

زمان به‌عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کننده ابژکتیویته در اندیشه کانت، به تفسیر هایدگر

محمد غریب‌زاده*

حسین کلباسی**

چکیده

مقولات کانتی باید بالضروره در ارتباط با مُتعلق دریافتی باشند. اما به دلیل خودانگیخته‌بودن قوه فهم از یک سو و پذیرنده‌بودن قوه حس از سوی دیگر باید امر مشترکی ارتباط بین این دو قوه آگاهی را ممکن کند. هایدگر بیان می‌دارد که «زمان» همان امر مشترکی است که موجب اتحاد و «تألیف» این دو قوه می‌شود. بنابراین، به وسیله عمل شماتیسیم 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 است. بنابراین، هایدگر مرز میان شاکله و مقوله را برمی‌دارد و «من» کانتی به هم‌راه مقولاتش را صورت قاعده‌مند زمان می‌داند. در نتیجه، از ره‌گذر شماتیسیم این زمان است که به دلیل فراهم‌کردن وحدت آگاهی، ابژکتیویته ابژه را فراهم و احکام تألیفی پیشینی را ممکن می‌کند. زمان همان مرز اندیشیدنی، شناخت، و خارج شناخت است، یعنی مرز توهم و ابژکتیویته است. این چنین است که زمان به‌عنوان تعیین استعلایی افق مواجهه ما با موجودات را تعیین می‌کند.

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

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

** استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، hkashtari@yahoo.com

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

۱. مقدمه

نزد کانت، به جهت «وضع»^۱ (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 شدن طبیعت می‌شوند. اما به اعتقاد هایدگر نوکانتی‌ها در تفسیر کانت بر این عقیده‌اند که باتوجه به آن که خود کانت مقولات را از جدول احکام کشف و استخراج کرده است (A 69, B 94)، پس بنیاد مقولات را در احکام یعنی در نسبت موضوع‌ها و محمول‌های حکم‌ها باید جست.

اما هایدگر معتقد است که جدول احکام به عنوان بخشی از نظریه منطقی سستی (صوری) به هیچ وجه راه‌نمایی برای یافتن منشأ مفاهیم محض فاهمه نیست (Heidegger 1997b: 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. باین همه، «منشأ» این مفاهیم به عنوان محمولات انتولوژیک که چیزی از «وجود موجود» را بیان می‌کنند به هیچ وجه 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 نمی‌شود (Heidegger 1997a: 57-58). هایدگر بیان می‌دارد که اگر کانت طبق قاعده معروف خود یعنی «شهود بدون مقولات کور و مقولات بدون شهود تهی‌اند» رأی به تهی بودن مقولات می‌دهد در این جا به وجه متافیزیکی مقولات نظر دارد. به سخن نیکوتر، مقولات دو وجه یا دو حیث دارند: حیث متافیزیکی و 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 تهی‌اند که در نتیجه با این بیان، به جهت روشن شدن تمایز مقولات از شهود، کانت آن‌ها را بدون نسبتشان 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.: 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 باتوجه‌به همین وجه استعلایی مقولات است که «تألیف» شهود و مقوله رخ می‌دهد و به‌سبب آن ما به معرفت انتولوژیکی دست خواهیم یافت. مسئلهٔ اصلی کانت در *تقد عقل محض* بررسی امکان چنین معرفتِ انتولوژیکی و تلاش برای تبیین ساز و نهاد آن است. به‌هرتقدیر، مفاهیم محض فاهمه مفاهیمی‌اند که خود همین در ارتباط بودن با متعلق و برابری‌ها را ممکن می‌سازد. بنابراین، کانت به‌صراحت بیان می‌دارد که اگر بتوانیم این مهم را نشان دهیم، یعنی اثبات کنیم که ابژه‌ها فقط از طریق این مفاهیم می‌تواند پدیدار شود، همین امر خود پیشاپیش استنتاج بسندهٔ این مفاهیم و توجیه اعتبار ابژکتیو آن‌هاست (A 97). به‌عبارت‌دیگر، اگر ما معتقد باشیم که وحدت شهود و تفکر موجب ظهور ابژه و به‌معنای عام و دقیق آن موجب ظهور طبیعت می‌شود و نیز معتقد باشیم که به‌واسطهٔ 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 تألیف‌بخشی به کثرات به‌منظور وضع موجودات رو به‌سوی شهود دارند.

اما مسئلهٔ مهم در این میان آن است که این عمل «در ارتباط بودن» این دو قوهٔ به‌ظاهر متباین (فاهمهٔ خودانگیخته و مقدم بر تجربه و حس پذیرنده و تجربی) چگونه توجیه‌پذیر است؟ به‌عبارت‌دیگر، چگونه می‌توان قوهٔ تفکر را به‌هم‌راه مقولاتش که پیشینی و مقدم بر تجربه‌اند به کثرات دریافتی که علی‌الظاهر خارج از قوهٔ فکرند مرتبط دانست تا در مرحلهٔ بعد بحث از تألیف این کثرات به‌وسیلهٔ سوژهٔ متفکر به‌میان آید؟ باوجوداین، چگونه تفکر خودانگیخته و مقدم بر تجربه از اعتبار ابژکتیو و عینی برخوردار است؟ و ازهمه‌مهم‌تر، از آن‌جا که مقولات ماتقدم از تجربه‌اند، چه‌طور یا چگونه تأمین‌کنندهٔ بنیاد تجربه‌اند؟ باتوجه‌به این‌که در اندیشهٔ کانت شهود شیء فی‌نفسه نیست، بنابراین، اگر نتوان به این پرسش‌ها پاسخ درخوری داد، کانت به‌جهت حل مسئلهٔ مفارقت تفکر و شهود برای رسیدن به وجود موجودات در وحدت «آگاهی» و یا به‌بیان‌ایجابی به‌جهت تبیین «تألیف» و «اتحاد» آن دو به‌منظور «تحقق تجربه» ممکن ناکام مانده است و باید برای این مسئله چاره‌ای بیندیشد.

البته پاسخ به این قسم از پرسش‌ها و پرداختن به جنبه‌هایی از این موضوع به‌جهتی و به‌وجه عام پرداختن به مسئلهٔ گریبان‌گیر تاریخ متافیزیک نیز است. دو‌نالیته بین جوهر متفکر و جوهر مادی و بین حس و عقل موضوع اساسی تاریخ انتولوژی است که در یونان باستان ظاهر شد و در دوران مدرن به‌وسیلهٔ دکارت به آشکارگی خود رسید (دکارت ۱۳۶۹: ۸۱).

اما در اندیشه کانت مسئله دوئالیت به صورت دیگری پیدا می‌کند. در اندیشه کانت مسئله برسر وحدت آگاهی یا اتحاد وجودی بین دو قوه غیرمتجانس یعنی حس (قوه پذیرنده) و فاهمه (قوه خودانگیخته) است. به عبارت دیگر، اگرچه در اندیشه کانت مسئله برسر دوئالیت جوهر نیست و کانت جوهر را به مقوله تقلیل می‌دهد، جدایی خودانگیختگی و دادگی و یا به بیان ایجابی وحدت آگاهی هنوز مسئله است. بنابراین، 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 می‌شود. 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 ابژه به موجب آن‌ها وضع می‌شود تعریف می‌کند. اما آنچه مورد تحقیق ماست و سؤال این پژوهش است این است که باتوجه به غیرمتجانس بودن دو قوه، مقولات چگونه می‌توانند با متعلقات بیرونی ارتباط داشته باشند و از قبل اتحاد این دو قوه ابژکتیویته ابژه را تأمین کنند؟ 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 قبل ابژکتیویته ابژه تأمین می‌شود.

