

1. *Der Spiegel*, 31 Mai 1976, Nr. 23/1976, s. 214.

معنای رهنمود و فرمودمان نه امریه‌ای اجباری. این رهنمود به راهی اشاره می‌کند که رهرو آن را با قهر و الزام نمی‌تواند پیمود. امروزه این قول ترجمه می‌شود به: لازم است گفتن و هم اندیشیدن که هستند. *χρη* را به «باید» یا «لازم است» ترجمه می‌کنند. ریشه‌گشایی‌های هایدگر را تکرار نمی‌کنیم. در حدی که در این جا لازم است می‌گوییم که هایدگر با ارجاع به مصدر *χράομαι* (خواستن، آرزو کردن، استفاده کردن، به کار گرفتن) بر آن است که این فعل را باید چنان ترجمه کنیم که کاربرد، استفاده و در نهایت چیزی چون متکسیس (*μέθεξις*) افلاطونی یا بهره‌مندی و مشارکت از آن مستفاد گردد. بنابراین *χρη* باید مهیاکنندهٔ دووجهی بودن هستند و هستی که در *εὐόνεμμεναι* نهفته است باشد. حرف هایدگر آن است که ندایی پارمنیدس را به سوی ذاتی ره می‌نماید که آنچه فراپیش نهشته از آن بهره‌مند می‌شود. بعداً در بند ۸ در بارهٔ معنای ذات به نزد هایدگر توضیح خواهیم داد. بحث گرامری هایدگر در بارهٔ *participation* به همین بهره‌مندی و مشارکت راجع است. معمولاً دستورنویسان این اصطلاح را به وجه وصفی ترجمه می‌کنند. ما نیز چنین کرده‌ایم اما برای انتقال مقصود نویسنده «وجه اشتراکی یا مشارکتی» را هم به آن افزوده‌ایم. *χρη* را به «مفید است» یا «مفید فایده است» ترجمه کرده‌ایم، و می‌دانیم که این معادل‌ها کاملاً وافی به مقصود نیستند. هم از این رو، توضیحاتی در پانوشته لازم آمده‌اند. ندا پارمنیدس را به کاری هدایت می‌کند نه به *speculation* یا *reflection* (نظورزی و تأمل) و نه به طور کلی به *theoria* یا نظریه. هم از این رو، *νοεῖν* نیز نباید اندیشیدن به معنای مدرن باشد. سخن از نوعی رفتار است که از نظر نویسنده با منطق ارسطو به راهی منحرف می‌شود که نه فقط متافیزیک مغرب‌زمین بل علم، تکنیک، مناسبات انسانی، شیوهٔ ظهور قدرت، و نوع رویکرد به طبیعت و خلاصه همه چیز انسان را تعیین و مقدر می‌کند. به زبان ساده‌تر، هایدگر قول پارمنیدس را چنان تفسیر می‌کند که پیشاپیش منتقدانی را خلع سلاح می‌کند

که می‌پندارند وی راه حل مصائب و معضلات عصر مدرن را در تغییر نظریه و اندیشه می‌داند. تفکر کار دستی است؛ تفکر شیرجه رفتن است. تفکر با دست ملازم است، تفکر ساختن صندوقچه است. این حرف‌ها یعنی چه؟ این حرف‌ها یعنی: مفید آن است که هستند از حیث هستی‌اش رخصت یابد تا فراپیش نهاده شود و ما دل به آن نهیم. اهمیت این سخن به نزد مفسری که هایدگر باشد در این حد است: معضل انسان غربی از وقتی آغاز شد که در قول پارمنیدس فعل λέγειν متعدی شد؛ از وقتی که به جای آن که بگذارد و رخصت دهد تا موجودات خود آن‌چنان که هستند فراروی او قرار گیرند با فعل متعددی stellen یا قرار دادن و نهادن و بعداً با vor - stellen یا فراپیش - قرار دادن بر آن‌ها تعدی کرد و در نهایت این تعدی دامن خودش را نیز گرفت؛ چه، خودش نیز قلب به ابژه و در نهایت آلت سبیرنتیک و پابسته هوش مصنوعی شد. این که تأثیر هایدگر در عین همه یورش‌هایی که به او شده حتی در منتقدانش ناگفته و نهانی وجود دارد احتمالاً از همین گونه شیوه طرح مسئله آب می‌خورد که چیرگی بر قدرت مجاب‌کننده آن آسان نبوده و نیست. این‌گونه توضیح در باب legein و stellen این ادعای نویسنده را در معرض داوری می‌نهد که وی را با بازی لفظی کاری نیست. شاید بتوان چنین دریافت که فرموده قول پارمنیدس دعوت به نوعی کارورزی با هستند است به نحوی که هستند خودش باشد. خود بودن هستند در کتاب حاضر به نحوی استادانه شفاف می‌شود، گرچه در نگاه نخست چنین نمی‌نماید. ترجمه ἐόν ἔμμεναι به Seiende seiend اقتضا می‌کند که به فارسی بگوییم: «هستنده هستند» با این قید که هستند اول اسم و هستند دوم صفت است. این عبارت البته برای هر کس که به جای دل دادن به خوانش متن آن را موضع دارانه مطالعه کند چیزی نیست مگر دوباره‌گویی مضحک. اما با اندک توجهی به توضیحات نویسنده درمی‌یابیم که «هستنده هستند» یا «هستومند هستان» یعنی هستند آن‌گونه که خودش از جانب خودش در هستی‌اش

همچون آنچه پیش از X یا Y بودن است حاضر شود و نه همچون آنچه منقاد سوژه‌ای است که موجود یا هستنده را چونان چیزی فراچنگ گرفتنی برای تصرف و دستکاری در جهت منافی به کار می‌برد. انسان دست دارد، نه چنگ و چنگال. میمون دست ندارد. میمون فقط عضو گیرنده دارد. گشت یا چرخش فکری هایدگر در این جا مصداقی جزئی پیدا می‌کند. Besorgen یا پردازش در هستی و زمان رفتاری ابزارینانه با جهان پیرامون است. دست در اصطلاحات «تودستی» و «پیش‌دستی» آن گونه دستی است که متصرف است. اکنون کار اصلی دست نشان دادن است و انسان یا دازاین نشانه است.

۵. قول پارمنیدس در پرتو شعر هولدرلین و مسئله غیر

همراه ساختن فکر و شعر و همیاری متفکر و شاعر یکی از علائم چرخش هایدگر پس از هستی و زمان است. در این راه شاعرانی چون راینر ماریا ریلکه، گئورک تراکل،^۱ پل سلان،^۲ ادوارد موریکه،^۳ پارمنیدس و هراکلیتوس با هایدگر همسفرند. اما از شاعران یونان باستان که بگذریم، به نزد هایدگر منزلت هولدرلین در انجمن شاعران عصر جدید بالاتر از همه است. شعر هولدرلین به باور هایدگر اشارتی است به تقدیر مغرب‌زمین و در نتیجه کل زمین. در بند هفتم چکامه‌ای به نام «نان و شراب»^۴ هولدرلین حدیث آرزومندی ظهور خدایانی سر می‌دهد که در عصر حاضر ناپدید شده‌اند: «لیک ای دوست! ما بسی دیرآمدگانیم. خدایان البته می‌زیند اما در آن بالا در جهانی دگر»^۵ او عصر‌گریز و ناپیدی خدایان را عصر عسرت یا زمانه

1. Georg Trakl

2. Paul Celan

3. Eduard Mörike

4. «Brot und Wein»

5. Aber Freund! wir kommen zu spät. zwar leben die Götter, Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.

تنگدست^۱ می نامد. هولدرلین می پرسد: «شاعران در زمانهٔ عسرت به چه کار می آیند؟»^۲ و از زبان شاعری به نام هاینزه،^۳ که شعر خطاب به اوست، پاسخ می دهد: «... همچون کشیش های مقدس خدای شراب/ که در شب قدسی از دیاری به دیاری کشانده می شوند.»^۴ تفسیر هایدگر از این شعر در مقاله ای از مجموعه مقالات بیراهه ها (یا کوره راه ها) چنین است: «شاعران میرندگانی هستند که خدای شراب را به جد می گیرند، به فراست به رد پای خدایان گریخته پی می برند و در راه خدایان ره می سپرند...» آمیزهٔ خدای یونانی و مسیح مصلوب، نیاز آسمانیان به میرندگان است که بدون آن ما بی درد و بی زبانیم. بدون آن خدایان گامی برای ظهور یا بازگشت خود بر نمی دارند.

گم گشتگی میرندگانی که بدون خدایان از هر طرف که روند ره به مفاک می برند و تصویر رهرو آواره در چکامهٔ دیگری به نام «منه موزینه» تکرار می شود. این چکامه را هولدرلین بعد از «نان و شراب» سروده است. منه موزینه (*μνημοσύνη*) الههٔ یاد و خاطره در اساطیر یونانی است. سه خط اول این چکامه در بخش اول کتاب حاضر مایهٔ تفسیری نسبتاً موسع قرار می گیرد. شاعر دوشادوش متفکر نشانه است از آن حیث که نشان دهنده و مهیاکنندهٔ حضور امر غایب از نظر است. نشانه ها، استعاره ها و نمادهایی در این چکامه به چشم می خورند: خواننده باید داستان جنگ تروا را مرور کند. مفسری به نام انسلم هاورکمپ^۵ صلیب را در این چکامه هم به معنای چیرگی مسیحیت بر شرک (پاگانیسم) و هم مشیر به رسم کوه نشینانی دانسته است که به یاد کسانی که در راهی مرده اند در آن راه جای جای صلیب رسم می کنند. مفسر دیگری به نام کلاوس دوزینگ^۶ جملهٔ «آن جا سخن از صلیب می رفت»^۷

1. dürftige Zeit

2. «Wozu Dichter in dürftiger Zeit?»

3. Heinse

4. ... wie des Weingotts heilige Priester/Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.

5. Anselm Haverkamp

6. Klaus Düsing

7. hälftig da ging vom Kreuze redet

نیمه نیمه» را اشارتی به ناهماهنگی میان روح روحانی زمان و ابژه‌های حسی می‌داند در زمانی که نظم و قانون دین و اخلاق فروپاشیده و هنوز نظمی نو آشکار نشده است. گفتگوی جدل‌آمیزی میان خدای اناجیل و خدایان یونانی در چکامه منه‌موزینه چشمگیر است. در یک جا شاعر می‌گوید: «در پای انجیربن آشیل من مرده است»^۱ که از پی آن ندبه و مرثیه‌ای بر کشتگان جنگ تروا آغاز می‌گردد. بایسنر^۲ مفسر دیگری است که «انجیربن» را به دو معنا می‌گیرد: یکی درخت انجیری که در داستان هومر در کنار حصار شهر تروا قرار دارد و دو دیگر درخت انجیر در عهد جدید که شاخه‌های آن از پختگی و رسیدگی در گذر زمان حکایت دارند. آواره‌مردی، که همان شاعر باشد، بیش از آن‌که در وادی‌های مکان سفر کند در زمان سیر می‌کند؛ از عصر هومر به زمان مسیح و از عصر مسیح به زمان هومر. گویی بناست میان خدایان عصر شرک و خدای واحد مسیحیت همپیوندی ایجاد گردد. شاعر با گفتن «آشیل من» با آشیل معاصر می‌گردد و سپس با دوران ظهور مسیحیت. قانون می‌نماید که به حکم الهی هنوز نارسیده اشاره دارد و همچنین است آتش آسمانی. اسطوره یونانی و خدای دینی در چکامه هولدرلین مجتمع می‌گردند.^۳

هایدگر سه سطر آغازین این چکامه را بعداً با قول پارمنیدس هماهنگ می‌کند. گرچه ترجمه فارسی نمی‌تواند آهنگ همسازی صورت و معنای شعر را کاملاً منتقل کند لیکن آن قدر هست که پاره‌ای از اشارات و معانی را برساند:

1. Am Feigenbaum ist mein / Achilles mir gestorben

2. Beissner

۳. نظر این مفسران مأخوذ است از منبع زیر:

Friedrich Hölderlin, *Werke /Briefe /Dokumente Ausgewählt* und mit einen Nachwort versehen von P. Bertaux (München: Winkler Verlag, 1957), ss. 233 – 234.

نشانه‌ای هستیم ما ناخوانا
 بی‌دردانیم و ای بسا
 که زبان به غربت از دست داده‌ایم.
 آن‌گه که به راستی بر سر انسان
 نبردی گران است در آسمان
 قمرها رخت برمی‌بندند
 دریا نیز همین را گوید
 و رودهای خروشان باید،
 خود راه رفتن خود را جویند.
 هرآینه اما یکی هست
 که هر روز این همه را دگر تواند کرد.
 و را چندان به قانون^۱ نیازی نیست.
 و به گوش می‌رسد باد وزان در لابه‌لای برگ‌ها و بلوط‌ها
 و سپس به نزدیک شراب‌کهن^۲.
 پس آسمانیان را یارای هرکار نیست
 و میرندگان از هر طرف که روند
 هر آینه ره به مغاک می‌برند
 پس، از آن‌ها پژواکی باز می‌تابد.
 زمان دراز است لیک او آنی را
 که حقیقی است از آن خود می‌کند.^۳

1. Gesetz

۲. Firnen: احتمالاً کنایه از شام آخر است که در آن مسیح به یکی از حواریون ندا می‌دهد که یکی به من خیانت می‌کند و او همان است که لقمه نان را اول از همه از دست من می‌گیرد و در ظرف شراب فرو می‌برد. شراب تمثیلی از خون مسیح و نان اشارتی به جسم مسیح است. شام آخر مقدمه مصلوب شدن مسیح است. تعبیر هولدرلین آن است که با این رویداد خدا یا خدایان از زمین رو برمی‌گردانند و به آسمان می‌گریزند.

۳. اصل دو سطر آخر و ترجمه معمول آن از این قرار است:

... Lang ist

Die Zeit, es ereignet sich aber

Das Wahre

و اما عشق! چون است عشق؟
 تابش خورشید را
 بر خاک و برگ‌های خشکیده می‌بینیم ما
 و جنگل‌ها را می‌بینیم ما با سایه‌ای در ژرفا
 و دود را که نرم نرمک در کنار گنبد کهن برج‌ها
 از بام‌ها فرا می‌خیزد.
 و چکاوک‌ها نغمه‌سرایان گمگشته در هوا
 و رمه‌های هماره رام آسمان چراکنان
 و برف چون شکوفه‌های بهاران
 آن جان شایان به هر کجا که باشد
 چشمگیرانه می‌درخشد با مرغزاران سبز آلپ
 آن‌جا سخن از صلیب می‌رفت نیمه نیمه،
 قانون یکباره در راه است.
 برای مردگان فتاده به خاکِ سنگدل
 آواره‌مردی با یکی مرد دیگر
 لیک این چه حکایت است؟

در پای انجیربن آشیل من مرده است،
 و آژاکس فتاده به خاک کنار مغاره‌ها، نزدیک دریا
 و چشمه‌ها هم‌جوار دشت اسکاماندروس.^۱
 آژاکس، دلیر از فرط نبوغ،

→ «... دراز است زمان،

لیک رخ خواهد داد

امر حقیقی.»

ترجمه ما بنا به تفسیری است که هایدگر در جاهای دیگر از ضمیر بی‌مرجع es و فعل ereignen کرده است. ereignen بنا به این تفسیر یعنی از آن خود ساختن یا خویشمند ساختن. Ereignis رویداد خویشمندساز یا از آن خودکننده است. در باره es در پانوشته‌های ذیل ترجمه متن توضیح داده‌ایم.

1. Skamandros

در معرض صغیر باد،
 دورافتاده از زادبوم خود سالامیس^۱
 با عادت‌های شیرین
 جان داده است در غربت
 پاتروکلوس^۲ اما در جوشن شاهانه،
 و بسی دیگر کسان که با دست خود جان دادند.
 سوگواران بسیاری با دل و جرئت بی‌لگام
 اما به حکم خدایی.
 لیک عاقبت دگران در آوردگاه،
 در میدان تقدیر استاده
 آسمانیان هم همانا دل‌آزرده‌اند^۳

1. Salamis

2. Patroklos

3. Unwillig nämlich / Sind Himmlische

unwillig لفظاً یعنی نادلخواه، ناطالب. شعر با واژه Trauer (اندوه، ماتم، سوگ) خاتمه می‌پذیرد. در آلمانی تراژدی را به Trauerspiel یا سوگنمایش ترجمه می‌کنند. با توجه به سطرهای قبلی پیداست که اشارهٔ نهفته در «اما ورا مردن باید» به خودکشی است. در جنگ تروا وقتی آشیل بر اثر نرسیدن سلاح در غربت می‌میرد، آژاکس، نزدیک‌ترین هم‌رزم آشیل، دیوانه می‌شود و سپس خودکشی می‌کند. دل‌آزرده بودن آسمانیان را که در unwillig به بیان می‌آید با نهادن فاصله‌ای می‌توان چنین خواند:

...Denn nicht vermögen / Die Himmlischen alles

: زیرا که آسمانیان را یارای هر کاری نیست. نه این که فی‌نفسه عاجز باشند، بل از آن رو میرندگان، که همان انسان‌ها باشند، دیگر در راهی که مشیر به آسمان است نمی‌روند و نقش نشانه بودن خود را به راه‌های افراط و تفریط واگذاشته‌اند. خودکشی آژاکس بنا به یکی از تفاسیر بعد از جنگ دوم که متأثر از فجایع آشویتس است (تفسیر فیلیپ لاکو - لابارت) غایت تراژدی را به گونه‌ای غیر از کاتارسیس ارسطویی و تناقص روحی قهرمان (به تعبیر هگل) ترسیم می‌کند: عجز از مویه، امتناع تراژدی به مفهوم بازخوانش و یادآوری فاجعه و، به تعبیر بلانشو (Blanchot)، نوشتن فاجعه یا، به تعبیر آدرنو، امتناع شعرسرایی بعد از آشویتس. لیکن در این قرائت‌ها به اشارهٔ هولدرلین به این که امر حقیقی رخ خواهد داد توجه نمی‌شود. شعر هولدرلین بنا به تفسیر دوزینگ امید را به تراژدی برمی‌گرداند؛ امید به ظهور دگربارهٔ امر قدسی از طریق سوگ بر فاجعه در معنای یادآوری آن و باز به تعبیر بلانشو از طریق نوشتن فاجعه. شاعران و متفکران رهگشای این ظهورند. ادسوند ژابه (Edmond Jabé) به همین وجه در پاسخ به آدرنو می‌گوید که برعکس، بعد از فاجعه شعر ضروری

آن‌گه که کس را پروای جان خویش نیست
چون همه را با هم درنگری.
اما ورا مردن باید
تا بی‌درنگ دیگر در میانه نباشد سوگ.

چه باشد این چیزی که به آن تفکر می‌گویند؟ آن‌گاه که جمله آلمانی به فارسی ترجمه می‌شود، Denken نیز به «تفکر» بدل می‌گردد، اما مگر فرقی هم می‌کند؟ پرسش چنان طرح می‌شود که Denken یا تفکر یا X یا Y یا *νοεῖν* باید بدو هیچ مسما و مابه‌ازایی نداشته باشد، و بتوان آن را با هر نام دیگری عوض کرد؛ هرچه بی‌معناتر، بهتر. کافکا داستانی دارد به نام «نگرانی پدر خانواده»^۱ که از دو صفحه بیش‌تر نمی‌شود، لیکن قابلیت تفسیری همین دو صفحه بی‌نهایت است درست از آن رو که شخصیت داستان چیزی است کامل و البته کامل در بی‌معنایی. کافکا گرچه داستان‌نویس است، دقتش در کاربرد کلمات مناسب کم از دقت فلاسفه نیست، و غالباً مترجمان به این نکته بی‌توجهند. در باره آنچه فقط می‌توانیم چیزش بنامیم کافکا می‌گوید:

«... das Ganze erscheint zwar sinnlos, aber in seiner Art abgeschlossen.»

«در واقع کل این چیز بی‌معنا می‌نماید اما در نوع خودش مختومه است.»

→ می‌شود و شاهد آن نیز اشعار سلان است. گرچه این تفسیرها و نیز تفسیر خود هایدگر، که هیچ کدام عقیده این مترجم نیستند، تحت‌الشعاع سببیت‌های گسترده نازیسم و فاشیسم هستند و در مقام تفسیر ایرادی نیز بر آن‌ها وارد نیست، لیکن هرچه باشد هولدرلین در سال ۱۷۷۰ زاده شده و در سال ۱۸۴۳ از پی سه دهه جنون و انزوا مرده است. وی در عین بهره‌گیری از شاعران رمانتیک شعری خاص خود دارد که با ادبیات یونان باستان درآمیخته است. هولدرلین در جوانی در مدرسه الهیات توپینگن همدرس، همخانه و یار و مصاحب هگل و شلینگ بوده است. شاید مفسران به شَم پیشگویی هولدرلین نظر دارند. به باور هایدگر، هولدرلین مجنون و نیچه وضعیت انسان مدرن و کل زمین را نسبت به امر مقدس بیان کرده‌اند، اولی برحسب غیبت و گریز خدایان و دو دیگر برحسب مرگ خدا.

۱. «Die Sorge des Hausvaters»

این شیء عجیب می‌خندد، اما ریه ندارد و شکل و شمایل آن نه چیزی را هویت می‌بخشد نه حفره یا زائده‌ای دارد که بگوییم ابتر و نیمه‌تمام است و با کامل شدن، ذات و هویت آن نیز مجال حضور پیدا می‌کند. نام این چیز هم مثل خودش فاقد هرگونه دلالتی است. این نام Odradek است. «وسوسه می‌شویم که باور کنیم این شکل و شمایل پیش‌ترها یک جور صورت به درد بخور داشته، اما کم‌ترین نشانه‌ای در این باره یافت نمی‌شود؛ نه زائده‌ای دیده می‌شود نه جای شکافی.» جالب آن است که کسانی بر سر این که ریشه «ادرادک» آلمانی یا اسلاو است مشاجره کرده‌اند ولی به جایی نرسیده‌اند. هولدرلین می‌گوید «نشانه‌ای هستیم ما ناخوانا» این ترجمه لفظ به لفظ است: «Ein Zeichen sind wir, deutungslos»

کافکا می‌گوید «ادرادک» Anzeichen یا نشانه هیچ چیز نیست. هایدگر چنان طرح پرسش می‌کند که بدو Denken یا تفکر مثل همین «ادرادک» نشانه هیچ چیز نباشد. یا دست‌کم اسم چیزی باشد که هیچ اثری از آن در بیرون نیست. تفاوت آن است که هایدگر بی‌معنایی تام و تمام این چیزی را که تفکرش گویند از همان آغاز منتفی می‌داند. در هر زبانی همین که کلمه‌ای را که معادل «تفکر» است به کار می‌برند، بی‌درنگ مفهومی از آن دارند. «ادرادک» کافکا بر سینه هرگونه پیشداوری و پیشفرضی دست رد می‌زند. هایدگر، برعکس، ادعای بی‌پیشفرض بودن را که از سرمشق‌های فلسفه روشنگری است ادعایی گزافه می‌داند. او فقط از ما می‌خواهد که بدو هرگونه پیشداوری و خصومتی را کنار بگذاریم. در جای دیگر او می‌آموزد که برای شنود اندیشیده و نااندیشیده متفکران به جای پیشداوری راه «پذیرش و بزرگداشت» در پیش گیریم. این دو کلمه را به جای Anerkennen آورده‌ایم. کاربرد دو کلمه در ازای یک کلمه به طور کلی از عجز ترجمه حکایت دارد.

آن گونه که از توضیحات هایدگر دریافت می‌شود،^۱ واژه فوق بر خلاف معنای متداولش به معنای تسلیم و مهر تأیید زدن نیست بل به زبان ساده یعنی نوعی گوش سپاری به نحوی که بگذاریم متفکر بدو حرفش را بزند و ما آن را پذیرا شویم. پذیرش و قبول یعنی اقبال و پذیرندگی. «این پذیرش و بزرگداشت نهشته در آن است که بگذاریم اندیشیده هر متفکری همچون چیزی یگانه، نامکرر و تمامی ناپذیر به سویمان آید.»^۲

می‌توانیم در این باره به یکی دیگر از کسانی که با فلسفه هایدگر کشمکشی جدی داشته است اشاره کنیم: فیلسوف فرانسوی امانوئل لویناس.^۳ وی که خود از درس‌آموختگان مکتب هوسرل و هایدگر و شاید نخستین معرف‌پدیدارشناسی در فرانسه است می‌کوشد با طرح دو مضمون اخلاق و غیریت، یعنی آنچه از دید وی کمداشتِ فلسفه هایدگر است، اساساً از هستی‌شناسی به امری مقدم‌تر عبور کند. لویناس بر آن است که متافیزیک غرب همواره دیگری را سرکوب کرده است و دیگری فردی و غیر به طور کلی را به من - سوژه فروکاسته است.^۴ در باره مسئله تأثیر و کشمکش، مقدماتی مطرح شد لیکن در این فرصت به مسئله‌ای اشاره می‌کنیم که به ویژه در نیمه دوم قرن بیستم متفکرانی چون دریدا، لویناس و بلانشو را به جد دلمشغول ساخته است: تعیین شیوه مناسب کشمکش. به دیگر سخن در این جا خود کشمکش یا مواجهه یا گفتگو محل نزاع است. موريس بلانشو^۵ در کتاب گفتگوی بی‌پایان^۶ در پاسخ به پرسش «فیلسوف چیست؟» در صدد برمی‌آید تا

۱. بنگرید به بخش اول، گذار از درسگفتار ۷ به ۸.

۲. همان.

3. Emmanuel Levinas

۴. بنگرید به کالین دبویس، درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶).

5. Maurice Blanchot

6. *Entretien infini / The Infinite Conversation*

با وام‌گیری کلماتی از ژرژ باتای^۱ به این پرسش کهنه پاسخی مدرن بدهد. وی می‌نویسد در قدیم فیلسوف کسی بود که به حیرت می‌افتاد. امروز فیلسوف کسی است که می‌ترسد. او از آنچه ترسناک است، یعنی از امر ناشناخته، می‌ترسد. ناشناخته آن بیرون است. بلانشو با این دریافت که خشونت بر آنچه بیرونی است زاده و حشت است با تحلیلی موجز از مفهوم «دیگری» (autrui) لویناس مطلب را پی می‌گیرد که توضیح آن در این مختصر نمی‌گنجد.^۲ همین قدر می‌توانیم گفت که لویناس بر آن است که متافیزیک غرب از جمله هستی‌شناسی هایدگر هرگز به دیگری یا غیر اجازه نداده است که مستقلاً اظهار وجود کند. متافیزیک غیر بماهو غیر را به من یا، به تعبیر لویناس، به «همان» فروکاسته است. لیکن به نظر می‌رسد که دریافت لویناس صرفاً بر پایه کتاب هستی و زمان باشد، چون در این کتاب صدای دیگری چون دوستی خاموش که دازاین هماره آن را با خود حمل می‌کند از درون دازاین برمی‌خیزد. این یعنی حتی اگر هیچ دیگری‌ای در جهان نباشد باز هم دازاین با-دیگران-بودن است. این نوع دیگری نه منشأ اخلاق و تعهد نسبت به غیر بل صرفاً از مقومات هستی‌شناختی دازاین است. شاید تا این جا حق با لویناس باشد، گرچه دریدا در مقاله «خشونت و متافیزیک»^۳ تا همین جا نیز حق را به لویناس نمی‌دهد. در کتاب حاضر البته اخلاقی که مقدم بر هستی‌شناسی باشد کشف یا ابداع نمی‌شود اما کشمکش با غیر همان‌گونه مطرح می‌شود که لویناس طرح کرده است بی آن که معضلات غیر بماهو غیر لویناس از جمله امتناع ورود آن به حیطة من بر آن وارد باشد. هم از این رو، در این جا واژه «کشمکش» دیگر رسا نیست. واژه Entretien به نزد بلانشو

1. Georges Bataille

2. Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson (Minneapolis: The university of Minnesota Press, 1993), pp. 49 – 58.

3. Jacques Derrida, «Violence and Metaphysics» in *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass (London: Routledge: 2007).

معنایی نزدیک به Anerkennen آن گونه که هایدگر مراد می‌کند دارد. آن چیز «یگانه، نامکرر و تمامی ناپذیر»ی را که باید بگذاریم به سویمان آید به آسانی می‌توان غیر بماهو غیر نامید، لیکن در این صورت همچون «ادراک» کافکا در بی‌معنایی مختوم و در نتیجه دسترس ناپذیر می‌گردد. فرمودمان پارمنیدس در باره رخصت دادن به فرایش قرار گرفتن امر حاضر و دل نهادن به آن، چه می‌تواند بود جز فرونکاستن امر حاضر به آنچه سوژه با فعل متعدی فرایش خود می‌نهد و آن را تصور یا Vorstellung می‌نامد؟ بالاخره نحوه پرسشی که در عنوان کتاب می‌آید از چه حکایت دارد جز این که بدو تفکر را چیزی چون «ادراک» گیریم با این تفاوت که این بار «ادراک»، حفره‌ها، زائده‌ها و آنچه ارتگای گاست تکه غایبش می‌نامد تفکر را در حالتی ناآرام و در کششی فرونانشستنی به دنبال خود می‌کشند؟ البته این دریافت فتوای بی‌چون و چرا نیست و باب بحث و نقد در باره آن مفتوح است.

هولدرلین می‌گوید: «نشانه‌ای هستیم ما ناخوانا.» نیچه می‌گوید: «بیابان بالیدن گرفته است.» پارمنیدس علی‌الظاهر می‌گوید: «لازم است گفتن و اندیشیدن که هستند هست.» این سه قول شاعرانه و متفکرانه به نزد نویسنده کتاب حاضر سه نشانه اصلی‌تر و رهگشتری است که کمابیش تمام درسگفتارها در هر دو بخش به خوانش آنها می‌پردازند. هایدگر خود در نقد خود پیشدستی کرده است: «هنوز این پرسش به قوت خود باقی است که به چه حقی در اهتمام به تفکر از شاعری، آن هم این شاعر، نام می‌بریم.»^۱ هایدگر به ما می‌گوید که این پرسش وقتی پاسخ داده می‌شود که پیشاپیش روانه راه تفکر شده باشیم.

آنچه تفکر یا ادراک یا X یا چیزش می‌گویند چیست؟ چگونه می‌توان فارغ از بحث لفظی معنای این چیز را کشف کرد؟ مدلول ذاتی این چیز چیست؟

۱. بخش اول، درسگفتار ۱.

می‌نماید که پدر خانواده در داستان کافکا نیز به این گونه طرح پرسش مبتلاست. اما «ادراک فوق‌العاده چالاک است و گیرافتادنی نیست». هایدگر چگونه بناست این چیز گریزپا را به چنگ آورد؟ او پرسش را می‌کاود. چهار دلالت برای آن می‌یابد. دلالت دوم او را به شنود قول پارمنیدس می‌کشاند. این قول خود دلیل راه دلالت چهارم می‌گردد.

۶. مسئله نقد و هشدار پارمنیدس

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ کتابی سراپا تو خالی و بی‌محتوا، آکنده از بازی‌های زبانی سفسطه‌آمیز، برانگیخته از خصومت با علم و تجدد و پیشرفت و برخاسته از تحقیر ژورنالیسم و رسانه است. شما می‌توانید الی غیر النهایه صفات مذموم دیگری را به این فهرست سردستی اضافه کنید. چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ در تاریخ اندیشه مدرن شاهکار و درّ یتیمی است که افق و سعه تفکر را طی ادیسه‌ای شگفت و بی‌پیشینه تا ژرف‌ترین، کهن‌ترین و گسترده‌ترین نهایت تفکر پیش می‌برد آن سان که در هر منزلگاه این سفر پربار بر ناشناخته‌ای تازه از جمله سرچشمه تکلم، زبان، علم، ابژکتیویته، سلطه سوژه بر ابژه، ذات تکنولوژی و لایه‌های ژرف زیست‌جهان مدرن نوری تازه می‌افکند. شما می‌توانید الی غیر النهایه تمجیدهای دیگری به این فهرست شتابزده اضافه کنید.

لیکن صدور فتوا و پرتاب الفاظ در هوا یک چیز است و اثبات آن‌ها به هر طریق ممکن چیزی دیگر است. سلیقه و اظهار نظر شخصی یک چیز است و فلسفه‌ورزی چیزی دیگر است. نوشتن چند جمله توجیه‌ناشده بر پشت جلد کتاب در فرایند کالاسازی اثری فلسفی و با کسب اعتبار از نامی معتبر یک حرف است و کشمکش با اثری در روند کاوش در آن حرفی دیگر.

به احتمال قریب به یقین نه هایدگر عقل کل است و نه اثرش مصون از نقد. افزون بر این دو، برخلاف ایمان برخی از مریدان هایدگر، وی نه مدعی آن

یک است و نه سنگ این یک را به سینه زده است. او گه گاه، به تصریح یا به تلویح، به ما می‌گوید که اساساً نقد و امر انتقادی چیست و در چه بنیاد دارد. مفهوم نقد به نزد هایدگر به نقد کانتی از آن حیث که تعیین حد و مرز است بسی نزدیک است. این که اسناد صفات مذموم و محمودی از آن دست که در بند اول برشمردیم ربطی به نقد ندارد چندان روشن است که از بابت اظهار آن باید پوزش طلبیم. اما نکته‌ای که شاید نیازمند اشارتی کوتاه باشد آن است که منتقد وقتی خود را منقاد افکار عمومی قرار می‌دهد تا حد زیادی نقد را با مشغله و بازار فرهنگ و شاید دانسته یا ندانسته با مردم فریبی همراه می‌کند. این حد زیاد در فلسفه و علوم انسانی به مراتب زیادتر می‌شود. مارکس، اگوست کنت، هگل، هوسرل و هایدگر اگرچه فارغ از رویارویی علنی به نحوی آشکار یا ضمنی فلسفه پیشینیان و همروزگاران خود را نقد می‌کنند، هیچ یک افکار عمومی را مرجع اعتبار نقد خود نگرفته‌اند. دنباله‌روی از زنده‌بادها و مرده‌بادهای همگانی از تفکر و به طریق اولی از نقد بی‌بهره است. این نه بدان معناست که فکر از خلأ صادر می‌شود و امور واقع یا اوضاع جاری هیچ منشأیتی در ظهور آن ندارند یا نباید داشته باشند. لیکن انگیزه تفکر و انتقاد هرچه باشد مضمون آن نمی‌تواند دنباله‌روی از «راه معمول میرندگان»^۱ باشد. بخشی از قصیده پارمنیدس متفکر را نسبت به چنین خطری هشدار می‌دهد، و بی‌درنگ باید افزود که این هشدار، که بیش از دو هزاره از نگارش آن می‌گذرد و طی قرن‌ها حکما، شعرا و فرزنانگان به زبان‌های گونه‌گون و در قوالب زبانی و سیاق‌های بیانی متنوع آن را اعلام کرده‌اند به هیچ وجه رهنمودی که در عصر نو منسوخ و ناکارگر باشد نیست. ون‌گوگ^۲ در حسیض فقر خود را کشت. امروز افکار عمومی تابلوهای او را از گران‌قیمت‌ترین کالاهای جهان می‌شمرند. شماره ستایشگران و خریداران

۱. بخش دوم، درسگفتار ۸.

این تابلوها روزافزون است، و صرف وجود نام او در پای یک تابلو به آن ارزش و اعتباری بی‌بدیل می‌بخشد. با این حال، ارزش حقیقی یا، به بیانی بهتر، وزن هنری یا فکری هیچ اثری هیچ‌گونه رابطه‌ی ضروری با ارزش پولی و شمار خریداران ندارد.

این تنها یک خم از هزارتوی شبکه‌ای است که فکر انسان مدرن مشکل می‌تواند خود را از آن دور نگه دارد. شرح و بیان این شبکه خود محتاج تحقیقی بی‌پرده و شجاعانه است. پارمنیدس در زمانی که هنوز زبان به مفهوم *γλῶσσα* (glossa) صرفاً نقش شبکه‌ی تکنیکی امروزی را ایفا نمی‌کرد، متفکر را نسبت به این دام هشدار داده است:

**μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὄδον κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ ...**

و بنگذار که عادت بسیار رواج یافته تو را وادار به طی این طریق کند،
و به چرا و پرسه وادارد دیده نابینا و گوش پرغوغا و زبان را، بل تمیز
ده با نهادن در معرض تأمل.^۱

هم لوگوس و هم گلو سا را می‌توان به «زبان» ترجمه کرد. هایدگر در این متن آن‌ها را از هم تفکیک می‌کند. لوگوس

قاطعاً از نگاه بهت‌زده بی‌تأمل، از پراکنده‌شنوی و از پرگویی و هرزه‌درایی جدا و متمایز می‌گردد. در این متن *γλῶσσα*^۲ یا زبان یا حرافی صرف مستقیماً و تقریباً با شدت لحن در تقابل با *λόγος* [لوگوس] یا تأمل قرار می‌گیرد. آنچه در این جا طلب می‌شود... لگین لوگوس است و تنها از طریق این لگین لوگوس است که *κρίνειν*^۳، یعنی تمیز دادن چیزی از چیزی و

۱. بخش دوم، درسگفتار ۸.

2. ghlossa

3. krinein

فرایش کشیدن و بارزنامایی چیزی و به پس‌زمینه راندن چیزی دیگر میسر می‌شود. امر انتقادی بر چنین بحرانی مبتنی است.^۱

نقد فکر را از تقلید و عادت جدا می‌کند و فکر را بر فکر مبتنی می‌کند. فکر به دموکراسی و دیکتاتوری ربطی ندارد. دموکراسی باید از تفکر تا آن‌جا که تفکر است صیانت کند. دموکراسی دیگر دموکراسی نیست اگر، مثلاً، فیلسوفی را که با فکر و قلم از بنیادهای ازلی دفاع می‌کند به نفع بنیادستیزان خفه کند. دموکراسی باید بگذارد که کشمکش فکری بی‌ارعاب و هراس ادامه یابد. در عین همهٔ جنجال‌های بلاغی رسانه‌ها، در عین همهٔ نام‌سازی‌ها و در عین تمام مردم‌فریبی‌ها متون حضور دارند، و بالاخره زمانی یا در جایی متن خود از خود دفاع می‌کند. بی‌درنگ باید افزود که البته هیچ متنی که انسانی آن را نوشته است نه مقدس است و نه حتماً بی‌نقص. لیکن خرده‌گیری و انتقاد خواهی نخواهی از خاک و فضای زیست‌جهانی خاستن می‌گیرد، و گاه باشد که این خاک به هیچ روی مستعد رشد انتقاد نباشد و آنچه در آن انتقاد نامیده می‌شود نه در تمیز و تفکیک بل در ستیزه‌ها و کین‌توزی‌هایی بنیاد داشته باشد که از کوههٔ پیش‌فرض‌های انباشته متصاعد می‌گردند. چه بسا دست دهد که آنچه نقد نامیده می‌شود رزم‌آرایی از پیش طرح شده – حتی پیش از انتشار متن – علیه نویسنده‌ای جریده‌رو باشد که هم‌نوایی آهنگ سیاسی و اقتصادی و ایدئولوژی حاکمی را برمی‌آشوبد. چه بسا متونی هنوز خوانده نشده به اقتضای زد و بندهای رذیلانه از هر سو آماج نکوهش‌ها یا ستایش‌های نااندیشیده قرار گیرند تا متن در نطفه خفه گردد یا از نویسندهٔ متن بت مدرنی به بازار عرضه گردد.

از شوره‌زار تفکر، از برهوت آزادی نقدی بالیدن نمی‌گیرد. هم از این روست که خوانش گوش‌سپارانهٔ متن یگانه طریق شرافتمندانه برای تمهید فهم، نقد و تحلیل متن است.

۷. در باره ذات

از جمله کلماتی که در کتاب حاضر مکرراً به کار می‌رود کلمه «ذات» است. «ذات» معادل Wesen آلمانی است که آن را در انگلیسی غالباً به essence یا nature یا basic nature ترجمه می‌کنند. در متون فلسفی آلمانی گاه اوسیا (ousia) را به Wesen برمی‌گردانند. اوسیا در ارگانون ارسطو به معنای جوهر است. Wesen در زبان آلمانی به معنای «موجود» نیز به کار می‌رود. به این معنا در زبان انگلیسی آن را به entity ترجمه می‌کنند. Wesen به معنای ذات یا ماهیت بر مشخصه ذاتی و چگونه‌بودگی موجودی در تقابل با Dasein یا هستی آن دلالت می‌کند. Wesen همچنین در تقابل با Schein یا نمود و ظاهر چیزی به معنای هسته و باطن حقیقی آن نیز به کار می‌رود.

اما اسم Wesen از فعل کهن و منسوخ آلمانی wesen مأخوذ است. wesen اصلاً یعنی بودن، اما همچنین به معنای ماندن، دوام آوردن و رخ دادن نیز به کار رفته است و اصلاً به معنای سکنا و نحوه بودن بوده است. این معنای کمابیش در باره «بودن» فارسی نیز مصداق دارد. بودن از ریشه کهن پهلوی و سانسکریت است و علاوه بر وجود داشتن به معنای حاضر بودن، سکنا داشتن و سپری کردن نیز هست. «بودش» هم به معنای هستی است و هم به معنای ذات و هسته. بر این اساس، در این ترجمه Wesen را به اقتضای محل آن در متن به «ذات» یا «هسته» ترجمه کرده‌ایم.

Wesen در معنای اسمی گاه در ترکیب نیز به کار می‌رود. مثلاً، Postwesen یعنی سیستم پستی. هگل در این نوع کاربرد Wesen را به معنای حقیقی‌اش نزدیک‌تر می‌بیند؛ چه، در این جا Wesen چیزها را در کثرت روابطشان نشان می‌دهد. اما چون در متن حاضر با هایدگر سر و کار داریم، بهتر است ببینیم او اساساً از ذات چه مراد می‌کند.

Wesen به نزد هایدگر ذات به معنای essentia یا ماهیت، در مقابل existentia یا وجود در کاربرد قرون وسطایی نیست. اگر در ارگانون ارسطو

متناظری برای ذات هایدگری جویم، این متناظر بیش از آن که اوسیا باشد to ti en einai است. to ti یعنی چیزی یک چیز. پس کل عبارت، لفظ به لفظ یعنی چه هستن چیزی. با این همه، ذات در آثار هایدگر به تدریج از این مفهوم اسمی فراتر می‌رود. در هستی و زمان دو بار واژه Wesen در بارهٔ دازاین به کار می‌رود و هر دو بار در بند ۹ تحت عنوان «موضوع تحلیل دازاین». بار اول: «ماهیت (Wesen) این هستند نهشته در بودن اوست.» بار دوم: «ماهیت (Wesen) دازاین نهشته در اگزستانس اوست.» در هر دو مورد ذات نه فقط چیستی و ماهیت تامه و مختوم نیست بل همان وجود و نوع بودن است. ارتباط Wesen با هستی در کلمات همخویشی چون ge-wesen (بوده) / been (been)، ge-wesend(e) (بودنده یا بوده‌بودنده / beening) و بالاخره واژه کلیدی Gewesenheit (بودگی / having-beeness) (بند ۶۵ هستی و زمان) نشان داده می‌شود. بنابراین هایدگر نیز از همان آثار اولیهٔ خویش همچون هگل – و البته با شیوه و جهت متفاوت – ذات را مرجعی مفارق از هستند که ثابت و لایزال باشد نمی‌گیرد. ذات هر چیز خود همان چیز است مادام که هستی آن را می‌نماید. ذات ماده مادیت نیست. ذات شیء شیئیت نیست. ذات من منی، ذات خود خودی و ذات آدم آدمیت نیست. ذات اصلاً امری انتزاعی نیست؛ ذات از جنس رویداد و فعل است.

از این جاست که هایدگر فعل کهن wesen (to essence) را احیا می‌کند و از آن اسم مصدر Wesung (essencing) می‌سازد. ما Wesen (essence) به معنای اسمی را به «ذات» یا «هسته»، wesen (to essence) به معنای فعلی را به «ذاتیدن» یا «هستیدن» و Wesung (essencing) به معنای اسم مصدری را به «تذوّت» یا «بودش» ترجمه کرده‌ایم.

فعلیت یا روی‌دهندگی ذات از ویژگی‌های مهم تفکر متأخر هایدگر است. ذات چیزی است که چون فاعل فعلی ظاهر می‌شود. در آلمانی نیز همچون انگلیسی نوع خاصی از جملات با ضمیر خنثای بلامرجع آغاز می‌شوند،

چنان که گویی واژه ابتداکننده جمله خواه به روشنی ضمیر باشد خواه نباشد صرفاً نقش جاپرکن دارد. با چند مثال انگلیسی که احتمالاً برای خواننده زبانی مأنوس تر است مطلب را روشن می کنیم:

It is raining.

باران می بارد.

There is a man near the sea.

مردی نزدیک دریاست.

It is too cold.

خیلی سرد است.

در آلمانی نیز چنین جملاتی وجود دارند:

Es brauchet.

مفید یا لازم است.

Es regnet.

باران می بارد.

Es gibt viele Kirchen in Rom.

در رم کلیساهای زیادی هست.

هایدگر استدلال می کند که این Es آغازین بی معنا و جاپرکن نیست یا نبوده است. می پرسیم پس مرجع آن چیست؟ بنا به آشنایی قبلی ما با تفکر هایدگر خودبخود هستی یا وجود به ذهن می آید. غالباً و نهایتاً نیز مرجع همین است. لیکن این Es به معنای خاص تر ذات چیزی چون حقیقت، تفکر و هستی است، که ذات بودن آن دقیقاً در همین فعلی است که حادث می کند. ما در کتاب حاضر Es gibt را به «وجود دارد» معادل «There is» در زبان انگلیسی ترجمه نمی کنیم. بنا به خواست متن، باید آن را به چیزی چون «آن می دهد...» یا «او می دهد...» ترجمه کنیم. یکی از عناوین فعلیت ذات همین دهندگی یا دهش است. ذات تفکر می دهد آنچه را باید اندیشیده شود. این دادن نوعی رویداد است که در ضمن آن چیزی به ذات خودش داده می شود. به دیگر

سخن تفکر امر اندیشیدنی را به خود متعلق می‌کند. ذات می‌ذاتد، یا می‌هستد. به دیگر بیان، هسته می‌هستد. هسته همچون هستهٔ زردآلو نیست که در آن مغز قابل انفکاک از میوه باشد. در فارسی نیز هسته از هست می‌آید. به نزد هگل هسته میوه را در خود دارد. میوه و کل نبات هسته را رفع و حفظ می‌کند.

گفتیم که Wesen وقتی در ترکیبی چون Postwesen (سیستم پستی) به کار می‌رود معنایی بر وفق فلسفهٔ هگل می‌رساند: ترکیبی که کثرات مرتبط را در کلیتی بدون خارجیت مجتمع می‌کنند. به نزد هایدگر نیز ذات با تذوت یا ذاتیدن مجتمع می‌کند. وی در «پرسش در باب تکنیک»^۱ می‌گوید: «معنای Wesen در ترکیباتی چون Staatswesen (نهاد دولت) یا Hauswesen (نهاد خانه) کلیتی جنسی نیست بل طریقی است که در آن دولت، خانه و غیره دایر و اداره می‌شود، می‌بالد و ساقط می‌شود. این طریقی است که در آن این چیزها می‌ذاتند و می‌هستند.... Wesen به معنای فعلی همان wahren [یا پاییدن] است.» تفاوت هگل و هایدگر در این جا البته زیاد است اما شاید مهم‌ترین فرق آن باشد که Wesen به نزد هایدگر اصلاً ترکیبی درون یک سیستم نیست که روح یا سوژکتیویتهٔ خاص هگلی آن را تحت خودآگاهی درآورد. Wesen خود خود را در فعل ذاتیدن یا هستیدن، که در احاطهٔ مفهوم نمی‌گنجد، نشان می‌دهد.

به کارگیری مبتکرانهٔ صورت فعلی Wesen پس از هستی و زمان به موازات گذر عمر هایدگر جدی‌تر و عمیق‌تر می‌شود. ابتدا هنوز Wesen (یا essence) حالت اسمی خود را دارد؛ با این همه، به معنای ذات یا ماهیت در فلسفهٔ باستان و قرون وسطی نیست. برای مثال در تنویر ذات^۲ آزادی هایدگر سه چیز را تعیین‌کننده می‌داند: یکی چه بودن آزادی یا این که آزادی چه هست؛

1. «Die Frage nach der Technik»

2. Wesenserhellung

دوم امکان درونی یا ذاتی این چیستی یا این که آزادی ذاتاً چگونه ممکن است؛ و سوم بنیاد این امکان درونی.^۱ هایدگر متذکر می‌شود که وی از چیزی فراتر از مفهوم آزادی سخن می‌گوید. ذات در این جا مستلزم فراروی و استعلا به جانب جهانی است. او بار دیگر در جلد نخست نیچه از ذات و به طور خاص از ذات حقیقت سخن می‌گوید: «ذات حقیقت در طول تاریخ تغییر می‌کند، هر چند رشته پیوسته‌ای این همانی ذات را نگه می‌دارد.»^۲

هرچه باور به تاریخت ذات در هایدگر قوی‌تر می‌شود، کاربرد فعلی *wesen* نیز غالب‌تر می‌گردد. پرسش هایدگر در همه عمر البته پرسش از هستی است، اما اگر بناست هستی تاریخ داشته باشد - تاریخی با مواقفی تعیین‌کننده - پس در پرسش از هستی دیگر نمی‌توان ذات به معنای معمولش را به کار برد؛ چه، در این صورت، وقتی ذات چیزی همان چه - هستی آن چیز باشد، در نهایت نه هستی آن چیز بل هستندگی یا موجودیت آن می‌شود، و موجودیت همچون مقوله برین تمام مقولات یا چیزی چون اوسیای ارسطویی می‌گردد. هم از این رو، اکنون ذات یا *Wesen* به *Wesung* یا ذاتیدن یا بودش یا تذوت تبدیل می‌شود. *Wesung* رویدادی است که در آنچه به آن تعلق دارد، یعنی حقیقت، رخ می‌دهد. *Wesung* رویداد یا ماجرای (*Geschehnis*) حقیقت هستی است. تمام کتاب افادات شرح مواقف همین رویداد است. *Wesung* آن طریقی است که در آن خود هستی، که در این جا با املائی کهن *Seyn* نوشته می‌شود، حضورش را با هستیدن و ذاتیدن نشان می‌دهد. هستی نه ذاتی اسمی است و نه چنین ذاتی دارد، بل همچون *agathon* (یا خیر افلاطون یا خدای آکویناس با نوری که بر موجودات می‌افکند به آن‌ها ذات می‌بخشد. «نه چنان است که هستی هست.

1. Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Gesamtausgabe, vol. 31. ss. 12, 179.

2. Martin Heidegger, *Nietzsche*, vols. I and II (Pfullingen: Neske, 1961), s. 173 f.

هستی می‌هستد و می‌ذاتد.»^۱ ما ادعا نمی‌کنیم که این تذوت را شفاف کرده‌ایم؛ چه، این شفاف‌سازی مستلزم آن است که اصل مطلب قبلاً برای خودمان شفاف شده باشد، و حال آن‌که چنین نیست. با این همه، به قول حافظ: آن قدر هست که بانگ جرسی می‌آید.

درسگفتارهای چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ افزون بر ده سال پس از افادات ایراد شده‌اند. واژه *wesen* به معنای فعلی در آن به کار می‌رود. ضمیر *Es* در *Es gibt* و مانند آن راجع به همان ذات فعلی است. راهی که فهم آن از دید نویسنده اهمیت دارد خود نوعی فعل است. این راه ماجرای فراخواننده و فراخوانده است. فراخواننده یا نادای فراخوانده یا منادا را به دنبال خود می‌کشد اما هرگز مجال نمی‌دهد تا فراچنگ آید. سرانجام چیزی هست که هرگز پرده از چهره بر نمی‌دارد. راه بی‌پایان است. افزون بر این، یگانه راه ممکن نیست.

این نکته نیز ناگفته نماند که اساساً ترجمه *Wesen* به «ذات» با توجه به معنای رویدادی، حرکتی و تطوری پذیر آن در تفکر متأخر هایدگر به ویژه در کتاب افادات ترجمه‌ای نارساست و از سر عجز و چاره‌ناچاری. با بردن ذات به قوالب مصدری‌ای چون تذوت و اذاته و ذاتیدن به هیچ وجه آن خویشاوندی لفظی و معنایی که میان *Wesen* و *Sein* (هستی) و *gewesen* (بوده) در خود زبان آلمانی وجود دارد ایجاد نمی‌شود. جرئت من در آن حد بوده که گاه *wesen* را به «هستیدن» ترجمه کنم، که شاید همین اندازه نیز با استناد به معنای لغت‌نامه‌ای *Wesen* محل ایراد واقع شود. اما مترجمان انگلیسی‌پا فراتر نهاده‌اند. پرویز عماد در جایی که بحث ترجمه در میان است *Wesen* به معنای اسم مصدری را به *root-unfolding* (ریشه‌گشایی) و در ترجمه افادات مثلاً در بندهای ۱۴۰ و ۱۴۱ و ۱۴۲ همین کلمه را به

1. Martin Heidegger, *Beiträge zu Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, vol. 65, s. 286.

essential sway یا جنبش و حرکت بنیادی ترجمه می‌کند. این معادل‌ها هر قدر هم که جای چون و چرا داشته باشند، مطاوی متن را بیش‌تر می‌رسانند تا کلماتی چون «ذات»، «تذوت» و «ذاتیدن».

۸. راه

ما هنوز در راه، در میانه راه و در میانه راه‌های متفاوت و گوناگون هستیم. هنوز حکمی قطعی در باره راهی اجتناب‌ناپذیر و از همین رو شاید یگانه راه تعیین نگشته است.^۱

لازمه اولیه فهم هر گفته یا نوشته‌ای آن است که نخست به خود آن گفته یا نوشته توجه کنیم. این بدان معناست که باید آن گفته یا نوشته هم ما را به این توجه فراخوانده باشد. به بیانی دیگر، متن این فرمان را برای ما درخور فرمانبرداری ساخته باشد که «گوش کن چه می‌گوییم». این صدا باید از متن دریافت شده باشد که «کنار بگذار آنچه را مغل شنود گفته بماهو گفته و نوشته بماهو نوشته است». تحقق چنین شنودی آسان نیست. در هر حال، ما خود درون متنی هستیم. ما محاط در متنی هستیم. اما گفته و نوشته‌ای که ظاهراً غیری در بیرون ماست چه؟ آیا آن نیز در متن بزرگ‌تری نیست؟ بعید است که چنین نباشد. بنابراین، شنودی که متن می‌طلبد مستلزم کشمکش‌های برای برون‌شد از صدای مغل متنی دیگر است، صدایی که نمی‌گذارد متن کماهو حقه شنیده شود، صدایی که شنود را سرکوب می‌کند و آن را به بدفهمی، کژشنوی و تعابیری می‌کشاند که از متنی دیگر صادر و حاکم شده‌اند. بدین سان گفته و نوشته چه بسا ناشنیده منکوب و محکوم به حکمی غیابی گردد. تفکر متأخر‌هایدگر، که در کتاب حاضر به نحوی منظم و کمابیش روشن بیان می‌شود، ظاهراً به همین سرنوشت دچار شده است.

۱. بخش اول، گذار از درسگفتار ۴ به ۵.

شنود البته به معنای آری گفتن و تصدیق نیست. شنود یعنی شنیدن صدای دیگری قبل از مخدوش شدن آن با صدای من، صرف نظر از صحت و سقم و ارزش گفته یا گوینده و این قبیل امور. از جمله مضامین کتاب حاضر آن است که هژمونی صداهای غالب در عصر جدید نه تنها صدای پارمنیدس که صدای فیلسوف جدیدی چون نیچه را نیز به درستی نمی شنود. در باره چند صدایی بودن جمهوری وایمار گفته اند که هزاران صدا از پنجره ها فریاد می زدند بی آن که هیچ صدایی به صدای دیگر گوش سپرد. یکی از دلالت های فراخوان بودن تفکر همین گوش سپاری است. در زمینه و زمانه ای که در عین پیشرفت و سایل ارتباطی، شنود نامخدوش همچون بَلْبَلَه بابلیان یا همچون صداهای نامربوط در تلفن های مسّاح کا در قصر کافکا دور از دسترس گشته است تفکر نیز از بالیدن برهوت سر درآورده است. نه تنها این مضمون در کتاب حاضر اساسی است، بلکه خود کتاب نیز غالباً به درستی فهمیده نشده است. بسا که از آن آسیاب بادی ای ساخته و سپس آماج هجومش قرار داده اند، بسا که آن را با مقیاس متنی دیگر محکوم به آنچه نیست کرده اند، و حتی بسا که از سر ارادت کورکورانه آن را به ملکوت اعلی برده اند اما به آن گوش نسپرده و پیام آن را نشنیده اند.

شاید بتوان این مطلب را به نحوی دیگر نیز توضیح داد: در متن تفکر مدرن تصور می رود که فردیت سوژه انسانی مقهور نظم بوروکراتیک، تکنیکی و رسانه ای است و این نظم نیز خود برآمده از نوع مدیریت سرمایه داری یا نقش الهی اکونومیاست. این تصور بیراه نمی نماید، هرچند هنوز نیازمند تأمل و تحقیق بیش تری است و از قضا متفکران معاصر نیز به تحقیقات تبارشناسانه در این باره علاقه نشان می دهند. کتاب حاضر برخلاف این مسیر نمی رود. این کتاب بنیاد همین نظم تکنیکی و نظام رسانه ای را در گونه ای خاص از نهش اشیا و هستندگان می یابد. با این همه، اگر پیام کتاب را به درستی نشنویم، به سادگی دچار این کژفهمی می شویم که نویسنده به جای

توجه به مشکلات واقعی و حاضر همه چیز را منوط به نوعی نگرش یا بینش فردی و معطوف به تصمیم می‌کند چنان‌که گویی در مقام ناصح و اندرزگو به ما می‌گوید که کافی است از این لحظه با پارمنیدس هم‌عقیده شویم تا همه نابسامانی‌های جهان یکشبه بهبود حاصل کنند. قضیه درست عکس این است. نگرش انسانی که فراتر از برابر نهشته‌های پیش روی خود نمی‌بیند خود حاصل و برآمده از متن بزرگ‌تری است که در آن اکونومیا یا تدبیر منزل ارسطو به طرح انقلاب مارکسی می‌پیوندد. نویسنده این کتاب بنا نداشته است که کتابی در علم اقتصاد یا جامعه‌شناسی علم و تکنولوژی یا مناسبات فعلی کارگر و کارفرما بنویسد. افق نگاه او گسترده است. درست یا غلط، او بر آن است که تفکر در جهش به سوی چنین افقی، در جهش به سوی وضعیت‌های مرزی به راه می‌افتد، بدون آن‌که به شیوه فیلسوفان بزرگی چون اسپینوزا، شوپنهاور، کانت و هگل هم خود را بر آن متمرکز کرده باشد که تا عمرش به سر نیامده خود شخصاً آغاز و پایان راه و مقاطع و منازل آن را باز نماید و در یک کلام پرونده راه را ببندد و سپس مهر و نشان خود را در مقام صاحب یک سیستم بر آن پرونده بکوبد.

این جاست که در می‌یابیم چرا هایدگر واژه یا استعاره راه را به کار می‌برد. تفکری که اراده و عزم یک سوژه سپنجی مدار و محور آن نمی‌تواند بود عاجزتر از آنی است که یک بار برای همیشه حقیقت را در عمارت سیستمی بگنجانند که بر سر در آن نام فیلسوفی را حک کرده‌اند. چنین تفکری صرفاً رهسپار راه پرسشگری شدن است بی آن‌که یک بار و برای همیشه به پاسخی برسد. *Be-wegung* به طور معمول یعنی حرکت کردن یا حرکت دادن. هایدگر آن را با خط تیره می‌نویسد تا توجه را به *Weg* یا راه جلب کند. او *be-wegen* را به معنای «به - راه - افتادن» یا «به - راه - انداختن» و اسم مصدر *Be-wegung* را به معنای «راه - اندازی» و «راه - اُفت» می‌فهمد. «راه تفکر نه چون جاده‌ای بارها پیموده شده از جایی به جایی کشیده می‌شود، نه اصلاً فی‌نفسه در

جایی قرار دارد. نخست و فقط رفتن و در این جا پرسشگری متفکرانه است که به - راه - افتادن است.»^۱ «پرسش 'چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟' بنا ندارد که پاسخی را بنا نهد و به وسیله آن بار پرسش را به کوتاه‌ترین و چکیده‌ترین طریق ممکن فروهد. برعکس، آنچه از این پرسش برمی‌آید یک چیز و تنها یک چیز است: پرسش را پرسش سزاتر کردن.»^۲ چه، «با پاسخ خود را از پرسش رها می‌کنیم.»^۳ هایدگر بر آن است که تفکر از وانمود به برآورده کردن چشمداشت‌هایی که تفکر تاکنونی مدعی برآوردن آن‌ها بوده است عاجز است. تفکر نیز همچون علوم به هیچ دانشی نمی‌رسد، تفکر هیچ‌گونه حکمت و خرد تجربی مفیدی در زندگی به بار نمی‌آورد، تفکر هیچ‌گونه معمای کیهانی را حل نمی‌کند، تفکر مستقیماً هیچ قدرتی برای عمل به ما نمی‌بخشد. «تا وقتی که هنوز تفکر را منقاد و وابسته این چهار چشمداشت می‌کنیم، تفکر را دست بالا می‌گیریم و از آن زیاده چشم داریم... لیکن راه تفکر... در گذرگاهی که به سوی عصر آینده می‌رود، راهی است اجتناب‌ناپذیر.»^۴ از زبان نویسنده این قول می‌توان گفت در متن «مشغله فرهنگی که هر روزه برای دوختن اندوخته‌ای از نویافته‌ها قیل و قال می‌کند و از پی هیجان‌های زیر و روکننده در تکاپوست»^۵ ما اگر در راه تفکر خیلی همت کنیم، برداشتن دو - سه گامی ناتمام بیش نیست. همین که بپنداریم این دو - سه گام از آن روکه حاصل مشت‌پرکنی ندارد یا عمارت استوار و پایدار سیستمی را به نام ما ثبت نمی‌کند، و همین که بر این باور رویم که این دو - سه گام عجالتاً پاسخ‌هایی فوری و قطعی در چنته ما نمی‌نهد تا جریان فکری شگرف و مهیج دیگری را به سایت‌ها، روزنامه‌ها و عالم نشر و رسانه گسیل داریم، در صراط بی‌فکری شایع قرار داریم. گشودگی راه تفکر به نزد هایدگر

۲. بخش دوم، گذار از درسگفتار ۴ به ۵.

۴. همان.

۱. بخش دوم، گذار از درسگفتار ۵ به ۶.

۳. همان.

۵. همان.

به ژست دموکراتیک ربطی ندارد. برعکس، این گشودگی خبر از تفکری می‌دهد که در عین تنگدستی هر دم از نو مخمل و کارآشوبنده مدهای زمانه و موی دماغ شارلاتانیسم فلسفه‌ورزان جنجال‌آفرین است.

در خاتمه نکاتی چند شایسته توضیح است:

۱. در متن این ترجمه همه جا تفکر با اندیشه و فکر کردن با اندیشیدن هم‌معنا گرفته شده‌اند، و تا آن‌جا که من می‌دانم استادان سخن فارسی نیز آن‌ها را به جای هم به کار برده‌اند. جلال‌الدین بلخی وقتی می‌گوید: «ای برادر، تو همه اندیشه‌ای» به همان تفکر، که فصل ممیز آدمی است، اشاره می‌کند. «تفکر» عربی است و «اندیشه» فارسی و مأخوذ از هندشیشن (handēšīšn) پهلوی. اما «اندیشه» بر تشویش نیز دلالت دارد. بنابراین، تنها در عبارت «در زمانه اندیشه‌انگیز ما»، چون تشویشناکی نیز ملحوظ است، کلمه «اندیشه» بر تفکر ترجیح دارد.

۲. هر جا که کلمه، عبارت یا جمله‌ای یونانی آمده است مترجم آن‌ها را در قلاب ترجمه کرده است مگر نویسنده خود آن‌ها را برگردانده باشد. ضمناً املاهای لاتین واژه‌های یونانی در پانویشت آورده شده است.

۳. پانویشت‌های مترجم با علامت «-م.» مشخص شده‌اند.

سیاوش جمادی

تهران، ۲۳ دی ۱۳۸۶

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟

تقدیم به همسر وفادارم
به مناسبت شصتمین زادروزش

بخش اول

ما به آنچه تفکرش خوانند وقتی ره می‌یابیم که خود فکر کنیم. برای آن که چنین کوششی کامروا گردد، باید آماده باشیم که تفکر را بیاموزیم. همین که درآمدن به این آموختن را پذیرا گشتیم، پیشاپیش این را نیز پذیرفته‌ایم که ما را هنوز یارای تفکر نیست.

اما با این همه انسان را آنی می‌نامند که می‌تواند اندیشید - و حق نیز همین است. چه، او حیوان عاقل^۱ است. عقل - ratio^۲ - در تفکر شکفتن می‌گیرد. در مقام حیوان عاقل، انسان باید بتواند اندیشید به شرط آن که صرفاً بخواهد که چنین کند. با این همه، چه بسا که انسان بخواهد تفکر کند و در عین حال چنین نتواند کرد. سرانجام چه بسا چنین باشد که او در این تفکر طلبی^۳ از آن رو که بسی زیاده می‌خواهد بسی اندک تواند. انسان تفکر می‌تواند کرد تا آن جا که وی را امکان تفکر کردن هست. لیکن این امر ممکن^۴ هنوز تضمین نمی‌کند که ما آن را ممکن توانیم ساخت، چه ما تنها آنی را ممکن می‌سازیم

1. das vernünftige Lebewesen/rational animal

۲. واژه لاتین در ازای *lóyos* (لوگوس) یونانی. این واژه در اصل به معنای محاسبه است. rational animal ترجمه *ζῶον λόγον* (zoon logon) یونانی است. - م.

3. Denkenwollen

4. dieses Mögliche

که مشتاق به آنیم.^۱ اما از سوی دیگر، ما نیز به راستی تنها مشتاق به آنیم که مشتاق به ما و در حقیقت مشتاق به ما از حیث ذات ماست؛ از این طریق که خود را همچون آنچه ما را در ذاتمان نگهدارنده است بر ذات ما مقرر می‌کند. در این جا نگهداشت اساساً یعنی مراقبتی همچون چراندن در چراگاه. آنچه ما را در ذاتمان نگه می‌دارد در عین حال تنها تا آن جا نگهدار ماست که ما خود نیز از پیش خود این نگهدارنده را برای خود نگه داریم.^۲ ما وقتی این نگهدارنده را برای خود نگه می‌داریم که نگذاریم از یادمان برون رود. یاد جمعیتِ فکر است.^۳ در بارهٔ چه؟ در بارهٔ آنی که ما را نگه می‌دارد، مادام که به نزد ما محل تفکر [یا اندیشیده] است. محل تفکر است درست از آن رو که آن آنچه باید بدان اندیشید می‌ماند. امر اندیشیده امر عطا شده همراه با یادبودی است. عطا شده، زیرا ما بدان مشتاقیم. تنها آن گاه که خواهان و مشتاق آنی هستیم که فی‌نفسه باید بدان اندیشید، ما را یارای تفکر است.

1. Denn wir vermögen nur das, was wir mögen.

نویسنده در این جا به تجانس دو واژهٔ *vermögen* (قادر بودن) و *mögen* (میل و اشتیاق داشتن/ خواهان بودن) احتمالاً توجه دارد شاید برای یادآوری این نکته که *mögen* در عین حال به معنای امکان و توانش هم مربوط است. چنان که *möglich* یعنی ممکن و *Möglichkeit* یعنی امکان. به طور کلی *mögen* هم بر تمایل، هم بر علاقه و اشتیاق و هم بر امکان دلالت دارد. در ترجمهٔ این جمله می‌توان گفت «ما قادر به آنیم که مایل به آنیم» اما بعید است که مقصود نویسنده چنین حکمی بوده باشد، چرا که چه بسا قادر به کارهایی باشیم که آن‌ها را دوست نداریم. مثلاً، ما می‌توانیم تخریب کنیم، یا چیزی را بشکنیم یا حتی به خود یا دیگری آسیب رسانیم. هم به این لحاظ و هم به لحاظ توجه نویسنده به معنای ریشه‌ای *ver-mögen* (فراگذار از اشتیاق به امکان و ممکن‌سازی) *vermögen* را به «ممکن ساختن» ترجمه کرده‌ایم. - م.

۲. در این جا *halten* را «نگه داشتن»، *be-halten* را «برای خود نگه داشتن» و *das Haltende* را «نگهدار» ترجمه کرده‌ایم. - م.

3. Das Gedächtnis ist die Vesammlung des Denkens.

در این جمله نخستین و آخرین واژه، یعنی «یاد» و «فکر»، هم‌ریشه‌اند. پیشوند *Ge* در آلمانی دلالت‌های چندی دارد. یکی از این دلالت‌ها بر تجمع و فراهم‌آوری یا فراهمی است. مثلاً در واژه‌های *Gebirge* (سلسله جبال)، *Gebiss* (دندان‌ها)، *Gebrüder* (برادران)، و *Gefüge* (تار و بود). می‌توان این جمله را چنین نیز ترجمه کرد: «تذکر جمعیت تفکر است.» اما در فارسی وقتی از جمعیت خاطر یا جمعیت فکر سخن می‌گوییم، همین معنا را می‌رسانیم. - م.

برای قادر بودن به تفکر، تفکر را باید آموخت. اما آموختن چیست؟ انسان هنگامی می آموزد که فعل و ترک فعل خود را بر وفاق آمد آنی کند که در این یا آن لحظه معین متعلقات ذاتی او را مخاطب می سازد. ما تفکر را به این طریق می آموزیم که به آنچه آن برای تفکر کردن می دهد التفات کنیم.^۱

زبان ما مثلاً آنچه را به ذات دوست تعلق دارد امر دوستانه می نامد. بر همین قیاس اکنون ما آنچه را فی نفسه باید بدان اندیشید امر اندیشه‌انگیز می نامیم. هر امر اندیشه‌انگیزی برای اندیشیدن داده می شود. اما این دهش هماره تنها تا آن جا که امر اندیشه‌انگیز بالذاته پیشاپیش آنی که باید بدان اندیشید است داده می شود. اکنون و از این پس در آنچه از پی خواهد آمد آنی را که هماره برای اندیشیدن می ماند از آن رو که پیشانه و پیش از هر امر دیگری است، چنین می نامیم: اندیشه‌انگیزترین. چیست این اندیشه‌انگیزترین؟ این اندیشه‌انگیزترین در زمانه اندیشه‌انگیز ما خود را چگونه نشان می دهد؟

1. Das Denken lernen wir, indem wir auf das achten, was es zu bedenken gibt.

در این جمله دو نکته که مربوط به اصطلاح‌شناسی هایدگر است درخور توضیح است. واژه «آن» که در بند قبل به صورت ایرانیک آمده در اصل ایرانیک نیست. بلکه es (آن)، که با حرف کوچک نوشته شده، در متن آلمانی عامداً به صورت Es آمده است. چون از این طریق نمی توانستیم در فارسی این واژه را مشخص کنیم، به حروف ایرانیک متوسل شده‌ایم. می دانیم که هایدگر بسیاری از واژه‌ها را نه به معنای شایع بل به معنای اصلی آن‌ها به کار می برد، به طوری که گاه معنا دقیقاً برعکس می شود. مثلاً entfernen، که در زبان شایع به معنای دور کردن است، در هستی و زمان با املای ent-fernen و به معنای رفع دوری به کار می رود. به همین منوال، چنان که در قسمت هشتم در پیشگفتار مترجم شرح داده‌ایم Es gibt معادل There is و There are انگلیسی به نزد هایدگر به معنای لفظی آن یعنی «آن می دهد...» است. به عنوان مرجع و شاهد به مدخل Es gibt در کتاب زیر ارجاع می دهیم:

Hildegard Feick, *Index zu Heideggers Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1991), s. 24.

نویسنده این کتاب در باره این معنای Es gibt به نه مورد در هستی و زمان، دو مورد در کانت و مسئله متافیزیک، دو مورد در نامه‌ای در باب او مانیسم، سه مورد در بیراهه‌ها و موارد زیاد دیگری ارجاع می دهد. این معناگشایی به ویژه در آثار متأخر هایدگر بیش تر دیده می شود، لیکن این مانع از آن نیست که گاهی نیز مثلاً در همین متن هایدگر Es gibt را به معنای متداولش به کار برد. - م.

اندیشه‌انگیزترین امر آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم؛ هنوز هم نمی‌اندیشیم گرچه وضعیت جهان دم به دم اندیشه‌انگیزتر^۱ می‌شود. البته می‌نماید که روند اوضاع جهان چنین اقتضا می‌کند که بهتر است انسان بی‌فوت و وقت عمل کند تا این که در کنفرانس‌ها و کنگره‌ها داد سخن دهد و از صرف پیشنهادهایی در این باره که چه باید کرد و چگونه چنین باید کرد گامی فراتر نهد. در این صورت کمداشت ما به هیچ وجه در تفکر نیست بل در عمل است.

با این همه، شاید انسان تاکنونی از قرن‌ها پیش تا به اکنون بسی زیاد عمل کرده است و بسی اندک تفکر. اما در حالی که همه جا دلبستگی پرجنب و جوشی به فلسفه وجود دارد که هیاهوی آن هر دم فزون‌تر می‌گردد و در حالی که کمابیش هر کس می‌خواهد بداند که فلسفه فی‌نفسه چه در چنته دارد، چگونه کسی می‌تواند مدعی شود که ما هنوز فکر نمی‌کنیم؟ فیلسوفان «همان» متفکران هستند.^۲ آن‌ها را چنین می‌نامند، زیرا تفکر اصلاً در فلسفه روی می‌دهد.

کسی بر سر انکار این امر نیست که امروزه دلبستگی به فلسفه وجود دارد. لیکن آیا امروزه، آن هم به آن شیوه که «دلبسته بودن» را فهم می‌کنند، چیز دیگری هم هست که انسان دلبسته آن نباشد؟

Inter-esse یعنی: در میان و در بین چیزها بودن یا در میانه چیزی ایستادن و در قرب آن ماندن. لیکن Interesse به معنای امروزین آن صرفاً در مورد آنچه جالب است^۳ صدق می‌کند. آنچه جالب است چنان چیزی است که پیشاپیش مجاز است تا دمی دیگر بالسویه باشد و نوبت خود را به چیزی دیگر دهد که

۱. «اندیشه‌انگیز» را در ازای *bedenklich* به کار برده‌ایم. می‌دانیم که این واژه دلالتی چندگانه دارد؛ آنچه فکرت‌برانگیز و تشویش‌انگیز و نگران‌کننده است و همچنین آنچه درخور اندیشه یا اندیشیدنی است. افزون بر این می‌دانیم که اندیشه در فارسی به معنای دلواپسی و تشویش نیز هست. - م.

۲. در این جمله حرف تعریف *die* قبل از *Denker* در گیومه آمده است. چاره‌ای جز آن ندیدیم که به جای آن واژه «همان» را به کار ببریم. - م.

۳. *das Interessante*: این واژه لفظاً یعنی اندر - استی. - م.

شخص همان قدر کم در بند آن است که در بند چیز پیشین بود.^۱ امروزه چه بسا چنین پندارند که از طریق جالب یافتن چیزی آن را بسی ارجمند شمرده‌اند. در حقیقت، آدمی با این داوری چیزی را که جالب است پیشاپیش به حیطة آن گونه چیزهای بالسویه‌ای که به زودی ملال آور می‌گردند طرد کرده است.

این که مردم نسبت به فلسفه از خود دل‌بستگی نشان می‌دهند از آمادگی آنان برای تفکر نشان ندارد. شک نیست که در هر جا دلمشغولی جدی به فلسفه و پرسش‌های آن وجود دارد. در حیطة علم و فضل در پژوهش راجع به تاریخ فلسفه زحمتی که صرف می‌شود درخور قدردانی است. در این باب تکالیفی سودمند و ستودنی در میان است که برای انجام دادن آن‌ها تنها بهترین نیروها به قدر کفایت می‌توانند خوب باشند به ویژه وقتی که این نیروها پیش‌انگاره‌های تفکرات عظیم را فرایش دیدگانمان می‌نهند. لیکن صرف این واقعیت که ما سالیان متمادی از عمر خود را ژرفکاوانه صرف رساله‌ها و نوشته‌های متفکران بزرگ کنیم این وثوق را حاصل نمی‌آورد که ما خودمان نیز فکر می‌کنیم یا حتی آمادهٔ آموختن تفکریم. برعکس: اشتغال به فلسفه می‌تواند حتی به سخت‌سرانه‌ترین نحوی رهن را همان شود، بدین سان که ما را فریفتهٔ این پندار ظاهر کند که چون پیوسته و بی‌وقفه «فلسفه می‌ورزیم» پس فکر می‌کنیم.

۱. فاصلهٔ زمانی این درسگفتارها با نگارش هستی و زمان بیش از دو دهه است. با این همه و به رغم آن که در این هنگام از گشت و چرخش فکری هایدگر سخن می‌رود، رد و نشان بند ۳۶ هستی و زمان تحت عنوان Die Neugier (کنجکاوی) که در لغت به معنای شرة و آزمندی چیزهای نو است در این جا واضح است. در آن جا می‌خوانیم که کنجکاوی تمایل خاصی به هرروزینگی است که در میل دیدن بروز می‌کند. یونانی‌ها آن را به Lust zu Sehen یا شرة دیدار تعبیر می‌کردند. مشخصهٔ کنجکاوی نادرنگیدن در جوار نزدیک‌ترین چیزها به شیوه‌ای خاص است. خصلت دیگر کنجکاوی تفرقهٔ خاطر است. همچنین پدیدار دیگری به نام هرزه‌درایی یا وراچی در هستی و زمان راه‌های کنجکاوی را تحت فرمان می‌گیرد - سخن گفتن از چیزی تنها برای آن که دمی دیگر فراموش شود. - م.

در عین حال، این ادعا که در زمانه اندیشه‌انگیز ما این که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم اندیشه‌انگیزترین است عجیب می‌ماند و عجب‌آمیز می‌نماید. بنابراین، ما باید این ادعا را اثبات کنیم. اما اول مصلحت در آن است که یک بار دیگر این ادعا را گویا کنیم. زیرا تواند بود که حال بدین منوال شود که به محض آن که آنچه این ادعا می‌گوید در پرتوی بسنده روشن گردد، نیاز آن به برهان نیز ساقط گردد. چنین است این ادعا:

در زمانه اندیشه‌انگیز ما اندیشه‌انگیزترین امر آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم. پیش از این اشاره شد که اسم «امر اندیشه‌انگیز» را چگونه باید فهمید. اندیشه‌انگیز آنی است که برای اندیشیدن به ما داده می‌شود. این گزاره را اینک نیک درمی‌نگریم و باز از نو به وزن و اهمیت هر واژه‌ای مجال بروز می‌دهیم. چیزی وجود دارد^۱ که خود، از پیش خود، و پنداری از بن و بومش برای اندیشیدن داده می‌شود. چیزی وجود دارد که ما را بدان فرا می‌خواند تا به آن بیندیشیم، تفکرکنان رو به سوی آن گردانیم یعنی: به آن فکر کنیم. بنابراین آن امر اندیشه‌انگیز که برای فکر کردن به ما داده می‌شود به هیچ وجه به دست ما تعیین نمی‌شود، بدو^۲ به دست ما برنهاد^۲ نمی‌گردد و صرفاً به دست ما پیش - نهاده^۳ نمی‌شود. بنا به ادعای ما، اندیشه‌انگیزترین امر یا، به دیگر سخن، آنچه بیش از هر چیز از پیش خودش^۴ برای اندیشیدن به ما داده می‌شود این است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم.

اکنون این گویای آن است که هنوز ما با آنچه از پیش خودش و در معنایی

۱. Es gibt solches را «چیزی وجود دارد...» یا «چنان چیزی وجود دارد...» می‌توان ترجمه کرد، اما در عین حال توصیه می‌شود که معنای داده‌شدگی و اعطا را در عبارت Es gibt به یاد داشته باشیم به ویژه که چارچوب جمله به لحاظ صوری چنین است:

Es gibt solches was ... gibt.

اگر به ناگزیر gibt را به صورت مجهول ترجمه کنیم این چارچوب در فارسی به این صورت درمی‌آید: داده می‌شود چنان چیزی که... برای فکر کردن داده می‌شود. - م.

2. aufgestellt

3. vor-gestellt

4. von sich aus

ذاتی می‌طلبد که اندیشیده شود فرار و نگشته و به ساحتش ره نیافته‌ایم. گمان بر آن می‌رود که این [کوتاه‌دستی] از آن روست که ما انسان‌ها هنوز به آنچه مشتاق به اندیشیده شدن است^۱ چندان که وافی به مقصود باشد رو نیاورده‌ایم. در این صورت، این که ما هنوز فکر نمی‌کنیم چه بسا صرفاً گونه‌ای تعلل، گونه‌ای تأخیر در تفکر یا در نهایت غفلتی از سویه انسان باشد. هم از این رو، تواند بود که این سستی و قصور انسانی به شیوه‌ای انسانی و با اقدامات مقتضی برطرف گردد. البته قصور انسانی ممکن است ما را به تفکر برانگیزد، لیکن این امری صرفاً گذراست. این که ما هنوز فکر نمی‌کنیم البته ممکن است اندیشه‌انگیز باشد. با این همه، این وضعیت لحظه‌ای و رفع شدنی انسان امروزی را هرگز نباید به طور مطلق اندیشه‌انگیزترین نامید. لیکن ما آن را چنین می‌نامیم و از این طریق به آنچه از پی می‌آید اشاره می‌کنیم: این که ما هنوز فکر نمی‌کنیم به هیچ وجه تنها از آن نیست که انسان هنوز به آنچه از بن و بومش مشتاق به اندیشیده شدن است به قدر کفایت رو نیاورده است از آن رو که این امر در ذاتش آنی می‌ماند که باید به آن اندیشید. این که ما هنوز فکر نمی‌کنیم بیش‌تر خاسته از آن است که خود آنچه باید به آن اندیشید از انسان رو می‌گرداند، از مدت‌ها پیش رو گردانده است.

بی‌درنگ می‌خواهیم بدانیم که این روگردانی کی روی داد. حتی پیش از این پرسش با ولعی افزون‌تر خواهیم پرسید که اصلاً چگونه از این رویداد^۲

۱. Was bedacht sein möchte یا «آنچه مشتاق به اندیشیده شدن است» یا «آنچه می‌طلبد که اندیشیده شود» چیزی است که هنوز نمی‌دانیم چیست، اما نویسنده نوعی شخصیت ارادی به آن می‌دهد و تا آخر کتاب نیز این تشخیص ادامه دارد. چنین چیزی که اغلب در مقابل انسان است دارای طلب و شوق به حساب می‌آید، می‌تواند از جانب خودش رخ ببوشاند، بگریزد، نزدیک و دور شود. ضمناً تعبیر «مشتاق به چیزی بودن» در زبان فارسی شاهد ادبی دارد:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم، او به ما مشتاق بود

حافظ (م.)

۲. Ereignis در اندیشه هایدگر متأخر رویدادی معمولی نیست، بلکه لحظه دیدار هستی و موقف

واقف توانیم گشت. چنین پرسش‌های به کمین نشستهای در آن گاهی ما را همه سر آماج هجوم خویش می‌سازند که افزون بر این‌ها چنین گوئیم: آنچه به راستی برای اندیشیدن به ما داده می‌شود از حیث تاریخی در زمانی که بتوان دقیقاً آن را تعیین کرد از انسان رو نگردانده است، بل: آنچه به راستی باید بدان اندیشید از روزگاران قدیم در چنین روگردانشی^۱ موقف گزیده است.

از دیگر سو، انسان تاریخ ما^۲ همواره به نحوی از انحا فکر کرده است؛ او حتی به ژرف‌ترین امور اندیشیده و اندیشه‌هایش را به یاد سپرده است. آدمی در مقام آنی که بدین‌سان می‌اندیشد بسته^۳ آنچه باید بدان اندیشید مانده

→ تعلق دوسویه میان انسان و هستی است. در این جمله فعل *geschehen* به معنای «رخ دادن» با *Geschichte* به معنای «تاریخ» هم‌ریشه است و اسم *Ereignis* از فعلی دیگر یعنی از *ereignen* است که «روی دادن» معنای متداول آن است و در اصل یعنی «از آن خود ساختن» یا «متعلق ساختن». - م.

1. Abwendung

۲. *der Mensch unserer Geschichte*: «انسان تاریخ ما» ظاهراً همان انسان تاریخ غرب یا تاریخ متافیزیک است. - م.

۳. در این جمله و جمله قبل از آن هم‌ریشگی دو واژه *bezogen* (وابسته، مرتبط، منسوب) و *entzieht* (روی برمی‌گیرد، دوری می‌گزیند، می‌گریزد) قابل توجه است. مصدر این دو به ترتیب *beziehen* و *entziehen* است. یکی از معانی مصدر اول مرتبط بودن، نسبت داشتن، مشیر بودن و عطف کردن است، و مصدر دوم یعنی دوری جستن، فاصله گرفتن، کنار کشیدن، واپس‌گریختن و نظایر آن. در واقع این دو مصدر به ترتیب با افزودن پیشوندهای *be* و *ent* به *ziehen* (کشیدن) ساخته شده‌اند. این مصدر به معنای تعلق نیز به کار می‌رود. شاید با توجه به ایده تعلق دوجانبه هستی و انسان بتوان این دو جمله را چنین تفسیر کرد: گرچه نسبت ما به امر اندیشیدنی نوعی تعلق است اما این تعلق تا دوسویه نباشد به درستی نمی‌توانیم فکر کنیم. البته همان‌طور که نویسندگان می‌گویند این ادعا به راستی *befremdlich* یعنی عجیب و غریب است؛ چنان است که گویی نیرویی فراانسانی یا چیزی دیگر در کار است که نویسندگان به آن جان یا قدرت جادویی می‌بخشد. این چیزی است که نویسندگان توضیح آن را به خواننده بدهکار است و باید منتظر این توضیح ماند. اما اصل قضیه اگر مقید به فلسفه و توضیح فلسفی نباشیم چیزی تازه نیست کمالین که رودلف اتو در کتاب امر قدسی (*Das Heilige*) پس‌نشینی امر قدسی را خصلتی عام می‌داند که چه در قداست دیونوسوسی یونانی و چه در قداست ادیان ابراهیمی مصداق دارد. رو پس کشیدن، پس نشستن، رخ بستن، وارمیدن، رخ نهان کردن و عتاب قریب به معنای *entziehen* هستند، اما مسئله آن است

است و می‌ماند. در عین این بستگی، انسان را به راستی یارای تفکر نیست، مادام که آنچه باید بدان اندیشید خودش واپس می‌گریزد.

اکنون اگر همان‌طور که تا به این‌جا پیش آمده‌ایم، خود را به سخنان واهی وانگذاریم، باید آنچه را تا کنون گفته آمده است به عنوان رشته‌ای تک و منفرد از ادعاهای تهی و ازینم و افزون بر آن توضیح دهیم که آنچه پیش از این آورده‌ایم هیچ‌کاری به کار علم ندارد.

آن به که تا زمانی هرچه درازتر در چنین ایستار وازنده‌ای پافشار مانیم. چه، تنها بدین‌سان خود را در فاصله لازم برای دورخیزی نگه می‌داریم که شاید یکی از ما از آن‌جا به جهش به حیطة تفکر نایل آید. چون راست آن است که آنچه تا به این‌جا گفته آمده و تمامی شرح و بیانی که از پی خواهد آمد، به‌ویژه اگر بناست که این شرح و بیان خود‌گونه‌ای تفکر باشد، هیچ‌کاری به کار علم ندارد. بنیاد این وضعیت امور^۱ نهشته در آن است که علم از جانب خود فکر نمی‌کند و فکر نمی‌تواند کرد - و این از بختیاری علم است که فکر نمی‌کند؛ به این معنا که بدین‌سان علم از مسیر خاصی که برای خود مقرر کرده است اطمینان حاصل می‌کند. علم فکر نمی‌کند. این جمله‌ای است زننده و موهن. خصلت زندگی این جمله به قوت خود باقی است حتی آن‌گاه که از پی آن این را می‌افزاییم که در عین حال علم پیوسته و به شیوه خاص خود با اندیشه سر و کار دارد. این شیوه البته تنها از آن پس شیوه‌ای سارا و در نتیجه ثمربخش خواهد بود که آن شکاف‌سازی پیدا و هویدا آید که میان تفکر و علوم قرار دارد و البته همچون شکاف‌سازی گذرناپذیر برقرار است. در این‌جا نه یک پل که تنها جهش وجود دارد. هم از این‌رو، پل‌های مالرو و عاجلی که همین امروزه برآند تا بازار داد و ستدی تن‌آسان میان تفکر و علم

→ که آیا نویسنده نیز می‌خواهد به امری قدسی اشاره کند. در این صورت، این امر قدسی از چه نوعی است و اصلاً آیا می‌توان آن را به زبان فلسفه تبیین کرد؟ - م.

بنا نهند، همه سرگزندناکند. هم از این رو، اینک ما تا آنجا که از عالم علم به این جا آمده‌ایم باید اهانت و غرابت تفکر را تاب آوریم - گیرم که آمادهٔ آموختن تفکر باشیم. آموختن یعنی: فعل و ترک فعل خود را بر وفاق آمدنی کنیم که در این یا آن لحظهٔ معین تعلقات ذاتی ما را طرف خطاب قرار می‌دهد. رهسپار راه باید شد تا بتوان چنین وفاقی را ممکن ساخت. اگر بناست که تفکر را بیاموزیم، بایسته آن است که پیش از هر چیز در راهی که در پیش گرفته‌ایم، شتابزده و خودفریفته از پرسش‌های تنگین و ستوه‌آور^۱ درنگ‌داریم، بل باید خود را درگیر آن پرسشگری‌ای کنیم که آنی را می‌جوید که خود نمی‌گذارد با هیچ جعل و اختراعی^۲ یافته شود. به ویژه ما امروزیان تنها وقتی قادر به یاد گرفتن می‌شویم که توأمان و همزمان همواره از یاد بستیریم؛^۳ تا آنجا که سخن از موضوعی است که در این جا به ما مربوط می‌گردد، باید گفت: ما تنها آن‌گاه تفکر را یاد توانیم گرفت که چیستی تاکنونی تفکر را از بیخ و بن از یاد بستیریم. اما بدین مقصود ضروری است که همزمان این تفکر تاکنونی را بشناسیم.

گفتیم: انسان هنوز فکر نمی‌کند و البته چنین است، چون آنی که باید به آن اندیشید خود از انسان رو می‌گرداند؛ به هیچ وجه این که انسان فکر نمی‌کند تنها از آن رو نیست که انسان خود به آنچه باید به آن اندیشید چندان که بسنده باشد رو نمی‌کند.

آنچه باید اندیشیده شود خود از انسان رو می‌گرداند. او از انسان واپس می‌گریزد، لیکن ما اصلاً چگونه می‌توانیم از چنان چیزی که هم از آغاز واپس می‌گریزد، کمینه شناختی داشته باشیم یا حتی صرفاً نامی بر آن نهیم؟ آنچه پای‌گریز دارد وصل را دریغ می‌دارد. اما این واپس‌گریزی نه چنان است که

۱. هر دو واژه را در ازای *bedrängend* به کار برده‌ایم. تنگین در فارسی یعنی ضیق یا آنچه در

فشار و مضیفه می‌گذارد. - م. ۲. هر دو واژه در ازای *Erfinden* آمده است. - م.

3. *verlernen*

هیچ باشد. واپس‌گریزی رویداد است. آنچه واپس می‌گریزد حتی می‌تواند به نحوی ذاتی‌تر از هر امر حاضر^۱ی که با انسان مواجه و بر انسان وارد می‌شود مربوط به انسان و مدعی بر انسان باشد. آدمی خوش دارد شگفت‌زدگی از امر واقعی را آنی به شمار آرد^۲ که واقعیت امر واقعی را معلوم و مشخص می‌دارد. اما شگفت‌زدگی از امر واقعی چه بسا ممکن است دقیقاً حجاب و سدی گردد در برابر آنی که به آدمی مربوط است و این مربوط بودن نیز به طریقی هر آینه رازآمیز است، به این طریق که آنچه به آدمی مربوط است با واپس‌گریزی خود از بند آدمی می‌رمد. تواند بود که رویداد واپس‌گریزی^۳ حاضرترین امر همه آنچه اکنون حاضر است باشد و بنابراین به نحوی بی‌پایان از واقعیت هر آنچه واقعی است فراتر رود.

چه بی‌درنگ دریابیم چه اصلاً پی نبریم، آنچه از ما واپس می‌گریزد با همین واپس‌گریزی ما را نیز از پی خود می‌کشد. وقتی در مسیر این واپس‌گریزی می‌افتیم، کاملاً برخلاف پرندگان مهاجر در مسیر آنی هستیم که در ضمن گریزش ما را به سوی خود می‌کشد. اگر چنین است که ما در مقام چنین جذب‌شدگانی در راه کشش به سوی آنی باشیم که ما را به خود می‌کشد، پس ذات ما پیشاپیش مهر و نشان این «در راه کشش به سوی...»^۴ را خورده است. در راه کشش به سوی آن خود‌گریزنده ما خود اشاره می‌کنیم به

1. das Anwesende

۲. در این جا سه واژه *trifft*، *betrifft* و *Betroffenheit* که به ترتیب به «مواجه می‌شود»، «وارد می‌شود» و «شگفت‌زدگی» ترجمه شده‌اند ریشه مشترک دارند که متأسفانه در ترجمه قابل انتقال نشد. در واقع، معنای اصابت یا زدگی در هر سه مشترک است. چیزی که با انسان مواجه و بر او وارد می‌شود به او اصابت می‌کند و شگفتی نیز انسان را می‌زند - زدن به آن معنایی که در صاعقه‌زدگی، شگفت‌زدگی و بلازدگی به کار می‌رود. این سیاق بیان یا صنعت تشخیص در اکثر آثار هایدگر به ویژه هستی و زمان به وفور ملاحظه می‌شود، چنان که او به جای آن که بگوید «انسان با چیزی مواجه می‌شود» می‌گوید «چیزی با انسان مواجه می‌گردد یا در معرض مواجهه می‌آید». - م.

3. Das Ereignis des Entzug

4. auf dem Zuge zu...

آن. در آن حین که به آن سو اشاره می‌کنیم ما همان ما هستیم؛ نه پس از آن و نه در جنب آن، بل: این «در راه کشش به سوی...» فی نفسه اشارتی است ذاتی و بنابراین دائمی به سوی آن خودگریزنده. «در راه کشش به سوی...» پیشاپیش گویای این است: مشیر به سوی آنچه از ما واپس می‌گردد.

تا آن‌جا که انسان در این مسیر هست، او در مقام آنی که بدین‌سان کشیده می‌شود، به آنچه واپس می‌گردد اشاره می‌کند. انسان در مقام آنی که به آن سو اشاره می‌کند مشیر^۱ است. در عین حال نه چنین است که انسان بدو انسان و بعداً افزون بر انسان بودن و گاه به گاه مشیر باشد، بل او نخست از آن رو انسان است که کشانده شده به سوی خودگریزنده، در راه کشش به سوی این خودگریزنده و در نتیجه مشیر به این واپس‌گریزی است. ذات انسان نهفته در چنین نشانه‌ای بودن است. ما آنی را که بنا به ذاتش نشان‌دهنده [یا مشیر] است نشانه^۲ می‌نامیم. در راه کشش به سوی آن خودگریزنده است که انسان نشانه‌ای است. با این همه، از آن‌جا که این نشانه به آنچه خود واپس می‌گردد اشاره می‌کند بیش از آن‌که خود آن واپس‌گریزنده را خوانا کند، به واپس‌گریزی اشارت دارد. نشانه بدون خوانش و تعبیر می‌ماند.

هولدرلین در طرح یک سروده می‌نویسد:

نشانه‌ای هستیم ما ناخوانا

شاعر سروده خود را با این دو مصرع ادامه می‌دهد:

بی‌دردانیم و ای بسا

زبان به غربت از دست داده‌ایم ما

۱. der Zeigende: در تمام این جملات نویسنده در بیان مفاهیم اشاره کردن و مشیر از مشتقات Zeigen استفاده می‌کند که در ضمن معنای نشان دادن نیز می‌دهند تا آن‌ها را به Zeichen یا نشانه مربوط کند. انسان نشان‌دهنده یا مشیر یا اشاره‌کننده است و نشان دادن کار نشانه است. پس انسان نشانه است. - م.

عنوان‌هایی که به طرح‌های اولیه این سروده داده شده‌اند علاوه بر عناوینی چون «مار»، «نشانه»، «نمف»^۱ «منه‌موزینه»^۲ را نیز شامل می‌شوند. واژه یونانی «منه‌موزینه» را می‌توان به حافظه و یاد ترجمه کرد. ما در زبان خویش می‌گوییم «das Gedächtnis»؛ یعنی این واژه را با حرف تعریف خنثای das می‌آوریم؛ اما زبان ما واژه‌هایی چون die Erkenntnis [شناخت] و die Befugnis [اختیار] را نیز دارد [که گرچه اسم‌های مختوم به پسوند nis هستند، حرف تعریف مؤنث die می‌گیرند]. همچنین das Begräbnis [تدفین و تشییع جنازه] و das Geschehnis [رویداد] را نیز داریم [که گرچه باز مختوم به همان پسوند اسم‌ساز nis هستند، حرف تعریف خنثای das می‌گیرند]. برای نمونه، کانت در کاربرد زبانی اش Erkenntnis [شناخت] را گاه با حرف تعریف مؤنث die به کار می‌برد و گاه با حرف تعریف خنثای das. هم از این رو، ما باید بدون پافشاری زورتوزانه برحسب مؤنث بودن واژه یونانی $\mu\nu\eta\mu\omicron\sigma\acute{\iota}\nu\eta$ آن را چنین ترجمه کنیم: «die Gedächtnis»^۳.

دلیل آن این است که هولدرلین واژه یونانی $\mu\nu\eta\mu\omicron\sigma\acute{\iota}\nu\eta$ [منه‌موزینه] را همچون نام یکی از تیتانیدها^۴ به کار می‌برد. طبق اسطوره [یا میتوس]

۱. Nympe: به معنای ایزددخت و همچنین حوری و پری اما در اصل نمف‌ها تربیت‌کنندگان دیونوسوس و برخی از خدایان دیگر در اساطیر یونانند. - م.

۲. Mnemosyne: در اساطیر یونان دختری است زاده تمیس و زئوس. او مادر موزها، الهگان هنر، است. به روایتی منه‌موزینه نیز از دسته نمف‌هاست که زئوس عاشق او می‌شود و از این عشق دخترانی به نام موزها زاده می‌شوند که هر یک مظهر هنری هستند. بر این اساس، منه‌موزینه خود دختر گایا و اورانوس و الهه یاد و حافظه است. او صاحب چشمه‌سار حافظه است چنان که لته (Léthé) صاحب چشمه فراموشی است. - م.

3. Mnemosyne

۴. مقصود آن است که برخلاف زبان متداول آلمانی که در آن Gedächtnis (یاد، حافظه) با das یا حرف تعریف خنثی به کار می‌رود، این واژه را با حرف تعریف مؤنث die بنویسیم. - م.

۵. اورانوس و گایا (آسمان و زمین) شش پسر و شش دختر داشتند. پسران را تیتان و دختران را تیتانید می‌خوانند. - م.

منه‌موزینه دختر آسمان و زمین است. میتوس یعنی واژه‌گویا. به نزد یونانیان گفتن یعنی: عیان ساختن، مجال اظهار دادن. به دیگر سخن، گفتن یعنی ظهور و آنی که ذات آن در ظهور یا در تجلی آن است.^۱ *μῦθος* [میتوس] هستند به لحاظ ذات اوست در قول و حکایت هستند، و این یعنی: امر ظاهرشونده در نامستوری طلب و دعوی‌اش. میتوس طلب پیشین و بنیادین راجع به تمامی ذات انسان است که می‌گذارد تا امر ظاهرشونده و پیداآینده، امر هستندند ذکر و به آن فکر شود. *λόγος* (لوگوس) نیز گویای همین است: میتوس و لوگوس به هیچ وجه آن گونه که تاریخ رایج فلسفه باور دارد از منظر فلسفه بماهو فلسفه در تقابل با هم نیستند، بل برعکس، نخستین متفکران یونانی (پارمنیدس، قطعه ۸) دقیقاً کسانی هستند که میتوس و لوگوس را با دلالتی یکسان به کار برده‌اند. میتوس و لوگوس نخست در آن جایی نسبت به هم مفارق و مقابل می‌گردند که نه این و نه آن دیگر نمی‌توانند ذات نخستین خود را نگه دارند. این افتراق و تقابل ماجرای است که پیش از این در آثار افلاطون رخ داده است. پیش‌داوری تاریخ و زبان‌شناسی بر اساس خردانگاری عصر جدید، که خود برگرفته از افلاطون‌نسیسم است، بر این پندار می‌رود که میتوس به دست لوگوس فروپاشیده و ویران گشته است. اما امر دینی هیچ‌گاه به دست لوگیک^۲

۱. اصل جمله آلمانی چنین است:

Sagen ist für die Griechen: offenbar machen, erscheinen lassen, nämlich das Scheinen und das im Scheinen, in seiner Epiphanie, Wesende.

در ترجمه فارسی *offenbar* را به «عیان»، *erscheinen* را به «اظهار»، *Scheinen* را به «ظهور» و *Epiphanie* را به «تجلی» برگردانده‌ایم. - م.

۲. در این جا گسستی در توضیحات ملاحظه می‌شود. *logos* و *logic* کمابیش همان نسبت لفظی را با هم دارند که نطق و منطق. نویسنده این را نیز تلویحاً می‌رساند که با افلاطون لوگوس نیز کم‌کم به لوگیک تغییر می‌کند. در ضمن، امر دینی در این جا مشیر به اندیشه حکمای پیش از سقراط است، نه ادیان توحیدی و ابراهیمی. هایدگر گاه، به تبع نیچه، سرچشمه مسیحیت رسمی را در افلاطون‌نسیسم می‌بیند. نکته دیگر اشارتی به مرگ خداست که در این جمله مضمون است. نویسنده می‌گوید خدا نمی‌میرد و نابود نمی‌شود، بل غایب و محجوب می‌گردد، می‌گریزد و رخ می‌پوشد. لفظ «ویرانی» در جمله آخر نیز به معنای ویرانی از دید ماست. - م.

[یا منطق] ویران نمی‌شود، بل تنها از این طریق ویران می‌شود که خدا خود واپس‌گریزد.

منه‌موزینه، دختر آسمان و زمین، در مقام نگار زئوس در نه شب مادر نه موز [یا الهه هنر] می‌گردد. نمایش و موسیقی، رقص و شعرسرایی^۱ وابسته آغوش منه‌موزینه و بسته الهه یادند.^۲ پیدا و هویداست که معنای این واژه نه صرفاً آن گونه قابلیت و توانش نگهداشت امر گذشته در تصور است که روان‌شناسی بر آن صحنه می‌گذارد. حافظه و یاد در امر اندیشیده ذکر و فکر می‌کند،^۳ اما «یاد» در مقام نام مادر موزها [یا الهگان هنر] به معنای اندیشه‌ای دلخواه در باب هر آنچه پیش آید نیست. یاد جمعیت فکر است بر آنچه در هر جا پیش از هر چیز مشتاق به اندیشیده شدن است. یاد همایش و جمعیت یادبود است.^۴ یاد در بر می‌گیرد و در خود نهفته دارد آنی را که در هر زمان پیش از هر چیز و در عین هر چیز باید به آن اندیشید، یعنی آنی را که می‌هستد [یا می‌ذاتد] و حق آن است که خود را همچون هستنده^۵ و بوده‌هستنده^۶

1. Dichtung

۲. die Gedächtnis der Gedächtnis حالت ملکی die Gedächtnis و در نتیجه مؤنث شده است. برای افاده این تأنیث واژه «الهه» را به کار برده‌ایم. - م.

3. Gedächtnis denkt on das Gedachte.

در این جمله بجز حرف اضافه an و حرف تعریف das مابقی واژه‌ها از ریشه denken (فکر کردن) هستند. از جمله Gedächtnis (حافظه و یاد) و Gedachte (اندیشیده) که اولی فاعل و دومی مفعول با واسطه یا متمم است. اما نکته قابل توجه فعل جمله یعنی andenken یا denken an... است که هم به معنای «فکر کردن در باره...» و هم به معنای «یادآوری» است. برای افاده هر دو معنا، که قطعاً مورد نظر نویسنده است، معادل «ذکر و فکر کردن» را به کار برده‌ایم. - م.

۴. مضمون این جمله چیزی جز معنا کردن Gedächtnis به شیوه ریشه‌گشایی هرمنوتیک نیست. پیشوند Ge افاده گردآوری و تجمع می‌کند و کل واژه با andenken (یادبود) همگن است. بنابراین، یاد یعنی فراهم آمدن و فراهم‌آوری یادبود. - م.

۵. Wesende یا متذوت یا ذاتنده. متذوت و ذاتنده دلالت دیگر هستند نیست بلکه معنای خود هستند است از آن رو که هستیدن با esse و essence و هسته و ذات هم‌منشأ است. در فلسفه هایدگر ذات ماهیت به معنای سنتی نیست. ذات خود هستند است.

۶. Gewesende: در این جا پسوند end که صفت فاعلی می‌سازد به اسم مفعول Gewesen (بوده)

بخواند. یاد، این مادر موزها و این بازاندیشی بر آنی که باید بدان اندیشید، سرچشمه سرایش شعر است. هم از این روست که شعرسرایي آنگذاری است که گاه به پس به سوی سرچشمه، به سوی تفکری که به منزله یادآوری و تذکر است جاری می‌گردد. مسلماً مادام که بر این پندار می‌رویم که منطق در این باره که تفکر چیست کلید رهگشایی به ما می‌دهد، به این نیز نتوانیم اندیشید که تا چه حد شعرسرایي همه سرمتکی بر یادبود است. هر شعری از یادآورد یادبودی خاستن می‌گیرد.

هولدرلین زیر عنوان منه‌موزینه می‌گوید:

نشانه‌ای هستیم ما ناخوانا...

که هست این ما؟ ما، انسان‌های امروزین است. امروزی که از مدت‌ها پیش و تا مدت‌ها بعد در طول زمانی پاییده است و می‌پاید که هیچ گاهشماری در تاریخ هرگز نمی‌تواند اندازه و حدی برای آن حاصل آورد. در همین سروده «منه‌موزینه» هولدرلین می‌گوید: «زمان دراز است» - آن هم زمانی که در آن ما نشانه‌ای هستیم ناخوانا. آیا این که ما نشانه‌ای هستیم و آن هم نشانه‌ای ناخوانا بسنده نیست تا چیزی درخور اندیشه به ما داده شود؟ شاید آنچه شاعر در این کلمات و در کلمات بعدی می‌گوید متعلق باشد به آنی که از طریق آن اندیشه‌انگیزترین امر خود را نشان می‌دهد؛ متعلق باشد به آن اندیشه‌انگیزترین امری که ادعای یاد شده در باره زمانه اندیشه‌انگیز ما می‌کوشد تا به آن بیندیشد. شاید اگر این ادعا شرح و بیان شود، اندک پرتو روشنی بخشی بر کلام شاعر افکند، شاید نیز کلام هولدرلین از آن رو که

→ اضافه شده است؛ چاره‌ای جز این به نظر مترجم نرسید که این واژه را «بودنده» یا «بوده‌هستنده» معنا کند. «بوده‌هستنده» برگزیده حاضر در حال دلالت دارد. این گذشته حاضر همان یاد یعنی جمعیت امری است که قبلاً اندیشیده شده‌اند. واژه انگلیسی recollection به معنای «به یاد آوردن» که در عین حال به معنای «جمع‌آوری دوباره» نیز هست ناظر به همین امر است. - م.

کلامی است شاعرانه، با فراخوانی غنی‌تر و به همین سبب به شیوه‌ای اشارت‌آمیزتر ما را به راه تفکری خواند که اندیشیدن به اندیشه‌انگیزترین را پی می‌گیرد. در عین حال، در گام نخست اصلاً بایستگی این اشارت به کلام هولدرلین تاریک و مبهم می‌ماند. هنوز این پرسش به قوت خود باقی است که به چه حقی در اهتمام به تفکر از شاعری، آن هم این شاعر، نام می‌بریم. این نیز که بر کدام اساس و در چه حدودی باید به اشارت به امر شاعرانه^۱ پایبند مانیم ایضاح ناشده باقی مانده است.

گذار از درسگفتار ۱ به ۲

می‌کوشیم تا از راه این درسگفتارها تفکر را بیاموزیم. این راه راهی است دراز. یارای ما چند گامی بیش نیست. اگر توفیق یارمان باشد، این چند گام ما را به دامنه کوهسار تفکر ره خواهد نمود. لیکن این گام‌ها به جاهایی ره می‌برند که باید در میان آن‌ها گشت و گذار کنیم تا مگر به آن جایی رسیم که دیگر تنها جهش^۱ کارساز تواند بود. این جهش به تنهایی ما را به منزلگاه^۲ تفکر می‌برد. هم از این روست که در همین آغاز راه بی‌آن‌که بی‌درنگ متوجه شویم یا اصلاً نیازی به این توجه باشد پیشاپیش در این جهش تمریناتی مقدماتی را می‌آموزیم.

