



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

گلاسنه‌هایت و مسئله‌ی اراده در فلسفه‌ی هایدگر*

مهدی کرد نوغانی**

دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا همدان

چکیده

مسئله‌ی اراده در فلسفه‌ی هایدگر حائز اهمیت فراوانی است. این مسئله را می‌توان از هستی و زمان تا آثار متأخر هایدگر دنبال کرد. به نظر می‌رسد علیرغم نقد هایدگر بر سوژکتیویسم و تفکر مبتنی بر تمثّل، که نام‌های دیگری برای اراده هستند، وی تا زمان طرح اصطلاح پیچیده‌ی گلاسنه‌هایت نتوانست به طور اساسی از اراده فاصله بگیرد. پیش از به پیش کشیدن این اصطلاح، فلسفه‌ی هایدگر به طور کامل از اراده عاری نیست و اراده در تصمیم‌های دازاین (در هستی و زمان) و یا به عنوان اراده‌ای ترانساندانتال (در آثار ۱۹۲۹-۱۹۲۸) که هر اراده‌ای را ممکن می‌سازد، نهفته است. پس از این دو دوره، همدلی هایدگر با هیتلر سبب می‌شود که هایدگر نوعی اراده‌گرایی جمعی را طرح کند که هر فردی باید اراده‌ی خود را در راه آن قربانی کند. پس از این سه دوره، هایدگر در مواجهه با نیچه از اراده روی بر می‌گرداند. نیچه به عنوان متفکری در پایان متافیزیک غرب و قلّه‌ی بحث از اراده، هایدگر را متوجه آن می‌کند که وجود در دوران مدرن همان اراده است که نهایتاً در قالب تفکر تکنولوژیک به صورت "اراده به اراده" درآمده است. اگر نیچه مسئله را برای هایدگر مشخص می‌کند، این اکهارت است که شروعی را برای پاسخ به این مسئله نشان می‌دهد. این مقاله به روشن کردن این موضوعات می‌پردازد: منظور از دامنه‌ی اراده چیست؟ نسبت گلاسنه‌هایت با کنش و انفعال، نسبت اراده و پرسش از وجود و نسبت هایدگر با عرفان مسیحی اکهارت.

واژگان کلیدی: هایدگر، اراده، وجود، نفی اراده، گلاسنه‌هایت، کنش، انفعال.

* تاریخ وصول: ۹۳/۱۰/۲۴ تأیید نهایی: ۹۴/۸/۱۱

** E-mail: meh.noghani@gmail.com

فیلسوفان عادت دارند از اراده چنان سخن گویند که گویی بدیهی‌ترین چیز در جهان است... اراده کردن، به نظر من، پیش از همه، چیزی است پیچیده که تنها در قالب یک واژه چیزی یگانه است.
(نیچه، فراسوی نیک و بد، درباره‌ی پیشداوری‌های فیلسوفان، پاره‌ی ۱۹، ترجمه‌ی داریوش آشوری)

مقدمه

پرسش بنیادین هایدگر پرسش از وجود (Seinsfrage) و نسبت میان آن و دازاین است. آنچه موسوم به چرخش یا گشت (Kehre) در اندیشه‌ی هایدگر است، تغییری است در این نسبت که در حدود ۱۹۳۰ در نوشته‌های وی قابل پی‌گیری است. اما چرخش دیگری که به همان اندازه مهم است و علیرغم این اهمیت، کمتر بدان پرداخته شده، چرخشی است که هایدگر در آن ارتباط میان وجود و انسان را در قالب بحث از اراده، به صورتی «بطئی» رها می‌کند و این نسبت را در قالب اصطلاح پیچیده‌ی گلاسنهایت (Gelassenheit) بیان می‌کند (Davis, 2010, p. 170).

هایدگر این اصطلاح را، که در انگلیسی عموماً به releasement^۱ و در فارسی به "وارستگی" ترجمه شده است و ما از آن به «گونه‌ای عمل خارج از دامنه‌ی اراده» یا «بی‌ارادگی اصیل» تعبیر می‌کنیم، به اقتضای مایستر اکهارت به کار می‌برد، یعنی آن را از سنت عرفان مسیحی اخذ کرده است. در عین حال، آنچه را که هایدگر از این اصطلاح مراد می‌کند، با این سنت متفاوت و به دور از آن است. اما این اصطلاح به چه «گونه‌ای از عمل» اشاره دارد؟ منظور از «دامنه‌ی اراده» چیست؟ و اگر عمل یعنی انجام کاری از روی اراده، تعبیر پارادوکسیکال «عمل خارج از دامنه‌ی اراده» به چه معناست؟ نسبت میان اراده و پرسش از هستی چیست؟ هایدگر چه مسیری را به صورتی «بطئی» پیموده است تا به این بحث رسیده است؟ و سرانجام چه نسبتی میان بحث هایدگر در این خصوص با سنت عرفان مسیحی وجود دارد؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که می‌کوشیم در این مقاله به آن‌ها بپردازیم.

یکی از مهمترین - اگر نگوئیم مهمترین - دلمشغولی‌های هایدگر متأخر، مسئله‌ی اراده است و یا به بیان دقیق‌تر رهایی از قید «دامنه‌ی اراده» که هم متضمن اراده کردن (Willing) است و هم نفی اراده (non-willing). "به یک معنا تمامی متون متأخر هایدگر [...] را می‌توان به منزله‌ی مساعی او برای تفکر عاری از اراده دانست" (ibid, p. 177). «عمل خارج از دامنه‌ی اراده» یا گلاسنهایت، نه فعل یا کنش از روی اراده است و نه انفعال عاری از اراده و به هایدگر

این امکان را می‌دهد تا «گونه‌ی دیگری از تفکر» و نسبتی اصیل میان دازاین و وجود را طرح کند. هایدگر در این دوره از طریق فلسفی خود می‌کوشد تا تفکر را خارج از «دامنه‌ی اراده» طرح کند چرا که تفکر مبتنی بر «تمثل» (تصور) اساساً چیزی جز اراده نیست و هایدگر در جست‌و-جوی گونه‌ای دیگر از تفکر و نسبتی اصیل میان انسان، چیزها و وجود است. وی در **گفتاری در باب تفکر**، که عنوان اصلی آن **گلاسنه‌پایت** است، در گفت‌وگویی میان راهنما، دانشور و حکیم^۲ چنین می‌نویسد:

حکیم: اما تفکر به گونه‌ای که در طریق سنتی فهمیده می‌شود، یعنی به مثابه‌ی تمثل، گونه‌ای از اراده است [...] تفکر یعنی اراده‌ورزی و اراده یعنی تفکر.

دانشور: بنابراین این عبارت که ماهیت تفکر چیزی سواى تفکر است یعنی

تفکر چیزی به جز اراده است. (Heidegger, 1966, pp.58-9)

برت دیویس یکی از معدود صاحب‌نظرانی است که بحث اراده در هایدگر را مورد امعان نظر قرار داده است. وی در دیباچه‌ی کتاب خود با عنوان **هایدگر و اراده**، هدف خود را پُر کردن خلئی می‌داند که در خصوص مسئله‌ی اراده نزد هایدگر پژوهان وجود داشته است (Davis, 2007, p.xi). علاوه بر این که کلّ این نوشته به طور مستقیم و یا غیرمستقیم وامدار تحقیقات وی است، بر ما لازم است پیش از ورود به بحث، به برخی از ملاحظات وی در خصوص واژه‌ی گلاسنه‌پایت نیز توجه کنیم. وی می‌گوید این اصطلاح را که از ریشه‌ی Lassen است، می‌توان به **releasement** ترجمه کرد، اما این کلمه‌ی انگلیسی با همان نوانس‌هایی که در زبان آلمانی دارد، با ما [انگلیسی زبان‌ها] سخن نمی‌گوید (ibid, p.xxv)، چرا که این واژه دارای پیشینه‌ی دینی-دنیوی (سکولار) گسترده‌ای در آلمان است^۳ و تلقی هایدگر از این واژه، علیرغم آن که به این تاریخچه نظر دارد فراتر از این «دامنه» است. از همین روی برای بحث ما نیز توجه به برخی از مقاطع این تاریخچه و نسبت آن با هایدگر متأخر، دست کم به صورتی مجمل و در حوصله‌ی این نوشته، ضروری است. نکته‌ای که دیویس در مورد ترجمه‌ی انگلیسی اصطلاح گلاسنه‌پایت مطمح نظر قرار داده است، در مورد ترجمه‌ی فارسی آن به "وارستگی" نیز صادق است. دو مشکل اساسی در این ترجمه وجود دارد: نخست آن که این واژه برای ما نیز نسبتی با تاریخچه‌ی این واژه در الهیات، فلسفه و فرهنگ آلمانی ندارد و دیگر آن که خود این واژه از بخش‌هایی از معانی این اصطلاح نزد هایدگر منصرف است. Lassen به معنای رها کردن، به خود واگذاشتن و اجازه دادن است، **Gelassenheit** در زبان محاوره‌ی آلمانی به

معنای خونسردی و آرامش است و *Gelassener Typ* نیز به افراد خونسرد و بی‌خیال اطلاق می‌شود (Davis, 2010, p.169). اگرچه "وارستگی" به معنای رها کردن و به خود واگذاشتن است و در ظاهر امر ترجمه‌ای مناسب به نظر می‌آید، اما بار معنایی عرفانی-اخلاقی (آزادگی، وارسته بودن، خضوع و فروتنی) دارد و دیگر آنکه به نوعی همراه با انفعال و رها کردن "تعلقات و زخارف دنیوی" است^۴. چنان که در بخش‌های بعد نشان خواهیم داد، بحث هایدگر از تلقی‌های دینی و عرفانی فاصله دارد و در ثانی مستلزم مشغولیت و ارتباط با چیزها است، نه به خود واگذاشتن منفعلانه‌ی آن‌ها^۵. نظر به این موارد، ناگزیر از آن هستیم که اصطلاح هایدگر را به صورت «گونه‌ای از عمل خارج از دامنه‌ی اراده» یا «بی‌ارادگی اصیل» به کار ببریم. در واقع یکی از اهداف فرعی، اما مهم این نوشته، آن است که در ترجمه‌ی گلاسنه‌یاب به وارستگی بپیچیم و حتی اگر نتوانیم اصطلاحی مناسب‌تر را پیشنهاد دهیم، دست کم وجوهی را نشان دهیم که با توجه به آن‌ها، این اصطلاح (وارستگی) ناتوان از رسانیدن معنای کامل گلاسنه‌یاب است.

