

تحلیل و ارزیابی نقد هگل بر کانت

دکتر مهدی دهباشی*

چکیده

با اینکه هگل هیچگاه عظمت فکری کانت را نادیده نگرفته و او را به بزرگی یاد می‌کند ولی به طور مستقیم و غیرمستقیم به نقد افکار کانت پرداخته و معتقد است که فیخته اصول فکری کانت را به شکل و قالبی انتزاعی ارائه می‌دهد. وی اصطلاحاتی که کانت در فلسفه خود مورد استفاده قرار داده را مخدوش و روشن فلسفی او را به نوعی روش روانشناختی می‌داند تا روشی فلسفی. فلسفه کانت از نظر هگل فلسفه جامعی است درباره فهمه و پیش در آمدی مناسب برای فلسفه است. فلسفه طبیعت کانت رضایت بخش نیست و نامتناهی بودن زمان و مکان معقول به نظر نمی‌رسد.

این نکته نیز گهگاه مورد انتقاد هگل قرار می‌گیرد که کانت اعتبار شناخت را با شناختن قوای آن منوط می‌کند همانند کسی که قبل از رفتن در آب می‌خواهد شناکردن را فرا گیرد. کانت، از نظر هگل، با شیوه‌ای تجربی به شرح عقل می‌پردازد و حدود و ثغور آن را مشخص می‌نماید، شیوه‌ای که خود عقل در آن نقشی ندارد و جای آن خالی است. به‌طور کلی هگل واژه‌های کانت همچون *Noûmenon* را بی‌معنا، نقد خرد ناب او را فاقد نتیجه معقول، فلسفه اخلاق وی را صورتی بی‌محتوا و فلسفه دین او را ذهنی و فاقد هرگونه موضوع عینی معرفی می‌نماید. این نکته که هگل تا چه حد در نقدهای خود در این زمینه توفیق یافته، نیاز به مقالات متعددی دارد که ما در این مقاله تنها به نقد هگل در مورد تلقی کانت از مفهوم عقل، جدایی آن از دین‌باوری و تناقضات ناشی از نظریه او درباره شیء فی‌نفسه می‌پردازیم و بیان موارد دیگر را به زمانی مقتضی می‌سپاریم.

کلیدواژگان: عقل، فلسفه، هگل، کانت، مفهوم، شیء فی‌نفسه

* استاد فلسفه دانشگاه اصفهان.

(Analysis and Evaluation of Hegel's...)

اندیشه‌های انتقادی هگل بر کانت از نقد زبان فلسفی او شروع می‌شود و سرانجام به مبانی فلسفی وی ختم می‌گردد. هگل نحوه واژه‌پردازی و اصلاحات موضوعه او را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد. (Glockner, 1928, vol. III, p. 558). وی روش وی را نوعی روش روانشناختی و تجربی تلقی کرده است نه روش فلسفی (p. 559)، از طرفی هگل تمام فلسفه کانت را که فارغ از عقل است «فلسفه کامل فهم» دانسته آن را مدخل مناسبی برای فلسفه بشمار می‌آورد (p. 610).

هگل اظهار می‌دارد: «کانت چه خوب عقل را توصیف و تعریف می‌کند، ولی تعریفش از عقل رنگ تجربی دارد بگونه‌ای که ردپایی از خود عقل در آن مشهود نیست و عقل از حقیقت خود بی‌خبر است (vol. II, p. 554)، به نحوی که به‌نظر می‌رسد این فلسفه ظرف بی‌محتوای منطق متعارف را با نیی خالی بهم می‌زند! (vol. III, p. 588-86). همانطور که هگل با دقت به فلسفه‌های اسلاف خود می‌نگرد و با موشکافی تمام به نقد آنها می‌پردازد، هیچ بحثی از فلسفه کانت از نقد هگل در امان نمانده است. به‌نظر او نقد خرد ناب وی (*Critique of Pure Reason*) با عقل سلیم سازگار نیست، فلسفه اخلاق او صوری و بی‌محتوا و فلسفه دین وی کاملاً ذهنی و فاقد موضوع است.

ابتدا لازم است مشخص گردد مقصود او از نقد یک فلسفه چیست. هگل شدیدترین انتقاد خود را در بخش ذهنیت (subjectivity) کتاب علم منطق (Lasson, 1963, vol. II, p. 213-34) آورده است. نحوه انتقاد ما نسبت به فیلسوف دیگر نباید براساس مبانی خارج از فلسفه او باشد و نباید بدون استفاده از مبانی خودش به رد فلسفه‌اش منجر گردد. بلکه به‌طور کلی آنچه را هگل به نقد کشیده متضمن این نکته است که گاهی فیلسوف فراتر از آنچه بیان داشته اظهار نظر کرده یا اینکه احساس می‌شود تفکر او نسبت به آنچه بیان داشته کافی نیست و این تفکر به رشد و توسعه بیشتری نیاز دارد. برای نمونه، هگل در مورد اسپینوزا سعی دارد تا نشان دهد آنچه که اسپینوزا درباره جوهر بیان داشته توسعه و کمال آن را می‌توان در عالم واقع در فلسفه خود او یافت، بگونه‌ای که تبیین هگل در مورد جوهر به موضوعی فعال، خود سامان و آزاد منتج گردیده است (p. 216-18).

