

From Mataphysical Freedom to Existential Freedom

Fakhrosadat Alavi*

PhD philosophy, Isfahan University and Assistant Professor of Philosophy, Department of Islamic Philosophy and wisdom, Theology College, Meybod university, Meybod, Iran
F.alavi@Meybod.ac.ir

Abstarct

In this essay we try to show the place of freedom (free will) in Kant's thought according to Heidegger's interpretation; according to this interpretation, freedom is not a metaphysical and noumenal freedom for human as Subject but an existential one that makes him possible as a Dasein (being- in- world). Such a fundamental freedom is not provable and cannot be treated by any theoretical speculation, rather we encounter it in our actions and in the process of making free decisions, finding philosopher's theoretical attempts to prove it in vain. The actuality of freedom must be searched in ourselves and in our own state of being, not in a lifeless and systematic arguments of philosopher's; And it is Kant that discovers this point implicitly in his second Critic (The Critique of Practical reason) causing a great turn for Heidegger's thought.

Keywords: metaphysical freedom, existential freedom, Determinism, subject, dasain

از آزادی متافیزیکی تا آزادی وجودی

فخرالسادات علوی*

دانش آموخته دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان و استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران

F.alavi@Meybod.ac.ir

چکیده

در این مقاله کوشش بر آن است که جایگاه آزادی (اختیار) در تفکر کانت بنا بر تفسیر هایدگر نشان داده شود؛ اختیاری که بنا بر این تفسیر، نه اختیاری متافیزیکی و متعلق به بُعد نفس‌الامری آدمی در مقام سوژه، بلکه اختیاری وجودی و بنیاد امکان‌پذیری وی به‌عنوان دازاین (وجودی در جهان) است. چنین آزادی بنیادی‌ای نه نیازمند اثبات و نه اساساً پذیرای هرگونه بحث نظری است؛ بلکه در عمل و در جریان به‌کارگیری تصمیم‌های آزادانه انسانی است که هم‌نشینی وجود یکپارچه خود با آزادی را درمی‌یابیم و به بی‌وجهی و نابه‌جایی تلاش‌های نظری فلاسفه برای اثبات موضوعی بی‌نیاز از اثبات و استدلال پی‌می‌بریم؛ فعلیت آزادی را باید در درون و در نحوه هستی‌مندی خودمان بجوییم؛ نه در استدلال‌های خشک و چارچوب‌مند استدلالیون و این کانت بود که با اشارات ارزشمند خود در نقد دوم هرچند به‌نحوی مبهم متفطن این امر شد و مقدمات گشتی بزرگ را برای هایدگر فراهم کرد.

واژگان کلیدی: آزادی متافیزیکی، آزادی وجودی، دترمینیسم، سوژه، دازاین

مقدمه

مسئله آزادی اراده و به تعبیر سنتی مسئله جبر و اختیار، یکی از مسائل همیشگی اندیشمندان و فلاسفه در سراسر تاریخ اندیشه بوده است. این مسئله که انبوهی از رویکردهای مختلف را با سه جهت گیری عمده آزادی‌باورانه، جبرباورانه و سازگارباورانه به خود معطوف کرده، از دید نقادانه کانت و هایدگر نیز مخفی نمانده و یکی از دغدغه‌های اصلی آنهاست. مطلوب هر متفکری در مباحث مربوط به جبر و اختیار، این است که بتواند وجود نوعی علیت نامشروط را حداقل در ساحت پاره‌ای از اعمال انسان ثابت کند و از این رهگذر جایگاهی مطمئن و موثق برای اخلاق و مقوله مسئولیت و لوازم آن باز کند. اما همین که روند علی وقایع در جهان پیرامون خود را درک کنیم، امکان چنین علیت نامشروطی در نظر منتفی می‌نماید و نه تنها مطلوب نخست از دست ما می‌رهد، بلکه انبوهی از شبهات بر ما هجوم می‌آورد: اگر آزاد نیستیم چرا سرزنش؟ چرا تحسین؟ چرا تکلیف و مسئولیت؟ و در یک کلام چرا اخلاق و دین؟

می‌تواند بهترین نقطه عزیمت در جهت رسیدن به آزادی اصیل هایدگری باشد. به همین دلیل، هایدگر در یکی از دو اثری^۱ که به‌طور خاص به موضوع آزادی اختصاص داده، مشخصاً متمرکز بر کانت است. گویی اگر قرار است رهسپار رویکرد صحیحی در قبال آزادی بشری شویم، بهترین نقطه شروع ما کانت خواهد بود. البته هرچند او بهترین شروع را در این رابطه داشته، لیکن توقف در آزادی از نوع کانتی محروم کردن خود از دریافت ذات واقعی آزادی است؛ چرا که اساساً سرشت تفسیر از دید هایدگر عبارت از انکشاف و افشا است؛ افشای آن چیزی که مؤلف متن به‌صراحت نگفته، اما می‌توانست آن را بگوید و حال مفسر با رسوخ به پس متن خود را متعهد به کشف و پرده برداری از آن ناگفته‌ها می‌داند (پالمر، ۱۳۹۰: ۱۶۳). در نوشتار حاضر بر آنیم تا همگام با هایدگر رهسپار ناگفته‌های کانت شویم، آن‌گاه به داوری و نقد آزادی پیشنهادی وی خواهیم نشست.

۱- آزادی به‌عنوان علیت عقلانی

کانت در فلسفه اخلاق خود برای رفع این نگرانی که شاید اخلاق چیزی جز توهم صرف نباشد از آزادی کمک می‌گیرد و بدین وسیله به اثبات واقعیت اخلاق و اعتبار قوانین آن می‌پردازد. به این ترتیب

کانت در برابر این پرسش حیاتی و سرنوشت ساز سعی دارد در طی دو مرحله، اول امکان‌پذیری آزادی را در عین اذعان به حاکمیت نظام علی معلولی بر جهان نشان دهد و سپس به‌صورت بالفعل کیفیت آزادبودن انسان‌ها در مقام موجوداتی عاقل را به نمایش بگذارد. به این ترتیب، کانت مسئله آزادی را از یک سو در پیوند با مسئله علیت و از سوی دیگر در ارتباط با عنصر عقلانیت در نظر می‌گیرد. به‌نظر هایدگر تاریخ اندیشه این دو پیوند تحسین برانگیز مدیون نگاه خاص کانت به مسئله آزادی است؛ نگاهی که برخلاف رویکرد متافیزیکی کانت به آن،

۱. این دو اثر عبارت‌اند از "The Essence of Human Freedom: an introduction to philosophy" و "Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom". گفتنی است که تمرکز ما در نوشتار حاضر بر اثر نخست است. درباب ذات آزادی بشر مجموعه درس‌گفتارهایی است که هایدگر در تابستان ۱۹۳۰ در دانشگاه فریبورگ ایراد کرده است. این مجموعه که وی آن را به‌عنوان مدخلی بر فلسفه معرفی می‌کند، محور تمرکز و تأمل خود را بر مباحثی از نقد دوم و اخلاقیات کانت قرار داده است که متوجه مسئله آزادی‌اند.

می‌نامد به این دلیل که ورای آن چیزی است که به لحاظ تجربی با آن مواجه هستیم (همان، ۱۳۸۹: ۱-۱۶۰).

به این ترتیب، بررسی آزادی بشری در پیوند با فهم ذات علیت قرار می‌گیرد. اهمیت کانت در این بحث در همین نکته نهفته است که برخلاف سنت غالب کلامی پیش از خود، مسئله آزادی را به‌عنوان یک مسئله فلسفی یعنی در ارتباط با مقوله علیت (و نه علم ازلی الهی) فهم کرده است؛ چرا که در واقع تنها با پاسخ به پرسش از ذات علیت است که می‌توانیم حدود واقعی آزادی انسان را روشن کنیم (Heidegger, 2002: 22). در پرتو بحث علیت مسئله آزادی به پرسش از هستی یعنی بنیادی‌ترین پرسش فلسفه پیوند می‌خورد و براساس همین بنیاد است که هایدگر (همان‌طور که خواهیم دید) در پرتو هستی‌شناسی متفاوتی در نهایت اسباب انتقال از آزادی ناکافی کانتی به آزادی اصیل موردنظر خود را تدارک می‌بیند (Guignon, 2011: 98).

کانت کلید حل تعارض مطرح‌شده در آنتی‌نومی سوم و درواقع مسئله جبر و اختیار را در تمایز پدیدار از شیء فی‌نفسه، و امکان وجود دو نوع علیت متفاوت در نسبت با پدیدار می‌جوید (کانت، ۱۳۹۴: ۳۰-۵۲۹)؛ برون‌داد این شکل حل مسئله امکان مند شدن آزادی (به‌عنوان علیت فراتجربی و عقلانی) است؛ آزادی‌ای متعلق به ساحت فی‌نفسه ما که کانت آن را به‌سبب تحقق فراتجربی و فراپدیداری‌اش استعلایی می‌خواند. چنین استعلایی نیز از آن روست که شیء یگانه (به‌عنوان معلول) در آن واحد هم با پدیدارهای دیگر مرتبط است و هم پدیدار چیزی است؛ و به‌جهت امکان ارتباط با دو ساحت تجربی و غیرتجربی، تاب دو نوع علیت متفاوت را دارد. ارتباط

است که آزادی نقشی بنیادی و تعیین‌کننده در کل نظام اخلاقی وی می‌یابد. کانت آزادی را به دو مفهوم به کار می‌برد: آزادی استعلایی (جهان‌شناسانه) و آزادی عملی. آزادی در مفهوم نخست به‌معنای توانایی شروع یک حالت به‌گونه‌ای خودانگیخته و مستقل از علل متقدم است که در برابر ضرورت طبیعی برخاسته از نظام علی-معلولی جهان قرار می‌گیرد که از آن به دترمینیسم تعبیر می‌شود. آزادی در این معنا یک ایده استعلایی محض (کاملاً ورای تجربه) است؛ و در مفهوم دوم خود به توانایی خودتعیینی (self-determination)، مستقل از اجبارهای حساسیت (sensitivity) تعریف می‌شود که نقطه مقابل آن انفعال از محرک‌های حسی و در نتیجه متعین شدن از غیر خود و به‌تعبیر کانت دگرآیینی (heteronomy) است (Caygill, 1995: 207).

