

غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
سال هفتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۱۳۳-۱۶۷

## بررسی تحلیلی مسأله شهود عقلی در کانت و فیشته

زهرة معماری<sup>۱</sup>

سید حمید طالب‌زاده<sup>۲</sup>

چکیده:

یوهان گوتلیب فیشته مدعی بود تنها کسی است که روح فلسفه کانت را دریافته و به آن وفادار است. با این حال در برخی از اساسی‌ترین مسائل، موضع او، در ظاهر، مخالف با کانت به نظر می‌رسید؛ به همین دلیل با نقدهای جدی مواجه شد. از جمله، امکان «شهود عقلی» برای انسان که کانت آن را انکار می‌کند اما فیشته بنیاد آگاهی می‌داند و تصریح می‌کند که بدون شهود عقلی امکان حصول آگاهی برای انسان منتفی است. فیشته از یک سو اظهار می‌کند که شهود عقلی مورد نظر او و کانت دو مقوله‌ی متفاوتند؛ یعنی اشتراک لفظی دارند و از سوی دیگر اظهار می‌کند، کانت در این مسأله با او هم‌رأی است؛ علاوه بر آن‌که در نقد دوم، بنابر مقتضیات عقل عملی شهود عقلی را مجاز می‌داند، فحوای بسیاری از عبارات او در نقد اول نیز مؤید امکان آن است. شارحان، در نسبت میان کانت و فیشته در این مسأله اتفاق رأی ندارند. برخی نظر فیشته را مخالف

<sup>۱</sup> - دانش‌آموخته دکتری فلسفه دانشگاه تهران؛ پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسؤل)

zomemari@yahoo.com

<sup>۲</sup> - دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران talebzade@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۲۹

۱۳۴ بررسی تحلیلی مساله شهود عقلی...

کانت می‌داند و برخی دیگر میان آنها اختلافی نمی‌بینند. نوشتار حاضر نخست به تنقیح مناط بحث در نظام کانت و فیثته می‌پردازد؛ سپس به نمونه‌ای از ادله‌ی موافقان و مخالفان اشاره می‌کند؛ در پایان، دلیل و تحلیل خود را بر عدم اختلاف میان آنان بیان می‌کند.

کلیدواژه:

شهود عقلی؛ کانت؛ فیثته؛ من انتظام‌بخش؛ من قوام‌بخش

#### ۱- مقدمه

افلاطون طراح نوعی شناسائی است که تنها «با دیده‌ی عقل» به دست می‌آید و موضوع آن «هستی راستین است که هرگز دگرگون نمی‌شود» (افلاطون، جمهوری ۵۱۰-۵۳۳). وی آن را «شناسایی معقول» نام نهاد؛ بدین طریق، شهود عقلی<sup>۱</sup> وارد فلسفه کرد که به یکی از مباحث مورد اختلاف میان فیلسوفان تبدیل شد.

دکارت<sup>۲</sup> فلسفه خود را از اصل اولی «من می‌اندیشم» آغاز کرد، اصلی که مدعی بود حقیقت آن با شهود عقلی بر وی مکشوف شده و منشأ پیدایش کلیه‌ی شناخت‌هاست. همچنین، لایبنیتس<sup>۳</sup> تصریح کرد که تنها «از طریق شهود از وجود خویش آگاه می‌شویم (Leibniz, New Essays, 499) و البته مقصود او از شهود، شهود عقلی است. وی کلیه تصورات را نشأت یافته از قوه‌ی درونی ذهن و ذهن را جوهری فعال و سرچشمه‌ی خودانگیخته‌ی تمامی ادراکات می‌داند (Latta, 1951, 26). لایبنیتس

زهره معماری و سیدحمید طالبزاده ۱۳۵

در تقسیم قضایا به حقایق عقل و حقایق واقع، عنوان کرد قضایای نوع اول که قضایایی ضروری یا بدیهی بالذات هستند، به واسطه شهود دریافت می‌شوند. وجه مشترک عقل‌گرایان<sup>۴</sup>-پیش از کانت- نیز اعتقادشان به بی‌اعتباری حواس و اعتبار صرف عقل در طریق کسب معرفت حقیقی است. البته نظریه‌ی شهود عقلی چنان‌که گفته شد مخالفان بسیاری نیز دارد و تجربه‌گراها<sup>۵</sup> از آن جمله به شمار می‌روند.

## ۲- شهود عقلی در تفکر کانت

یکی از مهمترین اهداف کانت<sup>۶</sup>، در تأسیس نظام استعلایی، تبیین دقیق مسأله شناخت است. طبق نظر وی، شناخت تنها با همکاری حس و فهم حاصل می‌شود و هیچ‌یک از آنها به تنهایی قادر به ایجاد شناخت نیستند. مقصود او از این سخن اثبات ناممکن بودن شهود عقلی برای نوع بشر است. کانت منکر امکان این نوع شهود نیست اما آن را مختص به موجودی می‌داند که عقل محض<sup>۷</sup> است و به همین دلیل انسان قادر به شهود عقلی نخواهد بود؛ به تعبیر او «شهود عقلی شهود ما نیست» (Kant, 1964, A252/ B 309) وی، در نهایت، باور به شهود عقلی را به «ماهیت اسرار آمیز و رازآلود فلسفه‌های دگماتیک<sup>۸</sup>» نسبت می‌دهد، فلسفه‌هایی که «از شناختهای پیشینی، قدرت شهود عقلی را استنباط می‌کنند». (Beizer, 2002, 62/101)

از نظر کانت، شناخت بر دو پایه استوار است: شهود یا همان دریافت بی‌واسطه، و اندیشه<sup>۹</sup>؛ هیچ‌یک از آن دو به تنهایی منجر به شناخت نمی‌شود زیرا «اندیشه‌ها بدون محتوا تهی هستند و شهودها بدون مفاهیم کور». (Kant, 1964, A 51/ B 75) پس همانطور که برای حصول شناخت، ضروری است مفاهیم ذهنی، اندیشه‌ها، را حسی

کنیم یعنی ابژه‌ای در شهود به آنها بیفزاییم، به همان نسبت هم ضروری است که شهودهای خود را قابل فهم کنیم، یعنی آنها را ذیل مفاهیم قرار دهیم. از آنجا که «این دو قوه به هیچ‌وجه نمی‌توانند کارکردشان را عوض کنند؛ فاهمه نمی‌تواند چیزی را شهود کند و حواس نمی‌تواند به چیزی بیندیشد.» (Hanna, 2006, 62) کانت عدم امکان شهود برای فاهمه را نشانه‌ی ناممکن بودن شهود عقلی می‌داند و مدعی است تنها شهود ممکن برای انسان، شهود حسی است زیرا انسان‌ها «جز از طریق حس که منفعل است، راهی به شهود ندارند ... [درواقع] صرفنظر از آن چه در شهود حسی داده می‌شود، اندیشه‌ها یا مفاهیم، دال بر هیچ ابژه‌ی متعینی نیستند [اما کانت متذکر می‌شود که] البته این امر در مورد موجودی که فاهمه‌ی شهودی دارد صادق نیست، زیرا ابژه‌های او در خود فعل شناخت داده یا فراوری می‌شوند» (Paton, 2007, 178). کانت اصطلاح شهود را بر صورت تمثیل، یعنی صورت محض مکان و زمان، اطلاق می‌کند؛ صورت‌هایی که به نحو مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ی مفهومی با متعلق خود مرتبط می‌شوند.

پس شهود انسانی، از نظر کانت، دارای دو ویژگی است:

- ۱- منفعل بودن؛ به این معنا که در شهود حسی، متعلق، به شهود داده می‌شود و امکان شهود در گرو داده شدن همین کثرات است.
- ۲- تعلق داشتن به دایره‌ی چیزهایی که بر حواس ما تأثیر می‌گذارند؛ بنابراین اگر فرض کنیم چیزهایی هستند که بر حواس ما تأثیر نمی‌گذارند، امکان شهود آنها برای ما وجود ندارد.

