

بازسازی اندیشه مارتین هایدگر پیرامون مفهوم گشتل

محمدعلی روزبهانی*

مهدی معینزاده**

چکیده

اندیشه‌ی مارتین هایدگر یک کل به هم پیوسته است و کلیت آن را می‌توان به مثابه یک «فلسفه‌ی تکنولوژی» در نظر گرفت. مفهوم مرکزی فلسفه‌ی هایدگر، «وجود»، «پوشیدگی» و «ناپوشیدگی» آن است. سیر اندیشه‌ی او با نقد متافیزیک از افلاطون تا نیچه آغاز می‌شود، با تلاش برای پدیدآوردن صورتی دیگر از اندیشیدن ادامه می‌یابد و با عبور از متافیزیک، به «گشتل» می‌رسد. «گشتل» مطلق‌سازی یک افق ناپوشیدگی از وجود، ذات تکنولوژی مدرن است که در معنای کمال و پایان متافیزیک، با آن مترادف معنایی دارد. جستار حاضر سیر اندیشه‌ی هایدگر را پیرامون مفهوم متاخر «گشتل» بازسازی خواهد کرد و نشان خواهد داد چگونه می‌توان کلیت اندیشه‌ی او را به سان یک فلسفه‌ی تکنولوژی منسجم و یکپارچه در نظر آورد، آنچنان‌که هرگونه تفسیر ناحیه‌ای از نظرات او درباره‌ی تکنولوژی، مستلزم در نظرآوردن کلیت اندیشه‌ی او خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: «مارتین هایدگر»، «گشتل»، «متافیزیک»، «فلسفه‌ی تکنولوژی»، «علم جدید»

* دکترای فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)،
roozbahani1@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
dr_moinzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۳

۱. مقدمه

اندیشه و آثار هایدگر ساختاری فراکتالی دارد؛ چنین ساختاری در کتاب «افادات به فلسفه» به اوج می‌رسد، آنجا که شش‌بند کتاب در ترتیبی خطی قرار ندارند، بلکه در یکدیگر طنین افکنده‌اند. (والگانو، ۱۳۸۶: ۲۱) او هر بار با پرتوافکنی به ناحیه‌ای از موضوعات، امر غفلت-شده در تفکر فلسفی را که همانا «وجود» است، جستجو می‌کند؛ هایدگر مفهوم «وجود» و «موجود» را در تاریخ متافیزیک و اسازی کرده است تا بتواند سرآغازها و بنیادهای اندیشه‌ای را که جهان معاصر از آن برآمده است نشان دهد. در این و اسازی، متافیزیک از آغاز تا پایان و کمال امروزی آن، تاریخ پوشیدگی «وجود» است؛ بدین معنا که یک افق از آشکارگی وجود، به تنها افق انکشاف هستی بدل می‌گردد و دیگر افق‌ها پوشیده می‌شود. «گشتل»، نام نحوی از گشودگی هستی است که این پوشیدگی را رقم زده است.

نامگذاری یک دوره‌ی تاریخی به نام تکنولوژی اتمی و تحول و توسعه‌ی صنعتی سریع آلمان و در پی آن تغییرات سیاسی و اجتماعی در صحنه‌ی جهان، از منظر هایدگر می‌بایست در نسبت جدیدی میان انسان و هستی ریشه داشته باشد. هایدگر در برابر این پرسش که آیا آدمی بر تکنولوژی چیره می‌شود و چگونگی این چیرگی، می‌گوید چه بسا این پرسش اصلاً بی‌معنا دانسته شود؛ چرا که ذات تکنولوژی در حضور امر حاضر، یعنی در وجود موجودات ریشه دارد؛ آدمی هرگز بر هستی خواجه‌گی نمی‌کند و در بهترین حالت آن است که بتواند در خدمت آن باشد. (هایدگر، ۱۳۹۰: ۴۲۷) هایدگر نسبت جدید میان انسان و هستی را در چگونگی انکشاف هستی جستجو می‌کند. عصر ما به آن خاطر که دوره‌ی به کارگیری ماشین‌آلات و تکنولوژی‌ها و تعرض به زمین است، عصر تکنولوژی نامیده نشده است، بلکه از آن رو که عصر تکنولوژی است، چنین نسبت‌هایی میان انسان و جهان برقرار شده است. (هایدگر، ۱۳۹۰: ۱۰۹-۱۱۰)

نحو آشکارگی هستی است که روابط و نسبت‌ها را در ساحت موجودات آشکار می‌کند و رقم می‌زند. اگر پیشاپیش، هستی موجودات در معنای حضور امر حاضر مستولی نبود، موجودات نیز نمی‌توانستند همچون ابژه‌ها، همچون حیث برابرایی برابری‌ها آشکار شوند و برای هر کنشی، تصویرپذیر و فراآوردنی شوند؛ در غیر این صورت آنها هرگز نمی‌توانستند پیوسته و بی‌وقفه همچون منبع و ذخیره‌ای برای استفاده‌ی انسان‌ها باشند. هایدگر می‌گوید اگر هستی این چنین آشکار نمی‌شد و به میان نمی‌آمد، نه تنها موتور هواپیماها از کار می‌افتادند، بلکه اصلاً موتور هواپیمایی در میان نمی‌بود، هرگز الکتریسیته‌ی حاصل از

انرژی هسته‌ای مجال ظهور نمی‌یافت و نمی‌توانست به روش خاص خود، انسان را در اندیشه‌ی تکنیکی اندازد. (هایدگر، ۱۳۹۰: ۴۲۶-۴۲۷)

تکنولوژی جدید امری تعرض‌آمیز است که معمولاً با واژه‌های «درافتادن»، «انضباط-بخشیدن»، «منع لایزال» توصیف می‌شود. این امر تعرض‌آمیز، نحوی از خودآشکارگی وجود یا انکشاف هستی است که بر انسان عصر تکنولوژی رخ می‌گشاید. «آن ندای متعرضی را که آدمیان را گرد هم می‌آورد تا امر از خود کشف حجاب‌کننده را همچون منبع ثابت انضباط بخشد گشتل (Ge-stell) می‌خوانیم.» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۲) این گردآوری انسان را وادار می‌کند تا امر واقع را همچون منبع ثابت به انضباط آورد. گشتل خود به هیچ‌وجه امری تکنولوژیک نیست و همچنین به معنای ماهیت یا ذات ابزارآلات تکنولوژیک و ماشین‌افزار مدرنی که انسان از آنها استفاده می‌کند، نیست.

این جستار می‌خواهد سیر اندیشه‌ی هایدگر را پیرامون متاخر مفهوم گشتل مطالعه کند و فلسفه‌ی او را پیرامون این مفهوم، به مثابه بنیان‌گذار و نقطه عزیمت همه‌ی تاملات او، بازسازی نماید.

۲. جهان‌بینی، فروکاستن عالم در چارچوب تصویر

انسان با ارائه‌ی نظام و دستگامی از باورها و ارزش‌ها، به دنبال آن است تا جهان را هرچه بیشتر در دسترس دستکاری خود قرار دهد و همچنین امور طبیعی و تاریخی را کاملاً پیش‌بینی‌پذیر کند و بر آنها چیره شود. بیشترین هم‌فیلسوفان بر این تلاش بود که جهان را «عینی‌تر» و انسان را «ذهنی‌تر» کنند و با ارائه‌ی یک جهان‌بینی فلسفی و تصویری شفاف از موجودات، انسان را بر فتح جهان یاری رسانند. این انسان‌مداری جدید که جهان را چیزی جز امر واقع و سوژه تصویر نمی‌کرد، آدمی را قادر می‌ساخت تا جهان را بر اساس ارزشی که به آن می‌بخشید، معنا کند. جهان‌بینی را می‌توان نوعی تکنولوژی به شمار آورد، ابزار برای چارچوب‌بندی و حدگذاری انسان و جهان و نسبت میان آنها در بستر یک هستی-شناسی واحد و فروبسته؛ جهان‌بینی، ممکن نمی‌شود مگر آن‌که نسبت انسان و جهان، بنیاد در سلطه‌ی فراگیر گشتل داشته باشد. این گشتل است که جهان را همچون کلیتی برای سلطه و بهره‌وری، در برابر ذهن انسان پیشکش می‌کند تا آدمی بتواند مفهوم و طرحی روشن و رازدایی شده و از همه مهم‌تر، پیش‌بینی‌پذیر از جهان ارائه نماید.

جهان‌بینی‌های فلسفی و ایسم‌های گوناگونی که به تفسیر انسان و جهان می‌پردازند، افق‌های تفکر و اندیشه‌ورزی را پوشیده می‌دارند و مرزهای تفکر و اندیشه‌ورزی را در چارچوب‌هایی معین محدود می‌کنند. چارچوب‌بندی‌های این چنین در ساحت اندیشه، برای هایدگر که «تقرب به وجود» را وظیفه‌ی انسان می‌داند و عدم التفات به وجود و فراموشی آن را سبب زندگی نااصیل می‌خواند، تهدیدی برای اندیشه‌ی بنیادین است؛ از همین رو هایدگر در نخستین درسگفتارهای دانشگاهیش به سال ۱۹۱۹ به نقد رویکرد رایج درباره‌ی جهان‌بینی علمی و فلسفی می‌پردازد.

درسگفتارهای او با عنوان «ایده‌ی فلسفه و مساله‌ی جهان‌بینی» به روشنی فاصله‌گرفتن او از نظریه‌ی ارزش استادش، هاینریش ریکرت را به نمایش می‌گذارد. (Dreyfus, 2005: 376) در این درس‌گفتارهاست که هایدگر از نسبت بنیادین میان فلسفه و هستی سخن می‌گوید و تفاوت فلسفه با جهان‌بینی و فلسفه‌ی علمی را که نگاهی منجمد و چارچوب‌بندی‌شده به هستی دارد، بیان می‌کند.

