

Man as the Event of Wisdom-Language; An Aristotelian-Heideggerian Interpretation of the Story "Report to the Academy" by Franz Kafka

Hossein Ghassami  *

Master's Student in Philosophy, Tabriz University, Tabriz, Iran

Mohammad Asghari 

Professor of Philosophy, Tabriz University, Tabriz, Iran

Abstract


By analyzing the story "Report to the Academy" by Franz Kafka and considering it in the context of Aristotle's and Heidegger's views on the explanation of man, this research has tried to achieve a new reading of the concept of man. Aristotle considers the concept of wisdom or Logos to be the foundation of human beings; he repeatedly states this opinion in his three important works, namely "Politics", "Ethics of Nicomachus" and "Poetry". Although Aristotle's opinion has been accepted in the history of thought, this does not mean that others are trying to explain new readings that did not come from humans. One of these thinkers is Martin Heidegger. In the article "Language", Heidegger, while dealing with the nature of language, also explores the nature of man. According to this research, Aristotle's emphasis on the originality of wisdom or logos on the one hand and Heidegger's interpretation of man as a linguist being on the other hand, can lead us to a new point of view. Based on this, wisdom and language are neither completely different nor completely similar. These two concepts can be used to complement each other. By referring to Kafka's story, this approach is clearly visible. Human nature is nothing but the harmony of wisdom and language.


Keywords: Human, Logos, Language, Wisdom-Language.

* **Corresponding Author:** hossein.ghassami@gmail.com

How to Cite: Ghassami, H. & Asghari, M. (2023), Man as the Event of Wisdom-Language; An Aristotelian-Heideggerian Interpretation of the Story "Report to the Academy" by Franz Kafka, *Hekmat va Falsafeh*, 19 (74), 169-192.

انسان به مثابه رخداده خرد- زبان؛ تفسیری ارسطویی - هایدگری از داستان «گزارشی به فرهنگستان» اثر فرانتس کافکا

حسین قسامی *  دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

محمد اصغری  استاد فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

چکیده

این پژوهش با واکاوی داستان «گزارشی به فرهنگستان» اثر فرانتس کافکا و ملاحظه‌ی آن در زمینه آرای ارسطو و هایدگر در تبیین انسان، کوشیده است تا به قرائت تازه‌ای از مفهوم انسان دست یابد. ارسطو بنیاد انسان را مفهوم خرد یا لوگوس می‌انگارد، او در سه اثر مهم خود یعنی «سیاست»، «اخلاق نیکوماخوس» و «شاعری» به کرات این عقیده را مطرح می‌نماید. اگرچه رأی ارسطو در تاریخ اندیشه مورد قبول واقع شده اما این بدان معنا نیست که دیگران در صدد تبیین قرائت‌های تازه از انسان بر نیامده باشند. یکی از این متفکران مارتین هایدگر است. هایدگر در مقاله‌ی «زبان» ضمن پرداختن به چیستی زبان، چیستی انسان را نیز مورد کاوش قرار می‌دهد. به اعتقاد این پژوهش تأکید ارسطو بر اصالت خرد یا لوگوس از یک سو و تفسیر هایدگر از انسان به مثابه هستنده‌ی زبان‌مند از سوی دیگر، می‌تواند ما را به سوی نظرگاهی تازه رهنمون شود. بر این اساس خرد و زبان نه یک‌سره متفاوت‌اند و نه کاملاً مشابه. این دو مفهوم می‌توانند در جهت تکمیل یکدیگر به کار گرفته شوند. با رجوع به داستان کافکا این رویکرد به وضوح به چشم می‌آید. ذات انسانی چیزی نیست مگر هم‌صدایی خرد و زبان.

واژه‌های کلیدی: انسان، لوگوس، زبان، خرد- زبان.

آرامشی برای فرزندان انسان نیست. روباه‌ها
و گرگ‌ها برای خود لانه دارند، اما فرزند
انسان نمی‌داند سرش را کجا بگذارد
(گینزبورگ، ۱۳۹۸: ۵۷).

۱. مقدمه

آن آرامشی که ناتالیا گینزبورگ نومیدانه فقدانش را اعلام می‌کند در کجا باید جستجو شود؟ شاید در خود «انسان» و این پاسخ البته وجهی روانشناسانه ندارد، بلکه به تمامی فلسفی است. ای بسا اگر انسان از سریر مطلق سوژگی به زیر بیاید و خود را همچون ابژه مورد واکاوی قرار دهد تا حد زیادی مسائلیش مرتفع گردد — یا دست کم بتواند در جهت ارتفاع مسائل گام بردارد. از همین رو یکی از نخستین مواردی که می‌شود در راستای پروبلماتیزه کردن «انسان» بدان پرداخت، ترسیم — یا بازترسیم — مفهوم انسان است. انسانی که از آن حرف می‌زنیم کیست؟ حدود تعیین او کدام‌اند؟ این‌ها پرسش‌هایی اساسی‌اند که این پژوهش بر آن است تا برای آن‌ها پاسخ‌هایی بیابد.

پرسش از انسان چه بسا یگانه پرسشی است که طی قرون نه تنها از اهمیتش کاسته نشده، بلکه روز به روز وجوه تازه‌تری از آن مکشوف گشته است. از این رو گفتن از انسان در هر زمانه و زمینه‌ای که باشد امری لازم اما ناکافی است. نمی‌توان یک‌بار برای همیشه تعریفی از انسان به دست داد. هستی انسان تعریف‌ناپذیر است. آنچه باید کرد نه تعریف، بل ترسیم و بازترسیم هستنده‌ای است که دمام خود را بازمی‌یابد. آنچه باید کرد به یاد آوردن انسان است؛ از آن گونه به یاد آوردن که هومر در منظومه اودیسه از زبان الپنور (Elpenor) می‌- سراید: «ای اولیس، تو را سوگند می‌دهم چون از هادس بیرون رفتی مرا فراموش مکن» (Homer, 2009: 190). بدین اعتبار از ارسطو تا دکارت و از کی‌یرکگور تا هایدگر و لویناس همگی به نوعی در کار یادآوری انسان بوده‌اند.

و ما نیز در این پژوهش دل‌مشغول انسانیم، اما نه از آن سبب که برای پرسش «انسان چیست؟» پاسخی تحصّلی دست‌وپا کنیم، بل از آن رو که منظر تازه‌ای بگشاییم بر هستنده‌ای که خود ماییم. برای نیل به این هدف پا را از مرزهای فلسفه‌ی محض فراتر نهاده، وارد

قلمرو ادبیات خواهیم شد. چه، آنجا که مسئله‌ی تفکر و اندیشه در میان است مرزبندی‌ها رنگ می‌بازد و آن‌گاه یگانه مقصود «دوست‌داری دانایی» خواهد بود.

