



Journal of Philosophical Investigations

Journal of Philosophical Investigations

Print ISSN: 2251-7960 Online ISSN: 2423-4419

Homepage: <https://philosophy.tabrizu.ac.ir>



University of Tabriz

Heidegger's Version of Humanism and his Critique of it

Seyyed Masoud Zamani 

Assistant Professor of Western Philosophy Department, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. E-mail: zamani@irip.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 22 April 2025

Received in revised form 24 May 2025

Accepted 26 May 2025

Published online 22 November 2025

Keywords:

Humanism Renaissance,
Heidegger, Metaphysics,
Human science

ABSTRACT

The question concerning humanism ask we from Martin Heidegger, who has that about a famous Text: Biref über den Humanismus. The Text contains a historical version that about, that is important for our Iranian, because it can help to overcoming of our misunderstandings of Humanism. Anyway, both Heidegger's historical version and critique must be understood as parts of his philosophy. After a general preface about Humanism and an introduction to the importance of Heidegger's discussion on it, the first part represents his historical version, that which is not much different from the common understanding of the western popular intellectuals. Heidegger in his historical discussion stress its Romano-Greek essence, which emerges in Italian humanism of 14-15th century, in German second Humanism in 19th century and metaphysics of Marx, Christianity, Husserl and Sartre. The second part briefly describes Heidegger's critique of Humanism, which is based on his totally special understanding of metaphysics. The main pillar of Heidegger's historical-philosophical critique on metaphysics is heir based on the common understanding of human Being in it: "man is animal rational". Humanism and metaphysics need at the same time each other necessarily.

Cite this article: Zamani, M. (2025). Heidegger's Version of Humanism and his Critique of it. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (52), 59-76. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66925.4079>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

The following article contains of two introductory part, two main parts, and a conclusion:

Foreword on the meaning of humanism in short: The foreword provides an overview of general debates about humanism because of the full of misunderstanding actual discussions in Iran. It deals with the facts that humanism basically has a historical meaning, which indicates the fundamental cultural and social changes in the 14th and 15th centuries in Italy at the beginning of the new European era. But parallel to this, humanism also has a conceptual meaning, derived from the word "human" in the term "humanism". It is used in completely contradictory ways by different philosophers and intellectuals in different oriented theoretical systems.

Introduction: on the limits of Heidegger's discussion of humanism: The introduction focuses on the meaning of humanism and the question of man in the philosophies of existence and then in Heidegger. He differs from other philosophers of existence in that he sees humanism as a historical matter, while others, such as Sartre, interpret it entirely conceptually. In fact, Heidegger's humanism is a part of his critique of metaphysics that is not usually recognized. The other side of his critique will be repeated again and again: metaphysics forgets the truth of Being and is preoccupied with beings. Indeed, Heidegger's critique of humanism is an important part of his philosophy, so much so that he himself says that he was essentially concerned with it when he wrote *Being and Time*.

Heidegger's historical version of humanism: This historical version is compactly stated in a not-so-long section of his *letter*, which contains the following points:

1. He returns the historical provenance of humanism to the Roman origin and says that the first use of this word was in the Roman Republic, without naming Cicero. Therefore, he briefly accepts the historical-philological method. But this Roman origin means the formation of the Roman essence and nature of humanism and its continuation in the later.
2. From the very beginning of Roman humanism, there is a kind of value judgment that still recurs in other later forms of humanism: it identifies itself against the barbarism of other nations.
3. But Roman humanism has its Greek past and foundation, but the reliable authentic Greece of the Romans is not the Platonic and Aristotelian or pre-Socratic Greece, but the later Greece, where philosophy took the form of an educational institution, i.e. the official educational system of the time.
4. Nevertheless, the bridge back to this Greek past is for Heidegger education or *παιδεία*. On the other hand, we know that the teaching of philosophical sciences belongs to *παιδεία* in the late Greek.
5. In Renaissance Humanism, the various disciplines of the human sciences grew again in this ready-made land of Greco-Roman education. As Heidegger says, "historically understood humanism always includes *sudia humanitas*," that which is actually what we call humanities today, i.e., modernity begins with humanity or human sciences. The significant result is also that since modernity begins with Renaissance Humanism, the first and main characteristic of modernity is the human sciences.

6. The humanities then follow a certain paradigm, which is, on the one hand, the historical vision and research and, on the other hand, the antiquarianism of these studies, in which each subject begins with ancient Greece.
7. took place in Germany in the 19th century and whose representatives are Winkelmann, Schiller and Goethe.

Finally, Heidegger refers to Hölderlin in contrast to humanism in order to show a historical horizon that is not humanistic and therefore, of course, cannot be metaphysical, i.e. non-humanistic thinking is not limited to himself.

Heidegger's metaphysical critique of humanism: For Heidegger, metaphysics is essentially a special period of Western thought. Even the Greeks, before Plato and Aristotle, did not call thinking philosophy or reduce it to philosophical disciplines. Heidegger's historical critique of metaphysics basically focuses on two main problems: First, its preoccupation with being, while it forgets Being and its truth, which every reader of Heidegger knows. The second problem, of which very few people are aware, is the question of the human being. According to Heidegger, it's the foundation of metaphysics. Metaphysics, followed by humanism, exposes this fundamental problem. But it does not examine it from the ground up, as it should. In its metaphysical side, humanism, like Aristotle, has always understood man as an "*animal rationale*", therefore it understands and interprets man from the animality, not as a human *being*. Thus, Heidegger sees a reciprocal relationship between humanism and metaphysics, but in the *letter* he emphasizes the problem of the human being and gives examples of humanism intertwined with metaphysics, including Marx, Christianity, Sartre, and occasionally Husserl.

Conclusion: Humanism is first and foremost a historical event that took place in Italy in the 14th and 15th centuries, an event that goes back to pre-Christian Rome and through it to ancient Greece. Humanism has always included a special kind of education and education in the sciences, which was called *studia humanitas*, which today means the human sciences. This has no other consequence than that the first characteristic of modernity, which begins with Renaissance humanism, is the human sciences, before and more than the natural and experimental sciences, and later than technology.

For Heidegger, humanism is a historical event. In its unrepeatable uniqueness, it is oriented toward the fundamental question of metaphysics, that is, the question of the human being. Metaphysics, like Aristotle, considers the human being, apart from the truth of Being as "*animal rationale*" and thus on the basis of animality. Heidegger's critique of humanistic metaphysics is usually overlooked in understanding his philosophy.

Finally, two other secondary results follow from this discussion: First, this criticism of his is also directed against metaphysics in the Islamic world as long as it understands human being as a speaking animal i.e. as *animal rationale*. Second. In Heidegger's analysis of humanism, the problem of the substitution of God by man is not discussed. He does discuss nihilism and the death of God, but these are quite different issues from his critique of humanism, and the two should not be confused.



امانیسم به روایت و نقد هایدگر

سیدمسعود زمانی

استادیار گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: zamani@irip.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱ کلیدواژه‌ها: امانیسم، رنسانس، هایدگر، مابعدالطبیعه، علوم انسانی	امانیسم از دو جهت برای ما در ایران اهمیت دارد: اولاً در مسئله علوم انسانی و بر ساختن مقوله‌ای موسوم به «علوم انسانی اسلامی»؛ ثانیاً اصولاً مبنایی شده‌است برای غرب‌ستیزی. از امانیسم مفهوم درآمیخته خداستیزانه و هیچ‌انگارانه می‌سازند، که از سوءبرداشتی از فلسفه هایدگر، که باید رفع شود. ازسوی دیگر امانیسم را اصلاً او تبدیل به یکی از مسائل اخلاقی مهم در فلسفه معاصر کرد، سپس آن را مبنای نقد برخی فیلسوفان معاصر و اصلاً تاریخ مابعدالطبیعه قرارداد. بنابراین پرداختن به مسئله امانیسم از نظر هایدگر بسیار پراهمیت است. او امانیسم را برخلاف نظرورزی‌های مفهومی همه دیگر اندیشمندان در موردش، با بازگشت به واقعیت تاریخی‌اش تفسیر می‌کند و بعد هم بر مبنای همین واقعیت یگانه تاریخی فلسفه‌ورزی می‌کند. پس از پیش‌درآمدی کلی درباره دو نوع فهم «تاریخی» و «مفهومی» از امانیسم، مقدمه حدود کلی آن را نزد هایدگر توضیح می‌دهد. سپس بخش نخست روایت تاریخی هایدگر را تفسیر می‌کند، که بخش جدایی‌ناپذیر مسئله امانیسم هایدگر است. او در مباحث تاریخی‌اش بر ذات رومی-یونانی امانیسم تأکید می‌کند، که ازسویی در امانیسم قرن ۱۴ و ۱۵ و بعد در امانیسم دوم در آلمان قرن ۱۸ باز بروز می‌کند و ازسوی دیگر در مابعدالطبیعه‌های مارکس، مسیحیت، سارتر و هوسرل. سرانجام بخش دوم به نقد هایدگر بر امانیسم می‌پردازد، که مبنایش فهم خاص وی‌ست از مابعدالطبیعه. او اولاً پرسش بنیادین مابعدالطبیعه را پرسش از انسان می‌داند و ثانیاً به‌زعم او مابعدالطبیعه تاریخی از آغاز ارسطویی خود مبتنی بر فهم خاصی از انسان بوده است: «انسان حیوان ناطق/ عاقل است».

