

ایده‌آلیسم و روانیدن روشنگری

مهدی فدایی مهربانی^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

مهر داد امیدپور

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۸ - تاریخ تصویب: ۹۵/۲/۲)

چکیده

در تاریخ اندیشه، متداول است که هر جنبش فلسفی می‌بایست در چارچوب تاریخی خویش فهمیده شود. این حکم، به‌خصوص، حقیقت ایده‌آلیسم آلمانی را نمایان می‌کند که اهداف و مسائل آن تنها در چارچوب فرهنگ آلمان متأخر قرن هجدهم قابل فهم است. به‌طور خاص، این فرهنگی که حیات فکری غالب در آلمان از میانه قرن هجدهم به حساب می‌آمد، روشنگری نامیده می‌شد. اما، با نزدیک شدن به اواخر قرن هجدهم، نشانه‌هایی از بحران در روشنگری پدیدار شد. اصول بنیادین روشنگری انتقادگرایی عقلایی و طبیعت‌گرایی علمی بود. درحالی‌که فرجام انتقادگرایی افتادن در دام شکاکیت بود، نتیجه طبیعت‌گرایی در ماتریالیسم نمایان می‌شد. اما هر دو غیرقابل پذیرش بودند، زیرا اگر شکاکیت باورهای عقل سلیم را در واقعیت جهان برون تحت‌الشعاع قرار می‌داد، ماتریالیسم باورهای متعلق به آزادی، ابدیت و [خداوند] را تهدید می‌کرد. ایده‌آلیسم آلمانی و همه اشکال آن - ایده‌آلیسم استعلایی کانت، ایده‌آلیسم اخلاقی فیشره و ایده‌آلیسم مطلق رمانتیک‌ها - کوشش‌های بسیاری به‌منظور حل بحران‌های روشنگری کردند. بدین‌سان، هدف این مقاله، نمایش ایده‌آلیسم آلمانی به‌عنوان کوششی پایدار به‌منظور حفظ میراث روشنگری است.

واژگان کلیدی

انتقادگرایی، ایده‌آلیسم استعلایی، ایده‌آلیسم اخلاقی، ایده‌آلیسم مطلق روشنگری، شک‌گرایی، طبیعت‌گرایی علمی، ماتریالیسم.

مقدمه

اگر ماکیاول کاشف دنیای جدید سیاست شد، هابز و دکارت در همان سرزمین مکشوف فلسفه جدید را بنیان نهادند؛ فلسفه‌ای که نه تنها در زیر سایه هژمونی تفکر اقتدارگرایانه الهیات، دانش و سیاست قدما بالید، بل، همراهِ انقلابات لحظه‌ای، اصلاح، فیزیک جدید و انقلاب فرانسه، این نظام سنت قدمایی را به زیر کشید و شالوده‌ای نو برای مناسبات جدید پی افکند. با ورود به سده هفدهم و هجدهم [عصر روشنگری]^۱ دوره‌ای نو در مناسبات عالم و آدم پدیدار شد، به طوری که عقل می‌کوشید تا فرمانروایی خود را در همه قلمروها مستقر کند و نوید آزادی از زیر یوغ بندگی و بردگی «اصحاب ولایت» (Kant, 1972: 39-40) را سر می‌داد. عصری که، از یک سو، تنها معیار برای داوری در زمینه باورها، قوانین، هنر و متون مقدس را عقل می‌دانست و از دیگر سو، اندیشه‌ای بود که در همه جا شک می‌کند، می‌کاود، ویران می‌کند و بنا می‌نهد (کاسیر، ۱۳۸۲: ۵۱). مفهوم عقل در سده هجدهم به لفظی واحد در هیأت متنوعی از معانی اشاره داشت که نخست، قوه انتقادگرایی که باورهایمان را به محک آزمون می‌گذارد، معنی می‌شد، و دوم، با التفات به دستاوردهای کوپرنیک، گالیله، کپلر و از همه مهم‌تر سر آیزاک [اسحاق] نیوتن، در مقایسه با سده پیش از خود که ودیعه‌ای خداوندی برای نیل به ذات اشیا به حساب می‌آمد^۲، نیروی اصلی در جهت کشف حقایق دانسته می‌شد (همان، ۷۲-۷۱). بدین سان عقل، قوه توضیح است، یعنی توانایی‌ای که رخدادها را برحسب قوانین عمومی به فهم درمی‌آورد. براساس این پارادایم [مکانیسم یا طبیعت‌گرایی علمی] علت یک رخداد در هدف و غایتش نیست، بل، علت مؤثر آن رخداد، به طور پیشینی، در زمان است، از این رو معلول چنین علتی برحسب فشار می‌تواند اندازه‌گیری شود، آن‌طور که مکان جسمی در حساب معینی از زمان تغییر می‌کند. بنابراین قوانین مکانیسم قابل سنجش‌اند. بدین سان یکی از مزیت‌های سترگ مکانیسم این بود که به مفهوم‌بندی ریاضی‌گونه از طبیعت اجازه می‌داد تمامی قوانین در عبارات دقیق ریاضی فرمول‌بندی شوند. اما افراط در به کار بستن این‌گونه معانی از عقل، راه را برای شکاکیت [صورت افراطی انتقادگرایی] و ماتریالیسم [صورت افراطی طبیعت‌گرایی علمی] هموار ساخت. اگر شکاکیت

1. Aufklärung

۲. قائلان به اصالت عقل بر این باور بودند که ادراک و حواس را نمی‌رسد تا به دانش و شناخت واقعیت شیء فی‌نفسه دست یابند. تنها راه حصول به واقعیت فی‌نفسه که مندرج در عالم معقولات‌اند، عقل این ناپره خداوندی است. این سنت افلاطونی در آلمان را لایبنیتس - ولف به دوش کشیدند.

باورهای عقل سلیم‌مان را در واقعیت جهان برون تحت تأثیر قرار می‌داد، ماتریالیسم باورهای متعلق به آزادی، ابدیت و [خداوند] را تهدید می‌کرد (Beiser, 2000: 18). شک‌گرایان، تردید را نتیجه ضروری انتقادگرایی می‌دانستند. از سوی دیگر، ناگزیر بودن در به‌کارگیری استدلال در جهت پذیرش باورهایمان موجب شد که دلیلی برای حصول اطمینان از احساس خویش یا اعتباری در ارائه دانشی کامل که شیء فی‌نفسه را در عالم معقولات (نومنال) قرار دهد، نداشته باشیم. حرکت از انتقادگرایی به شکاکیت سبب شده بود که آنچه ما می‌شناسیم - «عین شناخت» - مشروط بر آن‌طور که ما می‌شناسیم - «عمل شناخت» - باشد. به بیان دیگر، نه تنها نقش ارگان‌های حسی و فعالیت‌های ادراکی در شناخت اشیا به‌طور بی‌واسطه آنان را در خودشان متعین می‌سازد، بل حتی می‌بایست ایده‌هایمان را از آنها کسب کنیم.

انگلساکسون‌هایی مانند دیوید هیوم با کاربست روش تجربی حاصل از دستاوردهای جدید سر آن داشتند تا بر عقل‌گرایی که خواهان تولید علم متیقن بود، بتازند. هیوم بر این باور بود که همه متعلقات ذهن ما حاصل تجربه‌اند، هر آنچه در ذهن ماست، از حواسمان به ما منتقل شده است. وی با بهره‌گیری از سه قاعده تداعی تصورات^۱ یعنی شباهت، مجاورت مکانی یا زمانی، و علت و معلول درصدد برآمد تا تردیدی بر متافیزیک سنتی وارد سازد (Hume, 1975: 5). به نظر وی متعلقات ذهن برگرفته از تجربه است و خود تجربه نیز حاصل ادراکات حسی است، اینها مواد خامی برای عملیات ذهن هستند. روابط علت و معلولی ناشی از عملیات ذهنی بخصوصی‌اند، اما عملیات از سر عادت و آداب و رسوم و نه عقل. برای مثال، ما این واقعیت را که آب در صفر درجه سانتی‌گراد یخ می‌زند، از تجربه‌های پیشین آموخته‌ایم، وقتی که هوا زیر صفر درجه است، بیرون می‌رویم، می‌بینیم که آب همه جا یخ زده است و آب مایعی وجود ندارد. براساس نظر هیوم، از تجربه‌های مکرر، ما این قانون را استخراج کرده‌ایم که آب در صفر درجه یخ می‌زند و اطمینان داریم که در آینده نیز چنین خواهد بود. اگر در موضوع دقیق شویم، می‌بینیم که تجربه خاص دمای پایین با تجربه خاص دیگری که یخ زدن آب است، دنبال شده است، ما می‌توانیم در تجربه خویش به دنبال واقعیت علیت بگردیم، اما همه آن چیزی را که کشف می‌کنیم، موارد متعددی است که در آنها یک واقعیت دنبال واقعیت دیگری آمده است. نبودن دلیلی برای رابطه علیت که دمای پایین موجب یخ زدن آب می‌شود، چیزی نیست به‌جز تعمیم دادن تجربه‌های پیشین. بنابر نظر هیوم همه

