

بررسی چگونگی ارتباط نقدهای سه‌گانه کانت

اسماعیل نوشاد*

یوسف شاقول**

چکیده

در نقد عقل محض، سه ایده نفس، خدا و جهان به صورت تنظیمی عمل می‌کنند. این ایده‌ها در نقشی وحدت‌بخش به عالم پدیداری حاصل اطلاق شهودهای پیشینی مکان و زمان و مقولات فاهمه بر کثرات حسی به دست آمده‌اند و عمل می‌کنند. طبق تفسیری که ما در این مقاله ارائه کرده‌ایم، کانت در نقد عقل عملی به کمک اختیار استعلایی سوژه را به صورتی تقویمی و غیر نظری برمی‌نهد. بنابراین اختیار در انجام فعل اخلاقی به صورت یک ایده استعلایی اساسی برای تقویم سوژه ظاهر می‌شود. ایده‌های خدا و جهان به صورتی «تأملی» و ذهنی، از طریق نقد قوه حکم، فراهم می‌شوند. به این ترتیب پیوندی استعلایی بین سه نقد کانت شکل می‌گیرد و نقد دوم و سوم نقشی تقویمی برای قوام ایده‌های عقل محض را بازی می‌کنند. با این حال، چالشی مسئله‌ساز در نقد سوم با عنوان «امر والا» طرح می‌شود که در کلیت نظام کانتی به سادگی نمی‌نشیند. کانت امر والا را حالت نمادینه ایده‌های عقل می‌داند؛ اما این تجربه فوق‌العاده قوی حسی به صورتی آشوب‌ناک تمامیت نظام کانتی را تهدید می‌کند و امکان تفسیرهایی ساختارشکنانه مانند تفاسیر دریدا و دولوز را فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نقدهای سه‌گانه، استعلا، اختیار، نفس، خدا، جهان، امر والا.

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) esmail.snoshad137@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان Y.shaghoor@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۲

۱. مقدمه

ارتباط نقدهای سه‌گانه کانت بعد از وی همیشه محل پرسش بوده است. ارتباط عقل نظری و عملی کجا و چگونه است؟ نقد قوه حکم چه ارتباطی با آن دو دارد؟ و پرسش‌هایی از این قبیل. اولین کسی که این پرسش‌ها برای او پیش آمده خود کانت بوده است. او نقد عقل محض را مربوط به عالم پدیدارها و نقدی شناخت‌شناسیک می‌داند. نقد عقل عملی به جهان نومن‌ها یا فرامحسوس مربوط است. از نظر او، این نقد و مسئله‌اش یعنی اخلاق مهم‌ترین بخش فلسفه انتقادی است، چرا که شرط‌های استعلایی این نقد در واقع برای جهان فرامحسوس وضع می‌شود و بنابراین بنیادی‌تر از فرض‌های استعلایی نقد اول است. اما «خلیج عظیمی» نقد اول و دوم را از هم جدا کرده است و به همین دلیل کانت نقد قوه حکم را می‌نویسد تا بین نقد اول و دوم وساطت کند؛ و با اصل استعلایی‌اش یعنی اصل غایت‌مندی طبیعت پلی میان جهان پدیدارها و جهان اشیای فی‌نفسه بزند. شاید مهم‌ترین کسی که بعد از کانت ارتباط نقدهای سه‌گانه را مورد پرسش قرار داد هگل بود. این پرسش در فلسفه هگل به صورت انتقادی محکم از نظام کانتی درآمد: کانت بنا بر کدامین پشتوانه این سه نقد را از هم جدا کرده است؟ وی چگونه توانسته جهان نومن و فنومن را از هم جدا کند؟ او چگونه توانسته برای شناخت مرزی ترسیم کند؟ و اگر این کار را کرده پس به‌نوعی آن سوی مرز را می‌شناسد؟ به عبارتی دیگر، هگل می‌گوید که ما همواره و به صورتی پیشینی در شناختیم و بررسی امکان‌های جهان‌های شناختنی و ناشناختنی، خودش، نوعی شناخت است. این مسئله هنوز هم مسئله‌ای جدی است؛ هر چه باشد کانت را قلّه مدرنیسم می‌دانند و متون او، تا زمانی که دوران مدرن دوام بیاورد، از اهمیت محوری برخوردار خواهد بود. در میان فیلسوفان جدید، ژیل دولوز به این مسئله به صورتی جدی پرداخته است؛ او نقد سوم یعنی نقد قوه حکم را شرط استعلایی دو نقد اول می‌داند؛ در نقد اول ما هم‌کاری قوای فاهمه و متخیله و عاقله را تحت قانون‌گذاری فاهمه داریم و در نقد دوم هم‌کاری همین قوا را تحت قانون‌گذاری عاقله داریم. دولوز می‌گوید که این هم‌کاری به نوعی هماهنگی آزاد و فراقانونی قوا نیاز دارد که آن را نقد سوم فراهم می‌کند. بنابراین نقد سوم نقشی اساسی در فلسفه کانت بازی می‌کند. برای فیلسوفان دیگر مانند دریدا، لیوتار، لاکان و ژیاک نیز این ارتباط محل پرسش بوده است؛ و هریک بر اساس پروبلماتیک خاص خود به این پرسش پاسخ‌هایی داده‌اند. در این نوشته در درجه اول سعی داریم تا مسئله را از دید کانت بررسی کنیم و قصد داریم هر چه بیش‌تر تحلیل را پیش