استناد: زمانی، مسعود. (۱۴۰۴). امانیسم به روایت و نقد هایدگر، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۲)، ۷۶-۵۹. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66925.4079>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

پیش‌درآمد: معنای اجمالی امانیسم

پیش از ورود به بحث امانیسم نزد هایدگر، نخست مقدمه‌وار می‌باید دو معنا و کاربرد این لفظ را از هم تمیز داد: مفهوم و کاربرد تاریخی آن را از معنا و مفهوم کلی‌اش. اصولاً معنای مفهومی امانیسم را از خود واژه، از هومان (انسان) در امانیسم برمی‌گیرند و بسط می‌دهند و آن را طبیعتاً بسته به نظام‌های گونه‌گون فکری خود متفاوت معنا می‌کنند: مارکس به گونه‌ای، هوسرل به روشی دیگر و سارتر هم به طریقی متفاوت با آن دو و الخ. در بسط مفهومی امانیسم نیز تقریباً همه تا جایی پیش رفته‌اند که امانیسم را مترادف انسان و انسانیت به کار می‌برند، به طوری که نفی امانیسم نیز معنایی جز نفی انسان و انسانیت نمی‌تواند داشت. از این رو امانیسم عملاً به صورت «کلان‌روایتی»^۱ درمی‌آید که هر کسی را یارای درافتادن با آن نیست. هایدگر احتمالاً اولین و مهمترین کسی باشد که تاکنون با کلان‌روایت امانیسم درافتاده‌است.

امانیسم پیش‌تر از معانی مفهومی‌اش، معنایی تاریخی یا ادواری نیز دارد، یعنی دوره‌ای است از تاریخ فکر و فرهنگ اروپا، درهم‌تنیده با رنسانس یا نوزایی در ایتالیای قرون ۱۴ و ۱۵. مورخان فرهنگ برای تأکید بر این معنای دوره‌ای یا تاریخی تعبیر «امانیسم-رنسانس/نوزایی»^۱ را به کار می‌برند. بدین ترتیب آغاز دوره جدید و شروع نوآیینی (مدرنیته) اروپایی با امانیسم/نوزایی/رنسانس بوده است.

نکته مهم دیگر آنکه اصطلاح «امانیسم» را خود امانیست‌های پیش از قرون ۱۴ تا ۱۷ در مورد خودشان به کار نمی‌برده‌اند، بلکه آن را اصلاً در اوایل قرن نوزدهم بر ساخته‌اند که خود آن حاصل مفهوم‌سازی‌های گوناگون مبتنی بر واژه «هومان» در قرن هجدهم، یعنی دوره روشننگری است. درواقع امانیسم در قرن نوزدهم دیگر به اندازه‌ای جاافتاده بود که اصطلاحی هم برایش دست‌وپا کنند، تا عنوانی بر نوع فکر و اعتقاداتی (ایدئولوژی) از این دست باشد. البته واژه لاتینی هومان را به شکل‌های مختلف «هومانیاتاس» یا «هومانیاتیس» و همانندشان پیش‌تر از روشننگری به کار می‌برده‌اند (کلمنز، ۱۹۷۴، ۱۲۱۶)، ولی به عنوان اختصاری برای اصطلاح «ستودیا هومانیاتاس»^۲ که می‌توان آن را به «مطالعات انسانی» یا «درس‌های انسانی» و یا «علوم انسانی» برگرداند، یعنی برای نامیدن تحصیل و آموزش و پرورش جدیدی که امانیست‌ها خواستار آن بودند و سرانجام نیز در دانشگاه‌های اروپایی رواج و انتشارش دادند. منتهی خود همین مفهوم‌سازی‌های واژه‌بنیان که از روشننگری شروع شد، نشان می‌دهد که دیگر، هم تمامی اصطلاح «ستودیا هومانیاتاس» به فراموشی رفته‌است و هم پیش‌از آن معنای ادواری و تاریخی امانیسم. بالاخره بی‌جهت نیست که قدیمی‌ترین ستیزندگان با روشننگری، یعنی رومانتیست‌ها از همان زمان بر روشننگری خرده می‌گرفته‌اند که بی‌تاریخ، یعنی خالی از اندیشه تاریخی است (کاسیرر، ۱۹۳۲، ۲۶۳).

امانیسم بر ساخته از مفهوم درعین‌حال از همان دوره روشننگری به تدریج دارای بار معنایی خاص دیگری نیز می‌شود: معنای انسان و انسانیت آن متضمن اصالت و محوریتی می‌شود که در برابر خدا سالاری قرون وسطی و سپس همه ادیان غیرمسیحی نیز قرار می‌گیرد. درحقیقت گرایشی از مفهوم‌سازی‌های امانیسم محوریت و اصالت را در هستی و در فهم‌اش به انسان می‌دهد، درست بر علیه قرون وسطای مسیحی و اهل دین به طور کلی. به همین معنای ایدئولوژیک برآمده از روشننگری امانیسم را در ایران دو-سه دهه اخیر

^۱ در آلمانی: Renaussencehumanismus و در انگلیسی: Renaussence humanismus

^۲ studia humanitas

فهمیده‌اند و با آن به جنگ با «علوم انسانی غربی» و اصلاً به ستیزه با خود غرب رفته‌اند. این نوشتار گوشه‌چشمی هم به رفع و دفع این برداشت‌های پرسوءتفاهم دارد؛ بخصوص که به‌زعم نگارنده یکی از سرمنشأهای این سوءتفاهم‌ها علاقمندان به اندیشه‌های دیگر، چه در غرب و چه در ایران بوده‌اند، که دو اندیشه مهم او را به‌هم‌آمیخته‌اند: نقدش بر امانیسم را با بحث‌های او درباره‌ی اندیشه‌ی نیچه‌ای هیچ‌انگاری و مرگ خدا.

درآمد: حدود بحث هایدگر در باب امانیسم

مسئله‌ی انسان در فلسفه‌های اگزیستانس/تکوینی بی‌گمان اصلی‌ترین و بنیان‌گذارنده‌ترین مسئله‌ها است. بی‌راه نرفته‌ایم اگر عنوان سخنرانی رساله‌شده‌ی ژان پل سارتر، یعنی «اگزیستانسیالیسم امانیسم است»^۱ را عنوانی مشترک برای تمامی فلسفه‌های ناهم‌گون اگزیستانس بدانیم. این است که خود این فلسفه‌ها اصولاً مشهور به امانیستی‌بودن‌اند. ولی هایدگر را گرچه برخلاف نظرش اغلب در زمره فیلسوفان اگزیستانس می‌آورند، ولی رأیش در باره‌ی امانیسم را جداگانه باید بررسی کرد؛ به چند دلیل: اول اینکه او تنها فیلسوفی است که امانیسم را به‌صورت مفهومی در نظام فلسفی‌اش نمی‌اندیشد و نیز آن را هم با مفاهیم کلی انسان، انسانی و انسانیت یکی نمی‌گیرد، بلکه آن را همچون یک پدیدار یگانه تاریخی مبنای کار خود قرار می‌دهد.

به‌هر حال هایدگر، دست‌کم به باور نگارنده، تنها و اولین منتقد بزرگ امانیسم است. دیگران اگر منتقد امانیسم‌اند، نهایتاً آن را رها نمی‌کنند، بلکه سرانجام بر آن نیز می‌تند و دست‌آخر می‌خواهند در همین واژه دوصدساله معنا و جانی تازه بدمند، زیرا آن را بالاخره با انسانیت و حقیقت انسانی یکی می‌گیرند. به‌همین دلیل هم هست که امانیسم با تمامی مسائل پیرامونش هرگز در غرب جزو مسائل اختلافی فلسفه و علوم انسانی نمی‌آمده است. حتی می‌توان گفت تا پیش از هایدگر غربیان علی‌رغم همه تنوع آراءشان درباره‌ی آن سده‌ها بر سر مفهوم اجمالی‌اش اجماع کلی داشتند. پس هایدگر را در این بحث حتماً می‌باید یک استثنا دانست. او بزرگ‌ترین و شاید مهمترین اندیشمندی است که این «کلان‌روایت» را به پایان آورد؛ روایتی که احتمالاً کلان‌ترین روایت در اندیشه اروپایی نیز باشد، به این دلیل ساده که همه احزاب و مکتب‌ها و اندیشه‌های مخالف و حتی فیلسوفانی چون مارکس، سارتر و دیگر فیلسوفان اگزیستانس در فرانسه علی‌رغم ستیزه‌شان با «صورت‌های پیشین امانیسم» در اصل آن باهم شریک‌اند. آری آنها مدام امانیسم را از نو معنا می‌کنند، ولی این تنها هایدگر است که برخلاف جریان غالب می‌پرسد: اصلاً چنین چیزی «آیا ضرورتی دارد؟» (هایدگر، ۲۰۰۹، ۳۱۵) تازه پس از اوست که نسل‌های نورسیده پست‌مدرن نیز با به میدان نقد سنت‌های غربی و «کلان‌روایت»‌هایش می‌نهند.

