

Language From the Analysis of Dasein to the History of Being: Heidegger and His Thoughts on the Essence of Language

**Masoud Pourahmadali
Tochahi**  *

Department of German Studies, Persian
Literature & Foreign Languages, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran

Extended Abstract

1. Introduction

This article is the first contribution to a larger project on Heidegger's thoughts on language in Persian. The first part deals with the essence of language for him, the second with the relationship between poetry and thought as he conceived it, and the third with his conception of translation. Heidegger differs from other philosophers, past and present, in many respects: from his precocious and fruitful youth, to his cowardly, treacherous, hypocritical, and power-hungry period under National Socialism, to his interpretation of the history of philosophy, the breadth of his intellectual interests, and his relentless critique of Western culture and civilization, in which he said things that hardly anyone dared to say. However, what he accomplished alongside and above all this—and not only accomplished, but also laid the foundation for—was the appropriation of a unique concept of Being, one that had never before been conceived as such, and the creation of a radically new paradigm of thought. Within this new paradigm of Being, he also elevated language to the level of Being, understanding the two as intrinsically related. This is expressed in the

* Corresponding Author: mptochahi@gmail.com

How to Cite: Pourahmadali Tochahi, M. (2026). Language From the Analysis of Dasein to the History of Being: Heidegger and His Thoughts on the Essence of Language, *Hekmat va Falsafeh*, 22(85), 311-355. doi: 10.22054/wph.2026.90323.2369



metaphor of the house in the mature phase of his work. Just as the concept of Being was not initially conceived in the way it later developed after Heidegger's famous paradigm shift, Heidegger did not initially think about language in the same way. The way he engages with and reflects upon language differs before and after the fundamental paradigm shift in his thought in 1936, which he describes as two "leaps" in which he moves from "analysis of Dasein" to "history of Being." In the first leap, Heidegger examines language from the perspective of Dasein and humanity; in the second, he considers it in its relation to Being. In both leaps, however, the question of language is a single question about the essence of language, linked to numerous evaluations, critiques, and attacks on linguistic and philosophical research on language, as well as on metaphysical conceptions of language, particularly those of the Greeks in the concept of Logos and the idea of *animal rationale*. The aim of this article is to examine Heidegger's question about the essence of language in the context of the development of his philosophy from its beginning to its end.

2 Methodology

This essay attempts to explore Heidegger's thoughts on language through his unique inquiry into its essence, in two leaps he himself mentions. To simultaneously offer a historical perspective on the process of the genesis and transformation of these thoughts, we will, at each leap, examine his writings and speeches situated within this historical process. Therefore, in the first step, we will investigate Heidegger's writings and speeches up to 1936, focusing on volumes 21 (Logic: The Question of Truth), 2 (Being and Time), and 38 (Logic as the Question Concerning the Essence of Language) of his collected works. In the second step, we will examine volumes 65 (Essays on Philosophy), 85 (On the Essence of Language: The Metaphysics of Language and the Essencing of the Word: Concerning Herder's "Treatise on the Origin of Language"), 74 (On the Essence of Language and the Question of Art), and 9 (Pathmarks; "A Letter on Humanism"). We will also occasionally refer to Volume 12 (On the Way to Language).

3 Discussion and Conclusion

3.1 Language and Dasein: The First Leap

The young Heidegger's involvement in the first leap of his philosophy and thought is to address language from the perspective of Dasein. To this end, Heidegger examines the structure of Dasein and the phenomenon of the familiarity and mutual openness of Dasein and the world. For Dasein, the object in the world is thus something that receives its meaning in advance from its familiarity and givenness in the "as"-structure. This structure is the foundation of the understanding of Dasein and, at the same time, the foundation of language itself. In a further approach, Heidegger pursues the question of the essence of language from the perspective of human existence. After separating the what and the who of humankind, Heidegger rediscovers human existence in the question of the "self." He extends the question of the "self" by asking about the "we." For Heidegger, it is clear that the existence of the "we" is rooted in the existence of the "nation," and behind the nation lies history. Heidegger understands history as pastness and tradition, whose essence lies in the *essenzing*. As such, history shapes the present and projects itself into the future. The existence of history lies in past and future, the two "temporal forces" in which we live. Time is not only our essence and the historicity of our existence, but also the deepest and most fundamental basis of Being as a whole, manifesting itself in the primal event of language. According to Heidegger, the world is created through the power of language. Everything that exists gains and loses its existence in language. Language is the guardian and universal center of a nation's historical existence, because wherever time occurs, language also occurs, and wherever language occurs, time also occurs.

3.2 Language and Being: The Second Leap

With his second leap, however, Heidegger embarks on a path unique in the history of philosophy. He goes beyond being and poses the question of Being itself. He calls everything that does not deal with Being metaphysics and, starting from this premise, re-evaluates the history of philosophy, which is now the history of metaphysics and is characterized by the forgetting of the question of Being. In this new assessment of the question of Being, language gains in importance, so that metaphysics is now accused not only of forgetting Being, but also

of reducing language to objectivity and to something merely real. The new relevance of language lies in its unique connection to Being, specifically after its transformation into the word. Heidegger sees in the word, whose essence is silence, the essence of language and the protection of the truth of Being. While it has always been assumed that humans possess language because they learn and appropriate it, Heidegger now adds the idea that the word possesses and appropriates humans. Heidegger later distances himself somewhat from this separation of language and word and returns to what he had previously said in connection with the word as the essence of language. He conceives a thought that had scarcely, perhaps never, been conceived before: the thought of language as the house of Being. Here, not only does all being derive its existence from language, but Being itself, which is not a being, or which subsists only in non-Being, has no other sphere of existence than language. Thus, language not only continues to accompany the philosopher in the transition from being to Being, but the philosopher also elevates it to the same level on which he previously placed Being.

Keywords: Dasein, essence, logos, animal rationale, time, language.



زبان از آناکاوی آن هستی تا تاریخ نگاری هستی: هایدگر و اندیشه های او پیرامون هستی زبان

مسعود پوراحمدعلی توچاهی  * گروه زبان آلمانی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران،

چکیده

پرسش از زبان در کنار پرسش از هستی، دو پرسش بنیادینی هستند که هایدگر را از آغاز جوشش های اندیشه و فلسفه در نزد او همراهی می کنند. چگونگی پرداختن و اندیشیدن به زبان در پیش و پس از چرخش بنیادین اندیشه های هایدگر در ۱۹۳۶ که او از آن به سان دو «جهش» یاد می کند و در آن از «آناکاوی آن هستی» به سوی «تاریخ نگاری هستی» می رسد، یکی نیست: در جهش نخست، هایدگر زبان را از چشم انداز آن هستی و آدمی می کاود و در جهش دوم به زبان در پیوند آن با هستی می اندیشد. پرسش از زبان در هر دو جهش اما پرسشی است یگانه از سرشت و هستی زبان به همراه سنجش ها، سرزنش ها و تازش های بسیار به پژوهش های زبان شناسانه و فلسفی زبان و نیز اندیشه های متاگیتیکی زبان به ویژه در نزد یونانی ها در چم لوگوس و اندیشه ی آدمی به سان جانور زبان مند. جستار پیشار و کوششی است در پرداختن به اندیشه های هایدگر درباره ی زبان از پس پرسش او از سرشت آن در دو جهشی که او خود یاد می کند و در هر جهش، برای آنکه هم زمان چشم اندازی تاریخی از روند پیدایش و دگرگونی این اندیشه ها فرادست دهیم، به نوشتارها و گفتارهای او بر پایه ی این روند تاریخی می پردازیم.

کلیدواژه ها: دازاین، سرشت، لوگوس، حیوان ناطق، زمان، زبان.

۱. درآمد

هایدگر شاید از اندک فیلسوفانی باشد در صد سال گذشته، دست کم که چنان ژرف و گسترده پیرامون زبان اندیشیده است و زبان را به یکی از دو کانون اندیشه و فلسفه‌ی خود فرساخته است. پرسش از زبان، چندان که او خود در گفتگویی اشاره می‌کند، در کنار پرسش از هستی، همانا دو پرسش بنیادینی بوده‌اند که او را از آغاز جوشش‌های اندیشه و فلسفه در نزد او همراهی کرده‌اند (GA 12: 88).^۱ چگونگی پرداختن و اندیشیدن به آن با این همه از آغاز نزد او یک‌سان نیست و او پرسش از زبان را نخست، پیش‌تر، در پیوند با آن‌هستی و آدمی و دیرتر، در پیوند با هستی پیش می‌نهد. هایدگر خود در *پیرامون سرشت زبان و پرسش از هنر*، از دو «جهش» در فلسفه‌ی خود سخن می‌گوید: جهش نخست که همانا هنوز در تراداد متاگیتیک و تکرار آن در پرسش از هستی هستند در کلیت آن و پرسش از معنای آن به‌ویژه در چگونگی افکنش هستی و پرسش از توانش حقیقت هستی در آن‌هستی است، به گفته‌ی خود او تا سال ۱۹۳۱ می‌پاید و کانون خود را در هستی و *زمان* می‌یابد؛ و جهش دوم از آن‌پس که نه‌تنها بنیادی‌تر در معنای جستجویی آغازین‌تر، بلکه به یک‌باره سراسر دیگرگون با پرسش از «آغازی دیگر» و از هستی است، نه از پس هستند بلکه از پس خود هستی (GA 74: 8). تاریخ‌ها در پیوند با این چرخش یا «بازگشت» در فاصله‌ی دو جهش دارای برخی ناروشنی‌ها است. در اینجا روشن نیست که در ۱۹۳۱ چه چیز روی داده است. در *نامه‌ای پیرامون انسان‌باوری* هایدگر یک بار به سال ۱۹۳۰ اشاره می‌کند و به سخنرانی خود «از سرشت حقیقت» که در آن، «زمان و هستی» که می‌بایست بخش سوم هستی و *زمان* می‌بود و هر آنچه در آن به‌خاطر زبان متاگیتیکی‌اش نمی‌توانست اندیشیده و گفته شود، نخستین بار اندیشیده می‌شود و «بازگشتی» را فراهم می‌آورد که تنها دگرگونی‌ای در رویکرد نیست بلکه هم‌اندرشدن در سویگانی تازه است (GA 9: 328). در همین نامه اما در جایی دیگر، هایدگر به درپیش گرفتن راهی اشاره

۱ در این جستار، همه‌ی بازگشت‌ها به آثار آلمانی هایدگر با GA آمده‌اند و شماره‌ی پس از آن، شماره‌ی جلد یادشده در گردآیه‌ی آثار اوست.

زبان از آناکای آنهستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توچاهی | ۳۱۷

می‌کند که به سال ۱۹۳۶ بازمی‌گردد و به کوشش‌هایش در گفتن حقیقت هستی (313). ۱۹۳۶ گره خورده است با پیدایش یکی از مهم‌ترین آثار هایدگر با نام *جستارهایی پیرامون فلسفه* و در اینجا است که به‌راستی و به گفته‌ی پژوهشگران، نخستین کوشش‌های جدی او در گذار از هستی‌شناسی بنیادین و آناکای آنهستی به‌سوی تاریخ‌نگاری هستی بروز می‌یابد و در آن او به جستجو و اندیشیدن پیرامون هستی، هستی هستی و سرشتش هستی می‌پردازد (GA 65: 511، پس گفتار سرویراستار).

این گذار، چندان که می‌دانیم، گذاری است از متاگیتیک به اندیشه‌ی تاریخ‌نگارانه‌ی هستی. پرسش از زبان و آماج هایدگر از آن اما هر بار، چه در جهش نخست و چه در جهش دوم، چه در پیش از گذار یا پس از آن، پرسشی است یگانه، ژرف و یکسر دیگرگون از «سرشت» زبان و کوشش‌های هایدگر در دست‌یازیدن به آن و بازنمایی آن همراه با سنجش‌ها، نکته‌سنجی‌ها، یادآوری‌ها و خرده‌گیری‌های بسیار (نک. GA 38: 30-31). اگرچه پرسش از هستی یا سرشت زبان را که اینجا از آن سخن رفت و در نزد هایدگر کمابیش یکی است، با پرسش از سرچشمه‌ی آن نمی‌باید یکی گرفت، زیرا پرسش از سرچشمه‌ی زبان، آنگونه که هایدگر در چند جا می‌گوید، پرسشی است متاگیتیکی، چرا که به گمان او این متاگیتیک است که همواره از ریشه‌ها، سرچشمه‌ها و بنیادهای هستندگان می‌پرسد (GA 85: 6). نیز پرسش از سرشت زبان را با پرسش از ایده یا مثل (εἶδος) و انگاره‌های کلی نمی‌باید اشتباه گرفت (55). نیز می‌باید اشاره کرد که هایدگر دانش و پژوهش پیرامون زبان را از آروین و تجربه‌ی زبان و با زبان از هم جدا می‌کند. از ویژگی‌های اندیشه‌های هایدگر پیرامون زبان، چندان که خود او می‌گوید، کوشش در اندیشیدن پیرامون زبان از پس آروین زبان یا «زیست اندیشمندانه با زبان» است و این با سخن گفتن در زبان و با زبان یکی نیست چرا که این یک در فرجام هیچ نیست جز سخن گفتن از و درباره‌ی چیزی یا کسی (GA 12: 151, 164).

از همین رو هم هایدگر در جای‌جای نگارش‌ها و گفته‌هایش به دانش‌ها پیرامون زبان از جمله در زبانشناسی، روانشناسی و فلسفه‌ی زبان می‌تازد. هسته‌ی این تازش‌ها از یک سو

چگونگی دریافت از زبان در این دانش‌ها بر بنیاد فن، روش‌شناسی و شی‌باوری است: اینکه زبان را چندان‌که در فن‌آوری و یا در دانش‌های طبیعی همچون شی‌می‌بیند و سخن را در معنای واژه درمی‌یابد و این چیزی نیست جز فروکشاندن زبان به ریخت و کنونه‌ی هستنده‌ای همچون دیگر هستندگان. و این همان است که این دانش‌ها را در متاگیتیکی درافکنده که هایدگر همواره، به فرموده‌هایی که خواهیم دید، سرزنش می‌کند. فلسفه‌ی زبان که هایدگر دستاورد به‌ویژه سه تن یعنی هامان، هردر و هومبولت می‌داند (GA 85: 154) و آن همانا فلسفه‌ای است که به زبان به سان واژه‌باور دارد و «درباره‌ی» زبان می‌پژوهد، بازتاب این اندیشه‌ی متاگیتیکی زبان است و نمی‌تواند زبان را از این آشفتگی‌ها بیرون بکشد (GA 74: 141). در فلسفه‌ی زبان هنوز همان دوگانه‌ای را می‌توان دید که در اندیشه‌ی یونانی جانور زبانمند دیده می‌شود: پیوند آوا (گفتن) با هستنده (اندیشیدن) (GA 156: 85). از دیگر سو با جداکردن فلسفه‌ی زبان از دیگر فلسفه‌ها، ما پیشاپیش در فلسفه‌ی زبان در داوری ویژه‌ای از زبان هستیم: گو زبان خود پهنه‌ای است در کنار پهنه‌های دیگر همچون هنر، دین، تاریخ، دولت و دیگر و گو اینکه فلسفه‌ی زبان یگانه فلسفه‌ای است که در آن می‌توان پیرامون زبان اندیشید، حال آنکه اگر باریک‌تر شویم، شاید بتوان گفت که خود فلسفه و همه‌ی فلسفه خود از دریافت زبان بیرون می‌تراود؛ و چنین است که فلسفه‌ی زبان نمی‌تواند زبان را ژرف، آغازین و بی‌پیوند بیندیشد، چراکه «پسین‌تر» به زبان می‌اندیشد و از این رو هرگز جایی دست‌کم برای اندیشیدن درباره‌ی زبان و هستی آن نیست (GA 38: 14, 25, 30, 87; GA 65: 498; GA 2: 221; GA GA 85: 51, 52). اینگونه است که هایدگر اندیشه‌های خود پیرامون زبان و سرشت آن را از فلسفه‌ی زبان جدا می‌کند، چراکه فلسفه به باور او نه «درباره‌ی» چیزی است، نه حتی درباره‌ی هستی بلکه از خود هستی است و فلسفه در این معنا، تاریخمندی تاریخ بنیاد حقیقت هستی را می‌ویچارد (GA 85: 51, 5; نیز نک. GA 12: 150).