فرانتس کافکا (Franz Kafka) — نویسنده‌ی شهیر آلمانی‌زبان — در داستانی با عنوان «گزارشی به فرهنگستان (a report to an academy)» شرح حال میمونی را از زبان خودش بازگو می‌کند. این میمون که حالا از دنیای میمونیت فاصله گرفته و به جرگه انسان‌ها پیوسته، در کسوت یک سخنران فرهیخته پیش روی اعضای فرهنگستان ایستاده و نطق می‌کند. میمون شرح حالش را با تعریف خاطره روزی که به دست شکارچیان اسیر شد آغاز می‌کند. او مورد اصابت دو گلوله قرار می‌گیرد — داغ یکی از این گلوله‌ها تا ابد بر صورت او منقش خواهد بود — و سپس وقتی بیدار می‌شود خود را درون قفسی در یک کشتی می‌یابد. از اینجا به بعد سفر اودیسه‌وار میمون آغاز می‌شود. او تصمیم می‌گیرد از آن وضعیت رها شود. آزادی نه مسئله تنها رهایی از آن قفس است. سرانجام پس از تاو و تقلای بسیار راه‌حل را در تقلید از ملوان‌ها می‌یابد — همان‌ها که می‌روند و می‌آیند و گاهی برایش شکلک درمی‌آورند. اول یاد می‌گیرد چطور مانند آن‌ها روی زمین تُف بیندازد. این کار او اگرچه برای ملوان‌ها سرگرم‌کننده است، اما باعث نمی‌شود از قفس بیرونش بیاورند. کم‌کم می‌آموزد که نوشیدنی بخورد و بطری‌اش را پرتاب کند. این کار هم آن‌قدرها که باید برایش خوش‌یمن نیست. روزها یکی از ملوان‌ها برای گذران وقت به سراغش می‌آید و چیزهای ساده‌ای به او آموزش می‌دهد. نه آموزگار چندان امیدوار است که تلاشش مثمر ثمر باشد و نه حتی خود میمون. باین حال آنچه کماکان به قوت خود باقی است جستجوی «راهی برای رهایی» است. سرانجام شبی در جریان یک ضیافت میمون به شکلی تصادفی یک بطری نوشیدنی گیر می‌آورد. او پس از نوشیدن بطری را زمین می‌گذارد و با صدای بلند می‌گوید: «سلام». گفتن این کلمه باعث وجد بی‌حد و حصر ملوان‌ها می‌شود تا جایی که او را از قفس بیرون می‌آورند و از آن‌پس میمون زندگی تازه‌ای را آغاز می‌کند؛ زندگی‌ای یک‌سر انسانی.

به اعتقاد این پژوهش کافکا در ضمن روایت داستان سرخ‌هایی در جهت بازترسیم مفهوم انسان به دست می‌دهد. ما با پیگیری این سرخ‌ها و مشاهده‌ی آن‌ها در زمینه آرای فلسفی می‌کوشیم تا در ترسیم مفهوم انسان به گفتمان تازه‌ای دست یابیم. برای این منظور

از میان تعاریف انتزاعی و انضمامی انسان — که گستره‌ای به‌اندازه تاریخ کتابت دارند — تنها دو مورد را واکاوی می‌کنیم. نخست گفتمان ارسطویی که خرد یا لوگوس را مبنا قرار می‌دهد و بر اساس آن دست به کار شرح ماهیت انسان می‌شود و سپس گفتمان هایدگری. هایدگر در دوره دوم تفکر خود مسائلی تازه را به‌کانون توجه می‌آورد که از آن جمله مقوله‌ی «زبان» است. زبان اگرچه در دوره اول تفکر هایدگر، خاصه در هستی و زمان، نقشی ابزارگونه دارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ۲۱۴-۲۲۱)^۱، اما در دوره متأخر به درجه «مکان رخ دادن هستی» صعود می‌یابد. چکیده آرای دوره دوم تفکر هایدگر پیرامون زبان در کتاب «شعر، زبان و اندیشه» یافتنی است. هایدگر در این کتاب در مقاله‌ای تحت عنوان «زبان»، انسان را هستن-در-زبان معرفی می‌کند و می‌کوشد تا حدود و ثغور انسان را با توجه به زبان‌مندی او ترسیم نماید.

ما در این پژوهش گفتمان ارسطویی-هایدگری را توأمان مورد واکاوی قرار خواهیم داد و سپس آن را در قالب داستان کافکا بازخوانی خواهیم کرد، بدان امید که دریچه‌ای تازه بر هستی انسان بگشاییم.

۱- گفتمان ناظر بر خرد

۱-۱- حیوان ناطق / سیاسی

تعریف انسان به‌مثابه حیوان ناطق اگر نه مشهورترین، دست کم یکی از مشهورترین گزاره‌های فلسفی است. غالباً شنیده یا دیده‌ایم که این جمله را منسوب به ارسطو می‌دانند. باین حال در هیچ‌یک از آثار ارسطو به‌طور مستقیم چنین تعریفی ذکر نشده است. شاید نزدیک‌ترین عبارت به گزاره مذکور را بتوان در فقره ۱۱۰۲ الف از رساله «اخلاق نیکوماخوس» یافت؛ آنجا که ارسطو صفات نفس انسان را به دودسته عقلانی و غیرعقلانی تقسیم‌بندی می‌کند (Aristotle, 1999: 16). فیلسوف برای نامیدن جنبه عقلانی از عبارت «لوگون ایخون» (λογον εχον) استفاده کرده است. «لوگون ایخون» در واقع وجه تمایز انسان و غیر انسان است؛ بنابراین به‌احتمال زیاد فیلسوفان بعدی و به‌خصوص مدرسیون تحت

^۱ هایدگر در بخش ۳۴ هستی و زمان اگرچه تلویحاً زبان را مرتبط با هستی دازاین می‌نامد، اما این ارتباط را از خلال گفتار و شنیدار و فهمیدن تفسیر می‌کند؛ به عبارت دیگر زبان در هستی و زمان اگرچه وجهی انتولوژیک می‌یابد اما کماکان یک واسطه است.

تأثیر همین دسته‌بندی عبارت لاتین animal rationale یا حیوان ناطق را پایه‌گذاری کرده‌اند.

ارسطو اما یکسره از تعریف انسان امتناع نکرده است. در فقره‌ی ۱۲۵۳ الف از رساله «سیاست» آمده است: «انسان بنا به طبیعت حیوانی سیاسی است» (ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) (Aristotle, 1959: 9). در این تعریف دو نکته حائز اهمیت وجود دارد؛ نخستین آن‌ها انتساب واژه‌ی حیوان یا زون (ζῷον) به انسان است. در توضیح این مطلب باید گفت یونانیان برای کلمه‌ی «زندگی» واژه واحدی نداشته‌اند. ایشان هم‌زمان از دو واژه زوی (ζῶη) و بایوس (βίος) استفاده می‌کرده‌اند. بر این اساس زوی زندگی به معنای عام را شامل می‌شده و بایوس زندگی به معنای خاص را (Agamben, 1998: 9). به عبارتی اولی ناظر به «زنده بودن» است و دومی ناظر به «طریقه زیست یک موجود زنده»؛ بنابراین زوی — که کلمه زون نیز از مشتقات آن است — به همه جانداران قابل اطلاق بوده است. از این رو حیوان نامیدن انسان نه وجهی ارزش‌گذارانه بلکه حیثیتی جنس‌شناسانه داشته است.

دومین نکته اما به کار بردن صفت پولیتیکون (πολιτικὸν) یا سیاسی در خصوص انسان است. آنچه امروز از واژه سیاسی مراد می‌شود اگرچه ارتباطی دور با اصل یونانی کلمه دارد، اما بیشتر به وجوه رفتاری اشاره دارد تا ابعاد هستی‌شناسانه. واژه پولیتیکون از پولیس (πόλις) به معنای «دولت-شهر» گرفته شده است. پولیس جایی است که انسان‌ها در آن سکونت دارند. از این رو پولیتیکون بیش از همه به وجه اجتماعی انسان اشاره دارد. انسان یگانه حیوانی است که در پولیس زندگی می‌کند. او نه تنها می‌تواند «با-دیگران» باشد، بلکه می‌تواند برای این طریقه‌ی بودن با هم‌نوعانش شور کرده و قانون وضع نماید. این توانایی منحصرأ انسانی دقیقاً از همان خصلتی نشئت یافته که پیش‌تر ذکر آن رفت؛ لوگون ایخون یا اصول عقلانی.