حتی کتاب‌های موسوم به مرجع و منبع هم نسبت به نظر هایدگر در باب امانیسم و ازاین‌رو به متن مشهور او *نامه در باب اصالت انسان* نمی‌توانند بی‌توجه بمانند. *نامه* بی‌گمان از مهمترین مراجع و منابع غالب فلسفی‌نویسان و طبیعتاً دانش‌نامه‌های فلسفی غربی است. مگر می‌شود کسی به‌طور حرفه‌ای اهل فلسفه باشد و بخواهد در مورد امانیسم یا مباحث مرتبط با آن (همانند مدرنیته) بنویسد، ولی به *نامه* رجوع نکند؟! دست‌کم به‌دلیل وزانت هایدگر و اهمیت‌اش در فلسفه معاصر. به‌علاوه عموم دانش‌نامه‌ها و فرهنگ‌های فلسفی دم‌دستی ما که مقاله‌ای درباره‌ی امانیسم دارند، به‌لحاظ زمانی پس از *نامه* نوشته شده‌اند. بنابراین اصولاً نمی‌توانند بدون رجوع به *نامه* هایدگر نوشته شده باشند.

^۱ در فارسی تحت عنوان *اگزیستانسیالیسم اصالت بشر است* منتشر شده است.

در اینجا دوباره باید یک استفاده دیگری از مرجعیت هایدگر ببریم: اطلاعات تاریخی‌ای که گفتیم نامه به‌طور ضمنی به دست می‌دهد، علی‌رغم زبان و بیان خاص فلسفی هایدگری‌اش باز به نوبه خود برای فهم ما ایرانی‌های چند دهه اخیر از امانیسم پراهمیت‌اند، بخصوص به دلیل تأکیدی که بر امانیسم تاریخی دارد. این مبنای تاریخی درعین حال با فهم عمومی اروپاییان اهل فرهنگ از واقعه تاریخی امانیسم رنسانس مطابقت دارد، بنابراین باید فهم عمومی و تاریخی خودمان از آن را تصحیح کنیم و این را مبنای هر تحلیلی از امانیسم قرار دهیم. به هر حال این متن گواهی‌ست بزرگ بر حدود معنایی امانیسم و آنچه عامه اهل نظر در اروپا از این عنوان می‌فهمند؛ دست‌کم تا دهه شصت سده پیشین که نامه نوشته شده است.

سرانجام همین بنیان تاریخی امانیسم که خود بخش مهمی از نظام فکری هایدگر است، به مدد مابعدالطبیعه به سطح و مرتبه‌ای ژرف‌تر ارتقا می‌یابد، چه بر مبنای آن دست به شالوده‌فکنی^۱ تمامی تاریخ غرب می‌زند. در اینجا به دلیل محدودیت این نوشتار، به بخشی از این شالوده‌فکنی، تنها به پرسش بنیادین مابعدالطبیعه، یعنی به پرسش از انسان می‌پردازیم. منتهی این بحث بسیار گسترده (م ۳: بخش ۴: زمانی، ۱۴۰۰، فصل‌های نهم و دهم) را بازهم محدودتر کرده و فقط بر این تأکید می‌کنیم که مابعدالطبیعه در واقعیت تاریخی خود مبتنی‌ست بر یک فهم و تعریف خاصی از انسان. به بیان دقیق‌تر: این معنای تاریخی - مابعدالطبیعی انسان را او امانیسم می‌داند، سپس خود همین را نیز به تعریف ارسطویی «انسان حیوان ناطق/ عاقل است» بازمی‌گرداند. به بیان دیگر مابعدالطبیعه که هایدگر آن را اساسا غربی می‌داند (هایگر، ۱۹۸۳، ۳۷ به بعد، هایگر، ۱۹۹۶، ۴۷۴-۴۸۰، هایگر، ۱۹۹۷، ۳۰۹)، از همان آغاز ارسطویی‌اش با فهم خاصی از انسان عجین بوده، که بنیانش چیزی جز همین تعریف ارسطو از انسان نیست.

روایت تاریخی هایدگر از امانیسم

بنیان تاریخی امانیسم که هایدگر اندیشه خود را بر آن می‌نهد، بیان و تقریر خاص و دقیقی دارد که امکان فلسفه‌ورزی‌های بعدی او را فراهم می‌آورد. بنابراین پیش از هر بحث فلسفی درباره امانیسم، نکات آن را باید به خوبی دریافت. البته صرف نظر از هایدگر نیز هر بحثی درباره امانیسم، بخصوص اگر درباره علوم انسانی باشد، نمی‌تواند و نباید بدون بازگشت به بنیان تاریخی آن باشد. هایدگر در قطعه‌ای از نامه به طور فشرده بنیان تاریخی مذکور را تبیین می‌کند منتهی همراه با زبان و بیان خاصی که بعدا به خدمت نقدش بر مابعدالطبیعه درمی‌آید. ابتدا او همانند همه منابع عمومی (رونک، ۱۹۹۳، ۲۸۵ به بعد و ۳۹۲-۳۹۴: هفلشر، ۲۰۰۸، ۴۸، ۵۳) اصل و سابقه تاریخی امانیسم را به روم بازمی‌گرداند که «در روم ما با نخستین امانیسم مواجه می‌شویم» وی همچنین با تصریح به نامش، هومانیتاس^۲ (انسانی) را نخستین بار در زمانه جمهوری رومی اندیشیده‌اند و [برایش] تلاش کرده‌اند. [رومیان] انسان انسانی^۳ را در برابر انسان^۴ می‌نشانند.

منتهی راه این بازگشت به سابقه رومی مسئله انسان است، همان حقیقتی که در لفظ و مفهوم امانیسم نیز آشکارا هست. اساسا تمامی وجوهی که هایدگر درضمن بحث خود از امانیسم فراروی‌مان می‌گذارد، درحقیقت وجوه مختلف مسئله انسان است. درعین حال نباید فراموش کنیم که هم برای خود هایدگر «انسان بن مایه مسئله وجود» است (زمانی، ۱۴۰۰، ۳۱۹-۳۱۱) و هم آن را در گفتگوی

^۱Destruktion

^۲ Humanitas

^۳homo humanus

^۴homo barbarus

با کانت پرسش بنیادین مابعدالطبیعه می‌داند (زمانی، ۱۴۰۰، فصل نهم). بی‌جهت نیست که هایدگر در این پاره‌متنی که کمتر از یک صفحه است در حدود بیست بار صورت‌های مختلف لاتین انسان یعنی هومو، هومانوس، هومانیتاس و هومانیسیم را به کار می‌برد. این نکته در عین حال گستردگی مباحث زبانی را در اندیشه‌ها و نوشته‌های هایدگر را باز می‌گوید که معمولاً برای خوانندگانش آشناست. این پدیدار زبانی گذشته از آنکه حاکی از بنیادین و اولین بودن مسئله زبان در اندیشه اوست، بلکه تحقق این اندیشه او هم هست که راه‌های اندیشه اساساً در زبان به پیش می‌روند: «کم‌وبیش قابل پی‌جویی [است که] تمامی راه‌های فکری، به‌طور غیرعادی از زبان می‌گذرند.» (هایدگر، GA، ۷، ۷) بنابراین هایدگر علاوه بر آنکه بنیان کارش را بر مسئله انسانی می‌گذارد، راه خود را در زبان می‌گشاید و تعبیر لاتینی انسان را نزد رومیان می‌شنود و به سخن زبان آنان گوش فرامی‌دهد. رومیان انسان را، انسانی که انسان است، یا به تعبیر عامیانه‌تر انسانی که انسانیت در او تحقق یافته را، یعنی هومو هومانوس^۱ را در برابر انسان بربر می‌نهادند.

هایدگر با اشاره به اینکه انسان رومی در عین حال مفید «فضائل رومی»^۲ هم هست، یعنی با به‌میان آورد واژه لاتینی ویرتوس^۳ و نیز با نشان دادن انسان رومی در مقابل بربریت بربرهای غیر رومی به‌طور غیرمستقیم یک ارزش‌دآوری رومی را نیز متذکر می‌شود، که از همان آغاز در امانیسیم هست و در بعدها آن نیز همچنان باقی می‌ماند: کوچک‌شمردن و به‌هیچ‌گرفتن اقوام غیر رومی که بربرشان می‌خواندند. در عین حال شکل رومی امانیسیم را هایدگر نه تنها نخستین اشکال آنها می‌داند، بلکه آن را بنیانی‌ترین آنها نیز می‌شناسد، که در صورت‌های مختلف بعدی نیز بروز و تحقق می‌یابد. از این رو هایدگر کمی بعد نیز می‌افزاید که این منش بربریت‌سازی باز در امانیسیم قرون ۱۴ و ۱۵ هم‌چنان هست، منتهی در قالب «بربریت نظام مدرسی سبک گوتیک قرون وسطایی». در روم ما با نخستین امانیسیم مواجه می‌شویم. از همین رو امانیسیم در ذات خود یک پدیدار^۴ خاص رومی باقی می‌ماند، که از مواجهه رومی‌گری با تربیت در یونانی‌گری^۵ اخیر نشأت گرفته است. این به اصطلاح نوزایی قرون ۱۴ و ۱۵ در ایتالیا [هم] یک نوزایی رومی^۶ است، زیرا [بیشتر] به رومیّت^۷ برمی‌گردد، راجع به انسانیت [هومانیتاس] و از این رو راجع به تعلیم و تعلّم [پایدئیا، παιδεία] یونانی است.

