

## تغییر جهان:

# بررسی و نقد آموزه شناخت فیشته و نسبت فلسفه اخلاق با آن

محسن باقرزاده مشکی باف<sup>۱</sup>

محمود صوفیانی<sup>۲</sup>

### چکیده:

فلسفه فیشته تفسیر جهان را با تغییر آن درک می‌کند. در این فلسفه تأمل نظری بدون تغییر عالم بی‌معناست. این در صورتی است که مهمترین دستاورد فلسفی جهان از نظر فیشته یعنی فلسفه کانت با وجود دادن ابزار برای تغییر عالم اما از آن در این مسیر استفاده نمی‌کند. مأموریت فیشته برقراری سنخیت میان فلسفه کانت با جهان خارج است. در این مسیر فیشته تمامی دوگانگی‌ها و نظریاتی که موجب عدم برقراری این سنخیت در فلسفه کانت شده بود را طرد می‌کند یا از درون تغییر می‌دهد و راه را برای تئوری نظر-عمل و سوژه-ابژه باز می‌کند. و نشان می‌دهیم که چگونه فیشته در این مسیر معنای آزادی، واقعیت و ایده‌آلیسم را دگرگون می‌سازد. نگارنده در این مقاله تمامی دستاوردهای فیشته در مسیر را با دقت مورد واکاوی و بررسی قرار می‌دهد و سپس به نقد روش و راهکار فیشته می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه او در دام موانعی می‌افتد که پیش آن‌ها را در کانت بازشناسی کرده بود.

**کلید واژه‌ها:** تغییر جهان، فیشته، آموزه شناخت، اخلاق، کانت

۱. دکتری فلسفه دانشگاه تبریز. (نویسنده مسئول). [gmail.com@mohsenf1958](mailto:gmail.com@mohsenf1958).

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز. [m.sufiani@yahoo.com](mailto:m.sufiani@yahoo.com).

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹

### مقدمه:

نگارنده در این مقاله به دنبال بررسی و تفسیر دستاوردهای فلسفه فیشته در حوزه فلسفه عملی و نظری است و در این مسیر همواره کانت را در جهت توضیح ارتقای تفکر فیشته مورد ملاحظه قرار خواهیم دارد. به اعتقاد نگارنده فلسفه فیشته زاده‌ی دو رخداد فلسفه کانت و انقلاب فرانسه است و هر دو کتاب مورد بحث ما در این مقاله یعنی آموزه دانش و فلسفه اخلاق تجسم وارد ساختن دیدگاه انقلاب فرانسه و دمیدن روح آن در کالبد فلسفه کانت است. یا به عبارتی دیگر نگارنده معتقد است تمامی تغییر مضمون اصطلاحات و نظریات و نسبت میان ساحات مختلف فلسفه کانتی در اندیشه فیشته، به دلیل متأثر بودن او از انقلاب فرانسه است. در چنین شرایطی است که فیشته همچون کانت در ساحت معرفت در بند شی‌فی‌نفسه، در ساحت اخلاق در بند عدم تجانس آزادی با طبیعت و در سیاست نیز گرفتار تسلط تسلط امر بیرونی بر خودآیینی نمی‌شود و در جهت بر هم زدن این دوگانگی‌ها مجبور به تغییر عالم و ایجاد تلقی جدیدی از اندیشیدن می‌شود. بنابراین در سرتاسر این مقاله ما در صدد توضیح این امر هستیم که چگونه فیشته معنای واقعیت را تغییر می‌دهد و از این طریق معنای اندیشیدن را تغییر می‌دهد.

از طرف دیگر نگارنده معتقد است که فیشته با وجود اینکه در تغییر نگرش فلسفه ایده‌آلیسم موفق بوده است و با تغییر بنیادین رویکرد خویش بیش از کانت آزادی را بسط داده است اما او همچنان به دلیل عدم ارتباط با جهان خارج و در نظر گرفتن حقیقت ابژکتیو، به دوگانگی‌های دیگری از سنخ کانت تن می‌دهد که عملاً رویکرد او را ناکارآمد می‌سازد. بنابراین نقد اندیشه فیشته در هر دو ساحت نظر و عمل نیز از غایات این مقاله خواهد بود.

### ۱-۱ گام نخست: تقدم آزادی بر ضرورت

کتاب آموزه دانش با دو مقدمه آغاز می‌شود که مقدمه نخست برای افراد معمولی نگاشته شده است و مقدمه دوم برای خواص یعنی برای فیلسوفان و کسانی که دارای دستگاه فلسفی هستند نوشته شده است. فیشته در هر دو مقدمه بر این باور است که کانت نسبت میان عین و ذهن را بر هم زد و برخلاف فلسفه‌هایی که پیشتر نوشته شده است به ذهن قدرت فعلیت بخشید.

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).

با این حال به اعتقاد او، کانت نتوانست تمامی نتایجی که می‌شد از این نگاه جدید کسب کرد را بگیرد و فیشته مدعی است که همکنون پروژه کانت را تکامل می‌بخشد. 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، وفادار نبود. جایی که می‌توان عدم وفاداری 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. در برابر آن، 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 اینجاست 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.

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 متعین کننده آن می‌داند، ایده‌آلیسم می‌نامد. فیشته در باب نسبت 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: «مشاجره 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 جز آینه‌ی خارج نیست، این امر به اعتقاد فیشته ایجاد بردگی می‌کند. فیشته، 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. کانت برای اینکه راه را برای آزادی انسان هموار کند ناچار شد علم را نسخ کند تا به محدوده‌ی شی‌فی‌نفسه وارد نشود تا بتواند نتایج خود را در حیطه فلسفه عملی بگیرد. فیشته معتقد بود که کانت این مسیر را کامل نرفته است و نتوانست آزادی کامل را برای آدمی به ارمغان آورد. دلیل این امر این است که کانت تا پایان نتوانست میان ضرورت و آزادی نسبتی درخور و در جهت آزادی انسان ایجاد کند. بنابراین فیشته خودش را تکمیل کننده پروژه‌ی انقلاب کوپرنیکی می‌داند. به اعتقاد نگارنده این به کمال رسیدن پروژه‌ی انقلاب کوپرنیکی را از چند نظر می‌توان نشان داد. فیشته پس از کانت کار بزرگی را انجام می‌دهد و آن این است که برای نخستین بار ضرورت را تابع آزادی قرار داد. و در این مسیر اصالت را به آزادی می‌دهد تا بتواند راه را به طور کلی و به هر نحوی از بردگی در فلسفه تا دین مسدود کند. یعنی انسان بایستی از قانونی تبعیت کند که از درون خویش کسب کرده است و آن باید دارای اثر خارجی باشد.

