

تحلیل و بررسی سوال آیا کانت ایده‌آلیسم است؟ با تکیه بر آراء نیچه و شوپنهاور

سیدحسن فلسفی طلب*

جمال سروش**

چکیده

وجه تمایز ایده‌آلیسم کانت با ایده‌آلیسم جزمی و مادی در نقد اول بطور کامل مشخص است. یک نوع ایده‌آلیسم دیگر که کانت به انکار آن می‌پردازد؛ ایده‌آلیسم اشکالی (problematic) (صوری) است که علم انسان به جهان خارج را به واسطه‌ی همین تجربه درونی و مفاهیم می‌داند که آنهم نیازمند استدلال به شیوه تحلیلی است. کانت در مقابل این ایده‌آلیسم، بحث ایده‌آلیسم استعلایی را پیش می‌کشد، هر چند بطور کلی با ایده‌آلیسم صوری یا اشکالی و روش آن موافقت کامل دارد. سوال اساسی در اینجا است که وجه تمایز انواع ایده‌آلیسم‌های مختلف در چه موردی است؟ و وجه برتری از آن کدام نوع است؟ و دلایل این برتری در چه جنبه‌های است؟ در این مقاله به جنبه‌های برتری ایده‌آلیسم استعلایی بر ایده‌آلیسم مطلق می‌پردازیم، در عین حال مشکلات جدیدی که در این باب به‌وجود می‌آید را بیان نموده‌ایم؛ همچنین شوپنهاور و نیچه نقدهای برنده‌ای در بحث فی‌نفسه دارند که در این پژوهش به آنها پرداخته شده است، بخصوص نیچه که معتقدست کانت یک نوع بازی در این مطلب انجام داده است. در تحلیل نهایی به نتیجه رسیدیم که کانت علی‌رغم همه موضوعاتی که برای وجه تمایز خود با ایده‌آلیسم جزمی و اشکالی

* 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)
jsorush@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.

ارائه می‌دهد؛ در باب اعتبار شناخت و تبیین وجودات خاص خارجی با مشکلات جدی مواجه می‌شود.

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

۱. مقدمه

سوال اساسی این مقاله این است که وجه تمایز ایده‌آلیسم‌های مختلف اعم از تجربی، مطلق و استعلایی در چیست؟ در وهله‌ی دوم به این سوال می‌پردازیم که ماهیت هر کدام از این ایده‌آلیسم‌ها به چه صورت به دست آمده و ساخت بندی شده است؟ هم‌چنین نقاط قوت و ارجحیت نظر کانت در این باب را بیان خواهیم نمود. از این مطلب غفلت نداشته‌ایم که نقدهای که بر نظریه کانت وارد 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 نظرات 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 تالیف‌های سه‌گانه‌ی (شهود کثرات، خلاقیت ترکیبی خیال، وحدت بخشی 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 عقیده‌ی کانت، هیوم درک کرده بود دریافت مفاهیم باید به صورت پیشینی باشد به این معنا که متعلق به فاهمه هستند؛ بگونه‌ای که این مفاهیم ضرورتی را بر شناخت نیز اعمال می‌کنند اما هیوم از آن رو که معیار حقیقت را «مطابقت با امر واقع» می‌دانست؛ ضرورت پیشینی مفاهیم محض را توهم عقل می‌داند که در اثر عادت، توالی و هم‌زمانی پدیدارهای مختلف باهم، امر بر او مشتبه می‌گردد. در واقع هیوم به نیکی دریافته بود که استنتاج مفاهیم محض بصورت استنتاج تجربی غیرممکن است؛ بدین خاطر که محض بودن این مفاهیم به این معناست که تجربی نباشد اما چون این مفاهیم کلی متعلقی که متناظر با آنها در خارج باشند را 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 علومی مانند ریاضیات و هندسه هیچ توجیه علمی 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 اصالتِ تقدم با ایده‌ها، قواعد (مقولات فاهمه) و مفاهیم محض است یا اینکه اصالتِ تقدم با تجربه و استقرائی است که کلیتی استثنای پذیر را با خودکامه‌گی بر متعلقات خارجی تحمیل می‌کند تا خلاء توجیه علمی ریاضیات، هندسه و بطور کلی شناخت را جبران کند و یا این که این ایده و شی بصورت تقابلی و ترکیبی باهم اتحاد دارند یعنی؛ بطور پیشنی برای هم وضع شده‌اند (شی 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 تحت عنوان ایده‌آلیسم مطرح هستند؛ در واقع به نقش روشن‌گری مفاهیم و ضروری بودن آنها در فرایند شناخت باور دارند و نه هیچ چیز دیگر. نباید منظور ما از ایده‌آلیست 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 آن وقت از آن نتیجه میگیرد که ما از طریق هیچ تجربه ممکن، هرگز از واقعیت آنها کاملاً نمیتوانیم مطمئن باشیم (Ibid: A369).

در نهایت به نظر 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 ایده‌آلیسم استعلایی کانت چه فرقی با ایده‌آلیسم مطلق دارد. در هر دو شیوه شناخت عقلی اعتبار دارد ولی ایده‌آلیسم مطلق خاستگاهی مابعدالطبیعی برای امکان تجربه و اخلاق مطرح می‌کند؛ در حالی که کانت با طرح موضوع «شی در خود» نسبت به چنین خاستگاهی به صورت خنثی عمل می‌کند؛ یعنی در عقل نظری آن را رد نمی‌کند ولی چیزی زیادی هم درباره‌ی آن نمی‌گوید. نخست ما در اینجا سعی داریم نشان دهیم چگونه کانت با استنتاج استعلایی هم اعتبار شناخت عقلی را نشان می‌دهد و هم چگونه معرفی‌ای از «شی در خود» ارائه می‌دهد تا زمینه‌ی بحث برای نقد عقل عملی را مهیا کند. قبل از نشان دادن چگونگی استنتاج استعلایی و اهداف مترتب بر آن در اینجا یک مقدمه‌ای در باب

«شی درخود» لازم است؛ بدین خاطر که برای معرفی ایده‌آلیسم استعلایی و ماهیت آن ضروری است.