آری، شکل رومی امانیسیم را هایدگر نه تنها نخستین اشکال آنها می‌داند، بلکه آن را بنیانی‌ترین آنها نیز می‌شناسد، به‌طوری‌که در صورت‌های مختلف بعدی، یعنی هم در امانیسیم قرون ۱۴ و ۱۵ و هم در امانیسیم قرن ۱۸ نیز بروز و تحقق می‌یابد. منتهی حقیقت این است که آغازگاه و مرجع اصلی عموم مسائل فلسفی برای هایدگر جز یونان نیست. بنابراین امانیسیم را او به گذشته باز هم دورتر، به گذشته یونانی‌اش بازمی‌گرداند. پل بازگشت او نیز در واقع همان «فضایل رومی» است، که بلافاصله آن را به تعلیم و تعلّم (پایدئیا، παιδεία) یونانیان اخیر برمی‌گرداند. پل بازگشت او هم در واقع همان «فضایل رومی» است، که آن را در نظام آموزشی روم، با هومانیتاس رومی آموزش می‌داده‌اند. ولی هایدگر همین را هم بلافاصله به تعلیم و تعلّم (پایدئیا، παιδεία) یونانیان اخیر برمی‌گرداند. پس از سوی دیگر هومانیتاس رومیان ترجمان و برگردان پایدئیای یونانیان متأخر است: «پایدئیایی را که این چنین فهمیده می‌شد، به

^۱ homo humanus

^۲ homo barbarus

^۳ römische virtus

^۴ virtus

^۵ Erscheinung

^۶ Römertums

^۷ Griechentum

^۸ renascentia romanitatis

^۹ Romanitas

هومانیتهاس ترجمه می‌کردند.» در این ترجمان و بازگرداندن پایدیا به هومانیتهاس چند نکته مهم هست: اولاً روش زبانی او را می‌بینیم: راه فکری میان دو عالم یونانی و رومی با زبان ممکن و گشوده شده است؛ یعنی دقیقاً او همان روش استنتاج از طریق زبان یا گوش سپردن به زبان، به زبان لاتینی رومیان را به کار گرفته است. ثانیاً بن‌مایه دیگرش، یعنی بازگشت هومانیتهاس به پایدیا همچنان مسئله بنیانی انسان است. ثالثاً باید به خود پایدیا یا تعلیم و تربیت توجه کرد، که مسلماً انسانی‌ترین مسائل انسانی است. پایدیا در عین حال نهاد آموزش هم هست و مسلماً شامل رشته‌های آموزشی و علمی آن روزگار می‌شود.

پایدیای همچنین نشان می‌دهد که هایدگر گذشته یونانی رومیان را برخلاف روال معمول خود تا به افلاطون و ارسطو یا به پیش‌تر از آنان باز نمی‌گرداند، بلکه بازگشت‌اش به دوره متأخر یونان است، دوره‌ای که در آن فلسفه دیگر معنای نظام علوم را یافته و آنقدر جاقفاده است که به صورت یک نظام آموزشی کم‌وبیش مشخص دارای قالبی نهادین است. به بیان دیگر معنای انسانیت مورد نظر رومیان تنها در نظر و اندیشه نبود، بلکه در نوع خاص تعلیم و تربیت‌شان تحقق عینی می‌یافت، که اصل اندیشه‌اش از یونان متأخر می‌آمد و آنچه آنها به پیروی از فیلسوفان در تعلیم و تربیت مورد نظر خویش لحاظ می‌کردند و «هنرهای زیبا/ صناعات نیکو» می‌نامیدند. خلاصه هایدگر حتی امانیسم رومی را نیز طبق روال همیشگی‌اش به سرمنشأی یونانی بازمی‌گرداند، آنها دقیقاً از طریق نهاد تعلیم و تعلّم (پایدیا، παιδεία) یونانیان اخیر و نیز از طریق هنرهای زیبا یا صناعات نیکویشان (رک. کی‌یورپ، ۲۰۰۸، ۵۰ به بعد، جیل کرایه، ۲۰۰۶، ۴۷۸ به بعد) منتهی هنرها هم سابقه فلسفی دارند و اصلاً به گذشته فلسفی یونان برمی‌گردند و به مدارس و مکاتبی که از فیلسوفان باقی مانده بود. در نظر هایدگر انسان انسانی را در برابر انسان بربر می‌نشانند. انسان انسانی در اینجا رومیان‌اند، که با تجسم‌بخشیدن به تعلیم و تعلّم (پایدیا/ παιδεία) اقتباس شده از یونانیان، فضایل رومی را بزرگ می‌داشتند و شرافت می‌بخشیدند. یونانیان [نیز] یونانیان دوره اخیر یونانی بودند، که تربیت‌شان^۲ را در مدارس فیلسوفان می‌آموخته‌اند. این برمی‌گردد به تعلیم و تربیت^۳ در هنرهای زیبا/ صنعت‌های نیکو^۴ [پس] پایدیایی را که این چنین فهمیده می‌شد، به هومانیتهاس^۵ ترجمه می‌کردند.

ولی آن سابقه پیشین یونانی-رومی در روز پسین رنسانس نیز همچنان برقرار است، یعنی نه تنها امانیسم رومی بر گرد تعلیم و تربیت می‌گشت، بلکه در واقع امانیسم نوزایی نیز در میدان تعلیم و تربیت علوم مختلف و نیز فضائل اخلاقی و انسانی روی می‌داد. امانیسم-نوزایی به‌طور تاریخی به تدریج بالاخره باعث تحول در نظام دانشگاهی اروپاییان شد.^۶

سرانجام به مسئله علوم انسانی می‌رسیم. اینک می‌توان در امانیسم-نوزایی در ایتالیا رشته‌های علوم انسانی (البته صورت اولیه آنها) باز در همین زمین آماده تعلیم و تربیت (پایدیا) و دقیقاً در دامان «هنرهای زیبا/ صنعت‌های نیکو»ی رومیان بر روییده‌اند و از قوت فضائل اخلاقی رومی-یونانی-اروپایی جان گرفته‌اند. بنابراین ارزش‌های انسانی-اخلاقی اروپاییان قرون ۱۴ و ۱۵ نیز همانند رومیان

^۱ humanitas

^۲ Bildung

^۳ eruditio et institutio

^۴ bonas artes

^۵ humanitas

^۶ برای تاریخچه تأثیر و نفوذ امانیسم در دانشگاه‌های اروپایی برای نمونه رک. Rugg (Hrsg.) 1993: 387-407, Höflichner 2008: 75-104, و در مورد نظریه تربیتی امانیسم برای نمونه رک. Reble 1985: 63-75. و برای گسترش امانیسم در دانشگاه‌های اروپایی، بخصوص در شمال آن رک. Sottili 2006 که خود کتاب مفصلی است.

و یونانیان درواقع دیگر در تحصیلات انسانی^۱ تجسد و تحقق می‌یافت. به بیان دیگر آن ارزش‌های انسانی و اخلاقی درتئیده در رشته‌های علوم انسانی یا تحصیلات انسانی، صورت عینی و مادی نهادین به خود می‌گرفتند. ازاین‌رو هایدگر می‌نویسد که بنابراین به امانیسمی که به‌طورتاریخی فهمیده شود، همواره یک تحصیلات انسانی [هم] تعلق دارد، که به نحوی مشخص به دوران باستان متوسل می‌شود [...]

این تحصیلات انسانی یا رشته‌های انسانی، کم‌وبیش همانی است که امروزه ما علوم انسانی می‌نامیم، منتهی به صورتی که در آن روزگاران متداول بود. از اینجا به این نتیجه مهم دیگر می‌رسیم که چون سرآغاز دوران جدید یا مدرنیته اصلاً با امانیسم‌رنسانس بوده، و این نیز عملاً در زمین تعلیم و تربیت و ازاین‌رو در علوم انسانی روی داده، بنابراین یکی از مشخصات بارز و بلکه اصلی‌ترین مشخصه مدرنیته پیدایش علوم انسانی است. به‌هرحال اگر تاریخ امانیسم را لحاظ کنیم، «همواره» مستلزم علوم انسانی بوده است: بنابراین به امانیسمی که به‌طور تاریخی فهمیده شود، همواره یک تحصیلات/ علوم انسانی [هم] تعلق دارد، که به‌نحوی مشخص به دوران باستان متوسل می‌شود و لذا هر باره تبدیل به احیای یونانیت نیز می‌گردد.

