



مقاله پژوهشی

محسن باقرزاده مشکی‌باف^۱ | نسبت فیثته با تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

چکیده

فلسفه فیثته به لحاظ شکل‌گیری تاریخی و همچنین ایجاد دغدغه او در تاریخ معاصر که در آن می‌زیست، فلسفه‌ای پیچیده است. نگارنده این مقاله معتقد است اگر بخواهیم از اندیشه فیثته درک درستی پیدا کنیم باید جایگاه تاریخی او در مناسبات سیاسی و نظری را بازبایم. فیثته در چنین شرایطی است که نوع خاص روش اندیشیدن خویش را کشف می‌کند. در این پژوهش نگارنده می‌کوشد شکل‌گیری روش فلسفیدن فیثته را براساس چهار مؤلفه انقلاب فرانسه، وضعیت کشور آلمان، فلسفه کانت و در نهایت فهم او از ایده آلیسم آلمانی و نقدهای شولته بررسی و تحلیل نماید و سپس مبتنی بر این چهار مؤلفه، تفسیری از فلسفه فیثته ارائه دهد که مخاطب بتواند فلسفه او را در بستر تاریخ سیاسی، اجتماعی و اندیشه زمانه‌اش مورد درک قرار دهیم.

واژگان کلیدی: فیثته، انقلاب فرانسه، فلسفه کانت، تاریخ، شولته

mohsenf1958@gmail.com

۱. دانش‌آموخته دکترای فلسفه از دانشگاه تبریز.



نسبت فیثته با تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او

مقدمه

یکی از مواردی که نگارنده به آن اعتقاد داشته و همواره کوشیده است در پژوهش‌های خویش به آن نزدیک شود، نسبت زمینه اجتماعی، تاریخی و سیاسی فیلسوف با اندیشه اوست. این نسبت اگر در اندیشه هر فیلسوفی واکاویده نشود، نه تنها در توضیح دغدغه اندیشه‌ورزی او، بلکه همچنین در توضیح دقیق اندیشه فلسفی او شکست خواهیم خورد. از عناصر مهم این مقاله آن است که چگونه فیلسوف در شرایط بحرانی به بلوغ می‌رسد و بحران زمانه خویش را درون فلسفه درک می‌کند و آن را به تصویر می‌کشد، چنان که همین فهم او از آن بحران نقطه عطف نظریه‌پردازی اش به‌شمار می‌رود. کوئنتین اسکینر، مفسر فلسفه سیاسی معاصر در باب این نسبت می‌نویسد:

من کوشیده‌ام این قدر به‌طور انحصاری بر نظریه‌های اصلی تمرکز نکنم و در عوض به بستر اجتماعی و فکری کلی‌تری که آثار اندیشمندان از آن برخاسته است، توجه کرده‌ام. من با بحث درباره چیزی آغاز می‌کنم که معتقدم مهمترین خصوصیت جوامعی است که اندیشمندان در اصل در آن‌ها و برای آن‌ها می‌نوشتند. زیرا بر آنم که خود حیات سیاسی، مسائل اصلی را به نظریه‌پرداز عرضه می‌کند (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۳).

بنابراین به نظر اسکینر، حیات سیاسی خارجی، خود، زمینه اندیشه فیلسوف است و فیلسوف بر روی آن نظریه‌پردازی می‌کند. بنابراین با انجام این کار نه تنها نسبت جهان خارج و اثر آن بر فیلسوف و همچنین اثر او بر جهان خارج بهتر فهمیده می‌شود، بلکه همانطور که گفته شد دغدغه فیلسوف نیز آشکار می‌شود؛ زیرا اگر دغدغه فیلسوف به خوبی و به دقت همه‌جانبه‌اش مورد واکاوی قرار نگیرد، فلسفه او و اجتهاد او تعریف درستی نمی‌یابد. در ادامه اسکینر می‌نویسد:

مطالعه زمینه هر اثر بزرگی در فلسفه تنها کسب اطلاعات بیشتر درباره سبب‌شناسی آن نیست، بلکه خواهم گفت که این کار در عین حال مجهز کردن خود به نحوه کسب بصیرت در معنا و مقصود مؤلف نیز می‌باشد و بسی بیشتر از آن است که می‌توان امیدوار بود تنها از خواندن چندین و چندباره خود متن، آن‌گونه که طبق معمول هواداران رویکرد متن‌گرا پیشنهاد کرده‌اند، به دست آورد (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۷).

بنابراین در این مقاله به منظور دستیابی به هدف مباحث بالا، فرایند شکل‌گیری دغدغه اندیشیدن فلسفی فیثته و



نسبت آن با تاریخی که در آن زیست می‌کرد از دو جهت دارای اهمیت است: ۱. نسبت میان مبانی نظری فلسفه فیشته با تاریخ معاصر خویش؛ ۲. فهم بهتر مبانی فلسفی او با توجه به بستر شکل‌گیری آن. نگارنده این بستر را در چهارچوب چهار عامل انقلاب فرانسه، وضعیت کشور آلمان، نقد شولتسه از فلسفه نقادی و فلسفه کانت بازشناسی کرده است که در این مقاله نه تنها تمام آنها را بررسی می‌کنیم، بلکه به نسبت پیچیده میان آنها نیز خواهیم پرداخت.

۱. تأثیر انقلاب فرانسه بر فلسفه فیشته و ورود به حلقه ژاکوبینی

انقلاب فرانسه بنیادی‌ترین عنصری است که توضیح‌دهنده شکل‌گیری دغدغه و همچنین مبانی نظری فلسفه فیشته است. علت اینکه نگارنده معتقد است فلسفه فیشته بیش از هر چیزی تحت تأثیر انقلاب فرانسه است، به عبارات خود فیشته باز می‌گردد. او در نامه‌ای در بهار ۱۷۹۵ درباره نظام خویش یعنی آموزه دانش این گونه توضیح می‌دهد:

من معتقدم نظام آموزه دانش من به ملت فرانسه متعلق است. این نخستین سیستم آزادی است. ^۱ دقیقاً همان‌طور که [ملت فرانسه] زنجیرهای بیرونی انسان را پاره کرده است، سیستم من زنجیرهای شیء فی‌نفسه یا علل خارجی را پاره کرده است که هنوز هم کم‌وبیش آن را در دیگر سیستم‌ها حتی در سیستم کانتی می‌بینیم. اصل نخستین من، انسانی با وجودی خودبسنده ایجاد می‌کند. نظام من از طریق نزاع درونی با خودم و در برابر پیش‌داوری‌های ریشه دار برمی‌خیزد. در آن سال‌هایی که فرانسه با نیروی خارجی برای آزادی سیاسی‌شان می‌جنگید. این شجاعت آن‌ها بود که مرا متقاعد به فهم آن‌ها کرد. زمانی که در باب انقلاب می‌نوشتم نخستین نشانه‌ها و بارقه‌های نظامم بر من آشکار شد. (GA III/2: 298; Beiser, 2016: 38)

فیشته آشکارا شروع اندیشیدن خود را با الهامی از انقلاب فرانسه توضیح می‌دهد و از بین بردن شیء فی‌نفسه در فلسفه را همسان با رها کردن انسان از زنجیرهای بیرونی استبداد در کشور فرانسه می‌داند. در واقع چیزی که برای فیشته در فلسفه‌اش بیش از هر چیزی اهمیت دارد، مسئله آزادی است و این آزادی یا خودتعیین‌بخشی را در انقلاب فرانسه می‌بیند که چگونه مردم برای تحقق اراده انتزاعی خویش در جهت آزادی، به تغییر وضع موجود روی می‌آورند. بنابراین فلسفه خود را در خدمت نظریه‌ای برای انقلاب فرانسه قرار می‌دهد. لوکاچ در باب نسبت فیشته ^۲ با انقلاب فرانسه می‌نویسد:



نسبت فیثته با تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او

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

یا جای دیگر می‌نویسد:

فلسفه فیثته برگردان فلسفی تحرک انقلابی زمانه است. تضاد فی نیست که نخستین آثار او در دفاع از انقلاب فرانسه و حق انجام کارهای انقلاب نوشته شدند. افزون بر این فیثته برای زمانی دراز به این احساسات وفادار ماند... در سال ۱۸۰۰ دولت بازرگانی بسته را منتشر کرد که برای مثال بنجامین کنستان آن را پژواک دیررسی از خط مشی اقتصادی رویسپیر به شمار آورد (لوکاچ، ۱۳۷۴: ۳۱۵).

