

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۱-۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰

نوع مقاله: پژوهشی

## «امکان طرح تاریخ محذوفان» بر اساس ایده پساتاریخ

در اندیشه «جانی واتیمو»

کامیار صفایی \*

عباس منوچهری \*\*

### چکیده

یکی از مضامین مهم در فلسفه سیاسی متأخر، نقد فلسفه تاریخ خطی مبتنی بر ایده پیشرفت بوده است. در نتیجه پژوهش‌های انجام‌شده در این باب در حوزه مطالعات پسااستعماری، آشکار شده که تاریخ خطی واجد پیش‌فرض‌های غرب‌محورانه‌ای بوده که در خدمت تاریخ واقعی سرکوب محذوفان غیر غربی بوده است. همچنین در این پژوهش‌ها، درباره عوامل انضمامی فروپاشی فلسفه تاریخ غربی مبتنی بر ایده پیشرفت و به دنبال آن امکان طرح «تاریخ محذوفان»، از زوال استعمار تا شکل‌گیری دولت‌های ملی بحث شده است. در این مقاله اما با ابتدای بر اندیشه فیلسوف پسامدرن معاصر، جانی واتیمو، تلاش می‌شود تا از صرف بحث انضمامی در این باب فراتر رفته، با نشان دادن نسبت فلسفه تاریخ مبتنی بر ایده پیشرفت با متافیزیک رئالیستی، نخست امتناع انتولوژیک «طرح تاریخ متافیزیکی عام و پیشرفت‌محور» آشکار شود. دوم بر این مبنا و به کمک نیهیلیسم هرمنوتیکی در اندیشه واتیمو، ایده پساتاریخ که همانا بیانگر امتناع انتولوژیک تاریخ خطی، ابژکتیو و عام پیشرفت‌بنیان است، به عنوان زمینه نظری امکان طرح تاریخ محذوفان ارائه شود.

**واژه‌های کلیدی:** پساتاریخ، نیهیلیسم، ابژکتیویته، تاریخ تک‌خطی، پیشرفت.

## مقدمه

«تاریخ محذوفان»<sup>(۱)</sup> از مفاهیم کانونی در فلسفه سیاسی معاصر است که امروزه صدای خود را هرچه آشکارتر به گوش می‌رساند. عوامل انضمامی چندی در بروز و ظهور این تاریخ دست‌اندرکار بوده‌اند. یکی از این عوامل، نقش سرنوشت‌ساز زایش ابزار ارتباط جمعی در از میان رفتن چشم‌اندازهای مرکزیت‌یافته و یا به تعبیر لیوتار، فراروایت‌ها بوده است (Vattimo, 1992: 5). عامل دیگر، شورش مردمان غیر غربی‌ای بوده که پیش از این از طریق اروپاییان و به نام حق به جانب غرب به‌مثابه تمدنی والاتر و تکامل‌یافته‌تر استعمار شده بودند (Vattimo, 1992: 4). همچنین مسئله مهم دیگر، بسط و گسترش انسان‌شناسی فرهنگی طی قرون نوزدهم و بیستم بود که تکثر‌گریزناپذیر فرهنگ‌ها را نمایان کرده (Vattimo, 2004: 52) و با نشان دادن راه‌های مختلف مواجهه جوامع، فرهنگ‌ها و افراد گوناگون با جهان، تفاوت‌های بنیادین میان دیدگاه‌های غربی و غیر غربی نسبت به جهان را آشکار کرد (Vattimo & Caputo, 2007: 30). علاوه بر این یکی از عوامل تأثیرگذار دیگر، بسط فرآیند تکثربخشی درون خود جوامع غربی (Vattimo, 2004: 6; 1992: 52) از جمله به واسطه فرآیند مهاجرت بوده که جعل این‌همانی‌ای بسیط به نام غرب را که از غیر غیر اروپایی بری باشد، به عنوان «وهمی زاده تفاوت» آشکار کرده که خود -به تعبیری دریدایی- مولود درآمیختن همواره و از پیش درون غرب به برون ناغربان است.

اکنون و با در نظر داشتن مجموعه این عوامل و به‌ویژه پس از آنکه غیر‌غربیان محذوف تاریخ پیشرفت‌محور، با شدت و ضعف و به درجات توانسته‌اند دولت‌ها و هویت‌های فرهنگی «نسبتاً» مستقل خویش را برون از سیطره امپریالیسم تأسیس کنند، به نظر چنین می‌آید که دیگر بدهات آن نوع نگاه به فلسفه تاریخ خطی/تکاملی و مبتنی بر ایده پیشرفت که معنای تاریخ را تحقق تمدن غربی و یا به عبارت بهتر، تحقق صورت غربی و اروپایی از انسان می‌دانست (Vattimo, 1992: 3)، در معرض تشکیک جدی قرار گرفته است. به عبارت دیگر نفس فوران تاریخ‌های محذوفان و یا آنچه واتیمو آن را «تکثریابی مراکز تاریخ» می‌خواند (Vattimo, 1988: 10)، موجب شده که «تاریخ عام» به

امتناع دچار آید، آن هم از آن رو که دقیقاً همان شرایطی که برای شکل‌گیری تاریخ عام به‌مثابه فرآیندی واحد از رخدادها لازم بود، دیگر وجود ندارد (Vattimo, 1988: 10).

تاکنون درباره زمینه‌ها و دلایل و پیامدهای انضمامی امتناع این تاریخ خطی و عام، پژوهش‌های بسیاری در حوزه اندیشه سیاسی صورت گرفته است؛ اما هیچ پژوهشی درباره بنیان‌های انتولوژیک امتناع «تاریخ عام» و متعاقب آن، طرح تاریخ محذوفان (یا به تعبیر رایج، تاریخ فرودستان) به‌ویژه در اندیشه «جانی واتیمو» در زبان فارسی انجام نشده است. از همین جهت، این پژوهش درصدد آن است که از صرف تأکید بر عوامل انضمامی قوام‌بخش امتناع تاریخ عام و یا نتایج سیاسی، اجتماعی و اندیشگانی آن فراتر رفته، بر مبنای اندیشه متفکر پست‌مدرن معاصر، یعنی جانی واتیمو، امتناع تاریخ خطی و عامراً در وجه فلسفی آن و بر بنیان نسبت آن با سنت متافیزیک رئالیستی غربی آشکار کند<sup>(۲)</sup>، تا اینگونه نخست تبیینی فلسفی از چرایی امتناع فلسفه تاریخ تک‌خطی/ تکاملی و مبتنی بر ایده پیشرفت به دست آید و در وهله بعدی و در پیوند منطقی با بحث پیشین، آن بنیان نظری‌ای جست‌وجو شود که هم‌ارز با عوامل انضمامی امتناع تاریخ خطی، زمینه امکان طرح «تاریخ محذوفان» در عصر پساتاریخ را -که همانا عصر امتناع انتولوژیک تاریخ عام و خطی است- دستیاب می‌کند. به بیان دیگر بر اساس پژوهش انجام‌شده در این مقاله، به واسطه آشکار کردن امتناع متافیزیک رئالیستی و متناظر با آن، امتناع تاریخ خطی و عام مبتنی بر ایده پیشرفت، بر مبنای نیهیلیسم هرمنوتیکی جانی واتیمو، بنیان‌های انتولوژیک طرح تاریخ محذوفان تاریخ مسلط غربی نمایان می‌شود.

برای این منظور نخست باید تبیین خود واتیمو از فلسفه تاریخ خطی و پیشرفت‌محور در اندیشه مدرن آشکار شود که این خود در ادامه نیازمند است به آشکارگی بنیان‌های این فلسفه تاریخ در سنت متافیزیک. در واقع چنان‌که جلوتر آشکار خواهد شد، از جمله بر مبنای بحث واتیمو در نقد نیچه‌ای/ هایدگری سنت متافیزیک است که امتناع تاریخ عام آشکار می‌شود. در نهایت و در بسط منطقی بحث پیشین می‌توان پرسید که: در عصر امتناع متافیزیک رئالیستی و متناظر آن، فلسفه تاریخ خطی غرب‌محور، بر مبنای چه بنیان‌های انتولوژیکی می‌توان از امکان طرح تاریخ محذوفان دفاع کرد؟

فلسفه تاریخ مدرن به مثابه تجسم تاریخ متافیزیکی خطی و مبتنی بر ایده پیشرفت، نقطه عزیمت واتیمو در بحث از فلسفه تاریخ مدرن به مثابه متأخرترین تجلی فلسفه تاریخ پیشرفت محور، خود مدرنیته است. از همین جهت او برای ارائه تعریف خود از فلسفه تاریخ تک خطی مدرن به تاریخ شکل گیری مدرنیته می پردازد. از نظر واتیمو، آغاز مدرنیته، قرن پانزدهم است و آنچه عنصر قوام بخش مدرنیته است، مسئله «امر نو»<sup>۱</sup> است که هر چند ریشه آن به عصر رنسانس بازمی گردد، در عین حال کلید فهم بحث او در باب دوره ی روشننگری به مثابه عصر بروز هرچه آشکارتر فلسفه تاریخ تک خطی و پیشرفت محور نیز هست. واتیمو می گوید که مدرنیته، دوره ای است که در آن کیش<sup>۲</sup> تأکید بر امر نو و نفس نوجویی، جایگاهی اساسی پیدا کرده، به گونه ای که «امر نو» با خود مسئله ارزش این همانی می یابد (Vattimo, 1992: 1). اما شکل گیری این کیش در مدرنیته به واسطه تعریف خود تکاپو برای برای دستیابی به امر نو که تکاپویی است همواره آینده سو و غایت محور که غایت خود را در نیل نهایی به امر نو می داند، با چشم اندازی کلی تر از تاریخ بشر در پیوند است که بر مبنای آن، این تاریخ چونان فرآیند ابژکتیو و همواره در حال پیشرفت رهایی نگریسته می شود (Vattimo, 1992: 2). رهایی ای که هیچ نیست مگر نیل به غایتی که خود صورتی است نهایی از «امر نو».