زهره معماری و سیدحمید طالبزاده ۱۳۷

کانت کلیه‌ی شهودها را به «یک اصل صوری» محدود می‌کند و جایگاه آن را در قوه‌ی شهود قرار می‌دهد. بدین ترتیب برای انسان قائل به قوه‌ای می‌شود که نام آن را قوه‌ی شهود می‌گذارد. پس او «شهودی را که تا این زمان صفت شناخت بود به قوه‌ی شناخت مبدل» می‌کند. (Caygill, 2000, 264) این اصل صوری، صورت پدیدارهای حسی است و به همین دلیل متعلق شهود، چیزی جز داده‌های حس نخواهد بود. اما کانت، ضمن بحث از این که مکان و زمان صورتهای شهودند، اشاره می‌کند که شهود حسی «به این دلیل حسی است که شهودی اشتقاقی است نه اصلی [در مقابل، شهود عقلی، شهود اصلی است و به همین دلیل] به موجود اصیل تعلق دارد.» (Kant, 1964, B 72) موجود اصیل از نظر او موجودی است که نه وجودش به ابژه‌های داده شده وابسته است و نه شهودش، «شهود اصلی، یعنی شهودی که خود، متعلق شهود را ایجاد می‌کند،» بنابراین چنین شهودی «مکتفی بالذات» است. (ibid)

از سوی دیگر، کانت در برابر فنومن<sup>۱</sup> نومن را قرار می‌دهد و می‌گوید «نمودها»<sup>۱۱</sup> تا بدان جا که به عنوان متعلق، مطابق با وحدت مقولات اندیشیده شوند، فنومن نامیده می‌شوند. حال اگر اشیائی را فرض کنیم که متعلق فاهمه هستند و می‌توانند به شهودی داده شوند که البته شهود حسی نخواهد بود، این اشیاء نومن نامیده می‌شوند» (ibid, A 305/ B 249) در اینجا کانت با استفاده از قاعده تضایف [۱] از امکان فنومن به فرض امکان نومن رسیده است؛ در تفکر وی «نومن، صرفاً فرضی لازم برای تبیین پدیدارهایی است که با آنها مواجهیم.» (Lacey, 1996, 231) او، سپس، نومن را به سلبی و ایجابی تقسیم می‌کند، وجه سلبی نومن همان است که شرط شناخت ما و حتی فرضی «ضروری است تا شهود حسی به اشیاء فی‌نفسه گسترش نیابد.» (Kant, 1964, B 249)

(A254/ B 310) در واقع، فاهمه ناگزیز به این فرض است. نومن، بدین معنا، حد شهود، یعنی چیزی است که ذیل شهود زمان و مکان قرار نمی‌گیرد، هر چند جلوات آن همان کثرات حسی هستند که به وحدت زمان و مکان در می‌آیند. وجه ایجابی نومن این است که آن را «مفهومی متعین لحاظ کنیم. اما ادعای چنین مفهومی تنها با فرض شهود عقلی ممکن خواهد بود» (Paton, 2007, 452) پس اگر نومن یا ناپدیدار را به این اعتبار در نظر بگیریم که شاید بتواند تحت شهود دیگری قرار بگیرد، آن شهود، «همان شهود عقلی خواهد بود. [البته از نظر کانت، چنین شهودی] شهود ما نیست و نمی‌توان امکان آن را نیز فهمید.» (Kant, 1964, A249/ B 307) این نومن همان شیء فی‌نفسه است و اگر فرض کنیم که به وسیله شهود عقلی، شناختی از آن حاصل شود، این شناخت برای ما ناممکن است به این دلیل که «شهود عقلی مطلقاً خارج از قوه شناخت ما است.» با روشن شدن این مطلب که ما فاقد قوه شهود عقلی هستیم و به هیچ وجه نمی‌توانیم از نومن شناختی حاصل کنیم، این نتیجه به دست می‌آید که نومن «برای ما هیچ چیزی نیست.» (ibid, A 279/ B 335)

پیتن<sup>۱۲</sup> تصریح می‌کند که «طبق نظر کانت، عقل مولد و خلاق قابل تصور است، عقلی که با فعالیت خویش شهودات را می‌آفریند؛ این شهودات همان است که کانت شهودات عقلی می‌نامد» (Paton, 2007, 217). کانت هنگامی که مراحل تشکیل ابژه‌ی واحد را شرح می‌دهد، متذکر می‌شود پیش از این که فاهمه، تحت قوانین منطق، وحدت بخشی کند، باید کثرات شهود از جای دیگری داده شده باشند. لازمه‌ی این سخن این است که چرایی نیاز فاهمه به کثرات، برای به فعالیت درآمدن، کثراتی که باید از جای دیگر به او داده شوند و بدون چنین کثراتی هیچ فعالیتی برای او مقدور نیست، رازی

زهره معماری و سیدحمید طالب‌زاده ۱۳۹

سر به مهر است. وی می‌گوید اگر فاهمه‌ای فعال و وحدت‌بخش را فرض کنیم که وحدت‌بخشی او بر کثرات داده شده اعمال نمی‌شود، در این صورت کثرات مورد نیازش را باید خود، ایجاد کند. کانت بارها، به تناسب، به ویژگی‌های فاهمه‌ای اشاره کرده که قادر به شهود عقلی است. این فاهمه که آن را «فاهمه الهی» نامیده است «خویش را شهود می‌کند [و] هم‌زمان [با شهود،] متعلقات خود را فرامی‌آورد؛ فاهمه‌ای که دارای شهود عقلی است، کثرات خود را با فعالیت خود به وجود می‌آورد. [فاهمه‌ای است] که با خودآگاهی‌اش کثرات شهود هم‌زمان داده می‌شوند [و] ابژه‌های تمثلی هم‌زمان با تمثیل وجود دارند»، (Kant, 1964, B 139) فاهمه‌ای که با مقولات کار نمی‌کند و برای به دست آوردن شناخت نیازی به مقولات ندارد، «چنین فاهمه‌ای به فعل خاص تألیف کثرات برای وحدت آگاهی نیاز نخواهد داشت.» (ibid) چه آن‌که طریق شناخت او اساساً متفاوت از فاهمه انسانی است. مقولات «صرفاً قواعد فاهمه‌ای هستند که تمام ظرفیتش اندیشیدن، یعنی عمل تألیف کثراتی است که در شهود داده شده‌اند.» (ibid, B 145) اما شهود عقلی «شهودی خودبسنده» است (ibid, B 72)

### ۳- شهود عقلی کانت و ادراک سوژه استعلایی

چنان‌که گفته شد در نظام کانتی، شناخت هر چیزی با تألیف کثرات در مکان و زمان، آغاز می‌شود، یعنی شناخت نیاز به کثراتی دارد که متعین شوند و فاهمه‌ای که تعین ببخشد. این قانون، در مورد فاهمه انسانی و نسبت به هر نوع شناخت او، کلیت و عمومیت دارد، پس شناخت از خویشتن خویش نیز تحت همین قاعده قرار می‌گیرد و برای آگاهی از خود، باید کثرات اندیشه‌ی ما بر صورت حس درونی اثر بگذارد، تا بتوانیم خود را به نحو متعین دریابیم. اگر کثرتی در اندیشه داده نشود، خودآگاهی نیز

حاصل نخواهد شد. بنابراین، از نظر کانت، شناخت ما از خویش صرفاً به صورت پدیداری و متعین است، از آن حیث که در زمان، یعنی حس درونی، بر خود پدیدار می‌شویم. پیتن این معنای شناخت را جوهره آموزه‌ی کانت بحساب می‌آورد و می‌گوید:

«خودآگاهی چیزی بیش از آگاهی از طبیعت کلی اندیشه است. برای شناخت خود، صرف اندیشیدن و آگاهی از اندیشیدن کافی نیست. اندیشه‌های ما باید به وسیله‌ی تألیف استعلایی قوه‌ی متخیله، بر حس درونی ما، از حیث صورت آن تأثیر بگذارند و این اثرگذاری در زمان است. فقط به این طریق است که اندیشه‌ی ما محتوا یا کثراتی دریافت می‌کند، کثراتی که بدون آنها هیچ وجود یا شناخت متعینی از وجودی متعین ممکن نخواهد شد. اما این وجود، وجودی در زمان و بنابراین وجودی پدیداری است. در نتیجه ما به وجود خود، به نحو متعین آگاه می‌شویم، فقط از آن حیث که در زمان بر خویش ظاهر می‌شویم و نه آن‌گونه که در ذات خود هستیم. جوهره‌ی آموزه کانت همین است.» (Paton, 2007, 405)

در زمان، ما فقط حالات خود را درمی‌یابیم و به این لحاظ، هرگز نمی‌توانیم از ذات خود، چنان که هست، شناختی به دست آوریم. به تعبیر کانت، «هرگز نمی‌توانیم حقیقت خود را چنان که هستیم، بشناسیم» (Kant, 1964, B, 157) بلکه فقط به طور ضمنی از کنش‌های اندیشیدن آگاه می‌شویم و هیچ درکی از ذاتی نداریم که این اعمال را انجام می‌دهد. در اینجا نیز، کانت احتمال نوع دیگری از شهود را مطرح می‌کند که در آن می‌توان حقیقت «من» را شناخت. هر چند، وی متذکر می‌شود «شهود عقلی آگاهی محضی از خصلت کلی فعالیت ما به دست نمی‌دهد، بلکه ما را از عامل واقعی



زهره معماری و سیدحمید طالب‌زاده ۱۴۱

تعیین‌بخش به خویشتن خویش آگاه می‌کند» (Paton, 2007, 405). «من استعلایی» شرط شناخت و انتظام‌بخش<sup>۱۳</sup> است و به هیچ وجه متعلق شناخت واقع نمی‌شود. به تعبیر کانت:

«من بسیط، خودآگاهی محضی است که با هر مفهومی ملازمت دارد. تنها به وسیله‌ی محمولاتش می‌توانیم از آن شناخت حاصل کنیم و جدای از آن، کمترین مفهومی نیز از آن نخواهیم داشت، زیرا در دوری دائمی گرفتار می‌شویم به این دلیل که برای هر گونه حکمی درباره‌ی «من بسیط» باید آن را مفروض داشت ... من صرفاً صورت شناخت است.» (Kant, 1964, A 346/ B, 404)

