

هایدگر، انسان‌گرایی و تخریب تاریخ

نویسنده: گایل سوfer

مترجم: محمد سعید حنایی کاشانی

نقد کوبنده‌ی هایدگر بر تجدد [نوبودگی/modernity] از جمله‌ی پرنفوذترین میراث‌های فلسفی اوست. اما توصیف او از آفات تجدد — شیء‌سازی، عقل حسابگر، فقدان امر متعالی، استبداد افکار عمومی آن — بعید است که منحصر به فرد باشد. عناصر این نقد را در شماری از متفکران دیگر نیز می‌توان یافت، از جمله نیچه و ماکس وبر و مکتب فرانکفورت، و دیگر از ایشپنگلر و یونگر نام نمی‌بریم. آنچه مختص به هایدگر است و در نقد او واقعاً پرسش‌برانگیز است، تشخیص او از علّت آفات تجدد است: نه سرمایه‌داری و حرص و آز آن؛ نه عقاید دینی مذهب پروتستان؛ نه حتی فناوری افسارگسیخته یا “Gestalt” [«شخصیت»] کارگر؛ بلکه دقیقاً انسان‌گرایی [humanism] سنت فلسفی غربی. از نظر هایدگر، انسان‌گرایی ریشه‌ی صفت شیء‌ساز و فن‌زده و دنیازدهی جهان جدید است. حملات هایدگر به انسان‌گرایی مورد بررسی مجددی قرار گرفته‌اند و این امر به‌ویژه در فرانسه رخ داده است و به صورت موج تازه‌ای از مناقشات بر سر التزام سیاسی او به مناظره‌ای بر سر ماهیت خود انسان‌گرایی تبدیل شده است. ولی این بحث‌های تازه به سردرگمی‌های بسیاری دامن می‌زنند. نخست آنکه این بحث‌ها با وجود تمامی تفاوت‌هایشان نشان می‌دهند که چگونه ناقدان و مدافعان هایدگر به مانند یکدیگر موضع او را تحریف می‌کنند. از یک سو، مدافعان فرانسوی او معتقدند که انسان‌گرایی عبارت است از قول به ماهیتی ثابت برای انسان، و بر اساس این تعریف «حتی نازیسم نوعی انسان‌گرایی است». و لذا این واقعیت که هایدگر در دوره‌ی متقدم تفکرش هنوز در دام‌های انسان‌گرایی گرفتار بود (تا آنجا که توصیفی کلی‌گرا از «دازاین» فراهم کرد) برای تبیین آراء سیاسی او در دهه‌ی سی قرن حاضر اقامه می‌شود.

از سوی دیگر، برخی ناقدان مدلل کرده‌اند که هایدگر ماهیت انسان‌گرایی را کاملاً بد ارائه می‌کند و لذا آنان مبادرت به پیشنهاد تعریفی کاملاً متضاد کرده‌اند. به نظر آنان، «تدبّر در خصوص ماهیت حقیقی انسان‌گرایی» نشان می‌دهد که انسان‌گرایی دقیقاً آن نظری است که می‌گوید انسان هیچ ماهیتی ندارد، بلکه از طریق انتخاب‌ها و افعالش تصمیم می‌گیرد که چه می‌خواهد باشد. در یک کلام، آنان تأکید می‌کنند که انسان‌گرایی نوعی اگزیستانسیالیسم / فلسفه‌ی وجودی است و بدین ترتیب جمله‌ی مشهور سارتر را معکوس می‌کنند. به ادعای آنان، این انسان‌گرایی می‌تواند مبنایی برای حقوق بشر، دموکراسی، آرمان Bildung [تعلیم و تربیت، در قدیم: ادب] و علوم انسانی و الخ، فراهم کند؛ اما هرگز چیزی قوم‌پرستانه یا ماهیت‌گرایانه مانند نازیسم یا تحلیل هایدگر از «دازاین» ایجاد نمی‌کند.

ولی مترادف دانستن انسان‌گرایی با ماهیت‌گرایی همان‌قدر عوامانه است که مربوط کردن آن با هایدگر، چرا که چنین ترادفی در بیان اصلی هایدگر درباره‌ی این موضوع، «تامه در باب انسان‌گرایی»، یافت نمی‌شود. در حقیقت، هایدگر هیچ‌کجا این نظر را رد نمی‌کند که انسان ماهیتی دارد. به عکس انتقاد او از انسان‌گرایی همواره این است که انسان‌گرایی به نادرست یا «به‌طور مابعدطبیعی» ماهیت انسان را تعیین کرده است و همچنین اینکه انسان‌گرایی انسان را حیوان عاقل/ناطق تصور می‌کند و لذا بر اساس مفهومی از - پیش - تصور - شده از «فطرت» یا «حیوانیت» یا «اعیان» است. ادّعی او این است که چنین پیش‌برداشت‌هایی باب پرسش از نسبت میان وجود [existence] انسان و هستی [Being] را می‌بندند و بدین وسیله دید ما را به ماهیت حقیقی انسان کور می‌کنند. هایدگر خودش به وضوح به فراهم کردن نگاهی به این ماهیت حقیقی اهتمام می‌کند و به همین دلیل است که او انسان‌گرایی را به دلیل تعیین نکردن ماهیت انسان «چنانکه شاید و باید» مقصّر می‌شمارد. بدین ترتیب تمامی بحث در پیرامون انسان‌گرایی یا ضدّ انسان‌گرایی هایدگر در دوره‌ی متقدّم تفکرش مبتنی بر پیشفرض ترادف انسان‌گرایی با ماهیت‌گرایی است که هایدگری نیست، بلکه سارتری یا مارکسی - آلتوسری است

دسته‌ی دوم سردرگمی‌ها از درک تاریخی خاصّی برمی‌خیزد که بحث‌های جاری را شکل می‌دهد. اکثریت وسیعی از مفسّران کلاً از ملاحظه سرچشمه‌های تاریخی انسان‌گرایی غفلت می‌کنند. آنان صرفاً به تعریف انسان‌گرایی به‌منزله‌ی موضعی فلسفی و انتزاعی، مانند فاعلیت ذهن انسان [subjectivism]، انسان‌مداری [anthropocentrism]، اراده‌گرایی [voluntarism] و امثال آن، خشنودند