حال اگر بپذیریم که ایده امر نو در تعریف روشننگری از تاریخ، به مسئله پیشرفت معطوف به جویش نوبودگی گره می خورد، آنگاه نتیجه این سنخ از جویش امر نو این خواهد بود که تاریخ به عنوان مجموعه ای در حال پیشرفت از رخدادها انگاشته می شود که در آن ارزش والاتر از آن چیزی خواهد بود که «مترقی تر» است؛ به این معنا که به پایان فرایند تاریخ، نزدیک تر است (Vattimo, 1992: 2؛ نیز ر.ک: Vattimo, 2004: 50).

این چنین در فلسفه تاریخ مدرن، سیر تاریخ بدل به مسیری غایت محور، خطی و تکاملی می شود که فرایند بسط و گسترش خویش را از گذشته به سوی آینده ای طی می کند که تحقق نهایی و ابژکتیو امر نو را امکان پذیر می کند و این همان چیزی است که واتیمو آن را تاریخ تک خطی می خواند. از سوی دیگر از آنجا که تاریخ تک خطی و

---

1. The New  
2. Cult

غایت‌محوری از اینگونه، نیازمند مرکز به‌مثابه غایتی است که مجموعه رخدادهای باید پیرامون آن جمع شده و نظم یابند، غرب چونان این مرکز و یا جایگاه تمدن فرض شده و هر آنچه برون از آن است، چونان جایگاه بدوی‌ها و کشورهای در حال توسعه تصور می‌شود (Vattimo, 1992: 2).

این سنخ از فلسفه تاریخ تک‌خطی / تکاملی را می‌توان در باور به پیشرفت تدریجی نوع بشر (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۳۴۳) و اقبال به طرح مرحله‌بندی‌های تاریخی در متفکران عصر روشنگری دید. صورت شاخصی از این رویکرد را می‌توان در تقسیم‌بندی ده‌گانه کندورسه از مراحل تطور فکری بشر دید که از مرحله شکار و ماهی‌گیری شروع می‌شود و در همین روال در حال پیشرفت به مرحله دهم آن می‌رسد که مرحله پیروزی عقل است که بعد از تفکر قرن هفدهم و جان لاک و حتی بعد از روشنگری واقع است و در آینده تاریخی پیش روی کندورسه دستیاب می‌شود (لمون، ۱۳۹۴: ۳۰۵-۳۰۶).

نکته اساسی در اینجا، رویکرد غایت‌محوری است که به بیان آرنست در باب تفکر قرن نوزدهم، «سرمست از باده پیشرفت» (آرنست، ۱۳۹۵: ۶۰۸)، نخست تاریخ را واجد حرکتی فرجامین و آینده‌سو می‌بیند و دوم در این نوع فلسفه تاریخ ابژکتیویستی و مبتنی بر پیشرفت به جانب تحقق امر نو به‌مثابه امری ابژکتیو، میان زمان گذشته و تمدن کهن شرق و نیز میان زمان آینده‌منادی امر نو و تمدن غربی تناظر برقرار می‌شود و حرکت همواره پیش‌رونده تاریخ چونان حرکتی از شرق به جانب غرب، منادی امر نو رهایی‌بخش تصور می‌شود. آن حرکت تاریخی‌ای که به تعبیر هگل از شرق به غرب سفر می‌کند، زیرا اروپا غایت مطلق تاریخ است، همچنان که آسیا سرآغاز آن است (هگل، ۱۳۸۵: ۲۶۷).

اما از نظر واتیمو، این نگاه به تاریخ ممکن نیست ریشه‌ای در تعریف روشنگری از زمان نداشته باشد. در واقع او بر آن است که آن نوع نگاه به زمان که اساس باور روشنگری به پیشرفت همواره رو به تزاید عقل است، باور به زمان خطی به‌مثابه زمانی است که صورتی آینده‌سو دارد، زمانی که یک فرایند واحد و پیوسته است که مطابق تصویری که روشنگری از مدرنیته ارائه می‌دهد، همواره و تحت هر شرایطی آینده‌سویانه رو به پیشرفت دارد (Vattimo, 2004: 49-50) تا در نهایت غایت ابژکتیو و مفروض یا

پیش‌داده<sup>۱</sup> تاریخ را محقق کند. و اینگونه این تصور را ایجاد می‌کند که هر که در خط مقدم حرکت خطی زمان آینده‌سو است، مطابق منطق روشنگری، جلوتر است و به پیشرفت و بهبود ذاتی حرکت تاریخ نزدیک‌تر (Vattimo, 2004: 50).<sup>(۳)</sup>

مصادیق بحث واتیمو در این باب را می‌توان در تاریخ تفکر مدرن غربی دید. برای نمونه از همین‌رو است که بنا به تفسیر آرنت، هگل زمان را به عنوان حرکت محض تجربه می‌بیند که پیشرفت‌محور است و معطوف به آینده‌ای که در حال آمدن به جانب ماست (آرنت، ۱۳۹۵: ۳۶۶). به این معنا، فلسفه تاریخ مدرن، «اکنون» را به صورت یک «نه-دیگر-اکنون» در نظر می‌گیرد که کنار گذاشته می‌شود تا حرکت رو به پیشرفت به سمت آینده تحقق غایت تاریخ که آگاهی از آزادی باشد (هگل، ۱۳۸۵: ۱۷۱)، ممکن شود.<sup>(۴)</sup>

**مبانی انتولوژیک امتناع ابژکتیویته و فلسفه تاریخ متافیزیکی خطی / تکاملی**  
 اما واتیمو بر پایه کدام مبانی انتولوژیک، از امتناع باور به حرکت خطی / تکاملی و پیشرفت‌محور زمان به جانب تحقق غایت پیش‌داده تاریخ و به دنبال آن از پساتاریخ به مثابه انحلال تاریخ متافیزیکی می‌گوید؟ و انحلال تاریخ خطی پیشرفت‌محور، چگونه می‌تواند به پساتاریخ به مثابه امکان طرح تاریخ محذوفان منجر شود؟

گفته شد که به باور واتیمو، آن گونه از فلسفه تاریخ که در عصر روشنگری غلبه دارد و خود صورتی از متافیزیک است (Vattimo, 2004: 153)، بر پایه این باور است که غایت تاریخ بشری به شکل ابژکتیو قابل تعیین است. اما از نظر واتیمو، خود این تاریخ متافیزیکی به عنوان سیر پیشرفت به سوی تحقق غایتی ابژکتیو و پیش‌داده، در عین حال تنها چونان نوعی از بازگشت و از طریق این بازگشت، چونان نوعی از «از آن خودسازی»<sup>۲</sup> و از آن خودسازی دوباره<sup>۳</sup> شالوده‌های<sup>۴</sup> متافیزیکی است که بسط و گسترش می‌یابد. از همین‌رو است که انقلاب‌های نظری و عملی تاریخ غرب عمدتاً چونان بازبایی، احیا و بازگشت به این بنیان‌ها نمایان شده و توجیه خویش را یافته‌اند (Vattimo, 2004: 153).

حال خود این بنیان، همان شالوده استعلایی سنت متافیزیک است که در مقام

- 
1. Given
  2. Appropriation
  3. Reappropriation
  4. Foundation

اقتصادی فراتر از وجود سبب‌ساز وجود موجودات بوده است. در نتیجه می‌توان گفت که از دید واتیمو، از آنجا که تاریخ متافیزیکی تحقق غایت خویش را در بازیابی و از آن خودسازی دوباره بنیان<sup>۱</sup> خویش می‌بیند، بنابراین ریشه آن را نه در فلسفه تاریخ، بلکه در شالوده‌باوری<sup>۲</sup> متافیزیکی‌ای باید جست که چونان اساس فلسفه تاریخ مدرن عمل می‌کند. به عبارت دیگر هرگونه بحث از امکان یا امتناع فلسفه تاریخ خطی/ تکاملی غرب‌محور، از حیث نظری تنها می‌تواند به عنوان امری عارض بر بحث از امکان یا امتناع متافیزیک قابل طرح باشد؛ زیرا به آن سبب که قائل شدن به چیزی چونان غایت برای سیر تاریخ خود به تعبیر جانی واتیمو تنها زاده از آن خودسازی دوباره<sup>۳</sup> شالوده متافیزیکی است، از این‌رو بحث از غایت تاریخی نیز خود متوقف بر اثبات امکان شالوده‌ای استعلایی برای هستی خواهد بود و طبیعی است که اگر وجود چنین شالوده‌ای به امتناع انتولوژیک دچار باشد، آنگاه هرگونه از فلسفه تاریخ متافیزیکی نیز به شکل پیشینی ممتنع خواهد بود.

از این‌رو طرح تعریفی از متافیزیک از دیدگاه واتیمو، گریزناپذیر است. برای واتیمو، متافیزیک آن تفکری است که هستی حقیقی را چونان چیزی تصور می‌کند که به گونه‌ای ابژکتیو پیش چشم ما رخ می‌دهد (Vattimo, 2004: 154). به عبارت دیگر متافیزیک از دیدگاه او عبارت است از این‌همان‌سازی هستی با ابژه (Vattimo, 1992: 73)؛ (Vattimo, 1996: 29) و باور به چیزی چونان «نظم ابژکتیو جهان» (Vattimo, 2002: 13)؛ (Vattimo, 2012: 154)؛ به این معنا که بر مبنای تفکر متافیزیکی، هستی به‌مثابه این نظم ابژکتیو به گونه‌ای عینیت‌یافته و در معنای رئالیستی کلمه، مستقل از ما وجود دارد (Vattimo, 2011a: 94). اکنون اینکه چه چیزی به عنوان این پیش‌داده<sup>۴</sup> ابژکتیو با هستی حقیقی این‌همان گرفته شود، تفاوتی ندارد. این این‌همان‌سازی می‌تواند این‌همان‌سازی هستی با ایده<sup>۵</sup> افلاطونی به‌مثابه پدیداری نسبت به انسان خارجی باشد که بسان مثالی ابژکتیو پیش روی چشم عقل جای گرفته (Vattimo, 2002: 106) و یا این‌همان‌سازی

---

1. Ground  
2. Foundationalism  
3. Reappropriation  
4. Given  
5. Eidos

هستی با فعل محض<sup>۱</sup> در اندیشه آکویناس.

