

## Research Paper

# Heidegger's ontological view on metaphor

Farzad Baloo<sup>1\*</sup>, Reza Rezapour<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Mazandaran University

<sup>2</sup> MSc in Persian Language and Literature, Mazandaran University



10.22080/LPR.2024.26642.1027

**Received:**

January 25, 2024

**Accepted:**

February 26, 2024

**Available online:**

March 02, 2024

**Keywords:**

Heidegger, metaphor, ontological, phenomenon, real thing

## Abstract

The concept of metaphor has always been the focus of thinkers in the western and eastern tradition. In general, in metaphorical reflections, its aesthetic aspect in the ancient world, and its epistemological aspect in the new era, especially in the West and in various fields of human sciences, have been considered by thinkers. In addition to these two dominant approaches in the old and new periods, a third approach should be mentioned, which the present research will discuss and explain. Explaining that among the philosophers of the 20th century, Martin Heidegger, in the light of his special interpretation of the world of Dasein in existence, one of the most important central concepts of his thought, is engaged in analyzing the category of language and its related possibilities., he tries to break away from the pre-existing language standards in order to get rid of the metaphysical language and the structure of the idea of linguistic meanings. Accordingly, Heidegger challenges the conventional perception of metaphor and generally avoids the duality of real language and figurative language. In his opinion, thinking in its true and original meaning is seeing and hearing; Not in the figurative sense that imposes the common understanding of metaphor and based on this, he interprets the metaphor in the conventional language in its objective and true meaning. In order to explain his ontological approach to the concept of metaphor, Heidegger describes the phenomenon and becoming a phenomenon and the unity between the truth and the appearance of a phenomenon.

**\*Corresponding Author:** Farzad Baloo

**Address:** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Mazandaran University

**Email:** [f.baloo@umz.ac.ir](mailto:f.baloo@umz.ac.ir)

علمی

## دیدگاه هستی‌شناسانه‌ی هایدگر درباره‌ی استعاره

فرزاد بالو<sup>۱\*</sup>، رضا رضایپور<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده‌ی ادبیات فارسی و زبان‌های خارجه، دانشگاه مازندران  
<sup>۲</sup> کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران



10.22080/LPR.2024.26642.1027

### چکیده

مفهوم استعاره همواره در سنت غربی و شرقی مورد توجه و تأمل اندیشمندان بوده است. به‌طور کلی در تأملات استعاره‌شناختی، وجه زیبایی‌شناسانه‌ی آن در جهان قدیم، و وجه معرفت‌شناسانه‌ی آن در دوره‌ی جدید، به‌ویژه در غرب و در ساحات مختلف علوم انسانی، مورد نظروزی متفکران قرار گرفته است. در کنار این دو رویکرد غالب در دوره‌ی قدیم و جدید، باید از رویکرد سوم هم سخن به میان آورد که پژوهش حاضر به طرح و شرح آن خواهد پرداخت. توضیح اینکه در میان فیلسوفان قرن بیستم، مارتین هایدگر، در پرتو تفسیر خاصی که از جهان‌بودگی دازاین در هستی دارد، یکی از مهم‌ترین مفاهیم کانونی اندیشه‌ی خود را مصروف واکاوی مقوله‌ی زبان و امکانات مترتب بر آن قرار می‌دهد. با توجه به اینکه وی بر این باور است که فلسفه‌ی غرب و به تبع آن زبان در چنبره‌ی متافیزیکی گرفتار آمده، تلاش می‌کند برای رهایی از چنبره‌ی زبان متافیزیکی و ساختار ایده‌ای اتیک معانی زبانی، از موازین از پیش موجود زبانی فاصله بگیرد. بر همین اساس، هایدگر تلقی متعارف از استعاره را به چالش می‌کشد و به‌طور کلی از ثنویت زبان حقیقی و زبان مجازی فراروی می‌کند. در نظر او، تفکر در معنای حقیقی و اصلی خود، یک دیدن و شنیدن است؛ نه در معنای مجازی که آن را تلقی رایج از استعاره تحمیل می‌نماید و بر این اساس، استعاره در زبان متعارف را در معنای عینی و حقیقی خود تفسیر می‌کند. هایدگر برای تبیین رویکرد هستی‌شناسانه‌ی خود به مفهوم استعاره، به تشریح پدیده و پدیده‌شدگی و اتحاد و یگانگی میان حقیقت و نمود یک پدیده می‌پردازد. تردیدی نیست که رویکرد هستی‌شناسانه‌ی هایدگر به استعاره، افق‌های تازه‌ای به روی مطالعات مربوط به مفهوم استعاره، به‌ویژه در حوزه‌ی بلاغت ادبی و تفسیر می‌گشاید.

تاریخ دریافت:

۵ بهمن ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش:

۷ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ انتشار:

۱۲ اسفند ۱۴۰۲

کلیدواژه‌ها:

هایدگر، استعاره،  
هستی‌شناسانه، پدیده، امر  
حقیقی

\* نویسنده مسئول: فرزاد بالو

ایمیل: [f.baloo@umz.ac.ir](mailto:f.baloo@umz.ac.ir)

آدرس: دانشجوی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده‌ی ادبیات

فارسی و زبان‌های خارجه، دانشگاه مازندران

## ۱ مقدمه

مفهوم استعاره در غرب و شرق تاریخ بلندی دارد. چنان‌که مشهور است اولین بار ارسطو درباره‌ی ماهیت استعاره و انواع آن از نظرگاه منطقی سخن گفت و بعدها به‌ویژه در سنت بلاغی اسلامی- تا حدود زیادی با حفظ تلقی ارسطویی از استعاره- بلاغیونی چون جاحظ، جرجانی، سکاکی و... به آن پرداخته‌اند. آن‌چه که از تأمل در مفهوم استعاره در دوران کلاسیک برمی‌آید نشان از آن دارد که غالباً وجه زیبایی‌شناختی آن مدنظر بوده و به‌طور عام فیلسوفان استفاده از آن را در فلسفه‌ورزی امری موجه نمی‌شمردند. اما در دوران جدید، علاوه‌بر حوزه‌ی ادبی و بلاغت (افرادى چون ریچاردز در فلسفه‌ی بلاغت)، حوزه‌های مختلف علوم انسانی اعم از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه (فیلسوفان قاره‌ای و فیلسوفان تحلیلی، هرمنوتیسین‌هایی چون گادامر و ریکور و...) و... مفهوم استعاره را مورد تأمل دوباره‌ی خود قرار داده‌ند. در این میان، بلاغت که «در قرن نوزدهم از رونق افتاده بود، بار دیگر به حوزه‌ی مطالعاتی پر رونق یا دست کم رشته‌ای بسیار فعال تبدیل شد؛ و بسیار بر استعاره متمرکز شده است» (کالر، ۱۳۸۸: ۳۳۱). در دوره‌ی جدید، گفتمان غالب، استعاره را از وجه زیبایی‌شناختی بررسی نکرده بلکه سویی‌ی معرفت-شناسی آن را وجه همت خود قرار داده است. یکی از فیلسوفانی که تأملات قابل اعتنا درباره‌ی استعاره داشته و کمتر مجال طرح و شرح یافته، هایدگر است؛ یکی از برجسته‌ترین و مؤثرترین اندیشمندان قرن بیستم. تلقی وی از استعاره به جهت رویکردی تازه می‌تواند افق‌های جدیدی به روی پژوهش‌گران ادبی و بلاغی بگشاید.

## ۱٫۱ پیشینه‌ی پژوهش

با توجه به بررسی‌های به عمل آمده، تا به حال به موضوع مورد نظر این پژوهش به‌طور مستقل پرداخته نشده است. معدود پژوهش‌هایی هم که به‌طور غیر مستقیم و گذرا به استعاره از نگاه هایدگر پرداخته‌اند، به‌طورکل در تبیین این موضوع به بی‌راهه رفته‌اند. از همین‌رو، نگارندگان در بخش پایانی این نوشته در قسمتی جداگانه به نقد آن تلقی‌های نادرست پرداخته‌اند. ما در اینجا به معرفی مختصر آن‌ها بسنده می‌کنیم و در قسمت پایانی، به‌طور مفصل به آن‌ها می‌پردازیم.

نوشته‌ی نخست، مقاله‌ای با عنوان «ظهور و سقوط استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه» (۱۳۹۶)، از آریا یونسی است. وی در این پژوهش چنان‌که از عنوان آن برمی‌آید به فراز و فرود استعاره در سیری فلسفی می‌پردازد و ابتدا از نقش استعاره یا افول آن در نزد افلاطون و ارسطو می‌گوید و سپس با تقسیم‌بندی فلسفه به تحلیلی و قاره‌ای در عصر معاصر، به دوباره جان یافتن استعاره اشاره می‌کند. وی در بخش پایانی این مقاله بسیار گذرا - بدون ارجاعی به آثار اصلی این فیلسوف و صرفاً با تکیه بر منابع دست دوم - به بررسی استعاره در نزد هایدگر می‌پردازد.

