

آموزه دانش فیثته، به‌مثابه بسط فلسفه اخلاق کانت و انقلاب فرانسه

محسن باقرزاده مشکی باف*

چکیده

فیثته در صدد تکوین نظام آموزه دانش خویش از دو عنصر نظری یعنی معنای خودآیینی در اندیشه کانت و همچنین عنصر عملی یعنی انقلاب فرانسه سود می‌جوید. در این راستا با تکمیل خودآیینی کانتی (با استفاده از تجربه انقلاب فرانسه) آن را توانا به نفوذ به حوزه ضرورت و جوهر خارجی می‌کند و از این طریق آزادی را به قدرتی فراتر از تصور کانت تبدیل می‌کند. در این راستا او با طرح دو نظریه کنش و شهود عقلانی، دوگسست بی‌سابقه با فلسفه کانت در دو ساحت تغییر نظریه نحوه شکل‌گیری تجربه و جابجایی خودآگاهی به جای آگاهی انجام می‌دهد. فیثته با این دو تغییر معنای جدیدی از ایده‌آلیسم، واقعیت و سوژکتیویته خلق می‌کند. این عناصر جدید در فلسفه فیثته نه تنها با ساخت دیالکتیکی میان انقلاب فرانسه و خودآیینی کانتی شکل می‌گیرد بلکه راه را برای نظریه آزادی و چگونگی بسط آن در انقلاب فرانسه را نیز باز می‌کند. با این رویداد فیثته آموزه دانش خویش را از دوسر سقوط مواجهه خودآیینی با ضرورت و انقلاب با ترور رها می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: آموزه دانش، فیثته، خودآیینی، انقلاب فرانسه، کنش، آزادی

* دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز، mohsen.bagherzade.meshkibaf@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۰

۱. مقدمه

یکی از مهمترین فیلسوفان فلسفه ایده‌آلیسم آلمانی یوهان گوتلیب فیشته است. فیلسوفی که از همان آغاز ایده‌آلیسم آلمانی را به دلیل دغدغه‌های سیاسی و فرهنگی خویش به سرعت از مباحث نظری صرف خارج ساخت و آن را وارد مباحث انضمامی کرد. نگارنده این مقاله به دنبال آن است که آموزه دانش فیشته را به طور عمده در جهت فهم شکل‌گیری دغدغه و بنیان تکوینی اندیشه‌اش در ارتباط با دو مولفه‌ای که دارای نسبت تنگاتنگ بایکدیگر هستند، مورد بررسی قرار دهد. مورد نخست فلسفه کانت است با مرکزیت خودآیینی (که در فلسفه اخلاق او مطرح می‌شود) و مورد دوم انقلاب فرانسه با مرکزیت عینیت و تحقق خودآیینی است (به معنای تحقق آزادی در واقعیت جوهری خارجی). و این دو مولفه را فیشته در کتاب آموزه دانش به گونه‌ای به یکدیگر پیوند می‌دهد که موجب رابطه‌ای دیالکتیکی در جهت تکمیل پروژه آزادی آن‌ها می‌شود. و در این راستا نه تنها از نتایج آن دو مولفه نظری و سیاسی-اجتماعی (که با یکدیگر دارای نسبت تنگاتنگند) پا را فراتر می‌گذارد و فلسفه رادیکالی ایجاد می‌کند بلکه از نقص‌های که به دوشکل مختلف این دو مولفه ذکر شده خود را در آن گرفتار می‌بیند نیز خود را رها می‌کند. در چنین شرایطی او با نگارش آموزه دانش در واقع راه را برای فلسفه اخلاق، سیاست و حق متفاوتی باز می‌کند که پیشتر مانند او وجود نداشته است.

۲. نقطه عطف اندیشه کانت برای عزیمت فلسفه فیشته

موردی که در فلسفه کانت در نظر فیشته امری درخشان است، مضمون و نحوه کارکرد مفهوم خودآیینی است خصوصاً مضمونی که این اصطلاح در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق و نقد عقل عملی پیدا می‌کند. پینکارد در باب فلسفه کانت معتقد است که با او مفهوم خودآیینی ظاهر می‌گردد مفهومی که تاریخ را چنان تغییر می‌دهد که دیگر به پیش از آن نمی‌توان بازگشت (پینکارد، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱). خودآیینی‌ای که پینکارد از آن نام می‌برد در تاریخ سابقه نداشته است و این نظریه تنها با فلسفه کانت در دنیا ظاهر می‌شود. این امر سهم بسزایی در تاریخ اندیشه حقوقی و سیاسی و حتی اخلاقی در اروپا خواهد داشت (هر چند که خود کانت از تمامی الزامات آن نمی‌تواند استفاده کند). در باب بی‌سابقه بودن این مفهوم کلمه می‌نویسد:

در کتاب "بنیاد" کانت اصل خودآیینی اراده را به عنوان اصل والای اخلاق بنیان‌گذاری می‌کند. این اصل در تاریخ فلسفه بی‌سابقه است کانت نخستین فیلسوفی است که دست به بیان قضیه‌ای متناقض می‌زند به این اعتبار که ما تابع قانون اخلاقی‌ای هستیم که آن را خودمان وضع کرده‌ایم (Klemme,2013:193).

بنابراین به عبارتی دیگر مفهوم خودتعیین‌بخشی با مضمون عقل خودآیین و اراده‌ای که با آن مماس است، با فلسفه کانت به صورت بنیادین ظاهر می‌شود. این مفهوم تنها در اخلاق نیست که انسان را غایت می‌داند یا حتی تنها در تاریخ طبیعی یا مشیت الهی نیست که سعادت انسان را غایت می‌داند بلکه حتی در معرفت‌شناسی نیز انسان را سازنده‌ی موضوع معرفت خویش می‌داند و او را از بند ابژه‌ی خارجی و تحمیل آن به قوای ذهنی ما، رها می‌کند و به درستی کانت، انسان را در مرکز فلسفه خویش قرار می‌دهد. چنانکه می‌دانیم در میان سوالات مهم کانت برای موضوع اندیشه‌اش، انسان چیست، دارای اهمیت استراتژیک بیشتری در اندیشه او است؛ چرا که هر سه سوال پیشتر یعنی چه می‌توانم بدانم، چه باید بکنم و به چه چیز می‌توانم امیدوار باشم، حول محور انسان می‌چرخید. بنابراین فلسفه کانت اقتدار عقل و مرکزیت انسان را از فلسفه روشنگری وام می‌گیرد و آن را چنان می‌پرورد که فراتر از تصورات روشنگری می‌رود. در باب نسبت کانت با فلسفه روشنگری آن‌وود می‌نویسد: «اندیشه اخلاقی کانت شاید هم بهترین و هم نهادی‌ترین محصول روشنگری است و آن یک حرکت عقلانی، و تا حدی همچنین حرکتی سیاسی و اجتماعی بود» (Wood,1999:1). یا راوشر به عبارتی دیگر می‌نویسد: «کانت فلسفه سیاسی و اجتماعی خود را در دفاع از روشنگری به طور عام و اندیشه آزادی به طور خاص نوشته است» (راوشر، ۱۳۹۴: ۱۱). در اندیشه اخلاقی کانت بیش از هر چیز اصطلاح خودآیینی به رویکرد سیاسی منجر می‌شود. کانت در باب معنای خودآیینی می‌نویسد: «خودآیینی اراده، اصل یگانه‌ی همه‌ی قوانین اخلاقی و همه تکالیف منطبق بر آن‌هاست. از سوی دیگر دگرآیینی انتخاب نه فقط نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار بگیرد بلکه برعکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است» (کانت، ۱۳۸۴: ۵۸).