از اینجا می‌توانیم یکی از دو موضع ضمنی را استنتاج کنیم. این مفسّران یا بر این گمان‌اند که ارزیابی هایدگر از انسان‌گرایی به لحاظ تاریخی کافی و وافی است؛ یا معتقدند که مسئله‌ی کفایت تاریخی را باید بی‌اهمیت انگاشت. طبق این نظر دوّم، مقوله‌ی مفهومی جداگانه‌ای وجود دارد به نام «انسان‌گرایی هایدگری» که سر و کاری با انسان‌گرایی تاریخی ندارد و لذا مسئله‌ی دقّت تاریخی قابل بحث است

ارزشیابی کاملی از کفایت تاریخی ارزیابی هایدگر از انسان‌گرایی کاری دشوار خواهد بود، به‌ویژه با توجه به تمایزی که او میان *Historie* و *Geschichte* قائل است. اما جدّاً گمراه‌کننده است که تصوّر کنیم که هایدگر درباره‌ی انسان‌گرایی به ایراد ادعاهای تاریخی نمی‌پردازد، یا اینکه، به‌طور نمونه، کسی می‌تواند درباره‌ی «انسان‌گرایی» دوره‌ی رنسانس و «انسان‌گرایی» هایدگری فقط از باب ابهام توأمّاً سخن بگوید

چرا که هایدگر معنای مضاعفی برای انسان‌گرایی به دست می‌دهد: (۱) به منزله‌ی مجموعه‌ای از پدیدارهای آشنای تاریخی (محض نمونه، احیای میراث باستانی در دوره‌ی رنسانس) و (۲) به منزله‌ی ذات فلسفی نهفته در زیر این پدیدارها. صورت ظاهر بی‌توجهی به برداشتهای تاریخی و سنتی از انسان‌گرایی برخاسته از این واقعیت است که معنای دوّم مورد نظر او، معنای فلسفی، معنای اول را از ریشه دگرگون می‌کند، و بدین وسیله اجازه می‌دهد که گرایشهای اضافی و کم یا بیش بیگانه در جنبش تاریخی واحد و بسیار گسترده‌ای مندرج شوند. با این وصف در مورد اول برای هایدگر «انسان‌گرایی» کلاً اشارت تاریخی و سنتی‌اش را حفظ می‌کند: جنبش اعاده‌ی میراث ادبی و هنری یونان قدیم و روم و تشویق مطالعه‌ی نویسندگان قدیم به منزله‌ی سرمشقی آموزشی، جنبشی که از دوره‌ی رنسانس آغاز شد و در روزگار خود هایدگر، از باب مثال، در تأسیس **Gymnasium** [دبیرستان علوم انسانی] انسان‌گرایانه همچنان پرنفوذ بود

این معنای تاریخی «انسان‌گرایی» با معنای فلسفی هایدگر از انسان‌گرایی به‌منزله‌ی زیست‌شناسی‌گرایی [biologism]، انسان‌مداری و اراده‌گرایی جفت می‌شود. طبق این نظر اخیر، ماهیت انسان‌گرایی عبارت است از مبدل کردن انسان به شیئی زیست‌شناختی و دارای عقل؛ قراردادن انسان به‌عنوان بنیاد و مرکز هر وجود [existence]؛ و تلقی تفکر به‌منزله‌ی کوششی فعال برای سلطه‌ی فنی بر واقعیت. چون این معنای فلسفی به ماهیت انسان‌گرایی تاریخی داده شود، انسان‌گرایی در صورت به لحاظ فلسفی نوعیه‌ی آن پدید می‌آید که در دوره‌ی رنسانس یافت نمی‌شود بلکه در **cogito** [می‌اندیشم] دکارت، ایدئالیسم استعلایی کانت و تفکر ارزشی نیچه یافت می‌شود که هر یک فاعل شناسنده را واپسین بنیاد هستی وضع می‌کنند. معنای ماهیت‌گرا به هایدگر اجازه می‌دهد ترکیبهایی را تولید و بازتولید کند که وقتی می‌توانستند حاکی از پسندی تاریخی باشند: «انسان‌گرایی رومی»، «انسان‌گرایی مسیحی»، «انسان‌گرایی مارکسیستی». اما البته امروز چنین تعبیری مدتهاست که هیبت خودشان را از دست داده‌اند. با توجه به مدّعی هایدگر، مبنی بر آنکه ماهیت انسان‌گرایی تاریخی را تعیین کرده است، مسئله‌ی دقت تاریخی را نمی‌توان چاره کرد. ملاحظه‌ی دقت تاریخی را همچنین از آن دسته از ناقدان هایدگر انتظار داریم که می‌خواهند

معنای مجدّدی به «انسان‌گرایی» بدهند. هیچ‌کس انکار نخواهد کرد که همچون مورد تمامی مذاهب یا «گراییه‌ها» (ایسم‌ها) معانی متعددی از «انسان‌گرایی» در طی تاریخ و جریان مناظرات ایدئولوژیکی وجود داشته است. با این وصف مذهب یا «گرایی» (ایسم) جداشده از منابع تاریخی‌اش بدل به شعاری محض و پوک و دعوت به جدل می‌شود. محض نمونه، اگر کسی می‌تواند از «اگرستانسیالیسم/ فلسفه‌ی وجودی» اوگوستین سخن بگوید، سخن او در مرتبه‌ی نخست می‌تواند اشاره به نسبتی باشد با آنچه جنبش تاریخی پیچیده‌ای است (مجسم در نوشته‌های کی‌یر کگور، سارتر، یاسپرس و الخ...)، و فقط در مرتبه‌ی دوم می‌تواند مجموعه‌ای

از اندیشه‌های کلی فلسفی قابل تشخیص در دوره‌هایی بیرون از قلمرو تاریخی اصل و سرچشمه باشد. به همین سان، در مورد انسان‌گرایی نیز، تقدّم تاریخی در اعاده‌ی میراث ادبی و هنری یونان قدیم و روم در دوره‌ی رنسانس قرار داد. بدون استناد به انسان‌گرایی دوره‌ی رنسانس، سخن گفتن از «انسان‌گرایی» در فلسفه‌ی افلاطون یا فلسفه‌ی دکارت بی‌معناست، یا دست بالا، به لحاظ تاریخی تحریف‌آمیز است

این سخن بدان معنا نیست که کوششهای معاصر برای به دست دادن معنایی به انسان‌گرایی کلاً از تاریخ غافل بوده‌اند. اما گرچه گهگاه تعظیمی مختصر به تاریخ وجود دارد — چه به دوره‌ی رنسانس، گوته، مارکس، نیچه، و چه سارتر — حتی ناقدان هایدگر نیز به روش تاریخی او در جنبه‌ای اساسی تن داده‌اند: یعنی به ماهیت‌گرایی افراطی و شعارگرایی [sloganism] آن، و به تلاش آن برای مبذل کردن پدیدارهای تاریخی بسیار پیچیده به «ماهیات» مفهومی ساده‌انگارانه غالباً شاهد علاقه‌ی بسیار به مطرح کردن توصیفی پرشمول از انسان‌گرایی به منزله‌ی موضع و نگرشی فلسفی هستیم — ترجیحاً در یک جمله یا کمتر — تا علاقه به تحقیقی مفصل در ریشه‌های تاریخی و ذات انسان‌گرایی