بنابراین فلسفه ایده‌آلیسم فیثته زودتر از هگل با جهان خارج پیوند برقرار می‌کند و به فلسفه‌ای انضمامی جهت فهم و رفع مسائل معاصرش تبدیل می‌شود. به همین دلیل لوکاچ، فلسفه او را فلسفه تحرک انقلابی فرانسه می‌داند. فلسفه‌ای که خودش را به محک انقلاب زده است، تنها وارد فلسفه سیاسی نمی‌شود، بلکه حتی مسئله شناخت را نیز با کنش حل می‌کند، بنابراین فیثته انقلاب فرانسه را در تمام ساحات اندیشه الگویی خویش قرار می‌دهد. در واقع به نظر می‌رسد شباهتی اساسی میان آزادی سیاسی و آزادی متافیزیکی وجود دارد. آنچه انقلاب برای آزادی سیاسی انجام می‌دهد، آموزه دانش برای آزادی متافیزیکی و آموزه اخلاق برای گسترش عقلانیت آدمی در جهان محسوس انجام می‌دهد. به بیان دیگر، در حالی که انقلاب فرانسه، انسانیت را از فئودالیسم و استبداد آزاد می‌کند، آموزه دانش با نیرویی که از طریق انقلاب به دست می‌آورد و وارد ساختن آن نیرو در قالب اصطلاحات فلسفی به نابدی شیء فی نفسه و گسترش حیطه آزادی سوژه، در حوزه نظر می‌پردازد.

پس از یافتن روش اندیشیدن خویش در نسبت با انقلاب فرانسه در پاییز ۱۷۹۳، ناگهان پیشنهاد کرسی راینهولت به فیثته داده می‌شود. این پیشنهاد همان طور که وود می‌گوید فیثته را بسیار متعجب می‌کند؛ زیرا او هیچ‌گونه مدرک آکادمیک و هیچ تجربه تدریس دانشگاهی نداشت. بنابراین احتمالاً این منصب تنها به دلیل شهرت کتاب نقادی از هرگونه وحی پیشنهاد شده بود. فیثته پنج سال در این دانشگاه به‌عنوان استاد فلسفه فعالیت می‌کند تا این که به دلایلی



اخراج می‌شود. وود می‌نویسد: «این دوره پنج‌ساله مختصر، نه تنها برای او و پیشرفت فلسفی‌اش سرنوشت‌ساز بود بلکه همچنین (بدون هیچ اغراقی) برای تمام تاریخ فلسفه مدرن نیز سرنوشت‌ساز بود» (Wood, 2016: 9-10).

در ینا، فیثته کارهای متعددی انجام می‌دهد. افزون بر نوشتن کتاب آموزه دانش، با تألیف کتاب نظام اخلاق و بنیاد حق طبیعی، فلسفه نقادی را از چنگ شکاکیت رها می‌کند. در عرصه عملی، با وجود آنکه در سخنرانی‌هایش از دین عقلانی و موعظه انقلابی چشم‌پوشی می‌کرد اما با عوامل ژاکوبین که انقلاب فرانسه با حزب آنان ایجاد شد (و روسپیبر برای مدتی ریاست این حزب را بر عهده داشت) ارتباط برقرار کرد و همچنین کلوب جمهوری را در این شهر دایر نمود. به محض حضور در ینا، جامعه مردان آزاد را شکل داد که به ایده‌های انقلاب فرانسه توجه داشتند و عوامل پرنفوذ ژاکوبینی نیز در آن رفت و آمد داشتند (Beiser, 2016: 41). شباهت‌هایی میان او و انقلابی‌های کشور فرانسه یعنی حزب ژاکوبینی وجود داشت، به‌ویژه زمانی که او تصحیح نظر عامه درباره انقلاب فرانسه را نوشت، این شباهت‌ها گویاتر شد. بیزر می‌نویسد: «فیثته از دو جهت به ژاکوبین‌ها نزدیک بود: ۱. فیثته از حق به انقلاب دفاع می‌کرد؛ ۲. اینکه از انقلابی که کردیم می‌توان هنگام خطر برای ضد انقلابی‌ها دفاع کرد» (Beiser, 2016: 42). فیثته در این موارد همان‌طور که روشن است با کانت تفاوت دارد و مصلحت‌طلبی محافظه‌کارانه کانتی را کنار می‌گذارد و آشکارا از انقلاب دفاع می‌کند. بیزر در کتاب روشنگری، انقلاب و رمانتیسیسم در این‌باره می‌نویسد:

بنابراین فیثته به دنبال کانت اما با قدرت بیشتر وظیفه حل تنش تفکر سیاسی کانت را بر عهده گرفت. تمام رادیکالیسم نهفته در اندیشه کانت در فلسفه سیاسی اولیه فیثته ظاهر گشت. فیثته اصول اساسی نظریه سیاسی کانت را پذیرفت، اما هرگز با رکوع به وضع موجود، آنها را به خطر نیانداخت و آنها رادیکالیزه کرد، و به سمت نتایج نهایی‌شان کشاند. بنابراین او از این مفهوم کانت یعنی خودآینی برای توجیه حق انقلاب استفاده نمود (Beiser, 1992: 57).

فیثته نه تنها در مواجهه با انقلاب فرانسه به وضع موجود تن نداد و دنبال مصلحت‌اندیشی بر اساس شرایط نرفت و مفهوم خودآینی کانتی را در توجیه انقلاب فرانسه بسط داد (کاری که خود کانت از انجام آن ترس داشت)، بلکه همچنین مشیت الهی که کانت دوباره در سیاست به آن دستاویز شده بود و به روشنگری آلمانی ولفی نیز نزدیک شده



نسبت فیخته به تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او

بود، کنار گذاشت.

در کتاب یادشده او همچون ژاکوبینی‌ها از علایق اقتصادی مردم برای زندگی بهتر و همچنین پاداش برای کار نیز سخن می‌گوید و از ملت فرانسه در برابر دشمنان خارجی اش دفاع می‌کند. با وجود چنین شباهت‌هایی و برجسب ژاکوبینی بودن، فیخته در دوران حضور در ینا اختلافاتی نیز با ایشان داشت که نمی‌توانست از او یک ژاکوبینی بسازد. بیزر درباره این اختلافات می‌نویسد:

نخست اینکه برخلاف اکثر ژاکوبینی‌ها، فیخته از اصلاح طرفداری می‌کرد تا انقلاب. اگرچه او مدافع حق انقلاب بود، اما این امر را تنها به‌عنوان حقی که باید در افراط‌ها به آن رجوع کر، مدنظر داشت، یعنی زمانی که پادشاه هرگونه اصلاح و همچنین هرگونه آزادی برای مردم را زیر پا می‌گذاشت. نکته دوم این بود که فیخته از دموکراسی رادیکال ژاکوبینی به دلیل آنکه به بدترین صورت استبداد و حکومت اوپاش ختم می‌شود، فاصله گرفت. نکته سوم اینکه فیخته روش‌های خشونت‌آمیز ژاکوبین‌ها را نمی‌پذیرفت، بنابراین دعوت‌نامه‌ای را که جهت ملحق شدن به حکومت انقلابی در ماینتز به او داده شده بود، نپذیرفت، چون نمی‌توانست زیاده‌روی‌های ژاکوبین‌ها را تحمل کند» (Beiser, 2016: 43).

