

---

**Genesis of Awareness and Self-Awareness  
in the Political Situation; Based on *The System of  
Knowledge and Foundation of Natural Rights***

---



**Mostafa Abedi Jigeh** (corresponding author)

*PhD Candidate of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran.*

*[m.abedi2015@yahoo.com](mailto:m.abedi2015@yahoo.com)*

**Hassan Fathi**

*Associate Professor of philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran,*

*[fathi@tabrizu.ac.ir](mailto:fathi@tabrizu.ac.ir)*

**Abstract**

Consciousness, which is one of the central issues of German idealism, has received various interpretations among German philosophers. Assuming the thing-in-itself, Kant presented consciousness in pieces and presented it in the form of three critiques. After him, Reinhold and Schultze, by criticizing the thing-in-itself, provided the ground for a new interpretation of consciousness by Fichte. Fichte with approval Schultze's critique of the thing-in-itself, rightly gathered consciousness into the unity of the absolute subject. He then gave a revolutionary interpretation of how consciousness develops by creating a dialectical relationship between consciousness, self-consciousness, and intersubjectivity. In this article, we try to explain Fichte's interpretation of consciousness according to the relationship that he establishes between consciousness, self-consciousness and intersubjectivity, and to present the calendar of consciousness and self-consciousness in the political situation. He first argues that consciousness logically requires an order in which self-consciousness provides its development and He then considers the order in consciousness as dependent on the creation of a relationship that occurs in the process of recognition between subjects.

**Keywords:** Awareness, Consciousness, Subjectivity, Fichte, Political Status.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.4.12**

Accepted date: **2021.9.6**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.45434.2789](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.45434.2789)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: [www.philosophy.tabrizu.ac.ir](http://www.philosophy.tabrizu.ac.ir)

## Introduction

After Descartes discovered the meaning of the term consciousness in his philosophy, philosophy found a serious rupture with its past. After this, instead of being the foundation of man's explanation of the world, it was this consciousness as a human and historical thing that replaced existence. After Descartes Kant, and seriously in Fichte's thought, consciousness became a fundamental category in philosophy. Fichte knew all the problems of ancient philosophies in the fact that their philosophy had always been involved in dogmas, and from the beginning they had surrounded philosophy with beliefs that they could never ask about and turned a blind eye to their thoughts. They guided the framework that the concepts required of them. According to Fichte, the only way to save human thought was for philosophers to be able to free their thoughts from these existing dogmas and to establish their own system of thought by resorting to idealistic thought. It was with this in mind that Fichte decisively declared that one should either be a philosopher and an idealist or a dogmatist and a non-philosopher. It was in the shadow of this that Fichte was able to discover the subject as action and to explain man and the world on the basis of my action. Thus, the fact is that the influence of Fichte's philosophical thought was equated with the influence of the French Revolution and Goethe's literary work, which shaped the fate of 18th-century man today. By creating a link between philosophy and freedom, Fichte was able to guide philosophy from the abstract and theoretical to the practical and concrete. Therefore, this time, instead of the ontological and metaphysical conditions being important in explaining existence, knowledge, ethics, law, and politics, objective and concrete conditions took precedence and became the fundamental thing in explaining consciousness. In the sense that Fichte spoke of political and legal affairs instead of ontological matters to explain the aforementioned concepts, and declared that if the philosopher wanted to explain epistemology and ontology, he had no choice but to pursue legal grounds. To examine their political realization; Because the logic that is able to explain human affairs is possible only in political and legal conditions, and

it is this logic that provides human beings with the development of consciousness and self-awareness.

In order to fulfill this philosophical mission, Fichte created two important philosophical works, namely, "*The Teaching System of Knowledge*" and "*The Foundation of Natural Rights*", and in the shadow of these two great works, he was able to show the logic of consciousness and self-awareness to everyone. Let. In general, Fichte tries to establish a relation between consciousness, self-awareness, social-legal status and political status, and by showing the nested relationship between the four mentioned concepts, reveals the dialectical relationship between them. In this article, the author tries to explain Fichte's interpretation of consciousness according to the connection that he establishes between consciousness, self-consciousness and intersubjectivity, and how to consolidate consciousness and self-consciousness in the political situation. He first claims that consciousness in its development requires an order for which self-consciousness provides, and then he sees the order in consciousness as dependent on the creation of a relationship that occurs in the process of mutual understanding.

By separating the two types of self-consciousness, Fichte distinguishes between definite and absolute self-consciousness, and then declares that absolute self-consciousness is considered the foundation of any definite type of consciousness, and this absolute self-consciousness is considered the foundation of consciousness. According to Fichte, self-awareness is achieved only when one and the other recognize each other as a free and active subject. Fichte then introduces social and legal relations based on self-awareness of intersubjectivity and introduces the nature of conscious human relations.

By declaring that the relationship between me and the other in recognition is of the type of legal relationship, he relates self-awareness to the legal community and through it to the political situation. In this way, consciousness and self-awareness become cultural on the part of the subject only when one observes legal relations in the legal community. Fichte then introduced selfishness into social relations, seeing external coercion as the key component in the absence of which no one else would recognize another right. It is with this explanation that he subconsciously

gives a key role to the political state in the formation of self-consciousness and through it, and this is ironically contrary to Fichte's initial idea in which the executive is doomed to enforce laws enacted by the collective will. But then, because it introduces the executive branch as the official authority for the recognition and interpretation of the constitution, in practice it delegates to the government the authority that was in the hands of individuals in the legal community. In this way, the state infiltrates self-consciousness through two means and then into consciousness, and adopts the logic of the formation of consciousness and self-consciousness, and inadvertently pushes the consciousness that it was supposed to explain in the shadow of idealism into political dogmatism.

### Conclusions

As mentioned, it became clear that Fichte seeks to present the system of consciousness as a political thing in his two important works, namely, the system of teaching knowledge and the foundation of natural rights. He first seeks the foundation of consciousness in the activism of the individual subject by presenting a new interpretation of the knowledge system. Because Fichte denies the essence of I and the thing-in-itself, he places them both in a genuine relation that is nothing but active consciousness. In his view, consciousness is an absolute thing that digests the object and the subject within itself and turns both into consciousness. But because consciousness can be realized on the basis of self-awareness, it makes consciousness conditional on self-awareness. By separating definite self-consciousness from absolute self-consciousness, Fichte believes that absolute self-consciousness is the foundation of any kind of definite consciousness and is logically independent of it, and this absolute self-consciousness is considered the foundation of consciousness. According to Fichte, self-awareness is achieved only when I and the other recognize each other as a free and active subject. By declaring that the relationship between I and the other in recognition is of the type of legal relationship, he relates self-awareness to the legal community and through it to the political situation. In this way, consciousness and self-awareness become cultural on the part of the subject only when one observes legal relations in the legal community. By saying that social relations are

primarily based on self-friendship and not altruism so that there is no external coercion, Fichte will not recognize any other right in society. Accordingly, the political state opens its feet to the issue of self-awareness and through it awareness. Although Fichte initially believed that the executive branch governs citizens according to the laws laid down by the collective will, because it sees the executive branch as the sole authority for recognizing and interpreting the constitution, in practice the authority in the hands of individuals. The legal community returned and submitted to the government. By giving such a position to the state in political society, Fichte subconsciously forgets the position of the system of knowledge - that is, the basis of the system of consciousness based on my rational action - and it is the state that acts as the external force, the legal system. And establishes the political and, consequently, the system of consciousness. In this way, Fichte, who taught his philosophy with the slogan of a free idealist against a dogmatist, falls into the trap of dogmatism.

### References

- Beiser, Frederick C. (2002) *German Idealism, the Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press.
- Fichte Johann Gottlieb (2018) *The system of ethics*, Trans: Seyed Massoud Hosseini, Tehran: Center Publications, First Ed. (in Persian)
- Neuhauser Frederick (2013) *Theory of Subjectivity in Fichte's Philosophy*, Trans: Seyed Massoud Hosseini, Tehran: Gognoos, First Edition. (in Persian)
- Rockmore; D. Breazeale(Eds.) (1981) "Fichte's "Aenesidemus" Review and the Transformation of German Idealism", *The Review of Metaphysics*, 34(3): 545-568.
- Rockmore, & D. Breazeale(Eds.) (1982) "Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold s Elementary Philosophy". *The Review of Metaphysics*, Vol. 35(4).



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

## تکوین آگاهی و خودآگاهی در وضع سیاسی؛ بر اساس آموزه دانش و بنیاد حق طبیعی فیثته

مصطفی عابدی جیغه (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

[m.abedi2015@yahoo.com](mailto:m.abedi2015@yahoo.com)

حسن فتحی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

[fathi@tabrizu.ac.ir](mailto:fathi@tabrizu.ac.ir)

### چکیده

آگاهی که یکی از مسائل کانونی ایده‌آلیسم آلمانی است تفسیرهای متنوعی در میان فلاسفه آلمان به خود دیده است. کانت با فرض شی فی نفسه، آگاهی را تکه تکه و در قامت سه نقد خود ارائه داد. بعد از او راینهولت و شولتسه با انتقاد از شی فی نفسه زمینه تفسیری نوآیین از آگاهی را به دست فیثته فراهم آوردند. فیثته با به حق دانستن نقد شولتسه از شی فی نفسه، آگاهی را در وحدت سوژه مطلق جمع نمود. سپس او با ایجاد نسبتی دیالکتیکی میان آگاهی، خودآگاهی و بیناسوژگانی تفسیری انقلابی از نحوه تکوین آگاهی به دست داد. در این مقاله سعی می‌کنیم تفسیر فیثته از آگاهی را با توجه به ارتباطی که وی میان آگاهی، خودآگاهی و بیناسوژگانی برقرار می‌کند توضیح داده و نحوه تقویم آگاهی و خودآگاهی را در وضع سیاسی ارائه دهیم. او ابتدا ادعا می‌کند که آگاهی به لحاظ منطقی در تکوین خود نیازمند نظمی است که خودآگاهی برای آن فراهم می‌کند و سپس نظم موجود در خودآگاهی را وابسته به ایجاد رابطه‌ای می‌داند که در فرایند به رسمیت شناسی میان سوژه‌ها به وقوع می‌پیوندد.

