

نسبت حقیقت و آزادی در تفکر هایدگر

بیژن عبدالکریمی



هایدگر در عبارتی از مقاله خود با عنوان «درباره ذات حقیقت»، حقیقت را چنین توصیف می‌کند: «ذات حقیقت، آزادی است».^۱ این عبارت تا حدود زیادی غیرمنتظره و به لحاظ عصبی تحریک‌کننده است. هایدگر نمی‌خواهد این عبارت ساده و پیش‌پا افتاده را بیان کند که «آزادی، حقیقت است»، به این معنا که آزادی واقعی غیرقابل انکار است و باید وجود آن را به منزله یک حقیقت یا واقعیت به رسمیت شناخت، بلکه وی از رابطه ذات حقیقت با آزادی سخن می‌گوید و به صراحت اعلام می‌دارد که حقیقت در ذات خویش همان آزادی است. اما این سخن به چه معناست؟

این مقاله در صدد تبیین عبارت مذکور از هایدگر درباره رابطه ذات حقیقت و آزادی است.

۱. کانت و آزادی فاهمه

بحث هایدگر درباره رابطه حقیقت و آزادی، ریشه در عقاید کانت دارد. از نظر کانت همه

اعمال ما و فعالیت‌های سایر موجودات موجب و تابع ضرورت هستند، اما تنها فاهمه و اراده، تا آن‌جا که اراده بتواند به واسطه فاهمه تعیین یابد آزاد است، و فقط فاهمه است که خود فعل^۲ یا فعال مایشای محضی است که به واسطه هیچ چیز دیگری جز خودش تعیین نمی‌یابد. زیرا اگر فاهمه در ماهیت، آزاد و خودانگیخته نبود در هر چیزی می‌بایست موجب و تابع ضرورت بوده و اندیشه‌ها و تفکرات ما تابع قوانین تجربی باشد. توانایی برای اندیشیدن و توانایی برای عمل، یگانه شرط ماتقدم برای امکان سایر پدیدارهای انسانی است، در غیر این صورت حتی لفظ «باید» بی‌معنا می‌بود.^۳

پس از نظر کانت تفکر فی‌نفسه نمی‌تواند امری موجب و تابع ضرورت قوانین تجربی باشد، چرا که در غیر این صورت، تفکر و اندیشیدن، و پدیدارهایی چون فهمیدن، استدلال کردن، کشف کردن، یا اشتباه کردن غیرممکن می‌بود. پس تفکر فی‌نفسه امری خودانگیخته و آزاد است. اما در عین حال تفکر عینیت خود را از ارتباط با متعلق اخذ می‌نماید و همین متعلق است که تفکر ما را از آشفتگی گزافی و من‌عندی بودن می‌رهاند. پس تفکر در عین حال امری مقید و مُلزم است. به تعبیر ساده‌تر، از نظر کانت، تفکر باید از دو خصیصه اساسی برخوردار باشد. اولاً، تفکر باید مرتبط با شهود (حساسیت) باشد تا بتواند به ما معرفتی از موجودات بدهد، در غیر این صورت تفکر ما بدون مضمون و محتوایی واقعی، یعنی فاقد عینیت، می‌شود. این سخن بیان دیگری از همان اصل کانتی است که تفکر بدون شهود، تهی و فاقد محتوا و مضمون است، ثانیاً، تفکر باید آزاد و به حساسیت محدود نباشد، چه در این صورت عمل اندیشیدن، و عمل براساس مسیر و راه خود، امکان‌پذیر نمی‌گردد.

کانت کاملاً مراقب بود تا حدود و ثغور و مرزهای حساسیت و تفکر یعنی مرزهای پذیرندگی (حس)، و خودانگیختگی (تفکر) حفظ شود تا آزادی بشر به خطر نیفتد. تفکر، برای کانت، از آن‌جا که قوه‌ای متمایز از حساسیت یا شهود حسی است، می‌تواند به پاره‌ای جهات بر اساس خودانگیختگی خودش بدون محدودیت‌های حساسیت، عمل کند. به‌رغم آن‌که کانت می‌کوشد تا با استفاده از فاهمه به‌نحوی جدا و مستقل از حساسیت (شهود حسی) در حوزه معرفت نظری مخالفت ورزد و لذا حدود و ثغوری برای بلندپروازی‌های مابعدالطبیعی فاهمه مستقل از حساسیت نشان دهد، لیکن وی معتقد است که قابلیت و توانایی فاهمه برای عمل آزادانه، جدا و مستقل از حساسیت، امکان اندیشیدن به یک حوزه اخلاقی را که تابع موجوبیت نیست، باز می‌گذارد.