#### ۱-۲ تقدم اندیشیدن بر وجود

فلسفه ایده‌آلیسم از نظر فیشته با من آغاز می‌کند و مفهوم آغازینش من ناب است. به طور کلی فیشته وظیفه اصلی خودش را در فلسفه کشف اصل نخستین که امری مطلق و بی‌قید و شرط است می‌داند که 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 فیشته با من شروع می‌کند اما دگماتیسم با وجود شروع می‌کند در صورتی که فیشته وجود را در موضع آغاز موضوع فلسفه نمی‌داند. فیشته 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 فیشته، 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 فیکس شده و بی جنبش ناظر است در حالیکه ایده‌آلیسم ناظر به عقل است که امری زنده و در حال پیشرفت، فعال و فیکس نشده است. کار اصلی من ناب به اعتقاد فیشته 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 بیانده شود. 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.

### ۱-۳ کنشگری به مثابه تعریف جدیدی از عقل

پیش از ادامه دادن به توضیح بیشتر در باب اصل اول فلسفه فیشته چندین اصطلاح به کار رفت که بایستی مورد نظر قرار بگیرند. پیش از هر چیز بایستی عقل را در فلسفه فیشته مورد بررسی قرار دهیم. روشن است که از دوره 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. مترجم انگلیسی کتاب آموزه دانش در مقدمه در توضیح این مورد می‌نویسد: «دو نقطه ضعف اساسی فلسفه انتقادی: عدم استنتاج اشکال محض شهود و مقولات از قانون بنیادین عقل، و ناتوانی در شرح کثرت محسوسات بدون وضع وجودی مستقل اما ناشناخته که شی‌فی‌نفسه است، می‌باشد. فیشته با فعالیت خود تعین‌کننده من، اقدام به استنتاج از مقولات می‌کند. با این استنتاج درون بخش نظری آموزه دانش، او نشان می‌دهد که چگونه مطلق، نامن را وضع می‌کند و از این طریق خود را به وضع سوژه‌ی داننده‌ی متناهی محدود می‌کند» (Fichte, 1982: xvi). 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.

#### ۱-۴ خودآگاهی آزادی به عنوان امکان شناخت و تجربه

بنابراین اگر عقل و کنشمندی ذات من را تشکیل می‌دهند و آن مطلق است بنابراین چه چیزی می‌تواند در فلسفه او باز نمود را توجیه کند. فیشته می‌نویسد:

سوالی که آموزه دانش بایستی به آن پاسخ بدهد این است که خاستگاه نظامی از باز نموده‌ها که همراه با حس ضرورت است کجاست؟ یا اینکه چگونه ما اعتباری ابژکتیو به چیزی می‌دهیم که در حقیقت سوژکتیو است. و از آنجایی که اعتبار ابژکتیو به عنوان وجود توصیف می‌شود چگونه ما به چنین وجودی باور پیدا کردیم... با در نظر گرفتن اینکه ابژه بی‌واسطه آگاهی در حقیقت تنها خودآگاهی است و آن نمی‌تواند به هیچ وجود دیگری جز وجود برای ما اشاره کند (Fichte, 1982: 31).

فیشته در این پاراگراف فلسفه خود را از فلسفه کانت و راینهولت جدا می‌کند. چرا که او به دنبال آن است که به باز نمود، خاستگاهی ابژکتیو ندهد و آن را از حس ضرورت دریافت نکند، کاری که راینهولت و کانت انجام می‌دهند و در این مسیر به شکاکیت می‌افتند.

بلکه معتقد است آن امری که پیشتر ابژکتیو دیده می‌شد بایستی به حقیقت خویش که سوپژکتیو است بازگردد. و در اقدام دوم، 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. بنابراین من با کنش‌گری‌ای که همذات خودش است و عین خود اوست تنها می‌ماند. در باب نسبت من با کنش‌مندی، فیثو می‌نویسد: «باید در اندیشه ورزی‌ام از من آغاز کنم و آن را همچون کنشگری بفهمم نه به عنوان امری که توسط چیزها ایجاد می‌شود بلکه خود تعین‌گر چیزها است» (Fichte, 1982: 41).

بیزر در باب اهمیت کنشگری برای امکان تجربه و شناخت می‌نویسد: «کنشگری هم امکان شناخت و هم امکان تجربه است. 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» (Beiser, 2016: 51-50).

بنابراین کنشگری اساساً خودش علت امکان شناخت و تجربه است چرا که من کنشگر، با ایجاد کردن صور عقلانی خودش در جهان هم زمان به شناخت آن نیز نائل می‌آید. بنابراین آزادی (که خود محصول کنشگری است) دارای نقشی حیاتی‌تر در ایده‌الیسم فیثو نسبت به کانت است. فیثو 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.

### ۱-۵ شهود عقلانی به مثابه دریا بنده سوژه-ابژه

نکته‌ی دوم مربوط به شهود عقلانی است که از طریق آن، آگاهی به ذات خودآگاهی، که هیچ چیزی جز کنش نیست، پی می‌برد. فیثو با شهود عقلانی و فرضی که از طریق قوه‌ی تخیل<sup>۱</sup> 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. اما رسیدن به این علم برای فیثو نیز همچون کانت تنها در امری الهی ممکن است و آدمی به دلیل محدودیت‌هایش نمی‌تواند به این ساحت دست یابد. 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.

1. پینکارد می‌نویسد: «برای فیثو 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)

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، 1394: 315). 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).

بنابراین شهود عقلانی موردی است که تنها آن را با درون‌نگری می‌توان یافت و اصلاً همین درون‌نگری من در درون من است که موجب می‌شود با استفاده از شهود عقلانی، ذات خویش را که چیزی جز کنش نیست، دریابم. فیشته معتقد است مفهوم کنش، که تنها از طریق شهود عقلانی من کنشمند ایجاد می‌شود، تنها مفهومی است که دو جهان محسوس و جهان معقول را با هم متحد می‌کند. آنچه از طریق کنش من ایجاد می‌شود جهان معقول است و از طریق آن جهان نامعقول خارجی را مورد تغییر می‌دهد. از این جهت است که کنشگری و شهود عقلانی‌ای که آن را کشف می‌کند در خلأ نمی‌تواند باشد. فیشته 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<sup>۱</sup> می‌کنم (Fichte, 1982: 38).

