

## واکوی جایگاه زبان در افق هستی‌شناسی تودستی هایدگر\*

سید جمال سامع\*\*

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

محمدجواد صافیان

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان

### چکیده

زبان در زمره بحث‌برانگیزترین موضوعات فلسفی سده بیستم است. مارتین هایدگر یکی از فیلسوفان این سده است که به زبان و توانش آن اهمیت ویژه‌ای داده است. مقاله حاضر سعی می‌کند تا جایگاه زبان در فلسفه هایدگر را در ارتباط با هستی‌شناسی تودستی وی بررسی کند. استدلال می‌شود که این هستی‌شناسی تأثیر قاطعی بر تلقی هایدگر از زبان داشته است. منظور از هستی‌شناسی تودستی نحوه‌ای از مواجهه عملی با اشیاء درون جهانی است که میان فاعل شناسا و متعلق آن فاصله ایجاد نمی‌کند. در این مقاله زبان به عنوان یکی از مهمترین اشیای درون جهانی در افق این هستی‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. رابطه میان هستی‌شناسی تودستی و زبان را در دو دوره تفکر هایدگر پی می‌گیریم. در دوره اول تمرکز بر روی بخش‌هایی از وجود و زمان است و در دوره دوم دیگر آثار هایدگر بررسی می‌شود. پرسش پژوهش این است که هستی‌شناسی تودستی چه امکانات جدیدی را در بررسی جایگاه زبان به روی ما می‌گشاید؟ و اساساً چه رابطه‌ای میان نحوه تلقی ما از شیء و رویکرد ما به زبان وجود دارد؟ در این مقاله سعی می‌کنیم در حد توان به این پرسش‌ها پاسخ دهیم.

**واژگان کلیدی:** زبان، هایدگر، هستی‌شناسی تودستی، اشیای درون جهانی، شیء.

\* تاریخ وصول: ۹۴/۰۹/۰۷      تأیید نهایی: ۹۵/۰۲/۰۷

\*\* E-mail: jamal\_same68@yahoo.com

## مقدمه

زبان یکی از اساسی‌ترین موضوعات فلسفی سده بیستم است. هایدگر نیز مانند سایر فیلسوفان این سده به زبان اهمیت خاصی داده است. در بررسی زبان در فلسفه هایدگر دو رویکرد را می‌توان در پیش گرفت: ۱- موشکافی و واکاوی زبان‌شناسی آثار هایدگر ۲- توجه به اهمیت جایگاه زبان و ارتباط آن با سایر موضوعات در آثار هایدگر.

رویکرد اول بیشتر مبتنی بر استعمال هایدگر از کلمات و ریشه‌شناسی آنهاست. هایدگر فیلسوفی است که در آثار خود خواننده را با انبوهی از واژه‌های غیر مأنوس و غیرمتداول در سنت فلسفی روبرو می‌کند. جعل واژه‌های اگزستانسیال و اگزستانسیل، تعریف انسان به دازاین، تعریف پدیدارشناسی با عنایت به ریشه یونانی آن (فاینومنون ولوگوس) و ... تنها مواردی از صدها مورد استفاده هایدگر از توانش زبان است. جان آلر در این باره می‌گوید:

«بدون شک انتخاب کلمات از سوی هایدگر خواننده را دچار شگفتی می‌کند. مخصوصاً وقتی این طریقه استعمال را مقابل استفاده تکنیکی در نظر بگیریم که به صورت طبیعی در وجود و زمان حضور دارد. این اصطلاح‌شناسی که در مقابل تفکر انتزاعی قرار دارد و به زندگی هر روزینه نزدیک است، تبیین هایدگر را متمایز می‌کند.» (Aler, 1992: 15)

اما رویکرد دوم به جایگاه و اهمیت زبان در فلسفه هایدگر می‌پردازد. در بررسی مسأله زبان در فلسفه هایدگر رویکرد دوم را در پیش می‌گیریم. در این رویکرد نیز تأکید ما بر پیوند میان زبان و نظریه شیء است. پرسش راهنمای ما در این قسمت این است که چه پیوندی میان نظریه شیء و زبان وجود دارد؟ مقاله سعی می‌کند که مسأله زبان را در افق هستی‌شناسی تودستی هایدگر تبیین کند و نشان دهد که این هستی‌شناسی بر نحوه تأمل هایدگر در مورد جایگاه زبان بسیار تأثیرگذار بوده است. در این خصوص ابتدا رابطه زبان و شیء را در وجود و زمان بررسی می‌کنیم و در مرحله بعد رابطه این دو در تفکر متأخر هایدگر حول دو محور رابطه زبان و شعر و تمایز هستی‌شناسانه مورد بررسی قرار می‌گیرد. توضیح این که در سنت فلسفی قبل از هایدگر انسان به حیوان برخوردار از زبان (لوگوس) تعریف می‌شد که با استفاده از زبان به برقراری ارتباط با دیگران می‌پرداخت. به طور طبیعی در این رویکرد زبان جایگاه خود را در گزاره (proposition) می‌یابد. از میان انواع مختلف گزاره هم گزاره حملی نقش اساسی را

در تفکر فلسفی بازی می‌کرد. گزارهٔ حملی مرکب از یک موضوع، یک محمول و یک رابط است که در شکل متعارف آن جوهر در جایگاه موضوع، عرض در جایگاه محمول و «است» و مشتقات آن در جایگاه رابط میان موضوع و محمول قرار می‌گیرد. پژوهش حاضر در این قسمت با بررسی دیالکتیکی زبان و شیء در فلسفهٔ هایدگر خواستار گشودن افقی تازه در باب زبان است. در عنوان بخش‌های مقاله از واژهٔ دیالکتیک استفاده کرده‌ایم که به نظر مناسب‌ترین واژه برای ارتباط دوجانبه میان دو موضوع است. بنابراین دیالکتیک زبان و شیء افق ارزیابی و سنجش جایگاه زبان است که از منظر هستی‌شناسی تودستی مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

### ۱. بررسی دیالکتیک زبان و شیء در وجود و زمان

در بررسی موضوع زبان در وجود و زمان این نکته حایز اهمیت است که کل این اثر انقلابی در زبان محسوب می‌شود. تمام بخش‌های وجود و زمان از حیث زبانی در تقابل با چیزی قرار می‌گیرد که به فلسفهٔ آگاهی (philosophy of consciousness) معروف است. منظور از فلسفهٔ آگاهی، فلسفه‌ای با اتکاء بر ارتباط سوژه و ابژه است که در یک طرف این فلسفه، سوژهٔ شناسا و در طرف دیگر آن ابژه یا متعلق شناسایی حضور دارد. «برای غالب شدن بر فلسفهٔ مبتنی بر اصالت آگاهی، هایدگر تغییری را در چشم‌انداز محقق کرد که منشأ تغییر بنیادین هرمنوتیک فلسفهٔ او را مهیا کرد. فلسفهٔ مبتنی بر اصالت آگاهی که به ایضاح شناخت استوار بود هنوز مدل سوژه-ابژه را پیش فرض می‌گرفت- طرح‌واره در نظر گرفتن سوژه که در تخالف با جهان به معنای کلیت موجودات قرار داشت- در مقابل، طرح‌واره اصلی وجود و زمان مبتنی بر فهم دازینی است که خود را در جهانی انتظام یافته می‌یابد.» (Lafonte, 1963:15)

در واقع استفادهٔ غیرمتعارف و غیرمعمول هایدگر از واژه‌ها، هدفی را جز غلبه یافتن بر این فلسفهٔ اصالت آگاهی دنبال نمی‌کند. برای تحقق این هدف زبان نقش اساسی را بازی می‌کند. زبان نه به عنوان ابزار گفتگو بلکه چون شرط ضروری برای انفتاح جهان (world-disclosure) است. اصطلاح‌شناسی هایدگر بیش از همه در مقابله با اصطلاح-شناسی برنتانو و هوسرل قرار دارد. «در دریافت حیث التفاتی آن طور که توسط برنتانو تفسیر و گسترش یافت، چیزی بیش از تدوین ساختار تجربهٔ زنده مشاهده نشد. تبیینی که برنتانو را در چنگ دگم‌های متافیزیکی انداخت. امر حایز اهمیت در مورد هوسرل این است که وی التفاتی به دگم‌ها و پیش‌فرض‌ها نکرد و آن‌ها را به همان شکل حفظ کرد (Heidegger, 1985:32). هایدگر اعتقاد داشت که برنتانو حیث التفاتی را روان‌شناسانه

تفسیر کرده و در هوسرل نیز همچنان مرکزیت آگاهی مانعی جدی برای پدیدارشناسی محسوب می‌شود. با این توضیحات در مورد علت استفاده هایدگراز زبان غیرمتعارف در وجود و زمان به بررسی این مسأله و ارتباط آن با شیء می‌پردازیم. پژوهش ما در این موضوع در وهله اول معطوف به بخش جهانیت جهان و سپس معطوف به بخش در بودن- از حیث در بودن است. در بخش جهانیت جهان، نقش زبان به مثابه عامل تعیین کننده در انفتاح جهان نظر گرفته می‌شود و بخش در بودن- از حیث در بودن زبان چون ویژگی اگزیستانسیال دازاین در نظر گرفته می‌شود.

### ۱.۱. جهانیت جهان

هایدگر در این بخش خواستار رسیدن به معنای جهانیت جهان از حیث کلی است. در این جا نگاه هایدگر در تقابل با دیدگاهی قرار می‌گیرد که جهان را به مجموعه اشیا درون جهانی تعریف می‌کند. جهان قبل از آن که چیزی بیرون از ما باشد، ویژگی خود ماست. دازاین جهانمند است و رهیابی به جهان تنها از طریق دازاین امکان‌پذیر است. «نگاهی اجمالی به هستی‌شناسی تاکنون نشان می‌دهد که وقتی از رهیافت در جهان بودن که بنیان قوام بخش دازاین است. وامی‌مانیم به تبع آن جهانیت جهان را نیز نادیده از قلم می‌اندازیم.» (هایدگر، ۱۳۸۱: ۱۹۱) برای رسیدن به معنای محصلی از جهانیت جهان، هایدگر به تحلیل ابزار می‌پردازد. تحلیل ابزارها از سوی هایدگر معطوف به رابطه عملی و پراگماتیک با آنهاست. «یونانیان برای اشیاء واژه‌ای مناسب و به جاداشتند؛ پراگما یعنی آن چه آدمی در مراوده پردازشگرانه با آن سرو کار دارد. اما سرشت مخصوصاً پراگماتیک همان چیزی است که یونانیان آن را در ظلمت و ابهام قرار دادند و از بدو امر آن را برای نامیدن اشیا صرف مقرر کردند.» (همان: ۲۰۳) اما تحلیل ابزارها چه کمکی به رهیابی به پدیدارجهان از حیث کلی می‌کند و ارتباط آن با زبان چیست؟ از نظر هایدگر ابزارها ابتدا چون اشیای تودستی توجه ما را به خود جلب می‌کند.