البته از نظر کانت آزادی جزو امور فی نفسه و لذا غیر قابل شناخت است و ما تنها و تنها می‌توانیم بدان بیندیشیم، بی‌آنکه بتوانیم اثباتش کنیم. کانت با این بیان و توصیف سلبی از آزادی، دل‌خشنود است، و در واقع بر این باور است که هیچ تعین بیشتری از آزادی برای عقل نظری امکان‌پذیر نیست. برای کانت ماهیت آزادی اخلاقی، در انکار مدعیات حساسیت (حس) بر «خود» یا «من» معقول و غیرپدیداری نهفته است. این توانایی اندیشیدن ما بدون محدودیت‌های حساسیت (حس) است که امکان آزادی را تضمین می‌کند.

۲. هایدرگر و مفهوم آزادی

در مقابل، هایدرگر می‌کوشد تا نشان دهد که آزادی، بدون آزاد شدن از مقیدات شهود حسی و حساسیت نیز ممکن است، و در واقع حساسیت (حس) از آزادی خاص خود برخوردار است، آن‌چنان که فاهمه نیز در عین آزاد و خودانگیخته بودن، از محدودیت و مقید بودن خاص خویش برخوردار است.

می‌دانیم که کتاب نقد عقل محض کانت مبتنی بر یک دوگانگی و ثنویت در قوای شناسایی ماست. کانت به دو منبع برای شناخت ما قائل بود: حس و فاهمه؛ به تعبیر دیگر، کانت برای قوه شناخت و ادراک ما قائل به دو وصف اساسی بود: پذیرندگی (شهود) و خودانگیختگی (تفکر). حس قوه منفعل و پذیرنده‌ی ما، به تعبیر دیگر، وصف پذیرندگی قوای ادراکی ما و فاهمه قوه فعال و خودانگیخته یا به تعبیر ساده‌تر، وصف خودانگیختگی استعداد شناخت ما است. صرف نظر از «مقدمه» و بخش دیالکتیک استعلایی که قسمت سلبی اثر را تشکیل می‌دهند، بخش اصلی و ایجابی نقد عقل محض بر اساس همین ثنویت و دوگانگی حس و فاهمه یا پذیرندگی و خودانگیختگی قوای ادراکی ما شکل گرفته است. این کتاب دارای دو بخش اصلی است: «حسیات استعلایی»، که بحث از عناصر ماتقدم در شهود حسی است و «منطق استعلایی»، که بحث از عناصر ماتقدم در عمل اندیشیدن است. آن‌گاه کانت با شکاف عظیمی میان حس و فاهمه مواجه می‌شود. استنتاج استعلایی مقولات محض فاهمه در واقع تلاش کانت برای ایجاد پلی میان مقولات یا مفاهیم محض فاهمه با صور شهود محض است تا به اثبات عینیت مقولات بیانجامد. به همین دلیل کانت برای برقراری یک چنین پلی ناچار می‌شود تا پای قوه واسطه‌ای به نام قوه خیال را به منزله واسطه میان حس و فاهمه، یعنی واسطه میان‌پذیرندگی و خودانگیختگی قوه ادراکی ما، به میان کشد.

اما از نظر هایدگر اشتباه کانت این است که دو قوه حس و فاهمه (شهود و تفکر) را مستقل از یکدیگر مورد پژوهش قرار می‌دهد و به هیچ‌وجه درکی روشن از وحدت ذاتی و بنیادین آنها ندارد. به تعبیر دیگر، از نظر هایدگر شهود بدون تفکر، و تفکر بدون شهود، امکان‌پذیر نیست و این دو را به هیچ‌وجه نمی‌توان جدا و مستقل از یکدیگر مورد پژوهش قرار داد. به اعتقاد هایدگر شهود حسی من حیث هی، امری گنگ، مبهم، نامعین و تعین‌ناپذیر است، و این فاهمه به واسطه مفاهیمی که در بردارد به امر تعین‌پذیری که حاصل شهود است تعین و تشخیص می‌بخشد. از سوی دیگر، هر مفهومی فی‌نفسه امری مرتبط با متعلق و محتوای مضمون یعنی عینیت خود را و امدار شهود است. مطابق تفسیر هایدگر، کانت، به‌رغم تلاش‌هایش در مسیرهای متعددی که در بحث استنتاج استعلایی طی می‌کند، نمی‌تواند تبیین رضایت‌بخشی از وحدت شهود و فاهمه ارائه دهد. ناگفته نماند که وحدت ذاتی و بنیادی شهود و فاهمه تعبیر دیگری از مفهوم «استعلا»^۴ است. در این‌جا مراد از استعلا دسترسی مستقیم و بی‌واسطه آدمی به متعلق ادراک است. از نظر هایدگر مسئله اصلی استنتاج استعلایی در نقد عقل محض، مسئله وحدت شهود و فاهمه، یعنی همان مسئله استعلا است، و کانت اگر چه بارها و بارها به حل مسئله استعلا و غلبه بر معضل شکاف میان سوژه و ابژه، که حاصل ثنویت دکارتی بود، نزدیک گشت اما هرگز نتوانست به نحو مطلوب و روشنی به حل آن نایل آید.^۵