برخلاف پیشرفت گام به گام و مدام که در آن بدون توجه از چیزی به چیزی دیگر می‌رسیم و همه چیز همسان می‌ماند، جهش ما را به یکباره به جایی می‌کشد که همه چیز در آن دیگر^۳ است، و این تفاوت چندان غریب است که ما را به حیرت اندر می‌افکند. این یکبارگی، این یکدفعگی^۴ سراشیب یا فراشیب پرشتاب و ناگهانی است که لبه شکاف‌سار را مشخص

1. der Sprung

2. Ortschaft

3. anders

4. Das Jahe, das Gähe

می‌کند. حتی اگر چنین جهشی ما را نگونسار و منکوب نکند، فراروی آنی که در این جهش به ساختش درمی‌آییم شولیده و شگفت‌زده می‌شویم.^۱ هم از این رو، پربراه نیست که امر شگفت‌انگیز پیشاپیش در همین آغاز راه از خود خبر دهد. در ضمن، اگر چیزی تنها از آن رو غریب و ناآشنا باشد که شما هنوز با دقت کافی گوش نمی‌کنید، مطلوب ما حاصل نیامده است. در این صورت، درست همان امر عجیب و غریبی که در موضوع بحث ما نهشته است یکسره از چشمتان دور مانده است. موضوع تفکر^۲ هرگز چیزی نیست جز آنچه شگفت و برآشوبنده است.^۳ هر چه خود را از پیش‌داوری آزادتر نگه داریم، این موضوع نیز شگفت‌انگیزتر و برآشوبنده‌تر می‌گردد. دستیافت به این مقصد نیازمند آن است که برای شنودن آمادگی طلبیم. این طلب به ما رخصت می‌دهد تا حصارهای باور مأنوس و عادی را پس پشت نهیم و به ساحت بازتر و آزادتری در آییم. اینک برای تقویت این آمادگی خواهی اشاراتی چند را به صورت معترضه در میان می‌آوریم که در عین حال در همه درسگفتارهای بعدی نیز معتبرند.

خطر بزرگی که به ویژه در دانشگاه‌ها هنوز باقی است آن است که، به ویژه وقتی بی‌واسطه سخن از علم می‌رود، نسبت به تفکر دچار کژشنوی می‌شویم؛ مگر جز در مؤسسات پژوهشی و آموزشی که کار علمی می‌کنند در چه جای دیگری اقتضا می‌کند که به نحوی ناگزیرتر از این مؤسسات به مغزها فشار آورده شود؟ اگرچه هنوز هم در خطابه‌های رسمی از هنر و علم با هم یاد می‌کنند، هر کسی بی‌چون و چرا تصدیق می‌کند که آن‌ها یکسره با هم فرق دارند. لیکن اگر تفکر از علم مفارق و با علم مقابل گردد، بی‌درنگ آن

۱. در این جا نویسنده دو فعل هم‌ریشه stürzen (نگونسار شدن، پرت شدن، به زیر افکندن و غیره) و be-stürzen (حیرت‌زده شدن) را به کار می‌برد. انتقال این جناس به فارسی میسر نشد. همچنین، می‌نماید که نویسنده از واژه‌ها و تعابیر مکانی و حرکتی جهش، میان راه سرنگون شدن، وارد شدن (ankommen) و در جا میخکوب شدن در این تجسم استعاری بهره می‌گیرد. -م.

را نزول ارزش علم به شمار می‌آورند. حتی شاید بیمناک از آن شوند که تفکر باب خصومت با علوم را بگشاید و جدیت در کار علمی را کمرنگ و لذت این کار را منغص کند.

حتی اگر این گونه بیم‌ها بحق و بجا باشند – که به هیچ وجه چنین نیستند – باز هم ایستار مقابله با علم در جایگاهی که بناست جایگاه خدمت به آموزش و پرورش علمی باشد، همچون آنچه همزمان هم خلاف آداب و هم خلاف ذوق سلیم است باقی می‌ماند. شاید در این جا صرفاً به اقتضای ادب و نزاکت از هر گونه جدل‌ورزی^۱ دوری باید کرد. اما هنوز گفته‌ای دیگر را باید در میان نهاد. هر گونه جدل‌ورزی هم از پیشین وهله از رهیافت به ایستار تفکر^۲ فرومی‌ماند. نقشی که تفکر ایفا می‌کند نقش مخالف نیست، زیرا تفکر تنها وقتی فکر می‌کند که از پی‌آنی رود که له موضوعی سخن می‌گوید. در این جا هر سخن دافع و تاراننده‌ای همواره تنها به معنای پاسداشت موضوع است. در راه ما تا آن جا که باید از علوم سخن رود، ما نه علیه علوم بل له علوم یا، به دیگر سخن، برای روشن‌سازی ذات علوم سخن می‌گوییم. همین خود پیشاپیش حاکی از متقاعد شدن ما به این اعتقاد است که علوم فی‌نفسه اموری اثباتاً اساسی هستند. البته در عین حال ذات علوم از نوعی است غیر از آنچه امروزه هنوز در دانشگاه‌های ما به تصور و پنداشت آن اظهار تمایل می‌شود. در هر حال، چنین می‌نماید که هنوز ما هراسان رو می‌گردانیم از این که به جد با این واقعیت برآشوبنده کنار آییم که علوم امروزی به حیطة ذات تکنولوژی مدرن و تنها به این حیطة تعلق دارند. چون نیک توجه کنید، من به سادگی نمی‌گویم به تکنولوژی بل می‌گویم به ذات تکنولوژی. هنوز مهی ذات علم مدرن را فرا گرفته است. با این همه، این مه دست‌پرورده پژوهشگران و دانشمندان منفردی که در حیطة علم کار می‌کنند نیست. این مه اصلاً ساخته

1. Polemik

2. die Haltung des Denkens

انسان نیست، بل خاسته از ناحیت آنی است که اندیشه‌انگیزترین است و این اندیشه‌انگیزترین یعنی: ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم؛ هیچ یک از ما، از جمله آن کس که اکنون با شما سخن می‌گوید، حتی او اول از همه.

هم از این روست که در این جا می‌کوشیم تا تفکر را بیاموزیم. در این جا ما همه با هم در یک راه هستیم و در مقام تنبیه یکدیگر نیستیم. آموختن یعنی: فعل و ترک فعل خود را پاسخگوی آن ذاتیاتی^۱ کنیم که به ما در این یا آن لحظه خاص خطاب می‌کنند. بسته به نوع این ذاتیات و بسته به قلمروی که از آن جا ما را مخاطب می‌سازند، پاسخگویی ما و همراه با آن نوع آموختن ما نیز تفاوت می‌کند.

در این جا شاگرد نجاری را مثال می‌توان زد که ساختن صندوقچه و چیزهایی همانند آن را می‌آموزد. آموختن او تنها تمرین مهارت و ورزیدگی در کاربرد کارافزارها نیست. به همین منوال، او صرفاً در باره اشکال معمول و متداول اشیایی که باید بسازد دانش‌اندوزی نمی‌کند. او اگر بناست که نجاری اصیل و راستین گردد، باید بیش و پیش از هر چیز در مقام پاسخگویی به گونه‌های مختلف چوب و اشکال خفته در آن‌ها برآید؛ یعنی در مقام آن برآید که به چوب با وفور و غنای ذاتش آن سان که از سرای سکنای آدمیان سر درمی‌آورد پاسخ گوید.^۲ حتی می‌توان گفت این نسبت با چوب چیزی است که حامل کل این کار دستی است. بدون چنین نسبتی با چوب این کار دستی در مشغله و فعالیت تهی در جا می‌زند. در این صورت، اشتغال به نجاری

1. das Wesenhafte

۲. واژه *Entsprechung* که به «پاسخگویی» ترجمه‌اش کرده‌ایم به معنای جوابگو بودن یا حرف زدن با چیزی به کار می‌رود، گرچه به معنای مطابقت، تناسب و فراخوری نیز هست. آنچه نویسنده می‌گوید رمز و رازی در بر ندارد. در زبان خودمان نیز نجار حقیقی و کارکشته کسی است که می‌گوید: چوب با من حرف می‌زند. به تعبیر دیگر، من به جای آن که سخن خود را بکسویه بر چوب بار کنم، باید بگذارم تا چوب بنا به طبیعت و سرشتش با من حرف بزند. همین مطلب ساده وقتی چوب را با متن عوض کنیم منشأ یکی از منازعات هرمنوتیکی در قرن بیستم در کاوش نحوه تعامل خواننده و متن است. - م.

منحصراً توسط شغل و پیشه تعیین و تعریف می‌گردد. این خطری است که هر کار دستی و همه‌کنش‌های انسانی پیوسته در معرض آنند. شعرسرایی و تفکر نیز به یکسان از این امر خارج و مستثنا نیستند.

با این همه، این که شاگرد نجار در حین آموختن به پاسخگویی به چوب و اشیای چوبی نایل آید یا نایل نیاید به وضوح بسته حضور کسی است که چنین چیزی را به کارآموز بیاموزد.

این واقعیتی است. یاد دادن حتی از یادگیری دشوارتر است. این چیزی است که ما نیک بر آن واقفیم، لیک بسی به ندرت بدان می‌اندیشیم. یاد دادن از چه سبب دشوارتر از یادگیری است؟ یاد دادن نه از آن رو از یادگیری دشوارتر است که آموزگار باید صاحب مجموعه‌ی عظیم‌تری از دانسته‌ها باشد و همواره و در هر وقت این دانسته‌ها را آماده و حاضر داشته باشد. یاد دادن از آن رو دشوارتر از یادگیری است که منادی به این است: مجال یادگیری دادن.^۱ حتی توان گفت که آنچه آموزگار حقیقی مجال آموختنش می‌دهد چیزی نیست مگر آموختن. به همین سبب اکنون اگر غفلتاً «یادگیری» را تنها به عنوان فراهم آوردن معلومات سودمند بفهمیم، غالباً کردار آموزگار راستین این تأثیر را برمی‌انگیزد که به راستی از چنین آموزگاری کسی چیزی نمی‌آموزد. پیش بودن آموزگار از آموزندگان تنها در آن است که او بسی بیش از آن‌ها یاد باید گرفت، به دیگر سخن: او باید یاد گیرد که مجال یاد گرفتن دهد. آموزگار را یارای آن باید که از آموزنده آموزش‌پذیرتر باشد. اطمینان آموزگار از درس‌مایه‌اش^۲ بسی کم‌تر از اطمینان شاگردان است از درس‌مایه‌شان. از این رو، آن‌جا که مناسبت آموزگار و شاگردان مناسبتی راستین است، مرجعیت اقتدار^۳ بسیار دان و نفوذ و سلطه‌ی مقتدرانه^۴ مقامات رسمی هرگز در

۱. lernen lassen لفظ به لفظ یعنی: «گذاشتن یاد گرفتن». - م.

2. Sache

3. Autorität

4. autoritative Einfluss

آن جایی ندارد. بنابراین، آموزگار شدن، که امری است بلندپایه، یک چیز است و استادی نامور شدن چیزی یکسره دیگر. گمان می‌رود این که امروزه دیگر کسی مایل نیست آموزگار شود بسته همین امر بلندپایه و بلندپایگی این امر باشد؛ چه، امروزه مراتب امور صرفاً به حسب امور نازل و از پایین، مثلاً از کسب و کار، سنجیده می‌شود. احتمالاً این بی‌میلی با آن اندیشه‌انگیزترینی پیوند دارد که برای اندیشیدن داده می‌شود. اگر بناست که در پیشروند این درسگفتارها آموختنی برانگیخته شود، مناسبت اصیل و سارای^۱ آموزگار و شاگردان را نیک فراید باید داشت.

در این جا می‌کوشیم تا فکر کردن را بیاموزیم. شاید تفکر نیز تنها چیزی چون ساختن صندوقی باشد. تفکر به هر حال نوعی کار - دستی^۲ است. تفکر به دست مرجوعیتی خاص دارد. بنا به تصور مرسوم دست متعلق است به تن‌افزارهای بدن ما. منتها ذات دست را هرگز نمی‌توان همچون تن‌افزار گیرنده تن ما تعیین کرد یا از طریق این گونه تن‌افزار بودن توضیح داد. برای مثال، میمون عضو گیرنده دارد، اما دست ندارد. دست از همه تن‌افزارهای گیرنده - از جمله پنجه، چنگ و دندان - به نحوی بی‌پایان یا، به دیگر سخن، به واسطه ژرفسار ذات^۳ جدا و متفاوت است. تنها آن موجودی که سخن می‌گوید یا، به دیگر سخن، تنها آن موجودی که می‌اندیشد می‌تواند دست داشته باشد و در این دست‌ورزی کارهای دستی حاصل آورد.

اما کارِ دستی غنی‌تر از آنی است که معمولاً تصور می‌رود. نه چنان است که کار دست تنها گرفتن و چنگ زدن، یا تنها فشار دادن و کشیدن باشد. دست

1. das echte Verhältnis

۲. Hand - Werk: در این واژه تیره کوتاه میان دو اسم باعث می‌شود تا آن را «دست - کار» یا «کار - دستی» بخوانیم، اما می‌نماید که این تیره کوتاه جهت توجه دادن به واژه Hand یا دست آمده است. همچنین، می‌توان این واژه را به «دست - ورزی» ترجمه کرد به ویژه آن که احتمال می‌رود که work و werken و ورزیدن هم‌ریشه باشند. - م.

3. Abgrund des Wesens

در حقیقت نه فقط به اشیا می‌رسد و آن‌ها را دریافت می‌کند، که به دست دیگران نیز می‌رسد و دست دیگران را [مثلاً به نشانه خوشامد و سلام] می‌گیرد. دست ننگه می‌دارد. دست حمل می‌کند. دست ترسیم و نشانه‌گذاری می‌کند،^۱ شاید از آن رو که انسان نشانه‌ای است. دست‌ها در هم قفل و یکی می‌شوند آن‌گاه که این اشارت و ایما بناست انسان‌ها را به بی‌پیرایگی و یگانگی بزرگی برساند. دست این همه هست و این همه کار - دستی راستین است. هر یک از این‌ها نهشته در آنی است که ما بر سبیل مرسوم آن را به عنوان دست‌ورزی یا کار دست^۲ می‌شناسیم و معمولاً فراتر از آن نمی‌رویم، اما حرکات و سکنت^۳ دست آدمی همه جا در زبان رسوخ دارند و در حقیقت درست در آن‌گاهی به سارترین صورت خود درمی‌آیند که انسان در حین سکوت سخن می‌گوید. و انسان تا آن‌جا که سخن می‌گوید فکر می‌کند و آن‌گونه که متافیزیک هنوز می‌پندارد چنان نیست که، برعکس، انسان تا آن‌جا که فکر می‌کند سخن گوید. هر یک از حرکات دست در هر یک از کارهای دست از طریق عنصر فکر کار خود را پیش می‌برد و در عنصر فکر سلوک و رفتار خود را جامه عمل می‌پوشاند. تمامی کار دست نهشته در تفکر است. هم از این رو، تفکر اگر بخواهد در زمان خاص خودش متحقق گردد، پس خود بسیط‌ترین و به همین سبب سخت‌ترین کار دستی انسان است.

ما باید فکر کردن را بیاموزیم، زیرا این که برخوردار از توانش و حتی قریحه و استعداد تفکریم هنوز تضمین نمی‌کند که تفکر را ممکن می‌سازیم. چه، این می‌طلبد که پیشاپیش مشتاق به آنی باشیم که تفکر را مخاطب خویش می‌سازد. لیکن این آنی است که از جانب خود خود را برای اندیشیده شدن

1. zeichnen

۲. هر دو در ازای Handwerk.

3. Gebärden

عطا می‌کند. آنچه این عطیه^۱ را به ما می‌دهد تا اصیلاً^۲ به آن بیندیشیم همانی است که ما اندیشه‌انگیزترینش می‌نامیم.

ما به این پرسش که این اندیشه‌انگیزترین چیست با این ادعا پاسخ می‌دهیم: برای زمانه اندیشه‌انگیز ما اندیشه‌انگیزترین امر آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم.

این امر در عین حال صرفاً و بدوآنه از آن روست که ما انسان‌ها به قدر کفایت به آنی که خود را اصیلاً برای اندیشیده شدن می‌دهد رو نمی‌کنیم، بل از آن است که آن اندیشه‌انگیزترین خود از ما رو می‌گرداند، و حق آن است که بگوییم از دیرباز از انسان روی گردانده است.

آنچه با چنین شیوه‌ای واپس می‌گریزد، نگه می‌دارد و می‌شکوفاند قربت قیاس‌ناپذیر^۳ خاص خویش را.

همین که به آنی که واپس می‌گریزد کشانده و مرتبط شدیم به راهی کشانده شده‌ایم که به سوی آن گریزنده و رخ‌پوشنده است و در قرب رمزآگین و بنابراین ناپایدار طلب و فراخوانش آن. وقتی انسانی به طور خاص در این راه کشانده می‌شود، او فکر می‌کند خواه هنوز از آن واپس‌گریزنده دور باشد خواه این واپس‌گریزی همچنان در پرده نهان ماند. سقراط در تمام حیاتش و تا دم مرگش کاری جز آن نکرد که خود را در معرض تندباد این کشش نهاد و نگه داشت. هم از این روست که او خالص‌ترین متفکر مغرب‌زمین است. هم از این روست که او هیچ نوشت. چه، هر که از سر فکرت نوشتن آغازد لاجرم مانده آن کس است که از برابر تندبادهای به غایت شدید به بادپناه بگریزد. این که پس از سقراط همه متفکران غرب در عین بزرگیشان به ناچار چنین پناهندگان و گریزندگانی^۴ بوده‌اند، سرّ نهان^۵ تاریخی است که تاکنون پنهان

1. Gabe

2. eigentlich

3. unvergleichliche Nähe

۴. هر دو واژه در ازای Flüchtlinge.

5. das Geheimnis

مانده است. اکنون تفکر وارد ادبیات شده است. ادبیات تقدیر علم غربی^۱ را که از رهگذر آموزه^۲ قرون وسطایی به هیئت علم^۳ عصر جدید درآمده است رقم زده است. در چنین صورتی همه علوم به شیوه‌ای دوجهی خاسته از فلسفه‌اند. علوم از دل فلسفه برون می‌آیند از آن رو که فلسفه را باید وانهند. علوم که بدین سان [از فلسفه] سرچشمه گرفته‌اند در مقام علوم دیگر هرگز نمی‌توانند به سرچشمه‌ای واپس جهند که از آن برخاسته‌اند. پس اکنون علوم واسپرده به حیطة موجودی می‌مانند که تنها تفکر قادر است آن‌ها را در آن کشف کند. این البته به شرطی است که تفکر خود قادر به آنچه از آن تفکر است باشد.

در راه کشش به ساحت آنی که واپس می‌گریزد انسان به این واپس‌گریزنده اشاره می‌کند. هم از این رو، در این کشش ما خود نشانه‌ای هستیم. اما در این نشانه بودن به چنان چیزی اشاره می‌کنیم که به زبان گفتار ما^۴ ترجمه نشده یا هنوز ترجمه نشده است.^۵ آن چیز بدون خوانش و تعبیر^۶ می‌ماند. ما نشانه‌ای بی‌تعبیر و بی‌خوانش هستیم.

هولدرلین در طرح سروده‌ای با عنوان منه‌موزینه (یاد) می‌گوید:

نشانه‌ای هستیم ما ناخوانا

بی‌دردانیم و ای بسا

زبان به غربت از دست داده‌ایم ما

بنابراین، در طریق تفکر کلامی شاعرانه می‌شنویم. از چه رو، و به چه حقی،

1. das Geschick der abendländischen Wissenschaft

2. doctrina

3. scientia

4. die Sprache unseres Sprechens

۵. روشن است که در این جا فعل übersetzen علاوه بر معنای متداول آن که «ترجمه» باشد به معنای انتقال، گذار و جابه‌جایی نیز هست. -م.

۶. هر دو واژه در ازای Deutung.

بر کدام زمینه و بنیادی و در چه حدودی کوشش ما برای تفکر به
گفت‌وشنودی با شعرسرایی، آن هم سروده‌ای از این شاعر، وارد می‌شود؟
این پرسشی است گریزناپذیر که تنها آن گاه می‌توانیم شرحش داد که پیشاپیش
روانه‌راه تفکر شده باشیم.

۲

تا ندانیم که چیست آنچه تفکرش خوانند و، به تبع آن، تا نتوانیم در این که سرایش شعر چیست اندیشه کنیم، چگونه بناست بتوانیم در باره رابطه تفکر و سرایش شعر، که پیش تر بارها ذکرش رفت، اندیشه کنیم؟ گمان می رود که ما امروزیان کم ترین وقوفی به این امر نداریم که یونانیان چگونه متفکرانه به جان می آزمودند شعرسرایی والای خویش را، چگونه متفکرانه به جان می آزمودند کارهای هنری خویش را - نه! بسنده نیست که بگوییم به جان می آزمودند، بل به این شعرسرایی و کارهای هنری مجال می دادند تا در حضور نور نمودشان^۱ در آن جا تقرر یابند.

اکنون تنها این مقدار ممکن است برایمان روشن شده باشد که ما کلام هولدرلین را همچون نقل قولی از حوزه سخن شاعرانه با خود یدک نمی کشیم تا به روند خشک تفکر تازگی و زیبایی بخشیم. چنین کاری در این مقام گونه ای خوارداشت^۲ کلام شاعرانه است. سخن شاعرانه بر حقیقت خاص خودش مبتنی است. این حقیقت را زیبایی^۳ خوانند. زیبایی تقدیر ذات

1. in der Anwesenheit ihres Scheinens 2. Entwürdigung

3. Schönheit

حقیقت^۱ است، و حقیقت در این مقام یعنی: رفع پوشش^۲ از آنچه خود را پوشیده می‌دارد. زیبا نه آنی است که پسند خاطر می‌افتد بل آنی است که در دایره تقدیر حقیقت یعنی در دایره آن تقدیری می‌افتد که روی می‌دهد آن‌گاه که آنچه جاودانه ظاهر ناشدنی و از همین رو نادیدنی است به ظاهرکننده‌ترین نور ظهورش می‌رسد. بر ماست که بگذاریم کلام شاعرانه در حقیقت‌اش، در زیبایی، نگه داشته شود. چنین نگهداشتی اندیشیدن ما به کلام شاعرانه را طرد نمی‌کند بل آن را در بر می‌گیرد.

آن‌گاه که کلام هولدرلین را به خصوص در ساحت تفکر وارد می‌کنیم البته باید بهوش باشیم که مبادا آنچه هولدرلین شاعرانه به سخن درمی‌آورد بی‌فکرانه با آن چیزی همسان دانسته شود که ما آماده اندیشیدن به آنیم و «اندیشه‌انگیزترین» اش می‌نامیم. نه چنین است که گفته شاعرانه و گفته متفکرانه همواره یکسان باشند، اما گاه باشد که این دو یکی گردند، و آن البته گاهی است که شکاف میان شعر و تفکر به نحوی بی‌غش و مشخص این دورا از هم مفارق می‌کند. این آن‌گاه رخ تواند داد که شعرسرای بلندی باشد و تفکر ژرفایی. چه بسا هولدرلین هم به این امر واقف بوده باشد. این را از دو بند^۳ سروده‌ای درمی‌یابیم که زیر این عنوان آمده‌اند:

سقراط و آلبیادس^۴

ای سقراط مقدس، چرا تو همواره گرمی می‌داری

1. Geschick des Wesens der Wahrheit

2. Entbergung

۳. strophe را مسامحتاً به «بند» ترجمه کرده‌ایم. antistrophe, strophe و epode (گردان، واگردان و سکون) اصطلاحاتی است دقیقاً راجع به نوعی قصیده (ode) به نام قصیده پنداری که همسرایان در صحنه آن را می‌خوانند. آن‌ها هنگام اجرای گردان به یک سو و هنگام اجرای واگردان به سوی مخالف می‌چرخند و هنگام اجرای سکون ثابت می‌ایستند. معمولاً واگردان پاسخ گردان است. -م.

4. Sokrates und Alcibiades

این جوانک را؟

بزرگ‌تر از آن چیزی نمی‌شناسی؟

چرا دیدگانت چنان عاشقانه او را می‌نگرند

که گویی به خدایان می‌نگرند؟

(بند دوم چنین پاسخ می‌دهد:)

آن کس که به ژرف‌ترین‌ها اندیشیده، دوست می‌دارد زنده‌ترین‌ها را

آن کس که جهان را درنگریسته، جوانی و الامقام را می‌فهمد

و فرزندگان غالباً سرانجام

به زیبایی میل می‌کنند.

در این جا این سطر منظور نظر ماست: «آن کس که به ژرف‌ترین‌ها اندیشیده،

دوست می‌دارد زنده‌ترین‌ها را.» اما در این سطر ما بسی به آسانی فعل‌ها^۱

یعنی آن کلماتی را نشنیده می‌گیریم که به راستی گویا^۲ و بنابراین رسانا^۳

هستند. اینک اگر بر فعل به گونه‌ای دیگر که به گوش عادی ناآشناست تأکید

کنیم، آن را باگوشی نیوشا می‌شنویم.

«آن کس که به ژرف‌ترین‌ها اندیشیده، دوست می‌دارد زنده‌ترین‌ها را.»

همجواری بلافصل دو فعل «اندیشیده» و «دوست می‌دارد» میانگاه این بیت

را تشکیل می‌دهد. میل داشتن^۴ بر تفکر متکی است. این گونه خردانگاری که

عشق را بر تفکر بنیان می‌نهد چه خردانگاری شگفت‌انگیزی است! این تفکر

تفکری است بس ناگوار که نزدیک است در دام احساسات‌گرایی افتد. اما در

این سطر هیچ ردّ و نشانی از این همه نیست. تنها آن‌گاه می‌توانیم در باره آنچه

این سطر می‌گوید به تشخیص سنجیده‌ای برسیم که قادر به تفکر باشیم. هم

از این روست که می‌پرسیم: چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟

1. verba

2. sagend

3. tragend

4. Mögen

فی‌المثل ما هرگز از طریق رساله‌ای در باب شنا این را که چیست آنچه شنا «می‌خوانند» نمی‌آموزیم. تنها شیرجه رفتن در رود به ما می‌گوید که شنا به چه فرا می‌خواند. از طریق تعیین مفهومی تفکر، در میان نهادن تعریف تفکر و جد و جهد در بسط درونمایه این تعریف به این پرسش که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» هرگز پاسخ نتوان داد. در آنچه از پی خواهد آمد ما در باب تفکر نمی‌اندیشیم. ما از تأمل^۱ صرفی که تفکر را برابریستای^۲ خود می‌سازد بیرون خواهیم ماند. متفکران بزرگ، نخست کانت و سپس هگل، از بی‌باری این گونه تأمل واقف گشته بودند. از همین رو، آن‌ها به ناچار می‌کوشیدند خارج از چنین تأملی تأمل ورزند. این مسئله که با این کوشش تا کجا پیش رفتند و در این میان به کجا رسیدند، در راهمان در جای خاص خودش اندیشیدنی‌های بسیاری بر ما عرضه خواهد کرد. در غرب، تفکر در باب تفکر در کسوت «منطق» بالیدن گرفته است. منطق دانسته‌های خاصی در باره نوعی خاص از تفکر فراهم آورده است. این دانسته‌ها تنها در این اواخر است که به لحاظ علمی – و البته در علمی خاص که خود را «منطق ریاضی»^۳ می‌نامد – ثمر داده‌اند. این علم تخصصی‌ترین همه علوم تخصصی است. امروزه منطق ریاضی در بسیاری از نقاط جهان، به ویژه در کشورهای آنگلو ساکسون یگانه صورت ممکن فلسفه متقن محسوب می‌شود، زیرا دستاوردها و فراروند^۴ آن بی‌درنگ بهره‌های مطمئنی برای بنای جهان تکنیکی حاصل می‌آورند. از همین رو، امروزه در آمریکا و جاهای دیگر منطق ریاضی به عنوان فلسفه راستین آینده عهد عهده‌داری خواجگی بر روح را آغاز کرده است. منطق ریاضی به شیوه‌ای مناسب با روان‌شناسی و روانکاوی مدرن و با جامعه‌شناسی جفت و همبسته می‌گردد و بدین‌سان

1. Reflexion

2. Gegenstand

3. Logistik / logistics

4. Verfahren

اتحادیه فلسفه آینده را تکمیل می‌کند. اما این محاصره و هجمه دسته‌جمعی به هیچ وجه ساخته قدرت انسان نیست، بل این رشته‌های علمی خود در حیطه تقدیر قدرتی^۱ مقام دارند که از دوردست‌ها می‌آید و شاید واژه‌های یونانی *ποίησις*^۲ (شعر) و *τέχνη*^۳ (تکنیک) برای آن نام‌هایی درخور باشند به شرط آن‌که این واژه‌ها برای ما متفکران آنی را نام نهند که برای اندیشیدن داده می‌شود.

1. Geschick einer Macht

2. poiesis

3. techné

گذار از درسگفتار ۲ به ۳

تذکاری که در گذار قبلی [از درسگفتار ۱ به ۲] آوردیم شامل سه مطلب می‌شد: نسبت تفکر با علم؛ رابطه آموزش و یادگیری؛ و تفکر به مثابه کار دستی.

از تکرار این سه مطلب صرف‌نظر می‌کنیم و در عوض می‌کوشیم پرسش‌ها و تأملاتی چند را که در گذار قبلی از جهات گونه‌گون مطرح شده‌اند روشن سازیم.

وقتی که ذات علم امروزین را در ذات تکنولوژی مدرن می‌جوئیم، بدین طریق علم را در مقام آنچه به والاترین معنا درخور تفکر^۱ است فرض می‌کنیم. در این جا دلالت علم را در مرتبه‌ای والاتر از دریافت‌های سنتی می‌گیریم که آنچه در علم می‌بینند صرفاً نمودی از فرهنگ بشری است. چرا که ذات تکنیک هیچ امر انسانی‌ای نیست. به ویژه آن که ذات تکنیک امری تکنیکی نیست. ذات تکنیک مقام در آنی دارد که هم از آغاز و پیش از هر امر دیگر برای اندیشیدن داده می‌شود. هم از این سبب کمینه در وهله کنونی می‌توان توصیه کرد که بیش از آن که در باره تکنیک بگوییم یا بنویسیم اندیشه

1. Denkwürdig

خویش را معطوف به ذات تکنیک کنیم تا مگر در گام نخست راهی به سوی آن یابیم. ذات تکنیک در هستی ما^۱ به نحوی نفوذ و سلطه دارد که هنوز بسی مشکل بتوانیم به آن پی ببریم. به همین دلیل بود که در گذار قبلی درست در آن جایی که اقتضا می‌کرد به جهان تکنولوژیک بپردازیم در باره تکنیک خاموشی گزیدیم. اکنون معلوم می‌گردد که آنچه از شما گردآمدگان در این تالار تدریس برای همسفری گوش سپارانه در آغاز راهمان انتظار می‌رود چشمداشتی بس گران است.^۲ ما تفکر را کار دستی ممتاز^۳ نامیدیم.

تفکر ره‌نما و نگهدار هر حرکت و اشاره دست است.

صحبت از کار دستی نجار می‌رفت. چه بسا این ایراد وارد آید که امروزه حتی نجاران روستاها با ماشین‌ها کار می‌کنند. چه بسا به این نکته اشاره شود که امروزه و از مدت‌ها پیش در کنار کارگاه‌های صنعتکاران دستی کارخانه‌های صنعتی غول‌آسا نیز قد برافراشته‌اند. کارگران مرد امروزه در کارخانه‌ها در دو نوبت هشت تا ده ساعته شبانه‌روز یک اهرم را حرکت می‌دهند و کارگران زن به همین منوال یکسره یک دکمه را فشار می‌دهند. اشاره به این نکته درست است، لیکن این اشاره در این حالت و بدین صورت هنوز اندیشیده نشده است. این اشاره ره به جایی نمی‌برد؛ چه، تنها نیوشای نیمی از آن چیزی است که در شرح کار دستی به بیان درمی‌آید. ما کار نجار را انتخاب کردیم و بدین‌سان فرض را بر آن نهادیم که این پندار به ذهن کسی خطور نمی‌کند که چنین انتخابی حاکی از این انتظار است که وضعیت سیاره ما در آینده‌ای قابل پیش‌بینی یا در واقع دوباره روزی به وضعیت عهد شبانی تغییر یابد. کار نجار را از آن رو برای تفکرمان برگزیدیم که کاربرد مرسوم واژه

1. unser Dasein

۲. در این جمله نویسنده کلمات متجانس Hören (گوش سپردن، شرکت کردن) و Hörsaal (تالار سخنرانی، شنودگاه) را به کار برده است. شاید اگر «تالار تدریس» را «شنودگاه» ترجمه می‌کردیم این تجانس در ترجمه نیز منعکس می‌شد، اما چنین اصطلاحی در فارسی رایج نیست. -م.

3. das ausgezeichnete Hand-Werk

«کار دستی» به فعلی انسانی از نوعی که نام بردیم منحصر می‌شود. لیکن، همان‌طور که مخصوصاً تذکر داده شد، حتی آنچه این کار دستی را نگه می‌دارد صرف دست‌ورزی با کارافزار نیست، بل نسبتی است با چوب. اما مناسبت با چیزی چون اشکال خفته در چوب در کجای دست‌ورزی کارگر صنعتی وجود دارد؟ این پرسشی است که بنا بود شما با آن مواجه شوید و البته نه برای آن‌که در آن متوقف مانید. زیرا مادام که تنها بدین نحو طرح پرسش می‌کنیم، این پرسشگری هنوز از نگاهی ناظر بر کار دستی آشنا و از پیش معمول است.

اما قضیه در باره اهرم از چه قرار است؟ نیز در باره دکمه‌ای که کارگر با دست حرکتش می‌دهد؟ اهرم‌ها و دکمه‌ها بر روی میز کارگاه صنعتگران قدیمی نیز وجود دارند و از مدت‌ها پیش وجود داشته‌اند. لیکن اهرم و دکمه‌هایی که به دست کارگر صنعتی دست‌ورزی می‌شوند به ماشینی تعلق دارند. و به کجا تعلق دارد ماشینی از نوع دستگاه مولد نیرو؟ تکنیک مدرن متکی بر و نهفته در آن نیست که الکتروموتورها و توربین‌ها و چیزهایی مانند آن‌ها راه‌اندازی می‌شوند، بل، برعکس، این قبیل چیزها تنها تا آن‌جا برپا می‌توانند شد که ذات تکنیک مدرن پیشاپیش به مقامی مسلط رسیده باشد. عصر ما از آن رو که عصر ماشین است، عصری تکنولوژیک نیست؛ عصر ما از آن رو که عصر تکنولوژیک است، عصر ماشین است. با این همه، مادام که ذات تکنیک برای ما مطرح و در واقع محل تفکر نشده باشد، هرگز نخواهیم توانست این را بدانیم که ماشین چیست. نخواهیم توانست این را بگوییم که چیست آنی که دست کارگر صنعتی با آن نسبت دارد. نخواهیم توانست تشخیص دهیم که این دست‌ورزی‌ها چه نوعی از کار دستی هستند. و با این همه، صرفاً برای آن‌که بتوانیم در باره چنین چیزهایی پرسش کنیم باید پیشاپیش چیزی را که معمولاً از کار دستی مراد می‌شود در پرتو نسبت‌های ذاتی آن فرادید آورده باشیم. این را که انسان امروزی وقتی با ماشین و اجزای

آن نسبت دارد اصلاً در کجا «موقف دارد» نه کارگر صنعتی می‌تواند بداند نه مهندسان، تا چه رسد به کارخانه‌داران و از آن بعیدتر دولت. همه ما هنوز نمی‌دانیم که انسان مدرن در جهان تکنیکی به چه کار دستی‌ای باید پردازد؛ به چه کار دستی‌ای باید پردازد حتی وقتی کارگر به معنای کارگری که با ماشین سر و کار دارد نیست. هم هگل و هم مارکس این را نمی‌توانستند بدانند و در این باره نمی‌توانستند پرسش کنند، زیرا تفکر آن‌ها نیز به ناچار در ظلّ ذات تکنیک سیر می‌کرد، و از همین رو، آنان هرگز به آزادی برای اندیشیدنی وافی به مقصود در باره این ذات نرسیدند. هر قدر نیز که پرسشگری‌های اقتصادی - اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و حتی دینی‌ای که به بحث راجع به کار دستی تکنیکی^۱ می‌پردازند مهم باشند، هیچ یک هرگز به کنه مطلب ره نمی‌یابند. این مطلب در ذات هنوز نااندیشیده راه یا شیوه‌ای که اصلاً به هست بودن آنچه زیر سلطه تکنیک است تعلق دارد مستور می‌ماند. نااندیشیده ماندن تاکنونی چنین مطلبی در واقع نخست از آن روست که اراده به سوی عمل^۲ و در این مقام [یعنی در مورد کار دستی] اراده به سوی ساختن و کارگر افتادن^۳ تفکر را منکوب کرده است.

شاید بعضی از شما جمله‌ای را که پیش از این در نخستین درسگفتارمان آوردیم به خاطر داشته باشید: انسان تاکنونی بسی زیاد عمل کرده است و بسی اندک تفکر. لیکن غیاب تفکر صرفاً و بدو آنه از آن است که اهتمام آدمی به نگهداشت تفکر بسی ناچیز بوده است، بل از آن روست که آنچه برای اندیشیدن است، و آنچه در حقیقت برای اندیشیدن داده می‌شود، خود از دیرباز واپس‌گریخته است. چون این واپس‌گریزی غالب است، پس این نیز نهان می‌ماند که در دست‌ورزی تکنیکی کار دستی به چه سو دست می‌یازد. این واپس‌گریزی آنی است که در حقیقت برای اندیشیدن داده می‌شود؛ این

1. das technische Hand-Werk

2. Wille zum Handeln

3. Wille zum Machen und Wirken

واپس‌گزیزی همان اندیشه‌انگیزترین امر است. اکنون شاید زودتر از پیش متوجه شویم که این اندیشه‌انگیزترین امر، که ذات تکنیک مدرن نیز خود را در آن نهان نگه می‌دارد، مدام و در همه جا به ما خطاب می‌کند که اندیشه‌انگیزترین امر حتی از نزدیک‌ترین دست‌ورزیدنی‌هایی که در دست‌ورزی مأنوس و عادی با آن‌ها سر و کار داریم به ما نزدیک‌تر است و در عین حال به ما خطاب می‌کند که او خود واپس می‌گریزد. از همین جا این نیاز و ضرورت فراز می‌آید که اول از همه به خطاب این اندیشه‌انگیزترین گوش بسپاریم. با این همه، برای آن که آنی را که برای اندیشیدن به ما داده می‌شود بتوانیم دریابیم، باید به سهم خویش نیز برای آموختن تفکر آغاز راه کنیم.

این که آیا در حین این آموختن – اما نه به هیچ وجه توسط آن – نسبتی با این اندیشه‌انگیزترین حاصل خواهد آمد امری است که کار دستی تفکر کم‌ترین دسترسی به آن ندارد.

آنچه در این جا و در هر جا می‌توانیم آموخت این است: با دقت گوش سپردن. افزون بر این، آموختن گوش‌سپاری^۱ مطلبی مشترک میان شاگرد و آموزگار است. هم از این رو، آن‌گاه که در این میان یکی را یارای گوش‌سپاری نیست نکوهشی بر هیچ‌کس وارد نیست، اما متقابلاً شما نیز باید این حق را به آموزگار بدهید که ممکن است در کوشش آموزشی خود اشتباه کند و وقتی هم که اشتباه نمی‌کند چه بسا خود را معاف دارد از این که در هر مورد هر آنچه را گفته باید شود فرایش دیده‌گسترده.

اما اگر به مرور زمان عادت می‌کنیم که من «تفکر تک‌خطه»^۲ اش می‌نامم ترک کنید، راه به دقت گوش‌سپردن را بر خود هموارتر خواهید کرد. این نوع تصور امروزه بر ما چنان چیره و مسلط است که مشکل بتوان بر آن اشراف حاصل

1. Hörenlernen

۲. *das eingleistige Denken*: مسلم است که خط در این‌جا کنایه از خط آهن است، و آن یعنی مسیری که ریل روی آن قرار می‌گیرد. – م.

کرد. این نام را به قصدی خاص برگزیده‌ایم. وقتی می‌گوییم «تک‌خطه» مرادمان آن چیزی است که با ریل قطار سر و کار دارد و ریل قطار نیز سر و کارش با تکنولوژی است. اگر بر این باور رویم که سلطه تفکر تک‌خطه از تن‌آسانی انسانی ریشه می‌گیرد، صرفاً مطلب را برای خود بسی آسان کرده‌ایم. این تفکر تک‌خطه، که دم به دم گسترده‌تر می‌شود و صورت‌های گونه‌گون به خود می‌گیرد، یکی از صورت‌های نامنتظر و نابرجسته همان سلطه ذات تکنیک است که پیش‌تر بدان اشارت رفت. چه، این ذات در حقیقت خواهان و به همین سبب نیازمند دلالت یگانه، بی‌ابهام و نامشروط است.

در درس‌گفتار پیش گفته آمد که سقراط خالص‌ترین متفکر مغرب‌زمین بود که اخلافش به ناگزیر از سرگریز به بادپناه روی آوردند. این سخن مایه حیرت و باعث این پرسش متقابل می‌گردد: «پس افلاطون، آوگوستین، توماس آکویناس، لایب‌نیتس، کانت و نیچه چه می‌شوند؟ آیا این متفکران را باید در برابر سقراط بسی کوچک شمرد؟» اما آن‌که چنین پرسشی مطرح می‌کند این را ناشنیده گرفته است که ما همچنین گفتیم که پس از سقراط همه متفکران غرب «در عین بزرگی‌شان». این نیز تواند بود که کسی خالص‌ترین متفکر ماند بی‌آن‌که در زمره بزرگ‌ترین‌ها باشد. ای بسا چیزهای اندیشیدنی که در این نکته هست. هم از این رو، باب گفتار در باره سقراط با این واژه‌ها گشوده گشت: «این‌که پس از سقراط همه متفکران غرب در عین بزرگی‌شان [به ناچار چنین پناهندگان و گریزندگانی بوده‌اند]^۱ سرّ نهان تاریخی است که تاکنون پنهان مانده است.»

آنچه در باره سقراط شنیده می‌شود آن است که وی خالص‌ترین متفکر بود و مابقی مطلب ناشنیده می‌ماند. سپس وقتی یکسره بر روی ریل مطلب

۱. در متن به جای آنچه میان قلاب آمده نقطه چین است. - م.

نیم‌شنیده پیش رویم، به حیرتزدگی از گزاره‌ای می‌رسیم که به نحوی چنین یکسویه جزم‌اندیشانه است. در باب نتیجه‌درسگفتار دوم نیز امر به همین منوال است. در این باره گفته شد که راه ما از تأمل صرفی که تفکر را برابریستای خود می‌سازد بیرون خواهد ماند. چنین ادعایی از آن کس که دو ساعت یکسره، تنها در باره تفکر سخن گفته است چگونه پذیرفته تواند بود؟ اما چه بسا چنین نباشد که به همین آسانی تأمل در باره تفکر و فکر کردن به تفکر یکی باشند. سزااست در این باره اندیشه کنیم که چیست آنچه تأملش خوانند.^۱

۱. البته در زبان روزمره شاید Reflexion و Denken به جای هم به کار روند، اما نویسنده آن‌ها را متفاوت می‌داند. در نگاه نخست Reflexion با معنای اصلی خود، که بازتاب یا انعکاس باشد، بی‌ارتباط نیست. تأمل اگر هم تفکر باشد تفکری است به واسطه سوز و بازنمودها یا صور مرتسم در آن. در این جا به همین توضیح بسنده می‌کنیم، زیرا بخش‌های بعدی کتاب به این تفاوت می‌پردازند. - م.

۳

آن گاه که می‌کوشیم تا بیاموزیم که چه باشد آنچه تفکرش خوانند [یا تفکر به چه فرا می‌خوانند] آیا خود را در تأملی گم نمی‌کنیم که در باره تفکر می‌اندیشد؟^۱ در عین حال در راه ما مدام نوری بر تفکر می‌تابد. لیکن این نور را نخست فانوس تأمل فرادست نمی‌آورد. این نور از خودِ تفکر و تنها از تفکر صادر می‌شود. آن امر رمزآگینی که از آنِ تفکر است این است که تفکر خود در پرتو نور خاص خود قرار می‌گیرد و البته تنها به شرطی و تا زمانی چنین است که تفکر تفکر باشد و در مقام تفکر خود را از پافشاری بر تعقل حسابگرانه در باب خرد^۲ آزاد نگه دارد.^۳

۱. در این جا Reflexion über das Denken (تأمل در باب تفکر) به چشم نوعی تفکر نظری و مفهومی در باره تفکر نگریسته شده است. مسلماً نویسنده در آمدن در راه تفکر را از این گونه تأمل جدا می‌داند همان طور که در هستی و زمان به سوی مرگ بودن را از مرگ‌اندیشی جدا می‌کند. -م.

2. Rasonieren über die ratio

۳. عبارت «تعقل حسابگرانه در باب خرد» احتمالاً شبهه خردسنیزی را دامن می‌زند. مترجم این احتمال را منتفی نمی‌داند، اما شاید توضیح این نکته در فهم ادعای هایدگر بی‌اثر نباشد که وی در این جا با استفاده از واژه لاتینی ratio و فعل لاتینی الاصل Rasonieren تفکر را نه در مقابل خردسنیزی یا اصالت حیات یا معرفتی عرفانی و اشرافی بلکه در مقابل ratio قرار می‌دهد که در اصطلاحات او به حسب ریشه کلمه به عقل اعداداندیش و حسابگرانه اطلاق می‌شود. ratio در

←

تفکر فکر می‌کند اما تا وقتی که بر وفاق اندیشه‌انگیزترین امر است. در زمانه اندیشه‌انگیز ما آنچه اندیشه‌انگیزترین است خود را در این امر نشان می‌دهد که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم. آنچه این جمله می‌گوید عجالتاً ادعایی بیش نیست. این ادعا به صورت گفته‌ای اظهار می‌شود که هم‌اکنون به آن می‌پردازیم. بدواً دو نکته را شرح می‌دهیم: نخست لحن و آهنگی که این ادعا با خود دارد و دو دیگر خصوصیت بیانی^۱ آن را.

چنین است این ادعا: آنچه در زمانه اندیشه‌انگیز ما اندیشه‌انگیزترین است این است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم.

مثالی بزنیم: در وضعیتی چون وضعیت کسی که سخت بیمار است آنچه امر اندیشه‌انگیزش می‌خوانیم امر نگران‌کننده^۲ است. ما چیزهای ناایمن، تاریک و مبهم، تهدیدناک، تیره و تار و به طور کلی امور ناسازگار^۳ را اندیشه‌انگیز می‌نامیم. وقتی از آنچه اندیشه‌انگیز است سخن می‌گوییم معمولاً و بلافاصله از پی آن چیزی گزندناک و در نتیجه چیزی منفی را مراد می‌کنیم.^۴ هم از این رو، گزاره‌ای که از زمانه‌ای اندیشه‌انگیز و حتی از اندیشه‌انگیزترین چیز این زمانه سخن می‌گوید هم از آغاز با آهنگی منفی هم‌واگشته است. آنچه در این گزاره در منظر نظر است تنها ویژگی‌های ناگوار و اندوهبار این زمانه است. این گزاره به آنچه هیچ ارزشی ندارد درمی‌آویزد و مبلغ و پشتیبان همه صورت‌های هیجی و پوچی یعنی متوسل به نمودهای

→ زبان لاتین اصلاً یعنی «محاسبه» و ratiocinor یعنی «حساب کردن». پس نویسنده از این عبارت «حساب کردن بر اساس خرد محاسبه‌ای» را نیز در نظر دارد. - م.

1. Aussagecharakter

2. das Besorgniserregende

3. das Widrige

۴. روشن است که مراد نویسنده مدلول واژه *bedenklich* در میان آلمانی‌زبان‌هاست. اندیشه در فارسی نیز به معنای نگرانی و تشویش به کار می‌رود و در کاربرد واژه *bedenklich* همین معنا مراد می‌شود. اندیشه‌انگیز در این ترجمه همه جا هم به معنای تشویش‌زا و هم به معنای تفکرانگیز است. - م.

نیست انگارانه^۱ است و جانمایه^۲ این نمودها را در گونه‌ای کمداشت^۳ و، بنا به جمله^۴ ما، در غیاب تفکر می‌جوید.

این لحن در زمانه^۵ ما در آن‌جا که از داوری و ارزیابی زمانه سخن می‌رود لحنی ناآشنا نیست. پیش از این در زمانه^۶ نسل پیش سخن از «افول مغرب زمین»^۷ می‌رفت و امروزه از «فقدان مرکز»^۸ در همه جا به دنبال نشانه‌های زوال،^۹ فروپاشی^{۱۰} و نابودی عاجل^{۱۱} جهان هستند. در همه جا گونه‌ای رمان گزارشی در میان است که کاری جز غوطه خوردن در چنین تنزل و انحطاطی نمی‌کند. از یک سو، به لحاظ ادبی پرداختن به این گونه امور بسی آسان‌تر است از سخن گفتن از امور ذاتی و حقیقتاً اندیشیده شده؛ از سوی دیگر، این گونه ادبیات کم‌کم دارد ملال‌آور می‌شود. آدمی جهان را چنان می‌یابد که نه تنها رو به ازهم‌گسیختگی نهاده، بل به پوچی امور بی‌معنا در غلتیده است. نیچه در دهه^{۱۲} هشتاد قرن نوزدهم از فراز بلند جایگاهش این همه را از منظری

1. nihilistische Erscheinungen

2. Mangel

۳. کتاب مشهوری از اسوالد اشپنگلر (Oswald Spengler) که نام کامل و ترجمه فارسی آن به این صورت است:

Untergang des Abendlands. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte

افول مغرب زمین: طرح یک صورت‌شناسی تاریخ جهان. در این کتاب تاریخ به هزاره‌هایی با خصلت‌های فرهنگی و تمدنی منحصر به خودشان و با نشانه‌های زایش و بالش و افولشان تقسیم می‌شود بی‌آن‌که این هزاره‌ها در سیری خطی از پی هم آمده باشند. اشپنگلر زمانه خود را غروب فرهنگ فاوستی غرب و آغاز فروپاشی آن می‌داند. این کتاب در فاصله سال‌های ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۲ نوشته شده است. - م.

۴. *Verlust des Mitte* یا فقدان مرکز: نام کتابی است از هانس زدلمایر (Hans Sedlmayr) در باره ساختار و هیئت هنر قرن نوزدهم و بیستم به ویژه هنرهای تجسمی. وی هنر مدرن را بازتاب وضع و حال از هم‌گسیخته انسان مدرن و از این رو فاقد کانون سامان‌بخش اثر می‌داند. زدلمایر آغاز این دوران را سال ۱۷۶۰ و همزمان با ظهور انسان خودآیین (autonomous) می‌انگارد. او بر آن است که هیئت و شمایل هنر هر دوران به نوع رابطه انسان و خدا مربوط است. عصر جدید عصر گسستگی این رابطه است. عمده آثار زدلمایر در باره تاریخ هنر به ویژه هنر معماری است. - م.

5. Verfall

6. Zerstörung

7. drohende Vernichtung

پیش‌بینانه در کلامی که از فرط اندیشیدگی ساده می‌نماید چنین بیان کرده است: «بیابان بالیدن گرفته است.»^۱ این یعنی: ویران‌سازی دامن‌گستر و منتشر می‌شود. ویران‌سازی [و تبدیل به بیابان کردن] چیزی افزون‌تر از فروپاشی^۲ است. ویران‌سازی [و تبدیل به بیابان کردن] هائل‌تر از نابودسازی^۳ است. نابودسازی تنها هر آنچه را تاکنون بالیده یا بنا شده است از میان برمی‌دارد، لیکن ویران‌سازی [و تبدیل به بیابان کردن] سد راه همه بالندگی‌های آینده و بازدارنده هرگونه سازندگی^۴ است. ویران‌سازی [و تبدیل به بیابان کردن] هائل‌تر از نابودسازی محض^۵ است. نابودسازی محض نیز چیزها و حتی عدم^۶ را از بین می‌برد، در حالی که ویران‌سازی دقیقاً سدکننده‌ها و بازدارنده‌ها را برمی‌نهد و می‌گسترده. صحرای آفریقا صرفاً گونه‌ای بیابان است. ویران‌سازی [و تبدیل به بیابان کردن] زمین تواند بود که با دستیافت به سنجه زیست انسانی در بالاترین حدش و نیز به همان اندازه با سامان‌دهی وضعیت یک‌شکل و یک‌دست رفاه و خوشبختی همه انسان‌ها همراه و همگام گردد. ویران‌سازی چه بسا با این هر دو یکی باشد و در همه جا به هائل‌ترین

1. Die Wüste wächst.

چکیدگی این جمله سه کلمه‌ای و هم‌آوایی واژه‌های آن در ترجمه به درستی منتقل نشده است. Wüste همان است که در زبان انگلیسی به آن wasteland می‌گویند به معنای زمین هرز، برهوت، شوره‌زار و مانند آن‌ها. در جمله بعد نویسنده واژه Verwüstung را ظاهراً با توجه به اشتراک لفظی آن با Wüste به کار می‌برد. این واژه یعنی تخریب، ویران‌سازی، و بایر ساختن و تبدیل کردن به کویر و بیابان. یک ریشه‌شناسی که به قرینه شباهت آوایی است ناظر به آن است که waste مأخوذ از wast و vāstus لاتین با «ویشکر» در پهلوی به معنای بیابان و wāchsen آلمانی به معنای بالیدن و رشد کردن با «وخشیتن» (vaxšēnītan) و محرف دری آن «وخشیدن» به معنای بالیدن، والیدن و رشد کردن هم‌ریشه است. افسوس که ترجمه جمله سه کلمه‌ای نیچه با کلمات هم‌گن برای خواننده امروزی نامأنوس است، ورنه Die Wüste wächst را به این صورت برمی‌گردانیم: «ویشکر وخشیدن گرفته است.» - م.

2. Zerstörung

3. Vernichtung

4. Bauen

5. bloße Vernichtung

6. das Nichts

نحو در آمد و شد باشد، به این طریق که خود را نهان کند. ویران‌سازی تنها بایر کردن و خشکانیدن خاک نیست. ویران‌سازی طرد و تبعید هرچه سریع‌تر منه‌موزینه است.^۱ لیکن کلامی که می‌گوید: «بیابان بالیدن گرفته است» از ساحتی ورای داوری‌های رایج زمانه ما می‌آید. نیچه تقریباً هفتاد سال پیش از این گفته است: «بیابان بالیدن گرفته است.» از پی این گفته او می‌افزاید: «وای بر آن کس که بیابان‌ها را نهان می‌دارد.»

اکنون می‌نماید که گویی این ادعا که «اندیشه‌انگیزترین امر در زمانه اندیشه‌انگیز ما آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم» با کنسرت نواهایی همساز گشته است که اروپای امروز را به چشم بیمار و عصر حاضر را به دیده عصری مبتلا به انحطاط خوار می‌دارند.

دقیق‌تر گوش بسپریم! این ادعا می‌گوید اندیشه‌انگیزترین امر آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم. این ادعا نه می‌گوید که ما دیگر اندیشه نمی‌کنیم و نه بی‌پرده می‌گوید که ما اصلاً اندیشه نمی‌کنیم. این «هنوز نه»^۲ ای که با فکری سنجیده بیان شده است اشاره به آن دارد که ما پیشاپیش و محتملاً از فاصله‌ای بسیار دور در راه تفکر بوده‌ایم، نه فقط در مقام رفتاری که در آتیه باید به آن عمل کرد، بل در راهی درون تفکر در راه تفکر بوده‌ایم.^۳

بنابراین، ادعای ما پرتو نوری در دل آن ظلمتی می‌افکند که نه تنها می‌نماید از جایی سایه سنگینش را بر جهان می‌افکند بل کمابیش انسان‌ها هستند که آن را از پی خود می‌کشند. البته ادعای ما عصر حاضر را

۱. چون منه‌موزینه الهه یاد است پس معنای طرد و تبعید این الهه چیزی جز فراموشی و نسیان نیست. فراموشی هستی همان چیزی است که قبلاً نیز هایدگر در هستی و زمان و برخی از آثار دیگرش آن را نشانه بارز زمانه ما و حتی تاریخ متافیزیک غرب می‌داند. - م.

۲. «noch nicht». البته در ترجمه فارسی جمله مورد اشاره، این عبارت دقیقاً منتقل نشده است، زیرا علامت نفی بر سر فعل آمده است. - م.

۳. ظاهراً مرجع ضمیر «ما» در این جمله فراتر از حاضران مجلس درس است و مایی است متعلق به تاریخ متافیزیک از عهد باستان. - م.

اندیشه‌انگیز می‌نامد. بی‌آن‌که آهنگ‌گزندناک و نکوهنده‌ای در میان باشد، مراد ما از واژه‌اندیشه‌انگیز آنی است که برای اندیشیدن به ما داده می‌شود یا، به دیگر سخن، آنی که مشتاق به اندیشیده شدن است. امر اندیشه‌انگیزی که به این سان فهمیده می‌شود به هیچ وجه لازم نیست که امری تشویش‌انگیز یا حتی برآشوبنده باشد. زیرا امر شادی‌بخش نیز، امر زیبا نیز، امر مرموز و امر لطف‌آمیز نیز ما را به اندیشیدن برمی‌انگیزند. امور نامبرده شاید از همه‌امور دیگری نیز که غالباً به حسب عادت و به راستی بدون تفکر اندیشه‌انگیزشان می‌نامیم اندیشه‌انگیزتر باشند. این امور تنها به شرطی برای اندیشیدن به ما داده می‌شوند که داده‌آنها را پیشاپیش با این تلقی رد نکنیم که امر شادی‌بخش یا زیبا یا لطف‌آمیز را صرفاً باید به عنوان چیزی چون احساس و تجربه برای خود حفظ کرد و از کوران تفکر بیرون نگه داشت. تنها آن‌گاه که خود را به ساحت امر مرموز و لطف‌آمیز از آن حیث که اساساً برای اندیشیدن داده می‌شود وارد کرده باشیم، می‌توانیم در این باب نیز بیندیشیم که شرارت شر^۱ را چه باید انگاشت.

هم از این رو، اندیشه‌انگیزترین امر می‌تواند چیزی والا و حتی والاترین چیزی که برای انسان وجود دارد باشد، به شرط آن‌که انسان هنوز همان موجودی باشد که هست تا وقتی فکر می‌کند یا، به دیگر سخن، تا وقتی مخاطب تفکر واقع می‌شود، چرا که ذات آدمی آرمیده در یاد^۲ است. وقتی این اندیشه‌انگیزترین دقیقاً والاترین نیز هست، والاترین بودن آن به هیچ وجه مانع از آن نیست که خطرناک‌ترین امر نیز بماند. یا آیا عقیده بر آن است که انسان برای آن که صرفاً از حقیقت و زیبایی و لطف نام برد، حتی در حد امور جزئی می‌تواند بدون خطر از پس ذات امر حقیقی، ذات امر زیبا و ذات امر لطیف برآید؟

1. Bösertig des Bösen

۲. واژه Gedächtnis در عین آن‌که به معنای یاد، خاطره و حافظه است، بنا به توضیحات قبلی خود نویسنده، جمعیت فکر و خاطر نیز معنا می‌دهد. - م.

هم از این رو، وقتی ادعای ما سخن از زمانه اندیشه‌انگیز و اندیشه‌انگیزترین امر این زمانه ساز می‌کند، به هیچ وجه ساز خود را با آهنگ اندوه و نومیدی کوک نکرده‌ایم. این ادعا خود را کورکورانه به سوی بدترین چیزها نمی‌راند. این ادعا بدبینانه نیست. در عین حال به همین اندازه خوش‌بینانه نیز نیست. این ادعا بر سر آن نیست که با چشم‌انداز مصنوعاً امیدبارِ بهترین‌ها به خود آرامی و تسلا بخشد. پس به این قرار چه شق دیگری می‌ماند؟ بلا تکلیفی میان بدبینی و خوش‌بینی؟ بی تفاوتی؟ چنین چیزی حتی بعیدتر است. چرا که بلا تکلیفی به هرگونه که باشد همواره تنها از آن اموری تغذیه می‌کند که مابین آن‌ها بلا تکلیف مانده است. حتی آن کس که خود را در کار داوری در آن سو یا این سوی بدبینی و خوش‌بینی می‌انگارد همواره به خوش‌بینی و بدبینی متمایل است و صرفاً بر گونه‌ای نوسان و دگرگونی بی تفاوتی متکی است. اما بدبینی و خوش‌بینی هر دو همراه با بی تفاوتی‌ای که از آن‌ها تغذیه می‌کند و همراه با صورت‌های متغیر این بی تفاوتی از رابطه ویژه میان انسان و آن چیزی ناشی می‌شوند که تاریخش می‌نامیم. این رابطه را از حیث ویژگی اش مشکل می‌توان دریافت؛ نه از آن رو که دور از ما قرار دارد، بل از آن رو که دیگر برای ما امری عادی شده است. ادعای ما نیز به نحوی پیدا و هویدا خاسته از رابطه‌ای با تاریخ^۲ و وضعیت انسان^۳ است. کدام است این رابطه؟ بدین سان [با این پرسش] به جانب مطلب دومی در باب ادعای خود سوق داده می‌شویم که باید به آن توجه کنیم.

1. Besonderheit

2. Geschichte

3. Lage des Menschen

گذار از درسگفتار ۳ به ۴

پس از تذکراهای ضمنی‌ای که در باب علم، یادگیری و کار دستی دادیم درسگفتار خود را از سر گرفتیم. اشاره به تفکر تک‌خطه فراگذاری را صورت بخشید. تفکر تک‌خطه چیزی غیر از تفکر یکسویه^۱ صرف است؛ تفکر تک‌خطه دارای دامنه‌گسترده‌تر و برآمدگاهی والاتر است. معنای تفکر آن‌جا که گفتار حاضر در باره تفکر تک‌خطه و یکسویه است چیزی بیش از «عقیده»^۲ نیست. مثالی بیاوریم. یکی می‌گوید: «فکر می‌کنم امشب برف خواهد آمد.» آن کس که به این سان سخن می‌گوید فکر نمی‌کند. او صرفاً ابراز عقیده می‌کند، لیکن ما جداً باید این «عقیده» را دست‌کم نگیریم. فعل و ترک فعل ما در زندگی هرروزینه در همین عقیده جریان دارد، و البته به ضرورت نیز چنین است. حتی علوم در این عقیده موقوف دارند. چگونه است که این عقیده یکسویه است؟ مگر بالاترین اصل رهنمای علم آن نیست که اکتشاف و پژوهش حتی الامکان باید چندسویه و حتی همه‌سویه باشد؟ پس یکسویگی آن در کجاست؟ درست در آن‌جایی که قلمرو اکتشاف علمی قرار دارد. به عنوان مثال، علم تاریخ در باره دورانی از جمیع جهات ممکن

1. einseitig

2. Meinen

پژوهش می‌کند و با این همه هرگز در این باره که تاریخ چیست تحقیق نمی‌کند. علم تاریخ به لحاظ علمی چنین نتواند کرد. از راه تاریخ هرگز نمی‌توان دریافت که تاریخ چیست. به همین سان ریاضیدان از راه‌های ریاضی، یعنی از طریق علمش و در نهایت در فرمول‌های ریاضی، نشان نمی‌تواند داد که ریاضیات چیست. ذات قلمرو علوم - تاریخ، هنر، شعر، زبان، طبیعت، انسان، خدا - خارج از دسترس علوم باقی می‌ماند. اما در عین حال علوم اگر در این قلمروها حرکت نکنند، دمام در تهینا^۱ ساقط می‌گردند. ذات قلمروهای نامبرده موضوع تفکر است. تا آن‌جا که علوم در مقام علوم هیچ‌گونه دسترسی به ذات این موضوع‌ها ندارند، باید گفت که علوم فکر نمی‌کنند. این سخن همین که در بیان آید بدو صدای سلطه نخوت‌آلود تفکر بر علم را به گوش می‌رساند. نخوتی از این‌گونه اگر در میان باشد و آن‌جا که در میان است، نخوتی است نابه‌حق؛ چه، درست از آن رو که تفکر در عین ناتوانی، در ساحتی که می‌توان در آن به ذات تاریخ، هنر، زبان و طبیعت اندیشید به جنبش اندر است، پس هماره اساساً کم‌تر از علوم می‌داند. علوم کاملاً به حق درخور نام خاص خودند، چرا که بی‌نهایت [در باره این نام] بیش از آنچه تفکر [در باره موضوعش] می‌داند می‌دانند. و با این همه، در هر علمی بماهو علم وجه دیگری هست که علم هرگز به آن نمی‌تواند برسد: ذات و برآمدگاه ذاتی قلمرو آن علم؛ همچنین ذات و برآمدگاه ذاتی آن شیوه دانستی که علم مراقب آن و راغب به آن است، و چیزهای دیگری افزون بر این‌ها. علوم به ضرورت در یک طرف می‌مانند. به این معنا علوم یکسویه‌اند، اما به چنان نحوی چنینند که در عین حال سوبه دیگر هماره و دوشادوش حضور دارد. یکسویگی علوم چندسویگی خاص آن‌ها را نیز ابقا می‌کند. لیکن این چندسویگی در حدی می‌تواند گسترش یابد که یکسویگی‌ای که

چندسویگی بر آن مبتنی است دیگر به چشم نیاید. منتها وقتی یک سو را دیگر به منزله یک سو نبینیم، دیگر سویه‌ها نیز به دیده نمی‌آیند. چنان است که گویی آنچه دو سو را از هم جدا و متمایز می‌کند و آنچه میان دو سو قرار دارد مدفون می‌گردد. همه چیز در یک سطح تسطیح می‌گردد. عقیده ما در باره همه چیز و هر چیز از نوعی باورداشت یکسان پیروی می‌کند. امروزه هر روزنامه‌ای، هر مجله مصوری و هر برنامه رادیویی همه چیز را به طریقی یکسان در جهت باورهای متحدالشکل عرضه می‌کنند. امروزه با ابژه‌های علوم با همان همگونگی^۱ ای رفتار می‌شود که با موضوع تفکر. البته اگر بر آن رویم که اشاره به چنین پدیدارهایی صرفاً برای توصیف خصوصیات عصر حاضر یا حتی برای انتقاد از این زمانه به کار می‌آید، دچار خطایی ویرانگر شده‌ایم. اگر بر آن رویم که برای گریز از ولایت^۲ ناچشمگیر باوری که به شیوه‌ای متحدالشکل یکسویه است خوارداشتی نخوت‌کیش بسنده است، صید دام خودفریبی مصیبت‌باری گشته‌ایم. برعکس، بایسته آن است که آن امور غریب و هائلی را ببینیم که در این جا نخست خود را پراق کرده‌اند. آن باور یکسویه‌ای که در هیچ کجا دیگر التفاتی به ذات چیزها نمی‌کند در گونه‌ای همه‌سویگی^۳ پر و بال گسترده است، و این همه‌سویگی نیز ظاهر^۴ امور بی‌زیان و طبیعی را چهره‌پوش مبدل خود ساخته است. اما این باور همه‌سویه که با هر چیزی به شیوه‌ای همشکل و به یکسان فارغ از اندیشه معاملات دارد، تنها آمادگی‌ای است برای آنچه به راستی در حال روی دادن است. چرا که تفکر تک‌خطه تنها بر سطح باوری که به نحوی یکسویه همشکل است آغاز راه می‌کند. از این طریق همه چیز به صورت وضوح و تک‌دلالتی بودن مفاهیم و مشخصاتی درمی‌آید که نه تنها صراحت آن‌ها بر وفاق صراحت روند تکنیکی است، بل برآمدگاه ذات هر دو یکی است.

1. Gleichförmigkeit

2. Gewalt

3. Allseitigkeit

4. Anschein

نخست باید تنها این نکته را در نظر بسپریم که تفکر تک خطه و باور یکسویه همپوشانی ندارند، بل آن یک بر این یک بنا می‌گردد و همزمان حتی دگر دیسه‌اش می‌کند. یکی از علامت‌های ولایت فزاینده تفکر تک خطه که در نگاه نخست علامتی کاملاً سطحی می‌نماید آن گونه نامگذاری‌هایی است که به صورت کوتاه‌نوشته‌های واژه‌ها یا به شکل سرهم کردن حروف اولیه چند واژه مقرر می‌گردد. وقتی به جای Universität [دانشگاه] صرفاً می‌گویید «Uni»، احتمالاً هیچ کس از آنچه در این جا حاضر می‌گردد به جد به آنچه قبلاً رخ داده است نمی‌اندیشد - این چیزی است شبیه «Kino» [سینما].^۱ البته این که سینما تئاتر با مدارس عالی علوم فرق دارد امری مسلم است. با این همه، عنوان «Uni» نه امری تصادفی و عارضی است نه به طریق اولی امری بی‌زبان. شاید حتی از این که شما در Uni آمد و رفت کنید و از UB^۲ کتاب قرض بگیرید، خللی در نظم امور وارد نیاید. فقط می‌ماند این پرسش که در این جا فراگستری این گونه زبان از کدام نظامی نشان دارد. شاید این نظم نظامی باشد که ما به دست آنچه خود از ما واپس می‌گریزد به درون آن کشیده شده و به آن وانهاده گشته‌ایم.

این است آنچه ما اندیشه‌انگیزترین می‌نامیمش. بنا به ادعای ما، این اندیشه‌انگیزترین خود را بدین سان ابراز می‌کند که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم. می‌نماید که این ادعا ساز خود را با آهنگ و لحنی منفی و بدبینانه کوک

۱. Kino و cinema هر دو مخفف Kinematograph با cinematograph هستند که در اصل یعنی جنبش‌نگار یا ثبت‌کننده حرکت است. kinematos اصلاً یونانی و به معنی حرکت و graphein نیز به معنای نوشتن است. در واقع سینما صرفاً هنر تصویر نیست و تصویر نیز زبان ویژه این هنر نیست. زمانی که سینما هنوز به صورت امروزی پیشرفت نکرده بود، حرکت تصویر زبان شاخص آن بود و سینماتوگراف نامی بود دقیقاً درخور این زبان. امروزه افزون بر پیشرفت در امکانات فنی، از حیث هنری نیز سینما به قدرت خود در بازی با زمان واقف گشته است و آن را عرضه می‌کند. بنابراین، سینماتوگراف لفظاً نه فقط بر یک امکان ویژه سینما بل بر مفهوم سینما در دوران فیلم صامت نیز دلالت می‌کند. واژه Kino همه این دلالت‌ها را محو می‌کند. - م.

۲. احتمالاً مخفف کنایه‌آمیز Uni - Bücherei (کتابخانه دانشگاه). - م.

کرده است. اما اندیشه‌انگیز در این جا به این معناست: آنی که برای اندیشیدن داده می‌شود. اندیشه‌انگیزترین آنی است که نه فقط آنچه برای اندیشیدن می‌دهد بیش‌ترین است یا، به دیگر سخن، نه فقط بیش از هر چیز باعث می‌شود که فکرمان را به کار اندازیم، بل آنی است که خودش از جانب خودش عظیم‌ترین غنای آن چیزی را در خود ذخیره می‌کند که درخور ذکر و فکر است. ادعای ما گویای آن است که ما هنوز فکر نمی‌کنیم. در این هنوز اشارتی خاص به آن امر آینده‌ای نهفته است که در این باره که آیا به سویمان خواهد آمد هیچ نمی‌دانیم. این هنوز هنوزی یگانه است که تن به همسانی با هنوزهای دیگر نمی‌دهد. فی‌المثل، به هنگام نیمه‌شب می‌توانیم بگوییم که هنوز خورشید طلوع نکرده است. همین را به هنگام سحر نیز توانیم گفت. این هنوزها در این جا متفاوتند. اما می‌توان این ایراد را بدین سان پاسخ داد که تفاوت آن‌ها صرفاً به لحاظ مدت زمان یا ساعاتی است که از نیمه‌شب تا سحر سپری می‌شوند؛ طلوع هرروزه خورشید قطعی است. قطعی به چه معنا؟ نکند به معنای علمی؟ اما از زمان کوپرنیک به لحاظ علمی خورشید را دیگر فراز و فرودی نیست. علم به روشنی اثبات کرده است که چیزهایی از این سان چیزی جز خطای حواس نیست. بنا به سنجۀ مألوفی که در پنداشت شایع وجود دارد، بر حسب طلوع خورشید این «هنوز» صدق خود را در نیمه‌شبان به همان سان حفظ می‌کند که در سحرگاهان، لیکن چنین صدقی از حیث علمی به هیچ وجه اثبات‌پذیر نیست؛ چه، هر آینه انتظار طلوع هرروزینه خورشید بامدادی دارای سرشتی است که در برهان علمی نمی‌گنجد. ما طلوع خورشید را هرگز بر اساس بینش علمی انتظار نمی‌کشیم. از سر اعتراض می‌توان گفت که آدمیان به تنظیم این پدیدارها انس گرفته‌اند. انگار که امر مأنوس به خودی خودش مفهوم است. انگار بدون سکنی نیز چیزی

چون امر مانوس می‌تواند باشد.^۱ انگار تاکنون اصلاً در باب سکنی اندیشیده شده است. وقتی چنین است که حتی آمد و رفت خورشید برای ما به صورتی این چنین غریب و نادر درمی‌آید پس چه رازآمیز می‌تواند بود آن ساحتی که در آن امر اندیشیدنی از آدمی واپس می‌گریزد و همزمان در این واپس‌گریزی به سوی آدمی می‌آید.

از این رو و تنها از این روست که می‌گوییم آنچه بیش‌ترین چیزها را برای اندیشیدن می‌دهد آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم. این یعنی: تا هستیم پیشاپیش با آنی که برای اندیشیدن داده می‌شود نسبت داریم. منتها در عین حال ما در مقام اندیشنده هنوز به نزدیک آنچه اندیشه‌انگیزترین است نیستیم. چنین نیز نیست که ما خود بدانیم که آیا به ساحت این اندیشه‌انگیزترین ره توانیم یافت. هم از این رو، ادعای ما خوش‌بینانه نیز نیست؛ این چنین نیز نیست که این ادعا معلق در بلا تکلیفی میان بدبینی و خوش‌بینی باشد؛ چه، در این صورت، ادعای ما باید به این هر دو التفات کند و بنابراین اساساً خود را با شیوه‌های ارزیابی آن‌ها همساز گرداند.

هم از این رو، آهنگ و لحنی را که ادعای ما با آن هم‌نوا می‌گردد نمی‌توان بی‌درنگ و بی‌چون و چرا بر حسب بیان‌هایی از نوع بیان‌های معمولی تعیین کرد.^۲ هم از این رو، بهتر آن است که نه تنها به لحن ادعای خود بل همچنین به خصوصیت بیانی آن اندیشه کنیم.

۱. در این جمله *das Gewohnte* به «امر مانوس» و *Wohnen* به «سکنی» ترجمه شده‌اند. این دو واژه در آلمانی هم‌ریشه‌اند. نویسنده احتمالاً بنا به تفکرش در باب زبان این اشتراک لفظی را صرفاً لفظی نمی‌داند. سکنی همان اقامت در خانه است و مانوس آنچه خانگی است.

۲. در این جمله *gestimmt* (هم‌نوا، هم‌کوک) و *bestimmen* (تعیین کردن) لفظاً هم‌ریشه‌اند. انتقال این اشتراک لفظی در ترجمه فارسی میسر نشد. - م.

مطلب نخست این است: لحن ادعای ما بر خلاف آنچه ممکن است به آسانی بر شنودی سرسری و گذرا جلوه کند، به هیچ وجه دارای بار منفی نیست. این جمله اصلاً ناشی از هیچ موضع‌گیری تحقیرکننده‌ای از هر گونه که می‌خواهد باشد نیست. مطلب دوم مربوط است به پرسش در باب خصوصیت بیانی که گویای ادعای ماست. البته شیوه بیان این ادعا تنها آن گاه خود را به قدر کفایت مشهود می‌کند که قادر باشیم در باب آنچه این ادعا حقیقتاً می‌گوید تفکر کنیم. این امکان در بهترین حالت در خاتمه این درسگفتارها یا مدت‌ها پس از آن حاصل خواهد آمد. حتی محتمل‌تر آن است که این مساعدترین حالت نیز منتفی گردد. هم از این روست که اکنون باید متذکر پرسشی گردیم که این ادعا در آن هنگام که به شیوه بیان آن می‌اندیشیم آن را به ما محول می‌کند. با این همه، ما شیوه را نه همچون طریقه و نحوه و نه به منزله طور و حالت^۱ می‌فهمیم. مراد از شیوه در این جا چیزی همچون نوا،^۲ طنین و لحن است که تنها به اظهار صوتی سخن مربوط نمی‌شود. شیوه گفتار لحنی است که امر گفته شده از سویه آن و با آن هماهنگ می‌گردد. بنابراین، اشاره به این نکته

1. Modus

2. Melodie

می‌کنیم که هر دو پرسش – پرسش در باب «الحن» ادعایمان و پرسش در باب خصوصیت بیانی ادعایمان – همبسته یکدیگرند.

چنان که از ظواهر پیداست، در این امر جای چندان چون و چرایی نیست که این ادعا – یعنی ادعایی که از اندیشه‌انگیز بودن زمانه ما و آنچه در آن اندیشه‌انگیزترین است سخن می‌گوید – داوری‌ای در باره عصر کنونی است. چنین داوری‌هایی که در باره زمان کنونی هستند از چه حکایت دارند؟ این داوری‌ها عصر کنونی را مثلاً عصر رو به افول، عصر بیمار، عصر فروپاشی و عصر مبتلا به «فقدان مرکز» توصیف می‌کنند، لیکن آنچه وجه تعیین‌کننده چنین داوری‌هایی است نه آن است که همه چیز را از نگاهی منفی ارزیابی می‌کنند بل آن است که اصلاً ارزیابی می‌کنند. این داوری‌ها ارزش و به اصطلاح دامنه بهایی^۱ را تعیین می‌کنند که عصر حاضر در آن جای دارد. چنین ارزیابی‌هایی را ناگزیر و نیز چاره‌ناپذیر می‌انگارند. این داوری‌ها پیش از هر چیز بلافاصله خود را در ظاهر همچون آنچه بحق و درست است نشان می‌دهند. هم از این رو، کمینه تا وقتی دوره دولت مقدرشان به سر نرسیده است مردم بسیاری را با خود همراه و همدستان می‌سازند. لیکن اکنون این دوره هر دم کوتاه‌تر می‌شود. این که امروزه دگرباره گزاره اشپنگلر^۲ در باره افول مغرب‌زمین بیش از پیش مهر تأیید می‌خورد گذشته از محرک‌های گونه‌گون بیرونی بدان سبب است که این گزاره گزاره منفی اما درستی است که دنباله کلام نیچه است: «بیابان بالیدن گرفته است.» ما نیز تأکید کردیم که این کلام کلامی از سر تفکر است. این کلام کلامی است صادق.

لیکن داوری‌های دیگر در باره زمانه که از منابع دیگر ناشی می‌شوند می‌نمایند که از حیث درستی کم از داوری فوق نباشند. البته همین نیز هست مادام که این داوری‌ها از آن رو درست هستند که خود را همسو و مطابق با

1. Preislage

2. Oswald Spengler

واقعیت‌هایی می‌کنند که آن‌ها را در مقام مدارک و شواهد به صورتی انبوه و توده‌وار با خود همراه می‌کنند و می‌توانند با نقل قول‌هایی از نویسندگان که با مهارت گزیده و مرتب شده‌اند مستند سازند. ما آن تصویری را صحیح می‌نامیم که با برابریستای [یا ابژه] خود مطابق افتد. از دیرباز این صحت تصور را با حقیقت برابر می‌گیرند، یا، به دیگر سخن، ذات حقیقت را بر حسب صحت تصور تعیین می‌کنند. می‌گوییم: «امروز جمعه است.» گزاره من درست است، زیرا با تصور ثوالی روزهای هفته که به امروز می‌رسند مطابق می‌افتد. داوری یعنی تصور صحیح. وقتی در باره چیزی داوری می‌کنیم، مثلاً وقتی می‌گوییم «آن درخت شکوفه می‌کند»، تصور ما باید جهت خود را به جانب برابریستای، یعنی به جانب درخت شکوفان، حفظ کند.^۱ لیکن این حفظ جهت در احاطه این امکان مدام است که یا به این جهت‌گیری نرسیم یا آن را از دست دهیم. بدین سان تصور بی‌جهت نمی‌شود، بل نسبت به برابریستای خود ناصحیح [یا ناموجه] می‌گردد. به بیانی دقیق‌تر، داوری تصویری صحیح و با این وصف همچنین ممکن است تصویری ناصحیح باشد. اکنون برای آن که بینیم ادعای ما در باره عصر حاضر دارای کدام خصوصیت گزاره‌ای است، باید به نحوی واضح‌تر نشان دهیم که قضیه در باب داوری‌ها یا، به دیگر سخن، تصورات صحیح و ناصحیح از چه قرار است. وقتی متناسب با موضوع در این امر اندیشه می‌کنیم، پیشاپیش شکار این پرسش شده‌ایم که اصلاً چیست این تصور.^۲

۱. نویسنده در این جا و جملات قبلی با واژه‌های Richtigkeit (صحت) و Richtung (جهت) بازی می‌کند. اگر به جای «صحیح» بگوییم «موجه» این همگنی لفظی را منتقل کرده‌ایم، لیکن واژه موجه در فارسی دقیقاً به معنای صحیح به کار نمی‌رود. - م.

۲. Vorstellung را به باز نمود نیز ترجمه می‌کنند. این واژه آلمانی لفظاً به معنای «فراپیش نهادن» است و مقصود آن چیزی است که فراپیش ذهن نهاده می‌شود، اما در روان‌شناسی پس از شوپنهاور و به طور خاص پس از ویلهلم وونت (Wundt) واژه representation با املائی آلمانی Repräsentation که دقیقاً به معنای «باز نمود» است برای روشن ساختن ماهیت Vorstellung به کار می‌رود. می‌نماید که هایدگر همین معنا را در نظر دارد، لیکن به نظر وی باز نمود الزاماً مطابق با

تصور؟ در بین ما کیست که نداند تصور چیست؟ وقتی چیزی را، مثلاً متنی را از حیث زبان شناختی، تصویری را از منظر تاریخ هنر یا فرایند سوخت را در شیمی تصور می‌کنیم، در هر مورد از این برابریها تصور [یا باز نمود]ی داریم. و این تصوراتی که داریم در کجا هستند؟ آن‌ها در سر^۱ ما هستند، در آگاهی^۲ ما هستند. در نفس^۳ ما هستند. تصوراتی که داریم تصور [یا باز نمود]های برابریها هستند که در درون ما جای دارند.

البته از قرن‌ها پیش فلسفه پا در میان نهاده و این امر را در معرض تردید و پرسش قرار داده است که آیا تصورات درون و واقعیت برون اصلاً با هم مطابقت دارند؟ یکی می‌گوید: آری؛ دیگری می‌گوید: نه؛ در این میان کسانی نیز برآنند که اصلاً تعیین پاسخ قطعی ممکن نیست. تنها می‌توان گفت جهان – و در این جا کل امور واقع^۴ – تا آن جا که نزد ما متصور می‌شود وجود دارد. «جهان تصور من است.» شوپنهاور^۵ در این جمله تفکر فلسفه اخیر را یکجا گرد آورده است. در این جا باید از شوپنهاور نام ببریم، زیرا شاهکار^۶ او جهان همچون اراده و تصور^۷ از زمان انتشارش در سال ۱۸۱۸ تاکنون در کل تفکر سراسر قرن نوزدهم و نیز قرن بیستم به نحوی پیگیر و پایدار نقشی تعیین‌کننده داشته است حتی آن جا که این نقش بی‌درنگ و بی‌واسطه عیان

→ عین خارجی نیست. بنابراین، در این جا معادل «تصور» مناسب‌تر می‌نماید، به شرطی که معنای دقیق آن یعنی احضار صورت عینی در ذهن را فرادید داشته باشیم، احضاری که ممکن است درست یا غلط باشد، در حالی که اگر بگوییم باز نمود، امر مشتبه می‌شود که نمود بیرونی همچون عکس یا المثنایی عیناً در ذهن مرتسم شده است. – م.

1. Kopf

2. Bewusstsein

3. Seele

4. das Ganze des Wirklichen

5. Schopenhauer

۶. Hauptwerk، که به انگلیسی masterpiece و به لاتینی magnum opus ترجمه می‌شود، اساساً دلالت ارزش‌گذارانه از آن گونه که گاهی با دیدن فیلم یا خواندن کتابی به کار می‌بریم ندارد. شاهکار به سادگی یعنی کار اصلی و بزرگ. واژه «شاه» در فارسی در کلماتی چون شاه‌بلوط، شاهپر و شاهراه همین دلالت را دارد. – م.

7. Die Welt als und Vorstellung

نبوده و حتی آنجا که حکم شوپنهاور محل نزاع واقع شده است. ما بسی آسان فراموش می‌کنیم که متفکر در آنجا که به چالش طلبیده می‌شود به نحوی اساسی تر تأثیر می‌گذارد تا آنجایی که همگان با وی همداستانند. حتی نیچه نیز در عین آن که در باب اراده دریافتی خلاف دریافت شوپنهاور داشت، باید جدال و رویارویی با شوپنهاور را پشت سر می‌نهاد تا به پایبندی سفت و سخت به این اصل شوپنهاور می‌رسید: «جهان تصور من است.»^۱ شوپنهاور خود در آغاز فصل اول از جلد دوم شاهکارش در باب این اصل می‌گوید:

«جهان تصور من است.» این جمله همچون اصول متعارفه^۲ اقلیدس^۳ جمله‌ای است که چون آن را بفهمی، صادق بودنش را نیز تمیز خواهی داد، گرچه نه چنان (جمله‌ای) است که آن را چون بشنوی، بفهمی. آنچه سرشت مشخص‌کننده فلسفه مدرن را برمی‌سازد، گذشته از مسئله آزادی اخلاقی آن است که اصل یاد شده به ساحت آگاهی درآمده و نسبت امور مصوره با امور واقع یا، به دیگر سخن، رابطه جهانی که در سر ماست با جهانی که بیرون از سر ماست با آن گره خورده است. چه، آدمی پس از هزاران سال که توانایی خود را در فلسفه و ورزشی صرفاً عینی آزموده است، اکنون کشف کرده است که از میان چیزهای بسیاری که جهان را چنین رازآمیز و اندیشه‌انگیز کرده‌اند، نزدیک‌ترین و نخستین چیز آن است که جهان هر قدر نیز که بتواند بی‌کران و عظیم باشد، هستی‌اش به تار مویی بسته است. این تار مو همان آگاهی همیشگی و بالفعلی است که جهان در آن مقام دارد.

ظاهراً برای برونشد از اختلاف آرا در این باره که تصور ذاتاً چیست تنها راهی که به نحوی پیدا و هویدا وجود دارد آن است که عرصه نظرورزی‌های فلسفی

1. Die Welt ist meine Vorstellung

می‌نماید که نویسنده گوشه چشمی به Perspektivismus (اصالت نظرگاه) نیچه دارد. Vorstellung در این جا باز نمود به معنای عکس اعیان و امور واقع در ذهن نیست. برعکس، ممکن است بر امتناع محاکات دلالت کند. به بیانی ساده‌تر، هر کس تفسیر خاص خود را از وقایع و مدلول دال‌های به اصطلاح بیرونی دارد. - م.

2. Axiomen

3. Euklid

را ترک کنیم و در وهله نخست با دقت و به شیوه‌ای علمی در این باره پژوهش کنیم که وقتی برای موجودات زنده به ویژه برای انسان‌ها و حیوانات تصوراتی پیش می‌آید قضیه از چه قرار است. چنین پژوهش‌هایی از جمله پژوهش‌هایی است که روان‌شناسی با آن‌ها سروکار دارد. امروزه روان‌شناسی علمی است که نیک نهادینه شده و از پیش تفصیل یافته است و اهمیت آن سال به سال افزون‌تر می‌شود. اما در این‌جا نتایج پژوهش روان‌شناسی را در باب آنچه این علم «تصور»ش می‌نامد کنار می‌گذاریم، نه از آن رو که این نتایج نادرست یا حتی بی‌اهمیت هستند بل از آن رو که نتایجی علمی‌اند. از همین رو، این نتایج در مقام گزاره‌های علمی پیشاپیش در حیطه‌ای به جریان درآمده‌اند که برای روان‌شناسی نیز حیطه‌ای است که در آن سوی آنچه پیش‌تر یاد کردیم می‌ماند. هم از این رو، جای تعجب ندارد اگر در حیطه روان‌شناسی به هیچ وجه روشن نمی‌شود که چیست آنی که در آن تصورات ردیف می‌گردند: [محل تصورات آیا] اندامگان^۱ موجود زنده است؟ آگاهی^۲ است؟ نفس است؟ ناخودآگاه^۳ و همه ژرفاها و لایه‌هایی است که قلمرو روان‌شناسی در آن‌ها بخش‌بخش می‌گردد؟ در این‌جا همه چیز پرسش‌انگیز می‌ماند؛ با این همه، نتایج علمی درست هستند. مع‌ذالک، اگر اکنون با این پرسش که تصور چیست کاملاً در حیطه علم توقف نمی‌کنیم، نه به سبب نخوت خودبزرگ‌بینی بل از سر احتیاطی است که گونه‌ای بی‌دانشی باعث آن می‌شود.

ما بیرون از علم ایستاده‌ایم. به جای ایستادن در حیطه علم به عنوان مثال در برابر درختی شکوفان ایستاده‌ایم - و درخت در برابر ما ایستاده است. درخت خود را فراروی ما نهاده است.^۴ درخت و ما خود را فراروی یکدیگر

1. Organismus

2. Bewusstsein

3. das Unbewusste

4. Er stellt sich uns vor

در این‌جا فعل جمله vorstellen است که در زبان روزمره به معانی معرفی کردن، مراجعه کردن،

نهاده‌ایم، چرا که درخت آن‌جا ایستاده و ما فراروی آن ایستاده‌ایم. ما و درخت در مناسبت و رابطه با یکدیگر - فراروی یکدیگر نهاده، هستیم.^۱ پس این فراروی هم نهادگی دیگر به «تصورات» [یا باز نمود]هایی که مهمه آن‌ها در سر ما می‌چرخد ربطی ندارد. در این‌جا دمی درنگ می‌کنیم همچون وقتی که پیش و پس از جهشی نفس در سینه حبس می‌کنیم. در واقع، ما نیز هم‌اکنون از حیطة رایج علوم و حتی، چنان‌که نشان داده خواهد شد، از فلسفه بیرون جسته‌ایم [یا جسته هستیم]. و به کجا جسته‌ایم؟ به ژرفساری شاید؟ نه! چنین نیست. پس آیا بر یکی زمین جسته‌ایم؛ یکی؟ نه! چنین نیست. ما بر یکی زمین^۲ نجسته‌ایم، بل اگر خودفریبی را کنار نهیم، بر آن زمین^۳ جسته‌ایم که بر آن زندگی می‌کنیم و می‌میریم. امر غریب یا حتی هائل آن است که ما باید بر زمینی که در واقع روی آن ایستاده‌ایم بجهیم. آن‌جا که چیزی چنین غریب لازم

→ تصور کردن، تجسم کردن و غیره به صورتی به کار می‌رود که پیشوند vor از آن جدا نمی‌شود مگر در برخی اصطلاحات مانند «stell dir das nicht so leicht vor» که لفظاً یعنی: «آن را این قدر آسان فرآینش خود نگذار» اما اصطلاحاً یعنی «آن‌طورها که فکر می‌کنی آسان نیست». نویسنده در این‌جا، برخلاف کاربرد رایج، vor را جدا می‌کند تا در ضمن ما را متوجه معنای لفظی Vorstellung یا برابر نهشت کند. - م.

۱. ویرگول قبل از «هستیم» از نویسنده است. «هستیم» باید با حروف ایرانیک باشد. اما این کارها برای چیست؟ پیش از توضیح در باره این کاربرد فعل بودن و هستن (sein) و تصریفات آن که در هستی و زمان جای جای تکرار می‌شود، اصل جمله را برای خوانندگان آشنا به زبان آلمانی می‌نویسیم.

In die Beziehung zueinander - voreinander gestellt, sind der Baum und wir.

ترجمه لفظ به لفظ جمله چنین است:

«در مناسبت به یکدیگر - فراروی یکدیگر نهاده، هستیم درخت و ما.»

این ساختار می‌طلبد که فعل «هستیم» را نه چون فعل ربطی بل همچون افعال خاصی چون رفتن، عمل کردن، ورزیدن و مانند این‌ها بخوانیم به نحوی که گویی «فراروی یکدیگر نهاده» قید است. اما این‌گونه آرایش نامعمول اجزای جمله بی‌معنا و از سر تفتن نیست. معنایی که از این آرایش رساننده می‌شود آن است که «تصور» حالت هستی است؛ تصور چگونه بودن (Wie-sein) است. در ضمن تمام علائم نگارشی این جمله از جمله خط تیره همان‌هایی است که در متن آلمانی آمده است. - م.

می‌افتد، پس چیزی باید رخ داده باشد که برای اندیشیدن داده می‌شود. این که هر یک از ما زمانی رو بروی درختی شکوفان ایستاده‌ایم اگر از دیدگاه علمی داوری شود، البته بی‌اهمیت‌ترین امر در جهان است. مگر چه چیز مهمی در این کار است؟ ما در مقابل درختی یا فراروی درختی می‌ایستیم و درخت خود را فراروی ما می‌نهد. در این جا چه کسی واقعاً خود را فراپیش می‌نهد؟ درخت یا ما؟ یا هر دو؟ یا هیچ کدام از این دو؟ ما خود آن سان که هستیم - نه صرفاً با سر یا آگاهی - در برابر درخت شکوفان می‌ایستیم. و درخت همچون آنی که هست خود را فراپیش ما می‌نهد.^۱ یا نکند درخت سابق بر ما فراپیش آمده باشد؟ آیا درخت پیش‌تر خود را فراروی ما نهاده است تا ما خودمان را در تقابل با آن بتوانیم در میانه نهیم؟

در این جا که درخت خود را فراروی می‌نهد و ما خود را در مقابل درخت می‌نهیم چه روی می‌دهد؟ وقتی ما در مقابل یا فراروی درخت شکوفانی می‌ایستیم این *Vorstellung* [تصور، باز نمود، برابر نهشت]^۲ در چه صحنه‌ای بازی می‌کند؟ آیا نمی‌شود این صحنه سر ما باشد؟ البته که می‌شود؛ وقتی در علفزاری ایستاده‌ایم و درختی شکوفان را با همه درخشش و رایحه آن ایستاده در برابر خود داریم، بسا چیزها که در مغز ما جریان می‌یابد؛ ما درخت را به نحو حسی ادراک می‌کنیم. امروزه حتی به یاری دستگاه‌هایی که مخصوص تبدیل شکل و تقویت امواج مغزی هستند، می‌توان فرایندی را که به صورت جریان‌های مغزی در سر ما می‌گذرد از حیث صوتی قابل دریافت

۱. شاید به بیانی دیگر بتوان گفت ما و درخت قبل از هر چیز چون دو هستنده یا هست مقابل هم قرار می‌گیریم. این هستی مقدم است بر چیزهایی چون جسمانیت، نبات، آگاهی، سر، شعور و غیره. - م.

۲. چنان که شاید تاکنون معلوم شده باشد، نویسنده در این درسگفتارها بنا به محل کاربرد *Vorstellung* را به هر سه معنا به کار می‌برد. تصور به معنای پذیرفتن صورت چیزی در ذهن با «باز نمود» چندان فرقی ندارد و این هر دو در فلسفه کلاسیک و نیز روان‌شناسی کاربرد دارند. برابر نهشت که در این جا نیز معنای مورد نظر نویسنده است هم معنای اصلی واژه و هم معنای هستی‌شناختی آن است. - م.

ساخت و آن را به صورت منحنی‌هایی ترسیم و دنبال کرد. در این که می‌توان چنین کرد شکی نیست. چیست که انسان امروزی نتواند کرد؟ انسان امروزی حتی با این توانش خود گه‌گاه و در جاهایی یاری‌رسان است. و در این یاری‌رسانی همه جا نیکوترین نیات را دارد. انسان می‌تواند چنین کند - لیکن شاید هنوز این پیش‌آگهی به خاطر هیچ یک از ما خطور نکرده باشد که عن‌قرب انسان از حیث علمی قادر به هر کاری خواهد شد. اما برای آن که خود را محدود به مثال خودمان کنیم می‌پرسیم در جریان‌های قابل ثبت مغزی از حیث علمی، چه بر سر درخت شکوفان می‌آید؟ علفزار در کجا جای دارد؟ انسان در کجاست؟ نه بر سر مغز بل بر سر انسان چه می‌آید؛ بر سر آن انسانی که چه بسا فردا پیش از آن که به نزد ما آید از دست شود و بمیرد؟ آن تصویری (Vorstellung) که در ضمن آن درخت خود را مصور می‌کند و انسان در مقابل آن قرار می‌گیرد به کجا می‌رود؟

شاید نیز در ساحتی که به عنوان سپهر آگاهی توصیف می‌شود و به عنوان امری نفسانی مطالعه می‌شود بر تصورات نامبرده رخدادهای گونه‌گون می‌رود. اما درخت در «آگاهی» قرار دارد یا در علفزار؟ آیا علفزار همچون تجربه‌ای زیسته^۱ در نفس است یا چونان چیزی فراگسترده بر زمین؟ آیا زمین در سر ماست؟ یا ما بر زمین ایستاده‌ایم؟

در مقابل این پرسش‌ها می‌شود گفت: وقتی برای جمله جهان از روز روشن‌تر است که ما بر زمین و، بر حسب مثال انتخاب شده‌ما، در مقابل درختی ایستاده‌ایم، پس طرح چنین پرسش‌هایی در باره واقعیت امری که هر کس به صرافت طبع بی‌درنگ و به آسانی تصدیقش می‌کند برای چیست؟ لیکن بیاید بیش از حد شتابزده با این تصدیق برخورد نکنیم، بیاید این امر روشن‌تر از روز را بیش از حد آسان نگیریم. چرا که بی‌درنگ به همه چیز

گردن خواهیم نهاد به محض این که علوم فیزیک، فیزیولوژی، روان‌شناسی و افزون بر آن‌ها فلسفه علمی با اقامه همه آنچه از شواهد و ادله در چنته دارند روشن کنند که آنچه در این جا ادراک می‌کنیم به راستی نه درختی بل در واقع خلایی است که در حیطه آن در این جا و آن جا بارهایی الکتریکی انتشار می‌یابند که با سرعت عظیمی به این سو و آن سو می‌شتابند. بسنده نیست که بگوییم ما تنها در لحظاتی که گویی فارغ از نگهبانی نگاه علمی اند تصدیق می‌کنیم که در مقابل درختی شکوفان ایستاده‌ایم صرفاً برای آن که لحظه‌ای بعد همان قدر از روی بداهت تضمین کنیم که باور قبلی ما چون از روی دریافت ماقبل علمی اعیان بوده است، پس بالطبع صرفاً نشان از خام‌اندیشی دارد. چه، با این تضمین چیزی را بر عهده قبول گرفته‌ایم که به دامنه و پیامدهای آن کم‌تر توجه داریم، و این یعنی تضمین کرده‌ایم که علوم نامبرده در واقع این را تشخیص می‌دهند که در درخت شکوفان چه چیزی را باید واقعیت شمرد و چه چیزی را نباید واقعیت محسوب داشت. این علوم که برآمدگاه^۱ ذات خودشان لاجرم برای خودشان پوشیده و تاریک است صلاحیت صدور چنین داوری‌هایی را از کجا اخذ می‌کنند؟ این علوم حق تعیین‌استادنگاه^۲ انسان و حق برنهادن خودشان همچون سنجه چنین تعیینی را از کجا کسب می‌کنند؟ اما این ماجرا پیشاپیش وقتی رخ می‌دهد که اگر شده حتی با سکوت خود بر این امر گردن نهاده باشیم که ایستادن ما در مقابل درخت رابطه به صورت ماقبل علمی منظور گشته‌ای است با آن چیزی که از قضا هنوزش «درخت» می‌نامیم. در حقیقت امروزه ما بیش‌تر تمایل به آن

1. Herkunft

۲. Standort لفظاً یعنی محل ایستادن، مقام و ایستگاه. گزینش معادل «استادنگاه» در این جا از آن روست که اولاً، دقیقاً و لفظ به لفظ معادل با Standort است و ثانیاً، محتمل است که واژه‌های ایستادن و استاتن در پهلوی به معنای ایستادن، و هست بودن هم‌ریشه باشند. بنابراین، معادل مذکور به مقصود نویسنده، که متعاقباً بیان خواهد شد، نزدیک‌تر می‌نماید. -م.

داریم که درخت شکوفان را به نفع دانش فیزیکی و فیزبولوژیکی ای که پندار برتری آن‌ها می‌رود رها کنیم.

اگر در این نکته نیک اندیشه کنیم که چه باشد این امر که درختی شکوفان خود را به آن سان فراروی ما می‌نهد که ما نیز بتوانیم خود را رویاروی آن نهیم، در این صورت آنچه پیش از هر چیز دیگر و بالاخره بایسته است آن است که درخت شکوفان را فرونگذاریم، بل بگذاریم تا این درخت همان جا که ایستاده است بایستد. از چه رو می‌گوییم «بالاخره»؟ زیرا تفکر تاکنون هرگز نگذاشته است درخت بایستد آن‌جا که ایستاده است.

لیکن در عین این همه، پژوهش علمی در تاریخ تفکر غرب حاکی از آن است که ارسطو اگر بنا بر آموزه شناخت او داوری شود، واقع‌انگار^۱ بوده است. واقع‌انگار کسی است که وجود و شناخت‌پذیری^۲ عالم خارج^۳ را تصدیق می‌کند. در واقع، هرگز به فکر ارسطو^۴ خطور نکرد که وجود عالم خارج را انکار کند. اما چنین چیزی هرگز به فکر افلاطون و به همین منوال به فکر هراکلیت^۵ یا پارمنیدس^۶ نیز خطور نکرد. البته این متفکران حضور^۷ عالم خارج را هرگز به طور خاص تأیید یا حتی اثبات نیز نکرده‌اند.

1. Realist

2. Erkenntbarkeit

3. Aussenwelt

4. Aristoteles

5. Heraklit

6. Parmenides

7. Anwesenheit

گذار از درسگفتار ۴ به ۵

رسیدیم به این پرسش: چیست اصلاً این تصور؟ عجالاً نیازی نیست که بار دگر گام‌هایی را مشخص کنیم که ما را به این جا رسانده‌اند. در عوض، هر دم از نو باید به یاد آریم راهی را که می‌کوشیم در آن گام بسپریم. در راه این پرسش که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» رسیدیم به این پرسش که «چیست این تصور؟»

چه بسا گمان رود که تفکر همان تصور باشد. چنین گمانی چشم‌اندازی بر امکانی از این سان می‌گشاید که ذات تاکنونی تفکر از ناحیه تصور و با نقش و نشان گونه‌ای باز نمود مهور گشته باشد. در حقیقت چنین نیز هست. منتها در عین حال این ابهام هنوز باقی است که به چه نحو این شکل‌گیری ذات تفکر تاکنونی روی داده است. این ابهام باقی است که این رویداد از کجا برآمده است، و این ابهام یکسره و تمام و کمال باقی است که این همه برای ما و برای سعی ما در یادگیری تفکر حامل چه دلالتی می‌تواند بود. یکی می‌گوید: «من در باره این مطلب چنین و چنان فکر می‌کنم» و مرادش آن است که «تصور من از این مطلب چنین و چنان است»^۱ و البته این را ما می‌فهمیم و به منزله

۱. این جمله را می‌توان بدین سان نیز ترجمه کرد:

روشن‌ترین چیز جهانش می‌گیریم. آنچه به روشنی حاصل می‌آید این است که تفکر گونه‌ای تصور است. با این همه، تمام روابطی که با این گزاره خوانده و نامیده می‌شوند عمیقاً در سایه ابهام می‌مانند. این روابط هنوز از بن و بنیاد دسترس‌ناپذیرند. بیایید خود را فریب ندهیم: ذات تفکر، برآمدگاه تفکر، آن امکانات ذاتی تفکر که بر وفاق حیطة این برآمدگاهند - همه این‌ها برای ما بیگانه و به همین سبب اموری هستند که همواره و قبل از هر چیز دیگری برای فکر کردن داده می‌شوند. پس عجب نیست اگر این ادعا حقیقت داشته باشد که آنچه در زمانه اندیشه‌انگیز ما اندیشه‌انگیزترین است آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم. این ادعا لیک همزمان می‌گوید: در تفکر بودن یعنی در راه بودن به سوی ذات تفکر. ما در راه هستیم و راه خود را از چنان تفکری آغاز می‌کنیم که به نظر می‌رسد ذاتش نهشته در تصور باشد و به تمامی در تصور ختم گردد. شیوه تفکر خاص ما هنوز از ذات تاکنونی تفکر، یعنی از تصور، تغذیه می‌کند. لیکن ما تا آن‌جا که هنوز به آن ذات متعلق به تفکر که تاکنون برای خود محفوظش داشته‌ایم ره نیافته‌ایم هنوز فکر نمی‌کنیم. ما هنوز در ساحت اصیل تفکر نیستیم. اما اگر صرفاً التفاتی نیز به واپس‌گریزی ذات اصیل تفکر کنیم و بازی خورده منطبق بر این امر پا ن فشاریم که از مدت‌ها پیش می‌دانیم که تفکر چیست، در این صورت چه بسا تواند بود که ذات اصیل تفکر خود را درست در آن‌جا که یک زمان واپس‌گریخته است نشان دهد. چه بسا اگر در راه بمانیم، ذات اصیل تفکر خود را نشان دهد. ما در راه هستیم. مقصود چیست؟ ما هنوز در راه، در میانه راه و در میانه راه‌های متفاوت و گوناگون هستیم. هنوز حکمی قطعی در باره راهی اجتناب‌ناپذیر و

→ «من مطلب را به این یا آن صورت فرمایش خویش می‌نهم.» اصل جمله چنین است:

«Ich stelle mir die Sache so und so vor.»

در فارسی نزدیک‌ترین قالب متداول برای بیان این گفتار شاید چیزی از این سان باشد: «این مطلب پیش چشم من چنین و چنان است.» - م.

از همین رو شاید یگانه راه تعیین نگشته است. پس در راه باید با مراقبتی خاص به موضعی از راه که در آن گام می‌سپریم توجه کنیم. ما از همان نخستین ساعت این درسگفتارها بر توجه به این موضع اهتمام داشته‌ایم. لیکن می‌نماید که هنوز نسبت به این مقصد و همه گستره پیامدهای آن چندان که باید به جد نبوده‌ایم. برای نشانه‌گذاری موضعی از راهمان کلامی از واپسین متفکر مغرب‌زمین را دلیل راه ساختیم. نیچه می‌گوید: «بیابان بالیدن گرفته است...». به نحوی بین و گویا این کلام را با گفته‌های دیگری در باره عصر حاضر در مقام تقابل و تمایز نهادیم نه تنها به حسب مضمون خاص آن بل همچنین به لحاظ شیوه بیانش. دلیل آن این بود که این کلام نیچه بر وفق راهی است که تفکر نیچه آن را می‌پیماید. لیکن این راه از دوردست‌ها برمی‌آید و هر موضع آن بر این برآمدگاه گواهی می‌دهد. نیچه همچون هر متفکر دیگری راه خود را نه خود در پیش گرفته، نه خود برگزیده است. او به راهش حواله داده شده است. هم از این رو، این کلام که «بیابان بالیدن گرفته است» کلام راه^۱ می‌گردد. این یعنی: حکایت این کلام تنها برگستره راه و پیرامون آن روشن نمی‌افکند. این حکایت خود راه را پی می‌گیرد، گشوده می‌دارد و هموار می‌سازد. این کلام به هیچ وجه گزاره‌ای صرف در باره عصر حاضر که دلخواهانه از شرح و بیان نیچه بتوان برگرفت نیست. اما بعیدتر آن که کلام یاد شده برون‌زنش زیسته‌های درونی نیچه باشد. به بیانی کامل‌تر: البته کلام نیچه چنین برون‌زنشی نیز می‌تواند بود لیکن به شرطی که تصور ما در باره زبان به رسم معمول برحسب سطحی‌ترین سرشت آن باشد، یعنی بنا بر این باور که زبان باید فشار آنچه در درون است به برون باشد، پس زبان باید همان Ausdruck^۲ باشد. منتها حتی اگر این کلام نیچه را که «بیابان بالیدن

1. Weg - Wort

۲. این کلمه در آلمانی متداول با دلالت «برون‌زنش» که در این جا در ازای آن آورده‌ایم به کار

گرفته است...» چنین سرراست نگیریم، به صرف نام بردن از نیچه آماج هجوم سیلی از تصوراتی قرار می‌گیریم که امروزه کم‌تر از هر زمان دیگری این را تضمین توانند کرد که نشان می‌توانند داد که این متفکر به راستی به چه می‌اندیشیده است. اما در این جا پیشاپیش به آنچه بعداً خواهد آمد اشارتی می‌کنیم. زیرا در عین آن که نام نیچه به تبدیل شدن به عنوان صرفی برای غفلت و سوء تعبیر^۱ تهدید می‌شود، این کلام که «بیابان بالیدن گرفته است...» در ادامهٔ راهمان در پرتوی خاص نگریسته خواهد شد، و علاوه بر این، اشاره به این کلام نیچه در این درسگفتار چه بسا به انحاء پیش‌باورهای کژگشته و اشتباه دامن زده باشد. لیکن برای آن که روند درسگفتارمان دچار آشفتگی نشود، به اشاره‌ای بسنده می‌کنیم.

→ نمی‌رود، بل به سادگی یعنی بیان و گفته. لیکن نویسنده یا، به دیگر سخن، متن است که از مترجم می‌طلبد آن را با توجه به معنای اصلی و لفظی آن که مرکب از Aus (بیرون) و Druck (فشار) است ترجمه کند. در زبان‌های انگلیسی و فرانسه این مشکل به سادگی با معادل ex-pression (در اصل به معنای فشار به برون و در تداول همان بیان و اصطلاح) حل می‌شود. شاید نزدیک‌ترین معادل مانوس در فارسی رایج کلمهٔ «اظهار» باشد، زیرا اظهار اصیلاً به معنای ظاهر ساختن درون است. حتی «بیان» نیز در اصل به معنای آشکار کردن است. -م.