در کتاب «فلسفه‌ی اروپایی در عصر نو» (۱۳۷۹)، اثر جنی تایشمن و گراهام وایت و ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی نیز به این موضوع پرداخته شده است. این نوشتار نیز با اشاره به استفاده‌ی هایدگر از استعاره برای بیان اندیشه‌های خود، استعاره را بن‌مایه‌ای پررنگ در اندیشه‌ی هایدگر می‌داند. البته نویسنده بدون اشاره به نکته‌ای که مستقیماً از شخص هایدگر بیان شده باشد و بیشتر با التفات به استفاده‌ی هایدگر از اصطلاحات فلسفی در متن آثارش این نظر را ارائه می‌نماید.

به چیزی در باهم‌بودگی‌اش با چیزی، به چیزی به‌مثابه‌ی چیزی» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۴۴) است. این دو کارکرد زبان در هستی و زمان در ارتباط با پوشاندن و آشکار نمودن پدیده‌ها در مفهوم پدیده‌شناسی و نیز در ارتباط با آشکارگی و ناپوشیدگی حقیقت یا همان "آلیثیا" مطرح می‌شود. به اعتقاد هایدگر ناپوشیدگی [آ- لثیا] به لوگوس تعلق دارد. آلیثیا یا حقیقت که هایدگر معنای آن را ناپوشیدگی و آشکارگی فرض می‌کند، در واقع همان هستی است و بنابر باور او زبان یا لوگوس در موقعیت رویارویی با هستی با جنبه‌ی هرمنوتیکی خود سبب به روشنایی درآمدن آن می‌شود و در حقیقت این کار تنها از زبان ساخته است؛ چراکه «ذات زبان به‌نوعی مبتنی بر پیشامد حقیقت همچون نامستوری است» (ی. کوکلمانس، ۱۳۸۸: ۳۳۴).

از دیدگاه هایدگر، زمانی زبان انسان تاریخی به ساحت اصالت خود می‌رسد که کلام هستی را در خود جای دهد و بیان‌کننده و به‌ظهوررساننده‌ی سخن هستی باشد. «تفکری که نیوشای ندای هستی است از ساحت هستی کلامی می‌طلبد تا به یاری آن حقیقت هستی را به زبان آورد. زبان انسان تاریخی تنها آن زمان با عیار اصالت میزان است که برخاسته از این کلام باشد» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۲۰۷). هایدگر بر این باور است که دازاین با هستی به گفتگو می‌نشیند و ندای وجود را با زبان درمی‌یابد و از نظر وی «زبان نه‌تنها به وجود انسانی روزمره، که به هستی نیز پیوند خورده است، یعنی همان چیزی که خود را برای انسان و در انسان از دریچه‌ی زبان آشکار می‌سازد» (واتز، ۱۳۹۸: ۹۷).

این دیدگاه هایدگر در مورد آشکارگی زبان تا جایی پیش می‌رود که در درس‌گفتارهای خود با عنوان "مسائل اساسی پدیدارشناسی" هر آنچه را که در ساحت پیش‌زبانی یعنی «در- عالم- بودن» قرار دارد، متعلق به ساحت زبانی یعنی «در- زبان- هستن» معرفی می‌کند و وجود جهان را بر پایه‌ی وجود زبان فرض می‌نماید. هایدگر در این درس‌گفتار، ابتدا زبان یا بیان فهم دازاین از «در- هستن» را به دو شکل

در کتابی با عنوان «زبان و سیاست» (۱۳۸۹)، نوشته‌ی فرد راینهارد دالمایر، که توسط چند مترجم برگردانده شده، نویسنده در فصل ششم با عنوان «قاعده‌ی استعاره» با ترجمه‌ی محسن علوی‌پور به موازین استعاره در نزد ریکور می‌پردازد و به بخشی به نام «استعاره و متافیزیک» می‌رسد. وی در بیان پیوند میان استعاره و متافیزیک در نظرگاه ریکور، در بخشی از گفتار خود در این باره، به گفتار مختصری از هایدگر در مورد استعاره و متافیزیک اشاره می‌کند و آن را در پیوند با سخنان ریکور می‌سنجد. بدین صورت که پس از ذکر خلاصه‌ی گفته‌های هایدگر، انتقادهای ریکور از وی را شاهد می‌آورد. دالمایر بر این اساس به‌طور مستقیم و فراگیر، استعاره را در کلیت فلسفه‌ی هایدگر در نظر نمی‌گیرد و فقط به اشارات کوتاهی به آن بسنده می‌کند. وی با بیان این مقدمات، در فصل نهایی کتاب به ارتباط میان زبان، استعاره و... با سیاست می‌پردازد و چنان‌که از عنوان کتاب برمی‌آید، نتیجه‌ی مورد نظر خود را از پیوند میان زبان و سیاست به دست می‌آورد.

## ۲ بحث

### ۲٫۱ زبان در فلسفه‌ی هایدگر

چنان‌که مشهور است تمام فلسفه‌ی هایدگر، حول محور مسئله‌ی هستی قرار دارد و در تأملات وی پیوند وثیقی میان زبان به‌عنوان یکی از امکانات بنیادین دازاین- انسان و هستی برقرار است؛ زیرا در نظرگاه او هنگامی که دازاین با هستی رویاروی می‌شود طنین‌گران‌بارِ هستی را می‌شنود و این بدین معناست که تفکری که دازاین با آن با هستی رویاروی می‌شود، خواهان سخنی از سوی هستی است تا بتواند حقیقتی از هستی را به منصفی ظهور برساند. از این‌رو هایدگر در قدم اول به سراغ امکان بنیادین دازاین یعنی زبان می‌رود؛ چراکه زبان یا لوگوس از منظر هایدگر دارای دو وجه آشکارگی و پوشانندگی یا کارکرد «آپوفانتیک» است. معنای آپوفانتیک از منظر هایدگر «مجال دیده شدن دادن

زبان نمی‌بیند و اشاره می‌کند که «ما همه‌جا با زبان مواجهیم، بی‌سبب نیست که به محض اینکه اطراف خویش را می‌نگریم، بی‌درنگ به زبان می‌رسیم [...]» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۶).

این رویکرد هایدگر درباره‌ی زبان، چنان‌که گفتیم به جایی می‌رسد که «بنیاد انسان را زبان می‌داند، و هدفش را "داشتن تجربه‌ای با زبان" مطرح می‌کند نه معنای محدود زبان همچون مجموعه‌ای از واژه‌ها و گزاره‌ها، بلکه معنای گسترده‌ی آن را مراد می‌کند. این بدین معناست که آنچه پیش از «حکم» و «بیان» قرار دارد امری پیش‌زبانی یا غیرزبانی نیست، بلکه خود زبان است» (جابری، ۱۳۹۷: ۸۹، ۹۰). هایدگر در آثار واپسین خود زبان را درنهایت خانه‌ی وجود می‌خواند و برای زبان استقلال قائل می‌شود؛ بدین معنا که زبان در اختیار ما نیست بلکه خود برای خود می‌گوید. در دیدگاه او «انسان به‌نحوی عمل می‌کند که گویی شکل‌دهنده و آقای زبان است، درحالی‌که به‌واقع این زبان است که بر انسان مسلط است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۶-۵۷). با نگاهی به مطالب فوق درباره‌ی زبان از منظر هایدگر، در ادامه، با روشن شدن چیستی استعاره در نزد وی، به ارتباط میان ماهیت زبان و استعاره در نظرگاه این فیلسوف بیشتر پی خواهیم برد. بدین مفهوم که همچون تلقی خاص هایدگر از زبان، تلقی وی درباره‌ی استعاره نیز منحصر به فرد خواهد بود و می‌توان گفت که تفکرات هایدگر درباره‌ی زبان، تأثیرات به‌سزایی در همه‌ی مبانی فکری و فلسفی وی نهاده است. همچنین استعاره نیز به مسائل دیگر در سپهر اندیشگی هایدگر مرتبط است که به ترتیب در ادامه خواهد آمد.

## ۲،۲ پدیده‌شدگی در اندیشه‌ی هایدگر

در آغاز و برای گشودن گسترده‌تر بحث استعاره، ملزم به آن هستیم که از مفهوم پدیده در فلسفه‌ی هایدگر پرده برافکنیم و در بخش‌های بعدی پیوند تنگاتنگ میان آن‌ها را نشان دهیم. باید گفت که در

ممکن می‌داند؛ یکی «زبانی» و دیگری «غیر زبانی». بدین معنا که هر آنچه در وضعیت «در - جهان - هستن» تحت عنوان معنا وجود دارد می‌تواند در زبان هم وجود داشته باشد. در حقیقت، زبان به نحو «در - زبان - هستن» «در - جهان - هستن» در نظر گرفته می‌شود. در این حالت «لوگوس» یا سخن، هم می‌تواند بر زبان رانده شود و هم می‌تواند بر زبان نیاید. آن بخش بر زبان نیامده‌ی سخن در حقیقت همان در «جهان هستن» معنادار است. معنا پیش از آنکه در زبان وجود داشته باشد در جهان نیز موجود است و این نشان‌دهنده‌ی این است که معنا صرفاً در زبان ساخته نمی‌شود بلکه پیشاپیش در حالت پیش‌زبانی نیز معنا وجود دارد. این بدین معناست که «دازاین چون از چیزی سخن بگوید، خود را چون در - عالم - بودن اگزیستانس‌دار و باشیدن پهلوی موجودات و وررفتن با آن‌ها به بیان می‌آورد. موجودات را فهم نمی‌کند مگر موجودی که اگزیستانس دارد؛ یعنی به‌نحو در - عالم - بودن است که هست. تا آن‌جا که موجود فهم کرده می‌آید، از رهگذر این فهم، هم‌بستگی‌های معنایی انسجام می‌پذیرد. امکان آن هست که این انسجام را در واژه‌ها به بیان درآورد. آن نیست که اول الفاظ پیش دست باشد و بر آن‌ها مهر علامت برای معانی زده شود، بلکه برعکس از دازاین فهم‌کننده‌ی خود و عالم یعنی از هم‌بستگی‌های از پرده‌به‌درآمده‌ی بر هر یک از این معانی، لفظی را بار می‌کنند. الفاظ را، اگر آن‌ها را چنان دریابیم که ذات آن‌ها گویا است، هرگز نمی‌توانیم موجوداتی بگیریم معلق در فضا» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۲۶۳-۲۶۴).