بدین ترتیب علوم انسانی برآمده از امانیسم‌رنسانس به اشاره هایدگر از یک الگو/ پارادایم علمی مشخصی نیز پیروی می‌کنند، چون اولاً در علوم انسانی اصولاً تاریخی می‌اندیشند و پژوهش می‌کنند، دست‌کم برای آنکه به دوران باستان متوسل می‌شوند.^۲ این رابطه چنان محکم است که علوم انسانی را گاه «علوم تاریخی» خوانده‌اند. دلتای هم رابطه میان علوم انسانی و تاریخ را در «بناشدن عالم تاریخی در علوم انسانی» مفصلاً نشان داده است.^۳ ثانیاً این تاریخی اندیشیدن نیز همیشه گرایش و رویی به دوران باستان دارد و درحقیقت باستان‌گراست، به‌همین دلیل نیز اصولاً در پی احیای یونان و یونانیت برمی‌آید، چه در امانیسم رنسانس و چه در امانیسم قرن ۱۸ در آلمان (بورکهارت، ۱۳۷۶، بخش سوم، ۲۶۶-۱۶۹). ازسوی دیگر اصلاً بی‌جهت نیست که تاریخچه اندیشه‌ها را در علوم انسانی همواره از یونان آغاز می‌کنند. این پارادایم علوم انسانی که از رنسانس پا می‌گیرد، می‌توان گفت تا به امروز همچنان ادامه یافته‌است.^۴

اشاره هایدگر به باستان‌گرایی و یونانی‌گرایی امانیسم راه او را به امانیسم دوم در آلمان قرن ۱۸ باز می‌کند، که با نمایندگانی چون «وینکل‌من، گوته و شیلر» هنوز در فرهنگ و سنت آلمانی بسیار زنده و پویاست.^۵ بالاخره خود همین را هایدگر زمینه‌ای قرار می‌دهد برای مقایسه آن نمایندگان بزرگ امانیسم دوم با شاعر محبوبش هولدرلین، که به‌زعم وی برخلاف آنان در قالب تنگ امانیسم نمی‌گنجد، درعین آنکه به مسئله انسان به‌طور بنیادین تری می‌اندیشد. با این مقایسه هایدگر درحقیقت می‌خواهد بگوید هر اندیشه‌ای درباب انسان حتماً امانیستی و مابعدالطبیعی نیست، آنهم در تحقق و واقعیت تاریخی‌اش نزد هولدرلین، و نه فقط بنا بر نظریه‌های

^۱ Studium humanitatis

^۲ اصولاً طبیعت و تاریخ از سده نوزدهم به بعد ازهم جدا می‌شوند و دربرابر هم می‌آیند، چون تمامی موجودات را به این دو قلمرو بزرگ تقسیم می‌کنند. آثار فراوانی به این تفکیک و یا به نسبت این دو قلمرو پرداخته‌اند، برای نمونه‌ای کوچک رک: Mainzer, K. 1990, Bär-Kupperberg 1909, Müller-Lüneschloß 2012, Tiersch 1854, Brahn 1918, Klüners 2014.

^۳ Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften این رساله مشهور در جلد هفتم از م آ دلتای آمده است. رک: Dilthey 1992. البته سایر بخش‌های این مجلد نیز به کار همین رابطه علوم انسانی و تاریخ می‌آیند.

^۴ درمورد بازگشت به روم و یونان در امانیسم نگارنده زبان و بیان زنده‌یاد دکتر شریعتی را بسیار مفید می‌داند و ازاین‌رو با استفاده از آن تعبیر «بازگشت به خویشتن رومی و یونانی اروپاییان» را به‌کار می‌برد. هم در امانیسم قرون ۱۴ و ۱۵ در ایتالیا و هم در امانیسم آلمانی قرن ۱۸ اروپاییان در روم و یونان برای خود خویشتنی قائل می‌شوند و دائم در گفتگوی با آن درمی‌آیند.

^۵ در مورد امانیسم دوم که برای ما در ایران چندان شناخته نیست رک. Kjørup 2008: 53 f., Pape 1974: 1218.

فلسفی صرف. به بیان دیگر هایدگر یک افق موجودی را برای اندیشه غیرامانیستی-غیرمابعدالطبیعی نیز نشان می‌دهد: به نظر او هولدرلین انسان را «سراغزین‌تر» از امانیسم می‌اندیشد؛ که این هم یعنی امانیسم برای او معادل انسان و انسانیت نیست، منتهی برای فرارفتن از آن حتماً می‌بایستی همانند هولدرلین پرسش انسان را بنیانی‌تر از امانیسم اندیشید. همین نقد خود هایدگر بر امانیسم، که با نظر بر مسئله انسان در مابعدالطبیعه انجام می‌گیرد، نیز دقیقاً به‌خاطر گشودن چنین افق‌ها و راه‌های فکری است. بنابراین ازسوی دیگر غیرامانیستی اندیشیدن را هایدگر فقط منحصر به اندیشه‌های خود نمی‌داند.

اینک در پایان این بخش ترجمه پاره‌متن مورد بحث خود را به‌عنوان جمع‌بندی و خلاصه می‌آوریم:

با تصریح به نامش، هومانیتاس^۱ (انسانی) را نخستین بار در زمانه جمهوری رومی اندیشیده‌اند و [برایش] تلاش کرده‌اند. [رومیان] انسان انسانی را در برابر انسان بربر می‌نشانند. انسان انسانی در اینجا رومیان‌اند، که با تجسم‌بخشیدن به تعلیم و تعلّم (παιδεία) اقتباس شده از یونانیان، فضایل رومی را بزرگ می‌داشتند و شرافت می‌بخشیدند. یونانیان [نیز] یونانیان دوره اخیر یونانی بودند، که تربیت‌شان را در مدارس فیلسوفان می‌آموخته‌اند. این برمی‌گردد به تعلیم و تربیت در هنرهای زیبا/ صنعت‌های نیکو. [پس] پایدیایی (παιδεία) را که این چنین فهمیده می‌شد، به هومانیتاس ترجمه می‌کردند. رومی بودن راستین در انسان رومی قائم به این چنین انسانیتی است. در روم ما با نخستین امانیسم مواجه می‌شویم. از همین رو امانیسم در ذات خود یک پدیدار خاص رومی باقی می‌ماند، که از مواجهه رومی‌گری با تربیت در یونانی‌گری اخیر، نشأت گرفته است. این به اصطلاح نوزایی قرون ۱۴ و ۱۵ در ایتالیا [هم] یک نوزایی رومی است، زیرا [بیشتر] به رومیّت برمی‌گردد، راجع به انسانیت [هومانیتاس] و از این رو راجع به تعلیم و تعلّم [پایدییا، παιδεία] یونانی است. ولی یونانیت را [در اینجا] دائماً در شکل اخیرش و خود همین را [هم] رومی می‌بینند. همچنین انسان انسانی در نوزایی در تقابل با انسان بربر می‌آید و اما اکنون نا-انسانی عبارت است از بربریت نظام مدرسی سبک گوتیک قرون وسطایی. بنابراین به امانیسمی که به‌طور تاریخی فهمیده شود همواره یک تحصیلات انسانی [هم] تعلق دارد، که به‌نحوی مشخص به دوران باستان متوسل می‌شود و لذا هر باره تبدیل به احیای یونانیت نیز می‌گردد. همین خود را در امانیسم قرن هجدهم خودمان نشان می‌دهد، که حاملانش وینکل‌من، گوته و شیلر هستند. هولدرلین برعکس تعلق به امانیسم ندارد، و البته برای آنکه مقدرات^۲ ذات بشر را سراغزین‌تر از همین‌هایی می‌اندیشد که «امانیسم» در توش و توان دارد (هایدگر، GA، ۹، ۳۲۳).

این اندیشه تاریخی‌ای که هایدگر بر بنیان آن نقد خود را بر امانیسم وارد می‌آورد، برای ما بسیار آموختنی است، هم برای زبان و بیان خاص فلسفی وی که از ارکان فلسفه معاصر است، هم برای نحوه سیر او در میان دوره‌های مختلف تاریخی، و هم برای اینکه او در عین حال در حدود تلقی عمومی از امانیسم تاریخی نیز باقی می‌ماند. ولی مهم‌تر اینکه به ما می‌آموزد: فلسفه دست‌کم در اندیشه

^۱ Humanitas

^۲ Geschick

یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان معاصر چالش با یک امر یگانه عینی تاریخی‌ست، نه اشتغال به کلیات انتزاعی و ضروری. بالاخره او در نامه صراحتاً این کنایه را به علیت‌اندیشی در فلسفه معهود و مرسوم در فلسفه می‌زند که «آرام‌آرام به فن/ تکنیک تبیین بر اساس علل اولی تبدیل شده است» (هایدگر، GA، ۹، ۳۱۷).

نقد مابعدالطبیعی امانیسم

مسئله مابعدالطبیعه که میدانی‌ست که هایدگر نقد خود را بر امانیسم و بر مهمترین نمایندگانش وارد می‌آورد، با این جمله زمینه‌اش را فراهم می‌آورد که: «یونانیان [نیز] یونانیان دوره اخیر یونانی بودند، که تربیت‌شان را در مدارس فیلسوفان می‌آموخته‌اند.» دقیقاً «مدارس فیلسوفان» و «هنرهای زیبا/ صنعت‌های نیکو» پای فلسفه را به میان می‌آورد، ولی او متوجه دیدگاه غیرتاریخی امانیست‌هایی چون مارکس و سارتر هست، که بازگشتی به یونان ندارند (هایدگر، GA، ۹، ۳۲۳).