از نظر هایدگر حل مسئله استعلا یا وحدت ذاتی شهود و فاهمه تنها با بازگرداندن هر دو قوه حس (پذیرندگی) و فاهمه (خودانگیختگی) به ریشه‌ای مشترک امکان‌پذیر می‌شود که نه پذیرندگی محض و نه خودانگیختگی محض است. کانت، خود این ریشه مشترک را قوه خیال نامیده بود.^۶

مطابق تفسیر هایدگر، کانت در مورد قوه خیال و نسبت این قوه با فاهمه در نوسان و تردید است. مطابق این تفسیر کانت در ویرایش نخست نقد عقل محض، قوه خیال را به منزله ریشه مشترک حس و فاهمه تلقی می‌کند، لیکن در ویرایش دوم آن، کانت نقش قوه خیال را به منزله یک قوه مستقل تا سرحد کارکردی از قوه فاهمه تنزل می‌دهد.^۷ به هر تقدیر، از نظر هایدگر قوه خیال به هیچ‌وجه قوه‌ای در کنار دو قوه حس و فاهمه، یا واسطه ساده‌ای میان آن دو نبوده بلکه آن را باید ریشه مشترک حس و فاهمه تلقی کرد. قوه خیال مطابق با تفسیر هایدگر در آن واحد، هم پذیرندگی و هم خودانگیختگی است و باید آن را پذیرنده‌ای خودانگیخته یا خودانگیخته‌ای پذیرنده تلقی کرد. باید توجه داشت آن‌چه که در

نقد عقل محض قوه خیال نامیده می‌شود، به همان واقعیتی اشاره دارد که در وجود و زمان، هایدگر از آن به اگزستانس، یا دازاین، یعنی نحوه وجود خاص آدمی، تعبیر می‌کند.

هایدگر معتقد است که استعلا، یعنی امکان تجربه موجودات، باید به منزله یک نوع آزادی فهم شود. این تلقی از آزادی برای کانت بیگانه نیست زیرا در واقع کانت همواره بر خودانگیختگی تفکر تکیه می‌کند. اما وی رابطه آزادی و تفکر را در نقد عقل محض، تصریح نمی‌کند. هایدگر خواهان فراهم ساختن استنباط جدیدتر و ریشه‌ای‌تری از آزادی است، تا آنجا که، بر خلاف شرح و تفسیر کانت از آزادی و اخلاق که توضیحی سلبی است، توضیحی مثبت و محصل باشد. هایدگر خواهان است تا آزادی را به منزله امر بنیادینی در خود استعلا، لحاظ کند. به منظور اثبات این آزادی، هایدگر بر قوه خیال به منزله منبع واحدی برای قوای ما تاکید دارد، قوه‌ای که هم ریشه مشترک پذیرندگی و محدودیت ما و هم خودانگیختگی و آزادی ما است. هایدگر می‌کوشد تا نشان دهد قوای ما، که شالوده منطق، حقیقت، و علم‌اند، خود مبتنی بر یک آزادی ریشه‌ای و بنیادین هستند. از نظر هایدگر دازاین عین استعلا، و استعلا عین آزادی است، یعنی عین خود - مقیدسازی آزاد و خودانگیخته به آن چیزی که هست. نباید از این عبارت نوعی رئالیسم اخلاقی و تن دادن به واقعیت‌های موجود را استنباط کرد. در این جا آن چیزی که هست به وجود به منزله بنیاد حقیقت و عینیت اشاره دارد.

در کتاب وجود و زمان، هایدگر مفهوم سنتی حقیقت، یعنی حقیقت به منزله مطابقت را تحلیل و بنیان‌های آن را تا ساختار وجودی خود دازاین به منزله کاشف بودن و گشوده به خویش بودن ردیابی می‌کند. آنچه مدنظر هایدگر است درک نحوه رابطه میان آلتییا^۱ و دازاین است. از نظر هایدگر در بحث از حقیقت یا درست و حقیقی بودن، فی نفسه نحوه‌ای از بودن دازاین لحاظ شده است یعنی نحوه‌ای از هستی که در آن دازاین در مقام کاشف، پرده‌بردار، یا گشاینده عمل می‌کند و می‌گذارد چیزی بی هیچ حجابی قابل وصول گردد. بنابراین از نظر هایدگر آنچه درست و حقیقی است، در معنای نخستین خود همین عمل کشف یا پرده‌برداری است و تنها در معنای ثانوی است که چیزی به منزله نتیجه و حاصل عمل کشف، به معنای شیء که آشکار و هویدا می‌گردد، قابل حصول می‌شود. هایدگر ما را ملزم می‌کند تا دریابیم که نخستین و بنیادی‌ترین پدیدار حقیقت، همان چیزی است که خود این کاشف بودن را ممکن می‌سازد.