این رویکرد نیز دلایل خودش را دارد، زیرا این دسته از متفکران بر آن اند تا با دادن پاسخی مثبت به پرسش بوفره و اعطای مجدد معنا به کلمه‌ای که زیر لوایش سینه می‌زنند با هایدگر مخالفت ورزند. ولی با وجود انگیزه‌های شریفی که در این کار نهفته است، می‌باید در خصوص اقتباس رویکردی هایدگری به تاریخ — حتی با نتایج متفاوت — و در مقام تقویت انسان‌گرایی شگهایی جدی داشت. زیرا روش‌شناسی تاریخی هایدگر خود عمیقاً ضدّ انسان‌گرایانه است و با روشهای سنتی علوم انسانی مغایرت شدید دارد. رویکرد هایدگر در برابر ساده‌انگاری بیش از حدّ و تحریف جزئیات تاریخی به نفع روایت مستقیم و اجباری تسامح نشان می‌دهد و تحلیل را از قلمرو مناظره و توجیه معقول دور می‌کند. خطر حاصل از این جریان، اسطوره‌پردازی و تبلیغات‌زدگی است که اجتناب از آنها همواره ممکن نبوده است، چه از سوی هایدگر و چه از سوی ناقدان او.

سردرگمی سوم از سردرگمی دوّم برمی‌خیزد. چون شارحان به کفایت تاریخی توصیف هایدگر بالنسبه بی‌اعتنا بوده‌اند، توجّه اندکی به زمینه‌ی وسیعتر و انگیزه‌های آن مبذول کرده‌اند. ما در خصوص اینکه چرا هایدگر از میان تمامی چیزها انسان‌گرایی را باید مقصّر تجدد بشمرد، در تاریکی به سر می‌بریم. چرا او صرفاً به انتقاد از فاعلیت ذهن انسان، انسان‌مداری، اراده‌ی معطوف به قدرت و الخ... در سنت غربی خشنود نیست؟ چه انگیزه‌ای او را بر آن می‌دارد که همه‌ی این گرایشهای فلسفی را با انسان‌گرایی مترادف کند، چیزی که (قبل از تحلیل او) در بادی نظر هیچ نسبتی با آنها نداشت؟

این پرسش را باید در دو بخش بحث کرد. از یک سو، باید آن عناصر تحلیل هایدگر را که به دلیل کفایت تاریخی سزاوار ملاحظه‌ی بیشتری‌اند جدا کرد. محض نمونه، تأویل او از انسان‌گرایی به منزله‌ی نظریه‌ی انسان‌مدارانه ظاهراً می‌توانست با اشاره به یکی از مضامین خاص دوره‌ی رنسانس، مضمون کرامت انسان، اثبات شود. انسان‌گرایان نوافلاطونی مانند فیچینو و پیکو دللا میراندولا انسان را در مرکز سلسله‌ی هستی قرار می‌دهند و او را خالق‌ی خداگونه و شکل‌دهنده‌ی عالم توصیف می‌کنند و باز بر این تعلیم معنوی تأکید می‌کنند که باقی مخلوقات برای نفع و استفاده‌ی انسان ساخته شدند. وانگهی، شماری از محققان دوره‌ی رنسانس مدلل کرده‌اند که ریشه‌های ایدئالیسم استعلایی کانت در علم‌شناسی‌های فیچینو و ویکو نهفته است که برای آنها علم داشتن نوعی ساختن است (verum et factum convertuntur) ساختن است و موضوع علم آفرینشی از فاعل علم است. بدین ترتیب می‌توان معتقد بود که اصل حقیقت - واقعیت [verum-factum] ویکویی مبین برداشت فاعلی و فناورانه از علم و صفت بارز انسان‌گرایی است. دنیوی شدن جهان انسان را نیز که نتیجه‌ی این برداشت بوده است اغلب به متفکران دوره‌ی رنسانس مانند ماکیاولی و ویکو حواله داده‌اند. و بالاخره، اگرچه در اطراف این مسئله بحث بسیاری است، دست کم قابل بحث است که انسان‌گرایی دوره‌ی رنسانس در ظهور علم جدید و ریاضی شدن طبیعت در این علم سهم بسزایی داشته است و این به نوبه‌ی خود مؤید نقد هایدگر از انسان‌گرایی به منزله‌ی فناورانه کردن و حاکمیت عقل حسابگر است.

از سوی دیگر، توصیف هایدگر مشتمل بر آمیخته‌ای از حقایق و نیمه‌حقایق و خطاهای آشکار است که کسی نمی‌تواند ماهیت و انگیزه‌های بسیار جدلی آن را نادیده بگیرد، اینها وقتی واضحتر می‌شوند که ما دو منظومه‌ی وسیعتر را که او در بطن آنها نقدش از انسان‌گرایی را می‌پرورد بشناسیم. هر دو اینها به وضوح متأثر از تفکرات ژرف او در باب نیچه و تأویلات معاصر در باب نیچه‌اند.

منظومه‌ی نخست میراث فرهنگ لاتینی در غرب را در بر می‌گیرد، و همچنین تضاد مفروض میان «رومیها» از یک سو و «یونانیها» از سوی دیگر. صحیح است که هایدگر به‌طور کلی سرچشمه‌های انسان‌گرایی را تا خود یونانیان، به ویژه افلاطون و ارسطو، پی می‌گیرد اما این سخن از تأکید که او بارها و بارها بر انسان‌گرایی به منزله‌ی پدیداری لاتینی می‌کند چشم می‌پوشد. از نظر هایدگر، انسان‌گرایی به‌طور اخص برداشت خاص یا تخصیص [appropriation] رومی از فرهنگ یونانی است، برداشت خاصی که تجربه‌ی آغازین یونانی از طبیعت را قلب و تحریف می‌کند و بدین وسیله منبع نخستین بی‌ریشگی تمدن غربی می‌شود. دلالت کامل نقد انسان‌گرایی فقط وقتی نمایان می‌شود که پی ببریم در نزد هایدگر انسان‌گرایی همواره با لاتینیّت و هر چیزی در منظومه‌ی آن قرین است: روم قدیم، یونان یونانی‌مآبی، زبان لاتینی، کلیسای کاتولیک، تفکر مدرسی قرون وسطی، رنسانس ایتالیایی، و حتی برخی متفکران آلمانی (مانند گوته، وینکلمان، بورکه‌هارت، و بعد از ۱۹۳۹، نیچه نیز) با فهمی مدعیانه و بسیار لاتینی‌زده از یونانیان. بدین

