

زبان از نظر افلاطون و هیدگر: یک بررسی مقایسه‌ای

رضا کورنگ بهشتی * محمد جواد صافیان**

چکیده

هدف این مقاله مطالعه مقایسه‌ای دیدگاه افلاطون و هیدگر درباره زبان است. آنچه امکان چنین مقایسه‌ای را فراهم می‌آورد، این نکته است که هم افلاطون و هم هیدگر، پرسش از زبان را به پرسش از وجود پیوند می‌زنند. به عبارت دیگر، این دو متفکر، زبان را «در نسبت با وجود» مورد مطالعه قرار می‌دهند. ذات و حقیقت زبان، نزد افلاطون و هیدگر هردو، به موجب همین ربط و پیوند با وجود عبارت است از «آشکارکنندگی وجود یا موجودات»؛ اما تفاوت و جدایی ایشان درست در همین دیدگاه به ظاهر یکسان است؛ زیرا سازوکار این آشکاری وجود در زبان، و حدود و مرزهای آن، نزد هر یک به گونه‌ای متفاوت با دیگری است. ریشه این تفاوت را نهایتاً باید در نگرش بنیادی ایشان به انسان، خود وجود، و نسبت میان آن‌ها جست.

واژه‌های کلیدی: زبان، وجود، آشکارکنندگی، افلاطون، هیدگر

* دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران rz.kbeheshti@gmail.com

* دانشیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران safian@ltr.ui.ac.ir

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۱/۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۴

مقدمه

پرسش از ماهیت زبان، پرسشی دیرپا در اندیشه بشر بوده است. سوای دانش‌های تخصصی که با هدف مطالعه علمی زبان و قواعد و ساختار آن شکل گرفته‌اند، تفکر فلسفی نیز به شیوه خاص خود از چیستی و حقیقت زبان پرسش کرده است. اهمیت این مسئله و تأمل فلسفی درباره آن به‌ویژه در تاریخ عقلانیت مغرب‌زمین آشکار است. در تأیید این ادعا می‌توان به جریان فکری غالب در فلسفه معاصر غرب اشاره کرد که ژان لاکوست با الهام از ریچارد رورتی از آن به عنوان نوعی «گشت زبانی» در فلسفه تعبیر می‌کند (ژان لاکوست، ۱۳۷۵: ۲۳-۲۴).

بدین ترتیب هرچند مسئله زبان هرگز در فلسفه به‌ویژه نزد یونانیان مورد غفلت نبوده است، پرسش از زبان، دلالت، و معنا در اندیشه معاصر، معنا و اهمیتی ویژه یافته است؛ به طوری که امروزه به جای «فلسفه زبان»، غالباً و عمدتاً با «فلسفه‌های زبانی»، که از چشم‌انداز زبان و حتی از طریق نقد زبان به مسائل فلسفی می‌نگرند، روبه‌رو هستیم.

افلاطون فیلسوفی است که به عنوان متفکری تأثیرگذار در شکل‌دهی به مسائل فلسفی غرب تا زمان معاصر، در عظمت و اهمیت افکارش تردیدی نمی‌توان داشت. مسئله نقش و جایگاه زبان برای افلاطون، هم به خودی‌خود و هم به جهت فضای عقلانی دورانی که در آن می‌زیست از حساسیت ویژه‌ای برخوردار بود. وی در گفت‌وگوی کراتیلوس یا کراتولوس (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۸۷-۷۵۴) به مبحث چیستی زبان پرداخته است. هانس گئورگ گادامر در کتاب مشهور خود، حقیقت و روش تصریح می‌کند که گفت‌وگوی کراتیلوس بیان اساسی تفکر یونانی در باب زبان است و کل مسائل را چنان

در بر می‌گیرد که مباحث متأخرتر از آن در این خصوص، به‌ندرت نکات مهمی بر آن می‌افزایند (Gadamer, 1994: 405).

مارتین هیدگر نیز متفکری است که به عنوان چهره‌ای شاخص و تأثیرگذار در عصر کنونی شناخته می‌شود. وی با کل جریان تاریخ اندیشه غربی، و به تعبیر خودش «تاریخ متافیزیک»، به‌ویژه با تفکر مدرن به چالش برخاست؛ از فراموشی هستی یا وجود در تاریخ متافیزیک سخن گفت، و وظیفه تفکر در زمانه ما را اندیشیدن دوباره به وجود و معنای آن اعلام کرد؛ البته اندیشه‌ای نه-دیگر-متافیزیکی (پست متافیزیکی)؛ اندیشه‌ای که همسایه شعر است. اندیشه به ذات زبان، موضوعی است که در سراسر فعالیت فکری هیدگر نقش عمده و محوری ایفا می‌کند. این نقش در دوره دوم تفکر وی که به «گشت»^۳ مشهور است، آشکارتر و نظام‌یافته‌تر می‌شود.

در این مقاله می‌کوشیم به مقایسه دیدگاه این دو فیلسوف درباره زبان بپردازیم. آنچه در وهله نخست امکان چنین مقایسه‌ای را فراهم می‌آورد، این نکته است که هم افلاطون و هم هیدگر، پرسش از زبان را به پرسش از حقیقت و وجود پیوند می‌زنند. به عبارت دیگر، این دو متفکر، زبان را «در نسبت با وجود و حقیقت» مورد مطالعه قرار می‌دهند. اینکه نسبت مذکور نزد هر یک چگونه است، و شباهت و اختلاف نحوه نگرششان چقدر است، پرسش‌هایی هستند که برآیند در این پژوهش تا حد امکان آن‌ها را بررسی کنیم.

در این نوشتار، پژوهش را طی سه گام پی‌خواهیم گرفت: نخست، از دیدگاه افلاطون گزارش و تحلیل اولیه‌ای ارائه می‌دهیم. مبنای این گزارش، به طور عمده، گفت‌وگوی کراتیلوس خواهد بود. در گام

است).^۷ تثبیت سخن به عنوان گونه‌ای موجود می‌تواند به معنای تعیین نسبت سخن، یا بگوئیم زبان، با وجود و حقیقت باشد؛ زیرا هر موجودی به یمن بهره‌مندی از وجود، موجود می‌شود، و به موجب نسبتش با وجود، با حقیقت نیز ارتباط می‌یابد. این تعیین نسبت، محور بحث در باب زبان در گفت‌وگوی کراتیلوس است. برای روشن شدن چهارچوب بحث، لازم است از همین آغاز یادآور شویم که نظر افلاطون درباره‌ی زبان در آن واحد، هم ارج گزارانه است و هم منتقدانه. این رهیافت دوگانه البته در رویکرد کلی هستی‌شناسانه او به نسبت میان «وجود» و «ظهور وجود» ریشه دارد. این نکته را ضمن بحث روشن تر خواهیم ساخت. بدین ترتیب گزارش دیدگاه افلاطون دو بخش اصلی خواهد داشت: ۱. بررسی قابلیت‌های وجودی زبان و ۲. بررسی محدودیت‌های زبان.

۱-۲- نسبت زبان با وجود و حقیقت

تحقیق در ماهیت زبان در گفت‌وگوی کراتیلوس، با بحث درباره‌ی مبنای درستی نام‌ها^۸ شکل می‌گیرد. سه شخص، درگیر این بحث‌اند: کراتیلوس، که معتقد است درستی نام هر موجودی «ناشی از طبیعت است»؛^۹ هِرْموگِنِس، که می‌پندارد مبنای درستی نام‌ها «چیزی جز قرارداد»^{۱۰} و توافق^{۱۱} نیست، و تعلق نام‌ها به اشیا ناشی از عرف یا رسم^{۱۲} و عادت جمعی^{۱۳} کسانی است که آن نام‌ها را به کار می‌برند و این نحوه‌ی کاربرد را تثبیت کرده‌اند؛ و سقراط که از سوی این دو دیگر برای داوری فراخوانده می‌شود (افلاطون؛ ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۸۹-۹۰؛ 383a, 384d). بدین ترتیب مبنای گفت‌وگو بررسی صحت و سقم دو دیدگاه به اصطلاح «طبیعت‌گرایانه» و «قراردادگرایانه» نسبت به ساخت و

بعد، گزارش و تحلیل اولیه‌ای از دیدگاه هایدگر عرضه می‌داریم. با توجه به گستردگی اندیشه‌های هایدگر درباره‌ی زبان در عمده آثارش (امری که چنان‌که نشان خواهیم داد، به هیچ وجه بی‌معنا نیست)، بر اثر خاصی متمرکز نمی‌شویم؛ بلکه می‌کوشیم با توجه به آثار گوناگون، کلیتی از چشم‌انداز وی به دست دهیم. این چشم‌انداز کلی البته در چهارچوب «هایدگر اول و دوم» عرضه خواهد شد. گام آخر را به تحلیل بیشتر این دو دیدگاه و مقایسه‌شان با یکدیگر اختصاص خواهیم داد.

تا جایی که جست‌وجوهای نگارنده نشان می‌دهد پژوهش تفصیلی و متمرکزی درباره‌ی دیدگاه افلاطون درباره‌ی زبان در مقالات پژوهشی فارسی زبان دیده نمی‌شود^۵ اما درباره‌ی دیدگاه هایدگر درباره‌ی زبان پژوهش‌های درخور توجهی صورت گرفته است.^۶ با وجود این، تحقیق درباره‌ی مقایسه‌ی آرای این دو فیلسوف درباره‌ی زبان در پژوهش‌های فارسی زبان دیده نمی‌شود. از این رو پژوهش حاضر شاید بتواند گامی کوچک در پیش بردن مطالعات افلاطون‌شناسی و هایدگرشناسی بر دارد.

۱- زبان از نظر افلاطون

افلاطون در گفت‌وگوی سوفسطایی، روش پرداختن به ماهیت زبان را در هماهنگی با شیوه‌ی مألوفش در پرداختن به ماهیت امور، چنین توصیف می‌کند: «هدف ما تثبیت سخن (لوگوس) به عنوان یکی از گونه‌های موجودات است؛ زیرا اگر از آن محروم باشیم، از فلسفه محروم می‌مانیم، که این محرومیت بزرگ‌ترین مصیبت است. پس هم‌اکنون باید ببینیم سخن چیست» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: 260a؛ ۱۴۴۶ با اندکی تصرف. تأکید از نگارنده

d-e 385)، و همین کثرت و تغیر و نسبیت، حکایت از این دارد که مرزها و امکانات و معیار درستی زبان به تعاملات بشری وابسته‌اند و بس. بدین ترتیب صرف توجه به پدیده کثرت و تغیر در زبان، حقیقت آن را چونان امری سوژکتیو و نسبی جلوه‌گر می‌سازد که در هیچ واقعیت مطلق و ایژکتیوی ریشه ندارد (Friedländer, 1977, vol. 2: 199).

سوژکتیویسم هرموگنس حتی از مرز عرف‌های اجتماعی هم درمی‌گذرد و شکل افراطی‌تری به خود می‌گیرد: «...من می‌توانم هر چیزی را به نامی بخوانم که خودم وضع کرده‌ام، و تو می‌توانی [همان چیز را] به نامی بخوانی که خودت وضع کرده‌ای...» (افلاطون، همان: ۶۹۲؛ 385d).

سقراط به منظور تصحیح رأی افراطی هرموگنس، به پدیده‌ای مهم در زبان اشاره می‌کند: «...آیا چیزی هست که آن را سخن گفتن^{۱۴} حقیقی و سخن گفتن دروغ^{۱۵} می‌خوانی؟» (همان: ۶۹۱؛ 385b). در این جمله دو فعل مهم به کاررفته است: kalein که به معنای «خطاب کردن»، «به نام خواندن و صدا زدن»، و به بیان دقیق‌تر دیوید سِدلِی (Sedley, 2003: 53)، به معنای کاربرد متداول و از روی عادت یک نام برای شیء یا دسته‌ای از اشیاست. هرموگنس در اظهار عقیده‌اش همین فعل را عمدتاً به کار می‌برد، که البته با دیدگاهش مبنی بر اینکه نام‌ها و عبارات زبانی تنها نشانه‌های اختیاری صوتی برای اشاره به اشخاص و اشیا هستند، همخوان است. فعل دوم، که سقراط برای نخستین بار آن را به کار می‌برد legein است که واژه لوگوس برگرفته از آن است. از معانی متعدد این فعل می‌توان به «سخن گفتن»، «بیان کردن»، «توضیح دادن» و «معنا دادن» اشاره کرد. بدین ترتیب زبان به موجب فعل legein از صرف صدا زدن و اشاره کردن بر

قوام نام‌ها (با گسترش معنایی، که توضیح خواهیم داد، زبان) است. پس از طرح مسئله، تحقیق درباره آن در دو مرحله اصلی پی گرفته می‌شود: اول، نقد رأی هرموگنس در جهت تأیید درستی طبیعی نام‌ها، تبیین اصل درستی طبیعی بر مبنایی فلسفی-هستی‌شناختی، و آزمودن این دیدگاه به کمک ریشه‌شناسی (ایتمولوژی)؛ و دوم، بحث درباره محدودیت‌های درستی طبیعی نام‌ها و به طور کلی محدودیت‌های زبان در ابلاغ و تعلیم حقیقت. این دو مرحله در واقع همان بررسی دو وجه ایجابی و سلبی زبان است که پیش‌تر بدان اشاره کردیم. ثمره هر دو بررسی، تبیین نسبت درست میان زبان، وجود و حقیقت از نظر افلاطون خواهد بود. ما در این قسمت به توضیح و تحلیل مرحله اول می‌پردازیم.

چنان‌که گفتیم، هرموگنس بر این باور است که نام‌ها و به طور کلی زبان حاصل وضع و قرارداد بشری است. بشر قادر است صرفاً به اختیار و تشخیص خود، با جزء یا بخشی از اصوات، فلان شخص را مخاطب قرار دهد یا به فلان شیء اشاره کند، و سپس آن رشته از اصوات را نام آن شخص یا شیء بپندارد. همین واقعیت ملموس که در یک اجتماع انسانی معین، این شخص را به این نام صدا می‌زنند و به آن شیء با آن نام اشاره می‌کنند، دلیلی استوار است بر اینکه این یا آن نام به درستی نام این شخص یا آن شیء است. بدین ترتیب در این طرز تلقی، درستی نام معنای دیگری ندارد مگر کاربرد درست نام مطابق با رسم و عادت همگانی‌ای که آن کاربرد را تثبیت کرده و ضامن برقراری ارتباط مناسب و ایجاد تعامل و تفاهم کارآمد بین افراد است. به‌علاوه این رسم و عادت زبانی از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر می‌کند (افلاطون، همان، ج ۲: ۶۹۲؛

می‌گذرد و با مفاهیمی همچون «بیان»، «توضیح» و «معنا» پیوند می‌یابد، و متصف به دو وصف اساسی حقیقی و دروغ می‌شود. بنابراین اگر ما با تعابیر «سخن حقیقی» و «سخن دروغ» به چیزی در خود زبان اشاره می‌کنیم، آن چیز چیست و چه نکته‌ای در باب زبان بر ما مکشوف می‌سازد؟ سقراط سخن حقیقی و دروغ را چنین تعریف می‌کند: «آن سخنی که موجودات را چنان‌که هستند بیان کند حقیقی است و آن سخنی که آن‌ها را چنان‌که نیستند بیان کند دروغ. پس در سخن و از راه سخن می‌توان هم آنچه را هست گفت و هم آنچه را نیست» (افلاطون، همان: ۶۹۱؛ 385b). بر اساس تعریف سقراط از سخن حقیقی (جدا از بحث سخن دروغ، یعنی همان وجه سلبی زبان) به روشنی در می‌یابیم که زبان به حسب سخن (لوگوس) با موجودات^{۱۶} یا به طور کلی با آنچه هست ارتباط پیدا می‌کند و این ارتباط به گونه‌ای است که هستی موجودات، چنان‌که هستند، در سخن یا لوگوس به بیان می‌آید. بدین ترتیب هستی یا حقیقت چیزها به نحوی در زبان راه می‌یابد و از این رهگذر زبان متصف به وصف «حقیقی»^{۱۷} می‌شود؛ اما حقیقی بودن سخن چه ربطی به درستی نام دارد؟ آیا در اینجا میان کارکرد اشاره‌ای - ارجاعی زبان با کارکرد بیانی - توصیفی - اخباری آن خلطی صورت نگرفته است؟ آیا روند استدلال، خلط مشهور اسم - صفت (محمول) را در مباحث فلسفی امروز تداعی نمی‌کند؟ در پاسخ باید بگوییم که تعبیر نام،^{۱۸} دست‌کم نزد افلاطون، معنایی عام‌تر و البته اساسی‌تر از تلقی متعارف دارد. خود وی در ادامه، از زبان سقراط، نام را با لوگوس اینگونه پیوند می‌دهد: «پس آیا می‌توانی جزئی از سخن را که کوچک‌تر از نام باشد بیان کنی؟^{۱۹}.. پس نام به عنوان جزئی از سخن حقیقی بیان

می‌شود و به گفتار درمی‌آید»^{۲۰} (افلاطون، همان: ۶۹۱؛ 385c). در گفت‌وگوی پروتاگوراس نیز شخص پروتاگوراس خود را سوفیست می‌خواند و می‌گوید سوفیست انسانی است که در حکمت مهارت دارد، همان‌طور که «این نام بیان می‌کند»^{۲۱} (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۵؛ 312c). باز در گفت‌وگوی سوفسطایی، معنای عام نام و خصلت بیانی آن را مشاهده می‌کنیم. بحث میان بیگانه‌های آثایی و تنای تتوس به پژوهش درباره نام‌ها رسیده است. بخشی از پژوهش پاسخ به این پرسش است که آیا نام‌ها انواعی دارند و آن انواع کدام‌اند. بیگانه نام‌ها را به دو نوع تقسیم می‌کند: *onoma* یا اسم به معنای فنی کلمه و *rhēma* به معنای محمول یا فعل (افلاطون، ج ۳: ۱۴۴۹؛ 262a). در حقیقت نام در اینجا به معنای عام «کلمه» است. از سوی دیگر، ویژگی مشترک این دو نوع نام (کلمه) این است که دو گونه «آشکارسازی آوایی وجودند»^{۲۲} (همان؛ 261e). واژه *dēlōmatōn* برگرفته از صفت *dēlos* است به معنای آشکار، عیان، واضح و روشن؛ و فعل *dēloō* به معنای آشکار کردن و متجلی ساختن، نشان دادن و نمایش دادن، از این صفت مشتق شده است. مشتقات این صفت بارها در کراتیلوس آمده است و بر خصلت آشکارکنندگی نام‌ها اشاره دارد. بدین ترتیب از نظر افلاطون سرشت اساسی زبان، قابلیت بیان هستی موجودات به شیوه خاص خود است، خواه در قالب نام، خواه در قالب صفت و خواه در قالب گزاره (مفردات و مرکبات زبانی). این قابلیت بیانی در تعبیر لوگوس و مشتقاتش صراحت می‌یابد.

اما صرف توجه دادن به سخن حقیقی و سخن دروغ، و به تبع آن نام حقیقی و دروغ، به عنوان یک پدیده یا امر واقع در زبان، برای روشن ساختن اینکه

(افلاطون: ۶۹۳؛ 386d-e)؛ اما افزون بر اشیا، افعال یا اعمال^{۲۳} نیز گونه‌ای از موجودات‌اند.^{۲۴} بدین لحاظ، افعال یا اعمال نیز واقعیت و ذات خاص خود را دارند، و بنابراین بر طبق طبیعت ویژه خودشان انجام می‌شوند، نه بر طبق عقیده و پندار ما. به عبارت دیگر، افعال و اعمال نیز همچون اشیا، صرفاً در نسبت با ما نیستند، بلکه طبیعتی مستقل دارند، و بنابراین بر طبق هر پنداری انجام نمی‌شوند، بلکه فقط بر طبق پندار درست^{۲۵} متحقق می‌شوند؛ یعنی پنداری که از طبیعت خاص هر فعل پیروی کند (همان: ۶۹۳-۴؛ 386e, 387a, 387b).

گام دوم، توجه دادن به این حقیقت است که «سخن گفتن» گونه‌ای فعل یا عمل است «در ارتباط با اشیا» (peri ta pragmata). نامیدن نیز چنان‌که پیش‌تر گفتیم، از سنخ سخن و از اجزای سخن است. وانگهی نامیدن نیز خود عملی است از گونه سخن گفتن. حال در هماهنگی با مطالب گام نخست، باید تصدیق کرد که در سخن گفتن و نامیدن نمی‌توانیم خواست و پسندمان را دنبال کنیم، بلکه باید شیوه و ابزاری را به کاربریم که «طبیعت چیزها» برای سخن گفتن و نامیدن «مقرر می‌دارد» (همان: ۶۹۴؛ 387b-c). بنابراین طبیعت زبان (سخن گفتن و نامیدن) با طبیعت چیزها مرتبط است.

افلاطون برای روشن ساختن چگونگی این ارتباط، نخست بر اساس کارکرد یا غایت زبان (سخن گفتن و نامیدن) تعریفی از آن به دست می‌دهد. وی این تعریف را با توجه به بنیادی‌ترین مؤلفه سخن (لوگوس)، یعنی نام انجام می‌دهد: نام ابزاری^{۲۶} است برای تعلیم دادن^{۲۷} و تمییز دادن یا جدا کردن^{۲۸} واقعیت یا وجود^{۲۹} همان: ۶۹۵؛ 388b-c). با توجه به مطالب پیش‌گفته، روشن است که در اینجا «تعلیم» و «تمییز»

زبان توان بیان حقیقت امور را دارد و صرفاً با اراده و دستکاری‌های بشری شکل نمی‌گیرد و تغییر نمی‌یابد، کافی نیست. آنچه ضروری است، تبیین بنیادین چنین امکانی در زبان است. روشن است که تبیینی از این دست، آغازگاهی فلسفی-هستی‌شناختی می‌طلبد، و این نیز مستلزم شناخت و نظاره‌ای ژرف نسبت به وجود و حقیقت است. بدون چنین تبیینی که در بینشی راسخ نسبت به سرشت امور ریشه دارد، این احتمال به قوت خود باقی می‌ماند که دیدگاه قراردادی‌گرایانه (و در اساس بشرگرا-نسبی‌گرا) با توجه به پاره‌ای واقعیات تجربی، پذیرفتنی و موجه جلوه کند. با پذیرش چنین رویکردی، واژگان «حقیقت» و «حقیقی» یا بی‌معنا می‌شوند یا حداکثر معنایی نسبی و سوژکتیو پیدا می‌کنند. بی‌جهت نیست که سقراط در ادامه گفت‌وگو، با پیش کشیدن رأی پروتاگوراس نسبت به حقیقت (افلاطون، همان، ج ۲: ۶۹۲-۳؛ 385e-386a)، به نحو غیرمستقیم آن را با نظر هر موگنس پیوند می‌زند و تلویحاً هشدار می‌دهد که نسبی‌گرایی در عرصه زبان می‌تواند به قلمرو حقیقت و وجود منتقل شود (Friedländer, op.cit: 199). اکنون ببینیم افلاطون چگونه بر اساس نگرش هستی‌شناختی خود، جایگاه وجودی زبان و ویژگی‌های ذاتی آن را تبیین می‌کند.

گام نخست، بیان اصل معروف افلاطونی درباره هستی و حقیقت اشیا است که کاملاً در تقابل با دیدگاه سوژکتیویستی و نسبی‌گرایی سوفسطاییان است: اشیا به‌خودی‌خود واقعیت یا ذات ثابت و معینی از آن خود دارند که نه در نسبت با ماست، نه وابسته به ما، و نه معلول ما. آن‌ها بر طبق خیال و پندار ما دگرگون نمی‌شوند، بلکه به‌خودی‌خود بنا بر واقعیت یا ذات خاص خودشان و هماهنگ با طبیعتشان وجود دارند

می‌نگرد و جهان را بر الگوی آن‌ها می‌سازد، قانون‌گذار نیز برای ساختن نام‌هایی که «بنا به طبیعت از آن چیزها هستند»، باید به «خود نام چنان‌که هست»^{۳۴} یا «ایده نام»^{۳۵} چشم بدوزد و آن را در صداها و هجاها قرار دهد (همان: ۶۹۸ و ۷۰۰؛ 389d-e, 390a, 390e). بدین ترتیب می‌بینیم که افلاطون ساخت و قوام زبان را بر اساس هستی‌شناسی ایده‌ها تبیین می‌کند. در توضیح بیشتر این نکته می‌توان گفت که ایده‌ها در حقیقت همان «نام‌های حقیقی» هستند؛ زیرا از سویی به معنای حقیقی «شناختنی» اند، و از سوی دیگر به معنای حقیقی هستند؛ یعنی واجد «ذات و حقیقت» اند (افلاطون، همان، جمهوری، ج ۲: ۵۰-۵۰۴۹e؛ 508e). دیگر موجودات از راه مشارکت در ایده‌ها از ذاتی معین برخوردار و از یکدیگر متمایز می‌شوند و همچنین در حد خود شناخت‌پذیر می‌گردند. بنابراین قابلیت زبان بشری در تعلیم و تمییز نیز می‌تواند همین ویژگی ایده‌ها را تصویر کند. به علاوه خود افلاطون در *فایدون* تصریح می‌کند که دیگر چیزها به سبب بهره‌مندی از ایده‌ها و مشارکت در آن‌ها، به نام خود ایده‌ها نامیده می‌شوند و نامشان را از ایده‌ها می‌گیرند (همان، ج ۱: ۵۰۷؛ 102b). بدین ترتیب ایده‌ها می‌توانند هم تجلی دیدنی داشته باشند و هم تجلی شنیدنی. به علاوه، همان‌طور که یک ایده واحد می‌تواند مظاهر و مصادیق دیدنی گوناگونی داشته باشد، در جهان زبان نیز ایده‌ای یگانه ممکن است در مظاهر شنیدنی مختلفی حاضر شود و بر کثرتی از نام‌ها حکم براند. بدین‌سان کثرت زبان‌های گوناگون در پرتو متافیزیک ایده‌ها، بر بنیادی مطلق استوار می‌شود. وانگهی همین بنیاد، زبان را تابع الگویی فرابشری می‌سازد و آن را از فروغلتیدن به سوژکتیویسم و نسبی‌گرایی محض می‌رهاند.

«واقعیت» در معانی عمیقشان ملحوظ شده‌اند، و نباید از تعلیم، صرف خبردهی و انتقال عادی اطلاعات، و از تمییز واقعیت، صرف تمایزات واقعیات روزمره و محسوس را فهمید که به ادراکات عادی انسان و نیازهای بشری وابسته‌اند و از همین رو تمایزاتی نسبی، متغیر و متکثرند. خود افلاطون تصریح می‌کند که آن کسی که نام‌ها را به‌خوبی به کار می‌برد، معلم^{۳۰} است، و خوب به کار بردن نام یعنی «چونان یک معلم یا معلمانه»^{۳۱}؛ اما معلم کسی است که می‌داند چگونه بپرسد و پاسخ دهد. او کسی نیست مگر «دیالکتیک‌دان» (همان: ۶۹۶ و ۶۹۹؛ 388c, 390c). از سوی دیگر، دیالکتیک‌دان معلم نام‌هایی را به کار می‌برد که قانون، رسم و یا سنت به یک جامعه ارزانی داشته و منتقل کرده است. پس دیالکتیک‌دان از کار قانون‌گذار^{۳۲} و اژه‌ساز^{۳۳} که نادرترین صنعتگران (دمیورژ) در میان انسان‌هاست، بهره می‌جوید. او نه تنها از کار قانون‌گذار استفاده می‌کند، بر کار وی نظارت دارد و آن را داوری و ارزیابی می‌کند (همان: ۶۹۶-۹؛ 388d-389a; 390c-d). بدین ترتیب از نظر افلاطون زبان در عین آنکه دهش سنت و قانون است، این قانون و سنت محصول نوعی قرارداد همگانی نیست (بدان‌گونه که هرموگنس می‌پندارد)، بلکه ثمره تلاش قانون‌گذار، تحت نظارت و هدایت دیالکتیک‌دان است. بنابراین سنت و قانون شکل گرفته در یک جامعه، و سنت زبانی آن جامعه از دانش وجود و تقسیمات آن، یعنی دانش دیالکتیک، جدا نیست. حال طرز کار قانون‌گذار و اژه‌ساز که با همراهی دیالکتیک‌دان به وضع نام‌ها می‌پردازد، مشابه طرز کار دمیورژ الهی (خدای صانع) در آفرینش جهان است: همان‌طور که دمیورژ الهی به زندگان جاوید (هستی معقول؛ عالم ایده‌ها) همچون برین الگوی آفرینش

افلاطون تصریح می‌کند که نام‌ها به یمن مشارکتشان در ایده‌ها از قابلیت بر خوردار می‌شوند که از آن به عنوان «نیرو یا قدرت نام»^{۳۶} یاد می‌کند. در حقیقت نیرو یا قدرت نام بدین سبب است که «ذات شیء در نام آشکار می‌شود»^{۳۷} (همان، ج ۲: ۷۰۴؛ 393d, 394b). بدین ترتیب آشکارسازی ذات یا طبیعت موجودات، اصل حاکم بر تبیین درستی طبیعی نام‌هاست. در هماهنگی با این اصل، افلاطون، نام را نوعی «تقلید آوایی»^{۳۸} از اشیا می‌خواند (همان: ۷۳۲؛ 423b) و باز تأکید می‌کند که این تقلید، نه تقلید از کیفیات ظاهری چیزها، بلکه تقلید از ذات یا هستی بنیادین آن‌هاست (همان: ۷۳۳؛ 423e). بدین ترتیب زبان (لوگوس) گونه‌ای تقلید از هستی اشیاست. این تقلید، البته خودسرانه نیست، بلکه مستلزم سه دانش است: دانش وجود و تقسیمات آن (دیالکتیک)؛ دانش حروف و تقسیمات آن؛ و دانش چگونگی تطبیق حروف بر اشیا بر مبنای مشابهت^{۳۹} (همان: ۷۳۴؛ 424b-425a).

۱-۲- محدودیت‌های زبان

می‌توان گفت در اندیشه افلاطون، زبان به طور کلی از دو جنبه محدودیت‌هایی دارد و به موجب همین محدودیت‌ها، نمی‌تواند یگانه واسطه و طریق ممکن برای ارتباط با موجودات و هستی آن‌ها باشد. این دو جنبه بدین قرارند:

الف) محدودیت زبان به لحاظ ساخت وجودی

آن: این محدودیت بر تمایز بنیادین میان وجود و ظهورات یا تجلیات وجود مبتنی است. زبان به مثابه تقلید، شبیه، و تصویر^{۴۰} چیزها از آن‌ها متمایز است؛ زیرا تصویر برای آنکه به‌راستی تصویر باشد، ممکن

نیست همه کیفیات ظاهری و ذاتی آنچه را که تصویر می‌کند موبه‌مو تقلید و بازآفرینی کند؛ چون در غیر این صورت هر موجودی دو برابر خواهد شد و تمایز میان شیء و تصویر از بین خواهد رفت (همان: ۴۳-۷۴۲؛ 432b-d). از سوی دیگر، همان‌طور که دمیورژ الهی نمی‌تواند کمال الگوی معقول و جاویدان را تماماً در ماده جهان مجسم سازد (او می‌خواهد همه چیز تا بیشترین اندازه ممکن شبیه او شوند)، به طریق اولی قانون‌گذار واژه‌ساز نیز به عنوان یک دمیورژ انسانی قادر نیست هستی بنیادین چیزها را به‌تمام و کمال در حروف و هجاها مجسم کند. در نتیجه ثمره کار وی، یعنی نام‌ها و در معنای گسترده‌تر زبان یا لوگوس، خصلتی تقریبی دارد. این بدان معناست که شباهت زبان با طبیعت اشیا نه شباهتی مطلق، بلکه تقریبی، متدرج و بنابراین محدود و نسبی است. همچنین بر اساس نظریه وجود و چهار گونه برین زاده شده از آن (همان، غیر، حرکت، و سکون) که در گفت‌وگوی سوفسطایی بررسی می‌شود، افلاطون چنین نتیجه می‌گیرد که همه موجودات به لحاظ آنکه در «وجود» مشارکت دارند هستند و وجود دارند؛ اما به لحاظ آنکه در «غیر» مشارکت دارند، غیر از وجود مطلق‌اند و بدین لحاظ ماسوای وجود یا لا-وجودند (همان، ج ۳: ۴۵-۱۴۴۲؛ 259a-b). بدین ترتیب زبان نیز به عنوان یک موجود، غیر از خود وجود، و به تعبیر دیگر لا-وجود است. این حیثیت لا-وجودی زبان بر محدودیت وجودی آن دلالت می‌کند. وانگهی همین وجه لا-وجودی زبان، امکان متافیزیکی سخن دروغ را فراهم می‌سازد که به موجب آن می‌توان درباره یک چیز «غیر» را «همان» و «نیست» را «هست» نمایاند (همان: ۱۴۵۲؛ 263b, 263d). همین امکان سخن دروغ، شأن زبان در

می‌گیرد، دستیابی به واژگان و نام‌های اصیل و کشف معنای اصلی‌شان را ناممکن می‌سازد (همان: ۷۲۶؛ 414c-d).

افلاطون بر اساس همین محدودیت‌های اساسی زبان، تصریح می‌کند چنین نیست که کشف نام‌ها همان کشف خود موجودات باشد. کشف ۱ و ۲ تحقیق ۴۲ درباره هستی موجودات روشی دیگر می‌طلبد؛ درحالی‌که شناخت نام‌ها تنها به تعلیم اولیه و آماده‌کننده تعلق دارد (کشف یک چیز است و ابلاغ و تعلیم یک چیز دیگر). بنابراین اگر موجودات را بتوان هم از طریق نام‌ها شناخت و هم از طریق خود موجودات، بهترین و مطمئن‌ترین طریق آن است که از خود حقیقت ۴۳ هم خود حقیقت را بشناسیم و هم درباره تصویر آن داوری کنیم، نه آنکه از تصویر و بر پایه تصویر هم درباره خود تصویر و هم درباره حقیقتی که تصویر می‌کند داوری کنیم و شناخت به دست آوریم (همان: ۷۴۷ و ۷۵۰؛ 436a, 439a-b).

۲) زبان از نظر هایدگر

آنچه در سیر اندیشه هایدگر به منزله نوعی کانون وحدت بخش جست‌وجوهای وی عنوان می‌شود، پرسش از وجود، و همبسته با آن، پرسش از حقیقت است. بدین ترتیب روشن است که نزد هایدگر، تحقیق در باب زبان به پرسش از وجود و حقیقت پیوند می‌خورد. خود هایدگر در سال ۱۹۵۴ در گفت‌وگویی در باب زبان صریحاً می‌گوید که تأمل درباره زبان و وجود از همان ابتدا طریق تفکر وی را تعیین کرده بود. این نکته، به گفته خود وی، از همان سال ۱۹۱۵ در عنوان رساله دکتری‌اش دیده می‌شود: «آموزه مقولات و نظریه معنا یا دلالت نزد دانس اسکات». «آموزه مقولات» نامی معمول و رایج برای بحث از وجود

آشکارسازی و کشف وجود را دوچندان محدود می‌سازد.