۵

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ باید از ولع کورکورانه‌ای که در طلب فراچنگ آوردن پاسخی به این پرسش به صورت یک فرمول است بر حذر باشیم. باید به پرسش پایبند مانیم. باید به شیوه پرسیدن این پرسش توجه کنیم: «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟»

پسربچه‌ای نمی‌خواهد به خانه برگردد. مادرش از پی او فریاد می‌زند: «صبر کن تا یادت بدهم که به چه می‌گویند حرف شنوی!» آیا در این جا مادر قول می‌دهد که حرف شنوی را برای پرسش تعریف کند؟ خیر. پس آیا مادر بر آن است که درسی به پسر دهد در باره حرف شنوی؟ اگر مادر مادری واقعی باشد، باز هم باید گفت چنین نیست، بلکه بهتر آن است که بگوییم مادر می‌خواهد حرف شنوی را به پسرش بیاموزد و تفهیم کند یا، برعکس، به بیانی باز هم بهتر، مادر می‌خواهد پرسش را به حرف شنوی بکشاند. این مادر هر چه کم‌تر پرسش را سرزنش کند، دوام موفقیتش بیش‌تر خواهد بود. او هر چه بی‌واسطه‌تر و مستقیم‌تر بتواند پرسش را به حرف شنوی بکشاند، کارش نیز آسان‌تر خواهد بود؛ نه فقط آن چنان که فرزند تنها از سر لطف تن به اطاعت دهد بل آن سان که دیگر نتواند دست از طلب شنیدن^۱ بدارد. این نتوانستن از

1. Hörenwollen

چه روست؟ از آن رو که او شنوای آنی گشته است که به ذاتش تعلق دارد.^۱ هم از این رو، یادگیری با هیچ سرزندی به بار نخواهد آمد. در عین حال، آن که یاد می‌دهد گاه باید صدای خود را بلند کند. حتی چه بسا پی در پی باید فریاد زند. حتی وقتی که با یاد دادن چیزی چنان خاموش چون تفکر سر و کار دارد. نیچه، که از جمله آرام‌ترین و محبوب‌ترین آدمیان بود، بر این ضرورت نیک واقف بود. او بار این عذاب را که می‌بایست فریاد بزند بر دوش می‌کشید. در دهه‌ای که افکار همگانی از جنگ‌های جهانی هنوز هیچ نمی‌دانست، در دهه‌ای که کمابیش ایمان به «پیشرفت» دین^۲ ملت‌ها و دولت‌های متمدن^۳ شده بود، نیچه فریاد برآورده است که «بیابان بالیدن گرفته است...». بدین سان او از هموعانش و پیش از همه از خودش پرسیده است: «آیا نخست گوش‌هاشان را فرو باید کوفت تا بیاموزند که با چشم بشنوند؟ آیا چنان چون طبل تهی و واعظان توبه گرمباگرمب باید کرد؟»^۴ (چنین گفت زرتشت، پیشگفتار، بند ۵). اما معمایی از پی معمایی دیگر! آنچه یک زمان فریاد بود در معرض این تهدید است که اکنون پچیچه کرد: «بیابان بالیدن گرفته است...». این امر تهدیدکننده‌ای که به این بازگونگی تهدید می‌کند متعلق به آنی است که برای فکر کردن به ما داده می‌شود. تهدید این تهدیدکننده در آن است که ای بسا آنچه اندیشیده‌ترین است امروز و محققاً فردا یکشبهه زیانزد

1. Weil er hörend geworden ist für das wohin sein Wesen gehört.

می‌نماید که نویسنده در کاربرد دو واژه هم‌ریشه hörend (شنوا) و gehören (تعلق داشتن) مقصودی دارد. انتقال این هم‌ریشگی در ترجمه فارسی میسر نشد. -م.

۲. die Religion: در متن آلمانی حرف تعریف die به صورت مؤکد آمده است. -م.

3. zivilisiert

۴. احتمالاً کتابه‌ای است به قولی از اشعیا نبی که عیسی مسیح در پاسخ جمعی نقل می‌کند که از او می‌پرسند که چرا به زبان تمثیل سخن می‌گوید: «با گوش می‌شنوید و می‌شنوید لیکن نمی‌فهمید. با چشم می‌نگرید و می‌نگرید لیکن نمی‌بینید. چه، دل این قوم سخت شده، گوش این قوم سنگین گشته و دیده این قوم بسته شده است، ورنه دیدگان‌شان می‌دید، گوش‌هاشان می‌شنید، دل‌هاشان می‌فهمید و بدین سان به سوی خدا برمی‌گشتند» (متی ۱۵-۱۴:۱۳). -م.

شود و به صورت زیانزد شایع و رایج گردد. این شیوه سخن گفتن در توصیف‌های وافر و بی‌شماری که راجع به وضعیت جهان امروزند معمول است. این توصیف‌ها آنچه را به اقتضای ذاتش در وصف نمی‌گنجد توصیف می‌کنند چرا که این امر وصف‌ناپذیر خود می‌خواهد در تفکری اندیشیده شود که گونه‌ای فراخوانش [یا ندا] است و از این رو گهگاه باید فریاد شود. این فریاد در نوشته‌ها به آسانی خاموش و خفه می‌گردد. این خفگی آن‌گاهی به نهایت می‌رسد که نوشتار پیوسته و یکسره جز به توصیف نپردازد^۱ و هدف آن چیزی جز آن نباشد که تصور را از این طریق مشغول دارد که مدام به قدر کفایت موضوعاتی نو به آن احاله کند. امر اندیشیده در نوشته محو می‌شود اگر نوشتار را دیگر یارای آن نباشد که در خود نوشته همچنان به صورت گونه‌ای طی طریق تفکر،^۲ به صورت گونه‌ای راه باقی بماند. کمابیش در همان زمانی که کلامی چون «بیابان بالیدن گرفته است...» به بیان درآمده است، نیچه در دفترچه یادداشت خود می‌نویسد: «کسی که تقریباً همه کتاب‌ها برای او سطحی شده‌اند تنها در باره نادر کسانی از گذشتگان این باور را دارد که آنان چندان ژرفا داشته‌اند که هر آنچه می‌دانسته‌اند ننوشته‌اند.»^۳ اما نیچه می‌بایست فریاد می‌زد و برای او جز نوشتن راه دیگری نمانده بود. فریاد مکتوب تفکر او کتابی است تحت عنوان: چنین گفت زرتشت. سه بخش نخست این کتاب در فاصله سال‌های ۱۸۸۳ و ۱۸۸۴ نوشته و منتشر شده است. بخش چهارم در سال‌های ۱۸۸۴ و ۱۸۸۵ نوشته شده اما تنها به شمار اعضای محفل نزدیک‌ترین دوستان نیچه چاپ شده است. در این اثر تنها یک اندیشه واحد از تفکر این متفکر محل تفکر قرار می‌گیرد: بازگشت جاودانه همان.^۴

۱. در این جمله نویسنده دو واژه متجانس یعنی Schreiben (نوشتار) و Beschreiben (توصیف) را به کار می‌برد. انتقال این تجانس در ترجمه فارسی میسر نشد. - م.

2. Das Gehen des Denkens

3. G.W.XIV, S. 229, Aph. 464 aus dem Jahre 1885.

4. ewige Wiederkehr des Gleichen

هر متفکری تنها به یک اندیشه واحد می‌اندیشد. این نیز چیزی است که تفکر را ذاتاً از علم مفارق می‌کند. پژوهشگر همواره نیازمند اکتشافات و متبادرات^۱ جدید است، ورنه علم به بن‌بست می‌رسد و به خطا می‌رود. متفکر تنها به یک اندیشه واحد نیاز دارد. و دشواری کار متفکر آن است که به این اندیشه واحد، به این یکتا اندیشه در مقام یگانه امری که به آن باید اندیشد سخت پایبند ماند و به شیوه‌ای درخور در باره همان یک چیز سخن گوید. لیکن ما تنها وقتی به شیوه‌ای درخور در باره همان چیز واحد سخن می‌گوییم که همواره در باره آن همانی را بگوییم که از جانب همان چیز است. و البته به نحوی چنین باید کرد که ما خود از جانب همان چیز فراخوانده شویم.^۲ هم از این رو، بی‌مرزی این همان چیز برای تفکر در حکم قاطع‌ترین مرز است. نیچه متفکر به این تناسب نهفته تفکر از طریق عنوان فرعی‌ای که به اثر خود چنین گفت زرتشت داده است اشاره می‌کند: «کتابی برای همه و هیچ کس».^۳ «برای همه» نه به معنای هر کسی است که پیش آید. «برای همه» یعنی برای هر انسان بماهو انسانی، یعنی برای هر انسانی در هر زمانی مادام که ذات او برای او شایان تفکر شود. «برای هیچ کس» یعنی نه برای انسان‌های همه‌جا حاضری که خود را صرفاً با قطعه‌ها و جمله‌های این کتاب به وجد می‌آورند و کورکورانه در قلمرو زبان آن به این سو و آن سو یله می‌روند به جای آن که راه تفکر این کتاب را در پیش گیرند و بدین‌سان در اول قدم و در نخستین وهله خودشان برای خودشان پرسش‌سزا گردند. چنین گفت زرتشت: کتابی برای همه و هیچ کس. این عنوان فرعی در هفتاد سالی که از انتشار این کتاب می‌گذرد به نحوی خوفناک جامه حقیقت به خود پوشیده است لیکن به

۱. Einfall: معمولاً به ایده و فکری دلالت دارد که اغلب دفعتاً و بی‌مقدمه به خاطر متبادر می‌شود. -م.

۲. in den Anspruch genommen werden: این مصدر مجهول و مرکب را همچنین می‌توان به «طرف ادعا قرار گرفتن» یا «طرف خطاب واقع شدن» ترجمه کرد. -م.

3. Ein Buch für Alle und Keinen.

معنایی دقیقاً وارونه. این کتاب اکنون کتابی همه‌کسی شده است و در عین حال هیچ متفکری پیدا نیامده است که از پس تفکر بنیادین و تاریکی آن برآمده باشد. در این کتاب، نیچه در چهارمین و واپسین بخش نوشته است: «بیابان بالیدن گرفته است...» وی هرآنچه را می‌دانسته در این کلام نگاشته است.^۱ چه، این کلام عنوان سرودی است که نیچه آن را هنگامی سروده است که «از اروپای پیر ابری و مرطوب و افسرده از همه وقت دورتر»^۲ بوده است. کلام نیچه بدین‌سان کامل می‌شود: «بیابان بالیدن گرفته است: وای بر آن که بیابان‌ها را نهان می‌دارد.» این «وای بر آن که» در باره کیست؟ آیا در این جا نیچه در باره خودش می‌اندیشیده است؟ نکند که او دانسته باشد که این درست تفکر خود اوست که می‌بایست ویرانی [یا بیابان‌گردانی]^۳ ای فراآورد که در میانه آن یکباره و از جایی دیگر واحه‌هایی در این سو و آن سو سر برکشند و چشمه‌هایی جوشند؟ نکند او دانسته باشد که خود می‌بایست گذاری پیشتازانه و گذرا و در این حین مشیر به پس و پیش^۴ و از همین رو در

۱. در سروده «در میان دختران بیابان» (Unter Töchtern der Wüste) که کلام اشاره شده در آغاز و پایان آن آمده است نیچه خود می‌گوید: «احساس بسیار را در یک کلام جای می‌دهم.» - م.
 ۲. در متن آلمانی اشتباهی رخ داده که در ترجمه اصلاح شده است. درست است که war در آلمانی هم به معنای «بود» و هم به معنای «بودم» است و بنابراین در تبدیل اول شخص به سوم شخص در نقل قول اشکالی پیش نمی‌آید، اما نکته آن است که نیچه war را در آغاز و نه در آخر جمله آورده است اما نویسنده آن را به آخر جمله برده و در گیومه نقل قول قرار داده است. اصل جمله چنین است:

dort war ich am fernsten vom wolkigen, feuchten schwermütigen Alt-Europa.

و نقل قول اشتباه نویسنده نیز چنین است:

als er «am fernsten vom wolkigen, feuchten schwermütigen Alt-Europa war»

مسلم است که واژه war باید بیرون گیومه فرار گیرد. - م.

3. Verwüstung

۴. «مشیر به پس و پیش» معادلی است برای voraus - und zurückweisend که در ضمن می‌تواند به تفکیک vorweisend (رهنموددهنده - ارائه‌دهنده) و zurückweisend (ردکننده، سرباززننده) نیز معنی دهد. این معانی با تفکر نیچه همخوانی دارد. او به ارزش‌های تاکنونی نه می‌گوید و رهنموددهنده آری بزرگی پس از بازگون کردن این ارزش‌هاست. - م.

همه جا حتی در شیوه و معنای این گذار، مبهم و دوپهلو باشد؟ اندیشیده‌ها
 جملگی حکایت از آن دارند که نیچه این همه را می‌دانسته و از همین رو
 سخن خود را به زبان رمز ابراز کرده است. هم از این روست که صحبت
 متفکرانه با وی نیز هر دم از نو از گستره‌های دیگری سر درمی‌آورد. هم از این
 روست که در برابر اندیشه نیچه به معنایی خاص همه فرمول‌ها و عنوان‌ها فرو
 می‌مانند. مراد به هیچ وجه آن نیست که تفکر نیچه صرفاً بازی‌ای با تصویرها
 و نشانه‌هاست که هر زمانی بتوان خط بطلان بر آن کشید. اندیشیده متعلق به
 تفکر نیچه حتی الامکان روشن و تک‌مدلول است، لیکن این امر تک‌مدلول
 خود ساحاتی بسیارگانه دارد که ره به یکدگر دارند. یک سبب این امر آن
 است که همه مضامین اصلی تفکر غرب، البته به صورتی دگردیسه، در تفکر
 نیچه چیره‌دستانه گرد آمده‌اند. از همین روست که این مضامین مجال
 نمی‌دهند که از حیث تاریخی برسنجیده و بازسنجیده شوند. هم از این رو،
 تنها آن گفت و شنودی می‌تواند بر وفاق تفکر نیچه، که خود یک گذار است،
 باشد که راه خاص آن گذار را هموار سازد. در چنین گذاری البته تفکر نیچه به
 طور کلی باید در آن سویی مقام گیرد که گذار، از آن به سویی دیگر آغاز راه
 می‌کند. در این جا بنا نیست که این گذار را که گستره و نوع آن متفاوت است
 شرح و بیان کنیم. این نکته صرفاً مشیر به آن است که این گذارِ دورگسترتر و
 نوعاً متفاوت البته باید یک سویه را وانهد، اما درست به همین سبب این
 وانهادن نمی‌تواند به معنای نادیده نهادن باشد.^۱ تفکر نیچه همان تمامی تفکر

۱. نویسنده دو واژه همخانواده *verlassen* و *Vernachlässigung* را به کار می‌برد. اولی یعنی وانهادن، ترک کردن، رها کردن. دومی یعنی نادیده‌گیری، چشم‌پوشی، بی‌توجهی و در واقع رها کردن و پشت کردن به چیزی از سر غفلت. اما مقصود نویسنده بدون بازی لفظی، که عادت اوست، به سادگی برآورده می‌شود: اساساً نه در این جا بلکه در آثار دیگر هایدگر نیز گذار و فراگذار به معنای عزل نظر به مفهوم هوسرلی کلمه و نیز به مفهوم عامیانه آن نیست. گذار از چیزی مستلزم تخریب ساخت‌گشایانه آن چیز است، نه نادیده گرفتن آن. سویه در این جا استعاره‌ای مکانی همچون مرز است. برای رفتن به آن سوی مرز باید این سوی آن را پیمود. این پیمایش ناگزیر است. - م.

مغرب‌زمین است که در این گذار حقیقتِ اصیلش فراگرفته می‌شود.^۱ با این همه، این حقیقت به هیچ وجه خود را روشن و عیان نمی‌کند. تا آن‌جا که به نیچه مربوط است، ما خود را محدود به روشن ساختن آن امر اساسی یگانه‌ای می‌کنیم که همزمان با ره‌سپاری تفکر نیچه نوری ره‌گشا در راه پیش رو فرا می‌افکند. از این راه می‌توانیم دریافت که نیچه در کدام مرحله از تفکر خود به کلامی این چنین ره یافته است: «بیابان بالیدن گرفته است: وای بر آن که بیابان‌ها را نهان می‌دارد.»

لیکن نخست تفکر نیچه را باید یافت تا اصلاً بتوان با آن رویاروی شد. تنها وقتی که به این یافت نایل شده باشیم می‌توانیم کوشید که اندیشیده این تفکر را دگرباره از دست دهیم. و این از آن، یعنی از دست دادن از یافتن، دشوارتر است، زیرا «از دست دادن» در چنین حالتی به معنای صرفاً چیزی را انداختن، یا پس پشت نهادن یا وانهادن نیست. از دست دادن در این جا یعنی: خود را به راستی از اندیشیده تفکر نیچه آزاد کردن. اما این امر تنها بدین سان رخ خواهد داد که ما از سویه خود و به یاری ذکر و فکر خود این اندیشیده را به سوی آزادی محتوای ذاتی^۲ اش رها سازیم و آن را از این طریق در جایگاهی بنشانیم که متعلق ذات آن است. نیچه بر این مناسباتی که میان کشف،^۳ یافت^۴

۱. «اصیل» ترجمه eigentlich و «فراگرفته می‌شود» ترجمه angeeignet است، لیکن برای نزدیک‌تر شدن به روح جمله آلمانی باید به خویشاوندی لفظی این دو واژه توجه کرد. این دو واژه هر دو بر پایه واژه eigen بنا شده‌اند که به معنای «خود» یا «خویش» است. پرویز عماد و کنث مالی (Kenneth Maly) واژه هایدگری Ereignis را که معمولاً به appropriation ترجمه می‌شود به enowning برگردانده‌اند که با بهره‌گیری از «خویش‌مند» پهلوی در فارسی می‌توان آن را «خویش‌مندی» ترجمه کرد. غالباً واژه eigentlich در زبان هایدگر اصیل به معنای اصلی و original نیست، بلکه ناظر به خود بودن یا خویش‌مندی (authenticity) است. بنابراین، جمله بالا این معنا را نیز می‌رساند که تفکر نیچه تمام تفکر مغرب‌زمین را به صورت خویش‌مندی از آن گذار می‌کند، یا گذار آن را فرا می‌گیرد، تصاحب می‌کند و از آن خویش می‌سازد. - م.

2. Wesensgehalt

3. Entdecken

4. Finden

و از دست دادن وجود دارد واقف بود. او می‌بایست در حین طی طریق در تمام مراحل راه خود در این باره هر دم به وقوفی روشن‌تر از پیش رسیده باشد، زیرا تنها بدین سان می‌توان فهمید که وی می‌توانسته است در پایان راهش با وضوحی خوفناک جمله یاد شده را بیان کند. آنچه او هنوز می‌بایست در این باره بگوید در یکی از آن یادداشت‌هایی مکتوب است که نیچه چند روزی پیش از فروپاشی روانی‌اش در خیابان (چهارم ژانویه ۱۸۸۹) و مبتلا شدنش به جنون برای دوستانش فرستاده است. این یادداشت‌ها را «یادداشت‌های جنون»^۱ می‌نامند. به لحاظ تشخیص پزشکی و علمی، این نام‌گذاری درست است. در عین حال برای تفکر چنین چیزی نارسا می‌ماند. خطاب یکی از این یادداشت‌ها به گئورگ براندس^۲ دانمارکی است که در سال ۱۸۸۸ نخستین درسگفتارهای عمومی راجع به نیچه را در کپنهاگ ایراد کرده بود.

مهر اداره پست تورینو،^۳ ۴ ژانویه ۱۸۸۹

به دوستم گئورگ!

پس از آن که مرا کشف کردی، یافتن من دیگر برایت هنری نبود: اکنون آنچه دشوار است گم کردن^۴ من است....

مصلوب^۵

آیا نیچه خود می‌دانست که چیزی از دست ندادنی به دست او جامعه کلام پوشیده است؟ چیزی که تفکر دگرباره از دستش نتواند داد، چیزی که تفکر هرچه اندیشنده‌تر شود، باید هر دم از نو به آن بیش‌تر رجعت کند؟ نیچه این

1. Wahnzettel

2. Georg Brandes

3. Torino

۴. verlieren در ضمن به معنای از دست دادن نیز هست که قبلاً نویسنده آن را به همین معنا به کار برده است. - م.

۵. Der Gekreuzigte: مصلوب و دیونوسوس نام‌های مستعار است که نیچه در زمانی که به جنون نزدیک می‌شد برای خود برگزیده بود. - م.

را می دانست. زیرا مخاطب جمله خاتمت بخشی که در یادداشت بالا پس از علامت دو نقطه می آید دیگر تنها گیرنده یادداشت نیست. این جمله همه سر نسبتی مقدر را در میان می آورد.

«اکنون آنچه دشوار است گم کردن من است...» اکنون، برای همه و نیز در آینده. هم از این رو، این جمله و حتی تمام محتوای یادداشت را چنان می خوانیم که گویی خطاب آن به ماست. اکنون که می توانیم شصت و سه سالی را که از نوشتن این یادداشت می گذرد دست کم با نگاهی کلی مرور کنیم، البته باید تصدیق کنیم که در وهله نخست برای یافتن نیچه این دشواری هنوز برای ما باقی است، اگرچه نیچه کشف شده یا، به دیگر سخن، اگرچه بر ما معلوم است که تفکر این متفکر امری رخداده است. حتی این امر معلوم ما را در معرض این خطر بزرگتر قرار می دهد که چون می پنداریم جستجو پیشاپیش از سر ما رفع شده است، نیچه را نیاییم. بیاییم خود را با این پندار فریب ندهیم که چون از نیم قرن پیش تاکنون نوشته های راجع به نیچه هر دم پروارتر شده اند، پس ما نیز تفکر نیچه را یافته ایم. چنان است که گویی نیچه این را نیز پیش بینی کرده است. بی سببی نیست که از زبان زرتشت می گوید: «آنان همه از من سخن می گویند...، اما هیچ کس به من نمی اندیشد.»^۱ تذکر^۲ تنها در آن جا وجود دارد که تفکری هست.^۳ اگر چنین است که ما هنوز فکر

۱. و همچنین «به یاد من نمی افتد»... م.

2. An - denken

۳. در جمله نقل شده از نیچه حروف اضافه نقش مهمی ایفا می کنند. اصل جمله چنین است:
Sie reden alle von mir... aber niemand denkt an mich.

در این جا حرف ربط aber (اما) دو جمله را از هم جدا می کند. فعل جمله اول (سخن گفتن از...) و فعل جمله دوم (اندیشیدن به...) است. در فارسی می گوئیم: از که سخن می گویی؟ و به که یا به چه می اندیشی؟ اندیشیدن به چیزی در عین حال به یاد چیزی افتادن را نیز در خود دارد. به دیگر سخن، این نوع اندیشه نوعی بازاندیشی است. در آلمانی (فکر کردن) وقتی با حرف اضافه an می آید هم فکر کردن و هم تذکر و یادآوری را می رساند. نویسنده

نمی‌کنیم، پس چگونه باید در باره تفکر نیچه ذکر و فکر کنیم؟ در هر حال، تفکر نیچه صرفاً حاوی دیدگاه‌های غلوآمیز انسانی مستثنا نیست. در این تفکر آنچه هست یا، به بیانی سرراست‌تر، آنچه از این پس خواهد بود، به زبان می‌آید. چرا که «عصر جدید» هنوز به هیچ وجه پایان نیافته است، بل درست در آغاز راه خود، که مدت اتمام آن محتملاً مدید^۱ خواهد بود، گام نهاده است. اما در این میان تفکر نیچه در کجا جای دارد؟ این که تفکر نیچه هنوز یافته نشده است متعلق به همان امر اندیشه‌انگیز است. این که ما در کم‌ترین حد نیز به راستی مهبای از دست دادن امر یافته شده نیستیم و بلکه در عوض صرفاً بی‌اعتنا از آن چشم می‌پوشیم و طفره می‌رویم خود چیزی است متعلق به همان اندیشه‌انگیزترین. این طفره غالباً به صورتی بی‌غرض و بی‌زیان، یعنی از طریق عرضه‌داشتی^۲ فی‌الجمله از فلسفه نیچه، انجام می‌گیرد. گویی عرضه‌داشتی هم تواند بود که ضرورت نداشته باشد نهانی‌ترین زوایا را تفسیر کند. گویی تفسیر^۳ می‌تواند وجود داشته باشد که بتواند از موضع‌گیری^۴ یا حتی از گونه‌ای وازنش^۵ و مخالفت ناگفته و پوشیده که به صرف گزینش سنگ بنا و آغازگاه تفسیر در پیش می‌گیرد

→ پس از نقل قول، اسم مصدر An-denken را با خط تیره به کار می‌برد تا خواننده آلمانی را متوجه کند که در جمله نقل شده denken an همزمان هم به معنای تذکر و یاد و هم به معنای تفکر است. از این پس در این ترجمه هرگاه فعل denken an و مشتقات آن متضمن هر دو دلالت باشد، عبارات «ذکر و فکر» یا «تذکر و تفکر» را به کار خواهیم برد. - م.

۱. این سخن که «هگل پایان آغاز و نیچه آغاز پایان است» احتمالاً از همین ایده برآمده است. Vollendung در این جا به معنای Ende نیست، بلکه فرایند به ته رسیدن، به نهایت رسیدن و اتمام چیزی است خواه آن را تکامل بگیریم خواه سقوط. نویسنده این فرایند را langwierig می‌نامد یعنی صفتی که معادل انگلیسی آن long-drawn-out است. این صفت بر طولانی بودن دلالت می‌کند، اما نه فقط طولانی بودن از حیث مدت بلکه همچنین کشدار بودن، پرحمت و فرساینده بودن و سخت‌پیمایی. شاید واژه «مدید» که در اصل «کشیده» نیز معنا می‌دهد تا حدی مقصود نویسنده را برآورد. - م.

2. Darstellung

3. Auslegung

4. Stellungnahme

5. Ablehnung

بگریزد. اما هیچ متفکری هرگز مغلوب مخالفت‌ها و مخالفت‌نامه‌هایی که علیه او انباشته می‌کنند نمی‌شود. اندیشیده متفکر را تنها بدین‌سان در قفا می‌توانیم نهاد که نااندیشیده‌های تفکر او را دگرباره در حقیقت آغازینشان فرانهیم. البته از این طریق هم‌کلامی^۱ متفکرانه با متفکر سهل‌تر نمی‌شود بلکه بدو از شدت فزاینده مجادله‌آی سر درمی‌آورد. نیچه در این میان هر دم از نو با مخالفت‌های جانانه مواجه می‌شود. چنان‌که بعداً نشان خواهیم داد، این معامله به زودی کار را به آن‌جا کشاند که به این متفکر اندیشه‌های معمولی درست برخلاف آنچه وی به راستی به آن می‌اندیشید و سرانجام در آتش اشتیاق آن سوخت نسبت داده شد.

گذار از درسگفتار ۵ به ۶

در راه این پرسش که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» به پرسشی دیگر رسیدیم: چیست اصلاً این تصور؟ تا به این جا تنها به صورت گرت‌های که دورادور و کمابیش خطوط اصلی را دربر می‌گیرد معلوممان شده است که تصور [یا باز نمود] می‌تواند حتی مشخصه اصلی و همه جا مستولیِ تفکر تاکنونی باشد. راه خود ما نیز برآمده از همین تفکر است. هم از این روی، این راه به ناچار مرهون هم‌کلامی با تفکر تاکنونی است. اما از آن جا که در راه ما توجه به تفکر مخصوصاً برای آموختن تفکر است، این هم‌کلامی باید ناظر به بحث در باب ذات تفکر تاکنونی باشد. لیکن از آن جا که این تفکر پیشاپیش خود را به منزله گونه‌ای تصور شناخته است، به هیچ وجه این اطمینان وجود ندارد که تفکر تاکنونی در باره ذات تصور تاکنون به قدر کفایت اندیشیده باشد و اصلاً بتواند اندیشید. بنابراین، در هرگونه هم‌کلامی با ذات تفکر غالب شرط اول قدم آن است که کلام تفکر به بحث در باب ذات تصور وارد شود. و ما اگر در صدد پاسخ به این کلام برآیم، نه تنها این تفکر را از حیث تقدیر ذات آن می‌شناسیم، بل بدین سان خودِ تفکر را نیز می‌آموزیم.

به لحاظ زمانی آن هیئتی از تفکر تاکنونی که به ما نزدیک‌ترین و از همین

رو بحث برانگیزترین است تفکر نیچه است، چرا که این تفکر به زبان تاکنونی از آنچه هست سخن می‌گوید. لیکن امور واقع مکرراً نام برده شده، وضعیت‌ها، و گرایش‌های زمانه همواره صرفاً پیش‌زمینه آنچه هست باقی می‌مانند. اما این نیز هست که زبان نیچه تا جایی بنا بر این پیش‌زمینه سخن می‌گوید که ما به جای گوش سپردن به ناگفته‌های این زبان، آن را بر حسب زبان تفکر تاکنونی بفهمیم. بنابراین، هم از آغاز راه به کلامی از نیچه گوش می‌سپاریم که ناگفته‌ای را در معرض شنودمان می‌نهد: «بیابان بالیدن گرفته است: وای بر آن که بیابان‌ها را نهان می‌دارد!»

در این میان لازم می‌افتد که توانایی شنود خود را بهبود بخشیم. این بهبود به یاری اشارتی رخ می‌دهد که ما را با وضوح بیش‌تری به مسیری ره می‌نماید که تفکر نیچه در آن جد و جهد می‌کند. نیچه به روشنی دریافته است که در تاریخ انسان غربی چیزی که تاکنون و از مدت‌ها پیش ناتمام مانده است رو به پایان می‌رود. نیچه لازم دیده است که این امر ناتمام را به گونه‌ای به اتمام برساند. لیکن اتمام در این جا نه به معنای افزودن بخشی است که قبلاً غایب بوده است. این اتمام^۱ از طریق پیوندزنی کامل نمی‌شود. این اتمام سرانجام با رهیافت به کلیت کل تکمیل می‌گردد^۲ و امر تاکنونی را از طریق کل^۳ دگر دیس می‌سازد.

برای آن که تنها بهره‌ناچیزی از این روابط مقدر را فرادید آوریم این خطا را که با تعاملی تاریخ‌انگارانه با تفکر نیچه می‌توان از طریق تفکر او به تفکر پرداخت باید از سر به در کنیم. این نگره خطا از این پندار آب می‌خورد که تفکر نیچه را می‌توان همچون امری گذشته، سپری شده و مردود کنار نهاد.

1. Vollendung

۲. er-gänzt را نویسنده با خط تیره می‌نویسد تا این واژه را که در زبان متداول به معنای تکمیل کردن است در عین حال به مفهوم حرکت به سوی امر کلی (das Ganze) نیز مراد کند. - م.

3. das Ganze

گیرم که این تفکر یافته شده باشد این که گم کردن و از دست دادن آن به راستی با چه مشقتی همراه است در تصور کسی نمی‌گنجد. لیکن همه قرائن نشان از آن دارد که این تفکر هنوز حتی یافته نشده است. هم از این رو، ابتدا آن را باید جست. بنابراین، اشاره ما به راستای راه نیچه همچنان اشارتی جوینده است.

۶

نیچه روشن‌بینانه‌تر از تمام اسلاف خود به ضرورت گذاری در حیطة تفکر بنیادین و همراه با آن به ضرورت این خطر پی می‌برد که انسان تاکنونی هر دم سرسخت‌تر از پیش خود را با قشر بیرونی و پیشین ذات تاکنونی اش همتراز و همساز گردانده و سطح هموار این قشرها را یگانه فضای اقامتگاه خود بر بسیط زمین محسوب کرده است. این خطر وقتی عظیم‌تر می‌شود که در لحظه‌ای از تاریخ تهدید آن سر برمی‌کشد که نیچه نخستین شناسنده روشن‌بین آن و همچون یگانه متفکر تاکنونی است که تفکرش به لحاظ متافیزیکی دامنه و برد آن را همه‌سر و از همه جهات درمی‌نوردد. این همان لحظه‌ای است که انسان در آن در شرف پذیرش خواجگی بر تمام زمین است. نیچه نخستین کسی است که این پرسش را مطرح می‌کند: آیا انسان بماهو انسان^۱ در ذات تاکنونی اش مهبای این خواجگی هست؟ اگر نیست، پس بر انسان تاکنونی چه باید رود تا او زمین را «مسخر» خویش سازد و بدین سان کلام عهد عتیق را به انجام رساند؟^۲ در حیطة منظر نیچه، انسان تاکنونی

1. Mensch als Mensch

۲. اشاره به سطرهای ۲۶ و ۲۷ از جزو یکم سفر پیدایش: «آن‌گاه خدا گفت: 'پس خلق کنیم انسان

«واپسین انسان» نامیده شده است. مراد از این نام آن نیست که اصلاً بود^۱ آدمی با انسانی که چنین نامیده شده است به پایان خواهد رسید، بل واپسین انسان آنی است که دیگر قادر نیست به فراسوی خویش بنگرد و بدو^۲ به حیطة عهدش فراخیزد و آن عهد را به نحوی ذاتاً درست بر دوش گیرد. او را یارای این امر نیست؛ چه، هنوز به ساحت ذات کامل خویش وارد نشده است. توضیح نیچه چنین است: ذات انسان هنوز به هیچ وجه معلوم نگشته است. این بدان معناست که این ذات هنوز نه یافته شده و نه محرز گشته است. هم از این روست که نیچه می‌گوید: «انسان حیوانی هنوز نامتعیین مانده است.» این جمله طنینی غریب به گوش می‌رساند، و در عین حال چیزی را در بیان نمی‌آورد جز آنچه تفکر مغرب‌زمین از دیرباز تاکنون در باره انسان اندیشیده است: انسان حیوان ناطق، حیوان خردمند است. به واسطه خرد است که انسان از حیوان رفعت می‌جوید، لیکن این رفعت چنان است که او همواره باید حیوان را فرونگرد، آن را منقاد خویش کند و بر آن غالب آید. اگر امور حیوانی^۳ را امور حسی^۴ بنامیم و خرد را به منزله امر ناحسی و فراحسی^۵ بگیریم، پس می‌نماید که آدمی، این حیوان خردمند، به منزله موجودی حسی - فراحسی^۶ است. اگر بر حسب فرادش^۷ امر حسی را امر فیزیکی [یا طبیعی] بنامیم، پس خرد خود را امر فراحسی ای می‌نماید که به منزله آنی است که به «فراسوی» امر حسی، یا به فراسوی امر فیزیکی فرا می‌رود؛ به این

→ را به صورت خود و همانند خود تا بر همه زیست‌مندان زمین و آسمان و دریا خواجگی کند؛ پس خدا خلق کرد انسان را شبیه خالق. چون خدا آفرید انسان را، او را از مرد و زن آفرید.» علاوه بر حدیث نبوی «خلق الله آدم علی صورته» در آیاتی چند از قرآن کریم چنین آمده است که خداوند آب‌ها، شب و روز، دریا و آنچه را در زمین و آسمان است «برای شما» [انسان‌ها] تسخیر کرد: از جمله سوره ابراهیم، آیه ۱۴؛ سوره نحل، آیه ۱۶؛ و سوره حج، آیه ۲۲. - م.

۱. Wesen: در عین حال یعنی ذات. - م.

2. das Tierische

3. das Sinnliche

4. Nicht - und Übersinnliche

5. das sinnliche übersinnliches Wesen

6. Überlieferung

واژه فراسو در یونانی *μετά* [متا] گویند و *μετά τὰ φυσικά* [متا تا فوسیکا] در یونانی یعنی فرافیزیکی، فراحسی. امر فراحسی، در فراسو رفتن از امر حسی، همان متافیزیک است. انسان تا آنجا که به منزله حیوان عاقل تصور می‌شود امری است فیزیکی که در فراگذار از امر فیزیکی است. سخن کوتاه کنیم: آنچه در ذات انسانی که در مقام حیوان عاقل است جمع آمده است فراگذاری است از امر فیزیکی به سوی امر نافیزیکی و فرافیزیکی: بدین سان انسان خود همان امر متا - فیزیکی است. اما از آنجا که به نزد نیچه نه وجه فیزیکی انسان، یعنی تن، از حیث ذاتش متصور گشته و نه وجه ناحسی انسان، یعنی خرد، از حیث ذاتش به تصور درآمده است، پس انسان با توجه به تعیین و تعریف تاکنونی‌اش به صورت آن حیوانی مانده است که هنوز پیش - نهاده نشده^۱ و در نتیجه هنوز محکم - نهاده نگشته^۲ است. انسان‌شناسی و روانکاوی مدرن، که هر دو به یکسان با جد و جهد از نوشته‌های نیچه بهره می‌برند، جمله یاد شده را از بن و بنیاد بد فهمیده و در تمیز گستره و دامنه آن اساساً فرومانده‌اند. انسان حیوانی است که هنوز نامعین مانده است. این حیوان عاقل هنوز به ساحت ذات کاملش وارد نشده است. لیکن برای آن که بتوان نخست ذات انسان تاکنونی را محرز و معین ساخت، این انسان باید از خودش فراتر برده شود. انسان تاکنونی از آن رو واپسین انسان است که نمی‌تواند و به دیگر معنا نمی‌خواهد خود را متقاد خود کند و امر خوارداشتنی مضمون در نوع تاکنونی‌اش را خواری شمرد. هم از این رو، برای انسان تاکنونی باید فراگذار از خود خویشش را جست؛ هم از این رو، باید پلی به سوی آن ذاتی یافته شود که انسان تاکنونی در آن مقام بتواند بر ذات تاکنونی‌اش، بر واپسین ذاتش چیره شود. نیچه این گونه ذات متعلق به انسان فراگذرنده از خویش را در منظر نظر آورده و نخست آن را در هیئت زرتشت

۱. عبارت *nicht vor-gestellte* اگر بدون تیره کوتاه نوشته شود، یعنی «متصور نشده».

۲. عبارت *nicht fest-gestellte* اگر بدون تیره کوتاه نوشته شود، یعنی «محرز نگشته».

نقش زده است. برای این انسان از خود فراگذرنده و بنابراین برای این انسان خود منقادکننده و بنابراین برای این انسانی که برای نخستین بار خود را معین و محرز می‌کند، نیچه نامی برگزیده است که بسی آسان در معرض کثرفهمی قرار می‌گیرد. نیچه این انسانی را که از انسان تاکنونی فرامی‌گذرد «ابرانسان»^۱ نام می‌نهد.^۲ مراد نیچه از این نام دقیقاً آن گونه انسان تاکنونی ای نیست که صرفاً فراساحتی شده^۳ باشد. همچنین، مراد وی نه آن گونه بشری است که «امور انسانی» را دور می‌افکند و کامشکاری را قانون جا می‌زند و از لهیب خشمی غول آسا قاعده می‌آفریند. ابرانسان کسی است که ذات انسان تاکنونی را برای نخستین بار به ساحت حقیقتش فرا می‌برد و بدین سان این حقیقت را بر عهده قبول می‌گیرد.^۴ انسان تاکنونی ای که بدین سان در ذات خود معین و محرز گشته است باید از این طریق در آینده به ایستار خواجگی زمین رسد یا، به دیگر سخن، به معنایی والا بر آن امکانات قدرتی ولایت یابد که انسان آینده در حیطه ذات دگرگشت تکنیکی زمین و فعل انسانی از آن‌ها برخوردار خواهد شد. هیئت ذاتی این انسان، یا همان ابرانسان به درستی اندیشیده شده، فرآورده پندار بافی بی‌لگام و تبهگنی که یکسره به درون تهینای یورش می‌برد نیست. اما این هیئت را از راه تحلیل تاریخی عصر مدرن نتوان یافت، بلکه هیئت ذاتی ابرانسان امری است منسوب و متعلق به تفکر متافیزیکی نیچه، زیرا تفکر نیچه این امکان را یافت که خالصاً به تقدیر قبلاً رخ داده تفکر غرب متصل گردد. در تفکر نیچه آنی به بیان می‌آید که پیشاپیش هست اما هنوز برای تصور رایج کژنما و پوشیده مانده است. پس چه بسا بر این گمان

1. Übermensch

۲. نویسنده پیشوند Über در Übermensch را با صفت hinübergehend (فراشونده) متناظر می‌سازد، شاید برای آن که معنای این پیشوند را با فراگذشتن قرین کند. -م.

3. Überdimensioniert

۴. مجدداً نویسنده از افعالی که با über آغاز می‌گردند استفاده می‌کند: überführen (فرا بردن، به فراسو هدایت کردن) و übernehmen (پذیرفتن، بر عهده قبول گرفتن، بر دوش گرفتن).

رویم که ابرانسان پیش از این نیز در این جا و آن جا و البته نهان از چشم همگان وجود داشته است. لیکن هیئت ذاتی ابرانسان را هرگز نباید در آن چهره‌هایی جست که در نقش عاملان اصلی گونه‌قشری و کژدریافته‌ای از اراده به سوی قدرت در صدر صورت‌های گونه‌گون سازمان‌دهی چنین اراده‌ای جا باز کرده‌اند. چنین نیز نیست که ابرانسان ساحری باشد که باید بشریت را به سوی سعادت می‌نوی بر گیتی رهنمون گردد.

«بیابان بالیدن گرفته است: وای بر آن که بیابان‌ها را نهان می‌دارد!» کیست آن که در این جا این «وای» به او خطاب می‌شود؟ او همان ابرانسان است. چرا که فراشونده^۱ فروشونده^۲ نیز باید باشد؛ راه ابرانسان از فرود او آغاز می‌گردد. با چنین آغازی راه او پیشاپیش تعیین شده است. این تذکار دگر بار لازم می‌افتد: از آن جا که جمله ما - در زمانه اندیشه‌انگیز ما اندیشه‌انگیزترین امر آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم - با کلام نیچه در باب بیابان بالنده همبسته است و از آن جا که در عین حال در کلام نیچه ابرانسان محل تفکر قرار گرفته است، پس باید بکوشیم تا ذات ابرانسان را تا آن جا که راه خودمان اقتضا می‌کند گویا و هویدا سازیم.

حاليا خود را از آهنگ‌های اشتباه و مشتبه‌کننده‌ای که در باور معمول در باره کلمه «ابرانسان» طنین اندازند بر حذر می‌داریم. در عوض، توجه خود را معطوف به سه موضوع ساده می‌کنیم که اگر به کلمه «ابرانسان» به صورت صرف و بی‌پیرایه آن اندیشیده شود، گویی خود را از جانب خود در میان می‌نهند:

۱. فراشد.^۳

1. Hinübergehend

2. Untergehend

۳. das Übergehen که به «فراشد» ترجمه شده است با Über آغاز می‌گردد. این واژه در حالت حرف اضافه یعنی اُبر، بالای، بر فراز، فوق، روی، و به عنوان پیشوند فعل بر فراگذشتن و عبور کردن غالباً از روی چیزی دلالت می‌کند. در معادل «فراشد» شدن به معنای رفتن است. فراشدن و

۲. این که این فراشد از کجا آغاز ره می‌کند.

۳. این که این فراشد به کجا ره می‌سپرد.

ابرا انسان از انسان تاکنونی و از این رو از واپسین انسان فرامی‌گذرد. انسان فراشده‌ی است اگر در نوع انسان تاکنونی متوقف نماند؛ انسان پلی است؛ او «رسنی» است «گره خورده میان حیوان و ابرانسان». چون نیک بنگریم، ابرانسان هیئت انسانی است که فراشونده^۱ به سوی او فرامی‌رود. زرتشت نیز خود هنوز ابرانسان نیست بل آن کس است که نخستین بار به سوی ابرانسان فرامی‌رود؛ زرتشت ابرانسان‌شونده است. به دلایل گوناگون در این جا مطالعه خود را به این هیئت تمهیدی و اولیه ابرانسان منحصر می‌کنیم. منتها بایسته آن است که قبلاً این فراشد [یا فراگذار] را درنگریم. پس از آن آنچه برای اندیشه‌ای دقیق‌تر می‌ماند موضوع دوم است: این که فراشد از کجا آغاز ره می‌کند یا، به دیگر سخن، این که در باب انسان تاکنونی و واپسین انسان امر بر چه منوال است. نکته سومى که به آن باید اندیشید آن است که فراشونده به کجا فرامی‌شود یا، به دیگر سخن، انسان به پیش فرا رونده کدامین ایستار را باید اتخاذ کند.

نکته نخست، یعنی فراشد، تنها وقتی برای ما گویا و هویدا می‌شود که نکته دوم و سوم، یعنی از کجایی و به کجایی انسان فراشونده را که در حین این فراشد دگرگون می‌گردد، محل تفکر قرار دهیم.

انسانی که انسان فرارونده از او فرامی‌رود همان انسان تاکنونی است. نیچه

→ فرارفتن، فراشد و فرارفت یا فراروندگی در این ترجمه یک معنی دارند و جملگی دلالت بر استعلا می‌کنند. اما این که به قول نویسنده Übermensch وقتی به نحو صرف و ساده اندیشیده شود فراشد را تداعی می‌کند بی‌ارتباط با واژه Über نیست. شاید اگر در فارسی نیز به جای ابرانسان یا ابربشر یا ابرمرد می‌گفتیم فرانسوان، فرابشر و فرامرد نیازی به این پانوشت نبود، زیرا در فارسی نیز واژه فرانسوان می‌تواند فرازوی را تداعی کند. - م.

۱. der Hinübergehende واژه‌ای است که در آن نویسنده پیشوند جهت Hin و پیشوند گذار über را با هم به کار برده است. انتقال این دو پیشوند به فارسی میسر نشد. - م.

تا آنجا که می‌خواهد تعیین و تعریف ذات انسان تاکنونی را یادآور شود، بر این انسان نام و نشان حیوان هنوز معین نشده می‌نهد. این نام و نشان این گزاره را در خود نهشته دارد که *homo est animal rationale* [انسان حیوان عاقل یا خردورز است]. حیوان فقط بر موجود زنده دلالت نمی‌کند؛^۱ گیاه نیز موجود زنده است، لیکن نمی‌توانیم گفت که انسان گیاهی خردمند است. *animal* در این جا بر حیوان [یا جانور] دلالت دارد و *animaliter* (مثلاً به نزد آوگوستین^۲) به معنای «جانورخو» است. انسان حیوان [یا جانور] خردورز است. خرد یعنی ادراک آنچه هست و این همواره در عین حال یعنی: آنچه می‌تواند بود و آنچه باید بود. ادراک – البته به ترتیب – مشتمل است بر: استقبال کردن یا پذیرا شدن،^۳ دریافت کردن،^۴ عزم و پی گرفتن،^۵ فراگرفتن و بررسیدن،^۶ و این یعنی در معرض بحث و گفتگو نهادن.^۷ در زبان لاتین به بحث و گفتگو *reor* می‌گویند^۹ که در یونانی می‌شود *ῥεω* (چنان که در [رتوریک] به معنای سخنوری). *ratio* [خرد حسابگر] توانایی پی گرفتن و بررسیدن (*reiri*) چیزی است. *animal rationale* [حیوان عاقل] حیوانی است که در ضمن ادراک به شیوه یاد شده زندگی می‌کند. ادراک مستولی در حیطه خرد هدف‌هایی را فرامی‌آورد و گسیل می‌دارد، قواعدی را بنا می‌نهد، وسیله‌ها را

۱. این تذکر از آن روست که ریشه *animal* در زبان لاتین *animus* به معنای حیات و جان است همچنان که حیوان نیز مأخوذ از *חי* و حیات است. – م.

2. Augustinus

3. Aufnehmen

4. Entgegennehmen

5. Vornehmen

6. Durchnehmen

7. Durchsprechen

۸. روی هم رفته این نکته رسانده می‌شود که *Vernehmen* یا ادراک حسی لفظاً هم *Nehmen* با دریافت کردن است و هم با توجه به پیشوند *ver*، که افاده مرادده می‌کند، مبادله، ارسال و طرف صحبت قرار دادن امر دریافت شده است. – م.

۹. می‌نماید که در این جمله و جمله قبل رویکرد نویسنده به هم‌ریشگی واژه‌هایی که ردیف می‌کند به لحاظ فلسفی و به طور خاص پدیدارشناختی وجه افناع‌کننده‌ای ندارد، مگر این که بگوییم *Vernehmen* با ادراک نوعی *nehmen* یا اخذ و گرفتن است و به همین دلیل مراتب آن نیز با افزودن پیشوندهایی چون *entgegen, vor, durch* و *auf* به *nehmen* ملفوظ می‌گردند. – م.

فراهم می آورد و به میزان ساختن خود با اطوار عمل وارد می شود. ادراک متعلق به خرد^۱ خود را همچون این نهشت^۲ چندوجهی که بدو^۱ و همواره پیش - نهشت [یا تصور یا باز - نمود]ی است وامی شکفد.^۳ از این رو، این را نیز می توانستیم گفت که: homo est animal rationale یعنی انسان حیوان پیش - نهفته است. حیوان صرف و خشک و خالی مثلاً سگ^۴ هرگز چیزی را فرارو نمی نهد [یا چیزی را متصور نمی کند]، او هرگز نمی تواند چیزی را فرایش - خودش - نهد؛ از برای چنین چیزی سگ، یعنی حیوان، می باید خودش را ادراک کند. حیوان نمی تواند گفت «من». حیوان اصلاً نمی تواند چیزی بگوید. اما انسان، برخلاف حیوان، بنا به آموزه متافیزیک حیوان پیش نهفته^۵ [یا تصورکننده]ی است که توانش گفتن مختص اوست. بر اساس این گونه تعیین ذات^۶ انسان، که البته هرگز به نحوی سرآغازین تر در آن امعان نظر نشده است، بعداً آموزه ای قوام گرفت که بر حسب آن انسان به منزله شخص است و در پی آن این آموزه از حیث الهیاتی مجال مصور شدن یافت. مراد از پرسونا^۷ نقاب بازیگری است که بازیگر از ورای آن گفتار خود را به گوش می رساند. تا

1. Das Vernehmen der Vernunft

۲. نهشت یا نهاد یا نهش در ازای Stellen آمده است. اشاره نویسنده به فرآوردن (herstellen)، گسیل داشتن (zustellen)، بنا نهادن (aufstellen)، فراهم نهادن یا فراهم آوردن (beistellen) و بالاخره میزان ساختن (aufstellen) است که در همه آنها stellen به معنای نهادن به کار رفته است. نهش یا نهشت اسم مصدر نهادن است. از این بازی لفظی نویسنده نتیجه می گیرد که همه این نهشت ها و نهادن ها به پیش - نهادن (Vor - stellen) یا پیش - نهشت راجعند. پیش - نهشت و پیش - نهاد ترجمه لفظ به لفظ واژه Vor-stellen است که اسم آن Vorstellung همان تصور یا باز نمود است. - م.

۳. باز هم نویسنده با دو واژه vielfältig (چندوجهی) و entfalten (از هم باز شدن، واشکفتن) بازی می کند. اگر بنا باشد این همگنی واژه ها را به فارسی منتقل کنیم، باید به جای «چندوجهی» بگوییم «چندتایی» و به جای «وامی شکفد» بگوییم «تابه تا می کند» که البته حاصل، جمله ای کژتاب خواهد شد. - م.

۴. مقصود حیوانی است که حیوان... نیست و بدون صفت ممیز از سایر حیوانات است. - م.

5. das vorstellende Tier

6. Wesensbestimmung

7. persona

آنجا که انسان، در مقام مدرک، آنچه را هست درک می‌کند، می‌توان او را همچون پرسونا، همچون نقاب هستی، انگاشت.

نیچه واپسین انسان را همان انسان تاکنونی‌ای توصیف می‌کند که گویی ذات انسان تاکنونی را در خود سفت و محکم می‌کند. هم از این روست که دقیقاً برای واپسین انسان امکان فراگذشتن از خودش و بنابراین امکان آن که خود را بر فراز خود نگه دارد بعیدترین امکان است. بنابراین، عقل یا، به دیگر سخن، تصور [یا پیش‌نهشت] باید در نوع واپسین انسان به طریقی خاص رو به هلاکت نهد و تو گویی اوراق دفترش باید در هم پیچد. در این جا تصور [یا باز نمود یا پیش‌نهشت] متوقف در آن چیزهایی است که هماره و در هر مورد گسیل داشته و فراهم نهاده شده‌اند و در حقیقت این گسیل داشته و فراهم نهشته‌ها^۱ چنان چیزهایی هستند که بر اثر شوق و اختیاری که آدمی برای ابلاغ تصورات دارد بسامان گشته‌اند و در باره آن‌ها بنا به فهم‌پذیری و خوشایندی عمومی وفاق حاصل آمده است. هرآنچه هست تنها تا آن جایی به ظهور^۲ می‌رسد که همچون برابریستایی یا همچون وضعیتی از طریق همین تصویری که وفاقی نهانی در باره آن حاصل آمده است خود را ابلاغ کند و تنها بدین سان مجاز و مقبول افتد.^۳ واپسین انسان، نوع نهایی انسان تاکنونی، خود را و اصلاً آنچه را هست از طریق نوع خاصی از تصور فراز می‌آورد.

لیکن اکنون گوش می‌سپاریم به آنچه خود نیچه می‌گذارد تا زرتشت در باره واپسین انسان گوید. تنها به ذکر بهره‌ای اندک از این کلام بسنده

1. Zu-und Bei-Gestellte

2. Erscheinen

۳. نکته‌ای که دست‌کم برای مترجم قابل توجه است دقت و چیره‌دستی در جفت کردن و چینش واژه‌های همگن در این متن است که با توجه به شفاهی بودن درسگفتارها مایه تعجب است. محتمل آن است که هایدگر طرح هر درسگفتار را حتی تا جزئیات آن قبلاً به روی کاغذ آورده باشد و تا آنجا که در باره زندگی و کار دانشگاهی او اطلاعاتی در دست است این احتمال قریب به یقین است. متأسفانه انتقال این همگنی واژه‌ها به فارسی کاملاً مقدور نیست. مثلاً Gegenstand (برابریستا)، Zustand (وضعیت و حالت امور) و Zustellen (گسیل داشتن و ابلاغ) از حیث لفظ و آهنگ قرابت‌هایی دارند که انتقال آن‌ها دست‌کم برای مترجم میسر نشد. م.

می‌کنیم. مطلب مربوط است به «پیشگفتار چنین گفت زرتشت» (بند ۵: ۱۸۸۳). زرتشت در بازار شهر، همان جا که بعد از فرود آمدن از کوهساران نخست به آن رسیده است، پیشگفتارش را در بیان می‌آورد. شهر «در کنار جنگل‌ها بود». جمعی عظیم از مردم در آن جا گرد آمده بودند؛ چه، به آن‌ها وعده داده بودند که در آن جا بندبازی، یعنی فراشونده‌ای، را بناست بینند. یک روز صبح زرتشت از اقامت ده‌ساله در کوهساران دل برید تا دگر باره رهسپار دیدار مردمان گردد. نیچه می‌نویسد: زرتشت «... یک بامداد سپیده که سر زد، برخاست، فرایش خورشید گام نهاد و با او چنین گفت:

ای اختر بزرگ! خوشبختی‌ات چه بود
اگر نداشتی آنان را که بر ایشان می‌تابی؟
ده سال تو به این جا، به غارم فراز آمدی:
اگر من، عقابم و مارم نمی‌بودیم، تو از تابش خویش
و از این مسیر سیر می‌شدی.

این کلمات، که پیشینه آن‌ها از حیث تاریخی به میانگاه متافیزیک افلاطون و بنابراین به جانمایه کل تفکر مغرب‌زمین بازمی‌گردد، مفتاح باب چنین گفت زرتشت را در خود نهفته دارند. زرتشت تنها و جریده‌رو از کوهساران فرود آمد. اما چون به جنگل‌ها درآمد، با راهب گوشه‌نشینی که «کلبه مقدسش را ترک کرده بود» رویارو گشت. از گفتگو با مرد کهنسال که فارغ گشت و باز با خود تنها شد، با دل خویش گفت «پس این باید ممکن باشد! این قدیس پیر در جنگلش گویا هنوز نشنیده است که خدا مرده است.» (بند ۲) با رسیدن به بازار شهر زرتشت می‌کوشد تا بی‌درنگ و بی‌واسطه «ابرانسان» را، که چونان «معنای زمین» است، به مردم پیام‌وزد. لیکن مردم فقط بر زرتشت خنده زدند؛ بر او که می‌بایست دریابد که هنوز زمانش فرانرسیده و نشاید که چنین بی‌درنگ و یکسره از والاترین و آینده‌سوترین چیز سخن گفتن و مصلحت‌دیدش تنها سخن گفتنی است نامستقیم و حتی اگر شده بدو از موضعی خلاف آن.

پس من با ایشان از آنی سخن خواهم گفت که خوارداشتنی‌ترین است؛ لیکن او واپسین انسان است.

از این خطابه در باب واپسین انسان و از پیشگفتار زرتشت بر آنچه او در خطابه‌های اصلی خود «می‌گوید» بیایید تنها به جمله‌ای چند گوش بسپریم که به مدد آن‌ها می‌بینیم که نوع این موجود انسانی چه در خود دارد که گذار باید از سویه آن حادث شود.

و چنین گفت زرتشت با جماعت:

افسوس! زمانی فرا خواهد رسید که انسان دیگر ناوک اشتیاقش را فراسوی انسان نمی‌افکند و زه کمانش صفر کشیدن از یاد می‌برد.

افسوس! زمانی فرا خواهد رسید که از انسان دیگر هیچ اختری زاده نمی‌شود.

افسوس! فرا خواهد رسید زمانه خوارداشتنی‌ترین انسان. هم او که دیگر خود را خوار نتواند داشت.

بنگر: نشان می‌دهم به شما واپسین انسان را. «عشق چیست؟ آفرینش چیست؟ اشتیاق چیست؟ ستاره چیست؟» - چنین پرسد واپسین انسان و چشمک زند.

زمین از آن پس کوچک‌تر گشته، و واپسین انسان که همه چیز را کوچک می‌کند بر این زمین جست و خیز می‌کند. نسل او همچون کنه ریشه‌کن‌ناشدنی است. واپسین انسان را درازترین عمر است. «ما خوشبختی را اختراع کرده‌ایم.» چنین گویند واپسین انسان‌ها و همزمان چشمک زنند.

گذار از درسگفتار ۶ به ۷

ما می‌کوشیم به مسیر راهی نظر دوزیم که تفکر نیچه طی می‌کند، زیرا این راه است که منشأ کلامی این چنین بوده است: «بیابان بالیدن گرفته است: وای بر آن که بیابان‌ها را نهان می‌دارد!» این کلام خود بناست به یاری این جمله روشن شود: «در زمانه اندیشه‌انگیز ما اندیشه‌انگیزترین امر آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم.» بیابان و بالیدن بیابان چرخشی در واژه‌پردازی است که عجیب ناهمگون و ضد و نقیض است! و آن‌گاه نهان داشتن بیابان‌ها بناست همبسته با هنوز اندیشه نکردن باشد، و این یعنی نهان داشتن بیابان‌ها باید همبسته با نوعی تفکر که از دیرباز مستولی بوده، همبسته با استیلاي باز نمود و تصور باشد. در این صورت، گفته ما در باب اندیشه‌انگیزترین امر در زمانه ما می‌باید بازگفت کلام نیچه باشد. در این صورت، پیوندگاه جمله ما و کلام نیچه باید در مسیر آن تقدیر^۱ی باشد که می‌نماید بر تمام زمین تا پرت‌ترین گوشه‌ها و زوایای آن محول و مقدر گشته است.^۲ بیش و پیش از هر چیز

1. das Geschick

۲. *beschickt werden* در عین حال یعنی احاله و ارسال شدن. هایدگر در هستی و زمان واژه *Geschick* را برای تقدیر جمعی و تاریخی و واژه *Schicksal* را برای سرنوشت و تقدیر فردی به کار می‌برد. هر دو واژه مأخوذند از فعل *schicken* به معنای حواله دادن و فرستادن. هایدگر به

←

تمامی تفکر آدمی به دست این تقدیر به لرزه در خواهد آمد و همانا این لرزه در چنان ابعادی خواهد بود که در مقایسه با آن آنچه ما امروزیان صرفاً در یک بخش، یعنی در بخش ادبیات، در تقلای احتضارش می‌بینیم میان‌پرده‌ای بیش نیست. این لرزه را البته نباید با انقلاب^۱ و فروپاشی^۲ برابر و همسان انگاشت. لرزه در آنچه هست چه بسا شیوه‌ای تواند بود که از آن رامشگاهی^۳ خاستن می‌گیرد که تاکنون هرگز نبوده است و در حقیقت چون آرامش پیشاپیش در نهفت این لرزه آرمیده است، پس این رامشگاه نیز از آن لرزه ناشی می‌شود. هم از این رو، هیچ تفکری آن عنصری را که در آن به جنبش اندر است خود برای خود خلق نمی‌کند. اما هر تفکری گویی از سویه خود جد و جهد دارد تا خود را به آن عنصری که به آن واسپرده شده است پایبند نگه دارد.

کدام است آن عنصری که تفکر نیچه در آن به جنبش اندر است؟ پیش از کوشش برای برداشتن گام‌های بعدی در راهمان بایسته آن است که امر را روشن‌تر ببینیم. دریافتن این نکته ضروری است که نیچه در باره همه آنچه در پیش‌زمینه‌ها باید علیه آن‌ها به راه انکار و جدال رود – و در اساس باید پس پشتشان نهد – تنها از آن رو سخن می‌گوید که بهتر بتواند سکوت کند. نیچه پرسش متفکرانه‌ای را مطرح می‌کند که خود نخستین طراح آن است. مراد از پرسش متفکرانه در این جا آن پرسشی است که از متافیزیک آغاز ره می‌کند و باز به متافیزیک مسترد می‌گردد. این پرسش را می‌توان به صورت آنچه از پی می‌آید روایت کرد: آیا انسان کنونی از حیث ذات متافیزیکی خود مهبای آن هست که در کل سلطه بر زمین را بر عهده گیرد؟ آیا انسان کنونی هرگز تاکنون

→ این ریشه نظر دارد. تقدیر به نزد او چیزی را می‌دهد. در فارسی نیز داده به معنای قسمت و تقدیر است. حافظ می‌گوید:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاده است. – م.

۱. Umsturz دقیقاً بر زیر و رو شدن و بازگون گشتن وضعیتی دلالت می‌کند. – م.

۲. Einsturz دقیقاً یعنی فروریزش از درون. – م.

به این اندیشیده است که اصلاً کدامند آن شرایط ذاتی که چنین حکومت جهانی‌ای بدان‌ها مشروط است؟ آیا ذات انسان کنونی نوعاً مستعد و مناسب ادارهٔ آن قدرت‌ها و کاربرد آن قدرت‌افزارها^۱یی هست که بر اثر واشکفت^۲ ذات تکنیک مدرن آزاد می‌شوند و آدمی را به عزم‌هایی که تاکنون نامأنوس بوده‌اند وامی‌دارند؟ نیچه به این پرسش‌ها نه می‌گوید. انسان کنونی برای صورت‌بخشی و تقبل حکمروایی بر زمین مهیا نیست، زیرا نه از پی هر چه این‌جا و آن‌جا پیش آید بل به حسب تمامی نوع خود به شیوه‌ای عجیب از پی آنچه هست و از مدت‌ها پیش بوده است لنگان لنگان می‌رود. آنی که به حقیقت هست، یعنی هستی که از پیش هر هستنده‌ای را همساز با خود مقرر می‌کند،^۳ هرگز از طریق تعیین و اثبات امور واقع و با فراخوانی وضعیت‌های خاص و جزئی خود را نقش نمی‌زند. آن عقل سلیمی^۴ که غالباً با شور و جدیت به آن استشهاد می‌شود چندان نیز که به رسم معمول می‌نماید سالم و طبیعی نیست. قبل از هر چیز باید گفت این فهم آن قدر که نقش مطلق بودن ایفا می‌کند مطلق نیست، بل فرآوردهٔ سطحی آن گونه تصور [یا باز نمود]ی است که عصر روشنگری^۵ در قرن هجدهم در نهایت به بار آورده است. عقل سلیم به قامت دریافتی معین از آنچه هست و از آنچه باید و ممکن است باشد دوخته می‌شود. قدرت این عقلِ غریب و نامعمول تا بدان‌جا می‌رسد که در عصر ما رخنه کند، اما برای بیش از اینش رسا و بسنده نیست. سازمان‌های امور اجتماعی، افزایش تسلیحات اخلاقی، رنگ و لعاب مشغلهٔ فرهنگ^۶ جملگی دیگر دستشان به آنچه هست نمی‌رسد. این زحمات در عین همهٔ

1. Machtmittel

2. Entfaltung

۳. be-stimmt اگر بدون تیرهٔ کوتاه می‌آید، به سادگی به معنای «تعیین می‌کند» می‌بود، اما نویسنده با آوردن تیرهٔ کوتاه ما را متوجه stimmen می‌کند که به معنای کوک کردن ساز و همنا ساختن صداست. از این رو، این فعل را به «همساز با خود مقرر می‌کند» برگردانده‌ایم. - م.

4. der gesunde Menschenverstand

5. Aufklärungszeitalter

6. Kulturbetrieb

نیک منشی و جد و جهد پیوسته و بی وقفه خود چیزی جز چاره‌های ناچاری^۱ و وصله‌کاری‌های موقت و موسمی نیستند. چرا؟ چون تصور هدف‌ها، مقاصد و وسیله‌ها، تصور معلول‌ها و علت‌ها،^۲ یعنی آن تصویری که همه آن زحمات از آن ناشی می‌شوند، هم از آغاز عاجز از آن است که خود را به روی آنچه هست مفتوح نگه دارد.

این خطر وجود دارد که توان تفکر انسان کنونی از تصمیم‌های آینده^۳ که ما از هیئت خاص تاریخی آن‌ها هیچ چیز نمی‌توانیم دانست قاصر باشد و این تصمیم‌ها در جایی جستجو شوند که اتخاذ آن‌ها ممکن نیست.

جنگ جهانی دوم به راستی به چه تصمیمی انجامیده است؟ فعلاً در باره پیامدهای وحشتناک این جنگ برای موطن پدریمان به ویژه دویاره شدن آن سکوت می‌کنیم. اگر در این جا تصمیم را به چنان معنای والا و گسترده‌ای بگیریم که تنها به تقدیر ذاتی آدمی بر زمین مربوط شود، پاسخ آن است که جنگ جهانی دوم به هیچ تصمیمی نینجامیده است. تنها آنچه بلا تصمیم مانده اندکی گویاتر و روشن‌تر خود را عیان می‌کند. منتها حتی در این جا این خطر هر دم از نو شدت می‌گیرد که آنچه در این حیطه‌های بلا تصمیم مهبای تصمیم است و آنچه در کل به حکمروایی جهانی برمی‌گردد و آنچه باید به تصمیم منجر شود، دگرباره به درون آن گونه مقولات سیاسی - اجتماعی و اخلاقی‌ای که بسی کوتاه‌دست، تنگ‌نفس و تنگ‌دامنه‌اند به زور جای داده شوند و بدین نمط بینشی که ممکن و وافی به مقصود باشد طرد گردد.

حتی در دهه میان سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ جهان تصورات اروپایی دیگر با آنچه در آن زمان در افق پیش رو در حال برآمدن و بالاگرفتن بود همخوان نبود. اروپایی که با وسایل و ابزارهای صحنه نمایش در سال‌های پس از جنگ جهانی اول می‌خواهد خود را بازسازی کند، بناست که به چه صورتی درآید؟

1. Notbehelfe

2. Wirkungen und Ursachen

۳. Kommend در این جا به معنای آن چیزی است که در حال آمدن است. - م.

به صورت بازیچه‌ای برای قدرت‌ها و برای نیروی عظیم خلق در شرق. نیچه در کتاب غروب بت‌ها یا چگونه با چکش فلسفه می‌ورزند که در تابستان ۱۸۸۸ تألیف شده است در قسمتی تحت عنوان «نقد مدرنیته» می‌نویسد:

مؤسسات ما دیگر به درد هیچ کاری نمی‌خورند: این چیزی است که همه با آن همدل و موافقند. لیکن اشکال کار در ماست، نه در مؤسسات. حال که همه آن‌ها غرایزی که مؤسسات از آن‌ها بالیدن می‌گیرند از دست رفته است، ما نیز مؤسسات را یکسره از دست داده‌ایم؛ چه، ما دیگر به درد مؤسسات نمی‌خوریم. دموکراسی در هر زمان شکلی از زوال نیروی سازمان‌دهنده بوده است: پیش از این در انسانی زیاده انسانی، [۱۸۷۸] ۳۴۹، I دموکراسی مدرن را همراه با اشکال نیم‌بندی چون «رایش آلمانی»، شکلی از سقوط دولت توصیف کرده‌ام. اگر بناست مؤسساتی وجود داشته باشند، باید نوعی اراده، گزینه و حکم آمرانه نیز وجود داشته باشد که تا سرحد شرارت ضد لیبرال باشد: اراده به سوی فرادش، به سوی مرجعیت اقتدار، به سوی مسئولیت در قبال سده‌های آینده، به سوی یکپارچگی و انسجام زنجیره نسل‌های پیشین و پسین از ازل تا ابد. آن‌جا که چنین اراده‌ای هست، چیزی چون امپراتوری روم بنیاد می‌گیرد: یا چیزی چون روسیه، یگانه قدرتی که امروزه هنوز با گوشت و پوست خود دوام دارد، یگانه قدرتی که می‌تواند انتظار کشد، چیزی که هنوز می‌تواند نویدبخش باشد – روسیه مفهوم متقابلی است در برابر استقلال خرده‌ایالت‌ها^۱ و عصبیت رقت‌انگیز اروپایی که با تأسیس رایش آلمانی وارد وضعیتی وخیم شده است... کل غرب دیگر دارای آن‌ها نیست که از آن‌ها مؤسسات بالیدن می‌گیرند و آینده فرامی‌بالد: شاید هیچ چیز چون این امر تا این حد در جهت خلاف جریان «روح مدرن» نباشد. آدمی ابن‌الوقتی زندگی می‌کند، آدمی بسی تند و تفت زندگی می‌کند – آدمی بسی نامسئولانه زندگی می‌کند: این دقیقاً همان چیزی است که آدمی «آزادی» اش می‌نامد. آنچه مؤسسه‌ای را مؤسسه می‌سازد خوار، منفور و

1. Kleinstaaterei

مطرود می‌گردد: آدمی می‌پندارد هر جا که واژه اقتدار^۱ صرفاً بر زبان آید، خطر بردگی جدیدی نیز در کار است.^۲

برای رفع سوء تعبیری که ممکن است عبارت عقل سلیم و مشترک انسانی به آن دامن بزند، این تذکار لازم است که «روسیه» ای که مراد نیچه است با سیستم سیاسی - اقتصادی اتحاد جماهیر شوروی امروز یکی نیست. آنچه به نزد نیچه اهمیت دارد تفکری است که از اندیشیدن به کثرت دولت‌های ملی - که نیچه حتی در زمان خود به سست‌بنیادی آن‌ها واقف بود - فراتر رود و برای تصمیم‌های بزرگ، برای تأمل در تصمیم‌های بزرگ فضای بازی بگشاید. نیچه دلیل عقب‌ماندگی انسان را از آنچه هست در آن می‌بیند که ذات تاکنونی انسان به تمامی و اشکوفیده نشده و با اطمینان تثبیت نگشته است. بنا بر آموزه دیرینه متافیزیک، انسان حیوان عاقل،^۳ جانور خردورز،^۴ است. این تعبیر رومی دیگر بر وفق آنچه یونانیان از نام ἄξιον λόγον ἔχον^۵ [موجود زنده دارای نطق] مراد می‌کردند نیست. بر وفق این نام یونانی، انسان آن «حضور سربرزننده‌ای است که می‌تواند به امر حاضر^۶ مجال ظهور دهد».^۷ انسان برای آن تفکر تصویری [یا بازنمودین] که در تاریخ متافیزیک مغرب‌زمین به دنبال تفکر یونانی یاد شده می‌آید به ترکیب اختصاصاً ساخته شده حیوانیت^۸ و عقلانیت^۹ تبدیل می‌شود. منتها به نزد نیچه نه سرشت حیوانیت با قطعیت معلوم، یعنی برساخته و استوار، است نه سرشت عقل و نه وحدت متناسب این هر دو. هم از این رو، این دو قلمرو متعلق به موجود، یعنی حیوانیت و عقلانیت، از یکدیگر می‌گسلند و در مقابل یکدیگر قرار

1. Autorität

2. WW.VIII, S.150f.

3. animal rationale

4. das vernünftige Tier

5. zōon logon echon

6. das Anwesend

7. Man lebt für heute

8. Tierheit

9. Vernünftigkeit

می‌گیرند. این شکاف و دوگانگی مانع از آن می‌شود که انسان در ذاتش وحدت و یگانگی داشته باشد و بدین طریق مانع می‌شود از آن که انسان برای آنچه بنا به عادت مألوف امور واقعی نامیده می‌شود آزاد گردد. هم از این رو، آنچه بیش از هر چیز به راه تفکر نیچه تعلق دارد این است: عبور و فراگذشتن از انسان تاکنونی که از حیث ذاتش هنوز به استواری معین نشده و رفتن به سوی تعیین کامل تمام ذات این انسان. راه تفکر نیچه اساساً در صدد زیر و رو کردن هیچ چیز نیست، بل صرفاً بر آن است تا به چیزی [که انسان کنونی از پی آن می‌لنگد] برسد. نیچه از طریق نام «ابرانسان»، که بسیار در معرض سوء تعبیر و سوء استفاده قرار گرفته است، راه فراگذار از انسان تاکنونی را توصیف و مشخص می‌کند. مجدداً تأکید می‌کنیم: معنای ابرانسان به نزد نیچه انسان تاکنونی‌ای که فراساحتی شده باشد نیست. «ابرانسان» به سادگی رانه‌ها و پی‌جویی‌های تاکنونی نوع تاکنونی انسان را به سوی آنچه فارغ و فراتر از حدود و قیود است فرامی‌کشاند. بنابراین، فرقی که ابرانسان را از انسان تاکنونی متمایز می‌کند نه از حیث کمی بل به لحاظ کیفی است. آنچه ابرانسان به دورش می‌افکند دقیقاً پیشرفت بی‌حد و حساب، مدام و صرفاً کمی است. ابرانسان تهیدست‌تر است و ساده‌تر، ظریف‌تر است و صعب‌تر، آرام‌تر است و از خود گذشته‌تر. ابرانسان در عزم‌هایش کند و بی‌شتاب و در گفتارش صرفه‌جوست. ابرانسان نه توده‌وار و نه دلخواهانه بل تنها از آن پس‌پا به عرصه‌ظهور می‌نهد که سلسله‌مراتب لازم تحقق یافته باشد. نیچه سلسله‌مراتب را بنا به دلالت ذاتی آن - و نه صرفاً به معنای ترتیب وضعیت‌هایی موجود بر حسب این یا آن میزان - به منزله این معیار^۱ می‌فهمد که همه انسان‌ها برابر نیستند، که هر کسی برای هر کاری مناسب نیست و بر هر چیزی ادعا نتواند کرد، که هر کس نمی‌تواند محکمه همه‌کسی^۲ خود را

برای داوری در باره هر چیزی به پا کند. نیچه در یادداشتی در باره زرتشت خویش، که خود آن را منتشر نکرد، چنین می‌نویسد: «سلسله‌مراتب، در یک سیستم حکومت جهانی به انجام رسیده: آخر از همه سروران زمین، کاست جدید حکمرانان. از آن‌ها، در این جا و آن جا خدای کاملاً اپیکوری، ابرانسان، شکوفاننده نور وجود^۱ خاستن می‌گیرد: قیصر با روح مسیح.^۲»

این کلام را شتابزده پس پشت نباید نهاد، به ویژه از آن رو که یادآور کلامی است دیگر در یکی از سروده‌های آخر هولدرلین که حتی به شیوه‌ای ژرف‌تر و رازپوشیده‌تر^۳ به زبان آمده است: در این سروده مسیح، که در این جا او را «طبیعتی دیگر» است، برادر هراکلس^۴ و دیونوسوس^۵ نامیده می‌شود به طوری که در این جا تمام تقدیر مغرب‌زمین از همایش^۶ هنوز بیان نشده خود خبر می‌دهد؛ همایشی که از آن مغرب‌زمین به تنهایی با عزم‌های آینده رویاروی تواند گشت – چه بسا تا به طرزی کاملاً دیگر مغرب‌زمین به مشرق‌زمین [سرزمین بامداد] دگرگون گردد.^۷

ابرانسان دگردیسی و بدین‌سان طرد انسان تاکنونی است. هم از این رو، چهره‌هایی که در مسیر تاریخ جاری در صحنه علنی و همگانی ظاهر می‌شوند حتی الامکان از سرشت ابرانسان به دورند.

1. der Verklärer des Daseins

2. Caesar mit der Seele Christi

3. geheim

۴. Heracles از قهرمانان اساطیری یونان است که هرکول شکل لاتینی شده آن است. وی مظهر قدرت جسمانی است. نوشته‌اند که نام اصلی او Alcide بوده و به سبب مأموریت‌هایی که همراه او واگذار کرده است بعدها هراکلس، به معنای پیروزی هرا، نام گرفته است. در باره زادنامه و نسب‌نامه وی روایات متنوعی وجود دارد که بازگفت آن‌ها در این وجیزه نمی‌گنجد. – م.

۵. Dionysus یا باکوس خدای مستی و شور و سماع است که معمولاً او را در تقابل با آپولون خدای الهام و هنر و موسیقی قرار می‌دهند. – م.

6. Versammlung

۷. نویسندگان Abendland را به معنای لغوی آن یعنی سرزمین غروب یا مغرب به کار می‌برد و Land eines Morgens (سرزمین بامداد) را در مقابل آن می‌سازد. چون اشاره به طلوع خورشید در این استعاره است آن را به «مشرق‌زمین» ترجمه کرده‌ایم. – م.

در راهی که در این درسگفتارها می‌پیماییم همین قدر می‌توانیم گرتته‌وار رگه‌هایی از سرشت ذاتی ابرانسان را نشان دهیم. آن هم تنها با این قصد غالب که از فاحش‌ترین کژفهمی‌ها و ایستارهای نادرست در مواجهه با تفکر نیچه حذر کنیم و آن منظرهایی را نشان دهیم که از آن‌ها می‌توان برای برداشتن نخستین گام‌ها در راه محاجّه با نیچه مهیا شد.

تفکر امروزی، اگر بتوان تفکرش نامید، فاقد کمابیش همه آن چیزهایی است که تفسیر هیئت زرتشت نیچه لازم دارد. محاجّه با آموزه‌های متافیزیکی بنیادین نیچه که جای خود دارد، هرچند این دو تکلیف در اصل یک چیزند. هم از این رو، اولین دریافت از نوشته‌های نیچه که به آسانی برای مراحل بعدی تعیین‌کننده می‌ماند اگر بدون آمادگی رخ دهد با مشکلاتی غلبه‌ناپذیر مواجه می‌شود. به ویژه آن که هنگام خواندن چنین گفت زرتشت این تمایل بسیار غالب می‌گردد که خواننده بر حسب تصوراتی که نادانسته از سوی خود همراه خوانش می‌کند، خواننده‌های خود را دریابد و در بوتهٔ داوری نهد. چنین خطری به ویژه برای ما خطیرتر است از آن رو که فاصلهٔ ما از زمان نوشته شدن و انتشار نوشته‌های نیچه فاصله‌ای است بس نزدیک و مخصوصاً از آن رو که نقش تعیین‌کنندهٔ زبان این نوشته‌ها در سخن گفتن امروز ما قوی‌تر از آنی است که می‌پنداریم. منتها هر قدر که متفکری از حیث زمانی به ما نزدیک‌تر و کمابیش با ما معاصرتر باشد، راه رهیافت به اندیشه‌های او دورتر و امکان طفره رفتن از این راه دراز کم‌تر است. این را نیز نخست باید بیاموزیم که کتابی چون چنین گفت زرتشت نیچه را با همان شیوهٔ سختگیرانه‌ای بخوانیم که رساله‌ای از ارسطو را می‌خوانیم؛ اگر توجه کنید می‌گوییم به همان شیوه نه به شیوه‌ای یکسان.^۱ زیرا برای تفسیر نوشته‌های متفکران یا حتی برای تفسیر اثری واحد از یک نویسنده هیچ شاکلهٔ کلی‌ای که بتواند به طور ماشینی در

۱. در قسمت دوم نیز نویسنده میان *das selbe* (همان) و *gleich* (یکسان) فرق قائل می‌شود، هرچند در تداول زبان این دو به جای هم به کار می‌روند. — م.

همه جا میزان‌شدنی و قابل‌اتکا باشد وجود ندارد. بدین‌سان مکالمه‌ای از افلاطون مثلاً فایدروس^۱ ممکن است بر حسب قلمروها، نگرسوها، امور متنازع^۲ فیه^۳ و گستره‌هایی که کلاً متفاوتند تفسیر گردد. این امری که قابلیت معانی متکثر دارد نمی‌تواند ایرادی بر اتقان^۴ آنچه در اندیشه نهشته است باشد. چه، همه اندیشیده‌های یک اندیشه اساسی بر کثرت تعبیر گشوده‌اند و البته به دلیل ذات و سرشت خود چنین هستند. چنین نیز نیست که این چندمعنایی^۴ صرفاً پسمانده‌های تک‌معنایی صوری - منطقی هنوز به دست نامده‌ای باشد که در جستجوی آن تلاش کرده اما به آن نرسیده‌ایم. برعکس، چندمعنایی همان عنصری است که هر تفکری برای آن که تفکری متقن باشد، باید در آن به جنبش اندر باشد. به زبان تمثیل می‌توان گفت: ژرفاها و پهنه‌های آب‌ها، مناطق آب جاری و آب راکد، گرما و سطوح گرم و سرد آب در حکم عنصر جنبندگی بسیارگانه یک ماهی هستند. ماهی اگر از پُرآبری و کمال عنصر خود محروم شود، اگر به روی ماسه خشک کشیده شود، تنها می‌تواند دست و پا زند، تفلا کند، به خود پیچد و هلاک شود. هم از این رو، باید هماره و در هر مورد تفکر و اندیشیده‌های آن را در عنصر چندمعنایی آن جستجو کنیم، ورنه همه چیز بر ما فرو بسته می‌ماند. به همین منوال، چنان‌که بسی به کزات و به سهولت پیش می‌آید، اگر یکی از مکالمه‌های افلاطون را برگیریم و با سنجه تصورات حاصل از عقل سلیم «درونمایه» آن را جستجو کنیم و در باره‌اش داوری کنیم، کارمان به عجیب‌ترین پندارها می‌کشد و سرانجام به این داوری می‌رسیم که افلاطون می‌باید یکی از پریشان‌مغزان بزرگ بوده باشد، زیرا بر ما قطعی می‌گردد - و این قطعیت چندان نادرست نیز نیست - که حتی یک مکالمه افلاطون را نمی‌توان یافت که دارای ما حاصل

1. Phaidros

2. Fraglichkeit

3. die Strenge / the strictness

4. Mehrdeutigkeit

و نتیجه‌ای دسترس‌پذیر و بی‌ابهام [یا تک‌دلالتی] باشد چندان که برای عقل سلیم، به قول معروف، چیز مشت پرکنی داشته باشد. انگار این عقل سلیم، این واپسین گریزگاه آنان که بنا به طبع خود به تفکر رشک می‌ورزند، انگار این عقل سلیمی که سلامتش در گرو ایمنی‌اش از ابتلا به هرگونه پرسش‌انگیزی است اصلاً ممکن است حتی یک بار چیزی را آغازیده یا هرگز به چیزی از آغازش اندیشیده باشد.

مکالمه افلاطون نه تنها برای اخلاف او و نه تنها برای دریافت‌های متغیری که از این اخلاف سر می‌زنند تمامی‌ناپذیر^۱ است بل فی‌نفسه و بنا به ذات خود نیز هرگز به انتها نمی‌رسد. ولیکن این نشانه ماندگار انسان خلاق است که البته تنها بر آنانی ارزانی می‌شود که می‌توانند حرمت نهند.

چون به این امر در مناسبت با نیچه اندیشه کنیم، ممکن است بر این گمان رویم که شیوه‌تصوری [یا باز نمودی] واپسین انسان هرگز کم‌ترین خویشی و تناسبی با تأمل آزادانه در این باره که نیچه با نام «ابرانسان» به چه می‌اندیشیده است ندارد.

ابرانسان بدو^۲ فراشونده [یا فرارونده] ای است؛ هم از این رو، پیش از هر

۱. واژه *unausschöpfbar* (تمامی‌ناپذیر) برگرفته از فعل *ausschöpfen* به معنای خالی کردن آب مثلاً چاه یا تا قطره آخر و تا ته چیزی را درآوردن و استفاده کردن است. «تمامی‌ناپذیر» در این جا همان است که در زبان عامیانه‌تر «ته‌نکشیدنی» خوانده می‌شود. به دنبال این واژه، واژه لفظاً همگن *Schöpferisch* به معنای «خلاق» می‌آید. می‌نماید که این جناس، برای رساندن دریافتی خاص از آفرینندگی و خلاقیت است. در این جا خلاقیت آفرینش چیزی بی‌سابقه یا جعل خیالی چیزی نیست. خلاقیت در کار و اثری است که خالق آن مرده اما خود منشأ اندیشه‌ها، تفسیرها، دریافت‌ها و دلالت‌هایی است که وفور، کثرت و تغیر آن‌ها فی حد ذاته ته‌نکشیدنی است. استعاره چاهی که آب آن تمام‌ناشدنی است در واژه *ausschöpfen* نهشته است. بدین منوال چراغ راهنمایی نه خودش و نه مخترعش نشانی از خلاقیت ندارند، چون نشانه‌ای تک‌مدلولی است. در عین حال، این آموزه فتواگونه به این بحث نشانه‌شناسان که رهیافت از چندمعنایی به تک‌معنایی درست است یا نادرست، یا حتی به بحث نشانه در هستی و زمان ربطی ندارد. هایدگر در این جا صرفاً خلاقیت انسانی را توصیف می‌کند. این خلاقیت متمرکز بر کار است نه کارآفرین، و دقیقاً در کثرت ذاتی دلالت‌پذیری کار یا اثر است. - م.

چیز وقتی چیزی از ذات او عیان می‌شود که دو جنبه‌ای را که به فراگذار او تعلق دارند اجمالاً پی‌گیریم.

فراگذار از کجا می‌آید و به کجا می‌رود؟

ابرانسان از انسان تاکنونی فرا می‌شود و بدین سان از او دور می‌گردد. چه نوع انسانی است آن که فراشونده پس پشتش می‌نهد؟ نیچه انسان تاکنونی را با نام و نشان واپسین انسان مشخص می‌کند. «واپسین» بودن هیئت و شکل انسانی است که بلافاصله پیش از ظهور ابرانسان می‌آید. از این رو، واپسین انسان آن سان که هست تنها و در وهله نخست از روی هیئت ابرانسان عیان می‌شود. با این همه، مادام که ابرانسان را در جایگاه‌های افکار عمومی از دور هدایت شده یا در بازارهای بورس مشغله فرهنگ یعنی در جاهایی می‌جویم که اداره ساز و کارها یکسره به دست واپسین انسان است، هرگز ابرانسان را نخواهیم یافت. ابرانسان هرگز نه در جلوه‌فروشی پرقیل و قال آنان که علی‌الظاهر قدرتمندان نامیده می‌شوند ظاهر می‌شود و نه در جلسات خوش‌آراسته دولتمردان. به همین منوال، ظهور ابرانسان از دسترس دورنگاران تلویزیونی و گزارشگران رادیویی که حوادث را حتی قبل از رخ دادن آنها برای افکار عمومی در میان، یعنی فرایش، می‌نهند^۱ بیرون است. این انواع بازنموده‌های خوش‌ساخته و خوش‌آراسته‌ای که مکانیسم آنها مدام پالایش‌یافته‌تر می‌شود آنچه را واقعاً هست کژنموده می‌کنند.^۲ این

1. zu-stellen, d.h. vor-stellen

۲. در این جمله نویسنده می‌رساند که در ساز و کار اطلاع‌رسانی رادیویی و تلویزیونی Vorstellen به Verstellen تبدیل می‌شود. هم از این رو، در این جمله اولی را به مفهوم بازنموده و دومی را به مفهوم کژنموده گرفته‌ایم. Verstellung یا کژنمایی با تلبیس در هستی و زمان از انواع استتار یا پوشش است. این انواع عبارتند از اختفا، دفن‌شدگی و کژنمودگی. در اختفا چیزی که هنوز کشف نشده مستور است و امکان پرده‌برداری از آن منتفی نیست. در دفن‌شدگی چیزی که زمانی کشف شده، به تدریج پوشیده، و سرانجام به کلی زایل شده است. کژنمودگی اما همان تلبیس، پوشیدن جامه مبدل و نوعی قلب صورت است. به دیگر سخن در Ver-stellen پیشوند Ver افاده معنای جابه‌جایی می‌کند: چیزی نه آن گونه که هست بل همچون چیزی دیگر می‌نماید. - م.

کژنمایی بر سبیل تصادف رخ نمی‌دهد، بل بر اساس اصل شیوه جاری و مستولیِ باز نمود حادث می‌گردد. این نوع باز نمود کژنما^۱ همواره از جانبداری عقل سلیم بهره‌مند است. آن کس که امروزه در همه حیطه‌ها از جمله در مشغله ادبیات به قدر نیاز قابل سفارش و دم دست است همان «آدم کوچه بازاری»^۲ آشناست. در قبال این باز نمودی که از نوع کژنماست، تفکر در وضعیتی متعارض درجا می‌زند. نیچه به روشنی بر این وضعیت واقف بود. از یک سو، وقتی این باز نمودها و پنداشته‌های معمول و مأنوس می‌خواهند خود را در مقام محکمه اندیشه‌ها بنشانند، باید بر سرشان فریاد کشید تا مگر انسان‌ها بیدار شوند. از دیگر سو، تفکر هرگز نمی‌تواند اندیشیده‌های خود را با فریاد بیان کند. هم از این رو، در کنار کلامی که پیش از این در باب فریاد زدن و فروکوفتن گوش‌ها نقل شد، کلماتی دیگر از نیچه را نیز باید افزود: «خاموش‌ترین کلماتند که طوفان‌زاینند. اندیشه‌هایی که چون کبوتران گام برمی‌دارند جهان را رهبرند» (چنین گفت زرتشت، بخش دوم، خاموش‌ترین ساعت).

بنابراین، نیچه پس از زرتشت هرگز اندیشه‌های راستین خود را – آنچه به سادگی نادیده‌اش می‌نهییم – منتشر نکرده است. نوشته‌های پس از زرتشت همه نوشته‌های جدلی^۳ هستند؛ آن‌ها فریادهای بلندند. تنها از طریق آثار منتشر شده بعد از مرگ، که عمدتاً نارسا و نابسنده‌اند، اندیشه‌های راستین نیچه شناخته شدند.

از همه آنچه در این جا اجمالاً به آن اشاره شد باید روشن شده باشد که نیچه را سرسری نمی‌توان خواند. باید روشن شده باشد که هر یک از نوشته‌های نیچه خصلت و مرزهای خاص خود دارند. مهم‌تر از این همه، باید روشن شده باشد که [درک] زبده کار فکری نیچه که در ماترک منتشر نشده

1. verstellendes Vorstellens

2. Mann von der Strasse

3. Streitschriften

در زمان حیات وی مضمون است، اموری را می طلبد که ما هنوز از عهده آنها بر نمی آییم. هم از این رو مصلحت دید من آن است که عجالتاً خوانش نیچه را به تعویق افکنید و ابتدا ده یا پانزده سالی به مطالعه ارسطو بپردازید. چگونه وصف می کند نیچه آن انسانی را که فراشونده از او فرامی گذرد؟ زرتشت در پیش - گفتار خود چنین گوید: «بنگرید! من به شما واپسین انسان را نشان می دهم.»

۷

اینک خوب گوش می‌سپاریم: «واپسین انسان را درازترین عمر است.» این گویای چیست؟ این می‌گوید: نه چنین است که ما با سلطهٔ اکنون فرا رسیدهٔ واپسین انسان درست در آستانهٔ پایانی باشیم یا درست در شرف گونه‌ای آخرالزمان،^۱ بل، برعکس، این واپسین انسان را یارای دوامی است طرفه و عجیب. سبب چیست؟ سبب جز نوع ذات واپسین انسان نیست، نوعی که همزمان هر چیزی را به لحاظ آن گونه و آن شیوه‌ای که هست و به لحاظ آن گونه و آن شیوه‌ای که هستند محسوب می‌شود تعیین می‌کند.

این نوع ذات^۲ برای animal rationale [حیوان خردورز] متکی بر طریقی است که بر حسب آن او هر آنچه را هست همچون برابریستاهای^۳ خود و همچون برابریستاهای [یا وضعیت‌ها]^۴ خاص خود می‌ایستاند،^۵ فرایش خویش می‌نهد^۶ و خود را با این فرایش نهاده‌ها،^۷ که به منزلهٔ فراگردایستاهای

1. eine Endzeit

2. Wesensart

3. Gegenstände

4. Zustände

5. zum Stehen bringt

6. vor sich stellt

7. dieses Gestellte

فراگیرنده [یا وضعیت‌های پیرامونی]^۱ خاص خودش هستند هم‌نهاد^۲ [یا میزان] می‌کند.^۳ و اما کدام است نوع تصوراتی [یا بازنمودهایی] که واپسین انسان در آن‌ها به جنبش اندر است؟ البته نیچه در باره این نوع تصورات به روشنی سخن می‌گوید، اما گفته خود را در جهت پرسشی که ما هم‌اکنون مطرح می‌کنیم شرح و تفصیل نمی‌دهد. کدام است آن نوع تصویری که واپسین انسان‌ها در آن موقف دارند؟ واپسین انسان‌ها چشمک می‌زنند. این یعنی چه؟ «چشمک‌زنی» با سوسو زدن، درخشیدن و تابیدن مرتبط است.^۴ چشمک‌زنی – این یعنی: القاه^۵ و احاله^۶ تابش و جلوه فریبنده‌ای که سپس بر جلوه فریبنده^۷ آن به عنوان آنچه معتبر است اجماع می‌شود و این اجماع هر آینه همراه است با تفاهمی متقابل، ناگویا و ناگفته که بر وفق آن آنچه احاله

1. umfassende Umstände

2. einstellt

۳. این جملات با توجه به کلمات داخل قلاب در واقع به دو صورت ترجمه شده‌اند. نویسنده در این جمله با چیره‌دستی چهار کلمه از تصریفات *stehen* یا *stand* (ایستادن یا استادن) و سه کلمه از تصریفات *stellen* (نهادن یا نهشتن) را به کار می‌برد. این کلمات معنایی لفظ به لفظ و معنایی متداول دارند که خواننده آلمانی خودبخود متوجه آن‌ها می‌شود. در ترجمه فارسی هر جا که معنای لفظی و متداول فرق می‌کرده‌اند معنای متداول را در قلاب آورده‌ایم. دلیل آن نیز خواست خود متن است. توالی واژه‌های هم‌خانواده می‌رساند که نویسنده خواسته است توجه خواننده را به اشتراک لفظی نیز جلب کند. این صرفاً بازی لفظی نیست. نویسنده به ما می‌گوید که ابژه یعنی آنچه برابر خود می‌ایستایم، وضعیت واقعی یعنی آنچه بر یا به سوی آن ایستاده‌ایم، و بود یا بودش یا ذات واپسین انسان آن است که موجودات را خود فرایش خود می‌نهد و می‌ایستاند و خود را با آن‌ها وفق می‌دهد. همه این‌ها تفسیری در باره *Vorstellung* (تصور، بازنمود یا فرایش نهشت) است که مرکز این نوع یا شیوه هستی است. – م.

۴. *Blink* به معنای «چشمک» با *blenchen* در انگلیسی میانه به معنای «فریب دادن» و با *blenken* و *blinken* به معنای «تلاؤ» و «برق زدن» هم‌ریشه است. واژه آخر در این جمله *Scheinen* علاوه بر «تابیدن» به معنای «نمودن» و «جلوه فریبنده ظاهر» نیز هست. – م.

5. zusprielen

۶. *zustellen* در عین حال یعنی مسدود کردن و پوشاندن. – م.

7. Anschein

شده یکسره نباید پی‌گیری شود.^۱ چشمک‌زنی یعنی: احاله^۲ به اجماع رسیده و سرانجام از اجماع بی‌نیاز شده رویه و جلونمای ابژکتیو [یا برابرایستایی] و وضعیت [یا برایستایی] همه آنچه به عنوان امر منحصرأ معتبر و رایج به مدد آن هر چیزی اجرا و ارزیابی می‌شود.

۱. در واقع، نویسنده چشمک‌زنی را با توسل به واژه‌هایی معنا می‌کند که در حیطه معنایی نمود، ظهور و تلاؤی قرار می‌گیرند که در عین حال چیزی فریبنده را جلوه‌گر می‌سازند. با توجه به این که نیچه زبان‌شناسی خیره بوده است، بعید نیست که این دلالت‌ها منظور نظر او بوده باشد. - م.

۲. در اصل Sich-zu-stellen به معنای لفظی «خود را - به سوی - نهادن». می‌نماید که معانی مختلف این واژه منظور نظر نویسنده است، گسیل داشتن خود یا خوداحاله‌کردنی که خود را نمی‌گشاید بلکه فرومی‌بندد و می‌پوشاند. در فارسی این معانی در واژه خودنمایی و تظاهر مندرج است، زیرا خودنمایی معمولاً خودپوشانی نیز هست. این توضیح از آن روست که به راستی انتقال همه دلالت‌های Zu-stellen حتی به انگلیسی نیز دشوار است، تا چه رسد به فارسی. - م.

گذار از درسگفتار ۷ به ۸

یافتن و گم کردن آنچه نیچه به آن می‌اندیشید به یکسان دشوار است. این دشواری را در اندک ساعات این درسگفتارها رفع نمی‌توان کرد. لیکن به آن می‌توان اشارتی کرد. در واقع این اشارت ضروری است حتی اگر تنها از آن رو چنین باشد که ما امروزیان به آنچه دستیافت به متفکری چون نیچه می‌طلبید، در عین فاصله زمانی نزدیکی که با ما دارد، چندان نزدیک و مانوس نباشیم. لیکن تأملاتی که از پی می‌آیند به طور کلی ما را به راه فرادش^۱ تفکر می‌رسانند. در پیش گرفتن راه فرادش تفکر بهترین و در اصل یگانه راه رهیافت به اخبار و اطلاعات است. اما این راهی است که پیمودنش تقریباً صرف عمر می‌طلبید. اندیشه متفکران در کتاب‌ها مکتوب شده است. کتاب کتاب است. تنها فرقی که شاید برای کتاب‌های فلسفی قائل باشیم دشوار بودن مطالعه آنهاست. اما مخصوصاً وقتی کتابی «کتابی برای همه و هیچ کس» محسوب می‌شود، این کتاب دیگر همسان با هر کتاب دیگری نیست، و این چیزی است که منظور نظر ماست. زیرا گریزناپذیری این امر به قوت خود باقی است که ما نمی‌توانیم نیچه را به معنای قبلاً توصیف شده گم کنیم و از

1. Überlieferung

دست نهمیم مگر آن که بدو او را یافته و دریافته باشیم، از چه رو گریزناپذیر؟ از آن رو که آنچه در تفکر نیچه به زبان می آید آنی است که اکنون هست، لیکن این زبان چنان است که فرادش دو هزارساله متافیزیک غرب را نیز در بیان می آورد. این زبان همان است که همه ما به آن سخن می گوئیم، و اروپا به آن سخن می گوید، هر چند اصل آن نه فقط یک بار بل بیش از یک بار به صورت دیگری برگردانده شده، ساییده و فرسوده شده، بی ژرفا و سطحی شده، مستعمل و نخ نما شده، و از بن و پس زمینه خود بریده و دور گشته است. در زبان امروز ما افلاطون و ارسطو هنوز سخن می گویند. هنوز پارمنیدس و هراکلیتوس در حیطة تصور [یا باز نمود] ما تفکر می کنند. منتها استنادی که به آگاهی تاریخی مدرن می شود از ما می طلبد که این اشخاص را متعلق به موزه تاریخ اندیشه انگاریم و آنان را چون چیزهایی جا بزیم که به یاری معلومات فضلا گهگاه می توان آن ها را در معرض نمایش نهاد. چون ما چندان که باید نمی دانیم که ذات زبان در کجا نهشته است، پس طبعاً بر این باور می رویم که مثلاً موتورسیکلت ما که آن بیرون در پارکینگ پشت دانشگاه متوقف است از تفکر افلاطون در باب *ἰδέα*^۱ یا از تفکر ارسطو در باره *ἐνέργεια*^۲ واقعی تر است، تفکراتی که هنوز هم در هر مفهومی از مفاهیم علوم امروزی و نه تنها در علوم بل در جاهای دیگر نیز با ما سخن می گویند و بر ما ادعا دارند بی آن که ما خود به این رابطه نه چندان اندیشیده توجه داشته باشیم. مردم هنوز هم بر این باورند که فراداده های فرادش^۳ به راستی اموری سپری گشته و صرفاً موضوعی برای آگاهی تاریخی اند. مردم هنوز که هنوز است می پندارند که فراداده فرادش آنی است که در واقع ما در پشت سر خود داریم، در حالی که

1. idea (ایده)

2. energeia (انرگیا)

۳. *das Überlieferte* لفظاً نیز به معنای «احاله شده»، «حواله شده» و «فراداده شده» است، همچنان که *Überlieferung* و همچنین معادل لاتینی الاصل آن یعنی *tradition* نه به معنای «سنت» بل به معنای «فرادش» است. ریشه لاتینی این واژه *traditio* به معنای انتقال دادن، تسلیم کردن و تحویل دادن است. سنت به معنای «روش» لفظاً ربطی به این واژه ندارد. — م.

فرا دادهٔ فراداهش به سوی ما می‌آید، زیرا ما سپرده شده^۱ و احاله شده^۲ به آنیم.^۳ دیدگاهی که فراداهش و روند تاریخ را صرفاً همچون امری تاریخی^۴ می‌بیند متعلق است به آن گونه خودفریبی دامن‌گستری که تا وقتی هنوز به راستی فکر نمی‌کنیم، باید در بند آن پابسته مانیم. این خودفریبی راجع به تاریخ ما را از شنود زبان متفکران بازمی‌دارد. ما در قبال این زبان دچار کژشنوی می‌شویم، زیرا این زبان را صرفاً همچون بیان و اظهاری که از دیدگاه‌های فیلسوفان خبر می‌دهد می‌انگاریم. لیکن زبان متفکران از آنچه هست سخن می‌گوید. شنود این زبان به هیچ وجه آسان نیست. پیش‌فرض چنین شنودی چیزی است که ما تنها در لحظات نادری برای آن کفایت داریم و آن پذیرش و بزرگداشت^۵ است. این پذیرش و بزرگداشت نهشته در آن است که بگذاریم اندیشه هر متفکری همچون چیزی یگانه، نامکرر و تمامی‌ناپذیر به سویمان آید و البته بدان سان که نااندیشیده^۶ نهفته در اندیشیده او ما را به حیرت اندر افکند. نااندیشیده یک تفکر کمداشتی نیست که آن تفکر به آن مبتلا باشد. نا - اندیشیده هماره فقط به منزله نا - اندیشیده است.^۷ تفکر هرچه سرآغازین‌تر باشد، نااندیشیده‌اش نیز غنی‌تر خواهد بود.

1. ausgeliefert

2. geschickt

۳. در واقع نویسنده فراداهش را به تقدیر جمعی یا *Geschick* مرتبط می‌کند. فراداهش تقدیر تاریخی ماست و در نهایت گذشته حاضر در حال است، و البته زبان روشن‌ترین گواه این امر است. - م.

۴. در غالب موارد واژه *Historie* به نزد هایدگر همان علم تاریخ و روایت امر گذشته است. در مقابل واژه آلمانی *Geschichte* به معنای تاریخی است که در حال حاضر است و با *Geschick* یا تقدیر همبسته است. «دیدگاه صرفاً تاریخی» در این جمله یعنی دیدگاهی که گذشته را سپری شده و صرفاً مربوط به گذشته می‌داند. - م.

6. das Ungedachte

7. Das *Un - Gedachte* ist je nur als das *Un - gedachte*

در جمله بالا واژه «نا - اندیشیده» ابتدا با تأکید بر «نا» و بار دوم با تأکید بر «اندیشیده» می‌آید. اما نکته‌ای که در ترجمه قابل انتقال نبود آن است که خود واژه «اندیشیده» نیز ابتدا به صورت *Gedachte* یعنی با حرف بزرگ و سپس به صورت *gedachte* یعنی با حرف کوچک می‌آید. به

نااندیشیده والاترین عطیه‌ای است که تفکری می‌تواند عطا کند. اما بر حسب بداهت متعلق به عقل سلیم نااندیشیده یک تفکر صرفاً و منحصرأ امری نافهمیدنی است و نافهمیدنی نیز باقی می‌ماند. در عین حال امر نافهمیدنی هرگز سبب نمی‌شود که فهم شایع نسبت به امکانات فهم خودش ظنین شود و به حدود این امکانات توجه کند. امر نافهمیدنی به چشم فهم شایع همواره صرفاً به صورت امری زنده باقی می‌ماند - فهم شایع را همین دلیل بس که اکنون بر او امری ناحقیقی با ظاهری ساختگی زورآور شده است؛ چه، او از زهدان مادر همه چیز فهم زاده شده است. آنچه عقل سلیم به غایت از آن عاجز است پذیرش و بزرگداشت است، زیرا پذیرش و بزرگداشت این آمادگی را می‌طلبد که از طریق نااندیشیده تفکر متفکر بگذاریم تا کوشش‌های فکری خودمان هر دم از نو سرنگون گردد. کانت، که نیک بر این امر واقف بود، در این مورد اصطلاح «نگونساری» را به کار برده است. اما تنها کسی می‌تواند نگونسار شود که ایستاده باشد و ایستاده ره سپرد و ره‌سپران در راه بماند. این راه خود به گفت و شنود با متفکران می‌رسد. لیکن در این جا ضرورتی ندارد که این گفت و شنود از حیث تاریخی متصور گردد. مثلاً اگر بنا بود برای فهم تاریخی کانت در باره ارسطو و افلاطون با معیار تاریخ فلسفه نمره و درجه بدهیم درجه کانت چیزی چون «کاملاً ناکافی»^۱ می‌بود. با این

→ لحاظ گرامری، این یعنی «اندیشیده» اول اسم و اندیشیده «دوم» صفت است. اسم (Substantiv) متناظر با جوهر در فلسفه است. «جوهر» معادل نه چندان مناسبی برای Substanz یعنی «زیرایستا» است. و این معنایی است پرمدعا که ادعای آن پایه بودن چیزی است که خود بر پایه چیزی غیر از خود نیست، یعنی مفهوم دکارتی جوهر. به هر حال، در این جا محتمل به نظر می‌رسد که نویسنده به Gedachte و ادعای آن نظری منفی داشته باشد، لیکن در مورد gedachte چنین نیست، چرا که در مقام صفت ادعای ناوابستگی و تمامیت ندارد و خود را از «نا» جدا نمی‌کند. - م.

۱. در آلمان برای احراز درجات تحصیلی و مشاغلی چون دبیری و معلمی مراحل بسیار دشواری باید طی شود. معمولاً نمره مرحله آخر از ۱ تا ۶ است. völlig ungenügend (کاملاً ناکافی) پایین‌ترین نمره است. - م.

همه، کانت و تنها کانت بود که خلاقانه آموزه‌های افلاطونی را دگر دیس ساخت. البته برای گفت و شنود با متفکران یک چیز ضروری است: روشن بودن نوع و شیوه مواجهه ما با متفکران. در این جا اساساً تنها دو امکان وجود دارد: یکی به پیشباز مواجهه با آن‌ها رفتن و دو دیگر به راه مقابله با آن‌ها رفتن. اگر بخواهیم به پیشباز مواجهه با تفکر متفکری رویم، باید بزرگی کار او را بزرگ‌تر کنیم. در این صورت، به نااندیشیده تفکر او ره می‌بریم. اگر بخواهیم صرفاً به راه مقابله با تفکر متفکری رویم، می‌باید از طریق همین خواست پیشاپیش بزرگی کار متفکر را کوچک کرده باشیم. در این صورت، تفکر آن متفکر را به امر بدیهی و پیش‌پاافتاده‌ای در حیطه همان پرمدعایی و بهتردانی^۱ خودمان تبدیل می‌کنیم. توفیری نمی‌کند که در ضمن تأکید کنیم که با این همه کانت متفکر به غایت برجسته‌ای بوده است. چنین مجیزگویی‌های از پایین به بالایی همواره چیزی جز اهانت نیست.

ما می‌توانستیم ترندهای عقل سلیم را به خود آن وانهیم. اما به این شرط که سخت‌سری آن هر دم از نو حتی در آن جا که اهتمام ما چشم‌پوشی از معیار گرفتن امر بدیهی در تفکر است در میان خود ما رخنه نمی‌خواست کرد. ما می‌توانستیم سماجت عقل سلیم را نادیده گیریم اگر این عقل خودش به ویژه آن جا که سخن از نیچه می‌رود در میان ما رحل نمی‌افکند. چرا می‌گوییم به ویژه نیچه؟ چون آنچه نیچه در معرض اندیشه ما می‌نهد در عین بسیاری از مبالغه‌ها و کنایات تاریک آن، حتی در کتاب چنین گفت زرتشت و حتی در مناسبت با آموزه ابرانسان در مقیاسی گسترده خود را چنان می‌نماید که گویی کاملاً مفهوم و بدیهی است، و حال آن‌که این پنداری بیش نیست؛ زیرا آموزه ابرانسان، که بنا به سرشت خود نمی‌تواند گونه‌ای انسان‌شناسی باشد، چون هر آموزه متافیزیکی دیگری، به حیطه آموزه‌های بنیادین متافیزیک، به آموزه

1. Besserwissen

هستی هستندگان، تعلق دارد. در این صورت، این پرسش ممکن است مطرح شود که پس چرا ما شرح و بیان آموزه ابرانسان نیچه را بی‌درنگ از نظر به آموزه بنیادین نیچه در باب هستی آغاز نمی‌کنیم. ما به دو دلیل چنین نمی‌کنیم. نخست از آن رو که خود نیچه آموزه بنیادین متافیزیکی‌اش، یعنی آموزه‌اش در باب هستی هستندگان را از طریق آموزه ابرانسان عرضه می‌کند و این عرضه‌داشت متناسب با ره‌سویه^۱ بی‌ابهام و تک‌مدلول مجموعه متافیزیک مدرن است؛ و دوم از آن رو که ما امروزیان در عین همه دل‌بستگی به متافیزیک و هستی‌شناسی دیگر به آسانی از عهده این امر بر نمی‌آیم که پرسش در باب هستی هستندگان را به درستی مطرح کنیم. در این جا به درستی پرسیدن یعنی طرح پرسش به نحوی که این پرسیدن ذات ما را به طریقی محل پرسش قرار دهد که این ذات بنا به نسبت آن با هستی، درخور پرسش و بنابراین بر هستی مفتوح گردد.