بنابراین کنشگری که تعیین شهود عقلانی است و شهود عقلانی و کنش که عین من فیشته‌ای است تنها در صورتی می‌تواند کارکرد داشته باشد که شهود حسی‌ای نیز وجود داشته باشد.

یعنی این امر صحیح است که فلسفه فیشته از مفهوم کنشگری خودش را 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، تعیین بخشد. بنابراین تجربه نیز در این مسیر نقشی مهم بازی می‌کند.

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به (نویهازر، ۱۳۹۱: ۱۵۱-۱۵۲).



فیشته 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)

تا اینجای 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 شهودحسی‌ای ممکن است که بتوان با استفاده از آن جهان معقول خویش را در آن متعین کنیم. بنابراین همانطور که از معنای ایده‌آلیسم در منظر فیشته برمی‌آید، واقعیت در فلسفه او با ایده‌آلیسم یکی می‌شود و دیگر دو امر متفاوت رئالیسم و ایده‌آلیسم وجود ندارد. فیشته معتقد است 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. 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. اما مفاهیم خود وضع‌گری و کنش به صورت کلی تیز یکی و یکسان هستند. به همین دلیل کل واقعیت کنش‌مند است و هرچیز کنش‌مندی واقعی است. کنش واقعیت مطلق ایجابی است (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 فیثته امری نامحدود است اما زمانیکه در برابر نامن قرار می‌گیرد محدود است چرا که مقاومت منفعل نامن او را عقب می‌راند. بنابراین تمام فلسفه فیثته به نوعی آشتی این دو امر متناهی و نامتناهی با یکدیگر است. در جهت شفاف‌سازی مطلب فیثته می‌نویسد: نامن را در این زمینه به عنوان ابژه در نظر می‌گیریم و من را سوژه قلمداد می‌کنیم (Fichte, 1982: 172). فیثته پس از آنکه در بحث آموزه نظری دانش، من کنشمند را در برابر نامن قرار می‌دهد در بخش عملی این آموزه می‌نویسد: «این اقتضای 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 هر چیز 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.

بنابراین به اعتقاد فیثته واقعیت در درون من است. فیثته 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 فیثته چنین وظیفه‌ای بر عهده دارد. کلاتز در باب تفاوت عقل عملی و نظری در فیثته می‌نویسد: «آگاهی در نظام فیثته 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 فیثته اینگونه آموزه دانش را به کتاب اخلاق مربوط می‌کند. فیثته 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).

فیثته امر ابژکتیو را صرفاً امری فیکس 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.

## ۲- نوآوری فیشته در کتاب نظام اخلاق: نخست آزادی به مثابه خودآیینی

براساس نوع خاص ایده‌آلیسمی که فیشته در آموزه دانش کشف می‌کند، او ذات آدمی را صرف سوژکتیو یا ابژکتیو بودن در نظر نمی‌آورد چرا که در این نگاه مشکلات متعددی برای فیلسوف پیش می‌آید همچنان که در فلسفه کانت مشاهده کردیم. بنابراین ذات من را سوژه-ابژه میدانند. در این راه او از کانت تبعیت می‌کند اما تفاوت در اینجاست که عینیت در کانت با شی‌فی‌نفسه متفاوت است اما در فلسفه فیشته دیگر شی‌فی‌نفسه‌ای وجود ندارد بنابراین راه برای سوژکتیویته بیشتری باز است. در این مسیر کنشگر بودن ذات سوژه، سازنده‌ی فلسفه نظری و فلسفه عملی است. فیشته در کتاب اخلاق می‌نویسد: «همکنون، من به طور کامل و آزادانه کنشگر هستم و ذات من قائم به آن است. کنشگری آزادانه‌ام وقتی بی‌واسطه در این مقام مدنظر قرار می‌گیرد اگر امری ابژکتیو باشد اراده‌ورزی نام دارد، همین کنشگری آزادانه من اگر امری سوژکتیو باشد، اندیشه ورزی‌ام نام دارد».

(Fichte, 2005: 84)

تا پیش از آنکه ما کنشی در جهان انجام دهیم هنوز نه آگاهی و نه خودآگاهی‌ای از این آگاهی شکل گرفته است و به تبع آن وارد اندیشه ورزی و اراده ورزی نیز نشده‌ایم. چرا که آگاهی از ادراک اثر بخشی بالفعل ما در جهان محسوس ایجاد می‌شود، ما این اثر بخشی را از اراده‌مان کسب می‌کنیم. این ادراک از طریق کنشگری ما در جهان خارج ایجاد می‌شود که خودانگیخته است و موجب خودتعیین بخشی فرد خواهد شد. همین خودتعیین بخشی است که برای فیشته معنای آزادی را می‌سازد.

اگرچه وجود عقلانی در باب خودش به عنوان امری خود ایستا بایستی بیاندیشد و این همان فرضی است که ما با آن شروع می‌کنیم بنابراین در همین زمان است که او در باب خودش به عنوان موجودی آزاد می‌اندیشد و این امر دارای اهمیت است. همکنون در باب آزادی‌اش تحت قانون خودایستایی می‌اندیشد. (Fichte, 2005: 54).

بنابراین فیشته همچون کانت خودآیینی آدمی را در خودتعیین بخشی آزادانه می‌بیند و این مورد را همچون او در کتاب اخلاق وارد می‌سازد. فیشته همچون کانت آزادی را با قانون می‌فهمد به همین دلیل در کتاب اخلاق، قانون را همچون آزادی و آزادی را اینهمان با قانون می‌داند. و مثل کانت می‌نویسد: «هرگونه دگرآیینی یعنی هرگونه استفاده از مبانی تعیین بخش اراده از هر آنچه خارج از ما قرار دارد، نوعی نادیده گرفتن قانون است» (Fichte, 2005: 58).

اما چیزی که انسان خودآیین فلسفه‌ی فیثته را وارد جهان نامن می‌کند و او را مکلف بر این می‌سازد که با خودآیینی خودش و وظیفه‌ای که در قبال این آزادی دارد، جهان خود را با قانون اخلاقی خویش متغیر کند، اخلاق است بنابراین قانون اخلاقی در فیثته تکمیل کننده من کنشگر معقول نظام فیثته است. فیثته می‌نویسد:

قرار ما در جهان معقول مساوی با قانون اخلاق است. قرار ما در جهان محسوس مساوی با کردار بالفعل است، پیوندگاه این دو مساوی است با آزادی به منزله‌ی قوه‌ی خود تعیین‌بخشی به وجودمان در جهان محسوس از طریق وجودمان در جهان معقول است (Fichte, 2005: 89).