در هر صورت آنچه با هستی این‌همانی می‌یابد، وجودی ابژکتیو دارد و فیلسوف متعهد به آن است که این ابژه به‌مثابه هستی را همواره چونان ابژه‌ای هندسی، فراتاریخی و در سکون به حساب آورد (Vattimo, 2011a: 13) که اندیشه بشری برای آنکه کمال یابد، می‌باید خود را با آن در تطابق نهد. از این‌رو واتیمو بر آن است که اندیشه در سنت متافیزیک، در توصیفات خود از واقعیت باید با این نظم ابژکتیو جهان انطباق یابد. به بیان دیگر، رسالت اندیشه بشری در سنت متافیزیک آن است که آن شالوده ابژکتیوی را کشف کند که در مقام موجودی استعلایی مستقل از انسان است و به‌مثابه خاستگاه برون‌جهانی و فراج جهانی این جهان، وجود موجودات را بنا می‌نهد.

اما واتیمو در همین بداهت قائل شدن برای وجود شالوده‌ای استعلایی و ابژکتیو برای جهان که به‌مثابه اصل فراج جهانی جهان، وجود موجودات را بنا نهد، تشکیک می‌کند. به عبارت دیگر واتیمو «نخستینی بودن» و مطلقیت شالوده را به چالش کشیده و همچون نیچه که از تبارشناسی به‌مثابه بازسنجی ارزش خود ارزش‌ها می‌گفت (نیچه، ۱۳۹۷: ۱۶)، از شالوده استعلایی و متعاقب آن از اصالت کل سنت متافیزیک بداهت‌زدایی کرده و چونان هایدگر، ابژکتیویته یا وجود شالوده مستقل از انسان‌مندی انسان را به پرسش می‌کشد. برای آشکار شدن این موضوع، ضروری است به عنوان مقدمه به خوانش واتیمو از نقد نیچه و هایدگر بر مسئله ابژکتیویته پرداخته شود.

### امتناع ابژکتیویته؛ خوانش جانی واتیمو از نیچه و هایدگر

مطابق تفسیر واتیمو، نیچه در «در باب حقیقت و دروغ به معنایی نااخلاقی»، مفهوم واژه را به پیش می‌کشد و این سؤال را مطرح می‌کند که: نسبت میان واژه‌ها با اشیا و امور چیست؟ آیا تعریف‌ها و نام‌ها با اشیا و امور سازگارند؟ (همان، ۱۳۹۸: ۱۶۲). پاسخی که افلاطون در دیالوگ کراتولوس به این پرسش داد، به شکل کلی این است که نسبتی ذاتی و طبیعی میان نام و شیء وجود دارد (افلاطون، ۱۳۹۸: ۷۴۹). نیچه اما با این تصویر به تقابلی رویارو می‌پردازد. از نظر نیچه، کل فرآیند ارتباط ما با جهان و اشیای آن



به‌مثابه امری که آن را ابژکتیو می‌پنداریم، تنها بر مبنای دو استعاره است که شکل گرفته است. استعاره نخست از این قرار است که یک شیء خارجی باعث ایجاد محرکی در ذهن می‌شود و تصویری ایجاد می‌کند و در استعاره دوم آن تصویر بدل به واژه به‌مثابه نسخه بدل صوتی یک تحریک عصبی می‌شود (نیچه، ۱۳۹۸: ۱۶۳). این فرآیندها از دید نیچه استعاری‌اند، زیرا واژه استعاره بیانگر آن است که نسبت دو حوزه سوژکتیو (شناسندگی ما) و ابژکتیو (جهان)، نسبتی زیباشناختی است (همان: ۱۶۹-۱۷۰) و هیچ‌چیز از حلق جهان بماهو و به‌مثابه امری ابژکتیو نمی‌گردد.

از این‌رو و به موجب نسبت زیباشناختی واژگان با اشیای جهان، زبان چیزی جز نظامی از استعاره‌ها نیست (Vattimo, 2012: 28) که چونان هر نظام استعاری دیگر از حیث نسبت با امر واقع جهان کاملاً قراردادی<sup>(۵)</sup> است (واتیمو، ۱۳۸۹: ۴۶)، به این معنا که دیگر به‌هیچ‌وجه بازنمایی‌کننده امر واقع جهان نیست. به همین خاطر نیچه، توانایی علم در ارائه دانشی ابژکتیو از اشیای را رد کرده (همان: ۶۷)، تمام معرفت موجود در جهان را به معنایی استعاری و نه رئالیستی فهم می‌کند (همان، ۱۴۰۰: ۷۳)؛ زیرا در انقطاع مطلق زبان با واقعیت جهان، زبان به‌مثابه نظامی استعاری، نه با حوزه ابژکتیو که با روابط قدرتی که در جامعه حاکم است گره می‌خورد (همان، ۱۳۸۹: ۴۶).

اما مطابق تفسیر واتیمو، خود وجود شالوده‌استعلایی و خصلت ابژکتیو شالوده‌استعلایی در معنایی که متافیزیک برای آن قائل بود و این معنا همانا وجود مستقل شالوده‌استعلایی از انسان‌مندی انسان است، در اندیشه هایدگر چگونه به نقد کشیده می‌شود؟ برای روشن شدن این پرسش باید نسبت انسان و جهان بر مبنای تعریف این دو در اندیشه هایدگر آشکار شود تا بر پایه آن بتوان دید که آیا شالوده‌استعلایی و جهان زاده‌او می‌تواند مستقل از انسان وجود داشته باشد یا نه. می‌دانیم که هایدگر، «بودن آدمی» را چونان در -جهان- بودن تعریف می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۵: ۷۲). نتیجه چنین تعریفی از انسان یا به تعبیر غیر متافیزیکی هایدگر، دازاین این است که جهان را نیز متقابلاً و تنها از طریق دازاین است که می‌توان تعریف کرد؛ زیرا اگر چنان‌که او می‌گوید، دازاین تنها به نحو در جهان هستن است که در جهان زیست می‌کند و در -جهان-

بودن چیزی چونان تعیین اساسی اگزیستانس اوست (هایدگر، ۱۳۹۲: ۲۱۱-۲۱۲)، آنگاه «جهان» نیز چیزی نیست جز تعینی از دازاین به‌مثابه در -جهان- بودگی و نیز از عناصر مقوم نحوه وجود دازاین (همان: ۲۱۴).

بدین ترتیب هایدگر، تعریف رئالیستی از جهان که آن را مشتمل بر کلیتی ثابت از ابژه‌های مستقل از ذهن می‌داند (Vattimo, 2012: 76)، زیر سوال می‌برد. در واقع بر مبنای چنین تعریفی، همان‌گونه که در -جهان- بودن، تعینی اگزیستانسیال از دازاین است (هایدگر، ۱۳۹۵: ۸۷)، به همان‌گونه نیز جهان در وهله نخست و از حیث انتولوژیک، به‌هیچ‌رو تعینی از هستنده‌ای ناهم‌سنخ با دازاین نیست، بلکه خصلتی از دازاین است (همان) و این موجب آن می‌شود که به تعبیر واتیمو هیچ وقت ابژه ناب پیش روی ما، یعنی سوژه‌ها نباشد (واتیمو، ۱۴۰۰: ۷۹). زیرا بر مبنای بحث هایدگر درباره نسبت جهان و دازاین، جهان خارج هرگز چونان تمامیتی ثابت از ابژه‌های مستقل از آگاهی من نیست؛ چراکه جهان بیرون همواره و از پیش نه امری نسبت به دازاین بیرونی، بلکه در پیوندی وجودی با اوست. و پیامد اساسی این قول آن است که هایدگر، تعریف جهان به گونه‌ای رئالیستی به معنای مستقل از دازاین‌بودگی دازاین را امکان‌ناپذیر می‌داند. به این خاطر که به تعبیر واتیمو، هستی «چیزها» یا همان واقعیت انتیک از «آنجا بودن انسان» جدایی‌ناپذیر است (Vattimo & Rorty, 2005: 45). به عبارت دیگر او تعریف دازاین و جهان را چنان درهم می‌تند که جدایی آن دو از یکدیگر ناممکن شده و در نتیجه امکان تعریف جهان به گونه‌ای رئالیستی و ابژکتیو یا مستقل از دازاین‌بودگی دازاین به امتناع دچار می‌آید؛ زیرا بر مبنای بحث هایدگر از نسبت دازاین و جهان، اگر من جهان بیرون را می‌نگرم، از آن‌رو است که در جهان هستم (Vattimo & Caputo, 2007: 28).

اما نتیجه این انکار رادیکال امکان ابژکتیویته در خوانش واتیمو از نیچه و هایدگر، این است که پیشاپیش امکان نیل به وجود ابژکتیو شالوده استعلایی را به امتناع دچار کرده، هر نوع از شالوده تاکنون ابژکتیو پنداشته‌شده را برآمده از انسان‌مندی انسان می‌کند، نه چیزی جز او، برون از او و فراسوی جهان او. و این همان فرآیندی است که واتیمو با خوانش خاص خویش از نیچه آن را «مرگ خدا» می‌خواند. مقصود واتیمو از مرگ خدا در اینجا این است که خلاف باور غالب در سنت متافیزیک، هیچ شالوده

غایی‌ای وجود ندارد<sup>(۶)</sup> (Vattimo, 2002: 3)؛ نیز ر.ک: Vattimo, 1988: 118) و این یعنی اینکه خدا یا به عبارت دقیق‌تر شالوده استعلایی به‌مثابه «اصل عالی نظم ابژکتیو جهان» (Vattimo, 1996: 82) و نیز اصل ثبات‌بخش (Vattimo, 2000: 74) به هستی از میان رفته و در نتیجه ما به انحلال نهایی ارزش‌های عالی و باور متافیزیک به نظم ابژکتیو و جاودانه هستی (Vattimo, 2011b: 58) رسیده‌ایم؛ وضعیتی که در آن هیچ منظر غایی و فراگیری از جهان وجود ندارد و خدا نیز دیگر، چونان آن اصل نخستینی لایتغیر و دگرگونی‌ناپذیر در دست‌رسمان نیست که چونان اساسی برای اخلاق و حقیقت عمل کند (Guarino, 2009: 72).

