

## سیر اندیشه هایدگر در باب زبان

صبورا حاجی علی اورکپور

### اشاره

زبان یکی از مهمترین موضوعاتی است که هایدگر، فیلسوف بزرگ معاصر، در فلسفه خود بدان پرداخته است. وی بحث از زبان را همچون سایر موضوعات مورد اهتمام خود از دریچه پرسش بنیادین خویش از هستی مطرح ساخته و در این راستا می‌کوشد تا نحوه نسبت میان زبان، هستی و عالم را تبیین نماید. تلقی وی از این نسبت رابطه تنگاتنگی با تلقی او از جهان داشته و در روند حیات فکریش تعمیق گردیده است. در این مقال برآنیم تا مراحل سیر اندیشه هایدگر را در باب زبان با تأکید بر وحدت مسئله او دنبال کنیم و نشان دهیم که این مراحل چگونه با مسئله واحد هایدگر و در عین حال با رویکردهای متفاوت وی به جهان ارتباط می‌یابند.

### الف) مسئله هایدگر

گرچه در آثار مربوط به هایدگر ۱۸۸۹ - ۱۹۷۶ معمولاً حیات فکری وی به دو دوره و حتی گاهی به سه دوره تقسیم شده و از دو هایدگر (متقدم، متأخر) و یا سه هایدگر (متقدم، انتقالی و متأخر) سخن می‌آید، ولی هایدگر، خود، این تقسیم‌بندی را نمی‌پذیرد و همواره خویشتن را دارای مسئله‌ای واحد می‌داند که البته نحوه ورود و خروجش به این مسئله در هستی و زمان و آثار پس از آن متفاوت است.

از مجموع آثار و اظهارات هایدگر چنین برمی‌آید که مسئله اصلی او بحران انسان معاصر غربی در بستر سیر اندیشه متافیزیکی است که دارای دو وجه بی‌خانمانی و نهیلیسم می‌باشد. وی ریشه این بحران را غفلت از وجود در طول تاریخ فلسفه از زمان سقراط و افلاطون تا دوره مدرنیته می‌داند و از این رو پرسش از وجود را به عنوان راه حل آن مطرح می‌نماید. بنابراین می‌توان گفت که اگرچه برای هایدگر، مسئله‌ای بنیادین است، اما او آن را به منظور حل معضل اساسی‌تری که با آن درگیر بوده و از آن رنج می‌برده یعنی همان مسئله بحران مطرح می‌نماید. این پرسش از وجود مسئله واحدی است که هایدگر به منظور حل بحران در سیر اندیشه خود دنبال می‌کند، ولی رویکردهای متفاوت وی به این مسئله در آثارش و نیز ویژگی پویایی اندیشه او در طول حیاتش، برخی را بر آن داشته وی را دارای دو و یا بعضاً سه تفکر متمایز تلقی کنند. باید توجه داشت که رویکردهای متفاوت هایدگر به مسئله وجود، هرگز به صورت دو یا سه سیستم نقض‌کننده یکدیگر - چنانکه به عنوان مثال، در ویتگنشتاین این گونه است - نیست، بلکه سیر اندیشه وی همواره در طول حیات فکریش عمق یافته، به طوری که رویکرد متقدم



زمینه طرح رویکرد متأخر را فراهم آورده است.

هایدگر در پاره اول هستی و زمان (یعنی هستی و زمان موجود) می‌کوشد تا از مجرای پرسش از وجود و فهم زمان بر اساس وجود، راه حلی برای حیط اول بحران (یعنی بی‌خانمانی انسان) ارائه نماید. وی همچنین درصدد بود تا در پاره دوم هستی و زمان که هرگز نگاشته نشد، با فهم وجود بر اساس زمان به ارائه راه حلی برای حیط دوم بحران (یعنی نهیلیسم وجودی) بپردازد، اما دریافت که استعداد کافی برای این کار (یعنی فهم وجود بر اساس زمان) وجود ندارد و در نتیجه باید در جستجوی زبان جدیدی برای فلسفه برآمد؛ از این رو هایدگر در تقریر و بیان پاره دوم احساس ناتوانی کرد و نگارش هستی و زمان را نیمه‌کاره رها نمود. ادامه حیات هایدگر - که از آن به هایدگر دوم تعبیر می‌شود - تلاش برای ایجاد چنین استعدادی به منظور فهم مسئله مذکور است. این دغدغه وی را متوجه پرداختن به هنر، شعر، تکنولوژی و... می‌کند تا از این طریق بتواند زبان و فکر را بازسازی کند و در نهایت نیز تفکر خود را صرفاً زمینه‌ای می‌داند که راه را به افق وجود می‌گشاید. بنابراین هایدگر دو از هایدگر یک جدا نیست و باید توجه داشت که وقتی از مراحل تفکر هایدگر درباره جهان و زبان سخن به میان می‌آید، مقصود دگرگونی بنیادین فکر وی در طول این چند مرحله نمی‌باشد.

### ب) پیشینه موضوع زبان در اندیشه هایدگر

بنابر سیر رو به عمقی که موضوع زبان در آثار هایدگر می‌پیماید، می‌توان گفت که وی از رهگذر توجه به مسئله معنا متوجه موضوع زبان شد و این بدان معنا است که وی از همان اوان دلبستگی به فلسفه به این موضوع نظر داشته است. هایدگر در مقاله «طریق من در تفکر و پدیدارشناسی» (نگاشته شده در ۱۹۷۴) ضمن شرح حال خود، به آشنایی با کتابی به نام درباره معنای چندگانه هستی در اندیشه ارسطو اثر «فرانتس برنتانو» در دوران دبیرستان (۱۹۰۷) اشاره می‌کند، که با طرح این سؤال بنیادین در ذهن وی راه زندگی او را تعیین کرد: «هرگاه هستی در معنای فراوان فرض شود [همچون محمولی برای چندین موضوع]، معنای بنیادین خود آن چیست؟ هستی به چه معناست؟»<sup>۲</sup>

چند سال بعد (۱۹۱۳) هنگامی که هایدگر رساله پایان‌نامه دوره نخست تحصیل خود را در رشته فلسفه با عنوان نظریه حکم در روانشناسی باوری: یک درآمد انتقادی - تحصیلی به منطبق نگاشت در پایان رساله دو پرسش بنیادین را مطرح نمود؛ نخستین پرسش آنکه: «معنای معنا چیست؟» وی تصریح کرد که این پرسش در قلمرو بحث منطقی مطرح نیست، اما بیرون این قلمرو، به صورت جدی مطرح می‌شود، گو اینکه آدمی باید پیش از پرداختن به معنای هر هستنده‌ای، گونه‌ای درک پیشاتجربی از معنا در سر داشته باشد. وی بعدها این نکته را به صورت «درک پیشینی ما از هستی» در هستی و زمان مطرح کرد؛ و مسئله دیگر که برای هایدگر از پرسش نخست و بلکه از هر پرسشی مهمتر تلقی می‌شد، عبارت بود از: «ضرورت بحث از هستی در وجوه گوناگون واقعیت»<sup>۳</sup>.