1. Association of ideas

داوری‌های علی‌سه جزء دارند، همجواری خاص یعنی این واقعیت که علت و معلول در جوار هم رخ می‌دهند؛ این واقعیت که علت در طول زمان معلول را به دنبال می‌آورد، و این واقعیت که الگو مکرراً رخ می‌دهد (ibid: 6). هیچ اطمینانی نزد هیوم وجود ندارد که این الگوها ثبات مشابهی در آینده نیز داشته باشند. مهم نیست که چند بار این رابطه میان دمای زیر صفر و یخ زدن آب را تجربه می‌کنیم، به هر حال هیچ ضمانتی وجود ندارد که دفعه بعدی هم دما به زیر صفر درجه می‌رسد، باز هم آب یخ بزند. «چرا باید این تجربه را به دفعه بعد و چیزهای دیگر سرایت بدهم، چون آن چیزهایی که ما می‌شناسیم و می‌دانیم شاید فقط در نظر ظاهری شبیه هم باشند؛ این آن سؤال اساسی است که من بر آن پای می‌فشارم. نانی که پیشتر می‌خورم مرا تغذیه می‌کرد؛ یعنی، جسمی با چنان کیفیات محسوسه که در آن زمان از چنان قدرت‌های پنهانی برخوردار بود؛ اما آیا می‌توان نتیجه گرفت که نانی دیگر در زمانی دیگر هم مرا تغذیه خواهد کرد، و کیفیات محسوسه مشابه همیشه همان قدرت‌های پنهان را خواهد داشت؟» (Hume, 1969: 33-34). ناقدان اندیشه هیوم بر نظم طبیعت بر صحت رابطه علی حکم می‌کنند، اما پاسخ آن را نیز هیوم براساس تجربه‌های ثبت‌شده گذشته بیان می‌کند. براساس تجربه‌های ثبت‌شده گذشته طبیعت روابط علی منظمی را به نمایش گذاشته است.

از سوی دیگر، پیامد گریزناپذیر عمومی شدن پارادایم توضیح، یا طبیعت‌گرایی علمی، ماتریالیسم بود. طبیعت‌گرایی علمی مدعی بود که هر چیزی که وجود دارد، دست‌کم، در اصل طبق قوانین مکانیکی و ریاضیات قابل توضیح است، باور به این حکم موجب شد که توضیح، تنها در ماده امکان‌پذیر است و چیزی که داخل در ماده نباشد، نه تنها قابل توضیح نیست، بل، اصلاً وجود ندارد. اما، خروج از این بن‌بست پناه به ثنویتی بود که تمایز هوشمندانه‌ای میان امور مادی و روحی برقرار می‌کرد. چنین ثنویتی پذیرفته بود که هر چیزی در طبیعت براساس پارادایم مکانیکی-ریاضی قابل توضیح است، اما این مسئله را که تمامی چیزها در طبیعت نهفته است رد می‌کردند. تمایز میان جوهر بسیط در زی طبیعت و جوهر روحی-فکری مندرج در مابعدطبیعت ویژگی مشهود چنین ثنویتی بود^۱. بدین‌سان با افتادن انتقادگرایی به

۱. رُنه دکارت با مصادره به مطلوب کردن اثبات وجود خدا ایده‌آلیسم تشکیکی خود را بنا نهاد. دکارت با شک دستوری خویش تردیدی در واقعیت عالم ماده (آبژه) مستقل از حیث درونی (سوژه) وارد کرد. شکاکیت او موجب شده بود تا اعتباری برای «آبژه‌ها» نه از این حیث که فی‌نفسه وجود دارند، بل، بدین سبب که حصول آن از حیث درونی ممکن می‌شود، قائل باشد. اگرچه وی با برقرار کردن تمایز میان سوژه و آبژه اصالت را به اولی داد، می‌کوشید تا با قوانین ریاضی-مکانیکی هر آنچه را که در عالم ماده است، توضیح دهد.

ورطه شکاکیت و طبیعت‌گرایی علمی به دام ماتریالیسم می‌رفت تا دستاوردهای روشنگری مورد تردید قرار گیرد. اما با ظهور ایده‌آلیسم آلمانی می‌توان مدعی بود که پاسخی عقلایی به تردیدهای پیش‌آمده داده شد و توانست اصول بنیادین روشنگری را همچنان حفظ کند. از این رو مقاله حاضر پاسخی به این پرسش بنیادین است که چگونه ایده‌آلیست‌های آلمانی با التفات به عالم^۱ بر مناقشه وارد شده فائق آمدند و توانستند بنیادهای معرفت‌شناختی را تولید کنند که خطوط بنیادین^۲ روشنگری حفظ شود؟

نقادی عقل

ناتوانی مابعدالطبیعه [متافیزیک سنتی] در نگاهداشت عقل در برابر بدگمانی‌های موجه آمپریست‌های رئالیست سبب شده بود که سدی محکم در برابر اهداف روشنگری قامت راست کند. اگرچه مواد و مصالح این سد لاجرم با ورود به عصر عقل می‌بایست سنجشگرانه می‌بود، اما می‌رفت تا تردیدی در بنیان‌های آن بیفکند. تنها، با نقادی می‌توانست عقل درون همان محدودیت‌ها متوقف شود و روشنگری را از ورطه خودویرانی نجات دهد. بدین‌سان نقادی^۳ کانت از عقل نه به معنای ویرانی اهداف روشنگری، بل، می‌بایست بسان تیغ جراحی برای بازافکندن آن به‌عنوان تنها معیار سنجش امور فهم شود. محدودیت و تناقض عقل در رده‌ای از شناخت‌های خویش به جدل‌های پایان‌ناپذیری منجر شده بود که مابعدالطبیعه بر پایه‌هایی از آن ایستاده بود و گاه‌به‌گاه شک‌گرایان بسان گونه‌ای قوم بیابانگرد، هر نوع کشت و ورز ثابت زمین را نفی می‌کردند و اتحاد شهروندان را برهم می‌زدند. در روزگار جدید با ادعای لاک [رسالاتی در خصوص فهم بشر] تردیدی بنیادین بر مدعای مابعدالطبیعه افکنده شد، اما همان استدلال‌های کهنه و کرم‌خورده جزم‌اندیشان این شهبانوی همه علوم یعنی مابعدالطبیعه را به ورطه خوارشماری راندند. حال که فلسفه به این زبونی و بی‌تفاوتی - که البته محصول نیروی داوری بالغ عصر^۴ است - دچار شده است تنها راه برای بازگرداندن مهستی^۵ به این شهبانو نقادی از او بود:

1. Universum
2. Grundlinien
3. Kritik
4. Zeitalter
5. Majestät

این بی تفاوتی ندایی است به عقل، تا دشوارترین همه کارهای خویش یعنی کار خودشناسی^۱ را دوباره به عهده گیرد و دادگاهی^۲ برپا سازد که حقوق مشروع عقل را برای او تضمین کند، ولی همه ادعای بی پایه را، نه از راه فرمان‌های خودکامه [جزماندیشانه] بل براساس قانون‌های جاودانه و تغییرناپذیر [ترادیسی‌ناپذیر] عقل، مردود سازد؛ و این دادگاه چیزی دیگر نیست جز نقادی عقل محض... نگریده من... نقادی کتاب‌ها و دستگاه‌ها نیست، بل، من نقادی قوه عقل را به طور کلی در رابطه با همه شناخت‌هایی در نظر دارم که این قوه، مستقل از هر گونه تجربه، می‌تواند در تحصیل آنها بکوشد، در نتیجه نگریده من از چنین نقادی، عبارت است از تصمیم درباره امکان^۳ یا امتناع^۴ مابعدالطبیعه به طور کلی، تعیین هم سرچشمه‌ها و هم حوزه و مرزهای مابعدالطبیعه؛- که باید سراسر بر پایه اصول انجام گیرد... [همچنین] این نقادی نقطه مقابل جزم‌گرایی^۵ است، یعنی این ادعا که با شناخت نابی که از مفهوم‌های فلسفی، بر طبق اصل‌هایی که عقل از دیرباز به کاربرد آنها مشغول بوده، ناشی شده است، بدون بازپرسی^۶ اینکه عقل چگونه و به چه حقی صاحب این اصل‌ها شده است (Kant, 1972: 11).

