

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۲۳-۲۶۵»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۵/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۵، Knowledge, No.75/1

## آزادی و عقل عملی در دانش‌شناسی فیشته در پرتو فلسفه

### استعلایی کانت

سید علی یزدانی

احمد علی اکبر مسگری

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۱۵

#### چکیده

طبیعی است که رنگ و بوی کانتی فضای تفکر فیشته، محقق را به ردیابی مباحث کانت در فلسفه فیشته، که خود آن را دانش‌شناسی می‌نامد، سوق دهد. به ادعای ما، با نظر به فلسفه عملی کانت و کاویدن نقد دوم، و نه نقد اول، می‌توان دین ریشه‌ای فیشته را به کانت یافت؛ این ایده کانتی که به نظر ما نقطه بسط دانش‌شناسی به حساب می‌آید، آموزه برتری عقل عملی بر عقل نظری است. فیشته این آموزه را خصوصاً در مورد مفهوم آزادی بسط می‌دهد و مدعی می‌شود که این مفهوم نقطه آغاز هر علم متافیزیک منسجم و قابل پذیرش است. بنابراین، پس از بررسی اوضاع و احوال فضای فکری اواخر سده هجدهم آلمان، مراد کانت را از ایده برتری عقل عملی به عقل نظری از نقد دوم استخراج می‌کنیم؛ و نهایتاً جایگاه آزادی را در دانش‌شناسی می‌جوئیم.

واژگان کلیدی: آزادی، ایمان، قانون اخلاقی، امر عملی

\* کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

ayazdani727@gmail.com

\*\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

ahmad.mesgari@gmail.com

## مقدمه

جو کلامی-فلسفی آلمان در سده‌های هفدهم و هجدهم بسیار پرتنش و پررونق بود. تقریباً بحث‌هایی اکثر فلاسفه این دوران بعدی کلامی نیز داشته‌اند. نفوذ اسپینوزا و جبرگرایی<sup>۱</sup> و همه-خداانگاری<sup>۲</sup> متلازم آن، بسیار در سرنوشت این فضای آلمان اثرگذار بود؛ اسپینوزاگرایان از موضع جبرگرایی حداکثری‌شان به مبارزه با تئیسیم<sup>۳</sup> و ایمان‌گرایی<sup>۴</sup> برخاستند. بازتاب این مباحث کلامی در عالم فلسفه را می‌توان ذیل مناقشه عقل و ایمان قرار داد؛ به این معنی که در تعارض ادعاهای عقل و ایمان حجیت از آن کدام یک است. سرنوشت ایمان در این مناقشه چنین رقم خورده بود که با آشکار شدن گرایش‌های اسپینوزایی لسینگ<sup>۵</sup> دفاع از ایمان بسیار حادثتر از قبل شود. در این میان، راینهولد<sup>۶</sup> ظاهر شد، و ادعا کرد که تنها راه خروج از این مناقشه ایده‌ای است که کانت در *تقدیر اول* پرورانده بود: ایمان عقلی. به زعم راینهولد، اخلاق و آزادی متلازم آن، آن‌گونه که کانت عرضه کرده بود، تنها سنگر باقی‌مانده برای توافق عقل و ایمان است. راینهولد بر *تقدیر اول* تأکید داشت و می‌کوشید تا با حفظ کانت‌گرایی و فلسفه نقادی این آشوب فکری را آرام کند. پس از او، فیشته مسئول حفظ کانت‌گرایی در ینا شد؛ اما تمرکز فیشته بر *تقدیر دوم* بود و می‌کوشید مستقیماً از خود مفهوم آزادی و اخلاق دفاع کند. در واقع، فیشته فلسفه نقدی را حول مفهوم آزادی مطرح کرد؛ او می‌گوید: «سیستم من از اول تا آخر چیزی جز تحلیل مفهوم آزادی نیست»<sup>۷</sup>.

## مناقشه همه‌خداانگاری و راینهولد

«مناقشه همه‌خداانگاری»<sup>۸</sup> به اندازه *تقدیر اول* کانت در جهت دادن به فلسفه پس‌کانتی آلمان و پیدایش ایدئالیسم آلمانی اهمیت دارد. این مناقشه از اتفاق ظاهراً ساده‌ای آغاز می‌شود: یاکوبی<sup>۹</sup> در سال ۱۷۸۵ در فصل اول کتابی تحت عنوان *درباره زندگی اسپینوزا در نامه‌هایی به آقای موسی مندلسون*<sup>۱۰</sup>، می‌نویسد که لسینگ در نزد او به اسپینوزایی بودنش اقرار کرده است.<sup>۱۱</sup> مناقشه‌ای که

1. Determinism

3. Theism

5. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

7. Breazeale 2014: 39

9. Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819)

10. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785)

11. Beiser 1987:59

2. Pantheism

4. Fideism

6. Karl Leonhard Reinhold (1757-1823)

8. Pantheism Dispute

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

در اثر این افشاء پدید می‌آید مناقشه همه‌خداانگاری نامیده می‌شود، و حساسیت آن تا اندازه‌ای است که حتی هگل آن را با اصطلاح *صاعقه غیر منتظره* و *گوته با انفجار* توصیف می‌کند.<sup>۱</sup> در تاریخ تفکر دینی آلمان در سده هجدهم سه جریان اصلی وجود داشت.<sup>۲</sup> جریان اول *دئیسم*<sup>۳</sup> بود؛ که با حذف وحی و انکار دین تاریخی، دینی بر پایه عقل و طبیعت بسط می‌داد. نماینده این گروه ریماروس<sup>۴</sup> بود. اینان در نتیجه ورود اسپینوزا به عرصه فکری آلمان، بر تمام ایده‌های رادیکال *رساله کلامی-سیاسی*<sup>۵</sup> اسپینوزا پافشاری می‌کردند: تساهل، دین عام، آزادی آگاهی، جدایی کلیسا و دولت، نقادی فلسفی و تاریخی کتاب مقدس، و نهایتاً همه‌خداانگاری. اسپینوزا در آن دوره چهره‌ای بدنام بود، و مخصوصاً در فضای رسمی به شدت نکوهش می‌شد؛ تا آنجا که نسبت دادن صفت «سگ مرده» به اسپینوزا امری عادی و متداول شده بود.<sup>۶</sup> جریان دوم ارتدکسی<sup>۷</sup> بود؛ اینها از عناصر سری و غیرعقلانی موجود در زندگی دینی و وحی غیرتاریخی دفاع می‌کردند. نماینده این گروه *گوتزه*<sup>۸</sup> بود. جریان سوم *نئولوژیسم*<sup>۹</sup> بود؛ اینها برخی محتوای وحی و اعتقاد دینی را نقد می‌کردند و آموزه‌های عقل‌گریز و مخصوصاً آنهايي را که در زمینه اخلاق با فضای روشنگری ناسازگار بودند، رد می‌کردند. *نئولوژیست‌ها* با رویکرد تاریخی به نقادی «متن» کتاب مقدس می‌پرداختند و با افزودن بُعدی تاریخی به وحی از اعتبار آن دفاع می‌کردند. نماینده این گروه فردی معروف به نام *لسینگ* بود.

ریماروس رساله‌ای با عنوان *دفاعیه یا دفاع از خداپرستان عقلانی*<sup>۱۰</sup> نوشته بود، اما جرأت چاپ آن را نداشت. پس از فوتش، دخترش آن را به *لسینگ* سپرد و *لسینگ* بخش‌هایی از آن رساله را به همراه توضیحات و اضافاتی طی سال‌های ۱۷۷۴ تا ۱۷۷۸ چاپ کرد. او ادعا کرد این نوشته را در کتابخانه *ولفن بیوتل*<sup>۱۱</sup> یافته و به همین دلیل عنوان رساله را *قطعات ولفن بیوتل*<sup>۱۲</sup> نامید. تز اصلی رساله این بود که دین باید صرفاً مبتنی بر عقل باشد و داستان‌های کتاب مقدس تماماً

1. Ibid: 46

2. Beck, p:291

3. Deism

4. Reimarus, Hermann Samuel (1694-1768)

5. Theological-Political Treatise/Tractatus theologicus-politicus

6. Beiser 1987:48

6. Orthodoxy

8. Goeze, Johann Melchior (1717-1786)

9. Neologism

10. *Apology for or Defence of the rational Worshippers of God /Apologie oder Schützchrift für die vernünftige Verehrer Gottes*

11. Wolfenbüttler

12. *Wolfenbüttler Fragmente*

مجموع هستند و اکثر اصول عقائد مسیحیت ارتدکس، یعنی رستاخیز و گناه نخستین و تثلیث و عذاب ابدی را باید کنار گذاشت. لسینگ با همه نظرات ریماروس موافق نبود، اما با فضایی که این رساله فراهم می‌آورد، می‌توانست حرف‌های خودش را راحت‌تر بزند. او می‌خواست دو مکتب کلامی آن دوران، یعنی ارتدکسی و دئیسم، را افراطی و غیر قابل دفاع معرفی کند و راهی بین آن دو باز کند.<sup>۱</sup> پس از چاپ این رساله، گوتزه فوراً واکنش نشان داد و کوشید تا نشان دهد که نه عقل بکر، بلکه متن کتاب مقدس مبنای ایمان مسیحی است. یاکوبی در این رساله در رد عقل-گرایی لسینگ و ریماروس، با اذعان به این که عقل نمی‌تواند مبنای مسیحیت باشد، مدعی شد وحی ضرورتاً از متن کتاب مقدس به دست نمی‌آید، بلکه تجربه درونی نیز می‌تواند منشأ دین‌داری باشد. لسینگ با گشودن افقی جدید در این مناقشه شهرت می‌یابد و نام او بر سر زبان‌ها می‌افتد. به نظر می‌رسید لسینگ می‌تواند کشاکش دئیسم و ارتدکسی یا به بیان دیگر، کشاکش عقل و ایمان را برای همیشه متوقف کند. اما با افشای اسپینوزایی بودن لسینگ توسط یاکوبی بار دیگر تنش عقل و ایمان بالا گرفت، اما این بار دئیسم بسیار قوی‌تر از ارتدکسی شده بود.

راینهولد یکی از کسانی است که در اثر فضای متشنج دینی-فلسفی دهه ۱۷۹۰ در بحران شدید بین عقل و ایمان قرار گرفته بود. به گفته خودش، نقد عقل ناب به گونه‌ای غیرمنتظره تمام تردیدهای فلسفی‌اش را هم برای سر و هم برای دل او حل کرد.<sup>۲</sup> به نظر راینهولد، فقط دفاع از نقد عقل ناب می‌تواند به مناقشه عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی پایان دهد. عقل‌گرا نمی‌تواند ایمان‌گرا را قانع کند، چون ایمان‌گرا همیشه می‌تواند بر دقیق‌ترین استدلال‌ها خرده بگیرد. ایمان‌گرا هم نمی‌تواند عقل‌گرا را مجاب کند، چون عقل‌گرا همیشه می‌تواند از طریق آخرین پژوهش‌های تاریخی و فلسفی‌اش، در حجیت وحی و متن تردید بیافکند. ایمان‌گرا عقل‌گرا را متهم می‌کند که بیش از اندازه از عقل انتظار دارد و عقل‌گرا ایمان‌گرا را متهم می‌کند که عقل را بیش از اندازه دست‌کم می‌گیرد. چون هر یک مدعی است که دیگری ماهیت عقل را به درستی درنیافته است، عملاً کل مناقشه بدل به این پرسش می‌شود که حدود عقل چیست؟ تنها راه برون‌شدن از این بن-بست، پژوهش در خود قوه عقل است. به جای پژوهش در استدلال‌های اثبات وجود خدا، باید به عقب برگشت و پرسشی به اصطلاح درجه دوم را مطرح کرد: آیا این استدلال ممکن است؟ اما،

1. Ibid: 56-7

2. Ibid: 232

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

این پروژه نقد عقل صرفاً ایده نیست، بلکه پنج سال پیش در کتاب *نقد عقل ناب* به انجام رسیده، اگر چه هنوز ناشناخته مانده است.