بنابراین با توجه به نکاتی که بیشتر گفتیم و با وجود تمام شباهت‌هایی که میان او و ژاکوبین‌ها وجود دارد، نگارنده تفکر فلسفی و موضع سیاسی او را متفاوت از ژاکوبین‌ها می‌داند و معتقد است او به تدریج خودش را از چنین موضع سیاسی‌ای خارج کرد. با این وجود، دشمنان او در دانشگاه ینا اصرار داشتند که او یک ژاکوبینی است. دشمنان سیاسی اش به رساله ۱۷۹۸ درباره زمینه اعتقاد ما درباره نظم جهان اخلاقی نقدهای شدید وارد کردند؛ جایی که فیخته معتقد است اعتقاد راستین به خدا، اعتقاد راستین به جهان اخلاقی است. او ادعا می‌کرد این نظم را ما با کنش خودمان ایجاد می‌کنیم، اما دشمنان فیخته چنین ادعایی را الحاد دانستند (Beiser, 1992: 57). هر چند انقلاب فرانسه برای او اهمیت بسیاری داشت، اما حکومت ترور و تفکر این حکومت و حزبی که آن را پیش می‌راند، مورد نقد فیخته بود. به این جهت کامی می‌نویسد:

در سال ۱۸۰۰ فیخته به نقد، انقلاب فرانسه را به انتها رسیده اعلام کرده بود. انقلابی که همه امکانات خویش را در



یک انفجار واحد به اتمام رسانده و اینک فقط آلمان در مقام یگانه کارگزار نوزایی جهان و طنانه باقی مانده است» (کامی، ۱۳۹۵: ۳۵).

این سخن به اعتقاد نگارنده درست است و به لحاظ تاریخ آگاهی، در انقلاب فرانسه است که در فهم سیاست، حقوق و اقتصاد و همچنین دین انقلاب رخ می‌دهد، اما نظریه صحیح این انقلاب بواسطه فیلسوفان آلمانی ارائه داده می‌شود و آنها هستند که نقاط قوت و ضعف این رخداد تاریخی مهم معاصر خویش را در فلسفه درک می‌کنند.

۲. نسبت فلسفه فیشته با وضعیت کشور آلمان

فیشته جز انقلاب فرانسه، وضعیت آشفته سیاسی آلمان را نیز مدنظر خویش قرار داده است. هنگامی که فیشته در سال ۱۷۹۹ کرسی استادی خود را در دانشگاه ینا به اتهام الحاد از دست داد، فعالیت گسترده سخنرانی و انتشاراتی را که از زمان استادی خود در سال ۱۷۹۴ مشغول آن بود، به پایان رساند. از آغاز ۱۷۹۹ تا پایان یک دهه، حضور عمومی فیشته به دوره‌های سخنرانی اختصاصی در محیط‌های خصوصی در برلین محدود شد که عبارتند از دو دوره سخنرانی دانشگاهی در ارلانگن (۱۸۰۵) و کونیگسبرگ (۱۸۰۷). وی تنها با انتصاب در دانشگاه تازه تأسیس برلین (۱۸۰۹) بار دیگر فضایی برای درخشش یافت. فیشته طی ۵ سال پایان زندگی‌اش برنامه درسی جامعی نوشت که در آن نظام فلسفی خود را به نحو تفصیلی ارائه عمومی داد. درسگفتارهای بعدی فیشته به فلسفه استعلایی و فلسفه آزادی کانتی می‌پرداخت که او به آن نام آموزه دانش داده بود (zoller, 2016: 139). فیشته در ۱۸۰۶، سالی که در آن شروع به ایراد زنجیره‌ای از سخنرانی‌ها با عنوان خطاب به ملت آلمان کرد، توسط کابینه پروس کارل فردریش فون بیهه دعوت شد تا درباره اهداف بنیادین دانشگاهی که پادشاه پروس، فردریش ویلهلم سوم تصمیم داشت در آلمان بنیان بگذارد، نظراتش را بیان کند. این درخواست به نوشته شدن رساله‌ای با نام «طرح استنباط شده برای یک مؤسسه عالی یادگیری که باید در برلین تأسیس شود» منجر شد. از این طریق به فیشته فرصتی داده شد تا در زندگی فرهنگی یک ایالت خاص آلمان نقشی تعیین‌کننده داشته باشد. بنابراین جای تعجب نیست که او ادعا می‌کند طرح تأسیس دانشگاه جدید در برلین لحظه بزرگی است که نباید آن را به هدر داد. فیشته همچنین ادعاهای خاصی را مطرح می‌کند که وی را به همراهی اصلاح‌گران «نو-اومانستی» مانند ویلهلم فون هامبولت و فردریش شلایرماخر دعوت می‌کند. این اصلاح طلبان آرزو



نسبت فیثته با تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او

داشتند نوعی یادگیری را با محوریت رشد و پرورش کامل شخصیت فرد معرفی کنند. آنها همچنین امیدوار بودند که هم دانشجویان و هم معلمان دانشگاه جدید خود را وقف علم آموزه دانش کنند. بنابراین با دعوت از فیثته، به دانشگاه برلین او در مهمترین دانشگاه تأسیس شده در آلمان کرسی فلسفه را به دست آورد و کوشید همچون دورهٔ پنا بتواند اثرگذار باشد. در این راستا در رسالهٔ خطاب به کشور آلمان کتاب آموزهٔ دانش خویش را تنها کتاب یا آموزهٔ ممکن و تنها وسیله‌ای دانست که برای آموزش ملی مناسب است و حتی آن را جهانی می‌سازد. آکن وود دربارهٔ خطابه‌هایی به کشور آلمان می‌نویسد:

بین دسامبر ۱۸۰۷ و مارس ۱۸۰۸، فیثته مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها را در مورد "ملت آلمان" و فرهنگ و زبان آن ارائه داد و نوعی آموزش ملی را پیشنهاد کرد که امیدوار بود آن را از تحقیر شکست آلمان به دست فرانسوی‌ها نجات دهد و به سرنوشت تاریخی خود برساند. این سخنرانی‌ها همزمان با یک دورهٔ اصلاحات در دولت پروس، زیر نظر وزیر آلتشتاین صورت گرفت. دولت، اعم از دولت مرکزی و محلی اصلاح شد، ارتش دوباره سازماندهی شد و رعیت‌پروری منسوخ گشت. این دوره با وجود آنکه دورهٔ شکست ناگوار نظامی برابر فرانسه بود، اما همچنین برای کسانی که دیدگاه‌های سیاسی مرفقی داشتند نیز چیزی امیدوارکننده را در خود جای داده بود. البته در این زمان "ملت آلمان" به هیچ وجه وجود نداشت، تنها مجموعه‌ای از ایالات مستقل که ساکنان آنها به یک زبان آلمانی رایج یا بهتر بگوییم درهم‌وبرهمی از لهجه‌های آلمانی صحبت می‌کردند. خطابه‌ها علاقهٔ روزافزون فیثته به زبان و فرهنگ را به عنوان وسیلهٔ رشد روحانی انسان نشان می‌دهد. فیثته در حال توسعهٔ ایده‌هایی بود که توسط هردر یافت شد و می‌کوشید آنها با رویکرد سیستماتیک خودش متحد کند. به عنوان مثال فیثته ادعای برتری زبان آلمانی بر زبان فرانسوی را مطرح می‌کند و می‌گوید آلمانی چیزی زنده و حیاتی را نشان می‌دهد، در حالی که فرانسوی چیزی قدیمی و منحط را به نمایش درمی‌آورد. شواهد او در این باره - به عنوان مثال ریشه‌شناسی برخی کلمات - اغلب بی‌اساس و حتی کاملاً احمقانه است (Wood, 2016: 25).

