

شیء فی نفسه از دیدگاه فیثسته

زهره معماری^۱، سید حمید طالب زاده^۲

۱-دانش آموخته دکتری فلسفه دانشگاه تهران^۱ پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

zomemari@gmail.com

۲- دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران

talebzade@ut.ac.ir

چکیده

وجود شیء فی نفسه به معنای جهان مستقل از ذهن و مسائل مرتبط به آن همواره یکی از مهمترین مسائل فلسفه به شمار آمده است. به نظر برخی از متفکران، در طول تاریخ تفکر فلسفی، شیء فی نفسه از واقعیت برخوردار نیست و بسیاری قائل به وجود آن هستند. کانت از منظر دیگری شیء فی نفسه را لحاظ می‌کند و فرض آن را برای پدیدار ضروری می‌داند. وی تصریح می‌کند که متعلق آگاهی ما فقط پدیدارها هستند اما پدیدار بدون فرض چیزی که این پدیدار، پدیدار آن باشد معنا ندارد. بنابراین لحاظ شیء فی نفسه برای تبیین آگاهی ضرورت دارد و تجربه محصول همکاری شیء فی نفسه و فاهمه، هر دو، است. از طرف دیگر فیثسته با صراحت شیء فی نفسه را انکار می‌کند و مهم این که اظهار می‌دارد که کانت نیز منکر آن است، فیثسته مدعی است که باطن کلام کانت را ظاهر می‌سازد و حقیقت آن را مکشوف می‌کند. دلیل او بر این ادعا این است که شیء فی نفسه برای کانت چیزی بیش از یک فرض صرف نیست و فحوای نقد اول این است که منشأ واحد آگاهی عبارت است از «من استعلایی یا وقوف نفسانی اصلی». در این مقاله نخست معنای دگماتیسم از نظر فیثسته مطرح می‌شود و ادله‌ی او برای ترجیح ایدئالیسم بر دگماتیسم ذکر می‌شود، به این ترتیب دگماتیک نبودن کانت و واقعی نبودن شیء فی نفسه در تفکر او به اثبات می‌رسد. اما این مقاله درصدد بیان این مطلب است که فیثسته در کانت متوقف نمی‌ماند و با مبتنی کردن تجربه بر بنیاد واحد یعنی من از کانت فراروی می‌کند و استعلای او را به کمال می‌رساند.

کلیدواژه: شیء فی نفسه، من استعلایی، کانت، فیثسته، دگماتیسم، ایدئالیسم استعلایی

مقدمه

هدف کانت از نگارش نقد عقل محض تبیین شناخت و اثبات اعتبار علوم نظری است. در تفکر او شناخت حاصل تألیف ماده و صورت است، ماده‌ای که از سوی شیء فی نفسه تأمین می‌شود و صورتی که من استعلایی به ماده می‌بخشد.

شیء فی نفسه و من استعلایی هر دو از نظر کانت ناشناختنی هستند. این از بزرگترین مشکلات وارد بر نظام اوست و این پرسش را ایجاد می‌کند که چگونه ممکن است شناخت بر دو بنیان ناشناختنی استوار باشد. پس از کانت موافقان و حتی مخالفان او تلاش کردند به این پرسش پاسخ دهند. در این میان برخی شناخت را بر شیء فی نفسه و برخی دیگر بر من استوار کردند. اما همه‌ی آنها بر این نکته اتفاق نظر داشتند که شناخت باید بر بنیان واحد مبتنی باشد. در میان مفسران و پیروان کانت، دیدگاه فیثته از اهمیت خاصی برخوردار است. وی منکر منشأ بودن شیء فی نفسه و تأثیر آن در ایجاد آگاهی است. به دلیل اهمیت خاص دیدگاه او در بین مفسران و منتقدان فلسفه‌ی کانت این مقاله منحصرأ دیدگاه او را بررسی می‌کند.

به نظر فیثته پرسش از وجود یا عدم «شیء فی نفسه ۱» با پرسش از صدق و بطلان «دگماتیسم ۲ یا ایدئالیسم ۳» مرتبط است. وی ملاک دگماتیسم بودن را باور به وجود شیء فی نفسه می‌داند. طبق نظر او، نظامی که قائل به وجود شیء فی نفسه باشد دگماتیسم است و در

غیر اینصورت ایدئالیسم. بدین ترتیب، تنها دو نظام فلسفی قابل تصور وجود دارد «نظامی که جایگاه من را در وجود ۴ قرار می‌دهد و نظامی که جایگاه وجود را در من قرار می‌دهد». (Limnatis, 2008, 117) وی در مقدمه نخست بر «نظریه علم ۵» تصریح می‌کند که دگماتیسم و ایدئالیسم «تنها نظام‌های فلسفی ممکن هستند». (Fichte, 2003, 426) و هرکس باید به طور مستقل میان این دو دست به انتخاب بزند، در این صورت از دو حال خارج نیست «شخص یا خود را شیء‌ای در میان اشیاء با ارزش صرفاً نسبی می‌داند (دگماتیسم) یا موجودی که توانایی خودتعیین بخشی‌اش او را از به منزله شخصی با ارزش مطلق متمایز می‌کند (ایدئالیسم)». (Altman, 2008, 175)

از نظر فیثته میان ایدئالیسم و دگماتیسم هیچ بنیاد مشترکی وجود ندارد. بنابراین تعارض میان آنها «به هیچ وجه تعارضی فلسفی به معنای دقیق نیست [زیرا] تعارض فلسفی تنها هنگامی واقع می‌شود که هر دو بر اصول مشترکی توافق داشته باشند و اختلاف آنها درباره‌ی چیزی باشد که این اصول بر آن دلالت می‌کند» (Fichte, 1992, 93). به همین دلیل هرگز نمی‌توان نظامی فرض کرد که آمیزه‌ای از این دو باشد. فیثته با بیان این مطلب قصد دارد ناروا بودن اتهام التقاط بر ایدئالیسم استعلایی را متذکر شود و نشان دهد نظام کانت از به هم آمیختن دگماتیسم و ایدئالیسم به وجود نیامده است. اما از سوی دیگر باید میان دگماتیسم و ایدئالیسم دست به انتخاب زد و یکی از آن دو را

۴ - منظور از وجود در اینجا شیء فی نفسه است

۵ - Wissenschaftslehre,

1 - Ding an sich/ Thing in itself

2 - Dogmatik/ Dogmatism

3 - Idealismus/ Idealism

برگزید.

وی انواعی از ایدئالیسم را برمی‌شمرد و نشان می‌دهد که از میان آنها فقط ایدئالیسم استعلایی متیقن است به این دلیل که فقط این نوع ایدئالیسم عقل آزاد را «واجب قوانین ضروری می‌داند» (ibid, I, 441) و بدین ترتیب می‌تواند بدون آن که به تناقض مبتلا شود از بطن فعل آزادانه‌ی عقل به ضرورت دست یابد و به نحو کاملاً معقول و قابل دفاع تمثالات ضروری ۹ یا تجربه ۱۰ را تبیین کند و رسالت فلسفه را به انجام برساند. ایدئالیسم متعالی ۱۱ برخلاف ایدئالیسم استعلایی به تناقض ۱۲ مبتلا است زیرا «تمثالات متعین را از فعل آزاد و کاملاً بی‌قانون عقل استنتاج می‌کند» (ibid) و بدین ترتیب ایدئالیسم مورد نظر بارکلی و موارد مشابه را طرد می‌کند.