۱.۱ پیشینه پژوهش

در باب نقش ایده‌آلیسم در فلسفه ی کانت، در یک صد سال اخیر کارها متنوعی صورت گرفته است. همه تالیف‌های اولیه در این باب، به صورت تشریح کردن مسئله از دیدگاه کانت بوده است. فاز بعدی تالیفات که به طور عمده در مغرب زمین رخ داده است به نقدهای فیشته، شوپنهاور و هگل در باب ایده‌آلیسم کانت معطوف بوده است. در چند دهه اخیر به خصوص چند سال گذشته موضوع ایده‌آلیسم کانت و تفاوت آن با انواع دیگر در مجامع علمی داخلی و خارجی به صورت جدی مطرح شده است و کارهای بسیار ارزنده‌ای در این باب انجام شده است که به فهم روشن‌تر از فلسفه ی کانت کمک شایان توجهی می‌کند. از نمونه پژوهش‌های داخلی می‌توان به مقالات سید حمید طالب زاده اشاره کرد که طی چندین مقاله در باب ایده‌های استعلایی و ایده‌آلیسم استعلایی کانت به‌خوبی انواع نظرات مختلف در این باب را نشان می‌دهد و نقد می‌کند. برای نمونه این مطالب در مقالاتی به عنوان «شوپنهاور و گذار از روش استعلایی» و «کانت و نظریه‌های ایده‌های فطری؛ آیا کانت فطری‌گرا است؟» بخوبی 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 کره ای - آمریکایی و منتقد ادبی، تحت عنوان «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 نظرات و تبیین‌های بدیعی دارد که با متد و قلمی متفاوت دشواری‌های استنتاج استعلایی و ایده‌آلیسم استعلایی را حل می‌کند. تالیفات متعدد دیگری نیز در این باب صورت گرفته که در پایان همین مقاله در بخش پی‌نوشت نام‌های آن ذکر می‌شود.^۳ بطوری کلی این آثار به تشریح ایده‌آلیسم کانت و تمایز آن با بارکلی، هگل و .. است. پژوهش حاضر به بررسی این سوال می‌پردازد که وجه تمایز کانت در این باب در چه مواردی است؟ آیا در کار کانت نسبت به انواع مختلف ایده‌آلیسم 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 پرداخته ایم و این سوال را پی گرفتیم که وجه تفاوت این فیلسوفان در چه مواردی است؟ و کار کدام یک در تحلیل نهایی پیشرفتی را در خود نشان می دهد؟ در نهایت به این نتیجه رسیدیم که به ترتیب نقد کانت به ایدئالیسم مطلق و نقد شوپنهاور به ایده آلیسم استعلائی کانت و در نهایت نقد نیچه بر همگی ایشان، دارای نکات بدیع و بیان دقیق تری است، هر چند که به نوعی نقدهایی نیچه شامل فلسفه خود او نیز می شود؛ بدین خاطر که در بسیاری از مراتب خود را میراث دار حقیقی نظریات کانت و شوپنهاور می داند.

۲. تحلیل و بررسی فی نفسه

ظهور پدیده ها 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 نمی شود. این تعریفی اجمالی از «فی نفسه» در نزد کانت است. شوپنهاور و نیچه نقطه قوت فلسفه کانت را در همین تحلیل می دانند. تحلیلی که نیچه از آن به عنوان میراث فلسفه ی آلمانی یاد می کند و بیان می کند؛ کانت یکبار برای همیشه شناخت انسانی را منحصر در علم به مفاهیم دانسته و آن را از جزم گرایی در قالب اصول اولیه رها کرده است. شوپنهاور نیز نظری قریب به همین مضمون را در باب فی نفسه بیان می دارد. در واقع با روشن شدن نقش ادراک استعلائی نفس در فلسفه ی کانت، تنها مسئله ی اعتبار و ارزش شناخت عقلانی و تحلیل مفاهیم ناب که از خواص و توانایی سوژه ی 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 به صورت این سوال نشان می دهد؛ چگونه فی نفسه که انسان توانایی شناخت آن را ندارد! خود را به صورت تصویرها در حسیات و تصور و مفاهیم در مقولات به آشکارگی می رساند؟

به تعبیر کانت فی نفسه به عنوان «وجود در خود» همیشه دور از دسترس انسان قرار دارد؛ بدین خاطر که امکان شهود «شناخت بی واسطه ی» آن وجود ندارد. در واقع «فی نفسه» به عنوان چیزی که اساس و زمینه ی شناخت را باعث گشته در فلسفه ی کانت

مطرح است.^۵ این درست جایی است که به طور کامل به ایده‌آلیسم استعلائی و ایده‌آلیسم مطلق مربوط می‌شود. شوپنهاور برخلاف پیشینیان خود «شی در خود» را اراده‌ی فی‌نفسه می‌داند؛ خصلت اهریمنی اراده‌ی فی‌نفسه در مفاهیم ماتقدم «از آن جهت که ماتقدم هستند» قابل مشاهده می‌شود؛ بدینگونه 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 اراده‌ی فی‌نفسه در مفاهیم ماتقدم «از آن جهت که ماتقدم هستند» و هیچگونه متعلق متناظر پایدار با خود در خارج ندارند، بخوبی نشان داده می‌شود. ایده‌ها ناب‌ترین شناخت را از «شی در خود» نشان می‌دهد (شوپنهاور، ۱۳۸۶: ۱۳۱-۱۳۵). در نتیجه اراده محض است همان‌گونه که مفاهیم ماتقدم از آن جهت که ماتقدم اند، محض‌اند. شوپنهاور با این تعبیر نشان می‌دهد: تناقض فی‌نفسه و پدیدار در فلسفه‌ی کانت ناشی از زمینه‌انگاشتن آن برای ظهور ابژه و سوژه است؛ در حالیکه 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 تعبیر دیگر فی‌نفسه با تصویر سازی‌های 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 به طور کلی یعنی نسبت حقیقی فی‌نفسه به عنوان 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 بطوریکه فرایند شناخت متکی به آن باشد؛ آنگونه که مد نظر کانت است. کانت در هر دو نقد عقل نظری و عملی کاری را انجام می‌دهد که شوپنهاور بیان داشته است؛ با این تفاوت که یک-اعلام نمی‌کند که «شی در خود» همان اراده است چون مدعی است که در باب آن نمیتوان چیزی گفت، دو-اراده‌ی 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 به کار گیرد و از شرانگیزی اراده جلوگیری به عمل آورد، در نتیجه «اراده خیر» می‌گردد. نیچه دومین فیلسوفی است که ماهیت «شی در خود» را اراده می‌داند ولی آن را فی‌نفسه نمی‌داند بلکه تشخیص و تکرار آن را به رسمیت می‌شناسد، در ثانی معتقدست می‌توان اراده را شهود کرد و به ماهیت آن از طریق چشم انداز منطقی و زیبایی شناختی پی برد؛ ماهیت آن «خواست قدرت» است (Nietzsche.2002:12). در نتیجه آنچه کانت در عقل عملی به عنوان