پرسش از آزادی استعلایی درواقع پرسش درباره علت است. طبق آنالوژی سوم کانت در طبیعت هر چیزی علتی دارد و هیچ‌چیز علت خودش نیست (کانت، ۱۳۹۴: ۲۶۹). با توجه به این اصل قوه فاعله است که وی در آنتی‌نومی سوم متذکر تعارضی در احکام قوای شناختی ما می‌شود: از یک سو فاعله به وجود جبر طبیعی حکم می‌کند؛ بدین معنا که کل طبیعت در بستر زمان قرار گرفته و هر واقعه زمان‌مند طبیعی به‌تبع زمانی که در آن واقع شده، پیامد اجتناب‌ناپذیر واقعه یا وقایع زمان‌مند طبیعی قبل از خود است؛ اما از سوی دیگر عقل وجود علیت نامشروط را ضروری برمی‌شمارد؛ چرا که سلسله مشروط‌ها برای تحقق خود به هر حال نیازمند نامشروط هستند (همان: ۱-۴۷۰). کانت این خودمبدئی (خودانگیختگی) را که علیتی کاملاً متفاوت از علیت ساری در طبیعت است استعلایی

این معلول با دو نوع علت به این صورت نیست که ابتدا یک علت و سپس علت دیگر نقش آفرینی کنند؛ چرا که علت عقلانی به‌طور کلی فوق‌زمان است و در این قالب پدیداری نمی‌گنجد. اما به هر حال ضرورت دارد این دو علت که هر دو، بر یک پدیدار وارد می‌آیند، به‌نحوی در نسبت با یکدیگر باشند. به نظر هایدگر در این مورد، علت تجربی در عمل خود، متعین از علت عقلانی است؛ علتی که با برخورداری‌اش از خصیصه فهم (understanding)، بنیان عقلانی تعیین‌بخش اندیشه و عمل است (Heidegger, 2002:172). در واقع درست همان‌طور که یک پدیدار همواره مرتبط با امر فی‌نفسه است، که هیچ‌وقت پدیدار نمی‌شود، به همین صورت امر عقلانی می‌تواند علت غیرپدیداری یک امر تجربی باشد و به این ترتیب پدیدار به‌واسطه ناپدیدار تعیین پذیرد؛ در این صورت است که خود این علت عقلانی که علتش را از خودش و با خودش آغاز کرده است، امکان عملی اصیل و آزادانه (برخاسته از خود، نه منشأگرفته از دیگری) را فراهم می‌سازد و به این ترتیب، همان چیزی که یقینی‌بودن اصل علت را توجیه می‌کند، اختیار انسان را نیز توجیه می‌کند (گایر و وود، ۱۳۹۲: ۵۴).

در ادامه، بحث از نگاهی دیگر پی‌گرفته می‌شود. از منظر جهان‌شناسانه انسان پدیداری جزئی در میان انبوه پدیدارهای جهان طبیعی است و طبیعت نیز نظامی محفوف به علت است. به این ترتیب همه ما با انبوهی از داشته‌های غیراختیاری و در میان خیل امکانات از پیش تعیین‌شده متولد شده‌ایم؛ داشته‌ها و امکاناتی که گذشته و به دنبال آن آینده ما را می‌سازد. به تعبیر هایدگر هر یک از ما یک آنجای هستی یا درجهان‌بودن (دازاین) هستیم؛ آنجا‌بودنی که آن را

خود ما به خودمان نمی‌دهیم بلکه همواره با آن به‌مثابه نوعی واقع‌بودگی (facticity) روبه‌رو می‌شویم؛ از این منظر، ما پدیداری هستیم محدود، متناهی و وابسته (خاتمی، ۱۳۸۷: ۸۴). به نظر می‌رسد که چنین موجودی را راهی به سوی مطلق و فی‌نفسه نباشد. لیکن توجه به یک نکته، مسئله را سمت‌وسویی دیگر می‌بخشد: بهره‌مندی انسان از خودآگاهی. به‌زعم کانت، بشر یکی از پدیدارهای جهان حسی است و بنابراین، همانند تمامی آن پدیدارها خصیصه‌ای تجربی دارد. اما در حالی که در طبیعت غیرزنده یا حیوانی صرف هیچ‌مبنایی را دال بر این نمی‌یابیم که قوای آن به طریقی به‌جز طریقه حسی صرف متعین باشند، می‌بینیم که بشر علاوه بر اینکه غیرخود را از طریق حواس می‌شناسد، به «خود» نیز در خلال خودآگاهی محض (pure apperception) معرفت دارد. در نقد اول کانت این خودآگاهی یا وقوف نفسانی محض به‌عنوان حقیقت سوژه معرفی می‌شود؛ سوژه خودآگاهی که در جریان کسب معرفت و آگاه‌شدنش منشأ عینیت‌یافتن ابژه‌ها می‌شود. خودآگاهی سوژه به‌عنوان فاعل معرفت، شرط شناخت است؛ نه مشروط و متعلق آن. به همراه هر اندیشه‌ای در سوژه یک «من می‌اندیشم» وجود دارد که از نوع خودآگاهی تجربی (پسینی) نیست؛ بلکه همواره مقدم بر هر شناختی است، بدون اینکه خود سوژه به‌صورت بالفعل متوجه آن باشد.^۱ به این ترتیب، بشر نوعی خاص از امور طبیعی خواهد بود، که به‌واسطه نوع خاص معرفتش به خود (در خلال

۱. کانت این بحث را در بخش استنتاج استعلایی و به‌منظور توجیه حمل و اعتبار بخشی مقولات، مطرح می‌کند. حاصل این بخش به‌طور خلاصه این است که حمل مقولات بر پدیدارها جایز و بلکه ضروری است. این حمل یک حمل ذاتی است و بدون آن مطلقاً ابژه و علمی نخواهیم داشت.

هایدگر خاطرنشان می‌کند بازنمایی کثرات و قاعده‌دارکردن آنها از طریق قوه فاعله تنها برای آن نحوه وجودی امکان‌پذیر است که از وصف استعلا برخوردار باشد (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۳۵۳). همین استعلا از محسوسات و محدوده‌های شناخت نظری به فاعل شناسای هرگونه معرفت انسانی، خود نوید نوعی آزادی در ساحت ضروری شناسایی را می‌دهد؛ اساساً تا این استعلا پیشینی نباشد هیچ آگاهی‌ای رخ نمی‌دهد؛ اما برخلاف این آگاهی و متعلقاتش که قاعده مند از غیر (قوانین ضروری طبیعی) و به دنبال آن، لایتخلف و پیش‌بینی‌پذیر هستند این خودادراکی (به تعبیر کانت خودآگاهی محض و به تعبیر هایدگر آگاهی از وحدت بنیادین) که امکان‌ساز هرگونه تجربه و معرفت تجربی است، بنا به پیشینی‌بودنش آزاد و رهای از شروط تجربه و قیود آن است. متعلق آن نیز در عین قاعده‌مندی، متعین از غیرخودش نیست.

مطابق تفسیر فرارونده هایدگر این معرفت پیشین چیزی جز همان درک پیشین ما از وجود نیست (همان: ۳۵) در واقع وی این خودآگاهی را مشیر به همان استعلا ذاتی دازاین و مواجهه آن با وجود (در ساحتی که دازاین با وجود جمع و متحد است) می‌داند (همان: ۳۴۰)؛ دازاین پیشاپیش در فهمی از وجود مستغرق است و این درک پیشین بنیان هرگونه فهم و ادراکی است. به این ترتیب است که استعلا معرفتی کانت در تفسیر هایدگر بُعدی انتولوژیک می‌یابد و لازمه شناخت موجودات فراروی و استعلا از آنها به معنای داشتن درکی پیش‌مفهومی از وجود تلقی می‌شود که با آن درک، [متعلقات تجربی به عنوان] موجودات ایزکتیو مورد مواجهه ما قرار می‌گیرند (Maitland, 1992: 179). بنا به تفسیر

خودآگاهی محض، نه معرفت به خود بما هو و نه خودآگاهی در معنایی صوری) متمایز می‌شود؛ و البته همان‌طور که هایدگر تصریح دارد «محض» بودن این خودادراکی حاکی از نوعی نقص یا محدودیت نیست بلکه در مقابل «خودآگاهی تجربی» به امری مثبت و برتر از قید هرگونه محتوا و ماده خاصی اشاره دارد (Heidegger, 2002:173).

در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق این خودآگاهی محض به عنوان «افعال و تعینات درونی» ای معرفی می‌شود که نمی‌توان آن را به منزله انطباعات حواس لحاظ کرد. آزادی در اینجا به معنای نوعی خودانگیختگی نهفته در خود خودآگاهی محض است (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲۶). البته نه اینکه عمل اندیشه به صورت گزافی و دل‌بخواخانه صورت بگیرد؛ بلکه مفهوم‌سازی‌های فاعله، به عنوان قوه واضع قواعد، همواره متوجه کشف امر وحدت بخش کثرات است؛ یعنی همچنان به نحوی تابع متعلق شناسایی است. توضیح مطلب اینکه اساساً شناسایی نزد کانت به عنوان آمیزه‌ای از کارکرد شهود حسی (پذیرش کثرات مشتت عالم خارج) و فاعله (اطلاق مفاهیم وحدت‌بخش به این کثرات) تلقی می‌شود؛ اما باید توجه داشت که مقدم بر این کارکردها با نوعی خودآگاهی مواجه هستیم، که کانت علاوه بر امکان شناسایی، امکان آزادی را نیز در آن جست‌وجو می‌کند؛ و در واقع به بیان دقیق‌تر امکان آزادی (استعلائی) را در امکان شناسایی می‌جوید: شناسایی امر محسوس مستلزم نحوه‌ای آگاهی ماتقدم از چیزی به جز متعلق شناخت، یا به بیان دیگر «استعلا» و فراروی پیشینی و ماقبل تجربی سوژه از متعلق شناخت به وجود سوژه اندیشنده و خودآگاه است (کانت، ۱۳۹۴: ۲۲۱). بر همین اساس است که

هایدگر این خودادراکی محض نوعی علت تعیین بخش است. در این تعیین بخشی آنچه که متعین می‌شود را صرفاً موجود خودآگاه درک نمی‌کند؛ بلکه محدوده‌های بودن آن نیز به واسطه همان خودآگاهی تعیین می‌شود؛ در اینجا «من» به گونه ای مطلق به خودم داده می‌شوم و می‌توانم هستی خود را به نحو مطلق در اصل بودنش بشناسم. در واقع این «من» بودن در تمامی تعیین بخشی‌های انسان از پیش حضور دارد و تعیین یافته از چیزی جز خودش نیست. این قوه عقلانی غیرتجربی و خودمتعین همان عقل (reason) آدمی است؛ و این بدین معناست که عقل، خود نوعی علت است؛ علتی که مشروط به هیچ شرطی، اعم از پدیدارها یا حتی زمان، نیست. پدیدارها از آن رو که امور فی‌نفسه نیستند، فی‌نفسه علت نیز نیستند؛ اما عقل فی‌نفسه علت است و این به معنای علت محض عقل است. به این ترتیب، آزادی را می‌توان نوعی علت غیرتجربی (عقلانی) دانست که دترمینیسم حاکم بر موجودات اژکتیو تجربی خللی در برقراری آن ایجاد نمی‌کند (Heidegger, 2002: 176).

به این ترتیب امکان آزادی در پرتو استعلای نهفته در هر شناخت انسانی در ذات انسان به عنوان موجود زنده عاقل تثبیت می‌شود، ما در انسان شاهد وحدت و یگانگی علت طبیعی و علت آزادی هستیم. مراد از امکان [یا به تعبیر هایدگر اندیشه‌پذیری (thinkability)] در اینجا فقط امکان عام (به معنی عاری بودن از تناقض) نیست؛ بلکه کانت بر امکان متافیزیکی وحدت دو نوع علّیت توجه دارد و بنیاد این امکان متافیزیکی در این واقعیت نهفته است که پدیدارها هم به مثابه امری عقلانی تعین پذیر هستند و هم به مثابه امری حسی. در همین باره است که کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق می‌نویسد:

بشر، که به این طریق خودش را به عنوان [موجودی] برخوردار از تعقل لحاظ می‌کند، هنگامی که به خود به مثابه موجودی دارای عقل و اراده و بنابراین دارای علّیت می‌اندیشد، خودش را در نظامی متفاوت از امور و در یک رابطه کاملاً متفاوت با مبادی تعیین بخش قرار می‌دهد، و این متفاوت است از نظام دیگری از امور و مجموعه مبادی تعیین بخش متناسب دیگری که وی در آن هنگام که خود را به عنوان یک پدیدار در جهان حس درمی‌یابد و علّیتش را تسلیم تعیین خارجی قوانین طبیعت می‌کند، با آن روبه‌روست (کانت، ۱۳۶۹: ۸۵).