هایدگر در درسگفتار «ایده‌ی فلسفه و مساله‌ی جهان‌بینی» دو مفهوم مختلف از رابطه‌ی میان فلسفه و جهان‌بینی را توضیح می‌دهد. برای توضیح دیدگاه اول، ابتدا به انتظار عموم مردم از فیلسوفان اشاره می‌کند، انتظار ارائه‌ی یک تصویر کامل و کلی از جهان و روابط میان موجودات، که بتواند از حرکات ساده‌ی ماده و انرژی تا رابطه‌ی روح و طبیعت را توضیح دهد؛ زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها و رابطه‌ی آنها با جهان را روشن کند و یک جهان‌بینی فلسفی را ارائه نماید. (Heidegger, 2008: 6-7) هایدگر می‌گوید:

تلاش‌های فیلسوفان بزرگ به سوی آنچه که در هر صورت، نهایی، جهانی و دارای اعتبار جهان‌شمول است، هدایت می‌شود. تقلا و کشمکش درونی با مسایل زندگی و جهان، با مقررکردن ماهیت اصلی زندگی و جهان پایان می‌یابد. به طرز بی‌طرفانه‌ای اظهار شده: هر فلسفه‌ی بزرگ، در جهان‌بینی محقق می‌شود (Heidegger, 2008: 8)

او هر فلسفه‌ای را که تصویری کلی و نامحدود از جهان و کیهان ارائه کند را «متافیزیک» می‌نامد. وقتی جهان‌بینی وظیفه و ماهیت فلسفه را مشخص می‌کند، می‌توان در نگاهی بنیادین آنها را به معنای یکدیگر در نظر گرفت. پس نگاه اول در توضیح رابطه‌ی جهان‌بینی و فلسفه، به یکی‌انگاشتن این دو می‌انجامد. هایدگر می‌گوید در چنین تعبیری از جهان‌بینی، تقلا و کشمکش درونی با مسائل زندگی به دلیل روشن شدن و پاسخ‌دادن به همه‌ی مسائل میان انسان و جهان، پایان می‌پذیرد. با چنین فروکش‌کردنی، آدمی تن به سلطه‌ی فراگیر

گشتل می‌دهد و گشتل را به تنها نحو انکشاف هستی خواهد پذیرفت. با پایان یافتن تکاپوی انسان در پرسش‌گری از هستی که در سایه‌ی جهان‌بینی رقم خواهد خورد، همه‌ی راه‌ها به سوی فراخوان هستی بسته خواهد شد و حتا آدمی راهی دیگر به سوی هستی را متصور نخواهد شد.

هایدگر سپس با تقریر نظریه‌ی نوکانتی‌ها و تئوری ارزش آنها، به نسبت دوم فلسفه و جهان‌بینی اشاره می‌کند و آن را بهتر از توضیح اول، می‌داند؛ هایدگر اشاره می‌کند که توجیه مبانی فلسفی علوم طبیعی با استفاده از فلسفه‌ی ارسطو که پایی در حسیات ندارد و همه‌ی تکیه آن بر مفاهیم و منطق صوری است، امکان‌پذیر نیست؛ پس چاره‌ای جز این نیست که به مطالعه‌ی محدوده‌ی شناخت آدمی در فلسفه‌ی کانت بپردازیم؛ نقد هایدگر بر چنین رویکردی، بیشتر متوجه نوکانتیان مکتب بادن، به ویژه استادش، هنریش ریکرت بود.

هایدگر ابتدا همدلانه از نیت ساختن یک فلسفه‌ی علمی که بتواند بر مبنای هنجارهای ارزشی معتبر، فهمی کامل از انسان و فرهنگ ارائه دهد و مبنایی علمی و جهان‌شمول داشته باشد سخن می‌گوید. او با نقد مونیسم در فلسفه‌ی ارسطو و اینکه چنین رویکردی، از فهم علم و دانش معاصر ناتوان می‌ماند، بازسازی معرفت‌شناسی کانت را راه چاره‌ای برای حل این تعارض معرفی می‌کند؛ از این رهگذر، با تحدید شناخت آدمی، هنجارها و ارزش‌های معتبری در زیبایی‌شناسی، فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی دین که حیثه‌ی موضوعی احساس، میل و امر مقدس هستند بدست می‌آید که بر مبنای آنها و همچنین بر مبنای منطق که نظام معتبر اندیشیدن است، می‌توان به یک فلسفه‌ی علمی دست یافت که گزاره‌های علمی و معتبری را در رابطه با وجود انسان و فرهنگ ارائه نمایند.

هایدگر می‌گوید:

این نظام ارزش‌ها برای اولین بار، ابزاری علمی برای ساخت یک جهان‌بینی علمی انتقادی را فراهم می‌کند. این مفهوم فلسفه در تضاد با هر نوع حدس و گمان غیرانتقادی و مونیسم است و پایه و اساس علمی مشخصی را ایجاد می‌کند که بر اساس آن، یک جهان‌بینی علمی ممکن باشد؛ جهان‌بینی‌ای که به دنبال چیزی نیست جز تفسیر معنای وجود انسان و فرهنگ در رابطه با نظام هنجارهای کاملاً معتبر که در طول رشد و پیشرفت فرهنگی بشر، به عنوان ارزش‌های واقعی، نیک، زیبا و مقدس بیان شده‌اند... شکل‌گیری چنین جهان‌بینی‌ای نیز به روشنی، به موضع شخصی فیلسوف نسبت به زیست‌جهان و تاریخ وابسته است، اما این موضع، هنجارها را از طریق نتایج

فلسفه‌ی علمی نشان می‌دهد، جایی که موضع شخصی فیلسوف باید - مانند هر علمی - خارج از آن باشد. (Heidegger, 2008: 9)

به نظر هایدگر، در این رویکرد، فلسفه‌ی علمی، پایه و اساس یک جهان‌بینی علمی می‌شود؛ جهان‌بینی علمی، سرحد فلسفه‌ی علمی است. هایدگر نقل قول می‌کند که:

می‌گویند جهان‌بینی فلسفی، طبیعتاً، باید علمی باشد. معنای این سخن را آن می‌دانند که: اولاً باید به نتایج علوم مختلف توجه داشت و آن‌ها را در بناکردن تصویر عالم و تفسیر آدم به کار بست، ثانیاً، علمی باید باشد؛ بدین معنا که در ساختن و پرداختن جهان‌بینی، دقیقاً قواعد تفکر علمی را مد نظر باید داشت. (هایدگر، ۱۳۹۲ الف: ۲۱)

اشاره هایدگر به «بناکردن تصویر آدم و عالم توسط جهان‌بینی»، دو دهه بعد در رساله‌ی «عصر تصویر جهان» به تفصیل توضیح داده می‌شود. او اذعان می‌کند چنین دیدگاهی که هر آنچه هست را از دیدگاه آدمی و در نسبت با او تفسیر می‌کند، از اواخر قرن هجدهم پدید آمده است. جهان‌بینی در واقع نسبت بینادین انسان با موجودات است آن‌گاه که جهان به «تصویر» تبدیل می‌شود. با تبدیل جهان به تصویر است که مقام انسان به عنوان جهان‌بینی درک می‌شود. جهان‌بینی هرگز منظر و نگاهی منفعل به جهان نیست، بلکه به معنای «منظری از زندگی» است. تنها آنگاه که انسان خود را به مثابه زیرنهاد مقدم بر دیگر نسبت‌ها با جهان قرار داد، جهان به تصویر مبدل شد. «این بدان معناست که هر آنچه هست تا آنجا وجود دارد که به این زندگی، بازآورده و ارجاع داده شود. یعنی به تمامی زیسته شود و به تجربه‌ی زندگی بدل گردد.» (هایدگر، ۱۳۹۲ ب: ۱۷-۱۸)

با چنین دریافتی از جهان‌بینی، فلسفه نیز در نظر عامه‌ی مردم تنها تا آنجا به کار می‌آید که از عهده‌ی پاسخ‌گویی به پرسش‌های جهان‌بینانه برآید و اگر چنین نشود، در نظر مردم هیچ و پوچ می‌شود. توقعات از فلسفه و موضع‌گیری‌ها نسبت به آن، تصور از فلسفه به مثابه جهان‌بینی را نظم و جهت می‌بخشد. (هایدگر، ۱۳۹۲ الف: ۲۱) این نسبت با فلسفه، بدان معناست که فلسفه حتماً باید به کاری آید و حتماً باید استفاده شود. چنین چشم‌داشتی برآمده از سلطه‌ی گشتل است که هرآنچه هست را تبدیل به منبعی آماده برای استفاده و مصرف می‌کند؛ فلسفه نیز صرفاً به مثابه منبعی برای تنظیم رابطه‌ی انسان با جهان زندگی روزمره پدیدار می‌شود که یا باید خود به مثابه جهان‌بینی، زندگی روزمره را تدبیر کند و یا به کار جهان‌بینی آید و حد و مرزهای جهان‌بینی را مشخص و معلوم سازد.

دوباره به مسأله‌ی هایدگر در درسگفتارهای «ایده‌ی جهان‌بینی و مسأله‌ی فلسفه» توجه کنیم. هایدگر آنجا دو رویکرد از تبیین رابطه‌ی میان فلسفه و جهان‌بینی را بر می‌شمرد. ۱- فلسفه همچون جهان‌بینی؛ ۲- فلسفه همچون حد جهان‌بینی؛

از طرفی اینکه قائل شویم بین فلسفه و جهان‌بینی هیچ ارتباطی برقرار نباشد، صرفاً یک امکان محقق‌نشده است و جهان‌بینی را به ساختاری ناهمگن و متضاد با فلسفه تبدیل می‌کند. چنین تفکیکی فاصله‌شدیدی با همه تصورات قبلی از فلسفه دارد و با همه‌ی آنها در تضاد است؛ تنها زمانی می‌توانیم میان فلسفه و جهان‌بینی قائل به تفکیک باشیم که مفهومی کاملاً جدید از فلسفه داشته باشیم؛ مفهومی که با پرسش‌ها و مسائل اساسی بشر هیچ ارتباطی نداشته باشد. در چنین شرایطی فلسفه دیگر نمی‌تواند به عنوان علم در نظر گرفته شود، حال آنکه اگر فلسفه را به مثابه علم به هنجارها و ارزش‌های متقن و ضروری بدانیم، گریزی از این ندارد که پایه و اساس یک جهان‌بینی واقع شود. (Heidegger, 2008: 10)

هایدگر که هرگونه طرح‌افکنی و بنای چارچوب برای تفکر را، پوشاننده‌ی وجود می‌داند، نمی‌تواند هیچ‌کدام از نسبت‌های میان فلسفه و جهان‌بینی را بپذیرد؛ چرا که معتقد است انسان با طرح جهان‌بینی، قدرت نامحدود خود را برای طرح‌افکنی، برنامه‌ریزی و محاسبه‌کردن و قالب‌زدن بر جهان اعمال می‌کند؛ این همان چیزی است که گشتل مقرر کرده و پوشیدگی هستی را رقم زده است. او به درگیری میان جهان‌بینی‌های مختلف اشاره می‌کند؛ این درگیری، حاصل جهان‌بینی‌های اتفاقی نیست، بلکه بالعکس، فقط از آن جهان‌بینی‌هایی است که از پی‌اراده‌ی قاطعی که در پس هر طرح‌افکنی خاص انسانی بر هستی لانه‌گزیده است، برآمده‌اند.

راه‌کار هایدگر برای عبور از جهان‌بینی که فلسفه را به مثابه منبعی برای استفاده در زندگی روزمره مصرف می‌کند، توجه و تعمق در «وجود» است. او با نقد تاریخ متافیزیک در پرداختن به موجود به جای وجود، تلاش می‌کند بحرانی را که سیر تفکر غربی از افلاطون تا روزگار معاصر بدان دچار شده بود، علاج کند. پس

از آنجا که از لوازم ذات جهان‌بینی و از آنجا ساخت و پرداخت جهان‌بینی به طور مطلق همین متحصل‌بودن، یعنی منسوب و مربوط به موجود بودن، عالم موجود، دازاین موجود است، ساختن و پرداختن جهان‌بینی کار فلسفه نمی‌تواند بود... فلسفه می‌تواند و باید تعیین و تحدید کند که چه چیز ساختار یک جهان‌بینی را به طور کلی، تشکیل می‌دهد، اما هرگز نمی‌تواند این و آن جهان‌بینی مشخص را بسازد و وضع کند. فلسفه

بالذات ساختن و پرداختن جهان‌بینی نیست، اما شاید درست به همین جهت به همه‌ی جهان‌بینی‌سازی‌ها، از جمله جهان‌بینی‌سازی‌های نه نظری، بل واقعا تاریخی، نسبتی دارد عنصری و اصیل. (هایدگر، ۱۳۹۲ الف: ۲۴)

ساخت و پرداخت جهان‌بینی کار فلسفه نیست، چرا که موضوع فلسفه پرداختن به این یا آن موجود نیست؛ اگر فلسفه به موجود نمی‌پردازد، پس موضوع فلسفه چیست؟ آیا فلسفه به «عدم» می‌پردازد؟ پاسخ هایدگر منفی است. او می‌گوید خود موجود و عدم آن، تنها زمانی دریافت می‌شوند و در دسترس قرار می‌گیرند که چیزی چونان «وجود» را از پیش درک کرده باشیم.

تا فهم نکرده باشیم واقعیت چه معنا دارد، آن چه واقعی است دست‌نیافتنی می‌ماند، اگر نفهمیم زندگی و زنده‌بودن چه معنا دارد، با آنچه زنده است مواجه نمی‌توانیم شد... ما باید وجود را فهم کنیم تا بتوانیم در عالمی موجود به سر ببریم. (هایدگر، ۱۳۹۲ الف: ۲۵)

از نگاه هایدگر موضوع راستین و یگانه‌ی فلسفه، وجود است و در مقابل، موضوع همه-ی علوم غیرفلسفی، موجود است، آن هم به صورتی که چون موجود به هر یک از علوم از پیش داده شده است، موجود را علوم پیشاپیش وضع کرده‌اند؛ برای علوم، موجود یک positum [موضوع/نهاده] است. (هایدگر، ۱۳۹۲ الف: ۲۸)

جهان‌بینی‌ها با وضع پیشاپیش موجود به موضوع اندیشه‌ورزی و ترسیم پیشاپیش حدود تفکر، انسان را در یک تصویر خاص از جهان متوقف می‌کنند و او را دچار این توهم می‌کنند که تنها نسبت بنیادین میان انسان و جهان همان تصویری است که یک جهان‌بینی ارائه می‌کند. عبور از جهان‌بینی‌ها و درنماندن در آنها می‌تواند ما را به تقدیرمان و رسیدن به حد طرح پرسش در مسیر تفکرمان گشوده کند.

تا خودمان را از جایی که هستیم به طریقه‌ی رهسپاری بیرون نکنیم یا، به دیگر سخن، تا خود را بر فراخوانش گشوده نسازیم و پرسیان پرسان به سوی فراخوانش راهی راه نشویم، همچنان در برابر تقدیر ذاتمان کور می‌مانیم. برای کوران، از رنگ‌ها نمی‌توان سخن گفت. اما از کوری بدتر، خطای بصر و توهم است. در توهم برآنیم که می‌بینیم و به تنها طریق ممکن می‌بینیم، در حالی که همین باور رهن همه‌ی دید ماست. (هایدگر، ۱۳۹۰: ۳۲۲)

این باور همان است که سلطه‌ی گشتل را قوام می‌بخشد و آن را به تنها انکشاف ممکن از هستی استوار می‌کند؛ پوشاندن افقی دیگر از انکشاف هستی، سبب مخالفت هایدگر با جهان‌بینی‌ها و مصرف و استفاده از فلسفه به مثابه جهان‌بینی یا به مثابه حدگذار جهان‌بینی‌ها می‌شود.

۳. متافیزیک مترادف با گشتل

نسبت انسان با تکنولوژی مدرن و تبدیل همه‌چیز به منبعی برای ذخیره و بهره‌وری، ریشه در نسبتی پردامنه از اندیشه‌ی متافیزیکی دارد. روند تجاوز و بی‌حرمت‌ساختن طبیعت منبعث از متافیزیک است که انسان را دچار فراموشی امر رازآمیزی به نام وجود کرده است و تاریکی هیبت‌انگیزی را بر زمین رقم زده است. غفلت از وجود، سبب بی‌بنیادی موجودات و بی‌حرمتی طبیعت شده است؛ همان چیزی که انسان را فرا می‌خواند تا همه-چیز را مطابق میل خود فرابخواند، هر افق دیگری از جهان به جز آنچه جهان را منبع ذخیره‌ای برای مصرف به حساب آورد، به محاق می‌برد و پوشیده می‌دارد.

موضوع فلسفه، پرسش از «وجود» است؛ اما پاسخ این پرسش به یک جهان‌بینی شفاف و بناشده بر پایه‌های استوار فلسفه منجر نخواهد شد. هر پرسشی به قصد آشکار نمودن پاسخ پرسیده می‌شود، اما پیشاپیش جستاری است آگاهانه درباره‌ی موجودی از آن حیث که وجود دارد و از آن حیث که چنین و چنان است. به زعم هایدگر «پرسش در مقام پرسش از... خود دارای آن‌چیزی است که پرسش درباره‌ی آن است.» (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۶۷) پرسش از چیزی به دنبال تعریف آن است و می‌خواهد مورد سوال را به صورت مفهوم درآورد. به طور معمول، «در باب معنای هستی است که پرسش باید مطرح شود.» (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۶۸) اما چنین شیوه‌ای از پرسش همان است که در تمام تاریخ متافیزیک، پرسش از «وجود» را در حجاب برده است و با پرسیدن از «وجود» به مثابه «موجود»، نتوانسته است، درکی از «وجود» را آشکار کند. وجود یک موجود نیست. هایدگر می‌گوید: «این بدان معناست که برای تعیین برآمدگه هستندگان در مقام هستندگان، آن‌ها را به هستنده‌ای دیگر، آن‌سان که گویی هستی دارای خصیصه‌ی هستنده‌ای ممکن است، رجعت ندهیم. هم از این رو، هستی در مقام آنچه درباره‌ی آن پرسش می‌شود، شیوه‌ی فرانمودن و اظهاری ویژه‌ی خود می‌طلبد.» (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۷۰) بنابراین در این جا به هیچ وجه بحث بر

سر این نیست که به پرسش (بی معنی) «وجود چیست؟» پاسخ دهیم، بلکه مساله بر سر ازکاردرآوردن پرسش از معنای وجود است.» (آندرئاس، ۱۳۹۴: ۳۰)

بدین سان برای پاسخ دادن به هر پرسشی، باید پیشاپیش نوعی از پرسش را که به این پرسش پاسخ می‌گوید، در نظر داشته باشیم؛ اندیشیدن چنان نیست که به یک نتیجه رضایت بدهیم، بلکه اندیشیدن مانند سفری است که مقصدها غالباً تثبیت و یا حتی شناخته شده‌اند. فلسفه، نحوه‌ی عملی است که تنها در جریان تحققش می‌تواند بدان‌گونه باشد که فراخور است. (آندرئاس، ۱۳۹۴: ۳۱)

هایدگر به این نتیجه می‌رسد که وقتی متافیزیک از وجود سخن می‌گوید، منظورش چیزی نیست جز موجودات در کلیت آنها؛ متافیزیک به جای آنکه از «وجود» بپرسد «وجود» سخن بگوید، از «موجود» بپرسد «موجود» سخن می‌گوید. این اشتباه متداول از ابتدای تاریخ متافیزیک سبب شده که وجود با موجود خلط شود و پرسیدن از «وجود» که هایدگر آن را مقصد فلسفه و اندیشه‌ی خود می‌داند، به پرسیدن از «موجود» که به زعم هایدگر انحراف متافیزیک بوده است، بینجامد. (هایدگر، ۱۳۸۹ الف: ۱۴۰)

