

## سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

روح‌الله کریمی\*

### چکیده

مفهوم «اراده» از مفاهیم بنیادین در سنت مابعدالطبیعه غربی است. اگرچه نشانه‌های مهمی مبنی بر نضج‌گرفتن این مفهوم در فلسفه کلاسیک یونان و فلسفه قرون وسطی، در دست است، اما از ابتدای عصر جدید بود که نقش اراده در تفسیر جهان، در اندیشه هر فیلسوف نسبت به فیلسوف قبلی، برجسته‌تر شد؛ گویی بمرور، نقش شناخت عقلی کمرنگ‌تر و نقش اراده پررنگ‌تر شده است. این مقاله، با الهام از هایدگر و تقویت موضع وی با مستندات فراتر از آنچه خودش متذکر شده، سیر مفهوم اراده را از دکارت آغاز نموده و با بررسی دیدگاه اسپینوزا، لاینیتس، روسو، کانت، فیخته، شلینگ، هگل، شوپنهاور و نیچه، سعی میکند چگونگی تکوین این مفهوم در عصر جدید، بویژه نسبت اراده با «شناخت» را تحلیل نماید. غرض آنست که نشان دهیم اهمیت یافتن اراده نزد شوپنهاور و نیچه، اتفاقی نیست و زمینه‌های ابتدایی چنین تحولی پیشتر و بصورت تدریجی توسط فلاسفه عصر جدید فراهم شده بود. همچنین، روشن می‌گردد که برخلاف آنچه بیشتر گفته و تفسیر شده، «خواست قدرت» نیچه نه تکمیل پروژه شوپنهاوری، بلکه تکمیل ایدئالیسم آلمانی است.

**کلیدواژگان:** تحول مفهومی، اراده، شناخت، خواست قدرت، مابعدالطبیعه، هایدگر، فلاسفه مدرن.

\*\*\*

\* استادیار گروه مطالعات فکری‌پروری برای کودکان و نوجوانان پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛ roohollahkarimi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۱۲ نوع مقاله: پژوهشی

۱۳۷

سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲-۱۳۷



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.1.6.9

## مقدمه

هایدگر در تفسیر خاص خود از نیچه - آنجا که میخواهد ثابت کند نیچه برغم تمام انتقاداتش علیه مابعدالطبیعه بطور کلی و علیه مابعدالطبیعه مدرن بطور خاص، همچنان خود گرفتار همین مابعدالطبیعه است - از دو مفهوم «سوژه» (Subject) و «اراده» (Will, Volition) کمک میگیرد. او برای اولین بار سعی میکند چگونگی تکوین این مفاهیم را از دکارت تا نیچه نشان دهد تا ثابت کند نیچه خود در دام آنچه نقد میکند، گرفتار میشود. براساس تفسیر هایدگر، تمام مابعدالطبیعه مدرن، «بعنوان مابعدالطبیعه سوژگی (Subjectness)، هستی آنچه هست را در پرتو اراده تصور میکند» و در این میان، نیچه با تغییر پرسش از هستی به پرسش از ارزشها که توسط سوژه انجام میشود، این سنت مدرن را تکمیل کرد (Heidegger, 1977: p.88).

البته هایدگر این قرابت فکری میان فلاسفه عصر جدید در باب مفهوم «اراده» را بیشتر نزد لایبنیتس، شلینگ، هگل و بالأخره نیچه میبیند. در این مقاله با الهام از هایدگر و تقویت موضع وی با مستندات فراتر از آنچه او آنها را متذکر شده، سیر مفهوم اراده را از دکارت آغاز مینماییم و با بررسی دیدگاه اسپینوزا، لایبنیتس، روسو، کانت، فیخته، شلینگ، هگل، شوپنهاور و نیچه تلاش میشود چگونگی تکوین این مفهوم در عصر جدید و بویژه نسبت «اراده» با «شناخت» تبیین گردد. هدف آنست که نشان داده شود اهمیت اراده نزد شوپنهاور و نیچه اتفاقی نیست و زمینه‌های ابتدایی چنین تحولی از پیش و بصورت تدریجی توسط فلاسفه عصر جدید مهیا شده بود.

## دکارت و اراده

برای اینکه بدانیم دکارت درباره «اراده» چه نظری دارد، باید مستقیماً بسراغ تأمل چهارم از کتاب تأملات برویم؛ آنجا که او سعی دارد توضیح دهد که چرا و چگونه ما دچار خطا میشویم. از نظر دکارت، حکم محصول دو قوه است: قوه فاهمه و اراده. قوه فاهمه، ماده حکم را فراهم میسازد و اراده آنچه فاهمه درک کرده را تصدیق یا انکار میکند (تأمل چهارم). او در تأمل سوم وجود خدایی را اثبات میکند که «کاملترین موجود» است و در پایان همین تأمل نتیجه میگیرد که کاملترین موجود، ممکن نیست فریبکار باشد. اگر خدا کامل مطلق است، پس نباید فریبکار باشد، چرا که فریب یک نقص است. حال در تأمل چهارم این پرسش مطرح میشود که اگر خدا کامل مطلق است و فریبکار نیست، پس چرا ما در صدور حکم دچار خطا میشویم؟

۱۳۸



سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱

دکارت پیش از اینکه به حل این مسئله بپردازد، از «کمال» و «صداقت» خداوند دو نظریه استنتاج میکند. اولاً، هر قوه‌یی «در نوع خود کامل» است؛ ثانیاً، هیچ قوه‌یی دچار خطا نخواهد شد، بشرط آنکه درست استفاده شود. نظریه اول نتیجه کمال خداوند است: «هر چه استادکاری ماهرتر باشد، محصول بهتری تولید میکند؛ اگر اینگونه است، چگونه ممکن است خالق متعالی همه چیز، به همه لحاظ کامل و به کمال نباشد؟» (تأمل چهارم). نظریه دوم، نتیجه صداقت خداست: «از آنجایی که خدا نمیخواهد من را فریب دهد، مسلماً به من قوه‌یی نمیدهد که وقتی آن را درست استفاده میکنم، دچار خطا شوم» (تأمل چهارم).

دکارت این دو نظریه را بر دو قوه‌یی که در صدور حکم نقش دارند، یعنی قوه فاهمه و اراده، اعمال میکند. در نظر او، فاهمه، انفعال ذهن و اراده، کنشگری ذهن است. حال با این پیشفرض، او میخواهد بررسی کند که هر کدام از فاهمه و اراده، چگونه ممکن است با در نظر گرفتن دو نظریه پیشین، عامل خطا باشند. نظریه اول (اینکه هر قوه‌یی در نوع خود کامل است) لوازمی متفاوت برای فاهمه و اراده خواهد داشت چراکه این دو قوه ماهیتاً متفاوتند. اینکه فاهمه کامل است، بدان معناست که ادراکات آن هرگز شامل هیچ خطایی «بمعنای دقیق کلمه» نمیشود. کمال اراده نیز به این معناست که «در هیچ جهتی محدود نمیشود» و در نتیجه توانایی تصدیق، انکار یا تعلیق حکم در برابر هر ادراکی که به آن عرضه شده را دارد. با توجه به نظریه دوم (اینکه هیچ قوه‌یی - اگر بدرستی استفاده شود - به خطا نمی‌انجامد) مادامیکه هنگام صدور حکم از قوه اراده بدرستی استفاده کنیم، دچار خطا نخواهیم شد. استفاده درست به این معناست که اراده باید تنها ادراکاتی از قوه فاهمه را تصدیق یا انکار کند که بنحو «واضح و متمایز» درک شده باشند. پس ریشه خطا را باید در اراده نامحدود جست. اراده، وجودی است که کمالش در همان نامتناهی بودنش است، اما وقتی بدرستی بکار گرفته نشود، عامل خطا خواهد بود.

همچنین نمیتوانم شکوه کنم که خداوند اختیار یا اراده کاملاً گسترده و کاملی به من نداده زیرا واقعاً اراده‌یی بسیار وسیع و گسترده را می‌یابم که در هیچ حد و مرزی محصور نمیشود. آنچه در اینجا برای من بسیار قابل ملاحظه بنظر میرسد اینست که از تمام قوای دیگری که در من است، هیچکدام آنقدر کامل و گسترده نیست که نتوان با وضوح تشخیص داد که میتوانست باز هم بزرگتر و کاملتر باشد ... تنها قوه اراده است که من آن را در خودم بقدری بزرگ می‌یابم که نمیتوانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیعتر و دامنه‌دارتر از آن تصور کنم، بطوریکه بخصوص همین اراده است

۱۳۹



روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲ - ۱۳۷

که به من میفهماند که من به صورت و مثال خداوندم، زیرا اگرچه این قوه اراده در خداوند بنحو قیاس‌ناپذیری بزرگتر است تا در من ... با این همه اگر اراده خداوند را بخودی خود و بنحو صوری با دقت لحاظ کنم، آن را بزرگتر نمی‌یابم (دکارت، ۱۳۶۸: ۶۴-۶۳).

از بررسی رویکرد دکارت درباره «اراده»، در راستای تکوین این مفهوم در فلسفه عصر جدید، دو نکته را میتوان ملاحظه نمود: یکی انتساب اراده نامتناهی به انسان و دیگری پیوند اراده و حکم است. اگرچه از نظر وی با کاربرد درست اراده میتوان به درک درستی از عالم رسید (به این معنا که قوه ادراک نهایتاً میتواند خود را از سیطره اراده نامتناهی برهاند و ما را به درکی صحیح از عالم برساند) اما در هر حال، حکم را قوه «اراده» صادر میکند و این اراده نامتناهی ممکن است به آن میزان که دکارت انتظارش را دارد، گوش به فرمان قوه فاعله نباشد؛ به اینصورت که «اراده» منتظر بماند تا ادراکی از سوی فاعله برسد و بعد آن را تصدیق یا انکار کند. دکارت معتقد است همواره این احتمال وجود دارد که «اراده» ما چیزهایی را بخواهد که ورای ادراکاتمان باشند. بهمین دلیل، او «در حلقه جوهر اندیشه، به عنصر اراده توجه کرده و آن را متفاوت از دیگر حالات فکر دانسته و از آن سلب حد و تناهی کرده است» (طالبزاده، ۱۳۷۷: ۲۵۶). البته باید توجه داشت که اراده در نظام فکری دکارت بعنوان «شأنی از شئون اندیشه» معرفی شده، یعنی «در سایه اندیشه واقع شده و وجود آن فرع و تابع اندیشه است» (همان: ۱۰۵).