ببریم تا به کمک نوشته‌ها و **نوشته‌های** کانت، بیش‌تر به دیدگاه او نزدیک شویم؛ و احتمالاً نقطهٔ گسست نظام کانتی را نیز در این تحلیل‌ها بیابیم. این نقطهٔ گسست راه را برای تفسیرهایی مانند تفسیر دریدا، لیوتار و دولوز باز می‌کند. به عبارتی دیگر، سعی ما در این نوشته از یک طرف هم‌راهی با دغدغه‌های کانت و مسئله‌های او در پی ایجاد نوعی ارتباط بین عقل نظری و عملی است، و از طرف دیگر، این امکان ساختارشکنانه را دنبال می‌کنیم که کانت برای برقراری این ارتباط به همان عناصری نیازمند می‌شود که در عقل نظری آن‌ها را کنار گذاشته بود؛ یعنی جهان اشیای فی‌نفسه یا نومن‌ها. نومن‌هایی که اینک چونان یک عامل ساختارشکن وارد می‌شوند و دیگر در بست در اختیار عقلانیت کانتی نیستند. چگونگی این روند ساختارشکنانه را در مبحث امر والا در ادامه دنبال خواهیم کرد. نکتهٔ دیگری که باید بدان اشاره کنیم این است که نحوهٔ ارتباط نقدهای سه‌گانهٔ کانتی از طریق نحوهٔ ایجاد امکان «تقویمی» برای قوام ایده‌های اساسی عقل - نفس، خدا و جهان است. همان‌طور که می‌دانیم این ایده‌ها در نقد اول به صورتی «تنظیمی» ارائه شده‌اند و، بنا بر تفسیر خاصی که در این مقاله ارائه می‌شود، کانت سعی دارد با نقدهای دوم و سوم صورتی «تقویمی» به این ایده‌ها بدهد؛ به‌ویژه ایدهٔ نفس یا همان سوژهٔ استعلایی، که می‌توان آن را محور تفکر مدرن دانست، باید به نحوی قوام یابد که بتواند این نقش بنیادی را ایفا کند. کانت این مهم را به کمک اختیار استعلایی، که در نقد دوم ارائه می‌دهد، انجام می‌دهد.

۲. نفس

یکی از مسئله‌های مهمی که همواره در بررسی فلسفهٔ کانت رخ نموده چگونگی ارتباط نقدهای سه‌گانهٔ کانتی با یک‌دیگر است. به‌راستی، نقدهای نظری، عملی و حکم چه نوع ارتباطی با هم دارند؟ در *نقد عقل نظری* کانت مرزهای خرد‌نظوروز را تعیین می‌کند. او در این کتاب بیان می‌کند که برای داشتن شناخت تجربی، چه پیش‌فرض‌های استعلایی‌ای باید داشته باشیم. در یک طرف نومن‌ها یا اشیای فی‌نفسه قرار دارند که «بنیان» جهان پدیداری‌اند و از طرف دیگر جهان پدیداری که بر اثر اطلاق شهودهای پیشینی مکان و زمان و مقولات فاهمه بر بسیارگان حسی تقویم می‌شود. ایده‌های عقل محض (نفس، خدا و جهان) نیز در روند این تقویم نقشی تنظیمی بازی می‌کنند.

در *نقد عقل عملی*، مسئلهٔ اصلی کانت به اخلاق و عمل اخلاقی انسان برمی‌گردد. در این نقد، دغدغهٔ کانت دیگر شناخت تجربی و مرزهای آن نیست؛ مسئلهٔ چگونگی عمل

انسان‌ها در قبال یک‌دیگر است. در *نقد عقل محض*، کانت مفهوم اختیار را به صورت سلبی عرضه کرده بود؛ «یعنی به عنوان چیزی که تصورش محال نیست، بدون این که هیچ واقعیت عینی برایش فراهم کرده باشد» (کانت، ۱۳۹۲: ۱۰). کانت، در بخش «دیالکتیک استعلایی» کتاب *سنجش خرد ناب*، سلسله ناسازه‌هایی را طرح می‌کند که عقل نظری، در اثر پرداختن به مسئله‌هایی که به‌واقع مسئله‌های عقل نظری نیست، به آن‌ها دچار می‌شود. این ناسازه‌ها وقتی روی می‌دهد که عقل نظری به ایده‌های عقل - نفس، خدا و جهان به صورتی شناخت‌شناسانه می‌پردازد. کانت پاسخ پرسش‌هایی نظیر «آیا جهان متناهی است یا نامتناهی؟»، «آیا خدا وجود دارد یا خیر؟»، «آیا نفس مختار است یا مجبور؟» و پرسش‌هایی از این دست را مربوط به حوزه عقل نظری نمی‌داند. بنا بر شیوه و بنیادهای شناختی کانت این پرسش‌ها به پاسخ‌هایی ناسازه‌وار ختم می‌شوند. به این ترتیب کانت، با جدا کردن این موضوعات از عقل نظری، راه را برای قوام یافتن عقل عملی فراهم می‌کند؛ مثلاً، آن‌گاه که مسئله اختیار را از حوزه نظری خارج می‌کند، راه را برای ورودی متفاوت از راه امر اخلاقی، در *نقد عقل عملی*، می‌گشاید. در *نقد عقل عملی* «اختیار شرط قانونی اخلاق است و این قانون معلوم ما است» (همان: ۱۱). به عبارتی قانون اخلاقی یک «فاکت» است و اختیار «شرط» استعلایی آن است. کانت پا را از این هم فراتر می‌گذارد و می‌گوید:

حال مفهوم اختیار، به این اعتبار که واقعیتش بر مبنای قانون یقینی عقل عملی اثبات شده است، شالوده همه نظام عقل محض، حتی نظام عقل نظری، است و همه مفاهیم دیگر (مفاهیم خدا و جاودانگی نفس) که در عقل نظری به عنوان ایده‌های صرف بی‌پشتوانه رها شدند، اینک خود را به این مفهوم ملحق می‌سازند، و به همراه آن و به یمن آن از انسجام و واقعیت عینی برخوردار می‌شوند (همان: ۱۰).

به عبارتی کانت مفهوم اختیار را شرط استعلایی نه تنها عقل عملی بلکه عقل نظری می‌داند؛ زیرا

مادام که هیچ تصور مشخصی از اخلاق و اختیار نداریم، نمی‌توانیم تصویری داشته باشیم از این که مراد از ذات معقول، به عنوان مبنای پدیدارهای ادعایی چیست، حتی تردید داریم از این که آیا می‌توان اصولاً تصویری از آن داشت، زیرا همه مفاهیم فاهمه محض در کاربرد نظری آن از قبل منحصرأ به صرف پدیدارها اختصاص یافته‌اند (همان: ۱۵).