فیثته در زمینه اخلاق نیز از کانت تبعیت می‌کند و برای انسان دو ساحت معقول و محسوس در نظر می‌گیرد و همچون کانت معتقد است که بایستی امر معقول در ساحت نومن که از عقل آدمی ریشه می‌گیرد، به تدریج در جهان محسوس پیاده شود و اینگونه جهان را اخلاقی سازیم. و این مسئولیت اخلاقی را در آن دوگانگی من و نامنی که از پیش تعبیه کرده بود وارد می‌کند. در این راستا نامنی که هیچ چیزی جز مقاومت در برابر من نیست، بایستی با استفاده از قانونی که از خویشتن خویش گرفته‌ام کنار زده شود و مقاومتش شکسته شود و آن را رفع کنیم. فیثته شرط صوری اخلاق خویش را به این ترتیب توضیح می‌دهد: دو مطلب از صورت اخلاق لازم می‌آید.

۱- من با همان اطمینانی که مطلقاً کنش می‌کنم باید به طور کلی معطوف به خود-آگاهی اندیشمندانه و آگاهی کنش کنم، نه به صورت کورکورانه و به تبعیت از نوعی انگیزه صرف. به عبارتی بهتر من باید معطوف به آگاهی داشتن از وظیفه‌ام کنش کنم، نبایستی هیچگاه بدون بررسی کنش خویش در ترازوی این مفهوم وظیفه، به کنش روی آورم.

۲- من هیچگاه نبایستی برخلاف عقیده‌ام دست به کنش بزنم. چنین کاری شرورانه و اشتباه مطلق است. این دو گزاره را اگر در گزاره‌ای واحد بیاوریم، این‌گونه قابل بیان می‌شود که همیشه مماس با بهترین عقیده‌ات در خصوص وظیفه خویش دست به کنش بزن یا مطابق با وجدانت کنش کن. این شرط صوری اخلاقی کنش‌های ماست (Fichte, 2005: 148).

در گزاره اول همچون کانت، میل را کنار می‌گذارد و فرد کنشگر را از کنشگری بر اساس امیال خودش برحذر می‌داند. چرا که اگر براساس رانه‌های امیال طبیعی خویش عمل کند، به مفهوم پشت کرده است. و در کنار از بین بردن امیال به عنوان محرک اعمالش بایستی هر فعلی را به محک مفهوم وظیفه بزند. مورد دوم نیز مربوط به قانون صوری عقل است که فیثته معتقد است بایستی مطابق با وجدان و عقیده خود برای اخلاقی بودن، عمل کنیم.

بنابراین چنانکه مشاهده کردیم، معیار درستی نظر ما با توجه به وجدان، عاملی اساساً درونی است. و همچون فلسفه اخلاق کانت هیچگونه معیار ابژکتیوی در کار نیست، نمی‌تواند هم وجود داشته باشد. و در چنین شرایطی است که من فیشته‌ای خودش را خودآیین می‌بیند. در باب عملکرد وجدان در فلسفه فیشته، آلن وود در کتاب اندیشه اخلاقی فیشته می‌نویسد: «براساس اعتقاد فیشته، استنتاج مفهوم وجدان (و احساسی که به آن مربوط می‌شود) استنتاج کاربست‌پذیری قانون اخلاقی را ارائه می‌دهد (مفهوم اقتدار اخلاقی). وجدان کاربست‌پذیری قانون اخلاقی را تهیه نمی‌کند و شرحی نظری در باب آن اعمالی که با آن قانون اخلاقی مطابقت می‌کند نیز پیشنهاد نمی‌دهد بلکه وجدان صرفاً یقینی بدیهی از قانونی که او حکم نداده است ایجاد می‌کند» (Wood, 2016: 138).

فیشته در باب غایت قانون اخلاقی می‌نویسد: «هدف نهایی قانون اخلاق، مستقل بودن و خودایستایی کامل می‌باشد که این امر هم به مثابه اراده است و هم به مثابه وجودمان» (Fichte, 2005: 198).

## ۲-۲ بازنگری در مضمون طبیعت درونی و بیرونی و ظهور دیگری (سوژه اجتماعی)

فیشته، من را بخشی از طبیعت می‌داند و در تفکر او درباره طبیعت به دو جزء طبیعت درونی و طبیعت بیرونی تقسیم می‌شود. طبیعت درونی همان ذات کنش‌ورزی انسان است و طبیعت خارجی نیز واقعیت بیرونی است. فیشته عملکرد طبیعت درونی انسان در جهت استقلال بیشتر راه‌هدف نهایی او می‌داند و از این طریق هدف نهایی طبیعت خارجی را نیز کمک به افزایش این کسب استقلال توسط من می‌داند. اما این کسب استقلال و آزادی فرد به امری خارجی مشروط است و آن دیگری است. دیگری برای نخستین بار در بنیاد حق طبیعی وارد فلسفه فیشته می‌شود اما فیشته آن را در کتاب اخلاق نیز وارد می‌کند. این ورود دیگری در اخلاق، همچون فلسفه اخلاق او امری فرضی نیست و نسبتاً نقش مهمی در این ساحت ایفا می‌کند. وود در باب تفاوت میان امر بینا سوژه‌ای در فلسفه کانت و فیشته می‌نویسد: «برای کانت بینا سوژه‌ای صرفاً یک واقعیت تجربی است. در جهان محسوس، موجود عقلانی در روابط مشروط خاص با سایر موجودات عقلانی قرار دارد. ارتباط بین موجودات عقلانی یک شرط علیت مشروط برای عقل است. این موارد باورهای کانت در باب اینکه چگونه عقل در میان موجودات عمل می‌کند، می‌باشد. اما برای فیشته، آن یک شرط استعلایی است برای امکان طبیعت عقلانی. که در این حالت کثراتی از موجودات عقلانی در جهت فراخواندن یکدیگر برای کنش عقلانی ضرورت دارد. فیشته حتی جهان نومنال و معقول را با جهان موجودات عقلانی توضیح می‌دهد.

فیشته می‌نویسد: «خودتعیین بخشی من و خودایستایی ام به آزادی دیگری نیز مربوط است» و همچون کتاب بنیاد حق طبیعی نیز «فردیتم را با فرد آزاد دیگر می‌سازد» (Fichte, 2005: 210-211).