جستار پیش‌رو کوششی است در پرداختن به اندیشه‌های هایدگر درباره‌ی زبان از پس پرسش یگانه‌ای او از سرشت و هستی آن در دو جهشی که او خود یاد می‌کند و در هر

زبان از آناکای آنهستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توجاهی | ۳۱۹

جهش، برای آنکه هم‌زمان چشم‌اندازی تاریخی از روند پیدایش و دگرگونی این اندیشه‌ها فرادست دهیم، به نوشتارها و گفتارهای او بر پایه‌ی این روند تاریخی می‌پردازیم. از این‌رو در جهش نخست، نوشتارها و گفتارهای هایدگر تا سال ۱۹۳۶ را بررسی می‌کنیم با نگاه به جلد‌های ۲۱ (منطق: پرسش از حقیقت)، ۲ (هستی و زمان) و ۳۸ (منطق به سان پرسش از سرشت زبان) در گردآیه‌ی آثار او. در جهش دوم به جلد‌های ۶۵ (جستارهایی پیرامون فلسفه)، ۸۵ (از سرشت زبان: متاگیتیک زبان و سرشتش سخن. پیرامون رساله‌ی هرذر «درباره‌ی سرچشمه‌ی زبان»)، ۷۴ (پیرامون سرشت زبان و پرسش از هنر) و ۹ (نشانه‌های راه؛ «نامه‌ای پیرامون انسان‌باوری») می‌پردازیم و آن‌ها را وامی‌کاویم.

۲ جهش نخست: زبان و آنهستی

۲,۱ منطق: پرسش از حقیقت

درگیری هایدگر جوان در جهش نخست فلسفه و اندیشه‌اش، از جمله، پرداختن به زبان از پس آناکای آدمی است. نمونه‌ای از این کوشش‌ها را می‌توان پیش از هستی و زمان، در پرسش از حقیقت در ۱۹۲۵ دید که در آن هایدگر با نیم‌نگاهی به هوسرل و پژوهش‌های منطقی و ایده‌های او (GA 21: 43-53, 114)، از برساخت منطق فلسفی به آخشیج منطق ترادادی می‌گوید (12) و اگرچه آماج او رسیدن به واکاوی پیوند حقیقت و دازاین از پس زمان است (199-200 و 417: پس گفتار ویراستار)، در بخش نخست اما به هنگامی که می‌کوشد خوانشی تازه و دیگرگون از منطق ارسطو به دست دهد، به زبان می‌پردازد. در میان سه پایه یا سه شاخه‌ی فلسفه و دانش در نزد یونانی‌ها – گیتیک (φύσις)، فرخو یا اخلاق (ἦθος) و گفتار (λόγος) – که در کنار هم، همه‌ی دانش جهانی از هستندگان را می‌ساختند، دانش گفتار، به گفته‌ی هایدگر، دانشی بوده است درباره‌ی چیزی که نه تنها آدمی را از دیگر جانداران جدا می‌کرده است، بلکه هم‌هنگام پیوندی جهانی بوده است میان برابری‌های آن دو شاخه‌ی دیگر: میان آدمی (فرخو) و جهان (گیتیک) (3). منطق بدین سان دانش گفتار است و دانش زبان و به همراه دستور زبان، اندیشه‌ها پیرامون زبان را گسترش داده است. به باور هایدگر، گفتن برای یونانی‌ها آشکار کردن بوده است و آن هم

آشکار کردن آدمی و جهان و از پس این دو، آشکار کردن هستندگان (6). منطق یونانی، به‌ویژه در نزد ارسطو، این آشکارکنندگی هستند در گفتار و روشن‌تر، در ریخت بنیادین و ساده‌ی آن در جمله یا گزاره را به درستینگی و حقیقت گره می‌زند و آن را می‌پژوهد. جمله و ساختار ریختاره‌ی آن: «که چگونه» یا «آن گونه که» (So-Wie) (گزاره می‌گوید «که چگونه» چیزی هست)، همانا ویژگی پایداری در همه‌ی گونه‌های گوناگون حقیقت است و جمله در این شیوه به باور ارسطو، جایگاه و خانه‌ی حقیقت است (10, 54, 99, 127). پرسش هایدگر جوان، پرسش از این ساختار شگفت «آن گونه که» است، اینکه از کجا می‌آید و چگونه توانشمند می‌شود.

در کوشش برای یافتن پاسخ این پرسش از پس پازند منطق ارسطویی، هایدگر به آناکروی «جمله» (λόγος) و «گزاره» (ἀποφασίς) می‌پردازد. او میان حقیقت جمله و حقیقت شهود و نگرش (به سان بنیاد شناخت) جدا می‌کند و به پیروی از هوسرل، دومی را پایه‌ی نخستین می‌داند. حقیقت بر پایه‌ی منطق ارسطو، چندان که می‌دانیم، هم‌خوانی و هم‌آهنگی میان حقیقت جمله و حقیقت شناخت در نگره و سپس اندیشه است (114, 117). از آنجا که اما جمله نه تنها چیزی یا هستنده‌ای را نشان می‌دهد و به دیده می‌آورد، بلکه در آن، درست و نادرست بودن هم بروز می‌یابد (129)، هایدگر نخست به دوچشم‌گانه‌ی درست و نادرست که یونانی‌اش چیزی چون «یابش/پوشایش» (ἀληθεύειν/ψεύδεται) است، می‌پردازد و از پس آن، دو سازمایه‌ی دیگر «هم‌آمیزی/جداآمیزی» (σύνθεσις/διαίρεσις) و «هایش/نهایش» (ἀπόφασις/χατάφασις) را هم بیرون می‌آورد و با باور به نابسندگی این سه، به جستجوی آن «پدیده» در ساختار لوگوس برمی‌آید که توانش ژرف این سه سازمایه است و نه ارسطو و نه دیگر یونانی‌ها به آن نیندیشیده‌اند؛ و آن «دسترسی» و «آشنایی» هستند پی‌شادست است که گزاره درباره‌ی آن است و معنای شی و گزاره‌ی درباره‌ی آن، پیوندی با آشنایی و گشودگی دوسویه‌ی آنهستی و جهان دارد. این پیوند دو سویه‌ی آنهستی و جهان از پس گشودگی و آشنایی، ساختاری را می‌آفریند که هایدگر به آن «ساختار

زبان از آناکای آنهستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پورا احمدعلی توجاهی | ۳۲۱

چونان» یا «ساختار به سان» (Als-Struktur) می‌گوید. شی در جهان برای آنهستی بدینسان چیزی است که معنای خود را پیشاپیش از پی‌جاور آشنایی و دادگی‌اش در ساختار چونان با خود دارد. این ساختار، بنیاد فریافت و فهم آنهستی است و این نیز خود بنیاد زبان است. از این‌رو می‌باید هستی‌زبان را در درون هستی آنهستی جستجو کرد و چون‌جاور هستی آنهستی و گونه‌ی هستی‌اش تاریخی است، گونه‌ی هستی‌زبان نیز، چیزی تاریخی است (GA 21: 131-145) و این اندیشه‌ای است که هایدگر در درست‌گفتارها پیرامون منطق به سان پرسش از سرشت زبان به درازا می‌سنجد و ما در بخش ۲,۳ به آن می‌پردازیم.

۲,۲ هستی و زمان

در هستی و زمان، هایدگر همین برداشت از زبان را دستگاه‌مندتر و با برخی دگرگونی‌ها و افزوده‌ها دنبال می‌کند. یادآوری می‌کند که زبان در نگارش هستی‌شناسانه‌ی آنهستی ریشه دارد (GA 2: 213). او پیش از هر چیز بر پدیده‌ی «گفتار» (Rede) تکیه می‌کند که شیوه‌ی جهانی بودن است و سازواره‌ی سازنده‌ی پایه‌های آنهستی یعنی «یافتگی» (Befindlichkeit) و «فریافت» (Verstehen). زبان، برون‌گفتگی گفتار است و هستی‌ای جهانی دارد. دریافت‌باشنده‌وار در-این-جهان-بودن، در «گفتار» به زبان می‌آید و از این‌رو، گفتار شیوه‌ی هستی‌مندانه‌ی زبان است چراکه هستنده‌ای که گفتار گشودگی‌اش را بیان می‌کند، در جهان بودن، شیوه‌ی هستی‌اش است. چنین است که گفتار به سان نگارش هستی‌مند گشودگی آنهستی، برای هستی او سازواره‌ی سازنده است. شنیدن و خاموش‌بودن، از توانش‌های گفتن‌اند و در آن‌ها است که می‌توان کارکرد سازنده‌ی گفتار را برای هستی‌مندی دریافت (GA 2: 214). گفتار در همانندی با دریافتی پدیده‌شناسانه، همواره درباره‌ی چیزی است. آگاهی‌رسانی نه دیگر ترارسانش یا هم‌رسانش اندیشه‌ها و زیسته‌ها بلکه بنیاد هستی‌شناسیک هم‌بودگی است؛ و هم‌بودگی خود را در گفتار بیان می‌کند و آنهستی با گفتار سخن می‌گوید (GA 2: 215). گفتار بخشی از ساختار معنایی دریافت‌باشنده‌مند در جهان بودن است و دم‌های سازنده‌ی آن «درباره‌ی چیزی»، «گفته»، «آگاهی» و «آگاهی‌رسانی» همگی نه ویژگی‌هایی تنها، بلکه منشی هستی‌مند در نگارش

هستی آنهستی اند که چیزی همچون زبان را هستی شناسانه ممکن می سازند (216).

در اینجا است که هایدگر از «سرشت زبان» یاد می کند و می گوید که همه‌ی کوشش‌ها در یافتن سرشت زبان همواره به‌سوی تنها یکی از این دم‌های سازنده کشیده شده است و زبان را همواره از پس اندیشه‌ی «واژه»، «جمله»، «ریخت‌های نمادین» (که آشکارا اشاره‌ای است به کاسیرر) و بیان زیسته‌ها و پیکره‌های زندگی دریافته‌اند، آنچه برای بازشناسایی زبان به‌راستی دستاوردی نابسند است. بسنده و بایسته آن کلیت هستی‌شناسیک-هستی‌مندانه‌ی ساختار گفتار بر بنیاد آناکاوای آنهستی است (216). زبان اینک دیگر نه در خود زبان و در آنچه همواره، چه در فلسفه و چه در زبانشناسی، به سان بنیادهای زبان در واژه و جمله، بی‌پروا به آفریننده‌ی زبان، انگاشته می شده بلکه از پس آفرینندگی در آنهستی و آنچه در او در این پیوند هناینده و جنبنده است، می‌باید پژوهیده شود. در چنین چشم‌اندازی است که چندان که گفته شد، شنیدن و خاموشی همان اندازه بنیادین اند که گفتار، چراکه شنیدار برای نمونه بیش از گفتار حتی اشاره‌ای است به گشودگی راستین آنهستی در توانش هستی او (217). شنیدار نه تنها گشودگی آنهستی است به جهان، بلکه هم توانایی او در فریافتن جهان و دیگری و پیوند و وابستگی او به این هر دو چه در ریخت‌هاینده‌ی گوش سپردن، باهم‌بودن و پیروی و چه در ریخت‌ناینده‌ی گوش‌نسپردن، ستیهندگی، یک‌دندگی و ازاین‌دست. هایدگر در کوششی که به شیوه‌ی هوسرل نزدیک است، شنیدار را نه پدیداری مطلق و ناب در سهش به سان گیرایی داده‌های حسی، بلکه همواره در پیوند با چیزی می‌بیند (اینکه ما نه سداى ناهنجاری تنها بلکه سداى ناهنجار موتوری در خیابان را می‌شنویم و آن را چونان چنین سداىی درمی‌یابیم) که از یک سو نشان از فریافت و فهم در شنیدن است که از خود شنیدن پیشی می‌گیرد و از سوی دیگر پیوند شنیدار با درجهان‌بودگی است، چراکه شنیدن به ناگزیر شنیدن چیزی در جهان است. نیز چنین است پیرامون خاموشی که در آن هم فریافت هست و هم گونه‌ای گفتن و با ریخت‌های دیگری که در آن‌ها زبان نیست همچون کم‌سخنی، گنگی و یا لالی همانند نیست چراکه تنها در گفتاری راستین به هنگامی که آنهستی چیزی

زبان از آناکای آنهستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توجاهی | ۳۲۳

برای گفتن دارد، خاموشی راستین توانش می‌یابد. چنین است که خاموشی نشانی از گشودگی خود را در خود دارد و در سایه‌روشن گفتن و نگفتن، خاموشی به گونه‌ای فریافت آنهستی را بیان می‌کند که به باور هایدگر، توانایی شنیدن و باهم‌بودن از آن می‌آید (218-219).