نقد هایدگر بر امانیسم بسیار زود، از همان اوایل نامه آغاز می‌شود، جایی که غیرمستقیم به معنای ایدئولوژیک امانیسم گریزی می‌زند و درضمن اشاره کلی به «ایسم»‌ها می‌نویسد: «باری البته مدت‌هاست که کسی به «ایسم» اعتمادی ندارد» (هایدگر، GA، ۹، ۳۱۵). که طبیعتاً شامل امانیسم نیز می‌شود؛ منتهی نقد هایدگر بر امانیسم را می‌باید بسیار بنیانی‌تر از مباحثی فهمید که دیگران تحت عنوان «نقد ایدئولوژی» می‌گویند. اساساً اختلاف هایدگر فقط با «ایسم»‌ها نیست که حاکی از ایدئولوژی‌اند و نسبتاً هم جدیدند؛ بلکه دراصل او نقاد بنیان‌اندیش تمامت سنت و تاریخ فکر غربی‌ست، از همان آغاز افلاطونی-ارسطویی‌اش تا به امروزیانی چون هوسرل و سارتر برسد. اصلاً در همان جای متن پیدایش رشته‌های فلسفی چون «منطق»، «اخلاق» و «فیزیک» را، که ما سده‌هاست به‌بزرگی می‌شناسیم‌شان، نشانه زوال اندیشه اصیل متفکران پیش از سقراط می‌داند. این‌است که درمورد خود فلسفه هم مشخصاً می‌گوید: «یونانیان در عصر عظمت‌شان بدون چنین عناوینی می‌اندیشیدند. حتی [خود] اندیشه را [هم] فلسفه نمی‌نامیدند» (هایدگر، GA، ۹، ۳۱۵). بدین ترتیب او نقدش را متوجه فلسفه و مابعدالطبیعه می‌کند، که می‌دانیم به زعم وی شالوده تاریخ فکر و فرهنگ غرب را از آن ساخته‌اند. در شالوده‌فکنی این تاریخ طولانی نیز هایدگر در نامه عمدتاً دو موضوع را پیش می‌کشد: اول بحث موجود درطور کلی را، که بارها در جاهای دیگر آن را «پرسش راهنما» یا «هدایت‌بخش»^۲ مابعدالطبیعه نامیده،^۳ دوم فهم مابعدالطبیعی از انسان را، که به‌زعم هایدگر فهم خاصی از او نیز هست (هایدگر، GA، ۶، ۱۷۲، ۴-۱۹۳، ۱۹۵).^۴ این دو در فهم هایدگری از مابعدالطبیعه نیز سخت درهم تنیده‌اند: ازسویی مابعدالطبیعه در همه صورت‌هایش انسان را به‌طور خاصی می‌فهمد، ازسوی دیگر امانیسم

^۱aus obersten Ursachen

^۲Leitfrage

^۳ برای پرسش راهنما یا هدایت‌بخش در اینجا فقط به ارجاع به تعلیقات بر فلسفه (م ۶۵ که موسوم به شاهکار دوم هایدگر است) اکتفا می‌کنم: م ۹-۷۴، ۲۰۳-۱۹۸، ۲۰۵-۲۳۲، ۴۶۵. ولی چون فهم این معنا وابسته به بحث «تمیز یا تمایز هستی‌شناختی» (ontologische Differenz) است، برای این نیز رک: م ۲۴، ۱۷۱-۱۰۸، بخصوص ۱۷۱-۱۶۹، همچنین رساله «این‌همان و این‌نه‌آنی/ هوهویت و غیریت» (Identität und Differenz) در م ۱۱، و نیز رساله تئو-اتو-لوژی در همان م ۱۱، بخصوص ۶۸-۷۸.

^۴ البته ارجاعات فوق فقط چند نمونه‌اند، وگر نه هایدگر بحث انسان که در سنت مابعدالطبیعی غربی به صورت خاصی تلقی می‌شده را بارها و بارها به‌بیان‌های مختلفی مطرح کرده است. در اینجا فقط یادآور می‌شود که در صفحه اول تعلیقات بر فلسفه (م ۶۵ که موسوم به شاهکار دوم هایدگر است) بر ضرورت گذار از انسان حیوان عاقل/ ناطق می‌گوید و اینکه اصلاً نگارش تعلیقات با این قصد و غرض است. در نامه هم می‌گوید که درحقیقت غرض وجود و زمان هم به سؤال کشاندن همین انسان حیوان ناطق/ عاقل است (م ۹، ص ۲۲۲). و بالاخره در «پی‌گفتار بر مابعدالطبیعه چیست؟» هایدگر در ضمن بحث درباره غلبه بر مابعدالطبیعه باز بر بنیادین بودن همین تلقی تأکید می‌کند و می‌گوید: «مادامی که انسان حیوان عاقل [یا] حیوان مابعدالطبیعی است، غلبه بر مابعدالطبیعه ممکن نیست.» (م ۹، ۳۶۷)

به معنای انسان متصور در مابعدالطبیعه نیز ذاتا مابعدالطبیعه را ایجاب می‌کند. به بیان دیگر امانیسم و مابعدالطبیعه لازم و ملزوم هم‌اند. ولی در نامه به فراخور موضوع بار اصلی بحث را بیشتر مسئله انسان و غفلت مابعدالطبیعه از تعلق ذات انسان به حقیقت وجود به دوش می‌کشد، تا پرسش از موجود و بحث مشهور اشتغال مابعدالطبیعه به موجود. به هر حال مهم ارتباطی است که هایدگر از طریق پرسش از ذات و حقیقت انسان میان مابعدالطبیعه و امانیسم قائل می‌شود:

هر امانیسمی یا در مابعدالطبیعه بنیان می‌شود یا خودش تبدیل به بنیان چنین چیزی می‌شود. هرگونه تحدید حدود ذات انسان، که همانا تفسیری از موجود را بدون پرسش از حقیقت وجود پیش‌فرض بگیرد، مابعدالطبیعی است، چه آگاهانه باشد و چه ناآگاهانه. از این رو، البته با نظر بر اینکه چگونه ذات انسان تحدید حدود شود، ویژگی هر مابعدالطبیعه خود را در این نشان می‌دهد که «امانیستی» باشد. بدین اعتبار هر امانیسمی مابعدالطبیعی می‌ماند (هایدگر، GA، ۹، ۳۲۱).

به بیان دیگر اصولا مابعدالطبیعه به روال همیشگی‌اش که به پرسش از حقیقت و ذات امور می‌پردازد؛ از «ذات» و «ماهیت» انسان نیز می‌پرسد که «چیست» و «کیست». نتیجتا بسته به اینکه کسی یا فکری چگونه به پرسش از ذات و طبیعت انسان پاسخ دهد، شکل خاصی از امانیسم را نیز پیش می‌گذارد.

سپس هایدگر برجسته‌ترین نمونه‌های امانیسم را معرفی می‌کند. نخستین اشاره‌اش به مارکس است که ذات و ماهیت انسان را در زندگی اجتماعی‌اش و با جامعه می‌بیند، یعنی مارکس انسانیت انسان را در جامعه می‌جوید و انسان طبیعی را آری انسان اجتماعی می‌داند. بنابراین تمامی «نیازهای طبیعی» او مانند «غذا، لباس، بقای نسل و وجه اقتصادی زندگی»^۱ اش همه در جامعه برآورده می‌شوند. بعد هایدگر سراغ مسیحیت می‌رود که معمولا آن را نقطه مقابل فهم مارکس از انسان یا امانیسم مارکسی می‌دانیم. مسیحیت انسانیت انسان یا انسان‌انسانی را در قبال خداوند تشخص می‌دهد و تحدید حدود می‌کند. از آن سو نیز انسان مسیحی البته با نظر بر تاریخ قدسی^۲ به مدد «فرزند خداوند» یعنی «در مسیح دعوی پدر را می‌شنود و برمی‌گیرد». انسان مسیحی همچنین «از آن این عالم نیست»، چه عالم را «افلاطون‌وار» همچون «گذرگاهی به آخرت» می‌فهمد (هایدگر، GA، ۹، ۳۲۰-۳۱۹). بنابراین مسیحیت نیز هم مابعدالطبیعی است و هم امانیستی. مثال سوم هایدگر برای همین رابطه بنیادین و دوطرفه مابعدالطبیعه و امانیسم سارتر است که فقط به آوردن نام وی بسنده می‌کند.

سرانجام هایدگر بحث انسان را بسط می‌دهد و به این نتیجه کلی می‌رسد که «آزاد کردن و واگذاشتن انسانیت انسان» یا «ذات و ماهیت» یا «طبیعت» او در همه این دست کوشش‌ها مشترک می‌ماند. به علاوه بسته به برداشت ما از آزادی و طبیعت انسان، لزوما امانیسم‌های متفاوتی نیز خواهیم داشت، با راه‌های تحقیقی که باز به نوبه خود مختلف‌اند. مثال‌های هایدگر دوباره سه قطب ظاهرا متضاد مارکس، مسیحیت و سارترند، که او دیگر آنها را در ذیل عنوان واحد امانیسم گرد می‌آورد. خلاصه هایدگر به بهانه پرسش از ذات و ماهیت انسان نخست پای مارکس را به میان می‌کشد، بعد مسیحیت را و سپس سارتر را در پهلوی‌شان در این سلک و سنخ

^۱ heilsgeschichtlich

^۲ Kind Gottes

می‌نشانند. ازسوی دیگر او زمینه این را فراهم می‌نماید که بگوید این سه در پرسش از ذات انسان، پیرو امانیسم رومی‌اند، یعنی اصولاً فراتر از همان معنا و گذشته تاریخی نرفته‌اند.