در حین کاربرد آنها دازاین متوجه پدیدار جهان نیست. دریافت جهان زمانی به وجود می‌آید که در ابزار خلل و اشکالی پیش می‌آید. «در التفات هر روزینه ما به فراگرد جهان مواجهه با صورت فی‌نفسه ابزارهای تودستی مستلزم آن است که ارجاعات و آن کلیت ارجاعی فراگردینی ما، در آن جذب و مستحیل گردد. برای اینکه فراگردینی از مضمون سازی به دور ماند. مادامی که تودستی برجسته و چشمگیر نشده است جهان اعلام حضور نمی‌کند.» (همان: ۲۲۰) در این نقل قول نکات مهمی وجود دارد: ۱- این که در هنگام کاربرد ابزار و وقتی آن به خوبی کار

می‌کند، پدیدار جهان آشکار نمی‌شود ۲- پدیدار جهان در تودستی آشکار می‌شود که در جزئی از آن خلل ایجاد شده است. این بدان معناست که ره‌یابی به پدیدار جهان هرگز از طریق نگاه پیش‌دستی میسر نیست. اما تودستی مختل از چه طریق پدیدار جهان را آشکار می‌کند؟ تودستی مختل شده از طریق زبان و ساختار آن پدیدار جهان را آشکار می‌کند. هایدگر معتقد است که در هر ابزاری ارجاع، نشانه و دلالت‌گری وجود دارد که از این طریق پدیدار جهان آشکار می‌شود. وقتی چکش برای کوبیدن به کار برده می‌شود، نظام ارجاعات از ما پنهان است ولی به محض این که در تودستی موردنظر خللی ایجاد می‌شود، ابزار و سیستم ارجاعش آشکار می‌شود. اما سرشت نشانه‌ها و ارجاع ما چیست؟ «اما نشانه‌ها در وهله نخست خود ابزارهایی هستند که سرشت ویژه آن عبارت از نشان دادن است. نشانه‌های راه، سنگ چین کشتزارها، مخروط طوفان‌نمای دریانوردان، علامت، پرچم‌ها و نشانه‌های عزا از آن جمله‌اند. نشان دادن را می‌توان نوعی ارجاع تعریف کرد. (همان: ۲۳۱) این نقل قول حاکی از این است که در دل تودستی‌های درون جهانی، ارجاعات و نشانه‌های تودستی وجود دارد که پدیدار جهان از رهگذر آن‌ها اعلام حضور می‌کند. زبان و نظام دلالت‌گری آن را شرط به ظهور درآمدن جهان است. زبان در معنای ارجاع یا نشانه تودستی ویژگی تودستی مختل شده‌ای است که تنها برای دازاین قابل فهم است. زبان در این معنی ویژگی سوژکتیو انسان نیست. زبان در واقع، دیالکتیکی میان دازاین و ابزارهای تودستی است. زبان دازاین را به عنوان روشن‌گاه وجود و ابزارهای تودستی را به عنوان شرط اساسی پدیدارشدن پدیدار جهان گرد هم می‌آورد. در این جا نطفه‌های دیدگاهی دیده می‌شود که بعدها پس از گشت به تفصیل بیان می‌شود. زبان نه چون وسیله‌ای در اختیار دازاین بلکه افق نامحدود و مشرف بر دازاین است. تمام فرآیندهای به ظهور درآمدن جهان و دیالکتیک میان دازاین و ابزارها درون کلیتی به نام زبان صورت می‌گیرد. مراد دازاین و ابزارهای درون شبکه‌ای از معنا صورت می‌گیرد. زبان خود دقیقاً همین شبکه معناست.

*«اما معناداری یا دلالت‌گری که دازاین همواره با آن انسی پیشانه دارد، خود متضمن شرط هستی‌شناختی امکانی است که بر حسب آن دازاین در مقام آنی که می‌فهمد و تفسیر می‌کند می‌تواند چیزی چون دلالت‌ها را گشوده دارد و دلالت نیز خود هستی ممکن واژه‌ها و زبان را پی می‌ریزد.» (همان)*

گشودگی دازاین شرط فهم زبان و نظام ارجاعات آن است و گشودگی جهان شرط به فهم درآمدن ارجاعات برای دازاین است. زبان آن ناحیه‌ای است که

ای دو نحوه گشودگی را گردهم می‌آورد. «برای فهمیدن دقیق‌تر هدف و معنای افتتاح، ما باید تبیین اگزیستانسیال هایدگر را با فلسفه هوسرل مقایسه کنیم که در جهت مقابل هم قرار دارند. این نتیجه بدست می‌آید که برنامه هایدگر در رادیکالیزه کردن پدیدارشناسی در وجود و زمان در وهله اول با جایگزین کردن افتتاح به جای حیث التفاتی اتفاق می‌افتد.» (Lafonte, 1963:25)

بنابراین هایدگر تنها زبان و اصطلاحات زبانی را عوض نمی‌کند، نظریه انقلابی ابزارها نوع نگاه به زبان، محدوده آن و نسبت آن با دازاین را تغییر می‌دهد. بنابراین روشن می‌شود که تقسیم‌بندی شیء به پیش‌دستی و تودستی بیش از آن که تقسیم‌بندی محدود به ابزارها باشد یک جهان‌بینی گسترده است. چنان که در تحلیل این بخش دیدیم خود نشانه‌های زبانی وارجاع‌ها هم ابزارند.

### ۱.۲. در - بودن از آن حیث که در - بودن است

تلاش‌های هایدگر، در این بخش از وجود و زمان درست نقطه مقابل تلاش وی در بخش جهانیت جهان است. هایدگر در این بخش سعی می‌کند از طریق تحلیل ساختار اگزیستانسیال دازاین به پدیدار جهان نزدیک شود، در حالی که در بخش جهانیت جهان تحلیل بیشتر معطوف به ساختار ابزارهای تودستی، نظام ارجاع‌ها و نشانه‌ها برای نزدیک‌تر شدن به پدیدار جهان بود. در این بخش تمرکز هایدگر بیشتر معطوف به طرف دیگر یعنی دازاین است. در واقع رهیابی به پدیدار جهان از نظر هایدگر امری دوسویه است. این درست در مقابل سنت تفکر متافیزیکی از دکارت تا هوسرل قرار دارد. «ما مشاهده کردیم که دازاین در موانستش با نظام دلالت‌گری شرط هستومندانه برای امکان کشف هستنده‌ها محسوب می‌شد، این بدین معناست که تمام هستنده‌ها به نحو مستقیم و غیرمستقیم تنها به واسطه هستنده‌ای خاص یعنی دازاین به آشکارگی می‌رسند. دازاینی که آماده برای دست و پنجه نرم کردن با آن‌ها و اشیاء درون جهان است. این امر به روشن دست رد می‌زند به تلاش هوسرل که تمام صورت‌های التفات را در فعالیت سوژه مبتنی کرد.» (Dreyfus, 1962:148)

بنا به رأی دریفوس هایدگر در این بخش از وجود و زمان سعی در برقراری ارتباط میان دازاین به عنوان روشنگاه وجود (lichtung) و جهان به عنوان ناحیه گشودگی تودستی‌ها دارد. در بخش جهانیت جهان دیده شد که هایدگر از طریق برقراری شبکه‌ای از معنا موفق به برقراری

این ارتباط دوسویه شد. در آن بخش ملاحظه کردیم که این شبکه معنا دقیقاً همان زبان است. زبان خود دیالکتیک میان دازاین و اشیا تودستی را از طریق ایجاد شبکه ارجاعات و نشانه‌ها میسر نمود. «اینک بایسته است که ضمن نگه داشت آنچه در تحلیل انضمامی جهان و هم‌چنین در تحلیل «که» حاصل آمده است. نظر خود را از نو معطوف به پدیدار در-بودن کنیم. لیکن مطالعه ژرف‌کاوانه همین پدیدار باید نه تنها کل ساختار در-جهان-بودن به نحوی تازه و مطمئن‌تر فرمایش نگاه پدیدارشناسانه آید، بل راه رهیافت به هستی سرآغازین دازاین را هموار سازد، یعنی راه رهیافت به پدیدار پروا را» (هایدر، ۱۳۸۹: ۳۳۲). بنابراین تحلیل هایدر در این بخش دو هدف را دنبال می‌کند: ۱- تحلیل دازاین برای ره‌یابی به پدیدار جهان و در واقع روشن شدن طرف دوم دیالکتیک که طرف اول آن در بخش جهانیت جهان روشن شد. ۲- تحلیل دازاین و تحلیل با پارین‌های اساسی او برای رسیدن به ویژگی اگزستانسیال دیگروی.

ما در تحلیل این بخش هدف اول را پی می‌گیریم. اولین قدم هایدر در این بخش برای تحلیل ساختار و جودی دازاین نسبت دادن یافتگی و حال (mood) به دازاین است. هایدر به پیروی از سنت متافیزیک ابتدا با تحلیل یافتگی شروع می‌کند. توضیح اینکه سنت متافیزیک همیشه تحلیل خود را از ادراک حسی به عنوان ضعیف‌ترین مرتبه ادراک شروع و به قوی‌ترین مرتبه ادراک عقلی می‌رساند.

هایدر با مطرح کردن حال به عنوان ابتدایی‌ترین عنصر مقوم اگزستانسیال دازاین، راه خود را از همان ابتدا از این سنت جدا می‌کند. حال و یافتگی نه یک ویژگی روان‌شناسانه و نه مرتبه‌ای ضعیف از ادراک بلکه چون موقعیتی انضمامی تصویر می‌شود که دازاین در آن قرار دارد.

«فلاسفه از زمان هابز، اسپینوزا تا جان سرل سعی می‌کردند تا حالات را از طریق احساس سوژکتیو تفسیر کنند. حالتی مانند برافروختگی، ناامیدی به اضافه بخشی از حالات التفاتی که بنا به روش مرسوم فلاسفه ذهن‌گرا که از یک مرتبه از حالت به مرتبه دیگری از آن می‌رسد. اما این امر نمی‌تواند تبیین در جهت نقش‌گشودگی جهان یا جهت‌گیری شفاف برای حالت باشد.» (ibid: 175) بنابراین هایدر از اولین مرحله راه خود را از سنت متافیزیک جدا می‌کند. از آن جا که دازاین همواره خود را در حالی می‌یابد موقعیتی توسط وی اشغال می‌شود. یافتگی دازاین همواره این است که در حال و موقعیتی پرتاب شده است. در واقع ویژگی اساسی حال

داشتن همین پرتاب شدگی (thrownes) است. بنابراین حال داشتن ویژگی و حالت روان‌شناسانه دازاین نیست بلکه حاصل التفات تودستانه دازاین با موقعیت خویش است. این بدین معناست که جهان‌بینی تودستانه هایدگر در این مرحله نیز واضح است. در واقع نقش دازاین با موقعیت درون جهانی خود اساس حال داشتن دازاین را به وجود می‌آورد. دقیقاً به همان شکل که در نگاه به شیء دو نگاه پیش‌دستی و تودستی وجود دارد. در بحث یافتگی هم این دو نگاه وجود دارد. نگاه پیش‌دستانه که حال را محدود به تأثرات روانی و درونی می‌کند و نگاه تودستانه که به حال چون موقعیت انضمامی مجال به بروز می‌دهد.

دومین عنصر مقوم ساختار دازاین فهم است. دازاین علاوه بر قرارگرفتن همیشگی خویش در موقعیت، امکاناتی را پیش روی خود می‌بیند. فهم در قلمرو تشخیص، انتخاب و رد کردن این امکان‌ها قرار دارد، در حالی که واقع بودگی (facticity) ویژگی یافتگی است. فهم نیز مانند حال نه به معنای فهم سوژکتیو و پیش‌دستانه از متعلق شناسایی بلکه به معنای دست و پنجه نرم کردن دازاین با امکان‌های انضمامی زندگی است. هایدگر در این جا شکاف همیشگی میان حس و فهم را در می‌نوردد. حس و فهم نه دو قلمروی متمایز از هم بلکه دو عنصر مقوم از یک ساختار و در یک دیالکتیک دائمی قرار دارند. «اما دازاین هرگز چیزی بیش از آن که وقوع یافته هست نیست، زیرا هستی توانش ذاتاً به واقع شدگی او تعلق دارد. اما دازاین در مقام ممکن بودن نیز هرگز چیزی کم‌تر نیست. این بدین معناست که دازاین به نحوی اگزستانسیال از حیث هستی توانش خود آن هست‌ها هست. اما نه هنوز.» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۶۲) فهم در واقع مجال آشکارگی دادن به تودستی‌های درون جهان است. در تفسیر جهانیت جهان ملاحظه شد که تودستی مختل با نظام ارجاع و نشانه متعلق به خود پدیدار جهان را آشکار می‌کند. فهم شرط آشکارگی این تودستی مختل شده است. فهم نه با نظام مقولات ارسطویی - کانتی بلکه بنا به گشودگی ذاتیش مجال بروز به اشیای درون جهان می‌دهد.

اما در فهم رابطی وجود دارد که ما را به بحث از زبان رهنمون می‌کند. فهم قبل از هر چیزی تفسیر اشیای درون جهانی است. «طرح اندازی فهم دارای امکانی است ویژه خود و آن امکان بالقوه ساختن و پروردن خویش است. ما این بالش و پرورش فهم را واگشایی یا تفسیر می‌گوییم.» (همان: ۳۶۷) در فهمیدن همیشه چیزی به مثابه چیز دیگری فهمیده می‌شود. ساختار فهم دقیقاً مشابه ساختار ابزارهای تودستی است. فهم چکش را چون ابزاری برای کوبیدن دریافت می‌کند و چکش چون ابزاری برای کوبیدن اعلام حضور می‌کند. «وقتی هستنده‌ای



درون جهانی همراه با انکشاف هستی‌دازاین منکشف می‌شود و یا به بیان دیگر به فهم درمی‌آید، می‌توانیم بگوییم که آن هستند طالب معناست. «همان: ۳۷۴) بنابراین معناداری در تلاقی افق‌های دازاین و شیء صورت می‌گیرد. این معناداری ابتدائاً در یک مرتبهٔ ما قبل حملی و سپس در مرحلهٔ صادر کردن گزاره اتفاق می‌افتد. تنها زمانی گزاره خواهیم داشت که پیشاپیش موضوع، محمول و رابطهٔ آن به آشکارگی رسیده باشند. آن طور که گفته شد تمام این مراحل در شبکه‌ای از معنا یا زبان صورت می‌گیرد. اعتقاد سنت متافیزیک به این بود که ما ابتدا با اشیا مواجهه داریم، سپس با انتزاع خصوصیت‌های مشترک میان ادراکات حسی کلی می‌سازیم و در مرحلهٔ آخر دو کلی را در گزاره به هم نسبت می‌دهیم.