مورد دیگری که میتواند حاکی از نقش بارز اراده در نظام فلسفی دکارت باشد، مرجح دانستن ساختارهای خلق شده توسط اندیشه آدمی، بر حواس و طبیعت خام است. همانگونه که اسمیت میگوید:

دکارت اجازه نمیدهد تا بر دریافت منفعل خود از آگاهی تکیه کنیم. جهان بیرونی آنگونه که حواسمان به ما مینمایاند، هرگز دارای آن هستی ایقانی‌بی نیست که جهان نظریه‌ها و اندیشه‌های مشخص ما انسانها داراست (اسمیت، ۱۳۸۰: ۳۱).

دکارت نه تنها اندیشه‌هایی که انسان با اراده خویش آنها را پرورده است بر اندیشه‌های منفعل و خام ترجیح میدهد، در موضوع قانون و سیاست نیز معتقد است «شهرهایی که طرح آگاهانه دارند، بسیار بهتر از شهرهایی هستند که بر اساس نیروهای طبیعت پدید آمده‌اند؛ حتی قوانینی که بدست قانونگذار خودآگاه وضع شده‌اند، بسیار بهتر از قانونهایی هستند که بدست شماری آدمیان و با سعی و خطا در گذر طولانی تاریخ تولید شده‌اند» و مقصود او از چنین قانونهایی «سنت» است (همانجا). از اینرو، دکارت اگرچه در تأملات کارکرد درست اراده را در فرمانبرداری از فاعله می‌یابد، اما وقتی دریافت منفعل ما

۱۴۰



از آگاهی را ناکارآمد ارزیابی میکند، بطور غیرمستقیم ما را تشویق میکند که اراده خود را بر داده‌های خام حواس اعمال کنیم و وضعیت مطلوبتر را شکل دهیم.

## اسپینوزا و اراده

در نظام فکری اسپینوزا خدا جوهر یگانه است و ماسوی‌الله حالات خدا هستند. منظور او از «جوهر»، موجودی است - که هم بلحاظ وجودی و هم بلحاظ تصوری - وابسته به غیر نیست، درحالیکه «حالت» وجوداً و تصوراً وابسته به غیر (یعنی جوهر) است. اسپینوزا بجای جواهر جسمانی و متفکر در فلسفه دکارت، «بُعد» و «فکر» را صفات همان جوهر یگانه میدانند. هر شیء جزئی، حالتی است که به وجه معین و محدودی بیانگر صفتی از صفات جوهر است. انسان نیز بعنوان یک شیء یا موجود جزئی، مشمول همین قاعده است. جسم آدمی، حالتی از صفت بُعد جوهر یگانه است و نفس آدمی، حالتی از صفت فکر جوهر یگانه؛ هرچند خود بدن و نفس، اموری مرکبند. در مورد نفس، واحدهای پایه باز حالتند، یعنی همان حالات صفت فکر که اسپینوزا آنها را «تصورات» (Ideas) مینامد.

«تصور» برای دکارت، محصول قوه فاعله است و بهمین دلیل او در پاسخ به دسته سوم اعتراضات میگوید: «تصور بمعنای هر آن چیزی است که بصورت بیواسطه توسط ذهن درک میشود». در مقابل، اسپینوزا تأکید میکند که «تصور، فعالیت است». تصور از نظر دکارت کاملاً انفعالی است و حکم حالت کنشگرانه دارد، آنها هم نه بدلیل قوه فاعله بلکه بدلیل دخالت قوه «اراده»، ولی اسپینوزا معتقد است «داشتن تصوری از  $x$  مساوی است با اندیشیدن درباره  $x$ ، بمعنای ساختن حکمی درباره آن، یعنی تصدیق یا انکار چیزی درباره آن» (Parkinson, 1993: p.268). در واقع، دکارت بر این باور است که در ساختن حکم، دو قوه درگیر میشوند: ذهن و اراده. اما اسپینوزا معتقد است «این دو قوه، یکی هستند. اندیشیدن در مورد چیزی (یعنی داشتن تصور از چیزی) مساوی است با ساختن حکمی درباره آن» (Ibid). این بوضوح بمعنای حضور پررنگتر اراده در فرایند شناخت است.

نتیجه جالبتر در اینجا علاوه بر انکار دوگانگی میان تصور و تصدیق، انکار دوگانگی عقل و اراده است. اسپینوزا اراده کلی را همچون عقل کلی و عشق کلی، مفاهیمی موهوم و انتزاعی میدانند که تنها افراد و مصداقهای جزئی آن واقعیت دارند. از دیدگاه او «اراده جزئی به تصدیق جزئی و تصدیق جزئی به تصور جزئی باز میگردد. بنابراین اراده و عقل یک چیزند» (برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۲۷). بهمین دلیل، نقشهایی که دکارت به عقل و قوه فاعله داده، روی دیگر سکه‌اش همان اراده، و نقشهایی که به اراده داده بود، روی دیگر سکه‌اش همان عقل است.

۱۴۱



روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲ - ۱۳۷

اما در موضعی دیگر نیز میتوان بسط مفهوم «اراده» را نزد اسپینوزا مشاهده کرد. او به هر شیئی نیرویی ذاتی نسبت میدهد و از آن به Conatus بمعنای جهد و کوشش تعبیر میکند (Parkinson, op.cit., p.272). اسپینوزا در اینباره میگوید: «کوشش شیء در پایدار ماندن در هستی خود چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: قضیه ۷). او در ادامه بیان میکند: «هر شیئی از این حیث که در خود هست، میکوشد تا در هستیش پایدار بماند» (همان: ۱۴۳). عبارت «در خود هست» بازتاب تعریف اسپینوزا از جوهر است. نتیجه این میشود که «هر شیء میکوشد تا در هستیش پایدار بماند از آن حیث که خداست یا... از آن حیث که از ضرورت سرمدی طبیعت خدا ناشی میشود» (Parkinson, op.cit., p.272).

بنابراین از نظر اسپینوزا هر شیء جزئی - و نه فقط اشیاء بسیار پیچیده که همان موجودات زنده باشند - میکوشد، از آن حیث که «در خود هست، در هستیش پایدار بماند». بنابراین، حتی وقتی اسپینوزا در نتیجه «حکم ۳» بخش دوم اخلاق میگوید «جسم متحرک به حرکت خود ادامه میدهد تا اینکه بوسیله جسم دیگری به سکون موجب شود» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۸۵)، میتواند مصداقی از Conatus لحاظ شود. اسپینوزا خاطر نشان میکند که این «کوشش ذاتی» وقتی فقط به نفس مربوط میشود به اراده موسوم است، اما وقتی هم به نفس مربوط میشود و هم به بدن، میل نامیده میشود و بنابراین، میل، چیزی جز همان ذات انسان نیست که تمام اموری که در حفظ موجودیتش او را یاری میکنند، ضرورتاً از طبیعت آن ناشی میشود (طالبزاده، ۱۳۷۷: ۲۵۸).

همانطور که ملاحظه میشود مفهوم اراده که نزد دکارت به بشر اختصاص داشت، نزد اسپینوزا گسترش یافته و به اشیا نیز اطلاق میشود و همچنین در خود انسان نیز، نقش بسیار پررنگتری می‌یابد چرا که ذات انسان، چیزی جز میل نیست و این میل (یا همان اراده) معطوف به زندگی و فراهم آوردن شرایط حفظ و تداوم آن است و حتی حکمت و تفکر نیز در راستای همین حفظ و تداوم زندگی در فعالیت است.

## لایبنتیس و اراده

۱۴۲

در تفسیر هایدگر از سیر تکوین اراده در مابعدالطبیعه فلسفه دوران مدرن، نقش لایبنتیس بسیار اساسی و پررنگتر از دکارت و اسپینوزاست. «هر چند دکارت با ارائه سوژه باز نمود، [شرایط تأسیس] مابعدالطبیعه اراده را مهیا کرد، ولی او کسی نبود که اراده را صراحتاً موضوعی محوری کند. این گام حیاتی نخستین بار توسط لایبنتیس برداشته شد و توسط ایدئالیستهای آلمانی اجرا شد و در نهایت توسط نیچه تکمیل گردید» (Davis, 2007: p.168). با لایبنتیس اراده مسیری را



آغاز کرد که نه تنها بر شناخت بلکه بر هستی مسلط شد. هایدگر میگوید لاینیتس اولین کسی بود که بوضوح ماهیت ارادی هستی را تصور کرد (Ibid). لاینیتس مفهوم سوژه را بگونه‌یی بسط داد که نه تنها به انسان، بلکه به هر موجودی از آن حیث که موجود است، قابل اطلاق خواهد بود. از نظر او، هر «مُناد» یک سوژه است، زیرا ادراک (perceptio) و شوق و میل و اراده (appetites) را که مقوم ذات حیاتند، بالذات در خود دارد. البته این بدان معنی نیست که ضرورتاً همه موجودات، حیات خودآگاهی از آن نوع که فرد خودآگاه انسان دارد، داشته باشند.

شوق و اراده، گرایش مناد است برای گذشتن از یک ادراک به ادراکی دیگر در طلب ادراک هر چه کاملتر (واضح و متمایزتر) جهان. پس هر دو به نوعی بیانگرند. perceptio بیانگر یا باز نمود جهان و appetitus بیانگر آن کمال زندگی که مناد بسوی آن جهد و تقلا میکند. هر دو عمیقاً در یک پویایی واحد متحد میشوند (Richardson, 2003: p.329).

بنابراین لاینیتس با فهم موجودات بعنوان مناد و فهم مناد بعنوان وحدت ادراک و شوق و اراده، باب سنت فکری‌یی را گشود که در آن وجود موجودات اساساً بعنوان وحدت باز نمود و اراده دانسته شد (Davis, 2007: p.169). از اینرو، هایدگر معتقد است لاینیتس آغازگر سنتی است که اندیشیدن را نوعی اراده کردن میداند و بهمین دلیل نیز خویشاوندی فکری عمیقی با نیچه دارد، زیرا شدن نیچه‌یی که ماهیت آن همان خواست قدرت است، با لاینیتس آغاز شده است. این لاینیتس بود که برای اولین بار وجود موجودات را اساساً «اراده» دانست، حتی در جایی که این اراده به سطح خودآگاهی آنگونه که در فرد انسان سراغ داریم، نمیرسد. شدن نیچه میتواند «اراده» نامیده شود، چرا که بالذات appetitus است (Richardson, 2003, p.329).