چنان که ذکر شد از نظر فیثته بارزترین ویژگی نظام فلسفی دگماتیسم ۱۳ قول به وجود شیء فی‌نفسه است و به همین دلیل باید «واقعیت تمثالی را بر اساس تأثیر شیء فی‌نفسه تبیین کند.» (ibid, I, 435) وی با لحاظ این خصوصیت معنای جدیدی از دگماتیسم مطرح کرده و حوزه‌ی آن را توسعه داده است. با در نظر گرفتن این معنای جدید اگر کانت قائل به شیء فی‌نفسه باشد دگماتیست است اما از سوی دیگر در صورت دگماتیست بودن جبرگرا خواهد بود در حالی که کانت قائل به آزادی عقل است وی به صراحت اعلام می‌کند که «قانون‌گذاری عقل انسان (فلسفه)

دگماتیسم به هیچ وجه نظامی قابل دفاع نیست و انتقادات بسیاری بر آن وارد می‌باشد. متعلق این نظام شیء فی‌نفسه است و تجربه را با شیء فی‌نفسه تبیین می‌کند در حالی که «هر نوع بازگشت به ابژه معادل با اعاده‌ی مابعدالطبیعی‌ی پیش‌کانتی است و به همان مسائل معرفت‌شناختی منجر می‌شود که به ظهور کانت منتهی شد» (Lachs, 1972, 115). از جمله‌ی بزرگترین انتقادات وارد بر دگماتیسم این است که به تقدیرگرایی ۶ و جبرباوری ۷ منجر می‌شود.

حال با فرض بطلان دگماتیسم تنها نظام فلسفی قابل قبول ایدئالیسم خواهد بود. تفاوت عمده‌ی این دو نظام در اختلاف نظر آنها نسبت به تجربه است و این که تجربه را از دو دیدگاه کاملاً متفاوت تبیین می‌کنند. دگماتیسم تجربه را از طریق شیء فی‌نفسه و ایدئالیسم آن را به وسیله‌ی من تبیین می‌کند. هر یک از این دو نظام بر طبق روش خود تجربه را تبیین می‌کنند و از آن جا که این دو نظام هیچ وجه اشتراکی ندارند، بنابراین تنها یکی از این دو تبیین، می‌تواند صحیح باشد. از نظر فیثته «ایدئالیسم تنها فلسفه قابل دفاع است و موجود اوّلی ۸ نیز باید من باشد» (ibid, 314).

فیثته به دلیل اعتقاد عمیق به آزادی انسان ایدئالیسم را تنها نظام فلسفی قابل دفاع می‌داند زیرا تنها این نظام بر بنیاد آزادی عقل و استقلال «من» استوار است. (see: Fichte, 2003, I, 430)

⁹ - Notwendige Vorstellungen/ necessary representations

¹⁰ - Erfahrung/ experience

¹¹ - Transzendent/ transcendent

¹² - Widerspruch/ contradiction

¹³ - Dogmatisch/ dogmatic

⁶ - Fatalismus/ fatalism

⁷ - Bestimmung/ determinism

⁸ - Primordial existent

تباین کامل دارد پس چگونه می‌تواند بنیاد تجربه باشد و آن را تبیین کند. این نیز از انتقادات مهمی است که بر دگماتیسم وارد می‌شود.

از نظر فیثته مانند بسیاری از فلاسفه، شناخت بر تجربه استوار است و این امر منحصر به شناخت متعلقات یا اعیان خارج از ما نیست بلکه متعلقات یا احساسات درونی ما نیز از طریق تجربه شناخته می‌شود. بدیهی است که عقل برای شناخت فقط متعلقات خود، یعنی همان تمثلات را در اختیار دارد. وی برای اثبات فضل ایدئالیسم استعلایی بر دگماتیسم به بررسی تمثلات و تعیین جایگاه شیء فی نفسه و من استعلایی در میان تمثلات می‌پردازد.

انواع تمثل

تمثل در تقسیم اول به دو نوع منقسم می‌شود: نوعی از تمثلات که «به نظر می‌رسد کاملاً وابسته به آزادی ماست و نمی‌توان باور کرد که مستقل از فعالیت ما، متعلق بیرونی، متناظر با آنها وجود داشته باشد» (ibid, I, 422-3) چون فرض ما وابسته بودن این تمثلات به آزادی ماست و آزادی نیز به معنای آزادی ما نیز به معنای آزادی تخیل ۱۴ و اراده ۱۵ است پس این تمثلات را تخیل ما، آگاهانه و ارادی، به هر شکلی که بخواهد، خلق می‌کند. بنابراین معنای واقعی و حقیقی بودن این دسته از تمثلات برحسب شرایط آنها و به معنای خاصی است و «پرسش از این که چنین متعلقاتی چرا این تعینات خاص را دارند نه تعیناتی دیگر پرسشی نامعقول است» (ibid, I, 423).

نوع دیگر، تمثلاتی هستند که ما آزادانه آنها را

دارای دو متعلق است، طبیعت و آزادی» (Kant, 2000, A 840/ B 868) بنابراین کانت به هیچ عنوان دگماتیست نیست و به همین دلیل نمی‌تواند قائل به شیء فی نفسه نیز باشد.

اصلی‌ترین پرسشی که به گواهی تمام تاریخ تفکر، فلسفه باید به آن پاسخ دهد پرسش از بنیاد تجربه است و نه تنها کار فلسفه عبارت است از پاسخ به این پرسش و در واقع «فلسفه چیزی جز تبیین بنیاد تجربه نیست» (ibid, I, 424). تجربه عبارت است از «نظام تمثلات ملازم با احساس ضرورت» (ibid, I, 423) از سوی دیگر، ضرورت با کلیت همراه است و اعتبار علم نیز حاصل ضرورت و کلیت است. قوانین معتبر علمی قضایای کلی و ضروری هستند. در این صورت فلسفه برای اثبات اعتبار علم باید بتواند ضرورت و کلیت را تبیین کند و طبق نظر فیثته این ضرورت نباید نافی آزادی باشد.

دگماتیسم تبیین خود را بر اساس شیء فی نفسه انجام می‌دهد که «موجودی بی‌جان است و می‌خواهد حیات و آگاهی را از آن استنتاج کند» (Talbot, 1901, 337) بنابراین فلسفه‌ی او به تعبیر فیثته بر امری ایستا و راکد استوار است که از سنخ اندیشه یعنی از سنخ فعالیت و زندگی نیست. در اینجا این پرسش بسیار مهم مطرح می‌شود که چگونه ممکن است چیزی که از سنخ اندیشه نیست یعنی شیء فی نفسه، بتواند بنیاد تجربه یعنی بنیاد «نظام اندیشه‌ی ملازم با احساس ضرورت» باشد؟ در حالی که منطبق به ما می‌آموزد که هم‌سنخ بودن بنیاد و ذوبنیاد شرط بنیاد بودن است اما شیء فی نفسه نه تنها از سنخ اندیشه نیست بلکه با آن

¹⁴ - Einbildung/ imagination

¹⁵ - Willkür/ will

یعنی نظام تجربه، پرسشی بسیار اساسی است به نحوی که فلسفه متکفل یافتن پاسخ آن است. البته تمثیل نوع دوم هم عبارت است از «من» که تبیین تجربه را به عهده دارد.

فیخته سپس به مسأله‌ی بنیاد گرایش به دگماتیسم و ایدئالیسم می‌پردازد و می‌گوید تجربه حاصل پیوند دو امر است و برای کشف بنیاد تجربه باید این پیوند گسسته شود. آن دو عبارتند از عقل ۱۹ که می‌شناسد، و شیء ۲۰ که بناست شناخته شود. با گسست آنها دو چیز در مقابل ما قرار می‌گیرد که هر یک را، بنا به فرض و فارغ از مناسب بودن یا نبودن، می‌توان بنیاد تجربه دانست و تجربه را با آن تبیین کرد. در این مرحله، گزینش هر یک از آن دو کاملاً آزادانه صورت می‌گیرد و انگیزه‌ی انتخاب آن نیز به «تمایل و دلبستگی ۲۱» (ibid, I, 433) شخص بستگی دارد. کسی که برای تبیین ضرورت، عقل را برمی‌گزیند ایدئالیست و آن کس که می‌خواهد نظام تمثالات ضروری را با شیء تبیین کند دگماتیست است. بنیاد بودن عقل به این معناست که «تمثالات ملازم با احساس ضرورت فرآورده‌های ۲۲ عقل است» و بنیاد بودن شیء فی‌نفسه نیز به این معنا که این تمثالات «فرآورده‌های شیء فی‌نفسه» هستند (ibid, I, 426).

