

تحلیل و بررسی سؤال آیا کانت ایدئالیسم است؟ با تکیه بر آرای نیچه و شوپنهاور

سیدحسن فلسفی‌طلب*

جمال سروش**

چکیده

وجه تمایز ایدئالیسم کانت با ایدئالیسم جزمی و مادی در نقد اول به‌طور کامل مشخص است. یک نوع ایدئالیسم دیگر که کانت به انکار آن می‌پردازد ایدئالیسم اشکالی (صوری / problematic) است که علم انسان به جهان خارج را به‌واسطه همین تجربه درونی و مفاهیم می‌داند که آن‌هم نیازمند استدلال به‌شیوه تحلیلی است. کانت درمقابل این ایدئالیسم بحث ایدئالیسم استعلایی را پیش می‌کشد، هرچند به‌طور کلی با ایدئالیسم صوری یا اشکالی و روش آن موافقت کامل دارد. سؤال اساسی در این‌جاست که وجه‌تمایز انواع ایدئالیسم‌های مختلف در چه موردی است؟ و وجه برتری از آن کدام نوع است؟ و دلایل این برتری در چه جنبه‌هایی است؟ در این مقاله به جنبه‌های برتری ایدئالیسم استعلایی بر ایدئالیسم مطلق می‌پردازیم، درعین‌حال مشکلات جدیدی را که در این باب به‌وجود می‌آید بیان می‌کنیم. هم‌چنین، شوپنهاور و نیچه نقدهای برنده‌ای در بحث فی‌نفسه دارند که در این پژوهش به آن‌ها پرداخته شده است؛ به‌خصوص نیچه که معتقد است کانت یک نوع بازی در این مطلب انجام داده است. در تحلیل نهایی به نتیجه رسیدیم که کانت، باوجود همه موضوعاتی که برای وجه‌تمایز خود با ایدئالیسم جزمی و اشکالی ارائه می‌دهد، درباب اعتبار شناخت و تبیین وجودات خاص خارجی با مشکلات جدی مواجه می‌شود.

* دکترای فلسفه محض، استاد مدعو گروه معارف دانشکده فنی و حرفه‌ای یزد (نویسنده مسئول)،

seyedhassan.philosophy@yahoo.com

** دکترای فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، عضو هیئت علمی دانشگاه ملایر (استادیار)

jsoroush@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

کلیدواژه‌ها: ایدئالیسم استعلایی، ایدئالیسم تجربی، ایدئالیسم جزمی، فی‌نفسه، اراده قدرت.

۱. مقدمه

سؤال اساسی این مقاله این است که وجه‌تمایز ایدئالیسم‌های مختلف اعم از تجربی، مطلق، و استعلایی در چیست؟ در وهله دوم به این سؤال می‌پردازیم که ماهیت هرکدام از این ایدئالیسم‌ها به چه صورت به دست آمده و ساخت‌بندی شده است؟ هم‌چنین، نقاط قوت و ارجحیت نظر کانت در این باب را بیان خواهیم کرد. از این مطلب غفلت نداشته‌ایم که نقدهای که بر نظریه کانت وارد است به چه صورت است؟ و چه اندازه این نقدها می‌تواند اعتبار داشته باشد؟ برای رسیدن به این اهداف، روش کار به این صورت بوده است که به صورت مبسوط آرای مختلف بیان می‌شود و در نهایت تحلیل می‌گردد.

کانت، بعد از آن‌که تفاوت‌های میان منطق عمومی و منطق استعلایی را بیان می‌کند، به سراغ اثبات پیشینی بودن مفاهیم محض و تألیف‌های سه‌گانه (شهود کثرات، خلاقیت ترکیبی خیال، وحدت‌بخشی فاهمه) می‌رود (Kant 2018: B412-A272). او در این رویکرد به ترتیب به نقد معرفت‌شناسی جان لاک و هیوم می‌پردازد. کانت هیوم را یک گام جلوتر از لاک می‌بیند. به عقیده کانت، هیوم درک کرده بود دریافت مفاهیم باید به صورت پیشینی باشد، به این معنا که متعلق به فاهمه هستند، به گونه‌ای که این مفاهیم ضرورتی را بر شناخت نیز اعمال می‌کنند؛ اما هیوم از آن‌رو که معیار حقیقت را «مطابقت با امر واقع» می‌دانست ضرورت پیشینی مفاهیم محض را توهم عقل می‌داند که بر اثر عادت، توالی، و هم‌زمانی پدیدارهای مختلف با هم امر بر او مشتبه می‌گردد. در واقع، هیوم به نیکی دریافته بود که استنتاج مفاهیم محض به صورت استنتاج تجربی غیرممکن است، بدین خاطر که محض بودن این مفاهیم به این معناست که تجربی نباشد؛ اما چون این مفاهیم کلی متعلق را که متناظر با آن‌ها در خارج باشند به درستی نشان نمی‌دهند در نتیجه توخالی و توهم محض است. کانت با استنتاج استعلایی خود نشان می‌دهد که اگر شناخت عقلی حقانیت و اعتبار نداشته باشد علوم مانند ریاضیات و هندسه هیچ توجیه علمی‌ای ندارند. کانت هم‌چنین نشان می‌دهد که استنتاج تجربی لاک یک‌سره بی‌فایده نیست؛ بدین صورت که حداقل نقش مفاهیم در شناخت را نشان می‌دهد؛ اما با استنتاج تجربی نمی‌توان به قواعد و مفاهیم ماتقدم و محض دست یافت، به همان دلیلی که هیوم بیان می‌دارد. بنابراین، یا اصالت تقدم با ایده‌ها، قواعد (مقولات فاهمه)، و مفاهیم محض است یا این‌که اصالت تقدم

با تجربه و استقرایی است که کلیتی استثنای پذیر را با خود کامگی بر متعلقات خارجی تحمیل می‌کند تا خلأ توجیه علمی ریاضیات، هندسه، و به‌طور کلی شناخت را جبران کند یا این‌که این ایده و شیء به‌صورت تقابلی و ترکیبی با هم اتحاد دارند؛ یعنی به‌طور پیشینی برای هم وضع شده‌اند (شیء استعلایی).^۱ کانت با دقت کامل مرزهای تجربه و استعلا را در بخش استنتاج استعلایی کتاب *نقد عقل محض* دنبال می‌کند تا نشان دهد این مفاهیم ماتقدم هستند که امکان و شرایط تجربه را امکان‌پذیر می‌سازند. نقادی کانت نشان می‌دهد که اکثریت آن طیف از فیلسوفان که تحت‌عنوان ایدئالیسم مطرح هستند، در واقع، به نقش روشن‌گری مفاهیم و ضروری بودن آن‌ها در فرایند شناخت باور دارند و نه هیچ‌چیز دیگر:

نباید منظور ما از ایدئالیست کسی باشد که وجود متعلقات خارجی حواس را منکر می‌شود، بلکه کسی که فقط نمی‌پذیرد که: وجود متعلقات خارجی از طریق ادراک حسی بی‌واسطه شناخته می‌شود؛ و آن‌وقت از آن نتیجه می‌گیرد که ما از طریق هیچ تجربه ممکن هرگز از واقعیت آن‌ها کاملاً نمی‌توانیم مطمئن باشیم (ibid.: A369).

در نهایت، به‌نظر می‌رسد با نشان دادن نقد کانت در باب استنتاج استعلایی و استنتاج تجربی می‌توان منظور تجربه‌گرایان از مفاهیم ناروشن و عقل‌گرایان از مغشوش بودن احساس^۲ را بهتر فهمید. این تمایز به ما نشان می‌دهد که ایدئالیسم استعلایی کانت چه فرقی با ایدئالیسم مطلق دارد. در هر دو شیوه شناخت عقلی اعتبار دارد، ولی ایدئالیسم مطلق خاستگاهی مابعدالطبیعی برای امکان تجربه و اخلاق مطرح می‌کند، در حالی که کانت با طرح موضوع «شیء در خود» نسبت به چنین خاستگاهی به‌صورت خشتی عمل می‌کند؛ یعنی در عقل نظری آن را رد نمی‌کند، ولی چیزی زیادی هم درباره آن نمی‌گوید. نخست، ما در این جا سعی داریم نشان دهیم چگونه کانت با استنتاج استعلایی هم اعتبار شناخت عقلی را نشان می‌دهد و هم چگونه معرفی‌ای از «شیء در خود» ارائه می‌دهد تا زمینه بحث برای نقد عقل عملی را مهیا کند. قبل از نشان دادن چگونگی استنتاج استعلایی و اهداف مترتب بر آن در این جا، یک مقدمه‌ای در باب «شیء در خود» لازم است، بدین خاطر که برای معرفی ایدئالیسم استعلایی و ماهیت آن ضروری است.

۱.۱ پیشینه پژوهش

در باب نقش ایدئالیسم در فلسفه کانت در یک‌صد سال اخیر کارهای متنوعی صورت گرفته است. همه تألیف‌های اولیه در این باب به‌صورت تشریح‌کردن مسئله از دیدگاه کانت بوده

است. فاز بعدی تألیفات که به‌طور عمده در مغرب‌زمین رخ داده است به نقدهای فیثسته، شوپنهاور، و هگل در باب ایدئالیسم کانت معطوف بوده است. در چند دهه اخیر، به‌خصوص چند سال گذشته، موضوع ایدئالیسم کانت و تفاوت آن با انواع دیگر در مجامع علمی داخلی و خارجی به‌صورت جدی مطرح شده است و کارهای بسیار ارزنده‌ای در این باب انجام شده است که به فهم روشن‌تر فلسفه کانت کمک شایان توجهی می‌کند. از نمونه پژوهش‌های داخلی می‌توان به مقالات سیدحمید طالب‌زاده اشاره کرد که طی چندین مقاله در باب ایده‌های استعلایی و ایدئالیسم استعلایی کانت به‌خوبی انواع نظرهای مختلف در این باب را نشان می‌دهد و نقد می‌کند. برای نمونه، این مطالب در مقالاتی با عنوان‌های «شوپنهاور و گذار از روش استعلایی» و «کانت و نظریه‌های ایده‌های فطری؛ آیا کانت فطری‌گراست؟» به‌خوبی با نثر فنی و روان بیان شده است. از نمونه کارهای برجسته در مجامع علمی بین‌المللی می‌توان به اثر کی. تی. سونگ (T. K. Seung)، فیلسوف کره‌ای - آمریکایی و منتقد ادبی، تحت‌عنوان کانت: راه‌نمایی برای سرگشتگان (*Kant: A Guide for the Perplexed (Guides for the Perplexed)*) اشاره کرد. این اثر در باب مسائل متنوع فلسفه کانت از مسئله شناخت، اخلاق، و سیاست بحث می‌کند. در بخش معرفت‌شناسی بی‌شک نظرها و تبیین‌های بدیعی دارد که با روش و قلمی متفاوت دشواری‌های استنتاج استعلایی و ایدئالیسم استعلایی را حل می‌کند. تألیفات متعدد دیگری نیز در این باب صورت گرفته که در پایان همین مقاله در بخش پی‌نوشت‌ها نام‌های آن ذکر می‌شود.^۳ به‌طور کلی، این آثار تشریح ایدئالیسم کانت و تمایز آن با بارکلی، هگل، و ... است. پژوهش حاضر به بررسی این سؤال می‌پردازد که وجه تمایز کانت در این باب در چه مواردی است؟ آیا در کار کانت نسبت به انواع مختلف ایدئالیسم بارکلی، شوپنهاور، و ... پیشرفتی وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، دلیل آن چیست؟ در جهت دیگر با زاویه دید و بیان متفاوتی به نقدهای شوپنهاور و نیچه پرداختیم و این سؤال را پی‌گرفتیم که وجه تفاوت این فیلسوفان در چه مواردی است؟ و کار کدام‌یک در تحلیل نهایی پیشرفتی را در خود نشان می‌دهد؟ درنهایت، به این نتیجه رسیدیم که به‌ترتیب نقد کانت به ایدئالیسم مطلق و نقد شوپنهاور به ایدئالیسم استعلایی کانت و درنهایت نقد نیچه بر همگی ایشان دارای نکات بدیع و بیان دقیق‌تری است، هرچند به‌نوعی نقدهای نیچه شامل فلسفه خود او نیز می‌شود؛ بدین خاطر که در بسیاری از مراتب خود را میراث‌دار حقیقی نظریات کانت و شوپنهاور می‌داند.

۲. تحلیل و بررسی فی نفسه

ظهور پدیده‌ها برای ادراک انسانی توسط نسبت این ادراک با یک امر ابژکتیو ممکن شده است؛ چیزی که تصویر اولیه خود را به حسیات استعلایی انسان نشان داده است، ولی جدای از این حسیات خودش امری مستقل است که هیچ‌گاه بدون واسطه تصویر، تصور، و مفهوم بر انسان آشکار نمی‌شود. این تعریفی اجمالی از «فی نفسه» نزد کانت است. شوپنهاور و نیچه نقطه قوت فلسفه کانت را در همین تحلیل می‌دانند؛ تحلیلی که نیچه از آن به‌عنوان میراث فلسفه آلمانی یاد می‌کند و بیان می‌کند کانت یک بار برای همیشه شناخت انسانی را منحصر در علم به مفاهیم دانسته و آن را از جزم‌گرایی در قالب اصول اولیه رها کرده است. شوپنهاور نیز نظری قریب به همین مضمون را در باب فی نفسه بیان می‌دارد. در واقع، با روشن شدن نقش ادراک استعلایی نفس در فلسفه کانت تنها مسئله اعتبار و ارزش شناخت عقلانی و تحلیل مفاهیم ناب که از خواص و توانایی سوژه ناب است حل می‌شود، اما هنوز مسئله شناخت فی نفسه ناروشن است؛ بدین خاطر که ابژه به دو وجه پوشیدگی و آشکارگی بر ادراک انسان اضافه شده است. ابهامی که در این تناقض وجود دارد خود را به‌صورت این سؤال نشان می‌دهد: چگونه فی نفسه (که انسان توانایی شناخت آن را ندارد!) خود را به‌صورت تصویرها در حسیات و تصور و مفاهیم در مقولات به آشکارگی می‌رساند؟

به تعبیر کانت، فی نفسه به‌عنوان «وجود در خود» همیشه دور از دست‌رس انسان قرار دارد، بدین خاطر که امکان شهود «شناخت بی‌واسطه» آن وجود ندارد. در واقع، «فی نفسه» به‌عنوان چیزی که اساس و زمینه شناخت را باعث گشته در فلسفه کانت مطرح است.^۴ این درست جایی است که به‌طور کامل به ایدئالیسم استعلایی و ایدئالیسم مطلق مربوط می‌شود. شوپنهاور برخلاف پیشینیان خود «شیء در خود» را اراده فی نفسه می‌داند؛ خصلت اهریمنی اراده فی نفسه در مفاهیم ماتقدم «از آن جهت که ماتقدم هستند» قابل مشاهده می‌شود، بدین گونه که اراده خواستن بی‌هدف زندگی است که هیچ‌گونه مقاومتی را در مقابل خود بر نمی‌تابد. ایده‌ها و مفاهیم ماتقدم به ما نشان می‌دهد که «نوع» می‌ماند، ولی شخص از بین می‌رود. بنابراین، هدف و ماهیت اراده فی نفسه در مفاهیم ماتقدم «از آن جهت که ماتقدم هستند» و هیچ‌گونه متعلق متناظر پایدار با خود در خاج ندارند به‌خوبی نشان داده می‌شود. ایده‌ها ناب‌ترین شناخت را از «شیء در خود» نشان می‌دهد (شوپنهاور ۱۳۸۶: ۱۳۱-۱۳۵). در نتیجه، اراده محض است، همان‌گونه که مفاهیم ماتقدم از آن جهت که ماتقدم‌اند محض‌اند. شوپنهاور با این تعبیر نشان می‌دهد تناقض

فی‌نفسه و پدیدار در فلسفه کانت ناشی از زمینه‌انگاشتن آن برای ظهور ابژه و سوژه است، درحالی‌که فی‌نفسه که ذات درونی آن اراده است در هر زمانه‌ای به صورت حقیقی نسبت خود را به اشکال متنوع به ادراک انسانی نشان داده است. به تعبیردیگر، فی‌نفسه با تصویرسازی‌های مختلف در زمانه‌های مختلف برای ادراک انسانی خود را به آشکارگی می‌رساند و در زمان‌های مختلف در زبان‌های مختلف خانه می‌کند؛ بدین سان، فرایند شناخت به‌طور کلی یعنی نسبت حقیقی فی‌نفسه به‌عنوان ابژه با سوژه ناب انسانی. از جهت دیگر، این فی‌نفسه چون اطوار گوناگونی در زمانه‌های مختلفی از خود نشان می‌دهد نمی‌تواند یک ابژه متعین باشد یا این‌که ابژه‌ای باشد به‌طوری‌که فرایند شناخت متکی به آن باشد؛ آن‌گونه‌که مدنظر کانت است. کانت در هر دو نقد عقل نظری و عملی کاری را انجام می‌دهد که شوپنهاور بیان داشته است، با این تفاوت: ۱. اعلام نمی‌کند که «شیء در خود» همان اراده است، چون مدعی است که درباب آن نمی‌توان چیزی گفت؛ ۲. اراده فی‌نفسه را اهریمنی نمی‌داند، بلکه آن را «نیک» خطاب می‌کند؛ چون بر این باور است که عقل نظری در این‌جا می‌تواند قواعد ماتقدم و مفاهیم محض خود را به‌کار گیرد و از شرانگیزی اراده جلوگیری به‌عمل آورد، در نتیجه «اراده خیر» می‌گردد. نیچه دومین فیلسوفی است که ماهیت «شیء در خود» را اراده می‌داند، ولی آن را فی‌نفسه نمی‌داند، بلکه تشخیص و تکثر آن را به‌رسمیت می‌شناسد. درثانی، معتقد است می‌توان اراده را شهود کرد و به ماهیت آن از طریق چشم‌انداز منطقی و زیبایی‌شناختی پی برد؛ ماهیت آن «خواست قدرت» است (Nietzsche 2002: 12). در نتیجه، آنچه را کانت در عقل عملی به‌عنوان ماده شناخت (اراده) برای وسوسه عقل نظری (فرارفتن از مرزهای تجربه) در نظر دارد به‌درستی تحلیل نمی‌کند و به نتایج مشابهی با فلسفه مدرسی در حوزه عقل عملی می‌رسد. به بیان نیچه، انسان به‌طور کلی فاقد عضوی است که بتواند فراتر از تجربه برود و آن وجدانی که کانت در نقد دوم از آن بحث می‌کند برساخته همان مقولاتی است که توسط فلسفه‌های جزمی در عقل نظری فراتر از تجربه رفته بودند. در واقع، نیچه می‌گوید چگونه می‌توان خانه را بدون پای‌بست نگه داشت؟ مگر این‌که جادوگری درکار باشد، که البته نیچه در این باب کانت را روباه پیر کسینگرک نام می‌نهد. گفته هگل هم درباب فی‌نفسه و شیء در خود با شوپنهاور و نیچه هم‌سوئی دارد؛ او نیز فی‌نفسه را تنها یک لفظ می‌داند که ماهیتی ندارد (Sclutling 2011: 10). هگل نیز باتوجه به اصول و قواعد دیالکتیکی که پیش‌از این کانت آن‌ها را مجاز نمی‌دانست که بر تجربه حاکم شود پیش رفت؛ در نهایت نیز بیان داشت هدف ایده مطلق خودآگاهی یافتن از خویش به‌واسطه اراده است. بنابراین، سازمان‌ها و ارگان‌ها

بیشترین قرابت و نزدیکی را با ایدهٔ مطلق دارند و در عقلی عملی نیز باید این اهداف دنبال شود (نیچه ۱۳۶۸: ۱۲). با این توضیحات، آیا می‌توان گفت که ایدئالیسم استعلایی^۵ نه در محتوا و نه در صورت تفاوت جدی با ایدئالیسم مطلق ندارد؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید هرگونه نتیجه‌گیری را به بعد از نشان دادن استنتاج استعلایی و تمایز آن با استنتاج تجربی به تعویق انداخت؛ بدین خاطر که نقد اول تأثیر شگرفی در علم داشته است و بنیان مستحکمی در حوزهٔ روان‌شناختی گذاشته است (Piekerski 2007: 5). بنابراین، به سادگی نمی‌توان گفت کانت و فلسفه‌ای که او بیان می‌دارد در ذیل ایده‌باوری مطلق تعریف می‌شوند.

۳. اشکال مختلف ایدئالیسم

مبنای این ایدئالیسم مطلق به وسیلهٔ ما در حسیات استعلایی نابود شده است؛ اما ایدئالیسم اشکالی (problematic) (دکارت) که در این زمینه چیزی حکم نمی‌کند، بلکه فقط ناتوانی ما را در اثبات کردن نوعی وجود در خارج از وجود خود ما از طریق تجربهٔ بی‌واسطه مطرح می‌سازد، عقلانی است و مطابق است با یک شیوهٔ تفکر فلسفی دقیق؛ چراکه ایدئالیسم اشکالی پیش از آن که برهانی مناسب پیدا شود هیچ حکم قطعی را مجاز نمی‌داند. بنابراین، استدلال مطلوب باید ثابت کند که ما از اشیای خارجی نه صرفاً خیال بلکه هم‌چنین تجربه را نیز در اختیار داریم (Kant 2018: B275).

کانت در بحث شهود با طرح مسئلهٔ حسیات استعلایی نشان داد که زمان و مکان متعلق به ذات شیء فی‌نفسه نیستند، بلکه تصورات ذهنی پیشینی، ضروری، کلی هستند. هم‌چنین نشان داد زمان و مکان خصلت فی‌نفسه نیست، بلکه ساخت ذهنی فاعل شناسنده است. با این تحلیل ایدئالیسم جزمی بارکلی محلی از اعراب نخواهد داشت، بدین خاطر که او زمان و مکان را جزء ذات شیء فی‌نفسه می‌دانست که می‌توانستند مستقل از وجود ذهن شناسنده موجود باشند و نتیجه گرفت واقعیت‌های خارجی می‌تواند یک توهم محض در زمان و مکان باشد.

این (ایدئالیسم جزمی) کیفیات حسی ما را به اشیایی که فی‌نفسه مقرر باشند تبدیل می‌کند، و به این ترتیب تصور محض را چیزهای فی‌نفسه می‌گرداند (ibid.: A/519). مفاهیم و قواعد ذهنی، آن‌گونه که کانت بیان می‌دارد، ماتقدم و محض هستند، ولی کاربرد آن‌ها به صورت محض جایز نیست؛ بدین دلیل که این کار باعث سوءتفاهم عقل

محض با خودش می‌شود، در نتیجه یک سرگردانی برای خود به‌بار می‌آورد (کانت ۱۳۶۲: A12). این مطلب کاری است که منطق عمومی در کاربرد دیالکتیکی خود انجام می‌دهد، بدین صورت که قواعدی از ژرف اندیشی متعالی (transcendent) به‌دست می‌آورد و در مرزهای فراتر از تجربه به‌کار می‌برد. کانت نام این فرایند در ایدئالیسم اشکالی را «تحلیل پیشینی» می‌نهد که به‌طور کل امری غیرممکن است. استنتاج در ایدئالیسم اشکالی همیشه سیر از بالا به پایین است، بدین صورت که با تحلیل مفاهیم محض دچار این سرگردانی می‌شود که امکان شهود بی‌واسطه جهان خارج ممکن نیست؛ درحالی‌که کثرات محض که از احساس به‌دست می‌آید توسط زمان و مکان مشخص می‌شوند و توسط قوه خیال بازتولید می‌شوند و محتوای اول و آخر مفاهیم محض را تهیه می‌کند، به‌گونه‌ای که مفاهیم بدون این داده‌ها (given) توخالی است. مفاهیم محض نیز با ماهیت وحدت‌بخشی که دارد این کثرات را در خود متعین می‌کند و در قالب مفهوم (concept) یگانه می‌سازد. در ایدئالیسم جزمی و تجربی نیز همیشه سیر از پایین به بالاست، به‌گونه‌ای که زمان و مکان از ویژگی‌های جهان فی‌نفسه است؛ سپس با توجه به کیفیات اولیه و ثانویه تأثرات مفاهیم مختلف انتزاع می‌گردد که البته استثنای پذیر است. در نتیجه، مفاهیم همیشه نارسا خواهند بود و به قطعیت و یقین نمی‌توان رسید. طبق گزاره‌های ایدئالیسم جزمی و تجربی می‌توان جهان خارج را بدون یک ذهن اندیشنده تصور کرد (ibid.: A/316, B/519, B520, A/491, A/496).

ایدئالیسم اشکالی (problematic)	دکارت: ادراک بی‌واسطه جهان خارج ممکن نیست، ادراک جهان به‌واسطه تجربه درونی (تصورات) است؛ شناخت علت واقعی متعلقات خارجی مبهم است و می‌تواند خیال محض باشد، روش قیاسی است.
ایدئالیسم جزمی، یک‌سان با ایدئالیسم تجربی	بارکلی: زمان و مکان خصلت پایه‌ای فی‌نفسه است؛ وجود اشیا در مکان می‌تواند خیال محض باشد؛ عدم قطعیت شناخت در ایدئالیسم تجربی، روش هر دو قیاسی است.

۴. ایدئالیسم استعلایی و ایدئالیسم تجربی

کانت دستاورد هر دو چشم‌انداز را ارج می‌نهد، بدین گونه که استنتاج تحلیلی در منطق عمومی باعث روشن شدن مفاهیم محض می‌شود و در چشم‌انداز تجربی باعث روشن شدن کاربرد این مفاهیم می‌گردد، ولی نقایصی هم در هر کدام به‌طور یک‌سان وجود دارد؛ بی‌نظمی و بی‌دقتی کاملی در هر دو استنتاج حاکم است. در استنتاج تحلیلی مفاهیم محض از مفاهیم اشتقاقی جدا نیستند؛ هم‌چنین تعداد درست و واقعی مفاهیم و قواعد متعین

تحلیل و بررسی سؤالِ آیا کانت ... (سیدحسن فلسفی طلب و جمال سروش) ۲۲۱

نیستند. در استنتاج تجربی نیز چگونگی امکان شناخت هیچ‌گونه توجیه منطقی ندارد و قواعد بدون هیچ‌گونه پشتوانه روشن و منطقی‌ای با امر واقع مطابقت داده می‌شوند. هم‌چنین، معیاری عام و کلی برای نظام‌مندکردن تأثرات حسی وجود ندارد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت سردرگمی و بی‌نظمی به‌معنای واقعی کلمه بر هر دو حاکم است. این امر در مقایسه شیوه تجربه‌گرایان با آنچه کانت ایدئالیسم استعلایی نام می‌نهد بهتر نشان داده می‌شود:

ایدئالیست استعلایی می‌تواند یک واقعیت‌گرای تجربی و در نتیجه، چنان‌که مصطلح است، یک دوگانه‌گرا باشد؛ یعنی می‌تواند وجود ماده را قبول کند، بی‌آن‌که از خودآگاهی محض خویش خارج برود، و چیزی بیش‌تر از قطعیت تصورات را در من، و در نتیجه بی‌آن‌که چیزی بیش‌تر از من فکر می‌کنم پس هستم (cogito, ergo sum) را فرض بگیرد؛ زیرا چون او این ماده و حتی امکان درونی آن را صرفاً به‌منزله پدیدار معتبر می‌داند که جدا از حسیات ما هیچ است، پس ماده نزد او فقط گونه‌ای است از «تصورات شهود» که خارجی نامیده می‌شوند، نه به این دلیل که گویی آن تصورات خود را به متعلقاتی مربوط کنند که فی‌نفسه خارجی باشند (Kant 2018: A/370).

ایدئالیسم تجربی و جزمی	ادارک حسی انفعالی، قوه خیال تجربی و بازتولیدی صرف، انتزاع صور عقلی و اشتقاقی بودن آن‌ها	تصورهای مغشوش، پراکنده، استثنایپذیر و عدم معیار کلی برای قانون‌مندی و امکان تجربه
ایدئالیسم استعلایی	شهود پیشینی؛ وحدت ترکیبی (مرتبه ادراک ساده)، خلاقیت وحدت ترکیبی قوه خیال (اتصال به شهود و فاهمه)	تصورهای روشن، متصل، متمایز، پیوسته، کلیت فراگیر، پیشینی، و قانون‌مند

کانت در نقد شیوه استنتاج تجربی بیان می‌دارد با این شیوه غیرممکن است که بتوان داده‌های کثرت را به‌صورت وحدت ترکیبی در یک عین (object) متعین کرد. به‌بیان‌دیگر، در شیوه استنتاج تجربی، حتی اگر بتوان یک عین را فرض کرد، آن عین اشتقاقی و انتزاعی غیرممکن است که متعین گردد؛ بدین دلیل که منشأ خود را تجربه (تأثرات حسی) می‌داند و چنین چیزی محال است. کارکرد انفعالی دستگاه شناخت در استنتاج تجربی این امکان را نمی‌دهد که توجیه مناسبی برای واقعیت تجربی فراهم شود. در نتیجه، نهایت کارکرد این استنتاج رسیدن به یک سوژه ناروشن، نامفهوم، و توخالی است. این سوژه تجربی بدون این‌که هیچ معیار عام و کلی در خود داشته باشد برای امر «مطابقت» استفاده می‌شود. کانت در مقابل با طرح استنتاج استعلایی نشان می‌دهد که دستگاه شناخت انسان بر بنیان

وحدت ترکیبی و استعلایی نفسانی استوار است، بدین گونه که سه‌گانه تألیفی (شهود، خیال، فاهمه) دستگاه شناخت درعین‌این‌که کثرات شهودی را ترکیب می‌کند عمل وحدت‌بخشی را نیز انجام می‌دهد (Kant 1790: 60). این ادراک نفسانی به‌گونه‌ای است که حتی اگر به‌صورت محض در نظر گرفته شود می‌تواند یک سوژه مانند ریاضیات را متعین کند؛ البته این دستگاه همواره با اداک حسی مرتبط است. این ارتباط را به‌صورت ماتقدم ابتدا فاهمه فراهم می‌سازد، سپس قوه خیال با کارکرد فعال خود که هم متناظر با مقولات فاهمه است و وحدت ترکیب را مهیا می‌سازد و هم به‌صورت تجربی عمل خود برای حسابات استعلایی را انجام می‌دهد تصاویر را می‌سازد. بنابراین، به‌معنای استعلایی کلمه، فاهمه و قواعد کاربردی آن به‌صورت ماتقدم و پیشینی وجود دارند (Kant 2002: 23). در نتیجه، این دستگاه یک سوژه ابژکتیو را متعین می‌کند؛ به این معنا که یک پدیده خارجی متشخص نمی‌تواند با آن متناظر باشد، بلکه یک سپهری را معین می‌کند که نتیجه قواعد ماتقدم فاهمه است. این سپهر، برای مثال، دامنه کثرات شهودی متجانس و متشابه را در یک عین متعین می‌کند. به‌بیان ساده‌تر، شناخت تنها از طریق مفاهیم و به‌صورت شهودی امکان‌پذیر است. مفاهیم توسط قوه خیال به تصورات شهودی (مکان و زمان) و حسی (تأثرات تجربی) ارتباط پیدا می‌کند. بنابراین، شناخت تنها از طریق مفهوم و تصور امکان‌پذیر است. در نتیجه، بدون هیچ تردیدی می‌توان گفت جهان تصور من است. در نتیجه، قوانین طبیعت و حتی خود طبیعت نیز توسط قواعد منطقی متعین می‌گردد (کانت ۱۳۸۶: ۲۶).

مقولات عبارت است از مفاهیمی که برای پدیدارها و در نتیجه برای طبیعت به‌عنوان مجموع کلی پدیدارها به‌نحو پیشینی قانون تعیین می‌کند (Kant 2018: B/164).

این امر به این خاطر روی می‌دهد که دستگاه شناخت نمی‌تواند با فی‌نفسه ارتباط برقرار کنند و تنها توسط مفاهیم، تصورات، و ایده‌ها می‌تواند درکی از طبیعت داشته باشد. کلیات چون پیشینی و ماتقدم هستند تابع قوانین فاهمه عمل می‌کنند. سپس این قوانین توسط کارکرد دوگانه قوه خیال ادراکات حسی را نیز در بر می‌گیرد. این یک اصل استعلایی است که بیان می‌دارد تکثرات، تصاویر، و تصورات اشتقاق‌یافته از تأثرات حسی نیست، بلکه به‌صورت پیشینی قابلیت دستگاه شناخت پدیدار انسانی است. کانت در همین موضع استعلایی است که تفاوت دستگاه فلسفی خود با ایدئالیسم مطلق، تجربه‌گرایی، فلسفه جزمی، و شک‌گرایی را نشان می‌دهد. ایدئالیسم مطلق مفاهیم و قواعد را به معنای متعالی (transcendent) به‌کار می‌برد، به این معنا که به‌صورت مابعدالطبیعی

مفاهیم را بالاتر و جدا از ترکیب قوه خیال و تکثرات حسی می‌داند. به همین خاطر، قوانین دستگاه شناخت به صورت محض به کار می‌برد و به اعیانی دست می‌یابد که هیچ‌گونه متعلقی در ادراکات حسی ندارند. در نتیجه، نمی‌توان هیچ‌گونه قضاوتی در باب این مفاهیم انجام داد و زمان به عنوان حس درونی‌ای که متعلقات تجربه را دریافت می‌کند در باب این مفاهیم هیچ‌گونه استمرار و توالی ندارد و به صورت ازلی درمی‌آید. در استنتاج استعلایی مفاهیم ماتقدم نتیجه یک وحدت ترکیبی است، بدین گونه که فاهمه عامل وحدت، خیال عامل ترکیب، و شهود عامل دریافت کثرات است، اما سه عامل در پیوستگی کامل با هم کار می‌کند و در هر مرتبه مراتب دیگر نیز حضور دارد. در هنگام دریافت تأثرات حسی، قوه خیال از یک سو متصل به فاهمه است و از سوی متناظر به حس است و اولین ترکیب را در خود شهود متعین می‌کند. تا پیش از این تجربه‌گرایان تصور می‌کردند در هنگام تأثر حسی تصور خود به خود داده می‌شود، ولی این امر بی هیچ توجیهی بیان می‌شد. فلاسفه مدرسی منطق عمومی را به صورت مابعدالطبیعی به کار می‌بردند و دستگاه شناخت را این گونه تبیین می‌کردند، بی‌آنکه تأثری لازم باشد و یا ترکیبی انجام گیرد اعیان توسط دستگاه شناخت خود به خود تولید و بازتولید می‌شوند یا این که در یک جایی به صورت ثابت موجود هستند یا این که در صورت نیاز از هیچ به وجود می‌آیند. به تعبیر کانت، هم‌چنین، دستگاه شناختی اگر وجود داشته باشد دستگاه شناختی خدایی است که امکان آن در پدیدار من می‌اندیشم انسانی محال است (Kant 2018: B430). مفاهیم محض فاهمه و کارکرد قواعد استعلایی (transcendental) ادراک نفسانی به این معنا ماتقدم هستند که قابلیت کاربرد بر واقعیت تجربی را دارند، زیرا در تعیین کثرات است که این مفاهیم بازشناسی می‌شوند. در تحلیلی نهایی از منظر کانت آنچه واقعیت تجربی نام دارد تنها از طریق واقعیت استعلایی (ادراک نفسانی استعلایی؛ وحدت ترکیبی پیشینی) امکان‌پذیر است. کانت با تحلیل و معرفی عالی‌ترین اصل تحلیل‌های منطق عمومی (احکام تحلیلی) تحت عنوان اصل امتناع تناقض و اصل هوویت به تمایز آن با عالی‌ترین اصل منطق استعلایی (احکام ترکیبی) می‌پردازد. کانت این عالی‌ترین اصل احکام ترکیبی را به صورت زیر تعریف می‌کند:

هر عین تابع شرایط ضروری وحدت ترکیبی کثرت شهود در یک تجربه ممکن است
(ibid.: A/157, B/197).

با تحلیل این تعریف از عالی‌ترین اصل احکام ترکیبی می‌توان دستگاه شناخت را به گونه‌ای فرض کرد که در خود دو بخش دارد: یک بخش وحدت ترکیبی تجربی دارد و

بخش دیگر آن وحدت ترکیبی استعلایی را شامل می‌شود. بخش اول با دریافت تأثرات واقعیت تجربی را ممکن می‌سازد و واقعیت تجربی به مفاهیم ماتقدم عینیت می‌بخشد. در واقع، بدون متعلقات تجربه و وحدت ترکیبی آن‌ها در واقعیت تجربی بخش استعلایی و وحدت ترکیب پیشینی آن تنها یک بازی با تصورات است. به بیان دیگر، مفاهیم و وقوه حکم ماتقدم تا آنجایی اعتبار دارد که چیزی جز واقعیت تجربی را در خود متعین نکنند. نقش محوری حس درونی (زمان) در شاکله‌سازی، که قابلیت ترکیب پیشینی را ممکن می‌سازد، اگر با متعلقات تجربه ربط داده نشود و آن‌ها را در یک ادراک ساده اولیه عرضه نکند، آن‌گاه علومی مانند ریاضیات و هندسه تنها یک بازی شطرنج‌گونه ذهنی خواهد بود. این کارکرد دوگانه دستگاه شناخت را می‌توان به صورت ساده‌تر به صورت زیر بیان داشت:

ترکیب استعلایی: شهود، خیال، فاهمه؛ وحدت ترکیبی پیشینی؛ صوری و محض (اشکال محض و اعداد) ریاضیات هندسی و عددی عامل شناخت پیشینی برای درک هستی.

ترکیب تجربی: حد نهایی وحدت ترکیبی پیشینی با پدیدار؛ متعلقات تجربه (واقعیت تجربی، عینیت فاهمه) قانون علیت حاکم بر فیزیک، عامل شناخت متغیرهای زمانی و مکانی، عامل شناخت محرک‌ها و انگیزه‌های عملی.

دارا بودن وقوه حکم از ترکیب تجربی پیشینی که حاصل تعینات زمان در مفاهیم ماتقدم فاهمه است (شاکله) تنها به این معناست که دستگاه شناخت طراحی شده است تا امکان تجربه وجود داشته باشد. این دستگاه کاربردی فراتر از تجربه ممکن ندارد؛ هرچند به طور کلی مفاهیم ماتقدم می‌تواند فراتر از این محدودیت بروند، ولی هیچ عین متعینی را به دست نخواهند آورد. به بیان دیگر، این وسوسه در مفاهیم ماتقدم همواره وجود دارد که خود را از مقاومت فی‌نفسه (توده ماده) رها کند و در فضایی بودن متعلقات تجربه احکام خود را متعین کند؛ مانند ایده‌های ازلی افلاطون. از این‌جا به طور کامل تفاوت احکام تحلیلی در فلسفه مدرسی با احکام استعلایی در فلسفه استعلایی کانت به خوبی روشن می‌شود؛ یعنی در احکام استعلایی این نتیجه به دست می‌آید که وجود داشتن و ادارک‌های حسی مفاهیمی تقابلی هستند، به این معنا که کل وجود موضوعی برای فاعل شناخت است؛ در حالی که در احکام تحلیلی به راحتی امکان انکار ماده وجود دارد. در تاریخ فلسفه، تمامی دستگاه‌های فلسفه‌ای که بر پایه احکام تحلیلی بنا شده‌اند بر رفع این اشکال (انکار ماده) دست‌به‌دامن

نیرویی مابعدالطبیعی می‌شوند تا ضمانت شناخت آدمی را بکنند تا به این وسیله بنیان علوم نیز حفظ شود؛ نیرویی مابعدالطبیعی که به‌طور ذاتی قصد فریب انسان را ندارد. این درحالی است که کانت عقیده دارد این امکان از پیش در خود شناخت نهادینه شده است و به‌صورت ماتقدم وجود دارد. ایدئالیست استعلایی یک واقعیت‌گرای تجربی است و برای ماده، به‌مثابه پدیدار، نوعی واقعیت قائل است که نیاز نیست نتیجه‌گیری شود، بلکه بی‌واسطه با حس ادراک می‌شود (Kant 2018: A/372).

۵. فی‌نفسه در کجا مطرح می‌شود؟

اختلاف شیوه تصور متعلقات در ما به‌لحاظ چیرستی فی‌نفسه خویش بر ما ناشناخته می‌ماند (کانت ۱۳۸۰: ۱۶).

شیء استعلایی، که مبنای پدیدارهای خارجی را تشکیل می‌دهد، و به همین ترتیب آنچه که در مبنای شهود درونی قرار دارد نه ماده است نه یک موجود اندیشنده فی‌نفسه، بلکه درواقع بنیادی است ناشناخته برای ما، برای پدیدارهایی که هم مفهوم تجربی نوع اول وجود و هم مفهوم تجربی نوع دوم و وجود را به‌دست می‌دهند (Kant 2018: A/380).

کانت در نقد اول در نقل‌قول‌هایی به‌طور روشن بیان می‌کند درباب فی‌نفسه نمی‌توان سخن گفت. این درحالی است که فیلسوفان بعدی او معتقدند کانت در نقد دوم به‌طور کامل آن را تشریح می‌کند.^۷ به‌تصریح این فیلسوفان، انسان به دو وجه از جهان شناخت پیدا می‌کند، در هر دو وجه نیز انسان بی‌واسطه جهان را شهود می‌کند (تصور و اراده). در فلسفه کانت فی‌نفسه نقش یک زمینه و شالوده را برای شناخت استعلایی دارد، ولی خودش یک توده مادی نامفهوم باقی می‌ماند؛ دستگاه شاکله‌سازی ذهن انسان که براساس سازه‌های ریاضیات هندسی و عدد (نقطه و شکل) است قابلیت درک بی‌واسطه جهان از طریق تصور یا همان مفهوم را دارد. کانت با نشان‌دادن منطق صوری حاکم بر ذهن انسان کیفیت درک جهان از این طریق را نشان می‌دهد. متقابل بودن مفاهیم ماتقدم با متعلقات تجربه یک واقعیت عینی تجربی را باعث می‌گردد؛ قانون علت و معلول در مقوله نسبت (در شرطی اتصالی و انفصالی) کیفیت تغییرات دینامیک زمانی و مکانی این واقعیت را در قالب علم فیزیک نشان می‌دهد. در مرحله آخر و درحد نهایی واقعیت تجربی، یعنی در همان جایی که داده‌های عقل عملی داده می‌شود، کانت نه به‌طور روشن اراده را به‌عنوان فی‌نفسه معرفی

می‌کند و نه موضوع را به صورت واقعیت تجربی مطرح می‌کند (هرچند مسئله و ملزومات آن را به طور کامل صورت‌بندی می‌کند)، بلکه به ذات معقول و وجدان اخلاقی ارجاع می‌دهد. نیچه در روان‌شناسی اخلاقی خود در کتاب *فراسوی نیک و بد* بیان می‌کند این ذات معقول و وجدان اخلاقی نه به لحاظ فیزیولوژی تمامی داده‌های تجربی اراده را بیان می‌کند و نه به لحاظ روان‌شناختی تئوری قابل‌دفاعی را عرضه می‌کند که بتواند معیاری عام برای شناخت انگیزه‌ها و تحریک‌های حسی در مظاهر مختلف اراده در هستی باشد (نیچه ۱۳۸۰: ۱۰-۲۵). در نتیجه، تا این‌جا روشن است که آنچه کانت توده‌مادی نامفهوم «فی‌نفسه» نام می‌نهد و بیان می‌کند نمی‌توان به ذات درونی آن شهود بی‌واسطه داشت در باب علت‌های اعمال در مظاهر گوناگون نقض می‌شود. این درحالی است که شوپنهاور نیز بیان می‌کند علم فیزیولوژیک در این حقیقت فلسفی سهیم است که کل وجود بدن و تمام ردیف کارهای او نشان‌دهنده عینیت‌یافتن یک اراده است. حتی این علم در پی این است که علل حرکات غریزی بدن را نیز توضیح دهد (شوپنهاور ۱۳۹۶: ۲۵۰). این مطلب در علم فیزیولوژی دو نکته فلسفی در باب ذات درونی فی‌نفسه را آشکار می‌کند:

۱. حرکت بدن من یکی از اعمال ارادی است که در آن اراده من به طور کلی (شخصیت) تحت انگیزه نمایان می‌شود. در نتیجه، شخصیت من جلوه اراده من است، اگر شخصیت من که جلوه اراده من است به امر دیگری غیر از اراده وابسته باشد. در نتیجه، شخصیت یک امر تصادفی است؛

۲. بدن انسان که نمودی از اراده است، همان‌طور که کانت بیان می‌کند، یک شخصیت فکری دارد و یک شخصیت تجربی دارد. جلوه تجربی تعیین جلوه فکری در زمان است.

انسان که از طریق بدن در جهان وجود دارد و به دو شیوه فکری و تجربی از جهان شناخت پیدا می‌کند در سپهر عملی نیز شخصیت خود را توسط همین دو شیوه نمایان می‌سازد؛ بدین گونه که شخصیت فکری او تعیین‌ناپذیر است و تنها در عمل تعیین پیدا می‌کند و خود را نشان می‌دهد (کانت ۱۳۶۳: ۲۷). البته، اراده در انسان با شناخت همراه است، ولی در دیگر موجودات، از جمله جمادات و نباتات، با شناخت همراه نیست و به تعبیر شوپنهاور به صورت کور عمل می‌کند. در انسان و حیوان (حیوان نیز تصور دارد) که شناخت وجود دارد و اراده به واسطه همین شناخت توسط انگیزه‌ها تعیین می‌یابد، اما انگیزه‌ها تنها اراده را برمی‌انگیزاند تا خود را در زمان معین متعین کند. در واقع، انگیزه‌ها شخصیت تجربی ما را نمایان می‌کند:

آگاهی محض من به وجود خویشتن خود که باین همه به‌طور تجربی تعیین می‌شود (Kant 2018: B/275) ... هر نوع تعیین زمانی چیزی ثابت را در ادراک حسی از پیش فرض می‌کند (ibid.: B/276).

حال اگر این من تجربی انتزاع شود و پرسیده شود چرا چنین عمل کرده است؟ پاسخی نمی‌توان داد؛ چون فقط جلوه اراده را می‌توان طبق انگیزه‌ها تحلیل کرد، ولی خود اراده فی‌نفسه باقی می‌ماند و نمی‌توان آن را تحلیل کرد. بنابراین، انگیزه قاعده‌ای به‌دست نمی‌دهد که معیاری عام برای شناخت اراده‌ای باشد که ذات هر شخصیتی است.

۱. شخصیت فکری: فی‌نفسه؛ جلوه آن در شخصیت تجربی تحت قوانین انگیزه‌ها نیست.

۲. شخصیت تجربی: پدیدار؛ جلوه شخصیت فکری تحت قانون تجربه است.

انسان به‌لحاظ شخصیت فکری خویش را به‌طور پیشینی آزاد می‌پندارد؛ ولی انسان ذات اراده نیست، بلکه تنها جلوه آن است که اراده در او با شناخت هم‌راه است، هرچند عوامل غریزی (حرکات دل‌بخواهی اراده) در بدن بیش‌تر از حرکات آگاهانه است. اعمال آگاهانه طبق قانون انگیزه عمل می‌کند، ولی حرکات غریزی توسط تحریکات از خود عکس‌العمل نشان می‌دهد. تفاوت انگیزه و تحریک بدین صورت است که انگیزه طبق قانون علیت است و می‌توان به‌میزان شدت علت نوع شدت معلول را نیز محاسبه کرد و بالعکس. در عمل تحریک سنخیتی بین شدت علت و معلول وجود ندارد و ممکن است یک علت هیچ عکس‌العملی را که مناسب اثر او باشد نپذیرد. بنابراین، در تحریک ممکن است با کوچک‌ترین افزایشی در علت معلول به نهایت افزایش برسد یا این‌که بالعکس معلول را متنفی سازد. انگیزه طبق قانون علت و معلول که نسبت دلیل و نتیجه را به ما می‌دهد تعریف می‌شود، ولی این نسبت در تحریک گاهی طبق قاعده عمل و عکس‌العمل و گاهی هم طبق قانون انگیزه قابل تشخیص است (Schopenhauer 2020: 250-255). با این توضیحات می‌توان مقدمه اصلی موضوع را ساخت‌بندی کرد؛ یعنی شخصیت فکری انسان که تحت قانون انگیزه نیست، ولی جلوه آن که شخصیت تجربی است و تحت قانون انگیزه در اعمال خودآگاه و تحریک در ناخودآگاه است با چه محدودیت‌های می‌تواند روبه‌رو باشد. در نهایت، هرچند انسان به‌لحاظ ارادی خود را صاحب اختیار بی‌قاعده می‌داند، شخصیت تجربی او با مرزها و محدودیت‌های مختلفی مواجه است که نمی‌تواند از آن

فراتر برود. انسان در جلوه تجربی خویش اصل فردیت خود را به‌نحو روشن‌نمایش می‌دهد (Leary 1982: 12). هر شخصیت سپهر شناختی خاص خود را دارد که برای دیگران ناشناخته است. اصل تفرد انسانی باعث می‌شود که انگیزه‌های مختلفی هم به‌وجود آید، به‌گونه‌ای که یک انگیزه یکسان نمی‌تواند برای همه انسانی برانگیزاننده باشد. شخصیت فکری انسان از پیش تعیین‌شده است. این شخصیت از طریق عوامل وراثتی معینی از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود، به‌گونه‌ای که در تمام طول عمر شخص یکسان باقی می‌ماند. تمامی اعمال انسان ریشه در شخصیت مادرزادی او دارد. این شخصیت فکری طبق انگیزه‌های معینی از خود حساسیت نشان می‌دهد. البته ممکن است شرایط لازم برای بروز حساسیت در فرد حاصل نشود یا ممکن است که شرایط به‌گونه‌ای باشد که انگیزه‌ها را بیدار کند و یا ممکن است شخصیت فکری طبق شرایط متفاوت‌تری در یک سطح پایینی از خود انگیزه نشان دهد. بنابراین، قیدوبندهای بی‌شماری بر آن آزادی بی‌حدومرزی که انسان به‌طور پیشینی برای خود متصور است رخ می‌دهد: ۱. قانون انگیزه‌ها؛ ۲. شخصیت وراثتی؛ ۳. تحریکات فیزیولوژیک. درکنار این دلایل، اگر تفرد انسانی در شخصیت را معیار قرار دهیم، این نتیجه منطقی به‌دست می‌آید که نمی‌توان ارزش‌های اخلاقی یکسان برای انسان‌ها و برای همه شخصیت‌ها در نظر گرفت، مگر آن‌که شخصیت مادرزادی آن‌ها از همان بدو تولد سرکوب شود و یک وجدان دومین و جعلی برای آن ساخته شود. نیچه، فیلسوفی که به این مطلب اخیر باور دارد، بیان می‌کند هرچند اصلاح‌گری کانت تا حدودی در نقد اول ره‌گشاست (تفکیک پدیدار و فی‌نفسه)، در عقل عملی دچار تناقض شده است، بدین صورت که پایه‌های عقلی عملی در فلسفه نظری است و نه بالعکس. در عقل عملی دیگر جایی بحث از مباحث نظری محض نیست (آن‌جا جای قلب اراده و انگیزه و ... است). نیچه همین نظر را درباره فلسفه شوپنهاور دارد. نیچه معتقد است شوپنهاور باوجود کشف شالوده اساسی شناخت، یعنی اراده، نتوانست خواسته اراده در هر جلوه و شخصیت را شناسایی کند. شوپنهاور به‌ناچار، هرچند بر «ضرورت اعمال متناسب با شخصیت» در موجودات رسیده بود، برای آن آزادی سلبی قائل شد؛ یعنی اراده‌ای که با شناخت هم‌راه است می‌تواند خود را سلب و نفی کند. به‌باور شوپنهاور، انسان که از قابلیت شناخت بهره‌مند است می‌تواند مشاهده کند که تنوع در شخصیت انسانی به‌خاطر تداوم نوع است. پس اخلاقی آن است که انسان فریب تظاهر اراده را نخورد (شوپنهاور ۱۳۸۶: ۱۴۴). به‌عقیده شوپنهاور، بهترین نسخه برای شناخت اراده در متون مقدس هندی و دها وجود

دارد که نشان می‌دهد موجودات همه جلوه یک اراده واحد هستند. در نتیجه، با تأثیرپذیری از این متون اخلاقی برخواسته از هم‌دردی را تبیین می‌کند. شوپنهاور معتقدست که همین نسخه اخلاقی نیز در مسیحیت به صورت حس‌ترحم وجود دارد. نیچه به طور متفاوت‌تری بیان می‌کند که این نتایج غیرمنطقی است. البته، او در ابتدا با روان‌شناسی اخلاقی و بررسی انگیزه‌ها در شخصیت‌های متفاوت نشان می‌دهد که خواسته اراده در مظاهر گوناگون «قدرت» است. سپس بیان می‌کند خواست قدرت به دو شیوه کلی نمود پیدا می‌کند: ۱. خواست قدرت بندگان؛ ۲. خواست قدرت سروران. نخست، خواست قدرت در موجودات فاقد شعور به صورت تعالی قدرت به مثابه معیاری عام در همه نمونه‌ها وجود دارد، که با نگاهی زیباشناختی به این مسئله میل به تظاهر و دل‌ربایی اراده و با نگاه علمی می‌توان تحریکات مؤثر در رشدونمو را مشاهده کرد. نیچه در تحلیل‌های نهایی خود بیان می‌کند که خواست اراده در انسان هم به همین صورت است، ولی ایده‌باوری بیش‌ازحد فیلسوفان باعث ایجاد این توهم شده است که گویی انسان می‌تواند اراده را نفی کند. او معتقد است نفی اراده باید تحت خواست قدرت تحلیل شود. به طور خلاصه، نظر نیچه این است که «زهدگرایی» که شخصیت فکری فیلسوف و معنوی‌ترین خواست قدرت را نشان می‌دهد (Nietzsche 2001: 2) با تحریف معنایی در فلسفه کانت به عنوان اخلاق فطری و به اشتباه در فلسفه شوپنهاور به عنوان آزادی اراده مطرح شده است. زهدگرایی فیلسوف در یک استحاله مفهومی به «خواست نیستی» هندویی مبدل شد و درمقابل خواست قدرت قرار گرفت، درحالی‌که زهدگرایی، خود، جلوه نابی از خواست قدرت است. درمقابل، اساس خواست نیستی برپایه تحلیلی است که مفاهیم محض عقل را ماتقدم می‌داند و احکامی ارائه می‌دهد که در محدوده تجربه متعلقاتی ندارد؛ برای مثال، حکم اخلاقی کانت که بیان می‌دارد به‌گونه‌ای رفتار کن که انسانیت هدف باشد و نه ابزار توسط شوپنهاور این‌گونه تفسیر می‌شود که با نفی کردن اراده به دیگران آسیب نرسان (رهبانیت). این درحالی است که در تمامی مظاهر اراده این قاعده که برخواسته از «خواست نیستی» است مشاهده نمی‌شود، بلکه موجودات نه‌تنها سعی در ابزارکردن دیگر موجودات برای تعالی خود دارند، بلکه تمام وجود خویش را نیز به عنوان ابزاری در خدمت تعالی خود به کار می‌گیرند. در نوع انسانی، چون اراده با شناخت همراه است، داستان دگرگونه است که البته ناخودآگاه نیز نقش محوری در انگیزه‌های او دارد. در نتیجه، دو نمونه خواست قدرت وجود دارد: یکی به لحاظ جسمانی و یکی به لحاظ فکری، که البته هر دو به تعالی جسم منجر می‌شود. به عقیده نیچه،

قدرت معنوی و فکری خواسته شخصیت فیلسوف است. خواست فیلسوف در معنای خود کلمه فیلسوف پیداست. فیلسوف خواستی است که در دوستی با دانش خود را تعالی می‌دهد، البته کسی هم جز او این خواسته را در شخصیت خود ندارد. در این میان، به‌زعم نیچه، یک واژگونی بعد از افلاطون روی داده است و آن هم این بوده است که زهدگرایی شخصیت فیلسوف توسط جریان‌ات مختلف تاریخی برای دست‌یابی پنهانی و بی‌زحمت به قدرت مورد سوءاستفاده قرار گرفته است. این دسته را نیچه میان‌حالات می‌نامد که البته شباهت زیادی به تمثیل افلاطون در باب زنبور نر مهاجم دارد که نمایان‌کننده سوداگران قدرت در جامعه دیکتاتوری هستند. به‌زعم نیچه، داستان تعالی واقعی قدرت در انسان عبارت از دشمنی عقل با حواس نیست، به‌گونه‌ای که عقل مستبدانه حواس را محکوم به فریب‌کاری کند یا این‌که حواس عقل را ابزاری برای لذت خود به‌کار گیرد. استفاده ابزاری در انسان با صمیمت حس و عقل همراه است. این درحالی است که اخلاق غیرمعقول و رازآلود مسیحی با نفی اراده بر پایه ایده‌باوری محض به سرکوب اراده می‌انجامد و به کناره‌گیری توصیه می‌کند (رهبانیت). نیچه تاریخ مسیحیت و کلیسا را متهم به جعل هویت و مصادره شخصیت حضرت مسیح و دیگر فیلسوفان بزرگ می‌کند، درحالی که مسیحیان در تاریخ خویش نه کناره گرفتند (خواسته شخصیت فیلسوف برای اندیشیدن) و نه تقوا داشتند (خواسته شخصیت پیامبران تلاش مصلحانه برای برداشتن موانع)، بلکه با دشنام‌دادن به هستی و زندگی و اتهام به پیروان کیش‌های دیگر و نفی آن‌ها خود را بر حق می‌دانستند. بنابراین، علاوه بر اتهام‌های فوق‌ریاکاری و عدم صداقت در ذات پیروان کلیسا و کنیسه (به‌عنوان اصل مسیحیت) ریشه دارد.

۶. نتیجه‌گیری

در تحلیل نهایی از ایدئالیسم کانت نتایج مختلفی به‌دست می‌آید که می‌توان آن‌ها به‌صورت ذیل تقسیم‌بندی کرد:

۱. کانت به نقش زمینه‌ای جهان ماده نیز اذعان دارد، به این معنا که ذهن انسان یک تشخیص، وحدت، و کثرت پیشینی دارد که از روی تصادف پیش‌زمینه آن نیز در وجود خارجی قابل تحقیق است؛

۲. او به‌طور صریح بیان می‌دارد که وحدت و کثرت عمل ذهن است و به‌هیچ‌وجه خاصیت یقینی وجود خارجی نیست؛

۳. به‌طور مشخص، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ایدئالیسم کانت از نوع ایدئالیسم صوری است که پیش‌ازاین نیز دکارت به آن اذعان کرده بود، با این تفاوت که امکان شناخت فی‌نفسه برای دکارت از طریق استدلال‌های نظری امکان‌پذیر بود، درحالی‌که کانت بر این باور است ادراک انسانی فاقد این توانایی است که بتواند به شناخت فی‌نفسه نائل شود و در این باب یک سکوت نامعقول ازسویی فی‌نفسه بر ادراک انسانی تحمیل شده است؛

۴. با بررسی‌ای که حول تمایز ایدئالیسم مطلق (بارکلی) و ایدئالیسم استعلایی انجام گرفت این نتیجه به‌دست می‌آید که ایدئالیسم استعلایی، از این منظر که زمان و مکان را از عوارض ترکیب تجربی فاهمه یا همان کلی طبیعی به‌شرط شیء می‌داند، به‌طوری‌که هر دو متعلق به دستگاه فاهمه انسانی است و نه از ویژگی‌های پایه‌ای امور فی‌نفسه، نسبت به ایدئالیسم مطلق یک نظریه متری و پیشرفته است؛

۵. ازسویی، هرچند از این منظر کانت یک گام جلوتر رفته است، ولی ازسوی دیگر شناخت را محدود به تصور محض و قوانین صوری منطق حاکم بر ذهن می‌کند، به‌گونه‌ای که تبیین وجودات خاص خارجی که از بدیهیات است در فلسفه استعلایی به‌عنوان یک مشکل جدی درمی‌آید؛

۶. ترکیب تجربی استعلایی کانت نسبت به مسئله اعتبار فاهمه و ارزش شناخت عقلی در مقایسه با ایرادهای تجربه‌گرایان راه‌حل جامعی ارائه نداده است و به همین بسنده می‌کند که شناخت عقلی قابلیت نظم‌بخشی دقیق منطقی را دارد، ولی درباب وضوح بیش‌تر شناخت عقلاتی نسبت به شناخت تجربی مطلبی بیان نکرده است؛

۷. درنهایت چنین به‌نظر می‌رسد که کانت درباب این سؤال جوابی ندارد، مبنی‌براین‌که اگر خلقت فاهمه انسانی به‌صورت دیگر بود، شناخت فاهمه فعلی انسان تنها افسانه و توهمی خواهد بود که فقط به‌صورت منطقی منظم و متعین شده است. درنتیجه، مسئله اعتبار شناخت به‌یک‌باره زیرسؤال می‌رود. هرچند کانت بسیار تلاش می‌کند که نشان دهد اصول اولیه و مقولات جدای از آن‌که استعداد ناب سوژه است و از وجهی ضرورت خود را از سوژه می‌گیرند، ولی ضرورت به‌عنوان امر مقدم در ابژه تعبیه شده است که سوژه با امکانات خویش به‌شیوه استدلال استعلایی کاشف آن است.

پی‌نوشت‌ها

۱. شیء استعلایی نشان‌دهنده فرایندی است که به صورت پیشینی امکان شناخت و تجربه را فراهم ساخته است؛ به گونه‌ای که وضع موجود را نشان می‌دهد، بی‌آن‌که این امکان را به فاعل شناسنده داده باشد که ورای آن برود، بلکه تنها مجاز است در محدوده شیء استعلایی باشد و تنها آینه‌وار وضع موجود را نشان دهد.

۲. منظور من از آن ایدئالیسم مادی عبارت است از این‌که وجود اعیان خارج در مکان خارج از ما را (یا: الف) صرفاً مشکوک و اثبات‌ناپذیر اعلام می‌کند یا ب) کاذب و غیرممکن (ibid.: B275).

3. Seung, T. K. (2007), *Kant: A Guide for The Perplexed*, Austin: Continuum.

Stang, Nicholas F. (2021), "Kant's Transcendental Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition, Edward N. Zalta/Studi Kantiani, vol. 23 (2010), *Accademia Editoriale*, p.11-12.

Dicker, Georges (2008), "Kant's Refutation of Idealism", *Noûs*, vol. 42, no. 1, Mar, pp. 80-108(29).

Ihejirika, Cardinal (2020), *Critical Survey of Immanuel Kant's Transcendental Idealism*, Ph. D. Department of Philosophy University, University of Portharcour.

Braund, Michael J. "The Idealism of Kant and Berkeley":

<https://www.academia.edu/1682821/The_Idealism_of_Kant_and_Berkeley>.

Jauernig, Anja (2021), *The World According to Kant - Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism*, Oxford: Oxford University Press.

Gomes, Anil (2016), "Kant, the Philosophy of Mind and Twentieth-Century Analytic Philosophy", Trinity College, University of Oxford:
<<https://philpapers.org/archive/GOMKTP.pdf>>.

Saunders, Joe (2016), "Kant and the Problem of Recognition: Freedom, Transcendental Idealism, and the Third-Person", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 24, Issue 2.

مور، تام راک و فاطمه محمد (۱۳۸۸)، «کانت و ایدئالیسم»، کتاب ماه فلسفه، س ۲، ش ۳۰، اسفند.

سعادت‌ی خمسه، اسماعیل (۱۳۹۰)، «بررسی انتقادی ایدئالیسم استعلایی کانت»، ذهن، ش ۴۶.

احمدی، مهدی (۱۳۹۸)، «ایدئالیسم استعلایی کانت، بر مبنای تفسیر هنری آلیسون»، نشریه شناخت، ش ۱، بهار و تابستان.

تحلیل و بررسی سؤالِ آیا کانت ... (سیدحسن فلسفی طلب و جمال سروش) ۲۳۳

حسینی، مسعود، درس گفتار «فلسفه هنر در سنت ایدئالیسم (۱): کانت»، دپارتمان فلسفه آکادمی شمسه، فایل صوتی، قابل دسترس در:

<<https://academysamseh.com/product>>

۴. فی نفسه در نقد اول به عنوان یک پیشرفت است، ولی در نقد دوم یک نقطه ضعف آشکار است. بی تفاوتی نقد اول نسبت به خاستگاه حقیقی اشیا می تواند گویای یک محافظه کاری ابتدایی برای جانداختن تدریجی مطلب در ادامه باشد. از همین رو، کانت مجاللی برای فلسفه خود و هر فلسفه ای در آینده مطرح می کند تا با نهایت ادب و گفتن این که نمی دانم و اگر ممکن است من بلد نیستم بتواند بحث را ادامه دهد. به عقیده نیچه، در نقد دوم یک متمم آشکار به این خدمت کانت اضافه می شود و آن این است که کانت به خاستگاه سنتی اشیا در فلسفه عملی بازمی گردد و به عقیده او هر چند خشتی بودن نقد اول نسبت به خاستگاه یک پیشرفت بود، ولی مطرح شدن آن در نقد دوم به صورت جدی و آشکار است که حتی می تواند نقد اول را تحت الشعاع خود قرار دهد. نیچه معتقد است می توان این دو را از هم تفکیک کرد.

۵. منظور من از ایدئالیسم استعلایی همه پدیدارهای این تعلیمات است که مطابق با آن ما پدیدارها را جمعاً به منزله تصورات محض می بینیم، نه مثل اشیا فی نفسه.

۶. وجود خارجی فی نفسه است، به این معنا که امکان شهود بی واسطه آن برای ذهن محال است. در نهایت تنها امکان تجربه و شهود واقعیت تجربی به واسطه تصور امکان پذیر است و از طریق همین مفاهیم و تصور است که انسان واقعیت تجربی را درک می کند.

۷. بالاخص شوپنهاور و نیچه به دو گونه متفاوت به این امر می پردازند. به طور کلی، فلسفه شوپنهاور به طور کامل در مسیر فلسفه کانت قرار دارد، با این تفاوت که اراده را شر می داند و نه خیر؛ ولی در تحلیل نهایی خود حکمیت عقل را می پذیرد و باور دارد که با ارزش های والا می توان خود را از دور باطل این اراده کور و بی هدف رها کرد. اما نیچه ارزش های والا را برخاسته از مقولات عقل نظری می داند که فراتر از تجربه رفته است و کانت در بررسی داده های تجربی برای نقد دوم به عمد ارزش های والا را به عنوان تاریخیت اراده می پذیرد. این در حالی است که مؤلفه های تجربی در حوزه شناخت انگیزه های عملی در علوم مانند فیزیولوژی و روان شناسی اخلاقی نهفته است.

کتابنامه

- شوپنهاور، آرتور (۱۳۸۶)، *فلسفه شوپنهاور*، ترجمه ابوالقاسم ذاکرزاده، تهران: الهام.
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۶)، *جهان هم چون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی یاری، تهران: نشر مرکز.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.

- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)، *مابعدالطبیعه اخلاق، فلسفه فضیلت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۶)، *تقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶)، *آموزش فلسفه*، ج ۱ و ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۶۲)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۶۸)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۰)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.

- Kant, I. (1790), *Critique of Judgment: Including the First Introduction*, trans. W. S. Pluhar. Cambridge: Hackett Publishing Co.
- Kant, I. (2002), *Critique of Practical Reason*, Hackett Publishing.
- Kant, I. and P. Guyer (2018), *Critique of Pure Reason*, Charles River Editors.
- Kaufmann, W. and R. Hollingdale (1968), *The Will to Power*, New York: Vintage.
- Leary, D. E. (1982), "Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology": <https://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1021&context=psychology-faculty-publications>.
- Nietzsche, F. (2001), *Nietzsche: Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Cambridge University Press.
- Piekarski, M. (2017), "Commentary: Brain, Mind, World: Predictive Coding, Neo-Kantianism, and Transcendental Idealism", *Front Psychology*, vol. 8, <doi:10.3389/fpsyg.2017.02077>.
- Schopenhauer, A. (2020), *The World as Will and Idea*, vol. 1, Library of Alexandria.
- Schulting, D. and J. Verburgt (2010), *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*, vol. 66, Springer Science & Business Media, <doi:10.1007/978-90-481-9719-4.1>.