

واکاوی نسبت مدرنیته با تکوین جهانِ نارخداد از منظر فلسفه هایدگر

علی رسولی^۱

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه تهران

مهدی حسین زاده یزدی

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۶ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۳

چکیده

رویکرد زمانی مدرنیته، همان است که ارسطو در کتاب چهارم فیزیک، بیان داشته: "زمان زنجیره‌ای از اکنون‌هاست". در مقابل هایدگر معتقد است این فهم از زمان، هستی را در اکتونیت گسسته از گذشته و آینده قرار داده و گویی تمامیت آن در دسترس است تا در فراشد اَبُکتیوسازی تحت استیلا قرار گیرد. نتیجه این فرایند آن است که هستی از آشکارگی بازمانده و جهان نارخداد تجسم می‌یابد. با این حال، پیشنهاد هایدگر برای برون شد از این وضعیت (جهان نارخداد)، نه تجویز تلاشی مبارزه جویانه بلکه رها کردن امور به حال خود آنچنان که در ذات خویش هستند، می‌باشد. هایدگر این رها کردن را با اصطلاح ((گلاسنه‌ایت)) بیان می‌دارد. برخی از پژوهشگران از ((گلاسنه‌ایت)) هایدگر، نوعی بی‌عملی را نتیجه گرفتند. ما در پژوهش حاضر نشان خواهیم داد که ((گلاسنه‌ایت)) نه عرصه بی‌عملی که خود متضمن کنشگری است؛ اما در زمان حاضری که عرصه تلاقی گذشته و آینده باشد و هایدگر از آن با نام "لحظه اصیل" یاد می‌کند؛ همان لحظه مصمم‌بودگی که باید انتظارش را کشید و به زمان حادث شدنش رویداد مستتر در بطن آن را از آن خود کرد. اصطلاح ((گلاسنه‌ایت))، در برابر فراشد مدرنیته، نوعی فرایند به تأخیر انداختن را پیشنهاد می‌کند.

واژه‌های کلیدی: مدرنیته، هستی، رخداد، گلاسنه‌ایت

۱. مقدمه و طرح مسئله

چرا فرد انسانی در دوران مدرن، زیست معنادارانه‌ای ندارد؟ یا به تعبیر آلن بدیو متفکر معاصر فرانسوی، جهان را به صورت بی‌جهان (worldless) تجربه می‌کند (i ek 2008, 79). این پرسشی محوری است که ما در سراسر پژوهش حاضر، قصد آن داریم تا از چشم‌انداز فلسفه‌هایدگر بدان پاسخ دهیم. هایدرگر، از عبارات و اصطلاحات رایج فلسفه مدرن، مانند اینکه "سوژه دیگر زیست معنا دارانه‌ای ندارد" یا "سوژه ناسوژه شده است" و تعبیری از این دست، استفاده نمی‌کند. چرا که الگوی سوژه-اُبژه را یک خطای متافیزیکی می‌داند. او در این باره در هستی و زمان از یک امکان سخن می‌گوید: ((دازاین ادر شرایطی... از آن جا هستن بدل می‌گردد به دیگر آن جا نبودن)) (Heidegger 1962, 280). مطابق متن هستی و زمان، نفی ساحت زمانی آینده، اگزیزستانس دازاین را تحت الشاع قرار می‌دهد:

((تا آنجا که دازاین هست))، درست تا پایان‌اش، هستی بالقوه خویش را در بردارد. حتی آن هنگام که هنوز اگزیزستانس دارد، اما هیچ چیز ((پیشارویش)) نیست و ((حساب‌اش را بسته است)) هستی‌اش هنوز از رهگذر ((پیشاروی خود قرار داشتن)) تعیین شده است. برای مثال، ناامیدی، دازاین را از امکان‌هایش نمی‌گسلد، بلکه تنها شیوه‌ای از هستن به سوی این امکان‌هاست. حتی آن هنگام که شخص توهمی در سر نداشته و ((برای هر چیزی مهیاست))، باز هم ((پیشاروی خود قرار داشتن)) را در خود نهفته دارد. ((پیشاروی خود قرار داشتن))، به مثابه جزئی از ساختار تیمار، بی‌ابهام به ما می‌گوید همواره در دازاین چیزی مانده است که به مثابه هستی بالقوه خود دازاین هنوز ((بالفعل)) نشده است. بدین ترتیب، برای سرشت ذاتی دازاین ناتمامیتی پایدار مقرر است. چنین ناتمامیتی نشان از آن دارد که هنوز چیزی در هستی بالقوه شخص با مانده است... اما همین که دازاین به نحوی اگزیزستانس داشته باشد که دیگر هیچ چیز در او باقی نمانده باشد، آن‌گاه، به همین دلیل، در زمان اکنون، بدل شده است به ((دیگر آن جا نبودن)) (Heidegger 1962, 279-280).

بنابراین از نظر هایدرگر دازاین در خوددینگی‌اش مانده‌ای بالقوه محفوظ دارد که برای بالفعل شدن به انتظار رخدادی در آینده است. اما اگر عصر مدرن، امکان رخداده آینده را از رهگذر نفی ساحت زمانی آینده به انقیاد درآورده باشد، آیا می‌توان گفت در حال حاضر دازاین اگزیزستانس دارد؟ هایدرگر بیان می‌دارد: ((مشخصه اصلی اگزیزستانس، آینده است)) (Heidegger 1962, 376). به عبارت دیگر، ((اگزیزستانس همواره به مثابه امکانی در میان امکان‌ها و بدین سان از پیش‌تر در ارتباط با طیف وسیعی از نیازها و اهداف، در پیشارو است)) (Sheehan 2015, 145). نتیجه آن می‌شود که ((گذشته، حال

و آینده، در هر لحظه از وجود انسان، زنده هستند و تمام اعمال فعلی ما را بر می‌سازند)) (Watts 2011, 125).