به نظر راینهولد، کانت علاوه بر اینکه به دعوی بی‌فایده ایمان‌گرا و عقل‌گرا پایان داده، راهی بین این دو معرفی می‌کند: ایمان عقلی؛ ایمان عقلی به آزادی و جاودانگی نفس و وجود خدا. ایمان عقلی هم خواسته دل را برآورده می‌کند و هم خواسته عقل را؛ چرا که باورهای دینی را در پیوند با قانون اخلاقی می‌داند، و قانون اخلاقی چیزی جز تعیین عقل ناب بر خودش، یا خودتعیینی-اش، نیست. به این ترتیب، راینهولد می‌کوشد آموزه کانت را به فضای دینی وارد کند و پاسخی قانع‌کننده برای مناقشه همه‌خدانگاری ارائه کند.<sup>۱</sup>

گرچه راینهولد در سال ۱۷۸۷ به عنوان سخنگوی رسمی کانت بسیار موفق بود، اما در دفاع از فلسفه نقدی کامیاب نبود. راینهولد معتقد بود علت این عدم موفقیت در خود فلسفه نقدی است، چون فلسفه نقدی اساساً قابل دفاع نیست، چرا که فلسفه نقدی اصلاً علم نیست تا بتواند نظریه‌ای قانع‌کننده باشد. به زعم راینهولد، کانت مفاهیم بنیادین آموزه‌اش را تعریف نکرده بود و خواننده صرفاً می‌بایست از سیاق متن مراد کانت را حدس بزند. راینهولد علت این ابهامات را مفهوم «تصور»<sup>۲</sup> می‌دانست و معتقد بود تصور بنیاد فلسفه نقدی است: تصور به‌مثابه یک جنس از انواع مختلفی- مفاهیم فاهمه، ایده‌های عقل و شهودات حسی- برخوردار است؛ و همچنین، هدف نقد، تحلیل شرایط و حدود دانش است، اما مفهوم دانش مبتنی بر مفهوم تصور است. راینهولد تصمیم گرفت با آغاز از مفهوم تصور، فلسفه نقدی را به علمی تحت عنوان *فلسفه مبادی*<sup>۳</sup> تبدیل کند.<sup>۴</sup>

عمده آثار راینهولد بین سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۴ حول پروژه‌اش در خصوص نظریه تصور، یعنی *فلسفه مبادی*، است. او هر چه بیشتر *فلسفه مبادی* را بسط می‌داد، فاصله‌اش از کانت بیشتر می‌شد، اگر چه همیشه بر وابستگی‌اش به کانت تأکید می‌کرد. تمام نقد راینهولد بر کانت حول دو محور بود: کانت نتوانسته آنچه از دانش<sup>۵</sup> و همچنین از نقد<sup>۶</sup> در سر دارد، متحقق سازد. ریشه هر دو این بود که فلسفه بر پایه محکم علمی بنا نشده است. در واقع، راینهولد فکر می‌کرد که تنها راه

1. Ibid: 235

3. *Elementarphilosophie*

5. *Wissenschaftslehre*

2. representation

4. Ibid: 237-8

6. *Kritik*

نجات فلسفه این است که آن را نظام‌مند کنیم تا به علم تبدیل شود.<sup>۱</sup> بدین منظور، باید گزاره‌ای بدیهی و یقینی یافت که با استنتاج کل نظام فلسفه از آن، یقین گزاره نخستین در سرتاسر نظام پخش شود. این ایده علم کردن فلسفه بزرگترین کمکی بود که راینهولد به فیشته کرد و در واقع پس از فیشته، شلینگ و هگل نیز دغدغه نظام‌مند کردن فلسفه را داشتند.<sup>۲</sup>

### ایمان و برتری عقل عملی در کانت

الف) ایمان: به چیزی باور یا ایمان داشتن به این معنا است که اگرچه دلیلی برای حقانیت آن باور نداریم، با این حال، بتوان آن را عقلانی یا موجه دانست. با در نظر داشتن این نکته که باور همیشه باور به گزاره‌ای نظری است، کانت سه گزاره نظری معرفی می‌کند و آنها را «اصول موضوعه عقل عملی» می‌نامد و باور داشتن به آنها را امری عقلانی لحاظ می‌کند: حقیقت عینی پنداشتن (۱) وجود خدا؛ (۲) آزادی استعلایی ما؛ (۳) نامیرایی ما.<sup>۳</sup> تقدیر اول به خوبی نشان داده بود که تصوراتی که ما از این امور سه‌گانه داریم، تصور چیزهای نامشروط هستند و از این رو هیچ‌گاه نمی‌توانند ابژه دانش انسان قرار گیرند. به این ترتیب، این سه گزاره از چنگ قضاوت‌های عقل نظری رهانیده می‌شوند؛ اگرچه هنوز هم باید اقرار کرد که آنها گزاره نظری هستند.

کانت در تقدیر دوم در بخش «درباره برتری عقل عملی محض در اتحادش با عقل نظری» در مقام بیان نظرش درباره نسبت عقل نظری با اصول سه‌گانه ذکر شده قیاسی دو شقی به این شکل بنا می‌کند: الف یا نه الف؛ اگر نه الف، آنگاه ب یا نه ب. الف مشتمل بر این ادعا است که چون عقل عملی اصول موضوعه‌ای از خود ندارد، به پذیرش اصولی که عقل نظری به او عرضه می‌کند، تن درمی‌دهد. در این صورت، عقل نظری برتر از عقل عملی خواهد بود. ادعای نه الف این است که عقل عملی اصولی از خود دارد. بنابراین، دو حالت متصور است: یا باید عقل نظری اصول

۱. این ادعا که سیستماتیک بودن ایده‌آل فلسفه است، در خود تقدیر اول نیز موجود است. «عقل ناب آنچنان وحدت بی‌نقصی دارد که اگر اصلش برای حل حتی یکی از پرسش‌هایی که خود مطرح می‌کند، ناکافی باشد، چاره‌ای جز رد این اصل نداریم، چون دیگر قادر نخواهیم بود در هیچ یک از پرسش‌های دیگر به آن ابتدای تضمینی داشته باشیم» (CrP: Axiii). «با رویکردی که ما اتخاذ کرده‌ایم، متافیزیک یکی از علوم است که ...» (AXX). «اما عقل برای اینکه وارد راه مطمئن علم شود ...» (CrP: Bix). «این نقد در دانش نابش، به‌عنوان علم، در تقابل با روش دکماتیک قرار ندارد، چون [در اینصورت] همیشه باید دکماتیک باشد ...» (CrP: Bxxxv).

2. Giovanni 1985: 12

۴. هر یک از حروف نماد یک گزاره هستند.

۳. کورنر ۱۳۸۰: ۶-۳۱۵

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

عقل عملی را بپذیرد. در این حالت، باید گفت برتری از آن عقل عملی است؛ و یا اینکه هیچ یک بر دیگری برتری ندارد.

فقط و فقط در صورتی عقلانیت این باورها حفظ می‌گردد که عقل عملی برتر از عقل نظری باشد؛ یعنی، عقل نظری تن به صادق اعلام کردن گزاره‌ای دهد که خود حکم به صدق آن نداده بود. کانت شق دوم را برمی‌گزیند،<sup>۱</sup> چرا که فقط در این صورت می‌توان وحدت عقل را حفظ کرد. اینکه اساس عقل انسجامش است شالوده برهان کانت برای برتری عقل عملی می‌شود.<sup>۲</sup> عقل نظری نمی‌تواند این گزاره‌ها را رد کند، زیرا این گزاره‌ها به طور بی‌واسطه متصل به عقل عملی هستند و عقل عملی این گزاره‌ها را به عقل نظری عرضه می‌کند. «همچنان فقط عقل واحد است که طبق اصول پیشین، خواه از دیدگاه نظری و خواه از دیدگاه عملی قضاوت می‌کند».<sup>۳</sup> بنابراین به نظر کانت، وحدت عقل مقتضی غیر ممکن بودن رد گزاره‌ای از یک دیدگاه (نظری) و تصویب آن از دیدگاهی دیگر (عملی) است.

برطرف کردن دو ابهام ضروری می‌نماید: اول اینکه اگر این گزاره‌ها «شناخت»<sup>۴</sup> نیستند، چگونه می‌توان صدق و کذب را به آن‌ها نسبت داد؟ می‌توان به آسانی پاسخ داد اینها باور هستند، اما سؤال اینجا است که وجه شناختی<sup>۵</sup> باور چیست؟ گفتن اینکه باور آگاهی عملی ما را بسط می‌دهد ولی آگاهی نظری را نه، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ حفظ وحدت عقل در گرو دادن پاسخی قانع کننده به این پرسش است.

کانت در *تقدیر اول* در بخش *کائن*، *گمان*<sup>۱</sup> و عقیده یا باور<sup>۲</sup> و یقین یا دانش<sup>۳</sup> را از یکدیگر جدا کرده است. «گمان، قضاوتی است که می‌دانیم نه بطور ابژکتیو کافی است و نه بطور سوژکتیو؛

۱. «عقل عملی در حد ذات خود دارای مبادی اصیل پیشینی است که مواضع نظری مشخصی به صورتی جدایی ناپذیر با این مبادی مرتبط است، حال آنکه این مبادی فراتر از هرگونه بصیرت ممکن عقل نظری قرار دارند (هر چند متناقض با آن باشند)» (تقدیر دوم: ۹-۱۹۸).

۲. «علاقه کاربرد نظری عقل، شناخت موضوع تا حد برترین اصول پیشین آن است؛ علاقه کاربرد عملی‌اش، موجب شدن اراده با توجه به غایت کامل و نهایی است. در مورد چیزی که به طور کلی برای امکان هرگونه کاربرد عقل ضرورت دارد، یعنی اینکه نباید اصول و اظهاراتش متناقض با هم باشد، باید گفت این ضرورت، بخشی از علاقه عقل نیست بلکه شرط هرگونه برخورداری از عقل است. فقط پیشرفت عقل و نه صرف هماهنگی آن با خودش، علاقه عقل محسوب می‌شود» (تقدیر دوم: ۱۹۸).

۳. تقدیر دوم: ۲۰۰.

عقیده آنست که بطورِ ابژکتیو کافی نیست. دانش آنست که هم بطورِ سوپژکتیو کافی است و هم بطورِ ابژکتیو. کافی بودن سوپژکتیو را می‌توان اطمینان<sup>۴</sup> (که برای من است) نامید؛ و کافی بودن ابژکتیو را یقین<sup>۵</sup> (که برای همگان است).<sup>۶</sup> در گمان، سوژه می‌داند که دلیلش برای صادق پنداشتن چیزی، ضمانت نمی‌کند که واقعاً صادق است، پس در واقع آن را بدون دلیل صادق می‌پندارد. در دانش، سوژه می‌داند که صادق پنداشتن چیزی مبتنی بر دلایلی است که صدقِ واقعی آن را ضمانت می‌کند، بنابراین کاملاً به صدق آن یقین دارد. در باور، سوژه کاملاً به صدق آن چیزی که صادق پنداشته، مطمئن است ولی کاملاً واقف است که دلایلش صدقِ واقعی آن را ضمانت نمی‌کند.

حالا که وجه شناختی باور روشن شد، به روشنگری این ابهام می‌پردازیم که چگونه است که باور دانش نظری را بسط نمی‌دهد و با این حال صادق پنداشتن متعلق باور، معنی‌دار است. منظور کانت از دانش نظری<sup>۷</sup> گزاره‌های تألیفی پیشین دربارهٔ ابژه‌هاست. اصول موضوعه به شناخت ماهیتِ نفس ما، جهان معقول یا وجودِ اعلی نمی‌انجامد. ما نمی‌فهمیم که آن‌ها چگونه ممکن هستند، بلکه صرفاً وجودشان را اصلِ موضوع می‌گیریم. باید آموزهٔ محوری کانت را در تقدیر/اول در نظر بگیریم: انسان دو نوع تصور دارد، یکی شهوداتِ حسی هستند که بی‌واسطه به ابژه‌ها مرتبط هستند و دیگری مفاهیم هستند که ابژه‌ها را با واسطهٔ شهودات متعین می‌کنند. تصورات ما از خدا، آزادی و نفس نامیرا ابژه‌ای ندارند که در تجربه داده شوند، یا به بیان دیگر، از آنها شهودِ حسی نداریم. ایده‌هایی هستند که تفکرِ نظری<sup>۸</sup> متعینشان کرده، نه اینکه ابژه‌ای معین در تجربهٔ عینی داشته باشند. «اندیشه‌هایی صرفاً پروبلماتیک»<sup>۹</sup> هستند، یعنی منطقیاً ممکن هستند (چون عقلِ نظری نمی‌تواند در مورد آنها تصمیمی بگیرد)، ولی به صورتِ نظری نمی‌توان ادعا کرد که واقعیتِ عینی نیز دارند. بنابراین زمانی که کانت می‌گوید/بده‌های خدا، آزادی و نامیراییِ نفس «واقعیتِ

1. opinion/ *Meinen*3. knowledge/ *Wissen*

5. certainty

7. speculative cognition

9. *CrP*: A771, B7992. belief/ *Glauben*

4. conviction

8. speculation



سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

عینی کسب می‌کنند<sup>۱</sup>، نمی‌تواند به این معنا باشد که عقل نظری حکم به واقعیتِ ابژه‌هایشان کرده، بلکه به این معناست که «به واسطهٔ اصول موضوعهٔ عملی به آن ایده‌ها موضوع و مصداقی داده می‌شود»<sup>۲</sup>. در واقع اگر چه استدلال کانت در مورد اصول موضوعه چنین می‌نماید که ما باید به وجود خدا، آزادی و نامیرایی باور داشته باشیم، اما اصول موضوعه دانش عملی ما را نه در مورد «وجود» خدا، آزادی یا نامیرایی، بلکه در مورد «واقعیتِ ابژکتیو» مفاهیم ما از خدا، آزادی و نامیرایی بسط می‌دهد. عقل عملی در این معنا به آنچه که برای عقل نظری پروبلماتیک و صرفاً ممکن منطقی بود، واقعیتِ ابژکتیو بخشیده است.

