

هایدگر و همگنان

زهره روحی

می‌گوید: «دازاین هستنده‌ای است که در خود هستی‌اش، فهمانه، به سوی آن هستی، جهت‌گیری می‌کند» (همان‌جا). به بیانی، از نظر هایدگر تفکیکی بین هستی دازاین و فهم او از هستی وجود ندارد: «هر فهمی، هستی‌اش را در عمل فهم دارد» (ص ۳۷). راتال در توضیح این گفته هایدگر می‌گوید: «به زعم هایدگر، فهم چیزی نیست که ما آن را تملک کنیم. (مجموعه‌ای از امور واقع یا تکه‌هایی از دانش)، بلکه چیزی است که ما انجام می‌دهیم. فهم دازاین در نحوه‌ای که دازاین چیزها را انجام می‌دهد، یافت می‌شود... فهم حقیقی از جهان، برابر دانستن اموری واقع درباره آن نیست، بلکه دانستن این امر است که چگونه در آن زندگی کنیم» (صص ۳۸ - ۳۷).

بنابراین «جهان» یا «آن‌جا» بی‌که دازاین می‌داند، چگونه در آن زندگی و عمل کند، به هیچ وجه امری مبهم و ناشناخته نیست، بلکه به عکس‌آشناست. در تفسیر راتال «جهان، آنی است که در آن خود را می‌یابیم. در آن فهم فعال است. (یعنی فهمی که در دانستن ما از این‌که چه باید بکنیم و این‌که چرا انجام این عمل معنادار است، آشکار می‌شود). این نوع از فهم به طریقی که مریا در شیشه قرار گرفته، در فضایی فیزیکی قرار نگرفته است» (صص ۴۵ - ۴۴). به عبارتی، وقتی در اعمال و مراودات روزمره به سر می‌بریم، به واقع در جهان و امکانات آن سکونت داریم. هایدگر خود می‌گوید: «این آشنایی با جهان ضرورتاً مستلزم این نیست که نسبت‌هایی که برای جهان به مثابه جهان، بنیادی هستند باید به لحاظ نظری شفاف باشند» (ص ۳۳). آن‌چه برای ما اهمیت دارد این است که مطابق با نظر هایدگر «آشنایی» با جهانی که هر یک از ما در موقعیتی خاص با آن به سر می‌بریم، تجربی و همان‌گونه که در جمله اخیر هم دیدیم حاصل فرایندی ارتباطی است. از این‌رو (به دلیل شیوه دازاین‌مان) رابطه‌ای ناگسستگی از یک سو بین «در - موقعیت» قرارگرفتنی، و نیز «با - موقعیت» به سر بردن و درگیر آن شدن، و از سویی دیگر با فهم، ادراک، افکار و احساساتمان «از» و همچنین «با» موقعیت‌مان وجود دارد. به باور من شاکار فلسفی هایدگر، افشای همین وضعیت ارتباطی - انضمامی هستی بشری است. چنان‌که خود او می‌گوید: «یک حال به ما هجوم می‌آورد، و نه از «بیرون» می‌آید، نه از «درون» بلکه از در - جهان به عنوان طریقه‌ای از این هستی، ناشی می‌شود»

چگونه هایدگر بخوانیم. مارک راتال. ترجمه مهدی نصر. تهران: رخداد نو، ۱۳۸۸.

طی سال‌های اخیر کتاب‌های متعددی (اعم از ترجمه یا تألیف) درباره فلسفه هایدگر به چاپ رسیده است که در بین آن‌ها می‌توان به نمونه‌های نسبتاً خوب و قابل اعتمادی دست یافت. کتاب چگونه هایدگر بخوانیم، نوشته مارک راتال یکی از آن‌هاست.