ارسطو همچنین در بخش چهارم از رساله‌ی «شاعری» بار دیگر دست‌به‌کار تعیین انسان می‌شود. او می‌نویسد: «یکی از تفاوت‌های مهم انسان با سایر حیوانات این است که انسان مقلدترین موجود است. او به واسطه‌ی این تقلید نخستین آموزه‌های زندگی را فرامی‌گیرد» (Aristotle, 1922: 15). مفهوم تقلید در زبان یونانی با واژه مایمسیس (μίμησις)

خصلت‌نمایی می‌شود. مایمیسیس در نظر ارسطو سرمنشأ شاعری است. کسانی چون هومر و سوفوکل با پیروی از اصول طبیعت — به عبارتی با تأسی از آنچه در واقعیت رخ داده است — توانسته‌اند به مرحله مایمیسیس برسند و از این رهگذار حماسه و تراژدی بیافرینند؛ بنابراین مایمیسیس یا تقلید شاعرانه از نظر ارسطو ارتباطی وثیق با لوگون ایخون انسانی دارد. چه، تنها آدمی است که شعر می‌سراید و این سرایش مقلدانه — مایمیتیک — برای او امری طبیعی به حساب می‌آید (Ibid).

تقلیدی که ارسطو از آن سخن می‌گوید با آنچه در افواه از این کلمه مراد می‌شود تفاوت دارد. مایمیسیس روگرفت عینی امور نیست، چرا که اگر چنین باشد برخی حیوانات هم قادر به انجام آن هستند. مایمیسیس تقلیدی به واسطه قوای عاقله است. به بیان ساده‌تر لوگوس در آن نقش محوری را ایفا می‌کند. این مهم در فحوای کلام ارسطو به چشم می‌آید وقتی می‌گوید: «شاعر موظف به گفتن از رویدادهای واقعی نیست، بلکه او از رخدادهای احتمالی سخن می‌راند» (Ibid: 35). سخن گفتن از احتمالات در وهله‌ی نخست مستلزم خردورزی است. هیچ موجودی به‌جز انسان این توانایی را ندارد که با به‌کارگیری لوگوس احتمالات را بررسی کند و از آن‌ها سخن بگوید. اگر سخن ارسطو را اندکی تحلیل کنیم به اینجا می‌رسیم که «انسان می‌تواند به‌واسطه لوگوس دنیای خودش را بیافریند». از این رو مایمیسیس یا تقلید شاعرانه قسمی آفرینش یا پوئیزیس (ποίησις) است. چنان‌که مشاهده می‌شود چه توانایی تقلید شاعرانه و چه سکونت در پولیس به‌نوعی از لوگون ایخون سرچشمه می‌گیرند، بنابراین به‌جاست که در اینجا به سرمنشأ این مفهوم یعنی لوگوس پردازیم.

۲-۱- در ساحت لوگوس

واژه «لوگوس» (λογος) به شکل وسیعی در فرهنگ یونانی- رومی کاربرد داشته است و این بدان معناست که برای ترجمه‌ی آن نه با یک واژه و نه حتی با مجموعه‌ای از واژگان، بلکه با طیفی گسترده از مفاهیم مواجهیم. مواردی چون «کلمه»، «سخن»، «گزاره»، «گفتار»، «استدلال»، «نسبت»، «تناسب»، «محاسبه»، «تعقل» و «اندیشه» تنها بخش کوچکی از شبکه‌ی معنایی واژه لوگوس را آشکار می‌کنند.

به لحاظ ریشه‌شناسی لوگوس از واژه لگو (λεγω) به معنی «گفتن» گرفته شده است. گفتن از یک سو عملی بیرونی است — آنگاه که خود فعل مدنظر باشد — و از سوی دیگر وجهی درونی دارد — وقتی که محتوای فعل مورد بحث باشد. از این رو لوگوس همان قدر که ناظر به معانی انضمامی است، معانی انتزاعی را نیز پوشش می‌دهد (Hillar, 2012: 11). به بیان ساده‌تر لوگوس «کلمه» است، اما هم‌زمان خرد نهفته در کلمه نیز هست. بدین معنا لوگوس حیثیت سمانتیک - آپوفانتیک دارد. انسان به کمک لوگوس «می‌گوید». این «گفتن» هم فعل است، هم امکان فعل. به عبارتی لوگوس هم‌زمان که گفتن است، مجال گفته شدن «گفتار» است. یعنی نه تنها منبعث از «من» است بلکه امکان انطباق با — و در نتیجه اندراج در — عالم بیرون از من را نیز مهیا می‌کند. و این نکته البته موافق رأی هراکلیتوس نیز هست. بر اساس مکتوبات به‌جامانده از هراکلیتوس «لوگوس» دارای دو صورت درونی و بیرونی است. صورت درونی آن فاهمه بشر را راهبری می‌کند و صورت بیرونی آن نظم جهان را (Perkins, 1994: 28). بنابراین امر لوجیکوس (λογικος) عرصه‌ی عمل و نظر را توأمان در برمی‌گیرد. به عبارتی لوگوس هم در ذهن و هم در عین نمود می‌یابد. این نکته اما به معنای پذیرش بی‌قید و شرط لوگوس از جانب انسان‌ها نیست. خود هراکلیتوس اذعان دارد که غالب آدمیان از لوگوس بی‌خبرند، یا به نوعی نسبت به آن غفلت می‌ورزند (Parkinson & Shanker, 1997: 88). همین امر نشان می‌دهد که راه یافتن به ساحت لوگوس برای همگان امکان‌پذیر نیست. شرط بهره‌مندی از لوگوس شنیدن و سپس درک کردن آوای آن است (Ibid: 89). چنین به نظر می‌رسد که هراکلیتوس سعی دارد بهره‌مندی از لوگوس را با نوعی از تفکر مرتبط سازد. این دقیقاً همان چیزی است که ارسطو نیز بر آن انگشت می‌گذارد.

در اینجا بار دیگر به عبارت «لوگون ایخون» ارسطویی بازمی‌گردیم. لوگوس انسان را از غیر انسان متمایز و او را ساکن پولیس کرده است. به باور ارسطو «کسی که از سر انتخاب — و نه تصادف — بی‌وطن^۱ است، موجودی یا فروتر از انسان است، یا برتر از او [و در زمره‌ی خدایان]» (Aristotle, 1959: 9). ارسطو سپس با جمله‌ای از «ایلیاد» هومر کسی را که پولیس را ترک کند به تصویر می‌کشد: «بی قوم و بی قانون و بی خانمان»

^۱ با اندکی اغماض در اینجا وطن را به جای پولیس آورده‌ایم.

(Ibid: 9). از این رو می‌توان گفت که «لوگون ایخون» انسان همان چیزی است که او را به سوی زندگی-با-دیگران سوق می‌دهد و همان چیزی است که باعث می‌شود او با هم‌نوعانش تشریک‌مساعی کرده، قانون و حکومت به وجود آورد. انسان نه چونان زنبور عسل از سر غریزه، بل به سبب متابعت از «لوگون ایخون» زندگی با دیگران را برمی‌گزیند؛ بنابراین پولیس بیش و پیش از هر چیز سرشت‌نمای لوگوس است. به همین سبب ارسطو پولیس — یعنی مصداق عینی بهره‌مندی انسان از لوگوس — را بر فرد انسانی مقدم دانسته و می‌گوید: «پولیس سرچشمه خیر اعلای انسان است» (Aristotle, 1959: 11). انسان با سکونت در پولیس خواسته و ناخواسته در معرض لوگوس قرار می‌گیرد. انسان در معرض لوگوس از دو طریق می‌تواند به فضیلت برسد؛ نخست از طریق تبعیت [صوری] از لوگوس — مانند وقتی که کودک سخن پدر را می‌شنود و اطاعت می‌کند — و دو دیگر از طریق پرورش یافتن قوای اندیشه (Aristotle, 1999: 18)؛ بنابراین ارسطو نیز همچون هراکلیتوس بر این باور است که لوگوس کارکردی دوگانه دارد؛ هم عالم ذهن را می‌سازد و هم عالم عین را. این امر به‌خصوص وقتی مشهود است که وجه مقلد یا مایمیتیک انسان را به خاطر بیاوریم. انسان با تقلید از آنچه در واقعیت رخ داده است می‌تواند واقعیت ذهنی خودش را بیافریند. به عبارتی او با تحلیل دنیای واقعی (جنبه عینی لوگوس) اقدام به آفریدن یا پوئیزیس می‌کند (جنبه ذهنی لوگوس).