اکنون می‌توان به پرسشی که چندین بار در باره این درسگفتارها مطرح شده است پاسخ گفت. وقتی به خود جرئت می‌دهیم که در ضمن اشاره به راه تفکر نیچه آموزه ابرانسان او را برگزینیم، به هیچ وجه آهنگ این کوشش نداریم که متافیزیک نیچه را در گونه‌ای آموزه راجع به انسان‌بودگی یا در گونه‌ای «انسان‌شناسی اگزیستانسیال» چنان دگرگونه تعبیر و مستحیل کنیم که گویی نیچه تنها در باره انسان پرس و جو کرده است و در متن این پرس و جو تنها جسته‌گریخته و گاه‌گاه دری نیز به روی پرسش در باب هستی هستندگان گشوده است. برعکس، در شرح و بیان آموزه نیچه در باب هستی هستندگان مقصدی که فرادید ماست هرگز نمی‌تواند این باشد که آموزه ابرانسان وی را به مثابه امری حاشیه‌ای بررسییم یا اصلاً این آموزه را به عنوان موضعی که

نیچه احتمالاً از آن دست کشیده است کنار نهیم. به زبان شاکله‌پردازانه^۱ می‌توان گفت:

هر آموزه فلسفی ای یا، به دیگر سخن، هر آموزه متفکرانه‌ای به تنهایی در خودش^۲ [یا فی نفسه] آموزه‌ای است در باب هستی‌هستندگان. هر آموزه‌ای در باب هستی به تنهایی در خودش [فی نفسه] آموزه‌ای است در باب ذات انسان. اما هیچ کدام از این دو آموزه هرگز با پشت و رو کردن صرف آن دیگری فرادست نمی‌آید. این که چرا چنین است و این که کلاً نسبت میان ذات انسان و هستی‌هستندگان در کجا نهفته است همان پرسش یگانه‌ای است که تفکر فراداده باید در وهله نخست با آن فرارو گردد. این پرسشی است که حتی نیچه نیز با آن بیگانه می‌ماند. اما این پرسش از جمله مشکلاتی است که معماگونه و فهم‌ناپذیر می‌نماید، و این در حقیقت تنها از آن روست که با طرح ظاهراً درست این پرسش آن را از بن و بنیاد آشفته و مشتبه می‌کنیم. ما در باب نسبت ذات انسان و هستی‌هستندگان پرسش می‌کنیم. اما - به محض این که من از سر تفکر می‌گویم «ذات انسان» - همزمان از نسبت با هستی نیز سخن گفته‌ام. بر همین قیاس، به محض این که از سر تفکر می‌گویم: هستی‌هستندگان، همزمان نسبت با ذات انسان را نیز نامیده‌ام. چیزی که در هر یک از دو عضو نسبت میان ذات انسان و هستی پیشاپیش نهشته است خود نسبت است. بیان درست مطلب در اصل آن است که در این جا نه اعضای نسبتی در کار است و نه نسبت صرف و لئفسه.^۳ هم از این رو، نسبت نامبرده میان ذات انسان و هستی‌هستندگان به هیچ وجه جایی برای رزمایشی^۴ دیالکتیکی که در آن یک عضو نسبت علیه عضو دیگر بازی را تمام کند باقی نمی‌گذارد. این وضعیت امور - این که در این جا نه تنها هر دیالکتیکی شکست می‌خورد بل این گونه شکست دیگر محلی ندارد - شاید زنده‌ترین امری باشد که عادات

1. schematisch

2. in sich schon

3. Beziehung für sich

4. ein Manöver

تصورپردازی امروزین و بندبازی ناشی از زیرکی و نازک‌بینی آن را به شدت برمی‌آشوبد.

هیچ راهی از راه‌های تفکر، حتی هیچ راهی از راه‌های تفکر متافیزیکی، چنان نیست که از ذات انسان آغاز شود و از این آغازگاه به سوی هستی ادامه یابد یا، برعکس، از هستی آغاز گردد و سپس به سوی انسان برگردد، بلکه هر راهی از راه‌های تفکر همواره پیشاپیش در اندرون نسبت کلی هستی و ذات انسان طی می‌شود؛ در غیر این صورت، آن تفکر اصلاً تفکر نیست. این چیزی است که کهن‌ترین اصول تفکر غربی - اصولی که بعداً در باره آن‌ها بیش‌تر خواهیم شنید - پیشاپیش آن را اظهار کرده‌اند. هم از این رو، راه نیچه نیز از همان آغازش به همین سان مشخص می‌گردد. برای آن که این امر به جای تفصیلات طولانی و وقت‌گیر به نحوی موجز و گویا نشان داده شود، اولین و آخرین جمله «خودزندگی‌نامه»^۱ ای را نقل می‌کنم که نیچه آن را در نوزده سالگی در دوران تحصیلش در شولپفورتا^۱ نوشته است. شولپفورتا، که نزدیک ناومبورگ^۲ در کنار رودخانه زاله^۳ واقع است، یکی از مشهورترین و تأثیرگذارترین مدارس قرن پیش [قرن نوزدهم] بود. دست‌نوشته این خودزندگی‌نامه را در سال ۱۹۳۵ در صندوقچه‌ای در زیرزمین آرشیو نیچه در وایمار یافته‌اند. این زندگی‌نامه به عنوان سرمشقی برای جوانان در سال ۱۹۳۶ در کتابچه‌ای منتشر می‌شود. اکنون مدت‌هاست که نسخه‌های این کتابچه در بازار تمام شده و خود کلاً به دست فراموشی سپرده شده است. نخستین جمله این نوشته که طی آن نیچه زندگی خود را تا آن زمان توصیف می‌کند، چنین است:

من همچون گیاهی نزدیک گورستان، همچون انسانی در کشیش‌خانه‌ای، زاده شدم.

1. Schulpforta

2. Naumburg

3. Saale

و این هم آخرین جمله این خودزندگی نامه:

و بدین سان انسان از میان همه چیزهایی که زمانی او را احاطه کرده بوده‌اند
بالیدن می‌گیرد؛ او را نیازی به پاره کردن زنجیرها نیست – زنجیرها همین که
خدا فرمانشان دهد نامنتظر فرومی‌ریزند؛ و کجاست آن حلقه‌ای که در پایان
هنوز انسان را احاطه کرده است؟ آیا او جهان است؟ آیا او خداست؟

حتی آن نیچه‌ای که بعد از نگونساری‌های بسیار در واپسین سال
آفرینندگی‌اش کتاب هول‌انگیز ضد مسیح^۱ را نوشت، به شرطی که بتوانیم و
بخواهیم آثارش را بخوانیم، هماره همان پرسش را مکرر کرده است. البته
برای شنیدن این پرسش، برای نزدیک شدن به راه تفکر نیچه، پذیرش و
بزرگداشت لازم است. پذیرش و بزرگداشت همسازی و موافقت^۲ نیست،
بلکه، برعکس، شرط لازم برای محاجه است. نشانه مشخص راه نیچه نام
«ابرانسان» است.



ابرانسان فرارونده‌ای است که از انسان تاکنونی دور می‌شود، اما به کدام سو؟ انسان تاکنونی واپسین انسان است. اما اگر چنین است که آنچه میان موجود زنده‌ای به نام «انسان» و سایر موجودات زنده زمین از قبیل گیاه و جانور فرق می‌گذارد امر «عقلانی»^۱ است و اگر در عین حال ratio یا دریافت^۲ و محاسبه^۳ در اصل گونه‌ای تصور [یا فرایش نهشت] است، پس نوع ویژه واپسین انسان نیز باید در نوع ویژه تصورش نهشته باشد. نیچه این نوع تصور را چشمک‌زنی می‌نامد بی آن‌که این چشمک‌زنی را در مناسبت بین و گویا با ذات تصور و باز نمود مطرح سازد و بی آن‌که حیطة ذاتی^۴ و مهم‌تر از آن برآمدگاه ذاتی^۵ تصور را پی‌جویی کند. با این همه، ما باید به چشمک‌زنی، یعنی به این نامی که نیچه برای این گونه تصور به کار برده است، مجال دهیم تا بر حسب بافتی که در آن قرار دارد وزن و اهمیت تمام و کمالش را بازیابد. چشمک‌زنی را نباید با نامی یکی کنیم که صرفاً به حسب ظاهر بر پلک‌جنبانی ضمنی و تصادفی‌ای نهاده می‌شود که آدمی از طریق آن در بعضی اوقات خاص به

1. das «Rationale»

3. Verrechnen

5. Wesensherkunft

2. das Vernehmen

4. Wesensbereich

دیگری می‌فهماند که امر گفته شده یا طراحی شده یا به طور کلی آنچه را رخ می‌دهد دیگر به جد نگیرد. چه، این گونه پلک‌جنبانی تنها از آن رو می‌تواند شایع و گسترده شود که هر تصویری پیشاپیش فی‌نفسه دارای خصلت چشمک‌زنی است. تصور [یا فراپیش‌نهشت] بدین سان از هر چیزی تنها جلوه‌ فریبنده‌ پیش‌نما و رونمای آن، جلوه‌ چشمک‌زن و تابنده‌ آن را احاله می‌کند و فراپیش می‌نهد. تنها آنچه بدین سان فراپیش نهاده شده و تنها آنچه بدین سان آماده گشته است معتبر است. این گونه تصور بدو از طریق چشمک‌زدن ایجاد نمی‌شود، بلکه، برعکس، چشمک‌زنی پیامد آن گونه تصویری است که پیشاپیش حاکم بوده است. این تصور کدام است؟ این تصور آن نوع تصویری است که بنیاد متافیزیکی عصری را نقش می‌زند که عصر جدیدش می‌نامند، عصری که اکنون رو به پایان نمی‌رود، بل تازه آغازیدن گرفته است؛ زیرا آن هستی‌ای که بر این عصر ولایت دارد تازه هم اکنون به واشکفتن در کلیت از پیش مقدر هستندگان آغاز کرده است. این بنیاد متافیزیکی عصر جدید را نمی‌توان در چند جمله توصیف کرد. شما را در این باره به سخنرانی‌ای ارجاع می‌دهم که در سال ۱۹۳۸ از همین جایگاه ایراد کرده‌ام و تحت عنوان «عصر تصویر جهان»^۱ در کتاب بیراهه‌ها^۲ (صص ۶۹-۱۰۴) منتشر شده است.

1. Die Zeit des Weltbilds

2. Holzwege (Wrong Paths)

ترجمه انگلیسی عنوان از ایوالد اوزرز است که در صفحه xvi ترجمه انگلیسی زندگینامه معروف هایدگر اثر زافرانسکی آمده است. اما مایکل اینوود نیز در صفحه x واژه‌نامه هایدگر از انتشارات Blackwell این عنوان را با توضیح زیر به انگلیسی برگردانده است:

مجموعه‌ای از woodpath ها: راه‌هایی برای جمع‌آوری چوب از بیشه. بنابراین: راه‌هایی که به جایی نمی‌رسند یا «مسیرهای اشتباه» (wrong tracks).

در اصل کتاب هایدگر توضیحی در باره عنوان آن داده نشده است و ترجمه آن به فارسی دوگانه بوده است: گاه به معنای حقیقی یعنی «راه‌های جنگلی» و «راه‌های گیلی» ترجمه شده و گاه به معنای مجازی یا استعاری یعنی «کوره‌راه‌ها»، «کژراهه‌ها» و مانند این‌ها. به نظر مترجم، معنای مجازی مراد بوده است و مترجمان انگلیسی از جمله اینوود، که هایدگرشناسی دقیق است،

ما خوشبختی را اختراع کرده‌ایم.
چنین گویند واپسین انسان‌ها و همزمان چشمک زنند.

ما به یاری جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و روان‌درمانی و چند ابزار دیگرمان از جمیع جهات اهتمام داریم که عن‌قریب همه انسان‌ها به شیوه‌ای همسان در وضعیتی همسان که خوشبختی همسانی را تأمین می‌کند قرار گیرند و همسانی همه آن‌ها از حیث رفاه تضمین گردد. اما در عین اختراع این خوشبختی انسان‌ها از یک جنگ جهانی به جنگ جهانی دیگری رانده شدند. چشمکی به ملت‌های جهان خبر می‌دهد که صلح کنار نهادن جنگ است، اما در عین حال همان صلحی که کنار نهادن جنگ است با جنگ تضمین‌شدنی است. اما دگرباره نوعی تعرض صلح‌جویانه علیه این صلح جنگی آغازیدن می‌گیرد که به حملات آن مشکل‌بتوان نام و نشانی صلح‌آمیز داد. جنگ: تضمین صلح؛ اما صلح: کنار نهادن جنگ. چگونه صلح بناست با آنچه کنارش می‌نهد تضمین گردد؟ در این جای یک کار از پایه و اساس می‌لنگد یا شاید اصلاً از اول لنگ بوده است. اما در این حین «جنگ» و «صلح» به دو تکه چوب می‌مانند که وحشیان آن‌ها را بر هم می‌سایند تا آتش افروزند. در این حین عرصه جنبش واپسین انسان باید تصویری باشد که از طریق آن بر همه چیز تنها چشمک می‌زند و بر اثر تقدیری هائل که انسان مدرن را از دیدن فراتر از خودش و فراتر از نوع تصوراتش باز می‌دارد تنها می‌تواند چشمک زند. هم از این رو، انسان مدرن از چاره‌ناچاری در حیطه نوع تصوراتش، یعنی در حیطه چشمک‌زدن، صورتی از سنجه‌هایی را می‌جوید که باید نظمی جهانی بیافرینند. این کنگره‌ها و کنفرانس‌ها، این کمیته‌های اصلی و فرعی آیا چیزی جز سازمان‌های چشمک‌زن برای میقات چشمک‌زن بی‌اعتمادی و دام‌گستری هستند؟ درحیطه این تصورات هر تصمیمی بنا به

→ درست تشخیص داده‌اند. همچنین، دریدا این کلمه را با *aporia* متناظر می‌کند؛ یعنی با سردرگمی و بیراهه. -م.

ذات این تصورات از دستیافت به هدف کوتاه دست است. همزمان، آدمی در تنگنای بی‌تصمیمی نمی‌تواند در آرامشی ظاهر فریب و در امنیت مأوا گزیند. در عین حال، بنیاد این از هم گسیختگی آدمی در سایه تقدیر جهانی هائلی مستور می‌ماند. این مستوری نیز خود دگرباره چنان در زیر قدرت شیاع همگانی پوشیده می‌شود که شکاف این از هم گسیختگی، در عین درد بیان‌ناشدنی، در عین تنگ‌دستی و عسرتی که بسیاری از انسان‌ها تحملش می‌کنند، ره به ذات آدمی نمی‌برد. آن دردی نیز که از شکاف آنچه هست برمی‌خیزد به ذات انسانی انسان نمی‌رسد. در نخستین بخش از این درسگفتارها ما از چه سخن گفتیم؟ «بی‌دردانیم و...»

بنا بر آنچه تاکنون گفته‌ایم آیا تواند بود که این تصور چشم‌ک‌زن خود در جایی فراسوی کامش محض یا حتی فراسوی غفلت انسان جای داشته باشد؟ آیا تواند بود که در عرصه این تصور نسبتی ویژه با آنچه هست حاکم باشد که به فراسوی انسان دست می‌یازد؟ آیا تواند بود که این نسبت از نوعی باشد که انسان را بازمی‌دارد از این که بگذارد هستی در ذاتش باشد؟

آیا تواند بود که این تصور [یا فراپیش‌نهشت] به راستی آنچه را هست، هستندگان را، فراپیش‌خویش‌نهد، لیکن در عین حال از بن و بنیاد با آنچه هست و با آن‌گونه که [این هستنده] هست همستیز باشد؟ آیا تواند بود که این تصور آنچه را فراپیش‌خویش‌احاله می‌کند اساساً برای آن میزان کند که آن را نازل و متلاشی کند؟^۱ این چه نوع تفکری است که هر چیزی را چنان فراپیش می‌نهد که آن چیز را اساساً آماج هجوم قرار می‌دهد؟ کدام است روح این تصور؟ چه نوع تفکری است این که اندیشیدن به هر چیزی را به چنین شیوه‌ای پی می‌گیرد؟ از چه نوعی است پی‌اندیشی^۲ انسان تاکنونی؟

۱. «فراپیش‌خویش‌احاله کند» را در ازای *zustellt* آورده‌ایم. میزان کردن معادل *nachstellen* است که در عین حال «دنبال کردن» نیز معنی می‌دهد، و احتمالاً هر دو دلالت منظور نویسنده بوده است. خویشاوندی لفظی این دو فعل در فارسی قابل انتقال نبود. - م.

نیچه به پرسش ما در باره آن گونه تصویری که پیشاپیش همه چشمک‌زنی‌های انسان واپسین را تحت سلطه دارد پاسخی می‌دهد. این پاسخ در قطعه سوم از پایان بخش دوم چنین گفت زرتشت (۱۸۸۳) تحت عنوان «در باب رهایی بخشی»^۱ آمده است. این قطعه چنین می‌گوید:

ای دوستان: روح کین تاکنون بهترین پی‌اندیشی آدمی بوده است و هرچارنج بوده است، هماره کیفر نیز لازم افتاده است.

Rache [کین] از rächen [انتقام گرفتن] و آن نیز از wrecken و واژه لاتینی urgere می‌آید به معنای کوبیدن و هل دادن،^۲ راندن و تاراندن،^۳ ستوهانیدن و آزار دادن،^۴ پیگرد و تعقیب کردن.^۵ پی‌اندیشی یا تصور انسان تاکنونی از طریق کین، از طریق پیگرد و مزاحمت متعین می‌گردد. اما اگر حالیا چنین است که نیچه می‌خواهد از انسان تاکنونی و بازمودها و تصوراتش دور شود و به سوی انسانی دگرگونه و والاتر فرارود، کدام است آن پلی که به راه این فراشد می‌انجامد؟ آن‌جا که نیچه برای دورگشتن از واپسین انسان و فراشدن به جانب ابرانسان پلی را می‌جوید، اندیشه‌اش ما را به کدام سو رهبر است؟ چیست آن چیزی که این متفکر اصلاً و منحصرأً به آن می‌اندیشید یا چیست آنی که وی به آن می‌اندیشید اگرچه هماره و در هر بار به شیوه‌ای یکسان اظهارش نمی‌کرد؟ نیچه به این پرسش ما در همان بخش دوم چنین گفت زرتشت در قطعه «در باب رتیلان»^۶ پاسخ می‌دهد:

زیرا این که انسان رها شود از کین از برای من پلی است به سوی والاترین امید و رنگین‌کمانی است از پی مدت‌ها طوفان و بوران.

1. Von der Erlösung

2. stossen

3. treiben

4. verfolgen

5. nachstellen

6. Von den Taranteln

گذار از درسگفتار ۸ به ۹

می‌پرسیم: چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ – و آن گاه در باره نیچه سخن می‌گوییم. این گونه تحقیق درست و در عین حال خطاست، زیرا ما را در باره آنچه گفته می‌شود گمراه می‌کند. بدین سان آنچه گفته می‌شود با آنچه از آن سخن می‌رود ناهمخوان می‌گردد. تصور درست از آنچه سخن در باره آن است تضمین نمی‌کند که ما خود را در آنچه گفته می‌شود درگیر مطلب کرده‌ایم. آنچه گفته می‌شود آنی است که نیچه به آن می‌اندیشد. نیچه به آنچه هست از آن حیث که هست و به آن گونه که هست می‌اندیشد. او به آنچه هست، یعنی هستندگان در هستیشان، می‌اندیشد. به این منوال تفکر متفکر باید [همان] نسبت با هستی هستندگان^۱ باشد. وقتی آنچه را نیچه در مقام متفکر به آن می‌اندیشد دنبال می‌کنیم، در حیطه نسبت با هستی حرکت می‌کنیم. به بیانی جوانب‌نگرانه‌تر، می‌کوشیم خود را درگیر این نسبت با هستی کنیم. می‌کوشیم تفکر را بیاموزیم.

ما در باره نیچه سخن می‌گوییم، اما می‌پرسیم: چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ منتها تنها آنچه را نیچه در باره ابرانسان می‌گوید پی می‌گیریم. و تازه در

1. Bezug zum Sein des Seienden

این جا نیز پرس و جوی ما از ذات ابرانسان تا آن جایی است که او فراشونده است. توجه ما ناظر بر فراشد [یا فراگذار] است. از این منظر، می پرسیم: فراشونده از کجا و به کجا می رود؟ و بدین سان با پرسش خود پلی را می جویم که گذرگاه این فراشد است: اما در این میان چیزی در باب هستی هستندگان نمی پرسیم. افزون بر این همه، پرسش در باب پلی این فراشد ما را با چیزی ویژه و یگانه مواجه می کند. به نزد نیچه چیست آن پلی که به سوی والاترین امید، یعنی به سوی هیئت ذاتی انسانی می رود که از انسان تاکنونی فرامی گذرد؟ این پلی به نزد او «رهایی از کین»^۱ است. نیچه بر آن است که مشخصه انسان تاکنونی و مشخصه کامل و افسین انسان روح کین است. لیکن اکنون چیرگی بر کین جوئی^۲ به نحوی پیدا و هویدا مسئله ای ویژه است که به رفتار اخلاقی و قواعد اخلاقی ناظر بر ایستار و نگرش انسان مربوط است. شرح کین جوئی و چیرگی بر آن متعلق است به حیطة اخلاق و امر اخلاقی. در این صورت، وقتی ما مسئله ویژه کین و چیرگی بر آن را پی می گیریم چگونه بناست در حیطة تفکر اصیل نیچه، یعنی در حیطة نسبت با آنچه هست، حرکت کنیم؟ البته پرسش در باب کین و چیرگی بر آن پرسشی مهم است، اما این پرسش از پرسش در باب آنچه هست بسی دور است. هرچه باشد پرسش از کین پرسش از هستی نیست. در این امر نظر کنیم. تفکر را بیاموزیم.

تفکر نیچه ناظر بر رهایی از روح کین است. این تفکر ناظر است بر روحی که در مقام آزادی از کین سابق است بر هرگونه اخوت صرف، اما همچنین سابق است بر هر کیفرخواهی صرفی، بر هر تلاشی برای صلح و بر هرگونه جنگ‌پردازی. این روح سابق است بر روحی دیگر که از طریق پیمان‌ها صلح یعنی pax^۱ را برقرار و تضمین می‌کند. فضای این آزادی از کین همان قدر مقدم بر تمام صلح‌طلبی‌هاست که مقدم بر هرگونه سیاست زورتوزی و خشونت^۲ است. این فضا سابق است بر هرگونه ولنگاری ناشی از ضعف و عجز نسبت به امور، سابق است بر هرگونه پاپس‌کشی از [مسئولیت] نسبت به قربانیان این امور، و سابق است بر هر عمل کورکورانه‌ای که به هر بهایی انجام می‌شود. در این فضای آزادی از کین است که نیچه ذات ابرانسان را می‌بیند. این فضایی است که انسان فراگذرنده ره به سوی آن می‌سپرد. او ابرانسان است - «قیصر با روح مسیح».

تفکر نیچه ناظر است بر روح رهایی از کین و از قرار معلوم این همان

۱. کتابه از صلح رومی که معمولاً آن را صلح تحمیلی یا صلح سلطانی نیز می‌گویند. - م.

2. Gewaltpolitik

آزاده‌روحي^۱ اوست. اگر تنها تا حدی به این ویژگی اساسی تفکر نیچه توجه کنیم، تصویر تاکنونی او که در عقاید متداول رسوخ کرده است لاجرم از هم می‌پاشد.

ما می‌کوشیم راه انسان فراگذرنده و بنابراین راه فراشد^۲ واپسین انسان به سوی ابرانسان را مشخص کنیم. پرسش ما در باب پلی است که آن یک را به این یک می‌رساند. این پل بنا به گفته خود نیچه رهایی از کین است.

چه بسا چنان که تاکنون تفهیم کرده‌اند بر این باور رویم که پرسشگری در باره کین و رهایی از آن پرسشی است ویژه اخلاق و تربیت اخلاقی، لیکن تشریح کین جویی در مقام تشریح ویژگی اصلی انسان و تفکر تاکنونی یکی از وظایف «روان‌شناسی» است. در واقع، مباحث و شرح‌های نیچه نیز بر حسب متون و حتی عناوین متون در حیطه تصور سنتی از اخلاق و روان‌شناسی سیر می‌کند. اما نیچه در اصل به آنچه ذیل «اخلاق» و «روان‌شناسی» قرار می‌گیرد بر حسب متافیزیک یعنی با نظر به این پرسش می‌اندیشد که هستی هستندگان در کلیتش چگونه تعیین می‌شود و چگونه به انسان مربوط می‌گردد. «اخلاق» و «روان‌شناسی» در امر متافیزیکی بنیاد دارند. آن‌جا که پای رهانیدن ذات انسان در میان است از روان‌شناسی خواه روان‌شناسی نامیده شود خواه به صورت روان‌درمانی باشد، و نیز از اخلاق در مقام آموزه صرف و در مقام درخواست هیچ کاری ساخته نیست مگر این که انسان پیشاپیش به نسبت بنیادین دیگری با هستی نایل آمده باشد و تا آن‌جا که به خودش راجع است از جانب خودش اول به سوی گشوده داشتن خویش در ساحت مناسبت ذاتی با هستی آغاز ره کرده باشد، خواه هستی به طور خاص او را مخاطب قرار داده باشد خواه هستی همچنان او را به سبب بی‌دردی‌اش به حال بی‌زبانی رها کرده باشد. اما حتی اگر این را که «بی‌دردان و بی‌زبانانیم» تحمل کنیم و

تاب آوریم، باز هم ذاتاً پیشاپیش بر فراخوانش هستی گشوده‌ایم. لیکن این گشودگی بر هستی، که راه تفکر را هموار می‌کند، به خودی خود به هیچ وجه قادر به رهانیدن انسان نیست. گشودگی اصیل بر نسبت با هستی برای رهایی انسان البته شرطی لازم است، نه شرط کافی. اما درست آن گاه که تفکر کار خاص خود را می‌کند، یعنی درست آن زمان که تفکر مه پوشاننده هستنده بماهو هستنده را درمی‌شکافد، به این نیز باید بیندیشد که این شکاف پوشاندنی نیست. هگل یک زمان این نکته را - هر چند از منظر و ساحتی متافیزیکی - بدین سان در بیان آورد: «جوراب وصله شده به از جوراب پاره است^۱ - این مثل در باره خود آگاهی^۲ مصداق ندارد.» عقل سلیم برحسب منفعت‌گرایی اش جانبدار جوراب وصله شده است. از آن طرف، تأمل در حیطه‌ای که در آن هستندگان خود را نشان می‌دهند - که فلسفه مدرن آن را حیطه سوبرژکتیویته می‌داند - جانبدار از هم گسیختگی و پاره‌شدگی، یعنی جانبدار آگاهی، است. آگاهی پاره شده از طریق پارگی و شکاف خود در را برای ورود مطلق می‌گشاید. این امر در باره تفکر نیز صدق می‌کند: ... پاره‌شدگی راه را برای ورود متافیزیک گشوده می‌دارد.

متافیزیک به گسترده‌ترین معنا و در واقع کنه و هسته متافیزیک همان قلمروی است که تفکر نیچه در باب کین و رهایی از کین را هم از آغاز باید در آن قرار داد. در این جا اشارتی که به این امر می‌شود به ناگزیر باید کلی و در مناسبت مدام با کلامی بماند که از بیابان بالنده سخن می‌گوید.

با چنین اشارتی البته گام به گام و با هر جمله‌ای به خطه‌ای دشوار می‌رسیم که در عین حال چندان به دور از فضاهایی نیست که کمابیش تهی از هوا و آکنده از مفاهیم مرده و انتزاع‌های لگام‌گسیخته‌اند. این خطه در سرزمینی قرار

1. ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener

شاید نظیر آن در فارسی چنین باشد: کاجی به از هیچی. - م.

2. Selbstbewusstsein

دارد که تمام جنبش‌های عصر مدرن بر زمین و زمینه آن انجام می‌گیرند.^۱ این‌که کسی این سرزمین و از آن بعیدتر این زمین و زمینه را نمی‌بیند یا، به بیانی بهتر، نمی‌خواهد ببیند گواهی بر آن نیست که این زمین و زمینه اصلاً وجود ندارد.

برای دریافتن این نکته که نیچه به کین و رهایی از کین هم از آغاز از حیث متافیزیکی یا، به دیگر سخن، از مصدر هستی، که تعیین‌کننده جمله هستندگان است، می‌اندیشد و نیز برای دریافت این نکته که نیچه در این گونه اندیشیدن تا کجا پیش می‌رود، باید به این امر توجه کنیم که هستی هستندگان در موقف تاریخی عصر جدید از حیث نقش‌زنی ذات خود چگونه ظهوری دارد. این نقش‌زنی ذات را شلینگ^۲ در سال ۱۸۰۹ در پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسانی و موضوعات مربوط به آن^۳ در جمله‌ای چند به صورتی کلاسیک در بیان آورده است. سه جمله‌ای که از متن شلینگ از پی می‌آید آشکارا با خط فاصله از مطلب قبل از خود جدا شده‌اند و بدین طریق اهمیت اساسی آن‌ها برجسته و مؤکد گشته است. این جملات از این قرارند:

در محکمه آخرین و برین هیچ هستی‌ای جز خواست^۴ وجود ندارد. خواست هستی سرآغازین^۵ است. محمول‌های آن [یعنی محمول‌های هستی سرآغازین] تنها به این [یعنی به خواست]^۶ احاله می‌گردد: بی‌بنیادی،^۷

۱. در این جمله Gelände را «خطه»، Land را «سرزمین» و Boden را «زمین و زمینه» ترجمه کرده‌ایم. احتمالاً نویسنده به این دلالت‌ها نظر داشته که واژه اول با پیشوند Ge افاده نوعی کرده‌ام آیی می‌کند که در Land یا سر- زمین صورت گرفته است. این معنا بی‌درنگ با واژه سوم یعنی Boden تأیید می‌گردد، که خاک یا زمین یا زمینه یا همان سر- زمینی است که جنبش‌ها از آن برآمده‌اند. - م.

2. Schelling

3. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen des Menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängenden Gegenstände*

4. Wollen

5. Ursein

۶. عبارت‌های میان قلاب افزوده نویسنده است. - م.

7. Grundlosigkeit

جاودانگی،^۱ ناوابستگی به زمان، و به خود آری گویی.^۲ همه فلسفه تنها برای رهیافت به این والاترین بیان در تکاپوست.^۳

شلینگ محمول‌هایی را که تفکر متافیزیکی از دیرباز تاکنون به هستی نسبت داده است در شکل نهایی و برین آن‌ها و بنابراین در کامل‌ترین شکلشان در خواست می‌یابد. لیکن اراده^۴ متعلق به این خواست در این‌جا به معنای توانش و قوه^۵ ای در نفس انسانی نیست، بل در این‌جا واژه «خواست» نامی است برای هستی هستندگان در کلیت آن. هر هستنده‌ای منفرداً و هستندگان در کل در این اراده و به واسطه این اراده است که دارای توانش‌های ذاتی هستند. این چیزی است که به چشم ما بیگانه می‌نماید و به چشم ما بیگانه خواهد ماند مادام که با اندیشه‌های اساسی و ساده متافیزیک غربی بیگانه‌ایم و به دیگر معنا مادام که به جای تفکر در این اندیشه‌ها هماره فقط آن‌ها را گزارش می‌کنیم. از باب نمونه می‌توانیم اظهارات لایب‌نیتس^۶ در باره هستی هستندگان را از حیث تاریخی تا دقیق‌ترین جزئیات معلوم و معین کنیم و در عین حال به کم‌ترین شناختی در این باره نرسیم که لایب‌نیتس به چه می‌اندیشید وقتی که هستی هستندگان را از مصدر مونادها^۷ [یا جواهر فرد] و مونا را همچون وحدت perceptio [ادراک] و appetitus [اشتیاق] یعنی همچون وحدت تصور و طلب^۸ تعیین و تعریف می‌کرد. آنچه لایب‌نیتس در این باره می‌اندیشید بعداً توسط کانت و فیخته^۹ به صورت اراده عقلانی^{۱۰} در بیان می‌آید که هگل و شلینگ هر یک به شیوه خود تفکر در باره آن را پی می‌گیرند. این همان چیزی است که شوپنهاور هنگام اندیشیدن به جهان همچون

1. Ewigkeit

2. Selbstbejahung

3. WW. Abt. I, Bd. VII, 350 Ende. [۳۵۰ ص ۷، جلد ۷، قسمت I، مجموعه آثار، قسمت I، جلد ۷، ص ۳۵۰]

4. Wille

5. Vermögen

6. Leibniz

7. Monade

8. Anstreben

9. Fichte

10. Vernunftswille

اراده و تصور آن را نام می‌نهد و مراد می‌کند. این همان چیزی است که نیچه وقتی آغازین هستی‌هستندگان را به صورت اراده به سوی قدرت توصیف می‌کند به آن می‌اندیشد. این که در این جا هستی‌هستندگان یکسره و همه سر همچون اراده ظاهر می‌شود متکی بر آرا و نظرهایی در باره هستی که چند تایی فیلسوف آن‌ها را از خود ساخته باشند نیست. با هیچ علم و فضلی در نتوان یافت که بر چه دلالت دارد این ظهور هستی همچون اراده. این ظهور تنها به تفکر رخصت می‌دهد تا در باره اش پرس و جو کند، تنها تفکر می‌تواند حق پرسش‌انگیزی آن را ادا کند، و این یعنی تنها تفکر می‌تواند متفکرانه آن را در یاد نگه دارد.

هستی‌هستندگان برای متافیزیک عصر جدید همچون اراده ظاهر می‌شود. اما تا آن جا که انسان بنا به ذاتش در مقام حیوان متفکر از طریق تصورپردازی به هستندگان از حیث هستیشان و بنابراین به هستی منسوب می‌شود و بدین طریق از ناحیه هستی متعین می‌گردد، هستی انسان نیز باید بنا به این نسبتی که هستی با ذات انسان دارد (و در این جا به معنای اراده است) هر آینه همچون خواست ظاهر شود.

حالیا اگر چنین است که نیچه به کین از حیث متافیزیکی اندیشه می‌کند، به ذات کین به چه نحوی می‌اندیشد؟ این پرسش را باید از طریق پرسشی دیگر بررسید: اگر کین در مقام تعقیب و پی‌گیری همه تصورات را تعیین می‌کند، پس ذات کین چیست؟ تصور [یا فرآینش نهشت] آنچه را هست احاله می‌کند. تصور آنچه را هستند باید شمرد تمیز می‌دهد و تعیین می‌کند. بدین سان تعیین آنچه هست به شیوه معینی منقاد و تابع تصویری است که هر چیزی را چنان پی می‌گیرد که آن را به شیوه خاص خودش برنهد و برپا دارد.

از دیرباز آنچه را حاضر است^۱ به منزله آنچه هست گرفته‌اند. اما امر در باب تصور آنچه از جهتی و به نحوی از انحا دیگر نیست و در عین حال هست

دایر بر چیست؟ امر در باب تصور آنچه بود از چه قرار است. تصور و خواست متعلق به آن از برخورد با «آنچه بوده» آزرده می‌شوند. در قبال آنچه «بود» خواست چیزی برای درخواستن ندارد. در قبال هر «بوده» ای هیچ کاری از دست خواست ساخته نیست. این «بوده» در برابر خواست اراده نامبرده مقاومت می‌کند. «آنچه بوده» سنگی می‌شود که راه هر خواستی را بند می‌آورد. این همان سنگی است که اراده دیگر تکانش نمی‌تواند داد. بدین سان «آنچه بوده» مایه حرمان و دندان قروچه هر خواستی می‌گردد، چه خواست بماهو خواست هماره آهنگی رو به پیش دارد و درست در برابر آنچه چونان امر سپری گشته رو به پس تثبیت گشته است، چنین آهنگی نمی‌تواند داشت. پس «آنچه بوده» برای هر خواستی امری ناملایم^۱ است. هم از این رو، با توجه به این امر ناملایم، بیزاری [یا پاد اراده]^۲ از «آنچه بوده» در خود اراده است. لیکن به واسطه این بیزاری [یا پاد اراده] آن امر ناملایم در خواست لانه می‌کند. خواست آن را همچون باری سنگین در درون خود حمل می‌کند؛ خواست از آن رنج می‌برد. به دیگر سخن، خواست از خودش رنج می‌برد. خواست بر خودش همچون رنج از «آنچه بوده»، همچون رنج از امر سپری شده می‌نماید. اما امر سپری شده از سپری شونده ریشه می‌گیرد. اراده تا آن جا که از این سپری گشتن رنج می‌برد و در عین حال دقیقاً همچون این رنج خودش یعنی اراده است، از حیث خواست خود واگذاشته به سپری گشتن می‌ماند. بنابراین، اراده خود خواهان سپری گشتن است، اراده بدین سان خواهان سپری گشتن رنج خویش و در نتیجه خواهان سپری گشتن خویش است. بیزاری [یا پاد اراده] ای که از «آنچه بوده» وجود دارد همچون اراده به سوی سپری شدنی ظاهر می‌شود که می‌خواهد هر چیزی

1. das Widrige

۲. Widerwille در زبان متداول یعنی اکراه، بیزاری، نادلخواهی، اما می‌نماید که نویسنده مخصوصاً با کاربرد آن در مقابل Wille (اراده) به نوعی پاد اراده نیز اشاره دارد. -م.

درخور سپری شدن باشد. بدین سان آن بیزاری [یا پاد اراده] ای که در اراده ایجاد می شود اراده ای است علیه هر آنچه سپری می گردد، علیه آنچه بر اثر ایجاد در وجود می آید و موجود و برقرار است.^۱ بنابراین، اراده تصویری است که هر آنچه را می رود و می ایستد و می آید در اصل دنبال می کند تا آن را در جای خود فرو بنشانند و دست آخر آن را متلاشی کند. به نزد نیچه، همین بیزاری [یا پاد اراده] ای که در خود اراده است ذات کین است.

آری این است و تنها همین است کین: بیزاری اراده از زمان و «آنچه بوده» آن. (چنین گفت زرتشت، بخش ۲: در باب رهایی بخشی)

اما کین در هیچ جا به نام اصلی خودش خوانده نمی شود و کم تر از هر جا آن جا که کین دقیقاً کین می ستاند. کین را به اسم «کیفر»^۲ می نامند و به این طریق سرشت خصومت آمیز آن کسوت حق و عدالت می پوشد. کین با این نمود [فریبنده] که مستحق کیفر را تعیین می کند، سرشت بیزارکننده خود را می پوشاند

کیفر – چنین می نامد خود را کین و با دروغ واژه ای خود را به تظاهر وجدانی آسوده جا می زند. (همان)

در این مجال شرح نتوان داد که در پس اظهارات نیچه در باب کین و کیفر، کین و رنج، کین و رستن از کین تا چه حد جدلی مستقیم علیه شوپنهاور نهفته است و جدلی نامستقیم علیه همه ایستارهایی که بر سر انکار جهان می روند. توجه ما باید به سمت و سوی دیگری معطوف شود تا بر دامنه تفکر نیچه در باب کین اشراف حاصل کنیم و از همین جا دریابیم که نیچه اساساً در کجا رستن از کین را می جوید. بدین سان حد و مرزهایی که نیچه در محدوده آنها به کین می اندیشد عیان خواهد شد. بدین طریق در وهله نخست قلمرو تفکر نیچه در

۱. در این جمله نویسنده با واژه هایی که مأخوذ از stehen (ایستادن) هستند بازی می کند که برگردان تجانس آنها میسر نشد: entstehen (ایجاد شدن، پیدا آمدن، سر زدن)، Entstehen (ایجاد، پیدایی، نشئت) و bestehen (موجود بودن، برقرار بودن). - م.

کلیت آن گویا و مشخص می‌شود. سپس باید نشان داد که نیچه وقتی از کین سخن می‌گوید تا چه حد به هستی هستندگان در کلیت آن می‌اندیشد. نشان باید داد که نیچه وقتی به روح کین و رستن از کین می‌اندیشد، اصلاً به چیزی جز هستی هستندگان فکر نمی‌کند. اگر این‌ها درست باشند، آن‌گاه پرسش نیچه در باب کین، چون به درستی به آن اندیشه کنیم، ما را به موضع بنیادی تفکر نیچه، یعنی به کنه متافیزیک وی، هدایت می‌کند. آن‌گاه که به این مقصد ره یافته باشیم، در آن قلمروی خواهیم بود که این کلام نیچه از دل آن به بیان درآمده است: «بیابان بالیدن گرفته است...». اما اگر چنین است که روح کین مشخصه تمام تفکر تاکنونی است و اگر چنین است که این تفکر در عین حال در ذات خود از نوع تصور [یا برابر نهشت] است، پس از همین جا لاجرم دیده‌ما به دیدار چشم‌اندازی گسترده بر ذات تصور باز خواهد شد. این چشم‌انداز بر مجال جولانی که تفکر تاکنونی حتی تفکر خود نیچه در آن به جنبش اندر بوده است گشوده می‌گردد.

برای آن‌که بینیم تفکر نیچه در باره کین از حیث متافیزیکی تا کجا باری بر دوش می‌برد یا، به بیانی بهتر، تا کجا برده می‌شود، توجه به این نکته ضروری است که نیچه ذات کین را چگونه می‌بیند و چگونه تعیین و توصیف می‌کند. او می‌گوید:

آری این است و تنها همین است کین: بیزاری از زمان و «آنچه بوده» آن.

به نظر می‌رسد که در این جا موضوع بحث می‌طلبد که توصیف کین بر آنچه زنده است و بر آنچه از سر نافرمانی است و بنابراین بر امر بیزارکننده تأکید نهد. اما تفکر نیچه از این دورتر و فراتر می‌رود. سخن نیچه صرفاً آن نیست که کین بیزاری است، و او به همان سادگی که ما نفرت را همچون چیزی که از سر عناد و خوارداشت است توصیف می‌کنیم نمی‌گوید که کین بیزاری است. نیچه می‌گوید: کین بیزاری [یا پاد اراده] اراده است. پیش از این متوجه شدیم

که در زبان متافیزیک مدرن «اراده» تنها به معنای خواست انسانی نیست بلکه «اراده» و «خواست» نامی است برای هستی هستندگان به طور کلی. وقتی نیچه کین را «بیزاری اراده» توصیف می‌کند، آن را محمل نسبت با هستی هستندگان قرار می‌دهد. این که کین محمل چنین نسبتی است وقتی کاملاً آشکاره خواهد شد که به این امر توجه کنیم که خواست بیزاری اراده اصلاً علیه چیست: کین یعنی: بیزاری اراده از زمان و «آنچه بوده» آن.

بدین سان ذات کین را تعیین و توصیف کردن، در خوانش اول، دوم و حتی سوم، ارتباط کین با «زمان» را در نظر بسی حیرت‌انگیز، نافهمیدنی و در نهایت دلبخواهانه می‌نماید. حتی [می‌توان گفت که] چنین نیز باید باشد. چنین باید باشد مادام که دو چیز نادیده می‌ماند: یکی آن که در این جا کلمه «اراده» مشیر به چیست، دو دیگر آن که در این جا از اسم «زمان» چه مراد می‌کنیم. در عین حال نیچه خود به این پرسش که در باره ذات زمان چگونه می‌اندیشد پاسخ می‌دهد. نیچه می‌گوید: کین «بیزاری اراده از زمان است و 'آنچه بوده' آن» ما باید به این گزاره نیچه چندان با دقت و مراقبت اندیشه کنیم که انگار گزاره‌ای از ارسطو را در پیش رو داریم. و حتی توانیم گفت که وقتی امر به تعیین و توصیف ذات زمان راجع است، در هر حال با گزاره‌ای ارسطویی مواجهیم. مسلماً نیچه به هنگام نوشتن گزاره خود ارسطو را فریاد نداشته است. همچنین، این تذکار نه بدان معناست که نیچه تابع ارسطوست. متفکر تابع متفکری دیگر نیست بل به گاه فکر کردن تابع آنی است که بناست به آن اندیشیده شود؛ و آن همان هستی است. و تنها تا آن جا که وی وابسته هستی است، باب تفکرش نیز برای ورود اندیشیده‌های پیشین متفکران باز می‌تواند بود. هم از این رو، این حق انحصاری برای متفکران بزرگ محفوظ است که بگذارند موردی برای وارد آمدن تأثیر [دیگران] باشند. برعکس، متفکران کوچک صرفاً در بند اصلیت^۱ فرو بسته خویش مستأصل و گرفتارند

و از این رو راه ورود هر جریانی را که از دوردست‌ها می‌آید بر خود می‌بندند.^۱ نیچه می‌گوید: کین «بیزاری اراده از زمان...» است. او نمی‌گوید: بیزاری از چیزی زمانمند؛ او نمی‌گوید: بیزاری از این یا آن خصلت ویژه‌ی زمان؛ او علی‌الاطلاق می‌گوید: بیزاری از زمان. البته این کلمات بی‌درنگ دنبال می‌شوند با «و 'آنچه بوده' آن». این نیز یعنی: و از «آنچه بوده» در زمان. در این جا به این نکته نیز اشاره می‌گردد که نه تنها «آنچه بوده» بل «آنچه خواهد بود» و «آنچه هست اکنون» نیز به زمان تعلق دارد. این امری است مسلم. نه تنها گذشته بل آینده و حال حاضر نیز به زمان تعلق دارد. بنابراین، نیچه وقتی بر «آنچه بوده» تأکید می‌کند، زمان را از منظری خاص مراد می‌کند و مراد وی به هیچ وجه «زمان»^۲ بماهو زمان به طور مطلق نیست. اما «این زمان» خود چگونه است؟ هر چه باشد، زمان بقچه‌ای نیست که گذشته، آینده و حال را صرفاً در آن پیچانده باشند. زمان اسطبل‌ی نیست که «نه دیگر اکنون» و «نه هنوز اکنون» و «اکنون» را در آن به هم بسته باشند. پس چون است حکم «این» زمان؟ زمان چنان است که می‌رود. و زمان می‌رود و در این حین سپری

۱. در این جمله و دو جمله پیش از آن نویسنده واژه‌های *Einfließen* (ورود) و *einflussen* - *be* (وارد آمدن تأثیر) و *Ein - Fluss* (ورود - جریان) را که همخانواده هستند به کار می‌گیرد. معادل‌های فارسی آن‌ها در این ترجمه با توجه به مقصد نویسنده از تقطیع دو واژه اخیر انتخاب شده‌اند که با معنای متداول آن‌ها، اندکی متفاوتند اما کاملاً به آن‌ها مربوطند. می‌نماید که در این جا نویسنده بر پیشوند *ein* برای افادهٔ ورود و دخول و واژهٔ *Fluss* به معنای جریان و رود تأکید دارد. لیکن واژهٔ آخر هم دوپاره شده و هم هر دو پاره با حرف بزرگ آغاز شده‌اند تا هر پاره اسم به حساب آید. امکان انتقال این بازی لفظی به فارسی کاملاً ممکن نبود، لیکن با استفاده از واژه‌هایی چون مورد، ورود و وارد آمدن تأثیر سعی شده تا مقصود منتقل گردد که تأثیر گرفتن در تفکر نه به معنای تبعیت بل به معنای مثبت گشوده بودن برای ورود جریان‌های فکری دیگر است. برعکس، *Originalität* در این جا معنایی منفی دارد و بر صفت تفکری دلالت دارد که صرفاً از خود سرچشمه می‌گیرد و به روی تفکرات دورتر از خود بسته است. در زبان ما نیز مستأصل و استیصال، گرچه در اصل و اصالت ریشه دارند، به معنای درماندگی، در خود ماندگی و بریدگی از ریشه‌اند. - م.

۲. در متن آلمانی «*die*» آمده است. چون حرف تعریف *die* در این جا به فارسی برگرداندنی نیست، خود واژهٔ *Zeit* (زمان) را در گیومه قرار داده‌ایم. - م.

می‌شود. رفتنِ زمان البته گونه‌ای آمدن است اما آمدنی که می‌رود و در این حین سپری می‌شود. در زمان آنچه می‌آید^۱ هرگز نه برای ماندن بل برای رفتن می‌آید. در زمان آنچه می‌آید همواره پیشاپیش با نشان درگذشتن و سپری گشتن مشخص می‌گردد. هم از این روست که آنچه زمانمند است امر گذران [یا سپری‌شونده] به شمار می‌آید. هم از این روست که «آنچه بوده» نه فقط بهره‌ای از زمان در کنار دو بهره دیگر [یعنی آنچه خواهد بود و آنچه هست اکنون] است، بل آن عطیه حقیقی‌ای که زمان عطا می‌کند و پس پشت می‌نهد همان امر گذشته [یا سپری‌شده]، یعنی همان «آنچه بوده»، است. زمان فقط آنی را که دارد می‌دهد. و زمان فقط آنی را که خود هست دارد.

بنابراین، وقتی نیچه می‌گوید که کین «بیزاری اراده از زمان و 'آنچه بوده' آن» است، مقصود وی از «آنچه بوده» آن نیست که بر تعیین و توصیفی ویژه و گزیده از زمان تأکید ورزد، بل او زمان را با نظر بر آنچه آن را در ذات کلی‌اش مشخص و متمایز می‌کند توصیف می‌کند و آن همان سپری شدن و درگذشتن زمان است. واژه «و» در عبارت «زمان و 'آنچه بوده' آن» صرفاً کارکرد افزودن چیزی خاص ندارد، بلکه «و» در این جا به همان میزان دلالتی این چنین دارد: «و این یعنی». کین بیزاری اراده از زمان است و این یعنی: بیزاری از سپری شدن و گذشته زمان.

توصیف زمان همچون سپری شدن، توصیف زمان همچون جریان یافتن امر پی در پی و همچون به راه افتادن و دور گشتن هر «اکنون» از «نه هنوز اکنون» به «نه دیگر اکنون» و در نتیجه توصیف امر زمانمند همچون امر سپری شونده - این همه در جمله مهر و نشان تصور رایج «زمان» در تمامی متافیزیک مغرب‌زمین است.

۱. Das Kommende der Zeit در اصل یعنی «آینده زمان» به شرطی که آینده اسم فاعل آمدن را به طور کلی برساند، نه فقط آینده در مقابل گذشته. - م.

گذار از درسگفتار ۹ به ۱۰

«زیرا این که انسان رها شود از کین از برای من پلی است به سوی والاترین امید...»

مادام که از آزمودن همراهی با نیچه در خطر کردن برای پیمودن این پل ابا داریم، در نتوانیم یافت که آیا این والاترین امیدی که اندیشه نیچه متذکرش می شود جایی هم برای امید می گذارد و آیا این والاترین امید دقیقاً ویرانسازی حقیقی را در خود نهان ندارد. اما این از پل گذشتن چنان نیست که فقط یک گام از گام های بسیار در تفکر نیچه باشد. این از پل گذشتن گامی است اصیل، و این بدان معناست که در این جا عبور از پل همواره گام یگانه تمامی تفکری است که متافیزیک نیچه در آن شکوفان می گردد. درس امروز، که وقفه ای میان این درسگفتارهاست، می باید ما را یاری کند که در برداشتن این یگانه گام با نیچه همراه شویم. این پل رستن از کین است. پل ما را به دور شدن از کین ره می نماید. می پرسیم: به کجا؟ به آن جا که دیگر جایی برای کین وجود ندارد. این جا هر جای دلخواهی نمی تواند بود و نیست. چه، این از پل گذشتن ما را به سوی ستیغ متافیزیک نیچه رهبر است.

رهایی از کین هم از آغاز همراه با آنچه خود کین است متعین می ماند. کین به نزد نیچه نشان بنیادین تمام تفکر تاکنونی است. این یعنی: کین مهر و نشان

خود را بر شیوه‌ای می‌زند که انسان تاکنونی به طور کلی به هستندگان منسوب و مرتبط می‌گردد. نیچه از مبدأ این نسبت به ذات کین می‌اندیشد. انسان تا آن‌جا که با هستنده نسبت دارد، همواره و در هر مورد پیشاپیش هستنده را در هستی‌اش فراپیش خویش می‌نهد [و آن را متصور می‌گردد]. اگر از سویه^۱ هستندگان به قضیه بنگریم، تصور [یا فراپیش‌نهشت] هستندگان همواره از خود هستندگان فراتر می‌رود. مثلاً وقتی کلیسای جامعی را فراروی خویش داریم آنچه فراروی ماست [یا بر ما متصور می‌شود] تنها کلیسا و بنای آن نیست بل امر حاضر در حضور آن است. اما حضور امر حاضر^۱ امری پسین و همچنین متصور [یا هنوز فراپیش‌نهشته] نیست، بل امری است پیشانه.^۲ سابق بر هر چیز دیگری امر حاضر فراپیش ما ایستاده است. فقط آن را نمی‌بینیم؛ چه، ما در میانه آن ایستاده‌ایم. حضور امر حاضر آنی است که نسبت به ما حقیقتاً از پیش‌آینده^۳ است. تصور [یا فراپیش‌نهشت] هستنده وقتی بر حسب هستنده سنجیده شود، همواره فراسوی هستنده – *meta* –^۴ است. نظرافکنندگی به این *meta* یا، به دیگر سخن، پیشاپیش اندیشیدن به این *meta* معنای بسیط و بنابراین معنای تمام‌ناشدنی تمامی تفکر یونانی است. تصور هستنده فی‌نفسه متافیزیکی است. وقتی نیچه به کین همچون نشان بنیادین تصورات تاکنونی می‌اندیشد، نه تنها از حیث روان‌شناختی و نه تنها از حیث اخلاقی بل به نحو متافیزیکی به آن می‌اندیشد.^۵

در متافیزیک مدرن هستی‌هستندگان همچون اراده ظاهر می‌شود. شلینگ می‌گوید: «خواست هستی سرآغازین است.» از جمله محمول‌هایی که از دیرباز در تعلق به این هستی سرآغازین تثبیت گشته‌اند «جاودانگی و

1. Das Anwesen des Anwesenden

2. zuvor

3. Zuvorkommende

4. meta

۵. جملاتی که با «نه تنها» (*nicht nur*) شروع شده‌اند در متن آلمانی در آخر آمده‌اند. می‌نماید که مراد نویسندگان آن است که تفکر نیچه در این‌جا بدو و اصلاً متافیزیکی و در ضمن روان‌شناختی و اخلاقی است. – م.

ناوابستگی به زمان» است. بر حسب این امر، تنها آن اراده‌ای هستی سرآغازین است که اراده‌ای مستقل از زمان و جاودانه باشد. اما در این جا مراد صرفاً این معرف خارجی نیست که اراده به نحوی مستقل از زمان جاودانه حادث شود. اراده جاودانه صرفاً به معنای اراده‌ای که جاودانه ادامه دارد نیست، بل گویای آن است که اراده تنها وقتی هستی سرآغازین است که در مقام اراده جاودانه است. اراده وقتی چنین است که در مقام اراده، جاودانه جاودانگی خواست را خواهان باشد. اراده‌ای که به این معنا جاودانه است در خواست و خواسته‌های خود دیگر در پی امر زمانمند و وابسته به آن نیست. این اراده ناوابسته به زمان است. به همین سبب، این اراده برخورد با زمان را نیز دیگر نمی‌یارد.

نیچه می‌گوید کین بیزاری [پاد اراده] اراده است. با این همه، در کین آنچه سرکش و مقاوم است و آنچه بیزارکننده است تنها به سبب خواستی تحقق نمی‌پذیرد، بل قبل از هر چیز پیوسته با اراده، یعنی از حیث متافیزیکی با هستندگان از حیث هستیشان، مرتبط می‌ماند. چنین ارتباطی که کین با هستنده دارد آن گاه گویا می‌گردد که به این امر اندیشه کنیم که کین در مقام بیزاری از چه بیزاری می‌طلبد. نیچه می‌گوید: کین بیزاری اراده از زمان است و از «آنچه بوده» آن. در این جا «زمان» به چه معناست؟ تأمل دقیق‌تر ما در درس پیش به این نتیجه رسید: وقتی نیچه در تعریف و تحدید ذات^۱ کین از زمان نام می‌برد، تصور وی از عنوان «زمان» آنی است که امر زمانمند را امر زمانمند می‌گرداند. امر زمانمند^۲ چیست؟ بی آن که چندان نیازی به تعمق باشد همه ما امر زمانمند را می‌شناسیم. وقتی می‌شنویم که کسی «زمانش به سر آمده» به طور واضح و فارغ از هر ابهامی امر زمانمند فریادمان می‌آید. امر زمانمند همان امر سپری‌شونده است. و اما زمان سپری شدن امر سپری‌شونده است. این

سپری شدن چون دقیق‌تر متصور گردد، همچون جریان توالی «اکنون» از «نه هنوز اکنون» به «نه دیگر اکنون» است. زمان می‌گذارد تا امر گذران بگذرد^۱ و در حقیقت بدان سان چنین می‌کند که خود بگذرد و سپری شود. از سوی دیگر، زمان تنها وقتی می‌تواند سپری گردد که در حین تمامی سپری گشتن خود یکسره برقرار و پافشار ماند.^۲ زمان در ضمن آن که سپری می‌گردد، برقرار و پافشار می‌ماند. زمان هست بدین سان که دائماً نیست. این تصور زمان مفهومی از «زمان» را ترسیم و توصیف می‌کند که مفهوم معیار^۳ در کل متافیزیک مغرب‌زمین است.

۱. یا: زمان به امر سپری‌شونده مجال سپری شدن می‌دهد. - م.

۲. «برقرار و پافشار ماند» در ازای besteht.

و اما این تصور از دیرباز رایج گشته زمان، یعنی تصور زمان به منزله درگذشت و سپری شوندگی، و تصور امر زمانمند همچون امر گذران و سپری شونده در کجا ریشه دارد؟ آیا این توصیف زمان ماننده چیزی است مطلق که از آسمان نازل شده است؟ آیا این توصیف تنها از آن رو خودپیدا و بدیهی^۱ است که از دیرباز رایج بوده است؟ و این تصور زمان چگونه رواج پیدا کرده است؟ این تصور چگونه در جریان تفکر غرب وارد شده است؟

هرآینه وقت آن فرا رسیده است که سرانجام به این ذات زمان و برآمدگاه آن اندیشه کنیم تا بدان جا رسیم که بر ما عیان شود که در تمامی متافیزیک چیزی ذاتی و اساسی نااندیشیده مانده است و آن چیز بنیاد خود این متافیزیک است. این همان بنیادی است که بنا بر آن باید بگوییم تا زمانی که هنوز به شیوه متافیزیکی می‌اندیشیم، هنوز به حق اندیشه نمی‌کنیم. متافیزیک وقتی که پرسش از ذات زمان می‌کند، محتمل – و بلکه بایسته – است که به طور کلی به شیوه‌ای متناسب و همخوان با نوع پرسشگری‌اش طرح پرسش کند. متافیزیک می‌پرسد: $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \nu$? [یعنی] هستند چیست؟

1. selbstverständlich

2. ti to on

(ارسطو). متافیزیک با آغازیدن از هستنده، از هستی هستندگان پرسش می‌کند.^۱ چیست آنی که در هستندگان هستان است؟^۲ هستی هستنده در کجای هستنده قرار دارد؟ بازگفت این پرسش در مناسبت با زمان چنین است: چیست آنی که در زمان حقیقتاً هستان است؟ مطابق با این گونه طرح پرسش، زمان همچون چیزی که در هر حال به نحوی از انحا هست، به منزله چیزی چون هستنده متصور می‌گردد و بدین‌سان پرسش از هستی آن مطرح می‌گردد. ارسطو در طبیعیات خود (بخش دلتا: ۱۰-۱۴) این شیوه طرح پرسش را به شیوه‌ای کلاسیک بسط داده است. پاسخ ارسطو به پرسشی که وی در باب ذات زمان مطرح کرده است همچنان تصور نیچه از زمان را نیز نقش می‌زند. دریافت‌های متفکران پس از ارسطو در باب زمان جملگی در تصور بنیادین ارسطو از زمان، که خود از پیش در تفکر یونانی ترسیم شده است، بنیاد دارند. این امر نه طارد بل شامل این نکته می‌گردد که به نزدیک متفکران فریدی چون افلوپین، آگوستین، لایب‌نیتس، کانت، هگل و شلینگ همین وضعیت با سوبه‌های تفسیری گونه‌گون معتبر است. واقع امر در باب زمان از چه قرار است؟ چیست آنچه در زمان هستان است؟ تفکر متافیزیکی همین که این پرسش را در میان می‌نهد پیشاپیش تعیین کرده است که چه فهمی از

۱. هایدگر خود نیز کمابیش همین روش را در هستی و زمان به کار می‌برد. در این درسگفتارها، در متافیزیک چیست؟ و به ویژه در دومین اثر بزرگش یعنی افادات در فلسفه (از رویداد خویشمندان) و در برخی دیگر از آثار پس از هستی و زمان از این روش و در واقع از خود انتقاد می‌کند، بی آن که کل هستی و زمان یا آثار گذشته‌اش را نفی کند. او خود در نامه‌ای در باب اومانیسیم این تغییر روش را Kehre (گشت، چرخش) نام می‌نهد. - م.

2. Was ist am Seienden seiend?

seiend صفت فاعلی sein (بودن، هستن) است. در فارسی امروز پسوند «ان» به بن مضارع افزوده می‌شود. پس قاعدتاً در ازای seiend باید بگوییم «باشنده» یا «باشان». لیکن برای حفظ ریشه «هستن» از «هستان» استفاده کرده‌ایم که مأخوذ از زبان پهلوی است. «هستان مرتومان» یعنی «مردم زنده». همچنین، بعداً در ترجمه گفته پارمنیدس این واژه را به صفت فاعلی «هستنده» ترجمه می‌کنیم. به علاوه، باشنده در فارسی دری به معنای ساکن و مقیم است. - م.

«هستان» دارد و به کدام معنا واژه «هستن» [یا «بودن»] را می‌فهمد. «هستان» یعنی حاضر. هستندگان هر قدر حاضرتر باشند، به همان اندازه هستان‌تر نیز هستند. هستندگان هرچه مانا‌تر مانند و هرچه ماندنشان دائم‌تر باشد، حاضرتر می‌شوند. چیست آنچه در زمان حاضر و به همین سبب اکنونی^۱ است؟ آنچه در زمان اکنونی [یا حال حاضر] است همواره فقط «اکنون»^۲ (یا *nunc* یا *nunc*) است. امر آینده^۳ همان «نه هنوز اکنون» است؛ امر گذشته^۴ همان «نه دیگر اکنون» است. امر آینده یعنی آنچه هنوز غایب است. امر گذشته یعنی آنچه پیشاپیش غایب شده است. هستان یعنی: آنچه در زمان حاضر است همواره و در هر حال تنها تیغه باریک «اکنون» فرار فعلی است که از «نه هنوز اکنون» فرار سنده در «نه دیگر اکنون» از میان می‌رود. این که امروزه مثلاً در ورزش بر حسب یک دهم ثانیه و در فیزیک مدرن بر حسب یک میلیونم ثانیه محاسبه می‌کنیم، نه بدان معناست که با این طریق زمان را دقیق‌تر دریافت می‌کنیم و بدین سان به دستش می‌آوریم، بل این محاسبه مطمئن‌ترین راه از دست دادن زمان ذاتی یا، به دیگر سخن، همواره کم‌تر وقت «داشتن» است. چون دقیق‌تر بیندیشیم، آنچه سبب‌ساز از دست رفتن و اتلاف فزاینده زمان شده است این گونه محاسبه زمان نبوده است، بلکه این سان محاسبه زمان در آن لحظه‌ای آغاز شد که انسان به ناگهان در این نا - آرامی افتاد که دیگر وقت ندارد. این لحظه آغاز عصر جدید است.

چیست آنی که در زمان هستان یا حاضر است؟ همین «اکنون» فعلی. اما هر «اکنون» حاضری در ضمن آن که می‌گذرد و سپری می‌شود حاضر می‌شود. آینده و گذشته نا - حاضر هستند چنان چون چیزی که در باره‌اش نمی‌توان به سادگی گفت که حضور دارد. هم از این رو، به نزد ارسطو امر

1. gegenwärtig

۲. das jetzt: ابتدا کردن اسم با حرف کوچک کار نویسنده است. - م.

3. Das Künftige

4. das Vergangene

آینده و گذشته $\mu\eta\grave{\nu}\nu\tau\iota$ هستند و بنابراین $\acute{o}\upsilon\kappa\ \acute{o}\nu$ نیستند، و این یعنی آینده و گذشته چیزی فاقد حضور^۳ اند و به هیچ وجه چیزی یکسره ناهستنده^۴ نیستند. آوگوستین نیز درست همین را می‌گوید؛ در ضمن توضیح مزبور سی و هشتم از مزامیر داوود می‌آورد:

Nihil de praeterito revocatur, quod futurum est, transitorium expectatur.

هیچ چیز از آنچه سپری گشته است از نو احضار نمی‌شود، از آنچه آینده است انتظار چیزی جز آنچه درگذرنده است نتوان داشت.

و سپس در همین قطعه کمابیش لفظ به لفظ همان سخن ارسطو در باب زمان را بازمی‌گوید:

et est et non est (Opp. ed. Migne, IV, 419a).^۵

در این جا ذات زمان از روی هستی متصور می‌گردد و در حقیقت چون نیک بنگریم، این تصور به مدد تفسیری کاملاً خاص از «هستی»، یعنی به مدد تصور هستی همچون حضور، حاصل آمده است. این تفسیر هستی از دیرباز چندان رایج شده است که در نظر ما امری بدیهی می‌نماید.

از آن جا که از آغاز تفکر مغرب زمین تاکنون هستی در سراسر متافیزیک به معنای حضور بوده است، اگر بنا شود که در بالاترین مرتبه به هستی توجه شود، باید به آن همچون حضور محض، یعنی همچون حضور حاضر،^۶ همچون حال ماندگار^۷ و همچون «اکنون» دائم و قایم^۸ اندیشید. تفکر قرون

1. me on ti (چیزی ناموجود)

2. ouk on (نه هرگز بوده)

3. Anwesen

۴. Nichtseinde یا «چیزی که اصلاً نیست». - م.

۵. زمان آن است که هست و نیست. - م.

6. die anwesende Anwesenheit

7. die bleibende Gegenwart

8. das ständige stehende «jetzt»

وسطی از nunc stans [اکنون پایداری] سخن می‌گوید، لیکن این تفسیر سرشت جاودانگی است.

اکنون یک دم توضیحی را به یاد آوریم که شلینگ به جمله «خواست هستی سرآغازین است» افزوده است. او می‌گوید که «جاودانگی» و «ناوابستگی به زمان» از جمله محمول‌های هستی سرآغازین است.

اگر تمامی متافیزیک به هستی همچون جاودانگی و ناوابستگی به زمان بیندیشد، این جز بدین معنا نتواند بود: هستند در هستی اش مستقل از زمان است، زمان به معنای سپری شدن و درگذشتن متصور می‌گردد. آنچه گذراست نمی‌تواند بنیاد آنچه جاودانه است باشد. ناوابستگی به زمان وقتی زمان به معنای گذشتن و سپری شدن است، به هستند به معنای اصیل آن و از حیث هستی آن تعلق دارد. اما در مورد تعیین و توصیف خودِ هستی در مقام حضور و حتی در مقام حضور حاضر که در این جا بی‌اعتنا از آن گذشتیم امر دایر بر چیست؟ در مورد هستی در مقام حضور که به سبب آن زمان همچون گذر و حتی ابدیت همچون «اکنون» حاضر متصور می‌گردد امر دایر بر چیست؟ آیا در این تعریف هستی نگر سویی نسبت به حضور، نسبت به حال حاضر، و بنابراین نسبت به زمان و در حقیقت نسبت به گونه‌ای ذات زمان حاکم نیست که به یاری مفهوم فراداده‌ی زمان هرگز به گمان ما نرسیده است تا چه رسد به این که در باره‌ی آن اندیشیده باشیم؟ بنابراین، قضیه‌ی هستی و زمان از چه قرار است؟ آیا نباید هم آن یک و هم این یک، هم هستی و هم زمان به طور خاص - آری آیا نباید این هر دو در مناسبت با هم محل پرسش، ابتدا محل پرسش و در نهایت محل شک واقع شوند؟ و آیا این امر نشان از آن ندارد که در درونی‌ترین کنه آنچه تعریف رهنمای تمامی متافیزیک غرب به شمار می‌آید، یعنی در ذات هستی، چیزی ذاتی و اساسی نااندیشیده مانده است؟ با پرسش «هستی و زمان» به آنچه در سراسر متافیزیک نااندیشیده مانده است اشاره می‌کنیم. متافیزیک بر این امر نااندیشیده متکی است؛ هم از این روی، آنی

که در متافیزیک نااندیشیده است نقصان متافیزیک نیست. بعیدتر آن که متافیزیک را بتوان از آن رو که بر این امر نااندیشیده متکی است به عنوان چیزی غلط معرفی کرد یا حتی آن را به عنوان مسیری اشتباه یا کژراهه‌ای رد کرد. کین به نزدیک نیچه بیزاری اراده از زمان است. اکنون این یعنی: کین بیزاری اراده از گذشتن است و گذشته آن؛ کین بیزاری اراده از زمان است و «آنچه بوده» آن. این بیزاری نه بیزاری از صرف سپری شدن، بل بیزاری از آن گونه سپری شدنی است که باعث می‌شود امر سپری شده تنها گذشته بماند و در تصلب این امر مختوم منجمد گردد. بیزاری کین بیزاری از زمان است از آن رو که زمان باعث می‌شود همه چیز در «آنچه بوده» مستحیل شود و بدین سان گذر بگذرد و سپری گردد. جهت‌گیری بیزاری کین نه علیه گذر محض زمان، بل علیه رخصتی است که زمان به سپری شدن خود در امر گذشته و سپری شده می‌دهد، یعنی علیه «آنچه بوده». بیزاری کین تخته‌بند این «آنچه بوده» می‌ماند؛ درست به همان سان که در نهفت هر نفرتی ژرف‌بن‌ترین وابستگی به چیزی نهان است که نفرت در اصل همواره در طلب مستقل ساختن خود از آن است لیکن هرگز نمی‌تواند خود را از آن مستقل سازد و هر چه افزون‌تر نفرت بورزد، کم‌تر می‌تواند چنین کند.

لیکن اگر چنین است که کین آدمی را تخته‌بند گذشته‌ای متصلب می‌کند، پس رهایی از کین دیگر چیست؟ رهایی خلاصی از آنی است که برخلاف آمد بیزاری کین است. رهایی از کین آزادی از اراده به معنای اعم آن نیست. در این صورت، از آن جا که اراده همان هستی است پس آن گونه رهایی که همچون نسخ خواست است به نیستی تهی و عبثی منجر می‌شود. رهایی از کین آزادی از آن چیزی است که برای خواست ناملایم^۱ است. بدین سان اراده سرانجام برای نخستین بار اراده می‌تواند بود.

چه وقت این «آنچه بوده»، یعنی آنچه برای اراده ناملایم می‌ماند، مرتفع

۱. در این ترجمه امر ناملایم (das Widrige) در همه جا یعنی آنچه خلاف میل است. -م.

می‌گردد؟ البته این وقت نه آن وقتی است که دیگر اصلاً گذشت زمان در میانه نیست. زمان خود را از سر انسان‌ها رفع نمی‌کند. اما آنچه برای اراده ناملایم است از آن پس محو می‌شود که گذشته در «آنچه بوده» محض متصلب نشود و در رویارویی با خواست همچون چنین امر متصلبی نگاه سخت و ساکن خود را بر خواست می‌خکوب نکند. امر ناملایم هنگامی محو می‌شود که گذشت زمان آن‌گونه سپری گرداندن صرفی نباشد که از طریق آن گذشته در «آنچه بوده» محض غرقه و ساقط گردد. اراده وقتی از آنچه ناملایم است آزاد می‌گردد که همچون اراده آزاد گردد. این بدان معناست که اراده باید برای رفتن به سوی گذشت زمان آزاد گردد، لیکن برای آن سان رفتنی که از اراده واپس نمی‌کشد بل به سوی آن باز می‌گردد و در حین این بازگشت امر رفته را نیز باز می‌آورد. اراده آن‌گاه که هماره از همه چیز چیزی جز این رفت و آمد، چیزی جز این رفتن و باز آمدن نمی‌خواهد، از بیزاری از زمان، از بیزاری از گذشته صرف آزاد می‌گردد. اراده به شرطی از امر ناملایمی که در «آنچه بوده» زمان است آزاد می‌گردد که خواهان بازگشت مدام هر «آنچه بوده» ای باشد. اراده آن‌گاه از بیزاری رها می‌گردد که خواهان بازگشت مدام امر همسان [یا همان] باشد. بدین سان اراده خواهان جاودانگی خواسته خویش است. اراده خواهان جاودانگی خویش است. اراده هستی سرآغازین است. مولود برین این هستی سرآغازین جاودانگی است. سرآغازین هستی هستندگان اراده است در مقام خواست جاویدان برگردنده بازگشت جاودانه همان. بازگشت جاودانه همان پیروزی برین متافیزیک اراده‌ای است که جاودانه خواهان خواست خویش است. رهایی از کین فراگذاری است از بیزاری اراده از زمان و «آنچه بوده» آن به سوی اراده‌ای که جاودانه بازگشت همان را می‌خواهد و در این خواست خود را همچون نیاز خود خویشش می‌خواهد. رهایی از کین فراگذار به سرآغازین هستی همه هستندگان است. در این بین تذکاری لازم می‌افتد که البته باید صرفاً در حد تذکاری باقی

بماند. اراده در مقام اراده بازگشت جاودانه همان می‌تواند واپس خواهد. ^۱ زیرا اراده در این جا هرگز با امر سپری شده پا سفت کرده‌ای برخورد نمی‌کند که دیگر نتواند آن را بخواهد. اراده بازگشت جاودانه همان خواست را از امکان مواجه شدن با امر ناملایم آزاد می‌سازد. زیرا اراده بازگشت جاودانه همان پیشاپیش و در کل خواهان امر رو به پس یا، به دیگر سخن، خواهان پس‌گشت و بازگشت است. آموزه ایمان مسیحی طریق دیگری را می‌شناسد که در آن «آنچه بوده» را می‌توان بازخواست. این طریق همان توبه و ندامت است. اما توبه تنها اگر رابطه ذاتی خود با بخشش گناه را حفظ کند و بنابراین اصلاً و از همان آغاز با گناه مرتبط باشد، برای رهایی [آدمی] از «آنچه بوده» او را تنها تا آن جا که باید ببرد می‌برد. لیکن گناه چیزی است اساساً غیر از تقصیر اخلاقی. ^۲ گناه فقط در قلمرو ایمان وجود دارد. گناه بی‌ایمانی است و عصیان در برابر خدایی که مقام نجات‌بخش ^۳ دارد. اگر چنین است که توبه از طریق پیوند با بخشایش گناه و تنها از این طریق می‌تواند امر گذشته را بازپس خواهد، پس همین بازپس‌خواهی توبه وقتی از سویه تفکر متصور می‌گردد به نحو متافیزیکی تعیین و مشخص می‌گردد، و تنها به نحو متافیزیکی، یعنی تنها از طریق رابطه‌اش با اراده جاودانه خدای نجات‌بخش، امکان‌پذیر است. منتها این که نیچه راه مسیحایی توبه را در پیش نمی‌گیرد به تفسیر او از مسیحیت ^۴ و عالم مسیحی ^۵ بسته است. لیکن این تفسیر نیز در دریافت نیچه از کین و دامنه شمول آن بر همه تصورات بنیاد دارد. و اما تفسیر نیچه از کین بنیاد در اندیشیدن به هر چیزی بر حسب نسبت آن با هستی همچون اراده ^۶ دارد.

۱. zurückwollen: ترجمه این واژه همان قدر غیر عادی می‌تواند بود که مفهوم آن. خواستن معمولاً ناظر به آینده است. رو به پس خواستن یادآور این آموزه ضد هگلی کی‌برکگور است که آگاهی و فهم رو به پس دارند لیکن هستی و زندگی رو به پیش. - م.

2. moralische Verfehlung

3. Erlöser

4. Christlichkeit

5. Christendum

6. Sein als Wille

رهایی از کین پلى است که انسانِ فراگذرنده از روى آن مى‌گذرد. به کجا مى‌رود اين فراگذرنده؟ به آن جايى که ديگر جايى براى کين همچون بيزارى از آنى که صرفاً گذران است نمى‌تواند بود. انسانِ فراگذرنده به سوي اراده‌اي مى‌رود که خواهان بازگشت جاودانه همان است؛ به سوي اراده‌اي که در مقام اين اراده هستي سرآغازين همه هستندگان است.

ابرانسان از انسان تاکنونى فرا مى‌گذرد و در اين حين به نسبت با آن هستي وارد مى‌شود که همچون اراده بازگشت جاودانه همان جاويدانه خود خويش را خواهان است و نه چيزى جز آن. ابرانسان به سوي بازگشت جاودانه همان مى‌رود و هر آينه از آن رو چنين مى‌کند که ذاتش از آن جا خاستن مى‌گيرد. نيچه ذات ابرانسان را بر هيئت زرتشت نقش مى‌زند. کيست اين زرتشت؟ او آموزگار بازگشت جاودانه همان است. متافيزيکِ هستي هستندگان به معنای بازگشت جاودانه همان جانمايه بنيادين کتاب چنين گفت زرتشت است. حتى در طرح‌هاي اوليه براى بخش چهارم و خاتمه اين اثر که شروع نگارش آنها به سال ۱۸۸۳ بر مى‌گردد نيچه در اين باره به روشنى سخن مى‌گويد: «زرتشت آموزه رجعت^۱ را بشارت مى‌دهد.» «زرتشت در باره نيکبختي ابرانسان اين راز را فاش مى‌کند که همه چيز باز مى‌گردد.»^۲

زرتشت آموزه ابرانسان را مى‌آموزد، زيرا که او آموزگار بازگشت جاودانه همان است. زرتشت اين هر دو آموزه [ابرانسان و بازگشت جاودانه] را «در آن واحد»^۳ مى‌آموزد؛ چه، اين دو به حسب ذاتشان به هم تعلق دارند. از چه رو اين دو به هم تعلق دارند؟ نه از آن رو که اين دو آموزه آموزه‌هاي خاصى هستند، بل از آن رو که در آنها همزمان اموري محل تفکر قرار مى‌گيرند که هم از آغاز به هم تعلق دارند و بنا بر اين به طرزى گريزناپذير بايد با هم محل تفکر قرار گيرند: هستي هستندگان و نسبت آن با ذات انسان.

1. Wiederkunft

2. Nietzsche, XII, 397, 399, 401.

3. Nietzsche, XII, 401.

اما این امر، یعنی نسبت هستی با ذات انسان در مقام رابطه این ذات با هستی، به لحاظ ذات و برآمدگاه ذاتی^۱ این نسبت هنوز محل تفکر قرار نگرفته است. هم از این روی، ما هنوز قادر نیستیم حتی این همه را درخور و وافی به مقصود بنامیم. اما چون نسبت هستی و ذات انسان تا آن جا که ظهور هستی و نیز ظهور ذات انسان را حاصل می‌آورد حامل همه چیز است، پس این نسبت باید پیش از این در آغاز متافیزیک مغرب‌زمین به زبان آمده باشد. در جمله‌های کلیدی پارمنیدس و هراکلیتوس از این نسبت یاد شده است. آنچه آنان می‌گویند نه تنها در آغاز قرار دارد، بل خود آغاز تفکر مغرب‌زمین است، آغازی که تصور ما از آن هنوز بسی سهل‌اندیشانه، بسی ناپخته و پابره‌نهاده است. ما این آغاز را فقط همچون بخشی از تاریخ می‌انگاریم.

باید آموزه نیچه در باب بازگشت جاودانه همان و ابرانسان را به لحاظ نسبت هستی با ذات انسان بازاندیشیم تا به این دو آموزه از حیث بنیاد واحد و پرسش‌انگیزشان بتوانیم اندیشید. تنها از این مبدأ به این امر کاملاً پی می‌توانیم برد که متافیزیکی بودن تفسیر نیچه از ذات کین به چه معناست. ذات کین همچون اراده و همچون بیزاری از گذشت زمان، در پرتو اراده همچون هستی سرآغازین، یعنی در پرتو اراده‌ای که خود را جاودانه همچون بازگشت جاودان همان می‌خواهد به اندیشه درمی‌آید. این اندیشه حامل و تعیین‌کننده حرکت درونی اثر چنین گفت زرتشت است. این کتاب با اسلوب درنگ و تعلیقی که پیوسته رو به فزونی دارد به پیش می‌رود. این سبک صنعت ادبی نیست؛ این سبک چیزی جز نسبت متفکر با هستی هستندگان که باید به زبان آید نیست. نیچه حتی وقتی دانش شادمانه^۲ را، که در سال ۱۸۸۲ منتشر شد، می‌نوشت، اندیشه بازگشت جاودانه همان را در سر داشت. اندیشه بازگشت جاودانه نخستین بار در قطعه^۳ ۳۴۱ تحت عنوان «سنگین‌ترین بار»^۳

1. Wesensherkunft

2. Die fröhliche Wissenschaft

3. Das grösste Schwerschaft

در بخش چهارم دانش شادمانه اظهار می‌گردد؛ آخرین بخش زایش تراژدی^۱ پیشاپیش آغاز نخستین بخش چنین گفت زرتشت را، که یک سال بعد منتشر می‌شود، در بر دارد. لیکن در این کتاب اخیر اندیشه پایه‌ای اثر ابتدا در بخش سوم در بیان می‌آید. نه چنان است که نیچه به هنگام نوشتن بخش‌های اول و دوم به این اندیشه نیندیشیده باشد. اندیشه بازگشت جاودانه همان در ابتدای بخش سوم و بی‌درنگ در قطعه دوم، که به دلایل موجهی «در باره دیدار و معما»^۲ عنوان گرفته است، ذکر می‌گردد. لیکن در آخرین قطعه از بخش دوم تحت عنوان «خاموش‌ترین ساعت»^۳ چنین می‌خوانیم:

آن‌گاه بی‌صدا دگر بار با من گفت:
«کلامت را بگوی و در هم بشکن.»

اندیشه بازگشت جاودانه همان به معنایی دوگانه سنگین‌ترین اندیشه نیچه است؛ یکی سنگین بودن آن از این حیث که اندیشیدن به آن در غایت دشواری است. دو دیگر آن که این اندیشه در نهایت سنگین‌باری است و تحمل آن دشوارترین چیز است. هم از این روی، اگر از هر جهت برحذر باشیم از این که این دشوارترین اندیشه نیچه را ذره‌ای آسان گیریم، باز هم خواهیم پرسید: آیا اندیشه بازگشت جاودانه همان و آیا خود این بازگشت به خودی خود رهایی از کین را به بار خواهد آورد؟

یکی از یادداشت‌های نیچه که بنا به دست‌خط آن باید در سال ۱۸۸۵ یا حداکثر اوایل سال ۱۸۸۶ نوشته شده باشد دارای عنوانی است که زیر آن خط کشیده شده است: «چکیده مطالب»^۴ در کتاب اراده به سوی قدرت این

1. *Incipit tragoedia*

2. Vom Gesicht und Rätsel

3. Die stillste Stunde

۴. در اغلب نسخه‌های اراده به سوی قدرت این واژه عنوان بند ۶۱۷ است. اراده به سوی قدرت پس از مرگ نیچه گردآوری و منتشر شده است. این کتاب شکل و شمایل طرح اثر عظیم‌تری را دارد که گویا نیچه قصد نوشتن آن را داشته لیکن احتمالاً عارضه جنون مانع از این کار شده است.

مرور و جمع‌بندی مجمل متافیزیک نیچه در بند ۶۱۷ آمده است. در این بند چنین می‌خوانیم: «این که همه چیز باز می‌گردد نهایت نزدیکی یک جهان شدن به جهان بودن است: قله مراقبه.»

اما آیا این قله با گرده‌های روشن و ثابت خود تا روشنای آسمان شفاف قد برنیفراشته است؟ این قله در میان ابرهای تیره مستور مانده است، نه تنها بر ما که بر تفکر نیچه نیز. دلایل این مستوری نهشته در ناتوانی نیچه نیست، اگرچه وی در کوشش‌های گونه‌گونش برای اثبات بازگشت جاودانه همان که همچون هستی همه شدن‌ها [یا صیوروت‌ها] است به بیراهه‌های عجیبی رانده می‌شود. خود این موضوعی که «بازگشت جاودانه همان» نامیده می‌شود مستور در آن چنان ظلمتی است که حتی خود نیچه در برابر آن می‌بایست از فرط هراس رخ پس کشیده باشد. در طرح‌های اولیه نیچه برای بخش چهارم چنین گفت زرتشت یادداشتی یافت می‌شود که در حقیقت سرمشق نوع نوشته‌هایی است که او خود آن‌ها را پس از چنین گفت زرتشت منتشر کرده است.

در این یادداشت چنین می‌خوانیم: «ما سنگین‌ترین اندیشه را آفریدیم – اکنون بیاید موجود^۱ی یافرینیم که این اندیشه برای او سبک و فرخ‌پی باشد.... عید گرفتن نه برای گذشته که بهر آینده. سرودن اسطوره آینده! در امید زیستن! لحظات فرخنده! و سپس باز پرده را فرو انداختن و اندیشه‌ها را به سوی هدف‌های عاجل و استوار متوجه ساختن.»^۲

→ دستکاری نازی‌ها و خواهر نیچه الیزابت فورستر نیچه، که زنی نژادپرست و فاشیست بود، در این اثر بعید است زیرا این کتاب قبلاً دو بار با دو ویراست و حجم مختلف توسط دوست نزدیک نیچه پتر گاست (Peter Gast) منتشر شده بود: بار اول در سال ۱۹۰۱ با ۴۸۳ بند و بار دوم در سال ۱۹۰۶ با ۱۰۶۷ بند. از آن پس چاپ‌های دیگر این کتاب صرف‌نظر از بعضی تغییرات جزئی، همین ۱۰۶۷ بند را حفظ کرده‌اند. مترجم نظر قبلی خود را در باره این کتاب که در یک سخنرانی و برخی مقالات ابراز شده است اصلاح می‌کند. – م.

۱. Wesen در عین حال به معنای «ذات» نیز هست. – م.

اندیشه بازگشت جاودانه همان مستور می ماند - و البته نه فقط با یک پرده. اما ظلمت این واپسین اندیشه متافیزیک غرب نباید ما را به این گمراهه افکند که با بهانه از آن طفره رویم. این بهانه اساساً تنها دو شق دارد: یا می‌گوییم اندیشه بازگشت جاودانه نیچه گونه‌ای عرفان است و به ساحت تفکر تعلق ندارد. یا می‌گوییم: این اندیشه‌ای است بسی دیرینه که رد آن را می‌توان تا تصور دَوّری جهان^۱ که در قطعات هراکلیتوس و دیگران شواهد آن آمده است پی گرفت. این اطلاعیه دوم چون همه اطلاعاتی که از این گونه‌اند اصلاً هیچ چیزی به ما نمی‌گوید. زیرا اثبات این نکته که اندیشه‌ای را «در زمانی پیش از این» به نزد لایب‌نیتس و حتی «در زمانی پیش از آن» به نزد افلاطون می‌توان یافت اگر اندیشه لایب‌نیتس و افلاطون به قدر همین اندیشه که می‌خواهیم با چنین ارجاعاتی تکلیفش را روشن کنیم در ظلمت باقی بماند، هیچ کمکی به ما نمی‌کند.

اما آنچه به بهانه نخست - که بر حسب آن اندیشه نیچه در باب بازگشت جاودانه همان نوعی عرفان خیال‌بافته است - راجع می‌گردد چه بسا باید در زمان آینده معلوم گردد؛ در آن زمان چه بسا وقتی ذات تکنیک مدرن، یعنی بازگشت هماره چرخان همان^۲ عیان گردد، همین امر به انسان پیاموزد که با غفلت و قصور در اندیشیدن به اندیشه‌های اساسی متفکران هیچ چیز از حقیقت این اندیشه‌ها از دست نمی‌رود.

در اندیشه بازگشت جاودانه همان نیچه به آنی می‌اندیشد که شلینگ در باره‌اش گفته است که همه فلسفه برای آن جد و جهد می‌کند: دستیافت به عالی‌ترین کلامی که گویای هستی سرآغازین همچون اراده باشد.

برای هر متفکری البته یک چیز برای فکر کردن می‌ماند. اهتمام نیچه به تفکر در باب هستی هستندگان بر ما امروزیان با حالتی کمابیش مزاحم و

1. die zyklische Vorstellung von der Welt

2. die ständig rotierende Wiederkehr des Gleichen

کارآشوب روشن می‌سازد که تمامی تفکر، که همان نسبت با هستی باشد، هنوز دشوار مانده است. ارسطو این مشقت را به این طریق توصیف می‌کند:

“ὡσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ
φέγγος ἔχει τὸ μεθ’ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας
ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.”^۱

بصیرتی که به ذات ما تعلق دارد با آنچه از پیش خود – بنا به حضورش
– ظاهرترین همه چیزهاست (یعنی حضور همه آنچه حاضر است) به
همان سان رفتار می‌کند که چشم خفاش با نور تابنده روز.

هستی هستندگان ظاهرترین چیز است؛ و با این همه، ما بنا به عادت آن را
اصلاً نمی‌بینیم – و اگر ببینیم، تنها با مشقت می‌بینیم.

1. I. Kap. des II. Buches der *Metaphysik*. 997b, 9 – 11.

این ارجاع، که به فصل اول کتاب دوم متافیزیک ارسطوست، در متن آمده است. انتقال آن به پانویشت کار مترجم است. – م.

بخش دوم

۱

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ این پرسش به گوش قطعی می‌آید. این پرسش به نظر بی‌ابهام و روشن جلوه می‌کند. اما تنها اندکی تأمل در آن نشان می‌دهد که این پرسش چندمعنایی است. هم از این رو، وقتی طرحش می‌کنیم، دیری نمی‌پاید که به تردید می‌افتیم. دلالت چندگانه این پرسش هر کوششی را که با حتم و بی‌امادگی آهنگ پاسخ دادن به آن دارد یکسره نقش بر آب می‌کند.

پس بایسته آن است که دلالت چندگانه این پرسش را روشن کنیم. این پرسش که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» در پس چندمعنایی بودن خود راه‌های چندی برای شرح خود نهفته دارد. به حسب آنچه در مسیر این درسگفتار فرادید است، چهار شیوه در طرح این پرسش مجال بروز می‌یابد.

«چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» اولاً و در وهله نخست گویای آن است که: واژه «تفکر» بر چه دلالت دارد؟ آنچه با نام «تفکر» می‌خوانندش چیست؟

«چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» ثانیاً و در وهله دوم گویای آن است که: آموزه فراداده تفکر از آنچه تفکرش گویند چه دریافتی دارد و آن را چگونه تعریف و تحدید می‌کند؟ چیست آنچه از دو هزار و پانصد سال پیش تاکنون

در آن به چشم ویژگی بنیادین^۱ تفکر نگریسته‌اند؟ از چه سبب آموزه فراداده تفکر عنوان عجیب «منطق»^۲ را به خود گرفته است؟

«چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» بعد از این‌ها و در وهله سوم گویای آن است که: چیست آن متعلقاتی که به یاری آن‌ها می‌توان با حقانیتی ذاتی از عهده فکر کردن برآمد؟ چه طلب می‌شود از ما برای آن که هر بار که فکر می‌کنیم حق تفکر را نیک ادا کنیم؟

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ نهایتاً و رابعاً گویای آن است که: چیست آنی که ما را به فکر کردن فرا می‌خواند به نحوی که گویی به ما فرمان فکر کردن می‌دهد؟ چیست آنی که ما را منادی به تفکر است؟

مطابق این چهار شیوه می‌توانیم طرح این پرسش کنیم و از طریق بحث‌های مقایسه‌ای آن را به پاسخی نزدیک سازیم. این چهار شیوه طرح پرسش به نحوی سطحی آمده و پیوسته نشده‌اند. این شیوه‌ها بنا به علاقه و همپیوستگی متعلق به یکدیگرند. هم از این رو، آنچه در پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» بر آشوبنده است بیش از آن که در کثرت معانی آن نهشته باشد نهشته در آن دلالت یگانه‌ای است که این چهار شیوه همگی به آن اشارت دارند. امر شایان تأمل آن است که آیا از این چهار شیوه تنها یکی درست است و مابقی اضافی و منتفی از کار درمی‌آیند یا این که این چهار شیوه چون در جمله با هم واحدی یکپارچه هستند پس جملگی به یکسان ضروری‌اند. اما این شیوه‌ها چگونه و بنا به چه وحدتی یکی هستند. آیا این وحدت مانند سقفی بر روی چهار دیوار به منزله امر پنجمی به کثرت این چهار شیوه افزوده می‌شود یا این که یکی از این چهار طریقه طرح پرسش بر مابقی تقدم دارد؟ آیا این تقدم باعث می‌شود که پرسش‌ها در تعلق مشترک خود به هم در سلسله‌مراتبی قرار گیرند؟ آیا این سلسله‌مراتب نشان از

گونه‌ای همبافتگی^۱ دارد که بر حسب آن چهار شیوه یاد شده به یکدیگر پیوند می‌خورند و در عین حال یکی از آن‌ها برای مابقی نقش تعیین‌کننده و معیارگذار ایفا می‌کند؟

چهار شیوه یاد شده برای طرح این پرسش که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» شیوه‌هایی نیستند که به نحوی منفک و بیگانه از یکدیگر در کنار هم قرار گرفته باشند. این چهار شیوه از قبیل وحدتی به هم تعلق دارند که یکی از این چهار شیوه رشته پیوند آن را برقرار می‌کند. لیکن ما تنها با برداشتن گام‌های آهسته می‌توانیم دریافت که چگونه چنین است. از همین رو، ناگزیریم کوشش خویش را از جمله‌ای آغاز کنیم که عجالتاً در حد ادعاست. این جمله از این قرار است:

آن معنای پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» که در منزل چهارم نشان‌دیمش به ما می‌گوید که این پرسش در اول قدم می‌طلبد که چگونه پرسیده شود تا شیوه این پرسیدن تعیین‌کننده و معیارگذار باشد. این پرسش^۲ در حقیقت پرسش از آنی است که ما را به ورود به [ساحت] تفکر فرمان می‌دهد، پرسش از آنی است که ما را به تفکر فرامی‌خواند. عبارت‌پردازی جمله به صورت «Was heisst uns Denken?» البته [در آلمانی متداول] می‌تواند فقط قصد این معنا کند که «لفظ تفکر برای ما چه دلالتی دارد؟» لیکن پرسش Was heisst uns Denken? وقتی اصیلاً پرسیده شود معنایی دیگر دارد. واژه «ما» (uns) در این جا نه چون مفعول با واسطه^۳ بل همچون مفعول

1. Gefüge

۲. در متن اصلی قبل از این پرسش Was heisst Denken? آمده است. آن را ترجمه نکرده‌ایم، چون نویسنده به معنای «فراخواندن» (heissen) اشاره دارد که در ترجمه تاکنونی ما، یعنی «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» نهفته نیست. مترجم انگلیسی برای رفع این مشکل در این جا دو ترجمه آورده است: What is called thinking? و What does call for thinking?

۳. در دستور زبان جدید فارسی آن را «متمم» گویند. - م.

بی واسطه فهمیده می شود. این پرسش یعنی: چیست آنی که ما را مشیر به تفکر است و برای تفکر رهنمودمان می دهد؟

با این اوصاف ظاهر امر چنان است که این پرسش جوای آنی است که هر بار محرکی ایجاد می کند تا در لحظه مقتضی و با توجه به این یا آن موضوع خاص فکر کنیم. اما چنین نیست. در این جا مراد از رهنمود از جانب آنچه ما را به سوی تفکر ره می نماید به هیچ وجه تنها محرکی برای به جا آوردن [یا انجام دادن] تفکر در موردی خاص نیست.

آنچه ما را مشیر به تفکر است به چنان نحوی ما را رهنمود و تعلیم می دهد که به اشارت آن برای نخستین بار قادر به تفکر می شویم و بنابراین همچون متفکران هستیم. این پرسش که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» در معنای «چیست آنی که ما را به فکر کردن فرامی خواند؟» به طریق اولی دریافت معمول و عادی را کنار می نهد. از همین رو، چندان مجاز نیستیم که به سادگی این را نادیده گیریم که پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر» در وهله نخست خود را به نحوی بی ضرر و زیان در میان می نهد. این پرسش چنان به گوش می آید و ما نیز ندانسته آن را چنان می گیریم که گویی با طرح آن صرفاً اطلاعی دقیق تر در این باره طلب می شود که وقتی از چیزی چون تفکر سخن می رود مراد چیست. به این طریق تفکر چونان موضوعی [یا نهاده‌ای]^۱ جلوه می کند که می توان با آن به همان سان رفتار کرد که با سایر موضوعها. بدین سان تفکر ابژه [یا برابراستا]ی تبعی می گردد. منظور از تتبع پیشروند^۲ی است که در انسان روی می دهد. انسان از آنجایی به طور خاص در این پیشروند سهمیم می شود که تفکر را به جا می آورد. منتها این که انسان به طور طبیعی به جا آورنده تفکر است این را لازم نمی آورد که به خود تتبع در باب تفکر پرداخته شود. این واقعیت خودبخود قابل فهم است. این واقعیت

1. Thema

2. Vorgang / process

ممکن است به عنوان امری بی‌اهمیت و علی‌السویه بیرون از حیطة مطالعه تفکر بماند و بلکه باید بیرون بماند. چه هر چه باشد، بایسته آن است که قانونمندی^۱ تفکر از انسانی که در این یا آن مورد کنش‌های فکری را به جا می‌آورد مستقل ماند.

لیکن اگر پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» پرسای آنی باشد که قبل از هر چیز ما را مشیر به تفکر است، پس ما از چنان چیزی پرسش می‌کنیم که بر ما می‌رود، زیرا آن چیز ما را به سوی ذاتمان فرا می‌خواند. ما در پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» خود آنی هستیم که بی‌واسطه به او خطاب می‌شود. ما خود در متن^۲ یعنی در بافت^۳ این پرسش حضور داریم. پرسش «چیست آنی که ما را به تفکر فرامی‌خواند؟» پیشاپیش ما را به درون آنچه محل پرسش است^۴ کشیده است. ما به معنای دقیق کلمه از طریق این پرسش در پرسش نهشته شده‌ایم. پرسش «چیست آنی که ما را به تفکر فرامی‌خواند؟» مثل صاعقه ما را می‌زند. اگر پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» به معنای بالا مطرح شود، این مسئله صرفاً همچون مسئله‌ای متعلق به علم - علمی با ابژه‌ای [یا برابرایستایی] - بر سر ما نازل نمی‌شود.

البته چنین دریافتی از پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» که ما را غریب و ناآشنا می‌نماید چه بسا بی‌درنگ با ایرادی این‌چنین مواجه شود: معنای تازه پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» از این رهگذر حاصل آمده است که ما دلخواهانه و زورتوزانه دلالتی را بر این پرسش زورآور کرده‌ایم که کاملاً غیر از آن دلالتی است که هر کسی به محض شنیدن یا خواندنش از آن می‌فهمد. ترفندی که بدین‌سان به کار رفته است دست خود

1. Gesetzlichkeit

2. Text

3. Gewebe

4. das Gefragte

را به آسانی رو می‌کند. پیداست که این ترفند به واژه‌بازی^۱ صرف دست می‌یازد. قربانی این ترفندبازی کلمه‌ای است که در جمله پرسشی «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» نقش فعل را بر عهده دارد.^۲ ما با مصدر «heissen» بازی می‌کنیم.

مثلاً می‌پرسیم: «به آن دهکده‌ای که آن‌جا پای تپه قرار دارد چه می‌گویید؟» در این‌جا ما می‌خواهیم بدانیم که آن دهکده چه نامیده می‌شود. به همین منوال می‌پرسیم «آن کودک را چه صدا می‌کنند؟» این یعنی: آن کودک چه نامی با خود دارد؟ بنابراین *Was heisst Denken?* یعنی: آن پیشروندی که نامش «تفکر» است چگونه متصور می‌گردد [یا فراپیش نهاده می‌شود یا بازنموده می‌آید]؟ این فهمی است که ما از پرسش یاد شده داریم اگر آن را بی‌پیرایه و فارغ از تصنع دریابیم.

و اما اگر بناست پرسش یاد شده را به معنایی بشنویم که بر حسب آن این پرسش پرسای آنی است که ما را مشیر به تفکر است، بی‌درنگ خود را ناگزیر از آن می‌یابیم که فعل «heissen» را به معنایی غریب یا دست‌کم به معنایی که دیگر برایمان آشنا نیست گیریم.

اکنون بر ماست که واژه «heissen» را با دلالتی به کار بریم که تقریباً می‌توان آن را به مصدرهای «دعوت کردن»،^۳ «طلب کردن»،^۴ «ره نمودن و تعلیم دادن»،^۵ و

1. Wortspiel

۲. مقصود فعل *heisst* است که در این‌جا به معنای عادی آن، یعنی «گویند» یا «خوانند» یا «نامند»، ترجمه شده است. - م.

۳. *auffordern*: همچنین، به معنای درخواست کردن، تقاضا کردن و احضار کردن. ظاهراً همه این معانی منظور است. - م.

۴. *verlangen*: همچنین، به معنای اشتیاق داشتن، رغبت داشتن، میل داشتن و آرزو داشتن. ظاهراً معنای طلب کردن در نظر نویسنده است. - م.

۵. *anweisen*: همچنین، به معنای راهنمایی کردن، تعیین کردن و تخصیص دادن. - م.

اشاره کردن^۱» برگرداند. ما کسی را که سر راهمان ایستاده می‌گوییم^۲ که کنار برود و راه بدهد، اما heissen [در این جا به معنای گفتن، خواستن و...] الزاماً متضمن خواهش نیست و بعیدتر آن که متضمن امریه و دستور^۳ باشد، بل دلالت دارد بر طلب مشتاقانه وصل و دستیافت به چیزی که ما از آن رو رخصت دستیافت به آن می‌یابیم که آن امر گفته شده [یا خوانده شده یا نامیده شده]^۴ است و ما می‌گوییمش [یا می‌خوانیمش یا می‌نامیمش].

heissen [با دلالت گفتن و خواستن و...] به معنای وسیع کلمه حاکی است از به حرکت درآوردن و روانه راه ساختن چیزی که بتواند به نحوی آرام و روان و بنابراین به صورتی بی‌دردسر و به چشم نیامدنی انجام شود و در واقع به بی‌درنگ‌ترین و آماده‌ترین شیوه رخ بدهد. در انجیل متی (۸:۱۸) چنین آمده است:

Videns autem Jesus turbas multas circum se, iussit ire trans fretum.

برگردان لوتر چنین است: «و عیسی از آن جا که خیلی عظیم از مردم را فراگرد خویش دید گفت [hiess] که به آن سوی دریاچه روانه شوند.» در این جا heissen مطابق است با iubere لاتین در تحریر عام کتاب مقدس. iubere اصلاً یعنی: طلب این که چیزی امکان رخ دادن یابد. عیسی «گفت» به آن سو روانه شوند. او فرمانی نداد، او دستوری صادر نکرد. این که در این محل

-
۱. verweisen: همچنین، به معنای نشان دادن، ره نمودن، جلب کردن، ارجاع دادن و احاله دادن. همه این معانی نیز با مراد نویسنده می‌خواند. - م.
 ۲. heissen در این جا در ساختاری به کار رفته که پس از آن مفعول بی‌واسطه و بعد از آن مصدر با zu می‌آید و کلاً معنی می‌دهد: کسی را به... فرمان دادن (دستور دادن، گفتن، تکلیف کردن). البته گفتن در این جا دلالت امری دارد نظیر این مصراع: «که گفتت برو دست رستم ببند.» - م.
 ۳. Kommando: مقصود دستور و فرمانی است همچون فرمان افسر یا کاپیتان یا رئیس. - م.
 ۴. das Geheissene: همچنین، به معنای امر فراخوانده شده یا طلب شده. در همه مواردی که به جای heissen «گفتن» به کار می‌بریم مقصود همان گفتن به معنای خواستن و خواندن و طلب کردن است، مثل «گفتم که ماه من شو.» - م.

خاص مراد از «heissen» چیست وقتی به مراتب گویاتر و روشن‌تر می‌شود که به انجیل قدیمی‌تر یونانی رجوع کنیم. آن‌جا می‌خوانیم:

**Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν
ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν**

مصدر یونانی **κελεύειν** اصلاً یعنی: چیزی را در جاده، در راه روانه کردن. واژه یونانی **κέλευθος** [اسم] یعنی راه. گواه این که در لفظ کهن «heissen» غلبه و پافشاری نه بر مطالبه بل بر رخصت دستیافت و وصلت است و گواه این که به همین دلیل از این کلمه زنگ و آهنگ آنچه راه‌انداز امداد و اقبال^۱ است به گوش می‌رسد آن است که همین کلمه در زبان سانسکریت هنوز بر چیزی چون «دعوت کردن» دلالت می‌کند.^۲

بدین سان آن دلالت واژه «heissen» نیز [که قبلاً غریب و ناآشنا می‌نمود] اکنون با اوصافی که در باره آن ذکر شد دیگر در کل غیر عادی نیست. با این همه، این دلالت وقتی با پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» مواجه می‌شویم نامأنوس است. با شنیدن این پرسش واژه «heissen» بی‌درنگ این دلالت‌ها را برای ما ندارد: تعلیم دادن و ره نمودن، طلب کردن، رخصت وصل و دستیافت دادن، روانه راه ساختن، به - راه انداختن،^۳ راه در اختیار [کسی] نهادن. این دلالت‌ها برای ما چندان مأنوس نیستند که در وهله نخست به گوشمان رسند تا چه رسد به این که مقدم بر هر دلالت دیگر باشند. ما در گفتار متداول اصلاً عادت نداریم یا به ندرت عادت داریم که واژه «heissen»

1. das Moment des Helfens und Entgegenkommens

۲. متأسفانه نویسنده توضیح بیش‌تری در باره «همین کلمه در زبان سانسکریت» نمی‌دهد. احتمالاً مقصودش واژه‌ای هم‌ریشه است. - م.

۳. be-wegen بدون خط تیره در آلمانی رایج معانی زیادی دارد، لیکن معنای اصلی آن به حرکت درآوردن است. نویسنده با خط تیره توجه ما را به Weg به معنای «راه» جلب می‌کند تا معنایی چون به راه انداختن، روانه ساختن، در راه قرار دادن و مانند این‌ها را برساند، اما در متون دیگری این واژه را به معنای «ره‌گشودن» نیز به کار برده است. در راه زبان be-wegen به همین معنا به کار رفته است. - م.

را با دلالت‌های یاد شده بر زبان آوریم. و به همین سبب است که این دلالت‌ها برای ما نامأنوس مانده‌اند. در عوض دلالت نامأنوس، از دلالت مأنوس فعل «heissen» پیروی می‌کنیم. غالباً در این دلالت در جا می‌زنیم بی‌آن که در این میان در باره آن چندان فکر کنیم. «Heissen» - فقط همین معنی را می‌دهد: چنین یا چنان نام گرفتن.^۱ واژه با این دلالت در میان ما رواج دارد. و از چه سبب است که ما دلالت عادی را مقدم می‌داریم و حتی می‌توان گفت که ندانسته چنین می‌کنیم؟ احتمالاً از آن رو چنین می‌کنیم که دلالت نامأنوس و به حسب ظاهر غیر عادی واژه «heissen» همان معنای اصیل آن است: همان معنایی که همزاد این واژه است و از همین رو تا آن جا که کلیه دلالت‌های دیگر در زادبوم آن مقیمند همچون معنایی یگانه باقی می‌ماند.

خلاصه کلام، «heissen» بر «فرمان دادن» دلالت می‌کند، با این فرض پیشین که ما نیز این واژه را بر حسب ماقال بن‌زاده آن بشنویم. چه، «فرمان دادن» [befehlen] در اصل نه به معنای فرمان دادن و دستور دادن بل به معنای فرمودن^۲ سپردن، سپردن امنیت خاطر به کسی،^۳ و نهان داشتن است.

۱. نکته طنزآمیز این جمله قابل انتقال به فارسی نبود. اصل جمله چنین است:

«Heissen» - das heisst nun einmal: so und so benannt sein.

نویسنده به زبان متداول جمله‌ای را به کار می‌برد که می‌گوید Heissen فقط همین یک معنی می‌دهد، و در همین جمله heisst (سوم شخص مفرد Heissen) را به معنای «معنی می‌دهد» نیز به کار می‌برد. نویسنده از طریق این ترفند زیرکانه سقراطی با کاربرد جمله آشنا و متداولی از آن جمله آشنازدایی می‌کند. - م.

۲. an befehlen: همچنین به معنای سپردن [چیزی به کسی] است. ارتباط معنوی افعالی که نویسنده برمی‌شمرد بر اساس مشابهت لفظی و معنوی با befehlen آلمانی است. این ارتباط شاید در ترجمه فارسی خود را نشان ندهد. با این همه، فعل «فرمان دادن» تا حدی به این مقصود نزدیک‌تر است. در فارسی «فرمان» و «فرمودن» و «فرمایش» و «فرمودمان» از یک ریشه‌اند. فرمودن به معنای امر کردن، دستور دادن و گفتن است و به معنای سپردن و سپارش و توصیه نیز به کار می‌رود. - م.

۳. عبارت einer Geborgenheit anheimgeben را در واقع می‌توان به سادگی به «امنیت خاطر دادن» ترجمه کرد، اما در این صورت این مقصود نویسنده برآورده نمی‌شود که در این جا واگذاری (anheimatgeben) امنیت به خود شخص مطرح است. - م.

heissen فراخوانش فرمایند، و رخصت اشارت‌کننده دستیافت و وصلت است. Verheissung^۱ یعنی صلایی برای تسلی در دادن به آن سان که در این جا مقول قولی داده شده و عهدی ادا شده است. heissen یعنی صلادهنده به رخصت وصلت به قربتی و حضوری. heissen یعنی خطابی نویدبخش. بنابراین، آن گاه که پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» را مانده آن گاهی می‌شنویم که می‌پرسیم: چیست آنی که ما را به سوی فکر کردن می‌خواند؟ پرسای آنی هستیم که خود ذات ما را به تفکر فرمان می‌دهد^۲ و بدین سان به ذات ما رخصت دستیافت به تفکر می‌دهد تا این ذات در تفکر مأمّن گیرد.