هایدگر در فقره چهل و چهارم کتاب وجود و زمان با عنوان «دازاین، گشودگی، و حقیقت»

تلقی عام، متداول، و سنتی از حقیقت را، که بر اساس آن مطابقت به منزله خصیصه بنیادین حقیقت برشمرده می‌شود، زیر سوال می‌برد. در تلقی سنتی از مفهوم حقیقت، مطابقت صفت حکم است و همین حکم به عنوان مأوای حقیقت تلقی می‌شود. اما هایدگر می‌پرسد، خود مطابقت چیست و چه چیز با چه چیز باید مطابقت یابد؟ در پاسخ به این پرسش است که هایدگر رای خویش را درباره بنیاد حقیقت مطرح می‌کند. مطابق تلقی هایدگر، حقیقت ظهور یا انکشاف خود شیء است. این سخن بدین معنا است شیء باید قبل از آن‌که ما بتوانیم خود را به ما بنمایاند. آدمی همه، توان و قادر مطلق نیست که بتواند متعلق معرفت را بسازد یا آن را تحت تصاحب خود قرار دهد، بلکه شیء باید در ابتدا خود را نشان داده و بنمایاند و ما فقط و فقط از خود شیء است که می‌توانیم رهنمودی به دست آوریم که بر اساس آن قادر به بیان گزاره درباره آن شیء باشیم.

این ظهور و انکشاف شیء امر وحدت‌بخش، ضروری و الزام‌آوری است که، به تعبیر کانت، معرفت ما را از آشفتگی و گزافه بودن می‌رهاند. اما از سوی دیگر، از نظر هایدگر فهم و ادراک، به خودی خود دارای یک ساختار وجودی است که وی آن را طرح‌افکنی^۹ می‌نامد.^{۱۰} مطابق این ساختار «در عمل فهمیدن، دازاین فضای خاص خودش را برای نمایش آزادانه وجود خویش و نیز به همان نحو فضای آزادی را برای به‌صحنه آمدن موجوداتی که برایش در عالم قابل دسترسی می‌باشند، می‌گشاید. این دو یعنی بازی آزادانه وجود دازاین و نمایش موجودات قابل دسترسی هر دو با هم و پایه‌پای هم پیش می‌روند».^{۱۱} مراد از آزادی در این جا این است که آدمی قادر است با قرار گرفتن در حوزه افتتاح یا گشودگی خودش را تابع آن چیزی گرداند که ظاهر و آشکار است و خود را در آن حوزه می‌نمایاند، و می‌تواند خودش را به این امری که در حوزه افتتاح یا گشودگی ظاهر و آشکار است مقید یا متعهد کند. «آشکار و هویداشدن موجودات (برای دازاین) و تسلیم و متعهد شدن وی به آن‌چه که خود را آشکار می‌سازد دو فرایند متفاوت نبوده بلکه یکی و هر یک دیگری است. دازاین خودش را در معرض آن‌چه هست قرار می‌دهد».^{۱۲} آزادی در این جا به این معنا است: «خود را در معرض سرشت آشکار شده و پرده بر گرفته شده آن‌چه هست نهادن».^{۱۳} از نظر هایدگر، «در عمل بازنمایی، ما می‌گذاریم خود یک موجود آن‌چنان که هست مدعایش را بر ما افکند و بدین نحو قابل بازنمایی گردد. بدین طریق آدمی به‌گونه‌ای خود را ملزم و متعهد به موجودات می‌سازد چرا که حقیقت در ذات خودش آزادی است».^{۱۴} هایدگر در تفسیر

خویش از کانت همین تصویر از دازاین و خصوصیت طرح افکنی آزادانه آن را به منزله یکی از اوصاف اساسی آدمی می‌داند و نقش اساسی این طرح افکنی آزادانه در قوام بخشی به ماهیت ادراک و تفکر را بازگو می‌نماید. او می‌کوشد تا نشان دهد که آزادی یکی از ویژگی‌های اساسی خودادراکی استعلایی و یکی از عناصر بنیادین در مواجهه با یک متعلق و در عمل متعلق سازی (ابژه سازی)^{۱۵} و برابر ایستادن یک برابر - ایستا است.

۳. کانت و بنیاد معرفت

کانت معتقد است که شالوده و بنیاد معرفت، از جمله مقولات، را تالیفی تشکیل می‌دهد که آن را «تالیف ماتقدم محض» می‌نامد:

«مراد من از تالیف در عام‌ترین معنای لفظ، عبارت است از عمل درکنار هم قرار دادن بازنمایی‌های تصورات مختلف و عمل فهم آن‌چه که در این بازنمایی‌ها، کثیر است در معرفتی واحد. اگر کثرات [داده شده‌ها] تجربی نبوده بلکه ماتقدم باشند، آن چنان که کثرات مکان و زمان چنین است، چنین تالیفی [از کثرات ماتقدم] تالیفی محض است. قبل از آن‌که ما بتوانیم بازنمایی‌های خودمان را تحلیل کنیم، بازنمایی‌ها باید خودشان پیشاپیش داده شده باشند، و بنابراین به اعتبار مضمون و محتوا هیچ یک از مفاهیم [اعم از تجربی یا ماتقدم] نمی‌تواند در بدو به واسطه تحلیل به وجود آید. قبل از هر چیز این تالیف یک کثرت است که معرفت را شکل می‌دهد (اعم از این‌که این کثرت داده‌ای تجربی یا ماتقدم باشد). در واقع این معرفت در بدو ممکن است خام و مبهم، و بنابراین نیازمند تحلیل باشد. با این وصف این تالیف همان چیزی است که عناصر را برای معرفت گرد آورده و این عناصر را در [شکل] محتوا و مضمون خاصی وحدت می‌بخشد. بنابراین اگر ما بخواهیم نخستین بنیاد معرفت‌مان را معین و مشخص کنیم همین تالیف کردن است که ما باید قبل از هر چیز توجه خودمان را بدان معطوف کنیم».^{۱۶}

پس کانت در اینجا می‌گوید تالیفی وجود دارد که بنیاد معرفت ماست. حال مسئله این است: این چه تالیفی است که بنیاد معرفت ما را تشکیل می‌دهد؟ هایدگر بارها تاکید می‌کند که کانت تحت عنوان تالیف امور مختلف و گوناگونی را قرار می‌دهد.^{۱۷}

آن‌چه که در این جا توسط کانت به منزله تالیفی تلقی شده است که بنیاد معرفت ما است تالیف در معنای کارکرد منطقی فاهمه، و تالیف مفاهیم در یک حکم نیست. تمام تلاش هایدگر در تفسیر خود از تقد عقل محض کانت این است تا نشان دهد که مراد کانت از این تالیف همان وحدت ذاتی شهود و فاهمه، یعنی همان وصف استعلای ذهن

یا برون‌خویشی نحوه هستی آدمی به سوی موجودات، است. مطابق تفسیر هایدگر از نقد عقل محض، کانت بر تألیفی، به منزله بنیاد معرفت، تأکید می‌کند که حتی مقدم بر شهود، مضمون و محتوای معرفت را حاصل می‌کند. این تألیف که بنیاد معرفت ما را تشکیل می‌دهد نه به شهود و نه به فاهمه مربوط می‌شود. چرا که به منزله بنیاد معرفت، خارج از ساختار معرفت است. این تألیف بنیادین به شهود مربوط نمی‌شود چون سخن از مرحله‌ای است که مقدم بر دادگی داده‌هاست. شهود عبارت از ارتباط بی‌واسطه با داده‌هاست، اما این‌جا سخن از این است که چه چیز خود دادگی داده‌ها به شهود را ممکن می‌سازد. این تألیف بنیادین همچنین به فاهمه نیز مربوط نمی‌شود، زیرا اعمال منطقی فاهمه یعنی تامل، مقایسه، و انتزاع نیز همواره بعد از عرضه شدن کثرات و بازنمایی‌ها صورت می‌پذیرند، اما کانت در این‌جا از تألیفی سخن می‌گوید که خود عرضه شدن کثرات را ممکن می‌سازد.^{۱۸} عمل فاهمه تازه بعد از شهود آغاز می‌شود، یعنی شهود باید بازنمایی‌ها را در اختیار فاهمه قرار دهد تا فاهمه به تألیف یا تحلیل آنها پردازد. تألیف و تحلیل فاهمه، بعد از عمل مفهوم‌سازی است. اما پرسش ما در این‌جا یعنی این‌که چه چیزی خود دادگی داده‌ها را برای شهود ممکن می‌سازد، مربوط به عملی قبل از مفهوم‌سازی و قبل از دادگی کثرات است.^{۱۹}

پس تألیفی که کانت آن را به منزله بنیاد معرفت تلقی می‌کند، مطابق با تفسیر هایدگر، تألیفی است که نمی‌تواند به هیچ یک از این دو منبع معرفت، یعنی شهود و تفکر، یا حس و فاهمه، تأویل شود، در حالی که یک چیزی از هر کدام از این دو منبع معرفت را در خود دارد. پس این تألیف در معنایی محصل و ایجابی چیست؟

ایسن تألیف بنیادین که کانت آن را به منزله بنیاد معرفت تلقی می‌کند، در واقع مطابق با اصطلاح‌شناسی هایدگر، همان استعلا و برون‌خویشی *دازاین* به سوی موجودات است. این برون‌خویشی و روی‌گردانی به سوی موجودات در آن واحد هم فعلی آزاد و خودانگیخته و در عین حال نوعی انفعال و پذیرندگی نسبت به ظهور موجودات است. ایسن برون‌خویشی یا برون‌ایستایی^{۲۰} (اگزیزتانس) *دازاین*، یا به تعبیر کانت این تألیف بنیادین، به حس و شهود و همین‌طور به فاهمه و تفکر قابل تأویل نیست، بلکه بنیاد هر دو آنها است. در فلسفه کانت، از این بنیاد به قوه خیال تعبیر می‌گردد. به یاد آوریم که کانت در مقدمه *نقد عقل محض*، از دو منبع یا سرچشمه بنیادین معرفت، یعنی حس و فاهمه، سخن می‌گوید اما وی اشاره می‌کند دو منبعی که ممکن است از یک