ولی به نظر هایدگر ما در هر سه مرحلهٔ یافتگی، فهم و زبان نوعی دیالکتیک داریم. ما همزمان با داشتن یافتگی، فهم و زبان را پیشاپیش داریم. «تحقق سرآغازین واگشایی تئوریک نیست، بل در پردازشگری‌ای در فراگرد جهان چون کنار نهادن چکش نامناسب یا عوض کردن چکش است. بی‌آن که برای این کار یک کلمه حرف زده شود. آن جا که کلامی در کار نیست، الزاماً نمی‌توان نتیجه گرفت که واگشایی یا تفسیری در کار نیست.» (همان: ۳۸۷)

ارتباط ما با اشیا ابتدا عملی و همراه با دست‌ورزی است. نکته بعد این که هیچ تقدّم زمانی در ترتیب یافتگی، فهم و زبان وجود ندارد. در واقع یافتگی، فهم و زبان پدیدار واحد گشودگی هستند که از سه منظر و سه جنبهٔ مختلف مورد لحاظ واقع شده‌اند. ساختار انکشاف دازاین ساختاری یکپارچه و واحد است. از طرف دیگر از این نقل قول تفسیر دیگری نیز می‌توان ارائه داد: از آن جایی که زبانمندی موکول به حرف زدن دربارهٔ چیزی نیست، می‌توان نتیجه گرفت که زبان حوزهٔ وسیعتری از آوا و دلالت‌های زبانی را شامل می‌شود. این تفسیر در واقع همان در نظر گرفتن زبان چون شبکه‌ای از معناست. زبان افقی است که دازاین و شیء در آن تلاقی می‌کنند. بنابر هر کدام از این دو برداشت، گزاره دیگر محل ظاهر شدن حقیقت نیست، گزاره‌های حملی مرحلهٔ ثانوی و اشتقاقی گشودگی است که پیش از صدور گزاره رخ داده است. «در کتاب تجربه و حکم هوسرل تلاش کرده تا ساختارهای منطقی چون سلب و صورت‌های منطقی مانند موضوع و محمول را به عنوان محتوای ادراک نشان دهد. هایدگر در مقابل به منطبق از طریق انتزاعی پیش رونده از طریق فعالیت علی رسید و سعی در نشان دادن این امر کرد که تلاش هوسرل برای یافتن مبنا برای صورت منطقی در ادراک منفعلانه هنوز در سنت پای در گل مانده است.» (Dreyfus, 1962: 208)

بنابراین تفاوت هایدگر با سنت قبل از خودش در عوض شدن طرز نگاه به شیء قرار دارد. هایدگر در بند ۳۴ وجود و زمان میان گفتار (rede) و زبان (sprache) تفاوت قائل می‌شود. گفتار تنها یکی از اطوار زبان است. قبلاً روشن شد که زبان حوزه وسیعتری را تشکیل می‌دهد که از دلالت‌های زبانی، نشانه‌ها و ارجاع‌ها را شامل می‌شود. «به لحاظ اگزیستانسیال، گفتار بی‌افتگی و فهم هم آغاز وهم سرچشمه است. فهم‌پذیری هستی پیش از آن که واگشایی یا تفسیرمناسبی به آن تعلق گرفته باشد، پیشاپیش بندبند شده است، گفتار تشریح، فهم‌پذیری است.» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۹۳) گفتار به عنوان ویژگی اگزیستانسیال دازاین پیش شرط فهم گزاره است. بنابراین روشن می‌شود که فهم گزاره موکول به یک مرحله غیرزبانی نیست. بلکه فهم آن دقیقاً موکول به خود زبان است. هر فهمی درون نظام زبان جای دارد. هایدگر در ادامه بحث گفتار را به اصیل (authentic) و ناصیل (In authentic) تقسیم می‌کند. گفتار ناصیل، در واقع گفتاری است دزاین به طور معمول با آن انس دارد. این گفتار، گفتاری سطحی، دور افتاده از حقیقت وجود، مبتنی بر پرحرفی و مستند به حجیت دیگران است. تقسیم‌بندی گفتار به اصیل و ناصیل مبین این نکته است که توجه هایدگر صرفاً معطوف به اصالت دادن به عمل (praxis) نیست. درست است که هر چیزی برای هایدگر در صحنه زندگی هر روزینه دزاین معنا و مشروعیت پیدا می‌کند ولی این امر به هیچ وجه تأکید بر عمل کورنیست. اگر نظریه ابزارها در هایدگر صرفاً محدود به تقسیم‌بندی دو نحو مواجهه عملی محض و نظری محض بود، دیگر جایی برای اصیل و ناصیل بودن باقی نمی‌ماند. در جایی می‌توان از اصالت و عدم اصالت حرف زد که بینش نظری توأم با آگاهی عملی باشد.

«با در نظر گرفتن نظر مولوپوتتی محتمل به نظر می‌رسد که دو نظریه اساسی و رایج در فلسفه زبان را مشخص کنیم. نظرگاه اول در ریشه‌ای‌ترین شکل خود، زیانمندی انسان رابه تولید کلمات با کمک اندام‌های تحت تأثیر فعالیت‌های خاص مغزو اعصاب تقلیل می‌دهد... نظرگاه دوم عزیمتگاه خود را در تفکر خود بنیاد قرار می‌دهد. زبان در این دیدگاه، صرفاً یک امر قرار دادی است، اما متشکل از نظام منسجم نشانه‌ها و علایمی است که هدف برقراری ارتباط ایده‌های درونی، افراد را بدون لحاظ کردن تأثیر معنای ارتباط بر طریق تفکر گوینده دنبال می‌کند... در نگاه اول به نظر می‌رسد که این دو نظرگاه دو دنیای کاملاً متفاوت از هم‌اند، اما باید بررسی دقیق‌تر روشن می‌شود که این

دو دیدگاه در چندین طریق اساسی در توافق با یکدیگر به سر می‌برند  
(Kokelmans, 1979:7).

در این نقل قول کوکلمانس جانمایه تفکر متافیزیک به زبان را بیان می‌کند. در هریک از دو دیدگاه ذکر شد، زبان به عنوان وسیله‌ای برای ارتباط با دیگران در نظر گرفته شد است. در این تلقی گوینده سوژه‌ای است که از طریق زبان ایده‌ها و فکرهای خود را به شنونده منتقل می‌کند. این تلقی خود مبتنی است به این پیش فرض است که ایده و فکرها چون اشیای پیش دستی در خارج موجود باشند.

بنابه تفسیر ارائه شد از بخش جهانیت جهان و در - بدون از آن حیث که در - بودن است، روشن می‌شود که تلقی هایدگر از زبان و زبانمندی است در نقطه‌ی مقابل دیدگاه ذکر شده است. در وهله‌ی اول باید گفت که زبان به هیچ وجه وسیله‌ی برقراری ارتباط نیست، زبان افق معناداری و محل تلاقی دازاین و جهان است. در وهله‌ی دوم افق زبان در فلسفه‌ی هایدگر محدود به مرحله‌ی تنگ ارتباط‌های انسانی نیست. بلکه زبان مشرف بر دازاین و جهان است.

«پدیدارشناسی اگزیستانسیال مبنای خود را بر تجربه‌ی بی‌واسطه‌ای قرار داده است انسان خود را در وهله‌ی اول به عنوان «من فکر می‌کنم» درک نمی‌کند بلکه خود را به عنوان «من قادر هستم» و «من توانا بر انجام کاری هستم» درک می‌کند. به عبارت دیگر انسان ابتدائاً به برون ایستایی (*ek-sistence*) خویش محتوای دهد که این محتوا بخشی نه از طریق دانش نظری بلکه در انجام عمل انضمامی، فعالیت و ساختن محقق می‌شود.»  
(*ibid: 11*)

به یاری نظریه‌ی شیء و رابطه‌ی دیالکتیکی آن با زبان هایدگر یارای آن را پیدا می‌کند تا از نظریه‌های محدود متافیزیک در مورد زبان جدا شد. به نظر می‌رسد نظریه‌ی شیء همه جا در فلسفه‌ی هایدگر حضوری روشن و تعیین کننده دارد و بدون لحاظ آن نمی‌توان تبیین شایسته‌ای از بخش‌های مختلف فلسفه‌ی هایدگر ارائه کرد.

## ۲. دیالکتیک زبان و شیء پس از وجود و زمان

هایدگر پس از وجود و زمان اهمیت بیشتری برای زبان قائل می‌شود. به طور کلی هایدگر در این دوره از حیات فکری‌اش تمرکز را از تحلیل ساختارهای اگزیستانسیال دازاین متوجه

وجود و ظهورات آن می‌کند. در واقع آن چه که در وجود و زمان به عنوان مقصد راه ترسیم شده بود، اینک هم مبدأ پژوهش وهم مقصد آن می‌شود. زبان نیز در این دوره از عنصر مقوم اگزیستانسیال دازین مبدل به اصلی‌ترین جلوه‌گاه وجود می‌شود. گرچه در تفسیر وجود و زمان هم یادآور شدیم زبان در این اثر هم افقی وسیع‌تر از روابط انسانی رابه خود اختصاص می‌دهد. اینک زبان با تأکید و صراحت بیشتری خود را در اقلیم وجود مطرح می‌کند. در این بخش از پژوهش با اتکا به مسأله دیالکتیک زبان و شیء در حیات فکری هایدگر پس از وجود و زمان، تحلیل خود را معطوف به بررسی رابطه زبان و شعر و تمایز هستی‌شناسانه می‌کنیم. علت انتخاب این دو موضوع در بررسی زبان در دوره دوم حیات فکری هایدگر این است که دیالکتیک زبان و شیء در این دو موضوع صراحت بیشتری دارد و باید اذعان کرد که این دو موضوع در بررسی فضای فکری هایدگر در این دوره حایز اهمیت زیادی است. هایدگر در دوره دوم حیات فکری خود تفکر و شاعری را دوشادوش هم قرار می‌دهد. اساساً برترین جلوه‌گاه تفکر شعر است. تمایز هستی‌شناسانه هم در همان صفحات ابتدایی وجود و زمان مطرح می‌شود و فهم آن برای ره‌یابی به فضای کلی تفکر هایدگر نقش کلیدی دارد. «مطابق با این ذات (منظور تعریف انسان به برون ایستایی) زبان خانه وجود است که توسط وجود مسخر و به مالکیت درآمده است.» (Hediegger, 1996: 236) در این نقل قول در درجه اول تمرکز به رابطه وجود و زبان است و در درجه دوم زبان دیگر نه عنصر مقوم اگزیستانسیال دازین بلکه افق فهم وجود است. بنابراین زبان از موضوعات اساسی فلسفه هایدگر در دوره پس از وجود و زمان است. بدون بررسی موشکافانه زبان فهم سخنان هایدگر در این دوره غیرممکن به نظر می‌رسد.

## ۱.۲. رابطه زبان و شعر

به نظر نمی‌رسید که ساختار نظام‌مند وجود و زمان جایی را برای تأمل روی ذات هنر در فلسفه هایدگر باقی گذارد. هایدگر در سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۳۶ به ایراد سخنرانی‌هایی تحت عنوان *سرآغاز کار هنری* پرداخت. در واقع از این کتاب به بعد هنر و شعر در معنای عام کلمه به یکی از موضوعات بنیادین تفکر هایدگر تبدیل می‌شود.