حضور دیگری در فلسفه اخلاق در این بخش، کل کتاب را تحت الشعاع قرار می‌دهد. و حتی اخلاق را از ساحت فردی فیشته خارج می‌کند و آن را به ساحت جمع وارد می‌سازد. البته بایستی در نظر داشت که این بیناسوژه‌ای که همکنون فیشته وارد فلسفه خویش کرده است، نقشی همچون نقش وجدان در قانون اخلاقی‌اش دارد. یعنی بیناسوژه‌ای بنیان قانون اخلاقی را تشکیل نمی‌دهد بلکه به کار بست‌پذیری آن صرفاً ناظر است. چرا که قانون اخلاقی او همچون تفکر اخلاقی کانت، فردی است اما باز همچون کانت آن را تنها در جمع قابل تعیین می‌داند. ولی خود قانون اخلاق صرفاً امری فردی است و به تحمیل آن به خودمان و اطاعت از بازمی‌گردد. اما دیگری در تعیین این وضع کمک می‌کند. فیشته می‌نویسد:

فرد، صرفاً متعلق قانون اخلاق نیست بلکه به عقل به عنوان کل برمی‌گردد. و من تا جایی بخشی از این قانون هستم که ابزار آن برای تحقق آن در جهان محسوس باشم. (Fichte, 2005: 225).

فیشته متعلق قانون اخلاق را فرد نمی‌داند بلکه آن را عقل جمعی آدمیان توصیف می‌کند و همچون کتاب بنیاد حق طبیعی، همه‌ی مفاهیم خود را از این به بعد به محک مفهوم فردیتی می‌زند که در جمع شکل گرفته است و به دنبال توضیح سوژه‌ای اجتماعی است. به اعتقاد فیشته در اخلاق، فرد بایستی خود را تنها یک ابزار بداند. و این تکلیف را برای خود بداند که بایستی قانون اخلاق را اجرا کند. اماغایت قانون اخلاق در خارج از من قرار دارد. بنابراین برای آگاهی خویش خودم را صرف ابزار می‌دانم. کار افزاری صرف در دستان قانون اخلاق، و به هیچ وجه غایت آن نیستم (Fichte, 2005: 225). در این خطوط نشانه‌های از بلوغ یک نگاه جدید در فلسفه دیده می‌شود و آن سوژه‌ی اجتماعی است.

همچنین ایرادی گرفته می‌شود تحت این عنوان که اگر ما یکدیگر را ابزاری در خدمت جمع بدانیم پس غایت بودن انسان در نظام اخلاقی چه می‌شود؟ فیشته در پاسخ می‌گوید: «هر کسی از این جهت که وسیله‌ای برای انضمامیت یا تحقق عقل است، غایت محسوب می‌شود و این امر نه تنها غایت نهایی وجود هر شخص است بلکه علتی چرایی وجود ما در جهان است» (Fichte, 2005: 226).

### ۲-۳ نسبت دولت با نظریه اخلاقی فیثسته

فیثسته تحقق این عقل به مثابه‌ی کل را در دولت تنها دارای امکان می‌بیند به همین دلیل می‌نویسد: «قرارداد در باب نوعی که آدمیان اجازه دارند که بر یکدیگر تأثیر بگذارند یعنی به عبارتی دیگر توافق در باب حقوق مشترکشان در جهان خارج، قرارداد دولتی نامیده می‌شود و جامعه‌ای که توانسته باشد به چنین توافقی برسد، تشکیل دولت داده است. این امر یکی از وظایف عالی‌ه‌ی وجدان است که با دیگران در دولت اتحاد یابد. و کسی را که به چنین کاری تن نمی‌دهد نایستی در جامعه تحمل کرد» (Fichte, 2005: 226).

همچون موارد دیگری که نشان دادیم که فیثسته در حیطه اخلاق از کانت تبعیت می‌کند، در حوزه‌ی نسبت اخلاق به سیاست نیز همین‌گونه است چرا که اخلاق و تحقق کامل آن را، کانت در سیاست ممکن می‌داندست هم‌کنون در فیثسته نیز همین اتفاق می‌افتد.

بیزر در باب نسبت این دو در فلسفه فیثسته می‌نویسد: «از طرفی دیگر بایستی در نظر داشت که هدف از تلاش ما در فلسفه اخلاق فیثسته تنها امر اخلاقی نیست از آنجا که هدف ما استقلال کامل است بنابراین سیاسی هم هست چرا که هدف ما جامعه‌ای کامل بر روی زمین است. در اینجا آشکارا من مطلق تنها زمانی کسب می‌شود که جامعه کامل خلق شود، زمانیکه همه فردیت‌ها به طور کامل عقلانی شوند و اینهمان با یکدیگر باشند».

(Beiser, 53-52: 1992)

نکته‌ی مهم این است که در تلقی بیزر، مطلق در سیاست ظهور می‌کند و سیاست آن اوج فلسفه‌ای است که سوژه‌ها، با متعین کردن کامل آزادی خویش، خود را در حالت سوژه-ایزبه کامل و متحقق شده می‌بینند.

### ۳- جمع بندی و نقد نظرات فیثسته در آموزه دانش و فلسفه اخلاق

فلسفه فیثسته حتی نگاه خود در باب تغییر وضعیت موجود و شکل دادن به وضعیتی عقلانی براساس سوژه را در آموزه‌ی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسانه خود همچون فلسفه اخلاق وارد می‌کند. و کنشگری را عین ذات من می‌داند و از این طریق، خودآیینی، آزادی، آگاهی، خودآگاهی، اراده ورزی و حتی اندیشه ورزی را به آن مربوط می‌سازد. و اینگونه نیست که میان آن‌ها ساحات مختلفی را قائل شود بلکه چون در اساس نظریه‌اش و در حاق ذات سوژه، کنشگری را واقع می‌گرداند،

طبیعتاً تمامی نظام فلسفه‌اش را به این سمت سوق می‌دهد که دارای سوژه‌ای خلاق و سازنده باشد. اما در این مسیر به ایراداتی مواجه می‌شویم که هم‌کنون به آن‌ها می‌پردازیم.