هر چند در ایدئالیسم آن‌هم ایدئالیسم استعلایی سنگ بنا، عقل است و همه چیز آزادانه از عقل برکشیده می‌شود اما این سخن به این معنا نیست که هر چه هست تمثیل است و بس بلکه لزوماً

ایجاد نمی‌کنیم بلکه آنها را «به واقعیتی، به مثابه الگو، ارجاع می‌دهیم که مستقل از خود فرض می‌کنیم و در متعین کردن ۱۶ به این تمثالات محدود به این شرط هستیم که آنها باید با واقعیات خودشان متناظر باشند. در مورد محتوای شناخت این نوع تمثالات نیز خود را آزاد نمی‌دانیم» (ibid, I, 423). پس نه در محتوای شناخت این تمثالات آزاد هستیم و نه در تعیین بخشی به آنها.

پس در وهله‌ی اول، تمثالات ما به دو نوع تقسیم می‌شوند «برخی از تمثالات ما ملازم با احساس آزادی هستند و برخی دیگر ملازم با احساس ضرورت ۱۷» (ibid, I, 423).

در مرحله بعد قسم دوم از تمثالات که واجد احساس ضرورت‌اند نیز به دو نوع تقسیم می‌شوند: تمثالاتی که وجود و تعینشان مستقل از «من» است -

تمثالاتی که وجودی مستقل دارند اما تعینشان به وسیله «من» یا عقل صورت می‌گیرد -
و بدین ترتیب در نهایت سه نوع تمثیل وجود دارد:

۱- تمثالات مجعول ۱۸؛

۲- تمثالاتی که وجودی مستقل از عقل دارند اما تعینشان وابسته به عقل است،

۳- تمثالاتی که وجود و تعینشان مستقل از عقل است. این قسم از تمثالات واجد ضرورتند و نظام تجربه را تشکیل می‌دهند.

برخلاف قسم نخست تمثالات یعنی تمثالات مجعول، پرسش از خاستگاه دسته سوم از تمثالات،

¹⁹ - Intelligenz/ intelligence

²⁰ - Ding/ thing

²¹ - Neigung und Interesse/ inclination and interest

²² - Produkt/ product

¹⁶ - Bestimmende/ determining

¹⁷ - Notwendigkeit/ necessity

¹⁸ - Erfunden/ invented

توصیف کند. همچنین سنخیت میان عقل و اندیشه یعنی نظام تمثلات ملازم با احساس ضرورت، تمام و کمال است. به نظر او «می توان ایدئالیسم نظام مند داشت اما هزینه‌ی آن از دست دادن شیء فی نفسه است ... که بدون آن جستجوی بنیاد بیرونی برای ضرورت سوپژکتیو وجود ندارد» (Breazeale, 1981, 555) بنابراین در این نظام عقل در تبیین تجربه با هیچ مشکلی مواجه نمی‌شود.

دگماتیسم شیء فی نفسه را برگزیده و قصد دارد به وسیله‌ی آن نظام تمثلات ضروری را تبیین کند پس در این نظام شیء فی نفسه بنیاد تجربه است. بنیاد بودن به معنای علت موجد بودن ۲۴ می‌باشد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا میان شیء فی نفسه و اندیشه یعنی نظام تمثلات ملازم با احساس ضرورت، سنخیتی وجود دارد؟ آیا شیء فی نفسه می‌تواند اندیشه را به وجود بیاورد؟ در پاسخ باید گفت که هر کس به سادگی تشخیص می‌دهد هیچ سنخیتی میان این دو برقرار نیست. شیء فی نفسه در مقابل اندیشه است یعنی میان این دو رابطه تقابل وجود دارد و این دو هیچ بنیاد پیوندی ندارند به همین دلیل تمثالی نمی‌تواند از شیء فی نفسه به دست آید. این نخستین اشکال وارد بر دگماتیسم است که قادر نیست نظام تجربه را به درستی تبیین کند.

جایگاه متعلق ایدئالیسم و دگماتیسم در میان

تمثلات

۲۴ - فیثته اصطلاح علت را صرفاً بر علت مکانیکی حمل می‌کند یعنی آن چه نیروی وارد آمده بر خود را به شیء مجاور منتقل می‌کند پس برای او علت موجد معنایی ندارد اما نگارنده این اصطلاح را برای روشن کردن مطلب به معنایی به کار برده که حکمای اسلامی به کار می‌برند

متعلق وجود دارد که تمثالی با آن در تطابق می‌باشد زیرا «ممکن نیست خرسندی شخص با اندیشه‌ی تمثالی صرف تأمین شود، تمثالی صرف، تنها نیمی از اندیشه و پاره‌ای از آن است. باید چیزی دیگر، مستقل از تمثالی، به اندیشه افزوده شود که تمثالی با آن مطابقت کند» (ibid, I, 432) و با افزودن نیمه دیگر، اندیشه کامل شود. پس چنان که ذکر شد تفاوت ایدئالیسم استعلایی با دگماتیسم صرفاً در نحوه‌ی تبیین تجربه است. پرسش ایدئالیسم هم، مانند دگماتیسم، از «بنیاد تمثالات» است یعنی می‌پرسد «چیست آنچه تمثالی با آن مطابقت دارد؟» (ibid, I, 432)

پس فیثته عالم را به تمثالات صرف فرو نمی‌کاهد بلکه وجود متعلق تمثالات را برای رسیدن عقل به رضایت و خرسندی ضروری می‌داند. از این پس باید تنها اشتغال ما بررسی این مطلب باشد که کدامیک از این دو نظام قادر به تبیین تجربه به نحو صحیح و قابل قبول هستند و به چه دلیل تلاش نظام دیگر در تبیین تجربه نافرجام است.

سنخیت میان بنیاد و ذوبنیاد

ایدئالیسم عقل را به عنوان بنیاد تبیین تجربه برگزیده است. طبیعت عقل عبارت است از «فعل ۲۳» و اگر عقل بنیاد باشد، تمثالات مورد نظر را وضع یا ایجاد می‌کند. از سوی دیگر فیلسوف در تبیین خود باید روند ایجاد این نظام را توصیف کند در این صورت برای ایدئالیسم هیچ محظوریتی در تبیین تجربه پیش نمی‌آید به این دلیل که برای عقل ممکن است نظامی را که خود، ایجاد کرده

صدق می‌کند. پس تنها یک گزینه باقی می‌ماند، این که شیء فی نفسه جعل صرف است. فیشته از طریق برهان خلف مجعول بودن متعلق دگماتیسم را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که جز جعل محض و خیال صرف چیزی نیست او تصریح می‌کند که «شیء فی نفسه هیچ چیزی نیست و هیچ واقعیتی ندارد ... و چیزی کاملاً خیالی و موهوم» است (Fichte, 2003, I, 431) و آشکارا می‌گوید «شیء فی نفسه اندیشه صرف است» (ibid, I, 483). اما تصویری که جعل صرف و خیال محض باشد به هیچ وجه صلاحیت تبیین تجربه را ندارد. فیشته در ضمن بحث درباره اصل دوم نظریه علم برهانی اقامه می‌کند تا اثبات کند «جزمن» یا همان «شیء فی نفسه» چیزی جز اندیشه نیست. او در این برهان از مفهوم «تمثل» استفاده می‌کند که موافق و مخالف در وجود آن اتفاق نظر دارند سپس با فرض وجود تمثل بحث خود را با تحلیل مفهوم تمثل به صورت زیر پیش می‌برد:

مفهوم تمثل متضمن هر دو مفهوم متمثل کننده و متمثل شونده است. مفهوم متمثل کننده آن را به سوژه ۲۸ مرتبط می‌کند و مفهوم متمثل شونده آن را به ابژه می‌پیوندد. آن جزء تمثل که پیوند دهنده به ابژه است فقط به این معناست که «چیزی» باید متمثل شود. اما تمثل نمی‌تواند مشخص کند که آن «چیز» چیست.

اگر آن را بیرون از ذهن فرض کنیم، به این معناست که ما در ذهن خود به نحو پیشینی ۲۹ واجد واقعیتی بیرونی هستیم که ابژه‌ی تمثل است

متعلق ایدئالیسم به تعبیر فیشته «من فی نفسه ۲۵» است و متعلق دگماتیسم «شیء فی نفسه ۲۶». او در توضیح معنای «من فی نفسه» می‌گوید من در حالت عادی به چیزی، ابژه‌ای ۲۷، می‌اندیشم اما می‌توانم توجه خود را از آن ابژه به سوی خود بازگردانم و خود را که به آن ابژه می‌اندیشم، نظاره کنم. «من» در این حالت تعینی خاص دارد، متعین است به این که به این شیء خاص می‌اندیشد این تعین به دست عقل صورت گرفته است. فیشته این «من» را «من فی نفسه» می‌نامد و در دسته دوم تمثالات قرار می‌دهد یعنی تمثالاتی که وجودی مستقل دارند اما تعینشان به دست عقل است.

شیء فی نفسه نیز تمثل است اما به کدامیک از این سه دسته تعلق دارد؟ آیا شیء فی نفسه تصویری است که وجود و ماهیتش متعین و مستقل است یعنی آیا در دسته سوم از تمثالات قرار دارد؟ مسلماً چنین چیزی نیست زیرا این نوع تمثالات، متعلقات تجربه هستند یعنی همان چیزی که شیء فی نفسه باید آن‌ها را تبیین کند و بنیاد آن‌ها باشد بنابراین اگر شیء فی نفسه جزء این دسته از تمثالات باشد به این معناست که متعلق تجربه است و دگماتیسم با محذور دور منطقی مواجه خواهد شد. آیا شیء فی نفسه تمثالی است که وجودی مستقل دارد و تعینش به وسیله عقل صورت می‌گیرد یعنی جایگاه آن در میان نوع دوم از تمثالات است؟ پاسخ منفی است زیرا این امر فقط در مورد «من فی نفسه»

²⁵ - Ich selbst / I in itself

²⁶ - Ding an sich/thing in itself

²⁶ - transzendental/transcendelf

²⁷ - Objekt/ objects

²⁸ - Subjekt/Subject

²⁹ - a priori

خویش تبیین کند. ایدئالیسم در این کار توفیق کاملی دارد زیرا تمام نظام خود را بر «من» بنا کرده و نظام تجربه را نیز از آن برکشیده است. برای دگماتیسم هم اصل همین «من» می‌باشد و تمام تلاش او نیز حفظ هویت و حقیقت خویش است. تفاوت این دو در این است که ایدئالیست می‌داند که آزاد است، توان این را دارد که «خود و تمامی خصوصیاتش را مشاهده کند» (ibid, I, 433) اما دگماتیست هنگامی که شیء فی نفسه را سنگ بنای نظام خود قرار داد ناگزیر همه چیز، حتی «نفس»، «روح» و اندیشه را، از آن به دست آورد. پس «من» او ریشه در اشیاء فی نفسه دارد و در واقع در باور او «اشیاء فی نفسه همچون آینه‌ای [هستند که] تصویر [من دگماتیستها] را به خودشان باز می‌تاباند» (ibid, I, 433) به همین دلیل آنان هرگز نمی‌توانند از اشیاء فی نفسه دست بردارند زیرا با این کار «من» خویش را گم می‌کنند و در این صورت هیچ چیزی از آنان باقی نمی‌ماند. و این سومین مزیت ایدئالیسم بر دگماتیسم است، این که ایدئالیسم برای به دست آوردن و حفظ «من» به خود «من» متوسل می‌شود که آن را در اختیار دارد، در حالی که دگماتیسم برای این منظور از غیر کمک می‌گیرد از امری متباین که در واقع نمی‌تواند به او کمکی کند. «من» ایدئالیسم «من» خودجوشی است که خودش سرچشمه‌ی همه چیز است نه آن که از تمثلات جمع‌آوری شود و «من» دگماتیسم «من»ی است تکه تکه که هر جزء آن در یکی از اشیاء است و از آنها جمع‌آوری می‌شود «من» او و به تعبیری «عقل یا سوژه چیزی صرفاً منفعل است» (Fichte, 1992, 92).

و این همان معنای اندیشه بودن شیء فی نفسه است. پس کسی که به وجود اشیاء فی نفسه و مستقل از سوژه حکم می‌کند در واقع بر طبق مفاهیم ذهنی خویش حکم می‌راند و شیء فی نفسه را در ذهن خویش دارد.

تا این جا یکی از مزیت‌های ایدئالیسم بر دگماتیسم اثبات شد این که متعلق دگماتیسم مجعول است و متعلق ایدئالیسم وجودی واقعی دارد. مزیت دیگر ایدئالیسم این است که متعلق آن قابل اثبات است و در آگاهی ذیل محمول «فی نفسه» قرار دارد اما متعلق دگماتیسم که جعل محض است قابل اثبات نیست. بنابراین نظامی که بر شیء فی نفسه استوار باشد به لحاظ فلسفی قابل اعتنا و دارای اعتبار نیست. فیخته از این مطلب استفاده می‌کند و می‌گوید به همین دلیل کانت هرگز نمی‌تواند قائل به شیء فی نفسه باشد و آن را واقعیتی مستقل در مقابل «من فی نفسه» بداند. در واقع نیاز وی به شیء فی نفسه برای تبیین نظام آگاهی علمی و یقینی بود که این امر با فرض شیء به عنوان اندیشه‌ی صرف نیز امکان‌پذیر است بنابراین مسلماً کانت خود را درگیر مشکلات ناشی از قول به وجود واقعیت مستقل شیء فی نفسه نمی‌کند. از نظر فیخته نظام کانت تنها نظامی است که از عهده‌ی تبیین تجربه برمی‌آید و به همین دلیل با صراحت می‌گوید که کانت به شیء فی نفسه قائل نیست.

علت باور دگماتیسم به شیء فی نفسه

مهمترین چیز برای هر کس حقیقت او یا به بیان دیگر «من» او است. هر نظام فلسفی هم می‌کوشد به بهترین وجهی جایگاه «من» را در نظام

راه اثبات یا طریق تبیین نظام تجربه

دگماتیسم بر اصل علیت ۳۰ استوار است. بنابراین برای تبیین نظام تجربه نیز از اصل علیت کمک می‌گیرد یعنی تلاش می‌کند عقل و تعینات عقل را با اصل علیت تبیین کند. او تجربه را از وجود آغاز می‌کند و علت را در آن وارد می‌نماید به بیان دیگر «از عدم آزادی آغاز می‌کند و به عدم آزادی می‌انجامد» (ibid). تنها معنای معتبر از علیت نزد فیثه معنایی است که در علم فیزیک به کار می‌رود. علت تنها کاری که انجام می‌دهد و می‌تواند انجام دهد این است که نیروی وارد شده به خود را به عضو دیگر سلسله منتقل کند. علیت برابر است با انتقال یک جنبه‌ی نیرو. در این انتقال تنها اتفاقی که می‌افتد این است که شیء دریافت کننده نیرو تغییر حالت یا وضعیت می‌دهد مثلاً از حالتی مانند سکون به حالتی دیگر مانند حرکت دگرگون می‌شود اما «نسبت میان موجودات آزاد، فعل و انفعالی است آزادانه و نه علیتی از طریق نیرویی به نحو مکانیکی اثربخش» (Fichte, 2003, I, 509). سلسله‌ی علیت، به خودی خود، سلسله‌ی بودن است و نه چیزی بیشتر. اگر بخواهد به اندیشه درآید و متمثل گردد باید در کنار این سلسله عقلی فرض شود که به این سلسله بیندیشد، این سلسله اندیشه او بشود زیرا در صورت عدم این فرض هیچ نشانی از تمثل در خود سلسله وجود ندارد. و هرگز اندیشه و احساس معلول چیزی نخواهد بود که از سنخ اندیشه و احساس نیست. هرگز خودآگاهی نمی‌تواند معلول چیزی باشد که فاقد خودآگاهی

است پس این تبیین کافی نیست سلسله‌ی تمثل یک سلسله‌ی یک سویه نیست وقتی شیء فی‌نفسه علت تمثل واقع شود و تمثل معلول آن باشد سلسله‌ای از تمثلات داریم که هر جزء آن آگاهی است و آگاهی یعنی معقول بودن و معقول بودن یعنی توسط عقل دیده شدن. پس تمثلات سلسله‌ای دو وجهی هستند که یک وجه آن بودن و وجه دیگر آن دیده شدن یا مبصر بودن، است. مبصر بودن دو وجه دارد: ۱- بودن ۲- دیده شدن یعنی بازگشت به خود. پس سلسله‌ی تمثلات سلسله‌ای است که به خود بازمی‌گردد و واجد اندیشه و احساس است و این نمی‌تواند علیت باشد که فقط سلسله‌ی بودن است به همین دلیل فیثه می‌گوید «قرار بود دگماتیست‌ها عبور از وجود به تمثل را اثبات کنند اما نه این کار را انجام می‌دهند و نه قادر به انجام آن هستند» (ibid, I, 437) زیرا چنان که مشاهده شد «این اصل تنها متضمن بنیاد وجود است نه بنیاد تمثل» (ibid, I, 437) علاوه بر این چون دگماتیسم تبیین خود را با «موجود از جهت اطلاقش آغاز می‌کند پس هرگز ورای وجود نمی‌رود» (ibid, I, 509) ایدئالیسم به طریقی دیگر نظام تجربه یا به بیان دیگر نظام تمثلات ضروری را تبیین می‌کند. وی برخلاف دگماتیسم «از آزادی شروع» می‌کند (ibid) و تجربه را نه از وجود بلکه از فعل برمی‌کشد. نزد او امر اولی و اعلا عقل است و از آن جا که اولی است: نخست آن که منفعل نیست به این دلیل که امر منفعل همواره امر ثانی است باید چیزی وجود داشته باشد تا بتواند بر او اثر بگذارد، دوم آن که وجود ندارد.

همان‌طور که ملاحظه شد اصل دگماتیسم اصل علیت است. در این نظام سلسله‌ای از موجودات فرض می‌شوند که از بیرون این سلسله نیرویی بر یکی از آن‌ها وارد می‌شود، آن فرد نیرو را به عضو پس از خود منتقل می‌کند و این انتقال تا انتهای سلسله ادامه پیدا می‌کند پس در این دیدگاه فقط زنجیره‌ی «بودن» است. در دیدگاه ایدئالیست عقلی وجود دارد که خود را مشاهده می‌کند و با مشاهده خویش تمام خصوصیات خود را هم مشاهده می‌کند به این ترتیب عقل تمثلی را که «هست» «مشاهده» می‌کند و آن تمثلی متعلق به عقل است و بلکه خود عقل است پس عقل با مشاهده آن تمثلی خود را مشاهده می‌کند. اینجا هم بودن است و هم دیدن، یا تألیفی است از بودن و دیدن و به همین دلیل فیثته مانند کانت معتقد به تقدم تألیف بر تحلیل است.

توجه به نکات فوق مشخص می‌کند که شیء فی نفسه قادر به تبیین نظام تجربه نیست چرا که اگر بتوان تجربه را به طریقی متفاوت از طریق دگماتیسم تبیین کرد در این صورت آشکار می‌شود که «شیء فی نفسه هیچ است و واقعیتی ندارد» (ibid, I, 431) اما ایدئالیسم تجربه را بر مبنای «من» که آزاد است و فعل است تبیین می‌کند و به این ترتیب «شیء فی نفسه به طور کامل به امری خیالی بدل می‌گردد و به نظر می‌رسد دیگر هیچ دلیلی برای فرض آن وجود ندارد» هیچ سنخیتی میان شیء فی نفسه و تمثلات ضروری نیست. در واقع شیء فی نفسه حتی برای دگماتیست هم مدخلیتی ندارد و چنان‌که ذکر شد اعتقاد به آن برای حفاظت از «من» است. ابتناء نظام تجربه بر

وجود از نظر فیثته، مانند کانت، محصول فعل و انفعال ۳۱ میان دو چیز است پس با فرض اولی بودن عقل، وجود برای او منتفی است، زیرا چیزی در مقابل او نیست تا میان آنها فعل و انفعال صورت گیرد و وجود سربرآورد. عقل فقط و فقط «فعل» است نه هیچ چیز دیگر، حتی فعال هم نیست به این جهت که فرض فعال بودن مستلزم فرض جوهر و عرض یا ذات و صفت آن است، در حالی که ایدئالیسم چنین فرضی ندارد پس عقل «فعل» است و بس و «با فعالیت او وجود حاصل می‌شود ... و به این ترتیب دو سلسله پدید می‌آید» (ibid, I, 457). حال باید از این فعل محض اشیاء را به نحو متعین استنتاج کرد. اگر عقل یا به بیان دیگر فعل نامتعین باشد، استنتاج اشیاء و تمثلات متعین از آن ناممکن است. منظور از نامتعین بودن عقل آن است که عمل کردن آن قانونمند نباشد. بناست نظام تجربه تبیین شود؛ لازمه‌ی نظام قانون است، پس فعل عقل باید قانونمند باشد. این قانون بنابر فرض اولی بودن عقل نمی‌تواند از غیر عقل به عقل داده شده باشد بلکه خود عقل است که قوانین عمل کردن خود را در حین عمل به خودش می‌دهد. این قوانین مطابق با طبیعت عقل هستند و همین امر منشأ ضرورت آن‌هاست. بدین ترتیب تمثلات از فعل عقل که بر طبق قوانین ضروری صورت می‌گیرد حاصل می‌شوند، تمثلاتی که واجد نظامی ضروری هستند. با این بیان بدون مواجهه با هیچ اشکال منطقی امکان تبیین نظام ضروری تجربه و نیز منشأ احساس ضرورت فراهم می‌شود.

از «من» هیچ تلاشی نمی‌کند. همان‌گونه که در گذشته باور به ثابت بودن زمین و متحرک بودن خورشید باوری مطابق با فهم عامه بود؛ چنین باوری نیازی به تلاش فکری خاصی نداشت بلکه چیزی بود که نگاه معمولی به آسمان در بیننده القا می‌کرد، اما برای عبور از آن تلاش طاقت فرسایی لازم بود. برای رسیدن به دیدگاه درست و کنار گذاشتن این باور نادرست، یعنی دگماتیسم نیز تلاشی طاقت فرسا و شجاعت و صبری بسیار لازم است تا بتوان در برابر، به تعبیر فیثته، «تفکر زمانه» (Fichte, 2003, I-439) مقاومت کرد.

وی نشان می‌دهد که شیء فی‌نفسه در نظام کانت یک فرض صرف است و این که «مقصود کانت از شیء فی‌نفسه، تمثیل چیزی در اندیشه است که آن را به مثابه منشأ تأثیر داده شده، تفسیر می‌کنیم و به این دلیل که این شیء فی‌نفسه ابژه‌ی اندیشه است ضرورتاً لازم می‌آید که آن را به مثابه فرآورده‌ی اندیشه یا چیزی که سوژه‌ی اندیشمندی آن را وضع کرده، در نظر بگیریم.» (Guyer, 2010: 336-37) او در توضیح این مطلب که شیء فی‌نفسه چیزی جز فرض ضروری نیست، نوآوری‌های ارزشمندی دارد. نخست جهت فهم بهتر مطلب، دو چشم‌انداز را از هم متمایز می‌کند چشم‌انداز زندگی ۳۳ و چشم‌انداز فلسفی ۳۴ و می‌گوید: «برای اینکه چیزی را شیء فی‌نفسه بدانم، یعنی چیزی که مستقل از من تجربی وجود دارد باید خودم را از چشم‌انداز زندگی در نظر بگیرم، چشم‌اندازی که در آن من صرفاً امری تجربی

شیء فی‌نفسه ابتناء آن بر امری سلبی و ایستا است ۳۲ و این دیدگاه چنان که ذکر شد واجد اشکالات دیگری از قبیل قابل اثبات نبودن آن به عنوان بنیاد تجربه و ابتلا به دور هم هست.

بدین ترتیب ثابت می‌شود که ایدئالیسم بر دگماتیسم مزیت دارد. برخی از مزیت‌های آن که تا کنون مورد بحث قرار گرفته عبارتند از: ایدئالیسم قادر به تبیین آزادی و استقلال عقل انسان است در حالی که دگماتیسم به جبرباوری منجر می‌شود.

متعلق ایدئالیسم امری واقعی است و متعلق دگماتیسم مجعول است.

ایدئالیسم قادر به تبیین تجربه است درحالی که دگماتیسم از تبیین تجربه عاجز است.

متعلق ایدئالیسم قابل اثبات است درحالی که متعلق دگماتیسم هیچ واقعیتی ندارد و امری خیالی است و قابل اثبات نیست.

ایدئالیسم برای بدست آوردن و حفظ «من» بی‌نیاز از غیر است در حالی که دگماتیسم باید به امری متباین با خود متوسل شود.

بنابر نظر فیثته دگماتیسم دیدگاه راحت‌طلبی و راحت‌طلبان است، دیدگاهی است که به برداشت معمول بسیار نزدیک است. «دگماتیسم به سادگی توسط فاهمه پذیرفته می‌شود زیرا مبنایی برای پیشروی‌های فاهمه فراهم می‌آورد» (Limnatis, 2008, 53) و شخص برای برکشیدن نظام تمثلات

۳۲ - کانت در جدول مقولات وجود را مقوله دوم از وجهه نظر نسبت قرار می‌دهد و تمامی مقولات دوم مقولات سلبی هستند. همچنین فیثته بیان می‌کند که وقتی آزادی خویش را محدود کند وجود حاصل می‌شود و با این تبیین وجود سلب است سلب آزادی

³³. The point of view of life

³⁴. Philosophical viewpoint

هستم و به همین دلیل از نقشی که فعالیت من در این اندیشیدن دارد هیچ نمی‌دانم؛ زیرا در این دیدگاه من آزاد نیستم.» (Fichte, 2003, I-483n) فیثسته توضیح می‌دهد که گاهی از نگاه مردم عادی، شیء فی نفسه را ملاحظه می‌کنیم از این زاویه، ما نیز مانند اشیاء مجبور به جبر علی و قوانین طبیعی و فیزیکی هستیم پس شیء فی نفسه مستقل از ما و در مقابل ماست. البته وجودش ضرورت هم دارد به این دلیل که شناخت، همیشه شناخت چیزی است و اگر شیء فی نفسه نباشد شناخت منحصر به حالات درونی می‌شود که خلاف بداهت است. برای همگان، حتی فلاسفه، بدیهی است که ما اشیائی را می‌شناسیم که مستقل از ما و بیرون از ما وجود دارند. پس انکار یا نادیده گرفتن این نوع از شناخت انکار امر بدیهی است، اما همچنین چشم‌انداز دیگری وجود دارد، یعنی چشم‌انداز فلسفی که آگاهی در سطح بالاتری را برای ما ایجاد می‌کند و ما را متوجه می‌کند که شیء فی نفسه حاصل فعالیت اندیشه‌ی ماست به عبارت دیگر «از چشم‌انداز فلسفی این فعالیت را تنها در اندیشیدن خویش استنتاج می‌کنم» (Ibid, I-483)

شیء فی نفسه می‌داند بنابراین، ناپدیدار را به دلیل وجود پدیدار فرض می‌کند و آنگاه مقوله علت را بر آن اعمال و اطلاق می‌نماید و آن را بنیاد پدیدارها در نظر می‌گیرد. این فرض، فرضی آگاهانه نیست بلکه در سطح من تجربی یا از چشم‌انداز تجربی است، اما آنگاه که شخص به سطح چشم‌انداز فلسفی ارتقاء پیدا کند در آن سطح مشاهده می‌کند و درمی‌یابد که این فرض ناشی از فعل اندیشه‌ورزی خود او بوده است. معنای قرار دادن ایدئالیسم استعلایی در کنا رئالیسم تجربی از نظر فیثسته چیزی جز این نیست و مؤید این مطلب وحدت سوژه و ابژه است. از نظر کانت و فیثسته که تمایز میان آنها اعتباری و با لحاظ زاویه‌ی دید فیلسوف به آن است. وی تنها راه ممکن برای تبیین صحیح تجربه را طریق فلسفه انتقادی می‌داند و به همین دلیل اقدام به «زدودن بقایای شیء فی نفسه می‌کند، بقایایی که کانت به جای گذارده است ... اگر هر حقیقتی لزوماً از سوژه‌ی آگاه استنتاج می‌شود و به او وابسته است آنگاه مفهوم شیء فی نفسه معنایی ندارد.» (Lachs, 1972, 115)

فیثسته این مطلب را از کانت آموخته و از نقد اول موارد بسیاری در تأیید آن یافته است، از جمله‌ی آنها این عبارت کانت است که می‌گوید

۳۶. برخی از محققان بر این باورند که کانت میان نومن و شیء فی نفسه تفاوت می‌گذارد. و نومن را شیء فی نفسه نمی‌داند. از نظر کانت شیء فی نفسه ایده‌ی عقل محض نیست بلکه مقدمه بنیادی حسیات استعلایی، یعنی آموزه حساسیت است. اشیاء فی نفسه بر حساسیت ما تأثیر می‌گذارند. نومن نسبتی با ادراکات حسی و به وجه عام با فرایند شناخت ندارد (Oizerman, 1981) اما فیثسته در اینجا دقیقاً آنها را به یک معنا لحاظ می‌کند.

در این صورت متوجه می‌شدند که به هر چیزی بیندیشیم ما هستیم که به آن می‌اندیشیم و به این ترتیب هرگز هیچ چیزی مستقل از ما نمی‌تواند به وجود بیاید زیرا هر چیزی ضرورتاً وابسته به اندیشه ماست» (Fichte, 2003, I, 500-501).

همان طور که ملاحظه شد فیشته در این جا نیز دو سطح از آگاهی را از هم متمایز می‌کند و آن را با عنوان دیدگاه معمولی و دیدگاه فیلسوف مطرح می‌کند. فیلسوف درمی‌یابد هر چیزی که فرض شود در آگاهی من هست و اندیشه من لحاظ می‌شود بنابراین آن چه غیر من است صرفاً در اندیشه‌ی من است که غیر من فرض می‌شود. وی تصریح می‌کند که خودآگاهی، آگاهی را مشروط می‌کند و می‌گوید «خودآگاهی و آگاهی از چیزی که باید [وجود داشته] باشد ضرورتاً به هم پیوند دارند، اما نخستین آنها باید به عنوان عامل مشروط کننده و دومین به مثابه مشروط لحاظ شود» (ibid, I, 458) او «با قیاس «من» در نظام خود و «وحدت استعلایی وقوف نفسانی» در نظام کانت مکرر بر نقش عامل سوژکتیو در شناخت تأکید می‌کند» (Limnatis, 2008, 116)

اما از سوی دیگر فیشته نیز بیش از کانت به شیء فی‌نفسه نیاز دارد. نیاز او به منظور فراهم آوردن امکان اندیشه‌ورزی است چون فقط «با اندیشیدن به امری معارض است که می‌توان شهود ۳۷ خود را برای خویش متعین کرد» (Fichte, 2003, I, 492) عینیت ۳۸ نزد فیلسوف به معنی حضور آن چیز در ذهن است به نحوی که

«فاهمه چیزی است که ابژه را به پدیدار می‌افزاید» (Fichte, 2003, I, 488) و منظور او از افزودن این است که «کثرات آن را در آگاهی واحد ترکیب می‌کند» (ibid, I, 483). و نیز این عبارت بسیار مهم که می‌گوید «من می‌اندیشم باید بتواند با تمامی تمثالات ما ملازم باشد» (Kant, 2000, B, 132) فیشته هم در نظریه علم می‌گوید ما هرگز نمی‌توانیم از «من» جدا شویم. این مطلب کانت برای فیشته بسیار قابل توجه است و آن را این گونه توضیح می‌دهد:

از دو دیدگاه می‌توان این ادعا را بررسی کرد. یکبار از دیدگاه آگاهی معمولی که تأکید می‌کند: هرگز نمی‌توانیم جز تمثل خود، تمثل دیگری داشته باشیم؛ در هر لحظه، در سرتاسر زندگی خویش، همیشه به «من»، «من»، «من» می‌اندیشیم و نه هیچ چیزی جز «من» و بار دیگر از چشم‌انداز فیلسوف که بر این معنا دلالت می‌کند: «من» باید ضرورتاً به هر چیزی که به مثابه واقعیت آگاهی دانسته می‌شود، ملحق گردد؛ در توضیح حالات ذهنی هرگز نباید از «من» جدا شویم یا به تعبیر کانت: باید برای همه تمثالات ما ممکن باشد که «من می‌اندیشم» با آن‌ها ملازم کند یا به مثابه ملازم تصور شود. اگر این اصل را به معنای نخست لحاظ کنیم حاوی چه مهملاتی خواهد بود! و انکار این اصل در این معنای آن چقدر بی‌ارزش است! اما اگر این اصل را به معنای دوم لحاظ کنیم مطمئناً کسی که بتواند آن را بفهمد بر ضد آن چیزی برای گفتن ندارد و حتی اگر این معنا را به نحو کاملاً واضح زودتر درک کرده بودند تا کنون از شر شیء فی‌نفسه خلاص شده بودیم؛ چه آن که

³⁷ - Anschauung/ Intuition

³⁸ - Objektivität/ objectivity

برده است. او بر خود فرض می‌داند مکرر به خواننده یادآوری کند که «نظام من همان نظام کانتی است؛ به این معنا که دیدگاه این نظام به اشیاء همان دیدگاه کانتی است» (ibid, I, 420) دیدگاهی واحد البته با اسلوب‌های متفاوت است اما همان‌طور که می‌دانیم روش کانت استعلاپی است و روش فیثسته دیالکتیکی. وی اذعان می‌کند که «حتی یک نفر از شاگردان فراوان او معنای واقعی کلام او را درنیافته‌اند» (ibid, I, 420) و برداشت آنان از گفته‌های کانت همان چیزی است که او دقیقا از آن گریزان بود «آنان در کتاب [کانت] نظامی کشف کرده‌اند کاملا متضاد با آنچه مطرح می‌شود یعنی دگماتیسم به جای ایدئالیسم» (ibid, I, 420).

با این که فیثسته تأکید بر آشکار کردن دیدگاه واقعی کانت دارد اما از طرف دیگر قصد دارد راهی را که وی آغاز کرده و بخش اندکی از آن را پیموده به اتمام برساند همان‌طور که برخی اذعان می‌کنند «نظریه علم فیثسته کمال نقد عقل محض کانت است» (Limnatis, 2008, 115). به نظر او عقل قوانین عمل کردن خود را در حین عمل برای خود وضع می‌کند و البته این قوانین و وضع آن‌ها مطابق با طبیعت و سرشت عقل است یعنی ضروری است و عقل بماهو عقل این گونه عمل می‌کند اما در دیدگاه کانت این قوانین، قوانینی هستند که «از قبل به نحو بی‌واسطه بر ایزه‌ها اطلاق شده‌اند یعنی از آن حیث که در نازلترین سطح خود بر ایزه‌ای اطلاق شده‌اند (که در این سطح مقوله نامیده می‌شوند) و آنگاه [کانت اظهار می‌کند] که به وسیله این قوانین است که ایزه‌ها

با اندیشیدن به آن بتواند به خویشتن خویش تعیین ببخشد. فیلسوف است که درمی‌یابد در فعل اندیشیدن ایزه‌ها وضع می‌شوند و فیثسته برای آگاه شدن مخاطب از این امر به او می‌گوید «بیندیش و به طریق اندیشیدن خود توجه کن بی‌شک درمی‌یابی که تو هستی که ایزه‌ی اندیشیدنت را در مقابل اندیشه وضع می‌کنی» (ibid, I, 498). وی اظهار می‌کند بنیاد وجود لغیره در وجود لفسه است. وجود لفسه عبارت است از «من» و وجود لغیره نیز «جزمن» است و وجود «جزمن» برای «من» ضروری است یا به تعبیر او «برای «من» ضرورتا وجودی بیرون از آن پدید می‌آید. بنیاد وجود بیرون از «من» در «من» و مشروط به آن است. «من» برای لفسه بودن به وجودی لغیره نیازمند است به همین دلیل است که فیثسته می‌گوید «برای ایدئالیسم تمام عیار پیشینی و پسینی ۳۹ کاملا واحدند، آن‌ها تنها دو دیدگاه هستند» (ibid, I, 447) و «من عبارت است از اینهمانی سوژه و ایزه» (ibid, I, 99n) پس شیء فی نفسه در واقع خارجیتی ندارد مگر به اعتبار دیدگاه عموم اما فیلسوف البته ایدئالیست به این حقیقت پی می‌برد که شیء فی نفسه متعلق به سوژه است و این که شیء فی نفسه چیزی جز اندیشه‌ی او نیست. و به تعبیر فیثسته «سنگ بنای رئالیسم کانت» همین است. (ibid, I, 482)

چنان که ذکر شد وی ادعا می‌کند تنها کسی است که به فهم حقیقت نظام و حقیقت تفکر کانت نائل شده، گفته‌های او را فهمیده و ناگفته‌های او را خوانده است، به معنای عبارات و اشارات او پی

هیچ معنای جدیدی نیست. اگر دگماتیستها ادعا کنند که این قوانین ویژگی‌های اشیاءند و در طبیعت آنها قرار دارند با این روش هرگز نمی‌توان پاسخ قانع کننده‌ای به آنها داد.

از سوی دیگر طبق بیان فیثته، کانت شیء فی‌نفسه را طبق قاعده تضایف فرض گرفت تا بتواند نظام تمثالات را از مجعول بودن صرف بیرون آورد اما به نظر فیثته این مقدار کفایت نمی‌کند. همان طور که کانت باور دارد که شناخت از «من» آغاز می‌شود لازم است نشان داده شود که متعلقات شناخت یا ابژه‌ها نیز به دست «من» وضع می‌شوند و به وجود می‌آیند.

با این توضیحات وی نشان می‌دهد که کانت راهی را آغاز کرده یعنی نخستین کسی است که ما را آگاه کرده که انسان سرچشمه حقیقت است و شناخت را از خود ایجاد می‌کند و او است که «برای نخستین بار آگاهانه [توجه] فلسفه را از ابژه‌های بیرونی و به خودمان معطوف کرد» (ibid, I, 479) و این قلب و روح فلسفه کانت است که شناخت از «من» آغاز می‌شود اما او فقط تا سرحد مقولات پیش رفت و هرگز به این پرسش مهم و بنیادی پرداخت که بنیاد این قوانین چیست شکل‌گیری آنها چگونه است و به چه دلیل این قوانین قوانین عقلی هستند؟ ابژه‌ها و متعلقات شناخت چگونه حاصل می‌شوند؟ و فیثته دقیقا به همین پرسشها می‌پردازد و ما را متوجه این نکته می‌کند که برای فهم نحوه‌ی شکل‌گیری قوانین و اثبات عقلی بودن آنها راهی جز این نیست که «قوانین اندیشه در مقابل دیدگان ما استنتاج شوند» (ibid, I, 443). نه این که مانند کانت تحت عنوان

بسامان و متعین می‌شوند» (Fichte, 2003, I, 442) در این صورت این فیلسوف «که قوانین پذیرفته شده‌ی عقل را از طبیعت عقل استنتاج نمی‌کند» واقعا نمی‌تواند درباره این قوانین هیچ معرفتی پیدا کند. واقعا نمی‌داند چرا دقیقا این قوانین از قبیل جوهریت و علیت قوانین درون‌بودی ۴۰ هستند این فیلسوف نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد که این قوانین چگونه به دست آمده‌اند، او هرگز نمی‌تواند ثابت کند اصول موضوعه‌ی اندیشه واقعا قوانین اندیشه هستند، او نمی‌تواند ثابت کند که این قوانین را از طریق تجرید از ابژه‌ها یعنی از راه تجربه به دست نیآورده و با کمک منطق صورت‌بندی نکرده و به دور باطل نیفتاده است، تبیین او از نظام تمثالات ضروری ناقص باقی می‌ماند. استعلای کانت، استعلای کامل نیست او تا این سطح پیش رفته که قوانین را در سطح مقولات می‌داند در دیدگاه کانت مقولات قوانین پیشینی قابل اطلاق بر ابژه‌ها هستند و نظام حاکم بر ابژه‌های تجربه یعنی نظام تجربه ناشی از مقولات است، ارتباط مقولات و ابژه‌ها ارتباطی بی‌واسطه می‌باشد و در همین سطح باقی می‌ماند اما این تفکر قادر به پاسخگویی به پرسشهای بسیار اساسی مانند پرسش از بنیاد این قوانین و تبیین آنها و نحوه شکل‌گیری و ایجاد و مهمتر از همه اثبات عقلی بودن قوانین نیست. اگر کانت این قوانین را از منطق گرفته باشد باید متذکر شد که خود منطق قوانینش را از راه تجرید از ابژه‌ها به دست می‌آورد پس باز هم این قوانین با تجرید از ابژه‌ها به دست آمده منتها با واسطه‌ی منطق و این سخن حاوی

آگاهی است چیزی جز «من استعلایی» نیست و این مطلب بزرگترین چیزی است که کانت دریافته و مهمترین چیزی است که به دیگران آموخته است. فیثته با ملاحظه‌ی این مطلب که کانت فرض شیء فی نفسه را برای تبیین تجربه در نظر گرفته به این نتیجه می‌رسد که اگر بتوان بدون فرض شیء فی نفسه تجربه را تبیین کرد، دیگر نیازی به فرض آن نیست. وی درمی‌یابد که می‌توان رسالت فلسفه را با «من استعلایی» به انجام رساند. او بدین ترتیب، شیء فی نفسه را از فلسفه می‌زداید و آگاهی را از «من استعلایی» برمی‌کشد.

هر چند فیثته در سنت کانت باقی می‌ماند اما چون از نظر او استعلای کانت، استعلای کاملی نیست، از او فراروی می‌کند و انقلاب کوپرنیکی کانت را به کمال می‌رساند. کانت در تبیین تجربه تا حد مقولات پیش رفت، در این سطح، مقولاتی واجد قوانین ضروری وجود دارند به همین دلیل، کانت توانست ضرورت و کلیت قضایای علوم را تبیین کند، اما هرگز به این مسأله نپرداخت که این قوانین از کجا و چگونه حاصل شده‌اند. به این معنا استعلای کانت کامل نیست بنابراین فیثته خود را متعهد می‌داند که آن را کامل کند و به همین دلیل، فلسفه را از «من» آغاز می‌کند. «من» عبارت است از فعل و خودانگیختگی که هم قوانین کنش خود و هم تمثلات و متعلقات آگاهی خود را وضع می‌کند. با این دیدگاه، می‌توان منشأ قوانین فاهمه را به وضوح تبیین کرد. به این ترتیب وی سنگ بنایی را می‌گذارد که پس از او شلینگ تا حدی آن را پیش می‌برد اما هگل به کمال می‌رساند.

مقوله و در سطح مقوله به نحو پیشینی بر ابژه‌ها اطلاق گردند. و نیز باید به نحو صحیحی نحوه شکل‌گیری «تمثلات مانند تمثیل جهان، تمثیل جهانی مادی مکانمند که بدون مساعدت ما موجود است» (ibid, I, 440) را تبیین کرد. بدین ترتیب درمی‌یابیم که فیثته با این که در توافق خود با کانت تأکید بسیار دارد اما در حد کانت باقی نمی‌ماند او «طریق حل محذور کانتی میان شکاکیت و دگماتیسم را تبیین دقیق سوپژکتیویتی در شناخت می‌داند» (Limnatis, 2008, 113) به نظر او تا زمانی که گمان برود «شیئی مستقل از شناخت ما واقعیت دارد شکاکیت پیروز است پس یکی از اهداف اولیه فلسفه را اثبات بطلان این اندیشه» می‌داند. فیثته از کانت فراروی می‌کند، استعلای او را کامل نمی‌داند و به این ترتیب انقلاب کوپرنیکی کانت را تکمیل می‌کند. از نظر فیثته نه تنها زمان و مکان صورت‌های شهودند، بلکه به طور کلی، قوه‌ی شناخت ابژه شناخت را از همه جهات وضع و متعین می‌کند و شیء آن است که من از راه فعل مطابق با قوانین، آن را به وجود می‌آورد.

نتیجه

کانت تجربه یعنی نظام تمثلات ملازم با احساس ضرورت را بر شیء فی نفسه و من استعلایی مبتنی کرد و لزوم شیء فی نفسه را در تبیین تجربه نشان داد. در نتیجه این گمان حاصل شد که وی به وجود اشیائی مستقل از ذهن قائل است که در شناخت انسان منشأیت دارند.

فیثته نشان می‌دهد که شیء فی نفسه در اندیشه‌ی کانت فرض صرف است و آنچه بنیان

فهرست منابع

- Breazeale. Daniel, Fichte's "Aenesidemus" Review and the Transformation of German Idealism, Source: The Review of Metaphysics, Vol. 34, No. 3, 1981, by: Philosophy Education Society Inc: <http://www.jstor.org>
- Fichte, J.G, The Science of Knowledge, 2003, Peter Heath and John Lachs, Cambridge University Press,
- Fichte. J. G, Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99), Translated and edited by Daniel Breazeale, 1992, Ithaca and London, Cornell University Press
- Kant, Immanuel, 2000, Critique of Pure Reason, Paul Guyer, Cambridge University Press
- Lachs John, Fichte's Idealism, Source: American Philosophical Quarterly, Vol. 9, No. 4, 1972, Published by: University of Illinois Press: <http://www.jstor.org>
- Limnatis Nectarios. G. German Idealism and The Problem Of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, And Hegel, 2008, Springer Science+Business Media B.V.
- Oizerman. T. I, Kant's Doctrine of the "Things in Themselves" and Noumena, Source: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 41, 1981, International Phenomenological Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2247973>
- The Relation of the Two Periods of Fichte's Philosophy. Ellen Bliss Talbot. Mind, New Series, Vol. 10, No. 39, 1901. Oxford University Press on behalf of the Mind Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2247973>.