

بررسی تحلیلی مسئله شهود عقلی در کانت و فیشته

زهره معماری*

سیدحمید طالب‌زاده**

چکیده

یوهان گوتلیب فیشته مدعی بود تنها کسی است که روح فلسفه کانت را دریافته و به آن وفادار است. باین‌حال، در برخی از اساسی‌ترین مسائل، موضع او در ظاهر مخالف با کانت به نظر می‌رسید، به‌همین دلیل با نقدهای جدی مواجه شد، از جمله امکان «شهود عقلی» برای انسان که کانت آن را انکار می‌کند، اما فیشته آن را بنیاد آگاهی می‌داند و تصریح می‌کند که بدون شهود عقلی امکان حصول آگاهی برای انسان منتفی است. فیشته از یک‌سو اظهار می‌کند که شهود عقلی موردنظر او و کانت دو مقوله متفاوت‌اند، یعنی اشتراک لفظی دارند و از سوی دیگر، اظهار می‌کند که کانت در این مسئله با او هم‌رأی است. علاوه بر آن که در نقد دوم، بنابر مقتضیات عقل عملی، شهود عقلی را مجاز می‌داند، فحوای بسیاری از عبارات او در نقد اول نیز مؤید امکان آن است. شارحان در مورد نسبت میان کانت و فیشته در این مسئله اتفاق رأی ندارند. برخی نظر فیشته را مخالف کانت می‌دانند و برخی دیگر میان آن‌ها اختلافی نمی‌بینند. در نوشتار حاضر نخست از پیچیدگی‌های این بحث در نظام کانت و فیشته سخن گفته می‌شود؛ سپس نمونه‌ای از ادله موافقان و مخالفان مطرح می‌شود؛ و در پایان تحلیل نگارنده در باب نبود اختلاف میان آنان بیان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شهود عقلی، کانت، فیشته، من انتظام‌بخش، من قوام‌بخش.

* دکترای فلسفه، دانشگاه تهران، پژوهش‌گر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

zomemari@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، talebzade@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۱/۲۹

۱. مقدمه

افلاطون طراح نوعی شناسایی است که تنها «با دیده عقل» به دست می آید و موضوع آن «هستی راستین است که هرگز دگرگون نمی شود» (افلاطون، ۱۳۵۷: ج ۲، ۵۱۰-۵۳۳). او آن را «شناسایی معقول» نام نهاد. بدین طریق بحث شهود عقلی (intellectual intuition) را در فلسفه بنا نهاد که به یکی از مباحث محل اختلاف میان فیلسوفان تبدیل شد.

دکارت (René Descartes) فلسفه خود را از اصل اولی «من می اندیشم» آغاز کرد و مدعی بود حقیقت این اصل با شهود عقلی بر او مکشوف شده و منشأ پیدایش کلیه شناخت‌هاست. هم‌چنین لایبنیتس (Gottfried Wilhelm von Leibniz) تصریح کرد که تنها «از طریق شهود از وجود خویش آگاه می شویم» (Leibniz, 1997: 499) و البته مقصود او از شهود عقلی است. او کلیه تصورات را نشئت یافته از قوه درونی ذهن و ذهن را جوهری فعال و سرچشمه خودانگیخته تمام ادراکات می‌داند (Latta, 1951: 26). لایبنیتس در تقسیم قضایا به حقایق عقل و حقایق واقع، عنوان کرد قضایای نوع اول، که قضایایی ضروری یا بدیهی بالذات‌اند، با شهود دریافت می‌شوند. وجه مشترک عقل‌گرایان (rationalists) پیش از کانت نیز اعتقادشان به بی‌اعتباری حواس و اعتبار صرف عقل در طریق کسب معرفت حقیقی است. البته نظریه شهود عقلی، چنان‌که گفته شد، مخالفان بسیاری نیز دارد و تجربه‌گراها (empiricists) از آن جمله به‌شمار می‌روند.

۲. شهود عقلی در تفکر کانت

یکی از مهم‌ترین اهداف کانت (Immanuel Kant) در تأسیس نظام استعلایی تبیین دقیق مسئله شناخت است. طبق نظر او، شناخت تنها با هم‌کاری حس و فهم حاصل می‌شود و هیچ‌یک از آن‌ها به‌تنهایی به شناخت نمی‌انجامد. مقصود او از این سخن اثبات ناممکن بودن شهود عقلی برای نوع بشر است. کانت منکر امکان این نوع شهود نیست، اما آن را مختص به موجودی می‌داند که عقل محض (pure reason) است و به‌همین دلیل انسان قادر به شهود عقلی نخواهد بود. به‌تعبیر او «شهود عقلی شهود ما نیست» (Kant, 1964: A 252/ B 309). او در نهایت باور به شهود عقلی را به «ماهیت اسرارآمیز و رازآلود فلسفه‌های دگماتیک» (dogmatisch/ dogmatic) نسبت می‌دهد، فلسفه‌هایی که «از شناخت‌های پیشینی قدرت شهود عقلی را استنباط می‌کنند» (Beizer, 2002: 62, 101).

از نظر کانت، شناخت بر دو پایه استوار است: شهود یا همان دریافت بی‌واسطه؛ و اندیشه (thought). هیچ‌یک از آن دو به تنهایی به شناخت نمی‌انجامد، زیرا «اندیشه‌ها بدون محتوا تهی‌اند و شهودها بدون مفاهیم کور» (Kant, 1964: A 51/ B 75). پس همان‌طور که برای حصول شناخت ضروری است که مفاهیم ذهنی و اندیشه‌ها را حسی کنیم، یعنی ابژه‌ای در شهود به آن‌ها بیافزاییم، ضروری است که شهودهای خود را فهم‌پذیر کنیم، یعنی آن‌ها را ذیل مفاهیم قرار دهیم. از آن‌جا که «این دو قوه به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند کارکردشان را عوض کنند، فاهمه نمی‌تواند چیزی را شهود کند و حواس نمی‌تواند به چیزی بیندیشد» (Hanna, 2006: 62). کانت ناممکن بودن شهود برای فاهمه را نشانه ناممکن بودن شهود عقلی می‌داند و مدعی است تنها شهود ممکن برای انسان شهود حسی است، زیرا انسان‌ها «جز از طریق حس، که منفعل است، راهی به شهود ندارند. ... [درواقع] صرف‌نظر از آن‌چه در شهود حسی داده می‌شود، اندیشه‌ها یا مفاهیم بر هیچ ابژه متعینی دلالت نمی‌کنند. [اما کانت متذکر می‌شود که] این امر در مورد موجودی که فاهمه شهودی دارد صادق نیست، زیرا ابژه‌های او در خود فعل شناخت داده یا فراوری می‌شوند» (Paton, 2007: 178). کانت اصطلاح شهود را بر صورت تمثیل، یعنی صورت محض مکان و زمان، اطلاق می‌کند، صورت‌هایی که مستقیم و بدون هیچ واسطه مفهومی با متعلق خود مرتبط می‌شوند. پس شهود انسانی از نظر کانت دارای دو ویژگی است:

۱. منفعل بودن، به این معنا که در شهود حسی، متعلق به شهود داده می‌شود و امکان شهود درگرو داده‌شدن همین کثرات است؛
 ۲. تعلق داشتن به دایره چیزهایی که بر حواس ما اثر می‌گذارند، یعنی اگر فرض کنیم چیزهایی هستند که بر حواس ما اثر نمی‌گذارند، امکان شهود آن‌ها برای ما وجود ندارد.
- کانت کلیه شهودها را به «یک اصل صوری» محدود می‌کند و جایگاه آن را در قوه شهود قرار می‌دهد. بدین ترتیب به قوه‌ای برای انسان قائل می‌شود که نام آن را قوه شهود می‌گذارد. پس او «شهودی را که تا این زمان صفت شناخت بود به قوه شناخت مبدل می‌کند» (Caygill, 2000: 264). این اصل صوری صورت پدیدارهای حسی است و به همین دلیل متعلق شهود چیزی جز داده‌های حس نخواهد بود. اما کانت، ضمن بحث از این که مکان و زمان صورت‌های شهودند، اشاره می‌کند که شهود حسی «به این دلیل حسی است که شهودی اشتقاقی است، نه اصلی [درمقابل] شهود عقلی [شهود اصلی است و به همین دلیل] به موجود اصیل تعلق دارد» (Kant, 1964: B 72). موجود اصیل از نظر او

موجودی است که نه وجودش به ابژه‌های داده‌شده وابسته است و نه شهودش شهود اصلی است «یعنی شهودی که خود متعلق شهود را ایجاد می‌کند»؛ بنابراین چنین شهودی «مکتفی بالذات» است (ibid).