در هستی و زمان هایدگر به اندیشه‌ی یونانی «آدمی به سان جانور زبانمند» اشاره می‌کند و اگرچه از این اندیشه خرده می‌گیرد و می‌گوید که این اندیشه آن «زمین پدیداری» ای را که خود از آن برآمده است را فروپوشانده و نادیده گرفته است – و آماج او از زمین پدیداری همان آنهستی و دازاین است – اما این اندیشه را کنار نمی‌گذارد و یادآوری می‌کند که این آدمی است که زبان دارد و او هستنده‌ای است که سخن می‌گوید و سخن گفتن او دنباله‌ی شیوه‌ی او در یابش و کشف جهان و خود آنهستی است (220). از همین رو هم پس از اشاره‌ای به این نکته که یونانی‌ها واژه‌ای برای زبان نداشتند و لوگوس در نزد آن‌ها هم گفتار است و هم در اندیشه‌ی فلسفی، جمله و گزاره، به آمیختگی‌ای می‌پردازد که از پس درهم‌شدن یکی در دیگری رخ داده است: اینکه اندیشه و پژوهش ساخت‌ها و ریخت‌های بنیادین آن لوگوس (زبان و گفتار) از پس پژوهش این لوگوس (جمله و گزاره) در منطق و دستور زبان روی داده است که تازه خود این دومی هم بر بنیاد هستی‌شناسی جهان پیشادستی و راستین بوده است. به همین خاطر هایدگر فراخوانی می‌دهد به آزاد کردن این از آن، به آزاد کردن دستور زبان از منطق و به بازنشاندن زبان‌شناسی بر بنیادهای ژرف‌تر هستی‌شناسی و می‌خواهد که زبان‌شناسی و هر زبان‌پژوهی دیگری روشن کند که شیوه‌ی هستی‌زبان چگونه است، چگونه است که زبان می‌تواند بمیرد و آیا زبان ابزاری فرادستی است در اندرون جهان یا چیزی است با شیوه‌ی هستی‌ای همچون شیوه‌ی هستی آنهستی؟ آزادسازی زبان در چنین چشم‌اندازی بدون آگاهی از ساختارهای پیشینی گفتار به سان سازمایه‌ای هستی‌مند، شدنی نیست و بنیادهای ژرف‌تر هستی‌شناسی که اندیشه‌ها درباره‌ی زبان می‌باید بر آن استوار شود، چیزی نیست جز هستی‌شناسی‌ای برآمده از آناکای آنهستی. این گونه است که هایدگر از آموزه‌ای تازه از

معنا و زبان سخن می‌گوید بر پایه‌ی هستی‌شناسی آنهستی که فراز و فرودش به سرنوشت این یک تنیده شده است (همان).

۲,۳ منطق به سان پرسش از سرشت زبان

در درس گفتارهایی که هایدگر در نیم‌سال تابستانی ۱۹۳۴ می‌دهد با نام *منطق به سان پرسش از سرشت زبان* – درس گفتارهایی که با پروا به زمان آن آشکارا نشانه‌هایی از پیدایش و گرایش به نیروی سیاسی تازه را در سپهر جهان آلمانی در خود دارد –^۱ او همچنان درگیر پیوند زبان و آدمی است. هایدگر، چندان که گفتیم، با همه‌ی بدگمانی‌ها به دانش‌هایی که به زبان می‌پردازند به‌ویژه فلسفه‌ی زبان، در منطق اما می‌درنگد و حساب آن را از فلسفه‌ی زبان جدا می‌کند. هایدگر می‌داند که منطق، از همان آغاز در نزد یونانی‌ها، «دانشی» بوده است که همواره کوشیده است داتمندی جهانی اندیشه را از پس برون‌نهادن ساختارهای دستوری زبان یونانی فراآهنجد، گو آنکه، خام‌اندیشانه، دانش می‌تواند (زبان را) بیندیشد و زبان تنها ریخت اندیشه است، اندیشه ساختاری کیهانی دارد، زبان تنها از واقعیت پیشارو سخن می‌گوید و ساختار زبان یونانی بازتابی از هستی زبان به‌طور کل است (GA 38: 5-6, 141)، به سخنی هر آنچه هایدگر به آن باور ندارد. باین‌همه اما درنگ و انگیزه‌ی هایدگر در پشت‌نکردن به منطق به‌ویژه از آن‌رو است که منطق بازنمود اندیشه‌ی فلسفی یونانی پیرامون زبان است و پرسش از سرشت زبان، پرسش بنیادین منطق هم بوده است (13). بازنمود اندیشه‌های فلسفی یونانی پیرامون زبان، هم‌هنگام تنیده شده است با اندیشه‌ها پیرامون آدمی، جهان و حقیقت که یونانی‌ها آن را به‌ویژه در چم «لوگوس» (λόγος) و اندیشه‌ی «آدمی به سان جانور خردمند/زبانمند» (ἄνθρωπος ζῷον λόγον) و پازند-برگردان متاگیتیکی آن در لاتین (*Homo est animal rationale*)^۲ اندیشیده‌اند (GA 38: 31؛ نک. GA 9: 322). این چم و اندیشه که همه‌ی تاریخ اندیشه و

۱ در چند جا از پرواز «پیشوا» به سوی موسولینی همچون چگونگی شکل‌گیری تاریخی یاد می‌کند. نک. GA 38:

زبان از آناکای آن‌هستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توجاهی | ۳۲۵

فرهنگ اروپایی را درنور دیده، به سرنوشت آن فرشته، شیوه‌ی خردگرایی و روشنفکری را از آن خود کرده و تکیه‌گاهی برای دانش‌های نوین فراهم آورده، با آک‌ها و کژاندیشی‌هایی همراه است که هایدگر آن‌ها را نه تنها برابر ایستای بازنگری‌ها، سنجش‌ها و بازاندیشی‌ها می‌کند که آن‌ها را بایسته‌ی گذار و پشت‌سرنهاده‌ی می‌داند و این چنین، راه را برای گام بلند خود به‌سوی هستی‌شناسی تازه‌ای – که او البته نام هستی‌شناسی را بر آن نمی‌گذارد – بر بنیاد هستی و زبان آن، هموار می‌کند.^۱

همه‌ی این‌ها را هایدگر خود چنین بازمی‌گوید: «و چرا این پرسش از بنیاد زبان را <منطق> می‌نامیم؟ زیرا منطق از لوگوس می‌آید و لوگوس گفتار است، یعنی زبان. چراکه، باری، از راه به‌اصطلاح منطق، بنیاد زبان شتابان سطحی، بیرونی و کژپازند شده است، از این‌رو منطق، هنوز رسالت دریافته‌ی آن‌هستی تاریخی آدمی است؛ و از آنجا که منطق تاکنونی به سان آموزه‌ی کنش‌های اندیشه می‌کوشیده است چونان برترین و سنجه‌گذارترین سامان همه‌ی ویچارش‌های هستی بشاید، از این‌رو می‌باید این کوشش را آغازین‌تر و بی‌پروا‌تر از پس چم‌های آغازین بنیاد زبان تازه کرد» (GA 38: 169). خویشکاری‌ای که هایدگر در پیوند با جستجوی سرشت زبان پیشاروی خود می‌بیند، از جمله تکانیدن و دگریدن منطق، نه برای پایه‌گذاری منطقی نو بلکه از پس بایستگی برآمده از سرنوشت تاریخی‌ای تازه است. به‌ویژه از آنجا که منطق از دل کوشش انسان یونانی برون آمده و در سرنوشت تاریخی او بوده و از آنجا بر روح باختری چیره شده، این خویشکاری مبارزه‌ای است دشوار که نخست با پرسش و درنگ در آنچه یونانی با منطق در جستجوی آن بوده و نیز با آفریدن اندیشه‌ای تازه و استانیده می‌توان به انجام رساند. چنین است که هایدگر بازشناسی‌ای از آنچه معنای منطق برای او است به دست می‌دهد:

۱ برای هایدگر هستی‌شناسی خود گونه‌ای متاگیتیک است چرا که همواره به هستنده و هستی آن می‌اندیشد و هر هستی‌شناسی‌ای بی‌بنیاد خواهد بود تا هنگامی که به حقیقت هستی نیندیشد. همه‌ی هستی‌شناسی‌ها خواه ترفرازانده خواه پیشاسنجشگر از نگاه هایدگر شایسته‌ی سرزنش و سنجش‌اند نه تنها از آن رو که هستی هستنده را می‌اندیشند، بلکه از آن رو که حقیقت هستی را نمی‌اندیشند و نمی‌دانند که اندیشه‌ای می‌تواند باشد که استوارتر از اندیشه‌ی مفهومی است (نک. GA 9: 357).

اینکه منطق نه آموزشی برای دست یافتن به فرایند بهتر یا بدتری از اندیشه بلکه پیمودن پرسش‌مندان‌ی مغاک‌های هستی است (8). به این ترتیب، می‌باید جدا کرد میان انگیزه‌ی هایدگر در روکردن به منطق و به دریافت یونانی از زبان (پرسش از سرشت زبان در منطق و پیوند آن با آدمی و جهان) از یک سو و آنچه او در آن می‌جوید (سنجش، پرسش و گذار) و نیز آماج و فرجامی که او می‌کوشد به آن فرارسد (در جوانی تا ۱۹۳۶، پیش‌نهاد پازندی تازه که پیوند زبان و آنهستی را به گونه‌ای تازه روشن کند - آنچه در بخش پیشین دیدیم - و پس از این تاریخ، گشودن راهی برای اندرافکندن فلسفه‌ی هستی و روشن کردن جای زبان در آن) از دیگر سو.

لوگوس، برای نمونه که پیوند شی و واژه را که خود باز همان پیوند هستن و گفتن است، در نزد یونانی‌ها بازمی‌تاباند، چنان به باور هایدگر به اندیشه‌ی باختری یورش برده و آفندیده است که در این اندیشه دیگر نه زیست اندیشمندانه و نه زیست سروده‌گرانه، هیچ‌یک، هستی زبان را بازنمی‌تابانند (نک. GA 12: 174). در تاریخ متاگیتیک و بدین‌سان در همه‌ی فلسفه تا به امروز، زبان تنها از پس لوگوس اندیشیده شده است، به‌ویژه، چندان که گفته شد، یونانی‌ها واژه‌ای برای زبان نداشته‌اند (GA 2: 220)؛ و لوگوس پیش از هر چیز هیچ نیست جز جمله و گزاره‌ای درباره‌ی هستنده که با انگاره و تصور از آن گره خورده است. بگذریم از آن که در اندیشه‌ی یونانی، خود زبان هم به سان شی، هستنده و چیزی پیشادستی، راستین و کاربردی انگاشته شده است و هستی زبان از پس لوگوس در پیوندی ناروشن و تاریک از یک سو به هستنده بازمی‌گردد و از سوی دیگر به آدمی (نک. GA 65: 497-8). بازگشت به هستنده، به باور هایدگر، بنیاد اندیشه‌ی متاگیتیکی زبان است، چرا که این متاگیتیک است که شی باور و هستنده‌اندیش است حتی آن‌گاه که آن را در کلیت آن و یا در چهره‌ی نا و فرامادی آن می‌اندیشد (GA 74: 62, 137).

در اندیشه‌ی یونانی «آدمی به سان جانور خردمند/زبانمند» هم، جدای از ناروشنی خود پیوند که از آن یاد کردیم، دشواری به‌ویژه آن است که روشن نیست که آیا این زبان

است که وابسته به هستی آدمی است و یا این آدمی است که وابسته به هستی زبان است، آنچه هایدگر دیرتر، چندان که خواهیم دید، با این پرسش هربار تکرار می‌کند که آیا این ما هستیم که زبان را داریم یا این زبان است که ما را دارد. تازش هایدگر به این اندیشه از این رو آن است که در این اندیشه گونه‌ای پس‌گرد روی داده است و «چرخش به دور خود»، در این معنا که هستی آدمی چون جانوری که سخن می‌گوید و زبان دارد، به پارادکس دیگر جانوران و زیستندگان، از پس زبان و زبان خود و هستی آن از پس آدمی اندیشیده شده است (GA 38: 25-26, 31, 38). دیگر اینکه این به‌هم‌واسپاری زبان و آدمی به یکدیگر در این اندیشه‌ی یونانی به هنگامی رخ می‌دهد که هستی هیچ‌یک از این دو روشن نیست. اینکه زبان چیست را چگونه می‌توانیم پاسخ دهیم هنگامی که همه‌ی زبان را نه در واژه‌نامه‌ها و فرهنگ‌های زبان و نه حتی در گفتار همه‌ی گویندگان آن که در آن روی می‌دهد، نمی‌یابیم؟ انگاشتن آدمی چون جانور، نخست کوششی بوده است در جدا کردن آدمی به سان جاندار از ناجاندار، به سان دارنده‌ی زندگی و سپس در میان جانداران، جدا کردن آدمی از دیگر جانداران به سان دارنده‌ی زبان و خرد. نکته اما اینجاست که بازگرداندن هستی آدمی به زبان، بازگردان به چیزی است که نه تنها خود چیستانی است، بلکه آن خود از پس هستی آدمی است که چیستی‌اش روشن تواند شد (26)؛ و آدمی چیست، اگر زبانی که پنداشته می‌شد هستی او است، خود ناروشن است و هستی او را روشن نمی‌کند؟ آدمی به گفته‌ی هایدگر دانستن است، اما دانستنی که نمی‌داند که خود چیست. از همین رو هایدگر یک بار دیگر برای روشن شدن هستی زبان به پژوهش آدمی و ژرفای آن‌هستی او روی می‌آورد و اگرچه نمی‌خواهد از این پس‌گرد و چرخش آدمی و زبان و هم‌واسپاری‌شان به همدیگر بیرون آید – چرا که می‌داند اندیشه‌ی فلسفی سراسر چیزی جز اندیشیدن در «گردباد» نیست (32) – اما باز این پرسش را پیش می‌نهد که «آدمی در کجای کلیت هستی ایستاده است» و «هستنده‌ای که ما خود هستیم، با هستی خود چگونه پیوندی دارد؟» این همه نشان می‌دهد که هایدگر هنوز بر این است که زبان از آن آدمی است و هستی آن روشن نخواهد شد تا هنگامی که ندانیم هستی آدمی چیست (26-)

167, 161, 29). پرسش از هستی زبان ازاین‌رو جای خود را به پرسش از هستی آدمی می‌دهد (115).

هایدگر پس از جدایی میان چیستی و کیستی آدمی، هستی آدمی را در پرسش از «خود» بازمی‌یابد. هر یک از ما یک خود است اما نه یک من-خود تنها، بلکه تو-خود، ما-خود و شما-خود. ازاین‌رو «خود» که هستی آدمی در آن است، تنها از آن من یا دیگری نیست بلکه به یک شیوه از آن همه است و نمی‌توان «خود» را و هستی راستین آدمی را تنها از پس هستی گاه تهی‌شده‌ی «من» و یا «سوژه» ی دکارتی - که بنیاد اندیشه‌ی نوین را به‌ویژه در آزادمنشی و لیبرالیسم فرامی‌سازد - و بازگشت به آن‌ها دریافت، چه پیش‌تر «من» را می‌باید از پس «خود» و آروین تازه‌ای از هستی آدمی اندیشید. «خود» از آنجا که پیش، بیش و فراتر از من است و همچنین از تو، ما و شما، چه به‌طور کل و چه در فردیت آن‌ها، همان چیزی است که «ما»، «شما» و هر گروه و دسته‌ی انسانی دیگری را به هم می‌پیونداند و از شمارش تنهای یکایک باشندگان آن و همباریش من‌ها به درمی‌آورد. دشواری اما یافتن «خود» و هستی آن است چراکه ما با چیزی روبرویم که حتی در خودفراموشی و یا خودگم‌کردگی همچنان می‌پاید (36, 38, 40, 43, 55, 140-150). پرسش از «خود» را هایدگر بااینهمه با پرسش از «ما» پیش می‌برد بی‌آنکه چرایی‌اش را به‌درستی روشن کند. آنچه برای هایدگر روشن است، این است که هستی «ما» در هستی «ملت» ریشه دارد؛ و در پس پشت ملت، از یک سو اراده، تصمیم و عزم و از سوی دیگر پرورش، شناخت و تاریخ نهفته است. پرسش از ملت را بااین‌همه نمی‌توان از پس آنچه از آن آدمی است همچون تن، جان و روح پاسخ داد گو آنکه ملت همان آدمی است اما بزرگ شده‌ی آن. اراده و عزم از آنجا که چیزی است یکباره و پایدار به سان رویدادی، از ماده‌ی تاریخ است. اگرچه می‌توان چه برای پرهام (زمین، جانور و گیاه) و چه برای فرهنگ و ساخته‌های آدمی هم تاریخی فرا نگاه آورد، اما این آدمی است که تاریخ دارد در این معنا که تاریخمند است و تاریخ کنش و کوشش آدمی است (57, 58-59, 63, 67, 77-78, 88).