ترتیب انسان‌گرایی با وجود قرین بودن گهگاهیش با افلاطون، از نظر هایدگر، ذاتاً ضدّ یونانی (یا، دست کم، متضاد با آنچه از آغاز یونانی است) و، به لحاظ لاتینی بودن، نیز ضدّ آلمانی است. چنانکه در ادامه‌ی این مقاله بحث خواهد شد، اثبات هایدگر در خصوص تقابل میان رومیها و کلیسای کاتولیک از یک سو، و یونانیها و رومیها نیز در یک سو، در چارچوب قالب عامه‌پسندی از بحثهای بسیاری متفکران آلمانی قوم‌پرست و متأثر از نیچه در آن روزگار، مانند برترام و بویملر، قرار می‌گیرد

منظومه‌ی دوم و کراراً مورد غفلت گرفته نقد انسان‌گرایی ضدّیت هایدگر با تاریخ و علم لغت [philology] در مقام علم و ضدّیت با تحقیق انسان‌گرایانه سنتی و نظام آموزشی انسان‌گرایانه آلمانی را دربر می‌گیرد. حملات هایدگر به **Betrieb** [فعالیت] فن‌زده و شیء‌ساز تاریخ علمی دست کم به تمایزی بازمی‌گردد که او در هستی و زمان میان **Historie** و **Geschichte** قائل شد و این تمایز به‌وضوح ملهم از فواید و مضارّ تاریخ برای زندگی، از نیچه، بود که در آن ایام هنوز برای او مهم بود. درحالی که قول بعدی او به قرابت میان انسان‌گرایی و فناوری ماشینی در بادی نظر شاید سست به نظر آید، این رأی که انسان‌گرایی در هیأت تحقیق تاریخی – لغوی خود مبدل به فناوری شده است پس از [ابراز آن از سوی] نیچه، کلیشه‌ای واقعی است و این به احتمال قریب به یقین آن سنخ فناوری است که چیره شدن بر آن به آنچه هایدگر در دل داشت از همه نزدیکتر بود. پس یک دلیل جدلی که چرا هایدگر نقدش بر تجدّد را برحسب انسان‌گرایی هدایت می‌کند حمله به نظام حاکم تحقیق است و ایراد ادعاهایی درباب اینکه چه کسی و چه روشهایی دریافتی «اصیل» و «تفکرآمیز» از تاریخ فلسفه و از تجربه‌ی آغازین یونانیان به‌طور اخص برای ما فراهم می‌آورد.

باقی این مقاله به تحلیلی از جنبه‌ی جدلی توصیف هایدگر از انسان‌گرایی اختصاص خواهد داشت و همچنین سعی خواهد شد که راه برای نقدی بر ادعاهای تاریخیاً مستقل که از آن بیرون می‌توان کشید هموار شود. این بحث به دو بخش تقسیم می‌شود. در بخش اول بحثهای مختلف هایدگر از رومیها را که برای تحلیل او از انسان‌گرایی زمینه‌ی مهمی به شمار می‌رود پی می‌گیریم و شباهت این بحثها را با آراء آشکارا ایدئولوژیکتر متفکران قوم‌پرست آلمانی، برترام و بویملر، نشان می‌دهیم. در بخش دوم به سنجش منظومه‌ی تشکیل‌شده در گرد نقد هایدگر از علوم انسانی می‌پردازیم و همچنین نگاهی می‌کنیم به نسبت میان

Seinsgeschichte [تاریخ هستی] موردنظر او و روش‌شناسی علوم انسانی. در اینجا من مدلل می‌سازم که تمایز او میان **Historie** و **Geschichte** را نمی‌توان برای معاف دانستن تحلیل هایدگر از تاریخ فلسفه — و به‌ویژه تاریخ ذات انسان‌گرایی — از نقد «تاریخنگارانه» مورد استفاده قرار داد. این استدلال دوم همچنین مقدمه‌ای خواهد بود برای ارزشیابی مفصّلتر از کفایت تاریخی توصیف هایدگر از انسان‌گرایی که در تحقیق جداگانه‌ای به‌انجام خواهد رسید.

انسان‌گرایی و رومیها. مشهورترین فتاوی هایدگر در باب انسان‌گرایی در «نامه درباب انسان‌گرایی»، نوشته شده در ۱۹۴۶ بازنگر یسته برای چاپ در ۱۹۴۷ مندرج‌اند، گرچه این اثر نه نخستین و نه گفتنی‌ترین بحث او درباب نسبت میان انسان‌گرایی و لاتینیت است. هایدگر، حتی پس از جنگ و در پاسخ به نامه‌ی فردی فرانسوی، در توصیف صفت بارز انسان‌گرایی به منزله‌ی تباهی به‌طور اخص لاتینی تفکر یونانی تردید نمی‌کند. این تباهی با رومیهای قدیم آغاز شد و در دوره‌ی رنسانس و انسان‌گرایی آلمانی و بعد (محض نمونه، نیچه) نیز ادامه یافت. به روایت این متن، انسان‌گرایی اهتمام فرهنگ رومی است به اینکه انسان (kذا) homo humanus [انسان فرهیخته] باشد

و نه homo barbarus [انسان عامی]. به ادعای هایدگر، Humanitas ترجمه‌ی رومی از «پایدیا» (παιδία) یونانی است و مبین این اعتقاد رومی که انسانیت را می‌توان از طریق آموزش در ادبیات و هنرها پرورش داد؛ یعنی از طریق برنامه‌ای منظم، و نه از طریق تجربه‌ی خودرو و گشوده‌ی طبیعت، به‌طوری که یونانیان انجام دادند. هایدگر دقیقاً مراقب است تأکید کند که آرمان آموزشی رومیها از روی آرمان یونان باستان طرح ریخته نشد بلکه از روی آرمان یونان عصر هلنیسم یا یونانی مآبی، چیزی منحنط، طرح ریخته شد.