وقتی بدین سان پرسنده‌ایم، البته واژه «heissen» را با دلالتی بالنسبه نامأنوس به کار می‌بریم. منتها این دلالت نه از آن رو نامأنوس است که قول زبان ما^۳ هنوز با آن مأنوس و همخانه نشده است بل علت آن است که ما با این گونه گفتن این واژه دیگر مأنوس و همخانه نیستیم، زیرا ما دیگر حقیقتاً در آن سکنی نداریم.

وقتی می‌پرسیم «چیست آنی که ما را به تفکر فرا می‌خواند؟» به دلالتی از دلالت‌های واژه «heissen» بازگشته‌ایم که در اصل و سرآغاز مأنوس بوده است.

۱. برگرفته از فعل heissen در زبان متداول یعنی قول، وعده یا نوید. - م.
۲. گویا نویسنده انتظار دارد که فرمان را به مفهوم دعوت و فراخوانی و نظایر آن بگیریم، چون آن جا که قبلاً گفته است heissen فرمان و دستور نیست همین فعل یعنی anbefehlen را به کار برده است با این شرط که دلالت بن‌زاده آن را بشنویم. - م.
۳. عبارت das Sprechen unserer Sprache را در این جا استثنائاً به «قول زبان» ترجمه کرده‌ایم و در دو بند قبل‌تر به جای das Gesprochene «مقول» و به جای Zugesagte «قول داده شده» آورده‌ایم تا ربطی را که نویسنده میان گفتن و قول، نوید، تسلی، و عهد و پیمان قائل است منتقل کنیم. در این جا البته «قول زبان» به معنای «گفتار زبان» است، اما باز هم بد نیست برای تداعی کشف زبان‌شناختی نویسنده قول را به کار ببریم که این معانی را در خود دارد: گفتن (Sagen)، عهد، پیمان (Versprechen و Zusage)، حکم و خطاب (Ansprechen). ملاحظه می‌کنیم که به طور عجیبی در زبان‌های فارسی و عربی نیز میان گفتن، فرمان و پیمان ارتباط معنایی وجود دارد. - م.

آیا این بازگشت خودرأیی است یا بازی؟ نه آن است و نه این. در این جا اگر بناست سخن از گونه‌ای بازی ساز شود، باید گفت این نه ماییم که با الفاظ بازی می‌کنیم بل سرشت زبان است که با ما بازی می‌کند. این امر نه فقط در موردی که پیش روی ماست و نه تنها امروز بل از دیرباز و همواره صادق بوده است. چرا که زبان به آن سان با گفتار ما بازی می‌کند که مایل است گفتار ما را به دلالت‌های پیش‌زمینه‌ای و سطحی کلمات براند. چنان است که گویی آدمی می‌بایست تلاش می‌کرده است که به راستی در زبان سکونت کند. چنان است که گویی سهل‌تر راه آن بوده است که این سکنی در برابر خطر امور عادی سر تسلیم فرود آرد.^۱

کلمات عادی جایگاه این زبان واقعاً سکنی گزیده و جایگاه کلمات مأنوس آن را آماج هجوم خود می‌سازند. گفتار عادی و معمول^۲ گفتار رایج^۳ می‌گردد. از هر طرف که رویم به این گفتار برمی‌خوریم، و چون میان همگان مشترک است، آن را یگانه گفتار معیار می‌گیریم. آن گاه هر چیزی که از آنچه عادی است و ابکند تا در گفتار زبانی‌ای سکنی‌گزیند که پیش‌تر گفتار اصیل و مأنوس بوده است بی‌درنگ تخطی از معیار انگاشته می‌شود. چنین چیزی انگ خودرأیی و بازی می‌خورد، و این همه نیز بسامان و بقاعده خواهد بود به محض این که یگانه معیار مشروع را در آنچه عادی است ببینیم و اصلاً از ژرف‌پیمایی عادت^۴ امر عادی ناتوان باشیم. این مدهوشی در عادیات، که تحت‌الحمایه قلمرو همان عقل سلیم طبیعی قرارش می‌دهند، نه امری است تصادفی و نه چیزی است که مجاز باشیم دون ارزشش انگاریم. این مدهوشی

۱. نویسنده در این جا نیز با کاربرد واژه‌های *bewohnen* (سکونت کردن)، *das Wohnen* (سکنا) و *das Gewöhnliche* (امور عادی)، که اشتراک لفظی دارند، به کاری که خود آن را بازی با کلمات نمی‌داند ادامه می‌دهد. این کاربرد واژه‌های هم‌ریشه در سراسر متن چشمگیر است و از این رو مترجم را ناگزیر می‌کند که در پانویست توضیح دهد. - م.

2. gewöhnlich

3. geläufig

4. Gewöhnlichkeit

در عادیات به آن بازی بزرگ و خطرناکی تعلق دارد که بر سر آن ذات زبان ما را به بازی گرفته است.

اگر بکوشیم به این بازی زبان توجه کنیم و در این راه گوش داریم که زبان وقتی به سخن درمی آید به راستی چه می گوید، آیا با الفاظ بازی کرده ایم؟ اگر چنانچه به این گوش سپاری نایل آییم به شرط آن که قدم به حزم و مراقبت برداریم، چه بسا دست دهد که به شیوه ای اصیل تر به چیزی واصل شویم که در هر گفتار و پرسشی به زبان می آید.

حالیاً توجه می کنیم به دلالت اصیل واژه «heissen» و بر حسب آن می پرسیم «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» به این معنا که: چیست آنی که ما را به تفکر ره می نماید یا به تفکر فرامی خواند؟ لیکن همپای این دلالت، واژه «heissen» هرچه باشد همچنین و در واقع به طور عادی بر نامیدن و نامیده شدن نیز دلالت می کند. دلالت رایج واژه «heissen» را نمی توان به سادگی به نفع دلالت نادر کنار نهاد، هر چند ممکن است که دلالت نادر همان دلالت اصیل باشد. اگر این سان کژ رویم، در حق زبان تجاوز و تحریفی آشکار روا داشته ایم. افزون بر این، آن گونه دلالت واژه «heissen» که در زمانی رایج تر است با دلالت اصیل یکسره نامرتبط و بیگانه نیست. برعکس، دلالتی که امروزه عادی است ریشه در دلالت اصیلی دارد که سرآغازین و معیار اعتبار است. زیرا [می توان پرسید] واژه «نامیدن» گویای چیست؟

وقتی شیئی را نام می نهیم، آن را آراسته به جامه نامی می کنیم. اما این جامه آرایبی از چه حکایت دارد؟ هرچه باشد نام چون پرده شیء را نمی پوشاند. از سوی دیگر، هیچ کس انکار نتواند کرد که نام به شیء به منزله برابر ایستا منتسب می گردد. وقتی وضعیت را به این سان تصور می کنیم، نام را نیز به همین سان برابر ایستا [یا ابژه] می گردانیم. رابطه نام و شیء را همچون انتساب و تعلق دو برابر ایستا [یا ابژه] می انگاریم. خود این انتساب و تعلق نیز چیزی ابژه وار است که می توان آن را تصور کرد و بر حسب امکانات

گونه‌گونش بررسی و توصیفش کرد. رابطه میان مسما و اسم هر باره و هماره ممکن است همچون انتساب و تعلق متصور شود. تنها می‌ماند این پرسش که آیا با این انتساب و تعلق شیء و نام که به درستی نیز متصور گشته است هرگز و اصلاً می‌توان به آنچه ویژگی خاص نام را نقش می‌زند توجه کرد.

نامیدن چیزی یعنی چیزی را به نام فراخواندن. نامیدن به مفهومی هنوز سرآغازین‌تر یعنی به درون کلمه فراخواندن. پس آنچه بدین‌سان فرا خوانده شده گوش به فرمان فراخوانش کلمه است. آنچه فراخوانده شده همچون امر حاضر می‌نماید و در مقام این امر حاضر به سوی نام فراخواننده فراخوانده می‌شود، به سوی آن نام فرمان داده می‌شود و در آن نام محفوظ می‌ماند. امر فراخوانده شده [یا منادا یا مسما] یا امری که به حضوری فراخوانده شده آن‌گاه خود فرامی‌خواند. او نامیده می‌شود، دارای نام می‌شود. با نامیدن چیزی امر حاضر را به درآمدن فرامی‌خوانیم. درآمدن به کجا؟ هنوز مانده تا در این باره تفکر کنیم. در هر صورت، هر نامیدن و نامیده شدنی تنها از آن رو «نامیدن» (heissen) رایج است که نامیدن خود بنا به ذاتش در خوانش (Heissen) اصیل، در به آمدن - فراخوانی،^۱ در ندا^۲ و در گونه‌ای فرمان نهشته است.

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ پیش از این به چهار شیوه طرح این پرسش اشارت رفت. گفتیم شیوه‌ای که از حیث ترتیب در مرتبه چهارم آمد اولین است به این معنا که با عیار مرتبت بالاترین است؛ چه، برای شیوه‌های دیگر معیار اعتبار است. وقتی پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» را به معنای پرسشی می‌فهمیم که از آنچه ما را به تفکر می‌خواند می‌پرسد، واژه «heissen» را به معنای حقیقی و اصیلش گرفته‌ایم. این هم‌زمان گویای آن است که ما هم‌اکنون این پرسش را به آن شیوه‌ای طرح می‌کنیم که پرسش

1. im kommen - Heissen

2. Rufen

خود اصیلاً می خواهد طرح شود. گمان می رود از همین جا اکنون تقریباً خود بخود به سه شیوه دیگر طرح این پرسش می رسیم. هم از این رو، صلاح در آن است که بی درنگ پرسش اصیل و حقیقی را اندکی روشن تر از پیش و اشکافیم. پرسش این است: «تفکر ما را به چه فرامی خواند؟» چه چیزی ما را به آن فرامی خواند که فکر کنیم و بدین سان در مقام متفکر آئی باشیم که هستیم؟

آنچه بدین طریق ما را به درون تفکر می خواند احتمالاً تنها تا آنجا می تواند چنین کند که خود در مقام نادى و فراخواننده از پیش خود به تفکر نیاز دارد. آنچه ما را به درون [ساحت] تفکر می خواند و بدین سان ذات ما را به درآمدن به [ساحت] تفکر فرمان می دهد یا، به دیگر سخن، ذاتمان را در تفکر ایمن می دارد نیازمند تفکر است؛ چه، آنچه فراخواننده ماست خود بنا به ذاتش مشتاق آن است که در باره اش تفکر شود. آنچه ما را به فکر کردن می خواند از سوی خود این را می طلبد که در ذات خاص خودش به یاری تفکر تیمار گردد، نگهداری شود و ایمن ماند. آنچه ما را به فکر کردن فرامی خواند آئی را که برای فکر کردن است به ما می دهد.

ما آئی را که آنچه را برای اندیشیدن است به ما می دهد امر اندیشه انگیز می نامیم. اما آئی که نه فقط گاه و نه از این یا آن لحاظ محدود و خاص بل از بن و بومش و از این رو از بدو تا ختم و همواره آئی را که برای اندیشیدن است می دهد امر اندیشه انگیز علی الاطلاق است. این همانی است که اندیشه انگیزترین [یا تفکربرانگیزترین] امرش می نامیم. آنچه این امر برای فکر کردن می دهد یا دهش آن، دهشی که او به ما عطا می کند،^۱ چیزی کم تر از خودش نیست - خودش که ما را به درآمدن به [ساحت] تفکر می خواند.

پرسش *Was heisst Denken?*^۲ پرسای آئی است که به معنای یاد شده

۱. *verschenkt* در عین حال دلالت بر اهدا، ارسال، حواله و احاله دارد. - م.

۲. در این جا بهتر است ترجمه شود به: «تفکر چه می طلبد؟» - م.

طالب و مشتاق اندیشیده شدن است، آنی که نه فقط چیزی از جمله خودش را برای فکر کردن می دهد بل نخست تفکر را به ما می بخشد، تفکر را در مقام آنچه ذات ما را تعیین می کند به ما می سپرد، و بدین سان نخستین بار ما را از آنِ تفکر می کند.

گذار از درسگفتار ۱ به ۲

پرسش «Was heisst Denken?» به شیوه‌ای چهارگانه مجال طرح شدن می‌یابد. این پرسش می‌پرسد:

۱. چیست آنچه با کلمه «تفکر» نامیده می‌شود؟
۲. آموزه تاکنونی تفکر، یعنی منطق، از آنچه عنوان تفکر دارد چه می‌فهمد؟

۳. این که ما تفکر را درست انجام دهیم چه متعلقاتی دارد؟

۴. چیست آنی که ما را به تفکر فرمان می‌دهد؟

ادعای ما این است: پرسشی که محلاً پرسش چهارم شمرده‌ایم باید در وهله اول طرح شود. اگر تفکر از حیث ذاتش شایان پرسش شود، پرسش چهارم پرسش معیارگذار^۱ است. لیکن این نه به آن معناست که سه پرسش اول بیرون از پرسش چهارم و ناوابسته به آن هستند. برعکس، این سه پرسش مشیر به پرسش چهارمند. سه پرسش اول خود را بسته پرسش چهارم می‌کنند که خود ساختار همبافته‌ای را تعیین می‌کند که در آن چهار شیوه پرسش متعلق به هم می‌گردند.

1. massgebend

همچنین، می‌توانیم گفت: پرسش چهارم یا این پرسش که چیست آنی که ما را به تفکر فرامی‌خواند خود را به آن سان وامی‌شکفد که سه پرسش دیگر را فرایش می‌خواند. اما این که چگونه چهار پرسش در پرسش چهارم، که معیار تعیین‌کننده است، به هم متعلق می‌گردند امری نیست که آن را با تدبیر و طرح هوشمندانه بتوان دریافت. این امر خودش باید خودش را به ما نشان دهد. این تنها از آن پس رخ می‌دهد که ما به خود مجال ورود به طرح پرسش دهیم. به آهنگ این کار باید رهسپار راهی شد. می‌نماید که راه پیشاپیش در همین امر که پرسش چهارم معیار تعیین‌کننده است نشان خود را ترسیم کرده باشد. رهسپاری از همین پرسش باید آغاز گردد، زیرا سه پرسش دیگر نیز به آن می‌رسند. متها به هیچ وجه قطعی نیست که اگر پرسشگری خود را بی‌درنگ از چهارمین پرسش شروع کنیم، آیا در طرح این پرسش در وهله نخست شیوه‌درستی اتخاذ کرده‌ایم.

آنچه بنا بر نفس امر و در ذات خود سرآغازین است لازم نیست در شروع راه قرار گیرد. در واقع شاید اصلاً نتواند که در ابتدا آید. شروع^۱ و آغاز^۲ یک چیز نیستند. هم از این رو، نخست باید این چهار شیوه طرح پرسش را بازنگریم. در ضمن این کار شیوه چهارم به احتمال خود را معیار تعیین‌کننده نشان می‌دهد. با این همه، راهی‌گریزناپذیر باقی مانده است که نخست آن را باید بیابیم و طی کنیم تا به شیوه چهارم در مقام آنچه علی‌الاطلاق معیار تعیین‌کننده است واصل گردیم. همین وضع خود پیشاپیش از آن خبر می‌دهد که همین شیوه که در طرح پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» به نزد ما معیار تعیین‌کننده است هنوز برای ما دور و تقریباً غریب و ناآشناست. هم از این رو، ضرورت دارد که در وهله نخست به نحوی گویا و روشن خود را با ابهام و چندپهلویی این پرسش آشنا سازیم نه فقط از برای آن که توجه به خود

این ابهام را بیاموزیم بل همچنین برای آن که این ابهام را بیش از حد سهل و سرسری، یعنی به منزله مسئله‌ای صرف در باب الفاظ زبان، نگیریم.

چندپهلویی پرسش «Was heisst Denken?» به چندپهلویی فعل سؤالی «heissen» [نامیدن، نامیده شدن، گفتن، خواندن، حکم کردن و...] مربوط است. شهری که این جاست فرایبورگ در برایشگاو^۱ نامیده می‌شود. این شهر دارای این نام است.^۲

اصطلاح «das heisst» که مکرراً در گفتار به کار می‌رود، دلالت دارد بر: مراد از آنچه همین الآن گفته شد چنین و چنان است یا آن چیز باید به این یا آن شیوه فهمیده شود.^۳ به جای اصطلاح «das heisst» [به معنای یعنی] اصطلاح «das will sagen»^۴ را نیز به کار می‌بریم.

کسی در عین وضعیت جوئی ناپایدار کلبه کوهستانی‌اش را ترک می‌کند تا به سمت قله کوه بالا رود. او به زودی راه خود را در مه و میغی که ناخافل فرود آمده گم می‌کند. او از آنچه کوه‌پیمایی نامیده می‌شود^۵ چیزی سردر نمی‌آورد. او از هیچ یک از چیزهایی که کوه‌پیمایی می‌طلبد و در نتیجه باید فراهم آید و مهارشان به دست گرفته شود اطلاعی ندارد.

صدایی به ما می‌گوید^۶ که امیدوار باشیم. این صدا برای ما اشارتی به امید دارد. این صدا ما را به امید دعوت می‌کند، فرمان می‌دهد و ره می‌نماید.

1. Freiburg im Breisgau

۲. در این جمله عبارت «که این جاست» معادل hiesig است که مأخوذ از heissen است. همچنین، «نامیده می‌شود» در ازای heisst یعنی سوم شخص مفرد زمان حال فعل heissen است. - م.

۳. برای آن که مطلب قابل فهم‌تر شود از زبان فارسی یا عربی مثال می‌زنیم. معادل das heisst به انگلیسی می‌شود «that is» یا «that is to say» و به فارسی یا عربی می‌شود: «یعنی». heisst در این جا می‌تواند به «معنی دادن» و «منظور با مراد چنین است» ترجمه شود. - م.

۴. معادل انگلیسی آن that is to say است و به فارسی می‌توان به جای آن گفت: «این را می‌گویند». مثال: این بیت سعدی این را می‌گوید که همه انسان‌ها به هم نیاز دارند. - م.

شهری که این جاست فرایبورگ در برایشگاو نامیده می‌شود.^۱ این شهر را چنین نامند؛ چه، این شهر چنین نامیده شده است. این یعنی: این شهر به این نام خوانده شده است.^۲ از این پس او گوش به ندای این نام که به او فرمان داده شده است می‌ایستد. heissen در اصل و سرآغاز نامیدن نیست، بل برعکس، نامیدن گونه‌ای از heissen است به معنای سرآغازین و اصیل درخواست و فرمایش. ما برای احضار فراخواننده نیز واژه «Geheiss»^۳ را به کار می‌بریم. ذات Geheiss [فراخوانش] در نام نیست بلکه هر نامی گونه‌ای فرمان است. در هر فرمانی خطابی حکمفرماست و بنابراین هرآینه گونه‌ای امکان نامیدن. ممکن است به مهمانی ندای خوش آمدن دهیم.^۴ این خطاب نه بدان معناست که ما نام «خوش آمدن» را بر این مهمان می‌نهیم، بل گویای آن است که ما او را فرا می‌خوانیم [یا می‌فرماییم یا می‌گوییم] که داخل شود و در مقام تازه‌واردی آشنا و صمیمی ورودش را کامل کند. بدین متوال در این ندای خوشامدگویی همچون دعوت به ورود، همزمان نوعی نامیدن، نوعی فراخوانش نهشته است که تازه‌وارد را آن مخاطبی می‌سازد که مهمان خطابش می‌کنیم و از دیدنش خوشحال می‌شویم.

Heissen، که شکل گوتیک آن haitan است، همان ندا^۵ است، اما ندا چیزی است غیر از صدا درآوردن صرف. چیز دیگری که اساساً با صرف رخداد

1. heisst

۲. از قضا جمله فارسی به خوبی مراد نویسنده را می‌رساند. اصل آلمانی جمله و ترجمه لفظ به لفظ آن از این قرار است:

sie wurde in diesen Namen gerufen.

«او [این شهر] به درون این نام فراخوانده شده.» گویی از این شهر خواسته شده یا دعوت شده یا به آن فرمان داده شده که نام فرایبورگ به خود گیرد و سپس گوش به فراخوان آن باشد. فرق قضیه این است که نویسنده «گویی» را حذف می‌کند. - م.

۳. این واژه مأخوذ از heissen است و اغلب در ترکیبات می‌آید. - م.

۴. «ندا دادن» در ازای heissen آمده که فرمان دادن و طلبیدن و درخواستن نیز تواند بود. - م.

5. Rufen

صوت و صدا فرق دارد فریاد است. فریاد لازم نیست ندا باشد، اما ممکن است فریاد اضطرار^۱ باشد. ندا یا فراخوانش در حقیقت پیشاپیش از آن جایی برمی آید که ندا به سوی آن ایصال می شود. در ندا دستیازی سرآغازین به سوی... در کار است. از همین روست که ندا می تواند [چیزی را] طلب کند.^۲ فریاد محض در خود محو می شود و فرو می پاشد. فریاد محض نه درد را مقیم منزل خود می کند نه لذت را. برعکس، نداگونه ای فرارسانی^۳ است، حتی اگر نه شنوده شود نه پذیرفته. در فراخوانش اقامت در موقفی ممکن می گردد. بایسته آن است که میان صدا، فریاد و ندا به درستی فرق بگذاریم.

Heissen اشارتی است ره‌نماینده، فراخواننده، صلادهنده، دست‌یازنده، دست‌رساننده و درخواست‌دهنده در باره فعلی یا ترک فعلی یا امری که از این هر دو باز هم ذاتی‌تر است. در فراخوانش پیشاپیش و در هر بار خوانشی فراهم آمده است.^۴ فراخوانش نه صلایی سپری گشته بل صلایی موصل^۵ و در این مقام صلایی دعوت‌کننده است که ندا می دهد حتی وقتی که صدا از آن بر نمی آید. اگر واژه «heissen» را بنا بر دلالت ریشه سرآغازین آن بفهمیم، دفعتاً پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» را به سیاق دیگری می شنویم. آن گاه این پرسش بدین سان در گوشمان می آید: چیست آنی که ما را به فکر کردن می خواند و البته به این معنا که ما را نخست به تفکر ره می نماید و بدین سان به هسته و ذات بماهو ذات خودمان می سپارد که می هستید و می ذاتد مادام که فکر می کند؟

1. Notschrei

۲. نویسنده واژه‌های همخانواده Auslangen (دستیازی) و Verlangen (طلب کردن) را به کار می برد. انتقال این اشتراک لفظی در ترجمه فارسی میسر نشد. -م.

3. Hingelangen

4. Im Geheiss hat sich bereits und jeweils ein Heissen versammelt.

در این جمله بار دیگر نویسنده در اشتراک لفظی Geheiss (فراخوان) و Heissen (فراخوانش) اشتراکی معنوی می جوید و پیشوند Ge را دال بر تجمع و فراهمی می بیند. -م.

۵. ergangener Anruf (صلای موصل) در تقابل با vergangener Anruf (صلای سپری گشته) به کار رفته است. موصل اسم مفعول ایصال به معنای «وصل کردن» و «رسانیدن» است. این واژه اصلاً عربی هم معنای فرستادن و هم معنای رساندن را منتقل می کند. -م.

چه چیز ما را به فکر کردن می خواند؟ این پرسش وقتی واشکفته شود می پرسد: از کجاست آن فراخوانش که ما را به فکر کردن فرامی خواند؟ این فراخوانش نهشته در چیست؟ این فراخوانش چگونه می تواند دعوی خود را بر ما نهد؟ این فراخوانش چگونه و تا چه حد به ما می رسد؟ این فراخوانش چگونه دستش به ذاتمان می رسد تا از ما دگرباره ذاتی طلبد همچون متفکر؟ چیست ذات ما؟ آیا این ذات اصلاً معلوم علم ما می شود؟ اگر چنین است که در این باره هیچ علمی وجود ندارد، پس به کدامین طریق ذات ما بر ما گشوده و آشکاره می شود؟ شاید درست از این طریق و تنها از این طریق که به فکر کردن خوانده شویم.^۱

«چه چیز ما را به فکر کردن می خواند؟» ما خود را قرار گرفته در این پرسش می بینیم به محض این که آن را پرسیم نه این که طوطی صفتانه بر زبانش آریم.

اما تا آن جایی که امر فراخواننده نه فقط جسته گریخته بل از بن و بومش خود خواهان اندیشیده شدن است، از کجا فراخوانش می تواند به تفکر درآید جز از آنچه از پیش خود نیازمند تفکر باشد؟ آنچه ما را به تفکر می خواند، آنچه به ما خطاب می کند که فکر کنیم، برای خودش خواسته و داعیه تفکر دارد، زیرا در خود و از خود برای فکر کردن داده می شود - اما نه گهگاه بل تا بوده و خواهد بود.

آنچه بدین سان برای فکر کردن داده می شود همانی است که ما اندیشه انگیزترینش می نامیم. آنچه برای فکر کردن داده می شود تنها آنی نیست که هماره برای اندیشیده شدن باقی می ماند، بل به معنایی دامن گسترتر و تعیین کننده تر آنی است که تفکر را همچون آنچه ذات ما را تعیین می کند به ما وامی سپرد.

۱. اصل این جمله به صورت پرسشی است، لیکن در فارسی این پرسش در جمله خبری نیز مضمون است. - م.

۲

اندیشه‌انگیزترین امر به آن معنای سرآغازینی برای اندیشیدن داده می‌شود که اندیشیدن را به ما واگذار می‌کند. این دهش و عطیه که اندیشه‌انگیزترین امر را بر ما عطا می‌کند کابین راستینی است که خود را در ذات ما نهان می‌دارد.^۱

می‌پرسیم: «چه چیز ما را به فکر کردن می‌خواند؟» و سپس چشم به راه دو چیز می‌مانیم: نخست چشم به راه آنچه عطیه این کابین به ما عطا می‌کند و دو دیگر چشم به راه خودمان که ذاتمان نهشته در آن است که خود از موهبت آن کابین برخوردار است. ما تنها تا آنجا دارای توان تفکر هستیم که از موهبت اندیشه‌انگیزترین امر برخوردار هستیم و آنچه همواره و در هر زمان مشتاق اندیشیده شدن است به ما عطا شده است.^۲

۱. روشن است که نویسنده به رسم معمول خود در این جا نیز علاقه خود را به کاربرد واژه‌های هم‌ریشه‌ای چون Gabe (عطیه، دهش، هدیه)، anheimgeben (واگذار کردن)، vergeben (بخشیدن، عطا کردن) و Mitgift (کابین، مهر) نشان می‌دهد. همه این واژه‌ها در geben (دادن) ریشه دارند. Mitgift دهش یا هدیه‌ای است که همراه عروس می‌کنند و لفظاً یعنی «همداده» یا «باداده». - م.

۲. در ترجمه فارسی این بند و بند قبلی مسلماً چیزی از متن اصلی کم می‌شود، اما درست به همین سبب چیزی نیز کشف می‌شود. آیا تشبیه عطیه اندیشه‌انگیزترین امر به کابین نهفته در ذات

این که آیا در این یا آن مورد بتوانیم به شیوه‌ای مناسب فکر کنیم یا، به دیگر سخن، تفکر را به انجام رسانیم، بسته آن است که آیا خواهان و مشتاق تفکر هستیم، و این هماره یعنی: آیا به خود رخصت ورود به ذات تفکر می‌دهیم؟ تواند بود که اشتیاق ما به چنین رخصتی بسی اندک و نادر باشد. و این نه از آن روست که ما زیاده‌تن‌آسا و بی‌دردیم، و نیز نه از آن روست که از فرط اشتغال به امور دیگر از تفکر زمان و گریزانیم، بل از آن روست که خود را به ساحت تفکر داخل کردن خود فی‌نفسه چیزی است نادر و محفوظ مانده برای اندک کسانی.

عجالتاً آنچه گفته شد برای شرح شیوه‌ای در پرسیدن پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» که محلاً چهارم اما معیارگذار بود بسنده است. لیکن در همین شرح و بیان پیشاپیش مدام از تفکر سخن رفته است. پس ما به تقریب و اجمالاً پیشانه فهمی از کلمه «تفکر» داشته‌ایم، هر چند که این فهم صرفاً دلالتی نامعین از این قرار باشد که ما تفکر را چیزی می‌فهمیم که از طریق گونه‌ای فعلِ روان انسانی حادث می‌شود. ما به همان صورت که از کنش‌های اراده^۱ سخن می‌رود در این جا از کنش‌های تفکر^۲ سخن می‌گوییم. پس درست وقتی که می‌پرسیم «چه چیز ما را به اندیشیدن می‌خواند؟» نه

→ بهترین تشبیه ممکن یا دست‌کم تشبیهی مناسب است؟ آیا نمی‌توان گفت گنج‌نهیان یا کنز مخفی یا چیزی از این دست؟ پاسخ این پرسش‌ها ممکن است بر حسب سلیقه‌ها و دیدگاه‌ها فرق کند، اما مسلم است که کاربرد کلمات هم‌ریشه و اشتراکات لفظی در متن آلمانی بر تناسب تشبیه و شاید بتوان گفت بر ارتباط معنایی واژه‌ها غالب است و اگر نقصانی در میان باشد تنها در ترجمه به آسانی کشف می‌شود. نویسنده Mitgift (کابین) را بدو آنه به آهنگ حسن تشبیه بل به سبب هم‌ریشگی آن با Gabe (دهش، عطیه) و vergeben (عطا کردن، بخشیدن) و begabt sein (برخورداری از موهبت یا امر موهوب و بخشیده شده) به کار می‌برد و ظاهراً مدعی است که این نه بازی لفظی بل خود زبان است که از زادبوم سرآغازینش سخن می‌گوید. مثال دیگر در این مورد کاربرد واژه‌های möchte (خواهان یا مشتاق است) و vermögen (توانستن، قادر بودن) است که در متن آلمانی در کنار هم می‌آیند تا احتمالاً هم‌ریشگی آن‌ها نیز رسانده شود. - م.

تنها در این باب که فراخوانش از کجا به سوی ما صادر می‌شود تأمل می‌کنیم، بل به همان میزان قصد ما ناظر است بر آنچه فراخوانش ما را به آن فرامی‌خواند، یعنی ناظر بر تفکر. بنابراین، با فراخوانش نه فقط به ما فرمان و صلا داده می‌شود که چیزی را انجام دهیم، بل خود این چیز در این فراخوانش نامیده می‌شود. واژه «تفکر» در ادای پرسشی که ما به متن آن تعلق داریم به هیچ وجه صدای محض نیست. همه ما پیشاپیش از کلمه تفکر تصویری داریم، هر چند که این تصور مجمل و تقریبی باشد. این نیز هست که همه ما دچار سرگشتگی عظیمی می‌شویم اگر بنا شود که به صراحت و روشنی بگوییم که چیست آنچه با فعل «فکر کردن» نامیده می‌شود. اما خوشبختانه بنا نیست که چنین بگوییم، بلکه تنها باید به [ساحت] پرسش وارد شویم. اگر چنین شود، در آن صورت پیشاپیش این را نیز می‌پرسیم: چیست آنچه با واژه «تفکر» نامش می‌نهم؟ با آغازیدن حرکت خود از پرسش معیارگذار چهارم پیشاپیش از پرسشی سر درآورده‌ایم که محلاً اول بود.

چیست آنچه با واژه «تفکر» نامش می‌نهم؟ واژه‌های «تفکر» [یا «اندیشه»]،^۱ «اندیشیده» [فکر شده]^۲ و «فکرت»^۳ به گوشمان خورده‌اند. به حسب قول شایع به این واژه‌ها معنایی متصل می‌کنیم. آنچه به ذهنمان متبادر می‌شود بدو اگذرا و محو و مبهم است و غالباً آن را به حال خود رها می‌کنیم. آن قدر هست که این معنا برای آنچه قول عادی در حیطه مفاهمه شایع^۵ می‌طلبد کفایت می‌کند. این مفاهمه نمی‌خواهد وقت خود را برای درنگیدن بر کلمات منفرد هدر بدهد. در عوض، کلمات را لاینقطع ارزان و رایگان می‌فروشد و در این ارزان‌فروشی آن‌ها را مصرف می‌کند. در این کار

1. Denken

2. Gedachte

3. Gedanke

4. Sinn

5. übliche Verständigung

مزیت عجیبی نهفته است. به یاری این زبان نخ‌نماشده هر کس می‌تواند در باره هر چیزی سخن گوید.

اما چه می‌شود اگر مخصوصاً در باره کلمه‌ای - و در این جا کلمه تفکر - پرسیم چیست آنچه با این کلمه نام‌گذاری می‌شود؟ در این صورت، به کلمه همچون کلمه توجه می‌کنیم. این همان چیزی است که پیش‌تر بر کلمه «Heissen» رفت. در این جا ما در ورود به بازی زبان، که ذاتمان در گرو آن است، خطر کرده‌ایم. از آن دم که دریافته باشیم که تفکر و شعر هر یک به شیوه مسلم و خاص خود سخن ذاتی هستند، و دریافته باشیم که تفکر و شعر به چه نحو چنین هستند ما را گریزی از این مخاطره نتواند بود.

بنا به تصور شایع، شعر و تفکر هر دو زبان را صرفاً به عنوان وسیله خود و همچون بیان‌افزار^۱ به کار می‌برند به همان سان که پیکر تراشی، نقاشی و موسیقی با وسیله سنگ و چوب و رنگ و صوت عمل می‌کنند و خود را در بیان می‌آورند. لیکن همین که خود را از قید نگاه استحسانی [یا زیبایی‌شناختی]^۲ به هنر یعنی از قید دیدن هنر بر حسب بیان^۳ و تأثر^۴ - کار هنری همچون بیان، و تأثر همچون تجربه زیسته^۵ - خلاص کنیم، احتمالاً سنگ و چوب و رنگ و صوت نیز در هنر ذات دیگری را نشان می‌دهند.

زبان نه صرفاً قلمرو بیان است نه صرفاً بیان‌افزار است و نه صرفاً این هر دو با هم. شعر و تفکر از زبان هرگز تنها برای آن بهره نمی‌برند که به یاری آن خود را اظهار کنند، بلکه شعر و تفکر فی‌نفسه آغازین، ذاتی و از همین رو در عین حال واپسین سخنی هستند که زبان از دهان آدمی در بیانش می‌آورد.

در بیان آوردن زبان امری است و استفاده از زبان امری کاملاً دیگر. گفتار متداول صرفاً از زبان استفاده می‌کند. تداول این گفتار دقیقاً نهشته در همین

1. Ausdrucksmittel

2. ästhetisch

3. Ausdruck

4. Eindruck

5. Erlebnis

نوع نسبتی است که با زبان دارد. اما از آنجا که تفکر و به نحوی دیگر شعر از کلمات استفاده نمی‌کنند بلکه کلمات را می‌گویند، پس همین که رهسپار راهی از راه‌های تفکر می‌شویم پیشاپیش وادار شده‌ایم که مخصوصاً به گفت کلمات توجه کنیم.

کلمات بدواً به سادگی همچون الفاظ^۱ می‌نمایند. الفاظ نیز بدواً در حالتی که به صدا درمی‌آیند بیان شده می‌نمایند. این نیز بدواً صدایی است که محسوس ادراک حسی می‌گردد. این امر محسوس داده بی‌واسطه محسوب می‌گردد. دلالت کلمه خود را به صدای کلمه پیوند می‌زند. این پارسازه^۲ کلمه [یعنی دلالت] با حواس قابل ادراک نیست. معنا و دلالت الفاظ همان امر نامحسوس مضمون در آنهاست. هم از این رو، از کنش‌های معنابخشی سخن می‌گوییم که کلمه به صدا درآمده را با معنا می‌آرایند. پس الفاظ یا با معنا پر می‌شوند یا پرمعناتر می‌گردند. الفاظ چون دلوها و خمره‌هایی هستند که معنا را از آنها می‌توان برون کشید.

لغت‌نامه‌هایی که به نحو علمی ترتیب و سامان یافته‌اند این ظرف‌های معنا را به ترتیب الفبایی برحسب دو پارسازه، یکی شکل صوتی و دیگری محتوای معنایی، درج و توصیف می‌کنند. وقتی به طور خاص اعتنا به آنچه لفظ می‌گوید برای ما اهمیت پیدا می‌کند، به تبعیت از لغت‌نامه خود بسنده می‌کنیم. این همه آنی است که بدواً می‌نماید. در حقیقت، این «بدواً» از ابتدا و در کل تصور ما از نوع و شیوه شایع توجه به کلمات را تعیین می‌کند. با اتکا به پشتوانه چنین تصویری سپس در باره راه و روش هر تفکری که به کلمه اهتمام دارد داوری می‌کنیم. داوری در باره این راه و روش یک زمان آهنگ موافق می‌زند و زمانی دیگر ساز مخالف سر می‌دهد اما در هر دو حال این داوری

1. Wörter

۲. Bestandteil: عنصر و جزء ساختاری یک کل ساختارین. معادل «پارسازه» پیشنهاد مترجم است. -م.

مشروط و مسبوق است. این داورى‌ها هر حاصلی داشته باشند، تا در این باره که خود متکی و مستند به چه پشتوانه‌ای هستند هیچ وضوحی بر آن‌ها حاکم نباشد، جملگی اندروا و بی‌پایه‌اند. چه، آن‌ها در حقیقت بر همان «بدواً» متکی هستند که برحسب آن نه فقط موقتاً بل علی‌الاصول الفاظ همچون الفاظ و به دیگر معنا همچون دلوها و خمره‌ها می‌نمایند. در باب این «بدواً»، که غالباً به آن استناد می‌کنند، امر دایر بر چیست؟

آنچه بدواً با آن رویارو می‌شویم هرگز آنچه نزدیک است نیست بل همواره تنها امر عادی است. این عادیات را قدرتی است سهمگین که عادت سکنی در امر ذاتی را از ما سلب می‌کند، و ای بسا چنان محتوم و قطعی چنین می‌کند که دیگر هرگز به ما رخصت واصل شدن به سکنايي نمی‌دهد.^۱

وقتی آنچه را بی‌واسطه بیان شده است بی‌واسطه می‌شنویم، نه بدواً کلمات را همچون الفاظ می‌شنویم نه اصلاً کلمات چونان صوت محض به گوشمان می‌رسد. برای آن که طنین محض صوت صرف را بشنویم، باید قبلاً خودمان را از حیطة هرگونه فهم یا ناهمیی امر بیان شده خارج کرده باشیم. باید از همه آنچه از امر بیان شده انتزاع می‌شود چشم پوشیم تا صرفاً صوت و صدای محض را از آن بیرون کشیم تا بدین سان این امر انتزاع شده لافسه صرفاً از حیث طنین صوتی به گوشمان رسد.

امر صرفاً حسی مفروض در کلمه‌ای که به صدا درآمده و همچون صدای محض تصور می‌شود قسمی انتزاع است. صوت و صدای محض هرگز در کلمه به صدا درآمده امری داده شده نیست. صوت محض همواره تنها از طریق مداخلیت واسطه‌ای، یعنی با گونه‌ای چشم‌پوشی تقریباً غیرطبیعی، جدا

۱. در این جا واژه‌های *das Gewöhnliche* (امر عادی)، *Wohnen* (سکنی) و *entwöhnen* (ترک عادت، دور شدن از عادت، سلب عادت) هم‌ریشه‌اند. در برگردان فارسی شاید سلب عادت سکنی در امر ذاتی متضمن تناقضی باشد چون عادت همان عادی شدن و عادی بودن است، اما در آلمانی به ویژه در این جا با شگردی که نویسنده در همنشانی واژه‌ها به کار می‌برد *entwöhnen* افزون بر معنای عادت‌زدایی بر ترک و سلب سکنی نیز دلالت می‌کند. -م.

می‌شود. حتی آن‌جا که به بیان آمده‌های زبانی را می‌شنویم که برای ما کاملاً بیگانه است، هرگز اصوات محضی را که همچون سر و صدای داده شده صرفاً حسی باشد نمی‌شنویم، بلکه آنچه می‌شنویم کلمات نامفهوم است. اما میان کلمه نامفهوم و صوت محضی که از طریق انتزاع طنین صوتی فرادست آمده است مفاک افتراقی ذاتی قرار دارد.

لیکن به همین منوال به هنگام شنود گفته، بدو آنچه به ما داده می‌شود لفظ محض نیست. در حین شنیدن ما در عرصه امر بیان شده‌ای مقیم هستیم که در آن صدای^۱ امر گفته شده بی‌صدا^۲ طنین‌انداز است. ذات این عرصه به سختی فرادیدمان می‌آید تا چه رسد به این که در باره‌اش فکر کرده باشیم. از این عرصه است که کلمات سخن‌گوینده در امر بیان شده، کلماتی که خودشان [بیرون از عرصه] نمایان و به چشم آمدنی نیستند، خود را مفتوح و گشوده می‌دارند.

کلمات الفاظ نیستند و بدین‌سان به دلوها و خمره‌هایی نمی‌مانند که از درون آن‌ها محتوایی را بیرون کشیم. کلمات چاه را مانند که با گفت کلمه ژرفکاو می‌شوند. کلمات چاه‌هایی را مانند که هر دم از نو باید آن‌ها را یافت و حفرشان کرد، چاه‌هایی که به آسانی مدفون می‌گردند، اما گاهی نیز به یکباره و به نحوی نامنتظر فوران می‌کنند. اگر دائماً رفتن به سوی چاه را تازه نکنیم، دلوها و خمره‌ها تهی می‌مانند یا محتوای آن‌ها می‌خشکد و کهنه می‌گردد.

توجه کردن به گفت کلمات بالذات غیر از آنی است که بدو می‌نماید و، به دیگر سخن، غیر از اشتغال صرف به الفاظ است. افزون بر این، توجه کردن به گفت کلمات مخصوصاً برای ما امروزیان دشوارتر است؛ چه، ما مشکل

۱. در آلمانی *Stimme* بیش‌تر در مورد صدای انسانی، صدای حیوانی، آواز، صدای برخاسته از آلات موسیقی و مانند این‌ها به کار می‌رود. -م.
 ۲. *Lautlos* «بی‌صدا» و *Laut* «صدا» است به مفهومی عام‌تر از *Stimme*. -م.

می‌توانیم از آن گونه «بدواً» که به عادیات تعلق دارد قطع تعلق کنیم و اگر یک بار نیز موفق به این قطع تعلق شویم، بسی به آسانی از نو در عادیات پس می‌افتیم.

بنابراین، حتی این اشاره معترضه در باب کلمه و الفاظ مشکل می‌تواند مانع از آن شود که بدواً به نحوی سطحی پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» را به این معنا گیریم که «چیست آنی که با واژه 'تفکر' نامیده می‌شود؟» کوشش برای توجه به گفتِ فعلِ «فکر کردن» بر ما همچون تشریح بی‌حاصل الفاظ تصادفاً به چنگ آمده‌ای خواهد نمود که دلالت آن‌ها مقید و وابسته به هیچ حیطة موضوعی ملموس و بارزی نیست. این که این نمود سخت‌سر زایل نمی‌گردد دلایلی دارد که باید به آن‌ها توجه کنیم، زیرا این دلایل از نوع ریشه‌دار و ذاتی‌ای هستند تا آن‌جا که به هر توضیح و شرحی در باب زبان راجع می‌گردند.

وقتی می‌پرسیم که کلمه «تفکر» چه چیزی را نام می‌نهد، واضح است که باید به تاریخ کلمه «تفکر» رجوع کنیم. برای آن‌که به عرصه بیان‌شده‌هایی ره یابیم که کلمات «تفکر»، «اندیشیده» و «فکرت» از سرچشمه آن به بیان در می‌آیند باید خود را در تاریخ زبان داخل و دخیل کنیم. دسترسی به تاریخ زبان از طریق پژوهش تاریخی در باب زبان‌ها میسر است.

با این همه، توجه به گفتِ کلمات باید همان گام معیارگذار و رهنما در راه آن گونه تفکری باشد که به نام فلسفه معروف است. اما آیا فلسفه می‌تواند بر توضیح الفاظ، یعنی بر معرفت تاریخی، بنا شود؟ چنین چیزی می‌نماید که حتی ناممکن‌تر از آن باشد که بکوشیم اثبات اصل « $2 \times 2 = 4$ » را به سنجه عقایدی موکول کنیم که مؤید آن است که بنا به مشاهدات، آدمیان در واقعیت همواره گواهی می‌دهند که دو ضرب در دو مساوی با چهار است.

فلسفه نه می‌تواند بر تاریخ یا، به دیگر سخن، بر علم تاریخ بنیاد داشته باشد و نه اصلاً می‌تواند بر علمی بنا شود؛ زیرا هر علمی مبتنی بر

پیش فرض‌هایی است که خود از حیث علمی اثبات‌ناشدنی و، برعکس، از دید فلسفی مبرهن‌شدنی‌اند. همهٔ علوم در فلسفه بنیاد دارند، اما عکس آن صادق نیست.

برحسب این تأمل، فلسفه از این‌که از طریق توضیح دلالت کلمات بتواند چنین به اصطلاح بنیادی برای خود دست و پا کند محذور است. چنین توضیحاتی در تاریخ زبان موقوف دارند. این توضیحات از حیث تاریخی پیش برده می‌شوند. علم تاریخ چون علم هر امر واقع‌بوده^۱ی نه به نحو نامشروط بل تنها به نحو مشروط متیقن است. این علوم جملگی در این حد و مرز متوقف می‌گردند که گزاره‌های آنها تنها تا جایی معتبرند که واقعیات جدیدی که ردّ و پس‌گرفت گزاره‌های پیشین را لازم آورند شناخته نشوند. لیکن فلسفه دانشی است فراتاریخی^۲ که از زمان دکارت در بارهٔ اصول خود ادعای یقین نامشروط دارد.

بر اثر این تأمل که غالباً طرح و بسط یافته و ظاهراً مجاب‌کننده است مسیرهای فکری گونه‌گون و سطوح مختلف آنها در هم می‌پیچند. در این درسگفتارها از درافتادن در این گوریدگی^۳ می‌توان چشم پوشید، زیرا در طول راهی که این درسگفتارها طی می‌کنند نسبت میان فلسفه و علوم – هرچند تنها به طور غیرمستقیم – عیان خواهد شد.

1 Tatsache

2. überhistorisch

3. das Gewirr

گذار از درسگفتار ۲ به ۳

دلالت چندگانه پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» را تنها با گام‌های آهسته درمی‌یابیم. این پرسشی است چهاروجهی. با این همه، از امری یگانه و ساده‌ا‌خاستن می‌گیرد. هم از این رو، این پرسش به هیچ وجه به هیئت کثرتی عارضی و تصادفی تکه تکه نمی‌شود. امر یگانه و بسیط سنجه و همبافته را به بار می‌آورد، لیکن همزمان سبب‌سازی و دوام چهار حالت طرح پرسش را با خود دارد. حالت چهارم حالت معیارگذار است: چه چیز ما را به فکر کردن می‌خواند؟ فراخواننده اندیشه‌انگیزترین را برای اندیشیدن به ما می‌دهد. فراخوانش تفکر را همچون کابین ذاتمان به ما عطا می‌کند. بنابراین، آدمی به یاری فراخوانش پیشاپیش به طریقی معین از آنچه از کلمه «تفکر» مراد می‌شود باخبر می‌گردد. تا این پرسش را می‌پرسیم که «در باره فراخوانی که ما را به فکر کردن می‌خواند امر دایر بر چیست؟» خودمان را پیشاپیش اشارت داده به سوی این پرسش می‌یابیم: فعل «فکر کردن» چه می‌گوید؟ اکنون دیگر نمی‌توانیم برای این کلمه دلالتی از آسمان افتاده را به دلخواه فراچنگ آوریم تا سپس آن را به مفهومی فرابالانیم که بر پایه آن بتوان

آموزه‌ای در باب تفکر بنا نهاد. چه، اگر چنین کنیم، همه چیز را به دست کامشگری^۱ سپرده‌ایم. فراخوانی به سوی فکر کردن تعیین می‌کند که کلمه «تفکر» به چه فرامی‌خواند. منتها فراخوانی که ذاتمان را به تفکر فرمان می‌دهد اجبار هم نیست. فراخوانش ذاتمان را به فضای آزاد وارد می‌کند و با چنان قطعیتی چنین می‌کند که آنی که ما را به تفکر می‌خواند اول از هر چیز آزادی فضای آزاد را به بار می‌آورد که آزادگی انسانی در آن می‌تواند سکنی گزیند. ذات آغازین آزادی نهفته در فراخوانشی است که به میرندگان اندیشه‌انگیزترین امر را برای اندیشیدن می‌دهد. هم از این رو، آزادی هرگز نه چیزی صرفاً بشری است و نه همچون چیزی صرفاً خدایی، و بعیدتر از این هر دو آن است که آزادی بازتاب صرف همسایگی این دو باشد.

فراخوانش تا آنجا که ما را به فکر کردن می‌خواند امر فراخوانده یا، به دیگر سخن، تفکر را پیشاپیش به ندا درآورده و در اختیار نهاده است. امر فراخوانده شده اکنون نامیده می‌شود، چنین و چنان خوانده می‌شود.^۲ با کدامین نام امر فراخوانده نامیده می‌شود؟ صد البته با کلمه «Denken» [تفکر].

منتها پیدا و هویدا است که این واژه «Denken» به لحاظ اظهار صوتی آن در گفتار زبان به یک زبان خاص و منفرد [به زبان آلمانی] تعلق دارد. در حالی که تفکر امری مشترک میان عموم انسان‌هاست. لیکن نمی‌توان ذات تفکر را از صرف دلالت کلمه خاص و منفردی در زبانی خاص برون کشید و ماحصل را الزام‌آور قلمداد کرد. این امری است مسلم. تنها ماحصلی که از این نمط در نهایت نصیب ما می‌شود آن است که در این‌جا باز چیزی شک‌برانگیز باقی می‌ماند. لیکن تفکر منطقی مشترک میان انسان‌ها نیز از این شک‌برانگیزی چندان

1. Willkür

2. Das Geheissene ist genannt, heisst so und so.

در این‌جا قرابت خواندن و نامیدن نشان داده می‌شود. - م.

در امان نمی‌ماند با این فرض که جداً بر آن شویم که از این پس دیگر این امر را ناشنیده نگیریم که امر منطقی و هر آنچه به $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [لوگوس] تعلق دارد نیز صرفاً کلمه‌ای است در زبان خاص و منفرد یونانی - و نه صرفاً در شکل صوتی آن. چه می‌گوید این کلمه «Denken» [تفکر]؟! بیایید به گفت کلمات «Denken» [تفکر]، «Gedachtes» [اندیشیده] و «Gedanke» [فکرت] توجه کنیم. با این کلمات نه اخیراً بل از دیرباز چیزی وارد زبان شده است. اما این چیز به زبان درآمده به همان سان ادامه نیافته است. این چیز به حیطة بیان‌ناشده‌ها [یا به زبان نامده‌ها] پس رفته است، به آن سان که دیگر بدون کوششی افزون‌تر به آن دست نتوانیم یافت. در هر حال، برای توجهی وافی به مقصود به این که با کلمات «تفکر» و «فکرت» چه چیزی وارد زبان شده است باید به تاریخ زبان رجوع کنیم. یکی از راه‌های رهیافت به این مقصد تاریخ مکتوب است. امروزه تاریخ یک علم است و در قضیه‌ای که در این جا محل بحث ماست این علم علم زبان است.

اما در این جا توجه به گفت کلمات بناست راه ورود به تفکر باشد. قبلاً در درسگفتاری دیگر گفتیم: «علم فکر نمی‌کند.» اگر فکر به معنای تفکر متفکران باشد، علم فکر نمی‌کند. لیکن این به هیچ وجه این نتیجه را در پی ندارد که تفکر از رجوع به علم بی‌نیاز است. گزاره «علم فکر نمی‌کند» این جواز را به تفکر نمی‌دهد که خود را به اصطلاح به باد هوا سپرد تا مگر بگفتاً چیزی به فکرش رسد.

اما هر چه باشد، تفکر در قرب^۱ شعر آورده شد و از علم دور گردید. منتها قرب چیزی است ذاتاً غیر از راه‌های تهی‌مایه رفع تفاوت‌ها. قرب ذاتی شعر و تفکر تفاوت این دورا نه فقط رفع نمی‌کند بل همچون مغاکی برقرار می‌دارد. ما امروزیان تنها با جد و زحمت می‌توانیم بر این امر وقوف پیدا کنیم.

1. die Nähe

مدت‌هاست که شعرسرایی را متعلق به ادبیات می‌دانیم و همچنین تفکر را. بررسی شعر و تاریخ آن را در ضمن تاریخ ادبیات امروزه امری بقاعده می‌یابند. خرده‌گیری از این وضعیتی که دلایلی دیرینه و دیرپا دارد ابلهانه است، و ابلهانه‌تر خواست دگرگونی یک‌شبه آن است. با این همه، آیا [آثار] هومر،^۱ سافو،^۲ پیندار^۳ و سوفوکل^۴ ادبیات هستند؟ خیر، اما این‌ها به چشم ما جزء ادبیات می‌نمایند و تنها چنین می‌نمایند حتی وقتی در ضمن تاریخ ادبیات در صدد اثبات آنیم که شعر این شاعران به راستی ادبیات نیست.

Literatur [ادبیات] به معنای لفظ به لفظ یعنی آنچه به رشته تحریر درآمده و با این قصد که خواندن آن برای همگان میسر گردد نسخه‌برداری و بازنگاری شده است. در این راه، ادبیات ابژه دل‌بستگی‌های وسیعاً متلون و مختلفی می‌گردد و این دل‌بستگی‌ها نیز مردم از نو از ادبیات، از نقد ادبی و تبلیغات برانگیخته می‌گردند. گه‌گاه فردی مستثنا از سر‌بصیرت یا حتی به آهنگ تهذیب و ارشاد راه برونشدی از مشغله ادبی به سوی شعرسرایی می‌یابد اما این [تکروی] برای آن که شعرسرایی منزلگه ذات خود را آزاد سازد هرگز بسنده نیست. افزون بر این، شعرسرایی خود باید اول این منزلگه را تعیین کند و به آن نایل آید.

شعر مغرب‌زمین و ادبیات اروپایی دو قدرت ذاتی تاریخ ما هستند که از بن و بنیاد با هم فرق دارند. گمان می‌رود که تصورات ما از ذات و گستره تأثیر ادبیات هنوز به کلی نابسنده و نارساست.

اما اکنون از طریق ادبیات و در ادبیات در مقام وسیله و رسانه، شعر و تفکر و علم با یکدیگر تطبیق می‌یابند و همسان می‌گردند. اگر تفکر با علم سنجیده شود، چنین می‌نماید که برحسب ارزیابی علمی تفکر همچون شعری است سانحه دیده. از سوی دیگر، تفکر وقتی عالمانه از قرابت با شعر حذر می‌کند

1. Homer

2. Sappho

3. Pindar

4. Sophocles

خود را با طیب خاطر همچون ابرعلمی^۱ می‌نماید که می‌خواهد از حیث علمیت^۲ از همه علوم فراز جوید.

اما تفکر درست از آن رو که شعر نمی‌سراید ولی گفت و بیان سرآغازین زبان است، باید در قرب شعر بماند. و لیکن از آن جا که علم فکر نمی‌کند، تفکر در وضعیت کنونی اش باید آن گونه توجه مؤثر و نافذی به علوم کند که خود علوم از عهده آن بر نمی‌آیند.

با این اشارت دست‌کم چیزی را که می‌توان در باره نسبت تفکر با علم گفت ذکر کرده‌ایم. آنچه بیشتر نسبت ذاتی تفکر را با علم تعیین می‌کند آن ویژگی بنیادین دوران مدرن است که ادبیات قبلاً یاد شده نیز بخشی از آن است. این ویژگی را به اجمال می‌توان چنین توصیف کرد: آنی که هست امروزه عمدتاً در آن ابژکتیویته^۳ ای ظاهر می‌شود که با ابژه گردانی علمی همه حیطه‌ها و حوزه‌ها برپا می‌شود و مسلط نگه داشته می‌شود. این ابژکتیویته از دعوی قدرتی از جانب علم ناشی نمی‌شود بل ناشی از واقعیت ذاتی ای است که ما امروزیان هنوز نمی‌خواهیم آن را ببینیم. این واقعیت را در سه گزاره می‌توان بازنگاشت.

۱. علم مدرن در ذات تکنیک بنیاد دارد.

۲. ذات تکنیک خود به هیچ وجه امری تکنیکی نیست.

۳. ذات تکنیک صرفاً چیزی جعل شده به دست انسان نیست که اگر بنیانی اخلاقی به آن تعلق گیرد، برتری و اقتدار انسانی بتواند آن را مهار کند. ابژه گردانی علمی - ادبی از آن رو توجه ما را جلب نمی‌کند که ما خود در

1. Überwissenschaft

2. Wissenschaftlichkeit

۳. در اصل Gegenständlichkeit (برابریستی) است که به انگلیسی می‌شود objectivity. آن را به عینیت، موضوعیت، موردیت نفسانی و وجود خارجی نیز ترجمه کرده‌اند. Gegenstand که به «ابژه» ترجمه می‌شود لفظاً یعنی «برابریستا»، حال آن که ابژه لفظاً یعنی «برون‌افکننده» یا «برون‌آخته». اما این دو کلمه غالباً کاربرد مشابهی دارند و مقصود از هر دو متعلق شناسایی و عین معلومی است که سوزده یا فاعل شناسایی بر آن احاطه دارد. - م.

حیطه آن سیر می‌کنیم. از همین رو، نسبت تفکر با شعرسرایي و با علم نیز امروزه یکسره مغشوش و ذاتاً مکتوم می‌ماند به ویژه از آن رو که تفکر خود با برآمدگاه ذات خاص خود به غایت نامأنوس و ناآشناست. هم از این رو، پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» را در نهایت می‌توان همچون موضوعی نیکوگزیده برای اهداف آموزشی درسگفتاری نگریست. منتها پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» - اگر اصلاً مجاز به بیان چنین عبارتی باشیم - پرسشی است جهان - تاریخی.^۱ نام جهان - تاریخ^۲ معمولاً دلالت بر همان تاریخ عمومی^۳ می‌کند. اما بنا به کاربرد ما، مراد از جهان - تاریخ این تقدیر^۴ است که جهان هست و انسان همچون ساکن جهان است. پرسش جهان - تاریخی «چه چیز ما را به فکر کردن می‌خواند؟» می‌پرسد: آنی که واقعاً هست به چه سان به انسان عصر ما مربوط می‌شود؟

واشکافت این پرسش اینک ما را به نحوی نامنتظر به ملاحظه نسبت تفکر با علم سوق داده است. آنچه باعث این امر می‌شود اندیشه‌ای است عیان و آشکار که می‌توان آن را مختصراً بدین سان شرح داد. پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» به نحوی نامنتظر آن شیوه‌ای از طرح پرسش را به ذهن ما آورد که محلاً آن را اول آوردیم: چیست آنچه با کلمه تفکر نامیده می‌شود؟ سپس در حین واریسی این پرسش ملتفت گفت کلمه شدیم. این نیز ما را به تاریخ دلالت الفاظ ره نمود. لیکن تاریخ زبان تنها از طریق پژوهش تاریخی دسترس‌پذیر است. بنا به آموزه‌ای کهن، معرفت تاریخی و معرفت فلسفی از بیخ و بن با هم فرق دارند.

توجه ما به گفت کلمات در این میان در طلب دستیافت به بنیاد و زمینه‌ای برای راه تفکر است، لیکن آیا تفکر، یا شناخت فلسفی و فراتاریخی حقایق

1. welt-geschichtlich

2. Welt-geschichte

3. Universalhistorie

۴. نویسنده در ضمن همگنی لفظی *Geschick* (تقدیر) و *Geschichte* (تاریخ) را می‌رساند. - م.

جاودانه را هرگز می‌توان بر یافته‌های تاریخی بنیان نهاد؟ چگونه می‌خواهیم این ایراد را که حتی در نخستین گام‌ها کل طرح پیشین ما را تهدید می‌کند از سر راه برداریم؟ ما به هیچ وجه بر سر آن نیستیم که این اندیشه را از دور خارج کنیم. می‌گذاریم تا این اندیشه در بین راه آن‌جا که باید سر برسد سر راهمان قرار گیرد. زیرا تواند بود که این راه دیگر راهی نباشد. لیکن در هر صورت چه بسا مصلحت دید آن باشد که تا در راه پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» دست‌کم چند گامی نسپرده‌ایم، به بحث درازنفسانه در باب مناسبت علم و فلسفه دامن نزنیم. با این همه، چه بسا این پرسش حتی از نوعی باشد که هرگز مجال عبور [از خود] ندهد، بل چنین طلب کند که در میانه آن رحل اقامت افکنیم.

در کوشش خود برای توجه به گفت کلمات مسئله رابطه با زبان‌شناسی را مفتوح گذاشته‌ایم. یافته‌های زبان‌شناسی بسته به مورد می‌توانند در هر حال فرصتی فراهم آورند برای دریافت اشارتی. اما این اصلاً نه بدان معناست که یافته‌های زبان‌شناسی، که خود به منزله داورهای یکی علم محسوب می‌گردند، می‌باید بنیادی را برسازند که پشتوان راه ما باشد. آنچه زبان‌شناسی در بیان می‌آورد باید بدو به لحاظ تاریخی و در واقع از راهی پیشاعلمی که به سوی تاریخ زبان می‌رود به زبان‌شناسی داده شده باشد. داده‌های تاریخ بدو و صرفاً در جایی می‌توانند برای علم تاریخ، که داده در آن همواره فی حد ذاته آنچه هست می‌ماند، برابریستا یا ابژه‌ای گردند که پیشاپیش تاریخ [پیشاعلمی] داده شده باشد. از همین جاست که اشاراتی دریافت می‌کنیم.

از برای دریافتن اشارتی باید قبلاً در ساحتی که اشارت از آن می‌آید بگوش و گوش به راه^۱ بوده باشیم. دریافت اشارت کاری است صعب و نادر؛ کاری است که هر چه بیشتر بدانیم نادرتر و هر چه بیشتر صرفاً بخواهیم

1. vor-und hineinhören

بدانیم صعب‌تر است. اما اشارات را چاووشانی نیز هست. با رهنمودهای این چاووشان زودتر و سهل‌تر از در صحبت وارد می‌شویم؛ چه، ما خود می‌توانیم پاره‌ای از راه را برای ایشان مهیا کنیم.

چیست آنی که با کلمات «تفکر»، «اندیشیده» و «فکرت» نامیده می‌شود؟ این کلمات به کدامین عرصه از عرصات به بیان آمده‌ها اشاره می‌کنند؟ اندیشیده کجاست، در کجا ماندگار است؟ تفکر نیازمند تذکر و یاد است. تشکر و سپاسداشت متعلق است به اندیشیده و فکرت. شکر متعلق است به Gedanc [اندیشیده، به تفکر درآمده]. با این همه، شاید این تداعی که به سبب شباهت آوایی کلمه «Denken» [تفکر] با کلمه Gedächtnis [تذکر، ذکر، یاد] و Dank [شکر، سپاس] به ذهن متبادر می‌شود^۱ چیزی باشد که تنها به طور سطحی و ساختگی به فکر ما رسیده باشد. در هر حال، از این قرابت به هیچ وجه بر ما عیان نمی‌شود که با کلمه «تفکر» چه چیزی نامیده می‌شود. آیا تفکر سپاسداشتی است؟ در این جا چه مراد می‌کنیم از سپاسداشت؟ یا آیا سپاسداشت نهشته در تفکر است؟ در این جا چه مراد می‌کنیم از تفکر؟ آیا تذکر و یاد صرفاً ظرفی است برای اندیشیده‌های تفکر، یا آیا تفکر خود بر یاد و تذکر متکی است؟ شکر یا سپاسداشت به چه نحوی به ذکر و یاد مربوط می‌شود؟ در ضمن این پرسش‌ها، وارد عرصه به بیان آمده‌هایی می‌شویم که

۱. Gedanc شکل قدیمی Gedanke (شکر، سپاس، سپاسداشت، تشکر) در آلمانی رسمی و فاخر علیا یا میانه (Mittelhochdeutsch) است که صورت کهن‌تر آن gidanc به معنای «فکر کردن» است. thencan به معنای «فکر کردن» و thancian به معنای «تشکر کردن» در انگلیسی کهن ظاهراً با Denken آلمانی هم‌ریشه‌اند و به علاوه بر پیوستگی معنایی شکر و فکرگواهی می‌دهند. thanc یا thonc در انگلیسی کهن اصلاً همان thought است که صورت جمع آن یعنی thanks امروزه به معنای «تشکر» به کار می‌رود. بنابراین، تاریخ این زبان‌ها و واژه‌ها کاملاً حق را به نویسنده می‌دهد. اما آیا در همه زبان‌ها یا گروه‌های زبانی این ارتباط لفظی در واژه‌های ناظر بر فکر و شکر و ذکر وجود دارد؟ لاقلاً مترجم نمی‌تواند به این پرسش آری گوید، و البته نویسنده نیز چنین ادعایی ندارد. این تعاطی کلمات تمهیدی است برای گذار از بحث لفظی و در ضمن اشارت و قرینه‌ای است بر پیوند معنایی اندیشه، سپاس و یاد که بناست نویسنده آن را تبیین کند. — م.

با فعل «فکر کردن» ما را مخاطب خود می‌سازند، اما بیاید تمام مناسبات واژه‌های «تفکر»، «اندیشیده»، «شکر» و «یاد» را مفتوح بگذاریم و عجزاً خطاب پرسش خود را متوجه تاریخ کلمات کنیم. این تاریخ رهنمودی به ما می‌دهد، هرچند عرضه‌داشت‌های تاریخی‌اش چه بسا هنوز ناکامل باشد و احتمالاً همیشه نیز ناکامل ماند.

ما این اشارت را دریافت می‌کنیم که در حیطة به بیان آمده‌های کلمات یاد شده کلمه‌ای که گفت آن معیارگذار و سرآغازین است کلمه «Gedanc»^۱ است. اما این کلمه آن دلالت شایع را که به کاربرد امروزی کلمه فکر یا فکرت^۲ فراداده شده و باقی مانده است ندارد. یک فکر به طور معمول یعنی: یک ایده، یک تصور،^۳ یک باورداشت، یک تلقی. ریشه آغازین Gedanke، که «Gedanc» باشد، گویای این امر است: فکرت جمع‌کننده و گردهم‌آورنده. «der Gedanc» حکم Gemüt^۴ و muot و دل دارد.^۵ تفکر (Denken) در معنای گفت آغازین کلمه «Gedanc» [فکر و شکر] کمابیش قریب به معنای همان اندیشه دل است که پاسکال قرن‌ها بعد کوشید آن را بنا به موضع پیشانه‌ای علیه تفکر ریاضی باز یابد.

فکرت وقتی از آن معنای مصوره‌های منطقی - عقلانی^۶ مراد می‌شود، در قیاس با کلمه آغازین Gedanc همچون تنگی و تهیدستی این کلمه - تنگی و تهیدستی‌ای که مشکل‌توان بزرگ‌تر از آن را تصور کرد - از کار در می‌آید.

۱. در این جا به معنای شکل قدیمی Gedanke و معادل thanc در انگلیسی کهن. - م.

۲. Gedanke شکل امروزی Gedanc است. - م.

3. Vorstellung

۴. در کاربرد امروزی یعنی روحیه، احساس، حال و احوال. - م.

۵. اشاره نویسنده احتمالاً به پیشوند Ge است که در Gedanc و Gemüt هر دو دلالت بر جمع و فراهم‌آوری دارد. کلمه دوم مطابق فرهنگ دودن (Duden) یعنی مجموعه قوای روانی و روحی انسان. معنای متداول Mut جرئت و دل‌آوری است. muot شکل قدیمی و میانه آن در آلمانی است که اصلاً همان معنای روحیات را می‌دهد. - م.

6. logisch - rational Vorgestellten

فلسفه آکادمیک در پژمرده‌سازی و جلوگیری از رشد کلمه سهم خود را ادا کرده است. از این امر می‌توان پی برد که توصیف‌های مفهومی کلمات البته به لحاظ تکنیکی و علمی لازمند لیکن این توصیف‌ها آن‌طور که عموماً تصور می‌رود به خودی خود و مستقلاً برای حفاظت و به طریق اولی برای حمایت از بالندگی زیان مناسب نیستند.

اما مراد از کلمه «Gedanc» تنها آنی نیست که ما آن را سر سویدا و دل می‌نامیم و به ذات آن مشکل می‌توانیم پی برد. تذکر و یاد و نیز تشکر و شکرانه در تفکر (Gedanc) نهشته و موجودند. «یاد» در آغاز اصلاً بر قوه ذاکره^۱ دلالت نمی‌کند. این کلمه بر کل دل^۲ به معنای جمعیت خاطری درونی و دائم راجع به چیزهایی که در هر اعتنا و بینشی ذاتاً با خطاب خود جان را تسلی و جرئت می‌دهند دلالت می‌کند. تذکر و یاد در اصل به اندازه ذکر و دعا^۳ حاکی است از: ماندن همراه با جمعیت خاطری مداوم در جوار... و البته نه فقط در جوار چیزی گذشته و سپری‌گشته بل به همین منوال در جوار آنچه در حال حاضر است و در جوار آنچه ممکن است بیاید. امر گذشته، امر حاضر و امر آینده در یگانگی حاضر بودنی^۴ خاص خود ظاهر می‌گردند.

تا آن‌جا که یاد همچون جمعیت دل، همچون ذکر و دعا، از آنچه یاد و خاطر بر آن متمرکز و جمع‌گشته دست نمی‌شوید در یاد نه تنها خصوصیت ذکر و فکر^۵ ذاتی بل همراه با آن خصوصیت نگهداشتِ نادست‌شوینده و

1. Erinnerungsvermögen

۲. در این جا نویسنده به پیشوند Ge در Gemüt و ارتباط این کلمه با فعل zusprechen (تسلی دادن، دل و جرئت دادن و سخن تسلی‌بخش گفتن) توجه دارد و نظر ما را به این نکته جلب می‌کند: Gemüt با دل و نقطه مرکزی متمرکزکننده و گردآورنده یا سویدا هم‌معناست. در ضمن، جمعیت خاطر با جمعیت جان در این جا بر چیزی چون متمرکز بودن و فراهم‌بودگی روحی دلالت دارد. - م.

۳. An-dacht: نیره کوناه احتمالاً برای جلب توجه ما به تجانس لفظی این کلمه با Gedächtnis (یاد) و Denken (تفکر) است. - م.

4. An-wesen

5. An-denken

نارهاکننده نیز حکمفرماست. آن‌گاه جان [یا نفس] از یاد و در یاد خزانۀ تصاویر خود را افاضه می‌کند، و این یعنی فیضان مناظر و مریایایی که جان با آن‌ها خود را نیز در نظر می‌آورد. نخستین بار از این جاست که تقابل میان آنچه در ذاتِ وسیعاً و عمیقاً درک شده یاد سفت و سخت نگه داشته می‌شود و آنچه در این ذات از دست فرو می‌لغزد، یعنی تقابلی که به لاتین *memoria tenere*^۲ نامیده می‌شود، بارز می‌گردد. محکم نگه‌داری با *memoria* همان قدر به امر گذشته مربوط است که به امر حال و آینده نیز ارتباط دارد. این نگهداشت از آن رو عمدتاً به امر گذشته [یا امر رفته] مشغول است که این امر دور - رفته^۳ است و به نحوی خاص هیچ چیز نگه داشتنی و دوام‌پذیری را در اختیار نمی‌نهد. هم از این رو، معنای نگهداشت بعداً محدود به امر گذشته می‌شود که از طریق یاد هر دم از نو فراپیش کشیده می‌شود. لیکن چون این ارجاع محدود گشته، از اصل و سرچشمه، ذات یگانه یاد را بر نمی‌سازد، برای نامیدن نگهداشت و باز - گرفتِ خاصِ امر گذشته واژه‌ای وضع می‌شود: بازاندیشی [و به اصطلاح یادآوری].^۴

در کلمه آغازین «Gedanc»^۵ ذات سرآغازین یاد در کار است: جمعیتِ تعلق خاطری مداوم [یا وانهادنی]^۶ در باب هر چیزی که دل به آن مجال حاضر شدن دهد. تعلق خاطر در این جا با توجه به معنای *minne* بدین سان فهمیده می‌شود: آن گونه دلبستگی درونی‌ترین بینش دل و سرّ سویدا در باب

1. Anblicke

۲. به خاطر سپاری. - م.
۳. *ent-gangen* به طور معمول یعنی «گریخته» و «دررفته»، اما نویسنده با تیره کوتاه معنای تحت‌اللفظی و نیز قرابت لفظی آن با *ver-gangen* (گذشته، سپری‌گشته) را بارز می‌سازد. - م.
۴. *Wiedergedächtnis* معادل لفظ به لفظ *remembrance* و بنا به تفسیر نویسنده هم‌معنا با *re-call* (باز - فراخوانی) است. - م.
۵. بنا به تفسیر نویسنده یعنی فکر و ذکر و شکر. - م.
۶. هر دو در ازای *unablässig*. معنای درون قلاب معنای تحت‌اللفظی است که می‌نماید نویسنده آن را نیز در نظر دارد. - م.

هست بودگان، دل بستگی ای که بر خود اختیار ندارد و از همین رو الزاماً بدین سان در بدو امر محقق نمی‌گردد.^۱

Gedanc یا یادی که چنین فهمیده می‌شود به همین منوال همچنین آنی است که با کلمه «شکر» [یا «سپاس»] نامیده می‌شود. در شکر دل به آنچه دارد و به آنچه هست می‌اندیشد.^۲ دل که چنین اندیشنده و بنابراین همچون تذکر و یاد است فکرش را به آنی می‌دهد که به آن تعلق دارد. یاد به خود همچون گوش سپار می‌اندیشد؛ گوش سپار نه به معنای متقاد حلقه به گوش بل گوش سپار از جانب ذکر و دعای گوش سپارنده. سپاس سرآغازین سپاسداشتِ خویش است. تنها در این سپاسداشت و تنها از پی این سپاسداشت آن تفکری حاصل می‌آید که ما آن را همچون جبران و سزا به معنای خوب و بد کلمه می‌شناسیم. لیکن سپاسی که خودش را لنفسه متحقق می‌کند همچون سزا و ادای دین بسی سهل و آسان در حیطة تلافی جویی صرفاً قراردادی و چه بسا در حیطة داد و ستد اندر و می‌ماند.

۱. در این جمله دو واژه نیاز به توضیح دارد. واژه‌ای که به «تعلق خاطر» ترجمه شده در اصل Meinen است که معمولاً به معنای عقیده، مقصود و باورداشت است. مقصود از «با توجه به معنای minne» توجه به ریشه کهن Meinen است، حال آن که شاید از ترجمه فارسی چنین دریافت آید که minne ارتباط لفظی با «تعلق خاطر» دارد. minne که معنای متداول آن خدمت به بانوان و ملکه‌ها و درباریان از جمله خدمات شوالیه‌هاست هم در آلمانی میانه و هم در آلمانی کهن با Zuneigung (تمایل، دل بستگی، تعلق خاطر) و Liebe (عشق، مهر، محبت) هم معناست. از همین رو، ما از همان اول Meinen را به «تعلق خاطر» ترجمه کرده‌ایم. واژه‌ای که به «هست‌بوده» ترجمه شده das Wesende است. این واژه با das Seiende به معنای «هستنده» فرق دارد و حالت گذشتگی دارد. اما «هست‌بوده» نیز جعل مترجم نیست بلکه همان بویشن استیشنیه (bavišn estišnih) پهلوی است که مترجم آن را به شکل فارسی دری آورده است. -م.

۲. ترجمه فارسی این جمله نکته‌ای را نمی‌تواند منتقل کند. این جمله حکمی است که نیاز به اثبات دارد و با هم‌ریشگی خود کلمات اثبات خود را با خود دارد. مثل آن که در فارسی بگوییم: در عنایت با اعتنا به عنوانی به معنای آن عنوان تعنی می‌کنیم. عنایت، اعتنا، عنوان و معنا همه از یک ریشه‌اند. نویسنده نیز در این درسگفتار همین شیوه را مکرراً به کار می‌برد تا خود زبان را برای معناگشایی گواه گیرد، لیکن همان‌طور که قبلاً گفته است این گواهی صرفاً قرینه‌ای زبان‌شناختی برای رهیافت به چیزی است که دیگر مختص زبان آلمانی یا زبان خاص دیگری نیست. -م.

تا به این جا سعی ما برای اطلاع از گفتِ کلمات «تفکر»، «فکرت»، «یاد» [یا «تذکر»] و «سپاس» [یا «شکر»] ممکن است دست کم تا حدودی عرصه بیان شده‌هایی را به ما نشان داده باشد که کلمات یاد شده در آغاز از ناحیه بیان‌ناشده‌های آن سخن می‌گویند. این کلمات وضعیت‌هایی را آشکاره می‌کنند که هنوز به کنه وحدت ذات آن‌ها پی نبرده‌ایم. مخصوصاً یک چیز بیش در ابهام و تاریکی می‌ماند که می‌توانیم آن را به صورت پرسشی که از پی می‌آید مطرح کنیم:

آیا توصیف Gedanc [فکر، شکر]، Gedächtnis [یاد، تذکر] و Dank [شکر یا سپاس] – البته نه صرفاً به حسب الفاظ بل در اصل و واقع امر – از سرچشمه Denken [تفکر] صورت می‌گیرد یا برعکس تفکر ذات خود را از آغازین Gedanc چونان یاد و سپاس پذیرا می‌گردد؟

شاید این پرسش اصلاً به صورتی نارسا مطرح شده باشد به نحوی که در مسیر آن به امر ذاتی نتوان رسید. همین قدر روشن است که آنچه با کلمات فکر، ذکر و شکر [یا اندیشه، یاد و سپاس]^۱ نامیده می‌شود از حیث درونمایه ذاتی به نحو قیاس‌ناپذیری غنی‌تر از دلالت‌های رایجی است که این کلمات هنوز در کاربرد معمول دارند. می‌توانیم خود را به همین دریافت مصرح راضی کنیم. اما نه تنها اکنون از آن فرامی‌گذریم، بلکه توجه به گفتِ این کلمات پیشاپیش ما را آماده دریافت رهنمودی از ناحیه بیان‌شده‌های آن‌ها کرده است، رهنمودی که ما را به اصل مطلبی نزدیک می‌کند که این کلمات به زبان می‌آورند.

ما از کلمات «تفکر»، «فکرت»، «یاد» و «سپاس» وقتی به صورت آغازین فهمیده شوند، رهنمودی برمی‌گیریم و خواهیم کوشید آنچه را کلمه تفکر در بیان غنی‌ترش می‌گوید آزادانه در معرض بحث نهمیم. آزادانه‌تر بودن این بحث

1. Gedanc, Gedächtnis und Dank

نه به سبب لاقیدتر گشتن آن بل بدان سبب است که نظر ما به منظری گشوده و باز نایل می شود که ناظر است بر وضعیت های ذاتی امور یاد شده و بر امکان دستیافت به قیدی که متناسب با موضوع باشد. توجه نازک اندیشانه تر به آنی که در کلمه «تفکر» نامیده می شود ما را یکسره و بی واسطه از پرسش نخست به پرسش معیارگذار چهارم می آورد.

در Gedanc چونان یاد و تذکر سرآغازین پیشاپیش آن بازاندیشی یا یادآوری ای در کار است که اندیشیده اش را برای آنی که باید اندیشیده شود منظور می دارد، و این یعنی شکر یا سپاس.^۱ وقتی سپاس می داریم، چیزی را سپاس می داریم [یا وقتی شکر می کنیم، به خاطر چیزی شاکریم]. ما چیزی را سپاس می داریم بدین طریق که از کسی سپاسگزاری می کنیم که بابت آن چیز باید از او سپاسگزاری کنیم. آنچه باید از برای آن شاکر و سپاسگزار باشیم چیزی نیست که از پیش خودمان دارای آن باشیم. آن به ما داده می شود [یا آن به ما عطا یا اهدا شده است]. دهش ها یا هدیه هایی که دریافت می کنیم بسیارند و بسیارگونه. لیکن آن والاترین داده به راستی دائمی که برای ما می ماند ذات ماست، که ما چنان از موهبت آن برخوردار می شویم که تنها به

1. Im Gedanc als dem ursprünglichen Gedächtnis waltet schon jenes Gedenken, das sein Gedachtes dem zu-Denkenden zu-denkt, der Dank.

کلماتی که زیر آن ها خط کشیده ایم همه از یک ریشه اند. در این جا بار دگر اثبات این حکم در خود جمله و ارتباط لفظی و معنایی کلمات است. «Gedanc»، «یاد و تذکر»، «بازاندیشی یا یادآوری» «اندیشیده»، «آنّی که باید اندیشیده شود»، «منظور می دارد» و بالاخره «شکر یا سپاس» به ترتیب معادل های هفت کلمه بالا هستند. می بینیم که در ترجمه فارسی فقط سه کلمه، و اگر به جای «یاد و تذکر» بگوییم «بازاندیشی» چهار کلمه، لفظاً همگن می گردند آن هم نه با ساختار آلمانی. در این جا شکر یا سپاس بدین سان معنا می گردد: بازاندیشی که امر اندیشیده آن خود را وقف آنچه فراخور اندیشه یا بایسته و سزاوار اندیشه است می کند. اندیشیدن ما به آنچه بایسته اندیشه است سپاسداشت و پاسداشت آن است. این معنایی است که نویسنده برای شکر به معنای اصیل آن قائل است. امر اندیشیدنی مشتاق اندیشیده شدن است و ما با اندیشیدن به آن اجر این اشتیاق را می دهیم، آن را پاسخ می دهیم و به آن ادای دین می کنیم. این همان Meinen به معنای تعلق خاطر یا جمعیت این تعلق از سوی سویدای ما به سوی هست بودگان است. -م.

سبب آن آنی هستیم که هستیم. هم از این روست که لاجرم این کابین [یا همداده] را سپاس می‌گزاریم قبل از هر چیز و لاینقطع.

اما آن چیزی که به معنای این کابین به ما بخشیده می‌شود تفکر است. چنین چیزی به عنوان تفکر به آنی واثق می‌گردد که برای فکر کردن داده می‌شود. آنچه از ناحیه خود گه‌گاه برای فکر کردن داده می‌شود اندیشه‌انگیزترین امر است. در این اندیشه‌انگیزترین امر آن کابین اصیل ذات ما آرمیده است که سپاس داشتن آن بر ماست.

اما جز آن که فکر خود را براندیشه‌انگیزترین امر مجتمع کنیم به چه طریق درخورتری می‌توانیم سپاس نهیم این کابین، این اندیشیدن به اندیشه‌انگیزترین را؟ پس آیا نمی‌تواند بود که والاترین شکر فکر باشد؟ و آیا نه این است که عمیق‌ترین ناسپاسی^۱ بی‌فکری^۲ است؟ پس سپاس اصیل هرگز در آن نیست که خودمان با هدیه‌ای سر برسیم و صرفاً هدیه را با هدیه جبران کنیم. برعکس سپاس سارا آن است که صرفاً فکر کنیم. فکر کنیم به آنی که اصیلاً و منفرداً برای فکر کردن داده می‌شود.

همه سپاس از بدو تا ختم به حیطة ذاتی تفکر تعلق دارد. اما تفکر فکرش را به آنی که بناست اندیشیده شود یعنی به آنی می‌دهد که فی‌نفسه و از جانب خود^۳ خواهان اندیشیده شدن است و بنابراین از اصل و اساسش ذکر و فکر می‌طلبد. تا آن‌جا که به اندیشه‌انگیزترین امر فکر می‌کنیم، اصیلاً شکر می‌کنیم. تا آن‌جا که فکرکنان خاطر بر اندیشه‌انگیزترین امر مجموع می‌داریم، ساکن ساحتی هستیم که همه ذکر و فکر در آن مجتمع می‌گردد.

جمعیت ذکر و فکر در باره آنچه باید اندیشیده شود چیزی است که ما آن را یاد می‌نامیم.

اکنون دیگر این کلمه را به معنای عادی و رایج آن نمی‌فهمیم. ما از رهنمود

1. Undank

2. Gedankenlosigkeit

3. von sich

کلمه کهن پیروی می‌کنیم. ما این کلمه را به هیچ وجه صرفاً به لحاظ تاریخی نمی‌گیریم. اینک به آنچه با این واژه نامیده شده و به آنچه در این واژه در بیان نیامده است التفات داریم و همزمان همه آنچه در این میان در باره تفکر به مثابه شکر و ذکر و فکر گفته شد در منظر نظر ماست.

گذار از درسگفتار ۳ به ۴

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ اکنون این پرسش را به معنایی که محلاً اول آمد می‌گیریم و می‌پرسیم: چه می‌گوید این کلمه «تفکر»؟ آن‌جا که فکر کرده می‌شود، فکرها [یا اندیشه‌ها] هستند. ما از این کلمه چیزهایی چون باورداشت‌ها، تصورات، سگالش‌ها، پیشنهادها و متبادرات را فهم می‌کنیم. اما کلمه *gidanc*، که شکل قدیمی این کلمه در آلمانی کهن است، چیزی افزون‌تر می‌گوید؛ افزون‌تر نه فقط از دلالت‌های عادی و شایع مذکور بل چیزی غیر از آن؛ و غیر از آن نه فقط در قیاس با آنچه پیش از این آمد بل غیر در ذات همچون فرقی قاطع و در عین حال تعیین‌کننده. *Gedanc* دلالت دارد بر: سویدا، دل، دلبن،^۱ آن درونی‌ترین کسبه آدمی که تا گسترده‌ترین و نهایی‌ترین مرزهای برون می‌رسد و چنان قاطعانه به این مرزها می‌رسد که چون نیک بنگریم به تصور برون و درون رخصت برآمدن نمی‌دهد.

لیکن اکنون از کلمه «*Gedanc*» وقتی به معنای بنیادینش شنیده شده باشد، همزمان ذات آن چیزهایی به سخن در می‌آید که با آن دو واژه‌ای نامیده

۱. *Herzensgrund*: دلبن به معنای بُنِ دل یا بیخِ دل دقیقاً همان است که سویدا، نقطهٔ سیاه دل و حبه‌القلب نامیده می‌شود. - م.

می شوند که همزمان با شنود فعل «denken» [فکر کردن] خود را به آسانی در میان می نهند: تفکر و یاد، تفکر و سپاس.

Gedank، سویدا [یا دلبن] یعنی تجميع همه آنچه به ما مربوط است، همه آنچه به ما می رسد، بر ما دست می ساید و ما در بند آنیم تا آن جا که همچون انسان هستیم. آنی را که در معنای تعیین کننده و توصیف کننده ذاتمان بر ما دست می ساید و ما در بند آنیم، می توانیم با کلمه متصل یا اتصال نام گذاری کنیم. ساکنان نامی برای کسانی است که حضورشان پیوند با خیابانی یا رودکناری دارد. پیوند و اتصال را به معنای «حضور» به کار می بریم. ممکن است امروزه این نام با کاربرد یاد شده عجیب و نادر باشد لیکن این نام در چیزی که [لفظاً] مراد می کند بنیاد دارد و از مدت ها پیش به زبان آمده است. مسئله تنها این است که ما امر بیان شده را به آسانی ناشنیده می گیریم.

وقتی از سوژه و ابژه سخن می گوئیم، به نهادن زیربنیاد و برابر نهاده‌ای، یعنی به گونه‌ای برابر - نهادن [یا تقابل] و، به دیگر سخن، هماره پیشاپیش به برهم - نهادن [یا پیوند و اتصال] به وسیع ترین معنای کلمه می اندیشیم. این امکان هست که آنچه بر ما دست می ساید یا با ما پیوند دارد و ما در بند آنیم تا آن جا که انسان بودن خود را متحقق می کنیم، نیازمند آن نباشد که دائماً و مخصوصاً توسط ما متصور گردد. اما چنین چیزی در هر حال پیشاپیش بر ما و به سوی ما^۱ مجتمع و فراهم آمده است. ما خود به نحوی خاص - اما نه منحصرأ - همین جمعیت اموریم.

مراد از تجميع آنچه مجاور و پیوسته است در این جا هرگز نه گردآوری ثانوی آنچه فرایش ما نهشته است بل آن خبر سابق بر همه فعل ها و ترک فعل های ماست که حاکی از آن پیش نهاده‌ای است که بنا به شیوه انسانی بودنمان پیشاپیش آن را تقبل کرده ایم.

1. auf uns zu versammelt

تنها از آن جا که ما ذاتاً پیشاپیش بر پیوند و همجواری جمعیت خاطر داریم، می‌توانیم خاطر بر آنچه همزمان حال و گذشته و آینده است مجموع داریم. کلمه «Gedächtnis» [یاد] در معنای آغازین و اصیلش همین چشم‌پوشی نکردن متمرکز و جمعیت یافته بر امور پیوسته و مجاور است. یاد، بنا به گفت اصیل و آغازینش، در حکم ذکر و دعاست. کلمه An-dacht [ذکر و دعا] تنها از آن رو می‌تواند لحن خاص پارسایان و پارسایی داشته باشد و تنها از آن رو می‌تواند نام دعای نمازگزاران قرار گیرد که پیشاپیش مفید معنای نسبت ذاتی همه - فراگیرنده تمرکز و تجمیع بر امر مقدس و رحمانی^۱ است. Gedanc در Gedächtnis [یاد] که همچون Andacht [ذکر و دعا] می‌پاید و اشکفته می‌شود. یاد، که در آغاز به این معنا بوده است، بعدها نام خود را به نام‌گذاری محدودگشته‌ای و امی سپرد که برحسب آن Gedächtnis^۲ [حافظه] تنها به معنای قابلیت حفظ امور گذشته می‌گردد.

لیکن اگر Gedächtnis [یاد، حافظه، خاطره] را در پرتو کلمه کهن Gedanc فهم کنیم، بی‌درنگ پیوند میان Gedächtnis [یاد، ذکر] و Dank [شکر، سپاس] به ذهن ما متبادر می‌شود. زیرا به گاه سپاس دل ما متذکرانه به آن ساحتی فکر می‌کند که نسبت به آن جمعیت خاطر دارد؛ چه، این دل به آن ساحت متعلق و گوشوان است.^۳ این فکرت متذکرانه سپاس سرآغازین است. ما از کلمه سرآغازین «Gedanc» می‌شنویم آنچه کلمه «تفکر» می‌گوید. این شیوه شنود بر وفاق آن وضعیت ذاتی‌ای است که با کلمه Gedanc نامیده می‌شود. این شیوه شنود شیوه معیارگذار است. به یاری آن می‌فهمیم که از ناحیه Gedanc تفکر فراخواننده چیست. برعکس، مطابق با آنچه در کاربرد

1. das Heile und Huldvoll

۲. مسلم است که Gedächtnis در این جا به معنای حافظه و مخزن یادهای راجع به گذشته است. - م.

۳. در این جمله علاوه بر کلمه versammelt که خود به معنای مجموع و جمع شده است چهار کلمه با پیشوند Ge که افاده تجمیع می‌کند آغاز می‌گردند. - م.

زبانی رایج مراد می‌کنیم، در بدو امر تفکر از اندیشیده‌ها ناشی نمی‌شود بل اندیشیده‌ها از تفکر ناشی می‌شوند.

با این همه، باید باگوشی نیوشاتر به ساحت در بیان آمده‌هایی توجه کنیم که ما را به خطاب کلمات سرآغازین «Gedanc»، Gedächtnis [یاد] و Dank [شکر، سپاس] متوجه می‌کنند. آنی که گه‌گاه برای فکر کردن به ما داده می‌شود اندیشه‌انگیزترین امر است. آنچه این اندیشه‌انگیزترین امر می‌دهد یعنی دهش و عطیه آن را ما از طریق فکر کردن به آن پذیرا می‌گردیم. بدین نمط خود را در حال تفکر به اندیشه‌انگیزترین امر نگه می‌داریم. ما متفکرانه اندیشه‌انگیزترین امر را به یاد می‌سپاریم. بدین‌سان متفکرانه آنی را به یاد می‌سپاریم که به خاطر تفکر، یعنی کابین ذاتمان، شکر و سپاسداشت آن بر ماست. ما شکر می‌گزاریم تا آن‌جا که به اندیشه‌انگیزترین امر می‌اندیشیم.

ما فکر خود را در باب آنچه باید اندیشیده شود به اندیشه‌انگیزترین امر می‌دهیم. اما این فکر داده شده چیزی نیست که نخست خود فراهم و همراه آوریمش^۱ تا بدین طریق هدیه‌ای را با هدیه‌ای متقابل جبران کنیم. وقتی به اندیشه‌انگیزترین امر می‌اندیشیم، در باره آنی می‌اندیشیم که اندیشه‌انگیزترین امر خود برای اندیشیدن به ما می‌دهد. این فکر و ذکر، که در مقام تفکر خود سپاس و شکر اصیل و راستین است، برای آن که شکر گزارد نیازی به ادای دین و اجر خدمت ندارد. چنین شکری ادای دین نیست، بلکه نوعی پیشباز و پذیرش است. تنها از طریق این پیشباز و پذیرش به آنی که به راستی برای فکر کردن داده می‌شود رخصت می‌دهیم تا مخصوصاً همان‌گونه که در ذاتش هست بماند. بنابراین، تفکر خود را به معنایی شکر می‌کنیم که در زبان ما دیگر چندان رواجی ندارد و تا آن‌جا که من می‌دانم تنها در زبان عامیانه آلمانی معمول است. وقتی مذاکره در باره مطلبی فیصله

1. auf - und mitbringen

می‌یابد و آن را تصویب و با آن تودیع می‌کنند، می‌گویند که مذاکره «مشکور» شد.^۱ مراد از تودیع رد و طرد نیست بل، برعکس، تودیع یعنی مطلب به نتیجه رسیده و به جایی که به آن تعلق دارد سپرده شده است. این تصویب و تودیع را سپاسگزاری یا شکرگزاری گویند.

اگر تفکری قادر باشد آنی را که گاه برای فکر کردن داده می‌شود در ذات خودش تودیع کند، در این صورت چنین تفکری والاترین سپاس میرندگان است. این تفکر شکرانه اندیشه‌انگیزترین امر است با سپردن آن به خویشمندترین انزوا^۱یش که اندیشه‌انگیزترین امر را در مسئله آمیزی اش ایمن از گزند نگه می‌دارد. هیچ یک از ما به خود جرئت این داعیه نمی‌تواند داد که حتی دورادور از عهده چنین تفکری برمی‌آید تا چه رسد به این که پیش درآمدش باشد. نهایت امر آن است که به آمادگی برای چنین تفکری نایل آییم.

اما اگر زمانی کسانی قادر به چنین تفکری، یعنی قادر به تفکر به شیوه چنین سپاسداشتی، گردند، آن گاه این تفکر با آن گونه ذکر و فکری جمعیت خاطر خواهد داشت که هر دم از نو اندیشه‌انگیزترین امر را به یاد می‌آورد. آن گاه تفکر در یاد سکنی می‌گزیند، به شرط آن که کلمه Gedächtnis [یاد] را بنا به گفت آغازینش بشنویم.

۱. «مشکور»، که معادل verdankt است، در فارسی البته به این صورت به کار نمی‌رود، بلکه مثلاً می‌گوییم: «سعی شما مشکور است» یا وقتی کاری ختم می‌شود، متأثر از فرهنگ دینی می‌گوییم: «شکر خدا» یا «الحمدلله». اما سوای زمینه دینی، ظاهراً وقتی می‌گوییم حق مطلب ادا شد یا تصویب شد همین معنا را می‌رسانیم. «تحقیق» مأخوذ از «حق» و به معنای جستجوی حق مطلب و نهادن هرچیز در جای حقه آن است، و «تصویب» قرار دادن در جای صواب است، و «تودیع» سپردن و به ودیعه نهادن در این جای حقه و صواب. با توجه به این معانی که در متن منظور شده Verabschiedung را به «تصویب و تودیع» ترجمه کرده‌ایم. -م.

یاد بنا به معنای سرآغازینش بر دل و ذکر و دعا دلالت دارد. اما در این جا این کلمات به وسیع‌ترین و ذاتی‌ترین معنای ممکن خود با ما سخن می‌گویند. Gemüt [دل] نه فقط آن‌چنان که در گفتار امروزی مراد می‌شود بر جنبه احساسی آگاهی انسانی بل همچنین بر بودگی کل ذات انسانی دلالت می‌کند. این بودگی را در لاتینی animus می‌نامند و آن را از anima متمایز می‌کنند. بنا به این تمایز، مراد از anima بنیادی است که هر موجود زنده‌ای از جمله انسان را تعیین و تعریف می‌کند. انسان را می‌توان موجود زیستمند یا حیوان^۱ تصور کرد، و او از دیرباز تاکنون به این سان متصور گردیده است. بنا بر این تصور، انسان در ردیف نبات و جانور است، صرف‌نظر از این که در این ردیف قائل به سلسله‌مراتبی تکاملی باشیم یا انواع موجودات زنده را به نحوی دیگر از هم تفکیک کنیم. حتی وقتی که انسان به عنوان حیوان عاقل مشخص و ممتاز می‌گردد، باز هم چنان می‌نماید که خصیصه او در مقام موجود زنده خصیصه معیارگذار است اگرچه امور زیستی به معنای جانوران و نباتات به لحاظ سلسله‌مراتب تکاملی ذیل سرشت عقلی و شخصی آدمی، که تعیین‌کننده

1. Lebewesen

حیات روحی اوست، مقرر گردد. کل انسان‌شناسی تابع تصور انسان همچون موجود زنده است. در تعریف انسان، انسان‌شناسی اعم از انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی علمی از ذات موجود انسانی آغاز راه نمی‌کند.

برای آن‌که به انسان نه همچون موجود زنده بل همچون موجود انسانی بیندیشیم، قبل از هر چیز باید به این امر توجه کنیم که انسان آن موجود یا ذاتی است که از طریق نشان دادن آنچه هست ذات خود را هست می‌کند^۱ و با این نشانه هستندگان همچون هستندگان آشکار می‌شوند. با این همه، آنی که هست دقیقاً هستی خود را در این یا آن امر واقعی و فعلی تمام نمی‌کند. به آنی که هست یا، به دیگر سخن، به آنی که متعین به تعیین هستی^۲ می‌ماند در همین حد و حتی در حدی غالب‌تر آنی نیز متعلق است که می‌تواند بود، باید بود و بوده - هست. انسان آن موجودی است که هست، از آن رو که «هستی» را نشان می‌دهد و به همین سبب او تنها تا آن جا می‌تواند خود باشد که همواره و در هر جا با هستندگان نسبت دارد.

به نحوی این ویژگی ذاتی انسان هرگز یکسره نادیده‌گرفتنی نبوده است. به زودی خواهیم شنید که فلسفه در کجا و چگونه با این خط و نشان نهشته در ذات آدمی متلاقی گشته است. منتها هنوز این تمایز تعیین‌کننده به قوت خود باقی است که آیا این ویژگی «انسان»، که موجود زنده است، مشخصه‌ای است که ما در ملاحظات خود همچون امری افزوده به موجود زنده افزوده‌ایم یا این نسبت با آنچه هست همچون خصیصه بنیادین ذات انسانی انسان سرآغازی معیارگذار به دست می‌دهد. این تمایز نه در جایی که *anima* تعیین‌کننده ذات بنیادین انسان گرفته می‌شود پیش می‌آید و نه در جایی که *animus* چنین نقشی را ایفا می‌کند. البته مراد از *animus* آن گونه بینش و کوشش موجود انسانی است که همواره و در هر جا از ناحیه آنچه هست متعین

1. west

2. vom Sein her bestimmt

یا، به دیگر سخن، همنوا می‌ماند. کلمه لاتین animus را می‌توان به کلمه آلمانی «Seele» [جان، نفس] نیز ترجمه کرد. «جان» در این حالت نه به معنای اصل حیات^۱ بل به معنای آنی است که بودن روح^۲ به آن است. «جان» در این جا یعنی روح روح^۳ یا، به تعبیر مایستر اکهارت،^۴ لمعه جان.^۵ موریکه وقتی در سروده خود می‌گوید: «به آن بیندیش، ای جان» جان را به همین معنا مراد می‌کند. در میان شاعران امروزی گنورگ تراکل^۶ به کاربرد کلمه «جان» به معنایی والا علاقه دارد. بند سوم از سروده «طوفان»^۷ چنین آغاز می‌شود.

آه ای درد، تو ای دیدار شرربار
جانِ بزرگ

آنچه از کلمه لاتین animus مراد می‌شود به نحوی مستوفاتر با کلمات آغازین Gedächtnis [یاد] و Gedanc [فکر، شکر] نامیده شده است. این جا همزمان منزلگهی در راه ماست که از آن جا راه خود را با گامی هنوز بنیادی‌تر از سر می‌گیریم. این گام بدان ساحتی می‌رسد که ذات یاد در آن خود را به گونه‌ای آغازین تر نشان می‌دهد؛ نه فقط به حسب لفظ بل بنا به چیزی که در اصل هست. ما به هیچ وجه مدعی نیستیم که ذات یاد آن گونه که اکنون بناست اندیشیده شود همان است که در کلمه آغازین و اضیل نامیده شده است. ما دلالت آغازین کلمه کهن را همچون اشارتی می‌گیریم. رهنمودی که از پی این اشارت می‌آید چیزی نیست مگر کوششی کورمال کورمال به امید عیان نمودن بنیادی که ذات یاد بر آن مبتنی است. پشتوانه‌ای دارد این کوشش و آن چیزی است که در صدر تفکر مغرب‌زمین پیدا آمده و از آن پس هرگز یکسره از دیدرس این تفکر ناپدید نشده است.

1. Lebensprinzip

2. Geist

3. Geist des Geistes

4. Meister Eckehart

5. Seelenfünklein

6. Georg Trakl

7. Das Gewitter

به کدامین سو اشارت دارد آنچه همچون ذاتِ یاد شرحش کردیم؟ در پیرامون آنچه با واژه سرآغازین «Gedächtnis» [یاد] نام‌گذاری می‌شود بدواً چنین به نظر می‌رسد که گویی یاد در معنای سویدا و دل منحصرأ جزئی از ساز و برگ ذات انسانی است. هم از این روی، یاد چیزی محسوب می‌شود که به طور خاص انسانی است؛ البته چنین نیز هست، اما نه صرفاً و نه حتی در درجه اول.

ما یاد را همچون جمعیت ذکر و فکر^۱ تعیین و تعریف کردیم. به محض این که به این تعریف اندیشه کنیم، دیگر در آن یا پیش از آن متوقف نمی‌مانیم. ما آنی را پی می‌گیریم که این تعریف به آن اشاره می‌کند. جمعیت ذکر و فکر در قوه‌ای از قوای انسانی و به طریق اولی در قوه ذاکره یا حافظه بنیاد ندارد. تمامی ذکر و فکر در باب آنچه در فکرت فرایاد آمدنی است خود پیشاپیش در آن تجمعی سکنی دارد که به مدد آن از پیش آنچه برای اندیشیدن می‌ماند جملگی محفوظ و مکتوم است.

ذاتِ آنچه محفوظ و مکتوم می‌دارد در ایمن‌داری^۲ در محافظت^۳ و اصلاً در امر حفظ‌کننده^۴ است. دلالت آغازین و اصیلِ حفظ^۵ و حافظ^۶ مراقبت^۷ و مراقب^۸ است.^۹

1. die Versammlung des Andenkens

با کمی جرئت بیشتر می‌توان این عبارت را با «جمعیت خاطر» معادل گرفت؛ چه، «خاطر» در فارسی هم فکر و اندیشه است، هم یاد و هم هرچه از جای دیگر بر دل گذرد. جایی که خاطر در آن مجموع می‌گردد همان Gemüt یا دل یا سویدا یا حبةالقلب است. - م.

2. Be - wahren

3. Ver - wahren

4. Während

5. Die Wahr

6. das Wahrende

7. die Hut

8. das Hütende

۹. ترجمه فارسی و حتی انگلیسی نمی‌تواند نحوه بیان نویسنده را منتقل کند و شاید آن را به نوعی مکررگویی مضحک مانده سازد. چون باز هم نویسنده کمابیش با مناسبات لفظی و معنایی کلمات حرف خود را نبیین می‌کند. البته در این جا چنین است، لیکن بعداً بناست این حکم

یاد، در معنای فکر و ذکر انسانی سکنی در آنی دارد که هر آنچه را برای فکر کردن داده می‌شود ایمن می‌دارد. ما این [ایمن‌داری] را صیانت^۱ می‌نامیم. صیانت نهان‌کننده و محفوظ‌دارنده آنی است که اندیشه را به ما می‌دهد. «صیانت» خود به تنهایی به آنی که برای اندیشیدن است، به اندیشه‌انگیزترین امر، آزادانه آزادی می‌دهد همچون دهشی، لیکن صیانت نه چیزی است که جدا یا برون از اندیشه‌انگیزترین امر باشد. صیانت خود اندیشه‌انگیزترین امر خود را می‌دهد و خود را هر دم از نو برای اندیشیده شدن می‌دهد. یاد همچون ذکر و فکر انسانی در باره امر اندیشیدنی مبتنی است بر صیانت [یا مقام امن] اندیشه‌انگیزترین امر. صیانت بنیاد ذاتی^۲ یاد است.

تصور ما آن‌جا که می‌کوشد یاد را صرفاً همچون قابلیت و توانش حفظ و حافظه^۳ توضیح دهد، خیلی زود و به نحوی بس انحصاری خود را به داده‌های دم دست محدود و متوقف می‌سازد. یاد صرفاً به قوه تفکری که یاد در حیطة آن رخ می‌دهد تعلق ندارد، بلکه کلیه اندیشه‌ها و هرگونه ظهور آنچه اندیشیدنی است گشوده‌گاهی می‌یابند که از طریق آن تنها در آن‌جایی که صیانت اندیشه‌انگیزترین امر خود روی می‌دهد، در می‌رسند و فراهم

→ مضموناً توجیه شود. اگر به اصل کلمات مهم این جمله که در پانویس آمده است توجه کنیم می‌بینیم که جز Hut و Hütende سایر کلمات به نحوی واژه Wahr را در خود دارند و نویسنده نیز با تیره کوتاه در دو مورد ما را متوجه این امر می‌کند. Wahr در آلمانی یعنی «حقیقی» و Wahrheit یعنی «حقیقت». نویسنده می‌کوشد به آنچه سابق بر قوه حافظه بشری است و خود آن را جمعیت ذکر و فکر یا یاد می‌نامد صبغه حقیقتی بدهد که کاملاً از مبدأ انسان نیست. یاد صرفاً انباشت بازنمودها نیست. بلکه حقیقتی را ایمن می‌دارد. کلمات داعیه نویسنده را به راستی تأیید می‌کنند. فقط دو کلمه آخر هم‌ریشه با Wahr نیستند و تصادفاً همین دو کلمه گویاترند. Hüter یعنی «حافظ» و نه جمع‌کننده. - م.

1. Verwahrnis

2. Wesensgrund

3. Fähigkeit des Behaltens

می آیند. انسان تنها در صیانت آنچه خود را برای فکر کردن می دهد سکنی می گزیند.^۱ انسان مقام امن را ایجاد نمی کند.

تنها امر صیانت کننده می تواند صیانت کند و نگهدار باشد آنی را که برای اندیشیدن است. صیانت کننده بدین نحو که مکتوم می دارد و همزمان از خطر ایمن می دارد صیانت می کند. صیانت امر اندیشیدنی را از چه خطری ایمن می دارد؟ از فراموش گشتگی. منتها صیانت کننده ملزم نیست به این شیوه ایمن دارد. صیانت کننده چه بسا بگذارد که اندیشه انگیزترین امر فراموش شود. از چه طریقی صیانت کننده برای ما به این کارش گواهی می دهد؟ از این طریق که اندیشه انگیزترین امر که تا بوده و خواهد بود برای فکر کردن داده می شود در اصل و آغازش در نسیان پس نشسته می ماند.

این پرسش سر برمی کشد که پس اصلاً چگونه دست کم چیزی از این اندیشه انگیزترین امر می توان دانست. اما پرسش عاجل تر آن است که ذات گذشتگی و فراموشی نهشته در کجاست؟ ما مایلیم - و چون عادت کرده ایم مایلیم - که در فراموشی تنها نانگهداشت بینیم و این نانگهداشت را همچون نقص و کمداشت بنگریم. اندیشه انگیزترین امر اگر در فراموش گشتگی ماند، پیدا و برملا نمی شود. در این صورت، دچار خلل می گردد. دست کم چنین می نماید.

در واقع، تاریخ تفکر غرب نه از اندیشیدن به اندیشه انگیزترین امر بل از آن جا شروع می شود که این تفکر می گذارد تا اندیشه انگیزترین امر در نسیان ماند. بدین سان تفکر غرب، اگر نگوئیم از شکست و خطا، از غفلتی شروع شده است. چنین می نماید مادام که در فراموشی صرفاً گونه ای خلل و در

۱. اصل جمله چنین است:

Der Mensch be-wohnt nur die Verwahrnis dessen, was ihm zu denken ist.

تیره کوتاه ما را به همیشگی be-wohnen با gewöhnen (انس گرفتن) و gewöhnt (مأنوس) توجه می دهد. - م.

نتیجه امری منفی می‌بینیم. افزون بر این، در این جا اگر بی‌اعتنا به تفاوتی اساسی به راه خود ادامه دهیم، از راه به بیراهه می‌افتیم. شروع^۱ تفکر غرب و آغاز^۲ [یا اصل یا مبدأ] آن یکسان نیست. بل شروع حجاب آغاز و البته حجابی اجتناب‌ناپذیر است. وقتی وضع به این منوال باشد، فراموش‌گشتگی نیز خود را در پرتوی دگرگونه نشان می‌دهد. آغاز خود را در شروع مکتوم می‌دارد.

با این همه، اظهار همه آنچه تا به این جا صرفاً از باب اشاراتی پیشاپیش در باره ذات یاد و نسبت آن با مقام امن اندیشه‌انگیزترین امر، در باره صیانت و فراموشی و در باره شروع و آغاز بایسته آمد به گوش ما غریب می‌نماید؛ چه، ما تازه به چیزها و وضعیتی نزدیک شده‌ایم که آنچه گفته‌ایم در آن‌ها مجال بیان می‌یابد.

