

## آزادی استعلایی و فلسفه تاریخ کانت

سیده معصومه موسوی\*

### چکیده

مفهوم آزادی یکی از محوری‌ترین مفاهیم در فلسفه کانت است که هم در عقل نظری و هم عقل عملی نقشی تعیین‌کننده دارد. به این معنا که از منظر برخی مفسران، فاعلیت و خودانگیختگی عقل در شناخت نظری، در حقیقت تعبیری دیگر از خودقانون‌گذاری و آزادی است. از سوی دیگر، در عقل عملی، مفهوم آزادی نقشی محوری دارد. به این معنا که عقل عملی به عنوان امکان تعیین‌بخشی به اراده فارغ از نظام علی طبیعی، در حقیقت همان آزادی است. اما چالشی مهم پیش‌روی این مفهوم بنیادین در فلسفه کانت وجود دارد. این چالش به بیان هگل این است که این آزادی «استعلایی» است؛ به این معنا که منتزع و بریده از واقعیت است و کانت هرگز نتوانست این بنیادین‌ترین مفهوم فلسفه خویش را اثبات کند و صرفاً آن را به عنوان مفروضی برای برپا کردن نظام اندیشه خویش به نحو استعلایی فرض گرفت. در این مقاله می‌کوشیم ضمن تقریر این چالش، امکان پاسخ‌گویی به آن را از مسیر خوانش آثار تاریخی کانت به محک آزمون بگذاریم. در این راستا در مقدمه، به تقریر نقد استعلایی بودن مفهوم آزادی می‌پردازیم. در گام بعد می‌کوشیم نشان دهیم که چگونه کانت در فلسفه تاریخ خود کوشید نشان دهد آزادی نه ایده‌ای مفروض، که واقعیتی است که در دل تاریخ به ظهور می‌رسد. در بخش نتیجه‌گیری کفایت این خوانش را به سنجش می‌گذاریم.

**واژگان کلیدی:** آزادی استعلایی، عقل نظری، عقل عملی، تاریخ.

\* دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

massom.mousavi@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱]

## مقدمه

می‌دانیم که کانت با تأسیس فلسفه نقدی، انقلابی در سپهر اندیشه فلسفی پدید آورد. انقلابی که نقشی فعال به سوژه شناخت و عمل بخشید. در حقیقت شناخت سوژه، دیگر به معنای انطباق با حقیقتی در عالم خارج نبود. این رهیافت کانتی، نظریه مطابقت در شناخت را، که یکی از مهمترین نظریه‌ها در توضیح شناخت بود، به افول کشاند. کانت در عقل عملی نیز در قامت فیلسوفی مؤسس حاضر شد و نتایج حاصل از این انقلاب را در عقل عملی نیز پی گرفت. به این معنا که قوانین اخلاقی دیگر قاعده‌هایی از پیش موجود نبودند که سوژه اخلاقی صرفاً می‌بایست تن به عمل به آن‌ها بسپارد. این سوژه نظری و اخلاقی خود قوانین حاکم بر شناخت و عمل اخلاقی را «تأسیس» می‌کند. روایتی که کریستین کرسگارد<sup>۱</sup> از سنت عقل‌گرایی کانتی ارائه می‌دهد، در فهم این مضمون راهگشاست. به این معنا که رویکرد عقل‌گرایانه کانتی موجب شد تا کانت هم با سنت ذهن‌گرایی<sup>۲</sup> و هم عین‌گرایی<sup>۳</sup> به مخالفت برخیزد. زیرا به باور او هر دوی این نظریه‌ها، منبع ارزش<sup>۴</sup> را در امری پیشاپیش موجود می‌دانند و به این معنا تجربه‌گرا هستند. در حقیقت تفاوت آنها صرفاً در این است که ذهن‌گرایی این امر پیشاپیش موجود را در ذهن و احساس می‌جوید و عین‌گرایی برای آن مابه‌ازایی در جهان خارج در نظر می‌گیرد.<sup>۵</sup> در مقابل برای کانت، حقیقت و اعتبار اخلاقی، نه وصف چیزها، که وصف نحوه حکم کردن در مورد آن‌ها توسط سوژه است. به این ترتیب معنای «حکم» برای کانت چه در عقل نظری و چه در عقل عملی با مفهوم آزادی و خودانگیختگی پیوند می‌یابد. اما پرسش اینجاست که آیا کانت توانست این محوری‌ترین مفهوم فلسفی خویش را به خوبی مستدل کند؟

هگل بر این باور بود که کانت در این کار توفیق نیافت. به این معنا که نه توانست نشان دهد که نسبت استنتاج مقولات و واقعیت از چه قرار است و در عمل فلسفه استعلایی او به سوژه کتیویسم منجر شد؛ و نه توانست نشان دهد که عقل می‌تواند اراده

را به نحو مستقل متعین کرده و به عمل اخلاقی منجر شود. این نقصان در تعبیر هگل بدل به تکرار این مدعا شد که: «کانت نتوانست فاهمه را از عقل متمایز کند». معنای این اتهام برای هگل آن است که مشکل کانت گرفتار ماندن در ساحت «فاهمه» است. به باور کانت مقولات فاهمه، شروطی هستند که موجب می‌شوند دریافت‌های متکثر ما، بتواند ذیل یک خودآگاهی واحد جمع شود. این خاصیت مفاهیم قوام‌بخش تجربه‌اشیاء است و «تجربه» را ممکن می‌کند. هگل موافق بود که ما برای تجربه‌اشیاء به این مقولات نیازمندیم اما بر این باور بود که مادامی که نشان نداده‌ایم این مقولات حکایت از ساختار واقعی جهان دارند، ناگزیریم هم‌چون کانت آنها را صورت‌های ذهنی و منطقی تهی‌ای در نظر بگیریم که اعتبار خود را صرفاً مدیون آن هستند که تنها به واسطه آنها قادر به درک پدیدارها هستیم.<sup>۶</sup>

هگل این تمایز مطلق میان عینی و ذهنی یا محتوا و صورت را میراث متافیزیک سنتی در اندیشه کانت می‌داند. در حقیقت درحالی که هگل این تمایزها را در سطح فاهمه و عقل نظری به چالش کشید، کانت را به خطای جدی‌تری نیز متهم کرد. خطای کانت در عقل عملی عبارت از این است که تمایزاتی را که قرار بود در سطح فاهمه معتبر باشند، به عقل نیز تعمیم داد. به این معنا که اگر مقولات فاهمه صرفاً شروط وحدت‌بخش تجربه و خودآگاهی را فراهم می‌آورند، کلنت برای عقل نیز همین اعتبار را قائل شده است و ایده‌های عقلی را نیز مفاهیمی صرفاً استعلایی انگاشته که تنها شروط وحدت‌بخش لازم برای عقل عملی را فراهم می‌آورند و همچون مقولات فاهمه مفاهیمی انتزاعی و ذهنی هستند.

بررسی صحت این اتهام در باب نحوه استنتاج تمام ایده‌های عقل عملی کانت، بحثی مفصل و خارج از دستور کار این مقاله است. اما با توجه به اهمیت پیش‌گفته مفهوم آزادی به عنوان محوری‌ترین ایده فلسفه استعلایی، به توضیح استعلایی بودن این مفهوم در عقل نظری و عملی کانت می‌پردازیم.

می دانیم که کانت در نقد عقل محض<sup>۶</sup> در دیالکتیک استعلایی، به تعارض‌های عقل محض یا احکام جدلی‌الطرفین می‌رسد:

جهان از لحاظ زمان و مکان آغازی دارد.

جهان از لحاظ زمان و مکان آغازی ندارد.

همه‌چیز در جهان مرکب از اجزاء بسیط است.

هیچ‌چیز بسیط نیست، بلکه همه‌چیز مرکب است.

در جهان علت‌هایی بر حسب اختیار وجود دارد.

اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است.

در سلسله علل جهان واجب‌الوجودی هست.

در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه همه‌چیز ممکن است.