ترسیم انسان بر اساس لوگوس — یا با ترجمه‌ای نادقیق خرد — اگرچه بعد از ارسطو تا سده‌ها گفتمان غالب بود، اما یگانه گفتمان نیست. چندان‌که هایدگر نیز در مقاله‌ای با عنوان «زبان» از منظری دیگر دست‌به‌کار چنین ترسیمی شده است.

۲- گفتمان ناظر بر زبان

۲-۱- پرسش از زبان به مثابه پرسش از انسان

«زبان نزدیک‌ترین همسایه هستی انسان است» (Heidegger, 2001: 187). هایدگر با بیان این عبارت زبان را همچو ساحتی که در بستر آن هستی انسان رخ می‌دهد^۱، معرفی می‌کند.

^۱ رخداد یا Ereignis در اندیشه هایدگر مفهومی گسترده است. فیلسوف مشخصاً در سه اثر — متعلق به سه دوره فکری از این اصطلاح استفاده می‌کند؛ «به سوی یک تعریف برای فلسفه» (۱۹۱۹)، «ادای سهمی به فلسفه» (۱۹۳۶-۱۹۳۸) و «در باب زمان و هستی» (۱۹۶۲). هایدگر در دوران اولیه رخداد را به مثابه تجربه

به عبارتی «در-جهان-هستن انسان در زبان رخ می‌دهد» (کلارک، ۱۳۹۲: ۱۲۱). از این رو برای فهم هستی انسان باید درصدد فهم زبان برآمد؛ اما لازم است همین ابتدا مفهوم مورد نظر از زبان را تا حد امکان روشن کنیم. زبان تنها به کار بردن کلمات برای بیان یک منظور نیست. به عبارتی زبان تنها ابزار نیست. به عقیده‌ی هایدگر «اهل اندیشه و شعرا زبان را به مثابه صرف استخدام واژگان به کار نمی‌گیرند، آن‌ها کلمات را می‌گویند (saying - sagen)» (Seidel, 1964: 133). درک تمایز میان «استفاده کردن» از کلمه و «گفتن» آن، همان چیزی است که به زعم هایدگر پرسش از زبان را اندیشه‌ورزانه می‌سازد. «گفتن» عرصه‌ی شعر است و شعر زبان هستی. از این رو وقتی پای پرسش از زبان به میان می‌آید آنچه اهمیت دارد وجه شاعرانه‌ی زبان است.^۱

بیان مسئله در اینجا تا حد زیادی بیانگر روش نیز هست. هایدگر درصدد طراحی یک زبان نیست -چندان که ویتگنشتاین سودای آن را داشت- و نیز به دنبال رمزگشایی از ماهیت زبان هم نیست -آن‌چنان که سوسور دل مشغول آن بود. به عقیده هایدگر «پرسش از زبان به هیچ وجه معطوف به پرسش از ذات زبان نیست» (Heidegger, 2001: 188). به عبارتی هایدگر قصد ندارد به بحثی استدلالی - مفهومی بپردازد، او «فقط» زبان را مورد پرسش قرار می‌دهد و در این راه به هیچ وسیله‌ای مگر خود زبان متوسل نمی‌شود. والتر بیمل رویکرد هایدگر را این گونه شرح می‌دهد:

زیسته و «آنچه به نحو انضمامی متعلق به من است» بازمی‌شناسد. حال اینکه در دوران پس از گشت فکری (بعد از انتشار هستی و زمان در ۱۹۲۷) رخداد به عنوان نتیجه مبادله انسان و هستی قلمداد می‌گردد و نهایتاً در آخرین دوره فکری رخداد به عنوان عرصه حضور متعین زمان و هستی معرفی می‌گردد (قسامی و اصغری، ۱۳۹۶: ۱۱-۳۵). در اینجا اما -از آن رو که بحث هایدگر در خصوص زبان در دوران متأخر اندیشه‌ی فیلسوف واقع شده است- رخداد را عرصه تعین زمان و هستی باید در نظر گرفت. بر این اساس وقتی هایدگر از رخ دادن انسان در زبان سخن می‌گوید، رو به سوی تعین او در بستر زبان دارد. به عبارتی در ساحت زبان است که انسان انسان می‌شود.

^۱ هایدگر پس از پروژه هستی و زمان -که به زعم بسیاری منتهی به مقصود نگردید- نظام‌سازی را رها می‌کند و هستی‌پژوهی را در راهی تازه پی می‌گیرد. این راه همانا شعر است.

زبان ویژگی عجیب و خاصی دارد و آن اینکه ما در آن زندگی می‌کنیم و در زبان سکنا داریم، اما معمولاً به خود زبان التفات نمی‌کنیم و لذا فاقد منظری هستیم که بتوانیم به آنچه زبان فی‌نفسه هست نظر کنیم (بیمل، ۱۳۸۱: ۲۲۰).

شاید ساده‌ترین و درعین‌حال پیچیده‌ترین پاسخ به پرسش «زبان چیست؟» این باشد که بگوییم «زبان زبان است». این پاسخ البته ما را به‌جایی نمی‌رساند، اما ما نیز قصد نداریم به‌جایی برسیم، ما فقط می‌خواهیم بدانیم کجا هستیم (Heidegger, 2001: 188)؛ بنابراین در نگاه هایدگر زبان پیشاپیش هستی ما را در خود دارد. ما در زبان هستیم، یا به بیان بهتر هستی ما در زبان رخ می‌دهد. علی‌رغم این توضیحات اما ما هنوز نمی‌دانیم «زبان زبان است» رو به سوی چه مفهومی دارد. آنچه مسلم است اینکه زبان هیچ متعلقی ندارد. زبان را نمی‌شود با واسطه غیر زبان فهمید. فهم زبان الزاماً از طریق جهیدن در حوضچه زبان میسر است.

۲-۲- زبان سخن می‌گوید (language speaks)

هایدگر برای رهایی از دور باطل پاسخ اولیه، آن را بدین شکل معنا می‌کند: «زبان سخن می‌گوید» (Ibid). در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که منظور فیلسوف فعل سخن گفتن است، اما چنین نیست. زبان مترادف با سخن گفتن به معنای ادای اصوات نیست، نیز آن سازوکار گسترده‌ای هم نیست که سخن گفتن — به معنایی که گفته شد — بخشی از آن باشد. برای فهمیدن معنای «سخن گفتن زبان» باید با زبان همراه بود. به عبارتی ما باید در سخن گفتن زبان قرار بگیریم تا زبان ما را به خود بخواند و از این رهگذر بر ما آشکار شود.^۱

حال بار دیگر می‌پرسیم «سخن گفتن زبان یعنی چه؟» ما در کجا با سخن گفتن زبان مواجه می‌شویم؟ به احتمال زیاد ما در «آنچه گفته می‌شود» (what is spoken) با زبان مواجه می‌شویم، زیرا که «سخن» با «آنچه گفته می‌شود» کامل می‌گردد. با این حال سخن به آنچه گفته می‌شود محدود نیست، بلکه در آنچه گفته می‌شود محفوظ می‌ماند (Heidegger, 2001: 191). این اظهارات هایدگر به این معناست که هرچند امر گفته شده معادل سخن

^۱ چنان که گفته شد هایدگر زبان را نه یک ابزار بلکه یک عرصه می‌داند.