لیکن اکنون لازم است دو سه گامی بیش در راه پرسشمان برداریم تا پی‌بریم که در آنچه گفته‌ایم وضعیت‌هایی مجال بیان یافته‌اند که دسترس به آن‌ها تنها از فرط بساطت و سادگی دشوار است. در اصل در این جا دسترس خاصی حتی لازم نیست؛ چه، آنچه بناست اندیشیده شود، در عین همه چیز، به نحوی نزدیک است. این اندیشیدنی تنها به سبب پیش‌پنداشت‌هایی کژنما و مشتبه شده است که از دیرباز عادت شده‌اند و از آن رو چنین متصلب و سخت‌سرنند که حقیقت خاص خودشان را دارند.

کوشیدیم تا پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» را با نظر به آن شیوه طرح این پرسش که محلاً اول آمد شرح دهیم. کلمه «تفکر» بر چه دلالت دارد؟ اکنون این کلمه بنا به آن زمینه و بافت بنیادینی سخن می‌گوید که با کلمات Gedanc، ذکر و فکر، شکر و سپاس و بالاخره یاد نامیده می‌شود. اما مضامینی که در این جا نام برده شدند بی‌واسطه با ما سخن نمی‌گویند.

این مضامین در آنچه بیان‌ناشده و کمابیش فراموش‌گشته است می‌مانند. شرح نخستین پرسش هنوز هم خود را چنان بر ما عرضه می‌دارد که گویی صرفاً مرده‌ریگِ زبانیِ کهن اما فراموش‌شده‌ای را فریاد می‌آورد. آیا بدین‌نمط هرگز می‌توانیم کلمه را به زبان‌گفتاری بازفراخوانیم؟ به هیچ وجه. اگر باید به این امر گردن نهیم که ذخایر زبانی را نمی‌توان به‌طور تصنعی در کاربردی که به نحوی مرمت شده است رایج ساخت پس اصلاً از چه رو بر جلب توجه به گفتِ کلمات اهتمام می‌ورزیم؟

اگر هم و غم ما این بود، پس می‌بایست زبان را نیز صرفاً آلتی^۱ انگاریم که هر دم می‌توان به نحوی از انحا آن را آماده و دستکاری کرد. اما زبان کارافزار^۲ نیست. زبان این چیز یا آن چیز یا، به دیگر سخن، چیزی جز خودش نیست. زبان زبان است. ویژگی جملاتی از این‌گونه آن است که هیچ چیزی نمی‌گویند و در عین حال با نهایتِ قاطعیت تفکر را به موضوعش مقید و مشروط می‌کنند. بی‌حد و حساب بودن سوء‌کاربرد احتمالی چنین جملاتی همسنگ و همچند است با بی‌کرانگی آن ساحتی که این جملات تکلیف تفکر را به آن احاله می‌دهند.

ما اذعان داریم که آنچه در کلمه «تفکر» یا «Gedanc» به بیان درآمده است برای ما در ساحت به بیان نامده‌ها باقی می‌ماند. وقتی گفتار «تفکر»^۳ را می‌شنویم، نه فقط به آنچه تفکر می‌گوید فکر نمی‌کنیم بل در گفتار «تفکر» کلاً و یکسره تصویری دیگر داریم. معنای کلمه «تفکر» از روی به بیان آمده‌ها و به بیان نامده‌ها در زبان گفتار، تعیین نمی‌گردد. آنچه کلمه «تفکر» به آن می‌خواند از ناحیه فراخوانی دیگر [به غیر از زبان گفتار] تعیین می‌گردد. هم از این رو، سزااست که این پرسش را تازه کنیم که «چه باشد آنچه خوانندش

1. ein Instrument

2. Werkzeug

۳. «Denken» die Rede vom واقع یعنی کلمه تفکر آن طور که در زبان گفتار به کار

تفکر؟» و به این معنا که: از دیرباز تاکنون چه چیزی را از «تفکر» فهم کرده‌اند؟ منطق به ما می‌آموزد که از تفکر چه چیزی فهمیده می‌شود. چه هست این «منطق»؟ منطق چگونه کارش به تعیین حکم در این باره می‌رسد که چه چیزی تحت عنوان تفکر در فهم می‌آید؟ آیا تواند بود که منطق خود آن فراخوانشی باشد که ما را به فکر کردن می‌خواند؟ یا آیا منطق نیز خود تابع آن فراخوانش است؟ چه هست آنی که ما را به فکر کردن می‌خواند؟

پرسش اول، یعنی این پرسش که کلمه «تفکر» بر چه دلالت دارد، ما را به پرسش دومی احاله داده است: از دیرباز تاکنون چه چیزی را از تفکر فهم کرده‌اند؟ اما این پرسش دوم را تنها در متن پرسش معیارگذارِ چهارم می‌توانیم مطرح کنیم.

همچنان که اکنون می‌کوشیم پرسش دوم را بررسی کنیم هم‌معنان با پرسش چهارم ره می‌سپریم. پرسش دوم چنین بود: بنا بر آموزه تاکنونیِ تفکر چیست آنی که از «تفکر» می‌فهمیم؟ این آموزه از چه سبب «منطق» نام گرفته است؟ با این پرسش‌ها به حیطة امور آشنا و حتی می‌توان گفت به حیطة آشناترین امور گام می‌نهیم. این حیطة هم‌اره برای تفکر خطرگاه^۱ واقعی است، زیرا امور آشنا از خود جلوه ظاهری ساطع و منتشر می‌کنند که نشان از سهولت و بی‌خطری دارد. این جلوه ظاهر باعث می‌شود که از آنچه به‌راستی شایان پرسش است بی‌اعتنا درگذریم.

کسانی حتی از این بابت برانگیخته می‌شوند که من پس از خطابه آغاز به کارم [در دانشگاه فرایبورگ] تحت عنوان «متافیزیک چیست؟» (۱۹۲۹) و بعد از اشارتی که در آن خطابه در میان آمد، مردم از نو پرسش در باب «منطق» را در میان آورده‌ام. آنان که امروز در این‌جا حضور دارند البته نمی‌دانند که پس از درسگفتارهای «منطق» که در تابستان سال ۱۹۳۴ ایراد

کردم عنوان «منطق» «دگردیسی منطق به پرسش از ذات زبان» را در خود نهان دارد - و این پرسش چیزی غیر از فلسفه زبان است.

بدین سان مطالبی که در درسگفتارهای بعدی شرح و بسط داده خواهند شد نمی‌توانند چندان با قوت و به دفعات بر تأمل ما تحمیل شوند. خواه ما، هر یک از ما به سهم خود، از آن رو به ساحت این تأمل درآییم که راهش را هموارتر کنیم، خواه این تأمل را به گمان انجامش و اتمام آن به کنار نهم، در هر صورت این تأمل از آن تصمیمی است که تنها اندک کسانی می‌توانند از عهده رویارویی با آن برآیند.

نام «Logik» [منطق] مخفف عنوان کاملی است که یونانی آن چنین است: *ἐπιστήμη λογική* - فهمی که به لوگوس مربوط است. *λόγος* [لوگوس] اسمی است که فعل آن *λέγειν*^۲ است. منطق یا لوگیک *λέγειν* را به این معنا می‌فهمد: چیزی در باره چیزی گفتن: *λέγειν τι κατά τινος*. آنی که گفتار در باره آن است در چنین حالتی آنی است که زیرگفتار نهشته است! این زیرنهشته [یا زیرنهاده] را یونانی‌ها *ὑποκείμενον*^۳ می‌گفتند که به زبان لاتین می‌شود: *subjectum*. آنی که *λέγειν* چیزی در باره اش می‌گوید سوژه [یا زیرافکننده] گفتار است و آنچه در باره این سوژه گفته می‌شود *Prädikat* [محمول] است.^۴ *λόγος* در مقام *λέγειν τι κατά τινος* فراگفت^۵ چیزی است در باره چیزی. در باره چه^۶ هر گفتاری به نحوی از انحا از پیش نهشته یا مفروض است. این در باره چه متصل و همجوار گفتار است. این در باره چه متعلق است به اتصال و همجواری به وسیع‌ترین معنای کلمه.

1. episteme logike

2. legein

3. hupokeiménon

۴. بدین سان *subject* و *predicate* به معنای موضوع و محمول یا مسند و مسندآلیه یا نهاد و گزاره پیدا می‌آیند. - م.

5. Aussagen

6. das Worüber

منطق در مقام آموزه لوگوس تفکر را به منزله فراگفت چیزی در باره^۱ چیزی می‌گیرد. مطابق منطق، چنین قولی ویژگی ذاتی تفکر است. برای آن که چنین قول یا سخنی اصلاً و کلاً ممکن باشد، باید آنی که در باره‌اش چیزی فراگفته می‌آید یعنی سوژه یا موضوع و امر فراگفته شده یعنی Prädikat یا محمول در قول یا سخن با هم سازگار باشند. در اظهار گزاره امور ناسازگار نمی‌توانند سازگار شوند. مثالی بزنیم: مثلث و خنده. قضیه «مثلث خندان است» را نمی‌توان گفت. البته می‌توان گفت، اما به نحوی که صرف اظهار زنجیره‌ای از الفاظ است، چنان که همین حالا در قضیه «مثلث خندان است» چنین اتفاقی افتاد. اما این قضیه به راستی از گفته خاص خودش چیزی نمی‌گوید. چیزهایی که به وسیله «مثلث» و «خنده» فراخوانده می‌شوند چیزی مغایر و متنافر را در پیوند و رابطه این دو نشان می‌دهند. الفاظ البته به گفته در می‌آیند، لیکن پادگویی [یا نقیض] یکدگرند. بدین سان این الفاظ گزاره یا فراگفت را ناممکن می‌کنند. گزاره برای آن که ممکن گردد، باید پیشاپیش و از بدو امر از تناقض^۲ خودداری کند. هم از این رو، قاعده امتناع تناقض اصل اساسی گزاره محسوب می‌شود. تنها از آن رو که تفکر همچون λόγος [لوگوس]، همچون قول تعیین و تعریف می‌شود، اصل تناقض می‌تواند نقش خود را به عنوان قاعده فکر بازی کند.

آدمی این همه را مدت‌ها و شاید از زمانی خیلی دور تاکنون می‌داند چندان که دیگر به خود رخصت نمی‌دهیم که بیش از این در باره تعریف تفکر همچون لوگوس تفکر کنیم. در سیر تاریخ تفکر اروپای باختری البته دریافته آمده است که این تفکر که زادبومش در لوگوس است و منطق آن را نقش

۱. این نکته به فارسی منتقل نمی‌شود که über به معنای «در باره» در اصل یعنی «روی». etwas über etwas (چیزی در باره چیزی) لفظاً یعنی «چیزی روی چیزی». چیزی که زیر قرار می‌گیرد سوژه یا موضوع و چیزی که رو قرار می‌گیرد محمول است. - م.

۲. Widerspruch (تناقض) لفظاً یعنی پادگفت یا پادگویی. - م.

می‌زند نه بر همه چیز ناظر و نه از هر نظر بسنده است. ما به موضوع‌ها و حیطه‌های موضوعی‌ای برخوردیم که برای به تصور درآمدن روال فکری دیگری می‌طلبند. اما تا آن‌جا که تفکر اصلاً و اصیلاً^۱ همچون *lóyos* به انجام می‌رسد، تغییر روال فکر تنها منوط به نحوی دگرگونیِ لوگوس است. بنا به این دگرگونی، لِگینِ لوگوس (*λέγειν des λόγος*) [گفتنِ گفتار] در *ᾠδίαλέγεσθαι*^۲ [دیالوگ یا همکلامی] بالیده و واشکفته می‌شود.

لوگیک [یا منطق] می‌شود دیالکتیک. برای دیالکتیک، یک *lóyos* در شکل عادیِ یک گزاره هرگز بی‌ابهام یا تک‌دلالتی نیست. گزاره «خدا مطلق است» را می‌توان به عنوان مثال به کار برد. امکان تفاوت در لحن ادای جمله‌ای از این دست در این‌جا باعث ابهام می‌گردد. خدا مطلق است؛ یا خدا مطلق است. جمله نخست یعنی: تنها خدا با مطلق بودن مشخص و ممتاز می‌گردد. جمله دوم یعنی: تنها به مدد مطلقیت مطلق است که خدا بالذات خداست. «خدا مطلق است» نشان از دلالتی چندگانه دارد. این جمله به حسب ظاهرش گزاره‌ای است ساده، و این یعنی: این گزاره لوگوسی است در معنایی که وصفش کردیم.^۳

در این‌جا هنوز شرح و بیان این نکته لازم نیفتاده است که آیا ابهام این *lóyos* [نطق، گفتار] نهشته در امر منطقی است یا آیا امر منطقی *lóyos* [یا منطقی نطق] و همراه با آن خودِ لوگوس در جای دیگر بنیاد دارد. در هر حال، گزاره‌هایی چون همین «خدا مطلق است» وقتی متفکرانه بیانشان کنیم یا، به دیگر سخن، وقتی گفته آن‌ها را وارسیم،^۴ ثابت و متصلب به حال خود

1. ursprünglich

2. dialegesthai

۳. یعنی: گفتن چیزی در باره چیزی. جمله ساده در این‌جا منطقی همان قضیه بسیط و از حیث دستور زبان همان جمله ساده در برابر جمله مرکب است. - م.

۴. واژه *durchgehen* (در انگلیسی *go through*) ترکیبی است که در زبان متداول معنایی غیر از معنای لفظ به لفظ آن دارد. معنای لفظ به لفظ این فعل رفتن از میان یا در میان تا به آخر است.

نمی‌مانند. لوگوس این گزاره‌ها وقتی که در خود و برای خود در میانِ لگینِ خاص خود سیر می‌کند، تنها آنچه باید بگوید می‌گوید؛ این «از میان» *διά* [دیا] خوانده می‌شود. آن «برای خود» در شکل میانه *λέγειν* [لگین]، یعنی در *λέγεσθαι* [légesthai] در بیان می‌آید. *λέγειν* یا گزاره یا فراگفت همچون *διαλέγεσθαι* [فی مابین‌گویی: dialégesthai] برای خودش در حیطه خاص خودش پس و پیش می‌رود یا، به بیانی دیگر، این حیطه را واری می‌کند و از میان آن می‌گذرد و آن را تا به آخر وامی‌رسد. تفکر اکنون تفکر دیالکتیکی است.

به آسانی می‌توان دید که هر دیالکتیکی فی حد ذاته منطقی است خواه به صورت دیالکتیک آگاهی شرح و بسط داده شود خواه به صورت دیالکتیک رئالیستی و بالاخره خواه به صورت ماتریالیسم دیالکتیک. چه، دو صورت اخیر نیز باید هماره گونه‌ای دیالکتیک ابژه‌ها، که هماره به معنای ابژه‌های آگاهی و بنابراین خودآگاهی^۱ یا یکی از صورت‌های پیشین خودآگاهی است، بمانند. در دیالکتیک نیز تفکر برحسب گزاره یا فراگفت، برحسب لوگوس تعیین و تعریف می‌شود. لیکن آن‌جا که تفکر با اموری مواجه می‌شود که دیگر منطقی نمی‌توان آن‌ها را دریافت، این امور که هماره به لحاظ منطقی از امور درنیافتنی و غیرقابل فهمند باز هم از منظر منطقی همچون امور نامنطقی^۲، نه دیگر - منطقی^۳ یا همچون امور ماورای منطقی^۴ یا فرا - منطقی^۵ به شمار می‌آیند.

→ معنای اصطلاحی آن واری کردن است. در این‌جا و جملات بعدی می‌بینیم که نویسنده اولاً *durch* با «از میان» (در انگلیسی *through*) را با *διά* (*dia*) در یونانی هم‌معنا می‌گیرد. ثانیاً جملات را طوری می‌چیند که معنای اصطلاحی و معنای لفظ به لفظ هم‌قران شوند. در جمله بعد سعی کرده‌ایم با ترجمه *durchgehen* به «در میان... سیر کردن» به مقصود نویسنده نزدیک شویم. - م.

- | | |
|---------------------------|---------------------|
| 1. Selbstbewusstsein | 2. das Alogische |
| 3. das Nichtmehr-Logische | 4. das Metalogische |
| 5. das Über-Logische | |

گذار از درسگفتار ۴ به ۵

خانم‌ها و آقایان، امروز نمایشگاه «اسرای جنگی سخن می‌گویند» در فرایبورگ افتتاح شده است. از شما تقاضا می‌کنم که به آنجا بروید تا این صدای خاموش را بشنوید و گوش درون هرگز آن را از یاد نبرد. تفکر تذکر است، اما تذکر غیر از احضار زودگذر امر رفته است.

تذکر به آنچه هم آن بر ما می‌رود می‌اندیشد. ما نیز هنوز در آن جایگاه درخوری نیستیم که در باب آزادی، اندیشه یا حتی صرفاً صحبت کنیم مادام که در مواجهه با این انهدام آزادی دیده فرو می‌بندیم.^۱ می‌پرسیم: «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟». این پرسش را به شیوه‌ای چهاروجهی می‌پرسیم:

۱. بر چه دلالت می‌کند کلمه «تفکر»؟
۲. چه فهمیده می‌شود از تفکر طبق آموزه تاکنونی تفکر؟
۳. چه متعلقاتی لازم است برای آن که تفکر را با حقانیتی ذاتی به انجام رسانیم؟

۱. نمایشگاهی که به آن اشاره شده در ۲۰ ژوئن ۱۹۵۲ در فرایبورگ برپا شد. انهدام آزادی (Vernichtung der Freiheit) اشاره به فجایع جنگ دوم جهانی و، به باور برخی از شارحان، اشاره به هولوکاست است. - م.

۴. چیست آنی که ما را منادی به تفکر است؟

این چهار پرسش که فرق آن‌ها را غالباً به قدر کفایت نمی‌توانیم بررسید، در عین حال یکی هستند. وحدت و یگانگی آن‌ها از پرسشی که در مرتبه چهارم نقل شد خاستن می‌گیرد. پرسش چهارم پرسش معیارگذار است. چه، این پرسش خود از آن سنجه و معیاری می‌پرسد که ذات ما در مقام موجودی متفکر با آن سنجیده می‌شود. شیوه سوم طرح این پرسش نزدیک‌ترین شیوه به شیوه چهارم است. پرسش چهارم از آنی می‌پرسد که ما را به فکر کردن فرمان می‌دهد، آنی که تفکر را به ما می‌سپرد. پرسش سوم پرسشی است در باره ما؛ این پرسش پرسشی است در باب آنچه ما باید فراهم آوریم تا قادر به تفکر گردیم. تاکنون از شیوه سوم در پرسیدن این پرسش کم‌تر سخن گفته‌ایم و از این پس نیز چنین خواهد بود. دلیل ما چیست؟ این دلیل وقتی روشن‌تر می‌شود که هم‌اکنون در تذکارتی حاشیه‌ای اجمالاً در نوع پاسخی تأمل کنیم که پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» آن را مقصد قرار داده است. پیدا و گویاست که این مقصد را بدو در پرسش سوم می‌بینیم. پرسش آن است که: چه متعلقاتی لازم است یا چه اسبابی باید آماده کرد تا بنا به حقی ذاتی بتوان تفکر کرد؟ پاسخ دادن به پرسش سوم دشوارترین است. زیرا در این جا بسی مشکل می‌توان از طریق داده‌ها و گزاره‌های واقعی پاسخی فراهم آورد. حتی اگر اسباب کثیری را که لازمه فکر کردن ما مطابق ذات تفکرند برشمریم، باز هم آنی که تعیین‌کننده است هماره تعیین‌ناشده می‌ماند. به دیگر سخن، می‌ماند این پرسش که آیا آنچه به تفکر تعلق دارد در واقع به ما تعلق دارد از آن رو که قبلاً به آن گوش سپرده‌ایم؟^۱ چنین شنودی هماره و در هر مورد تنها به ما موکول است. ما باید در این جا خود به تنها شیوه پاسخگویی به شکل سوم پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» پی

۱. darauf gehört haben: همچنین یعنی «آن را قبول کرده‌ایم». - م.

ببریم. اگر به این امر پی نبریم، کل گفت و شنود ما بر باد است. در این صورت، اگر مایلید می‌توانید یادداشت‌هایی را که از این درسگفتارها برداشته‌اید هر قدر نیز که دقیق باشند بسوزانید و برای این کار امروز بهتر از فرداست.

منتها نوع پاسخ‌یابی ما برای شیوه سوم پرسش یادشده بر پاسخگویی به سه شیوه دیگر پرسش نیز پرتوی می‌افکند. زیرا این پرسش‌ها از جمله خود پرسش سوم بر حسب پرسش چهارم پرسشی یگانه‌اند. پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» در مقام پرسش چه بسا تک و یگانه باشد. این به نزد ما یعنی: وقتی این پرسش را طرح می‌کنیم، در شروع راهی هستیم دراز که مشکل بتوان آن را پیشاپیش در منظر نظر آورد. لیکن مراد از تأکید بر یگانگی این پرسش به هیچ وجه آن نیست که بر کشف مسئله مهمی صحنه می‌نهم. پرسشگری عادی و شایع می‌کوشد تا مستقیماً پاسخ جوید. این پرسشگری به حق تنها پاسخ می‌جوید و پروای آنی دارد که پاسخ را فراهم می‌آورد. پاسخ پرسش را رها می‌سازد. با پاسخ خود را از پرسش رها می‌کنیم.

پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» از نوع دیگری است. وقتی می‌پرسیم «چه باشد آنچه خوانندش دوچرخه؟» پرسش از چیزی می‌کنیم که همگان آن را می‌شناسند. اگر کسی هنوز نداند که چه چیزی را دوچرخه می‌خوانند، می‌توانیم این چیز را که معروف خاص و عام است برای او حاضر کنیم.^۱ فکر این گونه نیست. تنها به حسب ظاهر آنچه این پرسش واقعاً می‌پرسد برای ما آشناست. پرسش خود هنوز ناپرسیده است. هم از این روی، پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» بنا ندارد که پاسخی را بنا نهد و به وسیله آن بار پرسش را به کوتاه‌ترین و چکیده‌ترین طریق ممکن فروهد. برعکس، آنچه از این پرسش برمی‌آید یک چیز و تنها یک چیز است: پرسش را پرسش سزا^۲ کردن.

۱. beibringen در عین حال به معنای «یاد دادن» و «حالی کردن» نیز هست. - م.

همین نیز خود راهی است دراز. در حقیقت این خود پرسشی است که آیا اکنون ما رهسپار راه گشته‌ایم. شاید ما امروزان هنوز به چنین کاری قادر نباشیم. لیکن مراد از این احتمال چیزی است غیر از صرف اقرار به قوای ضعیفمان. تفکر و، به بیانی دقیق‌تر، کوشش و خویشکاری اندیشیدن، اکنون وارد دورانی شده است که در آن چشمداشت‌های والایی که تفکر پیشین به برآورده ساختن آن‌ها عقیده داشت و وامی نمود که باید آن‌ها را برآورده سازد، عاجز و بی‌رمق شده‌اند. این عجز هم‌اکنون بر راه پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» نیز سایه افکنده است. این عجز را می‌توان در چهار جمله توصیف کرد:

۱. تفکر برخلاف علوم به هیچ دانشی نمی‌رسد.
 ۲. تفکر هیچ حکمت و خرد تجربی مفیدی در زندگی به بار نمی‌آورد.
 ۳. تفکر هیچ معمای کیهانی را حل نمی‌کند.
 ۴. تفکر مستقیماً هیچ قدرتی برای عمل به ما نمی‌بخشد.
- تا وقتی که هنوز تفکر را منقاد و وابسته این چهار چشمداشت می‌کنیم، تفکر را دست بالا می‌گیریم و از آن زیاده چشم داریم. این هر دو مانع از آن می‌شوند که به درویشی و قناعتی که برخلاف آمد عادت است رجعت کنیم تا در میانه آن مشغله فرهنگی^۱ که هر روزه برای دوختن اندوخته‌ای از نویافته‌ها قیل و قال می‌کند و از پی هیجان‌های زیر و روکننده در تکاپوست در این قناعت و درویشی بنشینیم و صبر پیش گیریم و مداومت ورزیم. لیکن راه تفکر، راه پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» در گذرگاهی که به سوی عصر آینده می‌رود، راهی است اجتناب‌ناپذیر. البته ما از مطاوی عصر آینده پیش‌آگهی نمی‌توانیم داشت، لیکن این امکان منتفی نیست که به نشانه برآمدگاه و درآمدگاه^۲ آن اندیشه کنیم.

در این دورانی که عصر جدید اروپایی در اول قدم فراگسترده و به تمامیت رساندن خود بر بسیط زمین را می‌آغازد، تفکر پیشتازتر از همه کنش‌های پیشتاز بشری است. وانگهی، این پرسش که آیا زمان کنونی را به چشم پایان عصر مدرن می‌نگریم یا به این تمیز رسیده‌ایم که شاید امروز پیش‌روند مدید و کشدار اتمام عصر مدرن تازه آغاز کرده است، پرسشی صرفاً سطحی برای نام‌گذاری نیست.

پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» کوششی است از برای رسیدن به راهی اجتناب‌ناپذیر که به سوی پیشتازترین امر می‌رود. حتی می‌توان گفت که این پرسش پیش‌تر از خودِ تفکر، که پیشتازترین است، می‌تازد. بنابراین، چنین می‌نماید که این پرسش پرسشی از آن‌گونه باشد که فلسفه مدرن شایق به ادعا بر آن بود چرا که این فلسفه آهنگ بن‌سوترین^۱ پرسش و به این ترتیب آهنگ پرسش بی‌پیش‌فرضی داشت که بنا بود شالوده‌های استوار و تزلزل‌ناپذیر کل بنای سیستم فلسفه همه اعصار آینده را پی‌ریزد. منتها «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» بی‌پیش‌فرض نیست. سهل است، این پرسش یکسره به پیشباز آنچه در این جا پیش‌فرض می‌نامندش می‌رود، وارد آن می‌شود و به آن تن می‌دهد.

معنای معیارگذار و تعیین‌کننده این پرسش وقتی در بیان می‌آید که می‌پرسیم: چیست آنچه ما را به فکر کردن می‌خواند؟ کدام است آن فراخوانش که بر تفکر انسانی ادعا دارد. می‌توان مطلب را چنین در بیان آورد که پیشاپیش در این پرسش این امر مفروض است که تفکر بنا به ذاتش امر فراخوانده است و تنها با فراخوانش در حیطه ذاتش نگه داشته می‌شود و گویی محفوظ می‌گردد. پرسش «چیست آنی که ما را به تفکر می‌خواند؟» پیشاپیش فرض را بر آن می‌نهد که تفکر بماهو تفکر فی‌نفسه به فراخواننده توجه دارد.

بنابراین، تفکر در این جا به مثابه ماوقعی گرفته نمی‌شود که جریان آن را بتوان به لحاظ روان‌شناختی درنگریست. چنین نیز نیست که تفکر صرفاً همچون فعالیتی متصور گردد که خود را با هنجارها و ارزش‌ها همسو می‌کند. تفکر تنها آن‌گاه می‌تواند خود را با مراجع اعتبار و قاعده‌گذار همسو سازد که اصلاً فی‌نفسه فراخوانده شده و احاله شده به آنی باشد که بناست اندیشیده شود. پرسش «چیست آنی که ما را به فکر کردن می‌خواند؟» اگر با جدیتی وافی به مقصود طرح شود، در عین حال ما را به این امر پرسش-سزا سوق می‌دهد که تفکر بماهو تفکر ذاتاً نوعی فراخوانش است.

این که چیزی هست و این که آن چیز چنین و چنان است، چیزی است که به حسب معمول آن را «امر واقع» می‌نامیم. «امر واقع» کلمه‌ای است زیبا و دام‌افکن. تفکر دیرینه و تاکنونی از دیرباز در این باره که امر واقع چیست نظری محکم عرضه کرده است. این نظر از آن لحظه‌ای در میان آمد که تفاوتی از مدت‌ها پیش مهیا گشته علنی و آشکار گشت؛ تفاوت میان $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ یا این که چیزی چه هست و $\acute{\omicron}\tau\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ یا این که چیزی هست. در ادوار بعدی، اصطلاح‌شناسی فلسفی تمایز *essentia* و *existentia*، ماهیت و وجود،^۳ را در میان آورد. آنچه می‌باید از توضیح تفکر پیشین در باب وجود امر واقع دریافت شود، تنها وقتی تعیین‌شدنی است که قبلاً آن تفاوتی را درنگریسته باشیم که به واسطه آن هم *existentia* [وجود] و هم *essentia* [ماهیت] بدو به تعیین می‌رسند. جواز قائل شدن چنین تفاوتی چه و چگونه و مبتنی بر کدام بنیاد است؟ چگونه و به چه نحو تفکر به این تفاوت فراخوانده شده است؟ اشاره به پرسش‌سزایی این تفاوت می‌گذارد تا بار دگر به دامنه پرسش پیشتاز «چه چیز ما را به فکر کردن می‌خواند» پی ببریم. بی آن که اکنون که زود هنگام

1. ti estin

2. hoti estin

۳. ظاهراً هایدگر *existentia* را به *Tatsächlichkeit* ترجمه کرده است که به معنای «واقعیت» است. برای حفظ اصطلاح قرون وسطایی آن را به «وجود» ترجمه کرده‌ایم. -م.

است خود درگیر رازآکندی و همزمان درگیر پرباری این پرسش شویم. در این جا پیشاپیش این خبر اعلام می‌شود که ما این پرسش را همواره فقط به شیوه‌ای متفکرانه می‌توانیم پرسید و بدین سان می‌توانیم امر پرسیده شده را در پرسش‌سزایی متناسب با آن در میان آوریم.

جریان این درسگفتار ما را به شیوهٔ دومی ره نموده است که این پرسش می‌طلبد که واشکفته شود. بنا به این شیوه، پرسش این است: چه فهمیده می‌شود از معنای مرسوم‌گشته و از دیرباز طرح و ترسیم شده تحت عنوان تفکر؟ این طرح و ترسیم پیشین خود را بدین سان معلوم می‌دارد که آنچه از تفکر فهمیده می‌شود به وسیلهٔ آموزه‌ای عرضه و فراداده می‌شود که عنوان «منطق» بر آن نهاده‌اند. آموزهٔ تفکر به حق این نام را به خود گرفته است؛ زیرا تفکر لگین لوگوس [یا گفتن گفتار] است.

این نام در این جا دلالت دارد بر: چیزی در بارهٔ چیزی گزارش کردن: «ماه طلوع کرده است.» در این جا گزاره در بدو امر نه به معنای بیان گفتاری بل به معنای فرانمایی و ارائهٔ چیزی همچون چیزی، تثبیت چیزی همچون چیزی است. در چنین ارائه و تثبیتی گونه‌ای فراهم‌نهیست و اتصال امر گزارش شده با آنی که در بارهٔ آن گزارش می‌شود حکمفرماست.^۱ این اتصال با «همچون» و «در باره» بیان می‌شود. اتصال [یا فراهم‌نهیست] همچون هم نهاد [یا ترکیب] جمله‌ای است.^۲ هر گزاره‌ای جمله‌ای است، اما هر جمله‌ای گزاره نیست. «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» گزاره نیست، اما جمله و به دیگر سخن جمله‌ای پرسشی است.

هر گزاره‌ای از حیث هو هوو یک جمله است. منتها آنچه هنوز اندیشیدنی

۱. برحسب دستور زبان کنونی فارسی، این اتصال متناظر است با اتصال نهاد و گزاره. - م.
 ۲. Satz (جمله) از فعل setzen (نهادن، وضع کردن) است. بنابراین، نویسنده توضیحات مفهومی خود را با هم‌ریشگی الفاظ محکم می‌کند. Satz (جمله) Zusammenstellen (فراهم‌نهیست، اتصال) و همچنین Zusammensetzen (هم‌نهاد، ترکیب) است. - م.

می ماند آن است که آن‌گونه که گرامرنویسان می‌انگارند آیا هر گفتِ گزاره یا اصلاً گفت را می‌توان از طریق جمله تعیین و تعریف کرد.

آیا گفتِ «ماه طلوع کرده است» در نخستین مصرع «ترانهٔ پسینگاهی»^۱ از ماتیاس کلاودیوس^۲ گزاره یا حتی جمله است؟ کدامین ذات است این گزاره را؟ من نمی‌دانم. این جرئت و اطمینان را نیز ندارم که چنین پرسشی را محل بحث قرار دهم. اطمینان به این‌که گفتهٔ «ماه طلوع کرده است» بخشی از یک قطعه شعر و کلاً شعر، و نه تفکر، است گره از کار فرو بسته ما باز نمی‌کند. اشارهٔ صحیح به این‌که گفتِ کلاودیوس بندی از یک شعر، و نه جمله، است تا وقتی این نکته تاریک می‌ماند که چیست معنای فراهم آمدنِ گفتِ شعری در شعر چندان کمکی به ما نمی‌کند. تا به درستی و به نحوی وافی به مقصود نپرسیده باشیم که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟»، احتمالاً هرگز به درستی به این‌که شعر چیست نتوانیم اندیشید. هر دم از نو بر ملا می‌گردد که این پرسش یگانه تا چه حد پرسشی است پیش - تازنده.^۳

1. Abendlied

2. Mathias Claudius

3. Vor-laufende

۵

به شیوه‌ای که محلاً در مرتبه دوم آورده شد می‌پرسیم: «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» و سپس معلوممان می‌شود که *λόγος* [لوگوس] تفکر را تعیین و تعریف می‌کند. ویژگی اساسی تفکر را گزاره تصریح و مقرر می‌کند. به شیوه‌ای که محلاً اول آورده شد می‌پرسیم «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» و سپس کلمه «تفکر» ما را به حیطة ذاتی یاد، ذکر و دعا، و شکر یا سپاس ره می‌نماید. در هر دو پرسش تفکر از برآمدگاه‌های متفاوت ذاتش پیدا می‌آید. وسوسه می‌شویم که بی‌مقدمه و ابتدا به ساکن این تفاوت را بر حسب افتراقی در نام‌گذاری زبانی توضیح دهیم. به نزد یونانیان شکل اساسی تفکر، شکل اساسی گزاره به این نام خوانده می‌شود: *λόγος* [لوگوس]. از قضا به نزد ما آنی نیز که در *λόγος* مکتوم است «تفکر» نام می‌گیرد. طبق تاریخ زبان کلمه *Denken* [تفکر] با *Gedanke* [فکرت]، *Gedächtnis* [یاد یا ذکر] و *Dank* [شکر یا سپاس] همبسته است. گیرم که در این جا اصلاً توضیح چیزی ثمربخش باشد، این توضیح هنوز هیچ چیزی را واضح و روشن نکرده است. هنوز پرسش تعیین‌کننده این است: از چه رو برای تفکر یونانی و بنابراین برای تفکر غربی به ویژه برای تفکر اروپایی و در نتیجه برای ما امروزیان تفکر مهر و نشان ذاتش را از آنچه در یونانی *λέγειν* [لگین] و *λόγος* نامیده می‌شود

می‌گیرد و از آن خود می‌کند؟ تنها از آن رو که زمانی فراخوانش به سوی تفکر همچون *lóyos* روی داده است، امروزه لوگیستیک یا منطق ریاضی^۱ به صورتی گسترده و بالیده می‌شود که صورت سیاره‌ای [یا جهانی] تشکیل همه تصورات است.

از چه رو تعیین ذات تفکر برحسب آنچه از عرصه جولان کلمات «Gedanc» [شکر و فکر]، «Gedächtnis» [یاد یا ذکر] و Dank [شکر یا سپاس] برمی‌آید روی نمی‌دهد خاصه وقتی که می‌بینیم آنچه این کلمات نام می‌نهند در ژرفای ذاتی‌اش برای یونانیان به هیچ وجه بیگانه و ناآشنا نبوده است؟ پس تفاوت برآمدگاه‌های ذات تفکر که در بالا به آن اشاره شد به هیچ وجه با افتراق در نام‌گذاری زبانی ملازمتی ندارد. برعکس، یگانه امر تعیین‌کننده و معیارگذار برای آنی که حتی هنوز ویژگی اساسی تفکر، لگین لوگوس، گزاره و حکم را برای ما برمی‌سازد آن فراخوانشی است که به سبب آن تفکر به ذات از دیرباز مأنوسش فراخوانده شده است و هنوز فراخوانده می‌شود.

به محض این که دومین پرسش یعنی این پرسش را طرح می‌کنیم که بنا به آموزه دیرینه و تاکنونی از تفکر چه چیزی فهمیده می‌شود، بدواً چنین می‌نماید که در این باره که کدامین نظر در باب ذات تفکر غالب بوده و هنوز معتبر است صرفاً در طلب اطلاعات تاریخی بوده‌ایم. لیکن اگر پرسش دوم را از حیث هوهو یعنی در بافت یکپارچه و وحدانی چهار شیوه یاد شده طرح کنیم، در این صورت به نحوی گریزناپذیر این پرسش را در معنای پرسش معیارگذار چهارم خواهیم پرسید. پرسش این است: کدام است آن فراخوانی که ما را به تفکر به معنای لوگوس اظهارکننده گزاره ره نموده است و هنوز ره می‌نماید؟

این پرسش گرچه پرسشی تاریخی است، دیگر به تاریخ وقایع‌نگارانه

مربوط نیست.^۱ اما به این معنا تاریخی نیست که بازنمای سلسله ماجراهایی باشد که در جریان آن‌ها بسی چیزها حادث شده‌اند که یکی از آن‌ها نیز این است که تفکر به شیوه *λόγος* اعتبار و رواج یافته است. این پرسش که «کدامین فراخوانش شیوه تفکر را به لگین لوگوس ره نموده است؟» پرسشی تاریخی و شاید پرسش^۲ تاریخی است لیکن البته تاریخی در معنای تقدیرگانه^۳ است.^۴ این پرسش از آنی می‌پرسد که ذات ما را به تفکر برحسب *λόγος* حواله می‌کند [یا می‌فرستد]، این ذات را به جانب آن ره می‌نماید، آن را برای کاربرد احاله می‌دهد و بدین‌سان امکانات بسیارگونه گشت و تحویل آن را نقش می‌زند: بنابراین، تعریف ذات تفکر به نزد افلاطون و لایب‌نیتس یکی نیست اما همان است.^۵ این هر دو تعریف در یک ویژگی بنیادی و ذاتی به هم تعلق دارند که به شیوه‌های مختلف پدیدار می‌شود.

اما مادام که پیشاپیش و از آغاز تاریخ را تنها به منزله ماجرا و ماجرا را همچون جریان نوعی به هم پیوستگی علی می‌انگاریم، این تقدیرگانگی احاله به چنین تفکری و بنابراین خود این احاله^۶ هرگز راهی به حیطة نگاه ما

۱. «تاریخی» در ازای *geschichtlich* و «مربوط به تاریخ وقایع‌نگارانه» در ازای *historisch* آمده است. اولی مأخوذ از *Geschichte* و دومی برگرفته از *Historie* است. هایدگر غالباً اولی را به معنای ماجرای تاریخی مربوط به حیث آگزیستانس انسان و دومی را به معنای علم تاریخ یا تاریخ وقایع‌نگارانه به کار می‌برد. - م.

۲. در متن اصلی فقط حرف تعریف معرفه در *die geschichtliche...* ابتالیک است. - م.

3. Geschickhaft

۴. نویسنده به هم‌ریشگی لفظی *Geschichte* (تاریخ) و *geschehen* (روی دادن) و *Geschehen* (ماجرا) از یک سو و هم‌ریشگی *Geschick* (تقدیر) و *schicken* (فرستادن، حواله کردن) از سوی دیگر توجه می‌دهد. - م.

۵. این تعبیر مبهم در چند جای این کتاب در موارد مختلف به کار می‌رود. *die gleiche* به معنای «یکی» و *die selbe* یا *dasselb* یا *Das Selbe* به معنای «همان» است. مقصود از *gleiche* بنا به آنچه بعداً گفته می‌آید، دو امر کاملاً یکسان است. *Selbe* یعنی در همان راه، بر همان خط و متعلق به همان برآمدگاه اما نه یکی. - م.

6. Schickung

نخواهد یافت. این نیز بسنده نیست که ماجراهایی را که بدین سان در تصورشان آورده‌ایم تقسیم کنیم به برخی که به هم پیوستگی علی آن‌ها شفاف و فهمیدنی است و برخی دیگر که تاریک و ناشفاف می‌مانند و به حسب عادت «سرنوشت» [یا «حوالت»]^۱ نامیده می‌شوند. فراخوانش در مقام حوالت آن قدر از امور فهم‌ناپذیر و بیگانه از تفکر به دور است که برعکس همواره درست همان امری است که به راستی باید اندیشیده شود و در این مقام چشم انتظار تفکری است که پاسخگویی باشد.

برای رسیدن به حد طرح پرسش از آنچه بنا به آموزه دیرینه «تفکر» خوانده می‌شود باید خود را وارد و درگیر پرسیدن پرسش کنیم. این درگیری یعنی: باید خود را مخصوصاً به فراخوانشی که ما را به فکر کردن بنا به طریقه λόγος فرا می‌خواند حواله کنیم. تا خودمان را از جایی که هستیم به آهنگ رهسپاری بیرون نکنیم یا، به دیگر سخن، تا خود را بر فراخوانش گشوده نسازیم و پرسیان پرسیان به سوی فراخوانش راهی راه نشویم، همچنان در برابر تقدیر^۲ ذاتمان کور می‌مانیم. برای کوران از رنگ‌ها نمی‌توان سخن گفت. اما از کوری بدتر خطای بصر و توهم است. در توهم برآنیم که می‌بینیم و به تنها طریق ممکن می‌بینیم، در حالی که همین باور رهن همه دید ماست.

اما تقدیر ذات تقدیری - تاریخی^۳ غربی ما خود را در آن نشان می‌دهد که اقامت ما در جهان نهشته در تفکر است حتی در آن جا که این اقامت را ایمان مسیحی تعیین می‌کند که نه از طریق تفکر می‌توان اثباتش کرد و نه تا آن جا که ایمان است نیازی به اثبات دارد.

لیکن این که ما تقدیر ذاتمان را به دشواری می‌بینیم و از این رو به فراخوانشی که ما را به تفکر بر وفاق λόγος [لوگوس] فرا می‌خواند توجه نمی‌کنیم برآمدگاهی دیگر دارد. ولایت^۴ این برآمدگاه از ما نیست. منتها به

1. «Schicksal»

2. Geschick

3. geschickhaft-geschichtlich

4. Walten

این دلیل از قبول این امر نمی‌توان سر باز زد که فهم و توضیح ما، علم و شناخت ما، و تفکر ما هنوز در قبال تقدیر ذات خودش بی‌عهد است. هرچه فراگیرتر تفکر ما خود را صرفاً از دید تاریخ‌نگارانه - مقایسه‌ای^۱ و در این معنا از دید تاریخ‌بنگرد، با قطعیت بیش‌تری خود را در بی‌عهدی در قبال تقدیر متصلب می‌کند و به همان اندازه در واصل شدن به نسبت محضاً تقدیرگانه با فراخوانی که تفکر از جانب آن به ویژگی اساسی *λόγος* رهنمون شده است، کوتاه‌دست‌تر است.

عصر ما دیوانه‌وار به سوی این اشتیاق هر دم فزاینده‌تر می‌شتابد که تاریخ را تاریخ عمومی در مقام تاریخ ماجراها تصور کند. این جنون را دسترس آسان و سریع به منابع و نمایش‌افزارها تشدید و تغذیه می‌کند. این بیانی گزافه می‌نماید، اما این چنین هست: نخست‌انگاره^۲ ناگفته‌نمایش همه و هر چیزی به حسب تاریخ عمومی که امروزه نمایشی قابل فهم است مجله مصور است. تاریخ عمومی، که به یاری فراگیرترین ابزارها کار می‌کند، بر این پنداشت می‌رود که عرضه‌داشت مقایسه‌ای گونه‌گون‌ترین فرهنگ‌ها، از چین باستان گرفته تا آرتک‌ها می‌تواند به رابطه‌ای با تاریخ جهان نایل آید. لیکن چنین تاریخی نه تقدیر جهان بل ابژه یا برابرایستایی وضع شده به وسیله تصور جهان بر وفق تاریخ عمومی است: ماجرای از جمیع جهات عرضه شونده همه کامیابی‌ها و ناکامی‌های انسانی که به نحوی قابل اکتشافند.

لیکن تاریخ جهان تقدیری است که جهانی را بر ما مدعی می‌کند. ما هرگز در سیر و سفرهای تاریخ جهانی که در این جا همواره به معنای تاریخ عمومی است این ادعای تقدیر جهانی را نمی‌شنویم، بل آن را بدین سان می‌شنویم که به فراخوانش ساده تقدیر ذاتمان توجه کنیم به آهنگ اندیشیدن به آن. بیش‌تازترین کوشش برای چنین توجهی این پرسش است که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟». توجه باید کرد که می‌گوییم: پرسش.

1. historisch-vergleichend

2. Urbild / archetype

اما همان وقتی نیز که از فراخوانش تفکر لوگوس مدار می‌پرسیم آیا نباید به عصر آغازین تفکر مغرب‌زمین بازگردیم تا دریابیم که چه فراخوانی این تفکر را به شروعش ره نموده است؟ این پرسش نیز می‌نماید که صرفاً پرسشی تاریخ‌نگارانه و به غایت خطیر باشد. هرچه باشد، دانش ما در باره تفکر اولیه یونانیان بسی اندک است و این دانش اندک نیز تنها متکی به قطعاتی پراکنده است که تفسیر آن‌ها محل نزاع است. همه آنچه از آثار نخستین متفکران مهم و معیارگذار در دست داریم روی هم رفته از دفتری سی صفحه‌ای تجاوز نمی‌کند. این اندک مایه چه می‌تواند باشد در قیاس با ردیف‌های عریض و طویل مجلدات حجیم و قطوری که ما را مشتغل به فیلسوفان اخیر می‌کنند؟

ظاهری که به ناچار در این جا خود را پیش می‌اندازد آن است که کوشش برای طرح پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» بنا به دومین شیوه پرسش نیز از چیزی بیش از مطالعه تاریخی شروع فلسفه غرب فراتر نمی‌رود. ما می‌گذاریم تا این ظاهر در جای خود بماند نه از آن رو که وجودش برایمان علی‌السویه است بل از آن رو که وقتی به جای آغازیدن پیمودن راه پرسش در باره این ظاهر سخن می‌گوییم مشکل می‌توانیم آن را کنار بگذاریم. کدام است آن فراخوانشی که تفکر غربی را به شروع خاص خودش فرمان می‌دهد و از این شروع حتی تفکر عصر ما را به راه خودش ره می‌نماید؟ در شروع تقدیرگانه تفکر مغرب‌زمین متفکران البته در باره فراخوانش به شیوه‌ای که اکنون ما به آن اهتمام داریم طرح پرسش نکرده‌اند. بلکه وجه تمایز شروع تفکر غرب در آن است که متفکران یونانی در آن حین که ادعای فراخوانش را متفکرانه پاسخ می‌گفتند، آن را به گوش جان درمی‌یافتند. اما آنان با چنین تقدیری آیا نباید مخصوصاً به آن فراخوانشی که تفکرشان را در راه می‌انداخت پی برده باشند؟ گمان می‌رود که چنین بوده است، زیرا هر تفکری تنها به این طریق به راهش احاله می‌شود که خود مخاطب آنی گردد

که همچون آنچه باید اندیشیده شود برای اندیشیده شدن داده می‌شود. لیکن در این خطاب خودِ امر فراخواننده در ظهور می‌آید، هرچند نه با تجلی کاملش و نه با نامی یکسان. لیکن پیش از پرس‌وجو در بارهٔ آن فراخوانشی که تمام تفکر غرب و اروپای مدرن را تحت انقیاد خود دارد، می‌کوشیم به یکی از اقوال اولیه‌ای گوش سپاریم که شاهدهی است بر این که تفکر اولیه تا چه حد اصلاً و کلاً به فراخوانشی پاسخ می‌دهد بی‌آن که این فراخوانش را فراخوانش نام نهد یا به این عنوان به آن بیندیشد. شاید تأمل در همین یک شاهد برای آن که به پرسش از این فراخوانش اولیه به نحوی مناسب یا، به دیگر سخن، به نحوی مهارگشته پاسخ داده شود بسنده باشد.

آموزهٔ تفکر را لوگیک [یا منطق] خوانند از آن رو که تفکر خود را در لگین لوگوس [یا گفتن‌گفتار] فرا می‌شکفد. مشکل می‌توانیم به این اندیشه رسیم که زمانی چنین نبوده است، زمانی که فراخوانشی «لازم» می‌شد تا تفکر را در راه لوگوس به حیطة λέγειν آورد. قطعه‌ای از پارمنیدس که عنوان قطعهٔ شمارهٔ ۶ دارد با این کلمات آغاز می‌شود:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν ἴ ἐὸν ἔμμεναι.

ترجمهٔ متداول این قول چنین است:

لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستنده هست.

گذار از درسگفتار ۵ به ۶

پاسخ پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» البته گفته‌ای است اما نه گزاره‌ای^۱ که بگذارد پایبند جمله‌ای گردد که با آن بتوان پرسش را همچون امری ختم‌شده کنار نهاد. پاسخ به پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» البته سخنی است اما سخنی که از همپاسخی سخن می‌گوید.^۲ این سخن فراخوانش را دنبال می‌کند و امر پرسیده را در پرسش - سزایی آن نگه می‌دارد. وقتی از فراخوانش دنباله‌روی می‌کنیم، امر پرسیده‌شده را رها نمی‌کنیم. پرسش نه فقط اکنون بل هرگز نمی‌گذارد که فیصله یابد. در صورتی که به راه مواجهه با آنچه در این جا محل پرسش است، یعنی به راه مواجهه با فراخوانش، روانه شویم پرسش هماره فقط پرسش سزاتر و مسئله‌انگیزتر می‌شود. آن‌گاه که از ناحیه این پرسش سزایی و مسئله‌انگیزی^۳ می‌پرسیم، فکر می‌کنیم.

۱. در آلمانی Sagen (گفت، گفته) و Aussage (گزاره) هر دو از مصدر sagen (گفتن) است. - م.
۲. در این جا «سخن»، «همپاسخی» و «سخن گفتن» را به ترتیب در ازای Sprechen, Entsprechen و sprechen آورده‌ایم که هم‌ریشه‌اند. Entsprechen به طور معمول یعنی «تطبیق» و «مطابقت» یا «تناسب». لفظاً یعنی «سخن متقابل» یا «پاسخ». - م.
۳. fragwürdig در زبان متداول یعنی «مشکوک»، «مسئله‌انگیز» یا «مسئله‌آمیز». نویسنده گاهی آن را با تیره کوتاه و به صورت اسمی Frag-würdig می‌نویسد. چیزی که از مقصود نویسنده به ذهن متبادر می‌گردد توجه دادن به معنای اصلی کلمه یعنی «پرسش - سزا» یا «درخور پرسش» یا «پرسیدنی» است. - م.

تفکر خود یکی راه است. ما به این راه جواب موافق می‌دهیم تنها بدان سان که در راه مانیم. در بین راه پیش رفتن به آهنگ راه‌سازی یک چیز است، اما چیز دیگر آن است که در جایی از جاهای راه صرفاً منزل کنیم و در آن‌جا در این باب به صحبت نشینیم که آیا گذارهای پیشین و پسین راه متفاوتند و این تفاوت تا به کجاست و آیا نمی‌تواند بود که این گذارها حتی در تفاوتشان ناهمساز یا، به دیگر سخن، ناهمساز با کسانی باشند که هرگز روانه راه نمی‌شوند و حتی رهنوشه نمی‌بندند بل صرفاً در مقری بیرون از راه رحل می‌افکنند تا در آن‌جا برای همیشه تنها در باره راه تصوراتی پردازند و داد سخن دهند.

البته تا زاد ره مهیا نکنیم در راه بودن میسر نمی‌شود. این امر به معنایی دوگانه مراد می‌شود: نخست آن که خود را بر چشم‌انداز بازشونده و سمت و سوی راه گشوده داریم. دو دیگر آن که خود را روانه راه کنیم یا، به دیگر سخن، گام‌هایی برداریم که راه تنها به مدد آن‌هاست که راه می‌شود.

راه تفکر نه چون جاده‌ای بارها پیموده شده از جایی به جایی کشیده می‌شود، نه اصلاً فی‌نفسه در جایی قرار دارد. نخست و فقط رفتن و در این‌جا پرسشگری متفکرانه است که به - راه - افتادن است. این به - راه - افتادن یعنی به راه رخصت پیش آمدن دادن. این خصیصه راه تفکر جزئی از پیش - تازی^۱ تفکر است، که خود متکی بر عزلت و خلوت رمزآگینی است، اگر عزلت و خلوت را به معنایی والا گیریم، نه به معنایی احساساتی.

هیچ متفکری هرگز به خلوت متفکری دیگر ره نیافته است. با این همه، هر تفکری تنها از خلوت خویش است که به نحوی نهانی با تفکراتی که از پی می‌آیند یا پیش از آن رفته‌اند از در صحبت وارد می‌شود. چیزهایی که ما به عنوان تأثیرات تفکری تصور و تأییدشان می‌کنیم بدفهمی‌هایی هستند که تفکر به ناگزیر به آن‌ها مبتلا شده است. این بدفهمی‌ها موفق می‌شوند تنها در نقش آنچه به ظاهر تفکر می‌نماید نمودار شوند و آنانی را دلمشغول دارند که فکر نمی‌کنند.

پاسخ دادن به پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» خود همواره چیزی جز پرسشگری به مثابه در راه ماندن نیست. می‌نماید که در راه مانی^۱ سهل‌تر از آهنگ اتخاذ موضع و موقف باشد. در راه مانده گویی همچون ماجراجویی است پرسه‌زن که به راهی نامعلوم می‌رود. لیکن برای آن که در راه مانیم باید از نخستین گام و به طور مدام راه را بپاییم. در این جا گام به گام ره سپردن، امر اساسی است. تفکر تنها با پیشروی پرسشگرانه راه خود را بنا می‌نهد. اما این راهسازی^۲ از نوعی شگفت و طرفه است. راه بنا نهاده پس پشت نمی‌ماند بل در درون گام بعدی نهاده می‌شود و این نیز خود اقدامی مقدم برای قدم‌های دیگر است.

حالیا البته همواره ممکن و حتی تا حد زیادی واقعاً چنین است که راهی از این دست هم از آغاز پسند خاطر نباشد؛ چه بسا چنین راهی را همچون راهی گیرند بدون چشم‌اندازی امیدبخش یا همچون راهی زائد و واهی، و چه بسا آن را به چشم بلاهت نگرند. آن کس که چنین موضعی دارد از نظاره این راه حتی از بیرون باید چشم پوشد. اما شاید اصلاً مصلحت آن باشد که چنین راهی در ملأ عام عیان نشود. با این اشاره، مطالب و اظهارات کلی در باب راه‌های تفکر متوقف می‌گردد.

اکنون می‌کوشیم با طرح پرسشمان در معنای پرسش معیارگذار چهارم اما به شیوه پرسش دوم روانه راه پرسشمان شویم.

روایت دومی که ابتدائاً از پرسشمان در میان آوردیم چنین بود: چه فهمیده می‌شود از تفکر مطابق آموزه دیرینه و تاکنونی یعنی مطابق منطق؟ ظاهر امر بدو آن است که این پرسش به لحاظ تاریخی آنی را می‌جوید که از دیرباز تاکنون از تفکر مراد کرده و آموزش داده‌اند. لیکن اکنون می‌پرسیم:

در انقیاد کدامین فراخوانش است تفکر غربی - اروپایی که ما نیز تا دخیل و درگیر تفکر می‌شویم خود را در راه آن رهسپار می‌کنیم؟

منتها حتی در این صورت این ظاهر‌گیرزناپذیر هنوز باقی است که این

پرسش چیزی فراتر از بازنمایی تاریخی شروع فلسفه مغرب‌زمین نیست. بررسی این پرسش چه بسا این خصوصیت خود را حفظ کند که برای پژوهش علمی درباره تاریخ فلسفه و دریافت‌های اصلی و رهنمای آن هماره باورنکردنی و اعتمادناپذیر بماند.

از پارمنیدس، متفکر یونانی‌ای که در اواخر قرن ششم و اوایل قرن پنجم پیش از میلاد مسیح می‌زیست، این قول برای ما باقی مانده است:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι.

ترجمه متداول این قول چنین است:

لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستند هست.

اکنون اگر فارغ از مطالب حاشیه‌ای و تذکارها بکوشیم به آنچه این قول به ما می‌گوید اندیشه کنیم، می‌بینیم که این قول به بهترین وجه بر وفاق راهی است که با پرسشمان دل به آن زده‌ایم. اما امروزه که آدمی بسی بسیار می‌داند و بسی شتابزده اظهار عقیده می‌کند، امروزه که همه چیز به طرفه‌العینی محاسبه و طبقه‌بندی می‌شود مشکل توان گفت که دست‌کم جایی نیز برای امید و اطمینان به این امر مانده است که عرضه‌داشتِ مطلبی، فی‌نفسه آن قدر توانمند بتواند بود که از طریق نشان دادن خود چیزها همفکری‌ای را یکسره همراه راه ما کند. هم از این روست که نیازمان به این بیراهه‌های پردردسر و چاره‌های ناچاری می‌افتد که ممکن بود در شرایطی دیگر برخلاف آمد سبک راه تفکر^۱ باشند. این ناگزیرشی است که به این سان به آن تن می‌دهیم که هم‌اکنون می‌کوشیم با تنگ کردن هر دم فزاینده‌تر محدوده مطلب جهش به درون ماقال این قول را ممکن سازیم.

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι.

لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستند هست.

این اندیشه به ذهنمان متبادر می‌شود که گزاره پارمنیدس چیزی جز حرف پیش پا افتاده‌ای از سنخ توضیح و اوضحات نیست. در باره هستنده مگر بناست چه بگوییم یا بیندیشیم جز این که هستنده هست؟ این گزاره نه تنها به خودی خود قابل فهم و بدیهی است بل همچنین گزاره‌ای کاملاً تهی است. این گزاره در واقع هیچ چیز به ما نمی‌گوید. آنچه این گزاره می‌گوید چیزی است که قبلاً می‌دانسته‌ایم. «هستنده هست». انگار که بگوییم: رونده راه می‌رود.^۱ مسلم است که رونده راه می‌رود. مگر رونده بناست بجز راه رفتن چه کار دیگری بکند، و آیا نه چنان است که متفکری با شأن و مقام پارمنیدس گفته‌ای تو خالی از نوع چنین بدیهیاتی را در بیان آورده است؟ قضیه به همین جا ختم نمی‌شود. آیا پارمنیدس با این گفته که اندیشیدن و سخن گفتن در باره چنین مهملی لازم است مهمل بافی خود را کامل نکرده است؟

فرض بر آن می‌نهم که پارمنیدس جمله «هستنده هست» را گفته و معنای یاد شده را نیز از آن مراد کرده باشد. در این صورت، آیا این جمله همان قدر

۱. در اصل: der Blitz blitzt (برق [آذرخش] برق می‌زند). چنین گزاره‌هایی در تفکر هایدگر نقشی اساسی دارند: نیستی می‌نیستند، تاریخ می‌تاریخد، زمان می‌زماند، ذات می‌ذاند. هستی نیز رویدادی است که در باره آن به جای «هستی هست» بهتر است بگوییم: هستی می‌هستد. - م.

که خود را می‌نمایاند توخالی و نقل آن همان قدر آسان است؟ این جمله آن قدر نیز که صرفاً یک مهمل را با بی‌فکری یکسانی دوباره بگوید توخالی نیست زیرا حتی از نگاه سطحی و خام‌اندیشانه این جمله خود را مبهم و دوپهلو نشان می‌دهد. این جمله می‌تواند چنین گوید: هستند همت و این یعنی هستند نیست نیست.^۱ در این جا حیث واقعی^۲ هستند در بیان می‌آید. اما این جمله همچنین می‌تواند چنین گوید: «آن هست» به ویژگی بنیادی هستند تعلق دارد. این یعنی: هستی [به ویژگی بنیادی هستند تعلق دارد]. «ما»ی [یا «چه»]^۳ هستند یا ما - هیت آن با «هست» نام‌گذاری می‌شود. یا شاید جمله پارمینیدس همزمان گویای این هر دو است: این امر واقع که هستند همت و آن، چه هستند همت یا «ماهیت» هستند. البته پارمینیدس نه از «واقعیت» هستند سخن می‌گوید نه از «ماهیت» آن.

برای آن که این جمله را بیش از حد سهل‌نگیریم، محض امتحان می‌کشیم آن را با ذکر مثالی شرح دهیم. البته راه و روشی که در مورد پیش‌رو به کار می‌بریم باز هم سراپا اندیشیدنی می‌ماند. در باغ درختی قرار دارد. می‌گوییم: این درخت خوب رشد کرده است. این درخت درخت سیب است. امسال میوه زیادی نداده است. پرندگان آوازخوان درخت را دوست دارند. باغبان می‌تواند در باره این درخت باز هم چیزهای دیگری بگوید. دانشمند گیاه‌شناس که درخت را از جمله رستنی‌ها می‌داند می‌تواند چیزهای بسیار

1. das Seiende ist nicht nicht

2. Das Tatsächliche

۳. das Was: «ماهی» یعنی «چه هست آن». ماهیت یعنی «چیستی» یا «چه هستی». شاید چنین باشد که نویسنده با این جمله ظاهراً ساده که هستی ماهیت هستند است درست یا غلط به نزاع هزارساله اصالت وجود و اصالت ماهیت پاسخ می‌گوید. در ضمن، تیره کوتاه در واژه «ما - هیت» افزوده مترجم است. ناگفته نماند که چون نویسنده در این جمله با زبان فلسفه سستی سخن می‌گوید، مترجم Wesenheit را به «ماهیت» ترجمه کرده است. در غیر این صورت، یعنی در غالب موارد، اولاً نویسنده das Wesen را به معنای مطابق با اندیشه خودش به کار می‌برد و ثانیاً مترجم آن را به «ذات» ترجمه می‌کند. - م.

گونه‌گونی در بارهٔ این درخت تشخیص دهد. سرانجام انسان عجیب و نادری از راه می‌رسد و می‌گوید: درخت هست. درخت نیست نیست.

حال گفتن و اندیشیدن راجع به کدام یک آسان‌تر است؟ همهٔ آنچه آدمی از جهات گونه‌گون در بارهٔ درخت می‌داند و گزارش می‌دهد یا این جمله: درخت هست؟ اگر چنین است که ما این جمله را می‌گوییم و در نتیجه اگر این جمله نه صرفاً حرفی یاوه و سرسری بل یک λέγειν [لگین، گفت] و یک فکر است، پس از نو می‌پرسم: در بارهٔ درخت تشخیص کدام یک آسان‌تر است: پیکر زیبا و همهٔ چیزهای محسوس و قابل درک دیگر آن یا این امر که آن هست؟

حال اگر لحظه‌ای درنگ کنیم و جملهٔ «درخت هست»^۱ را با توجه به گفتهٔ آن بیان کنیم، پیشاپیش «هست» را در بارهٔ درخت گفته‌ایم. اکنون ما مخاطب پرسشی هستیم که گرچه ناشیانه است لیکن مشخص و قطعی است: در بارهٔ این «هست»، که به تبع آن درخت ناهست نیست، امر دایر بر چیست؟ این چیزی که آن را «هست» می‌نامند در کجای درخت است، روی آن یا داخل آن یا پشت آن؟ البته ما هر روز صد بار می‌گوییم «هست». حتی اگر آن را بر زبان نیاوریم، پیوسته و در همه جا با افعال کمکی با آنی که هست مناسبت پیدا می‌کنیم. اما آیا این که ما این «هست» را چنین سهل و ساده می‌گیریم خود به تنهایی می‌تواند دلیل و شاهده‌ی نیز بر این امر به دست دهد که این کلمه هیچ وزن و اعتباری ندارد؟ چه کسی را پروای آن است که فی الجمله و بی دلیل این را انکار کند که همین فعل کمکی در نهایت چه بسا وزین‌ترین و دشوارترین چیزی را که برای گفتن می‌ماند نام می‌نهد؟

عجالتاً لحظه‌ای «هست» و جملهٔ «درخت هست» را قلم می‌گیریم. فرض

۱. نویسنده قبلاً das Gesagte (گفتهٔ یک گفت یا گزاره) را با مسند یا محمول بنا به دستور زبان و منطق صوری تلویحاً متناظر کرده است. در جملهٔ «درخت هست» واژهٔ «هست» همان گفته و واژهٔ درخت نام چیزی است که گفته در بارهٔ آن است. هایدگر گاهی به امر دوم das Worüber (در بارهٔ چه) گفته می‌گوید. - م.

می‌کنیم که چنین جمله‌ای هنوز به هیچ وجه گفته نشده است. اکنون می‌کوشیم بگوییم: این درخت خوب رشد کرده است؛ این درخت درخت سیب است؛ امسال میوه زیادی نداده است. بدون این «هست» در جمله «درخت هست» این گزاره‌ها جملگی و همراه با آن‌ها کل علم گیاه‌شناسی در خلأ بی‌انتها سقوط می‌کنند. قضیه به همین جا ختم نمی‌شود. هر نسبتی که انسان با چیزی دارد، هر موقفی که آدمی در میان این یا آن حیطة هستندگان دارد به نحوی محتوم و بی‌امان به سوی تهینا فرو می‌شتافت اگر «هست» به سخن در نمی‌آمد. بدون «هست» بود یا ذات انسانی حتی نمی‌توانست در تهینا فروشتابد، چه برای این فروشتافتن این ذات باید قبلاً در آن جا بوده باشد.

بار دیگر متذکر می‌شویم: این که ما «هست» را بسی سبک می‌شمریم به هیچ وجه گواهی بر این امر نیست که خود «هست» و آنچه «هست» نامش می‌نهد وزنی که مشکل بتوانیمش سنجید در خود نهان ندارند. البته این که این «هست» را می‌توانیم سبک شمرد نشان از آن دارد که تا چه حد هنوز در معرض خطر دائم توهم قرار داریم. این توهم وقتی که می‌نماید اصلاً وجود ندارد به مراتب فریبنده‌تر است.

با این همه، ظاهرِ ناوجودِ این خطر را در حد کمداشت و امری زیانبار کوچک شمردن ناسنجیده و شتابزده خواهد بود. از کجا معلوم برای میرندگان یگانه امکان نیل به حقیقت، نهشته در همین ظاهر و در بالسویگی ظاهر فریب «هست» که با این ظاهر همراه است نباشد؟

جمله «هستنده هست» از حرف‌های پیش‌پاافتاده توخالی فاصله‌ای بی‌منتها دارد. برعکس، این جمله حاوی مشبع‌ترین راز تمامی تفکر است، آن هم بنا به همین یک اشارت اولیه گفتش.

اما هنوز این پرسش مفتوح مانده است که آیا قول پارمنیدس تنها توجه به این امر واقع را می‌طلبد که هستنده هست. بر اساس ترجمه شایع، بدواً همین امر را مفروض گرفتیم. اما ترجمه‌ای نیست که پیشاپیش تفسیر نباشد. هر

تفسیری باید قبل از هر چیزی وارد امر گفته شده، وارد مضمونی که در امر گفته به زبان می‌آید شده باشد. گمان می‌رود این ورود در موردی که محل بحث ماست به سادگی ورود به باغی که در آن پس از ورود راجع به درختی صحبت کنیم نباشد. به این سبب، ورود به ماقال [یا گفته] ^۱ جمله «هستنده هست»، به نحوی که برخلاف آمد عادت است دشوار و پرزحمت است، زیرا ما پیشاپیش در آن هستیم.

اما پیش از ورود به قولی که از پارمنیدس نقل شد، باید توجه کنیم که این قول را پارمنیدس اصلاً به عنوان بیان درخواستی که او مطرح می‌کند بیان نمی‌کند، بلکه این قول به خود پارمنیدس خطاب می‌شود ^۲ زیرا این قول اندکی بعد با این کلمات دنبال می‌شود.

“τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα”

«من این *χρητὸ λέγειν* و دیگر چیزها را به تو خطاب می‌کنم تا به گوش جان بسپاری.»

Ἐγὼ یعنی «من». این «من» کیست؟ این من هر که یا هر چه باشد، موجودی فراخواننده و در هر حال فراخوانشی است که با آن که فکر می‌کند سخن می‌گوید، حتی با او در باب راه‌ها سخن می‌گوید. این فراخوانش سه راه به متفکر نشان می‌دهد: یک راه آن است که متفکر باید قبل از دیگر راه‌ها آن را بسپرد. دو دیگر راهی است که متفکر در حین طی طریق باید بدان توجه کند. سه دیگر راهی است که گذرناپذیر می‌ماند. فراخوانش متفکر را به سه راهه ^۳ راه، ^۴ بیراهه ^۵ و کژراهه ^۶ ندا می‌دهد. ^۷ منتها راه تفکر از نوعی است

1. das Gesagte

۲. خطاب‌کننده در قصیده پارمنیدس الهه عدل است. - م.

3. Wegkreuzung

4. Weg

5. Unweg

6. Abweg

۷. احتمالاً اشاره به بند یا قطعه دوم قصیده پارمنیدس است: الهه عدل اول راه یقین را نشان

که این سه‌راهه هرگز از طریق حکمی نهایی و ره‌کوبی‌ای که انتخاب اول و آخر باشد پیموده نمی‌شود و راه را نمی‌توان همچون آنچه یک بار برای همیشه پشت سر نهاده شده است پس‌پشت نهاد. سه‌راهه در راه و در هر لحظه با ما ره می‌سپرد. به کجا می‌انجامد این سه‌راههٔ عجیب؟ به کجا جز به سوی آنی که هماره پرسش‌سزا و مسئله‌انگیز است؟

کلمات پارمنیدس نشان می‌توانند داد که وی منقاد فراخوانشی است، نشان می‌توانند داد که وی نصیحتی را وامی‌گوید تا با آن به همپاسخی رسد. لیکن در این‌جا ترجیح می‌دهیم توجه خود را بی‌واسطه به سخن‌گزارش شده معطوف کنیم و به جای آن که از بیرون، به تفصیل و در اصل به عبث در پی اثبات آن باشیم که در این‌جا چیزی چون فراخوانشی سخن می‌گوید، در آنچه گزارش شده و نیز از طریق آن، پرسش در باب امر خطاب شده را مطرح می‌کنیم.

به کلام متفکر گوش می‌سپاریم:

“*χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔον ἔμμεναι*”

لیکن چگونه باید گوش کنیم بدون ترجمه کردن و چگونه ترجمه کنیم بدون تفسیر کردن؟ حتی آن‌گاه که قول متفکر از بدو امر به زبان مادری ما عرضه شده باشد، این قول را نیاز به تفسیر است. ما به این قول در حین سپردن راه پرسش «به چه ما را می‌خواند تفکر؟» در معنای لوگوس که منطبق‌گویای قانونیت و ذات آن است به قول پارمنیدس توجه می‌کنیم. اما آیا بدین‌سان هم از بدو امر قول پارمنیدس را به زور در دیدگاه خاصی جای نمی‌دهیم که منحصرأ چشم‌اندازی که راه پرسش ما گشوده است آن را تعیین می‌کند؟ البته

→ می‌دهد: این‌که هستند هست و نیستی نیست. راه دیگر در بخش بعدی قصیده است و آن راه پندار است و توهم‌های آدمیان را نشان می‌دهد. راه دیگر که باز در قطعهٔ دوم از آن یاد می‌شود راهی است که به بیراهه می‌رود و آن تحقیق در باب نیستی است. -م.

که چنین است. اما این نقصی نیست که ما از سر ناچاری باید به آن تن دهیم. نهایت امر آن است که در این جا همان مشکلی خود را فرا پیش ما می نهد که هر تفسیری باید با آن درآویزد.

ولی لازم است در این فرصت به فریبی اشاره کنیم که همواره و هر دم از نو بسی به آسانی در دام آن می افتیم. این فریب آن است که می پنداریم اگر بدون تفرس^۱ و حتی اندیشه کردن در باره چیزی قول پارمنیدس را محل التفات قرار دهیم، به نحوی ابژکتیو^۲ و بی پیشفرض به آن نزدیک شده ایم. ما در ضمن التفات به این قول آن را به اطلاعاتی که از این قبیل امور داریم و آن ها را بی هیچ مانع و رادعی از آن خود می پنداریم منضم می کنیم. اما در موردی که محل بحث ماست این التفات کردن که بی تفرس و بی پرسش و ظاهراً سبکبار از پیش انگاشت است تفسیری است به غایت سنگین بار از پیشفرض و آکنده از جانبداری و تعصب. چنین تفسیری مبتنی است بر این پیش انگاشت^۳ سخت سر و دامن گستر که وقتی بی فکرانه متفکری را مخاطب سخن خود می کنیم، می توانیم با او از در همسخنی وارد شویم. این بی فکری بیش از آن که در طرح پرسش بدون آموزش فلسفی باشد باید در آن جایی جسته شود که از مجموعه ادبیات فلسفی جهان، بی تمیز و بر سبیل تصادف هر رطب و یابیس ظاهراً مربوط و مناسبی را نقل و جمع می کنیم.

و اما قول پارمنیدس را بر چه نمط ترجمه باید کرد؟ در این جا تنها یک راه باز است. بدون مراجعه به فلسفه پسین تر و تفسیری که در باره این متفکر به انجام رسانده است می کوشیم به قول پارمنیدس به اصطلاح با نظر به عنفوان کلمات^۴ گوش بسپاریم. البته آنچه باید ما را هدایت کند آشنایمان با مجموعه

1. ahnen

۲. objektiv در این جا یعنی «بی طرفانه»، «واقع شناسانه» و «بدون دخالت و تجاوز سوژه». - م.

3. Vormeinung

4. aus der Frische der Worte

اقوالی است که از پارمنیدس به ما رسیده است. این مجموعه پس‌زمینه^۱ شرحی است که از پی خواهد آمد.

لیکن ترجمه رایج را تنها برای بارز‌نمایی تمایز آن از ترجمه‌ای که سعی در انجام دادن آن داریم فرادید نگه می‌داریم نه با نظر به محاجه^۲ با تفسیرهای تاکنونی پارمنیدس. چنین محاجه‌ای با سبک و سنگین کردن نتایج فرد تفاسیری که علیه یکدیگرند تمام نمی‌تواند شد؛ چه، در این صورت اصل مطلب نادیده می‌ماند. این محاجه مبتنی بر شرح و تفصیل نقادانه پیشفرض‌های ناگفته تفاسیر دیرینه پارمنیدس است که مجالی دیگر می‌طلبد. هر محاجه‌ای میان تفاسیر مختلف از اثری واحد اعم از اثر فلسفی یا غیر فلسفی در حقیقت تأملی است متقابل در پیشفرض‌های ره‌برنده [مشترک]، مباحثه‌ای است بر سر این پیشفرض‌ها و وظیفه‌ای است که به طرز عجیبی همواره فقط در حاشیه به آن رخصت داده می‌شود و با کلی‌بافی‌های مشترکی پوشیده می‌شود. در ضمن توجه به این امر بار دیگر به این نکته اشاره می‌کنیم که آزمودن ترجمه‌ای که از آن سخن رفت همچنین و هر آینه تنها در راهی ممکن می‌گردد که پیشاپیش با طرح پرسش «تفکر ما را به چه می‌خواند؟» روانه آن شده‌ایم. بدین‌سان پیشفرض تفسیر ما، برای شرح و بحث نه فقط نامیده و معرفی شده بل به ما محول شده است.

اما اگر این پندار را ستوده داریم که تفسیری وجود دارد که می‌تواند به طور ناوابسته یا، به دیگر سخن، علی‌الاطلاق معتبر باشد، معنای تفسیر را نقض کرده‌ایم. امر مطلقاً معتبر در نهایت صرفاً حوزه‌ای از تصورات است که متن تفسیرشونده را پیشاپیش در آن قرار داده‌ایم. اعتبار این حوزه از پیش مفروض تصورات تنها وقتی می‌تواند مطلق باشد که مطلقیت^۳ آن متکی بر نامشروطیتی^۴ باشد و در واقع متکی باشد بر ایمانی^۵.

1. Hintergrund

2. Auseinandersetzung

3. Absolutheit

4. Unbedingtheit

5. Glauben

نامشروطیت ایمان و پرسش‌سزایی یا مسئله‌انگیزی تفکر دو حیطة مفارق از یکدیگرند که مفاکی آنها را از هم جدا می‌کند.

هر تفسیر^۱ی گفتگویی است با اثر و با گفته. هر گفتگویی بی‌درنگ مسدود و بی‌حاصل می‌شود اگر فقط در آنچه بی‌واسطه گفته شده است رحل افکند و پا سفت کند به جای آن که گویندگان در آن موقفی که در باره‌اش سخن می‌گویند از طریق گفتگو با هم مراوده پیدا کنند و یکدیگر را به سوی آن موقف سوق دهند. چنین تواردی^۲ روح گفتگوست. این توارد گویندگان را به سوی ناگفته‌ها ره می‌نماید. البته نام «محاوره»^۳ به سوی هم روگردانی گویندگان را بیان می‌دارد. هر محاوره‌ای نوعی گفتگو^۴ است. اما گفتگوی حقیقی هرگز محاوره نیست. محاوره نهشته در این امر است که ما هر باره حول آنچه موضوع سخن است چرخ و واچرخ می‌زنیم اما مستقیماً وارد ناگفته نمی‌شویم. اکثر تفسیرهای متون اعم از متون فلسفی و غیر فلسفی از محدوده محاوره فراتر نمی‌روند که عمدتاً چندجانبه و از حیث اطلاع‌رسانی غنی و در موارد بسیاری نیز وافی به مقصود است.

لیکن این محدوده در موردی که محل بحث ماست بسنده و وافی به مقصود نیست، زیرا ما پرسش می‌کنیم. ما به دنبال ناگفته فراخوانشی پرس و جو می‌کنیم که مشیر است به شروع تفکر مغرب‌زمین که تفکر ما امروزیان نیز همچنان در مسیر آن است، گیرم که در حال حاضر آنچه غربی است غرقه در آنچه اروپایی است باشد:

“*χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδον ἔμμεναι*”

لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستنده هست.

1. Auslegung

2. Sicheinlassen

3. Konversation

4. Gespräch

گذار از درسگفتار ۶ به ۷

اکنون بر ماست که قول پارمنیدس را ترجمه کنیم. در این جا آنچه برای ما مطرح است تنها ترجمه است. هنوز مانده است تا به تفسیری شکلی از این قول برسیم. با این همه، بایسته است که در مورد ترجمه نیز به دو نکته توجه کنیم. نکته نخست به مضمون این قول مربوط است. نکته دوم مربوط است به نوع و شیوه انتقال این قول از زبان یونانی به زبان خودمان.

۱. مضمون قول. این مضمون بسی به آسانی از دست ما به حیطة بداهت فرومی لغزد. این مضمون مشکل می تواند به تصورات معمول و مانوس ما موقفی بخشد که ما را به درنگیدن وادارد. این مضمون هیچ چیزی برای اندیشیدن به ما نمی دهد. چرا در قبال جمله ای چون «هستنده هست» تا این حد در معرض خطر سهل اندیشی هستیم؟ یکی از آن رو که وقتی این جمله را می شنویم، در آن چیزی که سزاوار تفکر باشد نمی یابیم. چون در نظر ما موضوع و محمول جمله به یکسان واضحند: هستنده - کیست که هستنده را شناسد؟ - و «هست» - چه کسی وقتی به آن می نهد در جایی که زیاده از حد با آنچه هست سر و کار داریم و این امر هر چه باشد شامل هر چیزی که بوده و خواهد آمد نیز می شود، شامل هر آنچه دیگر نیست و هنوز نیست و در نتیجه

هماره به نحوی هست. ما خود را از این «هست» فارغ کرده‌ایم حتی پیش از آن که در بیان آید - و نه فقط ما.

دلیل دیگر این سهل‌اندیشی تهدیدکننده قبل از هر چیز در آن است که در طی دو هزار و پانصد سال تفکر خود به تصویری که این جمله بیان می‌کند کم‌کم خو کرده است. بدین سان این آموزه توانسته است سربرکشد که در باره آنچه با «هست» گفته می‌شود چیزی افزون‌تر نمی‌توان گفت. حتی کانت کلمه‌های «هستی» و «وجود» را از جمله «مفاهیم تقریباً ناگشودنی» به شمار می‌آورد. کانت در این باره در نوشته کوتاهی تحت عنوان تنها دلیل ممکن برای اثبات وجود خدا^۱ سخن می‌گوید، نوشته‌ای که هنوز کم‌ارجش می‌شمرند و متعلق است به سال ۱۷۶۳ (هجده سال پیش از نگارش شاهکارش نقد عقل محض^۲). داوری کانت در این باره که هستی از جمله «مفاهیم تقریباً ناگشودنی» است کاملاً به حق است اگر با این پیشفرض او همداستان باشیم که آنچه با کلمات «هستی» و «وجود» نامیده می‌شود بدواً و منحصرأ در مفهومی دریافته می‌آید.

پس این عجب نیست که ما دیگر اصلاً توجهی به ناشنیده جمله «هستنده هست» پیدا نمی‌کنیم. مشکل‌تر آن است که چنان با این جمله دخیل در مطلب شویم که تمامی ذاتمان چنان تکانی بخورد که دیگر این تکانه ما را رها نکند. طی قرون متمادی این جمله با تحولات گونه‌گون و به شیوه‌های بسیاری به تلویح یا به تصریح مسئله کلیدی تفکر بوده و مانده است.

امروزه آن‌جا که سخن گفتن از «هستی» و «وجود» کمابیش باب روز است آنچه محل توجه است تنها یکنواختی جمله «هستنده هست» است. نهایت امر آن است که دست‌نیافتنی بودن کلیت و انتزاع ظاهری‌ای که این جمله بیان می‌کند ما را وامی‌زند. البته در حال حاضر اشاره به این نکته که جمله یادشده

1. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes

2. Kritik der reinen Vernunft

در حقیقت گویای چیزی به کلی متفاوت است هر قدر نیز که گویا و بلند آوا باشد بدو مشکل می‌تواند گرهی بگشاید.

اما شاید روزی کسی این جمله را حیرت‌انگیز یابد و متوجه شود که قرن‌های درازی که از زمان پارمنیدس تا به امروز سپری شده‌اند نتوانسته‌اند به این جمله گزندی رسانند و این جمله بی‌آن که کسی متوجه باشد همان قدر پرسش‌سزا و مسئله‌انگیز مانده است که از دیرباز بوده است. هم از این روست که در این ساعت این جمله به همان بی‌واسطگی که زمانی بوده است به ما مربوط می‌شود - و تنها یک فرق در کار است.

سابقاً گفته‌ام این جمله نوری را که خاص خودش بود بر همه جا افکند به طوری که مسئله‌انگیزی و پرسش‌سزایی آن در این پرتو محو شد. از پی تاریکی عجیبی که آن را به چیزهایی چون فروپاشی و سقوط مغرب‌زمین کاری نیست، آن پرتو روشنای کم‌کم از نظر ناپدید شد. ماقال جمله به صورت امری بدیهی درآمد: «هستنده هست». آخر مگر بناست هستنده، که خود پیشاپیش هست، جز آن که «باشد» چه کند؟ امروزه آدمی تنها می‌خواهد بداند که چرا هستنده هست. از همین رو، آدمی می‌پرسد: «هستنده معلول چیست؟» [یا با چه بالفعل می‌گردد؟^۱] چه، هر چه باشد هستنده امر بالفعل^۲ و در مقام امر بالفعل فعلیت‌یافته^۳ و فعال^۴ و در همه جا وابسته^۵ علل است. در این گونه پرسش طرح کردن‌ها این امر که دلالت «هستی» با دلالت «واقعیت» [یا «فعلیت»] همسان است نزد آدمی امری بدیهی فرض می‌شود.

۲. ترجمه قول. جمله «هستنده هست» می‌نماید که در ترجمه پیش می‌آید. تنها از همین رو، این ترجمه تحت شرایطی نامعمول است. از آن جا که تفکر

۱. Ursache und Wirkung همان «علت و معلول» است. اما در زبان آلمانی Wirkung به معنای «معلول» در عین حال به معنای «تأثیر» نیز هست و با wirklich (واقعی، بالفعل) و Wirklichkeit (واقعیت، فعلیت) و wirkend (فعال) هم‌ریشه است. - م.

2. das Wirkliche

3. bewirkt

4. wirkend

5. Ursachen

امروزی، حتی وقتی می‌پندارد نیازی به توجه به این جمله ندارد، هنوز مستقیماً از پی این قول حرکت می‌کند، پس ترجمه این جمله هرگز صرفاً مسئله تفسیر تاریخی متنی باستانی نیست که محل نزاع زبان‌شناسان باشد. در موردی که پیش روی ماست اهتمام ما برای ترجمه در راه این پرسش صورت می‌گیرد که «تفکر ما را به چه می‌خواند؟»

این ترجمه از نوع خاصی است، چرا که قول ترجمه شده پارمنیدس تنها باوری سابق در فلسفه را به اطلاع ما نمی‌رساند، اما این ترجمه همزمان چیزی ویژه یا حتی گزیده و برجسته نیست، زیرا در چنبره مسئله‌انگیزی پرسشی که آن را هدایت می‌کند باقی می‌ماند. توضیح این قول در محدوده وظایف ترجمه می‌ماند.

۷

اگر از خودمان سه دونقطه در قول پارمنیدس درج کنیم تا بدین طریق ترکیب‌بست این کلام را به نحوی قاطع‌تر بخش‌بندی کنیم، این قول روشن‌تر می‌شود.

«*χρη*»:

τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'

εὖον:

ἔμμεναι.»

برحسب ترجمه متداول که اکنون با متن یونانی متقارن‌تر گشته است قول پارمنیدس چنین است.

لازم: گفت و هم اندیشیدن: هستنده: هستن.^۱

با این طرز نگارش به هیچ وجه قول پارمنیدس مضموناً روشن‌تر نمی‌شود. در حال حاضر نیازی هم به وضوح بیش‌تری نیست؛ چه، هر صاحب‌فهمی می‌فهمد که در این جا چه چیزی گفته می‌شود. آنچه شاید قابل فهم نباشد تنها آن است

1. Nötig : das Sagen so Denken auch: Seiendes: sein.

که اصلاً چنین گفته‌ای در متن متفکری یافت شود. تا بیایم از این متن بی‌اعتنا درگذریم، این امر ناهمیدنی ناگهان ما را غافلگیر می‌کند.

چه می‌شود اگر این وضعیت را تعجب‌آور ببینیم که قولی به ظاهر تا این حد بدیهی آن هم با چنین تأکیدی از زبان متفکری اظهار شود؟ چه می‌شود اگر در این باره شگفت‌زده شویم و بگذاریم تا این شگفت‌زدگی توجه ما را به این نکته جلب کند که چه بسا در این جا چیزی پرسش - سزا در میان باشد؟ این که بخش‌بندی قول پارمنیدس را بارز نمودیم تنها برای کمک کردن به تقرب به ناحیه این امر مسئله‌انگیز و پرسش‌سزا به نحوی روشن‌تر بود. دونقطه‌های درج شده بدواً نشانه‌هایی از بیرون هستند که نوع تعلق گرفتن کلمات به یکدیگر را بر حسب ترتیب آن‌ها نشان می‌دهند. در یونانی واژه *τάξις* به معنای ترتیب یا تنظیم و وضع است. در قول پارمنیدس کلمات بدون پیوند به یکدیگر از پی هم می‌آیند. کلمات در جنب یا نزدیک هم ردیف شده‌اند؛ «نزدیک» یا، به بیان دقیق‌تر، «در کنار یا جنب» را یونانی‌ها *παρά*^۱ گویند. ترتیب و نظم کلمات در قول پارمنیدس همپایه^۲ است نه آن گونه که ترجمه متداول عرضه می‌دارد: «هم گفتن و هم اندیشیدن که...». با این «هم» و «که» کلمات به ترتیب خاصی به هم مرتبط می‌شوند. این ارتباط آن‌ها را با نظم و ترتیبی به هم متعلق می‌کند؛ در یونانی به «هم» *σύν*^۳ می‌گویند. ما از «سنتز» [یا همنهاد] سخن می‌گوییم. ترجمه متداول و عادی این قول از طریق درج کلمات رابط ترتیب کلمات را وضع می‌کند. به لحاظ ترتیب و نظم کلمات این ترجمه همپایه‌ای^۴ است.

نحو مطالعه جمله به گسترده‌ترین معناست. از نحو ساختمان زبان را مراد می‌کنند. آن جا که با زبان‌هایی مواجه می‌شویم که فاقد ساختار نحوی هستند،

1. taxis

2. para

3. parataktisch

4. sun

5. syntaktisch

آن‌ها را غالباً به منزلهٔ زبان‌هایی می‌فهمیم که ساختمانشان نوعی انحراف از ساختار نحوی است یا هنوز به ساختار نحوی نایل نیامده است. ساختار همپایه‌ای به خصوص در زبان‌های اقوام بدوی یافت می‌شود. گفتار همپایه‌ای همچنین در زبان‌هایی که با ساختار نحوی بنا شده‌اند مثلاً در زبان کودکان پیش می‌آید. آن‌جا که کودکان را نیز بدوی به شمار می‌آوریم امر بر مطابقت و همپوشانی دایر می‌گردد. سگی از کنار کودکی می‌گذرد. کودک می‌گوید: «هاپو، بد، گاز گرفتن.» جملهٔ *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔον ἔμμεναι* همین‌گونه به نظر می‌رسد.

این که قولی از تفکر اولیه به طور همپایه‌ای در بیان می‌آید به نحوی مشخص و ممتاز با تصویر رایج ما از متفکران آن دوران، که پارمنیدس نیز از آن جمله است، همخوان است. پارمنیدس از متفکران پیش سقراطی^۱ یا پیش افلاطونی^۲ به شمار می‌آید. این امر نه صرفاً نوعی نام‌گذاری گاهشمارانه بل تنزل ارزش و مرتبه است، زیرا افلاطون نه فقط در میان متفکران یونانی بل در کل مغرب‌زمین بزرگ‌ترین متفکر محسوب می‌شود. سبب چیست؟ سبب آن نیست که اندیشیده‌های او بنا به وظیفهٔ تفکر هماره خود را همچون بزرگ‌ترین تفکرات بر کرسی نشانده‌اند. من نمی‌دانم که چگونه ممکن است چنین وظیفه‌ای را متفکری به جا آورده باشد. این را نیز نمی‌دانم که با چه معیاری می‌توان زمانی تفکری را به عنوان بزرگ‌ترین تفکر سنجید. اگر بگوییم بزرگ، این باز حرفی است. لیکن با این فرض که بزرگی هر تفکری نهشته در غنای مسئله‌انگیزی و پرسش‌سزایی آن باشد، تفکر تاکنونی احتمالاً هیچ‌گاه در این باره پرس و جو نکرده است که بزرگی خاص تفکر افلاطون نهشته در چیست.

افلاطون را از آن رو بزرگ‌ترین متفکر مغرب‌زمین می‌دانند که افلاطونیسیم

یا، به دیگر سخن، آنچه از پی افلاطون از مصدر تفکر او و همراه با تفکر او پذیرفته و تحویل گردیده است مسلماً توانمندترین نفوذ^۱ را بر تفکر غربی اعمال کرده است. اما آیا بی چون و چرا معلوممان است که بزرگی متفکری را در هر حال می توان با عرض و طول تأثیر^۲ش محاسبه و با وسعت اقبالی که کسب کرده است ارزیابی کرد؟ و تازه اگر تأثیر و نفوذ بناست ملاک های بزرگی باشند، بدون پارمنیدس افلاطون و همراه با او سقراط بر روی هم چه می توانند بود؟

افلاطون خود به مراتب اساسی تر از افلاطونیسمی که پس از او پیدا می آید برآمدگاه تفکرش را در یاد داشته است، چرا که دانش استادان در باره برآمدگاه خود نسبت به آنچه شاگردان می توانند در این باره به دست آورند زایل ناشدنی تر و بنابراین عمیق تر است.

اما تا به امروز اگر از افلاطونیسیم چشمداشت بازاندیشی این امر رود که در پس فلسفه افلاطون که افلاطونیسیم تفسیرش می کند و همچون یگانه فلسفه الزام آور مقررش می دارد چه چیزی نهفته است، هراسی بی پرده گریبان افلاطونیسیم را می گیرد. اگر این بازاندیشی صورت پذیرد، حاصل آن را تنها به این طریق می توان بیان کرد: تفکر اولیه هنوز به پیشرفتگی تفکر افلاطون نیست. این تصور که پارمنیدس پیش سقراطی است حتی احمقانه تر از آن است که کانت را پیش هگلی نام نهمیم.

اما به همان اندازه روال عکس آن، یعنی این روال که به صرف اشاره ای مؤکد به سوی متفکری از نوع پارمنیدس کشیده شویم، نیز خطاست؛ چه، در این صورت بر این باور می رویم که متفکران اولیه از آن رو که در ترتیب زمانی اولند، علی الاطلاق نیز اول و برجسته ترینند و به همین دلیل این توصیه را می پذیریم که فلسفه ورزی تنها باید به شیوه پیش سقراطیان باشد و فلسفه

مابقی فلاسفه به حساب کژفهمی یا انحطاط نهاده شود. امروزه چنین تصورات کودکانه‌ای واقعاً رواج دارند. ما تنها با نظر به راهی که سعی در پیمودنش داریم ذکری از این تصورات به میان می‌آوریم.

در طی این طریق به جایی می‌رسیم که با آغازیدن از تفکرِ خودِ متفکر، و نه از هیچ چیزی جز آن، متفکرانه پرسش خود متفکر را دنبال می‌کنیم و در باره آن پرس و جو می‌کنیم. این وظیفه از جمیع جهات فرق دارد با این خواسته مکرراً مطرح شده که متفکر را باید از زبان خودش فهمید. این امری است ناممکن، زیرا هیچ متفکری، و از متفکر بیش‌تر هیچ شاعری، خودش را نمی‌فهمد. پس چگونه بناست شخصی دیگر به خود جرئت فهم متفکری را دهد؟ تا چه رسد به این که او را بهتر از خودش بفهمد.

این طلب که متفکری از زبان تفکر خودش فهمیده شود کاملاً فرق دارد با این کوشش که پرسش متفکری را در پرسش‌سزایی و مسئله‌انگیزی‌اش محل جستجو و کاوش قرار دهیم. آن یک ناممکن می‌ماند و این یک نادر و به غایت دشوار است. حتی آنی نباید در راه خود این دشواری را فراموش کنیم. این دشواری را در همه درسگفتارهایی که از پی می‌آیند باید پیش‌چشم داشته باشیم. سخن گفتن از اهتمام به تفکر از نوع آن گونه سخنان تهی نیست که وانمود به فروتنی لازم می‌آورند. آنچه اهتمام به تفکرش می‌نامیم این ادعا را اقامه می‌کند که در این جا آن گونه راه پرسشگری طی می‌شود که در آن امر پرسش‌سزا همچون منزلگاه یگانه‌ای پذیرفته می‌گردد که تفکر در آن مقیم است.

لیکن اجازه دهید با توجه به اشاعه شتابزده چیزها در بین عموم به نکته دیگری نیز توجه دهیم. بعید نیست که به زودی و حتی از فردا این شعار شایع شود که همه چیز بستگی به مسئله‌انگیزی دارد. با این بانگ می‌نماید که بانگ‌زننده خود از جمله آنانی است که پرسش می‌کنند. امروزه هر گفته‌ای به زودی یا یکنواخت و بالسویه می‌شود یا در دام پیچیدگی بیجایی می‌افتد که فرد در برابر آن خلع سلاح می‌شود.

«*χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι*»

ما این قول را به طور همپایه‌ای بیان می‌کنیم و می‌شنویم لیکن باز هم در ترجمه متداول:

لازم: گفت و هم تفکر: هستند: هستن.

اما به هیچ وجه این ساختار همپایه‌ای را به منزله آنچه هنوز به ساختار نحوی نایل نیامده است نمی‌انگاریم. چنین هم نیست که این ساختار را هم‌ارز با ساختاری بدوی شمریم. ما این ساختار را مشمول مقایسه با زبان کودکان و بدویان نمی‌انگاریم. باب این پرسش را نیز مفتوح می‌گذاریم که: وقتی کودکی با نظر به منظر ماه فقط می‌گوید «ماه» یا وقتی به این منظر با کلمه‌ای خودساخته خطاب می‌کند آیا در این‌جا لحظه‌ای سخنی سرآغازین‌تر از سخته‌ترین و پخته‌ترین جمله ادیبی سخنور در میان نمی‌آید؟ آیا به این دلیل می‌توان سخن و هنر کودکان را به صورت اصلی برای سخن و هنری نو درآورد؟ خیر. این سان پیشنهادها از سگالش‌های انتزاعی ناشی می‌شوند و دقیقاً فراخور لطایف‌الحیل عصر تکنولوژی‌اند که چیزی غیر از ذات تکنیک‌اند.

این که ما ترتیب کلمات در قول پارمنیدس را همپایه‌ای نام می‌نهیم نوعی چاره‌ناچاری است؛ چه، این قول در آن‌جایی سخن می‌گوید که هیچ کلمه‌ای قرار ندارد، یعنی در فضای مابین کلمات که علامت دونقطه نشان‌دهنده آن است.

زبان پارمنیدس زبان یک تفکر و بلکه خود این تفکر است. هم از این رو، این زبان به نحوی که حتی با شعر هومر، که کهن‌تر است، فرق دارد سخن می‌گوید.

اکنون قول پارمنیدس را بی آن که تنها توالی کلمات بدانیمش لفظ به لفظ دنبال می‌کنیم. *χρή* از فعل *χράω*، *χρήσθαι* می‌آید. این کلمه مأخوذ است از

به معنای دست؛ *χράω* و *χράομαι* یعنی: به کار می‌برم و به دست می‌گیرم، استعمال می‌کنم، برای من استفاده دارد. با آغازیدن از این استعمال که به دست آدمی انجام می‌شود می‌کوشیم تا به ذات استفاده [یا فایده] اشاره کنیم. «استفاده»^۱ نه به معنای صرف مصرف کردن، بهره‌گیری تا به آخر و تمام کردن است. همچنین، مراد از «استفاده» صرف بهره‌گیری، بهره‌برداری و مستهلک کردن^۲ نیست. این بهره‌گیری تنها استهلاک و تبهگنی فایده است. برای مثال، وقتی شیشی را دست‌ورزی می‌کنیم، باید دست خود را با آن همخوان کنیم. استفاده متضمن تطبیق در جهت همخوانی است. استفاده اصیل امر مستفاد^۳ را نازل نمی‌کند بل بدین سان تعیین و تعریف می‌شود که امر مستفاد را در ذاتش وامی‌گذارد. لیکن این واگذاری به هیچ وجه به معنای فارغ‌بالی ناشی از اهمال یا از آن بعیدتر به معنای چشم‌پوشی نیست. برعکس: استفاده اصیل امر مستفاد را به ذاتش واصل می‌کند و در ذاتش نگه می‌دارد. چون بدین سان بیندیشیم، استفاده خود فراخوانشی است به این که چیزی به ساحت ذاتش وارد شود و استفاده آن چیز را از ساحت ذاتش کنار نهد.^۴ استفاده وارد کردن به ساحت ذات است و نگهداشت در ذات.^۵

استفاده اصیل نه بهره‌ستانی صرف است نه حتی صرف نیازمندی. ما به

1. Brauchen

2. das blosse Benützen, Ab - und Ausnützen

3. das Gebrauchte

۴. در این جمله و جمله‌های قبل نویسنده طبق روش هرمنوتیکی خود با کلماتی چون *lassen* (واگذاری، ترک، گذاشتن)، *Lassen* (واگذاری)، *Lässigkeit* (اهمال)، *Vernachlässigung* (چشم‌پوشی) و *ablassen* (کنار نهادن)، که جملگی از یک ریشه‌اند، زبان آلمانی را از قول خود زبان گویا می‌کند. خود کلمات با تغییرات صرفی و جرح و تعدیل لفظی معنای اصیل و ناصیل خود را در بیان می‌آورند. گاهی نیز کاربرد کلمه واحد معنای متضادی را می‌رساند. «این کار را به من واگذار» یعنی من مسئول و عهده‌دار آن می‌شوم. «این کار را واگذار» یعنی آن را رها ساز و مسئولیتش را از سر خود واکن. - م.

۵. *Wahrung* (نگهداشت) با *Wahrheit* (حقیقت) هم‌ریشه است. - م.

سبب قرار گرفتن در تنگنای ناشی از نیاز از آنچه صرفاً نیاز داریم بهره می‌گیریم. بهره‌گیری و نیازمندی همواره از قافله استفاده اصیل عقب است. استفاده اصیل به ندرت آشکاره است و اصلاً امر میرندگان نیست. در مساعدترین حالت میرندگان از پرتو نور استفاده منور می‌گردند. هم از این رو، توضیح ذات استفاده از طریق تقابل صرف آن با بهره‌گیری و نیازمندی رسا و کافی نیست. ما از عرف و رسم (Brauch und Sitte)، از آداب و رسوم (Brauchtum) سخن می‌گوییم. حتی Brauch (استفاده) در این معنا هرگز خودش خودش را ایجاد نکرده است. این Brauch [که به آداب و رسوم مربوط می‌شود] نیز از جای دیگر می‌آید و احتمالاً به معنای اصیل و حقیقی به کار برده می‌شود.

اما اکنون وقتی این کلمه به صورت $\chi\rho\eta$ در آغاز قولی متفکرانه و به طور خاص قولی که پیش روست ذکر می‌شود، بی‌هراس از درافتادن به دام آزادکامی به جرئت می‌توانیم حدس بزنیم که «استفاده یا لازم داشتن» اشاره شده در قول پارمنیدس به معنایی والا و شاید به والاترین معنا در بیان آمده است. هم از این رو $\chi\rho\eta$ را در این جا به «مفید است...»^۱ ترجمه می‌کنیم. این ترجمه ما را به تفکر در باب چیزی ره می‌نماید که نه تنها به نزد تصورات ما نامأنوس است بل فعلاً به طور کلی نااندیشیده می‌ماند.

مفید است. این جمله همچون جملاتی از این قبیل به گوش می‌آید: باران می‌بارد، رعد و برق است. باد می‌وزد. گریگ و میش است.^۲ چنین جملاتی در

۱. با توجه به تفسیر قبلی نویسنده در باره استفاده در این جا «لازم است...» یعنی «مفید است...» نه به این معنا که «بهتر است...» یا «بد نیست که...» بلکه بنا به ضرورت. در واقع، در آلمانی nötig ist (لازم است) قریب به معنای es brauchet (به دردخور است، کارگشا است، قابل استفاده است) به کار می‌رود، اما نویسنده احتمالاً توجه را به ضمیر es در es brauchet نیز جلب می‌کند که مرجع آن امر مفید یا فایده‌رسان است. - م.

۲. در فارسی می‌توان جمله «باران می‌بارد» را به این صورت تحلیل کرد: باران: فاعل؛ می‌بارد: فعل. همچنین هستند سایر جملات. لیکن در آلمانی و انگلیسی چنین جملاتی با ضمیر

دستور زبان و منطق جملات غیر شخصی یا بدون فاعل [یا موضوع] نامیده می‌شوند. بنابراین $\chi\rho\eta$ باید جمله‌ای بدون فاعل باشد. همین حکم در باره کلمه لاتین pluit که به معنای باران می‌آید صدق می‌کند.^۱ باریدن باران به هیچ شخصی راجع نمی‌گردد. پس، این جمله غیر شخصی است. یا آیا باران به همان سان می‌بارد که تندر می‌گردد؟ یا آیا این بیان نیز به خطا می‌رود؟ در این باره در ظلمت کورمال کورمال می‌رویم.

عنوان «جملات غیر شخصی یا قضایای بی موضوع» صرفاً مؤید امری سلبی است و شاید حتی عنوانی نارسا باشد؛ چه، در جملاتی از این نوع در زبان آلمانی «es» [به جای فاعل یا نهاد یا موضوع] می‌آید. البته تا آن ساحت ذات در منظر نظری که این «es» هماره و در هر مورد خطاب به آن است نیامده باشد کس لازم نمی‌بیند که در باب این «es» سخن گوید. توضیح ما در باره این «es» چنین است: این «es» دلالتی غیر شخصی دارد. بر چیزی دلالت می‌کند که نه مذکر و نه مؤنث است. این «es» نه به معنای مذکر، نه به معنای مؤنث بل به معنایی خنثی به کار می‌رود. حاشا که جز این باشد.

اما از کی چنین مقرر گشته است که امر شخصی و تفاوت جنسیت کفایت می‌کند تا به مدد آن‌ها با تمایزی سلبی واقعاً و به درستی به این «es» اندیشیده شود یا، به دیگر سخن، این «es» در مسئله‌انگیزی و پرسش‌سزایی اش بماند؟ این که جملاتی چون باد می‌وزد، رعد می‌گردد، برف آب می‌شود، روز سر می‌رسد و مانند آن‌ها مخصوصاً به نحوی مؤکد و مکرر از اوضاع هوا سخن می‌گویند امری درخور تأمل است. در این جا «هوا» را به معنای وسیع و عمده یعنی به معنای اوضاع جوی و طوفان‌هایی باید فهمید که نمایی از تغییرات

→ غیر شخصی و بدون مرجع es با it آغاز می‌شوند، مثلاً It is raining یا Es regnet. این ترکیب معمولاً برای بیان وضعیت هوا، ساعت، مسافت و گاهی نیز اسناد صفتی به کار می‌رود. هایدگر این es را بلامرجع نمی‌داند. در ضمن، توضیحات بعدی نویسنده در مورد ساختار زبان‌های آلمانی و انگلیسی صدق می‌کند، نه فارسی. احتمالاً مراد از امر نااندیشیده نیز همین es است. - م.
 ۱. plüit یا plüvit در زبان لاتین کلمه - جمله است به معنای «باران می‌آید». - م.

چهرهٔ آسمان هستند. کسی ادعا نمی‌کند که اهل دستور زبان و منطق در باب ذات چنین جملات عجیبی توضیحی وافی به مقصود، یعنی با توجه به شرایط و جوانب لازم، داده باشند. و البته چنین توضیحی کار منطق و دستور زبان نیز نیست.

«آن مفید است». کیست یا چیست این «آن»؟ چنین می‌پرسیم و البته این پرسش هنوز بسی زود هنگام و بسی خام‌اندیشانه است. چه، دگر بار بی‌سببی و بی‌اندیشه‌ای این را مسلم می‌گیریم که منحصرأ بر حسب که هست و چه هست این «آن» (es) می‌توانیم و ممکن است پرس و جو کنیم. البته «مفید یا لازم است» مانند «رعد و برق است» اشارتی به نمودی سماوی ندارد. برگردان $\chi\rho\eta$ به «آن مفید است» بیش‌تر قریب است به «Es gibt».^۱ به این برگردان مکرراً در آن‌جایی اشاره شد که کوشیدیم آنی را که قبل از هر چیز دیگر برای فکر کردن داده می‌شود یعنی اندیشه‌انگیزترین امر را توصیف کنیم. آن می‌دهد ما را فکر کردن.^۲ (در بارهٔ این «آن می‌دهد...» مقایسه کنید با بخش آخر بند ۴۳ و آغاز بند ۴۴ هستی و زمان و نیز نامه‌ای در باب اومانسیم، ص ۲۲.)

ظاهر امر آن است که «Es gibt» به چیزی دقیقاً برخلاف «Es brauchet» [آن مفید است] اشاره دارد. چه، آنچه لازم یا مفید است هر چه باشد باید و می‌طلبد که چیزی را «دارا شویم»، و این دقیقاً خلاف «دادن» است. با این همه، وقتی کسی چنین ایرادی را پیش می‌کشد، دگر باره پیشاپیش آنچه را در معنای والای افاده مضمون است فراموش کرده است: وارد کردن به ساحت ذات و نگهداشت در ذات. آیا چنین چیزی نمی‌تواند دهش^۳ باشد؟

آیا ممکن نیست که اگر به «Es brauchet» [آن مفید است] به قدر کفایت

۱. Es gibt معادل است با There is در انگلیسی و «موجود است...» در فارسی. - م.

۲. ترجمهٔ لفظ به لفظ Es gibt uns zu denken. جملهٔ فارسی ممکن است عجیب باشد، اما تنها بدین‌سان می‌توانستیم در فارسی نیز es (آن) را منتقل کنیم. - م.

اندیشیده شود، این جمله به نحوی دقیق‌تر همان چیزی را تعیین و توصیف کند که «Es gibt» [آن می‌دهد یا موجود است] می‌گوید؟
 آیا ممکن نیست جستجوی کافی و وافی در باره «استفاده» و «کاربرد» باعث شود که «es» [آن] در «Es brauchet» [آن مفید است] نمودی روشن یابد؟

از همین رو، یک بار دیگر به معنای والای آن گونه افاده یا فایده‌ای که در قول پارمنیدس گفته می‌شود اشاره می‌کنیم. آنچه این کلمه می‌گوید تنها در متن کل این قول که در معنای $\chi\rho\eta$ در بیان می‌آید روشن‌تر می‌شود. با این وصف، تأمل آزادانه‌تری در عبارت «آن مفید است» ممکن است ما را به مطلب نزدیک‌تر کند.

مراد از «آن مفید است...» چیزی است ذاتی‌تر از «لازم یا مورد نیاز است». زیرا قول پارمنیدس نه با نیاز و ضرورتی به معنای معمول کلمه سر و کار دارد و نه با الزامی زورتوزانه. از این هر دو بعیدتر آن است که این قول بر بایستگی به معنای اجبار کورکورانه دلالت کند. عبارت «آن مفید است...» می‌تواند آهنگ چنین دلالت‌هایی را به گوش رساند. لیکن حتی در این صورت در هر مورد نخست باید پرسید که این آهنگ در کجا ریشه دارد و آیا عبارت «آن مفید است...» را به نحوی که عمیق‌تر اندیشیده شده است به بیان در نمی‌آورد. این امر در باره شعر هولدرلین نیز صدق می‌کند. دو قطعه از سروده‌های وی را نقل می‌کنیم. مراد از اشاراتی که از پی می‌آیند به هیچ وجه آن نیست که هولدرلین همانی را می‌گوید که کلمه $\chi\rho\eta$ می‌گوید چنان‌که گویی تفکر پارمنیدس از این طریق تفسیر می‌تواند شد که ذیل و تابع قطعاتی از شعر هولدرلین قرار گیرد.

در آخرین بند از سروده «ایستر»^۱ هولدرلین می‌گوید:

۱. der Ister نام دیگر رودخانه دانوب است که از جنوب آلمان تا دریای سیاه امتداد دارد. - م.

