

وجه هرمنوتیک زبان در اندیشه هایدگر و امکان گذار از طرح سوژکتویستی شناخت

امیر صمصامی^۱

جهانگیر مسعودی^۲

چکیده

هایدگر از جمله فیلسوفانی است که در فلسفه خود بیش‌ترین کوشش‌ها را در جهت گذار از طرح معرفت‌شناختی سوژکتویسم به انجام رسانده است. او مساعی خود در باب این مسئله را از وجوه گوناگونی پی‌گیری کرده است. این مقاله اما به طور خاص درصدد است تا چگونگی گذار هایدگر از سوژکتویسم را از منظر «زبان» و در اندیشه متقدم و متأخر او بررسی کند. از همین رو، نخست مؤلفه‌های اصلی طرح سوژکتویستی شناخت را بررسی و تحلیل خواهیم کرد؛ سپس به کمک بصیرت‌هایی که هایدگر در آثار خود در مورد زبان به دست داده است، هم‌چون در نظر گرفتن زبان به عنوان یک اگزیتنسسیال برای دازاین، بازتعریف مفاهیمی چون حقیقت به مثابه ناپوشیدگی و لوگوس به مثابه گفتار، و هم‌چنین تاکید بر نسبت میان زبان و وجود که به نحو تاریخی تعیین می‌یابد، می‌کوشیم مدعای خود را موجه سازیم. مدعا آن است که طرح معرفت‌شناختی سوژکتویسم که شناخت را صرفاً بر اساس فعالیت محض سوژکتویسته تبیین می‌کند و از وجه هرمنوتیک زبان و نقش آن در گشایش، انکشاف و شناخت پذیر کردن موجودات غفلت می‌ورزد نمی‌تواند تصویری درست از نحوه دسترسی انسان به جهان به دست دهد.

کلید واژه‌ها: سوژکتویسم، هرمنوتیک، زبان، هایدگر، شناخت

۱- دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) amir_samsami@yahoo.com

۲- استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد masoudi-g@ferdowsi.um.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷

مقدمه

سوپرکتیویسم یک طرح است. طرح اساساً امری استعلایی است، بدین معنا که از پیش اندیشیده می‌شود تا بتواند امکان آن چیزی را که برای آن طرح‌ریزی شده است توضیح دهد. سوپرکتیویسم عموماً طرحی معرفت‌شناختی دانسته می‌شود که هدفش توضیح نحوه شناخت و آگاهی انسان نسبت به جهان است. اما سوپرکتیویسم در عین حال که طرحی برای معرفت‌شناسی است، به همان اندازه طرحی هستی‌شناسانه نیز هست. یعنی علاوه بر آن که نحوه شناخت و دسترسی به موجود را توضیح می‌دهد، به اتفاق و همزمان، نحوه وجود موجود را تعیین می‌کند.^۱ باری، همان‌طور که علم جدید طرحی ریاضی‌وار برای طبیعت ترسیم کرده و طبیعت را مطابق با این طرح از پیش درانداخته شده توضیح می‌دهد، فلسفه جدید نیز بر اساس طرحی سوپرکتیویستی که ارائه داده است، در پی تبیین نحوه حصول آگاهی در انسان و در عین حال، تعیین نحوه وجود جهان برای انسان است. ما سوپرکتیویسم را در این معنا، یعنی سوپرکتیویسم به مثابه یک طرح، به کار خواهیم برد و آن را تفصیلاً بررسی خواهیم کرد.^۲

سوپرکتیویسم به مثابه یک طرح، از مؤلفه‌های اساسی تفکر جدید است. اگرچه هایدگر وجود آن را از سرآغازهای مابعدالطبیعه، یعنی فلسفه افلاطون، بازشناسی کرده و اصلاً تاریخ متافیزیک را «تاریخ بسط سوپرکتیویسم» دانسته است، اما آنچه مسلم است این است که سوپرکتیویته در دوره جدید تفکر غربی است که اعتلا می‌یابد و هم‌چون «بنیاد» وجود و آگاهی لحاظ می‌شود. هایدگر از جمله فیلسوفانی است که بیش‌ترین تلاش‌ها را برای به پرسش گرفتن سوپرکتیویته و برون‌رفت از طرح سوپرکتیویسم داشته است. اما از میان مساعی هایدگر برای این مهم، این مقاله بر آن است تا به طور خاص، امکان‌گذار از طرح معرفت‌شناختی سوپرکتیویسم را از وجهه نظر زبان و نگاه هرمنوتیکی هایدگر به آن بررسی کند.

مؤلفه‌های اصلی طرح سوپرکتیویسم و پرسش از این طرح

الف. دوگانگی سوژه - ابژه: سوپرکتیویسم بر یک دوگانگی استوار است، دوگانۀ سوژه-ابژه. در طرح

۱- زیرا شناخت موجود هیچ معنای دیگری جز شناخت نحوه وجود موجود نمی‌تواند داشته باشد. بی‌آنکه ضرورتاً رأی به انحصار وجود در «وجود در آگاهی» داده باشیم، باید اذعان کنیم که آن‌گاه که ما از نحوه امکان شناخت و شرایط حصول آن سخن به میان می‌آوریم، در واقع فهمی از وجود اشیاء را پایه‌گذاری کرده‌ایم. این امر نشان‌دهنده درهم‌تنیدگی ذاتی هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی است که البته خود ریشه در پیوند ذاتی هستی و آگاهی دارد.

۲- سوپرکتیویسم می‌تواند معانی دیگری نیز داشته باشد. از جمله این معنا که احکام صادر شده از سوی یک شخص در واقع احکامی درباره نگرش‌ها، باورها، احساسات و ذهنیت شخصی اوست که فهم صحت یا عدم صحت آن‌ها بستگی به دریافت سوپرکتیو خود او

دارد. (Audi, Robert, the Cambridge dictionary of philosophy: p.885)

ویرمونتیک زبان در اندیشه هایگر و امکان گذار... ۲۷

سویرکتیویستی برای شناخت موجود، موجود به تقسیم اولی یا سوژه (فاعل شناخت) است و یا ابژه (متعلق شناخت). این امر خود به این مسئله بازمی‌گردد که در فضای فلسفه جدید و با دکارت، موجودات جهان به تقسیم اولی یا شیء اندیشنده‌اند (Res cogitas) یا شیء ممتد (Res extensa). هم‌چنین مرز قاطعی میان سوژه و ابژه برقرار است، زیرا سوژه هیچ چیز نیست مگر نفس اندیشیدن و ابژه نیز چیزی نیست مگر متعلق اندیشه قرار گرفتن. بر این اساس، موجود اندیشنده یا سوژه به لحاظ هستی‌شناسانه کاملاً جدا و متمایز از موجود ممتد یعنی جهان است و میان آن دو شکاف و جدایی عمیقی وجود دارد. در این معنا، سوژه از آن جهت که سوژه است کاملاً بی‌ارتباط با جهان یا بی‌جهان است. این امر همان جدایی نخستینی سوژه از ابژه دانسته می‌شود.

ب. خودبنیادی سوژه: امر به نسبت مهم‌تر آن است که موجود اندیشنده یا سوژه، خود، بنیادگذار وجود خویش است. نفس اندیشنده با اندیشیدن خویش، معطی وجود به خویش می‌شود. نفس آن هنگام که می‌اندیشد و ادراک می‌کند، سوژه است. به دیگر بیان، سوژه که همان موجود اندیشنده است با اندیشیدن و ادراک کردن موجود می‌شود. پس سوژه خودبنیاد است و خود، معین نحوه وجود خویش. خودبنیادی سوژه امری بسیار مهم و درخور توجه است. فهم و ترجمه سوژه به فاعل شناسایی و ابژه به متعلق شناسایی، نباید مؤلفه‌ای اساسی که در نهاد واژه‌های سوژه و ابژه مستتر است در پرده نهان سازد. سوژه صرفاً فاعل شناسایی نیست، بلکه سوژه واجد یک شأن هنجاری در شناسایی است که خود آن را به خویش می‌دهد. آن شأن هنجاری که سوژه را سوژه می‌کند، از جایی دیگر، از کسی دیگر و یا از طرف خدا به سوژه داده نمی‌شود. سوژه بنیاد خویش است و خودش این مقام را به خویش اعطا می‌کند.

از همین رو، ابژه نیز صرفاً همان شیء یا متعلق شناسایی نیست. ابژه چیزی است که در نسبت داشتندش با سوژه به منزله ابژه شناخته می‌شود. ابژه در برابر سوژه ابژه می‌شود. ابژه همواره متعلق به یک سوژه و مضاف بودن به سوژه وصف ذاتی آن است. ذات ابژه چیزی جز اضافه به سوژه نیست. بنابراین میان سوژه و ابژه نسبت تضایف برقرار است، نه سوژه را بدون ابژه می‌توان تصور کرد و نه ابژه را بدون سوژه. با وضع سوژه است که ابژه نیز تلویحاً وضع می‌شود (Heidegger, 1982: 155-6). زیرا ابژکتیو کردن لازمه ذات سوژه است و ابژه وجودش را مدیون ابژه سازی سوژه است. بنابراین ابژه صرفاً متعلق شناسایی که به سادگی امری داده شده به سوژه تلقی شود نیست، بلکه ابژه متعلقی که سوژه با شأن هنجاری که برای خود قائل است، آن را هم‌چون متعلق شناسایی خویش بازشناسی می‌کند.

ج. سوژه هم‌چون نقطه عزیمت: فلسفه مدرن، ابتدای جویی به سوژه در مقام مدرک خودبنیاد است. از نظر هایدگر انگیزه اصلی ابتدای جویی فلسفه جدید به سوژه این رأی است که این موجودی که خودمان هستیم اولین

و تنها داده یقینی برای شناسنده است. زیرا سوژه یا ذهن مدرک، بی‌واسطه و به یقین مطلق دست‌یافتنی و از همه ابژه‌ها یا اعیان مدرک شناخته شده‌تر است؛ برخلاف، اعیان مدرک یا ابژه‌ها تنها با واسطه است که تازه دست‌یافتنی می‌شوند (Ibid: 123). اما فلسفه مدرن صرفاً اهداجویی به سوژکتیویته را دستور کار خود قرار نداده است، بلکه سوژکتیویته در فلسفه جدید شأن و مقامی ارزش‌مندتر دارد. اهداجویی به سپهر درونی سوژکتیویته هم چون مأمنی یقینی راه‌حلی بود که دکارت، برای رهایی از شکاکیت فراگیر زمانه‌اش آن را به کار بست. اما پس از دکارت سوژکتیویته تنها نقطه عزیمت در معرفت‌شناسی نبود، بلکه کم‌کم توانست نقش خود را هرچه پررنگ‌تر سازد. با فلسفه استعلایی کانت، سوژه مدار و مرکز آگاهی و وجود شد. در واقع کانت که با مسئله بی‌اعتبار شدن احکام ضروری و کلی توسط هیوم مواجه بود، راه چاره را در آن می‌دید که نه فقط سوژکتیویته را هم چون زیربنای هر گونه شناخت حفظ کند (کاری که نخستین بار دکارت بدان اهتمام داشت)، بلکه نسبت سوژه با جهان را نیز دگرگون کند (انقلاب کوپرنیکی).

آن چیزی که در ابتدا محل پرسش و اعتنا قرار می‌گیرد بداهت و ضرورت وضع دوگانه سوژه - ابژه و سپس شکاف، جدایی و تضایف آن‌هاست. هایدگر در ابتدا سعی می‌کند دوگانه سوژه - ابژه را امری غیر بدیهی و غیر ضروری نشان دهد. به عبارت دیگر هدف نشان دادن این امر است که همان‌طور که موجود ضرورتاً ابژه نیست، انسان نیز ضرورتاً سوژه نیست. یعنی امکان وجوب موجود به ادراک شدنش توسط یک سوژه و امکان وجودی انسان به ادراک کردن ابژه بستگی ندارد. یک موجود به نحو خود به خودی ابژه نمی‌شود که پس از آن سوژه‌ای را نیاز باشد، بلکه تنها به واسطه ابژه‌سازی یک سوژه است که موجود ابژه می‌شود (Ibid: 157). بنابراین نه موجود در وهله اول ابژه است و نه انسان در وهله اول سوژه.

از نظر هایدگر در جهان-بودن^۱ انسان امری بدیهی‌تر از سوژه بودن انسان است. انسان به نحو بی‌واسطه خود را هم چون در جهان-بودن تجربه می‌کند. در جهان-بودن برخلاف سوژه بودن ویژگی‌ای نیست که انسان گاهی متصف به آن باشد و گاهی نباشد. انسان بدون آن که بتواند در جهان باشد، اصلاً نمی‌تواند باشد. در جهان بودن نحوه وجود دازاین است. به بیان دیگر دازاین تا آنجا امکان وجودی دارد که در جهان است و وحدت و یگانگی خاصی میان در جهان بودن و دازاین بودن برقرار است (Heidegger, 1985: 202). در جهان-بودن را البته باید به معنای اشتغال داشتن و درگیر بودن با موجودات دیگر فهمید نه حضور فیزیکی و مکانی. در جهان-بودن به معنای گشوده بودن دازاین بر روی جهان است. برای فهم بهتر این امر، در این جا باید میان دو رویکرد تمایز نهاده شود، یکم رویکرد «تأملی»^۲ و دوم رویکرد «التفاتی»^۱. آن‌چه از گشودگی در-

1- Being- in the- world / In-der welt-sein
2- reflective

جهان-بودن دازاین برمی آید، التفات و پروا نسبت به جهان است. در حالی که با عطف نظر به وجه سوژکتیو وجود انسانی که از در-جهان-بودن انسان قطع نظر می کند، آنچه ضرورتاً حاصل می شود اندیشه تاملی یا بازتابی نسبت به خود و جهان است. به عقیده هایدگر، تأمل بازتابی^۲ اگرچه شانی از خوداندیشی است، اما نحوه اولیه و اصلی خودگشایی انسان نیست. (Ibid: 159). زیرا خود تأمل مبتنی بر حضوری است که پیشاپیش از در-جهان-بودن حاصل آمده است. انسان را بود که گاهی به نحو تاملی به خود دسترسی داشته باشد و از آن طریق به نحو بازنمایانه به جهان، اما آن چه همیشگی و لذا امری اگزیستانسیال و بنیادی برای دازاین است، در-جهان-بودن و حضور است که جهان را به نحو التفاتی بر او می گشاید. لذا سرشت اگزیستانسیال وجود انسان امکان بازنمایی موجودات و آگاهی از آن ها را فراهم می آورد و تمام انحاء آگاهی متضمن اگزیستانس انسان است (Dreyfus, 1990: 28).

بر این اساس، موجودات نخست در تجربه ادراکی-تاملی انسان بر او آشکار نمی شوند، بلکه خود ساختار در جهان بودن انسان که پیش از تجربه تاملی تحقق دارد، موجودات را در دسترس انسان قرار می دهد. ساختار در-جهان-بودن دازاین است که جهانی را پیش می اندازد و دازاین در این پیش انداختن همواره بیرون از خود در جهانی می ایستد. لذا دازاین هرگز چنان سوژه ای در سپهر درونی سوژکتیویته محصور نیست و جهان نیز چنان ابژه بیرون از او، در برابرش قرار ندارد. به جای تاملی بودن و ابژه سازی التفاتی بودن اگزیستانس مطرح می شود. «جهان با وجود دازاین ذاتاً آشکار و از پرده به در آمده است» (Heidegger, 1996: 188).

بر این اساس، دازاین در تعامل نخستینش با جهان بر پایه دوگانگی سوژه و ابژه به آن نمی نگرد؛ یعنی در وهله نخست این سوژکتیویته نیست که جهان را با مقولات آگاهی تاملی درمی یابد، بلکه خود ادراک سوژکتیو جهان بنیاد بر حضوری دارد که پیشاپیش موجب گشایش و انکشاف جهان شده است. دازاین پیش از مواجهه شناختی و مفهومی، مواجهه ای وجودی با جهان دارد. در مواجهه وجودی، جهان هم چون ابژه ای فراروی دازاین قرار نمی گیرد، بلکه هم چون ابزاری در دست دازاین است. هایدگر هم در وجود و زمان و هم در مسائل اساسی پدیدارشناسی کوشش بسیار کرده تا نشان دهد که جهان در وهله نخست، چگونه در خلال روابط ابزاری و عملی ای که دازاین با موجودات دارد منکشف می شود. مطابق با آنچه هایدگر بدان تصریح می کند، رابطه ابزاری با اشیاء، جهان را نیندیشیده به دید می آورد. او چنین دیدگاهی که موجود را نخست چون ابزار و به کار آینده (functional) کشف و فهم می کند، دیدگاه پیرامون نگرانه یا دور و بر نگر (circumspection) می نامد. بنابراین دازاین با اشیائی که او را دربر گرفته اند یک نسبت عملی (practical)

1- Intentional
2- reflection

approach) دارد که برآمده از اهمی‌پیرامون‌نگرانه (circumspect concern) است و این نسبت، مطلقاً از سنخ تأملات نظری عاری از اغراض و علایق نیست (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۲۵).

جهان دازاین، تمامیت چنین روابط ابزاری و «تودستی» (zuhanden) است. دازاین نخست جهان خویش را با چنین روابطی منکشف می‌کند و سپس امکان آن را می‌یابد تا مواجهه‌ای شناختی که از نوع رابطه‌ی «فراستی» (vorhanden) است با آن داشته باشد. به عبارت دیگر، گشودگی در-جهان-بودن دازاین است که هرگونه رابطه‌ی فراستی با موجودات و شناخت تحت مقولات آگاهی را ممکن می‌سازد. بی‌آن‌که چنین جهانی از پیش گشوده شده باشد شناخت امکان‌پذیر نمی‌شود. هر آگاهی‌ای مسبوق به اگزستانس دازاین است و بدون اگزستانس و گشودگی دازاین، حیث‌التفاتی آگاهی روی به سوی هیچ چیز نمی‌تواند داشت. پس هنگامی که دازاین به سمت چیزی جهت‌گیری می‌کند، چنین نیست که ابتدا از ساحت درونی که در آن محبوس بوده بیرون بیاید، بلکه به اقتضای هستی‌اش همیشه در بیرون پهلوی موجودات متعلق به جهان پیشاپیش مکشوف است (Heidegger, 1996: 58).

بنابراین، با اگزستانس دازاین دو گانه سوژه-ابژه وضع نمی‌شود. دازاین که اگزستانس دارد نخست در گستره‌ای از امکانات وجودی از پیش معلوم افکنده می‌شود.

چنین تحلیلی از رابطه انسان با جهان درصدد است تا از نظامی که انسان را جدا از جهان کنش‌های هرروزه‌اش لحاظ می‌کند و به او اجازه می‌دهد تا جهان را از جایگاهی استعلایی به مثابه یک سوژه مستقل از جهان ببیند فاصله بگیرد. در این تحلیل آشکار می‌شود که موجود فراستی تنها در زمینه روابط از پیش موجود با هستنده تودستی قابل دسترسی است و به همین دلیل است هایدگر بر اولویت و پیشینگی هستنده تودستی بر هستنده فراستی تأکید می‌کند (Rorty, 1993: 346-7).

اکنون و پس از ارائه شرحی موجز از نگاه هایدگر به مسئله سوژکتیویته و نقدهای وارد بر آن، می‌خواهیم به این امر روی آوریم که چگونه با عطف نظر به وجه هرمنوتیکی زبان در اندیشه هایدگر، امکان گذار از طرح سوژکتیویستی شناخت فراهم می‌آید.

تحلیل انتولوژیک فهم و معنا

پیش از ارزیابی نقش زبان در امکان گذار از طرح سوژکتیویستی شناخت، البته باید در پیوستگی زبان با فهم تأمل کنیم. به نزد هایدگر «فهم» از مهم‌ترین تعینات وجودی دازاین است. فهم چنان‌که هایدگر آن را مراد می‌کند نه نوعی شناخت، که تعینی اگزستانسیال برای دازاین و مقدم بر هرگونه شناخت است؛ به عبارت دیگر فهم نحوه وجود دازاین است که به واسطه آن شناخت برای دازاین ممکن می‌شود. در نظام تعینات وجودی

وجه هرمنوتیک زبان در اندیشه های دیگر و امکان گذار... ۳۱

دازاین، فهم نوعی توانایی است، البته یک توانایی وجودی یا «توان هستی داشتن»^۱. این توانایی معطوف است به امکان. یعنی دازاینی که می فهمد، در واقع توانایی گشایش امکانات وجودی جدیدی را برای خود دارد. به بیان دیگر، فهم همواره گستره‌ای از امکانات را پیش روی دازاین قرار می دهد. هایدگر این ویژگی مهم فهم را طرح افکنی (projection) می نامد. دازاین دائماً با فهم خویش امکاناتی را برای وجود خود طرح افکنی می کند. فهم از آن رو که موجب گشایش امکاناتی برای دازاین، که موجودی در-جهان است می شود، مقوم در-جهان بودن دازاین نیز هست. بدین تقریر دازاین در فهم، جهان خویش را نیز می گشاید.

هم چنین، به عقیده هایدگر ساختار اساسی فهم، فهم «چیزی به مثابه چیزی» است. دازاین پیش از هر مفهوم سازی‌ای از چیزها آن‌ها را «به مثابه» چیزی (هم چون ابزار) می فهمد و بدین طریق چیزها را منکشف می کند. فهم چیزها به مثابه چیزی، پیش از هر درک مفهومی صورت می گیرد. در این جا بیش از هر چیزی پیش فهم‌هایی که فهم را ممکن می کنند جلب توجه می کند. اگر فهم همواره فهم چیزی به مثابه باشد آنگاه فهم باید بر پایه چیزی که از پیش فهم شده است، صورت پذیرد. بنابراین هر فهم در زمینه‌ای خاص و با چشم اندازی خاص ممکن است. در نهایت گفته می شود فهم امری دوری است که همواره باید از پیش، چیزی از موضوع خود فهمیده باشد، یا به عبارت دیگر آن موضوع را در افق معین ببیند (دور هرمنوتیک).

هایدگر از تحلیل اونتولوژیک فهم راه به «معنا» می برد. معنا از حیث اونتولوژیک چارچوبی صوری و پیشینی است که فهم در آن صورت بندی می شود و امکان بیان (assertion) می یابد: «آن چیزی که می تواند در انکشاف فهم تصریح (مفصل بندی) شود معنا می نامیم» (Heidegger, 1996: 142). بدین ترتیب، معنا متعلق است به اگزیستانس دازاین نه به موجودات. این ادعایی است که البته نیاز به توضیح دارد. در باب اینکه اساساً خاستگاه معنا کجاست، چند دیدگاه می تواند طرح شود. نخست آن که گفته شود معنا امری است که در خود جهان قرار دارد و انسان نقشی در تولید یا قوام دادن به آن ندارد. تنها چیزی که بر عهده انسان است این است که معناهای از پیش موجود در جهان را بازشناسی کند. مطابق با این دیدگاه معنا یک «داده عینی»^۲ است که انسان با آن مواجه می شود و آن را درمی یابد، نه آن که خود قوام بخش آن باشد یا آن را طرح افکنی کند. دیدگاه دوم که موجه تر از دیدگاه نخست است، خاستگاه معنا را نه جهان، بلکه آگاهی یا سوژکتیویته انسانی می داند. مطابق با این دیدگاه سوژکتیویته به نحوی فعال، معنای امور و اشیاء بیرون از خود را خلق یا طرح افکنی می کند و بنابراین معنا حاصل کنش آگاهی یا سوژکتیویته محض است. (Kockelmans, 1972: 10)

1- potentiality for Being

2- objective datum

با نگاه پدیدارشناسی اگزیستنسیال هایدگر اگرچه از بسیاری جهات نگاه دوم بر نگاه اول ترجیح داده می‌شود، اما باز هم پذیرفته نیست که سوژکتیویته به نحو یکسونگرانه منشأ و خاستگاه معنا لحاظ شود. بلکه مطابق با این دیدگاه، اگزیستنسیال انسانی به جای سوژکتیویته انسانی خاستگاه معنا دانسته می‌شود. به عبارت دیگر، انسان خاستگاه معناست از آن جهت که در جهان است، یعنی حضوری غیر تأملی^۱ در جهان دارد و نه از آن جهت که موجودی بازتابنده (تأمل کننده) در خود یا همان سوژه اندیشنده است (ibid). بنابراین می‌توان گفت که اساساً معنا زمانی پدید می‌آید و اساساً تا آن جا هست که اگزیستنسیال انسانی و ساختار در جهان-بودنش هست. بدین ترتیب، برخلاف هوسرل که معنا را امری عینی می‌دانست، برای هایدگر معنا چارچوبی و ساختاری است که هیچ‌گاه به نحو عینی پر و تمام نمی‌شود، بلکه در یک دور هرمنوتیکی به تدریج آشکار می‌شود و این آشکار شدن هیچ‌گاه کامل نمی‌شود (Dreyfus, 1990: 222).

هایدگر هم‌چنین در وجود و زمان تصریح می‌کند که نسبت یک واژه با معنای آن در یک بافت اگزیستنسیال که متعلق به دازاین است وضع می‌شود. این بافت اگزیستنسیال چارچوبی صوری و پیشینی است و از ساختار پیش-گونه دازاین در فهم برمی‌آید. در این ساختار پیش-گونه هر بیان معناداری واجد نظرگاهی است که آن چه قرار است در بیان یا حکمی نشان داده شود پیشاپیش در آن نظرگاه داده شده است. زبان نیز همواره در بستر مفهومی معینی عمل می‌کند و بیان یک حکم همیشه ساختارهای معینی دارد. به دیگر سخن، همان‌گونه که در فهم یک چیز، افقی پیش‌داشته از آن چیز برای دازاین حاضر است، بیان یک چیز نیز همواره در چارچوب مفهومی مشخصی حرکت می‌کند. برای مثال اگر بخواهیم سرخی را به گل نسبت دهیم می‌گوییم: «گل سرخ است»، «سرخی به گل تعلق دارد»، «گل خاصیت سرخی دارد» و مانند این‌ها. این خاصیت پیشینی که خود زبان آن را در خودش نهفته می‌دارد، امری درخور توجه است (Heidegger, 1996: 147). از همین رو می‌توان گفت که زبان همواره نوعی معناسازی را از پیش واجد است و همین چارچوب پیشینی، خود تعیین‌کننده نوع نگاه دازاین به جهان و اشیاء حاضر در آن است.^۳

1- non-reflexively

۲- مثال لوکنر در این باب روشن‌گر است: «بر این اساس می‌توان گفت که به عنوان مثال، «معنای زندگی» خصوصیتی برای زندگی نیست، بلکه چیزی است که طرح‌افکنی زندگی به جانب آن صورت می‌گیرد یا به تعبیری ساده‌تر، آن چیزی است که در اصل آن را با خود از پیش دارم» (لوکنر، ۱۳۹۵: ۱۲۹)

۳- هایدگر می‌نویسد: «آنچه بیان به آن اشاره می‌کند بر پایه آن‌چه پیشاپیش در فهم گشوده و یا پیرانگراانه کشف شده است انجام می‌گیرد. بیان، رفتاری معلق نیست که به طور کلی از جانب خویش بتواند برای نخستین بار هستنده‌ها را بگشاید، بلکه برعکس همیشه خود را بر پایه در جهان-بودن نگاه می‌دارد» (Heidegger, 1996: 146).

وَجْرَهُ مَوْتِيكُ زَبَانٍ دَرِ اَنْزِيْشَةِ بِيْدِكِرٍ وَ اِمْكَانِ كِذَا... ۳۳

بنابراین هر گزاره‌ای که بیان می‌شود صرفاً بر مبنای نوعی از موضوع واقع شدن پیشینی ممکن است. این موضوع واقع شدن ناظر به مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ی روابطی است که پیش‌تر در تمامیت مناسباتش فهمیده شده باشد. (لوکنر، ۱۳۹۵: ۱۳۲). با این حال اگرچه معنا می‌تواند در قالب یک گزاره یا حکم بیان شود، اما چنین نیست که غیبت گزاره، غیبت معنا تلقی شود. به دیگر سخن، چنین نیست که حتماً باید بیانی باشد تا فهم و معنا محقق شود (Heidegger, 1996: 147). گزاره‌ای که معنا در آن آشکار می‌شود، صرفاً یک بیان مقولی (categorical) است. بیان مقولی را که هم‌چنین می‌توان حکم نظری (theoretical statement) یا حکم تحت مقولات آگاهی نیز در نظر گرفت. هایدگر ادعا دارد که حکم نظری تحقق نخستینی فهم نیست بلکه تحقق نخستین فهم که خود شرط لازم اظهار حکم هست، توسط ارتباط پیشینی‌ای فراهم می‌شود که دازاین در وهله‌ی اول با موجودی که قرار است حکم در مورد آن ساخته شود برقرار می‌کند. پس فهم پیش از آن که بتواند در رابطه‌ای فرادستی وجه مقولی یافته و به بیان آید بیابد، باید در رابطه‌ای تودستی برای دازاین حاصل آمده باشد. در نتیجه، بیان حکم بالضروره ریشه در خاستگاه اونتولوژیکی دازاین، یعنی در-جهان-بودن او دارد. همیشه هر بیان مقولی‌ای، به فهمی غیرمقولی (وجودی) برمی‌گردد که امکان هر گونه بیان مقولی را فراهم می‌آورد. هایدگر تحقق نخستین فهم در معنا که حیثیت اگزیستنیال دارد را **حیث هرمنوتیک** (hermeneutic) زبان می‌نامد و آن را از حیث مقولی زبان که **حیث آپوفانتیک** (apophantic) می‌نامد و در حکم تحقق می‌یابد متمایز می‌کند.

نتیجه‌ی چنین تحلیلی، تقدم و پیشینگی حیث هرمنوتیک زبان بر حیث آپوفانتیک زبان است. اما شناخت سوژکتیو عمدتاً بر حیث آپوفانتیک زبان (حکم) تکیه دارد، یعنی آن حیثیتی که به نزد هایدگر اصلاً نخستینی نیست؛ بلکه خود تکیه بر بنیاد اگزیستنیال دازاین دارد. بنابراین تقدم حیث هرمنوتیک زبان بر حیث آپوفانتیک زبان، در عین حال تقدم حیث هرمنوتیک زبان بر سوژکتیویته نیز هست. حیث آپوفانتیک زبان متناظر است با روابط فرادستی دازاین. یعنی برای آن که بتوان درباره‌ی چیزی حکم کرد باید آن را هم چون ابژه‌ای فراروی خود قرار داد و امری فرادستی‌اش لحاظ کرد. این در حالی است که حیث هرمنوتیک زبان که با روابط تودستی دازاین متناظر است، همواره موجود را به مثابه چیزی، هم چون ابزار، می‌فهمد و بدین ترتیب پیش از آن که موضوع حکم خویش قرار دهد، به آن اجازه می‌دهد تا نخست در جهان دازاین مجال ظهور داشته باشد. فهم موجود «به مثابه» چیزی، هم چون ابزار، که هایدگر آن را «به مثابه» هرمنوتیکی می‌خواند (Heidegger,

۱- توجه به این امر که بلندپایه‌ترین فیلسوف معرفت‌شناس، یعنی ایمانوئل کانت، شناخت را مشروط به برساختن حکم می‌دانست خالی از لطف نیست. از نگاه کانت، جایی که حکم تحت مقولات ممکن نباشد، شناختی هم وجود ندارد (شناخت هم چون تصدیق).

(147: 1996) پیشینی‌تر و بنیادی‌تر از شناخت آن‌چیز در مقام موضوع حمل است. زیرا بر ساختن حکم حملی زمانی ممکن می‌شود که نخست موجود در جهان دازاین حضور داشته باشد و حضور موجود نیز با اگزستانس دازاین و روابطی از سنخ روابط تودستی ممکن است. به عبارت دیگر، حکم همواره مبتنی است بر فهمی که پیشاپیش در-جهان-بودن را قوام بخشیده است. با عطف توجه به این بینش که تمام انحاء آگاهی هم‌چون شهود، اندیشه و تعقل اولویت و تقدیمی را که شناخت‌شناسی سوپراکتیو به آن‌ها عطا کرده است با نظر به تحلیل هایدگر از فهم هم‌چون یک اگزستانسیال از دست می‌دهند، به این نتیجه متمایل می‌شویم که شناخت نظری مبتنی بر سوپراکتیویته به هیچ وجه مواجهه و ارتباط نخستین انسان با جهان نیست و غفلت از امری دارد که توجیه آن به سختی ممکن است. هایدگر نشان داده است.

لوگوس به مثابه گفتار: بنیاد انتولوژیک زبان

به عقیده هایدگر آن مواجهه‌زبانی نخستین با جهان که ریشه در ساخت اگزستانسیال دازاین دارد، یعنی حیث هرمنوتیک زبان، خود را در لوگوس (λόγος) به مثابه گفتار نشان می‌دهد. هایدگر معتقد است مفهوم لوگوس در سیر تطور تاریخی خود دلالت‌های مختلف و بعضاً متناقضی را شامل شده است. در این میان اما بنیادی‌ترین دلالت مفهوم لوگوس، نطق یا گفتار (discourse/rede) نزد یونانیان بوده است (Ibid: 28). لوگوس که دلالت بر گفتار دارد، پیش و بیش از آن که پدیده‌ای باشد که وظیفه آن وحدت بخشی میان امور فرادستی و گردآوری واژگان برای بر ساختن حکم است، وظیفه‌ای هرمنوتیکی بر عهده دارد که همان اجازه دیده‌شدن دادن و بنابراین کشف و ظهور اشیاء است. عبارت کلیدی هایدگر درباره گفتار را از نظر می‌گذرانیم: «گفتار، اظهار فهم‌پذیری در جهان بودن است» (Ibid: 150).

لوگوس از آن رو می‌تواند چیزی را به چیزی پیوند دهد و حکمی صادر کند که دازاین دارای ساختاری است که می‌تواند «چیزی را به مثابه چیزی» فهم کند. هایدگر معتقد است چون این «به مثابه هرمنوتیکی» (hermeneutical as) که سرمنشأ اگزستانسیال لوگوس است همواره پوشیده مانده، لوگوس همیشه در یک زمینه سطحی همانند نظریه حکم ارسطویی فهم شده است (Ibid: 155). لوگوس به مثابه گفتار، اظهار و انکشاف در جهان بودن، یعنی گشودگی وجود دازاین است. زبان به مثابه لوگوس یا گفتار آشکار می‌کند و به حضور می‌آورد. یا به بیان دیگر، فهم و اظهار‌پذیری در گفتار، «شرایط امکان آشکارشدن چیزی هستند» (Heidegger, 1985: 262). آشکارسازی (manifestation) که عملی هرمنوتیکی است وظیفه بنیادین زبان است. درست همان‌طور فهم دلالت بر یک فرآیند ذهنی ندارد، بلکه امکان آن فرآیند را فراهم می‌آورد، زبان نیز در معنای انتولوژیک آن یعنی گفتار نیز دلالت بر یک مفهوم زبان‌شناختی ندارد، بلکه به اشیاء این امکان را

می‌دهد که مورد اشاره قرار گیرند و بدین ترتیب خود زبان ممکن شود (Dreyfus, 1990: 217). ملاحظه می‌شود که هایدگر زبان را با گشودگی اگزیتنسسیال دازاین پیوند داده است. در حالی که بیان (که خود وجهی از زبان است) موجب آن می‌شود که شیء فرادستی لحاظ شود و بنابراین جایگاه آن در روابط تودستی پیشینی دازاین پوشیده بماند، گفتار که بنیاد اگزیتنسسیال-انتولوژیکال زبان است، فهم‌پذیری در جهان بودن و بدین ترتیب خود اشیاء را اظهار می‌کند. بیان زمانی ممکن است که پیشاپیش در جهان بودن فهم‌پذیر شده باشد. ساختار موضوع-محمولی بیان یا حکم، موجود را از شبکه روابطی که با آن‌ها در یک جهان ارتباط دارد جدا می‌کند و تنها بر این پرسش تأکید می‌ورزد که آیا موجود فلان عرض یا ویژگی را دارد یا خیر (Mulhall, 1996: 92). در حالی که وجه هرمنوتیک زبان است که کاربرد بعدی آن در بیان را معین می‌کند. چارچوب مفهومی‌ای که در گرامر زبان نهاده شده است مشخص می‌کند که موجودات چگونه باید باشند. این معناهای زبانی است که از معنای چیزها پرده برمی‌دارد. بنابراین، گفتار که وجه هرمنوتیک زبان را نشان می‌دهد این همان با تمامیت واژه‌های موجود در یک زبان یا حتی همهٔ زبان‌ها نیست، بلکه چیزی مربوط به دازاین و ساختار اگزیتنسسیال یعنی در جهان بودن اوست (Ibid, 92-3).

آنچه توسط گفتار آشکار می‌شود در تحلیل نهایی همان جهان است. گفتار به نحوی است که جهان را با آشکارسازی آن از قید پوشیدگی آزاد می‌سازد^۱ (Heidegger, 1971: 21). هایدگر می‌نویسد:

«در گفتار دازاین خود را ابراز می‌کند، اما نه به این دلیل که در وهلهٔ اول به مثابه چیزی درونی در برابر چیزی بیرونی محبوس شده است، بل به این دلیل که آن‌گاه که می‌فهمد به مثابه در-جهان-بودن، در بیرون حاضر است. آنچه اظهار شده دقیقاً همین بیرون-بودگی است که مربوط به گشودگی کامل بودن-در است.» (Ibid: 152).

لافونت (Lafont, 2000: 68) با تأکید بر نقش قوام‌بخش (constitutive) و سازندهٔ زبان در مواجهه انسان با جهان، زبان در اندیشهٔ هایدگر را هم‌ارج با جایگاه سوژه در نظریهٔ شناخت می‌داند. لافونت معتقد است هایدگر با ترجمهٔ مفهوم لوگوس به گفتار، توانسته است خصیصهٔ آشکارسازی جهان را مهم‌ترین مشخصهٔ زبان در نظر بگیرد. بدین سان، زبان به همان مرتبتی نائل می‌آید که معرفت‌شناسی جدید آن را به سوژه اعطا کرده بود. هایدگر تلاش داشت این توان سوژه‌مانند زبان به مثابه گفتار را از زبان به مثابه مجموعهٔ نشانه‌ها و لفظ‌ها تمیز دهد. نگرشی که زبان را هم‌چون مجموعه‌ای از علائم و نشانه‌ها تلقی می‌کند، از آن‌جا که زبان را امری خارج از جهان و در برابر آن قرار می‌دهد به همان ایراداتی دچار می‌شود که سوپرکتیویتهٔ استعلایی دچار آن

۱- و البته در همان حال، به نحوی آن را پوشیده می‌سازد.

است.^۱ اما مطابق با نگاه هرمنوتیکی هایدگر و بنیادگذاری زبان در گفتار، زبان نه هم‌چون امری استعلایی و مستقل از وجود انسان بلکه گشاینده، آشکارکننده و هم‌چنین قوام‌بخش وجود انسان است. هایدگر در وجود و زمان تأکید دارد که زبان از در جهان بودن انسان استقلال ندارد.

تأکید بر گشایش جهان در زبان به نزد هایدگر این امکان را فراهم می‌کند که او بتواند در برابر این نگرش بنیادی سوپراکتیویسم که انسان فاعلی خودبنیاد در مواجهه با جهان است و شناخت بالضروره توسط مقولات سوپراکتیو آگاهی متعین می‌شود بایستد. زیرا در نگاه هایدگر، فهم‌پذیری چیزها همواره در چارچوبی پیشاپیش داده‌شده در زبان حرکت می‌کند، پیش از آن که به حکم مقولی بی‌انجامد. «فهم‌پذیری چیزی همیشه پیشاپیش تصریح شده است، حتی پیش از آن که تفسیر مناسبی از آن وجود داشته باشد. گفتار تصریح فهم‌پذیری است، بنابراین بنیاد تفسیر و بیان است» (Heidegger, 1996: 151).

چنین نتیجه می‌گیریم که زبان امری فرادستی نیست که سوژه به شناخت نائل آمده، به وسیله آن گزاره‌ای را بیان کند؛ چنین نگاهی به زبان صرفاً وجه اپوفانتیک آن را مدنظر قرار می‌دهد. این در حالی است که به واسطه وجه هرمنوتیک زبان، یعنی اظهار فهم‌پذیری در-جهان-بودن، همواره پیش از هر شناخت سوپراکتیو تحت مقولات آگاهی، جهان برای دازاین مکشوف و آشکار شده است. بر خلاف نگاه سوپراکتیو نسبت به شناخت که دسترسی سوژه به ابژه‌ها را بی‌هیچ امر از پیش داده‌شده‌ای، بی‌هیچ پیش‌فرضی، طلب می‌کند و در حقیقت، توفیق در شناخت را تنها با ابتداء به مقولات آگاهی سوژه ممکن می‌انگارد، هایدگر بر این امر صحه می‌گذارد که دسترسی به ماهیات همواره به واسطه نوعی فهم‌پذیری از پیش تصریح شده از ماهیات، در وجود هرمنوتیکی دازاین (که فهم و گفتار مقومات آن هستند) ممکن می‌شود. بی‌پیش‌فرض یا بی‌جهان‌انگاشتن سوژه امری است که هایدگر آن را با اشارت به نحوه وجود هرمنوتیکی دازاین، دوری بودن فهم و بنیاد داشتن وجه اپوفانتیک زبان (حکم) بر وجه هرمنوتیک زبان، آن را آرزوی محال می‌داند. چرا که دسترسی به موجود برای شناختن و حکم کردن درباره آن، بدون فهم و از پرده به در آمدگی پیشین موجود در وجه هرمنوتیک زبان امری ناممکن به نظر می‌رسد.

حقیقت و وجه هرمنوتیک زبان

اهمیت بنیادین زبان در گذار از طرح سوپراکتیویستی شناخت را به یاری تلقی خاص هایدگر از «حقیقت» بهتر می‌توان درک کرد. از این روی، در ادامه نسبت میان حقیقت و زبان را واکاوی خواهیم کرد.

۱- هم سوژه دکارتی و هم زبان در تلقی رایج در فلسفه‌های زبانی در برابر جهان وضع شده‌اند و از این رو بیرون از جهان‌اند. بنابراین موضع آن دو مشترک و لذا لوازم و نتایج‌شان نیز یکسان است.

از نظر هایدگر سنت فلسفی همیشه مسئله حقیقت را مسئلهٔ مطابقت تصورات ذهنی با اشیاء عینی بیرون از ذهن قلمداد کرده و بنابراین این مسئله را با مسئلهٔ عینیت گره زده است. از طرف دیگر بنا بر منطق ارسطویی همواره در این سنت، جایگاه حقیقت، یک حکم یا گزاره دانسته شده است. بنابراین به طور خلاصه حقیقت عبارت می‌شود از مطابقت شناخت و متعلق آن که در ظرف یک حکم یا گزاره نمایان می‌شود. اما هایدگر معتقد است که این درکی نارسا از حقیقت است. او مسئلهٔ حقیقت را به نحوی دیگر و به کمک واژهٔ یونانی «آلثیا» (αληθεια) که به معنای «ناپوشیدگی» است باز تعریف می‌کند. از نظر هایدگر در نظر گرفتن حقیقت به عنوان آلثیا همان روش اصیل پدیدارشناسی است که صرفاً به سوی خود اشیاء نظر می‌کند و می‌گذارد خود اشیاء بر ما پدیدار شوند. بدین ترتیب در تعریف حقیقت، کشف، آشکارشدگی و از پرده به درآمدگی موجود را جایگزین مطابقت ذهن با عین می‌کند.^۱ هایدگر اظهار می‌کند که حقیقی بودن یک حکم بر «ناپوشیده‌ساختن موجودات همان‌گونه فی نفسه هستند» دلالت می‌کند نه آن که حقیقتی برآمده از مطابقت تصورات سوژه با ابژه‌های شناختش داشته باشد (Ibid: 201).

بنابراین حقیقت یک حکم یا گزاره از آن وجه پدیدار می‌شود که به موجود مجال دیده‌شدن می‌دهد. زیرا اصلاً «برای آن که چیزی مسنداً الیه ممکن گزاره‌ای باشد، باید پیشاپیش به نحوی آشکار شده و در دسترس برای گزاره داده شده باشد» (Ibid, 1982: 208). تا چیزی در دسترس و مکشوف نباشد چگونه می‌تواند موضوع حکم قرار گیرد؟

پس چنین نیست که ابتدا خود گزاره یا حکم چیزی را آشکار کند (یعنی جایگاه نخستین حقیقت یک گزاره نیست)، بلکه چنین است که گزاره چیز از پیش آشکار شده را در نسبت با چیز دیگری قرار می‌دهد؛ یعنی میان دو امر که برای دازاین از پیش کشف شده‌اند ارتباط برقرار می‌کند. بنابراین حقیقت در خود دازاین کشف‌کننده و آشکارکننده ریشه دارد و اگزستانس داشتن، یعنی گشودگی در جهان بودن، وجود هرگونه حقیقتی را ممکن می‌سازد. بنابراین جایگاه حقیقت در وهلهٔ اول نه یک گزاره یا حکم بلکه خود دازاین و ساختار اگزستنسیال اوست.^۲ با این تعریف که «حقیقی بودن به معنای کشف‌کننده بودن است» (Heidegger,)

۱- با این تعریف هم‌چنین آشکار می‌شود که لوگوس به مثابه «مجال دیده‌شدن دادن» چه پیوند نزدیکی با حقیقت دارد.

۲- بنابراین دازاین جایگاه و روشن‌گاه حقیقت است و بر همین مبنا ممکن است گفته شود پس حقیقت نزد هایدگر نیز امری است سوژکتیو، چرا که انکشاف و ظهور حقیقت را تنها در با وجود دازاین ممکن می‌داند. هایدگر خود متوجه این موضع بوده و در مسائل اساسی پدیدارشناسی نوشته است: «گفته می‌شود حقیقی بودن چیزی است سوژکتیو. پاسخ می‌دهیم البته که سوژکتیو، اما در معنای درست فهم‌شدهٔ مفهوم سوژه یعنی دازاین اگزستانس دار، دازاین هم‌چون در-جهان-بودن». نگاه کنید به: (Heidegger, 1982: 207).

202: 1996)، هایدگر با طینی استعلایی نتیجه می‌گیرد که آگزیستانس دازاین شرط ضروری رخداد حقیقت است. در نتیجه، در وهله نخست خود دازاین که به نحوی هرمنوتیکال در جهان هست (یعنی گشوده است و توسط این گشودگی جهان و هستندگان در آن را آشکار می‌کند) محمل حقیقت است. به موازات این امر چنین می‌توان گفت که حیث هرمنوتیک زبان (گفتار) امری پیشینی و آگزیستانسیال و شرط ضروری تحقق حیث اپوفانتیک زبان (حکم) است. پس حقیقت که همان ناپوشیدگی ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) است نخست در آگزیستانس دازاین رخ می‌دهد و سپس شناخت با پیش فرض گرفتن این حقیقت، یعنی در دسترس بودن موجود از پرده به در آمده، می‌تواند حکمی صادر کند. بنابراین حقیقت بیش از آن که مبتنی بر استیلای سوژه بر ایزه باشد، مبتنی بر حالت گشودگی سوژه در جهان (دازاین) است. این که دازاین می‌تواند در زبان دست به وصل و فصل واژگان بزند و چیزهایی را به چیزهایی نسبت دهد، به واسطه این است که از پیش فهم‌کننده در جهان هست. بنابراین مجدداً با گذار از حیث اپوفانتیک زبان که انحاء مختلف آگاهی و شناخت در آن نمایان است، به حیث هرمنوتیک زبان که ریشه در آگزیستانس دازاین دارد، این نتیجه حاصل می‌شود که زبان در وهله اول کارکرد شناختی ندارد، بلکه شناخت تنها کارکرد ثانویه آن در بیان یک حکم است.

هایدگر در آثاری که پس از وجود و زمان نگاشته است، نقشی را که برای انسان در رخداد حقیقت در نظر می‌گیرد، هرچه کم‌رنگ‌تر می‌کند. اگر در آثار اولیه دازاین روشن‌گاه حقیقت است، در آثار متأخر (یعنی آثار پس از گشت فکری او) زبان برای رخداد حقیقت نقشی محوری پیدا می‌کند. هایدگر با تأمل و تعمق در ذات زبان که آن را همان گفتن یا گفته‌شدن چیزی می‌داند (Heidegger, 1971: 76) گشودگی موجود به مثابه موجود را به واسطه زبان می‌داند. هایدگر بر این رأی می‌رود که آشکارگی و ناپوشیدگی که همان ذات حقیقت است، در زبان رخ می‌دهد. بدین صورت که همین که زبان نخستین بار موجودی را می‌نامد، این نامیدن آن موجود را به ظهور می‌آورد. این نامیدن موجود، به موجود از وجود نام و تعیینی می‌دهد. این گفتن فراافکنند نوری است که در آن به بیان درمی‌آید که موجود به چه عنوان گشوده می‌شود. فراافکنند درافکنند طرحی است از ناپوشیدگی [وجود] در موجود بماهو موجود (هایدگر، ۱۳۹۰: ۴-۵۳). با چنین تلقی‌ای که هایدگر از زبان دارد، که یک تلقی کاملاً هرمنوتیکی است، رخداد حقیقت که همان ناپوشیدگی است با زبان و در زبان ممکن می‌شود. زبان هم چیزی متعلق به این یا آن انسان، متعلق به سوژه نیست، بلکه به یک سنت و فرهنگ تعلق دارد.

زبان و تاریخی بودن وجود

هایدگر پس از گشت به نحو جدی‌تری بر کارکرد هرمنوتیکی زبان تأکید کرده است. در تلقی اخیر او زبان نه

دیگر صرف اظهار در جهان بودگی دازاین، بلکه بالاتر از آن، واسطه ظهور و از پرده به درآمدگی خود وجود اعتبار شده است. به عبارت دیگر رابطه و نسبت میان زبان و وجود برای هایگر متأخر اهیمتی بنیادین می یابد؛ تا جایی که او بر این رأی می رود که زبان موهبتی است که امکان ظهور و به فهم درآمدن وجود را فراهم می آورد و اصلاً به واسطه توانمندی نهفته در ذات زبان است که وجود برای انسان ناپوشیده و آشکار می شود (Heidegger, 2000: 86). زیرا در نظر هایگر واژه های زبان فقط چیزی را که حضور دارد نام گذاری نمی کند، بلکه خود حضور اشیاء به منزله ظهور وجود را ممکن می کند. جایی که واژه ای برای چیزی نباشد، وجود موجودات نیز ناممکن می شود. بنابراین حضور و غیبت واژه به معنای حضور و غیبت وجود برای ماست. به دیگر بیان، این گونه نیست که واژه ها فقط نسبتی نام گزار با اشیاء (یا نسبت دال و مدلول) داشته باشند، بلکه واژه ها حضور اشیاء را برای آدمیان موجب می شوند^۱ (Heidegger, 1973: 146).

در این جا آن نقشی که دازاین برای هایگر متقدم بازی می کرد، زبان برای هایگر متأخر ایفا می کند. زبان به جای دازاین آن روشن گاهی است که در پرتو واژگان آن اشیاء به ظهور و ناپوشیدگی می رسند. ظهور موجود صرفاً در زبان و جایگاه حقیقت نیز، یعنی ساحت از پرده به درآمدگی و ناپوشیدگی، دیگر نه دازاین فهم کننده وجود بلکه زبان است. تأکید بر پیوند بنیادین میان وجود و زبان، و هم چنین این حقیقت که زبان اظهار در جهان بودگی انسان و بنابراین امری ابزاری در اختیار او نیست، بلکه انسان در اختیار زبان است تا وجود را به ظهور و آشکارگی برساند، البته تلاشی است در جهت فاصله گرفتن هر چه بیش تر از الگوی شناخت شناسی سوپزکتیو و نیز فاصله گرفتن از نگاه خود هایگر در وجود و زمان و سوپزکتیویته باقی مانده در آن.

توضیح آن که فهم انسان از وجود همیشه در درون یک کلیت معنایی رخ می دهد. این کلیت معنا در فرهنگی که انسان به آن تعلق دارد و تا اندازه زیادی در زبانی که بدان سخن گفته می گوید ظاهر می شود. زیرا هر قوم تعلق تاریخی خود را در کلمات اصلی، که در آن ها خود را به بیان درمی آورد نقش می زند و به عبارت می آورد. (هایدگر، ۱۳۹۰: ۵۵). در زبان است که جهان به مثابه کلیت ارجاعات ممکن که در آن هر موجودی می تواند بر انسان به مثابه این یا آن موجود آشکار شود پدیدار می شود. تنها بر این پایه است که انسان می تواند چیزها را بنامد و آن ها را ابراز کند، یعنی در افق یک فرهنگ خاص که در زبان آن فرهنگ جهان از خفا به ظهور می رسد. زبان به بشر امکان حقیقت را عطا می کند. وجود خودش، خودش را در زبان نشان می دهد

۱- البته بدیهی است که این برداشت به این معنا نخواهد بود که واژگان اشیاء عالم را به وجود می آورند. در این جا باید متوجه بود که مفهوم محوری در فهم اندیشه هایگر، حقیقت وجود هم چون آشکارگی، ظهور و نامستوری است و این مفاهیم هیچ کدام دلالت بر ایجاد یا به وجود آوردن ندارند، بلکه به معنای پرده برداشتن از چیزهایی است که پوشیده مانده اند.

(Kockelmans, 1972: 29). زبان یک فرهنگ تمام امکانات و پرسش‌هایی که انسان متعلق به آن فرهنگ می‌تواند اخذ کند در خود دارد. هایدگر در نامه در باب اومانیسیم می‌نویسد: «وجود در حالی که خودش را روشن و آشکار می‌سازد به جانب زبان می‌آید. وجود همواره به جانب زبان در راه است. وجودی که می‌رسد تفکر برون‌خویشانه را به نوبه خود در گفتارش به زبان می‌آورد. زبان خود در روشنایی بخشی وجود ارتقا می‌یابد (Heidegger, 1993: 262-3).

پس وجود خودش را در زبان منکشف می‌کند، و به بیان دقیق‌تر، انسان آن‌چه از جانب وجود در زبان آشکار می‌شود دریافت می‌کند. اما در نظر هایدگر، واقعه ظهور و انکشاف وجود در زبان فی‌نفسه امری تاریخی است؛ به این معنی که قیام انسان در وجود و پرسشگری او که وجهی زبانی دارد، آفریننده تاریخ است. زیرا وجود خود دازاین زمانی است^۱ و تاریخ نیز افقی است برای تفسیر دازاین زمان‌مند از آن‌چه به ظهور رسیده است. از آنجایی که وجود در هر دوره تاریخی به نحوی خاص تجربه و بیان شده است، خود وجود نیز یک امر تاریخی است. بنابراین تفکر آدمی که به این ظهور می‌اندیشد و نیز خود زبان که محمل ظهور وجود است ضرورتاً تاریخی است: «وجود چونان تقدیر تفکر است، اما این تقدیر فی‌نفسه تاریخی است و تاریخ آن در گفت متفکران به زبان می‌آید» (Heidegger, 1993 : 238). وجود خود را در زبان حفظ می‌کند.

پس ذات زبان نیز که وجود تاریخی را به ظهور می‌رساند، اساساً تاریخی است. این نتیجه بسیار مهمی است و به طرز تحسین‌برانگیزی نشان می‌دهد که چگونه هایدگر وجود، تفکر، تاریخ و زبان را در وحدت‌شان می‌بیند و آن‌ها را به هم پیوند می‌زند. به نحو نسبتاً قانع‌کننده‌ای می‌توان این بینش را از اندیشه هایدگر پذیرفت که زبان که اساساً وظیفه‌ای هرمنوتیکی برعهده دارد، یعنی آن‌چه را که در میان نیست و نهان است به منصفه ظهور می‌رساند، فی‌نفسه تاریخی است. زیرا وجود و انسانی که با تفکر زبانی خود به وجود می‌اندیشد، هر دو حضوری تاریخی دارند.

با ملاحظه نسبت میان زبان و وجود که در متن تاریخ قوام پیدا می‌کند، پیش‌فرض اساسی شناخت مبتنی بر سوئزکتیویته محض، یعنی وجود سوئز معلق و خالی از هرگونه ذهنیت و هم‌چنین منتزع از تاریخ و فرهنگ ناموجه می‌نماید. بر سوئز خوداندیشنده دکارتی زمان و آگاهی تاریخی اثری ندارد، از همین روی سوئز محض دکارتی می‌تواند تمامی پیش‌فرض‌ها را به دور اندازد، در حالی که این امر برای دازاین در جهان و زبان‌مند ناممکن است. زبان هم‌چون میراثی که از درون تاریخ برمی‌آید، بر سازنده جهانی می‌شود که فهم‌ها و شناخت‌های انسان در آن امکان تحقق می‌یابند. زیرا خود وجود در هر دوره تاریخی در زبان به ظهور می‌رسد

۱- این حقیقت را هایدگر در قسمت دوم کتاب وجود و زمان (دازاین و زمانندی) نشان داده است. نگاه کنید به: (Heidegger, 1996: division two: dasein and temporality)

وجه هرمنوتیک زبان در اندیشه های دیگر و امکان گذار... ۴۱

و نیز به واسطه زبان خودش را منتقل می کند. حال، اگر شناخت همواره شناخت وجود یا وجود موجود است، اساساً با زبان در پیوند است و به وسیله ذات تاریخی آن تعیین می یابد.

بنابراین، چون در ذات زبان اندیشه رود، دریافته می شود که زبان مجموعه ای از علائم و نشانه ها نیست که هم چون ابزار به منظور بیان و انتقال فعالیت های شناختی سوژ کتیویته که پیش از زبان وجود داشته اند به کار رود. اصلاً موجود پیش تر از آن که به زبان بیاید، آن چنان که هست بر ما آشکار نیست، بل تازه در این به زبان آمدن است که چون موجود آشکارا می گردد. حق آن است که زبان موجودی که چنین و چنان آشکارا است را به روشنی می آورد. چرا که مقام ذات زبان ناپوشیدگی وقوع یابنده و از موجود پوشش بردارنده است؛ انکشاف موجود قائم به زبان است. (فن هرمن، در هایدگر ۱۳۹۰: ۸-۱۶۷). زبان از آن رو که واسطه ظهور وجود به نحو تاریخی است، امکان جهان دار شدن انسان را فراهم می آورد و در جهان است که هرگونه شناختی ممکن می شود. بر همین مبناست که گادامر خاطر نشان کرده است انسان برای داشتن جهان باید بتواند فضایی را در برابر خود بگشاید که در آن فضا جهان چنان که هست بر او آشکار شود. زبان این توانایی را به انسان می دهد که در فضای گشوده شده توسط آن، جهان خود را برای انسان منکشف کند. جهان داشتن در عین حال، زبان داشتن است (Gadamer, 2004: 443). تصور گادامر، که البته در این زمینه بسط منطقی اندیشه های دیگر است، این است که فهم پذیری و شناخت پذیری جهان سرشت و صورتی زبانی دارد و بنابراین زبان ترجمان ثانوی فرآیندی مستقل سوژ کتیوی نیست که مقدم بر زبان بتواند جریان داشته باشد. زیرا تفکر پیشاپیش در حکم جستجوی زبان است و بی وجود زبان هیچ تفکری ممکن نیست. درست است که وجود غیر از زبان است (این همان با آن نیست)، اما چنان که گادامر می گوید «وجودی که به فهم درآید زبان است» (ibid: 470). و این تعبیر دیگری از این امر است که وجود خودش را «در زبان» به فهم انسان عرضه می کند. سوژه به هیچ عنوان در وهله اول در برابر جهانی مملو از ابژه های فاقد معنا قرار نمی گیرد تا به آن ها معنا ببخشد یا آن ها را شناخت پذیر سازد، بلکه زبان اجازه نطق به خود چیزها می دهد و آن ها را شناخت پذیر می سازد (گروندن، ۱۳۹۳: ۶۸).

نتایج مقاله

درک و دریافت سوژه از خود و وجود، زبانی است و این تصور که زبان صرفاً اعلان و ابراز فعالیت سوژ کتیویته باشد، تصویری نادرست از شناخت و آگاهی انسان به دست می دهد. از تجربه -چه تجربه عقلی و چه تجربه حسی- داده ای غیر زبانی حاصل نمی شود که آدمی با اندیشه خویش برای آن واژه هایی بیابد. بلکه تجربه، فهم و اندیشه خود به واسطه انکشاف زبانی وجود و هم چنین نحوه وجود زبانی انسان ممکن می شود.

۴۲ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۹۹

لذا هیچ شناختی نمی‌تواند صرفاً مبتنی و متکی بر سوپژکتیویته محض باشد. چرا که سوپژکتیویته خود سرشتی زبانی داشته و هر تجربه و شناختی که به آن ناائل می‌آید پیشاپیش در وجه هرمنوتیک زبان طرح‌اندازی شده است. یعنی همان وجهی که نخست موجود را هم‌چون موجود، چنان‌که هست آشکار می‌کند. بنابراین نه سوپژکتیویته با فعالیت ذهنی، که زبان با سرشت هرمنوتیکی خود، جهان را بر آدمی می‌گشاید. این حقیقت همان تقدم حیث هرمنوتیک زبان بر سوپژکتیویته است که بدون در نظر داشتن آن، تصویری درست از شناخت به دست نمی‌آید.



کتابشناسی

- اینوود، مایکل. (۱۳۹۵). *روزنه‌ای به اندیشه‌ی مارتین هایدگر*، ترجمه‌ی ا.ع. حیدری، تهران: نشر علمی
- گروندن، ژان. (۱۳۹۳). *هرمنوتیک*، ترجمه‌ی محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی
- لوکتر، آندرناس. (۱۳۹۴). *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه‌ی ا.ع. حیدری، تهران: نشر علمی
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۰). *سرآغاز کار هنری*، ترجمه‌ی پ. ضیاءشهابی، تهران: نشر هرمس
- Audi, Robert. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.
- Dreyfus, Hubert L. (1990). *Being-in-the-world*, Cambridge: MIT University press.
- Gadamer, Hans G. (2004). *Truth and Method*. Second ed. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. N.Y: Continuum.
- Heidegger, Martin. (1985). *History of the concept of time*, translated by Theodore Kiesel, Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (2000). *Introduction to metaphysics*, translated by Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press.
- Heidegger, Martin. (1993). *Letter on Humanism & the question concerning technology*, translated by F. A Capuzzi and J. Glenn Gray, in D. F. Krell (ed.): *Basic Writings revised and expanded edition*, London: Routledge, 1993, pp. 217-65 & 307-342.
- Heidegger, Martin. (1971). *on the way to Language*, Translated by Peter D. Hertz, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. (1996). *Being and Time*, Translated by Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin. (1982). *the basic problem of phenomenology*, translated by A. hofstadter, Indiana University Press.
- Kockelmans, Joseph J. (1972). *On Heidegger and language*. North Western university press.
- Lafont, Cristina. (2000). *Heidegger, language and world disclosure*, Translated by Graham Harman, Cambridge University Press.
- Mulhall, Stephen. (1996). *Heidegger and being and time*, London and New York: Routledge.
- Rorty, Richard. (1993). *Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language*, In Guignon, Charles B, *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York: Cambridge University Press, P 337-57.