اگر هر موجودی شایق است یعنی رانه‌یی او را به پیش میراند تا خود را متجلی کند و به حالت سرشاری و پُری آن دست یابد، پس هر موجودی بالذات «در پی شرایطِ درخورِ بهینه‌یی است که در آن تمامی نیروی خود را خالی کند و به بالاترین مرز احساس قدرت برسد» (Nietzsche, 1969: III: 7). اینکه «لایبنیتس حقیقت موجود را به وصف اراده میخواند و اراده را از مقومات ذاتی موجود میداند» بر اساس تفسیر هایدگر بیان دیگری از خواست قدرت نیچه است. اما نباید فراموش کرد که «هر چند لایبنیتس اراده را در ذات اشیا آشکار میسازد ولی او نیز اثر آن را زیر نقاب ادراک و آگاهی میپوشاند و آن را ذیل عنوان آگاهی و ادراک قرار میدهد» (طالبزاده، ۱۳۷۷: ۱۰۸). میل و اشتیاق ذاتی مناد، از ادراک معشوش و مبهم بسوی ادراک کاملتر (واضح و متمایزتر) است، بهمین دلیل اراده

۱۴۳



سال ۱۳، شماره ۱  
تایستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲ - ۱۳۷

روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

مُناد معطوف به آگاهی و ادراک است. هایدگر نقش کلیدی لایبنتیس و فلاسفه آلمانی بعد از وی را در تکوین مفهوم اراده اینگونه بیان میکند:

لایبنتیس... وجود موجودات را برحسب مناد بمتابه وحدت «appetitus» و «perceptio»، «بازنمود» و «جهد و کوشش» یا عبارت دیگر، «اراده» تعریف کرد. آنچه لایبنتیس اندیشید، در کانت و فیخته بعنوان «اراده عقلانی» (rational will) به زبان درآمد؛ هگل و شلینگ، هر یک به شیوه خویش، بر این Vernunftwille ژرف‌اندیشی کردند. شوپنهاور وقتی نام بزرگترین اثرش را «جهان (نه انسان) بمتابه اراده و باز نمود» گذاشت، درست به همین نکته اشاره میکند. نیچه نیز وقتی وجود اولیة موجودات را بمتابه خواست (اراده) قدرت تصدیق میکند، درست به این نکته می‌اندیشد (Davis, 2007: 169).

به بیان دیگر، لایبنتیس با «جای دادن نیروباوری (dynamism) ارسطویی در مابعدالطبیعه ایستای (static) سوژه دکارت، راه را برای این آموزه نیچه گشود که خواست قدرت مقوم وجود همه موجودات است» (Ibid).

## روسو و اراده

در سیری که هایدگر از مفهوم «اراده» و تکوین آن در میان فلاسفه عصر جدید تبیین میکند، جایی برای روسو در نظر نمیگیرد اما همانگونه که مفسرانی همچون کیث انسل پیرسون (Ansell-Pearson, 1991) معتقدند، روسو در این سیر تکوینی جایگاهی ویژه دارد. بدون تردید، مفهوم اراده، یکی از چالش برانگیزترین مفاهیم در کل تاریخ فلسفه است؛ از یکسو، اراده بعنوان میل و اشتیاق دانسته شده (مثلاً در هابز) و از سوی دیگر تا حد یک علت اخلاقی ارتقا یافته است (به این معنا که در صورتی عملی میتواند به عاملی نسبت داده شود که داشتن اراده آزاد برای او محرز شده باشد). این دو تفسیر از اراده را میتوان اینگونه سازگار کرد: گاهی اراده با چشم‌انداز روانشناسی فیزیولوژیک در نظر گرفته میشود که در اینجا اراده صرفاً علت لازم عمل محسوب میشود نه قوه‌یی که میتواند به آنچه انتخاب شده، تحقق بخشد و گاهی بمتابه قوه انتخاب‌کننده (یک علیت آزاد) لحاظ میشود که ما را مسئول آنچه آزادانه انتخاب کرده‌ایم، میسازد. اراده بمنزله قوه انتخاب‌کننده، ریشه در ادیان دارد و در غرب بطور خاص، ریشه در مسیحیت دارد.

روسو اولین فیلسوفی است که اراده را بمتابه قوه انتخاب‌کننده، از جنبه مسئولیت دینی آن تهی نمود و آن را وارد قلمرو سیاست کرد. نزد وی اساس سیاست اینست که من تنها از



قدرتهایی اطاعت خواهیم کرد که رضایت آزادانه مرا تصدیق کرده‌اند. مینا و منشأ این رضایت، همان اراده بمنزله قوه انتخاب‌کننده است. به اعتقاد روسو، اراده تعیین‌بخش آزادی انسان است. او بشدت از آزادی انسان حمایت و تجلیل میکند و معتقد است انکار آزادی یک انسان، انکار او در مقام یک انسان است و بواسطه اراده است که آزادی چه از نوع طبیعی، چه از نوع اخلاقی و چه از نوع مدنی آن وجود دارد. البته ما فقط میتوانیم اراده را از طریق «شور» اراده فردی خودمان بشناسیم. به اعتقاد روسو، اراده کردن یک عمل روحی محض است که ورای تمام قوانین جبری طبیعی است. «اراده» قوهی از روح است که «حرکت خودانگیخته» را آغاز میکند. عبارت دیگر این حرکت «خودموجب» است و بواسطه علت خارجی موجب نشده است و بقول کانت، خودبنیاد یا خودمختار (autonomous) است.

از نظر روسو، هر عمل «آزادی»، محصول دو عامل است: عامل اخلاقی و عامل فیزیکی. عامل اخلاقی، همان اراده است که عمل را تعیین میبخشد و عامل فیزیکی همان «قدرتی» است که آن را محقق میسازد و اجرا میکند. اراده ماهیت خود را از طریق عمل آشکار مینماید. آنچه ماهیت متمایز انسان را برای خودش آشکار میکند، تجربه اراده آزاد و بویژه مقاومت در برابر یک گزینه است. آدمی با فهم اینکه توانایی و ظرفیت مقاومت (نه اطاعت محض) را دارد، به آگاهی از آزادی خود دست می‌یابد (Rousseau, 1964: pp.53-55). اما از نظر روسو، چنین مقاومتی تنها از طریق «قوه حکم» ممکن است. قوه حکم، قوهی است که مقایسه و داوری میکند و البته در نسبت میان همین اراده و حکم است که ابهام دیدگاه روسو درباره اراده آشکار میشود، چرا که او اراده را هم خاستگاه (علت) حکم میداند و هم جهت‌داده‌شده و هدایت‌شده (معلول) حکم.

حال اگر آزادی راستین بشری تنها با تبعیت محض و خودفرموده از قانون به ارمان می‌آید (روسو، ۱۳۴۷: ۴۸ و ۵۶) و قانون اخلاقی «قاعده‌ی تجویزی برای موجودی اخلاقی است، یعنی برای موجودی متعل و آزاد است» (همان: ۹۴)، آیا ممکن است از چنین اراده و قانونی که خاص و جزئی است، به قلمرو عمومی و جهانشمول یعنی سیاست دست یافت؟ این همان مسئله‌ی است که روسو با کمک مفهوم «اراده یا خواست عمومی» درصدد پاسخ به آن است. تعریف روسو از «آزاد» بعنوان کسی که برای خود قانونگذاری میکند، باید در زمینه گسترده‌تر تلاش او در راستای غلبه بر تعارضات زندگی سیاسی مدرن (رضایت و تحمیل، خودبنیادی و مرجعیت قدرت) دیده شود. روسو میخواهد نشان دهد که میان اراده فرد خودمختار و قانون اجتماعی هیچ تقابلی ضروری وجود ندارد. او تلاش کرده با کشف

۱۴۵



روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲ - ۱۳۷

یک مجموعه لغات بر این تعارض فائق آید، ولی این پرسش اساسی همچنان برای تفکر سیاسی مدرن باقی میماند که آیا با تقدم اراده فردی میتوان اخلاق اجتماعی بنا کرد؟ (Ansell-Pearson, 1991, pp.170-171).

## کانت و اراده

از نظر هایدگر مهمترین نقش کانت در مسیر تکوینی اراده، تضعیف عقل نظری و فراهم ساختن زمینه برای ارتقاء عقل عملی و نیز پایه‌گذاری مابعدالطبیعه اراده است.

مابعدالطبیعه مبتنی بر موجود از آن حیث که مورد ادراک (object) است، اولین نقدی بود که بر نقصان عقل محض بعنوان مبنای مابعدالطبیعه پرتوافکند و آن را به مابعدالطبیعه اراده یا همان عقل عملی متحول کرد (Richardson, 2003, p.330).

گوگیتو (من می‌اندیشم) که از نظر دکارت بنیاد مابعدالطبیعه تلقی شده بود و محتوای آن با شهود عقلی محض و بدون وساطت تجربه خارجی ادراک‌پذیر بود، در تفکر کانت در بخش استنتاج استعلایی در ویرایش دوم نقد عقل محض، به شرط استعلایی برای محتوای آگاهی تجربی بدل میشود که صرفاً بعنوان «ادراک نفسانی محض» شرط اساسی هرگونه شناخت است و محتوای آن هرگز بر من پدیدار نمیشود. از طرف دیگر، او در رفع تعارض سوم دیالکتیک عقل محض، اختیار را شأن جهان فی‌نفسه (noumena) و ضرورت طبیعی را شأن پدیدارها (phenomena) دانسته و بدین ترتیب ماهیت نفس‌الامری «من» را که در استنتاج استعلایی از دسترس شهود عقلی خارج نموده بود، معین میکند و آن را عین اراده و آزادی میداند (طالب‌زاده، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

کانت، تعریف روسو از آزادی را یک گام پیش میبرد؛ به این صورت که از نظر کانت کسی دارای اراده آزاد است که کاملاً از هر نوع ایجاب تجربی رها باشد. اراده نزد وی، قابلیت عمل بر حسب اصولی است که عینی و قابل جهانشمول شدن باشند؛ انسان از آن حیث که آزاد است، از ذات خویش برای خویش قانون ضروری و جهانشمول اخلاقی وضع میکند و خود را ملزم به تبعیت از قوانین محض عقل عملی و انجام تکلیف میداند.