در قلمروهای فکری عصر حاضر، اثرگذاری فلسفه هایدگر کتمان‌ناپذیر است. و این شاید بهترین دلیل بر اهمیت فلسفه او باشد. مقاله حاضر نقد و بررسی نظریه «دیکتاتوری همگنان» وی است که البته به دلیل دشواری نحوه بیان هایدگر، از کتاب راتال (در مقام شارح نظریات وی) یاری خواهیم جست. و احتمالاً آن‌چه بحث را قابل توجه خواهد کرد، استفاده روش‌شناختی از نگرش هستی‌شناسانه هایدگر، در مسیر نقد نظریات اصالت‌جویانه وی است. به بیانی، بساط نقد را در افقی بهن خواهیم کرد که پیش از ما، خودوی (در مقام هستی‌شناس) در آن‌جا حضور داشته است: تأکید مضاعف بر اهمیت فلسفه هایدگر.

«دازاین»: هستی‌شناسی انسان - در - جهان

راتال می‌گوید: «یکی از مبتکرانه‌ترین و مهم‌ترین روشن‌بینی‌های هایدگر این است که اگزیستانس انسانی (human existence) بر این امر استوار شده که ما همیشه از قبل خود را در یک جهان می‌یابیم» (ص ۲۲، تأکیدها از من است). جهانی که فعالانه در آن درگیریم. وی می‌گوید هایدگر «این‌طور استدلال می‌کند که داشتن افکار و احساسات تنها برای هستنده‌ای امکان‌پذیر است که فعالانه درگیر جهان باشد... وی آن نوع هستنده‌ای که ما انسان‌ها هستیم را دازاین می‌نامد» (همان‌جا). بنابراین می‌توان گفت دازاین همانا شیوه هستی بشری در جهان است. و از آن‌جا که او به دلیل این شیوه و نیز افکار و احساسات ناشی از آن، از موقعیت خود باخیر است، همواره از «آن‌جا» برخوردار است: جایی ادراکی، تفسیری - فهمی؛ جایی که توسط آن می‌فهمیم که چگونه جهت‌گیری و رفتار کنیم و روابط معناداری با دیگر هستندگان داشته باشیم (ص ۲۳). هایدگر

(ص ۴۷).

هر دوی آن‌ها را سرشت اجتماعی است که بر ساخته است. برای مثال، در همین لحظه به یاری این سرشت است که من می‌توانم در وهله نخست از امکان فهم، درک و تفسیر اجتماعی بودن نحوه وجودی انسان – در – جهان برخوردار گردم، و سپس به این تشخیص دست یابم که آگاهی از «باشیدن» و یا اندیشه «چگونه باشیدن»، اساساً مسئله‌ای اجتماعی است. نکته طنزآمیز مسئله در این است که «دغدغه باشیدن»، فقط از موجودی سر می‌زند که از درک و فهم اجتماعی برخوردار است!

و بالاخره تأمل بر نحوه انضمامی انسان – در – جهان، ما را به «آن جا» (بخوانیدش افق دیدی) می‌رساند که در رابطه ناگسستی سرشت اجتماعی و نحوه انضمامی هستی انسان – در – جهان، منبع اصلی الهامات، قدرت خلاقه، ذوق و شوق هنری و آفرینندگی را کشف کنیم. چرا که به یاری این رابطه، هرگز نمی‌توان افق نهایی ساحت تأویل و تفسیر را ترسیم کرد: با کوچک‌ترین تغییری در موقعیت و شرایط مجموعه بر سازندگی، تفسیر و تأویلی جدید از «موقعیت» می‌توان ارائه داد. همان‌گونه که هرگز نمی‌توان تعریفی کامل و پایانی از «انسان» ارائه کرد. به قول اگزستانسیالیست‌ها: «من همواره بیشتر از آنی هستم که هستم». و در این لحظه می‌توانیم به این شعار اگزستانسیالیستی این نکته را اضافه کنیم: «زیرا وضعیت انسانی، وضعیتی انضمامی توأم با سرشتی اجتماعی در – جهان – است». و به باور من مارکس جوان در «دست‌نوشته‌ها» نخستین کسی است که به سرشت اجتماعی، به منزله بنیاد هستی بشری نگاه کرده بود. هر چند که تا روش انضمامی هستی‌شناختی هایدگری هنوز فاصله داشت. به هر حال او در سال ۱۸۴۴ می‌گوید:

«فعالیت اجتماعی و ذهنیت اجتماعی به هیچ وجه فقط به شکل بعضی از فعالیت‌های مستقیماً [مشارکتی] و ذهنیت مستقیماً [تاملاتی] وجود ندارد... هنگامی که من از لحاظ علمی فعال هستم، هنگامی که درگیر کاری هستم که به ندرت می‌توانم با دیگران فعالیت مشترکی داشته باشم، باز هم انسانی اجتماعی هستم زیرا به عنوان یک «انسان» فعال هستم. نه تنها ماده و مایه فعالیتیم به عنوان محصول اجتماعی به من داده می‌شود (مثل زبانی که متفکر با آن درگیر است)، بل خود هستی‌ام، فعالیت اجتماعی است و بنابراین آن‌چه که من از خود می‌سازم در واقع چیزی است که برای جامعه و با آگاهی خودم به عنوان وجودی اجتماعی ساخته می‌شود... آدمی در آگاهی نوعی خویش، زندگی واقعی اجتماعی خویش را تأیید می‌کند و در اندیشه، صرفاً هستی واقعی خویش را تکرار می‌کند.»^۱

عجب حسن تصادفی، همان‌گونه که در هستی‌شناختی دازاین دیدیم، هایدگر بین فهم و هستی، جدایی و تفکیکی قائل نمی‌شود (ص ۳۷) و در تحلیل درخشان مارکس در بالا می‌بینیم که از نظر وی بین آگاهی، اندیشه و هستی اجتماعی، تفکیکی وجود ندارد. به نظر می‌رسد هر دو متفکر متأثر از این اندیشه پارمنیدسی (فیلسوف پیشاسقراطی) اند که در روزگاری بسیار دور، یعنی قبل از جدایی سوژه و ابژه گفته بود: «اندیشه و هستی یک چیز واحدند!» به

همچنان که راتال هم توضیح می‌دهد، «هرچیز خاصی را از طریق دیدن آن با توجه به دیگر چیزهای پیرامون آن و برنامه‌های ممکن که در آن باید به کار گرفته شود، می‌بینیم... خلاصه بگوییم، در – جهان – بودن درگیر با یافت شدن همیشگی ما در جهان به شیوه‌ای خاص است. ما یک «آن جا» داریم، یعنی موقعیتی به نحوی معنادار ساختاربندی شده داریم که در آن عمل می‌کنیم و وجود داریم» (صص ۵۷ – ۵۶). روایت وضعیت انضمامی «انسان – در – جهان»، زمانی جالب تر می‌شود که در یابیم تنها از این رو جهان برایمان آشنا و یا تک تک اعمال برایمان معنادار است که در بافتی اجتماعی ساخته و پرداخته شده است. هایدگر می‌گوید: «تا جایی که اصلاً دازاین هست، به عنوان نوعی از هستی‌اش، با – یکدیگر – بودن دارد» (ص ۷۶). به بیانی دازاین هستی مشترکی با دیگر دازاین‌ها دارد: هستی اجتماعی، که در تار و پود نحوه انضمامی‌اش – در – جهان نهفته است. هر چند که هایدگر هیچ احساس خوبی نسبت به سرشت اجتماعی نحوه هستی انسان – در – جهان ندارد!

دیکتاتوری همگان

هایدگر صراحتاً می‌گوید: «دازاین، در مقام با – همدیگر – بودن هر روزینه، در انقیاد دیگران قرار می‌گیرد. او خودش نیست: هستی‌اش توسط دیگران در برگرفته شده است. امکانات هستی هر روزینه دازاین را دیگران آن‌طور که دلخواهشان است، از پیش پای خود برمی‌دارند» (ص ۷۹).