براین اساس با اینکه کانت با افکار فلسفی‌اش و با تأکیدش بر خود آیینی و خودمختاری عقل به پیشرفت و تحول فلسفه کمک شایان توجهی کرده است و گفته است که: «جز حجیت خود عقل هیچ حجیتی خارج از آن وجود ندارد و اعتبار هر چیز جز از طریق آن به اثبات نمی‌رسد» (Glockner, 1928, vol. III, p. 552)، هگل بر این نکته تأکید دارد که اگر عقل نتواند از محدوده‌ای که کانت آن را نادیده گرفته، فراتر رود آنچه را کانت در مورد عقل بیان نموده با خود آن سازگار نخواهد بود.

با فرض خودمختاری عقل محور تمام انتقادات هگل در مورد فلسفه کانت «انقلاب کپرنیکی» است، انقلابی که فلسفه را از نوع مابعدالطبیعه جزمی بی‌حاصل رهانیده و حقیقت و صحت عقل را جز بر خود آن مبتنی نکرده است. درحالی که از نظر هگل این انقلاب به نحو مطلوب صورت نپذیرفته است، کانت در تبیین عقل و حدود تواناییهای آن سعی می‌کند عقل را در فضا و سپهر خود متوقف کند تا تنها خود را بنگرد نه فراتر از خود را، او تواناییهای آن را صرفاً به قلمرو ذهن محدود ساخته است نه به صورت مطلق

و فراگیر. البته در اینجا باید گفت با تمهیدی که کانت برای عقل معرفی می‌کند عقل در تواناییهای خود محصور می‌گردد و نمی‌تواند از آن حدود تجاوز نماید چون با پیش‌تصور کانت که عقل در محدوده پدیدارها صاحب‌نظر است، منافات خواهد داشت.

از آنجا که فلسفه هگل فلسفه‌ای جامع و فراگیر است هیچ مورد از مسائل فلسفه نیست که در میان فلاسفه کهن بیان شده باشد و به نحوی هگل در ساخت فلسفی‌اش از آن استفاده نکرده باشد. از این جهت، از جمله ایرادات او بر کانت این است که فلسفه کانت از طریق عقل نظری در تبیین الهیات، دین و خدا قاصر است در حالی که هگل عقل و روح و اندیشه مطلق را با خدا پیوند زده و هویت اندیشه مطلق و خدا را یکی می‌داند.

با چاپ کتاب الهیات هگل توسط هرمان نوهل Herman Nohl معلوم شد دل‌مشغولیهای هگل به الهیات که به روشنی در کتابهایی چون: پدیدارشناسی روح و علم منطق و سخنرانیهایش در باب دین و فلسفه تاریخ متجلی گردیده، به سالهای نخستین حیات او مربوط می‌گردد. هنگامی که دست نوشته‌های او را مطالعه می‌کنیم دو ویژگی را در آنها می‌یابیم: ۱. وی سخت تحت تأثیر کانت بویژه متأثر از بنیادهای اخلاقی دین او بوده است. ۲. به تدریج نارضایتی خود را از دیدگاههای کانت نسبت به مباحث مسئله‌انگیز دینی، اظهار می‌نماید. آنچه هگل در پی آن بود دینی عقلانی بود که با دین مبتنی بر مرجعیت قانونی و صاحب قدرت متفاوت می‌نمود.

همچنین هگل به دنبال دینی بود که موضوع آن خداست و توجیهی عقلانی دارد و صرفاً موضوعش مبتنی بر شهودی غیرعقلی یا ایمانی غیرعقلی نباشد. نارضایتی هگل از کانت و فیخته از این جهت بود که آنها تأکیدشان بر دینی بود که به نوعی پاسخی درونی جهت تأمین نیازهای درونی بشری باشد و با الهیاتی که حاصل پژوهشهای عقلانی است مخالفت داشته باشد. از جمله مسائلی که هگل در این راستا درصدد پاسخ به آن بود و متکلمان از دیرباز درگیر آن بودند این مسئله است که چگونه عقل بشری که توانائیش محدود و متناهی است می‌تواند به شناخت موجود نامتناهی یعنی خدا نائل آید؛ اسپینوزا این معضل را براساس مبانی فلسفی خود حل کرده ولی تحلیل او مورد رضایت هگل نبوده است. کانت و فیخته این مسئله را نه به صورت یک موضوع واقعی عقلانی بلکه خدا را به صورت یک مطلق اخلاقی تلقی کرده و مورد بحث قرار دادند.

راه حل هگل گرچه در این مرحله آن چنان که باید روشن و شفاف نیست ولی به‌نظر او عقل قادر به شناخت موجود نامتناهی است با اینکه خودش متناهی است و عقل با تفکر نظری ناب خود می‌تواند از متناهی به‌سوی نامتناهی گذر نماید با توجه به این نکته که حتی موضوع متناهی در حقیقت و صرفاً از طریق آنچه نامتناهی است قابل شناخت خواهد بود. (Buchner, 1968, p. 6)

هگل در (*Glauben and Wissen*) ما را از عقلی که خود را از ایمان جدا و مستقل می‌داند برحذر می‌دارد و اظهار می‌دارد که با این کار، عقل خود را از محتوای غنی ایمان محروم می‌کند (Lasson, 1962, p. 1). این همان رویداد فکری است که در فلسفه کانت، جکوبی و فیخته رخ داده است، یعنی امر فراحسی، فراعقلی گردیده و تنها رهیافت به‌سوی خدا را ایمان معرفی کرده‌اند (p. 2).