از این میان، تعارض سوم با مقوله آزادی پیوند پیدا می‌کند و آزادی استعلایی به عنوان امری ممکن از دل تعارض سوم و دیالکتیک عقل تثبیت می‌شود. در حقیقت کانت معتقد است که بار اثبات بر دوش مخالفان مفهوم آزادی است و این آن‌ها هستند که باید در صورت مخالفت، امتناع این مفهوم را اثبات کنند. در عقل عملی و بنیانگذاری برای مابعدالطبیعه‌ی اخلاق هم وضع اثبات این مفهوم بهتر نیست. در آنجا نیز، بخش سوم گذار از مابعدالطبیعه‌ی اخلاق به نقد عقل عملی، با رسیدن به آزادی به مثابه مرز شناخت و فاهمه تمام می‌شود. به این ترتیب کانت حتی اگر توانسته باشد مفهوم آزادی را تشریح و ضرورت آن را آشکار کند، اما نتوانسته آن را به عنوان یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی خود اثبات کند. از همین روست که کلنت نهایتاً امکان آزادی را ابتدا در نقد اول تثبیت کرده و سپس آن را به عنوان یک ایده تنظیمی و استعلایی برای عقل مفروض گرفته است. کانت در عقل عملی می‌کوشد با ارجاع به آگاهی بی‌واسطه اخلاقی ما، آزادی را

مستدل کند. به این معنا که ما آن هنگام به آزادی آگاه می‌شویم که خود را پیش‌روی یک باید اخلاقی می‌بینیم و از آن‌جا که «باید متضمن توانستن است»، به آگاهی از آزادی دست می‌یابیم. آگاهی‌ای که بدون الزامی که اخلاق پیش‌روی ما می‌گذارد، نمی‌توانستیم از آن آگاه شویم.<sup>۸</sup>

هگل در رؤس فلسفه حق، نقد خود به نحوه استنتاج مفهوم آزادی توسط کانت را این‌طور شرح می‌دهد: «فاهمه از وجود فی‌نفسه<sup>۹</sup> فراتر نمی‌رود و در نتیجه آزادی‌ای را نوید می‌دهد که با این وجود فی‌نفسه سازگار است: یک قابلیت. چرا که چنین آزادی‌ای صرفاً یک امکان<sup>۱۰</sup> است.»<sup>۱۱</sup>

به این ترتیب و به تعبیر هگل، آزادی‌ای که ما در کانت با آن روبرو هستیم، آزادی‌ای در سطح فاهمه و وجود فی‌نفسه است. آزادی‌ای که چیزی فراتر از امکان و قابلیت نیست و کانت نتوانست آزادی را در مقام نظر تحلیل و مکانیسم تحقق آن را توضیح دهد. هگل این نحوه استنتاج مفهوم آزادی در عقل عملی را نیز مورد نقد و طعنه خود قرار می‌دهد: «در بررسی آزادی اراده، شاید بهتر باشد به شیوه قدمایی شناخت روی بیاوریم. روال این بود که لیده‌ای از اراده را مفروض بگیریم و تلاش کنیم تعریفی از اراده را از آن لیده استخراج کنیم؛ آن‌گاه آن به اصطلاح «دلیل»<sup>۱۲</sup> آزادی اراده به شیوه روان‌شناسان تجربی، از احساسات مختلف و از آگاهی‌های معمولی هم‌چون تأسف، احساس گناه و چیزهایی از این قبیل استخراج می‌شد. با این توضیح که این‌ها فقط با فرض اراده آزاد قابل توضیح‌اند. اما راحت‌تر این است که به همین نقطه با این میان‌بر برسیم که فرض کنیم آزادی در «واقعیت آگاهی» امری داده شده است و فقط کافی است به آن باور داشته باشیم!»<sup>۱۳</sup>. معنای منتقدانه استعلایی بودن آزادی کانتی را با کمک گرفتن از بیان آیزلیا برلین به زبان ساده‌تر می‌توان این‌طور شرح داد. به این معنا که امکان بودن آزادی نباید صرفاً یک قابلیت صرف و به گونه‌ای باشد که این آزادی شبیه آزادی مردی گدا باشد که قانوناً حق خریداری اشیاء لوکس را داشته باشد!<sup>۱۴</sup>

### مفاهیم مختلف از آزادی در کانت

حال که با رئوس مطالب در خصوص این که چرا آزادی در کانت مفهومی مهم و در عین حال چالش برانگیز دانسته شده آشنا شدیم، باید نگاهی به معانی مختلفی داشته باشیم که می توان برای این واژه یافت. یکی از بهترین متونی که ما را با معانی مختلف از این مفهوم آشنا می کند، مقاله ای از یکی از کانت پژوهان مهم است. لوییس ولایت بک<sup>۱۵</sup> در مقاله ای با عنوان ۵ مفهوم از آزادی در کانت<sup>۱۶</sup> به واکاوی مفاهیمی از آزادی می پردازد که کانت به آن ها توجه داشته و می کوشد نشان دهد که کدام یک از آن ها در فلسفه کانت اهمیت محوری می یابد و ارتباط و اتکای این مفاهیم در نسبت با هم چگونه است. ما می کوشیم تا به اختصار به این مفاهیم بپردازیم و سپس نقدهای وارد بر این معانی را تشریح کنیم.

بک معتقد است که با وجود اینکه کانت به برخی از این مفاهیم و تعابیر از آزادی تصریح نکرده، می توان پنج مفهوم از آزادی از آراء کانت استخراج کرد. نخست مفهوم تجربی از آزادی؛ بک ادعا می کند که این مفهوم از آزادی هرگز مورد توجه کانت نبوده است. این که کسی در انجام کاری به واسطه شرایط تجربی مختار یا مجبور بوده، به هیچ وجه چیزی در مورد مفهوم آزادی انسانی به ما نمی گوید و می تواند نسبی و موضوع گمانه زنی روان شناسانه باشد. چون بر این مبنا شخص می تولد امروز در انجام کاری مجبور و فردا در انجام همان کار آزاد باشد. به همین دلیل این معنا از مفاهیم مورد توجه کانت کنار گذاشته می شود.<sup>۱۷</sup>

دوم مفهوم اخلاقی آزادی؛ این مفهوم از آزادی به این صورت قابل صورت بندی است:

۱. اگر قانون اخلاق قانونی باشد که به نحو نامشروط فرمان می دهد، بودن در بند علل طبیعی چنین فرمانی را ممتنع می کند.
۲. چنین فرمانی ممتنع نیست.

۳. قانون اخلاقی که معلول علل طبیعی نباشد و به‌نحو نامشروط فرمان دهد، ممکن است.

به این ترتیب گویی آزادی اخلاقی همان امکان بیرون آمدن از چرخه علل طبیعی و عمل به قانون بدون هیچ محرکی جز عمل به قانون است. در حقیقت این معنا از آزادی همان چیزی است که اصل «باید متضمن توانستن است»، ما را از آن آگاه می‌کند. پس این مفهوم در بُعد سلبی عبارت است: از پیراستن اراده از متعین شدن فعل به واسطه علل طبیعی و پیش شرط آزادی به معنای ایجابی است؛ آزادی ایجابی‌ای که عبارت است از اراده به قانون از جهت عمل به قانون؛ یعنی همان چیزی که در کانت از آن به «خودقانون‌گذاری»<sup>۱۸</sup> تعبیر می‌شود.<sup>۱۹</sup>

سوم مفهوم آزادی به عنوان خودانگیختگی<sup>۲۰</sup>؛ این مفهوم از آزادی، مفهومی عام‌تر است. در این مفهوم، خودانگیختگی به عنوان ویژگی عام عقل مورد توجه است. ویژگی‌ای که سبب می‌شود عقل خودقانون‌گذار باشد و صرفاً آئینه‌ای برای واکنش به علل طبیعی نباشد. به این ترتیب خودانگیختگی به عنوان خودقانون‌گذاری عقل در معنایی نا-اخلاقی<sup>۲۱</sup> است. در حقیقت استفاده از این واژه به عنوان ویژگی‌ای برای عقل، راه را برای بخشیدن حیثی عملی به قابلیت شناختی عقل باز می‌کند. کانت این ویژگی را در عقل نظری و عملی به یک اندازه در کار می‌بیند و آن را مشخصه عام «تصمیم» در ساحت نظر در قالب حکم و عمل در قالب کنش می‌داند.<sup>۲۲</sup>

چهارم مفهوم استعلایی آزادی؛ این مفهوم آن‌طور که پیشتر هم گفتیم از دل تعارض سوم در نقد اول بیرون می‌آید. از نظر بک راهکار کانت برای حل تعارض قائل شدن به دو جهان است که در هر کدام از آن‌ها یکی از این گزاره‌ها صادق است. در جهان علت‌هایی بر حسب اختیار وجود دارد.

اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است.