رساله نهایی دانشگاهی هایدگر با عنوان نظریه دونس اسکاتوس در مورد مقوله‌ها و معنادار سال ۱۹۱۶ نوشته شد. مسئله اصلی مورد نظر وی در این رساله عبارت بود از: بررسی رابطه‌های درونی منطق، زبان و متافیزیک با یکدیگر و اینکه چگونه منطق و زبان ناگزیر به مسئله هستی و راه و روشی می‌انجامد که در آن هستی مطرح و بیان می‌شود. هایدگر در این رساله تصریح نمود که فلسفه باید به واقعیت راه یابد و حال آنکه نظریه مقوله‌ها (شهود مقوله‌ای) چنین نتیجه‌ای به دست نمی‌دهد، چنانکه نظریه‌ی معنا نیز سرانجام باید به تعمق درباره هستی منجر شود و نمی‌تواند در قلمرو زبان‌شناسی باقی بماند.<sup>۴</sup>

از مطالب فوق، این نکته روشن می‌شود که مسئله معنا دوشادوش مسئله هستی و بلکه در پیوند عمیق با آن از همان آغاز تفکر فلسفی برای هایدگر مطرح بوده است. هایدگر خود بعدها در پیش‌گفتاری به جلد اول مجموعه آثار که در بردارنده نخستین نوشته‌های اوست، یادآوری کرد که دو مسئله در آن نخستین سال‌های کار فکری‌اش در مرکز توجه او قرار گرفته بودند؛ یکی مسئله هستی که در آن آثار به عنوان «مسئله مقوله‌ها» مطرح می‌شد، و دیگری «مسئله زبان» که به گمان او در پیکر «نظریه معنا» مطرح می‌گردید.<sup>۵</sup>

### ج) دو دیدگاه کلی در باب ماهیت زبان

پیش از ورود به بحث درباره مراحل سیر اندیشه‌ی هایدگر در باب زبان، بهتر آن است که به بررسی اجمالی دو دیدگاه متداول راجع به ماهیت زبان بپردازیم تا از این طریق، مواضع هایدگر نسبت به زبان در هر یک از مراحل، از وضوح بیشتری برخوردار گردد. این دو دیدگاه عبارت‌اند از:

گرچه در آثار مربوط به هایدگر معمولاً حیات فکری وی به دو دوره و حتی گاهی به سه دوره تقسیم شده و از دو هایدگر (متقدم، متأخر) و یا سه هایدگر (متقدم، انتقالی و متأخر) سخن به میان می‌آید، ولی هایدگر، خود، این تقسیم‌بندی را نمی‌پذیرد و همواره خویشتن را دارای مسئله‌ای واحد می‌داند که البته نحوه ورود و خروجش به این مسئله در هستی و زمان و آثار پس از آن متفاوت است.



۱. دیدگاه ابزارانگارانه (instrumental)
۲. دیدگاه قوام‌بخش (constitutive)

### ۱) دیدگاه ابزارانگارانه:

برحسب این دیدگاه زبان نوعی ابزار، همچون هر ابزار دیگری تلقی می‌شود که در جهت ساختن جهانی معقول به کار می‌رود. از دیدگاه ابزاری، آدمی نخست - و مقدم بر زبان - ماهیت و واقعیت معانی کلمات را با حضور خود - و نه اندیشه و تأمل درک می‌کند و سپس زبان را به عنوان یک ابزار برای مرتبط ساختن و نظم‌بخشی فرآورده‌های درک مذکور (یعنی معانی) به کار می‌گیرد. بنابراین اگرچه زبان نقش مهمی در معقول ساختن جهان ایفا می‌کند، ولی این بدان معنی نیست که «ساختار جهان» یا اندیشه را بسازد. نمونه‌ای از دیدگاه ابزاری زبان در آرای دیلتای یافت می‌شود که زبان را ابزاری در خدمت عقلانیت مشترک آدمیان می‌داند.

### ۲. دیدگاه قوام‌بخش:

نمونه بارز این دیدگاه را می‌توان در کتاب تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین مشاهده کرد. بنابه دیدگاه قوام‌بخش، زبان ابزاری نیست که در دست گیریم و از آن برای بیان منظور و اندیشه خود استفاده کنیم. بر اساس این دیدگاه، ساختار اندیشه - و چنانکه در هایدگر خواهیم دید، هستی - توسط زبان قوام می‌یابد و ساخته می‌شود و از این رو معنای تام و کامل جهان فقط در این ساختار معنا می‌یابد و ممکن می‌شود. از این دیدگاه، موضع ابزارانگارانه زبان که به «قلمرو پیش‌زبانی» قائل است - اگر نه کاملاً باطل - دست کم غیرجامع است. بنابه دیدگاه قوام‌بخش «کلمه و هستی» و به عبارت دیگر، زبان و جهان در هم تنیده‌اند و بدین جهت هیچ دلیل و راهی برای قائل شدن به حوزه‌ای که در آن معنا باشد و زبان نباشد - چنانکه دیدگاه ابزاری می‌گوید - وجود ندارد.<sup>۶</sup>

### د) مراحل اندیشه هایدگر در باب زمان

مایکل اینوود در کتاب فرهنگ لغات هایدگر سه مرحله را در تفکر وی راجع به زبان تشخیص داده است:<sup>۷</sup>

#### مرحله نخست:

مرحله‌ی نخست، دوره مشهور به «آثار جوانی» هایدگر، یعنی نخستین مقاله‌ها و دو رساله مذکور در بخش (ب) است. در این دوره، که تا سال ۱۹۲۵ ادامه یافت، هایدگر تحت تأثیر اندیشه‌های هوسرل و کتاب پژوهش‌های

هایدگر  
در هستی و زمان  
در صدد است  
تا با طرح پرسش  
از وجود  
به ارائه راه حلی  
برای حیث  
نخست بحران،  
یعنی بی‌خانمانی  
انسان معاصر غربی،  
پیردازد.