مفهوم خودآیینی که با اندیشه روسو در فلسفه مطرح می‌شود پیشتر نیز به کار برده می‌شد اما تنها برای دولت یا هیئت‌حاکمه آن را به کار می‌بردند؛ آلیسون در این ارتباط می‌نویسد: «خودآیینی (در یونان) اساساً در معنایی سیاسی و برای استقلال و خودتعیین بخشی دولت از آن استفاده می‌شد» (Alison,2013:129). ژان‌ژاک روسو، مفهوم خودآیینی را

از حیطة سیاسی-حقوقی به حیطة اخلاقی وارد ساخت و این عمل را از تعریفش از آزادی در قرارداد اجتماعی و اطاعت از قانونی که خود شخص برای خودش می‌گذارد، انجام داد. برای روسو این اطاعت به معنای مطیع کردن فرد با علایق و اراده جزئی‌اش با اراده عمومی که علایق اجتماع را به عنوان یک کل توضیح می‌دهد فهمیده شد. با کانت مفهوم روسو از آزادی درونی می‌شود و به خودآیینی اراده دگرگون می‌شود. این دگرذیسی تغییراتی در مفاهیم قانون و اراده شامل می‌کند. به جای آنکه قوانین عمومی باشد که فرد را با اجبار به اطاعت از اقتدار خارجی مطیع کند آن قوانین همکنون به عنوان تجویزات عقل خود فرد دیده می‌شوند (Alison, 2013: 129-130). در باب همین نکته نیز اندرو ریس می‌نویسد:

من می‌خواهم استدلال کنم که خودآیینی بایستی به عنوان نوعی از پادشاهی تفسیر شود این مدل نشانگر فاعلی خودآیین یعنی پادشاهی است که تحت هیچ‌گونه اتوریته‌ی خارجی‌ای نیست. کسی که این قدرت را دارد که قانون را تصویب کند «چرا که به اعتقاد ریث «پیش از کانت خودآیینی در درجه اول مفهومی سیاسی منطبق با وضع حاکمیتی با قدرت‌های خودقانون‌گذاری است (Reath, 2006: 22).

بیزر نیز در باب سیاسی بودن این اصطلاح می‌نویسد: این امر مهم است که بدانیم مفهوم جدید کانت از خودآیینی اساساً در یک بافت سیاسی به جای بافتی متافیزیکی شکل گرفته است. همچنین بیزر معتقد است آنچه کانت را آزار می‌داد مشکل جزم‌گرایی نبود بلکه مسئله سرکوب است. ظلم و بی‌عدالتی تمهیدهایی برای آزادی هستند و نه علیت نظم طبیعی (Beiser, 1992: 30). بنابراین بر اساس سه تفسیر ذکر شده کانت قدرت تک شخصیت‌های دارای آزادی و خودآیینی را (یعنی امپراطوران و پادشاهان) به تک تک انسان‌ها می‌دهد و از این طریق برای انسان تعریفی جدید خلق می‌کند. از طرف دیگر توضیح خودآیینی در اندیشه کانت مستلزم توضیح دو مبحث دیگر نیز می‌باشد که آن دو عبارتند از آزادی و قانون عقل. آزادی در کانت همانطور که او در دو نقد اول عنوان کرده است امری استعلایی است و هرکسی به طور پیشینی از آن آگاهی دارد.

در میان تمامی ایده‌های عقل نظری، ایده‌ی آزادی امری منحصر به فرد است که به صورت پیشینی به امکان آن علم داریم و از آن جهت که اختیار شرط قانون اخلاق است در میان همه‌ی فرض‌های نقد عقل عملی، تنها آزادی شرط قانون اخلاق می‌تواند باشد (کانت، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۱).

۱.۲ نسبت فلسفه کانت با انقلاب فرانسه

بسیاری از مفسرین، تأثیر فلسفه کانت را در حد اثری دانسته‌اند که انقلاب فرانسه بر جهان گذاشته است. به عنوان مثال آرنست در باب انقلاب فرانسه معتقد است که آن رخدادی بود که پیوندهای میان دنیای نو و دنیای قدیم را از یکدیگر گسست (آرنست، ۱۳۶۱: ۳۱۰). بنابراین اگر فلسفه‌ای با این رخداد مقایسه شود بایستی از شاخصه‌های انقلابی برخوردار باشد به عنوان مثال کامی می‌نویسد: «تا اواسط دهه‌ی ۱۷۹۰، تفسیر قفانگر انقلاب کوپرنیکی کانت بدین نتیجه رسیده بود که این انقلاب طوفان سیاسی در فرانسه را پیش‌گویی کرده است و در عین حال، بر آن سایه افکنده است» (کامی، ۱۳۹۵: ۴۲). به هرحال روشن است که ۸ سال پیش از انقلاب فرانسه، این کانت است که از واژه انقلاب در معنای تحول عظیم و بسیار بنیادین استفاده می‌کند. هر چند که آن در زمینه‌ی روش معرفت بوده است اما روش معرفتی است که انسان را سازنده‌ی آن چیزی می‌داند که می‌فهمد و این فهم را آدمی مدیون کس دیگری یا شیئی نیست. همچنین قوه‌ی فاهمه‌ی انسان مرزبندی الهیاتی، جهانشناختی و معرفتی را به دست خویش می‌گیرد و از قدرت داوری برخوردار می‌شود. این امر به اعتباری (نه صرفاً به اعتبار سیاسی و حتی اخلاقی) به آزادی مربوط است چرا که همکنون در فلسفه کانت آگاهی انسانی تکلیف هر امری را روشن می‌سازد. در انقلاب فرانسه، انسان خودش را از مرجعیت خارجی بیرون می‌کند اما پیشتر کانت به او استقلال معرفتی داده است. به همین دلیل است که در مقدمه کتاب نوشته‌های سیاسی کانت، اسکینر می‌نویسد: «در حقیقت کانت به حق فیلسوف انقلاب فرانسه نامیده می‌شود. به درستی شباهتی بین روح فلسفه کانتی و ایده‌های انقلاب فرانسه و آمریکا وجود دارد. چرا که در کانت استقلال فرد در مواجهه با قدرت و مسئله‌ی آزادی انسان در مرکز اندیشه‌اش قرار دارد» (Skinner, 1989: 3).

با این وجود خودآیینی‌ای که کانت در فلسفه اخلاق از آن صحبت می‌کند دارای تفاوت‌هایی با مضمون این اصطلاح در نقد اول است. مهمترین این تفاوت‌ها این است که در نقد نخست کانت آدمی را در ساحت نومن مورد بررسی قرار نمی‌دهد و به همین دلیل ضرورت طبیعت خارجی و فهم این ضرورت در این ساحت از مهمترین اهداف کانت می‌شود. بنابراین در این ساحت نهایتاً مضمون خودآیینی مربوط می‌شود به صورت دهی‌ای که فهم به شناخت ما از جهان خارج می‌دهد. اما این چیزی نیست که فلسفه رادیکال فیشته را راضی کند به همین دلیل فیشته مضمون خودآیینی کانت که امری نومنال و در

فراغت کامل از ضرورت است مورد لحاظ قرار می‌دهد و نظریه معرفت خویش را با آن هماهنگ می‌کند. از این طریق او اخلاق را وارد بخش معرفت می‌کند و از طریق این تئوری در جهت شناخت و ایجاد جهان خارج گام بر می‌دارد. اما در عین حال به تناقضات کانتی در ارتباط با آزادی درون و طبیعت خارجی و عدم توان نفوذ در آن حتی در ساحت اخلاق دچار نمی‌شود. وارد ساختن توان فلسفه اخلاقی کانت در ساحت معرفت و استفاده از آن در جهت تعریف نحوه تکوین تجربه از بزرگترین دستاوردهای فیثته خواهد بود.