بنابراین اختیار تقویم‌کننده «سوژه» استعلایی کانت است، که بدون آن سوژه در عقل نظری ما فقط یک «فرض استعلایی تنظیمی» است. می‌دانیم که مفهوم سوژه خیلی مهم‌تر از

این سخن است که بتوان بر آن فقط به مثابه «فرض استعلایی تنظیمی» اکتفا کرد و باید در جایی به صورتی «تقویمی» برنهاده شود. امر اخلاقی از طریق مفهوم اختیار این قصد را به عهده می‌گیرد. ما فقط، تا آنجا که موجودی مختار در جهت امر اخلاقی هستیم، می‌توانیم «سوژه» باشیم. آن زمانی که پیش‌گامان تمدن مدرن «دریافتند که خرد با اصل‌های داوری‌های خود بر طبق قانون‌های ثابت پیش رود و طبیعت را ملزم سازد که به پرسش‌های او پاسخ گوید، نه این‌که بگذارد به وسیله طبیعت به این سو و آن سو کشیده شود» (کانت، ۱۳۶۲: ۲۷). یعنی «در کیفیت یک قاضی رسمی که شاهد‌ها را ملزم می‌سازد که به پرسش‌هایی پاسخ گویند که او خود در برابر ایشان می‌نهد» (همان: ۲۸). این کدام سوژه بود که ولایت این داوری‌ها را به عهده گرفت؟ سوژه‌ای که در *نقد عقل محض* فقط یک «فرض تنظیمی» است مطمئناً نمی‌تواند از چنین ولایتی دم بزند، مگر این‌که به صورتی پیشینی با مفهوم اختیار چونان «ذاتی معقول» قوام یافته باشد؛ بنابراین می‌بینیم که مفهوم اختیار شرط استعلایی عقل نظری نیز می‌شود. به عبارتی *نقد عقل عملی* به مثابه شرط استعلایی *نقد عقل محض* رخ می‌نماید؛ بدین گونه امر اخلاقی برای تأمین یکی از ایده‌های استعلایی عقل (سوژه) به میدان می‌آید، هرچند «از این ره‌گذر توسعه‌ای در شناخت نظری عقل ایجاد نمی‌شود» اما «امکان این ایده‌ها، که تا کنون صرفاً یک مسئله بود، اینک تبدیل به تصدیق می‌شود» (کانت، ۱۳۹۲: ۱۲).

ایده‌های دیگر عقل محض جهان و خدا هستند که کانت باید برای آن‌ها نیز ساختی در جهت آمایش امکان‌شان فرا آورد. البته در *نقد عقل عملی* این ایده‌ها به صورت الحاقی به نفس پیوسته بودند، اما به نظر می‌رسد که این امر کانت را راضی نمی‌کند. این وظیفه مهم را نقد سوم به انجام می‌رساند؛ در نقد سوم است که این ایده‌ها چونان فاهمه‌ای کلی (خدا) که نظمی کلی (جهان) را برنهاده است نمایان می‌شوند.

۳. جهان و خدا

جهان، در روند شناخت‌شناسیک عقل نظری نقشی تنظیمی بازی می‌کند. در این روند، هیچ‌گونه مرز تجربی وجود ندارد. سلسله‌شرط‌های تجربی که با مقوله علیت به هم مربوط‌اند به صورتی نامتناهی توسعه می‌یابند.

آغاز خرد هم‌چنین به هیچ روی اصل بنیان‌گذار خرد نیست که مفهوم جهان را فراسوی هر گونه تجربه ممکن بگستراند، بل همانا آغاز‌های است برای بزرگ‌ترین

ادامه و گسترش ممکن تجربه، که بر طبق آن، هیچ‌گونه مرز آروینی (تجربی) نمی‌باید هم‌چون مرز مطلق اعتبار یابد؛ پس، آغاز خرد یک اصل خرد است که هم‌چون **قاعده**، آنچه را که ما بایستی در سیر قهقرایی عمل کنیم وضع می‌کند، ولی پیش نمی‌نگرد که چه چیزی در برون‌آخته (ابژه)، پیش از هر گونه سیر قهقرایی فی‌نفسه داده شده است؛ از این رو من آن آغاز را اصل تنظیمی خرد می‌نامم. حال آن‌که، در برابر، آغاز تمامیت مطلق سلسله‌شرط‌ها، چنان‌که در برون‌آخته (ابژه) فی‌نفسه داده شده باشد، یک اصل کیهان‌شناختی بنیان‌گذار خواهد بود. پوچی این اصل بنیان‌گذار را من درست از راه همین تمایز خواسته‌ام نشان دهم؛ بدین راه نگذارم که چنان‌که در غیر این صورت به سانی پرهیزناپذیر به وسیله ترافیک‌نگاری ترافازنده (توهم استعلایی) رخ می‌دهد و به یک مینو (ایده) که تنها نقش قاعده دارد، اعتبار عینی نسبت داده شود (کانت، ۱۳۶۲: ۵۸۹).

در عبارت فوق از *نقد عقل محض* کانت بیان می‌کند که در جهان تجربی هیچ بنیاد عینی‌ای به عنوان اصل الاصول برای جهان پدیدارها وجود ندارد و ما باید خود را از این توهم استعلایی بپیراییم که به دنبال چنین اصولی باشیم. سلسله‌شرط‌های علی را می‌توان به صورتی نامتناهی دنبال کرد، بدون این‌که نیازی به ایده تقویمی جهان یا خدا باشد؛ این ایده‌ها نقشی تنظیمی را بازی می‌کنند و برای نظم این سلسله‌شرط علی فقط چونان یک «قاعده تنظیمی» دخالت دارند نه چیزی بیش‌تر یا کم‌تر.

کانت، برای این روند توسعه‌یابنده سلسله‌شرط‌ها به صورتی نامتناهی، به یک ایده یا مینوی استعلایی عقل احتیاج دارد که تمامیت این سلسله‌شرط‌ها را به نحوی «تنظیمی» و نه «تقویمی» فراهم آورد. اما همان‌طور که درباره نفس دیدیم، ایده‌های جهان و خدا نیز در نقد اول فقط به صورتی تنظیمی پا در هوا رها می‌شوند و این نیاز باقی می‌ماند که این ایده‌ها در جایی قوام یابند. این ایده‌ها شرط استعلایی عقل نظری‌اند که امکان‌شان باید در جایی دیگر، هرچند نه عینی، اما دست کم به نحوی ذهنی، بررسی شود. کانت مسئولیت این بررسی را در *نقد قوه حکم* به گردن می‌گیرد. به عبارتی، هرچند «من کل جهان را همواره فقط در مفهوم دارا هستم، ولی هرگز آن را (هم‌چون کل) در سهش نمی‌توانم یافت» (همان: ۵۹۷). اما این دارایی کلیت جهان به مثابه یک مفهوم مسئله‌ای است که باید شرایط امکان آن بررسی شود؛ «قوه حاکمه به طور کلی قوه‌ای است که جزئی را به عنوان این‌که داخل در تحت کلی است تعقل می‌کند... اگر فقط جزئی داده شده باشد و بنا باشد که کلی آن پیدا شود، در این صورت، قوه حاکمه