این گزاره‌ها به جهان واحدی ارجاع نمی‌دهند و بنابراین هر دو می‌توانند صادق باشند. جبر در جهان پدیداری ضروری است، همان‌طور که در جهان فی‌نفسه آزادی

مطلق است. در حقیقت کانت با قائل شدن به جهان نومن، بار برهان‌آوری را بر دوش منکر آزادی می‌گذارد و مدعی می‌شود که نمی‌توان امتناع آزادی را اثبات کرد. به این ترتیب امکان آزادی تثبیت می‌شود و آزادی استعلایی به معنای همین امکان آزادی است. امکانی که استدلال کانت چیزی در مورد واقعیت<sup>۲۳</sup> آن را اثبات نکرده است. این مفهوم به تعبیر یک بسیار زیاد<sup>۲۴</sup> و بسیار کم<sup>۲۵</sup> است. بسیار زیاد است چون قائل شدن به نظریه دو جهانی موجب می‌شود که ما برای هر چیزی به نومن قائل باشیم و هر رویدادی در سپهر نومن به این دلیل آزاد باشد. درحالی که ما می‌خواستیم آزادی را صرفاً برای کنش خودانگیخته و آزاد اثبات کنیم و نه برای حتی افتادن سیب از درخت. در عین حال این آزادی استعلایی بسیار کم است به این دلیل که این علیت نهایتاً غیرقابل شناخت است و حتی نمی‌توانیم با یقین بگوییم که نتیجه آن با جبر چه تفاوتی دارد.<sup>۲۶</sup>

پنجم مفهوم آزادی مفروض<sup>۲۷</sup>؛ یک معتقد است که ما با دو معنا از مفروض در کانت مواجه هستیم:

۱. معنای پیش‌گفته و به کار رفته در نقد اول. این که بدون فرض آزادی (و دیگر ایده‌های عقل هم‌چون نفس و جهان و خدا) فعل اخلاقی انجام نمی‌شود. و چون در تعارض اول وضع مقابل - اختیاری نیست و هر چه هست طبیعت است - قابل اثبات نیست، امکان وضع - در جهان علت‌هایی بر حسب اختیار وجود دارد - تثبیت می‌شود. به این ترتیب راهکار دو جهانی - پدیداری/نومنال - باید فرض گرفته شود.
۲. معنای تخصصی‌تری که در نقد سوم به کار می‌رود. این که به جای دادن حیث وجودشناختی<sup>۲۸</sup> و پیش کشیدن فرض دو جهانی و گرفتار آمدن در مشکلاتی که این راه حل در پی دارد، به راه حل دو منظر بودن، به عنوان رویکرد روش شناختی<sup>۲۹</sup> به عنوان پاسخ قائل شویم. به باور یک، کانت در نقد سوم از این تغییر رویکرد استفاده



می‌کند و این دو منظر را به عنوان دو ایده تنظیمی و روش‌شناختی ناظر به تنظیم نسبت کنش با جهان تفسیر می‌کند.

به این ترتیب می‌بینیم که معانی برشمردده از آزادی توسط بک، آن‌طور که گفته شد هم با عقل نظری و هم عقل عملی کانت پیوندی جدی دارند. معانی مختلف آزادی در کانت چنان‌که توسط بک روایت می‌شود، در معرض این نقد هگلی قرار دارند که همگی «استعلایی» هستند. به این معنی که به نظر می‌رسد که نحوه استنتاج و عینیت آن روشن نیست. البته به نظر بک، آزادی مفروض به دلیل نداشتن نقایص آزادی استعلایی، در عقل عملی به ما کمک بیشتری می‌کند. زیرا وجه بسیار زیاد معنای آزادی استعلایی، موجب می‌شود که این معنا از آزادی آنقدر وسیع باشد که در واقع تمام موارد و موقعیت‌ها را پوشش دهد و در واقع ما در معرض این خطا باشیم که حتی زمانی که مسئولیت اخلاقی قابل اسناد به فرد یا عمل نیست نیز آن را نسبت دهیم. درحالی که مفهوم آزادی مفروض موجب می‌شود که بتوانیم افراد را از منظری مجبور و از منظری مختار بدانیم. اما در نهایت بک هیچ‌یک از این دو مفهوم را در تحلیل نهایی تماماً درست و راه‌گشا نمی‌داند و معتقد است که ما با اطلاق آزادی استعلایی و آزادی مفروض:

«در هر دو مورد، غیرمنصفانه حکم می‌کنیم، گاهی اعمال غیرآزاد را به فاعل نسبت می‌دهیم، گاهی مسئولیت را جایی سلب می‌کنیم که واقعا وجود دارد. اما بدیل این که گاهی این اشتباهات را کنیم این است که همیشه چنین اشتباهاتی در اسناد کنیم».<sup>۳۰</sup>

به این ترتیب بک می‌پذیرد که ما با در نظر گرفتن آزادی استعلایی، همیشه به غلط همه افعال را آزادانه می‌دانیم، درحالی که با اتخاذ رویکرد دو منظری صرفاً گاهی در معرض این خطا قرار می‌گیریم؛ و به این ترتیب است که می‌توانیم همیشه اشتباه کردن را با گاهی اشتباه کردن جابه‌جا کنیم.

اما در مقام نقد بک باید به دو نکته اشاره کرد. نکته اول از پس نگاه تحلیلی خود ما آشکار می‌شود و نکته دوم نقدی است که از قول یکی از کانت‌پژوهان مهم روایت می‌شود: نخست این که روشن نیست برتری مفهوم آزادی مفروض بر آزادی استعلایی چیست. در واقع آزادی مفروض همان قدر موجب سردرگمی ما در قضاوت‌های اخلاقی می‌شود که آزادی استعلایی. زیرا در آزادی استعلایی و فرض دو جهانی نیز طرف دیگر؛ یعنی جبرانگاری و احاطه بودن در چرخه علیت طبیعی، هم‌چنان به عنوان یک امکان وجود دارد. در واقع در آن جا هم ما در یک جهان همواره مجبور و در یک جهان همواره آزاد هستیم. همان طور که در آزادی مفروض همواره از منظری آزاد و از منظری مجبور هستیم. مشکل اینجاست<sup>۳۱</sup> که هیچ یک از این مفاهیم نمی‌توانند به ما در قضاوت درست اخلاقی کمک کنند که بدانیم عمل فرد را باید مطابق با کدام جهان و کدام منظر داوری کنیم. به این ترتیب مفهوم جهان مفروض هیچ برتری‌ای بر مفهوم آزادی استعلایی از منظر دو جهانی ندارد و روشن نیست که چرا بک گمان می‌کند ما با مفهوم آزادی مفروض در معرض خطای کمتری قرار داریم.

نکته دومی که هنری الیسون به آن اشاره می‌کند این است که با این که بک در طول بحث بارها به این نکته اشاره می‌کند که آزادی استعلایی برای کانت زیربنا و شرط امکان هر نوع آزادی‌ای است، نشان نمی‌دهد که چگونه نقد او از آزادی استعلایی مشکلی برای قائل شدن به معانی دیگر - یا در حقیقت هر معنایی - از آزادی پدید نمی‌آورد. این درحالی است که موضوع نقش آزادی استعلایی در عقل عملی کانتی و اولویت آن برای قائل شدن به هر معنایی از آزادی و نسبت این معانی با یک‌دیگر، از مسائل مهمی بوده که مفسران به تفصیل به بحث و مناقشه پیرامون آن پرداخته‌اند.<sup>۳۲</sup>

### فلسفه تاریخ و مفهوم آزادی

دیدیم که استعلایی بودن مفهوم آزادی چطور به مثابه نقد و نقصانی مهم در اندیشه فلسفی کانت نمایان می‌شود. حال می‌کوشیم تا به راه‌حل‌های این مقاله برای پاسخ به

این اشکال پردازیم و نشان دهیم که چطور اندیشه تاریخی کانت می‌تواند به‌مثابه عرصه‌ای برای حل این مسئله و تعدیل خوانش یکسر استعلایی از این مفهوم عمل کند. از مسیر پرداختن به آثار و مؤلفه‌های اندیشه تاریخی کانت روشن می‌کنیم که کانت به آزادی، صرفاً به عنوان ایده‌ای عقلی نپرداخت و مضامین مطرح شده در آثار تاریخی کانت آزادی را در مفهومی انضمامی‌تر از مضامین پیش‌گفته آشکار می‌کند. به این منظور لازم است نخست برخی جان‌مایه‌های مهم در اندیشه تاریخی کانت را واکاوی کنیم.

### چالش مفهوم تاریخ

مفهوم تاریخ یکی از لغزنده‌ترین مفاهیم فلسفی است. در واقع امکان بحث از تاریخ به معنای فلسفی خود محل مناقشه است. از یک‌سو تاریخ روایت مجموعه رویدادهایی متوالی است که با تجربی بودن، حادث بودن و تأیید گشودگی و عدم تعیین آینده‌گره می‌خورد. از سوی دیگر «تاریخ» حکایت نوعی پیوستگی و وحدت کلی است که تبیین و فهم رویدادهای جزئی در دل آن امکان‌پذیر است. تاریخ به معنای اول هرگز نمی‌توانسته محل بررسی فیلسوفان واقع شود. در واقع وقایع تاریخی تنها در صورتی می‌توانند موضوعاتی برای پژوهش عقلانی به شمار آیند که امکان تبیین و فهم رویدادها به حسب کلیت پیچیده‌تری که خود این تبیین نیز جزئی از آن است، ممکن باشد. در غیر این صورت هرگونه فهم گذشته یا انتظار عقلانی برای آینده محال خواهد بود. در واقع پارادوکس موجود در این مفهوم از آنجاست که تاریخ از یک‌سو با بدیع بودن و از سویی با استمرار و قاعده‌مندی پیوند دارد.

