

## زمان به عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کننده ابژکتیویته در کانت، به تفسیر هایدگر

محمد غریب‌زاده\*

حسین کلباسی\*\*

### چکیده

مقولات کانتی باید بالضرورة در ارتباط با مُتعلّق دریافتی باشند. اما به دلیل خودانگیخته بودن قوه فهم از یک سو و پذیرنده بودن قوه حس از سوی دیگر، باید یک امر مشترکی ارتباط بین این دو قوه آگاهی را ممکن گردانند. هایدگر بیان می‌دارد که «زمان» همان امر مشترکی است که موجب اتحاد و «تالیف» این دو قوه می‌شود. بنابراین، به وسیله عمل شماتیزم ما به این نتیجه می‌رسیم که تفکر یا آگاهی از شهود گرفته تا عقل/فهم سراسر زمانی است. بدین ترتیب، با توجه به چنین تفسیری، زمان نه تنها صورت حساسیت بلکه صورت «خود» اندریافت نیز می‌باشد. بنابراین، هایدگر، وی مرز میان شاکله و مقوله را بر می‌دارد و «من» کانتی به همراه مقولاتش را صورت قاعده مند زمان می‌داند. در نتیجه، از رهگذر شماتیزم، این زمان است که به دلیل فراهم کردن وحدت آگاهی، ابژکتیویته ابژه را فراهم و احکام تالیفی پیشینی را ممکن می‌گرداند. زمان همان مرزاندیشیدنی، شناخت و خارج شناخت است، یعنی مرز توهم و ابژکتیویته است. این چنین است که زمان به عنوان تعیین استعلایی، افق مواجهه ما با موجودات را تعیین می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** هایدگر، کانت، زمان، زمانمندی، خیال، شاکله‌سازی، ابژکتیویته

\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسندهٔ مسئول)، m.gharibzade@gmail.com

\*\* استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، hkashtari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۳

## ۱. مقدمه

نزد کانت، به جهت «وضع»<sup>۱</sup> (position) موجود یا به تعبیر دقیق‌تر در جهت وضع ابژه یا «هست»ها، مقولات خودانگیخته (Spontaneous) و وحدت‌آفرین باید بالضروره در «ارتباط» با شهود دریافتی (given) و کثیر قرار داشته باشند. بر این اساس، مقولات در متن «وجود» موجب وحدت کثرات دریافتی شده و در نتیجه موجب ظهور هستندگان و یا به معنای عام آن موجب پدیدار گشتن طبیعت می‌شوند. اما به اعتقاد هایدگر، نوکانتی‌ها در تفسیر کانت، بر این عقیده‌اند که با توجه به آنکه خود کانت از جدول احکام، مقولات را کشف و استخراج کرده است، (A69, B94) پس بنیاد مقولات را در احکام یعنی در نسبت موضوع‌ها و محمول‌های یک حکم باید جست. اما هایدگر معتقد است که جدول احکام به عنوان بخشی از نظریه منطقی سنتی (صوری)، به‌هیچ‌وجه راهنمایی برای یافتن منشأ مفاهیم محض فاهمه نیست. (Heidegger, 1997 b, p 178) به همین سبب هایدگر به نوکانتی‌ها انتقاداتی وارد می‌کند، زیرا وی معتقد است که آن‌ها جنبه استعلایی مقولات را که همین جنبه عامل ارتباط آن با شهود و عامل تعیین (Bestimmung) و وضع ابژه است نادیده می‌گیرند. مع‌ذلک، «منشأ» این مفاهیم به‌عنوان محمولات انتولوژیک که چیزی از «وجود موجود» را بیان می‌کنند، به‌هیچ‌وجه از بررسی «صورت» احکام به دست نمی‌آید و اساساً امکان ریشه‌یابی و پرسش از بنیاد این مفاهیم به لحاظ جدایی فاهمه از «متن وجود» ممکن نمی‌گردد. (Heidegger, 1997 a, pp 57-58) هایدگر بیان می‌دارد اگر کانت طبق قاعده معروف خود یعنی «شهود بدون مقولات کور و مقولات بدون شهود تهی هستند» رأی به تهی بودن مقولات می‌دهد در اینجا به وجه متافیزیکی مقولات نظر دارد. به سخن نیکوتر، مقولات دو وجه یا دو حیث دارند؛ یک حیث متافیزیکی و دیگری حیث استعلایی. حیث متافیزیکی یعنی در نظر آوردن «مقولات با قطع نظر از غیر». وجه متافیزیکی به این معناست که اگر ما شهود یا مقولات را با قطع نظر از هم و به عبارتی مستقل از هم در نظر بگیریم و نه در نسبت با یکدیگر، آنگاه تصدیق خواهیم کرد که مقولات بدون شهود تهی هستند؛ که در نتیجه با این بیان، به جهت روشن شدن تمایز مقولات از شهود، کانت آن‌ها را بدون نسبت شان با شهود و حتی در مقابل آن تعریف می‌کند. اما به تفسیر هایدگر، کانت وجه استعلایی مقولات را «در ارتباط با متعلق بودن (object-relatedness)» تعریف می‌کند. (ibid, pp 36-37) در این تعریف مقولات بالضروره در ارتباط با کثرات شهود در مکان و زمان قرار دارند و از قبل وحدت بخشی به آن‌ها، موجب ظهور ابژه می‌شوند. بنابراین با توجه به

همین وجه استعلایی مقولات است، که «تألیف» شهود و مقوله رخ می‌دهد و به سبب آن ما به معرفت انتولوژیکال دست خواهیم یافت. در نقد عقل محض، مسئله‌ی اصلی کانت، بررسی امکان یک چنین معرفتِ انتولوژیکالی و تلاش برای تبیین سازو نهاد آن است. به‌هر تقدیر، مفاهیم محض فاهمه، مفاهیمی هستند که خود همین در ارتباط بودن با متعلق و برابری آنها را ممکن می‌سازد. فلذا، کانت به‌صراحت بیان می‌دارد که اگر بتوانیم این مهم را یعنی اثبات اینکه یک ابژه فقط از طریق این مفاهیم می‌تواند پدیدار شود را نشان دهیم، همین امر خود پیشاپیش استنتاج بسنده این مفاهیم و توجیه اعتبار ابژکتیو آنهاست. (A97)

به عبارت دیگر، اگر ما معتقد باشیم که وحدت شهود و تفکر موجب ظهور ابژه و به معنای عام و دقیق آن موجب ظهور طبیعت می‌شود، و نیز معتقد باشیم که به‌واسطه همین وحدت است که معرفت در ما شکل می‌گیرد، آنگاه تصدیق خواهیم کرد که مقولات باید در ارتباط با غیر یعنی در ارتباط با کثرات شهود در نظر گرفته شوند. پس بیان استعلایی مقولات به ما می‌گوید که مقولات در جهت تألیف بخشی به کثرات به‌منظور وضع موجودات، رو به سوی شهود دارند. اما مسئله مهم در این میان آن است که این عمل «در ارتباط بودن» این دو قوه به‌ظاهر متباین (فاهمه خودانگیخته و مقدم بر تجربه و حس پذیرنده و تجربی) چگونه قابل توجیه است؟ به عبارت دیگر، قوه تفکر به همراه مقولاتش که پیشینی و مقدم بر تجربه هستند چگونه می‌توان آن‌ها را به کثرات دریافتی که علی‌الظاهر خارج از قوه فکر می‌باشند مرتبط دانست تا در مرحله بعد بحث از تألیف این کثرات به وسیله سوژه متفکر به میان آید؟ مع‌الوصف، چگونه تفکر خودانگیخته و مقدم بر تجربه از اعتبار ابژکتیو و عینی برخوردار است؟ و از همه مهم‌تر، از آنجایی که مقولات ماتقدم از تجربه هستند، چطور یا چگونه تأمین کننده بنیاد تجربه هستند؟ با توجه به اینکه در کانت شهود، شیء فی‌نفسه نیست، بنابراین، اگر نتوان به این پرسش‌ها پاسخ درخوری داد، کانت به جهت حل مسئله مفارقت تفکر و شهود برای رسیدن به وجود موجودات در وحدت «آگاهی» و یا به بیان ایجابی، به جهت تبیین «تألیف» و «اتحاد» آن دو، در راستای «تحقق تجربه» ممکن، ناکام مانده و وی باید برای این مسئله چاره‌ای بیاندیشد. البته پاسخ به این قسم از پرسش‌ها و پرداختن به جنبه‌هایی از این موضوع، به جهتی و به وجه عام، پرداختن به مسئله گریبان گیر تاریخ متافیزیک نیز می‌باشد. دوآلیته بین جوهر متفکر و جوهر مادی، بین حس و عقل، موضوع اساسی تاریخ انتولوژی است که در یونان باستان ظاهر گشت و در دوران مدرن به‌وسیله دکارت به آشکارگی خود رسید. (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۸۱)

اما در کانت مسئله دوآلیته صورت دیگری پیدا می‌کند. در کانت مسئله بر سر وحدت آگاهی یا اتحاد وجودی بین دو قوه غیرمتجانس یعنی حس (قوه پذیرنده) و فاهمه (قوه خودانگیخته) می‌باشد. به عبارت دیگر، در کانت اگرچه مسئله بر سر دوآلیته جوهر نیست و اگرچه کانت جوهر را به مقوله تقلیل می‌دهد اما با این وجود، جدایی خودانگیختگی و دادگی و یا به بیان ایجابی وحدت آگاهی، هنوز مسئله است. فلذا، مسئله تقرب ما به اعیان به واسطه اتحاد این دو امر است که صورت می‌پذیرد. اتحاد این دو امر موجب ظهور اعیان (یا ابژه‌ها) یا به تعبیر دقیق‌تر موجب ابژکتیویته ابژه یا عینیت اعیان و موجودات می‌گردد. بنابراین، برای کانت مسئله اصلی ابژکتیویته ابژه است. کانت ابژکتیویته ابژه را به معنای شروط رسیدن به ابژه یا به بیان دقیق‌تر شروط استعلایی که به موجب آن ابژه وضع می‌شود، تعریف می‌کند. اما آنچه مورد تحقیق ماست و سوال این پژوهش می‌باشد این است که باتوجه به غیرمتجانس بودن دو قوه، مقولات چگونه می‌توانند با متعلقات بیرونی ارتباط داشته باشند و از قِبَل اتحاد این دو قوه، ابژکتیویته ابژه را تأمین کنند؟ در این جهت به تفسیر هایدگر، کانت با طرح قوه خیال در پی پرداختن به «وحدت آگاهی» است که در نتیجه آن، موجب تألیف دو قوه شده و از این قِبَل ابژکتیویته ابژه تأمین می‌گردد.