در این قسمت برای دریافتن رابطه میان زبان و شعر آثار *سرآغاز کار هنری*، تفسیری از شعر هولدرلین و راه به سوی زبان را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در تفسیر وجود و زمان مشاهده شد که یافتگی پدیدار جهان همواره معطوف به دیالکتیکی دوگانه میان دازاین و هستی تودستی است. این دیالکتیک بدون گشودگی هر دو طرف امکان‌پذیر نبود. گشودگی دازاین براساس

ساختارهای اگزستانیاال یافتگی، فهم و گفتار و گشودگی جهان براساس نشانه‌ها و ارجاع‌ها قرار داشت. هایدگر در ادامه راه خواستار آزمودن این دیالکتیک دوگانه در قلمروهای انضمامی‌تر است. یکی از این قلمروهای انضمامی هنراست. به منظور تأسیس هستی‌شناسی بنیادین (Fundamental ontology) باید رابط وجود و افق‌های انضمامی آن به طور دقیق بررسی شود. هایدگر در حیات فکری خود پس از وجود *وزمان* به بررسی این افق‌های انضمامی می‌پردازد. *سر آغاز کار هنری* با پرسش از چیستی شیء شروع می‌شود. هایدگر با بررسی تعریف‌های مختلف شیء در تاریخ متافیزیک همه آن‌ها را کنار می‌گذارد: «واقعیتی است معلوم از دیرباز تا از پرسش از شیء را مطرح کرده‌اند که موجود به طور کلی چیست، چیزها از حیث چیزبودن همواره چون موجود معین پیش چشم آمده‌اند» (هایدگر، ۱۳۷۹: ۷)

از آن جایی که کار هنری هم شیء است، برای رسیدن به ذات اثر هنری باید شیء را از تلقی‌های گذشته رها کرد. تعاریف متافیزیکی قادر به رساندن ما به ذات حقیقی شیء نیست. به طور کلی تعریف شیء به جوهر حامل اعراض، ترکیب ماده و صورت و تحلیل شیء به امر قابل محاسبه (تعریف مدرنیته از شیء)، چیزی جز تاخت و تاز به شیء نیست.

«در طریق تبیین شیئیت، سه طرزی که نمود آمد، چیز را حامل خصوصیات وحدت ثنات محسوسات، ماده صورت پذیرفته تصور می‌کنند. در طول تاریخ حقیقت موجود به تفصیلی که اکنون از آن در می‌گذریم، گزارش‌های نامبرده را در هم ادغام کرده است. این ادغام اعتبار هر یک را قوت و گسترش داده است. تا بدان غایت که به وجهی یکسان بر همه چیز راست افتاده‌اند، هم ابزار و هم کار» (همان: ۱۶)

بنابراین برای ره‌یابی به ذات هنر ابتدا باید به تعریف متفاوتی از شیء رسید. در این جا هم هایدگر به پیروی از خط مشی وجود و *زمان* تحلیل هستی‌های ابزاری را پی می‌گیرد. قبلاً مشاهده کردیم که در استفاده از ابزار مادامی که در آن خللی یافت نشود، ما آن را بدو توجه و التفات به کار می‌بریم. بنابراین ابزار بودن ابزار صرفاً در جایی مشخص می‌شود که یا در آن خلل ایجاد شود یا آن شبکه ابزاری از بیرون مورد بررسی قرار گیرد. هایدگر برای رسیدن به تعریف ابزار در *سر آغاز کار هنری* تابلوی «کفش‌های یک روستایی» اثر ونگوک را سرآغاز تفسیر خویش قرار می‌دهد. در واقع هایدگر در *سر آغاز کار هنری* یک شبکه ابزاری را از بیرون مورد

بررسی قرار می‌دهد. چرا در وجود و زمان تحلیل ابزار مبتنی بر مختل شدگی و در سرآغاز کار هنری تحلیل آن بسته به نگاه بیرونی به شبکه ابزاری است؟ در جواب می‌توان گفت که در اثر هنری چیزی بیش از تودستی‌های عالم وجود دارد. در برخورد با تودستی به محض ایجاد خلل در آن، متوجه قرارگرفتن آن هستی تودستی در یک شبکه ابزاری می‌شویم. برای مثال ناکارآمدی چکش ما را توجه به شبکه ابزاری می‌کند که چکش در آن قرار داشت ولی اثر هنری با وارد کردن ما به افق و عالمی تازه ابزارها را به آشکارگی می‌رساند. به علاوه باید گفت که نگاه بیرونی به اثر هنری به هیچ وجه به معنای ابژه تلقی کردن اثر هنری نیست. برای دریافت اثر هنری ابتدا باید وارد عالم آن شویم و با خارج شدن از آن عالم، قادر به توصیف آن هستیم. بنابراین فهم اثر هنری به هیچ وجه در گرو ابژه تلقی کردن آن نیست بلکه بسته به هم افق شدن و قرارگرفتن در عالم آن است. «گرچه ابزار بودن ابزار به کارایی آن است اما این خود به تمام معنا به وجود ذاتی ابزار بسته است. این را قابلیت اعتماد (verläblichkeit) می‌نامیم» (همان: ۲۴) ابزار براساس قابلیت اعتماد آن تعریف می‌شود. قابلیت اعتماد به موانست و آشنایی ما با ابزارها اشاره دارد. برای مثال به هنگام به پا کردن کفش خود، براساس اعتماد و انس ما با آن رابطه‌ای میان ما و کفش برقرار می‌شود. این انس و اعتماد در مواجهه‌های عملی مکرر برای ما حاصل شده است. قابل اعتماد بودن خود هستی تودستی است که هستی‌های ابزاری را برای ما به آشکارگی می‌رساند. وقتی کفش به ابزاری در جهت محافظت تعریف می‌کنیم، ذات کفش هستی پیش‌دستی تلقی می‌شود که در ارتباط با کارایی آن برای سوژه معنا و مفهوم می‌یابد ولی قابلیت اعتماد بسته به مواجهه عملی و نزدیک ما با کفش است. قابلیت اعتماد افق تودستانه فراهم آمده از انس میان ما و هستی مورد هم است. در این جا می‌توان دو نوع کفش یکی کفش معمولی در زندگی هر روزینه و یکی کفش در تابلوی ونگوک را از هم جدا کرد. کفش معمولی به محض ورود خلل در آن چشمگیر می‌شود و ما را متوجه شبکه ابزاری خود می‌کند ولی کفش در تابلوی ونگوک با وارد کردن ما به عالم و افق تازه شبکه ابزاری را به آشکارگی می‌رساند. «درکفش ندای خاموش زمین طنین انداز می‌شود، با بخشش آرام دانه‌ای برس و در خود شکفتگی بی وجه آیش دوزخ معبر زمستانه، در این ابزار جای گرفته است، بی‌شکایت از زمان اندیشیدن، بی‌گفتار شادمان شدن، برآوردن نیاز، تشویش زایش و لرزش از هول مرگ. این ابزار تعلق دارد به زمین و در عالم زن کشاور نگاه داشته می‌شود... شاید این‌ها همه را ما فقط در کفش نگاشته شده است که باز می‌بینیم» (همان: ۱۹)

بنابراین مشخصه اثر هنری در گشودن دریچه تازه برای ورود به عالم و افقی جدید است. هر اندازه که این گشودگی و انفتاح در یک اثر هنری بیشتر باشد، آن اثر به ذات و حقیقت هنر نزدیک‌تر است. «کار هنری آگاهی داد که پای افزار از روی حقیقت چیست. بدترین خودفریبی است که بپنداریم وضعی که رفت کاری سوژکتیو بود که این همه را تصور کرد» (همان: ۲۰) بنابراین کار هنرمند و کار بیننده اثر هنری هیچ یک سوژکتیو نیست. اثر هنری حاصل تقلید (imitation) نیست. هنرمند با وارد شدن به افق گشودگی چیزها، عالمی را می‌سازد و بیننده اثر هنری با وارد شدن به عالم هنرمند آن را درک می‌کند و هنر نیز در تعامل میان عالم هنرمند و عالم بیننده اثر هنری اتفاق می‌افتد. در تابلوی «کفش‌های یک روستایی» با کفش عینی روبرو نیستیم. کفش در این نقاشی نمادی زبانی برای آشکارگی عالم روستایی است. بنابراین این گفته که کفش در این تابلو کفش نیست استنتاجی بی‌راه به نظر نمی‌رسد. در نظر گرفتن کفش به عنوان نمادی در جهت به ظهور در آوردن عالم روستایی، در نظر گرفتن آن به عنوان یک علامت زبانی است. آن چنان که هستی‌های تودستی در وجود و زمان از طریق نظام ارجاع‌ها و نشانه‌ها پدیدار جهان را آشکار می‌کردند، این جا هم کفش به وسیله نمادبودنش دریچه‌ای را برای فهم عالم روستایی باز می‌کند.

صرف نظر از تفاوت ذکر شده میان کفش عینی و کفش در تابلوی نقاشی هر دو در این امر مشترکند که توسط زبان به فهم درمی‌آیند. تا این جا تحلیل هایدگر در سرآغاز کار هنری را می‌توان با تحلیل وجود و زمان در باب هستی‌های ابزاری یکی گرفت ولی زبان در ادامه نقش و اهمیت بیشتر می‌یابد. اشاره شد که اثر هنری عالمی را برای ما می‌گشاید. بنابراین پرده برداشتن خصوصیت لاینفک اثر هنری است. از طرف دیگر می‌دانیم که هایدگر حقیقت را در آثارش به نامستوری تعریف می‌کند. بنابراین میان اثر هنری و ذات حقیقت پیوندی وثیق وجود دارد. اثر هنری در خصوصیت پرده‌برداری خویش تجلی حقیقت است. برای دریافت بهتر پیوند میان حقیقت و هنر باید مثال هایدگر در مورد معبد یونانی را در نظر گرفت.

«معبد ایستاده بر جا عالمی را می‌گشاید و آن عالم را به زمین باز می‌کند، از این رهگذر زمین همچون سرزمینی که وطن مألوف است برمی‌آید. هرگز چنان نیست که مردم و جانوران، گیاهان و چیزها، اول برابر ایستاهای باشند، لایتغیر که پیش دست و شناخته شده اند و سپس محیطی را فراخور معبدی که آن هم روزی به جمع حاضران افزوده شده است، فرا بنماید.» (همان: ۲۷).

در معبد یونانی مسیرها و راه‌ها، مرگ، افتخار، ننگ و... با هم جمع می‌شوند. معبد یونانی در ویژگی گردآوردنگی خویش یک اثر هنری است. هایدگر اشاره می‌کند که خود این معبد حاصل دیالکتیک زمین و عالم است. به طور اجمال باید گفت که منظور هایدگر از زمین و عالم اشاره به مستوری و نامستوری است. زمین نماد مستوری و عالم نماد گشایش و نامستوری است. معبد یونانی از جهت گردآوردنگی مستوری و نامستوری حقیقت است. حقیقت به معنای ناپوشیدگی همواره همراه با پوشیدگی است. همیشه مواجهه ما با چیزها از وجهی است. اثر هنری هم ظهور وجود و هم غیاب آن است. بنابراین اثر هنری از جهت بستگی ذاتی‌اش به دو نحوه پوشیدگی و ناپوشیدگی با حقیقت هم ذات است.

«ناپوشیدگی موجود حالتی موجود و پیش دست نیست، بلکه رخدادی است. ناپوشیدگی نه صفت چیزها در معنای موجودات است و نه صفت جمله‌ها» (همان: ۳۷) ناپوشیدگی اثر هنری حاصل ستیزه زمین و عالم و ناپوشیدگی و پوشیدگی است. بیشترین جلوه ظهور این ناپوشیدگی از نظر هایدگر زبان و بهترین جلوه زبان شعر است. «هر هنری از آن رو که به آشکارگی رساندن حقیقت وجود بماهو موجود است، شعر است.» (همان) بنابراین تمام هنرها از نظر هایدگر نوعی سرودن شعر است. باید توجه کرد که شعر در این جا به معنای سخن آهنگین و بر آمده از خیال نیست.

نکته قابل توجه اهمیت سرایش در شعر است. سرایش به معنای به ظهور درآوردن چیزی است. شعر در این معنا ویژگی تمام هنرهای معماری، نقاشی، پیکرتراشی و... است. تمام این هنرها چیزی را به ظهور می‌رسانند. «برای دریافت صحیح از معنای شعر لازم است از زبان تصویری درست داشته باشیم. بنابر نگاه متداول زبان را باید وسیله آگاهی دادن دانست که به کار گفت و گو و مرافعه و کلاً به کار تفهیم و تفاهم می‌آید. ولی زبان فقط تعبیر لفظی یا کتبی آنچه از آن آگاهی باید داد نیست بلکه حق آن است که زبان موجود را چون موجود به گشودگی در می‌آورد.» (همان: ۵۳)

کار زبان به گشودگی درآوردن چیزهاست و هنردر معنای سرایش، چیزها را به ظهور می‌رساند. پس زبان و هنر در یک دیالکتیک دائمی به سر می‌برد. تعریف هنر به شیء در واقع بیانگر رابط نزدیک زبان و هنر است. زبان نه وسیله‌ای ارتباطی دازاین برای گفت و گو بلکه چونان افقی است که دازاین در آن مأوا دارد. بنابراین با دو سطح از زبان در آثار هایدگر و برو



می‌شویم: ۱- در این سطح زبان چونان افقی است که ابزارها را برای دازاین آشکار می‌کند. در این سطح زبان افق دیالکتیک دازاین و تودستی است.