پانن برگ<sup>۳۳</sup>، به عنوان یکی از مبدعان الهیات تاریخی، معضل تاریخ‌نگاری غیردینی مدرن را در این دانست که نمی‌تواند دو عنصر بداعت و قاعده‌مندی را همزمان در خود جای دهد. در واقع تفسیر او مستلزم این است که تاریخ در کلیتی پیچیده‌تر فهم شود که در متن آن توضیح وقایع بر حسب مقدمات آن‌ها و پیش‌بینی آینده به یاری رجوع به گذشته امکان‌پذیر است. از سوی دیگر، تاریخ باید حاوی تازگی، شگفتی، حدوث و

خلاقیت باشد تا همواره تمیز آن از طبیعت ممکن باشد. به این معنا، پانن برگ جسورانه امکان تعقل تاریخ - نه تنها برای فیلسوف، که حتی برای مورخ را - نیز در گرو مفهوم خدا قرار داد: «از آنجا که تصور وحدت تاریخ به شیوه‌ای که متضمن حفظ ویژگی‌های خاص امر تاریخی است فقط به یاری خدا ممکن می‌گردد، پس این مفهوم باید به واقع برای مورخ لازم و واجب باشد»<sup>۳۴</sup>.

کانت به نحو بنیادینی با این چالش مفهومی تاریخ و پاسخی که پانن برگ در قامت تأسیس الهیات تاریخی پیش نهاد، دست به گریبان بود. کانت رساله ایده یک تاریخ جهان شمول از منظر جهان وطنی را با بررسی چالش مفهومی تاریخ آغاز می‌کند. در واقع تاریخ - در تقابل با طبیعت - به منزله عرصه عمل اراده آزاد انسان در نظر گرفته می‌شود. اما کانت ادعا می‌کند که هر قدر مفهوم آزادی اراده به نحو متافیزیکی پرورانده شود، اما باز هم تاریخ گویای آن است که عمل انسان تحت قوانین معینی قابل تعیین و فهم است. در واقع تاریخ به ما می‌گوید که هر قدر این دلایل مخفی باشند، اگر اعمال آزاد ارادی انسان را در سطح کلان در نظر بگیریم، نهایتاً می‌توانیم توالی نظام‌مندی در پدیدارها کشف کنیم. این دو عنصر همان دو مؤلفه‌ای هستند - بداعت و قاعده‌مندی - که پانن برگ آنها را مهم‌ترین عناصر چالش برانگیز مفهوم تاریخ می‌دانست. کانت ضمن توجه به این دو عنصر، پاسخی خاص خود برای گردآوردن این دو مؤلفه در مطالعه و فهم تاریخ پدید آورد. به باور کانت غایت‌مندی‌ای که تاریخ در رفتار انسان آشکار می‌کند، لزوماً متعلق به خود انسانها نیست. او در این باره می‌گوید: «هر فرد انسانی و حتی همه انسان‌ها به این حقیقت توجه چندانی ندارند که آنها با پیگیری اهدافشان، هر کدام به شیوه خود و حتی اغلب در تضاد با یک‌دیگر، ناخواسته، چنان که گویی هدایت شده‌اند، در مسیر ارتقاء هدف طبیعت عمل می‌کنند. هدفی که از آن آگاه نیستند و حتی اگر می‌دانستند احتمالاً برایشان اهمیتی نداشت»<sup>۳۵</sup>.

کانت در ادامه مدعی می‌شود که رفتار انسان نشان‌گر آن است که او نه موجودی

کاملاً معقول و نه کاملاً تحت سیطرهٔ غریزه است.<sup>۳۶</sup> در واقع، رفتار انسان بسیار کودکانه و من‌عندی به نظر می‌رسد و پدیدآور این فکر که هیچ هدفی از آن خود ندارد و با این وجود گویی می‌توان طرح خاصی از طبیعت را از خلال همین رفتار پوچ کشف کرد.<sup>۳۷</sup> در واقع کانت در این رساله و در دیگر رساله‌های تاریخی در پی به دست گرفتن سرنخ و تأسیس یک تاریخ کلی و جهان‌شمول از همین طریق است.

نتیجه‌گیری کلی کانت در این رساله این است که تاریخ انسانیت باید به منزلهٔ تحقق طرح پنهان طبیعت<sup>۳۸</sup> برای ایجاد یک نهادِ کاملِ درونی و بیرونی دیده شود؛ آن‌هم به منزلهٔ تنها شرط امکان توسعهٔ قابلیت‌های انسانی<sup>۳۹</sup>. در واقع نه تنها تحقق چنین نهاد و طرحی از طبیعت شرط امکان بقا و توسعهٔ توانایی‌های انسانی است، بلکه درک تاریخ به این شیوه نیز بخشی از شرط امکان تحقق طرح طبیعت برای تاریخ انسانی است. به این معنا که کوشش فلسفی برای ترسیم تاریخ جهان‌شمول جهان بر اساس طرح طبیعت، که معطوف به اتحاد مدنی نوع انسان در راستای هدف طبیعت باشد، ممکن و پیش‌برنده است. به همین دلیل است که در آخرین گزاره - گزارهٔ نهم - به شرح تعارض موجود در فهم این‌گونهٔ تاریخ می‌پردازد. او اذعان می‌کند که ممکن است عجیب به نظر برسد که تاریخ را هم‌چون یک رمان، روایت رویدادهای جهان چنان که باید رخ دهد در نظر بگیریم و هشدار می‌دهد که قصد او نباید سرکوب تاریخ تجربی به سود تاریخی عقلی و پیشینی دانسته شود. بلکه باید منظری متفاوت دانسته شود که یک ذهن فلسفی (که از قضا با دانش گسترده از تاریخ بیگانه نیست) پیش می‌نهد. به عبارت دیگر اگر نیروها و منابعی که تاریخ از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد را به دو دستهٔ کلی «آزادی» و «طبیعت» تقسیم کنیم، می‌توانیم بگوییم که از نظر کلنت چگونگی تأثیر و تأثر جریان‌های برآمده از آن‌ها چیزی است که تاریخ انسانی و پایان آن را رقم می‌زند. به تعبیر یاول: «تاریخ فرآیندی است که در آن سنتز آزادی و طبیعت به وقوع می‌پیوندد».<sup>۴۰</sup>

پس تاریخ از منظر کانت نه امری صرفاً طبیعی و تجربی و نه صرفاً انسانی و عقلی

است. بلکه حاصل تضارب این نیروها در بستری است که طرح پنهان طبیعت فراهم می‌آورد.

### آمیختگی دین و تاریخ در عقل عملی

نکته قابل تأمل دیگر آن که رساله‌های تاریخی کانت مملو از مباحثی است که آن را با الهیات و اصول اعتقادی برآمده از مسیحیت پیوند می‌دهد. در واقع کلنت در رساله‌های تاریخی‌اش با پرسش‌هایی سر و کار یافته که عموماً و اصولاً پرسش‌های الهیاتی هستند:

شر چگونه در جهان پدیدار می‌شود؟ (در کتاب سرآغازهای احتمالی تاریخ بشر)<sup>۴۱</sup>  
چرا خداوند شر اخلاقی و به‌ویژه رنج بی‌گناهان را روا می‌دارد؟ (در کتاب در باب شکست هر تئودیسۀ فلسفی ممکن)<sup>۴۲</sup>

تاریخ چگونه پایان می‌یابد؟ (در کتاب پایان همه چیزها)<sup>۴۳</sup>  
آیا غلبه بر شر ممکن است یا پیشرفت اخلاقی وجود دارد یا خیر؟ (در کتاب صلح پایدار<sup>۴۴</sup> و بخش دوم نزاع دانشکده‌ها<sup>۴۵</sup>)<sup>۴۶</sup>

در واقع کانت در رساله‌های تاریخی خود با روایت «گذشته»، «حال» و «آینده» تاریخ انسانی و نحوه گذار از این مراحل سر و کار می‌یابد. او مسیر پیموده شده‌ای که موجب می‌شود هر یک از این مراحل به‌نحو تاریخی به یک‌دیگر منجر شوند را به دقت و مرحله به مرحله بررسی می‌کند. از این منظر سه مؤلفه اصلی در رساله‌های تاریخی و سیاسی کانت قابل شناسایی‌اند:

۱. تبیین سرچشمه‌های وضع دشوار تاریخی انسان (اینکه چطور طبیعت ما را ناگزیر به خروج از وضع طبیعی به وضع نزاع و فرهنگ می‌کند).
۲. بیان اینکه موجود تاریخمند بودن به چه معناست (به معنای زیستن در وضع نزاع، داوری شدن توسط یک جامعه مدنی یا دولت و تحت نظامی از قوانین طبیعی و اخلاقی).

۳. سرخطهای لازم در خصوص رویکردی که فرد باید به آینده داشته باشد و وضعیتی که می‌تواند به آن امید داشته باشد. (تلاش برای ساختن جامعه ملل و امید برای یک جامعه اخلاقی کامل).<sup>۴۷</sup>

نکته‌ی قابل توجه این است که زبان او در توصیف و تفسیر این مراحل، به شدت دینی و آمیخته با مضامین دینی در روایت تاریخ انسانیت است.

### روایت تاریخ رشد عقل و برآمدن آزادی

از آن‌چه در خصوص ایضاح مفاهیم تاریخ و آمیختگی آن با مضامین دینی گفتیم می‌توان به دو مسئله پی برد. نخست این‌که برای کانت مقوله آزادی صرفاً امری استعلایی نبود. در حقیقت کانت کوشید نشان دهد چطور آزادی از دل تضارب با نیروهای طبیعی و در دل تاریخ و به مثابه گامی در مسیر رشد عقل به وقوع می‌پیوندد. دوم این‌که این مسیر از طریق فرآیندی ممکن می‌شود که —چنان‌چه پیشتر گفتیم— کانت در تشریح آن از مضامین و زبان دینی بهره برد. دو نکته‌ای که در ادامه به تشریح آن‌ها می‌پردازیم.

### گذشته/چگونگی پیدایش شر در جهان

کانت در رساله سرآغازهای احتمالی تاریخ بشر با کمک گرفتن از داستان سفر پیدایش می‌کوشد آغاز تاریخ را روایت کند. او داستان را از زوجی آغاز می‌کند که طبیعتاً برای ادامه نسل بشر به آن نیاز است. عمل آن‌ها به وسیله غریزه رهنمون می‌شود. او غریزه را ندای خداوند the voice of God می‌نامد و ادعا می‌کند که مادامی که انسان از این ندا پیروی می‌کند همه چیز به خوبی پیش می‌رود. اما عقل خیلی زود به کار می‌افتد.<sup>۴۸</sup> انسان دیگر صرفاً به دنبال غذا نیست. نیازهای او از سطح نیازهای غریزی فراتر می‌رود و با لذت چشیدن طعم‌های مختلف آشنا می‌شود. این آشنایی از طریق عقل و با کمک تخیل پرورانده می‌شود و به تجمل و شهوت دامن می‌زند. این نخستین اثر منفی‌ای است که عقل بر ندای غریزه وارد می‌کند. اما در عین حال همین اثر، چشم انسان را می‌گشاید. او دیگر خود را هم‌چون دیگر حیوانات محصور و برده

غریزه حس نمی‌کند. این اولین خروج انسان از صف دیگر حیوانات است که با بساطتی غریزی عمل می‌کنند. این استفاده از عقل سرآغاز مراحل رشد عقل و در واقع شکل‌گیری فرهنگ می‌شود. غریزه تغذیه، غریزه سکس و انتظار آینده او را به مرور به طور کامل از صف دیگر حیوانات جدا می‌کند و او را به جایگاه حقیقی انسانی او می‌رساند. او می‌فهمد که می‌تواند از عقل برای هدف‌گذاری و انتخاب راه‌های رسیدن به آن استفاده کند. در نتیجه استفاده از عقل، به این فهم مبهم می‌رسد که او غایت واقعی طبیعت است و می‌تواند خود را غایت خویشتن قرار دهد. فهمی که در مراحل رشد عقل به تصریح بیشتر رسیده و سبب می‌شود تا به این نتیجه برسد که نباید هرگز کسی را وسیله‌ای برای هدفی دیگر در نظر گیرد. در این مرحله است که به تعبیر کانت انسان «از رحم طبیعت زاده می‌شود». گذاری که درست همان اندازه که مایه مباهات است، خطرناک نیز است. در واقع خروج انسان از وضع طبیعی به وضع فرهنگ و تمدن، به معنای خروج او از امنیت کودکانه و زندگی در باغ عدن و سقوط به جهان دشواری‌ها و مشقت‌هاست. به این ترتیب، آغازگاه تاریخ بشر با گذار از پاسداری طبیعت، به آزادی ترسیم می‌شود.

اما قضاوت کانت در مورد خیر یا شر بودن این آغازگاه تاریخی به شدت درگیر ابهام است. از طرفی این نقطه عزیمت به زبان دینی «سقوط»<sup>۴۹</sup> و خروج از راحتی و امنیت و افتادن در ورطه نزاع و رنج دانسته می‌شود. از طرفی برد و باخت دانستن تحریک و رشد عقل را تنها زمانی مطرح می‌داند که ما از منظر کاملاً شخصی به تاریخ نظر کنیم. در واقع کانت بر این باور است که اگر ما رسالت نوع انسان-پیشرفت در مسیر کمال- را در نظر بگیریم، این پرسش که این رویداد برد یا باخت بوده کنار می‌رود. در واقع ممکن است آغاز این مسیر از منظر فردی باخت باشد اما برای نوع برد است.<sup>۵۰</sup>



کانت مبانی لازم برای چنین حکمی را پیشتر در رساله‌ی ایده‌ی یک تاریخ جهان شمول از منظر جهان‌وطنی پی‌ریزی کرده بود. در واقع، در این رساله‌ی کلنت در گزاره‌ی اول تا سوم رئوس اصولی که برای این نتیجه‌گیری لازم است را تشریح می‌کند. او در گزاره‌ی اول بیان می‌کند که اصل غایت‌مندی لازم می‌دارد که تمام استعدادهای طبیعی موجودات باید نهایتاً بر طبق هدفی که برای آن‌ها در نظر گرفته شده پرورانده شوند. ناکام ماندن چنین طرحی خلاف تئوری غایی از طبیعت است؛ تئوری‌ای که اگر آن را کنار بگذاریم دیگر قادر به درک «طبیعت» نیستیم. اما روشن است که این استعدادها در ظرف حیات شخصی فرد قابل شکوفایی نیستند. بنابراین خوانش عقلی تاریخ، ما را بر آن می‌دارد تا به گزاره‌ی دومی قائل باشیم که در آن گفته می‌شود این استعدادهای طبیعی تنها در نوع گسترش می‌یابد و نه در فرد. اما طبق گزاره‌ی سوم طبیعت باید طرح دیگری نیز برای پیمودن این مسیر برای انسان داشته باشد. در واقع اگر طبق اصل غایت‌مندی نمی‌توان ارگانی داشت که به شکوفایی برسد و اگر عقل از زمره‌ی استعدادهای طبیعی انسان باشد، آن‌گاه نباید راه کمال انسان صرفاً از مسیر به‌کارگیری گزینه بگذرد. به این معنا طبیعت با دادن عقل به انسان، ناگزیر، باید نسبت به سایر موجودات سخت‌گیری بیشتری به انسان روا دارد و سعادت و کمال او را در گرو استفاده از عقل خویش قرار داده باشد. اصلی که گزاره‌ی سوم آن را بیان می‌کند: «طبیعت چنین خواسته که انسان هر آن‌چه او را به فراسوی ساختار مکانیکی وجود حیوانی‌اش بسط می‌دهد، کاملاً برعهده‌ی خودش باشد. و هیچ سعادت و کمالی بهره‌مند نباشد؛ مگر آن‌چه رها از گزینه و به وسیله‌ی عقل خویش بدست آورده است»<sup>۵۱</sup>.

این شرط، لازمه‌ی اصول پیش‌گفته و بنیان سخت‌گیری‌ای است که طبیعت در حق دیگر حیوانات روا نداشته است. بنابراین انسان و عقل نه امری پیشاپیش متعین و ثابت، که امری سیال و رو به استکمال است که خود را در مسیر تاریخی جدای از طبیعت محقق می‌سازد. بر مبنای تفسیر دپلن در این‌جا پرده‌ی دیگری از تمایز رویکرد کانت با روسو نمایان می‌شود. کانت هم‌چون روسو و اغلب مفسران او، علی‌رغم بار منفی‌ای که از کلمه «سقوط»

برای توصیف شروع برانگیختگی و رشد عقل به ذهن متبادر می‌شود، نهایتاً آن را امری منفی ارزیابی نمی‌کند که بهتر بود رخ نمی‌داد. درست است که وضع فرهنگ وضعی مبهم است که نوید یا تضمینی برای پیروزی خیر بر شر نمی‌دهد، اما با این وجود نسبت به وضع پیشین گامی به پیش است. زیرا سرآغازی برای پرورش استعدادها و قوای عقلانی انسان است.<sup>۵۲</sup>

### حال / زیستن در وضع شر و نزاع

گفتیم که از نظر کانت بیرون آمدن از وضع طبیعی و پا نهادن به فرهنگ از طریق به‌کارگیری عقل، موجب آغاز تاریخ، خروج انسان از ازلیت و همزمان مسیر تاریخی پدیدار شدن شر شد. اما در عین حال، شروع نزاعی که با کاربست عقل رقم می‌خورد امری منفی دانسته نمی‌شود. علت آن آن‌طور که پیشتر گفته شد این بود که این نزاع سبب پروراندن قوای عقلی انسانی است. در این مرحله کانت می‌کوشد تا چگونگی تثبیت این مرحله از نزاع و امکان‌هایی که خود برای گذار از این مرحله و غلبه بر شر پدید می‌آورد را توضیح دهد و نشان دهد که نزاع چگونه در پیوند با طرح طبیعت برای انسان سبب می‌شود که تاریخ دوباره در مسیر خیر قرار گیرد.

آن‌طور که کانت در سرآغازهای احتمالی تاریخ بشر روایت می‌کند شروع این دوره مصادف با تغییر سبک زندگی از زندگی شبانی به زندگی کشاورزی بوده است. در زندگی شبانی افراد، اجباری برای نزدیکی با دیگر افراد احساس نمی‌کنند. هر گروهی از افراد به راحتی می‌توانند در مکانی استقرار یابند که به قدر کافی از گروه دیگر دور است. جابه‌جایی به آن‌ها این امکان را می‌دهد که ضرورتی برای مصالحه و برقراری مناسباتی دائمی با دیگران وجود نداشته باشد. اما با تغییر سبک زندگی به زندگی کشاورزی، اجبار به استقرار در محلی خاص آن‌ها را به الزام به زندگی در کنار دیگران و به طبع تنظیم مناسبات با دیگر گروه‌های انسانی سوق می‌دهد. بنابراین از یک طرف انسان با اجبار به مصالحه با دیگران، و از سوی دیگر، با شهوات و امیالی روبروست که

او را در مسیر نزاع دائمی با دیگران سوق می‌دهد. کانت این وضع «هم‌ستیزی»<sup>۵۳</sup> را نوعی «اجتماعی‌پذیری غیراجتماعی»<sup>۵۴</sup> می‌نامد. چیزی که از منظر او محرک تاریخ و رشد عقل و فرهنگ است.

در گزاره چهارم از رساله ایده یک تاریخ جهان شمول از منظر جهان وطنی، کانت به تشریح این ایده می‌پردازد که چطور طبیعت «هم‌ستیزی» در جامعه را وسیله پیشرفت استعدادهای انسان قرار می‌دهد. به طوری که این هم‌ستیزی نهایتاً به علت استقرار ساختار قانون‌محورانه‌ای از جامعه بدل می‌شود. منظور کانت از این «اجتماع‌پذیری غیراجتماعی» بیان یک ویژگی بنیادین در خصوص سرشت انسان است. این که انسان هم‌آنقدر که به دلیل تمایل به محافظت از خود میل به ورود به جامعه دارد، به همان اندازه درگیر تمایلاتی است که دائماً او را به شکستن پیوندی سوق می‌دهد که قوام همان جامعه در گرو آن است. در واقع، او در مقام انسان می‌خواهد تمام قوا و اهداف خود را بالفعل کند، اما از آن‌جا که دیگران نیز با او در این تمایل و خواست مشترک‌اند با نوعی مقاومت و ستیزه دست به‌گریبان می‌شود. این ستیزه همان چیزی است که با میل به قدرت و مالکیت، عامل غلبه بر کرختی و تنبلی و به فعلیت رساندن قوا و استعدادهای انسانی می‌شود. چیزی که در صورت نبودن این محرک، باعث زیستن در امتداد زندگی شبانی و آرام و مغفول ملندن تولنایی‌های انسانی و پیشرفت انسان می‌شد. چیزی که طبیعتی که آن را در نهاد انسان قرار داده پیشتر می‌داند: «پس بیایید از طبیعت برای فتنه‌افکنی، خودبینی حسدبار رقابت‌جویانه و برای شهوت سیری‌ناپذیرش برای مالکیت و قدرت سپاس‌گذار باشیم! بدون این‌ها همه استعدادهای طبیعی درخشان انسان در خوابی ابدی، پرورش نیافته و خفته می‌ماند. انسان میل به هم‌سازی دارد اما طبیعت که می‌داند چه چیز برای نوع بهتر است در پی ستیز است»<sup>۵۵</sup>.

کانت استفاده از این ستیز برای پیشرفت انسان و فرهنگ را «نیرنگ طبیعت»<sup>۵۶</sup> می‌نامد. چیزی که به وضوح یادآور «نیرنگ عقل»<sup>۵۷</sup> هگلی استفاده از انسان برای پیش‌برد

تاریخ است. جالب آن که این نزاع از منظر کانت صرفاً نمی‌تواند در سطح خارج کردن انسان از وضع طبیعی و استقرار اجباری او در وضع اجتماعی متوقف بماند و باید عاملی برای پیشرفت و استقرار وضعی اخلاقی هم شود. در واقع اگر حیات و پیشرفت قوای انسان در گرو زیستن در دل یک جامعه باشد، جامعه‌ای که در آن صرفاً از سر اضطرار<sup>۵۸</sup> به مجموعه قوانینی برای محافظت از خود تن داده‌ایم، نمی‌تواند تضمین کننده باشد. کانت در کتاب دین در چهارچوب عقل صرف توضیح می‌دهد که حسادت و شهوت و قدرت و دیگر تمایلات خصمانه زمانی بیشتر بروز می‌کند که انسان در میان دیگر انسان‌هاست. به این ترتیب صلح پایدار و غلبه اصل خوبی تنها از طریق استقرار و بسط جامعه‌ای ممکن است که بر اساس فضیلت سامان داده شده باشد و توانسته باشد اعضای جامعه را در کلی فضیلت-مند که با انگیزه‌های درونی مهار شده‌اند گرد آورد. در واقع، فقط به این ترتیب است که می‌توان امید به پیروزی اصل خیر بر شر داشت. در واقع، برای تضمین خودشکوفایی کامل انسانی نیاز است که جامعه دیگر صرفاً بر اساس مجموعه قوانینی جبری و بیرونی استوار نباشد، و کم‌کم به سمت کلی اخلاقی حرکت کند که بقایای دائمی‌تر و امکانی وسیع‌تر برای خودشکوفایی فردی فراهم می‌آورد. این که چطور می‌توان چنین جامعه‌ای را مستقر کرد، در گزاره پنجم از رساله ایده یک تاریخ جهان‌شمول از منظر جهان‌وطنی به عنوان بزرگترین دشواری نوع انسان طرح و بررسی می‌شود.

### آینده/ خیراعلی یا امید برای جامعه اخلاقی کامل

اینکه چرا امکان و چگونگی استقرار جامعه‌ای اخلاقی بزرگ‌ترین دشواری نوع انسان است از مؤلفه‌های پیش‌گفته در خصوص سرشت انسانی قابل استنتاج است. به این معنا که انسان با توجه به سرشت خود به دنبال منفعت شخصی خویش است. از طرفی زیستن در جامعه و در کنار دیگر انسان‌ها آتش این هم‌ستیزی و جدال را تندتر می‌کند. زیرا دیگر انسان‌ها نیز با ما در این تمایلات ستیزه‌جویانه مشترک هستند. به این ترتیب، از نظر کانت کاملاً ممکن است که طرح طبیعت نهایتاً به جامعه‌ای منجر

شود که پیشرفته‌تر و متمدنانه‌تر باشد اما هنوز اخلاقی‌تر نشده است. بنابراین این مشکل اساسی مطرح می‌شود که یک جامعه اخلاقی باید چگونه تشکیل شود؟ چون هر سروری برای تسلیم نشدن به این تمایلات به سروری دیگر احتیاج دارد و بنابراین چگونه می‌توان امید به برپایی جامعه‌ای داشت که در آن انسان‌ها با اختیار، خواهان ورود به جامعه‌ای اخلاقی باشند؟ یا به تعبیر کانتی: «چطور ممکن است از چنین چوب کج و معوجی چیزی درست ساخته شود؟» در واقع این پرسش پرسشی در خصوص امکان محقق شدن اخلاق با توجه به ویژگی‌های انضمامی انسان و جامعه‌ای است که افراد در آن زندگی می‌کنند. پرسش از این که آیا می‌توان امید معقولی داشت که تاریخ به‌مثابه عرصه مبارزه خیر و شر، ختم به خیر شود؟ این پرسش، پرسشی است که اندیشه تاریخی کانت را به اندیشه دینی او پیوند می‌زند. در واقع اگر در تشریح وضع گذشته و حال کانت صرفاً از زبان دینی برای توصیف استفاده می‌کرد، مبحث آینده و امکان تحقق خیراعلی با مضامین الهیاتی پیوند می‌خورد. به این معنا که تحقق چنین جامعه‌ای در گرو یاری الهی و توسل به ایمان اخلاقی است.

آنچه در این جا برای ما مهم است این است که از دل آثار تاریخی کانت نشان داده باشیم که مسیر رشد عقل که از طریق طرح طبیعت و از غریزه آغاز می‌شود، از مسیر نزاع، ناگزیر به قاعده‌مند ساختن آزادی تحت قانون اخلاقی منتهی می‌شود. دپلن معتقد است که کانت هم‌چون بسیاری از فیلسوفان قرن نوزدهم این گذار از طبیعت به آزادی را صرفاً طرح «طبیعت» نمی‌داند. در واقع به باور کانت این خود طبیعت است که انسان را به آزادسازی از طبیعت ناگزیر و مجبور به خلق چرخه جدیدی از رویدادها می‌کند. چرخه‌ای که درست است با طبیعت آغاز می‌شود اما تنها با خودآموزی انسان از طبیعت پایان می‌یابد. به تعبیر دپلن: «مسیر رویدادها به گونه‌ای است که گویی طبیعت انسان را مجبور به آزاد بودن می‌کند. این ایده مرکزی فلسفه تاریخ کانت است. طرح طبیعت آن است که انسان را بدل به موجودی خودقانون‌گذار کند»<sup>۵۹</sup>.

اما در این تفسیر از چگونگی برآمدن آزادی از طرح طبیعت گویی پارادوکسی وجود دارد که دپلن شناسایی و پاسخی آن را از قول فکنهایم<sup>۶۰</sup> نقل می‌کند. پارادوکس اینجاست که آزادی برآمده از جبر طبیعت بی‌معناست. زیرا یا آزادی مستقل از چرخه ضرورت غایت‌شناختی یا مکانیکی است و نسبتی میان این دو وجود ندارد و به این ترتیب بی‌معناست که از طرحی از طبیعت که به آزادی منجر می‌شود حرف بزنیم. یا آزادی امری ضرورت یافته است و دیگر آزادی نیست. تنگنایی که پاسخی که فکنهایم برای حل آن پیش می‌نهد این است که صحبت کردن از آزادی به این معنا ممکن است زیرا: «طبیعت شرایطی را مهیا می‌کند که مشکل حل شود؛ این طبیعت نیست که مشکل را حل می‌کند. انسان است که هم می‌تواند و هم باید راه حل را بدست آورد. او باید پاسخ را بدست آورد زیرا طبیعت چنین کاری برایش انجام نمی‌دهد و چون بقایش در گرو حل مسئله است»<sup>۶۱</sup>.

به این ترتیب در تفسیر دپلن شکاف و دوگانۀ طبیعت و آزادی قابل حل می‌شود و اندیشه تاریخی کانت، فرآیند آزادی سوژه از دل تضارب نیروهای عقلی و طبیعی تاریخ را شرح می‌دهد و اخلاق را به عنوان یگانه بدیل ممکن برای بقای انسان از دل شرایط و الزامات انضمامی - و نه پیشینی - پیش می‌کشد. به این معنا که آزادی - چنان‌که در معانی استعلایی آن گفتیم - دیگر کاملاً منتزع و زنجیره‌ای از علل جدا و در تقابل با زنجیره علل طبیعی تعریف نمی‌شود، بلکه اتفاقاً از مسیر طبیعت و در دل تاریخ مسیر تحقق خود را می‌پیماید. به این معنا که انسانی که از یک سو قادر به زیستن در وضع نزاع دائمی نیست، و از سوی دیگر صلح واقعی - یا به تعبیر کانتی صلح پایدار - را تنها در پیوند با اخلاقی شدن در عرصه عمومی می‌یابد، اخلاقی شدن را به مثابه گامی ناگزیر در مسیر تحقق آزادی خود شناسایی و محقق می‌کند.

## نتیجه گیری

در این نوشتار کوشش کردیم نشان دهیم اتهام استعلایی بودن مفهوم آزادی دست کم در پرتو خوانش آثار تاریخی کانت، چندان منصفانه نیست. در حقیقت بیان استعلایی و پیشینی، تنها نحوه کوشش کانت برای ایضاح مفهوم آزادی نبود. آثار تاریخی کانت نشان گر آن است که کانت بر این باور بود که با واکاوی تاریخ می توان مسیر رشد عقل و بروز و ظهور آزادی و برآمدن اخلاق را نشان داد. این خوانش بدعتی نیست که در اثر تمرکز نلبه جا بر آثار تاریخی کلنت پدید آمده باشد. لثاری که به دلیل فرعی بودن نسبت به پروژه نقدی و چاپ در ماهنامه برلین مستعد آن هستند که کمتر جدی گرفته شوند. در حقیقت کانت حتی در نقد قوه حکم نیز در فقراتی به نوعی از آزادی سخن گفت که گویی آزادی قبل اثبات است و به همین دلیل از دو ایده دیگر عقل عملی متمایز است. او در نقد قوه حکم می گوید: «از میان سه ایده عقل محض، خدا، آزادی و نامیرایی، ایده آزادی تنها مفهوم فراطبیعی ای است که می تواند (به واسطه علیتی که در آن مضمّن است) واقعیت عینی خود را در طبیعت و به واسطه اثر ممکن که بر جای می گذارد، اثبات کند. به این وسیله آزادی پیوند میان دو ایده دیگر با طبیعت، و نسبت هر سه ایده برای صورت بندی دین را ممکن می کند»<sup>۶۲</sup>.

به این ترتیب، خوانش ما از مفهوم آزادی در آثار نقدی کانت نیز می تواند در پرتو این آثار تاریخی دگرگون شود و از صورت استعلایی محض تغییر کند. این خوانش نشان می دهد که بذر بسیاری از مضامین هگلی پیشتر در دل اندیشه تاریخی کانت وجود داشته است. مضامینی چون تاریخ و رشد عقل، نزاع به منزله محرک تاریخ و ضرورت توجه به نقش عوامل واقعی در شکل گیری اخلاق. به این ترتیب پرداختن به اندیشه تاریخی کانت موجب می شود که از تصور سوژه اخلاقی به عنوان سوژه ای محض، که آزادی و اخلاق برآمده از آن را صرفاً به عنوانی فکتی عقلی شناسایی می کند، فراتر رویم. در واقع، درست است که کانت شرایط لازم برای تحقق اخلاق را به طریقی استعلایی شرح می دهد، اما

استدلال کانت برای این شیوه استعلایی، خود دیگر استعلایی نیست و معطوف به امکانات واقعی‌ای است که با بقای انسان گره خورده است و تفسیر وی آن را به عنوان مسیری ناگزیر پیش می‌نهد. به تعبیر آلن وود شاید این‌طور بنظر برسد که کانت امید زیاد بپهوده‌ای به یک جامعه عقلانی و آزاد بسته است. اما این به هیچ‌وجه به این علت نیست که تاریخ انسان نوید چنین دستاوردی را به او داده است. بلکه از آن روست که این امید تنها امید ممکن برای غلبه بر شر است.<sup>۶۳</sup>

اما جمع‌بندی ما از بررسی مسئله به هیچ روی این نیست که با توسل به ایده‌های تاریخی کانت می‌توان به خوانشی زیاده‌هگلی از اندیشه کانت دست زد. اگر بخواهیم از میان تفاوت‌ها و مشکلات برجای مانده ناشی از آن به چندی اشاره کنیم، این نکات عبارتند از:

۱. کانت به دلیل نداشتن منطق دیالکتیکی قادر نیست مسیر گذار رویدادهای تاریخی را به خوبی شرح دهد، زیرا قادر نبود زمان را به عنوان واسطه‌ای برای پیشرفت عقل شناسایی کند. عقل در کانت هنوز هم با امور پیشینی توجیه می‌شود؛ هرچند اندیشه تاریخی کانت نشان می‌دهد که او تا پذیرش پروسه‌ای که آن مؤلفه‌ها طی ضرورتی فرهنگی پدید آمده‌اند، پیش رفته است.<sup>۶۴</sup> پس دیالکتیک کانت نهایتاً نه تاریخی، که هنوز هم عقلانی است. از همین روست که کانت هم‌چنان برای توضیح ایده پیشرفت، نه از دیالکتیک تاریخی مفاهیم، که هنوز هم از اصطلاحات مبهمی چون طرح پنهان طبیعت و مدد گرفتن از روایت و مؤلفه‌های دینی بهره می‌برد و در سطح توضیح روند رشد عقل در مسیر ضرورت فرهنگی آن باقی می‌ماند.

۲. کانت به دلیل نداشتن منطق دیالکتیکی و دوگانه‌انگاری بنیادینی که در خصوص امر تجربی و عقلی قائل است، در برقراری ارتباط میان تاریخ عقلی و تجربی دچار مشکل است. در واقع یاول معتقد است که اگر کلیت فلسفه کانت را در نظر بگیریم می‌توان به