مسئله‌ی اراده در طریق فلسفه‌ی هایدگر

مسئله‌ی اراده نزد هایدگر امری نیست که وی به یک باره و صرفاً در دوره‌ی متأخر فلسفه-اش در قالب اصطلاح گلاسنه‌یاب بدان رسیده باشد. جهت فهم نسبت وجود و انسان از منظر اراده و «بی‌ارادگی اصیل» در هایدگر لاحق، ناگزیریم به نوشته‌های پیشین وی نگاهی اجمالی و دست کم بیرونی، بیاندازیم.

چنانکه می‌دانیم در **هستی و زمان** پرسش از «هستی» مقصود است و هایدگر در جهت این هدف و برخلاف سنت فلسفی غرب، از انسان آغاز می‌کند و از اگزیستانس اصیل او به سوی فهم «هستی» گام برمی‌دارد. دازاین وجودی است که هم وجود خود را دارد و از این حیث با چیزهای دیگر متفاوت است:

ما آن هستن‌ای را که دازاین می‌تواند در قبال آن به این یا آن گونه رفتار کند، و همیشه نیز به گونه‌ای رفتار می‌کند، اگزیستانس می‌نامیم. و چون تعیین ماهیت این هستنده را با ذکر نوعی چیستی که به اشیاء مربوط است نمی‌توان انجام داد، بلکه ماهیت آن در این است که باید همیشه هستی‌اش را به مثابه هستن‌ای از آن خودش داشته باشد، عنوان دازاین [...] برگزیده شد. (هایدگر،

۱۳۸۹، ص ۱۸: §۴)

دازاین هستنده‌ای است که از حیث انتولوژیکی باید پیش از هر هستنده‌ی دیگری مورد پرسش قرار گیرد (همان، ص ۱۹). نکته‌ی حائز اهمیت برای بحث ما این است که اراده در **هستی و زمان** به گونه‌ای ضمنی در **تصمیم‌های دازاین** وجود دارد:

دازاین همیشه خودش را بر پایه‌ی اگزستانس‌اش می‌فهمد، یعنی بر پایه‌ی یک امکان خودش که خودش باشد یا خودش نباشد. یا دازاین این امکان‌ها را **برگزیده** است [has chosen]، یا خود را به آن‌ها سپرده است [got itself into them]، یا از پیش در آن‌ها بارآمده است [or grown up in them already]. اگزستانس به نحو اعتصام یا به نحو غفلت **فقط به تصمیم خود دازاین** [only the particular Dasein decides] در هر حالت وابسته است. (همان، ص ۱۸؛ تأکید از ما است؛ معادل‌های داخل کروشه از ترجمه‌ی جان مک کواری و ادوارد رابینسون است)

همچنین می‌دانیم که وجوه مختلف مقوم دازاین یعنی خصلت مؤانست و حال‌های او که به امور معنا و دلالت می‌بخشند (attunement)، گفتار و تفصیلی که به امور می‌دهد و «به خاطر چه» هایی (for-the-sake-of-which) که می‌توانند او را در برابر امکانات تازه قرار دهند، وجود زمانمند وی را عیان می‌سازند و این گامی است در جهت پیوند هستی و زمان. به بیان دیگر «پروا» (Sorge) که «کلیت کل ساختی تقویم دازاین است» (همان، ص ۳۰۱؛ §۴۵) زمانمند است: «اگر زمانمندی است که معنای نخستین هستی دازاین را می‌سازد، و اگر این هستنده در هستی‌اش هم همین هستی را دارد، آن‌گاه پروا باید به «زمان» نیاز داشته باشد» (همان، ص ۳۰۴). ارتباط میان هستی، زمان و دازاین در **هستی و زمان** خارج از چارچوب بحث ما است، اما آنچه برای ما حائز اهمیت است این است که این ارتباط از مسیر اراده و تصمیمات دازاین می‌گذرد. با این وجود، اراده‌ی مضمّر در **هستی و زمان** عاری از «ابهام» نیز نیست. دازاین به صورتی **اگزستانسیال**-انتولوژیکی و با بیانی پدیده‌شناختی ذاتا باهم-هستن است (همان، ص ۱۶۱؛ §۲۶) و «هم-هستن با دیگری به هستن دازاین، که در هستی‌اش هم هستی خود را دارد، متعلق است» (همان، ص ۱۶۵). بنابراین دازاین صرفا سوژه‌ای نیست که تصمیم می‌گیرد و اراده می‌کند، بلکه با «کسان» (das Man) است و این «مای منتشر» به صورتی ناخودپنه و غیراصیل در تصمیمات او نقش دارد. هایدگر از تعبیر «دیکتاتوری حقیقی کسان» استفاده می‌کند و می‌گوید: «[...] از آن‌جا که کسان هر دوری و تصمیمی را مقرر می‌کند از هر

دازاین خاص سلب مسئولیت می‌کند" (همان، صص ۱۷۱-۱۷۰؛ §۲۷) و یا "من" در وهله‌ی اول به معنای خود اصیل‌ام نیستم، بلکه دیگران، به شیوه‌ی کسان‌ام" (همان، ص ۱۷۳). بنابراین اگرچه اراده در **هستی و زمان** به صورتی مبهم طرح شده است (یعنی خود دازاین تصمیم می‌گیرد یا کسان تصمیم او را مشخص می‌کند)، اما مانع از آن نیست که پیمودن مسیر از دازاین به فهم هستی را مسیری بدانیم که از اراده‌ی انسان می‌گذرد.

چنان که پیداست «هستی» در **هستی و زمان** از طریق مقومات انتولوژیک دازاین (انسان) فهمیده می‌شود و چنان که مترجم انگلیسی **گفتاری در باب تفکر** می‌گوید این روش جهت‌گیری سوژکتیو دارد و "بنابراین گریزی از اعوجاجات سوژکتیو در آن ممکن نیست و با روش هایدگر در **هستی و زمان** چیزی درباره‌ی هستی به همان صورتی که هست [و نه از طریق ساختارهای دازاین و تصمیمات او] فهمیده نمی‌شود" (Heidegger, 1966, p.17). هایدگر در متون بعدی خود می‌کوشد این مشکل را حل کند و لذا وجودی که خود را بر انسان گشوده می‌دارد، نمی‌تواند منوط به اراده‌ی انسان باشد. آنچه انسان باشد. «انجام می‌دهد» (به مسامحه)، «انتظار» برای «رخداد حقیقت» است. اما پیش از ورود به این بحث باید اشاره‌ی گذرای دیگری نیز به فراز و نشیب درگیری هایدگر با مسئله‌ی اراده بکنیم. هایدگر در متون بعدی خود، از اراده‌ی «استعلایی» سخن به میان می‌آورد که نشان‌دهنده‌ی تاثیرپذیری او از کانت نیز هست.

هایدگر در حدود سال‌های ۱۹۲۸-۱۹۲۹ این تصمیم‌های شکل‌دهنده به جهان را در صورتی ممکن می‌داند که اراده‌ی استعلایی و پیشینی در کار باشد. به عنوان ذکر یک نمونه، وی در رساله‌ی **در باب ذات بنیان** در سال ۱۹۲۸ می‌گوید:

اگر آنچه مشخصه‌ی دازاین است، در واقع در بستر این امر قرار دارد که دازاین در فهم وجود، خود را با موجودات درگیر می‌کند، آن‌گاه آن پتانسیل برای تمیز، که در آن تفاوت انتولوژیکال تحقق پیدا می‌کند، باید مستغرق در ریشه‌های خودش در بنیان ذات دازاین باشد [...] ما این بنیان تفاوت انتولوژیکی را **استعلایی** دازاین می‌نامیم (Heidegger, 1998, p.106).

این استعلا نه تنها خودبودگی را می‌سازد، بلکه در گام نخست آن فراتر رفتنی را می‌سازد که مربوط به موجوداتی است که خود دازاین [جزو آن‌ها] نیست (ibid, p.108).

پس از آن هایدگر می‌کوشد تا معنای «جهان» را در نسبت با دازاین نشان دهد و بدین منظور این معنا را در یونان (هراکلیتوس:)، قرون وسطی (فلاسفه‌س مدرسی: mundus) و دوران مدرن (کانت: die Welt) بررسی می‌کند. وی از این بحث چنین نتیجه می‌گیرد: "آن‌چه به صورتی متافیزیکی در معنای کم و بیش مشخص خوسموس، موندوس و جهان اساسی است، این است که جهت‌گیری آن به سوی فهمی از وجود انسانی [دازاین] در ارتباطش با موجودات به مثابه‌ی یک کل است" (ibid, p.121). آن‌چه در این بحث نیز برای مقصود ما حائز اهمیت است این است که در ارتباط میان جهان و دازاین، «به خاطر چه» های دازاین تنها در صورتی ممکن هستند که دازاین از خود فراتر برود و اراده‌ای استعلایی در کار باشد.

دازاین قادر است تنها با خودش به مثابه‌ی خودش در این حالت در ارتباط باشد که از خودش در "به خاطر" [Umwillen] فراتر برود. این فراتر رفتن که "به خاطر" را سبب می‌شود، این کار را تنها در یک "اراده" [Willen] انجام می‌دهد [...] این اراده که به گونه‌ای اساسی "به خاطر" را شکل می‌دهد [...] نمی‌تواند اراده‌ای جزئی، "عمل اراده" به مثابه‌ی چیزی متفاوت از گونه‌های دیگر مشغولیت [با موجودات] باشد [...] تمام صورت‌های مشغولیت در استعلا ریشه دارند. با این حال، این "اراده‌ی" مورد پرسش ما، باید نخست "به خاطر" را در و به مثابه‌ی نوعی فراتر رفتن "شکل دهد" (ibid, p.126).