به این ترتیب، امکان آزادی با تکیه بر اصلی متافیزیکی (امکان استعلا از پدیدار به فراپدیدار) تثبیت می‌شود؛ این گونه آزادی و استعلا در انسان به هم گره می‌خورند و امکان استعلا اساس امکان آزادی قرار می‌گیرد؛ البته آزادی امکان یافته براساس استعلا هنوز نیازمند معرفی بیشتری است؛ استعلا اساس آزادی است (بیمل، ۱۳۸۱: ۱۲۷) اما سرّ نهایی آن را بر ملا نمی‌کند (کوروز، ۱۳۷۹: ۱۳۳). با این نوع نگاه هنوز درون محدوده‌های ملاحظات جهان‌شناسانه صرف درباب موجودات محصور هستیم؛ ملاحظاتی که انسان را به عنوان یک موجود در میان سایر موجودات در نظر می‌گیرند و جایگاه راستین وی در هستی را به نمایش نمی‌گذارند. این است که نه کانت در اندیشه خود و نه هایدگر در بازخوانی این اندیشه هیچ‌یک در این نقطه توقف نمی‌کنند. انسانی که ما به دنبال تثبیت آزادی وی هستیم تنها یک موجود «خرد و شکننده، ناتوان و فانی» در میان خیل موجودات جهان، یعنی شیئی در میان سایر اشیا نیست (Heidegger, 2002: 3) بلکه نظر به ویژگی‌های خاص خود موجودی منحصر به فرد و متمایز به شمار

است. در پرتو پاسخ مثبت به امکان‌پذیری آزادی در بخش نظر است که اکنون می‌توان یک گام جلوتر رفت و پرسش خود را متوجه فعلیت آزادی یا آزادی‌ای که عملاً در شخص انسان وجود دارد، کرد.

۲- واقعیت عملی آزادی

الف: تجربه‌پذیری آزادی عملی

به‌منظور اثبات فعلیت و واقعیت آزادی (ماحصل بحث آزادی عملی) لازم است آزادی به‌عنوان یک واقعیت در شخص انسان به نمایش گذاشته شود. این کار به تعبیر هایدگر «شبه نشان‌دادن این است که انسان‌ها گوشت‌خوار هستند. مسلماً همه انسان‌ها این چنین نیستند و استثنائاتی وجود دارد. در مورد آزادی نیز قضیه از همین قرار است؛ زیرا زیاد اتفاق می‌افتد افرادی که امکان آزادی را دارند، عملاً آزادانه عمل نمی‌کنند؛ مثلاً به دلیل برخی حالات ذهنی^۱ که آنها را از بابت اعمالشان غیرقابل‌حسابرسی می‌سازد» (Ibid: 182). اما آیا مفهوم آزادی عملی یک مفهوم تجربی است؟ یعنی می‌توانیم به‌صورت تجربی درباره آزادی بودن یا نبودن انسان‌ها تصمیمی بگیریم؟ کانت به صراحت منکر تجربه‌پذیری آزادی به این معنا است (کانت، ۱۳۸۹: ۷۵)؛ و اساساً با توجه به قراردادن آزادی در ساحت نفس‌الامری و علیتی از نوع غیرطبیعی دانستن آن، اگر وی جز این می‌گفت می‌توانستیم وی را به تناقض‌گویی متهم کنیم.

پس چگونه می‌توانیم آزادی عملی بشر را به‌عنوان امری متمایز از امکان آزادی یک پدیدار

می‌آید؛ عامل این تمایز «شخصیت» (personality) انسان است، شخصیت یعنی آن چیزی که ذات شخص بما هو شخص را قوام می‌بخشد و این چیزی نیست جز خود مسئولیتی یا مسئولیت‌پذیری (self-responsibility). هایدگر در تأیید کانت تعریف سنتی انسان به‌عنوان حیوان ناطق (عاقل) را تعریفی کافی نمی‌داند؛ زیرا هیچ بعید نیست که یک موجود عاقل باشد، لیکن اعمالش برخاسته از شخص خود وی نباشد؛ یعنی ممکن است عقل تنها تحت تأثیر محرک‌هایی که به‌طور کلی از حساسیت، یعنی از حیوانیت فرد سرچشمه می‌گیرند، عمل وی را هدایت کند. چنین موجودی را هرچند به‌سبب بهره‌مندی از عقل می‌توان عاقل نامید، لیکن هنوز با انسانیت و شخص بودن فاصله دارد. شخصیت همان امری است که فرد را که بخشی از جهان حس است به موقعیتی برتر ترفیع می‌دهد. پس ذات انسان باید چیزی بیش از وحدت حس و عقل باشد. چنانچه انسان را نه از منظر جهان‌شناسانه و به‌عنوان پدیداری در جهان محسوس، بلکه از منظر اخلاقی و به‌لحاظ شخص بودنش لحاظ کنیم شاهد یک موجود مسئولیت‌پذیر (و بنابراین محاسبه‌پذیر) خواهیم بود. مسئولیت‌پذیری همان خاصه‌ای از فعل بشر است که آن را به‌عنوان یک عمل اخلاقی تعیین می‌بخشد. به بیان دیگر، عمل اخلاقی تحت این مسئولیت‌پذیری معنا می‌یابد. اینجاست که با بشر بما هو انسان روبه‌رو می‌شویم و سخن از فعلیت آزادی انسانی (آزادی عملی انسان) نیز در همین جا میسر می‌شود.

کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، فلسفه نظری را

روشن‌کننده راه برای فلسفه عملی می‌داند (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲۵)؛ به همین دلیل است که پرسش وی در بخش نخست مواجهه خود با آزادی، مسئله امکان آن

۱. نکته اخیر، اشاره به موانع درونی آزادی از قبیل وسواس، بیماری‌های عصبی و چیزهایی از این قبیل دارد. فرد در این حالت کنترلی بر اعمال خود ندارد و لذا در قبال انجام آنها مسئول به حساب نمی‌آید.

به‌طور کلی، بررسی کنیم و به شناختی از آن دست یابیم؟

آزادی از سنخ ایده‌های غیرزمانی-مکانی (غیرتجربی) عقل، اما به هر حال امری «واقعی» و بالفعل (factual) است. پس گریزی نیست از اینکه واقعیت مندی آزادی را مستلزم نوع دیگری از فعلیت بدانیم؛ سوای فعلیتی که به وسیله امور طبیعی آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، عینیت نومنال (نفس‌الامری) آزادی، عینیتی متفاوت از عینیت پدیداری در ساحت طبیعت خواهد بود. این عینیت از نوع عینیت عملی (practical) است؛ فعلیت ایده آزادی فعلیت مربوط به پرکسیس^۱ (عمل) (praxis) است: ما آزادی را در فعل عملی مورد فرمان عقل تجربه می‌کنیم (Heidegger, 2002: 185). در همین باره است که کانت می‌گوید: «ایده آزادی یکی از امور واقع است که واقعیت آن به مثابه یک نوع خاص از علیت ... می‌تواند در افعال بالفعل ... از طریق قوانین عملی عقل محض اثبات شود» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۰۶)، یعنی واقعیت ایده آزادی، آنچه که در مفهوم آزادی بازنمایی می‌شود، می‌تواند از طریق «قوانین عملی عقل محض» به عنوان امری بالفعل نشان داده شود.

ب: عقل عملی محض به مثابه اراده محض

واقعیت آزادی را از نوع واقعیت عملی (مربوط به پرکسیس) دانستیم. عمل بما هو عمل عبارت است از رابطه فاعل علّیت با معلول خود؛ پرکسیس نوع خاصی از عمل است که با دخالت اراده واقع می‌شود. اراده، خود عبارت است از قدرت بر عمل طبق مفاهیم، و مفهوم همان بازنمایی چیزی است (همان،

۱۳۶۹: ۶۶). (عمل می‌تواند معلول یک ماشین نیز باشد؛ لیکن از آن رو که ماشین و اجزای آن از طریق اراده عمل نمی‌کنند، در این مورد با علّیتی به واسطه مفاهیم، روبه‌رو نیستیم و لذا چنین عملی را پرکسیس نمی‌نامیم). «بازنمایی» مشتمل بر قابلیت رابطه با اصول، یعنی عقل، است. اراده و عقل، بنا به عبارات هایدگر، به‌عنوان نوعی بازنمایی که معلول را در ضمن پرکسیس متعین می‌کند، متعلق به یکدیگر هستند؛ اراده چیزی نیست به جز عقل عملی و برعکس، عقل عملی همان اراده است. پس باید عقل عملی را قابلیت برای اثربخشی طبق بازنمایی امور دانست. کانت نیز اغلب از عبارت «عقل عملی یا اراده یک موجود عاقل» (همان: ۳۹) بهره می‌گیرد. عقل، عملی است به مثابه یک علت تعین بخش اراده، و اراده علّیتی است از طریق عقل، یعنی عقل عملی.

در بررسی ذات عقل عملی محض، عقل را نه در رابطه‌اش با ابژه‌ها، بلکه در ارتباط با اراده لحاظ می‌کنیم. اراده نیز با مفاهیم و بنابراین با بازنمایی‌ها در ارتباط است و به این ترتیب عقل محض را می‌توان یک قوه تعین بخش از طریق بازنمایی‌ها دانست؛ بازنمایی‌هایی که وابسته به تجربه و مشتق از آن نیستند.^۲ به بیانی دیگر، محض بودن اراده که همواره متعین از بازنمایی چیزی است، مستلزم نوعی بازنمایی مستقل از غیر است. در این حال اراده مبنای تعین بخش خود را نه از جایی دیگر، بلکه از خودش می‌گیرد؛ چنین اراده‌ای یک اراده ناب است (heidegger, 2002: 188). اراده ناب عبارت است از عقل محضی که خود را لافسه برای عمل تحت فرمان

^۱. چنانچه بازنمایی‌ای که عقل به واسطه آن عمل تعین بخشی را انجام می‌دهد برگرفته از تجربه باشد، این عقل دیگر عقل محض نیست و اراده ما به صورت پیشینی (مستقل از تجربه) تعین نیافته است.

^۱. پرکسیس (praxis) در مقابل Action به معنای اعمال ارادی آدمی است؛ اما action به افعال طبیعی‌ای اطلاق می‌شود که حاصل برقراری نسبت‌های علی بی‌خردانه در میان ابژه‌ها است.