ماده‌ی شناخت (اراده) برای وسوسه عقل نظری (فرا رفتن از مرزهای تجربه) در نظر دارد را به درستی تحلیل نمی‌کند و به نتایج مشابهی با فلسفه مدرسی در حوزه‌ی عقل عملی می‌رسد. به بیان نیچه؛ انسان به طوری کلی فاقد عضوی است که بتواند فراتر از تجربه برود و آن وجدانی که کانت در نقد دوم از آن بحث می‌کند برساخته‌ی همان مقولاتی است که توسط فلسفه‌های جزمی در عقل نظری فراتر از تجربه رفته بودند. در واقع نیچه می‌گوید: چگونه می‌توان خانه را بدون پای بست نگه داشت؟ مگر این‌که جادوگری در کار باشد؛ که البته نیچه در این باب کانت را روباه پیر کسینگرک نام می‌نهد. گفته‌ی هگل هم در باب فی نفسه و شی در خود همسویی با شوپنهاور و نیچه دارد؛ او نیز فی نفسه را تنها یک لفظ می‌داند که ماهیتی ندارد (Sculting, 2011:10). هگل نیز با توجه به اصول و قواعد دیالکتیکی که پیش از این کانت آنها را مجاز نمی‌دانست که بر تجربه حاکم شود پیش رفت، در نهایت نیز بیان داشت هدف ایده‌ی مطلق خودآگاهی یافتن از خویش بواسطه‌ی اراده است؛ بنابراین سازمان‌ها و ارگان‌ها بیشترین قرابت و نزدیکی را با ایده مطلق دارند و در عقلی عملی نیز باید این اهداف دنبال شود (نیچه، ۱۳۶۸: ۱۲). با این توضیحات آیا می‌توان گفت که ایده‌آلیسم استعلایی^۶ نه در محتوا و نه در صورت تفاوت جدی با ایده‌آلیسم مطلق ندارد؟ برای پاسخ دادن به این سوال 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 تاثیر شگرفی بر علم داشته است و بنیان مستحکمی در حوزه روان‌شناختی گذاشته است (Piekerski, 2007:5). بنابراین به سادگی نمیتوان گفت کانت و فلسفه‌ای که او بیان می‌دارد در ذیل ایده باوری مطلق تعریف میشوند.

۳. اشکال مختلف ایده‌آلیسم

اما مبنای این ایده‌آلیسم مطلق به وسیله‌ی ما در حسیات استعلایی نابود شده است اما ایده‌آلیسم 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 تجربه‌ی بی‌واسطه مطرح می‌سازد، عقلانی است و مطابق است با یک شیوه‌ی تفکر فلسفی دقیق؛ چراکه ایده‌آلیسم اشکالی پیش از آنکه 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 مسئله حسیات استعلایی نشان داد که زمان و مکان متعلق به ذات شی فی نفسه نمی‌باشد، بلکه تصورات ذهنی: (پیشنی، ضروری، کلی) هستند. همچنین نشان داد زمان و مکان خصالت فی نفسه نیست، بلکه ساخت ذهنی فاعل شناسنده است. با این تحلیل ایده‌آلیسم جزمی بارکلی، محلی از اعراب نخواهد داشت؛ بدین خاطر که او زمان و مکان را جز ذات شی فی نفسه میدانست که می‌توانست مستقل از وجود ذهن شناسنده موجود باشند و نتیجه گرفت واقعیت‌های خارجی می‌تواند یک توهم محض در زمان و مکان باشد.

این (ایده‌آلیسم جزمی) کیفیات حسی ما را به اشیائی که فی نفسه مقرر باشند، تبدیل می‌کند، و به این ترتیب تصور محض را چیزهای فی نفسه میگرداند (Ibid: A/519). مفاهیم و قواعد ذهنی‌آنگونه که کانت بیان می‌دارد؛ ماتقدم و محض هستند ولی کاربرد آن‌ها به صورت محض جایز نیست بدین خاطر که این کار باعث سوتفاهم عقل محض با خودش می‌شود در نتیجه یک سرگردانی برای خود به بار می‌آورد (کانت، ۱۳۶۲: A12). این مطلب کاری است که منطقی عمومی در کاربرد دیالکتیکی خود انجام می‌دهد؛ بدین صورت که قواعدی از ژرف اندیشی متعالی (transcendent) به دست می‌آورد و بر مرزهای فراتر از تجربه به کار می‌برد. کانت نام این فرایند در ایده‌آلیسم اشکالی را «تحلیل پیشینی» می‌نهد که به‌طور کل امری غیر ممکن است. استنتاج در ایده‌آلیسم اشکالی همیشه سیر از بالا به پائین است؛ بدین صورت که با تحلیل مفاهیم محض دچار این سرگردانی می‌شود که امکان شهود بی واسطه جهان خارج ممکن نیست؛ در حالیکه که کثرات محض که از احساس به دست می‌آید توسط زمان و مکان متشخص می‌شوند و توسط قوه خیال بازتولید می‌شوند و محتوای اول و آخر مفاهیم محض را تهیه می‌کند؛ بگونه‌ای که مفاهیم بدون این داده‌ها (given) تو خالی است. مفاهیم محض نیز با ماهیت وحدت بخشی که دارد این کثرات در خود متعین می‌کند و در قالب مفهوم (concept) یگانه می‌سازد. در ایده‌آلیسم جزمی و تجربی نیز همیشه سیر از پائین به بالاست؛ بگونه‌ای که زمان و مکان از ویژگی‌های جهان فی نفسه است سپس با توجه به کیفیات اولیه و ثانویه تاثرات، 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 ایده‌آلیسم جزئی و تجربی می‌توان جهان خارج را بدون یک ذهن اندیشنده تصور کرد (Ibid: A/316, B/519, B520, A/491, A/496).