مفید است اما خرسنگ را رخنه‌ها^۱
و خاک را شکن و شیارها
آن را نباشد خوشامدی، و درنگی.

خوشامدی نباشد آن‌جا که امکانِ اطعام، امکان نوشیدن و خوردن نیست. در این‌جا برای میرندگان درنگیدن به معنای سکنی در کار نیست. آبی باید که از رخنه خرسنگ برجهد، بذری باید که در شیار کشتزاری بروید تا میرندگان را خوشامدی باشد و منزلگاهی برای ماندن:

مفید است اما خرسنگ را رخنه‌ها
و خاک را شکن و شیارها.

رنه‌های خار بر خرسنگ‌ها سیخ می‌زنند. رخنه‌ها راه جوشش آب‌ها را می‌شکافند. یونانی‌ها به سیخ زدن *κεντείν* و به سیخ *κέντρον* می‌گویند.^۲ سرشت ساتورها^۳ با سیخ‌هایی قرین است. سیخ زدن و درشکافتن راه بخشی از «جان‌بخشندگی» است. هولدرلین نیز در یکی از ترجمه‌های پررمز و رازش از یکی از قطعات پیندار^۴ به ما نشان می‌دهد که این قطعه به روشنی بر همین امر گواهی می‌دهد:^۵ «چون نیک بنگریم، مفهوم ساتورها با روح رودخانه‌ای همخوان است، زیرا رود بر زمینی که در آغاز فاقد راه و مسیر است و رو به سربالا می‌رود با آب‌زور ایجاد مسیر و سرحد می‌کند. هم از این رو، تصویر خیالی این امر محل طبیعتی است که در آن کرانه‌ای آکنده از شکاف و غارهاست...»

«مفید است اما خرسنگ را رخنه‌ها / و خاک را شکن و شیارها.» اگر در

1. Es brauchet aber Stiche der Fels

این بیت را به صورت متداول ترجمه کرده‌ایم. اما نویسنده می‌خواهد *Es brauchet* را با توجه به *es* و به معنای «آن مفید است» ملاحظه کنیم. - م.

۲. *kentron* و *kentein* ریشه لغوی نام قنطورس‌ها یا ساتورها یا اساطیری است. - م.

۳. *Kentauren*: ساتور در اساطیر یونان موجودی است نیمی انسان نیمی اسب. - م.

4. Pindar

5. Hell. V, 2, 272.

این جا «مفید است...» را صرفاً به آنچه نیاز داریم تعبیر کنیم به شعر هولدرلین بسی سطحی و گذرا گوش کرده و بسی اندک اندیشیده‌ایم. رخنه‌ها چند آن برای خرسنگ لازم نیستند که شکن و شیارها برای خاک. لیکن این ذات میزبانی و خوشامد و سکنی است که برجهیدن چشمه‌ساران و میوه‌کشتزاران بدان تعلق دارد. «آن مفید است» در این جا چنین می‌گوید: در اندرون آن حیطة ذات و بودشی^۱ که با سکنی بر زمین مفتوح می‌گردد میان خرسنگ و رخنه‌ها، میان شیارها و زمین تعلقى ذاتی^۲ برقرار است. باشیدن یا سکنا^۳ی میرندگان محل^۴ خاص خود دارد. لیکن محلّیت^۵ این سکنی نخست از طریق جاهای پیراه روی زمین تعیین نمی‌گردد. این محلّیت از طریق دیگری مساحی و گشوده می‌گردد. از آن جاست که سکنی و باشیدن میرندگان نخست حد و اندازه‌اش را دریافت می‌کند.

1. Wesensbereich

2. Wesenszugehörigkeit

3. das Wohnen

4. Ort

5. Ortschaft

گذار از درسگفتار ۷ به ۸

در قول پارمنیدس کلمه $\chi\rho\eta$ آهنگ اصلی و پایه‌ای این قول را به دست می‌دهد. این کلمه را اکنون برمی‌گردانیم به: «آن مفید است.» حتی شنودِ سرسری این قول گویای آن است که در این جا سخن از گفتار و اندیشه‌ای می‌رود در باب هستنده، در باب هستی. این قول سخن از والاترین و ژرف‌ترین، دورترین و نزدیک‌ترین، محجوب‌ترین و متجلی‌ترین چیزی می‌گوید که اساساً در حکایت میرندگان گفتنی است. این به ما فرصت و حق این فرض را می‌دهد که در قول پارمنیدس کلمه $\chi\rho\eta$ نیز به والاترین معنای آن در بیان آمده است.

«استفاده» بدو یعنی چیزی را رخصت دادن که آنچه هست و آن گونه که هست باشد. این رخصت چنین می‌طلبد که امر مستفاد در ذاتش پاس داشته شود، بدین طریق که هماره و در هر مورد به طلبی که امر مستفاد خبرش را از ساحت ذاتش به ما می‌دهد پاسخی همخوان دهیم. وقتی استفاده را با این دلالت که نزدیک‌تر به ماست و از طریق آن کرداری انسانی نام‌گذاری می‌شود بفهمیم، پیشاپیش این کردار را از اطوار دیگری از کردار آدمی که به سهولت و

رغبت با آن خلط و درآمیخته می‌شوند تفکیک کرده‌ایم؛ کردارهایی چون بهره‌گیری و نیازمندی. با این همه، $\chi\rho\eta$ در کاربرد متداول زبان ممکن است با این دلالت‌ها نیز مراد شود.

به ذات [یا ریشه‌گشایی] هر کلمه‌ای به طور کلی گستره‌ای از نوسان و تغییر دلالت تعلق دارد. این امر نیز در راز زبان بنیاد دارد. تفسیر زبان از دو حال خارج نیست: یکی تحویل زبان به سیستمی صرف از نشانه‌ها که به صورتی واحد و بالسویه برای هر کس قابل استفاده است و به این صورت همچون امری الزامی خود را حاکم می‌کند، و دو دیگر این که زبان در لحظه‌ای بزرگ امر فرید و یگانه یکباره‌ای را در بیان می‌آورد که تمامی ناپذیر می‌ماند زیرا که همواره آغازین است و از همین رو ورای دسترس هر گونه همسطح‌سازی است. این دو امکان زبان چندان از یکدیگر دور و جدا هستند که حتی اگر بیگانگی آن‌ها را از هم با نام و نشانی چون نهایت تقابل مشخص کنیم باز هم به قدر کفایت حق مطلب را ادا نکرده‌ایم.

سخن گفتن عادی بینابین این دو امکانی که زبان در آن‌ها سخن می‌گوید در نوسان است. سخن گفتن عادی در میانه راه پای در گل مانده است. این میانگی^۱ می‌شود قاعده. امر عادی که همچون رسم و عادت جلوه می‌کند خود را به قاعده می‌آویزد. آن‌گاه سخن عادی بادیسارانه خود را به مرتبه تنها قاعده الزامی هر گفتاری برمی‌کشد و از پی آن هر کلمه‌ای که برخلاف آمد آن باشد بی‌درنگ همچون آزادکامی و تخطی از قاعده می‌نماید. در زمینه چنین نمودی است که کلمه $\chi\rho\eta$ نیز وقتی به جای «لازم است» به «آن مفید است...» ترجمه می‌شود، این ترجمه آزادکامانه و ناقض قاعده می‌نماید.

اما ممکن است سرانجام وقت آن باشد که زبان دیگر پابسته گفتار عادی نماند بل از طرف گفتِ والای خود با آهنگ پایه‌ای خود دمساز گردد، بی‌آن‌که

در این میان ارزش سخن عادی به مرتبه چیزی منحنی یا دون پایه تنزل یابد. در این صورت، دیگر از گفتِ والا سخن گفتن رسا و بسنده نیست؛ چه، این نیز دست کم بنا بر نام گذاری هنوز نیز گویای سنجش گفت والا به حسب مراتب دون پایه است.

این اشارت به زبان از برای چیست؟ این اشارت از برای آن است که دگر باره این را آویزه گوشمان کنیم که ما در زبان و با زبان بر زمینی پرنوسان و متلون یا، به بیانی بهتر، بر تموج امواج دریایی به جنبش اندریم.

χρη: «مفید است». مفید بودن چون بنا به دلالت والایش اندیشیده شود یعنی: وارد کردن به ساحت ذات و نگهداشت آنچه وارد شده است. برای آن که گوشمان با این دلالت کلمه همکوک شود، می‌کوشیم عبارت «Es brauchet» [لازم است در معنای مفید است] را با یاری جستن از دو قطعه از شعر هولدرلین روشن کنیم.

یکی از این قطعات که برگرفته از سروده «ایستر» است از این قرار است:

لازم است اما خرسنگ را رخنه‌ها
و خاک را شکن و شیارها،
آن را نباشد خوشامدی، و درنگی.

در این قطعه brauchet [لازم است: مفید است] نام می‌نهد تعلق ذاتی را میان خرسنگ و رخنه‌ها، میان شیارها و زمین. لیکن این تعلق ذاتی را نیز ذات خوشامد و درنگ و سکنی تعیین می‌کند. خوشامد و ماندن سکنای میرندگان بر زمین را مشخص می‌کند. لیکن سکنی نیز در خود بنیاد ندارد.



قطعه دیگر از شعر هولدرلین را در سروده «تیتان‌ها»^۱ می‌توان یافت:

چون که زیر دایره تقدیر
ناسرگان نیز لازم آمده‌اند،^۲
تا سرگان خویش را بشناسند.^۳

مراد هولدرلین از «زیر دایره تقدیر» «زیر آسمان» است. مطابق یکی از اشعار

۱. Die Titanen: تیتان‌ها در اساطیر یونان از نژاد خدایان و حاصل آمیزش اورانوس (آسمان) و گایا (زمین) بودند. اندامی غول‌آسا داشتند و در عصر آغازین بر جهان حکومت می‌کردند. ضدیت کرونوس (زمان) و زئوس به جنگ‌هایی می‌کشید که در آن‌ها اغلب تیتان‌ها به حمایت از کرونوس علیه زئوس و خدایان المپ می‌جنگیدند. سرانجام زئوس پیروز می‌شود و تیتان‌های سرکش را به جهان زیرزمینی تارتاروس و به زندگی در ظلمت ابدی محکوم می‌کند. تیتان‌های مؤنث را تیتانوس (Titaness) می‌نامند. - م.

۲. brauchet es را به معنای متداول ترجمه کرده‌ایم، لیکن همین معنا، چنان‌که قبلاً گفته شد، به نزد نویسندگان بر نوعی خاص از استفاده، استفاضه و مفید بودن دلالت می‌کند. - م.

3. Denn unter dem Maasse

Des Rohen brauchet es auch

Damit das Reine sich kenne.

Maasse استعاره‌ای است از آسمان همچون گنبد مینا، سقف فلک یا چرخ گردون. چون واژه Maasse در اصل به معنای «اندازه» و «میزان» است آن را به «دایره تقدیر» ترجمه کرده‌ایم. تقدیر یعنی اندازه گرفتن، اجرای امر الهی و سرنوشت. - م.

متأخر هولدرلین، طلعت آسمان جایی است که خدای ناشناخته خود را در آن نهان می‌دارد. این شعر بدین‌سان آغاز می‌گردد: «در آبیِ دلنواز شکوفان می‌شود...». «زیر دایرهٔ تقدیر»، یعنی زیر آسمانی که بدین‌سان متصور می‌گردد، محلی است که میرندگان بر زمین سکنی می‌کنند. تقدیر [یا حد و قدر چیزها] بر روی زمین نیست. چنین تقدیری را از زمین بر نمی‌توان گرفت؛ چه، زمین هرگز لnfسه قابل سکنی نمی‌تواند بود.

... زیر دایرهٔ تقدیر
ناسرگان نیز لازم آمده‌اند،

ناسرگان چنان به سوی سرگان نمی‌آیند که به آن‌ها افزوده شوند. چنین نیز نیست که سرگان به ناسرگان نیاز داشته باشند. لیکن ناسره به سره متعلق می‌گردد تا سره همچون سره و بدین‌سان همچون غیر^۱ و بنابراین همچون آنی که هست متجلی گردد. «... زیر دایرهٔ تقدیر»، یعنی بر زمین و زیر آسمان، سرگان می‌توانند سرگان باشند تنها تا آن‌جا که ناسرگان را به ساحت ذات خود وارد می‌کنند و در آن جا نگه می‌دارند. از این طریق آنچه ناسره است تصدیق نمی‌گردد. با این همه، این امر ناسره وجودش ناموجه نیست؛ چه، بنا به داد و حقی ذاتی همچون امر مستفاد وجودی بحق دارد.

اندیشیدن به این همه دشوار می‌ماند. این همه را با صرفِ دیالکتیکِ آری و نه هرگز نمی‌توان دریافت. به علاوه، سوءتعبیرهای ممکن نیز در همه سو در کمین نشست‌ه‌اند. زیرا در این‌جا نه با توجیه کژتابی در بارهٔ ناسرگانی لnfسه سر و کار داریم و نه ناسرگان صرفاً در نقش آنچه باید سرکوب شوند تا سرگان به طور لnfسه باشند به نظر می‌رسند. زیرا «زیر دایرهٔ تقدیر» نه خواجگی خودرآیانه^۲ سرگان وجود دارد و نه قدرت خودسرانه^۳ ناسرگان. هر یک از این دو جدا از دیگری ای است که از آن استفاده می‌کند.

1. das Andere

2. Selbstherrlichkeit

3. Eigenmächtigkeit

در این جا نیز «لازم است» [در معنای «مفید است»] اشارت دارد به ورود به ساحت ذات که از سوی آن سکناى میرندگان بر زمین اعطا و تضمین می شود، و این یعنی در مقام امن داشته می شود. سرشت «استفاده» در هشتمین بند سروده^۱ «راین»^۱ نیز به صورتی ژرف تر مضمون است. برای تأمل در آن هنوز ناآماده ایم.

وقتی $\chi\rho\eta$ را در قول پارمنیدس به «مفید است» ترجمه می کنیم به آن معنای $\chi\rho\eta$ پاسخ می دهیم که از ریشه^۲ این کلمه به گوشمان می رسد. $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\iota$ یعنی چیزی را از طریق کاربرد و دست ورزی قابل استفاده گرداندن و این استفاده همواره استعمال و استفاده از چیز در دست به فراخور ذات آن چیز است به نحوی که از طریق کاربرد و دست ورزی آن چیز به ذات آن مجال ظهور داده می شود.

اما تفکر تنها می تواند دورادور به معنای والای $\chi\rho\eta$ ، «مفید است»، که در قول پارمنیدس در بیان می آید، پی ببرد. عبارت «لازم است در معنای مفید است» که در قول پارمنیدس محل تفکر ماست و پارمنیدس خود نیز در هیچ جا شرحی بر آن ننوشته است، در خود معنایی نهفته دارد که هنوز ژرف تر و گسترده تر از [معنای] آن کلمه ای است که از زبان هولدرلین می شنویم. شاید تنها آن گاه مخصوصاً قادر به شنود کلام هولدرلین شویم که عبارت «لازم است یا مفید است» را آن سان درک کنیم که به سخن درآمدن خود را در قول پارمنیدس می آغازد.

استفاده کننده می گذارد تا امر مستفاد به ملک ذاتش درآید و او را در آن نگه می دارد. این رخصت ورود و نگهداشت مشخص کننده آن چیزی است که فیض ذاتش تمامی ندارد و ما آن را استفاده نامیدیم. استفاده ای که بدین سان به آن می اندیشیم دیگر به هیچ وجه امری راجع به کردار انسانی و تأثیر آن

1. Der Rhein

نیست، بلکه برعکس فعل و ترک فعل میرندگان متعلق به حیطة طلب و خواستِ *χρη* است. استفاده امر مستفاد را به سوی ذات خاص خودش فرا می خواند. در این استفاده گونه ای فرمودمان، گونه ای فراخوانش نهفته است. در کلمه *χρη* در قول پارمنیدس به فراخوانشی اشاره می شود، گرچه این فراخوانش به طور خاص محل تفکر نبوده و به هیچ وجه شرح و توضیح نشده است. هر اشاره اولیه و اصیلی گویای امری بیان نا شده است به نحوی که این امر بیان نا شده می ماند.

χρη: τό λέγειν τε νοεῖν τε

«مفید است: هم گفتن و هم اندیشیدن»

مطابق لغت نامه ها در این جا افعال *λέγειν* و *νοεῖν* درست ترجمه شده اند. واژه نامه ها ما را مطلع می کنند که *λέγειν* یعنی گفتن و *νοεῖν* یعنی اندیشیدن. اما چه باشد آنچه خوانندش «گفتار»؟ چه باشد آنچه خوانندش «تفکر»؟ واژه نامه که *λέγειν* را همچون گفتن و *νοεῖν* را همچون فکر کردن ثبت می کند چنان عمل می کند که گویی معنای «گفتن» و «فکر کردن» مسلم ترین چیز در جهان است، و به نحوی نیز این امر مصداق دارد.

مسئله تنها آن است که این مصداق معمول و متداول نه مصداق قول پارمنیدس است نه مصداق ترجمه ای است که بنای گفتگویی متفکرانه با قول پارمنیدس دارد.

ما درست از آن رو که ترجمه معمول از وجه لغت نامه ای درست است اصلاً متوجه نیستیم که با این گونه ترجمه تا چه حد همه چیز را زورتوزانه و خامدستانه سر و ته می کنیم و زورآورانه به سوی شتات و آشفتگی سوق می دهیم. به هیچ وجه به ذهنمان خطور نمی کند که قول پارمنیدس در پایانِ - و در این جا بهتر است بگوییم در شروع - تفکر غرب برای نخستین بار به ما می گوید که چه باشد آنچه خوانندش تفکر. هم از این رو، اگر کلمه تفکر را در

ترجمه به کار بریم به بیراهه خواهیم رفت، زیرا در این صورت فرض را بر آن نهاده‌ایم که متن یونانی پیشاپیش از تفکر چنان چون امری کاملاً مسلم گرفته شده سخن می‌گوید، در حالی که این متن در حقیقت فقط هادی به ذات تفکر است. بایسته آن است که نه λέγειν را جداگانه و به تنهایی به «تفکر» ترجمه کنیم نه νοεῖν را.

منتها به قدر کفایت غالباً شنیده‌ایم که لوگیک [منطق] در مقام آموزه λόγος [لوگوس] و λέγειν [لِگین] آن آموزه تفکر است. بنابراین، در λέγειν وقتی که آن را مستقلاً در نظر گیریم، «تفکر» نیز پیشاپیش مضمون است. این مسلم است. این امر به همین منوال حتی در باره νοεῖν [اندیشیدن] نیز صدق می‌کند؛ چه، این کلمه را نیز افلاطون و ارسطو به عنوان مشخصه تفکر به کار برده‌اند.

تفکر به خصوص δια-λέγεσθαι [دیالوگ، گفتار بینابین] و δια-νοεῖσθαι [هم‌اندیشی] است. λέγειν و νοεῖν هر دو به منزله ویژگی‌های قطعی ذات تفکر نشان داده می‌شوند. اما کجا؟ و کی؟ درست در آن زمان که افلاطون و ارسطو تفکر یونانی را کامل کردند. لیکن ما در باره گذشته‌تر از آن پرس و جو می‌کنیم؛ این پرس و جو راجع است به آن فراخوانشی که نخستین بار λέγειν و νοεῖν را به سوی آن ذاتی فراپیش خوانده^۳ است که بعداً خود را به شیوه‌ای منحصر و محدود می‌کند که تا به این زمان منطق در مقام ذات تفکر در تعیین آن ولایت داشته است.

...τὸ λέγειν τε νοεῖν τε

گفتن، پس اندیشیدن هم^۴

λέγειν [گفتن] و νοεῖν [اندیشیدن] هر دو در تعلقشان به هم مقوم آنی هستند

1. dia - legesthai

2. dia - noeisthai

3. hervorgerufen

4. das λέγειν so (das) νοεῖν auch

که از ناحیه آن ذات تفکر در یکی از ویژگی‌های بنیادی‌اش آهنگ طلوع می‌کند.

این که ترجمه رایج با چیزی ناسازگار و حتی ناممکن دست به گریبان است حتی با ملاحظه‌ای کمابیش گذرا عیان‌شدنی است. البته چنین ملاحظه‌ای مستلزم پیشفرضی است از این قرار: پارمنیدس متفکری بوده است که مخصوصاً در چنین قولی کلماتش را به نحوی سنجیده و اندیشیده چیده است. اما برای درک مشکلی که منظور نظر است عجالتاً باید در ترجمه عادی رحل افکنیم.

«لازم: هم گفتن و هم اندیشیدن که هستند هست.»

این که هستند هست امری است که باید گفته و اندیشیده شود. آنچه در این جمله مهم و حیرت‌انگیز است آن است که بر «هستند هست» تأکید شده است. اصلاً آیا می‌توان چنین جمله‌ای را بدواً گفت و تنها بعداً به آن اندیشید؟ یا برعکس، با این فرض که کلمه λέγειν [گفتن] در جمله پارمنیدس چیزی به کلی غیر از یاوه‌گویی بی‌فکرانه در باره چیزی باشد، آیا نباید چنین جمله‌ای بدواً، هر چند به ابهام و به طور نامشخص، اندیشیده شود تا سپس بتوان آن را گفت؟ روشن است که قول پارمنیدس این را نمی‌طلبد که آدمی ابتدا فقط بگوید که «هستند هست» تا سپس در باره آن اندیشه شود.

اما وقتی هم گفتن و هم اندیشیدن صرفاً از طریق یک «لازم است» نامعین لازم نمی‌افتند بل مقوم آنی هستند که این «لازم است» [یا «مفید است»] به ساحت ذاتش وارد می‌شود و در آن ساحت نگه داشته می‌شود، پس چگونه است که در عین حال در قول پارمنیدس λέγειν قبل از νοεῖν ذکر می‌شود؟ این مانعی است که ترجمه رایج در راه ما ایجاد می‌کند و تنها آن گاه می‌توانیم آن را پس پشت نهیم که نه λέγειν را به نحو نااندیشیده ترجمه کنیم و نه νοεῖν را، نه λέγειν را به «گفتن» ترجمه کنیم و نه νοεῖν را به «اندیشیدن».

لیکن در این چون و چرایی نیست که λέγειν بر گفتن، گزارش کردن و روایت کردن دلالت می‌کند. حاشا که جز این باشد. با این همه، باز می‌پرسیم:

اصلاً چیست آنچه «گفتن» نامیده می‌شود؟ این که λέγειν به معنای «گفتن» است در جای خود محفوظ است. اما به همان اندازه مسلم است که مراد از λέγειν وقتی همچون «گفتن» فهمیده می‌شود، سخن گفتن در معنای به کار انداختن اندام‌های سخنگویی از قبیل دهان و زبان، دندان‌ها، مخرج حنجره، حلق، ریه و مانند این‌ها نیست.

بهر آن است که سرانجام بگوییم چیست آنچه «گفتن» می‌گوییمش. بهتر آن است که سرانجام به این بیندیشیم که از چه رو و به چه نحوی یونانیان «گفتن» را با لفظ λέγειν نام‌گذاری می‌کردند. زیرا λέγειν به هیچ وجه بر «سخن گفتن» دلالت نمی‌کند. معنای λέγειν الزاماً به زبان و آنچه در زبان رخ می‌دهد وابسته نیست. فعل λέγειν همان کلمه legere در زبان لاتین و «legen»^۱ در آلمانی خودمان است. وقتی کسی تقاضا نامه‌ای پیش می‌نهد،^۲ مراد آن نیست که اوراقی را روی میزی که جلوی ماست بر ما عرضه می‌کند، بل آن است که در باره درخواستی صحبت می‌کند. وقتی کسی پیشامدی را روایت می‌کند، آن پیشامد را برای ما شرح می‌دهد.^۳ وقتی خود به مطلبی می‌اندیشیم، آن مطلب را در معرض سگالش و تأمل می‌نهیم.^۴ پیش نهادن، شرح دادن [یا برون نهشتن] و سگالیدن [یا در معرض تأمل نهادن] همه این افعال اطوار legen [نهادن] یا همان λέγειν یونانی‌اند. به نزد یونانیان این کلمه هیچ‌گاه بر چیزی چون آن‌گونه «گفتن» که گویی از عدمی تهی برمی‌آید دلالت نمی‌کند، بل برعکس: یونانیان گفتن را از روی پیش نهادن، برون نهادن و در

۱. فعلی متعدی به معانی نهادن، نهشتن، گذاشتن، قرار دادن و غیره که با lay در انگلیسی هم‌ریشه است. - م.

2. vorlegt

۳. «شرح دادن» معادل darlegen است که از ریشه legen است و لفظاً یعنی «برون نهادن» و در حالت اسمی «برون نهشت» - م.

۴. سگالش و تأمل کردن را در ازای überlegen آورده‌ایم که باز هم در آلمانی از ریشه legen است. - م.

معرض تأمل نهادن می فهمند، و از همین رو این «گذاشت» [یا «نهش»] را λέγειν می نامند.

دلالیت کلمه λόγος [لوگوس] نیز با همین سنجه تعیین می گردد. پارمنیدس خود در جایی دیگر با وضوح و روشنی هر چه مطلوب تری به ما می گوید که مراد از λόγος چیست. در قطعه شماره ۷ متفکر از یکی از راه های بن بست و عبورناپذیر تفکر برحذر داشته می شود^۱ و همزمان نسبت به راهی دیگر که گشوده است و معمولاً میرندگان آن را پی می گیرند هشدار داده می شود. با این همه، این راه هرگز به خودی خود به آنچه باید اندیشیده شود منتهی نمی شود. اما هشدار نسبت به راه معمول میرندگان به معنای رد و واژنش این راه نیست. این هشدار نسبت به... نوعی ایمن داشتن از... است. در این هشدار فراخوانشی سخن می گوید تا به چیزی توجه دهد، تا به پروای چیزی فراخواند. در قطعه ای که از پی می آید به متفکر نسبت به راه معمول میرندگان هشدار داده می شود؛ و مراد از راه معمول همان باورداشت های عادت شده ای است که در باره هر چیز و همه چیز پیشاپیش داوری آماده ای دارند؛ نسبت به آن طریق تفکری که گویی ملزم است هر آنچه را اعتبار همگانی دارد و بر وفق عادت همگانی است حقیقی گیرد. این هشدار چنین است:

“μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ”

و بنگذار که عادت بسیار رواج یافته تو را وادار به طی این طریق کند،
و به چَرا و پَرسه وادارد دیده نابینا و گوش پرغوغا و زبان را، بل تمیز
ده با نهادن در معرض تأمل.^۲

۱. آنچه متفکر به ندای الهه عدل و دانایی، که گوینده اصلی تمام قصیده پارمنیدس است، از آن برحذر داشته می شود این است: «چه، هرگز نمی توان گردن نهاد که ناهستنده هست و تو تفکرت را از افتادن در راه این تحقیق برحذر دار.» - م.

۲. به خواست متن λόγῳ (لوگوی) را طوری ترجمه کرده ایم که فعل نهادن، هر چند ناشیانه، در

در این جا، *λόγος* قطعاً از نگاه بهت‌زده بی تأمل، از پراکنده‌شنوی و از پرگویی و هرزه‌درایی جدا و متمایز می‌گردد. در این متن *ἡ γλῶσσα* یا زبان یا حرافی صرف مستقیماً و تقریباً با شدت لحن در تقابل با *λόγος* [لوگوس] یا تأمل قرار می‌گیرد. آنچه در این جا طلب می‌شود نه آن گونه ترزبانی و حاضر جوابی است که از هر دری سخن می‌گوید بل لگین لوگوس است و تنها از طریق این لگین لوگوس است که *κρίνειν*^۲ یعنی تمیز دادن چیزی از چیزی و فراپیش کشیدن و بارز‌نمایی چیزی و به پس‌زمینه راندن چیزی دیگر میسر می‌شود. امر انتقادی^۳ بر چنین بحرانی مبتنی است.

لیکن دگر باره می‌پرسیم: چیست آنچه *λέγειν* نامیده می‌شود؟ اشاره به این که *λέγειν* هر آینه یعنی گفتن و گفتن به نزد یونانیان ذاتاً گونه‌ای گذاشت یا نهش است از چیزی چون بازی‌های متفنانانه ریشه‌شناختی کاملاً به دور است. این که گفتن باید نوعی نهادن باشد تا چه حد نادر و عجیب است؟ این چشم‌داشت گزافه‌ای که گفتار زبان را باید به مثابه نوعی نهش تصور کرد تا چه حد غریب و ناآشناست؟ با این اشارات آیا بر سر آنیم که بنیان‌های کل زبان‌شناسی و فلسفه زبان را متزلزل کنیم و پرده از ظاهر فریبنده آن‌ها براندازیم؟ البته که چنین است. اما نهش خود چیست؟ با این پرسش، توضیح ذات *λέγειν* همچون نهش صرفاً آغاز می‌گردد. این توضیح در این جا نمی‌تواند تفصیل یابد (بنگرید به: لوگوس، مقاله‌ای در جشن‌نامه هانس یانتسن،^۴ ۱۹۵۲، ویراسته کورت باوخ^۵).

وقتی چیزی را پیش می‌نهیم یا بر زمین می‌گذاریم، ما باعث قرار گرفتن آن

→ میان آید؛ زیرا نویسنده آن را به *überlegen* (اندیشه، تأمل) که از *legen* (نهادن) مأخوذ است ترجمه کرده است. -م.

1. ghlossa

2. krinein

3. das Kritische

4. Hans Jantzen

5. Kurt Bauch

چیز می شویم. پس آن چیز امری پیش نهاده^۱ می گردد. اما تواند بود که چیزی پیش روی ما قرار داشته باشد بدون آن که برای قرار داشتن آن نخست ما با پیش نهاده باشیم. دریا و کوه‌ها فرایش ما قرار دارند. در یونانی قرار داشتن را *κείσθαι*^۲ گویند. آنچه فرایش ما قرار دارد *ὑποκειμενον*^۳ است که به لاتینی شده است: *subjectum*. این فرایش نهشته ممکن است دریا یا دهکده‌ای یا خانه‌ای یا چیزهایی از این قبیل باشد. تنها بهره‌ناچیزی از آنچه بدین‌سان فراروی ما قرار دارد به دست انسان نهاده شده و حتی نهادن این بهره‌ناچیز نیز همواره صرفاً به مدد آنچه از قبل فراروی ما قرار داشته به انجام می‌رسد. سنگ‌های به کار رفته در دیوار خانه‌ای برآمده از خرسنگ طبیعی قدبرافراشته‌ای هستند.

لیکن یونانیان در باره آنچه قرار دارد به هیچ وجه این گونه فکر نمی‌کردند که آن را در تقابل با آنچه سرپا و ایستاده است معنا کنند. نه فقط درختی که افتاده بل همچنین درختی که راست ایستاده نیز درست همچون دریا فرایش ما قرار دارد. به همین منوال کلمه یونانی *θέσις*^۴ [برنهاد، تز] در وهله اول به معنای فعل برنهادن^۵ و برنهاد^۶ نیست بل دلالت دارد بر آنچه برنهاده شده،^۷ بر آنچه خود را برپا می‌کند، بر آنچه مستقر گشته و بنابراین دلالت دارد بر آنچه فرایش یا فراروی ما قرار دارد. *θέσις* وضعیتی است که در آن چیزی قرار دارد.^۸

برای نمونه در پایان کتاب ششم پولیتیا^۹ [یا جمهوریت] آن جا که افلاطون در

1. Vorliegend

2. keisthai

۳. *hupokeimenon*، در اصل یعنی: زیرنهاده. -م.

4. thesis

5. Setzen

6. Setzung

7. das Gesetzte

۸. Lage (وضعیت) با *liegen* (قرار داشتن) هم‌ریشه است. -م.

9. *Politeia [The Republic]*

ضمن توصیف روش‌های ریاضیات از $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ^۱ سخن می‌گوید، کلمه $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ نه Hypothese (گمانه) به معنای مدرن کلمه است و نه صرفاً بر «پیشفرض محض» دلالت دارد؛ بلکه در آنجا $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ دلالت دارد بر بنیاد‌نهی؛^۲ وضعیت بنیاد؛^۳ آنچه از قبل برای ریاضی‌دان پیش نهاده است؛^۴ اعداد فرد، خط مستقیم، اشکال، زوایا. این سرمشق‌ها و مدل‌ها، این فرارو-نهاده‌ها^۵ همچون آنچه پیشاپیش فراپیش نهشته‌اند و این $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ چنین توصیف می‌شوند (d ۱۰۵):

ὡς μαντί φανερά

همچون آنچه بر هر کس آشکاره است - آنچه به حال خود گذاشته می‌شود. اما آنچه پیشاپیش فراپیش - نهشته است^۶ به هیچ وجه به معنای آنچه دور شده است یا آنچه در پس - نهشته است^۷ نیست. فراپیش - نهشته‌ها در غایت نزدیکی به هر چیزی هستند. فراپیش - نهشته آنی است که پیشاپیش به نزدیک آمده است. با این همه، ما معمولاً حضور^۸ آن را در نمی‌یابیم. لیکن افلاطون در قطعه معروف یاد شده چیزی را در می‌نگرد که هر متفکری هر دم از نو بایدهش درنگرد، ورنه او متفکر نیست: این که هر آنچه فراپیش نهشته است دوپهلوی و مبهم است. چنان‌که نشان داده خواهد شد، این دوپهلویی و ابهام در قول پارمنیدس برای نخستین بار و به نحوی معیارگذار از پرده برون می‌افتد.

1. hypothesis

2. Grundlage

3. Lage des Grundes

۴. Vorliegt لفظاً یعنی «در پیش رو قرار دارد». نویسنده نیز همین معنای لفظی را در نظر دارد. - م.

۵. Vor - Lage در کاربرد متداول یعنی «سرمشق» یا «الگو». تیره کوتاه ما را متوجه معنای اصلی آن یعنی «فرارو - نهاده» می‌کند. - م.

6. Das schon Vor - liegende

7. Zurück - Liegende

8. Anwesen

حتی آن جا که معنای کلمه *θεσις* به آنچه ما نهادن و قرار دادن می خوانیم نزدیک می شود، باز هم یونانیان همواره آن چیزی را مراد می کردند که نهاده شده و فراروی ما نهاده شده است. امر نهاده^۱ آنی است که در ایستایی اش آزاد گشته، نه آنچه ناشی از تأثیرات فعل ما و وابسته به ماست. در پی به کارگیری بعدی واژه های بر نهاد، پاد نهاد و هم نهاد [تز، آنتی تز و سنتز] به ویژه به نزد کانت و ایدئالیست های آلمانی امروز از کلمه تز بی درنگ و صرفاً صدای کنش و جنبش خودانگیخته سوژه تصورکننده را می شنویم. این است که دریافتن گفت کلمه یونانی به نحوی خالص و اصیل و درک این امر که *θεσις* [تز] وابسته قرار داشتن و فراپیش قرار داشتن است بر ما دشوار می نماید.

آنچه در باب قرار داشتن اساسی است آن نیست که قرار داشتن متضاد با ایستاده بودن است،^۲ بلکه آنچه در هر دو مورد اساسی است آن است که آنچه مستقر یا ایستاده است از جانب خودش به ظهور می رسد. حتی امروزه هنوز در باب کتاب ها از انتشار جدیدی^۳ سخن می گوئیم. کتاب منتشر شده است، یعنی اکنون فراروی ما قرار دارد، کتاب هست آن جا و همچون امر حاضر^۴ می تواند اکنون به ما مربوط شود. بنگاه نشری که کتاب را منتشر می کند آن کتاب را به نزدیک می آورد.^۵

Legen و *λέγειν* [لِگِن و لِگین] به *Liegende* [لیگنده]: آنچه قرار دارد یا امر

1. das Gestellte

۲. البته این مطلب در زبان های آلمانی و انگلیسی مشهود است که در آن ها *lie* و *liegen* دلالت بر قرار داشتن می کند. همچنین است در مورد *stand* و *stehen*. - م.

۳. در زبان های آلمانی و انگلیسی کلمات *Erscheinung* و *appearing* هم بر ظهور و هم بر انتشار (کتاب و مجله و غیره) دلالت دارند. - م.

4. Anwesende

۵. این جمله در زبان آلمانی مقصود نویسنده را بیان می کند. *Verlag* (بنگاه نشر) و *verlegen* که فعل دیگری به معنای «منتشر کردن» است هر دو از *legen* مأخوذند که بر «نهادن» دلالت دارد. *ver* نیز در این جا پیشوندی است که افاده معنای انتقال و روانه کردن می کند. در فارسی می گوئیم «ناشر کتاب را روانه بازار کرد». - م.

متقرر] مربوط است. نِهش رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن است.^۱ وقتی چیزی را در باره چیزی می‌گوییم، می‌گذاریم این همچون آن فراپیش نهاده گردد و این همزمان یعنی این همچون آن ظاهر شود. این به - ظهور - آوری^۲ و این رخصت دادن به فراپیش قرار گرفتن ذات λέγειν و λόγος است آن گونه که در یونانی اندیشیده می‌شود.

ذات گفتار را خصوصیت نشانه‌ای آوایی الفاظ تعیین نمی‌کند. ذات زبان را نسبت آنچه فراپیش قرار دارد با رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن، روشن می‌کند. با این همه، این ذات زبان از نظر یونانیان پوشیده می‌ماند. آن‌ها هرگز این ذات را به طور خاص بارز و برجسته نکرده‌اند تا چه رسد به این که آن را امری پرسش‌سزا و مسئله‌انگیز کنند. اما گفتار آن‌ها در ساحت این ذات سیر می‌کرده است.

نسبت‌ها و روابطی که در این جا ذکر کردیم چندان بار سنگین و دشوار و دامنه دور و دراز دارند که در امور ساده متوقف می‌گردند. هم از این روست که آدمی مدام و با سخت‌سری تقریباً تصورناپذیری مدام آن‌ها را به غفلت می‌سپرد. خبرگان دانش در زمانه ما هنوز فاقد هرگونه حساسیتی برای ارزیابی وزن و اهمیت نسبت‌ها و روابطی هستند که به آن‌ها اشاره کردیم. ترجمه τό λέγειν در قول پارمنیدس به گفتن، مطابق لغت‌نامه‌ها درست است، لیکن این معنا گویای هیچ چیز نیست. برعکس، این ترجمه ما را به دام چشمداشتی از پارمنیدس می‌افکند که ناممکن است: ابتدا گفتن باید لازم آید و سپس تفکر از پی آن آید. لیکن اگر τό λέγειν را به معنایی که توضیح شد ترجمه کنیم، حاصل ترجمه سه کلمه اول شعر پارمنیدس چنین خواهد شد:

χρή: τὸ λέγειν

مفید است: نِهش، رخصت دادن به فراپیش قرار گرفتن

1. Legen ist Vorliegenlassen

2. Das zu - einem - Vorschein - Bringen

تنها اکنون آنچه از پی این کلمات می آید منظری بر ما می گشاید. اما حتی اکنون بیش از پیش بایسته می آید که کلمه بعدی یعنی *voeiv* را به فکر کردن ترجمه نکنیم. این کاری است که ترجمه رایج بی فکرانه انجام می دهد به همان گونه که *λέγειν* را نیز به «گفتن» ترجمه می کند.

جانب احتیاط را بیش تر رعایت کرده ایم اگر به جای آن که در ترجمه *voeiv* بلافاصله از «فکر کردن» در معنای قابل فهم بودن خود بخود امر گفته شده [یا ماقال] سخن گوئیم، *voeiv* را به «ادراک»^۱ ترجمه کنیم. با این همه، مادام که با آنچه *voeiv* بر آن اشارت دارد درگیر نشده باشیم این که در ترجمه *voeiv* «فکر کردن» را با «ادراک» عوض کنیم گره از کار فرو بسته ای نمی گشاید. مهم تر از این همه آن است که «ادراک» را نباید بی درنگ همچون برگردانی طابق النعل بالنعل انگاریم به خصوص وقتی که آن را تنها به معنایی مراد می کنیم که در گزاره ای از این دست بازتاب دارد: صدایی را ادراک می کنیم.

در این جا مراد از «ادراک» همان دریافتن^۲ است. اگر از افتراق کانتی یاری طلبیم *voeiv* وقتی بدین سان ترجمه می شود مشیر به ادراک در معنای پذیرندگی^۳ است که باید آن را از خودانگیختگی^۴ ای متمایز کرد که بر حسب آن ما این یا آن موضع را [در قبال چیزها] اتخاذ می کنیم. در ادراک پذیرنده ما بدون موضع گیری فعال^۵ نسبت به مدرک منفعل می مانیم. با این همه، چنین پذیرش منفعلی درست همان چیزی است که از *voeiv* مراد نمی شود. از همین رو، سال ها پیش در یک سخنرانی بر این نکته تأکید کردم که *voeiv* در مقام ادراک همزمان نشان از تقبل چیزی^۶ دارد.

۱. *vernehmen* ادراک است اما غالباً از آن ادراک حسی مراد می شود. - م.

2. *aufnehmen*

3. *Rezeptivität*

4. *Spontaneität*

5. *active Stellungnahme*

6. *Vor-nehmen von etwas*

نویسنده با تیره کوتاه پیشوند *vor* (پیش) را جدا می کند - احتمالاً برای رساندن نوعی اقبال و به پیش - باز رفتن. - م.

در $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ مدرک [یا امر دریافت شده] به این نحو به ما مربوط می‌شود که ما مخصوصاً به آن اقبال می‌کنیم تا اقدام به کاری را آغاز کنیم. اما از کجا می‌گیریم آنی را که بناست پذیرفته شود؟ چگونه آن را تقبل می‌کنیم؟ ما به آن دل می‌نهمیم. لیکن آنچه به آن دل می‌نهمیم رخصت می‌یابد تا دقیقاً آنی که هست باشد. دل - نهادن - به... آنی^۱ را که بدین سان دریافت شده است ایجاد نمی‌کند. «دل نهادن»^۲ یعنی: در دل نگه داشتن.^۳

$\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ به - چیزی - دل - نهادن است. شکل اسمی فعل $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ یعنی $\nu\omicron\omicron\varsigma$ یا $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ^۴ در اصل کمابیش درست همانی است که قبلاً به عنوان دلالت بنیادین فکر و شکر، ذکر و دعا، و یاد و تذکر شرح دادیم. اصطلاحاتی چون $\chi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\ \nu\omicron\omega$ و $\acute{\epsilon}\nu\ \nu\hat{\omega}\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ را که در زبان یونانی رایجند نمی‌توان به «نگه داشتن در خرد خود» و «او در خردش خوشحال است» ترجمه کرد^۵ بلکه:

$\chi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\ \nu\omicron\omega$ یعنی: او در دل خوشحال است.

$\acute{\epsilon}\nu\ \nu\hat{\omega}\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ یعنی: در یاد نگه داشتن.^۶

1. In - die - Acht - nehmen

۲. دل نهادن در این جا یعنی دل را متوجه چیزی کردن. - م.

3. in der Acht behalten

4. nous

۵. در این دو اصطلاح $\nu\omicron\omega$ مأخوذ است از $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ [نوس] که به «خرد» یا «اندیشه» ترجمه می‌شود. - م.

۶. این ترجمه‌ها با «دل - نهادن - به - چیزی» از آن حیث مرتبط هستند که در تمام این موارد، به باور نویسندگان، نوس دقیقاً تفکر ذهنی و عقلی نیست بل قریب به معنای توجه قلبی و دلگرایسی است. - م.

گذار از درسگفتار ۸ به ۹

χρη̃ τὸ λέγειν

مفید است گفتن...

چه باشد آنچه به آن *λέγειν* گویند؟ تا زمان هومر این کلمه بر گفتن قصه و گزارش کردن دلالت می‌کند. لیکن در ضمن این کلمه از دیرباز و در گستره وسیعی و در دلالت‌های گونه‌گون کلمات همخانواده‌اش به همان اندازه که بر گفتن دلالت می‌کند، به معنای نهادن نیز بوده است. به آسانی می‌توان بر این امر صحنه نهاد که *λέγειν* هم به معنای گفتن است و هم به معنای نهادن. این دو دلالت چندان از هم دور و جدا هستند که به کار هم هیچ کاری ندارند. *λόγος* [لوگوس] کلمه‌ای که بعدها در نظریه‌پردازی الهیاتی به اعلی‌ترین مراتب می‌رسد و *λέχος*^۱ نیز که نام چیز بسیار معمولی چون استراحتگاه است هر چه باشد کم‌ترین کاری به کار هم ندارند. پس از چه رو اکنون کثرت دلالت‌های موجود در کلمه *λέγειν* باید باعث زحمتی شود؟ در هر حال، ما چنان دلمشغول به امور هرروزینه و عادی سر به راه خود داریم که می‌پنداریم جریان دنیا نیز می‌تواند لگام خود را به دست سنجه‌های عادی و هرروزینه دهد.

1. lekhus

اما این نیز ممکن است که در رویارویی با این امر که λέγειν همزمان بر گفتن و نهادن دلالت می‌کند در اندیشه شویم. البته در نظر انسانی امروزی این در اندیشه شدن، اگر نگوییم عجیب و غریب، بسی پرت و نامتعارف و در هر حال بی‌فایده می‌نماید. با این همه، این انسان امروزی شاید یک بار هم که شده رخصت دهد تا به او یادآوری کنیم که این کلمه قابل توجه λόγος، λέγειν [لگین، لوگوس] یا، به دیگر سخن، آنچه این کلمه نام می‌نهد آنی است که منطق غربی از آن ریشه می‌گیرد.

اگر نبود لگین این لوگیک [یا منطق]، انسان مدرن لاجرم از اتومبیل بی‌بهره می‌بود. اگر نبود لگین این لوگیک، هیچ هواپیمایی و هیچ توربینی و هیچ کمیسیون انرژی هسته‌ای‌ای در میان نمی‌بود. اگر نبود این لگین و لوگوس آن، نه آموزهٔ تثلیث در ایمان مسیحی در میان می‌بود و نه تفسیر الهیاتی مفهوم دوم شخص در الوهیت.^۱ بدون این لگین و لوگوس آن، عصر روشنگری نیز نمی‌توانست بود. بدون این لگین ماتریالیسم دیالکتیکی نیز در کار نمی‌بود. بدون لوگوس لوگیک جهان غیر از آنچه اکنون هست می‌نمود. لیکن نقشی بر آب زده‌ایم اگر بخواهیم این را که جهان در غیر این صورت چگونه می‌نمود در نظر نقش زنیم.

منتها آیا پیگیری این غرابت خاص و حی و حاضر که کلمهٔ یونانی λέγειν گاه بر «نهادن» و گاه بر «گفتن» دلالت دارد به همان اندازه زائد نمی‌تواند بود؟ آری، زائد و حتی بی‌فایده است. امر بی‌فایده به هیچ جا تعلق ندارد. هم از این رو، امر بی‌فایده در هر جا که مجال بروز می‌یابد نابجا و بیراه است. این پیامدهای خاصی دارد. در این جا ما مدعی نیستیم که از عهدهٔ رویارویی با امر بی‌فایده برمی‌آییم؛ ما را همین قدر بسنده است که طرح این امکان کنیم که شرح و بحث در این باره که λέγειν همچون «نهادن» و «گفتن» است چه بسا

1. Gottheit

زمانی از اندک فایده‌ای نیز برخوردار شود. هم از این رو، سرانجام بار دگر طرح پرسش می‌کنیم.

می‌پرسیم: چیست آنچه روی می‌دهد وقتی λέγειν همزمان هم بر «نهادن» دلالت دارد هم بر «گفتن»؟ آیا تنها بر سبیل تصادف بوده است که این دلالت‌ها زیر سقف مشترک صوت - واژه^۱ ای یکسان همنشین گشته‌اند؟ یا آیا امر دیگری در میان است؟ آیا چنین نمی‌تواند بود که آنچه ذات گفتار است و آن را λέγειν نامند خود را چنان چون نهش عیان می‌سازد؟ زبان به کدامین هیئت ذاتی^۲ به روشنی و وضوح می‌رسد اگر گفتار آن همچون نهش یا گذاشتی پذیرفته و انجام شود؟

بنابراین، قبل از هر چیز روشن باید شود که نهش یا گذاشت یعنی چه. عجب است که نخست باید چیزی چون نهادن یا گذاشتنی را روشن کنیم که هر روز و هر ساعت به طرق بسیاری به آن عمل می‌کنیم. در نهش یا گذاشت آنچه مهم است یا آنچه نهش یا گذاشت همواره به آن نهش یا گذاشت است آن است که آنچه باید نهاده یا گذاشته شود قرار دارد و از این پس به آنچه پیشاپیش فرایش ما قرار دارد تعلق دارد. آنچه فرایش ما قرار دارد بدو آن جا مقرر بوده است به خصوص وقتی که قبل از هر نهادن و قرار دادنی که کار انسان است و مقدم بر هر آنچه انسان بنا می‌نهد و بر زمین می‌نهد و متلاشی می‌کند^۳ در آن جا قرار داشته باشد.

به نزد یونانیان، گفتن گونه‌ای نهادن است. در گفتن زبان می‌هستد.^۴ اگر

1. Wort - laut

2. Wesensgestalt

۳. نویسنده به ترتیب از افعال anlegen, hinlegen و zerlegen استفاده می‌کند تا به اشکال legen به معنای «نهادن» یا «گذاشتن» اشاره کند. - م.

۴. west فعلی است که نویسنده از Wesen (ذات) می‌سازد. هر جا این فعل را به «هستیدن» ترجمه می‌کنیم «ذاتیدن» نیز در آن مضمون است. هسته در فارسی قدیم به معنای ذات به کار رفته است. - م.

چنین است که نهش به نزد یونانیان ذات قصه و افسانه را تعیین می‌کند،^۱ پس باید چنین باشد که یونانیان به معنایی مشخص و ممتاز دل در گرو نهادن و نهستن و فراپیش نهشته به چنان قطعیتی نهاده باشند که به نزد ایشان حتی آنی که هست - و نه فقط گفتار در باره آن - با نهادن و قرار دادن آشکاره و معین گردد. دریا و کوهستان، شهر و جزیره، پرستشگاه و آسمان فراپیش ما قرار دارند و از آن جا که فراپیش قرار دارند، مجال ظهور دارند.

آیا آدمی وقتی خود را فراروی آنچه بدین سان فراپیش او قرار دارد می‌یابد، بایسته نیست که به آن از این طریق خالصانه پاسخ دهد که به آنچه فراپیش اوست رخصت دهد تا همان گونه که قرار دارد فراپیش باشد؟ و آیا این رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن نه آن گونه نهش است که مجال جولان هرگونه نهش دیگری است که آدمی آن را انجام می‌دهد؟ بدین سان نهش اکنون ناگهان همچون نسبتی عیان می‌شود که از بن و بنیاد بر اقامت آدمی بر زمین حکمفرماست بی آن که هرگز پرسیده باشیم که این نسبت از کجا ریشه می‌گیرد. پس *λέγειν* در مقام نهش و رخصت دادن به قرار داشتن آیا در میان غرابت‌های رایج در هستی انسانی چیزی نامعمول و وحشتناک است؟

و اما در باب *λέγειν* همچون گفتار امر از چه قرار است؟ گفتار کار زبان است. زبان چه می‌گوید؟ ماقالِ زبان، آنی که زبان به زبان می‌آورد و آنی که زبان مسکوتش می‌گذارد، هماره و در همه جا آنی است که هست، می‌تواند بود، بوده است و آنچه در حال در رسیدن است، و همه این‌ها در آن جایی بی‌واسطه‌ترین و سرشارترین خواهند بود که الفاظ «هست» و «بودن» یا «هستن»^۲ به طور خاص اظهار صوتی پیدا نکرده باشند. چه، آنی که در این یا آن معنای حقیقی و اصیل به زبان درمی‌آید ذاتاً غنی‌تر از آنی است که به

۱. احتمالاً اشارتی است به هم‌ریشگی لفظی *Legende* (افسانه، حکایت) و *legen* (نهادن). - م.

2. sein

اشکال شنیداری و دیداری بیان وارد می‌شود و به این سان وقتی به صورت نوشته‌های نوشتار درمی‌آید دگرباره خاموش می‌شود. با این همه، هرگفتی به نحوی نهانی منتسب به آتی می‌ماند که توسط «آن هست»^۱ ای قابل خواندن است.

آن هست شمعی که باد خاموشش کرده است.
 آن هست می‌کده‌ای در خلنگزار که پسینگاه مستی از آن بیرون زده است.
 آن هست تاکستانی سوخته و سیاه با حفره‌های آکنده از عنکبوت
 آن هست اتاقی که سفیدکاری شده با شیر.
 دیوانه مرده است...^۲

این را نه در کتاب درسی منطق بل در جای دیگری نوشته‌اند. نهش همچون رخصت دادن به فرایش قرار داشتن چون به وسیع‌ترین نحو اندیشیده شود، مربوط می‌شود به آنچه به وسیع‌ترین معنا فرایش ما قرار دارد و خود بی‌صدا این چنین در بیان می‌آید: آن هست... نهادن و گفتن به همین شیوه مربوط می‌شوند به رخصت دادن به ظهور.^۳ گفتار همچون نهشی از کار درمی‌آید که آن را λέγειν خوانند.

χρη̄ τὸ λέγειν τε...

[آن] مفید است رخصت دادن به فرایش قرار داشتن...

۱. Es ist به لفظ یعنی «آن هست...» یا «او هست...»، اما در کاربرد متداول ممکن است معادل there is در انگلیسی باشد. نویسنده می‌رساند که معنای لفظ به لفظ معنای اصلی این عبارت بوده است. در مثال‌هایی که از پی خواهد آورد ما جملات را آن چنان که در تداول زبان مرسوم است ترجمه نمی‌کنیم. مثلاً به جای «موجود است شمعی...» می‌گوییم «آن هست شمعی...». - م.

۲. این‌ها سطرهای اول یکی از سروده‌های گئورگ تراکل (Georg Trakl) است تحت عنوان «Psalm» («مزمور») که شاعر آن را به کارل کراوس (Karl Kraus) تقدیم کرده است. تراکل (۱۸۸۷-۱۹۱۴) همچون هولدرلین، سلان، ریلکه و موریکه از جمله شاعرانی است که هایدگر در شعرشان بازتاب عسرت و غربت شعر و شاعری و تفکر و به طور خاص تلاشی برای گذر از تفکر بازنمودین می‌بیند. - م.

پس $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ هم در اصل همان قدر بر «فکر کردن» دلالت نمی‌کند که $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. این هر دو بدواً به یاری ذات سرآغازین خود همبسته و پیوسته گشته‌اند و بعداً به آنچه منطق با آن به عنوان ذات تفکر سر و کار دارد تحدید می‌شوند. $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ متضمن نوعی ادراک و دریافت است که از بن و بنیاد به هیچ وجه تن در دادن به پذیرش یکسویۀ چیزی نیست. $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ هم از آغاز چیزی را آن چنان دریافت می‌کند^۱ که به آن دل می‌نهد.^۲ دل پاسداشتی است که آنچه را فراپیش است در حقیقت نگه می‌دارد، اگرچه این پاسداشت خود نیازمند نگهداشتی است که در $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ همچون جمعیت به انجام می‌رسد.^۳ هم از این رو $\nu\omicron\omicron\varsigma$ و $\nu\omicron\omicron\upsilon\varsigma$ [نوس] در اصل بر آنچه بعدها به صورت عقل یا خرد درمی‌آید دلالت نمی‌کنند. $\nu\omicron\omicron\varsigma$ [نوس] یعنی آن گونه مراقبه‌ای که چیزی را در هوش و حس^۴ دارد و در دل می‌نهد. از همین رو $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ همچنین بر آن چیزی دلالت دارد که آن را تحت عناوین شمیدن^۵ و شم^۶ می‌فهمیم. البته این کلمه را بیش‌تر در باره جانوران و وحوش به کار می‌بریم.

شمّ انسانی خبیرت^۷ است.^۸ لیکن اکنون چون تمامی دانش و توانش را بر حسب تفکر منطق می‌فهمیم، «خبیرت» را نیز با همین سنجه می‌سنجیم. مثلاً شرکت‌کننده در امتحان از موضوع امتحان خبری ندارد. مراد از خبر در این جا گام لازم پیشین برای علم درست است. اما دلالت کهن این کلمه [ahnen] گویای چیزی دگر است. این واژه همچون «äussern» [ابراز داشتن، بیان کردن، اظهار کردن] از «aussen» [بیرون، به بیرون] و از حرف اضافه «an»

1. ver - nimmt

2. in die Acht nimmt

۳. در اصل این جمله نویسنده با مهارت از هم‌ریشگی کلمات Wahr در اصطلاح in die Wahr nehmen (حفظ کردن) و Verwahrung (نگهداشت) و ارتباط آن‌ها با Wahrheit (حقیقت) استفاده می‌کند. انتقال این پیوند به فارسی میسر نشد. - م.

4. Sinn

5. Wittern

6. Witterung

7. Ahnen

۸. «خبیرت» یا «خبیرت» یعنی «اطلاع داشتن» یا «خبر داشتن». واژه Ahnen را در این جا می‌توان با توجه به معنای کهن آن به «فراست» یا «دل‌آگاهی» نیز ترجمه کرد. - م.

[در، به، ...] ریشه می‌گیرد. کلمه «ahnen» در اصل به صورت غیر شخصی به کار می‌رود:

Es anet mir

یا حتی [با مفعول بی‌واسطه]

Es anet mich

یعنی: چیزی به من می‌رسد، چیزی بر من می‌رود، یا هم چیزی بر من می‌رود، یا چیزی برای من مهم است.^۱ خبرت اصیل آن حالتی است که در آن امر ذاتی^۲ به ما می‌رسد [یا بر ما وارد می‌شود] و بدین سان در دل می‌آید تا آن را در دل نگه داریم. این گونه خبرت پلکان ورود به تالار علم نیست. این خبرت آن تالاری است که تمام دانستنی‌ها در آن محفوظ و مستور می‌گردد. ما νοεῖν را به «دل نهادن» ترجمه می‌کنیم.

«χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...»

[آن] مفید است رخصت دادن به فرآینش قرار داشتن، بدین سان دل نهادن هم.

۱. پیداست که در ترجمه فارسی مفعول‌ها با واسطه یا متمم شده‌اند. — م.

ما *λέγειν* را ترجمه می‌کنیم به: رخصت دادن به فرایش قرار داشتن؛ *νοεῖν* را ترجمه می‌کنیم به: دل نهادن به... این ترجمه نه فقط با مضمون سازگارتر است بل در عین حال روشن‌تر است.^۱ ما امور اساسی را در چهار نکته تفکیک و تثبیت می‌کنیم:

۱. این ترجمه روشن می‌کند که از چه سبب و به کدام طریق *λέγειν* بر *νοεῖν* سبقت دارد و از همین رو اول ذکر می‌شود. رخصت دادن به این که چیزی فرایش ما نهشته باشد اصلاً باید ما را به سوی چیزی آورد که سپس بتوانیم به آن همچون به آنچه فرایش است دل نهیم. *λέγειν* سابق بر *νοεῖν* است نه فقط از آن رو که *λέγειν* باید بدو انجام شود تا سپس *νοεῖν* با آنچه می‌تواند به آن دل نهد فرا رو گردد، بلکه *λέγειν* همچنین از *νοεῖν* فرا می‌گذرد از آن حیث که دگرباره آنی را که *νοεῖν* به آن دل می‌نهد گرد می‌آورد و مجموع نگه می‌دارد؛ زیرا *λέγειν* همچون نهادن همزمان *legere* نیز هست و *legere* یعنی خوانش. معمولاً آنچه از خوانش می‌فهمیم چیزی جز این نیست که متن یا نوشته‌ای را در می‌یابیم و پی می‌گیریم. لیکن این کار با تجمیع حروف نوشته

۱. سازگارتر و روشن‌تر از چه؟ واضح است که مراد نویسنده ترجمه معمول و متداولی است که *λέγειν* را به «گفتن» و *νοεῖν* را به «اندیشیدن» برمی‌گرداند. - م.

انجام می‌شود. بدون این تجمیع و فراهم‌چینی، بدون خوشه‌چینی‌ای به همان معنایی که خوشه‌های گندم و انگور چیده می‌شوند هر قدر نیز که تیزبینانه نشانه‌های نوشتاری را نظاره کنیم هرگز قادر نخواهیم بود حتی یک کلمه را بخوانیم.

۲. بنابراین، $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ نه تنها به لحاظ ترتیب - اول $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و سپس $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ - همپایه‌اند بل هر یک دخیل در دیگری و همپیوسته با دیگری است. $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ یا رخصت دادن به فراپیش‌قرار داشتن از ناحیه خود خود را در $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ وامی‌شکفد. این رخصت دادن به فراپیش‌قرار داشتنی که در این‌جا از آن سخن می‌گوییم هر چیزی که باشد این یک چیز نیست: رها کردن چیزی در همان‌جا که قرار دارد به هنگام بی‌اعتناگذر کردن از کنار آن. برای مثال، وقتی می‌گذاریم تا دریا فراپیش ما همان سان که قرار دارد قرار داشته باشد، پیشاپیش از آن حیث که امر فرارونهبسته را در دل و خاطر داشته‌ایم در $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ هستیم. پیشاپیش به آنچه فراپیشمان قرار دارد دل نهاده‌ایم. $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ نهانی و ناگفته راغب به $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ است.

برعکس، $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ همواره یک $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ می‌ماند. وقتی به آنچه فراپیشمان قرار دارد دل می‌نهم، به فراپیش‌قرار داشتن آن اعتنا می‌کنیم. در اعتنا^۱ خاطر بر آنچه فراپیشمان قرار دارد مجموع می‌داریم و آنی را که به آن دل نهاده‌ایم مجتمع می‌کنیم. بر چه آن را مجتمع می‌کنیم؟^۲ بر چه جز بر خودش تا آن سان که خود فراپیشمان قرار دارد آشکاره شود. زبان قول پارمنیدس به غایت دقیق است. این زبان صرفاً با یک $\kappa\alpha\acute{\iota}$ [به معنای «و»] خشک و خالی $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ را به $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ وصل نمی‌کند؛ بل قول پارمنیدس چنین می‌گوید:

$\tau\omicron\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon.$

1. Achten

۲. یادآوری می‌کنیم که جمعیت، مجموع و مجتمع در این‌جا فریب به معنای تمرکز است با این تفاوت که تجمیع متمرکز کردن فراهم‌آمده‌ها در یک جاست نه تمرکز نگاه بر یک نقطه. - م.

این $\tau\epsilon$ دلالتی انعکاسی دارد و گویای آن است که رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و به - [چیزی] - دل - نهادن با هم مرادده دارند و به شیوهٔ بده‌بستان در هم دخیلند. رابطهٔ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ چسب و وصل چیزها و رفتارگونه‌هایی نیست که در غیر این صورت نسبت به هم بیگانه‌اند. این رابطه نوعی همبافتگی است و در واقع آن گونه پیوندی است که هر یک از طرفین آن به سهم خود معطوف به دیگری یا، به دیگر سخن، خویشاوند دیگری است. بنابراین، کلمات یونانی و ترجمهٔ ما چنین خواهد بود:

$\tau\omicron\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon$

رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن (همچون این)،
دل نهادن هم (همچون آن).

۳. این ترجمه فقط معانی دو کلمهٔ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ را به نحوی متناسب‌تر با مضمون استخراج نمی‌کند بل نخست ماقالِ کل قول پارمنیدس را قابل شنود می‌سازد. قول پارمنیدس این را که چه باشد آنچه خوانندش تفکر از پیش مفروض نمی‌گیرد بل در وهلهٔ نخست توجه ما را به ویژگی‌های بنیادین آنچه بعدها به عنوان تفکر تعیین و تعریف می‌گردد جلب می‌کند. در هم پیوستگی و همبافتگی $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ است که برای نخستین بار اعلام می‌دارد که چه باشد آنچه خوانندش تفکر. محدودسازی ممکنِ تفکر به آن مفهومی از تفکر که منطق سنگ بنای آن را می‌نهد در این جا صرفاً خود را مهیا می‌کند. $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ هر دو با پیوندشان آنی را به انجام می‌رسانند که بعدها و صرفاً در دورهٔ کوتاهی به طور خاص $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ نامیده می‌شود: آشکار کردن و آشکاره نگه داشتن امر ناپوشیده.

ذاتِ محجوبِ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ نهشته در آن است که این دو با امر نامستور^۱ و نامستوریت^۲ آن مطابقند. از همین جا پی می‌بریم که $\chi\rho\acute{\eta}$ [مفید است] که بر

1. das Unverborgene

2. Unverborgenheit

ملازمه و همپیوندی $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ حاکم است به چه نحوی از طریق $\alpha\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$ در بیان می آید. روشن تر دیدن این امر ترجمهٔ تمامی درآمد سروده‌ای را که به حسب معمول «شعر تعلیمی»^۲ پارمنیدس می نامندش لازم می آورد. لیکن قبلاً باید به مطلبی دیگر اندیشه کنیم. این مطلب البته منجر می شود به آنچه ذکرش رفته است و بی نیاز از شرح و تفصیل خاصی آنی را روشن می سازد که در خاتمهٔ این درسگفتارها به آن اشاره می شود.

همپیوستگی $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ از نوعی است که مبتنی بر خودش نیست. رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و دل نهادن به [چیزی] فی نفسه مشیر به چنان چیزی هستند که بر - آنها - می رود^۳ و تنها از طریق آن به نحو تمام و کمال تعیین و تعریف می شوند. هم از این رو، ذات تفکر را نه از طریق $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ وقتی منفرداً منظور شود می توان به حد کفایت تعریف کرد، نه از طریق $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ وقتی به تنهایی منظور شود، و نه از طریق همپیوندی این هر دو وقتی همچون همبافته‌ای گرفته شوند.

مع ذالک این راه‌هایی هستند که بعدها در پیش گرفته می شوند. تفکر به $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ متعلق به $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [لگین لوگوس] به معنای گزاره تبدیل می شود. همزمان تفکر به $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ به معنای دریافت از طریق عقل تبدیل می شود. این هر دو تعریف تفکر به هم متصل می گردند و وصلت آنها آنچه را از آن پس در فرادش غربی - اروپایی تفکر نامیده می شود تعیین می کند.

۱. *aletheia* در یونانی به معنای حقیقت و صدق است. هایدگر بر آن است که حرف آلفا در این واژه آلفای معدوله‌ساز یا، به بیانی دیگر، حرف سلب است و مابقی کلمه دلالت بر امر پوشیده، مغفول و فراموش‌گشته می کند. بدین سان هایدگر، درست یا غلط، گسترهٔ پدیدارشناسی را به لحاظ تاریخی تا یونان باستان ردیابی می کند و در این ردیابی پدیدارشناسی را از روش به راه و به خود حقیقت و هستی‌شناسی فرا می برد. حقیقت همان تأویل یا هرمنوتیک، یعنی پرده‌برداری و کشف حجاب از امر پوشیده، است. هایدگر در چند اثر از جمله هستی و زمان، افادات در فلسفه (از رویداد خویشمندانساز)، منطق: پرسش از حقیقت، نیچه و در باب ذات حقیقت مکرراً بر این نظر خود پا می فشارد و آن را تفصیل می دهد. - م.

وصلت $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\iota\tilde{\nu}$ در مقام گزاره و همچون عقل در آنچه رومی‌ها ratio می‌نامند چکیده می‌شود. تفکر همچون امر راسیونال [عقلی] جلوه‌گر می‌شود. ratio از فعل reor ریشه می‌گیرد. reor یعنی: چیزی را به جای چیزی گرفتن و این می‌شود: $\nu\omicron\epsilon\iota\tilde{\nu}$ ؛ این همزمان یعنی چیزی را همچون چیزی بیان کردن و به بیانی دیگر: $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. ratio می‌شود خرد یا عقل.^۱ منطق در باره این عقل بحث می‌کند. نقد عقل محض، شاهکار کانت، از راه نوعی منطق و دیالکتیک بحث نقد عقل محض را در میان می‌نهد.

لیکن ذات سرآغازین $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\iota\tilde{\nu}$ در ratio ناپدید می‌گردد. همین که خواجگی ratio رونق می‌گیرد، همه روابط وارونه می‌گردند. زیرا اکنون فلسفه قرون وسطی و فلسفه عصر جدید هر دو ماهیت یونانی $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\iota\tilde{\nu}$ ، $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ و $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ^۲ را بنا به مفهومی که از ratio دارند توضیح می‌دهند. لیکن این توضیح دیگر روشن نمی‌کند بل در ظلمت فرو می‌برد. روشنگری برآمدگاه ذاتی تفکر را تاریک می‌کند. روشنگری اصلاً هرگونه راه دستیافت به تفکر یونانیان را مسدود می‌کند. منتها این گویای آن نیست که فلسفه پسایونانی^۳ نادرست و کژراهه است. این امر حداکثر گویای آن است که فلسفه در عین همه منطق و دیالکتیکش به شرح این پرسش نایل نیامده است که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟». فلسفه از این پرسش نهان مانده به غایت دور می‌شود آن‌گاه که کارش به این اندیشه می‌کشد که تفکر باید از شک آغاز گردد.

۴. اکنون اگر باز هم هشیارانه‌تر از پیش به آنچه $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\iota\tilde{\nu}$ در ترجمه ما می‌گویند گوش بسپاریم، و اگر درهماافتگی این هر دو نخستین جلوه نشانه‌های ذاتی تفکر را بجوییم، خود را بر حذر خواهیم داشت از این‌که ماقالِ قولِ پارمنیدس را بی‌درنگ به منزله تعریفی خشک و متصلب در باب تفکر انگاریم. اگر به این حذر کردن و مراقبت پایبند مانیم، به جای تعریف

1. Vernunft

۲. به ترتیب: nous، logos، noeîn، legein

3. nachgriechische Philosophie

خشک تفکر چیزی را خواهیم یافت که شگفت و نادر است. از شدت غرابت این امر شگفت ذره‌ای نباید کاست.

voeiv یا دل - به - [چیزی] - نهادن از طریق *legeiv* تعیین و تعریف می‌شود. این امر دلالتی دوگانه دارد:

نخست آن که *voeiv* به مدد *legeiv* فرامی‌شکفتد. نهادن همان دستیابی نیست. نهادن یعنی رخصتِ در رسیدن به امر فرارو نهشته دادن.

دو دیگر آن که *voeiv* در *legeiv* مانده داشته می‌شود. آن دلی که در *voeiv* به چیزی نهاده می‌شود، متعلق به جمعیتی است که در آن امر فرارو نهشته از حیث هوو ایمن و محفوظ می‌ماند.

همپیوستگی *legeiv* و *voeiv* ویژگی اساسی تفکر است آن گونه که تفکر در ساحت ذاتش به جنبش اندر است. بنابراین، تفکر فرادست گرفتن نیست. نه دستگیری از آنچه فرایش قرار دارد و نه دستیازی علیه آن. آنچه فرایش قرار دارد در *legeiv* و *voeiv* در دست و در گرفت‌افزار دست‌ورزی نمی‌شود. تفکر به چنگ - گرفتن^۱ نیست. تفکر در عنفوان فراشکوفایی ذاتش چیزی چون اندرگرفت [یا مفهوم] نمی‌شناسد.^۲ این به هیچ وجه نه به آن سبب است که در آن زمان تفکر هنوز نابالیده و نابالغ بوده است. برعکس، تفکر خودشکوفا در آن زمان هنوز در محدوده‌هایی محصور نگشته بود که موانعی بر سر راه شکوفایی و بالندگی ذاتش بگذارند. اما آن انحصاری که در دوران بعدی از پی می‌آید البته فقدان یا کمداشت به حساب نمی‌آید بل وقتی کار تفکر در هیئت مفهوم انجام می‌شود، آن انحصار نیز به منزله یگانه ماحصلی به شمار می‌آید که تفکر باید عرضه کند.

1. Be - greifen

۲. «اندرگرفت» و «مفهوم» را در ازای Begriff آورده‌ایم. Begriff در کاربرد متداول، علمی و فلسفی بر مفهوم دلالت دارد اما اصلاً و لفظاً از greifen (گرفتن، به چنگ آوردن) و Griff (گیره، دسته) است. در فارسی عامیانه می‌توان به جای begreifen گفت: گرفتن، دستگیر [کسی] شدن. - م.

اما مجموعه تفکرات عظیم متفکران یونانی، از جمله ارسطو، تفکر مفهومی نیست. آیا به این دلیل این تفکر نادقیق یا نامتقن است؟ خیر، برعکس این تفکر متناسب با مضمونش فکر می‌کند. به بیانی دیگر: تفکر در راه تفکر می‌ماند. راه تفکر راهی است به سوی آنچه مسئله‌انگیز و پرسش‌سزا است. حتی به نزد ارسطو نیز این که هستند در هستی‌اش چه هست همچنان پرسشی جاودانه است. من در پایان یکی از کتاب‌هایم تحت عنوان کانت و مسئله متافیزیک^۱ (۱۹۲۹) اشاره کرده‌ام به جمله‌ای از رسایل ارسطو در باب متافیزیک که مدت‌هاست فراموش گشته است. جمله از این قرار است.

“καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν ...”

و بنابراین، این چیزی است که از قدیم و اکنون و برای همیشه محل جستجوست و از این رو چیزی است که هیچ راه برونشده‌ی عرضه نمی‌کند. این که: چه هست هستند...؟

البته اگر از شنیدن این امر که جمله ارسطو بی‌امان و بی‌وقفه بر طی راه رهیافت به امر مسئله‌انگیز و پرسش‌سزا پا می‌فشرده غفلت ورزیم، نقل دوباره این جمله در این جا مثمر هیچ ثمری نیست. پی‌گیری ارسطو در چنین پرسشگری‌ای فاصله‌ای مفاک‌گونه میان ارسطوی متفکر و تمام ارسطوگروی‌ای می‌اندازد که در کسوت جانبداری از ارسطو امر مسئله‌انگیز و پرسش‌سزا را در پاسخی فصل‌الخطاب‌گونه به دست مغلظه می‌سپرد. اما آن‌جا که پاسخی این چنین فراهم نمی‌آید، امر پرسش‌سزا و مسئله‌انگیز به صورت امر صرفاً پرسیدنی درمی‌آید. این امر پرسیدنی سپس خود را چون چیزی نامطمئن، نحیف و شکننده که به فروپاشی تهدید می‌شود نشان

1. *Kant und das Problem der Metaphysik*

2. *Aristotelianismus*

می‌دهد. از همین رو، اطمینانی لازم می‌آید که دگرباره همه چیز را در یقینی مشهود فراهم چینند. این فراهم‌چینی اطمینان‌بخش *συστήμα*^۱ یا همان سیستم است. تصور [یا فرایش‌نهیشت] سیستماتیک و سیستم‌ساز به مدد مفاهیم [یا اندرگرفت‌ها] حاکم می‌گردد.

مفهوم و سیستم هر دو به یکسان برای تفکر یونانی بیگانه‌اند. از همین رو، این تفکر از پایه و اساس از نوعی است مغایر با شیوه مدرن تفکر کی‌یرکگور^۲ و نیچه که البته به نحوی خاص علیه سیستم فکر می‌کنند و درست به همین سبب در انقیاد سیستم گرفتار می‌مانند. کی‌یرکگور به سبب وساطت متافیزیک هگلی در همه جا به لحاظ فلسفی پابسته می‌ماند؛ از یک سو، پابسته ارسطوگروی جزم‌اندیشی که هیچ‌کم از فلسفه مدرسی قرون وسطی ندارد و از سوی دیگر، پابسته سوپژکتیویته^۳ ایدئالیسم آلمانی. هر کس که اهل بصیرت باشد انکار نمی‌تواند کرد که کی‌یرکگور باعث شد توجهی مجدد به «امر اگزیزستانسیال»^۴ آغازیدن گیرد. اما از سوی دیگر، وی کم‌ترین نسبتی با پرسش تعیین‌کننده در باب ذات هستی ندارد.

اما در این جا باید به امری دیگر توجه کنیم: آن‌گونه تفسیر تفکر یونانی که تفکر مفهومی مدرن آن را ره می‌برد نه تنها برای تفکر یونانی نامناسب می‌ماند بل مانع از آن می‌شود که نیوشای خطاب امر مسئله‌انگیز و پرسش‌سزای تفکر یونانی شویم و بدین‌سان مانع از آن می‌شود که به فراخوانش هر دم والاتر پرسشگری پایبند مانیم. البته از تأمل در باره این نکته

1. sustema

2. Kierkegaard

3. Subjektivität

۴. مراد از Existentiell یا existential در این جا امری کلی‌تر از این اصطلاح با همین املا در هستی و زمان است. اگزیزستانس آن حیث وجودی آدمی است که بر حسب آن جهت هستی انسان رو به بیرون، آینده و امور ممکن است و در قالب اندیشه‌ای محترم و محبوس در مفاهیم گهرین نمی‌گنجد. کی‌یرکگور را به سبب فضل تقدم در طرح مشروح این مسئله در عصر جدید، نیای جریان گسترده فلسفه‌های اگزیزستانس می‌دانند. - م.

نیز غافل نباید ماند که از چه رو و به چه نحو دقیقاً همین تفکر یونانی اساساً مهیاکنندهٔ بالش و پرورش تفکر در معنای تصور مفهومی گشته و در واقع آن را به ناگزیر در میان آورده است. اما در راهی که هم اکنون می‌پیمایم نخست توجه به این امر بایسته است که اندیشهٔ تصویری [یا بازنمودی] مدرن ما مادام که در خود متصلب گشته است، راه دستیافت به آغاز و در نتیجه به ویژگی اساسی تفکر مغرب‌زمین را به روی خود می‌بندد. این چیزی است که ترجمه‌ها پیشاپیش بر آن گواهی می‌دهند:

χρη: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...

این جمله را اکنون ترجمه می‌کنیم به:

مفید است: رخصت دادن به فرایش قرار داشتن، بدین سان دل - نهادن هم.

اما مفید بودن *λέγειν* و *νοεῖν* تنها مفید بودن به طور کلی و روی هم رفته همچون وقتی نیست که به کمک تصورات صرفاً توجه به دعوتی جلب می‌شود و به همین منوال در ترجمهٔ معمول قول پارمنیدس به این سان به بیان درمی‌آید که: لازم است فکر کنیم. برعکس، این قول برای نخستین بار ما را به سوی طلیعهٔ نور ذات تفکر ره می‌برد.

لیکن این ذات از کجا متعین می‌گردد؟ از کجا جز از آن جایی که *λέγειν* و *νοεῖν* به آن ارجاع می‌شوند و با کلمه‌ای که بلافاصله از پی می‌آید ذکر می‌شود؟ این کلمه *ἔόν*^۱ است. *ἔόν* را به هستنده ترجمه می‌کنند. بعداً این کلمه تنها به صورت *ῶν*^۲ می‌آید. حرف اپسیلون [ε] ناپدید می‌شود، اما همین مصوت دقیقاً ریشهٔ کلمه را بیان می‌کند: *ἔ , ἔς , ἔστιν , est , "ist"*^۳.

1. é - on

2. on

۳. به ترتیب: ا، اس، استین، است (لاتین)، ایست (آلمانی). می‌توان این سلسله را با هستن، استن و است ادامه داد. — م.

ما ἔὸν را به «هستنده»^۱ ترجمه نمی‌کنیم، زیرا فاقد حرف تعریف است. فقدان حرف تعریف آنچه را غریب است غریب‌تر می‌کند. ἔὸν آنی را نام می‌نهد که با آن رخصت دادن به فرایش قرار داشتن و دل - نهادن به وصلت می‌رسند.

ترجمه ἔὸν به هستنده در این جا نیز همان قدر بنا به لغت‌نامه‌ها درست است که ترجمه λέγειν به «گفتن». ما نیز دست‌کم مادام که حیطة جولان تصورات و باورهایمان امور فارغ از پرسشگری، میانمایه و شایع است، ترجمه کلمه ἔὸν به هستنده را بی‌هیچ مشکلی می‌فهمیم.

گذار از درسگفتار ۹ به ۱۰

عنوان این درسگفتارها یک پرسش است. پرسش این است: چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ از درسگفتار انتظار می‌رود که به پرسش پاسخ گوید: آن‌گاه در پیشروند درسگفتارها عنوان اصلی پاورچین پاورچین رو به ناپدید می‌رود. با این همه، این عنوان در کل درسگفتارها باقی می‌ماند، زیرا این عنوان همان‌گونه که به گوش می‌نماید مراد می‌شود. این عنوان کل درسگفتارها را معنون می‌کند. مجموعه این درسگفتارها به یک پرسش پایبند می‌ماند: چه چیز ما را به فکر کردن می‌خواند؟ چیست آنی که ما را به تفکر فرامی‌خواند؟

در راهی که در پیش گرفته‌ایم می‌کوشیم آن فراخوانشی را پی‌گیریم که از طریق آن تفکر غربی - اروپایی فراخوانده و رهنموده به آنی می‌شود که همچون تفکر به انجام می‌رسد.

سعی ما آن است که در قولی از پارمنیدس صدای فراخوانشی را که در باره‌اش پرس و جو می‌کنیم بشنویم. این قول می‌گوید:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε

مفید است: *λέγειν* بدین سان *νοεῖν* هم.

بعدها این دو کلمه، هر یک برای خود، به نزدیک افلاطون و ارسطو نام و نشان آن چیزی می‌شوند که فلسفه بعدی آن را به عنوان تفکر می‌فهمد.

لیکن اگر به تبع فرادش بعدی $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ در قول پارمنیدس را بی‌درنگ به «تفکر» ترجمه کنیم روانه راهی به سوی مقصدمان گشته‌ایم. چه، هر چه باشد می‌کوشیم از قول پارمنیدس نخست تمیز دهیم که تفکر با کدام ویژگی‌های اساسی ذاتش خوانده می‌شود. به همین سبب $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ را لفظاً ترجمه می‌کنیم به: رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن؛ و اما $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ را ترجمه می‌کنیم به: دل نهادن به... این هر دو متعلقند به یک همپیوستگی متقابل. اما حتی این همپیوستگی یا همبافتگی هنوز ویژگی اساسی تفکر را مشخص نمی‌کند.

این همبافتگی نیز خود لازم است با آنی که همبافتگی از آن تبعیت می‌کند تعیین شود. این امر تعیین‌کننده چیست؟ پیدا و هویدا است که این امر تعیین‌کننده آنی است که $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ به آن راجعند. قول پارمنیدس این امر تعیین‌کننده را با کلمه‌ای که بلافاصله از پی می‌آید نام می‌نهد. کلمه این است: $\acute{\epsilon}\delta\omicron\nu$.

ترجمه درست این کلمه بر حسب لغتنامه‌ها موجود یا هستنده است. در صورتی که این کلمه در زبان روزمره اصلاً در بیان آید، هر کس دست‌کم روی هم‌رفته و در جهت کاربرد هرروزینه آن را می‌فهمد.

اگر آنچه هر کس به هنگام شنیدن یا بازگفتن لفظ «هستنده» [یا «موجود»] در هر مورد در تصور دارد واریسی شود، حاصل کار متنوع‌ترین و شگفت‌انگیزترین اطلاعات خواهد بود. در این صورت، دیده به دیدار شتات عجیبی باز می‌کنیم و چه بسا تمیز دهیم که هاویه زبانزد گشته وضعیت جهان امروز حتی در حیطه‌های پیش‌پا افتاده‌ای چون آنچه در حیطه دلالت‌های این کلمه ظاهر می‌شود، اسباب زحمت می‌گردد. شاید اصلاً این هاویه ریشه در همین حیطه داشته باشد. لیکن این خود هنوز معمایی است که در عین این شتات انسان‌ها زبان یکدیگر را می‌فهمند. همه چیز به مخرج مشترکی تحویل می‌شود که آنچه را به چنین نحو شایع و رایجی از «هستنده» ای فهمیده می‌شود برای ما نام‌گذاری می‌کند. در هر زمان انسان در وضعیتی است که با اشارات دلبخواه مستقیماً آنچه را از کلمه «هستنده» مراد می‌شود نشان دهد. آدمی به کوهستان، به دریا، به جنگل، به اسب، به کشتی، به آسمان، به خدا، به مسابقه، به گردهم‌آیی مردم اشاره می‌کند. این اشارات درست هستند.

ولی چگونه بناست کسی در باره آنچه فراروی اوست بفهمد که قولی یونانی که می‌گوید: مفید است رخصت دادن به فرایش قرار داشتن... به چه کار می‌آید؟ λέγειν یا رخصت دادن به فرایش قرار داشتن به همان اندازه زائد

است که کلمه بعد از آن یعنی *νοεῖν* چنین است. چرا که میرندگان آنچه را فرایششان قرار دارد خودبخود و دائماً درمی یابند. آنان همچنان که بر زمین ره می سپرند کوه ها را و همچنان که در دریا پارو می زنند دریا را نظاره می کنند. آنان نشانه های آسمانی را تماشا می کنند و به اشارات الهی توجه می کنند. آنان در رقابت و مسابقه یکدیگر را مشاهده می کنند. آنان در ضیافت ها و گردهم آیی ها یکدیگر را می پایند. رخصت دادن به فرایش قرار داشتن و اعتنا به *ἔὸν* یا هستنده خودبخود رخ می دهد به این دلیل ساده که موجودات زنده ای همچون انسان یافت می شوند. انسان ها بدو نیازی به فراخوانشی خاص به سوی *νοεῖν* و *λέγειν* ندارند. نیز آنان در این باره هیچ چیز نمی دانند. با این همه، قولی به زبان می آید و می گوید: مفید است رخصت دادن به فرایش قرار داشتن، پس دل - نهادن - به: هستنده یا *ἔὸν*. لیکن این قول به کلمه *ἔὸν* ختم نمی گردد. در قول پارمنیدس آخرین کلمه ختم کلام می کند:

ἔὸν ἔμμεναι

مصدر *ἔμμεναι*^۱ همچون *ἔσμεναι*^۲ شکل کهن تر *εἶναι*^۳ است و دلالت می کند بر: بودن یا هستن. «مفید است: رخصت دادن به فرایش قرار داشتن و بنابراین دل - نهادن نیز: هستنده: هستن.»^۴

از چه سخن می گوئیم اکنون که این کلمات را به کار می بریم؟ ما با کلمات آن سان رفتار می کنیم که با پوسته های بی مغز. «هستنده» و «هستن» کمابیش چیزی بیش از اصواتی توخالی نیستند. افزون بر این، ما دارای دانشی تاریخی

1. émmenai

2. ésmenai

3. einai

4. Es brauchet : das Vorliegenlassen und so (das) In - die - Acht - nehmen auch: Seiendes: sein.

تغییراتی که گاه به گاه در ترجمه این جمله می بینیم از نویسنده است. مثلاً افزودن دوباره *und* در ترجمه بالا. - م.

هستیم حاکی از آن که فلسفه از دیرباز این کلمات را برای نام و نشان نهادن بر موضوعی به کار برده است که با آن در کشمکش بوده است. ما خود را در وضعیتی می‌یابیم که برخلاف آمد عادت است.

از یک سو، کلمات «هستنده» و «هستن» گویای چیزی قابل دریافت نیستند. از دیگر سو، این کلمات سرفصل برین فلسفه‌اند. اما در عین حال همین سرفصل‌ها آن‌جا که به معنایی مؤکد ذکر می‌شوند خود را دگرباره همچون چیزهایی به چشم می‌آورند که نسبت به زبان موادی خارجی و بیگانه‌اند. این کلمات روند خوش‌آهنگ و بی‌پیرایه گفتمان مصنوع را برمی‌آشوبند. سرانجام پیرامون این کلمات بادی سرد و سوزان وزیدن می‌گیرد. کس نیک نمی‌داند که از کجا برمی‌خیزد این باد سرد و یخ‌زده؛ آیا از آنی که این کلمات بدان اشارت دارند یا از آن شیوه منجمد و بی‌جانی که روح هرگفتار و نوشتار فلسفی‌ای مسخر آن گشته است. به چشم آن کس که اهل وانمود و خودفریبی نیست و نمی‌گذارد که قیل و قال در باب هستی و اگزستانس به سردرگمی و ندانم‌کاری‌اش اندازد، این همه مایه عجز و مسکنت است.

با وسایل مفلوک و عاجزی چون الفاظ هرزه‌گرد و تنک‌مایه «هستنده» و «هستن» چگونه می‌توانیم از عهده ترجمه قول پارمنیدس، آن هم کلمات پایان‌بخش آن که همه چیز آشکارا به آن‌ها وصل است، برآیم:

ἔόν: ἔμμεναι.

این‌ها کلمات پایان‌بخش قول پارمنیدس هستند. این قول بناست به ما بگوید: چیست آنی که از طریق وارد کردن و ره نمودن میرندگان به ویژگی‌های اساسی تفکر یعنی به همپیوستگی *λέγειν* و *νοεῖν* میرندگان را به تفکر می‌خواند؟ لیکن قول پارمنیدس بدو فقط این را به گوش می‌رساند که *λέγειν* و *νοεῖν* نیز خود مربوط می‌شود به: *ἔόν: ἔμμεναι*. چنان است که گویی *ἔόν: ἔμμεναι*

برابریستا [یا ابژه] رابطه *λέγειν* و *νοεῖν* است. آیا این بر سبیل تصادف است که *λέγειν* و *νοεῖν* بر این ابژه‌ای وارد آمده‌اند که اصلاً ابژه نیست؟ احتمالاً خیر. زیرا قول پارمنیدس بنا به نخستین کلمه‌اش قولی است مفید یا لازم: *χρή*.

اما به چه دلیل و به چه طریق رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و دل - نهادن - به *ἔδον: ἔμμεναι*، به «هستنده» و به «هستن» مربوط می‌گردند؟ این رابطه مفید است؟ این رابطه *λέγειν* و *νοεῖν* با *ἔδον: ἔμμεναι* برای که یا چه مفید است؟ آیا «هستنده» است که برای رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و دل - نهادن مفید است یا «هستن»؟

آیا بدون بودن انسان‌هایی که دل به هستنده متوجه دارند هستنده‌ای می‌تواند بود؟ دیری است که سخن از هستنده «فی نفسه»^۱ می‌رود. آیا این سخن خود نیز «فی نفسه» است؟ یا چنین است که این سخن و همراه با آن اندیشیده این سخن منقاد فراخوانشی است؟ از کدام یک صادر می‌شود آن فراخوانشی که به تفکر می‌خواند؟ از هستنده؟ از هستی؟ از هر دو؟ یا از هیچ یک از این دو؟ آیا نمی‌تواند بود که برخلاف آنچه در ظاهر می‌نماید، *ἔδον: ἔμμεναι* برای *λέγειν* و *νοεῖν* فقط ابژه نباشد؟ آیا نمی‌تواند بود که: *ἔδον: ἔμμεναι* یا «هستنده» یا «هستن» چیزی فراتر از سوژه‌ای باشد که *λέγειν* و *νοεῖν* را به سوی خود می‌کشد و آن را به خود مربوط و راجع می‌کند و این همه را از سر ضرورتی انجام می‌دهد؟ لیکن در این جا سخن گفتن از «ابژه» و «سوژه» چاره‌ای است به غایت ناسخته و از سر ناچاری که ما با توسل به آن در صد دیدیم رابطه‌ای را نشان دهیم که هم‌اکنون از دوردست کم‌کم نمایان می‌شود.

برای رسیدن به وضوح و برای این که صرفاً بتوانیم در این باره پرسش

1. an sich

کنیم، هر آینه باید نخست نیک روشن کنیم که کلمات یونانی $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$ [هستنده] و $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ [هستن یا بودن] بر چه دلالت دارند؟ محتمل است که آنچه این دو، نام می‌نهند متعلق به یکدیگر باشند. چه، هر چه باشد حتی از حیث زبان‌شناختی این دو کلمه صرفاً اشکال مختلف کلمه واحدی هستند. پس چنین می‌نماید که این دو یک چیز را نام می‌نهند.

ما می‌توانیم تعلق این دو کلمه به یکدیگر را برجسته و مشخص کنیم بی‌آن که از عهده اندیشیدن به آنچه این کلمات نام می‌نهند به نحوی متناسب با مضمون برآییم. اگر اصلاً بناست قول پارمنیدس را به طریقی مناسب بشنویم، در واقع باید به نوع این تعلق مشترک توجه خاصی مبذول داریم.

خوشبختانه پارمنیدس خود با شیوه بیانش به ما هشدار می‌دهد که به یاری آن می‌توانیم نوع تعلق $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$ یا هستنده و $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ یا هستن را فرادید آوریم.

زیرا که پارمنیدس در جاهای دیگر مکرراً کلمه $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$ [هستنده] را به جای $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ [هستن یا بودن] و $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ^۱ [هستن یا بودن] به کار می‌برد. در نگاه نخست و به خصوص بنا به شرح تاکنونی ما در باب قول پارمنیدس، این امر غریب و ناآشنا می‌نماید. اما در اصل این کاربرد زبانی به آن اندازه که چیزی می‌تواند دلایل موجه داشته باشد مدلل و موجه است. اگر بنا به کاربرد یادشده، $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$ [هستنده] را به جای $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ [هستن یا بودن] بگذاریم، قول پارمنیدس به صورت زیر درمی‌آید:

« $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\tau}\ \acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$.»^۲

مطابق با مفاد کلمات چیزی یکسان صرفاً دو بار گفته می‌شود و بنابراین هیچ

۱. *einai*

۲. ترجمه تحت‌اللفظی: لازم است گفتن و اندیشیدن که هستنده هستنده [است]. بعداً به این اعتبار که هستنده اول اسم و هستنده دوم وجه وصفی است به جای «هستنده هستنده» خواهیم گفت: هستمند هستنده یا هستان. — م.

چیز گفته نمی‌شود. در غیر این صورت، باید چنین باشد که کلمه *èov* در محل اول و دوم گویای دو چیز متفاوت است. چنین نیز هست. لیکن چنین امری وقتی ممکن می‌گردد که یک کلمه واحد یعنی *èov* معنا و دلالتی دوگانه داشته باشد. اما مگر نه این است که هر کلمه‌ای دلالتی چندگانه دارد؟ بی‌تردید. منتها کلمه *èov* بر سبیل تصادف و در معنایی نامعین دلالتی چندگانه ندارد. بلکه این کلمه دو معنایی یا دودلالتی^۱ است و این دو معنایی بودن نیز خود به معنایی معین و متمایز است.

تأملی گرامری لازم است تا این امر روشن و گویا شود. لوازمی که به اعتبار این تأمل مربوط می‌شوند در آنچه از پی می‌آید خود را معلوم می‌دارند. کلمه «هستنده» بنا به شکل آن همچون کلمات «شکوفنده»، «درخشنده»، «استراحت‌کننده»، «درد‌کشنده» و مانند این‌ها به گوش می‌آید و بیان می‌شود. عنوان گرامری این شکل لفظی از دیرباز وجه وصفی بوده است. این کلمات شرکت می‌کنند، و سهم و بهره‌مند می‌شوند در دو معنا.^۲ اما نکته اساسی نه در آن است که این کلمات به جای سه یا چهار دلالت تنها دو دلالت دارند، بل در آن است که این دو دلالت به یکدیگر راجعند؛ این یک به آن یک و آن یک به این یک. کلمه «شکوفنده» می‌تواند دلالت کند بر: این یا آن چیزی که

۱. هر دو واژه در ازای *zweideutig* که در زبان متداول به معنای مبهم، دوپهلوی و نامعین نیز به کار می‌رود. جمله بعد اشاره به همین مطلب دارد. — م.

۲. مطلبی را که نویسنده بناست توضیح دهد شاید در دستور زبان فارسی و انگلیسی روشن‌تر بتوان دریافت. در همه زبان‌ها صفاتی وجود دارند که از فعل گرفته می‌شوند؛ از جمله صفت مشبیه، صفت فاعلی، صفت مفعولی و غیره. مثلاً دوان، دونده و دویده صفاتی برگرفته از فعل دویدن هستند. این صفات گاهی شکل اسمی دارند و گاه شکل وصفی. کلمه «هستنده» به لحاظ دستوری ذیل وجه وصفی قرار می‌گیرد و به طور خاص معادل با صفت فاعلی و همچنین اسم فاعل است. نویسنده در سطور بعد هستنده را با وجوه وصفی مشابهی مقایسه می‌کند از جمله *Blühend* که هم می‌توان آن را «شکوفنده» ترجمه کرد هم «شکوفان». افزون بر این، نویسنده به جای آنچه ما حالت وصفی نامیدیم اصطلاح شکل فعلی را به کار می‌برد. باید توجه داشت که مقصود از وجه وصفی در این ترجمه همان *partizip* است که اصلاً یعنی شراکت و شرکت. بنابراین گاه برای یادآوری آن را به «وجه اشتراکی» ترجمه می‌کنیم. — م.

می شکفد مانند بوته گل سرخ یا درخت سیب. کلمه وقتی به این معنا مراد می شود چیزی را نام می نهد که به صورت شکوفان مقرر است. «شکوفنده» چیز معینی را که می شکفد نام می نهد و در این جا مراد چیزی است که لئفسه همچون آنی است که شکفتن درخور و خاص آن است. کلمه «شکوفنده» اگر مثلاً برگل رز دلالت کند، در این جا تقریباً گویای اسم خاصی برای مسمای آن اسم است. به لحاظ شکل زبان شناختی «شکوفنده» در این جا Substantivum یا اسم است. «شکوفنده» به این مفهوم همچون اسم به کار می رود.

لیکن شکوفنده همچنین می تواند دلالت کند بر: در حال شکوفیدن در تضاد با «پژمرنده» به معنای در حال پژمردن. آنچه در این جا مراد می شود نه این یا آن گیاهی است که بسته به مورد می شکفد یا می پژمرد، بل مراد [فعل] شکوفیدن یا پژمردن است. در این جا «شکوفنده» با دلالت فعلی به کار می رود.

وجه وصفی هم در معنای اسمی و هم در معنای فعلی سهیم است. این چیزی است که در دستور زبان مدرسه می آموزیم. با این همه، در آن اندیشه نمی کنیم. اما اکنون و در این جا این اشاره که وجه وصفی دودلالتی است دیگر وافی به مقصود نیست و چنان نیست که همه هم ما آن باشد که کلمه محل پرسش یعنی εὐν یا هستند را ذیل وجه وصفی طبقه بندی کنیم. البته اگر به دستور زبان اکتفا کنیم و به این که چنین کلماتی با این شکل زبانی وجود دارند، این طبقه بندی نیز درست است. شکوفنده یعنی چیزی شکوفان و نیز [در حال] شکفتن؛ جاری هم یعنی آنچه جریان دارد و هم [در حال] جریان داشتن؛ و به همین شیوه نیز «هستنده» هم گویای هستند [اسم] است و هم گویای هستن [یا هستان].

اما وجوه وصفی به چه علت دو دلالت دارند؟ آیا علت آن است که آن ها در دو دلالت یا معنا سهم دارند؟ خیر، چنین نیست؛ بلکه علت آن است که این کلمات از آن رو وجه وصفی [یا اشتراکی] هستند که گفت آن ها هماره

وابسته چنان چیزی می ماند که فی نفسه دووجهی است. شکوفنده در معنای اسمی هستنده‌ای را نام می نهد که می شکفتد. شکوفنده در معنای فعلی «شکوفان - بودن» [یا «شکوفان - هستن»] را نام می نهد. البته دلالت اسمی کلمه «یک چیز شکوفنده» این را که در این جا هر آینه هستنده‌ای مراد می شود به طور طبیعی آشکاره نمی کند، و بعیدتر آن است که «شکوفنده» در حالت فعلی مبین «بودن» [یا «هستن»] گردد. از این همه چه نتیجه‌ای حاصل می آید؟ وجه وصفی یا اشتراکی $\acute{\epsilon}\theta\nu$ یا هستنده تنها یک وجه وصفی در میان وجوه وصفی بی شمار دیگر نیست؛ $\acute{\epsilon}\theta\nu$ ، $\acute{\epsilon}\theta\nu$ و هستنده آن وجه وصفی‌ای است که همه وجوه وصفی ممکن را در خود مجتمع می کند. دو معنایی بودن وجوه وصفی مبتنی بر آن امر دووجهی‌ای است که این وجوه ناگفته و نهانی نام گذاری اش می کنند. اما این امر دووجهی نیز خود در دووجهی بودن مشخص و متمایزی ریشه دارد که در کلمه $\acute{\epsilon}\theta\nu$ یا هستنده نهفته است. ممکن است چنین پنداریم که وجوه وصفی‌ای چون شکوفنده، طنین افکننده، جاری شونده و دردکشنده انضمامی هستند و وجه وصفی $\acute{\epsilon}\theta\nu$ یا هستنده برعکس همواره انتزاعی است. عکس آن حقیقت دارد.

آن وجه وصفی یا اشتراکی که همه وجوه وصفی دیگر در آن ریشه دارند و در آن با هم بالیدن می گیرند (concrecere) و بدون آن که به طور خاص بیان شوند همواره از آن می بالند، آن وجه وصفی یا اشتراکی‌ای است که از طریق دووجهی بودن یگانه و بی همتا و از این رو ممتاز و برجسته سخن می گوید. بر وفق این دووجهی بودن، هستنده در هستی می هستد و هستی همچون هستی هستنده‌ای می هستد. هیچ نوع دووجهی بودن دیگری که با این دووجهی بودن قیاس پذیر باشد وجود ندارد.

participium [وجه وصفی یا اشتراکی] اصطلاحی گرامری است. آنچه وجه وصفی به نحوی هر چند نهانی و ناگفته اما بنیادی به آن راجع است آن دووجهی بودن است که از حیث زبان شناختی - گرامری کلمات $\acute{\epsilon}\theta\nu$ و $\acute{\epsilon}\theta\nu$ و

ἐὸν یا هستنده را به ظاهر وجهی وصفی در میان سایر وجوه وصفی به شمار می‌آورد. گرامرنویسان روم باستان عناوین اشکال مختلف کلمه را از گرامرنویسان یونانی گرفتند. پژوهش‌های گرامرنویسان یونانی مبتنی بر نام‌گذاری‌های زبانی است که حاصل نگرش‌های منطق در باب λόγος [لوگوس] و λεικτόν^۱ [شیوه سخن] بوده است. این نگرش‌های منطق خود به فلسفه افلاطون و ارسطو راجع می‌گردند.

پس مثلاً تفاوت رایجی که بین اسم و فعل^۲ یا میان substantivum [اسم]^۳ و verbum [فعل] قائل هستیم از گرامر ریشه نمی‌گیرد. چنین نیز نیست که این تفاوت از کتاب‌های آموزشی منطق ریشه گرفته باشد. این تفاوت در یکی از ژرف‌ترین مکالمه‌های^۴ به جا مانده از افلاطون به نام سوفیست^۵ برای نخستین بار با سختی و سختگی روشن گشته است. اسم لاتین participium ترجمه کلمه یونانی μετοχή^۶ است. سهمیم بودن چیزی در چیزی را μετέχειν^۷ گویند. این کلمه در تفکر افلاطون نقشی بنیادین دارد، و نام شرکت این یا آن هستنده در چیزی است که این یا آن هستنده – مثلاً یک میز – از طریق آن دیدار و صورت ظاهر خود یا به اصطلاح یونانی εἶδος^۸ یا ιδέα^۹ [ایدئوس یا ایدئای] خود را همچون این یا آن هستنده معین نشان می‌دهد. این هستنده در این صورت ظاهر^{۱۰} خود را به حضور می‌آورد، و در این صورت ظاهر هست. به

1. lecton

۲. اسم و فعل در این جا معادل اصطلاحات گرامری آلمانی Hauptwort و Zeitwort است که به ترتیب لفظاً یعنی «کلمه پایه» و «کلمه زمانی». – م

۳. substantivum واژه‌ای است لاتین و معادل آلمانی آن Substantiv است. این کلمه در دستور زبان یعنی اسم، اما لفظاً به معنای امر زیرایستا یا گوهرین است. – م.

4. Gespräche

5. Sophist

6. metokhe

7. metékhein

8. eidos

9. idéa

10. Aussehen

نزد افلاطون، ایده^۱ مقوم هستی هستند است. این آن دیدار^۲ی است که از طریق آن این یا آن چیز صورت ظاهر خود را نشان می‌دهد، در معرض دیدار می‌نهد و برای مثال، همچون میزی ظاهر می‌شود. این یا آن چیز از ناحیه این صورت ظاهر به ما می‌نگرد.

و اما افلاطون نسبت هر هستند معینی را با ایده‌اش $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ ^۳ یا مشارکت [یا بهره‌مندی] می‌نامد. در این شراکت این یک یعنی هستند با آن یک یعنی هستی پیشاپیش این امر مفروض است که به طور کلی دووجهی بودن هستند و هستی داده شده است. $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ یا بهره‌مندی هستندگان از هستی مبتنی است بر آنچه از حیث گرامری $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$ یا وجه وصفی یا اشتراکی $\acute{\epsilon}\omicron\nu$ و $\acute{\omicron}\nu$ خوانده می‌شود.

از جمله‌ای که قبلاً از ارسطو نقل شد آموختیم که پرسش پاینده تفکر آن است که: هستند در هستی‌اش چیست؟: $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$ ؟
کشمکش و کوشش برای پاسخ دادن به این پرسش یگانه نشان بنیادین تاریخ فلسفه است.

تفکر غربی - اروپایی در همخوانی با پرسش رهنمای $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$ یا «هستند در هستی‌اش چیست؟» راه خود را از هستند به سوی هستی پیموده است. بر حسب این پرسش رهنما، تفکر از هستند به هستی فرا می‌رود. بر حسب این پرسش رهنما، تفکر از این یا آن هستند در جهت هستی‌اش فرا می‌شود و از آن فرا می‌گذرد نه از برای آن که آن هستند را پس پشت نهاد و از آن دست شوید، بل برای آن که با این فراشد یا با این استعلا^۴ هستند را در امری پیش نهاد و بازنماید که همچون آن امر هستند هست.

آنی که از سوی خود فرایش نهشته است، یعنی هستند، به نزد یونانیان

1. Idee

2. Gesicht

3. methexis

4. Transzendenz

آنی است که از سوی خود متکون و پیداآینده^۱ (φύσις)^۲ است و از این رو می‌تواند «امر فیزیکی» [یا طبیعی یا، به بیانی بهتر، تکوینی] نامیده شود. در این جا این کلمه به چنان معنای وسیعی گرفته می‌شود که به امر نفسانی و روحی نیز تعلق می‌گیرد. این پرسش رهنما که هستند و امر طبیعی به وسیع‌ترین معنا چیست، از این یا آن هستند معین فرامی‌گذرد. فراگذار از چیزی به چیزی است و این از چیزی به چیزی را یونانیان μετά [متا، meta] می‌گویند. تفکر به معنای پرسش τί τὸ ὄν – چیست هستند در هستی‌اش؟ – به طریقی خاص عنوان متافیزیک [یا ماوراءالطبیعه]^۳ به خود می‌گیرد. قلمرو موضوعی متافیزیک غربی به صورت μέθεξις [مشارکت یا بهره‌مندی] نام و نشان می‌گیرد و این یعنی شرکت هستند در هستی به طوری که اکنون پرسش

1. das Aufgehende

۲. فوسیس را خود نویسنده به das von sich her Aufgehende ترجمه کرده است. Aufgehende اسم فاعل از مصدر aufgehen است به معنای متداول طلوع کردن، سر بر زدن، سر زدن، بیرون آمدن، رویدن، شکوفا شدن و سر باز کردن. همچنین با حرف اضافه in به معنای تبدیل، صیوررت، مبدل شدن یا مستحیل شدن در چیز دیگری است، اما پیدا است که نویسنده سلسله معانی اول را در نظر دارد. فیزیک، که به طبیعت ترجمه می‌شود، برگرفته از فوسیس است. فوسیس از مصدر phuein است به معنای بالش، زادش و پیدایش، اما طبیعت از طبع می‌آید به معنای نقش زدن، مهر کردن و سرشتن. طبع به معنای چاپ از همین کلمه است. شاید – و فقط شاید – ترجمه این واژه یونانی به طبیعت از دیدگاه الهی حکمای مسلمان نشان داشته باشد؛ شاید هم چون فوسیس در مرحله ثانوی به همان معنایی به کار رفته که در فارسی و عربی آن را با طبیعت ملفوظ می‌کنند چنین پیش آمده است. طبع از جانب خود بودن را نمی‌رساند. البته در زبان پهلوی به طبیعت چهر یا چهر گفته می‌شود از مصدر چهرنیدن به معنای شکل دادن. همچنین، nature از natura در زبان لاتین می‌آید که خود اسم مفعول nasci به معنای زادن است. واژه‌های فوسیس، فیزیک، طبیعت، و ناتورا بنا به ریشه خود در یک چیز مشترکند: زایش، پیدایی، تکوین، نشئت یا کینونت. بنا بر نظر نویسنده، فوسیس از جانب خود تکوین می‌یابد، سر بر می‌کشد و زاده و بالیده می‌شود. نکته دیگر آن که فوسیس قرین و ملازم با شدن، صیوررت و کینونت است. – م.

۳. «ماوراءالطبیعه» ممکن است علم ارواح را به ذهن متبادر کند. با این حال، در این جا نمی‌توانیم متافیزیک را به مابعدالطبیعه ترجمه کنیم. نزد هایدگر، متا نه به معنای «بعد» بل به معنای «ورا» یا «فرا» است. جز در مواردی این چنین Metaphysik را به همان «متافیزیک» ترجمه می‌کنیم. – م.

این می‌شود که هستنده بهره‌مند یا سهیم^۱ به حسب هستی چگونه تعیین و توصیف می‌شود. این قلمرو متافیزیک در آنی بنیاد دارد که به مدد *μέτοχή*، به مدد وجه وصفی یا اشتراکی یگانه *ἔόν* با کلمه واحدی نامیده می‌شود، یعنی در دووجهی بودن هستنده و هستی. لیکن برای آن که تفکر متافیزیکی پیش از هر چیز صرفاً قلمرو خود را دریابد و بکوشد نخستین گام‌ها را در این قلمرو بردارد،

«*χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔόν*»

مفید است رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و بدین‌سان دل نهادن به:
هستومند هستنده [یا هستان] هم.

دووجهی بودن هستنده و هستی به شیوه خود باید آشکارا فراپیش قرار گیرد، به آن دل نهاده شود و ایمن داشته شود تا مخصوصاً در معنای شرکت یکی در دیگری یا، به دیگر سخن، در معنای شرکت هستنده در هستی قابل تصور و بررسی گردد.