اراده، یعنی پرکسیس متعین می‌کند. اراده ناب، عقل محضی است که نفسه عملی است (Ibid:189). اکنون می‌توانیم عبارت کلیدی بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق را به‌خوبی درک کنیم: «هیچ چیزی را در جهان و در واقع حتی ورای جهان نمی‌توان یافت که به صورت نامشروط خیر خوانده شود؛ مگر یک اراده خیر» (کانت، ۱۳۶۹: ۲۴). آنچه که بی‌هیچ شرطی خیر است، چیزی است که باید فی‌نفسه ارزشمند باشد، «اراده خیر، خیر نیست به‌خاطر اثری که دارد یا کاری که به انجام می‌رساند یا به‌خاطر کفایتش در رسیدن به یک هدف مطلوب؛ بلکه خیر است صرفاً به‌خاطر خود اراده‌کردنش، یعنی به‌خودی‌خود خیر است» (همان: ۲۵).

تا اینجا توانسته‌ایم ذات عقل عملی محض به‌مثابه اراده محض را روشن کنیم. لیکن هنوز به فهم همه جانبه‌ای از اصل مدعای کانت در باب واقعیت‌مندی آزادی نرسیده‌ایم. کانت معتقد است که واقعیت‌عینی آزادی صرفاً از طریق قوانین عملی عقل محض اثبات‌شدنی است (کانت، ۱۳۷۷: ۱۵۳). این قوانین متعلق به عقل عملی محض و بنابراین، به اراده محض هستند. اما باید دید اراده محض با این قوانین چه می‌کند؟ و اساساً قانون اساسی خود اراده محض چه خواهد بود؟

رهنمودی برای تصمیم‌گیری‌های جزئی و انضمامی ما ندارد. ولی هایدگر بر این عقیده است که رد اخلاق کانت به بهانه صوری بودن آن، گرفتار نوعی بدفهمی از معنای «صوری» است و این، از آن روست که عقل عملی محض را به‌درستی درنیافته‌ایم. قانون اراده محض صوری است؛ ولی پوچ نیست؛ بلکه صورت این قانون نمونه واقعی تعیین‌بخش اراده خواهد بود. مقصود کانت این است که قانون اراده ذاتاً کلی است و کلیت به‌اصطلاح صورت آن است. از این جهت کلیه اصول انضمامی رفتار باید از این کلیت بهره‌مند شود تا صلاحیت اخلاقی بودن را داشته باشد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۳۲) در واقع این‌گونه صوری بودن و به‌اصطلاح فرمالیسم به‌معنای پیراستگی از ملاحظات مادی، و درحقیقت اشاره‌ای تحقیرآمیز به انواع مختلف اخلاق‌های مادی ارزش (امثال مکس شلر و هارتمن) است (Guignon, 2011: 101)؛ و‌گرنه در عمق این اراده‌کردن محض قانون اراده انضمامی‌ترین و جزئی‌ترین امور نهفته است: اخلاقی بودن دقیقاً عبارت است از اراده‌کردن بالفعل برای تعهد به مسئولیت و تصمیم قاطعانه بر رعایت حدود آن. اینجاست که با یک اراده کاملاً خیر، و به تعبیر کانت یک اراده الهی مقدس، روبه‌رو هستیم (Heidegger, 2002: 190-91) که ارزش بی‌کران و سزاوار آن درست در همین است که از هرگونه نفوذ مبانی تجربی رها است (کانت، ۱۳۶۹: ۶۹).

اما گذشته از این اراده محض، که به‌صورت نامشروط تابع ذات خود است، وقتی به موجوداتی عاقل متناهی می‌رسیم که برخوردار از حساسیت و تحت تأثیر آن هستند، شاهد این هستیم که قانون‌گذاری اراده به‌صورت یک فرمان و در قالب «تو باید...» درمی‌آید. درباره اراده مقدس (اراده ضرورتاً خیر)

ج: فعلیت عقل عملی محض در قانون اخلاقی

اراده ناب اراده‌ای قانون‌گذار است و بنا به تعاریفی که شد، قانون اساسی آن نمی‌تواند چیزی به‌جز صورت قانون‌گذاری صرف باشد؛ چرا که بنا به ناب‌بودنش از هر ماده و محتوایی مبراست. ممکن است این صوری‌بودن را حمل بر پوچی قانون اراده کنیم. در این صورت اخلاق مبتنی بر چنین قانون صوری‌ای نیز طبیعتاً ناکارا و ناکام خواهد بود؛ زیرا

قانون، صراحتاً آن چیزی است که این اراده در هر مورد اراده می‌کند؛ ولی برای اراده خیر امکانی، قانون همان «باید» اراده محض است. قانون اراده یک «تو باید» مشروط نیست، (به‌عنوان مثال اینکه تو باید صادق باشی، اگر می‌خواهی در جامعه بشری مورد احترام باشی). بلکه به‌گونه‌ای نامشروط سخن می‌گوید: تو باید چنین و چنان نمایی؛ بدون هیچ اگر و امایی. چنین گزاره بسیطی را در منطق اصطلاحاً «تنجیزی» (categorical) (در مقابل «شرطی») می‌نامند. بنابراین، قانون اساسی یک اراده محض متناهی یک امر تنجیزی است و همان‌طور که هایدگر متذکر می‌شود این امر تنجیزی بنیانی ضروری برای اثبات فعلیت آزادی کانتی است. از این رو به‌منظور فهم واقعیت‌مندی آزادی لازم است در مورد فعلیت و اعتبار امر تنجیزی نیز قدری تأمل کنیم.

آزادی را دارای واقعیتی خاص دانستیم که صرفاً در پرتو قانون اراده آشکار می‌شود. اراده آنگاه که بدون توجه به یک امر مطلوب، خود را متعین می‌کند، یک اراده ناب (عقل عملی محض) است. الزام ناشی از این اراده ناب، بنا به همین ناب‌بودن آن، اعتبارکلی دارد. البته این بدان معنا نیست که عکس این رابطه نیز لزوماً برقرار باشد؛ یعنی ناب‌بودن اراده در نتیجه کلیت آن حاصل نمی‌شود. از سوی دیگر وقتی که فرد خود را در معرض قانونی قرار می‌دهد که صرفاً برای اراده جزئی خود او معتبر است، این اصل سوپزکتیو (ذهنی) یک «ماکزیم» (قاعده) (maxim) است: من باید در جوانی کار کنم و پس انداز کنم تا در زمان پیری به زحمت نیغتم.

اما اراده ناب از آن رو که به‌واسطه اهداف سوپزکتیو خاص مشروط نشده، یک قانون ایزکتیو (عینی)، و نه یک ماکزیم، است (Ibid:194). چنانچه

مبنای تعین بخش اراده ما، یعنی ماکزیم‌های ما، بتواند هم‌زمان هر اراده دیگری را نیز متعین کند، در این صورت ما طبق قانون اساسی عینی اراده عمل کرده ایم. بنابراین، قانون اساسی عینی متعلق به عقل عملی محض در قالب یک فرمان نامشروط (امر تنجیزی) به این ترتیب جریان می‌یابد: «به‌نحوی عمل کن که ماکزیم اراده تو همواره بتواند به‌عنوان یک اصل قانون گذاری کلی برقرار باشد» (کانت، ۱۳۸۹: ۷۶). هایدگر معتقد است که به‌واسطه امر تنجیزی واقعیت عقل محض به‌عنوان عقل عملی اثبات می‌شود. اما چگونه چنین اثباتی صورت می‌پذیرد؟ به‌پشتوانه واقعیت آگاهی از این قانون اساسی عقل.

به‌زعم هایدگر فهم این نکته مسیر را برای فهم کل مسئله هموار خواهد کرد (Heidegger, 2002: 194): کانت در نقد عقل عملی عنوان می‌کند که ما به محض اینکه ماکزیم‌هایی را برای اراده می‌سازیم از قانون اخلاقی آگاهی می‌یابیم. امر تنجیزی خودش را به‌واسطه خودش به ما نشان می‌دهد. واقعیت این قانون انکارناپذیر است و کسی که معمولی‌ترین فهم را داشته باشد نیز می‌تواند آن را بدون هیچ تعلیمی دریابد (کانت، ۱۳۶۹: ۱۱۲). این اصل در عقل کل بشر نهاده شده و همواره با وی همراه است. در واقع این قانون اصل اخلاق است.

اما به‌راستی آیا امر تنجیزی آن‌طور که کانت می‌گوید، امری انکارنشده است؛ آن هم حتی برای عادی‌ترین عقول؟ آیا واقعاً این امر همواره با ما همبود است؟ در این صورت به نظر می‌رسد که اساساً نیازی به بحث‌های نظری به‌منظور اثبات واقعیت چنین امری نبوده است!

شاید بعد از مراجعه به نفس خودمان و با دریافتن آنچه که از فحوای کلام کانت بر می‌آید، به این

حداقل سه تفسیر و صورت‌بندی مختلف از آن هستیم (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۴-۳۳۳)؛ لیکن قطع نظر از تمامی اختلاف‌ها، آنچه که اهمیت دارد این است که همگی آن تفاسیر مشیر به یک نقطه حیاتی و سرنوشت‌ساز درباره واقعیت اصیل آدمی هستند.

د: واقعیت قانون اخلاقی و آگاهی از آزادی اراده

بحث را با ملاحظه یکی از صورت‌بندی‌های امر تنجیزی در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق ادامه می‌دهیم: «چنان عمل کن که انسانیت، خواه در شخص خودت خواه در دیگری، همواره به‌عنوان یک غایت و نه هرگز به‌مثابه یک وسیله صرف باشد» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴). غایت (end) عبارت است از آنچه که به‌عنوان مبنای تعیین‌بخش اراده از پیش بازنمایی می‌شود. عبارت کانت حاکی از این است که غایت عمل انسان، انسانیت است. آن چیزی که نباید هرگز یک ابزار باشد نمی‌تواند به‌خاطر چیز دیگری، یعنی آنچه که اراده را به‌عنوان غایت متعین می‌کند، تعیین‌بخشی کند و این همان انسانیت یا ذات بشر بما هو شخص است. بنابراین، امر تنجیزی حاکی از این است که در تمامی اعمال باید براساس ذات خود عمل کنیم. ذات ما بما هو شخص و انسان (همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد) عبارت است از خودمسئولیتی یا مسئولیت‌پذیری: یعنی متعهد کردن خود به ذات خود، و به‌تعبیر هایدگر تن‌دادن به تقدم «باید» اراده محض در هر موردی (Heidegger, 2002:199).

از دید هایدگر، کانت نتوانست خود را از بند متافیزیک اخلاق برهاند و به نگاه وجودبینانه (انتولوژیک) به آزادی برسد. در واقع نوعی اراده‌کردن ذاتی بالفعل به‌صورتی ماتقدم موجب فهم ما از قانون اخلاق شده است، یعنی آنچه که برای فهم این قانون اهمیت دارد این نیست که ما به شناخت نوعی

اندیشه رهنمون شویم که باید به تبیینی اجتماعی تاریخی متوسل شویم و سخنان کانت را متأثر از حال و هوای عصر روشنگری (و نه نسخه‌ای برای تمامی ابنای بشر) فهم کنیم؛ گویی کانت به‌عنوان فرزند زمانه خود و در آنچنان فضایی، هر چیزی جز این می‌گفت جای تعجب داشت.