به واقع پرسش «آیا می‌توانم خودم باشم؟» یکی از مهم‌ترین مسائلی بود که ذهن هایدگر را (در دوران نخست فلسفی او) مشغول داشته بود. این پرسش بیمارگونه (که البته در آب و رنگ اصالت مابانه اگزستانسیالیستی به خوبی استتار شده بود) آفتی است که می‌تواند به راحتی تمامی دستاوردهای هستی‌شناسانه هایدگر درخصوص «انسان – در – جهان» را بر باد دهد. به هر حال بی‌آن‌که نیازی به استدلال و یا اثبات مبنای توتالیتیر (دیگر ستیز) نگرش اصالت‌جویانه هایدگری داشته باشیم، خواهیم دید که براساس نظریه هستی‌شناسانه خود وی درخصوص دازاین، دغدغه «خود داشتن» فارغ از «دیگران» و «آن جا»، اساساً باطل و گمراه‌کننده است. چرا که به طور پنهانی با طرح پرسش «آیا می‌توانم خودم باشم» (پرسشی که به لحاظ فنی با چشم بستن بر موقعیت انضمامی رابطه «خود» با موقعیت اجتماعی – مشارکتی انسان – در – جهان)، از نو پای سوژه جدا از بدن، جهان، شرایط و موقعیت تاریخی و زمانی دکارتی را به عرصه فلسفه باز خواهیم کرد!

وانگهی به لحاظ جامعه‌شناسی (مید)، «خود» اساساً در رابطه‌ای اجتماعی ساخته و پرداخته می‌گردد. بنابراین هرگونه تصویری از «خود»، مشروط به وجود پیشاپیشی وضعیتی اجتماعی است. همان وضعیت «آن جا» سازی که قادر است فهم، درک، تفسیر، آگاهی، تخیل و به طور کلی تمامیت عناصر ذهنی را به کار اندازد و آن را قابل فهم و ارتباط سازد: هم برای «خود» و هم برای «دیگری»؛ زیرا بنیاد



مارتین هایدگر

با وجود این از آن‌جا که «هایدگر اصالت‌جو»، هویت اجتماعی – سیاسی مشخصی برای «همگنان» در نظر نمی‌گیرد، خواهی نخواهی نقد وی از آن، با کلیت نحوه هستی انسان – در – جهان مطابقت می‌یابد. چنان که به شکل مخدوشی می‌گوید: «ما لذت می‌بریم و خوش می‌گذرانیم، همان‌طور که همگنان لذت می‌برد؛ ما می‌بینیم، می‌خوانیم و درباره هنر و ادبیات داوری می‌کنیم، همان‌طور که همگنان می‌بینند و داوری می‌کنند... همگنان که چیز معینی نیست و همه، هر چند نه به عنوان یک حاصل جمع هستند، نوع هستی هر روزیگی را معین می‌کند» (ص ۸۱). همان‌گونه که در گفته هایدگر در بالا دیدیم و راتال هم تأیید می‌کند، در برابر این پرسش که آن دیگری که تصمیم می‌گیرند که من چه انجام دهم و چگونه انجام دهم و چگونه زندگی کنم، چه کسانی اند، «پاسخی معین به این پرسش وجود ندارد» (ص ۸۰).