زبان در معنای شعری افق حاصل آمده از دیالکتیک اثر هنری و دازاین است. زبان در این سطح اصیل‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است. اگر آنطور که گفته شد اصلی‌ترین جایگاه زبان در سرایش باشد، بنابراین زبان در معنای افق فهم این سرایش هم جایگاه برتر از جایگاه زبان در سطح اول دارد. البته منظور این نیست که زبان در هایدگر افق‌ها مجزا و متمایز را از هم را تشکیل می‌دهد بلکه منظور این است که دازاین همواره در زبان قرار دارد، براساس نسبتش با پرسش از وجود در یکی از افق‌های تودرتوی زبان ما می‌گزیند. بنابراین هایدگر در *سرآغاز کار هنری* زبان را افق فهم اثر هنری می‌داند. جهان‌بینی تودستانه هایدگر در این اثر هم به وضوح دیده می‌شود، اثر هنری ترکیب فرم و محتوا نیست. هم در انتخاب موضوع و ماده اثر هنری و هم در نگاه کلی به اثر هنری تحلیل هستی‌های ابزاری نقش تعیین‌کننده‌ای را بازی می‌کند. در ارتباط با موضوع اثر هنری باید گفت که موضوع آن صرفاً شیء پیش دست و جدا افتاده از سایر اشیاء نیست. موضوع اثر هنری همیشه ابزاری در ارتباط با شبکه‌ای تودستی است. از آن جا که ویژگی اثر هنری انفتاح و گشودگی است، موضوع و ماده آن هم باید گشوده و باز باشد و این گشودگی فقط در شیء تودستی وجود دارد.

نگاه کلی به اثر هنری هم به معنای نگاه سوژه به متعلق شناسایی نیست. اثر هنری چنانکه مشاهده شد ما را وارد قلمرو و اقلیمی تازه می‌کند. این واردشدن به اقلیمی تازه هم نوعی هستی تودستی با ویژگی ستیزه است. زمین و عالم به عنوان دو جز اصلی اثر هنری دیالکتیک دائمی حقیقت و ناحقیقت را در آن به وجود می‌آورند. این چنین نیست که بخشی از اثر هنری حقیقت را اشغال و بخش دیگری از آن ناحقیقت را اشغال کند. این چنین نگاهی اثر هنری را از ذات خویش جدا می‌سازد. اثر هنری آمیزه‌ای از درآمیختگی حقیقت و ناحقیقت است. هر جزیی از این اثر در حین حقیقت بودن، ناحقیقت است.

هایدگر در *راه به سوی زبان* دوباره موضوع زبان را مورد بررسی قرار می‌دهد. ایده اصلی این کتاب پیدا کردن مسیرهایی برای دریافتن و تجربه کردن زبان است. هایدگر در این کتاب به تفسیر شعر جرج استفان تحت عنوان کلمه (word) می‌پردازد.

«راهی ساحل وطن خویش شدم»

در انتظاری تا برگ و میش شفق  
اله سرنوشت نامی در موطن خویش یافت  
آن‌گاه توانستم آرزومندانه این نام را محکم در آغوش خویش بگیرم  
اکنون این نام در برابر من در حال شکوفایی و تألؤ است  
هنگامی که از سفر دریایی شاد خویش رجعت کردم  
اجری برای من بود بسیار بزرگ و غیرقابل دسترس  
اله سرنوشت مدت‌ها در جست و جو بود و خبر داد  
در اعماق این سرزمین هیچ چیز نظیر آن چه را که تو در آغوش گرفته‌ای در  
آغوش خویش نمی‌گیرند  
و آن نام بی درنگ از دستان من محو شد  
موطن من هرگز آن جواهر و گنج را بخشش نکرد  
آن‌گاه با حالتی توأم با اغماض و ناراحتی گفتم:  
آن جا که کلمات از سخن گفتن باز ایستند هیچ چیز یارای بودن ندارد.»  
(Heidegger, 1971: 57)

شاعر در قسمت اول شعر به اهمیت شاعری و سرایش می‌پردازد. این که الهه سرنوشت نام‌هایی برای شاعر از سفرش به ارمغان می‌آورد. در این جا کار الهه سرنوشت آوردن نام و کلمه است. باید توجه داشت که از نظر هایدگر چیزها با نامیدن به ظهور و درخشش در می‌آیند. از طرفی تفسیر شعر کلمه جرج استفان معنای دیگری نیز دارد و آن تقابل هایدگر با سنت پیش از خود مخصوصاً سنت مسیحی کلیسا است. کلمه در سنت مسیحی با تحقق آفرینشگری مطابقت دارد، در این جا صرفاً به ظهور در آوردن وجود است. این خود نتیجه مهمی است برای دریافتن این نکته که زبان، وجود و جهان را نباید به منزله مفاهیمی متافیزیکی فهمید. کاملاً درست است که دازاین درون شبکه وسیعی به نام شبکه زبان قرار دارد ولی این به معنای متافیزیکال بودن این شبکه نیست. زبان و دازاین در یک ارتباط دوگانه هستند و هر کدام در دیالکتیک همیشگیشان به وجود هم نیاز دارند. دازاین از آن جهت نیازمند زبان است که اساساً بدون قرار گرفتن در افق زبان، فهم هر چیزی ناممکن است و زبان نیز به دازاین از آن جهت نیاز دارد که بدون دازاین زبان و افق‌هایش به آشکارگی نمی‌رسند. این سخن درباره جهان و وجود هم صادق است.

در قسمت آخر شعر، شاعر به رابطه دقیق میان کلمه و شیء اشاره شده است. اولاً باید گفت که شیء به وسیله زبان به ظهور و آشکارگی می‌رسد. اما نکته دوم مربوط به خود شاعر و جایگاه آن است. این چنین نیست که شاعر از جایی بیرون از قلمرو کلمات و زبان و به وسیله قوه خیال خود به سرایش بپردازد. شاعر در قلمرو کلمات قرار دارد و از جانب کلمات سخن می‌گوید. بنابراین خود موقعیت شاعر در قلمرو کلمات یک موقعیت تودستانه و همراه با کنش و واکنش شاعر با این قلمرو است. این نکته از این جهت هم حایز اهمیت است که از نظر هایدگر شنیدن مقدم بر گفتن است. شاعر ابتدا باید سخن کلمات را بشنود تا بتواند به سرایش و شاعری بپردازد. این نکته‌ای است که هایدگر در کتاب وجود و زمان هم به آن التفات داشته است. «هم پیوستگی گفتار با فهم و فهم‌پذیری را با توجه به امکانی اگزریستانسیال که به خود گفتار تعلق دارد را می‌توان گویا و روشن ساخت. این امکان چیزی نیست جز شنیدارها. بر سیل تصادف نیست که وقتی چیزی را نشنیده‌ایم می‌گوییم آن را نفهمیده‌ایم» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۳۹۸) نیوشا بودن در وجود و زمان جز امکانات فهم است. در تفسیر وجود و زمان مشاهده شد که رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای سه‌گانه یافتگی، فهم و زبان وجود دارد.

هرگفتن اصیلی از نظر هایدگر مبتنی بر خوب شنیدن است و در صورت نبودن این خوب شنیدن هرزه‌درایی درگفتار پیش می‌آید. نیوشایی که در وجود و زمان یکی از امکانات فهم است، در افق فکری هایدگر پس از وجود و زمان در قلمرو وجود قرار می‌گیرد. شاعر در حوزه نیوشایی وجود قرار دارد. وجود وی را مورد خطاب قرار می‌دهد. بنابراین گفتار اصیل مستلزم خوب شنیدن است ولی این گفتار هم چیزی را آشکار و هم چیزی را پنهان می‌کند. «گفتن با واژه قدیمی *Sagan* نروژی به معنای مجال بروز دادن در ارتباط است و این مجال بروز دادن در معنای آشکارگی و رها ساختن یعنی ارائه دادن و گسترده کردن آن چیزی است که ما عالم می‌نامیم. از جهت دیگر گفتن نمودار روشن کردن و در عین حال پوشاندن عالم است.» (Heidegger, 1971:93) آن طور که اثر هنری حقیقت و ناحقیقت را همراه خود دارد، گفتن نیز این آمیزه را داراست. این آموزه هایدگر در جهت کاملاً مخالف سنت متافیزیکی پیش از خود قرار دارد. در سنت پیش از وی گزاره صدق و یا کذب را به خود اختصاص می‌داد ولی از نظر هایدگر گزاره شکل اشتقاقی و ثانوی از گشودگی است، گزاره در فضایی از حقیقت و ناحقیقت به سر می‌برد.

برای روشن‌تر شدن مسأله گزاره هوا بارانی است را در نظر می‌گیریم. در مواجهه سنت متافیزیک با این گزاره تصورات ذهنی و بازنمودهای ما از بارانی بودن هوا با عالم عین مقایسه و تطبیق داده می‌شود و با بارانی بودن هوا در عالم عین گزاره صادق می‌شود. در این مواجهه علاوه بر اینکه به خود چیزها مجال بروز نداده‌ایم تصوراتمان را برشیء تحمیل کرده‌ایم، گزاره را محل ظهور حقیقت در نظر گرفته‌ایم.

هایدگر این گزاره را به دیالکتیک دو نحوه گشودگی میان ما و بارانی بودن هوا تفسیر می‌کند. با گشودگی بارانی بودن هوا برای ما رطوبت آن، آرامش دهنده یا آزاررساننده بودن آن و... پنهان باقی می‌ماند. زبان و حقیقت در یک فضای تودستانه نسبت به هم قرار داده‌اند. هایدگر در ادامه بحث خود در این کتاب یک جمله اساسی دارد: «ماهیت زبان همان زبان وجود است.» (ibid: 44) در قسمت اول عبارت از واژه ماهیت (essence) سخن به میان آمده است. ماهیت واژه‌ای متافیزیکال و اشاره به چیستی مفهومی یک شیء دارد. معکوس کردن جای زبان در عبارت دوم به معنای بر گذاشتن از سنت ماهیت‌گرا است. هایدگر اشاره می‌کند که زبان دیگر وسیله‌ای در اختیار انسان برای انتقال اطلاعات نیست. انسان کار بر زبان نیست. بلکه این زبان است که دازاین را در سکونت‌گاه خویش جای داده است.

مفاهیم اصلی کتاب‌های سرآغاز کار هنری و راه به سوی زبان در کتاب تفسیری از شعر هولدرلین حفظ می‌شود. «زبان وسیله‌ای صرف نیست که انسان به مانند چیزهای دیگر مالک آن باشد. بلکه برعکس، تنها به یاری زبان است که انسان در معرض گشودگی وجود قرار می‌گیرد. تنها درجایی که زبان است، جهان وجود دارد. این گفته به این معنی است که حوزه‌های داورى، عمل و عکس‌العمل را تغییر می‌دهد. اما همچنین دلخواهانه و زیادگوییش موجب انحطاط و خلط است. زبان وسیله‌ای نیست که تحت حاکمیت انسان باشد بلکه رخدادی است که والاترین امکان وجود انسان را تحت حاکمیت دارد.» (Heidegger, 1984: 142) در تفسیر این نقل قول که یکی از کلیدی‌ترین جملات این کتاب است باید گفت که باز هم هایدگر بر ابزار نبودن زبان اشاره می‌کند. زبان ابزار انتقال اطلاعات انباشته شده نیست. زبان نه یک ابزار بلکه یک ناحیه و اقلیم است. هایدگر مانند وجود و زمان به دو جنبه سودمند و ناسودمند زبان اشاره می‌کند. زبان در معنای اصلیش وجود را به ظهور می‌رساند و در غیر معنای اصلی دازاین را تا سرآشویی سقوط پیش می‌برد.

اما نکته سوم در تفسیر این نقول قول نکته‌ای است که در مواجهه با دوکتاب قبلی هایدگر فرو گذاشته شد. آن نکته در نظر گرفتن زبان به عنوان یک رویداد (event) است. در ابتدا باید گفت رویداد اصلاً به معنای حادثه یا اتفاق نیست. دریافت غالب ما را واژه رویداد این است که حادثه‌ای بدون سبق قبلی پا به عرصه وجود گذاشته است. اما رویداد در نظر هایدگر درست برعکس این است. رخدادگی ویژگی ذاتی زبان است. رخدادگی زبان تلقی زبان به عنوان افقی پویا است. اقلیم زبان، اقلیمی ثابت نیست که با قرار گرفتن در آن اقلیم بتوانیم با پیروی از اصول و قواعد ثابت از جانب وجود سخن بگوییم، بلکه برعکس افق زبان، افقی پویا و قرار گرفتن در آن به منزله دیالکتیک دائمی با وجود است.