### پساتاریخ به‌مثابه امکان طرح تاریخ محذوفان

بدین‌سان امتناع نیل به شالوده استعلایی‌ای که واجد وجود ابژکتیو یا مستقل از انسان است و هستی هستندگان را بنیان می‌نهد، در اندیشه واتیمو آشکار شد. اما این امتناع یا به بیان دیگر ناممکنی فهم ابژکتیو از جهان، واتیمو را به تفسیری خاص از هرمنوتیک به‌مثابه اصالت تفسیر در هرگونه از مواجهه با جهان سوق می‌دهد؛ هرمنوتیک هستی‌شناختی‌ای که از نظر او، فلسفه‌ای است که در امتداد محور اندیشه هایدگر و گادامر بسط و گسترش یافته (Vattimo, 1997: 2).

اما واتیمو این تفسیر از هرمنوتیک را چگونه تعریف می‌کند؟ پیشتر بیان شد که امکان تعریف جهان به شکل ابژکتیو وجود ندارد. نتیجه چنین نگرشی چیزی است که واتیمو آن را انکار اصل واقعیت می‌خواند (Vattimo, 2005 & Rorty: 50؛ Vattimo, 1992: 7)؛ زیرا تعریف جهان و هستندگان درون‌جهانی در پرتو ارتباط آنها با انسان و در نتیجه انکار فهم واقعیت -در تمایز با حقیقت و به عنوان پاسخی به پرسش «چیست آنچه که هست»- به عنوان امر پیش‌داده ابژکتیو، ما را به آنجا رسانده که دیگر فهم خود از واقعیت را از دست داده‌ایم (Vattimo, 1992: 8؛ Vattimo, 1996: 31).

نتیجه این نکته آن است که در انقطاع مطلق با عرصه ابژکتیویته، آنچه برجای مانده، انحلال واقعیت در تفسیر است (Vattimo, 2012: 27) که خود چیزی نیست جز بودن در یک موقعیت و مواجه شدن با آن موقعیت چونان کسی که تاریخی دارد و به اجتماعی

متعلق است (Vattimo & Caputo, 2007: 29). این انحلال واقعیت در تفسیر از آن جهت است که تفسیر هرگز در نقطه‌ای ایده‌آل و در خارج از جهان ابژه‌ها جای نگرفته، که دعوی آن را داشته باشد که نسبت به کل فرآیند معرفت خارجی است (Vattimo, 2002: 15)؛ بلکه همواره در دل موقعیت است و از درون آن و در انقطاع با واقعیت ابژکتیو آن موقعیت است که نسبت بدان شناخت حاصل می‌کند. از همین‌رو می‌توان گفت که تفسیر خودِ واقعیت است و یا به عبارت دیگر تفسیر تنها واقعیتی است که می‌توانیم از آن بگوییم (Vattimo & Rorty, 2005: 44؛ نیز ر.ک: Guarino, 2009: 12).

این قاعده از جمله شامل مواجهه ما با امور واقع<sup>۱</sup> به‌مثابه تجلی جزئی واقعیت<sup>۲</sup> نیز می‌شود. در واقع حتی آنگاه که از امور واقع سخن می‌گوییم، نه امور واقع در معنای متافیزیکی کلمه، بلکه تنها تفاسیر را بیان می‌کنیم (Vattimo, 2011a: 88)؛ زیرا در غیاب امکان نیل به ابژکتیویته، واقعیت تنها بازی‌ای میان تفاسیر است که در آن هیچ‌یک از تفسیرها را یارای آن نیست که دعوی آن داشته باشد که گویی آینه‌ای ناب و ابژکتیو از جهان است (واتیمو، ۱۴۰۰: ۷۶).

اما نتایج این تفسیر - بنیانی هستی‌انسانی چیست؟ به عبارت دیگر اگر شناختن و دانستن برای واتیمو همواره تفسیر کردن است (Zabala, 2009: 2) و تفسیر چونان ویروس و یا حتی فارماکونی<sup>۳</sup> است که سرانجام هر چیز را که با آن ارتباط پیدا کند، متأثر می‌کند (Vattimo & Rorty, 2005: 45)، آنگاه این نکته چه تضمناتی برای مفاهیمی چونان حقیقت و تعریف جهان دارد؟ نخستین نتیجه این تفسیرمندی آن است که جهان واقعی، اکنون بدل به داستانی شده که ما برای یکدیگر تعریف می‌کنیم؛ جهانی داستانی که مخلوق خود ماست (Vattimo & Caputo, 2007: 39). مخلوق خود ما انسان‌هاست از آن جهت که بدل شدن واقعیت به تفسیر و امتناع تبیین ابژکتیو از جهان، تفسیربودگی همواره و از پیش این تبیین را آشکار کرده و به ما نشان داده است که جهان بیرون، نه چونان تمامیت ثابتی از ابژه‌های مستقل از آگاهی من، که میراث تفاسیر دیگر است (Vattimo, 2012: 76؛ Vattimo, 2011a: 93)؛ میراث تفاسیری که به میانجی زبان و تاریخ به ما داده شده‌اند و هرگونه از

---

1. facts  
2. Reality  
3. Pharmakon

تفسیر ما از جهان، حتی آنگاه که در تفسیرهای به میراث رسیده تغییری ایجاد می‌کنند، این کار را تنها بر مبنای آغازیدن از خود آن تفاسیر انجام می‌دهند.

تفسیر- بنیانی هستی‌آدمی همچنین نوع فهم او از حقیقت<sup>۱</sup> را نیز تغییر می‌دهد. در تعریف کلاسیک از حقیقت، حقیقت «انطباق شیء با فکر است»<sup>۲</sup> (هایدگر: ۱۴۰۰ الف: ۸۳-۸۴). شیء در اینجا به مثابه واقعیت، همان امر پیش‌داده یا مفروض<sup>۳</sup> ابژکتیو است که مستقل از انسان‌مندی انسان وجود دارد و هرگونه از حقیقت تنها ناشی از انطباق گزاره‌های ما با همین شیء است. اما بر مبنای چرخش هایدگری و اتیمو در فهم از هستی و واقعیت به مثابه امر نئابژکتیو، نفس واقعیت بدل به تفسیر شده و به عبارت دیگر تفسیر تنها واقعیت ممکن می‌شود. ضمن این بحث برای نظریه حقیقت آن است که آنگاه که گزاره‌های ما در باب جهان که قرار است در انطباق با واقعیتی باشند که خود بدل به تفسیر شده، خود نیز همواره و از پیش ماهیت تفسیرگونه می‌گیرند. هم از این‌رو است که واتیمو بر آن است که حقیقت، ثمره تفسیر است، از آن جهت که تنها در فرآیند تفسیر است که قوام پیدا کرده (Vattimo & Rovatti, 2013: 50) و اصولاً هیچ تجربه‌ای از حقیقت وجود ندارد که تفسیری نباشد (Vattimo & Caputo, 2007: 28) و در فرهنگ امروز دیگر اینکه هر تجربه‌ای از حقیقت، تجربه‌ای تفسیری است، تقریباً حقیقتی است بدیهی (Vattimo, 1997: 5)؛ زیرا واقعیت دیگر سنخ ابژکتیو ندارد و از همین جهت تجربه پسامدرن یا به عبارت دیگر تجربه پسامتافیزیکی از حقیقت، تجربه‌ای زیباشناختی و رتوریک است (Vattimo, 1988: 12).

اکنون بر این اساس و بر مبنای بدل شدن جهان به داستان و زیباشناختی شدن حقیقت و یا به تعبیر دقیق‌تر، رتوریکی شدن حقیقت جهان، واتیمو از مفهومی با عنوان «نیهیلیسم هرمنوتیکی» سخن می‌گوید که بحث او در باب طرح تاریخ محذوفان را امکان‌پذیر می‌کند. اما برای روشن شدن این مفهوم باید نخست تعریف او از اجزای این مفهوم یعنی نیهیلیسم و هرمنوتیک را دریافت.

برای روشن شدن نخستین مفهوم یعنی نیهیلیسم، واتیمو به‌ویژه بر یک تعریف نیچه

---

1. Wahrheit  
2. Veritas est adequation rei et intellectus  
3. Given

از نیهیلیسم و یک تعریف هایدگر از آن تأکید می‌گذارد. یکی، آن تعریف نیچه از نیهیلیسم است که بر مبنای آن کل فرآیند نیهیلیسم را می‌توان در ارزش‌زدایی از والاترین ارزش‌ها خلاصه کرد (Vattimo, 2012: 115; Vattimo, 2011a: 116; Vattimo, 1988: 20؛ برای تعریف خود نیچه ر.ک: نیچه، ۱۳۸۶: ۲۶). همچنین تعریفی از نیهیلیسم نزد هایدگر که واتیمو به آن رجوع می‌کند، بیانی است که بر مبنای آن از هستی بماهو<sup>۱</sup> چیزی بر جای نمی‌ماند (Vattimo, 2012: 114). نیز ر.ک: Vattimo, 2004: 147؛ برای تعریف خود هایدگر ر.ک: (Heidegger, 1991: 201).

وجه مشترک این تعاریف در امتداد مباحث پیشین در باب امتناع ابژکتیویته شالوده متافیزیکی، تأکید بر استعلازدایی از شالوده استعلایی به‌مثابه امر مطلق است. تعریف نخست از آن جهت که بنا بر تعریف نیچه از تبارشناسی به‌مثابه بازسنجی ارزش ارزش‌ها، پای استعلایی پنداشته‌شده‌ترین ارزش‌ها را بر زمین امر درون‌ماندگار می‌نهد. تعریف دوم نیز از این جهت که بر مبنای آن هستی نه چنان سنت متافیزیک بسان هستنده‌ای استعلایی، بلکه تنها چنان رخ دادن ناهستنده‌گونه خود رخداد (هایدگر، ۱۴۰۰: ۱۵۸) و یا به تعبیر دیگر، هستیدن خود هستی است و به این‌سان از هرگونه از تصور موجودگونه از وجود فراروی کرده و به تعریف هایدگر از نیهیلیسم می‌رسد که بر مبنای آن هیچ‌چیز از هستی بماهو بر جای نمانده است.<sup>(۸)</sup>

بر مبنای همین تفسیر از مفهوم نیهیلیسم نزد نیچه و هایدگر، واتیمو در سطح نخست معنایی نیهیلیسم که همسو با بحث پیشین در باب مرگ خدا و پایان متافیزیک است، این مفهوم را چنان امتناع شالوده‌غایی (Vattimo, 1992: 94؛ Vattimo, 1988: 23 و Vattimo, 2004: XXV) و همچنین چنان انحلال اصول نخستین تعریف می‌کند (Vattimo, 2004: 46) که پیشاپیش امکان هرگونه جدایش متافیزیکی میان واقعیت و نمود را از میان می‌برد (Schroder, 2010: 48). به عبارت دیگر بر این مبنا هیچ معیار سنجشی برای تمایز نهادن میان امر واقع و امر ابداع‌شده وجود ندارد (Vattimo, 1996: 31)؛ زیرا هیچ امر واقع ابژکتیوی مستقل از انسان در کار نیست و هستی و واقعیت -به معنای هر آنچه که هست- صرفاً عبارت از جایگاه سوژه و محصول او هستند (Vattimo, 1996: 30).