این نظر در آرای متأخر هایدگر درباره‌ی زبان، زمانی که بنیاد انسان را زبان فرض می‌کند، بیشتر دگرگون می‌شود و آنچه که در - جهان - هستن معنادار نام گرفته بود در گستره‌ی زبان قرار می‌گیرد و تمایز دو وضعیت در - جهان - هستن و در - زبان - هستن از میان می‌رود و هر آنچه که از معنا در وضعیت در - جهانی وجود داشت نیز زبانی تلقی می‌شود. به همین علت هایدگر هیچ‌چیز را جدای از

در مفهوم ظاهری و بنیادین مورد نظر او، هستندنداند (Mullhall, 2013, 24-25).

به‌طور نمونه در فلسفه‌ی هایدگر، مکان و زمان تحت عنوان پدیده یا هستندند مطرح می‌شوند و به اعتقاد وی اگر بنا باشد این دو خود را عیان و آشکار سازند، بایستی به اختیار خود در قالب یک پدیده قرار بگیرند و خود را تبدیل به پدیده کنند. به گفته‌ی هایدگر «[.] آشکار است که مکان و زمان باید بتوانند خودشان را بدین‌گونه نشان دهند؛ یعنی باید بتوانند پدیده شوند» (همان: ۴۲).

در تلقی دیگری هایدگر جهان را به‌مثابه‌ی هستندندای در نظر می‌گیرد که دازاین به‌طور پیشینی و متداوم با آن دارای پیوند است. هستندندای که به باور وی، دازاین هستی خویش را به‌وسیله‌ی آن درمی‌یابد. به تعبیری دیگر «دازاین موافق با نوع هستی‌ای که به وی تعلق دارد، گرایش دارد که هستی خاص خودش را بر پایه‌ی آن هستندندای که ذاتاً به‌طور ثابت و از ابتدا با آن در مرادده است، یعنی بر پایه‌ی «جهان»، بفهمد» (همان: ۲۳). به‌واسطه‌ی ارائه‌ی این توضیحات، در بخش بعد بیشتر به ابعاد «پدیده» از منظر هایدگر خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که پدیده‌شدگی در تلقی هایدگری دارای چه جزئیاتی است.

## ۲،۲،۱ اتحاد و یگانگی میان حقیقت و نمود

### یک پدیده

با التفات به برداشت هایدگر از مبحث استعاره، می‌توان گوشه‌هایی از ماهیت آن را در مفهوم پدیده‌شناسی و مؤلفه‌های آن همچون «فنومن» جستجو کرد که تبیین‌کننده‌ی مسئله‌ی پدیده‌شدگی در تفکرات وی نیز هست؛ چرا که با دقت در

فلسفه‌ی پدیدارشناسانه‌ی<sup>۱</sup> هایدگر همه‌ی امور و چیزها در جهان پدیده هستند. به این معنا که در تفکر وی، به‌طور نمونه اگر ما در عالم خیال و رؤیای خود، انگاره‌هایی مانند دیو و پری یا یک موجود عجیب و غریب را تصور کنیم، این هستندندهای خیالی می‌توانند یک پدیده در نظر گرفته شوند که به‌طور حقیقی و فارغ از تمایزات حسی و غیرحسی در برابر ما قرار می‌گیرند. در این‌باره چنین می‌توان گفت که «هستندگان یعنی تمامی افراد، حیوانات، چیزهایی که هستند، خواه طبیعی و خواه تولیدی. هایدگر فقط امور مادی و محسوس را هستندند نمی‌داند، و فکرها، زاده‌های اندیشه و خیال و تصورها را هم مطرح می‌کرد. در این مورد که آنچه را که پیش روی ما در ذهن‌مان حاضر است، هستندندای بخوانیم سخت‌گیری نداشت» (احمدی، ۱۳۸۲: ۹۴).

هایدگر خود در هستی و زمان نیز به این نکته اذعان دارد که در فلسفه‌ی او همه‌چیز پدیده است و هر آنچه که در سخن وی درباره‌ی چیزی بیان می‌شود، هستندندای است که در پیش روی ما قرار می‌گیرد و ما به شیوه‌های مختلف آغاز به مرادده با آن می‌کنیم. به بیانی دیگر، «اما ما بسیاری از چیزها را، و به معنایی بسیار متفاوت، «هستند» می‌نامیم. هستندند هر آن چیزی است که از آن سخن می‌گوییم، که منظور نظر داریم، که در قبال آن به این یا آن شیوه رفتار می‌کنیم» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۱۱). این نکته نشان‌دهنده‌ی آن است که هایدگر برای فراچنگ آوردن گسترده‌ی پدیده‌ها ملزم به این‌کار بوده است. او برای دریافتن حقیقت هر پدیده در ذات خودش چنین تصمیمی را اتخاذ نمود؛ زیرا در تلقی او کلیت این هستندندها خود را بر پایه‌ی فطرت اصیل خود، در خود عیان می‌کنند و از این‌رو همگی

بنیادین آن، راهی به‌سوی هستی یا وجود می‌جوید. برای آگاهی بیشتر، ر.ک به مقدمه‌ی هستی و زمان از مارتین هایدگر ص ۶ تا ۵۳. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. همچنین ر.ک به کتاب علم هرمنوتیک، نوشته‌ی ریچارد.ا. پالمر ص ۱۴۳. ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی.

<sup>۱</sup> در فلسفه‌ی هایدگر تفاوتی میان اصطلاح هستی‌شناسی و پدیدارشناسی وجود ندارد. بلکه هایدگر با ذکر تمایز وجودشناختی و سپس به علت پدیده نبودن هستی، رویکرد پدیدارشناسانه را اتخاذ می‌نماید و سپس در میان هستندگان، دازاین را برمی‌گزیند و با بررسی پدیدارشناسانه‌ی امکان‌های

برداشت هایدگر از استعاره، می‌توان همان سویه‌ها را در تعریف وی از پدیده‌شناسی نیز تبیین کرد و این نکته را بهتر دریافت که چرا و چگونه هایدگر برای هر پدیده، وجودی مستقل و جدا قائل است.

وی در قدم نخست تفلسف خود، برای درک و دریافت مسئله‌ی هستی و نیز مطرح نمودن پرسش درباره‌ی هستی، به سراغ رویکردی می‌رود که سپهر اندیشگی او را به‌سوی پدیده‌ها می‌کشاند. هایدگر برای آغاز سیر فلسفی خود در جهت مسئله‌ی هستی، به سراغ پدیده‌ها می‌رود و معتقد است که ما بایستی از طریق و به‌واسطه‌ی پدیده‌ها تا حد ممکن به هستی نائل گردیم. از این‌رو پدیده‌ها و نحوه‌های پدیدار شدن آن‌ها در محور فلسفه‌ی او قرار می‌گیرند. چنان‌که مشهور است، وی در میان پدیده‌ها دازاین را برمی‌گزیند و به تبع آن و نیز برای برشمردن امکانات متعلق به دازاین، شیوه‌ی پدیدارشناسانه را انتخاب می‌کند. رویکردی که آن را از استاد خود هوسرل وام گرفته بود.