نیست، اما سخن را متعین می‌سازد. سخن در امر گفته شده رخ می‌دهد، اما هم‌زمان از این رخداد فراتر می‌رود. هایدگر در ادامه‌ی توضیحاتش می‌نویسد: «سخن در آنچه گفته می‌شود راه‌های دوام (persistence) خود را گرد می‌آورد؛ با این وجود ما در بیشتر اوقات با آنچه گفته می‌شود تنها چونان باقیمانده (residue) سخنی که در گذشته دور بیان شده است، روبرو می‌شویم» (Heidegger, 2001: 192). به بیان ساده‌تر «آنچه گفته می‌شود» تنها یک گزاره نیست. این طور نیست که امر گفته شده تنها ناظر به جهان بیرون از خود باشد. امر گفته شده همچنین – و ای بسا که در اصل – تصدیق ذات زبان است.

بنابراین سخن گزاره بیان شده به واسطه اصوات نیست، سخن طریقه‌ی مواجهه با جهان است. مواجهه‌ای که هم‌زمان سوژه را به جهان می‌دهد و آن را پس می‌ستاند. اتحاد در عین افتراق؛ سخن گفتن زبان چنین چیزی است. گفتار هایدگر از این پس آشکارا وجهی شاعرانه پیدا می‌کند. او خود اذعان می‌کند که زبان هم ذات شعر است. چندان که نه تنها در بیانات مُطنن لطیف، بل حتی در گفت‌وگوهای روزمره نیز به واسطه حضور زبان صورتی از شعر وجود دارد. صورتی نهانی که تنها طبع هوشیار توانایی کشف آن را دارد.

۳-۲- زبان فرامی‌خواند

به اعتقاد هایدگر سخن گفتن زبان بیش و پیش از هر چیز نوعی «نامیدن» (naming-heisen) است (Heidegger, 2001: 196). نامیدن چیست؟ نامیدن خواست فهمیدن جهان است. ما چیزها را می‌نامیم تا به واسطه آن نام به هویتشان دسترسی پیدا کنیم؛ اما نامیدن فقط این نیست، نامیدن همچنین فراخواندن است. مثلاً وقتی می‌گوییم «صنوبرها به نجوا چیزی گفتند...»^۱، باغ را، نسیم خنک عصرگاهی را و هیاهوی دسته‌ای پرنده را فرامی‌خوانیم. این‌ها اگرچه به معنی مصطلح واژه بیان نشده‌اند، اما زبان آن‌ها را فرامی‌خواند. زبان با نام بردن از «صنوبرها» و «نجوا» و... امر فراتر از بیان را فرامی‌خواند. به بیانی هایدگری زبان با نامیدن چیزها را به جهان و جهان را به چیزها می‌آورد (Heidegger, 2001: 197)، اما برای فهم این رابطه دو سویه نیاز است ابتدا مختصری درباره مفهوم «چیز» و «جهان» نزد هایدگر بگوییم.

^۱ بخشی از شعر محقق از احمد شاملو

هایدگر در مقاله‌ای تحت عنوان «چیز» (thing- das ding) ضمن واکاوی معانی متعدد این واژه، اظهار می‌کند که منظور او از «چیز» در واقع ابژه‌ای است که ذات بنیادین (essential nature) آن به واسطه تجربه یا اندیشه درک می‌شود (Heidegger, 2001: 172). به عبارتی «چیز» هستنده فرادستی^۱ است آنگاه که فرادست بودگی اش به محک تجربه یا اندیشه گذارده شود. با تحقق چیز به مثابه چیز چهار عنصر زمین (محمل سازندگی)، آسمان (مسیر خورشید و ماه)، نامیرایان (پیام‌آوران خدایان) و فانیان (انسان‌ها که هستی‌شان رو-به-مرگ است) در اتحاد خود باقی می‌مانند. به عبارتی چیز جهان را متعین می‌کند و درعین حال به واسطه جهان تعین می‌یابد.

زبان با سخن گفتن می‌نامد و با نامیدن فرامی‌خواند و با فراخواندن عرصه «چیز» و «جهان» را مشخص می‌کند.

۴-۲- زبان تمایز چیزها و جهان را برمی‌سازد

چندان که اشاره شد فراخواندن زبان دو وجه دارد؛ چیزها را به جهان و هم‌زمان جهان را نیز به چیزها می‌آورد. این دو وجه با هم متمایزند، اما از هم جدا نیستند و درعین حال جمع هم نشده‌اند؛ چرا که جهان و چیزها در کنار هم نیستند، بلکه با هم در آمیخته‌اند؛ اما خصوصیت در آمیختن بر جا ماندن یک «مابین» (middle- unter) است. چیزها و جهان مابین را می‌پیمایند و بدین سان باهم یگانه می‌شوند. به عبارتی مابین این دو یگانگی است، اما یگانگی جهان و چیز ترکیب آن‌ها نیست. یگانگی در آنجاست که یگانه — جهان و چیز — هر یک خود را جدا می‌کند و جدا می‌ماند. در بزنگاه تلاقی جهان و چیز جدایی است که غلبه دارد. این جدایی یک تمایز (difference) است (Heidegger, 2001: 200).^۲ تمایز چیز بودن چیز را در جهان بودن جهان وامی‌گذارد. بار دیگر به شعر رجوع

^۱ هایدگر در کتاب هستی و زمان دو گونه هستنده را متمایز می‌کند. نخست هستنده‌ای که هستنش از سنخ اگریستانس است. این هستنده انسان است و دو دیگر هستنده‌ای که هستنش از سنخ فرادست‌بودگی یا vorhandenheit است. هایدگر معتقد است هستن اشیا چنین هستی است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۱-۸۴).

^۲ در اینجا نباید تمایز را به معنای مرسوم واژه در نظر گرفت. تمایزی که هایدگر از آن سخن می‌گوید به معنی افتراق در گونه‌ها نیست، بلکه رو به سوی فاصله چیز و جهان دارد؛ به عبارت دیگر تمایز نام دیگر مابین است.

می‌کنیم: «صنوبرها به نجوا چیزی گفتند...» صنوبرها چیزند. زبان با نامیدن آن‌ها را به جهان می‌آورد و هم‌زمان جهان را به آن‌ها. صنوبرها گواه اتحاد زمین و آسمان و نامیرایان و فانیان‌اند. جهان به واسطه چیز بودن چیز (در اینجا صنوبرها) جهان است. چه اتحادی بیشتر از این؟ اما هم‌زمان چیز (در اینجا صنوبرها) به واسطه ذات خود هویتش را طلب می‌کند. این مطالبه هویت همان جدایی متمایزکننده است، بنابراین تمایز میان جهان و چیز یک تمایز بنیادین یا به تعبیری یک مگاک (abyss) است. نمی‌توانیم بدون درافتادن به مگاک سخن گفتن زبان را فهم کنیم.