دکارت؛ ادراک بیواسطه‌ی جهان خارج ممکن نیست، ادراک جهان بواسطه‌ی تجربه درونی (تصورات) است؛ شناخت علت واقعی متعلقات خارجی مبهم است و می‌تواند خیال محض باشد، روش قیاسی است	ایده‌آلیسم اشکالی (problematic)
بارکلی، زمان و مکان خصلت پایه‌ای فی نفسه است؛ وجود اشیا در مکان می‌تواند خیال محض باشد، عدم قطعیت شناخت در ایده‌آلیسم تجربی، روش هردو قیاسی است	ایده‌آلیسم جزئی، یکسان با ایده‌آلیسم تجربی

۴. ایده‌آلیسم استعلایی و ایده‌آلیسم تجربی

کانت دستاورد هر دو چشم انداز را ارج می‌نهد؛ بدینگونه که استنتاج تحلیلی در منطق عمومی باعث روشن شدن مفاهیم محض می‌شود و در چشم انداز تجربی باعث روشن شدن کاربرد این مفاهیم میگردد ولی نقائصی 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 نیستند. در استنتاج تجربی نیز چگونگی امکان شناخت هیچ‌گونه توجیه منطقی ندارد و قواعد بدون هیچگونه پشتوانه‌ی روشن و منطقی‌ای با امر واقع مطابقت داده می‌شوند همچنین معیار عام و کلی برای نظام‌مند کردن تاثرات حسی وجود ندارد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت سردرگمی و بی‌نظمی به معنای واقعی کلمه بر هردو حاکم است. این امر در مقایسه شیوه‌ی تجربه‌گرایان با آنچه کانت ایده‌آلیسم استعلایی نام می‌نهد بهتر نشان داده میشود:

ایده‌آلیست استعلایی میتواند یک واقعیت گرای 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 (cogito, ergo sum) من فکر میکنم پس هستم، را فرض بگیرد. زیرا چون او این ماده و حتی امکان درونی آن را صرفاً به منزله‌ی 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).

تصورهای مغشوش، پراکنده، استنابذیر و عدم‌معیار کلی برای قانونمندی و امکان تجربه	ادارک حسی انفعالی، قوه خیال تجربی و بازتولیدی صرف، انتزاع صور عقلی و اشتقاقی بودن آنها	ایده‌آلیسم تجربی و جزمی
تصورهای روشن، متصل، متمایز، پیوسته، کلیت فراگیر، پیشنی و قانونمند؛	شهودپیشنی؛ وحدت ترکیبی (مرتب) ادارک ساده، خلاقیت وحدت ترکیبی قوه خیال (اتصال به شهود و فاهمه)	ایده‌آلیسم استعلایی

کانت در نقد شیوه استنتاج تجربی بیان می‌دارد؛ با این شیوه غیرممکن است که بتوان داده‌های کثرت را به صورت وحدت ترکیبی در یک عین (object) متعین کرد. به بیان دیگر؛ در شیوه استنتاج تجربی حتی اگر بتوان یک عین را فرض کرد، آن عین اشتقاقی و انتزاعی غیر ممکن است که متعین گردد؛ بدین خاطر که منشا خود را تجربه (تاثرات 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 سوژه‌ی ناروشن، نامفهوم و توخالی است. این سوژه‌ی 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؛ بدینگونه که سه‌گانه‌ی تالیفی (شهود، خیال، فاهمه) دستگاه شناخت در عین اینکه کثرات شهودی را ترکیب می‌کند عمل وحدت بخشی را نیز انجام می‌دهد (Kant, 1790: 60). این ادارک نفسانی بگونه‌ایست که حتی اگر به صورت 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 به صورت 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 به صورت تجربی عمل خود برای حسیات استعلایی را انجام می‌دهد، تصاویر را می‌سازد. بنابراین به معنای استعلایی کلمه؛ فاهمه و قواعد کاربردی آن به صورت ماتقدم و پیشنی وجود دارند (Kant, 2002: 23). در نتیجه این دستگاه یک سوژه‌ی ابژکتیو را متعین می‌کند به این معنا که یک پدیده خارجی مشخص^۷ نمی‌تواند با آن متناظر باشد بلکه یک سپهری را معین می‌کند که نتیجه‌ی قواعد

تحلیل و بررسی سوالِ آیا ... (سیدحسن فلسفی طلب و جمال سروش) ۲۳۱

ماتقدم فاهمه است، این سپهر برای مثال؛ دامنه‌ی کثرات شهودی متجانس و متشابه را در یک عین متعین می‌کند. به بیان ساده‌تر؛ شناخت تنها از طریق مفاهیم و بصورت شهودی امکان‌پذیرست. مفاهیم توسط قوه خیال به تصورات شهودی (مکان و زمان) و حسی (تاثرات 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 هم نیز توسط قواعد منطقی متعین می‌گردد. (کانت، ۱۳۸۶: ۲۶)

مقولات عبارت است از مفاهیمی که برای پدیدارها و در نتیجه برای طبیعت به عنوان مجموع کلی پدیدارها به نحو پیشنی قانون تعیین می‌کند (Kant, 2018: B/164)

این امر به این خاطر روی می‌دهد که دستگاه شناخت نمی‌تواند با فی نفسه ارتباط برقرار کنند و تنها توسط مفاهیم، تصورات و ایده‌ها می‌تواند درکی از طبیعت داشته باشد. کلیات چون پیشنی و ماتقدم هستند تابع قوانین فاهمه عمل می‌کنند سپس این قوانین توسط کارکرد دوگانه‌ی قوه‌ی خیال ادراکات حسی را نیز در برمی‌گیرد. این یک اصل استعلایی است که بیان می‌دارد تکثرات، تصاویر و تصورات اشتقاق یافته از تاثرات حسی نیست بلکه بصورت پیشنی قابلیت دستگاه شناخت پدیدار انسانی است. کانت در همین موضع استعلایی است که تفاوت دستگاه فلسفی خود با ایده‌آلیسم مطلق، تجربه‌گرایی، فلسفه جزمی و شک‌گرایی را نشان می‌دهد. ایده‌آلیسم مطلق مفاهیم و قواعد را به معنایی متعالی (transcendent) به کار می‌برد به این معنا که بصورت 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 بصورت ازلی در می‌آید. در استنتاج استعلایی مفاهیم ماتقدم نتیجه یک وحدت ترکیبی است؛ بدینگونه که فاهمه عامل وحدت، خیال عامل ترکیب و شهود عامل دریافت کثرات است اما سه عامل در پیوستگی کامل باهم کار می‌کند و در هر مرتبه، مراتب دیگر نیز حضور دارد. در هنگام دریافت تاثرات حسی، قوه خیال که 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 به هیچ توجیهی بیان می‌شد. فلاسفه مدرسی منطق عمومی را بصورت مابعدالطبیعی بکار میبردند و دستگاه شناخت را این‌گونه تبیین میکردند؛ بی‌آنکه تأثری لازم باشد و یا ترکیبی انجام گیرد؛ اعیان توسط دستگاه شناخت خود به خود تولید و باز تولید می‌شوند یا اینکه در یک جایی به صورت ثابت موجود هستند یا اینکه در صورت نیاز از هیچ بوجود 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 به‌گونه‌ای 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 تاثرات، واقعیت تجربی را ممکن می‌سازد و واقعیت تجربی به مفاهیم ماتقدم عینیت می‌بخشد؛ درواقع 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 قوه‌ی حکم ماتقدم تا آنجایی اعتبار دارد که چیزی جز واقعیت تجربی را در خود متعین نکند. نقش محوری حس دورنی (زمان) در شاکله‌سازی که قابلیت ترکیب پیشینی را ممکن می‌سازد اگر با متعلقات تجربه ربط داده نشود و آنها را در یک ادراک ساده‌ی اولیه عرضه نکند؛ آنگاه علومی مانند ریاضیات و هندسه تنها یک بازی شطرنج گونه‌ی ذهنی