این تعریف از نیهیلیسم که همسو و هم‌معنا با مرگ خدا و پایان متافیزیک بود، تنها

سطح نخست معنایی و به بیان دقیق‌تر وجه سلبی نیهیلیسم بود. اما پیچیدگی معنای نیهیلیسم در آن است که به همین معنای سلبی ختم نمی‌شود. نیهیلیسم از دیدگاه واتیمو همچنین واجد وجهی محصل و ایجابی است (Schroeder, 2010: 1). به همین جهت واتیمو متأثر از نیچه از چیزی به نام نیهیلیسم انجام‌یافته<sup>(۹)</sup> سخن می‌گوید (Vattimo, 1988: 19) که در مقام نوعی نیهیلیسم خوش‌بینانه (Guarino, 2009: 29) و به‌مثابه تنها فرصت ما (Vattimo, 1988: 20)، بخت آغازیدن تاریخی متفاوت است (Vattimo, 2004: 40)؛ زیرا نیهیلیسم انجام‌یافته توأمان با وجه سلبی تعریف نیهیلیسم که همانا انحلال شالوده‌ها باشد، در عین حال فراهم‌آورنده امکان «بنا نهادن ارزش‌های والای نو» است (Vattimo, 1988: 28).

اما تعریف هرمنوتیک، یعنی جزء دیگر مفهوم نیهیلیسم هرمنوتیکی نزد واتیمو چیست؟ واتیمو، هرمنوتیک را فلسفه جهانی می‌خواند که از حیث سلبی، در آن هستی به صورت انحلال شالوده‌های غایی است که به ما داده شده است (Vattimo, 1992: 117). از این‌رو و در غیاب آرچه Arche استعلایی ثبات‌بخشی که ضامن ابژکتیویته تعاریف و حقایق ما از جهان بود، آنچه بر جای می‌ماند، همانا تفاسیر یا به عبارت دقیق‌تر تفاسیر متعارضی است که هیچ کدام امکان نیل به حاق جهان را ندارند؛ زیرا عمومیت‌بخشی به تفسیر تا به آنجا رسیده که تفسیر خود وجهی انتولوژیک یافته و تفسیر با تجربه جهان مقارنت یافته (Vattimo, 1997: 4) و این چنین امکان صدق مطلق همه تفاسیر پیشاپیش و همواره از میان رفته است. از همین‌رو واتیمو در تبیین دیگر وجه قوام‌بخش هرمنوتیک همانا وجه ایجابی آن باشد، می‌گوید که این سنت بر چندگانگی تفاسیر اتکا دارد (Vattimo, 2011a: 77) و این چندگانگی تفاسیر متعارض، نه امری عارض بر ذات هرمنوتیک که وجهی از ذات آن است؛ زیرا تفسیر خود چنان‌که گفته شد، تنها واقعیت ممکن است<sup>(۱۰)</sup>.

اما در اینجا هنوز پرسشی کانونی برجای مانده و آن هم اینکه نسبت هرمنوتیک با نیهیلیسم چیست؟ به عبارت روشن‌تر باید این مسئله مشخص شود که نیهیلیسم به‌مثابه انکار شالوده استعلایی و نیز امکان خلق ارزش‌های نو و هرمنوتیک چونان اعلان وجود تفسیر- بنیان انسان کجا و به چه شکل به یکدیگر پیوند می‌خورند؟ گفته شد که

نیهیلیسم در وجه سلبی آن که در اندیشه واتیمو با مرگ خدا هم‌معناست، به معنای امتناع باور به بنیان متافیزیکی‌ای است که هستی هستندگان بر آن بنیان نهاده شده باشد. همچنین بیان شد که هرمنوتیک نیز به‌مثابه اعلان وجود تفسیری انسان، از طریق آشکار کردن امتناع ابژکتیویته، پیشاپیش امکان نیل به این بنیان متافیزیکی را که به گونه‌ای ابژکتیو و مستقل از انسان وجود دارد به امتناع دچار کرده است. هم از این جهت است که واتیمو میان نیهیلیسم و هرمنوتیک، نوعی از هم‌معنابودگی را تشخیص داده (Vattimo, 2004: XXV) و این دو را در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر قرار می‌دهد و این پیوند از نظر او بر مبنای کار نیچه استوار است که هرمنوتیک به‌مثابه نظریه تفسیر و نیهیلیسم را با یکدیگر در ارتباط قرار داده بود (Vattimo, 1997: 12). این پیوند از آن‌رو بود که در اندیشه نیچه از سویی نیهیلیسم به معنای ارزش‌زدایی از والاترین ارزش‌ها و بدل شدن جهان به افسانه است (Vattimo, 1992: 7) که این خود بیان دیگری از انکار شالوده‌استعلایی است و از سوی دیگر هرمنوتیک نیز تجلی خود را در این بیان نیچه می‌یابد که امور واقع و از جمله شالوده‌استعلایی وجود ندارد و تنها تفاسیرند که وجود دارند و همین نیز خود یک تفسیر است (Vattimo, 1997: 12). از این‌رو واتیمو میان نیهیلیسم و هرمنوتیک رابطه‌ای متقابل، البته با غلبه نیهیلیسم تعریف کرده و به تعبیر یکی از مفسران، جانی واتیمو در پی رادیکال کردن هرمنوتیک به‌مثابه نظریه تفسیر سوق دادن آن به جانب نیهیلیسم است (Guarino, 2009: 33). از این جهت است که او می‌گوید که کمال یافتن هرمنوتیک تنها درون انتولوژی نیهیلیستی امکان‌پذیر می‌شود (Vattimo, 2012: 15; Vattimo, 1992: 114) و نیز در عین حال نیهیلیسم را در گرو هرمنوتیک نهاده و می‌گوید که نیهیلیسم تنها از طریق کار هرمنوتیک است که پدیدار می‌شود (Vattimo, 2002: 103). به عبارت دیگر از نظر واتیمو، هرمنوتیک تنها وقتی می‌تواند معنای حقیقتاً رادیکال خویش را بیابد که پیشتر و از طریق آنچه واتیمو آن را دستورالعمل نیهیلیستی می‌خواند (Vattimo, 2004: 96-97)، امتناع آن شالوده‌استعلایی را بپذیرد که هرمنوتیک نیز پیشتر خود امتناع وجود ابژکتیو آن را عیان کرده بود. اینگونه و در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که نیهیلیسم هرمنوتیکی متأثر از دووجهی بودن تعریف نیهیلیسم و هرمنوتیک، خود واجد دو وجه سلبی و ایجابی است و از همین‌رو توأمان با نفی امکان طرح غایتی ابژکتیو برای تاریخ در وجه سلبی می‌تواند



در وجه ایجابی، مطابق جنبه دوم تعریف نیهیلیسم و نیز از طریق امکان محصل هرمنوتیکی تفسیر، امکان خلق تفسیری دیگر از جهان را آشکار کند.

اما همه این بحث‌ها در باب نیهیلیسم هرمنوتیکی به مثابه امتناع شالوده استعلایی ابژکتیو و در یک کلام امتناع مطلقیت متافیزیک، چگونه به امتناع تاریخ عام و به دنبال آن طرح پساتاریخ به مثابه امکان طرح تاریخ محذوفان منجر می‌شود؟ در آغاز مقاله، تعریف فلسفه تاریخ مدرن به عنوان فلسفه تاریخ متافیزیکی از منظر جانی واتیمو ارائه شد. بیان شد که بر مبنای این فلسفه تاریخ، حرکت تاریخ بر مبنای زمان همواره آینده‌سو، حرکتی است به جانب تحقق غایت ابژکتیو تاریخ که به گونه‌ای ابژکتیو قابل تبیین است؛ غایتی که پیشاپیش چیزی از سنخ آن خودسازی شالوده استعلایی و ابژکتیو هستی است. اکنون اما و بر مبنای همه آنچه در بحث از امتناع ابژکتیویته و نیز حیثیت انتولوژیک تفسیر و در یک کلام وجه سلبی نیهیلیسم هرمنوتیکی بیان شد، می‌توان گفت که هرگونه از فلسفه تاریخ تک‌خطی/ تکاملی و پیشرفت‌محور همواره و از پیش دچار امتناع است، از آن‌رو که وجود شالوده استعلایی ابژکتیو که حرکت تاریخ به سوی آن فرض شده دچار امتناع است. از همین جهت، خود تاریخ پیشرفت‌محور چونان یک فرآیند واحد ابژکتیو تنها یک تفسیر است و نه بیشتر (Vattimo, 2004: 51). از همین‌رو است که جانی واتیمو صراحتاً پایان همه فلسفه‌های تاریخ ابژکتیو را اعلام می‌کند (Vattimo, 1996: 45; Vattimo, 1988: 8) و از فلسفه تاریخ نیهیلیستی خود به عنوان فلسفه تاریخ پایان فلسفه تاریخ می‌گوید (Vattimo, 2004: 94). در واقع واتیمو از پساتاریخ به مثابه پایان تاریخ می‌گوید؛ پساتاریخی که نه یک مرحله دیگر در تاریخ، بلکه «پایان (خود) تاریخ» (Vattimo, 1988: 4) به معنای آن چیزی است که او آن را «انحلال تاریخ» می‌خواند (Vattimo, 1988: 9).