صرفاً تأملی است» (کانت، ۱۳۸۶: ۷۲). این قوه حاکمه تأملی که ناچار است از جزئی در طبیعت به کلی صعود کند محتاج اصلی است که «نمی‌تواند از تجربه به عاریت گرفته شود، زیرا نقش آن عبارت است از برقراری وحدت کلیه اصول تجربی تحت اصول عالی‌تر و بنابراین ایجاد امکان تبعیت منتظم آن‌ها» (همان: ۷۳). این اصل قوه حاکمه تأملی که ناظر به صورت اشیای طبیعی تحت قوانین تجربی به صورت کلی است؛ «همان غایت‌مندی طبیعت در کثرت آن است؛ یعنی طبیعت توسط این مفهوم به گونه‌ای نمایش داده می‌شود که گویی مبنای وحدت کثرت قوانین تجربی آن در فاهمه‌ای قرار دارد» (همان: ۷۴). غایت‌مندی طبیعی مفهومی پیشینی است که منشأ آن صرفاً در قوه حاکمه تأملی است و حاوی هیچ شناخت عینی‌ای نیست (همان: ۷۵). بنابراین، اصل استعلایی غایت‌مندی طبیعت که امکان آن از تأملی ذهنی یافت می‌شود ما را با جهان منسجم و منتظمی مواجه می‌کند که «بدون این پیش‌فرض هیچ نظمی در طبیعت موافق با قوانین تجربی و در نتیجه هیچ رشته هدایت‌کننده‌ای برای تجربه‌ای، که به وسیله این قوانین با تمام گوناگونی‌شان ترتیب یافته است و برای پژوهش آن‌ها، وجود نخواهد داشت» (همان: ۸۰). این اصل، که نه برای قوه حاکمه «تعینی»، بلکه صرفاً برای قوه حاکمه «تأملی» است، ایده جهان را به مثابه یک تمامیت منتظم و غایت‌مند در برابر ما می‌نهد؛ جهانی که «گویی فاهمه‌ای (گرچه نه فاهمه خود ما) آن‌ها را به قوای شناختی ما عرضه کرده است، تا نظامی از تجربه بر طبق قوانین جزئی طبیعت را ممکن سازد» (همان: ۷۴). مشاهده می‌کنیم که امکان قوام ایده‌های خدا و جهان که پیش‌فرض‌های استعلایی عقل نظری‌اند به کمک اصل غایت‌مندی طبیعت فراهم می‌شود؛ هرچند چنین جهان و چنین فاهمه‌ای نباید بالفعل تلقی شوند. به نظر می‌رسد که بر این مبنا نقد قوه حکم دو شرط استعلایی دیگر عقل نظری یعنی جهان و خدا را فراهم می‌آورد؛ و می‌توان گفت که اصل غایت‌مندی طبیعت از این دیدگاه شرط استعلایی دیگری را برای امکان بنیان عقل نظری فرا پیش می‌نهد. پس تا این‌جا به این نتیجه رسیدیم که سه ایده استعلایی عقل، یعنی نفس، جهان و خدا، یکی (نفس) توسط عقل عملی و پیش‌فرض استعلایی اختیار به صورتی عینی تقویم می‌شود و خدا و جهان نیز توسط قوه حاکمه تأملی به صورتی ذهنی، در خدمت شناخت نظری، به اثبات می‌رسد. به این ترتیب، نقد قوه حکم، به صورت یک شرط استعلایی دیگر در کنار نقد عقل عملی درمی‌آید که امکان قوام نقد عقل نظری را فراهم می‌آورد.

۴. قوه حاکمه به مثابه واسطه

کانت برای نقد قوه حکم و وظیفه دیگری نیز قائل می‌شود و آن ارتباط برقرار کردن بین قلمرو مفهوم طبیعی تحت قانون‌گذاری فاهمه و قلمرو اختیار تحت قانون‌گذاری عقل است که «توسط خلیجی عظیم که فوق محسوس را از پدیدارها جدا می‌کند، از هر گونه تأثیر متقابلی که ممکن است به یک‌دیگر (هرکدام به حسب قوانین بنیادینش) داشته باشند برکنارند» (همان: ۹۳). اما هرچند محسوس نمی‌تواند فرامحسوس را ایجاب کند، عکس آن ممکن است و «در مفهوم علیت از طریق اختیار مندرج است که معلول آن باید متناسب با قوانین صوری آن در جهان پدیداری حادث شود» (همان: ۹۳، ۹۴). به عبارتی هرچند هر عمل اخلاقی معلول اختیار انسان است، این معلول در جهان پدیداری طبق قوانین علی طبیعی به اجرا درمی‌آید. در این جا با یکی از انتقادهایی روبه‌رویم که همواره بر کانت وارد شده است و آن به کار بردن مقوله علیت، که خاص عالم پدیدارهاست، برای جهان فرامحسوس است؛ یعنی از طریق علیت اختیار در ایجاب فعل ارادی. کانت در نقد سوم سعی کرده است به کمک اصل غایت‌مندی طبیعت از این انتقاد بگریزد:

معلول بر طبق مفهوم اختیار، غایت‌نهایی است که خودش (یا پدیدارش در جهان محسوس) باید موجود باشد و شرط امکان آن در طبیعت (در طبیعت ذهن به مثابه موجودی حساس، یعنی به مثابه انسان) پیش‌فرض گرفته شده است. قوه حاکمه این را به نحو پیشین و بدون هیچ نسبتی با امر عملی پیش‌فرض می‌گیرد و بدین ترتیب مفهوم واسطی را میان مفاهیم طبیعت و مفهوم اختیار فراهم می‌کند که گذار از نظری محض به عملی محض، گذار از قانون‌مندی موافق با اولی به غایت‌نهایی موافق با دومی را میسر می‌سازد و این کار را به کمک مفهوم غایت‌مندی طبیعت انجام می‌دهد؛ زیرا فقط از این طریق است که امکان غایت‌نهایی که فقط می‌تواند در طبیعت و هماهنگ با قوانین آن فعلیت یابد شناخته می‌شود (همان: ۹۴).

فهم مقصود کانت از این عبارات بسیار سخت است. اما با نظر به مطلب نقل قول شده به نظر می‌رسد که کانت معلول اراده مختار را غایت‌نهایی منطبق بر وظیفه می‌داند. برای وی خیر مطابقت کنش با قانون اخلاق است:

وقتی کانت در مورد قانون صحبت می‌کند قانون در نظر او برترین محکمه است. کانت رابطه بین قانون و خیر را وازگون کرده است. یک کنش به این دلیل خیر است، چون مطابق قانون است و قوانین دیگر چاره‌ای ثانوی و نماینده خیر در جهانی که خدایان آن را ترک کرده‌اند، نیستند (دولوز، ۱۳۸۶: ۱۷).

بنابراین صرف کنش اخلاقی به مثابه یک باید غایت نهایی است و هیچ الگوی فراانسانی یا هدفی نهایی تر در کار نیست. امر اخلاقی به مثابه یک قانون خودکفا از یک جهت در طبیعت مکانیکی به صورت یک معلول پدیداری ظاهر می‌شود و از طرف دیگر به مثابه یک غایت نهایی اراده مختار؛ با این تفاوت که این معلول با توجه به قانون اخلاقی خودکفاست و نیازی به غیر ندارد، اما در نظم پدیداری با توجه به قوه حاکمه تأملی «گویی فاهمه‌ای آن را به صورتی منظم و غایت‌مند برنهاده است». این فاهمه که به نحو تأملی اندیشیده می‌شود همان خداست. بدین ترتیب معلول عالم پدیداری از طریق اصل غایت‌مندی طبیعت به میان آمدن ایده‌ای منجر می‌شود که در *تقد عقل عملی* ضامن فعل اخلاقی است؛ و این گونه به نظر می‌رسد که کانت با در نظر گرفتن طبیعت به صورتی غایت‌مند توسط قوه حاکمه تأملی می‌خواهد به نحوی نوعی ارتباط میان جهان محسوس و فرامحسوس برقرار کند، یعنی به کمک ایده خدا؛ به این ترتیب که معلول از جهتی یک غایت نهایی و از جهتی یک پدیدار فیزیکی غایت‌مند است و جمع این دو به کمک اصل غایت‌مندی طبیعت، که قوه حاکمه تأملی آن را فراهم می‌کند، در کنار هم می‌آیند.

باید بیش‌تر در عبارات کانت دقیق شویم تا بفهمیم تحت چه نظامی او می‌خواهد که با وساطت غایت‌مندی قوه حاکمه این امکان را فراهم کند که «از یک قلمرو به قلمرو دیگر پلی زده شود»؛ یعنی بین قلمرو محسوس پدیدارها و معقول اختیار و امر اخلاقی. همان‌طور که کانت گفت «معلول، بر طبق اختیار، غایت نهایی است» که «باید» موجود باشد و شرط امکان آن در طبیعت پیش‌فرض گرفته شده است. قوه حاکمه این را به نحو پیشینی و بدون هیچ نسبتی با امر عملی پیش‌فرض می‌گیرد و بدین ترتیب نقشی واسط بین «هست» طبیعت و «باید» اخلاق بازی می‌کند (کانت، ۱۳۸۶: ۹۴). به این ترتیب امکان گذار از «قانون‌مندی» موافق با اولی به «غایت نهایی» موافق با دومی را فراهم می‌کند؛ به عبارتی، قانون اصل غایت‌مندی طبیعت پیشاپیش به کمک مفهوم غایت‌مندی طبیعت و با غایت‌مند کردن پدیدارها امکان پیاده شدن یک غایت نهایی را، که همان قانون اخلاقی باشد، فراهم می‌آورد. دیگر، مانند آنچه در نقد اول دیدیم، جهان صرفاً مجموعه پدیدارهای مکانیکی و تجربی تحت علیت فاعلی نیست، بلکه اینک بر مبنای اصل غایت‌مندی‌ای که نقد سوم در اختیار ما قرار داده، جهان پدیداری تحت یک علیت غایی قرار می‌گیرد و همین امر به طبیعت قابلیت تحقق امر اخلاقی را اعطا می‌کند.

به چه دلیل کانت از «غایت نهایی» صحبت می‌کند؟ هیوم قبل از کانت جهان هست‌ها و بایدها را کاملاً از هم جدا کرده بود. کانت نیز این تمایز را با جدا کردن مرزهای نومن و فنومن به‌نوعی تأیید کرده است؛ اما کانت قصد ندارد این جدایی را در هر شرایطی تأیید کند. او نمی‌خواهد که عقل نظری برای همیشه از عقل عملی جدا باشد؛ هرچند در نقد اول به‌صراحت از جدایی این دو حرف می‌زند، در نقد سوم اصل غایت‌مندی را به مثابه یک واسطه وارد می‌کند. او می‌خواهد که معلول اختیار را در نهایت چونان یک غایت «نهایی» بر معلول تحت سیطره اصل علیت منطبق سازد؛ زیرا «از این طریق است که امکان غایت نهایی، که فقط می‌تواند در طبیعت و هماهنگی با قوانین آن فعلیت یابد، شناخته می‌شود» (همان: ۹۵). البته «غایت نهایی غایتی نیست که طبیعت قادر به ایجاد و فراهم ساختنش مطابق با ایده آن باشد، زیرا غایتی نامشروط است» (دلوز، ۱۳۸۶: ۲۴)؛ اما همین کافی است که اصل غایت‌مندی، طبیعت را در جهت اخلاق و تحت اطلاق اخلاق قرار دهد. این جاست که بار دیگر اهمیت عقل عملی مشخص می‌شود و «اختیار» به مثابه استعلایی‌ترین شرط ذهن سوژه ظاهر می‌شود. به این ترتیب، جهان‌پدیداری با اصل غایت‌مندی قوه حاکمه تحت اطلاق جهان اخلاقی قرار می‌گیرد، چرا که

غایت واپسین طبیعت محسوس غایتی است که این طبیعت خود به‌تنهایی برای تحقق آن کافی نیست؛ این طبیعت نیست که اختیار را متحقق می‌سازد، بلکه مفهوم اختیار در طبیعت متحقق یا عملی می‌شود. تاریخ انسانی همین تحقق است و بنابراین نباید آن را با پیشرفت صرف طبیعت خلط کرد (همان: ۱۲۱).

به نظر می‌رسد بر همین اساس است که کانت صورت دیگر قانون اخلاقی را به صورت غایت‌شناختی ارائه می‌کند: «چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به عنوان یک غایت به‌شمار آوری، و نه هرگز تنها هم‌چون وسیله‌ای» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴). بنابراین غایت نهایی انسان است؛ «انسان به مثابه نومن و موجود فوق محسوس؛ انسان به عنوان موجودی اخلاقی» (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۱۹) و این «برترین هدف فرهنگ و غایت تاریخ یا خیر اعلای زمینی است» (همان: ۱۲۱). طبیعت به‌تنهایی برای این آرمان اخلاقی تاریخ مهیا نیست، نقد قوه حکم با غایت‌مند کردن طبیعت زمینه را برای تحقق امر اخلاقی فراهم می‌کند، تا اینک انسان مختار با انجام دادن فعل اخلاقی، اخلاقی شدن طبیعت را آرمان تاریخ خود سازد.