هایدگر معتقد است متافیزیک با انحراف از موضوع اصلی فلسفه، رو به موجودات آورده است و پرسش حقیقی را که همانا پرسش از وجود است به فراموشی سپرده است. بر این اساس، متافیزیک می‌باید از اساس تغییر یابد و بر اساس پرسشی حقیقی از نو بنا شود. در این مرحله، اگرچه کار متافیزیک در مفهوم‌سازی جهان و ارائه‌ی تصویری از جهان مذموم و بنیان‌گذار تفکر تکنیکی و محاسبه‌گر است، اما متافیزیک همچنان در صورت اصلاح و از نو ساخته شدن می‌تواند انسان را به قرب وجود نزدیک سازد. متافیزیک از افلاطون تا دوران معاصر، در دوره‌ی پایانی‌اش و در کامل‌ترین صورتش، سلطه‌ی گشتل در عالم را قوام بخشیده که سبب پوشیدگی وجود شده است؛ هایدگر نخست می‌اندیشد که این درحجاب بردن وجود، امری ذاتی متافیزیک نیست و امری است عارضی و متافیزیک همچنان توان این را دارد که راهی به سوی وجود بگشاید. این خوشبینی اما دیری نمی‌پاید که نزد هایدگر به بدگمانی می‌انجامد؛ آنجا که او ادامه‌ی کتاب «هستی و زمان» را ناتمام می‌گذارد.

۴. امکان‌سنجی متافیزیک برای برون‌شدن از گشتل

چنانچه گفته شد، هایدگر نسبت‌های رایج میان «فلسفه و جهان‌بینی» و «متافیزیک غربی» را نقد می‌کند و لزوم بنای فلسفه‌ی جدیدی که موضوع آن «وجود» باشد را یادآور می‌شود. این همان تاملی است که او را به نگارش کتاب «هستی و زمان» وا می‌دارد. هایدگر پرسش از وجود را وظیفه‌ی فلسفه می‌داند و متذکر می‌شود که انحراف فلسفه، غفلت از وجود و پرداختن به موجودات است. پس شناخت موجودات بدون آنکه پیشاپیش معنای وجود را چنان‌که شایسته است روشن و مشخص کنیم، امکان‌پذیر نیست. علوم و دانش‌ها نیز که موضوع پژوهش خود را موجودات یا ناحیه‌ای از آنها قرار می‌دهند، در صورت نداشتن پایایی در فلسفه‌ای متقن و بنیادین، ناشفاف و خام‌دستانه باقی می‌مانند. منظور از این بنیاد و ریشه، منطقی نیست که به سان روش، تنها علمی را می‌جوید که تصادفاً بر روش آن منطبق باشد، بلکه چنان پژوهشی است که می‌تواند از وجود پرده‌گشایی کند و بنیادهای هستی‌دانش را در اختیار علوم اثباتی بگذارد. (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۸۱-۸۲)

«هستی و زمان» نخستین تلاش هایدگر برای بنای فلسفه‌ای است که «وجود» را اندیشه کند و همچنین دچار طراح‌افکنی‌های انسان‌محورانه نشود؛ لذا از همان ابتدا به جای به کار بردن نامی از انسان به عنوان کسی که هستی را اندیشه می‌کند، اصطلاح جدیدی را به نام «دازاین» وضع می‌کند. دازاین بیش از آن‌که انسان باشد، جایی است که در آن این موجود که انسان است بر تجلی معنای وجود گشوده می‌شود. دازاین به معنای سوژه‌ی فلسفه‌ی جدید نیست، همچنین به معنای ذات تغییرناپذیر انسان هم نیست. در اینجا اصل فردیتی وجود دارد که دازاین را به منزله‌ی در-جهان-هستن و فرا-پیش-خود-هستن به مثابه به سوی مرگ هستن، تعیین می‌بخشد. (ویس، ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۴۷) دازاین در فلسفه هایدگر معبری است برای تقرب به معنای وجود.

کاربرد اصطلاح دازاین برای آدمی ناظر به دو حقیقت بسیار اساسی است: نکته‌ی اول اینکه هستی انسان امری خودبنیاد نبوده و نحوه‌ی هستی وی در نسبتی که با حقیقتی استعلایی دارد، تعیین می‌یابد. جزو آنجا و در ترکیب آنجا بودن، اشاره به همین حقیقت استعلایی دارد. نکته‌ی دوم اینکه هایدگر با کاربرد اصطلاح دازاین، درصدد تخریب تصویر دکارتی (سوژکتیویستی) نسبت بین انسان و عالم است، تصویری که مطابق با آن انسان از لحاظ وجودی به‌عنوان امری جدای از عالم در نظر گرفته می‌شود. (بیمل، ۱۳۸۱: ۴۷-۴۸)

از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان و عالم به گونه‌ای درهم تنیده است که به هیچ وجه نمی‌توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت و معنا کرد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که ساختار وجودی دازاین در عالم معنا می‌یابد، در یک دور هرمنوتیکی خود نیز به عالم معنا می‌بخشد؛ تا جایی که عالم نیز بدون دازاین معنای محصلی نخواهد داشت. براین اساس، عالم به‌عنوان یکی از عناصر سازنده در عالم بودن، قوام‌بخش هستی دازاین است. از طرف دیگر در اندیشه هایدگر، قوام خود عالم نیز به وجود دازاین است؛ «عالم تنها در صورتی هست که دازاین وجود داشته باشد.» (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۳۷۸)

از نظر هایدگر انس پیشین انسان با عالم، یا به عبارتی سروکار داشتن انسان با عالم، مستلزم درکی غیر مفهومی و مبهم از سرشت وجودی موجودات است که هایدگر از آن به فهم پیشین از حقیقت وجود یاد می‌کند و همین فهم مبهم و پیشین از وجود را آغازی برای پروژه خود، یعنی پرسش از معنای وجود قرار می‌دهد.

در حالی که کتاب «هستی و زمان» بنا بود بخش سومی از قسمت اول داشته باشد، اما این جلد هیچ‌گاه منتشر نشد. هایدگر از طرح خود برای بنای متافیزیکی همچون علم متقن که از بنیادین‌ترین و پیشینی‌ترین پرسش، پرده‌گشایی کند، دست کشید. او خود در بند پایانی فصل اول هستی و زمان، چنین ناکامی‌ای را هشدار داده بود:

با توجه به نازیبایی و ناهمواری کلام در تحلیل‌هایی که از پی خواهند آمد، این تذکار را می‌توان افزود که گزارش روایی و حکایت‌گونه درباره‌ی هستندگان یک چیز است و دریافت هستنده از هستی‌اش چیزی دیگر. برای ادای تکلیف اخیر نه تنها غالباً با کم-داشتِ واژه رویارویییم، بل مهم‌تر از آن، از گرامر(ی که لازمه‌ی ادای این تکلیف است) نیز بی‌بهره‌ایم. (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۱۴۲)

هایدگر سپس در گفتارهایی درباره‌ی ذات حقیقت، دوباره نظرات پیشین خود در «هستی و زمان» را بازاندیشی می‌کند. مساله‌ی او این است که پژوهش درباره‌ی ذات حقیقت چگونه انجام می‌شود؟ او ابتدا به تمایز فهم عام و عقل عرفی از تفکر فلسفی درباره‌ی پرسش از ذات حقیقت می‌پردازد و روشن می‌کند که در «حقیقت» چه چیز هویدا و آشکار می‌گردد تا ما بتوانیم مفهوم حقیقت را درک کنیم. او در مرحله‌ی دوم این پژوهش، به این نتیجه می‌رسد که پرسش از حقیقت آشکار می‌کند که قبل از هر پرسشی، این سرشت انسان است که باید بازاندیشی شود. ما برای پاسخ به پرسش درباره‌ی حقیقت که در ادامه معلوم می‌شود همان وجود است، مجبور می‌شویم به فهم سرشت دازاین بپردازیم.

این همان کاری است که هایدگر در «هستی و زمان» به آن مبادرت کرده است. دزاین به مثابه موجودی است که «وجود»ش برایش محل پرسشگری قرار می‌گیرد و از طرفی آشکارگر وجود است. لذا برای پرسیدن از وجود باید از فهم دزاین آغاز می‌کردیم. اما هایدگر در کتاب «درباره‌ی ذات حقیقت» مسئله‌ی حقیقت را به شکل کاملاً تازه‌ای تصویر می‌کند. موضوع آنجاست که هایدگر به این نتیجه رسیده است که فهم سرشت دزاین، خود بر حسب سرشت حقیقت امکان‌پذیر است. (بیمل، ۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۱۵)

هایدگر در کتاب «هستی و زمان» تلقی رایج را که ماوا و کانون حقیقت را حکم و گزاره قرار می‌دهد نقد می‌کند و از دزاین به منزله‌ی حقیقت اگزیستانسی سخن می‌گوید که نسبت به هستی گشوده است و امر مقدم بر نسبت آدمی با اشیاء و موجودات است. امر پیشینی‌ای که موجودات و مناسبات آنها در آن در دسترس قرار می‌گیرند، آشکار می‌شوند و خودشان را به مثابه امری حقیقی نشان می‌دهند. اما در سخنرانی درباره‌ی ذات حقیقت،

خود دزاین و نسبت او با آنچه هست در پرتو جدیدی، یعنی در پرتو حقیقت، مورد تفکر قرار می‌گیرد و نسبت آدمی با موجودات به مثابه گشودگی یا گشوده‌بودن به نشان داده می‌شود و گشودگی خود به مثابه آزادی، یعنی به مثابه بگذارباش‌بودن موجودات، به معنای خود را درون آنچه - هست گذاشتن (یا خود را به آنچه هست تسلیم کردن) تلقی و تفسیر می‌گردد. این امر به ظهور و گشودگی اشاره دارد، ظهوری که صرفاً در آن یک بگذار-درون-بودن می‌تواند تحقق پیدا کند. (بیمل، ۱۳۸۱: ۱۳۰)