ما در ادامه به آن بخش از مفهوم پدیده می‌پردازیم که از طریق آن بیشتر به‌سوی ماهیت استعاره در اندیشه‌ی هایدگر گام برداریم. مهم‌ترین خصلت پدیده در ارتباط با تبیین استعاره، آشکارگی پدیده‌ها و هستنده‌هاست. بدین معنا که ما هر آنچه از پدیده در وهله‌ی اول ببینیم و دریافت کنیم، بخشی از حقیقت آن است و با ذات پدیده زمینه‌ی مشترک دارد. پس با نظر به این مسئله، تمایز و افتراقی میان پدیده و آنچه از آن ساطع می‌شود وجود ندارد. هایدگر بحث خود در این زمینه را با بررسی و ریشه‌یابی اصطلاح یونانی فاینومنون (واژه‌ی یونانی) که اصطلاح فنومن به آن بازمی‌گردد، آغاز می‌کند. وی پس از برشمردن و بررسی کلمات گوناگون در رابطه با این اصطلاح، پدیده را تعریف می‌کند و آن را همچون چیزی می‌داند که همواره در خود پیدا و آشکار است و به‌طور دائمی خود را می‌نمایاند. به تعبیری دیگر پدیده‌ها هیچ‌گاه از وضعیت عیان‌شدگی پا پس نمی‌کشند و خود را پنهان نمی‌سازند. به باور هایدگر: «پس باید دلالت

اصطلاح «پدیده» را به‌مثابه‌ی چیزی که خودش را در - خودش - نشان می‌دهد، یعنی چیزی که آشکار است، در ذهن نگاه داریم» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۳۸)؛ اما این آشکارگی محض و پیوسته می‌تواند با دخالت و تسلط انسان دچار دگرگونی شود و بدین‌وسیله پدیده خود را در وجوه مختلف به انسان بنمایاند. بدین معنا که انسان با نزدیک شدن به یک پدیده و درک آن نتواند ماهیت حقیقی پدیده را دریابد؛ چرا که پدیده هم‌زمان با نزدیک شدن ما به خود، خودش را به شکلی غیر از حقیقت خویش درمی‌آورد. یعنی به شیوه‌ای خود را عیان می‌سازد که غیر از حقیقت وجودی‌اش است. این مسئله در شکلی دیگر این نکته را می‌رساند که پدیده دست از آشکار کردن خویش برنمی‌دارد و همواره در وضعیت آشکار خویش قرار دارد. ولیکن این آشکارگی ممتد با التفات انسان به‌سوی پدیده‌ها در محاق فرو می‌رود و انسان از رؤیت هستنده در آشکارگی‌اش ناتوان است. این موقعیت پدیدارشدگی پدیده در نظرگاه هایدگر همان موقعیتی است که پدیده بدون نشان دادن حقیقتی از خود، دست به وانمود کردن و تظاهر می‌زند. به زعم هایدگر «اما هستنده می‌تواند متناسب با شیوه‌ی دسترسی [ما] به آن، خودش را به‌وسیله‌ی خودش به گونه‌های مختلفی نشان دهد. حتی این امکان وجود دارد که هستنده خودش را به‌مثابه‌ی چیزی نشان دهد که در خودش آن نیست. در این‌گونه خود نشان دادن، هستنده «این یا آن‌گونه می‌نماید». این نوع خود نشان دادن را ما وانمودن [تظاهر] می‌نامیم» (همان، ۳۸-۳۹).

مفهوم «فنومن» در نزد هایدگر به همین‌جا ختم نمی‌شود و وی به پیشروی در این مسیر ادامه داده و در نهایت دو معنای فنومن در قالب خودنشان‌دهندگی و نمود یا ظاهر را با هم یکی و متحد می‌داند. به مفهومی دیگر، از دیدگاه هایدگر آنچه که در حین آشکارگی پدیده ساطع می‌شود، می‌تواند با حقیقت پدیده دارای اتحاد باشد و بخشی از ذات اصیل پدیده به حساب آید. البته که توضیحات هایدگر در این زمینه از دلان تو در توی

نیست. به بیان هایدگر: «امر ظاهر، برعکس، به معنای وجود رابطه‌ای ارجاعی در خود هستند است، به‌گونه‌ای که ارجاع‌دهنده (اعلام‌کننده) فقط به شرطی می‌تواند نقش ممکن خود را ایفا کند که خودش را در خودش نشان دهد، یعنی فنومن [پدیده] باشد. ظاهر و نمود، خودشان به شیوه‌های مختلف در فنومن [پدیده] بنیان گرفته‌اند» (همان: ۴۱-۴۲).

این دیدگاه هایدگر درباره‌ی یگانگی میان حقیقت و نمود پدیده، در تعریف وی از مفهوم پدیده‌شناسی بیشتر خود را نشان می‌دهد. در آن‌جا که هایدگر با ریشه‌یابی و ترکیب دو واژه‌ی یونانی فاینستای و لوگوس، مبنای "فِنومِنولوژی" (پدیدارشناسی) را تعیین می‌کند و آن را با توجه به ویژگی کشف‌کنندگی پدیده و لوگوس، نخست به‌عنوان «گفتار پدیده‌ها» و سپس «مجال دادن به اینکه چیزی که خودش را نشان می‌دهد با خودش، به همان شیوه‌ای که خودش را به خودش نشان می‌دهد، دیده شود» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۴۶)، در نظر می‌گیرد؛ تا از این طریق بتواند، به‌سوی خود چیزها برود و پدیده‌ها را در گلیتشان فراچنگ آورد و نیز بدین‌وسیله آن‌ها را مسیری برای دستیابی به هستی قرار دهد و با گذشتن از این مسیر و در حقیقت با چگونگی رویدادِ ظهورِ هستی در آن‌ها به هستی نائل شود و به درکی از معنای آن برسد.

### ۲،۳ امر حقیقی و تبیین ماهیت استعاره در اندیشه‌ی هایدگر

برای تبیین موضع هایدگر درباره‌ی استعاره، لازم است بحث از پدیده‌شدگی و اتحاد میان پدیده و نموده‌های آن به‌سوی ماهیت امر حقیقی و غیر حقیقی یا جایگاه امر حسی و غیر حسی در تفکرات این فیلسوف در پیوند با استعاره بسط یابد. زیرا بدین‌واسطه پیوند مسئله‌ی پدیده در بخش‌های پیشین با امر حقیقی و سپس استعاره بیشتر تبیین خواهد شد.

مفاهیم می‌گذرد ولی در پایان به یگانگی میان پدیده‌ی اصیل و نمود آن اشاره دارد. از این‌رو او فهم اصطلاح فنومن را در گرو فهم بیشتر از ارتباط پدیده و نمود آن تلقی می‌نماید. از نظر وی «اما فهم بیشتر مفهوم فنومن در گرو آن است که ببینیم چگونه هر دو معنایی که از (اصطلاح یونانی فاینومنون) فهمیده می‌شود («فنومن») به‌عنوان خودنشان‌دهنده و («فنومن») به‌عنوان نمود) به‌وسیله‌ی ساخت خود این مفهوم متحدند» (همان: ۳۹).

هایدگر با ارائه‌ی این مسائل، نمود یک پدیده را در گام بعدی به‌مثابه‌ی معنای دومی برای پدیده در نظر می‌گیرد که پیشاپیش معنای نخست پدیده، یعنی حقیقت آن، در حال حرکت است. به تعبیری دیگر، با وجود اینکه نمود و ظاهر ساختن در نسبت خود با پدیده در جایگاه دوم قرار می‌گیرد اما پیش‌تر از حقیقت پدیده یا معنای نخستینی آن، خود را ارائه می‌کند. این نیز در نوع خود نشان‌دهنده‌ی این امر است که پیوندی ناگسستنی میان نمود یا ظاهر ساختن با حقیقت پدیده برقرار است که بخشی از پدیده به حساب می‌آید. «در دلالت (اصطلاح یونانی فاینومنون) («نمود») پیشاپیش معنای نخستینی (پدیده: امر آشکار)، به‌عنوان بنیان معنای ثانوی آن، نهفته است [...] و سرانجام می‌توان ظاهر ساختن را به‌مثابه‌ی عنوانی برای معنای راستین پدیده به‌مثابه‌ی خود نشان دادن به‌کار برد» (همان: ۳۹-۴۱).

در برداشت نهایی هایدگر، ماهیتی دیگر از پیوند ظاهر هستند با اصل هستند ارائه می‌شود که نشان از ارجاعی بودن پیوند میان ظاهر و حقیقت یک هستند دارد. در این مفهوم که ظاهر یا نمود یک پدیده دارای این قابلیت هست که ما را به حقیقت پدیده ارجاع دهد و نقشی اعلام‌کننده را در ارتباط با پدیده ایفا نماید. اما تحقق این امر در آن نهفته است که ظاهر، ارتباط خویش با پدیده یا فنومن را حفظ کرده باشد. به این معنا که در خودش همواره آشکار باشد و به‌طور مداوم ارجاع‌دهنده به یک پدیده باشد. چراکه ظاهر یا نمود هستند همواره در خود هستند ریشه دارد و از آن منفک



همواره برای انسان به سهولت رقم می‌خورد؛ اما نگرستن یا همان پیش‌روندگی تفکر در حقیقت چیزها یا ژرف‌نگری امری دشوار جلوه می‌کند. به همین‌سان هایدگر می‌گوید: «دیدن چیزی و نگرستن به آن‌چه دیده‌ایم با هم یکی نیستند. نگرستن در این‌جا یعنی بینش یافتن به چیزی که از سوی آنچه دیده‌ایم حقیقتاً، و این یعنی بر حسب آن‌چه ذاتی آن است، ما را دیدار می‌کند. ما زیاد می‌بینیم و اندک می‌نگریم. حتی وقتی به آنچه دیده‌ایم می‌نگریم، به ندرت تاب می‌آوریم دیدار آنچه را نگرسته‌ایم، تحت نظر خویش نگاه می‌داریم. [...] هنگامی که تفکر در آن‌چه دیده‌ایم به امر ذاتی و محض آن نمی‌نگرد، درباره‌ی امر پیش رویش دچار اشتباه و کژبینی می‌شود. اغلب خود تفکر خطر کژبینی [یا اشتباه] را افزایش می‌دهد، یعنی از این طریق که بسیار شتاب‌زده بر بنیادی‌بودنی کاذب پا می‌فشارد» (همان: ۹۲).