اما در این تمهید ذکر نکاتی در باب تفاوت تفسیر هایدگر با سایر شارحان کانت ضروری می‌نمایاند. به همین دلیل، باید خاطر نشان ساخت که هایدگر در باب تفسیر خود از فیلسوفان از جمله کانت بیان می‌دارد که ما در تفسیر نباید به دنبال تکرار آن چیزی باشیم که متفکر می‌گوید، بلکه باید برای فاش‌سازی بنیادهای فلسفی او کوشش کنیم، که چنین امری موجب روشن‌سازی طرح فلسفی 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 مشترک دیالوگ را بهتر فهم کند و آنچه را بیان کند که کانت «می‌خواسته بگوید»، ولی امکان رسیدن به آن و گفتنش را به هر دلیلی از دست داده است. به همین جهت، هایدگر در سیری دیالکتیکی و دیالوگی با کانت مسئله‌ای را که کانت در پی آن بوده است مورد پژوهش قرار می‌دهد و نسبت بدان تقرب می‌جوید و بدین سبب به محتوای گفته‌های او می‌افزاید (Heidegger 1997a: 143). زمان و زمان‌مندی یکی از همان زمینه‌های مشترک برای برقراری دیالوگ بین دو فیلسوف است. به هر حال، هایدگر در مسئله تفسیر کانت، که محتوای این نوشته نیز شامل آن می‌شود، مانند سایر مفسران، به دنبال شرح مجدد و بازتولید تفکر وی از روی چندباره تکرار کردن شرح آثار او نبوده است، بلکه در باب «زمان» با دیالوگ با کانت در پی طرح‌انداختنی نو و هم‌راه با گشودگی در جهت برداشتن

زمان به‌عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کنندهٔ ابژکتیویته در اندیشهٔ کانت، ... ۱۵۳

حجابی از مسئلهٔ «وجود» بوده است. بنابراین، اختلافات بین تفسیر هایدگر با شرح سایر مفسران مخصوصاً در مسئلهٔ «زمان»، که ممکن است در این مقاله هم مشاهده شود، به دلیل همین مسئله‌ای است که گفته شد.

۲. زمان‌مندی به‌عنوان بنیادِ ابژکتیویتهٔ ابژه (بنیاد تألیف انتولوژیکی حس و «خود» اندریافت / ادراک نفسانی)

کانت در ویرایش نخست که هایدگر آن را به‌عنوان ویرایش اصیل *نقد عقل محض* می‌خواند سه منبع اصلی را که شروط و گام‌های تحقق هر «تجربه‌ای» هستند 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 قوهٔ 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. هم‌نهاد (ترکیب) این کثرات از طریق تخیل؛
۳. وحدت این هم‌نهاد (ترکیب) از طریق «خود» اندریافت اصلی (خاصگاهی) (A 94).

باتوجه به این پاراگراف کتاب *نقد*، قوهٔ خیال توسط کانت به‌عنوان یکی از بنیادهای امکان تجربه یا به‌معنای عام به‌عنوان بنیاد امکان ظهور موجودات در آگاهی ذکر شده است. این امر محملی برای تفسیر هایدگر در باب جایگاه قوهٔ خیال در فلسفهٔ کانت می‌شود. به تفسیر هایدگر، کانت برای سه قوهٔ حس و خیال و «خود» اندریافت در کنار کاربرد تجربی‌شان کاربرد استعلایی نیز قائل است: «همهٔ این قوا علاوه بر کاربرد تجربی (حسی)‌شان کاربردی استعلایی نیز دارند که منحصرأً به صورت آن‌ها مربوط است و به‌نحو پیشینی ممکن است» (ibid.).

از این رو، 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) (A 97).

کانت این سه تألیف را ذیل عنوان «بنیادهای پیشینی امکان تجربه» مطرح می‌کند (A 97). 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 آن‌جاکه از یک‌سو هر سه تألیف استعلایی زمانی‌اند 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^۲ دارد مرادمان این است که قوه خیال به دلیل ریشه «وحدت» دو قوه 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 می‌کند، این امر نیز اثبات می‌شود که «زمان» وضع موجود یا ابژه را ممکن می‌کند و در نتیجه بنیاد ابژکتیویته است. به همین دلیل، هایدگر معتقد است که قوه خیال در اندیشه کانت موجد افق ابژکتیویته یا عینیت است (Heidegger 1997b: 283). این بدان معناست که «تألیف تخیل حتی مقدم بر هر نوع تجربه 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) سروکار نداریم، بلکه با یک قوه پیشین و «ماتقدم» (a priori) روبه‌رویم که ریشه قوای ماست. پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است که چرا هایدگر تألیف‌های سه‌گانه کانتی را «زمانی» می‌داند؟ در پاسخ می‌توان گفت که کانت مقولات را قواعد تألیف می‌داند و آن‌ها نیازمند وحدت در عملکردشان از سوی قوه خوداندریافت هستند. بر این اساس، از آن‌جاکه از یک‌سو مقولات به‌عنوان مفاهیم استعلایی ابژه به‌بما هو ابژه را تعیین می‌بخشند و از این طریق ساز و نهاد ابژکتی (Gegenstandigkeit/ objectness) را مشخص می‌کنند (Heidegger 1998: 350)، در نتیجه آن‌ها باید بالضروره در ارتباط با متعلق یعنی رو به سوی اعیان باشند. بنابراین، در «عمل تألیف» سوژه رو به سوی خارج از خود^۳ دارد و به متعلقات مرتبط می‌شود و با عمل برون‌خویشی موجودات را دریافت می‌کند و سپس وحدت می‌بخشد. بنابراین، طبق تفسیر هایدگر،

این سه تألیف در اندیشه کانت وحدت اصیلی را درباب فعالیت خاستگاهی «من» به‌عنوان «من فکر می‌کنم» که کانت آن را به‌عنوان «من تألیف می‌کنم» نیز می‌شناسد بیان می‌کند. براساس این وحدت عمل خاستگاهی سوژه چیزی است که خودش را در

زمان به‌عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کنندهٔ ابژکتیویته در اندیشهٔ کانت، ... ۱۵۵

خارج از خود ظاهر می‌کند. این پدیدارشدن در خارج را ”برون‌جهیدن یا ایستادن سوژه خارج از خودش“ می‌نامیم (Heidegger 1997a: 264).

از سوی دیگر، از آن‌جاکه کانت «زمان» را واسطه و شاکلهٔ ارتباطی بیرون و درون می‌داند، پس نتیجه گرفته می‌شود «عمل تألیف» که در تعریف خود در ارتباط با متعلق بودن (ارتباط درون و بیرون یا دقیق‌تر ترکیب و تألیف دادگی و خودانگیختگی) را داراست عملی مربوط به «زمان» است. بنابراین، حقیقت عمل تألیف زمان‌مند (temporal) بودن آن است، پس در نتیجه تألیف‌های سه‌گانه در اندیشهٔ کانت که به‌عنوان وحدت‌بخش به کثرات کارکرد دارند «زمانی» هستند. به‌دلیل همین ذاتی بودن تعلق زمان به تألیف است که هایدگر بیان می‌دارد که این سه تألیف مربوط به زمان اکنون، گذشته، و آینده‌اند. هایدگر معتقد است که تألیف دریافت، بازآفرینی، و بازشناسی به وسیلهٔ ریشه‌گرفتنشان در قوهٔ خیال ابعاد زمان (گذشته، اکنون، و آینده) را پدیدار می‌کند (Poggeler 1989: 269). به‌عقیدهٔ وی تألیف دریافت ذاتاً به زمان «اکنون»، تألیف بازتولید یا بازآفرینی به زمان «گذشته»، و تألیف بازشناسی به زمان آینده اشاره دارد. با این همه، سوژه به‌وسیلهٔ برون‌جهیدن زمانی خودش را بر پدیدارها طرح می‌کند و خود را در خارج از خود بسط و امتداد (extending) می‌دهد (Heidegger 1997a: 264-265). به‌هر تقدیر، با توجه به این‌که در اندیشهٔ کانت ما دیگر با شیء فی‌نفسه روبه‌رو نیستیم، نشان‌دادن وحدت قوای ما (حس و فاهمه) در زمان به‌معنای نشان‌دادن وحدت سوژکتیویته یا «وحدت» آگاهی است که قوهٔ زمان‌مند خیال به‌دلیل آن‌که ریشهٔ مشترک قوای ماست، این «وحدت» را محقق می‌کند.