متفکرانی که در خصوص جدی گرفتن و اهمیت بخشیدن به اندیشه تاریخی کانت تعلق کرده‌اند، حق داد. اما او معتقد است اگر بخواهیم حق مطلب را در این خصوص ادا کنیم باید تنش موجود در اندیشه کانت را به رسمیت بشناسیم. در واقع برای هگل -برخلاف کانت- تاریخ عقل ضرورتاً با وساطت تاریخ تجربی پدیدار می‌شود و به همین علت مسئله نسبت تاریخ تجربی و تاریخ عقلی به هیچ‌وجه یک دشواری به شمار نمی‌آید. زیرا از منظر هگل تاریخ تجربی بستر و واسطه وقوع و ثبوت تاریخ عقلی است که آزادی و رهایی‌بخشی در آن در جریان است. اما برای کانت چگونگی توضیح این نسبت همواره موضوع ابهام و چالش است.<sup>۶۵</sup> به این معنا که در روایت تاریخی کانت، تاریخ تجربی قرار است وسیله‌ای برای ظهور تاریخ عقلی آن باشد. برای ممکن بودن چنین امری لازم است که تاریخ تجربی پیشاپیش محصول مرکبی از تاریخ تجربی و عقلی بوده باشد. به این ترتیب نوعی آمیختگی میان امر تجربی و عقلی وجود دارد و عقلی شدن کامل امور، نتیجه پیراستن تدریجی عوامل تجربی یا استكمال آن‌ها در تاریخ است. به این معنا، اختلاف امر تجربی و عقلی دیگر اختلافی نوعی<sup>۶۶</sup> نیست بلکه اختلافی در درجه<sup>۶۷</sup> است. ادعایی که از نظر یاول هم‌آنقدر با تشکیکی دانستن اختلاف مقولات در فلسفه هگل سازگار است که با دوگانه‌انگاری نوعی قطعی میان امر تجربی و عقلی در نظام اندیشه کانتی ناسازگار به نظر می‌رسد.<sup>۶۸</sup> تفسیر یاول از این دشواری این است که با آن که عناصر موجود در اندیشه تاریخی کانت ممکن است به کار حل کردن رویکرد استعلایی او به آزادی و روند شکل‌گیری اخلاق بیاید اما خود تنش عمیق‌تر در اندیشه کانت را آشکار می‌کند. این چالش به تعبیر یاول آن است که کانت هر چه به پیش‌بینی اندیشه هگلی نزدیکتر می‌شود، در موضع خود دچار تنش و تناقض بیشتری می‌شود.<sup>۶۹</sup>

## پی‌نوشت‌ها

1. Christine, M. Korsgaard

2. Subjectivism

3. Objectivism

۴. در اینجا ارزش را می‌توان به معنای عام در نظر گرفت؛ یعنی هم ارزش به مثابه‌ی آنچه صدق حکم شناختی را تعیین می‌کند و هم ارزش به معنای تعیین‌کننده‌ی درستی عمل.

۵. کرسگارد، کریستین، سرچشمه‌ی ارزش از نظر ارسطو و کانت، ترجمه‌ی محسن جوادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ارغنون ۱۶، چاپ دوم، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸.

6. Houlgate and Ameriks, Stephan and Karl, Hegels Critique of Kant, the Aristotellian Society, 2015, p.24.

7. Critique of Pure Reason

8. Kant, Immanuel, The Critique of Practical Reason, Translated by Thomas Kingsmill Abbott, Cambridge University Press, 1889, p.17.

9. Being in Itself

10. Possibility

11. Hegel, Friedrich, Outlines of the Philosophy of Right, Translated by T.M. Knox, Oxford University Press, 2008, p.34.

12. Proof

13. Ibid, p. 28

۱۴. برلین، آیزایا، چهار مقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه‌ی محمدعلی موحد، تهران، نشر خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۸۰، ص ۷۰.

15. Lewis White Beck

16. Five Concepts of Freedom in Kant

<sup>۱۷</sup>. این مقاله در کتابی از مجموعه مقالات کانت که توسط کورنر گردآوری شده، آمده است. ارجاع ما به همین ویراست از مقاله است در کتاب:

Korner, Stephan, *Stephan Korner Philosophical Analysis and Reconstruction*, Martinus Niljhoff Publishers, 1987, p. 35.

- <sup>18</sup>. Autonomy
- <sup>19</sup>. Ibid, p.36-37
- <sup>20</sup>. Spontaneity
- <sup>21</sup>. non-moral
- <sup>22</sup>. Ibid, p. 39-40
- <sup>23</sup>. Actuality
- <sup>24</sup>. Too much
- <sup>25</sup>. Too little
- <sup>26</sup>. Ibid, p. 40-43
- <sup>27</sup>. Supposed
- <sup>28</sup>. Ontological
- <sup>29</sup>. Methodological
- <sup>30</sup>. Ibid, p. 48

<sup>۳۱</sup>. البته مقصود ما این نیست که مسأله‌ی عینیت و تعریف آزادی به همین مباحث محدود می‌شود. در واقع مقصود ما این است که نقد بک حتی از منظری درونی و با توجه به معنای مضیقی که بک برای تعریف آزادی برشمرد نیز ممکن است. به این معنا که حتی اگر معنای محدودی که او از تعریف آزادی و اعتبار عینی برای آن قائل است را نیز مفروض بگیریم، باز هم نمی‌توانیم دست به داوری اخلاقی موفقی بزنیم و به تعبیر خود او همچنان در تعیین مصداق درست و غلط اخلاقی دچار سردرگمی خواهیم بود.

<sup>۳۲</sup>. برای مطالعه‌ی بیشتر در این خصوص و آشنایی با راهکار الیسون برای حل این مشکل ر. ک به:

Henry E. Allison. (1990). Kants Theory of Freedom, Cambridge University Press, p.54-58.

<sup>33</sup>. Pannenberg

<sup>۳۴</sup>. گالووی، آلن، پانن برگ: الهیات تاریخی، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران، نشر بیدگل،

چاپ اول، ۱۳۹۷، ص ۸۸.

<sup>35</sup>. Kant, Immanuel, Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History, Translated by David L. Colclasure, Yale University Press, 2006, p. 3-4.

<sup>36</sup>. Ibid, p. 5

<sup>37</sup>. Ibid, p. 11

<sup>38</sup>. Hidden Plan of Nature

<sup>39</sup>. Ibid, p. 13

<sup>40</sup>. Yovel, Yirmiahu, Kant and The Philosophy of History, Princeton University Press, 1980, p. 31.

<sup>41</sup>. Conjectural Beings of Human History

<sup>42</sup>. On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies

<sup>43</sup>. The End of All Things

<sup>44</sup>. Perpetual Peace

<sup>45</sup>. The Strife of Faculties

<sup>46</sup>. Despland, Michel, Kant on History and Religion, MacGill-Queens University Press, 1973, p. 6.

<sup>47</sup>. Ibid, p. 30

<sup>48</sup>. Kant, Immanuel, Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History, Translated by David L. Colclasure, Yale University Press, 2006, p. 26.

<sup>49</sup>. Fall

<sup>50</sup>. Ibid, p. 29

<sup>51</sup>. Ibid, p. 5

<sup>52</sup>. Despland, Michel, Kant on History and Religion, MacGill-Queens University Press, 1973, p. 32.

- <sup>53</sup>. Antagonism
- <sup>54</sup>. Anti-Social Sociability
- <sup>55</sup>. Kant, Immanuel, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, Translated by David L. Colclasure, Yale University Press, 2006, p. 7.
- <sup>56</sup>. Cunning of Nature
- <sup>57</sup>. Cunning of Reason
- <sup>58</sup>. کانت چنین جامعه ای را جامعه ای می نامد که به نحو پاتولوژیک استقرار یافته است. منظور او از پاتولوژیک بودن جامعه ای ست که صرفاً بر اساس محرک ها و رانه های بر آمده از حس تشکیل شده است.
- <sup>59</sup>. Despland, Michel, *Kant on History and Religion*, MacGill-Queens University Press, 1973, p. 45.
- <sup>60</sup>. Fackenheim
- <sup>61</sup>. Ibid, p. 45-46
- <sup>62</sup>. Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, Translated by James Creed Meredith, Oxford University Press, 2007, p. 303.
- <sup>63</sup>. Wood, Allen W, *Kants Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1990, p. 308.
- <sup>64</sup>. Yovel, Yirmiahu, *Kant and The Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980, p. 239.
- <sup>65</sup>. Ibid, p. 23-24
- <sup>66</sup>. Kind
- <sup>67</sup>. Degree
- <sup>68</sup>. Ibid, p. 281
- <sup>69</sup>. Ibid, p. 302

### فهرست منابع

برلین، آیزایا. (۱۳۸۰). *چهار مقاله دوباره‌ی آزادی*، ترجمه‌ی محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.

کرسگارد، کریستین. (۱۳۸۶). *سه مرچشده مهی ارزشن از نظر ارسطو و کانت*، ترجمه‌ی محسن جوادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ارغنون ۱۶، چاپ دوم.

گالووی، آلن. (۱۳۹۷). *پانن برگ: الهیات تاریخی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، نشر بیدگل، چاپ اول.

Despland, Michel. (1973). *Kant on History and Religion*, MacGill-Queens University Press.

Hegel, Friedrich. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right*, Translated by T. M. Knox, Oxford University Press.

Houlgate and Ameriks, Stephen and Karl. (2015). *Hegel's Critique of Kant*, The Aristotelian Society.

Kant, Immanuel. (1889). *The Critique of Practical Reason*, Translated by Thomas Kingsmill Abbott, Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (2007). *Critique of Judgment*, Translated by James Creed Meredith, Oxford University Press.

Kant, Immanuel. (2006). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics*, Peace and History, Translated by David L. Colclasure, Yale University Press.

Korner, Stephan. (1987). *Stephan Korner\_ Philosophical Analysis and Reconstruction*, Martinus Nijhoff Publishers.

Wood, Allen W. (1990). *Kant's Ethical Thought*, New York, Cambridge University Press.

Yovel, Yirmiahu. (1980). *Kant and The Philosophy of History*, New Jersey: Princeton University Press.