**کلیدواژه‌ها:** آگاهی، خودآگاهی، سوژگانی، فیثته، وضع سیاسی.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱۵



## مقدمه

یکی از پرسش‌های اساسی فلسفه مدرن، این است که چگونه اندیشه فلسفی را می‌توان انضمامی ساخت و ایده‌های ذهنی را با واقعیت زندگی انسان آشتی داد. به نظر نگارنده تا زمان فیشته این عمل همواره به شکست منجر شده است؛ زیرا تا زمان وی هیچ‌کس موفق به درک ارتباط نظر و عمل نشده بود و تنها او بود که توانست با تفسیری که از آگاهی به مثابه کنش به دست داد مسیر انضمامیت آگاهی را در تاریخ فلسفه هموار سازد. فیشته به واسطه اینکه سوژه را به عنوان کنش معنی می‌کند و سوژه و شی فی‌نفسه را برپایه کنشگری (Activity) من توضیح می‌دهد مبنای آگاهی، اخلاق، حق و سیاست را از امر بیرونی و متعالی به امری انسانی و انضمامی مربوط می‌سازد. به همین جهت، دور از واقعیت نیست اگر سخن جرج سیدل را باور کنیم که گفت «انقلاب فرانسه، آموزه دانش و اثر ادبی گوتته سه اتفاق مهم تا قرن حاضر محسوب می‌شوند» (Seidel, 1976:1). تلاش جدی فیشته در دو اثر مهم، یعنی «نظام آموزه دانش» (Science of Knowledge) و «بنیاد حق طبیعی» (Foundations of Natural Right)، صورت گرفته است. فیشته در مجموع این دو اثر می‌کوشد نسبتی میان آگاهی، خودآگاهی، اجتماع حقوقی و وضع سیاسی ایجاد کند و با نشان دادن رابطه‌ای تو در تو میان چهار مفهوم مذکور، نسبت دیالکتیکی میان آنها را آشکار نماید. در این مقاله نگارنده می‌کوشد تا با توجه به دو اثر پیش گفته به وسیله خودآگاهی و اجتماع حقوقی، نسبتی پیچیده میان آگاهی و وضع سیاسی ایجاد کند و تفسیر فیشته از آگاهی را در این زمینه توضیح دهد. به همین منظور نخست تلاش می‌کنیم تصور فیشته از آگاهی را ارائه دهیم و سپس نشان می‌دهیم که فیشته چگونه در آموزه دانش ابتدای آگاهی به خودآگاهی را توضیح داده و بدون در نظر گرفتن آن نظام فلسفی را عقیم می‌داند. همچنین توضیح می‌دهیم که چگونه فیشته با ابتناء خودآگاهی به بیناسوژگانیت روابط اجتماعی و حقوقی را ذاتی روابط آگاهانه انسانی برشمرده و در آخر با وارد ساختن اقتدار دولت در تحقق وضع سیاسی، نظام آگاهی را برخلاف مبنای ابتدایی خود به دگماتیسم می‌کشاند.

### توضیح مفهوم آگاهی با توجه به آموزه دانش

نقد دوم کانت با تصویری که از اراده به دست می‌دهد و آن را در قانون‌گذاری امری خودبنیاد و مستقل از امور بیرونی معرفی می‌نماید برای نظام فلسفی فیشته نقطه عطف محسوب می‌شود.

دلیل نکته مذکور در این است که فیشته برخلاف نقد عقل محض که انسان را عقلی نظاره‌کننده می‌فهمید با الهام گرفتن از عقل عملی کانت، عقل را موسس و ایجادکننده معرفی می‌نماید. او با این کار انقلابی بزرگ در نظام فلسفی ایجاد می‌کند؛ زیرا همانطور که بریزیل می‌گوید: «عقل دیگر در شناخت از حالت نظاره‌گر بودن در ساحت شناخت به سوژه‌ای فعال بدل می‌شود که نظام دانش را به دست خود بنا می‌نماید» (Breazeale, 1981: 564). او معتقد بود من چیزی غیر از کنش نیست. من از طریق کنشی که انجام می‌دهد هم خود را محقق می‌کند و هم به خود شهود عقلانی می‌یابد. فیشته با این کار تصور محدود از من را که در سنت فلسفی ریشه دوانده بود زیر پا می‌گذارد؛ چرا که وقتی ذات «من» را کنش تصور کنیم و نه اندیشه نظرکننده، در این صورت «من» هویت مطلق در نظر گرفته می‌شود که کل هستی را بنا می‌کند نه اینکه خلقت آن را به نظاره بنشیند. «همین امر فلسفه را از توصیفی به تالیفی مبدل می‌کند» (Ibid, 2010: 49). بر این اساس، فیشته در *آموزه دانش آگاهی* را بنیاد سوژه و ابژه برمی‌شمارد. فیشته با اعلام اینکه آگاهی یگانه بنیاد مطلق معرفت ماست (فیشته، ۱۳۹۵: ۱۸۶)، بنیاد معرفت را در همانستی ذهن و عین معرفی می‌کند و این همانستی سوژه - ابژه را به آگاهی مشروط می‌سازد. در اندیشه او «من مطلقاً مستقل است، و هر چیز دیگر بر آن مبتنی است. از این رو، آنچه مقتضی است مطابقت ابژه با من است و من مطلق است که چنین چیزی را دقیقاً به جهت هستی مطلق خویش، اقتضاء می‌کند» (همان: ۳۵۰). سوژه و ابژه در خودانگیختگی محض، به نحو تالیفی و بنیادی متحدند (Breazeale, 2010: 48).

با این تفسیری که فیشته در *نظام آموزه دانش* از «من» به دست می‌دهد هرگونه تلقی متافیزیکی از من را نفی می‌کند. آگاهی (consciousness) برای او مانند ظرفی نیست که معلومات درون آن انباشته شوند و باز نمود اشیاء خارجی آن را پر کند. همانطور که قبل از او بسیاری از فیلسوفان به این امر باور داشتند و فیلسوفی مانند لاک بر آن بود که ذهن همانند لوح سفید جان لاک است که معلومات در آن یک به یک نقش می‌بندند، بلکه ذات آگاهی نوعی سمت‌گیری و نشانه‌روی و التفات است. فکر همواره فکر درباره چیزی است. حتی اگر چشم‌مان را ببندیم و جز به درون خودمان نظاره نکنیم با شهود در می‌یابیم که ذات آگاهی فرا روی به سوی چیزی غیر از خودش است. این خاصیت قصدی‌وار آگاهی ظرف بودن آن را از بین می‌برد و آگاهی و متعلقات



آگاهی را درون نسبت‌های پدیداری آگاهی ممکن می‌سازد. به عقیده او من استعلایی امری فی‌نفسه نیست، بلکه نوع خاصی از ایده استعلایی یا فعل به شمار می‌آید (Beiser, 2002: 297). بر این اساس تصور اینکه من امری جوهری است که علاوه بر اوصاف دیگر دارای وصف کنش‌گری نیز هست خطا است (Moltke, 1981: 287)؛ زیرا ذات من همان کنش است و سابق بر کنش خویش نه به لحاظ منطقی و نه به لحاظ زمانی هیچ نوع تحقیقی ندارد (فیشته، ۱۳۹۵: ۷۶). فیشته ادعایی فراتر از این را مطرح می‌کند و نه تنها ذات «من»، بلکه ذات جهان ابژکتیو را نیز به کنش «من» مربوط می‌سازد و با من که چیزی جز کنش نیست هم من و هم نامن تعیین می‌یابند. فیشته برخلاف دکارت که ذات آدمی را اندیشیدن می‌دانست و آن را در سطح ذهن در مقابل عین تنزل می‌داد، ذات انسان را آگاهی‌ای توصیف می‌کند که سوژه و ابژه را توأمان در برمی‌گیرد و کل هستی را شامل می‌شود (همو، ۱۳۹۶: ۱۱۷).<sup>۲</sup> او به درستی تشخیص می‌دهد که آنچه باعث می‌شود فلسفه به شکاکیت یا جزم‌گرایی سوق داده شود تصور از من به عنوان سوژه و عقل نظاره‌گر و فهمنده است. به زعم او این مسئله باعث پدید آمدن مشکلات مذکور می‌شود. اگر ما به امری مستقل از من که خارج از اختیارات شناختی آن قرار دارد باور داشته باشیم، در این صورت مسیر هر نوع شناخت نظام‌مند و دقیق فلسفی را می‌بندیم؛ زیرا ما یک طرف شناخت را به امری مشروط می‌کنیم که هرگز هیچ شناختی نداریم و این زمینه دگماتیسم را در نظام فلسفی فراهم می‌آورد (همو، ۱۳۹۵: ۶۲). به همین جهت فیشته با متوجه کردن عقل انسان به اینکه فلسفه باید از بنیاد واحدی نشأت گیرد خدمتی بزرگ انجام داد (Breazeale, 1982, 808).