اما هایدگر این نحوه رویارویی با کانت را نمی‌پسندد و آن را انحراف از سبیل همدلی با کانت می‌داند: «کانت در هیچ جا نگفته که واقعیت امر تنجیزی همانند عصب‌ها و رگ‌ها در درون ما قرار دارد؛ با این تفاوت که اینها مادی است و آن روحی» (Heidegger, 2002:196) بلکه کانت می‌گوید ما قانون اساسی اخلاق را به محض اینکه ماکزیم‌های اراده را می‌سازیم به‌نحو بی‌واسطه درمی‌یابیم؛ بنابراین، تجربه اصل اراده محض مشروط به این است که ما ساخت ماکزیم‌های اراده را آغاز کنیم؛ یعنی به محض اینکه عملاً اراده می‌کنیم و تصمیماتی را بنا بر انگیزه‌هایمان می‌گیریم در معرض تجربه واقعیت آن قانون قرار می‌گیریم. حتی زمانی که از تصمیم اجتناب می‌ورزیم (اراده می‌کنیم که اراده نکنیم) نیز به‌روشنی آن «باید» را در خود می‌یابیم. به عبارت دیگر فعلیت اراده صرفاً در اراده کردن این فعلیت وجود دارد. واقعیت عملی عقل محض در این اراده‌کردن نهفته است. و به این ترتیب هم معنای واقعی بودن آزادی بر ما روشن می‌شود و هم واقعیت مندی متفاوت از امور طبیعی آن. به‌زعم هایدگر آن چیزی که از کانت شایسته توجه و تعمق است نه محتوای امر تنجیزی، بلکه اصل اشاره به آن است. «صورت‌بندی خاص کانت از امر تنجیزی نیست که اهمیت دارد» (Ibid:198). تفسیرهای متفاوتی از این امر وجود دارد و حتی در خود کانت نیز شاهد

آزادی [به‌مثابه خودآیینی] می‌تواند شناخته شود» (کانت، ۱۳۸۹: ۱۱۹)؛ یعنی این قانون مبنای امکان معرفت آزادی است. از سوی دیگر آزادی، مبنای امکان وجود قانون و وجود عقل عملی است. این است معنای این مدعای کانت که: «چنانچه آزادی‌ای نباشد، قانون اخلاقی هرگز در ما تجربه نمی‌شود» (همان: ۱۲۰).

۳- آزادی وجودی

کانت آزادی را نه منحل علیت، بلکه نوع خاصی از آن دانست^۱ و آنگاه به‌منظور بررسی امکان‌پذیری چنین علیتی، مسئله را به‌صورت تحقیقی درباب امکان وحدت آزادی (علیت نومنال) و علیت طبیعی دنبال کرد. همین که آزادی را به‌عنوان یک نوع علیت خاص لحاظ کنیم پرسش از امکان‌پذیری آن به‌معنای پرسش از نحوه سازگاری این نوع علیت خاص با علیت معمول طبیعی خواهد بود؛ ولی فراتر از آن، آزادی را درباب وجود خاص انسان، که وحدت دو علیت مذکور در آن واقع می‌شود، مورد توجه قرار نمی‌دهیم. پس از امکان‌پذیری، مسئله فعلیت آزادی مطرح می‌شود، لیکن در اینجا نیز فعلیت این آزادی را به‌صورت مسئله‌ای مستقل و اصیل درباب ذات وجود خاصی که در عمل تحت حاکمیت اراده انسان رخ می‌نماید، بررسی نمی‌کنیم.

از این روست که به عقیده‌هایدگر، کانت با این تدبیر متافیزیکی از مشخصه انتولوژیک آن چیزی که به‌مثابه امر «ممکن» و امر «بالفعل» مورد پرسش قرار گرفته غفلت ورزیده (Ibid:204)؛ از این منظر آزادی حداکثر به‌عنوان یک علیت متافیزیکی «امکان» تحقق

صورت بندی از امر اخلاقی (کانتی یا غیرکانتی) دست یابیم یا اینکه قانون اخلاقی برای تحقق خود نیازمند فهمیده‌شدن از سوی ما باشد؛ به‌نحوی که گویی افراد انسان تنها واقعیت‌بخشندگان آن قانون باشند، بلکه این واقعیت مندی خصیصه فعلیت خاص عمل است، یعنی در عمل و به‌مثابه عمل به تحقق می‌رسد.

کار کانت ارزشمند است؛ چرا که فکر را به سمت اراده و فعلیت خاص آن رهنمون می‌شود. اراده ناب یک واقعۀ ذهنی نیست که ارزش یک قانون مستقلاً موجود را درک کند و رفتار ما را براساس آن هدایت کند؛ بلکه این اراده خود، سازنده واقعیت قانون عقل عملی محض است. تنها به‌خاطر اینکه و تا جایی که اراده ناب اراده می‌کند، قانون وجود دارد. (Ibid:200).

بنابراین معلوم می‌شود گواه و پشتوانه‌ای که در سراسر تأمل خود به دنبال آن بودیم از پیش به ما داده شده بود. این اصلی‌ترین نکته برای فهم کل مطلب است. به بیان روشن‌تر گواه واقعیت مندی آزادی، نه یک بحث نظری عریض و طویل مبنی بر اثبات آزادی از طریق قانون عقل عملی محض، بلکه فهم این حقیقت است که آزادی عملی چیزی نیست به‌جز اراده‌کردن بالفعلی که به ذات اجازه می‌دهد خودش خود را متعین کند. به این ترتیب، می‌توانیم ذات آزادی را از مشخصه واقعیت مندی واقعیت آزادی عملی استخراج کنیم: «آزادی عملی عبارت است از خودقانون‌گذاری، اراده ناب، خودآیینی (autonomy). آزادی عملی به‌مثابه خودآیینی عبارت است از مسئولیت‌پذیری که همان‌طور که دیدیم، ذات واقعی انسان بما هو شخص است» (Ibid)؛ از این رو رابطه عقل عملی و آزادی به این صورت خواهد بود که عقل عملی و قانون آن «شرطی است ... که ذیل آن،

۱. و به این ترتیب خود را گرفتار محذور اطلاق یک مقوله پدیداری بر ناپدیدار کرد.

موجودات اجازه می‌دهند تا موجودیت خود را در قالب یک ابژه خاص به نمایش بگذارند. توانایی ساخت و اطلاق مقولات دیواری طی ناشدنی در میان انسان شناسنده و موجودات شناخته‌شده ترسیم می‌کند و به این ترتیب سوژه در برابر کلیت ابژه‌ها قرار می‌گیرد. پس بودن یک انسان با بودن موجودات دیگر تفاوت بنیادی دارد؛ اما چنین تفاوتی را می‌توان به جای توسل کانتی به یک فرض متافیزیکی در توصیف قوای شناختی انسان، با توصیف وجود حاضر این جهانی انسان نیز تبیین کرد و لذا از متافیزیک حذر کرد؛ وجود انسانی فقط یک باشنده (being) نیست؛ بلکه باشنده ای گشوده (existence) به روی خویش و گشوده به روی جهانش است که هر لحظه با فراروی از خود گشاینده و فاتح غیر می‌شود (مک کواری، ۱۳۹۶: ۳۵). موجودات، قبل از اینکه در قالب مقولات کانتی به مثابه ابژه‌های پدیداری ما ظاهر شوند، اولاً باید مجال بودن داده شوند. این مجال دادن به بودن موجودات، به برابریستایی، و به عبارت دیگر آشکارگی آنها، که در پرتو تعامل با آن موجودات واقع می‌شود، خود مستلزم آزادی است. اینجا دیگر نه کانت، بلکه هایدگر است که در باب ذات آزادی سخن می‌گوید: «تعامل با موجودات تنها در جایی که آزادی هست میسر است. آزادی شرط امکان آشکارگی وجود موجودات (فهم وجود) است (Heidegger, 2002: 205).

این آشکارگی و فهم دوسویه دارد: موجودات و دازاین؛ دازاین است که به موجودات مجال می‌دهد تا خود را آشکار کنند و به تجربه درآیند. دازاین ذاتاً با قراردادن خود در قلمرو گشودگی و درواقع با اگزیزتانس خود، امکان این آشکارگی را فراهم می‌کند. به بیان دیگر دازاین عین اگزیزتانس و از

دارد و به‌عنوان پیش‌شرط یک نظام اخلاقی انسانی «عملاً» تحقق می‌یابد؛ اما هنوز نتوانسته در بطن جهانی که انسان انتخابگر جزئی از آن است استقرار واقعی و وجودی بیابد و تا این استقرار وجودی واقع نشود خود آزادی (که با تلاش‌های کانت به‌لحاظ اپیستمولوژیک رخت امکان و حتی فعلیت نیز پوشیده) به‌لحاظ انتولوژیک همچنان مبهم و نامشخص باقی خواهد ماند؛ گویی وصف آزادی را زیاد شنیده‌ایم؛ اما خود آن را هنوز ندیده‌ایم؛ چرا که هنوز در این جهان جایی برای آزادی باز نشده.

همین بی‌جایی و بی‌خانمانی آزادی است که سبب شده هایدگر هرچند پرداخت کانت به آزادی را نقطه شروع جالب توجهی بداند ولی به‌حق، آن را فصل الخطاب مباحث آزادی قلمداد نکند. آزادی کانتی حقیقتاً جایی در جهان طبیعی پیرامون ما که در آن چشم به جهان گشودیم و هر لحظه با آن زندگی می‌کنیم، ندارد و لذا ناگزیر باید انسان را (به‌عنوان فاعل مختار و متعهد به مسئولیت) از این جهان ترفیع داد، در عین حال که نمی‌توان منکر وجود طبیعی وی شد؛ و علی‌الظاهر چاره‌ای جز پذیرش دوئیدی بودن انسان نمی‌ماند: انسانی طبیعی و در عین حال فراطبیعی؛ فیزیکی و متافیزیکی؛ مجبور به‌لحاظ طبیعت جسمانی و مختار به‌لحاظ طبیعت نفسانی (عقلانی). این نحوه تفسیر آزادی با معرفی یک نوع علیت جدید متافیزیکی عملاً آزادی را به مسئله‌ای متفرع بر علیت تقلیل می‌دهد و اهمیت انتولوژیک واقعی آن را نادیده می‌گیرد. کانت علیت را یکی از مقولات عینیت (objectivity) بخش ابژه‌ها می‌داند؛ درواقع تمامی مقولات صادره از انسان کانتی (که به رسم متداول سنت مدرن به فاعل شناسنده که دارای بدنی نیز است، تفسیر می‌شود) تعیناتی هستند که به

خود بیرون شدن (استعلای وجودی) و این دومی، خود عین آزادی است؛ زیرا خود دازاین است که خود را در استعلای ذاتی اش مقید به وجود می‌سازد و این یعنی نوعی خودالزامی (الزام آزادانه) به آنچه که هست.^۱

هایدگر معتقد است چنانچه به فهم درستی از آزادی (به‌عنوان شرط امکان آشکارگی و فهم وجود) برسیم، تصدیق خواهیم کرد که ذات آزادی حتی مقدم بر بشر (به‌عنوان دازاین که عین آشکارگی و استعلا است) خواهد بود و البته در بشر است که این آزادی خود را نشان می‌دهد. ذات آزادی زمانی خود را تمام رخ به ما می‌نمایاند که آن را به‌مثابه «بنیاد امکان‌پذیری دازاین» جست‌وجو کنیم، به‌مثابه چیزی که حتی مقدم بر وجود و زمان است^۲ (Ibid: ۹۳). در این صورت آزادی نه خصیصه‌ای بشری، بلکه «بشر یک امکان آزادی» است. آزادی در بشر رسوخ می‌کند