تحلیل و ارزیابی نقد هگل بر کانت (Analysis and Evaluation of Hegel's...)

این نوع فلسفه نمی‌تواند از بازتازتاب خرد در خود فراتر رود (p. 10) و بر این اساس فلسفه چیزی جز نقد ناب درباره توانایی خود در شناخت امور منتهای نیست (p. 14). نتیجه این طرز تلقی این است که معرفت عقلانی در آن نادیده انگاشته شده است زیرا تنها موضوع آن این است که عقل به‌عنوان استعدادی است کلی برای شناختن نه درک واقعیت (p. 23). درست است که کانت در ابتدا مفهومی از عقل را به ما عرضه نموده است (p. 25)، ولی آنچه مورد توجه اوست این است که میان آنچه عقل می‌اندیشد و آنچه به‌راستی واقعی است تفاوتی وجود ندارد (p. 372)، در نتیجه عقل مورد نظر کانت از تأیید و اثبات واقعیتی که به وجود آن اذعان می‌کند، محروم است. نکته قابل ملاحظه هگل در این موضوع این است که چگونه شخص بدون اینکه فلسفی استدلال کند اعتبار استدلال فلسفی خود را تضمین می‌کند ولی تو گوئی این مسئله برای کانت مهم به‌نظر نمی‌رسد. (Hegel, 1952, p.63-64) ممکن است به‌نظر ما عجیب باشد که هگل با توسعه فلسفه خاص خود سرانجام هدف اصلی‌اش در جدال با کانت به‌تدریج بیشتر و بیشتر به فلسفه دین از نگاه کانت متمرکز می‌گردد.

برای روشن شدن این مطلب لازم است نظر خود را به این نکته جلب کنیم که یکی از مهمترین اهداف اندیشه خاص هگل این بوده که بر مکتب شهودگرایی دینی رومانتیکی جکوبی یا شلایر ماکر فائق آید. هگل اذعان دارد که کانت به تشخیص نوع واکنش و گرایش خاصی که ما آنرا دین می‌نامیم و در عین حال عقلانی است. کمک بسیاری نموده است.

هگل احساس می‌کند که کانت با این کار اندیشه خود را روی واکنش و پاسخ دینی ذهنی متمرکز ساخته تا خداپاوران ادیان الهی را از اعتقاد به خدای واقعی که دارای تشخیص و واقعیت است محروم نماید. همچنین واکنش ذهنی آن چیزی است که عقل ممکن است به کنه آن پی ببرد. زیرا واکنش ذهنی منتهای و محدود است در صورتی که خدائی که ادیان او را مخاطب قرار می‌دهند نامتناهی و وری طور عقلی است که کانت توانائیهای آنرا محدود به فاهمه کرده و عقل از پی بردن به کنهش ناتوان است. تو گوئی عقل از نظر کانت در درک واقعیتی فراتر از خود ناتوان است در حالی که عقل در منظر هگل از این جهت که متضمن تمام واقعیت است نسبت به آن واقعیت آگاهی دارد (p.176) و می‌داند که هیچ واقعیتی فراتر از خود آن نیست تا آنرا ادراک کند. در نتیجه ضرورتاً از نظر هگل نوعی وحدت دیالکتیکی میان عقل منتهای و نامتناهی وجود دارد به‌گونه‌ای که هگل با جرأت هرچه تمام اظهار می‌دارد که: «جز یک عقل عقل دومی به نام عقل برتر بشری وجود ندارد. عقل در بشر الهی است» (Hoff-Meister, 1940, p. 132).

حکایت مفهوم عقل

پدیدارشناسی روح هگل چشم‌اندازی است که از منظر آن می‌توان دریافت که این کتاب رقیب و پاسخ نقد خرد ناب کانت است. هدف پدیدارشناسی این است تا نشان دهد که تفکر فلسفی نه نیاز دارد و نه در واقع می‌تواند بر تفکر فلسفی خود مشروط بر پژوهشی درباره استعداد و حدود توانائیهای بشری باشد.

همین که کانت و هیوم قبل از او در بدو امر با فرض واقعیتی به‌عنوان شعور انسانی کار خود را شروع نمودند و آن را مفروض گرفتند، خودبخود درگیر تفکر فلسفی شدند. هگل در مقدمه کتاب پدیدارشناسی روح خود خاطر نشان می‌کند گرچه این مسئله آسان به‌نظر نمی‌رسد ولی اگر ما طرفدار پیروی از جریان شعور انسانی باشیم، آن ما را از کمترین شناخت احساس صرف به کمال «شناخت مطلق» هدایت می‌کند. براین اساس معلوم می‌گردد که صرف شعور عینی، همانطور که در مسیر مفهوم‌سازی انتزاعی فهم، به اوج خود می‌رسد در صورتی که با گذر از خود به خودآگاهی نرسد نسبت به خود و توانائی‌های خود صادق نخواهد بود، بگونه‌ای که به واقعیتی دست می‌یابد که سرانجام هر موضوعی که متعلق به شعور و آگاهی است، عبارت از خود آن خواهد بود. و حتی اگر آن منجر به تشخیص نگردد این گاهی علیرغم این حقیقت که برای درک واقعیت جز خود آن هیچ منبع خارجی و واقعیتی که ملازم آن باشد، وجود ندارد این تشخیص وقتی حاصل می‌شود که آگاهی عقلی گردد که تمام واقعیت خود را بیابد. در صورتی که این عقلی که در اینجا از آن سخت رفت صرفاً عقل فردی و ذهنی باشد وحدت عقل و واقعیت بی‌معنا خواهد بود؛ عقل بایستی خود را، نه از طریق تعمیم انتزاعی، بلکه از طریق اتحاد خویش با کل واقعیت عقلی که همان روح است، دریابد. این روح نه تنها ادراکی نامتناهی و نامحدود از واقعیت است بلکه ادراکی است از واقعیتی نامحدود که با تبیین خود، ابتدا حضور خویش را در صورت تصورات محسوس و هنر و سپس در صورت بازنمودی درون ذاتی همچون دین، و سرانجام به صورت فکر فلسفی حضور خویش را در قالب فکر فلسفی نشان می‌دهد تا با واقعیت نامتناهی که محتوای آنست، انطباق یابد، (Lauer, 1976, pp. 256-262; 1977, p. 182).

