

## An Outline of Heidegger's Metaphilosophy

Mesbah Khandan  

✉ Department of Philosophy, Faculty of Letters and Human Sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.  
Affiliation. Email: [m\\_khandan@sbu.ac.ir](mailto:m_khandan@sbu.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 1 June 2025  
Accepted: 20 July 2025  
Published: 21 September 2025

**Keywords:**  
Heidegger, metaphilosophy,  
platonism, logic of science,  
worldview, methodology,  
continental philosophy

### ABSTRACT

The emergence of "metaphilosophy" as a distinct field of inquiry can be seen as a response to the contemporary crisis of philosophy—namely, its struggle to justify both its authenticity and its practical relevance. Yet this very crisis may also yield significant opportunities for philosophical thinking, particularly by providing a framework for a systematic and problem-oriented re-reading of the history of philosophy. This paper examines key elements of Heidegger's thought through the lens of contemporary metaphilosophical models, aiming to clarify their potential contribution to ongoing philosophical debates. To this end, we begin by reviewing four dominant paradigms identified in the metaphilosophical literature as fundamental modes of philosophizing—namely, Platonism, philosophy as the logic of science, philosophy as transcendental inquiry, and philosophy as worldview. We then explore Heidegger's relation to each of these approaches. Subsequently, in light of contemporary discussions about the methodological status of philosophy, we reconsider Heidegger's account of what philosophy is, with particular attention to the problem of method. Finally, we conclude by framing this reassessment as a prelude to the broader question of whether a reconciliation—or even a synthesis—between these traditions remains possible in our present philosophical horizon.

**Cite this article:** Khandan, M. (2025). An Outline of Heidegger's Metaphilosophy. *Shenakht*, 18(90/2), 139-158.  
<http://doi.org/10.48308/kj.2025.240252.1326>



### Extended Abstract

Since its origins in ancient Greece, philosophy has consistently grappled with the challenge of justifying its legitimacy as an autonomous domain of knowledge—irreducible to myth, religion, or science. The question concerning the essence of philosophy is neither preliminary nor dismissible; addressing it requires a clarification of the essential components of any philosophical system. In recent decades, a body of inquiry devoted to the nature and methodology of philosophy has emerged under the heading of *metaphilosophy*. Three interrelated axes constitute the core of metaphilosophical discourse: (1) the relation between philosophy and the natural and human sciences, (2) the question of philosophical "progress," and (3) the analysis of the historical totality referred to as the "history of philosophy."

The first axis interrogates the epistemic exchange between philosophy and the sciences, raising two guiding questions: Is there a meaningful connection between philosophy and science, and are the sciences theoretically dependent on philosophy? Conversely, can philosophy benefit from the achievements of the sciences in refining its methods or content? The second axis investigates whether philosophy allows for a notion of progress analogous to that in the sciences, and, more broadly, how philosophical activity is to be evaluated. The third axis, which closely overlaps with the other two, examines whether philosophy can be separated from its historical development, and whether the history of philosophical thought follows a coherent or logical trajectory.

These questions provide a framework through a problem-oriented, systematic re-engagement with the philosophical canon. Given that each of these concerns is addressed—explicitly or implicitly—in Martin Heidegger's philosophical thought, the present study aims to extract and examine Heidegger's responses to the foundational questions of metaphilosophy. In doing so, the study develops a tentative framework for a "Heideggerian metaphilosophy" and explores its potential contributions to contemporary crises in philosophy.

Among various metaphilosophical models proposed in the literature, four are selected for their conceptual proximity to Heidegger's ideas. Each is briefly outlined and then critically compared to Heidegger's philosophy:

1. **Platonism:** This model posits philosophy as a unique source of truth and views philosophical activity as a path of spiritual and existential discipline toward truths inaccessible to other fields. Heidegger's relationship to this model is ambivalent. On the one hand, he identifies Plato's theory of Forms as the origin of metaphysical thinking—a deviation from the original openness to Being—and critiques metaphysical theology as *onto-theology*. On the other hand, his rejection of naturalism and his later meditative engagement with technology and nature align him with certain aspects of Platonic philosophy and praxis.
2. **Philosophy as the Logic of Science:** Here, philosophy serves to explicate the foundations and conditions of scientific inquiry. While Heidegger would resist reducing philosophy to a theory of science, his early thought offers a philosophical

groundwork for science. His distinction between ready-to-hand and present-at-hand objects, and his emphasis on the secondary and derivative status of theoretical knowledge relative to practical understanding, constitute a foundational logic of science grounded in existential structures.

3. **Philosophy as Transcendental Inquiry:** This model distinguishes philosophy from science by denying it the status of a truth-producing enterprise and instead assigning it the role of second-order analysis of the conditions for knowledge. Crucially, it seeks to avoid naturalism. Heidegger's early philosophy resonates strongly with this model. His articulation of the ontological difference and the pre-theoretical understanding of Being embedded in *Dasein* provide a transcendental ground for the possibility of knowledge and mark a radical departure from empiricist and positivist epistemologies.
4. **Philosophy as Worldview:** This model concerns itself with practical-existential questions such as the meaning of life, free will, and the human response to suffering. While Heidegger resists reducing his thought to existentialism, his themes of authenticity, being-toward-death, care (*Sorge*), and alienation contribute significantly to a philosophical worldview. His later focus on nihilism, poetic dwelling, celebration (*Fest*), and releasement (*Gelassenheit*) offers an alternative mode of engagement with Being, technology, nature, and ecology—suggesting a world-disclosive dimension to his legacy.

Building on these four models, the article reconstructs Heidegger's metaphilosophical stance on the three central metaphilosophical questions. Though Heidegger ultimately situates modern science within the conceptual framework of metaphysics, his early philosophy defends the transcendental primacy of philosophy over science. Regarding the history of philosophy and the possibility of progress, Heidegger rejects the separation between philosophy and its history. He interprets the post-Platonic trajectory as a decline rooted in the forgetting of Being, and through his notion of the "end of philosophy," he proposes an alternative to metaphysical thought.

Finally, the study examines Heidegger's approach to methodological issues in metaphilosophy, as well as his influence on the analytic–continental divide. It challenges the claim that phenomenology is the defining method of the continental tradition and argues that Heidegger's approach resists any strict methodological classification. If one were to apply metaphilosophical categories, Heidegger would best be described as advocating for methodological pluralism, especially in his later turn toward art and poetry as non-conceptual modes of thinking. The study also maintains that methodological naturalism underlies the analytic tradition through family resemblances and chains of influence. In contrast, Heidegger's treatment of science, his rejection of methodological monism, and his critique of propositional knowledge position him in fundamental opposition to the core commitments of analytic philosophy. Accordingly, any metaphilosophical project that seeks to unify or reconcile contemporary philosophical traditions must seriously reckon with these tensions.

### طرح‌واره‌ای از فرافلسفه هایدگر

✉ مصباح خندان

✉ گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [m\\_khandan@sbu.ac.ir](mailto:m_khandan@sbu.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>شکل‌گیری حوزه‌ای پژوهشی با نام «فرافلسفه» بیش از هر چیز معلول بحرانی است که فلسفه در عصر حاضر برای اثبات اصالت و توجیه کارآمدی خود با آن مواجه است. اما همین امر می‌تواند مزایایی برای فکر فلسفی به همراه داشته باشد. از جمله اینکه بستر مناسبی برای بازخوانی نظام‌مند و مسئله‌محور از تاریخ فلسفه فراهم آورد. در این مقاله، تلاش بر این است که، در قالب چارچوب و الگوهای طرح‌شده در فرافلسفه، مروری بر رئوس اندیشه هایدگر صورت گیرد و مزایا و امکانات مندرج در آن جهت مشارکت در مباحث جاری فلسفه تبیین شود. در این راستا، ابتدا، ضمن مرور بر چهار رویکردی که محققان فرافلسفه به‌عنوان الگوهای کلی در فلسفه‌ورزی معرفی کرده‌اند، از نسبت تفکر هایدگر با هر یک از این موارد پرسش می‌کنیم. این الگوها به‌ترتیب عبارت‌اند از: افلاطون‌گرایی، فلسفه به‌مثابه منطق علم، فلسفه به‌مثابه پژوهشی استعلایی و فلسفه به‌مثابه جهان‌بینی. در ادامه، با توجه به مباحث جاری درباره نسبت فلسفه با «روش‌شناسی»، تلقی هایدگر از چیستی فلسفه را، با تمرکز بر مسئله «روش»، بازخوانی می‌کنیم و در انتها نیز، با توجه به موارد قبل، ملاحظاتی درباره تکوین دوگانه قاره‌ای و تحلیلی در فلسفه معاصر و نقش هایدگر در ایجاد و تعمیق این گسست بیان خواهیم کرد و این بازاندیشی را مقدمه‌ای قرار می‌دهیم برای بحث از امکان وحدت و تألیف بین این دو جریان در عصر حاضر.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: هایدگر، فرافلسفه، افلاطون‌گرایی، منطق علم، جهان‌بینی، روش‌شناسی، فلسفه قاره‌ای</p>

استناد: خندان، مصباح. (۱۴۰۴). طرح‌واره‌ای از فرافلسفه هایدگر. شناخت، ۱۸(۹۰/۲)، ۱۳۹-۱۵۸

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2025.240252.1326>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

تکوین و تأسیس حوزه‌ای پژوهشی ذیل عنوان فرافلسفه یا فلسفه فلسفه از طرفی نمایانگر برخی بحران‌های مختص به فلسفه معاصر است و از دیگر سو از تداوم برخی تنش‌های جاودان در تاریخ فلسفه حکایت دارد. فلسفه از سرآغازهای خود در یونان باستان همواره با چالش معرفتی خود به‌عنوان فعالیتی معرفتی و نیز چالش تعیین ربط و نسبت خود با دیگر علوم و فنون دست‌به‌گریبان بوده است. ابهام ذاتی در ماهیت فلسفه و عدم تأثیرگذاری بی‌واسطه و عینی و ملموس آن در حیات بشر مجموعه‌ای از بحران‌ها را برای متعاطیان تفکر فلسفی به همراه داشته است و فیلسوفان بزرگ و نظام‌ساز همواره یکی از نقاط عزیمت خود را پاسخ به مواردی از این دست قرار داده‌اند و، به‌طور کلی، فلسفه همواره در نسبت با یک یا چند «دیگری»، به‌مثابه رقیب یا بدیل، تعریف شده است.

