

## تجلی وجدان تاریخی در بوم: هایدگر و سرچشمه‌های تاریخی – مکانی هویت

جهانگیر معینی علمداری\*

### چکیده:

اخیراً دیدگاه‌های مارتین هایدگر در زمینه‌ی رابطه‌ی «تاریخ، هویت و مکان» مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. هایدگر در آثارش تفسیری زمانمند از هستی‌شناسی مکان ارائه داد و براساس آن بر وجدان تاریخی ملل تأکید کرد. در نزد هایدگر وابستگی به زمین عاملی بنیادی است و هویت به واسطه‌ی پیوند هستی‌شناختی انسان با خاک و ریشه‌های بومی‌اش تعریف می‌شود. به‌علاوه، قطع شدن این ریشه‌های بومی یکی از سرچشمه‌های بحران بشر معاصر به‌شمار می‌آید و بی‌خانمانی او را سبب می‌شود. فرضیه‌ی اصلی مقاله‌ی حاضر این است که هایدگر با احیای مفهوم مکان در اندیشه، اصالت هویت را برمبنای اصل سکنی گزیدن و با زمین پیوند داشتن و اصل بازگشت به بوم تعریف می‌کند. از این‌رو جست‌وجوی ریشه‌های هویتی را جزء رسالت‌های تاریخی هر ملت می‌داند. در نهایت هایدگر پیرو سیاستی مبتنی بر اصالت است. سیاستی که جنبه‌ی وجودی دارد و می‌کوشد بر بحران بی‌خانمانی و غم غربت انسان غلبه کند.

**کلید واژه‌ها:** هایدگر، وجدان تاریخی، هویت، بوم

## تعامل زمان و مکان

معمولاً مورخان همه جانبه به مسأله "مکان" نمی‌پردازند. البته این‌گونه نیست که مکان در نوشته‌های تاریخی همواره غایب باشد، مورخان یکسره بُعد جغرافیایی را نادیده نمی‌گیرند و گاه به تفصیل به آن می‌پردازند. در چنین مواردی، مکان به صورت محل منازعه در می‌آید یا آنکه چارچوبی تصور می‌شود که اقوام و ملت‌ها یا اشخاص بزرگ را در خود جای می‌دهد. به عبارتی، در این‌گونه آثار، مکان به عنوان یک بازیگر حضور دارد، ولی از "تخیل جغرافیایی و فضامند" خبری نیست. در نتیجه در مطالعات تاریخی - سیاسی، زمان خواه‌ناخواه نسبت به مکان موقعیت ممتازتری پیدا می‌کند. البته روندهایی خلاف نیز مشاهده می‌شود. کسانی مانند "والتر بنیامین"، "دیوید هاروی"، "میشل فوکو"، "ادوارد سویا" و "مارشال برمن" از ضرورت بازبینی و سازماندهی مجدد ارتباط میان زمان و مکان سخن گفته‌اند. در جریان این سازماندهی، جغرافیا می‌تواند در پیوند با تاریخ منزلت نوینی پیدا کند و آن دسته از نگرش‌های تاریخی که چشم خود را بر روی مکان بسته‌اند، به چالش بطلبد. این جدال‌ها و رویارویی‌ها می‌تواند منشاء نظریه‌های انتقادی و پسامدرنی واقع شود که به قول "سویا" رابطه‌ی پویایی میان مکان، زمان و وجود اجتماعی برقرار می‌کنند و ارتباط تاریخ، جغرافیا و مدرنیته را از نو می‌سنجند. (سویا، ۱۳۷۸: ۱۷۶)

تخیلات و روایت‌های تاریخی بی‌نیاز از مکان نیستند. بنابراین تخیلات تاریخی ناگزیر از تصویرسازی‌های مکانی می‌باشند. این موضوع به‌ویژه هنگام بحث درباره‌ی هویت تاریخی اهمیت بسزایی می‌یابد. زمان و مکان در ساختن هویت نقش دارند و حوزه‌های متداخلی را می‌سازند. از این‌رو، نه تنها هرگونه بحث مکانی جنبه‌ی تاریخی دارد، بلکه خواه‌ناخواه با یک سرگذشت خاص تاریخی پیوند می‌خورد. با افزودن این جنبه به بحث می‌توان مطالعات تاریخی را گسترش داد. به‌هرحال، پدیده‌های تاریخی از زوایایی مختلف قابل بررسی هستند. وحدت نظر در میان مورخان وجود ندارد و شاید چنین اجماعی دست‌یافتنی نباشد، زیرا تاریخ امری ساخته شده است و عوامل فرهنگی در تکوین روایت‌های تاریخی بسیار

مؤثرند. به دلیل وجود همین بُعد فرهنگی و تأثیرات آن، مورخان به هنگام تفسیر رویدادهای تاریخی معمولاً دچار تفرقه می‌شوند. تاریخ‌ها مدام بازنویسی می‌شوند و مورد تجدیدنظر قرار می‌گیرند و همراه با آن روایت‌های تاریخی جدیدی ظهور می‌کند و افق‌های فکری مورخان دگرگون می‌شود. به این ترتیب، به سختی می‌توان انتظار داشت که روزی یک تاریخ‌نویسی خاص حاکم شود. به هر حال، توجه به عامل فضا و مکان می‌تواند پیش‌درآمدی برای شروع شیوه‌ای نوین از تاریخ‌نویسی باشد. با وجود این، همان‌گونه که «کالینگوود» اشاره می‌کند، مورخان معاصر بر چهار چیز تأکید می‌کنند:

- ۱- اینکه شیوه‌ی علمی رعایت شود و به همین شیوه به پرسش‌های تاریخی پاسخ داده شود.
  - ۲- کنش‌های انسانی در گذشته بررسی شود.
  - ۳- برای اثبات ادعاهای تاریخی به دنبال شواهد یا مدارک مستند و مطمئن باشیم.
  - ۴- اینکه دانش انسان از خویشتن گسترش یابد. (Colling wood, 1994: 10-11)
- در مقاله‌ی حاضر بر آخرین جنبه‌ی تاریخ‌نگاری معاصر تأکید می‌شود. در کنار آن، تفکر تاریخی به تأملات اندیشه‌ای پیوند زده می‌شود. موضوع مقاله، بررسی دیدگاه‌های هایدگر در زمینه پیوستگی هویت تاریخی با مکان است. در این جا ما با متفکری مواجه‌ایم که تاریخدان نیست و اصولاً دعوی اظهارنظر تاریخی و علاقه‌ای به بازنمایی گذشته، آن گونه که هست، ندارد. او ترجیح می‌دهد، تاریخ را در چارچوب مسائل عملی بررسی کند. هایدگر به جای پرداختن به رویدادهای گذشته و کشف علیت‌های تاریخی، دغدغه‌های حال را دستاویزی برای تفسیر گذشته قرار می‌دهد و مرزهای سخت میان گذشته و حال را مخدوش می‌کند. در نتیجه، زمان حال به نقطه‌ی عزیمتی برای شناخت گذشته بدل می‌شود. این جهت‌گیری فکری، شکل خاصی به روش تاریخی او داده است.