اما رویکرد زمانی مدرنیته، همان است که ارسطو در کتاب چهارم فیزیک، بیان داشته: ((زمان زنجیره‌ای از اکنون‌هاست)) (Aristotle 2004, 63). حال آنکه هایدگر در کتاب "مسائل بنیادین پدیدارشناسی" بیان می‌دارد: ((اکنون منش انتقالی دارد... اکنون همواره نه هنوز اکنون و نه دیگر اکنون است)) (Heidegger 1988, 255). به عبارت دیگر، هایدگر برای اکنون به دلیل ناپایدار بودن، اصالت قائل نیست: ((اکنون نه یک نقطهٔ اصیل که فی نفسه اکنون انتقال است)) (Heidegger 1988, 256). هرآنچه هست، اکنون گسسته از گذشته و آینده می‌باشد، اگر آینده نباشد، اگزیستانس هم منتفی است، چرا که رخداد آینده‌ای وجود نخواهد داشت تا ماندهٔ بالقوه در هستن-توانستن دزاین، انتظار آن را داشته باشد. حال آنکه هایدگر می‌گوید: ((من آن هنگام هستم که انتظار چیزی را کشم)) (Heidegger 1988, 259). مطابق فلسفهٔ هایدگر، دزاین همواره در زمان حال حاضر، تحت تأثیر رخدادهای گذشته امکان‌های فراپیش خود را ادراک کرده و از این رهگذر، گذشته و حال و آینده را با هم نزد خویش دارد: ((وحدت اصیل [ساحت‌های زمانی] آینده، گذشته و زمان حال حاضر، نمودی از زمان اصیل است که ما آن را زمان بودگی می‌خوانیم)) (Heidegger 1988, 266).

در مدرنیته ساحت زمانی آینده منتفی است. پرسش اساسی آن است که چرا تعریف ارسطویی از زمان به مثابهٔ اکنون گسسته از گذشته و آینده، در مدرنیته به اوج خود می‌رسد؟ برای روشن شدن بحث، ما از فلسفه هایدگر فاصله‌ای کوتاه گرفته و به پرسش مذکور بدین نحو پاسخ می‌دهیم که: لیبرال-سرمایه‌داری، به عنوان همبستهٔ سیاسی-اقتصادی مدرنیته، مهم‌ترین اُبژه‌اش کالا است و زمان کالا نیز زمان حال حاضر می‌باشد. به عبارت دیگر کالا در زمان حال تولید شده، در زمان حال نیز تخریب می‌گردد و این پروسه، دیالکتیک مولد و پیرانگرائهٔ مدرنیته نام می‌گیرد. آنچنان که بودریار در کتاب جامعهٔ مصرفی بیان می‌دارد:

آنچه امروزه روز تولید می‌گردد نه بر مبنای ارزش مصرف و دیرپایی آن، بلکه با توجه به پایان لزوم هنگام‌اش ساخته می‌شود... جامعهٔ مصرفی برای پایدار ماندن به اشیاء خود نیاز دارد. دقیق‌تر آنکه، به نابودی آن‌ها نیاز دارد. استفاده از اشیاء صرفاً به نابودی تدریجی آن‌ها منجر می‌شود. ارزش اقتصادی ایجاد شده با نابودی خشونت‌بار آن اشیاء به مراتب بیشتر است. به

همین دلیل تخریب به مثابه بدیل بنیادین تولید باقی می‌ماند: مصرف تنها یک واسطه میان این دو است (Baudrillard 1998, 46-47).

خرد جهان مدرن بر مبنای منطق کالاها استوار شده است. جهان مدرن، جهان انباشته شده از کالاهاست و زمان کالاها، زمان حال حاضر. از منظر فلسفه هایدرگر، فهم از زمان همچون زنجیره‌ای از ((اکنون‌ها))، نسبتی با هستی انسان ندارد. در مقابل، ((هایدرگر می‌خواهد زمان را به لحاظ هستی‌شناختی فهم کند، نه صرفاً به مثابه یک مفهوم بلکه به عنوان یک شیوه از هستن)) (Massey 2015, 31). حال، مطابق فلسفه هایدرگر، تعریف ارسطویی از زمان که بیش از دو هزار سال فرض غالب در سنت فکری غرب بوده است، دست‌کم یک کژکارکرد اساسی دارد و آن اینکه، چنین رویکردی، هستی را چیزی از بدو امر، حاضر در دست، مهیای دخل و تصرف می‌بیند، دوقطبی سوژه-اُبژه، به مثابه یک خطای متافیزیکی نیز از همین جا آغاز می‌شود، به این معنا که انسان در مقام سوژه مدرن، هستی پیش‌ارویش را بدل به اُبژه‌ای می‌کند که صرفاً باید دستکاری شود و هیچ مجالی برای گشوده شدن ندارد. بدین نحو، جهان نارخداد، تجسم می‌یابد.

بنابراین اگر فهم از زمان غیر اصیل باشد، فهم از جهان، هستندگان و رخدادهای آن نیز بی‌اصالت خواهد بود. بدین ترتیب هایدرگر تعریف حقیقت در سنت فلسفی غرب (حقیقت به مثابه مطابقت گزاره با امرواقع) را نیز ناشی از خطای متافیزیکی دانسته و نادرست می‌خواند: ((او به وضوح سرچشمه مفهوم متافیزیکی حقیقت به مثابه مطابقت را نزد افلاطون ردیابی می‌کند)) (Davis 2007, 161). در مقابل، هایدرگر حقیقت را نه مطابقت بلکه آشکارگی هستی تعریف می‌کند. ((از نظر هایدرگر حقیقت نوعی روشنا است. روشنایی وجود دارد که در آن فهم از هستی یا گوهر می‌تواند استیلا یابد)) (Wrathall.2010, 14). او معتقد است ابتدا چیزی به مثابه حقیقت باید روئیت‌پذیر گردد تا توانایی ساخت گزاره نیز ایجاد شود ((نوعی هم‌سانی میان وقوع رخداد و ظهور واژه)) (Ziarek 2013, 41). البته این بدان معنا نیست که هایدرگر رویکردی تقدیرگرایانه در باب حقیقت دارد. هایدرگر معتقد است که دازاین مجال تجلی به حقیقت می‌دهد. به عبارت دیگر، حقیقت به مثابه رخداد در عرصه رخدادپذیر حادث می‌شود، اما این دازاین است که آن را شناسایی و نام‌گذاری می‌کند. هایدرگر در هستی و زمان بیان می‌دارد:

حقیقی بودن همچنان نوعی کشف کردن، شیوه‌ای از هستی دازاین است. آنچه این کشف کردن را رقم می‌زند نیز بنا بر ضرورت، باید در یک معنای نخستینی‌تر ((حقیقی)) خوانده شود. پدیده نخستینی حقیقت در وهله اول به واسطه بنیادهای وجودی-هستی‌شناختی

کشف کردن، نشان داده می‌شود... آشکارگی هستندگان درون جهانی، در گشودگی جهان بنیاد دارد. اما گشودگی، منش بنیادین دازاین است که مطابق آن دازاین ((آن‌جای)) خویش است... کشف کردن از رهگذر گشودگی است؛ بنابراین تنها با گشودگی دازاین است که نخستینی‌ترین پدیده حقیقت به دست می‌آید... تا آن‌جا که دازاین ذاتاً گشودگی خویش است و به مثابه چیزی گشوده می‌گشاید و کشف می‌کند، ذاتاً ((حقیقی)) است. دازاین ((در حقیقت)) به سر می‌برد. این ادعا مفهوم هستی‌شناختی دارد (Heidegger 1962, 263).