هایدگر در ادامه‌ی سخنان خود درباره‌ی پیوند میان تفکر و اصل بنیاد و التزام نگرستن تفکر به بنیاد هست‌ها، از شنیدن ندایی از سوی این اصل پایه‌ای حرف می‌زند که به ما می‌گوید «هیچ‌چیزی بدون بنیاد نیست». گوش‌سپردن به این صدا که دارای درهم‌تنیدگی ژرفی با نگرستن است نشان‌دهنده‌ی این امر است که شنیدن می‌تواند زمینه‌ی نگرستن حقیقی را تمهید نماید. بدین مفهوم که تفکر در این وهله باید شنیدنی در پیش گیرد که در عین حال نگرستنی است و در معنایی دیگر تفکر در این‌جا ملزم به آن است که امری شنیدنی را بنگرد و بر ژرف‌نگری خود بیفزاید. البته مفهوم این شنیدن نگرستنی را نباید در معنای رایج و مرسوم آن برداشت نمود؛ بلکه باید آن را در پیوند با تفکر در نظر آورد و تلقی کرد. هایدگر در این‌باره چنین می‌گوید: «اکنون تفکر ما باید به چیزی بنگرد که در این آهنگ به راستی شنیده است. تفکر باید شنیدنی را بنگرد. [تفکر] بدین ترتیب آن چیزی را می‌نگرد که پیش‌تر بدان گوش نسپرده بود. تفکر گوش‌سپردنی است که می‌نگرد. در تفکر دیدن و

هایدگر در سلسله‌گفتاری درباره‌ی اصل بنیاد و بررسی آن در فلسفه‌ی لایب نیتس، در نهایت اصل بنیاد را همان هستی‌تلقی می‌کند و به نحوی آن را پایه و اساس همه‌ی هستندگان برداشت می‌نماید. وی در جلسه‌ی ششم این گفتارها در دنباله‌ی بحث از اصل بنیاد به پیوند و ارتباط تفکر با آن می‌پردازد و به این نکته توجه دارد که حدود و ثغور تفکر برای تبیین و توضیح اصل بنیاد تا کجا می‌تواند گام نهد. وی در خلال توضیحات خود، تفکر را برای پرده‌افکنی از این اصل بنیادین دچار ضعف‌هایی می‌یابد که نمی‌تواند استنتاجی کامل و وافی از آن ارائه دهد و همواره فراروی تفکر را با موانع اساسی و ریشه‌ای مواجه می‌بیند. به بیان هایدگر: «مانع همان اصل بنیاد است که خود را همچون رشته‌کوهی در مقابل چشم‌انداز قرار داده است؛ رشته‌کوهی که عبور از آن ناممکن می‌نماید؛ زیرا اصل بنیاد به‌مثابه‌ی عالی‌ترین اصل بنیادی چیزی استنتاج‌ناپذیر است، چنان چیزی که تفکر را لگام می‌کشد» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۹۰).

هایدگر با اشاره به خطای رایج تفکر و دوبینی و احول بودن آن در آشکارسازی ماهیت اصل بنیاد، سررشته‌ی بحث را به‌سوی این مسئله می‌برد که تفکر چگونه می‌تواند نگاه گسترده و در عین حال روشنی از اصل بنیاد ارائه دهد. در امتداد همین بحث، وی با باز کردن پراتزی در ارتباط با نحوه‌ی مواجهه‌ی تفکر با اصل بنیاد، از دیدن صرف سخن می‌گوید. در نظرگاه هایدگر، دیدن نمی‌تواند به حقیقت و اصل یک چیز دست یابد و آن را آشکار سازد. بدین تعبیر که دیدن معمول هیچ‌گاه نمی‌تواند یک نگرستن بنیادین و حقیقی باشد و دیدن در این تلقی با نگرستن برابر نیست. نگرستن در این‌جا در واقع تقویت یک بینش یا بصیرتی است که تفکر را فراتر از یک دیدن پیش‌پا افتاده و معمول می‌برد. از همین‌رو انسان به‌واسطه‌ی تفکر به ندرت می‌نگرد و اغلب فقط می‌بیند. دیدنی که اغلب خود تفکر با در پیش گرفتن آن بر خطا و کژبینی خود می‌افزاید و دچار اشتباه می‌گردد. البته باید گفت که دیدن

حاصل شدنی نیست. در این وادی ما شاهد ایجاد یک شکاف یا تمایز خواهیم بود که شنیدن گوش‌ها و دیدن چشم‌ها را به‌عنوان اموری حسی معرفی می‌کند، در صورتی که نگرستن و نیوشیدن تفکر به دایره‌ی موارد غیر حسی منتقل می‌شود. به معنایی دقیق‌تر، با به وجود آمدن این افتراق و گسستگی، تفکر و ابعاد دیدن و شنیدن آن با یک انتقال تبدیل به امری غیرحسی می‌شود. در این‌باره هایدگر باور دارد که «تفکر را به معنایی مجازی می‌توان شنیدن و دیدن خواند. کاملاً درست است. آنچه در تفکر بدان گوش می‌سپاریم و می‌نگریم، با گوش‌هایمان شنیده و با چشم‌هایمان دیده نمی‌شود؛ این از طریق اندام‌های حسی ما ادراک‌پذیر نیست. اگر تفکر را گونه‌ای شنیدن و دیدن بدانیم، آن‌گاه شنیدن و دیدن حسی اخذ و به ساحت دریافت غیر-حسی یعنی تفکر منتقل می‌شود» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۹۴).

درست از همین نقطه و با مطرح شدن تعبیر انتقال، بحث از استعاره به میان کشیده می‌شود و هایدگر ریشه‌ی این انتقال را به مفهومی یونانی با عنوان «μεταφέρειν» (metapherein) یا Transferte به معنی انتقال دادن، مرتبط می‌داند (گراسی، ۱۳۹۵: ۱۰۵) که واژه‌ی لاتین «metaphor» یا استعاره برگرفته از آن است. این انتقال در حقیقت همان کارکرد ویژه‌ی استعاره است که مطرح‌کننده‌ی تمایزی میان معنای حقیقی و مجازی یک واژه در بافتی جمله‌ای است. مقصود هایدگر نیز آن است که وقتی ما می‌گوییم تفکر یک دیدن و شنیدن است در قدم نخست معنای استعاری آن درک می‌شود و این دیدن و شنیدن در معنای حقیقی یا «مستعار له» از خصائل چشم و گوش شمرده شده و برای تفکر صرفاً معنایی مجازی یا «مستعار منه» تلقی می‌گردد. بدین شکل «که در زبان یونانی این انتقال μεταφέρειν خوانده می‌شود. در زبان فضلا به چنین انتقالی استعاره می‌گویند. بنابراین تفکر تنها باید به معنایی استعاری و مجازی یک (نوع) شنیدن و گوش سپردن، یک نگاه کردن و نگرستن نامیده شود. چه کسی در این‌جا می‌گوید

شنیدن مرسوم را وامی‌نهیم، زیرا تفکر موجب می‌شود که گوش بسپاریم و بنگریم» (همان: ۹۳-۹۴).

البته هایدگر از این نکته غافل نیست که شنیدن و نگرستن بودن تفکر ریشه در فلسفه‌ی باستان یونان دارد و به‌طور واضح در فلسفه‌ی افلاطون و پیش‌تر از آن در تفکرات هراکلیتوس قابل مشاهده است. افلاطون در جایی که از ایده‌ی مُثلی سخن می‌گوید، آن را موجب تقویم حقیقت هستندگان تلقی می‌نماید که ما قادر به نگرستن آن هستیم. هراکلیتوس نیز پیش‌تر از افلاطون به شنیدن بودن ذات حقیقی پدیده‌ها در لوگوس می‌پردازد که در حقیقت همان ندای شنیدنی مستقر در هستندگان است. این دو منظر بنیادین، هایدگر را بیش از پیش متوجه این مطلب می‌کند که تفکر نمی‌تواند جز دیدن و شنیدن باشد. در تلقی هایدگر «این اشارت‌ها و رهنمودهایی غریب ولی البته بسیار کهن هستند. هنگامی که افلاطون مقوم [ذات] راستین موجودات را ἰδέα می‌نامد، [یعنی] صورت هستنده‌ها که ما آن را مشاهده می‌کنیم، و هنگامی که هراکلیتوس حتی پیش از او مقوم [ذات] راستین هستنده‌ها را λόγος می‌نامد، [یعنی] سخن هستنده‌ها که ما با شنیدن به آن پاسخ می‌دهیم، آن‌گاه این دو [بیان] ما را آگاه می‌سازند که تفکر یک شنیدن و یک دیدن است» (همان: ۹۴).

این سلسله گفتارها درباره‌ی این‌که تفکر شنیدنی و دیدنی است، هایدگر را به بحث از استعاره می‌کشاند. وی به این نکته می‌اندیشد که آیا قائل شدن دیدن و شنیدن برای تفکر دارای معنایی حقیقی است یا اینکه بایستی در معنایی مجازی آن را درک کرد. او در جهت پاسخ به این پرسش، در آغاز، مفهوم مجازی آن را از دیدگاه مرسوم صحیح می‌پندارد؛ چرا که باور رایج بدین شکل است که ما صرفاً با گوش‌ها و چشم‌های ظاهری می‌شنویم و می‌بینیم و این از دیدگاه هایدگر به‌عنوان امری مرسوم درست است اما مسئله‌ی اصلی آن است که آنچه تفکر بدان می‌نگرد و می‌شنود از طریق اعضای همچون گوش و چشم

بتوان چیزی بیشتر و بزرگ‌تر را از پیش شنید» (همان: ۹۴-۹۵).