زبان از آناکای آن‌هستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پورا محمدعلی توجاهی | ۳۲۹

تاریخ، هستی آدمی است و این هستی یک بار دیگر، همان‌گونه که در پیوند زبان و آدمی، دوسویه و دوپهلو است: این ملت است که تاریخ خود را می‌سازد هم هنگام که ملت از تاریخ خود است که برون‌می‌جهد، همان‌گونه که تاریخ، هستی آدمی است و هستی تاریخ، آدمی است. اگر تاریخ، هستی آدمی است، پس تاریخ، هستی زبان است (81, 85, 115, 86)؛ اما هستی تاریخ چیست؟ تاریخ همان اندازه گذشته است که اکنون و آینده. تاریخ کنش و کوشش و جنبش خواسته و دانسته‌ی آدمی است، از همین رو در آن «نوداد» (Kunde) تاریخی هست که خود گشایشی است که هستی تاریخی هر دوره‌ای را با خود می‌کشد (84, 87, 93, 95, 100 159, 160). از پس برشمردن برداشت‌ها از تاریخ به سان «گذشتگی» (Vergangenheit) و «شدگی» (Gewordenheit) و سنجش و تبارشناسی هر یک، هایدگر دریافت خود از تاریخ به سان «بودگی» (Gewesenheit) و «ترادادگی» (Überlieferung) را پیش‌می‌گذارد و آن را چون آنچه از آغاز «باشنده» (Wesende) است، درمی‌یابد. تاریخ در معنای «باشندگی» و ترادادگی است که امروز و اکنون را فرامی‌سازد و خود را به آینده ترامی‌دهد. بودگی و آینده بدین سان نه تنها دو بازه یا بازوی زمانی تنها که از یکی به دیگری درمی‌افزیم بلکه این دو، دو «نیروی زمانی» (Zeitmacht) هستند که ما در آن‌ها می‌زییم و «زمان در زمانش خود آن نیرویی است که در آن رویداد آن‌هستی ما در تاریخ روی می‌دهد». زمان به سان زمانمندی نه تنها سرشت ما و هستی ما و تاریخمندی هستی ما است بلکه ژرف‌ترین و بنیادی‌ترین پایه‌ی هستی به‌طور کل است (124, 125, 131, 135). همه‌ی آنچه هایدگر گام‌به‌گام از پس جستجوی هستی زبان کنار هم گذاشته است، از هستی آدمی و هستی ملت تا هستی تاریخ، اینک همه ریشه در «هستی به‌طور کل» دارد که چیزی نیست جز «هستی به سان زمان». به زمان، «آسیمگی» (Sorge) را که – چندان که در هستی و زمان – آن هم سرشت هستی ما و ریشه و توانش «خود» است، می‌افزاید و هر دو را به سان دو بنیاد هستی آن‌هستی می‌بیند که ما را در برخورد با هستی هستند می‌گذارند. هستند در کلیت خود جهان را می‌سازد. جهان خود را در نوداد هستی تاریخی نومی‌دهد و نوداد، گشایش‌پذیری هستی هستند است و در «دیرین‌رخداد»

(Urgeschehnis) زبان رخ می‌دهد (132, 162, 165, 168). نبوغ هایدگر از جمله در یافتن و اندیشیدن این پیوند میان زمان و زبان است چندان که به سان گونه‌ای برهان می‌گوید که اگرچه جانوران می‌توانند شاید با گونه‌ای زبان‌واره یکدیگر را فریابند اما سرشت زبان در این فریابش نیست. بدین سان جانوران سخن نمی‌گویند، اما اگر جانوران می‌توانستند سخن بگویند، آنگاه می‌توانستند زمان را هم دریابند و زمانمند باشند (139). به باور هایدگر، به نیروی زبان است که جهان می‌جهاند و هستنده هست. زبان نه چیزی درون آخته و نه چیزی برون آخته است. زبان، رویداد به هستی واسپرده و در برخورد با هستنده در کلیت آن است. هر چه هست هستی خود را در زبان به دست می‌آورد و از دست می‌دهد. زبان، داتمندی کانون نگهبان و جهان‌دار هستی تاریخی یک ملت است؛ و هر جا که زمان می‌زماند، زبان رخ می‌دهد و هر جا که زبان رخ می‌دهد، زمان می‌زماند (169). اینک بینیم که هایدگر چگونه زبان را از پس فرگشت اندیشه‌اش در گذر از آنهستی به سوی هستی می‌اندیشد.

۳ جهش دوم: زبان و هستی

۳,۱ جستارهایی پیرامون فلسفه

نخستین کوشش‌های هایدگر در گذار از «هستی‌شناسی بنیادین» (Fundamentalontologie) و «آناکای آنهستی» (Daseinsanalyse) و چرخش به سوی «تاریخ‌نگاری هستی» (Seinsgeschichte) که در آن او به جستجو و اندیشیدن پیرامون هستی و هستی هستی و سرشتش هستی که او آن را «رویداد» می‌نامد، می‌پردازد، در جستارهایی پیرامون فلسفه در ۱۹۳۶ روی می‌دهد. این گذار یا فراگذار، گذاری است از متاکتیک به اندیشه‌ی تاریخ‌نگارانه‌ی هستی. (GA 65: 511، پس گفتار سرویراستار).^۱ در این جستارها است که او پس از تازش به دریافت یونانی از لوگوس و پیوند ناروشن آن با

۱ از آنجا که هایدگر در این دوره‌ی دوم، آنهستی را با یک خط تیره جدا می‌کند، ما هم از این رو آن را با یک نیم‌فاصله این گونه می‌نویسیم: آن‌هستی.

زبان از آناکای آن‌هستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توجاهی | ۳۳۱

آدمی از یک سو و هستنده‌ای که لوگوس به سان گزاره به آن می‌پردازد از سوی دیگر و نیز آفند به نگرش به زبان به سان برابرایستایی راستین و پیشادستی، برای نخستین بار پیوند میان زبان و هستی را به میان می‌آورد (497-498). هایدگر در این جستارها برای نخستین بار از «چشم‌اندازی دیگر» می‌گوید، از اینکه این تنها هستی است که بن و بنیاد زبان را فرا می‌دهد و نخستین پرسشی که فلسفه‌ی زبان و هر متاگیتیک دیگر زبان می‌باید بدان پاسخ دهد، پرسش از پیوند زبان و هستی است (499). راه‌گریز از آن پس‌گردی را هم که هایدگر پیش‌تر از آن سخن گفته بود و ما به آن اشاره کردیم – در اینکه روشن نیست در اندیشه‌ی یونانی جانور خردمند/زبانمند، آیا این زبان است که هستی آدمی را می‌سازد یا آدمی هستی زبان را – اینک او در این وابستگی و پیوستگی به هستی می‌بیند: در اینکه چه زبان و چه آدمی هردو به یک اندازه خود دارایی هستی‌اند (همان).

اما آدمی و زبان چگونه به یک اندازه به هستی وابسته‌اند و این چه پیامدی برای اندیشه‌ها پیرامون زبان دارد؟ آدمی، هستی را درمی‌یابد و در این یابش، نگهدار افکنش هستی است و پاسدار حقیقت آن و بدین سان واسپرده به هستی و از آن آن (500)؛ و زبان از آنجا که چیزی راستین، پیشادستی و واقعی نیست و نیز چون هستی بنیادی‌تر از زبان است، از این‌رو پرسش برای هایدگر پرسش از پیوند هستی با زبان است و نه بازگونه. پرسش این است که در سرشت هستی، زبان چگونه می‌سرشد؟ (501). در جستارهایی پیرامون فلسفه، هایدگر به این پرسش به درستی پاسخ نمی‌دهد جز آنکه تنها به گفتن این نکته بسنده می‌کند که زبان از هستی برون می‌جهد و از این‌رو از آن آن است، در پیوند با آن آرویده می‌شود و سرشت‌اش را از پس پیوندش با آن می‌باید دریافت (همان). اندیشیدن هم به آدمی و هم به زبان از پس هستی، نه تنها مهم‌ترین گره‌ی اندیشه‌ی یونانی را در پس‌گرد بی‌پایان بازگشت زبان به هستی آدمی و بازگشت آدمی به هستی زبان، باز می‌کند، بلکه هم آن بزنگاه شتابان و ناروشن را که – چندان که در بخش پیشین دیدیم – حتی هایدگر را در دوره‌ی نخست کوشش‌های فلسفی‌اش به آن سو می‌راند که هستی زبان را در فرجام از پس هستی آدمی در «خود»، تاریخ، ملت و از این دست بپژوهد، بی‌جا و بیهوده می‌کند و به زبان

در برابر آدمی هستی‌ای خودپایا می‌دهد و بدین‌سان گذار از متاگیتیک را یکسره هموار می‌کند، چرا که به‌ویژه هرآنچه در دریافت زبان، متاگیتیکی است همان است که زبان را در پیوند با آدمی اندیشیده است: اندیشیدن و انگاریدن هستنده از پس جمله (اندیشه و انگارش به سان کنش‌های آدمی)، باور داشتن به زبان به سان ابزار آدمی، جدا کردن تن و روح در زبان و سرانجام زبان را چون «نماد» هستی‌آدمی دیدن (502).^۱

۳,۲ متاگیتیک زبان و سرشت‌ورزی سخن

در درس گفتارهایی در سال ۱۹۳۹ درباره‌ی هرذر و رساله‌ی او درباره‌ی زبان با فرنام/ز سرشت زبان: متاگیتیک زبان و سرشت‌ورزی سخن. درباره‌ی رساله‌ی هرذر پیرامون سرچشمه‌ی زبان، هایدگر اندیشه‌ها پیرامون زبان و هستی را پی می‌گیرد. روشن است که رساله‌ی هرذر پیرامون سرچشمه‌ی زبان بهانه‌ای است برای هایدگر برای آنکه پرسش از هستی زبان را از نو و از پس کانون هستی، دیگرگون بجوید. از آنجا که گفتارهای هایدگر پیرامون رساله‌ی هرذر از لابلای یادداشت‌های ناپیوسته‌ی دانشجویان و شنوندگان درس گفتار او که البته خود او بازنگری کرده است، گردآوری شده‌اند، بازسازی اندیشه‌های هایدگر پیرامون پیوند زبان و هستی در این درس گفتارها با برخی دشواری‌ها همراه‌اند. با این همه کوشش هایدگر در این درس گفتارها یک‌بار دیگر گذر از متاگیتیک زبان که پرسش هستی را نمی‌شناسد به‌سوی «سرشت تاریخی-هستی‌شناسیک سخن» است (GA 3, 79, 219: 85). از این‌رو بخش مهمی از این درس گفتارها به بازگویی و گزارشی از رساله‌ی هرذر، بازنمایی سازواره‌های پایه‌ای آن و روند برهان‌آوری و اندیشه‌نزد او و از پس این همه آشکار کردن اشتباه‌ها، ناهمخوانی‌ها، گره‌ها و به یکباره ویژگی‌های متاگیتیک زبانی و سپس در کنار، به هستی و زبان می‌پردازد.

هرذر از پس جانور است که به آدمی می‌رسد و رد پای سرچشمه‌ی زبان را در

^۱ نمونه‌هایی از اندیشه‌ها به این خودپایی زبان را به ویژه در جلد ۱۲ می‌توان دید که هایدگر پیاپی تکرار می‌کند:

«زبان، زبان است»، «زبان می‌زباند» یا «زبان سخن می‌گوید» و از این دست. نک. GA 12: 10, 13

زبان از آناکای آن‌هستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توچاهی | ۳۳۳

فاصله‌ی میان جانور و انسان جستجو می‌کند. او در رساله‌ی خود، جانور را در گستره و «دایره» ی زیستی کوچک و بسته‌ای بازمی‌شناساند که در آن می‌زید، به آن وابسته است و با آن یکی است. آدمی اما از آن سو آزاد است و به سپهر، گستره و دایره‌ای بزرگتر که گستره‌ی بی‌مرز همه چیزها است، وابسته است. زیستن و بودن آزاد آدمی توانایی‌های او را پخش کرده و ناتوانی‌هایی را فراهم آورده است که او می‌باید با اندیشه، تأمل و خرد پر کند و این همان است که به باور هرذر بنیاد زبان در آدمی است و آنچه او را در «جهش» ی از جانور جدا می‌کند. آدمی برای هرذر بدین‌سان سرشتی خردمند است. کارکرد خرد نزد او که شی را و سپس زبان را فرامی‌سازد، «آشناشدن» و «به‌خاطر سپاری» است. در نیاز به آشنایی است که خردمندی آدمی و آزادی او خود را می‌نمایاند و سرچشمه‌ی زبان برای هرذر در این نیاز است (185-186). هایدگر، هرذر را سرزنش می‌کند که چستی زبان برایش روشن نیست: از یک سو، آواها و سداها ی جانوران را گونه‌ای زبان می‌داند حال آنکه از سویی دیگر می‌گوید که این تنها آدمی است که آفریده‌ای زبانمند است (157-158)؛ و باز او را سرزنش می‌کند که آنچه را که می‌خواهد اثبات کند، فرض می‌کند چرا که آشکارا هم در پیش، هم در هنگام و هم در پس کوشش‌هایش، اندیشه‌ی یونانی آدمی به سان جانور زبانمند/خردمند همچنان جای دارد، اگرچه هرذر به باور هایدگر برهان دیگری را هم برای زبان به کار می‌بندد و آن کوشش پرهام و طبیعت در کامل شدن است که هرذر آن را «اقتصاد همگانی جانوری» می‌نامد. از این‌رو هرذر برای هایدگر همچنان در تراداد متاگیتیک باختری دم می‌زند که از افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود و دنباله‌ی ترادادی است که لاینیتس بنیان‌گذاری کرده است (163-169, 184). دریافت از آدمی به سان جانور خردمند/زبانمند و جانوری دارای لوگوس، اندیشه‌ی هرذر را ساخته است (209)، انگاره‌ای که همچنان آدمی را چون جانوری خردمند می‌بیند که زبان دارد، آنچه خود را در نزد هرذر به‌ویژه در دوچمگانه‌ی «عقل» و «نطق» (ratio - oratio) می‌نمایاند که برگردانی است از لوگوس و آنچه در لوگوس هست (159).