کانت با تدوین نظریه ایده‌آلیسم استعلایی [انتقادی]^۷ خود صورتی از ایده‌آلیسم را بنا نهاد که آغاز جنبشی است که ما از آن به عنوان ایده‌آلیسم آلمانی تعبیر می‌کنیم. باری، ایده‌آلیسم آلمانی مقدمات این نقادی را فراهم ساخت تا تلاشی پایدار در جهت مشروعیت‌یابی روشنگری باشد. برآمدن «نظریه معرفتی» که در صدد برقراری نسبت میان وجود (Existenz) و تفکر (Denken) در تمامی شئون آن- منطبق، متافیزیک- معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاقی-سیاسی و زیبایی‌شناسی- بود، ایده‌آلیسم آلمانی را به عصر زرینی بدل ساخت که تنها می‌توان آن را در مقام گرانس فلسفی با او هم‌سنگ دانست (Ameriks, 2000: 1)؛ عصری^۸ که، نخست، توانست نسبت خود را

1. Selbsterkenntnis
2. Gerichtshof
3. Möglichkeit
4. Unmöglichkeit
5. Dogmatismus
6. rkundigung
7. Transzendentaler Idealismus

۸. شهرهای کونیگسبرگ-برلین و وایمار-ینا در اشاعه ایده‌آلیسم آلمانی نقش چشمگیری داشتند: فیثته و هردر به منطقه‌ای نزدیک وایمار در کنار گوتته عزیمت کردند، همچنین رینهلد در شهر ینا به اشاعه فلسفه کانت در سخنرانی‌های معروف خویش که فضایی را برای پروراندن افکار انتقادی مهیا کرد، پرداخت. پس از رفتن رینهلد از شهر ینا در سال ۱۷۹۴م، فیثته و شلینگ و سپس هگل به آنجا رفتند. در همان مکان غول‌های ادبی مانند

با رخدادهای مهم زمانه خویش، همچون روشنگری و انقلاب فرانسه برقرار سازد، سپس آنان را برای پذیرش عقلایی متعین (Bestimmt) کرد. اگرچه جنبش ایده‌آلیسم آلمانی که با انقلاب کپرنیکی ایمانوئل کانت در فلسفه آغاز شد، با انواع دیگر ایده‌آلیسم متفاوت است، اما، ایده‌آلیسم، امروزه معنایی مبهم منبعت از جنبه‌های مثبت و منفی است که در این شرایط تمامی تلاش‌ها برای برقراری نظم در این آشفتگی معاشناختی محکوم به شکست است. تنها راه برای درک درست ایده‌آلیسم [آلمانی]، ترسیم تاریخچه آن است، به عبارتی تاریخی ساختن آن است، بدین‌سان که دستیابی به مضمون (Gehalt) آن در ذیل و ظل تاریخ قابل حصول است.

تاریخچه ایده‌آلیسم

لفظ ایده که مشتق از واژه یونانی eidos به معنای دیدن و صورت مرئی است، نخستین بار در آرای افلاطون به چشم می‌خورد. در سنت افلاطونی استعمال این واژه برای توصیف شکل ظاهری و مرئی چیزی به‌کار رفته است، چنانکه اشاره او به «ایده زمین» شکل ظاهری و مرئی است که گاهی شأن «مثالی» می‌یابد (افلاطون، ۱۳۸۰: D108). اما در پاره‌ای موارد خود این ایده‌ها در نزد افلاطون بسان الگو یا همان «مثال» نمایان می‌شوند، به بیان دیگر، صور حقیقی که در عالم معقولات در برابر متعلقات عالم محسوسات قرار دارند (همان: D132). اعیان ثابته‌ای که مندرج در عالم معقولات به‌عنوان الگویی ازلی و ابدی در برابر متغیرهای حسی هستند. البته نزد افلاطون عالم ماده از باب وجود انکارناپذیر است، تنها واقعیت فی‌نفسه اشیا در عالم «مثال» قرار دارند. نظریه ایده‌ها به‌مثابه «مُثل» در رساله تیمایوس به‌طور جدی عنوان شده است که در آن صانع الهی [دمیورژ] به‌گونه‌ای ترسیم شده که عالم را بر الگو و مثال صور ازلیه شکل می‌دهد، از این‌رو این شأن و حیثیت صور، الگوهای هستند که عالم الهی در صنع موجودات از آنها استفاده می‌کند. بدین‌سان واقعیت اگر بتوان گفت روحی است و نه مادی. ارسطو با بینش واقع‌گرایانه و تجربی صورت دیگری از ایده را نشان داد که نه تنها سنت فلسفی مسلم مدرس‌گرایی در اروپا بود، بل، فلسفه اسلامی، هنوز، به‌جز تنی چند از زیر یوغ تفسیر ایده ارسطویی خارج نشده است. براساس نظر

شیلر، هولدزلین، نوالیست (فریدریش فُن هاردنبرگ)، و فریدریش شلگل با شدت تمام بر روی نوشته‌های فلسفی خود کار می‌کردند. پس از مرگ نوالیس در سال ۱۸۰۱م، جنون هولدزلین، آشفتگی شلینگ پس از مرگ شلگل (۱۸۰۹م) و پیروزی ناپلئون بناپارت در نبرد بنا، این گروه‌ها از هم گسستند.

1. Paradigma

ارسطو که نخستین بار در فلسفه مسیحی توسط توماس قدیس به کار برده شد، این الگوها یا مُثُل تنها در علم الهی یا عالم مُثُل نیستند، بل، در ذهن انسان نیز نقش می‌بندد؛ یعنی به تعبیر حکمای اسلامی به واسطه تماس با ماده [هیولای ارسطویی] یا معلوم بالعرض صورتی از اشیا در ذهنمان نقش می‌بندد که به آن معلوم بالذات می‌گوییم. ارسطو در نسبت با ایده یا مثال افلاطونی واقعیت اشیا را در عالم آنچه‌آنچه موجودند، می‌داند و حکم به انفعال ذهن در درک آنان داد. بدین سان مشخصه بارز ایده‌آلیسم افلاطونی نادیده گرفتن عالم ماده در بنای شناخت و ویژگی ایده‌آلیسم ارسطویی نادیده گرفتن سوژه در مفهوم‌سازی از جهان محسوس بود. این دو معنای رایج از ایده [مثال- مفهوم] تحت تأثیر سنت افلاطونی-ارسطویی تا زمان دکارت ادامه داشت. رُنه دکارت با وارد کردن کلمه *Perceptio* یعنی «موجودِ مُدرک» (Descartes, 1955: 2008) بر صفات ایده‌نه‌تنها ذهن انسان را جایگزین علم الهی-مثالی [معنای الاهیاتی- افلاطونی] ساخت، بل، با تأکید بر فاعلیت ذهن انسان ضربه‌ای مهلک بر پیکره رئالیست ارسطویی که بر منفعل بودن ذهن آدمی در درک اشیا تأکید داشت، وارد آورد. همان‌طور که در جاهای دیگر اشاره کردم، وی تشکیکی در عالم ماده وارد ساخت و پایه‌گذار ایده‌آلیسم درون‌ذات [سوبژکتیف] شد. از سوی دیگر، بارکلی با تردید در واقعیت عالم ماده، حکم به مخلوق بودن واقعیت‌های تجربی از سوی ذهن داد (Berkeley, 1996: 25-95) و پایه‌گذار صورت دیگری از ایده‌آلیسم شد که آن را ایده‌آلیسم جزمی می‌خوانیم.