از سوی دیگر، کانت در برابر فنومن (phenomen) نومن یا ناپدیدار را قرار می‌دهد و می‌گوید «نمودها» (appearance) تا بدان‌جا فنومن نامیده می‌شوند که به منزله متعلق مطابق با وحدت مقولات اندیشیده شوند. حال اگر اشیایی را فرض کنیم که متعلق فاهمه‌اند و می‌توانند به شهودی داده شوند که البته شهود حسی نخواهد بود، این اشیا نومن نامیده می‌شوند» (ibid: A 305/ B 249). در این‌جا کانت با استفاده از قاعده تضایف^۱ از امکان فنومن به فرض امکان نومن رسیده است. در تفکر او «نومن صرفاً فرضی لازم برای تبیین پدیدارهایی است که با آن‌ها مواجهیم» (Lacey, 1996: 231). او سپس نومن را به سلبی و ایجابی تقسیم می‌کند. وجه سلبی نومن همان است که شرط شناخت ما و حتی فرضی «ضروری است تا شهود حسی به اشیای فی‌نفسه گسترش نیابد» (Kant, 1964: A 254/ B 310). در واقع فاهمه ناگزیر به این فرض است. نومن بدین معنا حد شهود است؛ یعنی چیزی که ذیل شهود زمان و مکان قرار نمی‌گیرد، هرچند جلوه‌های آن همان کثرات حسی‌اند که به وحدت زمان و مکان درمی‌آیند. وجه ایجابی نومن این است که آن را «مفهومی متعین لحاظ کنیم. اما ادعای چنین مفهومی تنها با فرض شهود عقلی ممکن خواهد بود» (Paton, 2007: 452). پس اگر نومن را به این اعتبار در نظر بگیریم که شاید بتواند تحت شهود دیگری قرار بگیرد، آن شهود «همان شهود عقلی خواهد بود [البته از نظر کانت، چنین شهودی] شهود ما نیست و نمی‌توان امکان آن را نیز فهمید» (Kant, 1964: A 249/ B 307). این نومن همان شیء فی‌نفسه است و اگر فرض کنیم که با شهود عقلی شناختی از آن حاصل شود، این شناخت برای ما ناممکن است، به این دلیل که «شهود عقلی مطلقاً خارج از قوه شناخت ماست» (ibid: A 279/ B 335) با روشن شدن این مطلب که ما قوه شهود عقلی نداریم و به هیچ‌وجه نمی‌توانیم از نومن شناختی حاصل کنیم، این نتیجه به دست می‌آید که نومن «برای ما هیچ چیزی نیست» (ibid).

پیتون (Herbert James Paton) تصریح می‌کند که «طبق نظر کانت، عقل مولد و خلاق تصورشدنی است، عقلی که با فعالیت خویش شهودات را می‌آفریند. این شهودات همان است که کانت شهودات عقلی می‌نامد» (Paton, 2007: 217). کانت هنگامی که مراحل تشکیل ابژه واحد را شرح می‌دهد، متذکر می‌شود، پیش از این که فاهمه تحت قوانین منطوق وحدت‌بخشی کند، باید کثرات شهود از جای دیگری داده شده باشند. لازمه این سخن این

است که چرایی نیاز فاهمه به کثرات برای به‌فعالیت‌درآمدن، کثراتی که باید از جای دیگر به او داده شوند و بدون چنین کثراتی هیچ‌فعالیتی برای او مقدور نیست، رازی سربه‌مهر است. او می‌گوید اگر فاهمه‌ای فعال و وحدت‌بخش را فرض کنیم که وحدت‌بخشی او بر کثرات داده‌شده اعمال نمی‌شود، در این صورت کثرات موردنیازش را باید خود ایجاد کند. کانت بارها به‌فراخور به ویژگی‌های فاهمه‌ای اشاره کرده که قادر به شهود عقلی است. این فاهمه که آن را «فاهمه الهی» نامیده است «خویش را شهود می‌کند [و] هم‌زمان [با شهود] متعلقات خود را فرامی‌آورد. فاهمه‌ای که دارای شهود عقلی است [فاهمه‌ای است که] کثرات خود را با فعالیت خود به‌وجود می‌آورد [و] با خودآگاهی‌اش کثرات شهود هم‌زمان داده می‌شوند [و] ابژه‌های تمثلی هم‌زمان با تمثل وجود دارند» (Kant, 1964: B 139). فاهمه‌ای که با مقولات کار نمی‌کند و برای به‌دست‌آوردن شناخت نیازی به مقولات ندارد، «چنین فاهمه‌ای به فعل خاص تألیف کثرات برای وحدت آگاهی نیاز نخواهد داشت» (ibid)؛ چه آن‌که طریق شناخت او اساساً متفاوت با فاهمه انسانی است. مقولات «صرفاً قواعد فاهمه‌ای‌اند که تمام ظرفیتش اندیشیدن است، یعنی عمل تألیف کثراتی که در شهود داده شده‌اند» (ibid: B 145)، اما شهود عقلی «شهودی خودبسنده» است (ibid: B 72).

۳. شهود عقلی کانت و ادراک سوژه استعلایی

چنان‌که گفته شد در نظام کانتی شناخت هر چیزی با تألیف کثرات در مکان و زمان آغاز می‌شود، یعنی شناخت به کثراتی نیاز دارد که متعین شوند و فاهمه‌ای که تعین ببخشد. این قانون در مورد فاهمه انسانی و در هر نوع شناخت او کلیت و عمومیت دارد؛ پس شناخت از خویشتن خویش نیز تحت همین قاعده قرار می‌گیرد و برای آگاهی از «خود» باید کثرات اندیشه ما بر صورت حس درونی اثر بگذارد، تا بتوانیم خود را به‌نحو متعین دریابیم. اگر کثرتی در اندیشه داده نشود، خودآگاهی نیز حاصل نخواهد شد. بنابراین از نظر کانت شناخت ما از خویش صرفاً به‌صورت «پدیداری» و متعین است، از آن‌حیث که در زمان، یعنی حس درونی، بر خود پدیدار می‌شویم. پیتون این معنای شناخت را جوهره آموزه کانت به حساب می‌آورد و می‌گوید:

خودآگاهی چیزی بیش از آگاهی از طبیعت کلی اندیشه است. برای شناخت خود، صرف اندیشیدن و آگاهی از اندیشیدن کافی نیست. اندیشه‌های ما باید با تألیف استعلایی قوه متخیله بر حس درونی ما از حیث صورت آن اثر بگذارند و این اثرگذاری در زمان است. فقط به این طریق است که اندیشه ما محتوا یا کثراتی دریافت می‌کند،

کثراتی که بدون آن‌ها هیچ وجود یا شناخت متعینی از وجودی متعین ممکن نخواهد شد. اما این وجود وجودی در زمان و بنابراین وجودی پدیداری است. در نتیجه ما به وجود خود به نحو متعین آگاه می‌شویم، فقط از آن‌حیث که در زمان بر خویش ظاهر می‌شویم و نه آن‌گونه که در ذات خود هستیم. جوهره آموزه کانت همین است (Paton, 2007: 405).

در زمان ما فقط حالات خود را درمی‌یابیم و به این لحاظ هرگز نمی‌توانیم از ذات خود، چنان‌که هست، شناختی به دست آوریم. به تعبیر کانت، «هرگز نمی‌توانیم حقیقت خود را چنان‌که هستیم بشناسیم» (Kant, 1964: B, 157)، بلکه فقط به‌طور ضمنی از کنش‌های اندیشیدن آگاه می‌شویم و هیچ درکی از ذاتی نداریم که این اعمال را انجام می‌دهد. در این‌جا نیز کانت امکان نوع دیگری از شهود را مطرح می‌کند که در آن می‌توان حقیقت «من» را شناخت. هرچند او متذکر می‌شود «شهود عقلی آگاهی محضی از خصلت کلی فعالیت ما به دست نمی‌دهد، بلکه ما را از عامل واقعی تعیین‌بخش به خویشتن خویش آگاه می‌کند» (Paton, 2007: 405). من استعلایی شرط شناخت و انتظام‌بخش (regulativ/ regulative) است و به‌هیچ‌وجه متعلق شناخت واقع نمی‌شود. به تعبیر کانت:

من بسیط خود آگاهی محضی است که با هر مفهومی ملازم است. تنها با محمولاتش می‌توانیم از آن شناخت حاصل کنیم و جدای از آن کم‌ترین مفهومی نیز از آن نخواهیم داشت، زیرا در 'دوری دائمی' گرفتار می‌شویم، به این دلیل که برای هرگونه حکمی درباره 'من بسیط' باید آن را مفروض داشت. ... من صرفاً صورت شناخت است (Kant, 1964: A 346/ B 404).