هایدگر معتقد است که کانت برای نشان‌دادن چنین «وحدتی» یعنی وحدت حس و فاهمه در ریشهٔ مشترک «زمان» (قوهٔ خیال) «دو مسیر» را انتخاب می‌کند. کانت قصد دارد در این دو مسیر نشان دهد که قوهٔ خیال استعلایی به‌عنوان «ریشه» معادل با آن چیزی است که وی آن را زمان‌مندی (temporality) تعبیر می‌کند (Weatherston 2002: 155-160). البته کانت در کتاب *نقد لفظ «واسطه»* را به‌کار می‌برد که هایدگر در تفسیر خود معنای واسطه را به «ریشه» تأویل می‌کند. کانت خیال را واسطهٔ بین حس و فاهمه می‌داند و هایدگر وساطت را بدون هم‌جنس و هم‌خاصگاهی بودن بی‌معنی می‌داند. پس به‌دلیل این‌که قوهٔ خیال هم ویژگی‌های حس را دارد و هم ویژگی فاهمه را، وی آن را ریشهٔ هر دوی آن‌ها می‌داند. با این همه، کانت در جهت نشان‌دادن زمان (قوهٔ خیال) به‌عنوان ریشهٔ مشترک قوا در مسیر اول از فاهمه و «خود» اندر دریافت به‌سوی شهود حرکت می‌کند. این مسیر که اثبات

زمان‌مند بودن خوداندریافت نیز است، در کتاب *تقد فقرات* A 116 الی A 119 را به خود اختصاص می‌دهد و مسیر دوم که از شهود به سمت فاهمه است از A 120 آغاز و به A 128 ختم می‌شود. نتیجه این دو مسیر «اتحاد» تفکر و شهود است. هایدگر بیان می‌دارد مسیر دوم یعنی حرکت از حساسیت به خوداندریافت بُعد اصیل تألیف شهود و تفکر را آشکار می‌کند (Heidegger 1997a: 275). درمقابل، او مسیر اول را که حرکت از خوداندریافت به شهود است تحت تأثیر منطق سنتی می‌داند. در این مسیر، کانت به دلیل غلبه نفوذ منطق سنتی به این دلیل که بر وحدت خوداندریافت به‌عنوان «صورت منطقی هر دانشی» تأکید دارد، خوداندریافت را قوه بنیادین‌تری از 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 ابتدای فاهمه بر قوه «زمان‌مند» خیال نشان می‌دهد. از این‌رو، هایدگر در جهت اثبات برتری خیال بر خوداندریافت متنی از کانت را شاهد می‌گیرد که نظر او را قویاً تأیید می‌کند. در این متن به نظر می‌رسد، کانت خیال را مقدم بر خوداندریافت می‌داند:

از آن‌جاکه وحدت کثرات در یک سوژه تألیفی است، خوداندریافت 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 به‌نحو پیشینی ضروری باشد، آن‌گاه این تألیف نیز باید تألیفی پیشینی باشد. بنابراین، وحدت استعلایی خوداندریافت 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 به‌نحو 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» (vor before) از خوداندریافت مبنای هر نوع شناختی مخصوصاً شناخت تجربی است (Heidegger 1997b: 278; A 117-118).

هایدگر این پاراگراف را به‌عنوان امر مرکزی در تفسیر مسیر اول استنتاج استعلایی ملاحظه می‌کند. او معتقد است که در این متن کانت بر تقدم خیال بر خوداندریافت به‌عنوان یک قوه^۴ تأکید می‌کند. در این متن، کانت بر این عقیده است که قوه خوداندریافت خیال را «پیش‌فرض» خود می‌گیرد و آن را «پیش یا مقدم» بر خوداندریافت می‌داند (Heidegger 1997a: 56)، اما بالاتر از این کانت در این‌جا بر این عقیده است که خیال نه‌فقط

زمان به‌عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کنندهٔ ابژکتیویته در اندیشهٔ کانت، ... ۱۵۷

خوداندریافت را شامل می‌شود، بلکه وحدت خیال وحدت خوداندریافت را در بر می‌گیرد. به‌تعبیر دیگر، فقط این وحدت زمان است که «من خوداندریافت» را محیط می‌شود. طبق نظر هایدگر، خوداندریافت اصل تألیفی جدا از زمان (قوهٔ خیال) نیست، بلکه صرفاً بازنمایی‌ای (representation) از زمان است:

در این جا ما می‌بینیم که تألیف مبتنی بر وحدت خوداندریافت وحدتی تألیفی است که بازنمایی تألیف مولد قوهٔ استعلایی خیال است. بنابراین وحدت خوداندریافت استعلایی همان وحدت استعلایی تألیف مولد محض قوهٔ خیال است که این وحدت اخیر (اصل تألیفی محض قوهٔ خیال) بنیاد امکان هر نوع دانشی و مقدم بر خوداندریافت است (Heidegger 1997b: 278).

هایدگر به تفسیر لفظ «پیش» (vor-before) در متن فوق اقدام می‌کند. در جملهٔ «تألیف محض قوهٔ 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 خوداندریافت دست‌یابی‌اش ممکن بوده باشد و در نتیجه اصل‌تر است (Heidegger 1997a: 57; Heidegger 1997b: 279). به همین دلیل کانت در وصف قوهٔ خیال بیان می‌دارد که وحدت استعلایی تألیف خیال عبارت است از صورت محض هر نوع شناخت ممکن که از طریق آن همهٔ ابژه‌های تجربهٔ ممکن باید به‌نحو پیشینی بازنمایی شوند (A 118)، اما کانت به این جملات بسنده نمی‌کند و صراحتاً بنیاد مقولات را در قوهٔ خیال می‌بیند: «وحدت خوداندریافت در ارتباط با تألیف قوهٔ خیال همانا فاهمه (understanding) است و دقیقاً همین وحدت در ارتباط با تألیف استعلایی خیال فاهمه محض است» (Kant 1998: 238; A 119).

اما مسیر دوم که از حساسیت به‌سمت خوداندریافت حرکت می‌کند. کانت شهود محض یعنی زمان را مبتنی بر قوهٔ خیال استعلایی می‌داند. در این مسیر (مسیر دوم) کانت در پی اثبات این امر است که امر «وحدت» برآمده از خود حس نیست و کثرات حس پیش از وحدت بخشی فاهمه باید در قوه‌ای تجمیع شوند. این قوه همان قوهٔ خیال است (Heidegger 1997b: 275-278). بنابراین، از آن‌جا که حس پذیرنده است، نیاز به وابستگی و «وحدت» کثرات در صورت شهود یعنی زمان را دارد. عدم قوهٔ خیال یعنی عدم حضور پیشینی زمان به‌عنوان شهود محض که به‌واسطهٔ این عدم، امکان «قربت» نموده‌ها و ارتباط با آن‌ها ممکن نیست. بدون قوهٔ خیال امکان دریافت نموده‌ها غیرممکن است. در نتیجه،

آنچه «به صورت منفرد و متفرق یافته می شود» باید به واسطه امری پیشینی وحدت یابد. بنابراین، ما دارای تألیف «محضی» از دریافت هستیم (A 100) که شهودات کثیره را در وحدت زمان و مکان تألیف می کند. چنان که خود کانت در تألیف دریافت اظهار می دارد که کثرات شهود باید با نوعی از وحدت در تصویر زمان محض آورده شوند (A 120)، اما به تفسیر هایدگر این ترکیب داده های حسی در وحدت زمان به وسیله قوه خیال صورت می گیرد، چنان که خود کانت در فقرة A 120 این امر را تأیید می کند: «قوه فعالی برای تألیف این کثرات در ما وجود دارد که تخیل نامیده می شود و عمل تخیل که بی واسطه بر ادراکات اعمال می شود «دریافت» خوانده می شود» (ibid.). بنابراین، قرابت همه نمودها نتیجه ضروری ترکیب در قوه خیال است.

بنابراین، باتوجه به آنچه گفته شد نتیجه این دو مسیر آن است که هایدگر قوه خیال را به عنوان قوه متحدکننده شهود و تفکر نشان می دهد. به بیان دقیق تر، در این جا بحث اصلی هایدگر نه قوه خیال است و نه قوه ای که جایگاه دو قوه دیگر باشد، بلکه جان مایه بحث هایدگر حول «اتحاد» دو امر غیرمتجانس و در نتیجه وحدت سوژکتیویته خلاصه می شود. حتی لفظ «وحدت» در نیل به این هدف ممکن است نارسا باشد، چراکه در بحث وحدت ما ممکن است جمع جبری دو قوه را در یک قوه مراد کنیم، اما حقیقت این است که قوه خیال به مثابه قوه بما هی قوه برای هایدگر موضوعیتی ندارد، بلکه او قوه خیال به عنوان مظهر «اتحاد» و این همانی افق زمانی موجودات اعم از موجود متفکر یا موجود ممتد می بیند. به عبارت دیگر، برای کانت این اتحادی که به وسیله زمان رخ می دهد به معنای اتحادی ثانوی که بعد از فرض دو قوه (حس و فاهمه) شکل می گیرد نیست، بلکه این اتحاد عین خود حس و فاهمه است. به هر تقدیر، باتوجه به آنچه گذشت، هایدگر معتقد است که کانت نه فقط تصدیق کرده است که قوه خیال واسطه بین خوداندریافت و شهود است، بلکه هم چنین وی خیال مولد (productive imagination) را مقدم بر خوداندریافت و به عنوان ریشه و بنیاد آن می داند.

