

نگاهی به معنای عینیت معرفتی از دیدگاه کانت

دکتر زهرا پورسینا*

چکیده

یکی از ویژگی‌های فلسفه کانت سنگینی و پیچیدگی فوق‌العاده آن است. این سنگینی و دیربایی، در متون شارحان کانت هم کم و بیش به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که مراجعه به آثار شارحان نیز، مشکل را برطرف نمی‌سازد. آن‌چه در این مقاله عرضه می‌شود، از یک سو، کوششی است برای تبیین مسأله عینیت معرفتی از دیدگاه کانت، و از سوی دیگر، تلاشی است برای طرح روشن آن‌چه کانت در این خصوص درصدد بیان آن است. سعی نگارنده در این مقاله تبیین این نکته است که چگونه کانت با وجود محال دانستن معرفت به واقعیت فی نفسه می‌تواند از عینیت معرفتی سخن بگوید. البته لازم به ذکر است که پرداختن دقیق و کامل به بحث عینیت در نظام فلسفی کانت، حوصله این مقاله خارج است.

واژه های کلیدی: ۱- کانت ۲- عینیت معرفتی

۱. درآمد

هنگامی که بریان مگی^۱ در کتاب *فلاسفه بزرگ به سراغ جفری وارناک*^۲ می‌رود تا با پرسش‌های خود از او درباره نظام فکری کانت به شناخت کانت نزدیک شود سخن جالبی را برای شروع انتخاب می‌کند؛ می‌گوید: «کانت در فلسفه جدید یکی از بزرگ‌ترین کسانی بوده که خواسته است نظام یا دستگاهی یک‌پارچه^۳ بنا کند و یکی از بدترین دشواری‌های شرح و بیان هر دستگاه یک‌پارچه این است که درست به دلیل این‌که هر چیز را چیز دیگری سر جایش نگه داشته، معلوم نیست ابتدا باید از کجا وارد شد، چون از هر چه شروع

* استادیار دانشگاه شهیدبهشتی

کنید، خود آن مشروط و موقوف به چیز دیگری است» (۵، ص: ۲۷۸).

نظام فلسفی کانت چنین ویژگی‌ای را دارد؛ با این که ممکن است در ابتدا اعتراض شود که مگر همه نظام‌های فکری چنین وضعیتی ندارند، باید گفت که انسجام و در هم تنیدگی نظام فلسفی کانت به حدی است که آن را در میان سایر نظام‌های فلسفی وضعیتی متمایز می‌بخشد. فهم بسیاری از مسائلی که در فلسفه کانت مطرح می‌شوند موقوف است به فهم مسایل دیگری از فلسفه او؛ و تازه خود سنگینی متون کانت و دشواری مقاصد وی، مشکل را مضاعف می‌کند و سبب می‌شود که انسان در این که از کجا باید آغاز کند دستخوش تردید شود. اما در عین حال شاخص‌هایی اساسی در فلسفه کانت وجود دارند که با تکیه بر آن‌ها و کوشش در راه فهمشان می‌توان راه دریافت بخش‌های دیگری از فلسفه او را نیز هموارتر کرد. یکی از این شاخص‌ها عبارت از مسأله عینیت معرفتی^۴ در نظام اوست.

صرف نظر از این که چگونه این مسأله ذهن کانت را به خود مشغول کرد و او از کجا و از کدام مسأله آغاز کرد تا بدین جا دست یافت، باید گفت که وی برای پاسخگویی به بسیاری از مسایل اساسی‌ای که ذهن او را مشغول کرده بودند به نقطه‌ای دست یافت که با عنوان «انقلاب کپرنیکی کانت» در فلسفه معروف است. این نقطه عبارت از این کشف بزرگ کانت بود که هنگامی که از معرفت سخن به میان می‌آوریم همواره فرض را بر این می‌گذاریم که ما انسان‌ها به منزله صاحبان شناسایی در برابر عالم به منزله متعلق شناسایی قرار گرفته‌ایم و می‌کوشیم تا با صورت‌ها یا تصاویری که از آن در اختیار داریم، به شناسایی‌اش دست یابیم؛ گویی هم‌چون آینه‌ای در مقابل عالم ایستاده‌ایم و تصویری از آن در دست داریم که همان مبنای معرفت ما از عالم است. اما مسائلی از قبیل چگونگی دستیابی ما به معرفت‌های ضروری و کلی که کانت با چنین فرضی خود را قادر به حل آن‌ها نمی‌دید ناگهان وی را متوجه این موضوع کرد که چرا ما باید فرض کنیم که در معرفت این ذهن ماست که باید با اشیا مطابقت پیدا کند؛ شاید که موضوع درست به عکس باشد و این اشیا باشند که باید با ذهن ما مطابقت کنند. با معکوس کردن فرض «واقعیت تجربی همان که هست باقی خواهد ماند» (۱، ص: ۲۴۱) اما در عوض معضلاتی که با فرض نخست قابل حل نبودند در فرض دوم حل می‌شوند.

اکنون خوب است مسأله را به نحو دیگری طرح کنیم تا ببینیم که کانت چه مسیری را برای حل معضل یاد شده پی می‌گیرد:

۲. طرح مسأله

کانت بر این باور است که آن چه ما به منزلهٔ عالم یا هستی می‌شناسیم همواره «هستی برای ما» است؛ چگونه ممکن است که انسان بتواند به چیزی «ورای خود» دست پیدا کند در حالی که آن چه در اختیار دارد معرفت است و اگر بحثی هم از هستی به میان می‌آید چیزی است از خلال همین معرفت. این سخن بدین معنا نیست که انسان یک‌سره با خود سر و کار دارد. کانت همواره به این مسأله توجه دارد که معرفت امری مرکب است؛ مرکب است یعنی نمی‌تواند تنها بر یک پایه، یعنی فاعل شناسایی^۵، استوار باشد، بلکه بنیاد دیگری هم دارد که آن، متعلق شناسایی^۶ است. اما نگرش کانت در این جا به کلی با دیدگاه سنتی در باب معرفت متفاوت است. در دیدگاه سنتی دوگانگی در معرفت بدین نحو بیان می‌شود که فاعل شناسایی در یک سو و متعلق آن در سوی دیگر قرار می‌گیرد و اولی به دومی به منزلهٔ چیزی خارج از خود شناخت پیدا می‌کند؛ گویی انسان در این جا حکم می‌کند که متعلق شناسایی امری مطلق و جدا از فاعل شناسایی است و بنابراین با تمام ویژگی‌هایی که ما در شناخت خود از آن سراغ داریم به صورت عریان و غیرمتکی بر صاحب شناسایی روی پای خود ایستاده است. اما این دقیقاً همان مطلبی است که کانت صریحاً ما را از اظهار و باور به آن برحذر می‌دارد. چگونه اساساً انسان می‌تواند مدعی واقعیت داشتن امری شود که هیچ امکان وجود برای آن نیست؟ آیا جز این است که هر آن چه برای ما عینی است و ما نام واقعیت بدان می‌دهیم همواره از دریچهٔ نگاه ما واقعی است؟ توجه کنیم که این سخن به معنای نفی واقعی بودن واقعیات نیست بلکه توجه دادن به این نکته است که ادعای خود را به فراسوی حوزهٔ شناخت خود، که تنها چیزی است که با آن سر و کار داریم، گسترش ندهیم.

بنابراین مسألهٔ کانت از این جا آغاز می‌شود که چرا به جای این که دائماً خود را، به منزلهٔ فاعل شناسایی، مورد غفلت قرار دهیم و به سراغ چیزی برویم که گویی بیرون ما ایستاده، به سراغ خود نرویم و نبینیم که آن چه ما معرفت‌اش می‌خوانیم چیست، چه اجزایی دارد، و چگونه صفت عینیت بر آن حمل می‌شود؟ آیا عینی بودن معرفت می‌تواند به معنای تطابق ذهن با واقعیتی «خارج از انسان» باشد؟ چگونه اساساً انسان می‌تواند به چیزی «خارج از» معرفت خود «دسترسی» داشته باشد؟ اعیان به منزلهٔ موجوداتی بیرون از ما، هستی‌ای برای ما نمی‌توانند داشت. و توجه به همین نکته است که کانت را معطوف به خود معرفت و ویژگی‌های آن می‌کند. اصلاً اگر بخواهیم واقعیت را بشناسیم باید بدانیم که ماهیت معرفت چیست.

۳. ذهن و عین

چیزی که کانت در تأملات دقیق فکری خود می‌یابد این است که معرفت محصول مشترک ذهن و عین، یا فاعل شناسایی و متعلق شناسایی است؛ و این سخن نه به معنای سنتی معرفت، که معرفت محصول قرار گرفتنِ عالم در برابر معلوم است، بلکه بدین معناست که «نه تنها معلوم (یا عین)، بلکه عالم (یا ذهن)^۷ هم محصول و برآیند عمل شناخت است. بنیست فلسفه تا پیش از کانت معلول این بود که فیلسوفان یا ذهن را سرچشمه معرفت قلمداد می‌کردند یا عین را و هر دسته یکی از این دو را ذاتی مطلق و قائم به نفس می‌دانست» (۴، ص: ۵۸). اما کانت می‌گوید که معلوم بدون عالم و عالم بدون معلوم هویت استقلالی نمی‌توانند داشته باشند، چون معرفت چیزی است که دقیقاً در تعامل میان این دو حاصل می‌شود. به بیان کلی، این دیدگاه از آن جا برمی‌خیزد که آن چه ما می‌توانیم تجربه یا ادراک کنیم یا بدان معرفت حاصل کنیم هم وابسته است به این که چه چیزی وجود دارد که مورد ادراک یا شناخت قرار می‌گیرد و هم این که «چه دستگاهی در ما برای تجربه کردن و ادراک کردن و شناختن وجود دارد» (۵، ص: ۲۸۴).

به این لحاظ دوگانگی میان ذهن و عین در کانت از میان نمی‌رود اما در وحدت ترکیبی‌ای که حاصل می‌شود مسیر دیگری را می‌پیماید. «عناصر سازنده شناخت فقط در ضمن عمل شناختن پا به عرصه هستی می‌گذارند. نمی‌توان این عناصر را از ترکیب تجربه آدمی جدا کرد و در ذهنیت شناسنده یا در عینیت جهان خارج یا... جای داد» (۴، ص: ۵۸). اگر ما به چیزی شناخت پیدا می‌کنیم آن چیز هویتی مستقل از معرفت ما نمی‌تواند داشته باشد و عینیت برای کانت دقیقاً در همین فضا معنا پیدا می‌کند. ذهن و عین، هر دو، برای کانت در ضمن عمل شناخت هویت پیدا می‌کنند و این بحثی است که با تبیین بیشتر یافته‌های کانت روشن‌تر می‌شود.