۵-۲- سخن گفتن زبان به مثابه ناقوس سکوت (the peal of stillness)

درافتادن به مگاک تمایز چیز و جهان زبان را به وادی سکوت (silence) می‌کشاند. هایدگر می‌نویسد: «زبان چونان بانگ ناقوس سکوت سخن می‌گوید» (Heidegger, 2001: 205). سکوت آن مقامی است که هنوز کلمات بدان راه ندارند و نیز آن مقامی است که هستنده‌ها در آنجا در آستانه‌ی نامیده شدن و تعیین یافتن به مثابه چیز قرار دارند (Dreyfus & Wrathall, 2005: 451). چنین برمی‌آید که ناقوس سکوت هایدگری همان حلقه‌ی مفقوده‌ای است که سخن گفتن زبان را با سخن گفتن انسان پیوند می‌دهد. انسان برای سخن گفتن به سکوت گوش فرا می‌دهد (Heidegger, 2001: 205). این گوش سپردن به سکوت به او مجال نامیدن می‌دهد. از این رو بیراه نیست اگر بگوییم سکوت چیز و جهان را حاضر می‌کند و بدین گونه تحقق می‌بخشد. به عبارتی این ناقوس سکوت است که مجال جهان-هستن و چیز-هستن را فراهم می‌کند. ناقوس سکوت اما امری برساخته‌ی انسان نیست، بلکه برعکس، این انسان است که در هستی خود به ناقوس سکوت و از این رو به گفتن سپرده شده است.^۱ انسان هستنده‌ای زبان‌مند است. به اعتقاد هایدگر واژه «زبان‌مند» در اینجا به توانایی صحبت کردن اشاره ندارد، بل ناظر به طریقه هستن انسان است. انسان به واسطه زبان «به خود آورده شده (bring into it's own)» است (Heidegger, 2001:)

^۱ از گفتار هایدگر چنین برمی‌آید که آنچه او بانگ ناقوس سکوت، یا به اختصار بانگ سکوت می‌نامد ساحتی است که انسان در آن هستی یافته است. به عبارت ساده‌تر بانگ سکوت به معنای خاموشی نیست، بلکه آن در خود فرو رفتن انسانی است که با تأمل و مکاشفه پیوند می‌یابد.

205). به بیان ساده‌تر آنچه انسان را انسان می‌کند در وهله‌ی نخست زبان است. هستی انسان هستن-در-زبان است. به همین جهت می‌گوییم انسان به زبان واگذار شده است. علت این واگذاری آن است که ذات زبان نیازمند سخن گفتن انسان است. سخن گفتن انسان حاصل گوش سپردن به ناقوس سکوت است و از این رو خود بانگ این ناقوس است، بنابراین انسان تنها بدان سبب قادر به سخن گفتن است که هستن او هستنی زبان‌مند (هستنی متعلق به ناقوس سکوت) است. به عبارت دیگر انسان تنها آنگاه سخن می‌گوید که با گوش سپردن به فراخوان زبان بدان پاسخ می‌دهد (Heidegger, 2001: 205). به عقیده هایدگر دلیل اینکه انسان یگانه موجود زنده متکلم است همین است، زیرا که هستی او به زبان تعلق دارد و هستی زبان (سخن گفتن زبان) در سخن گفتن او محقق می‌شود.^۱

سخن گفتن انسان می‌نامد و از این طریق چیز و جهان را به حضور فرامی‌خواند. این بدان معناست که چیز و جهان در سخن گفتن انسان تعین یافته و متمایز می‌شوند، بنابراین انسان که خود یکی از عناصر چهارگانه بر سازنده جهان است؛ به واسطه سخن گفتن خودش را متعین می‌کند.

این تلقی هایدگر از رابطه انسان و زبان در مقاله «انسان شاعرانه سکنا می‌گزیند» نیز یافتنی است. هایدگر در این مقاله بار دیگر از سخن گفتن زبان می‌گوید و آن را امری شاعرانه می‌نامد (Heidegger, 2001: 214). هایدگر از این طریق میان شعر و زبان ارتباطی ایجاد می‌کند. ارتباط شعر و زبان امری ذاتی و وابسته به یک وجه اشتراک است. وجه اشتراک این هر دو «هستن انسان» یا همانا اگزیستانس (existence) اوست. انسان در زبان ساکن است و از دیگر سو این سکونت وجهی شاعرانه دارد. این بدان معناست که اگزیستانس انسان —یا به بیانی هستن توانستن (being_able- seinkönnen) او— امری زبانی است. انسان هستنده‌ای چون دیگر هستندگان نیست و از این رو نمی‌توان برایش ماهیتی ثابت فرض گرفت، عامل تعین بخش او نه ماهیت، بل هستن توانستن اوست (قسامی و اصغری، ۱۴۰۱: ۴۷۳). هستن توانستی که خود در-زبان است.

^۱ این بخش از اظهارات هایدگر به وضوح حال و هوای ذن بودیستی دارد.

۳- تولد گفتمان ناظر بر خرد-زبان

۳-۱- خواست به مثابه لوگوس انسانی

چنان که گفته شد، در نظر ارسطو و پیشینیانش لوگوس امری فرانسانی است. به عبارتی، لوگوس بیه انسان تعلق ندارد، بلکه این انسان است که می تواند از آن بهره مند گردد. در این بخش تلاش می کنیم تا به این بهره مندی پردازیم و به طریقی آن را به حیطه‌ی تعیین بکشانیم. در واقع می خواهیم ببینیم لوگوس انسانی اگر اساساً مجاز باشیم چنین عبارتی را به کار ببریم - چه ویژگی‌ای دارد.

با بررسی آرای ارسطو در رساله‌ی «اخلاق نیکوماخوس» چنین برمی آید که لوگوس وقتی در دایره هستی انسان قرار می گیرد با مفهوم «خواست» یا «اراده» مرتبط می شود.

ارسطو در فقره ۱۱۳۹ الف از رساله‌ی «اخلاق نیکوماخوس» میان «خواست» و «خرد» (لوگوس) ارتباط برقرار می کند. وی می نویسد: «عزیمت گاه عمل خواست است و عزیمت گاه خواست میل همراه با تفکر هدفمند. از این رو خواست بدون تعقل و تفکر... وجود ندارد» (Aristotle, 1999: 87). به عبارتی به باور ارسطو آنچه لوگوس را به دایره هستی آدمی می آورد «خواست» است. این مطلب را با ذکر مثالی روشن خواهیم کرد؛ راست گویی امری مطابق با لوگوس است، اما مادام که انسانی اراده و خواست آن را نداشته باشد، امر لوجیکوس — در اینجا راستگویی — به هستی او وارد نمی شود. به محض اینکه انسان اراده‌ی راستگویی یافت و سپس گفتار راست را بر زبان آورد می توانیم بگوییم که این فرد مطابق لوگوس رفتار کرده است.

ارسطو همچنین در فقره ۱۱۴۰ الف می نویسد: «چنین می نماید که مرد دارای حکمت عملی کسی است که درباره آنچه برای خود او نیک و سودمند است به درستی بیندیشد» (Ibid: 89). ارسطو در اینجا بار دیگر میان آنچه اصلی ترین نمود حکمت عملی است، یعنی خواست و اراده و لوگوس یا خرد ارتباط برقرار می کند. پرواضح است که عمل بدون خواست و اراده بی معناست و از طرفی به باور ارسطو این عمل وقتی حکیمانه تلقی می شود که در نسبت با لوگوس تعریف شود. ارسطو در ادامه این چنین تصریح می کند که: «کسی دارای حکمت عملی است که استعداد تفکر درست را دارد» (Ibid).

در نتیجه می‌توان گفت لوگوس — دست کم بخش انسانی آن — همواره به واسطهٔ یک خواست محقق می‌شود. از طرف دیگر خواست نیز اگر مطابق لوگوس نباشد از شمول انسانیت خارج است. خواست نامنطبق بر لوگوس دیگر در زمره لوگون ایخون نفس انسانی نیست، بنابراین چنین به نظر می‌رسد که در دایره‌ی هستی انسان لوگوس و خواست دال و مدلول یکدیگرند. از این رو می‌توان خواست را نماینده‌ی لوگوس انگاشت. نمایندگی خواست از لوگوس بدین معناست که ما توانسته‌ایم سنجه‌ای برای ردیابی لوگوس به دست دهیم.