«زبان چون امری نشانگر و چیزی که قادر به دستیابی به همه نواحی حضور است در رویداد سخن می‌گوید، دازاین تداعی هرآنچه را که ظاهر می‌شود و یا پنهان می‌شود را فرا می‌خواند.» (Heidegger, 1971: 124) دسترسی زبان به نواحی حضور و در رویداد سخن گفتن آن اشاره به پویایی افق زبان است. رخداد معادل واژه آلمانی ereignis است که با واژه‌های eräugen و ereugen به معنای دریافت چیزی از طریق شنیدن، هم خانواده است.

«رخداد به معنای این است که وجود خودمان به زمان فکر کردن، درک کردن و صحبت کردن درباره موجودات به گشودگی برسانیم. همچنین این واژه ملازم با آوردن موجودات به ناحیه گشودگی یعنی ناحیه آشکارگی آنها برای ما است.» (Lee Braver, 2009: 112) بنابراین رخداد به معنای گوش‌سپاری به وجود است. این گوش‌سپاری همواره در ناحیه واقفی رخ می‌دهد، با گوش‌سپاری به وجود، موجودات برای ما به آشکارگی می‌رساند. هایدگر هنگام سخن گفتن از دازاین رویداد را همراه با تخصیص می‌آورد. رویداد تخصیص یافته (event of appropriation) اشاره به ویژگی خاص دازاین در قرار گرفتن در ناحیه افتتاح و گشودگی است. رویداد تخصیص یافته دازاین دیالکتیک تودستانه دازاین و گوش‌سپاری به ندای وجود است. بنابراین رویدادگی زبان افقی پویا را برای ما ترسیم می‌کند و رویداد تخصیص یافته دازاین با تأکید به گوش‌سپاری به ندای وجود به رو تلقی ابزاری و پیش‌دستانه از زبان می‌پردازد.

## ۲.۲. تمایز هستی‌شناسانه

تمایز هستی‌شناسانه یکی از مفاهیم اساسی فلسفه هایدگر است. هایدگر در سراسر فعالیت فلسفی‌اش پرسش از وجود را دنبال می‌کند. از نظر هایدگر کل سنت متافیزیک این پرسش اساسی را به دست فراموشی سپرده است. برای رهیابی به منظور از فراموشی وجود در سنت متافیزیک باید تمایز هستی‌شناسانه را به دقت بررسی کرد. هایدگر بارها در آثار خود اشاره می‌کند که: «فراموشی وجود، فراموشی تمایز میان وجود و موجود است.» (Heidegger, 1996: 216) منظور از وجود در این تمایز قلمرو وسیع موجودات است. سنت متافیزیک وجود را از همان ابتدا به صورت مفهومی عام و در قالب وجود برتر (supreme being) و وجود مقدس بررسی می‌کند. هایدگر به خوبی می‌داند که ضرورت اندیشه‌ورزی درباره وجود اقتضا می‌کند که ما وجود را نه به عنوان یک مفهوم یا وجودی مقدس بلکه آن را چون فرآیند افتتاح در نظر آوریم. توضیح اینکه از نظر هایدگر وجود در سنت متافیزیک به شکل مفهومی و انتزاعی تعریف شده است، هستی‌شناسی سنت متافیزیک قادر به برقراری ارتباط میان وجود و موجود نبوده است. تمایز هستی‌شناسانه حاکی از به آشکارگی رسیدن موجودات در قلمرو وجود است. قلمرو وجود، اقلیمی ثابت و مفهومی نیست، بلکه آن اقلیمی با افق‌های گوناگون و گشودگی‌های چندگانه است.

تبیین تمایز هستی‌شناسانه برای نخستین بار در ذات‌جهات (the essence of reason) مطرح می‌شود. در حالی که هایدگر در وجود و زمان سعی می‌کند با ایجاد مبنایی برای هستی‌شناسی بنیادین از هستی‌شناسی‌های قبلی فراتر رود، مسأله اساسی این هستی‌شناسی یعنی تمایز هستی‌شناسانه در وجود و زمان مسکوت گذاشته می‌شود، مسأله اساسی هایدگر در وجود و زمان روشن کردن ساختار هستی‌شناسانه دازاین است. تمایز میان وجود و موجود گرچه در این کتاب مطرح می‌شود ولی تبیینی از آن عرضه نمی‌شود. تمایز هستی‌شناسانه برای نخستین بار به صورت صریح در ذات‌جهات ظاهر می‌شود. تفسیر ما از دیالکتیک میان زبان و شیء متمرکز بر روی این اثر و اثر دیگر هایدگر تحت عنوان اصل‌جهت (principle of reason) است. همین قدر از تحلیل وجود و زمان روشن می‌شود که دازاین در التفات به هستی‌های درون‌جهانی ناچار به پیش فرض گرفتن وجود است. بنابراین میان هستی‌های درون‌جهانی مورد اهتمام دازاین و وجود تمایز است. اما کیفیت این وجود مفروض و کیفیت خود تمایز هستی‌شناسانه هنوز برای ما مبهم است. برای ورود به

بحث لازم است که مقدمتاً دربارهٔ این دو اثر به اختصار توضیح داده شود. ذات جهات معطوف به بررسی مسأله استعلا (problem of transcendence) است. برای روشن شدن مسأله استعلا ابتدا باید منظور هایدگر از مسأله و استعلا را روشن کنیم. روشن‌ترین بیان دربارهٔ معنای مسأله را هایدگر در کتاب *سوالات اساسی فلسفه* مطرح می‌کند. «مسأله اشعار به چیزی دارد که قبلاً به صورت جدی پرسیده نشده است. مسائل به عنوان سوالاتی در نظر گرفته شده‌اند که موضوع یافتن پاسخ یا اصلاح کردن پاسخ‌های قبلی بوده‌اند. مسائل آرای قبلی را سازگار و مطابق با هم نشان می‌دادند. بنابراین این چنین مسائلی مانع پرسش‌های اصیل شده‌اند و هم چنین پرسش‌هایی که هرگز مطرح نشده بودند را خارج از چارچوب نشان می‌دادند، در حقیقت ذات پرسشگری را منحرف می‌کردند.» (Heidegger, 1994: 8) بنابراین مسأله آن چیزی است که مورد بررسی دقیق واقع نشده و همواره بدون روشن شدن خود مسأله پاسخ‌هایی برای آن ارائه شده است. مسأله نه به معنای مشکل یا معضل بلکه امری است که مورد تحلیل پدیدارشناسانه واقع نشده و ذات آن برای ما مبهم باقی مانده است. با روشن شدن مسأله باید منظور از استعلا را فهمید. اصطلاح استعلا در سنت متافیزیک ریشه‌ای دیرینه‌ای داشته است. مثلاً در فلسفه قرون وسطی به موجود برتر و قلمروی مافوق ماده قلمرو استعلایی گفته‌اند. اما استفاده هایدگر از واژه استعلایی بیشتر در مقابل کاربرد این واژه نزد هوسرل و کانت است. هوسرل نظرات خود در مورد استعلا را در کتاب *ایده پدیدارشناسی* (idea of Phenomenology) بسط داده است. استعلا در فلسفه هوسرل معطوف به چگونگی تعلق گرفتن ابژه به سوژه شناسایی است. «شناخت مربوط به دانش عینی، دانش طبیعی و دانش فرهنگ و هم چنین به طور قابل ملاحظه‌تر دانش ریاضیات امری استعلایی است. در دانش عینی به عنوان متزلزل‌ترین حوزه امر استعلایی این سوال مطرح می‌شود که: چگونه شناخت به فراسوی خویش دست می‌یابد؟ چگونه آن به وجودی دست می‌یابد که در قلمروی آگاهی نیست؟» (Husserl, 2001: 116)

امر استعلایی در هوسرل از پایین‌ترین مرحله خود یعنی دانش عینی تا بالاترین مرتبه آن یعنی تحلیل ساختارهای اندیشنده- اندیشیده (netico-noematic) معطوف به یافتن رابطه میان سوژه و ابژه است. کانت فلسفه خود را فلسفه استعلایی (transcendental philosophy) می‌خواند. منظور وی از واژه استعلایی شرایط پیشینی است که علم را ممکن می‌کند.

امر استعلایی در فلسفه کانت شرط حصول شناسایی علمی است. بنابراین مقولات فاهمه و اصول فاهمه هر دو استعلایی‌اند. با این توضیح مختصر درباره‌ی واژه استعلا باید گفت که هایدگر هیچ کدام از این دو تعریف را برای واژه استعلایی نمی‌پذیرد.

بند شصت و نهم وجود و زمان اولین جایی است که هایدگر واژه استعلا را به کار می‌گیرد. عنوان این بند *زمانمندی*، در جهان بودن و *مسأله استعلای جهان* است. «جهان از آن جا که در وحدت افق زمانمندی برون خویشانه بنیاد دارد، استعلایی است. جهان باید پیشاپیش برون خویشانه گشوده باشد، تا بدین سان هستندگان درون جهانی از سویه آن بتوانند در معرض مواجهه قرار گیرند. نه مانندی خود را در پیشاپیش برون خویشانه و در افق برون خویش‌هایش نگه می‌دارد و در حالی که خود را می‌زماند، به سوی آن هستندگانی باز می‌آید که در آن جا در معرض مواجهه می‌آیند.» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۶۲)

بنابراین استعلا نه به عنوان شرط پیشین شناخت و نه رابط میان سوژه و ابژه بلکه افقی است که هستندگان درون جهانی را برگرفته است. افق استعلایی اولاً مربوط به جهان و هستی‌های تودستی است. قبلاً اشاره کردیم که هستی‌های تودستی دارای کلیت ارجاعی هستند، بنابراین این هستی‌ها دارای استعلا یعنی از خود فرارفتن هستند. دازاین به جهت جهانمند بودن و فرارگرفتن در افق زمان هستی از خود بیرون شونده دارد. بنابراین استعلا در وجود *زمان* در دو سطح هستی‌های ابزاری و دازاین است. قبلاً گفتیم که زبان افقی است که این دو سطح استعلا را در بر می‌گیرد. زبان جامع استعلای دازاین و استعلای اشیا درون جهانی است. «از این رو نسبت‌های دلالت‌گری که ساختار جهان راتعیین می‌کند، شبکه‌ای از صورت‌ها نیستند که سوژه‌ایی بی جهان بر روی ماده بیندازد. دازاین واقع بوده، در حالی که خود و جهان خود را در وحدت برون خویشانه می‌فهمد، از این افق‌ها به سوی هستندگانی که در این افق‌ها در معرض مواجهه می‌آیند، باز می‌گردد... مسأله استعلا را نمی‌توان به این پرسش برگرداند: چگونه در جایی که مجموعه ابژه‌ها با ایده جهان همسان و یکی می‌شوند، سوژه از خود به سوی ابژه‌ای برون می‌رود؟ باید پرسید: چیست آن چه از حیث هستی‌شناختی به هستندگان امکان می‌دهد تا درون جهان در معرض مواجهه آیند و هم‌چنین امکان می‌دهد تا این هستندگان در معرض مواجهه قلب به ابژه شوند؟» (همان: ۶۳) بنابراین شبکه ارجاعی ساختار جهان را باید براساس گشودگی فهمید. هایدگر هرگونه تفسیر ساخت‌گرایی از زبان را رد می‌کند. شبکه ارجاعی ساختار جهان را باید براساس گشودگی فهمید. شبکه ارجاعی ساختار جهان گشوده به دازاین جهانمند



است. این طور نیست که طرح از پیش تعیین شده و مفهومی سوژه ساختار زبان را به وجود بیاورد. دازاین و هستی‌شناسی تودستی در زبان قرار دارند. بنابراین مسأله استعلا دیگر به مانند فلسفه هوسرل ارتباط میان سوژه و ابژه نیست، بلکه استعلا دازاین در برون خویش وی نسبت به هستی‌های تودستی است.