ب) واقعیت داشتن ایمان به آزادی: کانت، در استنتاج‌های استعلایی برای به دست آوردن شروط امکان امر مطلق یا «قانون بنیادی عملی»، ابتدا سراغ آزادی استعلایی می‌رود. ملاحظهٔ بخش ششم کتاب *تقدیر دوم* به این پرسش روی می‌آورد که «شناخت ما به امور عملی نامشروط از کجا آغاز می‌شود، آیا از اختیار آغاز می‌شود یا از قانون عملی؟»<sup>۳</sup> سپس پاسخ می‌دهد که ما نمی‌توانیم آگاه بی‌واسطه به آزادی داشته باشیم. مفهوم اولیه‌ای که از آزادی داریم، سلبی است؛ یعنی چنین مفهومی داریم: استقلال از تعین مطابق با علیت طبیعی. مفهوم مثبتی که از آزادی داریم با واسطه است. این نکته هم در اینجا حاصل می‌شود که چون تجربه فقط معنای متضاد آزادی را به ما عرضه می‌کند- تعین بر حسب علیت طبیعی- پس از تجربه نمی‌توانیم آزادی را استنتاج کنیم. بنابراین ما ابتدا به قانون اخلاقی آگاه می‌شویم، یعنی آگاهی به الزام اخلاقی‌ای که همبسته با آزادی ماست. آگاهی اخلاقی به وقوف به آزادی منجر می‌شود، چون عقل این قانون را به مثابه مبنای تعینی به ما عرضه می‌کند که کاملاً مستقل از شرایط حسی است.

کانت می‌گوید این «آگاهی به قانون بنیادی» را «می‌توان واقعیت عقل<sup>۴</sup> نامید»<sup>۵</sup>. وجه تسمیه اصطلاح «واقعیت» این است که نمی‌توان این آگاهی (آگاهی به واقعیت یا «داده‌شدگی» قانون اخلاقی) را از داده‌های قبلی عقل «استنتاج کرد»<sup>۶</sup>. فعل لاتینی *facere* به معنای «انجام

۱. تقدیر دوم، ص ۲۲۱

۲. تقدیر دوم: ۲۲۲

۳. تقدیر دوم: ۵۱

4. fact of reason/ *Factum der Vernunft*

5. *PPh*: 164

۶ «می‌توان آگاهی به این قانون بنیادین را، یافتهٔ عقل خواند زیرا نمی‌توان آن را از داده‌های قبلی عقل، مثلاً از آگاهی به اختیار (زیرا این آگاهی سابق بر آن به ما داده نشده است) استنتاج کرد، بلکه آگاهی به این قانون خود را به عنوان یک قضیهٔ تألیفی پیشین که بر هیچ شهودی، خواه شهود ناب و خواه شهود تجربی، مبتنی نیست بر ما تحمیل می‌کند. در حقیقت اگر آزادی اراده از قبل مفروض گرفته می‌شد، این قضیه، قضیه‌ای تحلیلی می‌بود، ولی برای آن که اختیار به عنوان یک مفهوم ایجابی مفروض گرفته شود،

دادن/ to do» یا «ایجاد کردن/ to make» است. قسمت سوم این فعل «factum» می‌شود که هم می‌تواند معنای «انجام شده (= کردار)/ done یا deed» را افاده کند و هم «ایجاد شده (واقعیت)/ made یا product.» لغت *Tatsache* (واقعیت/ fact یا matter of fact) به معنای *res facti* است، یعنی آنچه که در نتیجه فعالیت انسان یا چیزی به وجود آمده است. *Tatsache* به معنای *res facti* یا *factum* است. بنابراین، «factum» هم *deed* (That) را می‌تواند افاده کند و هم *fact* (*Thatsache*) را.<sup>۱</sup>

اگر آگاهی به قانون عملی بنیادی را عقل تولید می‌کند، آنگاه اصطلاح «واقعیت عقل» را می‌توان دال برکردار عقل در نظر گرفت. این خوانش راه را بر تفسیرهایی می‌بندد که واقعیت عقل را واقعیتی صلب در نظر می‌گیرند که توگویی عقل با چیزی بیرون از خود مواجه می‌شود. «از سوی دیگر، قانون اخلاقی، حتی اگرچه هیچ نظری<sup>۲</sup> به ما نمی‌دهد، با این حال «factum»ی را فراهم می‌آورد...»<sup>۳</sup> در اینجا، یقیناً *factum* را باید *fact* معنا کرد. «factum» را باید به «fact» برگرداند نه «deed»، یعنی باید آگاه اخلاقی را به مثابه چیزی موجود در نظر گرفت، البته نه به-مثابه واقعیتی که عقل با آن همچون چیزی بیگانه از خودش، مواجه می‌شود. برعکس، آگاهی اخلاقی را باید واقعیتی لحاظ کرد که نتیجه فعالیت عقل است. بنابراین، باید *factum* را «fact/Tatsache» ای دانست که به وسیله کردار (*deed*) عقل عملی ناب تولید می‌شود. آگاهی به قانون بنیادی عقل عملی ناب به وسیله عقل در هر عامل اخلاقی تولید می‌شود. منظور از واژه «واقعیت» در عبارت «واقعیت عقل» همانند واژه «تصمیم» در عبارت «تصمیم شاه»، یا «نقاشی» در «نقاشی رامبران»<sup>۴</sup> است.<sup>۵</sup>

تاکنون کانت فقط این نکته را نشان داده که «اختیار و قانون عملی نامشروط لازم و ملزوم هم-اند [هر یک دلالت بر دیگری دارد]»<sup>۶</sup> اما هنوز بنیادی فراهم نکرده تا بتوانیم فرض کنیم که اراده

---

به شهودی عقلی که یقیناً در اینجا نمی‌توان آن را مسلم دانست، نیاز است. اما، وقتی این قانون را قانونی داده شده تلقی می‌کنیم، برای آن که دچار سوء فهم نشویم، باید توجه داشته باشیم که این قانون نه یک یافته تجربی، بلکه یافته منحصر عقل محض است که به موجب آن، عقل محض خویش را بسان چیزی اصالتاً قانون گذار ابراز می‌کند» (تقدیر دوم، ص. ۵۵)

1. Kleingeld: 62-5

2. prospect

3. PPh: 174

4. Rembrandt (۱۶۰۶-۶۹ نقاش هلندی)

5. Kleingeld: 65

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

ما واقعاً آزاد است و یا اینکه ما واقعاً با قانون عقل عملی ناب همبسته‌ایم. هنوز می‌توان اعتراض کرد که آگاهی ما به هنجار اخلاقی اثبات نمی‌کند که ما واقعاً ملزم به عمل مطابق با هنجار اخلاقی هستیم. قانون اخلاقی و آزادی اراده می‌تواند توهم ذهن باشد. اثبات واقعیت آزادی به معنای داشتن دانشی ابژکتیو است. پروژه فلسفه اخلاق کانت داشتن چنین دانشی را انکار می‌کند، چون آزادی و امکان عمل اخلاقی - یعنی خودآیینی - صرفاً متلازم هستند و یکی را علت دیگری پنداشتن مصادره به مطلوب است.<sup>۱</sup>

آگاهی به قانون بنیادی از این طریق به دست می‌آید که عامل درمی‌یابد می‌تواند مستقل از تمایلاتش دست به عمل بزند و بدین طریق عامل به آزادی‌اش پی می‌برد. حالا که قانون بنیادی را معتبر شناختیم، می‌توانیم بگوییم که این آگاهی «واقعیت عقل» - فرآورده عقل - است، البته تا زمانی که آموزه دو دیدگاه را اختیار کرده باشیم - یعنی این آموزه که فهم نظری جهان با فهم عملی و اخلاقی آن، دو دیدگاه متمایز از یکدیگر هستند و نمی‌توان گفت که ما در آن واحد و از حیث واحد هم آزادیم و هم مجبور به جبر طبیعت. برهان کانت از رویکرد عامل شکل می‌گیرد، چراکه استدلالی عملی و از زاویه دید عامل است؛ اینگونه نیست که استدلالی نظری و از زاویه دیدی بیرونی باشد. این برهان نه از مفهوم اخلاق آغاز می‌شود و نه از مفهوم عامل و نه از این گزاره که انسان عامل اخلاقی است. بلکه نقطه آغاز برهان کسانی هستند که خودشان را عامل اخلاقی می‌انگارند. این انگاره، به لحاظ نظری، توجیه‌ناپذیر است و ممکن است توهم باشد، اما به لحاظ عملی قابل دفاع است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. «اگر بخواهیم توضیح دهیم که چگونه ممکن است آزاد باشیم، فقط باید به تبیین علی متشبه شویم؛ و اگر چنین کنیم، عاقبت به این ادعای مستلزم تناقض و بی سر و ته می‌رسیم که: عاملان انسانی خودآیین‌اند زیرا رویدادهای مقدم و خارج از کنترل آنان، به موجب قوانین علی، اعمال ایشان را آزادانه معین می‌کنند و موجب می‌شوند. راه دیگر این است که بگوییم آزادی علت خودآیین بودن و متابعت ما از قانون اخلاق است، که این صرفاً مصادره به مطلوب است و چیزی را تبیین نمی‌کند، زیرا کانت قبلاً گفته است که دو مفهوم «اراده آزاد» و «اراده خودآیین»، متلازم یا معادلند. پس، از هیچ‌یک از دو مفهوم [یعنی آزادی و خودآیینی] نمی‌توان به منظور تبیین دیگری استفاده کرد به معنای اینکه یکی علت دیگری باشد. ... چون نمی‌توانیم تبیین کنیم که چگونه ممکن است عمل کننده به اخلاق باشیم، کانت دو نتیجه می‌گیرد: نخست اینکه «هیچ کاری بجز دفاع باقی نمی‌ماند»، یعنی دفاع از این حق که خویش را آزاد بدانیم؛ و دوم، هیچ راه دیگری نیست مگر اینکه برای دفاع به تجربه اخلاقی خود بنگریم، یعنی به آگاه عقلی از خودانگیزگی خویش هنگام تفکر عملی [یا اخلاقی]» (سالوان ۱۳۸۹: ۶-۲۲۵).

### موضع فیثسته نسبت به مناقشه همه خداانگاری

در سال ۱۷۹۰، فیثسته، کشیشی ۲۸ ساله که برای امرار معاش به تدریس خصوصی می‌پرداخت، رساله‌ای تحت عنوان گزین‌گویی‌هایی در باب دین و دئیسم<sup>۱</sup> نوشت. در این رساله، مؤلف تجربه آزادی را سوپژکتیو می‌داند و برای او این تجربه در برابر تجربه محدودیت‌ها و شرایط، توهم به حساب می‌آید؛ اما در دست‌نوشته‌های موعظه‌هایی که در این دوران ایراد کرده، مؤلف کسی است که مصرانه بر آزادی اراده پافشاری می‌کند.<sup>۲</sup> فیثسته هم به عنوان یکی از روشن‌اندیشان،<sup>۳</sup> نمی‌توانست تعارض عقل و ایمان، یا جبرگرایی و ایمان‌گرایی را نادیده انگارد. نتولوژیست‌ها که برجسته‌ترین دسته روشن‌اندیشان بودند، از یک سو نمی‌توانستند احساس‌های هیبت و تسلی‌ای را که در کودکی در خانه‌های لوتری دلشان آکنده از آنها بود، نادیده انگارند؛ از سوی دیگر، نمی‌توانستند با دین طبیعی که خدا را به اصل ابژکتیو برآمده از صرف عقلانیت فروکاسته و احساسات آنها را توهم می‌پندارد، مقابله کنند.