### روش تاریخی هایدگر

نگاه تاریخی هایدگر در جوهره‌ی خود نه «گذشته محور» و نه «حال محور»، بلکه «آینده محور» است؛ یعنی رو سوی آینده دارد و کارکرد تاریخ را در ارتباط

با آینده بررسی می‌کند. این تلقی با درک تاریخ‌نگاری سنتی از تاریخ تفاوت دارد و عملاً آینده را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، با کمک تفسیر هایدگری، فرد فرصت می‌یابد که ضمن ادراک گذشته از حال فاصله بگیرد و دورنمای وسیع‌تری را برای خود تدارک ببیند و حق انتخاب‌هایی را برای آینده فرض کند. در این حالت، نحوه‌ی خاص تفسیر تاریخ صرفاً به‌عنوان افزایش دهنده‌ی آگاهی تاریخی مطرح نیست، بلکه به‌عنوان مبنایی برای اهداف عملی و آینده‌نگری اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند و بر مسأله شناخت حقایق تاریخی تقدّم می‌یابند. یقیناً رشته‌ی تاریخ همواره با مسائل عملی و آینده‌نگری سروکار ندارد، ولی در مورد هایدگر چنین شده است چراکه نگاه تاریخی وی کاملاً خاص و ویژه است.

همان‌گونه که “آلبان ویدگری”، تاریخ‌شناس معاصر، یادآور می‌شود بررسی‌های تاریخی، زندگی آگاهانه‌ی فرد را گسترش و او را از محدود ماندن در محیط کوچک پیرامونش نجات می‌دهد. این امر موجب می‌شود که او با تاریخ و گذشته خویش ارتباط برقرار کند. (Widgery, 1967: 15) به‌هرحال، شناخت تاریخی می‌تواند کل دید ما را درباره‌ی جهان، آنچه به انسان‌ها و زمان حال مربوط می‌شود، دگرگون کند، اما رویکرد هایدگر به تاریخ حتی از این هم خاص‌تر است. او پیش از آنکه درصدد فهم سرشت تاریخ باشد، به دنبال معنا بخشیدن به تاریخ است. باید توجه داشت که جوهره‌ی اندیشه‌ی وی اگزیستانسیالیستی است و مطالعه‌ی تاریخ نیز برای او در چارچوب همین چشم‌انداز فکری رقم می‌خورد.

به باور هایدگر، “دازاین” به جهان پرتاب شدگی و خود را در ارتباط با جهان تعریف کردن است. این پرتاب شدگی موجب می‌شود که دازاین (۱) با توجه به فرهنگی که در میان آن پرتاب شده، همواره در حال انتخاب از میان امکانات فرهنگی خود باشد. (هریستون، پاییز ۱۳۷۵: ۱۷۶) این روند خواه‌ناخواه شکل “خود تاویل‌گرانه‌ای” دارد و درعین حال زمانمند است. انسان در هر لحظه که راجع به خود می‌اندیشد، خود را پرتاب شده در وجود می‌یابد. به‌طورکلی، در اندیشه‌ی هایدگر، جهان، زمان و انسان از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. زیرا انسان نهایتاً در لحظه‌ای معین به جهان افکنده شده است.

به دلیل زمانمند بودن، فرد طبعاً دارای گذشته، حال و آینده‌ای خواهد بود. ما انسان‌ها در جهانی بسر می‌بریم که تاریخمند است. یعنی جهانی که در آن پدیده‌ها در حال، واقع می‌شوند و گذشته و آینده‌ای دارند. هایدگر برای شناخت این موجود، به هستی‌شناسی تاریخی روی آورد. راه‌حلی که او در کتاب "وجود و زمان" ارائه می‌دهد، این است: "ایده‌ی تاریخ‌شناسی را باید در ارتباط با تاریخمندی دازاین در نظر گرفت." (Heidegger, 1998: 445) هایدگر انسان را امری تاریخمند و موجودی در حال وقوع، متحول و غیرثابت می‌داند.

به‌طورکلی، طرز تلقی هایدگر اگرچه جنبه‌ی تاریخی دارد، ولی سمت و سوی آن به جانب آینده است. به عبارتی، آینده برای وی زمان اصلی محسوب می‌شود. این وضعیت به افکار هایدگر صبغه‌ی پیشگویانه می‌دهد. (بارت، ۱۳۵۴: ۱۷۶) از این رو، وی در کنار تلاش برای ادراک گذشته، طرحی برای آینده ارائه می‌دهد. در این دیدگاه، شیوه‌ی درست برخورد با گذشته آن است که بتوانیم امکانات آینده را از آن بیرون بکشیم. در غیر این صورت، رویکرد صحیحی به گذشته وجود نخواهد داشت. هایدگر از این شکل غیراصیل، زیر عنوان "فراموش کردن" نام می‌برد. به عقیده‌ی او فراموشی، زمانی رخ می‌دهد که معناهای آینده‌نگرانه را نادیده انگاریم و نتوانیم از گذشته به آینده پل بزنیم یا اصلاً فاقد بینش لازم برای انجام چنین کاری باشیم. این غفلت، جنبه‌ی وجودی دارد و به‌طور تصادفی و سهوی حادث نشده است.