برای نمونه، کتاب ششم محاوره‌جمهوری افلاطون از اولین پاسخ‌ها به معارضان و مخالفان فلسفه است که، در خلال دفاع از کلیتی به‌عنوان فلسفه، طرح‌واره‌ای از یک فرافلسفه ترسیم می‌کند و تمایز ماهوی تفکر فلسفی از دیگر کاوش‌های معرفتی را تبیین می‌کند. ارسطو نیز، در کتاب آلفای کوچک متافیزیک، پاسخی کوتاه اما عمیق به چنان چالش‌ها و ابهاماتی عرضه می‌کند.

این چالش تاریخی در عصر جدید رنگ‌وبویی تازه می‌گیرد و «پیشرفت‌های» علمی و تکوین علوم دقیقه‌ای مانند فیزیک و زیست‌شناسی بیش‌ازپیش فلسفه را با بحران وجودی و هویتی مواجه می‌سازد. علاوه بر این، شکل‌گیری علوم انسانی - به‌منزله علوم مستقل و بر پای خویش ایستاده - پاسخ به چرایی «عدم پیشرفت» فلسفه را دشوارتر می‌سازد و، درنهایت، «فلسفه چیست؟» بدل به یکی از پرسش‌های اصلی در هرگونه فعالیت فلسفی می‌شود و این پرسش امروزه در فلسفه رسمی و دانشگاهی ذیل ادبیاتی که به فرافلسفه مشهور شده است پیگیری می‌شود. سه محور درهم‌تنیده زیر مؤلفه‌های قوام‌بخش هر نظریه فرافلسفی هستند: (۱) تعیین نسبت فلسفه با علوم مدرن، (۲) بحث از امکان پیشرفت در فلسفه و مقایسه وضعیت فلسفه با علم از این حیث و، درنهایت، (۳) تحلیل تاریخ فلسفه و تبیین نسبت فلسفه با گذشته خودش.

در تحقیق حاضر، تلاش من این است که در سه محور مجزا به بازخوانی آرای هایدگر بپردازم تا در پایان بتوانم، ضمن فراهم آوردن پاسخی به سه مسئله محوری در فرافلسفه، طرح‌واره‌ای از «فرافلسفه هایدگر» به دست دهم و بدین‌وسیله امکان‌ها و محدودیت‌های میراث فلسفی او را برای نقش‌آفرینی در قرن حاضر پیش چشم قرار دهم. چیهستی فلسفه و کیستی فیلسوف، روش‌شناسی فلسفه و تأمل بر دوگانه تحلیلی-قاره‌ای سه محور مورد استفاده من برای تقریب به هدف فوق خواهند بود.

در این پژوهش، منبع اصلی برای استخراج ادبیات و مفاهیم فرافلسفی در آمدی بر متافلسفه (اورگارد، ۱۳۹۸) خواهد بود و به فراخور بحث به آثاری از هایدگر نیز به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مراجعه خواهد شد. بدیهی است که این متن ادعای تسلط کامل بر آثار و مکتوبات هایدگر ندارد و صرفاً تمهیدی برای پژوهش‌های گسترده‌تر فراهم می‌آورد. اما

در هر محور تلاش شده است که ارجاعات لازم و محوری به آثار اصلی و تأثیرگذار هایدگر صورت گیرد و هیچ ادعایی بدون استناد مستقیم به آثار او مطرح نشود. شایان ذکر است که، در مسیر این پژوهش، تلقی رایج از تفکیک ادوار فکری هایدگر به متقدم و متأخر مدخلیت ذاتی ندارد و، متناسب با هر موضوع، اگر نیاز به چنین تفکیکی باشد، بر آن تأکید خواهد شد.

## ۲. چیستی فلسفه و کیستی فیلسوف

در مباحث روز فرافلسفه، در راستای ارائه الگویی برای تعریف فلسفه، از برخی تقسیم‌بندی‌های کلان استفاده می‌شود و علی‌الادعا، به‌نحو استقرایی، تمام رویکردهای عمده در تاریخ فلسفه ذیل یکی از عناوین مذکور قرار می‌گیرد (اورگارد، ۱۳۹۸، ص ۵۰-۷۰). در این قسمت توضیح مختصری درباره چهار مورد از این رویکردهای کلی - که تناسب بیشتری با دغدغه‌های پژوهش حاضر دارند - ارائه می‌شود و نسبت هریک با فلسفه هایدگر مورد بحث قرار می‌گیرد.

**الف) افلاطون‌گرایی:** مهم‌ترین عناصر مقوم این رویکرد اولاً پذیرش فلسفه به‌عنوان منبعی برای صدق است و ثانیاً تعریف فلسفه به‌منزله نوعی سلوک و فعالیت عملی (اورگارد، ۱۳۹۸، ص ۵۷). در نظر داشتن این توضیح شایسته است که، در تفکر افلاطون، از آنجا که فعالیت دیالکتیکی (فلسفی) موجب عبور از محدودیت‌های عالم ماده و رؤیت نفس الامر هستی - که امری مجرد و نامحسوس است - در عالم مثل می‌شود، پرداختن به فلسفه ما را با مجموعه‌ای از صدق‌ها و حقایق مواجه می‌کند که در دسترس دیگر علوم و فنون نیستند. در همین راستا، انسان اهل دیالکتیک، علاوه بر کسب معرفت نظری، نیازمند مجموعه‌ای از مجاهدت‌های اخلاقی و سلوکی است تا بتواند از حجاب عظیم عالم ماده عبور کند و به دیدار حقیقت امور (مثلاً مفارق از محسوسات) توفیق یابد.

در طول تاریخ تفکر، این بن‌مایه‌ها از عوامل تکوین فلسفه‌های دینی بوده است. امکان توضیح و تأیید فلسفی مضامینی مانند جاودانگی نفس و وجود عوالم غیرمادی زمینه‌ساز پیوند دین و فلسفه و تأسیس «کلام فلسفی» بوده است. امری که تا امروز در عالم اسلام و مسیحیت تداوم دارد. در اینجا، به‌عنوان اولین گام در ترسیم فرافلسفه هایدگر، مجال می‌یابیم تا تلقی او از نسبت فلسفه با امر قدسی و الوهی و امکان تأسیس «فلسفه دینی» را به بحث گذاریم. با ذکر این مقدمه که دال مرکزی تفکر هایدگر متأخر ادعای «فراموشی وجود» در تاریخ تفکر متافیزیکی است:

متافیزیک این جلوه ظاهر را برمی‌انگیزد و استوار می‌دارد که گویی همانا پرسش از هستی می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد، اما هرگز به پرسش درباب حقیقت هستی پاسخ نمی‌گوید، چرا که اصلاً چنین پرسشی را مطرح نمی‌کند. متافیزیک هرگز چنین پرسشی نمی‌کند؛ زیرا تفکر متافیزیکی درباب هستی به‌صورت بازنمود موجودات از آن‌رو که موجودات‌اند در می‌آید. وقتی متافیزیک از وجود سخن می‌گوید، مرادش چیزی نیست جز موجودات در کلیت آن‌ها. مقصود متافیزیک از آنچه وجود می‌نامدش موجود بماهو موجود است.

زبان و بیان متافیزیک از بدایت تا تمامت آن به شیوه‌ای شگفت در طریق این اشتباه متداول پیش رفته که وجود و موجود را با هم خلط کند. (هایدگر، ۱۴۰۲، ص ۱۴۰)

و در تاریخ چندهزارساله متافیزیک، این ضابطه ذاتاً افلاطونی به شیوه‌های مختلف حفظ و بازسازی شده است. به‌رغم تفاوت‌ها و تعارضات ظاهری، کلیت تاریخ فلسفه از افلاطون تا نیچه نمایانگر تسلط این الگوی کلان است.

تاریخ جامع فلسفه غرب افلاطون‌گرایی دانسته می‌شود. فلسفه افلاطون به همان اندازه معیار راهنمای درک فلسفه پس از افلاطون است که معیار درک فلسفه پیش از افلاطون است. این معیار راهنما تعیین‌کننده می‌ماند، مادام که فلسفه شرایط خاصی برای امکان موجود به‌مثابه یک کل و برای انسان به‌مثابه موجود در این کل می‌گذارد، و آن شرایط بر موجود حک می‌شود... فلسفه نیچه پایان متافیزیک است، در عین آنکه این فلسفه به آغاز تفکر یونانی باز می‌گردد، و این تفکر را به شیوه خاص خودش اختیار می‌کند و به این نحو حلقه‌ای را مسدود می‌کند که در آن روند پرسش از موجود بماهو موجود به‌مثابه یک کل شکل می‌گیرد. (هایدگر، ۱۴۰۰، ص ۲۷۱ و ۲۳۶)

هایدگر تکوین این مابعدالطبیعه «موجودشناسانه»<sup>۱</sup> را در پیوند ضروری با نوعی خاص از خداشناسی معرفی می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، موجودشناسی تحت لوای مابعدالطبیعه همواره در پرتو یک خداشناسی متافیزیکی معنا دار بوده است. هایدگر این سنت چندهزارساله را «انتوتولوژی»<sup>۲</sup> می‌نامد. خدا در تفکر متافیزیکی همواره نوعی «موجود اعلی» است که دیگر موجودات در پرتو آن قابل‌شناخت هستند. خدای مابعدالطبیعه که خود از جنس و سنخ موجودات است بنیاد وجود و شناخت تمام ماسوای خود قلمداد می‌شود.

