

Natural Purpose (organism) and its relation to the Final Purpose in Kant's third critique

Morteza Saeidi Aboueshaqi (Farabi University of Tehran, morteza.saeidi@ut.ac.ir)

Mahdi Zakeri (Farabi University of Tehran, zakeri@ut.ac.ir)

ARTICLE INFO

Article History

Received: 2020/10/10

Accepted: 2020/12/10

Key Words:

Kant,
purpose,
Natural Purpose (organism)
nature,
purpose system
final purpose
human

ABSTRACT

Kant in Critique of Judgment, regards nature as the system of purposes, and contrary to the cause and effect system and the mechanistic approach that dominated his philosophy in the critique of pure reason, teleology and the teleological approach became the most important feature of Kant's third critique. Konigsberger's philosopher in the confrontation with nature, especially in organisms and animals and plants, finds that mechanistic approach could not be explained, so without denying the causality principle, he resorted to the principle of teleology in nature, attributing the former to the phenomenal world, and the second to the nominal world, because man is a citizen of both worlds.

Natural purpose or organic beings are the most important beings that Kant explains with his teleological approach. They are their cause and their effect, and on the other hand produce their own kind, as well as their survival and growth done through themselves, that way, they absorb substances from the outside and give them their own face.

In Kant's view, the ultimate purpose can only be human because he is capable to developing the purposes and by human will as the moral being that nature can be teleological, and determination the purpose by human will is culture or nurture, and thereby giving value to nature, otherwise nature and the creatures in it were in vain.

غایت طبیعی و نسبت آن با غایت نهایی در نقد سوم کانت

مرتضی سعیدی ابواسحاقی (دانشگاه تهران، پردیس فارابی، نویسنده مسئول؛ morteza.saeidi@ut.ac.ir)

مهرداد ذاکری (دانشگاه تهران، پردیس فارابی؛ zakeri@ut.ac.ir)

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۲۰

واژگان کلیدی:

کانت،

غایت،

غایت طبیعی (ارگانیسم)،

طبیعت،

نظام غایات،

غایت نهایی،

انسان

چکیده

کانت در نقد قوه حکم طبیعت را به مثابه نظام غایات در نظر می‌گیرد و برخلاف نظام علی معلولی و نگرش مکانیستی‌ای که در نقد عقل محض بر فلسفه اش حاکم بود، غایت‌مندی و نگرش غایت‌محور مهم‌ترین ویژگی سومین نقد کانت می‌شود. فیلسوف کونیگسبرگ در مواجهه با طبیعت و به‌ویژه در ارگانیسم‌ها و موجودات جاندار و گیاهان به مواردی برمی‌خورد که نگرش مکانیستی قادر به تبیین آن نبود؛ پس بدون اینکه منکر اصل علیت شود به اصل غایت‌مندی در طبیعت متوسل شده و اولی را به جهان فنومنال و دومی را به جهان نومنال نسبت می‌دهد و دلیل آن را هم این می‌داند که انسان شهروند هر دو جهان است. غایت طبیعی یا موجودات سازمند (ارگانیسم) مهم‌ترین موجوداتی هستند که کانت با نگرش غایت‌محور به آنها می‌پردازد. آنها هم علت و هم معلول خود هستند و از طرف دیگر تولیدکننده نوع خود به‌شمار می‌روند و همچنین بقا و رشد آنها از طریق خودشان انجام می‌شود، به این ترتیب که موادی از خارج جذب می‌کنند و صورت خودشان را به آن می‌دهند.

به نظر کانت واپسین غایت فقط می‌تواند انسان باشد؛ زیرا اوست که توانایی توسعه غایات را دارد و با اراده انسان به مثابه موجودی اخلاقی است که طبیعت می‌تواند غایت‌مند باشد و تعیین غایت به اختیار انسان، همان فرهنگ یا پرورش است و به این واسطه به طبیعت ارزش می‌بخشد، وگرنه طبیعت و موجودات در آن عبث بودند.

هگل در نقد بر دیدگاه ارگانیستی کانت در طبیعت، بر آن است که احکام مطرح‌شده درباره ارگانیسم و غایت طبیعی در نقد سوم از جنبه استعلایی هستند و عینیتی در طبیعت ندارند؛ به‌دیگرسخن طبیعت به مثابه غایت طبیعی و ارگانیسم غیرقابل شناخت است و تصور ارگانیسم در نقد سوم تنها کاربرد تنظیمی دارد و کاربرد تقویمی ندارد؛ از سوی دیگر دانشمندان فیزیک جدید معتقدند مجبور نیستیم که میان دو نظریه مکانیکی و ارگانیکی یکی را برگزینیم؛ زیرا در ذرات بنیادی همه اشیاء، حیاتی ارگانیکی وجود دارد.

۱. مقدمه

کانت اگرچه توسط هیوم از خواب پریشان جزمی انگاری بیدار شد (کانت، ۱۳۹۴: ۸۹) و نقد عقل محض را برای تبیین ضرورت و کلیت فیزیک نیوتونی و علیت مکانیستی نگاشت و بدین ترتیب متافیزیک فیزیک نیوتونی را برپا کرد و فیزیک را از شکاکیت هیومی نجات بخشید، اما در همین جا متوقف نشد و مدعی شد اگر هزاران نیوتن هم سر از خاک برآرند نمی‌توانند با علیت مکانیستی تولید یک برگ علف را تبیین کنند. این همان امری است که کانت در نگاه غایت‌انگارانه بدان می‌پردازد (همو، ۱۳۸۳: ۳۶۷).

شاید گزافه نباشد که بگوییم برخی اصحاب روشنگری سهواً یا حتی عمدتاً بخش غایت‌شناسی نقد قوه حکم را نادیده گرفته یا کم‌اهمیت تلقی کرده‌اند؛ زیرا با اصالت طبیعت و فیزیک در نگاه آنان سازگار نیست. این نگاه به فیلسوفان انگلوساکسون هم سرایت کرده و آنها هم که به نگاه مکانیستی به طبیعت علقه بیشتری دارند نقد سوم را نادیده می‌گیرند. در کشور ما هم بیشتر سمت‌وسوی نگاه‌ها به نقد اول کانت است و نقدهای دوم و سوم او و به‌ویژه نقد سوم را کمتر اهمیت داده‌اند.

از سوی دیگر، نقد سوم و به‌ویژه بخش غایت‌شناسی آن، با نگاه منتقدان سرسخت روشنگری، یعنی رمانتیست‌ها سازگارتر است تا جایی که گوته درباره نقد قوه حکم می‌نویسد: «اکنون که نقد قوه حکم به دستم رسیده، من پرنشاط‌ترین دوران زندگی‌ام را به آن مديونم. در این کتاب من توصیف حیات درونی هنر و طبیعت را به‌گونه‌ای یافته‌ام که گویی فقط به خاطر خودشان وجود دارند و از یک کانون ژرف و درون واحد عمل می‌کنند... با شوری زایدالوصف راه خویش را، با اینکه نمی‌دانستم مرا به کجا می‌برد و با اینکه کانتی‌ها علاقه‌چندانی به ثمره کار من نشان نمی‌دادند، دنبال گرفتم» (گوته، ۱۳۸۳: ۱۳). کانتی‌هایی که به گوته علاقه‌ای نشان نمی‌دهند همان‌هایی هستند که بیشتر نگاه مکانیستی کانت را پذیرفته‌اند و به همین دلیل به نگاه غایت‌انگارانه کانت در نقد سوم علاقه‌ای ندارند.

نگاه غایت‌انگارانه در قرون ۱۶ و ۱۷ تحت تأثیر پیشرفت علم فیزیک و نگاه مکانیستی به علم و همچنین غلبه نگرش علیت طبیعی بر علیت متافیزیکی به فراموشی سپرده شد. نگرش غایت‌انگارانه‌ای که از ارسطو به بعد وارد اندیشه علمی-فلسفی

غرب شد و بر آن استیلا یافت در رنسانس و دوران جدید نادیده انگاشته شد و شناخت علمی به شناخت علیت فاعلی^۱ محدود شد؛ به‌گونه‌ای که سخن از علت مساوی با سخن از علت فاعلی شد. گارو در ترسیم این فضا می‌نویسد مکانیسم نخست در واکنش به طبیعت‌گرایی دوره روشنگری بود، و طبیعت‌گرایی هم در واکنش به فلسفه مدرسی شکل گرفت. طبیعت‌گرایی مفهومی از طبیعت به مثابه موجودی زنده و نظامی کل‌گرایانه و فعال به دست داد که اجزایش توسط نیروهای گوناگون به هم مرتبط‌اند و این‌گونه سعی شد امور فوق طبیعی ذیل امور طبیعی گنجانده شود؛ بدین ترتیب تصویری از خدا در مقام حال در طبیعت شکل گرفت که جدای از خلق نبود که به همه خدایی و تبیین طبیعی معجزات دامن می‌زد و به نحوی تهدید دین رسمی بود (گارو، ۱۳۹۲).

گرایش به تبیین مکانیستی در همه جهات به صورت باورناپذیری راه یافت که گل سرسبد آنها گالیله و نیوتن در فیزیک بود و مبانی فلسفی آن توسط هیوم آمپرست‌ها ایجاد شد، این نحوه تبیین همه اندیشمندان را در همه حوزه‌ها تحت تأثیر قرار داد و علیت غایی را حتی در زیست‌شناسی به علیت فاعلی فروکاست؛ به‌گونه‌ای که انسان را همچون ماشین پنداشتند و حتی با آنچه به نفس انسان و افعال نفسانی مرتبط بود معامله‌ای مکانیستی شد.

۲. طبیعت به مثابه نظام غایبات در مقابل طبیعت مکانیکی

به نظر کانت همان‌گونه که زمان شرط حسی امکان موجودات است، فاهمه نیز از طریق مقوله علیت، شرط پیشینی امکان تعیین پیوسته آنها در زمان است و از آنجاکه همه اشیاء از طریق زمان به شناخت درمی‌آیند پس باید مطابق با اصل علیت رخ دهند. کانت در نقد عقل محض اصل توالی زمانی بر طبق قانون علیت را این‌گونه می‌نویسد: «هرآنچه اتفاق می‌افتد (یعنی شروع به بودن می‌کند) چیزی را پیش‌فرض می‌گیرد که مطابق با قاعده‌ای بعد از آن می‌آید [یعنی] همه تغییرات مطابق با قانون ارتباط علت و معلول اتفاق می‌افتد» (کانت، ۱۳۹۵: ۲۶۹) و چون این توالی

۱. علیت فاعلی در اینجا به معنای معطی‌الوجود نیست؛ بلکه علیت فاعلی به صورت علیت اعدادی و فیزیکی مدنظر است.

در زمان به نحو ضروری اتفاق می‌افتد لذا ضرورت در علیت معنی می‌یابد.

این علیت که کانت از آن در نقد عقل محض نام می‌برد همان علیت مکانیستی است که شناخت و علم تجربی در معرفت‌شناسی از طریق فاهمه از آن به‌دست می‌آید. «این قانون طبیعت است که هر چیزی رخ می‌دهد علتی دارد؛ ... و همه رخدادها به نحو تجربی در نظمی طبیعی تعین می‌یابند و پدیدارها فقط از طریق این قانون می‌توانند طبیعت را تشکیل دهند و ایزه‌های یک تجربه را به نمایش گذارند. این قانون، قانون فاهمه است» (Kant, 1998: 538).

کانت در نقد عقل محض طبیعت را به مثابه درهم‌بافته پدیدارها لحاظ می‌کند که صورت آنها به نحو پیشین در فاهمه داده شده است. علیت از نظر او در طبیعت فقط به نحو علیت فاعلی یا مکانیکی خواهد بود؛ زیرا نگاه کانت به طبیعت کاملاً مکانیستی و نیوتونی است. اما در نقد قوه حکم به این باور می‌رسد که نمی‌توان به طبیعت تنها به نحو مکانیستی نگریست؛ زیرا این نگاه نمی‌تواند همه آنچه را در طبیعت رخ می‌دهد و به ویژه اشیاء طبیعی را که رشد و نمو دارند تبیین کند. دیدگاه‌هایی که کانت در نقد سوم مطرح می‌کند از تحولات علوم زیستی برخاسته است که با قوانین مکانیکی نمی‌توان با آنها مواجه شد.

کانت در پدیده‌های طبیعی و به‌ویژه پدیده‌های زیستی همچون گیاهان و جانوران و... با مواردی روبه‌رو بود که تبیین مکانیستی - که در نقد عقل محض به‌کار بسته بود - نمی‌توانست کارآمد باشد؛ پس به سراغ نوع دیگری از علیت رفت؛ بلکه بتواند طبیعت را تبیین کند یعنی علیت غایی. «مفهوم پیوندها و صور طبیعت موافق با غایات لااقل اصلی اضافی برای تحت قاعده آوردن پدیده‌های طبیعت، وقتی که قوانین علیت بر طبق مکانیسم صرف طبیعت کفایت نمی‌کنند، به‌شمار می‌آید.» (کانت، ۱۳۸۳: ۳۱۵) و یک عالم علوم طبیعی به‌ویژه یک زیست‌شناس نیازمند فرض‌های مابعدالطبیعی بیشتری است نسبت به آنچه در نقد عقل محض مطرح شده بود، که این مفروضات را از قوه حاکمه می‌گیرد.

قوه حاکمه آن است که جزئی را تحت یک کلی تعقل می‌کند. اگر کلی (یعنی قاعده، اصل، قانون) داده شده باشد، قوه‌ای که

جزئی را تحت آن قرار می‌دهد قوه حاکمه تعینی است؛ اما اگر فقط جزئی داده شده باشد و بناست کلی آن پیدا شود، قوه حاکمه تأملی خواهد بود. قوه حاکمه تأملی اصل استعلایی‌ای را به کار می‌گیرد تا قوانین را ذیل یک کلی، یعنی طبیعت به مثابه یک ایده یا مفهوم کلی قرار دهد که این اصل را فقط می‌تواند از خودش به‌دست آورد نه از خارج (همان: ۷۲-۷۳). این معنا از طبیعت را در قوه حکم تأملی و عقل می‌توان یافت که به حقیقتی فوق حسی و ذاتی معقول منسوب است که فاهمه آن را نامتعین باقی می‌گذارد و احیاناً به نحو سلبی درباره آن حکم می‌کند. بنابراین، قوه حکم تأملی به فرولایه فوق محسوس مرتبط است و سعی می‌کند آن را تعین ببخشد و انتقال از قلمرو طبیعت محسوس به طبیعت فوق محسوس را فراهم نماید.

کانت که در نقد اول وحدت نظام‌مندی را که در طبیعت بود در نسبت با کاربرد منطقی عقل می‌دانست، در نقد سوم، قوه حکم را در این کاربرد جانشین عقل کرد. در تکثر قوانین طبیعی، نظامی یکپارچه نزد ذهن انسان قابل درک است، گویی فاهمه‌ای (هرچند فاهمه‌ای غیر از فاهمه انسان) آن را برای راهنمایی قوای شناختی ما فراهم کرده است؛ یعنی قوه حکم تأملی به نحوی به طبیعت تقرّب می‌جوید که گویی کارکردهایش در غایت با قوای فکری ما مطابقت دارند و این را اصلی پیشینی می‌داند (سالمن، ۱۳۹۵: ۱۷۲).

جستجوی اصولی که پدیده‌های طبیعی را بتوان با آنها توسط آنها دریافت و دسته‌بندی کرد بسیار شبیه باور آوردن به این امر است که طبیعت چنان منظم است که گویی طراحی شده است (Guyer, 1992: 370). اگر طبیعت را نظام غایات بدانیم، باید در عین حال که آن را به نحو تجربی و در ادراک حسی می‌یابیم، به زمینه‌ای فوق حسی ارجاع دهیم؛ زیرا غایت ما را از عرصه محسوس فراتر می‌برد و به ایده‌های تنظیمی عقل می‌رساند.

۳. فرولایه فوق محسوس؛ واسطه بین طبیعت مکانیکی و نظام غایات

فرض وجود فرولایه فوق محسوس در واقع کانت را برای رسیدن به شیء فی‌نفسه یا نومن یاری می‌دهد؛ زیرا این فرولایه را فقط با شهود عقلی می‌توان مشاهده کرد. شناخت شیء فی‌نفسه برای شهود حسی و تجربی‌ای که در نقد عقل محض آورده بود ناممکن

اگر طبیعت به نحو غایی نگریده شود به نوعی تعارض برمی‌خوریم که در قالب دو حکم تز و آنتی‌تز بیان می‌شوند. تز عبارت است از اینکه تولید همه اشیاء و صورت‌هایشان باید به نحو مکانیکی باشد و غیر از این نمی‌توان تصور کرد. این حکمی است که از طرف فاهمه و قوه حکم تعیینی و براساس اصلی عینی در اشیاء صادر می‌شود و آنتی‌تز عبارت است از اینکه در طبیعت اشیایی را ملاحظه می‌کنیم که تولیدشان به نحو مکانیکی تبیین‌پذیر نیست و در اندیشیدن درباره آنها باید به غایت‌مندی متوسل شد. این حکمی است براساس قوه حکم تأملی و عقل.

وقتی یک شیء را به عنوان غایت طبیعی می‌شناسیم در واقع طبیعت را تحت علیتی تعقل کرده‌ایم که فقط با عقل به دست می‌آید؛ یعنی آنچه در عین به دست آمده، با اصلی عقلی و صرفاً ذهنی توسط قوه حکم تأملی درباره اش حکم می‌شود و این اصل عقلی می‌تواند مکمل اصل علیت مکانیستی فاهمه باشد بدون اینکه با هم تضادی داشته باشند؛ یعنی طبیعت به مثابه نظام غایات و طبیعت مکانیکی با هم ناسازگاری ندارند؛ زیرا در دو ساحت مختلف‌اند و «طبیعت محسوس به مثابه پدیده بر فوق محسوس به مثابه بنیان خود تکیه می‌کند. تنها در این بنیان است که مکانیسم [ماشینوارگی] و غایت‌مندی طبیعت محسوس با یکدیگر سازگارند» (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۲۱)؛ یعنی انسانی که شهروند دو جهان مختلف است در جهان محسوس، طبیعت را به نحو مکانیستی و در جهان فوق محسوس، طبیعت را به مثابه نظام غایات می‌بیند.

در صورتی می‌توان فلسفه کانت را کامل دانست که این دو جهان نه تنها ناسازگاری نداشته باشند، بلکه وحدتی بر آنها حکم فرما باشد. «اصلی که باید وحدت این دو مینا را در داوری درباره طبیعت میسر سازد باید در چیزی خارج از هر دو (و در نتیجه خارج از تصور تجربی ممکن طبیعت)، و در عین حال حاوی مبنای آنها، یعنی در فوق محسوس قرار داشته باشد؛ و هریک از این دو شیوه تبیین باید به آن راجع گردند» (کانت، ۱۳۸۳: ۳۸۳). بنابراین برای آشتی آنها باید به اصلی که خارج از تصور تجربی ممکن طبیعت قرار دارد یعنی به «فرولایه فوق محسوس» متوسل شویم که قوه حکم تأملی آن را فراهم می‌کند.

است. «ممکن است که جهان مادی را به‌عنوان پدیدار صرف بنگریم و فرولایه‌اش را چیزی همچون شیء فی‌نفسه (که پدیدار نیست) تعقل کنیم و شهود عقلی متناسبی را (حتی اگر از آن ما نباشد) ضمیمه‌اش کنیم؛ بدین ترتیب یک مبنای حقیقی فوق محسوس برای طبیعت، که خود ما به آن تعلق داریم، در کار خواهد بود که البته برای ما قابل شناخت نیست». بنابراین اعیان حسی را به نحو مکانیکی و قوانین طبیعی و طبیعت به مثابه نظام را به نحو غایت‌شناختی لحاظ می‌کنیم (کانت، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

به نظر کانت قوه حکم تأملی که براساس اصل غایت‌مندی عمل می‌کند می‌تواند باعث پیوند فاهمه و عقل باشد؛ زیرا با تأمل در باب کثرات اعیان و قوانین ساخته‌شده توسط فاهمه، غایت آنها را می‌یابد و در واقع صورت‌های محض و غایی آنها را با تأمل در آنها به مثابه فرولایه فوق محسوس یا شیء فی‌نفسه به دست می‌آورد.

به این ترتیب اصل قوه حکم تأملی اصلی ذهنی (سابجکتیو) است و برخلاف قوه فاهمه برای طبیعت چیزی را به نحو عینی تقوم نمی‌بخشد؛ یعنی «اصول غایت‌شناختی تنها یک کارکرد نظام‌بخش برای فعالیت عقل دارند» (Chadwick, 1992: 77)؛ بنابراین تصویری که قوه حکم تأملی از طبیعت می‌سازد، ذهنی و غایت‌مند و فوق محسوس است. «این مفهوم استعلایی از غایت‌مندی طبیعت نه مفهومی طبیعی است نه مفهومی متعلق به اختیار، زیرا هیچ چیزی به عین (طبیعی) نسبت نمی‌دهد، بلکه فقط حاکی از یگانه‌شده‌ای است که ما باید [بر طبق آن] به تأمل درباره اعیان طبیعت به قصد تجربه‌ای سرتاسر منسجم پردازیم و بنابراین یک اصل (دستور) ذهنی قوه حکم است» (کانت، ۱۳۸۳: ۷۹).

از سوی دیگر فرولایه فوق محسوس در وساطت قوه حکم بین قوه فاهمه و عقل نقشی اساسی دارد و گذار از فاهمه به عقل را سهولت می‌بخشد. فاهمه با اعمال مقولات و قوانین به نحو پیشینی، طبیعت را به مثابه پدیدار به دست می‌دهد و این‌گونه به فرولایه فوق محسوس اشاره دارد؛ اما آن را نامعین باقی می‌گذارد ولی قوه حکم به کمک اصول پیشینی‌اش درباره قوانین طبیعت، فرولایه فوق محسوس را تعیین‌پذیر می‌کند و عقل به کمک قوانین عملی پیشینی‌اش آن را تعیین می‌بخشد و بنابراین قوه حکم گذار از قلمرو مفهوم طبیعی به قلمرو اختیار را فراهم می‌کند (همان: ۹۵).

به‌عنوان غایت طبیعی به‌شمار آورد که علت و معلول خودش باشد. علیت غایی چون در مفاهیم و با قوه فاهمه سنجیده نمی‌شود، بدون تناقض چنین وضعیتی را در عقل و قوه حکم تأملی رقم می‌زند و بی‌آنکه در مفهوم شناسانده شود می‌توان بدان اندیشید. «ادعای اصلی کانت آن است که موجودات زنده جهان پیرامونی ما که نوعی علیت در آنها هست نمی‌توانند به نحو مکانیکی تبیین شوند چراکه علت و معلول خویش‌اند، هرچند در دو معنای متفاوت؛ و اگر چیزی بخواهد علت خود باشد لازم می‌آید که پیش از خودش باشد» (Wicks, 2007: 195).

برای مثال درخت یا بوته هرکدام به ترتیب درخت دیگری و بوته دیگری را مطابق با طبیعت و قانونمندی به‌وجود می‌آورند؛ بنابراین هر دو به‌عنوان معلول خودشان به‌وجود آمده‌اند و همچنین هرکدام علت خودش است. این‌گونه خودشان را به‌عنوان نوع تولید می‌کنند و باعث تداوم نوع خویش‌اند.

آلن وود به‌درستی اشاره می‌کند که کانت در نقد قوه حکم در غایت‌مندی و زیبایی‌شناسی بر ابژه‌های طبیعت دست می‌گذارد نه ابژه‌های ساخته دست انسان (Wood, 2005: 164) و طبیعت می‌تواند در هماهنگی آزاد فاهمه و خیال زیبا باشد؛ زیرا غایت‌مند است. به اعتقاد ویکز، کانت ساخته‌های دست بشر را غایت طبیعی نمی‌داند، هرچند که برای قصد و هدفی ساخته شده باشند؛ زیرا اولاً ممکن است طرحی از آنها در ذهن بشر باشد بدون اینکه ساخته شوند و ثانیاً آنها خودشان را تولید نمی‌کنند (Wicks, 2007: 198).

درخت و بوته افزون بر اینکه هر یک خودش را به‌عنوان نوع تولید می‌کند، خود را به مثابه فرد هم تولید می‌کند. کانت فقط این نوع تولید را رشد می‌نامد تا از افزایش مکانیکی متمایز شود. درواقع آنچه در رشد گل و گیاه و درخت و انسان رخ می‌دهد با علیت مکانیکی و نگرش مکانیستی قابل توجیه نیست؛ زیرا هرکدام از آنها به ماده‌ای که به هر نحوی از خاک و آب و... جذب می‌کنند کیفیت نوعیه خویش را می‌بخشند؛ چیزی که خارج از آن نوع نمی‌تواند رخ دهد.

این انواع ویژه به‌گونه‌ای هستند که حفظ هر جزء آنها به حفظ جزء دیگر وابسته است و بالعکس. مثلاً در درخت حفظ برگ‌ها به

از طرفی کانت تأکید می‌کند که نمی‌توان به جای ضرورت و علیت مکانیستی، علیت غایی را قرار داد؛ بلکه فقط می‌توان مکانیسم را تابع علیت غایی کرد، که موافق با اصل استعلایی غایت‌مندی طبیعت است (همان: ۳۸۶). «این اصل که "هرچه را که متعلق به این طبیعت (پدیده) و به‌عنوان محصول آن می‌شماریم باید برحسب قوانین مکانیکی در پیوند با آن تعقل کنیم" کماکان به قوت خود باقی است؛ زیرا بدون این نوع علیت، موجودات سازمند، به‌عنوان غایات طبیعت، محصولات طبیعی نخواهند بود» (همان: ۳۹۶).

اینکه فاهمه قادر نیست غایت‌مندی طبیعت را درک کند و غایت طبیعی را تشخیص دهد به دلیل ساختار تعیین‌بخش آن است که همواره از کلی به جزئی می‌رود و خودش نمی‌تواند بین جزئی‌ها پیوندی برقرار کند و همچنین نمی‌تواند کلی را از دل جزئی‌ها بیرون بکشد و غایت را از آنها تشخیص دهد. «مفهوم غایت به مثابه "قاعده‌ای ساجکتیو" یا اصل حکم تأملی می‌تواند مکمل و گسترش‌دهنده حکم تعیین‌علیت مکانیستی باشد، ولی به آن دست‌اندازی نمی‌کند و جایگزین آن هم نمی‌شود» (Caygill, 1995: 173).

بنابراین، آنچه از دیدگاه کانت در غایت‌مندی طبیعت و غایت طبیعی برمی‌آید نشان از هندسه بزرگتری نسبت به طبیعتی دارد که در نقد عقل محض مکانیستی بود و هندسه طبیعت مکانیکی باید تابع آن باشد، همان‌گونه که فاهمه باید از عقل و فنومن باید از نومن تبعیت کنند. کانت در همین راستا که طبیعت را امری نظام‌مند می‌دید، در کاوش قاعده‌مندی آن به این نکته می‌رسد که طبیعت باید غایت‌مند باشد.

۴. غایت طبیعی یا موجود ارگانیکی

کانت در غایت‌مندی طبیعت به موجوداتی اشاره دارد که نمی‌توانند با نگرش مکانیستی تبیین شوند و مهم‌ترین آنها موجودات سازمند یا ارگانیکی‌اند که آنها را غایت طبیعی نام می‌گذارد درواقع «ادعای او در تحلیل حکم غایت‌شناسانه [این است] که ارگانیسم‌ها باید توسط انسان‌ها در غایت‌شناسی به مثابه "غایت طبیعی" لحاظ شوند» (Ginsborg, 2013: 26). یک چیز را فقط وقتی می‌توان

تأملی با هم تفاوت دارند؛ ولی کانت علیت فاهمه را ذیل علیت عقل قرار می‌دهد و معتقد است که می‌توان آن را به‌عنوان معلول از طریق علیت غایی عقل داوری کرد: «پیوند علل فاعلی می‌تواند در عین حال به‌عنوان معلول از طریق علل غایی داوری شود» (همان: ۳۳۲). در این بند برتری علیت غایی بر علیت مکانیستی نهفته است و دلیل آن هم به وضوح این است که علیت غایی موجود را در ساحت فی‌نفسه و عقل و علیت مکانیستی در ساحت پدیدار و فاهمه ملاحظه می‌کنند که اولی علت دومی خواهد بود. از آنجا که در غایت طبیعی هر جزء به وسیله اجزای دیگر قوام دارد و به خاطر سایر اجزا و کل تعقل می‌شود، ابزاری برای کل و دیگر اجزاست. این ابزار همچون اندامی عمل می‌کند که تولیدکننده سایر اجزاست و این‌گونه در غایت طبیعی هر جزء تولیدکننده سایر اجزا و سایر اجزا تولیدکننده آن جزء خواهند بود. کانت چنین شیئی را که وحدت کل اجزا و غایت طبیعی است، موجودی سازماند و خودسازمان‌بخش می‌نامد. به این ترتیب، موجود سازماند نیرویی صورت‌بخش در درون خویش دارد؛ این نیروی صورت‌بخشی باعث می‌شود به موادی که به درون خود می‌کشد و فاقد صورتش هستند آن صورت را انتقال دهد و به عبارتی آن مواد را سازمان بخشد (صورت‌بخشی کند)؛ این قوه صورت‌بخشی نمی‌تواند با روابط و علل مکانیستی تبیین شود.

۵. ایده غایت طبیعی و درونی متفاوت با غایت بیرونی

از آنجا که موجودات سازماند قوه صورت‌بخشی را درون خود دارند تنها موجوداتی در طبیعت اند که وقتی فی‌نفسه و بدون ربط و نسبت با اشیاء دیگر در نظر گرفته شوند می‌توان آنها را به‌عنوان غایات طبیعت، ممکن دانست و این موجودات به غایتی از طبیعت تعین و واقعیت عینی می‌بخشند که باعث می‌شود بتوانیم نحوه‌ای دیگر - و متفاوت با نگرش مکانیستی - درباره اشیاء قائل شویم که بنیانی از غایت‌شناسی درباره طبیعت را فراهم می‌کنند. کانت اصل داوری درباره غایت‌مندی درونی در موجودات سازماند و تعریف آنها را این‌گونه می‌نویسد: «این اصل، که تعریف موجودات سازماند نیز هست، به صورت زیر است: محصول سازماند طبیعت محصولی است که در آن هر چیز غایت

حفظ ریشه و ساقه وابسته است؛ زیرا اگر آنها نباشند برگی وجود نخواهد داشت و از طرف دیگر حفظ ساقه درخت وابسته به برگ‌هاست؛ زیرا اگر نباشند ساقه خشک خواهد شد. در مجموع، درخت به سه معنا علت و معلول خودش است: الف. می‌تواند همچون خودش را تولید کند؛ ب. خودش را از طریق غذا و مواد بیرونی - که جذب می‌کند - رشد می‌دهد؛ ج. اگر جایی از آن آسیب دید خود را ترمیم می‌کند (Ibid: 196).

بنابراین، در صورتی می‌توان شیئی را غایت طبیعی دانست که علت و معلول خویش باشد که کانت این نوع پیوند علی را علّیت غایی می‌نامد. فاهمه نمی‌تواند این نوع علّیت را در دستگاه مفاهیم خویش بسازد؛ زیرا «پیوند علی تا جایی که صرفاً توسط فاهمه اندیشیده می‌شود، پیوندی است که سلسله‌ای (از علت‌ها و معلول‌ها) را می‌سازد که همواره نزولی است و اشیایی هم که به مثابه معلول مستلزم اشیایی دیگر به مثابه علت‌اند نمی‌توانند در همان حال به نوبه خود علت آنها باشند. این پیوند علی را پیوند علل فاعلی می‌نامند» (کانت، ۱۳۸۳: ۳۳۰).

در مقابل پیوند علل فاعلی که در فاهمه به اندیشه درمی‌آید - که همواره نزولی است - می‌توان به علّیتی اندیشید که در عقل و قوه حکم تأملی تعقل می‌شود؛ پیوندی که افزون‌بر نزولی بودن، صعودی بودن هم برای آن قابل تصور باشد؛ یعنی معلول بتواند برای علت خویش، علت باشد؛ چیزی که در غایت طبیعی و در موجوداتی همچون انسان و گل و گیاه نشان داده شد و به همین دلیل علّیت غایی از علّیت فاعلی برتر است.

افزون بر اینکه در غایت طبیعی حفظ اجزاء به یکدیگر وابسته است، اجزای غایت طبیعی در ایده یک کل درک می‌شوند و اگر این ایده در عقلی نبود امکان رشد نداشتند. مثلاً برگ‌ها فقط در نسبت با درخت معنای حقیقی خود را می‌یابند و همچنین اگر ایده درخت نبود انتظار اینکه آب و خاک و... باعث رشد درخت شوند و صورت درخت یابند محقق نمی‌شد. و این ایده اجزا را در یک کل متحد می‌کند که اجزا و کل علت و معلول یکدیگرند؛ یعنی اجزا در نسبت با کل و کل در نسبت با اجزا محقق می‌شوند (همان: ۳۳۱).

علّیت فاعلی در فاهمه و علّیت غایی در عقل و قوه حکم

علت به وجود آمدن اولی نیست که بتواند غایت طبیعی برای آن باشد و اگر به آنها غایت گفته می‌شود غایتی نسبی و مشروط است نه اینکه غایتی فی‌نفسه باشد و از سوی دیگر برای موجودات سازمند و غایت‌درونی آن، فاهمه‌ای خلاق را تصور می‌کنیم که قوه‌ای فعال است و به غایت نسبت می‌دهیم. به نظر کانت فقط یک غایت‌مندی بیرونی وجود دارد که نمی‌توان آن را از غایت‌مندی درونی جدا و گسسته دانست: یک زوج مذکر و مؤنث که یکی برای دیگری است؛ ولی اگر آنها را در کنار هم ببینیم در نسبتی متقابل، یک کل هستند. «این زوج قبل از هر چیز یک کل سازمان‌دهنده را تشکیل می‌دهد، گرچه نه کلی سازمان‌یافته در پیکری واحد را» (همان: ۴۰۰).

اینکه برخی اشیاء را غایتی طبیعی دانستیم به واسطه صورت درونی‌اش بود و این مطلب کاملاً متفاوت است با اینکه وجود آن را غایت طبیعت بدانیم؛ زیرا برای غایت طبیعت بودن باید به غایت نهایی متوسل شویم که مستلزم نسبت طبیعت با چیزی فوق محسوس است که از غایت‌شناسی درباره طبیعت فراتر می‌رود؛ زیرا غایت طبیعت باید در فراسوی طبیعت باشد. وحدتی که در اصل فوق محسوس فراهم می‌شود نباید برای تعدادی از موجودات طبیعت باشد؛ بلکه باید کل طبیعت را به مثابه یک نظام غایت‌مند تلقی کرد که در اصلی فوق محسوس وحدت می‌یابد. و این‌گونه می‌توان برای ماده در طبیعت نظامی غایی قائل شد فقط به این شرط که تحت صورتی از غایت طبیعی اندیشیده شود: «ماده فقط تا جایی که سازمند است، ضرورتاً حامل مفهوم غایتی طبیعی است، زیرا همین صورت ویژه‌اش نیز محصول طبیعت است. اما این مفهوم ضرورتاً به ایده کل طبیعت به مثابه نظامی موافق با قاعده غایات راهبر می‌شود؛ ایده‌ای که کل مکانیسم طبیعت باید موافق با اصول عقل (لااقل برای بررسی پدیده‌های طبیعت به این نحو) تابع آن گردد» (همان: ۳۳۹). بدین ترتیب مکانیسم تابع ارگانیسم می‌شود و حیات می‌یابد، حیاتی که سرانجام در غایت نهایی که غایتی مطلق است، یعنی من یا انسان، معنا می‌یابد.

و متقابلاً وسیله است» (همان: ۳۳۵). این اصل از علت و معلول متقابل به دست می‌آید؛ زیرا هر جزئی در موجود سازمند هم علت است؛ یعنی وسیله‌ای برای ایجاد و نگهداری دیگر اجزاست و هم معلول؛ یعنی چیزی است که غایت دیگر اجزاست که آن را به وجود آورند و نگهدار آن باشند. به این ترتیب هیچ جزئی در موجودات سازمند (غایت طبیعی) نیست که بتوان با آن معامله مکانیستی کرد؛ یعنی بدون غایت و عبث باشد. این اصل که کلیت و ضرورت دارد نمی‌تواند از تجربه اخذ شود؛ بلکه باید به نحو پیشین باشد. این اصل ایده‌ای را برای وحدت ماده - که به درون موجود سازمند کشیده می‌شوند - متصور می‌شود و در حالی که ماده متکثر است به خودی خود نمی‌تواند وحدتی معین یابد؛ بلکه ایده‌ای است که مبنایی پیشین برای وحدت آن است و باعث می‌شود غایت طبیعی به هر چیزی تسری یابد که در موجود سازمند است.

این اصل برای زیست‌شناسان و دیگر دانشمندان به همان اندازه مهم است که اصل علیت (هر ممکنی علتی دارد و به صدفه رخ نمی‌دهد) برای فیزیک‌دانان؛ زیرا بدون اصل علیت نمی‌توان به‌طور کلی هیچ تجربه‌ای داشت و بدون اصل غایی نمی‌توان انواع طبیعی را به اندیشه درآورد که با مفهوم غایت طبیعی تعقل می‌شوند. این اصل و این مفهوم (غایت طبیعی) نظامی از طبیعت برای ما شکل می‌دهد که با نظام مکانیستی طبیعت متفاوت است و دومی برای اندیشیدن به موجودات سازمند کافی نیست؛ یعنی ممکن است که در پیکری سازمند بتوان با نگاه مکانیستی اجزای آن را بررسی کرد؛ ولی این نگرش به هیچ نحو نمی‌تواند پاسخ دهد که ماده اولیه که به موجود سازمند داده شد چگونه صورت آن را برگرفته است و مثلاً تبدیل به پوست و گوشت و استخوان ... می‌شود.

کانت معتقد است غایت‌مندی بیرونی چیزهای طبیعی نمی‌تواند غایت طبیعت به‌عنوان مبنای تبیین وجودشان باشد. مثلاً نمی‌توان دریاها را به دلیل کشتیرانی و کوه‌ها را به دلیل موانع طبیعی جنگ و جنگل‌ها را برای فراهم کردن چوب و گربه‌ها را برای از بین بردن موش‌ها و برف را برای انبار شدن و آبیاری در تابستان غایات طبیعی دانست؛ یعنی اینکه در هیچ کدام دومی

۶. غایت نهایی

در جستجوی غایت طبیعی برای طبیعت به مثابه یک کل باید بین غایت امکانی و غایت نهایی تفکیک قائل شد؛ زیرا غایت امکانی وسیله‌ای برای غایت دیگر اشیاء است؛ ولی غایت نهایی که نهایی‌ترین غایت طبیعت است نباید به‌عنوان غایتی برای شیئی دیگر لحاظ شود.

کانت در تمایز غایت‌مندی نسبی طبیعت در تمایز با غایت‌مندی درونی آن معتقد است به دو طریق می‌توانیم ایده معلول را شرط امکان علیت علت قرار دهیم: یا معلول را بی‌واسطه به مثابه صناعت لحاظ کنیم یا اینکه به‌عنوان ماده‌ای برای صناعت دیگر موجودات طبیعی ممکن؛ به عبارتی یا به‌عنوان غایت که غایت‌مندی درونی موجود طبیعی است، یا به مثابه وسیله برای استفاده غایت‌مندانه سایر علل که نسبی است (همان: ۳۲۲).

غایت نهایی باید به نحوی انتخاب شود که تمام قلمروی طبیعت برای آن و به خاطر آن باشد؛ بنابراین همه غایات دیگر بالنسبه به انسان، ابزار خواهند بود؛ زیرا دیگر موجودات در استفاده انسان به‌کار می‌آیند و انسان تنها موجودی است که می‌تواند با عقل خود مفهومی از غایات و سپس نظامی غایت‌مند بسازد. به نظر ژیل دلوز انسان به این دلیل غایت نهایی است که توانایی توسعه مفهوم غایات را دارد (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۱۸) و به همین دلیل می‌تواند واپسین غایت باشد. به‌دیگرسخن، «همه اشیای طبیعی دیگر بالنسبه به انسان نظامی از غایات را مطابق با قضایای بنیادی عقل تشکیل می‌دهند» (کانت، ۱۳۸۳).

کانت خلقت بدون انسان و موجودات ذی‌عقل را عبث می‌داند و به برهوتی بدون آب و علف و بی‌حاصل تشبیه می‌کند؛ باوجوداین، در صورتی انسان می‌تواند غایت نهایی باشد که نگاهش به طبیعت همچون نظامی غایت‌مند باشد؛ یعنی باید اراده آن در انسان باشد که به طبیعت و خودش نسبتی غایی بدهد. «ایجاد قابلیت در موجود ذی‌عقل برای تعیین غایت دلخواه به‌طورکلی (که در نتیجه توأم با اختیار اوست) همان پرورش^۱ است» (همان: ۴۰۸). بنابراین کانت پرورش یا فرهنگ را غایت واپسینی می‌داند که همه طبیعت در آن بالنسبه به انسان به مثابه

1. Kultur.

ابزار خواهند بود؛ و فرهنگ ما را برای رسیدن به غایات عالی‌تر از غایات طبیعت آماده می‌کند. «برپایی رابطه غایی همانا استقرار یک قانون اساسی کامل مدنی است: این، برترین هدف فرهنگ و غایت تاریخ با خیر اعلائی زمینی است» (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۲۱). بنابراین با یک نگاه مکانیستی به طبیعت که انسان نظاره‌گر آن باشد به غایت نهایی دست نخواهیم یافت؛ بلکه با فرض غایت‌مندی جهان است که انسان غایت نهایی آن می‌شود و طبیعت ارزش پیدا می‌کند.

کانت معتقد است که اقتضای ناگزیر عقل است که غایات مشروط با تابع غایتی نامشروط، یعنی غایت نهایی می‌سازیم (کانت، ۱۳۸۳: ۴۲۴) و این‌گونه عقل که حکم به جهانی غایت‌مند می‌کند با توجه به سرشتش به دنبال گذر از مشروط‌ها و رسیدن به نامشروط است و در غایات جهان آنچه نامشروط است پیوندی با خود عقل دارد؛ یعنی موجودات معقول می‌توانند تاج غایت نهایی بر سر گذارند و همه طبیعت در نسبت با آنها و به خاطر آنها باشد و درواقع همین غایت نهایی به واسطه عاقل بودنش، به جهان ارزش می‌بخشد، وگرنه جهان ترکیبی از موجودات بی‌جان و زنده بود که ارزشی نداشتند.

با این توصیف غایت نهایی‌ای نامشروط و مستقل از شروط طبیعی خواهیم داشت. این غایت باید فی‌نفسه باشد؛ یعنی انسان همچون نفس‌الامر خویش - که با قوه فوق محسوسش (اختیار) قانون‌گذاری و غایت اعلا را مقرر می‌کند - در نظر گرفته شود که در زنجیره غایات با قانون‌گذاری اخلاقی‌اش می‌تواند نامشروط و غایت نهایی باشد و اگر کل طبیعت به نحو غایت‌شناختی نگریده شود تابع اوست (همان: ۴۲۴). کانت این قضیه را قضیه بنیادی می‌داند که فقط انسان (موجود ذی‌عقل) تحت قوانین اخلاقی می‌تواند غایت نهایی‌ای باشد که به نحو پیشین توسط عقل فراهم شده است.

۷. نقد و بررسی

هگل معتقد است برجستگی نقد قوه حکم در مطرح کردن ایده و غایت‌مندی درونی است، که همچون امری کلی و انضمامی در خود اندیشیده می‌شوند و راه‌گریز از انتزاعیات فاهمه‌اند

پژوهش‌های پاسکونال ژوردان و فرضیه‌های شروودینگر فیزیکدان اطریشی نیز در همین زمینه است که طبیعت را دارای اراده نظمی سحرور می‌دانند. و امروزه مناسبات حیات و ماده به نحوی شده که ما مجبور نیستیم از میان دو نظریه مکانیکی و ارگانیکی، یکی را برگزینیم؛ زیرا حیات در ذرات بنیادی همه چیز وجود دارد (ژان وال، ۱۳۷۰: ۴۶۱). بنابراین با توجه به آنچه در این نظریات می‌بینیم، نقدی است بر آنچه کانت می‌گفت، و تمایزی که بین رویکرد ارگانیکی و مکانیستی گذاشته بود. حال آیا در این تلقی از طبیعت می‌توان فرق میان سنگ و گیاه و حیوان و انسان دارای عقل را بیان کرد؟ آیا حیات و ارگانسیم و انسان و روح و نفس و ذهن از مسئله فلسفه به مسئله علم بدل می‌شود؟ در اینکه آیا مسائل فلسفه به مسئله علم بدل می‌شوند، گینسبرگ و کوآرفود می‌گویند:

این خوب و بجاست که بدانیم کانت در مورد حکم‌هایی^۱ که زیست‌شناسان می‌کنند سخن می‌گوید، نه محتوای آن احکام (Ginsborg, 2001: 235)؛ اما زیست‌شناسان نسبت به محتوای احکامشان بی‌تفاوت نیستند. کورفورد بین این دو سطح، یعنی نگاه فلسفی و نگاه زیست‌شناس به درستی تفاوت می‌گذارد؛ یعنی نگاه غایت‌شناسانه و فلسفی امکان زیست‌شناسی را فراهم می‌کند (Quarfood, 2004: 119)؛ چه زیست‌شناس بدان توجه داشته باشد و چه توجه نداشته باشد. در حقیقت دیدن غایت طبیعی و خودسازمان‌بخشی و علیت درونی، امکان علم زیست‌شناسی را فراهم می‌آورد و به‌عنوان بحثی فلسفی باید مورد ارزیابی باشد، که در کله مسائل زیست‌شناسی و حیات و به صورت انضمامی در آنها یافت می‌شود که مدیون کانت و هگل است.

۸. نتیجه‌گیری

کانت در نقد عقل محض طبیعت را به مثابه درهم‌تنیده پدیدارها ملاحظه می‌کرد که با نگرش مکانیستی و علی-معلولی با جهان مواجه می‌شد؛ ولی این نگرش نمی‌توانست موجودات طبیعی به

(هگل، ۱۳۹۲: ۱۸۴). بنابراین هگل بر قدرشناسی از کانت، بر آن است که انتزاعیات ساخته فاهمه دیوار بلندی با عقل ساخته‌اند که آنچه را عقل می‌گوید در احکام نظام‌بخش و آنچه در فاهمه باشد، در احکام قوام‌بخش قرار می‌دهند و می‌خواهد آن را فرو بریزد. «هگل تصدیق و کانت تکذیب می‌کرد که ما دلیلی برای این فرض داریم که طبیعت حقیقتاً ارگانسیم است. کانت در سرتاسر نقد قوه حکم استدلال کرده بود که تصور ارگانسیم فقط کاربرد تنظیمی دارد، و کاربرد تقویمی ندارد» (بیزر، ۱۳۹۱: ۱۷۳). هگل و دیگران از همین موضع، یعنی ارگانسیم سعی کردند نشان دهند احکامی که طبیعت را ارگانیک می‌داند، تقویمی‌اند نه تنظیمی و این‌گونه فاصله بین نومن و فنومن و احکام تقویمی و تنظیمی و فاهمه و عقل برداشته شود.

بنابراین نقدی که از طرف هگل و دیگر ایدئالیست‌ها، همچون شلینگ و فیخته بر کانت مطرح بود، این است که کانت بین نومن و فنومن، فاهمه و عقل، و احکام تقویمی و تنظیمی دیواری بس بلند کشیده که عبور از آن حتی با نقد قوه حکم به‌دست نیامد، و حتی احکامی که کانت درباره طبیعت ارگانیک و غایت طبیعی مطرح می‌کند، همه از جنبه استعلایی‌ای هستند که نمی‌توان آنها را در طبیعت دید؛ یعنی طبیعت به مثابه غایت طبیعی و ارگانسیم را غیر قابل شناخت می‌داند.

هگل و فیلسوفان طبیعت مدعی شدند که مفهوم غایت طبیعی مستلزم غایتمندی نیست و لزومی ندارد اراده یا کنشگری خودآگاهانه را به شیء زنده نسبت داد و در این نیز تردید کردند که تصور ماده جاندار مستلزم نوعی روح یا نفس در درون ماده باشد که رشد و نمو آن را هدایت و سازماندهی کند (همان: ۱۷۹).

همچنین، می‌توان نظر کانت را از پایگاه نظریات جدید فیزیکی بررسی کرد. دانشمندان فیزیک معتقدند که حتی در آنچه غیر حیاتی و غیر جاندار محسوب می‌شود، در اصل و مبنای آن، یعنی در ذرات بنیادی آن مبنایی حیاتی وجود دارد. ماکس پلانک، فیزیکدان آلمانی، معتقد است در صورتی می‌توان به درک پدیدارهای مربوط به فیزیک اتم نایل شد که در ساختارهای اتمی بتوان تمامیت‌ها و کل‌هایی دید که تعیین‌بخش اجزای خود باشند و موجودات غیرآلی بسان موجودات آلی و ارگانیک می‌شوند.

1. Judgments.

کانت هم انسان بود. هگل هم با طرحی فلسفی بر آنچه میراث‌دار آن به شمار می‌آمد بر آن بود که طبیعت براساس صورت معقول در سیری دیالکتیکی در جریان است.

ویژه رشد گیاهان و جانداران را تبیین کند؛ پس به غایت‌مندی طبیعت و طبیعت همچون نظام غایات متوسل شد. در نظام غایات به غایت طبیعی یا موجودات ارگانیکی بسیار اهمیت داد که آنها را خودتعیین‌بخش و خودبسند و خودآیین و خودانگیخته و خودسازمان‌بخش می‌دید؛ به این دلیل که هم علت خودند و هم معلول خود؛ و تولیدکننده خود و حافظ خود و علت ادامه یافتن نوع خود هستند.

حکم غایت‌شناسانه این امکان را فراهم می‌کند که دیوار بین عرصه فنومن (محسوس) و نومن (فوق محسوس) فرو بریزد و کانت را در سامان بخشیدن به نظام فلسفی خود کمک کند؛ هرچند که این اتفاق در عمل نیفتاد و بیشتر انتقادات به کانت در همین راستا بوده است؛ اگرچه هگل با همین رویکرد ارگانیستی توانست بر این مسئله فائق آید.

از نظر کانت خود طبیعت هم به‌تنهایی یک ارگانیسم زنده است و به مثابه ارگانیسم خود را تولید و نگهداری می‌کند؛ به نحوی که گویا در آن فاهمه‌ای نهفته است که آن را به سرمنزل غایت مقصود می‌برد؛ به عبارتی غایت طبیعی در کانت باعث قوام طبیعت به من می‌شود، هرچند که آن را به نحو تنظیمی بحث می‌کند و نه تقویمی؛ بنابراین طبیعت به مثابه کل، یک ایده است و عقلانی. غایت واپسینی که در نسبت با انسان به‌عنوان موجود مختار و قانون‌گذار و غایت‌بخش به طبیعت معنا می‌یابد و همین جهت را فرهنگ انسان می‌داند.

سرانجام می‌توان گفت غایتی که این‌بار بیرونی نبود؛ بلکه غایتی درونی و مبتنی بر من و انسان بود، -می‌توان آن را غایت سوبرکتیو دانست- با این اندیشه کانت و تأثیر رماتیک‌ها بار دیگر به تاریخ اندیشه برگشت که بعدها در شلینگ و هگل تأثیر زیادی گذاشت. شلینگ گام بعدی را برداشت؛ یعنی رسیدن به طبیعتی ناآگاه و خفته که در جهد و کوشش به نحو ناآگاه شروع به خلاقیت می‌کند تا به روح برسد؛ یعنی آگاهی می‌شود و بعدها هگل این نگاه را از شاعرانه بودن درآورد و فلسفی کرد. و طبیعت خلاق به‌عنوان هنر بحث اصلی شلینگ شد و در پیوندی با نقد سوم کانت قرار گرفت و طبیعت آگاه همان انسانی است که در غایت طبیعت به‌دست می‌آید؛ همان‌گونه که واپسین غایت در

منابع

15. Guyer, Paul (1992), *The Cambridge Companion to Kant*, New York, Cambridge university Press.
16. Kant, Immanuel (1998), *The Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer & Allen W. Wood, New York, Cambridge University Press.
17. Quarfood, M., (2004), *Transcendental idealism and the organism: Essays on Kant*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
18. Wicks, Robert (2007), *Routledge Philosophy Guidebook To Kant on Judgement*, London, Routledge.
19. Wood, Allen (2005), *Kant*, London, Bblackwell Publisher.
۱. بیزر، فردریک (۱۳۹۱). هگل، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: ققنوس.
۲. دلوز، ژیل (۱۳۹۷)، فلسفه نقادی کانت: رابطه قوا، ترجمه اصغر واعظی، تهران: نشر نی.
۳. ژان وال (۱۳۷۰)، بحث در مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۴. سالمن، رابرت سی (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه غرب راتلج، ج ۶، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: انتشارات حکمت.
۵. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، تمهیدات، چاپ ششم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. _____ (۱۳۹۵)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
۷. _____ (۱۳۸۳)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۸. گاگرو (۱۳۹۲)، دکارت و نظام مابعد الطبیعه در پارکینسن؛ تاریخ فلسفه غرب راتلج، ج ۴: دوره نوزایی و عقلگرایی قرن هفدهم، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: انتشارات حکمت.
۹. گوتته (۱۸۱۷)، تأثیر فلسفه متأخر به نقل از کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳)، نقد قوه حکم، تهران: نشر نی.
۱۰. هگل، گ. و. ف. (۱۳۹۲)، دانشنامه علوم فلسفی. پاره نخست: علم منطق، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: لاهیتا.
11. Caygill, Howard (1995), *A Kant Dictionary*, London, Bblackwell Publisher.
12. Chadwick, Ruth (1992), *Immanuel Kant Critical Assessments: Vol.4: Kant's Critique of Judgement*, London, Routledge.
13. Ginsborg, Hannah, (2013), *Kant's Aesthetics and Teleology*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
14. Ginsborg, Hannah, (2001), *Kant on understanding organisms*, in E. Watkins, *Kant and the sciences*, Oxford: Oxford University Press.