ایده‌آلیسم استعلایی

کانت با تدوین نظریه ایده‌آلیسم استعلایی خود به جدال با انواع ایده‌آلیسم‌های نامبرده رفت. تحریر محل نزاع ایده‌آلیسم استعلایی [و هم‌هنگام ایده‌آلیسم آلمانی] نیازمند طرح مقدماتی است که نمی‌توان در اینجا به آن پرداخت، اما ارائه شرحی از آن با نظر به انگاره ما اگرچه خالی از اشکال نیست، قابل طرح است. حاصل انقلاب کپرنیکی کانت فلسفه ایده‌آلیستی نقادانه‌ای است که در آن ذهن شناسای استعلایی^۱، با التفات به اشکال شهود، فضا و زمان- یعنی ممکن کردن ادراک حسی را که ما از تجربه کسب می‌کنیم- به‌منظور انطباق شناخت ما با اشیا یا به بیان بهتر امکان حصول شناخت دست به خلق مفاهیم در جهت انطباق آن با اشیا می‌زند. می‌دانیم که محاسبه حرکت سیارات به دور خورشید با وجود فرضیات زیاد و فرمول‌های محاسباتی

1. Transzendentales Subjekt

پیچیده به‌دقت انجام نمی‌گرفت و نتیجه محاسبه با حرکات سیارات انطباق پیدا نمی‌کرد. کپرنیک برای حل مسئله فرض کرد که خورشید ثابت است و زمین به دور آن می‌چرخد. این فرض با تجربه‌ای که همه مردم جهان داشتند، مغایرت داشت، زیرا هر انسانی حرکت خورشید را طی روز مشاهده می‌کرد، اما به‌رغم تجربه و عقیده همگان حق با کپرنیک بود. کانت نیز همچون کپرنیک از نگاه واقع‌گرایانه طبیعی فراتر رفت.

تاکنون فرض می‌شد که سراسر شناخت ما باید خود را با معقول بالذات‌ها^۱ [برابر ایستاها] هماهنگ سازد... اکنون باید کوشید و دید که آیا مسائل مابعدالطبیعه بدین راه بهتر پیش نمی‌روند که فرض کنیم: معقول بالذات‌ها باید خود را با شناخت ما سازگار کنند؟ ... در اینجا وضع درست مانند اندیشه نخستین کوپرنیکوس است (Kant, 1972: 28).

بدین‌سان به‌زعم کانت انقلاب شامل واژگونی مفهوم‌بندی برونی حقیقت است (ibid)، براساس این مفهوم‌بندی، حقیقت، در مطابقت تصور^۲ خویش با اشیا که مستقل از آنها وجود دارند، مندرج در انطباق مفاهیم با اشیاست. تدوین این نظریه کانت را توانا ساخت تا از زیر سایه سنت افلاطونی-ارسطویی خارج شود. به بیان دیگر، براساس سنت افلاطونی که با فلسفه لایبنیتس - ولف تجدید حیات یافته بود، در بحث از رابطه مفاهیم با اشیا، ذهن می‌بایست متعلق خود را براساس عقل یا شعور مثالی خلق و ابداع می‌کرد یا بر پایه سنت ارسطویی متعلق خارجی می‌بایست ذهن را می‌ساخت. اما کانت از یک سو، با ایده‌آلیسم استعلایی خود ابداع مفاهیم ماتقدم پیش از تجربه را که ویژگی ایده‌آلیسم افلاطونی بود، به کنار نهاد و از سوی دیگر، انفعال ذهن را برای حصول شناخت که سستی ارسطویی است، وافی به مقصود ندانست.

۱. ترجمه Gegenstand به معقول بالذات نیازمند توجیه است. در نگاه رئالیستی سنت اسلامی ماده (شی) یا جسمانیت خارجی را که همان شیء فی‌نفسه است، به معقول (معلوم) بالعرض تشبیه می‌کنند و آن ماده یا جسمانیتی را که در ذهن ما صورت‌مند شده است، معقول بالذات می‌نامند. حال در نزد کانت به‌سبب اینکه ما نمی‌توانیم به شیء فی‌نفسه دست پیدا کنیم و تنها به پدیدارها می‌توانیم علم بیابیم، لذا از نگاه او شیء فی‌نفسه که با شیء (Objekt) یکی است، موضوع شناخت نیست، آن چیزی که موضوع شناخت است، با تسامح نمود ماده (Gegenstand) است. ما از این نمود ماده در ذهن خود صورت معقول می‌سازیم. بدین‌سان معقول بالذات، شیء [نه فی‌نفسه بل، پدیدار آن] است که در بیرون از ما ایستاده و ما برای اینکه به آن علم بیابیم، مفهومی بر آن اطلاق می‌کنیم.

2. Vorstellung

چون ما تنها از طریق تجربه و شهود^۱ علم می‌یابیم، بنابراین آن چیزی که بر ما پدیدار^۲ می‌شود، می‌شناسیم نه شیء فی‌نفسه^۳ که حواس آن را درک نمی‌کند، اگرچه وجود این مجهول ابدی^۴ را در فکر خویش ضروری می‌یابیم که کانت آن را شیء معقول^۵ می‌نامد که نه نقش مقوم^۶ در بنای شناخت دارد و نه بسان ایده‌ها نقش تنظیمی^۷ برای شناخت‌های جزئی ما در جهت یک تمامیت دارد. بدین مضمون ما با پدیدارها سروکار داریم که به‌واسطه تجربه بر ما ظاهر می‌شوند. در نزد کانت برای حصول شناخت می‌بایست ذهن شناسا دست به مفهوم‌سازی بزند تا بتواند اشیا را فهم کند.

توانایی ادراک [یا قوه اندرپذیرندگی]^۸ تصورها، به شیوه‌ای که ما برای معقول بالذات‌ها متأثر می‌شویم، شهود [حسگانی] نامیده می‌شود، بنابراین به‌واسطه شهود است که معقول بالذات‌ها به ما داده می‌شوند و تنها شهود است که حواس [سهش‌ها] را برای ما فراهم می‌کند. ولی معقول بالذات‌ها به‌وسیله فهم اندیشیده می‌شوند و از فهم مفهوم‌ها زاده می‌شوند (ibid: 96). به عبارت دیگر، متعلقاتی که به‌واسطه تجربه و شهود احساس می‌شوند، تنها به‌واسطه فاعل استعلایی که مفاهیم را تولید می‌کند، متعین می‌شوند. بنابراین مفاهیم روی شهود ایستاده‌اند و به طریق اولی در نسبت به قائلان به اصالت عقل که حالتی ماتقدم دارند، شکلی ماتأخر گرفته‌اند. درحالی‌که ایده‌آلیسم تشکیکی دکارت به واقعیت جهان بیرونی تردید داشت، ایده‌آلیسم استعلایی نیازمند این واقعیت بود، به سبب اینکه، شیء حاضر در فضا نه تنها می‌بایست خارج از ما وجود داشته باشد، بل به‌واسطه تجربه و شهود است که ما قادر می‌شویم تا مفاهیم را بر آنان منطبق کنیم. حقیقت این اشیا در فضا به‌مثابه شیء فی‌نفسه نیست، وانگهی، با انطباق آنان با صورت و مفاهیم ضروری و عمومی آگاهی ناب است که آنان را حقیقت‌مند می‌کند. باری، تدوین نظریه ایده‌آلیسم استعلایی خواهان این بود که بتواند انتقادگرایی را بدون افتادن به ورطه شک‌گرایی هیومی تحصیل کند و دوم ارائه دانشی از جهان بیرونی بود، که امکان توضیح در خود بدون تن دادن به ماتریالیسم را داشته باشد. ایده‌آلیسم استعلایی با نشان دادن اینکه

1. Intuitus
2. Phänomen
3. Ding an sich
4. Ewiges X
5. Noumen
6. Konstitutiv
7. Regulativ
8. Rezeptivität

استانداردها و فعالیت‌های عقل در قلمرو طبیعت در کل کارکردی ندارد، می‌توانست از شکوه عقل، رهایی آن از تعیین تجربه و تاریخ اطمینان یابد. شایان توضیح است که ایده‌آلیسم استعلایی کانت، رئالیسم و ایده‌آلیسم به معنای سنتی را رد می‌کند، و ایضاً، تأکید کانت بر ایده‌آلیسم استعلایی بسان ایده‌آلیسم انتقادی ناظر بر محدودیت دانش از جانب تجربه و عدم کوشش در تولید واقعیت فی‌نفسه است (Beiser, 2008: 25).

ایده‌آلیسم اخلاقی

یوهان گوتلیب فیشته نیز بسان کانت در پی حمایت از عقل، این معیار نهایی حقیقت و ارزش، صورتی از ایده‌آلیسم را بنا نهاد که ما آن را ایده‌آلیسم اخلاقی تعبیر می‌کنیم. گفتیم که کانت صورتی از ایده‌آلیسم را تولید کرد که در آن ثابت می‌کرد دانش ما از پدیدارها به‌طور واقعی معتبر است، اما فیشته در پی این بود که ایده‌آلیسم فی‌نفسه، شیئی که موضوعی برای شناخت ما نیست، اما مستقل از آگاهی ما وجود دارد، یک تناقض است. مدعی فیشته این بود که شیئی تنها حقیقت و وجود دارد که متعلق شناخت ما باشد. بدین‌سان او در موجودیت شیء فی‌نفسه که به‌زعم کانت مجهول ابدی است و ما را نمی‌رسد تا او را دریابیم، تردیدی وارد کرد. او حتی پا را فراتر گذاشت و اعلام کرد که شیء فی‌نفسه، در واقع، تولید اندیشه آگاه ماست، بدین معنا که شیء فی‌نفسه هیچ چیز دیگری غیر از فرض آگاهی خود ما نیست. چیزی که در ذهن ما رخ می‌دهد، توان آن را دارد تا بر روی پایه‌هایی از خود ذهن، فهم و توضیح داده شود. همچنین به‌نوعی او درصدد تأسیس این نکته بود که فهم و احساس، صورت و محتوای تجربه، دنباله‌ای از منبعی بسیط و اصلی متحد است. از این‌رو در توضیح نخست کتاب خویش، *آموزه علم* [دانش علم یا علم‌شناسی]^۱، من مطلق^۲ را پیش‌فرض قرار داد که من^۳ - اصل اول - و غیر من^۴ - اصل دوم -؛ سوژه و اُبژه تجربه؛ تنها بخش‌ها و جنبه‌های مختلف من مطلق‌اند (Fichte, 1965: 84). من مطلق، جهان خارج از خودش را نه‌تنها به‌طور مابعدالطبیعی نامعقول، بل بی‌معنا از نگاه منطقی فرض می‌کرد. بدین‌سان انگاشته می‌شد که چیزی به‌طور کامل فعال است که خویشتن را منفعل سازد یا اینکه چیز نامتناهی خویش را به‌نحوی متناهی برنهد. من مطلق نقش سازنده ندارد، چیزی بیشتر از یک ایده تنظیمی نیست. اگرچه فیشته

1. Wissenschaftslehre
2. Das Absolute Ich
3. Ich
4. Nicht-Ich

می‌کوشید تا از تعارض ثنوی که میراث مسلم دکارت بود رهایی یابد، در نهایت بسان کانت گرفتار ثنویت شد. به بیان بهتر، او هم در تصدیق و هم در رد ثنویت میان درون‌ذات و برون‌ذات از تجربه معمولی ما گام برداشت. او این ثنویت را تصدیق می‌کرد، زیرا این تنها واقعیت پایه تجربه ماست که عین را به ما مشخص یا معین می‌کند و کم‌وبیش مستقل از اراده و فرض‌هایمان نمود می‌یافت. همچنین وی ثنویت را رد می‌کرد، بدین سبب که دانش نیازمند ارتباط یا واکنشی میان درون‌ذات و برون‌ذات است (Beiser, 1999: 30). راه‌حل فیخته به این قیاس ذوحدین^۱ التفات او به مفهوم کوشیدن^۲ بود (Fichte, 1965: 385). براساس این مفهوم - حتی وی از آن به فلسفه کوشیدن^۳ یاد می‌کند - من مطلق که کل طبیعت را ایجاد می‌کند، واقعی نیست بل، تنها یک ایده است، یعنی هدفی برای کوشیدن من متناهی است. تمام آنچه برای من متناهی رها شده، کوشیدن پایدار است، منازعه بی‌وقفه که طبیعت را مطابق با نیازهای عمل عقلایی خویش بسازد. اگر من مطلق در پی کنترل باشد، به هدف نزدیک می‌شود، حتی اگر به من مطلق نرسد. بنابراین با وارد کردن این مفهوم هم، ثنویت را تصدیق می‌کند، زیرا سوژه هرگز کنترل کاملی بر طبیعت به‌دست نمی‌آورد که به ادامه تلاش‌های خویش منجر می‌شود، و هم، این ثنویت را رد می‌کند، چون سوژه کنترلی را بر طبیعت به‌دست می‌آورد. بدین‌سان فیخته توانست به این واقعیت حکم کند که ما موجوداتی متناهی هستیم که جهانی مستقل از کنترل‌مان داریم و این نیازی را به ارتباط داشتن میان درون‌ذات و برون‌ذات دانش، ایجاد می‌کرد. این مفهوم فیخته سلاحی برای به زانو درآوردن هیولاهای عظیم شکاکیت و ماتریالیسم بود که هر دو به ناتوانی نقش انسان در دانش اذعان داشتند. دیگر به‌نظر نمی‌آمد که ایده‌آلیسم استعلایی جایگاه امنی در برابر شکاکیت و ماتریالیسم مکانیکی داشته باشد. برای فیخته جوان چالش عمده فلسفه شکست دشمنان روشنگری یعنی شکاکیت هیومی و ماتریالیسم مکانیکی اسپینوزا بود. فیخته اعلام کرده بود که دو موقعیت ممکن در فلسفه وجود دارد: جزم‌گرایی اسپینوزا و انتقادگرایی کانت. در نزد فیخته، جزم‌گرایی از نوع ماتریالیسم منکر آزادی انسان و موجب اضمحلال کل مسئولیت اخلاقی می‌شد. وظیفه آموزه علم فیخته شکست ماتریالیسم اسپینوزا و شکاکیت هیوم بود. نزد فیخته جهان می‌بایست ایده‌آل باشد، نه آنچنان‌که هست. بنابراین، ایده‌آلیسم هدفی از جهان اخلاقی ماست، و کوشش بی‌وقفه به ساختن جهان که الزامات عقل را

-
1. Dilemma
 2. Streben
 3. Strebensphilosophie

تصدیق می‌کند و سپس، اولویت دادن به فعالیت‌های خویشتن در تولید دانش، آنقدر که آنچه ما می‌دانیم، به غلبه یافتن طبیعت بر طبق ایده اخلاقی ما بستگی دارد. بدین‌سان در پیشگاه فیثته عقل عملی بر عقل نظری اولویت یافت.

ایده‌آلیسم مطلق

دهه هشتاد قرن هجدهم برای روشنگری سرنوشت‌ساز بود، ناتوانی کانت در ارائه راه‌حلی مطمئن برای مشکلات روشنگری از یک سو، و مرگ فردریک کیبر آن فیلسوف-شهریار که بسان مرگ خود روشنگری بود، منجر شد تا مرحله عمومی در این بحران پدیدار شود. جانشین فردریک کیبر، فردریک ویلهلم دوم، از پیامدهای تفکر آزاد هراس داشت، و راه جلوگیری از آن را در سانسور و محدودیت شدید می‌دید. نیز، در سال ۱۷۸۶م مشاجرات وحدت وجودی^۱ میان موسی مندلسزون و فریدریش یاکوبی بر سر اسپینوزاگرایی لسینگ درگرفت.^۲ اگرچه کانت نخستین ویراست از *دقت نقادی عقل محض* را در سال ۱۷۸۱م منتشر کرده بود، اما به سبب بدفهمی این اثر، ایده‌آلیسم استعلایی کانت را با ایده‌آلیسم جزم‌گرا بارکلی یکی گرفته بودند، به طوری که فضا و زمان غیرواقعی قلمداد می‌شد و فهم نیز متعلق شناخت