اما در این تمهید، ذکر نکاتی در باب تفاوت تفسیر هایدگر با سایر شارحین کانت، ضروری می‌نمایاند. به همین دلیل، باید خاطر نشان ساخت که هایدگر در باب تفسیر خود از فیلسوفان از جمله کانت بیان می‌دارد، ما در تفسیر نباید به دنبال تکرار آن چیزی باشیم که متفکر می‌گوید، بلکه باید نسبت به فاش‌سازی بنیادهای فلسفی او کوشش کنیم؛ که چنین امری موجب روشن‌سازی طرح فلسفی یک فیلسوف در تاریخ انتولوژی می‌شود. بر این اساس، هایدگر تفسیر خودش از کانت را ذیل عنوان «دیالوگ» می‌بیند. به گفته خود وی، در این راه سعی می‌کند که از خود کانت زمینه مشترکِ دیالوگ را بهتر فهم کند و آنچه کانت «می‌خواسته بگوید» ولی امکان رسیدن به آن و گفتنش را به هر دلیلی از دست داده را بیان کند. به همین جهت، هایدگر در یک سیر دیالکتیکی و دیالوگی با کانت، مسئله‌ای که کانت در پی آن بوده است را مورد پژوهش قرار داده و نسبت بدان تقرب جسته و بدین سبب به محتوای گفته‌های او می‌افزاید. (Heidegger, 1997 a, p 143) زمان و زمانمندی یکی از همان زمینه‌های مشترک، برای برقراری دیالوگ بین دو فیلسوف است. علی‌ایحال، هایدگر، در مسئله تفسیر کانت، که محتوای این نوشته نیز شامل آن می‌شود، به مانند سایر مفسران، به دنبال شرح مجدد و بازتولید تفکر وی، از روی چندباره تکرار کردن شرح آثار

زمان به عنوان افق ظهور موجودات، فراهم کننده ابژکتیویته ... ۱۶۵

او نبوده است. بلکه در باب «زمان»، وی از سر دیالوگ با کانت، در پی طرح انداختن نو و همراه با گشودگی در جهت برداشتن حجابی از مسئله «وجود»، بوده است. بنابراین، اختلافات بین تفسیر های دیگر با شرح سایر مفسران مخصوصاً در مسئله «زمان»، که ممکن است در این مقاله هم مشاهده شود، به دلیل همین مسئله‌ای که گفته شد، می‌باشد.

## ۲. زمانمندی؛ به عنوان بنیاد ابژکتیویته ابژه (بنیاد تألیف انتولوژی‌یکال حس و «خود» اندریافت/ادراک نفسانی)

کانت در ویرایش نخست که هایدگر آن را به عنوان ویرایش اصیل نقد عقل محض می‌خواند سه منبع اصلی را که شروط و گام‌های تحقق هر «تجربه‌ای» می‌باشند، ذکر می‌کند:

سه منبع اصلی (توانایی یا قوای نفس) وجود دارند که «شروط امکان هر تجربه‌ای» را در خود دارند و خود نمی‌توانند از هیچ نوع قوه‌ی دیگر ذهن مشتق شوند؛ این سه منبع عبارت‌اند از: حس، خیال و «خود» اندریافت/ادراک نفسانی (apperception). بر مبنای سه منبع فوق، این سه (عمل) قرار دارند:

۱. همدید (synopsis) بسیارگان (کثرات)، پیشینی از راه حس؛

۲. هم نهاد (ترکیب) این کثرات از طریق تخیل؛ و سرانجام

۳. وحدت این هم نهاد (ترکیب) از طریق «خود» اندریافت اصلی (خاستگاهی)

(A94)

با توجه به این پاراگراف کتاب نقد، قوه خیال توسط کانت به عنوان یکی از بنیادهای امکان تجربه، یا به معنای عام، خیال به عنوان بنیاد امکان ظهور موجودات در آگاهی ذکر شده است. این امر محتملی برای تفسیر هایدگر در باب جایگاه قوه خیال در فلسفه کانت می‌شود. به تفسیر هایدگر، کانت برای سه قوه حس و خیال و قوه «خود» اندریافت در کنار کاربرد تجربی‌شان، کاربرد استعلایی نیز قائل است: «همه‌ی این قوا علاوه بر کاربرد تجربی (حسی)‌شان، کاربردی استعلایی نیز دارند که منحصراً به صورت آن‌ها مربوط است و به نحو پیشینی ممکن است» (A94)

از این روی، از نظر کانت کارکردهای استعلایی این سه قوه، که دادگی داده‌ها و هرگونه مواجهه با موجودات را ممکن می‌سازند خود را در سه تألیف نشان می‌دهد:

۱. تألیف دریافت (the synthesis of apprehension)

۲. تألیف بازآفرینی (the synthesis of reproduction)

۳. تألیف بازشناسی (the synthesis of recognition) (A97)

که کانت این سه تألیف را ذیل عنوان «بنیادهای پیشینی امکان تجربه» مطرح می‌کند.

(A97)

هایدگر حالت‌های سه‌گانه این ارتباط و تألیف (دریافت، بازآفرینی و بازشناسی) را به‌عنوان حالت‌های زمان تفسیر می‌کند که هرگونه قرابت و پیوند با متعلق را ممکن می‌سازد. بنابراین از آنجایی که، از یک سو، هر سه تألیف استعلایی زمانی هستند و از سوی دیگر، قوه خیال همان حیث زمانی (temporality) آگاهی ماست، در نتیجه، از نظر هایدگر دو قوه دیگر، یعنی فکر و حس در این قوه (خیال) ریشه دارند بر این اساس، زمانی که می‌گوییم قوه خیال کارکرد استعلایی<sup>۲</sup> دارد مرادمان این است که قوه خیال به‌دلیل ریشه «وحدت» دو قوه‌ی دیگر، موجب تألیف دادگی و خودانگیختگی می‌شود که از قبل آن «وجود» رخ می‌نمایاند. بنابراین، اگر اثبات شود که «زمان» ریشه دو قوه دیگر (حس و فاهمه) است و تألیف و یکی کردن آن دو را ممکن می‌گرداند این امر نیز اثبات می‌گردد که «زمان» وضع موجود یا ابژه را ممکن و در نتیجه بنیاد ابژکتیویته می‌باشد. به همین دلیل، هایدگر معتقد است که قوه خیال در کانت موجد افق ابژکتیویته یا عینیت است (Heidegger, 1997 b, p 283)، این بدان معناست که «تألیف تخیل حتی مقدم بر هر نوع تجربه‌ی مبتنی بر اصول پیشینی است، و ما باید نوعی تألیف استعلایی محض این قوه را فرض کنیم که حتی مبنای امکان هر نوع تجربه را تشکیل می‌دهد» (A 101) بر این اساس، به تفسیر هایدگر، ما دیگر صرفاً با یک قوه بازتولید نموده‌ها (A 101, 102) سر و کار نداریم بلکه با یک قوه پیشین و «ماتقدم» (a priori) روبرویم که ریشه قوای ماست. پرسشی که اکنون مطرح می‌گردد این است که چرا هایدگر تألیف‌های سه‌گانه کانتی را «زمانی» می‌داند؟ در پاسخ می‌توان گفت؛ کانت، مقولات را قواعد تألیف می‌داند، و آن‌ها نیازمند وحدت در عملکردشان از سوی قوه خود اندریافت می‌باشند. بر این اساس، از آنجایی که، از یک سو، مقولات به‌عنوان مفاهیم استعلایی، ابژه به‌بماهو ابژه را تعیین می‌بخشند و از این طریق، ساز و نهاد ابژه‌گی (Gegenständigkeit- objectness) را مشخص می‌کنند، (Heidegger, 1998, p 350) در نتیجه آن‌ها باید بالضرورة در ارتباط با متعلق، یعنی رو به‌سوی اعیان باشند. بنابراین، در «عمل تألیف»، سوژه رو به سوی خارج از خود<sup>۳</sup> و به متعلقات مرتبط می‌گردد

زمان به عنوان افق ظهور موجودات، فراهم کنندهٔ ابژکتیویته ... ۱۶۷

و با عمل برون خویشی، موجودات را دریافت و سپس وحدت می‌بخشد. بنابراین، طبق تفسیر هایدگر،

این سه تألیف در کانت وحدت اصیلی را در باب فعالیت خاستگاهی "من" به عنوان "من فکر می‌کنم" که کانت آن را به عنوان "من تألیف می‌کنم" نیز می‌شناسد، بیان می‌کند. بر اساس این وحدت عمل خاستگاهی، سوژه چیزی است که خودش را در خارج از خود ظاهر می‌کند. این پدیدار شدن در خارج را "برون جهیدن یا ایستادن سوژه خارج از خودش" می‌نامیم (Heidegger, 1997 a, p 264)

