

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

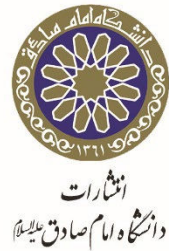
فہم
ایدئالیسم آلمانے

ویل دادلی

ترجمہ:

حسام گودرزی

امید شفیعی قہفرخی



عنوان: فهم ایدئالیسم آلمانی

تألیف: ویل دادلی

مترجمان: حسام گودرزی و دکتر امید شفیعی قهفرخی

ناشر: دانشگاه امام صادق علیه السلام

نمایه ساز و ناظر نسخه پردازی و چاپ: رضا دیبا

چاپ و صحافی: چاپ سپیدان

چاپ اول: ۱۴۰۲

قیمت: ۱/۷۰۰/۰۰۰ ریال

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۵۲۵۹-۷۱-۳

فروشگاه مرکزی: تهران: خیابان انقلاب، بین خیابان فخررازی و خیابان دانشگاه، مجتمع پارسا، همکف، واحد ۳ و ۲
تلفن: ۶۶۹۵۴۶۰۳ - تلفن مرکز پخش: ۹۱۰۶۰۶۷۴۱۱
فروشگاه کتاب صادق: تهران: بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، ضلع شمالی دانشگاه
صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵ • کد پستی: ۱۴۶۵۹۴۳۶۸۱ • تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲
فروشگاه اینترنتی: <https://press.isu.ac.ir> • E-mail: pub@isu.ac.ir

سرشناسه: دادلی، ویل، ۱۹۶۷- م.

عنوان و نام پدیدآور: فهم ایدئالیسم آلمانی / ویل دادلی؛ ترجمه حسام گودرزی و امید شفیعی قهفرخی.

مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۴۰۲.

مشخصات ظاهری: ۳۱۸ص.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۵۲۵۹-۷۱-۳

عنوان اصلی: Understanding German Idealism, 2007.

موضوع: ایدئالیسم آلمانی

شناسه افزوده: گودرزی، حسام، ۱۳۷۴ - مترجم

شناسه افزوده: شفیعی قهفرخی، امید، ۱۳۶۵ - مترجم

شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: B ۲۷۴۵

رده بندی دیویی: ۱۴۱/۰۹۴۳

شماره کتابشناسی ملی: ۹۰۱۱۷۲۶

تمام حقوق محفوظ است، هیچ بخشی از این کتاب بدون اجازه مکتوب ناشر قابل تکثیر یا تولید مجدد به هیچ شکلی از جمله چاپ، فتوکپی، انتشار الکترونیکی، فیلم و صدا و انتقال در فضای مجازی نمی باشد.
این اثر تحت پوشش قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان ایران قرار دارد.

فهرست مطالب

سخن ناشر	۹
اختصارات	۱۱
پیش درآمد	۱۳
فصل اول: مقدمه: مدرنیته، عقلانیت و آزادی	۱۷
۱. مدرنیته، عقلانیت و آزادی	۱۸
۲. تجربه‌گرایی، شک‌گرایی و جبرگرایی	۲۰
۳. «نقد» عقل و ایدئالیسم آلمانی	۳۰
فصل دوم: کانت: ایدئالیسم استعلایی	۳۳
۱. محدودیت‌های شناخت و امکان آزادی	۳۸
۱-۱. انقلاب کپرنیکی در شناخت‌شناسی	۳۸
۱-۲. شرایط امکان تجربه	۴۴
۲. شناخت متافیزیکی و محدودیت‌های آن	۵۱
۳. الزامات آزادی و خودمختاری عقل	۶۱
۳-۱. عقل عملی	۶۱
۳-۲. اخلاقیات	۶۶
۳-۳. دین	۷۲
۴. جایگاه آزادی در دنیای طبیعی	۷۵
۵. خلاصه‌ای از نکات کلیدی	۸۲

فصل سوم: چالش‌های شک‌آورانه و گسترش ایدئالیسم استعلایی	۸۵
۱. چالش شک‌گرایانه یا کوبی با کانت	۸۸
۱-۱. بازنگری پدیدارها و ذوات معقول	۸۹
۲-۱. بازنگری ایمان و عقل	۹۲
۲. دفاع تبدیل‌پذیر راینهولت از کانت	۹۸
۱-۲. پاسخ بنیادگرایانه به شک‌گرایی	۹۹
۲-۲. اصل آگاهی به مثابه بنیاد فلسفه	۱۰۴
۳-۲. نتیجه	۱۰۹
۳. چالش شک‌ورزانه شولتسه در مقابل راینهولت	۱۱۰
۴. نتیجه	۱۱۶
۵. خلاصه‌ای از نکات کلیدی	۱۱۸
فصل چهارم: فیشته: به سمت یک ایدئالیسم نظام‌مند و علمی	۱۲۱
۱. واکنش به شک‌گرایی شولتسه: «نقد آینسیدموس»	۱۲۳
۲. ایدئالیسم نظام‌مند: «در باب مفهوم علم شناخت»	۱۲۶
۳. علم شناخت	۱۳۶
۱-۳. درآمدی بر علم شناخت	۱۳۶
۲-۳. اصول بنیادی کل علم شناخت	۱۴۵
۳-۳. بنیاد شناخت نظری	۱۵۱
۴-۳. بنیاد شناخت عملی	۱۵۳
۴. بنیاد حقوق طبیعی و نظام علم اخلاق	۱۵۴
۱-۴. بنیادهای حق طبیعی	۱۵۷
۵. نظام علم اخلاق	۱۶۵
۶. نتیجه	۱۷۰
۷. خلاصه‌ای از نکات کلیدی	۱۷۰
فصل پنجم: شلینگ: ایدئالیسم و امر مطلق	۱۷۳
۱. شلینگ اولیه: از فیشته به اسپینوزا	۱۷۸

۱۸۹.....	۲. شلینگ در مرحله میانی: فلسفه این همانی
۱۹۰.....	۱-۲. فلسفه طبیعت
۲۰۱.....	۲-۲. ایدئالیسم استعلایی
۲۱۰.....	۲-۳. آزادی انسان و ضرورت مطلق
۲۱۸.....	۳. نتیجه
۲۲۰.....	۴. خلاصه‌ای از نکات کلیدی
۲۲۳.....	فصل ششم: هگل: فلسفه نظام مند بی بنیاد
۲۲۷.....	۱. اهمیت و معنای نظام مند نوشته‌های پیشانظام مند
۲۳۴.....	۲. طرح فلسفه نظام مند: پدیدارشناسی روح
۲۴۸.....	۳. فلسفه نظام مند
۲۵۲.....	۱-۳. ساختار وجود: علم منطق
۲۵۸.....	۲-۳. ساختار وجود زمانی - مکانی: فلسفه طبیعت
۲۶۳.....	۳-۳. ساختار وجود آزاد: فلسفه روح
۲۷۹.....	۴. نتیجه
۲۸۲.....	۵. خلاصه‌ای از نکات کلیدی
۲۸۳.....	فصل هفتم: نتیجه: عقلانیت، آزادی و مدرنیته؟
۲۸۹.....	۱. مسلک رمانتیک اولیه: مشاجره شعر و فلسفه
۲۹۳.....	۲. آخرین نقد شلینگ به هگل
۲۹۶.....	۳. بدیل‌های پسا هگل
۳۰۱.....	پرسش‌هایی برای بحث و بازنگری
۳۰۵.....	فهرست منابع
۳۰۹.....	نمایه

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
(قرآن کریم. سوره مبارکه النمل / آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر



رسالت و مأموریت دانشگاه امام صادق (علیه السلام) «تولید علوم انسانی اسلامی» و «تربیت نیروی درجه یک برای نظام» (که در راهبردهای ابلاغی مقام معظم رهبری مدظله تعیین شده) است. اثربخیزی علوم انسانی از مبانی معرفتی و نقش معارف اسلامی در تحول علوم انسانی، دانشگاه را بر آن داشت که به طراحی نو و بازمهندسی نظام آموزشی و پژوهشی جهت پاسخ‌گویی به نیازهای نوظهور انقلاب، نظام اسلامی و تربیت اسلامی به عنوان یک اصل محوری برای تحقق مأموریت خویش بپردازد و بر این باور است که علم توأم با تزکیه نفس می‌تواند هویت جامعه را متأثر در مسیر تعالی و رشد قرار دهد.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چهارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل‌ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد. از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان

منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهره‌مندی از نتایج آن‌هاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق (علیه السلام) در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم‌اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیان‌گذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتکا به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام‌عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آنها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آنها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مکتب علمی امام صادق (علیه السلام) را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (ان شاء الله)

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

اختصارات



Fichte

“CC” “Concerning the Concept of the *Wissenschaftslehre*” (1988)
FNR Foundations of Natural Right (2000) “R” “Review of *Aenesidemus*” (2000)
SE The System of Ethics (2005)
SK The Science of Knowledge (1982)

Hegel

D The Difference Between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy (1977)
E The Encyclopedia Logic (1991)
FK Faith and Knowledge (1977)
ILPR Introduction to the Lectures on the History of Philosophy (1985)
IPH Introduction to the Philosophy of History (1988)
LPR Lectures on the Philosophy of Religion. I (1974); one-volume edition (1988);
III (1985)
PhenS Phenomenology of Spirit (1977)
PhilS Philosophy of Spirit. See: *Philosophy of Mind* (1971)
PN Philosophy of Nature (1970)
PRElements of the Philosophy of Right (1991)
“S” “On the Relationship of Skepticism to Philosophy: Exposition of its Different
Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One”
(2000)
SL Science of Logic (1989)

Hume

THN A Treatise of Human Nature (2000)

Jacobi

CDS Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Mendelssohn (1984)
DHF David Hume on Faith (1994)
“OTI” “On Transcendental Idealism” (1994)

Kant

CPJ Critique of the Power of Judgment (2000)

CPR Critique of Pure Reason (1998)
CPrR Critique of Practical Reason (1996)
G Groundwork of the Metaphysics of Morals (1996)
P Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will be Able to Come Forward As Science (2002)

Reinhold

FPK The Foundation of Philosophical Knowledge (2000)

Schelling

INHF Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom (1936)

IPN Ideas for a Philosophy of Nature (1988)

OSPN First Outline of a System of Philosophy of Nature (2004)

“PL” “Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism” (1980)

STI System of Transcendental Idealism (1978)

“UHK” “Of the I as the Principle of Philosophy, or, On the Unconditional in Human Knowledge” (1980)

Schulze

A Aenesidemus (2000)

پیش درآمد



برهه‌های تاریخی خاصی وجود دارند که در آن‌ها تحقیق فلسفی مرز پرواز اذهان را درنوردیده و شعله‌های پرسش‌گری عادت‌های ذهنی جمعی را در هم شکسته است. ایدئالیسم آلمانی یکی از جنبش‌های فکری دارای چنین شأنیتی است. ایدئالیسم آلمانی به دلیل برخورد منظم با تمام بخش‌های اصلی فلسفه، از جمله منطق، مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی و زیبایی‌شناسی شایسته توجه است و مواجهه با آن از سر یک کنجکاوی صرف تاریخی یا یک تمرین ذهنی، مایه زیان خود ما خواهد بود.

ایدئالیسم آلمانی با تحولات فکری و اجتماعی آلمان قرن هجدهم و نوزدهم (مانند جنبش رمانتیک) در نسبت بود، اما از طرف دیگر، با تحولات کلان تاریخ فلسفه مدرن نیز ارتباط داشت. نمایندگان این جنبش تلاش وافر برای غلبه بر دوگان خردگرایی / تجربه‌گرایی داشتند و روش آن‌ها تأثیر ماندگاری در تاریخ فلسفه داشت. ایدئالیست‌های آلمانی فکر می‌کردند بخش‌های مختلف فلسفه در یک نظام کلی فلسفی جایگاه خود را پیدا می‌کنند. کانت تصور می‌کرد این نظام می‌تواند از مجموعه کوچکی از اصول که وابسته به هم هستند مشتق شوند. فیشته، شلینگ و هگل، با الهام از راینهولت، بر آن بودند تا همه این‌ها را از یک اصل واحد (مطلق) بیرون بکشند.

ایدئالیسم آلمانی در دوره‌هایی مورد غفلت قرار گرفت، اما در دهه‌های اخیر مجدداً علاقمندان خود را جذب کرده و به منبع مهمی برای فلسفه معاصر بدل گشته است. البته تأثیر این جنبش تنها محدود به فلسفه و تاریخ‌نگاری آن نیست. سیاست‌های دموکراتیک، دانش علمی، سازگاری با محیط زیست و خودشناسی معنوی ما در نسبت با نقادی ارتباط ذهن و طبیعت و بازسازی پل ارتباطی این دو است. به هر روی، مشکلاتی که متفکران آلمانی در دوره مذکور با آن مواجه بوده‌اند، امروزه نیز در مقابل ما قرار دارند و راه‌حل‌های ما برای آن‌ها تأثیرات تعیین‌کننده‌ای در زندگانی فردی و اجتماعی انسان‌ها دارند. در این عرصه، خلاقیت فکری، عمق بینش و اهمیتی که ایدئالیسم آلمانی دارد، گاهی با دوره آتن باستان و فعالیت‌های سقراط، افلاطون و ارسطو مقایسه می‌شود. ایدئالیسم آلمانی فلسفه جدیدی را ممکن ساخته که متفاوت از پیشینیان آن است و زبان دشواری دارد.

پیچیدگی و دشواری متون این جنبش فلسفی، سال‌ها مفسران و متفکران گوناگونی را به زحمت انداخته است. ویل دادلی در کتابی که پیش رو دارید در تلاش است تا مایه‌های اصلی این جنبش فلسفی را به وضوح هرچه تمام‌تر و با پرهیز از تیرگی و ابهام انتقال دهد و به نظر می‌رسد تا حدود زیادی از پس این کار برآمده است و بنابراین می‌تواند مقدمه‌ای عالی برای فهم فلسفه آلمانی در این دوره و همچنین بهره‌گیری از آن برای فهم جنبش‌ها و مکاتب فکری متنوعی باشد که با آن در نسبتند (جنبش رمانتیک، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، طبیعت‌گرایی و غیرهم). کتاب حاضر با ارائه روایتی روشن از مشکلات پیش روی کانت و تلاش متفکران بعدی برای فائق شدن بر نقدهای وارده بر نظام فلسفی خود کانت، برتری خود را نسبت به بسیاری از کتاب‌های دشواریاب این زمینه به رخ می‌کشد.

دادلی با طرح ایدئالیسم آلمانی به عنوان مظهر فلسفی تقاضای مدرن برای عقلانیت و آزادی، به خوبی جایگاه این جنبش فلسفی را در پروژه‌های

بلندپروازانه سیاسی و فلسفی مدرنیته نشان می‌دهد. فلسفه اخلاقی و سیاسی این جنبش شاید یکی از تأثیرگذارترین و در عین حال، یکی از بحث‌برانگیزترین قسمت‌های این میراث باشد. برای نمونه، بسیاری از متفکران و مکاتب سیاسی، از جمله برخی متفکران مهم لیبرال و برخی جمهوری خواهان، از تأکیدهای کانت بر آزادی، خودمختاری و برابری تجلیل کرده‌اند و به‌انحای گوناگون از فلسفه اخلاقی (فرم‌گرا و وظیفه‌گرای) وی بهره برده‌اند؛ و یا بحث‌هگل از زندگی اخلاقی، نحوه مواجهه او با تعارضات فرد و جمع و بسیاری دیگر از مباحث او، در فلسفه‌های سیاسی بعد از او نمودار شده‌اند. به علاوه، می‌دانیم که انتقادات شدیدتری به ملی‌گرایی فیشته و مطلق‌گرایی هگل وارد شده است. با این حال، نباید از نظر دور داشت که همین انتقادات وارد بر آموزه‌های ایدئالیستی این متفکران، بذریه مکاتبی چون مارکسیسم را کاشته و بعدها به‌نحوی دیگر، به‌ویژه در مارکسیسم فلسفی و مکتب فرانکفورت، با آن درآمیخته است.