می‌توان چنین گفت که در «هستی و زمان»، اندیشه از دزاین آغاز می‌شود و به سوی حقیقت سیر می‌کند اما در «درباره‌ی ذات حقیقت»، خود دزاین و نسبت او با موجودات، در پرتو جدیدی، یعنی در پرتو حقیقت، مورد تفکر قرار می‌گیرد. او حالا نقطه‌ی جدید دیگری برای پژوهش را نشان می‌دهد و خود در این مسیر تازه گام می‌گذارد. این شروع تازه را نقطه گشت فلسفه‌ی هایدگر نامیده‌اند که مضامین اصلی جدیدی را در آثار او آفتابی می‌کند. چهار مضمون برجسته‌ی هایدگر متاخر عبارتند از: وجود همچون از آن خودسازی که با تفسیر مجددی از مفهوم سکونت پیوند خورده است، تکنولوژی، پاسداری و محافظت، و خدایان. (ویلر، ۱۳۹۵: ۱۲۱)

هایدگر معتقد است ناکامی عبور از سوپژکتیویسم و ترک نسبت سوژه و ابژه با موجودات به وسیله‌ی زبان متافیزیک، سبب ناکام ماندن تلاشی است که او در «هستی و زمان» آغاز کرده بود. گویا به زعم او، مرکزیت دزاین در هستی و نقش متمایز او در

آشکارگی وجود، نوعی از سوپزکتیویته را حامل است که در نهایت مانعی بر راه فهم وجود می‌شود. او می‌گوید: «تتمیم و تحقق کافی این اندیشه‌ی متفاوت (فهم هستی به مثابه رابطه-ی برون-خویشانه با روشنایی هستی) که ذهنیت را ترک می‌کند، مطمئناً دشوار شده است، زیرا هنگام انتشار هستی و زمان، بخش سوم جزء اول یعنی «زمان و هستی» چاپ نشده بود. در این نقطه است که همه‌چیز واژگونه می‌شود. این بخش چاپ نشد زیرا اندیشه قادر نبود به شیوه‌ای کافی این واژگونه‌گی را بیان کند و به یاری زبان متافیزیک این کار را به پایان برساند.» (کهنون، ۱۳۸۴: ۲۹۳) او همان‌جا اشاره می‌کند که ادامه‌ی مسیرش پس از هستی و زمان، تعدیلی در دیدگاه فلسفی‌اش نیست، بلکه اندیشه‌ای که جستجو می‌شد، به جایگاه بالاتری دست یافته که بر پایه‌ی آن هستی و زمان تجربه شده و بر پایه‌ی تجربه‌ی بنیادین فراموشی هستی تجربه شده است.

هایدگر پس از این گشت در دهه‌ی ۱۹۳۰، دیگر «هستی و زمان» و آثار خود را به عنوان «علم» معرفی نمی‌کند و از استعمال عبارت «متافیزیک» برای آنها اجتناب می‌کند. هایدگر در هستی و زمان، منتقد موضوع فلسفه است و چنان می‌اندیشد که اگر به موضوع اصلی فلسفه بازگردیم، می‌توانیم از وجود-ذات حقیقت- پرده‌گشایی کنیم و آن را از حجاب بیرون افکنیم. این‌جا نقد هایدگر به فلسفه که با تعبیری همچون ویرانسازی متافیزیک در کتاب هستی و زمان همراه می‌شود، بیشتر به محتوای متافیزیک و انحراف در پرسش اصلی آن است. اما متوقف ماندن «هستی و زمان» و عدم انتشار بخش سوم، چنانچه خود اشاره می‌کند به دلیل مشکلی است که در زبان متافیزیک وجود داشته است. او «هستی و زمان» را تفکری می‌خواند که مقدمات گذشت از متافیزیک را فراهم می‌کند. توقف ادامه-ی این کتاب همان چیزی است که ما باید متذکر آن باشیم، بدین معنا: این‌که چگونه تفکر خود را از موجود متوجه وجود کنیم، چیزی نیست که صرفاً به تفکر ما وابسته باشد؛ این خود وجود است که اندیشه‌ی ما را تسخیر می‌کند و راه و رسم اندیشیدن را پیش پای ما می‌گذارد و سبب خطاب و مخاطبه میان انسان و وجود می‌شود. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۳)

هایدگر که کوشیده بود فلسفه‌ای را بر مبنای پرسش درست و حقیقی از وجود، بنیان کند، در انتهای این راه به ناتوانی اصلاح یک‌طرفه‌ی متافیزیک آگاه می‌شود. گویی فرم و زبان متافیزیک همچون چارچوب یا گشتل، خود سبب پوشیدگی حقیقت می‌شود؛ این همان چیزی است هایدگر را به مقایسه تفکر و شعر وا می‌دارد و در ادامه‌ی ژرف‌اندیشی-اش، گشودگی هستی را در شعر می‌یابد. او میان تفکر و متافیزیک تمایز می‌گذارد؛

متافیزیک همیشه بنیاد و اساس فلسفه است اما بنیاد و اساس تفکر نیست، چرا که وقتی به حقیقت وجود اندیشه می‌کنیم، متافیزیک مغلوب می‌شود و از آن عبور می‌کنیم و دیگر نمی‌توانیم ادعای تامل عمیق درباره‌ی وجود و کلیه‌ی نسبت‌ها و روابط موجودات را از متافیزیک بپذیریم. هایدگر البته تصریح می‌کند که «گذشت از متافیزیک» به معنای انهدام آن نیست؛ تا وقتی که انسان «حیوان ناطق» است، حیوان متافیزیکی خواهد بود؛ اما اگر قرار باشد که تفکر انسان در تلاش برای بازگشت به سرزمین متافیزیک موفق شود، باید کمک کند تا تغییری در سرشت انسان ایجاد شود و این تغییر باید با دگرگون‌شدن متافیزیک همراه گردد. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۲)

هایدگر که پیش از این از محتوای متافیزیک عبور کرده بود، اکنون فرم متافیزیک را نیز به کناری می‌نهد و آن را خود حجابی چونان گشتل می‌داند. او در تاملات بعدی‌اش به بررسی دقیق ماهیت علم می‌پردازد و در تمایز میان علم و فلسفه غور می‌کند. در این جستجوی جدید است که هایدگر ذات تکنولوژی - گشتل - را ماهیت و ذات علم جدید معرفی می‌کند.

۵. گشتل همچون ذات علم جدید

تاملات هایدگر درباره‌ی مستوری «وجود» و واسازی و گذشت از متافیزیک، هم‌عصر با مدعیات فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی پوزیتیویست است که مدعی بودند علم، معرفتی بی‌طرفانه درباره‌ی طبیعت و اعیان است و می‌بایست به عنوان تنها معرفت معتبر بشری به رسمیت شناخته شود. گمان عامه بر آن است که علم، بی‌طرفانه به پژوهش و مطالعه درباره‌ی طبیعت می‌پردازد و از رهگذر نتایج عینی و آزمون‌پذیر و کلی‌اش به انسان توانایی بهره‌وری و بهره‌مندی از طبیعت را عطا می‌کند. هایدگر اما انگاره‌ی بی‌طرف‌دانستن علم جدید را ساده‌اندیشی می‌داند. (Heidegger, 1977: 167) او علم جدید را از ویژگی‌های ذاتی دوران مدرن می‌داند؛ علمی که اکنون مدعی است راه سعادت بشر را به ارمغان آورده است. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۲۵)

هایدگر برای شناخت عصر جدید، به بنیان‌های متافیزیکی علم جدید به مثابه یکی از پدیده‌های ذاتی آن می‌پردازد تا از این رهگذر بداند چه فهمی از آنچه هست و چه فهمی از حقیقت، سرشت دوران جدید را رقم زده است. علم جدید از بنیانی برآمده که بنیاد و اساس روزگار معاصر است. علم سبب مستوری و پوشیدگی هستی شده و چیزها را ویران

کرده است (هایدگر، ۱۳۸۹ب: ۳۴)؛ این هایدگر را به پی‌جویی پرسش‌هایی بنیادین درباره‌ی علم رهنمون می‌سازد. نخستین پرسش اینکه علم چگونه عصر تصویر جهان را رقم زده است و دیگر اینکه قدرت ابژه‌سازی و تصویرسازی علم از کجا می‌آید؟ و پرسش سوم این‌که آیا برون‌شد از دریافت جهان به مثابه تصویر تحت اراده‌ی انسان است؟

۶. علم جدید چگونه، عصر تصویر جهان را رقم زده است؟

هایدگر می‌گوید ماهیت آنچه امروز علم می‌نامیم، تحقیق است و ماهیت تحقیق چنان است که دانستن خود را در گستره‌ی موجودات، اعم از اینکه در طبیعت باشند یا در تاریخ، به عنوان یک رویه مستقر می‌سازد. (هایدگر، ۱۳۹۲ب: ۳) رویه در اینجا به معنای روش‌شناسی صرف نیست، بلکه چیزی است که از پیش نیازمند قلمروی است که بتواند در آن عمل نماید. این قلمرو از طریق فرا افکندن برنامه‌ی جامع ثابتی در گستره‌ی موجودات، ایجاد می‌شود. فرا افکندن طرحی بر طبیعت به منظور مطالعه‌ی آن، پیشاپیش شیوه‌ای را طرح می‌کند که بر اساس آن رویه‌ی دانستن باید خود را انسجام بخشد و به قلمرو موجود متعلق گردد. (هایدگر، ۱۳۹۲ب: ۳) هایدگر از فیزیک ریاضی به مثابه نخستین علم که امروزه دانش معیار است نام می‌برد. اگرچه درک عام بر این است که فیزیک جدید، دانشی بر مبنای ریاضیاتی خاص است اما منظور هایدگر از ریاضی بودن فیزیک، یک روش‌شناسی ساده نیست. چنان نیست که ما با دانشی مواجهیم که از ابزار ریاضیات برای حل مسائلی استفاده می‌کند، بلکه فیزیک جدید از پیش، ریاضی بوده است. هایدگر ریاضیات را با توجه به معنای ریشه‌ی یونانی آن، همچون دانشی که از قبل دانسته شده معرفی می‌کند. هایدگر در رساله‌ی «شیء چیست» به تفسیر شعاری که بر سردر آکادمی افلاطون نوشته بود می‌پردازد؛ او می‌گوید در حالی که معمولاً این شعار را چنین ترجمه کرده‌اند: «آن‌که ریاضی نمی‌داند، وارد اینجا نشود.» اما این بدان معنا نیست که تنها ریاضیدان‌ها حق ورود به آکادمی را دارند، بل آن‌که منظور افلاطون این است که شرط اساسی و بنیادین امکان صحیح معرفت، عبارت است از شناخت پیش‌فرض‌های بنیادی تمامی معرفت و نسبتی که ما بر مبنای آن معرفت کسب می‌کنیم. (Heidegger, 1967:75-76)