ریماروس در دفاعیه‌ای بر یا دفاعی از خداپرستان عقلانی علاوه بر نشان دادن تناقض در اناجیل، سعی در نیرنگ‌آمیز نشان دادن رستاخیز مسیح داشت؛ چرا که مسیح مثلاً می‌توانست الوهیتش را به راحتی با نمردن اثبات کند؛ یا از آن بهتر، می‌توانست رستاخیزش را پیش قومش اکران عمومی کند. فیثسته در دست‌نوشته موعظه‌ای تحت عنوان در مقاصد مرگ مسیح،<sup>۴</sup> در مقابل رأی ریماروس استدلال می‌کند که اگر مسیح ناپدید می‌شد، سردرگمی حاصله، کارها و زحماتش را به باد می‌داد؛ کما اینکه اکران عمومی آن نیز به نوبه خود ایقانی قهری و اجباری و بسیار قوی و پرزور در رستاخیز مسیح به وجود می‌آورد که ارزش ایمان به آن را می‌کاست. با اینکه دلایل مسیحیت نزد هر محقق دقیق و موشکاف قانع‌کننده است، اما این دلایل خودشان را همچون دلایل قهری بر او تحمیل نمی‌کنند؛ بلکه با پاسخ دادن به نیازهای عاطفی ناب، باور مسیحی فهم ما را اصلاح و گرم و برافروخته می‌کند و از این رو طبع ما را کامل می‌کند.<sup>۵</sup>

1. Some Aphorisms on Religion and Deism/ *Einige Aphorismen über Religion und Deismus*

2. Vopa 2001: 60

3. Enlighteneds

4. *On the Intentions of Jesus's Death*

5. Ibid: 65

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

وی در اواخر تابستان ۱۷۹۰ در مطالعاتش برای تدریس‌های خصوصی‌اش به صورت اتفاقی و با پیشینه‌ای کلیسایی و در بستر سرگردانی بین سر و دل، با تقدیر اول مواجه شد. فیشته با خواندن آنتینومی سوم تقدیر اول نتیجه گرفت این کتاب مدافع نیرومند جبرگرایی است که البته در جبرگرا نامیدن خود تعلق می‌کند؛ چرا که کانت اگر چه تن در نمی‌دهد که همه چیز را به قانون طبیعت احاله کند، اما به هر حال، امکان اثبات آزادی را رد کرده است. به بیان دیگر، فیشته تصور می‌کرد که کانت فقط این ادعای حداقلی را دارد که من با جبرگرایی مخالف نیستم. اما با خواندن تقدیر دوم و آشنا شدن با آموزه دو دیدگاه، نظرش نسبت به کانت و آزادی کاملاً عوض شد، و به بیان خودش «مفهوم آزادی مطلق» برایش اثبات شد؛ به جای اینکه در ناتوانی‌اش در انتخاب یکی از دو بدیل مانع‌الجمع متحیر بماند، می‌تواند با آموزه دو دیدگاه از آزادی دفاع کند.<sup>۱</sup>

فیشته در سال ۱۷۹۲ دست‌نوشته‌ای که بعداً عنوان در پی تقدیر هر وحی<sup>۲</sup> را به خود گرفت، به کانت فرستاد تا خود را به حکیم بزرگ بشناساند و از این طریق حمایت جامعه علمی را به دست آورد. او این رساله را به‌مثابه درسی می‌دانست که شاگردی برای به دست آوردن دل معلمش به او پس می‌دهد؛ قصد رساله این است تا توسط رویکردی که کانت در تقدیر دوم ارائه کرده است، نشان دهد که برخی مفاهیم دینی عقلاً، البته نه با عقل صرفاً نظری، تبیین پذیرند، و اصول موضوعه عقل عملی را، به نحوی دیگر، استنتاج کند.

فیشته ادعا می‌کند آزادی اصل موضوع عقل نیست و نیازی به استنتاج ندارد، بلکه هر کسی می‌تواند بی‌واسطه از آن آگاه باشد.<sup>۳</sup> کانت آزادی را دلیل وجودی<sup>۴</sup> قانون اخلاقی و قانون اخلاقی را واقعیت بی‌واسطه عقل می‌دانست.<sup>۵</sup> اما در نظر فیشته، آزادی داده آغازین<sup>۶</sup> و همچنین از این رو نه اصل موضوع، بلکه مقدمه است. اراده ناب آزاد است، به این معنی که قوه عالی‌تر میل<sup>۷</sup> آزادانه مطابق با قانون اخلاقی و صرفاً از سر احترام به آن، تعیین‌پذیر است. با این حال، از این نتیجه نمی‌شود که اراده ناب اثر یا علیت واقعی، چه درونی و چه بیرونی، دارد. به لحاظ نظری، این امکان وجود دارد که اراده ناب علیت معنوی نابی را به کار بندد که کاملاً بر قوانین طبیعت بی‌اثر

1. Ibid: 75-6

2. *An Attempt at a Critique of All Revelation/Versuch einer Kritik aller Offenbarung*

3. CR: 109

4. *ratio essendi*

۵. تقدیر دوم: ۱۱

6. *original datum*

7. higher faculty of desire

است. مطابق با استدلال فیشته، اراده ناب چیزی بیش از این را می‌طلبد و به تأثیر تجربی در جهان حسی نیاز دارد. بنابراین اولین اصل موضوع فیشته «علیت قانون اخلاقی در هر موجود عقلانی» است.<sup>۱</sup>

کانت در تقدیر دوم در بخش ۵:۱۱۳ برای استنتاج نامیرایی نفس و وجود خدا به «خیر اعلی» متوسل می‌شد: ما به مثابه موجودات اخلاقی ملزم به قانون اخلاقی، باید برای تحقق خیر اعلی بکوشیم. اما چون متناهی هستیم، باید بپذیریم که تحقق آن خارج از توان ماست. چون (۱) نمی‌توانیم مقدس شویم، بلکه فقط می‌توانیم به آن نزدیک شویم؛ (۲) حتی اگر می‌توانستیم به تقدس نزدیک شویم، ضرورتاً به سعادت ما نمی‌انجامید. فقط اگر فرض کنیم که نفس ما نامیرا است و خدایی عالم مطلق<sup>۲</sup> و قادر مطلق<sup>۳</sup>، خیرخواه مطلق<sup>۴</sup> و سرمدی<sup>۵</sup> وجود دارد، می‌توانیم خیر اعلی را غایتی ممکن برای اراده خیر در نظر بگیریم؛ و چون خیر اعلی غایت ضروری هر عامل عقلانی است، ما باید به‌عنوان عامل اخلاقی بپذیریم که خدا وجود دارد و ما نامیرا هستیم.<sup>۶</sup> اما برخلاف کانت، فیشته از اصل موضوع مستقیم به اثبات وجود خدا می‌رسد: تنها راه درک علیت قانون اخلاقی، که اصل موضوع گرفتیم، اصل موضوع گرفتن چنان «بنیاد فراحسی‌ای» است که عقل اعلی و اخلاقاً خیر باشد. این وجود فراطبیعی باید بتواند در جهان حسی تغییر ایجاد کند و بنابراین هماهنگی لازم میان نیت‌های اخلاقی ما و نتایج حسی اعمال ما را تأمین کند. کسی که فکر می‌کند اراده اخلاقی او نتیجه واقعی و حسی ندارد، یا، به معنای دیگر، در واقعیت علیت حسی قانون اخلاقی شک می‌کند، در آن صورت دارای وحدت درونی نخواهد بود؛ چرا که عقل واحدی ندارد. چنین شخصی مدام در دوراهی‌هایی که نشان از عدم هماهنگی حکم‌های عقل نظری و دستورهای عقل عملی دارند، متوقف می‌شود و نمی‌تواند انتخاب کند، و نمی‌تواند حکم به آزاد بودنش دهد. فیشته از این ملاحظات نتیجه می‌گیرد که هر کس صادقانه آزادی‌اش را تصدیق کند، یعنی هر کس که امید دارد بکوشد در اطاعت از قانون اخلاقی عمل کند، باید علیت تام آن را

۱. «اولین اصل موضوعی که عقل عملی به صورت پیشین فرض می‌کند درباره امکان خودش است» [۱]: ... اینکه چیزی بیرون از طبیعت بتواند درون طبیعت علیت داشته باشد ... بنابراین، تعین اراده، علیتی در جهان حسی می‌شود، یعنی آنچه که زیر قوانین طبیعی قرار می‌گیرد، باید به وسیله چیزی متعین شود که بخشی از طبیعت نیست» (CR:87-8).

2. Omniscient  
3. Omnipotent  
4. Omnibenelovent  
5. eterna

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

تصدیق کند.<sup>۱</sup> این فرض که آزادی می‌تواند پدیداری را درون جهان حسی تولید کند، متضمن اذعان به برتری قدرت یا قوه عملی نسبت به قوه نظری است. چون ما مبنایی برای تصدیق مستقیم برتری قوه عملی در درون خود نداریم، تنها می‌توانیم آن را با واسطه تصدیق کنیم؛ یعنی با اصل موضوع گرفتن «موجود آزاد و عاقلی که می‌تواند مطابق با مفهوم غایت، در جهان حسی علت باشد، آن چیزی که ما باید در مورد خدا به خاطر امکان قانون عملی در جهان حسی فرض بگیریم».<sup>۲</sup>

فیشته در این رساله از درگاه فلسفه عملی کانت، آنگونه که خودش در آن دخل و تصرف کرده بود، به بحث درباره دین و وحی ورود می‌کند. دین، در معنای مشهورش (نه همچون کلام یا دین عقلی ناب)، با پاسخ دادن به نیازهای انسان، به مثابه موجود حسی عقلی، و همچنین، بیان حسی عمیق‌ترین و ناب‌ترین یقین‌های عقل عملی (اصول موضوعه‌ی اشاره شده) مشخص می‌شود. به نظر فیشته، هدف دین یکسره عملی است: به انسان‌ها کمک می‌کند اخلاقی بیندیشند و رفتار کنند. با این حال، دین می‌تواند فراتر از نیازهای عام موجودات حسی عقلی اخلاقی برود و سعی کند ضعف اخلاقی آنان را برطرف کند؛ منظور فیشته کسانی هستند که از لحاظ قوه عالی‌تر میل ناتوان و برده حساب‌تند.<sup>۳</sup> وظیفه مشخص دین وحیانی<sup>۴</sup> رفع این نیاز است. فیشته وحی<sup>۵</sup> را اینگونه تعریف می‌کند:

«پدیداری که در جهان حسی به وسیله خدا ایجاد می‌شود و خدا از طریق آن خودش را به‌عنوان قانون‌گذار اخلاقی اعلام می‌کند».<sup>۶</sup>

وحی پدیداری خاص در طبیعت است و نمی‌توان آن را توسط قوانین طبیعی تبیین کرد و بنابراین باید به‌عنوان چیزی تفسیر شود که خدا فرآورده است. قصد فیشته از استنتاج/مکان وحی فقط این است که نشان دهد معنایی که وحی می‌رساند نمی‌تواند چیزی جز قانون اخلاقی و اصول موضوعه‌اش باشد. وحی می‌تواند به حس باور<sup>۷</sup> سرسخت، کسی که نمی‌تواند بدون کمکی خارج از

1. CR:34-6

3. Breazeale 2014: 10-11

5. Offenbarung

7. sensualist

2. CR: 45

4. revealed religion

6. CR: 65-6

خود اخلاقی عمل کند، یاری رساند تا او از آزادی عملی‌اش آگاه شود و قانون اخلاقی را در خودش بازشناسد.<sup>۱</sup>

\* \* \*

یک سال بعد، فیثته در سال ۱۷۹۳، در رسالهٔ *مرور آنسیدموس*<sup>۲</sup> که به بهانهٔ دفاع از راینهولد در برابر اتهامی که شولتز به فلسفهٔ نقدی وارد آورده بود، ایدهٔ سیستم فلسفی جدیدش را به نام *دانش‌شناسی*<sup>۳</sup> شکل می‌دهد. شولتز<sup>۴</sup> در رسالهٔ *آنسیدموس*، با عنوان فرعی *در بارهٔ بنیادهای فلسفهٔ نخستین که استاد راینهولد در بنا ارائه کرده است*، مشتمل بر دفاع از شکاکیت در برابر ادعاهای *تقدیر عقل*<sup>۵</sup> مدعی شده بود که این فلسفهٔ جدید در رد شکاکیت هیومی ناموفق است. اولین ایراد شولتز این بود که شیء فی نفسه با روح فلسفهٔ نقدی سازگار نیست و خود نشانهٔ حضور شکاکیت در ایدئالیسم استعلایی است.<sup>۶</sup> فیثته به راحتی این ایراد را پذیرفت، اما یقینش در اینکه شیء فی-نفسه در سیستم ایدئالیسم جایی ندارد تا بدانجا بود که حتی نمی‌پذیرفت این آموزه در نوشته‌های کانت یا راینهولد یافت می‌شود.<sup>۷</sup> ایرادی که شولتز مشخصاً به راینهولد می‌گیرد این است که آن گزاره‌ای را که اصل نخستین فلسفه‌اش قرار داده، نمی‌تواند اصل نخستین باشد. فلسفهٔ

1. CR: 64

2. *Review of Aenesidemus/ Recension des Aenesidemus (1794)*

۳. اصطلاح دانش (*Wissen*) در علم دانش (*Wissenschaftslehre*) فلسفه را از گمان (*opinion, Meinung*) و باور (*belief, faith, Glaube*) متمایز می‌کند. اصطلاح *Wissenschaft* به معنای دانشی است که به نحو سیستماتیک بنیان نهاده شده است. صورت دانش سیستماتیک است (*EPW: 101*)، یعنی مصادیق دانش هویت دانشی‌شان را از ربطشان با قضایا یا اصولی (*Grundsätze*) که منبع نهایی قطعیت در دانش هستند، به دست می‌آورند. صورت سیستماتیک دانش برای دانش بودن آن کافی نیست؛ می‌توان صورتی سیستماتیک را از باورها تصور کرد که مبتنی بر اصل بی‌وجه وجود ارواح است.