کانت «وحدت استعلایی و قوف نفسانی» را استنتاج می‌کند، وحدتی که شرط ضروری امکان تصور اشیاء است. به تعبیر وی «هیچ شناختی در ما پدید نمی‌آید، هیچ ارتباط و وحدتی بدون وحدت استعلایی و قوف نفسانی مقدم بر کلیه‌ی داده‌های شهود محقق نخواهد شد» (ibid, A 107) اما به هر حال، در شناخت، آنچه تعیین می‌بخشد، فاهمه است. بنابراین بدیهی است که فاهمه طبیعی فعال و تعیین‌بخش دارد. او در عین حال می‌پذیرد که سوژه می‌تواند خود را در قالب استعلایی بشناسد و می‌گوید «در این مورد که چگونه سوژه خودش را در نقش استعلایی‌اش می‌شناسد هیچ رازی نیست.» از نظر کانت به این دلیل که «در اینجا هیچ تمایز واقعی میان سوژه و ابژه برقرار نیست.» (ibid, A 477/ B 505) سوژه‌ی خودانگیخته، فعالیت خلاقانه‌ی خویش را

می‌شناسد به این دلیل ساده که در این مورد خاص، آنچیزی را می‌شناسد که می‌آفریند. بایزر در توضیح این مطلب می‌گوید:

«برای این که بدانم که عمل می‌کنم، فقط باید عمل کنم، و به این ترتیب آنچه را که می‌شناسم، یعنی فعالیت را، می‌آفرینم. این، به معنای نسبت دادن شهود عقلی به خود نیست زیرا من هنوز خود را به عنوان ابژه نمی‌شناسم، بلکه فقط خود را به عنوان فعالیتی می‌شناسم که خویش را از طریق صورتهای تجربه قوام می‌بخشد.» (Beizer, 2002, 158)

پیتن فرض شهود عقلی از سوی کانت را به این صورت تبیین کرده است که:

ایده‌ی عقل هر چند ایده‌ی یک کل تألیفی کامل و لذا خاص است اما همچنان مفهوم است و البته همیشه در یک مفهوم، نسبت به ابژه‌ی خاصی که به وسیله‌ی مفهوم شناخته می‌شود، واقعیت کمتری وجود دارد. اگر ما ناگزیر به وسیله‌ی ایده‌ی خود، از یک ابژه شناخت حاصل می‌کنیم، نه این که آن را دریافت کنیم، آنگاه این ابژه، باید به حس داده شود و در واقع، کل آن ابژه به نحو کامل و نامشروط، نمی‌تواند به حس داده شود. این مسأله، اندیشه‌ی عقل یا هوشی متفاوت از عقل ما را برای کانت ایجاد کرد، عقلی که در آن، میان مفاهیم و واقعتهای خاص به صورتی که در شهود حسی داده می‌شود، مفارقتی نیست. چنین عقلی نیازی ندارد که چشم به راه شهودهای حسی باشد تا از بیرون به او داده شود. زیرا دارای چیزی است که کانت آن را «شهود عقلی» یا «فاهمه شهودی» می‌نامد؛ اندیشیدن او، اگر بتوان اندیشیدن نامید،

زهره معماری و سیدحمید طالب‌زاده ۱۴۳

شهودی خواهد بود، و نه همچون اندیشیدن ما استدلالی؛ و در اندیشیدن خویش، بدون هیچ کمکی از جانب حس، واقعیت خاص معقول را خواهد شناخت. برای این عقل، هیچ تمایزی میان اندیشه و حس وجود ندارد: کلیات او نیز افراد هستند، یا به تعبیر هگلی نه انتزاعی بلکه انضمامی است و آنگونه که من می‌فهمم، برای این عقل میان اندیشه و عمل نیز تمایزی وجود ندارد، به این دلیل که اندیشیدن او ذاتا مولد واقعیت است؛ اما به نظر نمی‌رسد خود

کانت، آشکارا، چنین نتیجه‌ای گرفته باشد.» (Paton, 1946, 101)

موجود متناهی دریافت و شناختی متناهی دارد، یعنی اعیان را در حدودشان می‌شناسد. عقل متناهی قادر به شناخت بی‌حدومرز نیست. زمان و مکان، حد اعیانند و آنها را تدریجا برای ما پدیدار می‌کنند اما موجود نامتناهی اعیان را به نحو نامتناهی دریافت می‌کند، نه در حدود زمان و مکان.

بنابراین، از نظر کانت:

۱- شهود حسی:

۱-۱- ارتباط بی‌واسطه و مستقیم صورتهای زمان و مکان با داده‌های حسی است.

۱-۲- منفعل و پذیرنده است.

۱-۳- مبتنی بر متعلقاتی است که از بیرون به ما داده شوند.

۱-۴- متعلق به موجودات عاقل و متناهی است که دستگاه ادراک حسی دارند.

همچنین، شناخت از طریق همکاری شهود و فاهمه حاصل می‌شود و هیچیک به تنهایی، مؤدی به معرفت نیست.

۲- شهود عقلی:

۱۴۴ بررسی تحلیلی مساله شهود عقلی...

- ۱-۲- شهود خویشتن خویش است.
- ۲-۲- مبتنی بر ابژه‌های بیرونی و داده شده نیست.
- ۳-۲- فعال، خودجوش یا خودانگیخته است.
- ۴-۲- ابژه‌های خود را در حین عمل شهود، فعالانه ایجاد می‌کند.
- ۵-۲- شهود «من» یا فاهمه محض است.
- ۶-۲- متعلق به موجود نامتناهی و مستقل است؛ تنها به موجود آغازین تعلق دارد.
- ۷-۲- مکتفی بالذات است. (Ibid, B 72)
- ۸-۲- فوق تجربه است.
- ۹-۲- شهود شیء فی نفسه است؛ یعنی شیء فی نفسه امری ذاتاً ناشناختنی نیست.
- ۱۰-۲- به تنهایی مؤدی به شناخت می‌شود و نیازی به همکاری حس و فاهمه ندارد.
- ۱۱-۲- شهود فاهمه‌ی الهی است.
- ۱۲-۲- زمان و مکان صورت این شهود نیستند.
- ۱۳-۲- ابژه شهود عقلی نفس افعال شناخت است. (Kant, 1964, B 145)

اکنون، اندیشه‌ی کانت از هر سو، بر بنیادی مجهول استوار است، نظم درونی و ساختار اندیشه‌ی کانت از یک سو به شیء فی نفسه و از سوی دیگر بر من استعلایی مبتنی است و مهم این که هیچ‌یک از آن دو تبیین‌پذیر نیست. من استعلایی کانت نمی‌تواند نامتناهی باشد زیرا گوهر سوژه، متناهی است، پس خویشتن خویش را نه به شهود عقلی می‌تواند بشناسد و نه با همکاری حس و فاهمه. از سوی دیگر، چون متناهی است از شناخت شیء فی نفسه نیز ناتوان است و شیء فی نفسه برایش جاودانه مجهول مطلق است، پس عالم نه به خود علم دارد نه به معلوم خود، بلکه صرفاً با تاروپودی به

زهره معماری و سیدحمید طالب‌زاده ۱۴۵

هم پیوسته از پدیدارها روبروست که جهت کافی آن، مجهول است. گویا جهت کافی آن به ایمان واگذارده شده است نه به شناخت. به همین دلیل می‌گوید: «ناگزیر بودم شناخت را کنار بزنم تا برای ایمان جایی باز کنم.» (Kant, 2000, B xxx)

فلسفه کانت با این نقد جدی مواجه شد که بر دو اصل مجهول استوار است. نخستین بار راینهولد<sup>۴</sup>، با اشاره به این کاستی، مدعی شد که نظام فلسفی باید از اصلی واحد برکشیده شود. این نظر، الهام بخش فیثته بود. وی نظام خود را بر اصلی واحد بنا نهاد که عبارت است از «من»، اما «من» در نظام او برخلاف «من» استعلایی کانت، نه تنها مجهول نیست، بلکه برای حصول شناخت، راهی جز شناخت خویش ندارد. از سوی دیگر، شهود عقلی، تنها راهی است که «من» می‌تواند خود را بشناسد. «من» به خود می‌اندیشد و در طی این اندیشیدن خود را آشکار می‌سازد. این آشکار شدن، منشأ کلیه‌ی شناخت‌هاست. این شهود، شهود فعل است نه شهود نمودهای بیرونی حالات حسی؛ «به همین دلیل به جای من هستم، باید به خودکوشی «من باید باشم» نظر بیفکنم باید خود را آشکار سازم، ... کسی باشم که هستم و آن را بینم که هستم.» (Vater, 2010, 290)

#### ۴- جایگاه شهود عقلی در اندیشه‌ی فیثته

فیثته اصطلاح شهود عقلی را نخستین بار در کتاب «تأملات شخصی درباب فلسفه بنیادی (۱۷۹۳-۱۷۹۴)»، (Beizer, 2002, 296) به عنوان راهی برای نشان دادن مطابقت میان اندیشه‌ها و فعالیت‌های ذهنی فیلسوف و به قولی «برای ثبات بخشیدن به موقعیت کانتی» مطرح کرد. (Guyer, 2006, 198) او با الهام گرفتن از آنچه کانت در باره شهود در هندسه و حساب بیان کرده بود، متوجه شد همچنان‌که در هندسه و

حساب اشکال و اعداد را، در شهود محض، می‌سازیم و شناخت آنها با برساختن حاصل می‌شود، «در فلسفه [نیز] باید صورتهای ذهنی را با برساختن آنها در شهود اثبات کرد.» (Beizer, 2002, p 296) فیثته در این کتاب شرح می‌دهد که فیلسوف چگونه ابتدا شهوداتی را مطابق با قواعد ایجاد می‌کند و سپس قواعد را از آنها استنتاج می‌نماید و چون فیلسوف ابژه‌های خود را در شهود خود بر طبق قاعده می‌سازد، بنابراین «آنچیزی را می‌شناسد که ایجاد می‌کند. میان تأمل فیلسوف بر آگاهی خود و خود آگاهی» (Beizer, 2002, 296) یعنی میان ذهن و متعلق تأمل، انفصالی وجود ندارد.