از نظر کانت، اراده قوه‌یی است که بر فراز و ورای رانه‌ها و امیال آدمی قرار گرفته و با هنجارهای کاملاً آگاهانه‌یی که خود براساس مبانی معرفتی و عقلانی برگزیده است، آنها را بر تمامی سائقها و امیال اعمال میکند. بنابراین به اعتقاد او، اراده «قوه انتخاب تنها آن چیزی است که عقل، مستقل از تمایلات، بعنوان عملی ضروری، یعنی بعنوان خیر، بازشناخته است»

(Kant, 1958:4:412). عبارت دیگر، از نظر او انسان دارای این توانایی است که از امیال و انگیزه‌های درونیش فاصله بگیرد و با عقل و اراده‌یی که ملوث به امیال و انگیزه‌ها نباشد، به جستجوی دلیل برای عمل بپردازد و در نهایت به امر مطلق دست یابد. بهمین دلیل، از نظر کانت عقلانی‌بودن امر مطلق بمعنای استقلال آن از تمامی رانه‌ها، امیال و انگیزه‌هایی است که در هر انسانی وجود دارد و اتفاقاً همین استقلال از رانه‌ها و تمایلات است که موجب نامشروط بودن و جهانشمول بودن مبانی اخلاق کانتی است. بنا بر ادعای کانت، هر موجود عاقلی بماهو عاقل اگر عقل عملی خود را درست بکار اندازد یعنی از امیال و انگیزه‌های شخصی فاصله بگیرد، به این مبانی و اصول اخلاقی خواهد رسید.

از نظر کانت، اراده قوه‌یی یگانه، مجزا و متمایز از تمامی امیال ماست و از اینرو فاعل هنگام تصمیم برای عمل، قادر است همه امیال، رانه‌ها و سائقهایش را یکجا زیر نظر بگیرد، آنها را بررسی کند و بر اساس اصول عملی - که عقلانی و ضروری هستند - دست به انتخاب از میان این مجموعه امیال بزند و یکی از آنها را آزادانه اراده کند. چنین اراده‌یی بدلیل آنکه تعیین خود را بهیچ‌وجه از امیال و شهوات درونی آدمی نمیگیرد، اراده‌یی آزاد است. پیشفرض اساسی کانت در اینجا اینست که آدمی بر پایه نیات و انگیزه‌های روشن و شناخته‌شده عمل میکند و بهمین دلیل سرچشمه رفتارهایش، از جمله رفتارهای اخلاقی را باید در نیات و مقاصد آگاهانه او جست. از نظر او، اراده بعنوان قوه‌یی یگانه، مستقل و متمایز از امیال ما، خود میتواند مبنا و خاستگاه عمل باشد، درحالیکه امیال ما تنها وقتی میتوانند باعث وقوع یک عمل شوند که در قالب یک دستور، ادغام شده باشند؛ بدین معنا که یک انگیزه یا محرک تنها تا جایی میتواند اراده برای انجام یک عمل را متعین سازد که فرد آن را در دستورش گنجانده باشد، یعنی آن را به قاعده‌یی کلی بدل کرده باشد که اراده بر اساس آن، رفتار و اعمال خود را هدایت کند (ر.ک: محبوبی آرانی، ۱۳۸۹: ۱۲۶-۱۲۵). این تصور کانت از اراده بعنوان قوه‌یی که آگاهانه از غرایز و امیال فاصله میگیرد، بوضوح رابطه نزدیک با «نفس» در مسیحیت دارد که باعث مسئولیت آدمی در برابر رفتارها و کردارهایش است.

نیچه بعنوان یکی از فیلسوفان برجسته دوره جدید، اگرچه وامدار قوت گرفتن جایگاه اراده نزد کانت است، اما از چند جهت رویکرد کانتی نسبت به اراده را نقد میکند. او علاوه بر نقد مفهوم آزادی اراده، به نقد این مدعا میپردازد که اراده بعنوان قوه‌یی یگانه و مستقل و متمایز از امیال ما، خود میتواند مبنا و خاستگاه عمل باشد. انسان از نظر نیچه ساختاری پیچیده از رانه‌ها، عواطف، امیال و غرایز است که با یکدیگر در نبردی دائمی هستند و هر یک برای محقق شدن تلاش میکنند. آنچه ما اراده مینامیم صرفاً نتیجه پیروزی رانه‌یی بر رانه‌های دیگر است. ما جز

۱۴۷



سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲ - ۱۳۷

روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

«تماشاگران نبرد اندر میان رانه‌ها با یکدیگر» نیستیم (Nietzsche, 1991: p.109). غالب آمدن یکی از این رانه‌ها مستقیماً به عمل منجر میشود و نیچه هیچ نیازی به اراده‌ی ورای این رانه‌ها به این منظور که عمل ما را توجیه کند، نمی‌بیند.

هیچ وجودی [=اراده‌ی] در پس کردن، تأثیر نهادن و شدن وجود ندارد. کننده صرفاً افسانه‌ی است که به کردن اضافه شده است (Idem, 1969, I: 13).

هایدگر نیز متذکر میشود که کانت اگرچه ناخواسته از پیشگامان ایدئالیسم آلمانی - که مهمترین نقش را در سوژه‌باوری مطلق و استمرار مابعدالطبیعه‌ی اراده ایفا کردند - محسوب میشود اما او با تأکید بر محدودیت انسان و قرار دادن «شیء فی‌نفسه» بیرون از دسترس باز نمود سوژه «در برابر فشار ذاتی وجود [سوی سوژه‌باوری مطلق] مقاومت میکند؛ اگرچه در عین حال زمینه تکمیل شدن آن را فراهم مینماید» (Heidegger, 1991: V. 4, 222). نکته مهم دیگری که هایدگر متذکر میشود اینست که تأکید کانت بر اطلاق قانونگذاری برای خویشتن بوسیله اراده اخلاقی، فراهم‌کننده زمینه برای مابعدالطبیعه‌ی اراده توسط ایدئالیستهای آلمانی است؛ کسانی که گام اصلی را در تحقق مابعدالطبیعه‌ی اراده برداشتند یعنی فیخته، شلینگ و هگل.

## فیخته و اراده

فیخته، جهان فی‌نفسه یا همان نومن کانتی را انکار میکند و سعی میکند با شروع از «من مطلق» بر ثنویتهای فلسفه کانتی - اعم از ثنویت شیء فی‌نفسه و پدیدار و ثنویت عقل نظری (حوزه آگاهی) و عقل عملی (حوزه اراده) - فائق آید. اراده‌گرایی در ایدئالیسم محض فیخته آنجا هویدا میشود که من استعلایی یا من محض، جهان را بمثابه «جز- من» وضع میکند. نتیجه چنین رویکردی «تلاش بی‌پایان» برای شکل‌دادن جهان با توجه به اراده سوژه است. من محض عین کوشش است. در فلسفه کانت، طبیعت چیزی است در برابر «من» که مانند «من» نیست و فقط برای آن پدیدار میشود اما برای فیخته، این «من» هستم که «جز- من» را متمثل میکنم و بهمین دلیل «جز- من» هم، ذات همان «من» را پیدا میکند، یعنی عین کوشش و اراده میشود پس «طبیعت نیز تشبیه به «منیت» خواهد یافت و در نتیجه در حکم مرز و حدودی است که من را متعین میسازد و گرنه خودش مجزای از «من» هیچ هویتی ندارد» (طالب‌زاده، ۱۳۷۷: ۱۱۶-۱۱۵).

## شلینگ و اراده

شلینگ در رساله خود با عنوان پژوهشهایی فلسفی در باب ماهیت آزادی انسان و

موضوعات مربوطه جمله مشهوری دارد که ترجمه آن به اینصورت است:  
بعنوان آخرین و عالیترین تحلیل، هیچ وجودی جز اراده وجود ندارد.  
اراده کردن همانا وجود نخستین است (Davis, 2007: p. 100).

رساله شلینگ، در تفسیر هایدگر از سیر تکوین مفهوم اراده نزد فلاسفه عصر جدید نقشی حیاتی دارد تا آنجا که دیویس معتقد است توجه هایدگر به این رساله باعث چرخشی در تفسیرش از خواست قدرت نیچه شده است (Ibid, pp.100-101). بعلاوه، هایدگر رساله‌یی در تفسیر این رساله شلینگ دارد که در سال ۱۹۷۱ انتشار یافته است که یکی از آخرین آثار منتشره از هایدگر در زمان حیاتش و با کمک خود او بوده است. بووی نیز مینویسد: «بنظر میرسد شوپنهاور بیشتر تحت تأثیر مقاله‌یی از شلینگ درباره آزادی انسان قرار داشته است ... که در آن گفته شده: اراده کردن همانا وجود نخستین است» (بووی، ۱۳۸۶: ۵۲۶). شلینگ در این رساله مینویسد:

اندیشه‌های من درباره «خود» تجربی من بمنزله موضوع شناسایی، در واقع درست همانقدر ناپایدارند، یعنی درست همانقدر جزو حوزه «پدیدار» بشمار میروند، که اندیشه‌هایم درباره موضوعهای بیرونی؛ و معنی این سخن آنست که با اندیشه‌ها نمیتوان به درک «اینهمانی مطلق» که لازمه فائق آمدن بر تقسیم شدگی سوژه - ابژه است، نائل شد (بنقل از: بووی، ۱۳۸۶: ۴۴۶).

بووی اشاره میکند که شوپنهاور این نظر شلینگ را میپذیرد و «اراده» را بجای «مطلق» قرار میدهد و معتقد است «اراده» فقط با نوعی «شهود» (intuition) در دسترس ما قرار میگیرد؛ شهودی که در آن شکاف سوژه - ابژه بیدرنگ از میان برداشته میشود. شلینگ آزادی و اراده را در مرکز نظام فلسفی خود قرار میدهد. او حرکتی برخلاف فیخته انجام میدهد و میکوشد از انحلال همه موجودات در «من» فیخته که نتیجه اصل «من وضع میکنم» بود، جلوگیری کند. فیخته طبیعت را در مفهوم «جز- من» منحل کرد، اما شلینگ بر استقلال طبیعت اصرار میورزد، بهمین دلیل او طبیعت را «جز- من» نمیداند، بلکه آن را همان «من» تلقی میکند که هنوز بسط و توسعه کامل نیافته است. «من» در واقع عین آزادی است و از اینرو، وجود طبیعت در حوزه‌های مختلف خود، همان آزادی است که خود را می‌یابد و به خود آگاه میشود. شلینگ میگوید کانت در نقد عقل عملی معتقد است ذات «من»، عین آزادی و اراده است، این یعنی حقیقت «من» بعنوان شیء فی نفسه عین آزادی است. در عین حال،

۱۴۹

کانت در نقد عقل محض گفته بود شیء فی نفسه شناخت‌ناپذیر است. فقط یک گام دیگر لازم بود تا دیدگاه کانتی درباره «من» به همه اشیاء فی نفسه تعمیم پیدا کند و همه چیز مساوی من گردد و در نتیجه ذات همه اشیاء فی نفسه همچون حقیقت من، با آزادی تعریف شود، بنابراین فی نفسه همان آزادی و اراده است (طالب‌زاده، ۱۳۷۷: ۲۸۱-۲۸۰). حتی اراده و آزادی انسان نیز باید بر اساس آزادی و اراده مطلق فهمیده شود. شلینگ با کمک گرفتن از فلسفه اسپینوزا معتقد است آزادی قرین آگاهی و ضرورت قرین ناآگاهی است. بهمین دلیل مطلق نیز از طریق آگاهی به قوانین ضروری طبیعت، به آزادی می‌رسد. در انسان نیز هر چه بدون آگاهی موجود است، ضروری و غیراختیاری و هر چه همراه با آگاهی است، توأم با آزادی است. البته بر اساس تفسیر هایدگر برغم تصریح شلینگ بر یگانگی وجود و اراده- این هگل بود که یگانگی ایدئالیستی وجود و اندیشه را با اراده در اوج خود پرورد تا نیچه آن را تکمیل کند.

### هگل و اراده

در تفسیر هایدگر از تکوین اراده نزد فلاسفه مدرن، هگل نقشی برجسته دارد و هایدگر بطور مفصل و فنی به فلسفه هگل می‌پردازد که پرداختن به آن، خارج از ظرفیت این مقاله است. از نظر هایدگر، نیچه در فلسفه نهایی خود و در آموزه «اراده معطوف به قدرت» بطور خاص، بیشتر از آنکه تحت تأثیر شوپنهاور باشد، از ایدئالیسم آلمانی از نوع لایبنیتس، شلینگ و هگل تأثیر پذیرفته است. تمام تلاش هایدگر آنست که نشان دهد هگل در پدیدارشناسی روح، ماهیت هستی را «شناخت» و ذات شناخت را «اراده» معرفی کرده است. او مینویسد: «ما میدانیم که ایدئالیسم آلمانی هستی را بمثابة اراده می‌فهمید» و بویژه هگل «جوهر هستی را بمثابة شناخت درک می‌کرد، اما شناخت برای او اساساً با اراده کردن یکی بود» (Heidegger, 1991: v. 2, 61& 35).

هایدگر نشان می‌دهد که «مطلق» هگل بمنزله دانایی مطلق است و دانایی مطلق با حضور مطلق و ظهور و تجلی که هگل آن را «Parousia» مینامد، مناسبت تام دارد. این به حضور آمدن نیز در نسبت و اتصال با انسان رخ می‌دهد. مطلق از یکسو بر شناخت آدمی تقدم دارد و از سوی دیگر، به انسان نیاز دارد چرا که انسان قلمروی است که در آن مطلق، خود را به ظهور میرساند و بهمین دلیل مطلق بنحوی وابسته به انسان است. مقتضای مطلق و لازمه ذات آن اینست که در نسبت با انسان به حضور درمی‌آید. ضرورت ذاتی مطلق در هگل به «اراده» تعبیر میشود که مقتضای پویایی ذاتی مطلق

است که میکوشد خود را بنحو کامل بسط دهد و به حضور کامل برسد. این اراده نفوذ و جنبشی مطلق دارد و چیزی آن را متوقف یا منحرف نخواهد کرد. فرایند تحقق آن توأم با قدرتی مهارنشدنی است. بعبارت دیگر مطلق وقتی همچون اراده لحاظ میشود همان ضرورت پویای ذات مطلق است که در فرایند خودآگاهی مطلق از طریق به ظهور درآمدن برای بشر و در بشر ظاهر میشود (طالبزاده، ۱۳۷۷: ۲۸۳).

هایدگر معتقد است بزرگترین دستاورد دکارت، جستجو برای «شناخت مطلق» بود. دکارت کشف کرد که شناخت مطلق، چیزی جز آگاهی به خود نیست و از اینرو، حقیقت مساوی با یقین شد. او به این نتیجه رسید که خودآگاهی نقشی اساسی در بدست آوردن حقیقت (= یقین) ایفا میکند. بعد از او کانت ماهیت و حدود آگاهی را بررسی کرد، اما این هگل بود که این شناخت را علی‌الاطلاق تا عمق آن بررسی نمود. هایدگر با اشاره به استعاره‌یی از هگل - که در تاریخ فلسفه‌اش گفته: دکارت سرزمینی جدید را بعد از طوفانهای بزرگ کشف کرد که با آن فلسفه میتواند روی پای خود بایستد - میگوید اگر دکارت این سرزمین را کشف کرد، هگل تمام مالکیت آن را از آن خود کرد.

هایدگر با تحلیل ریشه لاتین absolute (مطلق) میگوید: این واژه از ریشه «ab-solver» است و «Solver» بمعنای آزادی و رهایی از دیگری است. حال پرسش اینست که شناخت «مطلق» هگلی از چه چیزی رهایی یافته است؟ هایدگر از جانب هگل پاسخ میدهد: از وابستگی به شیء مورد شناخت (object)، تا بدین وسیله با اطمینان به خود، به حقیقت دست یابد. مادامیکه حقیقت، تطابق شناخت با آنچه شناخته میشود، باشد، ابژه یا شیء مورد شناسایی نقشی انکارناپذیر در شناخت دارد، چرا که سوژه یا فاعل شناسا وقتی به شناخت دست پیدا میکند که شیء مورد شناسایی در دسترسش باشد و شناختش از آن با آن مطابقت یابد. این درحالیست که وقتی حقیقت بعنوان یقین فهمیده شود، کانون توجه شناخت خودی خواهد بود که خود را نسبت به خود میکاود و حقیقت آن دیگر نه وابسته به متعلق شناسایی بلکه اطمینان خود از خود است. پس هر چه شناخت بیشتر از وابستگی به وجود و حضور شیء مورد شناسایی رهایی یابد و بیشتر نسبت به خود بعنوان شناسنده آگاه شود، شناخت مطلقتر شده است.

هگل معتقد است آنچه در فرایند شناخت ضروری است، صرفاً شناسنده (سوژه) است و آنچه سوژه نزد خود حاضر میکند. بهمین دلیل «از نظر هگل، مابعدالطبیعه شناخت مطلق، فلسفه روح - بمثابة - اراده نیز هست» (Richardson, 2003, p.330). از نظر هگل، روح

مطلق بمتابه عقل مطلق و اراده مطلق نیز هست به این معنا که «اراده» نیرویی است که عقل بوسیله آن خود را از طریق «تجربه» (experience) محقق میسازد. منظور از تجربه در اینجا نوعی از عمل شناخت انسان، خواه از نوع شناخت حسی یا شناخت عقلی نیست، بلکه فرایندی کامل است که بوسیله آن شناخت مطلق، خود را بمتابه مطلق میشناسد. از آنجا که شناخت، آگاهی است و ماهیت آگاهی بظهور درآمدن در ارتباط با انسان است، تجربه فرایندی است که آگاهی با حضور درآمدن با انسان، خود را هر چه بیشتر از وابستگی به اشیاء مورد شناسایی رها میکند؛ به این معنا که بتدریج نقش خود را در قوام ابره‌ها بیشتر تشخیص میدهد و بدین وسیله هر چه بیشتر از خودش آگاه میشود، و عبارت دیگر، به خودآگاهی مطلق میرسد. اراده در اینجا نیروی حرکت تجربه است که روح طی آن به شناخت خویشتن باز میگردد و به خودآگاهی دست می‌یابد. هگل در اینباره مینویسد:

از اینرو، هر عمل روح صرفاً درک خود است و این غایت هر نوع شناخت  
اصیل است که روح خود را در هر چیزی که در آسمان و بر روی زمین  
وجود دارد محقق میسازد. چیزی که بکلی دیگری باشد به هیچوجه برای  
روح معلوم نیست (Davis, 2007: 171).

هایدگر بدینوسیله نشان میدهد که اراده، شناخت، تجربه و هستی در فلسفه هگل ماهیتاً یکی هستند و همگی بظهور درآمدن مطلق را نشان میدهند. بدین ترتیب هگل قانونگذاری برای خویشتن را که در کانت در اراده عاقل خودبنیاد تجلی یافته بود، به تمام قلمرو مابعدالطبیعه که مساوی با تمام هستی است، تعمیم میدهد. «هگل شکل دگرگونی عقل مدرن را بر مبنای اراده بنا کرد و نشان داد که عقل خودآگاه در نهایت جز خود را در جهان نمیپذیرد. عقل ناگزیر در تلاش است تا تاروپود طبیعی جهان را چنان تغییر دهد تا چونان آیینۀ تمام‌نمایی عقل را در خود بازتاب دهد» (اسمیث، ۱۳۸۰: ۶۳). «هر چه معقول است، واقعی است و هر چه واقعی است، معقول است» (Hegel, 2005, p.18). این دقیقاً تجلی همان آرمان مدرن است که در آرزوی دگرگون ساختن طبیعت به امید تسخیر سرنوشت و همساز کردن آن با عقل و اراده آدمی است که از همان دوران ابتدایی عصر جدید جلوه کرد و آرمان دکارت بود. هگل میخواهد طبیعت را دقیقاً از بطن عقل و اراده آدمی که اکنون در فلسفه او یکی شده‌اند، بیرون بکشد.

اگر از چشم‌انداز فلسفه سیاست (Ansell-Pearson, 1997, pp.165-191) نیز به مفهوم اراده نزد هگل بپردازیم، به نتایجی جالب میرسیم. گفتیم که روسو با این مشکل



مواجه بود که چگونه ممکن است از اراده که وجودی خاص و ممکن است به قلمرو عمومی و جهانشمول سیاست رسید. روسو با فرمول «خواستِ همگانی» در صدد رفع این مشکل بود. هگل از روسو انتقاد میکند که «خواستِ همگانی» را چیزی بیشتر از عنصر مشترک میان اراده‌های خاص ندانسته است. روسو اینگونه به رفع مشکل بزرگ سیاست مدرن پرداخته بود: «ایجاد صورتی از مشارکت که با تمام نیروی عمومی از شخص و آنچه برای هر یک از مشارکت‌کنندگان خیر است، دفاع و حمایت کند، [یک اراده شخصی] درحالی‌که خود را با همه یکی میداند، میتواند همچنان از خود اطاعت کند و همچون قبل آزاد بماند» (Rousseau, 1972: I, VI). هگل به این راه حل روسو حمله میکند و او رابه عدم صداقت متهم میکند، چرا که با شهروند شدن، مسلماً آدمی دیگر «مانند قبل آزاد» نخواهد بود. بنظر هگل، انتقال از طبیعت به جامعه (از وضعیت آزادی طبیعی به آزادی مدنی) باعث تغییر و دگرگونی در طبیعت آدمی میشود و این مستلزم آنست که یا باید آزادی محدود شود یا تغییر شکل دهد.

تمام تلاش کانت یافتن قوانینی است که از فرد (اراده) خودبنیاد صادر شود و در عین حال جهانشمول باشد. این نشان از عمق تأثیر مشکل روسو بر ذهن کانت دارد. کانت تصور میکند که اگر بتواند به قانون یا قوانینی برسد که از اراده فرد خودبنیاد صادر شده باشد و در عین حال جهانشمول باشد، پاسخی برای مسئله پیش روی روسو یافته است. هگل، راه حل کانت را بنقد میکشد و میگوید: کانت اخلاق را به «Moralitat» محدود کرده است؛ یعنی به مجموعه‌یی از اصول جهانشمول انتزاعی برای عمل که هیچ بنیادی در زندگی اخلاقی یک ملت یا یک جامعه ندارد. هگل در مقابل سعی میکند به انسان مدرن یاد دهد که در اجتماعی از اراده‌ها خود را محقق سازد. تکالیفی که بر ماست نه از نوع تکالیف انتزاعی یا کلی امرمطلق کانتی، بلکه از نوع تکالیف متناسب با زمینه و شخصی شده است که از قلمرو اجتماعی که ما در آن عمل میکنیم، جداشدنی نیست.

از نظر هگل در هر عمل ساده اراده، سه لحظه را میتوانیم از هم متمایز کنیم. اول، لحظه «منفی» عدم تعین محض یا توان اراده برای نفی هر محتوایی که آن را محدود کند. دوم، لحظه «مثبت» تشخیص یافتن «خود» است که در آن «خود» به خویشتن تمایز و تعین میبخشد. سوم، وحدت این دو لحظه است که اراده خود را بعنوان نفی خویشتن برمی‌نهد و در عین حال هویت و کلیتش را حفظ میکند. بنظر هگل، درک کانت از اراده خودبنیاد در همان لحظه «منفی» اول باقی میماند، زیرا

۱۵۳



سال ۱۳، شماره ۱  
تایستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲ - ۱۳۷

روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

بمحض اینکه اراده تعین یابد، دیگر خودبنیاد نخواهد بود و محدود میشود. حرف تازهٔ هگل دربارهٔ اراده اینست که او اراده را صرفاً بعنوان یک قوه تفسیر نمیکند. ارادهٔ آزاد، اراده‌ی است که مبتنی بر وحدت اراده و اندیشه باشد. هگل معتقد است آزادی، توان یا ظرفیت انتخاب از میان گزینه‌های مختلف نیست. او چنین چیزی را نه آزادی، بلکه «خودسری» مینامد. «خودسری» یعنی اینکه انسان فکر کند آزادی یعنی هر چیزی که میخواهد انجام دهد با دادن منطقهٔ آزاد به انگیزه‌هایش. «خودسری» دیدگاهی معیوب است چرا که انسان خودش نمیتواند انگیزه‌ها و امیالش را به یک کل منسجم و منظم که در آن به وحدت اراده و اندیشه دست یابد، جهت دهد. وقتی هگل میگوید به اراده باید یاد داد که بعنوان ارادهٔ خویشتن اراده کند، منظورش اینست که آدمی باید برای کسب این وحدت و انسجام عمل حرکت کند. اگر بخواهیم به زبان نیچه سخن بگوییم، میان فاعل عمل و خود عمل هیچ جدایی‌یی وجود ندارد؛ «آدمی همانی میشود که هست (Nietzsche, 1969: I:13). آدمی میتواند خود را در اعمال خویش بشناسد، اگر بتواند به خود بگوید «من آن را اراده کردم!» (Idem, 1988: II: 20). اگر اراده بتواند این را به خود بگوید، به خود آری گفته است و این در مقابل صورت محدود و منفی خودبنیادی در کانت است که در واقع حالتی از عدم تعین است. نکتهٔ اساسی هگل اینست که اراده چیزی سواى از تجلّی آن در عمل نیست. بهمین دلیل او از اراده بمثابه قوه‌ی مرموز سخن نمیگوید. انتخابها و تعهدهای یک فرد، «کیستی» او را تعیین میکنند. بدین صورت، آزادی با قانون معنا پیدا میکند و اراده کردن ضرورتاً نوعی درون‌اندیشی و ژرف‌اندیشی است که تنها در زمینهٔ جمعی از اراده‌ها امکان وجود خواهد داشت.

### شوپنهاور و اراده

شوپنهاور قصد داشته در یک کتاب به عمیقترین مسائل مابعدالطبیعه، نظریهٔ شناخت، اخلاق، زیبایی‌شناسی و فلسفهٔ زندگی انسان پاسخ دهد. جدا از مقبول بودن یا مقبول نبودن نظام وی، شاهکار او اینست که در یک نظام واحد و منسجم، به پاسخ تمام این مسائل پرداخته است. شوپنهاور همانند فیخته، شلینگ و هگل با تأمل دربارهٔ فلسفهٔ کانت در تقسیم جهان به دو قلمرو پدیدارها و بودها، فلسفهٔ خویش را بسط داد. ولی شوپنهاور جنبه‌هایی از نظام کانتی را مورد تأکید قرار داد که با آنچه مورد تأکید فیخته و هگل بود، کاملاً متفاوت بود. تمام تلاش فیخته و هگل رهایی از شرّ شیء فی نفسه بطور خاص و رهایی از ثنویت پدیدار و شیء فی نفسه بطور عام بود اما شوپنهاور هم شیء فی نفسه را حفظ کرد و هم ثنویت ملازم با آن را. شوپنهاور پذیرفت که جهان اساساً به دو قلمرو پدیدار (آنچه در تجربه بر سوژه پدیدار

۱۵۴



سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱

میشود) و شیء فی نفسه تقسیم میشود. او قلمرو واقعیت فی نفسه را «اراده» و جهان آنگونه که بنظر ما میرسد «بازنمود» (representation) دانسته است. او بر سر مفهوم جهان فی نفسه با کانت اختلاف دارد، چرا که معتقد است ما بنحو شهودی و مستقیم به چنین جهانی دسترسی داریم. بنظر شوپنهاور «درونیترین گوهر جهان، یعنی هسته و خود اصلی جهان، بر اساس مستقیمترین جلوه‌هایش، «اراده» است» (Schopenhauer, 1969, I: 67). «اراده» بنیاد واقعی جهان است که علم تنها میتواند به جلوه‌های ظاهری آن پی ببرد. راسل بر این باور است که چنین نظریه‌یی از فلسفه کانت واقعاً قابل استخراج بود.

کانت میگفت مطالعه قانون اخلاقی میتواند ما را به ماورای نمود برساند و معرفتی به ما بدهد که از عهده ادراک حسی خارج است. همچنین میگفت مطالعه قانون اخلاقی اساساً به اراده مربوط است... از این موضوع نتیجه میشود که در نظر کانت اراده به جهان بود تعلق دارد نه به جهان نمود. منطبق با اراده عبارتست از حرکت جسمانی و بهمین جهت است که بنظر شوپنهاور، بدن نمودی است که بود آن اراده است (راسل، ۱۳۷۳: ۵۶۴).

بنابراین «اراده» برای شوپنهاور حقیقتی واحد است که فرازمان و فرامکان است و هیچگونه کثرتی در آن دیده نمیشود. کثرت تنها در جهان پدیدار وجود دارد که همان اراده واحد است که در ذهن بشر، مطابق با صور و مقولات ذهنی، جهان تجربی و پدیدار را پدید آورده است. فرد (چه از نوع انسان و چه از نوع شیء) تنها در جهان تجربی بازنمود سوژه وجود دارد، چرا که مکان و زمان که اصل فردیتند از جهان فی نفسه غایبند. از نظر شوپنهاور، اگرچه شناخت تجربی برای آشکار کردن ماهیت جهان فی نفسه ناکافی است، اما از مسیری دیگر سرنخی داریم تا به ماهیت عالم پی ببریم و آن آگاهی از خودمان بعنوان موجوداتی کنشگر و تجسم یافته است. هر یک از ما بطور بیواسطه از اراده آگاهییم و این همان اراده‌یی است که خود بطور مستقیم در جسم ما تجلی یافته است. «اراده» مانند مفهوم «نهاد» (id) فروید، نمیتواند آنطور که هست نمایان شود و ناگزیر باید بشیوه‌یی غیر از آنچه قابل شناختن است، در دسترس فهم ما قرار گیرد. آنچه را از «اراده» مراد میکنیم، میتوانیم از راه جسم خودمان درک کنیم» (بووی، ۱۳۸۶: ۴۴۵).

اجزاء جسم باید... با مهمترین تمایلاتی کاملاً منطبق باشند که اراده از طریق آنها خود را ظاهر میسازد، و باید جلوه مرئی این تمایلات باشند. دندانها، گلو و روده‌ها گرسنگی عینیت یافته‌اند؛ اندامهای تناسلی در حکم

۱۵۵



روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲ - ۱۳۷

میل جنسی عینیت یافته بشمار میروند؛ دستهای گیرنده حریص و پاهای چابک با تلاش غیرمستقیمتر اراده‌یی که آنها نماینده آنند مطابقت دارند (Schopenhauer, 1969, I: 168).

لازمه رویکرد شوپنهاور که «اراده» را در همه چیز و از جمله در انسان اصل و سایر اعضا و قوای آدمی را جلوه و پدیدار آن میدانند، اینست که در انسان اراده بر عقل تقدم داشته باشد. روشهای ما در شناخت تجربی ابزار اراده‌اند که بنحو فیزیولوژیک در مغز تجلی یافته‌اند، تا ابزاری برای حفظ فرد، صیانت ذات، و حفظ نوع باشند. از اینرو دانش تجربی اصولاً وسیله‌یی است برای حفظ فرد، و عقلانیت اساساً برای صیانت ذات است نه استعدادی برای خردورزی متعالی که بتواند ما را به بطن عالم یا غایتی اخلاقی رهنمون شود. شوپنهاور عقل و دانش را در خدمت اراده میدانند، ابزاری که بکمک آن نیازهای جسمانی و طبیعی برآورده میشود. اراده، عقل را می‌آفریند و آن را در راستای تمایلات و انگیزه‌های خود بکار میگیرد. در اینجا جلوه‌یی جدید از سنت فلسفی در عصر جدید رخ مینماید. شوپنهاور خود به این چرخش نهایی اراده و عقل آگاه است:

همه فیلسوفان قبل از من، از نخستین تا آخرین آنها، ماهیت درونی واقعی انسان را در شناخت آگاهانه میدانند. بر این اساس آنها «من» و یا هویت متعالی بشر را نفس نامیده‌اند و اولاً و بالذات آن را اندیشیدن دانسته‌اند و ثانیاً و بالتبع آن را اراده خوانده‌اند. نکته قابل توجه اینست که فیلسوفان در این موضع بنیادین، همگی بخطا رفته‌اند و در واقع حقیقت را وارونه فهمیده‌اند و این اشتباه بویژه در حوزه تفکر مسیحی بیشتر به این جهت بوده است که آنها آدمی را بسی متفاوت از حیوان دانسته‌اند (Ibid, I: 198).

اراده از نظر شوپنهاور هیچ غایت فراگیری ندارد، بدنبال رسیدن به هیچ خیر اعلایی نیست و هرگز ارضا نمیشود. شوپنهاور با هر نوع کوششی از نوع کوشش هگل که سعی میکند هستی و تاریخ را با رویکرد غایت‌شناختی درک کند، مخالف است. از نظر او «اگر چه اراده جوهر ماست، اما بعنوان یک عامل بیگانه درون به ما حمله میکند، برای حیات و تولید مثل کورکورانه تلاش میکند و تنها بشکل ثانوی توسط آگاهی پا وسط میگذارد» (Janaway, 1998: p.2).

غرایز جنسی بعنوان محور وجودی ما دائماً مزاحم حیات عقلانی ما میشوند. نتیجه تجلی فردی اراده بودن، یک زندگی همراه با خواست، خواهش و میل دائمی و فقدان رنج همیشگی است. لذت و ارضا صرفاً نبود حس رنج همیشگی است؛ لذت و ارضا نفی است و صرفاً توقف موقت تقلا کردن و رنج کشیدن است و بخودی خود ارزشی ندارد.

اصالت اراده مستلزم ناکامی، رنج و میل دائم است. لذت، صرفاً نبود میل و رنج است. از نظر شوپنهاور اعمال آدمی بعنوان بخشی از نظام طبیعت موجب هستند. هیچ اراده آزادی وجود ندارد. بنظر شوپنهاور، «اصل جهت کافی» مستلزم پذیرش جبرباوری (determinism) در قلمرو تجربی است. از آنجاییکه «اصل جهت کافی، صورت جهانشمول هر پدیده‌ی است، و انسان در رفتارش همچون هر پدیده‌ی دیگری، باید از آن تبعیت کند» (Schopenhauer, 1969, I: 113)، پس تمام رفتار آدمی ضروری است، یعنی بنحو علی موجب است. ما انسانها بعنوان عاقلان آگاه، همچون «تماشاگران» اعمال خود هستیم، و درحالیکه اعمالمان ممکن است برای ما «اختیاری» بنظر برسند، در واقعیت آنها کاملاً موجبند ولو علل آنها برای عقل مبهم باشند (Ibid, I: 291). ما نمیتوانیم با عمل آگاهانه اراده، چیزی را بدست آوریم که خواست زندگی درون ما را تغییر دهد. ما بعنوان اجزاء فردی جهان تجربی بنحو گریزناپذیری با نیرویی که به انتخاب خودمان نیست، به درون زندگی هُل داده میشویم. این نیرو منشأ نیازها و تمایلاتی است که هرگز نمیتوانیم بطور کامل آنها را ارضا کنیم و بدون غایت نهایی است. بدین صورت اراده‌ی که ابتدا از آدمی نضح گرفت، اکنون به اندازه‌ی رشد کرده است که اصل جهان شده اما در عین حال بر اراده‌ی فائق آمده و آن را نیز به محاق برده است.

## نیچه و اراده

هایدگر معتقد است بحث درباره‌ی مسئله اراده در فلسفه مدرن، با نیچه تکمیل میشود. او برای اثبات این ادعا سراغ عبارت «خواست قدرت» (The will to power) می‌رود و از معنای «اراده» و «خواست قدرت» می‌پرسد. هایدگر معتقد است از نظر نیچه اراده چیزی نیست جز خواست قدرت، و قدرت نیز چیزی نیست جز ذات اراده. خواست قدرت، خواست اراده کردن است و بدین معنا اراده کردن حالتی خودبنیاد است. هایدگر بسیار بر این نکته تأکید میکند که منظور نیچه در عبارت «خواست قدرت» بهیچوجه اراده‌ی روانشناختی نیست زیرا نیچه نیز همچون شوپنهاور منکر اراده‌ی آزاد آدمی است و در چنین گفت زرتشت می‌گوید: «من به اراده‌ی آزادتان می‌خندم و نیز به اراده‌ی غیرآزادتان؛ آنچه شما اراده می‌خوانید از نظر من توهم است؛ اراده‌ی در کار نیست». همچنین در یادداشت‌هایش مینویسد: «چیزی بنام اراده بهیچ روی وجود ندارد؛ تنها یک برداشت ساده‌ساز مربوط به درک و فهم است، همچنانکه ماده چنین است» (Nietzsche, 1968: p. 671). هایدگر معتقد است نیچه منکر «اراده‌ی است که تاکنون بمنزله‌ی قوه‌ی نفس و جد و جهد عام خوانده و شناخته میشده است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۶۸ / ۱). بنابراین اراده در عبارت «خواست قدرت» دلالتی

۱۵۷



روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲ - ۱۳۷

روانشناختی ندارد.

به باور هایدگر، نیچه خطای بزرگ شوپنهاور را در آن میداند که وی گمان میکند چیزی چون «اراده کردن خالص» وجود دارد، بطوریکه هر چقدر چیزی که اراده شده، نامتعینتر باشد، اراده کردن خالصتر است. اما هایدگر معتقد است نیچه حیثیت التفاتی (intentionality) و ذات اضافه اراده را درک میکند و میداند که «ذات اراده کردن آنست که اراده کننده و اراده شونده هر دو در اراده کردن گنجدانند، هر چند که میتوانیم نه به مفهوم ظاهری لفظ- بگوییم، به هر کوشیدنی چیزی تعلق دارد که کوشنده است و آنچه کوشش از بهر آن است... کسی که نمیداند چه میخواهد چیزی نمیخواهد و اصلاً نمیتواند اراده کند؛ بطور کلی در اینجا اراده‌یی وجود ندارد» (همان: ۷۱). عبارتی در یادداشتهای نیچه وجود دارد که اگرچه هایدگر خود نقل نمیکند اما بخوبی میتواند دلیلی بر این قسمت از تفسیر او باشد. نیچه مینویسد:

هیچ چیز بنام «اراده کردن» در کار نیست، بلکه تنها اراده کردن چیزی وجود دارد؛ آدمی نباید هدف را از شرایط کلی کنار نهد، آنگونه که معرفت‌شناسان چنین میکنند. «اراده کردن» آنگونه که آنان درک میکنند به همان کمی «اندیشیدن» واقعیت دارد؛ یک افسانه و خیال محض است (Nietzsche, 1968: p.668).

خلاصه آنکه هایدگر متذکر میشود که از همین ابتدا باید مراقب باشیم که اراده جهانشمول را بمعنای روانشناختی آن نگیریم. این اراده اساساً تقلا و جهد است برای بدست آوردن آنچه مالک آن نیستیم، و ناشی از احساس خواستن نیست؛ بنظر هایدگر درک نیچه از اراده صرفاً درکی مابعدالطبیعی است و ما هم باید آن را مابعدالطبیعی تفسیر کنیم. اراده تفسیر وجود موجودات است؛ پویایی (دینامیسم) درونیشان، اما در آن چنان ویژگیهایی است که بهترین چیزی که میتواند در تجربه انسانی آن را بیان کند، «اراده کردن» است.

بنابراین برای درک واقعیت مابعدالطبیعی اراده، بهتر است بپرسیم حقیقت «اراده» در انسان چیست؟ از نظر نیچه، اراده بمعنای «سرور بودن» است؛ «اراده کردن عبارتست از خواست - سرور - بودن». اراده مستلزم تسلط (سروری) بر آن چیزی است که اراده شده است، پس اراده اساساً نه بمعنای میل داشتن یا تقلا برای چیزی بلکه بمعنای فرماندهی، سروری و تسلط است. سروری و تسلط مستلزم کنترل و منظم کردن امکانات است. در فرماندهی، کسی که فرمان میدهد، به قدرتی دست می‌یابد که عملی را کنترل کند و بنابراین فرماندهی اصیل با اینکه دستوراتی به دیگران بدهیم، تفاوت دارد؛ فرماندهی در اصل تسلیم خود شدن است، فرماندهی نوعی غلبه بر خود است؛ غلبه بر آنچه هستیم

۱۵۸



سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱

برای رفتن به آنچه می‌خواهیم باشیم. پس آنچه را اراده می‌کند، خود اراده کردن است. «اراده خود را اراده می‌کند...»؛ اراده معطوف به اراده کردن. اینگونه اراده از ماورای خود می‌گذرد، یعنی از یکسو خود را تحت کنترل خود درمی‌آورد و از سوی دیگر به اراده کردن بیشتر ادامه می‌دهد تا بر لحظه بیواسطه غلبه بر خود با اراده رشد کردن، قویتر شدن، و با بیشتر اراده کردن، بیشتر و بیشتر خودش شدن دست یابد؛ «اراده تنها فراتر از خویش اراده کردن یا بیش اراده کردن است» (همان: ۸۲).

«قدرت» در عبارت «خواست قدرت» صرفاً بر نحوه اینکه اراده خود را اراده می‌کند دلالت دارد، چرا که ماهیت اراده فرماندهی و تسلط است. «اراده خود سلطه فراگذرنده از خویش بر... است؛ اراده بالذات قدرت است و قدرت پیوسته در ذات خویش اراده؛ اراده قدرت است و قدرت اراده. پس آیا تعبیر «خواست قدرت» را معنا ندارد؟ در حقیقت مادامیکه به اراده در معنای نیچه‌یی آن می‌اندیشیم، آن را معنایی نیست. اما با اینهمه، نیچه، در نفی آشکار مفهوم رایج اراده و بویژه با توجه به رد صریح مفهوم شوپنهاوری آن، این تعبیر را بکار میبرد» (همان: ۷۳). خلاصه آنکه «قدرت» در عبارت «خواست قدرت»، تعیین مقصد اراده نیست. اگر اینگونه بیندیشیم این امکان گشوده می‌شود که اراده مقصدی غیر از قدرت هم می‌تواند داشته باشد و ما مقصد آن را از خارج اراده تعیین کرده‌ایم. از آنجا که ذات اراده سلطه فراگذرنده از خویش است و عبارتست از فراتر از خویش اراده ورزیدن، پس قدرت در ذات خود اراده است. «بنابراین عبارت «معطوف به قدرت» هرگز بمعنای متمم اراده نیست، بلکه مراد توضیحی درباره ذات خود اراده است» (همان: ۷۴).

بدین صورت هایدگر تلاش می‌کند ذات دیالکتیکی «خواست قدرت» را آشکار سازد: «اراده، همزمان آفریننده و ویرانگر است. بر فراتر از خویش سلطه داشتن، همواره نابودکننده است» (همان: ۹۹). «خواست قدرت باید در عین حال شرایطی برای پایداری (حفظ) و فراتر رفتن قدرت را بنیاد نهد. این ماهیت قدرت است که این دو شرط لازم و ملزوم یکدیگر را داشته باشد» (Heidegger, 1991, V.1:54). این چیزی جز «رفع»<sup>۱</sup> هگل و ایدئالیسم آلمانی نیست. بدین ترتیب، هایدگر با تبیین این نکته که از نظر نیچه خواست قدرت، شدن، زیست - نیرو (life-force) و هستی، همه به یک معناست، نیچه را با ایدئالیسم آلمانی پیوند می‌زند و او را تکمیل‌کننده کار شلینگ و هگل دانسته و به یک معنا در بطن مابعدالطبیعه غربی جای می‌دهد. هایدگر همچنین متذکر می‌شود که ایدئالیسم آلمانی سعی می‌کرد، شر را جزء جدانشدنی هستی بداند و نیچه چنین امری را بعنوان یک «ابتکار عالی» می‌ستود و به جد

۱۵۹



روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۲ - ۱۳۷

در فلسفه خود دنبال میکرد و آن را در برابر شوپنهاور میدید: «معنای فلسفه آلمانی (هگل)، ابداع یک وحدت وجود است که در آن شر، خطا و رنج دلایلی علیه الوهیت تلقی نگردد. ... بر خلاف (هگل)، شوپنهاور یک مرد اخلاق مدار سرسخت جلوه گر میشود که سرانجام برای آنکه ارزیابی اخلاق خود را حفظ کند، به انکار جهان میپردازد و سرانجام عارف میشود» (Nietzsche, 1968: p.416). هایدگر از این مطالب دو نتیجه میگیرد. اولاً، نیچه هرگز نمیخواست به همراه شوپنهاور و دیگران در میانه قرن نوزدهم به تحقیر و سرزنش و سب و لعن ایدئالیسم آلمانی که در آن زمان شایع بود، بپردازد. و ثانیاً نیچه، فلسفه شوپنهاور را نوعی انحطاط ایدئالیسم آلمانی میداند چرا که بجای نشان دادن شر در بطن هستی، هستی را مساوق شر میکند و به زندگی نه میگوید.

نهایتاً هایدگر از این دو مطلب (خواست قدرت در فلسفه نیچه و تلاش او برای نشان دادن شر، رنج و خطا در متن هستی) نتیجه میگیرد که نیچه در فلسفه پایانی خود از شوپنهاور بسوی ایدئالیسم آلمانی از نوع لایبنتس، شلینگ و هگل میچرخد. از نظر هایدگر «نیچه رابطه‌ی اصیل و تام و تمام با تاریخ مابعدالطبیعه آلمان دارد» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۷۴ / ۱) و برخلاف آنچه اغلب تصور میشود نیچه بویژه در آموزه خواست قدرت خود، به تفسیر ایدئالیستهای آلمانی نزدیکتر است تا اراده شوپنهاوری.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در فلسفه عصر جدید که از دکارت آغاز میشود، عقل غالب است ولی «اراده» ذیل عقل کم‌کم بروز بیشتری می‌یابد. در بررسی مفهوم اراده نزد فلاسفه مدرن، اراده اگرچه تابع عقل و در ضمن آن لحاظ میشود اما مانند نوزادی در رحم مادر بتدریج بزرگ و بزرگتر میشد تا اینکه این نوزاد در ایدئالیسم آلمانی آنقدر بزرگ شد که در شوپنهاور و نیچه توانست مادر خود - یعنی عقل - را ببلعد. البته جالب اینجاست که بزرگ شدن جایگاه اراده در شوپنهاور و نیچه نه بعنوان قوه‌ی در انسان که بر عقل غالب میشود، بلکه در کل هستی مشاهده میشود و اتفاقاً اراده از انسان بمتابه یک قوه سلب میگردد چرا که نمیتوان اراده را به کل هستی سریان داد و همچنان آن را نزد انسان حفظ کرد؛ از اینرو، در ایدئالیسم آلمانی و بویژه هگل ماهیت هستی، شناخت و ماهیت شناخت، اراده است؛ یعنی از نظر هگل هستی با واسطه همان اراده، و در شوپنهاور هستی بدون واسطه مساوق اراده است.

هایدگر نیز تلاش میکند اثبات کند که مفهوم هستی کلیه موجودات بمتابه اراده همخوان با بهترین و بزرگترین سنت فلسفه آلمانی است. او برای اثبات این مطلب بسراغ



دکارت و حتی پیشتر از او ارسطو و به یک معنا کل مابعدالطبیعه غرب می‌رود تا اثبات کند چگونه گام بگام مفهوم هستی مساوق اراده می‌شود؛ این مساوق در هگل به اوج خود می‌رسد و از معبر شوپنهاور در نیچه تکمیل می‌شود. هایدگر آموزه هستی بمثابه اراده را در مابعدالطبیعه غربی نه آموزه‌یی دلبخواهی و تصادفی، که چه بسا حتی ضروری میدانند. موجود را برحسب ویژگی اصلیش بعنوان اراده فهمیدن، رأی فیلسوفان خاصی نیست، بلکه ضرورتی در تاریخ دازاینی است که فیلسوفان بنیان مینهند.

از نظر هایدگر، مابعدالطبیعه پژوهشی است درباره منشأها و خاستگاهها، اصول اولیه، پژوهشی درباره (arche) اشیاء و موجودات. پرسش اصلی هر مابعدالطبیعه‌یی اینست که «هستی چیست؟» (to ti on). چه «تبیینی» میتوان برای تمام اشیاء ارائه داد؟ نظریه مثل افلاطون، صور ارسطو، جواهر دوگانه دکارت، موناذهای لایبنیتس، ایده مطلق هگل و خواست قدرت نیچه همگی، درصدد پاسخ به همین پرسش بوده‌اند، و نه تنها درباره انسان بلکه درباره کل هستی بشکلی ضروری به این مقصد رهنمون شده‌اند که هستی مساوق اراده است.

### پی‌نوشت

۱. aufhebung=sublation مفهوم محوری دیالکتیک هگل که دال بر گذشتن و عبور از یک وضع به وضع بالاتر و در عین حال حفظ وضع پایینتر است.

### منابع

اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴) اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: علمی و فرهنگی. اسمیت، گرگوری بروس (۱۳۸۰) نیچه و هایدگر و گذار به پسامدرنیته، ترجمه علیرضا سیداحمدیان، تهران: نشر پرسش.

برنجکار، رضا (۱۳۸۳) «ماهیت اراده در آثار اسپینوزا»، نامه مفید، شماره ۴۱، ص ۱۳۴-۱۲۳.

۱۶۱ بووی، اندرو (۱۳۸۶) زیبایی‌شناسی و ذهنیت از کانت تا نیچه، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگستان هنر.

دکارت، رنه (۱۳۶۸) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

راسل، برتراند (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.

روسو، ژان ژاک (۱۳۴۷) قرارداد اجتماعی، غلامحسین زیرک زاده، تهران: چهره.

طالب‌زاده، سیدحمید (۱۳۷۷) روشن‌اندیشی و فلسفه جدید (رساله دکتری)، تهران: دانشگاه تهران (دانشکده ادبیات و علوم انسانی).



روح‌الله کریمی؛ سیر تحول مفهوم «اراده» نزد فلاسفه مدرن

محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۸۹) نیچه و آری گویی تراژیک به زندگی (رساله دکتری)، تهران: دانشگاه تهران (دانشکده ادبیات و علوم انسانی).

هایدگر، مارتین (۱۳۸۸) نیچه، ج ۱، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگه.

Ansell-Pearson, Keith (1991). *Nietzsche and Modern German Thought* (selection and editorial matter), London, Routledge.

Davis, Bret (2007). *Heidegger and the Will*, Illinois, Northwestern University Press.

Hegel, George W. F. (2005). *Philosophy of Right*, Trans. By S. W. Dyde, Dover Publications.

Heidegger, Martin (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Trans. By William Lovitt, New York, Harper and Row.

\_\_\_\_\_ (1991). *Nietzsche*, Edited by David Farrell Krell, San Francisco, Harper and Row.

Janaway, Christopher (1998). *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, New York: Oxford University Press.

Kant, Immanuel (1958). *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Trans. By H. J. Parton, Harper and Row.

Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power (WP)*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Edited by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

\_\_\_\_\_ (1969). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, Trans. By Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, Edited by Walter Kaufmann, New York, Vintage Books.

\_\_\_\_\_ (1988). *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, Trans. By Walter Kaufmann, New York, Penguin Books.

\_\_\_\_\_ (1991). *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, Trans. By R. J. Hollingdale, New York, Cambridge University Press.

Parkinson, G. H. R. (1993). *Spinoza: Metaphysics and Knowledge in Routledge History of Philosophy*, V. IV, London & New York, Routledge.

Richardson, William J. (2003). *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, New York, Fordham University Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1964). "Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse)" in *The First and Second Discourses*. Trans. By Roger D & Judith R. Masters, New York, St. Martin's Press.

\_\_\_\_\_ (1972). *The Social Contract*, Trans. By G.D.H. Cole, London, Dent.

Schopenhauer, Arthur (1969). *The World as Will and Representation (I & II) (WWR)*, translated by E. F. J. Payne, New York: Dover

۱۶۲



سال ۱۳، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۱