سرچشمه‌ی زبان نزد هرذر به این ترتیب از یک سو در جانور و از سویی دیگر در خرد

و تفکر است و هر در بدین سان خود نماینده‌ی اندیشه و نگاهی متاگیتیکی است (81, 92, 127, 185, 159). هایدگر به این بهانه، همه‌ی سازماندهای هم‌پیوند با این دو اندیشه را از انسان، جانور، زبان و خرد باری دیگر می‌سنجد و یک بار دیگر چرخش از آدمی و آن‌هستی به سوی هستی، حقیقت و تاریخ آن را همراه می‌کند با آفندها و تاختن‌ها به این سازماندها آن گونه که هر در و دیگران دریافته و درمی‌یابند. در این راستا، هایدگر از جمله به انگیزه‌هایی می‌پردازد که یونانی‌ها و فرهیختگان سده‌های میانی را به سوی این اندیشه رانده است. در کنار سنجش‌های پیاپی میان انسان و جانور و دگرگونی‌های میان زبان انسان و زبان جانوران (45, 46)، از یافته‌های هایدگر در پیوند با گوناگونی چرایی چنین اندیشه‌ای یکی اندیشه‌ی اقتصادی‌ای است که به همه‌ی جانداران توانشی خردمندانه، رایگان و کاربردی می‌بخشد که باور دارد از سوی پرهام یا خدا داده شده است. (9-10). دیگری اندیشه‌ی متاگیتیکی از پرهام به سان سرچشمه‌ی همه‌ی هستی است. نیز پازندی از «من» که نزدیک است به منادولوژی لایبنتس و آموزه‌ی انتلشی در روزگار کهن. همچنین برداشتی از آدمی به سان آنچه در گروه‌های بزرگتر در سنجش با جانوران دیگر آسیب‌پذیر و تهی از غریزه‌های پرتوان است و از این رو به سان نیازمند به زبان اندیشیده شده است (15-24).

هایدگر به طور کل، اندیشه‌ی خدا و حیوان را اندیشه‌هایی متاگیتیکی می‌داند. آدمی به آخشیخ خدا یا حیوان چیزی پیشادستی نیست که بتوان هر بار، چندان که در متاگیتیک، به بنیاد و برهان بازگرداند چرا که این خود چیزی جز پرتگاه هستی نیست (28). در اندیشه‌ی جانور زبان‌مند، انسان از پس لوگوس که هم زبان است و همه خرد، بازشناسایی می‌شود و زبان از پس پیوندش با اندیشه دریافته می‌شود (159). انسان و زبان در دویچمگویی‌ای و یا شاید بهتر در پس گردی داده شده‌اند که در آن، هستی آدمی از پس زبان و زبان از پس آدمی بازشناسایی می‌شوند، اگرچه هایدگر خود نه دویچمگویی و نه پس‌گرد هیچ یک را به کار نمی‌برد، بلکه در جایی از «گردش» و جایی دیگر به هنگامی که می‌گوید «زبان زبان است و دیگر هیچ» واژه‌ی «همانگویی» (Tautologie) را به

کار می‌برد و می‌گوید منطق‌دانان شاید این جمله را این گونه بهتر دریابند (نک. GA 12: 10). اگر در این بازشناسی، این زبان است که آدمی را بازمی‌شناساند، پرسش هایدگر، یک بار دیگر، این پرسش است که خود آدمی چیست؟ و آیا هستی زبان می‌تواند از پس هستی آدمی شناخته و ویچارده شود، از پس هم او که گفته‌ایم جانور است و هستی‌اش در زبان است؟ (GA 85: 36, 156). از آنجا که هر در نیز به سرچشمه‌ی آدمیک زبان باور دارد به‌ویژه در درگیری با آن ترادادی که سرچشمه‌ی زبان را خدایی می‌داند (در نزد هامان برای نمونه) (159, 156-157)، هایدگر این تازش را روانه‌ی هر در نیز می‌کند و می‌پرسد: «آدمی کیست؟». به گمان هایدگر از این پس گرد شاید تنها هنگامی بتوانیم بیرون آییم که این پیوند را از آن سو بنشانیم و بگوییم که چنین نیست که آدمی زبان دارد بلکه این زبان و درست‌تر از چشم‌انداز تازه‌ی بر بنیاد هستی، این سخن است که آدمی را دارد و نه باژگون (159, 36, 3)؛ و پرسش اینکه آیا می‌توان جز تن، روان و روح، آدمی را به چیزی دیگر بازشناساند؟ هایدگر هم سرچشمه‌ی جانوری زبان را که هر در آن را پیش می‌نهد و هم سرچشمه‌ی جانوری در اندیشه‌ی یونانی هر دو را رد می‌کند و یک بار دیگر زبان را به آن‌هستی پیوند می‌دهد و ناگزیر از نو درباره‌ی هستی آدمی می‌پرسد اما این بار در سایه‌ی هستی و می‌نویسد: زبان، سخن، روشن‌گاه، هستی، آن‌هستی (48).

زبان آدمی برای هر در، چندان که گفته شد، ادامه‌ی زبان جانور و سداهایی است که او بروز می‌دهد و آدمی در نخستین بزنگاه‌های پیدایش زبان، سدا‌ی جانوران را تقلید می‌کرده است. این سداها آدمی را به‌سوی خود می‌کشاندند، او را متوجه هستنده می‌کردند، او را با آن آشنا می‌ساختند، خاطره‌ای را در او می‌نهادند و در تشخیص به او یاری می‌دادند. خاطره‌ی سدا‌یی که پژواک یافته آرام جای خود را به واژه (که در آغاز پویه و فعل است) می‌دهد و بدین سان آدمی دیگر نه آوای تنها بلکه به همراه آوا، هستنده‌ای را می‌انگاشت (194-193, 185, 161-160). چنین است که آوا برای هر در بنیاد زبان است و چون زبان هم جز به آوا درآمدن نیست و خاطره‌ی پژواک یافته، آوا نخستین بن‌واژه‌ی زبان است. از همین رو هم شنیدن برای هر در، جایی است «میانه» که همه‌ی

حواس، آنجا گرد هم می‌آیند و جهان حسانی، نخست در آنجا ساخته می‌شود و از این‌رو بنیادین و توانش و امکان زبان است (188, 195, 197). در پی سنجش این بخش از اندیشه‌های هرذر، هایدگر در این درسگفتارها بسیار به آوا، سدا و پدیداری زبان در شنیدار می‌پردازد. با یادی از یونانی‌ها به ویژه افلاتون و ارسطو که زبان را از پس دستور (γράμμα)، آوا (φωνή)، آوای معنادار (φωνή σημαντική) و آوای همراه با انگاره (φωνή μετὰ φαντασίας) می‌اندیشیدند و زبان را از جمله چون آوایی می‌دیدند که هستنده‌ای را می‌انگاراند (154, 157-158, 160, 162)، هایدگر می‌کوشد نشان دهد که نه تنها ما با اندیشه‌های هرذر با اندیشه‌ی تازه‌ای روبرو نیستیم بلکه در آن باز، یک بار دیگر، با اندیشه‌ی متاگیتیکی از زبان درگیریم. یکاها و سازمایه‌های زبان‌شناسانه‌ای همچون آوا، واک، هجا، واژه و جمله که در متاگیتیک به سان سازمایه‌های راستین و حسانی انگاشته می‌شوند و آنها که آرمانی، فراحسانی و ناراستین همچون معنا، منظور، شی مورد نظر و دیگر، همه از پس هستنده اندیشیده شده‌اند و خود به تنهایی سرشت زبان نیستند بلکه اینها همه خود در سرشت «هستی» بنیان گذارده شده‌اند (GA 85: 54). هم‌ارز و همانند اینها در زبان برآمده از هستی که سخن است، «رامش» است که نبود سدا نیست بلکه بنیادی‌تر از آن است (109, 118, 139). اگر هم حتا بخواهیم همچنان در جدایی متاگیتیکی میان آوا و معنا بمانیم، از چشم‌انداز تازه‌ی هایدگر می‌باید بگوییم که این آوا نیست که به معنا افزوده می‌شود بلکه این معنا است که پژواک می‌یابد و آن هم نه در گوش بلکه در جان، همان‌جا که در آن، هستی را درمی‌یابیم (111, 126). از همین رو هم هایدگر میان شنیدن و گوش سپردن جدا می‌کند. ویژگی آن‌هستی‌ای که دارنده‌ی زبان است اما بر دوش سخن نشسته و این چنین بازگوی حقیقت هستی است، «گوش سپردن» است و آن هم گوش سپردن به «رامش» هستی و نه چندان که هرذر می‌گوید به خاطر سپردن، چرا که به خاطر سپردن، چیزی است به‌سوی بیرون و به‌سوی هستنده و نیز فرآورده‌ی کوشش و کارکرد خرد (92, 110, 126). اگر هرذر شنیدن و شنوایی را ویژگی «میانی» دانسته و آن را حسی میان چهره (دیدن و بینایی) و حس‌های دیگر (همچون بساوایی، بویایی و چشایی) می‌داند و می‌گوید

که شنیدن بنیادی‌تر از دیدن است، هایدگر بر «درمیان‌بودگی» تابش که درمیان‌بودگی زندگانی حسانی آدمی است، تکیه می‌کند (113, 119, 120, 145, 146, 196-197) و یادآور می‌شود که هردر در شنود و آواشناسی محض مانده و از هستی شنیدن به سان گوش سپردن نمی‌پرسد. آوا و پژواکی در زبان اگر هست، «فراخوانی» است به تابش رویداد. چراکه آوا و پژواک، اهمیت خود را نه از ویژگی‌شان به سان موج و صدا بلکه در پیوند با گشودگی و تابش هستی و رامش و پارگی رامش از پس کشمکش میان جهان و زمین دارند. گفته‌ی راستین نه آن چیزی است که پژواک می‌یابد، بلکه «رامش» و هستی است (125, 126, 128, 137).

پرسش از «سرچشمه» که هردر در جستجوی آن است، به باور هایدگر دوپهلوی است چراکه هم به پیدایش، آغاز و پدیداری هستنده‌ای از هستنده‌ای دیگر (αἰτία) اشاره دارد و هم به سرشت، بن و بنیاد (ἀρχή) (85, 153, 207-208). پرسش هردر، پرسش نخستین است (209). پرسش از سرچشمه، به‌ویژه در معنای پیدایش که به پژوهش‌های تاریخی-دانشیک انجامیده است و جستجوی آغاز زبان و دیرین زبان (به‌ویژه در نزد هردر و دنباله‌ی آن به نزد هومبولت و یاکوب گریمر)، پرسشی متاگیتیکی است چراکه این اندیشه‌ی متاگیتیکی است که از سرچشمه‌ی هستنده می‌پرسد (36, 38, 6)؛ اما آیا پرسش از هستی زبان با پرسش از سرچشمه‌ی آن یکی است؟ جستجوی هردر در یافتن آغازگاه زبان، زبان آغازین و دیرین‌زبان چندان برای هایدگر دشواره‌ساز است که هایدگر تا آنجا پیش می‌رود که آن را «غیرعلمی» و رویه‌ای با ابزاری‌هایی نابسند می‌داند (207). هایدگر جستجوی سرچشمه را که در ساخت واژگانی‌اش در آلمانی، اگر خود واژه را واکاویم، واژه‌ی «دیرین‌جهش» (Ursprung) را می‌بینیم، جستجویی متاگیتیکی می‌داند. «سرشت» هم که هایدگر در پیوند با زبان همواره در جستجوی آن بوده است، اینک خود دیگر نه یک چیز است: سرشت به سان آنچه چستی هستنده است با سرشت به سان سرشتن هستی که همان حقیقت هستی است، یکی نیست. سرشت بی‌سرچشمه نیست اما هر اندیشه‌ای پیرامون سرچشمه، ناگزیر اندیشه‌ای درباره‌ی سرشت نیست. سرشت زبان نه‌چندان که در

مِتاگیتیک در ایده‌ی (εἶδος) آن، بلکه در پیوند آن با هستی و رویداد آن است و جستجوی سرچشمه‌ی زبان همانا جستجوی سرشت زبان است؛ و سرشت در سرشتوارگی و یچارده می‌شود و آن هم خود چیرگی حقیقت هستی است و هستی در همانندی با بافتار واژه‌ی سرچشمه (دیرین جهش) خود «اندرجهش» (Einsprung) است در پرتگاه حقیقت هستی (99, 98, 92, 84, 55). زبان به باور هایدگر چیزی است ناگزیر و ضروری برای آن که آدمی «خود» خود را دریابد و «خود» چیزی نیست جز پیوستگی به سرشت. سرچشمه‌ی حقیقی سرشت ژرف زبان «گویه» و «گفته» در هستی است (85). هایدگر زبان را از سخن جدا می‌کند و این واپسین را به هستی پیوند می‌دهد و بر این نکته تکیه می‌کند که «هستی» که در مِتاگیتیک زبانی به یک واژه‌آوای تنها فرشته است، نخستین واژه، واژه‌ی واژه‌ها و یک بن‌واژه است (35). سرچشمه‌ی زبان برای هایدگر سخن است، چراکه سخن سرشت‌ورزی حقیقت هستی است (نیز نک. GA 52: 33). از آنجا که سرشت آزادی نیز از سرشت حقیقت هستی فرامی‌آید و این همان است که سرشت سخن را فرامی‌دهد، هایدگر میان سرشت آزادی و سرشت سخن نیز پیوندی می‌بیند. آزادی بدین‌سان نه تنها امکان سخن بلکه وابستگی به رویداد است، خاموشی هستی است و خود سخن است (GA 85: 76, 75). پرسش از اینکه آدمی کیست را هایدگر اینک این گونه پاسخ می‌دهد که آدمی باربر زبان است یا بهتر، باربریده از سوی سخن و سخن، هستی است و حقیقت هستی است، خاموشی هستی است. هستی سرچشمه‌ی یگانگی سرشت آدمی است. هستی حقیقت خود «است» و آنچه برآستی «هست»، هستی است. هستی نه هستنده بلکه سرشتن (تابش و رویداد) است. هستی هستنده‌ترین است (98, 90-89).