فیثته سپس با بسط این نظر، مقدماتی برای تأسیس نظامی بر پایه‌ی شهود عقلی فراهم می‌کند، نظامی که در آن شناخت از خود و غیر خود، صرفاً بر شهود عقلی مبتنی است. او مدعی است که هرگز از حدود کانتی عبور نکرده و به اصول او پایبند است. در این جا لازم است نخست مقصود او را از شهود عقلی، در مقایسه با نظر کانت بدانیم.

فیثته شهود عقلی را این‌گونه تعریف می‌کند:

من این شهود کردن خویش را که از فیلسوف انتظار می‌رود، در انجام فعلی که «من» برای خود پدید می‌آید، شهود عقلی می‌نامم. این شهود، آگاهی بی‌واسطه از این است که من عمل می‌کنم و از آن چیزی که انجام می‌دهم. از طریق این شهود، می‌توانم از چیزی آگاه شوم، به این دلیل که آن را انجام می‌دهم. از طریق مفاهیم، نمی‌توان ثابت کرد که قوه‌ی شهود عقلی وجود دارد و چیستی آن از مفاهیم به دست نمی‌آید. هر کس باید آن را بی‌واسطه در خویش کشف کند. (Fichte, 2003, I, 463)

زهره معماری و سیدحمید طالبزاده ۱۴۷

پس شهود عقلی از نظر فیشته، آگاهی بی واسطه از دو چیز است: ۱- فعل بودن «من»  
 ۲- آنچه انجام می‌دهم. کانت نیز اذعان کرده بود که شهود عقلی ما را از وجود «من»  
 فعال آگاه می‌کند نه «من منفعل»، یعنی آگاهی از «من»ی که خودتعیین‌بخش است.  
 (see: Kant, 1964, B 157) همچنین در جایی دیگر می‌گوید: «در انسان، قوه‌ای  
 وجود دارد که فارغ از ضرورت تکانه‌های حسی، خود را تعیین می‌بخشد». (Ibid, A  
 534/ B 562)

از سوی دیگر، طبق نظر کانت، شهود تنها در درون مرزهای تجربه معتبر است و منجر  
 به شناخت می‌شود. او مرزهای شناخت انسان را مشخص می‌کند و اجازه فراروی و  
 بلکه امکان فراروی از این مرزها را منتفی می‌داند. وی به ما می‌آموزد که حاصل  
 فراروی از این حدود توهم است نه شناخت. شناخت من استعلایی به دلیل محدودیت  
 شناخت در انسان منجر به دور می‌شود، بنابراین کانت امکان شناخت «من استعلایی» را  
 منتفی می‌داند. فیشته نیز می‌گوید: «فیلسوف انتقادی فراسوی تجربه‌ی ممکن نمی‌رود به  
 این جهت که سوژه‌ی محض را در شهود عقلی می‌سازد.» (Beiser, 2002, 297)  
 شناخت یا باواسطه است یا بی‌واسطه. شناخت با واسطه شناختی است که از طریق  
 مفاهیم فاهمه صورت بگیرد. اگر در شناخت، هیچ مفهومی دخالت نداشته باشد، کانت  
 آن را بی‌واسطه می‌داند. فیشته معتقد است شناخت «من»، با بازگشت به خود و  
 مشاهده‌ی خود صورت می‌گیرد. در این بازگشت و مشاهده، هیچ مفهومی وساطت  
 نمی‌کند. از طرف دیگر این عطف توجه به «من» با برگرفتن توجه از غیر و به نوعی  
 ابژه قرار دادن خویش صورت می‌گیرد. چنان که می‌گوید:

«من می‌توانم آزادانه خود را به اندیشیدن به این چیز یا آن چیز متعین کنم ... حال اگر توجه خود را از آنچه می‌اندیشم به خویش معطوف کنم و فقط خود را مشاهده نمایم، برای خود در این ابژه [مبدل به] محتوای یک تمثیل خاص می‌شوم.» (Fichte, 2003, I, 427)

به عبارت دیگر، هنگامی که به چیزی می‌اندیشید، اگر آگاهانه و ارادی توجهتان را از ابژه بازگردانده و به «من»ی معطوف کنید که به آن ابژه می‌اندیشد، در این حال متوجه «من»ی متعین می‌شوید، یعنی خود را «من»ی می‌یابید که به ابژه‌ی محسوس و خاصی می‌اندیشد. در این شهود، هیچگونه فراروی از مرزهای تعیین شده‌ی کانتی اتفاق نمی‌افتد، چون آنچه شهود می‌شود، فعل اندیشیدن «من» است. این شهود، شهود فعل است نه شهود نومن یا شیء فی نفسه. فیثته<sup>۱۵</sup> تصریح می‌کند که «موجود عاقل و متناهی هیچ چیزی ورای تجربه ندارد؛ و همین تجربه است که کل موضوع اندیشه او را دربرمی‌گیرد. [این] شهود عقلی، همواره با شهودی حسی ملازم است. من نمی‌توانم خود را در حال عمل بیابم مگر با کشف ابژه‌ای به صورت شهود حسی مفهوم پردازی شده که بر آن عمل می‌کنم.» (ibid, I 425)

یکی از دلایل کانت برای ناممکن بودن این شناخت، آن است که وی «من استعلایی» را شیء فی نفسه می‌داند؛ شناخت شیء فی نفسه تنها با شهود عقلی امکان‌پذیر است که برای انسان‌ها میسر نیست. فیثته در مورد شهود عقلی مورد نظر خود می‌گوید «شهود عقلی مورد نظر نظام شناخت<sup>۱۶</sup> به هیچ وجه معطوف به وجود نیست بلکه مربوط به فعل است» (Fichte, 2003, I, 427) و این که شهود عقلی، هرگز شهود شیء فی نفسه نیست بلکه شهود خودکوشی و آزادی است. او بیان می‌کند که «در مشاهده‌ی



زهرة معماری و سیدحمید طالبزاده ۱۴۹

خویش، من ضرورتاً خود را خودکوش می‌بینم»؛ (ibid, I, 466) «من صرفاً از طریق عمل کردن، البته این فعل خاص، برای خود موجود می‌شوم ... مفهوم من و مفهوم این فعل یکی است.» (ibid, I 460). بدین ترتیب فیشته با شهود فعل، خود را شهود می‌کند.

تا این جا فیشته به هیچ عنوان از مرزهای کانت عبور نکرده و کاملاً به وی وفادار است. او هم شهود را به معنای کانتی آن به کار برده، هم این شهود را در محدوده تجربه ممکن انسانی حفظ کرده و هم شهود او شهود شیء فی نفسه نیست.