۲.۲ نسبت انقلاب فرانسه با فلسفه فیثته

پس از پذیرش خودآیینی کانتی به عنوان مرکز اندیشه خویش در کتاب آموزش دانش، همکنون به دنبال آن است که این خودآیینی را با انقلاب فرانسه ترجمه کند. در واقع فیثته نظریه انقلاب فرانسه را با این فهم دیالکتیک میان خودآیینی و انقلاب صورت می‌دهد. یعنی آموزه دانش از انقلاب فرانسه الهام می‌گیرد. و هدفش نیز این بود که که اتفاقات آن سوی راین را توجیه کند و توضیح دهد. منبع این تفسیر کسی جز خود فیثته نیست. در بهار ۱۷۹۵ او در یک نامه‌ی مشهور درباره خاستگاه آموزه دانش نوشت:

من معتقدم نظام [آموزه دانش] من به این ملت فرانسه مرتبط است. این نخستین سیستم آزادی است. دقیقاً همانطور که [ملت فرانسه] زنجیرهای بیرونی انسان را ویران ساخته است. سیستم من زنجیرهای شی‌فی‌نفسه یا علل خارجی را پاره کرده است که هنوز هم کم و بیش آن را در سایر سیستم‌ها حتی در سیستم کانتی مشاهده می‌کنیم. اصل نخستین من، انسانی با وجودی خودبسنده شکل می‌دهد. نظام من از طریق نزاع درونی با خودم و در برابر پیش‌داوری‌های ریشه دار شکل می‌گیرد در آن سال‌هایی که فرانسه با نیروی خارجی برای آزادی سیاسی‌شان می‌جنگید. این شجاعت آن‌ها بود که مرا متقاعد به اندیشیدن در باب آن‌ها کرد. زمانی که در باب انقلاب می‌نوشتم نخستین نشانه‌ها و بارقه‌های نظامم بر من ظاهر گشت (Beiser, 2016: 38). GA III/2.

فیثته به صراحت شروع اندیشیدن خود را با الهامی از انقلاب فرانسه توضیح می‌دهد. و از بین بردن شی‌فی‌نفسه در درون فلسفه را همسان با رها کردن انسان از زنجیرهای بیرونی استبداد در کشور فرانسه می‌داند. در واقع چیزی که برای فیثته در فلسفه‌اش بیش از هر چیزی دارای اهمیت است مسئله‌ی آزادی است^۲ و این آزادی را در انقلاب فرانسه می‌بیند که چگونه مردم برای تحقق اراده‌ی انتزاعی خویش در جهت آزادی، به تغییر وضع

آموزه دانش فیشته، به‌مثابه بسط فلسفه اخلاق کانت و انقلاب فرانسه ۷

موجود روی می‌آورند و این نیرو را به نظریه خودآیینی کانت اضافه می‌کند. و به همین دلیل فلسفه خودش را در خدمت نظریه‌ای برای انقلاب فرانسه قرار می‌دهد. لوکاج در باب نسبت فیشته با انقلاب فرانسه می‌نویسد:

از میان همه فیلسوفان آلمان فیشته تنها کسی بود که قاطعانه در دفاع از انقلاب فرانسه موضع گرفت. نخستین کتاب‌های او که بدون نام او منتشر می‌شدند رساله‌های بی‌پروایی بودند در دفاع از انقلاب و ضدیت با دشمنان آن، یعنی سلطنت‌های خودکامه‌ی فتودالی اروپا (لوکاج، ۱۳۷۴: ۷۲).

این فلسفه‌ای که خودش را به محک انقلاب زده است، تنها در فلسفه سیاسی وارد نمی‌شود بلکه حتی مسئله شناخت را نیز با کنش حل می‌کند بنابراین در تمامی ساحات اندیشه، فیشته انقلاب فرانسه را الگوی خویش قرار می‌دهد.

اما در عین حال همانطور که در بخش کانت عنوان کردیم این انقلاب نیز مانند نظریه خودآیینی کانت در نهایت به نتایجی ختم می‌شود که جزء مقدمات منوط به آزادی آن نبود. بنابراین اگر اوج فلسفه روشنگری را انقلاب فرانسه بدانیم، جالب است، سقوط آن را هم بایستی در انقلاب فرانسه پیدا کنیم یعنی جایی که انقلاب به ترور ختم می‌شود و این ترور به قدری وحشتناک است که انقلاب فرانسه در اکثر اندیشمندان، طرفدارانش را از دست می‌دهد، و در چنین حالتی حتی جنبش‌های مرتجع قدرتمندتر می‌شوند چرا که از انقلاب و تبعات آن ترس دارند. به همین دلیل به عقیده هگل، حقیقت واقعی انقلاب فرانسه انقلاب‌های فلسفی کانت و فیشته بود. زیرا تنها آن‌ها بودند که ملزومات هنجاری واقعی آزادی مطلق را آشکار کردند نه ترور بلکه قلمرو پادشاهی غایب کانتی بود که ذات حقیقی انقلاب را تحقق می‌بخشید. ترور نتیجه غلطی بود که آزادی مطلق به دلیل عدم وساطت نهادهای اجتماعی که تجسم پادشاهی غایب بودند ضرورتاً به دنبال می‌آوردند (پینکارد، ۱۳۹۴: ۳۵۸).

۳. آموزه دانش فیشته: طرحی از یک تفسیر سیاسی

همکنون پس از آنکه نگارنده، اهمیت فلسفه کانت و انقلاب فرانسه را در جهت شکل‌گیری دغدغه و ابزار اندیشیدن فیشته مورد بررسی قرار داد، بایستی این پژوهش را معطوف به واکنش فیشته به این دو جریان در کتاب آموزه دانش کند. در بالا نگارنده مدعی شد که این

کتاب، نیز خودش براساس دغدغه‌ای سیاسی شکل گرفته است و از آن مهم‌تر اینکه راه‌حل سیاسی برای آموزه دانش نیز می‌دهد. و این راه حل با اندیشه اخلاقی کانت و انقلاب فرانسه نسبت برقرار می‌کند. مورد دیگری که این بررسی را دارای اهمیت می‌کند این است که این کتاب بنیان دو کتاب *نظام اخلاق* و *بنیاد حق طبیعی* است و فهم آن دو کتاب بسیار به فهم کتاب *آموزه دانش* وابسته است. اگر اغراق نکنیم بایستی ادعا شود که فلسفه عملی او بر روی همین فلسفه نظری‌ای که خودش عین عمل است، پایه‌گذاری می‌شود. بنابراین توضیح این کتاب در راستای فهم اندیشه‌ی او در باب فلسفه حق و فلسفه سیاست نیز فوق‌العاده دارای اهمیت است.

۱.۳ جدایی ایده‌آلیسم از دگماتیسم

فیشته دو مقدمه بر کتاب *آموزه دانش* می‌نویسد که مقدمه نخست برای عامه مردم نوشته شده است و مقدمه دوم برای خواص یعنی برای فیلسوفان و کسانی که دارای دستگاه فلسفی‌اند نوشته شده است. فیشته در هر دو مقدمه این امر را ذکر می‌کند که کانت نسبت میان عین و ذهن را بر هم زد و به ذهن قدرت فعلیت بخشید برخلاف فلسفه‌هایی که پیشتر نوشته شده است. فیشته می‌نویسد:

آن نویسنده‌ی استثنایی یعنی کانت دارای اعتباری ویژه است چرا که برای نخستین بار به صورت آگاهانه توجه فلسفه را از ابژه‌های خارجی منحرف کرد و به سوی خودمان هدایت کرد... این روح و قلب فلسفه اوست. همچنین روح و قلب نظام دانش است (Fichte, 1982:52).

