

دیا لوگ با ہایدگر

سرشناسه: بوفره، ژان، ۱۹۰۷ - ۱۹۸۲ م.
عنوان و نام پدیدآور: دیالوگ با هایدگر؛ فلسفه یونانی/ژان بوفره؛ ترجمه شروین اولیایی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری: ۲۴۰ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۲۸۸-۵
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: Dialogue avec Heidegger, c1985.
یادداشت: واژه‌نامه.
یادداشت: نمایه.
عنوان دیگر: فلسفه یونانی.
موضوع: هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹ - ۱۹۷۶ م.
موضوع: Heidegger, Martin
موضوع: فلسفه - تاریخ
موضوع: Philosophy -- History
شناسه افزوده: اولیایی، شروین، ۱۳۶۰ -، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۵ ب۲۹۶/۳۲۷۹ B
رده‌بندی دیویی: ۱۹۳
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۴۵۰۳۱۴۲

دیا لوگ با ہایدگر

فلسفہ یونانی

ڈان بوفرہ

ترجمہ شروین اولیائی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Dialogue Avec Heidegger
Philosophie Grecque
Jean Beaufret
Les Éditions De Minuit, 1973



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،
شماره ۱۱۱، تلفن ۶۶ ۴۰ ۸۶ ۴۰

ژان بوفره

دیالوگ با هایدگر

فلسفه یونانی

ترجمه شروین اولیایی

چاپ اول

۱۶۵۰ نسخه

اسفندماه ۱۳۹۵

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۵ - ۲۸۸ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISSN: 978-600-278-288-5

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۵۰۰۰ تومان

فهرست

۷	کوته‌نوشت‌ها
۹	مقدمه مترجم
۱۱	پیشگفتار
۲۹	زایش فلسفه
۵۹	هراکلیتوس و پارمنیدس
۸۱	خوانش پارمنیدس
۱۳۵	زنون
۱۴۵	یادداشتی درباره افلاطون و ارسطو
۱۹۳	انزگیا و Actus
۲۳۱	واژه‌نامه
۲۳۵	نمایه کتاب‌شناختی
۲۳۷	نمایه

کوتاه نوشتها

آثاری از هایدگر که از روی نسخه آلمانی آنها نقل شده است:

Sein und Zeit, 1927, (*Etre et temps*), S. Z.

Holzwege, 1950, (*Chemins...*), Hzw.

Kant und das Problem der Metaphysik, éd. 1951, (*Kant et le problème de la métaphysique*), K. M.

Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den "Humanismus" (1947), P. L. et Brief.

Einführung in die Metaphysik, 1953, (*Introduction à la métaphysique*), E. M.

Vorträge und Aufsätze, 1954, (*Essais et conférences*), V. u. A.

Was heisst Denken?, 1954, (*Qu'appelle-t-on penser?*), W. D. ?

Der Satz vom Grund, 1957, (*Le principe de raison*), S. G.

Identität und Differenz, 1957, (*Identité et différence*), I. D.

Unterwegs zur Sprache, 1959, U. z. S.

Nietzsche, 1961, N.

Zur Sache des Denkens, 1969, Z. S. D.

مقدمه مترجم

این کتاب ترجمه جلد نخست از مجموعه چهارجلدی «دیالوگ با هایدگر» است. عنوان جلد نخست فلسفه یونانی است. سه جلد دیگر چنین نام دارند: فلسفه مدرن، نزدیکی به هایدگر و راه هایدگر. واژه دیالوگ، در عنوان اصلی کتاب، دلالت‌های معنایی چندگانه‌ای دارد که در جریان کتاب و در مواجهه با واژه‌های یونانی «دیا» و «لوگوس» تبیین می‌گردد، و به این دلیل ترجمه آن را جایز ندانستم.

جلد نخست از شش مقاله تشکیل شده، به همراه نامه‌ای که آغازگر کتاب است و خطاب به هایدگر — در پاسخ به متنی از او — به رشته تحریر درآمده است. همان‌طور که از عنوان پیداست، کتاب درباره فلسفه یونانی است. ژان بوفره واژه‌های یونانی را با الفبای یونانی و اکثر اوقات بدون ترجمه در متن می‌آورد، اصطلاحات لاتینی و آلمانی نیز اغلب در متن اصلی ترجمه نشده‌اند. از آن‌جا که الفبای یونانی برای فارسی‌زبانان چندان آشنا نیست، ترجیح دادم بسیاری از واژه‌ها را به فارسی بنویسم و اصل واژه‌ها را در پرانتز بیاورم تا برای خواننده ناآشنا با الفبای یونانی قابل خواندن شوند. برای واژه‌های فارسی‌نویسی‌شده‌ای که بارها در متن

آمده، واژه‌نامه‌ای به همراه توضیحات در انتهای کتاب آورده‌ام. همچنین تمام اصطلاحات لاتینی و آلمانی را که در متن اصلی ترجمه نشده بود ترجمه کرده و اصل آن‌ها را در پرانتز آورده‌ام، پانویس‌های مترجم هم با نشان — م. مشخص شده‌اند.

در حین ترجمه این اثر بارها به کتاب نخستین فیلسوفان یونان اثر شرف‌الدین خراسانی رجوع کردم، از این رو لازم می‌دانم یادی کنم از آن استاد بزرگوار.

از دوستان عزیزم، بهروز خوشدوز و ندا بختیار که اصل این کتاب را برایم فراهم کردند، سپاسگزارم.

همچنین از ویراستاران انتشارات ققنوس که متن کتاب را با دقت و صبوری ویرایش کردند متشکرم و نیز بر خود واجب می‌دانم از جناب آقای امیر حسین زادگان، مدیر محترم انتشارات ققنوس، که با حمایت‌های بی‌دریغشان امکان چاپ این اثر را به بهترین شکل فراهم کردند، قدردانی و تشکر کنم.

پیشگفتار

نامه‌ای به مارتین هایدگر برای هشتادمین سالگرد تولد او
۲۶ سپتامبر ۱۹۶۹

کمی بیش از سی سال پیش بود — دو سال پیش از جنگ جهانی دوم — که چند صفحه نوشته از شما در مجلدی به قلم جمعی از نویسندگان منتشر شد. این صفحات با این که در کتاب‌شناسی ویلیام جی. ریچاردسون نقل شده‌اند، امروز نیز همچنان ناشناخته مانده‌اند. در بهار همان سال، یعنی ۱۹۳۷، شما از طرف بانیانِ مجمعی که برای یادبود سیصدسالگیِ گفتار در روش برگزار شده بود، و در ماه دسامبر نیز، از طرف **جامعهٔ** فرانسوی فلسفه، به پاریس دعوت شدید. اگرچه هایدگر استاد حرفهٔ استادی خویش را در آلمان ادامه می‌داد، هایدگر نویسنده چند سالی بود که کمابیش سکوت کامل اختیار کرده بود. مقدر بود این سکوت ده سال دیگر نیز ادامه یابد.

عنوان آن صفحاتِ مربوط به سال ۱۹۳۷ چنین بود: راهی به سوی مباحثه (Wege zur Aussprache). «مباحثه» ای که شما به دنبال آن بودید، مباحثه میان دو ملت همسایه بود: آلمانی‌ها و فرانسوی‌ها. پس موضوع عبارت از نامه‌ای بود که توأمان دو ملت را مخاطب قرار می‌داد. آن نامه

تاکنون بی‌پاسخ مانده. نامه امروز من می‌خواهد نخستین تلاش برای پاسخ باشد، پاسخ یک فرانسوی به آنچه شما در سال ۱۹۳۷ می‌گفتید. وقتی در سپتامبر ۱۹۴۶ برای نخستین بار در توتناوبرگ با هم ملاقات کردیم، از وجود راهی به سوی مباحثه بی‌خبر بودم. در آن زمان، شناختن آن نیز چیز مهمی نصیب نمی‌کرد. تنها در سال ۱۹۵۹ بود که از شما خواستم تا آن صفحات قدیمی را برایم بخوانید اما درخواست من هنوز در حال و هوایی فارغ از خود این نامه بود. به عبارتی در آن زمان هدفی جز این نداشتم که درباره دورانی که شما برایم نامی بیش نبودید، اطلاع بیشتری کسب کنم.

با این همه، شما در راهی به سوی مباحثه نوشته‌اید که یگانگی لایب‌نیتس، «یکی از آلمانی‌ترین اندیشمندان آلمان»، در دوران خودش این است که «همواره به واسطه مباحثه با دکارت، در کار فکری خود هدایت می‌شود». شما با اشاره به این مباحثه، که لایب‌نیتس هرگز آن را ترک نکرد، برای آلمانی‌ها و فرانسوی‌ها، «شرط» دوگانه درکی متقابل، یعنی مباحثه‌ای اصیل، را چنین تعریف کردید: «خواست صبورانه گوش فرادادن به یکدیگر و عزم مصمم، اما خویشنندارانه، به سوی مقصد خاص هر یک.»^۱ به طور حتم، این خواست صبورانه گوش فرادادن به کلام دیگری، با برخی ناصبوری‌ها از جانب لایب‌نیتس همراه است. او گاهی با عباراتی درباره دکارت سخن می‌گوید که بسیاری از فرانسوی‌ها آن را ناعادلانه می‌دانند. اگر درک کنیم که اریس (Ἐρις)^۲ نام دیگر دیکه (Δίκη)^۳ است^۴ و دوره‌هایی که حال حاضرشان طوفانی نباشد، به قول هگل، جز صفحه‌ای خالی (leere Blätter) نیستند، دیگر خود را در این باره ناراحت نمی‌کنیم. لایب‌نیتس، که متهمش کرده‌اند

1. Der lange Wille zum Aufeinanderhören und der verhaltene Mut zur eigenen Bestimmung

۲. نزاع، الهه نفاق. — م.

۳. عدالت، الهه عدالت. — م.

۴. در این جا ژان بوفره به قسمتی از قطعه شماره ۸۰ هراکلیتوس اشاره دارد که می‌گوید: «نزاع،

عدالت است» (καὶ δίκην ἔρω). — م.

که «خواستار تخریب شهرت» دکارت بوده،^۱ خودش بهتر از هر کسی بلد بود که با فراروی از امر عامیانه، مباحثه‌اش با دکارت را آن‌طور که باید توصیف کند. او در سال ۱۶۸۰ به فیلیپی می‌نویسد: «وقتی با مردمان سرسخت مکتبی حرف می‌زنم که نام دکارت را با تحقیر می‌آورند، شایستگی‌های او را بالاتر می‌برم، اما وقتی با یک دکارت‌گرای پرشور سروکار دارم، ناچار می‌شوم لحن خود را تغییر دهم»^۲ چرا که تقلید، تکرار و «شرح و بسط»^۳ یک استاد، «شیوه حقیقی پیروی از مردان بزرگ و سهمین شدن بی‌سرقت در افتخارات آن‌ها»^۴ نیست. شما نیز در برابر استادان هوسرل همواره چنین رفتاری داشتید و اهدای هستی و زمان به وی، سیاسی است بسیار بزرگ و پردوام‌تر از نوشته‌های آن‌همه «هوسرلی‌های» پرشور.

اگر اندیشه لایب‌نیتس خواست صبورانه گوش فرادادن (langer Wille zum Hören) به دکارت است، از چه نظر، عزمی مصمم، اما خویشتندارانه، به سوی مقصد خاص خویش (verhaltener Mut zur eigenen Bestimmung) نیز هست؟ شما این را به‌روشنی بیان نکرده‌اید و به یادآوری این نکته قناعت می‌کنید که لایب‌نیتس همان‌قدر آلمانی است که دکارت فرانسوی است. در این مورد، نیچه به‌درستی از قابلیت انعطاف‌پذیری (geschmeidige Stärke) لایب‌نیتس یاد می‌کند که به او امکان می‌دهد تا «در میان تضادها» زندگی کند. اما این‌گونه سخن گفتن هنوز هم عطش ما را رفع نمی‌کند. «مقصد خاص» لایب‌نیتس، به عنوان یک آلمانی، کجاست؟ شما در کتاب نیچه خود گفتید که آن مقصد در یک علامت سؤال (ein Fragezeichen) است.^۵ هولدرلین آن را با کلامی دیگر بیان کرده که شما درک آن را به ما آموختید:

Aber der Schatz, das Deutsche, der unter des heiligen Friedens Bogen
liegt, er ist Jungen und Alten gespart.

1. *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. J. Gerhardt (Ber-lin: Weidmann, 1875–1880), vol. VI, p. 342.

2. *Ibid.*, pp. 286–287. 3. paraphraser 4 *Ibid.*, p. 309. 5. *N.*, I, 124.

اما گنج، زبان آلمانی، که در زیر قوس صلح مقدس آرمیده، برای پیر و جوان پس انداز شده.

اما شما در همان صفحه از کتاب نیچه خود، درباره معمای یادشده افزوده‌اید: «تنها یک چیز قطعی است: اگر نفهمیم، تاریخ از ما حساب‌خواهی می‌کند.» اگر اجازه داشته باشم، آنچه شما درباره آلمانی‌ها گفتید من نیز درباره فرانسوی‌ها می‌گویم. مقصد خاص آن‌ها نیز به همان اندازه به نحو مخاطره‌آمیزی اسرارآمیز است. اما — این را هم شما گفته‌اید — «حقیقت هیچ ملتی در تاریخ، هرگز از آسمان فرونیفتاده است.»^۱

شاید اغلب در گوش سپاری به دیگری باشد که هرکس درباره خودش بیشتر می‌آموزد. نه فقط به این دلیل که در گوش سپاری به دیگری، ناممکنی غریب، یعنی این‌همان شدن کامل با دیگری را می‌آزماییم، بلکه از این بابت که طریقی که دیگری مرا می‌بیند، اغلب مرا درباره خودم و در ورای آنچه خودم می‌توانم درباره خودم بدانم، روشن می‌کند. زیرا آنچه برای من عادی شده، می‌تواند برای دیگری غیرطبیعی بنماید. در یادداشتی از مشاهدات (Beobachtungen) سال ۱۷۶۴ از کانت، چیزی نامتعارف درباره جامعه فرانسوی قرن هجدهم آموختم: «بنا بر ذوق فرانسوی، نمی‌گویند: آیا آقا در خانه هست؟ بلکه: آیا خانم در خانه هست؟ خانم در حال آماده شدن است. خانم گرمش است... خلاصه این‌که تمام مکالمات، به شکل انحصاری، به خانم می‌پردازند و این خانم است که کانون تمام مشغولیت‌هاست.» آنچه مادام دو استال (باز هم خانم) درباره آلمان نوشته نیز می‌تواند خوانندگان آلمانی را همان‌قدر تحت تأثیر قرار دهد. و آن هنگام که شما در سال ۱۹۵۵ برای نخستین بار به فرانسه آمدید، چندین جمله شما کمک کردند تا پاریس بر من آشکار شود. همان‌طور که شاید برخی از اظهار تعجب‌های من، در فرایبورگ، در مسکیرش و در توتناوبرگ

1. *Ibid.*, p. 37.

توانسته باشند به شما کمک کنند تا چیزهایی از سرزمین خودتان را ببینید. اما خروج از امر روزمره (Gewöhnliches) هنوز هم سکونت کردن (Wohnen) را تبیین نمی‌کند، حتی با وجود این که این یکی رازِ آن دیگری است.^۱ در جریانِ گفتگوهایمان — در حالی که خودِ هستیِ زبانِ آلمانی، هم در فلسفه و هم در شعر، آن چیزی را بر من ظاهر می‌کرد که به قولِ هوفمانستال، ارزش و شرف (Wert und Ehre) آن است — گاه دستیابی شما به کشفی در زبان فرانسه در باب نامگذاری مناسبی که موجباتِ تحسین شما را فراهم می‌آورد به موضوع اصلی بدل می‌شد. به خاطر می‌آورم که در سال ۱۹۴۷ در توتناوبرگ، وقتی به شما گفتم که شاید واژهٔ *conceré*^۲ فرانسه بتواند پاسخی باشد به واژهٔ *ereignet*^۳ آلمانی، در آن معنایی که شما آن را ادراک می‌کنید، به من گفتید: واژه‌ای زیباست، زیرا مواجه‌شدگی، برانگیخته‌شدگی و محصورشدگی را توأمان در بیان می‌آورد (Ein schönes Wort, denn es sagt zugleich: getroffen, aufgerührt, umschlossen). و هشت سال بعد، در جریانِ همایش ده‌روزه در سریزی^۴ شنوندگان فرانسویِ خود را به گوش‌سپاری به زبان مادری‌شان ترغیب و تأکید کردید که واژهٔ *représentation* فرانسه همان‌قدر غنای معنایی دارد که واژهٔ *Vorstellung* آلمانی، اما غنای کاملاً دیگری را هم در خود پناه داده که طنین‌افکنِ آن است که این واژه از خویشاوندان مخفیِ هستی و زمان است. همچنین به خاطر می‌آورم که روزی نظر مرا در مورد یکی از ترجمه‌های آلمانی اشعار بودلر پرسیدید، به شما پاسخ دادم: «بدون شک بسیار دقیق و خوب است، تنها یک چیز کم دارد؛ نسبتی با زبان فرانسه.» چرا که این را هم از شما آموختیم: یک زبان نه سیستمی از نشانه‌ها بلکه نسبتی است با جهان. نه به این دلیل که جهانِ زبان، آن‌طور که هومبولت می‌گفت، میان

1. *W. D?*, p. 59 and *S. Z.*, p. 259.

۲. به معنی «منسوب». — م. ۳. اسم مفعول از فعل *ereignen*، به معنای «روی دادن». — م. ۴. *Cerisy*، شهری در فرانسه. — م.

ما و چیزها قرار دارد بلکه به واسطه گشودگی خود جهان، که هر چیز را چنان — به بیان بودلر — «بر حقیقت درخشان هارمونی فطری خودش» می‌گشاید. بدین‌سان همان جهان و همان چیزها، در خطاب یک زبان یا زبانی دیگر، همان جهان و همان چیزها و همزمان جهانی دیگر و چیزهایی دیگر به نظر می‌آیند، این رابطه همان و دیگر هم تقلیل به امر این همان و هم فهرست‌سازی از تفاوت‌ها را به نفع والاترین راز جهان‌بودگی جهان و چیزیت چیز حذف می‌کند. ارسطو شاید این را از پیش احساس کرده بود که اساسی‌ترین کلامش چنین بود: هستند به شیوه‌های متعدد بیان می‌شود (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς).

اما در متن سال ۱۹۳۷ شما، آنچه هر یک از دو «ملت همسایه» — چنان همسایگانی که تاسیتوس در پاسخ به سزار می‌گفت که آن‌ها صرفاً با رود راین (Rhenoflume) از هم جدا شده‌اند — در سکونت خاص خویش، دارای آن هستند، کمتر مورد پرسش است تا منشأ مشترکی که همسایگی آن‌ها را در خود پنهان کرده است. منظوم اروپا، آن چنان که امروزه از آن یاد می‌کنیم، نیست. بلکه آن چیزی است که هنوز در اروپا در نهفتگی باقی مانده، معما بودن اروپا برای خودش، این «نمی‌دانم کدامین سر تمدن» که اروپا به سوی آن روان است — این را بالزاک در متنی کمتر شناخته‌شده می‌گفت، متنی که ا. ر. کورتیوس [زبان‌شناس آلمانی] آن را یافت و به مرلو-پونتی خبر داد و من این را از قول مرلو-پونتی به شما منتقل می‌کنم. شگفتی همسایگی!

این وظیفه برای شما باقی ماند که راز اروپایی، حامل این همه جنگ، را به بیان آورید. نه توضیح دادن آن — که به مورخین و جامعه‌شناسان واگذار شده — بلکه اندیشیدن به آن تا علامت سؤالی که در خود آن قرار دارد، آنچه شما اغلب حرکت آغازین یونانی (griechischer Ansatz) می‌نامید. یکی از پردوام‌ترین سوء تفاهات درباره جهت اندیشه شما از

همین جا ناشی می‌شود. کمابیش همه‌جا گفته می‌شود که هایدگر پیرو یونانیان است. او ادعا می‌کند که فلسفه را با نوسازیِ امر باستانیِ جانی دوباره می‌بخشد. به دیدهٔ برخی فرانسوی‌ها، این یونان‌دوستیِ فرضی چیزی نیست مگر دستاویزی برای «آلمانی‌گرایی» اعتراف‌نشده‌ای که به واسطهٔ دشمنی‌ای همان‌قدر فرضی با زبان لاتینِ فاش می‌شود، لاتینی که برای «توازن اروپایی» همان‌قدر اساسی است که زبان یونانی. شگفتیِ توازنِ فوق در این است که همه — یونانی، لاتین و مابقی — را در جهان‌وطن‌گرایی‌ای بی‌مرز هماهنگ کرده است. پس آن‌ها لایب‌نیتس را به شما یادآور می‌شوند که به دِ بیت^۱ نوشته بود: «اگر چیزی نتیجه‌بخش رخ دهد، برایم فرقی نمی‌کند که در آلمان رخ دهد یا در فرانسه، چرا که من نفع نوع انسان را آرزو دارم؛ من نه یونان‌دوست (φιλέλλην) هستم و نه روم‌دوست (φιλορωμαίος)، بلکه انسان‌دوست (φιλόανθρωπος) هستم.»^۲

به طور قطع «انسان‌دوستی»^۳ لایب‌نیتسی که به شکلی خصمانه در چارچوبِ متافیزیکیِ دعوای «خدا یا انسان، کدام‌یک از این دو بر دیگری چیره می‌شود؟» در میان ما توسعه یافته، بنیاد پرسش شما را تشکیل نمی‌دهد. نامه‌ای در باب اومانیسیم، در سال ۱۹۴۷، به شیوهٔ خودش نشان می‌داد که این آلترناتیو مفروض [اومانیسیم]، در حقیقت، چیزی جز یک دوراهی دو سر باخت^۴ نیست و این‌که وظیفهٔ اندیشه به طریق دیگری ریشه‌ای است:

چراکه بدون هستی، آن‌جا که در یک گفته آشکار شده است هیچ اندیشه نخواهی یافت.

پس سرانجام باید به پرسش هستی روی آورد، پرسشی که گشودنِ آن،

1. Gilles Filleau des Billettes

2. *Philosophische Schriften*, vol. VII, p. 456.

3. la «philanthropie»

4. dilemme

دستاورد انحصاری یونانیان بود. بدین‌سان، شما با دنبال کردن ردپای هولدرلین، به شکل اندیشمندانه‌تری از خود می‌پرسیدید که یونانیان و معمای آن‌ها از چه لحاظ برای ما «اجتناب‌ناپذیر» هستند، اگر مسئله ما نه فقط بر سر نبرد «انسان‌گرایی‌ها» بلکه درباره استفاده آزاد از امر از آن خودمان^۱ (freier Gebrauch des Eigenen) باشد.

یونانیان در نظر ما، نه «کلاسیک‌ها» بی هستند که باید آن‌ها را با امر «طبیعی» برابر بدانیم و بکشیم تا خودمان را با آن‌ها تنظیم کنیم — آن‌گونه که در نظر بزرگانی چون راسین و گاهی نیز گوته پدیدار گشته‌اند — و نه «بدوی»‌هایی هستند که شاید بتوان دوباره با آتش آن‌ها گرم شد، در آن معنا که داریوس میوگمان کرده بود که باید در موسیقایی کردن ترجمه پل کلودل از نیازآوران^۲ آیسخولوس، مایه‌ای از «آدم‌خواری» به آن بدهد. یونانیان از آن رو که هستی، در روشنگار درون هستند، بر ایشان گشوده شد، در واقع آغازگرانی برای ما هستند، اما در این معنا که آغازگری یونانی فی‌نفسه چیزی نیست مگر نخستین دوران نهفتگی [پس‌نشینی]‌ای که به نوبه خود خصیصه بنیادین کل یک تاریخ است: یعنی تاریخ ما. نهفتگی هستی؟ این چیزی است که به شکلی عجیب طنین افکن می‌شود. با این حال، آیا شاه‌کلام اندیشه یونانیان، یعنی «واژه»ی آلتیا (ἀλθία)^۳، به همین سو اشارت ندارد؟ در هستی و زمان، این واژه صرفاً عبارتی سلبی (privativer Ausdruck) (p. 222) درک شد. اما کمی بعد، در سال ۱۹۴۲، چند صفحه نوشته شما درباره افلاطون ما را به سوی چیزی راهنمایی کرد که آن را این‌گونه بیان کردید: قرار دادن امر «ایجابی» حاضر در ذات

1. Hölderlin, First Letter to Böhlendorf. 2. choéphores

۳. آلتیا یعنی حقیقت، این واژه در اصل به معنای ناپوشیدگی و ناهفتگی است. از دید ژان بوفره، آلتیا نفی مطلق نهفتگی و پوشیدگی نیست بلکه کشمکش است میان پوشیدگی و ناپوشیدگی. از آن‌جا که برخی واژه‌های یونانی نظیر آلتیا، کاسموس، فوسیس، دکسا و غیره به‌وفور در متن استفاده شده‌اند، بار اول آن‌ها را همراه با اصل یونانی آورده و در ادامه از شکل فارسی آن‌ها استفاده کرده‌ام. فهرستی از این واژه‌ها در پایان کتاب موجود است. — م.

«سلبی» آلتیا در جای درست خود.^۲ چراکه شما در سال ۱۹۴۳ می‌گفتید که تنها در شامگاه جهان یونانی و در دید علمای دستورزبان است که حرف اول «آ» معنای سلبی‌اش را به خود می‌گیرد. پس «واژه» آلتیا (ἀ-λήθεια) بیانگر پیروزی ساده روز نیست، در معنایی که شاعر می‌نویسد،

روز از دل شب بیرون می‌آید همچو پیروزی.

بلکه بیشتر بیانگر منازعه‌ای (Streit) است اساسی‌تر از هرگونه نبرد (Kampf). منازعه آلتیا همان است که هنوز در دل دیالکتیک استعلایی کشمکش (Widerstreit) می‌تپد که منازعه خاص عقل است، منازعه‌ای بسیار متفاوت با کاربرد جدلی ساده آن، که کانت را وامی‌دارد تا با درک درستی که از زبان دارد، درباره دو نفر که ضد یکدیگر سخن می‌گویند، بگوید: آن‌ها خوب جنگیدند (Sie haben gut kämpfen) (Critique de la raison pure, A756, B784). چنین مقابله‌ای هرگز به هیچ پیروزی‌ای نمی‌انجامد. ما امروزه مردان «نبرد» هستیم، «قهرمانانِ علتِ درست»،^۳ به عبارتی انسان‌هایی کین‌توز. ما معنای یونانی منازعه را گم کرده‌ایم، آن معنایی از منازعه را که به قول شما، هر یک از دو چیزی را که گرد می‌آورد و در خودتأییدگری ذاتشان (in die Selbstbehauptung ihres Wesens)^۴ بر ضد یکدیگر قرار می‌دهد، آزاد می‌کند. شما در سال ۱۹۳۷، آلمانی‌ها و فرانسوی‌ها را به چنین منازعه‌ای ترغیب می‌کردید. آن‌ها به نبردی فجیع درافتادند، بدون منازعه. شاید آن‌ها امروز هم از آن نبرد در امان نباشند مگر به واسطه آنچه شما یک نظم طولانی و مداوم احتمالی بر زمین (eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde) می‌نامید.^۵ این نظم دادن — که نیچه از پیش آن را احساس

1. Heidegger, *P. L.*, p. 51.

۲. یعنی ارج نهادن به امر مثبتی که در ذاتِ سلبی آلتیا پنهان شده، یعنی «نهفتگی» مستتر در واژه «نانهفتگی». — م.

3. la bonne cause 4. HZW., p. 38. 5. *V. u. A.*, p. 83.

می‌کرد^۱ و متافیزیک که به پایان خود رسیده، آن را همه‌جا اشاعه می‌دهد — انسان را به «حیوانِ کار» تقلیل می‌دهد، این نظم دادن صلحی اساسی نیست بلکه ابهام زوالِ نهایی است.^۲

اما این را هم از شما آموختیم: دوران انتقام‌جویی نبردهای سیاره‌ای، دورانی که آدمیان به قصد تسلط بر زمین، چه به شکلی صلح‌طلبانه و چه به اشکال دیگر، با هم رویارو می‌شوند، ما را بر روی سطح تاریخ رازآلودی رها می‌کند که تاریخ رؤیت‌پذیر جز رونمای آن نیست، چه موضوع بر سر جنگ‌های ملی باشد چه نبرد طبقاتی (Klassenkampf) که در آن، ایمانی نوین در انتظار «جامعهٔ بدون طبقه» به عنوان «شکلی مطلق برای توسعهٔ نیروهای مولد»^۳ است. آنچه انسان «این آن‌جا»ی آن است،^۴ شاید برای او سرنوشتی را در نظر گرفته باشد کاملاً غیر از سرنوشتی که او کورکورانه خود را از هر سو به آن مشغول کرده است. شاید این سرنوشتِ دیگر سرنوشتی باشد که کلامی کاملاً غیر از فلسفه، آن را همچنان برای او، در آن سوی آنچه مونتینی «هیاهوی این‌همه مغزهای فلسفی» می‌نامید، حفظ کرده باشد. فلسفه‌ای که امروزه خود را بی‌شرمانه در برابر «همه‌چیز را رها کن!» فعالیت علمی تسلیم می‌کند، مگر آن‌جا که خود را به مأمِن محققی تبدیل کرده باشد برای نوعی تدین بدون ایمان، یعنی کلامی شاعرانه که شما، با اشاره به تراکل، دربارهٔ آن می‌گفتید که این کلام، «کهن‌تر زیرا متفکرانه‌تر، متفکرانه‌تر زیرا آرام‌تر، آرام‌تر زیرا صلح‌جوتر»^۵ است. این چنین سرنوشتی نه پایان منازعه‌ای که هولدرلین در امیدوکلس «منازعهٔ عشاق» می‌نامید، بلکه شاید پایان منازعه به‌مثابهٔ نبرد باشد.

1. *Werke*, éd. Kröner, XIII, § 401.

2. *S. Z.*, § 37.

3. Karl Marx, *Das Kapital* (Berlin: Dietz, 1979), vol. III, p. 293.

۴. هایدگر پیش‌تر در نامه‌ای به ژان بوفره نوشته بود که اگر بخواهد دازاین را توضیح دهد، آن را به «فرانسه‌ای بی‌شک غیرممکن» (نقل مستقیم) چنین بیان می‌کند: [این-آن‌جا-هستن] و در ادامه چنین توضیح می‌دهد که [این-آن‌جا] *le-là* دقیقاً آلتیا است، ناپوشیدگی-گشودگی. — م. *S. U. z. S.*, p. 55.

شما در جلد دوم کتاب نیچه خود که ظاهراً ترجمه فرانسه آن در انتظار چاپ است، به شکلی اسرارآمیز، از امکان جایگاهی کاملاً غیر از آنچه موقعیت متافیزیکی انسان غربی تاکنون برایش تعیین کرده، تحت نام موقعیت بنیادین (Grundstellung) یاد کردید. بگذارید کلام خودتان را بدون شرح تکرار کنم: «موقعیت بنیادینی که در آن، دوران متافیزیک غربی به پایان می‌رسد، به نوبه خود به منازعه‌ای کاملاً متفاوت وارد می‌شود. چنین منازعه‌ای دیگر نبرد برای تسلط بر هستنده نیست... مباحثه‌ای است میان قدرت هستنده و حقیقت هستی. تدارک دیدن این مباحثه دوردست‌ترین هدف تعمقی است که در این جا آغاز گشته.»^۱

اگر کل معنای هستی و زمان به بیان آوردن آن جایی^۲ است که هر یک از ما انسان‌ها، پیش از آن‌که انسان یک حزب، یک کلیسا، یک ملیت یا یک شغل باشیم، به آن تعلق داریم و اگر انسان نگهبان این نزدیکی است که نخستین‌تر از نزدیکی ناشی از کوتاه‌شدگی تکنیکی فاصله‌هاست، پس چطور می‌توان به «هدف پیشاهنگ» هستی و زمان، یعنی تفسیر هستی در افق زمان، نیندیشید؟ پس چگونه می‌توان در هدف پیشاهنگی که شما در آن زمان، بر مبنای تعمقی از ارسطو تعیین می‌کردید، اعلان دوردست‌ترین هدف را از پیش احساس نکرد؟ بیش از چهل سال است که شما خودتان را بدون هیچ تغییر مکانی به سوی این نزدیکی پیش می‌برید، نه «با ادعای روحیه پیامبرگونه»، بلکه شاید — آن‌گونه که خود می‌گویید — در روشنایی «سپیده‌ای هنوز مردد»^۳. نه تنها دو «ملت همسایه» ای که راهی به سوی مباحثه آن‌ها را نام می‌برد، دو ملتی که از کلام یونانی سرچشمه گرفته‌اند، بلکه حتی در ورای کلام یونانی، دورترین ملت‌ها نیز به چنین نزدیکی‌ای تعلق دارند و با این همه بر ما مقدر است تا بیاموزیم که آن‌ها را در دوری‌شان ملاقات کنیم، چرا که شما روزی، در مجمع هولدرلین

1. N., II, 262.

2. Le Là

3. S. G., p. 171.

(Hölderlin Gesellschaft) که در مونیخ برگزار شده بود، گفتید که امروزه برای آن‌جا امکان‌پذیر نیست که در «انزوای غربی» خویش ساکن بماند. اما چگونه می‌توان دیالوگی «از خانه به خانه»^۱ گشود با آن‌هایی که ساکن خانه‌ای کاملاً غیر از خانه ما هستند؟ چگونه اقامتگاهمان را به قصد اقامتگاه آن‌ها ترک کنیم اگر که پیش‌تر این توانایی را نیافته باشیم که اقامتگاه خودمان را به سوی مبدائی ترک کنیم که خودمان ذاتاً از آن هستیم. اگر مدعی درک دیگری هستی، ابتدا بیاموز آن که هستی شوی. Γένει οἶος ἔσσι μαθών^۲. این چنین است رازی که مَحْمِلِ دیالوگ لایب‌نیتس با دکارت می‌شود. این چنین بود راه هولدرلین و راه سزان. راه شما نیز از همان سرمنشأ چنین بوده است.

برای این که بازگردیم به دو «ملت همسایه»، اکنون اجازه می‌خواهم به یکی از رازهای همسایگی آن‌ها اشاره کنم. شما در سال ۱۹۳۷ از دکارت و لایب‌نیتس سخن گفتید و نشان دادید که از چه بابت کل اندیشه لایب‌نیتس، در بنیاد خویش، مباحثه‌ای با دکارت است. تنها با این مباحثه است که لایب‌نیتس خودش می‌شود. شاید در این‌جا باید رابطه را وارونه کنیم و از خود پرسیم که آیا دکارت، بدون تعمق انتقادی و قاطعانه لایب‌نیتس، می‌توانست آنی شود که هست و این امر چگونه ممکن بود. علاوه بر چرخش پاسکالی — که همانند هر آنتی‌ای ذاتاً به همان چیزی تعلق دارد که ضد آن را بیان می‌کند — مالبرانش و اسپینوزا نیز، پیش از لایب‌نیتس، به دکارت وابسته هستند. نه مالبرانش با دکارت توافق کامل دارد و نه اسپینوزا، اما هر یک «خط‌الرأس معنوی» (نیچه) فلسفه‌های خود را، تحت نام روش، از دکارت کسب می‌کند. موریس بلوندل — که شما طی نخستین اقامت خویش در شهر اکس، یاد و خاطره

1. U. z. S., p. 90.

۲. بنا بر ترجمه نیچه؛ Werde der du bist. — م.

وی را گرامی داشتید — در سال ۱۹۱۵ می‌گفت که مالبرانش و اسپینوزا از دکارت متمایز نمی‌شوند مگر به واسطه نوعی شهود (که در آن زمان واژه باب روز بود) یا، آن‌گونه که با احتیاط بیشتری می‌گفت، به واسطه نوعی نیت. نیت مالبرانش، در مقام «فیلسوف مسیحی»، کاملاً آگوستینی است. اما نیت اسپینوزا به الهیاتی کاملاً متفاوت مربوط است. اما در زیر تفاوت نیات الهیاتی، هستی‌شناسی آن‌ها در بنیاد و از اساس دکارتی باقی می‌ماند. با لایب‌نیتس برعکس، تجربه‌ای اصیل از خود هستی آشکار می‌شود. تنها از این جاست که او، که در مقام فیلسوف کار خود را آغاز کرده بود، در مقام متکلم آن را پایان می‌بخشد. از آن زمان به بعد منازعه‌ای اساسی [میان دکارت و لایب‌نیتس] زبانه می‌کشد، حال آن‌که مالبرانش و اسپینوزا کار خود را به جنگیدن با دکارت بر سر برخی نکات محدود کرده بودند. و بر پایه چنین منازعه‌ای بود که [اندیشه] دکارت به کانت انتقال یافت و سپس به هگل. سرانجام هگل به کل جهان گفت که دکارت کیست؛ «یک قهرمان». بدین‌سان فرانسوی‌ها، چه بخواهند چه نخواهند، ابعاد ناشناخته‌ای از دکارت را از آلمان دریافت کردند که باید آن را می‌پذیرفتند. این «دید دکارتی» که والرئ در سال ۱۹۳۷، در کنگره‌ای که شما در آن غایب بودید، مطرح کرد نیز از آلمان به وی رسیده بود. او این را نه از هگل، بلکه از نیچه دریافت کرد. نه از آنچه نیچه درباره دکارت گفته، که بیش از حد ناچیز است، بلکه با پیش‌آگاهی از این امر که در پرتو اندیشه نیچه است که دکارت همچون آنی که هست پدیدار می‌شود. شاید گفتن این حرف گزاف نباشد که — گذشته از سزان که من در برلین با آثارش آشنا شدم — دست‌کم برخی از فرانسوی‌ها تنها به واسطه سکونت در ساحتی آلمانی کاملاً فرانسوی شدند.

زایش این اندیشه آرام‌آرام در شما شکل گرفت که شاید رابطه اندیشه خاص خودتان با فرانسه و فرانسوی‌ها موضوعی اساسی بوده

است — بی‌شک اساسی‌تر از دیگر مواجهه‌های اروپایی و جهانی. شگفتی این‌جاست که جمعی از یک ملت ظاهراً سبکسر دست به کار شوند تا کلامی را که از همان آغاز برایشان بیگانه به نظر می‌آمد بهتر درک کنند. عده‌ای که هنوز هم از آن متعجب می‌شوند، از دوستان شما نیستند. اما عده‌ای کم‌شمار، در تلاش خود برای گوش فرادادن، چیزی را به بار نشانند که نه نیاز به خارجی‌گرایی بلکه «یگانگی فرانسوی‌بودگی» بود — همان‌طور که روزی یکی از قدیمی‌ترین و عزیزترین دوستانم این را می‌گفت؛ دوستی که با این حال هرگز نفهمید چرا و چگونه هستی و زمان می‌تواند مهم‌ترین کتاب از نظر من باشد. آن‌ها که عجول‌تر بودند، گمان می‌کردند «نوآوری‌هایی فلسفی» را نزد شما یافته‌اند. دیگران از کنجکاوی فراتر رفته بودند. شما برای آن‌ها یک فیلسوف نبودید، حتی یک استاد هم نبودید. بلکه شاید یک معلم ساده‌مدرسه بودید که برای نخستین بار، سرهم کردن حروف، شکل دادن سیلاب‌ها و، درنهایت، هجی کردن واژه‌های کتاب فلسفه را به آن‌ها می‌آموزاند. پس آن‌ها به سال‌های دراز کارآموزی وارد شدند. هیچ‌یک از آن‌ها از هیچ نظر به لایب‌نیس — در جایگاه خواننده‌دکارت — شبیه نبودند. هنوز هیچ منازعه‌ای، در سطح امر اساسی، جوانه نزده بود. بلکه این خود شما بودید که سال گذشته در سمینار^۱ — پنجم سپتامبر بود — به ما درباره‌ی هگل گفتید که هر اندیشه‌ی اصیلی شامل محدودیتی ذاتی و اساسی است و اضافه کردید که فقط وقتی یک اندیشمند بزرگ را درک می‌کنیم که حدود او را ببینیم. و در آن لحظه رو به سوی همه‌ی ما گفتید: «وقتی مرا می‌فهمید که حدود مرا ببینید. خودم نمی‌توانم آن‌ها را ببینم.»

با خود بیندیشیم، شاید این از علایم دوران ما باشد که اندیشه‌ای پیشرو، که برای اکثریت ناواضح است، می‌تواند چنین پیشروی‌ای کند و

نه، همچون هگل، تنها در مقابل «نامتناهی بد» بلکه در مقابل متای (μετά) خود متافیزیک بگوید — به خود اجازه دهد بگوید — که وظیفه اندیشه هنوز برای خودش ناشناخته باقی مانده: زیرا این فراروی خودش مورد فراروی واقع نشده (indem über dies Hinausgehen nicht selbst hinausgegangen wird).^۱ جسورترها به اشتباه گمان کردند که در این جا می‌توانند اقدام برای «فراروی از متافیزیک» را به شما نسبت دهند، حتی با این که شما خیلی زود تصریح کردید که از چنین عبارتی هرگز استفاده نکرده‌اید مگر «به شکل ثانویه» (V. u. A., p. 71). در واقع شما از همان آغاز، نه به سوی چنین «فراروی» ای بلکه در جهت عکس آن، به سوی چیزی اشاره می‌کردید که آن را Schritt zurück aus der Metaphysik می‌نامیدید: گامی که از متافیزیک پا پس می‌کشد، و خود را از آن آزاد می‌کند. چنین پس‌نشینی‌ای نیز امکانپذیر نیست مگر آن که بر چیزی نظر افکنیم که هولدرلین das Geringe می‌نامد — به فرانسه می‌توانیم بگوییم: تقریباً هیچ. اما در این جا، توجه به μικρόν (میکرون) درست برخلاف آن چیزی است که افلاطون تحت نام میکرولوژی پس می‌زند. در «تقریباً هیچ»، آنچه ما به آن «منسوب» (ereignet) هستیم، تقلیل یافتگی امر کوچک (Kleines) نیست بلکه درخشش جواهر (Kleinod) است، درخشش کاسموس^۲ (κόσμος)، گوهری که به طور حتم، دلاوری‌های جهان تکنولوژی مدرن موجب پس‌نشینی [نهفتگی] آن شده است اما موجب حذف آن نه.

1. *Wissenschaft der Logik*, Jubilee Edition (1931), vol. I, p. 164.

۲. به طور معمول کاسموس را به کیهان ترجمه می‌کنند، اما ژان بوفره معتقد است که چنین ترجمه‌ای حق مطلب را ادا نمی‌کند. در این جا ژان بوفره کاسموس را به گوهر برمی‌گرداند، در فصول آینده به تفصیل در این مورد صحبت می‌شود: «کاسموس بیشتر اشاره به چیدمان و ترتیب چیزهایی دارد که درباره آن‌ها صحبت می‌کنیم. با این حال نه هر گونه ترتیبی. بلکه موضوع عبارت است از ترتیبی که به یاری آن، چیزها در اوج درخشش خویش ظاهر می‌شوند. درست به همین دلیل است که این واژه در آثار هومر معنای زینت می‌دهد.» — م.

شاید این از ذاتِ joyau [گوهر] — که در آن ارتعاشِ jocari لاتین و شاید هم gaudium را توأمان می‌شنویم، یعنی بازی [jeu] و شاید شادمانی [joie] هستی — است که می‌تواند «کمترین چیزها» باشد، آنچه در ناپیداییِ امر بی‌ارزش پنهان می‌شود، این مسئله هستی است نه مسئلهٔ ما. هیچ چیز برای شکوفایی خاص تر از نهفتگی نیست. اما این گوهر ناپیدا که وظیفهٔ اندیشه است که آن را به وسیلهٔ اندیشیدن حفظ کند، شاید پیش از هر چیز برای ما زبانی باشد که هر یک به آن سخن می‌گوییم، بی‌آن‌که به آن بیندیشیم. پس بر ماست که بکوشیم تا زبان مادری خود را بیاموزیم، آنچه به ما می‌گوید بشنویم و به آن سخن بگوییم چنان که گویی خود زبان سخن می‌گوید. این چیزی است که — حالا که تقدیر چنین بود که راهِ خاص شما از فرانسه بگذرد — برخی فرانسوی‌ها از هایدگر آموختند.

به این دلیل است که در پایانِ پاسخ خود به نامهٔ سال ۱۹۳۷ شما — نامه‌ای که در آن لایب‌نیتس را در رابطه‌اش با دکارت، «یکی از آلمانی‌ترین اندیشمندانِ آلمان» نامیده بودید — اگر مجاز باشم کلام را، در پاسخ، به فرانسوی‌ترین شاعران فرانسه واگذار می‌کنم، همو که عظمتش حتی بر دیدهٔ فرانسویان هم هنوز عیان نشده، چرا که او گوهرِ شعر فرانسوی را در خود پنهان کرده است. نام او ژان دو لا فونتن^۱ است. در کتاب پنجم حکایات،^۲ یکی از حکایت‌ها — شانزدهمی — «مار و سوهان» نام دارد. می‌توان این زیرعنوان را به آن داد: «هایدگر و منتقدین.» و اینک بدون هیچ شرحی:

نقل می‌شود که ماری همسایهٔ یک ساعت‌ساز بود (و این همسایگی برای ساعت‌ساز همسایگی ناخوشایندی بود). مار وارد شد به دکان او و در جستجوی خوردنی چیزی گیر نیاورد مگر سوهانی فولادین. پس شروع به جویدن آن کرد. سوهان بی‌آن‌که عصبانی شود به او گفت:

1. Jean de la Fontaine

2. Fables

«نادان بیچاره! چه کار می‌خواهی بکنی؟ با سخت‌تر از خودت درافتادی مار کوچولوی نادان. پیش از آن‌که به اندازه‌ی ارزنی از من بکنی، همه‌ی دندان‌های خود را خواهی شکست. من نمی‌ترسم مگر از دندان‌های زمان.»

این خطاب به شماست، جان‌های ترازِ آخر که در حالی که به هیچ کار نمی‌آیید، در پی آنید که همه‌چیز را گاز بزنید. بیهوده خود را عذاب می‌دهید. آیا گمان می‌کنید که دندان‌های شما ردِ ناسزاهاتان را بر روی این همه آثار خوب به جا می‌گذارند؟ آن‌ها برای شما از برنز، فولاد و الماس‌اند.

زایش فلسفه

چنین عنوانی پرسشی را در خود پنهان کرده است. از خود دربارهٔ زایش احتمالی فلسفه می‌پرسیم. اما بلافاصله پرسش دیگری مطرح می‌شود: آیا پرسش نخست ما، مانند پرسش از منشأ زبان یا پرسش از منشأ نابرابری میان آدمیان، پرسشی اشتباه نیست؟ آیا فلسفه حقیقتاً زایشی دارد؟ یا همچون زبان و شاید هم نابرابری میان آدمیان، هر قدر که به گذشته بازگردیم، همواره از ابتدا تا حدودی وجود داشته؟ به بیان دیگر، آیا چیزهایی وجود ندارند که بدون سرمنشأ باشند؟ و آیا فلسفه یکی از آنها نیست؟

اگر هنر گسترش نظرات کمابیش عام و عموماً متضاد با یکدیگر دربارهٔ هر موضوعی را فلسفه بنامیم — مانند آنچه در ضرب‌المثل‌ها می‌بینیم که هم به ما می‌آموزند که لباس انسان را راهب نمی‌کند و هم می‌آموزند که بال است که پرنده را پرنده می‌کند — پس مسلماً فلسفه همان قدر کهن است که جهان، و آدمیان بی‌شک از زمانی که به وجود آمده‌اند، اندیشیده و سخن گفته‌اند، از زمانی به یادنیامدنی، فلسفیدن را آغاز کرده‌اند. اما اگر فلسفه نه هر تمرین سادهٔ فکری، بلکه همان‌طور که هگل می‌گوید، طریق

بسیار خاصی از اندیشیدن باشد، پس موضوع باید به گونه‌ای دیگر باشد. شاید چنین باشد که آدمیان می‌اندیشیده‌اند، حتی وسیع و ژرف، بی‌آن‌که هنوز فیلسوف بوده باشند.

به محض این‌که بر واژه فلسفه دقیق شویم، امکان دوم است که پررنگ می‌شود. این واژه انتقال مستقیم و تحت‌اللفظی واژه‌ای یونانی به زبان ماست. در نگاه نخست، این موضوع خاصی نیست، اکثر واژه‌های فرانسوی یا از یونانی آمده‌اند یا از لاتین یا از یونانی به واسطه لاتین — که خودش بسیار از یونانی اقتباس کرده است. اما نکته عجیب آن است که نه تنها در زبان ما، بلکه در تمام زبان‌ها، فلسفه فلسفه نامیده می‌شود. نه فقط در انگلیسی و آلمانی، در ایتالیایی و اسپانیایی، بلکه همچنین در روسی، عربی و بدون شک در چینی. و از سوی دیگر، واژه فیلسوفیا (φιλοσοφία) از ابتدا در یونانی وجود نداشته، این واژه را — پس از صفت فیلسوفوس (φιλοσοφος) که در اوایل قرن پنجم پیش از میلاد نزد هراکلیتوس می‌یابیم و فعل فیلسوفین (φιλοσοφείν) که در نیمه دیگر همان قرن نزد هرودوت یافت می‌شود — افلاطون به زبان وارد کرد، یعنی در قرن چهارم پیش از میلاد. در این دوران، ایلیاد و ادیسه نزدیک به پنج قرن را پشت سر گذاشته‌اند. در این فاصله، یونانیان صحبت کرده و اندیشیده بودند، بی‌آن‌که فلسفیده باشند. از طرف دیگر، افلاطون که فلسفه را فلسفه نام می‌نهد، آن را نوبری بدیع معرفی می‌کند. در پایان رساله فایدروس است که آدمیان، فارغ از سودای سوفیا (σοφία، دانایی) — که بیشتر سهم خدایان است تا آدمیان — شایسته فیلسوفیا [عشق به دانایی] معرفی می‌شوند. یعنی اگرچه شایسته تصاحب آن چیزی نیستند که واژه سوفیا بیانگر آن است، حداقل شایسته آن هستند که بکوشند تا — اگر خدایان اجازه دهند — چیزهایی از سوفیا به چنگ آورند، بی‌آن‌که با خدایان برابر شوند.