شهود عقلی، به تعبیر کانت، در اصل چیزی جز فرضی ضروری برای تبیین شناخت نیست (Kant, 1964, A 494/ B 522) و این مطلبی است که فیشته نیز بدان معترف است (Fichte, 2003, I, 173). او به واقع، امکان شهود عقلی را از کانت الهام گرفته است و جواز آن را در خلال عبارات کانت دیده و معتقد است همان چیزی را می‌گوید که کانت بیان کرده. کانت در بحث «اعمال مقولات بر متعلقات حواس به وجه عام» در شرح چگونگی اعمال مقولات بر شهودات می‌گوید:

«مفاهیم محض فاهمه به واسطه فاهمه محض به متعلقات شهود، به وجه عام، مرتبط میشوند ... تألیف یا ترکیب کثرات در آنها صرفاً، به وحدت وقوف نفسانی ارتباط پیدا می‌کند و لذا، مادام که این شناخت بر فاهمه مبتنی است، بنیاد امکان شناخت، پیشینی است. پس این تألیف، درحال، هم استعلایی است و هم به طور محض عقلی. اما از آنجا که در ما صورتی از شهود حسی پیشینی قرار دارد که مبتنی بر پذیرندگی قوه‌ی

تمثل است، فاهمه از حیث **خودانگیختگی**، قادر است حس درونی را به واسطه‌ی کثرات تمثلات داده شده، مطابق با وحدت تألیفی وقوف نفسانی متعین کند. می‌توانیم این تألیف کثرات شهود حسی را ... **تألیف مجازی** بنامیم تا آن را از تألیفی متمایز کنیم که در مقوله محض از حیث کثرت شهود به وجه عام، اندیشیده می‌شود و ترکیب به واسطه‌ی فاهمه (یا **تألیف عقلی**) نامیده می‌شود. ... تألیف عقلی بدون کمک قوه‌ی خیال به مدد فاهمه، به تنهایی، انجام می‌شود. ... اینجا موقعیت مناسبی برای تبیین این پارادوکس است که ... حس درونی، ما را چنانکه بر خود پدیدار می‌شویم برای آگاهی تصویر می‌کند نه چنان که در واقع هستیم ... اگر تألیف فاهمه بذاته ملاحظه شود، چیزی جز **وحدت فعل** نیست که خود، بدون کمک قوه حس، از آن به **مثابه فعل**، آگاه است. ... وقوف نفسانی و وحدت تألیفی آن، به هیچ وجه با حس درونی همسان نیست. ... فاهمه تألیف کثرت را تولید می‌کند. ... چگونه «من»ی که می‌اندیشد متمایز از «من»ی است که خود را شهود می‌کند (به این جهت که می‌توانم اسلوب‌های دیگر شهود را، دست کم، ممکن تصور کنم) و با این حال به عنوان سوژه بتوانم با خویش به عنوان متعلق شهود همسان باشم و چگونه می‌توان گفت «من» به عنوان سوژه عاقل و متفکر خود را به عنوان ابژه‌ی اندیشیده شده می‌شناسد ... تا بدان جا که به خود داده می‌شوم، خویش را مانند دیگر پدیدارها می‌شناسم، یعنی چنان که بر خود

زهرة معماری و سیدحمید طالبزاده ۱۵۱

نمایان می‌شوم، نه آنچنان که برای فاهمه هستم» (Kant, 1964, B)

(150-156)

کانت در این عبارات نکات مهمی را مطرح کرده است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

- ۱ فاهمه محضی وجود دارد که تألیفات خود را در ارتباط و مطابق با وحدت اصلی و قوف نفسانی انجام می‌دهد.
- ۲ فاهمه قوه‌ای است خودانگیخته.
- ۳ فاهمه علاوه بر تألیف شهودات حسی، دارای تألیفی است که بدون کمک متخیله و بدون هیچ متعلقی انجام می‌گیرد. کانت این تألیف را تألیف عقلی می‌نامد.
- ۴ تألیف عقلی عبارت است از وحدت «فعل» که فاهمه، خود، از آن به عنوان «فعل محض» آگاه است، فاهمه کثراتی را که تألیف می‌کند، خود، تولید می‌کند.
- ۵ «من» خود را شهود می‌کند و به آن «من» شهود شده، می‌اندیشد؛ به عبارتی، میان من بعنوان سوژه و من به عنوان ابژه هیچ تمایزی وجود ندارد؛ کانت در جای دیگری متمایز بودن «من تعین‌بخش» یا من اندیشنده از «من تعین‌پذیر» یعنی همان سوژه‌ی اندیشیده را توهم می‌داند. (see: *ibid*, A 402)
- ۶ اما با لحاظ تمام این موارد باز هم «من» خود را فقط در قالب پدیداری می‌شناسد و به حقیقت خود هیچگونه شناختی ندارد.

حال که فاهمه قوه‌ی خودانگیخته است و از عبارات کانت برمی‌آید که به وحدت استعلایی و قوف نفسانی مرتبط است و از طرف دیگر وحدت استعلایی و قوف نفسانی در سطحی بالاتر از فاهمه لحاظ می‌شود پس خودانگیختگی، در اصل، ذات وحدت استعلایی و قوف نفسانی است. فیشته نیز می‌گوید در فعل شهود، اندیشنده و اندیشیده

شده یکی هستند (see: Fichte, 2003, I-462) بدین ترتیب فیشته با توجه به این عبارات درمی‌یابد که آن حقیقت عبارت است از «فعل» که «من» از آن آگاه است.

کانت می‌گوید:

«اگر فرض کنیم ... در برخی قوانین کاربرد محض پیشینی عقل ... سببی یافت می‌شود که خود را کاملاً پیشینی چونان قانون‌گذار در رابطه با وجود خویشتن خویش و حتی متعین‌کننده این وجود، فرض کنیم، آنگاه با توجه به آن، نوعی خودانگیختگی کشف خواهد شد که به وسیله‌ی آن، واقعیت ما مستقل از شرایط شهود تجربی تعین‌پذیر باشد.»

(Kant, 1964, B 431)

فیشته نیز معترف است «من» به عنوان شهود عقلی، صرفاً، متضمن صورت خودبودگی است. (Fichte, 2003, I 515)

یکی از مهمترین انتقادات وارد بر کانت این بود که نظام او بر اصل واحد مبتنی نیست. فیشته لازم می‌دانست که انتقادات وارد بر نظام استعلایی را مرتفع سازد. از این رو با الهام از راینهولد اقدام به تأسیس نظامی کرد که مبتنی بر اصلی واحد باشد. او کشف این اصل را تعهد و رسالت خود به حساب می‌آورد و می‌گوید «تعهد ما عبارت است از کشف نخستین اصل آغازین و مطلقاً نامشروط کل معرفت بشر.» (ibid, I 91) اما فیشته به جای اثبات این اصل، آن را از طریق «شهود عقلی دریافت می‌کند و درست همین جا راه او از راینهولد جدا می‌شود.» (Limnatis, 2008, 85).

اصل واحدی که بناست زیربنای کل آگاهی باشد، عبارت است از کنشی آغازین یعنی «فعلی که در میان حالات تجربی آگاهی ما نه ظاهر می‌شود و نه می‌تواند ظاهر شود

زهره معماری و سیدحمید طالب‌زاده ۱۵۳

بلکه بنیاد آگاهی است و به تنهایی آن را ممکن می‌کند.» (Fichte, 2003, I-91) اما در حالی که این «اصل» بنیاد کل معرفت و بنابراین بنیاد قوانین منطق متعارف یا عمومی است و قوانین منطق باید از آن استنتاج شود، فیشته برای کشف این اصل به همین قوانین روی می‌آورد و این دوری است که فیشته، خود، به آن معترف است. استدلال کانت بر عدم امکان شناخت «من استعلایی» این بود که شناخت آن، منجر به دور می‌شود یعنی شرط شناخت متعلق شناخت قرار می‌گیرد. اما فیشته با این که معترف به وجود چنین دوری است، بر خلاف کانت، نه تنها آن را باطل نمی‌داند بلکه به باور او «اجتناب ناپذیر» هم هست. به همین دلیل برای شناخت اصلی که بنیاد شناخت است آگاهانه مرتکب این دور می‌شود و اظهار می‌کند که حتی «در ادامه‌ی تأمل خود ناگزیر از سایر قوانین منطق نیز بهره خواهیم گرفت» (Fichte, 2003, I 92). اصل منطقی که فیشته از آن برای رسیدن به مطلوب خود استفاده می‌کند اصل «اینهمانی یا هوهویت» است. بیان مطلب این که با اظهار «الف = الف»، صرفاً یک رابطه منطقی را بیان می‌کنیم و به محتوای این صورت نمادین و نیز به وجود موضوع این گزاره هیچ کاری نداریم. در واقع، اصل هوهویت در خصوص این امور ساکت است و تنها چیزی که می‌توان از آن دریافت، نسبت و «پیوندی ضروری» میان موضوع و محمول، یعنی تکرار موضوع است. اما می‌توان پرسید که «الف به چه شرطی وجود دارد؟» پاسخ این است: حکم به «ضرورت نسبت میان موضوع و محمول»، از جانب «من» صورت گرفته است، پس باید «نفس ضرورت» به عنوان یک قانون در «من» وجود داشته باشد و این قانون نیز باید به «من» داده شده باشد. اما چه کسی این قانون را به من می‌دهد؟ «از آن جا که این قانون به نحو مطلق و بدون هیچ بنیادی وضع می‌شود، باید فقط به وسیله خود «من» به «من» داده شده باشد.» (ibid, I 94) به این ترتیب «من» چیزی جز «فعل»

نیست و قوانینی را که باید در حین عمل به کار بندد، خود برای خویش وضع می‌کند و برای استفاده در اختیار خویش می‌گذارد و نکته مهم همین است که درست در همین جا من استعلایی که انتظام‌بخش است به من قوام‌بخش<sup>۱۷</sup> مبدل می‌شود. فیثسته تصریح کرده است که نظام شناخت از «من» به عنوان شهود عقلی آغاز می‌شود (ibid, I 515) و به این ترتیب شهود عقلی هم عبارت است از «فعل».