گفتار فوق درباره‌ی شنیدن را می‌توان درباره‌ی دیدن نیز به‌کار برد. بدین تعبیر که دیدن صرفاً دریافت مجموعه‌ای از تصاویر و انتقال آن‌ها به شبکیه‌ی چشم نیست بلکه فراتر از آن است؛ چراکه ما اغلب اوقات چیزهایی را می‌بینیم که نمی‌توان آن را با چشم ظاهری در معنای یک عضو دید. به‌طور نمونه «یونانیان هرگز نمی‌توانستند آپولو را در پیکره‌ی یک جوان ببینند یا، به بیان بهتر، در آپولو و از طریق او پیکره را ببینند» (همان: ۹۶).

چنین تلقی‌ای از شنیدن و دیدن تفکر، درنهایت نشان می‌دهد که نباید دیدن و شنیدن تفکر را فقط در معنای انتقالی یا استعاری آن درک نمود یا آن را به انتقالی از امور حسی به امور غیر حسی تعمیم داد. اصولاً وجود این ثنویت و شکاف میان دو امر حسی و غیر حسی سبب اصلی به‌وجود آمدن استعاره است که موجب می‌شود معنای حقیقی یک تعبیر یا یک واژه تبدیل به مفهومی مجازی گردد که وابسته به معنای اصطلاح دیگری است. مانند وابستگی معنای دیدن و شنیدن تفکر به‌عنوان معنایی مجازی، به دیدن و شنیدن حسی به‌عنوان معنایی حقیقی. در صورتی که به باور هایدگر، این تمایز به شکل عملی نباید وجود داشته باشد و آشکارگی این افتراق و دوگانگی در این موقعیت-ها به ساختار و ماهیت متمایزکننده در تاریخ فلسفه‌ی غرب بازمی‌گردد. تاریخی که دارای بنیادی متافیزیکی<sup>۱</sup> است. چنان‌که گادامر در نوشتاری با عنوان «هایدگر و زبان متافیزیک» اشاره می‌کند، هایدگر با طرح این حقیقت که زبان از امکانات و سیالیت بی‌کرانه‌ی برخوردار است، تأیید می‌کند که نمی‌توان زبان را به تفسیرهای خاص به شیوه‌ی تاریخی و تنگنای چارچوب‌های محدودیت مفاهیم متافیزیک غربی تقلیل

«باید»؟ کسانی که معتقدند شنیدن و دیدن راستین، شنیدن با گوش و دیدن با چشم است» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۹۴).

شنیدن و دیدن از طریق گوش و چشم دارای وجهه‌ی قابل قبولی هستند، اما ناکافی جلوه می‌کنند. هایدگر این نکته را با مثالی از موسیقی «باخ»، آهنگ‌ساز شهیر آلمانی توضیح می‌دهد. بدین‌گونه که اگر بنا بر آن بود ما از طریق نحوه‌ی کارکرد گوش خود و صرفاً با دریافت امواج صوتی یک قطعه از باخ را بشنویم، ما به‌طور صرف، فقط و فقط می‌توانستیم بشنویم و نه اینکه گوش دهیم و این بدین‌معناست که ما با دریافتن صدای موسیقی قادر به شنیدن حقیقی نیستیم بلکه باید بدان گوش بسپاریم، گوش سپردنی که ما را قادر به شنیدن حقیقت آن‌ت‌ها خواهد کرد. از همین‌رو گر و گنگ بودن شاید ما را از شنیدن امواج صوتی یک آهنگ محروم کند اما نمی‌تواند مانع از شنیدن حقیقی آن گردد؛ و چه بسا ما با اختلال در ساختار شنوایی اولیه‌ی خود بتوانیم زمینه‌ی شنیدنی فراتر و گسترده‌تر را نیز فراهم نماییم. هایدگر به‌طور مستقیم اشاره می‌کند که «شیوه‌ی دریافت چیزی از طریق شنیدن و دیدن، به‌واسطه‌ی حواس اتفاق می‌افتد، یعنی حسی است. این ملاحظات درستند. اما با این همه ناراست نیز هستند، زیرا امری ذاتی و اساسی را از قلم می‌اندازند. ما در واقع با گوش‌هایمان یک قطعه از باخ را می‌شنویم، اما اگر در این‌جا شنیده تنها آن چیزی باشد که به‌مثابه‌ی امواج صوتی به پرده‌ی گوش ما می‌خورد، آن‌گاه ما هرگز قادر به شنیدن قطعه‌ای از باخ نخواهیم بود. می‌شنویم، نه با گوش. البته ما از طریق گوش می‌شنویم، اما نه با گوش، [...] به همین سبب اگر گوش آدمی نقص پیدا کند و گند شود، یعنی به عبارتی کر شود، ممکن است- چنان‌که در مورد بتهوون نشان می‌دهد- هنوز بتوان شنید، شاید حتی

۱. ر.ک به کتاب هایدگر و تاریخ هستی ص ۷۰ تا ۷۵، نوشته‌ی بابک احمدی.

۱ درباره‌ی ماهیت متافیزیک ر.ک به کتاب «متافیزیک چیست؟» با عنوان «درآمد» یا «بازگشت به بنیاد متافیزیک» ص ۱۳۱ تا ۱۶۱، نوشته‌ی مارتین هایدگر. ترجمه‌ی سیاوش جمادی. و همچنین

نیست، به همین دلیل این نیز حکمی نسنجیده و نامناسب است که تفکر به‌مثابه‌ی گوش سپردن و نگریستن را باید به معنایی انتقالی فهمید، یعنی به‌مثابه‌ی انتقالی از آنچه ادعا می‌شود امری حسی است به غیر حسی. تصور «انتقال» و استعاره مبتنی بر تمایز - اگر نگوییم جدایی کامل - امر حسی و امر غیرحسی است به‌مثابه‌ی دو ساحتی که لافسه وجود دارند. برقراری این تمایز میان امر حسی و امر غیر حسی، امر فیزیکی و امر غیرفیزیکی، یکی از مشخصه‌های اصلی چیزی است که متافیزیک خوانده می‌شود و معیار تعیین‌کننده‌ی تفکر غربی است. با اطلاع از اینکه تمایز مذکور میان امر حسی و غیرحسی ناکافی است، متافیزیک جایگاه خود را به‌عنوان شیوه‌ی تفکر معیار از دست می‌دهد. با بینش از محدودیت متافیزیک، تصور معیار استعاره نیز بی‌اعتبار می‌شود. استعاره در واقع عیاری برای تصور ما از ذات زبان است. به همین سبب به‌طور کلی به‌مثابه‌ی ابزاری کمکی در تفسیر آثار شاعران و ساخته‌های هنری کاربرد فراوانی دارد. امر استعاری فقط درون متافیزیک وجود دارد» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۹۷-۹۶).

قائل شدن نقشی مستقل و هستی‌شناسانه برای هر پدیده، فارغ از در نظر گرفتن استعاره و ایجاد گسست با به‌کارگیری خصلت‌های آن، اعم از حسی یا غیرحسی بودن، فیزیکی یا متافیزیکی بودن و...، بدین معناست که ما در حین نگریستن به یک هستنده اگر دچار برداشتی اشتباه یا توهم شدیم، آنچه را که در این دیدار رخ داد، نبایستی بنابر رسوم رایج شناختی به‌عنوان توهم در نظر بگیریم. به تعبیری دقیق‌تر، هنگامی که ما در حین رؤیت یک هستنده، آن هستنده‌ی مورد نظر را در یک لمحّه به‌عنوان پدیده‌ای دیگر دیدیم و دریافتیم، این امر را نباید به‌عنوان یک توهم یا خطایی در دیدن تصور کنیم. بلکه ما هر آنچه که دیدیم، آن را در ذات و

ر.ک به کتاب هایدگر در چاقویی جدید، ترجمه‌ی مهتاب کرامتی ص ۱۶۵ تا ۱۷۹، نوشته‌ی باربارا بولت.