بنابراین فیثته از زمانی که به برلین می‌رود و جنگ فرانسه با پروس را از نزدیک مشاهده می‌کند و همچنین شکست آلمان را می‌بیند، کشور آلمان و وضعیت کنونی‌اش حتی بیشتر از دورهٔ نخست برایش مسئله می‌شود. به بیان



دیگر، اگر در دوره نخست اندیشه‌اش، بیشتر انقلاب فرانسه ذهن او را به خود مشغول کرده بود هم اکنون عقب‌افتادگی آلمان به مسئله او تبدیل می‌شود و کتاب آموزه دانش را برای برون‌رفت از این عقب‌افتادگی تألیف می‌کند. وی در این دوره با کمک سیاستمداران و فیلسوفان ترقی‌خواه دیگر به دنبال اصلاح کشور و قوانین آن است. در این دوره فیشته میان فلسفه و سرنوشت آلمان، نسبتی تنگاتنگ برقرار می‌کند به گونه‌ای که پیشرفت در فلسفه را پیشرفت ملت می‌داند. این امر به این جهت است که فیشته نه تنها در آلمان وحدت نمی‌بیند، بلکه معتقد است این کشور از گسست‌ها و کثرت رنج می‌برد. ایده وحدت، به آرزوی او تبدیل می‌شود که این امر یکی از ویژگی‌های اساسی خطاب به ملت آلمان است. فیشته در این رساله همچون هگل، سود شخصی و نگاه این رویکرد را چه در سطح فردی و چه در سطح کل سرزنش می‌کند و در جهت نابودی سلطه فرانسویان، به ایجاد کل و اتحاد نظر دارد.^۳ موضوع زبان نیز از همین طریق برای او مسئله می‌شود. جیمز در کتاب جمهوری خواهی فیشته: ایده‌آلیسم، تاریخ و ملی‌گرایی می‌نویسد:

موضوع زبان از دو جنبه برای او مهم است: فیشته شرحی از زبان را توسعه می‌دهد که در آن با توجه به پیامدهای هنجاری، به او این اجازه داده می‌شود تا اولویت زبان آلمانی و اولویت کسانی را که با این زبان سخن می‌گویند تغییر دهد. دوم اینکه فیشته خودش از همین زبان برای نفوذ به افکار و تصورات حضار و خوانندگان استفاده می‌کرد تا بتواند بینش جامعه اخلاقی را جا بیاورد و منطقی را ایجاد کند که تحقق آن با ایده جمهوری آینده آلمان نمایان می‌شود. بنابراین استفاده خود فیشته از زبان آلمانی باید به قدری قدرتمند باشد که بتواند چنین مواردی را به انجام برساند (Games, 2015:180).

بنابراین برای فیشته همچون هامن در گذشته، زبان، نقشی تعیین‌کننده یافته بود و تغییرات آن و همچنین نحوه صحیح استفاده از آن را در تغییر رویکردهای ملت آلمان بسیار مفید فایده می‌دانست، چنان که حتی آماده‌سازی برای تحقق جمهوری آینده را نیز از طریق زبان، شدنی می‌دانست. بنابراین فیشته به شدت دغدغه کشورش را پیدا می‌کند و این امر چیزی جدانشدنی از فلسفه‌اش می‌شود. همان قدر که انقلاب فرانسه در فلسفه او تأثیر گذاشت، شکست آلمان، وضعیت سیاسی متشتت و سقوط فرهنگی آلمان نیز بر فلسفه متأخر او مؤثر بود. در این اثرگذاری نه تنها فلسفه فیشته نسبت به سابق، انضمامیت بیشتری می‌یابد، بلکه نخستین فیلسوف در آلمان است که با ایجاد نسبتی تنگاتنگ



نسبت فیخته با تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او

میان فلسفه و ملت آلمان، سرنوشت این دورا به هم پیوند می‌زند و ایجاد فلسفه و سیستم آموزش پیشرو را از بنیادی‌ترین عوامل پیشرفت یک ملت می‌داند. وی از این طریق می‌تواند مسئله دانشگاه و فیلسوف را با مسئله کشور هماهنگ سازد.

۳. معنای ایده‌آلیسم نزد فیخته

مباحث پیشین درباره نقش انقلاب فرانسه و همچنین به نقش وضعیت اجتماعی کشور آلمان در شکل‌گیری دغدغه فیخته از اندیشیدن و غایت آن و تفاوت‌های این دو تأثیر، نشان می‌دهد که به اعتقاد فیخته، کار فیلسوف یعنی تعهد و فعالیت سیاسی، همان خون حیات فیلسوف و اولین و آخرین کنشش است. اما موضوع دیگری که فیخته به شدت تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد، نقد شولتسه در کتاب آینسیدموس به فلسفه نقادی کانت و راینهولت است. اما پیش از آنکه به نقدهای شولتسه و همچنین واکنش فیخته به آن پردازیم باید نخست، نوع خاص ایده‌آلیسمی را که فیخته مدعی آن است توضیح دهیم تا بتوانیم لوازم کافی برای توضیح پیشرفت فیخته در فلسفه را در آموزه دانش در اختیار داشته باشیم.

ایده‌آلیسم کانتی، ایده‌آلیسمی معرفت‌شناسانه باقی می‌ماند و هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌طور محصل وارد توضیح ایده‌آلیسم هستی‌شناسانه شود. البته کانت در نقد سوم می‌کوشد چنین چیزی را ایجاد کند، اما چون غایت‌مندی طبیعت و نسبت غایت اخلاقی آدمی با طبیعت در این اثر صرفاً فرض گرفته می‌شود و امری تنظیمی است، بنابراین در سرتاسر آن کتاب، تنها آرزوهای کانت را جهت تطابق آزادی با طبیعت و همچنین شکل‌گیری جمهوری که در آن آدمی تمام استعدادهای خویش را بالفعل کند، نظاره‌گر هستیم. کانت هیچ‌گاه نتوانست به فلسفه خویش اجازه خروج از این تضادها را بدهد، بنابراین همواره میان امر ایده‌آلیستی و واقعیت به همان شکلی که بود، تفاوت قائل است. این تضادها و اینگونه نگاه به هستی در (فلسفه) فیخته تمام می‌شود و ایده‌آلیسم معرفت‌شناسانه با ایده‌آلیسم هستی‌شناسی آشتی می‌کنند. پل‌گایر در باب ایده‌آلیسم فیخته می‌نویسد:

با وجود این، گرایش عام ایده‌آلیست‌ها که با یوهان گوتلیب فیخته آغاز می‌شود این بود که بر تمایز میان ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی غلبه کنند و نشان دهند میان چیزی که از نظر سنتی جهانی مستقل از سوژه فرض می‌شود و در حالت داده‌شدگی و موجود بر ما حاضر است و جهانی که وابسته به سوژه تصور می‌شود، از آن جهت



که شکل‌گیری آن به ابزارهای مفهومی با دیگر مولفه‌های فکری منوط است که از نوعی فعالیت سوژکتیو نشأت می‌گیرند، تضادی واقعی وجود ندارد. این امر به برداشت تازه‌ای از ایدئالیسم انجامید که ویژگی ممیز آن عبارت بود از تأیید ادعای تفکیک ناپذیری وجود و فکر (گایر، ۱۳۹۶: ۹۵).