### گذار فیشته از خودآگاهی متعین ابژکتیو، به خودآگاهی مطلق سوژکتیو

فیشته بعد از اینکه آگاهی را بنیاد توضیح نسبت سوژه-ابژه معرفی می‌کند تلاش می‌نماید آگاهی آگاهی از خود را به عنوان حقیقت آگاهی توضیح دهد. به همین منظور او میان دو نوع از خودآگاهی - خودآگاهی متعین و خودآگاهی مطلق - فرق می‌گذارد. او خودآگاهی متعین را همانند کانت در میانه تجارب حسی قابل تحقق می‌داند. فیشته در باب خودآگاهی در این سطح باقی نمی‌ماند و به نوعی از خودآگاهی اعتقاد دارد که هرگز نمی‌توان تحقق آن را در میانه تجربیات حسی انتظار کشید. وی درباره این نوع خودآگاهی معتقد است اگرچه «من» بدون نسبت‌های تجربی قابل توضیح نیست و اگر بخواهد وجود داشته باشد در میانه نسبت‌های تجربی تعیین می‌یابد؛ - چرا که

آگاهی از خود و آگاهی از جهان تجربی در یک واقعیت واحد جمع هستند (Moltke, 1981: 298) - اما باید توجه داشت که نسبت‌های تجربی تنها شرایطی را فراهم می‌کنند که من قابل توضیح باشد و هرگز نمی‌توان نسبت‌های تجربی را بنیاد منطقی تکوین خودآگاهی به حساب آورد. به همین جهت فیثسته می‌گوید:

«من به مثابه بنیاد آگاهی در میان حالات تجربه آگاهی ما نه ظاهر می‌شود و نه می‌تواند ظاهر شود، بلکه بنیاد آگاهی است و به تنهایی آن را ممکن می‌کند» (فیثسته، ۱۳۹۵: ۹۱).

او در بنیاد حق طبیعی موضع خویش را به این صورت توضیح می‌دهد که آنچه موجود متعقل (Rational being) از آن آگاه می‌شود باید «نامن»، یعنی محصول کنشگری باشد. «من» از چیزی آگاه می‌شود که در این کنشگری و از طریق این کنشگری برای او پدید می‌آید و این چیز همانا ابژه آگاهی یا شی است، اما موجود متعقل از راه کنش کردن، از کنشگری خویش آگاه نمی‌شود، بلکه کنشگری همان آگاهی از خودش است نه اینکه ابتدا کنش کند و سپس به خودش آگاهی پیدا کند (همو، ۱۳۹۸: ۱۹).

با این توضیح مشخص می‌شود که تصویری همسان از کانت و فیثسته در باب خودآگاهی که نظر هر دو را به تجربه علمی مبتنی می‌سازد نادرست است؛ زیرا به زعم کانت (Kant Immanuel)، شناخت مشروط به داده‌هایی است که از طریق حسیات استعلایی به سوژه آشکار می‌شود و فاهمه‌ای که داده‌های نامتعیین را تعیین می‌بخشد. او این قانون را به همه ساحات شناختی تعمیم می‌دهد به گونه‌ای که حتی خودآگاهی را نیز تحت همین قاعده قرار می‌دهد. «من» بسیط تنها به واسطه محمولاتش بر ما آشکار می‌شود و کم‌ترین درکی از آن اگر به صورت منفک در نظر گرفته شود وجود نخواهد داشت؛ زیرا در دوری دائمی گرفتار می‌شویم که از آن رهایی نمی‌توانیم بیابیم (Kant, 1964: 404)، اما فیثسته نظری متفاوت و عام‌تر از کانت ارائه می‌دهد. «واقعیت جهان - البته برای ما، یعنی عقل متناهی - شرط خودآگاهی است» (فیثسته، ۱۳۹۸: ۵۸). نه من مطلق که بنیاد آگاهی محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد به عقیده فیثسته تجارب آگاهی شرط خودآگاهی (Self-Consciousness) سوژه متناهی است؛ زیرا پر واضح است که سوژه نامتناهی به خود در میانه تجارب حسی آگاهی پیدا می‌کند. به زعم فیثسته:

هرچه فردی متعین بتواند چیزهای بیشتری را از خود دور بدارد، خودآگاهی تجربی-اش را بیشتر به خودآگاهی محض نزدیک می‌سازد. از کودکی که نخستین بار گهواره‌اش را ترک می‌کند و بدین وسیله می‌آموزد که خود این را از این گهواره تمییز دهد، تا فیلسوف متعارف که هنوز تصویر ایده‌های مادی را می‌پذیرد و در پی جایگاه نفس روانه می‌شود و از اینجا تا فیلسوف استعلایی که دست‌کم قاعده ادراک «من»ی محض را گرامی می‌دارد و می‌پذیرد (هموه، ۱۳۹۵: ۳۳۲).

من هنگامی می‌تواند مطلق<sup>۳</sup> باشد که خویشتن را به حد مناسبات اشیا حسی تنزل نداده و با ابژه‌های جهان تجربی برابر نبیند. خودآگاهی محض، هنگامی می‌تواند محقق شود که ما خود را از تجربه متعین دور کنیم و آنگاه می‌توانیم از خودآگاهی محض که بنیاد آگاهی تجربی است سخن بگوییم؛ زیرا به عقیده فیثته «من بسیط است» (همان: ۳۳۲) نه تعین یافته به واسطه تجربه‌های متعین که بتوان به سطح تجربه حسی تقلیل داد و آن را در میان تجارب مذکور جستجو کرد. به همین جهت، نمی‌توان بر مبنای دیدگاه فیثته معتقد شد که من، به خویش از طریق واسطه دست یابد، بلکه من به طور شهود عقلانی و بدون وسائط برهانی و استدلالی قابل دستیابی است (Beiser, 2002: 298). به همین جهت، فیثته در بخش *استنتاج مفهوم حق* از کتاب *بنیاد حق طبیعی*، مطلق را با مفهوم انسان برابر می‌داند. وی تکوین انسان به مثابه امری مطلق را وابسته به نسبت «من» با ابژه دیگر نمی‌کند، بلکه معتقد است انسان برای اینکه به مثابه مفهومی مطلق در نظر گرفته شود نیازمند رابطه «من» با «دیگری» (other) است که از سطح مناسبات تجربی فراتر می‌رود و به جهان اجتماعی بیناسوژگانی (intersubjectivity) ارتقا می‌یابد.

انسان تنها در میان انسان‌های دیگر مبدل به انسان می‌شود... پس اگر اساسا قرار باشد انسان‌هایی هست باشند، باید بیش از یک انسان هست باشد. این دیدگاهی نیست که خودسرانه اختیار شده باشد و بر تجربه قبلی یا بر مبانی احتمالی دیگری مبتنی باشد، بلکه حقیقتی است که می‌توان آن را بر اساس مفهوم انسان به نحو استوار مبرهن داشت. به محض اینکه این مفهوم را به طور کامل متعین سازیم، از تصور یک انسان تکین به فرض یک انسان دوم رانده می‌شویم تا بتوانیم آن را

توضیح دهیم. بنابراین، مفهوم انسان مفهوم یک فرد تکین نیست؛ چرا که تصور یک انسان تکین تصورناپذیر است، بلکه مفهوم یک نوع است (فیشته، ۱۳۹۸: ۵۶-۵۷).

اگر تأثیری که بر موجود متعقل از سوی دیگری گذاشته می‌شود وجود نداشته باشد، موجود متعقلی هم وجود نخواهد داشت. به همین جهت، اگر قرار باشد عقل در جهان حسی تحقق یابد، باید شرایطی فراهم شود که چندین موجود متعقل در این مقام، یعنی در مقام موجوداتی آزاد، کنار یکدیگر برقرار باشند (همان: ۱۱۵). با توجه به مطلب پیش‌گفته، تفسیر نوبهاووزر از سخن فیشته درباب اینکه شهود عقلی با شهود حسی قرین است نامعتبر است؛ زیرا به نظر می‌رسد نوبهاووزر ظرف تحقق شهود عقلی را ناظر به ساحتی می‌داند که در آن آگاهی نسبتی با ابژه‌های تجربی برقرار می‌کند، یعنی به قلمروی که من، تجربه آگاهی از ابژه‌ها را به دست می‌آورد (نوبهاووزر، ۱۳۹۲: ۱۵۳). درحالی که تفسیری اینچنین از سخن فیشته، تنزل دادن معنای عقل در نظام فلسفی فیشته است. باید توجه داشت که فیشته نمی‌خواهد ساختار عقل را به صورت دم‌دستی توضیح دهد. او عقل را در میان تجارب حسی جستجو نمی‌کند، بلکه عقل را در میان نسبت بیناسوژگانی توضیح می‌دهد؛ چرا که فیشته صریحا اعلام می‌کند اگر عقل به لحاظ منطقی بخواهد در جهان حسی آشکار شود بایستی قبل از آن در میان اجتماع «من» و «دیگری» خود را تعیین ببخشد. به این طریق است که عقل می‌تواند بعد از تعیین در ساحت مذکور خود را به جهان تجربی عرضه کند. البته باید توجه داشت تقدمی که در اینجا منظور است تقدمی زمانی نیست که لازمه آن نسبت دادن وجود فی‌نفسه به عقل باشد، بلکه تقدم منطقی حیث اجتماعی عقل بر حضور آن در قلمرو تجربیش مقصود است.