بنابراین، هایدگر بیان می دارد که تمامی کثرات شهود ابتدا با تألیف دریافت در یک «تصویر زمان» متحد می شوند. اگر این اتحاد در زمان صورت نگیرد ارتباط امر محض با امر تجربی قطع می شود، چراکه کثرات تجربی بدون تجمیع در تصویر «محض» زمان ارتباطی با مفاهیم «محض» نخواهند داشت. به عبارت دیگر، از آن جا که زمان صورت «محض» شهود درونی است به واسطه همین زمان است که کثرات شهود به درون آگاهی آورده می شوند و آماده تألیف به وسیله مقولات «محض» فاهمه می شوند، که آن ها هم خود بازنمایی قاعده مند

زمان به‌عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کنندهٔ ابژکتیویته در اندیشهٔ کانت، ... ۱۵۹

زمان‌اند. در نتیجه، مطابق با آنچه گفته شد و از آن‌جا که عمل قوهٔ خیال کثرات «شهود» را درون تصویری زمانی و ازسوی دیگر «مفاهیم» محض را هم درون تصویری به‌نام شاکله گرد هم می‌آورد، بدین ترتیب خیال مولد یک‌سره هم حساسیت است و هم خودانگیختگی (ibid.: 281).

هایدگر بر این عقیده است که قوهٔ خیال به‌دلیل پذیرندگی و خودانگیختگی خود هم شهود «محض» را و هم تفکر «محض» را موجب می‌شود. به‌عبارت دیگر، از یک سو به‌واسطهٔ تألیف محض زمان مرتبط با قوهٔ خیال زمان به‌عنوان صورت خوداندریافت وحدت آن را، یعنی وحدت مقولات دوازده‌گانهٔ مربوط به آن را، شامل می‌شود (ibid.: 285) و ازسوی دیگر، از آن‌جا که زمان به‌عنوان شهود محض شناخته می‌شود، در نتیجه خیال محض و استعلایی هم ویژگی خودانگیختگی و هم ویژگی پذیرندگی را در درون خودش در وحدتی بنیادین داراست. با این توصیف، اگر قوهٔ خیال درکنار ریشهٔ پذیرندگی محض ریشهٔ خودانگیختگی یعنی وحدت تألیفی اصل ادراک نفسانی یا اصل خوداندریافت نیز است، پس جایگاه مقولات در این ساختار روشن است. مقولات قواعد تألیفی‌اند که وحدتشان را از زمان (قوهٔ تألیفی خیال) اخذ می‌کنند. مقولات شروط زمان را دریافت می‌کنند و از این قرار به‌عنوان شرط وحدت‌بخشی موجودات ابژکتیویته ابژه را تعیین می‌کنند. بنابراین، در این جا نتیجهٔ مهمی استنباط می‌شود: این‌که واقعیت ابژکتیو مقولات به‌عنوان قواعد تألیف متعلق به فاهمه بر این امر استوار است که آن‌ها اصل وحدت تألیفی خیال استعلایی را بازتاب می‌دهند (ibid.). با این توصیف، در نظر کانت، ما نوعی خیال محض، در مقام قوهٔ بنیادین روح بشر، در اختیار داریم که مبنای هر نوع شناخت پیشینی را تشکیل می‌دهد و به‌واسطهٔ این قوه ما کثرت شهود را در یک طرف با شرط وحدت ضروری خوداندریافت محض در طرف دیگر پیوند می‌زنیم (A 124).

بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد، از آن‌جا که این قوه نیز یک‌سره هم پذیرنده و هم خودانگیخته است هر دو قوهٔ پذیرندهٔ شهود و خودانگیختهٔ تفکر ریشه در قوهٔ خیال استعلایی دارند؛ در نتیجه، خیال استعلایی زمان‌مند «وحدت سوژکتیویته» ماست که افق عینیت و ابژکتیویته ابژه را فراهم می‌کند. با چنین تفسیری از اهمیت جایگاه زمان است که ما معنای این جملهٔ حیاتی کانت در *نقد عقل محض* را بهتر درک می‌کنیم: «همهٔ شناخت‌های ما نهایتاً تابع شرط صوری حس درونی یعنی زمان‌اند، به‌نحوی که در آن باید به‌کلی نظم یابند، پیوند بخورند، و به سطح روابط و نسبت‌ها آورده شوند. این نکته‌ای است که باید بنیاد بحث‌های آتی باشد (A 99). بنابراین، «زمان» همان «بنیاد»

احکام تألیفی و تمامی شناخت ما در باب هستی هستندگان است. بدین گونه، انقلاب کوپرنیکی کانتی بررسی طبیعت دانش انسانی و پیش فرض های 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 مورد پژوهش قرار می‌دهد (M. Sherover 1971: 222).

بر این اساس، از آن‌جا که خیال استعلایی، به‌عنوان بنیاد، زمان اصیل (original time) را ارائه می‌دهد، می‌تواند در اندیشه کانت به‌عنوان قوه‌ای دیده شود که به‌نحو انتولوژیکی «خلاق» (ontologically creative) است. این بدان معنا نیست که این قوه موجودات را خلق می‌کند، بلکه «افق ابژکتیویته» را آزادانه خلق می‌کند (Heidegger 1997b: 283). به همین منظور، هایدگر در تفسیر خود از فلسفه کانت در *مسائل اساسی پدیدارشناسی اشاراتی کوتاه* در باب اهمیت «خیال» در تاریخ انتولوژی ذیل مبحث پیچیده پدیدآوردنگی دارد. در نگاهی 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 به‌فعلیت‌رسیدن بود و هست» (هایدگر ۱۳۹۲: ۱۴۳). به عبارت دیگر، خلق و پدیدآوری مستلزم ازپیش‌درخیال‌آوردن یک پیش‌تصویر است. در این میان، به تفسیر هایدگر، یونانیان حتی مفهوم ουσία (جوهر) را درکنار یک هست پیش‌دست εἶδος (آیدوس / دیدار) یعنی آن را پیش‌تصویر «مخیل» اندیشیده‌شده می‌دانستند (همان: ۱۹۶). زمانی که آیدوس دیدار بنماید ما چپستی و چهره‌اش را می‌بینیم. بر این اساس، خدا را مصور می‌دانند، یعنی خدا مصوری است که پیش و سر مصور همه اشیاست. در نتیجه خداوند موجودات را صورت‌گری می‌کند. بنابراین، ساخته‌ای که از روی پیش‌تصویر صورت پذیرفته است چنان‌که هست با پیش‌تصویر هم «صورت» است. بدین سبب، هر ساخته از روی و براساس معیاری از پیش‌تصویری سرمشق ساخته می‌شود. بنابراین، برای مثال، کوزه‌گر از گل و براساس پیش‌تصویری در قوه خیال کوزه را می‌سازد (همان: ۱۴۲). بنابراین، ایده مثال چیزی جز صنّع نیست. از این‌جا می‌توان دید که مثال و دیدار چگونه با صنّع (ناعت) و با عمل و ابداع در معنای وسیع لفظ مناسبت پیدا می‌کند (همان: ۳۹۴). به همین دلیل هایدگر بیان می‌دارد که قوه خیال نزد کانت به‌تبع تاریخ انتولوژی در مقام بیان افق ابژکتیویته نقش و کارکردی برجسته دارد (همان: ۱۴۳).

۳. زمان، از ره‌گذر شماتیسیم، افق مواجههٔ سوژهٔ کانتی با هستی

هایدگر بحث شماتیسیم را که کانت به‌صورت خاص فقط چند صفحه به آن اختصاص داده است هستهٔ نقد عقل محض و فلسفهٔ کانت می‌داند (Heidegger 1997a: 291; Heidegger 1997b: 63). اهمیت شاکله‌سازی برای هایدگر بدان دلیل است که مرز بین زمان و فاهمه برداشته می‌شود و زمان به‌عنوان افق فهم موجودات مطرح می‌شود. این همان چیزی است که هایدگر هم در هستی و زمان آن را دنبال می‌کند: «هدف موقتی ما تفسیر زمان به‌منزلهٔ افق ممکن برای هرگونه فهمی از وجود است» (هایدگر ۱۳۸۹: ۹۷-۹۹).