ریشه مشترک اما ناشناخته سرچشمه گرفته باشند.^{۲۱} مسیر پژوهش کانت درباره بنیاد معرفت تألیفی ماتقدم، وی را واداشت تا در «استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه» صراحتاً پای منبع سومی برای معرفت، یعنی قوه خیال، را به میان کشد. اما همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم باید توجه داشت که مراد از این قوه خیال که کانت به تبعیت از سنت فلسفه پیشین، خود از این تعبیر بهره می‌جوید، تنها قوه تخیلی نیست که عمل خیال‌پردازی و رویاپردازی به آن نسبت داده می‌شود. به همین دلیل است که کانت برای ممانعت از این بدفهمی میان کارکردهای تجربی و کارکردهای استعلایی قوه خیال، تمایز قائل می‌شود و آنچه که در بحث از تألیف بنیادین معرفت و وحدت ذاتی شهود و فاهمه مورد نظر است کارکردهای استعلایی قوه خیال استعلایی است و نه کارکردهای تجربی آن. قوه خیال استعلایی در نقد عقل محض، در واقع اشاره به همان واقعیتی دارد که هایدگر در وجود و زمان از آن به «گزینستانس یا بی‌قراری»^{۲۲} تعبیر می‌کند. هایدگر خود در این باره می‌گوید: «هر کس که احساس کند بحث قوه خیال در نقد عقل محض امری زاید و مربوط به حوزه روان‌شناسی است، در چنین تلقی‌ای شخص فقط به کلمات توجه داشته است و نسبت به ساحت دازاین آدمی کور است».^{۲۳}

۴. قوه خیال به منزله منبع بنیادین تألیفی که شالوده معرفت است

پس به اعتقاد کانت در بنیاد و شالوده معرفت ما تألیفی وجود دارد که اساساً هر گونه دادگی داده‌ها به شهود را ممکن می‌سازد. لذا این تألیف را، از آن حیث که مقدم بر شهود و قوام‌بخش آن است، نمی‌توان به شهود نسبت داد، و از آن حیث که اعمال منطقی فاهمه پس از دریافت کثرت است که صورت می‌گیرد این تألیف را از جمله افعال فاهمه نیز نمی‌توان دانست. پس درباره این تألیف به نحو مثبت و ایجابی چه می‌توان گفت؟

به اعتقاد هایدگر، این‌که کانت تألیف بنیادینی را که شالوده معرفت ما است، به منزله «اثر صرف قوه خیال»^{۲۴} تلقی می‌کند به این معنا است که «این تألیف اثر محض این قوه است، یعنی این تألیف تنها از قوه خیال حاصل می‌شود»؛^{۲۵} و این‌که کانت می‌گوید قوه خیال «کارکرد کور اما اجتناب‌ناپذیر نفس»^{۲۶} است، «کارکردی که بدون آن فاقد هر معرفتی از هر نوع می‌بودیم»^{۲۷}، به این معنا است که قوه خیال بنیادی‌ترین شرط امکان معرفت است. هایدگر توضیح می‌دهد که کانت نمی‌خواست قوه خیال را به منزله یک

قوه مستقل وارد بحث کند زیرا با طرح اولیه وی از نقد عقل محض، که مبتنی بر دو شاخه‌ای بودن معرفت بود، سازگار نمی‌نمود، اما او ناچار شد، تحت فشار پدیداری که نه حاصل شهود و نه حاصل فاهمه بود، این قوه را به منزله یک قوه بنیادین وارد پژوهش خویش سازد.^{۲۸}

کانت قوه خیال را به منزله «قوه شهود بدون حضور متعلق»^{۲۹} تعریف می‌کند. مطابق با تفسیر هایدگر، این قوه دارای دو وصف اساسی است: از یک سو این قوه دارای وصف شهودی است، یعنی این قوه نیز مانند شهود پذیرنده و دارای وصف آرایه‌دهندگی است، چرا که قوه خیال نیز مانند شهود نمی‌تواند متعلق خویش را بیافریند و همواره متعلق باید بدان عرضه شود. از سوی دیگر، این قوه در همان حال هم چون فاهمه دارای وصف و خودانگیختگی است، چرا که این قوه می‌تواند متعلق را، بی آنکه حضور داشته باشد، به خویش عرضه کند. بنابراین قوه خیال نه یک اثرپذیری محض و نه یک اثرگذاری محض است، بلکه در معنایی یک شهود و در عین حال به نحوی یک تفکر است.