و از سوی دیگر، از آنجایی که کانت «زمان» را واسطه و شاکله ارتباطی بیرون و درون می‌داند، پس نتیجه گرفته می‌شود «عمل تألیف» که در تعریف خود ارتباط با متعلق بودن (ارتباط درون و بیرون یا دقیق‌تر ترکیب و تألیف دادگی و خودانگیختگی) را داراست، یک عمل مربوط به «زمان» است. بنابراین، حقیقت عمل تألیف زمانمند (temporal) بودن آن است پس در نتیجه تألیف‌های سه‌گانه در کانت که به عنوان وحدت‌بخش به کترات کارکرد دارند، «زمانی» هستند. به دلیل همین ذاتی بودن تعلق زمان به تألیف است که هایدگر بیان می‌دارد، "این سه تألیف مربوط به زمان اکنون، گذشته و آینده می‌باشند. هایدگر معتقد است که تألیف دریافت، بازآفرینی و بازشناسی به وسیله ریشه گرفتن‌شان در قوه خیال، ابعاد زمان (گذشته، اکنون و آینده) را پدیدار می‌کند. (Poggeler, 1989, p269) به عقیده وی تألیف دریافت ذاتاً به زمان "اکنون"، تألیف بازتولید یا بازآفرینی به زمان «گذشته» و تألیف بازشناسی به زمان آینده اشاره دارد. مع الوصف، سوژه به وسیله برون جهیدن زمانی، خودش را بر پدیدارها طرح، و خود را در خارج از خود بسط و امتداد (extending) می‌دهد. (Heidegger, 1997 a, pp 264-265) به هر تقدیر، با توجه به اینکه در کانت ما دیگر با شیء فی‌نفسه روبرو نیستیم، نشان دادن وحدت قوای ما (حس و فاهمه) در زمان به معنای نشان دادن وحدت سوژکتیویته یا «وحدت» آگاهی است که قوه زمانمند خیال به دلیل آنکه ریشه مشترک قوای ماست، این «وحدت» را محقق می‌کند. هایدگر معتقد است که کانت برای نشان دادن چنین «وحدتی» یعنی وحدت حس و فاهمه در ریشه مشترک «زمان» (قوه خیال)، «دو مسیر» را انتخاب می‌کند. در این دو مسیر، کانت قصد دارد نشان دهد که قوه خیال استعلایی به عنوان «ریشه» معادل با آن چیزی است که وی آن را زمانمندی (temporality) تعبیر می‌کند. (Weatherston, 2002, pp 155-160) البته کانت در کتاب نقد، لفظ «واسطه» را به کار می‌برد که هایدگر در تفسیر خود، معنای واسطه

را به «ریشه» تأویل می‌برد. کانت خیال را واسطه بین حس و فاهمه می‌داند و هایدگر وساطت را بدون هم‌جنس و هم‌خاستگاهی بودن بی‌معنی می‌داند. پس به دلیل اینکه قوه خیال هم ویژگی‌های حس را دارد و هم ویژگی فاهمه، وی آن را ریشه هردوی آن‌ها می‌داند. مع‌الوصف، در جهت نشان دادن زمان (قوه خیال) به‌عنوان ریشه مشترک قوا، کانت در مسیر اول، از جانب فاهمه و «خود» اندریافت به‌سوی شهود حرکت می‌کند. این مسیر که اثبات زمانمند بودن خود اندریافت نیز می‌باشد، در کتاب «نقد»، فقرات A116 الی A119 را به خود اختصاص می‌دهد. و مسیر دوم که از شهود به سمت فاهمه است، از A120 آغاز و به A128 ختم می‌گردد. نتیجه این دو مسیر، «اتحاد» تفکر و شهود است. هایدگر بیان می‌دارد مسیر دوم یعنی حرکت از حساسیت به خود اندریافت، بُعد اصیل تألیف شهود و تفکر را آشکار می‌کند. (Heidegger, 1997 a, p 275) در مقابل، او مسیر اول که حرکت از خود اندریافت به شهود می‌باشد را تحت تأثیر منطق سنتی می‌داند. در این مسیر، کانت به دلیل غلبه نفوذ منطق سنتی، به این دلیل که بر وحدت خود اندریافت به‌عنوان "صورت منطقی هر دانشی" تأکید دارد، خود اندریافت را قوه بنیادین تری نسبت به قوه خیال می‌داند. در نتیجه، به همین دلیل، در ویراست دوم، قوه خیال را به‌عنوان صورتی از فاهمه در نظر می‌گیرد. (B 129,130)

کانت در مسیر اول نشان می‌دهد که «فاهمه» بر «شهود» محض مبتنی است که این مهم را از طریق ابتناء فاهمه بر قوه «زمانمند» خیال نشان می‌دهد. از این‌رو، در جهت اثبات برتری خیال بر خود اندریافت، هایدگر، متنی از کانت را شاهد می‌گیرد که نظر او را قویاً تأیید می‌کند. در این متن به نظر می‌رسد، کانت، خیال را مقدم بر خود اندریافت می‌داند:

از آنجا که وحدت کثرات در یک سوژه، تألیفی است، خود اندریافت محض، یک اصل وحدت تألیفی کثرت را در هر نوع شهود ممکن ارائه می‌دهد. اما این وحدت تألیفی نوعی تألیف را پیش‌فرض می‌گیرد، یا آن را شامل می‌شود؛ و اگر این وحدت بخواهد به نحو پیشینی ضروری باشد، آنگاه این تألیف نیز باید یک تألیف پیشینی باشد. بنابراین، وحدت استعلایی خود اندریافت مربوط می‌شود به تألیف محض خیال، به‌عنوان شرط پیشینی امکان هر نوع ترکیب کثرات در یک شناخت. اما فقط تألیف مولد خیال (productive synthesis of imagination) می‌تواند به نحو پیشینی رخ دهد؛ زیرا تألیف بازتولیدی (reproductive) بر شروط تجربه مبتنی است. بنابراین اصل وحدت ضروری (principle of the necessary unity) تألیف محض قوه خیال "پیش"



زمان به عنوان افق ظهور موجودات، فراهم کنندهٔ ابژکتیویته ... ۱۶۹

(vor before) از خود اندریافت مبنای هر نوع شناختی مخصوصاً شناخت تجربی است  
(Heidegger, 1997 b, p 278) (A117/118)

هایدگر این پاراگراف را به عنوان امر مرکزی در تفسیر مسیر اول استنتاج استعلایی ملاحظه می‌کند. او معتقد است که در این متن کانت بر تقدم خیال بر خود اندریافت به عنوان یک قوه<sup>۴</sup> تأکید می‌کند. در این متن، کانت بر این عقیده است که قوه خوداندریافت، خیال را "پیش فرض" خود می‌گیرد، و آن را "پیش یا مقدم" بر خوداندریافت می‌داند. (Heidegger, 1997 a, p 56) اما بالاتر از این کانت در اینجا بر این عقیده است که خیال نه فقط خود اندریافت را شامل می‌شود، بلکه وحدت خیال، وحدت خوداندریافت را دربرمی‌گیرد. به تعبیر دیگر، فقط این وحدت زمان است که «من خود اندریافت» را محیط می‌شود. طبق نظر هایدگر، خود اندریافت یک اصل تألیفی جدا از زمان (قوه خیال) نیست، بلکه آن صرفاً یک بازنمایی (representation) از زمان می‌باشد:

در اینجا ما می‌بینیم که تألیف مبتنی بر وحدت خود اندریافت، یک وحدت تألیفی است که بازنمایی تألیف مولد قوه استعلایی خیال می‌باشد. بنابراین وحدت خود اندریافت استعلایی، همان وحدت استعلایی تألیف مولد محض قوه خیال است که این وحدت اخیر (اصل تألیفی محض قوه خیال)، بنیاد امکان هر نوع دانشی و مقدم بر خوداندریافت می‌باشد (Heidegger, 1997 b, p 278)

هایدگر اقدام به تفسیر لفظ "پیش" (vor-before) در متن فوق می‌کند. در جمله «تألیف محض قوه خیال "پیش" (vor-before) از ادراک نفسانی مبنای هر نوع شناختی مخصوصاً شناخت تجربی است»، "پیش" ((before (vor))، این معنا را می‌دهد که تألیف خیال باید از قبل، "پیش" از خود اندریافت دستیابی‌اش ممکن بوده باشد، و در نتیجه اصیل تر می‌باشد. (Heidegger, 1997 a, p 57; Heidegger, 1997 b, p 279) به همین دلیل کانت در وصف قوه خیال بیان می‌دارد که وحدت استعلایی تألیف خیال عبارت است از صورت محض هر نوع شناخت ممکن که از طریق آن همه ابژه‌های تجربه‌ی ممکن باید به نحو پیشینی بازنمایی شوند. (A118) اما کانت به این جملات بسنده نمی‌کند و وی صراحتاً بنیاد مقولات را در قوه خیال می‌بیند: «وحدت خود اندریافت در ارتباط با تألیف قوه خیال، همانا فاهمه (understanding) است، و دقیقاً همین وحدت در ارتباط با تألیف استعلایی خیال، فاهمه‌ی محض می‌باشد» (Kant, 1998, p 238)(A119)

اما مسیر دوم که از حساسیت به سمت خوداندریافت حرکت می‌کند. کانت شهود محض یعنی زمان را مبتنی بر قوه خیال استعلایی می‌داند. در این مسیر (مسیر دوم) کانت در پی اثبات این امر است که امر «وحدت» برآمده از خودِ حس نیست و کثرات حس، پیش از وحدت بخشی فاهمه باید در یک قوه‌ای تجمیع گردند. این قوه همان قوه خیال است. (Heidegger, 1997 b, pp 275-278) بنابراین، از آنجایی که حس پذیرنده می‌باشد، نیاز به وابستگی و «وحدت» کثرات در صورت شهود یعنی زمان را دارد. عدم قوه خیال یعنی عدم حضور پیشینی زمان به‌عنوان شهود محض، که به‌واسطه این عدم امکان «قرابت» نموده‌ها و ارتباط با آن‌ها ممکن نیست. بدون قوه خیال امکان دریافت نموده‌ها غیرممکن است. در نتیجه، آنچه که «به‌صورت منفرد و متفرق یافته می‌شود»، می‌بایست به‌واسطه‌ی یک امر پیشینی وحدت یابد. بنابراین، ما دارای تألیف «محضی» از دریافت هستیم (A100) که شهودات کثیره را در وحدت زمان و مکان تألیف می‌کند. چنانچه خود کانت در تألیف دریافت اظهار می‌دارد که کثرات شهود باید به یک نوع وحدتی در تصویر زمان محض آورده شوند. (A 120) اما به تفسیر هایدگر این ترکیب داده‌های حسی در وحدت زمان به‌وسیله قوه خیال صورت می‌گیرد چنانچه خود کانت در فقره A 120 این امر را تائید می‌کند: «یک قوه‌ی فعال برای تألیف این کثرات در ما وجود دارد که آن تخیل نامیده می‌شود، و عمل تخیل را که بی‌واسطه بر ادراکات اعمال می‌شود، "دریافت" خوانده می‌شود». (A 120) بنابراین، قرابت همه نموده‌ها، نتیجه‌ی ضروری یک ترکیب در قوه خیال است. بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد، نتیجه این دو مسیر آن است که هایدگر قوه خیال را به‌عنوان قوه متحد‌کننده شهود و تفکر نشان می‌دهد. به بیانی دقیق‌تر، در اینجا بحث اصلی هایدگر نه قوه خیال است و نه قوه‌ای که جایگاه دو قوه دیگر باشد، بلکه جان‌مایه بحث هایدگر حول «اتحاد» دو امر غیر متجانس و در نتیجه وحدت سوپژکتیویته خلاصه می‌گردد. حتی لفظ «وحدت» در نیل به این هدف، ممکن است نارسا باشد. چرا که در بحث وحدت ما ممکن است جمع جبری دو قوه را در یک قوه مراد کنیم اما حقیقت آن این است که برای هایدگر قوه خیال به‌مثابه قوه بماه‌ی قوه موضوعیتی ندارد، بلکه قوه خیال را به‌عنوان مظهر «اتحاد» و این‌همانی افق زمانی موجودات اعم از موجود متفکر یا موجود ممتد می‌بیند. به‌عبارت‌دیگر، برای کانت این اتحادی که به‌وسیله زمان رخ می‌دهد به معنای یک اتحاد ثانوی که بعد از فرض دو قوه (حس و فاهمه) شکل می‌گیرد نیست بلکه این اتحاد عین خود حس و فاهمه است. به‌هر تقدیر،