۳,۳ سرشت زبان و پرسش از هنر

در پیرامون سرشت زبان و پیرامون پرسش از هنر که گردآیه‌ای از یادداشت‌ها، نگارش‌ها و گفتگوهای گوناگون هایدگر پیرامون زبان در سال‌های ۱۹۳۹ تا ۱۹۵۵ است (GA 74: 207-9)، هایدگر باریک‌تر و دستگاه‌مندتر به هستی، به زبان و پیوند میان زبان و هستی و جستن هستی زبان در این پیوند می‌پردازد. اینکه هستی چیست را هایدگر گوناگون

زبان از آناکای آن‌هستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توچاهی | ۳۳۹

بازمی‌شناساند: هستی، هستی است و هستندگی است اما نه هستندگی چونان امر آرمانی و ارزشمند یا آن گونه که در هستنده چونان امر واقعی دریافت می‌شود. هستی، هستندگی است اما نه هستندگی هستنده، بلکه آن گونه که در خود هستی است. نه چیزی است از ماده‌ی روان یا روح، نه واقعی و راستین و نه تمثیلی و آرمانی، بلکه پیش‌تر و بنیادی‌تر از آن، در توانش پرسش از چیست و چیستی، از هستندگی هستنده حتی، در این که هستنده و هستندگی هست، «که هست» و اینکه هستی هست (6). هایدگر خود برخی ویژگی‌های هستی را این چنین برمی‌شمرد: هستی بی‌سامه و نامشروط است و به آخشیج هستنده نیازی به برهان برای بودنش ندارد. هستی نسبی نیست بلکه مطلق است. هستی هستنده‌ترین است (70)، اما هستنده‌ترین چون هستنده‌ترین است، خود هستنده نیست. هستی، خدا نیست، آدمی هم نیست (نک. GA 9: 331). هستی را از راه نیکژ و توضیح اینکه آدمی چیست، نمی‌توان انگارید یا آهنجید. هستی رویداد است و هستی، هستی است. در هستی جنبش یا دگردیسی و یا هم‌آویزش‌های علت و معلولی نیست (GA 74: 14). هستی چیزی پیشینی نیست بلکه «در میان» است. هستی کلیت ناویچارده و نامعین هستنده هم نیست و رفتن به سوی هستی و «نزدیکی» به آن، نه از راه فرازش، پسودش و لمس یا زیست هستنده‌ای که می‌پنداریم نشانی از هستی دارد، بلکه از راه «پافشاری در واژنشی ژرف به سان برآمدن ناب تهی‌سازی سرشت آنچه ما روزگاری خدایان می‌نامیدیم و یا به سان آدمی می‌شناختیم» (نک. GA 85: 14-30).

هستندگی هستی، آشکارگی، آغازمندی و بی‌نیازی است اما هر یک به گونه‌ای که آخشیج خود را در خود دارد و هر دم به آخشیج خود درمی‌غلند. چندان آشکار است که به آشکارگی در راستینگی و واقعیت که بستر نموداری و پدیداری هستنده است در نمی‌آید مگر از پس تابشی در آن‌هستی و یا رویدادی از هستی. سرشت آن از این‌رو در پوشایش و پنهانی است و در پاسداری از هستی خود، به‌ویژه زیرا هستی از تابش خود گریزان است (GA 74: 75). در این پوشایش هستی است که هستنده به رهاشده‌ترین و دورترین حقیقت خود از هستی افکنده می‌شود. هستی در هستی خود نیاز به هستنده برای هنایش و

اثر گذاری ندارد چراکه هنایش و تأثیر در سرشت هستی اش نیست و از همین رو هم می تواند بی پایان در پیوس و انتظار بماند و به راستینگی و واقعیت اندر نشود. هستی، چندان که گفته شد، نیاز به برهان برای بودن ندارد، چراکه داشتن برهان برای بودن که از جمله در نزد لایبنتس به اصل دلیل کافی فرمی شود و از پایه های متاگیتیک است، شاینده ی هستنده است و نه هستی (5, 13, 23, 26). تاریخ متاگیتیک که تاریخ فلسفه را اندوده و از آن خود کرده است، تاریخ فراموشی هستی است و خود متاگیتیک، اندیشیدن به هستنده و هستندگی هستنده و اشتباه گرفتن آن با هستی و هستندگی هستی است. متاگیتیک به هستی به سآن هستی و به حقیقت هستی نمی اندیشد و نه به جدایی میان هستی و هستنده (نک. GA 9: 322). متاگیتیک سرشت هستی و هستندگی آن را در راستینگی، واقعیت و کنش (actus) نشانده و آن را به سان برون آختگی و عینیت اندیشیده است چرا که نمی توانسته است هستی را در پوشایش و خاموشی اش ببیند (GA 74: 5). هستی آغاز است؛ اما چندان آغازین است که نمی آغاززد، شتابی در آغازیدن ندارد و در خود بازمی گردد. باینهمه این آغاز را نمی توان در چم «مطلق» اندیشید چراکه آن وابسته به سامه ها و توانش های اندیشه است که خود یک پای متاگیتیک است به گاهی که هستنده را می اندیشد و نه هستی را. اگر سهش اندیشه در آغاز فلسفه به سان متاگیتیک، چندان که می گویند، «شگفتی» (θαυμάζειν) است، سهش در آن دیگر آغاز روشن نیست اما به گمان هایدگر این سهش می تواند «هراس» باشد (11, 14, 20). اگر هستی هستی، حقیقت هستی و تاریخ هستی از هستی هستنده، حقیقت و تاریخ آن جداست، چگونگی اندیشیدن به هستی نیز از چگونگی اندیشیدن به هستنده جداست. هستی به خودی خود نمی تواند از سوی آدمی اندیشیده شود مگر آنکه او پیش تر در آن هستی نشانده شده باشد و در آن هستی هم می باید میان آن هستی به سان گاه و جای سرشتیدن هستی و چندان که در هستی و زمان آمده است، آن هستی به سان آدم بودگی از راه اندرافتادن در آن هستی جدا کرد و به یاد داشت که چگونگی دریافت هستی در این یا آن، یکی نیست. پس از آنکه آدمی در آن هستی نشانده شد، او بخشی از دارایی رویداد و بدین سان دارایی هستی می شود

فراخور این دو، یعنی هستی هستند و هستی هستی، دو گونه حقیقت و دو گونه درستینگی درخور است: نخستین که حقیقتی است برآمده از برابری استایی اندیشه، فهم و دریافتی ترافرازنده، پسین و بازتابنده، برآمده از شناخت، از تصور و از انگارش نمودارهای هستندگان و این همه خود از پس آگاهی، درون‌آختگی و فاعلیت فاعل شناسنده، از پس پرهام، روح، ذهن و از این دست و دیگری که حقیقتی است برآمده از گونه‌ای دیگر از پیوند، در «تابش»ی (Lichtung) در آن‌هستی و «رویداد» هستی. اینکه رویداد چیست را هایدگر در سراسر نوشته‌ها و گفته‌هایش گوناگون بازمی‌شناساند. آنچه از همه‌ی این نوشته‌ها و گفته‌ها برمی‌آید: نخست اینکه رویداد هر گونه پروا و توجهی است به هستی (104). این پروا به هستی از پس رویداد و تابش در آن‌هستی به پارادخس هوسرل و فینک که اینجا و آنجا از «بیداری» در من ترافرازنده سخن می‌گویند، در هایدگر پیامد تصمیم و گزینش میان هستی و هستند است (143). در رویداد گونه‌ای ترانهش (Versetzung) و ترااستانش (Verständigung) در آن‌هستی رخ می‌دهد که آن‌هستی از پس آن، پوشایش هستی را به روشنی برون‌می‌گسترده. در هستی گونه‌ای پرهیز نیز هست چندان که تابش آن در رویداد و در آن‌هستی، نه گشایش که تابش پرهیز است، آنچه اما نه به این معنا است که هستی سراسر ناشناختنی و به زبان متاگیتیک، ناخردمندانه است، بلکه باژگونه، هستی در این معنا پرهیز است که توضیح‌پذیر با یا برابری استای آروین و شهود عرفانی نیست (149).

رویداد بدین سان از یک سو هر گونه گذر و بدرود از متاگیتیک به آن آغازی است که تاریخ هستی است و از دیگر سو آن ترانهش و تابشی از سوی هستی در آن‌هستی است. رویداد، حقیقت هستی است و سرشت خود پوشاینده‌ی آغاز است، چندان که حتی آغازین تر از آزادی است. رویداد پوشایش، هر بار به آغاز بازمی‌گردد و آغاز هربار از نو آغازین می‌شود. شیوه‌ی بودن هستی، به سان چیز یا شی در خود نیست بلکه به سان رویداد است (13, 14, 26, 32, 70). هایدگر هستی را به «گهواره‌ای» همانند می‌کند که در آن «چیستان زندگی» و «راز زبان» در آن، اگر چه جدا، اما یکجا می‌آرامند و رویداد این

گهواره است و هرچه در این گهواره هست «همان» است و «یکی» است و «یگانه» است. در رویداد، همه‌ی پادروها یکی هستند و هایدگر آن نیروی یگانه‌ساز در هستی و رویداد را چیستان چیستان‌ها می‌نامد (51-52). پیامد این یگانگی آن است که شاید چنین پنداشته شود که هر اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر بازمی‌گردد و اندیشه‌ها در پرهونی تکرار می‌شوند، اما این، پیش‌ازین، نشانی از آن دارد که اندیشه در حلقه‌ی هستی است و از آنجا راهکی به رویداد گشوده است (همان). فلسفه و تاریخ در این میان پیشاپیش چیزی جز فلسفه و تاریخ متاگیتیک که پهنه‌ی اندیشیدن به هستندگی هستند و نیندیشیدن، رها کردن و فراموشی هستی است، نبوده است. فلسفه، چندان که تا به امروز بوده و می‌شناسیم، جز متاگیتیک نیست و متاگیتیک کوشش در یافتن حقیقت هستندگی در هستندگی آن است. بدین‌سان تاریخ فلسفه به سان تاریخ متاگیتیک با تاریخ هستی یکی نیست و از این به آن نمی‌توان رسید، به‌ویژه هنگامی که دریابیم که آغاز زیست تاریخ هستی همانا پایان فلسفه است (15). از فلسفه و تاریخ بدین ترتیب می‌باید گذر کرد و فلسفه و تاریخ هستی را بازگفت. بازگفت تاریخ هستی از پس گذر از تاریخ متاگیتیک و واپس‌نشان دادن هستندگی هستندگی و بازگیری نیروی هستندگی با یاری از هستی را هایدگر «گویه» (Sage) می‌خواند. گویه، چگونگی اندیشیدن تاریخی به هستی است به پادگویی اندیشه‌ی مفهومی و چم‌واره که بر کلیت‌ها استوار است و به هستندگی از پس چم و مفهوم می‌اندیشد. گویه، گونه‌ای گفتن ناینده و دوربرنده‌ی هستی است (10, 12, 16). نه، نایش و ناینده‌ی ای که در گویه هست، خود از ویژگی‌های هستی است چراکه هستی چندان فراخ است که هیچ و نیستی را نیز در خود دارد، به شیوه‌ی نیستی می‌زید و به سان نیستی رخ می‌دهد. از آن بیش حتی هایدگر تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: هستی، نیستی است و هستی از نیستی رخ می‌دهد (24, 28, 106). «نه» در گویه، پژواک خاموشی این رویداد است؛ و نیستی سخن هستی است، سخنی آغازین که در رویداد نه می‌گوید (همان). در خود این نه و نایش در هستی با این همه گونه‌ای همسازش، پذیرش و پاسخ نیز هست که در ژرفای هستی آدمی خود را هویدا می‌کند و بنیاد هستی تاریخی آدمی را می‌سازد (18؛ نک. GA 9: 359-60).

زبان از آناکای آن‌هستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توجاهی | ۳۴۳

جای زبان را اینک و در پیوند با اینهمه چگونه می‌توان روشن کرد؟ چنین به نگر می‌رسد که هستی با همه‌ی نیکزهایی که آمد، با زبان خود را می‌نمایاند، اگرچه بر پایه‌ی آنچه هایدگر بازمی‌گوید، هستی بدان نیازمند نیست. هایدگر می‌پذیرد که زبان بخشی از اندامواره و زیست تنی آدمی نیز هست و نیز توده‌ای از دات‌های دستوری و واژگانی به سان ابزار بیان. پرسش او اما این است که اگر زبان را از چنین چنبره‌ی انداموار و نیز دستوری-واژگانی‌ای بیرون بکشیم، برای زبان که خود نخستین خانه‌ی آدمی است، جایی نمی‌توانیم بیابیم و زبان بی‌وطن خواهد بود. زبان خانه‌ی آدمی است اما در درنگ-گستره‌ی «سخن» رخ می‌دهد و در رازی که در آن سخن به پاسخن می‌رسد (55). باور اشتباه آن باوری است که گمان می‌کند زبان، هستی را می‌سازد چراکه روند این ساخت را چنین می‌اندیشید که واژه جمله را و جمله داوری یا حکم را و این هم انگاره یا تصور را می‌سازد و در این همه است که درون‌ایستایی (فاعلیت) برون‌ایستایی (مفعولیت) را به برابرایستایی فرمی‌کند. زبان خانه‌ی آدمی است و آن یگانه‌ای که آدمی را به هستی می‌پیوندد؛ اما این از پس سخن روی می‌دهد چراکه سخن آوای هستی است. هستی، آن ناپرسیده در متاگیتیک زبان است که در سخن به گفته می‌آید. از پس سخن است که می‌توان به هستی اندیشید و به آدمی به سان رویداده در هستی. سخن، حقیقت زبان است و زبان، حقیقت ورستاده و وقف‌شده در سخن است. هستی، تابنده‌ی سخن است که در آن هستی در سرشت خود رها و آزاد می‌شود و چنین به رویداد فرمی‌شود. خاموشی، هستی سخن است و سخن، آواز بی‌آوای خاموشی است. سخن گشایش آزادی است. سخن به سان سخن هستی نه بیان و یا پیرنگی از آن و نه همچنین گفته‌ای از یا درباره‌ی هستی، بلکه چگونگی سرشتیدن هستی است و از آن حقیقت آن است (70, 102, 104, 106, 129, 149, 150-153).

هستی را نمی‌توان با اندیشه‌ی انگارنده چه به شیوه‌ای هستی‌شناسیک و چه به شیوه‌ی هستانیک دریافت، بلکه تنها با سخن هستی دریافته می‌شود؛ و سخن هستی حتی با زبان که می‌پندارند پژواک هستی می‌تواند باشد یکی نیست چراکه زبان بازتاب هستنده و

ویژگی‌های آن است. زبان و سخن بدین سان یکی نیست. زبان، پازند متاگیتیکی سخن است (128, 136). هایدگر بر این باور است که زبان را نمی‌توان تازه یا بهتر یا پاکیزه کرد چراکه تاریخ آن در تاریخ حقیقت هستی بنیان گذاشته شده است. زبان بی‌مایه می‌باید از پس سخن خود را پرنیرو کند و آن زبانی که نمی‌تواند، چاره‌ای ندارد جز آن که به بی‌چیزی خود تن دهد و در آن بماند (150). دریافت ما از زبان اما بر بنیاد فن و شی‌باوری ساخته شده است، در اینکه زبان را چون شی می‌بینیم و سخن را در معنای واژه درمی‌یابیم. از چشم‌انداز متاگیتیک، نمود زبان چه در آوا (φωνή) و چه در نوشتار، پدیداری حسی راستین و واقعی زبان است. از همین رو هم در میان واژه و سخن، پیش‌تر و تنها به واژه به سان ساختمان زبان (φωνή σημαντική) می‌پردازد. پیامد اینکه زبان، نموداری راستین و واقعی است، در متاگیتیک باور به چم و معنا و کوشش در نشان دادن انگاره‌ای از امر کلی (κοινόν) در اندیشه به سان فردید و منظور آن و در پشت واژه به سان پوستینی از برای این همه بوده است (127-8, 131). جدایی میان حسی و فراحسی، جدایی‌ای است به باور هایدگر یکسر متاگیتیکی (62, 137؛ نک. GA 65: 502). چنین است که متاگیتیک، زبان را از یک سو در پیوند با منطق و دستور زبان می‌اندیشد و از سوی دیگر در پیوند با آدمی و هستنده و بازشناسی‌ای که از حقیقت به دست می‌دهد، هماهنگی میان انگاره در نزد یکی و شی در نزد دیگری است. سرزنش به این برداشت آن است که این برداشت از یک سو هم شی و هم آدمی را و شناخت و دانش به هر دو را پیش‌نشانده می‌گیرد و از سوی دیگر در باوری نادیده و وام‌گرفته‌شده از حقیقت می‌چرخد. چنین برداشت متاگیتیکی از زبان، فلسفه‌ی زبان و زبان‌شناسی را همواره در چنبره‌ی خود داشته است (GA 74: 119-120). فلسفه‌ی زبانی که خود به این زبان سخن می‌گوید نمی‌تواند زبان را از این آشفتگی بیرون بکشد. از نگره‌ی تاریخ هستی، زبان گردایه‌ای از واژگان که به شی‌ای بازمی‌گردند، نیست و سخن نه تنها به شی بازمی‌گردد، بلکه هیچ هستنده‌ای را در آن نمی‌توان یافت. متاگیتیک زبان، ناشناختن سرشت زبان است و از اینکه جای سخن کجاست نمی‌پرسد؛ و در پیوند با زبان بی‌درنگ به انسان رو می‌کند. متاگیتیک نه تنها سرشت سخن را پنهان کرده که راه

به‌سوی آن را هم بسته است (69).