کانت با بیان این که «شهود عقلی ادراک<sup>۱۸</sup> صرف است» (Maimon, 2010, 233) تصریح کرد که از شهود، به تنهایی، شناخت حاصل نمی‌شود. فیثسته کانت را تأیید می‌کند که «شهود محض موجد هیچ آگاهی نیست» (Fichte, 2003, I 491) و آگاهی از مفهوم به دست می‌آید یعنی اگر ما چیزی را دریافت کنیم و در قالب مفاهیم درآوریم، آنگاه آن را خواهیم شناخت. اما شهود، مفهوم نیست بلکه «بنیاد مفهوم و بنیاد چیزی است که در قالب مفاهیم درک می‌شود» (ibid) شهود، آگاهی نیست بلکه بنیاد آگاهی است. در واقع فیثسته این عبارت کانت را تبیین می‌کند که «شهود بدون مفاهیم کور است.» (Kant, 1964, A 51/ B 75) پس این شهود که چیزی جز فعل نیست، بدون مفهوم است و در مرحله اول از فعلی که انجام می‌دهد آگاهی ندارد.

چرا فیثسته علی‌رغم هم‌عقیده بودن با کانت نام این فعل را شهود عقلی گذارد تا متهم شود که در برابر کانت قرار گرفته و چیزی را اثبات می‌کند که کانت آن را با شدت و حدت ابطال کرده است؟ فیثسته در مقام دفاع از خود و دفع اشکال وارد شده، حق خود می‌داند اصطلاحی را برای معنای مورد نظر خود یعنی «آگاهی بی‌واسطه از «فعل» و خودکوشی محض «من» جعل کند. وی می‌گوید اگر چه کانت در عقل نظری شهود عقلی را رد می‌کند به این معنا که عقل توانایی شهود بی‌واسطه هیچ مضمون معقولی را

زهره معماری و سیدحمید طالبزاده ۱۵۵

ندارد و حکم فاهمه همیشه حکمی با واسطه است ولی در عقل عملی شهود عقلی را می‌پذیرد؛ از نظر او، عقل عملی حقیقت عقل است. عقل محض اولاً و بالذات عقل عملی است؛ عقل عملی یعنی فعل، آنگاه که مؤدی به غایات متناسب با انسانیت باشد. این تناسب فعل با غایات انسانی که در احکام عقل عملی خود را متجلی می‌کند، شهود عقلی است.

کانت اصطلاح شهود عقلی را به معنای دیگری یعنی شناخت فاهمه‌ی الهی از الگوها به کار برده است، الگوهایی که نومن‌های محض هستند و از هر تجربه‌ای تعالی می‌یابند. فیثته نیز منکر چنین شهودی است به این دلیل که موجود متناهی فاقد چنین امکانی است. بنابراین شهود عقلی فیثته شهود «فعالیت» در درون مرزهای تجربه است و هرگز شهود ذواتی فوق تجربه‌ی انسانی نیست. وی در نظام شناخت می‌گوید:

مقتضی است به این مطلب توجه کنیم که آیا نمی‌توان در این دو نظام، مفاهیمی کاملاً متفاوت را با لفظی واحد بیان کرد؟ در اصطلاح‌شناسی کانتی هر شهودی معطوف به نوعی وجود است (خواه وجود وضع شده یا وجود پایدار)؛ بنابراین شهود عقلی نیز باید آگاهی بی‌واسطه از شیء فی‌نفسه، آن هم از طریق اندیشه‌ی محض باشد؛ به معنای خلق شیء فی‌نفسه به وسیله مفهوم. ... از نظر ما، به این دلیل که نخست کل مفهوم وجود را از صورت حساسیت استنتاج می‌کنیم، ضرورتاً هر گونه وجودی بالطبع حسی است. لذا در برابر ادعای ارتباط با شیء فی‌نفسه مصون هستیم. ... شهود عقلی مورد نظر نظام شناخت به هیچ وجه معطوف به وجود نیست بلکه مربوط به فعل است [چیزی] که در نظام کانت حتی اشاره‌ای به آن یافت نمی‌شود (مگر شاید ذیل

عنوان وقوف نفسانی محض) ... مطمئنا همه ما از کانت «امر مطلق» را شنیده‌ایم؟ حال [این پرسش مطرح می‌شود که] امر مطلق چه نوع آگاهی‌ای است؟ ... بدون شک آگاهی بی‌واسطه اما غیر حسی، پس دقیقا همان چیزی است که من، با توجه به این که در فلسفه هیچ منع قانونی وجود ندارد، آن را «شهود عقلی» می‌نامم؛ به همان مجوزی که کانت چیزی را که وجود ندارد بدین نام نامید.

در این فقره فیشته کلام آخر را جهت پایان دادن به هر شبهه‌ای مطرح می‌کند. وی متذکر می‌شود که اصطلاح شهود عقلی، نزد او و کانت، چیزی بیش از اشتراک لفظی نیست و هیچ گونه شباهت معنایی در کاربرد این لفظ میان آنها وجود ندارد. شهود عقلی مورد نظر کانت که ممنوع است، شهود بی‌واسطه‌ی وجود شیء فی‌نفسه به وسیله انسان یا شناخت الگوها، یعنی نومن‌های محض و متعالی از هر تجربه، به وسیله فاهمه الهی است، در حالی که شهود مورد نظر فیشته که ضروری و ناگزیر است، شهود «من» به عنوان کنش محض، یعنی شهود فعالیت در درون تجربه است. به تعبیر دیگر «فیشته من استعلایی کانت را (که نسبت آن با فرد انسان تا حدودی مبهم بود) به من واحد بی‌کران مطلق تبدیل می‌کند» (Routledge, 1998, 32)

ویژگی‌های شهود عقلی نزد فیشته:

۱. بی‌واسطه است.
۲. شناخت خود به صورت سوژه خودجوش و خودکوش است.
۳. اینهمانی کامل سوژه و ابژه است.
۴. همواره در پیوند با شهودی حسی است.



زهرة معماری و سیدحمید طالبزاده ۱۵۷

۵. شهود آگاهی نیست بلکه منشأ و بنیاد شناخت است.
۶. خودانگیخته است.
۷. مبتنی بر ابژه‌های بیرونی نیست.
۸. ابژه‌ی خود را خودش ایجاد می‌کند. [۷]
۹. من به عنوان شهود عقلی، صورت شهود است و من به عنوان ایده، ماده‌ی آن را فراهم می‌کند.

#### ۵- دیدگاه بایزر

بایزر<sup>۱۹</sup> از جمله اندیشمندانی است که در مورد شهود عقلی موضع فیشته را مخالف با کانت می‌داند. وی نخست متذکر می‌شود که کانت شهود عقلی را به دو معنا به کار می‌برد؛ گاهی آن را بر فاهمه الهی اطلاق می‌کند که در این مورد میان کانت و فیشته اختلافی وجود ندارد. اختلاف میان آنها در معنای دوم شهود عقلی است یعنی شهود عقلی به معنای خودآگاهی سوژه‌ی فعال و خودتعیین‌بخش. به نظر بایزر کانت در نقد اول منکر چنین شهودی است، در حالی که فیشته همین معنای شهود عقلی را نه تنها ممکن بلکه لازم می‌داند و بنیاد نظام خویش قرار می‌دهد. کانت برای حفظ آزادی، شهود عقلی را انکار می‌کند. بایزر متذکر می‌شود دلیل کانت این است که شهود عقلی نافی آزادی است، زیرا آنچه تحت مقوله‌ی علیت قرار گیرد منفعل و متعین می‌شود. پس شهود عقلی «من» خودتعیین‌بخش، برای شناخت خویش به عنوان خودتعیین‌بخش، تحت مقولاتی قرار می‌گیرد که منفعل و متعین می‌شود و «بدین قرار هیچ نوع

خودآگاهی به مثابه سوژه‌ی فعال خودتعیین بخش نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا در خودآگاه شدن، من خودم را منفعل و متعین می‌سازم. در این صورت بزرگترین تهدید آزادی، نه از بیرون بلکه از درون من می‌آید و بخصوص از این که خود را ابژه‌ی مقولات سازم.» (Beiser, 2002, 295)

در مقابل، از نظر فیثته شهود عقلی نه تنها نافی آزادی و خودآگاهی نیست بلکه لازمه و مکمل آن است. وی تصریح می‌کند که «آزادی مستلزم خودشناسی است [به این دلیل که] اگر بپذیریم که من کنشگر، یعنی بنیاد تمامی کنشهای من، ناشناختنی است در این صورت متعین بودن به وسیله آن عبارت است از متعین بودن به وسیله علتی بیرون [و بیگانه] از خویش.» (ibid, 302) فیثته نسبت میان شهود و آزادی را به صورت دیگری تبیین می‌کند؛ وی می‌گوید «من» شهودات را بر طبق قواعد، ایجاد و سپس از آن شهودات، قواعد بعدی را استنتاج می‌کند و مجدداً شهودات دیگری را بر طبق قواعد استنتاج شده، به وجود می‌آورد و به همین ترتیب ادامه می‌یابد. پس از نظر فیثته «هیچ مشکلی در خصوص مطابقت میان تأملات فیلسوف بر آگاهی و خود آگاهی وجود نخواهد داشت زیرا فیلسوف در شهود، بر طبق قاعده، همان متعلقاتی را که می‌شناسد، می‌سازد یا ایجاد می‌کند؛ [یعنی] این گونه نیست که گویی ذهن چیزی فی نفسه بوده که جدا و مقدم بر تأملاتش بر خویش وجود داشته باشد.» (ibid, 297) با این تبیین «من» برای شناخت خویش، خود را در یک دور اجتناب ناپذیر قرار می‌دهد. من در اصل نخست نظام شناخت، خود را شهود می‌کند و درباره‌ی خود می‌اندیشد اما برای انجام این کار، باید خود را در شهود بسازد. فیثته برای اثبات امکان خودآگاهی، دوری

زهره معماری و سیدحمید طالب‌زاده ۱۵۹

اجتناب ناپذیر را مطرح می‌کند در حالی که از نظر کانت، دور، دلیل ناممکن بودن خودآگاهی است.

آنچه موجب شده تلقی کانت و فیشته در مورد نسبت میان شهود عقلی و آزادی تفاوت پیدا کند معنای شهود نیست. فیشته در این مورد، از کانت تخطی نکرده و شهود را به معنای کانتی «شکلی از تمثیل [به کار می‌برد] که ارتباطی بی‌واسطه با متعلق خود دارد.» (ibid, 298) اما از سوی دیگر کانت شهود عقلی را استنتاج می‌کند پس شهود عقلی در تفکر او با واسطه است و بر آن استدلال می‌کند، و فیشته «منکر آن است که [شهود عقلی] نوعی شناخت استدلالی باشد» (ibid) به این معنا که شهود عقلی، به هیچ وجه نه شناختی مفهومی است و نه قابل اثبات، یعنی نه از طریق حکم می‌توان صحیح بودن آن را معین کرد و نه از طریق استدلال می‌توان آن را اثبات نمود. حاصل آن که «صحیح بودن شهود عقلی به طور مستقیم از طریق تجربه» به دست می‌آید؛ (ibid, 299) اما عقلی بودن چنین شهودی به این معناست که ابژه‌ی آن به وسیله‌ی شهود عقلی ساخته می‌شود. بدین ترتیب، علی‌رغم منفعل بودن در شهود حسی، در شهود عقلی فعال هستیم.

بایزر نظر خود را این گونه جمع‌بندی می‌کند که کانت و فیشته، هر دو، شهود عقلی را «شهود خویش به مثابه سوژه خودتعیین‌بخش» (ibid, 300) می‌دانند. کانت چنین شهودی را انکار می‌کند زیرا «من استعلایی» را شیء فی‌نفسه می‌داند و شناخت شیء فی‌نفسه تنها با شهود عقلی امکان‌پذیر است که برای انسانها میسر نمی‌باشد، اما از نظر فیشته «من استعلایی» به هیچ وجه شیء فی‌نفسه نیست «بلکه ایده استعلایی و در واقع نوع خاصی از ایده استعلایی» (ibid, 297) یا فعل است. از نظر کانت من خود را

۱۶۰ بررسی تحلیلی مسأله شهود عقلی...

شهود نمی‌کند بلکه می‌اندیشد، اما از نظر فیثته «من» خود را شهود می‌کند. فیثته درواقع من نومنال کانت را به ایده‌ی استعلایی مبدل کرده است.

#### ۶- دیدگاه ملتکه

س.گ. ملتکه<sup>۲۰</sup>..... دیدگاه فیثته درباره شهود عقلی را مستقل از کانت می‌داند و در تأیید سخن فیثته مبنی بر اشتراک لفظی میان او و کانت در مسأله شهود عقلی، استدلال می‌کند. وی در بیان تفاوت معنای شهود عقلی نزد کانت و فیثته نخست دو خصوصیت شهود عقلی در نظر کانت را ذکر می‌کند: ۱- «به خدا نسبت داده شده [۲-] حالتی متمایز از ادراک است، نه فقط به این دلیل و فرض که از صورتهای زمان و مکان و نیز مقولات فاهمه آزاد است، بلکه با این فرض که متعلقش از بیرون داده نمی‌شود، یعنی ابژه و سوژه، بیرونی نیستند» (Moltke, 1981, 287) سپس متذکر می‌شود که شهود عقلی مورد نظر فیثته هیچیک از این خصوصیات را ندارد. او در ادامه با ذکر شواهدی نشان می‌دهد که کانت شهود عقلی را برای سه موضوع متفاوت و منطقا مستقل به کار برده است. این موارد که هر یک، پیش‌فرضهایی متفاوت از دیگری دارند عبارتند از:

۱- عقلی که اشیاء فی‌نفسه را مستقل از هر شرط حسی می‌شناسد. ملتکه متذکر می‌شود که در این معنا کانت در برابر «سنت لایبنیتس-ولف<sup>۲۱</sup> در مورد قابلیت اجرای مفاهیم واقعی فاهمه بر اشیاء فی‌نفسه است.» (ibid, 288)

۲- عقلی که مجموع کل پدیدارها را شهود می‌کند. کانت در بحث ایده‌ها این مورد را مطرح کرده است.

زهره معماری و سیدحمید طالبزاده ۱۶۱

۶- «نوعی شناخت که در آن کنش‌های شناختی و ابژه‌های آن یکی هستند [در این

نوع از شهود عقلی] «مسأله استفاده از مقولات [به هیچ روی مطرح] نیست.»

(ibid)

اما مسأله فیشته در بحث شهود عقلی با کانت متفاوت است. او «می‌خواهد بداند آیا می‌توانیم به نحو مستقیم از خویش آگاه بشویم.» (ibid). از نظر فیشته، شهود عقلی «نه بصیرت به اشیاء فی‌نفسه [است زیرا] (منکر وجود آنهاست) و نه دید کلی از تمامیت پدیدارها (که مدعی ناممکن بودن آنهاست)» (ibid) بلکه عبارت است از «آگاهی بی‌واسطه از کنش. آنچه من انجام می‌دهم این است که به وسیله شهود عقلی من چیزی را می‌شناسم زیرا من آن را انجام می‌دهم. وجود چنین قابلیت‌هایی از شهود عقلی را نمی‌توان با مفاهیم اثبات کرد، و نیز نمی‌توان طبیعت آن را به نحو مفهومی اثبات کرد یا با آن از طریق مفاهیم مرتبط شد.» (ibid, 296). پس شهودی که بنیاد نظام فلسفی فیشته است، یعنی آگاهی بی‌واسطه از کنش من، را نه می‌توان از طریق مفاهیم اثبات کرد، نه آشنایی با شیء فی‌نفسه است، و نه آگاهی از تمامیت پدیدارها. ملتکه با اشاره به وجود تمایز میان شیء فی‌نفسه و پدیدار در فلسفه کانت متذکر می‌شود که «مفهوم فیشته از شهود عقلی تمایز کانتی میان شیء فی‌نفسه و پدیدارها را از بین می‌برد به این دلیل که «من»ی که از خویش در فعالیتش آگاه است همان من است که ابژه‌ی آن آگاهی است.» (ibid) اما رفع این تمایز، مستلزم آگاهی از اشیاء فی‌نفسه نیست. فیشته نوعی شهود عقلی را مطرح می‌کند که اعتراضات کانت بر آن وارد نیست. ملتکه تصریح می‌کند که «ادعای فیشته‌ای صرفاً این است که آگاهی از خویش، و آگاهی از اشیاء بیرون از من، به لحاظ تکوینی باهم مرتبطند.» (ibid, 298) ملتکه همچنین، می‌گوید که فیشته دو نظریه از سه نظریه‌ی کانت درباره شهود عقلی را رد می‌کند، یعنی آگاهی

بی واسطه‌ی عقل از شیء فی نفسه و شهود جمع کل پدیدارها که همان ایده در تفکر کانت است و به این ترتیب، خودآگاهی من را در فعالیت خویش که نه حسی است و نه عقلی، شهود عقلی می‌نامد، این معنا مورد تأیید کانت است. وی «در دوره پیش از نقادی، شناخت من از خودانگیختگی خویش [را] شهود عقلی» نامیده است، ( *ibid*, 299) اما پس از این دوره از به کار بردن اصطلاح شهود عقلی احتراز کرد و اصطلاحات دیگری را به کار می‌برد که آگاهی استعلایی و تمثیل عقلی را جایگزین نمود.

حاصل سخن ملتکه این است که شهود عقلی کانت تمثیل مفهومی یعنی مفهوم من است در حالی که شهود عقلی فیثته آگاهی من از فعالیت خویش است. در این شهود میان پدیدار و شیء فی نفسه هیچ تمایزی نیست. مسأله‌ی کانت یافتن راه‌های مجازی است که باید بر شرایط تجربه و ابژه‌های آن اطلاق شود. وی از راه‌های غیر مجاز به شهود عقلی تعبیر می‌کند. اما فیثته قصد دارد مشخص کند که راه شناخت ابژه از راهی که سوژه کنشهای خویش را می‌شناسد متمایز است. بنابراین کانت و فیثته از اصطلاح واحدی برای حل مسائل متفاوتی استفاده کرده‌اند.