باتوجه به آنچه گذشت، هایدگر معتقد است که کانت نه فقط تصدیق کرده که قوه خیال واسطه بین خوداندریافت و شهود است، بلکه همچنین وی خیال مولد (productive imagination) را مقدم بر خوداندریافت و به عنوان ریشه و بنیاد آن می‌داند. بنابراین، هایدگر بیان می‌دارد، تمامی کثرات شهود ابتدا با تألیف دریافت در یک «تصویر زمان» متحد می‌شوند. اگر این اتحاد در زمان صورت نگیرد ارتباط امر محض با امر تجربی قطع می‌گردد. چرا که کثرات تجربی بدون تجمیع در تصویر «محض» زمان ارتباطی با مفاهیم «محض» نخواهند داشت. به عبارت دیگر، از آنجایی که زمان صورت «محض» شهود درونی است به واسطه همین زمان است که کثرات شهود به درون آگاهی آورده می‌شوند و آماده تألیف به وسیله مقولات «محض» فاهمه، که آن‌ها هم خود بازنمایی قاعده‌مند زمان می‌باشند، می‌گردند. در نتیجه، مطابق با آنچه گفته شد و از آنجایی که عمل قوه خیال کثرات «شهود» را درون یک تصویر زمانی، و از سوی دیگر «مفاهیم» محض را هم درون یک تصویر به نام شاکله گرد هم می‌آورد، بدین ترتیب خیال مولد یکسره هم حساسیت است و هم خودانگیختگی. (ibid, p 281) هایدگر بر این عقیده است که قوه خیال به دلیل پذیرندگی و خودانگیختگی خود، هم شهود «محض» را و هم تفکر «محض» را موجب می‌گردد. به عبارت دیگر، از یک سو، به واسطه تألیف محض زمان مرتبط با قوه خیال، زمان به عنوان صورت خوداندریافت، وحدت آن را، یعنی وحدت مقولات دوازده‌گانه‌ی مربوط به آن را شامل می‌شود. (ibid, p 285) و از سوی دیگر، از آنجایی که زمان به عنوان شهود محض شناخته می‌گردد در نتیجه، خیال محض و استعلایی هم ویژگی خودانگیختگی و هم ویژگی پذیرندگی را در درون خودش در یک وحدت بنیادین داراست. با این توصیف، اگر قوه خیال در کنار ریشه پذیرندگی محض، ریشه خودانگیختگی یعنی وحدت تألیفی اصل ادراک نفسانی یا اصل خوداندریافت نیز هست، پس جایگاه مقولات در این ساختار روشن است. مقولات قواعد تألیفی هستند که وحدتشان را از زمان (قوه تألیفی خیال) اخذ می‌کنند. مقولات شروط زمان را دریافت می‌کنند و از این قرار به عنوان شرط وحدت بخشی موجودات، ابژکتیویتهٔ ابژه را تعیین می‌کنند. فلذا، در اینجا یک نتیجه مهم استنباط می‌شود، این که مقولات به عنوان قواعد تألیف متعلق به فاهمه، واقعیت ابژکتیویشان بر این امر استوار است که آن‌ها اصل وحدت تألیفی خیال استعلایی را بازتاب می‌دهند. (ibid) با این توصیف، در نظرگاه کانت، ما نوعی خیال محض، در مقام قوه‌ی بنیادین روح بشر، در اختیار داریم که مبنای هر نوع

شناخت پیشینی را تشکیل می‌دهد و به واسطه‌ی این قوه، ما کثرت شهود را در یک طرف، با شرط وحدت ضروری خوداندریافت محض در طرف دیگر، پیوند می‌زنیم. (A124) بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد، از آنجایی که این قوه نیز یکسره هم پذیرنده و هم خودانگیخته است هر دو قوه‌ی پذیرنده شهود و خودانگیخته تفکر، ریشه در قوه خیال استعلایی دارند، در نتیجه، خیال استعلایی زمانمند، «وحدت سوژکتیویتی» ماست که افق عینیت و ابژکتیویتی ابژه را فراهم می‌کند. با چنین تفسیری از اهمیت جایگاه زمان است که ما معنای این جمله حیاتی کانت در نقد عقل محض را بهتر درک می‌کنیم: «همه شناخت‌های ما نهایتاً تابع شرط صوری حس درونی یعنی زمان هستند، طوری که در آن، باید به کلی نظم یابند، پیوند بخورند و به سطح روابط و نسبت‌ها آورده شوند. این نکته‌ای است که باید بنیاد بحث‌های آتی باشد (A99) بنابراین، «زمان»، همان «بنیاد» احکام تألیفی و تمامی شناخت ما در باب هستی هستندگان می‌باشد. بدین گونه، انقلاب کوپرنیکی کانتی، بررسی طبیعت دانش انسانی و پیش‌فرض‌های بنیادین آن را دنبال می‌کند. این بنیادهای استعلایی دانش و شناخت انسانی، حالت‌هایی از هستی و بودن (be-ing) هر ابژه‌ای را تا آنجا که آن متعلق شناخت قرار می‌گیرد را مورد پژوهش قرار می‌دهد. (M. Sherover, 1971, p 222) بر این اساس، از آنجایی که خیال استعلایی به عنوان بنیاد، زمان اصیل (original time) را ارائه می‌دهد، آن می‌تواند در کانت به عنوان قوه «خلاق» انتولوژیکال (ontologically creative) دیده شود. این بدان معنا نیست که این قوه موجودات را خلق می‌کند، بلکه آن «افق ابژکتیویته» را آزادانه خلق می‌کند. (Heidegger, 1997 b, p 283) در همین راستا، هایدگر در تفسیر خود از کانت، در *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، اشاراتی کوتاه در باب اهمیت «خیال»، در تاریخ انتولوژی، ذیل مبحث پیچیده پدیدآوردنگی دارد. در یک نگاه اجمالی، به تفسیر هایدگر، مشاهده می‌شود که خیال در تاریخ متافیزیک، پیش‌تصویری است که صورت (forma) موجودات ابتدا در آنجا ظاهر می‌شود: «εἶδος (eidos صورت/دیدار)، دیداری است که در خیال یا بنطاسیا (Φαντασία) بر شیء صورت‌پذیر پیشی می‌گیرد و به شیء آن می‌دهد که شیء پیش از هرگونه به فعلیت رسیدن بود و هست» (هایدگر، ۱۳۹۲، ص ۱۴۳). به عبارت دیگر، خلق و پدیدآوری مستلزم از پیش در خیال آوردن یک پیش‌تصویر است. در این میان، به تفسیر هایدگر، یونانیان، حتی مفهوم ουσία (جوهر) را در کنار یک هست پیش دست، εἶδος (آیدوس/دیدار) یعنی آن را پیش-تصویر «مخیل» اندیشیده شده می‌دانستند. (همان، ص ۱۹۶) آیدوس زمانی که دیدار بنماید ما چستی و

زمان به عنوان افق ظهور موجودات، فراهم کننده ابژکتیویته ... ۱۷۳

چهره‌اش را می‌بینیم. بر این اساس، خدا را مصور می‌دانند یعنی خدا مصوری است که پیش و سر مصور همه‌ی اشیاء است. در نتیجه خداوند موجودات را صورت‌گری می‌کند. بنابراین، ساخته‌ای که از روی پیش-تصویر صورت پذیرفته است چنانکه هست با پیش‌تصویر هم «صورت» است. بدین سبب، ساختن هر ساخته از روی و بر معیاری از پیش-تصویری سرمشق صورت می‌پذیرد. فلذا، به عنوان مثال، یک کوزه‌گر از گل و بر اساس یک پیش-تصویری در قوه خیال، کوزه را می‌سازد. (همان، ص ۱۴۲) بنابراین، ایده مثال چیزی جز صنع نیست. از اینجا می‌توان دید که مثال و دیدار چگونه با صانع، صنعت و با عمل و ابداع در معنای وسیع لفظ مناسبت پیدا می‌کند. (همان، ص ۳۹۴) به همین دلیل هایدگر بیان می‌دارد که قوه خیال نزد کانت به تبع تاریخ انتولوژی در مقام بیان افق ابژکتیویته نقش و کارکردی برجسته دارد. (همان، ص ۱۴۳)

### ۳. زمان، از رهگذر شماتیزم، افق مواجهه سوژه کانتی با هستی

هایدگر بحث شماتیزم را که کانت به صورت خاص فقط چند صفحه به آن اختصاص داده‌است، هسته نقد عقل محض و فلسفه کانت می‌داند. (Heidegger, 1997 a, p 291; Heidegger, 1997 b, p 63) اهمیت شاکله‌سازی برای هایدگر بدان دلیل است که مرز بین زمان و فاهمه برداشته می‌شود و زمان به عنوان افق فهم موجودات مطرح می‌گردد. این همان چیزی است که هایدگر هم در هستی و زمان آن را دنبال می‌کند: «هدف موقتی ما تفسیر زمان به منزله‌ی افق ممکن برای هرگونه فهمی از وجود است.» (هایدگر، ۱۳۸۹، صص ۹۷-۹۹)