کانت شاکله را به‌عنوان تعیین استعلایی زمان می‌شناسد (A 139)، اما برای هایدگر عمل شماتیسیم یا شاکله‌سازی همان حسی‌سازی فهم/ فاهمه است که به‌موجب آن برابرسازی شهود و مفهوم رخ می‌دهد که درنهایت منجر به عمل عینیت‌بخشی (objectifying) به پدیدارها می‌شود (Schalow 1992: 179-80). به‌هرحال، کانت در بخش شماتیسیم یا شاکله‌سازی بدان امر می‌پردازد که چگونه مفاهیم در پدیدارها به‌کار برده می‌شوند. هنگامی که یک ابژه تحت یک مفهوم آورده می‌شود بازنمایی ابژه با مفهوم باید متجانس باشد. باتوجه‌به این که در استنتاج استعلایی مقولات آن‌ها (مقولات) به‌دلیل ارتباط ذاتی با متعلق جهت وحدت‌بخشی به کثرات حسی را دارند داری شأن استعلایی‌اند، پرسش این است که بنابر پیشینی بودن مقولات نمی‌توان آن‌ها را در تجربه یافت، بلکه آن‌ها شرط ظهور تجربه‌اند؛ در این شرایط مقولات چگونه به نمودهای تجربی مرتبط می‌شوند؟ بنابراین، باتوجه‌به این پرسش، ما نیازمند اصلی خاص برای کاربرد مقولات به نموده‌ها هستیم. همان‌طور که هایدگر پیش‌ازاین در مباحث قوهٔ خیال بیان کرد، مقولات به نموده‌ها از طریق واسطه‌ای به‌کار برده می‌شوند که خود تعیین استعلایی زمان است. به‌عقیدهٔ کانت، نوعی واسطهٔ «محض» که هم حسی و هم ذهنی است باید وجود داشته باشد تا چنین امری اتفاق بیفتد. این واسطه همان شاکلهٔ استعلایی است:

امری سوم باید وجود داشته باشد تا از یک‌طرف 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 جنبهٔ تجربی) باشد، و البته باید از یک‌طرف ذهنی باشد و از طرف دیگر حسی. چنین بازنمایی‌ای عبارت است از شاکلهٔ استعلایی (B 177/ A 138).

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

اما کانت بین «شاکله» و «تصویر» (image) تمایز قائل می‌شود (A 140-141). از این رو، شاکله مفاهیم تجربی بر مبنای تولید تصویر است. کانت شاکله این انواع مفاهیم‌ها را تمثلی از روند کلی خیال در فراهم کردن تصویر برای یک مفهوم می‌نامد (ibid.). باین 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 ممکن‌اند؛ در نتیجه شاکله آن‌ها منجر به تصویر نمی‌شود، بلکه «شروطی» را فراهم می‌کند که در این شروط زمان دائرمدار آن است. به هر تقدیر، شاکله یک مفهوم محض فاهمه نمی‌تواند به یک «تصویر» آورده شود، آن فقط حاصل تألیف محض مطابق با قاعده‌ای وحدت‌بخش بر اساس مفاهیم به طور کلی است. بنابراین، «زمان» نیز شاکله مقولات تألیف‌شده توسط قوه خیال بر اساس قواعد است. بر این اساس، هایدگر این بحث را به تمایز کانت بین «آوردن ذیل مفاهیم» و «آوردن به مفاهیم»^۹ مرتبط می‌داند (A 78/ B 104). 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، در حالی که در مفاهیم محض، تألیف محض «به» مفاهیم محض آورده می‌شوند (Heidegger 1997a: 77-78).

حال با توجه به این که در شاکله استعلایی زمان مفهوم محض (مقوله) می‌شود، بنابراین زمان به‌انحای مختلف قابلیت صورت‌پذیری دارد تا به‌عنوان هریک از مقولات ظاهر شود. از این رو، مقولات چیزی نیستند جز تعینات ماتقدم زمان بر اساس قواعد. در نتیجه «شاکله‌سازی استعلایی» این امر را بازگو می‌کند که مقولات به‌عنوان «تعینات استعلایی زمان» «فرآورده استعلایی قوه زمان‌مند خیال» هستند. بنابراین، در این جا نتیجه مهمی دریافت می‌شود که مقولات همان زمان قواعد‌مندند. این زمان قواعد‌مند بر اساس چهار وجه

زمان به عنوان افق ظهور موجودات، فراهم کننده ابژکتیویته در اندیشه کانت، ... ۱۶۳

مقوله (کمیت، کیفیت، نسبت، و جهت) به چنین تعبیری که کانت از آن‌ها یاد می‌کند ظهور می‌کنند: «سلسله زمانی»، «محتوای زمانی»، «نظم زمانی»، و «جامعیت زمانی» (A 145/ B 185).

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 مفهوم کانتی «زمان» را بهتر درک کنیم. کانت در قیاس‌های تجربه بر آن است که زمان را به عنوان شرط «وجود» عالم پدیداری معرفی کند: «همه پدیدارها، با نظر به «وجودشان» به نحو پیشینی تابع قواعد تعیین نسبت یک‌دیگر در یک «زمان» واحدند» (Heidegger 1967: 228; A 176, B 218). برای فهم این مطلب یعنی فهم «وجود و نسبت آن با زمان» کانت در A 31 بیان می‌دارد که: «هرگونه فعلیت (actuality) پدیدارها فقط در زمان ممکن است. پدیدارها می‌توانند همگی از بین بروند، اما خود زمان به مثابه شرط کلی امکان آن‌ها نمی‌تواند حذف شود (Heidegger 1967: 229-230; A 31, B 46). پس هرآنچه در زمان است دارای فعلیت (actual) است و این در اندیشه کانت معنایی انحصاری دارد، به این معنی که ما فقط و فقط می‌توانیم آن چیزی را که در زمان باشد بالفعل بخوانیم که معنای وجود (existence) در اندیشه کانت برابر با همین فعلیت است.^۶

پس از آن‌جا که محتوای شناخت در زمان قرار گرفته است، این نشان‌دهنده آن است که زمان بنیاد وجود و فعلیت موجودات یا برابری استای آگاهی ماست (Martin 1955: 150-151). (cf. 55, 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 مظهر موجودات است. بنابراین، هایدگر با ادعای ارتباط مقولات با زمان به عنوان امری ذاتی و نیز از طرفی به عنوان ارتباط آن‌ها به فاهمه تعبیری ریشه‌ای در باب مفهوم کانت در باب مقولات می‌دهد. هایدگر با این ادعا که مقولات ارتباطی ذاتی با زمان دارند 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 فاهمه‌اند. این اصول راه‌های تعیین ساز و نهاد تجربه براساس زمان‌اند. در نتیجه، آن‌ها راه‌هایی را که موجودات می‌توانند در زمان پدیدار شوند بیان می‌کنند. پس این زمان است که اصول ابژکتیویته ابژه را بیان می‌کند (Heidegger 1997b: 290).

بنابراین، زمان هم کثرت خود است و هم وحدت خود. زمان هم قاعده و تعیین است و هم تعیین‌پذیر براساس قواعد خود. بنابراین، «زمان» بنیاد ظهور موجودات در آگاهی است. ما بدون زمان که حس درونی است به نموده‌ها که دادگی معرفت را تأمین می‌کنند دسترسی نداریم. در این زمینه کانت جملات کلیدی دارد که یکی از این جملات در فقره A 120 آمده است. در این فقره کانت به‌صراحت بیان می‌دارد که «اولین چیزی که به ما داده می‌شود "تمود" است که اگر با "آگاهی" درآمیزد ادراک نامیده می‌شود و نمود بدون نسبت با نوعی آگاهی، دست‌کم آگاهی ممکن، هرگز نمی‌تواند به ابژه شناخت بدل شود» (ibid.).

در ادامه بیان می‌دارد: «هر نوع "آگاهی" دقیقاً همان‌گونه که به یک خوداندریافت مربوط می‌شود پیش‌از آن هر نوع شهود حسی نیز در مقام بازنمایی به یک شهود درونی محض، یعنی به زمان، مربوط است» (ibid.). بدین سبب: «نمودها اشیای فی‌نفسه نیستند، بلکه بازی محض بازنمایی‌های ما هستند که سرانجام به تعینات حس درونی می‌انجامند». به‌عبارت‌دیگر، شهود به‌همراه محتویاتش سرانجام به زمان محض تبدیل و وارد «آگاهی» می‌شود و می‌تواند با مقولات محض زمانی اتحاد پیدا کند. در نتیجه، از آن‌جاکه ما نمی‌توانیم از شیء فی‌نفسه برابری‌ستای شناخت داشته باشیم و فقط با پدیدارها سروکار داریم، می‌توان گفت که کثرات تجربی از طریق و در بستر زمان وارد سیر آگاهی پدیداری 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 دربرگیرنده عمل شهود و آنچه در آن شهود می‌شود است (M. Sherover 1971: 182). بدین‌سان، در این تفسیر، زمان مدنظر کانت زمان به‌معنای توالی آنات نیست، بلکه زمان بنیاد توالی آنات است. زمان تعیین‌کننده ثبات یا ماندگاری مداوم یک موجود است، یعنی هم ثبات و هم تداوم در زمان اخذ می‌شود. این ثبات و تداوم وجود ابژه یا موجود را موجب می‌شود (Heidegger 1967: 229). مؤید چنین ادعایی آن است که به‌نظر می‌رسد که کانت در حسیات استعلایی تعریف دوگانه‌ای از زمان ارائه می‌دهد:

۱. زمان به‌عنوان صورت پیشینی شهود؛ در این تعریف زمان به‌عنوان شهودی محض به‌عنوان «صورت» نموده‌است (B 46)؛

۲. زمان به‌عنوان امر نامحدود داده‌شده (given) یا به‌عبارت‌دیگر دامنه داده‌شده نامتناهی (B 48).