با این حال، پیش از حقیقت باید چیزی رخ داده و روئیت‌پذیر گردد. اما اگر متناسب با بازنمایی متافیزیکی-لیبرالی مدرنیته از زمان به مثابه اکنون گسسته از گذشته و آینده، هستی، اُبژه حاضر در دست شده و مجال گشودگی نداشته باشد، آیا جهان نارخداد نام دیگر جهان عاری از حقیقت نخواهد بود؟ ما در پژوهش حاضر، ابتدا فرایندی را که در آن جهان به جهان نارخدادگی بدل می‌شود را تبیین خواهیم کرد و سپس مواجهه و پیشنهاد هایدگر با این وضعیت مسئله دار (جهان عاری از رخداد) را که در قالب اصطلاح گلاسنهایت طرح‌انداخته، بیان می‌کنیم و سوییجهای انتقادی-اجتماعی و البته انضمامی آن را نیز روشن خواهیم نمود. همچنین در ادامه نشان می‌دهیم که آثار هایدگر متضمن کنشگری است و تفسیرهای تقدیرگرایانه را بر نمی‌تابد.

روش تحقیق

روش پژوهش حاضر، مطالعه اسنادی بوده و به شیوه کلاسیک از تحلیل درون متنی استفاده کرده‌ایم. فن به کارگرفته شده در این تحقیق، تحلیل محتوا می‌باشد و آثار و اسناد مورد استفاده در این مقاله به عنوان واحد تحلیل به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، متن آثار هایدگر به عنوان واحد زمینه و دسته دوم شامل آثار نویسندگانی می‌شود که درباره هایدگر و مفاهیم بنیادین در تفکر او (هستی، رخداد، زمان و...) تألیف شده‌اند.

سابقه و ضرورت انجام تحقیق

بروس اسمیت در مقاله‌ای با عنوان "Heidegger, Technology and postmodernity" ابتدا شرحی از ناکام ماندن پروژه مدرنیته می‌دهد بدین ترتیب که :

نشاط ناشی از آزادی و انتخاب و دست‌آوردهای انسانی در برابر باور به نیروهای اسرار آمیز، چه خدا، چه طبیعت یا سرنوشت کور، رهیافت مدرن به واقعیت را تعیین می‌کند. آنکه تجلی کاملی به این رویاها بخشید کارل مارکس بود، با ایده زندگی در جهان انسانی، جایی که ما در آن از طریق انسانیت حقیقی مان بر از خودبیگانگی غلبه می‌کنیم و اینکه کار متفکر تغییر

جهان است نه صرفاً درک و فهم آن. قطعاً این رویا هنوز حاضر است (تحقق نیافت) و فهم ما از خودمان و جایگاهی که در جهان داریم را شکل می‌دهد. چرا که ایمان ما به عقلانیت انسانی و توانایی آن برای تغییر جهان به شدت به واسطه تجربیات قرن بیستم آزموده شد. ما صلح جهانی کانت را انتظار داشتیم اما آنچه بدست آوردیم جنگی پر وحشت در بزرگترین مقیاس آن بود. ما برابری را انتظار داشتیم در عوض آنچه حاصل شد روی کار آمدن نخبگان جدید بود در حالی که مارکس به ما اطمینان داده بود (که با معیارهای مدرنیته) ظهور نخواهند یافت. مدرنیته نوید ظهور انسانیت بیشتر را می‌داد، حال آنکه نسل‌کشی و قتل‌عام به وقوع پیوست. ما به عنوان میراث بعد از انقلاب قدر و منزلت فردیت حقیقی را انتظار می‌کشیدیم اما جامعه توده‌ای تک شکل و دستکاری شده برای مان باقی ماند (Smith 1991, 369-370)

بروس اسمیت بعد از اشاره به پروژه ناتمام مدرنیته، نظرات هایدگر، درباره رخداد، آشکارگی حقیقت، تکنولوژی و عصر تصویر جهان را بیان می‌کند: ((عصری که در آن هرچیزی به واسطه سوژه، ابژه قرار داده شده است)) (Smith 1991, 373). و بدین ترتیب درونمایه‌های اجتماعی موجود در تفکر هایدگر، در باب مدرنیته را می‌کاود. اخیراً تر وادن، نویسنده فنلاندی نیز در کتاب "Heidegger, i ek and "Revolution" به بررسی ایده‌های اجتماعی موجود در فلسفه هایدگر و رویکرد انتقادی او نسبت به مدرنیته و همبسته سیاسی اقتصادی آن لیبرال سرمایه‌داری، پرداخته است و از سویی دیگر به بررسی جهت‌گیری‌های انتقادی موازی با هایدگر، از سوی نویسندگان معاصر اسلاوی ژیتک، توجه می‌کند. او در بخشی با عنوان معضل سوژه لیبرال، بیان می‌دارد: هایدگر، سوژه نامتعهد را شناور/ نامصمم (freischwebende) نام‌گذاری می‌کند، و نه به عنوان یک فیلسوف و نه یک شخص عادی او هیچ چیز خوبی برای گفتن درباره فردگرایی مدرن ندارد. رها شدن از حد و مرزهای مسئولیت نسبت به جهان و خدا، رها شدن از خطر و وحشت بی‌منتهای فانی بودن و رهایی از ملت بودن، برای هایدگر به سادگی نشانه‌ای از انحطاط بود. نام این انحطاط، شناور (نامصمم) بودن و انتخاب عقلانی فردی است. انحطاط در فلسفه، به شکل تحلیل بی‌خطر و منفعل هرگونه مشکل، بدون هیچ نیاز یا فشار اضطراری است (Notwendigkeit und Not, GA36/37, 6). پس، هایدگر و ژیتک از چه می‌هراسند؟ آنها در برابر لیبرال سرمایه‌داری و فردگرایی مقاومت نمی‌کنند، چرا که این امر به طریقی غیر واقعی خواهد بود. برعکس، لیبرالیسم پدیده‌ای است که واقعاً وجود دارد. آن هنگام که تکنولوژی می‌آید، هایدگر هراسان نیست که تکنولوژی درهم خواهد شکست و از بین می‌رود، بل می‌هراسد که آن بی‌هیچ‌گیر و گرفتگی به کار خود ادامه خواهد داد. همین نکته در مورد لیبرال سرمایه‌داری هم صدق می‌کند: مشکل نه کار نکردن، بلکه کارکرد خیلی خوب آن است. همچنان که ژیتک، بارها با استناد به فردریک جیمسون، یادآور می‌شود که،

امروز تصور پایان جهان از پایان سرمایه‌داری آسان‌تر می‌باشد. دشمنی هایدگر و ژیزک با حکمفرمایی لیبرالیسم کاملاً خود-آشکار است. چرا که از نظر آنها، ما نیاز داریم به تجربه‌ای تماماً زیر و زبر کننده__ به یک انقلاب (vaden 2014, 18-20).

بیشتر مطالعات در حوزه علوم اجتماعی درباره هایدگر، به رابطه‌گیری او در یک مقطع زمانی خاص با حزب ناسیونال سوسیالیسم تمرکز کرده‌اند، و از همین رو درونمایه‌های اجتماعی انتقادی موجود در فلسفه او را نادیده گرفته و عمدتاً هایدگر را به رویکردهای شاعرانه و رازورزانه و غیر متدولوژیک متهم نموده‌اند. با این حال همچنان که در این بخش اشاره شد، تحقیقات و مطالعات، در باب اندیشه اجتماعی هایدگر، آنچنان که سوبیه‌های انضمامی فلسفه او را مشخص گردانند هرچند محدود و محدود صورت گرفته‌اند. اما ما در پژوهش حاضر، قصد آن داریم از منظر انتقادی، با توجه به مفهوم زمان‌بودگی (Temporality) در فلسفه هایدگر، شکل‌گیری و تکوین جهان نارخدادِ مدرن را بررسی کرده و از این رهگذر به زمینه‌های عینی‌تر و وجودشناختی فلسفه هایدگر راه ببریم. همچنین سعی داریم با واکاوی اصطلاح ((گلاسنه‌ایت)) به عنوان نوعی پیشنهاد از سوی هایدگر برای مواجهه با کژکارکردهای متافیزیکی مدرنیته، هرگونه نسبت و مناسبت میان اصطلاح مذکور و حالت‌های انفعالی و تقدیرگراییه را که بدان ربط داده شده، مردود شمیریم.

۲. فراشد اَبژکتیوسازی و تکوین جهان نارخداد

همان‌طور که در آغاز پژوهش حاضر، اشاره داشته‌ایم، از منظر فلسفه هایدگر، مهم‌ترین مشخصه مدرنیته سوبژکتیویسم می‌باشد. رویکرد سوبژکتیویستی که خود فراشد اَبژکتیوسازی را فعال کرده و هستی و هستنده‌گان را در نوعی وضعیت پوشیدگی قرار می‌دهد با تکنولوژی و به عبارت بهتر، با گِستلِ تکنولوژی رابطه قوی می‌گیرد. مطابق فلسفه هایدگر، تکنولوژی بنیاد متافیزیکی دارد، چراکه ملهم از دو قطبی سوژه اَبژه است، سوژه ای که هستی و هستندگان را به شیء حاضر و آماده در دست و حتی به منبع ذخیره فرو می‌کاهد. ((این منبع ذخیره، نقطه اوج تاریخ متافیزیکی شیء است)) (Mitchell 2015, 24). البته ((هایدگر به سادگی مسئله تکنولوژی را به اشیاء محدود نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد، مسئله تکنولوژی پیوند نزدیکی با انسان دارد)) (Campbell 2011, 13). از این منظر، تکنولوژی نقطه اوج تاریخ متافیزیکی انسان نیز می‌باشد. هایدگر در تعدادی از رساله‌ها، خطابه‌ها و آثار خود که مهم‌ترین آن‌ها پرسش

از تکنولوژی و همچنین خطابه "بنیان‌گذاری تصویر جهان مدرن به وسیله متافیزیک" می‌باشند، به طور مفصل موارد مذکور را شرح می‌دهد. این‌که در گشتیل اُبژه (Gegenstand) به منبع ذخیره (Bestand) تبدیل می‌شود. مثال هایدگر در این باره تعبیه نیروگاه هیدروالکتریک در مسیر جریان رودخانه راین است:

نیروگاه برق آبی در مسیر جریان رودخانه راین تعبیه شده است، و راین را وامی‌دارد تا برای به چرخش در آوردن توربین‌ها، فشار آب رسانی را تأمین کند. این چرخش، ماشین‌هایی را به راه می‌اندازد که نیروی رانشی‌شان جریان الکتریکی را جاری می‌کند، جریان الکتریسیته‌ای که برای ارسال آن، نیروگاه برق دور بُرد با شبکه‌های سیمی دایر شده است. در چارچوب فرایندهای درهم‌تنیده مربوط به آرایش منظم انرژی الکتریکی، حتی خود راین هم به مثابه چیزی تحت فرمان ما ظهور و بروز دارد. کارخانه هیدروالکتریک تعبیه شده در رودخانه راین، همچون پل چوبی قدیمی که کران تا کران راین را برای صدها سال متصل می‌کرد، ساخته نشده است، بلکه رودخانه به نیروگاه سرازیر می‌شود. حالا دیگر رودخانه راین، منبع فشار آب است، راین از ماهیت نیروگاه سرچشمه می‌گیرد. برای آنکه بتوانیم تصویری هرچند دور از موجودیت غول‌پیکری که این‌جا حاکم است داشته باشیم، اجازه دهید برای لحظه‌ای به مغایرت دو عنوان بیندیشیم: ((راین)) به مثابه آنچه که در نیروگاه سدبندی شده است، و ((راین)) به مثابه آنچه که در اثر هنری بیان شده است، [یعنی] در سرود هولدرلین، با همان نام. ممکن است پاسخ داده شود: مگر نه اینکه راین هنوز در چشم‌انداز طبیعت یک رودخانه است؟ شاید این‌طور باشد، اما چگونه؟ تنها به مثابه شیء حاضر در دست برای بازدید گردشگران صنعت توریسم (Heidegger 1977, 16).

رودخانه راین، دیگر هستنده‌ای در آشکارگی نیست یا به عبارت بهتر، در مقام یک هستنده‌ای که خود مظهر هستی است، امکان‌های رخدادگی‌اش در تنگنا قرار گرفتند، چرا که راین، دیگر حتی شیء حاضر و آماده در دست برای دخل و تصرف هم نیست. راین بدل شده است به منبع ذخیره. رویکرد سوژکتیویستی که ریشه در طلوع تاریخ متافیزیک دارد در این‌جا به اوج خود رسیده و امر نامستور [یعنی راین] بر اساس یک دو قطبی (سوژه/ اُبژه)، مورد دست‌کاری قرار گرفته تا به مثابه شاهدی بر جهان نارخداد، این‌طور از آشکارگی بازماند. اگر راین، همچنان یک رودخانه در پیش‌رو پدیدار گردد و معنای نو ظهوری را رقم زند، چنان‌که فردانسانی آن معنا را از آن خود گرداند، هایدگر آن را یک رویداد از آن خود کننده (Ereignis) می‌خواند. رویداد از آن خود کننده، رخدادی است که در گستره رخدادگی حادث شده و سپس انسان از پیش مصمم، آن را شناسایی و نام‌گذاری می‌کند. هر امری که در وضعیت به تکرار خو کرده، گسست ایجاد کند و معنای متفاوتی از هستی را رو به فردانسانی بگشاید یک رخداد است. حال این

رخداد می‌تواند یک جهش علمی، ظهور و بروز یک جنبش فکری یا هنری، انقلاب اجتماعی به مثابه‌ی یک امر جمعی، رفتن یک دوست به مثابه‌ی یک امر شخصی و یا حتی یک قطعه‌ی شعر که معنای دیگرگونه‌ای از جهان را پیش‌روی فرد می‌گشاید باشد. بدیو در این باره می‌گوید: ((چیزی اتفاق می‌افتد، چیزی همچون برش خوردگی در پیوستار جهان، چیزی که نوپدید است)). (Badiou, 2005). اما اگر چیزها، مطابق رویکرد سوژکتیویستی، مورد دخل و تصرف قرار گیرند، از آشکارگی بازمی‌مانند و امکان هر شکل از رخداد منتفی خواهد شد. برای عینی‌تر شدن موضوع، می‌توان به دست‌کاری جامعه‌های انسانی و به تبع آن در دور باطل قرار گرفتن انقلاب به مثابه‌ی یک امر اجتماعی اشاره کرد. آلن بدیو که فلسفه‌اش بر روی اصطلاح رخداد بنا شده است، در این باره می‌گوید: ((امروز ما می‌بینیم که لیبرال-سرمایه‌داری و نظام سیاسی-پارلمانی آن، ناگزیر تنها راه حل طبیعی و مقبول جلوه می‌کند. در چنین وضعیتی هر اندیشه - انقلابی، خیالی و آخر الامر محکوم به شکست است. باید باور داشته باشیم گسترش جهانی سرمایه‌داری و آنچه دموکراسی نامیده شده است، رویای تمام بشریت گردیده است. همچنین تمام جهان خواهان اقتدار امپراتوری آمریکا و پلیس بین‌المللی‌اش ناتو است)) (Badiou, 2001). با این اوصاف حتی اگر انقلابی هم صورت بگیرد از نظر بدیو این انقلاب‌ها (مثل انقلاب اوکراین و مصر) ((در دور باطل قرار می‌گیرند)) (Badiou, 2014). به عبارت دیگر، بعد از انقلاب، شرایط ساختاری پیشین باز می‌گردند.

۳. گلاسنه‌ایت و زبان رخداد: واکاوای سوپیه‌های انضمامی فلسفه هایدگر

هایدگر در سال ۱۹۵۵، خطابه‌ای ایراد کرد با عنوان گلاسنه‌ایت (Gelassenheit) چهار سال بعد این خطابه در قالب رساله منتشر شد. اصطلاح گلاسنه‌ایت در فارسی معادل‌هایی همچون متانت، آرامش و وارستگی را می‌تواند داشته باشد، اما جانمایه‌ی کلام هایدگر در آن خطابه این بود که ((چیزها چنان‌که هستند به حال خود رها باشند)). معروف است که هایدگر در این باره متأثر بود از مایستر اکهارت، فیلسوف و الهی‌دان آلمانی در قرن سیزدهم میلادی. البته ایده‌ی گلاسنه‌ایت برای هایدگر به سال‌ها پیش‌تر از آن خطابه بازمی‌گردد، سه دهه پیش‌تر از خطابه‌ی گلاسنه‌ایت، او در هستی و زمان عبارتی را در زمینه‌ای کاملاً پدیدارشناسانه برای ((رسیدن به خود چیزها)) به کار برد: (etwas sehen lassen) ((etwas als)) در معنای به حال خود نهادن چیزی تا همان‌طور که هست دیده شود (Sein und zeit 1967, 33). ایده‌ی گلاسنه‌ایت در دیگر خطابه‌ها و

رساله‌های هایدگر نیز قابل ردیابی است. هایدگر در خطابه "بنا کردن، سکنا گزیدن، اندیشیدن" درباب صلح می‌گوید:

Friede [صلح] یعنی رهانیدن، das Frye و fry یعنی مصون ماندن از آسیب و خطر. از چیزی حفاظت و حراست می‌شود. Friede [صلح] حقیقتاً یعنی آسیب نرساندن. آسیب نرساندن صرفاً بدین معنا نیست که ما به کسی آسیب نمی‌رسانیم. آسیب نرساندن راستین امری مثبت است و زمانی حادث می‌شود که ما چیزی را پیشاپیش در آفرینش خوددینه‌اش رها می‌کنیم، زمانی که ما آن را به نحو خاص سوی هستی خویش باز می‌گردانیم، زمانی که آن را به معنای واقعی کلمه در حریم صلح ((می‌رهانیم)). سکنا گزیدن، در حریم صلح جای‌گیر شدن، یعنی در حریم صلح و آزادی ماندن، گستره آزادی که هر چیز را در گوه‌رش حراست می‌کند. این آسیب نرساندن و مصون داشتن، منش بنیادین سکنا گزیدن است (Heidegger 2001, 147).