ریاضیاتی بودن فیزیک جدید، گویای این است که امر از پیش دانسته‌شده به واسطه‌ی فیزیک و برای فیزیک شرطی ضروری است و از این رو مطالعه‌ی طبیعت در فیزیک، با طرح‌افکنی ریاضیاتی بر عالم همراه است. تنها چنین تفسیری از جهان به مثابه امری که باید

به فهم انسان دریافته گردد، اجازه می‌دهد جهان وارد تصویر گردد، و در غیر این صورت تصویر جهان در اختیار نخواهد بود. هایدگر با مقایسه‌ی عصر تصویر جهان - دوران جدید - با دوران قرون وسطی و یونان باستان، می‌گوید تصویر جهان حاصل تغییر تصویری قرن وسطایی به تصویری مدرن نیست، بلکه این واقعیت که جهان اساساً به تصویر تبدیل شود، همان چیزی است که ماهیت عصر جدید را رقم زده است. (هایدگر، ۱۳۹۲: ب: ۱۴) این رخداد نشان می‌دهد که ما با پوشیدگی دیگر افق‌ها برای دریافت و درک جهان مواجهیم؛ بدین سان که نمی‌توانیم دریافتی از جهان به جز آنچه در طور تصویر جهان ارائه می‌شود داشته باشیم. این بنیان همان «گشتلی» است که سبب پوشیدگی و مستوری وجود شده است و همه چیز جهان را با تفکر محاسباتی و علوم دقیقه و ریاضی، همچون منابعی صرف برای استفاده پیش می‌آورد.

۷. قدرت ابژه‌سازی و تصویرسازی علم از کجا می‌آید؟

اکنون به این پرسش خواهیم رسید که بر چه بنیاد و اساسی، علم جدید راه جدیدی را پیش روی بشر می‌گذارد و به عنوان یک ویژگی ذاتی، عصر مدرن را رقم می‌زند. آیا گذر از جهان قدیم به عصر تصویر جهان، بر اساس اصول و مساله‌های درونی علم قابل تبیین است یا دانش از بناکردن پایه‌ها و مبانی خود ناتوان است و نیازمند معرفتی از نوع دیگر است. هایدگر می‌گوید از راه تاریخ هرگز نمی‌توان دریافت که تاریخ چیست، به همین سان ریاضیدان از راه‌های ریاضی و فرمول‌های محاسباتی نمی‌تواند نشان دهد که ریاضیات چیست. ذات قلمرو علوم - تاریخ، هنر، شعر، زبان، طبیعت، انسان، خدا - خارج از دسترس علوم باقی می‌ماند؛ ذات قلمرو علوم، موضوع تفکر است و تا آنجا که علوم هیچ‌گونه دسترسی به ذات موضوعات خود نداشته باشند، باید گفت که علوم فکر نمی‌کنند. (هایدگر، ۱۳۹۰: ۱۲۴) پس علوم ریشه در بنیادی متافیزیکی دارند و آنچه سبب شده با پیشروی روزافزون علم جدید، جهان غرق در طرح‌افکنی‌های انسانی شود، تبار به رخدادی عمیق‌تر می‌برد. در پی افلاطون، دیگر فیلسوفان نیز به دنبال فهم هستی بودند و ایشان نیز با طرح - افکنی عقل و معرفت انسانی، سعی در مفهوم‌سازی عالم و چرخاندن هستی به سوی انسان داشته‌اند. تصویرشدن جهان، در جمله‌ی تاریخی دکارت، «می‌اندیشم، پس هستم»، صورت صریح‌تری به خود می‌گیرد و پس از آن است که معرفت‌شناسی بنیاد فلسفه می‌شود.

هایدگر می‌گوید دکارت در کتاب «تاملات در فلسفه اولی» درصدد تبیین معرفت‌شناسی نیست، بلکه او می‌خواهد فلسفه‌ی اولای جدیدی را بنیاد گذارد.

پرسش اصلی دکارت در این کتاب، پرسش درباره‌ی وجود و شیء بودن شیء است تا شیوه‌ی دستیابی به معرفت متقن و درست. تلاش دکارت در زمانه‌ای بود که ریاضیات هر روز با قدرت و قوت بیشتری به عنوان بنیاد تفکر خود را نشان می‌داد و بر مبنای طرحی پیشینی به مطالعه‌ی واقعیت می‌پرداخت. هایدگر با پرداختن به سه قاعده از رساله‌ی ناتمام دکارت، توضیح می‌دهد که او دریافت، ریاضیات یگانه علم تعیین‌کننده‌ای است که همه‌ی چیزها باید با آن سنجیده شود. قاعده‌ی چهارم رساله‌ی دکارت می‌گوید:

برای کشف طبیعت، روش ضروری است. منظور از این قاعده این گفته‌ی مهمل نیست که دانش باید روش داشته باشد، بلکه منظور آن است که رویه/روش، از قبل معین می‌کند که ما چه حقیقتی را باید در موضوعات دنبال کنیم. روش، ابزاری از ابزارهای علم نیست، بلکه عنصر نخستینی است که بر مبنای آن، پیش از هر چیز، مشخص و معین می‌شود که چه چیز عین و موضوع و شیء است و چگونه به آن تبدیل شده است. (Heidegger, 1967:102)

این‌گونه است که حقیقت و وجود تمام موجودات بر انسان استوار می‌شود. جهان هرچه بیشتر و هرچه گسترده‌تر موضوع علم قرار می‌گیرد، قدرت پیش‌بینی و کنترل انسان بر عالم افزون و افزون‌تر می‌شود؛ ابژه‌شدن جهان گسترده‌تر می‌شود و جهان هرچه بیشتر ذهنی می‌شود و تحت ابژه‌گردانی انسان قرار می‌گیرد. در عالمی برآمده از علم جدید که برساخته‌ی نظریه‌هایی است که بنیادی فلسفی ندارند، بلکه در نهایت به پیش‌فرض‌ها و مفاهیمی برساخته‌ی ذهن آدمی می‌رسند، انسان به بنیادی تبدیل شده است که موجودات دیگر، حقیقت وجودی خود را از او کسب می‌کنند. آدمی به مرکز همه‌ی نسبت‌های موجود در جهان تبدیل شده است و جهان به جز آنچه انسان آن را پیش رو نهاده و تصویر می‌کند، معنای دیگری ندارد. تصویر متکثری که نمی‌توان برای آن ذاتی به جز سوژه‌گردانی انسان در نظر آورد.

ابتدا ممکن است تصور شود ابژه‌شدن جهان در اثر گشت متافیزیک از «هستی‌شناسی» به «معرفت‌شناسی» رخ داده است و مبدا آن به فلسفه‌ی دکارت و به تفصیل بیشتر، به اندیشه‌های کانت بازگردد؛ اما اشاره هایدگر به افلاطون به عنوانی کسی که با قراردادن ماهیت موجودات در امری به نام «ایده»، عصر تصویر جهان را پیشاپیش در متافیزیک مقدر

کرده است، منظر دیگری را می‌گشاید. هایدگر بعدها با پرداختن به تمایز میان علم و تفکر، توضیح می‌دهد که ریشه‌ی ابژه‌گردانی علم در متافیزیک است؛ اما نه متافیزیک به معنای جریان‌ی فکری در تاریخ فلسفه و یا به معنای اندیشه‌ی فیلسوفی خاص، بلکه متافیزیک به معنای نوع خاصی از پوشیدگی و ناپوشیدگی هستی برای انسان که از فلسفه‌ی افلاطون تا پیدایش علم جدید و جهان تکنیکی همچنان ادامه داشته است. متافیزیک در تمامیت خود آن چیزی است که امکان علم و تکنیک مدرن را پدید آورده است و در پایان خویش، سلطه‌ی گشتل را رقم زده است.