متافیزیک فی‌نفسه و البته از آن‌رو که موجود بماهو موجود را در معرض بازنمود قرار می‌دهد همان حقیقت موجودات است؛ هم در کلیت آن‌ها و هم در مقام والاترین موجود. این بازنمود به نحوی است که حقیقت موجودات در متافیزیک، در عین دوگانگی، صورتی یگانه به خود می‌گیرد. متافیزیک برحسب ذات خود در عین حال هم هستی‌شناسی به معنای دقیق کلمه است و هم خداشناسی. (هایدگر، ۱۴۰۲، ص ۱۵۳)

ایده خیر افلاطونی، محرک لایتحرک ارسطویی و مطلق هگلی هر یک مصداقی از موجود برتر و اعلی در تفکر متافیزیکی هستند که به‌نوبه خود مانع از به‌فراچنگ درآمدن هستی و وجود، و رای هستندگان و موجودات، بوده‌اند. آنچه از این رأی و سخن بر می‌آید این است که هایدگر با فلسفه‌های دینی مسیحی و اسلامی -لااقل با آن صورتی که در تاریخ تفکر دینی تحقق یافته‌اند- موافقت ندارد و آن‌ها را مانعی در برابر توجه به وجود و هستی -به‌منزله غایت اصلی فلسفه- می‌داند و، در نتیجه، از این حیث نسبتی با «افلاطون‌گرایی» ندارد.

1. ontisch / ontic

2. onto-theologisch / onto-theological

«فلسفه مسیحی» نوعی دایره مربع و نوعی سوءفهم است. یقیناً می‌توان در عالم تجربه مسیحی - یعنی عالم ایمان - فکورانه پرسش و عمل کرد. در آن صورت این الهیات است. فقط دوران‌هایی که واقعاً دیگر باوری به عظمت راستین و وظیفه الهیات ندارند به این دیدگاه مهلک می‌رسند که می‌توان از طریق بازسازی فرضی به کمک فلسفه، نوعی الهیات حاصل کرد و حتی چیز دیگری بر جای آن نهاد و آن را با نیاز زمانه هماهنگ‌تر ساخت. فلسفه، برای ایمان اصالتاً مسیحی، حماقت است. (هایدگر، ۱۳۹۶، ص ۵۰)

همچنین باید توجه داشت که، در ادبیات روز فرافلسفه، افلاطون‌گرایی بار معنایی مثبتی ندارد و عموماً، به جهت ادعای عبور از مرزهای طبیعت و عالم محسوسات، دلالت بر نوعی فلسفه ورزشی رازآلود و غیرنقاد دارد. در جریان غالب فلسفه معاصر هر نوع تلاش برای گسترش مرزهای کار فلسفی، به نحوی که مواجهه با امر قدسی و الوهی را نیز در بر گیرد، مذموم و خلاف روح زمانه بوده است. اگر این جنبه از افلاطون‌گرایی را مدنظر قرار دهیم، میراث فلسفی هایدگر به طور حتم وجهی افلاطون‌گرایانه دارد. او تمام‌قد در برابر طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی می‌ایستد و مواجهه با امر قدسی را ذیل انگاره «پایان فلسفه و آغاز تفکر» و ضمن بازگشت به هنر و شاعران پی می‌گیرد. به این موارد در بخش‌های بعدی با تفصیل بیشتری خواهیم پرداخت. در همین راستا، آنچه هایدگر آن را تفکر<sup>۱</sup> - که در برابر یا ادامه فلسفه - می‌خواند می‌تواند منبع حقیقت (البته نه در معنای متعارف در تفکر گزاره‌ای و منطقی) هم باشد و ابزار کسب مجموعه‌ای از معارف باشد که در قلمروی دیگر علوم یافت نمی‌شوند.

این بخش از تحقیق را با اشاره به این موضوع پایان می‌دهیم که تفسیر خاص هایدگر از فلسفه افلاطون قوام‌بخش و وحدت‌بخش عناصر اصلی تفکر فلسفی وی محسوب می‌شود. تلقی ویژه هایدگر از ماهیت ایده خیر در نظریه مثل افلاطون مبدأ عزیمت او در واسازی تاریخ متافیزیک و ارائه روایتی فراگیر از تاریخ فلسفه بوده است. در نتیجه، زیر سؤال بردن این تفسیر می‌تواند خدشه‌ای بر کلیت رهیافت هایدگر در واسازی تاریخ متافیزیک محسوب شود، امری که فیلسوفانی چون گادامر و دریدا به آن مبادرت ورزیدند. بررسی تفصیلی این موارد نیازمند پژوهش‌های مستقلی است.

**ب) فلسفه به مثابه منطق علم:** روند تکوین این رویکرد در تعریف ماهیت فلسفه، بیش از هر چیز، متأثر از پیشرفت‌های علم و، مقارن با آن، تلاش برای حفظ هویتی تحت نام فلسفه بوده است. تقلیل کارکرد فلسفه به فعالیتی جهت توضیح و بنیادگذاری علوم دقیقه می‌تواند نوعی عقب‌نشینی از دعاوی فلسفه کلاسیک و نفی هستی‌شناسی مستقل از علوم تجربی قلمداد شود. این رویکرد کلان در تعریف فلسفه، بی‌تردید صبغه‌ای کانتی دارد. اما در مباحث فرافلسفه از این جهت از «استعلاگرایی» تفکیک شده است که منطق علم می‌تواند ماهیتی طبیعت‌گرایانه<sup>۲</sup> داشته باشد (و در تعریف

1. besinnliches denken, andenken / meditative thinking, thoughtful remembrance

۲. در متن حاضر به دفعات از انگاره طبیعت‌گرایی صحبت شده است. لازم به توضیح است این واژه واجد معانی متعددی در نظام‌ها و رویکردهای مختلف فلسفی است و می‌تواند به اشتراک لفظ در زمینه‌های مختلف فلسفی مورد استفاده قرار بگیرد. در بافت پژوهش حاضر منظور از این عنوان اشاره به رویکردی است که تلاش می‌کند تمام شئون معرفت‌شناختی و تمام پدیده‌های به ظاهر غیر مادی (اخلاقی، روانی، عاطفی و زیباشناختی) را با ارجاع به اصول و قواعدی که در قلمرو طبیعت مادی



مدنظر محققان فرافلسفه، به همین صورت مدنظر بوده است). و، به منزله امر توضیح‌دهنده علم، چیزی هم‌جنس و هم‌سنخ با خود علم باشد و از قلمروی علم تعالی نجوید. در هر صورت، منطق علم چه «طبیعی» باشد چه استعلایی، متأثر از موضع ما درباره نسبت فلسفه با علم است. در نتیجه، برای تعیین نسبت فلسفه هایدگر با این رویکرد کلان در تعریف فلسفه، لازم است به بازخوانی علم‌شناسی فلسفی او پردازیم.

ایده «هستی‌شناسی بنیادین<sup>۱</sup>» هایدگر متقدم در هستی و زمان، بر محور مفهوم «دازاین» بسط می‌یابد. هایدگر می‌کوشد دازاین را جایگزین سوژه استعلایی کانتی و آگوی استعلایی هوسرلی کند و بدین وسیله از محدودیت‌های اساسی سوژکتیویته فلسفی در عصر جدید گذر کند. دازاین که واجد یک «پرتاب‌شدگی<sup>۲</sup>» در فضا و زمان و تاریخ است، در وهله نخست، با دل‌مشغولی‌های عملی و روزمره‌اش قوام می‌یابد. آن شروط پیشینی شناخت که در فلسفه کانت در نظریه مقولات - به مثابه امری نظری و انتزاعی - مندرج بود در اینجا به شئون عملی دازاین منتقل می‌شود. نکته حائز اهمیت این است که بر مبنای یادشده، آگاهی و معرفت نظری به امری ثانوی و اشتقاقی بدل می‌شود و به مثابه امری بنیادشده بر معرفت عملی به رسمیت شناخته می‌شود.

تفسیر اگزیستانسیال-اونتولوژیکی پدیده حقیقت این نتایج را فراهم آورد: (۱) حقیقت در نخستینی‌ترین معنا گشودگی دازاین است، که مکشوفیت هستنده درون‌جهانی به آن تعلق دارد. (۲) دازاین به گونه‌ای یکسان نخستینی در حقیقت و ناحقیقت است. این قضایا تنها وقتی می‌توانند در درون افق تفسیر سنتی از پدیده حقیقت کاملاً مشهود شوند که بتوان نشان داد که (۱) حقیقت، فهمیده‌شده به مثابه مطابقت، سرمنشأ خود را از طریق تغییر وجه معینی در گشودگی دارد. (۲) نوع هستی خود گشودگی به این منجر می‌شود که در وهله اول وجه اشتقاقی آن جلب‌نظر می‌کند و تبیین نظری ساخت حقیقت را هدایت می‌کند. (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۲۸۹)

هایدگر، با طرح مفهوم «شیء تودستی<sup>۳</sup>» در برابر «شیء فرادستی<sup>۴</sup>»، بیان دیگری از این مطلب عرضه می‌کند. مثال مشهور او مواجهه ما با چکش است. چکش اولاً و بالذات با مجموعه‌ای از کارکردهای عملی خود برای انسان منکشف می‌شود و مفهوم‌پردازی درباره آن و ابژه قرارگرفتنش برای علوم نظری امری ثانوی و متأخر از کارکردهای عملی آن خواهد بود. چکش، در مقام کاربست‌های انضمامی، یک شیء تودستی است و وقتی بدل به شیء فرادستی می‌شود، می‌تواند متعلق نظریه‌پردازی‌ها و فرضیه‌سازی‌های علوم نظری قرار گیرد و به واسطه نظامی از مقولات نظری و انتزاعی مفصل‌بندی شود (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۹۳).