این نکته از حیث بحث در باب تاریخ محذوفان، نتیجه‌ای به غایت بنیادین دارد، از آن‌رو که نظر به وجه سلبی نیهیلیسم هرمنوتیکی، در شرایط امتناع ابژکتیویته و تفسیری بودن هر تبیینی از جهان، فلسفه تاریخ مدرن به مثابه تفسیری از روند تاریخ، نه بر مبنای انطباق با بنیان هستی، که از طریق غلبه خشونت‌بار بر سایر تفاسیر از سیر حرکت تاریخ است که ممکن شده. از همین‌رو است که واتیمو هرگونه بحث از تاریخ

تک خطی را واجد خصلتی ایدئولوژیک خوانده (Vattimo, 1992: 2) و می‌گوید که تاریخ خطی واحد، در عمل تنها تاریخ آنان است که چونان فاتحان بر صدر می‌نشینند (Vattimo, 1996: 41-2). به عبارت دیگر از دید واتیمو، در عصری که آشکار شده که واقعیت نه پیش‌داده ابژکتیو، که تفسیر است و حقیقت نیز به تبع انطباق با این واقعیت، بدل به تفسیر شده، می‌توان گفت که فلسفه تاریخ تک‌خطی / تکاملی نیز نمی‌تواند داعیه ابژکتیویته داشته باشد و در نتیجه این ایده که نوعی آشکارگی پیشرفت‌محور از زمان وجود دارد که تاریخ را به سوی غایتی ابژکتیو پیش می‌راند و حتی خود این ایده که چنین چیزی به عنوان یک تاریخ امکان‌پذیر است، متعلق به فرهنگ فاتحان است (Vattimo & Rovatti, 2013: 41)؛ فاتحانی که از یکسو تاریخ را کنترل کرده و در آن تنها همان چیزی را حفظ می‌کنند که با تصویری از تاریخ که آنها برای مشروعیت‌بخشی به قدرت خویش خلق کرده‌اند، در تناسب باشد (Vattimo, 1988: 9) و از سوی دیگر تصویر خود را از بسط و گسترش تاریخ چونان تنها داستان واقعی تحمیل می‌کنند (Vattimo, 2004: 18) و ارائه این تاریخ، بر مبنای غفلت از این نکته حاصل شده که اگر اصول عام، عالی و نخستین به‌مثابه شالوده‌های غایی وجود نداشته باشد، آنگاه تنها احکامی که به نظر می‌رسد می‌توانند به حساب آیند، آن احکامی هستند که از طریق موقعیت‌های مشخص تحمیل شده‌اند (Vattimo, 2011b: 93). به این معنا که در انقطاع تام با جهان ابژکتیو، آنچه به نام متافیزیک در باب جهان گفته می‌شود، تنها تفسیری است که به نام متافیزیک اما بر مبنای اعمال قدرتی بیان شده که هرگونه از گزاره‌های نامنطبق با شالوده استعلایی را پیشاپیش حذف می‌کند و این همان چیزی است که جانی واتیمو آن را خشونت متافیزیک می‌خواند.

در واقع او متافیزیک را خشونت‌بار می‌خواند از آن جهت که در شرایط امتناع تعریف هرگونه اصل نخستین به‌مثابه شالوده استعلایی می‌خواهد به گونه‌ای پیشاپیش ناممکن، اصول نخستین را از آن خود کند تا از طریق آن اصول بر جهان سلطه ورزیده و آن را کنترل کند (Vattimo & Caputo, 2007: 43) و این چنین خشونت به‌مثابه به خاموشی کشاندن اقتدارگرایانه دیگری به نام اصول نخستین را عملاً تحقق بخشد (Vattimo, 2004: 46). به عبارت دیگر خشونت متافیزیک که ناشی از امکان‌ناپذیری ارائه تبیینی ابژکتیو از هستی بماهو و در نتیجه صرف غلبه تفسیری بر تفاسیر دیگر از هستی در

تنازع تفاسیر به مثابه تعریف پیش گفته هرمنوتیک است، با پنهان کردن این امکان ناپذیری، موجب به تعطیلی کشاندن، خاموشی و متوقف کردن گفت و گوی پرسش ها و پاسخ ها می شود (Vattimo, 2004: 46؛ Vattimo, 1997: 85).

این همان اتفاقی است که متأثر از متافیزیک در فلسفه تاریخ متافیزیکی نیز رخ می دهد. در واقع به موجب امتناع پیشینی تعیین شالوده غایی هستی و متناظر با آن امتناع کشف غایت ابژکتیو تاریخ، امری که در هر فلسفه تاریخ متافیزیکی از جمله فلسفه تاریخ غرب محور مدرن به مثابه صرف تفسیری از تاریخ و نه تبیین حاق آن رخ می دهد، تنها تحمیل خشونت بار منظری از تاریخ یعنی منظر غربی، بر دیگر دیدگاه ها از تاریخ، برای نمونه هرگونه نگرش ناغربی به تاریخ است.

به اینسان تا به اینجا دلایل انتولوژیک امتناع فلسفه تاریخ عام تک خطی / تکاملی و پیشرفت - بنیان بر مبنای امتناع خودمتافیزیکی که قوام بخش آن فلسفه تاریخ است، آشکار شد. اما در شرایط امتناع طرح فلسفه تاریخ متافیزیکی تک خطی / تکاملی و پیشرفت محور که همواره مدنیت های غیر غربی را بسان مراحل مقدماتی ظهور فاتحانه تمدن غرب منادی پیشرفت به سوی غایت ابژکتیو نمایان می کرد، محذوفان عمدتاً غیرغربی چگونه می توانند فلسفه تاریخی از آن خود داشته باشند؟

از نظر واتیمو، آنچه امکان طرح تاریخ محذوفان را فراهم می آورد، همانا وجه ایجابی نیهیلیسم هرمنوتیکی و به عبارت بهتر نقش مفهوم تفسیر در هرمنوتیک و نقش امکان خلق ارزش های والای نو به واسطه وجه دوم از تعریف نیهیلیسم است. در واقع هر چند فلسفه تاریخ تک خطی / تکاملی غرب محور، زاده غلبه یافتن یک تفسیر بر تفاسیر ناغربی است، این به آن معنا نیست که تفسیر بماهو تنها می تواند در خدمت فاتحان قرار گیرد. به عبارت دیگر خود تفسیری بودن هر تبیینی از جهان و انطباق ناپذیری ذاتی این تفسیر با حاق جهان، به گونه ای پیشینی منادی برابری ریشه ای نه در تفاسیر، که در امکان ارائه تفسیر از جمله از جانب مدنیت های ناغربی استعمار شده است. هم از این رو است که واتیمو از حق ضعف بر تفسیر گفته (Vattimo, 2011a: 79) و تفسیر را به معنای طلب رهایی گرفته و آن را از نظر سیاسی انقلابی توصیف می کند (Vattimo, 2011a: 77). در واقع از منظر او، نفس امتناع ابژکتیویته موجب به رسمیت شناسی حق محذوفان بر ارائه تفسیری تکین از جهان می شود و تنها بر مبنای همین حق تفسیر کردن به گونه ای

متفاوت یا به بیان دقیق‌تر به گونه‌ای تفاوت‌بنیان است که ضعفا یا محذوفان می‌توانند از لحاظ سیاسی چونان پرچم‌داران حیاتی نو شکل بگیرند (Vattimo, 2011a: 86).

در نهایت بنیان آنچه جانی واتیمو آن را پساتاریخ چونان زمینه امکان طرح تاریخ محذوفان می‌خواند، همین «توأمانی انتولوژیک امتناع تاریخ ابژکتیو و عام با ره‌ایش امکان تفسیرگری محذوفان» است؛ توأمانی‌ای که از سویی مستظهر به تاریخ‌مندی انسان حکم به امتناع تاریخ عام می‌دهد، زیرا فلسفه تاریخ نیز پس از پایان استعمار و انحلال پیش‌داوری اروپامحوری، معنای واحد خویش را از دست داده (Vattimo, 1996: 31-2) و از این‌رو دیگر نمی‌توانیم از یک تاریخ عام چونان بنیان تاریخ‌های خاص سخن بگوییم (Vattimo, 2002: 78) زیرا دیگر اندیشیدن به اینکه یک دیدگاه عالی و جامع وجود دارد که قادر به نوعی از وحدت‌بخشی به همه دیدگاه‌های دیگر باشد، واهی است (Vattimo, 1992: 3) و ناشی از غلبه یک تفسیر مشخص، انضمامی و غیر عام در تنازع ذاتی تفسیرهاست. از سوی دیگر همچنین این امتناع تاریخ عام که واتیمو آن را انحلال تاریخ به‌مثابه متلاشی شدن وحدت تاریخ خوانده (Vattimo, 1988: 8)، خود شکل و صورت پراکنش تاریخ «ها» را یافته است (Vattimo, 1988: 9). پراکنش آن تاریخ‌های «خاص» که بنیان طرح خویش را در نیهیلیسم انجام‌یافته نیچه به‌مثابه بخت آغازینی متفاوت یافته و اینگونه امکان ارائه تبیینی ناغربی و در عین حال نامتافیزیکی از تاریخ را به دست آورده‌اند. طبیعتاً بحث از نامتافیزیکی بودن این تبیین ناغربی از تاریخ نیز از این جهت است که این تاریخ «ها»ی غیر غربی زاده متلاشی شدن وحدت تاریخ، به سبب پذیرش امتناع نیل به ابژکتیویته به‌مثابه شرط امکان بروز و ظهور خود، هرگز نمی‌توانند مدعی کشف شالوده استعلایی وجود و متناظراً از آن خودسازی این شالوده به‌مثابه غایت ابژکتیو تاریخی شوند که به‌مثابه تاریخی عام به انسان غربی نیز قابل تحمیل است؛ زیرا چنین چیزی خود هنوز تکرار تاریخ خطی و پیشرفت‌بنیان این‌بار در صورت شرقی آن است. در واقع گذار از چنین نگاهی به تاریخ چه در صورت غربی و چه در صورت غیر غربی آن است که می‌تواند نامتافیزیکی بودن فلسفه تاریخ مورد نظر واتیمو را امکان‌پذیر کند.