در همین رابطه، باید به مفهوم "اصالت" اشاره کرد. هایدگر به‌گونه‌ای از اصالت دازاین سخن می‌گوید که در آن به‌عنوان امری راستین جلوه می‌کند، اما اسیر روزمرگی است و در حیات غیراصیل خود در میان این روزمرگی فرو افتاده است. هر چند دازاین (این انسان) اسیر روزمرگی و زندگی روزانه است، ولی با این حال نمی‌توان از آن چشم پوشید زیرا بستری است که در آن معنا تحقق می‌یابد. اگرچه دازاین در روزمرگی با دیگری بودن بسر می‌برد، اما شالوده‌ی اساسی دازاین عبارت است از: در - جهان - بودن. از این رو در شکل روزمره و متوسط الحال آن مرئی می‌شود. (Heidegger: 169) بنابراین، جهان دازاین یک جهان همگانی و عمومیت

یافته است و با نگرش سنتی فلسفی درباره‌ی رابطه‌ی فاعل شناسنده (سوژه) و عین شناسایی (ابژه) فرق دارد.

اصولاً هایدگر، برخلاف سنت دکارتی و کانتی، میان ذهن و جهان جدایی نمی‌افکند. این یکی از ویژگی‌های استثنایی تفکر هایدگر است. او این نظریه‌ی قدیمی را که فیلسوف باید از عالم فاصله بگیرد و از آن جا به عالم بنگرد، مورد انتقاد قرار می‌دهد و همراه با آن منکر جدایی فاعل شناسنده و عین شناسایی می‌شود. بدین ترتیب، او میان سوژه و ابژه تفکیک قائل نمی‌شود و مرز میان من و عالم را به حداقل می‌رساند. در واقع، قصد وی آن است که درباره‌ی جایگاه انسان در عالم بازناندیشی کند و با توجه به تغییرات شگرف صنعتی و فنی، تحول جایگاه انسان در عالم را توضیح دهد.

“کریستوفر گاسدن” به درستی به این نکته اشاره می‌کند که انتقادهای هایدگر از ثنویت فاعل شناسنده و عین شناسایی نه تنها مستلزم ارائه مدل معنایی جدید است، بلکه یک مدل وجودی نوین را نیز ایجاب می‌کند. در این حالت، دیگر معنا تنها مشتمل بر یک رشته پیام نیست که ما آن را از جهان خارج، به صورتی کنش‌پذیرانه، دریافت می‌کنیم، بلکه فرد به‌عاملی فعال تبدیل می‌شود و با محیط پیرامون خود درگیری بی‌واسطه دارد. در چنین نگرشی مسأله درهم تنیدگی انسان و اشیای پیرامون او اهمیت بسزایی پیدا می‌کند. ما در آنها هستیم و آنها در ما هستند. (Gosden, 1994: 43-44) در این تعبیر، زمان ابزاری نیست که برای نظم دادن به زندگی توسط ذهن تعبیه شده باشد، بلکه جنبه‌ای از درگیری جسمانی ما با جهان است (P. 7).

یکی از پیامدهای چنین تفکری آن است که انسان‌ها در جهان به هم می‌رسند. تفکر هایدگر، برخلاف روش ساختارگرایان، در نقد ذهنیت‌گرایی دکارتی، به حاکم دانستن ساختار بر ذهن نمی‌انجامد، بلکه طریق از میان برداشتن فاصله میان فرد و عالم را در پیش می‌گیرد و آن را محملی برای فاصله‌زدایی میان انسان‌ها می‌داند. آن‌چه اهمیت می‌یابد، همانا “با هم بودن” است. در چنین عالمی دیگر قرار گرفتن آگاهی فردی در برابر کلیت اشیاء و امور بیرونی مطرح نیست، بلکه عالم دوره‌ی

مشترک هستند. هایدگر "همگانی" بودن را یکی از ویژگی‌های عالم می‌داند. از استدلال او چنین برمی‌آید که همگان عالمی دارند، اما مقصود هایدگر چیزی بیش از این است. او می‌خواهد ثابت کند که همگان جهانی مشترک دارند و اینکه عالم به معنای حضور - که ذاتی دازاین است - تنها عالم اصیل و مشترک میان همه‌ی دازاین‌ها است (خاتمی، ۱۳۷۹: ۷۰). باید توجه کرد که دازاین همواره به صورت "بودن با" مطرح است و با جهان مشترک ارتباطی بی‌واسطه دارد. به همین دلیل، عالم مورد نظر هایدگر در ذات خود یک جهان اجتماعی شده است.

### هایدگر و مکانمندی انسان‌ها

هایدگر انسان را موجودی تاریخی می‌داند که پیوندش با هم‌نوعان خود و عالم به مراتب نزدیک‌تر از حد مورد تصور فلسفه سنتی است. در عین حال، این عالم مشترک دازاین‌ها است و جنبه‌ی اجتماعی دارد؛ به صورتی که "بودن با" و "بودن - در" هر دو به جزء لاینفک رابطه‌ی فرد و جهان بدل می‌شود. از سوی دیگر، هایدگر میان "بودن - در" با "سکنی داشتن" ارتباط می‌بیند. عالم در نظر هایدگر یک اقامتگاه است و رابطه‌ی دازاین با عالم، بر "جایی در عالم داشتن" مشتمل است. مکان در اندیشه‌ی هایدگر اهمیت اساسی دارد. زیرا به عقیده‌ی او هستی و آشکار شدن بر روی زمین رخ می‌دهد. سکونت داشتن یا باشیدن به معنای "نحوه‌ی بودن آدمیان روی زمین است". از این رو، دو مفهوم سکنی و وجود با یکدیگر مربوطند. هایدگر در سخنرانی خود به نام "ساختن، باشیدن، اندیشیدن" که در سال ۱۹۵۱ در گردهمایی "دارمشتات" درباره‌ی انسان و فضا ایراد کرد، تصریح کرد که "رابطه‌ی آدمی با مکان‌ها و از راه مکان‌ها با فضاها، ذاتی باشندگی او است. رابطه‌ی انسان با فضا چیزی جز باشیدن، به معنای گوهرین آن نیست" (هایدگر، ۱۳۷۷: ۷۸). هایدگر می‌کوشد که قرارگاه دازاین را در جهان معین کند. این امر بیانگر اهمیت مفهوم "مکان" در آرای هایدگر است. به هر حال انسان نیاز به مکانی دارد که در آن گشودگی حاصل می‌شود.

سکنی گزینی یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه‌ی هایدگر است و سوء تعبیرهای فراوانی درباره‌ی آن صورت گرفته است. می‌توان این پرسش را مطرح کرد که سکنی گزینی چیست؟ در پاسخ باید گفت که این امر، در درجه‌ی نخست، در نزد هایدگر، یک تجربه‌ی فضامند است. فرد در محلی سکنی می‌گزیند. در مرحله‌ی بعد، سکنی گزیدن و منزل کردن به نحوی با سرپناه امن یافتن ارتباط دارد. ما در منزل آسایش می‌یابیم یا دست‌کم قرار است که آسایش پیدا کنیم. در مرحله‌ی بعد، سکنی گزیدن به ما اجازه می‌دهد که با یک مکان خاص الفت و انس داشته باشیم، اما به نظر می‌رسد که معنای سکنی گزیدن در نزد هایدگر حتی از این هم فراتر می‌رود. او با ریشه‌یابی واژه‌ی آلمانی *bauen* می‌کوشد بین سکنی گزیدن و ساختن ارتباط برقرار کند، هایدگر در برابر این پرسش که *bauen* [ساختن] به چه معنا است؟ می‌گوید که لفظ قدیمی آلمانی برای ساختن *buan* است که به معنای سکنی گزینی است و بر ماندن در جایی و منزل کردن در آن‌جا دلالت دارد. معنای دقیق فعل *Bauen* یعنی “منزل کردن” دیگر از یادها رفته است، اما رد آن را در واژه‌ی آلمانی دیگری به نام *Nachbar* به معنای “همسایه” می‌توان یافت. بنابر ادعای او واژه‌ی کهن *Buan* نه فقط می‌گوید که *Bauen* به معنای ساختن و در واقع همان باشیدن است، بلکه گذشته از آن، سرنخی نیز در اختیار ما قرار می‌دهد. به کمک این سرنخ می‌توان درباره‌ی سکنی گزیدن و دلالت‌های آن اندیشید (ص. ۶۳). هایدگر در سخنرانی “دارمشتات” این بعد وجود سکنی گزیدن را چنین توضیح می‌دهد:

«آن شیوه‌ای که تو هستی و من هستم، شیوه‌ای که ما آدمیان روی زمین هستیم، *bauen* یا همان باشیدن است. انسان بودن، یعنی موجودی میرا بودن روی زمین. اما لفظ قدیمی *bauen* که بنابه آن انسان تا جایی هست که می‌باشد، در عین حال به معنای کِشتن زمین و کاشتن تاک نیز بوده. چنین ساختنی تنها مراقبت می‌کند، مراقبت بر رشدی که به دلخواهش به بار بنشیند. ساختن به معنای محافظت کردن و به ثمر رساندن دیگر به معنای ساختن چیزی نیست» (صص. ۶۵ و ۶۴).

به باور هایدگر در جایی سکنی گزیدن و به آن علقه پیدا کردن نوعی تداوم یافتن است. این علقه خود را در دو فعالیت نمادین کِشتن (= یعنی زنده کردن و پروراندن) و برافراشتن بناها (= یعنی سرپناهی را بر روی زمین ساختن که به آن احساس تعلق می‌کنیم)، باز می‌نمایاند. این تجربه‌ی ساختن در مقام باشیدن، جزء تجربه‌های هر روزی آدمیان است و جنبه‌ی استثنایی ندارد. به‌علاوه، در هر دو مورد کِشتن و برافراشتن بناها ارجاع اصلی به زمین است. در گفتمان هایدگری زمین به چهار معنا به کار می‌رود: در معنای نخست، زمین با مفهوم پوشیدگی ارتباط پیدا می‌کند. در معنای دوم، زمین با مفهوم طبیعت یا همان فوسیس یونانی پیوند می‌خورد. در معنای سوم، زمین مصالح و مواد لازم را برای خلق اثر هنری ارائه می‌دهد و در معنای چهارم، زمین به معنای خاک بوم است که ریشه‌های زیستی فرد از آن نشأت می‌گیرد (Haar, 1993: XII). در مقاله‌ی حاضر بیشتر بر چهارمین جنبه تأکید می‌شود. به‌هر حال، این فوسیس [= بوم، طبیعت] که در آن انسان مسکن خود را بنا می‌کند، زمین است (هایدگر، ۱۳۷۹: ۲۶).

از سوی دیگر، در آثار هایدگر طرح ایده‌ی زمین به منظور پاسخگویی به “بحران هویت” و یافتن سرچشمه‌ای برای توجیه مفهوم “هویت” صورت می‌گیرد. در واقع، زمین و مکان در نزد هایدگر یک موضع ساخته شده است که در آن‌جا از این‌ها جمع می‌شوند و اجتماع می‌کنند. تعلق به زمین وجود دارد، اما قضیه تنها به فضا محدود نمی‌شود، بلکه مقدم بر آن مسأله ایجاد یک مکان از طریق ساختن مطرح است. هایدگر در رساله‌ی “سرآغاز کار هنری” به تفصیل به این موضوع می‌پردازد. مکان ساخته شده می‌تواند یک پل، ساختمان یا هر چیز دیگری باشد. این‌جا احساس تعلق وجود دارد. بنابراین، زمین را نباید با یک سیاره یا توده‌ای خاک اشتباه کرد. “زمین آن است که به آن، بر آمدن چون برآینده، باز نهان می‌رود. در بر آمدن ذات زمین چون نهان‌کننده تحقق می‌یابد” (ص. ۲۶). از این تلقی درباره‌ی زمین می‌توان توأمأ برداشتی سیاسی و زیباشناختی داشت.