### ۳-۱ نقد ایده آلیسم و من سوژکتیو فیشته

نگارنده معتقد است امری که بیش از هر چیز شکاف میان ذهن و عین را در فلسفه فیشته پر می‌کند، اراده انسان یا همان کنش‌ورزی اوست. در چنین حالتی است که شلینگ معتقد است فیشته برای جهان خارج هیچ اعتباری قائل نیست و او تنها جهان سوژکتیو را می‌شناسد. شلینگ می‌نویسد: «طبیعت برای او در مفهوم انتزاعی نامن که صرفاً بر نوعی حد دلالت دارد در مفهوم انتزاعی ابژه‌ی کاملاً تهی که در آن هیچ چیزی ادراک نمی‌شود به جز اینکه این ابژه در مقابل سوژه برابر نهی شده است» (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۰۶).

بنابراین طبیعت در نظر او دیگر همچون کانت امری گریزناپذیر نیست و می‌توان آن را مورد تغییر قرار داد اما امری بی‌معنا و تهی است و سوژه بایستی به او شکل بدهد. مسئله این است که این رخداد بسیار بیشتر از سابق (یعنی فلسفه کانت) سوژکتیو است و فلسفه فیشته از این نظر بیشتر در ورطه سوژکتیویته رها می‌شود. جان مکامبر می‌نویسد: «فیشته با برداشتن شی‌فی‌نفسه در واقع جهان را بیشتر سوژکتیو ساخت و آن انتظاری که ما برای انطباق اندیشه‌ها با ماهیات بیرونی داشتیم برآورده نشد و برعکس با آمدن فیشته این امر به طور کامل مسدود شد» (McComber, 2014: 56).

یا به عبارتی دیگر، فیشته به طور کامل هویت عینیت خارجی را از آن می‌گیرد و آن را توخالی و ثابت و بی‌اثر می‌سازد. بنابراین در جهان تنها سوژه باقی می‌ماند که باید با قوای خود، خودش را بر طبیعت تحمیل کند. در این رویکرد، جهان خارج امری نامعقول است که سوژه بایستی آن را به تدریج معقول سازد. هگل در کتاب تفاوت میان دستگاه فلسفی فیشته و شلینگ می‌نویسد: «اصل این‌همانی بایستی اصل کلیت یک سیستم باشد که در آن ضروری است که هم سوژه و هم ابژه به عنوان سوژه-ابژه وضع شوند. در نظام فیشته این‌همانی خودش را تنها به عنوان سوژه-ابژه سوژکتیو تشکیل می‌دهد. اما این سوژه-ابژه سوژکتیو نیاز به سوژه-ابژه سوژکتیو برای کامل شدن دارد. چنانکه مطلق خودش را در هر یک از این دو سوژه-ابژه ارائه می‌دهد»<sup>۱</sup> (Hegel, 1977: 155).

این مطلب از هگل ناظر به این امر است که فلسفه فیشته امر ابژکتیو را به خودی خود اصلاً نمی‌شناسد تنها امر سوژکتیو را می‌شناسد که سوژه با قوای عقلانی خویش ایجاد کرده است. به همین دلیل فیشته نیز همچون کانت از منطق نفس‌الامری که هگل بعدها بکار خواهد برد که در باب عقل متجسم در ابژه است، هیچ بویی نبرده است و امر ابژکتیو فلسفه او نیز سوژکتیو است. حتی بایستی در باب مطلق او گفت که صرفاً امر سوژکتیو است و هرگز فلسفه فیشته به مقام مطلق نمی‌تواند دست یابد. در این ارتباط شلینگ

۱. رمانتیک‌ها نیز در این ارتباط با هگل موافقت (بیزر، ۱۳۹۸: ۲۵۸).



می‌نویسد: «فیشته، من را نه من کلی یا مطلق، بلکه صرفاً من بشری تلقی کرد. منی که یکایک افراد خودشان را به عنوان آن (یعنی به عنوان من) در آگاهی خویش می‌یابند یگانه امر حقیقتاً باشند است. همه چیز برای هر کسی فقط با من‌اش و در من‌اش فرانهمی می‌شود» (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۰۵).

مطلق فیشته در جهان خودش را بسط نمی‌دهد و نمی‌تواند آن را به صورت انضمامی مساوی با واقعیت عینی کند بلکه "من" او هم چون من استعلایی کانتی در نهایت امری صوری است. از این جهت دیگر نمی‌تواند شناخت در فلسفه او مربوط به مضمون امر خارجی باشد و از این طریق نمی‌توانیم منطلق امر را کشف کنیم و با وجود اینکه شی‌فی‌نفسه را از بین می‌برد نمی‌تواند آزادی بیشتری را خلق کند بلکه در نهایت به ورطه‌ی سوپزکتیویته (مانند کانت) سقوط می‌کند. بنابراین فلسفه او نیز در انتزاع کامل از جهان واقعیت و تاریخ این جهان شکل می‌گیرد که دارای تبعات اساسی در اندیشه حقوقی و سیاسی‌اش است. مورد دیگری که در نقد این نگاه به مطلق وجود دارد این است که «هگل معتقد است که در فلسفه شلینگ و فیشته اصلاً پیشرفتی رخ نمی‌دهد. چون شلینگ از مطلق شروع می‌کند بنابراین پیشرفتی وجود ندارد و فیشته هم از مطلق شروع می‌کند و آن را پشت سر می‌گذارد تا باز برگردد و آن را در بر بگیرد» (Nuzzo, 2014: 63).

این نکته دارای اهمیت باسزایی است از این جهت که مطلق این دو فیلسوف در جریان تاریخ متحول نمی‌شود، بسط پیدا نمی‌کند و همچنین تغییر نیز نمی‌کند. به همین دلیل نوتزو معتقد است که هگل مطلق این دو فیلسوف را ثابت و بی‌حرکت و بی‌تفاوت می‌بیند. همین نکته نشان دهنده‌ی این مورد است که دست‌کم فیشته در دوره‌ی بنا به تاریخ تحول اعتقادی نداشته و از طرف دیگر همچنین مطلق او در تغییرات حضور ندارد و جدا و تک است. بنابراین اگر هگل در کتاب ایمان و دانش به این امر اذعان دارد که فلسفه کانت، یاکوبی و فیشته در باب ایمان است و هر کدام از آن‌ها از خدایمی سخن می‌گویند که در فلسفه قابل فهم نیست و تنها فرض قرار می‌گیرد؛ این نکته‌ی او صحیح است زمانی که می‌نویسد: «مطلق برای فیشته تنها در ایمان و نه در شناخت حضور دارد. فیشته بسیار دورتر از آن بی‌ایمانی است که یاکوبی ادعا می‌کرد» (Hegel, 1977: 167).