نمود انضمامی این انحلال تاریخ عام و پراکنش تاریخ‌های خاص را می‌توان در آن چیزی یافت که جانی واتیمو آن را تکثر بدون مرکز عصر پساتافیزیکی می‌خواند (Vattimo, 2002: 16)؛ عصر بابل پسامدرن فرهنگ‌های تقلیل‌ناپذیر به یک اصل مشترک

(Vattimo, 2004: 53) که در آن مراکز تاریخ تکرر یافته‌اند (Vattimo, 1988: 10) و روایت‌ها بدون هرگونه مرکز ثابت یا سلسله‌مراتبی در کثرت‌گرایی بابل‌گونه جامعه مدرن متأخر ازدیاد یافته و دیگر هیچ روایت غالب یا فراروایت هنجاری‌ای نیست که قادر به مشروعیت‌بخشی یا مشروعیت‌زدایی از این روایت‌ها باشد (Vattimo, 2002: 16).

جانی واتیمو این فقدان مرکز واحد یا به بیانی دیگر تکرر مراکز را نشانی از «امکان» رهایی دانسته، این رهایی را مستلزم نوعی از Disorientation می‌داند که توأمان رهاپیش تفاوت‌ها، عناصر محلی و نیز رهاپیش آن چیزی است که به طور کلی می‌توان آن را گویش Dialect خواند (Vattimo, 1992: 8). نکته مهم در اینجا، توجه به معنای واژه Disorientation است. این واژه دلالت بر نوعی از ناهمتمندی در معنای غیر ارزشی کلمه دارد و از آن‌رو انتخاب شده که باور تاریخ تک‌خطی/ تکاملی به حرکت در جهت غایت پیش‌داده تاریخ را که متناظر گذار از شرق به غرب به‌مثابه پایان تاریخ است نفی کرده و منادی عصری باشد که در آن فرهنگ‌های دیگر، صدای خویش را می‌یابند و خویش را چونان دیدگاه‌هایی خودآیین از واقعیت آشکار می‌کنند که دیگر نمی‌توان به نام غرب آنها را متمدن کرد و یا به کیش و آیین دیگری درآورد<sup>(۱۱)</sup> (Vattimo, 2004: 52). به عبارت دیگر با انحلال فلسفه تاریخ متافیزیکی غرب‌محور و به دنبال آن، زوال باور آن به نوعی از عقلانیت مرکزی تاریخ، جهان ارتباطات عمومیت‌یافته چونان کثرتی از عقلانیت‌های محلی، یعنی اقلیت‌های زیباشناختی، فرهنگی، مذهبی و... فوران کرده که در آن این اقلیت‌ها در نهایت از جانب خویش سخن می‌گویند (Vattimo, 1992: 8-9). تازه اینجاست که می‌توان از چیزی با عنوان تاریخ عام در معنای پسامتافیزیکی کلمه سخن گفت. یعنی آن تاریخی که در آن مطرودان، بی‌صدایان و سرکوب‌شدگان نیز صدای خویش را بیابند (Vattimo, 1992: 67-68).

اما قید مهم در هرگونه از طرح تاریخ محذوفان نزد واتیمو، امکان‌ناپذیری انتولوژیک بدل شدن این تاریخ به گونه‌ای واژگونه از روایت فلسفه تاریخ خطی/ تکاملی غربی، این بار در صورت یک فلسفه تاریخ پیشرفت‌محور شرقی است. در واقع اگر تنها فلسفه تاریخ ممکن در عصر انحلال تاریخ متافیزیکی، فلسفه تاریخ نیهیلیستی پایان همه فلسفه‌های تاریخ باشد، امکان چیزی چونان فلسفه تاریخ تکاملی شرقی به همان اندازه فلسفه تاریخ تکاملی غربی دچار امتناع پیشینی است. هم از این‌رو است که جانی واتیمو به تصریح

می‌گوید که اگر من در جهان گویش‌ها از گویش خود سخن می‌گویم، باید هشیار باشم که این گویش، تنها گویش ممکن نیست، که دقیقاً و تنها یک گویش میان کثیری از گویش‌هاست (9: Vattimo, 1992).

### نتیجه‌گیری

در این مقاله در باب «امتناع» فلسفه تاریخ خطی/ تکاملی و پیشرفت‌محور و متعاقب آن «امکان» طرح تاریخ محذوفان بحث شد. اگر بر آنچه در اینجا بیان شد، اثری از صدق در معنای تاریخ‌مند آن مترتب باشد، آنگاه دست‌کم یک نتیجه سلبی و یک نتیجه ایجابی به دست خواهد آمد. نتیجه سلبی از این قرار خواهد بود که بر مبنای ایده پساتاریخ، ناغربیان استعمارزده می‌توانند تمام اثرات ویرانگر خشونت انضمامی و انتیک ناشی از تاریخ استعماری خویش را که بر مبنای فلسفه تاریخ خطی/ تکاملی ابژکتیو و پیشرفت‌بنیانی توجیه می‌شد که غرب را که به بیان هگلی پایان مطلق تاریخ بود، بر شرق تفوق می‌بخشید، انکار کنند. دلیل این انکار نیز جز این نیست که بر مبنای آنچه در این مقاله گفته شد، امتناع نیل به شالوده استعلایی وجود از طریق متافیزیک، پیشاپیش امتناع انتولوژیک تعریف غایت تاریخ به‌مثابه از آن خودسازی دوباره این شالوده را که همانا مستلزم تفوق غرب است، عیان کرده است.

نتیجه‌ای ایجابی بحث مقاله حاضر نیز این است که در شرایط امتناع فلسفه تاریخ پیشرفت‌بنیان و غرب‌مدار، بر مبنای امتناع بازنمایی واقعیت جهان در قالب گزاره‌های معطوف به صدق در معنای متافیزیکی کلمه و در نتیجه رهایش تفاسیر متعارضی که جملگی امکانی Contingent و در انقطاع مطلق با حاقّ جهان هستند، ناغربیان مطرود، محذوف و بی‌صدا می‌توانند تفسیر همواره و از پیش ناابژکتیو و تاریخ‌مند خود از جهان خویش را ارائه دهند؛ زیرا در انقطاع مطلق با واقعیت جهان، ناغربیان محذوف به همان اندازه محق به ارائه تفسیر خویش از تاریخ هستند که غربیان و تفسیرشان همان قدر گزاره‌های صادق در معنای متافیزیکی کلمه در باب واقعیت جهان می‌گوید که تفسیر غربیان: «هیچ».

## پی‌نوشت

۱. از کلمه «تاریخ» در این عبارت به شکل کلی استفاده شد تا متأثر از نگاه واتیمو هم بر رهایش «تاریخ‌مندی<sup>۱</sup>» انسان غیر غربی و هم برآمده از آن بر رهایش «تاریخ‌نگاری<sup>۲</sup>» انسان غیر غربی دلالت داشته باشد. بدیهی است که از نظر واتیمو همچون هایدگر، تاریخ در معنای دوم واژه، زاده تاریخ در معنای نخست است. اما در زبان فارسی نشان دادن این تمایز معنایی میان *Historie* و *Geschichte* در بحث تاریخ امکان‌پذیر نیست. بنابراین به ناچار از واژه کلی تاریخ استفاده شد تا به نوعی هر دو معنای واژه را در بر داشته باشد. برای روشن شدن تمایز میان *Historie* و *Geschichte* و بنیان داشتن *Historiography* در *Geschichtlichkeit* در اندیشه هایدگر که بر واتیمو نیز تأثیر گذاشته، (ر.ک: هایدگر، ۱۳۹۵: ۴۹۰؛ هایدگر، ۱۴۰۰ الف: ۱۰۲؛ هایدگر، ۱۳۹۶: ۹۵).

۲. لازم به ذکر است که واتیمو به‌هیچ‌رو دلایل نظری امتناع فلسفه تاریخ تک‌خطی / تکاملی را بر دلایل عملی پیش‌گفته مرجح نمی‌داند. برای نمونه بنگرید به (Vattimo, 2004: 69) که در آن واتیمو از انحلال نظری- عملی متافیزیک در زمانه ما می‌گوید. نیز بنگرید به (Vattimo, 1992: 4-6) که در آن واتیمو ضمن تأکید بر دلایل عملی امتناع تاریخ خطی، این دلایل را به تفصیل شرح می‌دهد. بنابراین تأکید این مقاله بر دلایل نظری این انحلال، نه به معنای مرجح دانستن این دلایل، که تنها به سبب وجهه نظر این پژوهش بوده است.

۳. برای روشن شدن هرچه بیشتر این وجه آینده‌سوی زمان کافی است که معادل کلمه آینده در زبان آلمانی یعنی *Zu-kunft* را در نظر بگیریم که هم‌ریشه با واژه *zu-kommen* است که معادل آن در فارسی، در تحت‌اللفظی‌ترین معنا همان واژه «آمدن به جانب...» است. این نکته در معادل فارسی آن نیز آشکار است: آینده چونان امر آ + انده.

۴. برای دقت بیشتر بحث باید بیان شود که نخست هرچند آرنت، حرکت روح در اندیشه هگل را پیشرفتی نامتناهی (آرنت، ۱۳۹۵: ۳۷۷) می‌داند، می‌پذیرد که این بحث او با پاره‌ای از متون خود هگل به تعارض می‌خورد (همان: ۳۷۷-۳۷۸). دوم اینکه او هرگز رو به پیشرفت بودن این حرکت نامتناهی را انکار نمی‌کند؛ زیرا خود در بحث‌هایش درباره فلسفه تاریخ می‌گوید که پیشرفت آگاهی از آزادی هربار به صورتی دیالکتیکی به مرحله

و ترازوی بالاتر سیر می کند (آرنت، ۱۳۹۵: ۳۷۶). همچنین مسئله تأکید بر پیشرفت در اندیشه هگل به معنای برداشتی خام از حرکت خطی و بی‌رفت و بازگشت نیست که وجه چرخه‌ای حرکت را در اندیشه هگل نادیده بگیرد؛ بلکه تأکید بر این است که حرکت تاریخ «در تحلیل نهایی» همواره یک حرکت رو به صعود است که این خود به تعبیر آرنت با آشتی تصور زمان چونان هیئت نوعی چرخه با تصور آن به صورت خطی مستقیم، از راه تشکیل نوعی از حرکت مارپیچی تحقق یافته و اینگونه همچنان وجه غایت‌گرایانه حرکت تاریخ در اندیشه هگل حفظ می‌شود.