((گلاس‌نهایت)) یکسر فضایی خنثی و عرصه بی‌عملی نیست، این طور نیست که انسان را از اعمال اراده بازدارد، به عکس، این‌جا، نیاز به اعمال اراده است؛ اراده به پاپس-کشیدن از اُبژه‌کردن و دخل و تصرف در هستی، چنان که مجال برای گشودگی هستی فراهم شود و در گام بعدی اراده به از آن خود کردن رویداد هستی‌ای که گشوده و آشکار شده است، رویدادی که قطعی و یقینی نیست بلکه یک امکان تاریخی به حساب می‌آید، و باید انتظارش را کشید، چراکه از منظر انتقادی هم برای تغییر در وضعیت، حتماً باید چیزی از بیرون به مثابه یک مکمل (Supplement) محاسبه ناکردنی اضافه شود تا عرصه عمل‌گری نیز فراهم‌آید. در نتیجه انتظاری که هایدگر از آن سخن می‌گوید برخلاف آنچه در کتاب "خرد جامعه شناسی" استدلال شده، هایدگر را به یک ((زیبایی‌گرای روستایی)) بدل نمی‌کند، در کتاب مذکور با ارجاع به گفته‌های برنشتاین درباره مقاله "پرسش از تکنولوژی" بیان می‌شود:

هایدگر در این مقاله از تفاوت اییستمه و تخته سخن می‌گوید و به وجه فرا آوردن تخته نیز که همان پوئیسس باشد اشاره می‌کند و خود نوع ششمی از نامستوری را به تقسیمات پنج-گانه ارسطو می‌افزاید که همان تکنولوژی باشد و وجه فرا آوردن آن را نیز که گشتل باشد به طور تفصیلی مورد بحث قرار می‌دهد، اما نه در این مقاله نه در هیچ یک از مقالات دیگر خود از فرونیسیس سخنی به میان نمی‌آورد. اگر هایدگر با ارسطو هم عقیده باشد که وجوه نامستوری متفاوتند و فرونیسیس نیز یکی از آنهاست چرا وی اشاره‌ای به این نحوه نامستوری نمی‌کند؟ هایدگر به گونه‌ای سخن می‌گوید که انگار در روزگار ما فقط دو نوع وجه نامستوری وجود دارد، پوئیسس (فرا آوردن) و گشتل (به معارضه فراخواندن) و معنای این گفته آن

است که ما یا اسیر گشتل هستیم و یا برای رهایی باید دست به دامان شعر و عرفان شویم (اباذری، ۱۳۷۷: ۲۷۵).

و در نهایت، نتیجه گرفته می‌شود: ((فلسفه هایدگر به رغم بازیهای رمانتیکی که در می‌آورد... راه کنش اجتماعی را مسدود می‌کند و چشم آدمیان را به حل مشکلات واقعی می‌بندد...)) (اباذری، ۱۳۷۷: ۲۷۷). تمام ایده نویسنده‌ی کتاب "خرد جامعه‌شناسی" تحت تاثیر ریچارد برنشتاین، بر این اشتباه بنیادین استوار شده است که هایدگر هرگز از فرونیسیس سخنی به میان نیاورده، حال آنکه مارتین هایدگر در درسگفتارهای ماربورگ به سال ۱۹۳۱، کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی ارسطو را تاویل کرده و آنجا اشاره می‌کند به پنج شیوه از انکشاف حقیقت (Aletheuein)، که ارسطو برشمرده است: ((۱- episteme یا شناخت علمی. ۲- techne یا توانایی عملی. ۳- phronesis یا حکمت عملی. ۴- nous یا خرد شهودی. ۵- Sophia یا حکمت نظری.)) (Taminiaux 1991: 140). ژاک تامینیو، در کتاب خود به نام "هایدگر و طرح هستی‌شناسی بنیادی"، فصل سوم با عنوان "پوئیسیس و پراکسیس در تفسیر هستی‌شناسی بنیادی" را کاملاً به این موضوع اختصاص داده است و بیان می‌دارد فرونیسیس، بیشترین تاثیر را بر ادامه کار فکری هایدگر گذاشته، بدین ترتیب که چهار درونمایه بنیادین در مفهوم فرونیسیس ارسطو که عبارت هستند^۱ از:

۱- نگاه به آینده [که هایدگر از آن با عنوان طرح‌اندازی یاد می‌کند]، ۲- تشخیص لحظه اصیل [از نظر هایدگر، زمان آن وقت حاضری است که عرصه تلاقی گذشته و آینده باشد]، ۳- انتخاب سنجیده همراه با آگاهی از شکست احتمالی [هایدگر از آن با عنوان ندای وجدان سخن می‌گوید]، ۴- بودن در وضعیت پیشینی [هایدگر از آن با عنوان پرتاب‌شدگی صحبت به میان می‌آورد]، همگی در مفهوم ((مصمم‌بودگی)) هایدگر، جمع آمده‌اند (Taminiaux 1991: 125).

مصمم‌بودگی (Entschlossenheit)، اتخاذ تصمیمی قاطع در لحظه‌ای اصیل و زمان حاضری است که گذشته و آینده را در بطن خود مستتر دارد، لحظه گسست مصممانه دازاین به سوی امکان‌هایش، این لحظه اصیل را باید انتظار کشید، اما چنین انتظاری انتظار به نتیجه رسیده است، بدین معنا که پیش از حادث شدن لحظه اصیل می‌بایست درباره آن مصمم بود و متناسب با معیارهای آن عمل کرد. همچنان که ((هایدگر، در تفسیرش از سنت پل، اصطلاح کاپروس را به کار می‌برد. کاپروس نه در آینده بلکه

^۱ . تاکید از ما

لحظه‌ای میان گذشته و آینده است؛ ساحت زمانی [اتخاذ] تصمیم)) (Ó Murchadha 2013, 16). بنابراین، ((فرونیسیس، تجسم توانایی ما برای استحکام اراده و زندگی مان است)) (Escudero 2015: 74). به عبارت دیگر: ((هستی‌شناسی بنیادین باید به عنوان یک پراکسیس در نظر گرفته شود... دازاین جهان خود را دارد و جهان توسط دازاین ساخته شده است. این امر، به نوبه خود، نشانگر آن است که دازاین به واسطه در جهان بودن وجود دارد... زندگی برای هایدر یک پراکسیس (عمل) است)) (Bowler 2008, 126). به همین ترتیب ((تجربه عینی واقعی زندگی، امکان بازنویسی رادیکال تفسیرهای فلسفی را به همراه دارد)) (Campbell 2012, 63). به سال ۱۹۶۹، هایدر در یک مصاحبه تلویزیونی با ریچارد ویسر، گویی بی اختیار، پرسش مارکس را طرح کرد:

هایدر کتاب "تزهایی درباره فویرباخ" اثر مارکس را از قفسه کتابخانه‌ای مجاور به جایی که نشسته بود برداشت، ((بی آنکه نگاه اندازد))، شروع کرد به خواندن تز یازدهم و نظر دادن پیرامون آن: پرسش در باب تغییر جهان ما را سوق می‌دهد به عبارت مکرر نقل شده از "تزهایی درباره فویرباخ" اثر کارل مارکس. تمایل دارم آن را دقیقاً نقل کرده و با صدای بلند بخوانم: ((فیلسوفان تنها جهان را به انحاء گوناگون تفسیر کرده‌اند، حال آنکه نکته بر سر تغییر آن است.)) (Hemming 2013, 18).