## زمین و معضل چاره کردن از خود بیگانگی

زمین در آثار هایدگر بیشتر به وسیله‌ای برای بازگشت و پر کردن فاصله تبدیل می‌شود؛ فاصله میان انسان خود تأویل‌گر و جهانی که در آن فرو افکنده شده است. زمین یک پایگاه ثابت است؛ درحالی‌که جهان مدام در حال تغییر و از خود بیگانگی است. زمین مصالح لازم را برای خلق یک اثر هنری فراهم می‌آورد (وجه زیباشناختی) یا کسب هویت یا اصالت (وجه سیاسی - اجتماعی و تاریخی) باشد. در چنین تصویرسازی زمین دیگر طبیعت محض نیست، بلکه شکل Heimat را پیدا می‌کند. هایمات یک واژه‌ی ترجمه‌ناپذیر آلمانی است که معنای بین "میهن" و "خانه" در نوسان است و در این مقاله به عنوان "بوم" برگردانده شده است. زیرا با بومی شدن، پیوند تنگاتنگی دارد. به عقیده‌ی هایدگر نمی‌توان چشم‌انداز زمین را از کسی که در آن زندگی می‌کند، تفکیک کرد. زیرا این چشم‌انداز بخشی از جهان زیست است و معنایی کل‌انگارانه دارد. چشم‌انداز در نظر وی تنها شامل سطح زمین و اجزای فیزیکی آن نیست، بلکه همین‌طور شامل کسانی می‌شود که در یک چارچوب حقوقی و سیاسی خاص زندگی می‌کنند. یکی از وظایف هرمنوتیک پدیدار شناسانه‌ی هایدگر چیره شدن بر فاصله‌مندی است که فرد با زمین و محیط پیرامونش دارد. این وضع به افکار هایدگر صبغهی نوستالژیک داده است. انسان غریب، مدام به دنبال بازگشت به بوم خویش است. با ساکن شدن و بنا کردن می‌توان از غربت به بوم بازگشت. از نظر هایدگر بین منزل کردن و راز، ارتباط واژه شناسانه وجود دارد. در واقع، با درک راز می‌توان بر این فاصله چیره شد؛ وگرنه فرد حتی در وطن خود نیز احساس غربت خواهد کرد و نزدیک‌ترین چیزها برای وی دورترین و دست‌نیافتنی‌ترین آنها خواهد بود. هایدگر اهمیت این فاصله را برجسته می‌کند.

اما مسأله این است که فاصله مزبور جنبه‌ی تاریخی دارد. هایدگر چشم‌انداز محلی و همراه با آن بوم را انگاره‌هایی زمانمند می‌داند، و آنها را همچون اموری در نظر می‌گرفت که از دست رفته‌اند، ولی هنوز به کف بازنگشته‌اند (Hammermeister, 2000: 317). در این خصوص مدام باید تذکر داد. هایدگر

شاعران را مسئول انجام چنین وظیفه‌ای می‌داند. شاعران نه تنها اندیشه‌ی «وطن» را زنده نگاه می‌دارند، بلکه بر از دست رفتن آن مویه می‌کنند. این یکی از جنبه‌های رابطه‌ی شاعران و بوم را تشکیل می‌دهد. این موضوع میزان اهمیت شاعران را روشن می‌کند. در این جا سرنوشت فردی شاعر مطرح نیست، بلکه شاعر از یک تقدیر مشترک تاریخی سخن می‌گوید. وساطت شاعر، نوسازی تاریخی شکل مشترک هستی بستر بودن را تکمیل می‌کند. هایدگر خود «هولدرلین» را مظهر چنین شاعرانی می‌داند. به گمان وی، «هولدرلین»، وظیفه‌ی شاعر یعنی شاعرانه سکنی‌گزینی، را اجابت کرده است. این موضوع در تمثیل «رودخانه»<sup>۱۶۷</sup> در اشعار «هولدرلین» کاملاً آشکار است.

در این اشعار، «رودخانه» سرگردانی (دربرداری)، بی‌خانمانی و ماندگاری را به هم پیوند می‌زند، به عبارت دیگر، روح رودخانه، روح شاعرانه‌ای است که گلگشت «بودن - در» خانه‌ی غیربومی را تجربه می‌کند و در محل بودن (توطُن) و باز آمدن به خانه را یادآوری می‌کند (فوتی، ۱۳۷۶: ۱۶۷).

با این اوصاف، می‌توان هایدگر را مظهر آن دسته از اندیشمندان معاصر دانست که می‌خواهند معضل کنده شدن انسان از خاک را چاره کنند. او چنین استدلال می‌کند که انسان معاصر بی‌ریشه شده است و به تدریج علقه‌های خود را از دست می‌دهد. غفلت و روزمرگی انسان امروز همانا بی‌خانمانی وی را موجب شده است و تکنولوژی رابطه‌ی واسطه‌ی انسان و جهان را بر هم زده است. بشر امروز طبیعتی را که در آن می‌زیید، نابود می‌کند. البته قضیه از این هم پیچیده‌تر است. بی‌خانمانی نه تنها مترادف با جدایی و بیگانگی با محیط و طبیعت است، بلکه به منزله‌ی شکل‌گیری یک تفکر سیاره‌ای است که دیگر هیچ ارجاعی به یک زمین خاص ندارد، بلکه همه‌ی فواصل در آن کوتاه شده است و در آن دوری و نزدیکی در کل معنای خود را از دست داده است (Heidegger, 1971: 105). این دیدگاه را می‌توان نوعی انتقاد از طرز تفکر جهان شهری به حساب آورد که این روزها طرفداران زیادی دارد و به پدیده‌هایی مانند جهانی شدن و کاهش حاکمیت ملت - دولت‌ها مربوط است.

بدون تردید، هایدگر در جرگه‌ی اندیشمندی می‌گنجد که نابودی هویت‌های محلی وابسته به خاک و جایگزینی آن با هویت‌های عام‌نگر یا جهان‌شمول را بر نمی‌تابد و پیروی از چنین افکاری را به صلاح جامعه‌ی بشری نمی‌داند. به این خاطر، وی مورد انتقادهای شدیدی قرار گرفته است. در درجه‌ی نخست، گروهی از پژوهشگران در مورد اینکه مسأله بی‌خانمانی انسان‌ها تا چه حد جدی و قابل طرح است، تردید دارند. برای نمونه، «کریستیان دولاکمپانی» موضع‌گیری هایدگر را ناشی از خوی و خصلت‌های روستایی وی می‌داند و آن را به صورت پندارین ازلی که از دوره‌ی رومانتیسم و پس از دوران اصلاح مذهبی بر ذهن آلمانی سایه افکنده مربوط می‌کند و آن را انعکاس آوای ناله‌ی روح آلمانی از اندوه وحدت از دست رفته ارزیابی می‌کند (دولاکمپانی، ۱۳۸۰: ۲۹۱). «دولاکمپانی» می‌گوید، اندیشه‌ای که چنین آگاهانه رو به سوی سرآغازها دارد، جز اینکه آمادگی روی گردانی از تاریخ واقعی را داشته باشد و آن را از محتوا خالی کند، یا حتی بخواهد این تاریخ را به میل خود و در جهت منافع خویش بازنویسی کند، چه کار دیگری می‌تواند بکند. از این دیدگاه، هایدگر همدست و هم‌عقیده با این سنت محافظه‌کاری در آلمان است (ص. ۲۹۳).