حاکم‌اند توضیح دهد. این رویکرد عمدتاً به نوعی علم‌گرایی تقلیل‌گرایانه و تجربه‌گرایی ریشه‌ای در قلمرو معرفت‌شناسی منجر می‌شود. در دوران حیات هایدگر چنین رویکردی در قالب روان‌شناسی‌گرایی و پوزیتیویسم مطرح بوده است و همواره از سوی هایدگر مورد انتقاد صریح قرار گرفته است.

1. grundontologie / fundamental ontology
2. geworfenheit / thrownness
3. zuhandene zeug / ready-to-hand equipment
4. vorhandene zeug / present-at-hand object

با این اوصاف، اگر مقصود از «منطق علم» هر نوع پایه‌گذاری و مفهوم‌پردازی درباره شرایط تکوین و تقویم علوم باشد، هایدگر متقدم یک «منطق علم» اصیل عرضه می‌کند و، ضمن ترسیم قلمروی مشروع فعالیت نظری و علمی، محدودیت‌های ذاتی آن را تبیین می‌کند. اما اگر معنای تقلیل‌گرایانه از فهم فلسفه به مثابه منطق علم را لحاظ کنیم، یعنی اینکه فلسفه مسئولیتی جز توضیح روندها و شرایط منجر به تکوین علم ندارد و در واقع صرفاً یک «نظریه شناخت» است، هایدگر قرابتی با این رویکرد نخواهد داشت. هایدگر در پی تبیین «ذات شناخت» است نه نظریه شناخت در معنای متداول در فلسفه‌های عصر جدید (هایدگر، ۱۴۰۰، پ، ص ۳۱۱ و ۳۱۰).

موضع هایدگر متأخر درباره ماهیت علم این امر را روشن‌تر خواهد کرد. برای ارائه تبیین مختصری از مواجهه هایدگر متأخر با علوم دقیقه، باید متوجه تفکیک او میان «علم» و «تکنولوژی» باشیم. او از طرفی، ذیل طرح انگاره «پایان فلسفه»، مدعی می‌شود که تأسیس علوم مدرن جایی برای فلسفه - به منزله متافیزیک - باقی نمی‌گذارد و البته این امر به معنای اِکمال متافیزیک و تحقق غایت نهایی آن است و نه نابودی و شکست آن:

گسترش دانش‌ها باعث جدامانندگی آن‌ها از فلسفه و بنیان‌گذاری مستقل آن علوم شد. این سیر، سیر تکامل فلسفه بود. امروز گسترش فلسفه در تمامی عرصه‌های هستی در اوج اهتزاز خودش است. این توسعه به انحلال فلسفه و هم‌زمان به کامل‌شدگی اش شبیه است... علوم همه‌چیز را در ساختار خود تعبیر و تفسیر خواهند کرد. علمی که هنوز خاطره سرچشمه فلسفی خود را به همراه دارد و حالا مطابق است با قواعد علوم، یعنی مطابق است با فناوری. هر علمی مقولاتی را در می‌یابد که براساس آن‌ها استقلال خود در محدوده صورت‌بندی و توصیف ناحیه پژوهشی را به‌سان فرضیات کاری و عملکرد حفظ می‌کند. (هایدگر، ۱۳۹۹، ص ۸۹ و ۹۰)

و از طرف دیگر «تفکر» را راهی برای «غلبه» بر متافیزیک و ثمره اصلی آن، یعنی تکنولوژی، می‌داند. به‌زعم هایدگر، ماهیت شاعرانه تفکر می‌تواند انسان را متوجه نحوه‌های دیگر ناپوشیدگی هستی کند و، بدین‌وسیله، موجب اصلاح رفتار او با طبیعت و دیگر انسان‌ها شود. این سنخ مواجهه با علوم از معنای متداول «منطق علم» خارج می‌شود اما بیانگر اهمیت همیشگی تعیین نسبت تفکر و فلسفه با علم در تفکر هایدگر است.

در اینجا شایان ذکر است که، در پژوهش حاضر، مواردی چون تفکر، شاعری و تفکر شاعرانه در اشاره به رویکرد هایدگر متأخر در ایجاد الگویی جایگزین برای تفکر متافیزیکی - مفهومی و منطقی - گزاره‌ای به کار رفته است. هایدگر با این رویکرد در پی آن است تا مجالی برای توجه به دیگر انحاء ناپوشیدگی هستی فراهم آورد تا از مطلق‌سازی از یک افق ناپوشیدگی خاص - که تفکر متافیزیکی دچار آن است - اجتناب ورزد.

این تفکر<sup>۱</sup> نه نظری است نه عملی بلکه پیش از چنین تمایزی ایجاد می‌شود؛ چنین تفکری، تا جایی که هست، بازاندیشیدن هستی است و دیگر هیچ. این تفکر، با تعلق داشتن به هستی، از آن رو که به وسیله هستی در پاسداری از حقیقت هستی افکنده شده و برای این پاسداری فراخوانده شده است، هستی را می‌اندیشد. چنین تفکری هیچ نتیجه‌ای ندارد. هیچ اثری ایجاد نمی‌کند. صرف بودنش ماهیتش را ارضا می‌کند... شعر هم مانند تفکر در برابر همین پرسش و به همین شیوه قرار می‌گیرد. اما کلام مغفول‌ماندهٔ ارسطو در بوطیقاییش هنوز معتبر است که می‌گوید آفرینش شاعرانه حقیقی‌تر از پژوهش نظام‌مند هستند است... تفکر آینده دیگر فلسفه نخواهد بود، زیرا به گونه‌ای اصیل‌تر از مابعدالطبیعه - که نامی مترادف با فلسفه است - می‌اندیشد. باین حال، تفکر آینده نیز، همان‌طور که هگل می‌خواست، نمی‌تواند نام «عشق به حکمت» را کنار نهد و به خود حکمت در هیئت معرفت مطلق بدل شود. (هایدگر، ۱۳۸۱، صص ۳۱۷ و ۳۱۴)

**ج) فلسفه به مثابه پژوهشی استعلایی:** این رویکرد قرابت و هم‌پوشانی قابل توجهی با فهم فلسفه به منزله «منطق علم» دارد اما یک تمایز عمده آن با رویکرد فوق موجب شده است که در مباحث فرافلسفه به صورت مجزا بررسی شود و آن اینکه فهم استعلایی از ماهیت فلسفه ملازم با نفی صریح طبیعت‌گرایی است (اورگارد، ۱۳۹۸، صص ۶۵). استعلالگرایی تأکید دارد که آنچه علم را می‌تواند توضیح دهد باید سنخ و جنس متفاوتی با خود علم داشته باشد و با فراروی و استعلالجویی از ابژه‌ها و استقرار در قلمرویی از آگاهی (مواردی مانند کوگیتوی دکارت، سوژه استعلایی کانت و آگوی استعلایی هوسرل) است که می‌توانیم دربارهٔ چیستی و چگونگی علم - عمدتاً به واسطهٔ بحث از «شرایط امکان» تکوین احکام آنها - بحث کنیم. در همین راستا، باید تأکید کنیم که مهم‌ترین وجه اشتراک این رویکرد با «منطق علم» این است که فلسفه را به هیچ وجه منبع اولیه‌ای برای صدق و گسترش معرفت انسان در نظر نمی‌گیرد. این وظیفه بر عهدهٔ علوم و دیگر منابع متداول کسب معرفت نظری و عملی در حیات روزمرهٔ انسان خواهد بود و فلسفه صرفاً می‌تواند، با نگاهی مرتبه دوم، توضیح دهد که علم بودن علم منوط به احراز کدام شرایط پیشینی است و چه قالب‌ها و چارچوب‌های غیر تجربی و مفهومی‌ای سیر کاوش‌های علمی و معرفت‌بخش را هدایت و تنظیم می‌کنند.

تلقی هایدگر متقدم از فلسفه، ذیل عنوان «هستی‌شناسی بنیادین»، بیشترین قرابت را با این رویکرد کلان دارد و، در همین راستا، انگاره «تمایز هستی‌شناختی<sup>۲</sup>» نمایان‌گر وجه استعلایی آن است. هایدگر می‌گوید ویژگی ذاتی دازاین این است که دریافتی پیشامفهومی از هستی (وجود) دارد و این فهم شرط امکان هر نوع کسب معرفت است. دازاین آن‌گونه قوام یافته است که بین هستی و هستندگان تمایز و تفاوت قائل می‌شود و این تمایز بنیادگذار مجموعه کنش‌های او برای صورت‌بندی نظری و مفهومی از متعلقات شناختش است.

۱. در ترجمه استاد گرامی جناب آقای دکتر رشیدیان از این فقره، از لفظ «اندیشه» به جای «تفکر» استفاده شده است. در اینجا به جهت وحدت رویه و اولویتی که نگارنده برای «تفکر» قائل است، در ترجمه ایشان دخل و تصرف شده است.