قوه خیال، با توجه به همین وصف دوگانه‌اش، یعنی پذیرندگی و خودانگیختگی، یا اثرپذیری و اثرگذاری، قوه خاص و منحصر به فردی است که منبع تألیف بنیادینی مقدم بر هرگونه شهود کردن و تفکر و اندیشیدن است.

حال در پرتو فهم نقش قوه خیال در نقد عقل محض و با توجه به تفسیر هایدگر از این قوه عبارت مورد بحث در این مقاله، یعنی «ذات حقیقت آزادی است»، بهتر درک می‌شود.

در فلسفه سنتی، حقیقت به منزله مطابقت میان ذهن و عین تعریف می‌شود. اما هایدگر خواهان است به این مسئله پاسخ دهد که چه چیز خود این مطابقت را امکان‌پذیر می‌سازد. از نظر هایدگر در عمل بازنمایی (به‌تصور درآوردن یک متعلق)، ما می‌گذاریم خود موجود آن‌چنان که هست مدعایش را بر ما افکنند و بدین نحو قابل بازنمایی شود. بدین طریق، آدمی به‌گونه‌ای خود را ملزم و متعهد به موجودات می‌سازد. اما این امکان نیز برای آدمی هست که نگذارد آن‌چه هست همان‌گونه که هست باشد، بلکه آن‌چه هست را پنهان کرده یا به اشتباه بازنمایی کند. دازاین به دلیل عمل بازنمایی قادر است که بگذارد معیار حقیقت از طریق خود اشیا فراهم شود. آشکار و هویدا شدن موجودات برای دازاین و تسلیم و متعهد شدن وی به موجودات، دو فرایند متفاوت نیستند بلکه

یکی و عین هم هستند. این یکی بودن آشکار و هویدا شدن موجودات (آلثیا) با تسلیم و متعهد شدن دازاین به آلثیا (حقیقت)، دقیقا همان معنایی است که هایدگر از عبارت «ذات حقیقت آزادی است» مدنظر دارد. از نظر هایدگر دازاین برون - ایستا، یعنی برخوردار از اگزیزتانس و همان آزادی است، و آزادی یا برون - ایستا بودن یعنی «خود را در معرض سرشت آشکار و بی‌برده آن‌چه - هست نهادن».^{۳۰}

در نظر هایدگر حقیقت، به معنای مجال دادن به اشیاء و موجودات است تا خودشان را در گوهر و ذات‌شان آشکار سازند. از آن حیث که این مجال دادن به دازاین بازمی‌گردد، و برای دازاین این امکان هست که این مجال را فراهم سازد یا نسازد، پس حقیقت آزادی است، و از آن جهت که آشکارگی ذات و گوهر موجودات نه به دازاین بلکه آلثیا یا وجود خود موجودات بازمی‌گردد، حقیقت را نباید تابع میل و اراده آدمی دانست. حقیقت عبارت است از، رها و عرضه کردن خویش برای موجودی که ظاهر و آشکار است. از آن جهت که آدمی خود را در قلمرو و گشودگی قرار می‌دهد، پس آزادی، یعنی خودانگیختگی و فعالیت دازاین، یکی از عناصر بنیادین حقیقت است. اما انفتاح و گشودگی تابع اختیار و میل و اراده آدمی نیست و آدمی پذیرای انفتاح و گشودگی است. پس پذیرندگی دازاین عنصر دیگری از حقیقت است. این تلقی از دازاین با آن چیزی منطبق است که کانت به تفسیر هایدگر، از آن به قوه خیال استعلایی تعبیر می‌کند. به تعبیر ساده‌تر، دازاین یا اگزیزتانس یک پذیرندگی خودانگیخته با یک خودانگیختگی پذیرنده است.

پس مراد هایدگر از این عبارت که «ذات حقیقت آزادی است» این نیست که فرضا آدمی در ساختن هر گزاره درباره اشیا از نوعی آزادی برخوردار است یا این‌که ما می‌توانیم در مورد اشیا به صدور حکم و ساختن گزاره پردازیم و یا از این امر امتناع کنیم، بلکه این عبارت می‌گوید: «آزادی ذات خود حقیقت است».^{۳۱}

بنابراین، آزادی آدمی چیزی است که حقیقت بر آن مبتنی است و با آن، حقیقت ممکن می‌شود. اما این اندیشه‌ای است که مفهوم سنتی حقیقت در اساس فاقد آن است. با ورود مفهوم آزادی در بحث از حقیقت حوزه سنتی مسئله حقیقت به نحو کاملاً مشخص و آشکاری کنار گذاشته می‌شود.

اکنون باید ببینیم مراد هایدگر از خود آزادی چیست و چه چیز آن را ممکن می‌سازد. اولین چیزی که باید توجه داشت این است که از نظر هایدگر آزادی خصیصه‌ای بشری

نیست. از نظر هایدگر آزادی به معنای گشودگی و آشکارگی آدمی است. آدمی قادر است با قرار گرفتن در حوزه انفتاح یا گشودگی وجود، خود را تابع چیزی گرداند که ظاهر و آشکار است و خویشتن را در حوزه انفتاح بنمایاند.