ب) محدودیت زبان به لحاظ تأثیر محدودیت‌های انسانی در آن: چنان‌که پیش‌تر نیز گفتیم، ممکن نیست که هیچ سازنده‌ای، چه الهی چه انسانی، برین‌الگوهای جاویدان و کامل چیزها را بتمامه در اثر صنع خود جلوه‌گر سازد. افزون بر این محدودیت که در سرشت امور (تمایز وجود و ظهوراتش) ریشه دارد، محدودیت‌های قانون‌گذار واژه‌ساز، به عنوان یک انسان، تأثیری بارز در محدودیت زبان به عنوان تکیه‌گاهی مطلق در کشف و شناخت وجود چیزها دارد. این محدودیت‌ها هم به لحاظ دانش و مهارت وی در واژه‌سازی (تطبیق حروف بر اشیا) است، و هم به لحاظ توانایی‌اش در نگرستن و شناختن حقیقت چیزها (ولو در همراهی با دیالکتیک‌دان که او نیز به عنوان انسان بری از نقص و محدودیت نیست). حتی این واقعیت که نام‌های یک زبان به نحو کاملاً هماهنگ، چشم‌اندازی واحد و مشترک از واقعیت را آشکار می‌کنند، دلیل استواری بر درستی بینش نام‌گذاران نخستین نیست؛ زیرا ممکن است همه نام‌ها هماهنگ با یک اشتباه آغازین وضع شده باشند؛ همچنان‌که در هندسه اشتباهی اولیه و جزئی می‌تواند به استنتاج‌های اشتباه بعدی ولی هماهنگ و همخوان با یکدیگر بینجامد. پس آنچه مهم است، درستی سرآغاز است و نه هماهنگی درونی (همان، ج ۲: ۷۴۱-۷۴۸). از سوی دیگر، اگر به درستی دانش و بینش نام‌گذاران نخستین در یک سنت زبانی هم اذعان کنیم، ولی فرسایش نام‌های نخستین و دستکاری‌های جمعی-عُرفی بشری که بیشتر با انگیزه بیان خوش و آسان، و بی‌توجه به حقیقت صورت

موجودات است؛ و منظور از «نظریه معنا یا دلالت» همانا گرامر نظری ۴۴ است؛ یعنی تأمل متافیزیکی درباره زبان از حیث نسبتش با وجود؛ اما این مناسبت‌ها در آن زمان برای هیدگر همچنان گنگ و نامعلوم بودند. به علاوه او توضیح می‌دهد که با اصطلاح دانش «هرمنوتیک» که بعدها در وجود و زمان به عنوان روش تحقیق در باب وجود مطرحش می‌سازد، از هنگامی آشنا بود که به مسئله «نسبت میان کلام کتاب مقدس و تفکر الهیاتی-نظری» علاقه‌مند شده بود. هیدگر در ادامه می‌افزاید که این نسبت در واقع همان نسبت میان زبان و وجود است، ولی در آن وقت برایش پوشیده بود، و از همین رو از طریق کژراهه‌ها و آغازگاه‌های نادرست بیهوده به دنبال سرنخ‌های هدایتگر بوده است (Heidegger, 1982: 6,7,9,10). هیدگر در پایان بخش درآمد وجود و زمان، که مقصد آن را طرح‌ریزی ملموس و مشخص پرسش از معنای وجود و تأسیس نوعی هستی‌شناسی بنیادین معرفی می‌کند، مدعی می‌شود که برای ادای تکلیف شاقی که این اثر بر عهده گرفته است، یعنی کوشش در دریافت موجود از حیث وجودش، نه تنها غالباً با کم‌داشت واژه رویارویم، بلکه مهم‌تر از آن از «گرامر» لازم برای ادای این تکلیف بی‌بهره‌ایم (هیدگر، ۱۳۸۶: ۱۴۲). همین ادعا حاکی از آن است که هیدگر میان زبان و وجود، همبستگی ژرفی می‌بیند. این همبستگی در دوره متأخر تفکر وی آشکارتر و برجسته‌تر می‌شود، و به تعبیری می‌توان گفت که محور اصلی مباحث و نوشته‌های او در این دوره، تأمل درباره همبستگی یادشده است.

با توجه به آنچه گفتیم، می‌توانیم دیدگاه هیدگر درباره زبان را در دو بخش بررسی کنیم: جایگاه زبان در وجود و زمان به عنوان اثر شاخص در دوره

نخست تفکر هیدگر؛ و جایگاه زبان در دوره پس از «گشت» ۴۵ می‌کشیم این نکته را روشن سازیم که بین این دو مرحله نه انفصال، بلکه نوعی استمرار و پیوستگی دیده می‌شود. مؤید ما در این فرض، یادآوری خود هیدگر در پیشگفتارش بر کتاب ریچاردسون، هیدگر: از راه پدیدارشناسی به سوی تفکر است: فهم هیدگر دوم تنها از طریق اندیشه هیدگر اول میسر است؛ اما تحقق اندیشه هیدگر اول تنها با اندراجش در تفکر هیدگر دوم ممکن می‌شود (Richardson, 1974: xxii).

۲-۱- گفتار (کلام، سخن، لوگوس) چونان مقوم

گشودگی و جهان‌مندی دازاین

پیش‌تر اشاره کردیم که مقصود و هدف هیدگر در کتاب وجود و زمان تحقیق در باب وجود و معنای آن است؛ اما به عقیده وی، طرح و تنظیم روشن و شفاف پرسش از معنای وجود اقتضا می‌کند که پیشاپیش به توضیحی درباره موجودی از حیث وجودش ره یافته باشیم که پرسنده درباره وجود است؛ یعنی انسان که هیدگر از آن به دازاین^{۴۶} تعبیر می‌کند (هیدگر، ۱۳۸۶: ۴-۷۳). «دازاین رو» هستی‌شناسی بنیادین باید قلمرو جستار خود را تحلیل اگزیستانسیال دازاین قرار دهد» (همان: ۸۷). حال به نظر هیدگر آنچه ذاتی دازاین است، «بودن در جهانی» است. بنابراین فهم وجود خاص دازاین به دو نوع فهم به یکسان سرآغازین وابسته است: فهم «جهان»، و فهم وجود موجودات یا باشندگانی که در این جهان برای دازاین دسترس‌پذیرند (همان: ۸۷-۸۶). بدین ترتیب ساختار و محتوای اساسی کتاب در راستای توضیح رابطه ذاتی انسان و جهان پیش می‌رود. انسان «در-جهان-بودن» است و جهان‌مندی^{۴۸} ویژگی وجود خاص

براین اساس جهانی که از طریق جهانیّت یا همان اگزستانسیال دازاین آشکار می‌شود، جهانی متشکل از موجودات قائم بالذات و متمایز از یکدیگر و جدای از دازاین نیست، بلکه جهانی است متشکل از شبکه‌ای از مناسبات و روابط ارجاعی؛ یعنی وجود موجودات این جهان به حسب ارجاعشان به یکدیگر در شبکه‌ای از مناسبات، و ارجاع همه آنها به دازاین تعیین می‌شود. به یمن همین خصلت ارجاعی است که جهان به سوی دازاین و دازاین به سوی جهان گشوده و آشکار است. هایدگر این کلیت مناسبات و روابط ارجاعی را «معناداری» یا «دلالتگری»^{۵۳} می‌نامد. بدین ترتیب مقوم ساختار جهان همین معناداری/دلالتگری است. حال شرط امکان کشف جهان، گشوده و آشکار گشتن معناداری است؛ اما گشوده داشتن معناداری، و از رهگذر آن گشوده داشتن کلیت دلالت‌ها و معناها، بنیان اگزستانسیال دازاین یا در-جهان-بودن اوست (همان: ۲۴۴-۲۴۵). پس روشن می‌شود که مقومات اگزستانسیال دازاین بنیان آشکارگی و گشودگی جهان‌اند. از همین رو، فهم جهان به مثابه «تمامت معناداری آشکار شده» مستلزم فهم ساختار اگزستانسیال دازاین است و شرحی از این ساختار را می‌طلبد (همان: ۳۳۶). از نظر هایدگر، وجود دازاین ساختاری سه‌لایه دارد که آنها را «اگزستانسیال‌های بنیادین» می‌نامد و هر سه را هم‌سرآغاز یا به یک‌سان سرآغازین^{۵۴} می‌داند (همان: ۲۳۶-۲۳۷ و ۳۹۲-۳۹۳). این اگزستانسیال‌های بنیادین که وجود «آن‌جا»،^{۵۵} یعنی آشکارگی و گشودگی در-جهان-بودن را بنیان می‌نهند عبارت‌اند از: یافتگی (حال، موجودیت)،^{۵۶} فهم،^{۵۷} و گفتار (سخن، کلام، نطق)^{۵۸} و به‌نحو فرعی‌تر زبان.^{۵۹} هایدگر در دو جا صریحاً می‌گوید که یافتگی و فهم به نحوی

اوست؛ اما مراد هایدگر از جهانی که همبسته دازاین است چیست؟ وی چهار معنا از جهان را از یکدیگر تفکیک می‌کند: ۱. جهان در معنای مقولی-مفهومی که بر تمام موجوداتی دلالت دارد که غیر از دازاین و در مقابل اویند، یعنی جهان به مثابه طبیعت به مفهوم کانتی کلمه در معنای فیزیک مدرن؛ ۲. جهان در معنای وجود موجوداتی که در معنای نخست به آنها اشاره شد، یعنی جهان به مثابه حیطه دربرگیرنده کثرتی از موجودات غیر دازاین؛ ۳. جهان به معنای آنی «که در آن»^{۶۰} [در معنایی گسترده‌تر از معنای مکانی]، دازاینی واقعی همچون دازاین واقعی «زندگی می‌کند». این جهان دیگر ذاتاً غیر از دازاین نیست، بلکه جهانی است متعلق به دازاین؛ ۴. جهان در معنایی هستی‌شناختی-اگزستانسیال، یعنی جهان به مثابه جهانیّت/جهان‌مندی^{۶۱} که بنیاد یا وجه ماتقدم جهان در معنای سوم است (همان: ۱۹۶-۱۹۷). مراد هایدگر از جهان، جهان در معناهای سوم و چهارم است. حال این «جهان زندگی» دازاین ذاتاً از طریق وجود دازاین آشکار می‌شود. جهان در معنای نخست نیز همواره پیشاپیش با آشکارگی و گشودگی جهان دازاینی مکشوف می‌گردد. به عبارت دیگر، موجودات درون جهانی با دازاین در مقام در-جهان-بودن است که همواره پیشاپیش آشکار و گشوده می‌شوند (همان: ۴۶۹؛ ۶-۴۷۵). در حقیقت آنچه امکان رفع پوشش از موجودات درون جهانی، خواه تودستی^{۶۲} خواه پیش‌دستی،^{۶۳} و امکان کشف آنها از حیث کلی را فراهم می‌آورد، ساختار اگزستانسیال در-جهان-بودن، یعنی ساختار اگزستانسیال دازاین است. هایدگر از همین ساختار اگزستانسیال دازاین به «جهان بودگی جهان» تعبیر می‌کند (همان: ۲۴۵-۲۴۶).

هم‌سرآغاز به وسیله گفتار متعین می‌شوند، یا به عبارت دیگر گفتار، مقوم یافتگی و فهم است. از همین رو، دازاین همچون در-جهان-بودنی سخن‌گو و اهل گفتار پیشاپیش خود را در بیان آورده است (همان: ۳۳۷ و ۴۰۱). اهمیت گفتار و زبان در تقویم وجود دازاین، و به تبع آن در گشودگی و انکشاف جهان از همین جاست.

بحث عمده و متمرکز هیدگر درباره زبان در وجود و زمان، در بند ۳۴ با عنوان «دازاین و گفتار، زبان» دیده می‌شود. البته پیش‌تر، در بند ۳۳ با عنوان «گزاره (حکم)»^{۶۰} همچون حالت مشتق تفسیر (واگشایی)»^{۶۱} به زبان در مقام حکم می‌پردازد و سپس تر در بند ۳۵ با عنوان «هرزه‌درایی»^{۶۲} وجود هرروزینه گفتار و زبان را بررسی می‌کند؛ اما بحث هستی‌شناختی-اگزیستانسیال زبان در همان بند ۳۴ پی گرفته می‌شود. مطالعه هستی‌شناختی-اگزیستانسیال زبان متضمن این نکته است که زبان از سنخ موجودات تودستی (=ابزاری) درون‌جهانی نیست؛ هرچند می‌تواند به مثابه کلیت کلمات یا واژگان همچون موجودی درون‌جهانی تودستی، و چونان ابزاری صرف برای مفاهمه و تبادل اطلاعات مورد مواجهه قرار گیرد؛ آن‌گونه که در کاربرد روزمره و عرفی زبان دیده می‌شود (تلقی زبان همچون مجموعه‌ای از «واژه-افزار»). زبان همچنین از سنخ موجودات درون‌جهانی پیش‌دستی هم نیست؛ یعنی موجوداتی که «ابژه» و متعلق شناخت نظری‌اند (تلقی زبان همچون مجموعه‌ای از «واژه-شیء»)، هرچند باز ممکن است چنین مواجهه‌ای با زبان صورت گیرد. به نظر هیدگر، تأمل فلسفی درباره لوگوس، به دلیل جهت‌گیری هستی‌شناسی باستانی، همواره آن را موجودی پیش‌دستی انگاشته است. این نگرش بعداً به

زبان‌شناسی هم منتقل شد. به نظر هیدگر، چنین رویکردی در فلسفه و زبان‌شناسی به زبان در حقیقت وجود موجودی (زبان) را که آن‌ها به عنوان موضوع بر می‌گیرند در تاریکی و ابهام فرو می‌برد. به نظر وی، نارسایی در تفسیر لوگوس حاکی از این است که اساس روش هستی‌شناسی باستانی، به معنای درست و دقیق کلمه اساسی یا سرآغازین نبوده است (همان: ۳۹۴، ۳۹۲، ۳۸۹ و ۳-۴۰۲).

بدین ترتیب همان‌طور که «هستی‌شناسی بنیادین»، تحلیل اگزیستانسیال دازاین را همچون سرآغاز برمی‌گیرد، پدیدار زبان نیز باید از اساس به چشم یک «اگزیستانسیال» (و نه یک تودستی یا پیش‌دستی) نگریسته شود؛ یعنی وجود زبان از نوع وجود دازاین است و بنابراین در تحلیل اگزیستانسیال دازاین ریشه دارد. نتیجه آنکه ریشه‌های پدیدار زبان در جایی است که «بنیان اگزیستانسیال گشودگی دازاین» نهاده می‌شود. بنیاد اگزیستانسیال-هستی‌شناختی زبان، گفتار [نطق، سخن]^{۶۳} است (همان: ۳۹۲-۳۹۳ و ۴۰۲-۴۰۳). پس زبان به عنوان کلیت واژگان و ترکیبات آن‌ها، یعنی به عنوان اظهار آوایی و لفظی،^{۶۴} یا به عنوان سخن گفتن^{۶۵} و حرف‌زدن،^{۶۶} حیثیت اگزیستانسیال بنیادی‌تری دارد که عبارت است از «گفتار». اکنون باید نسبت گفتار با گشودگی دازاین و جهان، و نسبت زبان با گفتار، و به تبع آن نسبت زبان با گشودگی و آشکارگی جهان دازاین تبیین شود.

دازاین در یافتگی و افتادگی بنیادین، همراه امکاناتی است که امکانات در-جهان-بودن اوست. بدین ترتیب این امکانات با افق ممکن جهان دازاین یکی است. دازاین زمانی به گشودگی خویش و گشودگی جهان (بگوییم تحقق بخشیدن به «آنجا» (Da)ی خویش) نایل می‌شود که امکانات راستین خود

«در معرض دیدار می‌آورد» (همان: ۳۹۲)؛ اما رابطه فهم و تفسیر، یا تفسیر فهم‌کننده با این پدیدار گزاره یا «اظهار به لفظ درآینده» چگونه ممکن است؟ از طریق بنیاد اگزیستانسیال-هستی‌شناختی زبان، یعنی «گفتار»؛ زیرا «گفتار تشریح یا بخش‌بخش کردن [سرآغازین] فهم‌پذیری است». فهم‌پذیری حتی پیش از آنکه تفسیر مناسبی به آن تعلق گرفته باشد، همواره پیشاپیش به واسطه گفتار بخش‌بخش شده است. بدین‌سان، گفتار شالوده تفسیر و گزاره است. در حقیقت، کلیت دلالت‌ها به مثابه یک کل واحد (بگوییم جهان) در «تشریح گفتاری» بخش‌بخش می‌شود. با «تشریح تفسیری»، این کلیت معنایی، یا معناداری/دلالت‌گری، ناظر می‌شود به معناها یا دلالت‌های بیشتر مجزاشده و تفصیل‌یافته. بدین ترتیب روشن می‌شود که نفس امکان‌گشودگی دزاین و جهان (بازگشوده شدن امکانات دزاین از راه تشریح از آن خودکننده آن‌ها) در تشریح سرآغازین گفتار قرار دارد. حال از آنجاکه گفتار، اگزیستانسیال سرآغازین گشودگی است، و از آنجاکه گشودگی از همان ابتدا از طریق در-جهان-بودن (وجود دزاین) بنیان می‌گیرد، پس «وجود گفتار هم فی‌حد ذاته باید به شیوه خاص خود جهان‌مند باشد». از همین رو، فهم‌پذیری در-جهان-بودن که همراه با یافتگی است (وجود دزاین و جهان‌وی)، خود را به منزله گفتار در بیان می‌آورد: کلیت دلالت‌های فهم‌پذیری (جهان) به کسوت کلمات در می‌آیند. زبان شیوه بیان‌شدگی یا اظهارشدگی گفتار است. پس زبان به عنوان کلیت کلمات و ترکیباتشان، عرصه‌ای است که در آن گفتار وجود «جهان‌مند» خاص خود را دارد (همان: ۳۹۳-۳۹۴).

(افق جهان خویش) را بر خود باز گشاید. دزاین این کار را از طریق «فهم طرح‌درانداز» انجام می‌دهد. آنچه طرح‌درانداخته می‌شود، امکانات دزاین است، و طرح‌دراندازی امکانات معادل بازگشودن آن‌هاست. دزاین به میزانی که امکانات خود را طرح در می‌اندازد (بر خود می‌گشاید)، فهم خود و جهان خود می‌کند؛ اما طرح‌دراندازی فهم دارای امکانی است ویژه خود، و آن امکان بالنده ساختن و پروردن خویش است. هیدگر این پرورش فهم را «تفسیر» (واگشایی) می‌نامد. فهم از طریق تفسیر آنچه را فهمیده شده است «از آن خود می‌کند». این از آن خودسازی،^{۶۷} آنچه را در فهم آمده اما هنوز مستور است آشکار و نامستور می‌کند؛ بدین شیوه که به فهمیده‌ها ساختار «چیزی همچون چیزی» می‌بخشد و از این طریق آن‌ها را از هم جدا و مجزا می‌کند (هیدگر بعداً این «همچون» (als) را «همچون» اگزیستانسیال-هرمنوتیکی می‌خواند) (همان: ۳۶۷-۹ و ۳۷۲ و ۳۸۹). عمل جدا و مجزاسازی، همانی است که هیدگر «Artikulation» می‌نامد؛ به معنای بخش‌بخش کردن، بندبند کردن، تشریح و مفصل‌بندی کردن. هیدگر از آنچه در فهم تفسیرکننده و آشکارکننده، تشریح و بخش‌بخش می‌شود به «معنا» و «دلالت» تعبیر می‌کند (همان: ۳۷۴ و ۳۹۳). بدین ترتیب امکانات طرح‌درانداخته‌شده، و بازگشوده و آشکارشده در فهم تفسیرکننده (افق جهان دزاین) همان کلیت معناها یا دلالت‌هاست^{۶۸} یعنی همان تمامت مناسبات ارجاعی یا «معناداری/دلالت‌گری» که تعبیر دیگری برای «جهان» است.

حال این تفسیر فهم‌کننده، حالت مشتقی دارد که همانا «گزاره» است. گزاره، امکانات بازگشوده، و تشریح یا بخش‌بخش شده، یعنی معناها یا دلالت‌ها را

حال ببینیم چگونه گفتار به حسب عناصر سازنده‌اش گشودگی وجود دازاین را نقش می‌زند. این عناصر سازنده عبارت‌اند از:

۱. «درباره چه» بودن گفتار (در زبان در مقام حکم یا گزاره، ویژگی «نشان دادن و اشاره کردن»^{۶۹})؛
۲. «گفته شده بما هو گفته شده» (در گزاره، ویژگی «حمل»^{۷۰}، یعنی تعیین کردن موضوع (درباره چه بودن گزاره) توسط محمول)؛
۳. «هم‌پیوندی یا مشارکت یا ارتباط»^{۷۱} و اعلام و اظهار که همان سخن گفتن نهایی است (همان: ۳۹۷). به موجب دو مؤلفه نخست، موجودات به حسب نوع نسبت ارجاعی‌شان با دازاین (چیزی همچون چیزی) آشکار می‌شوند. این همان «وجه آپوفانتیک»^{۷۲} زبان است (برگرفته از apophainō یونانی به معنای اصلی نشان دادن و آشکار و متجلی ساختن) (همان: ۳۸۰ و ۳۸۲). نکته مهم این است که وجه آپوفانتیک در نظر هیدگر مبتنی و استوار بر «وجه هرمنوتیک» تفسیر است؛ یعنی موجود همواره در ساختار «همچون» آشکار و گشوده می‌شود (همان: ۳۸۹). عنصر سوم، همبسته یک ویژگی اساسی دازاین است: دازاین ذاتاً «هم‌دازینی» است، جهان نیز متقوم به «هم‌یافتگی» و «هم‌فهمی» است. این جهان مشترک یا این همبودی «در گفتار به نحو گویا و بین مشارک می‌گردد»^{۷۳} (همان: ۳۹۶). از همین روست که هیدگر معتقد است «شنیدن» امکانی است متعلق به سخن گفتن (همان: ۳۹۴). از سوی دیگر، دازاین در گفتار خود را اظهار می‌کند^{۷۴} و این امکان از آن روست که وی در مقام در-جهان-بودن همواره «برون» از خویش است (همان: ۳۹۶). بدین ترتیب روشن می‌شود که چگونه دازاین به حسب اگزیستانسیال گفتار و عناصر آن، هم بر خود گشوده

می‌شود و هم بر جهان خود. هیدگر در تحلیل وجه هرروزینه گفتار، یعنی هرزه‌درایی، به همبستگی میان گفتار، زبان، و جهان دوچندان تصریح می‌کند:

گفتار غالباً خود را بیان می‌کند^{۷۵} و همواره پیشاپیش خود را بیان کرده است^{۷۶}. گفتار زبان است... بیان‌شدگی در کلیت بافت‌های دلالتی بخش‌بخش شده خود، نگهدارنده فهمی از جهان گشوده و آشکاره، و هم‌سرآغاز با آن نگهدارنده فهمی از هم‌دازینی با دیگران و فهمی از در-بودن خاص خویش است (همان، ۴۰۶). تأکیدها از نگارنده است. بدین سان است که گفتار نوع وجود فهم و تفسیر متعلق به دازاین هم هرروزینه و هم ناهرروزینه را بنیان می‌نهد؛ اما کل این دیدگاه که در گفتار به بیان درآمده و بخش‌بخش‌کننده فهم، جهان و دازاین گشوده می‌شوند، در مظاهر غالب گفتار چندان به دید نمی‌آید؛ زیرا در گفتار هرروزینه عمدتاً با تودستی‌ها سروکار داریم و در گفتارهای علمی و تا اندازه‌ای فلسفی با پیش‌دستی‌ها. این آشکارگی بنیادین جهان، به تصریح هیدگر، در گفتار «شاعرانه» متحقق می‌شود: «آشکارگی اگزیستانس [بنا به مطالب مقدماتی می‌توانیم بگوییم جهانیت جهان]، در گفتار «شاعرانه»، خود غایت فی‌نفسه گفتار می‌گردد» (همان: ۳۹۷). همین‌جا همبستگی و وحدت اندیشه هیدگر اول و دوم درباره زبان نمودار می‌شود. در پرتو آنچه تاکنون گفته شد، شاید بهتر بتوان فهمید که چگونه «زبان خانه وجود» است و شاعر به‌زبان آورنده «گفت وجود».

۲-۲- زبان همچون خانه وجود؛ زبان وجود

همچون وجود (ذات) زبان

درباب ذات زبان می‌شود و اندیشه‌ای که می‌کوشد وجود را ببیند، باید طریق تأمل در باب زبان را به عنوان طریق اصلی پی‌گیرد (Kockelmans, 1984: 171; Richardson, 1974: 63, 148). حتی وجود آشکارا به مثابه لوگوس (زبان یا گفتن سرآغازین) موضوعیت می‌یابد (Richardson, 1974: 609). روشن است که در چنین رویکردی، زبان به هیچ‌وجه ابزاری نیست که انسان بدان مجهز شده باشد و آن را همچون دیگر ابزارها در اختیار و تصاحب خویش داشته باشد؛ بلکه زبان و فقط زبان است که برای نخستین بار امکان قرارگرفتن در میان گشودگی موجودات را فراهم می‌کند. «تنها آنجا که زبان هست، جهان هست» (Lafont, 2000: 90). به نقل از هلدلرلین و ذات شعر). بدین ترتیب کلمه یا تشکیل یک نام، موجود را در وجودش گشوده می‌سازد و آن را در این گشودگی نگاه می‌دارد. «در کلمات، در زبان است که چیزها می‌شوند و هستند» (Kockelmans, 1984: 148). به نقل از درآمدی به مابعدالطبیعه). این دیدگاه درباره زبان به مثابه وقوع گشودگی، در سرآغاز کار هنری بیشتر بسط می‌یابد و با شاعری پیوندی ناگسستنی می‌یابد:

بنا بر تصور رایج، زبان را باید نوعی وسیله آگهی دادن دانست که... به کار تفهیم و تفاهم می‌آید؛ و لیکن زبان فقط تعبیر لفظی و یا کتبی آنچه از آن آگهی باید داد نیست، اولاً و بالذات این نیست... بلکه حق آن است که زبان موجودات را چون موجودات به گشودگی می‌آورد. هر جا که ذات زبان در تحقق نیست، چنان‌که در وجود سنگ، گیاه و جانور، آنجا گشودگی موجودات که سهل است، گشودگی ناموجودات و تها هم در کار نیست. همین که زبان نخستین بار موجودی را می‌نامد، این نامیدن آن

هایدگر در آغاز بند ۳۳ وجود و زمان، درباره اهمیت و ضرورت تحلیل موضوعی گزاره یا حکم چنین می‌گوید:

تحلیل گزاره در زمینه طرح مسئله هستی‌شناسی بنیادین جایگاهی ویژه و ممتاز دارد؛ زیرا در دوره آغازین و تعیین‌کننده هستی‌شناسی یونان باستان تنها چیزی که برای دسترسی به موجودات حقیقی و تعیین وجود آن‌ها نقش چراغواره راه را ایفا می‌کرد لوگوس بود... سرانجام باید افزود که از دیرباز تاکنون گزاره «محل» واقعی و اولیه حقیقت بوده است (همان: ۳۷۹). تأکید از نگارنده است).