1. Pantheismus

۲. در سده هفدهم جدالی میان قائلان به اصالت ماده و روح درگرفت که اسپینوزا با تدوین نظریه جوهر خود درصدد پاسخگویی به این بحران برآمد. وی با بیان اینکه روح و ماده جنبه‌های گوناگون یک چیزند، درصدد تأسیس یک جوهر (Substanz) عمومی بسیطی برآمد تا بتواند به تناقض موجود پاسخی نو عرضه کند. از نگاه وی وجود عالم ملهم از صفات گوناگون همچون روح و طبیعت‌اند که در جوهری واحد وحدت یافته‌اند. بدین‌سان مابعدالطبیعه به این جوهر عمومی کاسته شد و ابهام در یکسان‌انگاشتن میان خدا و طبیعت که اسپینوزا طرح آن را انداخته بود، بعدها به منازعاتی منجر شد که مهم‌ترین آنها نزاع بر سر وحدت وجود (Pantheismusstreit) بود. با التفات به این مهم، در آلمان سده هجدهم باور به اینکه فلسفه اسپینوزا الحادی است، بسیار عام بود. بدین‌سان کسانی همچون یاکوبی که بر شهود درونی در کشف حقیقت و جنبه‌های ایمانی تأکید می‌کردند، مخالفان خویش را که در برهان قامت راست کرده بودند، به اسپینوزاگرایی متهم می‌ساخت. البته الهام از سبک فلسفی اسپینوزا توسط لیسینگ انکارناپذیر بود، به‌خصوص پیروی از روش هندسی وی، اما هدف یاکوبی از این اتهام‌زنی فارغ از لکه‌دار کردن لسینگ بسان متفکر مهم روشنگری، ترسیم نقد خویش بر روشنگری و انداختن عقل‌گرایی درون ملحدگرایی بود. از سوی دیگر، دفاع مندلسزون از لسینگ، دفاع از اصول عقلایی روشنگری بود. بیهوده نبود که مندلسزون، مهم‌ترین نماینده روشنفکری، مورد حملات تند یاکوبی قرار گیرد. از نگاه یاکوبی، اسپینوزا کامل‌ترین نمونه از فلسفه‌های اصالت عقل [راسیونالیسم] جدید بود که به‌زعم وی، او ناتوان‌تر از آن بود که از خداوند، اختیار انسان و مسئولیت او در قبال اعمالش سخن به میان آورد. او می‌گفت که روح اسپینوزا در این حکم تجسم یافته بود، *ex nihilo nihil fit* از نیستی، نیستی بر می‌آید. هیچ بحث بزرگ دیگری بسان این مشاجرات تقدیر روشنگری را رقم نزد. از تأثیر این بحث‌گفته در دوران نگاهش به‌عنوان انفجار و هگل به‌عنوان آذرخش ناگهانی یاد کردند (Beiser, 2000: 26).

[اُبژه] خود را تولید می‌کرد. از طرف دیگر، یاکوبی در رساله در باب *آموزه اسپینوزا*، ایده‌آلیسم استعلایی کانت را مساوی با اسپینوزاگرایی دیده بود و هم هنگام با انتشار دومین ویراست از *دفتر نقادی عقل محض*، وی در رساله‌ای تحت عنوان *دیوید هیوم درباره ایمان یا رئالیسم و ایده‌آلیسم*، که شامل الحاقیه‌ای در باب ایده‌آلیسم استعلایی کانت نیز بود، ثابت کرده بود که ایده‌آلیسم استعلایی کانت نیز بسان اسپینوزا واقعیت را داخل وهمیات برمی‌نهد، یاکوبی بعدها این را نهیلیسم نام نهاد (Jakobi, 1998: 39). کانت اصرار داشت که این‌گونه خوانش موقعیت وی را به‌درستی ارائه نمی‌دهد. درحالی‌که ایده‌آلیسم جزم‌گرا واقعیت فضا و زمان را رد می‌کرد، کانت فضا و زمان را به‌مثابه اشکال شهود در نظر گرفته بود. در نزد کانت، اشکال شهود، شرایط درون‌ذات امکان کل درک حسی ماست. تنها، فضا و زمان اشکال ماتقدم است که محتوای احساسمان را متعین می‌کند که در نگاه وی ما می‌توانستیم هر چیزی را در کل درک کنیم. ایده‌آلیسم استعلایی [انتقادی] آن شرایط ماتقدم شبیه فضا و زمان را تشخیص می‌دهد که تجربه را ممکن می‌کند. این مشخصاً نمی‌رساند که فضا و زمان غیرواقعی است یا اینکه فهم متعلق شناخت خویش را تولید می‌کند.^۱ تلاش کانت در جلب فیلسوفانی مانند موسی مندلسزون، یوهان نیکولای تینس و کریستیان گاروه به‌منظور حمایت از نظر فلسفی‌اش به‌نوعی ناکام ماند. موسی مندلسزون به‌دلیل کسالت جسمی و دلمشغولی در بحث‌های خویش در خصوص اتهام اسپینوزاگرایی به دوستش، لِسینگ، از جانب یاکوبی نتوانست حمایتی را به سود کانت به‌عمل آورد. اما در خلال این مشاجرات، کارل لئونهارد ریئنهولد، شارح معتبر فلسفه کانتی در دانشگاه ینا، توانست حمایت قاطعی از فلسفه وی به‌دست دهد. او نه‌تنها درک درستی از فلسفه کانت داشت که مورد تحسین وی نیز قرار گرفته بود، بل، با انتقاد از فلسفه کانت مقدمات صورت جدیدی از ایده‌آلیسم را فراهم آورد. ریئنهولد باور داشت که فلسفه کانت می‌توانست رديه‌ای علیه شکاکیت و نهیلیسم باشد و دفاعی از اخلاق و دیانتی ارائه می‌داد که در فلسفه لایبنیتس-ولف یافت نمی‌شد. با انتشار *نامه‌هایی در باب فلسفه کانت* خویش، فلسفه کانت را از تأثیرگذارترین و بحث‌برانگیزترین فلسفه آن برهه از زمان معرفی کرد. این واعظ «انجیل عقل محض» کانتی (Reinhold, 1786[1971]: 39) ولی باور داشت که کانت نتوانسته است که فلسفه‌ای با بنیاد منسجم

۱. برای تأثیر این نوع خوانش نادرست و متقابلاً پاسخ کانت به پیشگفتار چاپ دوم از نخستین دفتر از دوره نقادی، *نقادی عقل محض*، مراجعه کنید.

فراهم کند. براساس نظر رینهولد، کانت یک نابغه فلسفی بود، اما او نبوغ نظام‌مند که به وی اجازه می‌داد به‌طور شایسته کشفیاتش را منظم کند، نداشت.^۱ رینهولد در نوشته‌های متعدد کوشید تا کاستی فلسفه کانت را بیان کند و نشان دهد که فلسفه وی می‌توانست از اصل بنیادین بسیطی منتج شود که وی «اصل آگاهی» می‌نامید (Reinhold, 1789[1971]: 18-19, 20). در اصل آگاهی وی، تصور توسط موضوعی ملهم از سوژه و ابژه متمایز می‌شود و به هر دو آنان ارجاع داده می‌شود. با ایضاح منطقی این اصل رینهولد فکر می‌کرد که می‌تواند آنچه را که برای کل شناخت بنیادی است، توضیح دهد. بدین‌سان در حیطه آگاهی بین تصور و شیء مورد تصور و سوژه‌ای [فاعلی] که تصور می‌کند، تمیز داده می‌شود.^۲ صورت^۳، ارتباط تصور با فاعل تصور را تولید می‌کند و ماده، ارتباط تصور با شیء را سبب می‌شود. صورت محصول آگاهی است، ولی ماده به آگاهی ارائه می‌شود (ibid: 235). قوه‌ای که تصور را می‌سازد، قوه‌ای مولد^۴ است. بنابراین فاعل آگاهی برای ماده صورت می‌سازد و به آن تعیین می‌بخشد. پیشتر گفتیم که فیثته نیز صورتی از ایده‌آلیسم را عرضه کرد که تعارض ثنوی در آن به چشم می‌خورد، لیکن با التفات به قدمگاه‌های جدیدی که فلسفه رینهولد برداشته بود، رمانتیک‌هایی مانند هولدرین، نوالیس و شلیگل به نقد فیثته روی آوردند^۵ و با تدوین نظریات خود اساساً انقلابی داخل در انقلاب

۱. کانت می‌اندیشید که نظام فلسفی می‌توانست از مجموعه کوچک اصول مستقل منتج شود، اما وی باور داشت که همه اجزای متفاوت فلسفه باید از اصلی عمومی و نخستین بر آید. بدین‌سان همچون عیسی نصرانی که با مفهوم عمومی پدر قدسی، دیانت موسوی را با اخلاق یونانی آشتی داد (Reinhold, 1786[1971]: 116). کانت نیز با پناه بردن به اصلی عمومی می‌توانست بر مناقشات وارده بر خود فایق آید.