داد (Gadamer, 2007: 354-355). این بدین معناست که از دیدگاه هایدگر، استعاره و جدایی یا تمایزی که از طریق آن اعمال می‌شود کاملاً برساخته‌ی متافیزیک غربی است که ماهیت اصلی تاریخ تفکر غرب را تشکیل می‌دهد. در این مفهوم که «استعاره و انتقال استعاری فقط در لوا و در درون ساختار متافیزیک انجام می‌شود» (دالمایر، ۱۳۸۹: ۳۱۴). بر این اساس می‌توان گفت که هایدگر با اشاره به ارتباط موجودیت استعاره و متافیزیک، به صراحت منکر ضرورت وجود استعاره در معنای متافیزیکی آن شده و بر آن است که ما موجودیت هر چیزی را باید به‌طور مستقل و به‌ماهو یعنی در مفهوم هستی‌شناسانه‌ی آن در نظر بگیریم و سعی کنیم از بند استعاره‌ی ثنویت‌گرا رها شویم. چنان‌که شاگرد وی، گادامر، نیز باور دارد که تقسیم معنای حقیقی و مجازی امری ناکارآمد و مناسب با تفکر متافیزیکی درباره‌ی زبان است. ما در استعاره واژه‌ای را از بافتی به بافت دیگر داخل می‌کنیم و به این شکل مفهوم حقیقی تازه‌ای برای آن می‌جوییم (Gadamer, 1989: 431؛ اما فلسفه‌ی به‌وجود آمدن استعاره نیز به آن برمی‌گردد که در حقیقت، به‌عنوان معیاری برای سنجش در حوزه‌ی زبان به‌کار می‌رفت. این یعنی هایدگر از سویی وجود ماهیت استعاره‌ی رایج را به متافیزیک یا بُعد معرفت‌شناسانه گره می‌زند و از طرفی دیگر، به پیوندی میان استعاره و استتیک<sup>۱</sup> یا زیبایی‌شناسی اشاره می‌کند که خصلت‌های آن نیز تحت تأثیر مستقیم فلسفه‌ی متافیزیکی غرب است. بدین معنا که ما با استعاره، به‌مثابه‌ی یک ابزار مرتبط با ساحت زیبایی‌شناختی به سراغ فراهم آوردن تفاسیری از آثار هنری اعم از شعر شاعران و دیگر شاخه‌های هنر می‌رویم و عملاً یک پدیده‌ی هنری را بدون در نظر گرفتن ساحت‌های هستی‌شناسانه، تبدیل به اُبژه کرده و تنها ابعاد بلاغی آن را بررسی می‌کنیم. از این‌رو «شنیدن و دیدن ما هرگز ادراک حسی صرف

<sup>۱</sup> درباره‌ی استتیک یا زیبایی‌شناسی از منظر هایدگر ر.ک به گفتاری از وی، با عنوان «سراغاز کار هنری» بخشی با عنوان «چیز و کار». ترجمه‌ی پرویز ضیاء شهابی. ص ۲۳ تا ۲۵. همچنین

توضیح می‌دهد که زبان در اینجا گل دهان است و اضافه می‌کند که ما در بند متافیزیک گرفتار خواهیم شد اگر قرار باشد نامی را که هولدرلین در اینجا با این همانی میان «کلمات و گل‌ها» ایجاد کرده است، به‌مثابه‌ی به یک استعاره فرض کنیم (Heidegger, 1982: 99-100).

## ۲،۴ نقدی کوتاه بر دو تلقی از استعاره در اندیشه‌ی هایدگر

پژوهش نخست با عنوان «ظهور و سقوط استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه»، نوشته‌ی آریا یونسی است. نویسنده‌ی مقاله‌ی مذکور با التفات به فراز و فرود نقش استعاره در تاریخ فلسفه‌ی غرب، ابتدا به جایگاه استعاره در نزد یونانیانی همچون افلاطون و ارسطو می‌پردازد و آن‌ها را بی‌التفات به عنصر استعاره در امور فکری و فلسفی معرفی می‌نماید و این دوره را عصر افول استعاره می‌نامد. بر اساس اعتقاد این دو فیلسوف، استعاره نمی‌تواند در مسائل مربوط به معرفت‌شناسی نقشی داشته باشد و در عوض باید زبانی شفاف و صریح را در فلسفه به‌کار گرفت. نگارنده در ادامه در پی اثبات این موضوع برمی‌آید که جایگاه و نقش استعاره در دوره‌ی معاصر فلسفه دچار تغییر شده و در فلسفه‌ی تحلیلی و قاره‌ای، فیلسوفانی برای برکشیدن مجدد استعاره به تکاپو می‌افتند. در فلسفه‌ی تحلیلی کسانی مانند ماکس بلک، کارنپ، دیویدسن و... و در فلسفه‌ی قاره‌ای نیز نیچه، کاسیرر و هایدگر برای نقش استعاره در فلسفه حیثیتی قائل می‌شوند. ما در اینجا به آن بخش از سخنان ایشان درباره‌ی استعاره در نظرگاه هایدگر انتقادهایی را وارد می‌دانیم. بنابر توضیحات نویسندگان مقاله‌ی حاضر و با اتکا به گفته‌های مستقیم و آشکار شخص هایدگر، این نکته ثابت و مسلم شد که استعاره و کارکرد مرسوم آن در نزد وی به طرز دیگری، در معنای هستی‌شناسانه مطرح شده است. به تعبیری دیگر، مفهوم استعاره در معنای متافیزیکی آن به‌نحوی مردود شمرده می‌شود.

نفس خود درست مشاهده کردیم. البته این مسئله از دیدگاه هایدگر به امکان دریافت ما از هستندگان بازمی‌گردد که هر آنچه که هست را در همان وهله درمی‌یابد و از آنچه که دریافت شده است هیچ تلقی ثابت و مشخصی ندارد. در این مفهوم که ما در حین این رخداد هر چیزی را که دیدیم و دریافتیم، به‌نحو هستی‌شناسانه پدیده محسوب می‌شود. پدیده‌ای که فارغ از تمایز امر حسی و غیر حسی، امری حقیقی است و به‌ما هو خود وجود دارد. هایدگر در مجموعه گفتارهایی با عنوان "مسائل اساسی پدیدارشناسی" به این موضوع اقبال داشته و آن را با مثالی چنین بیان می‌کند: «مراد دریافت درست همان است که هست/پیش‌دست/موجود است. دریافت، اصلاً از در پذیرفته‌ها و دریافت‌ها هیچ نمی‌داند. این نکته صادق است، حتی وقتی هم که دچار یک توهم حسی هستیم. اگر در تاریکی توهماً درختی را به انسانی بگیریم، درست نیست که بگویم این حس روی دارد به سوی درختی ولی آن را به انسانی می‌گیرد، یا بگویم انسان [در این دریافت] تصویری است صرف، بنابراین من در این توهم روی به سوی تصویری دارم. برعکس، معنای توهم دقیقاً همین است که من که درختی را به انسانی گرفته‌ام. آنچه حس می‌کنم و گمان می‌برم حس می‌کنم، چون چیزی که هست درمی‌یابم. در این توهم حسی خود انسان و نه مثلاً تصور انسان است که به من داده شده است. آنچه حس بنابر معنایش به‌سویش روی دارد، خود محسوس است. مقصود همین خود محسوس است» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۸۸). هایدگر با اشاره به بند ششم سروده‌ای از هولدرلین با نام "آلمان"، زئوس عقابی است که ساخته شده تا به "خاموش‌ترین دختر خدا" بگوید:

در هنگامه‌ی ظهر، آن‌گاه که در سکوت در رؤیا  
سیر می‌کردی

در حالی که می‌رفتم نشانی از دوستی به‌جا  
گذاشتم

گل دهان پشت سر، و تنها تو گفتی و...

فلسفی هایدگری دارای سازگاری است و بهتر آن است که در این زمینه همچون شخص او، نگاهی هستی‌شناسانه را در پیش بگیریم و سعی نکنیم با تلقیاتی دیگری به سراغ فلسفه‌ی او برویم (ر.ک. ۲۴۹-۲۵۰).

اثر دیگر، کتابی مشترک از جنی تایشمن و گراهام وایت است با عنوان «فلسفه‌ی اروپایی در عصر نو»، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی. بخش مربوط به هایدگر نوشته‌ی گراهام وایت است که او نیز همچون نویسندگی پیشین درباره‌ی هایدگر و استعاره به خطا رفته است. وی در سخنان خود درباره‌ی فلسفه‌ی هایدگر، بخشی را با عنوان «فلسفه‌ی متأخر» تعبیه می‌کند و چنان‌که از عنوان این قسمت پیداست، به دوران اندیشگی متأخر هایدگر می‌پردازد. وی با اشاره به تفاوت موجود میان دو دوره‌ی متقدم و متأخر فلسفه‌ی هایدگر، بحث را به اصطلاحات به‌کار گرفته شده از سوی این فیلسوف می‌کشد و به‌نحوی استعاری، میان مفهوم مورد نظر هایدگر از این اصطلاحات با مفهوم رایج از آن‌ها تفاوت قائل می‌شود. به‌طور مثال، وایت میان معانی موجود در واژه‌ی آزادی از منظر هایدگر با تلقی مرسوم از آن تفاوت‌هایی می‌یابد و از همین‌رو زبان فلسفه‌ی هایدگر را دارای ماهیت استعاری می‌داند. این در حالی است که هایدگر، چنان‌که گفتیم، صریحا و از بنیاد، استعاره را در شکلی متفاوت، در مفهوم هستی‌شناسانه مطرح می‌نماید و مفهوم رایج از آن را سبب ایجاد تمایز برخاسته از متافیزیک قلمداد می‌کند. او سپس در چند سطر به این نکته می‌پردازد که آیا هایدگر همچون امر رایج در فلسفه از استعاره بهره نبرده، یا این‌که به همان صورت از آن استفاده کرده است؟ در پاسخ باید گفت که به‌نظر می‌رسد دیدگاه هایدگر در این زمینه به هیچ‌یک از این دوسو نمی‌چربد و وی در این مورد، راه خود را در پیش گرفته و در مسیرهای دوگانه‌ی استفاده یا عدم استفاده از استعاره نیفتاده است. بلکه برخلاف برداشت‌ها، وی استعاری هستی‌شناسانه را برای زبان تفکر خود برمی‌گزیند.

