

هگل و مسأله ما بعد الطبیعه

فردریش. سی. بایزر
امیر نصری

در تاریخ فلسفه کمتر فیلسوفی به اندازه هگل بحث برانگیز بوده است. فلاسفه هم در موافقت و هم در مخالفت با او سخن گفته‌اند. آنها بندرت با بی‌اعتنایی به او پرداخته‌اند و اهمیت شایستگی‌ها و نقایص او را بی‌طرفی دنبال کرده‌اند. گاه او را با القابی چون شیاد و تاریک‌اندیش به کناری نهاده‌اند و گاه از او به‌عنوان یکی از بزرگترین متفکران جدید ستایش کرده‌اند؛ در نتیجه این دیدگاه‌های مختلف، هگل برای دهه‌ها یا کاملاً مورد غفلت واقع شده یا به نحو دقیقی مورد مطالعه قرار گرفته است.

چه ما به هگل علاقه‌مند یا از او متنفر باشیم، غفلت از او دشوار است. اگر صرفاً جایگاه رفیع تاریخی هگل را هم مدنظر قرار دهیم، غفلت از او جایز نیست. بسیاری از جریان‌های فلسفی جدید یا از هگل تأثیر پذیرفته‌اند یا نسبت به او واکنش نشان داده‌اند. در حقیقت نه تنها مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم (به عنوان نمونه‌هایی روشن‌تر) بلکه همچنین نظریه انتقادی، هرمنوتیک و حتی فلسفه تحلیلی به معنای سلبی، تحت تأثیر هگل هستند. هگل نقطه عطف فلسفه جدید محسوب می‌شود؛ سرچشمه‌ای که از آن جریان‌های مختلفی منبث و منشعب می‌شوند. اگر فیلسوف جدید قصد دانستن ریشه‌های مواضع خود را داشته باشد، دیر یا زود باید به هگل بازگردد.

اهمیت شناخت هگل صرفاً به دلایل تاریخی نیست. اگر هر مسأله بنیادین فلسفی را در نظر بگیریم، در می‌یابیم که هگل یک راه حل جالب توجه برای آن مطرح کرده است.



مطالعات فرهنگی
پرتال علمی و پژوهشی

م. کرمی

او مدعی است که نظام او تنها راه حل متوازن کارآمد را میان اقوال متعارض فلسفی فراهم می‌آورد. او معتقد است که نقاط قوت رئالیسم و ایدئالیسم، مادی‌گرایی و ثنویت‌انگاری، نسبی‌نگری و مطلق‌گرایی، شکاکیت و جزمیت، اصالت‌تسمیه و افلاطون‌گرایی، تکثرگرایی و وحدت‌انگاری، افراط‌گرایی و محافظه‌کاری را حفظ کرده و نقاط ضعف آن‌ها را حذف نموده است. در واقع هر چه بیشتر هگل را مطالعه می‌کنیم بیشتر در می‌یابیم که نظام او با هر نظرگاهی موافق است و هر رده‌ای را پیش بینی کرده است. البته در نهایت قابل بحث است که آیا هگل این مسأله را حل کرده است یا نه، اما آیا می‌توانیم با خیالی آسوده نسبت به مدعای او برانجام چنین امری بی‌تفاوت باشیم؟ صرف جسارت هگل ما را وادار می‌کند تا به مطالعه دقیق‌تر فلسفه او بپردازیم.

باینکه اندیشه هگل مهم است، همچنین دشوار و پیچیده هم هست. توجه دوباره به هگل از دهه ۱۹۶۰ آغاز شد و تا به امروز ادامه یافته است. البته این جریان سوءتفاهم‌ها را درباره وی برطرف نکرده است. یکی از دلایل اصلی این امر ابهام فوق‌العاده آثار هگل است. این امر با توجه به جایگاه والای وضوح در فلسفه معاصر، او را عجیب جلوه‌گر می‌سازد. دلیل دیگر که از اهمیت بیشتری برخوردار است، دفاع آشکار و افراطی هگل از مابعدالطبیعه است که به واسطه میراث کانت و پوزیتیویسم بی‌اعتبار شده بود. به نظر می‌رسد که هگل در مقابل انتقادات تند و تیزی که در باب محدودیت‌های معرفت وجود داشت، به نحوی آسوده‌خاطر به تأمل نظری در باب موجودات مبهمی نظیر «روح» و «امر مطلق» می‌پرداخت. این تصویر از هگل به عنوان متعاطی بی‌مسئولیت مابعدالطبیعه بانظر مشهور راسل آغاز شد، مبنی بر اینکه نظام هگل در نهایت مبتنی بر برخی اشتباهات منطقی بنیادین است.^۱

نه تنها فیلسوفان معاصر به سختی با مابعدالطبیعه هگل کنار می‌آیند، بلکه محققان اندیشه هگل هم در باب جایگاه و ارزش آن اختلاف نظر دارند. به معنای وسیع کلمه دو رویکرد متفاوت در باب مابعدالطبیعه هگل وجود دارد. نخست رویکرد سنتی - تاریخی است که مابعدالطبیعه هگل را به عنوان یک امر تحقق یافته (fatiaccompli) می‌پذیرد و تلاش می‌کند تا آن را به واسطه توصیف رابطه آن با اسلاف تاریخی‌اش تبیین کند. به عنوان مثال مابعدالطبیعه هگل به عنوان «اسپینوزاگرایی وارونه»



«نئوتومیسم جدلی» یا «لایب نیتس گرایی وحدت انگارانه» توصیف می‌شود. این رویکرد را در اصل می‌توان در مطالعات قدیم آلمانی در باب هگل به ویژه نزد افرادی چون دیلتای، هایم، هایرنینگ، روزنکراتس و کروتر یافت. در مقابل رویکرد تاریخی، رویکرد متأخر پوزیتیویستی وجود دارد که تلاش می‌کند مابعدالطبیعه هگل را به عنوان صورتی از عرفان یا تأمل نظری کنار نهد. اما آنچه هگل را معتبر می‌سازد، بسیاری از تفکراتش در حوزه‌های معرفت‌شناسی، اخلاق، سیاست و زیبایی‌شناسی است. مطابق این رویکرد جدید می‌توان بسیاری از معانی فلسفی را نزد هگل یافت که هیچ ربطی به مابعدالطبیعه او ندارند. مابعدالطبیعه هگل یک پوسته عرفانین بر روی یک هسته عقلانی است. این رویکرد به هگل را می‌توان نزد سنت مارکسیستی، مکتب فرانکفورت و همچنین مطالعات اخیری یافت که فلسفه هگل را صرفاً «تحلیل مقوله‌ای» تلقی می‌کردند.^۲

هر دو رویکرد با معضلات آشکاری مواجه هستند. اگر رویکرد تاریخی فاقد یک نگرش فلسفی بود که در نهایت ما را به تعلیق توانایی نقادی مان وامی‌داشت، رویکرد پوزیتیویستی یک سهو تاریخی و تلقی یکسونگرانه نسبت به اهمیت فلسفی هگل دارد. مطابق این رویکرد بیش از نود درصد از فعالیت هگل راهی زیاده‌دان تاریخ می‌شود. این دو رویکرد جدا از معضلات متفاوتشان، دچار یک نقیصه مشترک هم هستند. آنها از این امر غافل هستند که خود هگل مابعدالطبیعه را به عنوان یک امر مسأله‌ساز تلقی می‌کرد که پذیرش آن نیازمند مشروع ساختن‌اش بود و همچنین هگل، تحدی کانت نسبت به مابعدالطبیعه را پذیرفت و بر این امر اصرار می‌کرد که «هر مابعدالطبیعه آینده که به صورت علم خواهد آمد» می‌بایست بر مبنای نقادی معرفت بنا شود.

وظیفه اصلی این مقال بررسی مشکل عمده‌ای است که در راه فهم و ارزیابی فلسفه هگل وجود دارد یعنی مسأله مابعدالطبیعه. این امر با بررسی - هر چند کلی - دفاع هگل از مابعدالطبیعه و پاسخ او به معارضه کانت انجام خواهد گرفت. اگر به تحقیق در باب توجیه خود هگل از مابعدالطبیعه بپردازیم، قادر خواهیم بود تا از معضلات رویکرد سنتی به هگل خلاصی یابیم. ما مجبور نیستیم که مابعدالطبیعه او را به عنوان یک امر تحقق یافته (fati accompli) بپذیریم یا آن را به عنوان یک عرفان و تأمل نظری نفی کنیم. علاوه بر این قادر خواهیم بود که آن را از جهت ارزش‌هایش مورد ارزیابی قرار دهیم

و ببینیم که آیا واقعا به معارضة کانتی پاسخ گفته است یا خیر. امتیاز اصلی این رویکرد این است که ما می‌توانیم تفسیری از هگل عرضه کنیم که ابهام‌آمیز و تحویل‌گرایانه نیست. همچنین مابعدالطبیعه او را به عنوان یک تأمل نظری در باب ماوراء تلقی نمی‌کند و آن را به تحلیل مقوله‌ای صرف تحویل نمی‌کند.

هر درآمدی بر مابعدالطبیعه هگل باید به چهار سؤال اساسی پاسخ گوید: (۱) مقصود هگل از مابعدالطبیعه چیست؟ (۲) مقصود او از «امر مطلق» چیست؟ (۳) چرا او وجود مطلق را فرض می‌گیرد؟ (۴) او چگونه تلاش برای شناخت آن را در مقابل نقادی معرفت کانت توجیه می‌کند؟

پیش از پرداختن به دفاع هگل از مابعدالطبیعه، به ایضاح منظور او از مابعدالطبیعه نیازمندیم. به دنبال این اسم، گنگی و ابهام بدنام‌کننده‌ای قرار دارد. می‌توان این اسم را دلالت‌گر به رشته‌های مختلفی دانست؛ هستی‌شناسی به معنای مطالعه‌عام‌ترین محمولات وجود، الهیات به معنای مطالعه برترین موجود یا جهان‌شناسی به معنای مطالعه نخستین مبادی و قوای طبیعت. البته هگل به جای آنکه مراد خود از مابعدالطبیعه را تعریف کند به طور کلی از اخذ این واژه سرباز می‌زند. او اکثراً وقتی از این واژه استفاده می‌کند، آن را در معنایی منفی و برای ارجاع به آموزه‌ها و روش‌هایی نظیر سنت عقل‌گرایی، مابعدالطبیعه دکارت، لایب‌نیتس و ولف به کار می‌برد که به واسطه نقادی معرفت کانت بی‌اعتبار شده بودند.^۳ همچنان که هگل ذکر می‌کند مابعدالطبیعه در آغاز قرن نوزدهم دچار بدنامی شده بود.^۴ بنابراین احیای آن به ناگزیر توسل به معنایی منفی ضمنی آن را نیز به دنبال داشت. با این همه حتی اگر هگل از این واژه اجتناب کرده باشد باز هم او تلقی‌ای از فلسفه داشت که آن را صرفاً نمی‌توان تلقی‌ای مابعدالطبیعی محسوب کرد. در نخستین سال‌های اقامت هگل در ینا و در حقیقت در تمام طول فعالیتش، هگل مقصود از فلسفه را معرفت به امر مطلق می‌دانست.^۵ این مقصود بایکی از معانی کلاسیک واژه مابعدالطبیعه مطابقت می‌کند؛ معنایی که توسط کانت در کتاب «نقد عقل محض» به آن داده شد؛ یعنی تلاش برای شناخت امر نامشروط به واسطه عقل محض.^۶

اگر مابعدالطبیعه را معرفت به امر مطلق تعریف کنیم هنوز از فهم روشن مقاصد و طبیعت آن دوریم. چراکه باید پیش از آن روشن سازیم که مقصود هگل از امر مطلق



چیست و این در حقیقت پرسش دوم ما بود. اگرچه خود هگل تعریف روشنی از این واژه به دست نمی دهد اما اف. دبلیو. جی شلینگ یکی از همکاران اولیه او، تعریفی از این واژه عرضه کرده است. به نظر شلینگ، امر مطلق آن چیزی است که برای وجود داشتن و برای فهمیده شدن به امری غیر از خودش وابسته نباشد.^۷ امر مطلق هم در وجود و هم در ماهیتش مستقل و نامشروط از همه اشیا دیگر است. به عبارت دیگر امر مطلق، علت خود (causi sui) است. یعنی امری که ماهیتش به ضرورت در بردارنده وجودش است. سلف تاریخی این مفهوم تعریف اسپینوزا از جوهر در کتاب «اخلاق» است: «مقصود من از جوهر آن است که فی نفسه موجود است و به واسطه خودش فهمیده می شود. به عبارت دیگر آن چیزی که فهم آن مستقل از هر مفهوم دیگر شکل می یابد.»^۸ سپس شلینگ بی آنکه دین خود را به اسپینوزا پنهان دارد، بلافاصله به تعریف خود می افزاید که مطلق، «جوهر نامتناهی» یا با وضوح کمتری «امر فی نفسه» (das an sich) است.

هگل و شلینگ تردیدی در طرح نتایج اسپینوزایی ای که از این تعریف جوهر برمی آید، نداشتند. آنها همانند اسپینوزا معتقد بودند که تنها یک امر می تواند با این تعریف متناسب باشد: عالم به مثابه یک کل واحد. از آنجایی که جهان به مثابه یک کل واحد در بردارنده هر چیزی است، هیچ چیزی خارج از آن موجود نخواهد بود که عالم به آن وابسته باشد. و همچنین از آنجا که هر چیزی غیر از عالم به مثابه یک کل، امری خواهد بود که خارج از جهان است و فهم آن از طریق فهم جهان ممکن است. شلینگ با در نظر داشتن بر همین اسپینوزا، در سال ۱۸۰۰ در کتاب «معرفی نظام فلسفی من» نوشت: «امر مطلق علت عالم نیست بلکه خود عالم است.»^۹ هگل هم نتایج اسپینوزا را پذیرفت و تا دهه ۱۸۲۰ نسبت به تلقی اسپینوزا از مفهوم جوهر توجه بسیاری داشت: «هرگاه کسی می خواهد تفلسف کند، نخست می بایست اسپینوزایی باشد. روح می بایست خود را در هوای این جوهر واحد غوطه ور سازد که در آن هر آنچه را که هر کس حقیقت می داند، مندرج است.»^{۱۰}

اگر تلقی اسپینوزایی شلینگ و هگل از امر مطلق را در ذهن داشته باشیم، می توانیم از برخی بدفهمی های متداولی که مابعدالطبیعه آن ها را احاطه کرده، اجتناب کنیم. مطابق یکی از تلقی های رایج، مابعدالطبیعه صورتی از تأمل نظری در باب موجودات

ماورایی نظیر خدا، مشیت الهی و روح است. اما چنین تلقی‌ای از مابعدالطبیعه، با مابعدالطبیعه در نظر شلینگ و هگل هیچ ارتباطی ندارد. زیرا مابعدالطبیعه آنان فی نفسه با گونه خاصی از موجود سروکار ندارد. امر مطلق در نظر آنان نوعی از شیء نیست، بلکه صرفاً امری کلی است که همه اشیاء فقط اجزای آن هستند. شلینگ و هگل نیز همچون کانت نسبت به مغالطه جوهراندیشی (Hypostasis) هشدار داده‌اند که از مطلق به گونه‌ای بحث می‌کند که گویی مطلق شیء خاصی است. همچنین شلینگ و هگل^{۱۱} اصرار داشتند که مابعدالطبیعه آنها هیچ کاری با امر ماورایی ندارد. تلقی آنها عمیقاً طبیعت‌گرایانه بود. آنها هر نیروی پنهان و ماورای عالم را نفی می‌کردند. و هر چیزی را براساس قوانین تبیین می‌کردند.^{۱۲} آنها اسپینوزا را خصوصاً به خاطر طبیعت‌گرایی تام و تمام‌اش تحسین می‌کردند؛ دقیقاً به خاطر اینکه او دین خود را از طبیعت استخراج می‌کرد و خداوند را امری غیر از طبیعت طبیعت‌آفرین (ura naturans - nat) نمی‌دانست.

اما خطاست اگر مابعدالطبیعه شلینگ و هگل را صرفاً بر اساس عبارات اسپینوزایی دریابیم. در نخستین سالهای قرن نوزدهم شلینگ مفهوم مطلق را به عنوان «اتحاد سوژه و ابژه» بسط و گسترش داد. مفهومی که معنای نهایی آن «ضد اسپینوزایی» بود. اما آنچه شلینگ با توصیف مطلق به عنوان «اتحاد سوژه و ابژه» منظور داشت؛ آشکارا اسپینوزایی است: امر نفسانی و امر جسمانی، امر سوژه‌کتیو و امر ابژکتیو، تنها صفات مختلف جوهر واحد نامتناهی هستند. مع‌هذا شلینگ به این آموزه معنایی افزود که آرامش اسپینوزا را در آرامگاهش برهم زد. در تقابل با مفهوم مکانیکی از عالم شلینگ جوهر واحد نامتناهی را در امری ذی حیات و غایت‌مند درک می‌کرد.

به تبع مفهوم هر در^{۱۳} که مصر بود به عالم مرده و منجمد اسپینوزایی جان بخشید. شلینگ جوهر را به عنوان یک نیروی زنده یعنی «نیروی تمام نیروها» یا «نیروی نخستین» نشان داد. شلینگ در فلسفه طبیعت (natura philosophia)^{۱۴} کل طبیعت را تجلی سلسله‌مراتبی این نیرو دانست که از درجات سافل نظام یافتگی و تکامل در کانی‌ها، نباتات و جانوران آغاز می‌شود و به عالی‌ترین درجات نظام یافتگی و تکامل در خودآگاه انسان خاتمه می‌یابد. بنابراین امر مطلق صرفاً یک ماشین نیست بلکه یک امر جانمند و یک کل است که سیر تکوین خودش است و به خود نظام می‌بخشد.



شلینگ گمان می‌کرد که برای تصور امر مطلق به عنوان موجودی زنده و نه امری ماشینی دلایلی متعددی در اختیار دارد. او معتقد بود که تنها یک تلقی جاندارانگارانۀ از طبیعت با آخرین نتایج علوم جدید منطبق است. کشفیات اخیر در الکتریسته، مغناطیسم و زیست‌شناسی این ضرورت را ایجاد کرده بود که ماده به نحو پویاتری فهم و تصور گردد. به جای تلقی ماده به عنوان امری ساکن که فعل آن صرفاً از تحریک بیرونی انجام گیرد، شلینگ ضروری می‌دانست که ماده را امری فعال در نظر بگیرد. به صورتی که مسبب تکوین و نظام‌بخشی به خود باشد. تصور مکانیکی اسپینوزا از امر مطلق صرفاً مولود علوم دوران اوست که اکنون منسوخ هستند. همچنین شلینگ حیات‌گرایی‌اش را راه حل مسأله‌ای می‌دانست که فلسفه از زمان دکارت در جست‌وجوی پاسخ آن بود. این مسأله که چگونه تعامل بین نفس و بدن را تبیین کنیم. به نظر شلینگ نفس و بدن دو نوع موجود متفاوت نیستند، بلکه صرفاً درجات متفاوت نظام‌یافتگی و تکامل ماده هستند. نفس نظام‌یافته‌ترین و متکامل‌ترین شکل ماده است و ماده نظام‌نایافته‌ترین و نامتکامل‌ترین شکل نفس است. چنین نظریه‌ای فارغ از معضلات ثنویت‌انگاری و مادی‌گرایی مکانیکی است. از آنجایی که نیروی زنده را باید برحسب غایات و امور غایت‌شناسانه تبیین کرد، ذهن صرفاً یک ماشین نیست و از آنجایی که نیرو خود را صرفاً در فعالیت ماده تجسم می‌بخشد، جوهری صرفاً روحانی نیست.

هگل این تلقی جاندارانگارانۀ از امر مطلق را در نخستین سال‌های قرن نوزدهم در دوران همکاری مشترکش با شلینگ در *Critical journal of philosophy* از شلینگ اقتباس نمود. هگل تمام رئوس کلی تلقی شلینگ از امر مطلق را پذیرفت. او با تعریف شلینگ از امر مطلق به عنوان امری که وجود و ماهیت مستقل دارد. او همچنین در تلقی امر مطلق به عنوان امری جاندار از شلینگ تبعیت نمود که در نتیجه آن امور جسمانی و ذهنی صرفاً صفات امر مطلق یا درجات نظام‌یافتگی و تکامل آن هستند. مع‌هذا حتی در خلال همکاری‌شان، هگل نسبت به برخی صورت‌بندی‌های شلینگ در باب طبیعت امر مطلق شک داشت. شلینگ در برخی موارد در کتاب‌های «معرفی نظام فلسفی من، برونو و فلسفه و دین»^{۱۵} از مطلق به گونه‌ای سخن می‌گوید که انگار چیزی بیش از «اتحاد سوژه و ابژه»، جوهر واحد نامتناهی یا محل عدم تمایز در میان امر ذهنی و امر

عینی نیست. اما این طریق محدود در سخن گفتن از امر مطلق شلینگ را با معضلی جدی مواجه ساخت. اگر امر مطلق را صرفاً به عنوان اتحاد سوژه و ابژه لحاظ کنیم بی آنکه ثنویت آشکار میان سوژه و ابژه را در تجربه معمولمان در نظر بگیریم و اگر آن را صرفاً جوهر نامتناهی در نظر بگیریم، بدو آنکه حالا نامتناهی آن را دریابیم آنگاه به نظر می‌آید که ما قلمرو امر نامتناهی و پدیدار را از مطلق خارج ساخته‌ایم. در این صورت امر مطلق، علی‌رغم تعریفش به ذاتش وابسته می‌شود و تنها در قیاس با آنچه که نیست، یعنی قلمرو نمود و تناهی قابل دریافت است. از این رو هگل در مقدمه پدیدارشناسی احساس نمود که اصلاح صورت‌بندی محدود شلینگ از امر مطلق ضروری است. از آنجایی که امر مطلق در شلینگ در بردارنده حالات خودش نیست؛ حالتی که تعین بخش صفات خاص اشیاء هستند، هگل آن را به این جمله تشبیه می‌کند: «شبی که در آن همه گاوها سیاه هستند». هگل می‌گوید: «اگر ما بخواهیم آن تعریف از جوهر را به نحو درستی حفظ کنیم، ضروری است که امر مطلق را به عنوان کل جوهر و حالات آن، یعنی همچون وحدت متناهی با نامتناهی به تصور آوریم.» از آنجایی که امر مطلق می‌بایست همه سیلان‌ات تناهی و پدیدار را در خود داشته باشد. هگل آن را به «جشن شراب‌خواری‌ای که در آن هیچ کس نیست که نوشیده باشد» تشبیه می‌کند.

البته تمسخر شلینگ توسط هگل نباید ما را نسبت به دین عمیق هگل نسبت به همکار سابق‌اش گمراه کند. تمام زندگی هگل پیروی از تلقی جاندارانگاران شلینگ از امر مطلق و تلاش برای شناخت برخی استلزامات آن بود. آنچه هگل در مقدمه پدیدارشناسی به نفی آن برخاست، بیشتر، صورت‌بندی شلینگ از امر مطلق بود، نه تلقی‌ای که در کنه این مفهوم وجود داشت. اگر چه شلینگ بیان دوگانه‌ای دارد، اما گاهی هم با عبارات هگلی به بیان امر مطلق پرداخته است که در آنها امر مطلق به وضوح قلمرو امور متناهی را هم شامل می‌شود.^{۱۶} وقتی هگل بعداً (در مقدمه پدیدارشناسی) اصرار ورزید که امر مطلق صرفاً جوهر نیست بلکه همچنین سوژه است. او چندان بر شلینگ نمی‌تازد بلکه به واسطه شلینگ بر اسپینوزا می‌تازد. وقتی شلینگ جوهر اسپینوزا را امری جانمند تلقی کرد، دلیلی دیگر برای سوژه تلقی کردن امر مطلق بدست آورد. تحول فلسفی هگل در سالهای تعیین‌کننده درینا بیش از آنکه



بر محور جدایی از شلینگ باشد بر مدار کوششی مستمر برای فراهم نمودن مبنایی معرفت‌شناسانه برای دیدگاه‌های شلینگ بود.^{۱۷}

اکنون که به طرح تلقی شلینگ و هگل از مابعدالطبیعه پرداختیم برای فهم اعتقاد آن‌ها به امکان مابعدالطبیعه، در موضع بهتری قرار داریم. زیرا شلینگ و هگل معتقد بودند که با تلقی شان از امر مطلق، فلسفه‌شان را از بسیاری از نقدهای کانت بر مابعدالطبیعه نجات داده‌اند. هدف نقادی کانت - یعنی قربانی اصلی ابهامات، تعارضات و مغالطات - مابعدالطبیعه کهن مکتب لایب نیتس و ولف بود. اما این مابعدالطبیعه در خدمت یک الهیات خدا‌باور بود که در آن امر مطلق به عنوان یک موجود ماورایی محسوب می‌شد که فراسوی طبیعت وجود داشت. شلینگ و هگل کاملاً همدلانه با کانت موافق بودند که مابعدالطبیعه به این معنا حقیقتاً ناممکن است. اما آنها در باب دلیل ناممکن بودن آن تشخیص متفاوتی داشتند: این امر آنچنان که کانت می‌اندیشید به خاطر این نیست که ماورای طبیعت شناخت‌ناپذیر است. بلکه به این دلیل است که ماوراء طبیعت اصلاً وجود ندارد. تمام نگرانی‌های در باب شناخت‌ناپذیر بودن عالم ذوات معقول (نومینال)، از دیدگاه شلینگ و هگل نتیجه مغالطه جوهراندیشی (Hypostasis) بود یعنی تلقی امر مطلق به گونه‌ای که گویی یک شیء متعین است. شلینگ و هگل معتقدند که اگر امر مطلق را به گونه‌ای طبیعت‌گرایانه دریابیم، آنگاه مابعدالطبیعه مستلزم معرفت متعالی که توسط کانت محکوم شد، نیست. تمام آن چیزی که نیازمند دانستن آن هستیم خود طبیعت است که به واسطه تجربه به ما اعطا می‌شود.

شلینگ و هگل عمدتاً بدین دلیل قائل به امکان مابعدالطبیعه‌شان بودند که مابعدالطبیعه خود را صورتی از طبیعت‌گرایی علمی، یعنی آن را فلسفه‌ای متناسب با علوم طبیعی روزگاشان تلقی می‌کردند. آنها هر تمایز صریحی بین قضایای پیشینی و پسینی را نفی می‌کردند و اصرار داشتند که مبادی مابعدالطبیعی آنها به واسطه تجربه اثبات می‌شود.

همچنان که پیشتر دیده‌ایم آنها اصرار داشتند تا همه نیروهای پنهانی را از طبیعت نفی کنند و هر چیزی را بر طبق قوانین طبیعت تبیین کنند. اگرچه آنها یقیناً قوانین طبیعت را به شکل غایبات‌شناسانه و نه مکانیکی بیان می‌کردند، اما مصر بودند که غایت

طبیعت در دل خود طبیعت است و توسط یک طراح بیرونی بر آن تحمیل نشده است. بنابراین برای شلینگ و هگل پرسش از امکان مابعدالطبیعه بر پرسش از امکان خود فلسفه طبیعت (Nature philosophie) مبتنی است. اگر ما از این بعد فلسفه شلینگ و هگل غفلت ورزیم، بی‌شک در معرض خطر دچار شدن به یک سهو تاریخی (آناکرونسیم) پوزیتیویستی هستیم.^{۱۸}

اگر مابعدالطبیعه شلینگ و هگل را در منظر خاص تاریخی اش بنگریم باید آن را در درون سنت مادی‌گرایی حیات‌انگار قرار دهیم. این سنت به برونو و نخستین آزاداندیشان قرن هفدهم انگلستان بازمی‌گردد.^{۱۹} این سنت به برونو و نخستین آزاداندیشان قرن هفدهم انگلستان بازمی‌گردد. این سنت تلاش می‌کند تا قلمرو ماورای طبیعت را طرد نماید. با این حال این سنت الحادی نبود و خدا را به عنوان کل طبیعت در نظر می‌گرفت. اگرچه بنابر نظر این سنت طبیعت تنها دربردارنده ماده صرف است اما ماده در اینجا امری حیاتمند و نه مکانیکی در نظر گرفته می‌شد. ماده به عنوان امری پویا (دینامیک) تلقی می‌شد که نیروی تکوین و نظام‌بخشی به خود را دارا است.^{۲۰} تشابهات این منظر با مابعدالطبیعه شلینگ و هگل آشکار است. اما شلینگ و هگل را همچنین باید در درون این سنت جای داد، به دلیل اینکه آنان در برخی از ارزش‌های سیاسی و اخلاقی این سنت شریک بودند؛ همانند اعتقاد به عدالت خواهی، جمهوری خواهی، تسامح دینی و آزادی سیاسی. اگر تلقی هگل به عنوان فردی مادی‌گرا با این فرض که همه سخنان او درباره روح است، عجیب به نظر می‌رسد، چاره این مشکل در اینجا است که ما باید تصویر مکانیکی معمول از مادی‌گرایی را از نظر دور سازیم. همچنین نباید فراموش کرد که روح از نظر هگل اعلی درجه نظام‌بخشی و تکامل قدرت‌های جانمند در طبیعت است. اگر غیر از این می‌بود، هگل به همان نظریه ثنوی انگارانه بازمی‌گشت که مورد نکوهش کانت و فیخته بود. در خور توجه است که این عنصر مادی‌گرایانه در مابعدالطبیعه هگل از چشم معاصرین او پنهان نمانده است و آنها به دلیل آن به تحسین یا تکفیر او پرداخته‌اند.^{۲۱}

اگر در تلقی طبیعت‌گرایانه شلینگ و هگل از مابعدالطبیعه را تأمل کنیم، ممکن است چنین به نظر آید که هیچ تعارضی بین آنها و کانت وجود ندارد. گویی که هگل به گونه‌ای از مابعدالطبیعه می‌پرداخت که خود کانت آن را پیش برد یعنی مابعدالطبیعه



طبیعت. اما این یک نتیجه گیری عجولانه است، نتیجه گیری ای که از تعارض واقعی میان کانت و هگل غافل می ماند. شلینگ و هگل با این ادعا که می توان طبیعت را به عنوان یک امر جانمند و یک کلیت از نیروهای زنده شناخت در برابر انتقادات کانت نسبت به غایت شناسی در نقد قوه حکم موضع می گرفتند. کانت در این اثر استدلال می کند که ما نمی توانیم تصور غایت طبیعت را به واسطه تجربه اثبات کنیم و ما غایات را به طبیعت، تنها به واسطه شباهت با مقاصد آگاهانه خود متصف سازیم. تصور یک امر جانمند در یاری رساندن به ما برای نظام مند ساختن معرفتمان نسبت به بسیاری از قوانین جزئی طبیعت از ارزش اکتشافی محدودی برخوردار است. فرض کنیم که طبیعت یک امر جانمند است، اما می توان به گونه ای به آن پردازیم که گویی یک امر جانمند است. تصور یک امر جانمند «قوم بخش» نیست بلکه تنها یک اصل «نظام بخش» است. یعنی به جای توصیف کردن آنچه که وجود دارد، کار آن نظام بخشیدن به همه موقعیت های جزئی ما در یک مجموعه منظم است. در اینجا اختلاف نظر بنیادین بین کانت و هگل مطرح می شود: کانت نفی می کرد و هگل می پذیرفت که ما می توانیم به این امر علم پیدا کنیم که طبیعت یک امر جانمند است. اکنون به سومین سؤال می پردازیم: به چه دلیل وجود امر مطلق را فرض گرفته است؟ به عبارت دیگر چرا به تصور طبیعت همچون امری جانمند اعتبار یک امر «قوم بخش» را بخشیده است؟ هگل در سال ۱۸۰۱ در نخستین نوشتار فلسفی منتشر شده اش یعنی «تفاوت میان نظام های فلسفی فیخته و شلینگ» به این پرسش پاسخ داده است. نظریه او در نخستین اثرش این است که بین فلسفه فیخته و شلینگ یک تفاوت بنیادین وجود دارد و نظام شلینگ برتر از نظام فیخته است. چنین نظریه ای برای شلینگ جالب بود. او به مدت پنج سال با فیخته همکاری کرده بود و دیدگاههایشان را در اصل مشترک تلقی می کرد. رساله هگل در قطع رابطه شلینگ با فیخته مؤثر بود و در عوض رابطه شلینگ و هگل محکم تر شد.^{۲۲} ماهیت استدلال هگل برای برتری نظام شلینگ این بود که ما می توانیم اصلی ترین و مهم ترین مسأله فلسفه فیخته را تنها با تلقی شلینگ از وجود مطلق حل کنیم، یعنی اگر جایگاهی «قوم بخش» برای مفهوم طبیعت به عنوان امر جانمند قائل شویم قادر به حل آن خواهیم بود. برای فهم استدلال هگل لازم است که نخست تصویری از مسأله فیخته

و معضلات او برای یافتن پاسخی برای آن داشته باشیم.

مسأله بنیادین فلسفه متقدم فیخته در کتاب نظریه معرفت (Wissenschaftlehre) ۲۳ در سال ۱۷۴۹ بحث از استنتاج استعلایی در نقد عقل محض کانت آغاز می‌شود. کانت در آن بخش از شاهکار پیچیده‌اش که به ابهام شهرت دارد، این پرسش را مطرح می‌سازد که اگر معرفت تجربی نیازمند کلیت و ضرورتی باشد که نمی‌تواند در تجربه تحقق یابد، پس چگونه ممکن است؟ همه نسل‌های پس از کانت با این پرسش مواجه شدند. این پرسش در زمینه تصویر ثنویت‌انگاران کانت از قوای معرفت برمی‌خیزد. به نظر کانت، معرفت تجربی نیازمند تعاملی است بین مفاهیم کلی و ضروری که صورت تجربه را فراهم می‌آورند و شهودها یا انطباعات جزئی که موضوع تجربه را تأمین می‌کنند. در حالی که کلیت و ضرورت به نحوی پیشینی از فاهمه نشأت می‌گیرند، که قوه‌ای عقلانی و کاملاً فعال است و شهودها یک امر پسینی را به حساسیت ما اعطا می‌کنند، که قوه‌ای حساس و کاملاً منفعل است. حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر مفاهیم پیشینی مأخوذ از فاهمه باشند پس چگونه می‌فهمیم که آنها برای تجربه معتبر هستند؟ کانت پاسخ می‌دهد. البته اگر بتوان در عبارات محدودی استدلال جامع و پیچیده استنتاج استعلایی را خلاصه کرد. که این مفاهیم پیشینی صرفاً اگر شرایط ضروری تجربه باشند، بر تجربه اطلاق می‌شوند. آن مفاهیم خود شرایطی را متعین می‌سازند که ما تحت آن شرایط تمثالات را داریم. در نتیجه آن شرایط برای آنها معتبر خواهد بود. اگرچه اعتباری فراسوی آنها نخواهند داشت.

تحت تأثیر برخی از نخستین نقادان کانت، فیخته با راه حل کانت برای مسأله استنتاج استعلایی به مخالفت پرداخت. به نظر منتقدان کانت، نظیر جی. جی. هامان، جی. بی. شولتس و سالومون میمون، خود شیوه‌ای که کانت به واسطه آن این مسأله را طرح می‌کند، این راه حل را برای آن ناممکن می‌سازد. کانت آنچنان تفاوت عمده‌ای بین حساسیت و فاهمه در انداخته است که بنابراین هیچ مطابقتی میان شهودهای پیشینی و پسینی ممکن نیست. اگر فاهمه صرفاً قوه فعال عقلانی است که فعالیت‌های آن در زمان و مکان قرار ندارند و اگر حساسیت قوه منفعل حسی است که فعالیت‌های آن در زمان و مکان هستند، پس برای این قوا چگونه ممکن است که با یکدیگر در تعامل باشند؟ به نظر میمون، یکی از منتقدان سرسخت کانت، مشکلات کانت در باب ثنویت فاهمه و حساسیت نظیر مشکلات دکارت با ثنویت نفس و بدن است. ۲۴ همانند



دکارت که نمی‌توانست تبیین کند که چگونه دو جوهر نامتجانس نظیر نفس و بدن با یکدیگر تعامل دارند، کانت هم نمی‌توانست تبیین کند که چگونه دو قوه نامتجانس حساسیت و فاهمه می‌توانند با یکدیگر همکاری داشته باشند. ثنویت کانتی فلسفه او را در مقابل اعتراضات شکاکانه تضعیف می‌کند. زیرا به نظر می‌رسد که قوای مورد نظر او تنها به واسطه یک نظم رازآلود از پیش تعیین شده می‌توانند تعامل داشته باشند.

مسئله اصلی برای فیلسوفان پس از کانت، یافتن وسیله‌ای برای وحدت بخشیدن به ثنویت ناموفق کانتی بود. فلاسفه به دنبال منشأ یا قوه برتر ذهنی‌ای بودند که فاهمه و حساسیت تنها جنبه‌ها و ظهوری از آن باشند. آنها بر طرح پرسشی اصرار داشتند که خود کانت از پاسخ به آن امتناع کرد: یعنی چگونه قوه تفکر به معنای عام ممکن است؟^{۲۵} چه چیزی سبب کارکردهای مختلف فاهمه و حساسیت به معنای عام می‌شود؟ اگرچه مشهور است که یافتن راه حلی برای ثنویت کانتی دغدغه اصلی فیلسوفان پس از کانت بود. اما این نظر معمولاً در بستر و زمینه فلسفه اخلاق کانت مطرح می‌شود. کانت در آنجا نزاع میان میل و عقل را به عنوان یک اصل موضوع در نظر می‌گیرد. آنچه که ما می‌بایست در اینجا ملاحظه کنیم این است راه حل این ثنویت را تنها در حیطه اخلاق مطرح کرد بلکه همچنین در حیطه معرفت‌شناسی هم این راه حل لازم است زیرا تنها از این طریق حل مسئله استنتاج استعلایی ممکن خواهد بود.

فیخته بادریک وضع مسئله برانگیز ثنویت‌انگاری کانتی تأکید می‌کند که تنها طریق حل مسئله استنتاج استعلایی اصل قرارداد «اتحاد سوژه و ابژه» است. برطبق این اصل، معرفت نیازمند اتحاد میان عالم و معلوم است. سوژه‌ای که می‌شناسد باید با ابژه‌ای که شناخته می‌شود واحد و یکسان باشد. فیخته معتقد است که می‌بایست چنین اصلی را وضع کرد زیرا هر صورتی از ثنویت‌انگاری ما را در دام شکاکیت می‌اندازد. اگر سوژه و ابژه، آگاهی و شیء فی‌نفسه باشند، آنگاه ما نمی‌توانیم خارج از آگاهی خود بایستیم تا دریابیم که آیا آگاهی ما با شیء به گونه‌ای که گویی پیش از آن موجود است، مطابقت دارد یا نه. همچنین اگر سوژه و ابژه به ترتیب، مفاهیم فاهمه و شهودهای حساسیت باشند، نمی‌توان چگونگی تعامل بین قوای متمایز را بیان کرد. از این رو فیخته نتیجه می‌گیرد که تنها وسیله برای اجتناب از شکاکیت و تبیین امکان معرفت، بناکردن اصل اتحاد بین سوژه و ابژه است.

اگر بپذیریم که اتحاد سوژه و ابژه شرط ضروری معرفت است این سؤال مطرح می‌شود که تحت چه شرایطی آن محقق می‌شود؟ اتحاد سوژه و ابژه در کجا یافت می‌شود؟ فیخته پاسخ می‌دهد که تنها یک نوع از معرفت دارای شرایط لازمه اتحاد سوژه و ابژه است و آن معرفت به خویش است. تنها در معرفت به خویش است که سوژه امر واحد و مشابهی را به عنوان ابژه درمی‌یابد. از این رو، در نظر فیخته معرفت به خویشتن الگوی تمام معارف است. اگر بتوان نشان داد که شناخت تجربی ما نسبت به ابژه تنها صورتی از معرفت به خویش است، قادر خواهیم بود تا نشان دهیم که چگونه معرفت ممکن است. این رویکرد توسط شلینگ جوان، هنگامی که شاگرد فیخته بود به نحو کاملی خلاصه شد:

«اتحاد پدیدار و متعلقش تنها در شهود ذهن از خودش وجود دارد. از این رو برای تبیین تطابق مطلق بین پدیدار و متعلقش که واقعیت همه معارف ما بدان وابسته است، باید نشان داده شود که ذهن از آن حیث که ابژه‌ها را شهود می‌کند، در واقع خودش را شهود می‌کند. اگر این امر را بتوان نشان داد واقعیت همه معارف ما مسلم خواهد بود.»^{۲۷}

با این حال فیخته در طرد مابعدالطبیعه از کانت پیروی می‌کرد و تأکید می‌کرد که روح فلسفه‌اش محدودساختن معرفت به تجربه است.^{۲۸} البته او هیچگاه ابعاد مابعدالطبیعی اصل اتحاد سوژه و ابژه را پنهان نساخت. این امر زمانی آشکار می‌شود که این سؤال را مطرح سازیم که چه کسی سوژه اتحاد سوژه و ابژه است؟ آشکار است که این سوژه نمی‌تواند یک سوژه جزئی یا تجربی متعارف باشد. یعنی فردی نظیر شما یا علی، حسن و حسین. چنین فردی خودش را به واسطه علم به ابژه‌های تجربی که اموری اخذشده و خارجی هستند، نمی‌شناسد. در واقع نسبت دادن توانایی خلق کلیه تجارب به هر فرد جزئی یا سوژه منفردی بی‌معنا خواهد بود. فیخته کاملاً از این امر آگاه بود. اما مطلقاً ایدئالیسم بارکلی را نفی می‌کرد و معتقد بود که هر ایدئالیسم ثمریخشی می‌بایست مختصات و ممکن بودن تجربه را تبیین کند.^{۲۹} فیخته مدعی بود که سوژه در اتحاد سوژه و ابژه، من مطلق یا من «نامتناهی» است. این من مطلق که دربردارنده کل واقعیت است ابژه‌هایش را در فعل شناخت آن‌ها خلق می‌کند. این امر همان عقل الوهی (Intellectus archetypus) در نقد سوم کانت است.^{۳۰}



اگر سوژه اتحاد سوژه و ابژه، من مطلق است به نظر می‌رسد که گویی فیخته نوعی ایدئالیسم را پذیرفته است که در آن من مطلق تمام واقعیت جهان خارج را خلق کرده است. پس معرفت متناهی من نسبت به ابژه خارجی، در واقع صرفاً بخشی از آگاهی به خود به عنوان یک من مطلق است. همچنین تصویر معمول از ایدئالیسم فیخته یک تحریف آشکار است که انتقادات فیخته به مابعدالطبیعه را نادیده می‌گیرد. و خود فیخته صریحاً و موکداً آن را رد کرده است.^{۳۱} فیخته با پذیرفتن حدود کانتی برای معرفت تأکید می‌کرد که این تصور از من مطلق را باید به نحو محدودی و به معنای یک اصل نظام بخش فهم کرد. او معتقد است که ما هیچ حقی نداریم که به وجود من مطلق قائل شویم. اما وظیفه داریم که آن را به عنوان هدف فعل اخلاقی مان در نظر بگیریم. به نظر فیخته، تصور من مطلق یک اصل کشفی نیست. بلکه اصل موضوعی ضروری برای خود اخلاقیات است.^{۳۲} قانون اخلاقی نیازمند این است که ما عواملی کاملاً خودآیین و موجوداتی کاملاً معقول یا نومیال بشویم که صرفاً تابع قوانین عقلی‌اند. ما صرفاً زمانی ممکن است چنین شویم که بر طبیعت سلطه کاملی بیابیم و آن را مطیع غایت عقلانی خویش سازیم. چرا که تنها آن زمان است که ما از طبیعت حسی خود که تابع علل طبیعی بیرون از خویش است، آزاد می‌شویم. از این رو نیاز اخلاق به خودآیینی و اختیار مطلق نیازمند این است که برای تبدیل به یک من مطلق تلاش کنیم، یعنی یک موجود معقول مطلق که کل طبیعت را مطابق با عقل اش خلق می‌کند.

فیخته مطابق با انتقاد با انتقاداتش علیه مابعدالطبیعه تأکید می‌کند که من مطلق غایتی است که نمی‌توانیم آن را محقق سازیم. من متناهی نمی‌تواند آن را بدون از دست دادن تاهای و تبدیل شدن به خدا به دست آورد. با این همه هرچه من متناهی در جهت کنترل بر طبیعت بیشتر بکوشد و آن را با غایات عقلانی خود منطبق سازد، به آرمان خود نزدیک شده است. به واسطه این تلاش می‌تواند محتوای معقول تجربه را افزایش دهد و در همین حین از محتوای محسوس آن بکاهد.

روح نهفته در نظریه معرفت (Wissen Schafflehre) فیخته در سال ۱۷۹۴ عمیقاً عمل‌گرایانه است. معرفت نتیجه فعل است و نه تفکر. فیخته معتقد بود که شکاکیت را نمی‌توان با عقل نظری ابطال کرد. زیرا اندیشیدن صرف نمی‌تواند ثنویت سوژه و

ابژه را که مانع اصلی معرفت ماست، برطرف کند. ما تنها به واسطه فعل و تلاش برای مطابق ساختن طبیعت با نیازهای عقل مان می‌توانیم این ثنویت را کاهش دهیم و به اتحاد سوژه و ابژه که شرط لازم معرفت است، نزدیک شویم. بنابراین تنها چاره شکاکیت، عمل است. از این رو در نظر فیخته همچنانکه پس از او در نظر مارکس، کلیه ابهامات فلسفه استعلایی تنها در عمل برطرف می‌شوند.