### هایدگر و نازیسم

در این میان، توجه دوباره به موضوع هایدگر و تاریخ موجب شده است که اخیراً موج دیگری علیه وی ایجاد شود و او را به وابستگی به مسلک ناسیونال سوسیالیسم متهم کنند. انتشار کتاب جنجال برانگیز «ویکتور فاریاس» با عنوان «هایدگر و نازیسم» (۱۹۸۸) و پژوهش «هوگوات» با عنوان «مارتین هایدگر: در راه یک زندگی‌نامه» (۱۹۸۷) به این التهاب‌ها دامن زد. نویسندگان این آثار به نحوی کوشیده‌اند که ارتباط هایدگر با حکومت هیتلر و شباهت افکار هایدگر با ایدئولوژی رسمی ناسیونال سوسیالیسم را روشن کنند. (۲) اغلب این آثار به بخشی از سخنرانی هایدگر در دانشگاه «فرایبورگ» در فوریه ۱۹۳۳ میلادی استناد می‌کنند. این خطابه را وی به مناسبت انتخاب شدن به ریاست این دانشگاه ایراد کرده بود. به نظر این منتقدان سخنرانی مزبور دفاعی آشکار از عقاید نازیستی بود. (۳)

به نظر می‌رسد، این منتقدان متوجه تفاوت‌های ظریف موجود میان رویکرد بوم‌گرایانه هایدگر با ملی‌گرایی افراطی نازیسم نیستند. این تفاوت‌های بارز موجب می‌شود که هایدگر و نظریه‌پردازان فاشیسم دو تلقی کاملاً متفاوت از هویت و سرزمین داشته باشند. مسأله اصلی تعارض این دو دیدگاه درباره‌ی بحث زمین و خاک است. ناسیونال سوسیالیست‌ها، قبل از هر چیز، بر ضرورت پالایش نژادی تأکید داشتند و در کنار آن، بازگشت به سرچشمه‌های حیاتی ملت را پیشنهاد می‌کردند. در نظر نازی‌ها، خاک مشترک موجد این آگاهی مشترک برای نژاد مشترک بود (Weber, 1964: 81). از این لحاظ، در ایدئولوژی نازیسم رگه‌ای از اشارات شورانگیز به یک قبیله‌گرایی تخیلی اولیه و بدوی و مبتنی بر روح سلحشوری و جنگاوری مشاهده می‌شود (وایس، ۱۳۸۰: ۴۳). در این طرز تلقی، چشم‌انداز زمین به بخش جدایی‌ناپذیر از تعریف قوم تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، به عقیده‌ی نازی‌ها نه کل طبیعت، بلکه فقط آن بخش که بیانگر ویژگی‌های وحدت فولک باشد، قابل اعتناست. ریشه‌دار بودن نیز در همین چارچوب تعریف می‌شود و ریشه داشتن براساس عضویت در یک قوم و وابستگی به آن معنا پیدا می‌کند (Mosse, 1964).

اما هایدگر قضیه را به شکل کاملاً متفاوتی مطرح می‌کند. مفهوم بوم در نزد هایدگر دارای ابهام است و بین دو مفهوم شعر و طبیعت - و نه بخشی از طبیعت - در حال نوسان است. به علاوه، وحدت موردنظر هایدگر یک وحدت نیاکانی بدوی نیست. از این لحاظ، او در نقطه‌ی مقابل نگاه به شدت گذشته‌گرا و رومان‌تیک فیلسوفان نازیسم قرار دارد. به علاوه، هنگامی که هایدگر از اهمیت زمین سخن می‌گوید، قبل از هر چیز، امکان سکنی گزیدن را در نظر دارد و مسأله "زاده شدن" را چندان ارج نمی‌گذارد. پس زمین را در درجه‌ی نخست به معنای خاک بومی در نظر می‌گیرد. این نحوه‌ی تلقی از خاک با دیدگاه فاشیستی که خاک را جایگاه ریشه‌گیری زیستی می‌داند، نسبتی ندارد.

به علاوه، باید توجه داشت که هایدگر، برخلاف نازی‌ها، خون و خاک مشترک را به دستاویزی برای تبلیغ سیاست‌های توسعه‌طلبانه و امپریالیستی تبدیل نمی‌کند،

بلکه همان‌طور که “ژرف اسمیت” به درستی اشاره می‌کند، دغدغهی اصلی هایدگر آنست که چگونه می‌توان در جهان و زمین بود. آن هم در جهانی که به شدت غریب و غیرواقعی و از خود بیگانه می‌نماید (Amith, 1968: 185).

هایدگر یک قوم‌گرا یا ملی‌گرای افراطی نیست که فقط به یک محدوده‌ی جغرافیایی خاص بیانده‌شد و لاغیر، بلکه او از این فراتر می‌رود و در - جهان - بودن را به معنای مطلق کلمه در نظر دارد و آن را در ارتباط با مکان و دازاین می‌سنجد. بر همین اساس، او از چیزی سخن می‌گوید که اصلاً نمی‌توان آن را در ایدئولوژی فاشیستی سراغ گرفت، یعنی دیالکتیک زمین و جهان. برای هایدگر فقط این موضوع اهمیت ندارد که ما در یک مکان خاص زندگی می‌کنیم، بلکه مسأله اصلی این است که ما روی زمین زیست می‌کنیم و با آن پیوند داریم و از دست رفتن این پیوند عمیق بحران‌زا است.