خواهد بود. این کارکرد دوگانه‌ی دستگاه شناخت را می‌توان به صورت ساده تر 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 علیّت حاکم بر فیزیک، عامل شناخت متغیرهای زمانی و مکانی، عامل شناخت محرک‌ها و انگیزه‌های عملی

دارا بودن قوه حکم از ترکیب تجربی پیشینی که حاصل تعینات زمان در مفاهیم ماتقدم فاهمه است (شاکله)؛ تنها به این معنا است که دستگاه شناخت طراحی شده است تا امکان تجربه وجود داشته باشد. این دستگاه کاربردی فراتر از تجربه ممکن ندارد هر چند که 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 فی نفسه (توده‌ی ماده) رها کند و در فضایی بودن متعلقات تجربه احکام خود را متعین کند مانند؛ ایده‌های ازلی افلاطون. از اینجا بطور کامل تفاوت احکام تحلیلی در فلسفه‌ی مدرسی با احکام استعلایی در فلسفه استعلایی کانت بخوبی روشن می‌شود یعنی؛ در احکام استعلایی این نتیجه به دست می‌آید که وجود داشتن و ادارکات حسی مفاهیمی تقابلی هستند به این معنا که کل وجود موضوعی برای فاعل شناخت است. در حالیکه در احکام تحلیلی به راحتی امکان انکار ماده وجود دارد. در تاریخ فلسفه تمامی دستگاه‌های فلسفه‌ای که برپایه‌ی احکام تحلیلی بنا شده اند بر رفع این اشکال (انکار ماده) دست به دامن نیرویی مابعدالطبیعی می‌شوند تا ضمانت شناخت آدمی را بکنند تا به این وسیله بنیان علوم نیز حفظ شود؛ نیرویی مابعدالطبیعی که بطور ذاتی قصد فریب انسان را ندارد. این در حالی است که کانت عقیده دارد این امکان از پیش در خود شناخت نهادینه شده است و بصورت ماتقدم وجود دارد. ایده آلیست استعلایی یک واقعیت‌گرای تجربی است و برای ماده، به مثابه‌ی پدیدار، نوعی واقعیت قائل است که نیاز نیست نتیجه‌گیری شود، بلکه بیواسطه با حس ادراک میشود (Kant, 2018: A/372).

۵. فی نفسه در کجا مطرح می‌شود؟

اختلاف شیوهی تصور متعلقات در ما به لحاظ چیستی فی‌نفسه‌ی خویش بر ما ناشناخته می‌ماند (کانت، ۱۳۸۰: ۱۶).

شی 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 در واقع بنیادی است ناشناخته برای ما، برای پدیدارهایی که هم مفهوم تجربی نوع اول وجود و هم مفهوم تجربی نوع دوم وجود را به دست می‌دهند (Kant: 2018: A/380).

کانت در نقد اول در نقل و قول‌هایی بطور روشن بیان می‌کند؛ در باب فی‌نفسه نمی‌توان سخن گفت. این در حالی است که فیلسوفان بعدی او معتقدند؛ کانت در نقد دوم به‌طور کامل آن را تشریح می‌کند.^۱ به تصریح 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 فلسفه‌ی 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 نشان دادن 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 مقوله‌ی نسبت (در شرطی اتصالی و انفصالی) کیفیت تغییرات دینامیک زمانی و مکانی این واقعیت را در قالب علم فیزیک نشان می‌دهد. در مرحله‌ی آخر و در حد 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 به‌صورت واقعیت تجربی مطرح می‌کند (هرچند که مسئله و ملزومات آن را بطور کامل صورت بندی می‌کند) بلکه به ذات معقول و وجدان اخلاقی ارجاع می‌دهد. نیچه در رواشناختی اخلاقی خود در کتاب فراسویی 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 رواشناختی تئوری قابل دفاعی را عرضه می‌کند که بتواند معیاری عام برای شناخت انگیزه‌ها و تحریکات حسی در مظاهر مختلف اراده در

هستی باشد (نیچه، ۱۳۸۰: ۱۰-۲۵). در نتیجه تا اینجا روشن است که آنچه کانت توده مادی نامفهوم «فی نفسه» نام می‌نهد و بیان میکند نمی‌توان به ذات درونی آن شهود بی‌واسطه داشت؛ در باب علت‌های اعمال در مظاهر گوناگون نقض می‌شود. این درحالی‌ست که شوپنهاور نیز بیان می‌کند؛ علم فیزیولوژیک در این حقیقت فلسفی سهیم است که کل وجود بدن و تمام ردیف کارهای او نشان‌گر عینیت یافتن 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 نکته‌ی فلسفی در باب ذات درونی فی نفسه را آشکار می‌کند:

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

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

انسان که از طریق بدن در جهان وجود دارد و به دو شیوه‌ی فکری و تجربی از جهان شناخت پیدا می‌کند؛ در سپهر عملی نیز شخصیت خود را توسط همین دو شیوه نمایان می‌سازد؛ بدینگونه که شخصیت فکری او تعین ناپذیر است و تنها در عمل تعین 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 واسطه‌ی همین شناخت توسط انگیزه‌ها تعین می‌یابد اما انگیزه‌ها تنها اراده را بر می‌انگیزاند 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 با این همه به طور 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 اراده‌ی باشد که ذات هر شخصیتی است.

یک- شخصیت فکری: فی‌نفسه؛ جلوه آن در شخصیت تجربی، تحت قوانین انگیزه‌ها نیست

دو- شخصیت تجربی: پدیدار؛ جلوه شخصیت فکری، تحت قانون تجربه است

انسان به لحاظ شخصیت فکری، خویش را به طور پیشنی آزاد می‌پندارد ولی انسان ذات اراده نیست بلکه تنها جلوه‌ی آن است که اراده در او با شناخت همراه است هر چند که 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 به میزان 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 را نپذیرد. بنابراین در تحریک ممکن است با کوچکترین افزایشی در علت، معلول به نهایت افزایش برسد و 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 قاعده‌ی (عمل و عکس‌العمل) و گاهی هم طبق قانون انگیزه قابل تشخیص است (Schopenhauer, 2020: 250-255). با این توضیحات می‌توان مقدمه اصلی موضوع را ساخت بندی کرد یعنی؛ شخصیت فکری انسان که تحت قانون انگیزه نیست ولی جلوه‌ی 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 هر چند که انسان بلحاظ ارادی خود را صاحب اختیار بی‌قاعده می‌داند ولی شخصیت تجربی او با مرزها و محدودیت‌های مختلفی مواجه است که نمی‌تواند از آن فراتر برود. انسان در جلوه‌ی تجربی خویش اصل فردیت خود را به نحو روشن‌نمایش می‌دهد (Leary, 1682: 12). هر شخصیت، سپهر شناختی خاص خود را دارد که برای دیگران ناشناخته است. اصل تفرد انسانی باعث می‌شود که انگیزه‌های

مختلفی هم بوجود آید؛ بگونه‌ای که یک انگیزه‌ی یکسان نمیتواند برای همه‌ی انسانی برانگیزاننده باشد. شخصیت فکری انسان از پیش تعیین شده است؛ این شخصیت از طریق عوامل وراثتی معینی از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود؛ بگونه‌ای 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 انگیزه‌ها را بیدار کند و یا ممکن است شخصیت فکری طبق شرایط متفاوت تری در یک سطح پائینی از خود انگیزه نشان دهد. بنابراین قید و بندهای بی‌شماری بر آن آزادی بی‌حد و مرزی که انسان بطور پیشنی برای خود متصور است رخ می‌دهد: یک- قانون انگیزه‌ها، دو- شخصیت وراثتی، سه- تحریکات فیزیولوژیک. در کنار 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 همه‌ی شخصیت‌ها یک 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 و بیان می‌کند؛ هرچند که اصلاح‌گری کانت تا حدودی در نقد اول رهگشاست (تفکیک‌پدیدار و فی‌نفسه) اما در عقلی عملی دچار تناقض شده است؛ بدین صورت که پایه‌های عقلی عملی در فلسفه نظری است و نابلعکس. در عقل عملی دیگر جایی بحث از مباحث نظری محض نیست (آنجا جای قلب، اراده و انگیزه و.. است). نیچه همین نظر را درباره‌ی فلسفه‌ی شوپنهاور دارد. نیچه معتقدست؛ شوپنهاور علی‌رغم کشف شالوده‌ی اساسی شناخت یعنی اراده، نتوانست خواسته‌ی اراده در هر جلوه و شخصیت را شناسایی کند. شوپنهاور به ناچار، هر چند که پر «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. به باور شوپنهاور انسان که از قابلیت شناخت بهره‌مند است می‌تواند مشاهده کند که تنوع در شخصیت انسانی بخاطر تداوم نوع است پس اخلاقی آن است که انسان فریب تظاهر اراده را نخورد (شوپنهاور، ۱۳۸۶: ۱۴۴). به عقیده شوپنهاور بهترین نسخه برای شناخت اراده در متون مقدس هندی وداها وجود دارد که نشان می‌دهد موجودات همه جلوه‌ی یک اراده واحد هستند؛ در نتیجه با تاثیرپذیری از این متون اخلاقی برخواسته از همدردی را تبیین می‌کند. شوپنهاور معتقدست

که همین نسخه‌ی اخلاقی نیز در مسیحیت بصورت حس‌ترحم وجود دارد. نیچه به‌طور متفاوت تری بیان می‌کند که این نتایج غیر منطقی است. البته او در ابتدا با رواشناختی اخلاقی و بررسی انگیزه‌ها در شخصیت‌های متفاوت نشان می‌دهد که خواسته‌ی اراده در مظاهر گوناگون «قدرت» است سپس بیان می‌کند؛ خواست قدرت به دو شیوه‌ی کلی نمود پیدا می‌کند؛ یک - خواست قدرت بندگان، دو - خواست قدرت سروران. نخست خواست قدرت در موجودات لاشعور بصورت تعالی قدرت به مثابه‌ی معیاری عام در همه‌ی نمونه‌ها وجود دارد؛ که با نگاهی زیبا شناختی به این مسئله میل به تظاهر و دلربایی اراده و با نگاه علمی می‌توان تحریکات موثر در رشد و نمو را مشاهده کرد. نیچه در تحلیل‌هایی نهایی خود بیان می‌کند خواست اراده در انسان هم به همین صورت است ولی ایده باوری بیش از حد فیلسوفان باعث ایجاد این توهم شده است که گویی انسان می‌تواند اراده را نفی کند. او معتقدست؛ نفی اراده باید تحت خواست قدرت تحلیل شود. بطور خلاصه نظر نیچه این است؛ «زهد گرایی» که شخصیت فکری فیلسوف و معنوی‌ترین خواست قدرت را نشان می‌دهد (Nietzsche, 2001: 2) با تحریف معنایی در فلسفه‌ی کانت به عنوان اخلاق فطری و به اشتباه در فلسفه‌ی شوپنهاور به عنوان آزادی اراده مطرح شده است. زهد گرایی فیلسوف در یک استحاله مفهومی به «خواست نیستی» هندویی مبدل شد و در مقابل خواست قدرت قرار گرفت. در حالیکه زهد گرایی خود جلوه‌ی نابی از خواست قدرت است. در مقابل، اساس خواست نیستی بر پایه‌ی تحلیلی است که مفاهیم محض عقل را ماتقدم می‌داند و احکامی ارائه می‌دهد که در محدودی تجربه، متعلقاتی ندارد. برای مثال؛ حکم اخلاقی کانت که بیان می‌دارد بگونه‌ای 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 در حالی است که در تمامی مظاهر اراده این قاعده که بر خواسته از «خواست نیستی» است، مشاهده نمی‌شود بلکه موجودات نه تنها سعی در ابزارکردن دیگر موجودات برای تعالی خود دارند بلکه تمام وجود خویش را نیز به عنوان ابزاری در خدمت تعالی خود بکار 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 بلحاظ جسمانی و یکی به‌لحاظ فکری، که البته هر دو به تعالی جسم منجر می‌شود. به عقیده نیچه قدرت معنوی و فکری خواسته‌ی شخصیت فیلسوف است. خواست فیلسوف در معنای خود کلمه‌ی فیلسوف

پیداست. فیلسوف خواستی است که در دوستی با دانش خود را متعالی می دهد البته کسی هم جز او این خواسته را در شخصیت خود ندارد. در این میان به زعم نیچه یک واژگونی بعد از افلاطون روی داده است و آنهم این بوده است که زهد گرایی شخصیت فیلسوف توسط جریانات مختلف تاریخی برای دستیابی پنهانی و بی زحمت به قدرت مورد سوءاستفاده قرار گرفته است. این دسته را نیچه میانحالان می نامد که البته شباهت زیادی به تمثیل افلاطون در باب زنبور نر مهاجم دارد که نمایانگر سوداگران قدرت در جامعه دیکتاتوری هستند. به زعم نیچه داستان تعالی واقعی قدرت در انسان عبارت از دشمنی عقل با حواس نیست؛ بگونه ای که عقل مستبدانه حواس را محکوم به فریبکاری کند و یا این که حواس عقل را ابزاری برای لذت خود بکار گیرند. استفاده ابزاری در انسان با صمیمت حس و عقل همراه است. این در حالی است که اخلاق غیر معقول و رازآلود مسیحی با نفی اراده بر پایه ایده باوری محض به سرکوب اراده می انجامد و به کناره گیری توصیه می کند (رهبانیت). نیچه تاریخ مسیحیت و کلیسا را متهم به جعل هویت و مصادره شخصیت حضرت مسیح و دیگر فیلسوفان بزرگ می کند. در حالیکه مسیحیان در تاریخ خویش نه کناره گرفتن (خواسته شخصیت فیلسوف برای اندیشیدن) و نه تقوا داشتند (خواسته شخصیت پیامبران تلاش مصلحانه برای برداشتن موانع) بلکه با دشنام دادن به هستی و زندگی و اتهام به پیروان کیش های دیگر و نفی آنها، خود را بر حق می دانستند. بنابراین علاوه بر اتهام های فوق ریاکاری و عدم صداقت در ذات پیروان کلیسا و کنیسه (به عنوان اصل مسیحیت) ریشه دارد.

۶. نتیجه گیری

در تحلیل نهایی از ایده آلیسم کانت نتایج مختلفی به دست می آید که می توان آنها را به صورت ذیل تقسیم بندی کرد. یک: کانت هر چند که به نقش زمینه ای جهان ماده نیز اذعان دارد به این معنا که ذهن انسان یک تشخص، وحدت و کثرت پیشنی دارد که از روی تصادف پیش زمینه ای آن نیز در وجود خارجی قابل تحقیق است. دو: او به طور صریح بیان می دارد که وحدت و کثرت عمل ذهن است و به هیچ وجه خاصیت یقینی وجود خارجی نیست. سه: به طور مشخص می توان چنین نتیجه گرفت که ایده آلیسم کانت از نوع ایده آلیسم صوری است که پیش از این نیز دکارت به آن اذعان نموده بود با این تفاوت

که امکان شناخت فی نفسه برای دکارت از طریق استدلال های نظری امکانپذیر بود، درحالی که کانت بر این باور است؛ ادراک انسانی فاقد این توانایی است که بتواند به شناخت فی نفسه نائل شود و در این باب یک سکوت نامعقول از سوی فی نفسه بر ادراک انسانی تحمیل شده است. چهار: با بررسی که حول تمایز ایدئالیسم مطلق (بارکلی) و ایده‌آلیسم استعلایی انجام گرفت این نتیجه به دست می آید که ایده‌آلیسم استعلایی از این منظر که زمان و مکان را از عوارض ترکیب تجربی فاهمه یا همان کلی طبیعی بشرط شی است، می داند؛ بطوری که هر دو متعلق به دستگاه فاهمه ی انسانی است و نه از ویژگی های پایه ای امور فی نفسه، نسبت به ایده‌آلیسم مطلق یک نظریه مرفی و پیشرفته است. پنج: از سوی هر چند که از این منظر کانت یک گام جلوتر رفته است ولی از سوی دیگر شناخت را محدود به تصور محض و قوانین صوری منطق حاکم بر ذهن می‌کند؛ بگونه ای که تبیین وجودات خاص خارجی که از بدیهیات است در فلسفه استعلایی به عنوان یک مشکل جدی در می آید. شش: ترکیب تجربی استعلایی کانت نسبت به مسئله اعتبار فاهمه و ارزش شناخت عقلی در مقایسه با ایرادات تجربه‌گرایان راه‌حل جامعی ارائه نداده است و به همین بسنده می‌کند که شناخت عقلی قابلیت نظم‌بخشی دقیق منطقی را دارد ولی در باب وضوح بیشتر شناخت عقلاتی نسبت به شناخت تجربی مطلبی بیان نکرده است. هفت: در نهایت چنین به نظر می‌رسد که کانت در باب این سوال جوابی ندارد، مبنی بر اینکه اگر خلقت فاهمه انسانی بصورت دیگر بود، شناخت فاهمه فعلی انسان تنها افسانه و توهم های خواهد بود که فقط بصورت منطقی منظم و متعین شده است. در نتیجه مسئله اعتبار شناخت به یکباره زیر سوال می‌رود. هر چند 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 به عنوان امر مقدم در ابژه تعبیه شده است که سوژه با امکانات خویش به شیوه استدلال استعلایی کاشف از آن است.

پی‌نوشت‌ها

۱. شی استعلایی نشانگر فرایندی است که بصورت پیشنی امکان شناخت و تجربه را فراهم ساخته است؛ بگونه ای که وضع موجود را نشان می‌دهد بی آنکه این امکان را به فاعل شناسنده

تحلیل و بررسی سوالِ آیا ... (سیدحسن فلسفی طلب و جمال سروش) ۲۴۱

داده باشد که ورای آن برود بلکه تنها مجاز است در محدوده‌ی شی استعلایی باشد و تنها آینه‌وار وضع موجود را نشان دهد.