بنابراین به اعتقاد هگل، ایمانی که در تاریخ فلسفه به تدریج فلسفه خودش را از آن خارج کرد و آن را از آن خویش درآورد با فلسفه یاکوبی، کانت و فیشته دوباره فلسفه، خودش را خدمتگزار ایمان ساخته است (Hegel 1977 : 55-56).

پس تحولی در فلسفه فیشته رخ نمی‌دهد یا لاقلاً در ساحت مطلق هیچ تغییری رخ نمی‌دهد و همه چیز ثابت است. مطلق فیشته‌ای فرضی خارج از نظام این جهان است.

اکنون فلسفه باید زمینه هرگونه تجربه را کسب کند. بنابراین هدفش در خارج از همه تجربه واقع می‌شود (Fichte, 1982:8).

### ۲-۳ ظهور دوگانگی‌های جدید در اندیشه فیشته

در باب نظریه معرفت نیز فیشته همچون کانت به دوگانگی‌ها تن می‌دهد. درست است که شی‌فی‌نفسه را از جریان تفکر فلسفی خارج می‌کند و با من مطلق، نسبتی میان سوژه و ابژه ایجاد می‌کند که در آینده‌ای نامعلوم به کیفیت سوژه-ابژه همچون خداوند نایل شود اما اثرات شی‌فی‌نفسه را همچنان در فلسفه خویش می‌بیند. هگل در کتاب دانشنامه علم منطق می‌نویسد: «فلسفه‌ی فیشته من را آغازگاه تکامل فلسفی قرار داد و گمان می‌رود که مقولات از فعالیت آن ناشی می‌شوند. اما من در اینجا به واقع به عنوان فعالیت‌ی آزاد و خودجوش ظاهر نمی‌شود، زیرا فعالیت‌ی تلقی می‌شود که تنها با تکانه‌ای از بیرون برانگیخته می‌شود؛ سپس گمان می‌رود که من به این تکانه واکنش نشان می‌دهد و تنها از طریق این واکنش به آگاهی از خود دست می‌یابد» (هگل، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

بنابراین در نظریه معرفت، فیشته نیز برای اندیشیدن یا کنش‌کردن به تکانه‌ای از بیرون نیازمند است، تکانه‌ای که موجب برانگیخته شدن من و همچنین موجب به فعل درآمدن آن می‌شود. در چنین شرایطی است که هگل او را در بندی می‌بیند که پیشتر کانت را در آن می‌دید، یعنی مستلزم تکانه‌ای از بیرون بودن. در نتیجه آنچه کانت چیز در خود می‌نامد برای فیشته، تکانه‌ای از بیرون من است، انتزاع چیزی غیر از من که هیچ تعیینی جز اینکه منفی است، ندارد؛ به طور کلی نامن است.

بنابراین فیشته به لحاظ هستی‌شناسانه، زیاد هم فراتر از کانت نرفته است چرا که همچنان دوگانگی‌ها بر فلسفه او چیره هستند. به غیر اینکه مطلق او جدا از جهان واقع است. او من را به من محدود، و نامن محدود تقسیم می‌کند و به یکی جهان محسوس و به دیگری جهان معقول را دیکته می‌کند و در این بین جهان محسوس را در خدمت کوشندگی جهان معقول که از آن انسان است قرار می‌دهد. بنابراین از پیش فیشته این تصمیم گرفته شده است که جهان محسوس فاقد عقل است و آدمی بایستی در عقلانی ساختن آن کوشا باشد. پس فیشته دوگانگی را به شکلی دیگر در فلسفه خویش راه داده است. بیزر در کتاب ایده‌آلیسم آلمانی در مطلبی مرتبط می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که گویی ایده‌آلیسم فیشته دوآلیسم کانتی را حذف نمی‌کند بلکه تنها آن را در شکلی جدید بیان

می‌کنند... نخست دوآلیسمی میان خود کنشگر و مانع وجود دارد که مانند شی فی‌نفسه کانتی است دوم اینکه همچنین دوآلیسمی بین فعالیت‌های عقلانی ما و ماده داده شده وجود دارد» (Beiser, 2002: 370).

پس اگر پیشتر اخلاق کانت را بردگی می‌دانستیم، بردگی‌ای در این جهت که طبیعت درونی را پس بزند و تنها به قانون عقل خدمت کند. و در این مسیر فیشته طبیعت را در خدمت تحقق غایت اخلاقی فرد قرار می‌دهد تا آن را از ناعقلانیت به عقلانیت برساند همین دوگانگی‌ها نیز در فلسفه فیشته قابل مشاهده است. هگل در باب فلسفه فیشته در کتاب ایمان و دانش می‌نویسد: «پیشرفت نامتناهی در اخلاق که فیشته آن را به عنوان سرنوشت انسانیت پذیرفته بود برای هگل تردمیل بی‌پایان بردگی درونی شده بود» (Hegel, 1977: 17) در واقع همچون فلسفه کانت، در فلسفه فیشته نیز جهان خارج، معقول در نظر گرفته نمی‌شود و وجود بحت و بسیط بی‌فکر و فاقد اندیشه است (یا سوژه نیست) بلکه بایستی با تفکر و قوانین عقلانی به مرور در آن نفوذ کرد، بنابراین کل جریان تاریخ برای فلسفه فیشته، جریانی از بردگی است، بردگی‌ای که آدمی در آن مجبور است که خودش را در طبیعت خارجی گسترش دهد و آن را عقلانی سازد.

### نتیجه گیری:

فیشته در جهت عبور از شکاکیت، و جدایی میان ساحات مختلف در اندیشه کانت چندین اقدام بنیادین در آثار خویش انجام می‌دهد که این اقدامات در کنار هم موجب ایجاد تلقی جدیدی از ایده‌آلیسم می‌شود. فیشته با برهم زدن منطق و مضمون نسبت میان آزادی و ضرورت، آزادی و وجود و ایجاد مضمون کنشگری از عقل راه را برای مفهوم جدیدی از اندیشیدن، تجربه کردن و معرفت‌شناسی باز می‌کند. و با تقدم کنشگری بر ضرورت، به توضیح شکل‌گیری مقولات و تعریف جدیدی از نسبت میان آگاهی و خودآگاهی می‌پردازد، نسبتی که دیگر خاستگاه باز نمود را امری ابژکتیو تلقی نمی‌کند. چرا که او به دنبال آن است که به باز نمود، خاستگاهی ابژکتیو ندهد و آن را از حس ضرورت دریافت نکند بلکه معتقد است آن امری که پیشتر ابژکتیو دیده می‌شد بایستی به حقیقت خویش که سوپژکتیو است باز گردد. در این جهت ابژه‌ی آگاهی را خودآگاهی قرار می‌دهد و موضوع فلسفه را من و تعینات همین من می‌داند و بنابراین شی فی‌نفسه اهمیت خودش را در فرایند شناخت از دست می‌دهد. و فیشته با شهود عقلانی و فرضی که از طریق قوه‌ی تخیل 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.