۲. فیثته در جدال با این جنبه از نظریه رینهولد تأکید کرده بود که اصل تصور، امر واقع [بوده یا سَند (Tatsache)] آگاهی نیست، بل کنشی (Tathandlung) است که به موجب آن آگاهی با فرض کردن یا ایجاد کردن تمایز میان من و غیر من تفاوت میان سوژه و ابژه را تولید می‌کند.

3. Form

4. Produktiv

۵. از نظر رمانتیک‌ها فیثته در کل از ایده‌آلیسم شک‌گرای هیومی رهایی نیافت. مفهوم کوشیدن، من را درون چرخه آگاهی خویشتن خود گرفتار می‌ساخت، آنقدر که من، نه خود و نه دیگری را نمی‌شناخت. وانگهی، من هنگامی تولیدات فعالیت خویش را می‌شناخت که کنترلی بر طبیعت حاصل می‌کرد، اما مادامی که طبیعت مقاومتی به‌عمل می‌آورد، این بسان «شیء فی‌نفسه ناشناخته‌ای» به‌نظر می‌آمد. اجتناب‌ناپذیر بودن این چرخه را خود فیثته پذیرفته بود، اما در نزد رمانتیک‌ها این با اعتراف به شکست برابری می‌کرد. همان‌طور که گفتیم، فیثته نه‌تنها بر ثنویت کانتی فایق نیامد، بل، در پیشگاه رمانتیک‌ها ثنویت صورت جدیدی به خود گرفته بود. به‌طوریکه، سوژه فیثته ای فعال، عقلایی، و هدفمند، اما ابژه فیثته ای خنثی، پدیدار، و مکانیکی بود. من مطلق فیثته منی نیست که بتواند در هیأت کل درآید، چون چیزی که مطلق استعلا می‌بخشد، اعم از سوژه و ابژه، امر ایده‌آل و امر واقع،

کپرنیکی کانت صورت دادند که ما از آن به ایده‌آلیسم مطلق یاد می‌کنیم.^۱ راه‌حل رمانتیک‌ها به این قیاس ذوحدین^۲ با رجوع به فلسفه طبیعت^۳ حل می‌شد. استراتژی مرکزی پشت این فلسفه طبیعت این بود که با توضیح دادن طبیعت خود ماده بر این ثنویت مزمن غلبه یابند. براساس گفته رمانتیک‌ها منشأ این ثنویت از مفهوم دکارتی ماده بسان انبساط بی‌روح برمی‌آمد. از این‌رو نه ذهن و نه حیات در هیأت ریاضیات امکان‌پذیر و تصورکردنی نیست، بنابراین غیرممکن است که حیات و ذهن را بر طبق مفهوم این‌چینی از ماده توضیح دهیم. تا زمانی که این مفهوم از ماده چیره باشد، آن دو گزینه نگون‌بخت در فلسفه یعنی ثنویت و ماتریالیسم حاکم است. در نتیجه آنان ماده را نیروی حیات تعریف کردند. این مفهومی بود که یک بار لایبنتس در برابر دکارتیان قرار داد و اکنون می‌رفت تا دوباره فلسفه طبیعت احیا شود. آنان لایبنتس را نه به‌عنوان بنیانگذار پیش-تأسیسی که ثنویت میانی روح و فیزیک برقرار می‌کرد، بل بسان پدر فیزیک نیروی حیات^۴ می‌دیدند که با مفهوم ماده به‌مثابه حیات بر ثنویت چیره شده بود. ذهن و بدن به‌طور کامل مستقل از هم می‌شوند، ذهن درجه بالاتر ارگانیسم و تکامل نیروی حیات نسبت به بدن است، درحالی که بدن درجه پایین‌تر از ارگانیسم و تکامل نیروی حیات نسبت به ذهن است. سوژه-ایده‌آل، درونیت نیروی حیات است، درحالی که اُبژه-واقع برونیت نیروی حیات هستند. رمانتیک‌ها باور

تعیین‌های متناهی‌اند. این هنگامی ممکن است که بگوییم امر مطلق وجود محض یا نقطه زائد سوژه و اُبژه است (Beiser, 2000: 31-32).

۱. نخستین کسی که این کلمه در نزد او به‌کار رفت، فریدریش شلگل بود.

Friedrich Schlegel, (in Ausgabe) **Philosophische Lehrjahre**, 18(XVIII), S. 33, 65, 80, 85, 90, 282, 396.

در خصوص استفاده شلینگ از این کلمه ر.ک:

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings, (in sämtliche Werke) **Fernere Darstellungen meines Systems der Philosophie**, V, 112 und **Ideen zur einer Philosophie der Natur**, II, S. 67, 68 und **Bruno**, IV, S. 257, 322.

در خصوص استفاده هگل از این کلمه ر.ک:

Hegel, **EFW**, Werke 8, §160 Zusatz, 32 Zusatz, and §45 Zusatz

۲. اگرچه نقد رمانتیک‌ها بر فیثته از این قیاس ذوحدین برمی‌آمد، آنها به‌نوعی این ثنویت را با پیچیدگی‌های خاص خود حفظ کردند. از یک سو، برای آنان ضروری بود که بر ثنویت میان سوژه و اُبژه، امر ایده‌آل و امر واقع، غلبه یابند تا بتوان در سایه آن ارتباط و واکنشی میان آنها برقرار کنند که با تکیه بر همین جنبه اخیر ایضاح منطق دانش ممکن می‌شد. از سوی دیگر، حفظ ثنویت برای آنها حیاتی بود، بدین سبب که تنها با تکیه بر همین ثنویت می‌توانستند واقعیت جهان بیرون را توضیح دهند. بدین‌سان مسئله هم وحدت و هم کثرت میان سوژه و اُبژه، امر ایده‌آل و امر واقع بود. همان‌طور که بعدها هگل از آن بسان «وحدت وحدت و کثرت» نام می‌برد.

3. Naturphilosophie

4. Lebenskraft

داشتند که کل طبیعت برحسب ارگانیزم حیات است که آنان از مفهوم کانتی استنباط می‌کردند. کانت ارگانیزم یا هدف طبیعت را با دو ویژگی مرکزی معنا کرده بود، نخست، ایده‌کل که بر اجزایش اولویت دارد و دوم اجزا به‌طور متقابل علت و معلول یکدیگرند. این ویژگی دوم تنها علیت معنا نمی‌دهد که ویژگی [تعین] ماده را ارگانیزم [پیکرمند] می‌داند، بل ارگانیزم خود-تولید و خود-سامان نیز است. به بیان بهتر، علت حرکت ایشان در درون خویشتن است. این مفهوم‌بندی از طبیعت پایه آموزه رماتیکی ایده‌آلیسم مطلق است. این آموزه تحت سه پیش‌فرض بنیادین است: نخست، جوهر عمومی بسیطی در طبیعت وجود دارد که مطلق است؛ دوم، این مطلق شامل نیروی حیات است که نه درون‌ذات و نه برون‌ذات است، بل اتحاد هر دو است؛ سوم، به‌واسطه‌کل ساختار ارگانیک طبیعت، مقصودی را تصدیق می‌کند که در خود ذات ماده است نه اینکه به‌واسطه‌خداوند ایجاد شده باشد. فیلسوفانی مانند شلینگ و به‌خصوص هگل که ایده‌آلیسم مطلق حامل آنهاست، توانستند با الهام از رینولد [اصل آگاهی]، هولدرلین [وحدت اندیشه و وجود که مستتر در وحدت سوژه و ابژه است] و اسپینوزا [جوهر عمومی بسیط] جهشی اساسی در پیشبرد ایده‌آلیسم به معنای عام و ایده‌آلیسم مطلق به معنای خاص صورت دهند. پیشتر گفتیم که ایده‌آلیسم مطلق بیشتر در نقد ثنویت که نماینده‌کنونی آن فیخته بود، و مشکلات برآمده از آن ظهور یافت. در آغاز شلینگ نیز تحت تأثیر فیخته به تعبیر ایده‌آلیستی از سنخ او با انتشار رساله‌ای تحت عنوان *در باب من به‌مثابه اصل فلسفه* قرار گرفته بود. در آن رساله او اذعان کرده بود که من شرط مطلق [غیرشرطی] وجود و تفکر است. به‌سبب اینکه وجود من بر کل تفکر ماتقدم است [من برخلاف کوگیتو دکارتی هم بر اندیشه و هم بر وجود تقدم دارد] و چون کل وجود به‌واسطه تفکر متعین می‌شود- شیء چیزی نیست به‌جز موضوع اندیشه- بدین‌سان، شلینگ یادآور شد که من مطلق می‌بایست اصل بنیادین کل فلسفه باشد. شلینگ تحت تأثیر مباحث رماتیکی‌ها در *نظام ایده‌آلیسم استعلایی* مسیری متفاوت و متعارض با فیخته را پیمود. به بیان وی اتحاد اساسی و ضروری وجود و تفکر از دو مسیر متفاوت می‌توانست فهم شود، آغاز یا با طبیعت یا با روح باشد. این می‌توانست مانند آنچه فیخته بیان کرده بود، از من مطلق منتج شود، اما این نه‌تنها از امر ناآگاه، بل از نیروهای متحرک طبیعت نیز برمی‌آمد. بدین‌سان شلینگ فکر می‌کرد که با نشان دادن این دو رهیافت متفاوت که درصدد تکمیل هم هستند، بر تمایز میان وجود و تفکر، طبیعت و روح توانسته غلبه یابد. فیخته از ابداع شلینگ در تدوین صورت نوآیینی از ایده‌آلیسم ناخشنود بود،