البته هایدر در آن مصاحبه بیان می‌دارد که تغییر جهان خود تغییر در دیدگاه‌های جهان را پیش فرض می‌گیرد. در نتیجه تفکر هایدر نه تنها راه را بر کنشگری نمی‌بندد، بلکه نوعی واکاوی است در باب امکان‌های دگرگونی. اما مطابق فلسفه هایدر، برای تغییر در وضعیت پیش‌تر باید چیزی رخ داده باشد، یا به زبان آلن بدیو یک مکمل محاسبه ناکردنی از بیرون به وضعیت اضافه شود و این مکمل در نظرگاه هایدر همانا رخدادی هستی است. بنابراین از این منظر، آزادی اصیل نیز امکان گشودگی هستی است. ((آزادی امکان رهاکردن جهان است برای استیلا یافتن آن (Ga9: 164/60)... آزادی شرط امکان ظهور و بروز هستی موجودات، [و] فهم هستی است (Ga31: 303)) (Golob 2014, 194-210).

فلسفه هایدر را می‌توان فلسفه رخداد خواند. فلسفه رخداد، با تمام توانش‌های انتقادی و سویه‌های انضمامی‌اش. در نظرگاه هایدر، برای اندیشیدن، برای عمل کردن، برای نام‌نهادن، حتماً باید چیزی رخ دهد، باید چیزی داده شود، هر شکل از رخداد نوعی آشکارگی هستی است، در روئیت‌پذیر شدن هستی است که انسان می‌تواند به نحو اصیل

بیندیشد. اگر مطابق کنشگری متعارف سوژه مدرن، هستی ایزه تلقی گردد، رخدادگی و آشکارگی آن نیز در سطح امر ناممکن متوقف می‌شود، هایدگر هر وضعیت اصیلی را حاصل یکه مواجهه با رخداد (رویداد از آن خود کننده) می‌داند. زبان اصیل که برساننده جهان اصیل است، مجموعه نشانه‌هایی که به لحاظ قراردادی وضع شده باشند نیست، واژه‌های بنیادین چنین زبانی نوعی کنش و محصول لحظه‌ای اصیل هستند، بدین معنا که در مواجهه با رخدادگی هستی شکل گرفته‌اند، ((نوعی هم‌سانی میان وقوع رخداد و ظهور واژه)) (Ziarek 2013, 41). از نظر هایدگر این نوع زبان امکان اندیشیدن به هستی را می‌دهد. مثال او در این باره زبان یونانی است. از نظر هایدگر زبان‌های مدرن نظام‌های نشانه‌ای هستند که به لحاظ قراردادی وضع شده‌اند و از منش رخدادگی هستی به دور هستند، امکان اندیشیدن به هستی و وجوه بنیادین آن را هم نمی‌دهند، امکان طرح‌اندازی پرسش‌های ژرف را نمی‌دهند، در نتیجه راه را بر فهم عمیق می‌بندند و اگر رخدادی هم به وقوع پیوندد امکان شناسایی و نام‌گذاری آن نیست. هایدگر در دوره کاری موسوم به چرخش (kehre)، در آثاری مانند "متافیزیک چیست؟" یا "ادای سهمی به فلسفه" زبانی را به کار می‌گیرد که به زعم خود او نزدیکی و نسبت بیشتری با هستی دارد و از رهگذر ریشه‌شناسی واژگان سعی بر اثبات این مدعا دارد که چنین زبانی نه بر حسب قرارداد بلکه در مواجهه با رخداد هستی شکل گرفته است. در آغاز و پایان کتاب "چیست آنچه تفکر خوانده می‌شود"، هایدگر از رهگذر ریشه‌شناسی واژگانی، ارتباط میان سه واژه تفکر (Denken)، تشکر (Danken) و یادآوری (Gedachnis) را بیان می‌کند: ((چیست آنچه که با کلمات ((اندیشیدن))، ((اندیشنده)) و ((اندیشه شده)) نامیده می‌شود؟ آن‌ها ما را به سوی کدام گستره از کلمات گفته شده رهنمون هستند؟ اندیشیه شده کجاست، رو به کجا دارد؟ اندیشه نیازمند یاد و حافظه است. تشکر رابطه قوی می‌گیرد با اندیشه)) (Heidegger 1968, 138-139). سراسر درسگفتار سوم کتاب مذکور، پژوهشی می‌شود توامان با دلیل آوری-های زبان‌شناسانه برای پاسخ به این سوالات. و در پایان کتاب، هایدگر می‌گوید: اما در عین حال آموختیم که ماهیت ذاتی تفکر به واسطه آنچه بدان فکر می‌شود تعیین می‌گردد: به واسطه حضور آنچه حاضر است، به واسطه هستی هستندگان (Heidegger 1968, 244).

بسیاری از ناقدان به کارگیری این نوع زبان از جانب هایدگر را فروغلتدین به عرصه-های شاعرانگی و رازورزانی دانسته‌اند؛ حال آن‌که با توجه به فلسفه رخداد، این زبان

نوعی انحراف از نُرم برای تشخیص و رابطه‌گیری با رخدادی هستی است، چرا که رخداد خود، نوعی انحراف از نُرم است، قسمی شکاف و گسست در وضعیت به تکرار خو کرده به مثابه امری محاسبه‌ناپذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر. بنابراین زبانی که می‌خواهد رخداد را شناسایی و نام‌گذاری کند نیز باید چنین مشخصه‌هایی داشته باشد. در نتیجه هایدگر، زبان فلسفه خود را در دوران موسوم به ((چرخش))، تغییر داد و از کاربرد استاندارد آن خارج کرد، تا بدین نحو، امکان اندیشیدن به هستی را بیابد و رخدادی آن را شناسایی کند. این زبان، زبان رخداد است که از قطعیت‌ها سخن نمی‌گوید، بلکه در تاریک و روشنای هستی، مصمم است برای نام‌گذاری رخداد، رخدادی که قطعی-یقینی نیست بلکه یک امکان تاریخی است. زبان رخداد در بطن وضعیت شکل می‌گیرد، واژه‌های آن هم‌زمان با وقوع رخداد ظهور می‌کنند، هر رخداد شکلی از آشکارگی هستی است، از این رو زبان رخداد با هستی نسبت و مناسبت گرفته و امکان اندیشیدن بدان به نحو اصیل را می‌دهد. این زبان، توانا به شناسایی رخداد است، اما زبان هرروزه یا زبان علمی، از نشانه‌های قراردادی شکل گرفته‌اند، بدین ترتیب امکان اندیشیدن - به معنای دقیق کلمه - در باب هستی را نمی‌دهند.

