

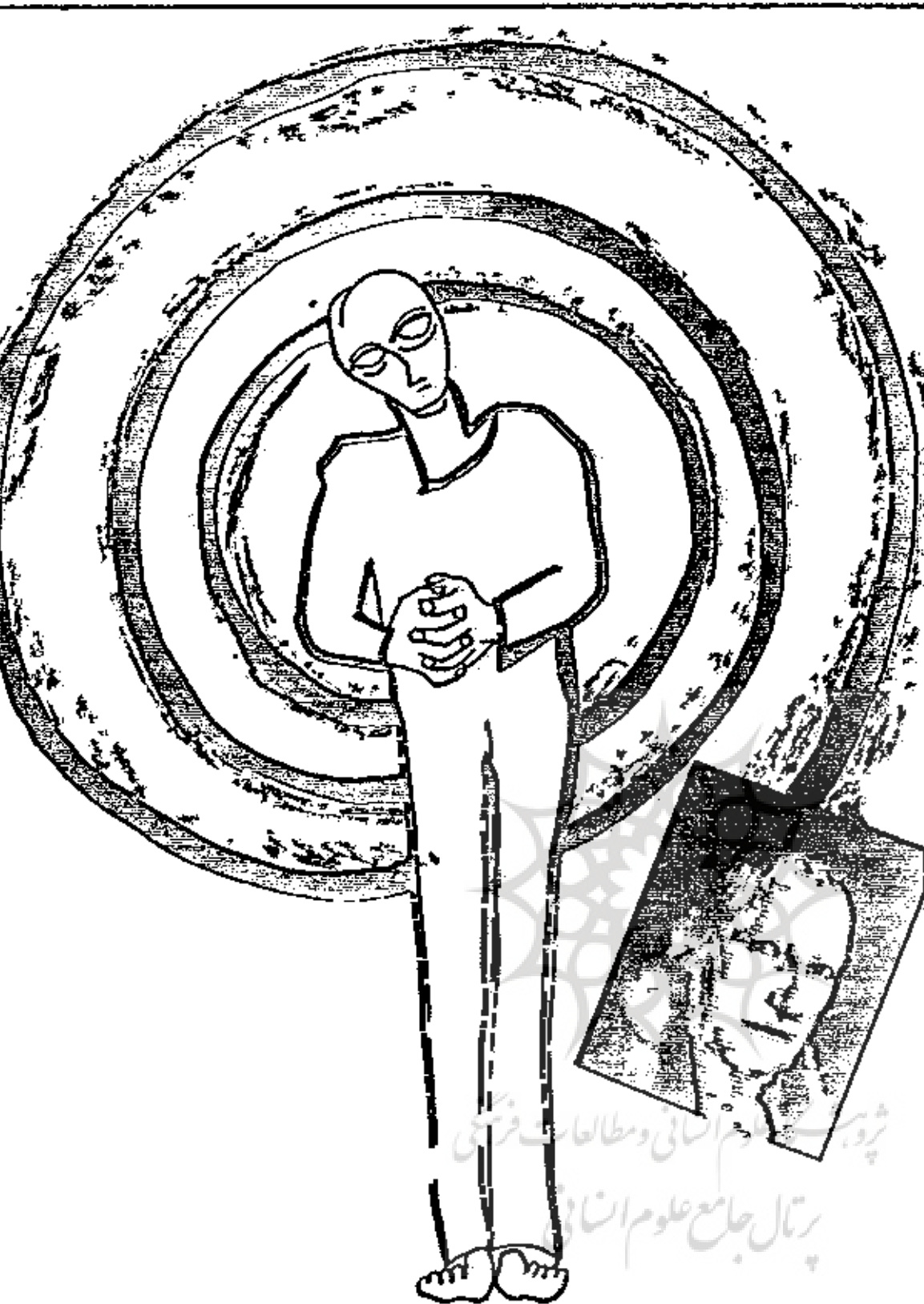
کمتر فیلسوفی در تاریخ فلسفه پسان هگل بحث بر تنگیز است. فیلسوفان یا بر او تاخته‌اند یا با او همراه بوده‌اند. هگل به قدرت با بی طرفی فیلسوفی مواجه بوده است. به تبع آن کمتر صادقانه و بدون غرض‌روری از او یاد شده‌است. گاه هگل به مثابه فیلسوفی ذلیل‌باز و گاه مهمل‌گو نایده گرفته شده است و گاه همچون بزرگ‌ترین فیلسوف فلسفه جدید از او تمجید کرده‌اند و در پی این نظر گام‌های نظریاتی، هگل گاهی نادیده و گاهی برای دوما سال زیر فریبین بررسی شده است. چه هگل برای ما جدی باشد و چه توجه ما را بر تنگیزد نمی‌نمواند از او به دلیل ناآزیر شگرفی که در تاریخ تفکر داشته است غفلت کرد.

اکثر جریان‌های فلسفه‌های جدید یا زیر سلطه او بوده‌اند یا در واکنش نسبت به او و یا در مقابل او بوده‌اند و این امر، هم در مورد مارکسیسم و هم در مورد اگزیستانسیالیسم - که موارد بسیار از این جریان‌ها و رویکردها هستند - و هم در مورد نظریه انتقادی و هم در مورد فلسفه تحلیلی - البته به نحو مسامحه - صادق است. نخست‌نگاه فلسفه جدید، هگل است که به تدریج شاخه‌های بی‌شماری در ذیل آن سر بر آورده است. هیچ فیلسوفی نمی‌تواند جایگاه خود را در میان نظام‌های فلسفی معلوم کند، مگر این که به سوی هگل رجعت کند.

توجه به هگل امری فراتر از مستندات و رویکردهای تاریخی است. هیچ مسأله پدیداری در فلسفه نمی‌یابیم که هگل با جدیدیت به آن نظر نگشوده باشد و بحران‌های آن را با آبروندوی بی‌پاسخ گذاشته باشد. او بر این باور است که نظام‌های فلسفی پیشین را در خود دارد به طوری که نقاط قابل توجه را برگرفته و نقاط ضعف را واگذاشته است. انگار با هر گونه دیدگاه و نظر گامی سازگار است و البته پاسخ هر انتقادی را از پیش در خود دارد. اما این طور نیست که هگل همه بحران‌ها و مسائل و پیچیدگی‌ها را با پاسخی قطعی پشت سر گذاشته باشد. هنوز مسائل بسیاری بحث بر تنگیز و قابل تأمل اند. می‌توانیم با کمی احتیاط به نفع او پردازیم. اما برای نفع و ننگار و انتقاد از او باید فلسفه‌اش را به دقت از نظر گذرانیم.

اگر هگل در خور و شایسته توجه است با این حال او شبیه بر تنگیز نیز هست. رتسانس هگلی در دهه ۱۹۶۰ آغاز گشته و هنوز نیز ادامه دارد و هگل از تمامی اتهامات تبرئه نشده است. از اتهامات او، یکی مطلق‌گویی انتقادی‌اش است؛ چنان که او را مقابل فلسفه معاصر که به دنبال وضوح است، قرار می‌دهد. از اتهامات دیگر هگل، احیای متافیزیک سابقه شده توسط کانت است؛ چنان که این امر حتی پوزیتیویست‌ها را بر آن می‌دارد که در مقابل او صف آرایی کنند. گویا هگل در مقابل هر گونه تدلیس و موش‌گالی در تمییز جنود شناخته خود را می‌کند. از سر اشتیاق در باب موجودات گنگی همچون روح و مطلق نظریه‌ری می‌کند. بیان معروف راسل که تمام نظام‌های بر چند خطای پیش‌فازنده منطقی بنا شده است آغازی بود که شیر مسدولانه متافیزیک‌سین‌ها را طرد کنند. نه تنها فلاسفه معاصر در رسیدن به توافق با متافیزیک هگل دچار اختلاف هستند، متخصصان هگل نیز در ارزیابی شأن و منزلت متافیزیک‌شن چهار چند دستگی اند.

دو رویکرد کلی در این رابطه به چشم می‌خورد. اول آن رویکردی است که متافیزیک است. تاریخ‌پس است که متافیزیک هگل را به مثابه امری انجام شده (واقع شده) می‌پذیرد یعنی آن را در فلسفه و آنتونونه‌های تاریخی دیگر



فلسوف روح

هگل و مسائل متافیزیکی

توصیف و تبیین می‌کنند. اسپینوزا گرای و آرونه، نوتومیسیم دیالکتیکی یا وحدت‌گرایی لایپنیشس از جمله نومیفیات متافیزیک هگل هستند. کسانی چون دیلتای، هابز، روزن کران و کزیر از این جمله‌اند. رویکردهای دیگر، رویکردی پوزیتیویستی است که متافیزیک هگل را به مثابه امری خیال‌پردازانه منکر می‌شود. اما همچنان در قلمروهایی چون شناخت‌شناسی، اخلاق، سیاست، زیبایی‌شناسی، رایج‌یه او به بحث می‌پردازند. طبق این رویکرد مدرن، ما برخی دلالت‌های فلسفی در هگل مشاهده

می‌کنیم اما آن‌ها چیزی جز قشوری رازورزانه با هستمای استدلالی نیستند. این رویکرد به هگل، در سخت مارکسیستی در مکتب فرانکفورت و در مطالعات اخیر که فلسفه هگل را صرفاً به مثابه صورتی از تحلیل مقوله‌ای در نظر می‌گیرند، قابل‌بین‌گیری است. هر دوی این رویکردها دچار مشکلاتی هستند. رویکرد تاریخی فاقد ساحتی فلسفی بوده و در گشودن چشم‌اندازی نقدانه فرودگداری می‌کند. رویکرد پوزیتیویستی، رویکردی خصمانه را اتخاذ کرده است که در این رویکرد وجوه بی‌شماری از تفکر هگل نادیده گرفته می‌شود. اما با این حال هر دو رویکرد گرفتار مشکل مشترکی هستند، چرا که خود هگل به نقد کثرتی متافیزیک نظر دارد و بر این تأکید می‌کند. این پیش در آمد قصه بد دارد که پدیداری‌ترین مسأله در تفکر و فلسفه هگل یعنی مسأله متافیزیک را مورد جست‌وجو قرار دهد. این امر تنها با بررسی اجمالی دفاع هگل از متافیزیک و پاسخ‌ش به بحران کثرتی محقق می‌شود. بیان خود هگل، اتهامات هر دو رویکرد را

از او رفع می‌کنند چنان‌که متافیزیک‌ش نه به مثابه امری انجام شده است و نه به مثابه امری خیالی پردازانه‌اگر بی‌طرفانه با فلسفه هگل مواجه شویم در می‌یابیم که او بحران کلتی را ترک کرده است. این رویکرد به ما کمک می‌کند که او را مهمل گسود، تقلیل‌گرا و خیالی‌پرداز که از چیزی فوق طبیعی سخن می‌گوید و یا این‌که صرفاً از تحلیل متوالی کمک می‌گیرد مورد ملاحظه قرار ندهیم. هر پیش‌درآمدی به متافیزیک هگل باید بتواند به چهار پرسش بنیادین پاسخ دهد:

- ۱- از منظر هگل، متافیزیک چیست؟
- ۲- منطق چیست؟ چرا وجود مطلق برای او اصل موضوعه است؟ چگونه آن را در مقابل نقد کلتی شناخت می‌کنند؟
- ۳- قبل از این‌که به بررسی دفاع هگل از متافیزیک بپردازیم باید در یابیم که او از متافیزیک چه را مدنظر دارد؟ کلمه متافیزیک کلماتی مبهم و گنگ است و می‌تواند شاخه‌های گوناگونی را شامل شود و وجود شناسی که به مطالعه کلی‌ترین محصولات موجود می‌پردازد الهیات که به مطالعه عالی‌ترین موجود می‌پردازد یا جهان‌شناسی که به مطالعه عناصر اولیه و نیروهای طبیعت می‌پردازد اما هگل به جای پذیرش آن از تعریف واژه متافیزیک طفره می‌برد. اگر هم آن را به کار می‌گیرد وجه سلبی آن را مدنظر دارد که به روش‌های سنت متافیزیک عقل‌گرایانه نظیر ولف که با نقد کلتی از شناخت از اعتبار ساقط شده است اشاره دارد. هگل چه در آغاز دوره «بنا» و چه در تمامی زندگی‌اش، فلسفه را به مثابه شناخت عقل مطلق قلمداد می‌کند. این با هر نامشروط کلتی مطابقت می‌کند که شناخت تنها از عقل محض ممکن است. اگر ما متافیزیک را به مثابه شناخت امر مطلق تعریف کنیم از در که درست غایت و ماهیت آن یاز می‌تایم اما پرسش دوم: هگل از مطلق چه مدنظر دارد؟

هگل خود به تعریف واژه متافیزیک نپرداخته است بلکه شلینگ قبل از او به این کار اهتمام ورزیده است. به زعم شلینگ مطلق آن است که به چیزی دیگر در وجود یا تصور نیازمند نباشد. مطلق هم در ذات و هم در وجودش مستقل یا بلاشروط از همه چیزهای دیگر است. به بیان دیگر مطلق، علت خود است و ذاتش ضرورتاً مستلزم وجودش است. اسپینوزا در کتاب اخلاق خود تعریفی از این واژه ارائه داده است. جوهر امری فی‌نفسه است و تنها به واسطه خودش تصور می‌شود. شلینگ به تأثیر گرفتن از اسپینوزا اذعان می‌کنند بدین طریق که مطلق را به مثابه جوهری نامتناهی و امری فی‌نفسه تعریف می‌کنند. هم شلینگ و هم هگل در پیروی از تعریف اسپینوزا توافق داشتند و تنها عالم به مثابه تمامیت می‌توانست در خور نام مطلق باشد. هیچ چیز بیرون از این تمامیت نیست و نمی‌تواند باشد و همه چیز در اوست. بنابراین نمی‌شود چیزی را بیرون از عالم به مثابه تمامیت تصور کرد. شلینگ به تأسی از اسپینوزا مطلق را نه علت عالم بلکه خود عالم معرفی می‌کند. هگل هم تابع پیغامدهای تنگ اسپینوزا است. او از سال ۱۸۲۰ به بعد از مطلق به چیزهایی تمجید کرده است. همی‌شود به فلسفه ورود یافت مگر این‌که پیش از آن اسپینوزایی باشیم.

اشارت فوق‌الذکر ما را بر آن می‌دارد که از اتخاذ نظرهای فیخته راجع به متافیزیک حذر کنیم. برخی که تعدادشان نیز کم نیست، متافیزیک را صرفاً با موجودات فوق طبیعی، همچون خدا، تقدیر و نفس، مساوی می‌دانند. قابل یادآوری است که متافیزیک هگل و شلینگ در زمره آن‌ها نیستند بلکه متافیزیک آن‌ها به هیچ

موجود خاصی نظر ندارد. همچنین گونه‌ای شی نیست بلکه صرفاً تمایزی است که تمامی اشیا را اجزا و اعضای آن هستند. همچنین متافیزیک در تفکر آن‌ها با امور فوق طبیعی نسبتی ندارد. رویکرد آن‌ها رویکردی تمامیت‌گرایانه (کلیت‌گرایانه) است. هیچ نیروی بهمان و فوق طبیعی قابل ملاحظه نیست تنها قوانین طبیعی، حاکم بر امور است. این‌گونه طبیعت‌گرایی بنیادین اسپینوزا آن‌ها (هگل و شلینگ) را متوجه او می‌کند. تقسیم اسپینوزا از طبیعت، به عنوان طبیعت خالق (خدا) و طبیعت مخلوق (عالم ممکنات) در جهت این فرایند است. اما تلقی هگل و شلینگ از متافیزیک از اسپینوزا هم گذر می‌کند. در اوایل سال ۱۸۰۰، شلینگ مطلق را به مثابه اتحاد ذهن و همین‌سوزه و ایزه) تعریف می‌کند که با پذیرش آن باید موضعی ضد اسپینوزایی اتخاذ کنیم. به نظر می‌رسد که شلینگ از اسپینوزا تمیث می‌کنند چنان‌که ذهن و عین، تنها صفت‌های یگانه جوهر نامتناهی هستند. «هر در» کسی بود که قصد داشت مفهوم حیات را به نظام بی‌جان اسپینوزا تزریق کند. شلینگ به پیروی از او جوهر را به مثابه نیروی نظم‌دهنده، نیروی نیروها یا نیروی بنیادین مدنظر قرار می‌دهد. به زعم شلینگ طبیعت خورتاب است که به ترتیب معدنیات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها را شامل می‌شود. پس مطلق یک موجود مکانیکی که فاقد حیات باشد نیست بلکه یک امر آلی و یک تمامیت خودزا و خودسامان ده است.

شلینگ گمان می‌کرد تلقی او از تمام‌وارگی طبیعت، توجه پذیر است. چنان‌که این دو رویکرد با نتایج علوم جدید سازگار است. تحقیقات اخیر در الکترونیک، مغناطیس و بیولوژی این امر را تأیید می‌کنند که ماده و طبیعت را پویا و فعال فرض کنیم. ضمن آن‌که مطلق اسپینوزایی یا رویکردهای علمی آن عصر هم خوانی داشت. مسأله دیگر این است که شلینگ به بحران دکارتی و رفع آن با رویکرد حیات‌انگارش خود نظر داشته است. ذهن و جسم به عنوان دو جوهر متفک از یکدیگر چگونه با هم در ارتباط هستند؟ شلینگ با فرض تمام‌وارگی کل جهان که هم ذهن و هم عین را در بر می‌گیرد به حل این بحران می‌پردازد. ذهن و جسم مراتب گوناگونی از نیروهای زنده هستند. شلینگ طبیعت را روح مردی و روح را طبیعت نامرئی خطاب می‌کند. از تمامی ماده ذهن ظهور پیدا می‌کند. به کلام دیگر، ذهن عالی‌ترین مرتبه ماده است. چنان‌که ملاحظه می‌کنیم طرح این گونه مسائل، حرصند حل بحران‌های دوگانه انگاری و ماده‌پوری مکانیکی است.

این رویکرد اگر کلیتاً تحفه همکاری آن‌ها در مجله انتقادی فلسفه با هگل بود. هگل با مطلق شلینگ به طور عام توافق دارد و با این تعریف که مطلق امری است که وجود بالذات و مستقل دارد. همچنین با این رویکرد شلینگ از مطلق توافق دارد که مطلق، مرتبه عالی سلسله مراتب موجودات زنده است که ذهن و جسم نیز در این سلسله به تناسب شان خود قرار می‌گیرند. با این حال رویکرد هگلی به مطلق از برخی جهات بنیادین با تلقی شلینگ از مطلق متفاوت است. از نظر هگل، مطلق امری فراتر از این همایی ذهن و عین است. شلینگ گویا مطلق را تنها این همایی ذهن و عین می‌داند. گرچه مطلق مطابق با تعریف امری بالذات و مستقل است اما با این حال تعین مطلق با امور متناهی اتفاق می‌افتد. از این رو است که هگل در مقدمه پدیدارشناسی، به نقد رویکرد شلینگ از مطلق می‌پردازد. مطلق شلینگ از تعین یا واسطه و در ساحت امور متناهی می‌گذرد.

بدین گونه مطلق گنگ و ناپیدا باقی می‌ماند مثال هگل در این‌جا جالب توجه است. عدم تعین مطلق توسط تعینات متناهی‌اش را هگل به شیئی تعبیر می‌کند که تمامی کارها می‌آیند.

در مقدمه پدیدارشناسی روح، هگل مطلق را علاوه بر جوهر، سوززه نیز می‌خواند. این امر قبل از آن‌که او را در مقابل شلینگ قرار دهد در مقابل اسپینوزا به واسطه نقد از شلینگ فرار می‌دهد. جوهر اسپینوزایی توسط شلینگ به مثابه امری زنده و مطلق و به مثابه سوززه از تمام یافته و این‌گونه هگل در دوره سرنوشت‌ساز «بنا» که جدایی او از شلینگ نیز در حال انجام بوده به صورت‌بندی پنهان‌های شناخت شناسی خود می‌پردازد.

بعد از بازگویی رویکرد هگل و شلینگ نسبت به مفهوم امر مطلق، شرایط مناسب‌تری فراهم آمده است که تلقی آن‌ها را از امکان متافیزیک بی‌گیری کنیم. نقد کلتی بیش از همه متوجه متافیزیک سنتی مکتب لایپنیتس و لقی بود. متافیزیک لایپنیتس در چهارچوب الهیات و کلام بوده الهیات و کلامی که از مطلق به مثابه امر فوق طبیعی که خارج از قلمرو طبیعت و مسلط بر آن است، یاد می‌کرد و این‌جا جایی است که هگل و شلینگ با کانت توافق دارند. با این تفاوت که در نظر آن‌ها برخلاف نظر کانت امر فوق طبیعی نه این‌که وجود داشته باشد و قابل شناخت نباشد بلکه اساساً وجود ندارد. تلقی کانت از این‌که یک ذات متعین وجود دارد این تصور را پیش می‌کند که مطلق می‌تواند یک چیز خاص باشد. اما مطلق یک امر خاص که غیرقابل شناخت باشد و فراتر از طبیعت و امری فوق طبیعی باشد نیست، بلکه همه چیز در طبیعت است. هیچ چیز خارج از حیطه طبیعت نیست. این‌گونه متافیزیک هگل و شلینگ در ساحت طبیعت انگارانه تبیین می‌شود. بدین نحو میان متافیزیک آن‌ها به مثابه نوعی تلقی طبیعت‌انگاره با علوم طبیعی زمان خودشان هم‌خوانی وجود دارد. به تبع این رویکرد آن‌ها منکر تمایز امری مانند و ما تا آخر شنیدیم معیار تأییدپذیری پنهان‌های متافیزیکیشان را به تأیید تجربی ارجاع می‌دهند و این‌گونه قوانین طبیعی جای نیروهای پنهان و فوق طبیعی را تصاحب می‌کنند و به تبع آن غایت طبیعت را در درون خود طبیعت جست‌وجو می‌کردند نه این‌که غایتی در خارج از طبیعت بر فسر از طبیعت ایستاده باشند.

این‌گونه پرسش از امکان متافیزیک با پرسش از امکان فلسفه طبیعی (فلسفه طبیعت) گره می‌خورد. اگر از چشم‌انداز تاریخی به هگل و شلینگ بنگریم بایستی آن‌ها را ماده‌نگار حیات‌پار به شمار آوریم که از متفکرانی چون پروتو و روشنفکران اوایل قرن ۱۷ متأثر بودند. این سنت طریقی است که منکر امور فراطبیعی است اما با این حال رویکردی اتحادی نیز ندارد. خدا در تفکر آن‌ها همچون تمامیت طبیعت در کسانی چون هگل به مثابه ایده نام و تمام است. این‌گونه حیات‌انگاری ماده‌پارور خود را توجه‌پذیر می‌کنند. ماده بی‌جان به مفهوم حیات‌گره می‌خورد و وجه مکانیکی جای خود را به رویکردی دینامیکی و پویا می‌دهد و ماده دیگر نه یک امر بی‌جان، بلکه یک امر دینامیکی لحاظ می‌شود که خودزا و خود سامان ده است. در این فرایند روح منتهای مرتبه حیات است و با این انگار، هگل از افتادن در ثنویت که کانت و فیخته را به آن‌ها منتهم کرده بود، می‌گریزد.

هگل ضمن عدم ارائه تعریف از متافیزیکه آن را یا نقی غیر قابل شناخت بودن امر مطلق، در ساحت طبیعت‌انگارانه تمییز می‌کند

پس کسی ملاحظه می‌توان هگل را متحقق‌کننده وعده‌های کانت در ارائه متافیزیک دیگر دانست و آن چیزی نیست جز متافیزیک طبیعت اما این رویکرد نیز کمی عجولانه به نظر می‌رسد و با توجه به اندیشه‌های شلینگ و هگل که طبیعت به مثابه یک آرگترسیم و تمامیت نیروهای ذو حیات لحاظ می‌شود، نوعی مقابله با ملاحظه کانت در باب غایت در نقد فو حکم است. کانت اشاره می‌کند که تصور غایت طبیعی توجیه تجربی ندارد. این توجیه تنها به واسطه همانندی نیت آگاهانه خودمان که به طبیعت نسبت می‌دهیم حمایت می‌شود. به زعم کانت در نقد اول، تصور آرگترسیم یک اصل تقویمی است نه یک اصل تنظیمی. در این جست که اختلاف بنیادین کانت و هگل آشکار می‌شود. ما قادریم بفهمیم که طبیعت یک آرگترسیم است. کانت منکر این امر است و هگل آن را تأیید می‌کند. برای فهم هگل، شناخت فیخته و مسائلی ضرورت دارد. فیخته ابتدا با استنتاج استعلایی نقد عقل محض کانت آغاز می‌کند. کانت پرسش‌ها و بحران‌هایی را مطرح می‌کند که به سوی مسائل بنیادین شناخت آدمی نشسته رفتنند علوم تجربی چگونه ممکن‌اند؟ این علوم نیازمند کلیت و ضرورت‌اند. از طرفی این کلیت و ضرورت نمی‌تواند به واسطه خود تجربه اخذ شود. این بحران در وجه‌های گوناگون در نظام کلتی بسط پیدا می‌کند. آمد و شد میان ذهن و عین، حسن فاضله، نومن و فنومن، و کانت را همواره در ثنویت بحران‌زا و تمام‌تفاوتی نگه می‌دارد.

فلسفه پس از کانت نیز به این بحران می‌پرد. هگل و شلینگ در صدد حل آن برآمدند. چیزی که نیازش حس می‌شد قوامی علاوه بر قوامی حس و فاضله بود. قوامی که آن‌ها را در بر می‌گرفت و شقایق آن‌ها را بر طرف می‌نمود. آن‌ها در این راه ناچار به طرح بحران‌ها و پرسش‌های تازمائی بودند که خود کانت از آن‌ها غافل می‌شد. قوه اندیشه به طور کلی چگونه ممکن است؟ اگرچه این‌گونه زیاده است که ثنویت کلتی و تفوق بر آن، مسأله کلیدی متافیزیک کلتی است و در آن کشمکش میان عقل و میل به مثابه اصل موضوع فرض گرفته می‌شود. این مسأله یعنی تفوق بر این ثنویت‌ها پیش از آن‌که یک مسأله اخلاقی باشد به قلمرو شناخت تعلق دارد.

اکنون جایی است که باید پرسیم شرایط تحقق پیش‌فرض وحدت سوزه و ایزه چیست؟ و اساساً در کجا تحقق پیدا می‌کند؟ از نظر فیخته تنها یک شناخت خاص، محمل تحقق این وحدت است: خودشناسی (من‌شناسی). صرفاً در من‌شناسی ایزه و سوزه شناسنده آن یکی است. این‌گونه من‌شناسی، بنیاد شناخت هر چیزی است. بررسی شیئی متعلق تجربه به مثابه ساحتی از من‌شناسی، ما را به چگونگی امکان‌بخش شناخت رهنمون می‌کند.

شلینگ جوان به این مسأله نظر می‌کند. از نظر شلینگ صرفاً در خود‌شهودی ذهن، مثل و متعلق آن وحدت می‌یابد. برای نشان دادن این مسأله، مقتضی است که اشاره شود شهود نشی، همان شهود خود است.

اگرچه فیخته در طرد متافیزیک، از کانت پیروی می‌کند. ما در این‌که روح فلسفه‌اش محدود به شناخت تجربی است تأکید می‌ورزد. او هرگز هماند مابعدالطبیعی اصل خود یعنی وحدت سوزه و ایزه را پنهان نمی‌کند. اما



اعتراض هگل به شهود عقلانی، به توضیح و شرحی منبجر می شود که به وسیله آن برخی روش های استدلالی برای شناخت امر مطلق، پیدا می شود

بلافاصله این پرسش طرح می شود که اساساً چه کسی موضوع وحدت سوژه و ابژه قرار می گیرد؟ البته روشن است که آن می تواند موضوع فردی و تجربه ای معمول محتص مثلاً دلریوش، علمی و منبزه و... باشد. چندین شخصی نمی تواند خود و دیگری را در شناخت تجربی امتیاز، که از بیرون بر ما عرضه می شوند، شناسد در واقع بی معنی است که به هر سوژه فردی و تجربی، توان ایجاد تجربه یا دیگری نسبت دهیم. فیخته کاملاً این را می دانست که به تاملی ایندالیسم خیار کلی را فکر می کند او بر این عقیده است که ایندالیسم واقعی باید امکان تجربه را تبیین کند. من حاشتهایم و همعلقیم.

موضوع وحدت سوژه و ابژه هسته می مطلق در حالی که تاملی واقعیات را در بر می گیرد. متعلقانش را در عین شناخت آن ها خلق می کند.

چنان که مارکس نیز بعدها دریافته بوده تنها به واسطه عمل، اسرار فلسفه استعلایی بر ملا می شود.

پس می بینیم که مسائل و آموزه های رساله «هنرنامه علمی» فیخته، الهام بخش متفکران بسیاری در نیمه ۱۷۹۰ می شود. اما که در اواخر سال ۱۷۹۹ یا در اوایل سال ۱۸۰۰ مشاهده می کنیم - احتمالاً زیر نفوذ دوستانش هولدلاین، شلینگ و هگل - به مواجع و راه کارهای فیخته نسبت به مسائل و معضلات استنتاج استعلایی بی توجهی می شود. شلینگ و هگل ضعف اساسی راهکار فیخته را ساخت صرفاً تنظیمی ایده مطلق می دانستند. اگر این ایده صرفاً یک غایت برای عمل باشد، و تازه فایستی که حتی دست ما از آن کوتاه است، پس چه طور شناخت تجربی ممکن خواهد بود؟ آن به شرطی بستگی دارد که نمی تواند بر آورد داشته باشد یعنی این همتای سوژه-ابژه اما حتی بحران از این هم عمیق تر است. چنان که نه تنها با تلاش ما این فرایند به غایت و نتیجه خود نمی رسد که حتی نمی توان آن را آغاز کرد، به بیان دیگر ما حتی قادر نیستیم رویه سوی هدف این همتای سوژه-ابژه حرکت کنیم نه این که آن را تصاحب کنیم؛ زیرا اگر سر متناهی و طبیعت در نسبت به یکدیگر کاملاً نامتجانس است، اگر فعالیت خود به خودی همنام صرفاً عقلانی یا نومتال باشد و سپهر طبیعت صرفاً محسوس و فنومال، پس «همنام» قادر نیست حتی عملی را آغاز کند تا این که طبیعت تحت تسلط عقلانی او درآید. از این رو فلسفه فیخته امکان شناخت تجربی را - برای این که در بی مطلق است و نه به خاطر اعتراضات شکاراکته - بر ما می کند.

پس می بینیم که مسائل و آموزه های رساله «هنرنامه علمی» فیخته، الهام بخش متفکران بسیاری در نیمه ۱۷۹۰ می شود. اما که در اواخر سال ۱۷۹۹ یا در اوایل سال ۱۸۰۰ مشاهده می کنیم - احتمالاً زیر نفوذ دوستانش هولدلاین، شلینگ و هگل - به مواجع و راه کارهای فیخته نسبت به مسائل و معضلات استنتاج استعلایی بی توجهی می شود. شلینگ و هگل ضعف اساسی راهکار فیخته را ساخت صرفاً تنظیمی ایده مطلق می دانستند. اگر این ایده صرفاً یک غایت برای عمل باشد، و تازه فایستی که حتی دست ما از آن کوتاه است، پس چه طور شناخت تجربی ممکن خواهد بود؟ آن به شرطی بستگی دارد که نمی تواند بر آورد داشته باشد یعنی این همتای سوژه-ابژه اما حتی بحران از این هم عمیق تر است. چنان که نه تنها با تلاش ما این فرایند به غایت و نتیجه خود نمی رسد که حتی نمی توان آن را آغاز کرد، به بیان دیگر ما حتی قادر نیستیم رویه سوی هدف این همتای سوژه-ابژه حرکت کنیم نه این که آن را تصاحب کنیم؛ زیرا اگر سر متناهی و طبیعت در نسبت به یکدیگر کاملاً نامتجانس است، اگر فعالیت خود به خودی همنام صرفاً عقلانی یا نومتال باشد و سپهر طبیعت صرفاً محسوس و فنومال، پس «همنام» قادر نیست حتی عملی را آغاز کند تا این که طبیعت تحت تسلط عقلانی او درآید. از این رو فلسفه فیخته امکان شناخت تجربی را - برای این که در بی مطلق است و نه به خاطر اعتراضات شکاراکته - بر ما می کند.

آن هستند ملاحظه کنیم و آن را در نسبت با انشایی دیگر در نظر آوریم. همان طور که ما در نگرش و ساخت ریاضی تاملی وجه های عرفی یک شکل را استخراج می کنیم و به مثابه نمونه کامل برخی حقایق کلی در نظر می گیریم، در نگرش و ساخت فلسفی نیز از تاملی صفت های خاص، یکی را استخراج و در یک کلیت مطلق ملاحظه می کنیم. اگر ما به خود شی (ابژه)، انتزاعی از تاملی صفت های خاص اش، توجه داشته باشیم، آن وقت وحدت آن ها را با کل عالم خواهیم دید؛ زیرا، البته صرفاً به واسطه صفت های آن از یکدیگر متمایز نشدند این رو با فرایند آوردن کامل هر شیء چیزی است که ما به شناخت مطلق، کلیتی که در آن تاملی صفت های جزئی معنوی شوند نائل می شویم. در سال نخستین همکاران یا شلینگ هگل مطلق شهود عقلانی بود که آن را هموار و اندام ضروری تاملی فلسفه می دانست. او در کتاب «تفاوت» خود می نویسد: «فلسفین بی شهود - استعلایی غیر ممکن است» اما در حدود سال ۱۸۰۴ وقتی که هگل «پناه را ترک می کرد و همکاری اش با شلینگ پایان گرفته بود شک دربار شهود عقلانی در او آغاز شده بود که فکر مبنایی استوار برای شناخت مطلق و فلسفی قانع کننده به چالش نقد کلتی فراهم می کرد. هگل در برخی قطعات و همچنین در صفحات تقریباً انتهایی کتاب «دیدارشناسی روح» در باره این دوره سخن می گوید. هگل چندین نقد به شهود عقلانی وارد می کند اولاً: بیش از شهود عقلانی نمی تواند در مقابل دیدگاه رقیب قابل توجیه باشد. اگر فیلسوفی وحدت را با تاملی انشایی که در خیال به مثابه نیروی خارجی بر او عرضه می شوند، شهود کند پس چگونه فیلسوف به اثبات می رسد که شهود عقلانی اش نگاه دقیق و درست انشایی می تواند باشد؟ دوم، ما قادریم متناقض شهودمان را تنها به واسطه اطلاق مفهوم بی آن وحدت بخشیم زیرا صرفاً از طریق مفهوم است که ما می توانیم یک شیء ای که وجود دارد تعیین بخشیم.

گویی فیخته با قسار جان من مطلق به مثابه موضوع این همتای سوژه و ابژه که تاملی امور خارجی را خلق می کند، به نوعی ایندالیسم دچار شده است که در آن از من متناهی ای که متعلقات خارجی را می شناسد به عنوان «من مطلق» یاد شده است اما خود فیخته این تفسیر از من مطلق خود را صریحاً رد می کند وی با ملاحظه تحدید کلتی شناخته معتقد است که باید من مطلق را به مثابه یک اصل تنظیمی در نظر گرفت او اشاره می کند که ما نباید وجود من مطلق را باور کنیم بلکه بایستی آن را غایت عمل اخلاقی ما بدانیم. به زعم فیخته تصور من مطلق نه تنها اصل اکتشافی مفیدی است بلکه اصل موضوع ضروری خود اخلاقی نیز هست. قانون اخلاقی فرمان می دهد که ما باید کاملاً فاعلانی، نفل و عبور بسته و موجوداتی کاملاً عقلانی شویم که مطیع قوانین صرفاً عقلی هستند. ما می توانیم گوش به فرمان باشیم تنها اگر بر طبیعت مسلط شویم و آن را مطلقاً با قیادت عقلانی خود در آوریم. آن وقت است که ما قادریم طبیعت حسی خود را که مطیع علت های بیرون از خودمان است سرکوب کنیم. از این رو نوسیه اخلاقی برای استقلال و عدم وابستگی کامل، مستلزم این است که ما در جهت همانند شدن به من مطلق (موجودی کاملاً عقلانی که تاملی طبیعت را مطلق یا عقل خویش خلق می کند) تلاش کنیم.

این همتای سوژه-ابژه را فرض کنیم. هگل در کتاب «تفاوت» هش استدلال می کند که ما تنها وقتی می توانیم معضلات استنتاج استعلایی را حل کنیم که این همتای سوژه-ابژه را تحت مفهوم مطلق شلینگ که به مثابه جوهر نامتناهی واحدی است بفهمیم. از نظر هگل تنها در این طریق افکار و حیات باور است که قادریم دوگانگی کلتی را پشت سر بگذاریم؛ زیرا اگر ما تاملی طبیعت را به مثابه یک ارگانیسم تصور کنیم و سوژه را تنها به مثابه چیزی از آن بدانیم، آن وقت ما قادریم تا تأثیر متقابل میان سوژه و ابژه را تبیین کنیم.

درک تصور شلینگ و هگل از مفهوم مطلق، دیدگاه غیر نقادانه آن ها را نسبت به متفکران یک آشکار می کند. آن ها نه تنها چالش فلسفه کلت را پیش نکشیدند بلکه مینا و بنیادی بر نحوه اطلاق مفاهیم پیشینی به تجربه را جستجو می کردند. هگل و شلینگ این گونه استدلال می کنند که تنها اگر ما خرده گیری کلت را بر غایتشناسی پاسخ گویم و ایده ارگانیسم تقویمی را معتبر بدانیم، آن وقت ما قادریم بر دوگانگی کلتی که امکان شناخت را ناممکن می سازد، تفوق یابیم.

تعبیر ندارد که نظریه شهود عقلانی شلینگ از خود کلت و به ویژه از نظریه اش در باب تفسیر و برداشت ریاضیاتی، الهام گرفته شده باشد. کلت در نقد عقل محض استدلال می کند که ما حقایق احکام ریاضی را به واسطه تصور آن ها در شهود اثبات می کنیم. شلینگ گمان می کرد که نیروی (قوه) اثبات حقایق ریاضی معلوم می کند که ما دارای نیروی شهودی پیشینی هستیم. اگر چه کلت دقیقاً همان روش های ریاضی و فلسفه تمایز گذاشت اما شلینگ بر روی بسط روش ساخت در فلسفه تأکید داشت. چنان که تعدادی از آثار اصلی اش در اوایل ۱۸۰۰ پیشتر همگی هستند که با تعاریف و اکسیوم ها آغاز می شود و قضایا نیز از آن ها استنتاج می شوند. می توانیم با تأمل بیشتری به رسم که چگونه شهود عقلی، شناختی از مطلق به ما خواهد داد؟ شلینگ به اجمال مکتب شهود عقلانی را در اثری که به اتفاق هگل در سال ۱۸۰۲ با عنوان «مرفی متأخر نظام فلسفی من» نوشته شرح می دهد. شلینگ می نویسد ما چیزی را از طریق عقل درک می کنیم که آن را در یک کلیت در نظر بگیریم. تکلیف ساخت فلسفی این است که وحدت در امر جزئی را با کل اشیا جستجو کند برای حصول به چنین شناختی ما باید شیء را به واسطه خودش، صرف نظر از روابطش با هر چیزی دیگر، در نظر بگیریم. ما باید بدانیم که ما به مثابه امری واحد کلیتی یگانه و صورت انتزاعی همه اوصافش که صرفاً جنبه های ناقص و محدود

در خوش بینانه ترین حالت وصف نماید. هر بدترین حالت تهمی باشد. سوم، روش نگرش و ساخت فلسفی قادر نیست جایگاه یک جزء را در کل تبیین کند. بر آن از تاملی تمایزات فاحش، انتزاع شده است. به هر حال این جا ملاحظه می کنیم که چگونه تمایزات خالص این ها برای کل ضرورت دارد. چهارم، یک شهود عقلانی سر به مهر و راز آمیز بوده و استنباطی برای تخمین اندک است در حالی که فلسفه باید برای همه دست یافتنی باشد.

فیخته در راستای نکته سنجی هایش علیه متافیزیک تأکید می کند که من مطلق غایتی است که ما نمی توانیم آن را تحقق دهیم. من متناهی نمی تواند آن را به چنگ بیآورد مگر این که از تنهای دست نکند و خود خدا شود. بنابراین هر چه پیشتر من متناهی برای تسلط بر طبیعت خود کوشا باشد پیشتر به اهدا مال خود نزدیک می شود. کوشش من متناهی محتوای عقلانی تجربه اش را از یاد می بخشد چنان که محتوای حسی اش را کاهش می دهد. روح نظر به علم فیخته، وابسته به عمل است. شناخت نتیجه عمل است نه نظر و تفکر. از نظر فیخته دلیل نظری نمی تواند شکاکیت را مرتفع کند زیرا تفکر محض نمی تواند دوگانگی سوژه-ابژه را که حجابی برای شناخت است، برطرف کند. ما می توانیم این دوگانگی را تقلیل دهیم. رهیافت این همتای سوژه-ابژه صرفاً به وسیله عمل و به وسیله کوششی برای این که طبیعت مطابق با عقل ما شکل گیرد، به شناخت منبجر می شود. بنابراین تنها فرمان برای شکاکیت عمل است. به زعم فیخته،

اگر ما گمان کنیم که شلینگ و هگل کاملاً توضیحاتی نقادانه کلتی را تحقق بخشیدند کمی عجله کردیم. هنوز به چهارمین پرسش مان نپرداخته ایم: چگونه ما قادریم مطلق را بشناسیم؟ این پرسش برای شلینگ و هگل، کسانی که اجتناب از فروختن در جزئیاتگیری متافیزیکی نسبی را در سر

تعبیر ندارد که نظریه شهود عقلانی شلینگ از خود کلت و به ویژه از نظریه اش در باب تفسیر و برداشت ریاضیاتی، الهام گرفته شده باشد. کلت در نقد عقل محض استدلال می کند که ما حقایق احکام ریاضی را به واسطه تصور آن ها در شهود اثبات می کنیم. شلینگ گمان می کرد که نیروی (قوه) اثبات حقایق ریاضی معلوم می کند که ما دارای نیروی شهودی پیشینی هستیم. اگر چه کلت دقیقاً همان روش های ریاضی و فلسفه تمایز گذاشت اما شلینگ بر روی بسط روش ساخت در فلسفه تأکید داشت. چنان که تعدادی از آثار اصلی اش در اوایل ۱۸۰۰ پیشتر همگی هستند که با تعاریف و اکسیوم ها آغاز می شود و قضایا نیز از آن ها استنتاج می شوند. می توانیم با تأمل بیشتری به رسم که چگونه شهود عقلی، شناختی از مطلق به ما خواهد داد؟ شلینگ به اجمال مکتب شهود عقلانی را در اثری که به اتفاق هگل در سال ۱۸۰۲ با عنوان «مرفی متأخر نظام فلسفی من» نوشته شرح می دهد. شلینگ می نویسد ما چیزی را از طریق عقل درک می کنیم که آن را در یک کلیت در نظر بگیریم. تکلیف ساخت فلسفی این است که وحدت در امر جزئی را با کل اشیا جستجو کند برای حصول به چنین شناختی ما باید شیء را به واسطه خودش، صرف نظر از روابطش با هر چیزی دیگر، در نظر بگیریم. ما باید بدانیم که ما به مثابه امری واحد کلیتی یگانه و صورت انتزاعی همه اوصافش که صرفاً جنبه های ناقص و محدود

اعتراض هگل به شهود عقلانی، به توضیح و شرحی منبجر می شود که به وسیله آن برخی روش های استدلالی برای شناخت امر مطلق، پیدا می شود. ملاحظه کنیم و آن را در نسبت با انشایی دیگر در نظر آوریم. همان طور که ما در نگرش و ساخت ریاضی تاملی وجه های عرفی یک شکل را استخراج می کنیم و به مثابه نمونه کامل برخی حقایق کلی در نظر می گیریم، در نگرش و ساخت فلسفی نیز از تاملی صفت های خاص، یکی را استخراج و در یک کلیت مطلق ملاحظه می کنیم. اگر ما به خود شی (ابژه)، انتزاعی از تاملی صفت های خاص اش، توجه داشته باشیم، آن وقت وحدت آن ها را با کل عالم خواهیم دید؛ زیرا، البته صرفاً به واسطه صفت های آن از یکدیگر متمایز نشدند این رو با فرایند آوردن کامل هر شیء چیزی است که ما به شناخت مطلق، کلیتی که در آن تاملی صفت های جزئی معنوی شوند نائل می شویم. در سال نخستین همکاران یا شلینگ هگل مطلق شهود عقلانی بود که آن را هموار و اندام ضروری تاملی فلسفه می دانست. او در کتاب «تفاوت» خود می نویسد: «فلسفین بی شهود - استعلایی غیر ممکن است» اما در حدود سال ۱۸۰۴ وقتی که هگل «پناه را ترک می کرد و همکاری اش با شلینگ پایان گرفته بود شک دربار شهود عقلانی در او آغاز شده بود که فکر مبنایی استوار برای شناخت مطلق و فلسفی قانع کننده به چالش نقد کلتی فراهم می کرد. هگل در برخی قطعات و همچنین در صفحات تقریباً انتهایی کتاب «دیدارشناسی روح» در باره این دوره سخن می گوید. هگل چندین نقد به شهود عقلانی وارد می کند اولاً: بیش از شهود عقلانی نمی تواند در مقابل دیدگاه رقیب قابل توجیه باشد. اگر فیلسوفی وحدت را با تاملی انشایی که در خیال به مثابه نیروی خارجی بر او عرضه می شوند، شهود کند پس چگونه فیلسوف به اثبات می رسد که شهود عقلانی اش نگاه دقیق و درست انشایی می تواند باشد؟ دوم، ما قادریم متناقض شهودمان را تنها به واسطه اطلاق مفهوم بی آن وحدت بخشیم زیرا صرفاً از طریق مفهوم است که ما می توانیم یک شیء ای که وجود دارد تعیین بخشیم.

منبع: The Cambridge Companion to Hegel, by Frederick C. Beiser (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University Press (January 29, 1993).