4. Schülze, Gottob Ernst

5. *Aenesidemus, or Concerning the Foundations of the Elementary Philosophy Propounded in Jena by Professor Reinhold, including a Defense of Skepticism against the Pretensions of the Critique of Reason/ Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten ElementarPilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*

6. Schulze: 108-9

۷. «به هیچ وجه اندیشیدن به چیزی مستقل از هیچ قوهٔ تصور اصلاً با طبیعت انسان عجین نیست. ... و کانت خودش، مکرر در مکرر تمایز اشیاء آنگونه که بر ما پدیدار می‌شوند و اشیاء آنگونه که در خودشان هستند، را تکرار کرده است، تا آنجا که اندیشه به کیفیاتی را از اشیاء تأیید کرده است که قوهٔ تصور غیر انسانی دارد- اگرچه برای کانت این تمایز بین اشیاء آنگونه که بر ما پدیدار می‌شوند و آنگونه که در خودشان هستند، یقیناً بر این فرض بوده که موقتی و فقط برای خودش [= کانت] معتبر است» (*EPW:*)



سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

سیستماتیک یقینی بنیادگرا با اصلی یقینی آغاز می‌شود و کل سیستم از طریق استنتاج‌های پیش-رونده گسترش می‌یابد.<sup>۱</sup> راینهولد گزاره نخستین را چنین تعریف کرده بود: در آگاهی سوژه تصور را از سوژه و ابژه متمایز می‌کند و آن را به هر دو نسبت می‌دهد.<sup>۲</sup> آشکار است که این گزاره صرفاً توصیف تصور و برآمده از تعمیمی تجربی است،<sup>۳</sup> اما اصل برتر فلسفه فقط می‌تواند ترکیبی و پیشین باشد. تنها راه به دست آوردن چنین اصلی انتزاع است، نه توصیف.

دفاع فیشته از فلسفه نقدی این است که نشان دهد گزاره نخستین راینهولد به‌راستی اصل نخستین آگاهی نیست و باید این گزاره را به نوبه خود از اصلی پیشین و یقینی تر استنتاج کرد.<sup>۴</sup> گزاره راینهولد فقط به فعل تألیف اشاره می‌کند؛ اما هر تألیفی مسبوق به تفاوت است، یعنی باید تز و آنتی‌تری از قبل حاضر باشد. هرگز نباید این نکته را از نظر دور داشت که در تصور، یعنی آنچه که در آگاهی متعین شده و تجربی است، تز و آنتی‌تز در مقابل یکدیگر قرار گرفته و در نهایت با هم یکی شده‌اند. فیشته می‌نویسد: «چگونه تألیف بدون پیش‌فرض گرفتن تز و آنتی‌تز قابل فهم است؟»<sup>۵</sup> وقتی که از تصور بالفعل و واقعی در تجربه انتزاع می‌کنیم و به تز و آنتی‌تز در قلمرو استعلایی وارد می‌شویم، فرایند تشکیل تصور به زبان استعلایی چنین می‌شود: الف وضع می‌شود؛

۱. «این علم سلسله‌ای پیش‌رونده از شهودات را توصیف می‌کند» (Philosophy of German Idealism, ed. Ernst) (Behler, 1987: 87).

2. Reinhold 1985: 70

3. Schulze 1985:111; Henrich 2002: 167

۴. «منتقد فعلی به نحوی متقاعد شده است اصل آگاهی قضیه‌ای است مبتنی بر اصل نخستین دیگری، که از طریق آن می‌توان اصل آگاهی قاطعانه اشتقاق کرد» (EPW: 64).

5. EPW: 63

۶ به انگلیسی posit و به آلمانی *Setzen*. «وضع کردن» اولاً به «من» (اصل نخستین علم دانش) و در مقام دوم به احکام دیگر نسبت داده می‌شود. مثلاً در حکم «پرنده حیوان است» پرنده به‌مثابه حیوان وضع شده است؛ به این علت از اصطلاح وضع استفاده شده تا دو مطلب را نشان دهد، و در واقع اتحاد این دو مطلب را نشان دهد: اول اینکه حکم کردن فعل است، نه چیزی ایستا همانند اشیاء. حکم کردن مخصوص به انسان است که می‌توان واقعاً آزادی و خودانگیختگی را به او نسبت داد، نه که چیزی همچون «صخره‌ای روی ماه» باشد. دوم اینکه حکم کردن همیشه حکم کردن چیزی به‌مثابه چیزی است؛ در اینجا پرنده به‌مثابه حیوان وضع شده است. این مطلب دلالت بر این دارد که در وضع کردن همیشه پای مفهومی در میان است. بنابراین، به طور خلاصه، احکام وضع می‌شوند، چون در احکام فعل و مفهوم متحد و در هم تنیده شده‌اند. به زبان کانت حکم کردن حاکمی می‌خواهد و به بیان فیشته وضع کردن واضعی می‌خواهد. احکام همه احکام انجام دهنده فعل و سازنده مفهوم هستند. منظور فیشته از من آن است که وضع می‌کند. استدلال فیشته برای خصلت‌نمایی من این است که اگر من می‌تواند حکم وضع کند، پس باید ابتدا خودش را وضع کند. (cf. SK: 94-102) بنابراین من هم فعل است و هم مفهوم‌ساز، اما من در مرتبه اول باید بتواند از خودش مفهوم بسازد- یعنی خودآگاه باشد- تا بعداً بتواند از چیزهایی که خودش نیستند مفهوم بسازد. منظور فیشته دقیقاً این است که من

الف وضع مقابل می‌شود؛ و نهایتاً جزالف وضع می‌شود. وضع شدنِ جزالف همان تصویری است که در تجربه وجود دارد. اصل برترِ دانش‌شناسی عبارت است از خودِ فعلِ وضع کردن یا واضع-چون واضع چیزی جز همان وضع کردن نیست- و فیثته آن را «من» می‌نامد. علت اصلی انتخابِ واژه‌ی «من» این است که هرگونه شیء‌انگاری را از ذاتِ انسان بزداید؛ چرا که دشمن اصلی فیثته در دانش‌شناسی فیلسوفی است که خواسته یا ناخواسته سیستمش را از شیء آغاز می‌کند، نه از سوژه و آزادی. مثلاً دکارت هم بنا به تصورش روش تعلیق حکم به وجود را پیشه کرد تا بالاخره تصویری را بیابد که در آن نمی‌تواند شک کند؛ اما استفاده از اصطلاح *res cogitans* نشان از تخطی دکارت از روش پدیدارشناسانه‌اش دارد و آشکارا شیئیت از آن أخذ می‌شود. حتی جوهر نامیدن سوژه اندیشه هم نشان از کژفهمی اوست؛ چرا که به جای دلالت بر فعالیت و خودتولیدی سوژه، رکود و ایستایی را به آن نسبت می‌دهد.

آشکارا است که من یا فعلِ وضع کردن وضعیتِ منحصر به فردی دارد: یک پای آن در استعلاء است و پای دیگر آن در تجربه. شولتز وقتی به امور تجربی می‌نگرد، چیزی جز واقعیت نمی‌بیند، اما فیلسوفِ نقدی یا ایدئالیست، غیر از ساختارِ منطقی واقعیت، بُعدی ایدئال را در آن تشخیص می‌دهد و درمی‌یابد که این واقعیت را فعلی استعلایی همراهی می‌کند. به این ترتیب، ایدئالیست ساختارِ دوگانه آگاهی را کشف می‌کند و امرِ رئال را فعلیت‌یافته امرِ ایدئال لحاظ می‌کند. وقتی شیء فی‌نفسه را از علمی که به تبیین تصورات می‌پردازد، خارج کنیم، چیزی جز آگاهی، و درواقع، چیزی جز من باقی نمی‌ماند، در این صورت، ساختارِ دوگانه را باید به ذاتِ من نسبت داد. به همین دلیل، فیثته اصلی نخستین دانش‌شناسی را با اصطلاح *Tathandlung* (فعل/واقعیت) (act/fact) خصلت‌نمایی می‌کند.

خود فعلِ وضع کردن است، و اگر هر وضع کردنی وضع کردن به‌مثابه چیزی است، باید گفت من خودش را به‌مثابه خود-وضع‌کننده وضع می‌کند. سوژه مدرن دقیقاً همین است و می‌توان ادعا کرد که مفهوم سوژه مدرن در رسالهٔ *مرور آسیدموس* شکل می‌گیرد. با توجه به نکته ذکر شده، تعبیر «من خودش را وضع می‌کند» که در *علم دانش* ۱۷۹۴ آمده، با تعبیر «من خودش را به‌مثابه خودوضع-کننده وضع می‌کند» که در *علم دانش* ۱۷۹۷ آمده تفاوتی ندارد.

Henrich 2002: 168. «ضرورت ندارد که این اصل واقعیت را بیان کند؛ فعل را نیز می‌تواند بیان کند» (EPW: 64). در کتابی که ما به‌کوتاه‌نوشت *SK* به آن اشاره می‌کنیم، اصطلاح *Tathandlung* به Act برگردانده شده است.

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

فیثته در سال ۱۷۹۴ اولین و معروف‌ترین روایت دانش‌شناسی را در رساله‌ای تحت عنوان بنیاد فراگیر دانش‌شناسی<sup>۱</sup> منتشر می‌کند. بخش اول این رساله سه وجه یا اصل من را به طور جداگانه مطرح می‌کند. اصل اول،<sup>۲</sup> که متناظر با اصل این‌همانی است، این است که من خودش را وضع می‌کند. البته او این اصل را که بنیاد دانش‌شناسی است، با تعابیر مختلفی چون من هستم<sup>۳</sup> یا من هستم<sup>۴</sup> یا من خودش را وضع می‌کند<sup>۵</sup> نیز بیان کرده است. برای اینکه من خودش را وضع کند، باید از خود مفهومی بسازد و آن را به خود برگرداند، یعنی، خود را به نحو خاصی وضع کند، و به بیان دیگر، باید خودش را متعین کند. با استفاده از اصطلاحاتی که آلن وود و تام راکمور از سارتر وام گرفته‌اند، می‌توان چنین روایت کرد که خودوقوفی پیشابازتابی<sup>۶</sup> یا غیر وضعی<sup>۷</sup> می‌خواهد به خودوقوفی بازتابی یا وضعی تبدیل شود.<sup>۸</sup> بنابراین، باید نفی‌ای وجود داشته باشد تا من بتواند خودش را حد بزند و متعین کند. پس، فعل وضع کردن را فعل دومی همراهی می‌کند به نام وضع مقابل کردن.<sup>۹</sup> اینکه من خودش را وضع مقابل می‌کند اصل دوم<sup>۱۰</sup> نامیده می‌شود و متناظر است با اصل تناقض. در اینجا تناقضی پدید می‌آید، از یک‌سو من خودش را مطلقاً اثبات یا وضع کرده و از سوی دیگر خودش را نفی یا وضع مقابل کرده است. تنشی که در اینجا پدید آمده را من با حد زدن بر خود و به بیرون فرستادن بخشی از واقعیت خود برطرف می‌کند. وقتی من از بخشی از واقعیت خود دست بشوید و آن را پیش خود فرآورده، می‌تواند خودش را توسط آنچه که از خود جدا کرده، یعنی جزم، متعین کند. بنابراین اصل سوم<sup>۱۱</sup> را می‌توان چنین بیان کرد: من خودش و جزم را به صورت تقسیم‌شده و در تقابل با هم وضع می‌کند. و این سه دقیقه من این نکته را می‌رساند که من، برای اینکه تجربی و واقعی شود، باید دست از نامتناهی بشوید، خودش را حد بزند و متناهی شود. فوراً این پرسش پیش می‌آید که فیثته به چه حقی فعل وضع مقابل را وارد

1. *Foundations of the Entire Wissenschaftslehre/ Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*

2. SK: 93-102

4. EPW: 124; SK: 94-6

6. pre-reflective self-awareness

8. Rockmore 2007: 97

10. SK: 102-5

3. EPW: 73; SK: 96

5. EPW: 124; SK: 97

7. non-thetic

9. counterpositing

11. SK: 105-10

معادلات کرد؟ این موضوع مستقیماً با آموزه کیش،<sup>۳۱</sup> در پیوند است. من در بسط بی‌توقف و بی‌نهایتش با مانعی برخورد می‌کند و به خود برمی‌گردد. چرا؟ فیشته به سادگی پاسخ می‌گوید که هر کس تنهایش را در خود می‌یابد و این دلیل تنها پاسخ ممکن است. نباید چنین پنداشت که چیزی بیرون از من بسط او را متوقف می‌کند، بلکه کیش نتیجه خودوضع<sup>۳۲</sup> من است. هر کس در خود می‌یابد برای اینکه بتواند آزاد باشد، باید متناهی باشد. من برای اینکه بتواند خودش را وضع کند، لاجرم باید محدود شود که در اینصورت رخداد کیش امری حتمی خواهد بود. فیشته می‌نویسد:

«از این رو، حتی اگر تقابلی وارد من شود، باید قبلاً تقابلاً آغازینی در من بماهو وجود داشته باشد؛ و درواقع، این تقابل می‌بایست در من مطلق بماهو ریشه داشته باشد؛<sup>۳۳</sup>»  
 «کیش (که توسط من وضع‌کننده وضع نشده) تا آنجایی که من فعال است، بر آن رخ می‌دهد، و کیش هم همینطور؛ تا آنجایی کیش است که در من فعالیت وجود داشته باشد؛ امکان آن مشروط به فعالیت من است: فعالیت من نباشد، کیشی نیست. بالعکس، خودتعینی خود من مشروط بر کیش می‌شود: کیش نباشد، خودتعینی‌ای نیست. - علاوه بر این، خودتعینی نباشد، ایزه‌ای نیست، و غیره.»<sup>۳۴</sup>

۱. «در بازی شطرنج چون مهره‌ای را در جایی گذارند که در یکی از خانه‌های متعلق به این مهره، شاه حریف نشسته باشد، گویند: کیش، حریف ناچار شاه را از آن خانه حرکت می‌دهد و یا چاره آن را می‌کند و می‌گوید: نه کیش. ... راندن و دور نمودن مرغ را نیز به این لفظ کنند، و این لفظ امر است بر دور شدن و رفتن، یعنی دور شو و برو، و در شطرنج نیز همین معنی را دارد» (لغت‌نامه‌ی دهخدا، ذیل مدخل «کیش»). نکته‌ی قابل توجه اینکه علمای علم اشتقاق لغات، واژه انگلیسی «check» را برگرفته از واژه فارسی «شاه» می‌دانند («check» (Oxford Advanced Learner's Dictionary 9th edition, entry for «check»)).