زمان به‌عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کنندهٔ ابژکتیویته در اندیشهٔ کانت، ... ۱۶۵

با این تعریف دوگانه از زمان ما به‌نوعی با دو قسم از زمان روبه‌رویم. با تعریف اول ما شاهد نوعی زمان سوپژکتیویم و با تعریف دوم، زمان به‌عنوان امر ابژکتیو خودش را معرفی می‌کند. بر مبنای تعریف اول، زمان شرط امکانی است که کثرات حسی می‌توانند در مقابل ما به‌عنوان دادهٔ معرفت قرار بگیرند، اما بر اساس تعریف دوم زمان به‌عنوان نوعی کل نامحدود از کثرات متوالی داده‌شده رخ می‌نمایاند. بنابراین، زمان در تعریف اول صورت داده‌هاست و در تعریف دوم درون‌مایهٔ زمان خود محتوای داده‌های ابژکتیو شهود است.

بنابراین، کانت این دو تعریف از زمان را در نوعی وابستگی متقابل مطرح می‌کند. اما این وابستگی متقابل زمان ابژکتیو و سوپژکتیو به هم نه تنها مانع فروکاست یکی به دیگری است، بلکه نشان‌دهندهٔ این امر است که زمان سوپژکتیو نمی‌تواند به‌عنوان بنیاد یا شرط امکان زمان ابژکتیو در نظر گرفته شود. برعکس زمان سوپژکتیو نیز قادر نیست در زمان ابژکتیو ریشه داشته باشد. به همین دلیل به‌نظر هایدگر زمان سوپژکتیو و ابژکتیو به‌عنوان دو حیث از یک زمان بنیادین واحد پدیدار می‌شوند (Vasterling 2000: 90-92). زمان بنیادین زمانی است که هایدگر آن را به بیرون‌جهیدن از خویش و ایستادن در خارج از «خود» یا به‌تعبیر دقیق‌تر به هستی‌داشتن در خارج از خود (being-outside-of-itself) تعریف می‌کند. هایدگر در هستی و زمان زمان بنیادین و خاستگاهی (primordial) را به‌عنوان «از خود بیرون‌خویش محض یا صرف» (ekstatikon pure and simple) و به‌عنوان «خارج از خود، در و برای خودش» (outside-of-itself in and for itself) تعریف می‌کند. بنابراین، «زمان‌مندی بیرون‌خویشی سرآغازین در خود خویش و برای خود خویش» است (هایدگر ۱۳۸۹: ۶۹۵).

از آن‌جا که سوژه (یا به‌ادبیات فلسفهٔ هایدگر، دازاین) یعنی درعالم‌بودن و زمان هم یعنی بیرون‌خویشی (ecstatic) رو به عالم، بنابراین زمان با مسئلهٔ فهم که برابر با سوژه است هم‌بنیاد می‌شود. بیرون‌خویشی بدان معنی است که سوژه خودش را به خارج از خودش در کنار موجودات می‌افکند. به‌تفسیر هایدگر، فهم/فاهمه وصفی اصیل از اگزیتنس‌داشتن است و لازمهٔ اگزیتنس‌داشتن درعالم‌بودن است (هایدگر ۱۳۹۲: ۳۳۹-۳۴۱). بنابراین، سوژه همیشه در خارج از خود بودن (outside-of-itself) و با موجودات در اتحادی به‌سربردن است. در نتیجه، زمان صرفاً به‌عنوان امر داده‌شدهٔ 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 به‌واسطهٔ همین زمان است که وجود فهم می‌شود و به مفهوم می‌آید. اهمیت بحث شاکله‌سازی در همین جاست که نشان می‌دهد زمان اساس هستی سوژه و عالم اوست. از آن‌جا که سوژه کانتی سوژهٔ منطقی است و از آن‌جا که محتوای تفکر در تجربهٔ

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 پیش‌فرض می‌گیرد. در آن تفکر زمان بنیاد آگوی (ego) استعلایی محض است. نتیجه روشن است: «زمان» و «من می‌اندیشم» دیگر با هم نه متفاوت و نه ناسازگارند، بلکه آن دو «یکی» هستند (Heidegger 1997a: 197). معنای این یکی‌بودن آن است که آگوی استعلایی در زمان نیست، بلکه خودِ زمان است (M. Sherover 1971: 209). پس حساسیت که شهودی است و عقل که مفهومی است به دلیل ریشه مشترک داشتن در زمان نه تنها نامتجانس نیستند، بلکه متعلق به یک‌دیگرند (Heidegger 1997a: 198-201).

اهمیت وجهه نظر هایدگر در تفسیر شاکله‌سازی در اندیشه کانت خود را در مناظره داووس در مقابل کاسیرر، نوکانتی سرشناس، نشان می‌دهد. بحث شاکله‌بدان دلیل از نظر هایدگر قلب *تقد عقل محض* است که حجاب را از روی «زمان» در تاریخ انتولوژی برمی‌دارد. این حجاب در بن‌مایه‌های فهم تاریخ تفکر و تاریخ انسانی بوده است که از برداشتن آن غفلت شده است. بدون زمان هیچ آگاهی و هیچ مفهومی ظهور پیدا نمی‌کند. از این رو، هایدگر باتوجه به تاریخ انتولوژی بیان می‌دارد که مسئله وجود در تاریخ انتولوژی برحسب زمان تفسیر شده است، ولی کسی به آن تذکر نداده است:

کل تفسیر من از زمان‌مندی به پرسش کشیدن این منظر متافیزیکی است: آیا همه 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 آن‌روی ممکن‌اند که یک تعالی درونی در ذات زمان نهفته باشد؛ از آن‌روی، نه تنها آن چیزی است که تعالی را ممکن می‌کند، بلکه خود زمان در خودش یک خصیصه افقی دارد: از آن‌روی که من در رفتار یادآورانه آتی‌ام همواره درعین حال افقی از اکنون، آیندگی، و بودگی به‌طور کلی دارم؛ از آن‌روی که در این جا تعیینی از زمان در انتولوژی استعلایی پیدا می‌شود که در درون آن بدواً چیزی هم چون دوام جوهر قوام می‌یابد. کل تفسیر من از زمان‌مندی باید به این صورت فهمیده شود (هایدگر ۱۳۹۵: ۴۴).

بنابراین، این زمان است که موجب می‌شود «خود» از ابژه‌های درون‌جهانی توسط اصطلاحات زمانی (temporal) «آگاه» شود (M. Sherover 1971: 185-186). 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 درمی‌یابیم که مقولات مفاهیم محضی‌اند

زمان به‌عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کنندهٔ ابژکتیویته در اندیشهٔ کانت، ... ۱۶۷

که سراسر زمانی‌اند و زمان بنیاد آن‌هاست. وحدت و کثرت و جوهر (تداوم در زمان) و ... همگی زمانی‌اند و اگر این مقولات از تفکر ما برداشته شوند ما هیچ ظهوری از هیچ موجودی نداریم. کانت در کتاب *نقد* این بیان هایدگر را تأیید می‌کند. او در بحث آموزهٔ استعلایی حکم و در فقرةٔ A 243 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، چراکه ما می‌توانیم دوئیت و تغییر را به‌واسطهٔ زمان تشخیص دهیم و بر چیزی که از چیز دیگر نتیجه می‌شود مفهوم علیت اطلاق کنیم.

در سایر مقولات دوازده‌گانهٔ کانتی از جمله جوهر و ... نیز وضع به همین منوال است. بنابراین، زمان نوعی شاکلهٔ افقی است که همهٔ موجودات در «افق» زمان و به «شکلی» از آن برای آگاهی ظاهر می‌شوند. هایدگر در مقالهٔ خود در باب کانت بیان می‌دارد که با چنین تفسیری از کانت فهم وی در باب وجود را باید ذیل عنوان «وجود و زمان» قرار داد که میراث پنهان‌شده در ذات متافیزیک است (Heidegger 1998: 362-363). باین‌همه، در نتیجه‌ای 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 نقطهٔ عزیمت تفکر کانتی در باب زمان است که وی می‌تواند پرسش بنیادین متافیزیک (وجود چیست؟) را در صورتی نو تجدید کند که همان صورت استعلایی است (Poggeler 1989: 62) این فاش‌سازی در باب زمان‌مندی فهم ما از هستی تمام عمارت متافیزیک خاص را ویران می‌کند (Heidegger 1997a: 88)، چراکه 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 سوژهٔ کانتی باز می‌شود. بنابراین، از آن‌جاکه با تفسیر هایدگر فاهمه و ادراک نفسانی در اندیشهٔ کانت زمانی است، مسئلهٔ تاریخ و علوم تاریخی برای کانت می‌تواند مطرح شود. هایدگر به‌جهت تحویل‌بردن عقل محض کانتی به زمان و قوهٔ خیال می‌تواند کانت را به‌عنوان آغازگر جریان‌اتی معرفی کند که معتقد به تاریخی بودن فهم‌اند. با این تفسیر از کانت، مبدأ ظهور تاریخ‌مندی در هگل جریان نوکانتی‌ها مانند دیلتای و ... جریان هرمنوتیکی، و سایر جریان‌اتی است که به تاریخی بودن فهم و فاهمه معتقدند. با چنین تفسیری از نسبت زمان با فهم (زمانی بودن فاهمه) راه برای تفسیر زمانی بودن فاهمه «به‌طور کلی» فراهم می‌شود. 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 اهمیتِ افقِ زمان در ظهور موجودات یا ابژکتیویتهٔ ابژه در نظام فلسفهٔ استعلایی کانت نشان داده شود. برای نشان دادن این مهم این پرسش مطرح شد که چگونه وحدت آگاهی بین عناصر *تقد عقد محض* یا به اصطلاح وحدت سوژکتیویته شکل می‌گیرد و این وحدت چگونه ابژکتیویتهٔ ابژه را موجب می‌شود؟ در این میان دوئالیتهٔ دو امر به ظاهر نامتجانس، یعنی دوئالیتهٔ خودانگیختگی و پذیرندگی، خود را به عنوان مسئله نشان داد. به همین دلیل و به دلیل آن‌که مادهٔ دریافتی در اندیشهٔ کانت دیگر مانند سنت فلسفی شیء فی نفسه نیست، وی باید نشان دهد که شهود داده‌شده در اتحاد و تألیف با قوهٔ خودانگیختهٔ ما یعنی قوهٔ تفکر قرار دارد. پاسخ کانت به مسئلهٔ اتحاد و «تألیف» آن دو قوهٔ زمان مند خیال است. به تفسیر هایدگر، کانت معتقد است «زمان» که بنیادش در قوهٔ خیال است ریشهٔ مشترک دو قوهٔ دیگر یعنی قوهٔ حس و فاهمه است و به دلیل آن‌که زمان ریشهٔ تألیف‌های سه‌گانه است می‌تواند وحدت آگاهی و جهان‌پدیداری کانتی را محقق کند.

البته طرح «زمان» به عنوان ریشهٔ تألیف‌های سه‌گانه که کانت آن‌ها را به عنوان شروط تحقق تجربه نام می‌برد به معنای موجودیت استقلالی این دو از هم نیست، بلکه تألیف‌های سه‌گانهٔ کانتی که نشان‌دهندهٔ زمان گذشته، حال، و آینده است صرفاً سه وجه یا حالت زمان خاستگاهی اند. در نتیجه، از یک سو نمودها 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 سوژهٔ کانتی هم در محتوا و هم در صورت بازتابی از زمان مندی است: «خود (self) ذاتاً شکل‌گیری فعالیت زمان است. یعنی خود صورتی زمانی (temporal) دارد» (ibid.: 178). بنابراین، در اندیشهٔ کانت عقلانیت بی‌زمان (timeless) نداریم.

هایدگر برای نشان دادن این امر شماتیسیم را در اندیشهٔ کانت مورد بحث قرار داد. در شماتیسیم ما به این نتیجه می‌رسیم که تفکر یا آگاهی از شهود گرفته تا عقل / فهم سراسر زمانی است. حتی هایدگر انقلاب کپرنیکی کانت را، که مسئلهٔ آن فراهم کردن بنیاد ابژکتیویته برای برابری‌های آگاهی است، در وجهی از پیشینی بودن یا تقدم انتولوژیکی «زمان» می‌داند که خود را در شماتیسیم نشان می‌دهد (M. Sherover 1971: 216-217). آشکارسازی زمان در شماتیسیم توسط کانت به ما می‌آموزد که زمان ریشهٔ عینیت و به تبع آن ریشهٔ وحدت شناخت و دانش ماست (ibid.: 184-186). کانت با چنین تفسیری از هایدگر

در باب زمان به عنوان ریشه سوژکتیویته و بنیاد عینیت می تواند پاسخی به پرسشی که توسط *نقد عقل محض* مطرح می شود فراهم کند. این پرسش این است: چگونه احکام تألیفی پیشینی ممکن است؟ پاسخ کانت زمان به عنوان افق مواجهه سوژه با موجودات است. بنابراین، استنتاج استعلایی نشان می دهد که شهود و تفکر باید ضرورتاً به وسیله شماتیسیم به هم «تألیف» شده باشند. این تألیف که به وسیله زمان وضع می شود احکام تألیفی پیشینی را موجب می شود که دانشی در باب هستی است.

به هر تقدیر، در تفسیر هایدگر وحدت سوژکتیویته یا به تعبیر دیگر وحدت آگاهی که منجر به وحدت ابژکتیویته می شود در «زمان» ریشه دارد. این همان از بین رفتن دوئالیته سنتی و مرکز زدایی از نفس و ماده به عنوان شیء فی نفسه است. بنابراین در فلسفه استعلایی کانت وحدت آگاهی در بنیادین ترین نقطه ظهورش مورد بحث قرار می گیرد که منشأ این وحدت همان «زمان» است. شاهد این امر آن است که شهود و مقولات برای کانت هم راه و در بستر زمان اند و بدون آن وجود ندارند و اگر عکس آن صادق باشد، در شق اول یعنی اگر شهودات بدون زمان وجود داشته باشند دیگر نمی توانیم دریافتی داشته باشیم، چراکه شهودات در تألیف دریافت در صورت زمان وحدت می یابند.

بنابراین زمان نه ماده و شیء فی نفسه، بلکه شهود محض و ایدئال استعلایی است. چنان که کانت در *نقد عقل محض* بیان می دارد: «ایدئال بودن استعلایی زمان بدان معناست که اگر انسان شرط های سوژکتیو شهود حسی را کنار بگذارد، زمان دیگر هیچ نیست و به برابری های فی نفسه (بدون نسبت آن ها به شهود ما) نه می تواند هم چون مقرر (*subsistierend*) نسبت داده شود و نه هم چون ملتصق (*inhariierend*) (A 36). اما در شق دوم، اگر مقولات پیش از زمان و شهود وجود داشته باشند، نزد کانت همان ایده های فطری دکارتی یا ایده های افلاطونی لقب می گیرند که وی آن ها را ذیل موجود فی نفسه قرار می دهد و به موجب آن، مقولات دیگر نمی توانند درون ذات و وابسته به جهان نمود باشند که در صورت زمان و مکان تحقق می یابد. بنابراین، از آن جاکه سوژه کانتی «نفس» مابعدالطبیعه سنتی نیست که تفکرات نفس به عنوان عرضیات وابسته به چنین جوهری باشند، بلکه صورت منطقی و هم راه هر نوع بازنمایی است، در نتیجه این زمان است که بنیاد همان صورت منطقی یعنی بنیاد «خود» است.

در نتیجه زمان ریشه در «خود» سوژه دارد و نه در اشیای فی نفسه، پس ساختار «خودیت» (*selfhood*) ما در جهت دریافت، وحدت، و ظهور ابژه ها وابسته به آن است.

بالین همه، «من» کانتی بدون زمان نه شهودی دارد و نه مقوله‌ای و چنین نتیجه‌ای همان تفسیر هایدگر است که زمان بنیادساز و نهاد تحقق سوژه کانتی به هم راه عالمش است. در نتیجه، در چنین شرایطی فلسفه استعلایی از انسان و از حدود دانش او پرسش می‌کند، اما نه آن گونه که در انسان‌شناسی از انسان به عنوان موجودی در میان سایر انسان‌ها پرسش می‌کنیم، بلکه پرسش «انسان چیست؟» از ره یافت مهم ترین پرسش وجودشناسی (یعنی وجود چیست؟) مطرح می‌شود که سراسر تاریخ متافیزیک متوجه آن است. به عبارت دیگر، پرسش انسان چیست ارجاعی به پرسش وجود چیست دارد و در اندیشه کانت این پرسش هم به مسئله زمان ارجاع دارد و تعلق این پرسش‌ها به هم سرنوشت فلسفه استعلایی را رقم زده است (Poggeler 1989: 66).

بدین گونه، زمان به عنوان عنصر منفردی در کنار سایر عناصر عقل محض نیست، بلکه زمان بنیادین ترین شرط استعلایی شکل‌گیری تمام معرفت ماست. به همین دلیل شرط اصلی و پیشینی تحقق «نقد» و شکل‌گیری فلسفه استعلایی است. به وسیله زمان است که آگاهی ما پای بست به پدیدارها می‌شود و کانت شیء فی نفسه را که متافیزیک سنتی سراسر بنیاد خود را در آن می‌یابد با آن 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 است. از آن جاکه کانت با توجه به زمان است که می‌تواند سایر عناصر نقد را متوجه پدیدارها کند، پس زمان شرط خاستگاهی تحقق ابژکتیویتی است. با چنین تفسیری، بحث زمان نباید در گيرودار جزئی‌نگری رایج گم شود، بلکه زمان در اندیشه کانت بستر و یا «افق» محض ظهور موجودات در جهان فنومن است که یگانه جهان ابژکتیو مورد مواجهه ماست.

بنابراین، از آن جاکه «زمان» مرکز شناخت انسانی است، کانت فضای انتولوژی را از طبیعت اشیا به طبیعت «زمان» به عنوان مرکز هستی و بودن «خود» انسانی منتقل می‌کند که این «خود» اشیا را عینیت می‌بخشد. به همین دلیل، زمان به عنوان «ویژگی انتولوژیکی 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 ابژکتیویتی است (کانت ۱۳۹۴: ۲۰۳-۲۰۷). این مرز آن چیزی است که کانت را قادر می‌سازد ابژه به وجه عام (Objekt) را به فنومن و نومن تقسیم کند (A 235/ B 294).

بدین گونه، کانت تحقیق یا پرسش متافیزیکی را به زمان مندی منتقل می‌کند که بنیاد طبیعت انسان متناهی شناسنده است (M. Sherover 1971: 222) و بر این اساس ساختار

زمان به عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کننده ابژکتیویته در اندیشه کانت، ... ۱۷۱

فلسفه استعلایی را از ره یافت «نقد» عقل محض، به عنوان مقدمه ای برای هر متافیزیک آینده که برخلاف سنت متافیزیک نمی تواند به خارج از افق زمان تعالی ورزد، تأسیس می کند. بنابراین، کانت در چنین افقی است که «بنیاد» مابعدالطبیعه سنتی یعنی شیء فی نفسه را از واقعیت ابژکتیو خارج و ویران‌سازی سنت مابعدالطبیعه را محقق می کند. این ویران‌سازی آغاز راه جدید هر نوع فلسفه آینده است که می خواهد فلسفه به معنای علم باشد. بنابراین، «زمان» ریل‌گذار تفکر مدرن و افق مواجهه فیلسوفان پساکانتی با مسئله «وجود» است.

بنیادگذاری این افق مواجهه به دست کانت راه را برای بازگشت به مابعدالطبیعه سنتی یک طرفه می کند. از سنت ایدئالیسم گرفته تا پدیدارشناسی همه و همه وفادار به کانت و نقشه راه اویند. به هر تقدیر، اگر فلسفه پیشانقدی بر محور شیء فی نفسه است، فلسفه‌های پساکانتی با توجه به تفاوت‌هایشان بر محور «زمان» و تاریخ‌مندی منتج از آن است. حتی برای خود هایدگر، با وجود تمامی تفاوت‌ها، «هستی و زمان» مسئله است. به همین دلیل هایدگر بیان می دارد که متافیزیک سنتی زمان را فراموش کرده است، ولی کانت به صورت خاص متوجه زمان می شود و «وجود» را در ساحت زمان آشکار می کند. هایدگر بیان می دارد که «زمان» آن چیزی است که با وجود این که در تاریخ انتولوژی همه چیز در نسبت به آن آشکار می شده است، خودش در حجاب بوده است و تلاش‌های کانت به جهت از حجاب‌درآوردن مسئله زمان و نسبتش با وجود راه گشا بوده است. به همین دلیل وی معتقد است ما در باب مسئله «وجود» به دو دلیل باید به کانت گوش فرادهم: نخست، کانت قدم گسترده‌ای در باب «وجود» برمی دارد؛ دوم، وی چراغی برمی افروزد که بدان سبب نور و بصیرتی برای روشن شدن صحنه تاریخی متافیزیک به ما ارائه می دهد. پس هر دو دلیل ما را مجبور می کند که در باب رأی کانت در باب «وجود» تأمل کنیم (Heidegger 1998: 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 می گوید:

هستی (Being) آشکارا محمولی واقعی (real) نیست، آن 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 است... کلمه کوچک «است/ هست» محمول نیست، بلکه فقط موضوع را فی نفسه (در خودش) با همه محمولاتش یک‌جا وضع می کند و به راستی ابژه را در ارتباط با مفهوم خود وضع می کند (Kant 1958: 282; Heidegger 1998: 339; A 599, B 627).

۲. کانت کارکرد «تجربی» قوه خیال را بازتولید نموده‌ها می‌داند. تألیف بازآفرینی باعث می‌شود که کثرات بازنمایی شده‌ای را که در آنات سابق بوده است حفظ و دوباره بازتولید کند تا بدین وسیله بتوان یک پارچگی شیء را به دلیل آمدورفت توالی کثرات در آنات زمانی حفظ کرد. برای روشن شدن مطلب بگذارید مثالی را بیان کنیم که خود کانت در این باب در A 102 طرح کرده است. 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 به‌چنگ 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 بازنمایی‌ای کلی و هیچ‌یک از تفکرات ذکرشده در بالا و حتی محض‌ترین و بنیادی‌ترین بازنمایی‌های مکان و زمان نمی‌توانند به‌وجود آیند (A 102)؛ اما کارد تجربی این قوه مدنظر هایدگر نیست، بلکه کارکرد «استعلایی» آن مدنظر وی است.
۳. خارج از خود در این‌جا به‌معنای خارج فی‌نفسه نیست که محل شیء فی‌نفسه است، بلکه مراد از خارج حیث پدیداری اشیاست که در زمان و مکان به ما داده می‌شوند.
۴. مراد در این‌جا تحلیل قواست که هایدگر در پی آن است تا نشان دهد که خود اندریافت یا ادراک نفسانی بر بنیادی از قوه خیال است و نه آن‌که خیال خارج از «خود» یا «من» محض است. باین‌حال، بحث درباب تحلیل جداگانه هریک از قواست تا نقش آن‌ها و تقدم انتولوژیک و ریشه‌هایشان روشن شود.

5. bringing under concepts and bringing to concepts

۶. کانت در تعریف مقوله وجود: آن‌چه محدود به شروط مادی تجربه است «بالفعل» (actual) است (B 266).

کتاب‌نامه

- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، *تمهیدات؛ مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شد*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۵)، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۵)، «مناظره داوز میان مارتین هایدگر و ارنست کاسیرر»، فصل‌نامه علم و سیاست، بابل، ش ۱.

زمان به‌عنوان افق ظهور موجودات، فراهم‌کنندهٔ ابژکتیویته در اندیشهٔ کانت، ... ۱۷۳

هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد.

Heidegger, Martin (1967), *What Is a Thing?*, W. B. Barto and Vera Deutsch, Ltd: Gateway Editions.

Heidegger, Martin (1997a), *Kant and the Problem of Metaphysics*, (GA 3), trans. Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press.

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

Heidegger, Martin (1998), "Kant's Thesis about Being in Pathmarks", trans. Ted E. Klein Jr. and William E. Pohl, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1958), *Critique of Pure Reason*, trans. and Introduction Norman Kemp Smith, New York: The Modern Library.

Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, trans. Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

M. Sherover, Charles (1971), *Heidegger, Kant, and Time*, London: Indiana University Press.

Martin, Gottfried (1955), *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, trans. P. G. Lucas, Manchester: Manchester University Press.

Poggeler, Otto (1989), *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. Daniel Magurshak and Sigmund Barber, International Inc: Humanities Press.

Schalow, Frank (1992), *The Renewal of the Heidegger Kant Dialogue: Action, Thought, and Responsibility*, Albany: State University of New York Press.

Vasterling, Veronica (2000), *Heidegger "German Idealism and Neo-Kantianism"*, Tom Rockmore (ed.), Humanity Books.

Weatherston, Martin (2002), *Heidegger's Interpretation of Kant*, Palgrave Macmillan.

