



پژوهش‌های فلسفی

سال 9/ شماره 16/ بهار و تابستان 1394

تحلیل خوانش مارتین هایدگر از نقد اول ایمانوئل کانت¹

حمید اسکندری²

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده‌ی مسئول)

حسین کلباسی

استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

مارتین هایدگر در کتاب *کانت و مسأله مابعدالطبیعه*، با چشم‌پوشی از تفاسیری که غالباً نقد عقل محض را یک پروژه معرفت‌شناسانه دانسته‌اند، آن را به‌منزله اثری هستی‌شناسانه شرح می‌کند. وی می‌کوشد تا معلوم کند که چگونه تمام پاره‌های این اثر کانت (با محوریت حیث زمانی به‌عنوان بستر شاکله‌سازی تخیل) اصالتاً به مسئله اساسی هستی متناهی انسان یا دازاین (به‌منزله شرط یا بنیان امکان دیگر موجودات) ناظر است. از نظر هایدگر، ایمانوئل کانت همانا مؤسس هستی‌شناسی بنیادین دازاین است، گرچه به‌سبب گرفتاری در غلّ و زنجیر سنت یا فرادش فلسفی (به‌ویژه فلسفه دکارت) در بدایت این طریق متوقف گشته و از ادامه آن بازمانده است؛ بدینسان، می‌توان گفت که به‌گمان هایدگر، نقد عقل محض و هستی و زمان برادرخوانده یکدیگرند، بدین معنا که هر دو از دغدغه‌ای واحد زاده‌اند و به راهی واحد گام نهاده‌اند. در مقاله حاضر به‌ویژه با رجوع به *کانت و مسئله مابعدالطبیعه و هستی و زمان* منحصراً و مختصراً به تحلیل و تشریح و ارزیابی این خوانش هستی‌شناسانه پرداخته‌ایم تا ببینیم کانت چگونه و به چه معنا مؤسس راه هستی‌شناسی بنیادین دازاین بوده و چرا و به کدامین جهت از ادامه آن بازمانده است. در این راه ناگزیریم که رویکرد انتقادی ارنست کاسیرر به خوانش هایدگر از کانت را نیز اجمالاً معرفی کنیم.

واژه‌های کلیدی: کانت، هایدگر، تفسیر، شاکله‌سازی، زمانیت، هستی‌شناسی بنیادین دازاین، کاسیرر.

¹ - تاریخ وصول: 93/8/30 تأیید نهایی: 94/2/14

² -Email: hamidalexander@yahoo.com

مارتین هایدگر در کتاب *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* به تفسیری هستی‌شناسانه از نقد اول کانت همّت گمارده است. چنین تفسیری از آن جهت با آهنگ دیگر تفاسیر معرفت‌شناسانه معمول ناهمخوانی دارد که آشکارا می‌خواهد نکته‌ای حیاتی را «به‌زحمت» از زیر زبان کانت بیرون بکشد که خود او هم «قصد داشته بگوید» اما به سبب گرفتاری در غلّ و زنجیر سنت، از بیان آن «پا پس کشیده» است. در واقع هایدگر می‌خواهد که زبان کانت شود تا آن نکته «ناگفته» کتاب *نقد عقل محض* را «گفته» کند. وقتی تفسیر هایدگر از این کتاب را می‌خوانیم، با شگفتی درمی‌یابیم که آن نکته همان دقیقه‌ای بوده که اساس کتاب هستی و زمان را تشکیل داده است، یعنی: ابتدای هستی متناهی انسان بر «زمانیت» (temporality/zeitlichkeit). در آنچه ذیلاً می‌خوانید، از طریق مقدماتی چند، کوشیده‌ایم تا آشکارا نشان دهیم که هایدگر این نکته ادعایی را چگونه از بطن کتاب کانت بیرون کشیده است.

هایدگر در فقره‌ای از کتاب *نیچه با عنایت به تاریخ مابعدالطبیعه* می‌نویسد: «ژرف‌ترین چیز در تاریخ مابعدالطبیعه جدید عبارت است از روندی که طی آن، **وجود** یا **هستی** (Being) همانا شرط امکان هستومندها باقی می‌ماند و این خصلت ذاتی و بلامنازع **وجود** یا **هستی** است» (Heidegger, 1982, p.174). بدین‌سان وی تصریح دارد که سرشت و سرنوشت **هستی** این است که شرط امکان هستومندها باشد. این ویژگی ذاتی حتی در عصر جدید نیز باقی می‌ماند، گرچه صورتی دیگر به خود می‌گیرد. از نظر او، این خصلت **هستی** را در تفکر ایمانوئل کانت هم می‌توان یافت. حسب تفسیر هایدگر، «بنیان بودن» **هستی** در *نقد عقل محض* نیز تجلی خاص خود را دارد؛ اگرچه این بار در هیئت تازه ابتدای امکان ابژکتیویته یا حیث برون‌ذاتی بر بازنمودیافتگی (representedness)¹. به دیگر سخن، در *نقد عقل محض* همانا **وجود** یا **هستی** به «بازنمودیافتگی» ترجمه می‌شود و هنوز هم شرط امکان هستومندها باقی می‌ماند - آنچه بر صدر می‌نشیند و بودن دیگر چیزها را ممکن می‌سازد، هنوز همان **وجود** یا **هستی** است، منتهی این بار تحت لوای بازنمودیافتگی:

بازنمودیافتگی به‌عنوان هستی‌بودگی (beingness)، چیزهای بازنمود یافته را به‌عنوان هستومندها ممکن می‌سازد. بازنمودیافتگی (یا همان **هستی**) شرط امکان آن چیزی می‌گردد که بازنمود می‌یابد و حاضر می‌شود و بدینسان تقرر پیدا می‌کند: یعنی شرط امکان ابژه‌ها می‌شود... ژرف‌ترین

چیز در تاریخ مابعدالطبیعه جدید عبارت است از روندی که طی آن، **هستی** (Being) همانا شرط امکان هستومندها باقی می ماند و این خصلت ذاتی و بلامنازع **هستی** است؛ یعنی، به معنایی مدرن، [شرط] امکان آنچه بازنمود می یابد؛ یعنی، [شرط] امکان آنچه برابر ایستای ماست؛ یعنی [شرط] ابژه ها. مابعدالطبیعه کانتی گام تعیین کننده در این روند را برمی دارد... طبق نظر کانت، **هستی** شرط امکان هستومندهاست؛ و [نیز خود] **حیث وجودی** آن هاست. **حیث وجودی و هستی** - متناظر با مفهوم اساسی و مدرن «بازنمودیافتگی» - همانا به معنای **حیث برون ذاتی** (ابژکتیویته) است (Ibid).

همین مطلب که هایدگر از آن به «ژرف ترین چیز در تاریخ مابعدالطبیعه جدید» تعبیر کرده است، در تفسیر بلکه تأویل وی از کتاب *نقد عقل محض* محوریت می یابد. در واقع، کتاب *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* حاصل التفات هایدگر به ژرفای همین مطلب است. وی می کوشد تا نشان دهد که ایمانوئل کانت در *نقد عقل محض* نه با مسئله معرفت یا شناسایی بلکه در حقیقت با مسئله چستی بنیان یا شرط امکان بودن چیزها مواجهه داشته است. هایدگر پروژه کانت را اصالتاً در راستای تأسیس یک مابعدالطبیعه ناظر به هستی شناسی بنیادین (Fundamental Ontology) تفسیر می کند. اما پیش از ایضاح مراد وی از عبارت «هستی شناسی بنیادین»، اشارت بدین مطلب خالی از فایده نیست که هایدگر، در امر تشخیص مقصود کتاب *نقد عقل محض*، خواننده را از چندین کژفهمی بر حذر می دارد. فیدل فرر، ضمن تأمل در فحوای کتاب هایدگر، چهار گونه کژفهمی را احصاء نموده و به خوبی طبقه بندی کرده است (Fidel Ferrer, 2011, pp.9-10):

- 1) **کژفهمی متافیزیکی** فیشته، شلینگ و هگل که با مطلق سازی عقل نهایتاً به «من مطلق» منجر شد؛
- 2) **کژفهمی معرفت شناختی** که از نو-کانت باوری ماربورگ (در دهه 1880) برآمد و نقد اول را نظریه ای در باب معرفت دانست؛
- 3) **کژفهمی روان شناختی** منتسب به نو-کانت باوری گوتینگن - کسانی همچون لئونارد نلسون (Leonard Nelson) (1882-1927) و یاکوب فریز (Jakob Fries) (1773-1843) - مبنی بر اینکه نقد اول

را باید نوعی روان‌شناسی دانست، زیرا نظریه‌ای درباب معرفت ارائه می‌دهد و معرفت نیز همواره یک جریان روانی است؛

4) **کژفهمی واژه‌دوستانه** کسانی چون هانس وایهینگر (Hans Vaihinger) (1862-1933) که به انبوهی از نکته‌های واژه‌شناختی می‌انجامد (کافی است به این واقعیت گویا توجه کنیم که شرح وایهینگر بر 70 صفحه نخست *نقد عقل محض* چیزی بالغ بر 1000 صفحه است).

لکن چرا هایدگر این شیوه‌های تفسیری چهارگانه را نوعی سوء فهم می‌داند؟ اگر بخواهیم به زبان خود او سخن بگوییم، واضح است که شیوه اول برپایه تفکری «موجود-بینانه» یا «موجود-شناسانه» (ontic) شکل گرفته است، زیرا اگر **هستی** را - که شرط یا بنیان امکان هستی‌منداها است - به یک «من مطلق» احاله دهیم، در واقع آن را به یک هستی‌مند خاص فروکاسته‌ایم.² شیوه دوم و سوم نیز *نقد عقل محض* را به کلی از جانمایه هستی‌شناختی‌اش تهی می‌سازند (به‌ویژه بعید نیست که پرهیز هایدگر از تفسیر روان‌شناختی کم و بیش یک میراث هوسرلی باشد). و اما شیوه چهارم با گرفتار آمدن در نکات و دقائق کثیره درباب کلمات و مفردات، خواننده را از درک مسئله واحد فکر کانت به کلی محروم می‌کند. چنین است که هایدگر از شروع رایج بر *نقد اول* فاصله می‌گیرد تا آن را در پرتویی تازه بنگرد. و اما چیست آن «هستی‌شناسی بنیادینی» که حسب ادعای هایدگر، کل *نقد عقل محض* را باید در پرتو آن مطالعه کرد؟ خود هایدگر این پرسش را در افتتاح کتاب *کانت و مسأله مابعدالطبیعه* پاسخ داده است:

وظیفه تحقیق حاضر آن است که نقد عقل محض کانت را چونان یک بنیان‌گذاری مابعدالطبیعه از برای ارائه مسأله مابعدالطبیعه در مقام مسئله متعلق به یک هستی‌شناسی بنیادین شرح کند. منظور از هستی‌شناسی بنیادین همانا تحلیل هستی‌شناسانه ذات متناهی انسان است که باید بنیانی برای مابعدالطبیعه - «که به سرشت آدمی تعلق دارد» - آماده کند. هستی‌شناسی بنیادین، آن مابعدالطبیعه ناظر به دازاین یا وجود حاضر انسانی (Human Dasein) است که ضرورت دارد؛ البته اگر مابعدالطبیعه در کل ممکن باشد. هستی‌شناسی بنیادین اساساً با کل انسان‌شناسی، حتی

انسان‌شناسی فلسفی، فرق دارد. تحلیل مفهوم هستی‌شناسی بنیادین بدین معناست: ارائه تحلیل هستی‌شناسانه دزاین یا وجود حاضر به‌عنوان یک تمهید یا پیش‌نیاز، و روشن ساختن آنکه این تحلیل با کدام غرض و کدام شیوه و کدام اساس و کدام پیش‌فرض‌ها، این پرسش انضمامی را مطرح می‌کند که: «انسان چیست؟» (Heidegger, 1965, pp. 3-4).

هایدگر در این فقره کانت را مؤسس مابعدالطبیعه‌ای می‌داند که شالوده‌ای است برای تحلیل هستی‌شناسانه ذات متناهی انسان یا *دزاین*. لکن چرا وی این هستی‌شناسی را «بنیادین» می‌نامد؟ زیرا معرفت هستی‌شناسانه به‌عنوان درک پیش‌درآمدانه یا مقدماتی **هستی** هست‌موندها. «همانا آن چیزی است که معرفت موجودبینانه (ontic) را ممکن می‌کند» (Ibid, p.15)، پس تفسیر کردن نقد عقل محض به‌عنوان «بنیان-گذاری مابعدالطبیعه» یعنی تفسیر آن به‌عنوان تثبیت امکان آن چیزی که معرفت تجربی یا برون‌ذاتی (ابژکتیو) را ممکن می‌سازد (Ibid, p.xv-xvi). همان‌طور که هستی‌شناسی یعنی تحقیق در خود **هستی** چیزها، «هستی‌شناسی بنیادین» نیز یعنی تحقیق در امکان هستی‌شناسی. به عبارت دیگر، هدف هستی‌شناسی بنیادین همانا تحلیل درک از **هستی** است؛ البته **هستی** به‌عنوان آن امری که هستی‌شناسی بر خود آن مبتنی است. هستی‌شناسی بنیادین می‌خواهد سرچشمه‌ی حیث برون‌ذاتی (عامل ابژکتیو) را هویدا کند. یعنی آن سرچشمه‌ای را آشکار سازد که تجربه برون‌ذاتی (ابژکتیو) بدون آن ناممکن است.

پس ماحصل کاوش و تحلیل هستی‌شناسی ذات انسان می‌تواند و باید «اساس» یا «بنیان» کل تفکر هستی‌شناختی واقع شود. البته وصف «بنیادین» همچنین می‌تواند بدین نکته اشاره داشته باشد که هستی‌شناسی ذات انسان مستلزم کاویدن «بنیان» وجود آدمی است. چنانکه از افتتاحیه کتاب هایدگر نقل کردیم، وی این تحلیل هستی‌شناختی را آشکارا «یک تمهید یا پیش‌نیاز» اعلام می‌کند. پیداست که «تمهید» یا «پیش‌نیاز» یعنی چیزی که مقدمه‌ای برای امری دیگر است. «تمهید» هرگز نمی‌تواند غایت یا هدف نهایی تلقی شود، چراکه از برای امری غیر از خودش طراحی و تقریر شده است. تمهید در واقع، شالوده‌ای می‌شود تا چیزی بر پایه آن استوار گردد. پس جا دارد بپرسیم که: تحلیل هستی‌شناسانه ذات متناهی انسان «از برای» چیست و چه ثمری خواهد داشت؟ جانمایه خود کتاب هستی و زمان می‌تواند پاسخی بدین پرسش تلقی شود. مقصود از ایضاح و تحلیل هستی‌شناسانه *دزاین* همانا آشکار ساختن معنای

خود هستی است. به گمان هایدگر، چون انسان یگانه ذاتی است که برحسب تجربه متعارف از معنای هستی می‌پرسد، پس برای آشکارگی معنای هستی باید ذات خود انسان را آشکاره ساخت. فی الواقع، ایضاح معنای هستی فقط یک راه دارد: ایضاح خود *دازاین*. بدین‌سان هایدگر پروژه کانت را ذیل پروژه خودش تعریف می‌کند و البته عکس مطلب نیز از جهتی دیگر صادق است: یعنی می‌توان گفت که او پروژه خودش را ذیل پروژه کانت تعریف کرده است. این مطلب غریبی نیست، به‌ویژه وقتی از زبان خود هایدگر می‌خوانیم که کتاب *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* «در جریان کار بر روی بخش دوم هستی و زمان» پدید آمد (Ibid, p.xxiii).

هایدگر در صفحات آغازین کتاب *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* با پیروی از یک تقسیم‌بندی کلاسیک در تاریخ فلسفه توضیح می‌دهد که مابعدالطبیعه را می‌توان بر دو گونه دانست: اولاً «مابعدالطبیعه خاص» یا «مابعدالطبیعه به معنی الاخص» (*metaphysica specialis*) که به مطالعه حوزه‌های خاص هستی - یعنی خدا و طبیعت و انسان می‌پردازد؛ و ثانیاً «مابعدالطبیعه عام» یا «مابعدالطبیعه به معنی الاعم» (*metaphysica generalis*) که درباب خود هستی به‌نحو کلی بحث می‌کند (Ibid, p.13). اکنون این پرسش سر بر می‌آورد که: وقتی او شخص ایمانوئل کانت را مؤسس یک «مابعدالطبیعه ناظر به *دازاین* انسانی» معرفی می‌کند، منظورش از واژه *مابعدالطبیعه* کدامیک از این دو گونه فوق‌الذکر است؟ شاید در نگاه نخست چنین بنماید که مراد وی طبیعتاً باید مابعدالطبیعه به معنی الاخص باشد، زیرا موضوع بحث «مابعدالطبیعه ناظر به *دازاین* انسانی» (چنانکه از عنوانش پیداست) همانا قلمرویی خاص از هستی است، نه خود هستی به‌نحو کلی. لکن با دقت در کلمات هایدگر معلوم می‌شود که به‌خلاف آنچه در بادی امر به ذهن متبادر می‌شود، مقصود وی از اصطلاح *مابعدالطبیعه* در عبارت «مابعدالطبیعه ناظر به *دازاین* انسانی» همانا مابعدالطبیعه به معنی الاعم بوده است! زیرا چنانکه اشاره کردیم، این مابعدالطبیعه بنیادین اگرچه مقدمتاً و تمهیداً ناظر به انسان است، اما قرار نیست که در تحلیل انسان متوقف شود بلکه غایت نهایی‌اش توضیح معنای خود هستی است. به قول خود او: «بنیان‌گذاری مابعدالطبیعه... قرار است که امکان درونی هستی‌شناسی را آشکار سازد» (Heidegger, 1965, p.17).

بدینسان، وقتی کانت می‌گوید که از طریق تحقیق درباب حدود توانایی سوژه یا امر درون‌ذات، می‌خواهد امکان یا امتناع مابعدالطبیعه را بررسی کند و سرچشمه و گستره و سرحدات آن را بر حسب اصول روشن سازد (Kant, 1929, A xii)، هایدگر این مطلب را چنین تعبیر و

تفسیر می‌کند که کانت، بدون آنکه خودش توجّه و تصریح داشته باشد، از طریق تحلیل ذات محدود و متناهی *دازاین* در مسیر کشف بنیان و شرط امکان هستی‌شناسی حرکت می‌کرده است. به دیگر سخن، هایدگر نقد عقل محض را ناظر به «تأسیس» یا «بنیان‌گذاری» هستی‌شناسی (مابعدالطبیعه) می‌داند و این اساس یا بنیان را درک و دریافتی تلقّی می‌کند که انسان از خود هستی دارد (درک هستی به‌عنوان امری که هستی‌شناسی را ممکن می‌سازد). به همین سبب، هایدگر چنین می‌اندیشد که دغدغه نهایی نقد عقل محض همانا «تمهید» یا «آماده‌سازی» این بنیان است، یعنی معلوم کردن اینکه خود این بنیان از چه امری و به چه نحوی حاصل می‌شود. وی تصریح می‌کند که بنیان این بنیان (یعنی آنچه این بنیان را بر دوش خود دارد) همانا *دازاین* است و نیز می‌گوید معلوم کردن اینکه بنیان مابعدالطبیعه به‌عنوان درک هستی چگونه بر *دازاین* مبتنی است و چگونه از *دازاین* سرچشمه می‌گیرد، باید از طریق تحلیل اگزستانسیل یا هستی‌شناسانه *دازاین* صورت گیرد. به گمان هایدگر، غرض ذاتی نقد عقل محض دقیقاً همین تحلیل است. اما طرفه آنکه هستی و زمان نیز دقیقاً همین مقصود را پی می‌گیرد، یعنی از طریق ارائه یک تحلیل وجودی از *دازاین* می‌خواهد پرده از معنای هستی بردارد. بدین‌سان نکته‌ای هویدا می‌شود: وقتی هایدگر می‌گوید که هدف کتاب کانت و *مسأله مابعدالطبیعه* این است که نقد عقل محض کانت را چونان یک بنیان‌گذاری مابعدالطبیعه برای ارائه مسئله مابعدالطبیعه در مقام مسئله متعلق به یک هستی‌شناسی بنیادین شرح کند، وی کانت را متفکری می‌بیند که عیناً همان دغدغه‌ای را دارد که در سراسر کتاب هستی و زمان موج می‌زند، یعنی دغدغه ایضاح این مطلب که انسان به‌عنوان «هستومند یا موجودی متناهی که به معنای دقیق کلمه تسلیم موجودات می‌شود» چگونه واجد درکی از وجود یا هستی است، درکی که به موجب آن «قادر است که ساختار هستی‌شناسانه موجودات را دریابد» (Heidegger, 1965, p. 42)؛ یعنی ایضاح اینکه آدمی چرا و چگونه به یاری درکی که از هستی دارد، می‌تواند تجربه برون‌ذاتی (ابژکتیو) را ممکن سازد (این مطالب را مترجم انگلیسی کانت و *مسأله مابعدالطبیعه توضیح داده است*).

برای آن که هم‌راستایی و تناظر ادّعایی هایدگر میان «نقد عقل محض» و «هستی و زمان» را نیک دریابیم، باید محوریت «زمانیت» انسان (temporality/zeitlichkeit) را در این دو کتاب نشان دهیم.³ اکنون باید پرسید که: زمان و زمانیت چرا و چگونه به محور تحقیق هایدگر تبدیل می‌شود؟ برای پاسخ بدین پرسش باید در دو مرحله با هایدگر همراه شویم. اول

آن که هایدگر می‌گوید در پی ایضاح معنای خود هستی است. وی یگانه راه نیل بدین مقصود را ایضاح هستی انسان می‌داند؛ چرا که انسان تنها هستومندی است که از معنای هستی پرسش می‌کند و بنابراین راه تقرّب به معنای هستی باید از خود این پرسنده بگذرد نه از هیچ هستومند دیگر:

بنابراین، پردازش پرسش از هستی بدین معناست: ایضاح یک هستنده - هستنده‌ای پرسشگر - در هستی‌اش. پرسیدن این پرسش به منزله نحوه هستی هستنده‌ای است که خود پرسش ذاتاً از جانب آنچه در آن هستنده از آن پرسیده شده تعیین گشته - یعنی از جانب هستی. این هستنده را که به هر حال خود ما هستیم و از میان دیگر امکانات، دارای امکان پرسش از هستی نیز هست، اصطلاحاً دازاین می‌نامیم. پرسش صریح و واضح از معنای هستی، تبیین پیشاپیش و مناسب یک هستنده (دازاین) را به لحاظ هستی‌اش می‌طلبد (Heidegger, 1979, S.7؛ به نقل از: بانکی، 1387، 57 - با اندکی تغییر در ترجمه).

و دوّم آنکه او پس از ژرف‌اندیشی درباب این مسأله که: چه چیزی در دازاین هست که می‌تواند دریچه‌ای به سوی معنای هستی باشد؟ چنین پاسخ می‌دهد: «زمانیت». وی معتقد است که پرسش از معنای هستی را باید از طریق شرح زمانیت و تاریخیت دازاین به سرمنزل مقصود رسانید (Heidegger, 1962, p.42) و امیدوار است که معنای هستی را در افق زمانیت انسان/دازاین رصد کند. آری، بار دیگر تأکید می‌کنیم که هایدگر در هستی و زمان می‌خواهد با واکاوی و تحلیل وجود انسان (دازاین) به معنای هستی تقرّب جوید. وی در این واکاوی و تحلیل بر زمانیت دازاین انگشت می‌نهد و کل پاره‌های منظومه هستی و زمان را حول آن می‌چیند. زمانیت در واقع نقطه پرگار تفکر هایدگر است. زیرا از دید وی تمام ذات دازاین را باید در آینه زمانیت او نگریست. ساختارهای دازاین در واقع همگی انحاء گوناگون زمانیت هستند:

ثابت خواهد شد که زمانیت به منزله معنای هستی آن هستنده‌ای است که آن را دازاین می‌نامیم. این اثبات باید در تفسیر دوباره ساختارهای دازاین، به منزله انحاء زمانیت، آزمون خود را پس دهد... اما با چنین تفسیری از دازاین به منزله زمانیت، هنوز پاسخی به آن پرسش هدایتگر داده نشده،

پرسشی که در پی [کشف] معنای هستی به‌طور کلّ است. لکن [بدین طریق] زمینه برای یافتن این پاسخ به‌خوبی آماده شده است (Heidegger, 1979, S. 17)؛ به نقل از: بانکی، 1387، 57 - با قدری تغییر در ترجمه).

اکنون که محوریت «زمانیت» را چکیده‌وار در کتاب هستی و زمان هایدگر ملاحظه کردیم، باید ببینیم که وی چرا و چگونه مدّعی می‌شود که این محوریت در کتاب نقد عقل محض نیز وجود داشته است. در تمهید پاسخ این پرسش باید دو نکته را یادآور شویم. اولاً هایدگر ویراست نخست کتاب نقد را بر ویراست دوم ترجیح می‌دهد و آن را اصیل‌تر می‌داند، زیرا به نظر او کل جهت نقد عقل محض، تا آنجا که دغدغه‌اش امکان تألیف هستی‌شناسانه است، به عملکرد محوری تخیل (و نتیجتاً به محوریت زمانیت) اشاره دارد، اما کانت از تأیید و تصریح این نکته امتناع می‌کند و تخیل را در ویراست دوم به «عملکردی از فاهمه» فرومی‌کاهد. چنانکه توضیح خواهیم داد، هایدگر می‌گوید که این امتناع و فروکاست را البته سنت فلسفی غرب بر کانت تحمیل کرده است (Heidegger, 1965, p.167). ثانیاً کانت در بخش «حسیات استعلایی» (Transcendental Aesthetic) توضیح می‌دهد که زمان همانا صورت پیشینی شهود حسّی (a priori form of sense intuition) است. البته مکان نیز چنین است، لکن زمان از این حیث بر مکان تفوق دارد که به‌نحوی فراگیر صورت پیشینی هرگونه شهود حسّی است - خواه شهود درونی و خواه شهود بیرونی - حال آنکه مکان فقط صورت پیشینی شهود حسّی بیرونی است. اما هایدگر طی تفسیر خویش از نقد عقل محض، محوریت زمان و زمانیت را نه فقط در فصل «حسیات استعلایی» بلکه اساساً در فصل «شاکله‌سازی» (schematism) واری می‌کند. در نتیجه این دو نکته، کافی است که آموختار شاکله‌سازی در ویراست اول نقد عقل محض را پی‌گیریم تا رأی هایدگر درباب محوریت زمان و زمانیت در این اثر را دریابیم.

و اما آموختار شاکله‌سازی چه می‌گوید؟ چنانکه می‌دانیم، از نظر کانت، معرفت برون‌ذاتی یا عینی حاصل تلفیق مواد متعلّق به ابژه بیرونی و عوامل برآمده از درون سوژه یا فاعل شناسا است. به‌گمان او، حتماً باید حلقه واسطی میان صور یا مقولات پیشینی فاهمه و ماده یا محتوای پسینی شهود حسّی وجود داشته باشد، وگرنه این دو سوی ماهیتاً متفاوت نمی‌توانند با یکدیگر متفق و متحد شوند و معرفت عینی را حاصل کنند. لکن این پُل رابط یا حلقه واسط حتماً باید با طرفین این رابطه نوعی سنخیت داشته باشد، وگرنه تحقق چنین ارتباطی ممکن نخواهد

شد. کانت درمی‌یابد که فقط قوهٔ تخیل (imagination) است که می‌تواند از عهدهٔ چنین کاری برآید. زیرا از یک سو با حساسیت شباهت و سنخیت دارد و از سوی دیگر با فاهمه. تخیل از آن جهت که همواره محتوا یا موضوعی مادی دارد، هم‌سنخ حساسیت است؛ و از آن جهت که واجد خودانگیختگی (spontaneity) است، به فاهمه شباهت دارد. پس فقط تخیل است که می‌تواند حس و فاهمه را با یکدیگر متحد سازد. خیال یا تخیل، این وظیفهٔ خطیر را با ساختن شاکله‌ها ایفا می‌کند؛ اما شاکله‌ها چگونه ساخته می‌شوند؟ اینجاست که نقش زمان برجسته می‌شود. زیرا تخیل برای ساختن شاکله‌ها یا طرح‌واره‌ها به زمان محتاج است. تخیل بدون بستر فراگیر زمان (که جامع امور درونی و بیرونی است) هرگز قادر به شاکله‌سازی نیست. بدینسان، از جهتی می‌توان نتیجه گرفت که اساساً زمان است که حس و فاهمه را - یا به تعبیر دیگر، ماده و صورت را - به یکدیگر می‌رساند و آن دو را با هم مرتبط بلکه متحد می‌سازد (برای تفصیل بحث شاکله‌سازی کانت در ویراست نخست، ن. ک. به: Kant, 1929, A137-147).

بر پایهٔ آنچه آوردیم، شاکله‌سازی خیال همانا بنیان یا اصل یا سرچشمهٔ عینیت یا حیث برون‌ذاتی عالم پدیداری است. اما خود این بنیان بدون زمان یا زمانیت ممکن نتواند شد؛ پس زمان یا زمانیت همانا بنیان بنیان یا اصل‌الاصول عالم است و البته این زمان و زمانیت همانا امری است که از ذات انسان برآمده است و حتی از دید هایدگر شاید به معنایی بتوان گفت که اصلاً خود ذات انسان است. چنانکه ملاحظه فرمودید، به تصریح خود کانت، به‌ویژه در ویراست اول، زمان هم در حسیات استعلایی و هم در شاکله‌سازی قوهٔ خیال به‌عنوان شرط و بنیان پیشینی امکان پدیدارها عمل می‌کند؛ لکن چنانکه قبلاً نیز یادآور شدیم، تأکید هایدگر بیشتر بر فصل شاکله‌سازی بوده است. وی در فصل دوم از کانت و مسئلهٔ مابعدالطبیعه اهمیت تخیل را، به‌عنوان محور صورت‌بخش معرفت هستی‌شناسانه، می‌شکافد و برای توضیح این اهمیت، به‌ویژه در شرح قیاس استعلایی مقولات و آموختار شاکله‌سازی، نشان می‌دهد که این تخیل است که افق حیثیت برون‌ذاتی (ابژکتیو) را خلق می‌کند، افقی که تجربهٔ برون‌ذاتی (ابژکتیو) بدون آن ناممکن است. لکن مگر نه آن که این تخیل همانا امری برآمده و متعلق به انسان است؟! هایدگر بر پایهٔ همین نکته مدعی می‌شود که تمام پاره‌های کتاب *تقد عقل محض* (با محوریت زمان به‌عنوان بستر شاکله‌سازی تخیل) **اصالتاً** به مسألهٔ اساسی هستی انسان یا *دازاین* به‌منزلهٔ شرط یا بنیان امکان دیگر هستومندها (یا به تعبیری: شرط یا بنیان امکان کل عالم پدیداری) ناظر است.

هایدگر معتقد است که ایمانوئل کانت تنها و نخستین کسی است که در راه تحقیق اساسی بُعد زمانیت، گامی چند برداشته است (Heidegger, 1962, p.45). لکن به گمان او، کانت نتوانست که در این راه پیش رود و تحقیق مذکور را به نهایت برساند. هایدگر با نقل جملاتی از فقره A141 به درستی توجه می‌دهد که خود کانت، هنگام تأمل درباب شاکله‌سازی قوه خیال، ملتفت و معترف بوده که با قوه‌ای ژرف مواجه شده که پوشیده و گنگ و تاریک و پرده‌نشین است. وی در ادامه توضیح می‌دهد که کانت نتوانست نوری بدان تاریکنای ژرف بیندازد. زیرا زمانیت هستی متناهی انسان را چنانکه شاید و باید نکاوید. گویی وی متوجه نبوده که «فقط وقتی معضله زمانیت را تثبیت کرده باشیم، می‌توانیم در تاریکی آموختار شاکله‌سازی نوری بیندازیم» (Ibid). و آنگاه هایدگر شرح می‌دهد که این ناکامی محصول برخورد کانت به دو مانع اساسی بوده است (دو مانعی که به هم وابسته‌اند):

در وهله اول، او به معضله هستی بی‌توجهی کرد؛ [در ثانی]... نتوانست یک هستی‌شناسی ناظر به دازاین فراهم کند، هستی‌شناسی‌ای که موضوع‌اش دازاین باشد یا (اگر به زبان خود کانت بگوییم) نتوانست یک تحلیل هستی‌شناسانه تمهیدگونه در باب حیث درون ذاتی فاعل شناسا (سوبژکتیویته سوژه) عرضه کند (Ibid).

هایدگر با تفسیر فصل شاکله‌سازی نقد عقل محض می‌کوشد تا علت ناتوانی کانت در تبیین و تثبیت معضله «زمانیت» را با نظری موشکافانه توضیح دهد و البته کل طرح و برنامه کتاب کانت و مسأله مابعدالطبیعه را حول همین کوشش طرّاحی می‌کند و فصل نام‌برده را «عزیمت‌گاه خویش» قرار می‌دهد. وی معلوم می‌کند که این غفلت و عدم توفیق کانت محصول «تبعیت جزم‌اندیشانه» او از دکارت بوده است. لکن کانت در کدام مسأله از دکارت پیروی کرده است؟ نخست شایسته است که از کتاب نیچه هایدگر فقره‌ای ذکر کنیم که تلخیصی عمیق و درخشان از بنیان فلسفه دکارت است؛ این فقره جزو تمهیداتی است که در تشریح آبخور نیست‌انگاری نوشته شده است:

پس cogito sum نه صرفاً می‌گوید که من می‌اندیشم، نه صرف اینکه من هستم، نه اینکه وجود من از امر مسلّم اندیشیدن من نتیجه می‌شود. این اصل از پیوستگی میان cogito و sum سخن می‌گوید. می‌گوید که من به‌عنوان یک باز‌نمودگر هستم، اما در عین حال می‌گوید که باز‌نمودگری من،

به‌عنوان بازنمودگری قطعی و تعیین‌کننده (definitive repraesentatio)، درباره‌ی حاضر بودن هر چیزی که بازنمود یافته تصمیم می‌گیرد/حکم می‌کند؛ یعنی درباره‌ی حضور آنچه متعلق بازنمایی واقع شده است؛ یعنی درباره‌ی هستی‌اش به‌عنوان یک هستومند. این اصل می‌گوید که بازنمودگر بودن، که ذاتاً به خودش بازنموده می‌شود، هستی را به‌عنوان «بازنمودیافتگی» (representedness) مقرر می‌کند و حقیقت را به‌عنوان «یقین». ذات کامل بازنمودگری (representation) همانا آن ذات است که به‌عنوان یگانه بنیان‌تزلزل‌ناپذیر، هر چیزی بدان بازمی‌گردد (Heidegger, 1982, p. 114).

هایدگر در هستی و زمان، از همین جهت، انتقادی بنیادین و بُرنده بر دکارت وارد

می‌کند:

دکارت با cogito sum مدعی شده بود که دارد فلسفه را بر جایگاهی تازه و مستحکم قرار می‌دهد. لکن وقتی وی این راه «رادیکال» را آغاز کرد، آنچه آن را نامعین گذاشت، نوع هستی‌ای بود که به rescogitans (=امر اندیشنده) تعلق دارد، یا - به سخن دقیق‌تر - معنای هستی sum (هستم) (Heidegger, 1962, p. 46).

و در جای دیگری از هستی و زمان دوباره مطلب را چنین مؤکد می‌کند:

از حیث تاریخ‌شناسانه، هدف تحلیل اگزیستانسیل با ملاحظه‌ی دکارت می‌تواند آشکارتر شود؛ کسی که می‌گویند با کشف cogito sum نقطه‌ی عزیمتی برای تحقیق فلسفی مدرن فراهم کرد. وی «اندیشیدن من» (cogitare of the ego) را دست‌کم تا حدودی بررسی می‌کند. در سوی دیگر اما از «هستم» (sum) هیچ بحثی ندارد. حال آنکه اصالت و آغازین بودن sum کم‌تر از cogito نیست (Ibid, p. 71).

چنانکه می‌دانیم، فرض مبنایی دکارت این بود که تنها حقیقت شک‌ناپذیر همانا «می‌اندیشم پس هستم» است و در هر چیزی «بیرون» از فاعل شناسا یا سوژه‌ی اندیشنده می‌توان شک کرد. گرچه کانت با برخی از جزئیات فلسفه‌ی دکارت مخالفت نمود لکن عملاً فرض مبنایی

مذکور را به نحوی مسلم انگاشت و حتی بدان عمق و نیرو بخشید و چنین استدلال کرد که سوژه انسانی نمی‌تواند «چیزهای فی‌نفسه» را بشناسد بلکه فقط قادر به شناخت پدیدارهاست، یعنی چیزها تا آنجا و آن‌گونه که به ساختار مفاهیم پیشینی او درمی‌آیند (Dobie, 2010, p. 11). هایدگر با عنایت بدین مطلب تأکید می‌کند که کانت نیز همچون دکارت، فقط بر اندیشندگی فاعل شناسا یا سوژه تمرکز نموده و هستی او را ناگشوده رها کرده است. این نقصان دکارتی مُرده‌ریگی است که به کانت می‌رسد و دست و پای او را می‌گیرد و او را در بدایت راه هستی‌شناسی بنیادین *دازاین* بر زمین می‌زند و مانع آن می‌شود که وی این طریق ناهموار اما گرمی را درنوردد. چنین است که ایمانوئل کانت این راه را کشف می‌کند اما در بدایت آن متوقف می‌شود (ن. ک. به: Heidegger, 1962, pp. 44-46). بدین قرار می‌توان گفت که به نظر هایدگر، کانت چندان گرفتار این غفلت دکارتی بوده است که نتوانسته این تحلیل را به سرمنزل مقصود برساند و این نتیجه نهایی را تصریح کند که مبنای حیث برون‌ذاتی (ابژکتیویته) همانا زمانیت به‌عنوان «هستی دازاین» یا به زبان کانتی همانا زمانیت به‌عنوان «عقل محض» است.

هایدگر نهایتاً طی فصل سوم از کتاب *کانت و مسأله مابعدالطبیعه* - تحت عنوان «بنیان‌گذاری مابعدالطبیعه در اصلیت اساسی‌اش» - توضیح می‌دهد که می‌خواهد نکته‌ای حیاتی را «به‌زحمت» از زیر زبان کانت بیرون بکشد که خود او هم «قصده داشته بگوید» اما به سبب گرفتاری در غلّ و زنجیر سنت از آن «پا پس کشیده» است؛ آن نکته بدین قرار است: زمانیت نه تنها شالوده تخیل استعلائی است بلکه همچنین مبنای «خودبودگی» (selfhood) خویشتن انسان است، خودی که شهود و فاهمه و تخیل و حتی عقل عملی محض را شامل می‌شود.⁴ چنین است که هایدگر هر سه پرسش اساسی خود کانت را - دایر بر اینکه «چه می‌توانم بدانم و چه باید کنم و چه چیزی را می‌توانم امید داشته باشم؟» - نهایتاً ناظر به این پرسش چهارم تفسیر می‌کند که «انسان چیست؟»؛ و اعلام می‌کند که پاسخ این پرسش چهارم را باید از طریق تحلیل وجودی زمانیت انسان جستجو کرد. زیرا که انحاء زمانیت همانا جامع تمامیت ذات یا خویشتن انسان است. البته چنانکه تأکید کردیم، درک چیستی انسان یا دازاین نه غایت نهایی تفکر هایدگر، بلکه تمهیدی است برای کشف معنای خود *هستی* به‌طور کل.

دیدیم که هایدگر برای شرح و تبیین مسأله هستی‌شناسی بنیادین دازاین (یا به تعبیری، بنیان هستی‌شناختی انسان) در تفکر کانت، همانا بر ویراست نخست نقد عقل محض

تکیه کرد و از راه تحلیل تخیل چنین نتیجه گرفت که نقد عقل محض نیز بدایت همان راهی است که هستی و زمان در پیش گرفته است. یعنی نقد اول کانت، خواهی نخواهی، از طریق تأکید بر زمانیت، عهده‌دار تحلیل بنیان و ذات متناهی انسان است. تفسیر هایدگر از کانت اساساً بر فرض تناهی انسان مبتنی است. در واقع هایدگر چنین می‌اندیشد که ایمانوئل کانت نیز مانند خود او به تناهی انسان قائل بوده است.

چنانکه اشاره شد، کل منظومه فکری کانت در ویراست اول نقد عقل محض حول محور شاکله‌سازی تخیل می‌چرخد. یعنی تخیل است که جهان‌پدیداری را قوام می‌بخشد. در ویراست دوم اما کانت این نقش محوری را بر گرده خود-ادراکی (apperception) می‌نهد. این خود-ادراکی، آگاهی من‌اندیشنده به وحدت خویش است. هایدگر ویراست اول را اصیل‌تر از ویراست دوم می‌داند. به نظر او، کانت در ویراست دوم همانا نقش محوری و مستقل تخیل را نادیده می‌گیرد و آن را به یکی از کارکردهای فاهمه فرومی‌کاهد. هایدگر این فروکاست را حرکتی ارتجاعی تلقی می‌کند. وی معتقد است که کانت به جای ژرف‌کاوی و ژرف‌اندیشی در حیث زمانی منضم به تخیل، عملاً از راه درخشان ویراست اول عقب‌نشینی کرده و در ویراست دوم به سنت مابعدالطبیعی پیش از خود بازگشته است. کوتاه سخن آنکه تفاوت ویراست اول و دوم را باید در تفاوت تخیل و خود-ادراکی بازجست.

لکن چرا هایدگر محوریت «تخیل» را بر محوریت «خود-ادراکی» ترجیح می‌دهد؟ پاسخ می‌تواند این باشد که تخیل همانا همواره در بستر زمان تحقق می‌یابد اما خود-ادراکی مذکور، به تصریح خود کانت، همانا مستلزم وحدتی است که حیث استعلایی دارد (transcendental unity of apperception). یعنی مشروط به زمان نیست. پس گویی هایدگر چنین فکر می‌کند که ویراست اول، به‌واسطه تأکید بر تخیل و زمانیت، می‌تواند زمینه و دست‌مایه شایسته‌ای برای تفسیر هستی‌شناسانه فراهم کند. حال آنکه ویراست دوم به‌واسطه تأکید بر وجه استعلایی و فرازمانی خود-ادراکی چندان مناسب چنان تفسیری نیست. به دیگر سخن، هایدگر چنین تشخیص می‌دهد که تأکید بر حیث زمانی انسان در ویراست اول اساساً و ماهیتاً همان تأکیدی است که کتاب هستی و زمان بر تناهی دازاین داشته است.

و اما تشخیص هایدگر در این زمینه آیا تا چه اندازه قابل دفاع است؟ اکنون با توضیح اجمالی دیدگاه انتقادی ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer) خواهیم کوشید تا این مسأله قدری

آشکار شود؛ و بدین سان ناگزیریم که اشاره‌ای داشته باشیم به آنچه در مباحثه مشهور «داووس» (Davos) میان کاسیرر و هایدگر اتفاق افتاد (بهار 1929 - سوئیس). این مباحثه همانا فرصتی مغتنم بود تا هایدگر (پیش چشمان حدود سی استاد برجسته و دویست دانشجوی مشتاق)، به بهانه ایضاح خوانش خویش از فلسفه کانت، در واقع به دفاع از ایده اساسی «تحلیل وجودی دازاین» بپردازد. چنان که پیش از این نیز تأکید کرده‌ایم، **تفسیر هایدگر از نقد عقل محض کاملاً بدین فرض وابستگی دارد که ایمانوئل کانت به تنهایی انسان قائل بوده است.** ولی کاسیرر در طرف مقابل این مباحثه، به‌عنوان یک نوکانتی برجسته، فلسفه کانت را با فرضی دقیقاً خلاف فرض هایدگر تفسیر می‌کرد. اگرچه کاسیرر در باب اهمیت اساسی شاکله‌سازی تخیل در نقد اول با هایدگر توافق داشت، لکن در مباحثه «داووس» کوشید تا فرض هایدگر ناظر به محوریت تنهایی در تفکر کانت را به چالش بکشد. کاسیرر در آنجا تذکر داد که ایمانوئل کانت، چه در علوم طبیعی ریاضیاتی و چه در تجربه اخلاقی، به حقایق **سرمدی و ضروری** قائل است که اعتبار ابژکتیو دارند. مطابق این تذکر، جان‌مایه مخالفت کاسیرر با تفسیر هایدگر از کانت را می‌توان در این پرسش خلاصه کرد: **اگر کانت نیز انسان را متناهی می‌دانسته و قائل بوده که آدمی اسیر محدودیت حیث زمانی خویش است، پس آنگاه کانت چگونه توانسته از حقایق سرمدی و نتیجتاً از عینیت سخن گوید؟!** چنانکه عرض کردیم، کاسیرر در این مباحثه به حقایق سرمدی و ضروری نهفته در معرفت علمی و کنش اخلاقی نزد کانت تأکید ورزید تا آشکار سازد که خوانش هایدگر مخالف تصریحات خود کانت در **نقد اول و نقد دوم** است. البته وی دو سال بعد از این مباحثه، یعنی در سال 1931، طی مروری کوتاه بر کتاب *کانت و مسأله مابعدالطبیعه* - Cassirer, Ernst. (1967). *Kant and the Problem of Metaphysics: Remarks on Martin Heidegger's Interpretation of Kant.* - انتقاد خویش از تفسیر هایدگر را بیشتر با تأکید بر حقایق سرمدی و ضروری مذکور در **نقد دوم** پی گرفت؛ چنان که گویی اندکی با هایدگر همراه شده و اکنون دیگر قانع شده باشد که **شاید** تعالیم **نقد اول** کانت بر فرض تنهایی انسان مبتنی بوده است. کاسیرر در مرور اخیرش بر کتاب هایدگر، توضیح می‌دهد که هرچند احتمال دارد تحلیل استعلایی **نقد عقل محض** واقعاً از دیدگاه تنهایی یا زمانیت انسان نوشته شده باشد، لکن چنین احتمالی هرگز در باب مابقی نظام کانتی صدق نمی‌کند. برای نمونه، وی توضیح می‌دهد که آدمی در فعل آزادانه خویش (تحت التزام قانون جهان‌شمول اخلاقی)

می‌تواند از تناهی مذکور در نقد/اول تعالی جوید. یعنی به‌نحوی بر محدودیت زمانی خویش فائق آید (برای شرح مفصل مطالبی که کاسیرر در مباحثه داووس بیان کرده است، ن. ک. به: (Gorden, 2010, pp. 136-202).

بدین‌سان، کاسیرر نهایتاً با تفسیر هایدگر از نقد عقل محض بر اساس حیث زمانی انسان کم و بیش موافقت کرد، یعنی جایی برای این احتمال باقی گذاشت که نقد/اول بر شالوده تناهی انسان بنا شده باشد؛ لکن وی با تعمیم این نکته به کل تفکر کانت هرگز موافق نشد. زیرا معتقد بود که نقد دوم کانت هرآینه برپایه امکان غلبه آدمی بر تناهی زمانی خویش نگاشته شده است. به دیگر سخن، گرچه بتوان انسان نقد/اول را به حیث زمانی‌اش فروکاست، لکن چنین فروکاستی را نمی‌توان در نقد دوم نیز اعمال کرد، زیرا خلاف تعالیم این کتاب اخیرالذکر است.

تفسیر کاسیرر به دوگانگی یا دوآلیسم بنیادین مشهود در کل تفکر کانت کاملاً پایبند است. دوگانگی یا دوآلیسم کانت ظهورات گوناگونی دارد: «نظری و عملی»، «معقول و محسوس»، «اندیشیدنی و شناختنی»، «متعالی و حلولی»، «آزادی و اجبار» و... کاسیرر با عنایت به همین دوگانه‌ها به نقد تفسیر هایدگر پرداخت و توضیح داد که آزادی سوژه اخلاقی هرآینه بیرون از حلقه بسته حیث زمانی انسان و طبیعت است. یعنی با آنکه شاکله‌سازی زمانی تخیل، انسان را در تناهی زندانی می‌کند، ولی انسان از نامتناهی و مطلق بی‌بهره نیست. یعنی عقل عملی خودآیین آدمی دارای حیثیتی نامتناهی و مطلق است که هرگز نمی‌تواند به شاکله‌های تخیل فروکاسته شود. به دیگر سخن، قانون جهان‌شمول اخلاقی اسیر محدوده زمان نیست، وگرنه اصلاً مطلق نبود.

هایدگر طی مباحثه «داووس» در پاسخ به انتقاد اخیرالذکر توضیح می‌دهد که حتی نقد دوم کانت نیز خالی از حیث زمانی نیست. یعنی امکان تحقق اخلاق کانتی نیز مبتنی بر تناهی انسان است. هایدگر معتقد است که دستورات مطلق اخلاقی فقط و فقط موجودات عاقل متناهی را خطاب قرار می‌دهند؛ یعنی *انسان اگر متناهی نباشد*، هرگز نمی‌تواند مخاطب قانون اخلاقی واقع شود. به دیگر سخن، هایدگر می‌گوید که اگرچه کاسیرر به ظاهر کلام کانت گرفتار شده و ادعا کرده که فعل آزادانه انسان (=فعل مطابق قانون اخلاقی) کاملاً از دایره تناهی جهان‌پدیداری آزاد است و به حیث زمانی قائم نیست، لکن حتی این فعل اخلاقی نیز همواره در افق

زمان باقی می‌ماند. زیرا اخلاق کانتی در پی غایتی است که در **زمان آینده** فرض شده است (Birmingham, 1995, pp. 33 & 34).

باری، نگارنده مقاله حاضر گمان می‌کند که پیش‌فرض اساسی هایدگر در تفسیر کانت (یعنی این پیش‌فرض که کانت نیز انسان را متناهی می‌دانسته) با برخی از جنبه‌های تفکر کانت ناسازگار است؛ یعنی نمی‌توان ایمانوئل کانت را قطعاً قائل به تناهی انسان دانست، مگر آنکه جنبه‌هایی از فلسفه نقادی را نادیده بگیریم. به نظر می‌رسد که تشخیص کاسیرر در باب نقد دوم موجه باشد؛ یعنی حسب تعالیم *نقد عقل عملی* قاعدتاً انسان نباید به وجه متناهی خویش خلاصه شود، بلکه اساساً این اثر با وجه نامتناهی انسان سر و کار دارد. به دیگر سخن، فرض تناهی انسان با تعالیم اساسی *نقد عقل عملی* سازگاری ندارد. و اما چنین می‌نماید که حتی *نقد عقل محض* نیز واجد وجهی است که با قول قاطع به تناهی انسان تعارض دارد. بدین‌سان، **کاسیرر حتی می‌توانست با فرض هایدگر ناظر به تناهی انسان نقد اول نیز همراه نشود.** در ادامه به شرح مختصر نکتهٔ اخیر می‌پردازیم.

هایدگر در *کانت و مسألهٔ مابعدالطبیعه* توضیح می‌دهد که ایمانوئل کانت (در *نقد اول*)، «من می‌اندیشم» را با «زمان» یکی دانسته، یعنی به این‌همانی آن دو قائل شده است (Heidegger, 1965, p. 197)؛ هایدگر بر همین اساس مدعی می‌شود که انسان در نظر کانت باید متناهی بوده باشد. لکن چنین ادعایی تا کجا و چگونه پذیرفتنی است؟ **اولاً** به نظر می‌رسد هایدگر - وقتی می‌گوید که کانت به این‌همانی «من می‌اندیشم» و «زمان» قائل بوده است - به حیث تجربی یا پدیداری «من می‌اندیشم» عنایت می‌کند و «خودادراکی استعلایی» (transcendental apperception) را نادیده می‌گیرد. آری، **شاید** بتوان گفت که کانت «خودادراکی تجربی» را با «زمان» یکی می‌دانسته است. لکن «خودادراکی استعلایی» هرگز به زمان در نمی‌آید و لذا حیثیت «پدیداری» ندارد، بلکه خودش شرط امکان هرگونه «خودادراکی تجربی» است. **ثانیاً** حسب ادعای خود کانت، *نقد اول* جان‌مایه‌ای معرفت‌شناختی و متواضعانه دارد. پس اگر بگوییم که کانت وجود انسان را متناهی می‌دانسته است، آن‌گاه عملاً سخنی به‌خلاف این جان‌مایه آورده‌ایم. کانت در هیچ‌کجای کتاب *نقد عقل محض*، خواه ویراست اول و خواه ویراست دوم، **وجود** انسان را متناهی و محدود به حدود زمان یا مکان ندانسته است. مدعای وی بدین‌قرار است که **معرفت** انسان هرگز نمی‌تواند به‌نحو مشروع و مقبول از

مرزهای تجربه (یعنی از محدوده پدیدارهای زمانی و مکانی) تجاوز کند. به دیگر سخن، تردیدی نیست که کانت از دیدگاهی معرفت‌شناختی به تناهی انسان قائل است (اصلاً کلّ محتوای نقد اول، مستقیم و غیرمستقیم، به همین تناهی معرفتی وابستگی دارد). لکن اگر بگوییم کانت به تناهی وجودی انسان نیز قائل بوده، یکی از اصول فلسفه نقّادی وی را نقض کرده‌ایم. یعنی مدّعی شده‌ایم که کانت به وادی هستی‌شناسی قدم نهاده است و در باب نفس‌الامر وجود انسان حکم صادر کرده است؛ حال آنکه خود او از چنین کاری پرهیز دارد. حتّی به فرض این‌همانی میان «من می‌اندیشم» و «زمان»، باز هم نمی‌توان تناهی وجودی انسان را نتیجه گرفت. زیرا «من می‌اندیشم» یا «خود-ادراکی» جزو اصول فهم ناب (pure understanding) است و به قول خود کانت «اصول فهم ناب صرفاً قواعد عرضۀ نموده‌ها هستند و اینجا نام پُرنخوت هستی‌شناسی... باید جای خود را به عنوان فروتنانه تحلیل صرف فهم ناب بسپارد» (Kant, 1929, A247). بنابراین اگر بخواهیم محتاطانه سخن بگوییم، فقط باید بدین حکم حداقلی اکتفا کنیم که کانت در نقد عقل محض نه ایجاباً و نه سلباً در باب تناهی یا عدم تناهی وجود انسان، هیچ قضاوت قاطعی نداشته است. چراکه چنین قضاوت قاطعی را بیم افتادن اندر ورطه هستی‌شناسی در پی بوده است - ورطه‌ای که کانت سخت از آن پرهیز داشته است.

این ادعا که کانت وجود انسان را متناهی می‌داند، فی‌الواقع بدین معناست که از نظر وی وجود انسان به «من یا خویشتن پدیداری» محدود و منحصر است. لکن آیا وی حقیقتاً چنین می‌اندیشیده است؟ پاسخ دادن بدین پرسش مستلزم آن است که از جوهره معرفت‌شناختی تفکر کانت، تخطّی کنیم و بکوشیم تا قضاوتی هستی‌شناختی از دهان کانت بیرون بکشیم. قدر مسلم این است که حسب نظر کانت وجود انسان را می‌توان (و بلکه از جهتی باید) به دو لایه تقسیم کرد: یکی لایه شناختنی پدیداری (phenomenal) و دیگری لایه ناشناختنی فی‌نفسه (noumenal). البته وجه پدیداری انسان همانا محدود به زمان و نتیجتاً مشروط به موجبیت علی طبیعت است اما وجه فی‌نفسه انسان ضرورتاً باید فراسوی زمان و لذا آزاد از جبر طبیعت فرض شود. اساساً کانت یکی از برکات و فوائد فلسفه نقّادی را در همین تقسیم می‌بیند. زیرا از طریق تدارک چنین تقسیمی همانا امکان و معقولیت اراده آزاد و نتیجتاً فعل اخلاقی تبیین و تثبیت می‌شود. به دیگر سخن، اگر اثبات می‌شد که انسان وجوداً متناهی به زمان و محدود به طبیعت است، آنگاه اراده آزاد حتّی مفهوماً ممتنع می‌بود (ن. ک. به: Kant, 1929, B xxviii). در این باره باید توجّه داشت که کانت در تمهیدات میان دو

اصطلاح «مرز» و «حد» تفاوت می‌نهد و می‌گوید که «حد» واجد مفهومی سلبی است. یعنی وجود فراسوی خودش را نفی می‌کند، حال آنکه «مرز» همانا ایجابی است و تلویحاً به وجود امری در فراسوی خودش اشاره دارد (کانت، 1390، 204). وی معتقد است که انسان در امر کسب شناسایی عینی درباره خود و جهان پیرامون به‌ناگزیر به مرزهایی برمی‌خورد که عرصه **معرفت** مجاز را محدود کرده‌اند (یعنی قلمرو اموراتی که می‌توانند به مقوله زمان و شهود حسّی درآیند)؛ اما هیچ تصریحی ندارد که **وجود** انسان نیز متناهی و محدود به حدود زمان است.

کانت از ضرورت «فرض» جنبه نومنال نفس انسان سخن گفته است. و البته ضرورت مدّعی کانت همانا یک **ضرورت استعلایی و معرفتی** است. وی آشکارا اعلام می‌کند که انکار وجود امر فی‌نفسه منجر به این نتیجه نامعقول و فاسد می‌شود که «نمود می‌تواند بدون چیزی که نمودار شود، وجود داشته باشد» (Kant, 1929, B xxvii)؛ و این نکته اخیرالذکر بدین معناست که تبیین وجود خودهای پدیداری کثیر نیز بدون **فرض** وجود یک خود فی‌نفسه واحد کاملاً نامعقول می‌نماید. یعنی امر **چنان است که گویی** «خود فی‌نفسه» علت «خودهای پدیداری» است. زیرا اذعان به وجود معلول بدون اذعان به وجود علت، همانا نامعقول است. به گواهی عبارت اخیرالذکر کانت، وی معتقد است که انکار وجود امر فی‌نفسه همانا نامعقول و مستلزم تناقض است. چنانکه در بالا نقل کردیم، کانت در مقدمه *نقد اول* تصریح می‌کند که اگر وجه فی‌نفسه خویشتن انسان را انکار کنیم، بدین تالی فاسد گرفتار می‌شویم که خودهای پدیداری کثیر می‌توانند بدون علت (یعنی بدون یک خود واحد و فی‌نفسه) وجود داشته باشند. لکن گذشته از **ضرورت معرفت‌شناختی** فرض «خود فی‌نفسه»، آیا چنین خود نومنالی واقعاً نیز وجودی دارد یا نه؟ کانت پاسخ به چنین پرسشی را در صلاحیت قوای شناختی آدمی نمی‌داند. اما دست‌کم مسلم است که وی هرگز نگفته است که خود فی‌نفسه (noumenal self) وجود ندارد. یعنی نمی‌توان کانت را قطعاً قائل به تناهی انسان دانست.⁵

از همه آنچه تاکنون آوردیم لااقل می‌توان نتیجه گرفت که ادّعی هایدگر مبنی بر اینکه کانت وجود انسان را متناهی و محدود به زمان می‌دانسته محل تردید می‌تواند باشد. اینکه ویراست اول را ملاک قرار دهیم نیز فرقی ایجاد نمی‌کند. زیرا حسب همین ویراست نیز «تخیل» متعلق به سوژه اندیشنده‌ای است که **لااقل معقول و ممکن است** که وجهی فی‌نفسه و فرا- زمانی داشته باشد. البته این ملاحظه انتقادی باعث نمی‌شود که خوانش هایدگر از کانت را

یکسره کنار بگذاریم. تفسیر هایدگر از آن حیث که توجّه ما را به استعداد هستی‌شناسانه نقد عقل محض معطوف می‌کند، همواره قابل توجّه است. همچنین مطالعه تفسیر هایدگر از کانت به فهم تفکر خود هایدگر نیز یاری فراوان خواهد رساند. در پایان شاید بتوان گفت که اختلاف تفاسیر هایدگر و کاسیرر از کانت به سبب تأکید بر دو جنبه مختلف اما مکمل در فلسفه نقادی است؛ یعنی جنبه نومنال و جنبه فنومنال عالم.

پی‌نوشت‌ها

1. این مسأله به تفوق سوپراکتیویته در عصر جدید مربوط است. برای شرحی کوتاه اما دقیق از دیدگاه هایدگر به مدرنیته بنگرید به: (McCarthy, 1997, pp. 111-120)
2. هایدگر در هستی و زمان میان «Ontology» (هستی‌شناسی/وجودشناسی) و «Ontics» (موجود-بینی/موجودشناسی) تمایز می‌نهد. منظور هایدگر از اصطلاح «Ontology» همانا مطالعه معنای هستی به‌طور کلّ یا «Being» است. به گمان او هستی معنایی دارد که انسان می‌تواند آن را بفهمد. بدینسان هستی‌شناسی - به‌خلاف موجودشناسی - هستی و انسان را به یکدیگر مرتبط می‌کند. در واقع هایدگر فلسفه استعلایی کانت را در این راستا می‌فهمد و آن را به‌عنوان هستی‌شناسی تفسیر می‌کند.
3. مترجمان برای افاده معنای temporality/zeitlichkeit معمولاً از واژه «زمانمندی» بهره می‌گیرند، لکن شاید معادل برساخته «زمانیت» دقیق‌تر باشد. پسوند «-مند» در فارسی از داری چیزی بودن حکایت دارد؛ بدین قرار، «زمانمندی» یعنی زمان‌داری یا داری زمان بودن. حال آنکه «زمانیت» یعنی زمانی بودن که انگار ترجمه دقیق اصطلاح مذکور است و طینی دارد که قوام زمانی ذات انسان را بهتر نشان می‌دهد.
4. ارنست کاسیرر در مکتوبی تحت عنوان «کانت و مسأله مابعدالطبیعه: ملاحظات در باب تفسیر مارتین هایدگر از کانت»، خوانش هایدگر از کانت را نقادانه مرور کرده است (مشخصات ترجمه انگلیسی آن را در فهرست منابع آورده‌ایم). او درباره فصل سوم کتاب هایدگر می‌نویسد: «در اینجا هایدگر دیگر نه به‌عنوان شارح، بلکه به‌عنوان غاصبی سخن می‌گوید که نظام کانتی را به ضرب و زور تصرف می‌کند تا بر آن سلطه یابد و آن را به استخدام مجموعه مسائل خودش درآورد».
5. کانت در «تحلیل استعلایی» و نیز «آنتی‌نومی سوم» چنان سخن می‌گوید که گویی امور فی‌نفسه در حاق واقع وجود دارند.

منابع

- بانکی، فرزین. (1387)، «روزگار»، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال چهارم، شماره اول، بهار، تهران، گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (ره).

- کانت، ایمانوئل. (1390)، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

- Birmingham, Peg. (1995), *Dissensus Communis: Between Ethics and Politics*, co-edited with Philippe van Haute, Netherlands: Kronos.

- Cassirer, Ernst. (1967), "Kant and the Problem of Metaphysics: Remarks on Martin Heidegger's Interpretation of Kant" in *Kant: Disputed Questions*, edited and translated by Moltke S. Gram, Chicago: Quadrangle Books.

- Dobie, Robert J. (2010), *Logos and Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*, The Catholic University of America Press: 2010.

- Fidel Ferrer, Daniel. (2011), *German Philosophers: Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, and Heidegger*, Archive.org (Ferlag Ferrer).

- Gordon, Peter E. (2010), *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press.

- Heidegger, Martin. (1962), *Being and Time*, translated by John Macquarrie. New York: Harper and Row Publishers.

- Heidegger, Martin. (1965), *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by James S. Churchill; foreword by Thomas Langan Bloomington, Indiana University Press, second printing.

- Heidegger, Martin. (1982), "Nietzsche", Volume Four: *Nihilism*, edited by David Farrell Krell, translated by F. A. Capuzzi, San Francisco: Harper & Row.

- Heidegger, Martin. (1979), *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Vlg. Funfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang (1. Aufl. 1927).

- Kant, Immanuel, (1929), *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London: Macmillan and Co., LTD.

- Kemp Smith, Norman. (2003), *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'* New York: Palmgrave Macmillian.

- McCarthy, George. (1997), *Romancing Antiquity: German Critique of the Enlightenment from Weber to Habermas*, USA: Rowman & Littlefield Publishers.