منطقی<sup>۸</sup> او و نیز آرای دیلتای که آنها را راهگشای فهم زندگی راستین انسان می‌دانست، بر این باور است که زبان بیانگر معنایی اساساً فرازبانی<sup>۹</sup> یعنی خارج از قلمرو خود می‌باشد. وی در این مرحله معنا را واقعیتی مستقل از هر زبان خاص و حتی آزاد از زمینه گفتگو، یعنی موقعیت‌های زمانی و اجتماعی حاکم بر مناسبات گوینده و شنونده، تلقی می‌کند: «دو ساختار، عبارت و مصداق، واژه و معنا، هر اندازه هم که ارتباطشان با یکدیگر نزدیک باشد، به قلمروهای متفاوت واقعیت تعلق دارند.»<sup>۱۰</sup> عناصر و مؤلفه‌های زبان که به صورت محسوس قابل ادراکند، متعلق به عالم واقع موجود بوده و در طی زمان تغییر می‌کنند، ولی معانی ثابت و لایتغیرند. در این دوره، معانی برای هایدگر، پیش‌زبانی محسوب شده و نقش زبان، نقشی ابزارگونه است، یعنی وسیله‌ای است که به منظور ارتباط اندیشه‌ها و معانی مقدم بر زبان به کار گرفته می‌شود و این نقش را از آن رو می‌تواند انجام دهد که بازتاب واقعیت است.

## مرحله دوم

مرحله دوم از اندیشه‌ی هایدگر به زبان با درس گفتارهای تاریخ مفهوم زمان در ۱۹۲۵ آغاز شده و در هستی و زمان به اوج خود می‌رسد. پیش از این گفته شد که هایدگر در هستی و زمان درصدد است تا با طرح پرسش از وجود به ارائه راه حلی برای حیث نخست بحران، یعنی بی‌خانمانی انسان معاصر غربی، بپردازد. به عقیده وی، نزدیکترین روزنه برای مطالعه پرسش از وجود، بحث راجع به وجود انسان است و تنها از این طریق است که می‌توان معضله بحران را رفع کرد؛ وی بی‌خانمانی انسان معاصر غربی را نتیجه تبدیل شدن انسان به سوژه در پایان سیر متافیزیک در دوره مدرن می‌داند و برای حل آن انسان را برحسب عالم تعریف می‌نماید. «دازاین» واژه‌ای است که هایدگر برای اشاره به وجود خاص انسان<sup>۱۱</sup> به کار می‌برد، که اگر بخواهیم بر مبنای توضیحات هایدگر در این باب، آن را ترجمه کنیم، بهترین معادل «در عالم بودن» خواهد بود. بنابراین تعریف، انسان و عالم در هم تنیده و به یکدیگر باز می‌گردند؛ البته باید توجه داشت که از نظر هایدگر، عالم هرگز کمی صرف نبوده بلکه عالم کیفی است که حضور انسان در آن دارای وجه زبانی، زمانی، آگاهی و مکانی می‌باشد. اینجاست که زبان برای بار دیگر در عرصه فکر هایدگر می‌درخشد و این بار در ارتباط وثیق با عالم و به عنوان یکی از بنیادهای اگزیستانسیال هستی دازاین معرفی می‌گردد. هایدگر در هستی و زمان، ذیل دو عنوان «language» و «Idle talk» به بحث از زبان می‌پردازد، لکن سرمنشأ بحث وی پیرامون زبان و روابط ذاتی آن با هستی، عالم و دازاین، تحلیل پدیدارشناسانه‌ای است که پیش از این دو عنوان و ذیل عنوان «The concept of the logos» از واژه «لوگوس» ارائه می‌دهد. وی همچنین در اثر دیگر خود، تفکر اولیه یونانی، به شرح لوگوس مذکور در قطعه B50 از منشآت هراکلیتوس می‌پردازد.

از این رو در ادامه ابتدا به بررسی تحلیل مذکور می‌پردازیم و سپس رهیافت هایدگر را به موضوع زبان، از مجرای دازاین و در نهایت، موضع او را در باب ماهیت زبان در هستی و زمان - که مرحله دوم اندیشه وی در زبان تلقی می‌شود- مورد تحقیق قرار می‌دهیم.

## ۱-۲. تحلیل پدیدارشناسانه لوگوس

تحلیل هایدگر از زبان غالباً مبتنی بر تفسیر او از لوگوس مذکور در قطعه پنجاه هراکلیتوس است. در این قطعه، لوگوس از یک طرف به معنای جمع آوردن جمیع موجودات و از طرف دیگر، آن چیزی است که با ما سخن می‌گوید. لوگوس در معنای اول وجود است از آن جهت که ما بهالاتحاد حقیقی تمام موجودات است و در معنی دوم، زبان است که به تعبیر هایدگر، خانه‌ی وجود است.<sup>۱۲</sup> بنابراین لوگوس به تفسیر هایدگر هم جامع وجود و هستی می‌شود و هم نطق و زبان.

هایدگر در تحلیل پدیدارشناسانه خود از واژه لوگوس به ریشه «legein» (لگین) می‌رسد. لگین در لغت یونانی هم به معنای سخن گفتن و هم به معنای جمع آوردن است که این معنای دوم مورد تأکید هایدگر قرار دارد. وی تصریح می‌کند که لگین عبارت است از «اینکه اجازه دهیم در برابر... آنچه که در حضور به هم فرا می‌رسند، قرار گیریم.»<sup>۱۳</sup> و بر همین اساس نیز لوگوس را در اصل لغت به معنی «آشکار ساختن» و «به چیزی اجازه دیده شدن دادن» می‌داند.<sup>۱۴</sup>

هایدگر به هیچ یک از معانی گوناگون و متکثری که برای این واژه در طول تاریخ فلسفه ذکر شده است، اعتماد ندارد و نه تنها آنها را معانی شایسته‌ای برای این واژه نمی‌داند، بلکه بر آن است که تمامی این معانی و تعبیر و تفاسیر پیرامون لوگوس همواره معنای بنیادین این واژه را محجوب ساخته‌اند، لکن در عین حال می‌توان گفت

هایدگر  
تحت تأثیر  
اندیشه‌های هوسرل و  
کتاب پژوهشهای منطقی او  
و نیز آرای دیلتای  
که آنها را  
راهگشای فهم  
زندگی راستین  
انسان می‌دانست،  
بر این باور است که زبان  
بیانگر معنایی  
اساساً فرازبانی  
یعنی خارج از  
قلمرو خود  
می‌باشد.