با ملاحظه این نکات می‌بینیم که از سال ۱۸۰۷ تا چه اندازه هگل از کانت که سخت در جوانی او را تحت تأثیر قرار داده بود، فاصله گرفته است. انتقاد هگل بر کانت در کتاب پدیدارشناسی روح آن چنان گسترده نیست. عقل و روحی که هگل از آن در اینجا سخن می‌گوید با آنچه کانت در وصف عقل در نقد خرد ناب و نقد خرد عملی بیان کرده بسیار متفاوت است. مشکل نیست که از این رهگذر بفهمیم که چرا انگیزه اصلی نقد هگل بر کانت بر محور فلسفه دین کانت که در دوره‌های پایانی عمرش مطرح گردیده، متمرکز شده است. هگل از همان ابتدا متوجه شد که دین از نظر کانت از حیثی کار عقل است ولی همانطور که امیل فاکن هی (Emil L. Fackenheim) متذکر شده، به هنگام پختگی و کمال واقعیت‌های دینی تاریخی را که کانت نادیده گرفته بود، بیش از پیش مورد توجه قرار داد. (Fackenheim, 1967, p. 53).

تنها عقل دینی یا دین عقلی نبود که مورد علاقه هگل بود، بلکه خدای ادیان واقعی بویژه خدای مسیحیت را مورد توجه داد و معتقد بود که باید نشان داده شود که خدای ادیان همان خدایی است که فلاسفه درباره آن می‌اندیشند و ادیان الهی به او ایمان دارند. ولی خدائی که اندیشه به او راه نیابد خدای ناشناخته‌ای است که نه با دین سازگار است و نه با فلسفه (Hegel, 1952, p. 187-9).

هگل عقل کانتی را که قبلاً کاربرد آن جز نقش تعیین‌کننده اصول نظم‌دهنده برای فاهمه نبود، بگونه‌ای توسعه داد که آن را به‌عنوان استعدادی نامحدود برای شیء، محدود تبیین نمود. براین اساس

تحلیل و ارزیابی نقد هگل بر کانت (Analysis and Evaluation of Hegel's...)

هگل توانست تفکر فلسفی خود را آن چنان به پیش ببرد که سرانجام عقل با خدائی که به عیسای مسیح وحی نازل کرده بود، پیوند یابد (Fackenheim, 1967, p. 231).

باز در سخنان فاکن هایم آمده است که: «فلسفه هگل نه تنها عقل خودمختار کانتی را بر بنیانی نو نهاد، بلکه پژوهش کانتیان و فلاسفه بعد از او را نیز در جهت یک ساختار وجودی تفکر فلسفی بنیان نهاد. عقل در این جریان در راستای یک رویارویی فلسفی واحدی با مسیحیت تاریخی، سوق یافت. انتقاد هگل در این باب به وضوح متوجه کانت بود. اگر عقل کانتی بتواند فاهمه و اصول تنظیمی خاصی را برای کاربرد آن مورد بررسی قرار دهد، در این صورت عقل می‌بایستی بر فاهمه استعلا و استیلاء داشته باشد.

با در نظر گرفتن این توانایی عقل یعنی استعلای آن بر فاهمه ضرورتاً عقل بایستی از محدوده‌ای که از طرف کانت برای آن در نظر گرفته شده فراتر باشد. به عبارتی اگر بنا باشد عقل، خود را مورد ارزیابی قرار دهد و حدود توانایی خود را تعیین کند بایستی فراتر از عقل محدود بوده باشد در این صورت فاهمه زیرمجموعه عقل توانا خواهد بود. «گرچه هگل عقل کانتی را براصولی نوین استوار ساخت ولی عقل کانتی همچنان به‌عنوان عقلی بشری و محدود تلقی می‌شود. به عبارتی عقل کانتی یک عقل خود فعال میان تهی است حتی آن زمان که با یک امری پر احساس متحد گردد زیرا راه به جایی نمی‌برد. برعکس منطق هگل خود فعال را تا بی نهایت تعالی داده است (p. 226).

هگل در مقدمه کتاب منطق خود با کانت در این مقوله موافق است که عقل بشری نمی‌تواند جنبه متافیزیکی نداشته باشد. نتیجه این طرز تفکر این است که لزوماً عقل بشری فریبکار نیست و خود را فریب نمی‌دهد و همچنین ضرورتاً پژوهشهای متافیزیکی خود را به اصول درون ذاتی که بدون توسل به تجربه قابل شناختند محدود نمی‌کند. آنچه از این بیان می‌توان دریافت کرد این است که به نوعی امکان علم ناب متافیزیکی وجود دارد و اذعان کرد که آنچه را عقل مطلقاً ضروری می‌یابد باید بالضروره وجود داشته باشد. برای مثال، اگر عقل در تحقیق و بررسی هستی در نهایت دریابد که هستی باید نامحدود و نامتناهی باشد در این صورت هستی نامتناهی باید تحقق داشته باشد.