حدود سی سال بعد، در سال‌های ۱۹۵۷ تا ۱۹۵۸ در رساله ذات زبان، این دیدگاه نسبت به جایگاه و اهمیت لوگوس در تاریخ تفکر غرب بدین شکل بسط و گسترش می‌یابد:

نسبت میان شیء و کلمه در زمره نخستین موضوعاتی است که تفکر غرب به بیان آورده است، و این کار را در قالب نسبت میان وجود^{۷۷} و گفتن^{۷۸} انجام داده است. این نسبت با چنان قدرت مقهورکننده‌ای بر تفکر تاخت که خود را در یک کلمه تک و یگانه اظهار کرد. این کلمه، لوگوس است. لوگوس هم نامی است برای وجود و هم نامی برای گفتن. (Heidegger, 1982:80). تأکیدها از نگارنده است)

بدین ترتیب هایدگر به‌ویژه از سال ۱۹۳۵، یعنی دوران تألیف درآمدی به مابعدالطبیعه، سرآغاز کار هنری، و هلدلرلین و ذات شعر، تا سال ۱۹۵۹، یعنی سال انتشار در راه زبان، به نحو فزاینده‌ای بر نسبت تنگاتنگ میان وجود و زبان تأکید می‌کند؛ به طوری که اندیشیدن درباره وجود متضمن و مستلزم تأمل

موجود را به بیان و ظهور می‌آورد... این گفتن فراافکندن نوری است که در آن اظهار می‌شود، موجود «همچون چه چیز» در گشودگی می‌آید... گفتنِ فراافکن، ترک کردنِ آشفتگی کدری است که در آن موجود خود را پوشیده می‌دارد و نهان می‌شود (هیدگر، ۱۳۷۹: ۵۳-۵۴. تأکیدها از نگارنده است).

البته چنان‌که بیمل یادآور می‌شود، این بدان معنا نیست که نامیدن، موجود را به وجود می‌آورد. در اینجا باید مفهوم آشکارکنندگی دازاین را در نظر داشت که به موجب آن، همه اشیا و موجودات قادر به ظهور می‌شوند (بیمل، ۱۳۸۱: ۲۲۵). ذات زبان تنها نزد دازاین متحقق است و بنابراین تنها نزد اوست که موجود، با به بیان درآمدن، آشفتگی کدرش را وا می‌نهد و در گشودگی زبان آشکار می‌شود و حضوری مشخص («همچون چه چیز») می‌یابد. از سوی دیگر، کلمه صرفاً ابزاری برای نمایش دادن آنچه پیشاروی ما قرار دارد نیست. به عکس، کلمه برای نخستین بار حضور می‌بخشد، که به حسب آن چیزها همچون موجود ظاهر می‌شوند (Heidegger, 1982: 146). بدین ترتیب زبان واقعه‌ای است که تنها در آن، موجودات همچون موجودات بر انسان گشوده می‌گردند (هیدگر، ۱۳۷۹: ۵۴). این «گفتنِ نورافکن» همان شاعری یا شعر سرودن است (همان). شاعری نوعی «بنیان‌نهادن»^{۷۹} موجود توسط کلمه و در کلمه است: «از طریق نامیدن است که موجود به عنوان آنچه هست، برای نخستین بار نامیده می‌شود؛ از این طریق است که همچون یک موجود شناخته می‌آید» (Lafont, 2000: 94). به نقل از هلدلرلین و ذات (شعر). تنها آنجا که کلمه‌ای برای شیء یافت می‌شود، یک شیء شیء است. تنها از این روست که آن

(شیء) هست. به گفته اشتفان گئورگه در شعر «کلمه»،^{۸۰} «آنجا که کلمه کم آید (سکوت کند)^{۸۱} چیزی^{۸۲} ممکن نیست باشد». به نظر هیدگر، «شیء» یا «چیز» را در اینجا باید در معنای گسترده سنتی اش فهمید؛ یعنی به معنای هر آنچه که به نحوی هست. بدین اعتبار، حتی خدا هم یک چیز یا شیء است (Heidegger, 1982: 62). پس بر این اساس می‌توان گفت که شاعری یا گفتنِ طرح‌درانداز و نورافکن، در حقیقت گفتنِ عالم است و زمین، گفتنِ عرصهٔ پیکار میان آن‌هاست که جایگاه قرب و بعد خدایان است (هیدگر، ۱۳۷۹: ۵۴). هیدگر این خصلت جهان-تقویمی زبان را در رسالهٔ ذات زبان این‌گونه از نو صورت‌بندی می‌کند:

زبان صرفاً یک قوهٔ بشری نیست. ویژگی بارز آن [یعنی گشوده داشتن و آشکار کردن] به ویژگی حرکتِ مواجهه یا تلاقی رو در روی چهار ناحیهٔ جهان [آسمان، زمین، خدایان و میرندگان] تعلق دارد... [به بیان دیگر]، زبان همچون گفتنِ چهار ناحیهٔ جهان... [یا] همچون «گفتنِ جهان‌جُنبان»، نسبت همهٔ نسبت‌هاست. زبان مواجههٔ رو در روی چهار ناحیه را برقرار، حفظ، و عرضه می‌کند و غنا می‌بخشد، و آن ناحیه‌ها را نگاه می‌دارد و حفظ می‌کند (Heidegger, 1982: 107).

همان‌طور که در آغاز این قسمت اشاره شد، وجود در اندیشهٔ هیدگر دوم به حسب لوگوس تفسیر می‌شود. لوگوس همانی است که وی از آن به «گفتن»^{۸۳} تعبیر می‌کند (در «گفتنِ فراافکن»، «گفتنِ عالم و زمین»، «گفتنِ چهار ناحیهٔ جهان»، «گفتنِ جهان‌جُنبان»). در حقیقت نزد هیدگر، این «گفتن» عبارت است از «وجود ذاتی زبان»^{۸۴} (Heidegger,

خطر است که زبان را تا حد موجودی خارق‌العاده، خیالی و خودبسندۀ تعالی بخشیم که ارتباط و مواجهه با آن مستلزم نوعی پل زدن میان انسان و زبان و پر کردن شکاف میان آنهاست. اما زبان، بی‌هیچ چون‌وچرا، سخت به سخن گفتن بشری بسته شده است. زبان نیازمند سخن گفتن انسان است، بی‌آنکه صرفاً ساخته آن باشد. بدین اعتبار، میان «گفتن» و «سخن گفتن انسانی» نوعی تعلق دوسویه^{۸۹} وجود دارد (Heidegger, 1982: 124-125). سخن گفتن انسانی، ظهور خودنشان‌دهنده «گفتن» را به انجام می‌رساند و یا تکمیل می‌کند^{۹۰} (ibid: 123). به عبارت دیگر، «پیشامد از آن خودکننده» که حضور و پایدگی چیزها به آن است (ibid: 127) برای آنکه «میرندگان» را از آن خود کند (با «گفتن»، حضور و پایدگی آشکار بیخشد) به سخن گفتن میرندگان (یا در تعبیری دیگر، به ساختار گفتار انسانی) نیازمند است و آن را به کار می‌گیرد (Heidegger, Heidegger, 1982: 129). وجود همواره در راه^{۹۱} زبان همچون خانه خویش است، و انسان به عنوان تنها موجودی که زیانمند^{۹۲} (Heidegger, 1975: 207) است و در زبان جای گرفته است، با سخن گفتن خود، وجود را به نحو بالفعل در خانه خودش سکنا می‌دهد. در حقیقت، تفکر و شاعری، درآمدن وجود به خانه خویش (زبان) را تکمیل می‌کنند و به انجام می‌رسانند

(Richardson, 1974: 535, 544). به نقل و تفسیر از نامه در باب / اومانیسیم). همبستگی زبان انسان با «گفتن وجود» تا بدانجاست که خود هایدگر آشکارا می‌گوید که اروپاییان در خانه‌ای کاملاً متفاوت با خانه انسان خاور دور سکنا گزیده‌اند، و گفت‌وگو از خانه‌ای با خانه دیگر تقریباً ناممکن است

(1982: 47, 93-96, 121-125). معنای اصلی و اساسی Sagen عبارت است از نشان دادن، اجازه ظهور و درخشش دادن (ibid: 47, 123)، و ظاهر ساختن (ibid: 93). «گفتن»، جهان را آزاد می‌سازد، عرضه‌اش می‌کند و می‌گستراند (ibid: 93). بدین لحاظ، «گفتن» صرفاً نوعی فعالیت و قوه انسانی نیست. «گفتن»، همانا «زبان وجود»^{۸۵} است. وجود یعنی آن حضور مستمری^{۸۶} که همه چیز را به جنبش در می‌آورد. از این روست که «گفتن»، جهان‌جنبان یا «همه‌جنبان» است (ibid: 95). این نیروی جنباننده «گفتن همچون نشان دادن» چیزی نیست مگر «پیشامد از آن خودکننده»^{۸۷} (ibid: 127). این تعبیری است که هایدگر در دوره دوم تفکرش به جای وجود^{۸۸} به کار می‌برد. بدین ترتیب به صورت‌بندی اساسی دیدگاه هایدگر درباره مناسب وجود و زبان می‌رسیم؛ یعنی «وجود ذاتی زبان عبارت است از زبان وجود». حال چنان‌که دیدیم شاعری، گفتن نورافکن و جهان‌افکن است. از این رو شاعر با گوش سپردن به گفتن وجود، آن را به کلمات ملفوظ می‌آراید و آشکارش می‌سازد. در حقیقت، شاعری و همراه با آن، تفکر دو نحوه یا دو طور (mode) گفتن‌اند. هر دو، اظهار (زبانی) پاسخ‌گویانه به «گفتن وجود» هستند. به یمن داشتن همین نسبت بنیادین با «گفتن» است که تفکر و شاعری همسایه و مجاور یکدیگرند (ibid: 93).

اما بایسته است دوباره این نکته را یادآور شویم که هرچند هایدگر، «ذات زبان همچون گفتن» را بر نوعی توانایی یا فعالیت انسانی استوار نمی‌سازد؛ ولی آن را همچون کلمه خلاقه الهی که جدا و متعال از جهان و انسان باشد نیز تلقی نمی‌کند (بیمل، ۱۳۸۱: ۲۲۵ و ۲۲۸). وی تصریح می‌کند که جدا فرض کردن «گفتن» از فعل سخن گفتن انسانی، تن دادن به این

دو، به حسب تصور زبان در چهارچوب واژه و مفهوم لوگوس به نحو روشنی نمودار و بیان می‌شود. بنا به رأی افلاطون، کلمه یا نام به عنوان واحد سخن یا لوگوس، نوعی «تقلید آوایی» از اوسیای شیء (ایده شیء) است. به یمن همین بهره‌مندی از ذات یا وجود یا ایده موجودات، ذات آنها در نام‌ها می‌تواند آشکار شود. از این طریق، کلمه (توسعاً زبان) توان و قابلیت وجودی را دارا می‌شود. زبان به موجب این توان و نیروی وجودی، کارکردی اصیل پیدا می‌کند: تمییزگذاری میان چیزها و تعلیم‌دهی درباره آن‌ها به حسب ذات‌هایشان.

در نظر هیدگر نیز، از سویی ظهور و انکشاف جهان، به ظهور و آشکارگی «ساختار اگزیستانسیال دزاین» وابسته است؛ و مقوم آشکارگی دزاین همان «گفتار» است که به تمامت ساختار دزاین یعنی یافتگی و فهم طرح‌درانداز تفسیرگر تعین می‌بخشد. به سخن دیگر، به موجب گفتار و زبان است که جهان آشکار و گشوده می‌شود و در این گشودگی حفظ می‌شود. از سوی دیگر، هیدگر معتقد است که وجود به مثابه «پیشامد از آن‌خودکننده»، پیوسته «در راه به سوی زبان» «پیش می‌آید». به عبارت دیگر، ظهور و آشکارگی تاریخی وجود جز از طریق هم‌سخنی «گفت و جود» و «گفت آدمیان» متحقق نمی‌شود. وجود، متناسب با پاسخ «زبانمندان» هر قوم در سنت زبانی‌شان و به‌ویژه در زبان شاعران و متفکرانشان، به‌سوی آن‌ها پیش می‌آید و ایشان را از آن خود می‌کند؛ و شاید از طریق جسارت و تهور در زبان بتوان زمینه «پیشامدی» نو و شاید تقدیری نو را فراهم ساخت (مفهوم جسارت و تهور با زبان و در زبان، در رساله چرا شاعران؟ آمده است. هیدگر، ۱۳۸۱: ۲۴۷-۲۵۳).

(Heidegger, 1982: 5). وانگهی، زبان هر قوم، واقع شدن یا تحقق بالفعل گونه‌ای از «گفتن» است که ضمن آن، جهان یک قوم به نحو تاریخی بنا نهاده می‌شود و به یمن همین زبانش در تاریخ عالم، یعنی در جریان آشکارگی جهان مشارکت می‌کند (هیدگر، ۱۳۷۹: ۵۴). بدین ترتیب ظهورتاریخ‌مند وجود به زبان قوم‌های انسانی و مفاهیم بنیادین «به‌بیان‌درآمده» در آن‌ها همبسته است.

نتیجه

«نبرد غول‌ها»؛^{۹۳} وجود یا زبان؟

تحلیل جداگانه ما از دیدگاه افلاطون و هیدگر در باب زبان نشان داد که رویکرد هر دوی ایشان به زبان از رویکردی عرفی که زبان را صرفاً ابزاری برای تعاملات روزمره می‌نگرد، و نیز رویکرد به‌اصطلاح علمی-منطقی که زبان را نوعی نظام نشانه‌های «وضعی» محض برای انتقال معلومات و افکار ذهنی می‌انگارد، فراتر می‌رود. در این تلقی‌های متعارف، زبان خصلت ابزاری صرف دارد، و اصل قرارداد و مواضعه بر آن حاکم است. رویکردهایی از این دست، به تصویری سوژکتیویستی از زبان می‌انجامند؛ چنان‌که گویی زبان یک‌سره تابع خواست و دستکاری‌های بشری است.

در اندیشه افلاطون و هیدگر، تبیین زبان به مثابه مجموعه نشانه‌های قراردادی، تبیین رضایت‌بخش و بسنده‌ای از زبان نیست و ماهیت راستین آن را مشخص نمی‌کند. از نظر هر دو متفکر، زبان پیوندی وثیق با وجود دارد. ذات و حقیقت زبان، نزد افلاطون و هیدگر هر دو، به موجب همین ربط و پیوند با وجود، عبارت است از «آشکارکنندگی وجود یا موجودات». این خصلت آشکارکنندگی زبان، برای هر

بلکه آن چیزی است که افلاطون «یادآوری» یا «تذکار» می‌خواند. خود مفهوم یادآوری حاکی از این است که به عقیده افلاطون، وضعیت وجودی انسان با وضعیتی که ابتدائاً خود را در آن «می‌یابد» آغاز نشده است و «جهان» و «افق امکاناتش» با مرگ پایان نمی‌پذیرد. وضعیت نخستین آدمی نه هبوط و پرتاب‌شدگی در جهان و در میان موجودات، بلکه سکنا داشتن در قرب وجود و هم‌زیستی بی‌واسطه و یگانه‌گون با حقایق برین است (افلاطون، همان: ۱۲۳۵-۱۲۳۹؛ نیز بنگرید به گفت‌وگوی فایدروس و همچنین گفت‌وگوی فایدون که در آن درباره‌ی جاودانگی نفس و ازلی بودن آن بحث می‌شود). این وضعیت همواره به واسطه «خودِ خود»^{۹۴} انسان (افلاطون، ج ۲: ۶۳۴. گفت‌وگوی آلکیبیادس اول؛ 130d) یا «الهی‌ترین جزء نفس» (همان: ۶۳۸؛ 133c) همراه انسان است و با «مشق مرگ» یعنی رها شدن و وارسته شدن از شرایط زمینی و دنیوی تحقق‌پذیر است. به عبارت دیگر، راه اتصال به وجود جز از راه برگزشتن از وضعیت انسان محبوس در غار، و تبدیل شدن به انسان تشبه‌یافته به خدا^{۹۵} (افلاطون، ج ۲: ۱۳۲۷، گفت‌وگوی تئای‌توس؛ 176b) صورت نمی‌پذیرد. از سوی دیگر می‌توان گفت که در اندیشه افلاطون ظهور وجود اولاً و بالذات ظهور فی‌نفسه و لِنفسه در عالم ایده‌هاست و نه ظهور برای آدمی. در پرتو این ظهور نخستین، هر ظهور و آشکارکنندگی دیگری امکان‌پذیر می‌شود، و به یمن اتحاد نوئیک انسان با این ظهور فی‌نفسه است که امکان شناخت ظهورات دیگر، از جمله ظهور زبانی میسر می‌شود. وانگهی همین ظهور فی‌نفسه عالم ایده‌ها و اتحاد با آن، محک و معیاری است برای داوری درباره‌ی ظهور زبانی. بدون داشتن اساسی فرازبانی و فراذهنی، تمییز

با ملاحظه همین جمع‌بندی کوتاه به‌روشنی می‌توان دید که هرچند افلاطون و هایدگر از سرشت زبان همچون آشکارکننده وجود و موجودات سخن می‌گویند، اما تفاوت و جدایی ایشان درست در همین نحوه نگرش به ظاهر یک‌سان است؛ زیرا سازوکار این آشکاری وجود در زبان، و حدود و مرزهای آن، نزد هر یک به گونه‌ای متفاوت با دیگری است؛ و ریشه این تفاوت را نهایتاً باید در نگرش بنیادی ایشان به انسان، خود وجود، و نسبت میان آن‌ها جست.

نزد افلاطون، چنین به نظر می‌رسد که همه جا وجود و حقیقت وجود، «سرآغازی تبیین‌کننده» و «سرانجامی مورد طلب و جست‌وجو» باقی می‌ماند. به سخن روشن‌تر، هر موجودی از حیث وجودش ابتدا با فهمی معین از وجود تبیین می‌شود. زبان نیز همچون «موجودی مرتبط با چیزها» از این قاعده مستثنا نیست. از همین روست که افلاطون تأکید می‌کند دانش زبان مستلزم دانش وجود یعنی دیالکتیک است. با وجود این، هرچند دانش وجود در ابتدای راه و از حیث تعلیم و تعلم از زبان بهره می‌جوید، اما زبان تنها طریق ظهور وجود، و در نتیجه، تنها طریق اتصال به وجود و شناخت آن نیست. از نظر افلاطون، طریق اتصال بی‌واسطه و اساسی‌تری هست که همانا معرفت نوئیک یا شناسایی از راه خردِ شهودی (نوس) است. در پرتو این معرفت درونی، ایده یا حقیقت فی‌نفسه، به یک‌باره مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌گردد و آن‌گاه راه خود را باز می‌کند و گسترش می‌یابد (افلاطون، همان، ج ۳: ۱۸۶۳. نقل از نامه هفتم). بنیاد چنین معرفتی نه فعالیت و سازوکاری ذهنی-منطقی که تنها نقش تمهیدی دارد،

میان حقیقی و دروغین هم در پندار و هم در گفتار از میان می‌رود؛ زیرا همهٔ ظهوراتِ مادون، از جمله ظهور زبانی، برای افلاطون هم آشکارکننده‌اند و هم پوشاننده، هم با وجود «همان» هستند و هم «غیر» اویند. از همین روست که وی در عین تصدیق به اهمیت آشکارکنندگی زبان در راه معرفت به وجود، تأکید می‌کند که غایت قصوا باید شناخت خود حقیقت^{۹۶} و از رهگذر آن، بازسنجی شناخت تصویر حقیقت (از جمله زبان) باشد.

از این منظر، نمی‌توان این رأی هیدگر را بی‌چون‌وچرا پذیرفت که برای یونانی (با دست‌کم برای افلاطون) دسترس به وجود تنها از طریق لوگوس یا زبان بوده و مسئلهٔ غالب نزد ایشان مسئلهٔ نسبت میان کلمه و شیء بوده است. می‌توان چنین انگاشت که هیدگر مسئله و رهیافت خاص خویش را از قول یونانیان بازگو می‌کند. در واقع، مسئلهٔ هیدگر به نحوی، در مقابل و عکس مسئلهٔ افلاطون جلوه می‌کند: وی بیش از آنکه سعی در تبیین زبان بر اساس نسبتش با وجود بکند، یعنی بر اساس دانشی از وجود، تبیینی هستی‌شناختی از زبان ارائه دهد، می‌کوشد نشان دهد که اساسی‌ترین افق ممکن برای ظهور جهان و تنها امکان ره یافتن ما به جهان و وجود، زبان است. به سخن دیگر، مسئلهٔ هیدگر بیش از آنکه «وجود بماهو وجود» و ظهور یا ظهورات فی‌نفسهٔ آن باشد («فی‌نفسه» در نسبت با انسان، نه نسبت به خود وجود که به تصریح افلاطون دارای حیات و عقل و آگاهی است و بنابراین ظهوراتش اولاً برای خود وجود حاضر و ظاهرند)، غالباً و عمدتاً «حضور یا دادگی وجود برای انسان» است. توجه به این نکته مهم است که هیدگر حضور را با

«داده»^{۹۷} یکی می‌گیرد (خاتمی، ۱۳۸۴: ۳۳۴). البته هرچند نزد هیدگر خود وجود وابسته به آدمی نیست، به نظر می‌رسد که مرز میان خود وجود و دادگی یا حضور وجود برای انسان در اندیشهٔ وی کمرنگ و حتی به عقیدهٔ برخی از جمله هارتمان محو می‌شود (هارتمان، ۱۳۸۳: ۷۱-۷۳). به هر تقدیر، به عقیدهٔ نگارنده، کوشش هیدگر در تبیین مسئلهٔ وجود یا دقیق‌تر بگوییم دادگی وجود برای انسان، در وجود و زمان، صبغه‌ای کانتی دارد: همان‌طور که کانت نشان داده بود که بنیان جهان به مثابه تمامتِ درهم‌بافته و منسجم تجربه‌های پدیداری، در «من ترانسندنتال» سوژه قرار دارد، به همین سان، هیدگر نشان می‌دهد جهانیت جهان به ساختار اگزیستانسیال دازاین بسته است، و قوام بنیادین این ساختار و آشکارگی آن به زبان به مثابه گفتار است. وی با تلقی دازاین همچون در-جهان-بودن می‌کوشد هر گونه جهان فی‌نفسهٔ کانتی بریده از دازاین را حذف کند و جهانی را برافزارد که بنیاد آشکارگی‌اش حیثیت هرمنوتیکی فهم و زبان است (جهان‌مندی دازاین با زبان‌مندی‌اش آشکار می‌شود نه به حسب سوژه استعلایی بودنش). بدین ترتیب قوام وجود و جهان به لوگوس بشری در هیدگر اول مشهود است (وجود و جهان به معنای حضور و آشکارگی برای انسان). به عقیدهٔ نگارنده و با الهام از دیدگاه چارلز تیلور، تلاش وی در دورهٔ دوم، تا اندازه‌ای شبیه تلاش رمانتیک‌های آلمان است. به عنوان مقدمه یادآور می‌شویم که یکی از مؤلفه‌های مهم جنبش رمانتیسیسم در آلمان آخر سدهٔ هژدهم، غلبه بر دویارگی‌ها و تقابل‌های ناشی از تفکر علمی و فلسفهٔ راسیونالیستی عصر روشنگری بود؛ دویارگی‌هایی نظیر آزادی-طبیعت، فرد-جامعه، عقل-احساس، عقل-حس، جسم-نفس، متناهی-نامتناهی،

بیانگرانه»، تغییر بنیادینی در معنای «انسان به مثابه آشکارکننده و متجلی‌کننده هستی» رخ می‌دهد. به نظر می‌رسد که رویکرد هایدگر را در همین راستای بسط و تنقیح مفهوم «وحدت بیانگرانه» بهتر می‌توان فهمید. این وحدت هنگامی به‌راستی هم وحدت و هم بیانگرانه است که اوج خودآشکاری و خودتحقق‌یافتگی وجود در زبان بشری نمودار شود؛ اما وحدت هنگامی وحدت است که خاصه بنیادین وجود هم، «زبان به مثابه گفتن» تلقی شود. چنین نگرشی، البته به نحو بالقوه، ممکن است به فریه شدن عالم انسانی گرایش یابد؛ بدین معنا که ظهور وجود نه برای انسان و نه در عالم انسانی، بلکه ظهور و تحقق وجود اساساً با خود عالم انسانی یکسان می‌شود. در این گرایش بالقوه به فریه شدن عالم انسانی، ارزیابی و داوری راستین درباره چیستی و چگونگی ظهور عالم انسانی و تمییز حقیقی از ناحقیقی در آن، بر اساس مبنایی مستقل و متعالی دشوار می‌شود. بر این اساس است که می‌توان پرسید آیا نزد هایدگر پرسش از وجود به‌راستی پرسش از وجود باقی می‌ماند یا به پرسش «نسبت عوالم انسانی با زبان‌هایشان و با یکدیگر» تبدیل می‌شود؟ آیا در اندیشه هایدگر، پژواک سخن نیچه شنیده نمی‌شود که در دوران «مرگ خدا» تنها با آفرینش «نام‌های» تازه می‌توان اشیای تازه «آفرید» (دانش شاد، بند ۵۸). آیا هایدگر با تصدیق به اینکه در دوران مرگ خدا، تنها طریق چنگ زدن انسان‌ها به «بودن»، «زبان داشتن» آن‌هاست (هایدگر، ۱۳۸۱: ۱۹۴) تنها راه غلبه بر بودن کنونی‌مان را راه جسارت در زبان و تمسک به جسارت شاعرانه (که معلوم نیست اصالت و حقیقت این جسارت در نهایت باید بر چه مبنایی غیر از خود

و شاید مهم‌تر از همه سوژه (انسان) -بژه (جهان یا وجود). یکی از رهیافت‌ها به غلبه بر این دوپارگی‌ها، رهیافتی است که چارلز تیلور (به پیروی از آیزیا برلین) آن را «وحدت بیانگرباور»^{۹۸} می‌نامد (تیلور، ۱۳۸۷: ۱۰). چشمگیرترین صورت‌بندی‌های اولیه این وحدت بیانگرباور در آثار هردر^{۹۹} دیده می‌شود. هردر در برابر انسان دوپاره‌شده روشنگری (عقل-احساس، عقل-حس، جسم-نفس)، مفهومی از انسان به عنوان موجودی بیانگر^{۱۰۰} را گسترش داد. مفهوم «بیان» (وحدت درون و برون، یا متحقق شدن درون از راه برون؛ اینکه بیان برونی همان تحقق یافتن درونی است) الگویی برای یگانگی زندگی انسانی فراهم می‌آورد: انسان در فعالیت بیانی به عالی‌ترین تحقق و وحدت خود می‌رسد (همان: ۱۱ و ۱۲). مؤلفه اساسی در نظریه بیانگرباور انسان، نظریه بیانگرباور زبان بود که هردر به تدوین آن اهتمام ورزید. البته نه تنها هردر بلکه هامان^{۱۰۱} و هومبولت^{۱۰۲} نیز در این امر مهم سهیم بودند. در واقع به گفته لافونت این سه، سنت نظریه جهان‌تقویمی یا جهان‌آشکارکنندگی زبان در آلمان را شکل دادند (Lafont, 2000: 1-8). بر پایه این نظریه، کلمات گونه ویژه‌ای از آگاهی ما از خود و از چیزها را بیان و مجسم می‌کنند. در این نظریه، زبان همپایه هنر قرار می‌گیرد (مقایسه کنید با نسبت زبان و هنر در سرآغاز کار هنری هایدگر): هیچ اندیشه‌ای بدون زبان امکان‌پذیر نمی‌شود و زبان‌های اقوام گوناگون «بیانگر» نگرش‌های متفاوت آن‌ها به خود و به چیزهاست. بدین ترتیب نظریه بیانگرباوری، ضد دوئالیسم است: هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند بدون زبان، هنر یا نوعی رسانه بیرونی وجود داشته باشد. معنا اصولاً توسط رسانه شکل می‌گیرد (تیلور، همان: ۳۹-۴۰). بدین ترتیب به نظر می‌رسد با مفهوم «وحدت

سرایش شاعرانه و دیگر هیچ سنجیده شود) معرفی نمی‌کند؟ (همان: ۲۳۹-۲۵۳)

در تحلیل نهایی می‌توان گفت که نزد افلاطون، هرچند زبان بشری در وجود مشارکت دارد، اما وجود از زبان تعالی می‌یابد. به عبارت دیگر، نزد افلاطون بر *transcendence* یا فراباشندگی وجود (از ظهوراتش) تأکید بیشتری می‌شود؛ اما نزد هیدگر که با طرح ایده «در-جهان-بودن» در صدد برگزشتن از دوئالیسم متافیزیک غربی است به نظر می‌رسد با ایجاد پیوند ناگسستنی میان وجود و ظهورش در زبان بشری بر *immanence* یا درون‌باشندگی وجود (به‌ویژه درون‌باشندگی در عالم انسانی) تأکید بیشتری می‌شود

پی‌نوشت‌ها

- 1) Richard Rorty
- 2) linguistic turn
- 3) *Kehre*

۴) مبنای جست‌وجو «پایگاه مجلات تخصصی نور» (noormags) بوده است.

۵) با این حال از دو تحقیق می‌توان نام برد که اولی تألیفی و دومی ترجمه است: بینای مطلق، محمود (۱۳۸۵)، «فلسفه زبان در رساله کراتیل افلاطون»، در کتاب *نظم و راز*، به اهتمام حسن آذرکار، تهران، انتشارات هرمس و آگاهان ایده؛ و بت، آر (۱۳۹۱)، «زبان، افلاطون و پیشینیانش»، مترجم: سید امیرحسین اصغری، *اطلاعات حکمت و معرفت*، آذر ۱۳۹۱، سال هفتم - شماره ۹:۲ صفحه - از ۲۲ تا ۲۳. همچنین می‌توان به پایان‌نامه کارشناسی ارشدی اشاره کرد که در دانشگاه شهید بهشتی نگاشته شده است: جانباز، امیدرضا (۱۳۸۸)، تحلیل و بررسی نظریه زبان افلاطون در رساله *کراتیلوس*. اما مقاله‌ای از ایشان در این موضوع یافت نشد.

۶) از جمله به این مقالات می‌توان اشاره کرد: سیدمجید کمال (۱۳۸۴)، «حقیقت زبان در اندیشه هیدگر»، *نامه فرهنگ*، شماره ۱۶؛ محمدجواد صافیان (۱۳۷۸)، «تفکر و شعر و زبان در نظر هیدگر»، *نامه فرهنگ*، شماره ۳۴؛ صبورا حاجی‌علی اورک‌پور (۱۳۸۸)، «سیر اندیشه هایدگر در باب زبان»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۲۴؛ محمدجواد صافیان و مرضیه پیراوی ونک (۱۳۸۷)، «زبان در وجود و زمان»، *نامه مفید*، شماره ۶۵؛ مرضیه پیراوی ونک (۱۳۸۹)، «تلقی هیدگر از زبان در "هولدرلین و ذات شعر"»، *پژوهش‌های فلسفی دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، شماره ۲۱۹. توضیح آنکه مبنای نگارنده مقاله حاضر در گزارش دیدگاه هیدگر به‌طور عمده خود آثار این فیلسوف بوده است و بنابراین بر مقالات پیش‌گفته مبتنی نیست. در حقیقت، امکان جست‌وجوی این پیشینه پس از مطالعات و تدوین مقاله برای نگارنده فراهم آمد.

۷) برای تسهیل خواننده ایرانی ارجاع به دوره آثار است؛ اما برای تعبیر یونانی و ارجاع دقیق به شماره بندها و نیز استفاده از ترجمه‌های انگلیسی، از متون اصلی که به صورت آنلاین در سایت *Perseus Digital Library* موجود است، استفاده شده است.

- 8) onomatōn orthtētos
- 9) phusei pefukuian
- 10) sunthēkē
- 11) homlogia
- 12) nomos
- 13) ethos
- 14) legein
- 15) kaleis
- 16) ta onta
- 17) alēthēs
- 18) onoma
- 19) legeis
- 20) legetai
- 21) hōsper tounoma legei
- 22) tē_(i) phōnh_(i) peri tēn ousian dēlōmatōn

- | | |
|---|--|
| 73) geteilt | 23) praxeis |
| 74) Sichaussprechen | 24) tōn ontōn |
| 75) spricht...aus | 25) kata tēn orthēn |
| 76) ausgesprochen | 26) organon |
| 77) Sein | 27) didaskein |
| 78) Sagen | 28) diakrinein |
| 79) instituting | 29) ousias |
| 80) Das Wort | 30) didaskalikos |
| 81) gebricht | 31) didaskalikōs |
| 82) Ding | 32) nomothetēs |
| 83) Saying/Sagen | 33) onomatourgos |
| 84) Das Wesen der Sprache | 34) auto ho estin onoma |
| 85) Die Sprache des Wesens | 35) to tou onomatos eidos |
| 86) persisting | 36) hē tou onomatos dunamis |
| 87) Ereignis | 37) hē ousia tou pragmatos dēloumenē en tō(i) onomati |
| 88) Sein | 38) mimēma phōnē(i) |
| 89) mutual belonging | 39) kata tēn homoiotēta |
| 90) accomplish | 40) eikōn |
| 91) unterwegs | 41) heuriskein |
| 92) linguistic | 42) zētein |
| 93) این تعبیر را هایدگر در مقدمه وجود و زمان آورده (هایدگر، ۱۳۸۶: ۵۹) که برگرفته از گفت‌وگوی سوفسطایی افلاطون بند 246a است که اختلاف آرا درباره وجود را به جنگ گول‌ها تشبیه کرده است. | 43) alētheia |
| 94) auto to auto | 44) grammaticaspeculativa |
| 95) homoiōsis theōi | 45) Kehre |
| 96) مفهوم «خود حقیقت فی‌نفسه» در تفکری که برای انسان مؤلفه‌ای فوق‌طبیعی و الهی قائل است، معنادار است. | 46) Dasein |
| 97) Das gegebene | 47) معادل‌های آلمانی در متن و پی‌نوشت این مقاله، بر اساس ذکر آن‌ها در منابع فارسی و انگلیسی است. |
| 98) expressivist | 48) Weltlichkeit |
| 99) Herder | 49) Worin |
| 100) expressive | 50) Weltlichkeit |
| 101) Hamann | 51) zuhanden |
| 102) Humboldt | 52) vorhanden |
| | 53) Bedeutsamkeit |
| | 54) gleichursprünglich |
| | 55) Da |
| | 56) Befindlichkeit |
| | 57) Verstehen |
| | 58) Rede/Logos |
| | 59) Sprache |
| | 60) Aussage |
| | 61) Auslegung |
| | 62) Gerede |
| | 63) Rede |
| | 64) das Aussprechen |
| | 65) das Sagen |
| | 66) das Sprechen |
| | 67) Zueignung |
| | 68) Bedeutungsganze |
| | 69) Aufzeigung |
| | 70) Prädikation |
| | 71) Mitteilung |
| | 72) apophantisch |

منابع

- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بیمل، والتر (۱۳۸۱)، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۷)، هگل و جامعه مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی‌راد، تهران: نشر مرکز.

- Heidegger, Martin (1975), *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.
- _____ (1982), *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, New York: Harper & Row.
- Kockelmans, Joseph J. (1984), *On the Truth of Being*, Bloomington: Indiana University Press.
- Lafont, Cristina (2000), *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, trans. Graham Harman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Perseus Collection Greek and Roman Materials (2014)
- <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>.
- Richardson, William J. (1974), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, third edition, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sedley, David (2003), *Plato's Cratylus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۴)، *جهان در اندیشه هایدگر*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- لاکوست، ژان (۱۳۷۵)، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران: انتشارات سمت.
- هارتمان، نیکلای (۱۳۸۳)، *بنیاد هستی‌شناختی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر هرمس.
- هیدگر، مارتین (۱۳۷۹)، *سراغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: انتشارات هرمس.
- _____ (۱۳۸۱)، *شعر، زبان و اندیشه* رهایی، ترجمه عباس منوچهری، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.
- Friedländer, Paul (1977), *Plato*, trans. H. Meyerhoff, New Jersey: Princeton University Press.
- Gadamer, H. G (1994), *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer & Donald Marshall, New York: Continuum.