از طریق شهود عقلانی من کنش‌مند ایجاد می‌شود، تنها مفهومی است که دو جهان محسوس و جهان معقول را با هم متحد می‌کند. آنچه از طریق کنش من ایجاد می‌شود جهان معقول است و از طریق آن جهان نامعقول خارجی را مورد تغییر می‌دهد. یعنی کنش‌گری من در جهان خارج همان واقعیت است بنابراین، هر دوی این ساحات مختلف درون من متحد کننده فلسفه فیشته قرار می‌گیرند. 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.

آگاهی در نظام فیشته امری نظری است تا جایی که 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. که مورد دوم مربوط به ساحت اخلاق است. فیشته در نخستین گام خود در جهت تصرف عالم آزادی را با خودآیینی تعریف می‌کند و این ادراک از طریق کنش‌گری ما در جهان خارج ایجاد می‌شود که خودانگیخته است و موجب خودتعیین بخشی فرد خواهد شد. همین خودتعیین بخشی است که برای فیشته معنای آزادی را می‌سازد. و خودتعیین بخشی خودش به قانون اخلاق باز می‌گردد چرا که قرار ما در جهان معقول مساوی با قانون اخلاق است. قرار ما در جهان محسوس مساوی با کردار بالفعل است. فیشته عملکرد طبیعت درونی انسان در جهت استقلال بیشتر را هدف نهایی او می‌داند و از این طریق هدف نهایی طبیعت خارجی را نیز کمک به افزایش این کسب استقلال توسط من می‌داند. اما فیشته متعلق قانون اخلاق را فرد نمی‌داند بلکه آن را عقل جمعی آدمیان توصیف می‌کند و همچون کتاب بنیاد حق طبیعی، همه‌ی مفاهیم خود را از این به بعد به محک مفهوم فردیتی می‌زند که در جمع شکل گرفته است و به دنبال توضیح سوژه‌ای اجتماعی است.

نخستین ایراد بنیادینی که در فلسفه فیشته شکل می‌گیرد، نظریه سوپژکتیویته محض او که موجب از بین بردن معنا و عقلانیت ماده و طبیعت و تضاد میان سوژه و ابژه به صورت مطلق می‌شود. و از آنجایی که نمی‌تواند با نظریه مطلق این شکاف را میان سه ساحت دوگانگی (سوژه- ابژه، معقول- طبیعت و فرد- جامعه) پر کند نمی‌تواند نظریه واقعیت خویش را به سرانجام برساند و موجب عدم تجانس میان مطلق او با تغییر کل واقعیت خارجی است. مطلق فیشته در زمان نیست و از فرضی انتزاعی فراتر نمی‌رود به همین دلیل قابلیت تکامل و ظهور ندارد. اما از آنجایی که فیشته به طور کامل هویت عینیت خارجی را از آن می‌گیرد و آن را توخالی و ثابت و بی‌اثر می‌سازد، سوژه را در جهان تنها می‌سازد. بنابراین فیشته در سوپژکتیویته محض و جدال میان من و نامن یا امر معقول و نامعقول همچون کانت گرفتار می‌شود و فلسفه او نیز در انتزاع کامل از جهان واقعیت و تاریخ این جهان شکل می‌گیرد.

## منابع

- بیزر، فردریک (۱۳۹۸)، *رمانتیسم آلمانی (مفهوم رمانتیسم آلمانی اولیه)*، ترجمه مسعود آذرفام، تهران: نشر ققنوس، چاپ اول
۲. شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فون (۱۳۹۷). *در باب تاریخ فلسفه‌ی جدید در سگفتارهای مونیخ*، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: نشر شبخیز، چاپ اول
۳. کانت، امانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس، چاپ دوم
۴. لوکاج، گئورگ (۱۳۷۴). *هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول
۵. نویهاوزر، فردریک (۱۳۹۱) *نظریه سوژکتیویته در فلسفه فیثو*، ترجمه مسعود حسینی، تهران: نشر ققنوس، چاپ اول
۶. هگل، گئورگ فردریش ویلهلم (۱۳۹۱). *دانشنامه علوم فلسفی: پاره نخست دانش منطق*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: لاهیتا، چاپ اول

Beiser, F. (2016). *FICHTE and the French Revolution*. In D. James, & G. Zöller (Eds.), *The Cambridge Companion to Fichte* (pp. 38-65). Cambridge: Cambridge University Press.

--- (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press.

--- (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Massachusetts; HARVARD UNIVERSITY PRESS.

Fichte, J. G. (1982). *Science of Knowledge*. (P. Heath, J. Lachs, Eds., P. Heath, & J. Lachs, Trans.) New York: Cambridge University Press.

--- (2005). *The System of Ethics: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. (K. Ameriks, D. M. Clarke, Eds., D. Breazeale, & G. Zoller, Trans.) New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. F. (1977). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. (H. S. Harris, & W. Cerf, Trans.) Albany: State University of New York Press.

--- (1977). *Faith and Knowledge*. (W. Cerf, & H. S. Haris, Trans.) Albany: State University of New York Press.

HOHLER, T. (1982). *IMAGINATION AND REFLECTION: INTERSUBJECTIVITY FICHTE'S: GRUNDLAGE OF 1794*. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

klotz, c. (2016). *Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794–95 Wissenschaftslehre*. In D. James, & G. Zöllner (Eds.), *The Cambridge Companion to Fichte* (pp. 65-93). Cambridge: Cambridge University Press.

McCumber, J. (2014). *Hegel's Mature Critique of Kant*. California: Stanford University Press.

Nuzzo, A. (2014). *Transcendental Philosophy, Method, and System in Kant, Fichte, and Hegel*. In T. Rockmore, & D. Breazeale (Eds.), *Fichte and Transcendental Philosophy* (pp. 58-71). Basingstoke,: PALGRAVE MACMILLAN.

Pinkard, T. (2000). *Hegel: A Biography*. Cambridge,: Cambridge University Press.

Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.