به راستی در برابر این وضعیت مبهم و رازآلودی که هایدگر از «همگنان» یا «دیگران» می‌سازد، چه می‌توان گفت؟! اگر هم به هزار زور و ترفند به خود بقبولانیم که نگاه منفی او به همگنان، گریبان نحوه انضمامی – اجتماعی هستی انسان – در – جهان را نمی‌گیرد، با وجود این محال است بتوان از دشمنی او نسبت به قلمرو عمومی و فهم عام و همگانی، رفع سوءظن کرد! همان فهم عامی که در فرایند طبیعی (بخوانیدش اجتماعی) خود از طریق رابطه دیالکتیک قلمروهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به طور خاص در هر دوره تاریخی ساخته می‌شود و فهم و درکی مشترک برای همگان آن دوره تاریخی خاص رقم می‌زند. هر چند که برخی از این حالات اجتماعی به لحاظ تاریخی، چنان عام و قدمت‌یافته هستند که به جزء جدانشدنی تاریخ فرهنگی کلی بشریت تبدیل شده‌اند. همانند رابطه تماماً اجتماعی پدر – فرزندی؛ رابطه‌ای که صرفاً به دلیل عرف‌شدگی‌اش نزد همگان، قدرت زایش فی‌المثل تراژدی رستم و سهراب را داراست. احتمالاً نه فقط تراژدی‌های بزرگ جهان، بلکه اکثر شاهکارهای ادبی – هنری جهانی شده، بدون فهم، درک و باورهای مشترک همگانی، امکان زاده‌شدن در این جهان را نمی‌یافتند. به بیانی، به دلیل خصلت انضمامی – اجتماعی جهان، فهم و هستی بشری است که آثار هنری خلق می‌گردند. آن‌چه آن‌ها را به شاهکار تبدیل می‌کند، بال و پر دادن به حالات و موقعیت‌های عام و مشترک از طریق شخصی‌کردن آن‌هاست. برای مثال این‌که بتوان از طریق واکنش فردی به باور، درک و فهم مشترک و همگانی، آن‌ها را به معرض آشکارگی درآورد و وضعی از وضعیت خاص را به چالش گرفت. مثلاً مارسل پروست با چنگ انداختن بر تمامی عواطف و ذهنیات مارسل جوان (که مسلماً می‌تواند انباشتی از تبعیت شکوه‌مندانه (!) از الگوهای رفتاری جهان روزمره اشرافیت به شمار آید)، نه تنها آن عواطف و ذهنیات را از خواب‌آلودگی «همگنانی» بیرون آورد و مهر رستگاری خویش را بر آن‌ها زد، بلکه حتی خاستگاه تن پرورانه و اسنوبیستی ساکنان فوبورسن ژرمن را تا حد «جایگاه» الهام عاطفی و ذهنی مارسل جوان ارتقاء داد! به باور من آن‌چه ما را از بی‌چهره بودن در جهان روزمره نجات می‌دهد، نه پشت پازدن به

هر حال هایدگر هم در مقام هستی‌شناسی که وضعیت انضمامی انسان در – جهان – را مورد بررسی قرار داده است، از اجتماعی بودن «کار» و جهانیّت جهان دازاین غافل نبوده است. او در کتاب هستی و زمان در تحلیل بسیار جذابی می‌گوید:

«تعامل و مراوده هر روزینه بدو آنه در جوار کارافزارها، بل در جوار کار مقیم است... کار محمل کلمتی از ارجاعات است که «افزار» در ضمن آن طرف مواجهه قرار می‌گیرد... ساعتی که ساخته می‌شود برای دانستن وقت است. کاری که ما در مراودات پردازشگرانه قبل از هر چیز با آن مواجه می‌شویم... ذاتاً دارای قابلیت بهره‌گیری و مصرفی است که خود همواره پیشاپیش می‌گذارد تا برای چه بودن این قابلیت در معرض مواجهه قرار گیرد»^۱.

نکته جالب‌تر این‌که که هایدگر، حتی به اجتماعی شدن جهان طبیعت از طریق کار گواهی می‌دهد:

«در ضمن کار [جهانی در معرض مواجهه قرار می‌گیرد که حاملان و مصرف‌کنندگان در آن زندگی می‌کنند و در عین حال این جهانی است که جهان ماست. هر کار پردازش شده‌ای نه تنها در جهان خانوادگی کارگاه، بل در جهان مشاع و همگانی نیز توی دست است. پا به پای کشف این جهان همگانی است که فراگرد جهان طبیعت نیز مکشوف و برای همگان دسترس‌پذیر می‌گردد. در راه‌ها، خیابان‌ها، پل‌ها و بناها از طریق پردازش، طبیعت در جهات معینی از جهاتش کشف می‌شود. سکوی سرپوشیده راه آهن نشانه‌ای از هوای ناجور بیرون را در خود دارد... وقتی به ساعت نگاه می‌کنیم، ناگفته و نهانی از موضع زمین نسبت به خورشید که با محاسبات رسمی نجومی مطابقت یافته، بهره می‌گیریم»^۲.