کانت شاکله را به عنوان تعیین استعلایی زمان می‌شناسد (A 139) اما برای هایدگر عمل شماتیزم یا شاکله‌سازی همان حسی‌سازی فهم/فاهمه است که به موجب آن برابرسازی شهود و مفهوم رخ می‌دهد که در نهایت منجر به عمل عینیت بخشی (objectifying) به پدیدارها می‌گردد. (Schalow, 1992, p 179-80) علی‌ایحال، کانت در بخش شماتیزم یا شاکله‌سازی، بدان امر می‌پردازد که چگونه مفاهیم در پدیدارها به کار برده می‌شوند. هنگامی که یک ابژه تحت یک مفهوم آورده می‌شود، بازنمایی ابژه با مفهوم باید متجانس باشد. باتوجه به اینکه در استنتاج استعلایی مقولات، آن‌ها (مقولات) به دلیل ارتباط ذاتی با متعلق جهت وحدت بخشی به کثرات حسی را دارند، داری شأن استعلایی هستند، پرسش آن است که بنابر پیشینی بودن مقولات، نمی‌توان آن‌ها را در تجربه یافت بلکه آن‌ها شرط

ظهور تجربه هستند، در این شرایط، مقولات چگونه به نمودهای تجربی مرتبط می‌شوند؟ بنابراین، با توجه به این پرسش، ما نیازمند یک اصل خاص برای کاربرد مقولات به نموده‌ها هستیم. همان‌طور که هایدگر پیش از این در مباحث قوه خیال بیان کرد، مقولات به نموده‌ها از طریق واسطه‌ای که خود تعیین استعلایی زمان است، به کار برده می‌شوند. به عقیده کانت، یک نوع واسطه «محض» که هم حسی و هم ذهنی است، باید وجود داشته باشد تا چنین امری اتفاق بیفتد این واسطه همان شاکله استعلایی می‌باشد:

امری سوم باید وجود داشته باشد تا از یک طرف با مقوله تجانس داشته باشد و از طرف دیگر با نمود؛ و امری که اطلاق مقوله را بر نمود ممکن می‌کند این بازنمایی وساطت‌کننده باید محض (یعنی بدون هر نوع جنبه‌ی تجربی) باشد، و البته باید از یک طرف ذهنی باشد و از طرف دیگر، حسی. چنین بازنمایی‌ای عبارت است از شاکله‌ی استعلایی (B177/A138)

چنین قوه‌ای که هم می‌تواند حسی و مقولی باشد ریشه در قوه خیال دارد. بنابراین، «شاکله عبارت است از یک فرآورده استعلایی تخیل که به تعیین حسن درونی (زمان)، در رابطه با همه‌ی بازنمایی‌ها، مربوط می‌شود» (A 142)

اما کانت، بین «شاکله» و «تصویر» (image) تمایز قائل می‌شود. (A 140-141) از این‌روی، شاکله مفاهیم تجربی بر مبنای تولید تصویر می‌باشد. کانت شاکله این انواع مفهوم‌ها را تمثلی از یک روند کلی از خیال در فراهم کردن یک تصویر برای یک مفهوم می‌نامد (A 140-141). با این حال، چنین تعریفی از شاکله، برای شاکله مقولات ارائه نمی‌شود. مقولات چیزهایی در زمان و مکان نیستند، بنابراین هرگز نمی‌توانند در یک «تصویر» بازنمایی شوند. مقولات صرفاً شروط تفکر در یک تجربه ممکن هستند، در نتیجه شاکله آن‌ها منجر به تصویر نمی‌شود، بلکه «شروطی» را فراهم می‌کند که در این شروط زمان دایره مدار آن است. به هر تقدیر، شاکله یک مفهوم محض فاهمه نمی‌تواند به یک «تصویر» آورده شود، بلکه آن فقط حاصل تألیف محض مطابق با یک قاعده وحدت‌بخش بر اساس مفاهیم به‌طور کلی است. بنابراین، «زمان» نیز به‌عنوان شاکله مقولات، تألیف شده توسط قوه خیال بر اساس قواعد می‌باشد. بر این اساس، هایدگر این بحث را به تمایز کانت بین "آوردن ذیل مفاهیم" و آوردن به مفاهیم<sup>۵</sup> مرتبط می‌داند. (A78/B104) هایدگر «آوردن ذیل مفاهیم» را مربوط به آوردن ابژه‌ای تحت مفهوم خود می‌داند. به بیان دیگر، در مفاهیم تجربی با تألیف کثرات شهودی توسط یک مفهوم، یک ابژه یا چند ابژه «تحت یک مفهوم آورده می‌شود» اما

«آوردن به مفاهیم» که مربوط به تألیف محض قوه استعلایی خیال است، این است که تألیف محض "به" مفاهیم محض آورده می‌شوند. یعنی قوه خیال به سطح مفهوم آورده می‌شود و بدین سبب مقولات شکل می‌گیرند. بنابراین، در مفاهیم تجربی، تألیف تجربی ذیل مفاهیم تجربی آورده می‌شوند، درحالی‌که در مفاهیم محض، تألیف محض "به" مفاهیم محض آورده می‌شوند. (Heidegger, 1997 a, pp 77-78) حال با توجه به اینکه در شاکله استعلایی، زمان، مفهوم محض (مقوله) می‌شود، بنابراین زمان به انحاء مختلف قابلیت صورت‌پذیری دارد تا به‌عنوان هر یک از مقولات ظاهر شود. از این‌روی، مقولات چیزی نیستند جز تعینات ماتقدم زمان بر اساس قواعد. در نتیجه «شاکله سازی استعلایی» این امر را بازگو می‌کند که مقولات به‌عنوان «تعینات استعلایی زمان»، «فرآورده استعلایی قوه زمانمند خیال» می‌باشند. بنابراین، در اینجا یک نتیجه مهم دریافت می‌گردد که مقولات همان زمان قواعدمند هستند. این زمان قواعدمند، بر اساس چهار وجه مقولات (کمیت، کیفیت، نسبت و جهت) به چنین تعبیری که کانت از آن‌ها یاد می‌کند، ظهور می‌کنند: «سلسله زمانی»، «محتوی زمانی»، «نظم زمانی»، «جامعیت زمانی» (A145/B185) اما هایدگر به این امر بسنده نمی‌کند و برای نشان دادن اهمیت «زمان» سراغ قیاس‌های تجربه نیز می‌رود. وی بیان می‌دارد که ما در قیاس‌های تجربی می‌توانیم ذاتیات مفهوم‌کانتی «زمان» را بهتر درک کنیم. کانت در قیاس‌های تجربه بر آن است که زمان را به‌عنوان شرط «وجود» عالم پدیداری معرفی کند: «همه پدیدارها، با نظر به "وجودشان"، به نحو پیشینی تابع قواعد تعیین نسبت یکدیگر در یک "زمان" واحد هستند» (A176, B218) (Heidegger, 1967, p228) برای فهم این مطلب یعنی فهم «وجود و نسبت آن با زمان» کانت در A31 بیان می‌دارد که: «هرگونه فعلیت (actuality) پدیدارها فقط در زمان ممکن است. پدیدارها می‌توانند همگی از بین بروند اما خود زمان، به‌مثابه شرط کلی امکان آن‌ها، نمی‌تواند حذف شود (A31, B46) (Heidegger, 1967, pp 229-230) پس هر آنچه در زمان است دارای فعلیت (actual) است و این در کانت یک معنای انحصاری دارد به این معنی که فقط و فقط آن چیزی که در زمان باشد ما می‌توانیم آن را بالفعل بخوانیم که معنای وجود (existence) در کانت برابر با همین فعلیت است. پس از آنجایی که محتوای شناخت در زمان قرار گرفته است، این نشانگر آن است که زمان بنیاد وجود و فعلیت موجودات یا برابر ایستای آگاهی ماست. (Martin, 1955, pp 150-1 cf pp55 and 154) این همان چیزی است که هایدگر را وادار به گفتن این مطلب کند که «زمان» ساز و نهاد بنیادین و

حقیقی سوژه کانتی به عنوان مُظهر موجودات است. بنابراین، با ادعای ارتباط مقولات با زمان، به‌عنوان یک امر ذاتی، و نیز از طرفی به‌عنوان ارتباط آن‌ها به فاهمه، هایدگر یک تغییر ریشه‌ای در باب مفهوم کانت در باب مقولات می‌دهد. با این ادعا که مقولات یک ارتباط ذاتی با زمان دارند، هایدگر در واقع دوگانگی بین مقولات و شاکله‌شان را از بین می‌برد. در این میان، اصول تجربه، یعنی اصول متعارف شهود، پیش‌یابی‌های ادراک حسی، تشابهات تجربه و اصول موضوعه فکر تجربی، همه تعینات خاص «زمان» در سطح یا جلوه فاهمه می‌باشند. این اصول راه‌های تعیین سازو نهاد تجربه بر اساس زمان هستند. در نتیجه، آن‌ها راه‌هایی را که موجودات می‌توانند در زمان پدیدار شوند را بیان می‌کنند. پس، این زمان است که اصول ایزکتیویته ابژه را بیان می‌کند. (Heidegger, 1997 b, p 290) بنابراین، زمان هم کثرت خود است و هم وحدت خود. زمان هم قاعده و تعین است و هم تعین‌پذیر بر اساس قواعد خود. فلذا، «زمان» بنیاد ظهور موجودات در آگاهی است. ما بدون زمان که حس درونی است دسترسی به نمودها که دادگی معرفت را تأمین می‌کنند نداریم. در این زمینه کانت جملات کلیدی دارد که یکی از این جملات در فقره A120 آمده است. در این فقره کانت به‌صراحت بیان می‌دارد که «اولین چیزی که به ما داده می‌شود "نمود" است که اگر با "آگاهی" در آمیزد ادراک نامیده می‌شود و نمود بدون نسبت با نوعی آگاهی، دست‌کم آگاهی ممکن، هرگز نمی‌تواند به ابژه شناخت بدل شود» (A120) و در ادامه بیان می‌دارد، «هر نوع "آگاهی" دقیقاً همان‌گونه که به یک خوداندریافت مربوط می‌شود، پیش از آن هر نوع شهود حسی نیز در مقام بازنمایی به یک شهود درونی محض، یعنی به زمان مربوط می‌باشد» (A120) بدین سبب: «نمودها، اشیای فی‌نفسه نیستند، بلکه بازی محض بازنمایی‌های ما هستند که سرانجام به تعینات حس درونی می‌انجامند». به‌عبارت‌دیگر، شهود به همراه محتویاتش سرانجام به زمان محض تبدیل و وارد «آگاهی» می‌شود و می‌تواند با مقولات محض زمانی اتحاد پیدا کند. در نتیجه، از آنجایی که ما نمی‌توانیم از شیء فی‌نفسه برایستای شناخت داشته باشیم و فقط با پدیدارها سروکار داریم، می‌توان گفت که کثرات تجربی از طریق و در بستر زمان وارد سیر آگاهی فنومنال کانتی می‌شوند. بنابراین، با استنباط از تفسیر هایدگر؛ هنگامی که کانت از زمان به‌عنوان شهود یاد می‌کند، نباید آن را صرف آنات بدون محتوا در نظر گرفت، بلکه، زمان به‌عنوان شهود محض در برگیرنده عمل شهود و آنچه در آن شهود می‌شود است. (M. Sherover, 1971, p 182) بدین‌سان، در این تفسیر، زمان مدنظر کانت زمان به معنای