اما به اعتقاد او، کانت نتوانست تمامی نتایجی که می‌شد از این نگاه جدید کسب کرد را بگیرد و فیشته مدعی است که هم‌کنون من راه نرفته کانت را پیش خواهم رفت. به طور کلی از فحوای سخنان فیشته در مقدمه می‌توان به این امر رسید که اگرچه کانت پایه‌گذار انقلاب کوپرنیکی است اما او به همان انقلابی که خود ایجاد کرده است، خیانت کرد. جایی که می‌توان خیانت کانت را تشخیص داد اینجاست که او به دلیل ترس از آنکه به دام فلسفه بارکلی بیفتد، آگاهی را وابسته به شهود حسی کرد که از خارج کسب می‌شود. و اگرچه ما نومن را نمی‌بینیم و هیچ شناختی از آن نداریم اما آگاهی ما به نحوی به آن وابسته است. بنابراین به عبارتی دیگر می‌توان این مطلب را چنین گفت که درست است که کانت فعال بودن ذهن را تثبیت کرد اما این کار را به نوعی به آگاهی حسی ما یا به شهود حسیمان ربط

داد و اینگونه عاقل را به عین خارجی به چیزی بیرون از خودش وابسته ساخت. از این‌جا این نکته محرز می‌شود که فیشته تشخیص داده است که اگر کانت بر سر این موضع اصرار کند حتی در اندیشه عملی نیز جهان تجربه بر او سیطره پیدا خواهد کرد. بنابراین فیشته با نظریه معرفت کانت چنانکه در نقد عقل محض بیان شده است، مخالف است و معتقد است این نظریه نه تنها به شک‌گرایی منجر می‌شود بلکه متحقق‌کننده ضعف قدرت نفوذ آدمی در عالم خارج است. در مقابل با این نظر کانت، فیشته از "منی" سخن می‌گوید که بر خلاف من کانتی، محدود به شهود حسی نیست بلکه نامحدود و مطلق است و آن را من ناب می‌نامد. جایی که فیشته خودش را از کانت جدا می‌کند این است که این من ناب تصوراتی را پیدا می‌کند که ربط این تصورات به آنچه که این تصورات از آن ناشی می‌شود بسیار پیچیده‌تر و متفاوت‌تر از کانت است. بنابراین فیشته از راهی که پیشتر توسط کانت هموار شده بود نمی‌رود و روشی دیگر پیدا می‌کند. اما این روش جدید چنانکه در ادامه نگارنده توضیح می‌دهد با خودآیینی فلسفه اخلاق کانت دارای اشتراکات استراتژیکی است. فیشته در مقدمه نخست که برای عامه‌ی مردم نوشته است به آموزش آموزه‌ای می‌پردازد که بنیان نظر او را می‌سازد. فیشته به طور کلی معتقد است دو رویکرد فلسفی مهم وجود دارد که در واقع این دو رویکرد تشکیل دهنده دو دوران در تاریخ بشریت است. ۱- منی که تابع عالم خارج است ۲- منی که خود را مستقل از عالم خارج در نظر می‌گیرد. مورد اول که خودش را تابع عین خارجی می‌داند، دگماتیسم می‌نامد و مورد دوم که خود را آزاد از امر خارجی می‌داند بلکه خودش را متعین‌کننده آن می‌داند، ایده‌آلیسم می‌نامد. فیشته در باب دگماتیسم و ایده‌آلیسم می‌نویسد:

[دگماتیسم] مستقل بودن من را که ایده‌آلیسم بر روی آن می‌ایستد، منکر است. و خود را تنها به عنوان محصولی از چیزها تفسیر می‌کند، معلول جهان، دگماتیست به ضرورت یک ماده باور است و اراده و استقلال خویش را منکر است (Fichte, 1982:13)... اما ایده‌آلیسم تعینات آگاهی را بر اساس فعالیت عقل توضیح می‌دهد. برای ایده‌آلیسم، عقل فعال و مطلق است و هرگز منفعل نیست (Fichte, 1982:21).

بنابراین همانطور که توضیح داده شد دگماتیسم فلسفه‌ای است که خود را محصول جهان خارج می‌داند اما ایده‌آلیسم خودش را سازنده جهان می‌داند. فیشته می‌نویسد: «مشاجر بین ایده‌آلیست و دگماتیست از این قرار است که آیا استقلال شی بایستی قربانی استقلال من شود یا استقلال من بایستی قربانی استقلال شی شود؟» (Fichte, 1982:14). یا به

عبارتی دیگر دگماتیسم نظام فلسفی بردگی است چرا که معتقد است ذهن هیچ چیزی نیست جز آینه‌ی خارج، این امر به اعتقاد فیثته ایجاد بردگی می‌کند. فیثته، فلسفه کانت را از سنخ دوم می‌داند و اساساً همین سنخ دوم را تنها به عنوان فلسفه قبول دارد. چرا که معتقد است تا قبل از کانت هرگز فلسفه‌ای وجود نداشته است و چون فلسفه‌ای نبوده است که به ذهن انسان استقلال دهد و سوژه را ایجاد کند، پس انسان به عنوان من ناب وجود نداشت.

فلسفه ایده‌آلیسم از نظر فیثته با من آغاز می‌کند و مفهوم آغازینش من ناب است. به طور کلی فیثته وظیفه اصلی خودش را در فلسفه کشف اصل نخستین که امری مطلق و بی‌قید و شرط است، می‌داند که امری اساسی مهم برای همه‌ی علم انسانی است. «وضع خود من به دست خودش، همان فعالیت محض خودش است و به دلیل همین خودوضع‌کنندگی، خودش وجود دارد» (Fichte, 1982:97). و چون این من اساس همه چیز و علت وجود هر چیزی است در ادامه می‌نویسد: «من مطلق خود اساس شکل دادن و متعین ساختن است و خودش هیچ تعینی را نمی‌پذیرد» (Fichte, 1982:117). فلسفه ایده‌آلیسم به اعتقاد فیثته با من شروع می‌کند اما دگماتیسم با وجود شروع می‌کند در صورتی که فیثته وجود را در موضع آغاز موضوع فلسفه نمی‌داند. فیثته می‌نویسد:

اجازه دهید این فرصت را مغتنم شمارم و مطلب را یکبار دیگر با وضوح کامل عنوان کنم. ذات ایده‌آلیسم استعلایی به طور عام، و ذات نمایش آن در آموزه دانش به طور خاص، عبارت از این واقعیت است که مفهوم وجود به هیچ روی مفهومی آغازین و اصیل تلقی نمی‌شود بلکه مفهومی اشتقاقی لحاظ می‌شود و در مقابل کنشگری استنتاج می‌شود بنابراین مفهومی سلبی است. از نقطه نظر ایده‌آلیست تنها امر ایجابی آزادی است و وجود برای او نفی محض آزادی است (Fichte, 1982:69).

من ناب فلسفه فیثته، من را مطلق می‌داند و از آن شروع می‌کند اما دگماتیسم از وجود مطلق شروع می‌کند. من ناب وجود نیست و ناظر بر وجود نیز نیست بلکه دگماتیسم ناظر بر توضیح وجود است. دگماتیسم به وجود به مثابه امری ایستا و بی جنبش ناظر است در حالیکه ایده‌آلیسم ناظر به عقل است که امری زنده و در حال پیشرفت، فعال و ایستا نشده است. کار اصلی من ناب به اعتقاد فیثته تعقل است این همان مبنای خرد است و تنها عقل امری ابدی است و یگانه امری است که برای خود است یعنی اینکه عمل تعقل از درون خودش می‌جوشد و اینگونه نیست که بر روی امری که از بیرون بر روی او تأثیر

می‌گذارد بیاندهد. بنابراین این من می‌اندیشید و اندیشیدنش از درون خودش می‌جوشد و مانند فلسفه‌های دیگر بر روی چیزی خارجی نمی‌اندیشید. این حیث من بودن من است که هیچ چیزی محدودش نمی‌کند و مستقل است و آزادی‌ای که از درون خودش می‌جوشد.

۲.۳ ظهور مفهوم کنش و گسست از کانت (شکل‌گیری تعریف جدیدی از تجربه)

پس از توضیح اصل اول فلسفه فیشته هم‌کنون زمان آن است که چندین اصطلاح به کار رفته در پاراگراف‌های پیش را مورد بررسی قرار دهیم. پیش از هر چیز بایستی عقل را در فلسفه فیشته مورد بررسی قرار دهیم. روشن است که از دو راه ممکن برای اندیشیدن، فیشته، ایده‌آلیسم را انتخاب کرده است. عقل در منظر فلسفه ایده‌آلیسم به اعتقاد فیشته عبارت است از: «عقل در فلسفه ایده‌آلیسم کنش است و چیز دیگری نیست، ما نباید آن را حتی چیزی کنشمند بدانیم برای اینکه اگر این گونه در نظر گرفته شود به امری باز می‌گردد که به چیزی تابع است که در آن کنشگری وجود دارد» (Fichte, 1982: 21). عقل در نگاه فیشته به معنای کنش است و این کنش ظرفیت نیست بلکه عقل مساوی با کنشمندی است. و عقل در همین جریان کنشمندی قوانین یا [مقولات] را شکل می‌دهد (Fichte, 1982: 22). بنابراین عقل در معنای فیشته در حین روند سازندگی و همچنین کنشمندی خویش در عالم، قوانین و مقولات را به تدریج استنتاج می‌کند و شکل می‌دهد. بنابراین فلسفه فیشته از جنبه‌ی دیگری هم هموارکننده راه برای فیلسوفان آلمانی پس از خویش است. که آن استنتاج دستگاه‌مند مقولات نام دارد. در کانت همچون فلسفه فیشته مقولات صرفاً خصلتی ذهنی و ایده‌آلیستی دارند. اما کانت هیچ‌گاه استنتاج آن‌ها را توضیح نمی‌دهد. بلکه به گونه‌ای تجربی گرد هم آمده‌اند... برای فیشته مقولات از کنشگری من به وجود می‌آیند. آن‌ها از کنش من و جز من شکل می‌گیرند که بدان معنی است که در فیشته دیگر سه پایه دیالکتیکی برنهاد، برابرنهاد و هم نهاد را می‌توان دید.

فیشته پاراگراف‌های بالا نکات مهمی را بیان می‌کند.^۳ و به دنبال آن است که با نظریه کنش خویش شکافی میان فهم خود از شناخت با کانت ایجاد کند. چرا که من با کنش‌گری‌ای که همذات خودش است و عین خود اوست تنها می‌ماند و این کنشگری علت ایجاد شناخت و تغییر جهان نیز هست. بیزر در باب اهمیت کنشگری برای امکان تجربه و شناخت می‌نویسد:

کنشگری هم امکان شناخت و هم امکان تجربه است.^۴ بر این اساس معتقدم ما موجودات انسانی متناهی بایستی به سمت ایده‌ی اینهمانی سوژه-ابژه یعنی شأن فهم الهی تلاش کنیم. ما همه، مأموریتی بر روی زمین داریم: جنگ برای آنکه هر چه بیشتر طبیعت را تابع غایات و قوانین عقلمان کنیم. هر چه بیشتر بر طبیعت سلطه پیدا کنیم. محتوای آن کاهش می‌یابد و محتوای خلق‌شده توسط ما افزایش می‌یابد و بنابراین دانش بیشتری خواهیم داشت (Beiser, 2016: 50-51).

بنابراین فیثته آزادی را کلیدی برای حل مسئله اساسی فلسفه استعلایی می‌داند؛ و چگونگی امکان تجربه و آگاهی از جهان خارج را از طریق آن توضیح می‌دهد. خودآگاهی آزادی اصل نخستین استنتاج تجربه است و مقدمه اساسی‌اش برای تأسیس آگاهی واقعیت ابژکتیو است. نکته‌ی دوم مربوط به شهود عقلانی است که از طریق آن، آگاهی به ذات خودآگاهی، که هیچ چیزی جز کنش نیست، پی می‌برد. فیثته با شهود عقلانی و فرضی که از طریق قوه‌ی تخیل^۵ شکل می‌گیرد، من ناب که امری بیرون از تجربه هست، به عنوان منشأ تجربه کشف می‌کند و همین شهود عقلانی ذات او را کنشگری می‌داند که هم عین است و هم ذهن. بنابراین سوژه-ابژه است. پل‌گایر در باب ایده‌آلیسم فیثته می‌نویسد: با وجود این گرایش عام ایده‌آلیست‌ها که با یوهان گوتلیب فیثته آغاز می‌شود این بود که بر تمایز بین ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فایق آیند و نشان دهند که بین چیزی که ستاً جهانی مستقل از سوژه فرض می‌شود و در حالت داده‌شدگی و موجود بر ما حاضر است و جهانی که وابسته به سوژه تصور می‌شود از آن جهت که شکل‌گیری آن منوط است به ابزارهای مفهومی با دیگر مولفه‌های فکری که از نوعی فعالیت سوژکتیو نشأت می‌گیرند تضادی واقعی وجود ندارد. این امر به برداشت تازه‌ای از ایدئالیسم برآمد که ویژگی ممیز آن عبارت بود از تأیید ادعای تفکیک ناپذیری وجود و فکر (گایر، ۱۳۹۶: ۹۵).

مفهوم خودآیینی در اندیشه کانت در جدا از مفهوم طبیعت و ماده خارجی شکل‌گرفت و این خودآیینی چه در اخلاق و چه در نظریه روش معرفت نمی‌تواند برای تغییر شی‌فی‌نفسه یا حتی برای فهم آن هیچ کاری انجام دهد بنابراین خودآیینی در تقابل و تضاد کامل با ساحت امر فی‌نفسه شکل گرفت. امر فی‌نفسه برای کانت در خارج از حوزه خودآیینی فرد بود و همچنین رمز آن را شکل می‌داد. فیثته این وضع را تغییر داد. فیثته منی را فرض می‌گیرد که در بیرون از دنیای تجربه قرار دارد و هم اوست که من سوژکتیو و نامن ابژکتیو را ایجاد می‌کند و چون از یک منبع هر دو ایجاد شده‌اند سوژه تکین با

گسترش قدرت خود به درون طبیعت به مرور نامن را به وضع خویش متغیر می‌کند. گایر در ادامه می‌نویسد: «با فیثسته از این رو، ایده‌آلیسم راه تبدیل شدن به چیزی را در پیش می‌گیرد که از نظرگاه سنتی می‌توان آن را موضعی دورگه خواند، موضعی که عناصر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عمیقاً به هم پیوند می‌زند» (گایر، ۱۳۹۶: ۹۹).

این موضع دورگه، میراث فیثسته به ایده‌آلیسم بعد از کانتی است. فیثسته با من مطلق خویش کاری در فلسفه آلمان می‌کند که نتایج آن بی‌شمار است. یکی از این موارد نابودی شی‌فی‌نفسه^۶ است که پیشتر کانت آن را به عنوان امر مستبد در دنیای نظر موازی با استبداد در فرانسه توصیف کرده بود. چرا که تا زمانی که چنین چیزی در فلسفه دارای اعتبار باشد، آزادی انسان کامل نشده است. اما فیثسته این مسیر را باز می‌کند. نتیجه آشکاری که فیثسته از این فهم از ایده‌آلیسم در نظر دارد این است که دیگر نمی‌توان رئالیسم را مورد دانست که در تقابل با امر ایده‌آلیستی باشد. بلکه رئالیسم یعنی این فرض که اعیان کاملاً مستقل از ما وجود دارد امری است که در واقع خودس در ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد و در آن تبیین و استنتاج می‌شود. این نتیجه‌گیری بسیار مهم است چرا که از این لحظه میان اندیشه با جهان خارج دیگر هیچ اختلافی وجود ندارد. اما این شکاف را فیثسته از چه طریق پر می‌کند؟ از طریق خودآیینی در فلسفه کانت.

جواب آن را بایستی در اندیشه کانت پیدا کنیم یعنی جایکه که کانت خودآیینی را تعریف می‌کند اما قدرت تغییر را به انسان نمی‌دهد. «فیثسته دیدگاه کانت درباره اخلاقیات را به بنیان و نقطه عزیمت نظریه شناخت خود تبدیل می‌کند» (لوکاج، ۱۳۷۴: ۵۱). یعنی فیثسته به این ترتیب خودآیینی‌ای را که کانت به خود بشری برای خود تعیین‌بخش اخلاقی‌اش نسبت می‌داد به خودآیینی نظری تعمیم داده بود (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۰۷). به عبارتی دیگر فیثسته انگاره‌ی کانتی در باب اخلاق را که در آن انسان تنها از طریق عمل اخلاقی خویش از ورطه ظواهر فراتر می‌رود و در جهان واقعیت یا جهان نومن وارد می‌شود را از آن خویش می‌کند و آن ساختار اندیشه اخلاقی کانت را وارد نظریه‌ی شناخت خویش می‌کند و از این طریق به وضع کلیت جهان می‌پردازد. در چنین جایگاهی عمل کانتی تبدیل به نظر فیثسته می‌شود و نظر او هم‌کنون نظریه همان عمل است. یا به عبارتی دیگر فلسفه‌ی فیثسته فلسفه‌ی عمل است یعنی نظرش عین عمل است. بنابراین شکاف میان اندیشیدن و عمل کردن برداشته می‌شود^۷ و در اینجا است که صورتی نظری از رخداد انقلاب فرانسه شکل می‌گیرد.

۳.۳ شهود عقلانی و کارکرد آن در فلسفه فیشته

در فلسفه کانت چیزی به عنوان شهود عقلانی که به اعتقاد او تنها امری الهی است وجود ندارد. علت این امر همانطور که پیشتر گفته شد این است که تنها به پدیدارها شناخت می‌توانیم داشته باشیم. کانت می‌نویسد:

اگر من اشیایی را فرض کنم که صرفاً ابژه‌های فاهمه باشند و با وجود این بتوانند در نوعی شهود داده شوند که البته یک شهود حسی نیست (بنابراین بتوانند از طریق شهود عقلانی داده شوند) آنگاه چنین اشیایی ذوات معقول نام دارند (کانت، ۱۳۹۴: ۳۱۵).

فیشته برای اینکه بتواند از شهود عقلی در جهت نابودی شکاکیت استفاده کند و همچنین به تله‌ی نقد کانت در باب استفاده از این شهود گرفتار نشود آن را از بند مفاهیم و فهمیده شدن از طریق آن‌ها خارج می‌کند و می‌نویسد:

به مدد مفاهیم نمی‌توانیم به اثبات این امر برسیم که قوه شهود عقلانی وجود دارد و نه می‌توان آن را به مدد اینکه چه می‌تواند باشد از مفاهیم استنتاج کرد. هر کسی باید آن را به طور بی‌واسطه از درون خودش کشف کند (Fichte, 1982: 38).

موردی که فیشته در این مسیر به تدریج متوجه شده بود این است که تا زمانیکه فلسفه نقادی میان دانش آدمی با شی‌فی‌نفسه تضاد قائل است، همواره شک وجود دارد و پیروز است. این راه حل چیزی نیست جز اصل اصطلاح فلسفه فیشته که با آن میان این دو دنیای غیر قابل گذر در فلسفه نقادی را پر می‌کند. و آن چیزی نیست جز شهود عقلانی کنش. فیشته می‌نویسد: «شهود عقلانی یک آگاهی بی‌واسطه است. اینکه من کنش می‌کنم و آنچه من وضع می‌کنم؛ آن چیزی است که به موجب آن من چیزی را می‌دانم به دلیل آنکه من آن را انجام می‌دهم...» (Fichte, 1982: 38).

همانطور که در بخش توصیف تفاوت ایده‌الیسم او با ایده‌الیسم فلسفه کانتی توضیح دادیم، نقطه نظر فیشته وحدت اندیشه با هستی است. بنابراین انسان فیشته‌ای با کنش خویشتن شهودات را ایجاد می‌کند و با ایجاد آن‌هاست که علم به آن‌ها پیدا می‌کند. از این نظر است که فلسفه او بسط فلسفه اخلاق کانتی است. بیزر راه‌حلی که فیشته پیدا کرده بود را اینگونه توضیح می‌دهد:

راه‌حل فیشته برای مشکل شک‌گرایی اساساً پراگماتیک است. ما تنها آن چیزی را می‌شناسیم که ساخته‌ایم، و آنچه می‌سازیم باید به غایاتمان مطابقت کند. ما ابژه را از

آموزه دانش فیثسته، به‌مثابه بسط فلسفه اخلاق کانت و انقلاب فرانسه ۱۵

طریق تأمل محض یا نظورزی نمی‌توانیم بشناسیم چرا که آن، ابژه را براساس الزامات تغییر نمی‌دهد بلکه آن را همانطور که هست حفظ می‌کند (Beiser, 2016: 51-52).

از این جهت است که کنشگری و شهود عقلانی‌ای که آن را کشف می‌کند در خلأ نمی‌تواند باشد. فیثسته می‌نویسد:

این شهود هرگز در جدایی یا خلأ به عنوان عمل تام آگاهی رخ نمی‌دهد و آگاهی را تام نمی‌سازد زیرا هر دو بایستی ذیل مفاهیم مندرج شوند. اما این تمام ماجرا نیست. زیرا شهود عقلی همچنین با شهود حسی همواره قرین است. من نمی‌توانم خود را در عملی بیابم بدون کشف ابژه‌ای که بر روی آن کنش می‌کنم^۱ (Fichte, 1982: 38).

بنابراین کنشگری که تعین شهود عقلانی است و شهود عقلانی و کنش که عین من فیثسته‌ای است تنها در صورتی می‌تواند کارکرد داشته باشد که شهودحسی‌ای نیز وجود داشته باشد. یعنی این امر صحیح است که فلسفه فیثسته از مفهوم کنشگری شروع می‌کند اما این کنشگری بدون زمینه‌ای که در آن به کنش‌ورزی پردازد، منفعل باقی می‌ماند و هیچگاه نمی‌تواند به ذات معقول خویش در دنیای تجربه، تعین بخشد. بنابراین تجربه نیز در این مسیر نقشی مهم بازی می‌کند. فیثسته پیشتر نوشته بود: «فلسفه‌ای که نتایجش با تجربه در توافق نیست قطعاً اشتباه است برای اینکه او به قولش وفا نکرده است که تمامیت تجربه را استنتاج کند و آن را براساس عمل ضروری عقل انجام می‌دهد» (Fichte, 1982: 27).

فیثسته معتقد است که کانت نیز در فلسفه خویش به شهود عقلانی معتقد است و آن را همان وقوف ادراک نفسانی در فلسفه او می‌داند. اما به نظر فیثسته شهود عقلانی در معنای کانتی شبیحی است که وقتی سعی می‌کنیم به آن بیان‌دیشیم ناپدید می‌شود و شایسته‌ی هیچ نامی نیست اما شهود عقلانی‌ای که در آموزه دانش به آن اشاره می‌شود، وجود نیست بلکه کنش است و آن در فلسفه کانت تحت عنوان وقوف نفسانی محض می‌آید (Fichte, 1982: 46). در فلسفه کانت شهود عقلانی اگر قرار بود باشد در خدمت فهم شی‌فی‌نفسه به طور کلی یا به طور جزئی در خدمت فهم وجود یا عدم وجود خداوند، نفس و فهم ما از جهان‌شناسی بود؛ چیزی که فاهمه با شهودحسی نمی‌تواند به آن دست یابد. اما شهود عقلانی نزد فیثسته به دنبال چنین امری نیست. به طور کلی به اعتقاد فیثسته، فلسفه کانت در حد واسط میان دو امر مجهول یعنی شی‌فی‌نفسه و وقوف نفسانی قرار دارد. و هیچ یک را نمی‌تواند مورد تبیین فلسفی قرار دهد. اما در عین حال در شناخت آن‌ها نیز معتقد نیست که از شهود عقلانی استفاده کرده است. اما شهود عقلی فیثسته به دنبال فهم

کنشگری و آزادی انسان است. بنابراین معنایی که هر کدام از این دو از شهود عقلانی مراد می‌کنند متفاوت از معنای دیگری است. بریزیل در مقاله خویش در باب فیشته می‌نویسد:

وانگهی، بر این عقیده بود که هرچند انکار امکان شهود عقلی از جانب کانت، بی‌گمان در مقام انکار امکان هرگونه وقوف غیر حسی به اعیان خارجی کاملاً موجه است، به سختی می‌شود آن را با برخی از سایر آموزه‌های کانتی در خصوص حضور بی‌واسطه‌ی من نزد خودش چه در مقام سوژه‌ای شناسنده (از حیث نظری) (یعنی آموزه‌ی وقوف نفسانی استعلایی) و چه در مقام فاعل اخلاقی کوشا (از حیث عملی) (یعنی آموزه امر مطلق) سازش داد (بریزیل، ۱۳۹۴: ۳۵).

تا اینجا توضیح کتاب آموزه دانش مشخص شد که اصل آغازین فلسفه فیشته یعنی من ناب، ذاتش عین کنش است و این کنش از طریق شهود عقلی فهمیده می‌شود و تعیین این مناسبات تنها با وجود شهود حسی‌ای ممکن است که بتوان با استفاده از آن جهان معقول خویش را در آن متعین کنیم. بنابراین همانطور که در معنای ایده‌آلیسم از نظر فیشته گفتیم، واقعیت در فلسفه او با ایده‌آلیسم یکی می‌شود و دیگر دو امر متفاوت رئالیسم و ایده‌آلیسم وجود ندارد. فیشته می‌نویسد: «مفهوم واقعیت با کنش‌پذیری هم‌تا است. این نکته بدین معناست که همه‌ی واقعیت در درون من وضع می‌شود که این امر به این معنی است که همه‌ی کنش‌ها در درون من وضع شده است» (Fichte, 1982: 13). یعنی کنش‌گری من در جهان خارج همان واقعیت است بنابراین، هر دوی این ساحات مختلف درون من متحد کننده فلسفه فیشته قرار می‌گیرند. فیشته در باب واقعیت و این که من تمامیت آن را در بر می‌گیرد می‌نویسد:

منبع همه‌ی واقعیت من است چرا که من آن چیزی است که به صورت بی‌واسطه به صورت مطلق وضع می‌شود. مفهوم واقعیت نیز در آغاز با من شکل می‌گیرد. اما من به این دلیل وجود دارد که خودش را وضع می‌کند و خودش را وضع می‌کند به دلیل اینکه وجود دارد. به همین دلیل خود وضع کردن و وجود یکی و یکسان هستند (Fichte, 1982: 129).

اما این من برای تحقق خودش نیاز به امری مقابل خویش دارد که البته این دیگری نیز خودش است و امری جدا از خودش نیست در واقع او در آینه خویش خود را می‌بیند و آگاهی پیدا می‌کند. بنابراین مطلقاً ممکن نیست که کسی قوه‌ی آزادی خویش را متصور شود بدون آنکه در عین حال چیزی ابژکتیو را تخیل نکند که خود وی آزادانه بر روی آن کنش کند. فیشته می‌نویسد: «در من و از طریق من، من و جز من وضع می‌شوند، به صورتی

وضع می‌شوند که بتوانند به طور متقابل یکدیگر را محدود کنند» (Fichte, 1982:122). هر دو من محدود و نامن محدود از واقعیت من کسب شده‌اند. و تا جایی که فعال است من است و آن جایی که کنشمند نیست نامن است. من به طور بالقوه به اعتقاد فیثسته امری نامحدود است اما زمانیکه در برابر نامن قرار می‌گیرد محدود است چرا که مقاومت منفعل نامن او را عقب می‌راند. بنابراین تمام فلسفه فیثسته به نوعی آشتی این دو امر متناهی و نامتناهی با یکدیگر است.

فیثسته پس از آنکه در بحث آموزه نظری دانش، من کنشمند را در برابر نامن قرار می‌دهد در بخش عملی این آموزه می‌نویسد: «این اقتضاء که هر چیزی بایستی با من مطابق باشد، اینکه تمامی واقعیت بایستی توسط من متحقق شود مقتضای آن چیزی است که به درستی عقل عملی نامیده می‌شود» (Fichte, 1982:232). بنابراین تمامیت آموزه دانش بیش از هرچیز به تعامل میان من و جز من مربوط است و این سرنوشت روح متناهی است. و در این فلسفه تأمل نظری نیست که شناخت را ایجاد می‌کند بلکه خود تأمل بر روی کنش سوار است و در غیاب کنشمندی من، حتی تأملی وجود ندارد و در چنین شرایطی حتی من وجود ندارد.

پس به اعتقاد فیثسته کل واقعیت درون من است و شی‌فی‌نفسه‌ای وجود ندارد که بیرون از این ساحت قرار داشته باشد و شکل دادن به واقعیت وظیفه سوژه است تا معقولات خودش را از طریق کنش در نامن ایجاد کند این حرکت کنشگر و ایجاد ابژه خودش شناخت است. فیثسته این مورد را از کانت وام گرفته بود که آدمی تنها آن چیزی را می‌شناسد که خودش آن را ساخته باشد. این سازندگی از دنیای ذهنی محض همکنون عینی می‌شود و فرد فلسفه فیثسته چنین وظیفه‌ای بر عهده دارد. کلاتز در باب تفاوت عقل عملی و نظری در فیثسته می‌نویسد: «آگاهی در نظام فیثسته امری نظری است تاجایی که آن ابژه را به عنوان امری مستقل و واقعیتی معین ارائه می‌دهد، و آگاهی عملی است تا جایی که ابژه را به عنوان امری که از طریق کنش دگرگون می‌شود ارائه می‌دهد» (Klotz, 2016:67). در واقع می‌توان گفت همین تغییر جهان است که وظیفه اخلاقی ماست و فیثسته اینگونه آموزه دانش را به کتاب اخلاق مربوط می‌کند. فیثسته در کتاب نظام اخلاق می‌نویسد:

من خودم را در حال عمل کردن در جهان محسوس می‌یابم. همه آگاهی‌ها از این کشف ایجاد می‌شود. بدون این آگاهی از عملکرد موثرم هیچ خودآگاهی‌ای وجود

ندارد. بدون خودآگاهی هیچ آگاهی‌ای از چیز دیگری وجود ندارد که قرار است خود من باشد (Fichte, 2005:8).

فیشته امر ابژکتیو را صرفاً امری ایستا و ثابت در نظر می‌گیرد، و غیر از بودن و دوام در همان حال بودن، هیچ چیز دیگری نیست اما کنش‌مندی از آن امر سوژکتیو است... و اما من، من یکپارچه بخش‌ناپذیر، بایستی کنشگر باشم و آنچه بر روی ابژه کنش می‌کند بدون شک امر سوژکتیو (نیروی واقعی) در درون من است.

۴. نتیجه‌گیری

در واقع امری که برای فیشته در فلسفه‌اش بیش از هر چیزی دارای اهمیت است مسئله‌ی آزادی است و این آزادی را در انقلاب فرانسه می‌بیند که چگونه مردم برای تحقق اراده‌ی انتزاعی خویش در جهت آزادی، به تغییر وضع موجود روی می‌آورند. و فیشته این نیرو را به نظریه خودآیینی کانت اضافه می‌کند. و به همین دلیل فلسفه خودش را در خدمت نظریه‌ای برای انقلاب فرانسه قرار می‌دهد. در این راستا فیشته نخست ضرورت را تابع آزادی قرار می‌دهد که این امر با مبنا قرار دادن خودآیینی فلسفه اخلاق کانت در نظریه معرفت شکل می‌گیرد. و در این مسیر اصالت را به آزادی می‌دهد تا بتواند راه را به طور کلی و به هر نحوی از بردگی در فلسفه و دین مسدود کند. یعنی انسان بایستی از قانونی تبعیت کند که از درون خویش کسب کرده است. این آزادی‌ای که مقدم بر ضرورت قرار می‌گیرد و توانایی نفوذ به هر گونه ضرورت و تغییر آن را دارد با نظریه کنش در اندیشه فیشته انسجام می‌یابد. نظریه کنش در فلسفه فیشته نه تنها شی‌فی‌نفسه را بی‌معنا می‌کند بلکه عقل در معنای فیشته در حین روند سازندگی و همچنین کنش‌مندی خویش در عالم، قوانین و مقولات را به تدریج استنتاج می‌کند و شکل می‌دهد. در چنین شرایطی دیگر نمی‌توان خاستگاه باز نمود را امر ابژکتیو دانست چرا که امر ابژکتیو با ضرورت دارای سنخیت است بلکه معتقد است آن امری که پیشتر ابژکتیو دیده می‌شد بایستی به حقیقت خویش که سوژکتیو است بازگردد.

نظریه کنش در اندیشه فیشته رویکرد فلسفه را به امکان‌شناخت و تجربه دگرگون می‌سازد. که کنشگری اساساً خودش علت امکان‌شناخت و تجربه است چرا که من کنشگر، با ایجاد کردن صور عقلانی خودش در جهان هم‌زمان به شناخت آن نیز نائل می‌آید. بنابراین آزادی (که خود محصول کنشگری است) دارای نقشی حیاتی‌تر در

ایده‌الیسم فیثسته نسبت به کانت است. فیثسته آزادی را کلیدی برای حل مسئله اساسی فلسفه استعلایی می‌داند؛ و چگونگی امکان تجربه و آگاهی از جهان خارج را از طریق آن توضیح می‌دهد. اقدام دومی که کنش با کمک شهود عقلانی به آن دست می‌یابد نظریه خودآگاهی است. فیثسته، ابژه‌ی آگاهی را خودآگاهی قرار می‌دهد و موضوع فلسفه را من و تعینات همین من می‌داند و بنابراین شی‌فی‌نفسه اهمیت خودش را در فرایند شناخت از دست می‌دهد. این نکته‌ی دوم مربوط به شهود عقلانی است که از طریق آن، آگاهی به ذات خودآگاهی، که هیچ چیزی جز کنش نیست، پی‌می‌برد. با این دو اقدام فیثسته معنای ایده‌الیسم را نیز از درون متحول می‌کند. چرا که واقعیت در فلسفه او با ایده‌الیسم یکی می‌شود و دیگر دو امر متفاوت رئالیسم و ایده‌الیسم وجود ندارد. فیثسته معتقد است مفهوم واقعیت با کنش‌پذیری برابر است. این نکته بدین معناست که همه‌ی واقعیت در درون من وضع می‌شود که این امر به این معنی است که همه‌ی کنش‌ها در درون من وضع شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه دقیق در باب مفهوم انقلاب در معنای جدید آن و تفاوت آن با معنای گذشته‌اش مراجعه شود به (آرنت، ۱۳۶۱: ۵۷-۶۰).
۲. در بهار ۱۷۹۵ در نامه‌ای به ینس باگسن می‌نویسد: «نظام من نخستین نظام آزادی است» (Wood, 2016: 66).
۳. رای مطالعه گسترده در باره این مبحث مراجعه شود به (Breazeale, 2014: 20-32).
۴. فیثسته در این ارتباط می‌نویسد: «من چیزی را می‌دانم به دلیل آنکه آن را انجام می‌دهم» (Beiser, 1992: 50).
۵. پینکارد می‌نویسد: «برای فیثسته تخیل قوه بسیار مهمی شد و اساسی برای تمامی فعالیت‌های دیگر» (Pinkard, 2000: 97). یا هولر نیز می‌نویسد: تخیل خصیصه بنیادین من هست (Hohler, 1982: 59).
۶. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (Beiser, 2002: 4).
۷. فیثسته تمایز میان کنش کردن و اندیشیدن را برمی‌دارد (Beiser, 2008: 220).
۸. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (نویهازر، ۱۳۹۱: ۱۵۱-۱۵۲).

کتاب‌نامه

- آرنت، حنا (۱۳۶۱). انقلاب، عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ اول
بریزیل، دنیل (۱۳۹۴)، فیثته، ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس، چاپ اول
پینکارد، تری (۱۳۹۴). فلسفه‌ی آلمانی: میراث ایده‌آلیسم، ترجمه ندا قطرویی، تهران: ققنوس، چاپ اول
راوشر، فردریک (۱۳۹۴). فلسفه سیاسی و اجتماعی کانت، ترجمه داود میرزایی، تهران: ققنوس، چاپ اول
شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فون (۱۳۹۷). در باب تاریخ فلسفه‌ی جدید درسگفتارهای مونیخ، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: نشر شبخیز، چاپ اول
کامی، ربکا (۱۳۹۵). جشن ماتم: هگل و انقلاب فرانسه، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: نشر لاهیتا، چاپ اول
کانت، امانوئل (۱۳۸۴)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر نورالثقلین، چاپ اول
کانت، امانوئل (۱۳۹۴). نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس، چاپ دوم
گایر، پل (۱۳۹۶) ایده‌آلیسم، ترجمه داوود میرزایی، تهران: نشر ققنوس، چاپ دوم
لوکاج، گئورگ (۱۳۷۴). هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول
نویهاوزر، فردریک (۱۳۹۱) نظریه سوژکتیویته در فلسفه فیثته، ترجمه مسعود حسینی، تهران: نشر ققنوس، چاپ اول
- Allison, H. E. (2013). *Autonomy in Kant and German Idealism*. O. Sensen (تدوین) در، *Kant on Moral Autonomy*. (ص. ۱۲۹-۱۴۶). Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2016). *FICHTE and the French Revolution*. D. James & G. Zöllner (تدوین کنندگان) در، *The Cambridge Companion to Fichte*. (ص. ۳۸-۶۵). Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. C. (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Massachusetts: HARVARD UNIVERSITY PRESS.
- Breazale, D. (2013). *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Fichte, J. G. (1982). *Science of Knowledge*. P. Heath, J. Lachs (تدوین کنندگان), P. Heath & J. Lachs, New York: Cambridge University Press. (مترجم)
- HOHLER, T. (1982). *IMAGINATION AND REFLECTION: INTERSUBJECTIVITY FICHTE'S: GRUNDLAGE OF 1794*. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Hyppolite, j. (1974). *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press.

آموزه دانش فیشته، به‌مثابه بسط فلسفه اخلاق کانت و انقلاب فرانسه ۲۱

- Kant, I. (۱۹۸۹). *Kant: political Writing*. R. Geuss & Q. Skinner (تدوین کنندگان) Cambridge: Cambridge university press.
- Klemme, H. F. (۲۰۱۳). *Moralized nature, naturalized autonomy*. O. Sensen (تدوین) در، *Kant on Moral Autonomy*. (ص. ۱۹۳-۲۱۲) Cambridge : Cambridge University Press.
- klotz, c. (۲۰۱۶). *Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794 ۹۵- Wissenschaftslehre*. D. James & G. Zöller (تدوین کنندگان) در، *The Cambridge Companion to Fichte*. (ص. ۶۵-۹۳) Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinkard, T. (۲۰۰۰). *Hegel: A Biography*. Cambridge,: Cambridge University Press.
- Reath, A. (۲۰۰۶). *Agency and Autonomy in kant's moral autonomy*. New York: Oxford University Press.
- Wood, A. (۲۰۱۶). *Fichte's Philosophy of Right and Ethics*. D. James & G. Zöller (تدوین کنندگان) در، *the cambridge companion to fichte*. Cambridge cb2 8bs, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Wood, A. w. (۱۹۹۹). *Kant's ethical thought*. New York: Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (۲۰۱۶). *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.