تمام منطق هگل از توسع این برهان است که هستی نامتناهی است، یا به عبارتی حاکی از این سخن است که عقلی که هستی نامتناهی را می‌شناسد خود نیز بالضروره نامتناهی خواهد بود. این بدان معنا نیست که هر شیء منفردی که وجود دارد نامتناهی است یا اینکه هر عقل منفرد بشری و شخصی نامتناهی است، بلکه آن بدین معناست که مشروط به اینکه هستی صرفاً نامتناهی باشد هستی محدود و متناهی می‌تواند محلی از اعراب داشته باشد و تنها در صورتی که عقل نامتناهی باشد عقل متناهی معنادار خواهد بود.

به‌نظر می‌رسد واژه «نامحدود» در شکل ظاهری خود منفی می‌نماید که نفی محدود خود نوعی تعیین است که براساس آن محدود و متناهی آن چیزی است که هست و ماهیتش اقتضا می‌کند، و آنچه را در محدود منفی است، سلب می‌کند (Lasson, 1963, vol. I, p. 127). البته این نوع متناهی می‌تواند میان تهی باشد همانطور که در مقوله «نامتناهی» کانت چنین است (p. 128). این خلأ میان نامتناهی

و منتهای همچنان با تفکر کانت در سطح فاهمه باقی ماند، فاهمه‌ای که محدود و نامحدود و منتهای و نامتنهائی را از هم متمایز می‌سازد متأسفانه شیوه‌ای را برای انتقال و حرکت از یکی به دیگری پیشنهاد نمی‌کند (128). این نوع نامتنهائی تنها یک روند نامتنهائی در ظرف زمان یا مکان است. تنها منتهایی که این طرز تفکر را مجاز میدانند عبارت است از نوعی پیشرفت نامتنهائی در قلمرو زمان یا مکان، و این محاسبه‌ای است پیوسته درجهت یک منتهای ایجابی که هرگز به آن راه نمی‌یابد (p.131).

آنچه هگل در صدد تبیین آن است آن منتهای است که معنادار باشد، عقل کانتی با ناتوانی خود بدین نامتنهائی دست پیدا نمی‌کند، در حالی که تنها با اتحاد منتهای و نامتنهائی است که عقل معنای خود را می‌یابد (p. 132)، و این وحدت متحقق نمی‌گردد مگر اینکه نقطه عزیمت و حرکت عقل محدودی باشد که با گذر از آن حد محدود توفیق یابد و خود را به فراسوی آن برساند (p. 139). آنچه لازم است گذشتن از منتهای به نامتنهائی نیست بلکه دریافت این مطلب است که در خود محدود و منتهای بعدی نامتنهائی وجود دارد که بدون وجود این بعد، محدود فی‌نفسه به‌عنوان محدود معنا نخواهد داشت (Lasson, 1963, vol.II, p. 44-5). این ویژگی خاص است که ماهیت واقعی محدود را نامحدود می‌نماید و جایگاه خود را در هستی خویش استوار می‌سازد (II, p. 31). محدود به حد کافی واقعی است و واقعاً محدود است، هیچ انسانی نیست که به تجربه خویش بپردازد و نتواند جز این سخن را بگوید، اما هم او تنها در «لحظه» نامتنهائی است که واقعی می‌نماید لاغیر (Wissenschaft, 1963, vol. I, p. 139).

با قبول این سخن، فاهمه به‌عنوان قسوه‌ای به‌عنوان قسوه مفهوم‌سازی انتزاعی بی‌معناست (pp. 137-38) در این صورت این نمی‌تواند عقلی باشد که وحدت دیالکتیکی منتهای و نامتنهائی را مردود می‌شمارد بلکه این خود عقلی است که فراتر از جنبه انتزاعی فاهمه به واقعیت و انضمامی بودن خود عقل دست یافته است (pp. 139-40).

به‌نظر هگل آنچه را کانت به انجام رساند حاکی از مشاهده نوعی تناقض در این مقوله است (ch.The antinomies of Pure Reason, 384-386) و در نتیجه علاوه بر حساسیت، بدون دلیل نسبت به واقعیت، گناه تناقض را به گردن محدودیت عقل می‌اندازد (Lasson, 1963, vol. I, p. 136).

به اجمال می‌توان گفت که هگل بر این باور است که تعینات واقعیت را هیچ‌جا جز در فعالیتی که مفهوم است نمی‌توان یافت و واقعیت جوهری، خود را آنگونه که هست در مفهوم عقلانی ظاهر می‌سازد یعنی ضرورتاً آن چیزی است که مورد اندیشه قرار می‌گیرد (Lasson, 1963, vol. II, P. 216)، به‌نظر او امروزه معنای مفهوم بسیار شکننده و کم‌رنگ شده است (p. 220)، مثلاً بعضی آن را با فعالیت بی‌محتوای «من» (pp. 220-21) یکی می‌گیرند و یا آن را عبارت می‌دانند از آنچه برای شخص قابل تصور است (p. 221). کانت از این طریق در می‌یابد که وحدتی که ماهیت مفهوم را شکل می‌دهد عبارت است از وحدت ترکیبی اصلی ادراک به‌عنوان وحدت (من فکر می‌کنم) یا وحدت

تحلیل و ارزیابی نقد هگل بر کانت (Analysis and Evaluation of Hegel's...)