ولی این قطعه‌ی کوتاه در «نامه در باب انسان‌گرایی» فقط بخش کوچکی از اصرار هایدگر و نقد اغلب گزنده‌ی او از رومیها، به‌منزله‌ی باطل‌کنندگان تفکر یونانی در سراسر سنت غربی، است. این موضع را می‌توان دست کم از اواسط دهه‌ی سی در میان نوشته‌های متأخر او در باب فناوری پی گرفت

این موضعگیری در آشناترین شکلش هنگامی رخ می‌نماید که هایدگر مصطلحات فلسفی لاتینی و یونانی را با هم جفت می‌کند و بر این گمان می‌رود که صورت لاتینی تجسم‌دهنده‌ی نگرش فلسفی اساساً متفاوتی است و مابعدالطبیعه‌ی فاعلیت ذهن انسان و اراده‌ی معطوف به قدرت دوره‌ی جدید با آن آغاز می‌شود. از جمله‌ی این جفتها عبارت‌اند از: subiectum/ υποκειμενον؛

φυσις/natura ؛ αιτια/causa؛ Ψευδος/falsum ؛ αληθεια/veritas. محض نمونه، برطبق آنچه در «خاستگاه

اثر هنری» به سال ۱۹۳۵ می‌آید، فهم غربی از هستی هستها با ترجمه‌ی رومی υποκειμενον («هوپوکایمون») به

subiectum [= موضوع، نهاد، فاعل]، υποστασις («هوپوستاسیس») به substantia [= جوهر] συμβεβηκος

(«سومبیکوس») به accidens [= عرض] آغاز می‌شود. هایدگر معتقد است که برای یونانیان υποκειμενον

(«هوپوکایمون») به‌معنای آن چیزی است که پیش‌رو قرار می‌گیرد، بدون فرضی مبنی بر اینکه آنچه پیش‌رو قرار می‌گیرد مبنای

نهایی است و بدون هیچ رجوعی به انسان یا فاعلیت ذهن انسان. اما تصور رومیها از شیء (subject [= نهاد، ترجمه‌ی

تحت اللفظی: زیرافتاده])، به منزله‌ی مبنایی وضع شده، به عکس تصور یونانیهاست و مجبور به همسان شدن با ساختمان نهاد - گزاره / موضوع - محمول در زبان انسان. به ادعای او برداشت خاص رومی از تفکر یونانی بدون مطابقت با تجربه‌ی یونانی مسبب بی‌ریشگی تفکر غربی است. به همین سان، بر طبق آنچه در مقاله‌ی «عصر تصویر جهان» به سال ۱۹۳۸ می‌آید، گفته می‌شود که ترجمه‌ی رومی از «هوپوکایمون» گشاینده‌ی راه برای تلقی انسان به عنوان فاعل شناسایی به معنای مابعدطبیعی جدید است: به منزله‌ی مبنای نهایی هر هستی و هر حقیقت به طوری که خود هایدگر متذکر می‌شود، درس گفتارهای نیچه طریق تفکری را پی می‌گیرند که او را از دوره‌ی هستی و زمان به «نامه در باب انسان‌گرایی» می‌رساند و در حقیقت، اگرچه در درس گفتارهای نیچه که به دوره‌ی متأخر تفکر هایدگر متعلق است، بحث اندک صریحی در باب انسان‌گرایی وجود دارد، به طور اخص در همین درس گفتارهاست که تحلیل مبسوط از لاتینیت و نقش آن در تاریخ پرشمول هستی را می‌یابیم. هایدگر در چهارمین درس گفتار نیچه، «نیست‌انگاری اروپایی» به سال ۱۹۴۰ این اندیشه را تکرار می‌کند که ترجمه‌ی رومی υποκειμενον («هوپوکایمون») به subiectum آغازکننده‌ی تحولاتی است که به فاعلیت ذهن انسان در فلسفه‌ی دکارت می‌انجامد

در اینجا گذر از روم قدیم به دکارت از طریق مسیحیت قرون وسطی و کلیسا توضیح داده می‌شود و گفته می‌شود که میراث اصلی مسیحیت معرفی و طرح نیازی کاملاً غیر یونانی بود، نیاز به یقین مطلق. این یقین، برای کلیسا، یقین به رستگاری بود. اما وقتی که مرجعیت جزمی کلیسا را جنبش روشنگری به مبارزه طلبید، نیاز مسیحی به یقین به رستگاری با نیاز دکارتی به یقین به دانش تعویض شد که این دومی خود محصول یقین من اندیشنده بود. این امر به دگرگونی انسان به فاعل شناسایی، مبنای حقیقت و هستی، انجامید و بعدها نیز طلب سلطه‌ی نامشروط بر سراسر کره‌ی زمین به آن افزوده شد

هایدگر معتقد است که مسیحیت با جذب و ادغام نظریه‌ی مُثل افلاطون دومین عنصر یا عامل فاعل قرار دادن ذهن انسان را ایجاد می‌کند. برای افلاطون یونانی مُثل آن چیزهایی‌اند که ظهور اشیاء را از میان پرده‌ی مستوری ممکن می‌سازند. آنها در فاعل شناسایی بنیاد گذاشته نمی‌شوند و نمی‌توان آنها را وجوه یا شیوه‌های انعطاف‌ناپذیر عینیت بخشیدن به اشیاء دانست. اما به عکس مسیحیت مُثل افلاطونی را اعیان ثابت در علم خدا و مسطوره‌هایی برای تولید تصور می‌کند. این امر نشان بارز گذر به فهم دوره‌ی جدید از ایده، ἰδέα [= شکل، صورت، مثال] به عنوان perceptio [مُدْرک]، چیزی متعلق به مُدْرک، و سپس به منزله‌ی باز نمود یا تصور

[representation] است و این امر نهایتاً بدانجا می‌انجامد که نیچه هستی را با ارزش برابر می‌شمارد: آنچه وجود دارد، آن چیزی