کدام است آن فراخوانی که از قول پارمنیدس با ما سخن می‌گوید؟ بگذار فراپیش نهشته باشد و دل بنه به *ἔόν ἔμμεναι* یا هستومند هستنده. بنا بر گرامری که بعداً می‌آید و از این رو بنا بر آنچه از بیرون گفته می‌شود، قول پارمنیدس چنین می‌گوید: دل بنه به *ἔόν* [هستنده] از آن حیث که وجه اشتراکی است و همزمان و توأمان به *ἔμμεναι* در *ἔόν* یعنی به هستی هستنده توجه کن. لیکن در این قول بیش از این در باره خود دووجهی بودن هستندگان و هستی و نیز در باره ذات و برآمدگاه آن نه اندیشیده می‌شود نه پرسش. این دووجهی بودن تنها تا آن جا در روشنا می‌آید که بتوان به *ἔμμεναι* یا هستی *ἔόν* یا هستندگان دل نهاد. بدین‌سان در قلمرو این دووجهی بودن تنها چیزی که برای پرسیدن می‌ماند خود را برملا می‌کند: چیست هستنده از حیث

هستی‌اش؟ سبک فلسفه غربی - اروپایی در مجموع از ناحیه این دووجهی بودن، یعنی «دووجهی بودن هستومند - هستنده»،^۱ تعیین می‌گردد. سبک هیچ فلسفه دیگری چنین نیست، نه فلسفه چینی نه فلسفه هندی. روال فلسفه در قلمرو این دووجهی بودن را افلاطون با تفسیری که در باب آن دارد به نحوی معیارگذار و تعیین‌کننده نقش می‌زند. این که این دووجهی بودن همچون مشارکت می‌نماید به هیچ وجه امری نیست که به خودی خود قابل فهم باشد.

برای آن که متافیزیک غربی - اروپایی اصلاً بتواند در میان آید، و برای آن که تفکر متا - فیزیکی تقدیر و حوالت تاریخی گردد، قبل از هر چیز باید فراخوانشی منادی به آن گردد که:

λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδον ἔμμεναι.

پس تا آنجا که تفکر از این فراخوانش پیروی می‌کند، می‌پرسیم چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ تفکر یعنی: رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و بدین سان همچنین دل - نهادن - به: هستومند هستنده. تفکری که بدین سان ترکیب و سرشته شده است در بنیاد متافیزیک یعنی در دووجهی بودن هستنده و هستی نافذ و ساری می‌گردد. چنین تفکری بر این بنیاد مواضع هر باره‌اش را بالیده و گسترده می‌کند و مواضع بنیادین متافیزیک را تعیین می‌کند. با این حال، آیا قول پارمنیدس سرانجام پاسخی به این پرسش فراهم می‌آورد که چیست آنچه بناست از تفکر فهمیده شود؟ خیر. چون به قول پارمنیدس نیک گوش بسپاریم، این قول به ما فقط کمک می‌کند که وارد

۱. Seiende - seiend دو کلمه مشابه است که اولی با حرف بزرگ و دومی با حرف کوچک آغاز می‌شود. پس اولی اسم و دومی غیر اسم و در این جا صفت فاعلی یعنی نوعی وجه وصفی است. «هستنده هستنده» یا «هستنده هستان» یا «موجود هستنده» یا «هستنده‌ای که هست» دیگر حالات ممکن ترجمه این اصطلاح است که به ذهن مترجم می‌رسد. «هستان» البته در اصل هستی و بودن معنا می‌دهد اما نویسنده خود نیز گاهی آن را در ازای نقش وصفی sein آورده است. - م.

پرسش شویم. این قول در حقیقت به ما می‌گوید که آنچه مفید است چیست. و آن این امر ناقابل و ساده است:

λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι.

بنا بر آنچه رفت، ترجمه این قول به نحوی که فراخور مضمون باشد چنین است: «مفید است رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن، بدین سان دل - نهادن - به: هستومند هستنده [یا هستان] هم.»

این ترجمه در حقیقت روشن می‌کند که رابطه مصدر *ἔμμεναι* [هستن یا بودن] با وجه وصفی یا اشتراکی *ἔὸν* [هستنده] را چگونه باید فهم کرد. اما آیا تنها به این طریق وضوح لازم در این باره حاصل می‌آید که: مراد از «هستومند» چیست؟ مراد از «هستان» چیست؟ مراد از «هستن» چیست؟ مسلماً خیر. در عین حال، در زبان مفهومی^۱ فلسفه از دیرباز کلمات «هستنده» و «هستن» [یا «بودن»] نقش سرفصل‌های تعیین‌کننده و معیارگذار را ایفا کرده‌اند. فلسفه معروف به حکمت خالده^۲ که در باره‌اش بسی داد سخن داده‌اند - حکمتی که بناست در همه اعصار و قرون پاینده ماند -

1. Begriffssprache

۲. *philosophy perennial / immerwährende Philosophie / philosophia perennis*. از نامش پیداست فلسفه یا حکمتی است که می‌خواهد بر بنیادهایی استوار باشد که همواره محل اجماع همه فلاسفه بزرگ هستند و گذر ایام بر آن‌ها گزند نمی‌رساند. به معنای اعم این فلسفه ممکن است محل ادعای تمام فلاسفه‌ای باشد که به حقایقی مطلق و فراتاریخی قائلند، اما به معنای اخص ریشه حکمت خالده در فلسفه قرون وسطی است و اصلاً این اصطلاح نام کتابی است از اوگوستینوس استویخیوس (*Augustinus Steuchius*) که در سال ۱۵۴۰ میلادی به آهنگ آشنی فلسفه باستان و ایمان مسیحی نوشته شده است. باور به حکمت خالده و سنت‌گرایی بستگی ناگزیری به هم دارند، زیرا سنت دیرینه و کهن است که گنجور حقایق ازلی و ابدی و همگانی است. حکمت خالده امروزه نیز در تمام جهان مدافعانی دارد که عموماً مدرنیته و روشنگری را به سبب داعیه گسست از فرادش و بی‌پیشفرضی عاجز از درک حقایقی می‌دانند که یک فرد به تنهایی و با اتکا به اندیشه خودآیین و خودبنیاد قادر به درک آن‌ها نیست. بنابراین، حکمت خالده همچنین با ایمان به امر قدسی پیوندی ناگسستی دارد. - م.

شالوده‌هایش فرو می‌پاشد اگر زبان این سرفصل‌ها از آن سلب گردد. اگر دمی لگام نگه داریم و برای امتحان بکوشیم بی‌واسطه، راست و بی‌پرده، و فارغ از ژاژخایی و گزاف‌گویی آنچه را کلمات «هستومند» و «هستن» بیان می‌کنند در نظر متصور سازیم، درخواهیم یافت که چنین آزمونی را هیچ پشتوانی نیست. همه تصورات ما در لاتعین پَرپر و شرحه شرحه می‌شود. البته نه کاملاً، زیرا همواره هنوز زنگ چیزکی تاریک و مغشوش به گوش می‌رسد که به پنداره‌ها و گزاره‌های ما مهر تأیید می‌زند. اگر نه این بود، پس به هیچ وجه قادر به فهم اظهار عقیده‌ای که در حال حاضر پیوسته تکرار می‌شود نبودیم: «امسال تابستان گرم است.»

مجدداً یک بار دیگر اجازه دهید فرض کنیم که بدون این «است» بی‌مقدار و به چشم نامدنی ما را یارای تفکر نیست. بر سر اقامت ما در جهان چه خواهد رفت اگر این «است»، که در گفتار مدام تأیید می‌شود و قابل تأیید است، از ما دریغ شود؟

لیکن برای آن که روشن بتوان ساخت که «هستن» گویای چیست لازم است تنها اشاره کنیم به هستنده‌ای، به کوهی که فراپیشمان قرار دارد، به خانه‌ای فرارونهبسته یا به درختی که آن‌جا ایستاده. وقتی این اشارات را به یاری می‌طلییم، به چه اشاره می‌کنیم؟ البته به هستنده‌ای؛ اما اگر به بیانی دقیق‌تر سخن گوئیم، اشارت ما بر کوه، بر خانه، بر درخت رحل می‌افکند. اینک فرض می‌گیریم که بر ما محرز و مسلم است که پرسشمان دقیقاً راجع به چیست. چه، هر چه باشد در باره هستنده‌ای چون کوه، خانه و درخت آن سان پرس و جو نمی‌کنیم که گویی می‌خواهیم از کوهی بالا رویم یا در خانه‌ای سکونت گزینیم یا درختی بکاریم. ما در باره کوه، در باره خانه، در باره درخت همچون هستنده‌ای خاص پرس و جو می‌کنیم تا به هستنده، به هستنده در کوه، به هستنده در خانه، و به هستنده در درخت اندیشه کنیم.

البته بی‌درنگ متوجه می‌شویم که چنان نیست که هستنده به جایی از کوه

چسبیده باشد و به جایی از خانه وصل باشد و از جایی در درخت آویزان باشد. متوجه می شویم که آنچه «هستنده» نامیده می شود امری مسئله انگیز و پرسش سزااست. بنابراین، پرسش ما پرسیدنی تر می شود. ما می گذاریم تا هستندگان همچون هستندگان فراپیشمان قرار داشته باشند و دل می نهیم به «هستنده» این یا آن هستومند.^۱

اما مادام که آنچه را کلمات $\epsilon\sigma\tau\iota$ و $\epsilon\sigma\tau\iota\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ در بیان می آورند در الفاظ مبهم و نامعین «هستنده» و «هستن» [یا «بودن»] پرپر و متلاشی می کنیم، گوشمان نیوشای قول پارمنیدس نمی تواند بود. چه، این الفاظ به هیچ وجه تضمین نمی کنند که آنچه را واژه های یونانی $\epsilon\sigma\tau\iota\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ می گویند به سوی ما فرامی نهند.^۲ وقتی کلمات $\epsilon\sigma\tau\iota$ و $\epsilon\sigma\tau\iota\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ را صرفاً به کلمات آلمانی «Seiende» [هستنده] و «sein» [هستن یا هستان] یا به کلمات لاتین ens [کائن یا موجود] و esse [هستن] ترجمه می کنیم، این ترجمه هنوز ترجمه نیست. مگر به ترجمه کلمات $\epsilon\sigma\tau\iota$ به «Seiende» و $\epsilon\sigma\tau\iota\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ به «sein» چه ایرادی وارد است؟ ایراد آن است که ما سعی نمی کنیم کلمات آلمانی را به همان شیوه ای بازگو کنیم که با گفتن کلمات $\chi\omega\rho\eta$ و $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\sigma\epsilon\iota\nu$ و حروف $\tau\epsilon\ldots\tau\epsilon$ [و... هم] بازگو می شود. آنچه هنوز نیاز داریم چیست؟ آنچه نیاز داریم این است: به جای آن که صرفاً الفاظ زبان آلمانی را به جای الفاظ یونانی بنشانیم، خودمان به سهم خود به ساحت زبانی یونانی $\epsilon\sigma\tau\iota$ و $\epsilon\sigma\tau\iota\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ ، $\epsilon\sigma\tau\iota$ و $\epsilon\sigma\tau\iota\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ فرارویم. این فراروی دشوار است. نه فی نفسه بل تنها برای ما. لیکن ناممکن نیست.

1. das «seiend» des Seienden

هستنده اول وجه وصفی است و هستنده دوم اسم.

۲. $\ddot{u}bersetzen$ در عین حال یعنی «ترجمه می کنند». نویسنده حرف $\ddot{u}ber$ را، که معادل $\ddot{u}bersetzen$ انگلیسی است، به صورت ایتالیک می نویسد تا به معنای اصلی کلمه توجه دهد. $\ddot{u}bersetzen$ یعنی حمل و انتقال به آن سو یا به ورا یا فرای خود. — م.

گذار از درسگفتار ۱۰ به ۱۱

قول پارمنیدس به آنچه با کلمه $\epsilon\acute{o}\nu$ نامیده می‌شود می‌رسد. این امر وقتی کاملاً روشن می‌شود که با استناد به کاربرد زبانی‌ای که متعلق به خود پارمنیدس است به جای $\epsilon\acute{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ یعنی به جای آخرین کلمه $\epsilon\acute{o}\nu$ بگذاریم. این کلمه به لحاظ گرامری وجه وصفی [یا وجه اشتراکی] است. تأملات ما نشان داد که $\epsilon\acute{o}\nu$ وجه وصفی تمام وجوه وصفی است. $\epsilon\acute{o}\nu$ وجه وصفی یا اشتراکی ($\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$) یگانه و از این رو مشخص و ممتازی است. $\epsilon\acute{o}\nu$ گویای امری دووجهی است: موجود هستند: هستند موجود. ^۱ زبان به جای دلالت فعلی، ^۲ مصدرهای $\epsilon\acute{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ ، $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ، $\epsilon\sigma\sigma\epsilon$ ، هستن و بودن را نیز به کار می‌برد. شکل مکرر و معمول $\epsilon\acute{o}\nu$ که در آثار افلاطون و ارسطو رایج بوده است از این قرار است:

هستوند هستند: $\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$

کل متافیزیک مغرب زمین را بدون اثری از زورتوزی می‌توان تحت این عنوان

1. Seiendes seiend : seiend Seiendes

۲. مقصود همان وجه وصفی است. - م.

قرار داد: τὸ ὄν [هستنده]. در این صورت البته باید شرطی را ادا کنیم. باید از آغاز و دائماً و منحصرأ کلمه τὸ ὄν را همچون وجه وصفی مشخص و ممتازی بشنویم و بخوانیم حتی اگر آن را همواره به بیانی بین در کاربرد زبانی فلسفی ادا نکنیم.

وقتی می‌گوییم «هستی»، این یعنی «هستی هستندگان». وقتی می‌گوییم «هستندگان» این یعنی هستندگان از حیث هستی. ما هماره بنا بر^۱ دوجهی بودن سخن می‌گوییم. چه به نزد پارمنیدس، چه به نزد افلاطون و کانت و چه به نزد نیچه این دوجهی بودن هماره داده پیشینی است. این دوجهی بودن پیشاپیش قلمروی را بسط داده است که در حیطة آن نسبت هستندگان با هستی تصویرپذیر می‌گردد. این نسبت به شیوه‌های گونه‌گون قابل تعبیر و توضیح است.

تعبیر^۲ افلاطون یکی از تعبیری است که در تفکر غربی تعیین‌کننده و معیارگذار بوده است. او می‌گوید آنچه میان هستنده و هستی است χωρισμός^۳ است. به معنای جا و محل است. افلاطون می‌خواهد بگوید: هستنده و هستی در محل‌های متفاوت هستند. هستنده و هستی به طرق متفاوت جا گرفته‌اند. بدین سان وقتی افلاطون به χωρισμός یا محلّیت متفاوت هستی و هستنده می‌اندیشد، پرسش او از محل هستی و هستنده پرسش از محل‌هایی کلاً متفاوت است.

برای آن که طرح پرسش در باب χωρισμός، تفاوت و افتراق محلّیت هستنده و هستی، اصلاً و کلاً ممکن گردد، پیشاپیش باید افتراق و دوجهی بودن هر دو داده شده باشد و البته به چنان نحوی داده شده باشد که خود این دوجهی بودن از حیث هوو به طور خاص توجهی را جلب نکند.

1. aus

2. Deutung

3. khorismus

4. hekhora

همین امر در باره هر استعلایی صدق می‌کند. وقتی از هستنده به سوی هستی فرامی‌گذریم، در این فراگذار از میان دووجهی بودنِ هر دو می‌گذریم. با این همه، این دووجهی بودن بدواً هرگز از این فراگذار خاستن نمی‌گیرد. این دووجهی بودن پیش از آن کاربرد داشته است. این دووجهی بودن در هر گفتاری، در هر تصویری، و در هر فعل و ترک فعلی مستعمل‌ترین چیز است و از این رو امری است علی‌الاطلاق معمول.

اگر به کلمه *ἐὶν* بنا به شکل گرامری آن که وجه وصفی یا اشتراکی است و بنا به دلالت دووجهی آن گوش بسپاریم، اکنون می‌توانیم قول پارمنیدس را به نحوی گویاتر ترجمه کنیم:

مفید است رخصت دادن به فرایش قرار داشتن،
پس همچنین دل - نهادن - به: هستومندِ هستنده.

اما این هنوز ترجمهٔ دو کلمهٔ آخر نیست. ما صرفاً به جای کلمات یونانی کلماتی دیگر یعنی *ens* [موجود] و *esse* [هستی]، یا «هستومند» و «هستن» را نشانده‌ایم. اما این مشغلهٔ جایگزینی ره به جایی نمی‌برد. اگر بناست که صدای قول پارمنیدس را بشنویم، اگر بناست که این قول ما را به مقام پرسشگری برساند، بسنده نیست که کلمات یونانی را با کلمات زبانی دیگر معاوضه کنیم گیرم که آن کلمات بسی مانوس و آشنا باشند. به جای چنین معاوضه‌ای، باید بگذاریم تا کلمات یونانی مستقیماً خودشان بگویند که آنها چه چیزی را نام می‌نهند. باید شنود خود را به ساحتِ گفتِ زبان یونانی منتقل کنیم.^۱

۱. *versetzen* را به «منتقل کنیم» ترجمه کرده‌ایم صرفاً از آن رو که چارهٔ دیگری نیافته‌ایم. پیشوند *ver* علاوه بر انتقال نوعی فراروی و ترفیع را نیز در خود مضمون دارد. *setzen* نشاندهٔ است و *versetzen* همچنین نشاگردن گیاه. ما باید خود را در ساحت زبان یونانی بکاریم. همهٔ این معانی در *versetzen* مضمون است. - م.

ἔὼν ἔμμεναι [هستومند هستند] اگر به یونانی اندیشیده شود به چه معناست؟ این پرسشی است که هم‌اکنون واردش می‌شویم و البته از راه این پرسش که: چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ اما چگونه است که پرسش در باب تفکر ما را به اندیشیدن در این باره سوق می‌دهد که چه مراد می‌کنند یونانی‌ها وقتی که می‌گویند ἔὼν (هستنده) و وقتی که می‌گویند ἔμμεναι (هستن یا هستان)؟ پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» در آغاز راهمان خود را به چهار شیوه در میان نهاد.

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ در وهله نخست و به نزدیک‌ترین وجه یعنی: این کلمه «تفکر» بر چه دلالت دارد؟ باخبر شدیم که Denken [تفکر] دلالت دارد بر یاد، شکر، ذکر و فکر. پس از آن در میانه راه دیگر از این امر سخنی به گوشمان نرسید.

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ به علاوه و ثانیاً یعنی: بنا به آموزه فراداده تفکر که از دیرباز به ما رسیده است یا، به دیگر سخن، مطابق منطق، امروزه هنوز از آنچه تفکر نامیده می‌شود چه فهمی داریم؟ البته در آموزه‌های منطق در این باره دقیقاً و به تفصیل چیزی گزارش نشده است. با این همه، متوجه شدیم که نام منطق بر وفق آنی است که این آموزه از تفکر می‌فهمد. تفکر

λέγειν و *λόγος*^۱ است در معنای گزاره^۲ یعنی در معنای حکم یا داوری.^۳ حکم یا داوری فعالیتِ فاهمه،^۴ و به معنای وسیع فعالیتِ عقل محسوب می‌گردد. دریافتِ عقل به *νοεῖν* (اندیشه) راجع می‌گردد. قول پارمنیدس ما را از داوری خرد، از *λέγειν* و همپیوندی آن با *νοεῖν* باخبر ساخت. در این جا نه سخن از *λόγος der Logik* [لوگوسِ لوگیک یا منطق] می‌رود و نه بحث بر سر داوری‌های خرد است، بل آنچه مطرح است همبافتگی *λέγειν* و *νοεῖν* است. در این جا نخست رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و دل - نهادن تنها همچون ویژگی اساسی آنی ظاهر می‌شود که بعدها تفکرش می‌خوانند و از منظر منطق به آن می‌نگرند.

بدین سان کوشیدیم قول پارمنیدس را ترجمه کنیم. این کوشش به معنایی معین پاسخی به دومین پرسش برای ما حاصل آورد. بنابراین، آنچه تفکرش خوانند اصلاً رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و بنابراین همچنین دل - نهادن - به... است. منتها این امر نشان داد که از این طریق تفکر به هیچ وجه در حد کفایت تعیین و تعریف نمی‌شود. این تعریف هنوز چیزی کم دارد و البته این کمداشت چیزی غیر از اصل مطلب یعنی اطلاع از آنچه *λέγειν* و *νοεῖν* به آن راجع می‌گردند نیست. تنها این اطلاع رخصت می‌دهد تا به نحوی وافی به مقصود پرسش شود که: چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ آنی که همبافتگی *λέγειν* و *νοεῖν* خود را به آن بسته می‌کند *ἔὸν ἔμμεναι* [هستنده هستن]^۵

۱. *logos* و *legein* در این جا و در این مرحله به معنای گفتار، گفتن و نطق است. - م.

2. Aussage

3. Urteil

4. Verstand

۵. یا بنا به تفسیر دیگر نویسنده: هستمند هستنده یا هستمند هستان. تغییراتی که در معنا کردن کلمه آخر می‌بینیم از نویسنده است. این کلمه بنا به توضیحات قبلی نویسنده باید اسم فعل باشد نه صفت فاعلی. اما اسم فعلی که مادر و مصدر تمامی اسم فعل‌ها و مصدرها و اسم مصدرهای دیگر مثل دو، دیدن، آموختن، آموزش و... است. شاید به دلیل همین یکتایی و خاص بودن این اسم فعل است که گاهی آن را به *seiend* (هستنده) و گاه به *sein* (هستن یا هستان) ترجمه می‌کنند. - م.

است. لیکن آنچه $\epsilon\acute{\omicron}\nu \epsilon\acute{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ بنا به تفکر یونانی بر آن دلالت می‌کند، پرسشی است که در آن متوقف می‌گردیم. بنابراین، کوشش ظاهراً تکررانه ما به آهنگ ترجمه‌ای متناسب با مضمون از $\epsilon\acute{\omicron}\nu \epsilon\acute{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ ، یعنی ترجمه کلمات آخر قول پارمنیدس، تنها این هدف را پیش چشم دارد که این پرسش را به میان آورد: مطابق فرادش به راستی چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟

در این درسگفتارها کوشیده‌ایم که این پرسش را پی‌گیریم؛ و البته نه به آن سان که این شیوه دوم پرسش را از جمع چهار [شیوه دیگر] پرسش جدا کنیم، بلکه شیوه دوم پرسش هم از آغاز منقاد شیوه تعیین‌کننده و معیارگذاری بود که مطابق آن پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» هنوز جای طرح و پرسیدن دارد. مطابق این شیوه معیارگذار، پرسش این است: چیست آنی که ما را مشیر به تفکر است؟ تفکر ما در مسیر و در فضای تفکر فراداده می‌ماند. در این حین، ذات تفکر ما به یاری ترجمه قول پارمنیدس نمایان می‌شود. لیکن آنچه برای ذات $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ تعیین‌کننده است آنی است که ساخت همبافته این دو به آن بسته است. احتمالاً این دو بسته چنان چیزی هستند که برای هر دو مقرر می‌گردد به این طریق که هر دو را به آنچه به آن راجعند ره می‌نماید و سوق می‌دهد. این چیز $\epsilon\acute{\omicron}\nu \epsilon\acute{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ است. $\epsilon\acute{\omicron}\nu \epsilon\acute{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ مشیر است به آنی که ویژگی اساسی تفکر از حیث ذاتش، یعنی $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ و $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ را برمی‌سازد. این اشاره‌کننده همانی است که ما را به تفکر می‌خواند.

جد و جهد در راه ترجمه کلمات آخر قول پارمنیدس به نحوی که متناسب با مضمون باشد و کوشش برای شنیدن آنچه در کلمات یونانی $\epsilon\acute{\omicron}\nu \epsilon\acute{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ در بیان می‌آید چیزی غیر از کوشش برای دل‌نهادن به آنی که ما را به تفکر می‌خواند نیست. تا آنجا که به این گونه دل‌نهادن اهتمام می‌ورزیم، پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» را بنا به معنای چهارم یا همان معنای معیارگذار آن طرح می‌کنیم:

چیست آن چیزی که به تفکر می‌خواند به این طریق که نسبتی را که با ساختِ همبافتهٔ *λέγειν* و *νοεῖν* دارد برای این ساخت همبافته مقرر می‌دارد؟ تا آن‌جا که قادریم به این شیوهٔ چهارم که شیوهٔ تعیین‌کننده و معیارگذار است پرسش کنیم همزمان به شیوه‌ای از پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» نیز که محلاً در مرتبهٔ سوم ذکر شد پاسخ داده‌ایم. شیوهٔ سوم آهنگ رهیافت به آنی دارد که برای ما لازم است و بنابراین از ما طلبیده می‌شود اگر زمانی بنا شود که تفکر را بر وفق ذاتش به انجام رسانیم. تنها آن‌گاه کس می‌داند که در معنای سوم چه باشد آنچه خوانندش تفکر که قادر باشد به:

λέγειν τε νοεῖν τε.^۱

اما تا آن‌جا که به تفکر مربوط است مجال جولان ما فرادehشی دو هزار و پانصد ساله است. هم از این رو، نباید تصور کنیم که تنها جنب و جوش در جهان تصورات و در بیان آوردن آن‌ها کافی و وافی است؛ چه، جهان چنین بیانی همه‌سر آماج هجوم تصورات و مفاهیمی است که کورکورانه پذیرفته شده و دیگر کاویده و بازاندیشیده نگشته‌اند. این نوع تصور مغشوش را هر قدر نیز که خود وانمود به رفتاری خلاقانه کند چگونه می‌توان تفکر خواند؟ ما را فقط وقتی یارای تفکر است که پیش از هر چیز بکوشیم پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» را به معنای چهارگانهٔ آن و البته در پرتو معنای معیارگذار و تعیین‌کنندهٔ چهارم واگشاییم.

درسگفتاری که به خود جرئت کاری از این سان می‌دهد باید خود را محدود به حدودی کند. هم از این رو، ما پرسش معیارگذار چهارم یا این پرسش را که «چیست آنی که مشیر به تفکر است؟» در راه پرسش دوم هدایت کردیم. یعنی در راه این پرسش: «تفکر در معنای فراداده چیست؟»

۱. به معنای متداول یعنی «گفتن و هم اندیشیدن». به معنایی که به عقیدهٔ نویسنده معنای باستانی و یونانی است یعنی «فراپیش نهادن و هم دل نهادن». - م.

لیکن در این جا در پی آن نیستیم که از حیث تاریخی در باره دیدگاه‌های گونه‌گونی که در جریان تاریخ در باب تفکر پیدا آمده‌اند کسب اطلاع کنیم. بل می‌پرسیم: چیست آنی که به ویژگی‌های اساسی چیزی اشاره و حکم می‌کند که بعداً در مقام تفکر غربی - اروپایی فرامی‌شکفتد؟ چیست آن فراخواننده‌ای که به فراخوانش آن، چیزی جواب می‌دهد و با فراخوانی آن، چیزی همخوان می‌گردد که بعداً تفکر خواننده می‌شود در معنای λέγειν متعلق به λόγος [لِگینِ لوگوس] همچون νοεῖν متعلق به عقل [نوئینِ خرد]؟ این فراخواننده آنی است که λέγειν و νοεῖν مشیر به آنند، زیرا فراخواننده این دو را در نسبت با خود قرار می‌دهد، و این یعنی از این دو استفاده می‌کند. قول پارمنیدس در کلمات آخرش یعنی در ἐὸν ἔμμεναι [هستنده هستن] این فراخواننده را نام می‌نهد.

ما به این دلیل، و تنها به این دلیل، خود را برای ترجمه قول پارمنیدس به زحمت می‌اندازیم که منحصراً پُرسا و جویای آنی هستیم که به تفکر فرا می‌خواند. به چه نحو دیگری ندای فراخواننده را باید شنید؟ به چه نحو دیگری ندای آنی را باید شنید که در فراخواننده سخن می‌گوید و شاید بدان سان سخن می‌گوید که خویشمندترین جانمایه خود را ناگفته می‌نهد؟

پرسش از آنی که به تفکر می‌خواند به ما حکم می‌کند که کلمات ἐὸν ἔμμεναι را ترجمه کنیم. اما مگر نه این است که این کلمات از دیرباز به صورت ens [هستنده] و esse [هستن] به لاتین و به صورت «Seiende» [هستنده] و «sein» [بودن یا هستن] به آلمانی ترجمه شده‌اند؟ در واقع، ترجمه این کلمات به لاتین یا آلمانی بیجا و زائد است. اما بر ما بایسته است که آن‌ها را سرانجام به یونانی ترجمه کنیم. چنین ترجمه‌ای تنها به صورت انتقال به آنچه از سوی این کلمات سخن می‌گوید ممکن است.^۱ چنین

1. Dieses Übersetzen ist nur möglich als Übersetzen zu dem was aus diesen Worten spricht.

ترجمه‌ای تنها در جهشی به موفقیت می‌رسد و در حقیقت در جهشِ نگاهی یکتا که می‌بیند آنچه را کلمات ἐὸν ἔμμεναι می‌گویند اگر با گوش یونانی شنیده شوند.

آیا گفته [یا مقال] را می‌توانیم دید؟ مسلماً، لیکن در صورتی که گفته صرفاً در صوت واژه‌ها به انتها نرسد، و به شرط آن که دیدن متوقف در دیدن با چشم سر نماند. بنابراین، انتقال از طریق جهش چنین نگاهی از سوی خود و خودبخود پیش نمی‌آید. جهش و نگاه را به آمادگی و تمهیدی مدید و بی‌شتاب نیاز است به خصوص آن‌گاه که انتقال به آن کلمه‌ای در کار است که صرفاً کلمه‌ای در میان سایر کلمات نیست.

ἐὸν کلمه‌ای است که در هر یک از کلمات زبان سخن می‌گوید؛ نه فقط در هر کلمه بل قبل از هر چیز در هر ترکیبی از کلمات و بنابراین درست در آنی که مقوم آن‌گونه پیوسته‌های زبانی است که به ویژه به صوت و لفظ در نمی‌آیند. ἐὸν در سراسر زبان سخن می‌گوید و امکان گفت و بیان را برای زبان نگه می‌دارد.

در این جا نمی‌توانیم به تمهیدات لازم برای آن گونه جهش دیدی پردازیم که ما را به آنچه از جانب قول پارمنیدس سخن می‌گوید منتقل می‌کند. اکنون تنها می‌توان مستقیماً از آنچه چنین جهشی می‌بیند سخن گفت و امر دیده شده همواره تنها بدین سان می‌گذارد مبرهن و عیان گردد که هر دم از نو دیده شود. امر دیده شده هرگز از راه اقامهٔ ادلهٔ له و علیه اثبات نمی‌گردد. در این جا امر تعیین‌کننده دیدار است و روال اقامهٔ دلیل این امر تعیین‌کننده را نادیده می‌گیرد. اگر امر دیده شده جامهٔ واژه پوشد، نامیدن آن هرگز نمی‌تواند دیده را مجبور به دیدن کند. بیشینه آن است که نامیدن می‌تواند نقش نشانه‌ای

→ در این جا آنچه به «ترجمه» و «انتقال» برگردانده شده است یک واژه است: Übersetzen. معنای لفظی آن «فرانشانی» یا «فرابری» است. بار اول setzen (بخش دوم واژه) و بار دوم Über (بخش اول واژه) به صورت ایتالیک آمده است. انتقال این تأکید به فارسی مقدور نشد. -م.

داشته باشد و در حقیقت این نشانه تنها نشانه چنان چیزی باشد که از طریق دیداری که بارها تجدید شده است احتمالاً خود را به نحوی روشن تر نشان می دهد.

هم از این رو، وقتی از انتقال یا فرانشانی به $\epsilon\acute{o}\nu$ سخن می گوئیم و این انتقال را امر دیده شده می نامیم، این گفتار ما همواره گفتاری پرسنده^۱ باقی می ماند. این گفتار بی درنگ ادعای محضی جلوه می کند که از آزادکامی محض برآمده است. این جلوه ظاهر را نمی توان مستقیماً و بلافاصله رفع کرد. بنابراین، چه بسا ادعایی آزادکامانه جلوه کند اگر حالیا به نحوی پرسان بگوئیم: کلمه $\epsilon\acute{o}\nu$ امر حاضر را نام می نهد و $\epsilon\acute{i}\nu\alpha\iota$ و $\epsilon\acute{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ دلالت می کند بر حاضر بودن.

حاصل چیست؟ ما صرفاً الفاظ مأنوس و آشنای «هستنده» و «هستن» را با الفاظ «امر حاضر» و «حاضر بودن»، که کم تر آشنا و مأنوسند، معاوضه کرده ایم. با این همه، اذعان باید کرد که کلمه «هستن» همواره در هر دلالت نامعین ممکن متشتر و متلاشی می شود، در حالی که کلمه «حاضر بودن» بی درنگ به نحوی گویاتر مبین امر حاضر است و امر حاضر یعنی آنچه در حال حاضر فراروی ما حاضر است.^۲ حاضر و حضور یعنی حاضر و حضور مقابل ما. و این خود یعنی فرارومانی.

در این جا شاید به یاد آوریم که چگونه کانت در اوج تفکر مدرن اروپایی در شاهکار خود، نقد عقل محض، هستنده ($\acute{o}\nu$) ای را تعریف می کند به آنچه در هستی اش مبرهن شدنی است. کانت هستنده را ابژه یا برابرایستای تجربه تعریف می کند. در ابژه یا برابرایستا چیزی که حکمفرماست فرارو - مانی است.^۳ در ابژه یا برابرایستا آنچه در حال حاضر برای ما حاضر است و، در

1. fragend

۲. کل جمله در ازای: Gegenwartige - م.

۳. لفظاً در Gegenstand (ابژه یا برابرایستا) و Entgegen - weilen (فرارو - مانی) کلمه gegen به معنای برابر، فرارو و مقابل، مشترک است. - م.

نتیجه، حضور مستولی است. اگر این یا آن هستند یعنی τὸ εἶναι پیشاپیش همچون امر حاضر آشکاره نبود، هستندگان هرگز نمی‌توانستند همچون ابژه یا برابر ایستا ظاهر شوند. اگر εἶναι (هستی)^۱ به صورت حضور در کار نبود، پرسش از حضور ابژه یا برابر ایستا یا، به دیگر سخن، پرسش از برابر ایستایی برابر ایستا [یا ابژکتیویته ابژه] هرگز ممکن نبود حتی پرسیده شود. اگر εἶναι به معنای حضور امر حاضر در کار نبود، تفکر کانت هیچ محلی برای نوشتن حتی یک جمله نقد عقل محض نمی‌داشت. اما ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود.

اگر پیشاپیش هستی هستندگان در معنای حضور امر حاضر مستولی نبود، هستندگان نیز نمی‌توانستند همچون ابژه‌ها، همچون حیث ابژکتیو ابژه‌ها نموده آیند تا سپس همچون امر ابژکتیو برای هر برنهِش^۲ و آمدن^۳ طبیعت تصورپذیر [یا فرابیش‌نهادنی]^۴ و فرآوردنی^۵ گردند؛ طبیعتی که پیوسته و بی‌وقفه سیاهه ذخیره و اندوخته‌ای را که از آن می‌توان برون کشید، آماده می‌کند. این آمایش طبیعت که بنا به اندوخته انرژی آن است از ذات پنهان تکنولوژی مدرن ناشی می‌شود.

اگر εἶναι، یا هستی هستندگان، در معنای حضور، و در نتیجه برابر ایستایی [یا ابژکتیویته] ذخایر برابر ایستاده [یا ابژکتیو] در کار نبود، نه تنها موتورهای هواپیماها از کار می‌افتادند، بلکه اصلاً موتور هواپیمایی در میان نمی‌بود. اگر هستی هستندگان به صورت حضور امر حاضر متجلی نبود، هرگز الکتریسیته حاصل از انرژی هسته‌ای مجال ظهور نمی‌یافت و نمی‌توانست به طریق خاص خود انسان‌ها را به کاری که همه‌سر تکنولوژی تعیینش می‌کند منصوب کند.

۱. نویسنده خود در پرائتز εἶναι را به اسم مصدر Sein (هستی) ترجمه کرده و آن را با اسم مصدر Anwesen (حضور) معادل قرار داده است. -م.

2. Stellen

3. Bestellen

4. vorstellbar

5. herstellbar

بنابراین، شاید این نکته بی‌اهمیت و ناچیز نباشد که آیا ما آنچه را *ἔοι* یعنی سرفصل تعیین‌کننده تفکر غربی - اروپایی می‌گویید می‌شنویم یا نمی‌شنویم؟

این که سخن ما در باب تکنولوژی سرانجام به نسبتی با ذات تکنولوژی واصل می‌شود یا نمی‌شود احتمالاً باید بسته همین شنیدن یا ناشنیدن سرفصل تفکر غربی - اروپایی باشد. چه، نخست باید پاسخی موافق به ذات تکنولوژی دهیم تا پس از آن پرسیم آیا آدمی بر تکنولوژی چیره می‌شود و اگر آری، چگونه. چه بسا این پرسش اصلاً بی‌معنا از کار درآید، چرا که ذات تکنولوژی در حضور امر حاضر، یعنی در هستی هستندگان، یا، به دیگر سخن، در چیزی ریشه دارد که آدمی هرگز بر آن خواجگی نمی‌کند بل بیشینه آن است که بتواند در خدمت آن باشد.

نخستین خدمت در این‌جا آن است که آدمی به هستی هستندگان فکر کند، و این یعنی آدمی قبل از هر چیز به هستی هستندگان دل نهد و التفات کند. برای چنین کاری یکی از آمادگی‌های دوردور آن است که پرسان پرسان به آنچه *ἔοι* می‌گوید گوش و هوش داریم. این کلمه می‌گوید: حضور امر حاضر. پیش از آن که تفکر به ماقال این گفته توجه کند و با نام خاص خود آن را بنامد، این ماقال پیشاپیش در زبان سخن می‌گوید. گفتِ تفکر تنها کاری که می‌کند آن است که به این امر بیان‌ناشده خصوصاً جامه کلمه می‌پوشاند. آنچه به جامه کلمه درآمده است نه یکی اختراع بل امری مکشوف و یافته است که در حقیقت در حضور قبلاً به زبان آمده امر حاضر کشف شده است.

تفکر یونانی، حتی پیش از آغازش، در قلمرو ولایت *ἔοι* همچون حضور امر حاضر سکنی دارد. تنها بدین‌سان تفکر می‌تواند برانگیخته و فراخوانده شود به این‌که دل به امر حاضر نهد با نظر به حضورش. اگر این رخ دهد - و این چیزی است که در تفکر متفکران یونانی از پارمنیدس تا ارسطو رخ می‌دهد - آن‌گاه تازه هنوز به هیچ وجه تضمین نمی‌توان کرد که چنین تفکری

حضور امر حاضر را از هر نظر و با تمام وضوحی که امکان دارد با کلمات ملفوظ کند. به طور کلی، از این طریق تعیین نمی‌شود که آیا در «حضور امر حاضر»، آنی نیز که حضور امر حاضر بر آن مبتنی است به ساحت ظهور در می‌آید یا نه. هم از این رو، به دام خطا افتاده‌ایم اگر بر این باور رویم که هستی هستندگان صرفاً و در همهٔ زمانه‌ها یعنی حضور امر حاضر. البته آنچه ذات حضور برای اندیشیده شدن می‌دهد آن قدر هست که ما را بسنده باشد، و حتی جستجوی تاکنونی ما در این باره که حضور امر حاضر بنا به معنای یونانی‌اش گویای چه می‌تواند بود در همین حد نیز بسنده نبوده است.

نه هرچه به نحوی هست به نحوی یکسان حاضر هست.^۱ لیکن اکنون در حد کمینه می‌کوشیم برخی از ویژگی‌های اساسی حضور امر حاضر را عیان سازیم. کوهستانی که فراروی ما قرار دارد می‌تواند همچون مثالی به کار آید. وقتی می‌گوییم anwesen کلمهٔ «wesen» را از وجه فعلی و نه همچون اسم فهم می‌کنیم. [امروزه] این کلمه به معنای اسمی به کار می‌رود و در نوشتار با حرف بزرگ ابتدا می‌شود یعنی به صورت «Anwesen» و به معنای ملک و عقار^۲ است. کوهستان نیز به نوعی ملک و عقاری است. اما کلمهٔ «wesen» که به صورت فعلی به کار رفته است در آلمانی رسمی و فاخر کهن «wesan» است. wesan با واژهٔ «währen» یکی است و دلالت می‌کند بر: ماندن، پاییدن. wesen با واژهٔ vāsati در هندی کهن هم‌ریشه است. این واژه یعنی: او زندگی

۱. نکتهٔ نامعمول در این جمله کاربرد anwesen (حاضر بودن) به صورت فعل آن هم با تفکیک پیشوند an و نقل آن به پایان جمله است. این تفکیک صرفاً تغییری در نگارش نیست، بلکه حضور و هستی را همقران می‌کند؛ چون west هم‌ریشگی خود با Wesen [ذات، هستی] و gewesen (بوده) و Sein (هستی) را به چشم می‌آورد. بر این اساس، این جمله را در عین حال می‌توان این سان ترجمه کرد: «نه هر چه به نحوی هست به نحوی یکسان می‌هستد یا می‌ذاتد.» - م.

2. Bauerngut mit seinen Liegeschäften

واژهٔ Liegeschäften لفظاً یعنی آنچه نهشته یا مقرر است و اصطلاحاً به معنای اسباب و دارایی کشاورز است. - م.

می‌کند، سکنی دارد، می‌ماند. خان و مان را Hauswesen^۱ گویند. فعل «wesan» دلالت می‌کند بر: ماندگار بودن. و اما چرا کلمات یونانی εἶναι و εὖν دلالت می‌کند بر: حاضر بودن؟ ترجمه می‌کنیم؟ زیرا εἶναι در زبان یونانی همواره با متممی اندیشیده می‌شود و غالباً نیز به این سان گفته می‌شود: παρεῖναι^۲ و ἀπεῖναι^۳ [پارا] یعنی به این‌جا، به این طرف، به این سو. ἀπό [اپو] یعنی به آن‌جا، به آن طرف، به آن سو.

تصور یونانیان از «حاضر بودن» و «ماندن» در وهله نخست، دیمومت و دیرندگی^۴ صرف نیست. به نزد آنان در «ماندن» و «حاضر بودن» ویژگی کلاً دیگری حاکم است که گاه به طور خاصی παρά [پارا] و ἀπό [اپو] خوانده می‌شود. حاضر بودن^۵ یعنی به - نزدیک، در تقابل با غایب - بودن به معنای به - دور. اما حاضر - بودن از کجا به - نزدیک می‌آید و به کجا نزدیک می‌شود؟ حرف اضافه آلمانی «an» در اصل همزمان دلالت می‌کند بر auf [بر] و in [در].

- اکنون توجه خود را به کوهستان حاضر چنان معطوف می‌کنیم که این توجه نه به لحاظ حضور ساختار زمین‌شناختی و نه به لحاظ موقعیت جغرافیایی بل

۱. مرکب از Haus (خانه) و wesen که با هستی، ذات و حضور مرتبط است. در فارسی نیز گاه به اموال و دارایی می‌گوییم: هست و نیست. - م.

2. pareinai

3. apeinai

4. Dauern

۵. wesen به این معنا و به طور کلی به معنای فعلی در آلمانی امروز به کار نمی‌رود. در این‌جا مترجم ناگزیر است از روی متن تشخیص دهد که چه معنایی در ذهن نویسنده است. این معنا علاوه بر حاضر بودن همچنین می‌تواند بودن، ماندن و پاییدن نیز باشد. نویسنده سخن از یونانیان باستان می‌گوید اما مقصود یونانیان را با استمداد از کلمات آلمانی توضیح می‌دهد. این کلمات از این قرارند: wesen به معنای فعلی به معنای «بودن» و «حاضر بودن» که امروزه کاربرد ندارد. an-wesen به معنای «نزدیک - بودن» یا «این‌جا - بودن» یا «حاضر - بودن» که امروزه در ترکیباتی چون anwesend (حاضر) ارتباط خود را با حضور حفظ کرده است. ab-wesen به معنای «دور - بودن» یا «غایب - بودن» که امروزه در ترکیباتی چون abwesend (غایب) ارتباط خود را با غیاب محفوظ داشته است. در نتیجه، an متناظر با παρά (به نزدیک) و ab متناظر با ἀπό (به دور) می‌گردد. افزون بر این، فعل wesen در آلمانی نیز همچون εἶναι در یونانی غالباً با افزوده به کار می‌رود، افزوده‌ای که جهت دوری و نزدیکی را نشان می‌دهد. - م.

صرفاً با نظر به حضور کوهستان باشد. امر حاضر از نامستوری^۱ برآمده است. برآمدگاه^۲ امر حاضر از چنین برآمدنی^۳ به لحاظ حضور آن برمی آید. امر حاضر، برآمده از نامستوری، در آنی نیز که پیشاپیش نامستور گشته است وارد می شود [یا درمی آید]. کوهستان در منطقه قرار دارد. حضور کوهستان درآمدی [یا ورودی] برآینده در امر نامستور در حیطة نامستوریت است. حتی و درست وقتی که کوهستان همان گونه که لمیده و سر بر زده است می ماند.

منتها این برآمد از نامستوری که به صورت درآمد به امر نامستور است مخصوصاً در حضور امر حاضر سر به برون نمی زند. این برآمد همچون بخشی از حضور به حضور تعلق می گیرد به نحوی که این نشانه ها را از ابراز بازمی دارد و بدین سان تنها به امر حاضر مجال برون آمدن می دهد. حتی نامستوریت و مخصوصاً نامستوریت که در صحنه آن این برآمد و درآمد نقش ایفا می کنند برخلاف چیزهای حاضر نامستور شده مستور می ماند.

حضور که توصیف شد خود را در مانس و تداومی مجتمع می کند که کوهستانی، دریایی، یا چیزی چون خانه ای را مانا و متداوم می کند و از طریق چنین مانس و تداومی می گذارد تا این چیزها در میان امور حاضر دیگر فراپیش ما قرار داشته باشند. فراپیش قرار داشتن به تمامی پیشاپیش بر حضور مبتنی است. و خود حضور چه؟ حضور خود هر آینه حضور آنی است که حاضر است و حتی وقتی نشانه ها و ویژگی های آن را مخصوصاً بارز و برجسته می کنیم به همین سان می ماند. حضور نامستوری را طلب می کند و از نامستوری برمی آید. لیکن این امر کلی و علی الاطلاق نیست بل به چنان نحوی است که حضور درآمدن^۴ به گونه ای مانس و تداوم نامستوری است. یونانیان این مانس و تداوم را همچون تجلی^۵ تجربه می کنند. این تجلی به

1. Unverborgenheit

2. Herkunft

3. Aufgang

4. Eingehen

5. Scheinen

معنای خودنشان‌دهندگی^۱ روشن‌گشته درخشنده است. تداوم و مانس پیشامد^۲ی است آرمیده و ساکن گشته فراپیش نامستوریت آنچه فرارو نهشته است. لیکن آرمیدگی در مانس و تداوم به هیچ وجه به معنای غیاب حرکت نیست. در حضور امر حاضر، آرمیدگی یعنی جمعیت. این جمعیت برآمدن به سوی فراپیش آمدن را با ناگهانگی^۳ نهان غیبت در مستوری، غیبتی که هر دم ممکن است رخ دهد، جمع می‌کند. *παρά* در *εἶναι*، یا به طرف این جا و به نزدیک حاضر آمدن، نه بدان معناست که امر حاضر به مثابه ابژه [یا برابریستا] به سوی ما انسان‌ها می‌آید. مراد از «به نزدیک» در این جا نزدیکی به معنای تجلی نوری است که از نامستوریت به درون نامستوریت صادر می‌شود. در چنین نزدیکی و قُربی امر نزدیک شده تواند بود که با مقیاس مسافت بسی دور باشد.

هر جا که تفکر یونانیان دل به حضور امر حاضر می‌نهد، ویژگی‌ها و نشانه‌های یاد شده مجال بیان می‌یابند: نامستوریت، برآمد از نامستوریت، درآمد به نامستوریت، به نزدیک آمدن و به دور رفتن، مانس و تداوم، جمعیت، تجلی، آرمیدگی، ناگهانگی نهان غیبت ممکن. متفکران یونانی وقتی به امر حاضر می‌اندیشیدند، به امر حاضر بنا به این نشانه‌ها و ویژگی‌های حضور می‌اندیشیدند. با این همه، آن‌ها هرگز به خود این نشانه‌ها و ویژگی‌ها اندیشه نکرده‌اند. زیرا حضور به نزد آن‌ها به صورت حضور امر حاضر پرسش‌سزا نشده بود. چرا؟ چون تنها چیزی که آن‌ها به دنبال آن پرس‌وجو می‌کردند و شاید می‌بایست پرس‌وجو می‌کردند خود در نشانه‌های حضور – که ذکرشان رفت – برای پرسشگری آن‌ها و در مقابل پرسشگری آن‌ها نقش پاسخگویی را ایفا می‌کرد.

اما تفکر بعدی اروپا با طرح این پرسش که *τί τὸ ὄν* آهنگ راه تعیین شده

1. Sichzeigen

2. Vorkommen

3. Jähe

کرد. برای این تفکر حضور امر حاضر حتی از پیش نیز کم‌تر پرسش‌سزا می‌گردد. نشانه‌های حضور امر حاضر هر آینه هر دم بیش از پیش به نفع نشانه‌هایی دیگر از نظر می‌افتند. در عین حال، نشانه‌های دیگر در هستی هستندگان - ابژکتیویتهٔ ابژه چنان که ذکرش رفت و واقعیت امر واقعی - هنوز هم مبتنی بر ویژگی اساسی حضورند، به همان‌گونه که هنوز ὑποκείμενον ^۱ در هر سوژکتیویته‌ای یکسره پرتوفکن است. امر حاضر در مقام فراپیش نهشته - و متناظر با آن، دریافت و ادراک^۲ - همان صورت مبدل شدهٔ رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن یعنی λέγειν همچون لوگوس منطق است. این سرلوحه پس از تمهیداتی که کانت در «منطق استعلایی»^۳ به انجام می‌رساند با هگل به والاترین معنایی نایل می‌آید که در حیطةٔ متافیزیک ممکن است. در این جا آنچه «منطق» خوانده می‌شود هستی‌شناسی سوژکتیویتهٔ مطلق است. این «منطق» دیگر اصلی انضباطی [یا آلت قانونی] نیست. این منطق متعلق به اصل مطلب است که به معنای هستی است همچون هستی‌ای که در متافیزیک هگل محل تفکر است؛ هستی هستندگان در کلیت آن.

منطق غربی سرانجام به منطق ریاضی تبدیل می‌شود که در این میان فراشکوفایی بی‌امان و سدناپذیر آن مغز الکترونیکی [یا هوش مصنوعی] را به بار آورده است که به وسیلهٔ آن ذات انسان با هستی هستنده‌ای میزان و همتراز گشته است که در ذات تکنولوژی متجلی می‌شود، هستی هستنده‌ای که به ندرت توجهی به آن شده است.

آیا اکنون پرسشگرانه‌تر از پیش به حضور امر حاضر، یعنی به آنچه کلمات آن را ἐὸν ἔμμεναι نام می‌نهند، توجه داریم؟ شاید آری؛ و اگر آری، پس آن به

1. hupokeinon (زیرنهاده)

۲. Erfassen und Begreifen: ظاهراً نویسنده به معنای لفظی این کلمات که «گرفتن» یا «فراچنگ گرفتن» است نیز نظر دارد. Begriff یا مفهوم در اصل آنی است که ذهن از ماسوا برگرفته. - م.

3. transzendente Logik

که از هر پنداری که در آغاز کار ممکن است بدون تمهیدات طولانی نصیب ما گردد چشم پوشیم. افکار عمومی امروزی با این پندار می‌زیند که تفکر متفکران باید به همان نحو که روزنامه می‌خوانیم فهمیده شود. این که هر کسی نمی‌تواند استدلال‌های فیزیک نظری مدرن را پی‌گیرد به نظر کاملاً بهنجار می‌رسد. لیکن آموختن تفکر متفکران ذاتاً دشوارتر است، نه از آن رو که این تفکر پیچیده‌تر است بل از آن رو که چنین تفکری ساده است؛ این تفکر برای شیاع تصورات عادی بیش از حد ساده است.

ἔὸν ἔμμεναι مطابق قول پارمنیدس آنی است که *λέγειν τε νοεῖν τε* باید جهت یافته به سوی آن بمانند تا از همبافتن این دو ذات تفکری که بعداً معیارگذار و تعیین‌کننده می‌شود فراشکوفد. این یعنی: *ἔὸν ἔμμεναι* توجه به خود را از *λέγειν τε νοεῖν τε* مطالبه می‌کند. تنها تا آنجا که رخصت دادن به فراپیش قرار داشتن و دل - نهادن با *ἔὸν ἔμμεναι* همساز گردند و به *ἔὸν ἔμμεναι* متکی و محول مانند، همبافتگی آن‌ها برای ذات تفکری که *ἔὸν ἔμμεναι* می‌طلبد کفایت خواهد کرد. *χρη*، «مفید است»، از طریق *ἔὸν ἔμμεναι* یا حضور امر حاضر سخن می‌گوید. *ἔὸν ἔμμεναι* در لفافه این «آن» در *χρη*، «آن مفید است...»، را نام می‌نهد. بنابراین، *ἔὸν ἔμμεναι* آنی را نام می‌نهد که تفکر را به سوی ذاتش، به سوی همبافتگی *λέγειν* و *νοεῖν* فرامی‌خواند. از این همبافتگی این حکم مقرر می‌شود که تفکر بعدی تا چه حد به صورت *διαλέγεσθαι*^۱ و *διανοεῖσθαι*^۲ تعیین و تعریف می‌شود. بعد از آن ذات این دو تحت اداره منطق [لوگیک] و دیالکتیک، تحت اداره منطق همچون دیالکتیک، درمی‌آید. نام «منطق» وقتی منطق سرلوحه قد برافراشته‌ترین قله متافیزیک غرب می‌گردد، به والاترین ارج خود می‌رسد. سپس این نام

1. dialesthai (دیالوگ، همکلامی، گفتگو، همگویی)

2. dianoeisthai (هم‌اندیشی)

برای نام‌گذاری چیزی به کار می‌رود که در پدیدارشناسی روح^۱ هگل روح همچون عنصر خویش برای خویش مهیا می‌کند و در این عنصر گشتگاه‌های^۲ روح «به صورت بساطت خود را فرامی‌گسترند» و «خود را به سوی کل سامان می‌بخشند». حرکت این سامان بخشی مطلق همان «منطق یا فلسفه نظری^۳» است. (بنگرید به: پیشگفتار پدیدارشناسی روح).

در $\epsilon\acute{o}\nu \epsilon\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ فراخوانشی نهفته است که به سوی تفکر غربی فرامی‌خواند.

اگر امر دایر بر این باشد، پس این وضعیت را می‌توان به صورتی باز هم موجزتر بیان کرد. هر چه باشد ما صرفاً شیوه بیانی را دنبال می‌کنیم که پارمنیدس خود را رهنموده به آن می‌بیند. او غالباً به جای $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu \tau\epsilon \nu\omicron\epsilon\iota\acute{\nu} \tau\epsilon$ به گفتن $\nu\omicron\epsilon\iota\acute{\nu}$ به معنای دل - نهادن و التفات بسنده می‌کند. او به جای $\epsilon\acute{o}\nu \epsilon\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ یا صرفاً می‌گوید $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ^۴ یا به سادگی $\epsilon\acute{o}\nu$ را به کار می‌برد.

طبق وضعیتی که نشان داده شد، $\nu\omicron\epsilon\iota\acute{\nu}$ که مختصراً به تفکر یا اندیشه ترجمه می‌شود تنها تا آنجایی تفکر یا اندیشه است که به $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ یا هستی متکی و مرجوع بماند. $\nu\omicron\epsilon\iota\acute{\nu}$ یا تفکر به هیچ وجه به این سبب که به صورت یک فعالیت غیرمادی نفس و روح جریان دارد، «تفکر» نیست. $\nu\omicron\epsilon\iota\acute{\nu}$ بماهو $\nu\omicron\epsilon\iota\acute{\nu}$ [یا تفکر بماهو تفکر] همراه با $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ [یا هستن] متعلقان یکدگرند و از این رو $\nu\omicron\epsilon\iota\acute{\nu}$ به $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ از حیث هوهو تعلق دارد.

آیا پارمنیدس چنین چیزی می‌گوید؟ البته که او چنین گفته است.

1. *Phänomenologie des Geistes*

۲. Momente مراحلی است از حرکت که گشت و امری تعیین‌کننده رخ می‌دهد یا اجزای لاینفک یک ساختار که در حکم ارکان و پارین‌ها و مقومات آن هستند. - م.

3. *spekulative Philosophie*

۴. *einai* (بودن، هستن، استن) وقتی با حرف تعریف $\tau\omicron$ به کار می‌رود اسم مصدر می‌شود، یعنی، بودش، هستی، استی. - م.

پارمنیدس یک بار در قولی که قطعه شماره ۵ شمرده می شود^۱ و بار دیگر پس از آن در قطعه طولانی شماره ۸ این مطلب را بیان می کند.
قول اول چنین است:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

ترجمه معمول این قول از این قرار است:

«زیرا همان است اندیشه و هستی»^۲

لیکن با ترجمه آن قول پارمنیدس که قبلاً شرح دادیم، آموختیم که این قول را واضح تر بشنویم: *εἶναι* گویای *εὐὸν ἔμμεναι* یعنی حضور امر حاضر است؛ اما *νοεῖν* و *λέγειν* به صورت یک همبافته متعلقان یکدیگرند. *νοεῖν* در این جا دلالت دارد بر: دل - نهادن - به... اما در قولی که در بالا نقل شد *τὸ αὐτὸ*^۳ به چه معناست؟ این کلمه را به درستی ترجمه می کنند به: همان.^۴ این به چه معناست؟ آیا مراد چیزی چون «یکسان»^۵ است؟ به هیچ وجه. زیرا اولاً *τὸ αὐτὸ* به هیچ وجه چنین معنایی ندارد و ثانیاً همان طور که قول قبلاً ترجمه شده پارمنیدس روشن می سازد، این نظر از پارمنیدس بعید است که هستی و اندیشه را به نحوی یکسان گیرد که بتوانیم به دلخواه اندیشه را به جای هستی و هستی را به جای اندیشه بنشانیم. اما بعید نیست که *τὸ αὐτὸ*، یا «همان» را بتوان به معنای «یکسان» فهمید. ما در گفتار رایج پیوسته الفاظ همان و یکسان^۶ را با هم عوض می کنیم. اما در زبان یونانی *ὅμοιον*^۷ به معنای «یکسان» است نه *τὸ αὐτὸ*. اصلاً تفکر و هستی چطور می توانند یکی باشند؟ این دو صریحاً با هم فرق دارند: حضور امر حاضر و دل - نهادن - به...

۱. در برخی روایت ها شماره این قطعه تک جمله ای ۳ است، از جمله روایت دیلز. - م.

2. Denn dasselbe ist Denken und Sein.

3. to auto

4. das Selbe (اسم)

5. einerlei

6. das Gleiche

7. homoion

منتها این دو دقیقاً همچون امور مفارق به یکدیگر تعلق دارند. اما کجا و چگونه؟ کدام است آن عنصری که این دو در آن متعلقان می‌گردند؟ آیا این عنصر *νοεῖν* [اندیشه] است یا *εἶναι* [هستی] یا هیچ کدام؟ پس آیا امر ثالثی در میان است که در حقیقت برای این دو - اندیشه و هستی - اول است نه چون سنتز یا همنهادشان بل به مراتب اولیه‌تر و آغازین‌تر از هر سنتزی؟ باخبر شدیم که *νοεῖν* اگر به طور مجزایا، به دیگر سخن، بدون هرگونه نسبتی با *εἶναι* و فارغ از این نسبت متصور گردد اصلاً [به معنای] اندیشه و تفکر نیست. شاهد افزوده‌ای را می‌توانیم در جایی دیگر از قطعه شماره ۸ از زبان خود پارمنیدس به نحوی مؤکد بشنویم:

«οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος... ἐυρήσεις τὸ νοεῖν»

«زیرا جدا از حضور امر حاضر دل - نهادنی نتوانی یافت.»^۱

پارمنیدس به جای *ἄνευ τοῦ εἶναι* [جدا از هستن] می‌گوید:

ἄνευ τοῦ ἐόντος

[جدا از این چیزی که هست و حاضر است.]

و این احتمالاً نه به دلایل راجع به سبک و سیاق سخن بل به دلیلی اساسی است. کلمه *ἄνευ* دلالت دارد بر «بدون» به معنای سوا و جداگانه؛ *ἄνευ* نسبتی است متضاد با *σύν* به معنای با هم. اکنون *οὐ γὰρ ἄνευ* می‌شود: زیرا نه جدا از... بل فقط با هم. کلمه *γὰρ* [زیرا] راجع می‌گردد به:

ἑαὐτόν, τὸ αὐτό: همان^۲

۱. پیداست که این ترجمه هایدگر است نه ترجمه معمول. ترجمه معمول بدون حذف قسمت نقطه‌چین چنین است: «زیرا جدا از هستند که در آن [یعنی در اندیشه] بر زبان آمده است، اندیشیدنی نتوانی یافت.» هایدگر بنا به تفسیر خود به جای هستند «حضور امر حاضر» و به جای اندیشیدن «دل نهادن» نهاده است. در ضمن نادیده گرفتن نقطه‌چین در ترجمه از نویسنده است نه مترجم. - م.

2. tauton, to auto (اینهمان)

با این تفصیل، کلمه *τὸ αὐτό* یا «همان» بر چه دلالت دارد؟ این کلمه دلالت می‌کند بر به هم تعلق گیرنده.^۱

«*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*»

«زیرا همان است دل نهادن و همچنین حضور امر حاضر.»

چه این دو به این سان به هم تعلق دارند که *νοεῖν* - یعنی آنی که اول ذکر شده است - ذاتش در آن است که موكول به حضور امر حاضر می‌ماند. بنابراین *εἶν* یا حضور امر حاضر *νοεῖν* [دل - نهادن] را همچون آنچه به آن تعلق دارد به نزدیک خود محفوظ می‌دارد. دوجهی بودن آن‌ها از زبان *εἶν*، از زبان حضور امر حاضر سخن می‌گوید. از زبان این دوجهی بودن فراخوانشی به سخن درمی‌آید که به سوی ذات تفکر فرامی‌خواند؛ فراخوانشی که تفکر را به ساحت ذاتش وارد می‌کند و آن را در این ساحت محفوظ و ایمن می‌دارد. به چه لحاظ چنین است؟ از چه سبب و به چه طریق هستی‌هستندگان تفکر را به ذاتش ره می‌نماید و فرامی‌خواند؟ پارمنیدس در قطعات ۵ و ۸ در این باره به نحوی گویا و بین سخن می‌گوید. البته او سخنی از فراخوانش نمی‌گوید. لیکن می‌گوید: در حضور امر حاضر فراخوانشی سخن می‌گوید که به تفکر فرامی‌خواند؛ فراخوانشی که ندایش تفکر را به این سان به ذاتش فرامی‌خواند که تفکر *νοεῖν* [دل - نهادن] را به *εἶναι* [هستی‌هستندگان، حضور امر حاضر] ره می‌نماید.

لیکن در دومین قول از اقوال نقل شده، پارمنیدس اشارتی تعیین‌کننده دارد به این‌که از چه سبب و به چه طریق *νοεῖν* و *εἶναι* متعلق به هم می‌گردند. پی‌گیری این اشارت به چیزی بیش از آنچه در این درسگفتارها می‌توان حاصل آورد نیاز دارد. با نظر به آنچه پیش از این در باره *λέγειν* [فراپیش قرار دادن] و *λόγος* [لوگوس] گفته شد در وهله نخست باید به ذات زبان اندیشه

کنیم. این که از چه سبب دقیقاً $\epsilon\acute{o}\nu \epsilon\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ ما را به تفکر می خواند و این که از چه طریق چنین می کند تاریک و مبهم می ماند. آنچه باید به درستی به آن توجه کرد این است: $\epsilon\acute{o}\nu \epsilon\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ حضور امر حاضر است، نه امر حاضر به طور مستقل و لافسه^۱ و نه هستی به طور مستقل و لافسه و نه هر دوی این ها که در سنتز یا هم نهادی جمع آمده باشند. بلکه دو وجهی بودن آن ها که برآمده از نهفت و وحدت و تک وجهی بودنشان فراخوانش را در خود نگه می دارد. در مقابل، چیز دیگری روشن است: این قول پارمنیدس موضوع بنیادین تمامی تفکر غربی - اروپایی می گردد:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

تاریخ این تفکر حتی آن جا که قول پارمنیدس به طور خاص ذکر نمی شود از پایه و بنیاد رشته ای از دگرگونه های پی در پی همین یک موضوع است. شکوهمندترین دگرگونه که در عین همه دگرگونگی موضع بنیادین متافیزیکی اش، در عظمت با فراز مندی تفکر آغازین یونانی همچند است آن حکمی است که در اندیشه کانت به منزله اصل برین تمامی احکام تألیفی ماتقدم^۲ است. آنچه به نزد کانت احکام تألیفی ماتقدم نام می گیرد تفسیری است مدرن از:

λεγειν τε νοεῖν τ' εὖν εμμεναι

در اصل یاد شده کانت به ما می گوید که تفکر یا، به دیگر سخن، تصور هستندگان تجربه شدنی^۳ از حیث هستیشان، و هستی هستندگان به هم متعلقند. اما به نزد کانت، هستنده خود را به صورت ابژه [یا برابریستای] تجربه نشان می دهد. «هستی» گویای ابژکتیویته ابژه هاست. دگرگونه گزاره پارمنیدس بدین سان است:

1. für sich

2. synthetische Urteile a priori

3. erfahrbar

«شرط‌های امکان تجربه به طور کلی در عین حال شرط‌های امکان ابژه‌های تجربه‌اند» (نقد عقل محض، ۱۵۸ A . ۱۹۷ B). این «در عین حال» تفسیر کانتی *τὸ αὐτὸ* یا «همان» است.

آنچه این اصل کانتی می‌گوید با آنچه قول پارمنیدس (در قطعه شماره ۵) می‌گوید تفاوتی اساسی دارد. هم از این روی، قول پارمنیدس را در پرتو اندیشه کانت نمی‌توان فهم و تفسیر کرد، در حالی که عکس آن هم ممکن است هم ضروری. کانت اگرچه چیزی یکسره متفاوت می‌گوید، تفکرش در همان عرصه‌ای (و نه در عرصه‌ای یکسان) سیر می‌کند که تفکر متفکران یونانی در آن سیر می‌کرده است. پارمنیدس می‌گوید:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

این گفته پارمنیدس نیز با آن گزاره‌ای که هگل به یاری آن اصل کانتی را به مطلق منتقل و دگردیس می‌کند تفاوت دارد: هگل می‌گوید: «هستی اندیشه است» (پیشگفتار پدیدارشناسی روح).

تنها به شرطی این پرسش که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» ره به جایی خواهد برد که توجه کنیم به این که به چه فرا می‌خواندمان:

λεγειν τε νοεῖν ἢ εὖν ἔμμεναι

[رخصت دادن به فرایش قرار داشتن و دل - نهادن -

به هستومند هستنده یا حضور امر حاضر]

و در ضمن این توجه پرسان و جویان چشم داریم به فراخواننده، به *εὖν ἔμμεναι* یا حضور امر حاضر، چشم داریم به فراخواننده، به دووجهی بودن آنچه با آن تک کلمه، با آن وجه وصفی [یا اشتراکی] همه وجوه وصفی یعنی با کلمه *εὖν* [هستنده، امر حاضر] نامیده می‌شود: امر حاضر حاضر.^۱

۱. Anwesendes anwesend: این ترکیب به همان سیاقی است که قبلاً «هستومند هستنده» به کار

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ در آخر به پرسشی بازمی‌گردیم که در اول پرسیدیم و در حین این پرسندگی پی بردیم که کلمه آلمانی «Denken» [تفکر] در اصل بر چه دلالت دارد. Gedanc دلالت دارد بر: یاد، ذکر و فکر، شکر و سپاس.

اما در این میان درک این نکته را نیز آموختیم که ذات تفکر از ناحیه آنی تعیین می‌شود که برای اندیشیده شدن داده می‌شود: از ناحیه حضور امر حاضر، از ناحیه هستی هستندگان. تفکر تازه وقتی تفکر است که ذکر و فکرش ناظر بر εὐὸν یعنی ناظر بر امری گردد که این کلمه به درستی، یعنی خاموش و ناگفته، آن را نام می‌نهد. این امر دوجهی بودن هستندگان و هستی است. این دوجهی بودن آنی است که به راستی برای اندیشیده شدن داده می‌شود. آنچه بدین سان خود را می‌دهد دهش پرسش سزاترین و مسئله‌انگیزترین امر است. آیا تفکر قادر است این دهش را دریافت کند یا، به دیگر سخن، به آن دل نهد تا آن را به قولی از سخن سرآغازین زبان بسپرد؟

واژه‌نامه آلمانی - انگلیسی - فارسی

Abbruch / deficiency	خلل	Anstoss / impetus	محرک
Abgrund / Abyss	ژرفسار	(die) anwesende Anwesenheit / the present presence	حضور حاضر
Ablehnung / rejection	وازش	anwesend / present	حاضر
Absolutheit / absoluteness	مطلقیت	Anwesenheit / presence	حضور
Abwesen / absenting	غیبت	appetitus (L.)	اشتیاق
Ahnung / divination		Aufgang / rise (اسم)	برآمد، برآمدن
	خبرت، فراست، دل‌آگاهی، تفرس	Aufklärung / enlightenment	روشنگری
Akt / act	کنش	Aufklärungszeitalter / the age of Enlightenment	عصر روشنگری
(das) Alogische / the a-logical		aufnehmen / to receive	دریافتن
	امور نامنتقی	Augenblick / moment of vision	طرفه‌العین، لحظه دیدار
An-dacht / devotion	ذکر و دعا	Ausdruck / expression	برون‌رئش، بیان، اظهار، اصطلاح
An-denken / re-call	ذکر و فکر	Ausdrucksmittel / means of expression	بیان‌افزار
An-wesen / being present		Auseinandersetzung / confrontation	مواجهه
	حاضر بودن		
Anblicke / visions	مناظر و مرایا		
Anfang / origin	آغاز، مبدأ		
Ankunft / advent	درآمد، ورود، درآمدگاه		
ankommen / to arrive	درآمدن		
Anlass / occasion	سبب		
Anruf / calling	صلا		

Auslegung / interpretation	تفسیر، واگشایی	das Gedachte / what is thought	امر اندیشیده
Aussage / assertion, proposition	فراگفت، گزاره	das Unbewusste / the unconscious	ناخودآگاه
Aussehen / appearance	صورت ظاهر	das Ungesprochene / the unspoken	بیان‌ناشده‌ها
Aussenwelt / external world	عالم خارج	Dauern / duration	دیرند، دیمومت
Axiomen / axioms	اصول متعارفه	Denkakte / acts of thought	کنش‌های تفکر
(das) Bedenklich / the thought provoking	امر اندیشه‌انگیز	Denken / thinking	تفکر
Beginn / beginning	شروع	Denkverfahren / thinking process	روال فکر
Begriff / concept	اندرگرفت، مفهوم	Deutung / interpretation	تعبیر
Behalten / retention	نگهداشت	Dichten / poesy	شعر
beliebig / arbitrary, arbitrarily	به دلخواه، دلخواهانه، خودرأیانه	Die Erlösung von der Rache / deliverance from revenge	رهایی از کین، رستن از کین
Bestandteil / constituent	پارسازه	Eindeutigkeit / univocity	تک‌معنایی، تک‌دلالتی
Betrachtung / consideration	مطالعه، ملاحظه	Eindruck / impression	تأثر
Bewusstsein / consciousness	آگاهی، وجدان	Eingehen / entry	درآمد، درآمدن، ورود
Bewusstseinsgegenstände / objects of consciousness	ابژه‌های آگاهی	Einigkeit / unity	وحدت
(die) bleibende Gegenwart / the abiding present	حال ماندگار	(das) Entgegen_weilen / endure in the encounter	فرارومانی
Dank / thanks	شکر، سپاس	Entschlüss / decision	عزم، تصمیم
Danken / giving of thanks	تشکر، سپاسداشت	Epoche / epoch	موقف [تاریخی]
Darstellung / exposition	عرضه‌داشت، نمایش، بازنمایی	Erinnerungsvermögen / power to recall	قوة ذاکره
Das Anwesen des Anwesenden / the presence of what is present	حضور امر حاضر	Erkenntbarkeit / knowability	شناخت‌پذیری
das Anwesende / the present	امر حاضر	Erklären / explanation	توضیح
		Erlebnis / lived experience	زیسته، تجربه زیسته

Erscheinen / appearance ظهور
 Erscheinlassen / letting appear
 رخست دادن به ظهور
 Ewige Wiederkehr des Gleichen /
 eternal recurrence of the same
 بازگشت جاودانه همان
 Festhalten / retention
 نگهداشت، محکم نگه‌داری
 Fortschritt / progress پیشرفت
 Fraglichkeit / problematic
 متنازع فیه
 Fülle / fullness پراپری، کمال
 Gedachte / thought اندیشیده
 Gedanke / thinking فکر
 Gedenken / thinking back
 بازاندیشی، یادآوری
 Gedächtnis / memory ذکر، یاد
 Gedächtnis / recollection
 یاد، جمعیت فکر، یادآوری، بازگردآوری
 Gefüge / fabric, conjunction
 همبافتگی، همبافته، ساخت همبافته
 (das) Gegenwärtige / what is
 present امر حال یا حاضر
 Gegenstand der Erfahrung / object
 of experience
 ابژه یا برابرایستای تجربه
 Geheimnis der Sprache / mystery of
 language راز زبان
 Geheiss / calling فراخوانش، فراخوانی
 Geist / spirit روح
 Geistesgeschichte / intellectual
 history تاریخ اندیشه
 (Der) Gekreuzigte / the crucified
 مصلوب

Gemüt / disposition و heart
 دل، سویدا
 Genannte نام گرفته، مسماً
 (das) Gesagte / what was said
 امر گفته شده، ماقال
 Geschichtsgang / course of history
 روند تاریخ
 Geschick / fate تقدیر
 Geschwätz / chatter پچپچه
 geschickt / sent حواله داده شده
 Gesetzlichkeit / lawhood
 قانونمندی
 Gespräch / converse صحبت
 Gestalt / figure هیئت
 (der) gesunde Menschenverstand /
 sound common sense
 عقل سلیم
 gewaltsam / violent زورتوزانه
 Gewebe / texture بافت
 (das) Gewöhnliche / what is
 common امر عادی، عادیات
 Gewöhnlichkeit / commonness
 عادت
 gewöhnlicher Verstand / common
 comprehension فهم شایع
 Glauben / faith ایمان
 Grundsatz / principle
 اصل
 Grundzug / basic characteristic
 ویژگی اساسی
 (das) Heile / the holy امر قدسی
 heissen / call
 نامیدن، گفتن، خواندن، خطاب کردن، ندا
 دادن

Herkunft / origin	برآمدگاه	(das) Metalogische / the meta-	
Herrschaft / domination		logical	امور ماورای منطقی
historische Bewusstseins / historical awareness	خواجهگی، استیلا، سلطه	methexis (μέθεξις) / Teilhabe / partaking / participation	
Hörenwollen / wanting to listen			شرکت، مشارکت، بهره‌مندی
Idee / idea	طلب شنیدن	Missdeutung / misinterpretation	سوء تعبیر
In-die-Acht-nehmen / take to the heart	دیدار، صورت، ایده	Mittel / means	ابزار
Instrument / instrument	به دل نهادن	Momente / moments	گشتگاه‌ها (در فلسفه هگل)
Jähe / suddenness	آلت	Nachdenken / pursuit in thought	
(das) Kommende	ناگهانگی		بی‌اندیشی
Konversation / conversation	امر آینده	naiv / naïve	خام‌اندیش
Kulturbetrieb / bustle of civilization / culture enterprise	محواره	Nichtbehalten / failure to retain	
Lage / situation	مشغله فرهنگ		نانگهداشت
Leere / void	وضعیت	nicht sinnlich / non-sensual	ناحسی
Legen / laying (اسم) نهش	خلا، تهینا	Norm / norm	هنجار
Logistik / logistics	گذاشت، نهش (اسم)	Nähe / closeness	قرب
Macht / power	منطق ریاضی	Nähe / nearness	قرب، نزدیکی
Machtmittel / means of power	قدرت	Organismus / organism	اندامگان
Mannigfaltigkeit / multiplicity	قدرت‌افزار	Ort / site	محل
Mass / measure	کثرت	Ortschaft / situation	محلیت
Medium / medium	سنجه	perceptio (L.)	ادراک
Mehrdeutigkeit / multiplicity of meanings	وسيله	Prozess / process	فراروند
Meinen	چندمعنایی، چنددلالتی	radikal / radical	بن‌سو، ریشه‌ای
	۱. باورداشت ۲. تعلق خاطر (با توجه به minne در آلمانی کهن)	Realismus / realism	واقع‌انگاری
Mensch als Mensch / man as man		Rezeptivität / receptivity	پذیرندگی
	انسان ب‌ماهو انسان	Richtigkeit / correctness	صحت
		Ruf / call	ندا، فراخوانش
		Rufen / calling	ندا، فراخوانی، فراخوانش
		Ruhe / rest	آرمیدگی
		Satz / sentence	جمله

(das) schlechthin Bedenkliche /
thought-provoking per se

امر اندیشه‌انگیز علی‌الاطلاق

Scheinen / luminous appearance

تجلی

Schicksal / destiny

حوالت، تقدیر

Schickung / sending

حوالت، احاله

Schätzung / appraisal

ارزیابی

Seele / soul

جان، نفس

Seelenfü nklein

لمعه جان (اصطلاح مایستر اکهارت)

(das) Seiende / being, beings

هستنده، هستندگان

seiend / being

هستنده (صفت فاعلی)

Selbstbewusstsein / self consciousness

خودآگاهی

Selbsttäuschung / self-deception

خودفریبی

Sinn / meaning

معنا

sinnlich / sensual

حسی

sinnliches Auge / eye of the body

چشم سر

Spontaneität / spontaneity

خودانگیختگی

Sprung / leap

جهش

(das) ständige stehende jetzt

اکنون دائم و قائم

Standort / position

استادنگاه

Stellungnahme / taking a stand

موضع‌گیری

Streitgespräch / disputation

مجادله

Strenge / strictness

اتقان، قوت

synthetische Urteile a priori /

synthetic judgments a priori

احکام تألیفی ماتقدم

Tatsache / fact

امر واقع‌بوده

Text / text

متن

Thema / theme

موضوع، وضع شده، نهاده

Tierheit / animality

حیوانیت

Transzendenz / transcendence

استعلا، فراگذار

Tun / doing an act

فعل

(das) Über-Logische / the supra-
logical

امور فرامنطقی

überhistorisch / supra-historical

فراتاریخی

übersinnlich / suprasensual

فراحسی

Überdimensioniert/super-dimensional

فرااساحتی

Übergang / passage across

فراشد، فراگذار

Übergang / transition

گذار، فراشد

Überlegen / reflection

تأمل، سگالش، در معرض تأمل نهادن

Überlieferung / tradition

فرادهش

Übermensch / superman

ابرانسان

übliche Verständigung / common
communication

مفاهمه شایع

Umgestaltung / transformation

دگرگشت، دگردیسی

unbedingte Gewissheit / uncon-
ditional certainty

یقین نامشروط

(das) Ungedachte / what is unthought	امر نااندیشیده	Verständigung / communication	مفاهمه
Untergang / decline	افول، فرورد	Verstellen / dissimulation disguise	
Unterschied / difference	تفاوت، افتراق		کژنمایی، تلبیس
Untersuchung / investigation	تتبع	Verwahrnis / keeping	صیانت، مقام امن، مامن
Unverborgenheit / unconcealedness	نامستوریت	Verwüstung / devastation	بیابان‌گردانی، ویرانسازی، ناآبادگردانی، ویرانه‌گردانی
(das) Unverborgene / the uncon- cealed	امر نامستور	vom Sein her bestimmt / deter- mined by Being	متعین به تعیین هستی
(das) Unverständliche / the incom- prehensible	امر نافهمیدنی	von sich / of itself	از سوی خود، از جانب خود
Urbild / archetype	نخست‌انگاره	Vor-lage / model	سرمشق، مدل، فرارو - نهاده
Urteil / judgment	حکم، داوری	Vor-läufigkeit / precursoriness	پیش - تازی
Verfahren / procedure	فراروند، روال	vor-nehmen / undertaking	تقبل
Verfall / decay	زوال	voraussetzungslos / presupposi- tionless	بی‌پیشفرض
(das) Vergangene / what is past	امر گذشته	Vorgang / occurrence	ماوقع
Verhüllung / veil	حجاب	Vorgang / process	پیشروند
Vernehmen / perceiving	دریافت، ادراک	Vormeinung / assumption	پیش‌انگاشت
Vernichtung / destruction	نابودسازی	Vorstellung / idea	تصور، باز نمود، فراپیش‌نهشته، فراروننهشته
Vernunftswille / rational will	ارادهٔ عقلانی	vorwissenschaftlich / pre-scientific	ماقبل علمی
Vernünftigkeit / rationality	عقلانیت	Wahrheit / truth	حقیقت
Verrechnen / reckoning	محاسبه	Wahrnehmung / perception	ادراک حسی
Versammlung des Andenkens / gathering of thinking that recalls	جمعیت ذکر و فکر	Weg-Wort / word on the way	کلام راه
Verschiedenheit / variation	دگرگونه		
Verstand / understanding	فاهمه		
Verstoss / violation	تخطی		

Wegrichtung / trend	ره‌سویه	Widerwille / revulsion	بیزاری، پاد اراده
Weilen / continuance		Wille / will	اراده
	مانش و تداوم	Willensakte / acts of will	
Welt-geschichte / world-history	جهان - تاریخ		کنش‌های اراده
welt-geschichtlich / world-historical	جهان - تاریخی	Willkür / arbitrariness, whim, caprice	آزادکامی، کامشگری
Werkzeug / tool	کارافزار	willkürlich, arbitrary	دلخواهانه، آزادکامانه، کامشگرانه
Wert / value	ارزش	Witterung / scenting	شم
(das) Wesen / essence, essential nature	ذات، هسته	Wohnen / habitation	سکنی، باشندگی
Wesen / to essence, be	هستیدن، ذاتیدن	Wollen	خواست
Wesensbereich / essential sphere	حیطه ذاتی	Wortspielerei / playing with words	واژه‌بازی، بازی با کلمات
Wesensgestalt / essential form	هیئت ذاتی	Wüste / wasteland	بیابان
Wesensherkunft / essential origin	برآمدگاه ذاتی	Zerstörung / destruction	فروپاشی
Wesensherkunft / origin of essence	برآمدگاه ذات	Zuordnung / coordination	انتساب، تعلق (دوجانبه)
Wesensprägung / coining the essence	نقش‌زنی ذات	Zurücknahme / retraction	رد، پس‌گرفت
(das) Widrige / the contrary	امر ناملایم	Zusammenstellen / conjunction	فراهم‌نهشت، اتصال
		Zweifeln / doubting	شک
		Zwiesprache / converse	گفت و شنود
		Zwiesprache / dialogue	گفت و شنود، هم‌کلامی، گفتگو

نمایه

ادراک حسی، ۱۶۷، ۲۶۷، ۳۷۶، ۴۴۶	آزادی، ۱۱۰، ۱۳۳، ۱۵۱، ۱۷۷، ۲۰۹، ۲۱۲
ارسطو، ۱۳۹، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۱۸	۲۳۰، ۲۷۴، ۳۰۱، ۳۱۱
۸-۲۲۶، ۲۳۸، ۳۶۷، ۴-۳۹۳، ۳۹۸	آلکبیادس، ۱۰۲
۸-۴۰۷، ۴۱۵، ۴۲۷	آموختن، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۸۲، ۹۴-۵، ۱۱۱، ۱۵۷
ارسطوگروی، ۴-۳۹۳	۴۲۰، ۴۳۳
اروپا، ۱۱۹، ۱۴۹، ۷-۱۷۶، ۱۹۲، ۲۷۶، ۳۰۷	آموزگار، ۶-۹۵، ۱۱۱، ۲۳۳
۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۹۰، ۳۹۷	آن می دهد، ۷۵، ۷۹، ۵-۳۵۴
۴۰۸، ۴۱۱، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۳۱، ۴۳۸	آوگوستین، ۱۱۲، ۱۶۷، ۲۲۶، ۲۲۸
استعلا، ۱۶۵، ۴۰۸، ۴۱۷، ۴۳۲، ۴۴۵	
استفاده، ۸۴، ۱۱۵، ۱۶۴، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۱۹	ایرانسان، ۶-۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۹-۸۱، ۴-۱۸۳
۲۲۶، ۷-۲۶۶، ۲-۳۵۱، ۳۵۵، ۶۰-۳۵۹	۶-۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۵، ۱۰-۲۰۷، ۴-۲۳۳
۶-۳۶۳، ۳۸۱، ۳۸۴، ۴۲۳	۴۴۵
اسطوره، ۸۵، ۲۳۶	ابژکتیویته، ۲۷۷، ۴۲۶، ۴۳۲، ۴۳۸
اشپنگلر، ۱۳۰	ایژه، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۸۸، ۵-۲۴۴، ۷-۲۷۶
افلاطون، ۸-۳۷، ۶۱، ۸۶، ۱۱۲، ۱۳۹، ۱۷۰	۲۸۱، ۲۹۲، ۳۰۹، ۳۲۳، ۴۰۲، ۶-۴۲۵
۳-۱۸۲، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۳۷، ۳۲۱، ۳۴۷-۸	۲-۴۳۱، ۴۳۸، ۳-۴۴۲
۳۶۷، ۳-۳۷۲، ۳۹۸، ۸-۴۰۷، ۴۱۱	ایژه گردانی، ۲۷۷
۶-۴۱۵	احکام تألیفی ماتقدم، ۴۳۸، ۴۴۵
افلاطونیسیم، ۸۶، ۸-۳۴۷	ادبیات، ۹۹، ۱۱۷، ۱۷۴، ۱۸۵، ۷-۲۷۶، ۳۳۷

- افلوپین، ۲۲۶
 افول مغرب‌زمین، ۱۱۷، ۱۳۰
 اقلیدس، ۱۳۳
 اکنون پایداری، ۲۲۹
 «اکنون» دائم و قایم، ۲۲۸
 امر انتقادی، ۳۷۱
 امر اندیشه‌انگیز، ۷۵، ۷۸، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۵۴،
 ۲۵۴، ۴۴۲، ۴۴۵
 امر حاضر، ۸۳، ۱۷۸، ۲۲۲، ۲۵۳، ۲۸۴، ۳۷۴،
 ۴۲۵-۸، ۴۳۰-۳، ۴۳۵-۴۰، ۴۴۲
 ۴۴۹-۵۰
 امر شاعرانه، ۸۹
 امر عادی، ۲۵۱، ۲۶۸، ۳۶۰، ۴۴۳
 امر فراخوانده شده، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۷۴
 امر مانوس، ۸-۱۲۷
 امر نامستور، ۳۸۹، ۴۳۰، ۴۴۶
 امر ناملایم، ۲۱۵، ۲-۲۳۰، ۴۴۷
 امر واقع، ۲۷۱، ۳۱۶، ۳۳۲، ۳۳۴، ۴۴۵
 انجیل متی، ۲۴۷
 اندیشه‌انگیزترین، ۶-۷۵، ۹-۷۸، ۹-۸۸، ۹۴،
 ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۱۶، ۲۱-۱۱۹، ۸-۱۲۶،
 ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۶۵، ۱۷۳، ۲۵۴، ۲۶۳،
 ۲۷۳-۴، ۲۸۹، ۵-۲۹۴، ۳-۳۰۱، ۳۵۴
 اندیشیده، ۷۴، ۸۰-۷۹، ۸۲، ۸۷، ۸-۹۷، ۱۰۳،
 ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۴۴،
 ۷-۱۴۶، ۵۱-۱۴۹، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۲،
 ۵-۱۶۴، ۱۷۵، ۳-۱۸۲، ۱۸۵، ۵-۱۹۲،
 ۲۱۸، ۲۲۵، ۳۰-۲۲۹، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۶۵،
 ۲۷۰، ۲۷۵، ۳-۲۸۲، ۹-۲۸۸، ۲۹۴، ۲۹۹،
 ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۴۷،
 ۳-۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۶۸، ۳۷۰،
 ۳۷۵، ۳۸۳، ۴۰۲، ۴۱۰، ۴۱۹، ۴۲۲،
 ۹-۴۲۸، ۴۴۰، ۳-۴۴۲، ۴۴۶
 انسان امروزی، ۷۹، ۱۰۹، ۱۳۷، ۳۸۰
 انسان تاکنونی، ۷۶، ۱۱۰، ۱۶۱، ۴-۱۶۳،
- ۷-۱۶۶، ۱۶۹، ۸۰-۱۷۹، ۱۸۴، ۲۰۱،
 ۵-۲۰۴، ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۳۳
 انسانی زیاده انسانی، ۱۷۷
 «ایستر»، ۳۵۵، ۳۶۱
 ایمان، ۱۰۱، ۱۴۶، ۲۳۲، ۲۴۶، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۹،
 ۳۸۰، ۴۱۲، ۴۴۳
 بازاندیشی، ۸۸، ۱۵۳، ۲۸۵، ۳۴۸، ۴۴۳
 بازگشت جاودانه همان، ۱۴۷، ۷-۲۳۱، ۴۴۳
 بازنمود، ۱۶، ۱۹، ۳۴، ۱۱۳، ۳-۱۳۱، ۶-۱۳۵،
 ۱۴۱، ۱۵۷، ۹-۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۸،
 ۵-۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۴۶
 ۳۰۰، ۳۸۳، ۳۹۵، ۴۴۶
 «بدواً»، ۸-۲۶۷، ۲۷۰
 برابرنهیست، ۱۳۴، ۱۳۶، ۲۱۷
 بوده‌هستنده، ۸۷
 بهره‌مند، ۱۸۵، ۴۰۴، ۱۰-۴۰۸، ۴۴۴
 بیراهه‌ها، ۴۳، ۷۵، ۲۰۲، ۲۳۶، ۳۳۰
 پاد اراده، ۷-۲۱۵، ۲۲۳، ۴۴۷
 پارمنیدس، ۸۶، ۱۳۹، ۱۹۲، ۲۲۶، ۲۳۴، ۳۲۵،
 ۲-۳۳۰، ۸-۳۳۴، ۳۴۱، ۸-۳۴۳، ۳۵۰،
 ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۹، ۶-۳۶۵، ۳۶۸، ۳۷۰،
 ۳۷۳، ۳۷۵، ۹۱-۳۸۸، ۳۹۵، ۸-۳۹۷،
 ۳-۴۰۰، ۱۱-۴۱۰، ۷-۴۱۴، ۱-۴۲۰،
 ۴-۴۲۳، ۴۲۷، ۹-۴۳۳
 پاسکال، ۲۸۳
 پدیدارشناسی روح هگل، ۴۳۴
 پذیرش و بزرگداشت، ۴-۱۹۳، ۱۹۹
 پرسشگری، ۸۲، ۱۰-۱۰۹، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۵۸،
 ۳۱۳، ۹-۳۲۸، ۴-۳۴۹، ۳۹۳-۴، ۳۹۶، ۴۱۷،
 ۴۳۱
 پرسونا، ۹-۱۶۸
 پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسانی
 و موضوعات مربوط به آن، ۲۱۲

جهان همچون اراده و تصور، ۱۳۲، ۲۱۳
 چنین گفت زرتشت، ۸-۱۴۶، ۱-۱۷۰، ۱۸۱،
 ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۱۶، ۶-۲۳۳
 حافظه و یاد، ۸۵، ۸۷
 حال ماندگار، ۲۲۸، ۴۴۲
 حضور امر حاضر، ۲۲۲، ۸-۴۲۶، ۳-۴۳۰،
 ۴۰-۴۳۵
 حکمت خالده، ۴۱۲
 حیوان پیش‌نهنده، ۱۶۸
 حیوان عاقل، ۷۳، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۸، ۲۹۷
 خردانگاری، ۸۶، ۱۰۳
 دانش شادمانه، ۵-۲۳۴
 درخت شکوفان، ۱۳۱، ۹-۱۳۶
 در راه مانی، ۳۲۹
 درسگفتارهای «منطق»، ۳۰۵
 دست‌ورزی تکنیکی، ۱۱۰
 دعا، ۷۸، ۱-۸۰، ۸۸، ۹۸، ۱۱۳، ۶-۱۱۵، ۱۱۹،
 ۱۲۱، ۳۱-۱۲۶، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۷۹،
 ۳-۱۹۲، ۲۴۳، ۲۵۷، ۲۷۱، ۲۸۲، ۲۸۴،
 ۲۸۶، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۱۵، ۳۱۹، ۴-۳۲۳،
 ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۷۷، ۴۱۲، ۴۲۵، ۴۴۱
 دل، ۲۸۴
 دموکراسی، ۱۷۷
 دهش، ۷۵، ۱۶۲، ۱۷۷، ۳-۱۹۱، ۲۵۴، ۲۶۳،
 ۲۸۸، ۲۹۴، ۳۵۴، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۱۲، ۴۲۱،
 ۴۴۰، ۴۴۵
 دیالکتیک، ۹-۳۰۸، ۳۶۴، ۳۹۱، ۴۳۳
 دیالوگ، ۱۹، ۳۰۸، ۳۶۷
 دیونوسوس، ۱۵۲، ۱۸۰
 ذات تکنیک، ۱۲-۱۰۷، ۱۷۵، ۲۳۷، ۲۷۷

پولیتیا [یا جمهوریت]، ۳۷۲
 پیشرفت، ۹۱، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۷۹، ۴۴۳
 بیندار، ۱۰۲، ۲۷۶، ۳۵۶
 تاریخ، ۷۷، ۸۰، ۸۶، ۸۸، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱،
 ۴-۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۷۸،
 ۱۸۰، ۴-۱۹۲، ۲۳۴، ۱-۲۷۰، ۶-۲۷۵،
 ۲۷۸، ۳-۲۸۱، ۳۰۲، ۳۰۷، ۲۱-۳۱۹،
 ۴-۳۲۳، ۱-۳۳۰، ۴۰۸، ۴۲۳، ۴۴۳، ۴۴۷
 تاریخ عمومی، ۲۷۸، ۳۲۳
 تجلی، ۸۶، ۳۲۵، ۱-۴۳۰، ۴۴۵
 «ترانهٔ پسینگاهی»، ۳۱۸
 تشکر و سپاسداشت، ۲۸۲
 تعقل حسابگرانه، ۱۱۵
 تفسیر، ۸۰، ۱۳۳، ۱۵۴، ۳-۱۸۱، ۱۸۸، ۲۲۶،
 ۹-۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۸۵، ۳۲۴، ۹-۳۳۴،
 ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۶۰، ۳۸۰،
 ۳۹۴، ۴۱۱، ۴۲۰، ۴۲۶، ۹-۴۳۸، ۴۴۲
 تفکر، ۷۳
 تفکر تک‌خطه، ۲-۱۱۱، ۱۲۳، ۶-۱۲۵
 تقدیر، ۱۷۳، ۲۷۸
 تقدیرگانگی، ۳۲۱
 تکنولوژی، ۹۳، ۱۰۷، ۱۱۲، ۳۵۰، ۷-۴۲۶، ۴۳۲
 تکنیک، ۱۰۵، ۱۲-۱۰۷، ۱۷۵، ۲۳۷، ۲۷۷
 تنها دلیل ممکن برای اثبات وجود خدا، ۳۴۲
 توماس آکویناس، ۱۱۲
 «تیتان‌ها»، ۳۶۳
 تیتانیدها، ۸۵
 جانور خردورز، ۱۷۸
 جمعیت دل، ۲۸۴
 جمعیت فکر، ۷۴، ۸۷، ۱۲۰، ۴۴۳
 جنگ، ۱۴۶، ۱۷۶، ۲۰۳، ۲۰۹، ۳۱۱، ۳۶۳
 جهان - تاریخ، ۲۷۸

ذات دست، ۹۶	سوفوکل، ۲۷۶
ذکر و فکر، ۸۷، ۱۲۷، ۱۵۱، ۴-۱۵۳، ۲۸۴، ۹۰-۲۸۹، ۲۹۵، ۳۰۰-۱، ۳۰۳، ۴۱۹	سوفیست، ۴۰۷
۴۴۶، ۴۴۰-۱	شعر سرایی، ۸-۸۷، ۹۵، ۲-۱۰۰، ۲۷۶، ۲۷۸
راه، ۹۱	شکر، ۹۰-۲۸۲، ۵-۲۹۳، ۲۹۹، ۳۰۳، ۲۰-۳۱۹
راهسازی، ۳۲۹	۳۷۷، ۴۱۹، ۴۴۰، ۴۴۲
«رابین»، ۳۶۵	شلینگ، ۴۷، ۳-۲۱۲، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۷
روان‌شناسی، ۱۰۴، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸	صلح، ۲۰۳، ۲۰۹
۲۱۰، ۲۰۳	صلح جنگی، ۲۰۳
روح کین، ۲۰۵، ۹-۲۰۸، ۲۱۷	صیانت، ۵۶، ۳-۳۰۱، ۴۴۶
روشنگری، ۱۷۵، ۳۸۰، ۳۹۱، ۴۱۲، ۴۴۱	ضد مسیح، ۱۹۹
رهایی از کین، ۱۲-۲۰۸، ۲۲۱، ۱-۲۳۰، ۲۳۳	طبیعیات، ۲۲۶
۴۴۲، ۲۳۵	
ژئوس، ۸۵، ۸۷، ۳۶۳	
زایش تراژدی، ۲۳۵	«عصر تصویر جهان»، ۲۰۲
زرتشت، ۸-۱۴۶، ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۶۶، ۷۱-۱۶۹	عصر جدید، ۸۶، ۹۹، ۱۱۷، ۱۵۴، ۲۰۲، ۲۱۲
۱-۱۸۰، ۶-۱۸۵، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۱۶	۲۱۴، ۲۲۷، ۳۱۵، ۳۹۱، ۳۹۴
۲۳۳-۶	عطیه، ۹۸، ۱۹۴، ۲۲۰، ۲۶۳، ۲۹۴
زیبایی، ۳-۱۰۱، ۱۲۰، ۲۶۶	علم، ۷۷، ۲-۸۱، ۳-۹۲، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۷
زیرنهشته، ۳۰۶	۴-۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۴۸، ۲۱۴، ۲۴۵
	۲۶۲، ۱-۲۷۰، ۹-۲۷۵، ۲۸۱، ۳۲۱، ۳۲۳
سافو، ۲۷۶	۳۳۴، ۵-۳۸۴، ۴۰۹
سانتورها، ۳۵۶	عهد عتیق، ۱۶۱
سر سویدا، ۵-۲۸۴	عیسی، ۱۴۶، ۲۴۷
سقراط، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۲، ۳۴۸	
سکنی، ۸-۱۲۷، ۱-۲۵۰، ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۹۵	غروب بت‌ها یا چگونه با چکش فلسفه
۳۰۰-۲، ۳۵۶-۷، ۳۶۱، ۳۶۴، ۴۲۷، ۴۲۹	می‌ورزند، ۱۷۷
۴۴۷	
سوئزکتیویته، ۲۱۱، ۳۹۴، ۴۳۲	فایدروس، ۱۸۲
سوژه، ۱۱۳، ۲۷۷، ۲۹۲، ۷-۳۰۶، ۳۳۷، ۳۷۴	فراخوانش، ۹۸، ۱۴۷، ۲۱۱، ۲۵۰، ۲۵۳
۴۰۲	

۳۲۵، ۳۲۷، ۱-۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۲،
 ۳۴۶، ۳۴۹، ۱-۳۶۰، ۳۶۶-۹، ۳۷۱،
 ۳۷۵-۶، ۳۷۹-۸۱، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۹۶،
 ۳۹۹-۳، ۴۰۲، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۳۴، ۴۴۳
 گوش‌سپاری، ۱۱۱، ۲۵۲
 لایب‌نیتس، ۱۱۲، ۲۱۳، ۲۲۶، ۲۳۷، ۳۲۱
 لیگین لوگوس، ۳۰۸، ۳۱۷، ۱-۳۲۰، ۳۲۵
 ۳۷۱، ۳۹۰، ۴۲۳
 لوتر، ۲۴۷
 لوگوس، ۷۳، ۸۶، ۲۷۵، ۳۰۶-۹، ۳۱۷،
 ۲۲-۳۱۹، ۵-۳۲۴، ۳۳۶، ۳۶۷، ۳۷۰-۱،
 ۳۷۹-۸۰، ۳۹۰، ۴۰۷، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۳۲
 ۴۳۷
 لوگوس لوگیك، ۳۸۰، ۴۲۰
 لوگیك، ۸۶، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۲۵، ۳۶۷، ۳۸۰
 ۴۲۰، ۴۳۳
 ماتياس كلاودیوس، ۳۱۸
 مارکس، ۱۱۰
 مایستر اکهارت، ۲۹۹، ۴۴۵
 متا تا فوسیکا، ۱۶۳
 متافیزیک، ۷۵، ۸۰، ۹۷، ۱۱۹، ۱۶۳، ۱۶۸،
 ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۹۲، ۱۹۵-۶،
 ۱۱-۲۱۰، ۴-۲۱۳، ۸-۲۱۷، ۲-۲۲۰،
 ۶-۲۲۴، ۳۱-۲۲۸، ۴-۲۳۳، ۸-۲۳۶،
 ۳۰۵-۴، ۳۹۳-۱۱، ۴۰۹-۱۱، ۴۱۶-۳، ۴۳۲
 متافیزیک چیست؟، ۳۰۵
 مزامیر داوود، ۲۲۸
 مسیح، ۱۴۶، ۱۸۰، ۱۹۹، ۲۰۹، ۳۳۰
 مسیحیت، ۲۳۲
 مشرق‌زمین، ۱۸۰

۲۶۰-۲، ۲۶۵، ۴-۲۷۳، ۳۰۵، ۳۱۵-۶
 ۳۲۰-۵، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۶۶، ۳۹۴
 ۴۱۱، ۴۲۳، ۸-۴۳۷، ۴-۴۴۳
 فرادشش، ۱۶۲، ۱۷۷، ۳-۱۹۱، ۳۹۸، ۴۱۲،
 ۴۲۱
 فقدان مرکز، ۱۱۷، ۱۳۰
 فکرت، ۷۶، ۹۸، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۵، ۳-۲۸۲،
 ۲۸۷، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۱۹
 فیخته، ۲۱۳
 قرب ذاتی شعر و تفکر، ۲۷۵
 کارگر صنعتی، ۱۰-۱۰۹
 کسانت، ۷۵، ۸۵، ۱۰۴، ۱۱۲، ۵-۱۹۴، ۲۱۳،
 ۲۲۶، ۳۴۲، ۳۴۸، ۳۷۴، ۳۹۱، ۴۱۶
 ۶-۴۲۵، ۴۳۲، ۹-۴۳۸، ۲-۴۵۱
 کانت و مسئله متافیزیک، ۷۵، ۳۹۳
 کتاب مقدس، ۲۴۷
 کنش‌های اراده، ۲۶۴، ۴۴۷
 کنش‌های تفکر، ۲۶۴
 کوپرنیک، ۱۲۷
 کوه‌نوشته، ۱۲۶
 کورت باوخ، ۳۷۱
 کین جویی، ۲۰۸، ۲۱۰
 کی‌پرگور، ۳۹۴
 گنورگ براندس، ۱۵۲
 گنورگ تراکل، ۲۹۹، ۳۸۳
 گفت‌کلمات، ۲۶۷، ۷۰-۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۸،
 ۲۸۱، ۲۸۷، ۳۰۴
 گفتن، ۷۷، ۸۶، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۸۱،
 ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۹، ۲۸۴، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۷

نمف ۸۵	مشغله فرهنگ، ۱۷۵، ۱۸۴، ۴۴۴
توئین خرد، ۴۲۳	معنابخشی، ۲۶۷
نوس، ۸۵، ۹۲، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۸، ۸-۱۲۷،	مغرب زمین، ۹۸، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۶۲،
۱۴۳، ۱۷۵، ۱۸۵، ۱۹۱، ۵۱-۲۴۸، ۲۷۸،	۱۷۰، ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۴،
۳۰۲، ۳۴۱، ۳۵۲، ۳۶۳، ۳۷۷، ۳۸۴، ۴۱۷،	۲۷۶، ۲۹۹، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۷،
۴۲۵	۳۹۵
«نهش»، ۳۷۰	مقام امن، ۳-۳۰۱، ۳۶۵، ۴۴۶
نیچه، ۱۱۲، ۹-۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۳، ۴-۱۴۳،	منطق، ۸-۸۷، ۱۰۴، ۱۴۲، ۲۴۲، ۲۵۷، ۹-۳۰۵،
۵۵-۱۴۶، ۹-۱۵۸، ۶-۱۶۱، ۷۰-۱۶۹،	۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۶،
۵-۱۷۳، ۸۱-۱۷۷، ۶-۱۸۳، ۱۸۸،	۴-۳۵۳، ۳۸۰، ۴-۳۸۳، ۹۱-۳۸۹،
۲-۱۹۱، ۹-۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۵، ۱۲-۲۰۷،	۴۰۷، ۲۰-۴۱۹، ۴-۴۳۲، ۴۴۴
۲۱۴، ۲۳-۲۱۶، ۲۲۶، ۲۳۰، ۷-۲۳۲،	منطق ریاضی، ۱۰۴، ۳۲۰، ۴۳۲
۳۹۰، ۳۹۴، ۴۱۶	منه موزینه، ۸-۸۵، ۹۹، ۱۱۹
واپس‌گریزی، ۴-۸۲، ۹۸، ۱-۱۱۰، ۱۲۸، ۱۴۲،	موریکه، ۲۹۹، ۳۸۳
واپسین انسان، ۲۹، ۳-۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۱،	موز، ۷۳، ۷۵، ۸۲، ۸-۸۵، ۷-۹۱، ۹۹، ۱۰۴،
۴-۱۸۳، ۸-۱۸۶، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۸،	۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۵، ۲۰-۱۱۹، ۱۳۹،
۲۱۰	۶-۱۴۵، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۸، ۱۸۱،
وجه وصفی، ۶-۴۰۳، ۴۰۸، ۲-۴۱۰، ۷-۴۱۴،	۱۸۳، ۱۹۲، ۷-۱۹۵، ۸-۲۰۷، ۲۱۰،
۴۳۹	۴-۲۳۲، ۲۳۷، ۲-۲۴۱، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۷۴،
ویران‌سازی، ۹-۱۱۸	۲۷۸، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۲،
هانس یانتسن، ۳۷۱	۳۲۵، ۳۲۹، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۶۷، ۳۸۰، ۴۰۵،
هراکلس، ۱۸۰	۴۰۷، ۲۰-۴۱۹
هراکلیت، ۱۳۹	میتوس، ۶-۸۵
هراکلیتوس، ۱۹۲، ۲۳۴، ۲۳۷	می‌ورزند، ۱۷۷، ۱۸۳
هستنده، ۸۷	نا - اندیشیده، ۱۹۳
هستومند هستنده، ۳-۴۰۳، ۱۲-۴۱۰، ۴۱۵، ۴۱۷،	نامستوریت، ۳۸۹، ۱-۴۳۰، ۴۴۶
۴۳۹، ۲-۴۱۹	نامه‌ای در باب اومانیسیم، ۷۵، ۳۵۴
هستی و زمان، ۷۵، ۷۷، ۸۳، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۳۵،	نامیدن، ۱۱، ۱۷، ۳-۲۵۲، ۶۰-۲۵۹، ۲۷۴،
۱۷۳، ۴-۱۸۳، ۲۲۹، ۳۵۴، ۳۹۰، ۳۹۴	۲۸۵، ۴۲۴، ۴۴۳
هستی‌هستندگان، ۷-۱۹۶، ۸-۲۰۷، ۲۱۰، ۴-۲۱۲،	نشانه، ۸۴، ۴۲۵
	نقد عقل محض، ۳۴۲، ۳۹۱، ۶-۴۲۵

نمایه ♦ ۴۵۵

هومر، ۲۷۶، ۳۵۰، ۳۷۹	۸-۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۱، ۴-۲۳۳، ۲۳۷، ۴۱۶-۸، ۴۲۶، ۴۳۲، ۴۳۷-۸، ۴۴۰
یادبود، ۷۴، ۸-۸۷	هگل، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۵۴، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۶
یاد دادن، ۹۵، ۱۴۶، ۳۱۳	۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۹، ۴۴۴
یادداشت‌های جنون، ۱۵۲	هم‌اندیشی، ۳۶۷، ۴۳۳
یادگیری، ۹۵، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۴۱، ۱۴۶	هولدرلین، ۵-۸۴، ۹-۸۸، ۹۹، ۲-۱۰۱، ۱۸۰
	۷-۳۵۵، ۳۶۱، ۵-۳۶۳، ۳۸۳

WAS HEISST DENKEN?

VON
MARTIN HEIDEGGER

aus dem Deutschen ins Persische übersetzt von

Siavash Djamadi

هانا آرنٹ کتاب حاضر را در شناخت تفکر متأخر هایدگر همان قدر مهم می‌دانست که هستی و زمان را برای آشنایی با تفکر متقدم هایدگر مهم دانسته‌اند. به باور آرنٹ، این کتاب یگانه عرضه‌داشت فلسفه متأخر هایدگر به صورتی سیستماتیک است و در ضمن شاید هیجان‌انگیزترین کتاب او. لیکن اگر این کتاب هیجانی برانگیزد، این هیجان خود از سگفتی و خیرت خواننده در برابر ادعاهایی از این دست خاستن می‌گیرد که «علم فکر نمی‌کند»، «میمون دست ندارد»، اگر نبود حضور امر حاضر «نه تنها موتورهای هواپیماها از کار می‌افتادند بلکه اصلاً موتور هواپیمایی در میان نبود» و بالاخره، و عجیب‌تر از همه، این که «اندیشه‌انگیزترین امر در زمانه اندیشه‌انگیز ما آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم». برای اثبات همین ادعاست که بدو باید روشن شود که «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟»

این کتاب در راه پاسخ دادن به این پرسش است.

۱۱۰۰۰ تومان



ISBN 978-964-311-772-6



9 789643 117726