



امکان استخراج یک سیستم کامل فلسفی قابل استنباط و قابل استخراج است و کانت پایه گذار یک سیستم فلسفی است. این سیستم فلسفی سیستمی است که از متن عقل محض سرچشمه می‌گیرد و برای تدوینش نیازی به امری خارج از عقل محض نیست. این را ملاحظه کردیم. یک تکه‌ای است که باقی مانده است، آن را هم می‌خوانیم که این بحث تکمیل شود.

دیدیم که در صفحه‌ی ۶۵۸ قبل از ۸۴۰a و ۸۶۰b قبل از آن گفت که: «یک آموزگاری وجود دارد که این آموزگار به نحو ایده‌آل وجود دارد و در واقع طبیعت شناس، منطق‌دان و ریاضی‌دان را به کار می‌گمارد. آموزگاری وجود دارد که تکلیف این‌ها را معین می‌کند و این‌ها را به مثابه ابزاری and employed them as instruments و آن‌ها را به منزله‌ی ابزاری برای پشتیبانی و تحقق غایات ذاتی عقل انسان به کار می‌گیرد. فقط او را می‌توانیم فیلسوف بنامیم ولی از آنجا که یک چنین فیلسوفی در هیچ جا نیست و چنین فیلسوفی وجود ندارد»

شرح: یعنی شخص نیست و به عنوان شخص ما آن را بحث نمی‌کنیم، از آن جهت که این ایده‌ی قانون گذاری‌اش باید در عقل و در هر انسانی به طور جداگانه‌ای یافت شود. یعنی آن قانون گذار شخص نیست بلکه خود عقل است و این عقل در همه‌ی انسان‌ها است. پس همان عقل مشترکی است که دکارت بنیان گذاشت و گفت در همه‌ی انسان‌ها به یک اندازه تقسیم شده است و حالا آن عقل به یک اندازه تقسیم شده الان مبدأ قانون گذاری برای کل جهان هستی است.

ادامه نقل: «ما در واقع این را به این معنا قرار می‌دهیم به طور دقیق‌تر که این فلسفه می‌تواند یک تجهیزات و توصیفات در یک وحدت سیستماتیک پذیر پدید بیاورد که مطابق با آن مفهوم جهانی و از افق غایات ذاتی عقل است. اما غایات ذاتی برترین غایات نیست.»

شرح: می‌گویید که غایات ذاتی برترین غایات نیست پس ما به نظر کانت یک «غایات ذاتی» داریم و یک «برترین غایات» داریم. غایات ذاتی برترین غایات نیست. از دیدگاه طلب عقل برای تکمیل وحدت کامل سیستماتیک فقط یکی از آن‌ها می‌تواند به عنوان غایت عالی یا برترین غایات مطرح شود. یعنی غایات ذاتی به برترین غایت و غایات متوسط تقسیم می‌شوند یا بگوییم «غایت نهایی» و «غایت تبعی». پس غایات ذاتی که برترین غایات نیست یعنی در میان غایات ذاتی باید مراتب قائل شویم. فقط یکی از غایات است که غایت برتر است. اما همه ذاتی هستند ولی یکی وجود دارد که برتر است و بنابراین آن می‌شود نهایی‌ترین غایات ... بنابراین غایات ذاتی یا غایت نهایی هستند ultimate end (غایت القصوی) است و یا غایات تبعی هستند که به طور ضروری به عنوان وسیله و واسطه به آن غایت نهایی مربوط می‌شوند. این‌ها واسطه هستند و وسیله هستند برای نیل به آن غایت نهایی.

غایت نهایی عقل محض چیست؟

ادامه نقل: «اما آن غایت نهایی چیز دیگری نیست جز رسالت کل انسان».

شرح: آن منزلت کل انسان، آن حقیقت کل انسان، آن چیزی که انسانیت انسان به آن است هر چیزی که می‌باشد آن غایت نهایی است و فلسفه از آن جهت که درباره‌ی آن بحث می‌کند به آن فلسفه‌ی اخلاق گفته می‌شود. پس کانت اخلاق را عالی‌ترین و برترین غایت عقل محض به حساب می‌آورد. تمام غایات را یک طرف قرار می‌دهد و اخلاق را یک طرف قرار می‌دهد.

ادامه نقل: «برحسب این برتری و تفوق که فلسفه‌ی اخلاق نسبت به تمام اشتغالات دیگر عقل محض دارد، علما وقتی که می‌خواستند فلسفه را به کار ببرند معمولاً آن را به عنوان اخلاقی و مرد اخلاق به کار می‌بردند».

شرح: می‌گفتند حکیم. فیلسوف را حکیم می‌گفتند و مرادشان از حکیم مرد اخلاق بود، مردی بود که اهل عمل بود.

ادامه نقل: «حتی در این روزگار ما با همان شباهت کسی را که فیلسوف می‌دانیم که بتواند آن حالت مهار نفس را در تحت عنوان و هدایت عقل در خودش پدید بیاورد، هر چند که دانش او می‌خواهد محدود باشد.»

شرح: بحث محدودیت دانش نیست بلکه بحث مهار و محدود کردن نفس است.

ادامه نقل: «قانون گذاری عقل انسان یعنی فلسفه دو متعلق دارد».

شرح: یعنی عقل بشر در دو حوزه به کار مشغول است.

ادامه نقل: «حوزه طبیعت و حوزه آزادی».

شرح: بنابراین نه تنها قانون طبیعت بلکه قانون اخلاق را ابتدا در دو سیستم متفاوت بحث می کنند. این «نقادی عقل محض» می شود و دیگری «نقادی عقل عملی» می شود. پس ابتدا در دو نظام متفاوت بحث می کند.

ادامه نقل: «اما نهایتاً یک سیستم واحد فلسفی از آن ها می سازد. فلسفه طبیعت درباره ی همه ی آنچه که وجود دارد بحث می کند و فلسفه اخلاق درباره ی هر آنچه که باید باشد بحث می کند».

شرح: این [نقادی عقل عملی] بحث می کند در آنچه که باید باشد و این [نقادی عقل محض] درباره ی آنچه که وجود دارد بحث می کند. وقتی که فلسفه دو تا متعلق دارد، یکی از آن ها آزادی و یکی دیگر طبیعت، طبیعت یعنی چه؟ طبیعت یعنی ضرورت. پس ضرورت یک متعلق فلسفه است و آزادی یک متعلق دیگر آن است.

ابتدا در دو سیستم مجزا است و بعد آن دو سیستم باید یکی شوند. این دو تا سیستم وقتی بخواهند یکی شوند چطوری باید یکی شوند؟ به نحو غایت نهایی و غایت تبعی، یکی باید زیرمجموعه ی دیگری باشد. پس یکی باید بر دیگری حکم براند. این دو تا وقتی واحد می شوند که یکی بر دیگری تفوق پیدا کند. کانت می گوید کدام یک تفوق دارد؟

دانشجو: عملی

استاد: پس از نظر کانت آزادی یا اراده مقدم بر ضرورت است. پس عقل محض در حقیقت ذات خودش

عین آزادی اراده است. پس حقیقت عقل یعنی اراده. علم به طبیعت و نقادی عقل محض ذیل این است و به تبع این است، غایت تبعی است. یعنی در متن کانت چه پایه گذاری می شود؟

دانشجو: مابعدالطبیعه اراده ...

استاد: یعنی کانت خودش اراده را بر همه چیز تفوق می‌دهد و آن را عین عقل و غایت حقیقی عقل و ذاتیات عقل essential ends عقل، غایت ذاتی عقل و برترین غایت عقل و غایت القصوی عقل قرار می‌دهد. کدام عقل؟ عقلی که مبدأ و سرچشمه‌ی جمیع قوانینی است که در جهان باید برقرار باشد. پس مبنای بزرگی را کانت در فلسفه‌اش قرار داده است هرچند که این مبنا را خودش اعمال نکرده است. کانت نیامده است در یک جا تمام این‌ها را یکی کند، بلکه کانت سه نقادی کرده است و این نقادی‌ها را در کنار هم گذاشته است. هر چند که در نقادی سوم سعی کرده است ارتباطی میان این دو تای دیگر برقرار کند اما باز به یک وحدت سیستماتیک کانت هرگز دسترسی پیدا نکرده است. اما گویی در آرزوی‌اش است که یک وحدت سیستماتیک در فلسفه پدید بیاورد.