است که فاعل شناسایی برای زندگی مفید تصور می‌کند

ارتباط میان اراده‌ی معطوف به قدرت و لاتینیت در درس‌گفتارهای پارمنیدس به سال ۴۳-۱۹۴۲ در مرکز بحث قرار می‌گیرد و این درس‌گفتارها مشتمل بر گزنده‌ترین حملات هایدگر به رومیها نیز می‌شود. همچون قبل، در درس‌گفتارهای نیچه، ادعا می‌شود که اراده‌ی معطوف به قدرت از جهان روم و ماکیاولی نشأت یافت، و کلیسای کاتولیک رومی نیز به منزله‌ی نهادی جهانی و دارای سیاست امپراتوری طلبانه مورد حمله قرار می‌گیرد. برطبق درس‌گفتار پارمنیدس، اراده‌ی معطوف به قدرت رومی در ترجمه‌ی $\alpha\lambda\eta\theta\iota\alpha$ («آلیا») (نامستوری یا مکشوفی) به $veritas$ [= حق] منعکس است، کلمه‌ای که به زعم هایدگر پیوندی ریشه‌شناختی با سلطه و فرمان دادن دارد. اصطلاح ارسطویی $\omicron\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ («هوموئیوسیس») (همانندی با آنچه نامستور است) می‌شود $rectitudo$: درستی، آنچه عقل انسان از پیش می‌تواند محاسبه کند، یعنی یقین. به‌همین سان، اصطلاح $\Psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ (مستور) را رومیها به $falsum$ [= باطل] ترجمه می‌کنند، و هایدگر مدعی می‌شود که این تعبیر با سقوط کردن، برانداختن، به زیر کشیدن مرتبط است. ترجمه‌های لاتینی تجسم درک رومی از امپراتوری، جستجوی آنها برای قدرت و سلطه و نظارت است و این امر هم در خدایان رومی منعکس است، خدایانی که فرمان می‌دهند (و حال آنکه خدایان یونانی آیات می‌فرستند) و هم در حقوق رومی، حقوقی که خصلت فرمانها و تحمیل اراده را دارد اما، برخلاف آن، گفته می‌شود که یونانیها قومی کاملاً غیرسیاسی و شاعر مسلک بوده‌اند؛ πολις («پولیس») یونانی دولتشهر نبود، بلکه جایی بود که در آنجا هستها رخصت رسیدن به مکشوفی داشتند. ادعای هایدگر بر این است که فهم معمول از باستان یونانی را نفوذ رومی رنسانس ایتالیایی تباه ساخته و شاهد این امر بورکهارت و حتی نیچه است برداشتهای رومی از حقیقت و بطلان و لذا از سیاست قدرت صرفاً داغ غیر یونانی نمی‌خورند بلکه داغ غیرآلمانی نیز می‌خورند تصویر اراده‌ی معطوف به قدرت رومی را هایدگر در جستارهای دهه‌ی پنجاه در باب فناوری کامل می‌کند. بر طبق آنچه در «پرسش در باب فناوری» و «علم و تدبیر» به سال ۱۹۵۳ گفته می‌شود، خود مفهوم علیت در میان یونانیها یافت نمی‌شود (حتی در ارسطو نیز)، و این مفهوم را رومیها دگرگون کرده‌اند. در نزد یونانیها αἰτία («آیتیا») به‌حسب فرض به‌معنای آن چیزی است که مسئول یا مرهون می‌سازد اما به عکس، «کوزا» (Causa)ی رومی به تولید کردن، پیشگویی کردن، مهار کردن مربوط می‌شود. «تئورین» (θεωρεῖν) یونانی (دیدن خود به خودی و هیبت‌زده‌ی سیمای آنچه تأثیر می‌گذارد) می‌شود contemplari [تأمل، نظاره، مراقبه]، یعنی عمل پیشگوهای رومی که در ناحیه‌ای محصور و محدود (templum) می‌نشینند تا پرواز و صیحه و غذا خوردن پرندگان را مطالعه کنند و بر پیشگویی و مهار آینده قادر شوند با حاکمیت تفکر علی، «فوسیس» (φουσις) سر برآوردنی که انسان و فناوری انسانی باید خودشان را با آن منطبق کنند) می‌شود natura و سپس Gestell ، ذخیره‌سازی منابعی که انسان بنیاد گذاشته و از برای انسان به بند کشیده شده است. تفکر علی «فوسیس» را از راز ذاتیش عاری و استقلال آن را

نقض می‌کند و این «اسطوره‌زدایی» هر رابطه‌ی اصیلی با حضرت باری را نیز بر هم می‌زند. تصور مسیحی از خدا به منزله‌ی عَلت و خالق با همین انحطاط رومی مربوط است و در همان راهی قدم برمی‌دارد که به «خدا مرده است» نیچه می‌رسد

یادداشتها:

این مقاله نخستین بار در *ارغنون* ۱۲-۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۷۵، منتشر شد

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

محض نمونه، رجوع شود به:

دریدا حتی در آغاز سال ۱۹۶۹، از هایدگر به دلیل حفظ عناصر انسان‌گرایانه و مابعدطبیعی در فلسفه‌اش انتقاد کرد، چون هنوز به برداشتی ماهیت‌گرا از انسان قائل بود. رجوع شود به:

برای این تعریف از انسان‌گرایی، رجوع شود به:

برای این ادعا که این تعریف مجسم‌کننده‌ی تدبّر در باب «ماهیت حقیقی انسان‌گرایی» است، رجوع شود به چاپ انگلیسی، ص ۴۱؛ چاپ فرانسوی، ص ۹۵. گروندین توصیف بدیلی پیشنهاد می‌کند که بر اساس آن بصیرت اساسی انسان‌گرایی این است که «آدمی هیچ‌گاه از آموختن از مواجهه با سنت دست برنمی‌دارد و ما از طریق علوم انسانی می‌توانیم حقایقی را درک کنیم که اگر علم‌گرایی یگانه‌الگوی دانش بود، هیچ‌گاه به آنها پی نمی‌بردیم»؛ رجوع شود به:

«هر انسان‌گرایی یا در یک مابعدالطبیعه بنیاد دارد یا خودش را در بنیاد یک مابعدالطبیعه می‌سازد. هر تعیین‌چیستی انسان که دانسته یا ندانسته تأویلی از هستها را پیش‌فرض قرار می‌دهد، بی‌آنکه پرسش حقیقت‌هستی [را مطرح کند]، مابعدطبیعی است. از اینجاست که صفت خاص هر مابعدالطبیعه به‌ظهور می‌رسد: اینکه "انسان‌گرایانه" است، به‌ویژه به‌نحوی که چیستی انسان را تعیین می‌کند»؛ اصل آلمانی چنین است:

من ترجمه‌های موجود را اصلاح کرده‌ام و جاهایی را که کم داشته‌اند افزوده‌ام.

شورمان تا بدانجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند «مفهوم مخالفت با انسان‌گرایی دارای منشأ مارکسیستی است»؛ رجوع شود به:

اما این نکته در خصوص مخالفت تأویل‌کنندگان فرانسوی فلسفه‌ی هایدگر با انسان‌گرایی بیشتر صادق است تا در خصوص خود هایدگر.