اما نویسنده در مقاله‌ی مورد انتقاد، فلسفه‌ی هایدگر را برکشاننده‌ی مجدد استعاره و به‌کارگیرنده‌ی آن دانسته است. در صورتی که با التفات به اشارات هایدگر چنین چیزی اثبات نمی‌شود و دیدیم که هایدگر با گره زدن ماهیت استعاره با تمایز متافیزیکی در جهت نشان دادن ماهیت استعاری هستی‌شناسانه می‌کوشد و ماهیت استعاری برخاسته از متافیزیک را بی‌اعتبار قلمداد می‌کند. نویسنده در خلال سخنان خود گفته است که زبان فلسفی هایدگر نشان‌دهنده‌ی استعاری بودن کلام اوست و از همین‌رو نشان از توجه وافر این فیلسوف به امر استعاری در زبان اندیشگی وی دارد. در این مورد باید گفت که زبان هایدگر در فلسفه‌ی متقدم و متأخر را بایستی فارغ از به‌کارگیری استعاره برای آفرینش واژگان و تعبیر و اصطلاحات در نظر گرفت. بدین مفهوم که وی در حین تفلسف، بدون توجه به کارکرد استعاره و ابعاد استعاری اصطلاحات، به‌طور مستقل و مستقیم این تعبیر را به شکلی هستی‌شناسانه برمی‌گزیده است و نتیجه‌ی مورد نظر خود را از بیان آن‌ها در سیاق مورد نظر خود می‌جسته است. به تعبیری دیگر، هایدگر سعی ننموده تا معنای واژگان و تعبیر را به نحو استعاری عرضه نماید، بلکه وی صرفا با به‌کارگیری این اصطلاحات در بافت فکری و فلسفی خود معانی تازه‌ی آن‌ها را با رویکردی هستی‌شناسانه آشکار نموده است؛ بدون در نظر داشتن معانی مجازی یا حقیقی موجود در استعاره. از این‌رو با انکار صریح ماهیت استعاری انتقالی از سوی هایدگر، دیگر نمی‌توان گفت که هایدگر در ساحت فلسفه‌ی قاره‌ای، اقبالی به‌سوی استعاری متافیزیکی و به‌کار گرفتن آن در فلسفه‌ی خود داشته است. البته این نکته بدین معنا نیست که هایدگر در این امر پیرو فلاسفه‌ای همچون افلاطون و ارسطو بوده است؛ بلکه باید چنین گفت که وی بنابر یکی از مبانی فلسفی خود که هستی‌شناسی است، تلاش می‌کرده است هر پدیده‌ای را به‌ماهو و در حقیقت خودش در نظر بگیرد و به تعبیری دقیق‌تر، از استعاری هستی‌شناسانه بهره ببرد. استعاره‌ای که با ماهیت

داشته باشد. البته این تلقی هستی‌شناسانه‌ی ادبیات درباره‌ی نگاه شاعران به پدیده‌ها نیز صادق است. از این جهت می‌توان گفت که دیدگاه هایدگر درباره‌ی استعاره برای در نظر گرفتن حیثیت مستقل پدیده‌هایی که ادبیات با آن‌ها سر و کار دارد دارای کاربرد است. تا بدین‌وسیله ما در ساحت ادبیات بتوانیم آثار هنری و از همه مهم‌تر سرایش شعر را فارغ از نگاه سوژکتیو و تحمیل‌گرایانه بنگریم و دریابیم.

استعاره‌ای که به مفاهیم معمول از استعاره هیچ شباهتی ندارد (ر.ک. ۳۸۸-۳۹۹).

### ۳ نتیجه

استعاره در معنای متافیزیکی آن در ساحت فلسفی هایدگر ماهیتی هستی‌شناسانه دارد؛ چرا که او برای بیان تلقی فلسفی خود درباره‌ی تفکر، استعاره و ایجاد ثنویت، زبان حقیقی و زبان استعاری را مانعی جدی بر سر راه اندیشه‌ی هستی‌شناسانه‌ی خود می‌بیند که بر پایه‌ی فلسفه‌ی متافیزیکی غربی بر دنیای فلسفه حاکم شده است. مانعی که سبب می‌شود نگرستن و نیوشیدن تفکر به‌مثابه‌ی معنای حقیقی یا خصلت اصیل این پدیده، به بی‌راهه رفته و به‌وسیله‌ی استعاره به معنایی مجازی تبدیل گردد که به مفهوم دیدن و شنیدن حسی وابسته است. این دیدگاه هایدگر به زمینه‌های فلسفی دیگر او اعم از دوره‌ی متقدم و دوره‌ی متأخر نیز راه یافته و به‌طور نمونه ما می‌بینیم که هایدگر همان‌گونه که می‌کوشد حیثیت پدیده‌ای مانند تفکر را به‌وسیله‌ی هستی‌شناسی در خصلت‌هایش در قالب کلمات، به دور از تمایزات و دوگانگی‌ها مطرح نماید، این روند را در تعریف خود از مفهوم و ماهیت پدیده‌شدگی یا در مجموع پدیده نیز به‌کار می‌گیرد. علت نیز آن است که تفکر وی از ابتدا تا به انتها خصلت هستی‌شناسانه دارد. بدین معنا که ما هر هستنده‌ای را باید فارغ از تمایزات متافیزیکی و نیز زیبایی‌شناسانه در ذات خودش همان‌گونه که خودش خودش را درمی‌یابد، یعنی به‌نحوی هستی‌شناسانه در نظر بگیریم. این نگاه می‌تواند در سیر تأثیرگذاری خود با ادبیات نیز پیوند وثیقی بیابد. امروزه علم ادبیات، بیش از پیش وابستگی عمیقی با علم بلاغت و به‌خصوص با استعاره یافته که برخلاف ماهیت حقیقی و اصیل این علم است. بخش عمده‌ای از ادبیات که با سطوح ژرف و عمیق عواطف انسانی سروکار دارد، شایسته است که به‌طور نمونه در مواجهه با شعر، هستی‌شناسانه‌ترین رویکرد را

## منابع

- ۱) احمدی، بابک (۱۳۹۳) هایدگر و تاریخ هستی. تهران: مرکز.
- ۲) — (۱۳۸۲) هایدگر و پرسش بنیادین. تهران: مرکز.
- ۳) بولت، باربارا (۱۳۹۵) هایدگر در چارچوبی جدید (شرح مفاهیم اصلی هایدگری برای هنرمندان). ترجمه‌ی مهتاب کلانتری، تهران: انتشارات ناهید.
- ۴) پالمر، ریچارد.ا (۱۳۹۵) علم هرمنوتیک. ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- ۵) تایشمن، جنی. وایت، گراهام (۱۳۷۹) فلسفه‌ی اروپایی در عصر نو. ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز.
- ۶) جابری، طالب (۱۳۹۸) هستی و زبان در اندیشه‌ی هایدگر. تهران: ققنوس.
- ۷) دالمایر، فرد (۱۳۸۹) زبان و سیاست. ترجمه‌ی عباس منوچهری، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ۸) کالر، جانانان (۱۳۸۸) در جستجوی نشانه‌ها (نشانه‌شناسی؛ ادبیات؛ واسازی). ترجمه‌ی لیلا صادقی؛ تینا امرالهی؛ ویرایش فرزانه سجودی، تهران: علم.
- ۹) کوکلمانس، ی. یوزف (۱۳۸۸) هایدگر و هنر. ترجمه‌ی محمدجواد صافیان، تهران: پرسش.
- ۱۰) گراسی، ارنستو (۱۳۹۵) هایدگر و پرسش از بشرانگاری رنسانس. ترجمه عبدالله امینی، اصفهان: پرسش.
- ۱۱) واتز، مایکل (۱۳۹۸) مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی هایدگر. ترجمه‌ی مهرداد پارسا، تهران: شَونَد.
- ۱۲) هایدگر، مارتین (۱۳۹۹) اصل بنیاد. ترجمه طالب جابری، تهران: ققنوس.
- ۱۳) — (۱۳۹۸) سرآغاز کار هنری. ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس.
- ۱۴) — (۱۳۹۸) متافیزیک چیست؟. ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- ۱۵) — (۱۳۹۷) مسائل اساسی پدیدارشناسی. ترجمه‌ی پرویز ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد.
- ۱۶) — (۱۳۹۷) هستی و زمان. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- ۱۷) — (۱۳۸۹) شعر، زبان و اندیشه‌ی رهایی. ترجمه‌ی عباس منوچهری، تهران: مولا.
- ۱۸) یونسی، آریا (۱۳۹۶) سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه. دو فصل‌نامه‌ی علمی و تخصصی دین پژوهی، سال سوم، شماره‌ی ۶، پاییز و زمستان. صص ۲۳۱-۲۵۳.
- 19) Gadamer, Hans-Georg, (2007), "Heidegger and the Language of Metaphysics" The Gadamer reader: a bouquet of the later writings, trans. And edt. By Richard Palmer, Evanston, Northwestern University Press, pp 355-346



- 20) Gadamer (1989) truth and method, trans. Joel weinsheimer, London: sheed and ward.
- 21) Heidegger, Martin (1982) Onthe way to Language ,Translated by Peter D.Hertz, New York Cambridge.
- 22) Mullhall, Stephen (2013) Heidegger 's being and time (Routledge).