۴. نتیجه

محوری‌ترین اصطلاحی که در پژوهش حاضر، کانون توجه قرار گرفته، اصطلاح فلسفی ((رخداد)) بوده است، پدیداری که روئیت‌پذیری آن از منظر فلسفه هایدگر پیش شرط هر شکل از اندیشیدن و عملگری به نحو اصیل و معنادار می‌باشد، اما در دوران مدرن، مسئله محور شده است؛ بدین معنا که امکان‌های مکشوفیت آن در تنگنا قرار گرفته‌اند. ما تکوین جهان نارخداد را با توجه به مفهوم زمان‌بودگی در فلسفه هایدگر واکاوی کرده‌ایم، چراکه هایدگر پیوند وثیقی میان زمان و هستی برقرار ساخت، به نحوی که فهم نابجا از هر کدام منجر به شناختی نادرست از آن دیگری می‌شود. در این مورد هایدگر بر تعریف ارسطویی از زمان نقد جدی وارد آورد، از آنجاکه ارسطو در کتاب چهارم فیزیک، زمان را به مثابه ((زنجیره‌ای از اکنون‌ها تعریف کرده بود)). در مقابل هایدگر زمان به مثابه اکنون گسسته از گذشته و آینده را فهمی غیر اصیل از زمان می‌دانست که به نوبه خود به فهم غیر اصیل از هستی منجر می‌شود. آنچنان که هستی را چیزی از بدو امر حاضر در دست، مهیای دخل و تصرف به حساب می‌آورد و بدین‌گونه هستی از آشکارگی بازمانده، در پوشیدگی قرار گرفته و بدل می‌گردد به عرصه نارخدادی. در

برداشت زمانی هایدگر، کلیتی از هستی برساخته می‌شود که تمامیت آن در دسترس نیست برای آنکه تحت استیلا قرار گیرد. چراکه هستی دیگر اُبژه‌ای حاضر در دست در زمان اکنون به حساب نمی‌آید، بلکه گذشته‌ای به درازنای تاریخ پس‌پشت خود دارد و آینده‌ای توامان با عدم قطعیت در پیشارو. در این وضعیت، دازاینِ اصیل، به دانش ناقص و محدود خود آگاه است، بنابراین رابطه‌اش با هستی برخلاف سوژه مدرن نه یک سویه که تعاملی است، بدین معنا که به هستی مجال گشودگی و آشکارگی می‌دهد، تا خود را در جایگاه رخدادگی قرار داده باشد، چراکه همانطور که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، در فلسفه هایدگر برای اندیشیدن به نحو اصیل و به تبع آن برای عمل کردن، حتماً باید پیش‌تر چیزی رخ داده باشد. در نهایت باید تأکید کرد که هایدگر، فی نفسه مخالف فراشد تکنولوژیک یا هر نوع پیشرفت دیگر نیست، بلکه او در جستجوی آغاز دوره‌ای نو ظهور است که در آن فراشدها و پیشرفت‌ها بر امکان‌های رخدادگی، استیلا نداشته باشند. هایدگر سودای بازگشت به گذشته ندارد، بلکه از ((تفکر آینده... به مثابه یک رویداد از آن خود کننده)) سخن به میان می‌آورد (Heidegger 2012, 5).

منابع

- ابادری، یوسف (۱۳۷۷)، خرد جامعه‌شناسی، تهران: نشر طرح نو.
- Aristotle. (2004), *Physics*, Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, www.Abika.com.
- Badiou, Alain. (2001), *On Evil: An Interview With Alain Badiou*, Translated by Christoph Cox, Molly Whalen, <http://www.lacan.com>.
- Badiou, Alain. (2005), *The Subject of Art*, Translated by Lydia Kerr, <http://www.lacan.com>.
- Badiou, Alain. (2014), *on Ukraine, Egypt and finitude*, Translated by David Broder, <https://www.versobooks.com>.
- Baudrillard, Jean. (1998), *The Consumer Society: Myths and Structures*, London: Sage Publications Ltd.
- Bowler, Michael J. (2008), *Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis*, New York: Bloomsbury Academic.
- Campbell, Scott M. (2012), *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*, New York: Fordham University Press.
- Campbell, Timothy C. (2011), *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, London: Univ Of Minnesota Press.
- Davis, Bret W. (2007), *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Evanston: Northwestern University Press.

- Escudero, Jesçs Adriñ. (2015), *Heidegger and the Emergence of the Question of Being*, Translated by Juan Pablo Hernández Betancur, New York: Bloomsbury Academic.
- Golob, Sacha. (2014), *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*, New York: Cambridge University Press.
- Heidegger M. (1962), *Being and time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Bodmin: Blackwell Publishers.
- Heidegger M. (1967), *Sein und zeite*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger M. (1968), *What is called thinking?*, Translated by Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, New York: Harper & Row Publishers.
- Heidegger M. (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Translated by William Lovitt, New York: Garland Publishing.
- Heidegger M. (1988), *The Basic Problems of Phenomenology*, Translated by Albert Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger M. (2001), *Poetry, Language, Thought*, Translated by Albert Hofstadter, New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Heidegger M. (2012), *Contributions to Philosophy*, Translated by Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu, Bloomington: Indiana University Press.
- Hemming, Laurence Paul. (2013), *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism*, Evanston: Northwestern University Press.
- Massey, Heath. (2015), *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*, New York: State University of New York Press.
- Mitchell, Andrew J. (2015), *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, Evanston: Northwestern University Press.
- Murchadha, Felix. (2013), *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*, New York: Bloomsbury Academic.
- Sheehan, Thomas. (2015), *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, London: Rowman & Littlefield International.
- Smith.B. (1991), *Heidegger, Technology and Postmodernity*, Michigan: university of Michigan.
- Taminiaux, Jacques. (1991), *Heidegger and the project of fundamental ontology*, Translated by Michael Gendre, New York: State University of New York Press.
- Vaden, T. (2014), *Heidegger, i ek and Revolution*, Rotterdam: Sense Publishers.
- Watts, Michael. (2011), *The Philosophy of Heidegger*, Durham: Acumen Publishing Limited.
- Wrathall, Mark A. (2010), *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ziarek, Krzysztof. (2013), *Language after Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press.
- i ek, Slavoj. (2008), *Violence: Big Ideas/Small Books*, New York: Picador.