این مسأله و آموزه نظریه معرفت (Wissenschaftlehre) فیخته در سال ۱۷۴۹ بود که الهام بخش متفکران بسیاری در نیمه دهه ۱۸۹۰ شد. اما شلینگ و هگل در اواخر ۱۷۹۹ و اوایل ۱۸۰۰، احتمالاً تحت تأثیر دوستان هلدلین به مخالفت با راه حل فیخته برای استنتاج استعلایی پرداختند. شلینگ و هگل معتقد بودند که ضعف اصلی راه حل فیخته از تصور مطلق به عنوان امری که صرفاً تصویری «نظام بخش» است، ناشی می‌شود. اگر این تصور صرفاً یک غایت برای فعل است و علاوه بر این غایتی است که هیچگاه نمی‌تواند حاصل شود، پس معرفت تجربی چگونه ممکن است؟ این امر وابسته به شرطی است که نمی‌تواند محقق شود یعنی اتحاد سوژه و ابژه. اما مسأله عمیق تر از این است. نه تنها این فرایند تلاش نمی‌تواند به غایت خود برسد بلکه اساساً نمی‌تواند آغاز شود. به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم به اتحاد سوژه و ابژه نزدیک شویم چه رسد به اینکه آن را بدست آوریم. زیرا اگر من متناهی و طبیعت به نحوی بنیادین ناسازگار باقی بمانند- اگر فعالیت خودجوش من صرفاً عقلانی یا نومی‌نال است و قلمرو طبیعت صرفاً محسوس و فنومنال - پس من نمی‌تواند فعلی را در طبیعت انجام دهد تا آن را تحت سلطه عقلانی اش درآورد. بنابراین فلسفه فیخته امکان معرفت را در یک موازنه رها می‌کند که هنوز در معرض اعتراضات شکاکانه است.

اکنون در موضعی هستیم که بفهمیم چرا شلینگ و هگل می‌اندیشیدند که ما باید جایگاهی «قوام بخش» برای تصور امر مطلق ایجاد کنیم. اگر این تصور را صرفاً «نظام بخش» بدانیم- اگر فرض کنیم که اتحاد سوژه و ابژه صرفاً برای فعل غایت است- قادر نخواهیم بود که تعامل سوژه و ابژه را در تجربه بالفعل مان تبیین نماییم. بنابراین ما می‌بایست فرض کنیم که اتحاد سوژه و ابژه وجود دارد و علاوه بر این، این امر در خود ثنویت سوژه - ابژه که ما آن را در تجربه مان می‌یابیم وجود دارد. به عبارت دیگر



ضروری است که فرض کنیم که وقتی خود متناهی ابژه را می‌شناسد که به عنوان امری داده شده و خارجی بر او می‌نماید، آن ابژه در واقع صرفاً علم پیدا کردن آگاهی به خود به عنوان یک خود مطلق است. این امر حقیقتی است که در ورای این عقیده مشهور هگل وجود دارد که امر مطلق صرفاً اتحاد سوژه و ابژه نیست بلکه اتحاد سوژه و ابژه متحد و سوژه و ابژه نامتحد است. صرفاً اگر سوژه و ابژه متحد در درون ثنویت سوژه و ابژه تجربه ما وجود داشته باشند، تبیین شرایط ضروری معرفت ممکن است. هگل در کتاب «تفاوت بین...» معتقد است برای حل کردن مسأله استنتاج استعلایی نمی‌بایست صرفاً وجود اتحاد سوژه و ابژه را اصل قرار دهیم. می‌بایست از این امر فراتر رویم یعنی می‌بایست اتحاد سوژه و ابژه را از طریق شلینگ درک کنیم. به عبارت دیگر می‌بایست مطلق را به عنوان یک جوهر واحد نامتناهی تلقی کنیم که نیرویی حیاطمند است و ابژکتیو و سوژکتیو صفات آن هستند. هگل معتقد است که تلقی مطلق به گونه‌ای جاندار و حیاطمند ما را قادر خواهد ساخت تا به رفع ثنویت ناموفق کانتی بپردازیم. صرفاً اگر کل طبیعت را به عنوان یک امر جانمند دریابیم و سوژه را به عنوان جزئی از آن بشناسیم می‌توانیم به تبیین تعامل بین سوژه و ابژه بپردازیم. در این حال سوژه و ابژه به جای آنکه جواهر یا قوای نامتجانس باشند، صرفاً درجات متفاوتی از نظام یابی و تکامل نیروی حیاتی واحد خواهند بود. خودآگاهی سوژه صرفاً اعلی‌درجه نظام یابی و تکامل همه قوای طبیعت خواهد بود و ماده ساکن صرفاً درجه اسفل نظام یابی و تکامل کلیه قوای ذهن خواهد بود.

اکنون باید آشکار شده باشد که تصور هگل و شلینگ از مطلق امکان دارد هر چیزی باشد مگر جهشی غیرنقادانه به دامان مابعدالطبیعه. مابعدالطبیعه این دو نه تنها غفلتی از تحدی فلسفه کانت نیست، بلکه تنها وسیله برای حل مشکل بنیادین آن است این مشکل که چگونه مفاهیم پیشینی بر تجربه اطلاق می‌شوند. هگل و شلینگ معتقدند که تنها اگر انتقادات کانت بر غایت‌شناسی را کنار نهمیم و به تصور امر جانمند اعتباری کاملاً «قوم بخش» بدهیم قادر خواهیم بود تا بر ثنویت کانتی که تبیین معرفت را ناممکن می‌سازد، فائق آییم. معنای این گفته به زبانی کانتی این است که ما می‌توانیم برای آن تصور مابعدالطبیعی مبنایی از استنتاج استعلایی فراهم آوریم. چراکه نه تنها ما می‌توانیم نشان دهیم که آنها تخیلات مفیدی برای نظام بخشیدن به

معرفت تجربی ما هستند بلکه همچنین می‌توانیم اثبات کنیم که آنها شرط ضروری برای امکان خود تجربه هستند.

این نتیجه‌گیری که شلینگ و هگل کاملاً مطالبات نقد کانتی را برمی‌آورند، خام‌اندیشی است. چهارمین پرسش همچنان باقی است: یعنی چگونه مطلق را می‌شناسیم؟ این سؤال به ویژه برای شلینگ و هگل ضروری است. آنها می‌خواستند از هرگونه بازگشت به مابعدالطبیعه جزم‌اندیش گذشته اجتناب کنند. آنها نظیر کانت و فیخته اصرار داشتند که ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه معرفتی ماورای محدودیت‌های تجربه داشته باشیم.^{۳۳} مع‌هذا آنها وجود مطلق را اصل قرار می‌دادند و قائل بودند که «مطلق» شرط ضروری تجربه ماست. پس چگونه ضرورت تجربه ما ایزه آن می‌شود؟ در واقع چه کسی تاکنون تجربه‌ای از خودش به عنوان من مطلق داشته است؟ اما اگر تصور امر مطلق یک فرضیه‌سازی متعالی نباشد، ضروری است که نشان دهیم امر مطلق تاحدودی در تجربه ما نهفته است.

در نخستین سال‌های قرن نوزدهم شلینگ برای توجیه امکان معرفت مطلق به بسط یک معرفت‌شناسی دقیق پرداخت. این معرفت‌شناسی همان نظریه او در باب «قوام بخشی فلسفی» یا «شهود عقلی» بود. در واقع شلینگ با آگاهی از تحدی کانت نسبت به مابعدالطبیعه، نمی‌خواست تا به احیای روش‌های برهانی کهن در عقل‌گرایی لایب‌نیتس و ولف بپردازد. شلینگ به تبع کانت اصرار داشت که نمی‌توان امر نامشروط را به واسطه عقل اثبات کرد. او با کانت موافق بود که قوای استدلالی ما یعنی قوای تعقل، حکم و اثبات نمی‌توانند امر نامشروط را بشناسند. و اگر آنها ماورای تجربه بروند، با تعارضات، ابهامات و مغالطات مواجه خواهند شد. با این حال شلینگ به رد این نتیجه‌گیری می‌پردازد که نمی‌توان نسبت به امر مطلق یک معرفت عقلانی داشت. او معتقد است که تلقی عقل به عنوان یک قوه استدلالی خطاست. بلکه به جای این، عقل نیروی شهود یا ادراک عقلانی است. و از شهودهای تجربی قوه حساسیت و از قوای استدلالی فاهمه متمایز است. شلینگ معتقد است که چنین قوه‌ای در معرض انتقادات کانت نسبت به معرفت نیست. زیرا این انتقادات تنها بر قوای استدلالی فاهمه وارد می‌شوند آن هم زمانی که آنها تلاش می‌کنند تا فراسوی محدودیت‌های تجربه بروند. اما یک شهود عقلانی یک نوع از تجربه یعنی صورتی



از شهود و ادراک است به گونه‌ای که این شهود می‌تواند مبنای یک مابعدالطبیعه کاملاً درونی را فراهم آورد.

تا حدی به طنز می‌ماند که منبع الهام نظریه شهود عقلانی شلینگ، خود کانت و به نحو اخص نظریه او در باب قوام بخش ریاضی است. کانت در نقد عقل محض معتقد است که ماسدق احکام ریاضی را به واسطه به تصور در آوردن آنها اثبات می‌کنیم. به عنوان مثال با کشیدن دو خط ناتمام بر روی تخته سیاه اثبات می‌کنیم که دو خط موازی همدیگر را قطع نمی‌کنند. شلینگ می‌اندیشید که این قوه اثبات حقایق ریاضی آشکار می‌کند که ما قدرت یک شهود پیشینی را داریم. اگرچه کانت روش ریاضیات و فلسفه را به دقت متمایز می‌ساخت. شلینگ اصرار داشت تا این شیوه قوام بخش را به خود فلسفه هم نسبت دهد. بدین ترتیب برخی از آثار اصلی او از سال ۱۸۰۰ بیشتر به روشی هندسی بحث می‌کنند یعنی با تعاریف و اصول موضوعه آغاز می‌شوند و از آنها قضیه ایجاد می‌شود.

به نحوی دقیق‌تر چگونه شهود عقلی، معرفتی نسبت به مطلق را در ما ایجاد می‌کند؟ شلینگ سازوکار شهود عقلانی را در اثری که در سال ۱۸۰۲ همراه با هگل تحت عنوان «معرفی دیگری از نظام فلسفی من»^{۳۴} نوشت، طرح ریزی کرد. شلینگ نوشت ما برخی امور را وقتی در یک کل بنگریم، به واسطه عقل درمی‌یابیم. وظیفه قوام بخشی فلسفی فهم اتحاد هر جزء با کل اشیاء است. برای بدست آوردن چنین معرفتی می‌بایست بر روی شیء فی نفسه جدا از ارتباط آن با هر شیء دیگر تمرکز کنیم. ما باید آن را به عنوان امری واحد و کلی و مجرد از تمامی خصوصیاتش ملاحظه کنیم و خصوصیتی که تنها وجوه جزئی شیء هستند و شیء را با اشیای دیگر مرتبط می‌سازند. همچنان که در قوام بخشی ریاضی برای آنکه بتوانیم آن را به صورت کل مطلق دریابیم و همه خصوصیات عارضی را از شکل انتزاع می‌کنیم (مثل اینکه با گچ کشیده شده است یا بر روی تخته سیاه قرار دارد). بدین ترتیب بر خود ابژه متمرکز شدیم و آن را از همه خصوصیات ویژه اش منتزع ساختیم. در قدم بعدی باید اتحاد آن را با کل عالم ببینیم. زیرا اشیاء تنها به واسطه حالاتشان از یکدیگر متمایزند.^{۳۵} از این رو به واسطه دریافت کامل هر شیء جزئی است که به معرفتی نسبت به مطلق می‌رسیم. یعنی کلی که در آن تفاوت‌های

جزئی ناپدید می شوند.

هگل در نخستین سال های همکاریش با شلینگ طرفدار شهود عقلانی بود و آن را یک نهاد ضروری فلسفه می دانست. او در کتاب «تفاوت بین...»^{۳۶} نوشت که تفلسف بدون شهود استعلایی ممکن نیست. اگرچه در سال ۱۸۰۴ هنگامی که شلینگ ینا را ترک کرد و و به همکاریشان خاتمه داد، هگل به شک جدی در باب شهود عقلانی پرداخت. دیگر به نظر نمی رسد که این شهود یک مبنای مناسب برای معرفت به امر مطلق یا پاسخی مناسب برای تحدی نقادی کانت فراهم کند. هگل در برخی فقرات که در این مدت نوشت^{۳۷} و در برخی عباراتی که اندکی بعد در پدیدارشناسی روح^{۳۸} نوشت به چندین نتیجه انتقادی در باب شهود عقلانی رسید؛ اولاً اینکه دریافت های شهود عقلانی نمی توانند در مقابل دیدگاههای متضاد اثبات شوند. اگر فیلسوف اتحاد خود با همه اشیاء را شهود می کند، مردی که در خیابان است اشیاء را به عنوان اموری خارج از خود می بیند پس فیلسوف چگونه می تواند اثبات کند که شهود عقلانی او تصویر صحیحی از اشیاء است؟ ثانیاً تنها به واسطه به کار بردن مفاهیم می توانیم ابژه شهودهایمان را تشخیص دهیم. زیرا تنها به واسطه مفاهیم است که می توانیم به آنچه که شیء است، تعین بخشیم. از این رو شهود عقلی در بهترین حالت، وصف ناپذیر و در بدترین حالت امری تهی است. ثالثاً روش قوام بخشی فلسفی نمی تواند جایگاه جزء در کل را تبیین کند. زیرا که همه اختلافات خاص جزئی از آن برگرفته می شوند. اما به جای این باید دید که چگونه این تفاوت های خاص برای کل ضروری اند و نباید آنها از اشیای جزئی چنان جدا ساخت که جزئیات در بیرون از امر مطلق قرار گیرند. رابعاً شهود عقلانی امری شخصی است و مختص به محدودی از نخبگان است، در حالی که فلسفه باید برای هرکسی قابل دسترس باشد.

ردیه هگل بر شهود عقلانی، برای او این امر را ضروری می ساخت که شیوه ای استدلالی بیابد تا به واسطه آن امر مطلق را بشناسد. تنها یک معرفت استدلالی و مفهومی می تواند بیرونی باشد یعنی برای همه عقول یکسان باشد و تنها همین معرفت قادر است تا دیدگاه فیلسوف را در برابر فهم متعارف اثبات کند. مع هذا طلب چنین معرفت استدلالی ای به امر مطلق، هگل را با نقادی کانت در باب عقل در نقد عقل



محض مواجهه می‌ساخت. هگل باید نشان می‌داد که به رغم انتقادات کانت یک معرفت مفهومی و استدلالی نسبت به امر مطلق ممکن است. او مجبور بود هم از شهود عقلی و هم از شیوه قیاسی مکتب لایب نیتس و ولف اجتناب کند.

پاسخ هگل به این تحدی، دیالکتیک مشهور او بود که در خلال همکاریش با شلینگ در آغاز قرن نوزدهم شروع به طرح ریزی آن نمود.^{۳۹} این دیالکتیک از نخستین طرح‌های هگل برای «منطق» پیداست. هگل در آنجا می‌خواست با آغازکردن از مفاهیم فاهمه به اثبات معرفت به امر مطلق برسد. این منطق می‌خواست نشان دهد که چگونه مفاهیم فاهمه ضرورتاً به نحو فی نفسه متناقض هستند و اینکه چگونه تناقضات آنها صرفاً با مشاهده آنها به عنوان جزئی از یک کل گسترده می‌تواند حل شود. به بیان دقیق‌تر دیالکتیک در سه مرتبه جریان می‌یابد. الف) مفهومی متناهی که در حقیقت تنها جزء محدودی از واقعیت است، در تلاش برای معرفت به کل واقعیت به ماورای محدودیت‌هایش خواهد رفت. ادعای این مفهوم این است که مفهومی مناسب برای توصیف مطلق است زیرا همچون مطلق معنایی کامل یا خودبسنده دارد که مبتنی بر هیچ مفهوم دیگری نیست. ب) این مدعا با این واقعیت که این مفهوم در معنایش وابسته به دیگر مفاهیم است در تعارض خواهد بود. چراکه این مفهوم صرفاً در برابر ضدخودش معنا دارد. پس تضادی میان مدعای این مفهوم برای استقلال و وابستگی ضروری (defacto) آن به مفهومی دیگر وجود دارد. ج) تنها راه برای حل این تضاد تفسیر دوباره‌ای از مدعای استقلال است. بدین ترتیب که استقلال تنها بر یک مفهوم اطلاق نشود که طرد مفهوم دیگر را به همراه داشته باشد. بلکه به کل هر دو مفهوم اطلاق شود. البته همین مسیر ممکن است در سطح بالاتر و همچنین الی‌الآخر تکرار شود تا به یک نظام کامل از همه مفاهیم برسیم که تنها مفهوم متناسب برای توصیف امر مطلق است.

اگر چه منطق متقدم هگل بالاجمال (en nuce) در بردارنده بحث دیالکتیک بود، اما هگل تا پس از ترک ینا، منطق کامل خود را ننوشت. طرحی برای یک دیالکتیک که به معرفت مطلق منتهی می‌شود برای بار نخست در پدیدارشناسی روح تکمیل شد. دیالکتیک مطرح شده در پدیدارشناسی با دیالکتیک مطرح شده در منطق متقدم

متفاوت است. چراکه این دیالکتیک از مفاهیم فاهمه بحث نمی‌کند بلکه به بحث از مواضع آگاهی می‌پردازد. با این همه ساختار ابتدایی و غایت دیالکتیک یکسان است. هگل نشان می‌دهد که چگونه تلاش آگاهی متعارف برای شناخت واقعیت در نهایت، فی‌نفسه به تناقض منجر می‌شود. و اینکه چگونه این تناقض می‌تواند به واسطه دیدگاهی کامل‌تر حل می‌شود. دیالکتیک آگاهی متعارف از خودآزمایی‌اش ریشه می‌گیرد. یعنی در مقایسه شناخت‌های بالفعل آن با معیاری که برای شناخت دارد. این خودآزمایی اساساً دربردارندهٔ دو آزمون است: ادعای آگاهی معمول برای شناخت واقعیت با معیار او برای معرفت آزموده می‌شود و خود این معیار معرفت با تجربه‌های آگاهی معمول محک زده می‌شود. این دیالکتیک تا زمانی ادامه می‌یابد که معیاری برای معرفت یافت شود که با تجربه‌های آگاهی تناسب داشته باشد. البته این معیار اتحاد سوژه و ابژه است.

خصوصاً در پدیدارشناسی است که تلاش هگل را برای مشروع ساختن مابعدالطبیعه در مقابل تحدی نقادانه کانت می‌یابیم. آنچه که هگل تلاش می‌کند تا در این کتاب بیان کند چیزی غیر از استنتاج استعلایی معرفت مطلق نیست. همچنان که کانت تلاش نمود تا استنتاج استعلایی مفاهیم فاهمه را به واسطه نشان دادن آنها به عنوان شرط ضروری امکان معرفت بیان کند. هگل هم برای معرفت مطلق تلاش مشابهی را انجام داد. در واقع درخور توجه است که هگل دیالکتیک را «تجربه آگاهی» می‌داند و پدیدارشناسی‌اش را «علم به تجارب آگاهی»^{۴۰} می‌خواند. این طریق مواجههٔ هگل با تحدی کانت است که در آن از اصطلاحات خود کانت مدد گرفته شده است. هدف پدیدارشناسی نشان دادن امکان و در واقع ضرورت یک مابعدالطبیعه درونی مبتنی بر تجربهٔ محض است.

البته برای طرح ریزی نقشه‌ای برای دیالکتیک توسط هگل یک چیز است و عملی ساختن آن چیز دیگری است. مطمئناً دیالکتیک هگل نیازمند یک نظام بالابند است که شاید هیچگاه عملی نشود. مع‌هذا هیچ شکی نیست که دیالکتیک یک راه‌حل ابداعی و مبتکرانه برای مسأله‌ای که هگل با آن مواجه بود، طرح می‌کند. یعنی این مسأله که چگونه مابعدالطبیعه را در مقابل نقادی کانت از معرفت مشروع سازد. حتی اگر دیالکتیک شکست بخورد، نمی‌توانیم



هگل را یک افراطی غیرنقاد نسبت به مابعدالطبیعه بدانیم. حال باید آشکار شده باشد که این امر صرفاً به معنای نادیده گرفتن مهمترین پرسش های فلسفی مطرح برای هگل خواهد بود.

0 مترجم بر خود فرض می داند که از امیر مازیار به خاطر ویرایش متن حاضر سپاسگزاری کند.
این مقاله ترجمه ای است از:

The cambridge companion to Hegel, Edited by Fredrick C. Beiser, PP 1-24, Combridge university Press, 1993.

1. bertandrussell Our knowledge of the External world (London: UN-WIN'1914)' 48-49
n.CF' History of Western Philosophy (london: Un-Win' 1961)' 713-15.

2. مخصوصاً رجوع کنید به:

Klaus Hartmann's " Hegel: A Non-Metaphysical View" in hegel: A Collection of Critical Essays' ed. Alasdair Mac Intyre (Garden City/N.Y: Doubleday' 1972)'101-24. A similar approach is followed by Alan White' Absolute Knowledge: hegel and the problem of Metaphysics (Athens: Ohio University Press'1983)' and by Terry Pinkard' Hegel's Dialectic: The (Explanation of Possibility philadelphia: Temple University Press'1988).

3. به عنوان مثال رجوع کنید به:

Hegel's characterization of metaphysics in the Enzyklo-padio' Werke' ed. E. Moldenahuer and k.Michel (Frankfurt:Suhrkamp' 1969-72)' VIII' 93-106' S26 - 36.

4. رجوع کنید به مقاله هگل تحت عنوان:

Hegel's essay "Wer denkt abstrkt" "WerkelI'S75.CF.Wissenschaft der Logik V'419.

5. رجوع کنید به:

Hegel's Differenz des Fichte'schen Systems der Philosophie' Werke II' 25.

6. رجوع کنید به:

Critique of Pure Reason' B 366-96' esp. B 395.

7. رجوع کنید به:

Schelling' Werke' ed. Manfred Sch oter(Munich: Beche Verlag' 1927)'

III' II: 98' II5;Erganzungsbd II'.821'87

8- Spinoza' Ethics' Part I' DET. 3.

9- Schelling' Werke III' 25'32.

10- Hegel' Werke XX'165.

11- این هشدار مخصوصاً در نوشته های متقدم شلینگ مشهود است. بنگرید بر کتاب او تحت عنوان:

Vom Ich als Prinzip der philosophie' Werke I' 105'130'167.

یکی از اهداف شلینگ در کتاب Briefe über Dogmatismus und Kritikismus تلاش برای توجیه اعتقاد به وجود خداوند به عنوان تصور یک امر نظام‌بخش است. همچنین بنگرید به: Werke I'208 - 16 هگل بعداً در دایره‌المعارفش بیان می‌کند که شیء فی نفسه کانتی صرفاً زیربنای یک تصور انتزاعی از وجود محض است. بنگرید به: werke VIII'120-21

۱۲. در باب طبیعت‌گرایی شلینگ رجوع شود به کتاب او تحت عنوان:

Erster Entwurf eines systems der Natur philosophie' Werke II'180.

در باب طبیعت‌گرایی هگل به فخره‌ای رجوع شود که در آن عقل، اشیاء را بر طبق ضرورت درونی آنها تبیین می‌کند.

Enzyklopadie VII,41' Ix, 15'240.

۱۳. رجوع کنید به:

Herder's Gott' Gesprache' in Herder' Samtliche Werke'ed. B. Suphan (Berlin: Weidmann'

1881-1913)XVT 451-52.

شلینگ جوان یکی از خوانندگان مشتاق آثار هردر بود.

۱۴- آثار اصلی برای مطالعه فلسفه طبیعت شلینگ عبارتند از کتاب‌های او تحت عنوان:

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)

Von der Weltseele (1798)

Erster eines systems der Natur philosophie (1799)

۱۵- رجوع کنید به:

Schelling, presentation of My system. S 16, 33; Werke III,17,25-26; Bruno, Werke III,

140, 194; Philosophy and Religion, Werke IV, 25

۱۶- رجوع کنید به:

Bruno, Werke III,131-32; and Jahrbücher, Werke IV, 88.

۱۷- در باب رابطه هگل با شلینگ در این زمینه بنگرید بر مقاله:

H.S.Harris in the Cambridge companion to Hegel, Chapter I PP,40-41, 42, 44, 45-46.

۱۸- این امر مشکل ریاضت بسط‌یافته توسط هارتمان و دیگران است. ملاحظه فلسفه هگل به عنوان صورتی از تحلیل مقوله‌ای بیان‌کننده اهمیتی نیست که هگل و شلینگ به فلسفه طبیعت می‌دادند، اگرچه ممکن است که آنها را از نگرش غالب معاصر متمایز سازد.

۱۹- در باب این سنت رجوع کنید به:

(Margaret C. Jacob, The Radical Enlightenment: Patheists, Freenasons and Republicans.

london: Linat, 1704) PP. 163-239.

۲۰- رجوع شود به:

John Toland's Letters to serena (London: Linot, 1704) PP. 163-239.

۲۱- برای برخی از این نخستین واکنش‌ها نسبت به هگل بنگرید بر:

Shlomo Avineri's article "Hegel Revisited" in Hegel: A Collection of Critical Essays

(Garden City, N.Y.: Anchor, 1972), PP. 329 -48, esp.

335, 337, 338, 339-40.



۲۲- رجوع شود به:

Klaus Dusing, "Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena," *Hegel Studien V* (1969), 95-128.

۲۳- آثار بنیادین این مرحله از اندیشه فیخته عبارتند از:

Grundlege der gesammten Wissenschaftslehre (Doctrine of Science) trans. P. Heath and J. Lachs, (Cambridge University Press, 1981), *Über den Begriff der Wissenschaftslehre, Grundriss des Eigenthum - lichen der Wissenschaftslehre and Vorlesungen über die Braezeale in Fichte: Early Philosophical Writings* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988).

24. Maimon, *Verra* (Hildesheim: Olms, 1965)II, 62-65, 182-83, 362-64.

25. *Critique of Pure Reason A xvii*.

26. Fichte, *Werke IV*, 1-2.

27. Schelling, *Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Werke I*, 366.

28. Fichte, *Werke II*, 333.

29. Fichte, *Werke I*, 423, 438.

30. Kant, *Critique of Judgement* 876, 77.

31. Fichte, *Werke I*, 270, 252-54, 277.

32. Fichte, *Werke VI*, 293-301.

۳۳- به عنوان مثال هگل در مقدمه پدیدارشناسی می‌گوید: آگاهی چیزی را درمی‌یابد و نمی‌شناسد مگر این که آن امر در تجربه‌اش موجود باشد.

Werke III, 38

34. schelling, *werke Erganzungsband I*, 391-424

۳۵- شلینگ پیرو اصل وحدت نامتمایزهای لایب‌نیس بود که بر طبق این اصل هر چیزی صرفاً از جهت صفاتش از دیگری متمایز است.

Jahrbucher, Werke IV, 114, 122

36. Hegel *Werke II*, 42.

۳۷- به عنوان مثال رجوع کنید به فقره:

"Anmerkung: Die Philosophie ..." in *Jenaer Realphilosophie I: Die Vorlesungen 1803/04*, ed . J. Hoffmeister (Leipzig: Meiner, 1932). PP. 265-66, Where Hegel anticapates the conclusions of the introduction to the *Phenomenology*. See also Hegel's *Wastebok*, *Werke II*, 543, 545, 548- 49, 554, 559, 561.

38. Hegel *Werke III*, 20, 22, 71.

۳۹- در باب ریشه‌های دیالکتیک هگل رجوع کنید به:

the *cambridge companion to Hegel*, by Michael Forster, 40, *Hegel Werke III*, 80.

40. Hegel *Werke*, III, 80