اما با صرف نظر از جنبه منطقی قضیه به لحاظ عینی، خودآگاهی در هر دو حالتش ناگزیر با مواجهه با عالم ابژکتیو است. خودآگاهی مطلق در سطح تقابل سوژه با ابژه تجربی نیست که خود را مواجهه با تجربیات حسی می‌یابد، بلکه خودآگاهی مطلق در سطحی بالاتر و در نسبت بیناسوژگانی است که با جهان ابژکتیو تماس می‌یابد. به این صورت که بعد از اینکه ثابت شد خودآگاهی مطلق در اجتماع سوژگانی اتفاق می‌افتد چنین نیست که به رسمیت‌شناسی (recognition) بیناسوژگانی و تعامل میان آنها صرفا ارتباطی عقلانی و بدون نیاز به سپهری تجربی محقق شود، بلکه نسبت «من» و «دیگری» در سطح عقلانی نیازمند تعامل در سطح مادی است و تا دو سوژه عقلانی در

سطح بدن مادی باهم در تماس نباشند نمی‌تواند باهم ارتباط برقرار کرده و در اجتماع عقلانی با هم نسبت برقرار کنند. «موجود آزاد از طریق حضور صرفش در جهان حسی، هر موجود آزاد دیگری را بدون قیدوشرط مجبور می‌کند که او را در مقام یک شخص به رسمیت بشناسد» (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۰۸). به همین سبب، سپهر فراگیر فعالیت موجود متعلقل در به رسمیت‌شناسی بدن آنهاست و هر فعالیت «من» و «دیگری» یکی از تعیین‌های مشخص بدن وصل و فصلمندشان تصور می‌شود. «تازگی رویکرد فیشته در این واقعیت نهفته است که وی نه تنها بدن را به عنوان ابزاری برای تحقق کنش‌ها، بلکه به عنوان مکان ضروری بیان ذهنیت در نظر می‌گیرد» (López-Domínguez, 2010: 235). فیشته اعلام می‌کند که این بدن سپهری شخصی نیست که به جهان هر فرد به تنهایی تعلق داشته باشد، بلکه بدن قلمروی اجتماعی است که بدون فرانهمی متقابل دو موجود متعلقل امکان‌پذیر نخواهد بود. «شخص نمی‌تواند بدنی به خود نسبت دهد مگر اینکه آن را به عنوان امری فرانهمی کند که تحت تاثیر شخصی بیرون از خودش قرار دارد و مگر اینکه از این طریق آن را بیشتر متعین سازد» (فیشته، ۱۳۹۸: ۸۱). در اینجا فیشته به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه بدن وصل و فصلمند که امری بیناسوزگانی است به تعیین جهان ابژکتیو حسی تقدم دارد و تا بدن تعیین نیابد جهان تعیین نمی‌یابد (Wood, 2016: 204).

«از راه این تعیین بیشتر بدنم، جهان حسی نیز بیشتر متعین می‌شود» (فیشته،

۱۳۹۸: ۸۸).

روشن است که فیشته بنیاد تعیین جهان را به «من» به مثابه «کنش» مربوط می‌سازد. اما از آنجا که او معتقد است بدن چیزی جز ظهور فعلی من کنشگر نیست آن را امری انعطاف‌پذیر تلقی می‌کند و تعیین آن را به آزادی من نسبت می‌دهد. به همین جهت، باعث می‌شود ماده با آزادی متلاشی شود، فیشته که از اهمیت کشف خود آگاه شد و تا جایی که پیامدهای نظریه خود در آموزه دانش اجازه می‌داد اعلام کرد جسم و روح یکسان هستند، آن دو در حقیقت موجودیت یگانه هستند که از دو منظر متفاوت نگریسته می‌شوند: شهود خارجی و شهود درونی (López-domínguez, 2010: 235). بر این اساس، جهان اجتماعی از حیث تعیین عینی بر جهان ابژکتیو تقدم دارد و سوژه فردی از طریق زیست در جامعه انسانی به جهان عینی نفوذ می‌کند و آن را تعیین داده و فرانهمی می‌کند. بدن وصل و فصلمند که امری اجتماعی است دارای دو اندام

عالی و اندام نازل است. اگرچه دو موجود متعقل نخست به واسطه اندام نازل با هم ارتباط می‌یابند، اما نسبتی که در این سطح میان آن‌ها به وجود می‌آید رابطه‌ای دمدستی است و به نسبت پیچیده‌ای که فیشته در ارتباط جمعی از آن قصد می‌کند ارتباطی ندارد. به رسمیت‌شناسی میان «من» و «دیگری» که اولین بار دو موجود متعقل با همدیگر ارتباط می‌یابند به واسطه اندام عالی اتفاق می‌افتد. «بنابراین، اثرگذاری متقابل میان موجودات آزاد بماهو آزاد از طریق حس عالی رخ می‌دهد؛ زیرا فقط این حس به‌گونه‌ای است که ممکن نیست بتوان بدون پیش‌فرض گرفتن آن بر آن اثر گذاشت و لذا معیار نامبرده برای این اثرگذاری متقابل در میان موجودات متعقل درست باقی می‌ماند» (فیشته، ۱۳۹۸: ۹۳).

به این ترتیب، فیشته برای خودآگاهی مطلق نیز ساختاری پیچیده و دوگانه در نظر می‌گیرد که بدون در نظر گرفتن آن خودآگاهی مطلق ظهور نمی‌کند. او از یک سو خودآگاهی مطلق را مقوم حیث تجربی انسان اعلام می‌کند و از سوی دیگر مناسبات بدنمندی میان سوژه‌ها را زمینه ظهور خودآگاهی مطلق توصیف می‌نماید. به این ترتیب، رابطه تو در تو و دیالکتیکی میان این دو ساحت برقرار می‌نماید. بنابراین فیشته یک خط سیر دایره‌وار و حلقه‌ای میان خودآگاهی و قلمرو تجربی در دو ساحت متفاوت ایجاد می‌کند. میان خودآگاهی متعین با تجربه‌های حسی متعین رابطه‌ای دوسویه برقرار است و همان‌طور که آگاهی تجربی به خودآگاهی وابسته است خودآگاهی متعین نیز بدون در نظر گرفتن تجربه حسی محقق نمی‌شود. این سیر دایره‌وار در سطح بیناسوژگانی نیز میان خودآگاهی مطلق و بدن ایجاد می‌شود.

### تفسیر فیشته از مطلق در بنیاد حق طبیعی

حال سوال این است که آیا مطلق مورد نظر فیشته فراتر از من متعقل فردی است و چیزی است که خود را در اجتماع سوژگانی به واسطه ظهور در سوژه‌های فردی ظاهر می‌سازد یا اینکه مطلق همان من متعقل فردی است منتهی با این قید که من متعقل در جامعه‌ای محقق می‌شود که نسبتی عقلانی با هم برقرار کنند. فیشته در *استنتاج بخش‌پذیری حق* چنان سخن می‌گوید که گویی مطلق چیزی جمعی نیست که معیارهای عقلانیت را در اختیار سوژه‌های فردی قرار می‌دهد، بلکه وی معتقد است تک‌تک سوژه‌های فردی قوانینی متعین در اجتماع سوژگانی را از طریق کنش‌گری آزادانه خویش متعین می‌کنند و این خود آنها هستند که با خودحداگذاری معیار انحصاری



عقلانیت را در میان «من» و «دیگری» محقق می‌کنند. در حقیقت تا زمانی که «من» نسبت به حدگذاری «دیگری» که میان من و خودش وضع می‌کند از طریق آزادی درونی‌اش آن را پذیرا نباشد آن حدگذاری هرگز به عنوان قانون عقل رسمیت نمی‌یابد و این به رسمیت - شناسی (acknowledge) متقابل و انتخاب سوژه‌های فردی است که قانونی را به عنوان قانون ممکن می‌نماید.

شخص می‌تواند بی‌درنگ آنچه را علت خارجی در او پدید می‌آورد ملغی کند و او صریحا توانایی خویش برای انجام دادن این کار را فرانهمی می‌کند و لذا فرانهمی می‌کند که وجود این تاثیر منحصر در گرو خود شخص است. وانگهی، اگر قرار باشد بر روی شخص تاثیر گذاشته شود، شخص باید از طریق آزادی از آن تاثیر واقع شده تقلید کند. بنابراین، شخص صریحا آزادی خویش را محقق می‌سازد (همان: ۸۶).

در این فلسفه نمی‌توان از مطلق به مثابه روح تاریخی سخن گفت؛ زیرا فیشته مطلق را به آینده موکول می‌کند. فیشته برخلاف هگل که مطلق را امر بالقوه‌ای می‌دانست که در گذشته ریشه دوانده است - البته گذشته‌ای که دائما به وسیله سوژه نو به نو می‌شود و گذشته به واسطه حال، خود را در آینده بسط می‌دهد - برای مطلق هیچ گذشته‌ای در نظر نمی‌گیرد. او مطلق را یک فکت<sup>۴</sup> و واقعیت از پیش موجود نمی‌داند که برای تعیینش هیچ هزینه‌ای نداده باشد، بلکه وی با گره زدن مسئله مطلق با انسان - و به واسطه تصویری که از بالقوه بودن حقیقت انسان دارد و معتقد است انسان اکنون چیزی نیست و او باید به آنچه می‌باید باشد مبدل شود (همان: ۱۰۱) - مطلق را نیز چیزی می‌داند که همواره می‌تواند در آینده تحقق یابد. با این تلقی از مطلق است که او راضی می‌شود اعلام کند «آگاهی بالفعل مطلق نیست» (همو، ۱۳۹۵: ۳۶۹) و اگر بخواهد به عنوان امری مطلق تحقق یابد ضروری است که همواره آینده آگاهی را به انتظار بنشینیم. سیدل مطلق فیشته را اینچنین توضیح می‌دهد «من مطلق که همواره به آینده موکول می‌شود ایده‌ای در نظر گرفته می‌شود که نمی‌توان آن را به نحو متعین به اندیشه درآورد و به آن فعلیت بخشید، بلکه باید تا ابد برای تقرب به آن تلاش کرد؛ زیرا در غیر این صورت ایدئال نخواهد بود» (Seidel, 1976: 76). به همین جهت، نمی‌توان این ادعا را پذیرفت که فیشته من استعلایی کانت را به من واحد بی‌کران

مطلقى تبدیل مى‌کند که از طریق افراد ادامه حیات مى‌دهد (Routledge, 1998: 32); زیرا به زعم وی مطلق حقیقتى مستقل از فرد سوژه نیست که خود را در تک‌تک افراد ظاهر سازد. او با این تلقى در *آموزه دانش* ادعا مى‌کند من مطلق همان فرد متعقل هست که در جامعه سیاسى زندگى مى‌کنند. اما فیثته در *آموزه حق سیاسى* تفسیرى از دولت ارائه مى‌کند که نشان مى‌دهد این دولت است که مطلق هست و همه سوژه‌هاى ذى‌حق، سوژه منفردى هستند که درون نظام مطلقى که دولت مى‌آفریند تعیین مى‌یابند.

### مناسبات بیناسوژگانی به منزله بنیاد آگاهی و ابژکتیویته

در اندیشه فیثته «منطق، قاعده‌هاى متعین ساختن ابژه‌ها را مهیا مى‌سازد» (فیثته، ۱۳۹۵: ۱۳۷)، اما سوال این است منطقی که ساختار ابژه را تامین مى‌کند از چه سنخى است؟ آیا منطق مورد نظر فیثته درون ذهنیت فردى قرار دارد یا اینکه منطقی است که در برهم کنش میان سوژه‌ها خود را نشان مى‌دهد؟ فیثته در پاسخ به این سوال در *آموزه دانش* ابژکتیویته را به اندیشه محض و «من»ى منتسب مى‌کند که آغازگاه *آموزه دانش* است (همان: ۱۳۳). وی معتقد است من به مثابه فعل و کنش خواستار آن است که جهان ابژکتیو به گونه‌ای تعیین یابد که با اقتضائات سوژه «ناب» مطابقت کند (نویسهاوزر، ۱۳۹۲: ۱۰۰). پیش از فیثته کانت با ارجاع بنیان طبیعت به درون سوژه، ساختار آن را به طور پیشینی درون سوژه پایه‌گذارى کرد. چرخش کانتى زمینۀ ظهور فیثته را فراهم مى‌سازد و او با گسترش آگاهی و انتقال دادن طبیعت به درون آن، قانون را از سنخ آگاهی گردانده و قانون ساخت ابژه را چیزى جز قوانین حاکم بر حالات آگاهی معرفی نمى‌نماید، اما فیثته در این باب بیش از اینکه از کانت تاثیر پذیرفته باشد موضع خود را مدیون بصیرت‌هاى است که اندیشه لایب‌نیتس در اختیار او قرار داده مى‌دهد؛ زیرا نخستین بار در فلسفه آلمانی این لایب‌نیتس است که جهان اجتماعى را در مقابل جهان فردى اصالت مى‌دهد و بنیاد توضیح جهان عینى را به عقل جمعى مى‌سپارد<sup>۵</sup>. فیثته نیز با این زمینه فکرى که فلسفه لایب‌نیتس در ضمیر او ایجاد کرده بود اعلام مى‌کند:

قوانین عقل که ساختار ابژه را به دست مى‌دهد تنها در صورتى از جانب من متعقل فرانهمى مى‌شود که از دیگرى شناختى عقلانى داشته باشد. باید قانونى وجود داشته باشد که میان هر دوى ما مشترک است و به صورت مشترک به مثابه قانون

ضروری به رسمیت شناخته می‌شود... این قانون در همان سرشتی قرار دارد که ما به اعتبار آن وارد همان اجتماع می‌شویم: فیثته این سرشت را همان عقلانیت معرفی می‌کند (فیثته، ۱۳۹۸: ۶۱).

ابژه تجربی وقتی ابژه عینی می‌شود که ابژه در میان همه سوژه‌ها به عنوان ابژه پذیرفته شود و تنها با اذعان فردی به ابژه بودن چیزی، نمی‌توان آن را به لحاظ عینی ابژه نامید. برای این کار تایید جمعی نیاز است که در جامعه‌ای از سوژه‌ها به وقوع می‌پیوندد. این در حالی است که کانت بر این عقیده بود که ابژه در حالی عینیت می‌یابد که درون قلمرو فردی و بر اساس داده‌ها و مفاهیم فاهمه سوژه به هم مرتبط شود. این شرط اطلاق عینی بودن ابژه به حساب می‌آید. فیثته با انتقاد از تفکر کانتی تصور می‌کند تا ابژه‌ای مقبولیت اجتماعی نیابد نمی‌توان بر آن نام ابژه نهاد. به این ترتیب ابژه در درون اجتماع ساخته می‌شود نه در درون سوژه فردی. فیثته که در *آموزه دانش*، کنش و اثربخشی سوژه را نکته کانونی در توضیح تکوین آگاهی و جهان ابژکتیو اعلام کرده بود در بنیاد حق طبیعی متذکر می‌شود که نباید این کنشگری سوژه را کنشی فردی تلقی نمود؛ چرا که این کنش که ذات من را تشکیل می‌دهد در اصل برهم کنشی جمعی است که تا این کنش در بینا سوژگانیت تحقق نیابد کنش فردی ظهور نمی‌یابد. «سوژه بر همین قیاس موجود متعلق بیرون از خویش را به عنوان مبنای نهایی این چیزی که در اوست فرانهمی کرده است» (همان: ۵۸). او معتقد است تاکید بی‌حد و حصر بر مواضع شخصی، شناخت دیگری را به طور موثر مسدود می‌کند (Kinlaw, 2010: 225). من همزمان در همین کنش نامنقسم، موجودات آزاد دیگری را فرض می‌کنم. بنابراین سپهری را برای آزادی توصیف می‌کنم که چندین موجود در آن سهیم‌اند. من کل آزادی را که فرانهمی کرده‌ام به خود نسبت نمی‌دهم؛ زیرا موجودات آزاد دیگری را فرانهمی می‌کنم و باید به آنها نیز بخشی از این آزادی را نسبت دهیم... به این ترتیب، جهان به منزله سپهر آزادی‌شان به اصطلاح میان آنها تقسیم می‌شود (فیثته، ۱۳۹۸: ۲۵-۲۴). این بار جهان به عنوان عالمی شخصی که سوژه فردی آن را بنا نموده و خود در آن زندانی است تصور نمی‌شود، بلکه نه سوژه، فردی منزوی به حساب می‌آید که غیر از خود در این عالم سوژه دیگری را نمی‌شناسد و نه عالم ملک شخصی سوژه فردی تصور می‌شود. سوژه با کشیدن خود به جهان اجتماعی، جهان را ملک مشاعی می‌داند که میان سوژه‌های اجتماعی تقسیم شده است و همه در تحقق و عینیت آن سهیم هستند. تعیین افزون‌تر جهان حسی، از اجتماع ضروری موجودات آزاد که خود شرط امکان

خودآگاهی است نتیجه می‌شود. آنها این کار را نه با آزادی، بلکه با ضرورتِ مطلق انجام می‌دهند و آنچه این‌گونه فرانهمی شود برای ما «واقعیت» دارد. «اگر به طور کامل قرار باشد عقل در جهان حسی محقق شود باید این امکان فراهم باشد که چندین موجود متعقل در این مقام، یعنی در مقام موجوداتی آزاد، کنار یکدیگر برقرار باشند» (همان: ۱۱۵).

فیشته انسجام در اندیشه را به انسجام در عمل و انسجام در عمل را به انسجام عقل اجتماعی و فرد متعقل در اجتماع نسبت می‌دهد. به این ترتیب او اذعان می‌کند که آگاهی تا زمانی که به جامعه ارتباط نیابد صرف آگاهی متشتت و غیرمرتبط به حساب می‌آید و وجود نظام برای آگاهی که از زمان راینبهولت به بعد به عنوان بنیاد آگاهی و فلسفه علمی شمرده می‌شد تنها به واسطه مطلق امکان می‌یابد که بدون جامعه حقوقی امکان‌پذیر نیست. به همین جهت وی معتقد است وقتی «من از او طلب انسجام می‌کنم، یعنی طلب می‌کنم که کل مفاهیم آینده او از طریق یک مفهوم متقدم متعین از طریق شناخت او از من به عنوان موجودی متعقل متعین شود» (همان: ۷۰). فیشته برای اینکه بتواند انسجام جمعی را که مبنای عینیت، آگاهی و ابژکتیویته به شمار می‌آید توضیح دهد، مفهوم «به رسمیت شناسی» را وارد نظام فلسفی خود می‌سازد. با توجه به اندیشه فیشته تا زمانی که عقل به درون ذهنیت فردی تقلیل داده شود و هیچ سوژه‌ای به موضع سوژه دیگر واقعی نهد نمی‌توان از بالندگی و رشد و انتقادی بودن آن سخن گفت.

با توجه به اینکه فیشته کل نظام فلسفی را به درون مناسبات انسانی و اجتماعی می‌کشد و بنیاد آن را جامعه حقوقی تصور می‌کند که در آن انسان‌ها با رسمیت دادن به منظر همدیگر زمینه ایجاد عالم ابژکتیو عینی را فراهم می‌کنند ساحت آگاهی و تجربه انسانی را به مناسبات فعال و زنده معطوف می‌کند که قرار است درون زیست اجتماعی مانند نظام‌های زنده از درون رشد کند. وقتی از عقل محض تصویری اینچنین داشته باشیم و آن را محصول زیست اجتماعی بدانیم دیگر پایانی برای خودانتقادی عقل وجود نخواهد داشت؛ زیرا عقل همواره به واسطه نسبتی که در ساحت اجتماعی با عقل دیگری برقرار می‌کند خود را در تعامل با آن قرار داده و موضع خود را به نام عقل بر علم تحمیل نمی‌کند و همواره تلاش می‌نماید تا عقل فردی را با نظر نقادانه جمعی تعدیل کند. فیشته این سخن کانت را قبول دارد که تا زمانی عقل نقادی نشود سخن گفتن از شناخت امر بیهوده‌ای است، اما معتقد است این عقل تنها در سیستمی که جامعه به آن می‌دهد زمینه انتقادی بودن عقل را فراهم می‌کند. به همین منظور، بر این باور است که به رسمیت شناختن متقابل زمینه

اعتماد به عقلانیت جمعی است که آن موجب می‌شود حالت کلی بی‌اعتمادی و عدم اطمینان میان سوژه‌ها از بین برود (Kinlaw, 2010: 216) و با تکیه بر امکانات عقلانی مشترک، مبنای عینیت در ساحت عقل جمعی به ظهور برسد، یعنی عقلانیت

در درون فرد به تنهایی اتفاق نمی‌افتد یعنی هر فرد در وجدان فردی خود همدیگر را به رسمیت بشناسند، بلکه نه اینکه موجود متعقل فی‌نفسه و متنزع از من و آگاهی من، مرا در وجدان خودش (چنین چیزی به قلمرو اخلاق تعلق دارد) یا در حضور دیگران (چنین چیزی موضوعی برای دولت است) به رسمیت بشناسد؛ بل اینکه او براساس آگاهی من و آگاهی خودش که به نحو تالیفی در امری واحد متحد شده‌اند (آن هم بر اساس آگاهی‌ای مشترک میان هر دوی ما) مرا در مقام موجودی متعقل به رسمیت می‌شناسد (فیثته، ۱۳۹۸: ۶۲).

به رسمیت شناسی به گمان فیثته در قلمروی غیر از وجدان فردی و نهاد بیرونی مانند دولت تحقق می‌یابد. وی به قلمروی باور دارد که در آن «من» با «دیگری» به نحوی با هم تالیف می‌شویم که در امری واحد اتحاد می‌یابیم. به رسمیت شناسی با نوعی اتحاد و یگانگی می‌تواند معنی پیدا کند و این اتحاد و یگانگی نه در وجدان فردی که مختص هر فرد است و نه در درون دولت که در آن «من» با «دیگری» بر سر حق و حقوق خود بر سر نزاع هست و به نحو قرار دادی با همدیگر جمع شده‌اند معنی پیدا نمی‌کند.

### وضع حقوقی - سیاسی عرصه تقویم آگاهی و خودآگاهی

فیثته به واسطه مفهوم به رسمیت شناسی آگاهی را به ساحت وضع حقوقی و به واسطه آن به ساحت وضع سیاسی می‌کشد. به عقیده وی مفهوم به رسمیت شناسی اساساً یک مفهومی حقوقی است؛ زیرا در به رسمیت شناسی، «من» و «دیگری» متعهد می‌شوند که همدیگر را به عنوان موجودی آزاد و کنشگر قبول کرده و به لوازم آن، یعنی تجاوز نکردن به حقوق دیگری پایبند باشند. فیثته این رابطه استنتاج شده که هر کس باید آزادی خویش را از طریق مفهوم امکان آزادی فرد دیگر محدود کند، به این شرط که دیگری هم آزادی خویش را به همین شکل از طریق آزادی طرف اول محدود سازد میان موجودات متعقل امکان‌پذیر می‌داند و این نوع رابطه را با وصف رابطه‌ای حقوقی توصیف می‌نماید (همان: ۷۱). به همین جهت، به رسمیت شناختن دیگری به معنی

شناخت مفهومی صرف نیست که به لحاظ عملی هیچ فایده بر آن بار نشود، بلکه به واسطه این نوع رابطه طرفین خود را مجبور می‌یابند به اینکه آزادی خود را به گونه‌ای در نظر آورند که آزادی دیگری در این میان لطمه نبیند. «من از طریق به رسمیت شناختن دیگری تحولی در ذهنیت خویش ایجاد می‌کند و باعث می‌شود سوژه از حالت قبلی موضع شخصی به نفع موضع مشترک جمعی سوق داده شود» (Wood, 2016: 226).

از آنجا که فیثسته از یک سو به رسمیت شناسی را شرط خودآگاهی می‌داند و از سوی دیگر به رسمیت شناسی را ذاتا امری حقوقی تلقی می‌کند موفق می‌شود میان دو قلمرو حقوقی و خودآگاهی نسبتی پیچیده ایجاد کند. او صراحتا می‌گوید: «مفهوم حق، به منزله شرط خودآگاهی است» (فیثسته، ۱۳۹۸: ۲۷) و به سبب اینکه در آموزه اخلاق آگاهی را مشروط به خودآگاهی کرده و اعلام می‌نماید که «بدون خودآگاهی هیچ آگاهی‌ای از چیز دیگر وجود ندارد» (همو، ۱۳۹۶: ۶۵)؛ وضع حقوقی را به منزله بنیاد آگاهی معرفی می‌نماید. این نوع تصور از آگاهی باعث می‌شود فیثسته به فهمی جدید از عقل دست یابد و عقلانیت که در نگاه او بنیاد آگاهی و جهان است به مثابه امری تلقی شود که در ذاتش چیزی جز حق لحاظ نشده و «حق در ذات عقل مضمون است» (همو، ۱۳۹۸: ۷۱). بر این اساس، فیثسته عقلانیت را به جامعه حقوقی محدود می‌کند، جامعه‌ای که در آن آزادی فردی محترم شمرده می‌شود و شخص از امنیت حقوقی برخوردار است. وی از آنجا که معتقد است موجودات متعقل تنها از طریق تجلیات آزادی خویش در جهان حسی با یکدیگر به اثرگذاری متقابل برمی‌خیزند؛ مفهوم حق را صرفا به چیزی ربط می‌دهد که در جهان حسی تجلی یافته است (همان: ۷۳-۷۴). به این ترتیب، مالکیت خصوصی نیز در تحقق عقلانیت به عنوان مقوله‌ای محوری نقشی عمده به عهده می‌گیرد. فیثسته از حق اصلی، حق مصونیت بدن و نیز حق مالکیت را اختیار می‌کند که هر دو از این حیث که افراد بتوانند سوژه‌هایی موثر در جهان باشند ضروری می‌نماید؛ زیرا بدون بدن اساسا نمی‌توانیم عمل کنیم و بدون دست کم برخی ویژگی‌ها توانایی برای عمل به منظور تضمین درجه معناداری از آزادی نابسند است؛ زیرا در اختیار داشتن ابژه‌های مادی پیش‌نیاز به انجام رساندن تقریبا هر قصدی است که ممکن است کسی داشته باشد.



## تقویم آگاهی در وضع سیاسی برپایه اجتماع حقوقی

چنانچه گفته شد فیثته نظام آگاهی و ساختار دانش علمی را به جامعه حقوقی پیوند زد. اما او برای اینکه قوانین حقوقی را که بنیاد آگاهی است توضیح دهد، چاره‌ای از ورود به وضع سیاسی نمی‌بیند. وضع سیاسی قلمروی است که امکان تالیف فرد در اجتماع حقوقی را فراهم می‌سازد. در حقیقت «من» و «دیگری» تنها به واسطه گام نهادن در وضع سیاسی است که از آزادی افراطی خود دست کشیده و همدیگر را به رسمیت می‌شناسند و با تفاهم در کنار هم اجازه می‌دهند عقلانیت فلسفی ظهور یابد. از آنجا که هر فردی، تنها به وسیله خوددوستی برانگیخته می‌شود و نه اخلاقیات،

در حالت طبیعی امنیت شخص دیگر را از آن روی رسمیت می‌دهد که امنیت خویش را اراده می‌کند. هیچ فردی دلمشغول آن نیست که آیا دیگری در برابر وی امنیت دارد یا خیر، مگر تا جایی که امنیت شخص دیگر شرط امنیت خود فرد در برابر شخص دیگر باشد. به همین جهت «هر کسی غایت جمعی را ذیل غایت خصوصی خود مندرج می‌کند» (همان: ۱۷۶).

حال اگر مناسبات اجتماعی از این قرار باشد و عدم اعتماد به همدیگر ذاتی آن تلقی شود در آن صورت چگونه می‌توان از به رسمیت شناسی و احترام متقابلی که بنیاد نظام فلسفی است سخن گفت و از منطقی که قرار بود همین تفاهم اجتماعی در اختیارمان قرار دهد و به واسطه آن نظام آگاهی ممکن شود حرفی زد. فیثته در بحث حق اجبار (Coercion right) می‌کوشد برای اینکه صلح میان افراد جامعه برقرار گردد و به رسمیت شناسی متقابل به اولین دغدغه اجتماعی تبدیل شود قوه‌ای بیرونی را تدارک می‌بیند تا با اجبار، افراد جامعه را به محدوده حقوقی خود رانده و میان آنها رابطه‌ای برپایه مناسبات حقوقی برقرار کند، یعنی «روابط حقوقی صرفاً با اجبار تالیف می‌شوند» (Kinlaw, 2010: 216). وی مسئله اساسی حق سیاسی و کل فلسفه حق را یافتن اراده‌ای می‌داند که به واسطه آن بتواند میان افراد جامعه مناسبات حقوقی را ممکن سازد. او برای اینکه اراده خصوصی را تحت اراده جمعی مندرج کند مفهوم اقتدار بیرونی را وارد نظام فلسفی خود می‌نماید. فیثته معتقد است که این «اقتدار تنها در یک جمهور یا یک تن‌واره سیاسی رخ می‌دهد. بنابراین خارج از جمهور مطلقاً هیچ کاربستی برای حق اجبار امکان‌پذیر نیست» (فیثته، ۱۳۹۸: ۱۷۶).