از دیدگاه کانت، ما در معرفت تنها می‌توانیم از «نمودها»^۸ یا «پدیدارها»^۹ سخن گوئیم. نمودها یا پدیدارها از عناصر اولیه معرفت ما هستند، همان چیزهایی که ما در شهادهای حسی^{۱۰} وجود می‌یابیم. اگر ما نتوانیم از اشیا در حالت فی‌نفسه‌شان سخن بگوئیم و اساساً اگر ما دسترسی‌ای به واقعیت فی‌نفسه آن‌ها نداشته باشیم، تنها اجازه داریم که از اشیا، آن گونه که بر ما آشکار می‌شوند سخن به میان آوریم. این است آن چه ما در معرفت‌های خود در قدم نخست بدان دسترسی داریم و لذا همین جاست که تلقی آینه‌ای بودن ذهن در نظر کانت از میان می‌رود. البته «کانت یقین دارد که اشیا فی‌نفسه باید وجود داشته باشند، زیرا می‌گوید باید چیزی باشد که ظاهر یا پدیدار شود؛ ولی این که این چیز چیست، به عقیده او برای ما دانستنی نیست» (۴، ص: ۵۷).

و همین نکته که «باید چیزی باشد که ظاهر یا پدیدار شود» حد فاصلی میان کانت و ایده‌آلیست‌هاست. کانت به شدت از این که سخن او چنین فهم شود که آن چه ما با آن سروکار داریم پندار ماست، پرهیز دارد. او به صراحت میان پندار و پدیدار، که اولی به کلی ساخته‌ی خیال ماست و دومی یکی از بنیادهای معرفت عینی ما، تمایز قایل می‌شود و می‌گوید: «پندار آن است که آن چه را فقط وابسته به عامل شناسنده است از آن یک موضوع بیرونی بشمریم ولی نمود آن است که در نسبت یک عامل شناسایی و یک موضوع شناسایی نمایان می‌شود (۶، ص: ۱۸۷) (نیز مراجعه کنید به ۷، ص: ۷۲ و ۴، ص: ۱۶۶)»^{۱۱} و به همین جهت هم هست که وی نظریه خود را نه ایده‌آلیسم به معنای رایج آن، بلکه ایده‌آلیسم استعلایی می‌خواند و می‌گوید:

این که خود من نظریه خود را ایده‌آلیسم استعلایی^{۱۲} نامیده‌ام نباید مجوزی شود تا کسی آن را با ایده‌آلیسم تجربی^{۱۳} دکارت ... یا با ایده‌آلیسم صوفیانه^{۱۴} و تخیلی^{۱۵} بارکلی ... خلط کند. زیرا این ایده‌آلیسمی که مصطلح من است به وجود اشیا (که شک در آن، همان ایده‌آلیسم به معنی رایج این کلمه است) مربوط نمی‌شود زیرا چنین شکی هرگز به ذهن من خطور نکرده است؛^{۱۶} ... (۲، ص: ۱۳۱).

بنابراین بنا به فلسفه کانت، ما در عین اعتقاد به وجود اشیا، نمی‌توانیم از اشیا فی‌نفسه سخن بگوییم چون هیچ راهی برای دستیابی بدان‌ها نداریم.

حال پیش از این که به سراغ تحلیل عناصر معرفت از دید کانت برویم تا با تفصیل بیشتر ببینیم که او چگونه می‌تواند با مبانی خود از عینیت معرفتی سخن بگوید لازم است در باب عینیت نکته‌ای را بیان کنیم.

هنگامی که کانت از «عینیت» در معرفت سخن می‌گوید مقصود وی ویژگی‌ای در معرفت است که سبب می‌شود که جهان برای تعداد نامحدودی از ذهن‌ها یا فاعل‌هایی که تجربه برایشان حاصل می‌شود مورد مشترک تجربه باشد (۵، ص: ۲۸۳). به بیان خود وی:

اعتبار عینی داشتن حکم تجربه همان بالضروره اعتبار کلی داشتن آن است و بر عکس اگر ما به موجب علتی حکمی را بالضروره دارای اعتبار کلی بدانیم ... باید آن را عینی نیز بدانیم، یعنی باید آن را نه صرفاً مشعر بر نسبتی میان ادراک و فاعل ادراک بلکه مشعر بر خصوصیتی از شیء تلقی کنیم ... (۲، ص: ۱۳۸).

اما این که چگونه معرفت واجد چنین ویژگی‌ای می‌شود همان چیزی است که ذهن کانت را به خود مشغول می‌کند: چگونه است که ذهن و عین با یکدیگر تطابق می‌یابند و

لذا معرفت از این که تنها اعتبار فردی داشته باشد بیرون می‌آید و اعتباری کلی یا، به بیان دیگر، عینی می‌یابد؟ اگر نتوان از «عین» به معنای سنتی آن سخن گفت، پس تجربه مشترک میان اذهان چگونه حاصل می‌شود؟ چگونه امکان انتقال معرفت که شرط لازم آن وجود معرفت مشترک است فراهم می‌آید؟ اصلاً چگونه است که ما به تجربه اعیان موفق می‌شویم؟

در حقیقت علت عطف توجه اعتقاد عمیقی است که به فیزیک نیوتن دارد. فیزیک نیوتن به نتایجی چنان قطعی دست یافته بود و ریاضیات به چنان موفقیتی نایل شده بود که جا داشت که این پرسش به نحو جدی برای کانت طرح شود که چگونه ممکن است همه آن چه ما در ریاضیات بدان دست می‌یابیم قابل انطباق و به کارگیری در عالم طبیعت باشد؟ چگونه قوانین کلی در فیزیک اصولاً امکان پذیر می‌شوند؟ میان ذهن و عین چه رابطه‌ای برقرار می‌تواند باشد که ما را به چنین دانش‌هایی نایل می‌کند؟ آیا چنین نیست که انسان خود در نحوه ادراک و معرفتش به گونه‌ای است که امکان تجربه عینی و صدور قوانین کلی درباره طبیعت برایش فراهم می‌شود؟ این چنین رابطه‌ای میان ذهن و عین، که از سویی انسان را با مفاهیم یا قوانینی مواجه می‌کند که از مسیر تجربه برایش حاصل نشده است، و از سویی دیگر دقیقاً او را با عالم اعیان مرتبط می‌سازد و امکان صدور احکام تجربی را برایش فراهم می‌آورد چیزی است که کانت با عطف توجه به ماهیت احکامی با عنوان احکام ترکیبی پیشین^{۱۷} بدان معطوف می‌شود.

۴. تقسیم‌بندی احکام

پیش از کانت کسانی چون لایب‌نیتس و هیوم قضایای معنادار^{۱۸} را منحصر در دو قسم می‌کردند: ^{۱۹} قضایای تحلیلی پیشین و قضایای ترکیبی پسین^{۲۰}. قضایای تحلیلی^{۲۱}، که پیشین و آزاد از تجربه‌اند^{۲۲}، قضایایی‌اند که در آن‌ها مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع است^{۲۳} یا به تعبیر دیگر، قضایایی‌اند که نفی‌شان تناقض یا مستلزم تناقض است. مانند این که «مربع چهار ضلع دارد» یا «باران مرطوب است»؛ و به همین دلیل است که اطلاعی درباره عالم خارج به ما نمی‌دهند. و قضایای ترکیبی پسین قضایایی امکانی و در باب عالم خارج‌اند که نفی‌شان مستلزم تناقض نیست و صد و کذبشان از راه آزمون تجربی معلوم می‌شود. در این قضایا مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع نیست و لذا «مفید اطلاعات تازه و غیر بدیهی»^{۲۴} اند، یعنی «غیر از آن چه در طرفین‌شان مضمون است، افاده چیز دیگری هم می‌کنند» (۵، ص: ۲۸۱).

اما کانت به وجود قسم دیگری از قضایا نیز تفتن پیدا کرد که عبارت از همان قضایای ترکیبی پیشین‌اند که از سوی ترکیبی‌اند، یعنی مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع نیست؛ و از سوی دیگر پیشینی، چرا که منطقاً مستقل از تجربه‌اند^{۲۴} و صد و کذبشان به طریق تجربی قابل تحقیق نیست.

البته پیش از این که دلیل این تقسیم‌بندی را از نظر کانت بیان کنیم یادآور می‌شویم که «تقسیم‌بندی کانت مربوط به قضایا نیست، [بلکه] مربوط به احکام^{۲۵} است، یعنی قضایایی که کسی در آن‌ها به امری تصدیق یا اذعان می‌کند.» چرا که «حکم کردن رویدادی شخصی است و حیثیت وجودی آن کمتر از حیثیت وجودی قضایا در معرض ظن و احتمال است» (۴، ص: ۱۴۲)^{۲۶}.

به این ترتیب باید گفت که از نظر کانت هر حکمی یا تحلیلی است یا ترکیبی و از سوی دیگر یا پیشینی است یا پسینی^{۲۷}. و به همین دلیل «در نگاه اول به نظر می‌رسد که تقسیم‌بندی کانت باید چهار امکان به وجود بیاورد: ترکیبی پسین، ترکیبی پیشین، تحلیلی پیشین، تحلیلی پسین» (۴، ص: ۱۴۴). اما از آن‌جا که حکم تحلیلی پسین ممکن نیست، چرا که قضیه تحلیلی فقط مربوط به معنای الفاظ است و معلوم یا اطلاع تازه‌ای به ما نمی‌دهد، در حالی که قضیه پسین موقوف به تجربه است و اطلاع تازه‌ای به ما می‌دهد، برای کانت سه دسته احکام موجودند: تحلیلی پیشین، ترکیبی پسین، و ترکیبی پیشین؛ که احکام ترکیبی پیشین عبارت از همان دسته احکامی‌اند که نه تنها، از دید کانت، وجود دارند بلکه «ماهیت منطقی و فایده و پیوند منظمشان با یکدیگر و با دیگر انواع قضایا موضوع اصلی فلسفه خود اوست» (۴، ص: ۱۴۱). و به بیان دیگر، «فلسفه نقدی عمدتاً عبارت از تحقیق در ماهیت و عمل احکام ترکیبی پیشین است» (همان، ص: ۱۴۶).