در ۸۴۱ می‌گوید: «فلسفه عقل محض یا propaedeutic (یعنی preparation یعنی مقدماتی یعنی تمهیدی، پس فلسفه‌ای که از عقل محض سرچشمه می‌گیرد یا تمهیدی) که درباره‌ی قوه‌ی عقل در نسبت با شناخت محض پیشینی بحث می‌کند و بدین ترتیب نقادی خوانده می‌شود».

شرح: پس در آن فلسفه‌ای که از عقل محض سرچشمه می‌گیرد گاهی به آن تمهید می‌گوییم. آن وقت چه کتابی کانت نوشته است؟ «تمهیدات». یعنی کل فلسفه‌ی من تمهید است، کل فلسفه‌ی من مقدمه است، preparation است. به این تمهید نقادی می‌گوییم.

این نقادی چه کاری می‌کند؟

حدود دانش را معین می‌کند و نشان می‌دهد که ما به چه معلوماتی به نحو پیشینی می‌توانیم دسترسی پیدا کنیم. اما از طرف دیگر، ثانیاً یک سیستم عقل محض است. پس دو حالت دارد آنچه که از عقل محض به دست می‌آید یا criticism، نقادی و تمهید است یا سیستم است یعنی علمی که نشان می‌دهد در یک نسبت سیستماتیک کل پیکره‌ی شناخت فلسفی را که از عقل محض نشأت می‌گیرد.

حالا خود فلسفه‌ی کانت کدام یک از این‌ها است؟ خودش می‌گوید فلسفه‌ی من چیست؟

دانشجو: تمهیدی

استاد: "تمهید برای مابعدالطبیعه‌ای که در آینده بخواهد به مثابه یک علم پدید بیاید". من تمهیدم، من کاری بیشتر از تمهید نکردم. ببینید این‌ها مقدمه‌ی هگل است، مقدمه‌ی فلسفه‌ی بعد از او است. خودش گفته است. خودش می‌گوید که بعد از من باید یک فلسفه‌ای پیدا شود. حالا می‌گوید این فلسفه‌ای که از عقل محض سرچشمه

می‌گیرد و این طوری است یعنی ما به یک نظام کلی متافیزیک و مابعدالطبیعه می‌گوییم. پس مجدداً متافیزیک مطرح شد. خود کانت می‌گوید «متافیزیک». کانتی که متافیزیک را غیرممکن اعلام کرد، متافیزیک را باطل اعلام کرد و گفت دیگر متافیزیکی نیست مجدداً می‌گوید متافیزیک سیستم کل دانش است. اما این متافیزیک دیگر آن متافیزیک نیست. این متافیزیک تازه‌ای است که به عنوان نظام وحدت‌مند دانش باید از آن نام بُرد.

ادامه نقل: «این عنوان متافیزیک ممکن است همچنین به کل فلسفه‌ی محض داده شود که شامل نقادی هم می‌شود».

شرح: یعنی ما می‌توانیم حالا از این به بعد چون نقادی هم تمهیدی برای متافیزیک است به نقادی هم متافیزیک بگوییم چون این هم تمهید برای آن است. از آن جهت که دریافت می‌کند بحث و تحقیق درباره‌ی آن چیزی که می‌تواند به نحو پیشینی عرضه شود و آن چیزی که یک سیستم فلسفی محض را تشکیل می‌دهد که در واقع احوال و انحاء علم از این نوع در آن عرضه می‌شود. در واقع این متفاوت است با آن حالت در واقع کاربرد، یعنی آن جنبه‌ی کاربردی عقل یعنی ریاضیات و در واقع جنبه‌ی تجربی که به علم طبیعت برمی‌گردد. پس ما در تفکیک با آن علم طبیعت و در تفکیک از ریاضیات به این متافیزیک می‌گوییم.

کانت چه کار کرد؟

کانت همه‌ی آن چیزهایی را که گفته است همه را در فلسفه قرار داده است برای یک سیستم عظیم فلسفی که باید بعد از او تشکیل شود. این کاری است که اتفاق می‌افتد هر چند که کانت خودش به آن شیوه‌ای که اتفاق افتاد راضی نبود و دلش نمی‌خواست به این شیوه اتفاق بیفتد ولی آن طور که اتفاق افتاد در واقع براساس نظر خود کانت بود که به این شکل افتاد.

فیخته:

دیدیم که فیخته می‌گوید من همان سیستم هستم، همان چیزی که آرزوی کانت است و آن مطلب را برآورده



می‌کند. این سیستم باید چطور باشد؟ چه مشکلی در کانت وجود دارد؟ در تمهید کانت چه مشکلی وجود دارد که نمی‌تواند خودش به عنوان یک مابعدالطبیعی کلی مطرح شود؟

اشکال‌اش این است که:

اولاً متکثر است. کانت در سه قوه بحث کرده است و این‌ها را به شکل یک نظام واحد عرضه نکرده است.

ثانیاً مشکل بحث کانت این است که از امر مشروط آغاز کرده است. کانت از جهت اِتی آغاز کرده است، از حس آغاز کرده است، کانت از حکم مشروط آغاز کرده است، حکمی که در حس یعنی در ریاضیات و در فاهمه یعنی در طبیعت مطرح می‌شود. کانت از

احکام طبیعت و از احکام ریاضی شروع کرده است. این احکام احکام مشروط هستند. بعد از طریق احکام مشروط به امر نامشروط که عبارت از «وحدت وقوف نفسانی» است که شرط کلی جمیع ادراکات رسیده است؛ یعنی از امر مشروط به وحدت وقوف نفسانی رسیده است یعنی همان چیزی که کانت می‌گوید *I think*. پس از پایین به بالا رفته است. در صورتی که در اینجا کانت چه می‌گوید؟ می‌گوید نظام عقلی فلسفی آن است که از چی سرچشمه بگیرد؟ از متن عقل یا از *I think* سرچشمه می‌گیرد. وقتی که از امر مشروط سرچشمه می‌گیرد چه مشکلی پیش می‌آید؟ مشکل این است که تبیین ناشده باقی می‌ماند. یعنی امر مشروط و شروط امر مشهود بیان می‌شوند ولی توصیف هستند و تبیین نمی‌شوند.

ما می‌دانیم که دو صورت زمان و مکان وجود دارد، کانت می‌گوید که دو صورت زمان و مکان وجود دارد اما کانت نمی‌گوید که چرا دو صورت زمان و مکان وجود دارد. چرا باید دو صورت باشد؟ کانت می‌گوید دوازده تا مقوله است اما کانت نمی‌گوید که چرا دوازده تا مقوله است. یک چیزی گفته است اما آن کافی نیست. یعنی خودش وقتی به حرف خودش کانت توجه می‌کند، خودش وقتی حرف خودش را بررسی می‌کند، خودش به این نتیجه می‌رسد که من نتوانستم تبیین کنم که چرا؟ چرا باید دوازده تا مقوله باشد؟ این صریح حرف کانت است ...

بعداً خواستید رجوع کنید در ۱۴۵b یعنی در ویراست دوم آن جایی که استنتاج استعلایی را بیان می‌کند، حرف جالبی می‌زند.

«But for the peculiarity of our understanding, that it is able to bring about the unity of apperception a priori only by means of the categories and only through precisely this kind and number of them ,»

ترجمه: اینکه این وضعیت خاص فاهمه‌ی ما که فاهمه‌ی ما این طوری عمل می‌کند یعنی می‌تواند یعنی آن وحدت وقوف نفسانی پیشینی می‌تواند تولید کند احکام را فقط به وسیله‌ی مقولات آن هم به وسیله‌ی این مقولات و این تعداد مقوله قابل تبیین نیست، دیگر می‌گوییم نمی‌شود یعنی عقل من می‌گوید نمی‌رسد پیش از اینکه من بگوییم چرا می‌شود.

و اینکه ما چرا ما کارکرد حکمان فقط این است و چیز دیگری نیست. می‌گوید دیگر این‌ها را نمی‌شود توضیح داد. و چرا زمان و مکان تنها صور شهود ممکن هستند؟ این‌ها قابل تبیین نیست. خود کانت می‌گوید. پس کانت اساسی‌ترین مبانی فکرش به نظر خودش «توصیفی» است. می‌گوید من تأمل می‌کنم و این‌ها را پیدا می‌کنم. وقتی امر توصیفی شد و بنابراین نتوانست این را به طور دقیق و فلسفی بیان کند یعنی سیستم اتفاق نیفتاده است. سیستم باید به طور کلی تمام اجزایش در نسبت با همدیگر تبیین شده باشد. پس سیستم کانت ناقص است. حالا که ناقص است چه کاری باید بکنیم؟

دانشجو: استاد طبیعی است که هر سیستمی حتی آن سیستم به معنای کلان که قبلاً اشاره کردید یک اصول موضوعی دارد که تبیین ناپذیر است
استاد: بله.

دانشجو: و کانت هم به نوعی می‌شود گفت مقولات، تعدادشان حالا جدا از آن‌هایی که تبیین کرده است این‌ها به نوعی اصول موضوعه‌ی او است یعنی لزوماً از این تعریف سیستم هم نمی‌شود به آن معنا زد که کانت سیستم ندارد. سیستم دارد. در سیستم دیگر اصول موضوعه‌اش را تبیین نکرده است.

استاد: سیستم دارد ولی ناقص است. ببینید... اصول موضوعه وقتی تعدادش زیاد شد، تعداد متکثر شد؛ یعنی شما باید جمود به یک عناوینی کنید که این عناوین یکی و یا دو تا نیست.

دانشجو: بلادلایل است.

استاد: بله، هر سیستمی البته بر یک اصل موضوعه‌ای استوار می‌شود، اما آن اصل موضوع لااقل باید یکی باشد، یعنی یک امری که فیلسوف تازه باید بگوید این امر بدیهی است. یعنی باید به رتبه‌ی بدهت برساند که دیگر مناقشه در آن نباشد و آن وقت بعد بقیه را براساس آن تبیین کند و الا اگر چنان که خودش می‌گوید چرا کارکرد حکم این است؟ چرا تعداد مقولات این است؟ چرا زمان و مکان این طوری هستند؟ این‌ها را نمی‌شود تبیین کرد؟ یعنی یک تعداد اصول موضوعه وجود دارد که فیلسوف زیر بار آن‌ها نمی‌رود ولی کانت نه خودش دارد اذعان می‌کند که من تمهید هستم، نمی‌شود خیلی به او ایراد گرفت. خودش دارد زمینه‌ی یک فلسفه‌ی دیگری را فراهم می‌کند.

کاری که فیشته می‌خواهد بکند، می‌خواهد کاری کند که این اصول موضوعه را به حداقل برساند و بتواند تمام آن چیزی که تبیین نشده در اینجا باقی مانده است، این‌ها را درست کند تا آن سیستم مورد نظر بنا شود. پس ما انکار اصول موضوعه نمی‌توانیم کنیم کما اینکه خود فیشته هم نکرده است. منتها فیشته از یک جایی شروع می‌کند که می‌خواهد بگوید خیلی نیاز به این تعددها نیست. از کجا شروع کنیم؟ از همین جا.

«Attend to yourself»

نقل قول فیشته: «علیکم أنفسکم. به خود پردازید، به خود توجه کنید. به خودتان توجه کنید. توجه خود را یکسره از هر چیزی که دور و بر شما است منقطع کنید و توجه را یکسره بر حیات درونی خود جمع کنید، معطوف کنید. این نخستین چیزی است که فلسفه از طلبه‌ی خود انتظار دارد».

شرح: فیشته شروع کرد که باید از کجا شروع کرد. می‌گوید از همه چیز ببر، برگرد به همان خودی که کانت آن را به معنای «وحدت وقوف نفسانی» شرط اساسی جمیع ادراکات قرار داده است. اما کانت اول مقدمات را گفته است تا به اینجا رسیده است، حالا ما به نحو لَمّی عمل می‌کنیم و از آن سر ماجرا وارد می‌شویم. یعنی وقتی فلسفه به مشکل برخورد می‌کند باید مبنا را عوض کرد یعنی فلسفه هر جا که نتوانست آن مطالب خودش را تبیین کند، فیلسوف جا را عوض می‌کند. می‌گوید برویم از یک جای دیگر شروع کنیم.

همین اتفاق در دکارت افتاده است، دکارتی که در تبیین نفس و بدن گیر کرده است، در اثبات جهان خارج گیر کرده است، در مسئله‌ی علم گیر کرده است، در اینکه ما چطوری به جهان خارج علم پیدا نمی‌کنیم. چرا گیر کرده

است؟ به خاطر اینکه از «من می‌اندیشم» خودش شروع کرده است. از خودش شروع کرده است. اسپینوزا می‌گوید برای اینکه این را حل کنیم، از متناهی شروع نکن، از نامتناهی شروع کن، از جوهر. از جوهر به عنوان امر نامتناهی شروع کن تا مشکلات حل شود.

همان اتفاقی که در دکارت افتاد و اسپینوزا جایگاه متناهی را تبدیل به نامتناهی کرد و از آن افق نگاه کرد، فیشته همین کار را به سر کانت می‌آورد و کانتی که از ادراکات معمولی شروع کرده و گیر کرده است، حالا موضع، موضع اسپینوزا می‌شود. یعنی موضع فیشته نسبت به کانت همان موضع اسپینوزا نسبت به دکارت است. یعنی همان اتفاق می‌افتد یعنی اتفاق مشابه است. در طول تاریخ فلسفی این اتفاقات به طور مشابه تکرار می‌شود. فیلسوف از یک جایی شروع می‌کند و آن یکی می‌آید و از جای دیگری شروع می‌کند که کلاً مسئله را یک جور دیگری اصلاً ببیند و حل کند.

این می‌گوید به خودتان برگردید. این نخستین چیزی است که از طلبه‌ی فلسفه انتظار است. ما علاقه‌ای به آن چیزی که بیرون از ما است نداریم، ما فقط به خودمان تعلق داریم.

ادامه نقل: «حتی درون نگری یا توجه به درون اگر چه سطحی هم باشد برای هرکسی یک تفاوت عمده‌ای میان تکلیفات بی‌واسطه‌ی متعدد آگاهی آن آشکار می‌کند».

شرح: یعنی هر کسی به درون خودش یک نظر سطحی هم داشته باشد، می‌فهمد احوال آگاهی در درونش تکلیفات مختلفی دارد. ما چند جور تکلیف داریم.

از اینجا به بعد نحوه‌ی فیشته است. فیشته از کجا برهان بیاورد؟ شروع کند به اینکه استدلال کند و این نظام را دگرگون کند؟ از اینجا آن براهین‌اش را آغاز می‌کند. برای ما آن چیزی که مهم است اقامه‌ی براهین فیشته است. حالا اینکه موضعش عوض شده است یا نشده است، آن بحث دیگری است. چگونه می‌خواهد دیدگاه خودش را مبرهن کند؟ از اینجا شروع می‌کند که آن چیزی را که ما وقتی به خودمان رجوع می‌کنیم می‌بینیم، می‌بینیم که ما انحاء مختلف ادراکات درونمان وجود دارد. بعضی از این‌ها که به ما ظاهر می‌شود و برای ما ظاهر می‌شود کاملاً «مبتنی بر آزادی ما» است. یعنی ما بعضی از ادراکاتمان را هم که ادراکات دلبخواهی است، ادراکات خیالی، ادراکات جعلی، ادراکاتی که ما خودمان آن‌ها را خلق می‌کنیم و در خودمان پدید می‌آوریم؛ این‌ها یک جور است.

اما ما یک چنین اعتقادی نداریم که این ادراکات، ادراکاتی که این طوری هستند یک ما به ازایی بیرون از ما دارند. ما خودمان هم می‌دانیم که این‌ها جعلی هستند و تخیلی هستند. تخیل ما و اراده‌ی ما بر ما آزاد ظاهر می‌شوند. اما other representations اما دیگر تمثلات ما طوری است که ما آن‌ها را به یک واقعیتی ارجاع می‌دهیم. یعنی همیشه گویی ذهن ما مستعد است که بگوییم این دیوار یک چیزی و یک واقعیتی در خارج از ما است. این انسان‌ها واقعیتی هستند، یک واقعیتی در خارج از ما است که ما آن‌ها را «مستقل از خود» بر حسب وضعشان یا جهتشان دریافت می‌کنیم.

ادامه نقل: «ما خودمان را محدود می‌کنیم در اینکه این‌ها را چنین متعین کنیم که این‌ها متعین هستند در حد یک شرطی که این شرط در واقع آن‌ها را با یک واقعیتی مطابقت می‌دهد».

شرح: یعنی همیشه ما در اینجا به یک مطابقت فکر می‌کنیم و می‌بینیم که این بر یک واقعیت خارجی مطابق است.

ادامه نقل: «بر حسب یا با توجه به محتوای شناخت ما خودمان را آزاد در نظر نمی‌آوریم».

شرح: ما فکر نمی‌کنیم که در این زمینه آزاد هستیم. یعنی بلکه محتوای شناخت یعنی محتوای دومی طوری است که بر ما تحمیل می‌شود.

ادامه نقل: «به طور خلاصه ما ممکن است بگوییم که بعضی از تمثلات ما ملازمت دارد با احساس آزادی و بعضی دیگر با احساس ضرورت».

شرح: پس مجدداً مسئله‌ی آزادی و ضرورت برای ما با توجه به ادراکات درونی خودمان مطرح می‌شود.

اما این پرسش، چرا تمثلاتی که مبتنی بر آزادی هستند دقیقاً آن طور که هستند می‌باشند و نه جور دیگر؟

این سوالی نیست که جنبه‌ی معقول داشته باشد. اگر بگوییم آن ادراکاتی که مبتنی بر آزادی ما هستند چرا اینطور هستند، چرا جور دیگری نیستند؟ می‌گویند این که سوال معقولی نیست، هر جور تو بخواهی همان جور هستند. یک کوه از طلا فرض کن می‌شود کوه طلا و یک کوه از مس فرض کن می‌شود کوه مس. چرا این جور است؟ می‌گوید چرا ندارد، بستگی به خواستشان دارد. این سوال معقولی نیست به خاطر اینکه در وضع آن‌ها آن‌ها کاملاً بر آزادی مبتنی هستند و بنابراین این کاربرد مفهوم «از کجا» رد می‌شود و مردود است و نمی‌توانیم بپرسیم

از کجا. به خاطر اینکه من این طور خواستم که این‌ها متعین شوند و اگر من جور دیگری می‌خواستم این‌ها جور دیگری شکل پیدا می‌کردند. پس بحث ما درباره‌ی این ادراکات آزادی دلبخواهی نیست. این‌ها به طور طبیعی از بحث ما خارج می‌شوند.

دانشجو: ببخشید آن ادراکات دلبخواهی اگر بخواهیم جوری قابل فهمش کنیم علم حضوری می‌شود؟

استاد: نه، این‌ها علم حصولی هستند منتها علم حصولی هستند که از قوه‌ی تخیل ما سرچشمه می‌گیرند.

دانشجو: بالاخره باید یک متعلق خارجی داشته باشد.

استاد: متعلق خارجی ندارند. متعلق ندارند، ذهنی هستند، خیالی هستند. تصورات جعلی دکارت هستند. متعلق یعنی چه؟ نه کوه طلائی هست و نه ... «بحر من زیبق بارد بالطبع»، دریای جیوه، بارد بالطبع است، بحر زیبق را اگر توانستید در عالم پیدا کنید ... بحر زیبق را خودتان جعل کردید.

دانشجو: کاملاً دلبخواهی هم نیست، بالاخره همان دریای جیوه یا طلا ...

استاد: بله، کوهش بوده است و طلایش هم بوده است منتها این ترکیب جعلی می‌شود. یعنی روی آن کسانی که به اصطلاح ذهن خودش در آنجا بازی می‌کند، بازی ذهن است والا بله جنبه‌ی مقدمات‌اش یا محتوای‌اش از بیرون به هر حال به نحوی آمده است.

ادامه نقل: «اما این پرسش که منبع سیستم تمثلاتی که با احساس ضرورت ملازم است کجاست؟ و منبع خود این ضرورت کجاست؟ منبع ادراکاتی که ملازم است با ضرورت و منبع خود ضرورت در کجاست؟ این مطلب سوالی است و پرسشی است که به طور قطع شایسته‌ی تأمل است و باید در مورد آن بحث کرد و این تعهد فلسفه است. فلسفه باید درباره‌ی این بحث کند و باید برای آن پاسخی فراهم کند و به عقیده‌ی من فلسفه چیزی نیست جز علمی که متعهد به این پرسش است؛ آن سیستم تمثلاتی که ملازم با احساس ضرورت است تجربه هم خوانده می‌شود».

شرح: پس این ضروری‌ها همان چیزهایی هستند که می‌گوییم آگاهی و آن چیزهایی که می‌گوییم experience، همان چیزهای است که کانت به آن‌ها experience و تجربه می‌گوید است، اعم از تجربه‌ی درونی و بیرونی. چیزی که تجربه شد چه درونی باشد و چه بیرونی باشد، ضروری می‌شود.

ادامه نقل: «فلسفه به عبارت دیگر باید بنیاد تجربه را فراهم کند».

شرح: پس فلسفه یعنی بنیاد تجربه. تا اینجا کانت شد. کانت هم گفت فلسفه باید چه کاری کند؟ فلسفه باید به ما بگوید که چگونه قضایای تألیفی ماتقدم ممکن است. قضایای تألیفی ماتقدم یعنی «ضرورت». قضایای ماتقدم یعنی تجربه. تجربه از آن حیث ضروری است. پس کل فلسفه یعنی بیان قضایای تألیفی متقدم. فیشته چیزی به این افزود؟ نه، همان است. یعنی از کانت به بعد هم همین است. دیگر از کانت به بعد هر چه وجود دارد بنیاد تجربه است. اینکه امروز عالم عالم کانتی است و فلسفه‌ی بعد از کانت یکسره کانت است چون دیگر شالوده‌ای که کانت گذاشته است که «فلسفه یعنی بنیاد تجربه» دیگر تغییری نکرده است.

همه جا فلسفه به تجربه توجه دارد اما تجربه فقط تجربه‌ی حسی نیست و تجربه‌ی scientific نیست، تجربه یکوقت تجربه‌ی درونی است، تجربه‌ی وجودی است. تجربه‌ی وجودی تجربه‌ی existentialist می‌شود. پس فلسفه اگزیستانس هم کانتی است چون تمام فلسفه معطوف به تجربه است. اما تجربه اینجا تجربه‌ی existential است نه تجربه‌ی امر خارجی بیگانه‌ی علمی. اگر آن باشد آن می‌شود آنچه که در فلسفه‌ی علم ظهور می‌کند. فلسفه‌ی علم هم معطوف به تجربه است. حلقه‌ی وین هم معطوف به تجربه است، فلسفه‌ی تحلیلی معطوف به تجربه است؛ پس همه‌ی فلسفه‌ها معطوف به تجربه هستند و این سنگ بنای کانت است پس همه‌ی فلسفه‌ها کانتی است.

شما دیگر در کانت فلسفه‌ای ندارید که به نحو اُبژکتیو و خارجی به بحث خدا بپردازد. اگر بحث خدا مطرح می‌شود از طریق تجربه‌ی transcendental در درون است. تجربه‌ی وجودی است که ما را به خدا نزدیک می‌کند درباره‌ی تمام مسائل ماوراءالطبیعه، خود دین، مباحث دیگر شما از طریق تجربه‌ی انسانی به آن‌ها نزدیک می‌شوید. دیگر آن‌ها را به منزله‌ی مفهوم مابعدالطبیعی در فلسفه و در متن فلسفه مورد بحث قرار نمی‌گیرند. این کار کانت است.

حالا فیشته هم می‌گوید چیزی که در فلسفه مطرح است، بنیاد تجربه است. اما بنیاد تجربه را که کانت گفته بود بنیاد تجربه چیست. کانت گفته بود که بنیاد تجربه بر «شیء فی نفسه» است؛ یعنی اگر شیء فی نفسه نباشد تجربه رخ نمی‌دهد، منتها این شیء فی نفسه باید به نحوی با سوژه مرتبط شود و بعد از طریق شرایط صوری سوژه به ضرورت و کلیت برسد. اما فیشته که دیگر نمی‌خواهد از اینجا شروع کند. اگر از اینجا شروع کند که دیگر کانت می‌شود.

صفحه‌ی ۸ شماره ۳ A finite rational being، «یک موجود عقلانی متناهی هیچ چیز ورای تجربه ندارد و این چیزی است که کل پیکره‌ی فکر او را تشکیل می‌دهد. بنابراین فیلسوف هم در همان موضع است. یعنی فیلسوف هم مثل همه‌ی انسان‌های دیگر یک آدم متناهی است که چیزی بیشتر از تجربه ندارد».

شرح: حالا فرقی چیست؟

ادامه نقل: «بنابراین قدری مشکل است و غیرقابل درک است که چطوری فیلسوف می‌تواند به بنیاد تجربه راه پیدا کند. یعنی فیلسوف هم که مثل بقیه آدم‌ها در سطح تجربه است چطوری فیلسوف می‌تواند به بنیاد تجربه برسد؟ ما دنبال بنیاد هستیم.»

شرح: این مسئله فیخته است. اما او می‌تواند منتزع کند. کاری که فیلسوف می‌تواند بکند و بقیه‌ی انسان‌ها نمی‌توانند بکنند این جنبه‌ی تجریدی است. فیلسوف می‌تواند از متن تجربه تجرید شود، یعنی محتوا را رها کند در صورت ورود. از تجربه تعالی پیدا می‌کند.

ادامه نقل: «یعنی می‌تواند آن چیزی را که در تجربه متصل است از طریق آزادی فکر از هم جدا کند».

شرح: آن چیزی که در تجربه به هم پیوسته است جدا کند.

ادامه نقل: «شیء که باید به نحو مستقل از آزادی ما متعین شود و شناخت ما باید بر آن مطابقت کند این‌ها دو تا چیز هستند و دو تا امر هستند که مقوم تجربه هستند. مقوم تجربه چیست؟ the thing شیء که باید به طور مستقل از آزادی ما تبیین شود و آن شناختی که confirm می‌شود، با آن به معنای عقل مطابقت می‌کند. پس thing را از intelligent تفکیک می‌کنیم».

شرح: این دو تا با هم هستند که تجربه را می‌سازند یعنی وقتی به هم متصل هستند تجربه می‌شود. اما جدا جدا که در نظر می‌گیریم دو تا چیز هستند که به هم ربط پیدا می‌کنند.

ادامه نقل: «این دو تا چیز این‌ها در متن تجربه کاملاً به همدیگر متصل هستند. فیلسوف می‌تواند یکی از این دو تا را از دایره‌ی توجه خارج کند، می‌تواند یکی از آن‌ها را ملاحظه نکند و بنابراین با ملاحظه نکردن یکی از آن‌ها abstract کند، تعالی پیدا کند، از تجربه تجرید کند و خود را بر فراز آن قرار دهد».

ادامه نقل: « حالا اگر او آن اولی را یعنی شیء را ترک کند، او در عقل باقی می‌ماند. او در عقل مستقر است. اگر شیء را رها کند طبعاً در عقل خود قرار می‌گیرد. یعنی از نسبت با تجربه به عنوان یک بنیاد و اساس برای تبیین تجربه منتزع می‌شود. اما اگر دومی را ترک کند یعنی عقل را ترک کند او را فقط در شیء فی نفسه می‌شود دید و او در شیء فی نفسه مستقر می‌شود».

شرح: شیء فی نفسه چیست؟ همین شیء جدا از عقل، شیء بیرون عقل نه شیء متصل به آن. این دو تا وقتی با هم هستند تجربه می‌شود و وقتی جدایشان کردیم دو تا شیء می‌شود. یکی «عقل در خود» می‌شود و یکی «شیء در خود» می‌شود. شیء در خود و عقل در خود یعنی دو تا چیزی که با هم ارتباطی ندارند یعنی نسبتشان را گسیخته‌اید و دو چیز مستقل شدند یکی شیء در خود و یکی عقل در خود.

بنابراین او منتزع می‌شود و تجرید می‌شود از آن واقعیتی که در تجربه واقع می‌شود به عنوان یک اساس مشابه برای تبیین. پس این هم یک جور تبیین است یعنی یک نقطه‌ی تبیین هم این است.

ادامه نقل: «نخستین نوع تبیین را ایده‌آلیسم می‌نامم و نوع دوم را داگماتیسم ...»

شرح: اگر بنیاد بر خود عقل باشد می‌گوییم ایده‌آلیسم و اگر بنیاد بر شیء فی نفسه باشد داگماتیسم می‌گوییم. چه کاری انجام داد؟ به نحو بسیار جالبی فیشته شرایط آنتولوژیک آگاهی را بیان کرد. معمولاً در تاریخ فلسفه به شرایط آنتولوژیک و وجود شناختی آگاهی توجه نمی‌شود. از نظر وجود شناختی برای اینکه آگاهی اتفاق بیفتد چه لوازمی باید باشد؟ فیشته می‌گوید «تعدد عوالم»، «تفاوت عوالم» این دو تا شروط وجود شناختی آنتولوژیک آگاهی هستند. آگاهی با یک عالم نمی‌شود. آگاهی یعنی کشف، آگاهی یعنی انکشاف، انکشاف یعنی غیر، یعنی در ذات آگاهی غیر، همیشه آگاه است و آگاهی از غیر است. یعنی علم علم به چیزی است، علم صفت ذات اضافه است. وقتی چیز شد پس غیر می‌شود. پس عالم باید نسبت به معلوم غیر باشد.

پس فیشته می‌گوید بنیاد آگاهی برای دوگانگی است. اولاً این همیشه بود یعنی در تمام تاریخ فلسفه بدون اینکه ذکر شود همیشه تعدد عوالم بوده است و همیشه عالم و معلوم دو تا بودند. بعد از آن هم «تفاوت عوالم» است یعنی حالا این عالم باید با آن عالم confirm پیدا کنند. فیشته می‌گوید باید این دو تا به همدیگر منطبق شوند. اگر به نحوی باشد که این‌ها تباین به ذات داشته باشند، این هیچ وقت بر آن علم پیدا نمی‌کند. علم یک عالم با

عالم دیگر به نحو تمایل به ذات امکان پذیر نیست. باید نوعی مواصلت بلکه نوعی وحدت میان این دو تا باشد. به این امر تطابق می‌گویند.

می‌گویند: «علم ادراکی مطابق با واقع است». یعنی آن صورت علمی که در ذهن ما وجود دارد که ما به آن معلوم به ذات می‌گوییم، این صورت ذهنی باید عین صورت بیرونی باشد، یعنی «معلوم به ذات» و «معلوم بالعرض» یعنی آن شیء خارجی باید با همدیگر یکی باشند. حکمای ما به آن «ماهیت» می‌گویند. ماهیت باید در دو وعاء ذهنی و خارجی تکرار شود. پس این تطابق باید وجود داشته باشد. این بنیاد شروط آنتولوژیک و وجود شناختی آگاهی می‌شود.

حالا فیشته فعلاً این را مطرح کرد. تعدد عوالم آن چیست؟ تعدد عوالم آن این است که ما یک عقل داشته باشیم و یک شیء داشته باشیم. این تعدد عوالم است وقتی که این دو تا به هم متصل شدند و یک وحدتی را ایجاد کردند، وقتی این دو تا با همدیگر یکی شدند، آن وقت یک اتفاقی می‌افتد که این اتفاق تجربه است. این اتفاق همان معقول به ذات است. یعنی عقل و شیء که با هم جمع شدند معقول به ذات پیدا می‌شود و علم پیدا می‌شود. علم یعنی اتحاد عالم و معلوم. علم همان تجربه است.

حالا می‌گوید «تجربه را مفصل گشایی کن» اگر می‌خواهی به بنیادش بروی، راه نشان بده. بیا مفصل را باز کن. تا زمانی که مفصل وجود دارد آن‌ها با هم یکی هستند شما در متن تجربه هستید. الان ما در متن تجربه هستیم. فیلسوف منتزع می‌شود یعنی مفصل را می‌گشاید. وقتی مفصل گشوده شد دو تا «شیء فی خود» و دو تا شیء فی نفسه می‌شود، شیء و عقل. کجای این دو جا قرار می‌گیری؟ در هر کجا قرار بگیری یک بنیاد برای تجربه پیدا می‌شود. بستگی به موضع شما دارد.

بعد می‌خواهد بگوید که خیلی هم نمی‌شود اثبات و استدلال کرد که کدام یکی را باید اتخاذ کنیم. هنوز بعضی این طرف هستند و بعضی آن طرف هستند. نمی‌شود خیلی روشن کرد که کدام طرف باش. اما هر طرف که باشی عنوان پیدا می‌کنی. اینجا ایده‌آلیست می‌شوی و اینجا داگماتیست می‌شوی. پس فیشته یک تعریف جدیدی از داگماتیسم مطرح می‌کند. کانت هم با داگماتیسم مخالف بود منتها داگماتیسم، جزم انگاری که کانت می‌گفت مقصودش چه بود؟

دانشجو: لایب نیس

استاد: لایب نیتس بود. که چی؟ که جزم انگار چیه؟ و کیست؟

دانشجو: عقل گرای مطلق

استاد: بله. یعنی به قدرت نامتناهی و بی حد و حصر عقل قائل است. داگماتیست کسی است که عقلش عقل ارزیابی نشده است، عقلی که بی حد و حصر در همه چیز می خواهد اظهار نظر کند و حضور داشته باشد و می گوید این عقل را به من بده، من تمام عالم را از داخل این بیرون می آورم.

پس در مقابل داگماتیسم از نظر کانت چه چیزی قرار می گیرد؟ نقطه‌ی مقابل داگماتیسم؟

نقادی. critical philosophy فلسفه‌ی نقادی نقطه‌ی مقابل این است. پس جزم انگار در برابر نقاد است. حالا در فیخته تعبیر جدید می شود. جزم انگار در مقابل نقاد نیست، جزم انگار در مقابل ایده‌آلیسم است. حالا فیشته می خواهد بگوید هر کس به هر نحوی به شیء فی نفسه اعتقاد داشته باشد و بر شیء فی نفسه بنیاد کند داگماتیست است. چرا داگماتیست بود؟ چرا باید داگماتیست باشد؟ چرا فیشته این حرف را می زند؟ فیشته بر حرف خودش استدلال اقامه می کند و می خواهد حرف خودش را مدلل کند.

می گوید: «این بحث حاضر لابد باید هر کسی را قانع کرده باشد که این دو تنها سیستم‌های فلسفی ممکن است. یعنی ما فلسفه نداریم الا اینکه یا جزم انگار یا ایده‌آلیست. برحسب آن اولی، آن تمثلاتی که با احساس ضرورت ملازم هستند محصولات عقل هستند.»

شرح: اما این کدام عقل است؟ این همان عقل محض نقادی شده‌ی کانت است نه دیگر آن عقل لایب نیتس که عقل بعد کانت است که کارش فقط تجربه است. این عقلی است که به هیچ مفهوم مابعدالطبیعی نمی تواند بپردازد، فقط مشرف به تجربه است. عقل کانتی است. برای همین است که می گوید فلسفه یعنی بنیاد تجربه. یعنی نقادی کانت مفروض است نه اینکه عقل بگوییم و دو مرتبه به لایب نیتس بر نمی گردد. این عقل همین عقل مفروض کانت است. اما باز هم با این حال من می گویم هر کس به شیء فی نفسه قائل شد داگماتیست است.

می گوید به نوعی خود کانت هم دچار می شود چون کانت هم به شیء فی نفسه یعنی کانتی که این همه زحمت کشیده است که critic شود و نقاد شود و داگماتیسم را این طوری رد کرده است حالا تازه خودش متهم به داگماتیسم است. البته فیشته جانب کانت را نگه می دارد و حق استاد را محفوظ می داند و کانت را مستثنی می کند ولی تا آن جایی که می تواند خدمت کانت هم می رسد.

دانشجو: استاد آن تقابل داگماتیسم و critical قابل فهم است، داگماتیست کسی است که critical نیست یعنی واقعاً مفهوم هم هست. ولی اینکه کسی که ایده‌آلیست داگماتیست است، یعنی چه؟

استاد: ببینید می‌گویند «تعریف» من می‌گویم ایده‌آلیست کسی است که بر عقل ابتناء می‌کند و بنیاد تجربه را صرفاً از عقل استخراج می‌کند و داگماتیست به کسی می‌گویم که جزم انگار است یعنی بر شیء فی نفسه ابتناء می‌کند و می‌خواهد تجربه را یعنی آگاهی را مبتنی بر شیء فی نفسه کند. حالا فیشته باید به ما بگوید چرا این جزم انگار است و به چه معنا این جزم انگار است؟ یعنی عیب که نمی‌شود بر یکی زد. فیلسوف فیلسوف است و باید معین کند که چرا کما اینکه کانت هم می‌گوید چرا آن جزم انگار است تو بدون ارزیابی بر قدرت نامتناهی عقل قائلی؛ پس چون ارزیابی نشده است پس بر رأی خودت جزم انگاری ... پس مقصود از جزم در اینجا به اصطلاح مصادره به مطلوب است. یعنی کانت می‌گوید شما حرفی که مصادره به مطلوب است را می‌زنید و این حرف به اصطلاح بی‌کش و پیمان گفته می‌شود؛ یعنی معیاری برای ارزیابی وجود ندارد پس در این مطلب جزم کرده‌ای. اگر جزم این است فیشته هم می‌خواهد همین را بگوید. می‌خواهد به شکلی بگوید که شیء فی نفسه قابل دفاع نیست. نمی‌توانی شیء فی نفسه را به عنوان بنیاد آگاهی بگویی، اگر گفتی مصادره به مطلوب می‌کنی. حالا چرا؟ باید برهان بیاورد که چرا و برهان می‌آورد و استدلال می‌آورد هر چند که این قدر قلمش بد است که فیشته یکی از بد نویس‌ترین، آدم‌ها است. حالا دشوار که هیچی، بد می‌نویسد. مثلاً آدم دلش می‌خواهد فلسفه را به زبان هیوم همیشه بخواند. یعنی هیوم فلسفه را بنویسد که چقدر زیبا و مثلاً راحت و سلیس می‌نویسد. ولی این‌ها هم مشکل و هم بد می‌نویسند. یعنی حالا این تکه را ببینید می‌بینید که مثلاً پدر آدم را درمی‌آورد که بخواهد بگوید چه چیزی می‌خواهد بگوید. خیلی سنگین است.

ادامه نقل: «برحسب آن حالت اول آن‌ها از عقل سرچشمه می‌گیرند و بنیاد را در تبیینشان دارند. اما برحسب این امر دومی یعنی شیء فی نفسه آن‌ها محصولات شیء فی نفسه هستند که باید مقدم بر آن تمثالات لحاظ شوند.»

شرح: حالا اگر کسی با این حرفی که ما می‌زنیم مخالف است چه کاری کند؟ باید یک راه دیگری پیشنهاد کند، یک راهی غیر از تجرید؛ بگوید من بنیاد تجربه را بدون تجرید بیان می‌کنم. بفرما، بسم الله. اگر کسی راه دیگری غیر از تجرید دارد، بگوید. یا این است یا اگر کسی مخالف ما است، باید ثابت کند و نشان دهد که تجربه‌ی آگاهی مقوماتی بیشتر از این دو تا دارد. پس مخالفت با ما دو راه دارد، یا بگوید تجرید نیست و از یک راه دیگر غیر تجرید است یا بگوید این دو تا که مقومات تجربه هستند، این دو تا سه تا هستند یا چهار تا هستند و شما برای اینکه

بتوانید بنیادش را پیدا کنید باید به یک چیزهای دیگر هم توجه کنید. حالا لابد می‌خواهد بگوید نه آن راه دیگر وجود دارد و نه بیش از دو تا است، پس همین راه که ما می‌گوییم راه منحصر به فرد است.

نقل قول شماره ۴: «میان اشیاء که ما آن‌ها را تبیین کننده‌های بنیاد تجربی می‌نامیم و هر فلسفه آن را موضوع فلسفه می‌خواند و به خاطر این در واقع آن فلسفه وجود دارد، میان موضوع ایده‌آلیسم و موضوع داگماتیسم در نسبت ارتباطشان با آگاهی به طور کلی یک تمایز و تفاوت قابل توجه وجود دارد».

شرح: پس ببینید باز عبارت عبارت بدی است. می‌گوید آن چیزی که بالاخره ما می‌گوییم اصل ایده‌آلیسم و اصل داگماتیسم است به آن اُبژه می‌گوید. این دو تا یک اُبژه‌ای دارند، یک متعلق دارند، یک موضوعی دارند، یک اصلی دارند که این را ایده‌آلیسم می‌کند و آن را داگماتیسم می‌کند و میان این دو تا تفاوت بسیار زیاد است. از اینجا می‌خواهد نشان دهد یعنی اصلاً مسیر این بحث همین است که چرا داگماتیسم غلط است؟ چرا داگماتیسم نمی‌تواند راه به جایی ببرد؟ چرا نمی‌شود تجربه را بر شیء فی نفسه مبتنی کرد؟ این را اینجا می‌خواهد برهان اقامه کند. پس می‌گوید یک شیء فی نفسه و یک اُبژه‌ای وجود دارد که اُبژه از یک جهت مال ایده‌آلیسم است و از یک جهت مال داگماتیسم است و این دو تا فرق بسیار دارند.

ادامه نقل: «هر آن چیزی که من از آن آگاه هستم یک متعلق آگاهی است. چنین اُبژه‌ای و چنین شیئی در سه نسبت اساسی با سوژه قرار دارد. سه جور نسبت میان شیء و سوژه وجود دارد. این شیء ظاهر می‌شود به این نحو که ابتدا و نخست به وسیله‌ی به تمثیل آوردن عقل خلق شده است. (اینجا وارد برهان فیشته می‌شویم): سه جور ارتباط میان سوژه و اُبژه وجود دارد. یک ارتباط این است که این اُبژه توسط عقل خلق شده است. (حالا می‌خواهد بگوید که این ابداع است و یا یک چیزی است که بدون کمک عقل پدید آمده است). این بدون کمک عقل پدید آمده است یا وجود دارد یا عقل در ایجاد آن نقش خلاق نداشته است و ایجادش نکرده است. این حالت دوم باز دو حالت دارد، یا اینکه در طبیعت خودش متعین است، یعنی ماهیت یا طبیعت متعین دارد. یا این جور است و یا اینکه وجودش حاضر است در حالی که ماهیتش توسط عقل آزاد تعین پیدا می‌کند، یعنی وجود بی‌تعین دارد. یا طبیعت متعین یا وجود بی‌تعین دارد».

دانشجو: معقول اول و ثانی میشود؟

استاد: بله این معقول اول می‌شود که یک جنبه تعین دارد، آن هم نمی‌شود برای آن تعین خاصی قائل شد مگر اینکه عقل یک تعین مائی برای آن در نظر بگیرد. آن حالت اول و آن نسبت اول به اختراع محض به inventing به اختراع یا اختراع بی‌هدف بالغ می‌شود. یعنی آن اولی می‌رود و اختراع می‌کند که حالا می‌خواهد بگوید شیء فی نفسه این است. حالا این اول تقسیم‌بندی را می‌کند و می‌گوید بعد می‌خواهد متمرکز شود که شیء فی نفسه اصلاً اختراع است. چون اختراع است پس هر کسی به شیء فی نفسه قائل شد مادره به مطلوب می‌کند و اختراع است و درست کرده است و این نمی‌تواند استدلال شود. وقتی نشد، جزم می‌شود. این راهش این است. حالا دومی متعلق تجربه است. به این دومی متعلق تجربه می‌گوید. این سومی and third single object یعنی شیء مفرد، این یک شیء منفرد است که ما بر این بعداً استدلال می‌کنیم و می‌گوییم که چیست.

تا اینجا در واقع می‌خواهد بگوید که این دو تا به اصطلاح طرف تجربه وقتی از هم گسسته می‌شوند و دو تا چیز فی نفسه می‌شوند یعنی ما الان با دو تا امر فی نفسه سروکار داریم چون مجزا هستند. تا با هم ارتباط دارند که آگاهی می‌شوند وقتی مفصل‌گشایی شدند و بازگشایی شدند در خود می‌شوند. یکی از آن‌ها عقل فی نفسه می‌شود و آن هم شیء فی نفسه می‌شود.

می‌خواهد حالا بگوید که این دو تا این سه حالت را دارند:

۱. یا یک امر دلخواهی است، می‌خواست بگوید که شیء فی نفسه امر دلخواهی است.

۲. یا عقل است که عقل دو حالت دارد. یا عقل با طبیعت متعین است یا عقل با طبیعت نامتعین است.

یعنی اینکه می‌گوید سه تا وجه دارد این سه تا وجه را ناظر بر این می‌خواهد کند که این دو تا طرف تجربه را چرا چون از اول چه چیزی گفت، این اول شروع‌اش چیست؟ می‌گوید ما بین آن دو امری که بنیاد تجربه است و ما یکی از آن‌ها را ایده‌آلیسم می‌نامیم و یکی را داگماتیسم می‌نامیم، فرق بسیار است. حالا این فرق بسیار چیست؟ می‌خواهد بگوید یکی از آن‌ها فرقی این است که آن ابداع است ولی آن ابداع نیست. آن که ابداع نیست دو حالت دارد. یا به نحو متعین است یا به نحو a single object که حالا این a single object می‌خواهد توجه کند و می‌خواهد بگوید که آن چیزی که اصل است همین شیء منفرد است یعنی عقل فی نفسه که بنیاد آگاهی است.

یعنی می‌گوییم این‌ها را با بیان بد و با توضیح بد مطرح کرده است.

دانشجو: ببخشید این چیزی که الان شما گفتید الان دلیل درست است ولی یک جای دیگر پایین تر آنجا که، در واقع از آن حالت انتزاع انگار خارج می‌خواهد کند خودش را یا آن؟؟؟ را، در واقع فیشته اینجا عنوان می‌کند که ما در حوزه‌ی ابتدا؟؟؟ آگاهی را تجربه؟؟؟ که عقل باشد یا؟؟؟ بعد حالا فیشته ظاهراً برایش فراهم می‌کند. اینجا در واقع سوژه‌ای که به اُبژه منطبق می‌شود فکر می‌کنم این در حوزه‌ی آگاهی قرار می‌گیرد.

استاد: بله. ببینید این اُبژه‌ای که به سوژه مرتبط می‌شود، عرض می‌کنم که همین را بد می‌گوید یعنی ما در اول خیال می‌کنیم که متن آگاهی را وصف می‌کنیم. در واقع این را نمی‌خواهد بگوید. می‌خواهد بگوید این اُبژه‌ای که به سوژه مرتبط می‌شود یعنی اُبژه‌ای که سوژه آن را در نظر می‌گیرد، این اُبژه‌ای که سوژه آن را لحاظ می‌کند؛ چون کدام اُبژه مورد نظر است؟ اصلاً بحث بر سر کدام اُبژه بحث است؟

دانشجو: مقوم

استاد: مقوم، این مورد بحث است، نه اُبژه‌ای که متن آگاهی است. یعنی می‌گوییم این بیان بد فیشته است که ببینید مطلع بحث یک چیز است، بعد که وارد بحث می‌شود مثل اینکه چیز دیگری می‌گوید اما همان را می‌گوید. می‌گوید میان آن دو تا اُبژه‌ای که we shall call the explanatory ground of experience که بنیاد مبین بنیاد تجربه است میان آن دو تا شئی که در یک فلسفه ما به آن اُبژه‌ی آن فلسفه می‌گوییم. این این حالت را دارد که یک جنبه‌ی ایده‌آلیسم دارد و یک جنبه‌ی داگماتیسم دارد. حالا می‌خواهد این را توضیح دهد.

می‌گوید اگر ما این را مثلاً در نسبت آگاهی و سوژه در نظر بگیریم یا یک شئی دلبخواهی است که سوژه این را ابداع کرده است و یا خود سوژه است. یعنی خود آن اُبژه ارتباطش با سوژه این است که خود سوژه است. اما متعین است و یک وقت خود این سوژه است. یعنی آن اُبژه‌ای که بنیاد تجربه است یا اُبژه‌ی دلبخواهی است یا خود سوژه است که این خود سوژه یا متعین است یا یک single است که امر مفردی است که حالا او آن سومی برایش مهم است.

حالا تفاوتش را هم می‌گوید که این خود متعین تا سوژه‌ی متعین در واقع همان «من تجربی» کانت است. می‌گوید یک وقت می‌گوییم «من» و مراد همین «من تجربی» است که این «من تجربی» است که اشیاء را می‌فهمد. می‌خواهد بگوید که این نیست که بنیاد تجربه است. چرا این نیست؟ به خاطر اینکه تا می‌گوییم «من» می‌گوید کو «من»؟ بعد از «من» فراتر می‌رود. بعد از این می‌گوید هر چقدر می‌گویی «من» باز از «من» بیرون می‌روی.

یعنی «من» را هیچ جا نمی‌توانی پایش را به چنگ بیاوری. تا می‌گویی من الان خودم را می‌فهمم؛ می‌گوییم چطور می‌فهمی؟ یعنی با یک «من دیگر» گویی «من» را می‌فهمی. «من» همین جور از چنگ تعین خارج می‌شود و می‌گریزد. همین طور که از تعین می‌گریزد به یک وجودی مبدل می‌شود که وجود دارد ولی نمی‌توانید آن را گیر بیاورید و نمی‌توانید برای آن حد معین کنید. پس دو تا سوژه می‌شود، سوژه‌ی متعین تجربی و یک سوژه ... حالا ببینید می‌گوید که ...

ادامه نقل: «من می‌توانم خودم را متعین کنم که به این چیز و آن چیز آزادانه فکر کنم. برای این کار به شیء فی نفسهِی فلسفه‌ی داگماتیسم، من می‌توانم خودم به این شیء و آن شیء و از جمله به شیء فی نفسهِی فیلسوفان داگماتیسم فکر کنم. اگر من اکنون از آنچه که به آن فکر کردم خود را منتزع کنم و خودم را به خودم فکر کنم من خودم می‌شوم در این اُبژه‌ای که محتوای تعین خاص است یعنی من به خودم ظاهر می‌شوم به عنوان امر متعینی که چنین است و چیز دیگر نیست. (یعنی چه؟) as thinking به عنوان یک امر اندیشنده و امر اندیشنده‌ای که به کل اشیاء فکر می‌کند. شیء فی نفسهِ در این صورت به عقیده‌ی من مبتنی بر این تعین شخصی من یعنی من، شیء فی نفسهِ بر همین self determination من، تعین خود من مبتنی است».

شرح: یعنی این عبارات دیگر خیلی بد است. یعنی دیگر بدتر از این دیگر نمی‌شود این را بحث کرد. من به طور آزاد خودم را در چنین شیئی متعین کردم، من خودم را به شیء فی نفسهِ مبدل کردم نه اینکه شیء فی نفسهِی واقعاً وجود دارد. من خودم خودم را به عنوان شیء فی نفسهِ تبدیل کردم یعنی شیء فی نفسهِ تعین خود من است. یعنی واقعاً شیء فی نفسهِ یک امر دلبخواهی است. من خودم این را در تعین خودم پدید آورده‌ام. اما من خودم را به عنوان یک امر فی نفسهِ که در خود است، که موجب این چیزی است که در خود است نکردم. آن را به شکل چیزی که در خود است محقق نکرده‌ام بلکه برعکس من خودم را وادار کرده‌ام که خودم خودم را پیشفرض کنم مانند چیزی که خودش را متعین ساخته است. خودش خودش را متعین می‌کند به شکل شیء فی نفسهِ هم درمی‌آورد.

ادامه نقل: «هر چند که خود من یک اُبژه‌ای هستم که طبیعت خودم بر آن مبتنی است و در یک شرایط خاصی فقط بر عقل ابتناء دارد که وجودش همیشه یک امر پیشفرض است»

شرح: ببینید. سه تا حالت را با هم گفت. گفت این شیء فی نفسه که من این همه ادعا می‌کنم و همین است که من گفتم و من به این چیز و آن چیز از جمله به شیء فی نفسه آزاد فکر می‌کنم. اما این شیء فی نفسه چیست؟ این شیء فی نفسه همین است که من خودم در آنجا درست کردم. یا به خودم فکر می‌کنم به عنوان چیزی که متعین است و افکار و اندیشه‌ها به او وابسته است. یعنی من خودم را می‌گویم خود تجربی، من همین خودم هستم که به دیوار فکر می‌کنم، خودم هستم که به در فکر می‌کنم، خودم هستم که به انسان‌ها فکر می‌کنم، خودم هستم که به زندگی فکر می‌کنم، این همان من تجربی است. و یا از این فراتر می‌روم و به یک منی فکر می‌کنم که پیشفرض تمام اندیشه‌ها است و از همه‌ی این‌ها فراتر است. به عنوان پیشفرض تمام من است، آن منی است که فقط وجود شما با آن سرو کار دارید و نمی‌توانیم این را در این حالت و آن حالت و در این فکر و در آن فکر متعین کنیم. این سه تا را از همدیگر تفکیک کردیم.

اما اُبژه‌ی ایده‌آلیسم چیست؟

اُبژه‌ی ایده‌آلیسم دقیقاً همان خود فی نفسه است. خود فی نفسه همان intelligent است، خود فی نفسه یعنی همان عقل و اُبژه‌ی این سیستم، چیزی است که به طور بالفعل به عنوان چیزی واقعی در آگاهی رخ می‌دهد و نه مانند شیء فی نفسه که به وسیله‌ی آن ایده‌آلیسم از آنچه که هست باز می‌ماند و خود را به داگماتیسم مبدل می‌سازد. وقتی که این مبدأ شد، و مبدأ ایده‌آلیسم، در این صورت این مبدأ خودش بالفعل در متن آگاهی وجود دارد. اما مثل شیء فی نفسه نیست که وقتی شما آن را فرض می‌کنید دیگر ایده‌آلیسم ایده‌آلیسم نیست و ایده‌آلیسم مبدل به داگماتیسم می‌شود. این خودش در متن آگاهی است، یعنی اختراع نیست، یعنی عین آگاهی است. یعنی من به خودم و به شیء فی نفسه بی‌واسطه آگاه هستم.

اما اما به عنوان خود فی نفسه نه متعلق تجربه. یعنی خودی که من می‌گویم، خودی است که بنیاد تجربه است نه خودی که در متن تجربه است. یعنی من تجربی، من روان‌شناسی مورد نظر نیست بلکه بنیاد تجربه است. زیرا این به وسیله‌ی خودش متعین نشده است بلکه به وسیله‌ی من متعین شده است. یعنی خود تجربی چیزی است که من آن را متعین کرده‌ام و بدون این تعین هیچ چیز نیست و حتی وجود هم ندارد. بلکه آن چیزی که مورد نظر من است آن چیزی است که ماوراء و فوق تجربه است.

ادامه نقل: «اما در مقابل این اُبژه‌ی داگماتیسم متعلق به آن گروه اول است یعنی به آن گروه اولی که همه خلق شده‌ی ابداعی هستند. که این چیزی است که آن‌ها خلق کرده‌اند یا چیزی است که صرفاً به وسیله‌ی فکر آزاد خلق شده است، بنیاد ندارد همان جور آن را درست کرده‌اند. شیء فی نفسه اختراع محض است و هیچ واقعیتی ندارد، در تجربه وقوع پیدا نمی‌کند».

شرح: هیچ وقت شیء فی نفسه را شما در متن تجربه نمی‌توانید پیدا کنید. شیء فی نفسه همان است که بیرون است، هیچ وقت داخل تجربه نمی‌آید و همان است که بیرون است. پس در تجربه که واقع نمی‌شود در آگاهی هم واقع نمی‌شود. وقتی هم که در آگاهی واقع نشد یعنی مثل اینکه شما دارید همان که کانت می‌گوید. کانت می‌گوید شیء فی نفسه یک مفهوم تهی است، یعنی هیچ و پوچ. با اینکه می‌گوید هیچ و پوچ ولی می‌گوید لازم است و باید آن را نگه داشت، اما باز هیچ و پوچ است.

ادامه نقل: «زیرا سیستم تجربه چیزی غیر از اندیشیدنی نیست که همراه با احساس ضرورت است».

شرح: یعنی احساس ضرورت باید حتماً در متن تجربه باشد، در حالی که شیء فی نفسه اصلاً داخل تجربه نمی‌شود. وقتی هم که داخل تجربه نمی‌شود پس داخل ضرورت نمی‌شود. وقتی داخل ضرورت نمی‌شود پس یک امر invention است و کاملاً اختراعی است.

ادامه نقل: «و حتی خود داگماتیسم که مانند هر فلسفه‌ی دیگری باید این بنیاد تجربه را نشان دهد نمی‌تواند به یک چیز دیگری خودش را منتقل کند و این را نادیده بگیرد و این را جایگزین چیز دیگری کند.»

شرح: یعنی بالاخره خود داگماتیسم هم ناچار است که این دلبخواهی بودن مطلب را قبول کند. حالا این‌ها را که بحث کرد، وارد اصل بحث می‌شویم.

حالا وارد اصل بحث می‌شود. از اینجا می‌خواهد بگوید که چرا شیء فی نفسه دلبخواهی است و یک امری است که اصلاً نمی‌شود بر آن ابتناء کرد. شیء فی نفسه را رد می‌کند. حالا این نحوه‌ی استدلال‌اش که استدلال جالبی است و رد شیء فی نفسه، حالا تا اینجا گفت که اختراع از کجاست و این اختراع چه نوع اختراعی است و به چه دلیل این را در بحث بعدی می‌گوید که آن وقت تازه بنیاد فلسفی او شکل می‌گیرد. با نفی شیء فی نفسه تازه می‌فهمیم که باید این را از کجا شروع کنیم و این راهی است که شروع می‌شود و دیگر می‌رود تا هگل و بعد از او؛ فقط اولش مشکل است، یعنی اولش راه به سمتی است که چی شد که چنین اتفاقی افتاد که هیچ جا نه بحثی می‌شود و نه

معلوم می‌شود که اصلاً چرا این اتفاق واقعاً افتاده است و یک ایده‌آلیسمی ایجاد شده است. ما ایده‌آلیسم را هم به

عنوان امر دلبخواهی تصور می‌کنیم که یک آدم دلبخواهی گفته است و من از این به بعد می‌خواهم ایده‌آلیست باشم. إن شاء الله که این جوری نیست و ما به عمق این افکار نزدیک شویم.

خسته نباشید.