امروزه ایدئالیسم آلمانی زنده است؛ آموزه‌های آن به ما کمک می‌کند تا با مداخله استعلایی‌شانه از زیر بار مسئولیت خالی نکنیم، از قدرت تخیل خود برای شکل دادن به واقعیت بهره ببریم، جهان طبیعی را جدا از خود نپنداریم و با تخریب محیط زیست به خود ضربه نزنیم و غیره. ایدئالیسم آلمانی امور به‌ظاهر متناقض را جمع می‌کند: فرد با جمع؛ جزء با کل؛ عقل با تجربه؛ آزادی با عدالت و اطاعت؛ اراده و خیر شخص با ارده و خیر عموم؛ اخلاق با خوشبختی؛ خود با دیگری؛ رئالیسم سیاسی با ایدئالیسم؛ و غیره. ایدئالیسم آلمانی از طریق دعوت به آزادی‌اندیشه ما را متفطن این نکته می‌کند که آنچه در ابتدا غیرممکن به نظر می‌رسد، ممکن است با تغییر پیش‌فرض‌ها کاملاً ضروری باشد.

با این اوصاف، داشتن یک فهم مقدماتی از امهات آموزه‌های متفکران دوره بحث‌شده در کتاب حاضر، امری ضروری است. در نظر گرفتن این نکته که ایده‌های جنبش ایدئالیسم آلمانی و متفکران آن تأثیرات مهمی در مکاتب گوناگون فکری داشته و در آن‌ها گنجانده شده است، می‌تواند شوق مضاعفی

برای خواننده ایجاد کند؛ مکاتبی مانند پوزیتیویسم، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، نظریه انتقادی، ساختارگرایی، پساساختارگرایی، ایدئالیسم انگلیسی و غیرهم. همچنین می‌توان متفکران متعدد و متنوعی را فهرست کرد که هرکدام به نحوی (که در این مقال قابل ذکر نیست) متأثر از ایدئالیسم آلمانی و متفکران آن بوده‌اند (و برخی از آن‌ها به اعتباری، خود به جنبش ایدئالیسم آلمانی تعلق دارند، اما در دایره زمانی خارج از گستره این کتاب هستند)؛ افرادی مانند کیرکگور، کارل مارکس، یورگن هارماس، جان رالز، ماکس وبر، ژان پیاژه، گئورگ لوکاچ؛ کارل گوستاو یونگ، نوام چامسکی، تئودور آدورنو، هربرت مارکوزه، ژاک دریدا و غیرهم.

امید است ترجمه کتاب حاضر بتواند مقدمه مناسبی برای فهم این جنبش فکری و ورود جدی‌تر به مباحث آن برای علاقمندان فراهم آورد. در ترجمه این اثر تلاش شده است که تا حد ممکن شیوایی و روانی متن حفظ شود؛ با این حال، از خوانندگان محترم برای هرگونه قصور در این زمینه عذرخواهیم و تقاضا داریم در صورت برخورد با هرگونه اشکال در متن ترجمه، آن را با ناشر محترم در میان گذارند.

و الحمد لله رب العالمین

امید شفیع قهفرخی

۱۴۰۰/۰۵/۰۱

مقدمه: مدرنیته، عقلانیت و آزادی



ایدئالیسم آلمانی به سال ۱۷۸۱ با انتشار کتاب نقد عقل محض کانت ظهور یافت و افول آن پنجاه سال بعد، مقارن با مرگ هگل، رقم خورد. بی تردید این نیم قرن را می توان یکی از مهم ترین و پرنفوذترین دوران ها در تاریخ فلسفه به شمار آورد. متفکران این دوره و نیز موضوعات و مطالبی که از سوی آن ها مطرح شد، علاوه بر این که در هر جنبه ای از فلسفه تغییر و دگرگونی بنیادی ای به وجود آوردند، تأثیری به سزایی نیز بر علوم انسانی و علوم اجتماعی از خود بر جای نهادند. کانت، فیشته، شلینگ و هگل، چهار نفر از مهم ترین ایدئالیست های آلمان، راه را برای مارکس، کیرکگور، پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم، نظریه انتقادی و پساساختارگرایی هموار نمودند و بدین ترتیب، ردی از خود بر جای گذاشتند که در نظریه سیاسی و اجتماعی، زیبایی شناسی و مطالعات دینی معاصر کاملاً هویدا است. در ضمن، واکنش ها نسبت به ایدئالیسم آلمانی، به خصوص واکنش هایی که از سوی نوکانتی ها، پوزیتیویست های منطقی و برتراند راسل صورت گرفت، سهم عمده ای در شکل گیری فلسفه تحلیلی داشت که امروزه، هم پرده از سنت فلسفی اروپا برداشته و هم از درک و دقت بسیار موشکافانه آن بهره می برد. لذا ایدئالیسم آلمانی در ریشه های فلسفه

قاره‌ای و نیز فلسفه آنگلو- امریکن قرار دارد؛ و بدون آن، نه فرق فارقی میان این دو فلسفه می‌بود - که بخش اعظمی از خط فکری قرن بیستم را تشکیل می‌دادند - و نه منابعی در دست می‌بود که چراغ امید به فهم و غلبه کردن بر این تفرقه آرای بی‌حاصل را فروزان نگه دارد.

شوربختانه، اهمیت ایدئالیسم آلمانی با پیچیدگی زبانزد آن قرین است. متون اصلی این فلسفه برای بیش از دو قرن، ذهن قابل‌ترین و شکیباترین مفسران را به خود مشغول داشته است. بخش زیادی از این دشواری به مسائلی مربوط می‌شود که ایدئالیست‌های آلمانی با آن‌ها کلنجار می‌رفتند تا بتوانند ابزار مناسبی برای بیان ایده‌های جدید خود بیابند. با این حال، به نظر می‌رسد که بخشی از این امر چندان ضرورتی نداشته است، و حاصل نگارشی است که می‌توانست بهتر از این باشد، به طوری که حتی خوانندگان تیزهوش و دقیق، آن هم با بیشترین میزان توجه، نیز از فهم آن‌ها باز می‌مانند.

درآمدی بر ایدئالیسم آلمانی کوششی است برای بیان اهمیت این نهضت فلسفی که البته از ابهام و اغماض آن دوری جسته است. لذا ماهیت این اثر اقتضا می‌کند که در انتخاب متفکرین و موضوعات، خود را به مهم‌ترین ابعاد مهم‌ترین آثار متعلق به مهم‌ترین مؤلفان و متفکران محدود سازد. اما هدف من این است که درباره همین جریانات اصلی به وضوح و شفافیت دست یابم، بدون آن‌که بیش از حد دست به ساده‌سازی بزنم. چنانچه این کتاب به مقصود خود دست یازد، خوانندگان فهم منسجمی از مسائلی به دست می‌آورند که مورد توجه کانت، فیشته، شلینگ و هگل بوده است و نیز به راه‌حل‌هایی که آن‌ها مطرح ساختند، پی می‌برند. امیدوارم خوانندگان را مجاب کنم که عمق و ارزش این ایده‌ها، گران‌بهارتر از پرداختن مجدد به نزاع‌های فکری است، و آن‌ها را سرشوق آورم که وقت بیشتری را مصروف مباحث و جزئیات متون دست اول کنند.

۱. مدرنیته، عقلانیت و آزادی

علت قریبه فلسفی ایدئالیسم آلمانی، شک‌گرایی دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) بود،

که کانت آن را در مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که می‌تواند به عنوان علم عرضه شود، به عنوان همان چیزی که ... نخستین بار مرا از خوابِ جزمیت بیدار کرد و به پژوهش‌ها و تحقیقاتم در زمینه فلسفه نظری سمت و سویی کاملاً متفاوت بخشید (P: 57)، توصیف کرده است.

اما جریان فرهنگی گسترده‌تری که در پدید آمدن نقد عقل محض و، هشت سال بعد، انقلاب فرانسه نقش داشت، اصرار روشنگری بر این امر بود که مطالبه مدرن آزادی و توجیه عقلانی را به جای پذیرش اقتدار ناموجه دوران پیشامدرن بگذارد. انقلاب فرانسه نوید تغییر تک‌سالاری موروثی به نفع حیات مدرن واقعی - که آزادی را برای همه تأمین و تضمین کند - را به ارمغان آورد؛ و کانت نیز وعده داد که جزم‌گرایی موروثی را با فلسفه مدرن واقعی جایگزین سازد و از این رهگذر، حدود و ثغور عمل و معرفت عقلانی را مشخص کند.

تأکید مدرن بر این که باور و عمل به طور عقلانی موجه باشند، - در اصل و نه لزوماً همواره در عمل - اساساً مساوات طلبانه و آزادی بخش به شمار می‌رود. اگر دانش و قدرت به یک مرجع ویژه، نظیر فرمانروای مطلق یا یک روحانی، واگذار شوند، عوام مردم باید به آن اقتدار احترام بگذارند، آن هم برای تعلیماتی که به آن‌ها داده تا به چه چیزی بیاندیشند و به چه چیزی عمل کنند. اما، اگر دلایل خوب و مناسب تنها مرجع جایز و موجه به شمار روند، آنگاه هر کسی می‌تواند ادعا کند که توان مشارکت در فرایند ارائه و ارزش‌یابیِ براهینی را دارد که تعهدات عملی و نظری ما را توجیه می‌کنند. و افرادی که در این فرایند مشارکت جویند، به قدری به آزادی دست می‌یابند که دیگر، اعمال و افکارشان را مراجع خارجی تعیین نکنند، بلکه خودشان رقم‌زننده آن‌ها باشند. این کارگزاران مدرن، به علت به کارگیری عقلانیت خودشان، آزاد یا خودتعیین‌گر محسوب می‌شوند.

آشکارترین مانعی که نمی‌گذارد خودمختاری آزادی بخش برآمده از عقل، جای حکومت مراجع سنتی را بگیرد، خود آن مراجع هستند، که کم پیش می‌آید تمایل داشته باشند از قدرت و احترامی که با آن مأنوس شده‌اند، چشم‌پوشی

کنند. اما دلمشغولی کانت، در مقاله معروفی تحت عنوان «پاسخی به پرسش: روشننگری چیست؟»، از بابت مانعی درونی است که حتی سخت‌تر از مانع بیرونی است و آن هم عبارت است از هراس و واهمه از جانب کسانی که آزاد می‌شوند. کانت به ایضاح این شعار روشننگری می‌پردازد که شهامت دانستن داشته باش، و آن را با شهامت عمل کردن به اقتضای طبیعت انسان اندیشه‌ورز یکسان می‌انگارد.

کانت معتقد است که لازمه آزادی، شجاعت است، زیرا تکیه کردن بر دیگران در انتخاب راه، بسیار راحت‌تر و آسان‌تر است. همان قدر که دل بریدن از الگوهای تثبیت‌شده فعالیت دشوار است، به همان میزان، بازاندیشی باورهای تثبیت‌شده نیز دشوار است. پافشاری بر عادات قدیمی و کهنه و نیز اجازه دادن به دیگران تا به جای ما فکر کنند، کار چندان پیچیده و دشواری نیست. در واقع، گرایش به تکیه کردن بر دیگران، خودش می‌تواند به صورت عادت درآید و باعث شود که حتی دل کندن از راهنمایی ناصحان و افراد به ظاهر خیره بسیار دشوارتر از بهره‌گیری آزادانه از قدرت فهم و درک خودمان شود.

از این رو می‌توان گفت، سر دادن ندای آزادی بسی سهل‌تر از اجابت آن است. دورنمای‌رهایی یافتن از چنگال اقتدار، نشاط‌افزایی در عین حال هراس‌انگیز است. و حتی آنان که به قدر کافی شهامت پذیرش این مبارزه‌طلبی را دارند، پیش روی خود وظیفه‌ای طاقت‌فرسا و دیرپای می‌بینند. آزادی یک شبه به دست نمی‌آید، بلکه مستلزم به‌جان خریدن زحمتی مداوم و مستوفا در راه خودانتقادی است. این همان وظیفه است - وظیفه واری مکرر اندر مکرر باورها و اعمالمان - که کانت ما را به آن فرامی‌خواند، به این امید که اجابت آن از سوی ما، در روشننگری و آزادی بشر اثری بگذارد.

۲. تجربه‌گرایی، شک‌گرایی و جبرگرایی

اگر حق با هیوم باشد، سرانجام امید کانت، ناکامی است؛ زیرا نه شجاعت و نه تلاش، ناممکن‌ها را ممکن نمی‌کنند. هیوم می‌گوید که اساس نهایی باور و عمل

بر عرف یا عادت استوار است، و نه عقل؛ و عادات ما را همان ضرورت طبیعی حاکم بر کل عالم مادی، متعین می‌کند. اگر این‌گونه باشد، آنگاه رؤیای روشنگری درباره سوژه‌های مستقلی که سیاست را بر بنیادی عقلانی استوار می‌سازند، نه تنها از طرف تک‌سالاری‌ها، روحانیون، بزدلان و تنبل‌ها، بلکه از سوی حقایق گریزناپذیر مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی نیز در معرض تهدید قرار می‌گیرد: دانش انسان بر پایه ایمان قرار می‌گیرد؛ رفتار انسان را می‌توان کاملاً در قالب نیروهای مکانیستی تبیین کرد؛ و خودتعیین‌گری نیز خواب و خیالی دست‌نیافتنی قلمداد می‌شود.

جبرگرایی و شک‌گرایی هیوم محصول تجربه‌گرایی او هستند که کاملاً به آن متعهد بود، و از همین تجربه‌گرایی با صرف دقت زیاد و سخت‌کوشی تمام، این نتایج را به دست آورده است. تجربه‌گرایی بر این اصل استوار است که همه ایده‌ها از تجربه حسی برمی‌آیند و این مطلب، پیش‌فرضی است که هیوم از اسلاف عظیم‌الشأنش، یعنی جان لاک و جورج بارکلی به یادگار دارد. ولی هیوم دو تمایز جدید ایجاد می‌کند که ضمن آن‌ها می‌تواند فلسفه تجربی را به نتیجه منطقی‌اش برساند.

هیوم بحث خود را با متمایز ساختن انطباعات، که نتایج مستقیم تجربه حسی هستند، و ایده‌ها، که نماینده آن تأثرات هستند، آغاز می‌کند. احساسی که به هنگام برخورد دستم با تکه سنگ دارم، نوعی انطباع درد به شمار می‌رود و یادآوری آن برخورد، در روز بعد، تصور درد محسوب می‌شود. برداشت هیوم از اصل تجربه‌گرایی گویای آن است که همه تصورات از تأثرات برمی‌خیزند، حال چه به صورت مستقیم و چه در نتیجه فعالیت‌های ذهنی که انطباعات را برای به دست دادن تصورات، مورد دخل و تصرف قرار می‌دهند. مثلاً تصورات «اسب» و «شاخ» نمودهایی از انطباعات حسی موجودیت‌های متناظر با آن‌هاست. اما تصور «اسب تک‌شاخ» حاصل ترکیب تخیلی ما از تصورات اسب و شاخ است و نشان‌گر حیوان ساختگی‌ای است که متناظر با هیچ موجودیت شناخته شده‌ای نیست.

هیوم دومین خط تمایز جدید را میان نسبت تصورات و امور واقع می‌کشد. امور واقع، حالات واقعی اموری است که در مورد آن‌ها تنها از طریق تجربه این جهان می‌توان مطالبی آموخت. نسبت‌های تصورات ذهنی، حقایق تعریفی هستند که می‌توان آن‌ها را از معنای اصطلاحات مورد استفاده استنتاج کرد. این امر، طبق تعریف و نیز بر اساس نسبت تصورات مورد شناخت هر متکلم ماهری، صادق است که: همه مجردها ازدواج نکرده‌اند. با این حال، این که مجردها نیازمند خوردن سبزیجات بیشتری هستند یا نه، امری [مربوط به عالم واقع] است که صرفاً از راه مطالعه جمعیت مورد نظر می‌توان به آن پی برد.

هیوم ادعا می‌کند که امور واقع و نسبت میان تصورات، انواع موضوعات ممکن در دانش را مطرح می‌سازند، و او از این تمایز بهره می‌گیرد تا عقل‌گرایی را با حمله‌ای ویران‌گر روبه‌رو سازد. عقل‌گرایان بزرگ - از جمله دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس - محتاطانه قدم برمی‌دارند تا در ورطه حواس نیافتند، و تحت تأثیر پیشرفت آشکار در ریاضیات هستند و تلاش می‌کنند تا حقایق مهم این جهان را از طریق عقل تنها اثبات کنند. کتاب اخلاق اسپینوزا، که مشخصاً از هندسه اقلیدس الگوبرداری شده است، نمونه این رویکرد است: به مجموعه کوچکی از تعاریف و اصول موضوعه می‌پردازد تا شمار زیادی از قضایا و گزاره‌های پیچیده را استنتاج کند. اما، بر طبق شاکله هیوم، اثر اسپینوزا چیزی نیست جز تحقیقی مبسوط درباره نسبت‌های برخی تصورات. کار اسپینوزا چه بسا مطالب زیادی درباره محتوای ضمنی موجود در تعریف او از «جوهر» در اختیار ما بگذارد، اما تنها تحقیق تجربی می‌تواند بگوید که آیا چنین جوهری وجود دارد یا نه. به عبارت دیگر، متافیزیک ما را از امور واقع مطلع می‌سازد و از این رو، نمی‌توان آن را به قامت ریاضیات درآورد، بلکه باید آن را به حیطة علم کشاند.

هیوم، با تأکید بر این که تنها از طریق مشاهده جهان می‌توان به آگاهی از امور واقع دست یافت، تمایز معروف خود را بین تصورات و انطباعات برقرار می‌سازد، تا از این رهگذر، نتایج ناموجهی را که مورد تأیید مشاهدات دقیق

نیستند، کنار بگذارد. اصل هیوم، که همچون تیغ اوکام عمل می‌کند، این است که تنها دو سنخ از تصورات، در تفاسیر و برداشت‌های ما از جهان پذیرفتنی است: آن دسته از تصورات که نمونه‌های بی‌واسطه از انطباعاتی هستند که تجربه کرده‌ایم؛ و آن تصوراتی که بهترین تبیین را در باب انطباعات تجربه‌شده ما فراهم می‌کنند. «سگ» نمونه‌ای از نخستین نوع از تصورات است؛ چرا که ما انطباعات متعددی از سگ‌ها داشته‌ایم. «دایناسور» نمونه‌ای از دومین نوع تصورات است؛ چرا که، به‌رغم نداشتن هرگونه انطباعات از دایناسورها، بهترین تبیین از فسیل‌هایی که یافته‌ایم، عبارت از این است که آن‌ها استخوان‌هایی بودند متعلق به خزندگان که روزگاری بر روی این کره‌خاکی می‌زیستند، اما اکنون منقرض شده‌اند. البته تبیین دیگری درباره‌ی این فسیل‌ها موجود است و آن این‌که آن‌ها را «پری فسیلی» بدسگالی در آنجا قرار داده است، اما از آنجا که ما هیچ تجربه‌ای از پری‌ها نداریم (بدسگال، فسیل نگه‌دار یا هر نوع دیگر آن)، پری فسیلی تصویری است که باید از تفاسیر ما از جهان کنار گذاشته شود (گرچه شاید بتوان از آن در داستان‌های مخصوص کودکان استفاده کرد).

اصرار هیوم بر تبیین امور واقع بر حسب تصوراتی که ریشه در انطباعات دارند، بسیاری از موجودات خیالی حاضر در تخیلات دوران کودکی را بی‌اعتبار و منسوخ می‌کند. اگر حق با هیوم باشد، آنگاه خدا، خویشتن و علیت هم، از پیوستگی‌های علی اصل تجربه‌گرایی به‌شمار می‌روند. در دیدگاه هیوم، استفاده رایج از این ایده‌ها، بنا بر امور واقع، کاملاً غیرتضمینی است. ما انطباعاتی از حالات درونی ویژه داریم - نظیر درد، لذت، گرما و سرما - اما این حالات به هیچ «خویشتنی» تعلق ندارند. ما انطباعاتی داریم از پدیده‌هایی که همواره به یکدیگر می‌پیوندند - مثل یخ بستن آب، هرگاه که دما به زیر ۳۲ درجه فارنهایت برسد - اما هیچ «علت» یا ارتباط به‌ظاهر ضروری‌ای در کار نیست که آن‌ها را به یکدیگر مقید سازد. ما انطباعاتی از این جهان داریم، اما هیچ‌گونه اساس و پشتوانه معتبری در دست نداریم تا خلقت این جهان را به «خدا» نسبت دهیم؛ همانند

[دیگر] موارد مشابهی که هرگز با آن‌ها برخورد نکرده‌ایم.

کانت موضع هیوم را در هر سه ایده به چالش خواهد کشید، اما در واقع، این کار حمله به علیتی است که مستقیماً به شک‌گرایی و جبرگرایی می‌انجامد، و بنابراین، الهام‌بخش ابداع و دفاع از جایگزینی برای تجربه‌گرایی است، که از همان جا ایدئالیسم آلمانی طالع می‌شود.

چنان‌که هیوم اشاره می‌کند، این حمله به علیت از آن جهت بسیار حائز اهمیت است که همهٔ معلومات ما دربارهٔ امور واقع، به غیر از اموری که مستقیماً به آن‌ها آگاهیم یا به حافظهٔ خود سپرده‌ایم، به استنباط علی متکی است. مثلاً، او می‌گوید اگر قرار باشد در جزیره‌ای دورافتاده و متروک به دنبال یافتن ساعتی باشیم، به کمک عقل به این نتیجه می‌رسیم که پیش از حضور ما در این جزیره، انسان‌های دیگری هم آنجا بوده‌اند؛ زیرا، از یک سو، وجود ساعت در آنجا مستلزم نوعی تبیین و توجیه است، و از سوی دیگر، انسان تنها موجود در دایرهٔ شناخت ماست که می‌تواند ساعت بسازد و با خود به همراه داشته باشد. به عبارت دیگر، پیوستگی و باهم‌بودن ساعت و صاحب آن دائمی است و این همان ثبات و تداوم مربوط به این پیوستگی است که مایهٔ تضمین استنباط علی ماست و به ما کمک می‌کند تا وجود ساعت در مکان‌های نامعمول را توجیه کنیم.

اما، دیدگاه هیوم این است که باهم‌بودن مداوم، هم‌سنگ ارتباط ضروری نیست، و از این رو، ممکن است که هر استنباط علی‌ای، به‌رغم تکیه بر کل تجربهٔ موجود، غلط از آب درآید.

ممکن است آن ساعت را خدا در ساحل قرار داده باشد، یا یک موجود فضایی که مشغول گرفتن حمام آفتاب بوده، آن را جا گذاشته، یا این‌که از درختی در همان حوالی روئیده باشد. یا به احتمال زیادتر، این ساعت زمانی از یک کشتی در حال عبور به آب افتاده باشد که شرایط اقیانوس چندان مساعد نبوده باشد. در هر یک از این سناریوها، اگر از وجود ساعت در ساحل نتیجه بگیریم که انسانی قبلاً در آن جزیره بوده است، غلط پنداشته‌ایم.

درسی که هیوم از این مطالب می‌گیرد این است که معلومات ما از امور واقع، در جایگاه یکسانی در مقایسه با معلومات ما از نسبت‌های میان تصورات قرار نمی‌گیرد. نسبت میان تصورات را می‌توان با اقامه دلیل، و به کمک استدلال استنتاجی، ضرورتاً حقیقی قلمداد نمود، زیرا موارد متضاد با آن‌ها معنای تعابیر و اصطلاحات مورد بحث را نقض می‌کند و به همین علت، به لحاظ منطقی ناممکن به شمار می‌روند. همه مجردها ضرورتاً ازدواج نکرده هستند، زیرا متأهل شدن، طبق تعریف، یعنی از دست دادن حالت مجرد. همه مثلث‌های اقلیدسی ضرورتاً زوایای داخلی‌ای دارند که مجموع آن‌ها 180° درجه می‌شود؛ زیرا وجود زوایای داخلی با مجموع زوایایی به غیر از 180° درجه، شرایط و ضوابط مثلث را طبق هندسه اقلیدسی برآورده نمی‌سازد. در مقام مقایسه، امور واقع را نمی‌توان با دلیل و مدرک، ضرورتاً حقیقی قلمداد نمود، زیرا امور متضاد با آن‌ها از لحاظ منطقی، ناممکن به شمار نمی‌آیند. ممکن است مجردها در واقع، مقدار بسیار کمی از سبزیجات در وعده‌های غذایی خود مصرف کنند، با وجود این، شاید روزی برسد که مردان مجرد عادات غذایی بهتری برای خودشان پدید آورند. نشانه‌هایی که به رانندگان اتومبیل در ایالات متحده حق تقدم می‌دهند، در واقع، مثلث‌های زردرنگ هستند، ولی در عین حال، بعدها کمیسیون بین‌المللی می‌تواند تصمیم بگیرد که به جای مثلث‌های زردرنگ، از دوزنقه‌های ارغوانی‌رنگ استفاده شود.

بنابراین، آگاهی یافتن از امور واقع بر استدلال استنتاجی مبتنی نیست، بلکه متکی به تعمیم استقرایی است: ما با دقت به همه تجربیات گذشته‌مان توجه می‌کنیم، پدیده‌هایی را که بیشتر از سایرین همواره با هم بوده‌اند شناسایی می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این‌ها رابطه علت و معلولی دارند، و پیش‌بینی می‌کنیم که آن‌ها در آینده با هم می‌مانند. «آب همیشه در دمای 32° درجه فارنهایت یخ می‌بندد» تبدیل می‌شود. «خورشید همیشه هر بیست و چهار ساعت طلوع

می کرده است» به صورت «خورشید هر بیست و چهار ساعت طلوع می کند» درمی آید. تجربه بیشتر می تواند ما را به تجدیدنظر در نتیجه گیری های مان وادارد (آب با مقدار بسیار زیادی نمک در دمای ۲۸ درجه به نقطه انجماد می رسد)، اما این فرایند تجدیدنظر نیز بر استقرا مبتنی است.

استدلال استقرایی بنیان علم به شمار می رود، و برای هدایت موفقیت آمیز جهان کاملاً گریزناپذیر به نظر می رسد. اگر استقرا را به کار نگیریم، حتی نمی توانیم از عرض خیابان هم عبور کنیم، چه رسد به ساختن کامپیوتر و فرستادن موشک به فضا. استقرا حکم وسیله ای را دارد که به راستی زندگی بدون آن امکان نمی تواند داشت، و ما را قادر می سازد تا زندگی مان را به شکل مطلوبی سپری کنیم.

اما مشکلی که با استدلال استقرایی داریم و هیوم به آن پی برد و آن را مطرح ساخت، عبارت از این است که اتکای ما به استقرا، عقلانی نیست. این گونه استدلال ورزی به شکل کلی زیر درمی آید:

در گذشته، x همیشه این چنین بوده است؛ بنابراین، در آینده، x چنین خواهد بود.

پرسشی که هیوم ما را به بررسی آن متوجه می سازد این است که: چه چیزی استنباط هایی از این دست را توجیه می کند؟ این توجیه از جنس استنتاج نیست، زیرا هیچ ضرورت منطقی ای در کار نیست مبنی بر این که آینده باید به گذشته شبیه باشد. لذا این توجیه باید از جنس استقرا باشد (چون استنتاج و استقرا انواع استدلال را در بر می گیرند): ما معتقدیم که آینده به سان گذشته خواهد بود، از آن جهت که در گذشته آینده به مانند گذشته بوده است. اما مشخص است که تلاش برای توجیه استنباط استقرایی بر اساس یک استنباط استقرایی، شکل دور به خود می گیرد. چنین تلاشی همان شکل از استنباط را به کار می گیرد که قرار است توجیه شود، و بنابراین خود به عنوان قضیه ای مستور، بدیهی به نظر می رسد: در گذشته، x همیشه این چنین بوده است؛ بنابراین، در آینده، x این چنین خواهد بود. بنابراین، استنباط استقرایی، به رغم اعتبار و

گزینه‌پذیری‌اش، توجیه عقلانی ندارد.

هیوم بر این نکته تأکید می‌کند که ناتوانی عقل در توجیه استقرا به این معنا نیست که دیگر نباید ما این شکل از استنباط را به کار ببریم. ما چاره‌ای نداریم. بلکه هیوم می‌خواهد ما را به این امر آگاه کند که دانش ما از امور واقع، که یکسره بر استنباط‌های علی مبتنی است و کلاً از جنس استنتاج به شمار می‌رود، به طور قطع، بر اساس عادت یا عرف استوار شده و نه عقل. ما عادت داریم که از آینده انتظار داشته باشیم که شبیه گذشته باشد، و این عادت به خوبی به ما خدمت کرده است. ما همچنین انتظار داریم که به این خدمت ادامه دهد. اما هیچ توجیه عقلانی‌ای در پس این انتظار نهفته نیست. ما نمی‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم که چرا آینده بایستی به مانند گذشته باشد. بنابراین، فارغ از این که تجربیات ما تا چه اندازه منظم و قاعده‌مند، نظم و ترتیب زمانی یافته باشند، ما هیچ‌گونه دلیلی برای این انتظارمان نداریم که سیر وقایع آینده را به گذشته شبیه بدانیم. آنچه ما داریم ایمان و اعتقادی ژرف و پنهانی است.

بنابراین، شک‌گرایی، با توجه به ظرفیت عقل در توجیه باورهای ما در باب امور واقع، اولین پیامد مهم برخاسته از حمله هیوم به علیت به شمار می‌رود. دومین پیامد مهم این حمله، جبرگرایی است.

شاید جالب به نظر برسد که تحلیل هیوم از علیت به عنوان باهم بودن مداوم باعث شود که او اراده آزاد را انکار کند. روی هم رفته، اگر اراده آزاد را ظرفیت تصمیم گرفتن و عامل آغازکننده اعمالی بدانیم که وجودشان متوقف بر شرایط پیشینی و نیروهای علی نیست، آنگاه این شناخت که ما هیچ انطباعی از ارتباط ضروری‌ای نداریم که [وقوع] رویدادها با همدیگر را الزامی سازد، چه بسا در عالم نظر سرآغازی برای تحقق آزادی قلمداد گردد.

با این حال، هیوم می‌گوید که ما هیچ‌گونه انطباعی از اراده آزاد نیز نداریم، و پس از آن، تفسیری از امر واقع به دست می‌دهد، مبنی بر این که با وجود این، ما متمایل هستیم که این ظرفیت [اراده آزاد] را به خودمان نسبت دهیم. هیوم

می‌گوید که معمولاً خود را بدان علت آزاد قلمداد می‌نماییم که خود را در جایگاه موضوع ضرورتِ علیّی مطلق نمی‌بینیم که به طبیعت نسبت می‌دهیم. اما اگر، همان‌گونه که هیوم استدلال کرده، هیچ مبنایی در کار نباشد که بر اساس آن طبیعت را امری تلقی کنیم که به صورت علیّی ضرورت یافته است، آنگاه هیچ مبنایی نیز در دست نخواهد بود تا بتوانیم بر اساس آن، خود را به لحاظ کیفی متفاوت از موجودات طبیعی در نظر بگیریم. این «ضرورت» که به طبیعت نسبت می‌دهیم، در این مطلب خلاصه می‌شود که ما مشاهده کرده‌ایم که آن پدیده‌های طبیعی به شیوه‌های بسیار قاعده‌مند و قابل پیش‌بینی با هم بوده‌اند. با این حال، هیوم به این نکته اشاره می‌کند که رفتار انسان نیز بسیار قاعده‌مند و قابل پیش‌بینی است و از این رو، دقیقاً به همان معنا، ضرورت به آن اطلاق می‌شود. البته رفتار ما به طور کامل پیش‌بینی‌پذیر نیست، چنان‌که پیش‌بینی آب و هوا نیز چنین است. الگوهای آب و هوا و الگوهای رفتار انسان بسیار غامض، و البته گاهی اعجاب‌انگیز هستند، با این حال، هر دوی این‌ها آشکارا به عوامل قابل تشخیصی همبسته هستند و هر چقدر این همبستگی‌ها را با دقت و حوزۀ دید گسترده‌تری مدنظر قرار دهیم، پیش‌بینی پیامدهای منتج از مجموعه شرایط معین بهتر از آب درمی‌آید. اگر آماده نیستیم که ارادۀ آزاد را به نظام‌های ایجادکننده طوفان‌ها اعطا کنیم، آنگاه بایستی بر همین منوال باشیم و اذعان کنیم که برای اعطای آن به خودمان نیز دلیل اندکی در دست داریم.

به گفته هیوم، رفتار انسان را می‌توان به درستی و دقیقاً به همان شیوه‌ای فهمید که انواع رفتارهای حیوان فهمیده می‌شوند. حیوانات نیازهای زیستی و میل‌های گوناگونی دارند و رفتار آن‌ها تلاش در جهت ارضای این نیازها، آن‌هم به بهترین شکل ممکن و در اوضاع و احوال مختلف پیرامون‌شان است. بروز تغییر در درون‌دادها (یعنی نیازها، میل‌ها و شرایط محیطی) معمولاً به بروز تغییر در برون‌داد (رفتار) منجر می‌شود. هرچه بیشتر در مورد همبستگی میان درون‌دادها و برون‌دادها، درباره انواع خاص، از جمله نوع انسان، باخبر باشیم،

دقیق‌تر می‌توانیم رفتار حیوانات آن‌گونه را پیش‌بینی کنیم. عقلانیت، ناظر به این روایت از رفتار، عبارت است از توانایی واکنش نشان دادن به محیط، به شیوه‌هایی که نیازها و میل‌ها را تمام و کمال برآورده سازد. به عبارت دیگر، عقل با شناسایی مناسب‌ترین ابزارها برای نیل به اهداف معین، راهبردی رفتار را به انجام می‌رساند. یک گربه عاقل، به هنگام گرسنگی، به جایی می‌رود که بنا بر عادت در آنجا می‌تواند ظرفی پر از غذا پیدا کند. شخص عاقل، به هنگام گرسنگی، یا سَروقتِ یخچال می‌رود یا سراغ رستوران را می‌گیرد. اما، طبق گفته هیوم، عقل نه می‌تواند اهداف را مشخص کند و نه می‌تواند ما را به تعقیب آن‌ها بیانگیزاند. در کلام معروف هیوم عقل «بردهٔ انفعالات» است و بنابراین، کار عاقلانه تماماً به انفعالاتی بستگی دارد که ما گاهی داریم و گاهی نداریم. اگر تمایلی به غذا نداشته باشیم، آنگاه کار کاملاً عاقلانه آن است که چیزی نخوریم (و این خوردن غذا تا زمانی ادامه می‌یابد که نیاز دیگری، مثلاً حفظ سلامتی، نداشته باشیم که تأمین آن با خوردن چیزی میسر شود). هیوم در رساله‌ای در باب طبیعت آدمی می‌گوید: اگر اجتناب ورزیدن از کوچک‌ترین آسیب شخصی برای من به قدر کافی حائز اهمیت باشد، آنگاه «ترجیح دادن نابودی کل جهان به زخمی شدن انگشتم، مغایرتی با عقل ندارد» (رساله در باب طبیعت آدمی: ۲۶۷). من، به عنوان یک حیوان، هر آنچه را که به آن تمایل داشته باشم، انجام می‌دهم، و به عنوان یک حیوان عاقل، تلاش می‌کنم تا خواسته‌ها و نیازهایم را، هرچه باشند، تا حد ممکن، برآورده سازم.

بنابراین، هیوم نشان می‌دهد که تجربه‌گرایی به شیوه‌ای گریزناپذیر ما را به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌شود که «خویشتن» انسان صرفاً یک مکانیسم پیچیده است، که برون‌دادهای رفتاری را در واکنشی ایجاد می‌کند که از سر عادت نسبت به درون‌دادهای محیط نشان می‌دهد. این خویشتن قادر به این نیست که به شیوه‌ای عاقلانه برای خود تصمیم بگیرد و تعیین تکلیف کند، و به همین علت است که از تحقق آرمان‌های مدرن در خصوص استقلال و

خودمختاری سیاسی، اخلاقی و معرفت‌شناختی ناتوان است. در نتیجه می‌توان گفت که هیوم یکی از اسلاف خردورز متفکران و نهضت‌های پست‌مدرن است؛ هیوم آن دسته از افرادی را به مبارزه مستقیم و سهمناک فرامی‌خواند که همچون کانت و انقلابی‌های فرانسه، حقیقت آزادی انسان را مورد تأکید قرار داده و از آن دفاع می‌کنند.

۳. «نقد» عقل و ایدئالیسم آلمانی

کانت، پیش از وقوف به قدرت و اهمیت تجربه‌گرایی هیوم، به شیوه لایب‌نیتس و کریستین ولف در سنت عقل‌گرایی آلمانی، تحصیلات آکادمیک موفقیت‌آمیزی را پشت سر نهاد. کانت، در دوران بین بیست و پنج سالگی تا چهل و پنج سالگی، آثار متعددی منتشر ساخت و به همین علت در ۱۷۷۰ به سمت استادی منطق و متافیزیک دانشگاه کونیگسبرگ دست یافت.

اما در طول سال‌هایی که این سمت را داشت، تقریباً از او هیچ مطلبی منتشر نشد. مایه شگفتی آن بود که آیا سکوت او نشان‌دهنده شروع ناگهانی سترونی فلسفی است یا نه، اما حقیقت امر حتی از این هم بدتر بود: کانت پی برده بود که آثارش جملگی در مقابل حمله ویرانگر هیوم به عقل‌گرایی جزم‌اندیش، آسیب‌پذیر و دچار ضعف هستند، هیچ‌کدام از این نوشته‌هایش ارزش فلسفی دیرپایی نداشته است و هیچ ارزشی ندارد که با همین سبک و سیاق به کار بیشتری دست بزند. از این رو، کانت خود را با دو راه دشوار مواجه می‌بیند: او می‌تواند تجربه‌گرایی، و به تبع آن، شک‌گرایی و جبرگرایی را بپذیرد؛ یا این‌که از سر ناچاری دست به ایجاد نوعی جایگزین فلسفی کاملاً جدید بزند که تا حدی بتواند درماندگی عقل‌گرایی را بپذیرد و در عین حال، خود را از افتادن به ورطه تجربه‌گرایی و پیامدهای آن برهانند.

کانت فهمید که علاوه بر میراث حرفه‌ای خودش، چیزهای بیشتری نیز در معرض خطر قرار گرفته‌اند. او درمی‌یابد که جبرگرایی و شک‌گرایی هیوم امکان و امید خاص مدرنیته را به مبارزه طلبیده است، و بنابراین، کانت در واکنش به

این بیدار شدن از خوابِ جزمیِ آسوده‌اش تلاش می‌کند تا به شیوه‌ای به هیوم پاسخ دهد که حافظِ چشم‌اندازهای شناختِ عقلانی، عاملیتِ اخلاقی و آزادیِ سیاسی باشد.

کانت جهت‌گیری فلسفی خود را به واسطهٔ این بینش تغییر داد که مبارزه طلبیِ هیوم را می‌توان از طریقِ یک نوع بسیار خاص از نقد پاسخ گفت. مدرنیته منادیِ نوعی ارزیابیِ مجددِ آداب و باورهای معمولیِ ماست که آن‌ها را مطابقِ مطالبات و خواسته‌های عقل در بیاورد، اما انکارِ امکانِ این امر از سویِ هیوم، نیاز به نوعی بررسی انتقادیِ خودِ عقل را به ارمغان آورده است. فلسفه باید اثبات کند که هیوم نتوانسته به اثبات برساند که عقل قادر به هدایت و برانگیختن رفتارِ آدم نیست، و به همین علت، نتوانسته اثبات کند که مخلوقات انسانی آزاد نیستند. این همان طرحی است که «نقد» عقلِ کانت را تعریف و مشخص می‌کند و هدف اصلی‌اش این است که دفاعیه‌ای برای آزادی و عقل فراهم سازد و بدین ترتیب از چشم‌اندازهای روشن‌گری و مدرنیته حمایت کند.

نتیجهٔ بلاواسطهٔ نقدِ عقلِ کانت عبارت از دیدگاهِ جدید او، یعنی ایدئالیسم استعلایی، بود. اما انقلابی که با این تحول آغاز گشت، دستور کار و برنامهٔ فلسفی نیم قرن آینده را رقم زد: بعدها همهٔ ایدئالیست‌های آلمانی کوشیدند این طرحِ کانت را، با جدیت و کامیابیِ بیشتری نسبت به خود او، پیش ببرند؛ آن‌ها منتهای تلاشِ خود را به کار بستند تا فلسفه‌ای عقلانی و کاملاً خودانتقادر ایجاد کنند تا از این طریق، ماهیتِ این مفهوم را مشخص کنند و امکانِ حیاتِ مدرنِ عقلانی و آزاد را تداوم بخشند.

کانت: ایدئالیسم استعلایی



کانت پاسخ خود به هیوم را در سه کتاب زیر ارائه می‌دهد: نقد عقل محض (۱۷۸۱)، نقد عقل عملی (۱۷۸۸) و نقد قوه حکم (۱۷۹۰)؛ که به ترتیب با عناوین نقد اول، نقد دوم و نقد سوم شناخته شده‌اند. کاری که کانت در این سه کتاب انجام می‌دهد را اغلب فلسفه انتقادی نام می‌نهند که البته اطلاق این نام چندان عجیب به نظر نمی‌آید.

ایدئالیسم استعلایی در واقع محصول این کار کانت است. کانت ادعا می‌کند که ایدئالیسم استعلایی به شیوه‌ای موفقیت‌آمیز به شک‌گرایی هیوم پاسخ می‌دهد و آن را رد می‌کند، بی‌آن‌که به عقل‌گرایی جزمی رجوع کند؛ و این تنها راه چاره فلسفی است که پس از نقد کامل عقل، هنوز می‌توان از آن دفاع کرد. به گفته کانت، نقد کامل و موفقیت‌آمیز عقل باید دقیقاً به سه سؤال پاسخ دهد:

۱. چه می‌توانم بشناسم؟

۲. چه باید انجام دهم؟

۳. به چه می‌توانم امیدوار باشم؟

نخستین سؤال از سؤالات فوق، که البته شناخت شناختی است، موضوع کتاب نقد عقل محض به‌شمار می‌رود، که سکوت بیش از ده‌ساله کانت با آن

شکسته شد و انقلاب فلسفی او را رقم زد. کانت در این اثر به بررسی گستره دانش ممکن ما می‌پردازد و این کار را از طریق تعیین دقیق ظرفیت‌ها و محدودیت‌های عقلانیت نظری به انجام می‌رساند. هدف کانت نیز، نظیر هیوم، رد کردن باورهای ناموجه و خرافه‌آلودی است که از نیروی قوه توجیه ما فراتر هستند. ولی در عین حال، مقصود کانت این است که نشان دهد شک‌گرایی هیوم در باب عقلانیت نظری فی‌نفسه ناموجه است و در این باره بیان می‌کند که در حقیقت، اموری واقعی در کار هستند که می‌توان آن‌ها را، به واسطه عقل تنها، حقیقی بالضروره تلقی کرد. کانت ضمن بیان امر فوق، ادعا می‌کند جبرگرایی هیوم را این‌گونه نقض می‌کند که یکی از مواردی که می‌توانیم بدانیم این است که ما نمی‌توانیم بدانیم که آیا آزاد هستیم یا نیستیم.

این نتیجه‌گیری که ندانم‌گرایی در باب اراده آزاد، تنها دیدگاه توجیه‌پذیر نظری است، یکی از مهم‌ترین نتایج برآمده از نقد عقل محض است، و کانت آن را آشکارا به عنوان عامل «محدودکننده معلومات» ما توصیف می‌کند که «راه را برای ایمان باز می‌کند». مراد کانت از این مطلب آن است که [بگوید] نخستین نقد نشان می‌دهد که مادامی که برخی امور به لحاظ منطقی امکان‌پذیر نباشند، ما نمی‌توانیم پی ببریم که آیا آن‌ها صادق‌اند یا نه، و بنابراین طوری فکر کنیم و عمل کنیم که گویی آن امور صادق‌اند. نزد کانت، اراده آزاد مهم‌ترین نمونه از چیزی است که در عالم نظر، امری ممکن است، ولی به طور قطعی قابل اثبات نیست.

اهمیت اراده آزاد در ضروری بودن آن برای تجربه ما از الزام اخلاقی نهفته است؛ به نظر کانت، این تجربه صرفاً زمانی معنا پیدا می‌کند که فرض بر این باشد که ما آزاد هستیم. کانت استدلال می‌کند که اگر آزادی نداشته باشیم، ملزم به انجام هیچ‌کاری نیستیم، چون تمام اعمال ما از قبل تعیین می‌شوند و انجام یک فعل صرفاً زمانی می‌تواند الزامی محسوب شود که شخص قادر به انتخاب آن برای انجام باشد. بنابراین، این همان تجربه الزام اخلاقی، و نه یک اثبات نظری، است که موجب استمرار باورمندی کانت به اراده آزاد به شمار می‌رود.

کانت در نقدِ عقلِ عملی زمینه را با مطرح ساختن استدلال‌هایی، برای اِبتِنایِ آزادیِ اراده بر تجربهٔ اخلاقی فراهم می‌کند و پس از آن، دومین سؤال از سؤالات سه‌گانه را پیش می‌کشد که معرفی‌کنندهٔ نقدِ عقل است: چه باید انجام دهم؟ با این فرض که من مشمول الزام اخلاقی هستم، الزامات ویژهٔ من چه چیزهایی هستند و چرا؟

کانت فلسفهٔ اخلاقش را در بنیادِ مابعدالطبیعهٔ اخلاق (۱۷۸۷)، در دومین نقد و در متافیزیکِ اخلاقیات (۱۷۹۷) مطرح کرده است. او در این آثار می‌کوشد تا برخلاف عقیدهٔ هیوم، اثبات کند که عقل صرفاً ابزاری برای یافتن بهترین شیوه‌های تأمین نیازها و خواسته‌هایمان نیست، بلکه فی حدِّ ذاته قادر به تعیین اهداف و ضمناً برانگیزاندن ما برای حرکت به سمت آن‌ها نیز هست. به علاوه، کانت معیارهایی ارائه می‌دهد که به موجب آن‌ها ادعا می‌کند که ما می‌توانیم میان آن مقاصد و انگیزه‌هایی که اخلاقاً جایز شمرده می‌شوند و مقاصد و انگیزه‌هایی که این‌گونه نیستند، تمایز قائل شویم. او سپس با استفاده از این معیارها، حقوق و تکالیفمان را مشخص می‌سازد.

کانت اخلاقی زیستن را با سزاوارِ شادی بودن هم‌ارز می‌انگارد، و متذکر می‌شود که اخلاقی زیستن هم کاملاً متفاوت از واقعاً شاد بودن است و هم ربط و نسبتِ بسیار اندکی با آن دارد. آن‌هایی که نهایتِ سعی خود را برای اخلاقی بودن به کار می‌بندند در قیاس با کسانی که نسبت به اخلاق بی‌تفاوت هستند، لزوماً به رضایتِ بیشتری [در برآوردن خواسته‌ها و نیازها] دست پیدا نمی‌کنند، بلکه در واقع اغلب به رضایتِ کمتری می‌رسند. با وجود این، کانت مدعی است که نمی‌توانیم از توجهِ توأمان به اخلاق و شادکامی دست بکشیم. ما موجوداتِ آزادی هستیم که ناچاریم به تکالیف و تعهداتی عمل کنیم که عقلانیتِ خودمان بر ما وضع کرده است و همچنین، حیواناتی هستیم با تمایلات و خواسته‌هایی که باید برآورده و تأمین شوند. در نتیجه، به گفتهٔ کانت، نمی‌توانیم از این امید دست بکشیم که در عوضِ سعی ما برای به انجام رساندن تکالیفِ اخلاقی