هایدگر اگرچه به روش‌شناسی باور ندارد و ازجمله در جایی از نیچه یاد می‌کند که گفته است «نه پیروزی دانش که پیروزی روش دانش بر خود دانش، سده‌ی نوزدهم را فراجسته کرده است» (GA 12: 168) و این چنین به روش و روش‌شناسی می‌تازد، اما خود در چند جا به روش‌شناسی خود در ساختن زبانی که بازتاب زبان هستی است اشاره می‌کند و می‌گوید که اگر در سخنی به هستنده‌ای بربخوریم که در هستی شایسته‌ی هستندگی شده است، پس آن سخن می‌باید از آن‌هستی باشد و تنها می‌تواند از پس حقیقت هستی به پرسش گرفته شود؛ و با این روش است که می‌توان از فلسفه‌ی زبان گذر کرد و بر آن چیره شد (GA 74: 71).^۱ هایدگر حتی یک گام فراتر می‌گذارد و به سخن ناب اشاره می‌کند که چونان چیزی چنین، معنا آن گونه که واژه دارد، ندارد، بلکه تابش هستی است که از پس آن، معنا و نشانی از هستندگی به خود می‌گیرد و به کار می‌رود. نشانه‌های زبان در این دریافت هستی‌شناسانه‌ی تازه از زبان نه نشانه‌های بیرونی و تصادفی بازگردانده و بازگردنده به اشیا و هستندگان در پاکاری تصور و معنا، چندان که در دریافت‌های متاگیتیکی از زبان به‌ویژه در روانشناسی می‌بینیم، بلکه سازمایه‌هایی هستند که در آن‌ها، نشان، خودنشانی و خودازخودنشان‌داشتن خانه دارد که خود گونه‌ای آشکاریدن، نشانیدن و آغازیدن به شیوه‌ی حقیقت، هستی و رویداد است، در برابر خودپوشایی حقیقت هستی. نشانه‌ها روی می‌دهند و از این‌رو خود گذرهای اندیشه و هستی‌اند (79-96).

اگر هستی در خاموشی است، او خود با آواهای سخن است که خاموشی را می‌شکند. سخن، آوا و واژه ترتیب‌پیدایش زبان از پس خاموشی هستی است. در میان خاموشی و سخن گفتن، این خاموشی است که بنیادی‌تر است و به هنگامی که آدمی سخن می‌گوید، این خاموشی ژرف و بنیادی را می‌شکند. سخن از هستی فرا می‌جهد یا بگوییم هستی در خاموشی به سان سرچشمه‌ی سخن می‌سرشد. خاموشی، بنیاد سخن است؛ و نخستین سخن

۱ در جایی دیگر می‌گوید که اندیشه‌ی آغازین نه برای آدمی که برای هستی به زبان می‌اندیشید و اینچنین است که سازمایه‌های آشنای زبان شیوه‌ای دیگر را نشان می‌دهند (GA 74: 121).

خود، «واژه» ی «هستی» است (135). سرشت سخن نامیدن است و نامیدن آروین و تجربه‌ی هستی است (همان). هر نامی، ازجمله نام خود هستی، خاموشی هستی را می‌شکند و بااین‌همه سرشت سخن در خاموشی هستی است (20, 29, 75)؛ و در کنار خاموشی، پدیده‌های دیگری همچون شگفتی، گمانه، امر ناپیوسیده و نامنتظره و البته آنچه هنوز ناگفته مانده است و خود «ماندن» که همه را از پس گوئی و گفتگو می‌توان دریافت (111). واژه‌ها در زبان هر یک چیزی را می‌نامند و هر چیزی که درباره‌ی آن چیزی گفته می‌شود یک هستنده است، اما در زبان چیزهایی پنهان‌اند که بیان می‌شوند اما گفته نشده‌اند و ازاین‌رو نمی‌توان گفت به هستنده‌ای باز می‌گردند، همچون خود واژه‌ی «است» که چیزی را می‌گوید که اما هستنده نیست بلکه هستی است. هایدگر «است» را واژه‌ی واژه‌ها می‌داند و هستی را همانی می‌پندارد که به هستندگان توانش نموداری می‌دهد و توانش بر خورداری از معنا. هستی بدین‌سان رویدادگونه به هستندگان معنا می‌بخشد. زبان ازاین‌رو تنها هنگامی زبان است که از گوئی هستی فراجهد و این نکته‌ای است که از پس برداشت متاگیتیکی از زبان نمی‌توان دریافت. از همین رو هم به گمان هایدگر بیهوده نیست که واژه‌ی هستی واژه یا پویه‌ی (فعل) کمکی است چراکه به زبان در بازیافتن خود یاری می‌دهد و این هستی است که پیش از هر هستنده‌ای گفتنی است (121-122؛ نک. GA 9: 334-35).

از نگاه هایدگر، نمود زبان و هستندگی آن، گفتگو است به سان امر رویداده. اگر هم‌آوا و صوت و روی مادی زبان نزد او جا و معنایی داشته باشد، آن است که آوای زبان گونه‌ای پژواک، زنگ و بهتر شاید بگوییم، جرنگی است برای «آزاد کردن» و «آوردن» که این همه هم‌داستان است با شیوه‌ی آغازیدن هستی. میهن زبان، گفتگو است. البته هایدگر در جایی دیگر آماجش از گفتگو را روشن‌تر می‌کند و از «گفتگوی راستین» می‌گوید که هم تاریخی است و هم رویدادی است در سخن از پس ورستادن و وقف گفتار به هستی و حقیقت آن. گفتگو پاسداری از سخن است و خاموشی و رویداد «آنجا» و

زبان از آناکای آن هستی تا تاریخ نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توجاهی | ۳۴۷

گستره‌ی گزیر در این میان.^۱ گفتگو بدین سان نه آگاهی دادن و آگاهانیدن بلکه گفتگو با هستی است و این گونه است که «نور جرنگنده‌ی» رویداد است. زبان، گفتن یک گفتگو است؛ و گفتگو پاسخی به سخن گویه‌ی هستی؛ و پاسخ به سان سرایندگی گویه و سرایندگی به سان نشانمندی (101, 103, 104-105, 108, 112, 114, 143, 163). اینکه چگونه هستی، خود را در سخن می‌ارمغاند را آنجایی درمی‌یابیم که سخن رویداد گونه اندیشیده یا سراییده شود؛ و زبان در این معنا است که پاسدار رویداد است، در این معنا که از سخن برون‌بجهد (112). اگر هستی آن یگانه‌ای است که همه‌ی تاریخ چیزی نیست جز تاریخ فراموشی آن از پس اندیشیدن به هستنده و فیلسوف اینک مدعی یابش آن یا کوشش در یابش آن یا پروایش به آن است، جدای از آن که زبان چگونه به هستی گره می‌خورد و یا هستی چگونه در زبان می‌زید، خود این زبانی هم که اینک می‌باید از هستی سخن بگوید، از آنجا که تا به امروز از هستنده سخن گفته است و به گفتن از هستنده خو کرده است، نمی‌تواند آن گونه از هستی سخن بگوید که از هستنده می‌گوید. از این رو، زبان می‌باید خود بازگوی زبان و هستی آن در هستی شود و در این بازگفت، دگرگونی‌ها و چرخش‌هایی از جمله به سوی سروده یابد، نیز اما به مرزهایی پا گذارد که نه تنها راز آمیز یا دست کم دور و بیگانه با زبان و انگاره‌های روزمره است که گاه رنگی از دیوانگی و جنون به خود می‌گیرد. هر چه هست، این همه، گواهی است از کوشش‌های هایدگر در به سخن آوردن زبان برای آنکه زبان خود از خود سخن بگوید و بازتابی از زبانی شود که هایدگر گمان می‌کند زبان هستی است.^۲ و این کوشش‌ها از یک سو در نوشته‌ها و زبان نوشته‌های خود هایدگر در فراهم آوردن این هستی‌شناسی تازه بازتاب می‌یابند و از سوی دیگر در

۱ گزیر یا تصمیم که هایدگر اینجا و در جاهای دیگر می‌آورد همان گزیدن میان هستنده و هستی است، اینکه او می‌تواند برگزیند که آیا او از آن هستنده باشد و یا به بنیان‌گزاری حقیقت هستی خطر کند (GA 74: 144).

۲ هایدگر البته اینجا و آنجا به برخی خرده‌گیری‌ها پاسخ می‌دهد از جمله به آنها که این شیوه را بیشتر بازی با واژگان می‌دانند، می‌گوید که خرده‌گیری‌هایی از این دست خود نشانی از بیگانگی با سخن است، نشانی از زور و خشونت واقعیت، فراموشی هستی، ورشکستگی پیش‌روی سخن و ناتوانی در زیستن در خاموشی و آرامش و سرانجام فن (τέχνη) و پیشی گرفتن هستنده از هستی (GA 74: 63).

پازندی که او از نوشته‌ها و به‌ویژه سروده‌های دیگران می‌دهد.

اینجاست که هایدگر یک بار دیگر اندیشه‌ای را بازمی‌گوید که در جاهای دیگر هم باز آورده است: آدمی زبان دارد اما زبان خود از سخن فراجسته است؛ و این سخن به سان گویه‌ی هستی است که آدمی را دارد و او را در ویچارش و تعین خود می‌ویچارد و آن هم تنها آدمی و نه دیگر جانداران را، چراکه این آدمی است که گیرایی هستنده را دارد. سخن، آدمی را از آن خود می‌کند و آدمی جز دارایی سخن نیست. آدمی برای سخن تنها یک گذرگاه است (143, 151, 160). رویداد، خود می‌سختد و آدمی به سان جانور زبانش، آن هستی نامتعیین لوگوس است. آنچه ویچارنده و متعین است، آواز هستی است که در رامش هستی خاموش است (99, 107, 121-2, 142). آواز هستی، آوازی خاموش است که آوا آن را می‌شکند و مشاجره‌ی جهان و زمین در آن روزنه‌ای می‌افکند. آواز هستی شاید بیشتر با شنیدن است که پیوند دارد تا با گفتن (3-132). از آنجا که هستی نیکویی است و سپاس، پس در آن سرودن و اندیشیدن هم هست و اگر بخواهیم این دو را در آغازینگی‌شان بیندیشیم، این تنها از پس شناخت سخن و آغازمندی آن ممکن است. این پرسش که چگونه هستی در سخن ارمغانیده می‌شود را تنها به هنگامی درمی‌یابیم که سخن را رویدادگون ببینیم و این نیز خود تنها از پس اندیشه و سروده ممکن است (70). سرودن در سخن پنهان است و تنها از پس سخن است که می‌تواند اندیشیده شود و از آنجا که سخن رویداد است، سرودن از این رو از پس رویداد اندیشیده تواند شد؛ و این نیز باز با باورهایی از این دست که ریشه‌ی تاریخی زبان در سروده است یکی نیست، چراکه این یک باوری است در بیرون از پرهون رویداد (102). هایدگر چگونگی درهم‌آویختن زبان و هستی را با سروده‌ای از خود با نام «زایش زبان» نشان می‌دهد که در برخی از نوشته‌ها و یادداشت‌های دیگرش هم می‌آورد و از آن الگویی از زبانی می‌سازد که بازتاب سخن هستی است.^۱

۱ سروده چنین است: «بلندی به ژرفا دست می‌تکاند از برای درود / دانه‌های سخن را از بلندا می‌افشاند / بالندگی‌اش را از ژرفا به سخن می‌آورد / خاموشی، ناگفته‌ها را پاس می‌دارد / و از آن خانه‌ای برای آدمی

می‌سازد: زبان / از آن رو که آدمی سرشت‌اش را می‌سرشتد / فرامی‌خواند خانه‌ی ناباش را از برای زایش / با بویشی از گهواره‌ی زیستن» (GA 74: 43, 49) چارچوب بسیاری از سازمایه‌هایی که هایدگر در نیکتر پیوند هستی و زبان می‌آورد را می‌توان در این سروده دید. زبان خانه‌ی آدمی است و به خاطره‌ی او خانه کردن در درنگ-گستره‌ی رویداد را می‌بخشد (همان). درنگ و گستره که هایدگر اینجا می‌آورد ترجمانی است از زمان و مکان، از زبان هستندگی به زبان هستی. این دو در هستی به باور هایدگر یکی‌اند که آن هم خود «رازی» است. برگزیدن درنگ و گستره به سان ترجمان زمان و مکان در زبان هستی، نشان از الگوی کار هایدگر در پرداختن زبانی شاینده‌ی هستی دارد. بازشناسی‌ای هم که می‌دهد چنین است: «درنگ رویداد پیش‌زمانی زمان است. گستره رویداد پیش‌مکانی مکان است». نیز اشاره می‌کند که گستره‌ی درنگنده با آنچه از زمان و مکان در فلسفه به سان متاگیتیک هستند می‌شناسیم یعنی گسترش شی در مکان، بیگانه است. این بیگانگی از جمله خود را آنجا نشان می‌دهد که گستره چیزی مکانی نیست و راز که پیوند همه چیز در گهواره‌ی هستی است خود گستره‌ای دارد (GA 74: 44). راز گهواره‌ی گشایش است و دل‌نازمانند و پیش‌مکانمند زمان و مکان. راز آن است که همه‌ی آنچه در رویداد روی می‌دهد یکی است و رویداد، چندان که در بالا هم اشاره شد، یگانه‌پرداز و یکی‌ساز یک و همه است. گویه و راز پیوندی از آن گونه دارند که گویه، راز را در گفتار نگاه می‌دارد. دارایی رویداد، مهر است؛ و مهر، بخشندگی راز است و در ملاحظه است و ملاحظه درمان‌بخش شادی است در شکافی و شکاف، سرشت درد است و درد در مهر می‌سرشتد و خود از سرشت رویداد است. شکاف درمان‌بخش، راز مهر است. ملاحظه مهر، درمانی است که در آن همه‌ی رویداد می‌آرامد؛ و آرامش، دارایی درمان‌بخشی است که همه‌ی جنبش در آن روی می‌دهد و سرشت جنبش در رویداد است. جنبش در متاگیتیک هستند، دگرگونی شی است و جابجایی آن در مکان و زمان یا دگرگونی در کنونه‌اش؛ اما در رویداد، جنبش، در راه بودن است. جنبش در روزن می‌آرامد و در آرامش سپنتا؛ و آرامش پایان جنبش نیست بلکه آغاز آن است و گهواره‌ای که هر جنبشی از آن سربرمی‌آورد. تنها آنچه می‌گهوارد، می‌جنبد؛ و سنگین آن چیزی است که گهواریده است و آن کس که گهواریده، همان است که در راه‌های بسیار جنبیده و هم او است که می‌تواند بسنجد و خطر کند. همدی فراز و فرود در رویداد گذری است که به رفتن، راهی برای گذار می‌دهد. گهواره، آرامش را پنهان می‌کند. آرامش ملاحظه، جنبش رویداد را آرام می‌کند. آرامش می‌خاموشاند بی‌آنکه جنبش را از جنبندگی بیندازد و جنبش را به گهواره باز می‌گرداند. آرامش خاموشی است. خاموشی بازفراخوانی است که ملاحظه را نشان می‌کند. نشان کردن خاموشی، اشاره‌ای است و خاموشی اشاره‌ی مهر از پس روزن، سرشت سخن است. خاموشی مهر، دامن گهواریده‌ی رویداد است؛ و در این دامن، سرشت آدمی به سان خاطره‌ی او افشانیده شده است. افشاندن، فرورفتن در خاموشی ملیح رازی آشناست به آغاز بالندگی ستایش که همه‌ی یادها را به رویدادی می‌سپنتاید. گستره‌ی درنگیده‌ی روزن، ژرفا است؛ و درنگ گستران شادی، بلندا است. ژرفا خود فرونی‌رود بلکه شگفتی تاریک را از آن خود می‌کند چندان که بلندا به گاه رسیدن مهر می‌تابد و بدین سان به بلندا فرامی‌افزاید و بلندا خود فرامی‌رود بلکه اندیشه‌ی روشن را از آن خود می‌کند

← ادامه

۳,۴ نامه‌ای پیرامون انسان باوری

در نامه‌ای پیرامون انسان باوری، هایدگر در کنار بسیاری پرسش‌های دیگر در پاسخ به ژان بوفره‌ی فرانسوی، یک بار دیگر به پیوند زبان و هستی می‌پردازد. بازشناسی‌های تازه‌ای از هستی به دست می‌دهد و می‌نویسد: هستی به سان توانندگی-خواهندگی، «توانشمندی» است نه به سان آنچه آخشیج راستینگی، کنشمندی و واقعیت است بلکه آنچه، با خواستن، به اندیشیدن و به سرشت آدمی که چیزی جز پیوند با هستی نیست، توانا است (GA 9: 317). آدمی از پس هستی است که به هستی افکنده شده است برای آنکه از حقیقت هستی پاسداری کند و او بدین سان چوپان هستی است و هستنده هم از پس روشنایی هستی به سان هستنده نمودار می‌شود و در نموداری هستنده، چندان که خدا، تاریخ و طبیعت، این آدمی نیست که می‌ویچارد. در میان هستی و هستنده، این هستی است که به آدمی نزدیک‌تر است. هستی نزدیک‌ترین است و باین‌همه دورترین به آدمی. به هنگامی که آدمی به هستنده می‌اندیشد، به هستی می‌پیوندد، اما باز همچنان به هستنده می‌اندیشد و نه به هستی. حتی آنجا که فلسفه می‌کوشد از پس هستنده به هستی بیندیشد (در نزد کانت یا دکارت)، باز این هستی است که امکان این گذار را فراهم می‌کند (31-330). از پس این بازشناسی است که هایدگر از زبان می‌گوید و می‌گوید که چگونه زبان از پس «خودکامگی همگانی» که خود پیامد چیرگی متاگیتیکی فاعلیت برآمده از گشودن و راندن هستنده به سوی برابرایستاگردانی همه‌چیز

چندان که ژرفا به نزدیکی دور مهر می‌پیوندد و به ژرفا فرواندرمی‌شود. خاطره‌ی ژرفا بودن، هستی زنانه‌ی آدمی است و خاطره‌ی بلندا بودن، هستی مردانه‌ی آدمی؛ و افشانش هستی آدمی در دامان رویداد، خود آغازی است. آغاز، رویداد است در خاطره هنگامی که رویداد خاطره را از آن خود کند به گاه درودی از ژرفای شگفت روزن و درودی از بلندای اندیشناک شادی. هرگاه که رویداد در گستره‌ی خاطره می‌درنگد، آن گاه جشن است. درود یکی و اشاره‌ی دیگری رخ نمی‌دهد مگر آنکه سخن خود را در پاسخنی بیابد که گویه در ناگفته، آن را از آن خود کرده است. با آغاز ناگفته از خاموشی اشارنده به مهر دردکشنده، هستی آدمی گویه را می‌آغازد از برای زایش زبان (43-49). چنین است که زبان پاسخنی است به سخن (71).

زبان از آناکای آن‌هستی تا تاریخ‌نگاری هستی...؛ پوراحمدعلی توجاهی | ۳۵۱

است، به پاکاری و خدمت هرگونه میانجیگری و ارتباط درآمده است؛ و در این میانجیگری است که برایستاگردانی همه چیز به سان دسترسی همانند همه چیز برای همه کس، خود را بازمی‌یابد و این همان است که زبان را به زیر یوغ خود کامگی همگان و حوزه‌ی عمومی کشانده است و او است که تصمیم می‌گیرد که چه چیز «فهمیدنی» است و چه چیز نیست (همان).

در زیر این چیرگی است که پرسش از حقیقت هستی به سان پیوند آغازین سخن و هستی پنهان مانده است، اما آنگاه که حقیقت هستی در اندیشه جایی و جانی تازه می‌یابد، پرسش از سرشت زبان هم جایگاهی تازه می‌یابد. از آن سو اما بیچارگی و ویرانی زبان، هستی آدمی را به مخاطره می‌اندازد، خطری که با کوشش‌هایی تنها در پیراستن زبان نمی‌توان از آن رست. از پس چیرگی متاگیتیک فاعلیت است که زبان نمایاندن سرشت خود را از ما دریغ می‌کند، همان سرشتی که چیزی نیست جز این حقیقت که زبان خانه‌ی حقیقت هستی است (318). از آنجا که زبان به‌ویژه در جهانی که پیروزی متاگیتیک را زیسته است ابزار چیرگی بر هستنده است، برای زیستن با هستی می‌باید آموخت چگونه با بی‌نامی زیست و آن را نمی‌توان آموخت مگر آنکه آدمی بیاموزد که بگذارد هستی با او سخن بگوید پیش از آنکه خود سخن بگوید؛ و تنها چنین است که سخن گرانمایی خود را بازمی‌یابد و به آدمی خانه‌ای برای خانه کردن در حقیقت هستی ارمغانیده می‌شود (319) و چنین است که آدمی تنها به هنگامی که هستی با او سخن بگوید، زبان را به سان خانه‌ای خواهد داشت که در آن می‌تواند بزید (323). سرشت زبان بر بنیاد سرشت تاریخ‌هستی‌مندانه‌اش رویداده در هستی و خانه‌ی هستی است. آن را از پس همتایی‌اش با هستی می‌باید اندیشید و در این همتایی است که خانه‌ی آدمی نیز هست (333). اندیشه در گویه‌ی خود، سخن ناگفته را به زبان می‌آورد و هستی، تابان، به زبان اندر می‌آید (361). با همانندپنداری هستی و آسمان، هایدگر زبان را همچون ابرهایی می‌داند در آسمان هستی و می‌نویسد: زبان، زبانِ هستی است همان‌گونه که ابرها، ابرهای آسمان‌اند (364).

۴. فرهنگ

هایدگر از کم‌شمار فیلسوفانی است در تاریخ فلسفه که چنان ژرف و گسترده پیرامون زبان اندیشیده‌اند. او پرسش از زبان را نه در ریخت‌پرسی زبانشناسانه، روانشناسانه و یا حتی فلسفی، آن‌گونه که برخی در فلسفه‌ی زبان دنبال می‌کنند، در ریخت‌پرسی از چگونگی پیدایش و یا کارکرد زبان در آگاهی و شناخت، بلکه از همان آغاز در ریخت‌پرسش از سرشت و هستی زبان می‌پرسد. در جهش نخست فلسفه‌اش تا پیش از ۱۹۳۶، او پرسش از سرشت زبان را به سرشت آدمی و آن‌هستی که همانا گشودگی بنیادینی در جهان است، گره می‌زند؛ و در این گشودگی است که می‌کوشد راز سرشت و توانش زبان را در گفتار و نیز هم در شنیدار بگشاید. از آنجا که پرسش از سرشت زبان در چم یونانی لوگوس و اندیشه‌ی یونانی آدمی به سان جانور زبانشناسانه همان آغاز تاریخ فلسفه بوده است، هایدگر هر بار به آن‌ها بازمی‌گردد و آن‌ها را برابریستای سنجش‌ها و سرزنش‌های خود می‌کند. جدای از آنکه در لوگوس این اندرآمیختگی زبان و جمله (نیز زبان و دستور زبان/منطق) را می‌باید و به آزادسازی آن یک از این یک فرامی‌خواند، در اندیشه‌ی یونانی آدمی به سان جانور زبانشناسانه گونه‌ای آشفتگی و پس‌گرد می‌بیند و آن بیهودگی را که در آن، اندیشه‌ی یونانی می‌کوشد زبان را از پس آدمی و آدمی را از پس زبان بازبشناساند. در جهش نخست که هایدگر هنوز در جستجوی سرشت زبان از پس آدمی است در تلاشی برای بیرون آمدن از این پس‌گرد برای پاسخ دادن به پرسش از سرشت زبان، هستی آدمی را از پس تاریخ، باشندگی و ترادادگی هناینده در آن تا نیروی زمان و هستی به سان زمان دنبال می‌کند و زبان را به زمان می‌دوزد. این نکته که اگر جانور زبان می‌داشت، آگاهی‌ای هم از زمان می‌داشت و اگر زمان را درمی‌یافت، زبان هم می‌داشت، کشفی یگانه در همه‌ی تاریخ اندیشه است. از همین رو هایدگر از دیرین‌رخداد زبان می‌گوید که گشایش‌پذیری هستی هستنده در آن رخ می‌دهد و این پیوند بنیادین را بازمی‌نشانند که جهان به نیروی زبان است که می‌جهاند و هرچه

هست، هستی خود را در و از زبان دارد.

در جهش دوم اما هایدگر به راهی بی‌همانند در تاریخ فلسفه می‌رود که به دشواری بتوان آن را در جای دیگری در این تاریخ دید. در این جهش دوم است که هایدگر از این «هر چه هست هستی خود را...»، باری، از هستنده و هستی آن، آن سوتر می‌رود و پرسش را یکباره از خود هستی بی‌پیوند با هستنده می‌پرسد. به هر آنچه جز آن است، نام متاگیتیک می‌دهد و تاریخ فلسفه و ازجمله جای زبان در این تاریخ را که اینک تاریخ متاگیتیک و فراموشی پرسش از هستی است، از نو می‌سنجد. در این سنجش تازه از پس پرسش هستی، زبان شایستگی‌ای تازه و والاتر می‌یابد چندان که متاگیتیک اینک نه تنها در فراموش کردن هستی، بلکه در فروافکندن زبان به شی‌وارگی و فرساختن واژه به چیزی پیشادستانه نیز سرزنش می‌شود. شایستگی تازه‌ی زبان همانا پیوند یگانه‌ای است که اینک، البته نه در کلیت خود بلکه از پس سرازیر شدن‌اش در سخن، با هستی دارد. هایدگر در سخن که سرشت آن را در خاموشی می‌جوید، سرشت زبان و پاسداری از حقیقت هستی را می‌بیند و اگر این باور همواره در میان مردمان، فرهیختگان و دانشمندان بوده است که این آدمی است که زبان دارد، چرا که آن را فرامی‌گیرد و از آن خود و دارایی خود می‌کند، اینک اما او این اندیشه را درمی‌افکند که این سخن است که آدمی را دارد و او را از آن خود و دارایی خود می‌کند. هایدگر البته دیرتر، از این جدایی زبان و سخن اندکی فاصله می‌گیرد و آنچه را که پیش‌تر در پیوند با سخن به سان سرشت زبان گفته بود، به خود زبان بازمی‌گرداند و اندیشه‌ای را می‌اندیشد که پیش از آن کمتر یا هیچ‌گاه نیندیشیده بودند و آن اندیشه‌ی زبان به سان خانه‌ی هستی است. در اینجا دیگر نه تنها هر چه هست، هستی خود را از زبان می‌گیرد، بلکه هستی نیز که خود نیست یا به گونه‌ی نیستی هست، برای هستن خانه‌ی دیگری جز زبان ندارد. زبان بدین سان در گذر از هستنده به هستی، نه تنها همچنان فیلسوف را همراهی می‌کند بلکه فیلسوف آن را به همان بلندایی می‌رساند که هستی را پیش‌تر بر فراز آن نشانده است و دور و بیهوده

۳۵۴ | فصلنامه علمی حکمت و فلسفه | سال بیست و دوم | شماره ۸۵ | بهار ۱۴۰۵

نیست شاید اگر بیندیشم و بپرسم که هستی آیا نه همان زبان است؟

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

بیانیه نحوه استفاده از هوش مصنوعی

در این مقاله از هوش مصنوعی استفاده نشده است.

ORCID

Masoud Pourahmadali
Tochahi



<https://orcid.org/0000-0003-2762-8677>

References

- Heidegger, M. (1959). *Unterwegs zur Sprache* [On the Way to Language] (GA 12). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976a). *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* [Logic: The Question Concerning Truth] (GA 21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976b). *Wegmarken* [Pathmarks] (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* [Being and Time] (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989a). *Beiträge zur Philosophie* [Contributions to Philosophy] (GA 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b). *Hölderlins Hymne "Andenken"* [Hölderlin's Hymn "Remembrance"] (GA 52). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [Logic as the Question Concerning the Essence of Language] (GA 38). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Vom Wesen der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung "über den Ursprung der Sprache"* [On the Essence of Language: The Metaphysics of Language and the Essencing of the Word: Concerning Herder's "Treatise on the Origin of Language"] (GA 85). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2010). *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst* [On the Essence of Language and the Question Concerning Art] (GA 74). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