2. ontologische differenz / ontological difference

پس تاجایی که اگزستانس دازاین را تعیین می‌کند تحلیل اونتولوژیکی این هستنده ایجاب می‌کند که همیشه در هر مورد پیشاپیش اگزستانسیالیته منظور نظر باشد. ما اگزیتسانسیالیته را به‌عنوان تقویم هستی هستنده‌ای می‌فهمیم که می‌آزید. اما در ایده چنین تقویمی از هستی پیشاپیش ایده هستی به‌طور کلی نهفته است... . ازاین‌رو، اونتولوژی‌هایی که موضوع‌شان هستنده‌ای است که خصلت هستی‌اش از سنخ دازاین نیست در ساخت اونتیککی خود دازاین، که از تعیین فهم پیشا‌ونتولوژیکی هستی برخوردار است، بنا و برانگیخته شده‌اند. بنابراین اونتولوژی بنیادی که همه اونتولوژی‌های دیگر تنها می‌توانند از آن سرچشمه بگیرند، باید در تحلیل اگزستانسیال دازاین جست‌وجو شود. (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۱۸ و ۱۹)

در همین راستا، هایدگر محدودیت‌هایی اساسی در فلسفه‌های سوژه‌محور عصر جدید تشخیص می‌دهد و، برای گذر از این چالش‌ها، همان‌طور که پیش از این اشاره شد، با تعریف دازاین به‌عنوان «جایگاه حقیقت هستی» که اولاً و بالذات دل‌مشغولی‌هایی عملی و روزمره دارد و آگاهی و معرفت نظری او بنیادشده بر دغدغه‌های عملی است، شرایط استعلایی شناخت را در معرفت و آگاهی عملی پایه‌گذاری می‌کند. طرح مضامینی چون «پروا» و «حال‌وهوا» در همین راستا قابل‌ارزیابی است.

میراث هایدگر، ازاین‌حیث، در تداوم سنت ایدئالیسم آلمانی و پدیده‌شناسی هوسرل قابل‌تفسیر است و می‌تواند حلقه پایانی از زنجیره‌ای باشد که از کانت آغاز می‌شود. رسوب همین عناصر ایدئالیستی و استعلایی، در پروژه هستی‌شناسی بنیادین، هایدگر را به این جمع‌بندی رساند که در تفکر مسیر تازه‌ای طراحی کند تا از هرگونه محدودیت و چالش سوژکتیویستی مصون بماند.

**د) فلسفه به‌مثابه جهان‌بینی:** در مباحث فرافلسفه عنوان «جهان‌بینی» بیشتر در اشاره به فلسفه‌های اگزستانسیالیستی به کار می‌رود. فلسفه‌هایی که، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، به مضامینی چون «معنای زندگی» توجه نشان دادند و، با توجه به علم‌گرایی و سیطره روزافزون تکنولوژی بر حیات نظری و عملی بشر، فلسفه را نیروی نجات‌بخشی دانستند که مکلف است تمرکز خود را بر چالش‌ها و بحران‌های معنوی انسان قرار دهد (اورگارد، ۱۳۹۸، ص ۶۶). بر مبنای تفسیر الحادی سارتر از فلسفه هایدگر، هایدگر نیز فیلسوفی اگزستانسیالیست است، هر چند هایدگر زیر بار این انتساب نمی‌رود:

سارتر اصل بنیادین اگزستانسیالیسم را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: وجود (اگزستانس) بر ماهیت مقدم است. او در اینجا وجود و ماهیت را مطابق با معنای مابعدالطبیعی می‌گیرد که از زمان افلاطون ماهیت را مقدم بر وجود می‌داند. سارتر این قضیه را واژگونه می‌کند. اما واژگونه شدن یک قضیه مابعدالطبیعی باز هم قضیه‌ای مابعدالطبیعی باقی می‌ماند. این قضیه به این صورت همراه با مابعدالطبیعه در نسبان حقیقت هستی پافشاری می‌کند... اصل اولیه سارتر که برطبق آن

1. Sorge / care

2. befindlichkeit / mood

وجود مقدم بر ماهیت است در واقع نام «اگزیستانسیالیسم» را به مثابه عنوانی متناسب با چنین فلسفه‌ای توجیه می‌کند. اما اصل اولیه اگزیستانسیالیسم کمترین وجه اشتراکی با عبارت هستی و زمان ندارد. (هایدگر، ۱۳۸۱، صص ۲۹۳) در واقع، هایدگر اگزیستانسیالیسم سارتر را همچنان نوعی تفکر متافیزیکی می‌داند و تفکر خود را قابل تحویل به چنین معنایی از اگزیستانسیالیسم نمی‌بیند. اما در معنای رایج در ادبیات فرافلسفه، در تمام ادوار فکری هایدگر، مؤلفه‌های اگزیستانسیالیستی مختلفی قابل ردیابی و ملاحظه است و به همین جهت نیز می‌توانیم از اندراج میراث فکری هایدگر ذیل عنوان «جهان‌بینی» دفاع کنیم. تحلیل ماهیت مدرنیته و مدرنیسم ذیل بحث از «نیهیلیسم»، ارائه تحلیلی از ذات تکنولوژی تحت انگاره «گشتل<sup>۱</sup>»، و ادعای فراموشی هستی در تاریخ متافیزیک و، به تبع آن، لزوم غلبه بر آن با تمسک به «شاعری» و «تفکر» و «وارستگی<sup>۲</sup>» جملگی مضامینی متعلق به ایده «جهان‌بینی» در مفاهیم فرافلسفه هستند.

تمایز و مزیت این وجه از اندیشه هایدگر - در مقایسه با فیلسوفان اگزیستانسیالیست - ابتدای آن بر مبانی استوار فلسفی و تحلیلی جامع از تاریخ فلسفه است. اتصال و ارتباط معناداری میان تحلیل‌های چندلایه هایدگر از تفکر متافیزیکی، از افلاطون تا نیچه، با تلقی او از ریشه‌ها و خاستگاه‌های بحران‌های متنوع اجتماعی و سیاسی در قرن بیستم وجود دارد. توضیح مختصر این سیر بدین شرح است: هایدگر هر نوع فهم را یک نحوه از «از پوشیدگی به درآمدن» و نامستوری هستی می‌داند. هر سنخ انکشاف و ناپوشیدگی هستی بنیاد شده بر «افقی از ناپوشیدگی» یا «روشن‌گاه<sup>۳</sup>» است. این روشن‌گاه امری اعطاشده از جانب هستی است و اراده و خواست انسان مداخلیتی در شکل‌گیری آن ندارد. در تاریخ اندیشه، با افلاطون روندی آغاز می‌شود که، براساس آن، یک مطلق‌سازی از روشن‌گاهی خاص و ناپوشیدگی حاصل از آن صورت می‌گیرد. به این معنا که دیگر امکان‌ها در انکشاف واقعیت نادیده گرفته می‌شوند. در نتیجه، بحران‌های معنوی انسان مدرن ریشه در سنتی چند هزار ساله از افلاطون تا امروز دارد. بسط تاریخی این مطلق‌سازی در قالب متافیزیک‌های موجود بین، در عصر جدید و به واسطه فلسفه‌های سوژه محور، به ظهور و مطلق‌سازی از روشن‌گاه «گشتل» منجر می‌شود که، براساس آن، نسبت انسان با طبیعت و دیگر انسان‌ها بر محور امکان استخدام و بهره‌برداری بیشینه از آن‌ها به منزله یک منبع انرژی تعریف می‌شود. هایدگر این نسبت و جهت‌گیری را خشونت‌آلود و تعرض‌آمیز می‌داند:

انکشافی که بر سراسر تکنولوژی جدید حاکم است، خصلت در افتادن، به معنای تعرض را دارد. تعرض به این صورت به وقوع می‌پیوندد که انرژی نهفته در طبیعت اکتشاف و حبس می‌شود... اما عدم استتاری [ناپوشیدگی‌ای] که خاص امر حاصل از این درافتادن تعرض‌آمیز است، از چه نوع است؟ همه‌جا، همه‌چیز در حال آماده‌باش است تا بلافاصله مهیا شود و هر زمان که لازم است از نو سفارش داده شود. (هایدگر،

۱۳۷۳، صص ۱۱-۱۲)

1. gestell / enframing  
2. gelassenheit / releasement  
3. lichtung / clearing

هرچند در ظاهر، وجه جبرگرایانه و تقدیرباوری‌هایدگر درباره‌ی سیر تحولات تاریخی، جایی برای عاملیت مستقیم انسان‌ها در تغییر جهت مسیر تاریخ و تمدن باقی نمی‌گذارد اما او معتقد است که «چرخش‌های فردی» انسان‌های آگاه و هوشیار می‌تواند زمینه‌ساز چرخش تاریخ باشد.

در ذات مخاطره به همین سبب امکان گشتی پنهان است که در آن فراموشی ذات وجود چنان محقق می‌شود که با این گشت، حقیقت ذات وجود به موجود به گونه‌ای خاص باز می‌گردد... اینکه چه هنگام و چگونه این گشت در طور تقدیر حادث شود، هیچ‌کس نمی‌داند. لازم هم نیست چنین چیزی دانسته شود... فقط اگر بشر چونان شبان وجود به انتظار حقیقت وجود باشد، می‌تواند یک فراخوانی از گسیل وجود را انتظار کشد. (هایدگر، ۱۹۴۰، ۶۸-۶۹)

متافیزیک که تبلور نهایی آن در تکنولوژی قابل مشاهده است به سرانجام رسیده است و ضرورت دارد که روشن‌گاه‌ها و امکان‌های دیگری که برای فهم هستی در دسترس هستند احیا و بازیابی شوند. به این منظور، هایدگر از یک سو به میراث متفکران پیشاسقراطی در یونان باستان توجه نشان می‌دهد و مدعی می‌شود. اندیشه‌ی حکمی پارمنیدس و هراکلیتوس مصداقی از آن «تفکر»ی است که می‌تواند، در عصری که متافیزیک به سرانجام خود رسیده است، نجات‌بخش ما باشد. تفکر پیشاسقراطی واجد این ظرفیت است که ما را از مطلق‌سازی یک روشن‌گاه و افق ناپوشیدگی خاص برهاند و بار دیگر مناسبات انسان را با طبیعت، امر قدسی و دیگر انسان‌ها به نحوی سامان دهد که مواجهه متجاوزانه و سلطه‌طلبانه جای خود را به «مراقبت نگهبانانه» دهد.

