

آموزه دانش فیثسته به‌مثابه بسط فلسفه اخلاق کانت و انقلاب فرانسه

محسن باقرزاده مشکی‌باف*

چکیده

فیثسته برای تکوین نظام آموزه دانش خویش از دو عنصر نظری یعنی معنای خودآیینی در اندیشه کانت و هم‌چنین عنصر عملی یعنی انقلاب فرانسه سود می‌جوید. به این منظور، با تکمیل خودآیینی کانتی (با استفاده از تجربه انقلاب فرانسه) آن را بر نفوذ به حوزه ضرورت و جوهر خارجی توانا می‌کند و از این طریق آزادی را به قدرتی فراتر از تصور کانت تبدیل می‌کند. او با طرح دو نظریه کنش و شهود عقلانی دو گسست بی‌سابقه از فلسفه کانت، یکی در ساحت نظریه نحوه شکل‌گیری تجربه و دیگری در نشانیدن خودآگاهی به‌جای آگاهی، می‌یابد. فیثسته با این دو تغییر معنای جدیدی از ایدئالیسم، واقعیت، و سوژکتیویته خلق می‌کند. این عناصر جدید در فلسفه فیثسته نه‌تنها با ساخت دیالکتیکی میان انقلاب فرانسه و خودآیینی کانتی شکل می‌گیرد، بلکه راه را برای نظریه آزادی و چگونگی بسط آن در انقلاب فرانسه نیز باز می‌کند. با این روی‌داد، فیثسته آموزه دانش خویش را از دو سر سقوط «مواجهه خودآیینی با ضرورت» و «انقلاب با ترور» رها می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آموزه دانش، فیثسته، خودآیینی، انقلاب فرانسه، کنش، آزادی.

* دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز، mohsen.bagherzade.meshkibaf@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۰

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین فیلسوفان ایدئالیست آلمانی یوهان گوتلیب فیشته است. او فیلسوفی است که از همان آغاز ایدئالیسم آلمانی را به دلیل دغدغه‌های سیاسی و فرهنگی خویش به سرعت از مباحث نظری صرف خارج و به مباحث انضمامی وارد کرد. نگارنده این مقاله به دنبال آن است که آموزه دانش فیشته را به طور عمده در جهت فهم شکل‌گیری دغدغه و بنیان تکوینی اندیشه او درباره دو مؤلفه‌ای که با یک‌دیگر نسبتی تنگاتنگ دارند بررسی کند. مورد نخست فلسفه کانت با مرکزیت خودآیینی (که در فلسفه اخلاق او مطرح می‌شود) و مورد دوم انقلاب فرانسه با مرکزیت عینیت و تحقق خودآیینی (به معنای تحقق آزادی در واقعیت جوهری خارجی) است. فیشته این دو مؤلفه را در کتاب *آموزه دانش* به گونه‌ای به یک‌دیگر پیوند می‌دهد که موجب رابطه‌ای دیالکتیکی در جهت تکمیل پروژه آزادی می‌شود؛ و در این مسیر نه تنها پا را از نتایج آن دو مؤلفه نظری و سیاسی - اجتماعی (که با یک‌دیگر نسبت تنگاتنگ دارند) فراتر می‌گذارد و فلسفه‌ای رادیکال ایجاد می‌کند، بلکه خود را از نقص‌هایی که به هر یک از این دو شکل مختلف وارد شده است، و او خود را در آن‌ها گرفتار می‌بیند، نیز رها می‌کند. در چنین شرایطی او با نگارش *آموزه دانش* در واقع راه را برای فلسفه اخلاق، سیاست، و حق متفاوتی باز می‌کند که پیش‌تر مانند آن وجود نداشته است.

۲. نقطه عطف اندیشه کانت برای عزیمت فلسفه فیشته

موردی که به نظر فیشته در فلسفه کانت امری درخشان است مضمون و نحوه کارکرد مفهوم خودآیینی است، خصوصاً مضمونی که این اصطلاح در بنیاد *مابعدالطبیعه اخلاق* و نقد عقل عملی پیدا می‌کند. پینکارد درباره فلسفه کانت معتقد است که با او مفهوم خودآیینی ظاهر می‌شود، مفهومی که تاریخ را چنان تغییر می‌دهد که دیگر نمی‌توان به پیش از آن بازگشت (پینکارد ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱). خودآیینی‌ای که پینکارد از آن نام می‌برد در تاریخ سابقه نداشته است و این نظریه تنها با فلسفه کانت در دنیا ظاهر می‌شود. این امر سهم به‌سزایی در تاریخ اندیشه حقوقی و سیاسی و حتی اخلاقی در اروپا دارد (هرچند خود کانت نمی‌تواند از تمام الزامات آن استفاده کند). کلمه درباب بی سابقه بودن این مفهوم می‌نویسد:

در کتاب *بنیاد کانت* اصل خودآیینی اراده را به عنوان اصل والای اخلاق بنیان‌گذاری می‌کند. این اصل در تاریخ فلسفه بی سابقه است. کانت نخستین فیلسوفی است که به

بیان قضیه‌ای متناقض دست می‌زند به این اعتبار که ما تابع قانون اخلاقی‌ای هستیم که آن را خودمان وضع کرده‌ایم (Klemme 2013: 193).

بنابراین، به‌عبارت‌دیگر مفهوم خودتعیین‌بخشی با مضمون عقل خودآیین و اراده‌ای که با آن مماس است با فلسفه کانت به‌صورت بنیادین ظاهر می‌شود. این مفهوم تنها در اخلاق نیست که انسان را غایت می‌داند یا حتی تنها در تاریخ طبیعی یا مشیت الهی نیست که سعادت انسان را غایت می‌داند، بلکه حتی در معرفت‌شناسی نیز انسان را سازنده موضوع معرفت خویش می‌داند و او را از بند ابژه خارجی و تحمیل آن به قوای ذهنی ما رها می‌کند و کانت به‌درستی انسان را در مرکز فلسفه خویش قرار می‌دهد. چنان‌که می‌دانیم، در میان سؤالات مهم کانت برای موضوع اندیشه‌اش پرسش «انسان چیست؟» اهمیت استراتژیک بیش‌تری دارد، چراکه هر سه سؤال پیش‌تر یعنی «چه می‌توانم بدانم؟»، «چه باید بکنم؟»، و «به چه چیز می‌توانم امیدوار باشم؟» حول محور انسان می‌چرخید. بنابراین، فلسفه کانت اقتدار عقل و مرکزیت انسان را از فلسفه روشن‌گری وام می‌گیرد و آن را چنان می‌پرورد که فراتر از تصورات روشن‌گری می‌رود. آلن وود درباب نسبت کانت با فلسفه روشن‌گری می‌نویسد: «اندیشه اخلاقی کانت شاید هم بهترین و هم نهادی‌ترین محصول روشن‌گری است و آن حرکتی عقلانی و هم‌چنین تاحدی حرکتی سیاسی و اجتماعی بود» (Wood 1999: 1)؛ و راوشر می‌نویسد: «کانت فلسفه سیاسی و اجتماعی خود را در دفاع از روشن‌گری به‌طور عام و اندیشه آزادی به‌طور خاص نوشته است» (راوشر ۱۳۹۴: ۱۱). اصطلاح خودآیینی در اندیشه اخلاقی کانت بیش از هرچیز به رویکرد سیاسی منجر می‌شود. کانت درباره معنای خودآیینی می‌نویسد: «خودآیینی اراده اصل یگانه همه قوانین اخلاقی و همه تکالیف منطبق بر آن‌هاست. ازسوی‌دیگر، دگرآیینی انتخاب نه‌فقط نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار بگیرد، بلکه برعکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی‌بودن اراده است» (کانت ۱۳۸۴: ۵۸).

مفهوم خودآیینی که با اندیشه روسو در فلسفه مطرح می‌شود پیش‌تر نیز به‌کار برده می‌شد، اما فقط برای دولت یا هیئت حاکمه. آلیسون در این زمینه می‌نویسد: «خودآیینی (در یونان) اساساً در معنایی سیاسی و برای استقلال و خودتعیین‌بخشی دولت استفاده می‌شد» (Alison 2013: 129). ژان ژاک روسو مفهوم خودآیینی را از حیطه سیاسی - حقوقی به حیطه اخلاقی وارد کرد و این عمل را با تعریفش از آزادی در قرارداد اجتماعی و اطاعت از قانونی که خود شخص برای خودش می‌گذارد انجام داد. برای روسو این اطاعت به‌معنای مطیع‌کردن فرد با علایق و اراده جزئی‌اش با اراده عمومی‌ای که علایق اجتماع را هم‌چون

کل توضیح می‌دهد فهمیده شد. با کانت مفهوم روسو از آزادی درونی می‌شود و به خودآیینی اراده دگرگون می‌شود. این دگرذیسی تغییراتی در مفاهیم قانون و اراده را شامل می‌شود. به جای آن‌که قوانین عمومی فرد را با اجبار به اطاعت از اقتدار خارجی مطیع کند، آن قوانین هم‌اکنون به‌مثابه تجویزهای عقل خود فرد دیده می‌شوند (Alison 2013: 129-130). اندرو ریث درباره این نکته می‌نویسد:

من می‌خواهم استدلال کنم که خودآیینی باید به‌عنوان نوعی از پادشاهی تفسیر شود. این مدل نشان‌دهنده فاعلی خودآیین یعنی پادشاهی است که تحت هیچ‌گونه اتوریتیه خارجی نیست، کسی که این قدرت را دارد که قانون را تصویب کند، چراکه به‌اعتقاد ریث، پیش از کانت خودآیینی در درجه اول مفهومی سیاسی منطبق با وضع حاکمیتی با قدرت‌های خودقانون‌گذاری است (Reath 2006: 22).

بیزر نیز درباره سیاسی‌بودن این اصطلاح می‌نویسد: این امر مهم است که بدانیم مفهوم جدید کانت از خودآیینی اساساً در بافت سیاسی به‌جای بافتی متافیزیکی شکل گرفته است. هم‌چنین، بیزر معتقد است آن‌چه کانت را آزار می‌داد مشکل جزم‌گرایی نبود، بلکه مسئله سرکوب بود. ظلم و بی‌عدالتی تمهیدهایی برای آزادی هستند و نه علیت نظم طبیعی (Beiser 1992: 30). بنابراین، براساس سه تفسیر ذکرشده، کانت قدرت تک‌شخصیت‌های دارای آزادی و خودآیینی (یعنی امپراطوران و پادشاهان) را به تک‌تک انسان‌ها می‌دهد و از این طریق برای انسان تعریفی جدید خلق می‌کند. ازسوی دیگر، توضیح خودآیینی در اندیشه کانت مستلزم توضیح دو مبحث دیگر نیز است که آن‌دو عبارت‌اند از آزادی و قانون عقل. آزادی در کانت همان‌طورکه او در دو نقد اول عنوان کرده است امری استعلایی است و هرکسی به‌طور پیشینی از آن آگاهی دارد.

درمیان تمام ایده‌های عقل نظری ایده آزادی امری منحصربه‌فرد است که به‌صورت پیشینی به امکان آن علم داریم و از آن جهت که اختیار شرط قانون اخلاق است، درمیان همه فرض‌های نقد عقل عملی، تنها آزادی شرط قانون اخلاق می‌تواند باشد (کانت ۱۳۸۴: ۱۰-۱۱).

۱.۲ نسبت فلسفه کانت با انقلاب فرانسه

بسیاری از مفسران تأثیر فلسفه کانت را در حد اثری دانسته‌اند که انقلاب فرانسه در جهان گذاشته است. برای مثال، آرنست درباره انقلاب فرانسه معتقد است که آن رخدادی بود که

پیوندهای میان دنیای نو و دنیای قدیم را از یک‌دیگر گسست (آرنت ۱۳۶۱: ۳۱۰). بنابراین، اگر فلسفه‌ای با این رخداد مقایسه شود، باید از شاخصه‌های انقلابی برخوردار باشد. برای مثال، کامی می‌نویسد: «تا اواسط دهه ۱۷۹۰، تفسیر قفانگر انقلاب کپرنیکی کانت بدین نتیجه رسیده بود که این انقلاب طوفان سیاسی در فرانسه را پیش‌گویی کرده است و درعین حال، بر آن سایه افکنده است» (کامی ۱۳۹۵: ۴۲). به‌رحال، روشن است که هشت سال پیش از انقلاب فرانسه، این کانت است که از واژه انقلاب در معنای تحول عظیم و بسیار بنیادین استفاده می‌کند (برای مطالعه دقیق در زمینه مفهوم انقلاب در معنای جدید آن و تفاوت آن با معانی گذشته‌اش، بنگرید به آرنت ۱۳۶۱: ۵۷-۶۰). هرچند آن انقلاب در زمینه روش معرفت بوده است، اما روش معرفتی است که انسان را سازنده آن چیزی می‌داند که می‌فهمد و آدمی این فهم را مدیون کس دیگری یا شیئی نیست. هم‌چنین قوه فاهمه انسان مرزبندی الهیاتی، جهان‌شناختی، و معرفتی را به‌دست خویش می‌گیرد و از قدرت دآوری برخوردار می‌شود. این امر به‌اعتباری (نه صرفاً به‌اعتبار سیاسی و حتی اخلاقی) به آزادی مربوط است، چراکه در فلسفه کانت آگاهی انسانی تکلیف امری را روشن می‌کند. در انقلاب فرانسه، انسان خودش را از مرجعیت خارجی بیرون می‌کند، اما پیش‌تر کانت به او استقلال معرفتی داده است. به همین دلیل است که اسکینر در مقدمه کتاب *نوشته‌های سیاسی کانت* می‌نویسد: «درحقیقت کانت به‌حق فیلسوف انقلاب فرانسه نامیده می‌شود. به‌درستی شباهتی بین روح فلسفه کانتی و ایده‌های انقلاب فرانسه و آمریکا وجود دارد. چراکه در کانت استقلال فرد در مواجهه با قدرت و مسئله آزادی انسان در مرکز اندیشه‌اش قرار دارد (Skinner 1989: 3)».

باوجوداین، خودآیینی‌ای که کانت در فلسفه اخلاق از آن صحبت می‌کند با مضمون این اصطلاح در نقد اول تفاوت‌هایی دارد. مهم‌ترین این تفاوت‌ها آن است که کانت در نقد اول آدمی را در ساحت نومن بررسی نمی‌کند و به همین دلیل ضرورت طبیعت خارجی و فهم این ضرورت در این ساحت از مهم‌ترین اهداف کانت می‌شود. بنابراین، در این ساحت نهایتاً مضمون خودآیینی به صورت‌دهی‌ای مربوط می‌شود که فهم به شناخت ما از جهان خارج می‌دهد. اما این چیزی نیست که فلسفه رادیکال فیشته را راضی کند؛ به همین دلیل، فیشته مضمون خودآیینی کانت را، که امری نومنال و در فراغت کامل از ضرورت است، در نظر می‌گیرد و نظریه معرفت خویش را با آن هماهنگ می‌کند. او از این طریق اخلاق را وارد بخش معرفت می‌کند و با این نظریه به‌سوی شناخت و ایجاد جهان خارج گام برمی‌دارد. اما درعین حال به تناقضات کانتی در زمینه آزادی درون و طبیعت خارجی و عدم

توان نفوذ در آن حتی در ساحت اخلاق دچار نمی‌شود. یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای فیشته واردکردن توان فلسفه اخلاقی کانت در ساحت معرفت و استفاده از آن به‌منظور تعریف نحوه تکوین تجربه است.

۲.۲ نسبت انقلاب فرانسه با فلسفه فیشته

فیشته، پس از پذیرش خودآیینی کانتی به‌عنوان مرکز اندیشه خویش در کتاب *آموزش دانش*، به‌دنبال آن است که این خودآیینی را با انقلاب فرانسه ترجمه کند. در واقع، فیشته نظریه انقلاب فرانسه را با این فهم دیالکتیک میان خودآیینی و انقلاب صورت می‌دهد؛ یعنی آموزه دانش از انقلاب فرانسه الهام گرفت و هدفش نیز این بود که که اتفاق‌های آن سوی راین را توجیه کند و توضیح دهد. منبع این تفسیر کسی جز خود فیشته نیست. او در بهار ۱۷۹۵ در نامه‌ای مشهور درباره خاستگاه آموزه دانش نوشت:

من معتقدم نظام [آموزه دانش] من به این ملت فرانسه مرتبط است. این نخستین سیستم آزادی است. دقیقاً همان‌طور که [ملت فرانسه] زنجیرهای بیرونی انسان را ویران کرده است، سیستم من زنجیرهای شیء فی‌نفسه یا علل خارجی را پاره کرده است که هنوز هم کم‌وبیش آن را در سایر سیستم‌ها حتی در سیستم کانتی مشاهده می‌کنیم. اصل نخستین من انسانی با وجودی خودبسنده شکل می‌دهد. نظام من، در آن سال‌هایی که فرانسه با نیروی خارجی برای آزادی سیاسی‌شان می‌جنگید، از طریق نزاع درونی با خودم و در برابر پیش‌داوری‌های ریشه‌دار شکل گرفته است. این شجاعت آن‌ها بود که مرا به اندیشیدن درباره آن‌ها متقاعد کرد. زمانی که درباره انقلاب می‌نوشتم، نخستین نشانه‌ها و بارقه‌های نظامم بر من ظاهر شد (Beiser 2016: 38).

فیشته به‌صراحت شروع اندیشیدن خود را با الهامی از انقلاب فرانسه توضیح می‌دهد؛ و از بین بردن شیء فی‌نفسه در فلسفه را هم‌سان با رهاکردن انسان از زنجیرهای بیرونی استبداد در کشور فرانسه می‌داند. در واقع آنچه برای فیشته در فلسفه‌اش بیش از هر چیزی دارای اهمیت است مسئله آزادی است^۱ و این آزادی را در انقلاب فرانسه می‌بیند که چگونه مردم برای تحقق اراده انتزاعی خویش برای آزادی به تغییر وضع موجود روی می‌آورند و این نیرو را به نظریه خودآیینی کانت اضافه می‌کند؛ و به همین دلیل فلسفه خودش را در خدمت نظریه‌ای برای انقلاب فرانسه قرار می‌دهد. لوکاخ درباره نسبت فیشته با انقلاب فرانسه می‌نویسد:

آموزه دانش فیشته به‌مثابه بسط فلسفه اخلاق کانت و انقلاب فرانسه ۷

از میان همه فیلسوفان آلمان فیشته تنها کسی بود که قاطعانه در دفاع از انقلاب فرانسه موضع گرفت. نخستین کتاب‌های او که بدون نام او منتشر می‌شدند رساله‌های بی‌پروایی بودند در دفاع از انقلاب و ضدیت با دشمنان آن، یعنی سلطنت‌های خودکامه فتودالی اروپا (لوکاچ ۱۳۷۴: ۷۲).

این فلسفه‌ای که خودش را با انقلاب محک زده است فقط در فلسفه سیاسی وارد نمی‌شود، بلکه حتی مسئله شناخت را نیز با کنش حل می‌کند. بنابراین فیشته، در تمام ساحت‌های اندیشه، انقلاب فرانسه را الگوی خویش قرار می‌دهد.

اما درعین حال، همان‌طور که در بخش کانت عنوان کردیم، این انقلاب نیز مانند نظریه خودآیینی کانت در نهایت به نتایجی ختم می‌شود که جزء مقدمات منوط به آزادی آن نبود. بنابراین، اگر اوج فلسفه روشن‌گری را انقلاب فرانسه بدانیم، سقوط آن را هم باید در انقلاب فرانسه پیدا کنیم، یعنی جایی که انقلاب به ترور ختم می‌شود و این ترور به قدری وحشت‌ناک است که انقلاب فرانسه اکثر طرف‌داران اندیشمندش را از دست می‌دهد و در چنین حالتی حتی جنبش‌های مرتجع قدرت‌مندتر می‌شوند، چراکه از انقلاب و تبعات آن ترس دارند. به همین دلیل، به عقیده هگل حقیقت واقعی انقلاب فرانسه انقلاب‌های فلسفی کانت و فیشته بود، زیرا فقط آن‌ها بودند که ملزومات هنجاری واقعی آزادی مطلق را آشکار کردند. نه ترور، بلکه قلمرو پادشاهی غایات کانتی بود که ذات حقیقی انقلاب را تحقق می‌بخشید. ترور نتیجه غلطی بود که آزادی مطلق، به دلیل عدم وساطت نهادهای اجتماعی که تجسم پادشاهی غایات بودند، ضرورتاً به دنبال می‌آورد (پینکارد ۱۳۹۴: ۳۵۸).

۳. آموزه دانش فیشته: طرحی از یک تفسیر سیاسی

هم‌اکنون پس از آن‌که اهمیت فلسفه کانت و انقلاب فرانسه در شکل‌گیری دغدغه و ابزار اندیشیدن فیشته بررسی شد، باید این پژوهش را به واکنش فیشته به این دو جریان در کتاب *آموزه دانش معطوف کرد*. نگارنده در بالا مدعی شد که این کتاب خودش هم براساس دغدغه‌ای سیاسی شکل گرفته است و از آن مهم‌تر این‌که برای آموزه دانش نیز راه‌حل سیاسی می‌دهد و این راه‌حل با اندیشه اخلاقی کانت و انقلاب فرانسه نسبت دارد. مورد دیگری که این بررسی را دارای اهمیت می‌کند این است که این کتاب بنیان دو کتاب *نظام اخلاق* و *بنیاد حق طبیعی* است و فهم آن دو کتاب به فهم کتاب *آموزه دانش* بسیار وابسته است. می‌توان گفت که فلسفه عملی او روی همین فلسفه نظری‌ای پایه‌گذاری می‌شود که

خودش عین عمل است. بنابراین، توضیح این کتاب در فهم اندیشه او درباره فلسفه حق و فلسفه سیاست نیز اهمیت بسیار دارد.

۱.۳ جدایی ایدئالیسم از دگماتیسم

فیشته دو مقدمه بر کتاب *آموزه دانش* می‌نویسد که مقدمه نخست برای عامه مردم و مقدمه دوم برای خواص، یعنی برای فیلسوفان و کسانی که دارای دستگاہ فلسفی‌اند، نوشته شده است. فیشته در هر دو مقدمه این موضوع را ذکر می‌کند که کانت، برخلاف فیلسوفان پیشین، نسبت عین و ذهن را بر هم زد و به ذهن قدرت فعلیت بخشید. فیشته می‌نویسد:

آن نویسنده استثنایی یعنی کانت دارای اعتباری ویژه است، چراکه برای نخستین‌بار به‌صورت آگاهانه توجه فلسفه را از ابژه‌های خارجی منحرف کرد و به‌سوی خودمان هدایت کرد ... این روح و قلب فلسفه اوست. هم‌چنین روح و قلب نظام دانش است (Fichte 1982: 52).

اما به‌اعتقاد او، کانت نتوانست تمام نتایجی را که می‌شد از این نگاه جدید کسب کرد بگیرد. فیشته مدعی است که هم‌اکنون من راه نرفته کانت را خواهم رفت. به‌طور کلی از فحوای سخنان فیشته در مقدمه می‌توان به این مطلب رسید که اگرچه کانت پایه‌گذار انقلاب کپرنیکی است، اما او به همان انقلابی که خود ایجاد کرده است خیانت کرد. که خیانت کانت آن‌جاست که او به‌دلیل ترس از آن‌که به دام فلسفه بارکلی بیفتد، آگاهی را به شهود حسی وابسته کرد که از خارج کسب می‌شود. اگرچه ما نومن را نمی‌بینم و هیچ شناختی از آن نداریم، اما آگاهی ما به‌نحوی به آن وابسته است. بنابراین، به‌عبارت‌دیگر، درست است که کانت فعال‌بودن ذهن را تثبیت کرد، اما این کار را به‌نوعی به آگاهی حسی ما یا به شهود حسی‌مان ربط داد و این‌گونه عاقل را به عین خارجی، به چیزی بیرون از خودش، وابسته کرد. از این‌جا این نکته محرز می‌شود که فیشته تشخيص داده است که اگر کانت بر این موضع اصرار کند، حتی در اندیشه عملی نیز جهان تجربه بر او سیطره پیدا خواهد کرد. بنابراین، فیشته با نظریه معرفت کانت، چنان‌که در *نقد عقل محض* بیان شده است، مخالف و معتقد است این نظریه نه‌تنها به شک‌گرایی منجر می‌شود، بلکه متحقق‌کننده ضعف قدرت نفوذ آدمی در عالم خارج است. درمقابل این نظر کانت، فیشته از «من»ی سخن می‌گوید که به شهود حسی محدود نیست، بلکه نامحدود و مطلق است و آن را «من ناب» می‌نامد. جایی که فیشته خودش را از کانت جدا می‌کند آن‌جاست که می‌گوید این من

ناب تصوراتی را پیدا می‌کند که ربط این تصورات به آنچه این تصورات از آن ناشی می‌شود با آنچه کانت می‌گوید بسیار متفاوت و پیچیده‌تر از آن است. بنابراین، فیشته از راهی که پیش‌تر کانت هموار کرده بود نمی‌رود و روشی دیگر پیدا می‌کند. اما این روش جدید، چنان‌که نگارنده در ادامه توضیح می‌دهد، با خودآیینی فلسفه اخلاق کانت اشتراک‌هایی استراتژیک دارد.

فیشته در مقدمه نخست که برای عامه مردم نوشته است به آموزش آموزه‌ای می‌پردازد که بنیان نظر او را تشکیل می‌دهد. او معتقد است به‌طور کلی دو رویکرد فلسفی مهم وجود دارد که در واقع این دو رویکرد تشکیل‌دهنده دو دوران در تاریخ بشریت است: ۱. رویکرد منی که تابع عالم خارج است؛ ۲. رویکرد منی که خود را مستقل از عالم خارج در نظر می‌گیرد. مورد اول را که خودش را تابع عین خارجی می‌داند دگماتیسم می‌نامد و مورد دوم را که خود را از امر خارجی آزاد می‌داند و حتی خودش را متعین‌کننده آن می‌داند ایدئالیسم می‌نامد. فیشته درباره دگماتیسم و ایدئالیسم می‌نویسد:

[دگماتیسم] مستقل بودن من را، که ایدئالیسم روی آن می‌ایستد، منکر است. و خود را فقط به‌عنوان محصولی از چیزها تفسیر می‌کند، معلول جهان. دگماتیست به‌ضرورت ماده‌باور است و اراده و استقلال خویش را منکر است (ibid.: 13) ... اما ایدئالیسم تعینات آگاهی را براساس فعالیت عقل توضیح می‌دهد. برای ایدئالیسم، عقل فعال و مطلق است و هرگز منفعل نیست (ibid.: 21).

بنابراین، همان‌طور که توضیح داده شد، دگماتیسم فلسفه‌ای است که خود را محصول جهان خارج می‌داند، اما ایدئالیسم خودش را سازنده جهان می‌داند. فیشته می‌نویسد: «مشاجره بین ایدئالیست و دگماتیست از این قرار است که آیا استقلال شیء باید قربانی استقلال من شود یا استقلال من باید قربانی استقلال شیء شود؟» (ibid.: 14). به‌عبارت‌دیگر، دگماتیسم نظام فلسفی بردگی است، چراکه معتقد است ذهن هیچ‌چیزی جز آئینه خارج نیست. این امر به‌اعتقاد فیشته بردگی ایجاد می‌کند. فیشته فلسفه کانت را از سنخ دوم می‌داند و اساساً فقط همین سنخ دوم را به‌عنوان فلسفه قبول دارد، چراکه معتقد است تا قبل از کانت هرگز فلسفه‌ای وجود نداشته است و چون فلسفه‌ای نبوده است که به ذهن انسان استقلال دهد و سوژه را ایجاد کند، پس انسان هم‌چون من ناب وجود نداشت.

فلسفه ایدئالیسم از نظر فیشته با من آغاز می‌کند و مفهوم آغازینش من ناب است. به‌طور کلی، فیشته وظیفه اصلی خودش را در فلسفه کشف اصل نخستین، که امری مطلق و

بی‌قید و شرط است، می‌داند که برای همه علوم انسانی بسیار مهم است. «وضع خود من به‌دست خودش همان فعالیت محض خودش است و به‌دلیل همین خودوضع‌کنندگی، خودش وجود دارد» (ibid.: 97)؛ و چون این من اساس همه‌چیز و علت وجود هر چیزی است، در ادامه می‌نویسد: «من مطلق خود اساس شکل دادن و متعین کردن است و خودش هیچ تعینی را نمی‌پذیرد» (ibid.: 117). فلسفه ایدئالیسم به‌اعتقاد فیثته با من شروع می‌کند، اما دگماتیسم با وجود شروع می‌کند، در صورتی که فیثته وجود را در موضع آغاز موضوع فلسفه نمی‌داند. او می‌نویسد:

اجازه دهید این فرصت را مغتنم شمارم و مطلب را یکبار دیگر با وضوح کامل عنوان کنم. ذات ایدئالیسم استعلایی به‌طور عام و ذات نمایش آن در آموزه دانش به‌طور خاص عبارت از این واقعیت است که مفهوم وجود به‌هیچ‌روی مفهومی آغازین و اصیل تلقی نمی‌شود، بلکه مفهومی اشتقاقی لحاظ می‌شود و درمقابل کنش‌گری استنتاج می‌شود، بنابراین مفهومی سلبی است. از منظر ایدئالیست فقط امر ایجابی آزادی است و وجود برای او نفی محض آزادی است (ibid.: 69).

من ناب فلسفه فیثته من را مطلق می‌داند و از آن شروع می‌کند، اما دگماتیسم از وجود مطلق شروع می‌کند. من ناب وجود نیست و ناظر بر وجود نیز نیست، بلکه دگماتیسم ناظر بر توضیح وجود است. دگماتیسم به وجود به‌مثابه امری ایستا و بی‌جنبش ناظر است، درحالی‌که ایدئالیسم ناظر به عقل است که امری زنده و درحال پیشرفت، فعال، و ایستا نشده است. کار اصلی من ناب به‌اعتقاد فیثته تعقل است. این همان مبنای خرد است و فقط عقل امری ابدی است و یگانه امری است که برای خود است، یعنی عمل تعقل از درون خودش می‌جوشد و این‌گونه نیست که درباره امری بیندیشد که از بیرون بر او تأثیر دارد. بنابراین، این من می‌اندیشید و اندیشیدنش از درون خودش می‌جوشد و مانند فلسفه‌های دیگر درمورد چیزی خارجی نمی‌اندیشید. این حیث من بودن من است که هیچ چیزی محدودش نمی‌کند و مستقل است و آزادی‌ای که از درون خودش می‌جوشد.

۲.۳ ظهور مفهوم کنش و گسست از کانت (شکل‌گیری تعریف جدیدی از تجربه)

پس از توضیح اصل اول فلسفه فیثته، هم‌اکنون زمان آن است که چند اصطلاح به‌کاررفته در پاراگراف‌های پیش را بررسی کنیم. پیش از هر چیز باید عقل در فلسفه فیثته بررسی شود. روشن است که فیثته، بین دو راه ممکن برای اندیشیدن، ایدئالیسم را انتخاب کرده

است. فیشته درباره عقل از منظر فلسفه ایدئالیسم می‌نویسد: «عقل در فلسفه ایدئالیسم کنش است و چیز دیگری نیست، ما نباید آن را حتی چیزی کنش‌مند بدانیم برای این‌که اگر این‌گونه در نظر گرفته شود، به امری بازمی‌گردد که به چیزی تابع است که در آن کنش‌گری وجود دارد» (ibid.: 21). عقل در نظر فیشته به‌معنای کنش است و این کنش ظرفیت نیست، بلکه عقل مساوی با کنش‌مندی است و عقل در همین کنش‌مندی قوانین یا [مقولات] را شکل می‌دهد (ibid.: 22). بنابراین، در نظر فیشته عقل حین سازندگی و هم‌چنین کنش‌مندی خویش در عالم قوانین و مقولات را به‌تدریج استنتاج می‌کند و شکل می‌دهد. بنابراین، فلسفه فیشته از جنبه دیگری هم هموارکننده راه برای فیلسوفان آلمانی پس از خویش است. در فلسفه کانت، هم‌چون فلسفه فیشته مقولات صرفاً خصلتی ذهنی و ایدئالیستی دارند، اما کانت هیچ‌گاه استنتاج آن‌ها را توضیح نمی‌دهد، بلکه می‌گوید به‌گونه‌ای تجربی گرد هم آمده‌اند ... برای فیشته، مقولات از کنش‌گری من به‌وجود می‌آیند. آن‌ها از کنش من و جز من شکل می‌گیرند که بدان معنی است که سه پایه دیالکتیکی برنهاد، برابرنهاد، و هم‌نهاد را می‌توان در فلسفه فیشته دید.

فیشته در پاراگراف‌های بالا نکات مهمی را بیان می‌کند (برای مطالعه گسترده درباره این مبحث، بنگرید به Breazeale 2014: 20-32) و به‌دنبال آن است که با نظریه کنش خویش شکافی میان فهم خود از شناخت با کانت ایجاد کند، چراکه من با کنش‌گری‌ای که هم‌ذات خودش است و عین خود اوست تنها می‌ماند و این کنش‌گری علت ایجاد شناخت و تغییر جهان نیز است. بیزر درباره اهمیت کنش‌گری برای امکان تجربه و شناخت می‌نویسد:

کنش‌گری هم امکان شناخت و هم امکان تجربه است.^۲ بر این اساس، معتقدم ما موجودات انسانی متناهی باید به‌سمت ایده این‌همانی سوژه-ابژه یعنی شأن فهم الهی تلاش کنیم. همه ما مأموریتی روی زمین داریم: جنگ برای آن‌که هرچه بیش‌تر طبیعت را تابع غایبات و قوانین عقلمان کنیم. هرچه بیش‌تر بر طبیعت سلطه پیدا کنیم، محتوای آن کاهش می‌یابد و محتوای خلق‌شده توسط ما افزایش می‌یابد و بنابراین دانش بیش‌تری خواهیم داشت (Beiser 2016: 50-51).

بنابراین، فیشته آزادی را کلیدی برای حل مسئله اساسی فلسفه استعلایی می‌داند و چگونگی امکان تجربه و آگاهی از جهان خارج را از طریق آن توضیح می‌دهد. خودآگاهی آزادی اصل نخستین استنتاج تجربه است و مقدمه اساسی‌اش برای تأسیس آگاهی واقعیت ابژکتیو است. نکته دوم مربوط به شهود عقلانی است که از طریق آن، آگاهی به ذات خودآگاهی پی می‌برد که هیچ‌چیزی جز کنش نیست. فیشته، با شهود عقلانی و فرضی که

از طریق قوه تخیل^۳ شکل می‌گیرد، من ناب را که امری بیرون از تجربه است به‌عنوان منشأ تجربه کشف می‌کند و همین شهود عقلانی ذات او را کنش‌گری می‌داند که هم عین و هم ذهن است، بنابراین سوژه - ابژه است. پل گایر درباره ایدئالیسم فیخته می‌نویسد:

... باوجود این، گرایش عام ایدئالیست‌ها، که با یوهان گوتلیب فیخته آغاز می‌شود، این بود که بر تمایز بین ایدئالیسم معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فائق آیند و نشان دهند که بین چیزی که ستاً جهانی مستقل از سوژه فرض می‌شود و در حالت داده‌شدگی و موجود بر ما حاضر است و جهانی که وابسته به سوژه تصور می‌شود، از آن جهت که شکل‌گیری آن منوط است به ابزارهای مفهومی، با دیگر مؤلفه‌های فکری که از نوعی فعالیت سوژکتیو نشئت می‌گیرند تضادی واقعی وجود ندارد. این امر به برداشت تازه‌ای از ایدئالیسم برآمد که ویژگی ممیز آن عبارت بود از تأیید ادعای تفکیک‌ناپذیری وجود و فکر (گایر ۱۳۹۶: ۹۵).

مفهوم خودآیینی در اندیشه کانت جدا از مفهوم طبیعت و ماده خارجی شکل گرفت و این خودآیینی، چه در اخلاق و چه در نظریه روش معرفت، نمی‌تواند برای تغییر شیء فی‌نفسه یا حتی برای فهم آن هیچ کاری انجام دهد. بنابراین، خودآیینی در تقابل و تضاد کامل با ساحت امر فی‌نفسه شکل گرفت. امر فی‌نفسه برای کانت در خارج از حوزه خودآیینی فرد بود و هم‌چنین مرز آن را شکل می‌داد. فیخته این وضع را تغییر داد. فیخته منی را فرض می‌گیرد که در بیرون از دنیای تجربه قرار دارد و هم اوست که من سوژکتیو و نامن ابژکتیو را ایجاد می‌کند و چون هردو از یک منبع ایجاد شده‌اند، سوژه تکین با گسترش قدرت خود به درون طبیعت به‌مرور نامن را به وضع خویش متغیر می‌کند. گایر در ادامه می‌نویسد: «با فیخته از این‌رو ایدئالیسم راه تبدیل‌شدن به چیزی را در پیش می‌گیرد که از نظرگاه سنتی می‌توان آن را موضعی دورگه خواند، موضعی که عناصر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را عمیقاً به هم پیوند می‌زند» (همان: ۹۹).

این موضع دورگه میراث فیخته در قبال ایدئالیسم بعد از کانتی است. فیخته با من مطلق خویش کاری در فلسفه آلمان می‌کند که نتایج آن بی‌شمار است. یکی از این موارد نابودی شیء فی‌نفسه است (برای مطالعه بیشتر، بنگرید به 4: Beiser 2002) که پیش‌تر کانت آن را امر مستبد در دنیای نظر موازی با استبداد در فرانسه توصیف کرده بود، چراکه تازمانی که چنین چیزی در فلسفه دارای اعتبار باشد، آزادی انسان کامل نشده است. اما فیخته این مسیر را باز می‌کند. نتیجه آشکاری که فیخته از این فهم از ایدئالیسم در نظر دارد این است که دیگر نمی‌توان رئالیسم را در تقابل با امر ایدئالیستی دانست، بلکه رئالیسم، یعنی این فرض

که اعیان کاملاً مستقل از ما وجود دارند، امری است که در واقع خودش در ایدئالیسم قرار می‌گیرد و در آن تبیین و استنتاج می‌شود. این نتیجه‌گیری بسیار مهم است، چراکه از این لحظه میان اندیشه با جهان خارج دیگر هیچ اختلافی وجود ندارد. اما این شکاف را فیشته از چه طریق پر می‌کند؟ از طریق خودآیینی در فلسفه کانت.

جواب این سؤال را باید در اندیشه کانت پیدا کنیم، یعنی جایی که کانت خودآیینی را تعریف می‌کند، اما قدرت تغییر را به انسان نمی‌دهد. «فیشته دیدگاه کانت درباره اخلاقیات را به بنیان و نقطه عزیمت نظریه شناخت خود تبدیل می‌کند» (لوکاج ۱۳۷۴: ۵۱). یعنی فیشته به این ترتیب خودآیینی‌ای را که کانت به خود بشری برای خود تعیین‌بخش اخلاقی‌اش نسبت می‌داد به خودآیینی نظری تعمیم داده بود (شلینگ ۱۳۹۷: ۱۰۷). به عبارت دیگر، فیشته انگاره کانتی در باب اخلاق را که در آن انسان فقط از طریق عمل اخلاقی خویش از ورطه ظواهر فراتر می‌رود و در جهان واقعیت یا جهان نومن وارد می‌شود از آن خویش می‌کند و آن ساختار اندیشه اخلاقی کانت را وارد نظریه شناخت خویش می‌کند و از این طریق کلیت جهان را وضع می‌کند. در چنین جایگاهی عمل کانتی به نظر فیشته تبدیل می‌شود و نظر او هم‌اکنون نظریه همان عمل است؛ یا به عبارت دیگر فلسفه فیشته فلسفه عمل است، یعنی نظرش عین عمل است. به این ترتیب، شکاف میان اندیشیدن و عمل کردن برداشته می‌شود^۴ و در این‌جاست که صورتی نظری از رخداد انقلاب فرانسه شکل می‌گیرد.

۳.۳ شهود عقلانی و کارکرد آن در فلسفه فیشته

در فلسفه کانت چیزی به‌عنوان شهود عقلانی که به اعتقاد او امر الهی است وجود ندارد. علت این امر، همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، این است که فقط می‌توانیم به پدیدارها شناخت داشته باشیم. کانت می‌نویسد:

اگر من اشیایی را فرض کنم که صرفاً ابژه‌های فاهمه باشند و باوجود این بتوانند در نوعی شهود داده شوند که البته یک شهود حسی نیست (بنابراین بتوانند از طریق شهود عقلانی داده شوند)، آن‌گاه چنین اشیایی ذوات معقول نام دارند (کانت ۱۳۹۴: ۳۱۵).

فیشته برای این که بتواند از شهود عقلی برای نابودی شکاکیت استفاده کند و هم‌چنین به تله نقد کانت در باب استفاده از این شهود گرفتار نشود، آن را از بند مفاهیم و فهمیده‌شدن از طریق آن‌ها خارج می‌کند و می‌نویسد:

به‌مدد مفاهیم نمی‌توانیم به اثبات این امر برسیم که قوهٔ شهود عقلانی وجود دارد و نمی‌توانیم آن را به‌مدد این‌که چه می‌تواند باشد از مفاهیم استنتاج کنیم. هرکسی باید آن را به‌طور بی‌واسطه از درون خودش کشف کند (Fichte 1982: 38).

موردی که فیثته در این مسیر به تدریج متوجه شده بود این است که تازمانی‌که فلسفهٔ نقادی میان دانش آدمی با شیء فی‌نفسه تضاد قائل است، همواره شک وجود دارد و پیروز است. این راه‌حل چیزی نیست جز اصل اصطلاح فلسفهٔ فیثته که با آن میان این دو دنیای غیرقابل‌گذر در فلسفهٔ نقادی را پر می‌کند؛ و آن چیزی جز شهود عقلانی کنش نیست. فیثته می‌نویسد: «شهود عقلانی آگاهی بی‌واسطه است؛ این‌که من کنش می‌کنم و آنچه من وضع می‌کنم آن چیزی است که به‌موجب آن من چیزی را می‌دانم به‌دلیل آن‌که من آن را انجام می‌دهم ...» (ibid.: 38).

همان‌طور‌که در بخش توصیف تفاوت ایدئالیسم او با ایدئالیسم فلسفهٔ کانتی توضیح دادیم، نظر فیثته وحدت اندیشه با هستی است. بنابراین، انسان فیثته‌ای با کنش خویشتن شهودات را ایجاد می‌کند و با ایجاد آن‌هاست که به آن‌ها علم پیدا می‌کند. از این نظر است که فلسفهٔ او بسط فلسفهٔ اخلاق کانتی است. بیزر راه‌حلی را که فیثته پیدا کرده بود این‌گونه توضیح می‌دهد:

راه‌حل فیثته برای مشکل شک‌گرایی اساساً پراگماتیک است. ما تنها آن چیزی را می‌شناسیم که ساخته‌ایم، و آنچه می‌سازیم باید به غایاتمان مطابقت کند. ما ابژه را از طریق تأمل محض یا نظوروزی نمی‌توانیم بشناسیم، چراکه آن ابژه را براساس الزامات تغییر نمی‌دهد، بلکه آن را همان‌طور‌که هست حفظ می‌کند (Beiser 2016: 51-52).

از این جهت است که کنش‌گری و شهود عقلانی‌ای که آن را کشف می‌کند نمی‌تواند در خلأ باشد. فیثته می‌نویسد:

این شهود هرگز در جدایی یا خلأ به‌عنوان عمل تام آگاهی رخ نمی‌دهد و آگاهی را تام نمی‌کند، زیرا هر دو باید ذیل مفاهیم مندرج شوند. اما این تمام ماجرا نیست. زیرا شهود عقلی هم‌چنین همواره با شهود حسی قرین است. من نمی‌توانم خود را بدون کشف ابژه‌ای که بر روی آن کنش می‌کنم در عملی بیابم^۵ (Fichte 1982: 38).

بنابراین، کنش‌گری که تعین شهود عقلانی است و شهود عقلانی و کنش که عین من فیثته‌ای است فقط در صورتی می‌تواند کارکرد داشته باشد که شهود حسی‌ای نیز وجود داشته باشد. یعنی صحیح است که فلسفهٔ فیثته از مفهوم کنش‌گری شروع می‌کند، اما این

کنش‌گری بدون زمینه‌ای که در آن به کنش‌ورزی پردازد منفعل باقی می‌ماند و هیچ‌گاه نمی‌تواند به ذات معقول خویش در دنیای تجربه تعین بخشد. بنابراین، تجربه نیز در این مسیر نقشی مهم بازی می‌کند. فیشته پیش‌تر نوشته بود: «فلسفه‌ای که نتایجش با تجربه در توافق نیست قطعاً اشتباه است، برای این که او به قولش وفا نکرده است که تمامیت تجربه را استنتاج کند و آن را براساس عمل ضروری عقل انجام می‌دهد» (ibid.: 27).

فیشته معتقد است که کانت نیز در فلسفه خویش به شهود عقلانی معتقد است و آن را همان وقوف ادراک نفسانی در فلسفه او می‌داند. اما به‌نظر فیشته شهود عقلانی در معنای کانتی شبحی است که وقتی سعی می‌کنیم به آن بیندیشیم ناپدید می‌شود و شایسته هیچ نامی نیست؛ اما شهود عقلانی‌ای که در آموزه دانش به آن اشاره می‌شود وجود نیست، بلکه کنش است و در فلسفه کانت تحت عنوان وقوف نفسانی محض می‌آید (ibid.: 46). اگر قرار بود شهود عقلانی در فلسفه کانت باشد، به‌طور کلی در خدمت فهم شیء فی‌نفسه یا به‌طور جزئی در خدمت فهم وجود یا عدم وجود خداوند، نفس، و فهم ما از جهان‌شناسی بود، چیزی که فاهمه با شهود حسی نمی‌تواند به آن دست یابد. اما شهود عقلانی نزد فیشته به‌دنبال چنین امری نیست. به‌طور کلی، به‌اعتقاد فیشته، فلسفه کانت در حد واسط میان دو امر مجهول یعنی شیء فی‌نفسه و وقوف نفسانی قرار دارد و هیچ‌یک را نمی‌تواند تبیین فلسفی کند، اما درعین‌حال نیز معتقد نیست که در شناخت آن‌ها از شهود عقلانی استفاده کرده است. اما شهود عقلی فیشته به‌دنبال فهم کنش‌گری و آزادی انسان است. بنابراین، معنایی که هرکدام از این دو از شهود عقلانی مراد می‌کنند متفاوت با معنای دیگری است. بریزیل در مقاله‌اش درباره فیشته می‌نویسد:

وانگهی، بر این عقیده بود که هرچند انکار امکان شهود عقلی از جانب کانت بی‌گمان درمقام انکار امکان هرگونه وقوف غیرحسی به اعیان خارجی کاملاً موجه است، به‌سختی می‌شود آن را با برخی از سایر آموزه‌های کانتی درخصوص حضور بی‌واسطه من نزد خودش چه درمقام سوژه‌ای شناسنده (از حیث نظری) (یعنی آموزه وقوف نفسانی استعلایی) و چه درمقام فاعل اخلاقی کوشا (از حیث عملی) (یعنی آموزه امر مطلق) سازش داد (بریزیل ۱۳۹۴: ۳۵).

تا این‌جای توضیح کتاب *آموزه دانش* مشخص شد که اصل آغازین فلسفه فیشته، یعنی من‌ناب، ذاتش عین کنش است و این کنش از طریق شهود عقلی فهمیده می‌شود و تعین این مناسبات فقط با شهود حسی‌ای ممکن است که بتوانیم با استفاده از آن جهان معقول خویش را در آن متعین کنیم. بنابراین، همان‌طور که در توضیح معنای ایدئالیسم از نظر فیشته

گفتیم، واقعیت در فلسفه او با ایدئالیسم یکی می‌شود و دیگر دو امر متفاوت رئالیسم و ایدئالیسم وجود ندارد. فیثته می‌نویسد: «مفهوم واقعیت با کنش‌پذیری همتاست. این نکته بدین معناست که همه واقعیت در درون من وضع می‌شود، که این امر به این معنی است که همه کنش‌ها در درون من وضع شده است» (Fichte 1982: 13)؛ یعنی کنش‌گری من در جهان خارج همان واقعیت است. بنابراین، هردوی این ساحات مختلف درون من متحدکننده فلسفه فیثته قرار می‌گیرند. فیثته درباب واقعیت و این‌که من تمامیت آن را در بر می‌گیرد می‌نویسد:

منبع همه واقعیت من است، چراکه من آن چیزی است که به‌صورت بی‌واسطه به‌صورت مطلق وضع می‌شود. مفهوم واقعیت نیز در آغاز با من شکل می‌گیرد. اما من به این دلیل وجود دارد که خودش را وضع می‌کند و خودش را وضع می‌کند، به‌دلیل این‌که وجود دارد. به همین دلیل، خود وضع کردن و وجود یکی و یکسان هستند (ibid.: 129).

اما این من برای تحقق خودش به امری مقابل خویش نیاز دارد که البته این دیگری نیز خودش است و امری جدا از خودش نیست. درواقع، او در آینه خویش خود را می‌بیند و آگاهی پیدا می‌کند. بنابراین، مطلقاً ممکن نیست که کسی قوه آزادی خویش را متصور شود بدون آن‌که درعین حال چیزی ابژکتیو را تخیل نکند که خودش آزادانه بر روی آن کنش کند. فیثته می‌نویسد: «در من و از طریق من، من و جز من وضع می‌شوند، به‌صورتی وضع می‌شوند که بتوانند به‌طور متقابل یک‌دیگر را محدود کنند» (ibid.: 122). هر دو من محدود و نامن محدود از واقعیت من کسب شده است و تاجایی که فعال است من است و آن‌جایی که کنش‌مند نیست نامن است. من به‌طور بالقوه به‌اعتقاد فیثته امری نامحدود است، اما زمانی که دربرابر نامن قرار می‌گیرد محدود است، چراکه مقاومت منفعل نامن او را عقب می‌راند. بنابراین، تمام فلسفه فیثته به‌نوعی آشتی این دو امر متناهی و نامتناهی با یک‌دیگر است.

فیثته پس از آن‌که در بحث آموزه نظری دانش من کنش‌مند را دربرابر نامن قرار می‌دهد در بخش عملی این آموزه می‌نویسد: «این اقتضا که هرچیزی باید با من مطابق باشد، این‌که تمام واقعیت باید توسط من متحقق شود، مقتضای آن چیزی است که به‌درستی عقل عملی نامیده می‌شود» (ibid.: 232). بنابراین، تمامیت آموزه دانش بیش از هرچیز به تعامل میان من و جز من مربوط است و این سرنوشت روح متناهی است و در این فلسفه تأمل نظری نیست که شناخت را ایجاد می‌کند، بلکه خود تأمل بر روی کنش سوار است و در غیاب کنش‌مندی من حتی تأملی وجود ندارد و در چنین شرایطی حتی من وجود ندارد.

پس به اعتقاد فیثسته کل واقعیت درون من است و شیء فی نفسه ای وجود ندارد که بیرون از این ساحت قرار داشته باشد و شکل دادن به واقعیت وظیفه سوژه است تا معقولات خودش را از طریق کنش در نامن ایجاد کند. این حرکت کنش گر و ایجاد ابژه خودش شناخت است. فیثسته این مورد را از کانت وام گرفته بود که آدمی تنها آن چیزی را می شناسد که خودش آن را ساخته باشد. این سازندگی از دنیای ذهنی محض هم اکنون عینی می شود و فرد فلسفه فیثسته چنین وظیفه ای برعهده دارد. کلاتز درباره تفاوت عقل عملی و نظری در فیثسته می نویسد: «آگاهی در نظام فیثسته، تاجایی که آن ابژه را به عنوان امری مستقل و واقعی معین ارائه می دهد، امری نظری است و تاجایی که ابژه را به عنوان امری که از طریق کنش دگرگون می شود ارائه می دهد عملی است» (Klotz 2016: 67). در واقع، می توان گفت همین تغییر جهان است که وظیفه اخلاقی ماست و فیثسته این گونه آموزه دانش را به کتاب *اخلاق مربوط می کند*. فیثسته در کتاب *نظام اخلاق* می نویسد:

من خودم را در حال عمل کردن در جهان محسوس می یابم. همه آگاهی ها از این کشف ایجاد می شود. بدون این آگاهی از عملکرد مؤثرم هیچ خودآگاهی ای وجود ندارد. بدون خودآگاهی هیچ آگاهی ای از چیز دیگری وجود ندارد که قرار است خود من باشد (Fichte 2005: 8).

فیثسته امر ابژکتیو را صرفاً امری ایستا و ثابت در نظر می گیرد که غیر از بودن و دوام در همان حال بودن هیچ چیز دیگری نیست و کنش مندی را از آن امر سوژکتیو می داند ... و اما من، من یک پارچه بخش ناپذیر، باید کنش گر باشم و آنچه بر روی ابژه کنش می کند بدون شک امر سوژکتیو (نیروی واقعی) در درون من است.

۴. نتیجه گیری

درواقع، امری که برای فیثسته در فلسفه اش بیش از هر چیزی دارای اهمیت است مسئله آزادی است و او این آزادی را در انقلاب فرانسه می بیند که طی آن مردم برای تحقق اراده انتزاعی خویش به آزادی به تغییر وضع موجود روی می آورند. فیثسته این نیرو را به نظریه خودآیینی کانت اضافه می کند و به همین دلیل فلسفه خودش را در خدمت انقلاب فرانسه قرار می دهد. او بدین منظور نخست ضرورت را تابع آزادی قرار می دهد که این امر با مبنا قراردادن خودآیینی فلسفه اخلاق کانت در نظریه معرفت شکل می گیرد و در این مسیر اصالت را به آزادی می دهد تا بتواند راه را به طور کلی و به هر نحوی بر بردگی در فلسفه و

دین مسدود کند. یعنی انسان باید از قانونی تبعیت کند که از درون خویش کسب کرده است. این آزادی‌ای که مقدم بر ضرورت قرار می‌گیرد و توانایی نفوذ به هرگونه ضرورت و تغییر آن را دارد با نظریه کنش در اندیشه فیشته انسجام می‌یابد. نظریه کنش در فلسفه فیشته نه تنها شیء فی‌نفسه را بی‌معنا می‌کند، بلکه عقل در معنای فیشته، حین سازندگی و هم‌چنین کنش‌مندی خویش در عالم، قوانین و مقولات را به تدریج استنتاج می‌کند و شکل می‌دهد. در چنین شرایطی دیگر نمی‌توان خاستگاه باز نمود را امر ابژکتیو دانست، چراکه امر ابژکتیو با ضرورت سنخیت دارد، بلکه به‌زعم او امری که پیش‌تر ابژکتیو دیده می‌شد باید به حقیقت خویش که سوپژکتیو است بازگردد.

به این ترتیب، نظریه کنش در اندیشه فیشته رویکرد فلسفه را به امکان‌شناخت و تجربه دگرگون می‌کند که کنش‌گری اساساً خودش علت امکان‌شناخت و تجربه است، چراکه من کنش‌گر، با ایجادکردن صور عقلانی خودش در جهان، هم‌زمان به شناخت آن نیز نائل می‌آید. بنابراین، آزادی (که خود محصول کنش‌گری است) در ایدئالیسم فیشته نقش حیاتی‌تری از فلسفه کانت دارد. فیشته آزادی را کلیدی برای حل مسئله اساسی فلسفه استعلایی می‌داند و چگونگی امکان تجربه و آگاهی از جهان خارج را از طریق آن توضیح می‌دهد. اقدام دومی که کنش با کمک شهود عقلانی به آن دست می‌یابد نظریه خودآگاهی است. فیشته ابژه آگاهی را خودآگاهی قرار می‌دهد و موضوع فلسفه را من و تعینات همین من می‌داند و بنابراین شیء فی‌نفسه اهمیت خودش را در فرایند شناخت از دست می‌دهد. این نکته دوم مربوط به شهود عقلانی است که از طریق آن، آگاهی به ذات خودآگاهی، که هیچ‌چیزی جز کنش نیست، پی می‌برد. فیشته با این دو اقدام معنای ایدئالیسم را نیز از درون متحول می‌کند، چراکه واقعیت در فلسفه او با ایدئالیسم یکی می‌شود و دیگر دو امر متفاوت رئالیسم و ایدئالیسم وجود ندارد. فیشته معتقد است مفهوم واقعیت با کنش‌پذیری برابر است. این نکته بدین معناست که همه واقعیت در درون من وضع می‌شود که این امر به این معنی است که همه کنش‌ها در درون من وضع شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در بهار ۱۷۹۵ در نامه‌ای به ینس باگسن می‌نویسد: «نظام من نخستین نظام آزادی است» (Wood 2016: 66).
۲. فیشته در این زمینه می‌نویسد: «من چیزی را می‌دانم به‌دلیل آن‌که آن را انجام می‌دهم» (Beiser 1992: 50).

آموزه دانش فیثسته به‌مثابه بسط فلسفه اخلاق کانت و انقلاب فرانسه ۱۹

۳. پینکارد می‌نویسد: «برای فیثسته، تخیل قوه‌ای بسیار مهم و اساسی برای تمام فعالیت‌های دیگر شد» (Pinkard 2000: 97). هولر نیز می‌نویسد: «تخیل خصیصه بنیادین من است» (Hohler 1982: 59).

۴. فیثسته تمایز میان کنش‌کردن و اندیشیدن را برمی‌دارد (Beiser 2008: 220).

۵. برای مطالعه بیش‌تر، بنگرید به نویهازر ۱۳۹۱: ۱۵۱-۱۵۲.

کتاب‌نامه

- آرنت، حنا (۱۳۶۱). *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- بریزیل، دنیل (۱۳۹۴)، فیثسته، ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس.
- پینکارد، تری (۱۳۹۴). *فلسفه آلمانی: میراث ایڈنالیسم*، ترجمه ندا قطرویی، تهران: ققنوس.
- راوشر، فردریک (۱۳۹۴). *فلسفه سیاسی و اجتماعی کانت*، ترجمه داود میرزایی، تهران: ققنوس.
- شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف‌فون (۱۳۹۷). *در باب تاریخ فلسفه جدید درس‌گفتارهای مونیخ*، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: شبخیز.
- کامی، ربکا (۱۳۹۵). *جشن ماتم: هگل و انقلاب فرانسه*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: لاهیتا.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۴)، *تقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نورالتقلین.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۴). *تقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
- گایر، پل (۱۳۹۶) *ایڈنالیسم*، ترجمه داوود میرزایی، تهران: ققنوس.
- لوکاچ، گئورگ (۱۳۷۴). *هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- نویهاوزر، فردریک (۱۳۹۱). *نظریه سوپرتکنیویته در فلسفه فیثسته*، ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس.

- Allison, H. E. (2013), "Autonomy in Kant and German Idealism", in: O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2016), "Fichte and the French Revolution", in: D. James and G. Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. C. (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (2002), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Breazeale, D. (2013), *Thinking through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Fichte, J. G. (1982), *Science of Knowledge*, trans. P. Heath and J. Lachs (eds.), New York: Cambridge University Press.

- Hohler, T. (1982), *Imagination and Reflection: Intersubjectivity Fichte's: Grundlage of 1794*, Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Hyppolite, J. (1974), *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Evanston: Northwestern University Press.
- Kant, I. (1989), *Kant: Political Writing*, R. Geuss and Q. Skinner (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Klemme, H. F. (2013), "Moralized Nature, Naturalized Autonomy", in: O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Klotz, C. (2016), "Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794–95 Wissenschaftslehre", in: D. James and G. Zöllner (ed.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinkard, T. (2000), *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reath, A. (2006), *Agency and Autonomy in Kant's Moral Autonomy*, New York: Oxford University Press.
- Wood, A. (2016), "Fichte's Philosophy of Right and Ethics", in: D. James and G. Zöllner (ed.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (1999), *Kant's Ethical Thought*, New York: Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (2016), *Fichte's Ethical Thought*, Oxford: Oxford University Press.