توالی آنات نیست بلکه زمان بنیاد توالی آنات است. زمان تعیین کننده ثبات یا ماندگاری مداوم یک موجود است یعنی هم ثبات و هم تداوم در زمان اخذ می شود. این ثبات و تداوم وجود ابژه یا موجود را موجب می شود (Heidegger, 1967, p229) مؤید چنین ادعایی آن است که کانت در حسیات استعلایی، به نظر می رسد، یک تعریف دوگانه از زمان ارائه می دهد:

۱. زمان یک صورت پیشینی شهود. در این تعریف زمان به عنوان یک شهود محض به عنوان «صورت» نموده می باشد (B 46)

۲. زمان به عنوان امر نامحدود داده شده (given) یا به عبارت دیگر دامنه‌ی داده شده‌ی نامتناهی (B 48).

با این تعریف دوگانه از زمان ما به نوعی با دو قسم از زمان روبرو هستیم. با تعریف اول ما شاهد یک نوع زمان سوژکتیو هستیم و با تعریف دوم، زمان به عنوان امر ابژکتیو خودش را معرفی می کند. بر مبنای تعریف اول، زمان شرط امکانی است که کثرات حسی می توانند در مقابل ما به عنوان داده معرفت قرار بگیرند اما بر اساس تعریف دوم زمان به عنوان یک کل نامحدود از کثرات متوالی داده شده رخ می نمایاند. بنابراین، زمان در تعریف اول صورت داده هاست و در تعریف دوم، درون مایه زمان، خود محتوای داده های ابژکتیو شهود می باشد. بنابراین، کانت این دو تعریف از زمان را در یک نوع وابستگی متقابل مطرح می کند. اما این وابستگی متقابل زمان ابژکتیو و سوژکتیو به هم، نه تنها مانع فروکاست یکی به دیگری است، بلکه آن نشان دهنده این امر است که زمان سوژکتیو نمی تواند به عنوان بنیاد یا شرط امکان زمان ابژکتیو در نظر گرفته شود. و برعکس زمان سوژکتیو نیز قادر نیست در زمان ابژکتیو ریشه داشته باشد. به همین دلیل به نظر هایدگر، زمان سوژکتیو و ابژکتیو به عنوان دو حیث از یک زمان بنیادین واحد پدیدار می شوند. (Vasterling, 2000, pp 90-92)

زمان بنیادین آن زمانی است که هایدگر آن را به بیرون جهیدن از خویش و ایستادن در خارج از «خود»، یا تعبیر دقیق تر، آن را هستی داشتن در خارج از خود (-Being-outsideof-itself)، تعریف می کند. هایدگر در هستی و زمان، زمان بنیادین و خاستگاهی (primordial) را به عنوان «از خود برون خویش محض یا صرف» (ekstatikon pure and simple) و به عنوان «خارج از خود، در و برای خودش» (outside-of-itself in and for itself) تعریف می کند. بنابراین، «زمانندی، برون خویشی سر آغازین در خود خویش و برای خود خویش» است. (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۹۵)

از آنجایی که سوژه (یا به ادبیات فلسفه هایدگر؛ دازاین) یعنی در عالم بودن و زمان هم یعنی برون خویشی (ecstatic) رو به عالم، بنابراین، زمان با مسئله فهم که برابر با سوژه است، هم بنیاد می‌شود. برون خویشی، بدان معنی است که سوژه خودش را به خارج از خودش، در کنار موجودات می‌افکند. به تفسیر هایدگر، فهم/فاهمه وصفی اصیل از اگزیستنس داشتن است و لازمه اگزیستنس داشتن در عالم بودن است. (هایدگر، ۱۳۹۲، صص ۳۳۹-۳۴۱) بنابراین، سوژه همیشه در خارج از خود بودن (outside - of - itself) و با موجودات در یک اتحادی به سر بردن است. در نتیجه، زمان صرفاً به‌عنوان امر داده‌شده محض برای ... (purely given for)، نیست، بلکه زمان با سوژه هم‌ریشه است. این بدان معناست که زمانمندی مناط امکان فهم وجود است به‌طور کلی. و از واسطه‌ی همین زمان است که وجود فهم می‌شود و به مفهوم می‌آید. در این میان، اهمیت بحث شاکله‌سازی در همین جاست که نشان می‌دهد زمان اساس هستی سوژه و عالم اوست. از آنجایی که سوژه کانتی سوژه منطقی است و از آنجایی که محتوای تفکر در تجربه زمانمند است پس زمان، ساختار و بنیاد خودیت (selfhood) را می‌سازد و «آگاهی» را آن چیزی می‌سازد که هست. در نتیجه هر تفکری، که من می‌اندیشم خودآگاهی را پیش فرض می‌گیرد در آن تفکر، زمان بنیاد آگوی (ego) استعلایی محض است. نتیجه روشن است: «زمان» و «من می‌اندیشم»، دیگر نسبت به هم نه متفاوت و نه ناسازگارند بلکه آن دو «یکی» هستند (Heidegger, 1997 a, p 197) معنای این یکی بودن آن است که آگوی استعلایی در زمان نیست بلکه آن خود زمان است (M. Sherover, 1971, p209) پس حساسیت که شهودی است و عقل که مفهومی است، این دو، به دلیل ریشه مشترک داشتن در زمان، نه تنها نامتجانس نیستند بلکه آن‌ها متعلق به یکدیگرند. (Heidegger, 1997a, pp198-201) اهمیت وجهی نظر هایدگر در تفسیر شاکله سازی در کانت خود را در مناظره‌ی داووس در مقابل کاسیرر، نوکانتی سرشناس، نشان می‌دهد. بحث شاکله بدان دلیل از نظر هایدگر قلب نقد عقل محض می‌باشد که حجاب را از روی «زمان» در تاریخ انتولوژی بر می‌دارد. این حجاب در بن‌مایه‌های فهم تاریخ تفکر و تاریخ انسانی بوده که نسبت به برداشتن آن غفلت شده است. بدون زمان هیچ آگاهی و هیچ مفهومی ظهور پیدا نمی‌کند. از این‌روی، هایدگر با توجه به تاریخ انتولوژی بیان می‌دارد که مسئله وجود در تاریخ انتولوژی برحسب زمان تفسیر شده است ولی کسی نسبت به آن تذکر نداشته است:

کل تفسیر من از زمانمندی به پرسش کشیدن این منظر متافیزیکی است: آیا همه‌ی این عناوین متافیزیک استعلایی: پیشینی، سرمدیت و اوسیا (Ousia) تصادفی‌اند؟ اگر نه، از کجا می‌آیند؟ اگر آن‌ها از امر سرمدی حکایت می‌کنند، چگونه باید فهمیده شوند؟ آن‌ها را فقط و فقط باید بدین طریق فهمید و فقط از آن روی ممکن‌اند که یک تعالی درونی در ذات زمان نهفته باشد؛ از آن روی، نه تنها آن چیزی است که تعالی را ممکن می‌کند بلکه خود زمان در خودش یک خصیصه‌ی افقی دارد: از آن روی که من در رفتار یادآورانه‌ی آتی‌ام، همواره درعین حال افقی از اکنون، آیندگی و بودگی به‌طورکلی دارم؛ از آن روی که در اینجا تعینی از زمان در انتولوژی استعلایی پیدا می‌شود که در درون آن بدوا چیزی همچون دوام جوهر قوام می‌یابد. کل تفسیر من از زمانمندی باید به این صورت فهمیده شود. (هایدگر، ۱۳۹۵، ص ۴۴)

بنابراین، این زمان است که موجب می‌شود «خود»، از ابژه‌های درون جهانی توسط اصطلاحات زمانی (temporal)، «آگاه» شود. (M. Sherover, 1971, pp185-186) در نتیجه زمان افق مواجهه ما با هستی است. بدون زمان هیچ مفهومی، هیچ وحدتی، هیچ کثرتی و هیچ ثباتی وجود ندارد. با نگاهی به دوازده مقوله کانت در می‌یابیم که مقولات مفاهیم محضی هستند که سراسر زمانی‌اند و زمان بنیاد آن‌هاست. وحدت و کثرت و جوهر (تداوم در زمان) و ... همگی زمانی هستند. و اگر این مقولات از تفکر ما برداشته شوند ما هیچ ظهوری از هیچ موجودی نداریم. وی در کتاب نقد این بیان هایدگر را تأیید می‌کند. کانت در بحث آموزه استعلایی حکم و در فقره A243 مطابق با ویراست اول، بر این عقیده است که اگر ما زمان را کنار بگذاریم؛ نمی‌توانیم از مفاهیم محض مابعدالطبیعه، به‌طور مثال، از مفهومی مانند علت، فهمی داشته باشیم. چرا که من می‌توانم دوئیت و تغییر را به‌واسطه زمان تشخیص داده و چیزی را که از چیز دیگر نتیجه می‌شود، مفهوم علیت بدان اطلاق کنم. در سایر مقولات ۱۲ گانه کانتی از جمله جوهر و ... وضع به همین منوال است. بنابراین، زمان یک نوع شاکله افقی است که همه موجودات در «افق» زمان و به «شکلی» از آن برای آگاهی ظاهر می‌شوند. هایدگر در مقاله خود در باب کانت، *Kant's Thesis about Being* بیان می‌دارد، با چنین تفسیری از کانت، فهم وی در باب وجود را باید ذیل عنوان «وجود و زمان»، که میراث پنهان شده در ذات متافیزیک است، قرار داد. (Heidegger, 1998, pp 362-363). مع الوصف، در یک نتیجه‌ی راستین، می‌بینیم که معنای بنیادین هستی (Being) برای سوژه به‌صورت کامل زمانمند (temporal) است و بر مبنای این فهم زمانمند از هستی است که ما می‌توانیم موجودات را دریابیم و فهم کنیم. از همین نقطه عزیمت تفکر

کانتی در باب زمان است که وی می‌تواند پرسش بنیادین متافیزیک را که وجود چیست؟ را در صورتی نو که همان صورت استعلایی است تجدید کند (Poggeler, 1989, p62) این فاش‌سازی در باب زمانمندی فهم ما از هستی، تمام عمارت متافیزیک خاص را ویران می‌کند، (Heidegger, 1997 a, p 88) چرا که متافیزیک در پی فهم ذوات اشیا در خارج از عالم زمانی است.

بنابراین، با توجه به زمانمند بودن مقولات که به معنای زمانی بودن فاهمه است راه برای تاریخمند بودن سوژه کانتی باز می‌شود. بنابراین، از آنجایی که با تفسیر هایدگر، فاهمه و ادراک نفسانی در کانت زمانی است، مسئله تاریخ و علوم تاریخی برای کانت می‌تواند مطرح شود. هایدگر، به جهت تحویل بردن عقل محض کانتی به زمان و قوه خیال، کانت، را می‌تواند به‌عنوان آغازگر جریاناتی که معتقد به تاریخی بودن فهم می‌باشند، معرفی کند. با این تفسیر از کانت، وی مبدأ ظهور تاریخمندی در هگل، جریان نوکانتی‌ها به‌مانند دیلتای، و...، جریان هرمنوتیکی و سایر جریاناتی که به تاریخی بودن فهم و فاهمه معتقدند، می‌باشد. با چنین تفسیری از نسبت زمان با فهم (زمانی بودن فاهمه)، راه برای تفسیر زمانی بودن فاهمه "به‌طور کلی" فراهم می‌گردد. بر این اساس، تجلی زمان صرفاً متوقف در دوازده مقوله نخواهد بود بلکه می‌توان در معنای بسیار موسع‌تر فهم بشری را در کلیت خود زمانی و به‌تبع آن تاریخی دانست.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این نوشته سعی بر آن رفت که به تفسیر هایدگر، اهمیت افق زمان را در ظهور موجودات یا ابژکتیویته ابژه در نظام فلسفه استعلایی کانت نشان داده شود. برای نشان دادن این مهم این پرسش مطرح شد که، چگونه وحدت آگاهی بین عناصر نقد عقد محض یا به اصطلاح وحدت سوژکتیویته شکل می‌گیرد و این وحدت، چگونه ابژکتیویته ابژه را موجب می‌شود؟ در این میان دوآلیته دو امر به‌ظاهر نامتجانس، یعنی دوآلیته خودانگیختگی و پذیرندگی، خود را به‌عنوان یک مسئله نشان داد. به همین دلیل، و به دلیل آن که ماده دریافتی در کانت دیگر به‌مانند سنت فلسفی شیء فی‌نفسه نیست، وی باید نشان دهد که شهود داده شده در اتحاد و تألیف با قوه خودانگیخته ما یعنی قوه تفکر قرار دارد. پاسخ کانت به مسئله اتحاد و «تألیف» آن دو، قوه زمانمند خیال است. به تفسیر هایدگر، کانت معتقد است «زمان» که بنیادش در قوه خیال می‌باشد ریشه مشترک دو قوه دیگر یعنی قوه

حس و فاهمه است و به دلیل آن که زمان ریشه تألیف‌های سه گانه است، آن می‌تواند وحدت آگاهی و جهان‌پدیداری کانتی را محقق کند. البته طرح «زمان» به عنوان ریشه تألیف‌های سه‌گانه که کانت آن‌ها را به‌عنوان شروط تحقق تجربه نام می‌برد، به معنای موجودیت استقلالی این دو از هم نیست، بلکه تألیف‌های سه‌گانه کانتی که نشان‌دهنده زمان گذشته حال و آینده هستند، صرفاً سه وجه یا حالت زمان خاصگاهی هستند. در نتیجه، از یک سو، نموده‌ها در وحدت زمان و در تألیف دریافت گرد هم می‌آیند و از سوی دیگر، هایدگر، مقولات کانتی را صورتی از زمان می‌داند. بدین گونه، «خود» یا سوژه کانتی هم در محتوا و هم در صورت بازتابی از زمانندی است: «خود (self) ذاتاً یک شکل‌گیری فعالیت زمان است. یعنی خود صورتی زمانی (temporal) دارد. (ibid, p178) بنابراین، در کانت ما عقلانیت بی‌زمان (timeless) نداریم. برای نشان دادن این امر، هایدگر شماتیزم را در کانت مورد بحث قرار داد. در شماتیزم ما به این نتیجه می‌رسیم که تفکر یا آگاهی از شهود گرفته تا عقل/فهم سراسر زمانی است. حتی انقلاب کپرنیکی کانت، که مسئله آن فراهم کردن بنیاد ابژکتیویته برای برابری است، هایدگر، آن را در وجه ای از پیشینی بودن یا تقدم انتولوژیکال «زمان» می‌داند که خود را در شماتیزم نشان می‌دهد (M. Sherover, 197, pp216-217) آشکارسازی زمان در شماتیزم، توسط کانت، به ما می‌آموزد که زمان ریشه عینیت و به تبع آن ریشه وحدت شناخت و دانش ماست (ibid, pp184-186) با چنین تفسیری از هایدگر در باب زمان، به عنوان ریشه سوژکتیویته و بنیاد عینیت، کانت می‌تواند پاسخی به پرسشی که توسط نقد عقل محض مطرح می‌شود فراهم کند. این پرسش این است: چگونه احکام تألیفی پیشینی ممکن است؟ پاسخ کانت، زمان به عنوان افق مواجهه‌ی سوژه با موجودات می‌باشد. بنابراین، استنتاج استعلایی نشان می‌دهد که شهود و تفکر باید ضرورتاً به‌وسیله شماتیزم به هم «تألیف» شده باشند. این تألیف که به‌وسیله زمان وضع می‌شود احکام تألیفی پیشینی را که دانشی در باب هستی است را موجب می‌شود. به هر تقدیر، در تفسیر هایدگر، وحدت سوژکتیویته یا به تعبیر دیگر وحدت آگاهی که منجر به وحدت ابژکتیویته می‌شود ریشه در «زمان» دارد. این همان از بین رفتن دوآلیته سستی و مرکز زدایی از نفس و ماده به‌عنوان شیء فی‌نفسه می‌باشد. بنابراین در فلسفه استعلایی کانت، وحدت آگاهی را در بنیادین‌ترین نقطه ظهورش مورد بحث قرار می‌گیرد که منشاء این وحدت همان «زمان» است. شاهد این امر آن است که شهود و مقولات برای کانت همراه و در بستر زمان هستند و بدون آن وجود ندارند و اگر عکس آن صادق باشد،

در شق اول، یعنی اگر شهودات بدون زمان وجود داشته باشند دیگر ما نمی‌توانیم دریافتی داشته باشیم چرا که شهودات در تألیف دریافت در صورت زمان وحدت می‌یابند. بنابراین زمان نه ماده و شیء فی‌نفسه؛ بلکه شهود محض و ایدئال استعلایی است. چنانچه کانت در نقد عقل محض بیان می‌دارد: «ایدئال بودن استعلایی زمان بدان معناست که اگر انسان شرط‌های سوپژکتیو شهود حسی را کنار بگذارد، زمان دیگر هیچ نیست، و به برابر ایستاهای فی‌نفسه (بدون نسبت آن‌ها به شهود ما)، نه می‌تواند همچون مقرر (subsistierend) نسبت داده شود و نه همچون ملتصق (A36)» (inharierend) و اما در شق دوم، اگر مقولات پیش از زمان و شهود وجود داشته باشند آن‌ها برای کانت همان ایده‌های فطری دکارتی یا ایده‌های افلاطونی لقب می‌گیرند که وی آن‌ها را ذیل موجود فی‌نفسه قرا می‌دهد و به‌موجب آن، مقولات دیگر نمی‌توانند درون ذات و وابسته به جهان نمود که در صورت زمان و مکان تحقق می‌یابد باشند. بنابراین، از آنجایی که سوژه کانتی «نفس» مابعدالطبیعه سستی نیست که تفکرات نفس به‌عنوان عرضیات وابسته به چنین جوهری باشند بلکه آن صورت منطقی، و همراه هر نوع بازنمایی است در نتیجه این زمان است که بنیاد همان صورت منطقی یعنی بنیاد «خود» است. در نتیجه این زمان که ریشه در «خود» سوژه دارد و نه در اشیای فی‌نفسه، پس ساختار «خودیت» (selfhood) ما در جهت دریافت، وحدت و ظهور ابژه‌ها وابسته به آن است. مع‌الوصف، «من» کانتی بدون زمان نه شهودی دارد و نه مقوله‌ای و چنین نتیجه‌ای همان تفسیر هایدگر است که زمان بنیاد ساز و نهاد تحقق سوژه کانتی به همراه عالمش است. در نتیجه، در چنین شرایطی، فلسفه استعلایی، از انسان و از حدود دانش او پرسش می‌کند، اما نه به آن‌سان که در انسان‌شناسی از انسان به‌عنوان موجودی در میان سایر انسان‌ها پرسش می‌کنیم، بلکه این پرسش، یعنی انسان چیست؟ از رهیافت مهم‌ترین پرسش وجودشناسی، یعنی وجود چیست؟ که سراسر تاریخ متافیزیک متوجه آن است، مطرح می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، پرسش انسان چیست ارجاعی به پرسش وجود چیست دارد و در کانت این پرسش هم به‌نوبه خود به مسئله زمان ارجاع دارد و تعلق این پرسش‌ها به هم، سرنوشت فلسفه استعلایی را رقم زده است (Poggeler, 1989, p 66) بدین گونه، زمان به‌عنوان یک عنصر منفردی در کنار سایر عناصر عقل محض نیست، بلکه زمان بنیادین‌ترین شرط استعلایی شکل‌گیری تمام معرفت‌ماست به همین دلیل آن، شرط اصلی و پیشینی تحقق «نقد» و شکل‌گیری فلسفه استعلایی است. به‌وسیله زمان است که آگاهی ما پای‌بست به پدیدارها می‌شود و با آن کانت شیء فی‌نفسه

را که متافیزیک سنتی سراسر بنیاد خود را در آن می‌یابد به خارج از شناخت و حدود دانش ما منتقل می‌کند و حمل محمول «وجود» را بر آن جایز نمی‌داند. بدین سان، زمان بنیاد رتبی شکل‌گیری سایر عناصر نقد عقل محض می‌باشد. از آنجایی که کانت با توجه به زمان است که می‌تواند سایر عناصر نقد را متوجه پدیدارها کند، پس زمان شرط خاستگاهی تحقق ابژکتیویته است. با چنین تفسیری، بحث زمان نباید در گیرودار جزئی‌نگری رایج گم شود بلکه زمان در کانت بستر و یا «افق» محض ظهور موجودات در جهان فنومن که یگانه جهان ابژکتیو مورد مواجهه ماست می‌باشد.

بنابراین، از آنجایی که «زمان» مرکز شناخت انسانی است، کانت فضای انتولوژی را از طبیعت اشیاء به طبیعت «زمان» به عنوان مرکز هستی و بودن «خود» انسانی که این «خود»، اشیاء را عینیت می‌بخشد، منتقل می‌کند. به همین دلیل، زمان به عنوان «ویژگی انتولوژیکال و بنیادین واقعیت ابژکتیو پدیدارها» که به عنوان «محتوای» دانش ما نیز هستند، پدیدار می‌شود. زمان همان مرز (Grenzen) اندیشیدنی شناخت و خارج شناخت است، یعنی مرز توهم و ابژکتیویته است. (کانت، ۱۳۹۴، ص ۲۰۳-۲۰۷) این مرز آن چیزی است که کانت را قادر می‌سازد ابژه به وجه عام (Objekt) را به فنومن و نومن تقسیم کند. (A235/B294) بدین گونه، کانت، تحقیق یا پرسش متافیزیکی را به زمانمندی که بنیاد طبیعت انسان متناهی شناسنده است منتقل می‌کند (M. Sherover, 1971, p 222) و بر این اساس کانت ساختار فلسفه استعلایی را از رهیافت «نقد» عقل محض، به عنوان مقدمه‌ای برای هر متافیزیک آینده که برخلاف سنت متافیزیک نمی‌تواند به خارج از افق زمان تعالی ورزد، تأسیس می‌کند. بنابراین، کانت در چنین افقی است که «بنیاد» مابعدالطبیعه سنتی، یعنی شیء فی‌نفسه را از واقعیت ابژکتیو خارج، و ویران‌سازی سنت مابعدالطبیعه را محقق می‌کند. این ویران‌سازی، آغاز راه جدید هر نوع فلسفه‌ی آینده است که می‌خواهد فلسفه به معنای علم باشد. پس بنابراین، «زمان» ریل‌گذار تفکر مدرن و افق مواجهه فیلسوفان پساکانتی با مسئله «وجود» است. بنیادگذاری این افق مواجهه توسط کانت، راه را برای بازگشت به مابعدالطبیعه سنتی یک‌طرفه می‌کند. از سنت ایده آلیسم گرفته تا پدیدارشناسی همه و همه وفادار به کانت و نقشه راه او می‌باشند. به هر تقدیر، اگر فلسفه پیشانقدی بر محور شیء فی‌نفسه است محور فلسفه پساکانتی با توجه به تفاوت‌هایشان بر بنیاد «زمان» و تاریخ‌مندی منتج از آن است. حتی برای خود‌هایدگر، علی‌رغم تمامی تفاوت‌ها، «هستی و زمان»، مسئله است. به همین دلیل‌هایدگر بیان می‌دارد که متافیزیک سنتی، زمان را

فراموش کرده‌است ولی کانت، به صورت خاص، متوجه زمان می‌شود و «وجود» را در ساحت زمان آشکار می‌کند. هایدگر بیان می‌دارد، «زمان» آن چیزی است که در تاریخ انتولوژی با وجود اینکه همه چیز در نسبت به او آشکار می‌شده است ولی باین وجود خود آن در حجاب بوده است. و تلاش های کانت به جهت از حجاب درآوردن مسئله زمان و نسبتش با وجود راهگشا بوده است. به همین دلیل وی معتقد است ما باید در باب مسئله «وجود» به دو دلیل به کانت گوش فرا دهیم: اول اینکه کانت قدم گسترده ای در باب «وجود» برمی‌دارد و دومین دلیل اینکه، وی چراغی بر می‌افروزد که بدان سبب نوری و بصیرتی برای روشن شدن صحنه تاریخی متافیزیک به ما ارائه می‌دهد. پس هر دو دلیل ما را مجبور می‌کند که در باب رأی کانت در باب «وجود» تأمل کنیم. (Heidegger, 1998, p 338)

## پی‌نوشت‌ها

۱. به بیان کامل‌تر کانت در نقد عقل محض و در A 599/B 627 نظر خود را در باب «وجود» بیان کرده است. وی در این فقره چنین می‌گوید:

هستی (Being) آشکارا یک محمول واقعی (real) نیست، آن یک مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء اضافه شود. آن صرفاً وضع (position) یک چیز یا تعینات خاص آن چیز به مثابه موجود در خودش می‌باشد... کلمه کوچک "است/ هست"، یک محمول نیست، بلکه فقط موضوع را فی نفسه (در خودش) با همه محمولاتش یکجا وضع می‌کند، و به راستی ابژه را در ارتباط با مفهوم خود وضع می‌کند. (A599, B 627) (Kant, 1958, p 282; Heidegger, 1998, p 339)

۲. کانت کارکرد «تجربی» قوه خیال را بازتولید نموده‌ها می‌داند. تألیف بازآفرینی باعث می‌شود که کثرات بازنمایی شده‌ای که در آنات سابق بوده است را حفظ و دوباره بازتولید کند تا بدین وسیله بتوان یکپارچگی شیء را به دلیل آمد و رفت توالی کثرات در آنات زمانی، حفظ کرد. برای روشن شدن مطلب بگذارید مثالی که خود کانت در این باب در A 102 طرح کرده است را بیان کنیم. کانت در این فقره بیان می‌دارد که اگر من بخواهم خطی را در فکرم ترسیم کنم، یا زمان را از ظهر یک روز تا فردایش تصور کنم، یا حتی اگر بخواهم عدد معینی برای خودم بازنمایی کنم، آنگاه باید ضرورتاً ابتدا این بازنمایی‌های کثرات را یکی بعد از دیگری، در تفکراتم به چنگ آورم. اما اگر بازنمایی‌های گذشته را (قسمت اولیه خط، قسمت‌های قبلی زمان، یا واحدهایی که به‌طور متوالی بازنمایی شده‌اند) همواره از دست بدهم و در پیشرفت به‌سوی بازنمایی‌های بعدی، بازنمایی‌های قبلی را بازتولید نکنم، آنگاه هرگز یک



زمان به عنوان افق ظهور موجودات، فراهم کننده ابژکتیویته ... ۱۸۵

بازنمایی کلی و هیچ یک از تفکرات ذکر شده در بالا و حتی محض ترین و بنیادی ترین بازنمایی های مکان و زمان نمی توانند به وجود آیند. (A102)؛ اما مدنظر هایدگر کارد تجربی این قوه نیست بلکه کارکرد «استعلایی» آن مدنظر وی است.

۳. خارج از خود در اینجا نه به معنای خارج فی نفسه که محل شیء فی نفسه است بلکه مراد از خارج حیث پدیداری اشیاء است که در زمان و مکان به ما داده می شوند.

۴. مراد در اینجا تحلیل قواست که هایدگر در پی آن است تا نشان دهد که خوداندز یافت یا ادراک نفسانی بر بنیادی از قوه خیال است و نه آنکه خیال خارج از «خود» یا «من» محض می باشد. علی ایحال، بحث در باب تحلیل جداگانه هریک از قواست تا نقش آن ها و تقدم اتولوژیک و ریشه هایشان روشن گردد.

5. bringing under concepts and bringing to concepts

۶. کانت در تعریف مقوله وجود: آنچه محدود به شروط مادی تجربه است، «بالفعل» (actual) می باشد. (B266)

## کتابنامه

- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹
- کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، ۱۳۶۲
- کانت، ایمانوئل، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، ققنوس، ۱۳۹۵
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات؛ مقدمه ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شد، غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۴
- هایدگر، مارتین، فصل نامه علم و سیاست بابل، مناظره داوز میان مارتین هایدگر و ارنست کاسیرر، ۱۳۹۵
- هایدگر، مارتین، مسائل اساسی پدیدارشناسی، ضیا شهابی، مینوی خرد، ۱۳۹۲
- هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، ۱۳۸۹

Heidegger, Martin, Kant and the Problem of Metaphysics, (GA 3), Translated by Richard Taft.

Bloomington: Indiana University Press, 1997 a

Heidegger, Martin, Kant's Thesis about Being in Pathmarks, Translated by Ted E. Klein Jr. and William E. Pohl, Cambridge University Press, 1998

Heidegger, Martin, Phenomenological Interpretation of Kant's "Critique of Pure Reason". (GA 25), Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997 b

- Heidegger, Martin, What is a Thing?, W. B. Barto and Vera Deutsch, Gateway Editions Ltd, 1967
- Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason Paul, by Guyer and Allen W Wood, Cambridge University Press, 1998
- Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Translated with an Introduction Norman Kemp Smith, The Modern Library New York, 1958
- Martin, Gottfried. Kant's Metaphysics and Theory of Science, trans. P. G.Lucas. Manchester University Press, 1955
- M. Sherover, Charles, Heidegger, Kant & Time, Indiana University Press, LONDON,1971
- Poggeler, Otto, Martin Heidegger's Path of Thinking, Daniel Magurshak and Sigmund Barber, Humanities Press International, Inc, 1989
- Schalow, Frank, The Renewal of the Heidegger Kant Dialogue: Action, Thought, and Responsibility, State University of New York Press, Albany, 1992
- Vasterling, Veronica, Heidegger "German Idealism and Neo-Kantianism", edited by, Tom Rockmore, Published by Humanity Books, 2000
- Weatherston, Martin, Heidegger's Interpretation of Kant, Palgrave Macmillan, 2002