تقریباً سراسر ریاضیات، پیش‌فرض‌های بنیادین علوم طبیعی، و اخلا از چنین احکامی تشکیل می‌شوند (۴، ص: ۱۴۱). به عنوان مثال، حکم به حاصل جمع دو عدد ۵ و ۷ که ۱۲ است، در عین حال که حکمی برخاسته از تجربه نیست و لذا پیشین است، ترکیبی است چرا که «تصور حاصل از جمع ۷ و ۵ حاوی چیزی جز اتحاد این دو عدد در عددی واحد نیست» و به خصوص مستلزم هیچ پاسخی به این پرسش نیست که «کدام عدد این دو را با هم متحد می‌کند» (۴، ص: ۱۴۳). جمع کردن ۵ با ۷ برای کانت جریانی زمانی است که از وصفش نمی‌توانیم نتیجه‌اش را استنتاج کنیم، هرچند به دلایل دیگر ممکن است نسبت به آن یقین مطلق داشته باشیم (همان)^{۲۸}.

نمونه دیگری از احکام ترکیبی پیشین این حکم است که «هر تغییر علتی دارد.» چرا که از سوی هیچ قضیه‌ای در وصف تجربه حسی (یا نفی و رفع چنین قضیه‌ای) از آن لازم

نمی‌آید؛ و لذا پیشین است و از سوی دیگر، انکار آن ما را به تناقض‌گویی نمی‌کشاند و لذا ترکیبی است.

یا حکم به این که «قانون اخلاق تعیین می‌کند که ما چه باید بکنیم» نیز از جمله احکام ترکیبی پیشین محسوب می‌شود (۴، ص: ۱۴۶).

نکته مهمی که از نظر فهم فلسفه کانت حایز کمال اهمیت است این است که کانت همه احکام ترکیبی پیشین را ضروری می‌داند اما ضرورتی که برای این دسته از احکام قایل است با ضرورتی که برای احکام تحلیلی وجود دارد متفاوت است. ضرورت احکام تحلیلی همان ضرورت منطقی است و تنها قضایای تحلیلی به این معنا ضروری‌اند؛ یعنی نفی‌شان مستلزم تناقض است. اما ضرورت احکام ترکیبی پیشین، در نظر کانت، به عمل آن قضایا در تفکرات ما درباره امور واقع و به خصوص تفکرات علمی ما برمی‌گردد. این قضایا، به رأی کانت، در اندیشه ما موجودند یا اصول موضوعه تفکرات ما هستند. مثل این که وقتی می‌گوییم «هر تغییر علتی دارد» در واقع این امکان را رد می‌کنیم که تغییری بی‌علت باشد، ولو در موردی نتوانیم علت را پیدا کنیم؛ اما در این حکم که هر انسانی پیش از سیصد سالگی می‌میرد قصد رد کردن این امکان را نداریم که کسی عمرش درازتر از آن باشد (۴، ص: ۱۴۸).

از این جاست که کانت برای تشخیص احکام پیشین دو ملاک تعیین می‌کند: یکی ضرورت، و دیگری کلیت اکید^{۲۹} که «هریک به تنهایی یا هر دو مشترکاً ملاک این تشخیصند که آیا قضیه‌ای پیشین است یا نه» (۴، ص: ۱۴۸). کانت در این زمینه می‌گوید:

اگر قضیه‌ای ایده لزوم [= ضرورت] را در خود داشت قضیه‌ای است آزاد از تجربه [= پیشین] ... [و نیز] اگر قضاوتی [= حکمی] دارای کلیت دقیق و مطلق بود، یعنی تصور هیچ‌گونه استثنایی برای آن ممکن نبود، آن قضاوت از تجربه گرفته نشده بلکه صد آن مطلقاً از تجربه آزاد است. ... بدین سان کلیت تجربی یک گسترش دل‌خواسته است.^{۳۰} ... ولی هر جا که به قضاوتی که دارای لزوم و کلیت دقیق است برخوردیم، آن قضاوت ما را به بنیاد ویژه‌ای یعنی به یک توانایی شناختن آزاد از تجربه هدایت می‌کند. از این رو، لزوم و کلیت دقیق معیارهای خطاناپذیر تشخیص شناسایی ناب از شناسایی تجربی بوده، پیوسته باهمند و جدایی‌ناپذیرند (۶، صص:

[۱۶۲-۱۶۱] = ۳، ۳^{۳۱}، ص: ۷۵، Pu. R B3-4.

آنچه در این جا مورد توجه ماست این است که از دیدگاه کانت ذهن چگونه به احکامی می‌تواند دست یابد که از سوئی ترکیبی و از سوی دیگر پیشین‌اند؛ و به عبارت دیگر: از یک سو ضرورت و کلیت اکید دارند و از سوی دیگر ترکیبی و قابل اطلاق بر اعیان‌اند.

۵. جستجوی عینیت در دو قوه حس و فهم

هنگامی که کانت به تحقیق در خصوص معرفت بشری می‌پردازد متوجه این مسأله می‌شود که ما در معرفت‌های عینی خود متکی بر دو قوه‌ایم: یکی حس و دیگری فهم.^{۳۲} «به واسطه حس، اعیان^{۳۳} به ما داده می‌شوند و فقط حس مدرکات^{۳۴} ما را فراهم می‌کند؛ به واسطه فهم، فکر به اعیان تعلق می‌گیرد و مفهوم‌ها^{۳۵} از فهم برمی‌خیزند (۳، ص: ۹۹، Pu.R.49, B.33) (۴، ص: ۱۵۲). یا به عبارتی دیگر، «اعیان از طریق اولی به ذهن عرضه یعنی داده می‌شوند و از طریق دومی اندیشیده می‌شوند. (A, 14, B ; 24)» (۱، ص: ۲۴۵) «... و فقط از اتحاد و همکاری هر دو است که معرفت حاصل می‌گردد» (۱، ص: ۲۶۲).

اما با توجه به آن چه گذشت کاملاً روشن است که غرض کانت در این جا از «داده شدن» عرضه شدن اشیا فی‌نفسه به حواس نیست. «اشیا فی‌نفسه هرگز به عنوان اعیان به ذهن داده نمی‌شوند» (۱، ص: ۲۴۵). تدقیق در کار قوه حس به کانت می‌فهماند که در شهودهای تجربی^{۳۶} ما، یعنی آن چه آن را ادراک حسی می‌خوانیم، دو چیز یافت می‌شود: یکی ماده شهود^{۳۷} و دیگری صورت^{۳۸} آن. کانت درمی‌یابد که در دنیایی که ما در تجربه خود می‌یابیم و بر ما نمایان می‌شود، همه اشیا بُعد یا امتداد مکانی دارند و جایی را اشغال می‌کنند، و رویدادها تابع توالی منظم زمانی رخ می‌دهند (۵، ص: ۲۸۹). و ما فقط در ظرف زمان و مکان می‌توانیم به اشیا و امور معرفت حاصل کنیم. (۴، ص: ۵۶). بنابراین هر آن چه ما در شهودهای حسی خود با آن مواجهیم در ظرف مکان و زمان است، اگر مربوط به اشیای بیرونی باشد؛ یا فقط در ظرف زمان است، اگر مربوط به حالات نفسانی خود ما باشد. اما آیا زمان و مکان وصف اشیا فی‌نفسه‌اند یا صورت شهود و از خواص فاعل شناسایی؟ به عقیده کانت، اگر ما در شهودهای حسی خود، مثلاً در شهود حسی میزی که در مقابل خود داریم، همه آن چه را به احساس (یا حس کردن) ما برمی‌گردد کنار بگذاریم باز مکان‌دار بودن یا امتداد داشتن آن را خواهیم داشت. این مکان‌دار بودن چیزی وابسته به حس ما نیست اما در عین حال جنبه شهودی دارد. یعنی به قوه فکر یا فاهمه ما مربوط نیست. (۷، صص: ۶۹-۷۰).^{۳۹} زمان‌دار بودن واقعیت عینی نیز به همین نحو است. از دید کانت، زمان و مکان نه متعلق به اشیا فی‌نفسه بلکه صورت‌های محض شهود فاعل شناسایی‌اند. ما زمان و

مکان را از طریق حس دریافت نمی‌کنیم بلکه این‌ها دو صورت محض شهودند که حتی پیش از تجربه اعیان و پیش از شهود محسوسات هم می‌توان دانست که آن‌ها باید در مکان و در زمان باشند. به عبارت دیگر، «هر چیز را که من واقعی می‌یابم در مکان می‌یابم» (۷، ص: ۷۱). و «تصور چیزها بدون مکان ناممکن است؛ ولی تصور مکان بدون تصور موضوع‌ها ممکن است» (همان). این مطلب از آن‌جا به ذهن کانت خطور می‌کند که متوجه می‌شود که ما در هندسه با صورت محض شهود مکان مواجهیم ولی در عین حال می‌توانیم آن‌چه را در هندسه می‌یابیم و به کار می‌بریم درباره واقعیات هم اعمال کنیم. «بینش‌های هندسه از تجربه به دست نمی‌آیند ولی با این حال تجربه آن‌ها را تأیید می‌کند» (همان). به عبارت دیگر، ما در هندسه به نحو پیشین و مستقل از تجربه و به واسطه شهود و نه مفاهیم نسبت‌هایی را می‌شناسیم که در واقعیت به کار رفتنی‌اند (۷، ص: ۷۱). بنابراین نمی‌توانیم مکان (و نیز زمان) را در ماده شهود (یعنی احساس) بیابیم. آن‌چه در ماده شهود وجود دارد به صاحب شناسایی مربوط نیست و چیزی نیست که از پیش بتوان راجع به آن چیزی دانست.^{۴۰} اما مکان دار بودن چیزی است که می‌توان آن را به نحو پیشینی به اعیان بیرونی نسبت داد. «درباره هر دنیای قابل تصویری از این قبیل [که تجربه ما بدان تعلق می‌گیرد و به ما نمایان می‌شود] - صرف‌نظر از هر شیئی که در آن باشد ... - این طور می‌شود گفت که اشیا در آن بُعد یا امتداد مکانی خواهند داشت و باید جایی را اشغال کنند ...» (۵، ص: ۲۸۹).

کانت در باب زمان هم به همین نتیجه دست می‌یابد؛ زیرا می‌بیند که «نمی‌توان هیچ ادراکی را تخیل کرد که در زمان نباشد، حال آن‌که می‌توان زمان را خالی به تخیل درآورد» (۴، ص: ۱۶۲). و نیز می‌توان درباره دنیایی که تجربه ما بدان تعلق می‌گیرد از پیش دانست که «وقایع، رویدادشان زمان می‌گیرد و تابع توالی منظم زمانی خواهند بود» (۵، ص: ۲۸۹). کانت زمان را صورت محض همه شهودهای بیرونی و درونی می‌داند یعنی هم شهود اشیای بیرونی را خالی از زمان نمی‌داند و هم شهود حالات درونی و نفسانی را.

فرض زمان به عنوان صورت شهود، همان فرضی است که برای کانت روشن می‌کند که چرا علم حساب ممکن می‌شود. به نظر او ما با در اختیار داشتن صورت محض شهود زمان است که می‌توانیم در عین این‌که به نحو پیشین و مستقل از تجربه علمی به نام حساب داشته باشیم، می‌توانیم آن را درباره واقعیات بیرونی نیز به کار ببریم.

پس به این ترتیب کانت با قرار دادن زمان و مکان به عنوان صورت شهود به ما می‌فهماند که زمان و مکان هر دو از شرایط ادراک حسی‌اند؛ یعنی بدون آن‌ها اصلاً چیزی به نام ادراک حسی قابل تحقق نخواهد بود. اما باید توجه داشت که این نحوه تفکیک ماده و

صورت در شهودهای حسی چیزی است که تنها با تفکر فلسفی امکان‌پذیر است؛ لذا نباید پنداشت که معنای سخن کانت این است که ما، به منزلهٔ فاعلان شناسایی، خود به ارادهٔ خود صورت‌های مکان و زمان را برای داده‌های شهود حسی می‌سازیم، بلکه ما به منزلهٔ موجوداتی هستیم که شهودهای حسی‌مان زمان‌دار و مکان‌دارند. این زمان‌داری و مکان‌داری چیزی است که به نظر کانت نمی‌تواند به خارج از فاعل شناسایی نسبت داده شود. بلکه «از آن‌جا که عامل انسانی معرفت یا مدرک انسانی چنان است که هست،^{۴۱} ضرورتاً اعیان حسی را در مکان و زمان ادراک می‌کند» (۱، ص: ۲۱۷). یا به عبارت دیگر، «... اعیان هستی به نحو معینی بر ما ظاهر می‌شوند، به واسطهٔ این‌که ما خود به نحو معینی هستیم،^{۴۲} یعنی به علت شهود پیشینی مکان و زمان...» (۱، ص: ۲۹۳).

نکتهٔ مهمی که در این‌جا جلب نظر می‌کند این است که، به عقیدهٔ کانت، بدون در نظر گرفتن نقش فاعل شناسایی حتی در معرفت حسی نمی‌توان ادعای عینیت معرفتی داشت. به عبارت دیگر، «عین» وقتی معنا پیدا می‌کند که مسألهٔ ما مسألهٔ «معرفت» باشد و تا وقتی که ما از «معرفت» و «شناخت» یا «دستیابی» به متعلقات معرفت سخن می‌گوییم باید به سهم فاعل شناسایی توجه داشته باشیم، چرا که بدون وجود و بدون اراییهٔ نقش فاعل شناسایی اصلاً «عین» معنایی نخواهد داشت. صورت شهود از دید کانت شرط ادراک حسی‌اند؛ بنابراین چگونه ممکن است که بدون اعمال و دخالت آن‌چه از سوی فاعل شناسایی مطرح است بتوانیم از ادراک حسی به عنوان ادراکی واقعی سخن بگوییم؟ البته هنوز بخش مهمی از مسألهٔ عینیت از دید کانت باقی مانده است و آن سهم و نقشی است که قوهٔ فهم در این میان برای دستیابی به معرفت عینی ایفا می‌کند و این نقش و سهم به نحوی است که اساساً با سهم قوهٔ حس در هم می‌آمیزد، به گونه‌ای که نمی‌توان برای هر یک از این دو سهمی چنان مجزا قایل شد که ارتباط آن‌ها را با یکدیگر به صورتی متمایز ارایه کرد. به بیان یاسپرس، دو سرچشمهٔ معرفت، یعنی حس و فهم، از دید کانت، «به یکدیگر وابسته‌اند. [و] از یگانه شدن آن‌هاست^{۴۳} که شناسایی پدید می‌آید. معنی دو بخش کردن شناسنده و موضوع شناسایی این است که شناسایی تنها آن‌گاه ممکن است که این دو با هم باشند. دانستگی همواره پذیرنده و گیرنده است؛ اما کار اندیشه است که تأثیر را به صورت موضوع در می‌آورد.^{۴۴} دانستگی همواره می‌اندیشد، [اما] این نگرش حسی است که به کار اندیشه معنی ابژکتیو می‌دهد» (۷، ص: ۸۴).

در این بیان یاسپرس اعتقاد کانت به خوبی نمایان است: از سویی معرفت همواره پذیرنده است، چرا که بحث، بحث شناخت واقع است نه چیزی برساخته از خود؛ و از سویی دیگر، این کار اندیشه است که تأثیر را به صورت «موضوع» یا «عین» در می‌آورد. یاسپرس

در ادامه سخن خود توضیح می‌دهد که «حساسیت، به خودی خود، نادقیق، نامعین، و بی‌معنی است» (ص: ۸۴)؛ و از آن‌جا که به منزله یک عین به تصور نمی‌آید و اندیشیده نمی‌شود به صورت نامتعین باقی می‌ماند. «فقط هست، حتی چیزی که روبروی من باشد نیست،^{۴۵} چیزی است نامعین که با همه بی‌واسطگی سرشار خود مانند نبودن است. واقعی است که چون نامعین است (اگر دقیق‌تر سخن بگوییم) حتی واقعیت هم نیست» (همان).

و این بسیار مهم است که به نظر کانت وقتی ما می‌توانیم از «معرفت» سخن بگوییم که واقعیت «برای ما» مطرح شده باشد و تا این حیث «برای ما» بی‌در کار نباشد بحث معرفت به میان نمی‌آید و حتی بحث از هستی واقعیت‌ها هم بحثی معنادار نمی‌شود؛ همیشه وقتی می‌توانیم از عینیت سخن به میان آوریم که پای معرفت در کار باشد. به این لحاظ، کانت نقش صور شهود را در تعیین‌بخشی به آن‌چه حواس را متأثر می‌سازد مورد توجه دقیق قرار می‌دهد اما قدم مهم‌تر این است که با به میان آوردن نقش فهم نشان دهد که عینیت معرفت بدون آن امری ناقص و ناتمام است. زیرا تا پای فهم در کار نباشد شهود نیز ارزش ابژکتیو پیدا نمی‌کند. یاسپرس در کتاب خود وقتی که از میز به عنوان امری عینی مثال می‌آورد می‌گوید که میز، به منزله چیزی که من آن را در برابر خود حس می‌کنم، «چیزی بیش از احساس و مکان است. نخست آن‌که میز چیزی است ابژکتیو؛ و فقط آن‌گاه برای من هستی دارد که با آن روبرو گردم به گونه‌ای که احساس و مکان به صورت جزئی از موضوع [= عین] درآیند. دوم آن‌که این موضوع (از آن‌جا که دارای نیروی مقاومت است) ویژگی جوهر^{۴۶} را دارد؛ بدین سان سه عامل در کار است: محتوای احساس؛ مکان چون صورت‌نگرش [= شهود]، و مفهوم جوهر» (ص: ۷۰).^{۴۷} به این ترتیب اندیشه کانت را در خصوص نقشی که قوه فهم در حتی به عینیت در آمدن شهودهای حسی ما دارد به میان می‌کشد. چرا که جوهر دانستن میز چیزی نیست که قابل دریافت به وسیله شهود حسی باشد. مفاهیمی هم‌چون مفهوم جوهر، از دید کانت، مفاهیم محض فاهمه و پیشینی‌اند نه مفاهیمی پسینی که مأخوذ از تجربه باشند. از دید او، این مفاهیم محض، یا بنا به اصطلاح وی، «مقولات» نه تنها پیشینی‌اند بلکه بدون آن‌ها اصلاً معرفت برای ما امکان‌پذیر نیست. اما این‌که مفاهیمی چون مفهوم جوهر چه نقشی در عینیت‌بخشی به معرفت دارند با تدقیق در قوه فهم معلوم می‌شود.

۶. وحدت‌بخشی و عینیت یافتن معرفت

پیشتر اشاره کردیم که معرفت از دید کانت تنها با همکاری دو قوه حس و فهم حاصل می‌آید، چرا که از طریق حس است که ماده شهود به ما عرضه می‌شود اما صرفاً عرضه ماده

شهود به ذهن منجر به معرفت نمی‌شود. کانت می‌گوید:

بدون حس هیچ عینی به ذهن داده نمی‌شود و بدون فهم هیچ عینی
مورد تفکر قرار نمی‌گیرد. فکر بدون مضمون خالی است و شهود بدون
مفاهیم نابیناست. ... فهم قادر به شهود نیست و حواس قادر به تفکر
نیستند. فقط از اتحاد و همکاری هر دو است که معرفت حاصل می‌گردد
(۱، ص: ۲۶۲).

بنابراین لازم است ببینیم که قوه فهم چه کاری انجام می‌دهد که بدون آن معرفت ممکن
نمی‌شود.

به نظر کانت، کاری که قوه فهم انجام می‌دهد عبارت است از برقراری ارتباط یا نوعی
وحدت بخشی به کثرات شهود و این کاری است که قوه فهم در تصدیق یا حکم به انجام
می‌رساند و اصلاً از دید کانت «هرگونه اندیشیدن، قضاوت کردن [= حکم کردن] است» (۷،
ص: ۷۹)؛ کانت می‌گوید: «همه اعمال فهم را می‌توان تبدیل به تصدیقات کرد به طوری که
فاهمه همان قوه تصدیق به نظر بیاید. زیرا این، بنا به آنچه در بالا گفته شد، قوه فکر کردن
است (B, 94; A, 69)» (۱، ص: ۲۶۳). و «قضاوت [= حکم] همانا کار یگانه کردن
تصورهاست» (۷، ص: ۸۰).

«در هر حکمی حتی در احکام حاصل شده از ادراک - از قبیل این که کسی بگوید «این
به نظر من سنگین می‌رسد» - این وحدت‌یافتگی یا «یک کاسه شدن» تصورات در مفاهیم
وجود دارد» (۴، ص: ۱۷۵). اما چیزی که هست این که احکام ادراکی محض هنوز به
سطحی نرسیده‌اند که احکامی عینی^{۴۸} به حساب آیند زیرا احکام عینی اعتبار کلی دارند و
نه فقط برای «من» بلکه برای «همه کس» صادق و به تعبیر کانت «نزد آگاهی به طور کلی»
معتبر است (۴، ص: ۱۷۶). بنابراین اگر صرف دریافت ادراکی خود را از مثلاً میزی که در
برابرم قرار دارد در نظر بگیرم چیزهایی چون رنگ، شکل، اندازه، و هر ارتسام حسی^{۴۹}
دیگری از آن را در اختیار خواهم داشت، اما همین که خواستم حکم به میز بودن، یا فلان
رنگ بودن یا فلان شکل بودنش را به میان بکشم در این جا از حکمی که تنها برای خودم
معتبر است به سطح حکمی که در «نزد آگاهی به طور کلی» معتبر است گذر کرده‌ام. به
نوشتۀ کانت:

کلیه احکام ما نخست احکامی هستند ادراکی: یعنی منحصراً برای خود
ما و ذهنیت ما اعتبار دارند و فقط در مرحله بعد می‌خواهیم دلالت جدیدی
پیدا کنند- دلالت به یکی از اعیان - و همه وقت نزد خودمان و نزد همه

کس متساویاً معتبر باشند. ... (Prol, ۲۹۸، ۳ = ص: ۱۳۸) [۴، ص: ۱۷۶].

اینک باید به دنبال آن چیزی بود که این تفاوت را پدید می‌آورد. در قدم نخست، در تبدیل شهود محض به ادراک حسی یا حکم ادراکی، که هنوز به عینیت نرسیده فهم با به‌کارگیری مفاهیمی پسینی به کار یک کاسه کردن تصورات می‌پردازد. اما چه می‌شود که این احکام ادراکی تبدیل به احکام تجربی عینی^۵ می‌شوند؟ این جاست که کانت به مفاهیم محضی توجه می‌یابد که اطلاقتشان حکم را از صورت حکمی که تنها برای شخص معتبر است به صورت حکمی که اعتبار کلی دارد در می‌آورد.^{۵۱} بنابراین این مفاهیم نمی‌توانند مفاهیمی برگرفته از حواس باشند بلکه مفاهیمی خواهند بود که خود شرط حصول معرفت را فراهم می‌آورند. یعنی همان چیزی که کانت به دنبال آن است: شرایط پیشینی حصول معرفت.

به بیان دیگر:

فاهمه که قوه توحید یا ترکیب یا تصدیق است واجد یک ساختمان مقولات پیشینی است. یعنی چون چنان است که هست به ضرورت تصورات را به انحای معینی بر حسب بعضی مقولات اساسی ترکیب می‌کند. معرفت به اعیان بدون این ترکیب غیرممکن است. لذا مقولات فاهمه شرایط پیشینی معرفت‌اند» (۱، ص: ۲۶۴).

یعنی اگر ذهن می‌تواند حکم کند به این که این میز سنگین است، به دلیل این است که با اطلاق مقوله «جوهر و عرض» میان ادراکاتی که از میز و سنگینی تحصیل کرده است وحدت می‌بخشد به گونه‌ای که اصلاً بدون چنین وحدت‌بخشی‌ای به واقع می‌توان گفت که شخص نمی‌تواند ادراک عینی‌ای از میزی که در برابر اوست و وصف سنگینی آن داشته باشد، به نحوی که این حکم در نظر دیگران هم معتبر باشد. یا اگر ذهن به نسبت علی و معلولی میان حرارت خورشید و گرم شدن زمین حکم می‌کند به دلیل این است که مقوله «علت و معلول» را بر حکم ادراکی‌ای چون «به نظر می‌رسد که اول آفتاب روی زمین می‌تابد سپس زمین گرم می‌شود» اطلاق می‌کند و حکم تجربی عینی «اگر آفتاب بتابد زمین ضرورتاً گرم می‌شود» را می‌سازد. نیز، به عنوان نمونه‌ای دیگر، ذهن با در اختیار داشتن مقوله «وحدت» است که می‌تواند صفت مشترکی را به همه کثراتی که در شهودهای حسی خود می‌یابد نسبت دهد و لذا قضیه‌ای کلی بسازد و مثلاً بگوید: «هر انسانی فانی است». این نحوه‌های گوناگون برقراری ارتباط میان کثرات شهود چیزی است که از نظر کانت تنها از عهده فهم برمی‌آید. تا پای حس در کار است به هیچ روی ما

نمی‌توانیم تأثرات حسی‌ای را که در نهایت در قالب زمان و مکان تعیین یافته‌اند به یکدیگر مرتبط سازیم و راجع به آن‌ها چیزی بدانیم. دانستن وقتی پدید می‌آید که فهم دست به کار ترکیب کثرات و وحدت‌بخشی به آن‌ها با اطلاق مفاهیم محض یا مقولات می‌شود. اما این مفاهیم نه مفاهیم موجود در ماده احکام، بلکه مفاهیم مندرج در صورت منطقی آن‌ها هستند. این مفاهیم پیشینی و متعلق به خود فهم محض‌اند، یا به عبارت دیگر، بنیادهایی‌اند که فهم بر مبنای آن‌ها کار تصدیق و حکم تجربی عینی را به انجام می‌رساند. لذا کانت با در نظر گرفتن صور منطقی احکام به این کشف خود دست می‌یابد که اندراج مقولات اصلی در صورت احکام است که امکان دستیابی به معرفت عینی را فراهم می‌سازد. پس، به اعتقاد او، اگر بتوانیم انواع منطقی تصدیقات یا احکام را بر حسب صورتشان در نظر بگیریم می‌توانیم «برگه یا نشانی‌ای متعالی» در اختیار داشته باشیم که ما را به یافتن مقولات یا مفاهیم محض فاهمه راهنمایی کند، چرا که «به ازای هر یک از شیوه‌های مختلفی که احکام تجربی عینی به احکام ادراکی همتای خود عینیت و کلیت می‌دهند یک مفهوم ابتدایی پیشین یا «مقوله» وجود خواهد داشت» (۴، ص: ۱۷۷)؛ و لذا «به ازای هر یک از صور مختلف منطقی یک مقوله وجود دارد، و به عکس، به ازای هر مقوله، یک صورت منطقی» (همان). به این ترتیب، «چون هر حکم تجربی عینی از لحاظ صوری دارای کمیت و کیفیت و نسبت و جهت است، باید چهار مفهوم موجود باشد» (۴، ص: ۱۸۵) که اگر اطلاق نشوند آن حکم به حکمی صرفاً ادراکی تبدیل شود. کانت در این‌جا از طریق این صور چهارگانه منطقی که در هر یک سه حالت متصور است به مقولات دوازده‌گانه‌ای^{۵۲} دست می‌یابد که عبارت از مفاهیم محض فاهمه و شرایط پیشین معرفت‌اند. باید توجه داشت که این وحدت‌بخشی به وسیله اطلاق مقوله نه درباره صرف تأثرات ذهنی، بلکه در خصوص شیئی است که در غیر این صورت می‌بایست شیئی نامتعیین بماند - یعنی شیئی فقط از حیث شیئیت. مقولات به خودی خود به هر شیئی از هر قسم قابل اطلاقند. بنابراین مقوله به اعیانی (عین در برابر صرف تأثرات ذهنی) باید اطلاق شود که قبلاً در شهود حسی ساخته شده‌اند، و این خود به معنای این است که اطلاق مقوله نه فقط در کار ساختن احکام، بلکه حتی در کار ساختن خود اعیان هم نقش اصلی را ایفا می‌کند و حتی به بیان دقیق‌تر، «ساختن عین در ادراک و اطلاق مقوله، دو جنبه مختلف از یک عمل‌اند» (۴، ص: ۱۸۴).

کانت می‌گوید:

همان عمل که در یک حکم تصورات مختلف را وحدت می‌بخشد، در یک ادراک نیز به ترکیب صرف تصورات مختلف وحدت می‌دهد و این وحدت به

عبارت کلی، «مفهوم محض فاهمه» خوانده می‌شود
(Pu.R.92,B.105=۳، ص: ۱۵۸) (همان).

و این عمل مورد نظر کانت همان عمل اندیشیدن یا تفکر است که بدون آن دست ما از دامن معرفت کوتاه است. اما این کار، که به بیان کانت، عبارت از وحدت ترکیبی بخشیدن به کثرات شهود است دقیق‌تر و ظریف‌تر از آن است که در ابتدا به نظر می‌رسد.

۷. وحدت ترکیبی کثرات وحدتی دوسویه

وحدت بخشی‌ای که مورد نظر کانت است و از آن سخن گفتیم، دو جنبه دارد: یکی آن جنبه‌ای است که با اطلاق مقوله از سوی قوه فهم صورت می‌گیرد و به وسیله آن هم «عین» حاصل و هم حکم تجربی عینی ساخته می‌شود. و دیگری آن که به امکان حضور و همراهی خود فاعل شناسایی مربوط است و کانت با توجه پیدا کردن بدان دست به تنظیم استنتاج استعلایی‌ای می‌زند که نه تنها از رهگذر آن اطلاق مقولات را توجیه می‌کند^{۵۳} بلکه اصلاً اثبات می‌کند که این جنبه دوم بنیاد پیشین همه معرفت‌های ما را می‌سازد.

در وحدت نخستین، یعنی وحدتی که به وسیله فهم حاصل می‌شود، ارتسامات حسی از این‌که صرفاً تأثرات ذهنی بی‌ارتباطی با یکدیگر به حساب آیند، به اعیانی تبدیل می‌شوند که همه آن تأثرات در آن‌ها یگانه و یک کاسه می‌شوند و این کاری است که از عهده فهم و نه حس، برمی‌آید. این فهم است که ارتباط میان تأثرات را با در اختیار داشتن صورت‌های محض خود به نحوی درخور برقرار می‌سازد و الا چگونه می‌توان دانست که مثلاً فلان شیء دارای حرکت است. این حرکت چگونه به آن شیء ارتباط می‌یابد؟ و اصلاً شیء شدن شیء چگونه بدون کار قوه فهم امکان‌پذیر است؟ بدون آن ما جز به ارتساماتی پراکنده و بی‌ارتباط با یکدیگر دسترسی نداریم و روشن است که مقولاتی چون «جوهر و عرض»، یا «علت و معلول» مقولات یا مفاهیمی نیستند که در واقعیت فی‌نفسه مضمون و مندرج باشند. مقولات جوهر و عرض یا علیت مقولاتی پیشین و مربوط به قوه فهم‌اند نه مربوط به واقعیت فی‌نفسه. و البته اشتباه نکنیم، همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم، هیچ‌گاه غرض کانت این نیست که بگوید اطلاق این مقولات اطلاق ارادی از سوی فاعل شناسایی است. اگر کانت معتقد است که علت این‌که اعیان مورد معرفت قرار می‌گیرند این است که اشیا با فهم ما انطباق می‌یابند نه بر عکس، این نیست که ما پندارها و اوهامی را به دست خود می‌سازیم و آن را بی‌دلیل به واقعیت تحمیل می‌کنیم. چگونه می‌توان چنین رأیی را به کانت نسبت داد در حالی که تمام تلاش او توجیه و تحلیل «معرفت ما به واقعیت امور» است؟ بنابراین از یک سو، توجه به وابستگی حس و فهم به یکدیگر در کار معرفت و از سوی دیگر، توجه به

عمق معنای یگانه‌سازی و وحدت‌بخشی قوه فهم است که می‌تواند مسأله عینیت معرفتی کانت را در نظر ما روشن سازد. اگر بحث، بحث «معرفت» به اعیان نباشد در این صورت نظامی که کانت ساخته است چندان ارزشی ندارد. لذا باید به عمق سخن کانت پی برد. حرف کانت این است که تا وقتی که ما اولاً سراغ واقعیت فی‌نفسه می‌رویم و ثانیاً مقولات فاهمه را در آن جستجو می‌کنیم به تلاشی عبث دست زده‌ایم. نه ما به چیزی خارج از شناخت خود دسترسی داریم و هستی معنایی جز «هستی برای ما» می‌تواند داشت و نه ما می‌توانیم صور پیشین و مستقل از تجربه معرفتی خود را در واقعیات فی‌نفسه بیابیم. ما باید در درون خود معرفت، و با تحلیل آن دریابیم که این مفاهیم چگونه حاصل شده‌اند. به عقیده کانت، نه این که این مفاهیم تحصیل می‌شوند بلکه آن‌ها شروط معرفت ما هستند؛ که اگر نبودند، تنها با ارتساماتی مواجه بودیم که به یکدیگر هیچ ربط و نسبتی نداشتند.

اما حالا برای روشن‌تر ساختن این کار فهم، کانت قدم مهم دیگری برمی‌دارد تا به این ادعای اخیر خود دست پیدا کند: ما نه تنها با اطلاق مقولات فهم است که به معرفت عینی می‌رسیم بلکه اصلاً آن‌ها شرایط پیشین چنین معرفتی‌اند. ما نه تنها با اطلاق مقولات واقعیات را از شکل واقعی بودن خارج نمی‌کنیم بلکه اصلاً با آن‌هاست که به «واقع» دست می‌یابیم و این همان استنتاج استعلایی‌ای است که کانت با آن به اثبات موجه بودن اطلاق مقولات یا اعتبار عینی آن‌ها می‌پردازد و نشان می‌دهد که مقولات پیشین فاهمه شرایط پیشین امکان تجربه هم هستند. و در همین قدم مهم است که به جنبه دوم وحدت بخشی‌ای که از آن سخن می‌گفتیم دست می‌یابد. این جنبه دوم جنبه‌ای است که کانت آن را به خود فاعل شناسایی مربوط می‌داند نه آن جنبه‌ای که سبب یک کاسه شدن کثرات شهود می‌شود و البته اگر بیان کانت را بشکافیم و بفهمیم درمی‌یابیم که این دو جنبه از وحدت‌بخشی به یک معنا پشت و روی یک سکه و عبارت از یک چیزند.

آنچه کانت در این‌جا از آن سخن می‌گوید این است که با وجود این که ما در تحلیل معرفت به یگانه‌سازی‌ای دست یافتیم که از آن قوه فهم است، ولی آیا این یگانه‌سازی بدون نسبت و ارتباط با خود فاعل شناسایی قابل درک است؟ اگر این فاعل شناسایی است که معرفت برایش حاصل می‌شود و اوست که می‌داند و می‌فهمد که مثلاً «الف ب است» آیا این امر مستلزم «من می‌اندیشم»‌ای که ملازم همه اندیشه‌ها و شهودهای او باشد نیست؟ یعنی «عمل ترکیب‌کنندگی فاهمه جز در داخل وحدت آگاهی^{۵۴} میسر نیست» (۱، ص: ۲۶۷). به عبارت دیگر، «کثرات شهود یا ادراک نمی‌توانند مورد تفکر واقع شوند و متعلق معرفت قرار گیرند، مگر این که ادراک و تفکر چنان در عامل معرفت واحد متحد شوند که آگاهی نفسانی^{۵۵} بتواند با جمیع تصورات همراه باشد» (۱، ص: ۲۶۸).

غرض کانت از این آگاهی نفسانی، خودآگاهی‌ای استعلایی^{۵۶} و نه تجربی است. خودآگاهی استعلایی، از دید کانت، امکان همراهی و ملازمت «من می‌اندیشم» با همه تصورات و تفکرات فاعل شناسایی است. در حقیقت کانت در پی نشان دادن این مسأله است که وجود یک ادراک نفسانی محض یا خودآگاهی‌ای استعلایی برای معرفت شرطی ضروری است. این شرط ضروری شرطی در پیوستاری و یگانه‌سازی حیث معرفتی انسان است یا، به عبارت دیگر، این شرط همان محور کانونی‌ای است که بدون آن امکان آمیختن حس و فهم، به گونه‌ای که از آمیزششان و از به هم پیوستگی‌شان معرفت حاصل شود، فراهم نمی‌آید. کانت اکیداً یادآور می‌شود که آن چه می‌تواند به منزله این محور کانونی به حساب آید تنها خودآگاهی‌ای استعلایی است؛ یعنی «آگاهی ادراکی^{۵۷} محض» نه آگاهی ادراکی تجربی. آگاهی ادراکی تجربی عبارت است از «وقوف تجربی و غیرضروری بر این که یک حالت نفسانی معین متعلق به من است. آگاهی تجربی که ملازم با تصورات مختلف است ناقص و تکه‌تکه است. در یک لحظه من عمل آگاهی نفسانی را که ملازم با تصور معینی است انجام می‌دهم و در لحظه دیگر انجام نمی‌دهم» (۱، ص: ۲۶۸). بنابراین چنین آگاهی ادراکی‌ای «غیرمتحد و منفصل» است (همان). اما آگاهی ادراکی محض یا استعلایی، که به معنای امکان یک می‌اندیشم واحد است که با همه تصورات همراه و ملازم باشد مسبوق به فرض وحدت استعلایی‌ای در آگاهی نفسانی است که اصلاً شرط وجود اعیان در نظر فاعل شناسایی است.

البته باید توجه داشت که «لازم نیست که من همیشه راجع به این که ادراکات و تفکرات به من تعلق دارد بیندیشم. ولی بدون امکان چنین آگاهی‌ای هیچ وحدتی به کثرات شهود نمی‌توان داد و هیچ ارتباطی ممکن نخواهد بود. من می‌اندیشم باید بتواند با تمام تصورات من ملازم باشد، زیرا در غیر این صورت ممکن است چیزی در من متصور گردد که نتواند به هیچ وجه مورد تفکر قرار گیرد. و این به منزله آن است که بگوییم که تصور مزبور غیرممکن است یا لااقل از نظر من هیچ است ... (B.132 = ۳، ص: ۲۰۹)» (۱، صص: ۲۶۸-۲۶۹).

این ایده کانت حاوی نکته دقیقی است: در تمام بحث معرفت چیزی که نمی‌بایست مغفول واقع شود «حضور» فاعل شناسایی است. این «حضور» که، به بیان نگارنده، تقریباً معادل همان خودآگاهی استعلایی مورد نظر کانت است چیزی است که معرفت را معرفت می‌کند. زیرا در معرفت، از یک سو، متعلق شناسایی مطرح است، و از سوی دیگر، فاعل شناسایی. و البته این تفکیک، چنان که گفتیم، به معنای آن نیست که «من»ی باشد و «او»یی بیرون از من. اگر هر چه هست ماییم و «معرفت»مان، و واقعیت فی‌نفسه چیزی

نیست که جدای از معرفت ما برای ما هستی داشته باشد، پس تمایز «من» و «او» هم در این جا غیر از تمایزی است که پیشینیان در مسأله معرفت میان عالم و معلوم می‌نهادند. این «من» و «او» در عین این که متمایزند یک چیزند. چرا؟ «حضور» فاعل شناسایی آن چیزی است که به همه کثرات شهود وحدتی استعلایی می‌بخشد. این «حضور» یا «خودآگاهی استعلایی» مورد نظر کانت عبارت از «امکان یک می‌اندیشم واحد» است «که ملازم با همه تصورات» و لذا «شرط دایم تجارب» است. یا، به عبارت دیگر، «لازم این است که اصلاً عیانی در نظر من وجود داشته باشد» (۱، ص: ۲۶۸).

این دید کانت از آن جا برمی‌خیزد که وقتی که بحث، بحث معرفت است باید سراغ یگانگی‌ای رفت که اگر نباشد معرفت بی‌معنا است. همه آن چه تحت معرفت قرار می‌گیرد باید «من می‌دانم» یا به قول کانت «من می‌اندیشم» ای را مفروض بگیرد. این نسبت که باید علاوه بر این که میان فاعل شناسایی و متعلق آن موجود است، میان این دو و خودآگاهی نفسانی فاعل شناسایی هم باشد، رشته‌ای است که نه در یک خط زمانی بلکه در یک وحدت استعلایی آگاهی موجود است و همین است که سبب می‌شود، از یک سو، «عیانی» موجود باشند و، از سوی دیگر، معرفت بدان اعیان برای «من» یا «فاعل معرفت» حاصل شود. به بیان کورنر: «تصورات متکثر ممکن است همان «او» باشد که خاصیت‌ها و نسبت‌ها را بر آن بار می‌کنیم و ممکن است نباشد. (اگر باشد، کثرات دارای وحدت ترکیبی است. اگر این وحدت ترکیبی نباشد دیگر «او» یا «آن» معنایی برای «من» نخواهد داشت). اما باید در نظر داشت که «او» ممکن نیست وجود داشته باشد مگر آن که «من»ی نیز باشد که بتواند از «او» و بدان وسیله از خودش آگاه شود. (امکان وجود رابطه بین «من» و «او» همانا ادراک نفسانی محض یا اصلی است) (۴، ص: ۱۹۵).

بنابراین «من» و «او» در یک نسبت و رابطه است که هویت پیدا می‌کنند. این رابطه رابطه‌ای دوسویه و در عین حال واحد است. بنابراین «او» یا «عین»، تنها هنگامی هویت می‌یابد که به واسطه وحدتی استعلایی که برای خودآگاهی یا ادراک نفسانی در نظر می‌گیریم (که تعبیر دیگری است که از همان «من می‌اندیشم» یا «من می‌دانم»، یعنی به واسطه «من» ای، متعلق معرفت واقع شود. به این حیث است که کانت این «وحدت استعلایی» یا «ادراک نفسانی محض» را «شرط ضروری حصول تجربه عینی و کسب شناخت یا معرفت» می‌شمرد (۴، ص: ۱۹۵). «زیرا بدون آن هیچ امر خارجی قابل تفکر نخواهد بود. وحدت مذکور صورت فهم است به همان معنا که مکان صورت ادراک خارجی است» (همان).

با این بیان معلوم می‌شود که ارتباط حس و فهم چنان عمیق است که حتی «صرف ادراک امر خارجی متعین- یعنی عینی که هنوز مورد حکم و تصدیق و حامل مفهومات نیست ولی می‌تواند باشد- مشروط به وحدت ترکیبی آن عین، و بنابراین، مشروط به وحدت ادراک نفسانی محض است. به عبارت دیگر، حتی صرف ادراک شیء متعین باید تحت صورت ادراک [= زمان و مکان] و صورت فهم انجام بگیرد» (۴، صص: ۱۹۵-۱۹۶). پس می‌توان گفت که به عقیده کانت، نه تفکر بدون ادراک امکان‌پذیر است و نه ادراک متعین یا متصل بدون تفکر (همان).

سیری که کانت در استنتاج استعلایی در پیش می‌گیرد با طرح امکان اطلاق مقولات بر کثرات شهود که توسط فهم وحدت ترکیبی پیدا کرده‌اند آغاز می‌شود و به ضرورت وحدت استعلایی آگاهی نفسانی محض منجر می‌شود تا نشان دهد که اطلاق مقولات مستلزم وحدت ترکیبی کثرات است و آن هم مستلزم وحدت ذهن متفکر و مدرک است که منجر به لزوم وجود امکان خودآگاهی محض می‌شود: «... همه کثرات ادراک در همان ذهنی که کثرات در آن یافت می‌شوند، با من می‌اندیشم نسبت ضروری دارند. (Pu.R.108, B.131 [= ۳، ص: ۲۰۹])» (۴، ص: ۱۹۲).

همین امکان همراهی من می‌اندیشم با کثرات تصورات است که، از دید کانت، از شرایط ضروری حصول تجربه عینی و توجیه اطلاق مقولات است. خود وی می‌گوید:

وحدت استعلایی ادراک نفسانی وحدتی است که از آن طریق کثراتی که در ادراک داده شده است تماماً در مفهوم یک عین متحد [می] شود. و، بنابراین، [چنین آگاهی (۳، ص: ۲۱۴)] وحدت^{۵۸} عینی خوانده می‌شود ... (Pu.R.113, B.139) (۴، ص: ۱۹۷).

از این جاست که قابلیت اطلاق مقولات را پیدا می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که: «وحدت ادراک نفسانی محض و قابلیت اطلاق مقولات و امکان حصول تجربه از اعیان، همه متقابلاً از یکدیگر لازم می‌آیند» (۴، ص: ۱۹۸).

۸. نتیجه

کانت عینیت را با تحلیل آنچه به طور عادی و معمول معرفت عینی‌اش می‌خوانیم توجیه می‌کند. او با روش استعلایی خود، که به چگونگی شناسایی پیشین ما از اعیان می‌پردازد، به این نتیجه دست می‌یابد که اطلاق صفت عینیت به معرفت‌های تجربی عینی ما امکان‌پذیر نمی‌گردد مگر با عینی ساختن آن توسط خود فاعل شناسایی، یا به بیان دیگر، با عینی ساختن آن توسط خود ذهن و قوای معرفتی انسان. حکم کردن فاعل

شناسایی با اطلاق مقولاتی که شهودات حسی را در قالب اعیان به یکدیگر ارتباط می‌دهد همان عینی ساختن معرفت و به شکل تجربه همگانی در آوردن آن است. با این‌که کانت نمی‌تواند بگوید که اگر اذهان ما به نحو دیگری می‌بود چگونه می‌توانست به معرفت دست یابد، و آیا اصلاً چیزی به نام معرفت تحقق می‌یافت یا نه، یا ویژگی‌های آن چگونه بود، اما به رأی خود، می‌تواند مدعی شود که آن‌چه ما افراد بشر بدان اطلاق معرفت می‌کنیم از آن رو حاصل شده است که ذهن با مقولاتی که در اختیار دارد به داده‌های شهودی خود نظام می‌بخشد.

به بیان دیگر، وقتی که کانت به تحلیل آن‌چه در تجربه عینی افراد یافت می‌شود می‌پردازد به تبیین اصولی موفق می‌شود که ذهن در دریافت و فهم پدیدارها آن‌ها را به کار می‌برد و این به‌کارگیری، ساختاری است و نه دلبخواهی. او، به اعتقاد خود، موفق به کشف اصولی می‌شود که ذهن در ساختار خود بر مبنای آن‌ها عمل می‌کند. یاسپرس چنین می‌گوید:

کانت «می‌کوشد تا نسبت شناسنده و موضوع شناسایی را که ما در درون آن زندگانی می‌کنیم به گونه‌ای دریابد که گویی از آن بیرون شدن و از بیرون به آن نگرستن کاری است ممکن. او می‌کوشد تا به مرزهای هرگونه بودن که به ما نمایان می‌شود برسد، می‌کوشد در حالی که در مرز ایستاده است و هیچ‌گاه نمی‌تواند از آن بیرون رود، خاستگاه این کل را دریابد. می‌کوشد تا با روش فرارونده [= استعلایی] با آن‌که در جهان می‌ماند، از آن فراتر رود. او درباره اندیشه می‌اندیشد. این کار، خود، اندیشیدن است و از این رو بیرون رفتن از سپهر اندیشه ممکن نیست» (ص: ۱۰۰).

یادداشت‌ها

1. Bryan Magee

2. Geoffrey Warnock

۳. در صورتی که آن نظام، نظامی شبکه‌ای باشد و نه درختی.

4. epistemological objectivity

5. subject

6. object

۷. معلوم از آن جهت که معلوم است و عالم نیز از آن جهت که عالم است.

8. appearances

9. phenomena

10. sensible intuitions

۱۱. کانت در *سنجش خرد ناب خود*، صص: ۱۲۸-۱۲۹، این اندیشه را چنین بیان می‌کند: اگر من بگویم: هم سَپَش [= شهود] برون آخته‌های بیرونی [= موضوع‌ها یا متعلقات شناسایی] و هم

خودسپه‌ی ذهن در مکان و در زمان هر دو را متصور می‌دارند، چنان‌که این برون آخته‌ها بر حس‌های ما اثر می‌گذارند، یعنی چنان‌که پدید می‌شوند، منظورم این نیست که این برابر ایستاها فرامود* [پندار] محض می‌باشند. زیرا در پدیدار، برون آخته‌ها و حتی همانا سرشت‌هایی که ما به آن برون آخته‌ها نسبت می‌دهیم همواره به مثابه چیزی که واقعی داده شده باشد نگریسته می‌شوند؛ ... اگر ما بدان صورت‌های تصور واقعیت عینی نسبت دهیم، در آن حال نمی‌توانیم از این امر پرهیز کنیم که همه چیز بدان راه به فرامود محض بدل شود.** ... [و] در این حال نخواهیم توانست بارکلی نیکو را بدان جهت که جسم‌ها را تا حد فرامود محض کاهش می‌داد سرزنش کنیم.

** تأکید از من است. (آلمانی: =Schein: illusion*)

12. transcendental idealism

13. empirical idealism

14. mystical

15. visionary

۱۶. تأکید از من است.

17. a priori synthetic judgements

18. meaningful propositions

۱۹. رجوع کنید به ۵، ص: ۲۸۱ و ۴، ص: ۱۴۰.

20. a posteriori synthetic propositions

البته باید توجه داشت که این اسامی، اسامی مورد استعمال کانت بودند، اما لایب نیستس از تعبیر «حقایق عقلی» و «حقایق واقعی» و هیوم از «نسبت‌های میان تصورات» و «امور ناظر به واقع» سود می‌جستند.

21. analytical propositions

22. a priori

۲۳. کانت، نخستین بار، قضیه‌ی تحلیلی را قضیه‌ای دانست که محمولش در موضوع مندرج باشد. بعدها، به سبب اشکالاتی که در تحلیل مفهوم اندراج در مورد قضایای هلیته بسیطه، مانند «قوی سیاه وجود دارد» و قضایای شرطیه‌ی تحلیلی مانند این که «اگر انسانی میرا باشد و سقراط انسان باشد آن گاه سقراط میرا است.» و پاره‌ای از قضایای دیگر، پیش آمد، خود کانت تعریف جدیدی از تحلیلی ارائه کرد: قضیه‌ای که نقیضش تناقض یا قابل ارجاع و تحویل به تناقض است. (رجوع کنید به ۴، ص: ۱۴۶-۱۴۷. البته کورنر در عین موجه دانستن اشکال وارد بر مفهوم اندراج و اشکال دیگری که به در نظر نگرفتن احکام غیر حملی در تمایز میان احکام تحلیلی و ترکیبی از سوی کانت وارد شده بود، آن‌ها را چندان مهم نمی‌داند.)

۲۴. استفان کورنر در کتاب خود توضیح می‌دهد که «استقلال» در اینجا به معنای استقلال نطقی است. وی می‌گوید: «دو حکم از یکدیگر مستقل‌اند اگر هیچ یک مستلزم دیگری یا نقیض آن نباشد. مثلاً از این حکم که «این گل سرخ است» لازم نمی‌آید که «آفتاب می‌درخشد یا نمی‌درخشد». پس «این گل سرخ است» و «آفتاب می‌درخشد» از لحاظ منطقی مستقل از یکدیگرند؛ ولی «این گل

نگاهی به معنای عینیت معرفتی از دیدگاه کانت ۴۵

سرخ است» و «این گل زرد است» منطقاً وابسته یا متوقف به یکدیگرند و هر کدام مستلزم نفی دیگری است. پس اگر بناست حکمی پیشین باشد، باید منطقاً از کلیه احکام در وصف تجربه‌های حسی یا ارتسامات حسی مستقل باشد» (۴، ص: ۱۴۳).

25. judgements

۲۶. با عنایت به این توضیح، اگر از تعبیر «قضیه» هم استفاده شد مراد همان «حکم» است.

27. a posteriori

۲۸. برای مشاهده دیدگاه کانت در این زمینه، ر. ک.: ۳، ص: ۹۹.

29. strict universality

۳۰. بنابراین کلیت اکید در برابر کلیت تجربی قرار می‌گیرد که در اولی تصور هیچ‌گونه استثنا ممکن نیست ولی در دومی، کلیت تنها بر موارد تجربه شده بنا می‌شود. به عبارت دیگر، کلیت تجربی تنها تعمیمی استقرایی است و لذا تصور استثنا برای آن ممکن است.

۳۱. «در وهله نخست اگر گزاره‌ای یافته شود که هم هنگام با ضرورت خویش اندیشیده گردد، آن یک داوری پرتوم [= پیشین] است ... دوم، تجربه هرگز به داوری‌های خود کلیت راستین یا کلیت فرسخت نمی‌دهد، بلکه فقط کلیت نسبی یا فرضی بدان‌ها می‌بخشد (از راه استقرا). چنان‌که به راستی باید گفته شود: تا آن‌جا که ما تاکنون دریافته‌ایم، در این یا آن قاعده استثنایی وجود ندارد. از این رو اگر داوری‌ای در کلیت فرسخت اندیشیده شود، یعنی چنان‌که هیچ استثنایی هم چون ممکن در آن مجاز نباشد، آن داوری از تجربه مشتق نشده است، بلکه مطلقاً پرتوم [= پیشین] اعتبار دارد. بنابراین کلیت آروینی [= تجربی] فقط ارتقا خودکامانه گونه‌ای اعتبار آن چیزی است که در بیشتر موردها معتبر است، به حد آن‌چه در همه موردها معتبر است؛ برای نمونه، مانند این گزاره که: همه جسم‌ها وزن دارند.

۳۲. کانت در سنجش خرد ناب می‌گوید: ... دو تیره شناخت آدمی وجود دارند که شاید از ریشه‌های مشترک ولی ناشناخته برای ما زاده می‌شوند: این دو تیره شناخت عبارت‌اند از حسگانی و فهم. از راه حسگانی برابر ایستاهای ما داده می‌شوند ولی از راه فهم برابر ایستاهای اندیشیده می‌گردند (ص: ۹۴).

33. objects 34. perceptions 35. concepts 36. empirical intuitions

کانت «شهود تجربی» را آن شهودی تعریف می‌کند که از راه احساس (=حس کردن) به موضوع (یا متعلق شناسایی) مربوط می‌شود و «شهود» (=intuition) را چیزی می‌داند که شناخت از راه آن مستقیماً به موضوعها (یا متعلقات شناسایی) مربوط می‌شود و اندیشیدن سراسر متوجه آن است. (ر. ک.: ۳، صص: ۹۹-۱۰۰).

* «احساس» یعنی اثر موضوع (یا متعلق شناسایی) بر توانایی تصور، تا آنجا که تحت تأثیر آن قرار می‌گیریم.

37. matter of intuition

38. form

۳۹. بیان کانت در سنجش خرد ناب خود چنین است: از مفهوم تجربی خود از یک جسم، هر آن‌چه آروینی [= تجربی] است به تدریج کنار بگذارید: رنگ، سختی یا نرمی، وزن، حتی تداخل ناپذیری؛ با این همه هم‌چنان مکانی باقی می‌ماند که آن جسم (که اینک یکسره ناپدید شده است) اشغال می‌کرد، و آن را نمی‌توانید کنار گذاشت (صص: ۷۶-۷۷؛ Pu. R B5-6).

۴۰. دقیقاً این همان نکته‌ای است که سبب اعتقاد کانت به وجود اشیا فی نفسه می‌شود؛ یعنی همان چیزی که مبنای واقعی دانستن امور می‌شود.

۴۱. تأکید از من است. ۴۲. تأکید از من است. ۴۳. تأکید از من است.

۴۴. تأکید از من است. ۴۵. تأکید از من است.

۴۶. بیان کانت در سنجش خرد ناب اش این است:

... اگر مفهوم آروینی * [= تجربی] خود از هر برون‌آخته ** [= عین یا موضوع] که باشد، خواه جسمانی خواه ناجسمانی، همه خاصیت‌هایی را که تجربه به شما آموخته است کنار بگذارید، باز یک خاصیت وجود دارد که آن را نمی‌توانید بگیرید؛ و آن این است که آن برون‌آخته را هم‌چون جوهر یا دوسیده به جوهر به اندیشه می‌آورید ... (ص: ۷۷؛ Pu. B6 R).

* empirical

** object

۴۷. تأکید از من است.

48. objective judgements

49. sense impression

50. objective empirical judgements

۵۱. کانت در سنجش خرد ناب اش می‌گوید: نخست چیزی که به خاطر شناخت همه برابر ایستاهای [objects=] باید پرتوم [= پیشین] به ما داده شود عبارت است از بسیارگان سهش ناب [= کثرات شهود محض]؛ دومین امر، هم نهاد [= ترکیب] این بسیارگان است به وسیله نیروی انگارش [= تخیل] * ولی این نیز شناختی به ما نمی‌دهد. مفهوم‌هایی که به این هم‌نهاد ناب یگانگی می‌بخشند و منحصراً در تصور این یگانگی هم‌نهادی ضروری وجود دارند، سومین امر را برای شناخت برابر ایستایی که پیش می‌آید تشکیل می‌دهند، و بر پایه فهم استوارند. (ص: ۱۵۸).

* ما در این مقاله از ورود به مباحث تفصیلی‌ای از قبیل نقش واسطه‌گری «تخیل» در شاکله‌سازی مفاهیم برای دستیابی به معرفت خودداری کرده‌ایم.

۵۲. این مقولات دوازده‌گانه را کانت به این ترتیب فهرست می‌کند:

- ۱- برحسب آنچه کمیت نام دارد، هر حکم از لحاظ صوری یا کلی است یا جزئی یا شخصی؛ و لذا مقولات مطابق آن‌ها به ترتیب عبارتند از: «وحدت»، «کثرت» و «کلیت».
- ۲- برحسب آنچه کیفیت خوانده می‌شود، هر حکم از لحاظ صوری یا موجب است یا سالب یا معدول؛ و لذا مقولات مطابق آن‌ها به ترتیب عبارتند از: «واقعیت»، «سلب» و «حصر».
- ۳- برحسب آنچه نسبت نام گرفته است، هر حکم یا حمله است یا شرطی (متصل) یا (شرطی) منفصل؛ و لذا مقولات مطابق آن‌ها به ترتیب عبارتند از: «جوهر و عرض»، «علت و معلول» و «فعل و انفعال».
- ۴- برحسب آنچه جهت نامیده می‌شود، هر حکم از لحاظ صوری یا احتمالی است یا تحقیقی یا ضروری؛ و لذا مقولات مطابق آن‌ها به ترتیب عبارتند از: «امکان عام و امتناع»، «وجود و عدم» و «وجود و امکان خاص» (۴، صص: ۱۷۹-۱۸۲ و ۱۸۵-۱۸۶).

۵۳. کانت در این «استنتاج استعلایی» به موجه ساختن اطلاق مقولات می‌پردازد و نشان می‌دهد که نه تنها با اطلاق مقولات به منحرف ساختن واقعیت دست نمی‌زنیم بلکه بدون اطلاق آن‌ها امکان تجربه کردن اعیان را به دست نمی‌آوریم. «استعلایی» بودن این برهان به دلیل این است که «برهان متوجه یکی از شروط ضروری همه شناخت‌های تجربی است ...» و «استنتاج» به دلیل آن که برهان مورد بحث، به اصطلاح، حقی را ثابت می‌کند* نه وقوع امری را (۴، ص: ۱۸۷).
*معنای مورد نظر حقوقدانان قرن هیجدهم (۴، ص: ۱۸۸).

۵۴. تأکید از من است.

55. self-consciousness

56. transcendental*

*«استعلایی» یا «فرارونده» در سخن کانت به معنای گذر از موضوع شناسایی و رفتن به سوی عامل شناسنده و بررسی خاستگاه‌های آزاد از تجربه شناسایی است (درخصوص ریشه و توضیح معنای این اصطلاح ر. ک: ۶، ص: ۱۷۳؛ ۴، ص: ۵۶؛ ۴، ص: ۱۶۱؛ و ۴، ص: ۲۵۷).

57. apperception

۵۸. این افزوده آقای فولادوند است که در متن سنجش خرد ناب نیست و شاید نیازی هم به افزودن آن نبوده است چرا که بیان کانت (بنا به ترجمه آقای ادیب سلطانی) چنین است: «یگانگی تفرافزنده خوداندریافت عبارت است از چنان یگانگی که به وسیله آن هر آنچه در یک بسیارگان که از راه سهش داده می‌شود، در یک مفهوم برون‌آخته متحد می‌گردد. از این‌رو چنین آگاهی، عینی نامیده می‌شود...» (ص: ۲۱۴).

منابع

۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، جلد ششم: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

۲. کانت، ایمانوئل، (۱۳۷۰)، تمهیدات (مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آئنده که به عنوان یک علم عرضه شود)، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۳. کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۲)، سنجش خرد ناب، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۴. کورنر، استفان، (۱۳۶۷)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۵. مگی، بریان، (۱۳۷۲)، فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۶. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، (۱۳۷۴)، فلسفه کانت (بیداری از خواب دگماتیسم، بر زمینه سیر فلسفه دوران نو)، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ سوم.
۷. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۲)، کانت، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده، تهران: کتابخانه طهوری.