فیشته محل پیوند این دو نوع ایده‌آلیسم یادشده را می‌یابد: سوژه باید ایجادکننده ابژه باشد و این ایجاد کردن تنها در صورت نباشد، بلکه ماده را نیز دربرگیرد. مفهوم خودآیینی در اندیشه کانت در جدا از مفهوم طبیعت و ماده خارجی شکل‌گرفت و این خودآیینی چه در اخلاق و چه در نظریه روش معرفت‌نمی‌تواند برای تغییر شیء فی‌نفسه یا حتی برای فهم آن هیچ کاری انجام دهد، بنابراین خودآیینی در تقابل و تضاد کامل با ساحت امر فی‌نفسه شکل‌گرفت. امر فی‌نفسه برای کانت خارج از حوزه خودآیینی فرد قرار داشت و همچنین مرز آن را شکل می‌داد. این عملکرد در نظریه معرفت با سه ایده ذکر شده در بخش مغالطات عقل محض شکل می‌گیرد؛ زیرا قدرت فاهمه خلاق ذهن ما قادر به تجسم بخشیدن آنها نیست. در اخلاق نیز، آدمی قدرت ایجاد قوانین خودش را در طبیعت ندارد. فیشته این وضع را تغییر داد. نویهازر درباره این قدرت فلسفه فیشته که آگاهی هم صورت و هم ماده را ایجاد می‌کند، می‌نویسد:

در حالی که نزد کانت کردوکار سوژه، عناصر صوری شناخت تجربی را فراهم می‌کرد، محتوای آن شناخت، محصول قوت ابژه بر اثر نهادن بر سوژه ای بود که در این نسبت با ابژه، صرفاً منفعل است. هدف فیشته آن است که به آن سوی این موقف گام نهد و مدعی شود سوژه، نقشی کارگر یا فعال دارد، اما نه صرفاً از حیث صورت‌های شناخت بلکه به لحاظ خلق محتوای احساس (نویهازر، ۱۳۹۱: ۱۱).

آلیسون در باب نظر فیشته در ارتباط با خودآیینی می‌نویسد: «در اثر فیشته، مفهوم خودآیینی کانت، در مفهوم من توضیح داده می‌شود و به اساس نهایی فلسفه چه نظری و چه عملی تبدیل می‌شود» (Alison, 2013: 138). یعنی فیشته منی را فرض می‌گیرد که در بیرون از دنیای تجربه قرار دارد و هم اوست که من سوژکتیو و نامن ابژکتیو را ایجاد می‌کند و چون هر دو از یک منبع ایجاد شده‌اند، سوژه تکین با گسترش قدرت خود به درون طبیعت به مرور نامن را به وضع خویش متغیر می‌کند. گایر در ادامه می‌نویسد: «از این رو با فیشته، ایده‌آلیسم راه تبدیل شدن به چیزی را در پیش می‌گیرد که از نگاه سنتی می‌توان آن را موضعی دورگه خواند، موضعی که عناصر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را



نسبت فیثته با تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او

به شکلی عمیق به هم پیوند می‌زند (گایر، ۱۳۹۶: ۹۹).

این موضع دورگه، میراث فیثته برای ایده‌آلیسم بعد از کانتی است. فیثته با من مطلق خویش‌کاری در فلسفه آلمان انجام می‌دهد که نتایج بی‌شمار در پی دارد. یکی از این موارد، نابودی شیء فی‌نفسه است که پیشتر کانت آن را به عنوان امر مستبد در دنیای نظر، موازی با استبداد در فرانسه توصیف کرده بود؛ زیرا تا زمانی که چنین چیزی در فلسفه دارای اعتبار باشد، آزادی انسان کامل نشده است. اما فیثته این مسیر را باز می‌کند. نتیجه آشکاری که فیثته از این فهم از ایده‌آلیسم می‌گیرد این است که دیگر نمی‌توان رئالیسم را موضعی در تقابل با ایده‌آلیسم پنداشت، بلکه رئالیسم (یعنی این فرض که اعیان به‌طور کامل مستقل از ما و خارج از ما وجود دارد) خود، در ایده‌آلیسم مندرج است و در آن تبیین و استنتاج می‌شود.

۴. اهمیت کانت در فلسفه فیثته

اما فیثته این شکاف را از چه طریق پر می‌کند؟ جواب آن را باید در اندیشه کانت بیابیم، یعنی جایی که کانت خودآیینی را تعریف می‌کند، اما قدرت تغییر را به انسان نمی‌دهد. دلیل چنین چیزی فاصله‌ای است که کانت میان تجربه و نومن ایجاد می‌کند. کانت می‌نویسد: «همه اصول عملی که یک موضوع (ماده) قوه میل را به عنوان مبداء ایجاب اراده مفروض می‌گیرند، بدون استثناء، اصول تجربی هستند و نمی‌توانند هیچ قانون عملی‌ای تمهید کنند» (کانت، ۱۳۸۴: ۳۷). اما برعکس این امر هم صحیح است؛ یعنی اگر براساس اصول تجربی نمی‌توان قانون‌گذاری کرد، قانون‌گذاری از طریق عقل نیز به بسط تجربی وارد نمی‌شود. بنابراین کانت میان اخلاق و طبیعت جدایی می‌افکند؛ زیرا اگر این نزاع (میان اخلاق و طبیعت) را از بین ببرد و میان این دو بخش هماهنگی ایجاد کند، عمل اخلاقی زیر سؤال خواهد رفت. بنابراین کانت معتقد است عمل تکین خودآگاهی تکین در خارج توان ایجاد امر والا را نخواهد داشت؛ زیرا دارای اثری عارضی است. از آنجا که در صورت پذیرش هماهنگی میان اخلاق و طبیعت، عمل اخلاقی معنایی ندارد، بنابراین کانت آن را رد می‌کند (Hegel, 2018: 358-359). براین اساس، کانت صرفاً اصل موضوعه‌ای را جهت این هماهنگی وضع می‌کند و آن را به تاریخ حواله می‌دهد. کانت می‌نویسد:

هماهنگی کامل اراده با قانون اخلاق همان قداست یعنی کمالی است که هیچ موجود متعقل به عالم محسوس در هیچ



لحظه هستی‌اش به آن نمی‌رسد، لکن از آن جا که این قداست، به عنوان امری عملاً ضروری الزامی است، بنابراین آن را فقط در پیشرفت بی‌پایان به سوی هماهنگی کامل اراده با قانون می‌توان یافت و بر مبنای اصول عقل عملی محض باید این نوع پیشرفت عملی را به عنوان موضوع واقعی اراده خویش، مفروض گرفت (کانت، ۱۳۸۴: ۲۰۱).

ولی فیثته گام دوم را نیز محکم بر می‌دارد. «فیثته دیدگاه کانت درباره اخلاقیات را به بنیان و نقطه عزیمت نظریه شناخت خود تبدیل می‌کند» (لوکاج، ۱۳۷۴: ۵۱). به این ترتیب فیثته خودایستایی یا خودآیینی‌ای را که کانت به خود بشری برای خود تعیین بخش اخلاقی‌اش نسبت می‌داد به خودایستایی یا خودآیینی نظری تعمیم داده بود (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۰۷). به بیان دیگر، فیثته انگاره کانتی درباره اخلاق را که در آن انسان تنها از طریق عمل اخلاقی خویش از ورطه ظواهر فراتر می‌رود و در جهان واقعیت یا جهان نومن وارد می‌شود، از آن خویش می‌کند و آن ساختار اندیشه اخلاقی کانت را وارد نظریه شناخت خویش می‌سازد و از این طریق به وضع کلیت جهان می‌پردازد. در چنین جایگاهی عمل کانتی تبدیل به نظر فیثته می‌شود و نظر او همکنون نظریه همان عمل است.

در چنین شرایطی حتی معنای عقل نزد فیثته تغییر می‌کند: «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 فیثته به معنای کنش است و این کنش، ظرفیت نیست، بلکه عقل مساوی با کنشمندی است. عقل در همین جریان کنشمندی قوانین یا مقولات را شکل می‌دهد (Fichte, 1982:22). بی‌زیر 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 باید به سمت ایده 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 عقل مان کنیم. هر چه بیشتر بر طبیعت سلطه یابیم، محتوای آن کاهش می‌یابد و محتوای خلق شده توسط ما افزایش می‌یابد و بنابراین دانش بیشتری خواهیم داشت (Beiser, 2016:50-51).

به بیان دیگر، فلسفه فیثته، فلسفه عمل است؛ یعنی نظرش عین عمل می‌باشد. بنابراین شکاف میان اندیشیدن و



نسبت فیثته با تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او

عمل کردن از بین می‌رود. این وضع در نهایت به ایده‌آلیسم عینی یا ایده‌آلیسم مطلق منجر خواهد شد.^۴

۵. نقدهای شولتسه

حال به مسئله شولتسه و تأثیر آن بر فیثته می‌پردازیم. راینهولت در دانشگاه ینا پیش از آنکه فیثته به آنجا دعوت شود، فلسفه کانت را تدریس می‌کرد و به شدت در این مقام، اعتبار یافته بود. پیش از شناخته شدن فیثته در سال ۱۷۸۷، راینهولت در مقام استاد خارج از کادر فلسفه به ینا دعوت شد. راینهولت در چنین شرایطی تصمیم گرفت به فلسفه کانت صورتی نظام‌مند ببخشد. شلینگ در باب نقش او در آن سال‌ها می‌نویسد: «از زمانی که راینهولت پایه‌گذاری علمی فلسفی را هدف خویش ساخت، از نوعی گزاره بنیادی اولیه که فلسفه باید با آن آغاز می‌کرد، سخن رفته است و آن را روی هم‌رفته نوعی قضیه یا گزاره تعلیمی معرفی می‌کند که کل فلسفه قرار بود در آن مندرج باشد» (شلینگ، ۱۳۹۹: ۶۵-۶۶). بنابراین سهم راینهولت در فلسفه آن دوران آلمان قطعاً همین بحث از گزاره بنیادی است که در آن بتوان فلسفه کانت را به نظم در آورد. به بیان دیگر اصلی‌ترین و به لحاظ تاریخی پرنفوذترین ویژگی فلسفه بنیادی راینهولت، تأکیدش بر ضرورت صورت نظام‌مند سختگیرانه است و به‌زعم او تنها از این طریق می‌توان به علمی بودن دست یافت. راینهولت معتقد بود تنها راهی که ما را به فلسفه‌ای نظام‌مند نزدیک می‌سازد (همانطور که شلینگ گفت) مشتق کردن همه گزاره‌ها از گزاره‌ای واحد است و فلسفه بنیادی راینهولت با همین اصل خود را معرفی می‌کند؛ زیرا نتیجه اعمال این اصل ضروری در فلسفه نقادی کانتی، فلسفه بنیادی راینهولت را شکل می‌دهد. این اصل چیست؟

فلسفه مقدماتی با این اصل آغاز می‌کند که چیزی بیشتر از یک واقعیت مشهود نیست. در آگاهی، سوژه میان بازنمود هم سوژه و هم ابژه تمایز قائل می‌شود و بازنمود را با هر دوی آنها مرتبط می‌کند. این کنش متمایز کردن و نسبت دادن، عملکرد آنچه راینهولت قوه بازنمود می‌نامد، است... بنابراین نخستین و اصلی‌ترین بخش فلسفه مقدماتی بنیان‌گذاری می‌شود (Breazeale, 2014: 33).

بنابراین فلسفه راینهولت مبنایی‌ترین اصل در سرتاسر آگاهی را مفهوم بازنمود می‌داند. اگر فلسفه کانت جهت توضیح منبع تجربه و شناخت، از دو امر متمایز شهود و فهم استفاده می‌کرد، راینهولت به دنبال آن بود که هر دوی این



موارد را با بازنمود بفهمد. بنابراین فلسفه راینهولت ریشه هر گونه شناختی را در بازنمود می‌داند. نسخه راینهولت از سه جهت بر نسخه کانتی ارجحیت داشت: ۱. نسخه راینهولت ارائه‌ای واضح‌تر و آسان‌تر برای فهمیدن نسبت به ارائه کانت است؛ ۲. در فلسفه کانت تنش‌های غیرقابل حلی ارائه می‌شود و در مقابل در نسخه راینهولت تمایلی شجاعانه برای رفع این تنش‌ها صورت می‌گیرد؛ ۳. کتاب راینهولت از بینش مرکزی فلسفه کانت که تفاوت میان گزاره پیشینی و پسینی است شروع می‌کند و آن را در آگاهی یا در بازنمود قرار می‌دهد (Breazeale, 2014: 33).

فیشته برای راینهولت ارزش زیادی قائل بود و پیشرفت او را در فلسفه نسبت به نسخه کانت تحسین می‌کرد. اما این مسئله تا زمانی ادامه داشت که هنوز کتاب آینسیدموس شولتسه منتشر نشده بود. این جریان با چاپ کتابی از نویسنده‌ای ناشناس در سال ۱۷۹۲ که با آینسیدموس شناخته می‌شود، وارد مرحله تازه‌ای شد. در ابتدا هویت نویسنده نامعلوم بود، اگرچه به سرعت فاش شد که کتاب نوشته‌ی گ. ا. ل. شولتسه، استاد فلسفه هلمشت است. طرح این کتاب بر این مبنا بود که شولتسه نامی جعلی (آینسیدموس، شکاک یونانی قرن اول قبل میلاد) بر خود می‌نهد و وارد گفتگویی با هر میاس می‌شود که کانتی است و در نهایت آینسیدموس - شولتسه، ورشکستگی موضع کانتی را اثبات می‌کند. آینسیدموس، که حمله‌ای هیومی به سبک خاص خود نویسنده علیه تفکر کانتی به‌طور کلی و راینهولت به‌طور خاص بود، به عنصری ویرانگر در مسیر پیشرفت حرفه‌ای راینهولت تبدیل شد (پینکارد، ۱۳۹۴: ۱۶۲). این کتاب در برابر کتاب فلسفه بنیادی راینهولت نوشته شده بود و از شکاکیت دفاع می‌کرد. بنابراین شولتسه با کتاب آینسیدموس موضعی شکاکانه را برابر فلسفه نقادی قرار داد. کتاب شولتسه دفاع از شکاکیت برابر ادعاهای نقد عقل بود و مدعی بود فلسفه نقادی نتوانسته است از موضع شکاکانه هیوم بیرون بیاید. مهمترین ایراد شولتسه به این فلسفه آن بود که شیء فی نفسه با منطق درونی و کارکرد فلسفه نقدی سازگار نیست و این خود می‌تواند نشانه حضور شکاکیت در ایده آلیسم استعلایی باشد. این ایراد «برای یک کانتی مشتاق و جوان مانند فیشته یک چالش بود که با کتاب آینسیدموس ظاهر شده بود و بزرگتر از آن بود که نادیده گرفته شود» (Breazeale, 2014: 27).

به‌طور کلی ایراد اساسی‌ای که شولتسه در فلسفه نقادی کانت و راینهولت می‌دید این است که فلسفه نقادی باریک‌بینی‌های شکاکیت هیوم را درباره حدود دانش و فلسفه نقض می‌کند، بنابراین صورتی جدید از دگماتیسم



نسبت فیثته با تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او

فلسفی است. کانت در کتاب خویش از طریق مقولات فاهمه توانست ایرادات هیوم را بر علم پاسخ گوید و از این طریق راه را برای یقین باز کند، اما شولتسه معتقد است او در یافتن یقین شکست خورده است؛ زیرا علم او صرفاً سوپژکتیو است و با دنیای اژکتیو نسبتی ندارد. «حکم نهایی او این است که این فلسفه، به دلیل سردرگمی‌های نامشروع سوپژکتیو در نسبت با ضرورت عینی، شکستی خفت‌آمیز است» (Breazeale, 2014: 30). بنابراین شولتسه تا جایی پیش می‌رود که نشان دهد اگر کانت شیء فی‌نفسه و من استعلایی را از فلسفه خویش کنار گذارد، تمیز نظام کانتی از پدیدارشناسی برکلی کار بسیار سختی خواهد بود. به‌طور کلی شولتسه معتقد است کانت همچون برکلی، علم را تنها در ذهن سوژه می‌شناسد و جهان خارج را از دسترس خویش خارج می‌کند. فیثته در نامه‌ای به هنریش استفان در دسامبر ۱۷۹۳ می‌نویسد:

آینسیدموس، راینهولت را در نگاه من سرنگون کرد، مرا به کانت مشکوک کرد و کل سیستم مرا دگرگون نمود. سیستم باید دوباره ساخته شود و این همان کاری است که من طی شش هفته گذشته وفادارانه انجام داده‌ام. بیا این نتیجه را با من جشن بگیر. من بنیانی جدید کشف کرده‌ام که از طریق آن می‌توانم کل فلسفه را ارتقاء دهم. فلسفه کانت تنها در نتایجش درست است و نه در دلایلیش (Breazeale, 2014: 28).

۶. جدایی فیثته از فلسفه کانت و راینهولت

فیثته پس از سرنگونی فلسفه راینهولت در نظرش و همچنین پس از شک نسبت به فلسفه کانتی و از سوی دیگر با پذیرش اعتراضات بنیادین شولتسه از راینهولت و کانت، به دنبال ایجاد سیستم جدیدی می‌رود که نقدهای شولتسه به آن وارد نباشد. به‌طور قاطع می‌توان گفت بازبینی فیثته از آینسیدموس نه تنها به انقلابی در پیشرفت فلسفی اشاره می‌کند، بلکه همچنین نشانه یک آبخیز اصیل در تاریخ ایده‌آلیسم آلمانی است. اما فیثته با وجود آنکه تا حدودی با شولتسه موافق بود، نمی‌خواست فلسفه‌ای که آن را تعیین آزادی می‌دانست، تمام شده بداند. بنابراین همانطور که از برزیل نقل کردیم، فیثته به دنبال تغییر سیستم بود، اما نتایج نظام کانتی را پذیرفته بود. نسخه جدیدی که فیثته در پی ایجاد آن بود، بایست برابر اعتراضات شولتسه ایستادگی کند و ایمن باشد و در عین حال با سیستم‌های کانت و راینهولت نیز سازگار باشد.



فیشته در این مسیر به تدریج متوجه شده بود تا زمانی که فلسفه نقادی میان دانش آدمی با شیء فی نفسه تضاد قائل است، همواره شک وجود دارد و پیروز است. راه حل چیزی نیست جز شهود عقلانی کنش که فیشته با آن شکاف میان این دو دنیای غیرقابل گذر در فلسفه نقادی را پر می کند. فیشته می نویسد:

شهود عقلانی یک آگاهی بی واسطه است. اینکه من کنش می کنم و آنچه من وضع می کنم؛ آن چیزی است که به موجب آن چیزی را می دانم، به دلیل آنکه من آن را انجام می دهم... این شهود را به شکلی بی واسطه هر کسی در خودش کشف می کند... به هر کسی می توان نشان داد که شهود عقلی در هر لحظه ای از آگاهی اش اتفاق می افتد. من نمی توانم قدمی بردارم یا دست و پایم را تکانی دهم، بدون آنکه شهود عقلانی خود آگاهی از این کنش ها داشته باشم (Fichte, 1982:38).

بنابراین فلسفه به اعتقاد فیشته همچون کانت و راینهولت با آگاهی آغاز نمی شود، بلکه با خود آگاهی و آن هم با خود آگاهی از کنش شروع می شود. در این کنش، خود وضع کننده بیش از هر چیز ارتقاء فلسفه فیشته را نسبت به کانت و راینهولت نشان می دهد، همان طور که در بخش توصیف تفاوت ایده آلیسم او با ایده آلیسم فلسفه کانتی توضیح دادیم، نقطه نظر فیشته، وحدت اندیشه با هستی است. بنابراین انسان فیشته ای با کنش خویشتن شهودات را ایجاد می کند و از این طریق به آنها می یابد. از این نظر است که فلسفه او، بسط فلسفه اخلاق کانتی است. بیزر راه حلی که فیشته پیدا کرده بود را این گونه توضیح می دهد:

راه حل فیشته برای مشکل شک گرایی اساساً پراگماتیک است. ما تنها آن چیزی را می شناسیم که ساخته ایم و آنچه می سازیم باید به غایات مان مطابقت کند. ما ابژه را از طریق تأمل محض یا نظورری نمی توانیم بشناسیم؛ زیرا آن، ابژه را بر اساس الزامات تغییر نمی دهد، بلکه آن را همانطور که هست، حفظ می کند (Beiser, 2016:51-52).

بنابراین با این توضیح پایانی نشان داده شد که فلسفه فیشته روی چهار ستون اصلی می ایستد. اما به نظر می رسد جمع این چهارتا در مفهوم کنش (که اساساً مفهومی سیاسی است) نشان می دهد که انقلاب فرانسه نه تنها انگیزه و دغدغه اندیشیدن فیشته است، بلکه همچنین روش خودش را نیز به او می دهد. یعنی آنجا که فیشته به این امر اشاره می کرد که من آن هنگام که در باب انقلاب فرانسه تأمل می کردم، آموزه دانش همچون هدیه ای به ذهن من الهام



شد، منظورش همین خودآگاهی از کنش است که برای فیثته حتی ظرفیت انسان به‌شمار نمی‌آید، بلکه انسان معقول خودش صرفاً کنش است. این اصطلاح که برای فیثته بار سیاسی دارد، در فلسفه نظری نیز فلسفه نقادی را نجات می‌دهد، بنابراین اینگونه این دو دغدغه با هم پیوند می‌یابند. بیزر می‌نویسد: «راه حل برای مشکل دانش، کنش سیاسی و اجتماعی می‌طلبد. این دانش به سمت غایات ما که استقلال اخلاقی و جامعه‌عادلانه است» (Beiser, 2016: 52).

مورد دیگری که در این بخش باید تأکید بیشتری بر آن شود، مسئله نسبت کنش سیاسی و اجتماعی است که در فلسفه نظری فیثته، آگاهی، شناخت و تجربه را ایجاد می‌کند. وود می‌نویسد: «انگیزه بنیادین تمام فلسفه فیثته، اخلاقی و سیاسی است، اما او ارائه سیستمی فلسفی بر اساس آموزه دانش بنیادین را پیشنهاد داد» (Wood, 2016: 29). آموزه دانش در نظام فیثته جایگاهی بنیادین دارد؛ زیرا دو کتاب بنیادین او در باب آموزه حق و فلسفه اخلاق اصول اساسی خویش را از این کتاب وام می‌گیرند. این کتاب هم همانطور که توضیح داده شد بر روی مفهوم کنش که امری سیاسی است، واقع می‌شود به همین دلیل اصول آن در فلسفه عملی او بسیار راه‌گشاست. بیزر در مقاله‌ای درباره نسبت فلسفه فیثته با انقلاب فرانسه می‌نویسد: «برای فهم آموزه دانش ۱۷۹۴ ما باید آن را همانطور که فیثته تفسیر کرده است، تفسیر کنیم؛ یعنی به‌عنوان نظام آزادی بزرگترین اهمیت سیاسی برای عصر خودش» (Beiser, 2016: 57). به اعتقاد فیثته دانش اساساً از کنش و نه اندیشه‌ورزی نظری ایجاد می‌شود. اگر فیثته چنین چیزی را وارد فلسفه خویش نمی‌ساخت، هرگز نمی‌توانست به شک‌گرایی از طریق تنوری پاسخ دهد، بلکه شک تنها از طریق عمل حل می‌شود، از طریق تغییر جهان و اینکه آن را مجبور کنیم با خواست‌های عقلانی‌مان مطابقت کند. جهان از طریق کوشش من عقلانی می‌شود. جهان، در شرایط بالفعل اش، ایده‌آل یا عقلانی نیست، بلکه از طریق کوشش من به عنوان عامل اخلاقی باید اینگونه (عقلانی) شود، بنابراین آموزه دانش فیثته صرف معرفت‌شناسی نیست، بلکه بیشتر از این‌هاست.



نتیجه‌گیری

نگارنده این مقاله پس از بررسی عوامل شکل‌دهنده به غرض فیشته از اندیشیدن، نه تنها دغدغه اندیشیدن فلسفی او را نگرش سیاسی و آزادی‌ای که به ارمغان خواهد آورد، می‌داند، بلکه آن را غایت و راهکار تمام تنش‌ها و بن‌بست‌های فلسفه می‌پندارد. به بیان دیگر، پس از آن‌که فیشته تحت‌تأثیر انقلاب فرانسه و راهکار آنان از آزادی سیاسی به راهکار آزادی متافیزیکی در کتب آموزه دانش و فلسفه اخلاق خود می‌رسد، با خلق مفهوم کنش نه تنها انقلاب را وارد نظریه فلسفی خود می‌کند، بلکه از آن همچون روشی برای خلق معنای جدیدی از ایده آلیسم، ارتقای فلسفه کانت و راینهولت، خروج از نقدهای شولتسه به فلسفه استعلایی و همچنین آموزه‌ای برای رهبری آلمان به‌منظور برون‌رفت از عقب‌ماندگی پیشنهاد می‌کند. در چنین شرایطی او فلسفه را به انقلاب ترجمه می‌کند و از معرفت‌شناسی و کسب تجربه تا سیاست را با مفهوم کنش که خود اساساً سیاسی است، توضیح می‌دهد. بنابراین فیشته پس از یافتن روش سیاسی خود در اندیشیدن، جهت کسب آزادی و تغییر وضع موجود، از طریق مفهوم استراتژیک شهود عقلانی کنش، به دغدغه معرفت‌شناسی - که به سد بزرگی چون شیء فی‌نفسه برخورد کرده بود- به دغدغه سقوط و انحطاط کشور آلمان، و همچنین دغدغه سقوط فلسفه به شکاکیت، تضاد میان ماده و اندیشه پاسخ می‌دهد.



نسبت فیشته با تاریخ معاصرش و چگونگی شکل‌گیری دغدغه و نوع خاص اندیشیدن او

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (بیزر، ۱۳۹۸: ۲۵۵).
۲. برای مطالعه بیشتر در این مورد مراجعه شود به (Beiser, 1992:8).
۳. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به رساله خطاب به کشور آلمان فیشته (Fichte, 2009: 150-153). همچنین می‌توان به مقاله گابریل گوتلیب تحت عنوان «جامعه مورد نظر فیشته و مسئله ثبات» نیز مراجعه کرد (gottlieb, 2016: 175-200).
۴. فیشته تمایز میان کنش کردن و اندیشیدن را برمی‌دارد (Beiser, 2008: 220).



منابع و مأخذ

۱. اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳)، بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ اول، تهران: آگه.
۲. بیزر، فردریک (۱۳۹۸)، رماتیسم آلمانی (مفهوم رماتیسم آلمانی اولیه)، ترجمه مسعود آذرفام، چاپ اول، تهران: نشر ققنوس.
۳. پینکارد، تری (۱۳۹۴)، فلسفه آلمانی: میراث ایده آلیسم، ترجمه ندا قطرویی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
۴. شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزفون (۱۳۹۷)، در باب تاریخ فلسفه جدید درسگفتارهای مونیخ، ترجمه سیدمسعود حسینی، چاپ اول، تهران: نشر شبخیز.
۵. شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزفون (۱۳۹۹)، نظام ایدئالیسم استعلایی، ترجمه سیدمسعود حسینی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
۶. کامی، ربکا (۱۳۹۵)، جشن ماتم: هگل و انقلاب فرانسه، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ اول، تهران: نشر لاهیتا.
۷. کانت، امانوئل (۱۳۸۴)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: نشر نورالثقلین.
۸. گایر، پل (۱۳۹۶) ایده آلیسم، ترجمه داوود میرزایی، چاپ دوم، تهران: نشر ققنوس.
۹. لوکاچ، گنورگ (۱۳۷۴)، هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد، ترجمه محسن حکیمی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۱۰. نویهاوزر، فردریک (۱۳۹۱)، نظریه سوژکتیویته در فلسفه فیشته، ترجمه مسعود حسینی، چاپ اول، تهران: نشر ققنوس.
11. Allison, H. E. (2013), *Autonomy in Kant and German Idealism*. In O. Sensen (Ed.), *Kant on Moral Autonomy* (pp. 129-146), Cambridge: Cambridge University Press.
12. Beiser, F. (2016), *FICHTE and the French Revolution*. In D. James, & G. Zöllner (Eds.), *The Cambridge Companion to Fichte* (pp. 38-65). Cambridge: Cambridge University Press.
13. Beiser, F. C. (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Massachusetts: Harvard University Press.
14. Beiser, F. C. (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press.
15. Beiser, F. C. (2002), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Massachusetts: HARVARD UNIVERSITY PRESS.



16. Beiser, F. C. (2009), "Morality" in Hegel's Phenomenology of Spirit. In K. R. Westphal, *Hegel's Phenomenology of spirit* (pp. 209-226), West Sussex: Blackwell's publishing.
17. Breazeale, D. (2013), *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*. Oxford,: Oxford University Press.
18. Clarke, J. (2014), Fichte's Transcendental Justification of Human Rights. In *Fichte and Transcendental Philosophy* (pp. 242-257), London: PALGRAVE MACMILLAN.
19. Fichte, J. G. (1982), *Science of Knowledge*. (P. Heath, J. Lachs, Eds., P. Heath, & J. Lachs, Trans.) New York: Cambridge University Press.
20. Fichte, J. G.(2009). *Addresses to the German Nation*(G, Moore, Ed) New York: Cambridge University Press.
21. Gottlieb, G.(2016), *Fichte's Imagined Community and the Problem of Stability*, State University of New York Press
22. Hegel, G. (2018), *The Phenomenology of Spirit*. (M. Baur, Ed., & T. Pinkard, Trans.) New York: Cambridge University Press.
23. James, D. (2011), *Fichte's Social and Political philosophy: property and virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
24. James, D. (2015), *Fichte's Republic: Idealism, History and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
25. Wood , A. w. (2016), Fichte's Philosophy of Right and Ethics. In D. James, & G. Zöllner (Eds.), *The Cambridge Companion to Fichte* (pp. 168-199), Cambridge: Cambridge University Press.
26. Wood, A. (2016), Fichte's Philosophy of Right and Ethics. In D. James, & G. Zöllner (Eds.), *the cambridge companion to fichte*, Cambridge cb2 8bs, United Kingdom: Cambridge University Press.
27. Wood, A. W. (2016), *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.
28. Zoller, g. (2016), Fichte's Later Presentations of the Wissenschaftslehre. In D. James, & G. Zöllner (Eds.), *The Cambridge Companion to FICHTE* (pp. 139-168), Cambridge: Cambridge University Press.