تمایز هستی‌شناسانه در ذات خود زبان نهفته است. زبان به عنوان افقی گشودگی دازاین و هستی‌های تودستی وجود را از پیش مفروض می‌گیرد. استعلا دازاین و استعلا هستی‌های تودستی بنیاد خود را در وجود دارد. البته وجود مفروض نه به معنای مفهومی متافیزیکی بلکه در معنای جهان است. بنابراین ما از تحلیل تودستی‌های درون جهانی به شبکه ارجاع و از دازاین به جهانمندی می‌رسیم، افق مشترک این دو زبان را به وجود می‌آورد. بنابراین زبان خود حاصل تعامل دو امر تودستی یعنی شبکه ارجاع و جهان‌مندی دازاین است. شبکه ارجاع‌ها به جهت بنیاد داشتنش در هستی‌های ابزاری دارای استعلا و برون خویشی است و دازاین به جهت مرادۀ پردازشگرانه‌اش با هستی‌های تودستی دارای استعلا و برون خویشی است. تمایز هستی‌شناسانه مبنی بر تمایز گذاشتن میان هستی‌های درون جهانی و جهان نیز حاصل نگاه تودستانه به موجود است. وجود موجودات درون جهانی از طریق مرادۀ پردازشگرانه به ظهور می‌رسد و این به ظهور رسیدن پدیدار جهان را آشکار می‌کند. بنابراین تمایز هستی‌شناسانه در وجود و زمان در افق دیالکتیک میان دازاین و ابزارها حاصل می‌شود. تعامل دازاین و تودستی‌های درون جهانی جهان یا وجود موجودات را به آشکارگی می‌رساند. وجود موجودات زیربنا و اساس هستی‌های تودستی است.

«ارسطو تحلیل خود را از معانی متعدد واژه سرآغاز را این چنین دنبال کرد: بدینگونه به نظر می‌رسد که همه سرآغازها انهایی هستند که شیء از آنها آغازیدن می‌گیرد و توسط آنها شناخته می‌شود. در این‌ها گزارش انواع گوناگون آنچه جهات یا بنیان‌ها خوانده می‌شود را می‌یابیم. جهت برای تعیین کردن آن چیزی که موجود به خاطر آن هست می‌شود، برای واقعیتی که به خاطرش هست و برای حقیقت وجودش. ارسطو هم چنین تلاش می‌کند تا زمینه‌ای را که این جهات در توافق با یکدیگر قرار دارند را مشخص کند... در کنار هر نوع از سرآغازین‌های برین ما چهار تقسیم‌بندی علت به مادی، صوری، غایی و فاعل را داریم. تقسیمی که به نظر می‌رسد در تاریخ متعاقب متافیزیک و منطق غالب است. اگر چه ارسطو قادر به شناسایی تمام علل برای سرآغازها شد، ارتباط درونی میان هر کدام از این تقسیم‌بندی‌ها و جهت اصلی‌اش مبهم باقی

ماند.» (Heidegger, 1969: 6) هایدگر در ذات جهات در پی روشن کردن مشکل بنیان (ground) است. فراموشی تمایز هستی‌شناسانه موجب فراموشی وجود می‌شود، ارسطو نتوانست که تبیین راضی‌کننده‌ای از رابطه میان اصل (arche) و علل (cause) عرضه کند. باید توجه داشت که رابطه میان اصل و علل همان رابطه میان وجود و موجود است. از نظر هایدگر تبیین نشدن این رابطه در سنت متافیزیک نه یک خطای سهوی و عارضی بلکه در بنیاد متافیزیک ریشه دارد.

از نظر هایدگر متافیزیک با مفهوم پردازی و تلقی پیش‌دستانه از شیء هرگز قادر به تبیین رابط میان بنیان و موجود نبوده است. بنیان چیزی فراتر از موجود در نظر گرفته شده و با موجود هیچ وجه مشترکی نداشته است. جهان‌بینی متافیزیک مبتنی بر عقل نظری و یافته‌های این عقل است. علل ارسطویی در واقع جهات مختلف شیء‌اند که ارسطو به وسیله عقل نظری آن‌ها را تقسیم‌بندی کرده است. این تقسیم‌بندی خود باعث می‌شود که وجود در پس این علل، مفهومی مفروض باشد که این علل به آن وابسته‌اند. بنابراین منظور هایدگر از فراموشی وجود در سنت متافیزیک به هیچ وجه روشن نبودن تمایز میان وجود و موجود در این سنت نیست. چنانکه ارسطو به روشنی میان اصل و جهات مختلف این اصل قائل به تمایز شده بود. فراموشی وجود، فراموشی رویدادگی وجود و عدم التفات به فرآیند گشودگی آن است. وجود مفهومی از پیش مفروض نیست که موجودات در آن سهیم باشند، بلکه وجود فرآیند پویا و در جنب و جوش است که موجودات به برکت آن به آشکارگی می‌رسد. بنابراین اختلاف اساسی در جهان‌بینی‌هاست. جهان‌بینی هایدگر چنانکه قبلاً ذکر شد یک جهان‌بینی تودستانه است، جهان‌بینی که هرگونه مفهوم‌پردازی و سکون را رد می‌کند. طبیعی به نظر می‌رسد که این جهان‌بینی در نقطه مقابل جهان‌بینی سنت عقل‌گرای متافیزیک باشد. بنابراین زمانی که هایدگر از روشن نبودن رابطه میان اصل و علل نزد ارسطو سخن می‌گوید، باید منظور وی را در نبودن رابط تودستانه میان اصل و علل فهمید، در غیر این صورت نظر می‌رسد که خود ارسطو و شارحان وی به تفصیل رابطه اصل و علل را تبیین کرده‌اند.

هایدگر در ادامه بحث خود در ذات جهات، اصل جهت کافی (principle of sufficient reason) را مبدأ تحلیل خود قرار می‌دهد. از نظر هایدگر در این اصل مشکل ارتباط با بنیان هم‌چنان به قوت خود باقی است. «به عنوان یک اصل برتر، اصل جهت کافی خود را نشان می‌دهد. در وهله اول این اصل چیزی مانند مسأله جهات است.

اما آیا اصل جهت کافی چیزی دربارهٔ جهت می‌گوید؟ به عنوان یک اصل برتر آیا این اصل به طریقی ذات جهت را روشن می‌کند؟ بیان متداول این اصل چنین است: هیچ چیز بدون علت نیست که به نحو ایجابی به این شکل درمی‌آید: هر موجودی دارای علت است. این اصل چیزی دربارهٔ موجود در ارتباط با جهت می‌گوید، با این وجود آن چه که بر سازندهٔ ذات این جهت است در این اصل روشن نشده است. این امر مفروض است که این اصل مفهومی است که بدیهی بودن آن بر همه روشن است.» (ibid: 11) هایدگر مشکل ارتباط میان بنیان و جهت با به عبارت بهتر میان وجود و موجود را در اصل جهت کافی دنبال می‌کند. از نظر هایدگر ریشهٔ این مشکل در روش سنت متافیزیک است. ریشهٔ این مشکل در عدم توجه به جهان‌مندی و استعلای دازاین است. دازاین خود مبنای تمایز هستی‌شناسانه است. تمایز هستی‌شناسانه در ذات خود دازاین و جهان‌مندی وی ریشه دارد. دازاین بالتفات عملی و پردازشگرانه با هستی‌های درون جهانی ابتدا خود این هستنده و سپس جهان را آشکار می‌کند. جهان در هستنده‌های درون جهانی اعلام حضور می‌کند و این اعلام حضور کردن چیزی است که در جهان‌مندی دازاین ریشه دارد.

ارتباط این مسأله با شیء و جهان‌بینی تودستی روشن است ولی ارتباط آن با زبان هنوز مبهم است. برای روشن شدن ارتباط میان زبان و تمایز هستی‌شناسانه باید دوباره به متن ذات جهت باز گردیم. «اصل جهت وجود دارد، اگر آن وجود نداشته باشد، موجودات بدون جهت ضروری موجود خواهند بود، برای لایب‌نیتز این امر به این معناست که حقایقی وجود خواهند داشت که در مقابل جذب شدن به نسبت‌های این همانی مقاومت می‌کنند. حقایقی وجود خواهند داشت که ضرورتاً از طبیعت حقیقت به طور کلی تخطی می‌کنند. چون این امر نامحتمل است چون چیزی به نام حقیقت وجود دارد، بنابراین چیزی هم باید به عنوان اصل جهت موجود باشد چرا که اصل جهت، خود ذات حقیقت است. اما این استدلال ذات حقیقت را در ارتباط میان موضوع و محمول می‌داند. بنابراین لایب‌نیتز درست به مانند ارسطو حقیقت را به عنوان حقیقت گزاره تلقی می‌کند... به جهت طبیعتشان، حقایق به معنای قضایای حقیقی به جهتی اشاره می‌کند که در تطبیق با آنهاست... مسأله حقیقت اکنون کاملاً در همسایگی مسأله جهت است.» (ibid: 18) با ذکر این نقل قول ارتباط تمایز هستی‌شناسانه با مسأله زبان روشن می‌شود. قبلاً اشاره کردیم که سنت متافیزیک وجود رابه عنوان امری مفهومی پیش فرض قرار می‌دهد. باید توجه کرد که بر فلسفه لایب‌نیتز اصل جهت کافی و اصل امتناع تناقض حاکم

است. اصل جهت کافی بیان‌گر این است که همه موجودات دارای علت هستند، بنابراین موجودات از جهت برخوردار از علت، حقیقی به شمار می‌آیند. لایب‌نیتز حقیقی بودن امور را در گزاره دنبال می‌کند. گزاره در تقسیم اول تحلیلی یا ترکیبی است. از نظر لایب‌نیتز باید در هر دو دسته از گزاره رابطه این همانی برقرار باشد. در گزاره تحلیلی اصل امتناع تناقض حاکمیت دارد، بنابراین برگشت این گزاره به روابط میان مفاهیم و این همانی مشخص است. محمول در گزاره تحلیلی مندرج در موضوع است، موضوع و محمول در این گزاره در واقع یک مفهوم هستند، بنابراین میان موضوع و محمول گزاره تحلیلی این همانی برقرار است. در مقابل گزاره ترکیبی اصل جهت کافی را در خود دارد. ولی از آن جایی که جهت هر گزاره باید به جهتی برگردانده شود که مأخوذ از جهت دیگری نیست، گزاره ترکیبی در نهایت به گزاره تحلیلی تحویل داده می‌شود. از طرفی این همانی میان مفاهیم گزاره‌ها باید به عام‌ترین مفهوم برگردانده شود. و این مفهوم وجود دارد. ساختار گزاره و زبان همیشه وجود را به عنوان عام‌ترین مفهوم پیش فرض می‌گیرد. زبان در این تلقی ابزاری برای انتقال مفاهیم مندرج در گزاره در نظر گرفته می‌شود. زبان در دیدگاه که گذشت، نمود اصلیش را در گزاره حملی می‌یابد و گزاره حملی ناچار به پیش فرض گرفتن وجود به عنوان عام‌ترین مفهوم است، بنابراین تمایز هستی‌شناسانه در سنت متافیزیک میان مفهوم وجود و موجودات انضمامی است و این خود همواره این پرسش را ایجاد می‌کند که مفهوم صرف چگونه با امور انضمامی ارتباط می‌یابد؟

هایدگر در بررسی اصل جهت کافی نشان می‌دهد که این اصل با در نظر گرفتن گزاره به عنوان خاستگاه اصیل حقیقت از فهم وجود به معنای امری استعلایی ناتوان است. زبان در این تلقی جایگاه حقیقت منطقی است که محتمل به صدق و کذب است.

هایدگر در مقابل حقیقت را در گزاره نمی‌بیند، گزاره تنها شکل اشتقاقی و ثانوی حقیقت است. ابتدا چیزها در افق زبان آشکار و سپس بیان می‌شود. زبان افقی است که در آن شنیدن بر گفتن الویت دارد. تقدم شنیدن بر گفتن همان تقدم آشکارگی چیزها بر گزاره است. زبان صاحب مراحل پیشاحملی (pre predication) است که بر گزاره تقدم دارد.

این انسان است که باید به ندای زبان گوش دهد و تنها از طریق شنیدن این ندا انسان قادر به تکلم است. در مراحل پیشاحملی زبان ساختار هرمنوتیک فهم (hermenotic structure of understanding) حاکم است. ساختار فهم به این

صورت است که ما همواره چیزی را به مثابه چیز دیگر درمی‌یابیم، این ساختار در واقع افقی مشترک را برای دازاین و جهان شکل می‌دهد. تمایز هستی‌شناسانه در ذات خود در زبان نهفته است. زبان با ساختار پیشاحملی خود موجب آشکارگی هستنده‌های درون جهانی و از رهگذر این آشکارگی پدیدار جهان را آشکار می‌کند. بنا بر تفسیر زبان در وجود و زمان، زبان افقی وسیع‌تر از گفت و شنوهای روزمره دارد و این خود موجب می‌شود که گزاره خود محل ظهور حقیقت نباشد.