از نظر هایدگر تجربه انفتاح و گشودگی نوعی دانستن است اما نه به معنای با خبر شدن از چیزی و بازنمایی آن؛ به تعبیر دیگر، تجربه انفتاح و گشودگی تنها یک نوع انفعال و پذیرندگی نیست. در تجربه انفتاح و گشودگی، دانستن و خواستن در هم تنیده می‌شوند. در هم تنیده شدن دانستن و خواستن مشخصه بارز نحوه وجودی دازاین است. بدین ترتیب، هر دانستنی مبتنی بر خواستن، و هر خواستنی مبتنی بر دانستن است. به بیانی دیگر ظهور هر موجودی مبتنی بر آزادی دازاین یعنی رویکرد آزادانه دازاین به سوی آن است، آن‌چنان که آزادی دازاین مبتنی بر ظهور و آشکارگی موجودات است.

در تفکر هایدگر آدمی به منزله آزادی، و به مثابه بنیاد امکان حقیقت تفسیر می‌شود. در این تلقی، آزادی نه خصیصه‌ای بشری و حاصل فعالیت آدمی یا حاصل قراردادهای اجتماعی و یا نوعی از نظام‌های سیاسی و اقتصادی بلکه وصف ضروری ساختار وجودشناختی آدمی و در واقع داد و بخشش وجود دارد.

فهم هایدگر از نحوه هستی آدمی، و وارد ساختن مفهوم آزادی در بحث از حقیقت کامل در تعارض با انسان‌شناسی سنتی و تفسیر سنتی از معنا و مفهوم حقیقت است. تفکر مابعدالطبیعی و پیرو آن، تفکر سیاسی و اجتماعی، فلسفه اخلاق، و نیز فلسفه دین و سنت، فرهنگ، و تاریخ ما متأثر از تفسیر ارسطویی از معنا و مفهوم حقیقت است. تلقی هایدگر از مفهوم حقیقت و رابطه بنیادین آزادی با حقیقت، می‌تواند نقطه شروعی برای پژوهش‌های بسیار اساسی در حوزه‌های مذکور و بازنگری در بسیاری از مقوله‌ها در این حوزه‌ها باشد.

پی‌نوشت‌ها:

1. "On the Essence of Truth", translated by R. F. C. Hull and Alan Crick. in *Existence and Being* Chicago: Regency, 1949. p. 303.
2. Self-active.

3. Cf. Heidegger, Martin. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. translated from German to English by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997. P. 251.

4. Transcendence.

۵. در این مورد نگاه کنید به: عبدالکریمی، بیژن؛ هایدگر و استعلا، شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت، تهران، نشر نقد فرهنگ، ۱۳۸۱. بخش سوم. فصل چهارم. قسمت ۹ با عنوان «هدف استنتاج استعلایی: اثبات امکان ذاتی استعلا». ۶. برای فهم دلایل نامگذاری این ریشه مشترک به قوه خیال توسط کانت، نگاه کنید به: هایدگر و استعلا، شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت. بخش سوم. فصل چهارم. قسمت ۱ با عنوان «قوه خیال و کارکرد هایش». ۷. در این باره نگاه کنید به: منبع پیشین. بخش سوم. فصل چهارم. قسمت ۵ با عنوان «تذبذب کانت در تبیین رابطه قوه خیال و فاهمه».

8. *Aletheia*.

9. Projection.

10. Cf. Heidegger, Martin. *Being and Time*. translated from German to English by John Macuarrie & Edward Robinson. Oxford. USA. 1978. pp. 184-185.

11. Biemal, Walter. *Heidegger: An Illustrated Study*. translated from German to English by Java Mehta, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977. p. 49.

12. *Ibid.*, 85.

13. "The Essence of Truth", p. 308.

14. *Heidegger: An Illustrated Study*. p. 87.

15. Objectification.

۱۶. کانت، نقد عقل محض، الف ۷۷ / ب ۱۰۳.

17. Cf. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. p. 185.

18. Cf. *Ibid.*, 185.

19. Cf. *Ibid.*, 182.

20. *Ex-sistence*.

۲۱. کانت، نقد عقل محض، الف ۱۵ / ب ۲۹.

22. Care.

23. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. p. 189.

۲۴. کانت، نقد عقل محض، الف ۷۸ / ب ۱۰۳.

25. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Reason*. p. 188.

۲۶. کانت، نقد عقل محض، الف ۷۸ / ب ۱۰۳.

۲۷. همان؛ الف ۷۸ / ب ۱۰۳.

28. Cf. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, pp. 188-189.

39. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, p. 189.

30. "The Essence of Truth". p. 307.

31. *Ibid.*, p. 303.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی