



A Brief Study of the Concept of Nature in Kant's three *Critiques*

Masoud Alizadeh Aghdam (corresponding author)
PbD Candidate of Philosophy, University of Tabriz, Iran, Tabriz
masoudalizadeh60@gmail.com

Mohammadreza Abdollahnejad
Associate Prof. University of Tabriz, Iran, Tabriz
abdollahnejad@tabrizu.ac.ir

Abstract

In critical philosophy, nature is sum of objects of the activity of judging. Because this activity is autonomous, i.e. according to transcendental principles, nature is a horizon constituted by these principles. In first Critique, nature is domain of objects of finite cognition as far as their form is concerned, and constituted by transcendental principles of understanding. The constitution of form of object, not of its matter, is possible because of finitude of man's cognition. In second Critique, nature is domain of objects of reason, i.e. free wills, and constituted by moral law. Finality of this nature is mark of finitude of man's action. In third Critique, nature is a priori horizon opened by transcendental principle of reflective judging. It is a field where man reflects upon objects of cognition as far as their diversity and contingency is concerned, and this is another aspect of the finitude of man's cognition. Thus analysis of concept of nature through three Critiques is analysis of man's finitude. In its totality, this analysis shows what it means to be a man, i.e. a finite free being in sensible world. This is how Kant's analysis of concept of nature through three Critiques is a part of his effort to answer the one question which he says to be the main question of critical philosophy, i.e. that of what man is. And as it is clear, we can understand this answer and so the critical philosophy only if we consider all three Critiques.

Keywords: nature, transcendental principles, formal nature, material nature, finitude, freedom.

This article is part of a study of the relation between Kant's three *Critiques*, based on the study of essential concepts of critical philosophy. One of these concepts is Nature. Here, we will study Kant's critical analysis of Nature in three *Critiques*.

Kant defines philosophy as rational cognition of objects through a priori concepts, i.e. concepts which are not taken from experience, but are the rules of subject's own cognitive activity and constitute the object of experience as such, i.e. its objectivity in general. These concepts do not say what objects are in their empirical features, but they make it an object of cognitive activity in general. Kant calls this aspect of object transcendental, as distinguished from empirical aspect. Objectivity of objects, which is constituted by subject's activity as its correlate, is what Kant calls Nature.

Three *Critiques* discover and analyze three kinds of Nature, which are found to be in relation with one another if one attends the development of critical philosophy through three *Critiques*. Kant introduces them through a metaphor concerning the relation of our concepts to objects: concepts have a "field" if we do not take in consideration whether their objects are cognizable or not. They have a "territory" if we consider their objects as cognizable. In territory, there are some concepts which determine what it means for an object to be cognized in general. These concepts have a "domain". Finally, the concepts in territory which have not a domain have a "residence". Concepts which have a domain are transcendental concepts of Nature.

The concepts constituting theoretical objects, i.e. objects of sensible nature, are called categories and sought in understanding as their a priori source. Since man's faculty of theoretical cognition is essentially finite (because of a priori forms of receptivity, i.e. space and time) categories must have a sensible meaning in order to constitute objects of this cognition. Thus they are schematized, i.e. get a temporal meaning. So we have a finite cognitive faculty with its correlative object as its domain. This analysis is carried out by first *Critique*.

The concept constituting practical object is freedom and is sought in reason as its a priori source. Its correlative object is man's will as self-determined. Since man's freedom is finite, it is an idea, i.e. a concept which sets man an a priori end which is not yet but unconditionally must be. So we have a finite free will and its object as its domain, which is the will itself experienced by itself as free, i.e. as being called by itself to determine itself independently of sensible effects. This analysis is carried out by second *Critique*.

But a problem arises concerning the relation of domains. The effects of man's free causality, i.e. her/his acts have to be realized in sensible nature, because man has not only reason but also a body through which she/he is in the world. So the problem is to find a concept to think this special kind of object which is in both domains at once, i.e. man or a body which is subjected to reason. Relating both domains to one another, this concept accomplishes man's definition.

In order to find this concept, critical analysis studies phenomena (beauty and organism) which belong to sensible nature in its diverse and contingent matter and not in its form as object of theoretical cognition. This study shows the insufficiency of categories to understand these objects of experience which are experienced not only as object in general but also as diverse and contingent. It is the concept of finality without end that meets this deficiency: objects of nature must be considered as parts of an unknown whole (an undetermined end) which is anticipated as an a priori horizon to make possible the experience of objects as diverse and contingent. But this type of objectivity does not belong to man's cognitive faculty as a finite one. We consider nature only as if it were a whole so that we can bring its contingent diversity under some kind of unity to experience it, although we cannot determine it as object of experience in general. So nature here is not a domain but a field of experience. Now we can extend this finality of nature in accordance with our cognitive ends to its finality in accordance with the ends of freedom: nature (including our body) is made so as to be, in its mechanism, subjected to the final end of freedom: the kingdom of ends, a community of free wills. All of this analysis is carried out by third *Critique*.

So Nature in critical philosophy consists of two domains which are related to one another in a field. These domains are transcendental conditions of experiencing two kinds of object and are based on subject's two finite cognitive activities. The field which relates the domains, is also based on subject's another finite cognitive activity which accomplishes the definition of man's finitude. As a being with free will that has to realize her/his acts through a body in sensible nature, she/he is also in a sense finite which relates the two previous (theoretical and practical) senses finitude: now that the sensible is independent of man as theoretically finite and the practical is an end (which is not yet but must be) to man as practically finite, both kinds of finitudes find their origin in man's duplicity as body and reason. Now that the critical philosophy wants to think this finitude and keep it and show it as it is, it expresses this finitude of man in

the concept of finality without end, which makes possible to understand a free finite being's attitude in the world: hope for realization of freedom in her/his sensible world.

References

- Kant, Immanuel (1956) *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Raymund Schmidt, Hamburg, Verlag von Felix Meiner
- Kant, Immanuel (1922a) *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig, Verlag von Felix Meiner
- Kant, Immanuel (1922b) *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig, Verlag von Felix Meiner
- Kant, Immanuel (1920) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig, Verlag von Felix Meiner
- Kant, Immanuel (1906) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۱ / تابستان ۱۳۹۹

بررسی اجمالی مفهوم طبیعت در سه نقد کانت

مسعود علیزاده اقدم (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران، تبریز

masoudalizadeh60@gmail.com

محمد رضا عبدالله نژاد

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران، تبریز

abdollahnejad@tabrizu.ac.ir

چکیده

مقاله حاضر، بخشی است از تحقیقی درباره رابطه سه نقد در فلسفه کانت، مبتنی بر مفاهیم اساسی فلسفه انتقادی. یکی از این مفاهیم، طبیعت است. طبیعت در فلسفه انتقادی، مجموعه متعلقاتی فعالیت حکم کردن است، و چون این فعالیت، بنحو خودآیین یعنی مطابق اصول استعلایی انجام می‌گیرد طبیعت نیز افقی است که با این اصول تقویم می‌شود. طبیعت در نقد اول، قلمرو متعلقاتی شناخت متناهی از جهت صورتشان است، و توسط اصول استعلایی فاهمه تقویم می‌شود. تقویم ماتقدم صورت عین و نه ماده‌اش، متوقف است به تنهای شناخت انسان. طبیعت در نقد دوم، قلمرو متعلقاتی عقل عملی است که اراده‌های آزادند و توسط قانون اخلاقی تقویم می‌شود. غایت بودن این طبیعت، نشان تنهای عمل انسان است. طبیعت در نقد سوم، افق ماتقدم گشوده شده توسط اصل استعلایی حکم تأملی است یعنی حوزه‌ای است که در آن انسان به تأمل در متعلقاتی شناخت از جهت کثرت و عدم ضرورتشان می‌پردازد، که این نیز وجه دیگری از تنهای در شناخت انسان است. بدین سان سیر تحلیل طبیعت در سه نقد، سیر تحلیل تنهای انسان است. این تحلیل در تمامیتش نشان می‌دهد که انسان، یعنی موجود آزاد متناهی در جهان محسوس، به چه معناست. چنین است که تحلیل کانت از مفهوم طبیعت در سه نقد، بخشی از تلاش اوست در جهت پاسخ دادن به آن سؤال واحد که به گفته او مسئله اصلی فلسفه انتقادی است: «انسان چیست؟»، و چنانکه می‌بینیم فهم این پاسخ، و ازین رو فهم فلسفه انتقادی، فقط با در نظر آوردن هر سه نقد ممکن می‌شود.

کلیدواژه‌ها: طبیعت، اصول استعلایی، طبیعت صوری، طبیعت مادی، تنهای، آزادی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱

مقدمه

نوشته حاضر، بخشی از تحقیقی درباره ارتباط سه نقد در فلسفه کانت است. در پژوهش‌های مربوط به کانت، به این مسئله نیز به انحای مختلف پرداخته‌اند و پاسخهای مختلف به آن داده‌اند. تفاوت در نحوه پرداخت به آن، منجمله به جهت تفاوت در آن مفاهیم کلیدی است که پژوهشندگان از رهگذر آنها به این پژوهش نظر کرده‌اند. چند نمونه را ذکر می‌کنیم:

یک. ژیل دولوز در (2004) با مفهوم «غایات عقل» به این پژوهش پرداخته است: فلسفه انتقادی، تفکری است که با این قول آغاز می‌شود که عقل، قوه‌ای است که هم غایات خود و هم نحوه رسیدن به این غایات را خودش تعیین می‌کند. برای رسیدن به این غایات، قوای نفس تحت قوانین استعلایی با هم همکاری می‌کنند. بسته به اینکه این غایات هر بار چه باشند، قانونی که قوا تحت آن برای رسیدن به آن غایت خاص همکاری می‌کنند، و نیز قوه‌ای که عقل تعیین این قانون را به آن سپرده است، متفاوت می‌شود. و البته این غایات در ارتباط نظام‌مند با یکدیگر قرار دارند، و به همین جهت انحای فعالیت قوا که سه نقد توضیحشان می‌دهند، به هم مرتبطند.

دو. لوک فری (L. Ferry) در (2006) با طرح سه حوزه فلسفه بطور کلی، یعنی حوزه‌های مربوط به نظر و عمل و رستگاری، وارد این پژوهش می‌شود و هر یک از نقدها را به ترتیب پاسخگوی یکی از این حوزه‌ها می‌داند، البته با این تفاوت که کانت برای اولین بار با طرح فلسفه انتقادی، نسبت موجود متناهی یعنی انسان را به موجود نامتناهی واژگون کرد: این متناهی است که مطلق (یعنی نقطه آغاز) است؛ نامتناهی همواره در نسبت با او فقط ایده است. و این در هر سه نقد دیده می‌شود.

سه. لویجی اسکاراوللی (L. Scaravelli) در (1973) با مفهوم تجربه‌ای که متعلقش کثیر و غیر ضروری است، وارد این پژوهش می‌شود: متعلق تجربه در نقد اول، هرچند کثیر است ولی کثرتش کثرت محض صور ماتقدم شهود است درحالی‌که تجربه علاوه بر این کثرت صوری، کثرت مادی نیز دارد که بدون نظر به آن و پژوهش در شرایط استعلایی آن، پاسخ مسئله امکان تجربه ناتمام می‌ماند. نقد سوم این مسئله را طرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد (البته با طرح ارتباط نقد اول و سوم بدین نحو، پای نقد دوم هم به میان کشیده می‌شود: نقد سوم، با تکمیل کردن پژوهش در شرایط امکان تجربه، مسئله تحقق آزادی در طبیعت را طرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد).

چهار. دیتر هنریش (D. Henrich) در (1992) با مفهوم نظام در فلسفه کانت متعرض مسئله ارتباط سه نقد می‌شود: آزادی، اصل نظام فلسفی کانت است و در عین حال واقع (fact) است برای عقل. دلالت این امر، این است که آزادی نه از گزاره‌ای نتیجه می‌شود و نه می‌تواند

به‌مثابه گزاره‌ای باشد که بخشهای دیگر نظام از آن استنتاج شوند. آنچه می‌ماند این است که بخشهای نظام با آزادی موافق باشند. پس ارتباط سه نقد، ارتباط بخشهای نظامند بنحوی که موافق با آزادی باشند.

پس از ذکر این نمونه‌ها می‌پردازیم به نحوه پرداخت پژوهش حاضر به این مسئله. این پژوهش، ارتباط سه نقد را از طریق ارتباط مفاهیم کلیدی فلسفه انتقادی پیش برده است. یعنی پس از احراز این مفاهیم، بررسی شده است که تحلیل آنها در جریان سه نقد چگونه پیش رفته است و بدین ترتیب هم خود این مفاهیم بطور کلی و هم مراحل تحلیل‌شان در سه نقد چگونه باهم ارتباط یافته‌اند. البته از آرای مفسرانی که نامشان ذکر شده و شارحان و مفسران دیگر نیز استفاده شده است ولی طرح پژوهش چنان است که گفته شد. این مفاهیم، حکم و طبیعت و ایده هستند. نوشتار حاضر فقط شامل بخش مربوط به مفهوم طبیعت است. برای ورود به این بررسی، نخست بحثی درباره مفهوم طبیعت در فلسفه انتقادی بطور اعم، ارائه شده و سپس نظر کانت در هریک از نقدها بطور اخص ذکر شده و در پایان، در بخش نتیجه، ارتباطی که میان سه تحلیل کانت در سه نقد، به‌مثابه نتیجه آن تحلیلها، دیده می‌شود به اجمال بیان شده است.

درآمد کلی

کانت در مقدمه نقد سوم فلسفه را متضمن اصول شناخت عقلی چیزها از طریق مفاهیم می‌داند (Kant, 1922b: 6). این تلقی از فلسفه همان است که موضوع استنتاج استعلایی مفاهیم مذکور است: این مفاهیم بنحو ماتقدم به اعیان اطلاق شده و موجب شناخت ما از آنها می‌شوند، و چون ماتقدم‌اند شناخت حاصل نیز «عقلی» خوانده می‌شود. ولی چگونه مفاهیم ماتقدم که مستقل از تجربه‌اند می‌توانند به اعیان اطلاق شوند؟ مگر نه اینکه عین همواره غیر از ذهن شناسنده متناهی است و برای شناخته‌شدن باید به ذهن داده شود؟ ولی درست همین لزوم داده‌شدن عین به ذهن است که این امکان را فراهم می‌کند که ذهن متناهی بتواند از وجهی از عین، شناخت ماتقدم حاصل کند، یعنی مفاهیم ماتقدم خود را به آن حوزه اطلاق کند. این وجه، صورت است؛ زیرا اگر عین برای شناخته‌شدن باید به ذهن داده شود، پس عین، پدیدار است و بنابراین کثیر و متأخر است؛ و اگر ذهن شناسنده، برای همه این اعیان کثیر، همواره یکی و همان است، پس در رابطه اعیان و ذهن، چیزی واحد و همیشه‌همان وجود دارد که به هر دو طرف مربوط است، یعنی نه فقط در ذهن (که فاعل واحد و همیشه‌همان شناخت است) بلکه در اعیان نیز، درحالی‌که کثیرند، هست: وحدت و همانی صورت عینیت بطور کلی، یعنی وحدت و همانی شناخته‌شدن همه اعیان توسط ذهن به‌مثابه عین بطور کلی.^۱ ولی از آنجا که آنچه به ما داده می‌شود، از طریق شهود حسی داده می‌شود و این شهود، داده‌شده‌ها را در کثرت و فردیت‌شان و بدون واسطه مفهوم به ما می‌دهد، پس این

وحدت و همانی صورت عینیت، در تجربه داده نمی‌شود. این وحدت و همانی، حاصل فعالیت خود ذهن است که کانت آن را «ترکیب» می‌نامد. ولی باید توجه کرد که این صورت، به ماده‌ای تعلق دارد که بنحو متأخر داده می‌شود. پس این فعالیت ترکیب توسط ذهن، همواره ترکیب کردن چیزی غیر از ذهن است که باید از بیرون به ذهن داده شود تا ترکیب ممکن شود وگرنه ذهن ماده‌ای نخواهد داشت تا با فعالیتش صورت آن را بسازد. اکنون قاعده این فعالیت ترکیب چیست؟ مفاهیم محض، یعنی همان مفاهیمی که ممکن‌کننده شناخت فلسفی اعیان‌اند.

کانت همین مطلب را در همان مقدمه نقد سوم، چنین طرح می‌کند (Kant, 1922b: 9):
 مفاهیم از آن نظر که با متعلق‌شان مرتبطند، می‌توانند حوزه (Feld)، زمین (Boden)، قلمرو (Gebiet) و خانه (Aufenthalt) داشته باشند.

مفهوم آنگاه حوزه دارد که وقتی ارتباطش با متعلقش را منظور می‌کنیم، صرف نظر می‌کنیم از اینکه آیا این مفهوم از متعلقش شناختی به دست می‌دهد یا نه. مثلاً مفاهیم فراحسی، مثل مفهوم خدا، فقط حوزه دارند زیرا هرچند شناختی از متعلق‌شان به دست نمی‌دهند ولی ما امکان یا عدم امکان شناخت را منظور نمی‌کنیم.

مفهوم آنگاه علاوه بر حوزه، زمین هم دارد که شناخت متعلقش ممکن باشد. پس فقط مفاهیم تجربی‌اند که علاوه بر حوزه، زمین هم دارند.

مفهوم آنگاه قلمرو دارد که آنچه را باید به زمین تعلق گیرد، بنحو ماتقدم تعیین کند. این مفاهیم، همان مفاهیمی‌اند که در فلسفه، امکان شناخت عقلی چیزها را فراهم می‌کنند و ارتباطشان با متعلق‌شان چنین است که نه فقط امکان شناخت متعلق‌شان وجود دارد و بدین ترتیب زمین دارند، بلکه این شناخت، ماتقدم نیز هست و بدین ترتیب این مفاهیم قلمرو نیز دارند، یعنی بنحو ماتقدم تعیین می‌کنند که آن «بخش» از زمین که این مفاهیم در آن ساکن‌اند، چه باید باشد. این قلمرو چیست؟ صورت عینیت بطور کلی، صورت کلی شناخت آنچه به زمین تعلق دارد. پس به بیان دقیقتر، قلمرو، «بخشی» از زمین «در کنار بخش دیگر» یعنی خانه - که در آن، مفهوم دارای زمین، متعلق شناختی‌اش را بنحو ماتقدم معین نمی‌کند - نیست بلکه بنحو ماتقدم معین می‌کند که برای مفاهیم دارای خانه بر روی زمین، صورت کلی شناخت متعلق چیست، یعنی متعلق‌شان، به مثابه متعلق تجربه بطور کلی، چیست (چنانکه ملاحظه می‌شود، دو چیز را معادل با هم آوردیم: صورت کلی شناخت عین و صورت کلی عین برای شناخت. این، همان اصل الاصول در میان اصول استعلایی فاهمه است: «شرایط امکان تجربه بطور کلی، همزمان شرایط امکان متعلق تجربه نیز هستند و به همین جهت در حکم تألیفی ماتقدم، اعتبار عینی دارند» (Kant, 1956: 212-13). یعنی این شرایط ذهنی - که همان خودآگاهی استعلایی و جلوه‌هایش، یعنی مقولات، هستند - «از چیزی»

حاضر و آماده در بیرون از من «حکایت» نمی‌کنند، بلکه نحوه تجربه شدن آن چیز و بدین ترتیب خود آن چیز را به مثابه تجربه شده می‌سازند).^۴ اهمیت این مفاهیم دارای قلمرو در این است که اگر آنها از قبل، صورت شناخته شدن بطور کلی، یعنی صورت عینیت، را تعیین نمی‌کردند آنگاه مفاهیم دارای خانه اصلاً نمی‌توانستند از متعلق شان شناختی به دست دهند زیرا شرط امکان همه شناخته‌های تجربی، همین ساختار شناخت بطور کلی است.

اکنون پس از اینکه ارتباط ذهن از طریق مفاهیمش با عین را توسط استعاره‌های حوزه و زمین و قلمرو و خانه، که چهار ساحت عین‌اند، بیان کردیم، می‌توانیم بگوییم: آنچه تفکر انتقادی سه نقد در باب طبیعت به ما می‌گوید چیزی نیست مگر شرح این چهار ساحت. توضیح، اینکه: طبیعت در نقد اول و طبیعت در نقد دوم، دو قلمرو هستند که ساختارشان توسط مفاهیم ماتقدمی معین می‌شود که از طریق تحلیل استعلایی ذهن در این دو نقد حاصل می‌شوند. ولی طبیعت در نقد سوم، قلمرو نیست بلکه حوزه‌ای است که از تأمل بر روی خانه حاصل می‌شود، حوزه‌ای که وحدت دو قلمرو را از طریق مفهوم خاصی به تأمل می‌آورد که متعلقش فراحسی است. اکنون بپردازیم به توضیح این سه طبیعت. از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که آنچه باید در ادامه بیان شود، دو مفهومی‌اند که دو قلمرو را تعیین می‌بخشند، بعلاوه مفهوم سومی که حوزه واحد این دو قلمرو را به تأمل می‌آورد. قبل از ادامه، این نکته را هم ذکر کنیم: اگر طبیعت، همان قلمروهای تعیین یافته و حوزه به تأمل آمده توسط مفاهیم ماتقدم است، و اگر این تعیین و تأمل، همان فعالیت ترکیب است که ذهن مطابق با مفاهیم انجام می‌دهد، و اگر این فعالیت، همان حکم کردن است، پس طبیعت هم چیزی نیست مگر قطب متضایف حکم کردن.

نقد اول

پرسشی که می‌خواهیم به آن پاسخ دهیم این است: کدام مفهوم در نقد اول کدام قلمرو را بنحو ماتقدم به مثابه طبیعت تعیین می‌بخشد؟

پژوهش نقد اول به دنبال یافتن شرایط استعلایی شناخت نظری است. کانت این بخش را با «حسیات استعلایی» آغاز می‌کند که تحلیل صورت ماتقدم تأثیر قوه شناخت انسان از پدیدارهاست، و دلالت دارد به اینکه تنهای انسان (یعنی وابسته بودن شناختش از عین به داده شدن آن به او)، بنحو ماتقدم، مقوم شناخت اوست نه اینکه چیزی سلبی و از سنخ محدودیت برای شناخت باشد و این چنین شناخت را به نسبت بکشاند، بلکه بنحوی ایجابی، شناخت متناهی را در تمایزش با شناخت نامتناهی (که برای شناختش از عین، نیازمند به داده شدن آن نیست)^۵ می‌سازد. پس در

شناخت متناهی، شهود از فکر جداست و این دو به هم فرو کاستنی نیستند. پس نقش شهود و فکر چنین خواهد بود: شهود، انطباعات را به ما در فردیت و کثرتشان می‌دهد و فاهمه نیز این شهود را توسط قواعدی ترکیب می‌کند که همیشه همان‌اند و برای همه ترکیبها یکی‌اند (و ازینرو مفهوم‌اند زیرا مفهوم، این دو ویژگی را دارد: برای همه متعلق‌هایش یکی است و همیشه نیز همان است). علت وحدت و همانی مفاهیم نیز، چنانکه گفتیم، وحدت و همانی فاعل شناخت است.

حال اگر توجه کنیم که مشهودها نیز صوری دارند (یعنی مکان و زمان) و این صور نیز ماتقدم‌اند یعنی پیش از هر شهود تجربی، همراه آن شهودند، پس می‌توان فعالیت ترکیبی فاهمه از طریق مفاهیمش را فقط برای صور مشهودها، صرفنظر از مضمون تجربی‌شان، در نظر گرفت. بدین ترتیب اگر مفاهیم فاهمه فقط صور ماتقدم شهود را ترکیب کنند، آنچه حاصل می‌شود، عین بطور کلی برای فاهمه متناهی، و به بیان دیگر، صورت عینیت هر عین (صرفنظر از مضمون تجربی‌اش) است. این صورت، همان قلمرو طبیعت است که توسط مفاهیم ماتقدم ساخته می‌شود و به جهت صوری‌بودنش کانت آن را «طبیعت صوری» یا «طبیعت از منظر صوری» می‌نامد.^۶

اکنون از آنجا که این ترکیب مطابق با مفاهیم، ترکیب چیزی غیر از این مفاهیم (یعنی داده‌های شهود) است، پس باید میان این مفاهیم و آن داده‌ها سختی باشد. این سختی از طریق فعالیت شاکله‌سازی حاصل می‌شود: مفاهیم، شاکله‌مند می‌شوند، یعنی معنای زمانی پیدا می‌کنند و معلوم می‌شود که ترکیب کردن داده‌های زمانی، چگونه است.^۷ اکنون می‌توانیم مفاهیم را به صورت پدیدارها اطلاق کنیم. این چنین، یعنی از ترکیب کردن صور پدیدارها توسط قواعد شاکله‌مند فاهمه، قلمرو عینیت تعیین می‌شود، یعنی بنحو ماتقدم معین می‌شود که هر پدیدار چگونه به متعلق شناخت تجربی بطور کلی تبدیل می‌شود. صورت بیانی این عینیت، همان اصول استعلایی فاهمه‌اند؛^۸ الف) «همه پدیدارها، از آن جهت که شهودند، کمیتهای امتدادی‌اند» (Kant, 1956: 217, Ft. 1):^۹ ب) «در همه پدیدارها مضمون^{۱۰} که متعلق انطباع (Empfindung) است، کمیت اشتدادی^{۱۱} (یعنی درجه دارد)» (ibid: 220). ج) «همه پدیدارها، از جهت وجودشان، بنحو ماتقدم تحت قواعدی قرار می‌گیرند که به نسبت پدیدارها باهمدیگر تعیین می‌بخشند» (ibid: 229-30, Ft. 3). این قواعد معین‌کننده نسبت وجودی پدیدارها باهم، در سه اصل بیان می‌شوند: یک. «همه پدیدارها متضمن امر پایدار [در زمان] (جوهر)، به‌مثابه خود عین، و امر متغیر [در زمان]، به‌مثابه تعیینهای آن، یعنی به‌مثابه نحوه وجودداشتن عین، هستند» (ibid: 235, Ft. 2). دو. «هر آنچه واقع می‌شود (یعنی آغاز به بودن می‌کند)، متضمن چیزی است (setzt etwas voraus) که آن چیز واقع شده، مطابق قاعده‌ای در پی‌اش می‌آید» (ibid: 241, Ft. 1). سه. «همه جوهر، از آن

جهت که می‌توانند در مکان به‌مثابه همزمان به ادراک حسی درآیند، همواره در تأثیر و تأثر متقابل اند» (ibid: 259).

بدین ترتیب به پاسخ پرسشی که در آغاز پرسیده بودیم رسیدیم: در نقد اول، مفاهیم فاهمه که شاکله‌مند شده‌اند، صور شهود در پدیدارها را ترکیب کرده و قلمرو طبیعت پدیداری برای قوه شناخت نظری متناهی را می‌سازند که ساختارش توسط اصول استعلایی فاهمه بیان می‌شود.

نقد دوم

پرسشی که می‌خواهیم به آن پاسخ دهیم این است: کدام مفهوم در نقد دوم کدام قلمرو را بنحو ماتقدم به‌مثابه طبیعت تعیین می‌بخشد؟

سخن را از «عمل» آغاز می‌کنیم، زیرا عمل در اینجا همان حکمی را دارد که «پدیدار» در نقد اول داشت. عمل انسان، پدیداری است که علت غایی دارد. عمل انسان، پدیدار است زیرا رخدادی است که در بدن انسان اتفاق می‌افتد، و چون بدن، جزئی از طبیعت پدیداری است، پس عمل نیز پدیدار است. عمل انسان، علت غایی دارد، زیرا مسبوق است به تعیین اراده، یعنی به اینکه نخست به انجام عمل اراده کنیم تا سپس این عمل به‌مثابه پدیدار در بدن تحقق یابد. این اراده نیز مسبوق به تصور عمل است. بدین ترتیب از آنجا که تصور عمل پیش از تحققش علت تعلق اراده به آن است، و تعیین اراده نیز پیش از تحقق عمل، علت آغاز به انجام دادن آن و تحققش به‌مثابه پدیدار است، پس این علت برای تحقق عمل، علت غایی است زیرا تصور غایت، علت تعیین اراده و آغاز به تحقق آن غایت است. اکنون می‌توانیم ببینیم که این دو وجه عمل، از دو منظر، بیان‌کننده حقیقتی واحد درباره عمل انسانی‌اند: تناهی. بدن‌مندی انسان که فاعل اراده و عمل است، بیان دیگری است از فاصله‌ای که در اراده انسانی بین تصور غایت و تحقق غایت وجود دارد زیرا اگر انسان بدن نداشت، یعنی در مکان و زمان نبود و تأثری در وجودش نبود، فاصله بین تصور غایت و تحققش بی‌معنا بود زیرا تصور غایت همانا تحقق آن نیز بود، چنانکه در موجود نامتناهی.

اکنون می‌توانیم بپرسیم: هرچند عمل انسان پدیدار است و ازین‌رو مضمونی تجربی دارد که موقعیت فاعل عمل در مکان و زمان تعیینش می‌کند، ولی آیا با این حال عمل انسان نیز به جهت وحدت فاعلش، همچون مورد شناخت نظری، صورت واحدی طلب نمی‌کند که شرط امکان ارتباط این کثرت مضمونها با وحدت فاعل عمل باشد؟ این صورت، چیست؟

کانت تحلیل عمل را به مرحله نیت، یعنی تعلق گرفتن اراده به انجام آن محدود می‌کند، زیرا اینکه عمل تحقق بیابد و به نتیجه مورد نظر برسد یا نه، به شرایط محسوس دیگری نیز بستگی

دارد که خارج از دست ماست (Kant, 1922a: 18). در همین مرحله است که کانت صورت مذکور و قاعده ممکن‌کننده‌اش را می‌یابد: فرمان مطلق (kategorischer Imperativ): «چنان عمل کن که قاعده اراده تو هر زمان به‌مثابه اصل قانون‌گذاری کلی نیز معتبر تواند بود» (Kant, 1922a: 39)، یعنی به‌مثابه قانون برای عمل همه عمل‌کنندگان معتبر تواند بود. اینک چند نکته:

الف) این فرمان، به هیچ شرطی مقید نیست، زیرا نمی‌گوید «گر به دنبال این یا آن غایت خاص هستی، آنگاه چنین یا چنان کن» بلکه با این دستور بدون قید و شرط به عمل، غایتی نامشروط را برای انسان معین می‌کند^{۱۳} که نه در نسبت با غایت دیگر، بلکه خودش بدون نظر به هیچ غایت دیگری و فقط با نظر به خودش خواستنی است.^{۱۴}

ب) این فرمان نه به مضمون خاصی از عمل بلکه فقط به نحوه‌ی از عمل متوجه است، زیرا می‌گوید «چنان عمل کن که...» و نه «به این یا آن عمل کن». پس این فرمان متوجه صورت عمل است و نه مضمونش.

ج) آن صورت عمل که توسط این فرمان، بدون قید و شرط به آن امر می‌شویم، کلیت‌پذیری قاعده عمل است. از آنجا که این صورت کلیت، با اطلاقش به مضمون عمل، آن عمل را متعلق اراده می‌کند، پس معیار تعلق اراده به عمل، همین صورت کلیت‌پذیری است و نه تأثیر حسی فاعل از تصور نتیجه عمل در موقعیتی خاص، وگرنه عمل با صورت کلیتش غایت فی‌نفسه نبود بلکه غایتی بود در خدمت تحقق غایت دیگری که محسوس است. پس این شرط کلیت‌پذیری، معیار تعلق اراده به عمل را از شرایط مکان و زمان خارج کرده و آن را در قلمرو عقل قرار می‌دهد، زیرا تصور کلیت، از تجربه حاصل نمی‌شود.^{۱۵}

پس بطور خلاصه، کانت در مرحله تعیین اراده، تصویری را در انسان کشف می‌کند که مضمونش فرمان نامشروط است بدین‌نحو که کلیت‌پذیری عمل را برای اراده ما غایت فی‌نفسه قرار می‌دهد، و بدین ترتیب خود عقل، به اراده، مستقل از حس تعیین می‌دهد. این علیت عقل در تعیین اراده، خودآیینی یا همان آزادی است. پس فرمان مطلق ما را به خودآیینی عقل در تعیین اراده، یعنی به علیت آزادی امر می‌کند و آزادی را برایمان غایت فی‌نفسه می‌کند.^{۱۶} بدین ترتیب معلوم می‌شود چرا صورت دیگر این قانون چنین است: «چنان عمل کن که انسان بودن را، هم در شخص خود و هم در شخص هر کس دیگر، همواره در عین حال به‌مثابه غایت فی‌نفسه، و نه هرگز فقط به‌مثابه وسیله، به کار گیری» (Kant, 1906: 54).

اکنون می‌توانیم به پرسش‌مان پاسخ دهیم: طبیعت در نقد دوم نیز قلمروی صوری است، یعنی صورتی است که از طریق مفهومی ماتقدم معین می‌شود. این صورت، اراده است و مفهوم

معین‌کننده‌اش آزادی است و بیانش فرمان مطلق است. ولی اینجا به چیز عجیبی درباره این قلمرو رسیدیم: فرم بیانی آن، نه خبری بلکه امری است. این فرم چه دلالتی درباره این طبیعت دارد؟ دلالتش این است که این طبیعت، چیز حاضری نیست بلکه قرار است ایجاد شود و ازین‌رو این فرمان، آن را به شکل غایت برایمان وضع می‌کند، و چون فرمان، مطلق است پس غایتی هم که برایمان وضع می‌کند غایت مطلق است. بدین جهت نامی که کانت به این قلمرو می‌دهد، «ملکوت غایات» است.

در پایان فقط دو نکته را برای روشن‌تر شدن مطلب ذکر می‌کنیم:

(الف) آزادی دو معنا دارد؛ یک. معنی نخست آن، علی‌السویه بودن اراده نسبت به قاعده عملش است؛ اراده می‌تواند انتخاب کند که آیا معیار تعیینش تأثر حسی باشد یا صورت کلیت عقلی که از طریق فرمان مطلق از آن آگاه می‌شویم. کانت به همین معنی نظر دارد آنگاه که می‌گوید دلالت «باید» فرمان مطلق برای من، «می‌توانم» است، یعنی می‌توانم اراده را مستقل از تأثر حسی تعیین بخشم؛ و بنابراین همچنین می‌توانم تعیین آن را به دست تأثر حسی بسپارم. و همین آزادی است که فرمان مطلق، علت شناخت (ratio cognoscendi) آن است و به آن به‌مثابه علت وجود (ratio essendi) فرمان مطلق، دلالت می‌کند و واقعیت عینی به آن می‌بخشد. دو. معنی دوم نیز، که مبتنی بر معنی نخست است، گرفتن معیار عمل از حس و دادن آن به عقل است. و همین آزادی است که از سنخ غایت است زیرا در هر موقعیت عمل باید از نو تحقق یابد. اکنون می‌پرسیم: آیا این دو معنا، به دو چیز یعنی دو آزادی غیر از هم دلالت می‌کنند؟

پاسخ، این است که هر دو، آزادی واحدی را بیان می‌کنند. حس و عقل، دو معیار «در کنار هم» و عرضه‌شده به اراده برای انتخاب یکی از آنها، نیستند زیرا حس یا تأثر حسی، چیزی است که از بیرون فاعل اراده می‌آید ولی عقل یا صورت کلیت برای عمل از خود فاعل می‌آید. به همین جهت وقتی فاعل، تعیین اراده را به دست عقل می‌دهد، درواقع تعیین اراده را به دست خودش داده است. ولی تعیین اراده، از اول به جهت علی‌السویه‌بودنش، یعنی استقلالش از غیر، به دست خودش بوده است. پس این آزادی بدین معناست که اراده، چیزی را که از قبل در دست خودش بود، در دست خودش نگاه می‌دارد، و بدین‌سان آنچه را که از قبل (یعنی در ذاتش بنحو ماتقدم) آن بود، در موقعیتهای انضمامی عمل (یعنی در تاریخ) بالفعل می‌کند. بدین‌جهت اراده، در تعیینش توسط عقل، درواقع خودش را به‌مثابه غایت فی‌نفسه وضع کرده است و این همان خودآیینی است. نیز ازین‌رو طبیعت یا قلمروی که اجتماع اراده‌های آزاد است، ملکوت غایات نامیده می‌شود.

(ب) تناهی عمل انسان، متفاوت است با تناهی پدیدارهای دیگر. تفاوت اینجاست که صورت علیت در پدیدارهای دیگر بدین‌گونه است که هر پدیداری معلول پدیداری است که خودش معلول

پدیداری دیگر است، یعنی علیت هر پدیدار با معلولیتش توأم است. این علیت در پدیدارها متناسب با تناهی آنها و تناهی فاعل شناخت آنهاست. پدیدارها کمیتهای متنهای اند که در مکان و زمان، در سلسله همواره مشروط علی، به تجربه فاعل شناخت درمی آیند و بنابراین فاعل شناخت هرگز به علت غیرمعلول که در آغاز است و قبل از آن هیچ زمانی نیست، نمی رسد. ولی پدیدار عمل انسان، هرچند به جهت وابستگی مضمونش به موقعیت مکانی و زمانی و جدایی تصورش از تحققش متنهای است، ولی این تصور، برای انتخاب، به اراده عرضه می شود و اراده در این مرحله انتخاب، علیت آزاد دارد، یعنی علت غیرمعلول است. به همین جهت هم این آزادی، مصداق شیء فی نفسه است، یعنی چیزی نیست که در مکان و زمان به فاعل داده شود تا او به دنبال علتهای همواره معلولش باشد، بلکه علت آغازین است و بدین معنا فراحسی است. پس آن قلمرو طبیعت که همین آزادی است، قلمروی فراحسی است.

نقد سوم

اینجا چنانکه قبلاً گفتیم، از قلمرو و مفهومی که آن را بنحو ماتقدم معین کند نمی پرسیم بلکه از حوزه ای می پرسیم که این دو قلمرو را به هم مرتبط می کند، و طبیعت در اینجا همین حوزه است. آن حوزه چیست و از طریق کدام مفهوم به تأمل درمی آید؟

ابتدا بپردازیم به اینکه چه چیزی گشتن در پی این حوزه را لازم می کند. پاسخ در مقدمه نقد سوم است؛^۲ قلمرو طبیعت فراحسی، غایتی است که از طریق علیت آزاد، وضع شده و تحقق می یابد. ولی تحققش، چنانکه گفتیم، به شکل پدیدار عمل در جهان محسوس واقع می شود. جهان محسوس نیز قلمرو و صورتی دارد که معنای عینیت اعیان تجربه نظری را از پیش معین می کند. بدین سان وقتی عمل انسان همچون پدیداری در این جهان تحقق می یابد، در قلمرو آن واقع شده است. یکی از عناصر سازنده این قلمرو، علیت مکانیکی است، یعنی هر پدیداری علت همواره معلول دارد و علت آغازین، شناختنی نیست و به این قلمرو تعلق ندارد. بدین سان عمل انسان به ناچار از دو منظر در دو قلمرو متفاوت و مخالف با هم قرار می گیرد: در قلمرو اول، که مرحله تصور عمل و انتخابش است، علت، اراده آزاد است، ولی در قلمرو دوم، که مرحله تحقق عمل است، علت، پدیداری دیگر است. پژوهش نقد سوم سعی می کند، همزمان با حفظ مشروعیت این دو قلمرو، طبیعت محسوس را بنحوی به تأمل آورد که مشکل تعلق عمل به این دو قلمرو حل شود و طبیعت محسوس که محل تحقق عمل است مخالف با آزادی به نظر نیاید. ولی از آنجا که شناخت نظری انسان از طبیعت محسوس فقط داخل قلمرو طبیعت صوری ممکن می شود، پس تأمل در طبیعت

محسوس برای رسیدن به مفهومی که آن را متناسب با قلمرو آزادی به فکر آورد، به شناخت نظری این طبیعت محسوس نخواهد رسید، زیرا چنین تصویری از طبیعت ناچار باید از قلمرو طبیعت محسوس خارج شود. ولی چون خروج از قلمرو طبیعت محسوس، برای به فکر آوردن همین طبیعت محسوس است، بنابراین از بررسی خود این طبیعت می‌آغازد، ولی این بار نه بررسی ساختار قلمروش بلکه بررسی آن قسمت از زمین تجربه که غیر از قلمرو است: خانه تجربه. بررسی این خانه، که نه زمین تجربه ممکن بلکه زمین تجربه واقع است، نشان می‌دهد که فهم تجربه واقع، در درون قلمرو طبیعت محسوس به تنهایی ممکن نیست و بنابراین مفهوم دیگری برای فهم آن نیاز است، هرچند این مفهوم، به جهت واقع نبودن در درون قلمرو طبیعت محسوس، ما را به شناخت تجربه واقع نخواهد رساند زیرا این تجربه را نه در قلمروی در زمین تجربه، بلکه در حوزه قرار می‌دهد.

دو نمونه از این تجربه‌های واقع که در نقد سوم بررسی می‌شوند، زیبایی و زنده بودن هستند. از آنجا که بحث مربوط به شرط استعلایی امکان این تجربه‌ها مربوط به مفهوم حکم در فلسفه کانت است (که موضوع تحقیق دیگری است) اینجا از ورود به آن صرف نظر و فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم: هم چیز زیبا و هم موجود زنده به مثابه کل دارای اجزای کثیر و غیرضروری ادراک می‌شوند. ادراک این کل به مثابه افق تجربه اجزا، پیش از تجربه اجزا و شرط تجربه کثرت اجزاست، بنحوی که این کثرت اجزا صرفاً کثرت همگن شهود مکانی و زمانی نیست که فقط توسط مقوله، جمع شده و تبدیل به کل شود. پس این کل، مفهومی ماتقدم است و داده‌های کثیر و غیرضروری طبیعت را چنان به تأمل (و نه شناخت) می‌آورد که خارج از قلمرو طبیعت محسوس است: طبیعت، چنان است که گویی توسط موجودی عاقل بنحوی ایجاد شده است که مناسب با فعالیت شناختی ما (یعنی آوردن کثرت تحت وحدت) باشد؛ یعنی طبیعت، ساخته‌ای غایتمند است که سازنده عاقلش آن را با غایت شناختی بودن برای انسان، آفریده است.^{۲۳} بدین ترتیب بررسی تجربه واقعی در خانه تجربه، ما را به مفهومی رساند که طبیعت محسوس را، از نظر کثرت مادیش و نه صورتش، در ارتباط علی با زیرنهاد فراحسی‌اش یعنی خدا به تأمل آورد که عملش غایتمند و مصداق آزادی استعلایی یعنی علیت غیر معلول است. و از آنجا که این مفهوم علیت خارج از قلمرو طبیعت محسوس است، پس طبیعت محسوس را در کثرت مادی‌اش، با این مفهوم فراحسی نمی‌توان شناخت. ازین رو طبیعتی که با این مفهوم به تأمل درآمده است، نه زمین تجربه (که در آن، امکان شناخت وجود دارد) بلکه حوزه تجربه است.

همچنین روشن است که چرا این طبیعت مادی، به مثابه حوزه تجربه، امکان مناسبت دو قلمرو را فراهم می‌آورد: طبیعت محسوس، از جانب خودش، ماده‌ای را در تجربه واقع به انسان می‌دهد که او تنها با مفاهیم قلمرو نمی‌تواند معنای آن را بفهمد و ازین رو مفهوم ماتقدم غایتمندی کمک

می‌گیرد و از طریق آن، طبیعت محسوس را همچون کل غایتمند به تأمل می‌آورد. این غایتمندی منافاتی با مکانیسم قلمرو طبیعت صوری ندارد، زیرا در فهم مکانیستی طبیعت، این زیرنهاد فراحسی، ناممکن تلقی نشد بلکه چون خارج از توان شناخت متناهی بود، از آن عزل نظر شد؛ ولی با این حال به‌مثابه ایده‌ای (ایده‌شیء فی‌نفسه) در فلسفه انتقادی باقی ماند تا به تنهای شناخت انسان دلالت کند. پس این زیرنهاد فراحسی، حتی شرط لازم ساخته‌شدن قلمرو طبیعت صوری است، زیرا این قلمرو ساخته نمی‌شد اگر به تنهای شناخت انسان راه نمی‌بردیم. اکنون از آنجا که این کل طبیعت غایتمند، یعنی مناسب با غایت شناخت، است، می‌توان آن را مناسب با غایتی نیز به تأمل آورد که یگانه غایت فی‌نفسه است که انسان می‌تواند تصورش کند: آزادی، یا اراده‌ای که آزادانه به عمل تعلق می‌گیرد.^{۳۳}

بدین ترتیب به پاسخ پرسش‌مان رسیدیم: طبیعت در نقد سوم، طبیعت مادی یعنی پدیدارها در کثرت و عدم ضرورت‌شان است که از رهگذر مفهوم غایتمندی، به‌مثابه آن کل که معلول علیت غایی علت غیرمعلول است، به تأمل درمی‌آید و بدین‌سان حوزه تجربه است.

جمع‌بندی و نتیجه

از آنچه گفته شد دیدیم که چگونه مفهوم طبیعت به‌مثابه قطب متضایف فعالیت خودآیین ذهن، با منظورکردن تنهای انسان در این فعالیت، بسط می‌یابد. نخست انسان به‌مثابه فاعل شناخت متناهی، در فعالیت خودآیین شناخت، طبیعت صوری محسوس را به‌مثابه قلمرو شناخت تقویم می‌کند (نقد اول). سپس به‌مثابه فاعل متناهی و آزاد اراده، در فعالیت خودآیین اراده، قلمرو طبیعت صوری فراحسی را تقویم می‌کند (نقد دوم). سپس تأمل در تنهای آزادی را به اوج می‌رساند (نقد سوم): از آنجا که تحقق آزادی، به جهت تنهای فاعل اراده، همواره در طبیعت محسوس رخ می‌دهد، این طبیعت بنحوی به تأمل آورده می‌شود که مخالف با آزادی نباشد. ولی این تأمل، شناخت نیست، زیرا آنچه را که نشان تنهای آزادی است (یعنی تحقق معلول علیت آزادی در جهان محسوس) حفظ می‌کند، به این نحو که طبیعت محسوس را فقط در ساحت تأمل، مناسب با آزادی تصور می‌کند و نه در ساحت شناخت، زیرا اگر چنین می‌کرد و مرزهای قلمرو طبیعت در شناخت نظری را گسترش می‌داد، آنگاه تنهای را نادیده گرفته بود. این تنهای که برای شناخت نظری انسان، مرز وضع می‌کند، همان است که آزادی انسان را نیز متناهی می‌کند: بدن‌داشتن انسان. این بدن‌مندی، در فلسفه کانت نه از طریق علم طبیعی بلکه بنحوی استعلایی تعریف می‌شود: بدن‌مندی یعنی تأثر ماتقدم، یعنی بودن بنحو ماتقدم در مکان و زمان. همین بدن‌مندی در عین ادراک آزادی (که

همانا ادراک ضرورت و کلیت در نظر و عمل می‌باشد) است که تأمل در حوزه طبیعت در نقد سوم را لازم می‌کند و این چنین تأمل انتقادی در طبیعت را به کمال می‌رساند.

بدین ترتیب اگر طبق گفته کانت سه سؤال فلسفه انتقادی («چه می‌توانم بدانم؟»، «چه باید بکنم؟»، «به چه می‌توانم امیدوار باشم؟» که به ترتیب در سه نقد به پاسخ می‌رسند)، به سؤال واحد «انسان چیست؟» برمی‌گردند، می‌بینیم که سه نقد، سه بار به سؤالی واحد، هر بار از وجهی که در تحلیل قبلی منظور نشده بود، پاسخ می‌دهند: انسان، به مثابه موجود آزاد متناهی، یعنی چه؟ این سه پاسخ، ضرورتاً در ارتباط باهم اند، زیرا چنین نیست که انسان آزاد متناهی، «یک‌بار» در جهان در میان متعلقات تجربه ممکن (نقد اول)، «بار دیگر» فاعل اراده و عمل و در کنار دیگران، و «بار دیگر» تجربه‌کننده زیبایی و حیات (نقد سوم) باشد، بلکه انسان آزاد متناهی، در آن واحد، این سه است و این هر سه، سازنده تجربه واحدی هستند: تجربه آزادی متناهی فاعل اراده و عمل، در کنار دیگران، در میان چیزهایی که مستقل از او و متعلق تجربه او هستند.

پی‌نوشت‌ها

^۱ (Rivelaygue, 1992: Deuxième section, Recherches sur la notion de nature chez Kant, I, Nature formelle et connaissance phenomental)

این سخن کانت هم به همین مطلب اشاره دارد: «اینکه طبیعت با بنیاد ذهنی متعلق به ما [یعنی] خودآگاهی (Apperzeption) مطابق است، و اینکه اصلاً از جهت قانونمندی باید به آن وابسته باشد، البته بسیار نامعقول و غریب به نظر می‌رسد. ولی اگر در نظر بگیریم که این طبیعت، به خودی خود هیچ نیست مگر مجموع پدیدارها، و بنابراین نه شیء فی‌نفسه بلکه فقط توده‌ای از تصورات متعلق به ذهن (Gemüt) است، آنگاه تعجب نمی‌کنیم از اینکه آن را فقط در قوه ای [که] ریشه همه شناخته‌های ما [است]، یعنی در خودآگاهی استعلایی، واجد آن وحدتی ببینیم که فقط به جهت آن می‌تواند متعلق هر تجربه ممکن، یعنی طبیعت، نامیده شود؛ و نیز [خواهیم دید] که فقط به همین جهت [یعنی پدیداربودن و نه شیء فی‌نفسه‌بودن] می‌توانیم این وحدت را بنحو ماتقدم، و بنابراین به‌مثابه ضروری، بشناسیم، [و این] کاری [است] که در نیمه راه ناتمام می‌ماند اگر آن [= طبیعت]، مستقل از منابع آغازین تفکر ما فی‌نفسه داده می‌شد» (Kant, 1956: 166a-67a)؛ در چایی که نگارنده از نقد اول در دست دارد، یعنی چاپ رایموند اشمیت، بخش مربوط به استنتاج استعلایی بدین صورت چاپ شده است که هر صفحه به دو قسمت تقسیم شده و در بالای صفحه، استنتاج ویراست اول و در پایین نیز استنتاج ویراست دوم آمده است. شماره نیم‌صفحه‌ها برای اولی با پسوند a و برای دومی با پسوند b مشخص شده است).

^۲ همچنین ر.ک. (Kant, 1956: §16)

^۳ همچنین رجوع شود به بیان هایدگر ازین قطعه در (1995: 325-26).

^۴ در تمهیدات نیز این مطلب به روشنی بیان شده است (Kant, 1920: 52-3).

^۵ و از آنجا که شناخت منتهای، تنها شناخت ممکن و تصورکردنی برای انسان است، شناخت نامتناهی، نسبت به آن، چیزی جز تصور صرف، یعنی ایده، نیست. برای توضیح این واژگونی نسبت شناخت منتهای به شناخت نامتناهی و نسبی شدن این در برابر آن، جوع شود به:

(Ferry, 2006: Première partie, chapitre 1, Un renversement théologique sans précédent)

^۶ «پدیدارها فقط تصوراتی هستند از چیزهایی که از جهت آنچه فی نفسه هستند، بنحو ناشناخته وجود دارند (unerkannt da sind). ولی از آن جهت که فقط تصورند، تحت هیچ قانونی برای ترکیب واقع نمی‌شوند مگر آن [قانونی] که قوه ترکیب‌کننده تجویز می‌کند. حال، آنچه کثرت شهود حسی را ترکیب می‌کند، قوه خیال است که از جهت وحدت تألیف عقلیش (intellektuell) وابسته به فاهمه است و از جهت کثرت دریافت حسی (Apprehension) نیز وابسته به حساسیت است. حال از آنجا که هر ادراک حسی ممکن، وابسته به تألیف انجام‌شده توسط دریافت حسی است، و این خود، یعنی این تألیف تجربی، نیز وابسته به تألیف استعلایی، و بنابراین به مقولات، است، پس همه ادراکات حسی ممکن، و بنابراین هر آنچه به [مرتبه] تعلق یافتن به [آگاهی تجربی] تواند رسید، یعنی همه پدیدارهای طبیعت، از جهت ترکیب‌شان تحت مقولاتی قرار می‌گیرند که طبیعت (فقط لحاظ‌شده به‌مثابه طبیعت بطور کلی) به آنها وابسته است، از آن جهت که [آنها] بنیاد ریشه‌ای قانونمندی ضروری آند (از آن جهت که [طبیعت لحاظ‌شده بنحو صوری] است). ولی برای قوانینی بیشتر از آن قوانین که طبیعت بطور کلی، به‌مثابه قانونمندی پدیدارها در مکان و زمان، مبتنی بر آنهاست، قوه محض فاهمه نیز کفایت نمی‌کند تا فقط از طریق مقولات به پدیدارها قوانین ماتقدم تجویز کند. قوانین خاص (besondere)، از آنجا که مربوطند به پدیدارهای معین شده بنحو تجربی، نمی‌توانند از آنها [= مقولات] به‌تمامی استنتاج شوند، هرچند همگی‌شان [= همه قوانین خاص] تحت آنها [= مقولات] قرار دارند. باید تجربه نیز اضافه شود تا اصلاً بتوان این دومی‌ها را [= قوانین خاص] شناخت؛ ولی درباب تجربه بطور کلی، و درباب آنچه به‌مثابه متعلق آن شناخته تواند شد، فقط آن قوانین ماتقدم [= مقولات] تعلیم‌مان می‌دهند» (Kant, 1956: 184b-86b). همچنین ر.ک. به تمهیدات (Kant, 1920: 52).

^۷ ر.ک. به توضیح کانت در (1956: 197-98).

^۸ «در بخش قبلی [= بخش مربوط به شاکله‌سازی] حاکمه استعلایی را تنها از جهت آن شرطهای کلی بررسی کردیم که فقط تحت آنها اجازه دارد مفاهیم محض فاهمه را برای احکام تألیفی به کار برد. اکنون کارمان این است: احکامی را که فاهمه، تحت این نظر انتقادی، بالفعل بنحو ماتقدم ایجاد می‌کند (wirklich a priori zustande bringt)، در پیوند نظام‌مند با هم ارائه کنیم، و برای این منظور جدول مقولات‌مان راهنمایی طبیعی و مطمئن را به دست می‌دهد. زیرا همین‌ها [= مقولات] هستند که ارتباطشان با تجربه ممکن باید هر شناخت محض [ناشی از] فاهمه را بنحو ماتقدم بسازد، و ارتباطشان با حساسیت بطور کلی، بدین منظور، همه اصول استعلایی کاربرد فاهمه را بنحو کامل در نظامی ارائه خواهد داد» (Kant, 1956: 205).

^۹ کمیت امتدادی، همان است که با اطلاق واحد به امتداد مورد نظر و تکرار متوالی آن واحد، یعنی

اطلاق متوالی آن به اجزای در کنار هم سازنده این امتداد، و شمردن این تکرار ادراک می‌شود.

^{۱۰} مواردی که مثل این مورد به پاورقی ارجاع داده شده‌اند، درواقع از ویراست اول نقل شده‌اند که در

پاورقی چاپ اشمیت آمده است. دلیل نقل بعضی از اصول از ویراست اول، مطابقت‌شان با نحوه طرح مطلب در نوشتار حاضر است.

^{۱۱} اینجا das Reale به مضمون ترجمه شد، زیرا یعنی آنچه مربوط به res (= چیز) است، آنچه چیزی را، در چیزبودن خاصش می‌سازد، که همان مضمون و ماهیت است. درین باره ر.ک. (Heidegger, 1984: 215-16).

^{۱۲} کمیت اشتددی یا درجه، برخلاف کمیت امتدادی، اجزای کنار هم که سازنده‌اش باشند ندارد بلکه کمیتی است که کمی‌بودنش به این جهت است که وقتی مکان و زمان را پر می‌کند، می‌تواند کمتر و کمتر تا اندازه صفر، یعنی خالی‌شدن مکان و زمان از آن، تصور شود. به همین جهت هم نه با شمردن واحدها بلکه آنرا ادراک می‌شود.

^{۱۳} «گزاره‌هایی که در ریاضیات و علم طبیعی (Naturlehre)، عملی نامیده می‌شوند، در حقیقت باید فنی (technisch) نامیده شوند. زیرا این تعالیم کاری با تعیین اراده ندارند؛ آنها فقط کثرتی از عمل ممکن را نشان می‌دهند که برای ایجاد معلولی خاص کافی است، و بنابراین درست مانند همه گزاره‌هایی که پیوند علت با معلولی را بیان می‌کنند، نظری‌اند» (پاورقی کانت در (1922a: 32-3)). این مسئله، یعنی معنای خاص عملی‌بودن گزاره‌های اخلاقی و تفاوتشان با گزاره‌های عملی در علم که در واقع شرطی‌اند، هم در مقدمه نقد سوم، بند اول، و هم در تأسیس مابعدالطبیعه/اخلاقی (Kant, 1906: 36-8) به تفصیل بحث شده است.

^{۱۴} «فرض کنیم چیزی وجود داشت که وجودش فی‌نفسه ارزش مطلق داشته باشد، چیزی که به‌مثابه غایت فی‌نفسه، بنیاد قوانین خاصی می‌توانست باشد، آنگاه بنیاد فرمان مطلق ممکن، یعنی قانون عملی، در آن و فقط در آن قرار داشت» (Kant, 1906: 52).

^{۱۵} «ماده اصل عملی، متعلق اراده است. این [= متعلق اراده] یا علت تعیین دومی [= اراده] است یا نیست. اگر علت تعیین آن باشد، آنگاه قاعده (Regel) اراده، تحت شرطی تجربی (یعنی نسبت تصور معین‌کننده اراده) به احساس لذت یا درد قرار می‌گرفت و در نتیجه نمی‌توانست قانون عملی باشد. اکنون اگر هر ماده‌ای را، یعنی هر متعلق اراده (به‌مثابه علت تعیین) را از قانون جدا کنیم، از آن [= قانون] هیچ نمی‌ماند مگر صورت صرف قانون‌گذاری کلی. بنابراین موجود عاقل یا اصلاً نمی‌تواند اصول ذهنی و عملی خود، یعنی قواعد [ذهنی خود] (Maximen)، را همزمان به‌مثابه قانون کلی به فکر آورد، یا باید بر این رأی باشد (es muss annehmen) که صورت صرف آنها [= قواعدش] که بر اساس آن آنها شایسته می‌شوند برای قانون‌گذاری کلی، آنها را به تنهایی تبدیل می‌کند به قوانین عملی» (Kant, 1922a: 34).

^{۱۶} «در میان تمام مخلوقات (in der ganzen Schöpfung)، هر آنچه بخواهیم یا درباره‌اش قادر به چیزی باشیم، می‌تواند صرفاً به‌مثابه وسیله نیز به کار گرفته شود؛ فقط انسان، و همراه با او هر مخلوق عاقل نیز، غایت فی‌نفسه است. زیرا او به جهت خودآیینی اراده‌اش موضوع (Subjekt) قانون اخلاقی است [= معروض این قانون و مخاطبش است] که مقدس است. درست به همین علت، هر اراده‌ای، حتی اراده خاص هر شخص که به خود او متوجه است، توسط شرط موافقت (Einstimmung) با خودآیینی موجود عاقل، محدود شده است، یعنی [این شرط که] آن [= موجود عاقل] را تحت هیچ غرضی (Absicht) قرار ندهد که امکانش مبتنی نباشد بر قانونی که از اراده خود آن [= موجود که] موضوع معروض (des leidenden Subjekts) [آن قانون است] سرچشمه تواند گرفت» (Kant, 1922a: 112-13).

^{۱۷} هر چند کانت در تأسیس مابعدالطبیعه/اخلاقی آنجا که مفهوم «ملکوت غایات» (das Reich der Zwecke) را وارد کرده و وجه تسمیه‌اش را توضیح می‌دهد («منظورم از ملکوت، پیوند نظام‌مند موجودات عاقل مختلف از طریق قوانین مشترک است. حال از آنجا که قوانین، غایات را از جهت اعتبار کلی‌شان معین

می‌کنند، پس [...] ممکن خواهد بود فکر کردن به کل [دربرگیرنده] همه غایات (هم [غایاتی که همانا خود] موجودات عاقل به‌مثابه غایات فی‌نفسه [هستند] و هم غایات خاصی که هر کدام [از آنها] برای خودش ممکن است وضع کند) در پیوند نظام‌مند [این غایات در آن کل]، یعنی ملکوت غایات که مطابق با اصول فوق ممکن است» (Kant, 1906: 59)، درباره آن دلالت مفهوم «غایت» که در متن گفتیم، چیزی نمی‌گوید. ولی چند صفحه بعد در یک پاورقی چنین می‌گوید: «[ایده] غایت‌مندی [طبیعت] (Teleologie)، در طبیعت به‌مثابه ملکوت غایات مذاقه می‌کند، [ولی] اخلاق، در ملکوت ممکن غایات به‌مثابه ملکوت طبیعت مذاقه می‌کند. آنجا [= در ایده غایت‌مندی طبیعت] ملکوت غایات، ایده‌ای نظری است برای تبیین آنچه وجود دارد (da ist was nicht). اینجا [= در اخلاق] آن [= ملکوت غایات] ایده‌ای عملی است تا آنچه را وجود ندارد (was nicht da ist) ولی از طریق فعل و ترک ما (unser Tun und Lassen) تحقق تواند یافت، مطابق همین ایده بوجود آوریم» (ibid: 62-3).

^{۱۸} تمایز بین این دو معنای آزادی را می‌توان اینجا دید: (Landucci, 2010: 78-9)

^{۱۹} کانت کسی را مثال می‌زند که با تهدیدکردنش به مرگ می‌خواهند شهادت دروغ بدهد، سپس می‌پرسد که آیا او این را برای خودش ممکن می‌داند که از حیاتش برای انجام‌دادن این عمل غیر اخلاقی دست بشوید. «شاید این جسارت را نداشته باشد که اطمینان دهد درباره اینکه این کار را می‌کرد یا نه؛ ولی این را که این کار برایش ممکن است [= انجامش در توانایی اوست، می‌تواند انجامش دهد]، باید بدون مرددشدن بپذیرد. بنابراین او حکم می‌کند به اینکه کاری را می‌تواند [انجام دهد] زیرا آگاه است که باید آن را [انجام دهد]، و [بدین ترتیب] در خودش آزادی را می‌شناسد، که بدون قانون اخلاقی برایش ناشناخته می‌ماند» (Kant, 1922a: 39).

^{۲۰} این، نحوه خاص وجود موجودی است که آزادی، ذاتش است و بدین‌سان نحوه وجودش متفاوت است با وجود موجودات دیگر. بیان تفصیلی این یافت کانت را در فلسفه اگزیستانس، منجمله در تحلیل هایدگر از اگزیستانس (که نحوه خاص وجود انسان است) می‌توان یافت.

^{۲۱} «حال هرچند میان قلمرو مفهوم طبیعت، به‌مثابه [قلمرو] حسی، و قلمرو مفهوم آزادی، به‌مثابه [قلمرو] فراحسی، شکافی تثبیت شده است [که از فرط بزرگی] نمی‌توان به آن اشراف یافت، چنانکه از [قلمرو] اول به [قلمرو] دوم (بواسطه کاربرد نظری عقل) هیچ گذاری ممکن نیست، چنانکه گویی جهانهای بدین‌حد متفاوت وجود داشته باشند [= از فرط تفاوت، گویی نه یک جهان بلکه دو جهان وجود دارد]، که اولی‌شان [= جهان حسی] بر دومی [= جهان فراحسی] هیچ تأثیری نتواند داشت: ولی با این حال باید دومی [=جهان فراحسی] بر اولی [= جهان حسی] تأثیری داشته باشد؛ یعنی مفهوم آزادی باید غایتی را که توسط قانونش وضع شده است، در جهان حسی تحقق بخشد، و ازین‌رو طبیعت باید همچنین [= علاوه بر نحوه شناخته‌شدنش مطابق با مفهوم طبیعت] بتواند چنان به فکر درآید که قانون‌مندی صورتش لااقل با امکان غایاتی که باید در آن مطابق قوانین آزادی تحقق یابند، موافق باشد (zusammenstimme). بنابراین علیرغم [جدایی این دو قلمرو] باید بنیادی وجود داشته باشد برای وحدت [= یکی‌بودن] آن فراحسی که بنیاد طبیعت است، با آن [فراحسی] که مفهوم آزادی، بنحو عملی متضمن آن است، [یعنی آن بنیاد وحدت] که مفهومش، هرچند نه بنحو نظری و نه بنحو عملی به شناخت آن نمی‌رسد و بنابراین قلمروی خاص خود ندارد، ولی گذار از نحوه تفکر مطابق با اصول یکی [= طبیعت] به نحوه تفکر مطابق با اصول دیگری [= آزادی] را ممکن می‌کند» (Kant, 1922b: 11-12).