در متافیزیک است که موجودات به شیوه‌ای جدید پدیدار می‌شوند و خود را همچون ابژه‌ای برابر ایستا، به انسان عرضه می‌کنند. هایدگر می‌گوید هستی به مثابه برابر ایستایی برابر ایستاها، عینیت اعیان یا ابژکتیویته‌ی ابژه‌ها، رابطه‌ی متقابل با سوژکتیویته‌ی سوژه‌ها پیدا می‌کند. هستی همچون عینیت اعیان وارد نسبتی با تصور سوژه‌ها می‌شود و از این پس، تنها در نسبت سوژه-ابژه است که موجودات، هستی‌شان رسمیت می‌یابد و حقیقی می‌شود و هستی نیز حضور خود را تنها در نسبت میان ذهن و عین، سوژه و ابژه، به تصور به معنای بازنمایی بازتابی واگذار می‌کند. این‌گونه است که برای اولین بار، امکان امری فراهم می‌شود که ما آن را علم طبیعی جدید و تکنیک جدید می‌نامیم. (هایدگر، ۱۳۹۷: ۱۰۸)

پس قدرت ابژه‌گردانی علم مدرن برآمده از متافیزیک به معنای کلیت نسبتی است که هستی خود را در برابر انسان پوشیده می‌دارد یا آشکار می‌سازد. هایدگر می‌گوید وقتی اراده همچون ویژگی اساسی موجودیت موجود دریافت می‌شود، امر واقع با اراده برابر می‌شود و این برابری چنان تصور می‌شود که واقعیت امر واقع در بستر اعمال بی‌قید و شرط ابژه-سازی فراگیر است که زمام قدرت را به دست می‌گیرد. علم جدید به دنبال شناخت حقیقت ذاتی چیزها نیست؛ علم جدید در مقام شیوه‌ی ابژه‌سازی اندیشه‌ی حسابگرانه‌ی موجودات، قیدی است که اراده برای خود قرار داده تا از رهگذر آن سروری ذات خود بر جهان را فراهم آورد. بدین‌سان هستی در حجاب می‌رود؛ هستی بما هو هستی آشکار نمی‌شود و تعین‌پذیری آن به معنای تصویر کلی جهان، به مثابه عینیت اعیان پدیدار می‌شود و در ادامه جهانی بر ساخته می‌شود که همه‌چیز در آن جز منبعی برای استفاده نیست.

هایدگر می‌گوید سوژکتیویته خود امری سوژکتیو و وابسته به یک انسان خاص نیست؛ ظهور عالم به مثابه تصویر، امری نیست که از روی صدف و تصادف رخ داده باشد و یا امری دلخواهی انسان باشد که با اراده‌ی او رقم خورده باشد. برآمدن جهان به مثابه تصویر،

امری است که از سوی خود هستی حواله شده است. این تقدیر هستی است که تفرد و ویژه‌بودن و اعتبار همه چیزها را با سرعتی سرسام‌آور به سود یکنواختی فراگیر از میان بر می‌دارد. تقدیر هستی است که همه‌ی موجودات را به مثابه اعیانی در برابر سوپرژکتیویته‌ی عقل و دعوی قدرت آن در گستره‌ای فراگیر و جهانی برای اقامه‌ی همه‌ی موجودات به مثابه اموری محاسبه‌پذیر، یله و آزاد ساخته است. (هایدگر، ۱۳۹۷: ۱۵۱)

عصر تصویر جهان که همبسته‌ی علم جدید نمودار شده است، وضعیت و دورانی است که توسط خود هستی بنیادگذاری شده است. هستی خود را چنین برپا ساخته و در حجاب رفته است. این نه نخستین طور پدیدارشدن هستی است و نه آخرین آن؛ اما چنین رخدادی، امری رهاشده و تصادفی نیست که به دست انسان تغییر داده شود و در پی این تغییر دلخواه آدمی، علمی جدید و دنیایی جدید برپا گردد. این خودِ هستی است که ممکن است وضع دیگری را در آینده مقدر کرده باشد؛ در این معنا، هستی آزادانه امکان آشکارگی‌هایی را در ذات خود دارد و می‌تواند به گونه‌های دیگری نیز آشکار شود و یا وضعیت‌های دیگری را نیز بنیاد گذارد. پس تنها با اراده‌ای انسانی نمی‌توان از جهان تصویر که توسط ذات تکنیکی علم برپا شده است، گذر کرد. آدمی باید گوش به فراخوان هستی بسپارد تا او خود کی پرده‌گشایی نماید.

۸. چیرگی گشتل به منزله‌ی پایان/کمال متافیزیک

در اندیشه‌ی هایدگر، حوالت تاریخی بشر به منزله‌ی تقدیر چنان بوده که هستی قبل از آغاز متافیزیک، به مثابه فوزیس با فراآوردن و اجازه‌دادن به آشکارگی وجود توسط انسان-از حجاب بیرون آمده است. در دوره‌ی بعد-دوره‌ی طولانی متافیزیک که از افلاطون آغاز و تا نیچه ادامه می‌یابد- هستی به منزله‌ی ابژه‌ی برابریستا بر انسان آشکار شده و انسان در مقام سوژه، دائرمدار، بنیان‌گذار و طرح‌افکن جهان شده است؛ عصری که انسان در تصویر جهان زیست می‌کند و با آن الفت دارد. در پایان دوره‌ی متافیزیک یا به تعبیری دیگر، در کمال عصر متافیزیک، همه چیز به مثابه منبع آماده به مصرف برابر انسان آشکار گردیده است و در ادامه حتا خود انسان نیز به منبعی حاضر و آماده در خدمت گشتل قرار گرفته است، تا آنجا که حقارت و کوچک‌شدن متافیزیکی عالم در «غول‌آسایی» گسترش سیاره‌ای محاسبه‌پذیری آن از رهگذر بشر، عالم را به صورتی بنیادین به جانب «سوژه‌زدایی» ظاهر می‌سازد. بشر غول‌آسا هرچه عظیم‌تر شود، حقیرتر می‌گردد. (Heidegger, 1989: 278)

در پایان دوره‌ای که انسان غربی به واسطه‌ی متافیزیک و تفکر حسابگرانه به هستی می‌اندیشد و همه‌ی جهان تحت سوژه‌گردانی انسان به انکشاف در می‌آیند، ذات تکنولوژی جدید همه‌ی ابژه‌ها را به مثابه منبعی برای استفاده فراخوانی می‌کند و آنها را تنها از آن حیث که موجودی ذخیره‌شده‌ای برای بهره‌مندی و مصرف هستند، رسمیت می‌بخشد و این بزرگترین خطر است. با حاکم شدن تقدیر در قالب گشتل، هستی دیگر حتماً برای انسان به عنوان شیء مطرح نمی‌شود، بلکه منحصر به عنوان منبع ثابتی برای استفاده ظاهر می‌گردد و انسان نیز در این پوشیدگی اشیاء، چیزی جز ناظم هر آنچه هست به مثابه ذخیره‌ی بی‌پایان نخواهد بود. هایدگر هشدار می‌دهد که در چنین شرایط خطیری، بشر خود را در مقام خداوند زمین متکبرانه ستایش می‌کند و توهم می‌کند که هر آنچه هست، به این اعتبار وجود دارد که ساخته‌ی اوست؛ با چنین توهمی بشر به آنجا می‌رسد که به هر جا نگاه می‌کند، تنها و تنها خودش را می‌بیند. (هایدگر، ۱۳۸۶: ب: ۳۱) هایدگر خطر گشتل را چنین انداز می‌دهد:

گشتل فقط بشر و نسبت او را با خود و با هر آنچه هست به مخاطره نمی‌اندازد. گشتل به عنوان تقدیر، آدمی را به انکشافی می‌راند که از نوع انضباط است. هر جا این انضباط استیلا دارد، امکان هر انکشاف دیگری هم سلب می‌شود... هر جا گشتل حاکم است، تنظیم و تامین (ذخیره‌ی ثابت) دیگر امکان نمی‌دهند تا حتی مشخصه‌ی اصلی دیگر انحاء انکشاف، همچون انکشاف آشکار شود. (هایدگر، ۱۳۸۶: ب: ۳۲)

گشتل، آخرین و کامل‌ترین مرحله‌ی متافیزیک است؛ هایدگر خواستار مطرح‌ساختن این ادعاست که متافیزیک -مطلق‌سازی یک افق ناپوشیدگی- ذات تکنولوژی مدرن است. (یانگ، ۱۳۹۴: ۷۳) پس وقتی هایدگر ذات تکنولوژی مدرن را گشتل می‌داند و گشتل نیز نحوی انکشاف است که به ساحت حقیقت رو دارد (هایدگر، ۱۳۸۶: ب: ۱۳). ما با یک مترادف معنایی میان گشتل و متافیزیک مواجهیم، چرا که متافیزیک نیز نحوی انکشاف است که دیگر راه‌ها را نسبت به هستی می‌پوشاند. (هایدگر، ۱۳۸۹: الف: ۱۵۵-۱۵۶)

هایدگر می‌گوید بنیاد هر دوره‌ی تاریخی غرب، در متافیزیک خاصی ریشه دارد. (هایدگر، ۱۳۹۱: ۲۹۱) وقتی گشتل همچون پایان/کمال متافیزیک بدین معناست که متافیزیکی که بنیاد دوره‌ای است که به تکنولوژی‌های جدید و عالم‌گیر شناخته می‌شود، در ادامه‌ی عصر پیشین و البته متمایز از گذشته است. از قرن هفدهم و پس از برپایی رابطه‌ی سوژه-ابژه‌گی میان انسان و جهان در فلسفه‌های جدید و سپس در علم مدرن، انسان به

منزله‌ی فاعل شناسا-سوژه- حد وجودی چیزها-ابژه‌ها- را تعیین می‌کند. در چنین نسبتی، همچنان بهره‌ای از استقلال برای انسان و اشیاء متصور است. چیزها در عین اینکه «برای ما» آشکار می‌شوند، همچنین آشکارگی‌شان به مثابه ابژه، در ذات خودشان، یعنی در خود-بودگی‌شان [Eigentlichkeit] نیز رقم می‌خورد. (Heidegger, 1992: 65) رابطه سوژه-ابژه‌گی با تکنولوژی‌های جدید به اوج خود رسید و دیگر هر آنچه هست، نه به مثابه سوژه‌ی آگاهی، بلکه همچون امری برساخته‌ی انسان و حاصل کنش آدمی، برابر بشر ظاهر شده است و اکنون این نسبت تا آنجا پیش رفته که انسان تمام چیزها را ساخته‌ی خود تصور می‌کند. در ادامه‌ی این فرآیند انسان خود نیز به منبع انسانی (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰) تبدیل می‌شود و تمایز میان او و دیگر چیزها در این یکسانی فراگیر منابع در دسترس، از میان می‌رود و خود نیز در این چرخه، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. در این چرخه، هر آنچه هست به مثابه منبع آشکار می‌شود و شانی برای خود چیزها مستقل از آن‌که به نحو یکسانی منبع همیشه‌آماده‌ای برای مصرف باشند متصور نیست. گشتل در مانع‌شدن از ابژه‌بودگی اشیاء، ما را از در خود بودن اشیاء محروم می‌کند و چیزها تنها برای ما، بودن‌شان آشکار می‌شود. (هایدگر، ۱۳۹۴: ۹۲)

در چنین وضعیتی، کمال متافیزیک و پایان آن اتفاق می‌افتد. هایدگر تاکید می‌کند «پایان/ به کمال رسیدن» متافیزیک به معنای آخرین پیوست بخشی که تا امروز مفقود بوده است، نیست. پایان و به کمال رسیدن متافیزیک به معنای بسط نامحدود همه‌ی قوی ذاتی مدت‌ها محفوظ‌مانده‌ی موجودات به چیزی است که موجودات به مثابه یک کل طالب آن هستند. (هایدگر، ۱۳۹۱: ۲۹۱) در این پایان، گشتل چیره می‌شود و به منزله‌ی تنها انکشاف هستی، دیگر راه‌های انکشاف و نامستوری را مسدود می‌دارد و انسان چیزبودگی و حتا ابژه‌بودگی اشیاء را فراموش می‌کند.