و وی را در خودش می‌پذیرد و به این ترتیب بشر را ممکن می‌کند (Ibid). در پرتو این امکان است که آدمی با رسیدن به فهم وجود، عرصه آشکارگی وجود موجودات (نه عامل یک ابژه خاص بودن آنها) می‌شود [حقیقت به‌مثابه رفع حجاب و مستوری نیز با همین مبنا فهم می‌شود] (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۴). از این منظر، آدمی دیگر نه موجودی خرد و شکننده در میان

سایر موجودات، بلکه هستنده‌ای پرهیبت است که مظهر آزادی و آنگاه کل وجود است. به این ترتیب، جایگاه آدمی از موقعیت «حیوان ناطق» و «اندیشنده جسم دار» (در سنت ثنویت‌انگار فلسفی) به یک من یکپارچه ترفیع یافته است. در واقع این تعاریف شاید «ماهیت» انسان را به‌درستی ترسیم کنند؛ اما حکایتگر «وجود» او نیستند (جمادی، ۱۳۸۵: ۳۴۶) و البته این گونه در بنیاد نشان دادن آزادی موضعی است که «گویی آن را بر فلسفه تحمیل می‌نماییم، [زیرا] چنین گزاره‌ای چیزی نیست که بتواند به‌لحاظ نظری از طریق روش‌های محدود یک علم اثبات شود». این موضع ناظر به ذات امور است و مادام که به ذات برشونده خود توجه نکنیم و با این ذات زندگی نکنیم و به بیان هایدگر «در ذات خودمان ذاتی نشویم» ما را به درک کنه آن راهی نیست (Ibid: 204-5).

۴- از آزادی متافیزیکی تا آزادی وجودی

در حالی که متفکران عموماً اختیار آدمی را ناسازگار و متعارض با جبر طبیعی (دترمینیسم) دانسته‌اند، کانت با استنادات عملی خود، خاطر نشان می‌کند که اختیار آدمی در مقام یک شخص («من») اخلاقی و واضح امر تنجیزی اخلاق) هیچ منافاتی با تبعیت او از قوانین جبری جهان فیزیکی ندارد. این نوع ویژه از علیت که کانت آن را استعلایی می‌نامد، در ساحتی فراطبیعی جریان دارد و پذیرش آن منوط به پذیرش یک بُعد نومنالی برای انسان است؛ بُعدی که پاره‌ای انتقادات اندیشمندان حتی آزادی‌باور را

^۱. سخن کانت در ذهن تداعی می‌شود که «اراده آزاد و اراده‌ای که پیرو قوانین اخلاق است یکی هستند» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۰۵)؛ زیرا قوانین اخلاق نه بیگانه از من، بلکه اوامر پیشینی اراده ناب شخص من هستند.

^۲. از این روست که هایدگر علیت را نیز نه یک مفهوم مقولی (تعین بخش از نوع کانتی) بلکه نوعی تعین انتولوژیک می‌داند که ریشه در آزادی دارد و بر همین مبنا است که می‌گوید ولو پرسش محوری (leading) فلسفه را پرسش از وجود بدانیم پرسش بنیادین (fundamental) آن مسئله آزادی خواهد بود.

^۳. کانت نیز معتقد است که انتخاب‌های آزادانه و رای تبیین علمی هستند.

مرتفع شود؛ و لذا درست است که بگوییم برخلاف حسن و مزیت رویکرد کانتی در آغازکردن بحث اختیار از علّیت که مورد قبول عام فیلسوفان مدرن نیز واقع شد، از نگاه هایدگری ما با یک عیب و نقیصه نیز در آن روبه‌رو هستیم؛ و جالب اینکه این عیب دقیقاً همان حسن آن است؛ عیب نسبت به رویکرد وجودی هایدگر، و حسن نسبت به رویکرد کلامی فلاسفه سابق بر کانت؛ این عیب و حسن توأمان همان‌طور که در ابتدا نیز اشاره شد، چیزی نیست به جز تأویل مسئله آزادی به مسئله علّیت و آنگاه تلقی آزادی به عنوان یک نوع خاص از علّیت. به زعم کانت آزادی اراده یعنی نوع خاصی از علّیت، که مانند هر علّیتی تحت حکومت قانون است؛ منتها نه قانون علل خارجی. تحت حکومت علل خارجی نبودن نیز طبق تحلیل وی عبارت است از عمل کردن مطابق صورت صرف قانون و به عبارت دیگر، مطابق دستورهایی که قابلیت کلیت یافتن دارند. واقع بین باشیم تأثیر عوامل بیرونی بر اراده را انکار نخواهیم کرد اما مهم این است که طبق تبیین کانت اراده ما متعین از آن عوامل بیرونی نیست؛ بلکه توسط قانون اخلاق [که واضع آن خودش است] حاکم بر خود و لذا تنها متعین از خودش است (Guyer, 2007: 151). متناسب با همین معنا ولی به زبانی غیرمتافیزیکی هایدگر از آزادی به عنوان تحمل یک الزام سخن می‌گوید (کوروز، ۱۳۷۹: ۱۲۹)؛ انسان آزاد موجودی است که به اقتضای دازاین، یعنی در جهان‌بودنش و بعد از پرتاب شدن در میان مجموعه‌ای محدود و غیرانتخابی از امکانات، با طرح افکنی بر امکانات موجود دست به ایجاد تنظیماتی تازه در آنها زده و به این ترتیب شروع به اعمال آزادی می‌کند. آزادی در این معنا راه به استعلا می‌برد؛ استعلایی که اساساً برای

متوجه خود می‌کند؛ اما به هر حال کانت آن را اساس اثبات آزادی انسان در زندگی اخلاقی خود قرار می‌دهد.

هایدگر ضمن پاسداشت مواجهه فلسفی کانت با مسئله، با جایگزین کردن دازاین و درجهان‌بودنش به جای سوژه ابژه‌شناس کانتی، به طرح معنایی مبنایی (و وجودی) از آزادی می‌پردازد. دازاین همواره در جهان است و این «درجهان‌بودن» حالت اساسی و مقوم دازاین به حساب می‌آید. به این ترتیب، دازاین در وجود ملموس و مجسم به ملاحظه درمی‌آید و نه در فاعل اندیشنده صرف (مک کواری، ۱۳۹۶: ۳۹). این فهم متفاوت از انسان به عنوان دازاین (که بدون جهان مرتبط با آن تصورناپذیر است) به جای سوژه (بیگانه از جهان و ارباب طبیعت)، باعث می‌شود نیاز ما به فهم متافیزیکی آزادی (به عنوان علّیت نومنال)

۱. در واقع بسیاری از آزادی‌باوران آزادی کانتی را متهم به متافیزیکی و رازآلوده بودن کرده‌اند؛ به عنوان مثال به اعتقاد کین آزادی‌باور اراده آزاد محصول یک خود نفس الامری [متافیزیکی] است؛ اما نمی‌توانیم [بنا تبیین های معمول علمی] بگوییم که این خود چگونه چنین امکانی را فراهم می‌کند؛ در واقع هر چیزی که درباره این خود نفس‌الامری بتوانیم بگوییم توصیف‌کننده شرایط فیزیکی، روان‌شناسانه یا اجتماعی آن بوده و از این رو خود پدیداری و نه واقعی را توصیف می‌کند (Kane, 2005: 44). و به این ترتیب آزادی به عنوان امری متعلق به نفس الامر از دسترسی‌پذیری هر گونه شناختی محروم می‌ماند. امثال تیلور و چیزم نیز برخلاف هم‌داستانی با کانت بر سر وجود اراده آزاد، با راهبرد متافیزیکی وی در نشان دادن چنین اراده‌ای موافق نیستند. هایدگر علاوه بر تأیید نکته اخیر، پا را از آزادی‌باوران مذکور فراتر نهاده و بجای امکان‌مند کردن آزادی برای انسان از امکان‌مند شدن انسان در پرتو آزادی و آزادی را هم‌نشین و قرین با وجود آدمی می‌داند. او سعی دارد بدون قائل شدن به دودستگی کانتی در ساحت هستی انسان، نشان دهد که انسان بودن ما قبل از هر چیز منوط به آزادی است؛ کانت با وجود اشارات ارزشمند خود در اخلاقیاتش نتوانست از بند آزادی متافیزیکی برهد؛ اما با تفسیر هایدگری کانت به استنباط جدید و ریشه‌ای تری از آزادی دست می‌یابیم: هستی یکپارچه انسان خود متضمن آزادی است.

یک موجود محدود و متناهی معنا دار است (Heidegger, 2002: 92). هایدگر همچون کانت آزادی را در ناکاملی و تناهی انسان جست‌وجو می‌کند؛ اما از اینجا به بعد راهش از کانت جدا می‌شود (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۰۹). نزد کانت باید از این تناهی عبور کرد و به نحوی خود را به فراطبیعت پیوند زد؛ ولی نزد هایدگر خود همین تناهی به‌عنوان یک امکان آزادی‌ساز تلقی می‌شود. دازاین اساساً با جهان معنی می‌یابد؛ ساختار وی بر مبنای حضورش در جهان پی‌ریزی شده است و محروم‌کردن او از چنین حضوری نه بی‌سابقه و لذا آزادکردن انسان بلکه غیرواقعی و لاینسان کردن او است. انسان حاضر در جهان با فراروی از خود به تعامل و برقراری نسبت‌هایی با جهان می‌پردازد. در برقراری این نسبت‌ها که به معنای فهم وجود است، می‌توان هستی موجودات (being) را به دو صورت تفسیر کرد: هستی به معنای فرادستی (Vorhanden) و هستی به معنای توی‌دستی (Zuhanden)؛ در تفسیر نخست واقعیت را شامل موجودات فرادستی (به‌عنوان ماده یا شیء جدا از ما و تک افتاده که صرفاً هست) پیچیده در زنجیره فعل و انفعالات علی می‌دانیم. در تفسیر دوم همان موجودات را به صورت ابزاری یعنی اشیائی به دردمخور برای ما و نه جدای از ما در نظر می‌گیریم. هایدگر در حالی که عبارت معروف بنیاد *ما بعدالطبیعه* کانت در توصیف آزادی را [یعنی این عبارت که «همان سان که اراده نوعی از علیت موجود زنده است تا آنجا که خردمند باشند، آزادی نیز آنچنان خصیصه‌ای از این علیت است که به وسیله آن بتواند مستقل از تعیین‌شوندگی توسط علت‌های بیگانه عمل کند؛ درست به همان سان که ضرورت طبیعی صفت علیت همه موجودات غیرخردمند است

که توسط علت‌های بیگانه به عمل واداشته شده‌اند» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۰۴)] نمونه بارز تفسیر نخست می‌داند خود، فهم دوم از هستی را برای موجودات غیر دازاین برمی‌گزیند؛ مطابق تفسیر هایدگر، کانت در کل بنیاد این فهم فرادستی از وجود را مفروض می‌گیرد؛ فرضی که احتمالاً کانت آن را از الگوی نیوتنی علم (science) و با مشاهده کامیابی‌های پرشمار آن گرفته است. مفسران چنین تفسیری از عبارات کانت را نمونه‌ای از ساخت‌گشایی (destruction) هایدگری تاریخ فلسفه دانسته‌اند (Guignon, 2011: 98-9)؛ کانت با اقتباس موضع سوژه‌محور دکارت به غفلتی اساسی یعنی غفلت از اونتولوژی دازاین و فهم ابزاری آن نسبت به واقعیت دچار شد (هایدگر، ۱۳۹۳: ۳۳). این در حالی است که وجود ابزاری مقدم بر وجود غیرابزاری و بنیاد آن است (جمادی، ۱۳۸۵: ۳۵۸). انسان به اقتضای فراروی و اگزیزتانس خود موجودی است که با موجودات دیگر به‌عنوان اشیاء توی‌دستی یا ابزاری نسبت برقرار می‌کند؛ شیء توی‌دستی نه چیزی بیگانه و جدای از ما، بلکه به‌مثابه ابزاری در دست ما همان چیزی است که ما و استفاده ما از آن مشخص می‌کند. ما دیگر سوژه‌ای نیستیم که با ابژه‌سازی‌های کلی خود تنها یک «رابطه ادراکی» خاص با جهان واقعی بیگانه از خود برقرار می‌کند و پذیرای تأثیرات اجتناب‌ناپذیر آن می‌شود؛ بلکه دازاین‌هایی هستیم که با اگزیزتانس ذاتی خود «رابطه‌های اتحادی» خاص با جهان واقعی به عنوان مجموعه ذوات توی‌دستی برقرار می‌کنیم و جهان منحصر به فرد خود را براساس کیفیت و کمیت روابط خاصی که با آن ذوات برقرار می‌کند، می‌سازیم و هر لحظه آن را گسترش می‌دهیم. دازاین بودن ما با آزادی معنا می‌یابد. «دازاین ناآزاد» یک ترکیب

انسانی ما و حتی فهم توی دست‌ی از موجودات غیرانسان شده: «ذات‌های خردمند شخص نام دارند؛ زیرا عین نهادشان آنان را به عنوان ذات‌هایی مشخص می‌کند که نباید فقط به منزله وسیله به کار روند» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۳)؛ با این حال تلاش‌های وی در آثار اخلاقی‌اش رضایت کامل هایدگر را جلب نمی‌کند و تفسیر ساخت‌گشای وی را می‌طلبد و بر این اساس است که هایدگر با تفسیر افشاگر خود به پس‌متن کانت رسوخ می‌کند و به پرده‌برداری از اشارات و ناگفته‌های آن می‌پردازد.^۱ برای کانت همچنان علیت محل امکان آزادی در جهان به عنوان مجموعه ذوات فرادستی است و حفظ آزادی به قیمت پذیرفتن یک فرض متافیزیکی مناقشه‌آمیز تمام می‌شود؛ ولی چنین علیتی ابداً تهدیدی برای آزادی هایدگری محسوب نمی‌شود. البته به اعتقاد مفسرین گزارش هایدگر درباره فعلیت آزادی در قالب اراده ناب کانت چندان کامل نیست؛ او به سادگی اهمیت اخلاقی تحقیق کانت درباره اراده را نادیده می‌گیرد و بحث خود را صرفاً به پدیدار اراده ای که خود را اراده می‌کند محدود می‌کند (Guignon, 2011: 99-100). لیکن این فروگذاری تأثیری در جریان بحث حاضر ما ندارد؛ اراده کانتی با هر تفسیر منصفانه یا غیرمنصفانه‌ای که هایدگر از آن ارائه می‌دهد، خاصیت وجودی انسانی است که به گفته کانت صرفاً در عمل آن هم از نوع اخلاقی‌اش، آزادی درخور خود را می‌یابد و این بسیار متفاوت است از اینکه وجود انسانی را با آزادی تعریف کنیم و محل چنین آزادی‌ای را (به جای دترمینیسم) بهره‌گیری ناکافی و ناصواب از امکان‌های جهان خود و لذا به‌ظهور

متناقض است؛ دازاین یا آزاد است یا اصلاً دازاین نیست.

توجه داریم که چنین نتایج درخشانی در پرتو فهم متفاوت ما از وجود انسان در مقام دازاین و هستی‌های غیر دازاین حاصل می‌شود. به نظر می‌رسد مسئله سنتی جبر و اختیار بنا به تفسیر و فهمی فرادستی از هستی که مشخصه فکری فیلسوفان دوره جدید اما در واقع رسمی برگرفته از قرون وسطی است، تبدیل به یک معضل تاریخی در سنت فلسفی شده است؛ مسئله‌ای «متعین از فرضیات وجودشناسانه غیر نقادانه درباره وجود نهایی ذوات در جهان» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۴-۳۳). با فرض این فهم از واقعیت این نتیجه که اعتقاد به قانون فراگیر علیت اعتقاد به اراده آزاد را ناموجه و غیرقابل دفاع می‌کند، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید و عملاً برای کانت چاره‌ای جز گریز به متافیزیک نمی‌ماند. اما چاره نزد هایدگر نه در چنین گریزی، بلکه در تغییر فهم خود از وجود نهفته است. بر این اساس است که هایدگر به خود حق می‌دهد تلاش برای اثبات وجود یک اراده آزاد را تلاشی ناممکن و غیرضروری قلمداد کند. اثبات آزادی برای انسان «ممکن» نیست؛ زیرا شکل‌گیری مسئله‌ای با عنوان جبر و اختیار اساساً درون افق فهمی فرادستی از وجود شکل گرفته و چنین فهمی برای فاعل‌های انسانی در مقام دازاین معنادار نیست و «لازم» نیست؛ زیرا حتی به اذعان خود کانت، آزادی اراده به سادگی در هر بار عمل اراده‌ورزی و تصمیم‌گیری ما داده می‌شود (Guignon, 2011: 100) و البته طبق مبنای جدید ما نه فقط در اراده‌ورزی و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، بلکه در تک‌تک انتخاب‌ها و تصمیمات جاری زندگی. جالب است که خود کانت نیز به نحوی مبهم متفطن خاص بودن وجود

^۱ این تعبیر اشاره دارد به ماهیت تفسیر از دید هایدگر که در مقدمه بحث متذکر آن شدیم.

ظاهر، بی‌پرده و ناپوشیده. «خود» بودن ما نیز دقیقاً در همین پرده‌برداری از خود و دیگران نهفته است. موجودات قبل از اینکه ابژه‌هایی برای سوژه کانتی باشند، باید باشند و این دازاین‌هایدگر است که با استعلای خود، اجازه و امکان این بودن را فراهم می‌کند. دازاین عین استعلا و این استعلا لازمه و مقدمه نوعی آزادی مبنایی و ریشه‌ای است؛ آزادی به معنای اجازه‌دادن به موجودات که باشند، که از حجاب و مستوری درآیند و آزادی دازاین نیز عبارت است از اینکه خودش باشد؛ یعنی به خود اجازه دهد؛ خودی که هست باشد.^۲

چنین آزادی‌ای به عنوان نخستین فراروی دازاین، بی‌مبنا و این بی‌مبنایی خود، مبنای اولیه و درواقع همان وجود است. وجود قانونی ندارد؛ بلکه خودش قانون است. این مبنای بی‌مبنا و قانون خودانگیخته

^۲ البته همان‌طور که خواننده محترم نیز احتمالاً متوجه شده انتظار می‌رود اکنون دیگر بعد از همه این تفصیلات مقاله را با ذکر نقل قولی از خود‌هایدگر در تعریف آزادی پایان یا ادامه دهیم. اما متأسفانه امکان برآوردن این انتظار وجود ندارد؛ زیرا همان‌طور که مفسرین‌هایدگر متذکر شده‌اند وی هیچ‌جا تعریف مشخصی از آزاد و آزادی ارائه نداده و لذا ما ناگزیر از «استنباط» رأی وی در این باره هستیم. (Guignon, 2011: 80). با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دست‌کم دو استنباط از نظرگاه‌هایدگر درباره آزادی به دست داد: همان‌طور که دیدیم وی گاهی از آزادی به‌عنوان استعلا سخن می‌گوید؛ البته نه استعلایی از نوع معرفت‌شناسانه کانتی بلکه نوعی فراروی ذاتی (existence) متناسب با وجود ویژه دازاین از خود به سوی جهان؛ این آزادی خود راه به یک آزادی عمیق می‌برد که می‌توان از آن تعبیر به اجازه‌بودن‌دادن (letting be) به موجودات کرد. همان‌طور که دیدیم کانت آزادی را به‌عنوان نوعی «علیت» عقلانی در جایی جست‌وجو می‌کند که از سلطه قانون دترمینیسم رها باشد؛ اما بود و نبود دترمینیسم تأثیری بر موجودیت یا کیفیت آزادی به روایت‌هایدگری آن ندارد. دترمینیسم دستاورد نگاه فرادستی به موجودات است و این نگاه از دید‌هایدگر نه تنها به وجود انسان تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه حتی می‌تواند در نسبت‌های وی با جهان نیز (که سازنده عالم خاص هر دازاین است) دخالتی نداشته باشد.

نرساندن «خود» آن گونه که هست تلقی کنیم؛ آنچه که‌هایدگر از آن به بی‌اصالتی (inauthenticity) تعبیر می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۳۶). در این حالت آدمی نمی‌تواند خودش را در کاری که انجام می‌دهد پیدا کند؛ بلکه خود را از خود طرد می‌کند و دچار ازخودبیگانگی می‌شود (کوروز، ۱۳۷۹: ۳۲). ازخودبیگانگی (alienation) خاص‌ترین قوه هست بودن ما را از ما می‌گیرد و نمی‌گذارد خودمان با اعمالمان، سازنده و هویت بخش خود باشیم. در این حالت ما از خودبودن هبوط (falling) می‌کنیم و نه تنها آزاد بلکه حتی فاعل واقعی اعمال خود نیستیم و به این ترتیب عمل ما اساساً قابلیت اتصاف به آزادی و ناآزادی را از دست می‌دهد.^۱ درست است که عمل برخاسته از هبوط قطعاً با پدیده‌ای مثل تغییرات آب‌وهوا که هیچ ربطی به من ندارد، متفاوت است؛ اما به هر حال یک عمل انسانی به‌معنای واقعی (عمل مسئولانه من) نیز نیست؛ زیرا به جای آشکارکردن «من» را به خفا می‌برد. البته به‌نظر‌هایدگر هبوط برای یک موجود اجتماعی مانند انسان اجتناب‌ناپذیر و ذاتی زندگی (existential) روزمره وی است؛ اما گریزناپذیر و بی‌علاج نیست. راه علاج و گریز از بیگانگی نیز انتقال به praxis و بازگشت به خود است: بهره‌گیری‌ای جدید از امکانات موجود به‌عنوان ذوات تویی‌دستی و ابزارهایی برای پرده‌برداری از خود. خودی که آنها را نیز همان‌گونه که هستند به ظهور می‌رساند و با این انکشاف ذوات بی‌جان و محروم از آزادی کانتی را نیز علاوه بر خود انسان از آزادی بهره‌مند می‌کند. البته آزاد نه به‌معنای رهیده از بند دترمینیسم، بلکه آزاد به‌معنای منکشف،

^۱ توجه داریم که طبق این تبیین جدید نقطه مقابل آزادی جبر نیست؛ بلکه ازخودبیگانگی و بی‌خودشدن است.

است که بنیاد امکان استعلا واقع شده، آدمی را به عنوان یک امکان آزادی و آزادی را به مثابه مبنای هیبت‌آوری که افشاگر موجودات بما هی است جلوه‌گر می‌کند. بالطبع، علیت نیز به عنوان یک تعیین انتولوژیک موجودات ریشه در آزادی دارد؛ و به این ترتیب نه آزادی مسئله‌ای متفرع بر علیت، بلکه علیت یک مسئله آزادی خواهد بود (Heidegger, 2002: 205).

نتیجه‌گیری

مسئله جبر و اختیار در تاریخ طولانی مباحث فلسفی یک مسئله محسوب شده است؛ زیرا به نظر می‌رسد حق آزادی انسان تنها در صورتی به طور کامل ادا می‌شود که اراده بتواند مطلقاً رها و آزاد از هر زمینه و سابقه تعیین بخشی دست به انتخاب بزند؛ این در حالی است که انتخاب‌های ما نه تنها در چنین خلأ شرایطی شکل نمی‌گیرند، بلکه برعکس (به گواهی بسیاری از یافته‌های علمی جدید) ما و اراده ما و انتخاب‌ها و اعمالمان دقیقاً محصول (و یا دست‌کم متأثر از) ژن‌ها و محیط پیرامون خود هستیم. این تنش محل تولد مسئله فلسفی جبر و اختیار است. این نحوه طرح مسئله که از آن به عنوان «الگوی معیار» طرح مسئله جبر و اختیار یاد می‌شود و این تلقی از آزادی که «تلقی سنتی» یا معمول اختیار نامیده می‌شود، اندیشمندان در یک سنت دیرین فلسفی بر آن اتفاق و اجماع نظر داشته‌اند. اما هایدگر آزادی و مسئله آن را متفاوت می‌فهمد؛ و لذا با مبنا قرار دادن این الگو، فهم هایدگر از آزادی را باید «غیرمعمول» خواند (Guignon, 2011: 81). رویارویی کانت از این منظر غیرمعمول نیست؛ بلکه اساساً می‌توان وی را پایه گذار تقریر مسئله تحت چنین الگویی دانست

(Kane, 1998: 21)، کما اینکه خود هایدگر دلیل شروع بحث خویش درباره جبر و اختیار از کانت را این می‌داند که وی برای نخستین بار بحث را از حال و هوای کلامی و الهیاتی‌اش خارج کرد و صبغه‌ای فلسفی به آن داد (Heidegger, 2002: 170). غیرمعمول بودن کانت را باید در شیوه حل مسئله وی جست؛ او ضمن اذعان به امکان‌ناپذیری برخورداری از آزادی اراده در یک نظام مادی، یعنی در عین تأیید ناسازگاری آزادی با دترمینیسم حاکم بر جهان طبیعی، با طرح بُعد دوم موسوم به بُعد نومنالی برای انسان (به عنوان موجودی متمایز از موجودات زنده طبیعت) سعی در رهان‌دن انسان از بند زنجیره دترمینیستی عوامل سابق بر وی دارد. چنین رویکردی قطعاً متافیزیکی است و اگر کسی به هر دلیلی نخواهد گزاره‌های متافیزیکی را بپذیرد، تدبیر کانت برای او ناموجه خواهد بود. چنانچه نکته اخیر را عیبی بر پرداخت ماهرانه کانت به حساب آوریم، از این منظر رویکرد هایدگر از این مزیت برخوردار است که بدون توسل به متافیزیک و فارغ از هرگونه دوطرفه‌کردن انسان، آزادی را در متن یکپارچه وجود آدمی می‌جوید. منتها باید در تکمیل اشاره به چنین مزیتی بیفزاییم که ماحصل این نحوه پرداختن به آزادی دیگر همان آزادی‌ای که مطابق الگوی معیار مطرح کردیم نیست؛ مخل چنین آزادی‌ای نه دترمینیسم (و طبیعتاً راه‌حل مسئله نه رهان‌دن انسان از بند دترمینیسم) بلکه بی‌اصالتی است؛ راه‌حل نیز در تنبه و پروای آدمی نهفته خواهد بود. البته هایدگر دلایل خاص خود را برای چنین استعمال متفاوتی دارد؛ ولی بی‌پرده بگوییم این استعمال متفاوت و البته مستدل، مسئله سنتی را حل نمی‌کند و حتی اصلاً به آن نمی‌پردازد؛ چرا که خاستگاه شکل‌گیری و طرح

است که بنیاد امکان استعلا واقع شده، آدمی را به عنوان یک امکان آزادی و آزادی را به مثابه مبنای هیبت‌آوری که افشاگر موجودات بما هی است جلوه‌گر می‌کند. بالطبع، علیت نیز به عنوان یک تعیین انتولوژیک موجودات ریشه در آزادی دارد؛ و به این ترتیب نه آزادی مسئله‌ای متفرع بر علیت، بلکه علیت یک مسئله آزادی خواهد بود (Heidegger, 2002: 205).

نتیجه‌گیری

مسئله جبر و اختیار در تاریخ طولانی مباحث فلسفی یک مسئله محسوب شده است؛ زیرا به نظر می‌رسد حق آزادی انسان تنها در صورتی به طور کامل ادا می‌شود که اراده بتواند مطلقاً رها و آزاد از هر زمینه و سابقه تعیین بخشی دست به انتخاب بزند؛ این در حالی است که انتخاب‌های ما نه تنها در چنین خلأ شرایطی شکل نمی‌گیرند، بلکه برعکس (به گواهی بسیاری از یافته‌های علمی جدید) ما و اراده ما و انتخاب‌ها و اعمالمان دقیقاً محصول (و یا دست‌کم متأثر از) ژن‌ها و محیط پیرامون خود هستیم. این تنش محل تولد مسئله فلسفی جبر و اختیار است. این نحوه طرح مسئله که از آن به عنوان «الگوی معیار» طرح مسئله جبر و اختیار یاد می‌شود و این تلقی از آزادی که «تلقی سنتی» یا معمول اختیار نامیده می‌شود، اندیشمندان در یک سنت دیرین فلسفی بر آن اتفاق و اجماع نظر داشته‌اند. اما هایدگر آزادی و مسئله آن را متفاوت می‌فهمد؛ و لذا با مبنا قرار دادن این الگو، فهم هایدگر از آزادی را باید «غیرمعمول» خواند (Guignon, 2011: 81). رویارویی کانت از این منظر غیرمعمول نیست؛ بلکه اساساً می‌توان وی را پایه گذار تقریر مسئله تحت چنین الگویی دانست

خصیصه انسانی خود بیرون آورده و از نوعی آزادی بنیادی مقدم بر هر وجود و موجودی سخن می‌گوید. اقدام هایدگر در نوع خود ارزشمند و آزادی پیشنهادی وی گران‌بهاست؛ آزادی‌ای که به‌زعم وی نه با استدلال‌های نظری، بلکه با گریز زدن به عمل و با رجوع به ذات و تجربه‌ی اگزیستانس هر کسی را به تأیید خود وامی‌دارد. لیکن همه سخن ما در این است که این همان آزادی گمشده و مطلوب سنت فلسفی نیست؛ چه این سنت در طلب چنین آزادی‌ای برحق بوده باشد، چه یکسره بر خطا.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۶). هایدگر و تاریخ هستی، تهران، مرکز، چاپ چهارم.
- بیمل، والتر. (۱۳۸۱). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
- پالمر، ریچارد. (۱۳۹۰). علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران، ققنوس.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۷). جهان در اندیشه هایدگر، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ سوم.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۱). هایدگر و استعلا: شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت، تهران، ققنوس.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، جلد ششم، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

آن را فهمی نادرست و مسئله دار از وجود می‌داند و آن‌گاه تلاش می‌کند تا مسئله را در قالب فهم درست از وجود بررسی و رسیدگی کند. حاصل این رسیدگی نیز نمایش آزادی‌ای متفاوت از آزادی موردسؤال خواهد بود. درواقع به همان مقداری که بی‌اصالتی در استعمال هایدگری آن متفاوت از دترمینیسم و دگرآیینی کانتی است، آزادی وجودی نیز متفاوت از آزادی متافیزیکی است. وجود چنین تفاوتی به ما اجازه می‌دهد هایدگر را متهم به گریز از مسئله اصلی کنیم؛ کما اینکه می‌توان کانت را مورد چنین اتهامی (مبنی بر گریز از مسئله اصلی) قرار داد و قرار داده اند (Kane, 2005: 44): کانت با متافیزیکی و رازآلوده کردن مطلب، و هایدگر همان‌طور که دیدیم با تغییر معنای مصطلح جبر و اختیار. و البته این دو آزادی‌باور توجیحات خاص خود را در دفاع از چنین طفره‌ای خواهند داشت: یکی متذکر دسترسی‌ناپذیری اختیار واقعی در جهان مادی و لزوم چنین اختیاری برای معنابخشی به اخلاق می‌شود و دیگری اتهام ما را با این اتهام متقابل پاسخ می‌دهد که همان سنت دیرینه فلسفی فهم وجود که محل استناد ما و منشأ اشکال تراشی‌ها است، برخلاف کارایی‌اش برای علوم تجربی، در فلسفه نه تنها نافع نبوده بلکه باعث غفلتی بزرگ در طول تاریخ فلسفه شده است که تبلور آن در بحث آزادی به‌صورت بی‌اصالتی و غرق‌شدن در زندگی روزمره و پیشامدهایش بوده است. به هر حال قضاوت نهایی در این باره منوط به ارزیابی کلی نظام‌های متافیزیکی امثال کانت در مقایسه با بدیل‌های وجودی امثال هایدگر و فلاسفه اگزیستانس است و این خود نوشتاری مجزا را می‌طلبد. اما آنچه روشن است اینکه هایدگر مسئله سنتی و مرسوم جبر و اختیار را مسکوت گذاشته و بلکه اساساً آزادی را از

- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۳). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، چاپ چهارم.
- Caygill, Howard. (1995). A Kant's Dictionary, Oxford, Black well
- Guignon, Charles. (2011). "Heideggers's Concept of Freedom" in Interpreting Heidegger, Critical essays, Cambridge University, PP. 79-105
- Guyer, Paul. (2007). Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, Great Britain, continuum
- Heidegger, Martin. (2002). The Essence of Human Freedom: an introduction to philosophy, tr. Ted Sadler, Continuum
- Kane, Robert. (1998). The Significance of Free Will, Oxford University Press
- .(2005). A contemporary Introduction to Free Will. Oxford University Press
- Maitland, Jeffrey. (1992). "Ontology of Appreciation" in: Immanuel Kant, Critical Assessment, London and New York, Vol. 3
- کانت. ایمانوئل. (۱۳۹۴). نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران، ققنوس.
- .(۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- .(۱۳۸۹). نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نورالثقلین، چاپ سوم.
- .(۱۳۷۷). نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- کوروز، موریس. (۱۳۷۹). فلسفه هایدگر، ترجمه محمود نوالی، تهران، حکمت، چاپ دوم.
- گایر، پل و آلن وود. (۱۳۹۲). شرحی بر نقد خرد ناب و روند پیدایش آن، ترجمه کسری حاتم‌پوری، تهران، ققنوس.
- مک کواری، جان. (۱۳۹۶). مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.