خودآگاهی (p. 221). کانت در ادراک یک شیء معتقد است که فاعل شناسایی موضوع خود را به گونه‌ای شکل می‌دهد که علم به آن شیء عبارت است از شناخت مفهوم آن و به عبارتی یعنی شناخت خودش (p. 222).

مشکل کانت از نظر هگل این است که او صرفاً یک مفهوم کاملاً صوری و یک نوع صورت عقلانی را تشخیص داده که میان مجموعه‌ای از تأثیرات حسی و احساس‌ها وحدت ایجاد کرده و به آنها کلیت می‌بخشد (p. 224)، به طوری که این صورت عقلی خالی از محتواسست و متضمن هیچ واقعیتی نیست (p. 225). براین اساس به روشنی می‌توان گفت که هیچ فعالیتی خارج از مفهوم ذهنی، خود را درگیر با واقعیت نمی‌سازد (p. 223). به نظر هگل آنچه کانت نادیده گرفته این نکته است که مفهوم چیزی نیست که فاعل شناسائی برای خود شکل می‌دهد، بلکه مفهوم براساس تحول درونی، «خود، واقعیت خویش را فرو می‌افکند» (p. 222).

به فرض اینکه بدون شهود مفهوم نخواهیم داشت، شهود نباید از مفهومی که به‌عنوان شرط آن است جدا گردد، زیرا آن بخشی از جریان مستمری است که جزء مفهوم تلقی می‌گردد (p. 226). درست است که بدون کثرت شهود، جریان مفهوم شروع نمی‌شود، ولی این بدین معنا نیست که مفهوم همچنان به‌طور مستمر بگونه‌ای است که هرگز به چیزی فراتر از خود دسترسی پیدا نمی‌کند. «ترکیب» به معنای گردآوری عناصر متمایز پراکنده نیست بلکه عبارت از جایگزین شدن ویژگی صرفاً شهودی محتوای آن است (p. 227). نقش کانت در اینجا این بوده که ویژگی صوری مفاهیم فاهمه را جایگزین ویژگی واقعی مفاهیم عقل بکند (pp. 227-28). اگرچه کانت موضوع فکر را توحید کثرت شهود در وحدت خودآگاهی می‌داند ولی از نظر او همچنان عینیت فکر در یگانگی مفهوم و واقعیت صرفاً پدیداری تلقی می‌گردد، زیرا محتوای مفهوم هرگز چیزی جز کثرت شهود نیست (pp. 228-29).

نکته‌ای را که هگل در این مقوله مطرح می‌سازد این است که مفهوم، تا آن حد که شهود حسی از واقعیت فاصله می‌گیرد، با واقعیت فاصله ندارد، یعنی مفهوم در تعین درون ذات خود به‌عنوان امری واقعی است.

مفهوم به واقعیتی جدا از خود وابسته نیست تا از واقعیت بهره کمتری داشته باشد. محور تمام کتاب سوم منطق این است که نشان دهد «چگونه مفهوم در خود و فی‌نفسه واقعیتی را می‌سازد که در خود آن ناپدید می‌گردد» (p. 229). این واقعیتی که مفهوم آن را ایجاد می‌کند واقعیتی حقیقی و اصیل است (p. 230). در این مسئله احساس هگل نسبت به کانت این است که وی به خاطر قصورش در واقعی پنداشتن مفهوم، یعنی واقعیتی که در آن اندیشه و واقعیت با هم رشد و کمال می‌یابند، قایق نجات خود را از دست داده است.

با توجه به تحلیل فوق هگل معتقد است که شناخت عقلانی که کانت از آن سخن می‌گوید به هیچ وجه عقلانی نیست، بدین جهت که جدا انگاشتن واقعیت از آن به معنای انفصال از عقلانیت است (pp. 231-32). کافی نیست که عقل در عملکرد صوری خود در وحدت مفاهیم فاهمه که به خاطر محتوایش به کثرت احساس وابسته است، خود آئین و مستقل تلقی گردد، در حالی که عقل بایستی به

مهدی دهباشی (Mahdi Dehbashi)

لحاظ محتوای واقعی معقول و موجه که به خود می‌دهد، خودمختار باشد.

علاوه بر این هگل اظهار می‌دارد که کانت در تعبیر و مفهوم خود از «ترکیب ماتقدم مفهوم» به اصلی متوسل شده است که می‌توانست او را در جهت پیوند خلأ میان فکر و واقعیت یاری دهد، «ولی ماده و موضوع محسوس، یعنی کثرت شهود، آن چنان برای او چشمگیر بوده که به او اجازه می‌دهد به خاطر اهمیتی که مفهوم و مقولات فی‌نفسه و لئفسه و تفلسف نظری برای او داشته اند، از این مسئله محوری دور شود (p. 233). از آنجا که کانت مقولات را صرفاً صور ذهنی خودآگاهی می‌داند، آنها را به‌عنوان تعینات محدودی معرفی می‌کند که نمی‌توانند متضمن واقعیتی اصیل باشند (p. 234).

تناقض آمیز بودن شیء فی‌نفسه ناشناختنی

تقابل ذهن و عین که از دیرباز در میان فلاسفه مطرح بود در فلسفه دکارت به اوج خود رسید و عقل‌گرایان همچنان با فرض این تقابل نتوانستند خلأ میان این دو را پر کنند. این معضل معرفت‌شناسی با فرض تقابل فوق پیوسته ذهن فلاسفه را به خود مشغول کرده بود. با اینکه کانت سعی نمود در تمام مسائل فلسفی خود راه میانه را بین عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی ببیماید ولی در این مسئله باز با فلسفه نقادی خود نتوانست به حل این مشکل فائق آید.

از آنجا که هر معرفتی مبتنی بر مفاهیم و معانی است، از نظر هگل دانش و آگاهی چیزی جز مجموعه‌ای از کلیات عینی نیست. اگرچه اندیشه ما درباره هر چیز فقط از راه حمل مفاهیم بر آن چیز صورت می‌بندد ولی این امر فقط معلول نهاد و ساختمان ذهن ماست و ذهن ما چیزی را درباره ماهیت آن شیء آنگونه که بیرون از ذهن ماست، به ما افاده نمی‌کند. اندیشه ما درباره هر چیز در قالب مفاهیم نقش می‌بندد ولی خود چیز چه بسا یکسره با اندیشه ما تفاوت داشته باشد. چنین نظر حاصل تصور شیء فی‌نفسه کانت است که بیرون از ذهن ماست و کاملاً با آنچه به دیده ما می‌آید متفاوت است. هگل در این مقوله مشکلی ندارد زیرا قائل به اتحاد ذهن و عین است ولی کانت از نظر هگل در این موضوع دچار تناقضات متعدد گردیده است. اگر عین یا موضوع آگاهی با آنچه در اندیشه ما نقش می‌بندد یکسره متفاوت باشد لازم می‌آید که ذهن و عین یا شناسایی و هستی به‌عنوان دو حقیقت مخالف در برابر یکدیگر قرار گیرند در این صورت است که چیز ناشناختنی و به‌طور کلی شناخت ناممکن می‌گردد. از این رو نفس هر شیء درست همان چیزی است که ذهن ما از آن ساخته است.

هستی یعنی هستی از برای آگاهی، هیچ موضوع یا عینی به وجود نمی‌آید مگر آن که با ذهنی مربوط باشد. کائنات جز محتوای آگاهی نیستند. انکار این حقایق ما را دچار تناقض کرده و در بند نظریه شیء فی‌نفسه ناشناختنی گرفتار می‌کند. اگر شیء فی‌نفسه حقیقت باشد، حقیقت ناشناختنی است و به قول کانت حقیقت آن چیزی خواهد بود که جدا از تصورات اعتباری ذهن، وجود داشته باشد. معرفت، در حدود ظواهر امور و پدیده‌ها و در محدوده تجربه ما درست و استوار است. آنچه در واقع امر، آنسوی پدیدار و به‌قول کانت منشأ آنها تلقی می‌شود نه در زمان و نه در مکان موجود است و نه کمیتی یا کیفیتی و یا

تحلیل و ارزیابی نقد هگل بر کانت (Analysis and Evaluation of Hegel's...)

نسبتی دارد، و به‌طور کلی برای ما ادراک‌ناپذیر است. زیرا هیچ یک از مقولات قابل اطلاق به آن نیستند. کانت فلسفه را از ورود به قلمرو هر چیز به جز وجود بی‌میانجی در زمان و مکان برحذر می‌دارد و به‌نظر وی فلسفه باید از هرگونه کوششی برای شناخت حقیقت و گذار به فراسوی پدیدارها دست بردارد. ولی فلسفه بعد از کانت از تحذیر کانت دلسرد نشد و با جنب و جوشی شگرف به پا خاست و با شور و شوق درصدد برآمد تا ناشناختنی را بشناسد و خود را از تنگنهایی که کانت برایش در نظر گرفته بود رها کند. فلسفه بعد از کانت مفاهیم کلیت و ضرورت و مبانی ذهنی پیشین (a priori) را با اشتیاق پذیرفت و شیء فی‌نفسه کانت را مورد تردید قرار داد.

این که گفته شد کانت با قبول شیء فی‌نفسه خود را در چنبره تناقض قرار داده بدین معناست که او معتقد بود که احساسات و پدیدارها منشأ خارجی دارند و شیء فی‌نفسه منشأ این پدیدارهاست. بنا به‌نظر هگل شیء فی‌نفسه نمی‌تواند علت باشد زیرا علت مقوله‌ای ذهنی است و مقولات بر اشیاء فی‌نفسه قابل انطباق نیستند. باز اگر بگوئیم شیء فی‌نفسه علت نیست ولی در عین حال وجود دارد. این فرض دوم نیز تناقض‌آمیز و بی‌محتوا و بی‌معنا خواهد بود. اگرچه از مقوله علت صرف نظر می‌کند ولی از طرفی شیء فی‌نفسه را متعلق به مقوله وجود می‌داند و این با اصل عقیده کانت که هیچ یک از مقولات را نمی‌توان بر چیز فی‌نفسه حمل کرد، تعارض خواهد داشت. بی‌معنا بودن شیء فی‌نفسه از این فرض منتج می‌گردد که اگر آن منشأ احساسات ما نباشد فرضش قابل توجیه نیست. به عبارت دیگر اگر علت پدیدارها وجود دارد چرا بایستی وجودش را فرض کرد. معرفت چیزی جز تطبیق مفاهیم نیست. اگر ما بدانیم که چیزی وجود دارد و آن عامل و منشأ چیز دیگر است بایستی مفاهیم وجود و علیت بر آن قابل حمل باشند. بنابراین درباره آن چیز دانشی داریم و در این صورت آن چیز دیگر برای ما ناشناختنی تلقی نمی‌گردد و ناشناخته نخواهد بود.

هگل با این بیان بطلان شیء فی‌نفسه را اثبات می‌کند. بنابر نظر کانت صور دانش یعنی زمان و مکان و مقولات آفریده ذهن ما هستند و از هیچ منشأ خارجی ناشی نمی‌شوند. از طرفی کانت منشأ ماده صور زمان و مکان و مقولات را خارجی دانسته است. همین فرض نیز به مفهوم تناقض‌آمیز شیء فی‌نفسه میانجامد. تنها نتیجه این است که فرض کنیم ماده حاصله منشأ خارجی ندارد و بایستی زاینده خود ذهن باشد. در این حالت باید بپذیریم که همه محمولات معرفت بشری و هر عینی و بالاخره همه کائنات آفریده ذهن‌اند که این امر به ایده‌آلیسم مطلق منجر می‌گردد. از طرفی اذعان به امر ناشناختنی خود نوعی شناخت را به همراه دارد. همانطور که گفته شد هرگونه شناختی مبتنی است بر مفاهیم، از نظر کانت انطباق و اطلاق مقولات و مفاهیم مناسب بر یک چیز موجب شناخت آن چیز می‌گردد. از طرف دیگر وجود، خود به‌عنوان یک مفهوم است و در نتیجه این سخن که چیزی ناشناختنی وجود دارد خود حاصل تطبیق و حمل مفهوم وجود بر آن شیء ناشناختنی خواهد شد. در حالی که تطبیق و حمل مفهوم به هر شیء دلیل شناختن آن است. در نتیجه این نظریه که ناشناختنی وجود دارد لازمه این تناقض است که چیز ناشناختنی را بشناسیم. اگر چیز ناشناختنی شناخته شد دیگر ناشناختنی نیست بلکه قبلاً ناشناخته بوده و آنچه ناشناخته بوده اکنون شناخته شده است. این امر حاصل خلط میان امر ناشناختنی و ناشناختنی

(Mahdi Dehbashi)

است. هگل بنا بر شیوه خاص خود معتقد است که آگاهی از حد هر چیز مستلزم آن است که آنچه برون از این حد وجود دارد را بشناسیم. شناخت انتهای یک خط مستقیم با تشخیص فضای ماورای انتهای خط امکان پذیر است. ما صرفاً در صورتی حد چیزی را می‌شناسیم که ماورای آن حد برای ما معلوم گردد و هنگامی که ماورای حد را شناختیم شناسایی ما از حد محدود فراتر می‌رود و براین اساس حد از میان برمی‌خیزد. از طرفی اگر مخاطب ما بگوید که، نمی‌دانیم که مفهوم وجود برناشناختنی قابل حمل است یا نه؛ یعنی بطور قطعی این مسئله برای ما روشن نیست و هیچ‌گونه دلیل موجهی برای تصدیق وجود ناشناختنی نداریم، بنابراین با عدم قطعیت دچار تناقض نمی‌شویم. پاسخ هگل این است که امکان حمل وجود بر آن و صرف حمل مقوله وجود بر ناشناختنی کافی است که به وجود ناشناختنی به‌طور ضمنی اعتراف کرده باشیم. پس خودبه‌خود به مجرد این که مقولات ذهنی ما بر ناشناختنی امکان حمل پیدا کنند، ناشناختنی در حدود قلمرو آن مقوله شناختنی خواهد شد و دوباره گرفتار تناقض می‌گردیم (ستیس، ۱۳۵۱، صص. ۶۶-۵۶).

منابع

ستیس، و.ت. (۱۳۵۱). *فلسفه هگل*، ج (۱). ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.

- Buchner, Hartmut and Otto Pöggeler. (eds.). (1968). *"Differenz des Fichteschen and Schellingschen systems der philosophie"*. Jenaer kritische schriftens. Hamburg: Meiner.
- Fackenheim, Emil L. (1967). *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Bloomington: Indian University Press.
- Glockner, Herman. (ed.). (1928). *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie* 3 vols., Sämliche Werke XVII-XIX. Stuttgart: formann.
- Hegel, G.W.F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hoffmeister. Hamburg: meiner.
- Hegel, G.W.F. (1987). *The phenomenology of Mind* Translated with An Introduction and Notes by J.B. Baillie. Harper Colophon Books. Hagerstown, San Francisco, London: M.Y.
- Hoff-Meister. Johannes. (ed.). (1940). *Einleitung in die Geschichte der philosophie* Hamburg: Meiner.
- Lason, Georg. (ed.). (1962). *Glauben and Wissen*. Hamburg: Himmelheber.
- Lasson, Georg. (ed.). (1963). *Wissenschaft der logic*. 2 vols. Hamburg: Miner.
- Lauer, S.J. Quentin. (1976). *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* chap, 9, New York: Fordham University Press
- Lauer, S.J. Quentin. (1977). "The Phenomenology of Reason" & "Human Autonomy and Religious affirmation in Hegel". in *Essays in Hegelian Dialectic*. New York: Fordham University Press.