که لوگوس سرّ امکان چنین مفاهیم و معانی باشد. مطلب اخیر به جهت تعریفی است که هایدگر بر اساس معنای دوم ریشه لگین برای لوگوس ارائه می‌دهد: «جامع الجوامع؛ بنیادی که همه چیز در آن گرد آمده است.»<sup>۱۵</sup> بنابراین لوگوس حقیقتی است که مجال آشکار شدن یک چیز را فراهم می‌آورد و با توجه به معنای اول واژه لگین، لوگوس آشکار ساختن آن چیزی است که شخص درباره آن سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، لوگوس به موضوع سخن اجازه ظهور می‌دهد و این کار را برای کسانی می‌کند که در این سخن گفتن شرکت دارند.<sup>۱۶</sup> بر این اساس، لوگوس شأن اظهارکنندگی داشته و متوجه پدیدار است و از طرفی خود پدیدار که از ریشه یونانی *phainomenon* (فاینامنون) است به معنای آن چیزی است که خود را آشکار می‌کند؛ اما نکته مهم در این است که لوگوس در آشکار ساختن و متجلی نمودن چیزی استقلال تام ندارد. به عبارتی، این خود شیء است که در آینه لوگوس پدیدار می‌آید و متجلی می‌شود. به بیان دیگر، این ذهن نیست که معنایی به پدیدار می‌بخشد، بلکه آنچه به ظهور می‌آید در واقع جلوه کردن و به ظهور آمدن خود اشیا است. لوگوس را نباید قوه‌ای دانست که آن کس که سخن می‌گوید، به سخنان خود و یا به تعبیری به زبان خود می‌بخشد، بلکه ما از قوت لوگوس بهره‌مند می‌شویم و مسخر آنچه که در لوگوس جلوه کرده قرار می‌گیریم.<sup>۱۷</sup> از این روست که هایدگر، لوگوس را سرّ امکان سخن‌آوری آدمی تلقی می‌کند.

بر اساس تفکر مابعدالطبیعی و منطق مبتنی بر آن، زبان یکی از عالیترین ثمرات عقل آدمی و ابزاری است که افراد یک نژاد به وسیله آن با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و منطق و دستور زبان شیوه‌های استفاده صحیح از این ابزار انسانی قلمداد می‌شوند.<sup>۱۸</sup> در برابر این تلقی، هایدگر می‌پرسد: «اینکه انسان تا چه حد از خانه‌ی ذات خویش به دور افتاده از این عقیده او درباره خودش آشکار می‌شود که او کسی است که زبان و درایت و شعر را ابداع کرده و یا می‌توانسته اختراع کند. [ولی] انسان چگونه می‌توانسته مخترع قدرتی باشد که بر آدمی غالب است، قدرتی که به تنهایی او را سزاوار انسان بودن می‌کند؟»<sup>۱۹</sup>

هایدگر این طرز تلقی را ناشی از این می‌داند که انسان از خانه ذات خود به دور افتاده است و در واقع انسان از وقتی که بر شناخت مابعدالطبیعی ذات خود به عنوان حیوان ناطق اصرار ورزیده دیگر فراموش کرده که کیست. و به زعم هایدگر، انسان دا-زاین<sup>۲۰</sup> است و خانه او آنجاست که وجود ظاهر و آشکار می‌شود. در واقع انسان در دار وجود در خانه است و زبان جایی است که انسان می‌تواند ذات خود را بازیابد. این مطلب را می‌توان با استعانت از واژه لوگوس بدین طریق بیان داشت که لوگوس سخن گفتن وجود است و هر اکتیو ما را فرامی‌خواند تا به حدیث لوگوس گوش فرا دهیم؛ چرا که حدوث همه چیز از تحدث لوگوس است. آدمی با گوش سپردن به لوگوس همنوا با وجود می‌شود و با لیبیک گفتن به ندای وجود به خانه ذات خویش باز می‌گردد و این نتیجه حادث نمی‌شود و انسان در خانه خویش سکنا نمی‌گیرد مگر آنکه از طریق تفکر یا شعر وجود را به کلام درآورد، از اینروست که هایدگر می‌گوید: «زبان خانه‌ی وجود است. انسان مقیم خانه وجود است. هر کس که در کلمات اندیشه کرده و با آن ابداع می‌کند، حافظ این اقامت است. آدمی به عنوان حافظ و نگهبان با سخن گفتن خویش انکشاف وجود را به تحقیق می‌رساند و آن را در زبان ادامه می‌دهد و حفظ می‌کند.»<sup>۲۱</sup>

انسان به لحاظ ذات خود موجودی است که اگزستانس او سکونت در قرب وجود است.<sup>۲۲</sup> بنابراین انسان فقط در دار وجود است که ساکن خانه خویش است و وقتی در خانه است که در لوگوس منزل کرده باشد: «وجود پناهگاهی است که از حیث حقیقتش، ذات آدمی را از لحاظ اگزستانس پناه می‌دهد، به گونه‌ای که اگزستانس انسان در زبان مقام می‌کند. بنابراین، زبان (لوگوس) هم خانه‌ی وجود است و هم سرای آدمیان.»<sup>۲۳</sup>

## ۲-۲. رهیافت هایدگر به موضوع زبان در هستی و زمان

چنانکه در ابتدای بحث گفته شد، رهیافت هایدگر به موضوع زمان در هستی و زمان با طرح پرسش از اگزستانس آدمی، یعنی نوعی هستی خاص متعلق به دازاین است. هایدگر نحوه وجود آدمی را «کون فی العالم»<sup>۲۴</sup>



هوسرل

دانسته، به طوری که حضور در عالم و به بیانی عالم داشتن را عین حقیقت وجود انسان (دازاین) تلقی می‌کند و بر آن است که به پرسش از وجود نباید برحسب تفکر انتزاعی پرداخت، بلکه می‌بایست آن را بر اساس مشارکت دست اول خودمان با وجود ملاحظه کنیم. هایدگر معتقد است که دازاین از حیث آگزیستانس خود سه جزء ساختاری دارد که عبارت‌اند از:

۱. حال حضور و وضع ذهنی<sup>۲۵</sup>

۲. فهم (درون مفهومی)<sup>۲۶</sup>

۳. گفتار<sup>۲۷، ۲۸</sup>

حالات و وضع ذهنی می‌توانند کون فی العالم ما را به طریقی بسیار بنیادی معلوم کنند. باید توجه داشت که حال عاطفه‌ای شخصی نیست، بلکه درک موقعیتی است که خودمان را در آن می‌یابیم. ما همواره در این حال یا آن حال هستیم و احوال بر ما وارد می‌شوند. اما حال نه از بیرون به سراغ ما می‌آید و نه از درون، بلکه از بطن کون فی العالم به منزله نحوه‌ای از وجود برمی‌خیزد، بنابراین نحوه درک این حال نه عینی است و نه ذهنی، بلکه مقدم بر جدایی ذهن و عین پیدا می‌شود. حال متعلق به تمامیت «آنجا بودن»<sup>۲۹</sup> ماست و «آنجا» را برای ما معلوم می‌کند. همچنین آدمی همواره تفهمی از خود و از عالم و اشیای پیرامون خود دارد. این تفهم از جایی اخذ نشده، بلکه فرع بر نحوه وجودی اوست که کون فی العالم است. به عبارت دیگر، تفهم طریق بنیادی دیگری است که این کون فی العالم داشتن را بر وی آشکار می‌کند. به استناد همین تفهم است که ما قبل از آنکه به صرف عمل تفسیر کردن یک چیز و یا یک متن روی آوریم، آن را تفسیر می‌کنیم و بنابراین عالم را به چیزی گرفته‌ایم<sup>۳۰</sup>. دازاین با هرچه روبه‌رو می‌شود، آن را به تمامیت تفهمی مربوط می‌کند که از قبل دارد. بنابراین معانی به دلخواه به اشیاء داده نمی‌شوند، بلکه آنها متضمن ارتباط دادن به آن تمامیت فهمی‌اند که دازاین از قبل با خود می‌آورد؛ از این رو هایدگر معناداری و زبان را نیز از لواحق حق نحوه وجود خاص انسان می‌داند و به عقیده او، عالم است که در کلمات ظهور پیدا کرده است؛ لذا خود کلمه شأن تفسیری دارد. گفتار، به لفظ آوردن مفهوم بودن اشیاء است. به بیان دیگر، ما از نحوه وجودی خود و از عالم داشتن خود تفهمی داریم. حال اگر این تفهم را به زبان بیآوریم، گفتار حاصل می‌شود. لذا گفتار و سخنگویی نیز از وجوه آگزیستانسیال دازاین است. با لحاظ هر سه این ساختارهای آگزیستانسیال می‌توان گفت که «سخن گفتن وقتی به کاملترین وجه مفهوم واقع می‌شود که در آن «حال حضور وضع ذهنی» و «تفهم» هر دو در معیت هم باشند، نه اینکه در مجال جداگانه‌ای بخواهیم این دو را بیآوریم و یکی کنیم»<sup>۳۱</sup>. بنابراین کلیه اقوال و سخنان آدمی فرع بر عالم‌داری اوست. به واسطه عالم‌داری دازاین و خصوصیات آگزیستانسیالی که به همین دلیل بر او مترتب است، زبان و اقوال و کلمات نمی‌توانند صرفاً از حیث وصف بیانیشان<sup>۳۲</sup> مورد لحاظ واقع شوند. این مطلب از این جهت مهم است که عموماً در مباحث زبانشناسی شأن بیانی زبان را مبدأ قرار می‌دهند و زبان را ابزاری برای انتقال مفاهیم می‌دانند و الفاظ و عبارات را صرفاً علایم و نشانه‌هایی می‌گیرند که شأن اطلاع‌رسانی دارند. این نظرگاه در حقیقت فراموش کردن شأن آگزیستانسیال-تفسیری<sup>۳۳</sup> زبان است. شأنی که در آن وجود در کلمات ظهور یافته و عالم داشتن آدمیان به گفتار می‌آید.<sup>۳۴</sup>

واقع آن است که  
وجه تردید هایدگر  
در باب طبیعت زبان  
به رأی وی  
در باب جهان  
باز می‌گردد.

### ۲-۳. موضع هایدگر در باب ماهیت زبان در هستی و زمان

به‌طور کلی می‌توان گفت که موضع هایدگر در هستی و زمان در باب ماهیت زبان موضعی میانی و به لحاظی مردد است. توضیح آنکه در این مرحله از تفکر هایدگر، معنا دیگر مستقل از شنونده و زمینه‌ی گفتگو نیست، به طوری که زبان صرفاً همچون ابزاری برای انتقال معانی نبوده و خود نقشی سازنده در مناسبات ما با جهان ایفا می‌کند و ریشه در آگزیستانس آدمی دارد. در دوره اول تفکر هایدگر نسبت به زبان، آموزه معنا به گونه‌ای طرح شده بود که بر مبنای آن اصولاً هیچ نیازی به شنونده نیست، یا اینکه اصلاً مهم نیست که کسی آن را بفهمد یا نفهمد؛ اما در هستی و زمان بر نیازمندی سخن به وجود شنونده‌ای که آن را تفسیر کند، تأکید می‌شود؛ به طوری که هایدگر شنیدن را نکته مهمی در سخن می‌داند<sup>۳۵</sup>. بنابراین زبان نمی‌تواند مستقل از متن واقعیت و مناسبات شخص با عالم تلقی شود، اما در عین حال هایدگر در این کتاب زبان را امری آغازین و اولین نمی‌داند، بلکه بر این باور است که تفهم ما از عالم و معنای آن و نیز تفسیر ما از موجوداتی که در افق عالم با آنها مواجه می‌شویم، دست کم به صورت منطقی و نه زمانی، بر زبان مقدم است. بنابراین به لحاظ منطقی، تجربه ما از جهان، مقدم بر زبان است؛ «معنا و دلالت»<sup>۳۶</sup> که دازاین از قبل به آن قرابت و آشنایی دارد، شرط وجودشناختی امکان وجود کلمه و زبان را بنیاد می‌نهد<sup>۳۷</sup>؛ تفسیر هایدگر مستلزم آن است که «معنا» مستقیماً در عالم حیات<sup>۳۸</sup> قابل دسترسی است،

و در این صورت دیگر دلیلی ندارد که معنا یک ویژگی منضم شده به موجودات از خارج تلقی شده و یا در پس آنها مخفی و یا در جایی به عنوان حد وسط باشد، در نتیجه جای معنا خود عالم است.

ظاهراً به نظر می‌رسد که هرچند به لحاظ فردی، این دازاین است که مسئول شکل دادن به معنا است، محتوای حیات ما همواره مشترک و همگانی میان همه دازاین‌هاست. توانایی یک دازاین برای ایفای یک نقش و سر و کار داشتن با ابزار، همواره به وسیله معیارها و قراردادهایی که به وسیله لوگوس گردآمده و سر و سامان داده می‌شود، ممکن است. انسان بودن عبارت است از اینکه امکانات دازاین در معنای اصیل فرهنگ خود تحقق یابد و دازاین در مورد این امکانات موضعی اتخاذ نماید؛ این امر با لوگوس امکان پذیر است. لوگوس عالم و فرهنگ را در خود دارد امکانات دازاین را حمل می‌کند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که دازاین همان لوگوس است، چنانکه هایدگر بر این مطلب تصریح می‌کند: «دازاین به طور کلی همان لوگوس است»<sup>۴۰</sup> و عالمی که هر دازاینی خود را در آن با دازاین‌های دیگر مشترک می‌یابد، واقعیت خود را در لوگوس تحصیل می‌نماید. در جای دیگر می‌گوید: «لوگوس باید هوبتا نوعی هستی داشته باشد که جهانی باشد. قابل فهم بودن «در-جهان-بودن» خود را به عنوان لوگوس عرضه می‌کند... و طریقی که لوگوس در آن عرضه می‌شود، زبان است»<sup>۴۰</sup>

وی در این کتاب بر آن است که «معنا»<sup>۴۱</sup> در حیطة «دلالت»<sup>۴۲</sup> بر ساخته می‌شود و از سوی دیگر، دلالت‌ها منطقی‌ترین شکل بیان و ظهور خود را در کلمات می‌یابند. بنابراین کلیت کلمات که زبان است یک هستی جهانی دارد.

از مجموع بحثی که هایدگر در هستی و زمان از موضع اگزیستانسیال خود، راجع به زبان می‌کند، این نتیجه حاصل می‌شود که از نظر وی، اهمیت زبان در نقش وساطتی است که در عقلانیت مشترک میان دازاین‌ها ایفا می‌کند، اما عبارات وی در باب طبیعت خود زبان به لحاظ ابزاری یا قوام‌بخش بودن مردد است.<sup>۴۳</sup> وی در ادامه بحث‌هایش راجع به زبان، به طرح پرسشی پیرامون نوع هستی آن می‌پردازد: «آیا (نوع هستی زبان) یک نوع ابزار توی دستی درون جهان است یا آیا این نوع، نوع هستی دازاین را دارد، یا آیا این نوع هیچ یک از این موارد نیست؟»<sup>۴۴</sup>

وی بی‌آنکه به این پرسش‌ها پاسخ دهد نتیجه می‌گیرد که: «تحقیق فلسفی باید با فلسفه زبان درآمیزد؛ اگر قرار است درون «خود اشیا» تحقیق شود و به موقعیت مسئله‌ای مشکل دست یابد که از لحاظ مفهوم هم روشن بوده است»<sup>۴۵</sup>

در عباراتی که وی ذیل عنوان language راجع به زبان دارد، تحلیل وی به ابزاری انگاشتن زبان مشهود است. البته مسلماً ابزاری بودن، در این مرحله و با توجه به موضعی که هایدگر در باب معنا اتخاذ می‌کند هرگز به معنای بازتابی صرف معانی ثابت و مستقل از عالم نیست، چنانکه در مرحله نخست این گونه بود - بلکه ابزار انگاشتن زبان به لحاظ تأخر آن از تفهم دازاین از عالم است و اینکه این تفهم در وهله بعد به سخن و گفتار می‌آید؛ چنانکه هایدگر می‌گوید: «لوگوس [عقلانیت مشترک میان دازاین‌ها- عقلانیت] در بیشتر موارد خود را به عنوان زبان بیان می‌دارد» اما دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم که حوزه دلالت - که منجر به اظهاراتی در زبان می‌شوند - به نحوی به زبان هم محدود هستند.<sup>۴۶</sup>

از طرف دیگر، از آنجا که هایدگر زمان را یکی از بنیادهای اگزیستانسیال دازاین

(حضور در عالم) می‌داند، به نوعی به ویژگی قوام‌بخشی زبان برای عالم قائل شده است. وی در مباحث مربوط به «سخن بیهوده» تصریحاتی در این زمینه دارد، از آن جمله که می‌گوید: «توانایی ما برای منطبق شدن با جهان، براساس شاکله‌سازی‌هایی بنیان می‌شود که در زبان ذخیره شده‌اند»<sup>۴۷</sup> و همچنین در جای دیگر می‌گوید: «زبان قبلاً و فی نفسه طریقی است توسعه‌یافته از تصور کردن»<sup>۴۸</sup>.

هایدگر در این مباحث اشاره می‌کند که زبان چیزی است بیش از یک ابزار برای دست‌یابی به جهان. زبان پدیدآورنده یک زمینه کلی و جامع است که از لحاظ هستی‌شناسی، هستی ابزاری در آن جای دارد. وی بر آن است که زبان هم فهم و هم احساس ما را در زندگی روزمره قوام می‌دهد و امکانات دستیابی به جهان دیگران را بر می‌سازد.

این رأی اخیر هایدگر در باب زبان در نوشته‌های پس از هستی و زمان پرورانه شده و مرحله‌ی سوم اندیشه

وی را در این باب تشکیل داده است. واقع آن است که وجه تردید هایدگر در باب طبیعت زبان به رأی وی در باب جهان بازمی‌گردد؛ با این توضیح که وی در مرحله اول و دوم، جهان را به عنوان قلمرو دلالت‌ها می‌شناسد و از این رو از اتخاذ رویکرد ابزارانگارانه به زبان ناگزیر است؛ اعم از اینکه زبان ابزار دلالت بر معانی ثابت پیشینی باشد - چنانکه در مرحله اول چنین است - و یا بر معانی برساخته شده در ساختار تفهم دازاین دلالت کند - چنانکه در مرحله دوم این گونه می‌اندیشد. با اینهمه، هایدگر در مرحله دوم به این نکته نیز توجه داشته که زبان به عنوان یکی از بنیان‌های (لایه‌های) اگزیستانسیال دازاین نمی‌تواند تنها به عنوان یک ابزار صرف تلقی شود. وی در مرحله سوم با تغییر رأی خود در باب جهان از این تردید رها شده و زبان را یکسره قوام‌بخش جهان دانست، بی‌آنکه پیش از این، تقدیمی برای فهم دازاین از جهان، مقدم بر زبان قائل شود. اینک پیش از پرداختن به مرحله سوم، به ارائه‌ی گزارش مختصری در باب واژه مورد استفاده هایدگر در ازای زبان در هستی و زمان می‌پردازیم.

هایدگر در هستی و زمان سومین ساختار اگزیستانسیال دازاین را که در آن دازاین فهم از خودش و جهان‌اش

را بیان می‌کند، نه به عنوان «زبان» (sparche) بلکه به عنوان «بیان» (Rede)

مطرح می‌کند و این از آن روست که وی در این مرحله بیان را در رساندن معنا جامعتر از زبان دانسته و معتقد است که بیان هم می‌تواند «بیان هر روزه» یعنی گفتار و نوشتار باشد که در حد زبان یعنی دستگاه و نظام نشانه‌های زبانی جای می‌گیرند و هم می‌تواند امری غیر از زبان باشد، که این امر حتی از ابزارها و نشانه‌های متعارف ارتباطی غیرزبانی فراتر می‌رود.

وی در این کتاب بر آن است که بیشتر کنش‌های آدمی در زندگی هر روزه و بیشتر انواع مواجهه او با جهان و فرورفتنش در مسائل زندگی، از نوع بیان غیر زبانی است؛ از سوی دیگر، هر شخص با دیگران، به طور عمده از راه زبان و گفتگوهای روزمره - که معمولاً غیر ضروری و حتی زیادی و بیهوده‌اند (Gerede) - رابطه می‌یابد.

هایدگر در آثار پس از هستی و زمان با تأکید بر ویژگی قوام‌بخشی زبان دیگر بیان غیر زبانی را چندان مهم نمی‌داند و در نتیجه واژه رایج sparache را به معنای زبان و گفتار، به جای Rede به کار می‌برد.<sup>۴۹</sup>

### ۳ - مرحله سوم

مرحله‌ی سوم از اندیشه هایدگر در باب زبان مربوط به آثار پس از هستی و زمان<sup>۵۰</sup> است و ریشه در دگرگونی دیدگاه هایدگر نسبت به جهان دارد. جهان در این مرحله، نه قلمرو دلالت‌ها، بلکه برساخته هستی و رها از هرگونه دلالت پیش‌زبانی است؛ به عبارت دیگر، تنها شکل‌گیری واژه‌های بنیادینی چون «هستی» است که به شکل‌گیری نگرشی خاص از جهان همچون یک کلیت انجامیده است. این واژگانند که راه را برای شکلی از زندگی گشوده و شنونده و گوینده را ساخته‌اند، و بنا به تصریح هایدگر «با پرسش از گوهر زبان پرسش درباره هستی همچون یک کل نیز مطرح می‌شود، به راستی زبان مجموعه‌ای از واژه‌ها نیست که بر چیزهای فردی و آشنا دلالت کنند، بلکه به زبان آمدن، اصل حقیقت یک جهان است.»<sup>۵۱</sup> بنابراین جهان برساخته زبان بوده و فهم ما از جهان همواره فهمی مبتنی بر زبان است و بدین ترتیب زبان با تفکر عینیت می‌یابد.<sup>۵۲</sup>

از سوی دیگر، زبان با هستی دازاین گره خورده است، به طوری که دازاین تا آنجا که هستی خود را کاملاً نمی‌فهمد، نمی‌تواند زبان را بفهمد. از اینرو، به نظر هایدگر این شیوه روزمره زندگی دازاین تلقی می‌شود که به تفسیر روزمره اشیا می‌پردازد. همین اولین مرحله، بستر کامل رشدهای بعدی دازاین بدین معنی که هرگونه برداشت و فهمی که دازاین در مراحل بعدی دارد، خواه موافق روزمرگی باشد و خواه مخالف آن، خواه تفسیر باشد و ارتباطی و یا کشف و بازشناسی، در این بستر و از آن نشأت می‌گیرد.

به نظر هایدگر در این مرحله، هم «برداشتی» که دازاین در زندگی روزمره دارد و هم «پرتاب‌شدگی» او به وسیله زبان ساخته شده‌اند؛ چرا که جهان ذاتاً زبانی است و زندگی ما تفسیری است بر متن جهان که به وسیله زبان برساخته شده است، لذا وجود (اگزیستانس) آدمی، تنها درون زبان معنا داشته و ممکن است. به همین دلیل





هایدگر می‌گوید که ما با زبان سخن نمی‌گوییم، بلکه برعکس «این زبان است که با ما سخن می‌گوید»، یا به عبارت صریح‌تر، ما سخن نمی‌گوییم، سخن ما را می‌گوید. «زبان کار آدمی نیست. زبان صحبت می‌کند. آدمی فقط تا آنجا صحبت می‌کند که متناظر و مطابق با زبان باشد.»<sup>۵۲</sup> ما نخست خود را در زبانی مشترک با دزاین‌های دیگر می‌یابیم. این زبان با معانی برساخته خود، ما را به جهان اجتماعی وارد می‌کند. زبان آن است «که در آن درون فهمی دزاین به اصطلاح رشد می‌یابد و از لحاظ وجودی هست.»<sup>۵۴</sup>

هایدگر تأکید می‌کند که «ما باید سرچشمه زبان را از گستره هستی بیابیم.»<sup>۵۵</sup> زبان باید از مکاشفه اصیل خود هستی دانسته شود، در این صورت معلوم خواهد شد که ما از آن زبان هستیم و زبان به ما تعلق ندارد.<sup>۵۶</sup>

وی همچنین در در راه زبان قوام‌بخش بودم زبان را به آشکارترین شکل عنوان می‌کند: «تنها آنجا که کلمه‌ای برای شیء یافت می‌شود، یک شیء شیء است. تنها از این روست که آن (شیء) هست... کلمه به تنهایی به شیء هستی می‌دهد. هستی هر چیزی که هست در کلمه قرار دارد.»<sup>۵۷</sup>

در این مرحله است که هایدگر به شعر روی می‌آورد و نسبت وثیقی میان زبان و شعر برقرار می‌کند، به طوری که می‌گوید: «زبان خود بالذات شعر است»<sup>۵۸</sup>؛ چرا که به عقیده وی، شعر، طریقه سخن گفتنی است که می‌گذارد ذات زبان آشکار شده و آنچنان که هست محفوظ بماند.

### جمع‌بندی:

از مجموع آنچه گفته شد این نتیجه حاصل می‌شود که سیر سه مرحله‌ای اندیشه هایدگر نسبت به زبان لازمه رویکردهای متفاوت وی به جهان است و این خود محصول ویژگی پویایی اندیشه اوست، بی‌آنکه این پویایی به دگرگونی بنیادین فکری در وی بینجامد. موضوع زبان از رهگذر بحث از معنا دوشادوش مسئله هستی مورد توجه هایدگر قرار می‌گیرد. وی در دوره استقلال فکری، با مسئله واحد خود، یعنی بحران انسان معاصر غربی، به عرصه تفکر قدم می‌نهد و با طرح راه‌حل‌گونه پرسش از وجود از مجرای نحوه وجود خاص انسان، به زبان از منظری اگزیستانسیال نگریسته و برای آن شأنی قوام‌بخش قائل می‌شود؛ لکن تلقی وی از جهان به عنوان قلمرو دلالات، مانع ترک کامل دیدگاه ابزارانگارانه به زبان می‌شود. با این حال، عمق یافتن دید اگزیستانسیالیستی هایدگر به زبان با دگرگونی رویکرد وی از جهان تقویت شده و در نهایت به در هم تنیدن زبان و جهان و قوام‌بخشی مطلق زبان برای جهان از منظر او می‌انجامد.

### منابع و مأخذ

#### الف) فارسی

- احمدی، بابک، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- احمدی، بابک، هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- پروتی، جیمز، ل. الوهیت و هایدگر (شاعر، متفکر، خدا)، مترجم: محمدرضا جوزی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۳.
- خاتمی، محمود، جهان در اندیشه هایدگر، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- ریخته‌گران، محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران، نشر کنگره، ۱۳۷۸.
- هایدگر، مارتین، شعر، زبان و اندیشه رهایی، مترجم: عباس منوچهری، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۱.

#### ب) لاتین

- Biemel, walter, Martin Heidegger, tr: J.L. Mehta (Routledge and Kegan paul), 1977.
- Inwood, M, A Heidegger Dictionary, oxford, 1999.
- Spiegelberge, H, phenomenological Movement: A Historical Introduction, London, 1982.
- Heidegger, Martin, An Introduction to Metaphysics, tr: R. Manheim, New York, 1961.

بنا به تصریح هایدگر

«با پرسش از

گوهر زبان پرسش

درباره هستی

همچون یک کل نیز

مطرح می‌شود،

به راستی زبان

مجموعه‌ای از

واژه‌ها نیست که

بر چیزهای فردی و

آشنا دلالت کند،

بلکه به زبان آمدن،

اصل حقیقت

یک جهان است.»

بنابراین جهان

برساخته زبان بوده و

فهم ما از جهان

همواره فهمی مبتنی بر

زبان است و

بدین ترتیب زبان

با تفکر

عینیت می‌یابد.

- ,Basic writings: letter on Humanism. tr: David Farrel Krell, 1976.
- ,Being and time, tr: J. Macquarrie and E. Robinson, New York, 1995.  
(New York: Harper and Row; 1962)
- ,contribution to philosophy, tr: p. Emad and K. Maly. Indiana University press, 1999.
- ,Early Greek Thinking, tr: D.F. Krell and F.A. capuzzi, New York, 1976.
- ,Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt. a.M., 1976.
- ,Metaphysical foundations of logic, tr: M. Heim, Bloomington, 1984.
- ,On the way to language, tr: p.p. Hertz and J. stambaugh, New York, 1971.
- ,on time and being, tr: J. stambavgh, Harper and Row, New York, 1972.

### پی‌نوشت‌ها

- Metaphysics (1961): p.108.
- 16- C.f. Heidegger, Being and Time (1962): p. 56-57.
- 17- ر.ک: منطق و مبحث علم هرمونیک، صص ۱۲۶-۱۳۰.
- 18- Heidegger, An Introduction to Metaphysics (1987): p.188.
- 19- Ibid: p.156.
- 20- Dasein
- 21- Heidegger, letter on Humanism (1976): p. 193.
- 22- Ibid.
- 23- Ibid.
- 24- Being-in-the-world
- 25- disposition (Befindlichkeit)
- 26- understanding (verstehen)
- 27- speech (Rede)
- 28- Heidegger (1962): p. 169-210.
- 29- Being - there
- 30- Ibid.
- 31- Beimel, Martin Heidegger (1977): p.51.
- 32- apophantic
- 33- existential-hermeneutical
- 34- ر.ک: ریخته‌گران، ص ۱۳۶.
- 35- Heidegger (1962): p. 163.
- 36- significance
- 37- Ibid. p.168.
- 38- Lebenswelt
- 39- Heidegger (1995): p.349.
- 40- Ibid: p.181.
۱. تقسیم‌بندی سه‌گانه از تفکر هایدگر، توسط کشیشی به نام پدر ریچاردسون، فیلسوف نئوتومیست معاصر هایدگر، در کتابش با عنوان هایدگر، از پدیدارشناسی تا تفکر صورت گرفته است. وی این کتاب را در زمان حیات هایدگر تألیف نمود و به وی تقدیم کرد، ولی هایدگر پس از مطالعه آن، ضمن نامه‌ای به ریچاردسون، تقسیم‌بندی سه‌گانه او را مردود دانست و بر یگانگی مسئله خود تصریح و تأکید نمود. متن نامه مذکور در ابتدای کتاب ریچاردسون آمده و همراه با آن انتشار یافته است.
- 2- Heidegger on Being and time (1972): p.74.
- 3- Heidegger, Gesamtausgabe (1976): p. 186.
۴. برگرفته از: هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۲۸.
- 5- Ibid, p. 31.
- عبر برگرفته از: جهان در اندیشه هایدگر، صص ۲۳۰-۲۳۱.
- 7- Inwood, a Heidegger Dictionary (1999): p.207
- 8- Logical Investigation
- 9- Extra linguistic
- 10- Ibid: p. 207.
۱۱. هایدگر واژه Being را برای مطلق وجود و واژه existence را در باب وجود خاص انسان که به عقیده وی نحوه وجودی متمایز از سایر موجودات دارد و جایگاه ظهور یافتن Being است، به کار می‌برد.
۱۲. الوهیت و هایدگر، ص ۱۱۵.
- 13- Heidegger, Early Greek Thinking (1976): p.60.
- 14- Heidegger, Being and Time (1995): p.32.
- 15- Heidegger, An Introduction to

سرچشمه اثر هنری، بیراهه‌های جنگلی، در راه زبان، ادای سپه‌می  
به فلسفه، زبان شعر و اندیشه‌های و...

51- Heidegger, Nietzsche (1991): p. 104.

۵۲. رک: احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، صص ۷۱۰-۷۱۲.

53- Heidegger, on the way to language  
(1971): p.25.

54- Heidegger, Metaphysical foundations  
of logic (1984): p. 151.

55- Heidegger, Contribution to philosophy  
(1999): p. 354.

۵۶. احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، ص ۷۱۱.

57- Heidegger (1971): p. 164.

58- Heidegger (1987): p. 171.

41- sinn

42- Bedeutungen

۴۳. رک. خاتمی، ۱۳۷۹، صص ۲۲۴-۲۲۹.

44- Heidegger (1995): p.161.

45- Ibid.

۴۶. خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۱.

47- Spiegelberg, phenomenological  
movement (1922): p. 160.

48- Ibid

۴۹. رک: احمدی، هایدگر و پرسش بنیادین، صص

۴۴۷-۴۵۰.

۵۰. آثار و درس‌گفتارهایی همچون: درآمدی به فلسفه،

متافیزیک چیست، منطقی به مثابه پرسش در راه گوهر زبان،