محض نمونه، این نظر ویتو جیوستینیانی است؛ رجوع شود به:

برای ادعای صریح هایدگر مبنی بر آنکه توصیف او به پدیدارهای تاریخی نیز اطلاق می‌شود، از جمله: اعاده‌ی میراث کلاسیک در

دوره‌ی رنسانس، بازگشت به کلاسیکها به اهتمام آلمانیهایی مانند گوته، وینکلمان و بورکه‌هارت، و آموزش فرهنگ کلاسیک در

Gymnasium [دبیرستان علوم انسانی]، رجوع شود به:

همچنین رجوع شود به نامه‌ی او به الیزابت بلوگمن در ۱۹ دسامبر ۱۹۳۲، در:

برای ترجمه‌ی انگلیسی، رجوع شود به:

این واقعیت که انسان‌گرایان دوره‌ی رنسانس از لفظ «انسان‌گرایی» استفاده نمی‌کردند، دارای معنای بسیاری نیست (همان‌طور که

کی‌یرکگور فلسفه‌اش را «فلسفه‌ی وجودی» نمی‌خواند). آنها به خودشان با عنوان انسان‌گرایان اشاره می‌کردند (محض نمونه،

برخلاف رومیها، دیگر از افلاطون یا دکارت یاد نمی‌کنیم) و از تعلق داشتن به گروه و جنبشی متحد آگاه بودند. متفکران بعدی که

این لفظ را اقتباس کردند از باب توسل به انسان‌گرایی دوره‌ی رنسانس از آن استفاده کردند (سارتر)، یا از باب مناقشه با آن (هایدگر)،

یا از باب حساسیت نداشتن به تاریخ. قابل بحث است که حتی سارتر نیز به طور غیرمستقیم استناد تاریخی به دوره‌ی رنسانس را

تصدیق می‌کند. زیرا اگرچه فری و رنو درباره‌ی توصیف سارتر از انسان‌گرایی مبالغه کرده‌اند و آن را نظری شمرده‌اند که بر اساس آن

ماهیت انسان عبارت از قادر بودن او به انتخاب فطرت خودش است، از توجه بدین نکته غفلت کرده‌اند که این نظر مستقیماً از یکی

از ارکان انسان‌گرایی دوره‌ی رنسانس، یعنی کتاب پیکو دللا میراندولا با عنوان **گفتار در باب کرامت انسان**، گرفته شده است. مثلاً

خود سارتر با نشان دادن شباهت فلسفه‌اش به انسان‌گرایی دوره‌ی رنسانس، و نه به صورت انتزاعی، استدلال می‌کند که فلسفه‌ی او

انسان‌گرایانه است. به طوری که پیشتر بحث کردیم، هایدگر نیز به شیوه‌ی خودش از انسان‌گرایی به منزله‌ی پدیداری تاریخی بحث

می‌کند.

برای انتقادی مشابه از ماهیت‌گرایی افراطی هایدگر، رجوع شود به:

این قضیه برای فری و رنو بدیهی است و ژرف‌اندیشیهایشان در باب ذات «حقیقی» انسان‌گرایی آنان را به اخذ این نتیجه رهنمون

شده است که انسان‌گرایی بر این نظر است که هیچ فطرت انسانی وجود ندارد. گروندین نیز تا اندازه‌ای بر این اعتقاد است. گروندین،

برخلاف فری و رنو، از اشکال تاریخی انسان‌گرایی بحث می‌کند، اگرچه تقدّم او نیز به نظر می‌آید برای تعیین «ماهیت» به لحاظ

فلسفی مقبول آنها باشد: برای دوره‌ی رنسانس و این نظر که انسان هم از خاکستر و هم بر صورت خداست و همچنین برای

انسان‌گرایی آلمانی در دوره‌ی روشنگری و این اندیشه که وظیفه‌ی ثابت انسان استکمال خودش و تحقق بخشیدن به استعدادهای خودش است. رجوع شود به دست‌نوشته‌ی منتشرنشده‌ی ژان گروندین:

همین ماهیت‌گرایی در توصیف‌ی‌ای‌جایی گروندین در باب انسان‌گرایی منعکس می‌شود و او صفت بارز انسان‌گرایی را طلب بی‌پایان

برای فعالیت و مراقبت در برابر حیوان نهفته در وجود انسان می‌داند که از طریق **Bildung** [ادب] حاصل می‌شود (Gadamer

8, "on Humanism," p. 8)؛ و دعوی او بر اینکه یگانه بصیرت اساسی انسان‌گرایی این است که علوم انسانی حقایق را

آشکار می‌کند که دست علوم دیگر از دامن آنها کوتاه است؛ رجوع شود به:

در حقیقت، او در «تعلیم افلاطون در باب حقیقت» منشأ انسان‌گرایی را صریحاً در نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی مُثُل قرار می‌دهد و در

«نامه در باب انسان‌گرایی» تا اندازه‌ای به‌طور مبهمتر افلاطون و ارسطو را منابع آن فرض می‌کند. رجوع شود به:

همچنین رجوع شود به:

(۱۲) هایدگر در نامه‌ای که در ژوئن ۱۹۳۹ به بلوگمن نوشته برای تأیید خویشاوندی یکتا میان آلمانیها و یونانیها به نیچه استناد

می‌کند. او در دفاعی از تنفرش از حزب مرکزگرا منظمه‌های زیر را پیشنهاد می‌کند: رم - مسکو - کلیسای کاتولیک - حزب مرکزگرا -

لیبرالیسم؛ یونان - آلمان - حزب ناسیونال سوسیالیست. رجوع شود به:

البته این ارزیابی منفی از لاتینیت فراهم‌کننده‌ی انگیزه‌ی نیرومند و گاهی ناگفته و نهفته در زیر مناقشات فرانسوی بر سر

انسان‌گرایی است، دیگر از کتاب فاریاس — از همه رسواتر — یادی نمی‌کنیم. این نظر به طور اخص هایدگری را رمی براگ با

این نظر مقابل گذاشته است که لاتینیت یا «رومیت» تعریف حقیقی و صفت وحدت‌بخش اروپاست. به گفته‌ی براگ، لاتینیت اساساً

عبارت است از تخصیص پویای امر بیگانه، یعنی وساطت میان آرمانی باستانی و تمایلات وحشیانه در فطرت انسان. اگرچه براگ در

مناقشاتش خوددار است، کتاب او با نقشه‌ای از اروپا آغاز می‌شود که در آنجا نواحی تیوتونی به‌طور معناداری پوشیده از سیاهی‌اند و

[کار آنها] با پادویی برای آیین کاتولیک ختم می‌شود. معنای مورد نظر این کتاب از لاتینیت در چارچوب ماهیت‌گرایی هایدگری باقی