بدین سبب که فیثته وی را بسان مدافع و هواخواه خویشتن می‌دید. اگرچه در اوایل فیثته التفاتی به آثار شلینگ نداشت، بعدها اعلام کرد که شلینگ امر واقعی و امر ایده‌آل را مغشوش کرده، به طوری که در نزد ایشان امر ایده‌آل که عبارت باشد از همان من به امر واقع یعنی طبیعت وابسته است. به زعم وی با تدوین این صورت از ایده‌آلیسم، به اصول ایده‌آلیسم استعلایی و آموزه علم تجاوز شده است. هگل در یکی از نخستین آثار جدی خویش، تفاوت میان نظام فلسفی فیثته و شلینگ، خطوط بنیادین هر دو نظام ایده‌آلیستی را تشریح کرد. براساس نگرش هگل، ایده‌آلیسم فیثته ایده‌آلیسمی درون‌ذات است که وحدت میان من و غیر من را رد می‌کند، اما ایده‌آلیسم شلینگ ایده‌آلیسمی برون‌ذات است که می‌کوشد وحدتی میان درون و برون را با تولید عینیت درون در هیأت من، و ذهنیت برون در هیأت طبیعت، برقرار نماید (Hegel, 1971: 94). بدین سان ایده‌آلیسم شلینگ با التفات به وحدت میان درون و برون بسان مطلق - اصل نخست غیرشرطی فلسفه - خبر از فلسفه‌ای می‌داد که ما از آن با فلسفه وحدت^۱ تعبیر می‌کنیم؛ یعنی برقراری نسبت میان عالم درون و بیرون بدون تقلیل یکی بر دیگری و توضیح آن در کل که همان مطلق است. اما شوریدن هگل بر مطلق شلینگ در پیشگفتار سترگ خود، که او را به شبی که همه گاوها در آن سیاه می‌نماید (ibid: 22) توصیف کرد، حکایت از آن دارد که خود ایده‌آلیسم مطلق نیز شقوقی دارد که ایضاح منطق آن به خصوص فلسفه متعالیه^۲ هگل نیازمند بابی دیگر است. درحالی که ایده‌آلیسم مطلق تفکیک بنیادینی از کانت و فیثته به شمار می‌رفت، به نظر می‌رسید که به اهداف خود یعنی پیروزی بر شکاکیت و ماتریالیسم نائل شده‌اند. ایده‌آلیسم مطلق دیگر نمی‌توانست درون شکاکیت بلغزد، زیرا این با رئالیسم و طبیعت‌گرایی بیشتر همدلی به هم می‌رسانید تا ایده‌آلیسم درون‌ذات از سنخ کانت و فیثته. طبیعت به طور کامل و مستقل از کل آگاهی وجود دارد که این از تولید تکامل ارگانیک خویش برمی‌آمد. ایده‌آلیسم آلمانی همچنین طبیعت‌گرایی را بدون افتادن در دام ماتریالیسم فراهم می‌کرد، بدین سبب که اگرچه هر چیزی بسان جوهر عمومی بسیطی برمی‌آمد، این به مکانیسم منتهی نمی‌شد، بل از نیروی حیات نشأت می‌گرفت. از این رو رمانتیک‌ها هرگز ایده‌آل روشنگری در توضیح کامل کل طبیعت را در هم نشکستند، چه اینکه پارادایم توضیح را به مرحله دیگری انتقال دادند:

1. Identitätsphilosophie
2. Spekulativ

فهمیدن رویدادی که آن را در نتیجه عوامل پیشینی یا ماتقدم در زمان توضیح دهد، نیست، بل می‌بایست آن رویداد را بسان بخش ضروری از کل دید.

نتیجه

بدین‌سان، یک صورت از ایده‌آلیسم بر دیگری پیروز می‌شد و همین‌طور صورت بعدی نارسایی را در به‌کار بردن این خطوط اساسی نزد اولی می‌یافت. کانت تأکید می‌کرد که تنها ایده‌آلیسم استعلایی از خطرهای شک‌گرایی و ماتریالیسم ممانعت به‌عمل می‌آورد. فیثته عهده‌دار تکمیل ایده‌آلیسم استعلایی کانت شد و تنها راه گریز از شک‌گرایی و ماتریالیسم را در ایده‌آلیسم اخلاقی‌اش می‌یافت. رمانتیک‌ها نیز مخالفت می‌کردند که ایده‌آلیسم فیثته پاسخی به شک‌گرایی نداد و آنها تأکید داشتند که ایده‌آلیسم مطلقشان می‌تواند پایه‌ای برای طبیعت‌گرایی بدون ماتریالیسم فراهم سازد، در پس این جایگشت‌ها تلاش پایدار ایده‌آلیسم آلمانی برای مشروعیت روشنگری قرار داشت.

منابع و مأخذ

1. Ameriks, Karl (2000). " **Interpreting German Idealism in The Cambridge Companion to German Idealism** ", ed. by Karl Ameriks: Cambridge University Press.
2. Beiser, Frederick (2000). " **The Enlightenment and idealism in The Cambridge Companion to German Idealism** ", ed. by Karl Ameriks: Cambridge University Press.
3. Berkeley, G.(1996). **Principles of Human knowledge and Three Dialogues**, ed. Howard Robinson, Oxford.
4. Descartes, R (2008). **Meditations on Frist Philosophy**, Trns and ed. Michael Moriarty, Oxford.
5. Fichte, J.G. (1965). **Wissenschaftslehre**, Bd(2), in gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Friedrich Formmann Velag[Günther Holzboog].
6. Hume, D (1975). **Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**. L.A. Selby-Bigge, ed. 3rd ed. Revised by P.H. Nidditch. Oxford.
7. _____,(1969). **A Treatise of Human Nature**. E. Mossner, ed. Harmondsworth, England.
8. Hegel, G. W. F (1971). **Differenz**, Bd(2), Suhrkamp Verlag Frankfurt in zwanzig Benden.
9. _____,(1971). **Phänomenologie des Geistes**, Bd(3), Suhrkamp Verlag Frankfurt in zwanzig Benden.
10. _____, (1971). **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**, Bd(8), Suhrkamp Verlag Frankfurt in zwanzig Benden.
11. Jakobi, F. H (1998). **Werke**, ed. Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner.
12. Kant, Immanuel, **Was ist Aufklärung?** in gesammelte Schriften, hrsg. Von der köigl. Preussischen Akademie der Wissenschaften [später: hrsg. Von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin], 23 [28] Bde., Berlin, 1900-1955[1972].
13. _____, **Kritik der reine Vernunft**, in gesammelte Schriften, hrsg. Von der köigl. Preussischen Akademie der Wissenschaften [später: hrsg. Von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin], 23 [28] Bde., Berlin, 1900-1955[1972].
14. Reinhold, K.L (1789). **Briefe über die Kantische Philosophie**, in Der Teutsche Merkur, d. Christoph Wieland, Weimar.

-
14. _____ (1789). **Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens**, Jena: Widtmann und Mauke.
 15. Schelling, F.W.J. von. **Sämmtliche Werke**, [SW], ed. K.F.A. Schelling, I Abtheilung Vols. 1–10, II Abtheilung Vols. 1–4, Stuttgart: Cotta, 1856–61.