صرف‌نظر از همین کلیت‌بخشیدن به معنای امانیسم، هایدگر بحث خود را از لحاظ محتوایی سرانجام به پرسش بنیادین مابعدالطبیعه می‌کشانند، که همانا پرسش از موجود من حیث هو است:

بنابراین انواع گوناگون امانیسم، بسته‌به هدف و بنیان‌شان، بسته‌به اسباب تحقق هرباره‌شان، بسته‌به شکل آموزه‌شان، ممکن می‌شوند. آنها البته در این موافق می‌شوند که انسانیت انسان انسانی را با نظر بر یک تفسیر تثبیت شده‌ای از طبیعت، تاریخ، عالم، مبنای عالم، یعنی موجود درطورکلی مشخص می‌کنند.
(هایدگر، GA، ۹، ۳۲۱)

در این نقل قول هایدگر درواقع با کشاندن بحث به پرسش از موجود درطورکلی، راه را به روی دو ایراد همیشگی‌اش بر وجودشناسی مابعدالطبیعی می‌گشاید که: نه هرگز از حقیقت وجود می‌پرسد و نه اساساً تعلق ذات انسان به آن را می‌بیند. طرح این دو پرسش و پژوهش در آنها را او اصلاً در توش و توان مابعدالطبیعه نمی‌بیند. هایدگر البته به بحث خود از موجود در اینجا دامنه چندان نمی‌دهد، چون تأکید^۱نامه دراصل بر معنای امانیسم و بر پرسش از انسان است، ضمن آنکه می‌خواهد تکرارهای بر معنای ازبنیان متفاوت دازاین در وجود و زمان نیز بزند. این است که دوباره به مسئله انسان در مابعدالطبیعه بازمی‌گردد.

ولی جالب آن است که هایدگر در اینجا روال معمول مابعدالطبیعه در پرسش از ذات انسان را بسیار دقیق و مشخص همچون امر یگانه بالفعل تاریخی توضیح می‌دهد، منتهی باز روش او زبانی ست و با اشاره به تعبیر لاتینی‌ای تبیین می‌شود که در سنت کهن اروپایی مابعدالطبیعه در تعریف انسان می‌گفته‌اند که حیوان عاقل / ناطق است. بنابراین هایدگر تأکید می‌کند که مابعدالطبیعه ذات انسان را عقل^۲ می‌داند و همین را فصل ممیز او از سایر موجودات زنده می‌پندارد. سپس او با ذکر اصل یونانی این تعریف که از ارسطوست، یعنی ζῷον λόγον ἔχον (زوون لگون ایشون، انسان حیوان عاقل / ناطق است)، نه تنها ما را به سرآغاز یونانی و ارسطویی‌اش بازپس می‌برد، بلکه با این کار به یک‌باره تمامی تاریخ مابعدالطبیعه را نیز فرا روی‌مان می‌گذارد، چه همانند امانیسم که اصل و آغازی رومی دارد و به تبع آن صورت‌های بعدیش نیز هم‌چنان رومی می‌مانند، مابعدالطبیعه‌های بعدی نیز هم‌چنان بر اصل یونانی و ارسطویی خود باقی‌اند. بدین ترتیب است که هایدگر تعریف بنیادین مابعدالطبیعه از انسان را متذکر می‌شود و آن را در کانون توجه خود می‌نهد.

هایدگر یادآور می‌شود که این تعریف انسان نیز به تفسیر خاصی از زندگانی برمی‌گردد، و باز خود همین «ضرورتاً مبتنی بر تفسیری است از موجود همچون ζῷον (زووه، زنده) و φύσις (فوزیس، طبیعت)» (هایدگر، GA، ۹، ۳۲۳). به علاوه او تأکید می‌کند که بدین‌سان ذات انسان پیشاپیش در «ساحت حیوانیت»^۳ اش لحاظ شده است، که البته کمی بعد درستی همین را نیز به پرسش می‌کشد که:

^۱Grund

^۲Ratio

^۳Dimension der Animalitas

اصلاً آیا در مورد ذات انسان ما به راه درستی می‌رویم، هنگامی که انسان را همچون موجود زنده در میان سایرین در برابر نباتات، حیوانات و خداوند مرزبندی می‌کنیم؟ (هایدگر، GA، ۹، ۳۲۳)

از این دست بسیاری سخنان درست دربارهٔ انسان می‌توان گفت، بی آنکه او را فراتر از «قلمرو ذات حیوانی [اش]»^۱ برد؛ حتی «هنگامی که او را با جانوران برابر نمی‌نهند، بلکه یک تفاوت خاصی را نیز به او نسبت می‌دهند». بنابراین در مابعدالطبیعه همواره ابتدا «انسان حیوانی»^۲ را می‌اندیشند، حتی وقتی که او را بعدها همچون «سوژه»، «شخص» و «روح/ نفس»^۳ وضع می‌کنند. «چنین وضع کردنی اسلوب مابعدالطبیعه است.» آری «مابعدالطبیعه انسان را از دل حیوانیت می‌اندیشد و انسانیت او را نمی‌اندیشد.» (هایدگر، GA، ۹، ۳۲۳) پس اشکالی که او بر کار امانیسم وارد می‌داند، اساساً به معنای انسان در مابعدالطبیعه برمی‌گردد. درحقیقت بنیان و بنیاد امانیسم در تلقی مابعدالطبیعی از انسان است، که به تحدید او در حد حیوانیت می‌پردازد و این نیز دقیقاً از همان زمانی آغاز شده‌است که ارسطو او را به حیوان عاقل/ ناطق تعریف کرد. خلاصه:

نخستین امانیسم، یعنی امانیسم رومی، و همهٔ گونه‌های امانیسم که از همان زمان تا به حال برآمده‌اند، «ذات» انسان را پیشاپیش به کلی‌ترین وجه همچون امری بدیهی وضع می‌کنند. انسان عبارت است از حیوان عاقل.^۴ این تعریف نه تنها ترجمهٔ لاتینی یونانی ζῷον λόγον ἔχον است، بلکه یک تفسیر مابعدالطبیعی [هم] هست. این تعریف ذاتی از انسان نادرست نیست، ولی مقید است به مابعدالطبیعه. منشأ آن و البته نه مرزهایش در وجود و زمان به پرسش کشیده شده‌است (هایدگر، GA، ۹، ۳۲۲؛ رک. هایدگر، GA، ۹، ۳۳۰).

بنابراین هایدگر اختلافش با امانیسم را بسیار بنیادین اندیشیده‌است، به‌طوری که حتی وجود و زمان را باید در واکنش به آن خواند و فهمید، دست‌کم برای آنکه او تلقی بنیادین مابعدالطبیعه از انسان را، که همواره متعهد به همان تعریف مشهور ارسطویی مانده، کنار می‌گذارد و او را از دیدگاه وجودی همچون دازاین می‌اندیشد و تفسیر می‌کند. یک نکتهٔ دقیقی که حتماً در اینجا باید متذکر شد، آن‌است که آری هایدگر نقاد بنیان‌اندیش امانیسم هست، ولی در نامه، این مهم‌ترین و مشهورترین متن‌اش در این باره که گواهی تمام‌عیار بر حدود معنایی امانیسم و بر محل نزاع فلسفی‌اش با آن است، سخنی از نشستن انسان بر جای خدا نیست. اصلاً بحث دین و خداوندگاری ازدست‌رفتهٔ خداوند در نامه به میان نیامده است. مسلماً این را نباید به معنای بی‌اهمیت انگاشتن چنین مسائل کلامی و الهیاتی در فلسفهٔ او یا انکارشان دانست. این مباحث را او تحت عنوان نیهیلیسم و در تعریض به نیچه و گفتهٔ او در بارهٔ مرگ خدا مطرح می‌کند (هایدگر، GA، ۵، ۲۰۹-۲۶۷). روا نیست اهل فضل مسائل فلسفی را نسنجیده با هم خلط کنند.

سرانجام آخرین نکته را با نظر بر ترجمهٔ تعریف ارسطویی در عالم اسلامی بگوییم، که آن را به لحاظ‌زبانی درست‌تر از لاتینیان به «انسان حیوان ناطق است» ترجمه کرده‌اند، یعنی لوگوس یونانی را به درستی به نطق برگردانده‌اند، ولی هم‌چنان از اندیشهٔ

^۱Wesensbereich der Animalitas

^۲homo animalis

^۳Geist

^۴ animal rationale

مابعدالطبیعی نتوانسته‌اند فراتر بروند. مادامی که در فلسفه و کلام اسلامی نیز ذات انسان را به حیوان ناطق تعریف می‌کنند و نفس را هم نفس ناطقه، یعنی موجود دارای عقلی که می‌تواند نطق کند و سخن بگوید، آنها هم بی‌گمان در کنار مابعدالطبیعه‌های غربی جای می‌گیرند و از جنس و سنخ آنها به‌شمار می‌آیند، پس محکومند به هر حکمی که هایدگر در مورد مابعدالطبیعه می‌دهد. بنابراین ایرادهایی که هایدگر بر مابعدالطبیعه غربی وارد می‌آورد، آشکارا بر مابعدالطبیعه در عالم اسلامی نیز وارد است.