۳۲ کانت در آغاز بخش مربوط به تحلیل والایی، ضمن بیان تفاوت تجربه زیبایی و تجربه والایی (اینکه دومی برخلاف اولی چیزی درباره طبیعت به ما نمی‌گوید بلکه ما را متوجه چیزی در خودمان می‌کند) سخنی روشن‌گر درباره سهم تجربه زیبایی و احکام ذوقی در گسرده‌تر کردن فهم‌مان از طبیعت می‌گوید که با توضیحی که پس از نقل سخن او خواهیم آورد، درباره تجربه موجودات زنده و احکام غایی نیز صادق است، و بدین ترتیب درواقع مفهوم طبیعت را در نقد سوم بطور کلی روشن‌تر می‌کند: «زیبایی طبیعی مستقل [= نه ساخته دست انسان]، صنعت (Technik) [= فعالیت تولیدی مطابق با غایت] طبیعت را برایمان مکشوف می‌کند، [صنعتی] که آن [= طبیعت] را به‌مثابه نظامی به تصور [ما] می‌آورد [که] مطابق [است] با قوانینی که اصلشان [= اصلی که این قوانین از آن نشأت می‌گیرند] را در کل قوه فاهمه‌مان نمی‌توانیم بیابیم، یعنی [مطابق با اصل] غایت‌مندی نسبت به کاربرد حاکمه در رابطه با پدیدارها [= مناسب بودن پدیدارها با غایت کاربرد حاکمه در مواجهه با آنها]، چنانکه اینها [= پدیدارها] باید نه فقط به‌مثابه متعلق به طبیعت در مکانیسم بی‌غایتش، بلکه همچنین به‌مثابه متعلق به [عرصه] تشابه نسبی (Analogie) با هنر (Kunst) [= اینجا هنر به معنای عامش، یعنی صنعت که اعم از هنر زیبا و فن است] نیز تلقی شوند. بدین ترتیب آن [= زیبایی طبیعی مستقل] هرچند نه شناخت‌مان از اعیان طبیعی را، ولی با این حال مفهوم‌مان از طبیعت را واقعاً گسترده‌تر می‌کند، یعنی از [مفهوم طبیعت] به‌مثابه مکانیسم صرف به مفهوم همان [= طبیعت] به‌مثابه هنر [= به معنای عام صنعت]؛ و این گسترده‌تر شدن مفهوم‌مان از طبیعت [ما را فرامی‌خواند به پژوهش‌های عمیق درباب امکان چنین صورتی]» (Kant, 1922b: 89). قبل از توضیح، به این سخن کانت نیز در مقدمه نقد سوم توجه کنیم تا ارتباط طبیعت به‌مثابه صنعت را با فاعل این صنعت (یعنی خدا) را ببینیم: «اکنون این اصل [= اصل استعلایی حاکمه تأملی برای وحدت‌بخشیدن به کثرت قوانین تجربی] هیچ [اصل] دیگری نمی‌تواند باشد مگر این [اصل] که، از آنجا که بنیاد قوانین کلی طبیعت [= اصول فاهمه] در فاهمه ماست که آنها را به طبیعت (هرچند فقط از جهت مفهوم کلی آن به‌مثابه طبیعت) تجویز می‌کند، قوانین تجربی جزئی باید از جهت آنچه در اینها توسط آنها [= قوانین کلی طبیعت] نامعین رها شده است، مطابق با وحدتی از همان نوع [= وحدت ضروری، مانند وحدتی که قوانین کلی فاهمه انسان به طبیعت می‌دهد] در نظر آورده شوند، چنانکه گویی باز فاهمه‌ای (هرچند نه [فاهمه] ما) آن [= وحدت] را از بهر قوای شناخت ما [به طبیعت] داده باشد تا نظامی از تجربه را [که] مطابق با قوانین جزئی [است] ممکن کند» (Kant, 1922b: 16-17). اگر Kunst را در معنای عام آن بفهمیم، ترجمه techne یونانی است که معنایش فعالیت تولیدی است که مطابق است با غایتی، بنحوی که رابطه بین مراحل این فعالیت تا پایانش یعنی غایت، رابطه‌ای کلی باشد نه جزئی و منحصر به موارد خاص (به همین جهت برخلاف empeiria [یعنی تجربه جزئی] متضمن علم است زیرا چنانکه کانت هم در بند اول مقدمه نقد سوم می‌گوید، گزاره‌های technisch [= فنی، مربوط به صنعت] بیان‌کننده رابطه علی میان غایت و مراحل کارند). پس Kunst یعنی فعالیت تولیدی مطابق با قاعده، چنانکه به ماده‌ای، صورتی را که غایت آن فعالیت تولیدی است می‌دهد، صورتی که به کثرت اجزای آن ماده، وحدت می‌دهد. اکنون اگر این صورت (یعنی این غایت) معین باشد فعالیت‌مان فن و صنعت (به معنای خاصش، یعنی غیر از هنر زیبا) است. ولی اگر این صورت (یعنی این غایت) نامعین باشد فعالیت‌مان هنر (به معنای خاصش یعنی هنر زیبا) است. ولی صورت و غایت نامعین یعنی چه؟ طبق توضیح کانت، صورت معین، کثرت اجزا را تبدیل می‌کند به چیز و عین خاص مورد نظر، یعنی سبب امکان خود عین می‌شود (و به این معنا «عینی» است، یعنی سبب امکان عین خاص می‌شود) ولی صورت نامعین فقط سبب می‌شود که آن چیز برای قوه شناخت بطور

کلی مناسب شود، یعنی مناسب و غایتمند باشد برای تحقق غایت کلی و ذهنی شناخت (و به این معنا «ذهنی» است). بدین ترتیب می‌بینیم که فهم‌مان از طبیعت به‌مثابه Kunst شامل هر دو بخش نقد سوم می‌شود: در بخش اول، طبیعت، صنعی است که مطابق با غایت شناخت بطور کلی ساخته شده است و در بخش دوم، صنعی است که مطابق با غایتی خاص که امکان عین خاصی است، ساخته شده است. البته دقت کنیم که این غایت عینی در بخش دوم نیز از سطح تأمل انسان فراتر نمی‌رود، یعنی شناختی نیست بلکه فقط عین خاص را مطابق با غایتی که همانا امکان خود آن است به تأمل درمی‌آوریم.

^{۳۳} «معلول مطابق با مفهوم آزادی، غایت نهایی (Endzweck) است که باید وجود داشته باشد (با پدیدار در جهان محسوس [باید وجود داشته باشد]) و بدین جهت شرط امکانش در طبیعت (یعنی در طبیعتِ فاعل (Subjekt) [ایجاد کننده این غایت نهایی] به‌مثابه موجودی محسوس، یعنی به‌مثابه انسان) از پیش نهاده می‌شود (vorausgesetzt wird). آنچه این [شرط] را بنحو ماتقدم و بدون نظر به ساحت عملی (das Praktische) از پیش می‌نهد، [یعنی] حاکمه، مفهوم وساطت‌کننده میان مفاهیم طبیعت و مفهوم آزادی را، که گذر از [عقل] محض نظری به [عقل] محض عملی، [یعنی] گذر از قانونمندی مطابق با اولی به غایت نهایی مطابق با دومی را ممکن می‌کند، در مفهوم غایتمندی طبیعت به دست می‌دهد؛ زیرا از طریق آن [= مفهوم غایتمندی] امکان غایت نهایی، که فقط در طبیعت و با موافقت قوانین آن تحقق تواند یافت، شناخته می‌شود» (Kant, 1922b: 34).

References

- Kant, Immanuel (1956) *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Raymund Schmidt, Hamburg, Verlag von Felix Meiner
- Kant, Immanuel (1922a) *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig, Verlag von Felix Meiner
- Kant, Immanuel (1922b) *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig, Verlag von Felix Meiner
- Kant, Immanuel (1920) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig, Verlag von Felix Meiner
- Kant, Immanuel (1906) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung
- Deleuze, Gilles (2004) *La Philosophie Critique de Kant*, Paris, Quadrige
- Ferry, Luc (2006) *Kant. Une Lecture de trois Critiques*, Paris, Édition Bernard Grasset
- Heidegger, Martin (1995) *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1984) *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendenten Grundsätzen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- Landucci, Sergio (2010) *La Critica della ragion pratica di Kant; Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci editore

-
- Rivelaygue, Jacques (1992) *Leçons de métaphysique allemande*, Tome 2, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle
 - Scaravelli, Luigi (1973) "Osservazioni sulla 'Critica del Giudizio'" in *Scritti Kantiani*, pp. 337-528, Firenze, La Nuova Italia editrice.