۹. نتیجه‌گیری

فلسفه‌ی هایدگر را از هر طرف که بخوانیم به مفاهیم واحدی دست خواهیم یافت و این نشان از انسجام فکری چنین اندیشمندی دارد. اگرچه برخی، ادوار فکری او را به دو یا سه دوره تقسیم‌بندی کرده‌اند، اما مراحل فکری او در مسیر رسیدن به نتیجه‌ای نهایی، به یکدیگر پیوسته و منسجم است. نوآوری جستار حاضر در بازخوانی اندیشه‌ی هایدگر در مسیری معکوس، از انتها به ابتدا است؛ یعنی در پرتو مفهوم مرکزی «گشتل» که حاصل

تاملات دوران متاخر اندیشه‌ورزی فیلسوف است، فلسفه‌ی او را از اولین روزهای تدریسش در دانشگاه فرایبورگ تا واپسین اندیشه‌های او، بازسازی کرده است. در نتیجه‌ی این بازسازی، پیوستگی و انسجام نظام اندیشه‌ای هایدگر نمایان شده است. گشتل به معنای نحو آشکارگی هستی در عصر تکنولوژی مدرن است که فیلسوف آن را در دوره‌ی پایانی متافیزیک، به معنای کمال متافیزیک و آشکارگی همه‌ی امکانات آن معرفی می‌کند. این نحو آشکارگی وجود که دیگر افق‌های آشکارگی را پوشیده داشته است، در همه‌ی دوران متافیزیک از افلاطون تا نیچه جریان دارد اما در دوران مدرن است که به نحو کامل، فراگیر شده و بر سراسر سیاره‌ی زمین سلطه یافته است. گشتل، ذات علم جدید است و علوم جدید تاریخی و طبیعی همه از بی چنین نحوی از آشکارگی هستی بر آدمی پدید آمده‌اند. متافیزیک نیز در تمام ادوار خود، تخرمی گشتل را در شکم داشته و عصر جدید زاییده‌ی همان است. متافیزیک به معنای مطلق‌سازی یک افقی ناپوشیدگی، ذات تکنولوژی مدرن است و همین معناست که «متافیزیک» و «گشتل» را هم‌معنا و مترادف یکدیگر ساخته است. پس فلسفه‌ی هایدگر را چه از اول به آخر بخوانیم، یعنی چگونگی کامل شدن متافیزیک و رسیدن آن به مراحل پایانی آن را از نظر بگذرانیم و چه آن را از انتها به ابتدا و اساسی کنیم، یعنی مفهوم گشتل را در لحظات و ادوار اندیشه‌ی او جستجو کنیم، به نتیجه‌ی واحدی خواهیم رسید. این نتیجه‌ی واحد خواهد گفت که کلیت فلسفه‌ی هایدگر را می‌توان به سان یک فلسفه‌ی تکنولوژی منسجم لحاظ کرد و از سوی دیگر، نمی‌توان با اندیشه‌ی او ناحیه‌ای برخورد کرد و برخی نظرات مستقیم او درباره‌ی تکنیک و تکنولوژی را بدون در نظر داشت کلیت اندیشه‌ی او تفسیر کرد و به کار بست.

«جهان‌بینی»، «متافیزیک»، «علم جدید» و «تکنولوژی جدید» به مثابه گشتل، گشودگی هستی را در حجاب برده‌اند و فلسفه‌ورزی هایدگر چونان راهی است که آدمی را برای عبور از سلطه‌ی گشتل آماده می‌سازد. چه آن هنگام که مشهورترین اثر فلسفی‌اش را به نام «هستی و زمان» می‌نگارد و چه در میانه‌ی گشت اندیشه‌اش و سخنرانی درباره‌ی ذات حقیقت که از «زمان و هستی» سخن می‌گوید و چه در واپسین آنات اندیشه‌اش که آن زبان منظم و فلسفی سابق به بیانی شاعرانه بدل می‌شود و از علم جدید، تکنولوژی، خدایان و سکن‌گزیدن می‌نویسد. در همه‌ی این مواضع، هایدگر در «راهی» است که از عبور از سلطه‌ی گشتل را زمینه‌ساز شود.

کتابنامه

- آندرئاس، لوکتر (۱۳۹۴). درآمدی به وجود و زمان، مترجم احمدعلی حیدری، چاپ اول، تهران: علمی.
- بیمل، والتر (۱۳۸۷). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، مترجم: بیژن عبدالکریمی، چاپ دوم، تهران: سروش.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم (۱۳۸۸). ایده‌آلیسم آلمانی، چاپ اول، آبادان: پرسش.
- کهون، لارنس (۱۳۸۴). از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، مقاله‌ی «نامه درباره‌ی انسان‌گرایی، از مارتین هایدگر»، ویراستار: عبدالکریم رشیدیان، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
- والگانو، دانیلا (۱۳۸۶). درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر، مترجم: محمدرضا قربانی، چاپ اول، تهران: گام نو.
- ورنو، روژه و وال، ژان (۱۳۸۷). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، مترجم: یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- ویس، ژان ماری (۱۳۹۷). واژه‌نامه هایدگر، مترجم: شروین اولیایی، چاپ اول: ققنوس.
- ویلر، مایکل (۱۳۹۵). دانشنامه فلسفه استنفورد: مارتین هایدگر، مترجم: سید مسعود حسینی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (الف) (۱۳۸۶). هستی و زمان، مترجم سیاوش جمادی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (ب) (۱۳۸۶). فلسفه‌ی تکنولوژی، مترجم: شاپور اعتماد، مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی»، چاپ سوم، تهران: مرکز.
- هایدگر، مارتین (الف) (۱۳۸۹). متافیزیک چیست؟، مترجم: سیاوش جمادی، چاپ ششم، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (ب) (۱۳۸۹). شعر، زبان و اندیشه‌ی رهایی، مقاله‌ی «چیز»، مترجم: عباس منوچهری، چاپ دوم، تهران: مولی.
- هایدگر، مارتین (ج) (۱۳۸۹). شعر، زبان و اندیشه‌ی رهایی، مقاله‌ی «شاعران به چه کار آیند؟»، مترجم: عباس منوچهری، چاپ دوم، تهران: مولی.
- هایدگر، مارتین (د) (۱۳۸۹). فلسفه و بحران غرب (مجموعه مقالات)، مقاله‌ی راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه، مترجم: محمدرضا جوزی، چاپ سوم، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین (ه) (۱۳۸۹). فلسفه و بحران غرب (مجموعه مقالات)، مقاله‌ی وارستگی گفتاری در تفکر معنوی، مترجم: محمدرضا جوزی، چاپ سوم، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۰). چه باشد آنچه خوانندش تفکر، مترجم: سیاوش جمادی، چاپ دوم، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۱). نیچه، جلد دوم، مترجم: ایرج قانونی، چاپ اول، تهران: آگه.
- هایدگر، مارتین (الف) (۱۳۹۲). مسائل اساسی پدیدارشناسی، مترجم: پرویز ضیاء‌شهبابی، چاپ اول، تهران: مینوی خرد.

بازسازی اندیشهٔ مارتین هایدگر پیرامون مفهوم گشتل ۱۰۳

هایدگر، مارتین (۱۳۹۲ب). ارغنون: مسائل مدرنیسم و مبانی پست مدرنیسم، مقاله‌ی «عصر تصویر جهان»، مترجم: یوسف اباذری، چاپ چهارم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
هایدگر، مارتین (۱۳۹۷). اصل بنیاد، مترجم: طالب جابری، چاپ اول، تهران: ققنوس.
یانگ، جولیان (۱۳۹۴). هایدگر واپسین، مترجم: بهنام خدایپناه، چاپ اول، تهران: حکمت.

Dreyfus, Hubert (2005). Companion to Heidegger, Oxford: BlackWell.

Hiedegger, Martin(1967). What is a Thing?, trans: W.B. Barton & Vera Deutsch, Chicago: Regnery.

Hiedegger, Martin(1977). The Question Concerning Technology and other essays, trans: Wiliam Lovitt, New York: Harper & row.

Heidegger, Martin(1989). Beiträge zur Philosophie: (Vom Ereignis) (1936-1938) , Friedrich-Wilhelm von Herrmann, (Gesamtausgabe, vol.65, Frankfurt: Klostermann.)

Heidegger, Martin(1992), Gesamtausgabe Abt. 2 Vorlesungen Bd. 52. Hölderlins Hymne 'Andenken': Freiburger Vorlesung Wintersemester 1941/42, Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, Martin(2008), Towards the Definition of Philosophy, trans: ted Sadler, New York: Continuum.