کانت «وحدت استعلایی و قوف نفسانی» را استنتاج می‌کند، وحدتی که شرط ضروری امکان تصور اشیاست. به تعبیر او «هیچ شناختی در ما پدید نمی‌آید، هیچ ارتباط و وحدتی بدون وحدت استعلایی و قوف نفسانی مقدم بر کلیه داده‌های شهود محقق نخواهد شد» (ibid: A 107). اما به هر حال، در شناخت، آن‌چه تعیین می‌بخشد فاهمه است. بنابراین بدیهی است که فاهمه طبیعتی فعال و تعیین‌بخش دارد. او در عین حال می‌پذیرد که سوژه می‌تواند خود را در قالب استعلایی بشناسد و می‌گوید «در این مورد که چگونه سوژه خودش را در نقش استعلایی‌اش می‌شناسد هیچ رازی نیست». از نظر کانت به این دلیل که «در این‌جا هیچ تمایز واقعی میان سوژه و ایزه برقرار نیست» (ibid: A 477/ B 505). سوژه خودانگیخته فعالیت خلاقانه خویش را می‌شناسد، به این دلیل ساده که در این مورد خاص آن چیزی را می‌شناسد که می‌آفریند. بایزر در توضیح این مطلب می‌گوید:

برای این که بدانم که عمل می‌کنم، فقط باید عمل کنم، و به این ترتیب آنچه را که می‌شناسم، یعنی فعالیت را، می‌آفرینم. این به معنای نسبت دادن شهود عقلی به خود نیست؛ زیرا من هنوز خود را به مثابه ابژه نمی‌شناسم، بلکه فقط خود را به مثابه فعالیت می‌شناسم که خویش را از طریق صورت‌های تجربه قوام می‌بخشد (Beizer, 2002: 158).

پیتون فرض شهود عقلی کانت را به این صورت تبیین کرده است که:

ایده عقل ایده یک کل تألیفی کامل و لذا خاص است، اما هم‌چنان مفهوم است و البته همیشه در یک مفهوم، نسبت به ابژه خاصی که به واسطه مفهوم شناخته می‌شود، واقعیت کم‌تری وجود دارد. اگر ما ناگزیر به واسطه ایده خود، از یک ابژه شناخت حاصل می‌کنیم، نه این که آن را دریافت کنیم، آن‌گاه این ابژه باید به حس داده شود و در واقع کل آن ابژه نمی‌تواند، به نحو کامل و نامشروط، به حس داده شود. این مسئله اندیشه عقل یا هوشی متفاوت از عقل ما را برای کانت ایجاد کرد، عقلی که در آن میان مفاهیم و واقعیت‌های خاص، به صورتی که در شهود حسی داده می‌شود، مفارقتی نیست. چنین عقلی نیازی ندارد که منتظر شهودهای حسی باشد تا از بیرون به او داده شود، زیرا دارای چیزی است که کانت آن را 'شهود عقلی' یا 'فاهمه شهودی' می‌نامد. اندیشیدن او، اگر بتوان اندیشیدنش نامید، شهودی خواهد بود و نه هم‌چون اندیشیدن ما استدلالی؛ و در اندیشیدن خویش، بدون هیچ کمکی از جانب حس، واقعیت خاص معقول را خواهد شناخت. برای این عقل، هیچ تمایزی میان اندیشه و حس وجود ندارد. کلیات او نیز افرادند، یا به تعبیر هگلی نه انتزاعی، بلکه انضمامی‌اند و آن‌گونه که من می‌فهمم، برای این عقل میان اندیشه و عمل نیز تمایزی وجود ندارد، به این دلیل که اندیشیدن او ذاتاً مولد واقعیت است. اما به نظر نمی‌رسد خود کانت آشکارا چنین نتیجه‌ای گرفته باشد (Paton, 1946: 101).

موجود متناهی دریافت و شناختی متناهی دارد، یعنی اعیان را در حدودشان می‌شناسد. عقل متناهی قادر به شناخت بی‌حدومرز نیست. زمان و مکان حد اعیان‌اند و آن‌ها را به تدریج برای ما پدیدار می‌کنند، اما موجود نامتناهی اعیان را به نحو نامتناهی دریافت می‌کند، نه در حدود زمان و مکان.

بنابراین، از نظر کانت شهود حسی

۱. ارتباط بی‌واسطه و مستقیم صورت‌های زمان و مکان با داده‌های حسی است؛

۲. منفعل و پذیرنده است؛

۳. مبتنی بر متعلقاتی است که از بیرون به ما داده شوند؛

۴. متعلق به موجودات عاقل و متناهی است که دستگاه ادراک حسی دارند.

هم چنین، شناخت از طریق هم‌کاری شهود و فاهمه حاصل می‌شود و هیچ‌یک از این دو به‌تنهایی مؤدی به معرفت نیست.

هم‌چنین، از نظر کانت شهود عقلی:

۱. شهود خویشتن خویش است؛
۲. مبتنی بر ابژه‌های بیرونی و داده‌شده نیست؛
۳. فعال، خودجوش، یا خودانگیخته است؛
۴. ابژه‌های خود را، درحین عمل شهود، فعالانه ایجاد می‌کند؛
۵. شهود «من» یا فاهمه محض است؛
۶. متعلق به موجود نامتناهی و مستقل است؛ تنها به موجود آغازین تعلق دارد؛
۷. مکتفی بالذات است (Kant, 1964: B 72)؛
۸. فوق تجربه است؛
۹. شهود شیء فی‌نفسه است؛ یعنی شیء فی‌نفسه امری ذاتاً ناشناختنی نیست؛
۱۰. به‌تنهایی مؤدی به شناخت می‌شود و نیازی به هم‌کاری حس و فاهمه ندارد؛
۱۱. شهود فاهمه الهی است؛
۱۲. زمان و مکان صورت این شهود نیستند؛
۱۳. ابژه شهود عقلی نفس افعال شناخت است (ibid: B 145).

اکنون اندیشه کانت از هرسو بر بنیادی مجهول استوار است؛ نظم درونی و ساختار اندیشه کانت از یکسو به شیء فی‌نفسه و از سوی دیگر بر من استعلایی مبتنی است و نکته مهم این است که هیچ‌یک از آن دو تبیین‌پذیر نیست. من استعلایی کانت نمی‌تواند نامتناهی باشد، زیرا گوهر سوژه متناهی است؛ پس خویشتن خویش را نه به شهود عقلی می‌تواند بشناسد و نه با هم‌کاری حس و فاهمه. از سوی دیگر، چون متناهی است، از شناخت شیء فی‌نفسه نیز ناتوان است و شیء فی‌نفسه برایش جاودانه مجهول مطلق است. پس عالم نه به خود علم دارد، نه به معلوم خود، بلکه صرفاً با تاروپودی به‌هم‌پیوسته از پدیدارها روبه‌روست که جهت کافی آن مجهول است. گویا جهت کافی آن به ایمان واگذارده شده است، نه به شناخت. به‌همین دلیل می‌گوید: «ناگزیر بودم شناخت را کنار بزنم تا برای ایمان جایی باز کنم» (Kant, 2000: B xxx).

فلسفه کانت با این نقد جدی مواجه شد که بر دو اصل مجهول استوار است. نخستین بار راینهولد (Karl Leonhard Reinhold)، با اشاره به این کاستی، مدعی شد که نظام فلسفی

باید از اصلی واحد برکشیده شود. این نظر الهامبخش فیثته بود. او نظام خود را بر اصلی واحد بنا نهاد که عبارت است از «من». اما «من» در نظام او، برخلاف «من» استعلایی کانت، نه تنها مجهول نیست، بلکه برای حصول شناخت راهی جز شناخت خویش ندارد. از سوی دیگر، شهود عقلی تنها راهی است که «من» می تواند خود را بشناسد. «من» به خود می اندیشد و طی این اندیشیدن خود را آشکار می کند. این آشکارشدن منشأ کلیه شناخت هاست. این شهود شهود فعل است، نه شهود نموده های بیرونی حالات حسی. «به همین دلیل به جای 'من هستم' باید به خودکوشی 'من باید باشم' نظر بیفکنم، باید خود را آشکار کنم، ... کسی باشم که هستم و آن را بینم که هستم» (Vater, 2010: 290).

۴. جایگاه شهود عقلی در اندیشه فیثته

فیثته (Johann Gottlieb Fichte) اصطلاح «شهود عقلی» را نخستین بار در تأملات شخصی در باب فلسفه بنیادی (Beizer, 2002: 296) به منزله راهی برای نشان دادن مطابقت میان اندیشه ها و فعالیت های ذهنی فیلسوف و به قولی «برای ثبات بخشیدن به موقعیت کانتی» مطرح کرد (Guyer, 2006: 198). او، با الهام گرفتن از آنچه کانت درباره شهود در هندسه و حساب بیان کرده بود، متوجه شد هم چنان که در هندسه و حساب اشکال و اعداد را در شهود محض می سازیم و شناخت آنها با برساختن حاصل می شود «در فلسفه [نیز] باید صورت های ذهنی را با برساختن آنها در شهود اثبات کرد» (Beizer, 2002: 296). فیثته در این کتاب شرح می دهد که فیلسوف چگونه ابتدا شهوداتی را مطابق با قواعد ایجاد می کند و سپس قواعد را از آنها استنتاج می کند و چون فیلسوف ابژه های خود را در شهود خود برطبق قاعده می سازد، بنابراین «آن چیزی را می شناسد که ایجاد می کند. میان تأمل فیلسوف بر آگاهی خود و خود آگاهی» (ibid)، یعنی میان ذهن و متعلق تأمل، انفصالی وجود ندارد. فیثته سپس با بسط این نظر مقدماتی برای تأسیس نظامی برپایه شهود عقلی فراهم می کند، نظامی که در آن شناخت از خود و غیر خود صرفاً بر شهود عقلی مبتنی است. او مدعی است که هرگز از حدود کانتی عبور نکرده و به اصول او پای بند است. در این جا لازم است نخست مقصود او را از شهود عقلی در مقایسه با نظر کانت بدانیم. فیثته شهود عقلی را این گونه تعریف می کند:

من این شهود کردن خویش را که از فیلسوف انتظار می رود، در انجام فعلی که 'من' برای خود پدید می آید، شهود عقلی می نامم. این شهود، آگاهی بی واسطه از این است که من

عمل می‌کنم و از آن چیزی است که انجام می‌دهم. از طریق این شهود می‌توانم از چیزی آگاه شوم، به این دلیل که آن را انجام می‌دهم. از طریق مفاهیم نمی‌توان ثابت کرد که قوه شهود عقلی وجود دارد و چستی آن از مفاهیم به‌دست نمی‌آید. هر کس باید آن را بی‌واسطه در خویش کشف کند (Fichte, 2003: I, 463).

پس شهود عقلی از نظر فیشته آگاهی بی‌واسطه از دو چیز است: نخست، فعل بودن «من»، و دوم، آنچه انجام می‌دهم. کانت نیز اذعان کرده بود که شهود عقلی ما را از وجود «من فعال» آگاه می‌کند، نه «من منفعل»؛ یعنی آگاهی از «من»ی که خود تعیین‌بخش است (Kant, 1964: B 157). هم‌چنین در جایی دیگر می‌گوید: «در انسان قوه‌ای وجود دارد که فارغ از ضرورت تکانه‌های حسی خود را تعیین می‌بخشد» (ibid: A 534/ B 562).

از سوی دیگر، طبق نظر کانت، شهود تنها درون مرزهای تجربه معتبر است و به شناخت می‌انجامد. او مرزهای شناخت انسان را مشخص می‌کند و اجازه فراروی و بلکه امکان فراروی از این مرزها را منتفی می‌داند. او به ما می‌آموزد که حاصل فراروی از این حدود توهم است، نه شناخت. شناخت من استعلایی به‌دلیل محدودیت شناخت در انسان به دور می‌انجامد؛ بنابراین کانت امکان شناخت «من استعلایی» را منتفی می‌داند. فیشته نیز می‌گوید: «فیلسوف انتقادی فراسوی تجربه ممکن نمی‌رود، از این لحاظ که سوژه محض را در شهود عقلی می‌سازد» (Beiser, 2002: 297).

شناخت یا باواسطه است یا بی‌واسطه. شناخت باواسطه شناختی است که از طریق مفاهیم فاهمه صورت بگیرد. اگر در شناخت هیچ مفهومی دخالت نداشته باشد، کانت آن را بی‌واسطه می‌داند. فیشته معتقد است شناخت «من» با بازگشت به خود و مشاهده خود صورت می‌گیرد. در این بازگشت و مشاهده هیچ مفهومی وساطت نمی‌کند. از طرف دیگر، این عطف توجه به «من» با برگرفتن توجه از غیر و به‌نوعی ابژه قرار دادن خویش صورت می‌گیرد. چنان‌که می‌گوید:

من می‌توانم آزادانه خود را به اندیشیدن به این چیز یا آن چیز متعین کنم. ... حال اگر توجه خود را از آنچه می‌اندیشم به خویش معطوف کنم و فقط خود را مشاهده کنم، برای خود در این ابژه [مبدل به] محتوای یک تمثیل خاص می‌شوم (Fichte, 2003: I, 427).

به عبارت دیگر، هنگامی که به چیزی می‌اندیشید، اگر آگاهانه و ارادی توجهتان را از ابژه بازگردانید و به «من»ی معطوف کنید که به آن ابژه می‌اندیشد، در این حال متوجه «من»ی متعین می‌شوید؛ یعنی خود را «من»ی می‌یابید که به ابژه محسوس و خاصی می‌اندیشد. در این شهود، هیچ‌گونه فراروی از مرزهای تعیین‌شده کانتی انجام نمی‌شود،

چون آن چه شهود می شود فعل اندیشیدن «من» است. این شهود شهود فعل است، نه شهودِ نومن یا شیء فی نفسه. فیشته تصریح می کند که «موجود عاقل و متناهی هیچ چیزی و رای تجربه ندارد و همین تجربه است که کل موضوع اندیشه او را در بر می گیرد. [این] شهود عقلی همواره با شهودی حسی ملازم است. من نمی توانم خود را در حال عمل بیابم، مگر با کشف ابژه‌ای به صورت شهود حسی مفهوم‌پردازی شده که بر آن عمل می کنم» (ibid: 425)

یکی از دلایل کانت برای ناممکن بودن این شناخت آن است که او «من استعلایی» را شیء فی نفسه می داند. شناخت شیء فی نفسه تنها با شهود عقلی امکان پذیر است که برای انسان‌ها میسر نیست. فیشته در مورد شهود عقلی مورد نظر خود می گوید: «شهود عقلی مورد نظر نظام شناخت^۲ به هیچ وجه معطوف به وجود نیست، بلکه مربوط به فعل است» (ibid: 427) و شهود عقلی هرگز شهود شیء فی نفسه نیست، بلکه شهود خودکوشی و آزادی است. او بیان می کند که «در مشاهده خویش، من ضرورتاً خود را خودکوش می بینم» (ibid: 466). «من صرفاً از طریق عمل کردن، و صرفاً از طریق این فعل خاص، برای خود موجود می شوم. ... مفهوم من و مفهوم این فعل یکی است» (ibid: 460). بدین ترتیب فیشته، با شهود فعل، خود را شهود می کند.

تا این جا فیشته به هیچ وجه از مرزهای اندیشه کانتی عبور نکرده و کاملاً به او وفادار است. او هم شهود را به معنای کانتی آن به کار برده است، هم این شهود را در محدوده تجربه ممکن انسانی حفظ کرده است، و هم شهود او شهود شیء فی نفسه نیست. شهود عقلی، به تعبیر کانت، در اصل چیزی جز فرضی ضروری برای تبیین شناخت نیست (Kant, 1964: A 494/ B 522) و این مطلبی است که فیشته نیز بدان معترف است (Fichte, 2003: I, 173). او به واقع امکان شهود عقلی را از کانت الهام گرفته است و جواز آن را در عبارات کانت دیده و معتقد است همان چیزی را می گوید که کانت بیان کرده است. کانت در بحث «اعمال مقولات بر متعلقات حواس به وجه عام» در شرح چگونگی اعمال مقولات بر شهودات می گوید:

مفاهیم محض فاهمه به واسطه فاهمه محض به متعلقات شهود، به وجه عام، مرتبط می شوند. ... تألیف یا ترکیب کثرات در آن‌ها صرفاً به وحدت و قوف نفسانی ارتباط پیدا می کند و بنابراین تا وقتی که این شناخت بر فاهمه مبتنی است، بنیاد امکان شناخت پیشینی است. پس این تألیف، در حال، هم استعلایی است و هم به طور محض عقلی. اما از آن جاکه در ما صورتی از شهود حسی پیشینی قرار دارد که مبتنی بر پذیرندگی قوه تمثل است، فاهمه

از حیث خودانگیختگی قادر است حس درونی را، به واسطه کثرات تمثالات داده شده، مطابق با وحدت تألیفی وقوف نفسانی متعین کند. می توانیم این تألیف کثرات شهود حسی را ... تألیف مجازی بنامیم تا آن را از تألیفی متمایز کنیم که در مقوله محض از حیث کثرت شهود به وجه عام اندیشیده می شود و ترکیب به واسطه فاهمه (یا تألیف عقلی) نامیده می شود. ... تألیف عقلی بدون کمک قوه خیال به مدد فاهمه، به تنهایی، انجام می شود. ... این جا موقعیت مناسبی برای تبیین این پارادوکس است که ... حس درونی ما را چنان که بر خود پدیدار می شویم برای آگاهی تصویر می کند، نه چنان که در واقع هستیم. ... اگر تألیف فاهمه بذاته ملاحظه شود، چیزی جز وحدت فعل نیست که خود، بدون کمک قوه حس، از آن به مثابه فعل آگاه است. ... وقوف نفسانی و وحدت تألیفی آن به هیچ وجه با حس درونی هم سان نیست. ... فاهمه تألیف کثرت را تولید می کند. ... چگونه «من»ی که می اندیشد متمایز از «من»ی است که خود را شهود می کند (از این لحاظ که می توانم اسلوب های دیگر شهود را دست کم ممکن تصور کنم) و باین حال به منزله سوژه بتوانم با خویش به مثابه متعلق شهود هم سان باشم و چگونه می توان گفت «من» به منزله سوژه عاقل و متفکر خود را به مثابه ابژه اندیشیده شده می شناسد؟ ... تابدان جاکه به خود داده می شوم، خویش را مانند دیگر پدیدارها می شناسم، یعنی چنان که بر خود نمایان می شوم، نه آن چنان که برای فاهمه هستم (Kant, 1964: B 150-156).

کانت در این عبارات نکات مهمی را مطرح کرده است که در ادامه به آن ها اشاره می شود:

۱. فاهمه محضی وجود دارد که تألیفات خود را در ارتباط و مطابق با وحدت اصلی وقوف نفسانی انجام می دهد؛
۲. فاهمه قوه ای خودانگیخته است؛
۳. فاهمه، علاوه بر تألیف شهودات حسی، دارای تألیفی است که بدون کمک متخیله و بدون هیچ متعلق انجام می گیرد. کانت این تألیف را تألیف عقلی می نامد؛
۴. تألیف عقلی عبارت است از وحدت «فعل» که فاهمه خود از آن به مثابه «فعل محض» آگاه است. فاهمه کثراتی را که تألیف می کند خود تولید می کند؛
۵. «من» خود را شهود می کند و به آن «من» شهود شده می اندیشد. به عبارتی میان من به مثابه سوژه و من به مثابه ابژه هیچ تمایزی وجود ندارد. کانت در جای دیگری متمایز بودن «من تعیین بخش» یا من اندیشنده از «من تعیین پذیر»، یعنی همان سوژه اندیشیده، را توهم می داند (ibid: A 402)؛
۶. اما با لحاظ تمام این موارد باز هم «من» خود را فقط در قالب پدیداری می شناسد و به حقیقت خود هیچ گونه شناختی ندارد.

حال که فاهمه قوه خودانگیخته است و از عبارات کانت برمی آید که به وحدت استعلایی و قوف نفسانی مرتبط است و از طرف دیگر وحدت استعلایی و قوف نفسانی در سطحی بالاتر از فاهمه لحاظ می شود، پس خودانگیختگی دراصل ذات وحدت استعلایی و قوف نفسانی است. فیثته نیز می گوید در فعل شهود اندیشنده و اندیشیده شده یکی اند (Fichte, 2003: I, 462). بدین ترتیب فیثته با توجه به این عبارات درمی یابد که آن حقیقت عبارت است از «فعل» که «من» از آن آگاه است. کانت می گوید:

اگر فرض کنیم ... در برخی قوانین کاربرد محض پیشینی عقل ... سببی یافت می شود که خود را کاملاً پیشینی چونان قانون گذار در ارتباط با وجود خویشتن خویش و حتی متعین کننده این وجود فرض کنیم، آن گاه با توجه به آن، نوعی خودانگیختگی کشف خواهد شد که با آن واقعیت ما، مستقل از شرایط شهود تجربی، تعیین پذیر باشد (Kant, 1964: B 431).

فیثته نیز معترف است «من» به منزله شهود عقلی، صرفاً، متضمن صورت خودبودگی است (Fichte, 2003: I, 515).

یکی از مهم ترین انتقادات وارد بر کانت این بود که نظام او بر اصل واحدی مبتنی نیست. فیثته لازم می دانست که انتقادات وارد بر نظام استعلایی را مرتفع کند. از این رو با الهام از راینهولد اقدام به تأسیس نظامی کرد که مبتنی بر اصلی واحد باشد. او کشف این اصل را تعهد و رسالت خود به حساب می آورد و می گوید «تعهد ما عبارت است از کشف نخستین اصل آغازین و مطلقاً نامشروط کل معرفت بشر» (ibid: 91). اما فیثته به جای اثبات این اصل آن را از طریق «شهود عقلی دریافت می کند و درست همین جا راه او از راینهولد جدا می شود» (Limnatis, 2008: 85).

اصل واحدی که بناست زیربنای کل آگاهی باشد عبارت است از کنشی آغازین، یعنی «فعلی که در میان حالات تجربی آگاهی ما نه ظاهر می شود و نه می تواند ظاهر شود، بلکه بنیاد آگاهی است و به تنهایی آن را ممکن می کند» (Fichte, 2003: I, 91)، اما درحالی که این «اصل» بنیاد کل معرفت و بنابراین بنیاد قوانین منطق متعارف یا عمومی است و قوانین منطق باید از آن استنتاج شود، فیثته برای کشف این اصل به همین قوانین روی می آورد و این دوری است که فیثته خود به آن معترف است. استدلال کانت بر ناممکن بودن شناخت «من استعلایی» این بود که شناخت آن به دور می انجامد، یعنی شرط شناخت متعلق شناخت قرار می گیرد. اما فیثته با این که به وجود چنین دوری معترف است، برخلاف کانت، نه تنها آن را باطل نمی داند،

بلکه به‌باور او «اجتناب‌ناپذیر» هم است. به‌همین دلیل برای شناخت اصلی که بنیاد شناخت است، آگاهانه مرتکب این دور می‌شود و اظهار می‌کند که حتی «در ادامه تأمل خود ناگزیر از سایر قوانین منطقی نیز بهره خواهیم گرفت» (ibid: 92). اصل منطقی‌ای که فیشته از آن برای رسیدن به مطلوب خود استفاده می‌کند اصل «این‌همانی یا هوهویت» است. برطبق این اصل با اظهار «الف = الف»، صرفاً رابطه‌ای منطقی را بیان می‌کنیم و به محتوای این صورت نمادین و نیز به وجودداشتن یا نداشتن موضوع این گزاره هیچ کاری نداریم. درواقع اصل هوهویت درخصوص این امور ساکت است و تنها چیزی که می‌توان از آن دریافت نسبت و «پیوندی ضروری» میان موضوع و محمول، یعنی تکرار موضوع، است. اما می‌توان پرسید که «الف به چه شرطی وجود دارد». پاسخ این است: حکم به «ضرورت نسبت میان موضوع و محمول» ازجانب «من» صورت گرفته است، پس باید «نفس ضرورت» به‌منزله یک قانون در «من» وجود داشته باشد و این قانون نیز باید به «من» داده شده باشد. اما چه کسی این قانون را به من می‌دهد؟ «از آن‌جاکه این قانون به‌نحو مطلق و بدون هیچ بنیادی وضع می‌شود، باید فقط از طریق خود «من» به «من» داده شده باشد» (ibid: 94). به‌این ترتیب «من» چیزی جز «فعل» نیست و قوانینی را که باید حین عمل به‌کار بندد خود برای خویش وضع می‌کند و برای استفاده در اختیار خویش می‌گذارد و نکته مهم همین است که درست در همین‌جا من استعلایی که انتظام‌بخش است به من قوام‌بخش (konstitutiv/ constitutive) مبدل می‌شود. فیشته تصریح کرده است که نظام شناخت از «من» به‌مثابه شهود عقلی آغاز می‌شود (ibid: 515) و به‌این ترتیب شهود عقلی هم عبارت است از «فعل».

کانت با بیان این‌که «شهود عقلی ادراک (perception) صرف است» (Maimon, 2010: 233) تصریح کرد که از شهود به‌تنهایی شناخت حاصل نمی‌شود. فیشته کانت را تأیید می‌کند که «شهود محض موجد هیچ آگاهی‌ای نیست» (Fichte, 2003: I, 491) و آگاهی از مفهوم به‌دست می‌آید، یعنی اگر ما چیزی را دریافت کنیم و در قالب مفاهیم درآوریم، آن‌گاه آن را خواهیم شناخت. اما شهود مفهوم نیست، بلکه «بنیاد مفهوم و بنیاد چیزی است که در قالب مفاهیم درک می‌شود» (ibid). شهود آگاهی نیست، بلکه بنیاد آگاهی است. درواقع فیشته این عبارت کانت را تبیین می‌کند که «شهود بدون مفاهیم کور است» (Kant, 1964: A 51/B 75). پس این شهود، که چیزی جز فعل نیست، بدون مفهوم است و در مرحله اول از فعلی که انجام می‌دهد آگاهی ندارد.

چرا فیشته باوجود هم‌عقیده‌بودن با کانت نام این فعل را شهود عقلی گذارد تا متهم شود که دربرابر کانت قرار گرفته است و چیزی را اثبات می‌کند که کانت آن را با شدت و حدت

ابطال کرده است؟ فیثته در مقام دفاع از خود و دفع اشکال وارد شده حق خود می‌داند اصطلاحی را برای معنای مورد نظر خود یعنی آگاهی بی‌واسطه از «فعل» و خودکوشی محض «من» جعل کند. او می‌گوید کانت در بحث از عقل نظری شهود عقلی را رد می‌کند، به این معنا که عقل توانایی شهود بی‌واسطه هیچ مضمون معقولی را ندارد و حکم فاهمه همیشه حکمی با واسطه است، ولی در عقل عملی شهود عقلی را می‌پذیرد. از نظر او، عقل عملی حقیقت عقل است. عقل محض اولاً و بالذات عقل عملی است. عقل عملی یعنی فعل، آن‌گاه که مؤدی به غایات متناسب با انسانیت باشد. این تناسب فعل با غایات انسانی، که در احکام عقل عملی خود را متجلی می‌کند، شهود عقلی است.

کانت اصطلاح شهود عقلی را به معنای دیگری، یعنی شناخت فاهمه الهی از الگوها، به کار برده است، الگوهایی که نوم‌های محض اند و از هر تجربه‌ای تعالی می‌یابند. فیثته نیز منکر چنین شهودی است، به این دلیل که موجود متناهی چنین امکانی ندارد. بنابراین شهود عقلی فیثته شهود «فعالیت» درون مرزهای تجربه است و هرگز شهود ذواتی فوق تجربه انسانی نیست. او در نظام شناخت می‌گوید:

مقتضی است به این مطلب توجه کنیم که آیا نمی‌توان در این دو نظام مفاهیمی کاملاً متفاوت را با لفظی واحد بیان کرد؟ در اصطلاح‌شناسی کانتی هر شهودی معطوف به نوعی وجود است (خواه وجود وضع شده، خواه وجود پایدار). بنابراین شهود عقلی نیز باید آگاهی بی‌واسطه از شیء فی‌نفسه آن هم از طریق اندیشه محض باشد، به معنای خلق شیء فی‌نفسه با مفهوم. ... از نظر ما، به این دلیل که نخست کل مفهوم وجود را از صورت حساسیت استنتاج می‌کنیم، ضرورتاً هرگونه وجودی بالطبع حسی است. بنابراین در برابر ادعای ارتباط با شیء فی‌نفسه مصونیم. ... شهود عقلی مورد نظر نظام شناخت به هیچ وجه معطوف به وجود نیست، بلکه مربوط به فعل است، [چیزی] که در نظام کانت حتی اشاره‌ای به آن یافت نمی‌شود، (مگر شاید ذیل عنوان وقوف نفسانی محض). ... مطمئناً همه ما از کانت «امر مطلق» را شنیده‌ایم. حال [این پرسش مطرح می‌شود که] امر مطلق چه نوع آگاهی‌ای است؟ ... بدون شک آگاهی بی‌واسطه، اما غیرحسی. پس دقیقاً همان چیزی است که من، با توجه به این که در فلسفه هیچ منع قانونی وجود ندارد، آن را «شهود عقلی» می‌نامم، به همان مجوزی که کانت چیزی را که وجود ندارد بدین نام نامید (Fichte, 2003: I, 471).

در این فقره فیثته کلام آخر را برای پایان دادن به هر شبهه‌ای مطرح می‌کند. او متذکر می‌شود که اصطلاح شهود عقلی، نزد او و کانت، چیزی بیش از اشتراک لفظی نیست و هیچ‌گونه شباهت معنایی در کاربرد این لفظ میان آن‌ها وجود ندارد. شهود عقلی مورد نظر

کانت، که ممنوع است، شهود بی واسطه وجود شیء فی نفسه نزد انسان یا شناخت الگوها، یعنی نومن های محض و متعالی از هر تجربه، نزد فاهمه الهی است، درحالی که شهود مورد نظر فیشته، که ضروری و ناگزیر است، شهود «من» به مثابه کنش محض، یعنی شهود فعالیت درون تجربه است. به تعبیر دیگر «فیشته من استعلایی کانت را (که نسبت آن با فرد انسان تا حدودی مبهم بود) به من واحد بی کران مطلق تبدیل می کند» (Brazzale, 1998: 32).

ویژگی های شهود عقلی نزد فیشته بدین ترتیب است:

۱. بی واسطه است؛
۲. شناخت خود به صورت سوژه خودجوش و خودکوش است؛
۳. این همانی کامل سوژه و ابژه است؛
۴. همواره در پیوند با شهودی حسی است؛
۵. شهود آگاهی نیست، بلکه منشأ و بنیاد شناخت است؛
۶. خودانگیخته است؛
۷. مبتنی بر ابژه های بیرونی نیست؛
۸. ابژه خود را خودش ایجاد می کند؛
۹. من به مثابه شهود عقلی صورت شهود است و من به مثابه ایده ماده آن را فراهم می کند.

۵. دیدگاه بایزر

بایزر (Frederick Charles Beiser) از اندیشمندان است که در مورد شهود عقلی موضع فیشته را مخالف با کانت می داند. او نخست متذکر می شود که کانت شهود عقلی را به دو معنا به کار می برد. گاهی آن را بر فاهمه الهی اطلاق می کند که در این مورد میان کانت و فیشته اختلافی وجود ندارد. اختلاف میان آن ها در معنای دوم شهود عقلی است، یعنی شهود عقلی به معنای خودآگاهی سوژه فعال و خودتعیین بخش. به نظر بایزر، کانت در نقد اول منکر چنین شهودی است، درحالی که فیشته همین معنای شهود عقلی را نه تنها ممکن، بلکه لازم می داند و بنیاد نظام خویش قرار می دهد. کانت، برای حفظ آزادی، شهود عقلی را انکار می کند. بایزر متذکر می شود دلیل کانت این است که شهود عقلی نافی آزادی است، زیرا آن چه تحت مقوله علیت قرار گیرد منفعل و متعین می شود. پس شهود عقلی «من»

خودتعیین‌بخش، برای شناخت خویش به‌مثابه خودتعیین‌بخش، تحت مقولاتی قرار می‌گیرد که منفعل و متعین می‌شود و بدین‌قرار هیچ‌نوع خودآگاهی به‌مثابه سوژه‌فعال خودتعیین‌بخش نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا در خودآگاه شدن، من خودم را منفعل و متعین می‌کنم. در این صورت بزرگ‌ترین تهدید آزادی نه از بیرون، بلکه از درون من می‌آید و به‌خصوص از این‌که خود را ابژه مقولات کنم» (Beiser, 2002: 295).

درمقابل از نظر فیثته شهود عقلی نه تنها نافی آزادی و خودآگاهی نیست، بلکه لازمه و مکمل آن است. او تصریح می‌کند که «آزادی مستلزم خودشناسی است [به این دلیل که] اگر بپذیریم که من کنش‌گر، یعنی بنیاد تمام کنش‌های من، ناشناختنی است، در این صورت متعین‌بودن به آن عبارت است از متعین‌بودن به علتی بیرون [و بیگانه] از خویش» (ibid: 302). فیثته نسبت میان شهود و آزادی را به‌صورت دیگری تبیین می‌کند. او می‌گوید «من» شهودات را برطبق قواعد ایجاد و سپس از آن شهودات قواعد بعدی را استنتاج می‌کند و مجدداً شهودات دیگری را برطبق قواعد استنتاج‌شده به‌وجود می‌آورد و به‌همین ترتیب ادامه می‌یابد. پس از نظر فیثته «هیچ مشکلی درخصوص مطابقت میان تأملات فیلسوف بر آگاهی و خودآگاهی وجود نخواهد داشت، زیرا فیلسوف در شهود، برطبق قاعده، همان متعلقاتی را که می‌شناسد می‌سازد یا ایجاد می‌کند. [یعنی] این‌گونه نیست که گویی ذهن چیزی فی‌نفسه بوده که جدا و مقدم بر تأملاتش بر خویش وجود داشته باشد» (ibid: 297). با این تبیین، «من» برای شناخت خویش خود را در یک دور اجتناب‌ناپذیر قرار می‌دهد. من، در اصل نخست نظام شناخت، خود را شهود می‌کند و درباره خود می‌اندیشد، اما برای انجام دادن این کار باید خود را در شهود بسازد. فیثته برای اثبات امکان خودآگاهی دوری اجتناب‌ناپذیر را مطرح می‌کند، درحالی‌که از نظر کانت دور دلیل ناممکن‌بودن خودآگاهی است.

آنچه موجب شده است که تلقی کانت و فیثته درمورد نسبت میان شهود عقلی و آزادی تفاوت پیدا کند معنای شهود نیست. فیثته، در این مورد، از کانت تخطی نکرده است و شهود را به‌معنای کانتی «شکلی از تمثیل [به‌کار می‌برد] که ارتباطی بی‌واسطه با متعلق خود دارد» (ibid: 298)، اما از سوی دیگر کانت شهود عقلی را استنتاج می‌کند. پس شهود عقلی در تفکر او باواسطه است و بر آن استدلال می‌کند و فیثته «منکر آن است که [شهود عقلی] نوعی شناخت استدلالی باشد» (ibid)؛ به این معنا که شهود عقلی، به‌هیچ‌وجه، نه شناختی مفهومی است و نه اثبات‌شدنی؛ یعنی نه از طریق حکم می‌توان صحیح‌بودن آن را معین کرد و نه از طریق استدلال می‌توان آن را اثبات کرد. حاصل آن‌که «صحیح‌بودن شهود عقلی

به طور مستقیم از طریق تجربه» به دست می آید (ibid: 299). اما عقلی بودن چنین شهودی به این معناست که ابژه آن با شهود عقلی ساخته می شود. بدین ترتیب، برخلاف منفعل بودن در شهود حسی، در شهود عقلی فعالیم.

بایزر نظر خود را این گونه جمع بندی می کند که کانت و فیشته، هر دو، شهود عقلی را «شهود خویش به مثابه سوژه خودتعیین بخش» می دانند (ibid: 300). کانت چنین شهودی را انکار می کند، زیرا «من استعلایی» را شیء فی نفسه می داند و شناخت شیء فی نفسه تنها با شهود عقلی امکان پذیر است که برای انسانها میسر نیست، اما از نظر فیشته «من استعلایی» به هیچ وجه شیء فی نفسه نیست، بلکه «ایده استعلایی و درواقع نوع خاصی از ایده استعلایی» یا فعل است (ibid: 297). از نظر کانت من خود را شهود نمی کند، بلکه می اندیشد، اما از نظر فیشته «من» خود را شهود می کند. فیشته درواقع من نومال کانت را به ایده استعلایی مبدل کرده است.

۶. دیدگاه ملتکه

ملتکه (S. Gram. Moltke) دیدگاه فیشته درباره شهود عقلی را مستقل از کانت می داند و در تأیید سخن فیشته مبنی بر اشتراک لفظی میان او و کانت در مسئله شهود عقلی استدلال می کند. او در بیان تفاوت معنای شهود عقلی نزد کانت و فیشته ابتدا دو خصوصیت شهود عقلی در نظر کانت را ذکر می کند: نخست، «به خدا نسبت داده شده و [دوم] حالتی متمایز از ادراک است، نه فقط به این دلیل و فرض که از صورت های زمان و مکان و نیز مقولات فاهمه آزاد است، بلکه با این فرض که متعلقش از بیرون داده نمی شود، یعنی ابژه و سوژه بیرونی نیستند» (Moltke, 1981: 287). سپس متذکر می شود که شهود عقلی مورد نظر فیشته هیچ یک از این خصوصیات را ندارد. او در ادامه با ذکر شواهدی نشان می دهد که کانت شهود عقلی را برای سه موضوع متفاوت و منطقاً مستقل به کار برده است. این موارد که هر یک پیش فرض هایی متفاوت با دیگری دارند عبارت اند از:

۱. عقلی که اشیای فی نفسه را مستقل از هر شرط حسی می شناسد. ملتکه متذکر می شود که در این معنا کانت در برابر «سنت لایب نیتس - ولف در مورد قابلیت اجرای مفاهیم واقعی فاهمه بر اشیای فی نفسه است» (ibid: 288).

۲. عقلی که مجموع کل پدیدارها را شهود می کند. کانت در بحث ایده ها این مورد را مطرح کرده است.

۳. نوعی شناخت که در آن کنش‌های شناختی و ابژه‌های آن یکی‌اند. «در این نوع از شهود عقلی [مسئله استفاده از مقولات [به‌هیچ‌روی مطرح] نیست» (ibid).

اما مسئله فیشته در بحث شهود عقلی با کانت متفاوت است. او «می‌خواهد بداند آیا می‌توانیم به‌نحو مستقیم از خویش آگاه شویم» (ibid). از نظر فیشته شهود عقلی «نه بصیرت به اشیای فی‌نفسه [است زیرا] (که منکر وجود آنهاست) و نه دید کلی از تمامیت پدیدارها (که مدعی ناممکن بودن آنهاست)» (ibid)، بلکه عبارت است از آگاهی بی‌واسطه از کنش. «آنچه من انجام می‌دهم این است که با شهود عقلی من چیزی را می‌شناسم، زیرا من آن را انجام می‌دهم. وجود چنین قابلیت‌هایی از شهود عقلی را نمی‌توان با مفاهیم اثبات کرد، و نیز نمی‌توان طبیعت آن را به‌نحو مفهومی اثبات کرد یا با آن از طریق مفاهیم مرتبط شد» (ibid: 296). پس شهودی را که بنیاد نظام فلسفی فیشته است، یعنی آگاهی بی‌واسطه از کنش من، نه می‌توان از طریق مفاهیم اثبات کرد، نه آشنایی با شیء فی‌نفسه است، و نه آگاهی از تمامیت پدیدارها. ملتکه با اشاره به وجود تمایز میان شیء فی‌نفسه و پدیدار در فلسفه کانت متذکر می‌شود که «مفهوم فیشته از شهود عقلی تمایز کانتی میان شیء فی‌نفسه و پدیدارها را از بین می‌برد، به این دلیل که «من»ی که از خویش در فعالیتش آگاه است همان من است که ابژه آن آگاهی است» (ibid). اما رفع این تمایز مستلزم آگاهی از اشیای فی‌نفسه نیست. فیشته نوعی شهود عقلی را مطرح می‌کند که اعتراضات کانت بر آن وارد نیست. ملتکه تصریح می‌کند که «ادعای فیشته‌ای صرفاً این است که آگاهی از خویش و آگاهی از اشیای بیرون از من، از لحاظ تکوینی، با هم مرتبط‌اند» (ibid: 298). ملتکه هم‌چنین می‌گوید که فیشته دو نظریه از سه نظریه کانت درباره شهود عقلی را رد می‌کند، یعنی آگاهی بی‌واسطه عقل از شیء فی‌نفسه و شهود جمع کل پدیدارها که همان ایده در تفکر کانت است و به‌این ترتیب خود آگاهی من را در فعالیت خویش، که نه حسی است و نه عقلی، شهود عقلی می‌نامد. این معنا را کانت تأیید می‌کند. او «در دوره پیش از نقادی، شناخت من از خودانگیختگی خویش [را] شهود عقلی» نامیده است (ibid: 299). اما پس از این دوره از به‌کاربردن اصطلاح شهود عقلی احتراز کرد و اصطلاحات دیگری را مانند آگاهی استعلایی و تمثلی عقلی را به‌کار می‌برد.

حاصل سخن ملتکه این است که شهود عقلی کانت تمثلی مفهومی یعنی مفهوم من است، درحالی‌که شهود عقلی فیشته آگاهی من از فعالیت خویش است. در این شهود میان پدیدار و شیء فی‌نفسه هیچ تمایزی نیست. مسئله کانت یافتن راه‌های مجازی است که باید بر شرایط تجربه و ابژه‌های آن اطلاق شود. او از راه‌های غیرمجاز به شهود عقلی تعبیر

می‌کند. اما فیشته قصد دارد مشخص کند که راه شناخت ابژه متمایز از راهی است که سوژه کنش‌های خویش را می‌شناسد. بنابراین کانت و فیشته از اصطلاحی واحد برای حل مسائلی متفاوت استفاده کرده‌اند.

۷. نتیجه‌گیری

نگارنده با ملکه در این مورد موافق است که شهود عقلی فیشته معنای متفاوتی از شهود عقلی کانت دارد، اما این مطلب را به‌نحوی تحلیل می‌کند که در ادامه می‌آید. در سراسر نقد عقل محض عباراتی وجود دارد که شهود عقلی را در قالب احتمال یا فرض مطرح می‌کند، اما به‌طور کلی، در عبارات کانت دو متعلق برای آن ذکر می‌شود: در برخی موارد شیء فی‌نفسه و در مواردی دیگر من استعلایی. این شهود نیز مانند شهود حسی بی‌واسطه است و نیاز به کثراتی دارد که متعلق شهود قرار گیرند، اما برخلاف شهود حسی فعال و خودانگیخته است و متعلقات خود را در جریان شهود ایجاد می‌کند. در شهود عقلی، سوژه و ابژه واحدند. با این حال شهود عقلی به‌طور کلی در حوزه شناخت، یعنی در قلمرو عقل نظری، ممکن نیست، به این دلیل که شناخت انسانی مشروط است به تعلق شهود به حس و دریافت کثرات شهودی.

از آن‌جا که به نظر کانت شیء فی‌نفسه برای تحقق شناخت فرضی صرفاً ضروری است، فیشته به خود حق می‌دهد از این فرض خارج از متن شناخت درگذرد و حتی خود کانت را از قول به شیء فی‌نفسه تبرئه کند و فلسفه او را به بیان دیگری درآورد. حال که فیشته شیء فی‌نفسه را به سوژه منتقل و آن را به یکی از تصورات حاصل از فعالیت «من» تبدیل کرده است، تنها چیزی که در اختیار دارد «من» است؛ بنابراین برای شروع حرکت و جریان نظام فلسفی راهی جز شهود ندارد. اما با این که در مورد بی‌واسطگی شهود، وابسته‌بودن آن به کثرات و متعلق، فعال و خودانگیخته‌بودن، وحدت سوژه و ابژه، خلاق بودن و ایجاد متعلقات خود، ناممکن بودن شهود شیء فی‌نفسه^۴ کاملاً کانتی است، از سوی دیگر تفاوتی بنیادین با کانت دارد. ایده در نظام کانت استعلایی، یعنی شرط آگاهی، تأمین‌کننده وحدت آن و در واقع صرفاً انتظام‌بخش است و به‌همین دلیل شناختنی نیست، در حالی که جایگاه من در نظام فیشته کاملاً متفاوت است و به‌هیچ‌روی استعلایی نیست. در این نظام، ایده فعل مطلق و برخلاف ایده کانت، قوام‌بخش است. «من» هم محقق می‌شود و هم تحقق می‌بخشد. کثراتی را که متعلق شهودند «من» ایجاد می‌کند. به همین دلیل است که نظام استعلایی باید به نظام دیالکتیکی تحول پیدا کند. بنابراین فیشته، برای دفع انتقادات وارد بر تفکر کانت و آشکار کردن وجه کافی

آگاهی سوژه، شناخت را بر اتحاد عاقل و معقول بالذات استوار می‌کند و کثرت را از وحدت برمی‌کشد. او اظهار می‌کند که شهود عقلی موردنظر او و شهود عقلی کانت، جز در لفظ، هیچ اشتراکی ندارند. پس تفاوت تفکر کانت و فیثته در مسئله من استعلایی در این است که:

۱. کانت من استعلایی را شرط آگاهی می‌داند، درحالی‌که دراندیشه فیثته «من» ایده متحقق‌شونده و تحقق‌بخش یا فعل مطلق است؛

۲. کانت من استعلایی را استنتاج می‌کند. پس «من»ی که زیربنای «من می‌اندیشم» و در بنیاد آن است خود اندیشیده می‌شود، درحالی‌که فیثته همان را شهود می‌کند و این شهود را کاملاً ضروری می‌داند؛

۳. دراندیشه کانت معلوم بالعرض از معلوم بالذات منفک است. پس در فلسفه کانت وحدت به معنای واقعی تحقق نمی‌یابد. فیثته قصد دارد وحدت به معنای واقعی را محقق کند. بنابراین تفکر کانت را اصلاح می‌کند و با حذف جدایی معلوم بالعرض از معلوم بالذات، شناخت را یک‌سره بر اتحاد عاقل و معقول بالذات استوار می‌کند. و به تعبیر دیگر «فیثته من استعلایی کانت را (که نسبت آن با فرد انسان تا حدودی مبهم بود) به من واحد بی‌کران مطلق تبدیل می‌کند که از طریق افراد ادامه حیات می‌دهد و با کوشش خود عالم طبیعت را به منزله عرصه پیشرفت اخلاقی خویش وضع می‌کند» (Brezrale, 1998: 32).

پی‌نوشت‌ها

۱. تضایف یکی از انواع تقابل‌های چهارگانه منطقی و عبارت از نسبت میان دو امر وجودی است. ویژگی این نوع تقابل این است که دو طرف تقابل در وجود و عدم، قوه و فعل، و ... معادل یک‌دیگرند. یعنی اگر یک طرف تقابل تضایف موجود باشد، طرف دیگر نیز موجود خواهد بود و مقصود از وجود نیز اعم از وجود ذهنی و خارجی است. البته کانت و فیثته بدون ذکر عنوان این قاعده از آن بسیار استفاده کرده‌اند. برای مثال نسبت میان فنومن و نومن نسبت تضایف است. به همین دلیل کانت از امکان و فرض فنومن به امکان و فرض نومن رسیده است.
۲. فیثته برای نظام فلسفی خویش از عنوان فلسفه صرف‌نظر کرده و عنوان «نظام شناخت» را برای آن برگزیده است.
۳. ایده‌های عقل نزد کانت ایده‌های انتظام‌بخش و تأمین‌کننده وحدت شناخت‌اند، اما ایده در نظام فیثته مقوم است و همین امر فلسفه استعلایی را به نظام دیالکتیکی مبدل می‌کند.
۴. شیء فی‌نفسه در این دیدگاه اساساً منتفی است و شهود درمورد آن به تعبیر منطقی سالبه به‌انتفای موضوع است.

کتابنامه

افلاطون (۱۳۵۷). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

- Beiser, Frederick C. (2002). *German Idealism, The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press.
- Breazraile, Daniel (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, under 'Fichte, Johann Gottlieb', London and New York: Routledge.
- Caygill, Howard (2000). *A Kant Dictionary, Blackwell Philosopher Dictionaries*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Fichte, J. G. (2003). *Science of Knowledge*, trans. Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Paul (2006). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanna, Robert (2006). *Kant, Science, and Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1964). *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan.
- Kant, Immanuel (2000). *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacey, A. R. (1996). *A Dictionary of Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Latta, Robert (1951). *Leibniz, The Monadology and Other Philosophical Writings*, Oxford: Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1997). *New Essays on Human Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Limnatis, Nectarios. G. (2008). *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, And Hegel*, Dordrecht: Springer Press.
- Maimon, Salomon (2010). *Essay On Transcendental Philosophy*, trans. Alistair Welchman, Nick Midgley, Merten Reglitz, Henry Somers-Hall, London and New York: Continuum International Publishing Group.
- Norman, Kemp Smith (1996). *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, New York: Humanities Press.
- Paton, H. J. (1946). *The Categorical Imperative, A study in Kant's Moral Philosophy*, London: The Anchor Press.
- Paton, H. J. (2007). *Kant's Metaphysic of Experience*, London: George Allen and Unwin.
- Vater, Michael (2010). 'Philosophy on the Track of Freedom' or 'Systematizing Systemlessness': *Novalis's Reflections on the Wissenschaftslehre, 1795–1796*, Vol. 24, New York: Rodopi.