نتیجه

امانیسم پیش از هر چیز یک واقعه تاریخی است که در ایتالیای قرون ۱۴ و ۱۵ روی داد؛ واقعه‌ای که به روم پیش از مسیحیت و از آنجا به یونان باستان بازمی‌گردد. برای فهم معانی یا دلالات امانیسم نمی‌توان این بنیان تاریخی را نادیده گرفت. در عین حال امانیسم همچون پدیداری تاریخی، یعنی هم به صورت رومی‌اش و هم در شکل ایتالیایی و درآمیخته‌اش با رنسانس/نوزایی، همواره متضمن نوع خاصی از تعلیم و تربیت و آموزش علوم بوده، که آن را تحصیلات انسانی یا علوم انسانی می‌نامیده‌اند و اکنون نیز چنین‌اش می‌نامیم. پس امانیسم مستلزم آموزش و تعلیم و تربیت علوم انسانی بوده است. در نتیجه اولین مشخصه دوران جدید که با امانیسم رنسانس سرآغاز می‌گیرد علوم انسانی است، و البته پیش‌تر و بیش‌تر از آنکه علوم طبیعی و تجربی، یعنی علوم دقیقه و تکنیک یا فن‌آوری همچون ذات مدرنیته عرضه بشوند. علوم انسانی در حقیقت همزاد مدرنیته‌اند. این نظر برخلاف نظر مشهور و غالبی است که زایش علوم انسانی را در نیمه‌های قرن نوزدهم می‌داند و در واکنش عده‌ای از دانشمندان و فیلسوفان به رشد خارق العاده علوم طبیعی و ریاضی، که در نتیجه خواهان استفاده از روش خود در علوم انسانی نیز می‌شده‌اند. چنین واکنشی را کسانی چون دیلتای و نوکانتیان نشان دادند، که علوم انسانی را ذاتاً از علوم طبیعی متفاوت می‌دانستند و از این‌رو روش‌های خاصی را نیز برای آن پیش می‌نهادند.

هایدگر نیز امانیسم را همچون امری تاریخی، در فردیت تکرارناپذیرش جان‌مایه فلسفه خویش ساخت. در اندیشه او از سوی دیگر امانیسم در حقیقت به انسانی بازمی‌گردد که در مابعدالطبیعه از سرآغاز ارسطویی‌اش تا به امروز نزد سارتر لحاظ می‌شده‌است، انسانی که او را همواره همچون حیوان دارنده عقل و بر مبنای حیوانیت‌اش می‌فهمیده‌اند. این انسان در اصل همانی است که ارسطو همچون حیوان ناطق/عقل تعریف می‌کرد. بنابراین نقد هایدگر بر مابعدالطبیعه را نباید به غفلت از وجود و اشتغال به موجود محدود کرد، بلکه نقدش یک جانب بسیار مهم‌تری هم دارد: همانا نقد انسان متصور در مابعدالطبیعه، که به‌طور تاریخی در صورت‌های گوناگون امانیسم رخ می‌نماید. خلاصه نقد هایدگر بر مابعدالطبیعه در عین حال شامل نقد انسان‌شناسی آن نیز هست. نقد معنای مابعدالطبیعی انسان یا بنیان انسانی مابعدالطبیعه البته از ارکان اصلی نقد هایدگر بر مابعدالطبیعه است و از این‌رو نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد.

نتیجه مهم دیگر آنکه بحث و حکم بالا در مورد مابعدالطبیعه‌هایی که در عالم اسلامی به میدان آمده‌اند نیز بی‌تردید صادق است. اصلاح لازم دیگر در فهم هایدگر از امانیسم آن است که نباید آن را با آنچه او و دیگران در باب نیپیلیسم و مرگ خدا گفته‌اند، خلط کرد، کاری که اغلب علاقمندان و متأثران از او به‌طور ناسنجیده‌ای می‌کنند.

منابع

* ارجاع به آثار هایدگر طبق روال دانشگاهی در اینجا به مجموعه آثار (م) اوست: بعد از نام هایدگر شماره مجلد م آ (به آلمانی: GA اختصار Gesamtausgabe) می‌آید، سپس دو نقطه و سرانجام شماره صفحه، که البته همگی لاتین‌نوشته‌اند.

- ادواردز، پل (ویراستار). (۱۳۷۵). *فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایره المعارف فلسفه به سرپرستی پل ادواردز*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بورکهارت، یاکوب. (۱۳۷۶). *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- زمانی، سیدمسعود. (۱۴۰۱). *پژوهشی درباره دازاین، انسان و مابعدالطبیعه در اندیشه هایدگر*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۶۱). *گزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ هشتم، تهران، مروارید.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۰). *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موذن، چاپ اول، تهران، انتشارات نیلوفر.

References

- Bär-Kupperberg, M. (1909). Die Welt der Natur- und Geisteswissenschaften, die Metaphysik und die Philosophie, in: *Archiv für systematische Philosophie*, Vol. 15, pp. 523-542.
- Böhm, Winfried (2010). *Geschichte der Pädagogik von Plato bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., C. H. Beck.
- Brahn, M. (1918). Das Eindringen der naturwissenschaftlichen Methoden in die Geisteswissenschaften, in: *Die Naturwissenschaften: Organ der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte, Organ der Hermann von Helmholtz-Gemeinschaft Deutscher Forschungszentren*, Vol. 8, pp. 66-69.
- Burckhardt, J. (1998). *Renaissance Culture in Italy*, Translated by M. H. Lotfi, Tehran, Tarhe No Pub. (in Persian)
- Cassirer, E. (1932). *Die Philosophie der Aufklärung*, zweite unveränderte Auflage, Mohr (Siebeck), Tübingen.
- Cassirer, E. (1992). *The Philosophy of Enlightenment*, Translated by Y. Moqhen, Tehran, Niloofar. (in Persian)
- Dilthey, W. (1992). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Bd. 7, hrsg. Bernhard Groethuysen, 8. Aufl., Vandenhock & Ruprecht, Göttingen.
- Edwards, P. (ed.) (1967). Humanism, in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3-4, New York, Macmillan. 1967.
- Edwards, P. (ed.) (1967). Geisteswissenschaften, in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3-4, New York, Macmillan.
- Edwards, P. (ed.) (1997). *Philosophy of History (Selectins of Paul Edward's Encyclopedia of Philosophy)*, Translated by B. Saleki, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus (1946) in: Gesamtausgabe Bd. 9: *Wegmarken*, S. 313-364, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1977). Nietzsches Wort: Gott ist tot (1943), *Holzwege*, Gesamtausgabe Bd. 5, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1996). *Nietzsche I*, Gesamtausgabe Bd. 6.1, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1997). *Nietzsche II*, Gesamtausgabe Bd. 6.2, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe Bd. 11, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1994). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main.

- Höflechner, W. (2008a). *Reader zur Allgemeinen Wissenschaftsgeschichte. Teil 2: Wissenschaftliche Institutionen*, Zentrum für Wissenschaftsgeschichte der Karl-Franzens-Universität Graz, Graz.
- Höflechner, W. (2008b). *Reader zur Allgemeinen Wissenschaftsgeschichte. Teil 3: Geisteswissenschaften I*, Zentrum für Wissenschaftsgeschichte der Karl-Franzens-Universität Graz, Graz.
- Kjørup, S. (2008). *Humanities/ Geisteswissenschaften/ humaines Sciences*, Über. aus Dän. von Elisabeth Bense, Metzler, Stuttgart.
- Klemenz, D. (1974). Homaniora, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter, Band 3, Schwabe & Co, Basel.
- Klüners, M. (2014). *Die Dialektik von Natur und Geschichte Einige psychoanalytische Antworten auf klassische Fragen der Geschichtsphilosophie*, Psychosozial-Verlag, Gießen.
- Kraye, J. (2006). Humanism, in: *Encyclopedia of Philosophy*, D. M. Borchert (Ed.), vol. 4, 477-481. 2nd Edition, Macmillan.
- Müller-Lüneschloß, V. (2012). *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt*, frommann-holzboog Verlag e.K., Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Mainzer, K. (1990). *Natur- und Geisteswissenschaften. Perspektiven und Erfahrungen mit Fachübergreifenden Ausbildungsinhalten*, Berlin, Springer-Verlag.
- Reble, A. (1985). *Geschichte der Pädagogik*, 15. Aufl. Klett-Cotta, Ullstein.
- Ritter, J. (Hrsg.) (1974). Humanismus, Humanität, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter, Band 3, Schwabe & Co, Basel.
- Ritter, J. (Hrsg.) (1992). Renaissance, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter, Bd. 8, 783-790, Schwabe & Co, Basel.
- Rüegg, W. (1993). *Geschichte der Universität in Europa*, Bd I: Mittelalter, C. H. Beck.
- Sottili, A. (2006). *Renaissance Humanism and University Studies, Italian universities and their influence on the studia humanitatis in Northern Europe*, Leiden, Brill.
- Sandkühler, H. J. (Ed.) (2002). Humanismus, in: *Enzyklopädie Philosophie*, S. 566-570.
- Sartre, J. P. (1983). *L'existentialisme est un Humanisme*, Translated by M. Rahimi, Tehran, Morvarid Pub. (in Persian)
- Tiersch, F. W. (1854). *Über das Verhältnis der Wissenschaft des Geistes und der Natur ...*, München, Verlag der Akademie.
- Zamani, S. M. (2022). *Heidegger on Dasein, Human and Metaphysics*, Tehran, Iranian Institute of Philosophy (IRIP). (in Persian)