۲-۳- خواست سخن گفتن به مثابهٔ گفتمان خرد-زبان

اما خرد (لوگوس) با زبان چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟ به باور این پژوهش خرد (لوگوس) و زبان نه بر هم انطباق دارند و نه یکسر متمایزند. از این رو می‌توان نسبت میان خرد (لوگوس) و زبان را با کنار هم قرار دادن قرائت ارسطویی و هایدگری تعریف کرد. بر این اساس آنچه مقوم انسان به ماهو است، نه به تنهایی لوگوس می‌تواند باشد — چندان که ارسطو و ارسطویان قائل بودند — و نه صرفاً زبان — چندان که هایدگر باور داشت، بلکه تلفیقی از این دو لازم است تا به نحوی جامع حقیقت انسانی را ترسیم نماید. از این منظر انسان «خواست سخن گفتن» است. به عبارتی آنچه انسان را انسان می‌کند نه صرف بهره‌مندی از لوگوس، بل به کار بستن آن در عالی‌ترین مرتبه عمل است و آن عالی‌ترین مرتبه چیزی نیست مگر ساحت زبان. پس انسان با خواست سخن گفتن است که از غیر متمایز می‌شود. خواست سخن گفتن به کارگیری امکانات پیش روی انسان در جهت هستن است. او با خواست سخن گفتن توانایی‌هایش را زندگی می‌کند، بنابراین نباید خواست سخن گفتن را تنها محدود به صحبت کردن دانست. سخن گفتن انسان — همچنان که هایدگر خاطر نشان می‌کند — در همه‌ی احوال بودنش جریان دارد. انسان با خواست سخن گفتن زبان را فراچنگ می‌آورد و از رهگذر زبان خرد (لوگوس) را به عرصه‌ی تجربه می‌کشاند.

۴- تجلی انسان به مثابه خواست سخن گفتن در داستان کافکا

حال به سراغ داستان می‌رویم. میمونی پس از اسارت به دست شکارچیان، درحالی که در قفسی در یک کشتی روزگار می‌گذرانند، ناگهان «تصمیم می‌گیرد» میمونیتش را کنار گذاشته تبدیل به انسان شود. نقطه‌ی عطف داستان آنجاست که میمون در قفس پس از نوشیدن بطری را رها می‌کند و با صدای بلند می‌گوید: «سلام (hallo)» (Kafka, 1971: 289). واکنش ملوانان به این اتفاق هیجان‌زدگی و اشتیاق است. همه برای میمون کف و سوت می‌زنند و یک نفر هم می‌گوید: «دارد حرف می‌زند» (Ibid: 289). کافکا از این نقطه به بعد میمونش را به جرگه‌ی انسان‌ها می‌آورد. سخن گفتن مرز است. هر هستنده‌ای — ولو میمونی از قلب جنگل‌های آفریقا — با عبور از این مرز وارد دنیای انسانیت می‌شود. همین است که بعد از این واقعه میمون را از قفس بیرون می‌آورند و با او مثل یک انسان رفتار می‌کنند. میمون به واسطه خواست سخن گفتن برای خود راه‌هایی مهیا کرده است. او حالا می‌تواند در میان آدم‌ها بگردد و با ایشان معاشرت کند. می‌تواند برای خودش معلم استخدام کند و می‌تواند همچو یک انسان فرهیخته به فرهنگستان دعوت شود و سخنرانی کند.

در داستان کافکا خواست سخن گفتن به مثابه دروازه ورود به دنیای انسانیت معرفی می‌شود، بنابراین بیراه نیست اگر مهم‌ترین دقیقه داستان را درست قبل از گفتن سلام بدانیم. آنجا که نویسنده از زبان میمون می‌گوید: «از آنجا که تمام وجودم چنین می‌خواست... مختصر و مفید به زبان آدم‌ها فریاد زدم: سلام» (Ibid: 289). جمله‌ی «از آنجا که تمام وجودم چنین می‌خواست» بیان واضح خواست سخن گفتن است. میمون می‌خواهد که سخن بگوید — به عبارتی تصمیم می‌گیرد که هستی‌اش را زبان‌مند سازد — و از این رهگذر وارد عالم انسانیت می‌شود.

کافکا در این داستان بر عقلانیت نفس یا لوگوس به عنوان عامل تعیین‌بخش انسان تأکیدی ندارد. میمون مطابق لوگوس رفتار می‌کند اما این رفتار بر اساس طبیعت او نیست. این واقعیت به واسطه‌ی یک عامل دیگر که همانا زبان‌مندی است رخ می‌دهد. باین حال نکته‌ی جالب اینجاست که زبان‌مندی نیز به نوبه خود طبیعی نیست. آن نیز به فراخور بهره‌مندی از لوگوس حاصل شده است، بنابراین چندان که ملاحظه می‌شود کافکا برای ما یک

ماتریکس تدارک دیده است. هر نقطه به چندین نقطه بیرون از خود دلالت دارد. وقتی مجموعه‌ی نقاط را در کنار هم مدنظر می‌آوریم اما به این نتیجه می‌رسیم که توأمانیت خرد و زبان در میمون نتیجه چیزی جز خواست سخن گفتن نیست. کافکا در یک لحظه که بیراه نیست اگر آن را لحظه‌ی کاتارسیس بنامیم، خواست سخن گفتن را به میمونش هدیه می‌دهد و او را به جرگه انسان‌ها وارد می‌کند.

بحث و نتیجه‌گیری

به باور ارسطو آنچه انسان را متعین می‌سازد لوگون ایخون یا اصول عقلانی نفس اوست. ارسطو در سه اثر مهم خود یعنی «اخلاق نیکوماخوس»، «سیاست» و «شاعری» به طرق گوناگون این عقیده را مطرح می‌کند. با بررسی آرای ارسطو اما به این نتیجه می‌رسیم که انسان ارسطویی بیش از آن که مبین انسان به ماهو باشد، نوعی خرد زیستی را جلوه‌گر می‌سازد. به بیان دیگر امروز که بحث از هوش مصنوعی فراگیر شده است این پرسش قابل طرح است که تفاوت انسان ارسطویی با ماشین‌های هوشمند در کجاست؟ تأکید ارسطو بر لوگوس احتمالاً همان چیزی است که قرن‌ها بعد از او در راسیونالیسم دکارتی نیز جلوه‌گر می‌شود، همان چیزی که انتقاد فوکو را برمی‌انگیزد و البته واکنش دریدا را مبنی بر اینکه تاریخ فلسفه همانا تاریخ استیلائی عقلانیت است.

متعاقب برداشت خردمحور ارسطو و اخلافش از انسان نظریات هایدگر، خاصه هایدگر دوم، مطرح می‌شود که بر اساس آن انسان نه بر مبنای خردمندی که بر اساس شاعرانگی ترسیم می‌گردد. کلمه «شاعرانگی» که اساساً ناظر به اندیشه‌ی هایدگر متأخر مطرح می‌گردد، مدل‌های گسترده‌ای دارد که در رأس آن‌ها مفهوم زبان‌مندی است. به باور هایدگر عامل تعیین‌بخش انسان در-زبان-هستن اوست. در-زبان-هستن هایدگری البته عقلانیت ارسطویی را نقض نمی‌کند بلکه آن را دور می‌زند. به عبارتی تلاش می‌کند تا آن را در خود حل نماید و در ضمن این عمل از آن فراتر برود. این فراروی اما خواسته و ناخواسته به وجهی از انسان مجال بروز می‌دهد که پیش‌تر مسلم در نظر گرفته می‌شد؛ سخن گفتن. سخن گفتن نقطه‌ی مرکزی بحث هایدگر از زبان است. بی‌مناسبت نیست که مسیر رسیدن «پرسش از زبان» به «سخن گفتن» را مرور نماییم. هایدگر پاسخ به پرسش «زبان چیست؟» را با گزاره «زبان زبان است» شروع می‌کند و از این رهگذار به عبارت

«زبان سخن می گوید» می رسد. سخن گفتن زبان اما به «نامیدن» و «فراخواندن» چیز و جهان می انجامد؛ امری که در نهایت با آشکار ساختن تمایز چیز و جهان رو به سوی مغاک می گذارد و کار را به برخاستن بانگ «ناقوس سکوت» می کشاند. در این مرحله هایدگر دست به دامان هستند مورد علاقه اش، انسان، می شود و بار دیگر او را در معادلات اوتولوژیکش در صدر می نشاند. گزاره «زبان از طریق سخن گفتن انسان سخن می گوید» نقطه‌ی عطف رهیافت هایدگر به مقوله‌ی زبان است. انسان سخن می گوید و از این طریق چیز را به جهان و جهان را به چیز فرامی خواند. ناقوس سکوت این چنین نواخته می شود. با توجه به رویکردهای مذکور این پژوهش پیشنهاد می کند که خوانش خردگرایی ارسطویی از انسان با خوانش زبان محور (یا به بیانی شاعرانه) هایدگر تلفیق و گفتمان خرد-زبان تأسیس گردد. گفتمان خرد-زبان انسان را به مثابه‌ی خواست سخن گفتن ترسیم می کند. خواست سخن گفتن در واقع هم بر لوگوس انسانی تأکید دارد و هم بر وجه زبان-مندی او.

بنابراین با جمع بندی آنچه گفته شد چنین به نظر می رسد که می توان با کنار هم نهادن دیدگاه‌های ارسطو و هایدگر و ترسیم انسان به مثابه‌ی خرد-زبان نور تازه‌ای بر مفهوم انسان تاباند. انسان خواست سخن گفتن است. این رویکرد در داستان «گزارشی به فرهنگستان» اثر فرانتس کافکا نیز مشاهده می شود.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Hossein Ghassami  <https://orcid.org/0000-0003-1978-7774>

Mohammad Asghari  <https://orcid.org/0000-0003-3874-4702>

منابع

- بیمل، واتر. (۱۳۸۱). *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: انتشارات سروش.
- قسامی، حسین؛ اصغری، محمد. (۱۴۰۱). «به سوی یک اخلاق آگزیستانسیال؛ واکاوی مواجهه کی‌یر کگور با داستان ابراهیم از منظر فلسفه‌ی هایدگر». *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۶ (۴۰): ۴۶۴-۴۷۵. <http://doi.org/1022034/JPIUT.2022.53507.3364>
- قسامی حسین و اصغری محمد. (۱۳۹۶). «بازتفسیر مفهوم رخداد از آن خود کننده نزد هایدگر با تکیه بر مفهوم تفکر». *دو فصلنامه علمی-پژوهشی تأملات فلسفی*، ۷ (۱۹): ۱۱-۳۵. ۲، ۱، ۱۹، ۷، ۱۳۹۶، ۲۲۲۸۵۲۵۳، ۱، ۱۰۰۱، ۲۰.
- کلارک، تیموتی. (۱۳۹۲). *مارتین هایدگر*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
- گینزبورگ، ناتالیا. (۱۳۹۸). *فضیلت‌های ناچیز*، ترجمه محسن ابراهیم، تهران: انتشارات هرمس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics*, Translated by Terence Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Aristotle. (1959). *Politics*, Translated by H. Rackham, London: William Heinemann Ltd.
- Aristotle. (1922). *Poetics*, Translated by S. H. Butcher, London: Macmillan and co.
- Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer*, Translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- Biemel, Walter. (2000). *Martin Heidegger, An Illustrated Study*, Translated by Bijan Abdolkarimi, Tehran: Soroush Pub.
- Clark, Timothy. (2013). *Martin Heidegger*, Translated by Pouya Imani, Tehran: Markaz Pub. (In Persian).
- Dreyfus, Hubert L & Wrathall, Mark A. (2005). *A Companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Ginzburg, Natalia. (2019). *the Little Virtues*, Translated by Mohsen Ebrahim, Tehran: Hermes Bub. (In Persian).
- Ghassami, Hossein; Asghari, Mohammad. (2022). "An Enquiry Concerning Kierkegaard's Approach of the Tale Abraham According to Heidegger's Philosophy". *Journal of Philosophical Investigations*. 16 (40), 464-475. DOI: <http://doi.org/1022034/JPIUT.2022.53507.3364> (In Persian).
- Ghassami, Hossein; Asghari, Mohammad. (2018). "Re-explanation of Heideggerian event of appropriation according to the meaning of thinking". *Biannual Journal Of Philosophical Meditations University*

- of *Zanjan*. 7 (19), 11-35. 20.1001.1.22285253.1396.7.19.1.2)In Persian).
- Heidegger, Martin. (2001). *Poetry, Language, Thought*, Translated by Albert Hodstadter, New York: Perennial Classics Pub.
- Heidegger, Martin. (2011). *Being and Time*. Translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Pub. (In Persian).
- Hillar, Martin. (2012). *From Logos to Pythagoras. The Evolution of Religious Belief from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Homer. (2009). *the Odyssey*. Translated by Richard Lattimore. New York: HarperCollins.
- Kafka, Franz. (1971). *the Complete Stories*, Translated by Nahum Norbet Glatzer, New York: Schocken Books Inc.
- Parkinson, G. H. R & Shanker, S. G. (1997). *Routledge History of Philosophy: From the Bigining to Plato*. New York: Routledge Pub.
- Perkins, Ma. (1994). *Coleridge philosophy: logos as a unifying principle*, Oxford: Clarendon Press.
- Seidel, George Joseph. (1964). *Martin Heidegger and the Pre-Socratics: An Introduction to His Tought*. Michigan: University of Michigan Press.

Bibliography

- Bimel, Water. (2002). *An Enlightening Review of Martin Heidegger's Thoughts*, Translated by Bijan Abdul Karimi, Tehran: Entesharat-e Soroush. [In Persian].
- Ghassami Hossein & Asghari Mohammad. (2016). "Reinterpreting the Concept of the Event from the Subject According to Heidegger, Relying on the Concept of Thinking". *Two Scientific-Research Quarterly of Philosophical Reflections*, 7 (19): 11-35. 20.1001.1.22285253.1396.7.19.1.2. [In Persian].
- (2022). "An Enquiry Concerning Kierkegaard's Approach of the Tale Abraham According to Heidegger's Philosophy". *Journal of Philosophical Investigations*. 16 (40), 464-475. DOI: <http://doi.org/1022034/JPIUT.2022.53507.3364> [In Persian].
- Ginsburg, Natalia. (2018). *Insignificant Virtues*, Translated by Mohsen Ebrahim, Tehran: Hermes Publications. [In Persian].
- Heidegger, Martin. (2011). *Being and Time*. Translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].

Clarke, Timothy. (2022). *Martin Heidegger*, Poya Imani's Translation, Tehran: Center Publishing. [In Persian].

Heidegger, Martin. (2010). *Hasti and Zaman*, Translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran: Ney Publishing. [In Persian].

استناد به این مقاله: قسامی، حسین و محمدتقی طباطبایی. (۱۴۰۲). انسان به مثابه رخداده خرد - زبان؛ تفسیری ارسطویی - هایدگری از داستان «گزارشی به فرهنگستان» اثر فرانتس کافکا، حکمت و فلسفه، ۱۹ (۷۳)، ۱۶۹-۱۹۲.



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.