تا این جا می بینیم که کانت در پی آرمان مدرن، یعنی تحقق مدینه فاضله اخلاقی بر روی زمین، است؛ همان طور که سلفش لایبنیتس آرمان تاریخ را تحقق جامعه اخلاقی در طبیعت می دانست و هم چنین خلفش هگل خواستار تحقق عقلانیت در طبیعت در سیری تاریخی بود. اما بخشی در نقد سوم کانت نوشته شده که او را از تمامی فیلسوفان مدرن جدا می کند؛ این بخش همان موضوع مسئله برانگیز «امر والا» است؛ و به همین دلیل است که نقد سوم برای فیلسوفان پسامدرن از اهمیتی محوری برخوردار است.

۵. امر والا

کانت سعی دارد که برای قوه حاکمه نقشی واسطه بین شناخت و اخلاق تعریف کند: «در قوای عالی شناخت حلقه واسطی میان فهم و عقل وجود دارد. این همان قوه حاکمه است...» (کانت، ۱۳۸۶: ۶۹). این قوه جزئی را تحت کلی، بدون حضور آن، به صورتی «تأملی» بررسی می کند، و برای این کار، اصلی فراتجربی با عنوان «اصل غایت مندی» را به صورت استعلایی پیش فرض دارد. طبق این اصل «جهان» به گونه ای است که «گویی فاهمه ای» آن را به قوای شناختی ما عرضه کرده است. این نظم سرتاسری و این فاهمه «بالفعل» نیستند و فقط به صورتی ذهنی و تأملی به کار گرفته می شوند. غایت مندی صورت اشیا به نسبت قوه حاکمه تأملی، موافق با مفهوم طبیعت در ذهن، درک «امر زیبا» را سبب می شود. زیبایی در واقع نه یک امر خارجی، بلکه اثر حاصل از بازی آزاد قوای شناختی خودمان در نسبت با «صورت» شیء است. این بازی آزاد در خدمت قوه متخیله است و هنگامی که قوا در این آزادی در نسبت با صورت شیء به بازی درمی آیند ما «لذت» زیبایی شناسانه می بریم. اما در امر والا وضعیت متفاوت است؛

چرا که این یک (زیبا) مستقیماً احساس فزونی حیات را به همراه دارد و از این رو با جاذبه ها و با بازی قوه متخیله سازگار است، در حالی که آن یک (احساس والا) لذتی است که فقط به طور غیر مستقیم برمی خیزد؛ یعنی در اثر احساس وقفه ای موقت در نیروهای حیاتی و متعاقباً سرریز نیرومندتر آن ها ایجاد می شود و بنابراین به نظر می رسد هیجان نه یک بازی، بلکه چیزی جدی در فعالیت قوه متخیله است. و چون ذهن علاوه بر مجذوب شدن توسط عین همیشه به تناوب واپس نیز رانده می شود، رضایت از والا چندان حاوی لذتی مثبت نیست، بلکه حاوی ستایش یا احترام است، و بدین ترتیب شایسته است لذتی منفی خوانده شود (همان: ۱۵۷).

در مواجهه با امر والا به یک‌باره قوای شناختی سوژه «کم می‌آورد» و تخیل قهراً به مرزهای خود و حداکثر توان می‌رسد و دیگر قادر نیست از آن فراتر رود. در این مواجهه، تخیل در ترکیب دریافت‌های خود در شهودی واحد دچار محدودیت می‌شود و به همین دلیل به درون مرزهای خود عقب‌نشینی می‌کند. به‌راستی کانت چگونه می‌خواهد با این شکست سوژه در یک تجربه حسی کنار آید؟ شهودی که به نظر می‌رسد «از هر معیار حسی فراتر می‌رود» و به‌نوعی ساختار نظام کانتی را به چالش می‌کشد. کانت در پاسخ به این پرسش می‌گوید که والایی «راستین» نمی‌تواند در هیچ صورت محسوس نهفته باشد، بلکه به «ایده‌های عقل» مربوط می‌شود که گرچه هیچ نمایش متکافو با آن‌ها ممکن نیست، به واسطه همین فقدان تکافو که نمایش محسوس آن ممکن است، برانگیخته و به ذهن احضار می‌شود (همان: ۱۵۸). به عبارتی، کانت این شکست قوای شناختی سوژه در حوزه حس را به این دلیل می‌داند که امر والا در واقع امور فرامحسوس عقلانی را «نمادینه» کرده است و به همین دلیل از معیارهای حسی فرامی‌گذرد:

احساس والا در طبیعت احترام به تعیین خود ماست که به خطا آن را به عینی از طبیعت منتسب می‌کنیم (تبدیل احترام به ایده انسانیت در ذهن خود ما به احترام به یک عین) و این امر برتری تعیین عقل قوای شناختی ما را بر بزرگ‌ترین قوه حسیت ما مشهود می‌سازد (همان: ۱۷۴).

اما به‌راستی اگر امر والا ناشی از «تعیین خود ما» است و به «ایده‌های عقل» خود ما مربوط می‌شود، چرا ما در مواجهه با آن به وحشت می‌افتیم و واپس زده می‌شویم؟ فیلسوفانی مانند دریدا و لیوتار پاسخی دیگرگونه به این پرسش می‌دهند. از نظر دریدا، بنا بر فلسفه ساختارشکنانه‌اش، هر نظامی (از جمله نظام کانتی) ترکیب یافته از یک مرکز و حواشی آن است. ساختار بر اثر سرکوب حاشیه قوام دارد و مرکز در عین اعلام خودبنیادی‌اش به طرزی «وقیحانه» به حاشیه وابسته است. بنابراین دریدا امر والا را «پس‌ماند» تمامی آن اموری می‌داند که در نظام کانتی جای نمی‌گیرند. سوژه خودبنیاد کانتی که همان مرکز این ساختار است، در عین سرکوب این حاشیه (که می‌تواند همان نومی باشد که از ابتدای فلسفه کانت به کنار گذاشته شده است) به آن نیازمند است، چرا که امر والا یگانه تجربه‌ای است که می‌توان از آن در جهت فراروی از حسیات و استعلا از آن‌ها به سمت امور عقلانی استفاده کرد. در نگاه دریدا این استفاده «وقیحانه» است.

تحلیل دریدا از امر والای کانتی بر پایه بازخوانی نقد سوم حول مفهوم پارارگون (parergon) شکل می‌گیرد. پارارگون معناهای متعددی دارد؛ شامل چهارچوب، اضافه و یادآورنده. دریدا با بعضی مثال‌های خاص کانتی مانند قاب تصویر، لباس مجسمه یا ستون‌های ساختمان‌های باشکوه آغاز می‌کند. در هر یک از این مثال‌ها، به اعتقاد کانت، پارارگون‌هایی مانند قاب تصویر یا لباس مجسمه نقشی اساسی ایفا نمی‌کنند و منزلت آن‌ها صرفاً تزئینی است. دریدا با ارائه رویکردی رادیکال بیان می‌کند که پارارگون به مثابه چهارچوب، لباس، ستون یا عنوان به‌سادگی حاشیه نیست؛ به عبارتی مستقیماً با یک کمبود اساسی در ذات ارگون (ergon) نسبت دارد (Show, 2006: 117).

درواقع دریدا می‌خواهد با بررسی این مثال‌های کانتی از حاشیه‌ای سرکوب‌شده صحبت کند. زمانی که کانت از یک قاب تصویر صحبت می‌کند آن را قسمتی غیر ضروری می‌داند که حتی می‌تواند به اصل اثر ضربه بزند. دریدا در مقابل می‌گوید که این حاشیه در اثر به یک «کمبود» در ذات تصویر قاب‌شده اشاره دارد. او امر والای کانتی را یک پارارگون برای تمام سیستم کانتی می‌داند:

والا به مثابه یک ضرورت ساختاری به حوزه نظری یا عملی عقل تعلق ندارد، بلکه بیش‌تر به سبب پیوستگی این دو فرض شده است. والایی برای کانت احساسی است که هنگامی رشد می‌کند که ما، به مثابه سوژه‌ها، از ابعاد استعلایی تجربه آگاه می‌شویم (ibid: 88).

به عبارتی، دریدا این گونه می‌گوید که امر والا برای کانت به مثابه نوعی ابزار متنی (textual supplement) است که به هیچ‌کدام از دو قلمرو نظری و عملی متعلق نیست و به مثابه پارارگون ارگون تمامی سیستم کانتی برنهاد شده است (ibid: 120). ارگون نظام کانتی تمامی نظام عقلانی‌ای است که حول سوژه استعلایی شکل گرفته است. بنابراین از نظر او «هر گونه تلاشی در جهت بازیابی ابعاد استعلایی امر والا به صورتی کاملاً مشکوک رخ می‌نماید» (ibid: 129). اما نباید نادیده بگیریم که ساختار شکنی درست در همین لحظه استفاده «وقیحانه» شکل می‌گیرد؛ یعنی در زمانی که مرکز به غیر وابسته می‌شود و برای حفظ اساسی‌ترین و گران‌بهارترین داشته‌هایش، در این‌جا ایده‌های عقل، نیازمند هم‌کاری این حاشیه سرکوب‌شده می‌شود و در این جاست که به قول لیوتار «امر والا به مثابه رخدادی آشوب‌گر و برهم‌زننده وارد می‌شود و اندیشه انتقادی را با بحران مواجه می‌کند؛ بنابراین ارزش تأکید به امر والا دقیقاً به دلیل مقاومتش در برابر انحصار طلبی عقل‌گرایی است» (ibid: 130).

درست در همین جاست که این حاشیه جسارت پیدا کرده و تمامی سیستم را به لرزه درمی‌آورد؛ سیستمی که می‌خواهد «از فاصله‌ای معین و با تعدیل‌های مناسب» آن‌ها را لذت‌بخش جلوه دهد، اما هر لحظه ممکن است که این فاصله از بین برود و تمامی دستگاه متلاشی شود. به عبارتی، نظام کانتی که این حاشیه را از ابتدا از شرکت در جهان منع کرده بود، اینک، آن را در نقش والا نیاز دارد؛ چرا که تجربه امر والا از نظر کانت یگانه تجربه حسی‌ای است که می‌توان طی آن ایده‌های فرامحسوس را به شکلی «نمادین» تجربه کرد. اما این فرایند در قرن بیستم به یک‌باره مختل شد و نیروهای سرکوب‌شده تاب تحمل این نقش را نداشتند و به یک‌باره در مقابل نظام شوریدند. این آغاز عصری است که در زبان نیچه به نهیلیسم مشهور شده و نطفه‌هایش امروز در فلسفه کانت هویداست.

حتی فیلسوف قرن هجدهمی، اما تجربی مسلکی، مانند ادموند برک این پدیده را الزاماً مشار به ذوات معقول و اخلاقی نمی‌داند. از نظر وی، تجربه‌هایی متفاوت از قبیل وحشت، خشونت، تاریکی، نور یا قدرت می‌توانند حامل احساس والا بی باشند. حتی، آن‌جا که پای قدرت و سیاست در کار باشد، می‌توان از احساس والا در جهت یک ساختار سرکوب‌گر و دیکتاتور استفاده کرد:

آن حکومت‌های خودکامه که بر پایهٔ انفعالات انسان‌ها به‌خصوص احساس ترس بنا می‌شوند، پیشوایان را هر چه بیش‌تر از منظر عمومی دور نگه می‌دارند. خط مشی سیاسی در بسیاری از موردهای مذهبی یکسان است؛ تقریباً تمامی معبد‌های کافران تاریک است (Barke, 2008: 59).

در چنین خط‌مشی‌های سیاسی‌ای است که ممکن است یک دیکتاتور خون‌ریز با تکنیک‌های مناسب تولیدکنندهٔ احساس والا به یک منجی تبدیل شود.

امر والا با این تفسیرها دیگر نمی‌تواند نماد امور فرامحسوس باشد و شاید به همین علت است که دولوز سعی می‌کند که نقد سوم را به بنیاد فلسفه کانت تبدیل کند. در نقد عقل محض همهٔ قوا تحت غلبهٔ فاهمه و در نقد عقل عملی قوا تحت غلبهٔ عقل هم‌کاری می‌کنند؛ در این صورت

اگر قوا می‌توانند به این ترتیب در روابطی متغیر اما نظام‌یافته توسط یکی از آن‌ها وارد شوند، باید نتیجه گرفت که همهٔ آن‌ها قابلیت رابطهٔ آزاد و نامنظم را دارند؛ روابط آزادی که در آن هریک از قوا به حدود خود بسنده می‌کنند و مع الوصف امکان نوعی هماهنگی با دیگر قوا را نشان می‌دهند (دولوز، ۱۳۸۶: ۱۹).

به عبارتی، دلوز یک هماهنگی آزاد و فراقانونی یا، به عبارت کانتی، یک «غایت‌مندی بی‌غایت» را شرط استعلایی هر گونه هماهنگی قانون‌مند و قوا در عقل‌نظری و عملی می‌داند: «قوا در برابر یک‌دیگر قرار می‌گیرند و همه توانایی خود را به نمایش می‌گذارند و توافق و سازگاری‌شان را در یک ناسازگاری بنیادی می‌یابند: سازگاری ناسازگار، کشف بزرگ نقد قوه حکم و آخرین واژگون‌سازی کانتی» (همان: ۲۱). خود کانت هم دلیل‌هایی برای قبول چنین برداشتی را آن‌جا ارائه می‌کند که انتقال‌پذیری هر گونه شناختی را منوط به پیش‌فرض گرفتن حس مشترکی می‌داند که به کمک آن نه یک حس خارجی، بلکه اثر حاصل از بازی آزاد قوای شناختی خودمان را درک می‌کنیم (کانت، ۱۳۸۶: ۱۴۷، ۱۴۸). اما قبول چنین تفسیری به این‌جا ختم نمی‌شود و تمامی مفهوم‌های اساسی فلسفه کانت مانند سوژه، ابژه، مقولات، مکان و زمان و سایر ایده‌ها و از جمله خود مفهوم «قوه» را به خطر می‌اندازد. کانت در جایی از نقد سوم، برای نشان دادن این‌که مثلاً چگونه یک هنرمند یونانی به اندازه متوسط یک بدن انسانی رسیده و آن را در تندیسی نشان داده است، در یک «تبیین روان‌شناختی» از توانایی قوه متخیله در روی هم انداختن شمار زیادی تصویر در جهت به دست آوردن «اندازه متوسط» یک شیء صحبت می‌کند. در این‌جا به نظر می‌رسد که کانت از نوعی توان قوه متخیله در مفهوم‌سازی صحبت می‌کند (همان: ۱۴۲). هر مفهوم کلی می‌تواند ناشی از روی هم افتادن تعداد زیادی تصویر تجربی مشابه در یک فضای بیناذهانی خلق شود. چرا مقولات فاهمه‌گونه‌ای ته‌نشینی مفهومی در این فضای بیناذهانی نباشند؟ به عبارتی روشن‌تر، اگر سوژه در یک فضای بیناذهانی دارای حسی مشترک است که می‌تواند نمای استاندارد یک مفهوم را با روی هم انداختن تصاویر توسط قوه تخیل برای خلق یک اثر هنری فراهم کند، مثلاً تندیسی یک انسان، چرا این روند برای خلق هر مفهومی در زبان به کار نرود؟ چرا «شالکه‌سازی»های تخیلی در نقد اول از مقولات (مثلاً جوهر به مثابه تداوم ابژه در زمان) در واقع همین ته‌نشینی مفهومی در یک فضای آزاد و سیال تجربی و استعاری - تخیلی و بیناذهانی نباشد؟ و در این صورت فرض استعلایی مقولات مضاعف‌سازی بیهوده‌ای است. واضح است که اگر تمامی مفاهیم تجربی و مقولات فاهمه‌ناشی از انباشتی استعاری - تخیلی در یک فضای بیناذهانی و در هماهنگی آزاد باشد، دیگر امر والا شکل نمی‌گیرد؛ چرا که دیگر سرکوبی در میان نیست. البته دلوز در کتابش در مورد کانت تا این اندازه پیش نمی‌رود، اما با توجه به جهت‌گیری‌های خاص فلسفه او می‌توان چنین انتظاری را داشت.

۶. نتیجه‌گیری

دیدیم که نقد سوم در تفسیرهای پست مدرن چه نقش محوری‌ای ایفا می‌کند. به‌ویژه «امر والا»، بنا بر تفسیر ساختار شکنانه دریدا، ساختار کانتی را به خطر می‌اندازد. در این تفسیر امر والا نمود تمامی حاشیه‌هایی است که به هر دلیلی از نظام کانتی اخراج شده‌اند، ولی درست در لحظه‌ای که نظام به این حاشیه‌های سرکوب‌شده نیازمند می‌شود، این حواشی بر او می‌شورند و به‌یک‌باره قوای شناختی سوژه در یک تجربه شدید حسی واپس زده می‌شوند و کم می‌آورند. شاید اگر از این‌جا بخواهیم آغازی جدید را امتحان کنیم، تفسیر دلوز راه‌گشا باشد. از نظر او، دیگر نه عقل نظری یا عملی، یعنی اساس انسان‌شناسی کانت، بلکه قوه داور به مثابه شرط استعلایی شناخت و اخلاق است که اهمیتی اساسی می‌یابد. مطمئناً سوژه از هم پاشیده در مقابل امر والا دیگر در این ساخت جدید به کار نمی‌آید. در این جاست که بیناذهنیت وارد می‌شود؛ تجربه حسی دیگر تجربه‌ای مشترک میان سوژه‌ها است که «در - جهان» به صورتی مشارکتی زندگی می‌کنند. این زیست‌جهان بیناذهانی می‌تواند بستری تازه برای شناخت و اخلاق ما فراهم آورد. در این صورت قوه متخیله اساسی‌ترین داشته ما می‌شود. تمامی کلیات می‌توانند از «روی هم افتادن» تصاویر مشابه با هدایت تخیل شکل بگیرند. مقولات فاهمه همان «شالک‌های استعلایی‌اند» که در واقع ساخته و پرداخته قوه تخیل بیناذهانی‌اند. جهان پیشاپیش به این حوزه تعلق دارد؛ زیرا سوژه‌ها پیشاپیش در جهان‌اند. شراکت این سوژه‌ها در این جهان «باید»‌هایی را پیش می‌نهد که جرح و تعدیل‌پذیرند و به صورت توافقی قابل اجرایند. به هر صورت ورود یک «ضرورت» متافیزیکی به این عرصه، هر چه بیش‌تر، غیر لازم و حتی کارآشوب می‌نماید.

منابع

- دلوز، ژیل (۱۳۸۶). *فلسفه نقادی کانت*، ترجمه اصغر واعظی، تهران: نشر نی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*، میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۶). *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۲). *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: صوفیا.
- Burke, Edmund (2008). *A philosophical Enquiry into the sublime and Beautiful*, New York: Routledge Classics.
- Show, Philip (2006). *The Sublime*, New York: Routledge.