۵. تحت‌اللفظی‌ترین معنای واژه Arbitrary، کلمه دل‌خواهی است. اما به سبب بار معنایی خاص واژه که بیانگر انقطاع استعاره از جهان ابژکتیو است، معادل قراردادی برگزیده شد که نسبت «ناضوری» استعاره با واقعیت نادستیاب جهان را بهتر نشان می‌دهد.

۶. در اینجا باید به این نکته دقت کرد که مرگ خدا در اندیشه نیچه و واتیمو به معنای نوعی الحاد فرومایه و مبتذل نیست. در واقع نیچه نمی‌خواهد بگوید که خدا مرده است، از آن جهت که ما در نهایت دریافته‌ایم که خدا به گونه‌ای ابژکتیو وجود ندارد (Vattimo, 2000: 6; 73). این خود نقض دعوی او در باب امتناع نیل به ابژکتیویته است. مرگ خدا برای او تنها به معنای انحلال شالوده استعلایی است. هم از این‌رو است که واتیمو میان خدای متافیزیک یونانی و خدای ادیان ابراهیمی، تمایزی قاطع می‌گذارد و می‌گوید خدای فیلسوفان یونانی هیچ ربطی به خدای ابراهیم، اسحاق، یعقوب و عیسی، این خدای متجسد ندارد (Vattimo, 2012: 180; Vattimo & Caputo, 2007: 91). در واقع برقراری نسبت همانی میان شالوده متافیزیکی با خدای فلاسفه یونانی (Vattimo, 2004: 98) به او این اجازه را می‌دهد که در عین اعلان مرگ خدا به مثابه پایان متافیزیک و انحلال شالوده استعلایی، امکان دفاع از خداآوری مسیحی پسامتافیزیکی را حفظ کند.

۷. می‌دانیم که دریدا در بحث از واسازی تقابل دوقطبی افلاطونی نوشتار و گفتار در کتاب مشهور پراکنش<sup>۱</sup> بر مفهوم فارماکون که توأمان به معنای زهر و دارو است، دست گذاشته و می‌گوید که این دوسویگی معنای فارماکون از آن جهت است که فارماکون، قوام‌بخش آن میانجی است که بر مبنای آن است که اصولاً دوقطبی تنازع‌آمیز میان نوشتار و گفتار و فراتر از آن قطب‌های متضاد هرگونه از دوقطبی متافیزیکی با یکدیگر در تضاد و تقابل نهاده شده‌اند. از این جهت و به عبارت بهتر به واسطه تقدم فارماکون



به‌مثابه «ایجاد تفاوت» یا «تفاوتِ تفاوت»<sup>۱</sup> (Derrida, 1972: 127) بر تقابل میان قطب‌های هرگونه از دوقطبی متافیزیکی، امکان باور به درون ناب به‌مثابه گفتار و... همواره و از پیش از میان رفته است؛ زیرا به تعبیر دریدا به واسطه تفاوت که فارماکون مظهر آن است، درون همواره و از پیش به برون آلوده است و دیگر نمی‌توان برای نمونه از تقدم گفتار به عنوان این درون ناب پنداشته‌شده بر نوشتار گفت، چرا که گفتار خود همواره و از پیش نوشتار است. اکنون واتیمو با دست گذاشتن آگاهانه و عامدانه بر مفهوم فارماکون می‌خواهد بگوید که تفسیر نیز به‌مثابه همین فارماکون، پیشاپیش امکان ایجاد هرگونه از دوقطبی متافیزیکی میان واقعیت ناب و فهم ابژکتیو ما از واقعیت ناب را از میان برداشته و این چنین همواره و از پیش درون هرگونه از واقعیت را به برون تفسیر آلوده است و این کار را نه به وساطت گونه‌ای از عمل خارجی تفسیر بر واقعیت، که به واسطه حضور همواره و از پیش تفسیر درون «درون» به لحاظ انتولوژیک ممتنع خود واقعیت به انجام رسانده است. (در جمله آخر عامدانه دو بار از کلمه درون استفاده شده است).

۸. لازم به ذکر است که واتیمو خود به معنای منفی نیهیلیسم نزد هایدگر و همچنین معنای منفی بدل شدن هستی به ارزش در اندیشه او آگاه است و می‌داند که هایدگر در پی گذار و فراروی از نیهیلیسم است (Vattimo, 1988: 20). از این‌رو آنچه اینجا و اندکی جلوتر در باب معنای مثبت نیهیلیسم و بدل شدن هستی به ارزش تبدلی در خوانش جانی واتیمو از هایدگر گفته خواهد شد - و این مقاله جای بسط آن نیست - به سبب آن است که واتیمو، هایدگر را نیچه‌ای می‌خواند و صراحتاً از خوانش چپ‌گرایانه از هایدگر سخن می‌گوید (Vattimo, 1997: 13) که دعوی پیمودن راهی را دارد که خود هایدگر گشوده، اما به رهسپار شدن در آن تن نداده است. درست از همین جهت است که واتیمو، نگرانی هایدگر از یکی انگاشته شدن با نیچه نیهیلیست را به احتمال قوی، نشانی از نوستالژی دیرپای متافیزیک نزد هایدگر می‌داند (Vattimo, 2012: 190). برای بحث بیشتر درباب خوانش نیچه‌ای واتیمو از هایدگر، بنگرید به (Vattimo, 1988: 19-29).

۹. به موجب آنکه نیهیلیسم نزد واتیمو همواره نوعی عمل نیهیلیستی شالوده‌زدایی کردن است، از این‌رو از واژه «انجام‌یافته» به جای «خاتمه‌یافته» به عنوان معادل Accomplished بهره جسته شد که هم معنای خاتمه را دارد و هم معنای انجام بی‌پایان عمل شالوده‌زدایی.

۱۰. البته تعریف کامل تر واتیمو از هرمنوتیک که در اینجا مجال بحث آن نیست، واجد چهار عنصر است که عبارتند از: انکار شالوده‌باوری، باور به تنازع تفاسیر ذاتاً متکثر، قائل شدن حیث انتولوژیک برای هرمنوتیک و نیز بحث از تاریخ به‌مثابه منشأ حجیت و حقیقت خود هرمنوتیک. برای مورد آخر بنگرید به: (Vattimo, 2004: 94).
۱۱. از جمله معانی Convert، تغییر کیش و آیین است که در اینجا با مسیحی‌سازی جهان غیر غربی از طریق غربی‌ها همخوان است.

## منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۵) حیات ذهن، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- افلاطون (۱۳۹۸) دوره آثار، جلد ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲) فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- لمون، مایک (۱۳۹۴) فلسفه تاریخ، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۶) اراده معطوف به قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران، جامی.
- (۱۳۹۷) تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.
- (۱۳۹۸) فلسفه معرفت و حقیقت، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، هرمس (کتاب فوق در بردارنده رساله «حقیقت و دروغ در معنایی نااخلاقی» است).
- واتیمو، جانی (۱۳۸۹) نیچه، درآمدی بر زندگی و تفکر او، ترجمه ناهید احمدیان، آبادان، پرسش.
- (۱۴۰۰) «دین پس از متافیزیک»، در: هستی - یزدان‌شناسی، فلسفه بین علم و دین، مارک راتال، به ویراستاری اصغر مصلح، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۲) مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیا شهبانی تهران، مینوی خرد.
- (۱۳۹۵) هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشرنی.
- (۱۳۹۶) درآمد بر متافیزیک، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- (۱۴۰۰ الف) پایان فلسفه، ترجمه احمدرضا معتمدی، تهران، هرمس.
- (۱۴۰۰ ب) پارمنیدس، ترجمه طالب جابری، تهران، سمت.
- هگل، فریدریش ویلهلم (۱۳۸۵) عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، شفیعی.

Derrida, Jacques (1972) Dissemination, London, The Athlone Press.

G. Guarino, Thomas (2009) Vattimo and Theology, New York, T&T Clark.

Heidegger, Martin (1991) Nietzsche Vol 3&4, edited by David Farrell Krell, New York, Harper one Publication.

Schroeder, Brian & Benso, Sylvia (2010) Between Nihilism & Emancipation, Vattimo's Hermeneutics, Albany, State University of New York.

Vattimo, Gianni (1988) The end of Modernity, Translated by Jon R. Snyder, Cambridge, Polity Press.

----- (1992) Transparent Society, Translated by David webb, New York, Johns Hopkins University Press.

----- (1996) Belief, Translated by Luca D'Isanto, California, Stanford University Press.

----- (1997) Beyond Interpretation, The Meaning of Hermeneutic for Philosophy, Translated by David Webb, Oxford, Polity Press.

----- (2000) Responsibility of Philosopher, Edited by Franca D'agostini, Translated by William Mccuaig, New York, Columbia University Press.

----- (2002) After Christianity, Translated by Luca D'Isanto, New

York, Columbia University Press.

----- (2004) *Nihilism & Emancipation*, Edited by Santiago Zabala, New York, Columbia Press.

----- (2011a) *Hermeneutic Communism*, New York, Columbia University Press.

----- (2011b) *a Farewell to Truth*, Translated by William Mccuaig, New York, Columbia University Press.

----- (2012) *of Reality*, Translated Robert T. Valgenti, New York, Columbia University Press.

Vattimo, Gianni & D. Caputo, John (2007) *After the Death of God*, Edited by Jeffrey W. Robbin, New York, Columbia University Press.

Vattimo, Gianni & Rorty, Richard (2005) *The Future of Religion*, Edited by Santiago Zabala, New York, Columbia University Press.

Vattimi, Gianni & Rovatti, Pierre Aldo (2013) *Weak Thought*, New York, State University of New York Press.

Zabala, Santiago (2009) *The Remains of Being*, New York, Columbia University Press.