اگرچه دولت که نقش حفاظت از حقوق مردم را به عهده دارد (Kinlaw, 2010: 225) باید چنان قدرتی باشد که در اراده واحد ظهور می‌کند. اما توجه به این نکته ضروری است که این اراده نمی‌تواند آزاد باشد، بلکه باید به طور مداوم از طریق قانون متعین شود و صرفاً در جایی که قانون را اراده کرده است قدرت داشته باشد، یعنی او میان قانون و قدرت رابطه ناگسستنی برقرار می‌کند و اعلام می‌نماید «خود قانون باید اقتدار برتر و اقتدار برتر باید قانون باشد و هر دو باید امری واحد باشند» (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۳۰)؛ در غیر این صورت توجه نظام آگاهی و حقوقی برای فیشته مشکل-ساز خواهد بود؛ زیرا نسبت دادن اقتدار به سوژه خودآگاه منافات با آموزه اصلی او که همان آزادی و کنشگری انسان است خواهد داشت. فیشته بارها در نوشته‌هایش خصوصاً در *آموزه دانش اعلام* می‌کند که تبیین نظام آگاهی برپایه کنشگری و فعالیت آزادانه سوژه استوار است (همو، ۱۳۹۵: ۱۰۳) و در صورتی که اقتدار قانون‌گذاری را به موجودی بیرون از سوژه متعقل بسپاریم در حقیقت ضربه مهلکی خواهد بود که نظام آگاهی فیشته را از بنیان به لرزه می‌اندازد. این مبنای متافیزیکی که او در *آموزه دانش مطرح* می‌کند جواب پرسشی است که بعداً در کتاب *بنیاد حق طبیعی* ظاهر می‌شود و آن پرسش این است که قانون اساسی جامعه حقوقی از کجا می‌آید؟ آیا منشا این قانون خداست؟ یا قانونی است که خود دولت آن را وضع می‌کند و رعایت آن را از مردم مطالبه می‌نماید؟ یا اینکه قانون وابسته به اراده عمومی است و دولت موظف است براساس محدوده‌ای که در قانون برای آن تدارک دیده شده حکم کرده و عمل نماید؟ به زعم فیشته قانون اساسی که قرار است زمینه جامعه حقوقی را فراهم کند وابسته به تصمیم عامه مردم است و هرچیزی که اراده عمومی به آن تعلق بگیرد آن چیز قانون اساسی می‌شود (همو، ۱۳۹۸: ۲۰۱). بنابراین قانون اساسی از طریق خواست عمومی ابتدایی تضمین می‌شود. هر فردی فقط تحت این تضمین وارد دولت می‌شود که این قانون اساسی بخصوص امنیت او را تامین نماید و اگر چنانچه قرار باشد تغییری در قانون اساسی صورت گیرد مستلزم همراهی مطلق است و نمی‌توان به خواست فرد یا گروهی خاص قانون اساسی را تغییر داد و این اجماع عمومی است که تغییر قانون اساسی را مشروعیت می‌بخشد (همان: ۲۱۲). به این ترتیب، فیشته نشان می‌دهد از موضع *آموزه دانش* عدول نکرده است و همچنان سوژه کنشگر در قانون فکری او قرار دارد و این اوست که تنها مبنای آگاهی حقوقی و سیاسی به حساب می‌آید.

### نظام ایدئالیستی آموزه دانش در دام دگماتیسم بنیاد حق طبیعی

فیشته موفقیت اصلی فلسفه ایدئالیستی خود را در این می‌دانست که توانسته است برای توضیح نظام آگاهی مبنایی مطمئن بیابد. این مبنای جدید همان تفسیری بود که وی از «من» به مثابه کنش و فعالیت به دست داد. به زعم او استقلال «من» عنصری بود که می‌توانست وی را از شکاکیت و دگماتیستی بودن رها سازد. اندیشه دگماتیستی به اندازه‌ای نزد وی دچار بحران بود که بخشی مهمی از رسالت فلسفه ایدئالیستی‌اش را ناظر به رد آن می‌دانست. اما روند اندیشه فیشته، او را به همان دام هولناکی گرفتار می‌کند که وی نظام فکری خود را در خدمت بی‌ارزش نشان دادن آن قرار داده بود؛ زیرا «من» کنشگر فردی که در آموزه دانش بنیاد نظام آگاهی فرض می‌شد بناگاه در بنیاد حق طبیعی جای خود را به دولت مقتدری داد که سلطه خود را در جامعه سیاسی بر تک‌تک اعضای جامعه تحمیل می‌کند.

اگر چه پیشتر گفته شد که فیشته قانون اساسی را عاملی می‌داند که دست دولت مقتدر را با آن به بند می‌کشد و قوه مجریه تنها در چارچوب قانونی حکم می‌کند که بر اساس اراده عمومی تحقق می‌یابد، اما فیشته در بنیاد حق طبیعی با طرح این پرسش که چه کسی باید اراده جمعی و حقوق فردی را وضوح بخشیده و تفسیر کند؟ به یکباره جای سوژه‌های فردی کنشگر را به دولت می‌دهد. او می‌گوید: «هیچ‌کس در وضوح بخشی به قانون اساسی نامناسب‌تر از توده مردم نیست؛ زیرا با ترکیب آرای فردی نتیجه اراده جمعی راستین به نحوی بسیار ناخالص به دست می‌آید. مدیر قوه مجریه مفسر طبیعی اراده جمعی در خصوص رابطه افراد با یکدیگر در دولت است؛ نه دقیقاً مفسر اراده‌ای که افراد به راستی دارند، بلکه مفسر اراده‌ای که آنها باید داشته باشند اگر قرار باشد در کنار یکدیگر به سر ببرند» (فیشته، ۱۳۹۸: ۳۲). به نظر می‌رسد فیشته با این سخن، بنیاد فلسفه خود را که بر کنش‌گری و آزادی بنا شده است به تزلزل در می‌آورد. او با محوریت دادن به حاکم سیاسی در تشخیص اراده عمومی، تشخیص حاکم سیاسی را بنیاد قانون اساسی که آن خود بنیاد آزادی است قرار می‌دهد. در حقیقت قانون اساسی که مظهر اراده عمومی است و قرار بود حاکم سیاسی را از افتادن به ورطه استبداد منع کند در عمل وسیله‌ای می‌شود که قدرت سیاسی با آن دست اراده عمومی را می‌بندد و به این ترتیب استبداد که مظهر دگماتیسم است از درون فلسفه آزادی بیرون می‌آید؛ زیرا وقتی بپذیریم که دولت تنها مرجع قوانین حقوقی و سیاسی است بناگاه

اعتراف می‌کنیم که به لحاظ نظام دانش نیز قدرت بیرونی، عقل فردی را تحت نظام دانش خویش درآورد. دلیل مطلب پیش‌گفته همانطور که پیشتر به آن اشاره شد آن است که فیثته منطق آگاهی را همان منطقی می‌داند که نظام حقوقی و سیاسی ایجاد می‌کند. این دولت است که تا تحقق نیابد نه حقوق و به رسمیت‌شناسی اجتماعی معنا دارد و نه خودآگاهی و آگاهی که فرع بر جامعه حقوقی است محقق می‌شود. دولت به یک واسطه در خودآگاهی و به دو واسطه در آگاهی سوژه دخالت می‌کند و به واسطه نظام حقوقی که ایجاد می‌نماید زمینه به رسمیت‌شناسی را که شرط خودآگاهی است فراهم می‌سازد و از طریق تعیینی که به خودآگاهی فردی می‌دهد در آگاهی آنها نفوذ کرده و نظام معرفتی آنها را تعیین می‌دهد.

به نظر می‌رسد با این تصویری که فیثته در بنیاد حق طبیعی از نظام آگاهی، حقوق و سیاست به دست می‌دهد شکافی بزرگ میان «آموزه دانش» و «بنیاد حق طبیعی» ایجاد می‌کند؛ اگر چه دغدغه فیثته در هر دو کتاب آزادی سوژه‌های فردی است؛ زیرا فلسفه فیثته به عنوان فلسفه ایدئالیستی خواستار آن است که راهکاری برای تحلیل مفهوم آزادی ارائه دهد (Seidel, 1976: 1) و همانگونه که در *آموزه اخلاق اعلام* می‌کند در صدد آدمی را مبدل به مبنای نهایی فلسفه خویش سازد (فیثته، ۱۳۹۶: ۹۳)، اما فیثته که قرار بود کل فلسفه را برپایه خودآینی عقل سوژه شکل دهد با اذعان به اینکه منطق آگاهی در نهایت به دست اقتدار دولت شکل می‌گیرد درون اندیشه دگماتیستی فرو می‌غلطد؛ زیرا دگماتیسم در نگاه فیثته انکار یکسره آزادی و استقلال سوژه است که اندیشه ایدئالیستی بر آن متکی است (همو، ۱۳۹۵: ۶۷). وی با این تفسیری که در بنیاد حق طبیعی به دست می‌دهد فعالیت و کنش‌گری را که در *آموزه دانش بنیاد سنت ایدئالیسم معرفتی* کرده بود (Seidel, 1976: 16) به طور بی‌رحمانه در کتاب *بنیاد حق طبیعی* سر می‌برد. او به دولت اجازه می‌دهد شخصی را که درون جمهوری به نقض حقی متهم است را از حق شهروندی محروم نماید و به این طریق آزادی اجتماعی سوژه فردی را برداشته یا به او اعطا کند. به همین جهت، آزادی اجتماعی شهروندان جعلی قوه مجریه است و تا زمانی که وی اجازه ندهد سوژه فردی نمی‌تواند به عنوان سوژه‌ای آزاد در اجتماع حضور داشته باشد.

«اعلام بی‌بهره بودن از حقوق بالاترین حکمی است که دولت، در مقام دولت،

می‌تواند علیه یک موجود متعقل صادر کند» (فیثته، ۱۳۹۸: ۳۱۰).

اگر این تفسیر پذیرفته شود که فلسفه فیثته به دگماتیسم منجر می‌شود در آن صورت باید قبول کنیم که فلسفه فیثته ما را به امری متعالی سوق بدهد؛ چرا که نظام متعالی به جای ابتناء اندیشه به «من» آزاد، اندیشه را به وراسوی «من» معطوف می‌کند. «دگماتیسم نظامی متعالی است؛ زیرا به وراسوی «من» گذر می‌کند مادام که دگماتیسم نظامی منسجم است اسپینوزاگرایی منطقی‌ترین ثمره آن است» (همو، ۱۳۹۵: ۲۰۰). اما این بار امر متعالی موجوی متافیزیکی نیست که در سنت مسیحی و یونانی به آن باور داشتند. امر متعالی در نظام دانش فیثته به اقتدار سیاسی‌ای سپرده می‌شود که در قوه مجریه تجلی می‌یابد. در حقیقت قوه مجریه امری متعالی است، به دلیل اینکه نمی‌توان قوه مجریه را به عنوان یکی از طرفین اجتماع تصور کرد؛ زیرا اگر یکی از افراد اجتماع سوژگانی تلقی شود در آن صورت انتخاب یکی از طرفین به عنوان بنیاد آن بی‌دلیل خواهد بود. به همین جهت، باید این تصور را بپذیریم که قوه مجریه به مثابه امری بیرون از مناسبات اجتماعی قرار گرفته و در آن قدرت و عقلانیت خود را تزریق می‌کند. به این ترتیب، فلسفه فیثته که در صدد بود رده‌ای بر هرگونه فلسفه دگماتیستی باشد در دام دگماتیسم گرفتار می‌شود و آگاهی به جای آنکه بر بنیاد آزادی بنا نمی‌شود در نهایت به امری بیرون از آزادی سوژه معطوف می‌شود.

### نتیجه‌گیری

چنانچه گفته آمد روشن شد که فیثته در دو اثر مهم خود، یعنی نظام آموزه دانش و بنیاد حق طبیعی به دنبال ارائه نظام آگاهی به عنوان امری سیاسی است. او نخست با ارائه تفسیری جدید از نظام دانش، بنیاد آگاهی را در کنشگری سوژه فردی جستجو می‌کند. فیثته از آنجا که جوهر بودن من و شی فی‌نفسه را انکار می‌کند هر دوی آنها را به میان نسبتی اصیل که چیزی جز آگاهی کنشگر و فعال نیست داخل می‌کند. در نظر وی آگاهی امر مطلق است که ابژه و سوژه را درون خود هضم می‌نماید و هر دو را به آگاهی تبدیل می‌کند. اما به سبب اینکه آگاهی بر پایه خودآگاهی می‌تواند تحقق داشته باشد آگاهی را مشروط به خودآگاهی می‌سازد. فیثته با تفکیک خودآگاهی متعین از خودآگاهی مطلق معتقد است خودآگاهی مطلق بنیاد هر نوع آگاهی متعین و به لحاظ منطقی مستقل از آن به حساب می‌آید و همین خودآگاهی مطلق بنیاد آگاهی تصور می‌شود. به زعم فیثته خودآگاهی تنها زمانی محقق می‌شود که من و دیگری همدیگر را به عنوان سوژه‌ای آزاد و فعال به رسمیت بشناسند. او با اعلام اینکه رابطه من و دیگری در به رسمیت شناسی از سنخ

رابطه حقوقی است خودآگاهی را به اجتماع حقوقی و به واسطه آن وضع سیاسی مربوط می‌سازد. به این ترتیب، آگاهی و خودآگاهی تنها زمانی از جانب سوژه فرانهی می‌شود که شخص در جامعه حقوقی مناسبات حقوقی را رعایت کند. فیشته با گفتن اینکه مناسبات اجتماعی در مرحله نخست بر پایه خود دوستی است و نه دگرخواهی اعلام می‌کند تا اجبار بیرونی نباشد در جامعه هیچ کس حق دیگری را به رسمیت نخواهد شناخت. بر این اساس، پای دولت به مسئله خودآگاهی و به واسطه آن آگاهی باز می‌شود. اگرچه فیشته ابتدا معتقد بود که قوه مجریه بر اساس قوانینی که اراده جمعی وضع می‌کند بر شهروندان حکم می‌کند، اما به جهت اینکه قوه مجریه را تنها مرجع تشخیص و تفسیر قانون اساسی می‌داند در عمل اقتداری را که در دستان افراد جامعه حقوقی بود بازستانده و به دولت تقدیم می‌کند. با اعطای جایگاهی اینچنین به دولت در جامعه سیاسی، فیشته ناخودآگاه موضع نظام/آموزه دانش - یعنی ابتدای نظام آگاهی بر پایه کنش و فعل من متعقل - را از یاد می‌برد و این دولت است که در عمل به عنوان قوه‌ای بیرونی، نظام حقوقی و سیاسی و به تبع آن نظام آگاهی را تاسیس می‌نماید. به این ترتیب، فیشته که فلسفه خود را با شعار ایدئالیست آزاد در برابر دگماتیست علم کرده بود در دام جزم‌گرایی گرفتار می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

- <sup>1</sup> البته کار فیشته در این زمینه آغاز راه بوده است و چنین نیست که او در انضمامیت آگاهی تمام راه را رفته است. به همین جهت است که بعدها هگل اندیشه فیشته را به دلیل انتزاعی بودن مورد انتقاد قرار می‌دهد.
- <sup>2</sup> البته فیشته برای اینکه میان سوژه و ابژه وحدتی ایجاد نماید با هضم ابژه در درون من مطلق ابژکتیویته را به درون سوژه می‌رود. در حقیقت او به جای آنکه میان آنها وحدتی درونی ایجاد نماید و نسبتی دیالکتیکی میان سوژه و ابژه برقرار سازد با وارد کردن ابژه در درون سوژه، سوژه را گسترش داده و کل جهان را سوپژکتیو معنا می‌کند. به همین جهت، فلسفه فیشته همانطور که هگل بعدها آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد هیچگونه حالت ابژکتیو نداشته و به صورت ایدئالیسم ذهنی درمی‌آید.
- <sup>3</sup> مطلق اگرچه به لحاظ منطقی فراتر از مناسبات حسی است اما این به این معنی نیست که مطلق به لحاظ عینی نیز فراتر از مناسبات حسی قرار داشته باشد، بلکه به لحاظ عینی مندرک در مناسبات حسی است و از این حیث است که اخلاق، حقوق و سیاست در اندیشه فیشته قابل توضیح می‌شود.
- <sup>4</sup> البته هگل نیز مطلق را یک فکت نمی‌داند. با این حال هیچ نوع تناسبی میان تلقی فیشته و هگل وجود ندارد. هگل در نقدهایی بنیادافکن نقص‌های موجود در مطلق هگل را توضیح می‌دهد. به زعم او مطلق فیشته بیش از حد انتزاعی و سوپژکتیو است.



در موندولوژی لایبنیتیسی، جهان به مثابه مجموعه روابط میان نفوس در مقام مونداهای تعریف می‌شود که طی مفهوم هماهنگی پیشین‌بنیاد عرضه شده است (لایبنیتس، ۱۳۷۲: ۱۵۲). اما مسأله‌ای که گریبانگیر اندیشه لایبنیتس می‌شود این است که وی مونداهای را اموری متعالی تصور می‌کند. بنابراین، براساس نظام فلسفی فیثته این اندیشه نمی‌تواند آگاهی را توضیح دهد؛ زیرا همچنان گرفتار معضلات اندیشه دکارتیستی است.

## References

- Beiser, Frederick C. (2002) *German Idealism, The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press.
- Breazeale, Daniel (2010) “Doing Philosophy: Fichte vs. Kant on Transcendental Method”, in T. Rockmore; D. Breazeale (Eds.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*. Amsterdam - New York, Ed. Rodopi B. V.
- Breazeale, Daniel (1981) “Fichte's "Aenesidemus" Review and the Transformation of German Idealism”, *The Review of Metaphysics*, 34(3): 545-568.
- Breazeale, Daniel (1982) “Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold’s Elementary Philosophy”. *The Review of Metaphysics*, Vol. 35(4).
- Fichte Johann Gottlieb (2018) *The system of ethics*, Trans: Seyed Massoud Hosseini, Tehran: Center Publications, First Ed. (in Persian)
- Fichte Johann Gottlieb (2017) *The system of Knowledge*, Trans: Seyed Massoud Hosseini, Hekmat, 1<sup>st</sup> ed. (in Persian)
- Fichte Johann Gottlieb (2019) *Natural Rights Foundation*, trans. Seyed Mahmou Hosseini, Tehran: Ghoghnoos, 1<sup>st</sup> ed. (in persian)
- Kant, Immanuel (1964) *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, Macmillan & Co LTD.
- Kinlaw, C. J. (2010) “Practical Rationality and Natural Right: Fichte and Hegel on Self-Conception within a Relation of Natural Right”. in T. Rockmore, & D. Breazeale (Eds.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*. Amsterdam - New York, Ed. Rodopi B. V.
- Neuhauser Frederick (2013) *Theory of Subjectivity in Fichte's Philosophy*, Trans: Seyed Massoud Hosseini, Tehran: Gognoos, 1<sup>st</sup> ed. (in Persian)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1993) *Monadology and several other philosophical articles*, Trans: Abdolkarim Rashidian, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (in Persian)

- Routledge (1998) *Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Seidel, George (1976) *Activity and Ground Fichte, Schelling and Hegel*. New York: George Verlag Hildesheim.
- Virginia López-Domínguez (2010) "Political Realism in Idealism: Fichte versus Hegel and their Different Versions of the Foundation of Right". in T. Rockmore, & D. Breazeale (Eds.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*. Amsterdam - New York, ed. Rodopi B.V.
- Wood, A. (2016) "Fichte's Philosophy of Right and Ethics". in D. James, & G. Zöller (Eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge cb2 8bs, United Kingdom: Cambridge University Press.