هایدگر از سوی دیگر، دست به تفسیر و از آن خودسازی شعر شاعرانی چون هولدرلین و ریلکه می‌زند و مدعی می‌شود «تفکر» مد نظر او، وحدت باطنی قابل ملاحظه‌ای با مضامین شاعرانه دارد. به اعتقاد هایدگر، شاعران همواره در وضعیت «جشن»<sup>۱</sup> و فراغت از روزمرگی مستقر هستند و همین امر موجب اتحاد و یکپارچگی آن‌ها با هستی و مانع از گرفتاری‌شان در یک مطلق‌سازی از روشن‌گاهی خاص می‌شود. هایدگر معتقد است که چنین فراغتی برای انسان مدرن - برخلاف شهروند یونانی - نمی‌تواند در حالت عادی و در خلال روزمرگی‌هایش حاصل شود و تنها با یک «سکونت شاعرانه»<sup>۲</sup> می‌شود چنین وضعیتی را بازیابی و تجربه کرد. در نتیجه، برای تحقق چرخش فردی، که مقدمه‌ی ضروری چرخش تاریخ و ظهور یک روشن‌گاه و ناپوشیدگی جدید و تکوین یک عهد و عصر تازه است، میراث شاعران می‌تواند الهام‌بخش و نجات‌بخش باشد.

صرفاً آن کسانی قادرند به سوی این مقام تفکر اساسی رهنمون باشند که اساسی بیندیشند و با چنین هیئت اندیشیدنی، ابتدا برایمان بگویند و گفته باشند که اکنون چیست: و اینان متفکران و شاعرانند. از چه جهت

1. fest / festival

2. das dichterische wohnen / poetic dwelling

به ناگهان در آن مقامی که به تفکر می‌پردازیم، شاعران را نیز نام می‌بریم؟ آیا شاعران اساساً متفکرانند؟... به خاصگی متفکر و شاعر، این امر تعلق می‌گیرد که ایشان این حسّ والای خویش را از کلمه به چنگ می‌آورند و آن را در کلام مألوف می‌دارند، به طوری که متفکران و شاعران، پاس‌دارندگانِ اساسی کلمه در زبان‌اند. بدین سبب است که تفکر نیز به‌مانندِ شاعری این مشخصه خود را دارا می‌شود که حسّی والا و کلامی است که در آن فهم آنچه هست، به زبان آید. (هایدگر، ۱۴۰۰، ص ۲۱)

هایدگر در اواخر عمر - چه بسا متأثر از برخی سرخوردگی‌ها از سرنوشت جنبش نازیسم و نظم تازه بین‌الملل در فضای پساجنگ جهانی - بیش از پیش بر وجه نابهنگام فلسفه و عدم تأثیرگذاری مستقیم فلسفه بر سیاست و مناسبات جهانی تأکید می‌کند و فلسفه را عمدتاً یک سلوک باطنی و فردی معرفی می‌کند و خود نیز چنین اسلوبی را در عمل به نمایش می‌گذارد. طرح انگاره و ارستگی (گلاسنه‌ایت) از سوی او، به‌عنوان راه حلی برای غلبه بر اراده سلطه‌جویانه تکنولوژی بر حیات فکری انسان و راهی برای بازیابی تفکر تأملی<sup>۱</sup> در برابر تفکر حساب‌گرایانه<sup>۲</sup>، در همین راستا قابل‌ارزیابی است:

آیا انسان، در چنگال قدرت برتر مقاومت‌ناپذیر تکنولوژی یک قربانی بی‌دفاع و مبهوت است؟ بله، در صورتی که انسان امروز در مقابل تفکر صرفاً حساب‌گرانه، از هرگونه التفات قاطعانه به تفکر تأملی صرف‌نظر کند این چنین خواهد بود. اما هر زمان تفکر تأملی بیدار شود، باید عملاً به گونه‌ای بی‌وقفه و در هر مجال و مناسبتی به کار بسته شود... هنوز هم می‌شود به گونه‌ای دیگر عمل کرد. می‌توانیم از وسایل فنی استفاده کنیم، در عین حال با استفاده صحیح نیز خود را کاملاً از آن‌ها رها کنیم... می‌توانیم استفاده اجتناب‌ناپذیر از ادوات فنی را تصدیق کنیم، اما در همان حال حق سلطه آن‌ها را بر ما، که طبیعتمان را حلقه می‌کنند، مشوش می‌کنند، و ویران می‌سازند، سلب کنیم.

«وارستگی نسبت به چیزها» و «گشودگی به رمز و راز» با ما بینشی از یک «بوم‌مندی» جدید را می‌بخشد که شاید یک روزی حتی برای اعاده بوم‌مندی قدیمی که اکنون به سرعت در حال ناپدید شدن است، در شکلی تغییر یافته مناسب باشد. (هایدگر، ۱۴۰۰، ص ۸۶-۸۸)

## ه) طرحی اجمالی از فرافلسفه هایدگر

مرور چهار الگوی موردنظر در فرافلسفه و، به‌طور خاص، فهم فلسفه متأخر هایدگر، ذیل عنوان «جهان‌بینی»، ما را به سه بن‌مایه اصلی مباحث فرافلسفه، یعنی نسبت فلسفه با علم، نسبت فلسفه با گذشته خودش و چالش فلسفه با ایده «پیشرفت» رهنمون می‌سازد و تمهید مناسبی برای صورت‌بندی نهایی از فرافلسفه هایدگر به دست می‌دهد. بر مبنای

1. besinnliches denken / reflective thinking

2. rechnendes denken / calculative thinking

نکات یادشده از اندیشه هایدگر، اگر فلسفه هم‌ارز متافیزیک در نظر گرفته‌شود، علم و تکنولوژی مدرن محصول و برون‌داد تاریخی آن است و هم متافیزیک هم علم، به‌سبب مطلق‌سازی از یک افق ناپوشیدگی خاص، موجب غفلت از هستی و امکان‌های دیگر در ناپوشیدگی آن بوده‌اند. هایدگر در تحلیل ماهیت تکنولوژی بر این امر اصرار دارد که گشتل - به‌مثابه ذات و ماهیت آن - یک نوع مطلق‌سازی از یک افق ناپوشیدگی خاص از هستی است و به همین جهت نیز ماهیتی متافیزیکی دارد. زیرا اصولاً در مواجهه متافیزیکی با هستی یک مطلق‌سازی از افقی محدود از ناپوشیدگی صورت می‌گیرد. به‌بیان‌دیگر، تکوین تفکر متافیزیکی تقدّم ذاتی و ضروری و تاریخی بر ظهور تکنولوژی - به‌مثابه نوعی انکشاف هستی در قالب روشن‌گامی معین - دارد و، در نتیجه، تکنولوژی ذاتی متافیزیکی دارد. بر مبنای تفسیر هایدگر از روند کلی تاریخ فلسفه، اساساً تا حقیقت به زیر یوغ ایده افلاطونی نرود، پدیده‌ای به‌عنوان تکنولوژی، که چیزی جز تلاش برای استخراج بی‌حد و حصر منابع و ظرفیت‌های طبیعت نیست، مجال ظهور نخواهد یافت.

گشتل به‌معنای آن امر گردآورنده تعرض‌آمیزی است که انسان را مخاطب قرار می‌دهد، و به معارضه می‌خواند، تا امر واقع را به‌نحوی منضبط به‌منزله منبع ثابت منکشف کند. گشتل عبارت است از نحوی انکشاف که بر ماهیت تکنولوژی جدید استیلا دارد و خود به‌هیچ‌وجه امری تکنولوژیک نیست. (هایدگر، ۱۳۷۳، ص ۱۵)

در بررسی چالش پیشرفت فلسفه و به‌طور کلی تحلیل تاریخ فلسفه، با دو بیان به‌ظاهر تعارض‌آمیز در آرای متأخر هایدگر مواجه هستیم. او از طرفی، در رهیافتی تقدیرگرایانه و با تأکید بر عدم دخالت انسان در ظهور روشن‌گاه‌ها، فلسفه‌های مختلف را قیاس‌ناپذیر و، در نتیجه، صحبت از پیشرفت یا پس‌رفت در تاریخ فلسفه را بی‌معنا می‌داند.

ما را یارای آن نیست که محکی برای ارزیابی کمال عصر مابعدالطبیعه در قیاس با زمانه‌های دیگر به کف آریم. راستی یا صدق برای این‌گونه ارزیابی در میان نیست. اندیشه افلاطون کامل‌تر از پارمنیدس نیست. فلسفه هگل کامل‌تر از فلسفه کانت نیست. هر عصری در فلسفه حتمیت خود را دارد. ما تنها می‌توانیم واقعیت آنچه را فلسفه به آن طریق هست، تأیید کنیم. کار ما این نیست که یکی را بر آن دیگری ترجیح دهیم. (هایدگر، ۱۳۹۹، ص ۸۹)

اما از سوی دیگر ادعای او مبنی بر انحراف و انسداد در تفکر، به‌واسطه ظهور اندیشه متافیزیکی افلاطون و بسط و امتداد آن تا متافیزیک نیچه، و همچنین ارجاع اساسی او به پیشاسقراطیان به‌عنوان مصداقی از متفکران اصیل و میراثی نجات‌بخش برای انسان مدرن، متضمن نوعی قضاوت تاریخی درباره پیشرفت و پس‌رفت در تاریخ ایده‌ها و اندیشه‌ها است. تلاش برای جمع بین دو رأی فوق از حوصله متن حاضر خارج است.



### ۳. روش‌شناسی در فلسفه

تفکیک فلسفه از قلمرو و حوزه‌هایی مانند علم، هنر و دین ما را با این پرسش مواجه می‌کند که آیا فلسفه واجد «روش» و راهبردی اختصاصی است؟ و از این حیث تمایزی میان فلسفه با دیگر منابع معرفت وجود دارد؟ پاسخ به این سؤالات و مواردی مانند بحث از ماهیت استدلال در فلسفه و چگونگی تکوین داده‌های فلسفی، در مباحث فرافلسفه، ذیل عنوان کلی «روش‌شناسی» بررسی می‌شود.

قول رایج در منابع فرافلسفه این است که روش غالب در فلسفه قاره‌ای «پدیده‌شناسی» است و در فلسفه تحلیلی «تحلیل مفهومی» (اورگارد، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷). پیش از اظهارنظر درباره روش‌شناسی خاص هایدگر، لازم است نکاتی انتقادی درباره تلقی موجود از پدیده‌شناسی در میان برخی پژوهشگران فرافلسفه بیان شود و در گام بعد نسبت هایدگر با جنبش پدیده‌شناسی روشن شود و در انتها پرتویی بر رویکرد خاص او نسبت به انگاره «روش» افکنده شود.

هرچند برای پدیده‌شناسی پیش‌تاریخی قبل از هوسرل هم قابل‌تصور است اما، در فلسفه معاصر، پدیده‌شناسی، به مثابه یک رویکرد و روش خاص فلسفی، بیش از هر چیز به نام و میراث فکری او گره خورده است. نکته قابل‌ملاحظه این است که خود هوسرل نیز ادوار فکری مختلفی را پشت سر گذاشته است و اگر بناست پدیده‌شناسی روش حاکم بر سنت قاره‌ای تعریف شود، لازم است که ادعای دقیق‌تری مطرح شود و مشخص شود که کدام وجه از پدیده‌شناسی هوسرل مدنظر است. سه مرحله اصلی تفکر هوسرل با عناوین «پدیده‌شناسی توصیفی»، «پدیده‌شناسی استعلایی» و «پدیده‌شناسی تکوینی» معرفی می‌شوند. آن چیزی که عمده‌تاً با نام پدیده‌شناسی مشهور شده است و ظاهراً مراد محققان فرافلسفه از مطلق «پدیده‌شناسی» نیز همان است «پدیده‌شناسی توصیفی» است. تأکید بر «بازگشت به خود اشیا» و تلاش برای توضیح حیث التفاتی در فرآیند علم به ابژه‌ها و متعلقات شناخت مؤلفه اصلی وجه توصیفی پدیده‌شناسی است. هرچند هوسرل در مراحل بعدی تفکر خود، با یک «گشت استعلایی» و پذیرش سوپراکتیویته استعلایی به‌عنوان بنیاد نهایی در تبیین معرفت و شناخت، از برخی مضامین پدیده‌شناسی توصیفی فاصله می‌گیرد اما از حیث تاریخی همان ساختار اصلی پدیده‌شناسی توصیفی مورد توجه و استفاده هایدگر و برخی فیلسوفان قاره‌ای قرار می‌گیرد. پس این ادعا که روش غالب در فلسفه‌های قاره‌ای پدیده‌شناسی است قابل‌مناقشه به نظر می‌رسد. زیرا اولاً مشخص نمی‌کند که چه قرائتی از پدیده‌شناسی مدنظر است و ثانیاً هیچ‌یک از فیلسوفان قاره‌ای تأکید و تصریحی بر استخدام پدیده‌شناسی به‌منزله روش انحصاری فلسفه نداشته‌اند.

در هر صورت، می‌توان هایدگر را یکی از میراث‌بران اصلی هوسرل و ایده پدیده‌شناسی دانست اما این تأکید لازم است که فهم هایدگر از ماهیت پدیده‌شناسی واجد اصالت‌های خاصی است و او در هیچ موضعی به تکرار صرف دعای هوسرل نمی‌پردازد و، مانند دیگر موارد، با نوعی از آن‌خودسازی مفاهیم فلسفی از جانب او مواجه هستیم. (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، صص ۵۲۷-۵۲۸).

برای درک مساهمت خاص‌هایدگر در روش‌شناسی فلسفه، لازم است مروری اجمالی بر موافقی از فلسفه معاصر قاره‌ای صورت گیرد. دیلتای نخستین فیلسوفی بود که به‌طور خاص دغدغه استقلال روش علوم انسانی از علوم دقیقه را پیگیری کرد. پس از او هوسرل بر تقدّم مطلق فلسفه بر علم و، به همین جهت، ضرورت استقلال فلسفه از علم از حیث روش‌شناختی تأکید کرد. رویکرد‌هایدگر درباره روش‌شناسی را باید در امتداد دغدغه‌های دیلتای و هوسرل ارزیابی کرد. او به‌هیچ‌عنوان ابتدای روش فلسفه بر داده‌ها و مبانی روشی علوم دقیقه را نمی‌پذیرد و البته به‌هیچ‌روی به «انحصار روش‌شناختی» هم قائل نیست، انگاره‌ای که در مباحث فرافلسفه به‌عنوان یک نقد بر فیلسوفان کلاسیک بیان شده است و ادعا شده است که، برخلاف ایشان، فلسفه در عصر حاضر باید تن به تکثر روش‌شناختی دهد (اورگارد، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸). تلاش او برای تألیف بین هرمنوتیک با پدیده‌شناسی توصیفی گواهی بر این مدعا است.

همچنین، برخی مضامین اندیشه متأخر‌هایدگر درباره فهم شعر و شاعری در مقام یک منبع معرفت‌بخش دلالت تعیین‌کننده‌ای برای مباحث روش‌شناسی دارد. به این صورت که پیشاپیش راه را بر هرگونه ادعای انحصار در روش و الگوی کسب معرفت می‌بندد و پادزهری مؤثر برای تشبّه‌جویی فلسفه به علم فراهم می‌آورد.

باتوجه‌به نکات فوق، می‌توانیم مدعی شویم که‌هایدگر اولاً از حیث روش‌شناختی تکثرگرا است و در روند واسازی تاریخ متافیزیک و ارائه استدلال‌های خود از تلفیقی از پدیده‌شناسی و هرمنوتیک بهره می‌برد و ثانیاً در اندیشه متأخر خویش از چارچوب متداول روش‌شناسی خارج می‌شود و قلمروی گسترده‌تری برای شناسایی معرفت و حقیقت فرض می‌گیرد.

همچنین، می‌توانیم در قلمروی روش‌شناسی او را یک فیلسوف «برج‌عاج‌نشین» قلمداد کنیم. شایان توضیح است که، در مباحث فرافلسفه، انتساب برج‌عاج‌نشینی به یک فیلسوف بار معنایی مثبتی ندارد و عمدتاً دالّ بر کلی‌گویی‌ها و گزاره‌گویی‌هایی بناشده بر منابعی غیرآفاقی و فراتجربی است و به همین جهت «طبیعت‌گرایی» پادزهر آن در نظر گرفته می‌شود (اورگارد، ۱۳۹۸، ص ۱۱۴). اگر «دوری از واقعیت عینی و انضمامی» را اتهام اصلی به فیلسوفان برج‌عاج‌نشین بدانیم، ضرورت دارد موضعی انتقادی نسبت به انتساب چنین عنوانی به‌هایدگر داشته باشیم.‌هایدگر از این جهت که ذیل انگاره «فراموشی هستی» روایتی کلان از تاریخ متافیزیک به دست می‌دهد و، ضمن نسخ دعای اسلاف خویش، ادعای «پایان فلسفه» را مطرح می‌کند، می‌تواند در زمره فیلسوفان برج‌عاج‌نشین قرار گیرد اما این تحلیل پدیده‌شناختی و هرمنوتیکی از تاریخ هستی از واقعیت انضمامی و احوالات تاریخی انسان منفک و منتزع نبوده است. تأکید‌هایدگر متقدم بر افکندگی دازاین در یک موقعیت زمانی و مکانی خاص در تاریخ و فرض تلازم بنیادین بین هستی دازاین با زمان‌مندی او می‌تواند، بدون پذیرش طبیعت‌گرایی، اندیشه‌هایدگر را از آفات یادشده برای برج‌عاج‌نشینی مصون بدارد.‌هایدگر از یک سو با مفروض داشتن تنهایی دازاین - به جهت زمان‌مندی او - و از سوی دیگر با تصریح به تقدّم شئونی مانند پروا و حال‌وهوا بر معرفت و آگاهی نظری، توجه قابل ملاحظه‌ای به واقعیت عینی و انضمامی نشان می‌دهد، امری که دوری از آن آفت اصلی برج‌عاج‌نشینی دانسته شده است. به‌بیان‌دیگر، معنای رایج برج‌عاج‌نشینی در ادبیات فرافلسفه،

لااقل از این وجه خاص، بر هایدگر قابل اطلاق نیست و هایدگر توجه و شأنیت‌بخشی به واقعیت عینی و ملموس را بدون پذیرش طبیعت‌گرایی و ابتدای تفکر فلسفی بر علوم طبیعی محقق می‌سازد.

بحث از روش‌شناسی هایدگر مقدمه‌مناسبی برای بازخوانی یکی دیگر از مباحث تعیین‌کننده در فرافلسفه است. تعیین نسبت با دورویکرد کلان و جهت‌گیری عمده در فلسفه معاصر محور پایانی تحقیق حاضر خواهد بود.

#### ۴. بازاندیشی بر دوگانه تحلیلی - قاره‌ای

در تاریخ فلسفه، فلسفه علاوه بر اینکه همواره با یک دیگری در قامت اسطوره، دین یا علم دست‌به‌گریبان بوده است، در ساحت درونی خود نیز با این چالش مواجه بوده است که مصداق حقیقی فلسفه چه مختصاتی دارد و فرد متعاطی فلسفه، در بین مکاتب و جریاناتی که هر یک ادعای «فلسفه‌بودن» دارند، چگونه باید گزینش و انتخاب کند؟ در قرن بیستم نیز این چالش در قالب دوگانه تحلیلی و قاره‌ای تداوم داشته است. این دورویکرد کلان، در مواضعی، دیگری را متهم به «فلسفه‌نبودن» کرده‌اند و خود را تنها مصداق حقیقی فلسفه دانسته‌اند. در نتیجه، در قرن بیست‌ویکم، برای هر محقق و پژوهشگری ضرورت دارد که نسبت خود با این چالش را مشخص کند. در این مجال قصد من این است تا صرفاً نسبت میراث فلسفی هایدگر را با این چالش تبیین کنم و مشخص کنم که با اتکا بر مبانی فکری او، در این باره چه موضعی می‌توانیم اتخاذ کنیم. اما ابتدا لازم است که مروری بر ادبیات موجود در فرافلسفه، در توضیح چستی دوگانه تحلیلی-قاره‌ای، داشته باشیم.

مهم‌ترین پرسش در فرافلسفه این است که اساساً دوگانه‌ای تحت عنوان قاره‌ای و تحلیلی تا چه حد واقعی است و آیا می‌توانیم، با تفسیری ذات‌گرایانه، چنین هویت مستقلی را به رسمیت بشناسیم؟ تلاش برای تفکیک مطلق این دو رویکرد، با استناد به روش، موضوع، قلمروی دعاوی، سبک نگارش و نحوه مفهوم‌سازی با بن‌بست مواجه می‌شود و هر حکم کلی با مثالی نقض مواجه می‌شود. درنهایت، پژوهشگران فرافلسفه، با پذیرش نوعی «شبهات خانوادگی» و «زنجیره تأثیرات»، تفکیک غیرذات‌گرایانه فلسفه تحلیلی از قاره‌ای را به رسمیت می‌شناسند (اورگارد، ۱۳۹۸، ص ۱۸۷).

در همین راستا، به اعتقاد من، از میان گزینه‌های مختلف، «طبیعت‌گرایی» به‌عنوان مقوم رکن وحدت‌بخش فلسفه تحلیلی - در تمام زیرشاخه‌ها و زیرمجموعه‌هایش - عمل می‌کند. در مباحث جاری، طبیعت‌گرایی به دو قسم «روش‌شناختی» و «هستی‌شناختی» تقسیم می‌شود. هرچند این ادعا باید به تفصیل ارزیابی شود اما در اینجا فرض من این است که تمام فیلسوفان تحلیلی، لااقل از حیث روش‌شناختی، طبیعت‌گرا هستند و تأکید بر این امر می‌تواند افق مناسبی برای سنجش نسبت فلسفه‌های تحلیلی با قاره‌ای فراهم آورد. همان‌طور که در بخش‌های پیشین روشن شد، هایدگر از هیچ‌یک از دو حیث روش‌شناختی و هستی‌شناختی طبیعت‌گرایی را نمی‌پذیرد. استعلاگرایی هایدگر متقدم و تأکید هایدگر متأخر بر نسیان وجود در تاریخ فلسفه و، به تبع آن، در علم مدرن، و رجوع به میراث شاعران برای برون‌رفت از این بحران رده‌ای قوی بر طبیعت‌گرایی بمعنی‌الاعم است. البته اینکه هایدگر، مانند فلسفه‌های پیشاکانتی، در قلمروی

مفاهیم فلسفی پذیرای جواهر مجرد یا عوالمی مستقل از عالم طبیعت است یا خیر، پرسشی دشوار است که بررسی آن از توان این متن خارج است.

علاوه بر نکات فوق، نحوه نگارش و ادبیات خاص هایدگر و برخی ادعاهای او درباره ماهیت علم مدرن، یکی از عوامل اصلی در تشدید اختلاف و نزاع میان اهالی دو سنت قاره‌ای و تحلیلی بوده است. به همین جهت، اگر دغدغه گفت‌وگو میان این دو سنت فلسفی معاصر را داریم، ضرورت دارد که توجهی ویژه به میراث هایدگر نشان دهیم. زیرا برای هر رفع اختلافی باید به خاستگاه‌های تکوین آن رجوع کرد. به نظر می‌رسد که مواجهه هایدگر با «زبان» و «تاریخ» می‌تواند فصلی مشترک میان دغدغه‌های او با فیلسوفان تحلیلی فراهم آورد و دست‌مایه‌ای برای دادوستد، و رای اختلافات تاریخی، مهیا کند.

## ۵. نتیجه‌گیری

هایدگر مانند هر فیلسوف دیگری فرزند زمانه خویش بوده است و مجموعه‌ای از چالش‌های تاریخی و مسائل انضمامی نقطه عزیمت او در طرح و بسط مفاهیم فلسفی بوده‌اند. معضلاتی مانند علم‌باوری افراطی، سیطره تکنولوژی بر شئون مختلف حیات بشر، بحران‌های معنوی و تضعیف بنیادهای اخلاق و معنویت و اختفای امر قدسی و الوهی در پس‌پشت تمام مواضع فلسفی هایدگر نقش‌آفرینی می‌کنند و بریند و برون‌داد فلسفه او به منزله تلاشی برای غلبه بر همین چالش‌ها قابل فهم است. بخش قابل توجهی از چالش‌های کنونی بشر بسط و امتداد بحران‌هایی است که حدود یک قرن پیش هایدگر با آن‌ها دست‌وپنجه نرم کرده است. به همین جهت، بازخوانی و بازیابی میراث او در شرایط حاضر می‌تواند ضرورتی انضمامی پیدا کند.

باتوجه به ضرورت یادشده، در این پژوهش مقدماتی و مختصر، با بهره‌گیری از ادبیات روز فرافلسفه، قالب‌ها و الگوهایی برای فهم بنیادها و اصول فلسفه هایدگر پیشنهاد شد. هایدگر، در جایگاه یک فیلسوف برج عاج‌نشین، رویکردی توأمان توصیفی و تجویزی در تعریف ماهیت فلسفه در پیش می‌گیرد و درباره چالش‌های اساسی فرافلسفه، یعنی تعیین نسبت فلسفه با علم، تبیین چرایی «عدم پیشرفت» فلسفه و توضیح نسبت فلسفه با تاریخ و گذشته خودش، نظراتی جامع و قابل اعتنا عرضه می‌کند. هایدگر، علاوه بر تفسیر جهان، راهبردهایی عملی برای «تغییر جهان» نیز پیشنهاد می‌کند و به همین جهت، میراث او می‌تواند به‌عنوان مصداقی از «فلسفه‌رهایی‌بخش» مورد توجه قرار گیرد. البته هایدگر هیچ‌گاه ادعای حل و فصل نهایی مسائل فکری و معرفتی را نداشته است و خود را همواره «در-راه» می‌دیده است و فراخوان همیشگی او این بوده است که دیگران باید خودشان این مسیر را پیمایند و پاسخی از آن خویش برای پرسش‌ها و چالش‌های فلسفی بیابند. در اینجا نیز تلاش من این بود که، ضمن بازخوانی و جوهی از اندیشه هایدگر، تمهیدی برای پیمایش راه پرفرازونشیب فلسفه فراهم کنم.

## References

- Overgaard, S., Gilbert, P., Burwood, S., & Golob, S. (1398). *An introduction to metaphilosophy*. Translated by Mahdi Ranaei. Tehran: Tarjomaan. (in Persian)
- Spiegelberg, H. (1391). *The Phenomenological Movement*. Translated by Masoud Alia. Tehran: Minou-ye Kherad. (in Persian)
- Heidegger, Ma. (1373). *The Question Concerning Technology*. Translated by Shapour Etemad. *Arghanoon Journal*, (1). (in Persian)
- Heidegger, M. (1381). *Letter On Humanism*. Translated by Abdolkarim Rashidiyan. Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian)
- Heidegger, M. (1396). *Introduction to Metaphysics*. Translated by Enshaallah Rahmati. Tehran: Sophia. (in Persian)
- Heidegger, M. (1397). *Being and Time*. Translated by Abdolkarim Rashidiyan. Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian)
- Heidegger, M. (1399). *Discourse on the End of Philosophy and the Task of Thinking*. Translated by Shahabeddin Amirkhani. Tehran: Parseh. (in Persian)
- Heidegger, M. (1400a). *Thinking and poetry*. Translated by Manouchehr Asadi. Tehran: Porsesh. (in Persian)
- Heidegger, M. (1400b). *Gelassenheit: A discourse on thinking*. Translated by Sami Astan. Tehran: Shavand. (in Persian)
- Heidegger, M. (1400c). *Nietzsche*. Translated by Iraj Ghanooni. Tehran: Agah. (in Persian)
- Heidegger, M. (1402a). *Technology and the turning*. Translated by Manouchehr Asadi. Tehran: Porsesh. (in Persian)
- Heidegger, M. (1402b). *What is metaphysics?*. Translated by Siavash Jamadi. Tehran: Qoqnoos. (in Persian)