بنابراین اراده‌ای که در **هستی و زمان** به گونه‌ای تلویحی و مبهم طرح شده است، در این دوره وضوح بیشتری پیدا می‌کند و هایدگر صریحاً از اراده‌ای استعلایی سخن می‌گوید که خودش "کنشی در جهان نیست، بلکه تعریفی پیشینی از معناداری جهان است. به عبارت دیگر این اراده‌ی ترانساندانتال یا انتولوژیکال بنیان موجودات مرتبط باهم از طریق معنا را می‌سازد که هر عمل اُنْتیکی در درون آن رخ می‌دهد" (Davis, 2010, p.171). به عبارت دیگر این اراده، اراده کردن را اراده می‌کند و به قول دیویس به طرز کنایه‌آمیزی همان "اراده به اراده" است که بعدها هایدگر از آن انتقاد می‌کرد (ibid).

با این حال، تفاوت میان این دو دوره‌ی بحث از اراده یعنی در **هستی و زمان** و در آثار ۱۹۲۸-۱۹۲۹ چندان چشم‌گیر نیست. در اولی اراده به گونه‌ای غیرصریح و مبهم طرح شده است و در دومی به صورتی صریح‌تر و استعلایی. در سال‌های پس از آن هایدگر شکلی دیگر از

مسئله‌ی اراده را مطرح می‌کند که مشوب به سرسپردگی او به گرایش‌های ناسیونال سوسیالیستی است. هایدگر در این دوران تیره و کوتاه، نه از اراده‌ی فردی بلکه از اراده‌ی قوم (Volk) سخن می‌گوید. به عبارت دیگر در این دوره دازاین به ملت گسترش پیدا می‌کند (Davis, 2007, p.74) و اراده‌ی فردی باید به سود اراده‌ی قوم ژرمن که توسط هیتلر برانگیخته شده است کنار گذاشته شود. از همین روی هایدگر در دهم نوامبر ۱۹۳۳ چنین می‌گوید:

در [انتخابات] دوازدهم نوامبر، مردم آلمان به منزله‌ی یک کل، آینده‌ی خود را انتخاب می‌کنند. این آینده در گرو پیشوا (Führer) است [...] تنها یک اراده-ی مشخص برای وجود [Dasein] تام کشور وجود دارد.

پیشوا این اراده را در تمام مردم ما بیدار کرده است و آن را در یک رأی واحد متحد کرده است. (Wolin, 1998, pp.48-49)

و در ۱۹۳۴ می‌گوید:

[...] در آن چه این اراده اراده می‌کند، ما تنها پیرو اراده‌ی بلند پیشوایمان هستیم. پیرو وفادار او بودن یعنی: اراده کنیم که مردم آلمان دوباره باید [...] شأن و وحدت و توان خود را باز یابند [...] (ibid, p.60)

به طور خلاصه در این دوره هایدگر صورتی از اراده‌گرایی جمعی را طرح می‌کند که هر فردی باید اراده‌ی خود را در راه آن قربانی کند و هیتلر، "مرد این اراده‌ی بی‌سابقه" (ibid)، کسی است که این اراده را در ملت بیدار کرده است. هایدگر بعدها نه تنها به تمسخر هیتلر (در مجامع خصوصی) پرداخت و او را "سارق و جنایتکار قرن" خواند، بلکه همچنین آشکارا از اگوئیسم اراده‌محور سوژه‌ی فردی که می‌توان و باید توسط نوعی در جوف «ما» قرار گرفتن «من» بر آن فایق آمد، انتقاد کرد (Davis, 2010, p.172). هایدگر بعدها تمام مساعی خود را صرف کنارگذاشتن اراده کرد، اما طی این مسیر تا «بی‌ارادگی اصیل» همراه است با رویارویی و مواجهه‌ی وی با تاریخ فلسفه. نیچه به عنوان اندیشمندی که در «پایان متافیزیک غرب» قرار دارد، از این حیث حائز اهمیت فراوانی است. در واقع می‌توان گفت "گلاسنه‌ی اصیل" یا بی‌ارادگی اصیل، فهم تکامل‌یافته‌ی هایدگر از کنش یا عمل است و آن تنها از طریق [رویارویی با] نیچه به دست آمده است" (Mitchell, 2002, p.317). اگرچه به نظر ما این فهم متأخر هایدگر صرفاً به رویارویی وی با نیچه محدود نمی‌شود، با این حال این مواجهه یکی از اساسی‌ترین

مقاطع گذار هایدگر از اراده به «بی‌ارادگی اصیل» است. هایدگر در سال‌های ۱۹۴۶-۱۹۳۶ درگیر «اراده‌ی معطوف به قدرت» نیچه شد و این درگیری نهایتاً هایدگر را به روی برگرداندن از اراده واداشت.

نیچه و هایدگر: اراده

رویاریویی هایدگر با نیچه نه شرح صرف فلسفه‌ی اوست و نه پذیرش تمام دعاوی او. به عبارت دیگر این مواجهه، یک رویاریویی-انتقاد است و مقصود از آن "عالی‌ترین تلاش فکری" یعنی "پرسش از وجود" است. از همین روی هایدگر می‌گوید:

رویاریویی انتقاد حقیقی است. عالی‌ترین شیوه و یگانه طریق ارزیابی راستین یک متفکر است. زیرا ما در رویاریویی این را بر عهده می‌گیریم که به تأمل در باب اندیشه‌ی او پردازیم و آن را از حیث قوت تأثیرش، نه ضعف-هایش، پی بگیریم. اما به چه منظور؟ به این قصد که خود از طریق این رویاریویی برای عالی‌ترین تلاش فکری آزاد شویم. (هایدگر، ۱۳۹۰، ص ۳۰)

هایدگر در تفسیر خود مدام گوشزد می‌کند که "اراده‌ی معطوف به قدرت" ویژگی اصلی کلیه‌ی موجودات است و پاسخی است به این پرسش کهن فلسفه که «موجود چیست؟» (همان، صص ۲۹-۲۸، ۳۱، ۴۳، ۶۱). یعنی "اراده‌ی معطوف به قدرت" به ما می‌گوید که موجود به ماهو موجود دارای چه ویژگی‌ای است، اما برای نیچه به عنوان کسی که در «پایان متافیزیک غرب» پرسش فلسفی می‌کند، پاسخ به مسئله‌ی «موجود چیست؟» برای نخستین پرسش واقعی فلسفه (یعنی پرسش از وجود) پاسخی وافی نیست. نیچه باید از خود وجود موجودات پرسش کند (همان، ص ۴۴).

از دید هایدگر "اراده‌ی معطوف به قدرت" همان "بازگشت جاودان همان" است (همان). وی ضمن ردّ تفاسیر آلفرد بویلر (که به سبب تفسیر سیاسی خود میان این دو مفهوم نیچه‌ای «تناقض» می‌دید) و یاسپرس (که قادر نبود این مفاهیم را در بطن پرسش بنیادین فلسفه وارد کند)، "بازگشت جاودان همان" به منزله‌ی "اکنون به خود بازگردنده" را تفکری در باب هستی به منزله‌ی زمان قلمداد می‌کند^۷. البته در تحلیل نهایی این پرسش بنیادین برای نیچه نیز به همان اندازه بیگانه می‌ماند که برای تاریخ تفکر پیش از او (همان، ص ۱۰۵). اراده تعیین تاریخی وجود در دوران مدرن است و نه امری تصادفی، لذا برای اسلاف نیچه (همچون شوپنهاور، هگل، شلینگ، لایب نیتس و ...^۸) نیز هستی اراده است (همان، صص ۶۶-۶۴) و یا چنانکه هایدگر می-

گوید بهترین و بزرگ‌ترین سنت فلسفه‌ی آلمانی، یعنی ایدئالیسم آلمانی، هستی را معادل اراده گرفته است (همان، ص ۹۷؛ ص ۶۴).

در تفسیر هایدگر از نیچه اراده بالذات قدرت است و قدرت نام دیگر اراده است، یعنی قدرت توضیحی است درباره‌ی ذات اراده و نه آن که گونه‌ای از اراده وجود دارد که معطوف به قدرت است (همان، ص ۶۶؛ ص ۷۴). اراده به عنوان هستی کلیه‌ی موجودات نمی‌تواند عمل‌فعل اراده (اراده کننده) باشد، بلکه هم اراده کننده و اراده شده، در اراده وضع می‌شوند. از این رو و از آنجا که اراده قدرت است، می‌توان اراده را فرمان دادن، دستور دادن، سلطه‌ی بر... دانست. لذا "اراده همواره خروج از خود کردن است" (همان، ص ۷۲) به قصد تسلط و تفوق یافتن بر چیزی دیگر:

[...] از آنجا که اراده عبارت است از: فراتر از خویش اراده ورزیدن، آن

توانمندی است که قابلیت آن را دارد که خود را به قدرت برساند (همان، ص ۷۴)

اراده تنها فراتر از-خویش-اراده کردن یا بیش-اراده کردن

است (همان، ص ۸۲)

اراده کننده اراده کننده-فراتر از- خویش رونده به معنای دقیق لفظ

است (همان، ص ۸۶)