قلمرو عمومی، بلکه فتح هر روزی‌اش از طریق درگیر شدن با موانع ریز و درشت آن است. همان کاری که به واقع همگی ما هر روزه در جهان اجتماعی خویش به طور نسبی در حال انجامش هستیم.

با گفته‌های اخیر می‌توان به استقبال مفهوم و عملکرد قدرت در قلمرو عمومی رفت: مسئله مهمی که هایدگر به دلیل چشم‌پوشی (عدم علاقه یا اکراه؟) از مطالعه جدی سرشت اجتماعی دازاین، به طرز جبران‌ناپذیری از آن غفلت کرد و همین امر سبب گردید تا «همگنان» وی، به شکل مضحکی موهوم و پرمز و راز گردد! حال آن‌که با اندکی جدیت و توجه به سرشت اجتماعی دازاین، حداقل در بحث‌اش از «مرگ» (زمانی که آن‌را به عنوان «خویشمندترین» امکان دازاین معرفی می‌کند. صص ۸۷ - ۸۵)، متوجه این امر می‌گشت که واقعیت مفهومی «مرگ» با تمامی هول و هراس اگزستانسیالیستی‌اش، صرفاً برای ما (دازاین‌ها) وجود دارد. زیرا پدیده‌ای تماماً اجتماعی است. یعنی به خودی خود، هرگز نمی‌تواند حتی به عنوان خویشمندترین امکان یا اصیل‌ترین امکان (مبنای امکان‌های دیگر قرار گیرد. بدون جهان اجتماعی و نیز روابط برآمده از آن و ادراک، فهم، تفسیر، احساسات و ذهنیات جاری در آن، اساساً هیچ انسان عاقل و دارای منطقی نمی‌تواند ادعای اندیشیدن به مرگ و مفهوم و معناداری آن داشته باشد. وانگهی فراموش نکنیم که «تصورکردن»، بی‌کم و کاست پدیده‌ای اجتماعی است! زیرا ذهن به هر چیزی که دست زند، به لحاظ مفهومی و معناداری، توسط جامعه بشری پردازش شده است! و بالاخره این‌که، پس از کشف بی‌نظیر هایدگر در خصوص نحوه انضمامی دازاین، چه طور می‌توان یک امکان، آن‌هم «مرگ» را عمده‌ترین امکانات معرفی کرد؟! اکنون اگر فرض کنیم که هایدگر به جای مسیر رفته فلسفی خویش، با استقبال از سرشت اجتماعی مارکس، دازاین را به وضعیت اجتماعی - تعاملاتی‌اش اتصال می‌داد، آن هنگام چه اتفاقی می‌افتاد؟ ایمان دارم که در آن صورت، هایدگر به جای پیوستن به حزب فاشیست هیتلری، با گروه‌های مقاومت همکاری می‌کرد؛ و نیز یقین دارم که وی به جای پروراندن نظریه دیگرستیز و غیردمکراتیک دیکتاتوری همگنان، با اتکاء بر نحوه هستی مشارکت‌آمیز دازاین، در جهت حقانیت نظریه‌ای تلاش می‌کرد که قلمرو عمومی را با تمامی منابع موجودش متعلق به همگان می‌دانست. نظریه‌ای که آزادی اندیشه و بیان را حقی برخاسته از سرشت اجتماعی دازاین می‌دانست. اما افسوس که این‌گونه نشد!

اما مارکس (در مقام تحلیل‌گر مسائل اجتماعی) برخلاف هایدگر، با تجسس امر قدرت در قلمرو عمومی و کشف انباشت آن توسط برخی از گروه‌های اجتماعی (سرمایه‌داران و دولت‌مداران)، موفق به شناسایی و تعیین ماهیت اجتماعی - سیاسی بسیاری از معیارها و الگوهای همگانی در قلمرو عمومی گردید. با نگرش مارکسی، «همگنان» عصر سرمایه‌داری، به شیوه مدیریت جامعه با روش بورژوازی اطلاق می‌شود. شیوه‌ای که با بت‌واره کردن جهان و اشیاء، و نیز بیگانه کردن کار از هستی اجتماعی خویش، آگاهی را از سرشت

اجتماعی‌اش جداساخته است. اما به راستی آیا به آگاهی‌ای که سرشت اجتماعی کار، انسان و جهان را فراموش کرده است، می‌توان نامی به جز «آگاهی کاذب» داد؟!

زبان، مسیر شاعرانگی

به اعتقاد من نظریه زبان وی بیشتر از آن‌که بحثی فلسفی - نظری باشد، اثری زیبایی‌شناختی و هنری است. برای من درگیری با آن به مثابه اثری فلسفی، در نهایت احساس شرمندگی به بار می‌آورد. شرمنده از این‌که به جای لذت‌بردن از آن، خام دلانه با آن کلنجار رفته‌ایم. هایدگر، در فلسفه متأخر خود با توجه به تمایزی که بین «زبان اصلی» و «زبان روزمره» برقرار می‌سازد بر این باور است که «زبان اصلی با تنظیم‌کردن ما نسبت به جهان سخن می‌گوید، و در نتیجه به ما اجازه می‌دهد که جهان را مطابق با شیوه‌ای خاص از هستی ترتیب‌بندی و سازماندهی کنیم» (ص ۱۲۹). علاوه بر این او می‌نویسد: «ماهیت زبان... در آن جایی می‌آید که به عنوان قدرت صورت‌دهنده جهان به وقوع می‌پیوندد، یعنی جایی که پیشاپیش هستی هستندگان را اجرا می‌کند و آن‌ها را در یک بافت زمینه‌ای می‌آورد» (صص ۱۳۳ - ۱۳۲).

اکنون با توجه به موارد گزیده شده، لازم است با قضاوتی عادلانه به این پرسش پاسخ دهیم که آیا به راستی هایدگری که به تشخیص وضعیت انضمامی انسان در جهان (دازاین) پی برده بود، از تشخیص تاریخی، سیاسی و فرهنگی بودن «زبان» (به عنوان وضعیتی اجتماعی) عاجز بوده است؟! به بیانی آیا اویی که از افق‌های تاریخی به صورت «پیش فهم» پرده برداشته است، می‌توانسته زبان را به منابه امری مستقل از شرایط اثرگذار بر هستی اجتماعی ببیند؟! برای اثبات گفته‌های خویش کافی است از خود پرسیم منظور هایدگر از «بافت زمینه‌ای» در سطور بالا چیست؟ به هر حال واقعیت این است که هایدگر در اواخر عمر فلسفی خویش، مایل بود در لفافه شعر سخن بگوید. خواستی که شایسته است به رغم تمامی اختلاف نظرها به آن احترام گذارد و تا حد بضاعت فهمی - ادراکی خویش از آن لذت برد. در خاتمه بحث را با شعف ناشی از گوش سپردن به «سخن» هایدگر به پایان می‌بریم:

«سخن گفتن، گوش دادن به زبانی است که آن را در سخن می‌گوییم... زبان می‌گوید. زبان از طریق نشان دادن سخن می‌گوید... هرگاه به چیزی گوش می‌دهیم به آن اجازه می‌دهیم که به ما گفته شود و هر درک و تصویری پیشاپیش در آن عمل جا گرفته است» (صص ۱۲۲ - ۱۲۱).

۱. کارل مارکس، دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ۱۸۴۴، ترجمه حسن مرتضوی، (تهران: آگه، ۱۳۷۸)، صص ۱۷۳ - ۱۷۲.
۲. مارتین هایدگر، هستی و زمان، ترجمه سیواش جمادی، (تهران: ققنوس، ۱۳۸۶)، صص ۲۰۸ - ۲۰۷.
۳. همان، ص ۲۱۰.