در ادامه برای روشن‌تر شدن رابطه میان تمایز هستی‌شناسانه و زبان اثر دیگر هایدگر تحت عنوان *اصل جهت* را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در *اصل جهت* هایدگر تصویر روشن‌تری از اصل جهت کافی لایب‌نیتز عرضه می‌کند. این اصل در نظر هایدگر ویژگی کل سنت متافیزیک از آغاز تاکنون بوده است. «*بیان یافتگی اصل جهت برای نخستین بار و به طور ویژه در جریان تأملات لایب‌نیتز در قرن هفدهم محقق شد. در غرب گرچه فلسفه از قرن ششم پیش از میلاد رشد و گسترش داشته، با این وجود دوهزار و سیصد سال طول کشید تا تفکر غربی اروپا به کشف بیان یافتگی اصل جهت نایل شد. چه اندازه عجیب به نظر می‌رسد که چنین اصل روشنی که بدون ذکر شدن، شناخت و رفتار انسان را جهت می‌داده است، قرن‌های متمادی برای یک بیان صریح از خودش به طول انجامید... در نگاه اول ما چیز قابل توجهی درباره این اصل پیدا نمی‌کنیم. ضابطه اصل جهت برای مدت زمان طولانی به نحو غیرمنضبط حضور داشت و هنگامی که اصل در نهایت بیان شد، تغییر قابل ملاحظه‌ای در جریان تفکر ایجاد نکرد.*» (Heidegger, 1991: 4)

بنابراین اصل جهت کافی قاعده اساسی سنت متافیزیک به شمار می‌رود. لایب‌نیتز در تحلیل این اصل بیان می‌کند که جهان و موجودات درون جهانی صاحب جهت و علت خاص خویش هستند. از نظر هایدگر این اصل در همان ابتدا خود را مرتبط با وجود می‌بیند، اصل جهت کافی به این صورت بیان می‌شود که «هر موجودی دارای جهت خاص خویش است». سنت متافیزیک جهان را در یک نگاه علی معلولی توصیف می‌کند که سلسله این علل در نهایت به علت‌العللی می‌رسد که دیگر معلول چیز دیگری نیست. در این جهان‌بینی نه ذات علل و نه ارتباط آن با علت نخستین هیچ کدام تبیین نمی‌شود. ولی از نظر هایدگر چیزی در اصل جهت کافی وجود دارد که در اصل علت سنت متافیزیک به صورت صریح موجود نبوده است، اصل جهت کافی جهان را در یک نظم ضروری ریاضی‌وار قرار می‌دهد که تمام اجزا با هم در ارتباطی ضروری و

جبری هستند. لایب‌نیتز در کسوت یک فیلسوف مدرن ریاضی دیدن جهان را به اوج می‌رساند. تلقی پیش دستی از شیء که از دکارت تا شروع شده و تا لایب‌نیتز ادامه یافته شیء را به ابژه‌های قابل آزمایش و اندازه‌گیری فروکاسته است. اگر عالم هم چیزی جز هستنده‌های پیش دستی نباشد در این صورت این هستنده‌ها مرجع شناسایی می‌خواهند. «در یکی از نوشته‌های پایانی، لایب‌نیتز می‌نویسد: دو اصل برتر برای همه دلایل وجود دارند، اول اصل تناقض و دوم اصل برگرداننده عقل، این اصل دوم بیانگر این است که برای هر حقیقتی (که مطابق بانظر وی هر قضیه صادقی) جهت برگرداننده می‌شود... مطابق با اصل برگرداننده عقل شناخت باید به جهتی که به آن منطبق است، بازگردانده شود.» (ibid: 22)

اصل جهت کافی با فراموشی تمایز هستی‌شناسانه مبنای خود را در سوژه‌مداری افراطی قرار می‌دهد. این اصل شیء را از هویت اصلیش خارج و با تحلیل آن به بازنمودهای ادراکی، زمینه را برای سوژه‌مداری افراطی مهیا می‌کند. هر گزاره‌ای باید به حوزه شناخت سوژه بازگردانده شود. به روشنی می‌توان زمینه‌های انقلاب کپرنیکی کانت را در لایب‌نیتز مشاهده کرد. پیرامون بحث درباره ارسطو مشاهده کردیم که وی هنوز علل را جهات مختلف شیء می‌داند. ولی فلسفه غربی در دوران مدرن علل را از قلمروی موجودات خارج و آن را به حوزه شناسایی سوژه منتقل می‌کند. فلسفه غربی از زمان ارسطو تاکنون هرکاری در جهت تعدی و تاخت و تاز به شیء انجام داده است. اساساً می‌توان گفت که جهان‌بینی پیش دستی تعدی به شیء را در ذات خویش دارد. با پیش‌دستی فرض کردن شیء آن را ذات ثابتی در نظر آورده‌ایم که مهبای پذیرفتن تصورات ذهنی ماست.

هایدگر در ادامه بحث خود تبیین خود را از اصل جهت کافی ارایه می‌کند و در تبیین وی جهت و وجود یکی هستند. اصل جهت کافی بیانگر این است که همه موجودات دارای جهت و بنیان خاص خویش هستند و این جهت چیزی جز وجود نیست. «بنیان/جهت و وجود یکی هستند... وجود در ذات خویش بنیان/جهت است. بنابراین وجود نمی‌تواند صاحب بنیان و جهت مفروضی باشد که بر آن تکیه دارند. به همین جهت بنیان/جهت از وجود خارج می‌شوند. وجود ورطه‌ای است که در چنین بیانی خالی از جهت باقی می‌ماند» (ibid: 51).

وجود و به عبارت بهتر جهان، افق استعلایی است که خود بنیان و شرط آشکارگی تمام موجودات است. بنابراین بنیان اصل جهت کافی نه در تصورات سوژه بلکه در وجود است. از

تحلیل ذات جهات و اصل جهت اکنون می‌تواند به جهان‌بینی هایدگر و منظور وی از تمایز هستی‌شناسانه راه یافت. وجود یا جهان از نظر هایدگر افق استعلایی است که مبنای استعلایی خویش را در گشودگی دارد. دازاین به جهت ویژگی جهان‌مندیش همواره در التفات پردازشگرانه با موجودات درون جهانی است. دازاین با قرارگرفتن در شبکه‌ی زبان هستی‌های تودستی و پدیدارجهان را آشکار می‌کند. جهت موجودات درون جهانی وجود یا جهان است. وجود فرآیندی است که هستنده‌های تودستی با آن به آشکارگی می‌رسند. تمایز هستی‌شناسانه تمایز میان فرآیند آشکارگی و هستنده‌های درون جهان است. بنابراین مبنای تمایز در دازاین و استعلایی آن است. استعلایی دازاین باعث قرارگرفتن دازاین در شبکه‌ی زبانی می‌شود و به یاری مأوای دازاین در این شبکه وجود خود را در پدیدارجهان آشکار می‌کند. جهت موجودات درون جهانی وجود یا جهان است. زبان در این تلقی یک کنش و عمل است که در مراحل پیشاحملی خویش با ساختار هرمنوتیک فهم در ارتباط است. بنابراین ما با یک سری روابط تودستانه تودرتو میان تمایز هستی‌شناسانه، زبان، وجود، حقیقت و دازاین روبرو هستیم. این جهان‌بینی منوط به افق‌هایی است که با یکدیگر در یک دیالکتیک چندگانه به سر می‌برند. جهان‌بینی تودستانه هایدگر به جایی شرحه شرحه کردن هستی آن را به عنوان کلی یکپارچه و در برگیرنده افق‌های چندگانه در نظر می‌یابد.

### نتیجه‌گیری

همان‌طور که دیدیم تحلیل هستی‌های تودستی در وجود و زمان و سایر آثار هایدگر، تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر رویکرد وی در خصوص جایگاه زبان می‌گذارد. به طوری که می‌توان ادعا کرد، تحلیل هستی‌های تودستی و ابزاری جهان‌بینی عامی را برای هایدگر به وجود می‌آورد که پدیدارها و موضوعات از زاویه‌ای متفاوت کاوش می‌شوند. زبان به عنوان یکی از اساسی‌ترین موضوعات فلسفی سده بیستم در افق هستی‌شناسی تودستی از حوزه الفاظ خارج می‌شود و در قلمروی وجود قرار می‌گیرد. در واقع هایدگر با تعریف شیء به پراگماتا (مواد پردازش)، خواستار تأکید بر نحوه‌ای از مواجهه با اشیای درون جهانی است که میان انسان و متعلق وی قائل به جدایی نیست. پراگماتا یا هستی تودستی حاصل نحوه رویکرد به جهان است که انسان را از مقام یک تماشاگر صرف خارج می‌کند و به آن نقشی ممتاز در عرصه زندگی انضمامی می‌دهد. در این میان زبان از جانب وجود، انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد و بر پیوند انسان با جهان تأکید می‌ورزد.

مقاله سعی کرد تا خط سیری واحد برای تأمل هایدگر در خصوص جایگاه زبان ترسیم کند. هایدگر در هر دو دوره تفکر خویش به رابطه دوجانبه میان انسان و زبان قائل است. در تحلیل وجود و زمان و سرآغاز کار هنری دیدیم که اساساً هایدگر توسط تحلیل هستی‌های ابزاری و تأمل در معنای شیء به رهیافت وجودی از زبان ناآشنا می‌شود. بنابراین ترسیم این خط سیر واحد برای تأمل هایدگر در مورد جایگاه زبان بیش از همه مبین تأثیرگذاری نحوه مواجهه ما با اشیای درون جهانی بر جایگاه زبان است. به طوری که با قائل شدن به مواجهه نظری صرف با پدیدارها، زبان به دستگاهی از الفاظ و مفاهیم تبدیل می‌شود که تنها وظیفه دادوستد اطلاعات را برعهده می‌گیرد ولی در مواجهه عملی با دیدارها، زبان افق مشترکی می‌شود که انسان و جهان را گرد می‌آورد. دلیل این که تلقی‌های متفاوت از جایگاه زبان در نحوه مواجهه با پدیدارهای جهان ریشه دارد، این است که مواجهه نظری و مواجهه پردازشگرانه هر کدام انسان‌شناسی مخصوص به خود دارند. انسان در دیدگاهی که صرفاً به مواجهه صرف نظری با پدیدارها تأکید می‌کند، سوژه فروبسته‌ای است که به یاری مفاهیم قادر به شناسایی جهان است و درحقیقت شناخت بی‌واسطه از جهان برای وی نامقدور است. همچنین در این جهان‌بینی تعامل انسانی با انسان دیگر تنها به یاری انتقال مفاهیم صورت می‌گیرد. بنابراین زبان در این جهان‌بینی صرفاً ابزاری در خدمت انتقال مفاهیم است. در مقابل مراوده‌های پردازشگرانه در انسان‌شناسی خود، انسان را ناحیه‌ای باز قلمداد می‌کند که به روی هستی و جهان گشوده است. زبان در این جهان‌بینی افقی بسیار گسترده‌تر از افق جهان‌بینی نظری دارد چرا که زبان تنها اختصاص به انسان ندارد بلکه به یک ناحیه گشودگی فراخ تعلق دارد که انسان تنها به سبب قرارگرفتن در آن ناحیه قادر به درک جهان است و خود این درک هم به یاری مفاهیم صورت نمی‌گیرد.

## منابع

- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). *وجود و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. انتشارات ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۹). *سرآغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاءشهبازی، انتشارات هرمس.
- *Basic writings (letter on humanism)*, translated by Frank Cupuzzi (1996).
- Cristina Lafont (1963), *Heidegger language and world-disclosure*, translated by Graham Harman. University press.



- *Critical assessment* (1992), edited by Christopher Macann, volume 3: Language.
- Dreyfus, Hubert (1962), *Being-in-the world*, combridge.
- Lee Braver (2009), *Heidegger later writings*, Continuum Books.
- Heidegger, Martin (1969), *The essence of reason*, translated by Terrence Malick. University press.
- Heidegger, Martin (1991), *The principle of reason*, translated by Reginald Lilly. University press.
- Heidegger, Martin (1985), *History of the concept of time*, translated by Theodore Kiesiel. University press.
- Heidegger, Martin (1996), *An introduction to metaphysic*, translated by Ralph Manheim. University press.
- Heidegger, Martin (1994), *Basic Questions of Philosophy*. Translated by Kichard Rojcewlczund, Coutinum books.
- Heidegger, Martin (1971), *On the way to Language*. Translated by Peter B.Hartz. New York Cambridge.
- Heidegger, Martin (1984), *Hölderlin's Hymn "the istre"*. Translated by William Mcnein. Indian university press.
- Husserl, Edmond (2002), *Idea of phenomenology*, University press.
- Kockelmans, Joseph (1972), *On Heidegger and language*. North Western university press.