### سخن پایانی

-۷

نگارنده با ملتکه در این مورد موافق است که شهود عقلی فیثته معنای متفاوتی نسبت به شهود عقلی کانت دارد اما این مطلب را به نحوی تحلیل می‌کند که در ذیل می‌آید. در سراسر نقد عقل محض، عباراتی وجود دارد که شهود عقلی را در قالب احتمال یا فرض مطرح می‌کند، اما به طور کلی، در عبارات کانت دو متعلق برای آن ذکر می‌شود؛

زهره معماری و سیدحمید طالب‌زاده ۱۶۳

در برخی موارد شیء فی‌نفسه و در مواردی دیگر «من استعلایی». این شهود نیز مانند شهود حسی بی‌واسطه است و نیاز به کثراتی دارد که متعلق شهود قرار گیرند، اما برخلاف شهود حسی فعال و خودانگیخته است و متعلقات خود را در جریان شهود ایجاد می‌کند. در شهود عقلی، سوژه و ابژه واحدند. با این حال، شهود عقلی به طور کلی در حوزه شناخت، یعنی در قلمرو عقل نظری ممکن نیست؛ به دلیل این که شناخت انسانی مشروط است به تعلق شهود به حس، دریافت کثرات شهودی.

از آنجا که به نظر کانت، شیء فی‌نفسه برای تحقق شناخت فرضی صرفاً ضروری است، فیشته به خود حق می‌دهد از این فرض خارج از متن شناخت درگذرد و حتی خود کانت را از قول به شیء فی‌نفسه تبرئه کند و فلسفه‌ی او را به بیان دیگری درآورد. حال که فیشته شیء فی‌نفسه را به سوژه منتقل و آن را به یکی از تصورات حاصل از فعالیت «من» تبدیل کرده، تنها چیزی که در اختیار دارد «من» است، بنابراین برای شروع حرکت و جریان نظام فلسفی راهی جز شهود ندارد. اما با این که در مورد بی‌واسطگی شهود، وابسته بودن آن به کثرات و متعلق، فعال و خودانگیخته بودن، وحدت سوژه و ابژه، خلاق بودن و ایجاد متعلقات خود، ناممکن بودن شهود شیء فی‌نفسه<sup>۲۲</sup> کاملاً کانتی است، از سوی دیگر، تفاوتی بنیادین با کانت دارد. ایده در نظام کانت، استعلایی، یعنی شرط آگاهی، تأمین‌کننده‌ی وحدت آن و در واقع صرفاً انتظام‌بخش است و به همین دلیل قابل شناخت نیست، در حالی که جایگاه من در نظام فیشته، کاملاً متفاوت بوده و به هیچ روی، استعلایی نیست. ایده در این نظام، فعل مطلق و برخلاف ایده‌ی کانت، قوام‌بخش است. من، هم محقق می‌شود و هم تحقق می‌بخشد. کثراتی که متعلق شهودند را من ایجاد می‌کند. به همین دلیل است که نظام استعلایی باید به نظام

دیالکتیکی تحول پیدا کند. بنابراین، فیثته برای دفع انتقادات وارد بر تفکر کانت و معلوم ساختن جهت کافی آگاهی سوژه، شناخت را بر اتحاد عاقل و معقول بالذات استوار می‌کند و کثرت را از وحدت برمی‌کشد؛ لذا اظهار می‌کند که شهود عقلی مورد نظر او و شهود عقلی کانت، جز در لفظ، هیچ اشتراکی ندارند. پس تفاوت تفکر کانت و فیثته در مسأله‌ی من استعلایی، در این است که:

۱. کانت من استعلایی را شرط آگاهی می‌داند، در حالی که در تفکر فیثته، «من»

ایده‌ی متحقق شونده و تحقق بخش یا فعل مطلق است.

۲. کانت «من استعلایی» را استنتاج می‌کند. پس «من»ی که زیربنای «من می‌اندیشم» و در بنیاد آن است، اندیشیده می‌شود، در حالی که فیثته همان را شهود می‌کند و این شهود را کاملاً ضروری می‌داند.

۳. در تفکر کانت معلوم بالعرض از معلوم بالذات منفک است؛ پس در فلسفه کانت وحدت به معنای واقعی تحقق نمی‌یابد. فیثته قصد دارد وحدت به معنای واقعی را محقق کند. بنابراین، تفکر کانت را اصلاح می‌کند و با حذف جدایی معلوم بالعرض از معلوم بالذات، شناخت را یکسره بر اتحاد عاقل و معقول بالذات استوار می‌کند. و به تعبیر دیگر «فیثته من استعلایی کانت را (که نسبت آن با فرد انسان تا حدودی مبهم بود) به من واحد بی‌کران مطلق تبدیل می‌کند که از طریق افراد، ادامه حیات می‌دهد و با کوشش خود عالم طبیعت را به منزله‌ی عرصه‌ی پیشرفت اخلاقی خویش وضع می‌کند».

پی‌نوشت:



زهرة معماری و سیدحمید طالبزاده ۱۶۵

۱- تضایف یکی از انواع تقابل‌های چهارگانه منطقی و عبارت از نسبت میان دو امر وجودی است. ویژگی این نوع تقابل این است که دو طرف تقابل در وجود و عدم، قوه و فعل و ... معادل یکدیگرند یعنی اگر یک طرف تقابل تضایف موجود باشد طرف دیگر نیز موجود خواهد بود و مقصود از وجود نیز اعم از وجود ذهنی و خارجی است. کانت و فیثته البته بدون ذکر عنوان این قاعده، از آن بسیار استفاده کرده‌اند به عنوان مثال نسبت میان فنومن و نومن نسبت تضایف است به همین دلیل کانت از امکان و فرض فنومن به امکان و فرض نومن رسیده است.

<sup>1</sup> - Intellectual Intuition

<sup>2</sup> - René Descartes (1596-1650)

<sup>3</sup> - Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716)

<sup>4</sup> - Rationalists

<sup>5</sup> - Empiricists

<sup>6</sup> - Immanuel Kant (1724-1804)

<sup>7</sup> - Pure reason

<sup>8</sup> - Dogmatisch/ dogmatic

<sup>9</sup> - Thought

<sup>10</sup> - Phenomen

<sup>11</sup> - appearance

<sup>12</sup> - Herbert James Paton (1887-1969)

<sup>13</sup> - Regulativ/ regulative

<sup>14</sup> - Karl Leonhard Reinhold (1757-1823)

<sup>15</sup> - Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

<sup>16</sup> - فیثته برای نظام فلسفی خویش از عنوان فلسفه صرف‌فطر کرده و عنوان «نظام شناخت» را برای آن برگزیده است

<sup>17</sup> - Konstitutiv/ constitutive

<sup>18</sup> - perception

<sup>19</sup> - Frederick Charles Beiser (1949)

<sup>20</sup> - S. Gram. Moltke (1938-1986)

<sup>21</sup> - Christian Wolff (1679-1754)

<sup>22</sup> شیء فی‌نفسه در این دیدگاه اساساً منتهی است و شهود در مورد آن به تعبیر منطقی، سالبه‌ی به انتفاء موضوع است.

فهرست منابع:

- افلاطون؛ ۱۳۳۷، دوره آثار افلاطون، محمد حسن لطفی؛ چاپ اول، تهران، خوارزمی

- Beiser Frederick C. German Idealism, *The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, , 2002, by Harvard University Press  
by Blackwell Publishing Ltd
- Caygill Howard, *A Kant Dictionary Blackwell Philosopher Dictionaries*, 2000,
- Fichte J. G, *Science of Knowledge*, Peter Heath, 2003. By Cambridge University Press
- Guyer Paul ,*The Cambridge Companion to Kant And Modern Philosophy*, 2006, by Cambridge University Press
- Hanna Robert, *Kant, Science, and Human Nature*, 2006, by Oxford University Press,
- Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, 1964, by Macmillan & Co LTD
- Lacey A. R, *A Dictionary of Philosophy*, 1996, by Routledge
- Latta Robert, *Leibniz, The Monadology and Other Philosophical Writings*, 1951, Oxford University Press,
- Leibniz. G. W, *New Essays on Human Understanding*, 1997, by Cambridge University Press
- Limnatis, Nectarios. G, *German Idealism And The Problem Of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, And Hegel*, 2008, by Springer Press
- Maimon, Salomon, *Essay On Transcendental Philosophy*, 2010, by Continuum International Publishing Group
- Vater Michael, *Philosophy on the Track of Freedom or Systematizing Systemlessness: Novalis's Reflections on the Wissenschaftslehre, 1795–1796*, published in Fichte, German Idealism and Early Romanticism; Fichte Supplement, Volume 24 (2010)
- Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, by Humanities Press International, Inc, 1996
- Paton. H. J, *The Categorical Imperative A study in Kant's Moral Philosophy*, 1946, by The Anchor Press, Ltd
- Paton. H. J, *Kant's Metaphysic of Experience*, London, George Allen and Unwin LTD, 2007
- Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York:Routledge (1998)