بنابراین اراده کننده در اراده با تسلط یافتن بر چیزی دیگر از خود فراتر می‌رود. اما باید توجه داشت که این فراتر رفتن، به خود بازمی‌گردد و در این فراتر رفتن و به خود بازگشتن است که سوژه قدرت خود را حفظ می‌کند، افزایش می‌دهد و در یک کلام سوژه سوژه می‌شود. اراده کردن اراده کردن^{۱۰} قوی‌تر- شدن است (همان، ص ۹۶). هایدگر این بازگشت به خود را چنین توضیح می‌دهد: "اراده همواره خود را به نزد خویش آوردن است و با آن خود را فراتر از خویش یافتن، خود را در برابر فشار وارده از چیزی به چیزی دیگر حفظ کردن است [...] ما در اراده کردن همچون کسانی به سوی خود می‌آییم که به واقع هستیم" (همان، ص ۸۶). دیویس پیشنهاد می‌کند که این حرکت دوری را "بیرون از خود ایستادن- با خود یکی شدن" (ecstatic-incorporation) بنامیم (Davis, 2010, p.173). این بدان معناست که: "فرد بیرون از خود قرار می‌گیرد تا این بیرون رفتن را به خود بازگرداند. فرد بیرون از خود می‌ایستد اما هدف این ekstasis از اراده همواره یکی کردن دیگری در محدوده‌ی خود فرد است. حرکت اراده از غلبه بر- خود همواره به نام گسترش سوژه، افزایش در قلمروش و قدرتش انجام

می‌شود" (ibid). پس اراده خروج از خود است به قصد تسلط و اربابی بر چیزی دیگر، اما از سوی دیگر خود این «خود» یا اراده کننده نیز در ارجاع این تسلط به «خود» شکل می‌بندد. از این روی اراده قوه‌ای در کنار دیگر قوای نفس نیست، بلکه برعکس نفس است که ذیل اراده قوام می‌یابد (هایدگر، ۱۳۹۰، ص ۶۷). تفکر نیز از این حیث همچون اراده است (یعنی قوه‌ای از قوای نفس نیست) و یا به عبارت دقیق‌تر تفکری که اس‌اس آن تمثیل (تصور) است، چیزی جز اراده‌ی سوژه نیست.

تمثیل و اراده، تکنولوژی و اراده به اراده

از دید هایدگر در دوران (epoch) مدرن (به یک اعتبار از کوگیتوی دکارت به بعد) تفکر، تمثیل (Vorstellung) است. از سوی دیگر همان‌طور که نیچه، طبق تفسیر هایدگر، عریان‌تر از اسلاف خود بر ما عیان می‌سازد، وجود در دوران مدرن خود را به صورت اراده آشکار کرده است. از این دو امر باید نتیجه گرفت که تمثیل اراده است. اما چگونه و به چه معنا؟ تمثیل مستلزم افتراق میان سوژه و ابژه است، بدین معنا که چیزها در مقابل (Vor) سوژه قرار می‌گیرند یا ایستاده می‌شوند (Stellen) و موجودات از آن رو موجودند که برای سوژه متمثل می‌شوند. در این وضع، ارتباط میان موجود و وجود پنهان گشته و «حقیقت» به منزله‌ی «نامستوری» یا «کشف‌المحجوب» (aletheia) به مطابقت و صدق (orthotes) فرو کاسته می‌شود.^{۱۰} به تعبیر اینوود انسان قاضی محکمه‌ای می‌شود که در آن به موجود بودن (beingness) موجود حکم می‌شود (Inwood, 1999, p.185). پس این انسان است که بر حسب میل و نیاز خود تصمیم می‌گیرد یا اراده می‌کند چیزها را به مثابه‌ی ابژه‌هایی در مقابل خود ببیند.^{۱۱} همان‌طور که هایدگر بعداً خواهد گفت، صورت حاد و بحرانی این رویکرد، تفکر «تکنولوژیک» است. در این وضع، چیزها به صورت مواد خام، منابع و ذخایر (Bestand) تلقی می‌شوند. اگر در تمثیل دوران مدرن هنوز گونه‌ای «استقلال خاص برای شیء یا موجود لحاظ می‌شد» (بیمل، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶)، رویکرد تکنولوژیک نمی‌گذارد یا اجازه نمی‌دهد چیزها خودشان و یا حتی ابژه باشند.^{۱۲} از همین روی، هایدگر در پرسش از تکنولوژی می‌گوید: «آنچه به معنای ذخیره‌ی ثابت [Bestand] به حالت آماده‌باش به انتظار ایستاده است، دیگر به مفهوم موضوع (object) در برابر ما نایستاده است» (هایدگر، ۱۳۷۳، ص ۱۲). با این حال، ساده‌ترین، عجولانه‌ترین و غیر هایدگری‌ترین برداشتی که می‌توان از بحث هایدگر داشت این است که وی را دشمن و مخالف تکنولوژی بدانیم.

برای هایدگر این وجود است که در دوران مدرن به صورت اراده و سپس تکنولوژی، که ماهیت آن «گشتل» است، آشکار شده است. همچنین باید در نظر داشت که وجود سلطه‌ناپذیر (Overpowering/Überwältigende) است، یعنی بر بنیان خود استوار است و وضع-شده‌ی سوژکتیویسم نیست. به بیان دیگر، "انسان ارباب وجود نیست" (Caputo, 1986, p.175) و نمی‌تواند بر تکنولوژی غلبه کند یا بر آن مسلط شود، چرا که "غلبه-بر" نیز متضمن اراده است و گریز از اراده با اراده میسر نمی‌شود. پس رویکرد هایدگر به تکنولوژی نه می‌تواند از سنخ تأیید باشد و نه انکار، یا چنان که بیمل می‌گوید: "هایدگر نه در صدد عظمت و شکوه بخشیدن به تکنولوژی جدید است و نه خواهان کوچک شمردن و بی‌اهمیت جلوه دادن آن، بلکه وی صرفاً خواستار فهم حالت و نحوه‌ای از امور است که ما در میان و در معرض آن قرار گرفته-ایم بی‌آنکه به درستی این حالت را بفهمیم" (بیمل، ۱۳۸۷، ص.۱۹۷). لذا هایدگر در **نطق یادبود** [کنرادین کرویتسر] این نحوه‌ی برخورد علی‌السویه با تکنولوژی را با کلمه‌ی «قدیمی» گلاسنه‌یابیت تعبیر می‌کند: "من این نحوه‌ی سلوک با تکنولوژی را که مستلزم هم "آری" و هم "نه" گفتن [توآمان] است با یک کلمه‌ی قدیمی تعبیر می‌کنم و آن «وارستگی از اشیاء» [گلاسنه‌یابیت به سوی یا در قبال چیزها] است" (هایدگر، ۱۳۸۹، ص.۱۲۹؛ Heidegger, 1966, p.54). بنابراین در این رویه، علیرغم «کنش» انسان بر روی چیزها، به موجود **اجازه داده می‌شود** که خودش باشد و چیزها نه ابژه‌ای هستند که نزد سوژه متمثل می‌شوند و نه مواد خامی برای تمتع و بهره‌جویی انسان. تنها در این وضع است که می‌توان امید داشت از طریق موجود در مقابل وجود گشوده باشیم. اگرچه تکنولوژی بر همه‌ی شئون حیات انسان مدرن سایه افکنده است و چیزها تنها زیر لواء چارچوب‌ها و نظم‌بخشی‌های خاصی جهت بهره‌جویی آشکار می‌شوند تا جایی که "آدمی خود نیز همچون شیئی می‌شود که مجاز است به منزله‌ی موجودی یا ذخیره [Bestand] در دسترس باشد و مورد بهره‌برداری قرار گیرد" (بیمل، ۱۳۸۷، ص.۲۰۵)، اما «بی‌ارادگی اصیل» مانع از این امر می‌شود. تکنولوژی جهان و طبیعت را برای هیچ هدفی جز اراده‌ای بی‌پایان برای اراده‌ای بیشتر قالب‌بندی نمی‌کند (Davis, 2010, p.174). از این روی تکنولوژی، که ماهیت آن «گشتل» است، "اراده به اراده" است و حتی انسان نیز توسط آن اراده می‌شود. هایدگر در پسگفتار، یا به تعبیر وی "پیشگفتاری آغازین‌تر"، بر **متافیزیک چیست؟** می‌گوید: "تحقیق در عصر جدید با شیوه‌های دگرگونه و گونه‌گونش در بازنمود و فرآوری موجودات در خط بنیادین آن حقیقتی گام می‌نهد که بنای طرح و رسم هر موجودی را بر مقیاس

اراده به سوی اراده همچون آنچه صورت پیشین آن از ظهور اراده به سوی قدرت آغاز گشته است می‌نهد" (هایدگر، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۱).

چنان که پیشتر اشاره شد، انسان مصون از آن است که خود به Bestand تبدیل شود و یا به تعبیر دیویس، به چرخندگی در چرخ تکنولوژیک اراده به اراده فروکاسته شود، چرا که هسته‌ی ذات او به گونه‌ای بنیادین مقدم است بر اراده. این هسته «بی‌ارادگی اصیل» یا گلاسنهايت است (ibid, p.175).^{۱۲}

کنش و نفي اراده

از آنچه تا اینجا گفته شد به صورتی مستقیم باید نتیجه گرفت که گلاسنهايت اراده نیست، یا به بیان دیگر یعنی با سوژکتیویسم مدرن سر سازش ندارد. اما همچنین نمی‌توان گلاسنهايت را به منزله‌ی نقطه‌ی مقابل اراده، یعنی نفي اراده در نظر گرفت. نزد متألّهین و فلاسفه‌ی پیش از دکارت، به طور مشخص نزد اکهارت، که سوژکتیویست نیستند، اراده‌ی انسانی نفي می‌شود تا انسان مؤمن مطابق با اراده‌ی خدا یا مشیت الهی رفتار کند. انسان اراده‌ی خود (Self-will/Eigenwille) و تعلقات دنیوی را «رها می‌کند» و از طریق این «وارستگی»، «اعمال» خود را در بستری عاری از امیال شخصی، یعنی در محدوده‌ی مشیت الهی انجام می‌دهد. به این مسئله در بخش بعد با تفصیل بیشتر خواهیم پرداخت، اما آنچه در اینجا باید توضیح دهیم این است که گلاسنهايت نفي اراده نیست. تسلیم در برابر اراده‌ی خدا یعنی احاله‌ی اراده‌ی خود به مشیت الهی، لذا نفي اراده به منزله‌ی سپردن اراده‌ی خود به "اراده‌ی والاتر" همچنان در «دامنه‌ی اراده» قرار دارد. کنش و انفعال هر دو به این دامنه تعلق دارند و از آنجا که انفعال به معنای روی برگرداندن از اراده، تنها در چارچوب اراده فهمیده می‌شود (انفعال به مثابه‌ی نفي اراده)، پس با انکار اراده نمی‌توان به گلاسنهايت رسید. به علاوه «وجود» برای هایدگر نه مجموع موجودات است و نه موجودی والاتر که با واگذار کردن اراده‌ی خود به او از شر دامنه‌ی اراده خلاصی یابیم. با این حال، اگرچه گلاسنهايت خارج از دامنه‌ی اراده (یعنی: اراده‌ورزی، نفي اراده، کنش و انفعال) قرار دارد، "اراده به بی‌ارادگی" را می‌توان نخستین دقیقه‌ی (moment) در راه گلاسنهايت دانست و نه سر منزل نهایی آن.