گذشته از این، غایت و مقصد و نحوه پیوند یافتن با زمین نیز اهمیت حیاتی دارد. آلمانی‌های نازی کوشیدند که زیرلوای زدودن بقایای غیرآلمانی از فرهنگ ملی به “وجود آلمانی” دست پیدا کنند. چنین سیاستی در گوهر خود اقدامی خشونت‌آمیز بود. هایدگر از همان سال‌های ابتدایی به قدرت رسیدن نازی‌ها متوجه بدفرجامی این سیاست‌های خشونت‌آمیز بود و می‌دانست که مفاهیمی مانند وجود و بوم مفاهیم حاضر و آماده و دم دستی نیستند که به راحتی بتوان به آنها دست یافت، بلکه دستیابی به آنها نیاز به ممارست و جست‌وجوی طولانی و ژرف‌نگرانه دارد. به عقیده هایدگر این جست‌وجو و تلاش برای کشف خود و سکنی‌گزینی باید در آرامش صورت بگیرد، نه آنکه به سلطه و اجبار موردنظر نازی‌ها بینجامد (Dallmayer, 1993: 155).

هایدگر در سخنرانی “دارمشتات” از روی قصد بر صفت “آرامش” تأکید می‌گذارد. واژه‌ی Wohnen به معنای سکونت داشتن و ماندن و باشیدن در آرامش و راضی بودن است. این واژه با کلماتی مانند خو گرفتن به جایی یا احساس راحتی کردن در ارتباط است. این واژه به واژه‌ی آلمانی Wonne به معنای “شادمانی” نیز مربوط است. این تعابیر هیچ نسبتی با سیاست مسلکی خشونت‌طلبانه‌ی نازی‌ها

نداشت. هایدگر به هنگام پرداختن به بوم و سکنی‌گزیدن به عناصری مانند نژاد و خون یا لزوم برتری آلمان اشاره نمی‌کند، بلکه بر مفاهیمی مانند حفظ کردن، نگاه داشتن، ساختن، آرامش و کاشتن تأکید می‌کند. طبعاً این مفاهیم اعتدالی و میانه‌روانه با احساسات تند فاشیستی همخوانی ندارد.

### نتیجه‌گیری

هایدگر، بدون آنکه پیرو یک رویکرد تاریخی‌گرایانه باشد، از "ضرورت" تحقق چنین اصولی سخن می‌گوید. به همین دلیل، برخورد او با تاریخ توجیه‌گرایانه و وقایع‌نگارانه نیست، بلکه فلسفی است. البته تحقق آن را نمی‌توان از پیش مفروض دانست. همین‌طور، هایدگر هویت را براساس عامل محلی بودن و در جریان یک فراگرد تاریخی تعریف کرد. این نحوه‌ی بیان با دیدگاه‌های جدید پسا‌جغرافیایی متفاوت است. زیرا رویکردهای مزبور اهمیت جغرافیا و تاریخ محلی را نادیده می‌گیرند و به قول هایدگر، نگرش سیاره‌ای دارند. با این حال، به یک دلیل ساده، این امور هم‌چنان به قوت خود باقی مانده‌اند. هنوز هم کسانی که در یک محل زندگی می‌کنند، مدام در معرض جریان گفتمانی تولید شده در آن جامعه‌ی محلی قرار می‌گیرند و در این محل رویدادها به گونه‌ای متفاوت از سایر نقاط تجربه می‌شوند (Dijkink, 1996: 2). تا زمانی که چنین وضعیتی تداوم داشته باشد، هویت هم‌چنان، در درجه‌ی نخست، منشاء محلی - مکانی خواهد داشت و تاریخ مکان باید ملحوظ دانسته شود.

هایدگر نادیده گرفتن حیطه مکانی - محلی را یکی از عوامل بحران عصر حاضر می‌داند، بحرانی که با درآمیختن یک آینده غیراصیل با یک گذشته غیراصیل همراه است. چنین سرنوشتی خودش جنبه‌ی زمانمند دارد. هایدگر لحظه‌ی رهایی از این بی‌اصالتی را "لحظه‌ی بینش" می‌نامد (Buckley, 1992: 175). بر همین مبنا، هایدگر امکان‌پذیری و واقعیت‌دازاین در یک شرایط عینی را مطرح می‌کند. به این ترتیب، هرچند دازاین به صورت تابعی از آینده باقی می‌ماند، ولی از گذشته نیز فارغ نیست. درواقع، "فراموشی" از برخورد غیراصیل با گذشته نشأت می‌گیرد و با زمانه‌ی

عسرت پیوند می خورد. هایدگر خواستار تحول کلی این وضع در آینده است، اما آیا چنین دیدگاهی آرمان شهری نیست؟ آیا می توان آن را بازگشتی رومانتیک به گذشته دانست؟ آیا این طرز تفکر، نسبتی با واقعیت دارد یا آنکه فقط در خدمت توجیه یک مسلک به خصوص قرار دارد؟

به گمان من، هایدگر یک گذشته گرای رومانتیک یا توجیه گر وضع موجود نیست، بلکه مانند برخی از متفکران معاصر به دنبال جست وجو و تعیین امکانات آینده و شناسایی منابع هویتی وجود بشری است. ویژگی بارز اندیشه های وی در نظر گرفتن ساحت زمانمند و مکانمند این امکانات و ارائه برهان به منظور اثبات تحقق پذیری آن است. در این میان از دیدگاه هایدگر سنجش تاریخی گذشته و آینده کارساز است، اما این مقایسه کاملاً ثمربخش نخواهد بود، مگر آنکه رابطه ی وجودی با گذشته و آینده در نظر گرفته شود، مسأله اینست که تلاش های فکری هایدگر متوجه بحران است و می خواهد آن را برطرف کند. به همین خاطر گاه، لحن او حالت هشدار دهنده پیدا می کند. تعجب آور نیست که او تا این حد بر اصیل بودن هویت اصرار دارد. نباید اصالت هویت در نظر هایدگر را با انسجام هویت یکسان انگاشت. هایدگر به دنبال یک هویت غیرتاریخی و انتزاعی نبود، بلکه قبل از هر چیز کوشید میان سنت و تحولات تاریخی و سهم آنان در شکل گیری هویت ارتباط برقرار کند. بنابراین، هویت بدون تاریخ معنا ندارد و گذشته را باید در آئینه آینده شناخت.

### بیوگرافی هایدگر

مارتین هایدگر در ۲۶ سپتامبر ۱۸۸۹ میلادی در مسکیرش، در ناحیه بادن، دیده به جهان گشود. او از نواحی روستایی جنوب غربی آلمان بود. پدرش "فریدریش" سرخادم کلیسای محل بود. هایدگر ابتدا می خواست کشیش شود و مدتی در یک مدرسه یسوعی درس خواند و سپس در فرایبورگ در رشته الهیات تحصیل کرد، اما بعد تصمیم گرفت که فلسفه را پیشه خود قرار دهد. هایدگر یک انسان دانشگاهی بود. در سال ۱۹۱۶ در فرایبورگ اجازه تدریس پیدا کرد و در سال ۱۹۲۲ به مقام

دانشیاری رسید. انتشار کتاب هستی و زمان در سال ۱۹۲۷ شهرت وی را چند برابر کرد به صورتی که در سال ۱۹۲۸ به جانشینی ادموند هوسرل در دانشگاه فرایبورگ انتخاب شد. برگزیده شدن به سمت ریاست دانشگاه فرایبورگ - ابتدای حکومت نازی‌ها - اعتراض‌های شدیدی را علیه هایدگر برانگیخت. با آنکه وی در سال بعد از این سمت استعفاء داد، ولی این انتقادهای ادامه پیدا کرد. از این زمان تا پایان جنگ جهانی دوم انزوای دانشگاهی هایدگر ادامه پیدا کرد و او مغضوب نظام هیتلری شد. پس از جنگ هایدگر به فعالیت‌های فکری - فلسفی خود ادامه داد. عمده آثار وی در این دوره به بحران مدرنیته مربوط می‌شد و عمدتاً در قالب سخنرانی‌هایی ارائه شد. هایدگر در ۲۶ می ۱۹۷۶ درگذشت.

*آنکه نزدیک سرآغاز مسکن گیرد، جا را استوار ترک کند...*

هولدرلین

## یادداشت‌ها:

- ۱- چیستی یا بود Wesen این هست یا دازاین در بودن اش **Zu - Sein** نهفته است. آن را باید برحسب هستی **Existencia** آن تصور کرد، تا آن جا که اصلاً می‌توانیم درباره‌ی آن سخن بگوئیم. چیستی دازاین در وجودش نهفته است. وقتی که ما به این باشنده با لفظ **Dasein** اشاره می‌کنیم، “چه‌ی” آن را بیان نمی‌کنیم (به مانند یک میز یا خانه)، بلکه هستی آن را بیان می‌کنیم. به نقل از: (حنایی کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۹۱-۱۹۰).
- ۲- برای آشنایی با مجموعه‌ی این رویکردهای انتقادی درباره‌ی رابطه‌ی هایدگر با نازیسم ر. ک. به: (راکو، ۱۳۷۵: ۱۱۱-۹۵).
- ۳- این متن به فارسی برگردانده شده است. در متن فارسی موجود هیچ اشاره‌ی مستقیمی به هیتلریسم یا ناسیونالیسم نشده است. بلکه تنها به “وظیفه‌ی تاریخی ملت آلمان”، (ص. ۲۵)، اشاره رفته است، ر. ک. به: (هایدگر، ۱۳۷۶: ۲۶-۱۷).

## منابع:

- بارت، ویلیام (۱۳۵۴)، *اگرستان‌سیالیسم چیست؟*، ترجمه منصور مشکین‌پوش، تهران: آگاه.
- حنایی، محمدسعید (۱۳۷۵)، "هایدگر، انسان، هستی"، *ارغنون*، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲ پاییز.
- خاتمی، محمود (۱۳۷۹)، *جهان در اندیشه‌ی هایدگر*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- دولاکمپانی، کریستیان (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: آگاه.
- راکو، تام (۱۳۷۵)، "هایدگر و ناسیونال سوسیالیسم"، ترجمه فضل‌الله پاکزاد، *ارغنون*، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز.
- سائگیت، بوری (۱۳۷۹)، *تاریخ: چیست و چرا*، ترجمه رویا منجم، تهران: انتشارات نگاه سبز.
- سویا، ادوارد (۱۳۷۸)، "تاریخ، جغرافیا: تجدد"، در سایمن دورینگ (ویراستار)، ترجمه حمیرا مشیرزاده، *مطالعات فرهنگی*، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان تهران.
- فوتی، ورونیک (۱۳۷۶)، *هایدگر و شاعران*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، اصفهان: نشر پرسش.
- وایس، جان (۱۳۸۰)، *سنت فاشیسیسم*، ترجمه عبدالمحمد طباطبایی یزدی، تهران: انتشارات هرمس.
- هال، هریسون (۱۳۷۵)، "حیث‌التفاتی و جهان: بخش نخست وجود و زمان"، ترجمه‌ی بهزاد برکت، *ارغنون*، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۶)، "استقلال دانشگاه آلمان"، ترجمه مهدی صادقی، *نامه فلسفه*، سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، "ساختن، باشیدن، اندیشیدن"، ترجمه‌ی بابک احمدی و دیگران، در *هرمنوتیک مدرن: گزینه‌ی جستارها*، تهران: نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *سرآغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: انتشارات هرمس.
- Amith, Joseph (1968), "In-the World and on-the-Earth: A Heideggerian Interpretation" In: *Heidegger and the Quest for the Truth*, Monfred frings(ed), Chicago: Quardrangle Books.
- Buckley, Philip (1992), *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht: Kulwer.

- 
- Collingwood, R.G. (1994), *The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press.
  - Dallmayer, Fred (1993), *The Other Heidegger*, Ithaca: Cornell University Press.
  - Dijkink, Gertjan (1996), *National Identity and Geopolitical Visions*, London: Routledge.
  - Gosden, Christopher, (1994), *Social Being and Time*, London: Blackwell.
  - Haar, Michel (1993), *The Song of the Earth: Heidegger and the Grounds of the History of Being*, Bloomington: IndianaUniversity Press.
  - Hammermeister, Kai (2000), "Heimat in Heidegger and Gadamer", *Philosophy and Literature*, Vol 24, No 2, October.
  - Heidegger, Martin (1971), *On the Way to Language*, New York: Harper and Row.
  - -----, *Being and Time*, London: Blackwell.
  - Mosse, George (1964), *The Crisis of German Ideology*, New York: Grosset and Dunlap.
  - Webr, Eugen (1964), *Varieties of Fascism*, Princeton: Anvil.
  - Widgery, Alban (1967), *The Meaning in History*, London: Allen and Unwin.