می‌ماند: « [تجربه‌ی] رومی تجربه‌ی ابتدا به‌منزله‌ی ابتدا (دوباره) است. » «رومی بودن داشتن یک کلاسیک‌گرایی است، قبل از آنکه

خود آن مورد تقلید قرار گیرد و داشتن یک توخس در پشت سر خودش برای چیره‌شدن بر آن است.»، اصل فرانسوی چنین است:

«Est romaine l'exp

(ف) مقصود نویسنده احتمالاً این است که باید در اینجا rumanus باشد. اما تعبیر humanus نیز غلط نیست. هایدگر در

«نامه در باب انسان‌گرایی» از هر سه تعبیر homo humanus و homo rumanus و homo barbarus

استفاده می‌کند و می‌گوید از نظر رومیها homo rumanus کسی است که homo humanus باشد. در فرهنگ لاتینی

— انگلیسی جدید کاسل، ص ۲۸۰، این معانی، با استفاده از منابعی مانند چیچرو، برای

humanus آمده است: (۱) انسانی، مهربان، انسان‌دوستانه؛ (۲) فرهیخته، متمدن، مهذب، پیراسته. — م.]

«با نخستین انسان‌گرایی در روم مواجه می‌شویم. بنابراین انسان‌گرایی در ماهیت خود پدیداری به‌طور اخص رومی است و از

مواجهه‌ی تمدن رومی با Bildung [ادب] تمدن یونانی متأخر سر بر می‌آورد. این به اصطلاح رنسانس قرنهای چهاردهم و

پانزدهم در ایتالیا renaissance romanitatis است. چون romanitas آن چیزی است که اهمیت دارد، به

humanitas و بنابراین به «پایدیا»ی یونانی اهتمام می‌شود. اما تمدن یونانی همواره در صورت متأخر آن و از دیدگاه رومی دیده

می‌شود. این romanus homo دوره‌ی رنسانس نیز در مقابل homo barbarus قرار می‌گیرد. اما اکنون این امر

غیرانسانی، بربریت مفروض تفکر مدرسی و گوتیک قرون وسطا، است. بنابراین اگر [این مسئله را] به‌طور تاریخی بفهمیم،

انسان‌گرایی همواره متضمن یک studium humanitatis است و این مطالعه به‌نحوی به باستان بازمی‌گردد و بدین ترتیب

به احیای تمدن یونانی مبدل می‌شود. این امر در انسان‌گرایی قرن هجدهم آلمان، به طوری که وینکلمان و گوته و شیلر آن را مطرح

کردند، نیز مشهود است: «اصل آلمانی چنین است:

اثبات هایدگر در خصوص خویشاوندی یکتای زبانها و مردمان آلمانی و یونانی تا سال ۱۹۳۰ به عقب بازمی‌گردد. رجوع شود به:

Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Gesamtausgabe 31*

(Frankfurt: Klostermann, 1982), 50-1.

اگرچه تطبیق فرهنگ لاتینی با فرهنگ یونانی به‌طور اخص صفت بارز نوشته‌های هایدگر در دهه‌های سی و چهل است، موارد

پیشتری نیز وجود دارد. به‌طور نمونه، او در هستی و زمان، روایتهای لاتینی و یونانی از «حیوان عاقل» و روایت سفر پیدایش را مبنی

بر «و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» برهم تطبیق می‌کند. در این روایت قدیمتر از تنافر یونانی / لاتینی

تأکید بر تحریف ادعایی فرهنگ یونانی با القای تفکر مدرسی است. اما استفاده از روایت مشترک عهد عتیق برای ارائه‌ی «حالت

آغازین» عجیب است، با این فرض که خود فرهنگ یونانی ترجمه است و حتی به‌طور استواری تجسم تجربه‌ی یونانی اصیل نیست.

رجوع شود به:

پس از این به‌صورت *SZ / BT* از آن یاد می‌شود.

(۱۵) رجوع شود به:

هایدگر در این قطعه‌ی اخیر، به پیروی از نیچه، مسیحیت مسیحیان صدر اول را با مابعدالطبیعه‌ی «یونانی‌مآبی - یهودی» کلیسای کاتولیک رومی برابر می‌گذارد.

(۲۳) «اما این *verum* لاتینی چه معنا می‌دهد؟ "ver" به معنای محکم ایستادن و برپا ماندن است، یعنی نیفتادن (*falsum*/باطل نشدن)، بالا ماندن، حق خود را ستاندن، رئیس بودن، فرمان دادن؛ اصل آلمانی چنین است: «اکنون چرا "falsum"، "برانداختن"، برای رومیها اساسی است؟... حیطة‌ی مهم و اساسی برای ظهور *falsum* رومی قلمرو [اقتدار] "imperium" و "امپراتوری" است؛ اصل آلمانی چنین است در اینجا خدای فرمان‌دهنده‌ی عهد عتیق به عنوان شاهده‌ی بر صفتِ امپراتوری‌طلبانه، حاکمانه و غیر یونانی لاتینیت مطرح می‌شود و باز حاکی از خویشاوندی میان لاتینیت و یهودیت است، فرضی که در آثار نیچه و برترام نیز یافت می‌شود.

همچنین رجوع شود به: *Parmenides* (انگلیسی)، ص ۴۳ / (آلمانی)، ص ۶۳، آنجا که نیچه به دلیل تأویل کلاً «رومی» و نایب‌نونی از یونانیان مورد حمله قرار می‌گیرد.

هایدگر، *Parmenides* (انگلیسی)، ص ۳۹، ۴۴ / (آلمانی)، ص ۵۷، ۶۵، آنجا که هایدگر در تأیید ادعایش مبنی بر اینکه *falsch* کلمه‌ای غیر آلمانی و مشتق از *falsum* رومی است، از برادران گریم نقل قول می‌کند. به همین سان، گفته می‌شود که *Befehlen* یا *Befelhen* در اصل معنای حمایت کردن یا توصیه کردن را داشته است، اما به واسطه‌ی نفوذ زبان فرانسه به معنای *commandieren*

ن دادن] می‌آید. او همچنین بر این عقیده است که کلمه‌ی لاتینی *verum* کلمه‌ی آلمانی *wahr* را نیز تباه کرده است. برای

Befehl رجوع شود به: *Parmenides* (انگلیسی)، ص ۴۸ / (آلمانی)، ص ۵۸؛ برای *wahr* رجوع شود به:

Parmenides (انگلیسی)، ص ۴۷ / (آلمانی)، ص ۶۸.

[مارتین هایدگر، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، در *ارغنون*، ش ۱، بهار ۱۳۷۳، ص ۶ و بعد.]

[هایدگر، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، ص ۲۱-۱۸].