حکیم: [...] بنابراین بی‌ارادگی یعنی: از روی اراده تبری جستن و دوری

کردن از اراده. و علاوه بر آن، اصطلاح بی‌ارادگی یعنی آنچه کاملاً خارج از هر گونه اراده است.

دانشور: از این روی، نمی‌توان آن را با هیچ‌گونه اراده‌ای به انجام رسانید و به آن دست یافت.

راهنما: لیکن شاید با این نخستین معنای بی‌ارادگی [اراده به نفی اراده] به آن تقرّب پیدا کنیم (Heidegger, 1966, p.59)

بنابراین گذار از اراده به گلاسنه‌ی‌ت، که هایدگر آن را کاری "دشوار و متعسرّالوصول" می‌نامد (ibid, p.61)، در ابتدایی‌ترین مرحله از "اراده به نفی اراده"، که عملی "مبهم" به نظر می‌رسد (ibid, p.60)، آغاز می‌شود. کنش و انفعال چنان که در بستر متافیزیک و غفلت از وجود فهمیده می‌شوند به همین دامنه تعلق دارند، لذا "گلاسنه‌ی‌ت و رای تمایز میان کنش و انفعال قرار دارد" (ibid, p.67). در واقع شاید بتوان مسئله را اینگونه صورت‌بندی کرد: (۱) گلاسنه‌ی‌ت اراده و تمثّل نیست، پس کنش از روی اراده نیست؛ (۲) گلاسنه‌ی‌ت بی‌ارادگی و نفی اراده نیست، پس انفعال نیست؛ (۳) گلاسنه‌ی‌ت مستلزم گونه‌ای کنش و مشغولیت با اشیاء است و یا چنان که هایدگر می‌گوید: "[...] کنشی والاتر در گلاسنه‌ی‌ت مستتر است" (ibid, p.61)؛ (۴) نخستین دقیقه‌ی رسیدن به گلاسنه‌ی‌ت "اراده به نفی اراده" است. پیچیده بودن بحث هایدگر در اینجا است که این "کنش والاتر" در ابتدایی‌ترین صورت خود به "انفعال" (بی‌ارادگی و نفی اراده) شبیه است، اما در واقع به همان میزان از کنش (و تمثّل سوپژکتیو) به دور است که از احاله‌ی اراده به موجودی والاتر.

حکیم: [...] از قرار معلوم آنچه را گلاسنه‌ی‌ت نامیده‌ایم به معنای خلاصی یافتن از خودخواهی گناهکارانه و رها کردن اراده‌ی خود برای مشیت الهی نیست. (ibid, p.62)

در اینجا شاید تذکر این نکته نیز خالی از فایده نباشد که خود واژه‌ی گلاسنه‌ی‌ت نیز متضمّن نوعی کنش است. دیویس معتقد است در زبان انگلیسی to let می‌تواند رهن کنش منطوقی در گلاسنه‌ی‌ت باشد چرا که در زبان آلمانی Lassen به صورت فعل معین وجهی (modal auxiliary) به کار می‌رود و نه به صورت مفعولی "اجازه‌ی اتفاق افتادن چیزی را دادن [به صورت منفعلانه با عدم دخالت خود باعث اتفاقی بشویم]" یا "بگذاریم کسی کاری را انجام دهد" و ... بنابراین Seinlassen (letting be) اگرچه ممکن است در محاوره به معنای "رها کردن [منفعلانه‌ی] چیزی" باشد، اما برای هایدگر متضمّن "مشغولیت/درگیر شدن با چیزها است (engaging with, getting involved with things)" (Davis,)

"اجازه دادن، رها کردن، به خود واگذاشتن، ..."، در وهله‌ی اول «کنشی» مستفاد نمی‌شود و "بگذاریم چیزها خودشان باشند" یا "وارستگی از اشیاء" بیشتر بدان معنا هستند که به صورتی منفعلانه چیزها را به حال خود رها کنیم. اما چنان که گفته شد، برای هایدگر گلاسنه‌پایت مستلزم «کنش» است، البته کنشی که نه چیزها را ابژه می‌کند و نه آن‌ها را به مثابه‌ی ذخایر ثابت در نظر می‌آورد. در واقع، اگر بخواهیم با ادبیات متافیزیک سخن بگوییم باید بگوییم «کنش» گلاسنه‌پایت، کنش منفعلانه است!^۳ از همین روی، هایدگر می‌گوید: "[...] چیزها را به حال خود واگذاشتن به انکار و بی‌تفاوتی ارجاع ندارد بلکه برعکس، به معنای درگیری و مشغولیت با چیزها است" (Quoted in Davis, 2010, p.179). اما خود این «کنش» چیست و اگر مشغولیت من با چیزها نه کنش ارادی است و نه انفعال، پس در جهان چه باید بکنم؟ این پرسشی است که خود هایدگر نیز بر آن وقوف دارد. وی معتقد است که این نوع تفکر تا به حدی برای ما غیرمعمول و نامأنوس شده است که تصور «گونه‌ای از کنش» ورای تمایز کنش/انفعال متافیزیک "دشوار و متعسر الحصول" است. کار گلاسنه‌پایت، «انتظار» است.

دانشور: اما آنگاه، پس من در جهان باید چه کنم؟

حکیم: من نیز همین پرسش را دارم.

راهنما: هیچ کار مگر انتظار. (Heidegger, 1966, p.62)

انتظار عمل انسان است. انتظار در معنای روزمره یعنی انتظار چیزی را داشتن که به آن تمایل، نیاز یا علاقه داریم. اما آنچه هایدگر از این اصطلاح مراد می‌کند نمی‌تواند "انتظار برای چیزی" (waiting for) باشد، چرا که در این صورت ارتباط میان دزاین و وجود وابسته به میل و اراده‌ی انسان خواهد شد. «انتظاری» که هایدگر در نظر دارد، «انتظار» "برای هیچ چیز" است یا «انتظاری» است برای چیزی که نمی‌دانیم چیست (عطیه). از همین روی مترجم انگلیسی برای این «انتظار»، "انتظار در برابر..." (Waiting upon) را پیشنهاد کرده است (ibid, pp.22-24). به زعم هایدگر این «انتظار» به چیزی ورای انسان و سوژکتیویسم دلالت دارد و گونه‌ای از تفکر را موجب می‌شود که تمثّل نیست، بلکه «تفکر معنوی» (meditative thinking) است. همچنین گونه‌ای «کنش» را ایجاب می‌کند که خارج از کنش/انفعال تاریخ متافیزیک است. در این «انتظار»، انسان نسبت به وجود گشوده است و چشم‌انتظار «عطیه» وجود است. این است معنای آنکه هایدگر می‌گوید: "بنابراین این که ذات

تفکر چیزی سواى تفکر است يعنى تفکر چیزی به جز اراده است" (ibid, p.59). چنان که میچل به درستی می‌گوید، این انتظار (Waiting/Warten)، انتظار داشتن (Expectation/Erwarten) نیست و متعلقى (ابژه‌ای) ندارد (Mitchell, 2002, p.326). بنابراین، اگرچه از **هستی و زمان** تا نوشته‌های متأخر هایدگر «پرسش از وجود» مقصود است، اما در نوشته‌های هایدگر لاحق این «پرسش از وجود» وراى اراده‌ی انسان، با مستمسک قرار دادن گلاسنهايت، طرح شده است.

هایدگر و اکهارت

چنان که پیشتر اشاره شد، هایدگر اصطلاح گلاسنهايت را از مایستر اکهارت وام می‌گیرد. به زعم هایدگر اگرچه می‌توان از این "استاد کهن تفکر" چیزهای بسیاری آموخت، اما گلاسنهايت اکهارت نیز همچنان در «دامنه‌ی اراده» قرار می‌گیرد (ibid, pp.61-2). کاپوتو در کتاب **مؤلفه‌ی عرفانی در تفکر هایدگر** می‌گوید: "تقرّب هایدگر به اکهارت و سنت عرفانی در این بحث چنان زیاد است که هایدگر برای بیان ارتباط میان دازاین و وجود اصطلاحی بهتر از اصطلاح مایستر اکهارت پیدا نمی‌کند: گلاسنهايت" (Caputo, 1986, p.174). در این بخش اجمالا زمینه‌ی بحث اکهارت را در ارتباط با هایدگر بیان می‌کنیم. این ارتباط، بر بحث اراده نزد هایدگر نور می‌افکند و قرب و بعد فلسفه‌ی او با عرفان مسیحی اکهارت را تا حدودی نشان می‌دهد. نزد اکهارت انسان باید خود را از هرگونه اراده و تعلّقات دنیوی تهی کند تا مطابق خواست خدا عمل کند. تنها چنین جان رهایی (gelassert/released) است که برای حضور خدا در خود آماده است. اکهارت چنین جانی را به وعاء و ظرفی تشبیه می‌کند که از پایین نسبت به مخلوقات بسته و از بالا نسبت به خدا گشوده است (ibid, p.121).

نفس یا جان آدمی خود را «آماده می‌سازد» تا به مکانی برای حضور خدا تبدیل شود. پس جان همچون مومی نیست که بر آن مهر خدا زده شود، بلکه این حضور «نیازمند» همکاری آن با خدا است. این «آماده‌سازی» جان نزد اکهارت شامل دو مرحله است (ibid, pp.118-119): (۱) تهی کردن جان از مخلوقات و آماده کردن آن برای آنکه با الوهیت ممّتی شود. به گمان ما این عمل را می‌توان «وارستگی» نامید (detachment/Abgeschiedenheit)؛ (۲) گلاسنهايت یا Letting be. مرحله‌ی دوم خود متضمن دو وجه سلبی و ایجابی است: (۱) همان‌طور که ریشه‌ی اصطلاح گلاسنهايت، یعنی Lassen (رها کردن)، نشان می‌دهد نفس باید از هر آنچه مانع حضور خدا در وی می‌شود چشم‌پوشد و آن‌ها را **رها کند** (وجه سلبی)؛ (۲)

باید توجه داشت که Lassen به معنای **اجازه دادن** (permit-let) نیز هست و دلالت بر گشوده بودن و پذیرندگی دارد. این یعنی "[...] جان که تمام تعلقات را پشت سر نهاده است، در همان حال به [خدای] پدر **اجازه می‌دهد** تا او را آستن پسر کند" (ibid, p.119) (تأکید از ماست). این «اجازه دادن» که انسان را از انفعال خارج می‌کند، وجه ایجابی گلاسنه‌پایت اکهارت است. کاپوتو به این مسئله اشاره می‌کند که هم اکهارت و هم برنار^{۱۴} - که اکهارت متأثر از او است - نفس را با مریم عذراء مقایسه می‌کنند که هم "باکره" و هم "مادر" است (وجه سلبی و ایجابی؛ روی گرداندن از مخلوقات و گشودگی در برابر خدا). به گفته‌ی اکهارت و برنار برای خدا کافی نبود که به سادگی تجسد را صرفاً به مریم اعلام کند، بلکه برای مریم نیز لازم بود که به عمل روح القدس رضایت دهد و مریم عذراء این کار را در قالب کلماتی معروف بیان کرد: "بگذار (Fiat) تا آن، در من، مطابق کلام تو باشد"^{۱۵}. این "بگذار" یا Fiat (let it be)، دلالت بر پذیرندگی و گشودگی دارد و بیانی است از عدم انفعال آدمی در نسبت با پذیرش مشیت الهی (ibid, p.118). پس نزد اکهارت نیز جانی که با اراده‌ی انسانی پر شده است، پذیرای خدا نیست، اما نفی این اراده نیز به معنای انفعال نیست و آشکار شدن خدا «نیازمند» همکاری و «اجازه‌ی» (Fiat) جان انسان است. "اراده‌ی خود" مانع آشکار شدن خدا است، اما با نفی این اراده انسان منفعل نمی‌شود، بلکه مطابق اراده‌ی خدا "عمل می‌کند". پس گام اول گلاسنه‌پایت سلبی است: اراده به بی‌ارادگی و رهایی یافتن از موجودات یا مخلوقات، یا "بگذاریم خدا، خدا باشد" (ibid, p.179)؛ گام دوم که ایجابی است، برای اکهارت "پذیرندگی در برابر پر شدن جان با خدا" است و برای هایدگر بیرون ایستادن از خود (ek-stasis) در حقیقت وجود و گشوده بودن نسبت به امر گشوده. گام دوم هم برای اکهارت و هم برای هایدگر گونه‌ای کنش را شامل می‌شود^{۱۶}.

به زعم کاپوتو مشابه تمام مواردی که در عرفان اکهارت وجود دارد در فلسفه‌ی هایدگر لاحق نیز وجود دارد. هم-کاری دازاین با وجود یعنی "بگذاریم وجود خودش باشد" (Letting (Being be)). "این Fiat و «کنش» دازاین است" (ibid, p.174). نخوت سوپژکتیویسم و تکنولوژی، که هر دو به مسئله‌ی اراده مربوطند، مانع ارتباط میان دازاین و وجود از طریق موجودات است. کاپوتو نهایتاً نتیجه می‌گیرد که هیچ‌یک از نقدهای هایدگر به اکهارت وارد نیستند. به طور مختصر، کاپوتو معتقد است که اگر مراد هایدگر از اینکه اکهارت همچنان در «دامنه‌ی اراده» است، این است که نزد اکهارت گلاسنه‌پایت "اراده به بی‌ارادگی" است، نظر هایدگر صحیح نیست زیرا اکهارت نیز به بی‌اراده‌بودن کامل انسان اصرار دارد. اما اگر مقصود

هایدگر این است که گلاس‌نهایت اکهارت اصطلاحی اخلاقی-دینی است، درحالی‌که برای خود وی امری است مربوط به "تفکر" و "وجود"، در این باره نیز هایدگر اشتباه می‌کند چرا که اکهارت نیز این واژه را با همان وسعت معنایی هایدگر به کار می‌برد، یعنی نه صرفاً جانی که امیال خود را به حال تعلیق درآورده است، بلکه جانی که از تمام مفاهیم، تصورات و تمثّل‌ها رهایی یافته است. و در آخر، اگر هایدگر می‌گوید نزد اکهارت "اراده‌ی انسان" به "اراده‌ی خدا" حواله و تسلیم می‌شود، باز این نقد او بدین شکل صحیح نیست چرا که جان رها با الوهیت (Godhead) یکی می‌شود و نه با خدا (God) (ibid, p.181) [برای تقریب به ذهن تا حدودی شاید بتوان اینگونه گفت که انسان سالک به اسماء و صفات تقرّب و تشبّه پیدا می‌کند و نه به ذات و حضرت غیب الغیبی (هاهوت)]. قائل شدن به تمایز میان خدا و الوهیت یعنی انسان نمی‌تواند خدا شود، بلکه می‌تواند با ترک اراده‌ی خود، اعمال خود را در بستر الوهیت به انجام رساند. بنابراین مشابهت میان هایدگر متأخر و اکهارت، از نظر کاپوتو، بیش از آن چیزی است که خود هایدگر بدان قائل است. به علاوه، همان‌طور که نزد اکهارت خدا برای خدا بودن به انسان «نیاز» دارد، وجود برای هایدگر نیز به دازاین «نیاز» دارد. هایدگر این «نیاز» را در قالب کلمه‌ی "براوخن" (brauchen) بیان می‌کند. Brauchen به معنای «استفاده کردن» یا «نیاز داشتن» است، اما نزد هایدگر «نیاز» وجود به دازاین نه از سنخ استفاده از ابزار است و نه از سنخ ضرورت. این «نیاز»/«استفاده» به/از چیزی یعنی به آن چیز اجازه دهیم تا وارد ذات خود شود. وجود و دازاین به یکدیگر «نیاز» دارند و بدون دازاین حقیقتی در کار نخواهد بود، اما خود دازاین تعیین‌کننده‌ی این امر نیست.^{۱۷} اگر این نیاز را به معنای منوط بودن «رخداد حقیقت» به دازاین بدانیم، دوباره در دام سوپژکتیویسم دکارتی فرو خواهیم افتاد (ibid, p.181)^{۱۸}

نتیجه

هایدگر از **هستی و زمان** تا آثار متأخرش همواره به گونه‌ای با مسئله‌ی اراده درگیر بوده است. در واقع می‌توان فلسفه‌ی هایدگر را از منظر نسبتی که او میان اراده‌ی انسان و وجود برقرار می‌کند نگریم: (۱) در **هستی و زمان** دازاین دارای اراده است و این اراده در تصمیم‌های او (و یا در تصمیم‌های «دیگران» یا «کسان») منطوقی است. (۲) در سال‌های پس از آن، هایدگر از «اراده‌ای استعلایی» سخن می‌گوید که اراده را ممکن می‌سازد. (۳) در سال‌هایی که هایدگر سرسپرده‌ی نازیسم است، این اراده به اراده‌ی ملت گسترش پیدا می‌کند و هر فردی باید جهت بازیافتن شأن و منزلت آلمان، اراده‌ی خود را مطیع اراده‌ی هیتلر سازد. (۴) می‌توان گفت

در سال‌های بعد نقش اراده‌ی انسانی در فلسفه‌ی هایدگر کمرنگ‌تر و کمرنگ‌تر می‌شود تا جایی که هایدگر از طریق اصطلاح گلاسنه‌هایت، به طور کامل این اراده را کنار می‌گذارد. در واقع هایدگر با فاصله‌گرفتن از فلاسفه‌ی مدرن، به سمت اکهارت سوق داده می‌شود که این اصطلاح از آن او است، اما این بازگشت به اکهارت به معنای فاصله‌گرفتن از او نیز هست. آنچه هایدگر «دامنه‌ی اراده» می‌خواند، هم شامل اراده‌ورزی (کنش) و هم نفی اراده (انفعال) می‌شود. در واقع گلاسنه‌هایت هایدگر در مقابل اراده نیست، بلکه ورای دوگانه‌های اراده/نفی اراده و کنش/انفعال، که به متافیزیک تعلق دارند، رابطه‌ی میان وجود و دازاین را روشن می‌سازد. گلاسنه‌هایت با نفی اراده آغاز می‌شود، اما از این «دامنه» فراتر می‌رود و به «گونه‌ای کنش» ورای تمایز میان کنش/انفعال متافیزیک دلالت دارد. نیچه به عنوان متفکری در پایان متافیزیک، مسئله را به هایدگر نشان می‌دهد و اکهارت به عنوان فیلسوفی پیشادکارتی، آغاز راه حل را. می‌توان کلیه‌ی متون متأخر هایدگر را با توجه به گلاسنه‌هایت مورد نظر قرار داد: برای مثال کار و وظیفه‌ی هنرمند از دید هایدگر یا نقد او بر تکنولوژی، با این مسئله مرتبطند. هایدگر در شعری که برای سزان و یکی از نقاشی‌های او سروده است، از واژه‌ی گلاسنه‌هایت بهره برده است: باغبانی که زمین و طبیعت را همچون منابع و ذخایر تلقی نمی‌کند، بلکه با عمل خود آنها را به حال خود وامی‌گذارد و «اجازه می‌دهد» تا حضور و آنچه حاضر است (وجود و موجودات) با هم در ارتباط باشند^{۱۹}

پی‌نوشت‌ها

۱. در مورد ترجمه‌ی انگلیسی، به دو فرهنگ‌واژگان هایدگر در زیر نگاه کنید:
Inwood, Michael (1999). A Heidegger dictionary. The Blackwell philosopher dictionaries, pp. 116-118
Schalow, Frank & Denker, Alfred (2010). Historical dictionary of Heidegger philosophy. Second edition, Scarecrow press, Inc. pp. 241-242
۲. این اثر که گفت و گویی سه نفره میان راهنما (Teacher/Lehrer)، حکیم (Scholar/Gelehrter) و دانشور (Scientist) است، وامدار و در ادامه‌ی نوشته‌ای قدیمی‌تر از هایدگر است که عنوان خلاصه شده‌ی آن مطابق با قطعه‌ی شماره‌ی ۱۲۲ هراکلیتوس است که تنها یک کلمه است: (به معنای تحت اللفظی "به نزدیک آمدن"). البته آن اثر در این‌جا دستخوش تغییرات مهمی نیز شده است. در این باره نگاه کنید به (Mitchell, 2002, p.333n24). توضیحی درباره‌ی اسامی این سه

شخص لازم است. بنا به گفته‌ی میچل، در نوشته‌ی نخستین به جای *Lehrer* یا معلم و آموزگار، واژه‌ی *der Weise* به معنای دانا (*Sage*) آمده بوده است. این شخص درباره‌ی معنای نام خود می‌گوید که دانا (*a sage/ein Weise*) به معنای کسی نیست که می‌داند (*Knows/den Wissenden*)، بلکه به معنای کسی است که به راه (*The way/die Weise*) اشاره می‌کند (*Point/Weisen*). نظر به این موارد، ما معادل راهنما را به صواب نزدیکتر دانستیم، چرا که این آموزگار، همچو خفیری همراه و راهنمای گفت‌وگو است. در این گفت‌وگو *Gelehrter* کسی است که با تاریخ فلسفه آشنایی دارد. میچل به این نکته‌ی مهم اشاره می‌کند که نزدیکی نام‌های *Lehrer* و *Gelehrter* بیان‌کننده‌ی این نظر هایدگر است که بدون آشنایی با تاریخ فلسفه نمی‌توان بر آن فایق آمد. یعنی حکیم در این گفت‌وگو به ما نشان می‌دهد که باید در تاریخ فلسفه پیچید (*Verwindet*) و نه اینکه به سادگی و از سر بی‌خبری، به یک باره قصد فایق آمدن بر آن را داشت (*überwindet*). (ibid)

۳. برای خلاصه‌ای از پیشینه‌ی این واژه از اکهارت تا یاسپرس نگاه کنید به: (Davis, 2007, pp.xxv-xxvi)

۴. در این باره می‌توان به کتب اهل عرفان و تصوف رجوع کرد. برای مثال نک. تاریخ تصوف و عرفان (۱۳۹۲)، جلد اول (بخش اول و دوم)، دکتر علی اصغر حلبی، انتشارات زوآر، صص ۷۹-۸۳. در این صفحات "تعلیم و ارستگی و آزادگی" به عنوان یکی از نکات برجسته‌ی تصوف ذکر شده است.

۵. بر ما مشخص نیست که وضع این اصطلاح در فارسی از آن کیست (هرچند می‌توان «حدس» زد که نخستین بار آن را مرحوم احمد فردید به کار برده است)، اما در بسیاری از متون ترجمه‌ی فارسی هایدگر به همین صورت به کار رفته است. به گمان ما یکی از مواردی که این استفاده مسئله‌ساز است، ترجمه‌ی *die gelassenheit zu den dingen* (releasement toward things) به "وارستگی از اشیاء" است ("وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی" در فلسفه و بحران غرب، انتشارات هرمس، چاپ سوم، ۱۳۸۹، محمدرضا جوزی و دیگران، ص ۱۲۹). همان طور که اشاره کردیم بحث هایدگر متضمن مشغولیت با اشیاء است و نه وارستن "از" چیزها، لذا این عبارت باید دست‌کم به صورت نامتعارف "وارستگی به اشیاء" ترجمه می‌شد. آقای سیاوش جمادی در پیشگفتار ترجمه-ی *متافیزیک چیست؟* این عبارت را به صورت "وارستگی در قبال چیزها" ترجمه کرده-

اند که مناسب‌تر است (هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس، چاپ ششم، ص ۱۱۱). در کتاب *گلاسنه‌ه‌یت: هایدگر و رویارویی با غیرممکن ممکن*، لایلا کوچک‌منش که همسر نویسنده‌ی کتاب است، به درستی اشاره کرده است که انتخاب معادل انگلیسی *releasement* برای گلاسنه‌ه‌یت از روی «ناچاری» بوده است. ایشان معادل فارسی «انبساط» را پیشنهاد کرده‌اند (*گلاسنه‌ه‌یت: هایدگر و رویارویی با غیرممکن ممکن*، شهریار شفقی، ترجمه‌ی لایلا کوچک‌منش، نشر رخداد نو، ۱۳۸۹، صص ۸-۱۳۷، پانویس شماره ۴۸). به گمان ما این اصطلاح نیز مشکلی را حل نمی‌کند.

۶. دیویس در کتاب خود به صورتی مفصل و متفاوت این ابهام را طرح کرده است. نک. فصل دوم کتاب دیویس (pp.26-60)

۷. این پیوند میان هستی و زمان به معنای آن نیست که نیچه از پیش خبر از کتاب *هستی و زمان* داده است. چرا که پرسش از هستی برای نیچه نیز بیگانه می‌ماند، و به علاوه "آن کتاب [هستی و زمان] تا به آستانه‌ی این پرسش پیش می‌رود و نه تا خود آن پرسش" (هایدگر، ۱۳۹۰، ص ۴۶). در *هستی و زمان* تنها سه بار نام نیچه به میان می‌آید، اما می‌توان گفت پرسش بنیادینی در این کتاب به نیچه تعلق نمی‌گیرد. "نیچه در *هستی و زمان* به صورت یک روانشناس اخلاقی و فیلسوف تاریخ مورد اشاره‌ی هایدگر است". در این مورد ر.ک به:

Sluga, Hans(2005). *Heidegger sNietzsche in A companion to Heidegger*. Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Blackwell publishing. pp.102-103

۸. از دید هایدگر "بازگشت جاودان همان" آموزه‌ای است درباره‌ی «موجودات به مثابه‌ی یک کل» و همچون ریشه‌ی درخت فلسفه‌ی نیچه است (هایدگر، ۱۳۹۳، ص ۳۴). برای بحث مفصل هایدگر درباره‌ی آموزه‌ی "بازگشت جاودان همان" (در *دانش طربناک*، *چنین گفت زرتشت، فراسوی نیک و بد و ...*) (نک. هایدگر، ۱۳۹۳).

۹. هایدگر نیچه را متفکری «در مقابل» شوپنهاور نمی‌داند، بلکه او را بیشتر به شلینگ و هگل پیوند می‌دهد. وی در پاره‌ی دهم جلد نخست *نیچه*، به پیوند مضمّر میان اراده‌ی معطوف به قدرت نیچه با کتاب تتا از متافیزیک ارسطو اشاره می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۰، صص ۱۰۲-۱۰۱)

۱۰. هایدگر «دست کم در دوره‌ای از فلسفه‌ی خود» افلاطون را آغاز انحراف از الثیما می‌داند و معتقد است بنیان‌های تکنولوژی مدرن از «آغاز متافیزیک» توسط افلاطون سرچشمه می‌گیرند. وی در *آموزه‌ی حقیقت افلاطون* (۱۹۴۰-۴۲) معتقد است در تمثیل غار افلاطون حقیقت به منزله‌ی ناپوشیدگی به صدق و مطابقت با ایده‌ی احاله پیدا کرده است. در این مورد و نقد فریدلندر بر او نک. «آموزه حقیقت افلاطون و هایدگر: بحثی انتقادی»، بابک عباسی، نامه فلسفی، ج ۲، ش ۱، ۱۳۸۵، ۴۲-۲۵. اینکه گفتیم «دست کم در دوره‌ای از فلسفه‌ی هایدگر»، افلاطون آغاز انحراف از وجود است، بدان سبب است که نظر هایدگر درباره‌ی افلاطون پیش و پس از *آموزه‌ی حقیقت افلاطون* تا حدودی متفاوت است. از آنجا که این بحث پر دامنه و مفصل خارج از چارچوب بحث ما است، صرفاً به دو نمونه اکتفا می‌کنیم. ۱- این که هایدگر در آغاز *هستی و زمان* نقل قولی از *سوفیست* افلاطون را تصدیق کرده است، «نشان از آن دارد که در زمان تحریر این کتاب، افلاطون برای او قهرمان اصلی نزاع فلسفی درباره‌ی معنای وجود است». ۲- هایدگر در حدود ۱۹۴۵ در مقابل یکی از شاگردان خود به نام Picht اعترافی حیرت‌انگیز می‌کند و می‌گوید: «ساختار تفکر افلاطونی برای من کاملاً مبهم است» و در حدود ده سال بعد در نامه‌ای به هانا آرنت از تمایل خود برای «خواندن مجدد افلاطون» سخن به میان می‌آورد. این موارد نشان می‌دهند نظر هایدگر در مورد افلاطون باید در مسیر فلسفه‌ی او، با پیچیدگی‌های خاص خودش، بررسی شوند. تمام نقل قول‌ها از کتاب زیر است که در آن می‌توان سیر اجمالی نظر هایدگر درباره‌ی افلاطون و مباحث متعددی را در این خصوص پی گرفت:

Heidegger and Plato: Toward dialogue, Edited by. Catalin Partenie and Tom Rockmore, 2005, Northwestern University press. pp. xx & xxiv & xxviii

۱۱. بحث هایدگر در این خصوص، به همین جا ختم نمی‌شود. در تفکر مبتنی بر تمثیل که مشوب به اراده است، میان سوژه و ابژه انشقاق وجود دارد. این انشقاق یا شکاف «قلمروی گشوده» است که به یک اعتبار مقدم بر هر دوی آنهاست و هر فراتر رفتنی را ممکن می‌سازد. چنان که می‌چل می‌گوید «در تفکر تمثیلی دقیقاً همین قلمرو گشوده است که مغفول و نااندیشیده باقی می‌ماند» (Mitchell, 2002, p.325). هایدگر این قلمرو گشوده را *Gegend (Region)* می‌نامد. اما این قلمرو گشوده هنوز از آن سویی که انسان بدان می‌نگرد فهمیده می‌شود، لذا هایدگر خود آن گشودگی را چنان که هست *die Gegnet (that-which-regions)* می‌نامد. تفکر تمثیلی این امر گشوده را صرفاً به منزله‌ی افقی (*horizon*) برای متمثل کردن ابژه‌هایش می‌بیند و هرگونه پرسشی از خود

امر گشوده را مسدود می‌کند، لذا می‌توان گفت هرگونه پرسشی از خود وجود را مانع می‌شود (ibid). پس می‌توان نتیجه گرفت که اراده باعث این امر می‌شود و در تفکری که هایدگر از طریق گلاسنه‌پایت در پی آن است، به همین دلیل باید از اراده فاصله بگیرد. میچل در تفسیر خود از این بحث هایدگر وی را، علیرغم نقدهایش بر نیچه، وامدار او می‌داند. تکیه‌ی اصلی میچل بر بندهای ۳۷ تا ۳۹ از "اراده‌ی معطوف به قدرت به مثابه شناخت" است (هایدگر، ۱۳۹۳، صص ۳۹۸-۳۷۰). درباره‌ی واژه‌ی *die Gegnet* که واریانته‌ی قدیمی از *Gegend* است و بیشتر در زبان محاوره‌ی جنوب آلمان استفاده می‌شود، نک. توضیحات مترجم انگلیسی در: (Heidegger, 1966, p.66n1) در مورد مثال‌هایی از تکنولوژی (آسیای بادی، کشاورزی و ...) در این خصوص، نک. (هایدگر، ۱۳۷۳، ص ۱۱ به بعد)

۱۲. "بشر درست به این سبب که نسبت به انرژی‌های طبیعت به طور اصیل‌تری به معارضه خواننده شده... هرگز به یک منبع ثابت صرف تبدیل نمی‌شود. بشر... در این انضباط به عنوان نحوی انکشاف شرکت می‌جوید. اما آن عدم استتاری که این انضباط در قالب آن شکوفا می‌شود، هیچ‌گاه ساخته دست بشر نیست..." (هایدگر، ۱۳۷۳، ص ۱۳)

۱۳. به نظر می‌رسد آنگاه که هایدگر می‌گوید "ما از زمان هگل به بعد می‌دانیم که تناقض لزوماً دلیلی علیه حقیقت گزاره‌های متافیزیکی نیست، بلکه دلیلی بر له آن است" (هایدگر، ۱۳۹۰، ص ۴۸)، فارغ از درست بودن ادعای او درباره‌ی هگل، از پیش به ما چنین مجوزی را داده است!

14. St. Bernard of Clairvaux

15. Fiat mihi secundum verbum tuum

۱۶. دیویس در کتاب خود نظر امیل کترینگ را می‌آورد که معتقد است در گلاسنه‌پایت هایدگر، بر خلاف اکهارت، کنش این جهانی وجود دارد. دیویس علیرغم این که، بر خلاف کاپوتو، نقد هایدگر بر اکهارت را نادرست نمی‌داند، این نظر کترینگ را نسبت به اکهارت غیرمنصفانه و نادرست می‌داند و معتقد است بحث اکهارت ناظر به حیات عملی (*vita active*) است. (Davis, 2007, pp.137& xxviii)

۱۷. درباره‌ی استفاده‌ی هایدگر از اصطلاح کلیدی *brauchen* نک. (Davis, 2007, pp.228-230)

۱۸. نظر کاپوتو را از آن حیث که به روشن شدن بحث هایدگر کمک می‌کند آوردیم، وگرنه پیداست که در خوانش تئولوژیک کاپوتو کفه‌ی سنگین ترازو در سمت اکهارت قرار دارد. درباره‌ی تمایز میان خدا و الوهیت و نقد برخی از وجوه خوانش تئولوژیک (یا دست کم،

انتو-تولوژیک) کاپوتو نک. (Davis, 2007, pp.334-336 n 27). به نظر دیویس نظر کاپوتو هم با هایدگر فاصله دارد و هم با اکهارت. علاوه بر این، هایدگر نه تنها نسبت به "تسلیم" ارده به خدا نزد اکهارت خوشبین نیست، بلکه به "یکی شدن" یا "وحدت" (union) انسان و خدا نزد اکهارت نیز مشکوک است. آیا اگر میان خدایگان و بنده دویاری وجود داشته باشد، اراده‌ی بنده (انسان) در مقابل اراده‌ی خدا نخواهد بود؟ در مورد این بحث نک. (ibid, p.128). نکته‌ی دیگری که به ناچار بدان صرفا اشاره می‌کنیم این است که اگرچه به نظر می‌رسد هایدگر از "گلاسنهایت به سوی چیزها" و نه "انسان‌های دیگر" سخن می‌گوید، اما دیویس معتقد است که در بحث هایدگر نوعی حیث اخلاقی نیز وجود دارد. یعنی بگذاریم «دیگری» خودش باشد و نه او را نادیده بگیریم و نه تحت انقیاد خود درآوریم. آیا از اینجا می‌توان به «دیگری» نزد لویناس، علیرغم نقد او بر هایدگر، پُل زد؟ (ibid, pp.357-359 n 42)

۱۹. درباره‌ی این شعر نک. یانگ، جولیان (۱۳۸۷). *فلسفه هنر هایدگر*. ترجمه‌ی امیر مازیار، نشر گام نو، چاپ دوم، صص ۳-۲۴۲. همچنین هایدگر در *سرآغاز کار هنری* می‌گوید: "[کارهای هنری] ... می‌گذارند تا ناپوشیدگی، از آن روی که ناپوشیدگی است بر موجود وقوع یابد" (به نقل از *سرآغاز کار هنری*، ترجمه‌ی ضیاء شهابی، نشر هرمس، چاپ سوم، ۱۳۸۵، ص. ۳۹). به گمان ما آنچه هایدگر در "تکمله‌ی" این کتاب، در مورد مشکل جمع میان "تثبیت حقیقت" و "به وقوع گذاشتن ورود حقیقت" (که در ظاهر یکی اراده است و دیگری پذیرش و اجابت)، برای خواننده‌ی نکته‌سنج، آورده است، چنان که خود اشاره می‌کند مربوط به مسئله‌ی اراده است و می‌تواند نشان از ارتباط میان گلاسنهایت و هنر باشد (همان، صص. ۶۱-۶۰).

منابع

- بیمل، والتر (۱۳۸۷). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر. ترجمه بیژن عبدالکریمی، انتشارات سروش، چاپ دوم
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۳). *نیچه* (جلد دوم). ترجمه ایرج قانونی، نشر آگه، چاپ دوم
- _____ (۱۳۹۰). *نیچه* (جلد یکم). ترجمه ایرج قانونی، نشر آگه، چاپ سوم
- _____ (۱۳۸۹). *هستی و زمان*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ اول
- _____ (۱۳۸۹). *متافیزیک چیست؟*. ترجمه سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، چاپ ششم

- _____ (۱۳۸۹). "وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی" در فلسفه و بحران غرب، انتشارات هرمس، ترجمه محمدرضا جوزی و دیگران، چاپ سوم
- _____ (۱۳۷۳). "پرسش از تکنولوژی". ترجمه شاپور اعتماد، ارغنون (بهار ۷۳، شماره ۱)، صص ۱-۳۰
- یانگ، جولیان (۱۳۸۷). فلسفه هنر هایدگر. ترجمه امیر مازیار، گام نو، چاپ دوم
- Caputo, John D. (1986). *The mystical element in Heidegger's thought*, Fordham University Press.
- Davis, Bret W. (2007). *Heidegger and the will (on the way to Gelassenheit)*. Northwestern University Press.
- _____ (2010). *Will and Gelassenheit*" in *Martin Heidegger key concepts*, Ed. By Davis, First published in 2010 by Acumen.
- Heidegger, Martin (1966). *Discourse on thinking*, A translation of *Gelassenheit* by John M. Anderson and E. Hans Freund, with an introduction by John M. Anderson, Harper & Row, publishers, NewYork.
- _____ (1998). *On the essence of ground (1929)* in *Pathmarks*, Ed. By William McNeill, Cambridge University press
- Inwood, Michael (1999). *A Heidegger Dictionary, The Blackwell Philosopher Dictionaries*
- Mitchell, Andrew (2002). *Praxis and Gelassenheit: The "Practice" of the limit* in *Heidegger and practical philosophy*, Ed. By François Raffoul and David Pettigrew, State University of NewYork
- Wolin, Richard (1998). *The Heidegger controversy: A critical reader*, Ed. By Wolin, Third printing 1998, The MIT press.