2. check/ Anstoß 3. self-positing

4. SK:240

۵. SK: 191 متأسفانه در دانش‌شناسی تنشی وجود دارد که آیا من واقعی یا بالفعل، عامل انسانی و متناهی و زمان‌مند است یا من سرمدی و آن تعین پیشابازتابی اراده ناب (Breazeale 2010: 298-9)؛ تقریری که در بالا از کیش ارائه شد، کاملاً با مقتضیات علم دانش، که در آن هر آنچه که موجود است وضع شده است و تمام گزاره‌های علم دانش از اصل واحد استنتاج می‌شوند، هماهنگ است. اما در بخش اول بنیاد فراگیر علم دانش، اصل دوم، یعنی اصل تقابل، به صورت دیگری معرفی شده است: «صورت  $\neg A$  مطلقاً توسط آن فعل متعین می‌شود؛ این یک مقابل است، چون محصول تقابل است. ماده آن تحت کنترل A است؛ این آنچه که A است نیست، و کل ماهیتش عبارتست از آن واقعیت. ... به همان اندازه که یقین داریم قطعیت گزاره « $\neg A$  مقابل A است» به صورت نامشروط بین واقعیات آگاه تجربی پذیرفته شده است؛ به اینکه جزمناً مطلقاً در تقابل با من است، نیز یقین داریم ... آن در صورت مطلقاً نامشروط است، اما در ماده مشروط» (SK: 104). مهم‌ترین تفاوت ساختاری روایت علم دانش ۱۷۹۴ با سایر روایت‌های بعدی در این است که در این روایت، برخلاف روایت‌های بعدی که از وقوف به خود و درون‌بینی برای عطف توجه به فعالیت و

### نقش قدرت عملی در تقویم دانش نظری عینی

فیشته ساختار عملی من را کوشش<sup>۱</sup> می‌نامد. کوشش نامتناهی است، یعنی می‌خواهد تمام موانع خارجی را براندازد و نامتناهی را به انجام برساند. فعل من بر خودش متمرکز شده و فرآیند تعیین به فرآیند خودتعیینی تبدیل می‌شود. فعل خودتعیینی متضمن مواجهه کوشش و حد است. تقابل کوشش و حد، همانا «ناتوانی»<sup>۲</sup> یا «اجباری»<sup>۳</sup> است که دامن‌گیر کوشش من می‌شود.<sup>۴</sup> تصور ابژه‌ها فعل تصور کردن است و فقط زمانی که فعل من به نحو خاصی کیش شده باشد و در جهت خاصی قرار گرفته باشد، می‌توان تبیین کرد که چرا من این ابژه خاص را تصور کرده‌ام، نه دیگری را. ابتدا فعالیت عملی من، و نه فعالیت نظری آن، کیش شده و به داخل برگشته و سپس فعالیت بازتابی یا نظری شکل می‌گیرد. اکنون باید قانون ضرورت بازتاب<sup>۵</sup> را بر کوشش اعمال کنیم؛ یعنی من باید از طریق وقوف به این کوشش و آن را ابژه خود قرار دادم، خودش را محدود کند. فیشته ابژه‌ای را که من از طریق وقوف به کوشش‌اش به آن دست می‌یابد، رانه<sup>۶</sup> می‌نامد. رانه که تقابل عملی من و جزمن را نشان می‌دهد؛ احساسات نخستین نمود این تقابل در آگاهی است. به بیانی دیگر؛ من محدودیت خودش را در قالب رانه وارد آگاهی می‌کند. فیشته این وقوف به محدودیت را احساس<sup>۸</sup> می‌نامد. احساس نخستین ناتوانی من است؛ یعنی نخستین نحوه حدی که بر فعالیت خودبیانگری<sup>۹</sup> من گذاشته می‌شود. احساس همان شیوه‌ای است که به اصطلاح پات<sup>۱۰</sup> میان کوشش به فعل از طرفی و کیش شدن من از طرفی دیگر، رخ می‌دهد. احساسات، که ابتدایی‌ترین نمود کیش

اراده من آغاز می‌کنند، ابتدا سه اصل بدیهی و یقینی را به‌عنوان پایه‌های علم دانش و همچنین روش آن معرفی می‌کند و سپس با استدلال‌های دیالکتیکی به تحلیل اصل برتر، یعنی من خودش را وضع می‌کند، می‌پردازد. در معرفی اصل دوم، صورت فعل وضع مقابل نامشروط لحاظ شده است. اگر این نکته را کنار این نکته قرار دهیم که اصل اول هم خودوضعی نامشروط من است، به راحتی متوجه می‌شویم که چرا هگل آموزه کیش فیشته را باقی‌مانده شیء فی‌نفسه کانت می‌داند؛ کیش هم شبیه شیء فی‌نفسه عامل خارج از دستگاه خواهد بود (Breazele 2014: 157). اطلاق و برپای خود ایستاده بودن وضع مقابل و کیش یا تناهی من، آشکارا با آرمان بنا کردن علمی بر پایه اصل نخستین که خودش را به‌مثابه خودوضع‌کننده وضع می‌کند، مخالفت می‌کند.

- |                                       |                             |
|---------------------------------------|-----------------------------|
| 1. Striving                           | 2. inability/ Nicht-könnens |
| 3. compulsion/ Zwanges                | 4. SK: 254                  |
| 5. Law of the necessity of Reflection | 6. drive                    |
| 7. SK: 253-6                          | 8. feeling/ Gefühl          |
| 9. self-expressive activity           | 10. stalemant               |

هستند، را به‌مثابه نیروهایی می‌یابیم که خودشان را بر ما تحمیل می‌کنند<sup>۱</sup> و به این ترتیب ضرورتی که تصورات ما را در تجربه عینی همراهی می‌کند، تبیین می‌شود. عقل نظری، که با آن ابژه‌های تجربه‌مان را وضع و متعین می‌کنیم، کارکرد عملی من را پیش-فرض می‌گیرد. تصور ما از ابژه‌ها «قوة عملی» را به‌عنوان شرط امکان محدودسازی و متعین-سازی پیش‌فرض می‌گیرد. در این معنا، فعالیت قوة عملی محدودسازی و متعین‌سازی فعالیت عملی به نحو خاصی است. من در باز نمودن ابژه تا اندازه‌ای خودمتعین است و همچنین، من این قید را حس می‌کند که با چیز خاصی متعین شده است، یا به عبارت دیگر، تصورش با حس ضرورت همراه بوده است. «تاکنون قوة عملی عقل اصل موضوع گرفته شده بود بی آنکه اثبات شده باشد. چنین برهانی ... فقط به این نحو به دست می‌آید که نشان داده شود عقل حتی نمی‌تواند نظری باشد، مگر اینکه عملی باشد؛ اینکه عقل در انسان نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه قوة عملی داشته باشد»<sup>۲</sup>.

بایزر معتقد است که در تقویم دانش نظری عقل عملی بر عقل نظری برتری دارد<sup>۳</sup>؛ اما به نظر نمی‌رسد که بتوان از ادعای مشروط بودن دانش نظری بر کارکرد عملی فراتر رفت و اذعان داشت که ابتدائی عقل نظری بر عقل عملی رابطه‌ای یک طرفه است؛ چرا که به همان اندازه که برای شکل‌گیری دانش به کوششی نیاز است تا از طریق وضع محدودیتش به خود برگردد و دانش نظری شکل بگیرد، کوشش نیز باید تصویری از غایتش، یعنی ایده خودتعیینی، داشته باشد؛ چرا که من دارای کوشش و فاقد غایت مفهومی متناقض است. تأکید فیثسته را بر «دوگانگی آغازین»<sup>۴</sup> سوژه و ابژه، اندیشه و اراده، عقل عملی و عقل نظری، می‌توان در آثار او دریافت.<sup>۵</sup> فیثسته می‌نویسد:

1. EPW: 274

2. SK: 233

3. Beiser 2002: 232-3

4. Original Duplicity

۵. فیثسته می‌نویسد: «بنابراین، الف جلوه‌ای دوگانه دارد، یعنی همچون ب و همچون ج. { فرض کنیم ب فعل تفکر من به تفکر خودم، { آنچه که ایدئال است، { آگاه با واسطه یا غیرمستقیم به تفکر خودم، { که از طریق آن من از تفکر خودم آگاه می‌شوم } باشد. به فرض، ج فعل تفکری که من از آگاه هستم، باشد. ب و ج با هم الف را تشکیل می‌دهند. تقسیم فقط از **دوگانگی آغازین** سوژه‌ایزه درمی‌آید ... الف نیز در نسبت با هر دوی ب و ج، فعل تفکری است که [ب و ج را] هم جدا می‌کند و هم متحد می‌کند» (FTP: 366)؛ «در این فعل تفکر {تألیفی، { من خودش را به‌مثابه خودمتعین می‌اندیشد؛ و این فعل خودتعیینی نمی‌تواند {به نوبه خود} جدا شود {از من، مگر اینکه از من صرف‌نظر شود. بنابراین، در این فعل اندیشیدن، من خودش را در تمامیت ماهیتش اظهار

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

«عقل / reason» اسمی برای تمام قدرت و ماهیت هوش/intellect یا من‌بودگی<sup>۱</sup> است. «من» و «عقل» یک و همان هستند. در این معنا، اراده من اظهار عقل من است. ... این عقل در تمامیتش به قوای عملی و نظری تقسیم می‌شود؛ یعنی عقل را می‌توان هم نظری و هم عملی لحاظ کرد. ... عقل نظری و عملی از اساس متحدند.<sup>۲</sup>

البته می‌توان با بایزر هم صدا شد و اظهار داشت که کوشش چون ذاتاً غایت‌مند است، عملی اخلاقی محسوب می‌شود؛ اما چون برخلاف رأی بایزر باید تصریح کنیم که همبستگی عقل عملی و عقل نظری در تقویم دانش نظری دوسویه است، اما نمی‌توان فیشته را فیلسوفی اخلاقی دانست که کل دانش نظری را بر اخلاق بنا می‌کند. در ادامه خواهیم دید که فیشته در واقع فیلسوفی اخلاقی است، اما نمی‌توان در کارکردی که امر عملی در تقویم دانش نظری دارد او را معتقد به برتری امر عملی بر امر نظری دانست؛ چه رسد به اینکه چنین خوانشی داشته باشیم که مقصود دانش نظری امر مطلق اخلاق است. به نظر می‌رسد در خصوص کارکرد مفهوم «امر عملی» به روایت آموزه دانش فیشته، دفاع از «برتری عقل عملی بر نظری» به آن معنایی که در تقدیم دوم آمده، دشوار باشد.

### نقطه آغاز پژوهش فلسفی فعل آزادانه خودوقوفی است

فیشته در مقدمه اول بر دانش‌شناسی (۱۷۹۷) مسئله انتخاب فلسفه را پیش می‌کشد: انسان‌ها دو جور هستند: یک جور از انسان‌ها آزادی را نقطه آغاز سیستم قرار می‌دهند؛ جور دیگر شیء فی‌نفسه را. ایدئالیسم نقدی و رئالیسم دگماتیکی تنها فلسفه‌های منسجم هستند؛ فرق این دو، در نقطه آغازشان است، یکی با تصور من مستقل آغاز می‌کند و دیگری با تصور جزمین. در این صورت، باید نتیجه گرفت که تعیین نقطه آغاز فلسفه امری نظری نیست؛ امری فراقلمی

می‌کند. { من چشمی برای خودش است. } این آنچه را که تاکنون گفته شده روشنتر نیز می‌کند. { در اینجا ما فعل اندیشیدن به ابژه و فعل اندیشیدن به غایت داریم. اگرچه این دو اندیشه از یکدیگر متمایزند، ضرورتاً با همدیگر در آگاه واحدی رخ می‌دهند، و دومی، { یعنی آگاهی به اندیشیدن، آگاهی به وحدت جدایی‌ناپذیر این دو فعل اندیشیدن، } «تفکر تألیفی» نامیده می‌شود» (FTP:364)؛ «عقل عملی به هیچ وجه «عقل دوم» نیست؛ همان عقلی است که همه با عنوان «عقل نظری» می‌شناسیم» (SE: 59)؛ «بنابراین، الف جلوه‌ای دوگانه دارد، یعنی همچون ب و همچون ج. { فرض کنیم ب فعل تفکر من به تفکر خودم، } آنچه که ایدئال است، { آگاه باواسطه یا غیرمستقیم به تفکر خودم، } که از طریق آن من از تفکر خودم آگاه می‌شوم { باشد. به فرض، ج فعل تفکری که من از آگاه هستم، باشد. ب و ج با هم الف را تشکیل می‌دهند. تقسیم فقط از دوگانگی آغازین سوژه‌ایزه درمی‌آید ... الف نیز در نسبت با هر دوی ب و ج، فعل تفکری است که [ب و ج را] هم جدا می‌کند و هم متحد می‌کند» (FTP: 366).

1. I-hood

2. Breazeale 2014: 412

است و بر مبنای ملاحظات عملی شکل می‌گیرد؛ انتخابی (عملی) است بین دو نحوه تفکر. بحث نظری نمی‌تواند نقطه آغاز درست را بر ما آشکار کند، بلکه مناقشه‌ای بین دو «انسان» است. کسانی که خود را «صخره‌ای روی ماه»<sup>۱</sup> می‌دانند، درکی از آزادی و عامل اخلاقی مسئول ندارند، و بالطبع از مفهوم دگماتیکی شیء فی‌نفسه آغاز می‌کنند؛ و کسانی که به خوبی معنای خودآیینی را در خودشان بسط داده‌اند و با آگاهی از اراده آزادشان دست به عمل می‌زنند، از مفهوم من خودوضع‌کننده آغاز می‌کنند. اصلی که هر کس از آن پیروی می‌کند، فلسفه‌ای که هر کس برمی‌گزیند وابسته به منش اوست. هیچ یک از این دو فلسفه نمی‌تواند دیگری را رد کند، چون هر یک با اصل متفاوتی آغاز می‌کند و این دو اصل از آغاز طارد یکدیگرند. بنابراین، ایدئالیسم و دگماتیسم با آن چیزی آغاز می‌کنند که می‌خواهند آن را حفظ کنند.<sup>۲</sup>

ممکن است شکاک بر باور بی‌واسطه ما به خودآیینی مان ایراد نظری بگیرد و بر این احتمال تأکید کند که ممکن است این «ندای درون» وهم باشد. برهان نظری نمی‌تواند چنین امکانی را براندازد. من نظراً می‌توانم همیشه فراتر بروم و مدام در این اندیشه باشم که آیا ممکن است «شهود عقلی بالفعل» من از آزادی‌ام فریب باشد؟ و در اعتبار مطلق قانون اخلاقی و هر آنچه بر این شهود استوار است، شک کنم. به نظر فیشته، فقط وقتی این کار را می‌کنم که بخوهم آنچه را که برای من بیشترین ارزش را دارد، انکار کنم. این کاری است که من نمی‌توانم بکنم یا نخواهم کرد<sup>۳</sup> - نه به دلیل استدلال‌های نظری علیه ممکن بودن شک کردن به خودآیینی‌ام، بلکه صرفاً از روی علاقه‌ی<sup>۴</sup> عملی‌ام.<sup>۵</sup>

به نظر فیشته، فلسفه تا قبل از کانت کاملاً مبتنی بر اصل دگماتیسم - یعنی شیء فی‌نفسه - بود که ضرورتاً به جبرگرایی، تقدیرباوری و انکار کرامت انسانی می‌انجامد و به بی‌عدالتی‌ای که

۱. به زعم فیشته، اغلب آدمیان برای تلقی خود به مثابه مثلاً گدازه‌ای آتشفشانی روی کره‌ی ماه [یعنی به مثابه شیء] مستعدتراند تا اینکه خودشان را به مثابه خود در نظر گیرند. (SK: 162).

2. SE: 31

3. Breazeale 1996: 40

4. interest

۵. «با این حال، اگر کسی تصمیم بگیرد این پدیده [آزادی مطلق اراده] را بیشتر تبیین نکند و تصمیم بگیرد آن را مطلقاً توضیح‌ناپذیر در نظر بگیرد، یعنی آن را حقیقتی، و در واقع تنها حقیقتی، در نظر بگیرد که مطابق با آن تمام حقایق دیگر باید قضاوت و حسابگری شوند - و کلی فلسفه ما دقیقاً بر چنین تصمیمی بنا شده است - آنگاه علت این [پدیده] هیچ بیش ضروری نیست، بلکه ناشی از علاقه عملی است. من می‌خواهم خودبسنده باشم، و بنابراین خودم را این چنین در نظر می‌گیرم» (SE: 31).



سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

تاکنون در جوامع انسانی رشد کرده است، اعتراض نمی‌کند. فلسفه نقدی بر پایه اصل ایدئالیسم است و ضرورتاً به تصدیق آزادی، اخلاق و امکان پیشرفت نامحدود تاریخ بشر می‌انجامد. ایمان دگماتیست زاده ترس او از استفاده از عقل است، این ترس از سنت‌ها و مراتب اجتماعی نشأت گرفته و مبتنی بر انکار آزادی بنیادی و تساوی کرامت انسان‌ها است. دگماتیسم نگرشی برآمده از خصلت اخلاقاً فاسد است و هماهنگ با نظم اجتماعی غیرآزادی است که بر بندگی ذهنی، تکبر، نادرستی، خودفریبی و خودپسندی ناشی از ناامید شدن از قدرت عقل، بنا شده است. مردم به این دلیل به دگماتیسم گرایش دارند که سیستم غیرآزاد برایشان منفعت دارد، و یا اینکه چون قربانی فریب‌های آن هستند و می‌ترسند غل و زنجیرهایشان را پاره کنند. به این دلیل است که فیشته مکرراً تأکید می‌کند که نمی‌توان ایدئالیسم را بر کسی تحمیل کرد. این نقطه آغاز را نمی‌توان اثبات کرد و فقط می‌توان خواننده را دعوت کرد تا با آن آشنا شود.<sup>۱</sup> بنابراین، فیشته معتقد است که دگماتیست را نمی‌توان رد کرد و فقط باید او را «پرورش داد»، «آموزش داد» و یا «درمان کرد».<sup>۲</sup> کسی که به خودش به مثابه عامل اخلاقی واقف است، بدون اینکه به احتمال بر خطا بودنش توجه کند، بدیل دیگر را رها می‌کند؛ اگرچه باید اعتراف کند که از دیدگاه نظری صرف، احتمال وجود داشتن خطا در هر دو بدیل به یک اندازه وجود دارد.<sup>۳</sup>

### ماهیت عملی انسان

رساله سیستم علم/اخلاق<sup>۴</sup> نقطه آغاز آگاهی را تجربه خود به مثابه اراده معرفی می‌کند: «من خودم را فقط به مثابه اراده می‌یابم».<sup>۵</sup> نزد فیشته، واژه «اراده» به دقیقه‌ای از خود اشاره دارد؛ او نیرویش را متمرکز بر مفهومی می‌کند و ذهنش را از عدم تعیین به حالت تعیین درمی‌آورد. فیشته مفهوم اراده را در مقابل «حسابگری»<sup>۶</sup> قرار می‌دهد. در فعل حسابگری هنوز ذهن خودش را به سوی هدفی متعین نکرده و عامل باید دست به انتخاب<sup>۷</sup> بزند، در حالی که در فعل اراده، من خودش را آزادانه به سوی غایتی محدود می‌کند.<sup>۸</sup> فیشته بحث در ارتباط اراده و تفکر را نهایتاً به

1. SK: 33; SE: 13

2. Sedgwick 2007: 100

3. Breazeale 2014: 40

4. *The System of Ethics in accordance with the Principles of the Wissenschaftslehre / Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798)

5. SE: 24

6. deliberation

7. Willkür

8. FTP: 259

بحث در ارتباط اراده تجربی و اراده ناب احاله می‌کند. این مقایسه بر مبنای تمایزی است که کانت بین انتخاب / *Willkür* و اراده / *Wille* قائل شده بود.<sup>۱</sup> انتخاب، قدرت تصمیم گرفتن بین چند گزینه است؛ و اراده، خودتعیینی آغازین و نابی است که بر هر انتخابی مقدم است. فیشته، در علم من به خودتعیینی‌اش، جنبه سوژکتیو آگاهی را با فعالیت ایدئال و جنبه ابژکتیو آن را با فعالیت رئال یا عملی خصلت‌نمایی می‌کند. خودتعیینی من، یا گذر از نامتعیین به تعین، فعالیت رئال است و علم بازتابی به این خودتعیینی، فعالیت ایدئال.<sup>۲</sup> در ساختن مفهوم غایت اندیشه و اراده هم‌بسته‌اند، فعل باید با مفهوم آنچه که قرار است از طریق فعل تولید شود، هدایت گردد. از این رو، اراده کردن چیزی مستلزم اندیشیدن به آن چیزی است که اراده شده است و اندیشیدن به مفهوم غایت عمل لازمه اراده کردن آن عمل است. مفهوم غایت صرفاً کپی اثر فعالیت رئال بر من آنگونه که در احساس جلوه می‌کند، نیست، بلکه تصویری است که از فعل صرفاً خودمتعیین فرافکنده شده است. مفهوم غایت به جای اینکه صرفاً کپی<sup>۳</sup> باشد، الگویی<sup>۴</sup> است که قاعده‌ای را برای روال تخیل در فرافکندن ابژه فراهم می‌کند.<sup>۵</sup> به نظر فیشته، اراده گذر از در نظر گرفتن اهداف ممکن، به انتخاب یک غایت ممکن است. بنابراین، می‌توان اراده را «تفکر متعین» نامید. این گذر، متناظر است با گذر از تعین‌پذیر به متعین در قلمرو عقل نظری، یا همان خودتعیینی نظری من.<sup>۶</sup>

فعالیت رئال آگاهی به فعالیت ایدئال نیاز دارد تا برای یک آگاهی باشد؛ و فعالیت ایدئال آگاهی به فعالیت رئال نیاز دارد تا چیزی را وضع کرده باشد. این نیاز دوجانبه فعالیت رئال و ایدئال آشکارا دور است.<sup>۷</sup> اگر نتوان این دور را برطرف کرد، امکان رخداد آگاهی منتفی است. راه حل فیشته برای حل این دوراهی خودآگاه بی‌واسطه است. او وحدتی را معرفی می‌کند که در آن امر عملی، نظری است و امر نظری، عملی؛ و آن را «اراده ناب»<sup>۸</sup> می‌نامد.<sup>۱</sup> در اراده ناب دقایق اراده و شناخت

۱. نویهاوزر ۱۳۹۵: ۲۰۱

2. FTP: 67

3. *Nachbild*

4. *Vorbild*

۵. «بنابراین، من من، اگر به‌مثابه سوژه قدرت عملی من (یعنی، به‌مثابه شکل دادن تصویری از خودش و بسط خودش مطابق با آن، به‌مثابه خودشهودی و به‌مثابه آگاهانه عمل کردن) لحاظ شود، باید همیشه برای خودش از پیش این مفهوم را بسازد. این مستلزم، توگویی، الگو است، [مستلزم] تحقق آنچه که هدف عمل رئال است» (WLnM: 150).

6. FTP: 260

7. FTP: 283-5

8. *reines Wollen*

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

(متناظر با فعل و دانش) در شهودِ عقلی من اراده یکی هستند. در اراده ناب، فعل آغازین خودتعیینی و تعین؛ و همچنین مطلق و تناهی، یکی می‌شود. این اراده وقتی علم به باید است که از دیدگاه نظری لحاظ شده باشد؛ و وقتی از دیدگاه عملی لحاظ شود، خودتعیینی‌ای است بر طبق آن باید. این اراده مقدم بر حسابگری است، یعنی اینگونه نیست که ابتدا دانش به هدف وجود داشته باشد تا عمل آن را متحقق سازد. وقتی اراده به طور ناب به فکر آید، دیگر مسئله بر سر آزادی انتخاب بین اهدافی که رانه‌ها ما را به آن‌ها سوق می‌دهند، نیست. در اینجا آنچه باید هست است، و آنچه هست، باید است. تعین اولیّه آزادی مطلق به صورت «باید مطلق» است، که به باید اخلاقی امر مطلق کانت شبیه است. نزدیک‌ترین تصویری که می‌توانیم از اراده ناب داشته باشیم امر مطلق است.<sup>۲</sup> فیشته معتقد است این باید را نباید در معنای اخلاقی صرف فهمید، چون این باید شرط استعلایی علم اخلاقی و همچنین علم نظری است.<sup>۳</sup> این باید آن بایدی است که به هماهنگی با خود امر می‌دهد.<sup>۴</sup> در اینجا اصول این دو علم یکی می‌شود. «اراده ناب سرچشمه اولیّه تعین در هر فکری است. به علت اراده ناب است که من خودش را متعین به خودتعیینی می‌یابد، یعنی خودش را اراده کردن می‌یابد».<sup>۵</sup> برای فیشته، مفهوم اراده ناب در اصل آزادی مطلق و تناه عقل انسان را متحد می‌کند. عقل در آغاز، پیش از هر گزینه‌ای برای انتخاب، متعین است. برای تحقق این تعین از پیش داده شده به آزادی نیاز است.<sup>۶</sup>

فیشته، به پیروی از کانت، حد آغازینی را که در عقل وجود دارد اراده آزاد به مثابه باید یا مطالبه مطلق معرفی می‌کند.<sup>۷</sup> این باید اخلاقی به مثابه تجلی مطلقیت عقل را باید از قانون اخلاقی به-مثابه بایدی که در نسبت با قوه انتخاب وجود دارد، جدا کرد. آزادی مطلق در موجود عقلانی متناهی، دیگر خودش را به مثابه قوه انتخاب ابراز نمی‌کند، بلکه به مثابه قوه خودتعیینی مطابق با قانون عقل متجلی می‌کند. تعین وجود انسان در دو معنای حد آغازین و سوگیری غایی عبارت

1. FTP: 292

2. FTP: 293

۳. این فهم از اراده در تقدیر دوم وجود داشت، ولی به صورت خودآیینی اخلاقی بیان می‌شد، یعنی محدود به قلمرو اخلاق بود. اما در فیشته، فعالیت‌های رتال و ایدتال، فعالیت‌های بنیادی من هستند و این خودآیینی در کلیت من مطرح می‌شود.

۴. در بخش بعد این باید را توضیح می‌دهیم.

5. FTP: 302

6. FTP: 269

7. FTP: 289-91

است از متعین بودن انسان به خودتعیینی: «این تعین، که خصلتِ اساسی من را تشکیل می‌دهد، عبارت است از این واقعیت که من متعین هستم خودم را به نحو خاصی متعین سازم».<sup>۱</sup>

فیشته در کتاب *رساله انسان*،<sup>۲</sup> رسالت انسان را برحسب نظریه عام رانه‌های انسان خصلت-نمایی می‌کند.<sup>۳</sup> طبق این نظریه، رانه‌های ما جلوه «رانه بنیادی تقسیم‌ناپذیر و واحد در انسان‌ها» است. این رانه را می‌توان به‌عنوان رانه در جهت خودتعیینی یا خودفعالیت؛ و یا رانه در جهت وحدت و هماهنگی کامل انسان با خودش؛ و یا رانه در جهت هماهنگی تمام اشیاء خارجی با مفاهیم ضروری ما از آن‌ها توصیف کرد. فلسفه در نسبت با بنیادی‌ترین نیاز انسان قرار دارد، و همین امر است که فلسفه را سرآمد علوم می‌کند. مهم‌ترین ویژگی انسان دویارگی و تقسیم‌شدگی اوست. از یک سو، به آزادی‌اش (یا رسالت اخلاقی) یقین عملی دارد، و از سوی دیگر، از این احساس مطمئن است که در وقوف تجربی‌اش به خودش، خودش را جزئی از نظم جهان طبیعی و از این رو، محدود، می‌یابد. بنابراین، بشر از تقسیم‌شدگی، یا به بیان فیشته جدایی سر از دل، رنج می‌برد. انسان با رانه بنیادینش در جهت فعالیت یا خودتعیینی خصلت‌نمایی می‌شود و به این دلیل، می‌توان او را خودوضع‌کننده آزاد یا موجود معنوی دانست. او خودش را موجود جسمانی نیز می‌یابد، حساً متعین و محدود به موجودات مادی دیگر. به زبان کانت، تعارضی بین «حساسیت» و «عقلانیت» یا بین دیگرآیینی و خودآیینی وجود دارد.

اما چرا دانش به تعارض نهادینه در خود، این همه رنج‌آور است؟ بازشناسی این دوگانگی در خود- یک بخش خود خودمتعین است و بخش دیگر با ابژه‌ها متعین می‌شود- رنج به بار می‌آورد، چون رانه بنیادی انسان، یعنی رانه وحدت با خودش، را نقض می‌کند. این دو جنبه خود باید یک و این همان شوند. پاسخ این پرسش، که کدام یک باید مبتنی بر دیگری شود، آشکار است: من قرار است یکسره مستقل باشد و همه چیز باید مبتنی بر آن باشد؛ یعنی، ابژه باید با من هماهنگ شود.<sup>۴</sup>

علاقه ما را به فلسفه به خاطر خود فلسفه باید به‌مثابه کاربرد علاقه عالی‌تر ما به وحدت و آزادی فهمید، وحدتی که خودش را در کوشش زمانمند در جهان مادی بیان می‌کند، کوشش برای تغییر جهان و فهمیدن آن- تغییر برای فهمیدن آن و فهمیدن آن برای تغییرش. ایده بودن آزادی

1. FTP: 300

2. Vocation of Man/ *Die Bestimmung des Menschen* (1800)

3. Breazeale 2014:129

4. SE: 137; EPW: 152

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

کانت را ملزم می‌کرد که در تقویم تجربه نقشی تنظیمی به آن دهد، اما فیشته مدعی است نشان می‌دهد که چگونه ایده آزادی می‌تواند مقوم ماهیت انسان باشد.

### نتیجه‌گیری

برجسته شدن کانت در فضای کلامی فلسفی اواخر سده هجدهم آلمان ناشی از راه حلی بود که کانت برای یک معضل کلامی، یعنی بن بست هماهنگی عقل و ایمان در باورهای دینی، در نقد دوم ارائه کرده بود. کانت استدلال کرده بود که قانون اخلاقی و دادگی آن واقعیت عقل است؛ تصویری که از آن داریم از نوع منحصر به فردی است؛ یعنی از آنجا که نمی‌توان عینیت آن را اثبات کرد، فقط می‌توان با آموزه دو دیدگاه از آن دفاع کرد. قانون اخلاقی با ایمان به آزادی بی-واسطه همراه است. عقل نظری حکم می‌کند که نمی‌توان حکم به عینیت اصول عقل عملی داد، چرا که در تجربه عینی داده نشده‌اند. اما برای حفظ وحدت عقل، ناگزیر از اجبار عقل نظری به پذیرش اصول عقل عملی هستیم. کانت این مطلب را برتری عقل عملی بر عقل نظری تعبیر کرده بود.

راینهولد تصمیم گرفت با آغاز از مفهوم تصور و تحلیل آن و بازسازی فلسفه نقدی از طریق به دست آوردن شروط استعلایی این مفهوم، مخالفان فلسفه نقدی را قانع کند که با در نظر گرفتن حدود عقل می‌توان به مناقشه کلامی مذکور خاتمه داد. این ایده راینهولد که با سیستمی کردن ایدئالیسم استعلایی و بنا نهادن آن بر اصلی یقینی می‌توان آن را به نحو اقناع‌کننده ارائه کرد، مهمترین کمک راینهولد به سایر فلاسفه پس‌کانتی برای ساختن فلسفه‌های ایدئالیستی بود؛ اما اصلی که راینهولد در نظر داشت، پذیرفتنی نبود.

فیشته در دفاع از راینهولد برآمد و اصل برتر سیستم فلسفی راینهولد را از اصل عملی آزادی، یعنی من، استنتاج کرد. این برتری خودش را به سه شکل در سیستم فلسفی فیشته نشان داد: (۱) نقطه آغاز فلسفه امری فرافلسفی و از جنس عمل است؛ تصمیمی است که عامل اخلاقی باید بگیرد تا بتواند معقول زندگی کند؛ (۲) بدون در نظر گرفتن قدرت عملی به‌مثابه بنیاد موجود خودآگاه، نمی‌توان دانش عینی را تبیین کرد؛ چرا که ابژه‌های دانش نظری خودشان را بر ما تحمیل می‌کنند و ضرورتی که احساس می‌شود، فقط می‌تواند وضع مقابل کوششی باشد که در ذات انسان حاضر است؛ (۳) اصل برتر دانش‌شناسی من است. من‌بودگی همواره در دوگانگی ایدئال و رئال است، یعنی در آگاهی همیشه در پس هر تعینی عدم تعینی وجود دارد. من همیشه این

شفاق را در خود می‌یابد و برای رفع این تنش ناگزیر از انتخاب هدف برای خودش و کوشش برای رسیدن به آن است.



شپوهنگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

### فهرست منابع

لغت‌نامه دهخدا.

- بريجانيان، ماری. *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعي*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم ۱۳۹۰.
- سالیوان، راجر. *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ دوم ۱۳۸۹.
- کاپلستون، چارلز فردریک. *تاریخ فلسفه، جلد هفتم: از فیشته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم ۱۳۸۶.
- کاپلستون، چارلز فردریک. *تاریخ فلسفه، جلد نهم: از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم ۱۳۸۶.
- کانت، ایمانوئل. *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
- کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- مجتهدی، کریم. *افکار کانت*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۸۸.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین. *فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو*، تهران: مؤسسه انتشارات آگه، چاپ پنجم ۱۳۷۶.
- نویهاوزر، فردریک. *نظریه سوبژکتیویته در فلسفه فیشته*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۱.

Oxford Advanced Learner's Dictionary, 9<sup>th</sup> edition.

Anthony J. La Vopa. *Fichte; the Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Beck, L. W. *Early German Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Giovanni, G. di. "Introduction." In *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Trans. G. di Giovanni and H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1985.

Beiser, Frederic C. *The Fate of Reason: German Philosophy Between Kant and Fichte*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987.

Beiser, Frederic C. *German Idealism: Struggle against Subjectivism*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002.

Breazeale, Daniel. "Fichte and Schelling: the Jena Period," in *The Age of German Idealism* Vol. VI of Routledge History of Philosophy, ed. Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins, Routledge: London, 1993.

Breazeale, Daniel. "How to Make an Existentialist?" in *Fichte and the Phenomenological Tradition*, ed. Violetta Waibel, Daniel Breazeale, and Tom Rockmore (Berlin: De Gruyter, 2010).

Breazeale, Daniel. *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's early Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Dudley, Will. *Understanding German Idealism*, Acumen Publishing Limited, 2007.

Fichte, "A Crystal Clear Report to the General Public Concerning the Actual Essence of the Newest Philosophy: An Attempt to Force the Reader to Understand," trans. John Botterman and William Rasch, in *Philosophy of German Idealism*, ed. Ernst Behler (New York: Continuum, 1987).

Freunlieb, Dieter. *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy: The return to subjectivity*, England: Ashgate Publishing Company, 2003.

Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, ed. David. S. Pacini, USA: Harvard University Press, 2002.

Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. And with an introduction by Hazel E. Barnes.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kinlaw, C. Jeffery. "Reflection and Feeling and the Primacy of Practical Reason in the Jena *Wissenschaftslehre*," in *New Essays in Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*, ed. Daniel Breazeale and Tom Rockmore Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002.

Kleingeld, Pauline. "Moral Consciousness and the 'fact of reason,'" in *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, ed. Andrews Reath and Jens Timmermann, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Rockmore, Tom. "Antifoundationalism, Circularity, and the Spirit of Fichte," in *Fichte: Historical Contexts/Contemporary Controversies*, ed. Daniel Breazeale and Tom Rockmore (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1994).

Reinhold, K. I. "The Foundation of Philosophical Knowledge (excerpt)," Translation and Notes by George di Giovanni, in *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Trans. G. di Giovanni and H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1985.

Schulze, G. E. "Aenesidemus (excerpt)," Translation and Notes by George di Giovanni, in *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Trans. G. di Giovanni and H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1985.

Willaschek, Marcus. "The Primacy of Practical reason and the idea of a practical postulate," in *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*,



سید علی یزدانی، احمد علی اکبر مسگری

ed. Andrews Reath and Jens Timmermann, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Wood, Allen W. "The "I" as Principle of practical Philosophy," in *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, ed. Sally Sedgwick, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Zöllner, G. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

### کوتاه‌نوشت‌ها

**نقد دوم:** کانت، ایمانوئل. *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا، چاپ چهارم ۱۳۹۲.

**CR:** Fichte, Johann Gottlieb. *Attempt at a Critique of All Revelation*, trans. Garrett Green, ed. Allen Wood Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

**CrP:** Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith. London: Macmillan Press LTD, 1929.

**EPW:** Fichte: *Early Philosophical Writings*, ed. D. Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

**FTP:** Fichte, Johann Gottlieb. *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre novo methodo*, trans. D. Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

**PPh:** Immanuel Kant: *Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary J. Gregor, with General Introduction by Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**SK:** Fichte: *Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)*, ed. Peter Heath and John Lachs, 1970.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## Freedom and Practical Reason in Kant's Transcendental Philosophy in Light of *Wissenschaftslehre* of Fichte

Seyed Ali Yazdani\*  
Ahmad Ali Akbar.Mesgari\*\*

### Abstract

The Kantian smack of Fichte's thought naturally propels an investigator to trace the Kantian issues in Fichte's philosophy which he called *Wissenschaftslehre*. Then again, I claim it is just in the light of Kantian Practical Philosophy and through digging the Second Critique, not the First, that we can unmask the substantial debt of Fichte to Kant. The supremacy of the practical, this Kantian idea, would be the seed of *Wissenschaftslehre*'s development. Expanding this doctrine, particularly around the concept of Freedom, Fichte insists this concept is the beginning of every consistence and acceptable Metaphysics. Therefore, after examining the intellectual climate of the late 18<sup>th</sup> Century Germany and the idea of primacy of the Practical reason over Theoretical reason we derive from the Second Critique, we ultimately look for the freedom in *Wissenschaftslehre*.

**Keywords:** Kant, Freedom, Faith, Moral Law, Practical

---

\* M.A. student of philosophy, Shahid Beheshti University.  
Email Address: [ayazdani727@gmail.com](mailto:ayazdani727@gmail.com)

\*\* Assistant Professor, Shahid Beheshti University.  
Email Address: [a-aliakbar@sbu.ac.ir](mailto:a-aliakbar@sbu.ac.ir)