۲. منظور من از آن ایده آلیسم مادی عبارت است از اینکه وجود اعیان خارج در مکان خارج از ما را، یا: الف صرفاً مشکوک و اثبات ناپذیر اعلام میکند یا: ب کاذب و غیر ممکن (Ibid:B275)

3. Kant: A Guide For The Perplexed: T. K. Seung.

Kant's Transcendental Idealism (Stang, Nicholas F., "Kant's Transcendental Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta, Studi Kantiani Vol. 23 (2010), pp. 11-21 (11 pages) Published By: Accademia Editoriale

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

CRITICAL SURVEY OF IMMANUEL KANT'S TRANSCENDENTAL IDEALISM By Ihejirika, Cardinal, I. C., Ph.D. Department of Philosophy University of Portharcour

The Idealism of Kant and Berkeley by Michael J. Braund

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

KANT, THE PHILOSOPHY OF MIND AND TWENTIETH-CENTURY ANALYTIC PHILOSOPHY Anil Gomes Trinity College, University of Oxford

Kant and the Problem of Recognition: Freedom, Transcendental Idealism, and the Third-Person

۴. کانت و ایده آلیسم. نویسندگان: تام راک مور. فاطمه محمد. منبع: کتاب ماه فلسفه سال دوم اسفند ۱۳۸۸ شماره ۳۰

بررسی انتقادی ایدئالیسم استعلایی کانت، اسماعیل سعادت‌تی خنسه. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ایده آلیسم استعلایی کانت، بر مبنای تفسیر هنری آلیسون. مهدی احمدی. نشریه: شناخت» بهار و تابستان ۱۳۹۸ شماره ۱

فلسفه هنر در سنت ایدئالیسم (۱): کانت. دپارتمان فلسفه آکادمی شمس. مسعود حسینی

۵. 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 می‌تواند گویای یک محافظه‌کاری ابتدایی

برای جا انداختن تدریجی مطلب در ادامه باشد از همین رو کانت مجالی برای فلسفه ی خود و هر فلسفه در آینده مطرح می‌کند تا با نهایت ادب و گفتن اینکه نمی‌دانم و اگر ممکن است من بلد نیستم، بتواند بحث را ادامه دهد. به عقیده نیچه در نقد دوم یک ممتم آشکار به این خدمت کانت اضافه می‌شود و آن این است که کانت به خاستگاه سنتی اشیاء در فلسفه عملی بازمی‌گردد و به عقیده او هر چند که خشتی بودن نقد اول نسبت به خاستگاه یک پیشرفت بود ولی مطرح شدن آن در نقد دوم آن هم بصورت جدی و آشکار که حتی می‌تواند نقد اول را تحت شعاع خود قرار دهد. نیچه معتقدست می‌توان این دو را از هم تفکیک کرد.

۶. منظور من از ایده آلیسم استعلایی همه‌ی پدیدارها، این تعلیمات است که مطابق با آن ما پدیدارها را جمعاً به منزله‌ی تصورات محض می‌بینیم، نه مثل اشیاء فی نفسه

۷. وجود خارجی فی نفسه است به این معنا که امکان شهود بی واسطه ی آن برای ذهن محال است در نهایت تنها امکان تجربه و شهود واقعیت تجربی بواسطه ی تصور امکان‌پذیر است و از طریق همین مفاهیم و تصور است که انسان واقعیت تجربی را درک می‌کند.

۸. بالاخص شوپنهاور و نیچه به دو گونه متفاوت به این امر می‌پردازند بطور کلی فلسفه ی شوپنهاور به طور کامل در مسیر فلسفه ی کانت قرار دارد با این تفاوت که اراده را شر می‌داند و نه خیر ولی در تحلیل نهایی خود حکمیت عقل را می‌پذیرد باور دارد که با ارزش های والا می‌توان خود را از دور باطل این اراده ی کور و بی هدف رها کرد. اما نیچه ارزش های والا را برخاسته از مقولات عقل نظری می‌داند که فراتر از تجربه رفته است و کانت در بررسی داده های تجربی برای نقد دوم به عمد ارزش های والا را به عنوان تاریخت اراده می‌پذیرد. این در حالی است مولفه های تجربی در حوزه شناخت انگیزهای عملی در علوم مانند فیزیولوژی و روان شناختی اخلاقی نهفته است.

کتاب‌نامه

- کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۶) *نقد قوه حکم*، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی،
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۲) *سنجش خرد ناب*، میرشمسالدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر،
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۰) *مابعدالطبیعه / اخلاق فلسفه فضیلت*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار،
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۶) *جهان همچون اراده و تصور*، رضا ولی یاری، نشر مرکز
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۸۶) *فلسفه شوپنهاور*، ابوالقاسم ذاکر زاده، تهران، الهام

تحلیل و بررسی سوالِ آیا ... (سیدحسن فلسفی طلب و جمال سروش) ۲۴۳

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶)، آموزش فلسفه ج اول، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی
مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۶) آموزش فلسفه ج دوم. تهران، سازمان تبلیغات اسلامی
نیچه، فردریش، (۱۳۶۲) فراسوی نیک و بد، داریوش آشوری، تهران، نشر آگه
نیچه، فردریش، (۱۳۸۰) تبارشناسی اخلاق، داریوش آشوری، تهران، نشر آگه
نیچه، فردریش، (۱۳۶۸) اراده قدرت، مجید شریف، تهران، انتشارات جامی

- Immanuel, K., & Paul, G. (2018). *Critique of pure reason*: CHARLES RIVER EDITORS.
- Kant, I. (1790). *Critique of Judgment: Including the First Introduction*. *Trans. by WS Pluhar*.
Cambridge: Hackett Publishing Co.
- Kant, I. (2002). *Critique of practical reason*: Hackett Publishing.
- Kaufmann, W., & Hollingdale, R. (1968). *The will to power*. *New York: Vintage*.
- Leary, D. E. (1982). Immanuel Kant and the development of modern psychology. 17-42
- 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*, 8, 2077.
doi:10.3389/fpsyg.2017.02077
- Schopenhauer, A. (2020). *The world as will and idea* (Vol. 1): Library of Alexandria.
- Schulting, D., & Verburgt, J. (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

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی