

جستارها



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کانت و پی‌گیری روشنگری

از منظر زیبایی‌شناسی

جان اچ. زامیتو

ابوالفضل مسلمی، فاطمه محمد

کانت، به‌عنوان یک روشنگر، خودش را جزئی از جنبشی می‌دید که نه‌تنها در میهنش، بلکه در کل اروپا در جریان بود. اما روشنگری آلمانی نمی‌بایست با روشنگری غربی که با جریان‌های سکولار و جهان‌شمول همراه بود، درهم آمیخته شود.^۱ آلمان سنت بسیار متمایزی داشت.^۲ فرهنگ آلمانی در قرن نوزدهم هنوز کاملاً مسیحی بود: پارسایی مسیحی از سوی افراد غیر روحانی شهری به‌شدت مورد تأکید بود و فرهنگ دانشگاهی به‌وضوح دیدگاه مسیحی را حفظ کرده بود.^۳ روشنگری آلمانی به‌طور تفکیک‌ناپذیری با مجادلات کلامی درباره‌ی پروتستان سروکار داشت. تنها کانت نبود که از «خواب‌های جزمی» اش بیدار شد. اگر کانت و آلمانی‌های دیگر – علی‌رغم انتقادهایی که حتی به آن سوی رینه و کانال رینه کشیده می‌شد – تسلیم برخی از جزم‌گرایی‌شان شدند در تلاش بودند تا بسیاری از جزم‌ها را حتی‌الامکان کنار بگذارند. اگر چه این به‌معنای وجود رابطه‌ی ساختگی و سست با سنت است، اما هرگز به مخالفت بنیادین با دین – کاری که ولتر یا هیوم در غرب کردند – نزدیک نمی‌شود.^۴ اگر بخواهیم دریابیم که چرا و چگونه کانت خودش را با روشنگری، به‌معنای متمایز آلمانی آن، معرفی کرد باید نگاهی به فردریک دوم و تلاش‌های وی (بعد از تاج‌گذاری در ۱۷۴۰) برای آغاز یک عصر فرهنگی جدید در پروس بیندازیم. انتصاب مجدد ولف به کرسی استادی در دانشگاه هاله، و ایجاد آکادمی برلین دو نوآوری کلیدی وی بودند.^۵

تقابل میان عقل‌گرایان تابع ولف و جانشینان پایتیبست توماسی‌های مسیحی در درون نظام دانشگاهی آلمان موجب شد تا ولف در ۱۷۲۳ از استادی کنار رود.^۶ با بازگشت ولف به کرسی استادی، نبرد قدیمی میان عقل‌گرایی و پایتیبسم مجدداً آغاز شد. پایتیبست‌ها در برابر ولف بازگشته،

حامی جدیدی به نام کریستین آگوست گروسیوس را معرفی کردند. گروسیوس سطح مهارت فلسفی را در میان فعالیت پایتیبست‌ها ارتقاء بخشید. وی به‌عنوان استاد فلسفه و بعداً استاد الهیات در لایپزیک، کارش را با انتشار اثر بسیار تأثیرگذارش به نام راه اطمینان و اعتماد به‌شناخت بشری در ۱۷۴۷ آغاز کرد.^۷ در دهه‌ی ۱۷۵۰، شاگردان وی در محافل آکادمی برلین فعال بودند و با استفاده از سنت پوزیتیویستی نیوتنی که موضعی ضد ولفی داشت، قدرت‌مند شدند.^۸

ولف عقیده داشت که همه‌ی شناخت - حتی اصل مشهور جهت کافی لایبنیتس - برپایه‌ی اصل این‌همانی واقع است، و از آن جا که استنتاج قانون جهت کافی از اصل این‌همانی ممکن بود، پس منطقی صوری می‌توانست به‌عنوان یک هستی‌شناسی مناسب عمل کند (به خدمت درآید). به نظر وی، واقعیت تقریباً به‌اندازه‌ی دو شکل امکان ضرورت و امکان خاص مهم نبود. استدلال عقلانی، ضرورت و این واقعیت موجه را ثابت می‌کند. بنابراین ولف با برهان هستی‌شناختی در وجود خداوند موافق بود. نتیجه‌ی منطقی این ایمان در تحلیل همه‌ی شناخت، این اعتقاد ولف بود که همه‌ی شکل‌های فعالیت بشری می‌توانست برپایه‌ی یک قوه‌ی واحد، به نام «قوه‌ی شناخت» واقع شود. تمایزات اخلاقی و جسمانی می‌توانست برگرفته از یک قوه‌ی شناخت واحد باشد. حتی شناخت‌های خاص نیز می‌توانست در نهایت برپایه‌ی اصل این‌همانی واقع شود. نتیجه‌ی این تفکر، عقل‌گرایی روش‌شناختی بود نه عقل‌گرایی گسیخته.

در حالی که ولف به لایبنیتس اعلام وفاداری می‌کرد، این مسئله اصولاً با فلسفه‌ی بعدی وی سازگار نبود. به‌عنوان مثال وی دوگانه‌انگاری قاطعی را در نظریه‌ی جوهرش میان ذهن و ماده پذیرفت. وی مفاد و ایده‌ی هماهنگی از پیش بنیاد نهاده شده‌ی لایبنیتس را رد کرد. تصور ولف از جهان مادی، که با اصطلاحات صرفاً مکانیستی بیان می‌شد، به تصور دکارت بسیار نزدیک‌تر بود تا تصور لایبنیتس. ولف روش هندسی دکارتی را که برای علم فیزیک مناسب بود پذیرفت و آن را با روشی که در فلسفه و مابعدالطبیعه استفاده می‌شد کاملاً سازگار و هماهنگ یافت. این عنصر دکارتی در اندیشه‌ی وی باعث شد تا در فلسفه‌ی آلمانی قرن نوزدهم، جریان تجدیدنظر طلبی در مقابل ولف شکل گیرد.

گروسیوس در تمام این زمینه‌ها به ولف حمله کرد. وی منکر آن بود که اصل جهت کافی بتواند از اصل این‌همانی استنتاج و اخذ شود. بنابراین منطق صوری و هستی‌شناسی مجزا باقی می‌ماند. در واقع گروسیوس استدلال کرد که منطق صوری، به‌طور خاص، در هستی‌شناسی سودمند نیست؛ زیرا منطق صوری صرفاً با امر ممکن سروکار دارد، در حالی که مسائل واقعی فلسفه با امر واقعی و با وجود ساده و پیچیده‌ی اشیاء سروکار دارند. در نتیجه ریاضیات و مابعدالطبیعه به روش‌های یکسانی فعالیت نمی‌کنند. گروسیوس با تأکید بر جدایی میان منطق صوری و مسائل وجود، بر آن بود که موضوعات مابعدالطبیعه و متافیزیکی از طریق منطق تحلیلی، قابل حل نیستند.^۹ و به همین دلیل برهان هستی‌شناختی نمی‌توانست بنابه نظر جنجالی الهیات آلمانی قرن نوزدهم مورد تأیید باشد، و بنابراین اهمیت کتاب مقدس و رستگاری حفظ می‌شد. به‌علاوه گروسیوس بر تعیین حدود شناخت

بشری تأکید می‌کرد تا با استفاده از استدلال‌های شک‌گرایانه، تعهد ایمان‌گرایانه در بایستیست را تأیید کند.^{۱۰} وی توجه خود را به معنادار کردن تجربه‌ی انسانی، تجربه‌ی درونی و تجربه‌ی بیرونی معطوف کرد. به همین دلیل تونلی اظهار می‌دارد که پایتیسیسم گروسویوس به «جانشینان وی اجازه می‌دهد تا تجربه‌گرای، حس‌گرایی و فلسفه‌ی متعارف انگلیسی و فرانسوی را بسیار بیشتر از عقل‌گرایی‌های سنتی ولفی بپذیرند»^{۱۱}

همان‌طور که لویس یک استدلال کرده است، کانت هرگز یک ولفی سنتی نبود.^{۱۲} تونلی تحت تأثیر گروسویوس این بدعت را گسترش داد.^{۱۳} مباحثی که گروسویوس در فلسفه‌ی آلمانی مطرح کرده بود – تمایز منطقی از واقعیت، تعیین حدود فهم بشری، و تمایز روش متافیزیکی از روش ریاضیاتی – برای کانت تعیین‌کننده بود. کانت به‌عنوان فیلسوف علم طبیعی بیش از همه با تقابل میان نظر نیوتن و لایبنیتس درباره‌ی ساختار و تبعات متافیزیکی جهان طبیعی مرتبط بود. کانت در سال ۱۷۵۵ که مربی‌گری در دانشگاه گوتنبرگ را آغاز کرد، به رابطه‌ی میان فلسفه و علم طبیعی – به‌ویژه موضوعاتی که برای متافیزیک آلمانی قرن نوزدهم گشایشی محسوب می‌شد (مانند بحث‌های لایبنیتس و کلارک و بحث نیوتن‌گرایی) – توجه بسیار داشت.^{۱۴} وی در همان سال شروع تدریس در دانشگاه، اثری با نام تاریخ طبیعی عمومی و نظریه‌ی آسمان منتشر کرد که سهم علمی بسیار مهمی بر این مباحث داشت.

پرواضح است که مباحث مکان، وجود، و نیز تمایز علم طبیعی و ریاضیات از فلسفه، در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ برای کانت مباحث محوری است.^{۱۵} آنچه وی را به تحقیق واداشت رابطه‌ی واقعیت با احساس و بنابراین نقش احساس در شناخت معتبر بود. در همین زمینه است که می‌بایست استقبال کانت از طرح فلسفی کاملاً متفاوت الکساندر باوم‌گارتن و جرج فردریش مایر را در نظر بگیریم. آلفرد بوملر مطالعه‌ی کتاب قدسوم را بر پایه‌ی روش جدیدی بنا می‌کند که موضوع زیبایی‌شناسی را با علائق معرفت‌شناختی فلسفه‌ی مدرسی آلمان در قرن نوزدهم مرتبط می‌کند.^{۱۶} فلسفه‌ی مدرسی آلمان با الهام از لایبنیتس در پی منطقی بود که متناسب با استقرا باشد بدین طریق که به ماهیت شکل‌گیری مفهوم در سطح هویت‌های تجربی منفرد و نقش حس در شناخت متمرکز بود.^{۱۷} باوم‌گارتن فلسفه‌ی ولفی را به‌وسیله‌ی یک نظریه‌ی جدید درباره‌ی شناخت بشری از طریق احساس که وی آن را «علم زیبایی‌شناسی» نامیده بود اصلاح کرد.^{۱۸} وی و شاگردش، مایر زیبایی و هنرهای زیبا را از جهت قابلیت‌های شناختی‌شان مورد بررسی و پژوهش قرار دادند. باوم‌گارتن این ادعا را مطرح کرد که زیبایی یا کمال زیبایی عبارت‌اند از: وضوح کامل، حتی در غیاب تفاوت و تمایز. وضوح و تمایز در واژگان فلسفه‌ی مدرن از زمان دکارت، بسیار برجسته بودند و نقش مهمی را در نظام ولف ایفا می‌کردند. به‌نظر ولف، وضوح مستلزم قابلیت تمایز یک ابژه‌ی الثفات از پس‌زمینه‌ی آن بود – به‌معنای بازشناسی دقت و روشنی نیز بود. «تمایز» مستلزم تحلیل دقیق علایمی بود که آن ابژه را مشخص و معین می‌کرد. به‌بیان سنتی، «وضوح» هویت‌هایی را مشخص و «تمایز» خواص آن هویت‌ها را تحلیل می‌کند. فرایند تمایز مستلزم مقایسه‌ی

خصوصیت‌ها در یک سطح بسیار انتزاعی و کلی است، و به همین سبب نیاز به دلیل یا منطق دارد. آنچه باوم‌گارتن در کنار دیگران اظهار داشت این بود که این فرایند انتزاعی محور وحدت و انضمامی بودن موجود را به‌عنوان یک کل، از دست می‌دهد. باوم‌گارتن به‌خاطر این نکته‌ی مهم پیشنهاد اصلاح ولف‌گرایی را مطرح کرد و تمایزهایی را ارائه کرد که باعث تحریک فیلسوفان آلمانی نیمه‌ی دوم قرن هجدهم و به‌ویژه کانت شد.

باوم‌گارتن، در تصور یک موجود منفرد (یعنی از جهت وحدت، کثرت و واقعیت آن) میان وضوح «گسترده» در برابر وضوح «متمرکز» تمایزی قائل شد. [به نظر وی] تحلیلی منطقی خواص جزئی به‌قدر کافی نمی‌توانست ترکیب آنها را در یک کل توجیه کند. به نظر می‌رسید این وحدت یا «کمال» مستلزم رویکرد متفاوتی است. باوم‌گارتن هماهنگی «گسترده» یا «کمال» در قلمرو محسوس را با زیبایی پیوند داد. بنابراین زیبایی یک نقش شناختی به‌عهدده داشت و کمال زیبایی‌شناسی، نوع نازل‌تری از شناخت عینی بود - تا حالتی کاملاً متمایز و خودبسنده از تجربه.

وضوح «گسترده» هنگامی حاصل می‌شود که خصوصیت‌های متصل به هم به‌طور کامل به یکدیگر ببینند تا فردیت هر موجودی را تشکیل دهند. زیبایی، حداکثر کمی این گستردگی (یعنی پرمایگی و غنا) را نشان می‌دهد. به نظر باوم‌گارتن، ویژگی ذاتی وضوح گسترده «شور و سرزندگی» آن بود.^{۱۹} اما در مقابل، وی «وضوح متمرکز» را با «خلوص» تداعی کرد.^{۲۰} با این حال، باوم‌گارتن چندان از ایده‌ی «وضوح متمرکز» فاصله نگرفت زیرا منظور وی از این اصطلاح وحدت منطقی بود که لایب‌نیتس بیان داشت، اما نتوانست ایده‌ی «شهود» غیرمتعارف را (که کانت یکی از مشکل‌ترین مسائل معرفت‌شناسی تلقی کرد) مشخص کند. در حالی که شور یا غنا می‌توانست کمال کمی خصوصیت‌ها را در هر موجود منفردی نشان دهد، این «کمال» هیچ تکیه‌گاه واقعی بر مسئله‌ی منطقی یا به‌عبارت بهتر بر مسئله‌ی وجودشناختی وحدت مکمل یا وحدت نظام‌مند آن نداشت؛ بنابراین چنین تلقی شد که «آشفته» است. منظور از آشفتگی فقدان تمایز بود، یعنی تعیین حدود منطقی - تحلیلی خاصیت‌هایی که از طریق آن فاهمه (فهم) می‌توانست چیزی را که موجود خاص را از ایزه‌های مشابه و متفاوت تجربه‌ی ممکن متمایز می‌کند دقیق و مشخص سازد. در حالی که باوم‌گارتن به کفایت عقل‌باوری تحلیلی ولفی را باور داشت، نتوانست بحث رابطه‌ی تعیین حدود عقلانی با واقعیت محسوس را حل کند. کانت به‌دقت به موضع باوم‌گارتنی - مابری توجه داشت.

کانت، باوم‌گارتن را برجسته‌ترین متفکر ولفی تلقی می‌کرد، و او را مخالف پی‌گیری رویکردش به مسئله‌ی احساس و فهم می‌دانست. کانت در پی آن بود تا در بحث زیبایی و جایگاه آن در فلسفه، از باوم‌گارتن پیروی کند. پس، توجه کانت به زیبایی‌شناسی می‌بایست مبتنی به این گرایش معرفت‌شناختی باشد. آنچه در وهله‌ی اول در طرح باوم‌گارتن - مایر مورد نظر کانت بود این بحث معرفت‌شناختی راجع به قوانین شناخت محسوس بود، یعنی مسئله‌ی «آشفستگی» و رابطه‌ی امر زیبا و امر منطقی در شناخت یک موجود منفرد واقعی. کانت در ابتدا و به‌طور تخصصی درگیر طرح معرفت‌شناختی روشنگری شد. وی در نظام فکری‌اش تمایلی به هنر زیبا، خلاقیت، یا ذوق هنری

نداشت. در تأملی که به اواسط دهه‌ی ۱۷۵۰ مربوط می‌شود، کانت این مطلب را بسیار آشکار مطرح می‌کند: «علوم مربوط به زیبایی، علمی هستند که قواعدی را برای توانایی‌های نازل‌تر شناخت، یعنی شناخت آشفته، در دسترس قرار می‌دهند.»^{۲۱} اما روشنگری آلمانی می‌بایست بیشتر از منظر ایدئولوژیکی بررسی شود تا از منظر معرفت‌شناختی.

فردریک دوم، روشنگری برلین و ذوق جهان‌شمول

تلاش فردریک دوم برای این که پروس در جریان فرهنگی غالب روشنگری اروپایی (که به نظر وی روشنگری فرانسوی بود) قرار بگیرد، باعث احیاء جهان‌شمول‌گرایی در اروپای مرکزی شد. زبان رسمی دربار پوتسدام فرانسوی بود. پادشاه پروس زبان آلمانی را به‌صورت نابه‌جا در ادبیات یا بیانات فرهنگی به کار می‌برد، اما زبان فرانسوی و فرانسویان بر آکادمی جدید وی در برلین تسلط یافتند – تا آن جا که پی‌یر میرتویی را به‌عنوان رئیس این آکادمی برگزید.

میرتویی از یک برنامه‌ی پوزیتیویستی درباره‌ی علم طبیعی حمایت می‌کرد که در راستای عناوین کتاب گفتار مقدماتی درباره‌ی دایرة‌المعارف جین د'آلمبرت بود. میرتویی، به تحریک شاه، عده‌ای از رقبای برجسته را در اواسط دهه‌ی ۱۷۵۰ در آکادمی برلین استخدام کرد تا «فلسفه‌ی مدرسی» آلمانی (لایب‌نیتس و ولف) و نیز دین آلمانی (بیتیسیم) را از اعتبار بیندازد. برنامه‌ی آکادمی متمرکز بر فیزیک نیوتن بود. عجیب این که ریشه‌ی چنین تفکر «فرانسوی» در بریتانیا بود. در واقع، ولتر به «سه‌گانه‌ی جدید» قاره (بیکن، نیوتن و لاک) اشاره و اذعان کرده بود.^{۲۲} گرایش بریتانیایی به حس‌گرایی که توسط هابز و لاک برجسته شده بود، با نوشته‌های هارتلی و هیوم در اواسط قرن پیشرفت کرد. نوشته‌های هارتلی و هیوم از طریق ترجمه‌ی چهارجلدی آنها در دهه‌ی ۱۷۵۰ در آلمان قابل دسترسی بود و به‌طور گسترده مورد مطالعه قرار گرفت.^{۲۳}

در نهایت، در حالی که عکس‌العمل فرهنگی و ملی‌گرایانه این قیومیت تفکر بیگانه را کنار گذارد، برخی از آلمانی‌ها سعی کردند تا بلافاصله در کنار هم فرهنگ بسیار دقیق خود را در خارج معرفی کنند – اگرچه به زبان خودشان و بر حسب علائق ادبی، دینی و فلسفی ذاتی خودشان.^{۲۴} رهبران این ادغام دقیق عناصر بیگانه در روشنگری آلمانی را «فیلسوفان مشهور» برلین نامیدند: فردریش نیکولای، لسینگ و مندلسون.^{۲۵} در دهه‌ی ۱۷۵۰، مجلات اولین جایگاه بیان مطالب روشنگری خودجوش بدون – و شاید حتی علیه – برنامه‌ی فردریک دوم بودند و این سه نفر، از این طریق درباره‌ی زندگی ادبی آلمانی مطلب می‌نوشتند. آنها روشنگری اروپایی را آفریدند و آن را به بقیه‌ی اروپای مرکزی، که شامل کونیگسبرگ کانت نیز می‌شد، معرفی کردند.

روشنگری برلین برای کانت مجموعه‌ی جدید و کاملی از گرایشات و علائق را به ارمغان آورد. کانت به‌عنوان یک مقام پروس خود را مکلف می‌کرد تا برنامه‌ی فردریک را به انجام رساند، اما این مسئله یک خواست شخصی بود. در آلمان آن دوره، روشنگری علامت «ادب و ذوق» بود، یعنی آشنایی جهان‌شمول با بهترین اندیشه و فهم بیگانه. کانت نه‌تنها با آکادمی برلین و مقامات

بلندپایه‌ی بوروکراسی فرهنگی در پایتخت آشنا بود، بلکه با ولع بسیار جملات آموزشی و انتقادی نشأت گرفته از آکادمی برلین را مطالعه می‌کرد.^{۲۶} شهرت روشنگری برلین، هم از طریق آکادمی و هم به‌وسیله‌ی «فلسفه‌ی مشهور» برای کانت به‌معنای سرزندگی گفتمان فکری و عقلانی در دنیای گسترده‌تر بود.

کانت ظاهراً به هیچ‌جا سفر نکرد و در یک شهر دورافتاده‌ی شرقی در پروس زندگی می‌کرد. اما از همان ابتدا سعی می‌کرد تا به جهان‌شمول‌گرایی دست یابد و اگر قادر به گسترش افق‌های جسمانی‌اش نیست، افق‌های فکری‌اش را وسعت بخشد. کانت تمایل داشت به محیط‌های دورتر برود و احساس می‌کرد که در خانه‌اش، جهان گسترده‌تری از شهر زادگاهش دارد. شواهد این جهان‌شمول‌گرایی را در مقالات ارائه شده از سوی کانت درباره‌ی جغرافیای فیزیکی، که در سال ۱۷۵۷ شروع شده بود، شاهد هستیم.^{۲۷} وی اظهار کرد که چنین رشته‌ای «برای ذوق عقلانی دوره‌های روشنگری‌مان» مناسب خواهد بود.^{۲۸} این مطلب بسیار مهم است. کانت در سال‌های اولیه بسیار تمایل داشت که انسان مطرحی باشد و «ذوق و میل» خود را نشان دهد. یک می‌نویسد: «در طی سال‌هایی که او دانشیار دانشگاه (Dozent) بود به‌عنوان «استاد مؤدب»، دستیار شیک، آموزگار محبوب و میهمان ارجمند بهترین انجمن شهرش، نامیده می‌شد.»^{۲۹} هرچند که شاگرد کانت در سال‌های ۱۷۶۴-۱۷۶۲ بود، تصویر باشکوهی از کانت به ما ارائه می‌دهد:

«کانت در بذله‌گویی، شوخی و مزاح تبحر داشت. درس‌ها و سخن‌رانی‌هایش مملو از سخنان بسیار سرگرم‌کننده بود. ذهن کانت که به بررسی لایب‌نیس، ولف، باوم‌گارتن، گرسیوس و هیوم می‌پرداخت و قوانین طبیعت و نیوتن، کپلر و فیزیک‌دانان را در نظر می‌گرفت، به‌طور یکسان جدیدترین آثار روسو... و نیز آخرین دستاوردهای علم را درمی‌یافت. وی همه‌ی آنها را ارزیابی می‌کرد و همیشه به شناخت غیربنیادی طبیعت و به ارزش اخلاقی انسان بازمی‌گشت. تاریخ انسان‌ها و افراد، تاریخ طبیعی و علم، ریاضیات و مشاهده منابعی بودند که وی از آن‌ها در سخن‌رانی‌ها و محاوراتش استفاده می‌کرد. وی در شناختن همواره بی‌طرف بود. یعنی هیچ توطئه، فرقه، پیش‌داوری و هیچ میلی به شهرت، نمی‌توانست حتی او را اغوا کند تا از بی‌طرفی یا روشن کردن حقیقت بازماند، یا از آن عدول کند. او دیگران را برمی‌انگیخت و به‌آرامی تشویق می‌کرد تا به‌طور مستقل بیندیشند. خودکامگی و استبداد با طبیعت کانت بیگانه بود.»^{۳۰}

کانت در مورد شاگردانی مثل هردر و نیز یاکوب لنتس، و حتی دوست و معاصر عصیانگرش یوهان هامن، بسیار تلاش کرد تا حتی‌الامکان آنها را با جهان عقلانی و وسیع‌تری آشنا سازد و هر آنچه که می‌توانست توجه آنها را به این جهان وسیع‌تر معطوف سازد، برایشان مهیا می‌کرد.^{۳۱}

کانت برای غلبه بر محدودیتش در کونیگسبرگ، نه‌تنها با فرانسوی‌دوستان پروس بر خورد مناسبی داشت، بلکه به امور مناسب و موضوعات انگلیسی نیز علاقه و ذوق داشت. واسطه و ابزار مهم این نفوذ و دل‌بستگی برای کانت، روشنگری برلین بود. دل‌بستگی به امور انگلیسی اشتیاقی بود که در «فلسوفان مشهور» برلین وجود داشت - فیلسوفانی که کانت با آنها بسیار خلاقانه به تبادل

نظر می‌پرداخت.^{۳۲} مندلسون به‌طور خاص در وساطت میان روشنگری بیگانه، به‌ویژه روشنگری بریتانیایی، با فلسفه‌ی آلمان بسیار مؤثر بود و زیبایی‌شناسی فرانسوی و انگلیسی جدید را با آثار باوم‌گارتن و مایر ادغام کرد.^{۳۳} وی با وارد کردن سه مفهوم کلیدی - «احساس»، «تنوع» و «امر والا» - از خارج به گفت‌مان آلمانی کمک کرد.

مندلسون در مقایسه با کانت از امتیازی چشم‌گیر برخوردار بود: او می‌توانست به انگلیسی بخواند. به گفته‌ی فردریک ویل، وی یک سال تمام به مطالعه‌ی کتاب رساله‌ای در باب اساس ایده‌های ماژامر متعال و امرزیا، اثر ادموند برک، پرداخت.^{۳۴} وی همچنین با ادبیات فرانسه، به‌ویژه با جین دایس و چارلز بانتکس آشنا بود. امتیاز مهم‌تر مندلسون نسبت به کانت این بود که مندلسون همه‌ی بینش‌های آنها را به‌طور مستقیم در کانتکس فلسفه‌ی مدرسی آلمان وارد کرد و به‌ویژه آنها را با مسائل و موضوعاتی که به‌وسیله‌ی باوم‌گارتن و مایر مطرح شده بود، مرتبط کرد - مسائلی که کانت قبلاً با آن درگیر بود. کانت با مندلسون در مسابقه‌ی جایزه بزرگ آکادمی برلین در ۱۷۶۳-۱۷۶۱ (که مندلسون آن را برد و مقاله‌ی کانت نیز برای انتشار از سوی آکادمی پذیرفته شد) ارتباط فکری داشت. کمی بعد، آنها شروع به‌نامه‌نگاری کردند که این موضوع تا مرگ مندلسون در ۱۷۸۶ ادامه یافت. رابطه‌ی آنها از همان آغاز، علی‌رغم تفاوت‌های گسترده در جهت‌گیری فلسفی‌شان، گرم و صمیمی بود. آنها در یک سطح بسیار کلی با هم وفاق داشتند و آن «برنامه‌ی روشنگری خودجوش در آلمان» بود.

تلاش مندلسون برای ادغام نظریه‌ی زیبایی‌شناسی بیگانه با رویکرد آلمانی منجر شد که وی، شاید تا اندازه‌ای ناخودآگاهانه، بیشتر به این گفت‌مان در جهت روان‌شناختی و تجربی آن متمایل شود تا به نظریه‌ی باوم‌گارتن (یا حداقل نظریه‌ی رایج طرح باوم‌گارتن به‌عنوان رویکرد شناختی به زیبایی). مندلسون با گنجانیدن رویکردی که بیشتر روان‌شناختی بود در مقالاتش، به‌ویژه مقالات آخرش، دیدگاه حس‌گرا و طبیعت‌گرای دایس، روشنفکران فرانسوی، و نیز مکتب بریتانیایی مرتبط با هیوم و سیس برک را در آلمان متداول کرد.

یکی از اهداف مندلسون به اثبات رساندن سلسله‌مراتبی از رضایت خاطر بود. به نظر وی رضایت عقلانی به‌عنوان برجسته‌ترین رضایت به ایده‌های محض تعلق دارد. چنین خرسندی و شادمانی هیچ‌نوع محتوای حسی ندارد و متعلق به عرف «زیبایی معقول» است.^{۳۵} به‌علاوه، مندلسون یک رضایت جداگانه را در کمال شناختی یک ابژه‌ی تجربی تمیز می‌دهد. به نظر وی لذت در زیبایی ناشی از احساس صرف است، چرا که هیچ میلی را بر نمی‌انگیزد. این مفهوم «بی‌میلی» تأثیر زیادی بر کانت داشت.^{۳۶} با وجود این در مقالات دهه‌ی ۱۷۵۰، مندلسون موفق به ایجاد تمایزی روشن میان امر خیر، امر زیبا و امر مطبوع نشد.

مندلسون بر آن بود تا اصطلاحات مورد استفاده در کتاب اصلی برک، در حوزه‌ی امر والا را مورد استناد قرار دهد. در همین راستا، او در مقاله‌ی «در باب ادغام زیبایی‌ها» استدلال‌های برک را به‌طور بسیار جذابی خلاصه کرد و آنها را در دسترس خوانندگان کتاب‌های آلمانی قرار داد - پیش از آن که

لسینگ ترجمه‌ی کتاب برک را در ۱۷۷۳ منتشر کند. اما مندلسون به خلاصه کردن صرف رضایت نداد، بلکه انتقاداتی را نیز مطرح کرد: «او مشاهداتی را گرد آورده است که تماماً بنیادی و قابل تأمل‌اند؛ ولی هنگامی که به تبیین این مشاهدات برحسب ماهیت نفس‌مان بپردازیم، ضعف وی آشکار می‌شود. می‌توان تشخیص داد که او از نظریه‌ی نفس در فلسفه‌ی آلمان بی‌اطلاع است.»^{۳۷} با ارائه‌ی تفسیر بسیار روحانی از امر والا، مندلسون برهان مشابهی را مطرح می‌کند که نظر او را درباره‌ی نظریه‌ی خارجی و بیگانه‌ی نبوغ آشکار می‌سازد.

شاید اصل فعال بودن ذاتی فاعل شناسا، متمایزترین بعد فلسفه‌ی آلمانی از فلسفه‌ی بریتانیایی در قرن هجدهم باشد. ریشه‌ی این مطلب به لایب‌نیتس بازمی‌گردد.^{۳۸} اما لایب‌نیتس برخی از کارهای بسیار مهمش را منتشر نکرد و لذا فلسفه‌ی مدرسی آلمان تنها جزیی از متافیزیک لایب‌نیتیستی را منتقل کرد، و جرح و تعدیل‌های نیوتنی و دکارتی ولف در راستای جهان مادی نیز حتی به تضعیف یا پیچیده کردن این مطالب لایب‌نیتس کمک کرد. مندلسون و افراد دیگر در فلسفه‌ی مدرسی آلمان به دنبال تقویت و استحکام این شهود اساساً لایب‌نیتیستی بودند - شهودی که توانایی‌های اخلاقانه‌ی فاعل شناسی آنها مبتنی بر هسته و مرکز تجربه‌ی بشری است و به‌وسیله‌ی آن جهان از سازوکار صرف تغییر شکل می‌دهد. در این زمینه، و پیش از آن که انتشار مقالات جدید لایب‌نیتس به آنها «روشنایی بزرگ» بدهد، فیلسوفان آلمانی به ایده‌ی فعال بودن فاعل شناسا که اساساً در بریتانیا و فرانسه با «نبوغ» تداعی می‌شد، اقبال نشان دادند.

مندلسون در مقاله‌ی خود در باب منابع و ارتباطات هنرهای عالی و علوم به‌شدت مدیون نظریه‌ی نبوغ باوم‌گارتن بود که در بخش ۶۴۸ متافیزیک تدوین شده بود. براساس این نظریه، نبوغ عبارت است از هماهنگی کامل قوای بشری (و نه قوه‌ای جداگانه). اما مندلسون در بازنگری‌اش در مجله‌ی نیکولاس تحت عنوان «مکتوباتی که به جدیدترین ادبیات مربوط است»، که در سال ۱۷۹۵ شروع شد، از نظریه‌ی کاملاً باوم‌گارتنی فاصله گرفت. نشانه‌ی این موضوع دفاع مندلسون در نامه‌ی شصتم از نبوغ «تحصیل‌نشده» علیه کسانی است که اصرار داشتند نبوغ باید همراه با ذوق و نظم آموزش داده شود - همان‌طور که یوهان گتشد و کریستین گلرت آن را فرض و مقدمه‌ی انتقاد آلمانی قرار دادند.^{۳۹}

بازنگری مندلسون بر نظریه‌ی نبوغ‌اش، بخشی از بازیابی‌های بسیار زیادی بود که در درون روشنگری برلین اتفاق می‌افتاد. فردریش رزوتیست، همکار وی در برلین، در ۱۷۵۵ سخن‌رانی بسیار مهمی در باب نبوغ ایراد کرد.^{۴۰} در سال ۱۷۵۷ نیز یوهان شولتسر مقاله‌ی بسیار مهم «تحلیل نبوغ» را به آکادمی برلین فرستاد که بعداً در کتاب سال آکادمی منتشر شد.^{۴۱} شولتسر از آغاز دهه‌ی ۱۷۵۰ در آکادمی برلین فعال بود و سخن‌رانی دانشگاهی‌اش درباره‌ی نبوغ سهم بسیار عمده‌ای در گرایش‌های جدید داشت - چه از نظر عناوینی که ارائه داد و چه از نظر مقالات بسیار خوبی که به‌عنوان رئیس بخش فلسفه ارائه داد. شولتسر همان کسی بود که مطلبی را برای مسابقه‌ی جایزه‌بزرگ ۱۷۶۱-۶۳ درباره‌ی متافیزیک و اخلاق که مندلسون و کانت در ارائه‌ی آن سهم بسیاری داشتند، مطرح کرد.^{۴۲}

شولتسر می‌خواست که از ایده‌های آلمانی وام بگیرد و آنها را با سنت دایرةالمعارفی هماهنگ سازد.^{۴۳} مندلسون فهمید که شولتسر سعی دارد تا به هماهنگی و یک‌پارچگی در مقالاتش دست یابد، موضعی که در میان تفسیر بیگانه و طبیعت‌گرایانه‌ی نیوگ و سنت بی‌طرفانه‌ی لایبنیتس باشد. در واقع این مهم‌ترین عنصر در مقاله‌ی شولتسر بود.^{۴۴}

ایده‌ی «نیوگ تحصیل‌نشده» در مقابل «نیوگ آموزشی» از مقاله‌ی مشهور جوزف ادیسون درباره‌ی نیوگ (مجله‌ی تماشاگر، ۱۷۱۱)، که در ۱۷۴۵ به آلمانی ترجمه شد، برگرفته شده بود. این مطلب هنگام شورش مکتب احساس‌گرا علیه سلیقه و نظر آگوستینی در ایتالیا مطرح شد. در ۱۷۵۶ جوزف وارتون بیانیه‌اش را علیه یاپ الکساندر چاپ کرد و در ۱۷۸۵ مقاله‌ی مشهور ادوارد یونگ درباره‌ی «ترکیب اساسی» منتشر شد.^{۴۵} مندلسون و همکارانش با دیدگاه یونگ کاملاً آشنا بودند و قبلاً مقاله‌ای از این شاعر در جلد دوم مجموعه‌ی مکتوبات گوناگون درباره‌ی ارتقاء دانش‌های زیبا و هنرهای آزاد (برلین، ۱۷۵۹) چاپ شده بود.^{۴۶}

بازیابی کل مجادلات در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی بریتانیایی در آن لحظه‌ی حساس مهم است، زیرا به نظر امانوئل کانت علامت مهم روشنگری بود: کانت با ظهور جنبش «شورش و طغیان» به نبرد عقل در برابر میل به غیر عقل‌گرایی آگاهی یافت.

تقریباً در اواسط این قرن در بریتانیا مکتب جدیدی با رویکرد «احساس» نئوکلاسیسیسم را مورد چالش قرار داد و رویکرد جدیدی را درباره‌ی ذوق مطرح کرد؛ یعنی در مقابل امر زیبا بر «امر والا» و در مقابل قاعده بر «نیوگ» تأکید می‌کرد.^{۴۷} احساس در طی قرن هجدهم به همه‌ی اروپا سرایت کرده بود و جنبش‌های متفاوت اما مرتبط در بریتانیا، فرانسه و آلمان شکل گرفته بودند. احساس، خودش را در تغییر رویکردها نسبت به باغبانی، سفر، و نقاشی (هنر نقاشی مناظر «زیبا») و نیز در انتخاب‌های معماری (احیاء حس گوتیک) و در ادبیات (اشتیاق به شکسپیر و Ossian) نشان داد.^{۴۸}

دل‌بستگی به امر والا شاید علامت این احساس جدید باشد. همان‌طور که دیوید موریس اظهار می‌دارد، انگیزه‌هایی که در احیاء گرایش به امر والا پنهان بود، انگیزه‌های «علمی، فیزیکی - الهیاتی، معرفت‌شناختی و ادبی» بود.^{۴۹} تجربه‌ی سوئزکتیو از عظمت جهان (عظمت و شکوه طبیعت با تمام تنوع و تأثیرش) که با حیرت و تکریم دینی مربوط است، از طریق نقد ادبی چیزی معرفی می‌شود که لانگینوس آن را «امر والا» نامیده است. هسته‌ی مرکزی این مفهوم، مواجهه‌ی زیبایی‌شناسانه با بی‌کرانگی یا با وسعت و تأثیر جهان بود.^{۵۰} و جهان دیگر محدود، ریاضیاتی، ساده و ایستا نبود، بلکه نامحدود، پویا، پیچیده و متغیر تصور می‌شد. و این مفهوم بنیادی است که در پس «امر والای طبیعی» قرار دارد.^{۵۱} واسطه‌ی میان عظمت طبیعی و مجاز ادبی، عاطفه و احساس سوئزکتیو مشابهی است که آنها برمی‌انگیزند (که در آن دوره بافتی اساساً دینی داشت)^{۵۲}، در حالی که آن زمینه و بافت دینی در طی قرن هجدهم، با ظهور روشنگری و خداآوری طبیعی آنها نهاده شد. پیوستگی و ارتباط احساسی و عاطفی باقی ماند و به‌شدت تقویت شد.

اشتیاق به طبیعت در اواسط قرن هجدهم تغییر کرد: نگرش انسان‌ها به طبیعت، و نیز تلقی آنها از

خودشان متفاوت بود. امر والا، واژه‌ی تعیین‌کننده‌ای بود که از طریق اشتیاق جدید به جهان طبیعت به‌عنوان جنبه‌ای از آگاهی انسان بیان می‌شد. دانشمندان به پیچیدگی طبیعت، تنوع و پویایی آن اقبال نشان می‌دادند.^{۵۳} اما دیدگاه مکانیکی دکارت دیگر کافی نبود. کتاب نورشناخت (اپتیک) نیوتن امکانات وسیع‌تر و بسیار پیچیده‌تری را لحاظ می‌کرد. طبیعت زنده به نظر می‌رسید که پرشور و نشاط‌تر از تفکر مکانیکی رایج در دیدگاه‌های قرن هفدهم بود. در واقع دانشمندان با ابراز شور و اشتیاق خود نسبت به امکانات فیزیکی وسیع‌تر، فیزیکی که به‌طور مکانیکی محدود نبود، بحث اسرارآمیز «نیرو» را دنبال می‌کردند. نه‌تنها دانشمندان، بلکه شاعران نیز به این فیزیک جدید «نیرو» و متافیزیک ملازم با آن علاقه‌مند شدند.^{۵۴} در نتیجه، بعد از سال ۱۷۴۰ و برحسب این معنای جدید، یعنی پیچیدگی و پویایی طبیعت، امر «والا» بی‌درنگ برای پدیده‌های طبیعی به کار رفت.^{۵۵}

ارتباط احساسات شدید فرد با همدلی و تفاهم خلاقانه و با شکوه و عظمت موجود در جهان خارجی طبیعت، همه‌ی عناصر نظریه‌ای درباره‌ی خلاقیت انسان را فراهم می‌کند و سرنوشت امر والا و عواطف متعالی آن، با مباحث روحانیت، آزادی و خلاقیت در مفهوم محوری «نبوغ» ارتباط می‌یابد.^{۵۶} ارنل شافتسبری این رابطه را در چستی قرار داد که نبوغ را با «اصل شهود زیبایی‌شناختی محض» یا «فرایند خلقت محض» پیوند دهد.^{۵۷} او پژوهش درباره‌ی زیبایی را «از جهان اشیاء مخلوق به جهان فرایند خلاقانه» تغییر داد.^{۵۸} شافتسبری سعی کرد تا مفهوم و تصویری از خلاقیت انسان و خودانگیختگی (از نوعی که در عین درونی بودن، مادی یا مکانیکی نیست) ارائه دهد.^{۵۹} به نظر می‌رسد این تصور، که مشابهت‌های بسیار زیادی با متافیزیک لایب‌نیتسی دارد، برای بریتانیای قرن هجدهم بسیار متافیزیکی بود.^{۶۰} در عوض آنها به‌وسیله‌ی تقابل نبوغ با قاعده، یعنی به‌وسیله‌ی رابطه‌ی آزادی خلاقانه با معیارهای قراردادی نئوکلاسیک به ستیز با تصور فوق برخاستند.

مقاله‌ی مشهور ادیسون درباره‌ی نبوغ در مجله‌ی تماشاگر سعی داشت تا با نگاه به شکسپیر، از مقایسه‌ی میان هومر و ورژیل، میان نبوغ طبیعی یا «تحصیل‌نشده» و «نبوغ اکتسابی» تمایز قائل شود.^{۶۱} در حالی که ادیسون نبوغ طبیعی را به‌خاطر اصالت و قدرت عملش می‌ستود، هشدار نیز می‌داد که این نبوغ فوق‌العاده نادر است و پیروی از چنین شخصیت‌هایی یا رقابت با آنها بسیار خطرناک است. ادیسون به‌طور ضمنی بیان می‌کند که نبوغ می‌تواند با راحتی کامل و بنا به ذوق، اکتساب و تحصیل شود، قاعده و دلیل آن آموخته شود و به‌نحو بهتر ظاهر شود. به نظر آگوستان، ورژیل در میان قدما مظهر چنین نبوغی بود، اما آنها این صفت را در حال حاضر به پاپ نیز نسبت می‌دهند.

به‌همین خاطر بود که وارتون در «رساله‌ای در باب نبوغ و نوشته‌های پاپ» علیه این تصور موضع گرفت. وی منکر این بود که پاپ اصلاً نابغه باشد. نابغه به نظر وی دقیقاً به‌معنای «اصالت» رازآمیز و غیراکتسابی شکسپیری بود. او نه‌تنها بر این تأکید داشت که اصالت شکسپیر غیراکتسابی بوده است، بلکه تأکید می‌کرد که اکتساب، اصالت را نابود می‌کند. این نکته‌ی غیرعقلانی به‌وضوح بیان شد؛ و خودانگیختگی در اینجا معنای دیگری یافت.^{۶۲} تأکید بر امر عاطفی مستلزم انکار کامل قواعد (یعنی

یک شورش پرومته‌ای) بود.^{۶۳} بسیاری از مفاهیم حرفه، فن و ذوق بی‌نتیجه و عقیم شدند. نبوغ مثل طبیعت بود. در این اوضاع و احوال بود که ادوارد یونگ در مقاله‌ای تحت عنوان «فرض‌هایی در باب سرشت اصلی» (۱۷۵۸) به‌صراحت بیان کرد: «می‌توان گفت که امر اصیل باید همچون یک گیاه باشد که خود به خود از ریشه‌ی حیاتی نبوغ رشد می‌کند؛ رشد می‌کند ولی ساخته نمی‌شود».^{۶۴} آثار هنری همچون پیامد طبیعی روح و نفس نابغه‌گسترش می‌یابند.^{۶۵} در واقع به نظر می‌رسد هنرمند از هیچ کنترل آگاهانه‌ای مدد نمی‌گیرد.^{۶۶}

یافتن پاسخ برای این نظریه‌ی «اشتیاقی» درباره‌ی نبوغ اصیل، اذهان فلسفی بسیاری را در اواخر دهه‌ی ۱۷۵۰ در بریتانیا به خود مشغول داشت. در ایدنبورگ، الکساندر جرارد - فیلسوف زیبایی‌شناسی که برنده‌ی جایزه بود - یک سری مقالات بسیار مهم و تازه‌ای درباره‌ی نبوغ منتشر کرد.^{۶۷} از اواخر دهه‌ی ۱۷۵۰، مقاله‌های هیوم درباره‌ی ذوق و ترازدی در باب این عنوان انتشار یافت. هنری هام (لرد کامس)، سخن‌رانی‌هایی درباره‌ی این موضوع انجام داد که در نهایت به‌شکل کتابی با عنوان عناصر تقدیرگرای (۱۷۶۲) چاپ شد. آنها تلاش کردند تا نظریه‌ی طبیعت‌گرایانه‌ی دقیقی از نبوغ، بر مبنای این فرض که تخیل به آنچه که حواس فراهم می‌آورد محدود است، ارائه دهند. در اینجا هیچ معیار، و نیز هیچ تشابه الوهی به نبوغ انسانی، نمی‌توانست وجود داشته باشد.^{۶۸} این تقابل میان دو مکتب که بیشتر در بریتانیا صورت می‌گرفت، با همان شدت و حدت و یا بیشتر در آلمان ادامه یافت - با حضور مهاجمی از غیر عقل‌گرایان از یک سو، و روشنگری که جانب عقل را می‌گرفت از سوی دیگر.

در پرتو همه‌ی اینها، استدلال آلفرد بویملر برای شکل‌گیری مناسب تقدسوم‌کانت، اگر چه محوری بود، کامل نبود. همان‌طور که ارنست کاسیرر در یادداشت بلند و صریح خود در کتاب فلسفه‌ی روشنگری اشاره می‌کند، شاید بویملر به‌خاطر غرور ملی نابه‌جا، به‌طور کلی منکر تأثیر تفکر بریتانیایی بر کانت شده است.^{۶۹} اما ادگار کاریت نظری متضاد بیان داشته است: «فلسفه‌ی زیبایی‌کانت مدیون همه‌چیز جز شکل نظام‌مندش به نوشته‌های انگلیسی است».^{۷۰} وی به‌عنوان یک مفسر بسیار جدید بیان می‌کند: «موضوع این نیست که میزان دین متغیر کانت به زیبایی‌شناسی بریتانیایی را پیدا کنیم».^{۷۱} بلکه موضوع این است که آنچه کانت را به مشارکت با تفکر بریتانیایی واداشت پرسش باوم‌گارتن درباره‌ی نقش احساس در شناخت معتبر است. همان‌طور که خواهیم دید، کانت برای مدت طولانی بر این عقیده بود که بریتانیا حرف نهایی (به‌معنای منفی آن) را درباره‌ی این قضیه بیان کرده است.

کانت نمی‌توانست انگلیسی بخواند، و این مطلب موضوع ادغام و جذب کانت در روشنگری بریتانیایی را در اصلی‌ترین سطوح مشکل‌آفرین می‌سازد. بنابراین مهم اثبات این نکته است که چگونه، چطور و چه زمانی کانت به مطالب بریتانیایی دست یافته است. برخی از مفسران جدید، اهمیت متفکران بریتانیایی را برای کانت دهه‌ی ۱۷۶۰ مورد بحث قرار می‌دهند. یک تا آنجا پیش می‌رود که می‌نویسد: «در سال ۱۷۶۳ کانت همچون مندلسون، و شاید بیشتر از وی، شاگرد

شافتسبری و هاچسون بود.^{۷۲} پیشنهاد مندلسون و کانت برای جایزه‌بزرگ آکادمی برلین نشان‌گر این تأثیر بسیار عمیق بریتانیایی است، هر چند که مندلسون به‌طور بسیار سنتی آلمانی باقی ماند و بنابراین جایزه را برد.^{۷۳} کانت در بخش دوم مقاله‌اش، به تأثیر کلیدی تفکر بریتانیایی اشاره می‌کند: «در این دوران ما در وهله‌ی اول به این فهم نائل می‌شویم که عقل قوه‌ی ادراک حقیقت است، در حالی که قوه‌ی احساس امر خیر، احساس است و به همین دلیل آنها نمی‌بایست جابه‌جا شوند.»^{۷۴} نظریه‌ی اصلی احساس اخلاقی، که در سال ۱۷۲۵ به‌وسیله‌ی هاچسون بیان شد، در سال ۱۷۶۲ به آلمانی ترجمه شد و در دسترس قرار گرفت. آثار دیگر هاچسون حتی زودتر هم ترجمه شد.^{۷۵} کانت در مقاله‌ای که برای جایزه‌بزرگ آکادمی ارائه داد، اذعان می‌دارد که هاچسون مؤسس مکتب احساس اخلاقی است.^{۷۶} نه‌تنها هاچسون، بلکه به‌طور خاص هیوم در این دوره تأثیرگذار بودند.^{۷۷} مقالات اصلی هیوم در اواخر دهه‌ی ۱۷۵۰ در یک مجموعه‌ی چهار جلدی به آلمانی ترجمه شدند؛ مقالات بعدی وی نیز به‌سرعت به آلمانی ترجمه و منتشر شدند.^{۷۸} سازگاری و درخشندگی تمایز شکاکی هیوم، [تمایز] امور واقع از روابط ایده‌ها، و [تمایز] روابط تجربی از روابط ضروری، بر تمام فیلسوفان بعدی اروپا در دهه‌ی ۱۷۵۰ و ۱۷۶۰ تأثیرگذار بود.^{۷۹} قطعاً حیصله‌ی کامل رادیکالیسم هیوم هنوز برای بسیاری روشن نبود و فقط کانت، بعد از سال ۱۷۷۲، بدان پی برد - زمانی که وی در ترجمه‌ی کتاب جیمز بتی، انتقادهای مداوم وی را از هیوم خواند که در ارائه‌ی استدلال‌های بهتر از حریفش (با جزئیات کافی) برای رد هیوم بدبیار بود.^{۸۰}

اما شاید در اوایل دهه‌ی ۱۷۶۰ کتاب عناصر انتقادگرایی، اثر هنری هام (لرد کامس)، برای کانت به‌همان میزان مهم بوده باشد. این اثر در ۱۷۶۲ به انگلیسی، و یک سال بعد به آلمانی منتشر شد و در دسترس قرار گرفت. منتقدان به تمجید از آن پرداختند و از آن لحظه به بعد در تفکر زیبایی‌شناختی آلمانی تأثیرگذار شد. مقالات اولیه‌ی هرِدِر، که به اواسط ۱۷۶۰ مربوط می‌شود، کامس را در بحث زیبایی‌شناسی در ردیف باوم‌گارتن قرار می‌دهد.^{۸۱} دلیلی برای این فرض وجود دارد که وی این مشابهت را از معلمش، امانوئل کانت آموخته است. کامس به‌عنوان مفسر مهم اصل روش بریتانیایی در زیبایی‌شناسی (یعنی نقدگرایی) به ایفاء نقش می‌پرداخت.

در دهه‌ی ۱۷۶۰ از نظر کانت «علم» و «نقد» در کنار هم، روش‌های دیگری برای زیبایی‌شناسی محسوب می‌شدند. کانت باوم‌گارتن و هام‌کامس را مظهر این دو روش می‌دانست. مثلاً او در یکی از سخن‌رانی‌هایش درباره‌ی منطق اظهار می‌دارد:

باوم‌گارتن فیلسوف فرانکفورت، طرحی برای ارائه‌ی زیبایی‌شناسی به‌مثابه علم دارد؛ هام هم به‌نحو بسیار صحیحی زیبایی‌شناسی را نقد نامیده است. زیرا زیبایی‌شناسی هیچ قاعده‌ای را به‌طور پیشینی ارائه نمی‌دهد که به‌میزان کافی قضاوت و داوری را معین کند (کاری که منطق انجام می‌دهد)، بلکه قواعدش را به‌طور پسینی طرح می‌کند و تنها قوانین تجربی را از طریق مقایسه‌ها تعمیم می‌دهد که به‌وسیله‌ی آن امر ناقص و امر کامل (زیبایی) را می‌شناسیم.^{۸۲} در اینجا تمایز علم و نقد با تمایز پسینی و پیشینی [هیوم] مرتبط است، و برای مفهوم «کمال» که

باوم‌گارتن با ایده‌ی زیبایی‌تداعی کرده است، به کار می‌رود. سخن‌رانی‌هایی که پایه و اساس چاپ کتاب منطبق شدند به دهه‌ی ۱۷۷۰ مربوط‌اند - هر چند کانت از اواخر دهه‌ی ۱۷۵۰ در این باره درس‌هایی داده بود. کنار هم قرار دادن کامس و باوم‌گارتن، همان‌طور که در تأملات ۱۵۸۸ تصدیق شده، به اواسط دهه‌ی ۱۷۶۰ بازمی‌گردد. هام‌کامس: «هنر عالی تنها نقد را روا می‌دارد، بنابراین هیچ علم زیبایی وجود ندارد».^{۸۳} تأملات بسیار مهم دیگری نیز در دهه‌ی ۱۷۶۰ بدون نام بردن از کامس، اما با همان محتوا، وجود دارد.^{۸۴} در تأمل ۶۲۶ کانت شناخت را برحسب سه روش متمایز می‌کند: علم، تعلیم (آموزش نظریه) و نقد. اولی بر یک اساس عقلانی و پیشینی عمل می‌کند؛ دومی به‌لحاظ تاریخی و به‌طور پسینی نسبت به اصولی که می‌توانست در نهایت در علم گنجانده شوند، فعالیت می‌کند.^{۸۵} و سومی تنها با قضاوت سروکار دارد و به‌طور اجتناب‌ناپذیر و اصلاح‌ناپذیری سوبرژکتیو است. زیبایی‌شناسی تحت آخرین مقوله قرار می‌گیرد و کانت می‌نویسد: «به همین دلیل می‌بایست از واژه‌ی مدرسی زیبایی‌شناختی اجتناب شود، زیرا هیچ آموزشی را در مدارس مجاز نمی‌شمارد».^{۸۶} کانت از رویکرد عقلانی به زیبایی به‌طور کلی دست کشید. او خیلی واضح می‌نویسد: «اگر درباره‌ی کسی که ارزش یا زیبایی آنچه که ما را برمی‌انگیزد یا خرسند می‌سازد درک نمی‌کنند، بگوییم او آن را نمی‌فهمد، به‌طور قطع بی‌انصافی کرده‌ایم. در اینجا موضوع این نیست که تا چه اندازه فهم (فاهمه) درک می‌کند، بلکه موضوع چگونگی احساس حواس است».^{۸۷}

کانت این استدلال بریتانیایی را که «شناخت زیبایی، تنها نقد است ... برهانش پسینی است» می‌پذیرد.^{۸۸} تفکر بریتانیایی به این نتیجه رسیده بود که تنها معیار موجه، اجماع تجربی در میان فرهیختگان و اساتید تعلیم و تربیت خواهد بود. کانت پی برد که اگر هیچ برهان پیشینی و هیچ علمی نمی‌توانست موجود باشد، پس معیار ذوق چیززی بیش از «توافق عمومی در یک عصر از داوری عقلانی» نخواهد بود.^{۸۹} ذوق که از میل و رغبت متمایز است تنها در جامعه اهمیت داشت، و بنابراین در حالی که لذت زیبایی‌شناختی می‌توانست در همه‌ی زمینه‌ها احساس شود؛ اما تأمل و داوری درباره‌ی ذوق تنها در این زمینه از اجتماع که چنین تشخیصی را ارزیابی می‌کند، می‌تواند موجود باشد. این تصور از اجماع عمومی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین وام‌های کانت از بحث بریتانیایی ذوق، حتی در قدسوم، باقی ماند.^{۹۰}

کانت بعد از مقاله‌ی جایزه‌بزرگ آکادمی به‌سرعت از رویکرد «حس اخلاقی» هاجسون به طرف اخلاق کاملاً عقلانی خودش تغییر مسیر داد. چندان دور از ذهن هم نبود که اثر مشاهداتی در باب احساس‌های زیبا و امر والا (۱۷۶۴)، اثر کانت به‌عنوان نوعی گردآوری داده‌ها در رابطه با رویکرد جدید به «فلسفه‌ی اخلاق» تلقی شود، که کانت در گزارشی از برنامه‌ی دروس نظری‌اش در نیمه‌ی زمستان ۱۷۶۵-۱۷۶۶ پیشنهاد تدریس آن را می‌کند: «ارزیابی تاریخی و فلسفی آنچه اتفاق می‌افتد قبل از استدلال آنچه می‌بایست رخ دهد».^{۹۱} به‌طور خلاصه، در پشت این مقاله‌ی کوتاه یک هدف اخلاقی و انسان‌شناختی، فراتر از یک هدف زیباشناختی، وجود داشت. کانت به این نکته پی برد که احساس‌هایی که با حس زیبایی‌شناختی سروکار دارند، برای فلسفه‌ی اخلاقی اهمیت دارند.

اما پرسشی که باقی می‌ماند این است: «چه چیزی کانت را ترغیب کرد تا دقیقاً با دو نوع احساسی که «والا» و «زیبا» نامیده شده‌اند، ارتباط برقرار کند؟» این کنار هم نهادن نه تنها یادآور بحث عمومی منتقل شده از بریتانیا در قرن جدید است، بلکه یادآور اثر کلیدی ادموند برک، رساله‌ای در باب اصالت احساس‌های ما از امر و الا و امر زیبا، است که در ۱۷۵۷ به انگلیسی چاپ شد. این اثر فقط در سال ۱۷۷۳ توسط لسینگ ترجمه شد. به‌طور قطع کانت سریعاً آن را خواند، زیرا وی در تقدسوم به اثر برک ارجاع می‌دهد؛ اما مجادله‌ای بر سر این که آیا این اثر تأثیری بر مقاله‌ی مشاهدات کانت داشته یا نه، وجود دارد. تودور کراک اخیراً استدلال کرده است که اگر هیچ تأثیری وجود نداشت، پس [می‌توان گفت] این تأثیر حاصل تأمل بر نوشته‌های مندلسون درباره‌ی برک است.^{۹۲} به‌گمان من، این قریب به حقیقت است. کانت اثر برک را می‌شناخت و احتمالاً این ایده را از عنوانش به دست آورده بود (به‌خاطر محبوبیت اثرش). اما کانت به هیچ طریقی تصمیم نداشت تحلیل جدی از برهان‌های برک ارائه دهد.

مهم این است که امر و الا در این مقاله جایگاه بسیار مهمی یافت. کانت امر و الا را با هیجان و به‌ویژه تحرک قوای ذهنی مربوط می‌ساخت. از همه مهم‌تر، کانت امر و الا را با «ارزش حقیقی» تداعی می‌کرد. وی استدلال می‌کند که تنها آنچه «مبتنی بر اصول است» استحقاق عنوان‌های ارزش اصیل و والا بودن را دارد. به محض این که این احساس در کلیت اصلی‌اش ظاهر شود، والا می‌شود، زیرا «اکنون، از یک دیدگاه بالاتر در رابطه‌ی واقعی‌اش با کلیت وظیفه‌ی شما قرار گرفته است.»^{۹۳} بنابراین به نظر کانت، امر و الا به‌روشنی، احساس همراه با عناصر اخلاقی و معنوی بود. اگرچه کانت مجذوب و شیفته‌ی «امر و الا» در دهه‌ی ۱۷۶۰ شد، اما همین حالت و تمایل را به «نبوغ» نشان نداد. در دهه‌ی ۱۷۶۰ کانت نبوغ را نه تحریک‌کننده دانست و نه مسئله‌آفرین^{۹۴} بلکه آن را به‌عنوان واژه‌ای در نظر گرفت و پذیرفت که مطابق با مفهوم روال متفاوت در هنرهای عالی با واژه‌ی «داوری» در فهم یا «نقد» تجربی زیبایی‌شناختی متناسب بود. به نظر کانت، پیوند اصلی میان آنها این بود که آنها نمی‌توانستند آموخته شوند.^{۹۵} آنها مستلزم یک استعداد طبیعی بودند.^{۹۶} فراتر از آن، کانت صرفاً به جذب و ادغام نظریه‌های بیگانه درباره‌ی نبوغ پرداخت - از مطالب مهم تفسیرهای مندلسون گرفته تا روان‌شناسی تجربی، متافیزیک باومگارتن، که وی آن را در اواسط دهه‌ی ۱۷۶۰ به‌عنوان متن درسی استفاده کرد. باومگارتن در قسمت ۶۴۸ آن کتاب، قوه‌ی ابتکار و نبوغ را به‌عنوان هارمونی همه‌ی قوای شناختی تعریف کرد که منتج به اوج یافتن و روح بخشیدن به عملکرد آنها می‌شود.^{۹۷} کانت از این ایده همواره در رویکردش به «نبوغ» استفاده می‌کرد. در واقع، این ایده کلیدی برای کل نظریه‌ی تجربی زیبایی‌شناختی وی شد.

اگر چه موضوع «نبوغ» به‌لحاظ فلسفی برای کانت تا دهه‌ی ۱۷۷۰ اهمیتی نیافت، اما موضوع مرتبط «تخیل» به‌میزان مناسب مورد توجه وی قرار گرفت.^{۹۸} از همان آغاز، کانت تخیل زیبایی‌شناختی را به‌عنوان قابلیت خطرناکی در نظر گرفت [که می‌توانست] امر غیر واقعی را امر واقعی تصویر کند.^{۹۹} کانت در تأمل ۳۱۳، در اواسط دهه‌ی ۱۷۶۰ نوشت: «تخیل واقعاً فریب و اغفالی

است که توسط آن فرد باور می‌کند که چیزی را در ابژه می‌بیند که در واقع آفریده‌ی مغز خود اوست. یعنی بدین نحو یک انسان شیفته باور می‌کند که وی می‌تواند همه‌ی خیال‌پردازی‌هایش را به همراه هر بخش خاص از جزئیاتش در کتاب مقدس بیابد. این‌گونه نیست که آنها این چیزها را در کتاب مقدس یاد گرفته باشند، به‌نحوی که این چیزها را در آن بخوانند.^{۱۰۰} تداعی‌های تخیل با «انسان شیفته» و «خیال‌پردازی‌ها» و با متون دینی در سر تاسر کتاب کانت در چند دهه‌ی بعد دوباره ظاهر شدند و پس‌زمینه‌ی متنی مستحکمی را برای تقدسوم شکل دادند.^{۱۰۱} شافقتسیری کلاً این موضوع را برای اروپا تدوین و ارائه کرد وقتی که وی این موضوع را در نوشته‌ی مشهورش (که به‌طور گسترده مورد مطالعه بود) مقاله‌ای در باب اشتیاق و شیفتگی در انگلستان بیان کرد (۱۷۹۸).^{۱۰۲} وی در «اشتیاق» نه‌تنها مهارت خلاقانه‌ی نبوغ را، بلکه خطرات جنون و دیوانگی در تعصب را نیز تشخیص داد. مجموعه‌ای از این روابط بر بسیاری از ارزیابی‌های قرن هجدهم درباره‌ی نبوغ سایه افکنده بود و بعدها نسبت نبوغ با دیوانگی، نظر مطلوب متفکران قرن نوزدهم شد.^{۱۰۳}

خطرات «شیفتگی یا اشتیاق» برای کانت صرفاً انتزاعی و فرضی نبود، بلکه کاملاً ملموس و انضمامی بود و به‌شیوه‌ای بسیار چشم‌گیر و اضطراب‌آور در یکی از آشنایان شخصی وی (یعنی هامان) تبلور یافته بود. هامان «شیفته‌ی» تمام‌عیاری بود که احساسات دینی قوی را با احساس شاعرانه و نیز با یک خودبیمارانگاری شخصی گره زده بود تا شخصیتی کاریزماتیک اما پیچیده بیافریند که بر دورانی نه‌چندان کوتاه تأثیرگذار باشد.^{۱۰۴} هامان توانست از مدار قدرت‌مند کانت، یکی از بهترین شاگردانش - یوهان هرردر - را طی اوایل دهه‌ی ۱۷۶۰ جذب خود کند و بسیاری از میل‌ها و اشتیاق‌ها را به وی منتقل سازد، میل‌هایی که کانت آنها را به‌شدت خطرناک می‌یافت. این که تغییر رویکرد هرردر از روشنگری به اشتیاق، توسط هامان در اوایل دهه‌ی ۱۷۶۰، عامل مؤثری در نگارش مقاله‌ی طنزآمیز کانت - رؤیاهای یک شبح‌بین (روح‌بین) در سال ۱۷۶۶ - بوده، چیزی است که به‌قدر کافی لحاظ نشده است.^{۱۰۵} به‌طور قطع این مقاله در وهله‌ی اول به اشتیاق به امور غریبه‌ی اسودنیورک نظر داشت، اما برای هامان این امور بسیار ارزش‌مند بود. به‌طور قطع، هدف گسترده‌تر این مقاله، متافیزیک‌گرایان بدون روش یا بدون اعتدالی بودند که می‌خواستند تصورات امور طبیعی را به‌صورت متعالی تصویر کنند. اما در اینجا نیز، هامان به‌شدت به تداوم قلمروها و اعتبار تجربه‌های بسیار جسمانی، به‌عنوان فرامین و بیان‌های الوهیت، معتقد بود. اگر کانت این استدلال را کلیت بخشید - کاری که همواره سعی در انجام آن داشت - بدان معنا نیست که در اینجا محرک و انگیزه‌ی خیلی خاصی نمی‌توانست موجود باشد. عصبانیت و تحریک هامان و هرردر در زندگی و تفکر کانت مؤثر و محوری بود.

کانت در نامه‌ی ۱۷۶۸ به هرردر درباره‌ی عواقب زیاده‌روی و افراط «در نبوغ» هشدار داد.^{۱۰۶} این که کانت تقریباً در اواخر دهه‌ی ۱۷۶۰ زیاده‌روی «نبوغ» را حس کرده بود، مهم است. این موضوع برای کانت به‌قدر کافی روشن بود: در نوشته‌های ادوارد یونگ، در شخصیت هامان و نوشته‌های دهه‌ی ۱۷۶۰ او، و در شعر «اشتیاقی» فردریش کلویستوک.^{۱۰۷} به نظر کانت، «پرستش نبوغ» پیش از آن در

زیباشناخت
کانت و پی‌گیری...

حدود اواخر دهه‌ی ۱۷۶۰ مورد بحث بود، قبل از این که جنبش «شورش و طغیان» در واقع ظاهر شود. کانت از قبل بر آن بود تا آن را رد کند - قبل از این که به جهان فرهنگی‌اش وارد شود (به‌تجوی که بعداً مطرح شد).

شکاکیت تجربی کانت با نوشتن رؤیاهای یک شیخ‌بین به نقطه‌ی اوج خود رسید. وی به شکاکیت افراطی بازگشت، نه تنها به‌خاطر نامطبوع بودن اشتیاق، بلکه همچنین به‌خاطر استدلال‌های قدرت‌مند هیوم که کانت آن را از طریق اثر جدید یوهان بیس‌داو دریافت.^{۱۰۸} لحن این اثر جدید به‌اندازه‌ی استدلالش موجب اضطراب و آگاهی دوستان کانت در روشنگری برلین شد. مندلسون با اظهار تمایل به این موضوع مهم و دقیق، نامه‌نگاری با کانت را آغاز کرد. مندلسون از قبل نگران این بود که کانت مبادرت به نوعی شکاکیت کند که همه‌ی متافیزیک را منحل کند. کانت سعی کرد تا به وی اطمینان بخشد که این نگرانی موردی ندارد. اگر چه کانت معتقد بود که کل متافیزیک - به‌ویژه متافیزیک خودخواهانه و لذت‌جویانه‌ی که در زمان وی به‌صورت گسترده و عام درآمد - همراه‌کننده است، وی به متافیزیک پرداخت و قصد داشت تا به‌شیوه‌ی صحیح آن را پایه‌ریزی کند.^{۱۰۹}

روشنگری در برابر جنبش «شورش و طغیان»

برای امانوئل کانت معنای غایی و نهایی روشنگری دفاع از عقل بود در برابر آنچه که وی امیال خطرناک غیر عقل‌گرایی جنبش «شورش و طغیان»، به‌ویژه آنچه مورد نظر یوهان هردر بود، تلقی می‌کرد. هردر برای اولین بار به‌عنوان یک دانشجوی فقیر در دانشگاه کونیگسبرگ در زندگی کانت وارد شد، مایوس و سرخورده از پزشکی و علاقه‌مند به حرفه‌ی کشیشی. کانت به وی اجازه داد تا در کلاس‌های درسش آزادانه شرکت کند. کانت علاقه‌ی خاصی به هردر پیدا کرد و به وی اجازه داد تا چندین دست‌نوشته‌ی منتشرنشده‌اش را بخواند و کتابخانه‌ی خودش را به روی این مرد جوان باز گذاشت. هردر، با کمک کانت در وهله‌ی اول شروع به خواندن متون اساتید اروپایی از قبیل هیوم، منتسکیو و روسو کرد. همه‌ی اینها با توصیف هردر از کانت برای ما روشن است. اما هردر جوان به مربی دیگری در کونیگسبرگ، از اهالی شمال - یعنی هامان - توجه داشت، هم به‌خاطر جذبه‌ی جادویی شخصیتش که آمیزه‌ی عجیب از عرفان و شعر بود، و هم به‌خاطر مهارتی که در عرضه داشت، یعنی شناخت زبان انگلیسی. هردر وقتی که تحت نظر هامان به مطالعه پرداخت در افسون وی گرفتار شد. هامان بسیاری از ایده‌هایش را درباره‌ی موضوعات مورد تمایل دو طرف - به‌ویژه شعر، زبان، نبوغ و رابطه‌ی آنها با زمینه‌ی عرفانی - متافیزیکی هستی - به رشته‌ی تحریر درمی‌آورد. کتاب زیبایی‌شناسی به‌طور خلاصه، بهترین فلسفه‌ی زیبایی‌شناسی به‌جا مانده از هامان، وقتی تألیف شد که هردر شاگرد وی بود و احتمالاً به‌عنوان خواننده‌ی ایده‌آل تلقی می‌شد.^{۱۱۰} برای کانت، تأثیر بر این مرد جوان، یعنی هردر با استعداد، می‌توانست پرمخاطره باشد.

هردر در سال ۱۷۶۴ دانشگاه را رها کرد، و یک سال بعد به حرفه‌ی کشیشی در ریگا درآمد - اگر

چه تمایلات عقلانی وی در وهله‌ی اول ادبیات بود، نه الهیات. وی به تدریج اولین اثر انتقادی‌اش را درباره‌ی ادبیات جدید آلمانی (به صورت قطعات) منتشر کرد (۱۷۶۷). این اثر که به مسائل زبان و تحول سبک‌شناختی در ادبیات می‌پرداخت، به روشنی برتری هامان را بر کانت، به عنوان منبع الهام، نشان داد: موضوع متن و روش‌ها همگی نشان‌گر رویکرد و تمایلات هامان بود. کانت اگر چه به هردر - شاگرد سابقش - انتشار اولین اثرش را تبریک گفت و سبک وی را به خاطر مقایسه‌ی آن با پاپ مورد تحسین قرار داد، نسبت به برخی از گرایشاتی که در این اثر در ارتباط با افراط در «نبوغ» (یعنی نسبت به اشتیاق و شیفتگی) دیده می‌شد به او هشدار داد.^{۱۱۱}

اما هردر روش خود را در پیش گرفت. در ۱۷۶۹ او ریگا را ترک کرد و از طریق دریا به فرانسه رفت تا بتواند فهم بهتری از فلسفه‌ی روشنگری به دست آورد. او به سرعت به استراسبورگ رفت و در همان جا، در سال ۱۷۷۰، یوهان ولفگانگ فون گوته - دانشجوی رشته‌ی حقوق که اهل فرانکفورت بود - را ملاقات کرد. هر دو آنها انقلاب ادبی (جنبش شورش و طغیان)^{۱۱۲} را در آلمان به راه انداخته بودند. پیامد بلافاصله‌ی این دوستی در استراسبورگ، تألیف سه مقاله‌ی مهم درباره‌ی نقد ادبی و زیبایی‌شناسی توسط هردر بود. اولین مقاله به Ossion و موضوع شعر عامیانه مربوط بود، و دومی به شکسپیر و اهمیت وی در ادبیات مدرن مربوط می‌شد. این دو مقاله همراه با مقاله‌ی گوته درباره‌ی کلیسای جامع استراسبورگ و معماری گوتیک، سرانجام در ۱۷۷۳ در یک جلد با عنوان درباب هنر و شیوه آلمانی (به عنوان اعلامیه و مانیفست عظیم جنبش شورش و طغیان) منتشر شد.^{۱۱۳} سومین مقاله که در باب سرمنشأهای زبان بود، برای شرکت در مسابقه‌ی جایزه‌بزرگ به آکادمی برلین ارائه شد که جایزه‌ی بهترین مقاله را به هردر اختصاص داد. در نتیجه‌ی همین آثار بود که در حدود اواسط دهه‌ی ۱۷۷۰ هردر و گوته، در فاصله‌ی که اثر فوق‌العاده موفق رنج‌های ورتجروان گوتس فون برلینسینگن منتشر شد، تبدیل به رهبران جدید ادبیات آلمان شدند.

با وجود این، ناسازگاری میان حرفه‌ی هردر و آثارش ادامه یافت. وی در ۱۷۷۱ به عنوان مبلغ دربار در یوکسبورگ منصوب شد. او این مقام را تا ۱۷۷۶، زمانی که گوته برای وی مقام ریاست روحانیت لوتری را در وایمر دست‌وپا کرد، حفظ کرد. این دوره‌ی «یوکسبورگ» دوره‌ی به شدت مذهبی هردر بود، دوره‌ای که در آن به «اشتیاق و شیفتگی» عرفانی و بنیادهای هامان و دوست جدید و معروفش یوهان کاسپر لاوتر، عارف سوئیسی و دانشجوی چهره‌شناسی، بسیار نزدیک شده بود.^{۱۱۴} لاوتر در ۱۷۶۹، به خاطر به چالش کشیدن مندلسون، رد استدلال‌های چارلز بنت درباره‌ی مسیحیت و تغییر دین، باعث رسوایی‌های بسیار شد.^{۱۱۵} هامان و هردر در این مجادلات جانب لاوتر را می‌گرفتند.^{۱۱۶} ولی کانت، همان‌طور که انتظار می‌رفت، در کنار مندلسون و لسینگ بود.^{۱۱۷}

برای کانت، دین از همان ابتدا از آن جهت که مستلزم اشتیاق و شیفتگی بود و همه‌ی آن‌ها به روشنی در واقعه و پیشامد مندلسون - لاوتر بیان شد. به نظر کانت، هردر مستول این خراب‌کاری‌های لاوتر و هامان بود. در واقع کانت این نقایص را در آثار خود هردر یافت. به‌ویژه در قدیمی‌ترین سند تزاد بشرو شاید بعد از آن در اینک یک فلسفه‌ی تاریخ که هر دو در ۱۷۷۴ منتشر شدند.

می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که کانت نوشته‌های هردر را خواند: کانت اولین کتاب هردر را خواند زیرا به هردر درباره‌ی آن مطلبی نوشت. کانت قدیمی‌ترین سند تزادپشر را خوانده است، و می‌دانیم که ایده‌هایی در باب فلسفه‌ی تاریخ بشریت را نیز خوانده است. باید فرض کنیم که کانت تقریباً تمام نوشته‌های هردر را خوانده، و بنابراین می‌توانیم تأملات خاص در «دهه‌ی خاموش» کانت را با مطالعه‌ی مقاله‌های خاص هردر مرتبط کنیم. با این کار می‌توانیم گزارشی از تأملات کانت در دهه‌ی ۱۷۷۰ ارائه دهیم که در زمینه‌ی متنی تقدسوم کانت بسیار مهم بوده است.

اولین تأملی که در آن می‌توانیم ناخرسندی کانت را از گرایشات جدید در فرهنگ آلمان (که با جنبش شورش و طغیان و بنابراین با هردر تداعی شده بود) ببینیم، تأمل ۷۶۷ است که به سال‌های ۱۷۷۳-۱۷۷۲ مربوط می‌شود. تحقیر و انتقاد کانت نسبت به «شور عاطفی» و «اشتیاق و شیفتگی» مهم است:^{۱۱۸} «شیفتگی و عواطف برخلاف اراده‌ی فرد حرکت می‌کنند؛ آنها همواره عجول و شتاب‌زده‌اند زیرا دیگران را از آرامشی که دارند محروم می‌کنند. (تهاجم به احساسات من گستاخی است. ممکن است من بخواهم عواطفم را برانگیزم، اما تنها به شیوه‌ای که در آن این عواطف را تحت کنترل داشته باشم. وقتی که در این جهت پیش برویم آنگاه عواطف تا آنجا که به آنها اجازه‌ی بازی بدهم با من بازی خواهند کرد).»^{۱۱۹}

این که کانت در اینجا به سبک جنبش شورش و طغیان اشاره می‌کند، غیرقابل بحث است. این تأمل نشان می‌دهد که او از گرایشات جدید در ادبیات آلمان اطلاع داشت، اما چنان که انتظار می‌رفت از آنها ناخرسند بود.^{۱۲۰} کانت ادعا کرد که «این نوع شورش و طغیان از سوی بسیاری کنار نهاده می‌شود و بنابراین احتمالاً رایج و همگانی نخواهد شد.»^{۱۲۱} اما کانت اشتباه می‌کرد.

جنبش شورش و طغیان در سال‌های ۱۷۷۳-۱۷۷۴ دست به فعالیت بزرگی زد. هردر با خودخواهی و بی‌شرمی بسیار، اقدام به انتشار دو کتاب کرد که در آنها پای در کفش بزرگان و دانشمندان بسیاری از حوزه‌ها گذاشت.^{۱۲۲} کانت این پیشامد را از دور در نظر داشت و در حالی که عمیقاً درگیر پژوهش‌های فلسفی دشوار و بسیار طاقت‌فرسا بود، این گرایش جدید دانشجوی سابقش را کاملاً نامطلوب یافت. نتیجه‌ی این کار ناخرسندی و عصبانیت زیاد کانت بود که در یک‌سری از تأملات و در برخی از مکاتبه‌های طعنه‌آمیز وی با هامان تبلور یافت. محور همه‌ی این ناخرسندی‌ها، کتاب قدیمی‌ترین سند تزادپشر هردر بود که به مطالعه‌ی سفر پیدایش (نخستین کتاب تورات)، به‌عنوان منبع تاریخی سرمنشأ نژاد بشری می‌پرداخت. در این کتاب، هردر سعی داشت تا این روش‌شناسی تاریخی جدید را که وی در مقالاتش در اوایل دهه‌ی ۱۷۷۰ توسعه داده بود، به کار برد و دیدگاه‌های کتاب پرارزش بیشاپ رابرت لایوت انگلیسی را درباره‌ی فضای شاعرانه‌ی عبری دنبال کند.^{۱۲۳} اما هردر ناگهان سخنانی آتشین و خودخواهانه علیه دیگران ایراد کرد و از سوی دیگر به تحسین خود و بینش عرفانی‌اش پرداخت، که چون از آن جهت یک نابغه بود، مستعد و شایسته‌ی آن بود.^{۱۲۴} این سخنان نه‌تنها موجب آزار کسانی شد که به آنها حمله کرده بود، بلکه رنجش خاطر دوستانش را نیز به دنبال داشت.^{۱۲۵}

این سخنان بیش از همه موجب ناراحتی کانت شد. در تأمل ۷۷۱ احساسات کانت فوران کرد: کسی که انواع شهودها را از جایگاه و شأن تأمل متعارف (تأملی که به‌وسیله‌ی فهم و دلیل به دست آمده) آغاز نمی‌کند (و درباره‌ی آنچه که محتوای کامل مفاهیم و محتوای چیزی است که ما نسبت به آن مطلقاً هیچ شهودی نداریم سخن می‌گوید ...)، [فقط] پرت و پلا می‌گوید. او از احساساتش، هیجانات ذهنی‌اش، تصورات و مفاهیم نیمه‌روایی و تفکر نیم‌بند آغاز می‌کند که در ذهن متلاطمش بازی می‌کنند، قبل از این که این موضوع و محتوا را دریابد، زیرا اینها به نظری قدرت ویژه‌ای دارند که در درون اوست. هر چقدر که کم‌تر بیندیشد بیشتر به نقد محدودیت‌های زبان و عقل می‌پردازد و دشمن تمام تمایزات می‌شود، زیرا وی نه به مفاهیم می‌پردازد و نه حتی به تصورات، بلکه سرگرم هیجانات روانی است. حتی نویسندگان احساساتی به هوس‌های خودشان واقعیت می‌بخشند. همگی آنها ناگهان دارای نبوغ می‌شوند، سرشار از احساسات و روح، و حتی قدری ذوق؛ اما آنها فاقد بی‌تفاوتی، دقت و خونسردی در قضاوت [نیز] می‌شوند. هر چیزی که متمایز است خودش را در یک جنبه و جهت (که متفاوت از دیگری است) و آنگاه در مفهوم فاهمه نشان می‌دهد، [اما] آن‌ها می‌خواهند به یکباره قادر به حدس زدن همه‌ی جنبه‌ها باشند. هر چیز عرفانی برای آنها خوشایند است، آنها چیزهای ناشنیدنی در متون پر شور یا بهتر از همه در متون قدیمی می‌بینند؛ جدیدترین نوشته، فقط به‌خاطر این که دقیق است و بر روح‌های پرهیاهوی آنها لگام می‌زند، از دید آنها کوتاه‌نظرانه و سطحی است.^{۱۲۶}

در این تأمل، کانت به‌روشنی «نبوغ» را با «اشتیاق» تداعی می‌کند و آن را در برابر «خونسردی در قضاوت» قرار می‌دهد. نبوغ خودخواه است و به‌قدرت سوپزکتیو رازآمیز و عرفانی اعتماد می‌کند تا به درک منظم فاهمه. نبوغ قدرت زبان و عقل را برای روشنایی بخشیدن به بیان‌های حقیقی انکار می‌کند و عقلانیت روشنگری را تحقیر کرده و در عوض حکمت رازآمیز متون غیبی و فراطبیعی را، مدرن باشد (مثل سودنبرگ) یا به خصوص قدیمی، ترجیح می‌دهد.

کانت، در این تأمل، و نیز در تأملات دیگر، خودش را با [ویژگی‌های] «بی‌تفاوتی، دقت و خونسردی در قضاوت» و با رویکرد منطقی روشنگری معرفی می‌کند. مثلاً کانت در تأمل ۷۷۵، از این که بتواند فرد شیفته و مشتاق را به استدلال عقلانی متوجه کند اظهار ناامیدی کرد: «آنها خودشان و دیگران را فریب می‌دهند تا وانمود کنند که به‌طور کلی از بینشی برخوردارند که تنها مغزهای سطحی می‌تواند از آن فارغ باشد. آنها نمی‌توانند اجازه دهند که نبوغ‌شان خشک شود و خونسردی، با صبر و تحمل، رشد کند. جرقه‌های فهم، موهبت نبوغ است ... اگر آنها منت می‌گذاشتند و در کسوت دانشمندان خونسرد درمی‌آمدند، نقش مستخدم را ایفا می‌کردند. اما اکنون آنها می‌توانند در نقش مربیان و معلمان بدرخشند.»^{۱۲۷}

لحن انتقادی و توأم با ناراحتی کانت در اینجا روشن‌تر از تأملی است که به‌طور کامل ذکر کردیم. اکنون سؤال این است: آیا می‌توانیم به‌طور دقیق مشخص کنیم که کانت چه کسی را توصیف

می‌کند؟ بله می‌توانیم و آن فرد هر در است.

کتاب قدیمی‌ترین سند تزاد بشر هر در بر درخشندگی و قرابت تصویرپردازی‌های شاعرانه‌ی یهودیان در عهد قدیم، به‌عنوان زمینه‌ای برای اعتبار بیشتر آنها از برهان‌های عقلانی که می‌توانست ارائه شود، تأکید کرد.^{۱۲۸} ما می‌توانیم چند تأمل روشنگر را در اوایل دهه‌ی ۱۷۷۰ بیابیم که در آن کانت ناخرسندی فراوان خویش را از این ایده نشان می‌دهد. کانت در تأمل ۷۶۵ استدلال می‌کند که بین کسانی که امر خاص و منحصر به فرد را ترجیح می‌دهند و کسانی که اصل هارمونی و نظم را مرجح می‌دانند، تفاوت‌هایی وجود دارد. کانت در رابطه با موضع خودش در این بحث حرفی می‌زند و به مقایسه برحسب اصطلاحات قومی اقدام می‌کند. وی استدلال می‌کند که اروپاییان شمالی رویکرد عقلانی‌تر را ترجیح می‌دهند، در حالی که «مردمان شرقی» می‌خواهند احساساتی‌تر باشند.^{۱۲۹} از تأمل ۷۸۹ پیداست که این «مردمان شرقی» چه کسانی هستند:

«شاید ما می‌توانستیم این حکمت شرقی را کنار بگذاریم. حکمتی که نمی‌توان از آن هیچ چیزی آموخت، و مردم جهان هیچ دستورالعملی جز یک نوع هوش مکانیکی اختربینی و اعداد از آن در نمی‌یابند. همین که آموزش و تعلیم اتفاقی از یونانیان داشته باشیم می‌توانیم عقلانیتی به این متون شرقی بیفزاییم، اما آنها هرگز کوششی برای فهم متون‌شان نکردند. به‌طور قطع انسان خردمندی وجود داشت که کاملاً متفاوت از قوم و ملت خود باشد و یک دین عملی و توأم با سلامتی را — که در زمان وی با تصورات و داستان‌های قدیمی جلوه‌گر می‌شد — تعلیم دهد، اما تعلیم وی به‌سرعت در دستان کسانی قرار می‌گرفت که تمام امور غیرضروری شرقی را بر آن‌ها سیطره می‌دادند و موانعی بر سر راه عقل ایجاد می‌کردند.»^{۱۳۰}

اریش آدیکس، ویراستار اثر تأملاتی درباره‌ی انسان‌شناسی کانت، به ذکر دو مطلب از مقالاتی می‌پردازد که کانت در اوایل دهه‌ی ۱۷۷۰ درباره‌ی انسان‌شناسی که به این موضوع ارتباط می‌یابد، بیان کرده است. در اولین مطلب، کانت استدلال می‌کند که فرد شرقی کاملاً ناتوان از تفکر عقلانی و بنابراین ناتوان از روشنائی بخشیدن به اخلاق یا قانون است. بنابراین کانت نسبت به تلاش «کسی که می‌خواهد سبک اروپایی را با غنای تصورات بهبود بخشد» هشدار می‌دهد: آنها عقل‌گرایی مفهومی اروپا را تهدید می‌کنند و منظورشان اندیشیدن به تصورات است تا به ایده‌ها. در مطلب دیگر، کانت خاطر نشان می‌سازد که در آلمان کسانی وجود دارند که درصدد معرفی خطابه‌ی شرقی‌اند. اما کانت این را رد می‌کند، زیرا مردمان شرقی در «ایده‌های پرمطراقی که فراتر از حدود عقل می‌رود» افراط کرده‌اند. اروپا به‌خاطر «سلامتی و خلوص» فکر بود که به «روشنگری» رسید. کانت تأکید می‌کند که کلیت روشن مردمان غربی به‌نجوی بوده است که آنها بیشتر به فهم تمایل داشتند تا به احساس‌ها. آدیکس می‌افزاید: «هیچ شکی وجود ندارد که منظور کانت [از مدافعان آلمانی این «نحوه‌ی شرقی»] هامان و هر در است.»^{۱۳۱}

تأیید این نسبت را در نهایت می‌توان در نامه‌هایی یافت که در آوریل ۱۷۷۴ میان کانت و هامان، درباره‌ی قدیمی‌ترین سند تزاد بشر هر در مبادله می‌شد. اولین نامه‌ی کانت با یک تقاضای بسیار

طنزآمیز به انتها می‌رسد:

«دوست عزیزم، اگر شما می‌توانید روشی را بیابید که فهم و درک مرا از هدف اصلی این نویسنده بهبود بخشد. من از شما تقاضا می‌کنم آن را در چند سطر ارائه دهید، اما حتی‌الامکان به زبان انسان؛ زیرا من پسر بی‌بضاعت زمین خود را ناتوان از زبان خداگونه‌ی عقل شهودی می‌یابم. از طرف دیگر، اگر مطالب به‌صورت مفاهیم عام و طبق قواعد منطقی بیان شود می‌توانم به‌طور کامل از عهده‌ی مشکل‌بودن فهم آن‌ها برآیم. علاوه بر این، من صرفاً می‌خواهم که نظریات این نویسنده را بفهمم. زیرا فهم این اثر در کلیت خود موضوعی نیست که شهادت انجام آن را داشته باشم.»^{۱۳۲}

هامان در پاسخ به کانت با لحن طنزآمیز مشابهی، برخی از جمله‌های کانت را مورد تمسخر قرارداد، به‌نحوی که نظر هردر را بحث‌انگیزتر سازد. هامان به جای آن که موضع هردر را روشن سازد، فقط به‌خاطر این عنصر رازآلودگی او را رازآمیزتر و بزرگ‌تر جلوه داد.^{۱۳۳} نتیجه‌ی این کار جدایی بیشتر کانت بود. کانت در جواب تند خود، انتقاد زیرکانه و مؤثری از این رویکرد به عهد قدیم که مورد دفاع هردر بود، مطرح کرد:

«اگر دین در وضعیتی قرار گیرد که توانایی و مهارت انتقادی به زبان‌های قدیمی، لغت‌شناسی و تحصیل دانش متون قدیمی برای بنیان‌گذاری پایه‌های مناسب برای همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی افراد ضروری باشند، آنگاه فردی که با زبان یونانی، عبری، سریانی، عربی و غیره (و با آرشو متون قدیمی) آشنا شده است قادر است به همه‌ی مؤمنان سنتی پاسخ دهد - صرف نظر از این که آنها چه عکس‌العملی نشان دهند.»^{۱۳۴}

این نقطه نظر یادآور چالش زیاد لسینگ با سنت در چهارچوب‌های رایماروس است که در اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰، الهیات در آلمان موضوعی با اهمیت تلقی شد. در موقعیت بعدی به‌طور مفصل به این موضوع خواهیم پرداخت، اما در اینجا لازم به ذکر است که از نظر کانت این مجادلات دینی - به‌ویژه مجادلاتی که از سوی بنیادگرایان هیجان‌زده‌ی بیگانه، هامان، لاواتر، و هردر (به نظر وی) هدایت می‌شد - جزء جنبش شورش و طغیان بود. این نسبت در آن زمان در ذهن کانت بیشتر تقویت شد، زیرا وی نامه‌ای با محتوای «اشتیاق‌آمیز» از لاواتر معروف دریافت کرد که به‌لحاظ زمانی به همان روزها برمی‌گردد و در آن خود را دوست خوب هردر معرفی کرده بود.^{۱۳۵}

دیگر اعضاء روشنگری نیز همچون کانت نسبت به «اشتیاق» عکس‌العمل نشان دادند و آزرده‌خاطر بودند. برای مثال لسینگ به‌شدت از نحوه‌ی عملکرد لاواتر نسبت به مندلسون آزرده شد و ده سال آخر عمر خود را صرف مبارزه‌ی مخفیانه‌ای کرد تا وجهه‌ی بنیادگرایان و پیروان هیجان و عرفان را از اعتبار بیندازد و معنای عقلانی را از هزار سال تمدن مسیحیت در غرب رهایی بخشد.^{۱۳۶} روشن است که مندلسون با این موضوع مرتبط بود و دفاع عمده‌ی خود را از یهودیت و روشنگری و درخواست حقوق‌مند شدن یهودیان را در اورشلیم مطرح کرد.^{۱۳۷} موضوع اشتیاق و تداعی آن با نبوغ به‌طور چشم‌گیری در اثر لئونارد مایستر، استاد زوریخ، به‌نام درباره‌ی اشتیاق (جلد دوم، ۱۷۷۷-۱۷۷۵)

توضیح داده شد. مایستر انفعال را با تخیل، از آن جهت که منشاء جنون خیال‌یافتن و شاعران بود، مرتبط کرد.^{۱۳۸} یک در انگلستان - جایی که گرایش به «اشتیاق» در آن به اواسط قرن هفدهم بازمی‌گردد - نقد مشابهی بر «طرفداران نبوغ» نوشت و یک رویکرد بسیار عقلانی را درباره‌ی نبوغ گسترش داد. شاید مهم‌ترین شخصیت در این مبارزات الکساندر جرارد باشد. وی تلاش کرد که از نظریه‌ی «اشتیاق‌آمیز» نبوغ اجتناب کند و دیدگاهی بسیار معمولی را ارائه دهد. وی در اثر خود (که برنده‌ی جایزه شد)، رساله‌ای درباره‌ی ذوق، به موضوع نبوغ پرداخته بود؛ اما در یک سری از مقالات تکمیلی در ۱۷۵۹-۱۷۵۸ تفسیر خود را شرح و بسط داد. هر دو اثر به آلمانی ترجمه شدند و به احتمال زیاد کانت آنها را در همان سال‌هایی که مورد بحث ماست مطالعه کرده است. رساله‌ای در باب ذوق در سال ۱۷۶۶ ترجمه شد؛ رساله‌ای درباره‌ی نبوغ نیز با ترجمه‌ی آلمانی در ۱۷۷۶ منتشر شد و ما قطعاً و یقیناً می‌دانیم که کانت آن را در اسرع وقت خواند. کانت همچنین ترجمه‌ی جدید پژوهش برک را که رویکرد حس‌گرایانه‌ای به عواطف انسانی داشت و توسط لسینگ در سال ۱۷۷۳ چاپ شد، مطالعه کرد. کانت با استفاده از این تفسیر منطقی، مبادرت به ابداع نظریه‌ای کرد که می‌توانست از یک طرف افراط‌گری‌های فرد مشتاق را تبیین کند و از طرف دیگر شناخت و بازیابی کافی از نبوغ واقعی ارائه دهد. نتیجه‌ی این امر نظریه‌ای در باب نبوغ بود که بیان‌گر اعتقاد راسخی بود در این باب که نبوغ جایگاهی در علم ندارد.^{۱۳۹} فهم این مطلب مهم است که استثناء علم از نبوغ به معنای تحقیر علم نبود، بلکه انتقاد و تحقیر نبوغ بود و این ریشه در نفرت کانت از جنبش شورش و طغیان داشت. نگرش کانت در اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰، بعد از مرحله‌ی بسیار حاد عصبانیت هردر، محکم‌تر شد.

باید یادآور شویم که کانت در طی این «دهه‌ی خاموش» چگونه با تمام توان فعالیت می‌کرد و چقدر طول کشید تا کانت به «نقد» جدیدش از متافیزیک و اخلاق برسد، نقدی که در نامه‌هایش قول داده بود به‌زودی آن را در دسترس قرار دهد. باید به ماهیت دوره‌ای کتابی که کانت به پایان رساند توجه کنیم و با دید کانتی به بررسی دوره‌ی ادبی اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰ بپردازیم و دریابیم که آلمانی‌ها چه چیزی را بنیان نهاده‌اند. برای مثال به قطعات زیست‌شناختی لاوتر (۱۷۷۸-۱۷۷۵)، و نیز به مشارکت گوته و هردر توجه کنید. مجله‌ی جدید ویلاند به‌نام توپچه‌مرکور که در ۱۷۷۳ چاپ شد، در واقع به نویسندگانی مثل گوته و لیتنس، به‌خاطر بازسازی تراژدی و کمدی به زبان آلمانی، اعتبار بخشید. یوتوسوس موزر شجاعت دفاع از چنین ادبیاتی را در برابر نقد پادشاه پروس داشت. مردم در فرانکفورت ازدحام می‌کردند تا گوته - نابغه‌ی جهان - را ملاقات کنند. ما باید به مباحثی که در آکادمی برلین نیز مطرح بود توجه کنیم. عنوان مقاله‌ی برتر در ۱۷۷۵ عبارت بود از: «نبوغ چیست، از چه عناصری تشکیل شده است و آیا مجازیم که بگوییم از آن بهره‌ای برده‌ایم؟»^{۱۴۰} زولتسر، بعد از این که جواب و پاسخ اشتیاق‌آمیز خودش را در کتاب نظریه‌ی عمومی هنرهای زیبا ارائه داد (جلد دوم، ۱۷۷۴-۱۷۷۱)، این مقاله را به آکادمی برلین فرستاد و این فرصتی مناسب برای طرفداران اشتیاق بود که خودشان را نشان دهند. هردر نیز مقاله‌ی «درباب شناخت و احساس» را که در ریگا در ۱۷۷۸

منتشر شد، برای این مسابقه و جایزه فرستاد. با وجود این، برنده یوهان ابرهارد - یک ولفی سنتی - بود.^{۱۴۱} اما یک سال قبل هردر جایزه‌ی دوم خود را از این آکادمی و در این دوره، برای موضوعاتی در باب انحطاط ذوق در میان مردم، دریافت کرده بود.^{۱۴۲} تا آنجایی که کانت توانست بگوید، جریان جنبش شورش و طغیان تا مرز جنون‌آمیز خود ادامه یافت.^{۱۴۳}

انتشار مقاله‌ی برتر هردر در باب شناخت و احساس، و مقاله‌ی بعدی وی با عنوان «درباره‌ی تأثیر علوم زیبا بر علوم عالی» که در ۱۷۷۹ منتشر شد، مرتبط با فلسفه بود. آنها علیه تقسیم تجربه‌ی انسانی به قوای انتزاعی (مجرد) استدلال می‌کردند و بر کلیتی که هنر و شعر، بیش از همه برمی‌انگیزد تأکید می‌کردند.^{۱۴۴} کانت در این مقالات چیزی جز حمله به مفهوم فلسفه‌ی خودش، و بنابراین به خودش، نمی‌توانست ببیند. وی در تأملاتش از خود چنین دفاع کرد:

«هردر بیش از اندازه علیه سوء استفاده‌ی عقل از طریق نوع تفکر ظاهراً مجرد، که به واسطه‌ی آن امر واقعی و انضمامی نادیده گرفته می‌شود، موضع می‌گیرد. اگرچه این عادت قدما در فلسفه‌ی طبیعی‌شان بود، امر کلی همواره و صرفاً مجرد نیست، بلکه به عبارت بهتر بسیاری از چیزها وجود دارند که امور کلی مستقل‌اند. ماهیت همه‌ی قضاوت‌ها به گونه‌ای است که حتی به صورت انضمامی وابسته به تجربه نیست، بلکه به این گونه است که چنین قضاوت‌هایی از تجربه، خودشان مستلزم اصول پیشینی‌اند. در اینجا هیچ مجال و جایگاهی برای امر انضمامی وجود ندارد.»^{۱۴۵}

در تأمل دیگر، کانت به حمله‌اش ادامه می‌دهد: «هردر اذهان را منحرف می‌کند زیرا وی آنها را ترغیب می‌کند تا صرفاً با استفاده از عقل تجربی قضاوت‌های کلی انجام دهند، بدون آن که بررسی و نگاه دقیقی به اصول بکنند.»^{۱۴۶} این کانت نویسنده‌ی عقل محض بود و بیزاریش ریشه در مهارتی فلسفی داشت که هردر هرگز نمی‌توانست بدان نزدیک شود.

کانت با اثبات نادرستی انتقادی که از موضع او شد، به طور مناسب ضعف رویکردی را که از سوی هردر رواج یافته بود، برملا کرد. «استادان نبوغ، کسانی که می‌بایست مدعی نبوغ باشند و تنها به امید رضایت و تأیید افراد نابغه باشند کسانی هستند که نمی‌توانند رابطه برقرار کنند بلکه تنها می‌بایست به امید یک الهام مشترک و همدلانه باشند ... ابتکار و خلاقیت شامل قسمتی از علم و آموزشی است که با اعتبار یک روح بنیادی [با] نقد دیگران و یک معنای دینی کاملاً پنهان توأم است تا به امور بیهوده اعتبار بخشند.»^{۱۴۷} کانت انکار کرد که فردی بتواند شهودهای عقلانی داشته باشد و نیز انکار کرد که تصورات بهتر از مفاهیم کلی می‌توانند به کار آیند. «برای بینش معتبر تنها دو منبع وجود دارد: دانش عقلانی یا وضوح انتقادی و کسی که همراه خود کیسه‌ای پر از تکه‌های هر دو را، بدون روش و علم، دارد تنها به روح الهام حیات می‌بخشد. تمام این افراد طرفدار اشتیاق از دین سخن می‌گویند.»^{۱۴۸} عقل تنها ابرازی برای ارتباط واقعی با اعتبار عمومی بود. ماهیت انسان به گونه‌ای بود که امر خاص را تنها از طریق امور کلی عقل درمی‌یافت. به نظر کانت افتخار روشنگری، توسعه‌ی عقل بود نه زیاده‌روی در نمادگرایی امور رازآلود.^{۱۴۹} نبوغ اصیل به دنبال دست‌یابی به کلیت و معنا

بود. کسانی که بر عرفان و رازآلودگی تأکید می‌کردند و از این که توسط نور روشن عقل امتحان شوند پرهیز می‌کردند نابغه‌های واقعی و فعال نبودند، بلکه با توهم سر و کار داشتند.^{۱۵۰}

کانت در یک‌سری از تأملات، نقد خویش را به سبک ادبی جدید تسری بخشید. کانت استدلال کرد که کلاپستوک که به نظر وی از اولین نویسندگان طرفدار اشتیاق در آلمان بود، تقریباً نبوغ اصیل میلتون را نداشت و به راحتی توانست سرمشق باشد.^{۱۵۱} از طرف دیگر، کانت تصدیق کرد که نویسندگان طرفدار اشتیاق توانستند مثلاً هم‌تراز نویسندگانی چون روسو و افلاطون باشند. حتی لاوایر توانست به‌وسیله‌ی ذهن انتقادی، افراط‌کاری‌هایی را که مؤمنان بسیار محتاط ممکن بود پنهان کنند، از بررسی سنت‌شان بیاید و آنها را نشان دهد. و این بدان جهت سودمند بود که حداقل آنها با یک موضوع مهم سر و کار پیدا کردند.^{۱۵۲} از طرف دیگر، آنچه به سرگرمی (هنر زیبا)، اختراع (تکنولوژی) یا فهم (تحصیل) منتسب نبود نمی‌بایست موضوع نبوغ در نظر گرفته شود، بلکه می‌بایست موضوع «خیال‌اندیشی» تلقی شود. کانت این سبک را با نوشته‌های عرفانی و کیمیاگرانه‌ی یاکوب بومه، هم‌تراز و معادل می‌گیرد.^{۱۵۳}

کانت این انتقاد را با سوء ظنی که مدت‌ها درباره‌ی کاری‌های تخیلی داشت تحت عنوان «خیال‌اندیشی» پیوند داد. او در چند تأمل در اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰ به بحث تخیل و خیال بازگشت و بر رابطه‌ی میان آنها با اشتیاق تأکید کرد. بیش از همه کانت به عدم خویشتن داری، که می‌توانست در زیاده‌روی خیال وجود داشته باشد، توجه کرد: «فرد نمی‌بایست هرگز بیرون از خودش باشد، بلکه می‌بایست در اختیار خودش باشد.»^{۱۵۴} کانت این خیال‌پردازی را با مجموعه‌ای از تداعی‌ها همراه کرد: با خودبیمارانگاری، فرد خرافاتی، افراد شرقی. در این مجموعه از تداعی‌ها، هامان برجسته شده بود.^{۱۵۵} به نظر کانت، تخیل اگر قرار بود که خلاقانه و مولد باشد می‌بایست کنترل شده باشد، در غیر این صورت خطر نادیده انگاشتن امر واقعی به‌خاطر اعتبار دادن به امر غیر واقعی، وجود دارد.^{۱۵۶}

برخی از مشاهدات کانت درباره‌ی این موضوعات، نوع زبانی که استفاده می‌کرد و آشفتگی تفسیر و گزارش او، نشان‌دهنده‌ی جدیت کانت در پاسخ به هردر و جنبش شورش و طغیان بود. اما همه‌ی اینها به‌طور خصوصی و محرمانه بود. به‌طور عمومی کانت هیچ چیزی را در طی تمام دهه‌ی ۱۷۷۰ بیان نکرد. کانت با بردباری زیاد مشغول ایجاد اثر جاودانی تاریخی و جهانی درباره‌ی عقل بود. اما وقتی کانت آن را منتشر کرد، هیچ‌کس بدان توجه نکرد. هردر فرزند محبوب عصر باقی ماند و به انتهای قرن چیزی نمانده بود. کانت آماده‌ی یک رویارویی نهایی و عمومی بود.

این مقاله ترجمه‌ی دو فصل اول کتاب زیر است:

zammito, John H. (1992). The Genesis of Kant's Critique of judgment. London & Chicago: The University of Chicago Press.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نگاه کنید به پژوهش مهم پ. گ.ی، روشنگری که اذعان می‌کند به اثر کلاسیک فلسفه‌ی روشنگری ارنست

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

- کاسیرر بسیار مدیون است، اما در این بحث از وی پیروی نمی‌کند (نگاه کنید به گی، ۵۲۴: ۱) با وجود این، اظهار نظرهای کاسیرر در اینجا بسیار مناسب است.
۲. نگاه کنید به اثر کلاسیک ۱. ترولچ «ایده‌های قانون طبیعی و انسانیت در سیاست‌های جهانی». نیز نگاه کنید به تلاش مهمی که برای اثبات و تعیین تاریخ ویژه فلسفه آلمان صورت گرفته است: لوئیس پک، فلسفه اولیه آلمان که من به شدت تحت تأثیر آن قرار گرفتم هر چند که گاهی با آن مخالف بودم.
۳. درباره‌ی جنبش پانتیست، نگاه کنید به ف. اشتنلر. طلوع پانتیسم اوانجلیکال و پانتیسم آلمانی در طی قرن هیجدهم. درباره‌ی فرهنگ دانشگاهی به اثر کلاسیک ف. پالزن، تاریخ اختلافات و منازعات دانشمندان و مطالعه‌ی اخیر س. مک لاند، دولت، جامعه و دانشگاه در آلمان ۱۹۱۴-۱۷۰۰.
۴. درباره‌ی جهت‌گیری دینی روشنگری آلمانی نگاه کنید به ک. آتر، الهیات زمان لسینگ، و. فیلیپ. پیدایش روشنگری در لایه‌ی الهیات - تاریخی، ک. بارث، تفکر پروتستان از روسو تا ریچ و. لوئگرت، دین ایده‌آلیسم آلمانی و پایان آن.
۵. و. دیلتای، «فردیش بزرگ»، به‌ویژه از صفحات ۱۳۴ به بعد.
۶. درباره‌ی تقابل میان ولف و توماسیوس نگاه کنید به هانس ولف، «جهان بینی Die Weltanschauung»، ۱۰۹-۷۱.
۷. ل. بک، فلسفه اولیه آلمان، ۳۹۴-۴۰۲.
۸. تونلی از ۱. راینهارد در مقاله‌اش «گروسیوس، اوت میلادی» نام می‌برد.
۹. ل. بک به اهمیت گروسیوس در تمایزگذاری رابطه‌ی منطقی صورتی میان زمینه و نتیجه از «امر ترکیبی» یا رابطه‌ی وجودشناختی میان علت و معلول اشاره می‌کند. کانت این تمایز را به تصور کلیدی «حکم ترکیبی پیشینی» پیوند داد (فلسفه اولیه آلمان).
۱۰. نگاه کنید به ۱. پاپکین، تاریخ شک‌گرایی، که تبیین دقیقی از رابطه میان شک‌گرایی و فدیسم در اوایل دوره‌ی مدرن ارائه می‌دهد.
۱۱. ج. تونلی، «گروسیوس»، ۲۶۹.
۱۲. ل. بک، فلسفه اولیه آلمان، ۴۳۹.
۱۳. کانت که در محیط پانتیست التقاطی و ضد ولفی دانشگاه کونیگسبرگ پرورش یافته هم بود، اساساً سعی می‌کرد تا با فلسفه ولفی به مبارزه پردازد ... جریان‌های [کانت] متوسل به ضد ولفی اخیر (مپرتوی و حلقه‌ی برلین وی و از طریق مپرتوی به نیوتن) و هم متوسل به گروسیوس رهبر جدید فلسفه پانتیست شد که آوازه‌اش از ۱۷۴۴ به بعد فراگیر شد. (تونلی، «گروسیوس»، ۲۷۰). همچنین نگاه کنید به: تونلی، «انقلاب ۱۷۶۹ و کانت» این که کانت تصور می‌کرد محور جنگ و نبرد به هر وسیله‌ای به میان پانتیسم و ولف‌گرایی کشیده می‌شود، برای تفسیر بعدی ما از کارهای وی بسیار مهم خواهد بود، به‌ویژه پاسخ کانت به بحث و مجادله‌ی وحدت وجود. اشتباه است که گمان کنیم کانت پانتیست بود. از سوی دیگر وی در محیط پانتیستی فعالیت داشت؛ پانتیسم ویژگی شخصیتی و معنای اخلاقی وی را شکل داد و این بحث وجود دارد که اگر کانت هم می‌خواست نمی‌توانست از این فضا دور شود. نگاه کنید به پ. شلیپ، اخلاق پیش نقدی کانت، از ۵۰ به بعد.
۱۴. ل. بک، فلسفه اولیه آلمان، ۴۳۱. همچنین نگاه کنید به گ. بوخداال «گراش، عقلانیت» و «مفهوم قانون و قاعده در فلسفه علم کانت».
۱۵. ل. بک بسیاری از مباحث مربوط به مکان را جزء توجهات اولیه‌ی کانت تلقی می‌کند، فلسفه اولیه آلمان، ۵۱-۴۴۶.
۱۶. آ. بویلر، نقد قوه‌ی داوری کانت.

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

۱۷. همچنین نگاه کنید به م. ووندت، فلسفه‌ی مدرسی آلمانی در زمانی روشنگری، و ارنست کاسیرر، آزادی و صورت.
۱۸. درباره‌ی شروع زیبایی‌شناسی مدرن، نگاه کنید به پ. کریستلر، نظام مدرن در هنرها (II)، از صفحه ۳۴ به بعد؛ درباره‌ی باوم‌گارتن به ویژه نگاه کنید به م. گرگور، «زیبایی‌شناسی باوم‌گارتن».
۱۹. آ. بویلر، نقد قوه‌ی داوری کانت، ۲۰۰.
۲۰. پ. متسر، زیبایی‌شناسی کانت، ۲۸.
۲۱. تأمل ۲۳۸۷، که به نظر متسر به ۵۶-۱۷۵۵ مربوط می‌شود؛ همان، ۲۶.
۲۲. نگاه کنید به ولتایر، نامه‌هایی به انگلستان، ۸۶-۵۷.
۲۳. ر. ولف «دین کانت به هیوم از طریق بتی».
۲۴. برای اهمیت جهان‌شمول‌گرایی و ملی‌گرایی فرهنگی در زمینه‌ی اواخر قرن هجدهم آلمان، کتاب ف. و این که جهان‌شمول‌گرایی و دولت ملی بسیار ضروری است. ر. جورج. «زندگی کانت»، ۴۹۰ و ۹۶-۴۹۵. به این موضوع در زندگی کانت به‌ویژه در دهه‌ی ۱۷۶۰ با بازنگری به نوشته‌های زندگی‌نامه‌ای اخیرش تأکید می‌کند.
۲۵. نگاه کنید به ل. بک، «نظر فیلسوفان درباره‌ی زیاده‌روی‌ها» در فلسفه‌ی اولیه‌ی آلمان، به‌خصوص از صفحه ۳۲۴ به بعد.
۲۶. ج. تونلی، «شرایط کونیگسبرگ و پیدایش فلسفه‌ی کانت».
۲۷. وی می‌خواست تا تنوع گسترده‌ای از سفرنامه‌ها و تاریخچه‌هایی را که به مردمان و مکان‌های دور (به‌لحاظ زمانی و مکانی) مربوط بود ارزیابی کند، و روشنگری اروپایی در پی گسترش چیزی بود که اکنون آن را انسان‌شناسی فرهنگی می‌نامیم و از این طریق می‌خواست نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت انسان، یا انسان‌شناسی فلسفی به وجود آورد. برای تأملات بیشتر درباره‌ی این مباحث نگاه کنید به ف. فان‌پیتد، کانت به‌عنوان انسان‌شناس فلسفی.
۲۸. پ. متسر، زیبایی‌شناسی کانت، ۳۷.
۲۹. ل. بک، فلسفه‌ی اولیه‌ی آلمان، ۴۳۱.
۳۰. هررد، آثار ۲۵-۳۲۴:۱۸، که کانت در نقد عقل عملی، III ذکر کرده است.
۳۱. ر. پاسکال، شورش و طغیان آلمانی، ۱۳ و ۳۱.
۳۲. درباره‌ی محبوبیت گرایش‌های انگلیسی، نگاه کنید به بویلر، نقد قوه‌ی داوری کانت، ۲۶۱-۱۱۷.
۳۳. ل. گلدشتاین، موزس مندلسون و زیبایی‌شناسی آلمانی.
۳۴. ف. ویل، «شناخت از طریق زیبایی».
۳۵. همان، ۱۰۵-۹۷ و بخش مربوط به مندلسون در رساله‌ی ویل، زیبایی معقول؛ ارنست کاسیرر، آزادی و صورت، ۲۲۱-۹۹.
۳۶. ل. بک، تفسیر، ۱۰۵.
۳۷. مندلسون، «درباره‌ی اختلاط» (مجموعه‌ی نوشته‌ها ۱:۲۵۴) که متسر در زیبایی‌شناسی کانت، ۴۴ آن را ذکر کرده است.
۳۸. در این باره، مورخان آلمانی زیبایی‌شناسی همگی توافق دارند. بویلر، نقد قوه‌ی داوری کانت، از صفحه ۳۹ به بعد؛ متسر، زیبایی‌شناسی کانت، ۵۴؛ و. زامر، ویژگی‌های یک تاریخ، ۱۲۰.
۳۹. برای خلاصه مفید و مختصر از دیدگاه آنها نگاه کنید به فلسفه‌ی روشنگری ارنست کاسیرر، از صفحه ۳۳۱ به بعد.
۴۰. ه. ولف، آزمون یک تاریخ، ۱۱۵.

۴۱. مندلسون هر یک از آثار را در کتابش «نامه‌ها و نوشته‌هایی که به ادبیات جدید مربوط است» در نامه‌های ۹۳-۹۲، و در مجموعه نوشته‌ها و نامه‌ها، ۴:۲، ۵۴-۴۶ بازنگری کرده است.
۴۲. نحوه‌ی بیان مقاله رقیب به‌نحو ذیل بود: «آیا [درست است] که حقایق متافیزیکی به‌طور کلی و اصول بنیادین الهیات طبیعی و اخلاق به‌طور خاص، همانند اصول هندسه، از برهان‌های روشن تشکیل نشده‌اند یا مستعد آن نیستند؟ و اگر آنها بدین‌گونه نیستند، ماهیت واقعی تعیین آنها چیست؟ و تا چه میزان این تعیین می‌تواند تعمیم یابد و آیا این میزان برای اعتقاد و یقین به صدق آنها کافی است؟» (به نقل از ل. بک، فلسفه‌ی اولیه‌ی آلمانی، ۲-۴۴۱).
۴۳. تلاش وی که بخشی از استراتژی ظاهری آکادمی برلین بود، در این مورد خاص موفقیت خوبی را در برداشت [زیرا توانست] با خود فرانسوی‌ها که با عنصر معنوی و روحانی نبوغ سر و کار داشتند، به‌خصوص با دیدروت، مواجه شود. نگاه کنید به ه. دیکمن، «مفهوم نبوغ از نظر دیدروت»، به ویژه از ۱۳ به بعد؛ و نیز ه. ولف، آزمون یک تاریخ، از ۶۳ به بعد.
۴۴. ه. ولف، آزمون یک تاریخ، ۱۴۶؛ نگاه کنید به پ. متسر، زیبایی‌شناسی کانت، ۸۵ کار اصلی شولتسر تنها در ۱۷۷۱ منتشر شد که دیگر برای تأثیرگذاری بر کانت بسیار دیر شده بود (هرچند که تأثیری اندک بر گونه و جنبش شورش و طغیان داشت، نگاه کنید به ر. پاسکال، شورش و طغیان آلمانی، ۲۹۷).
۴۵. وقتی که ترجمه شد، تقریباً کم‌تر از یک سال بعد، تأثیر بسیاری در آلمان داشت. نگاه کنید به م. اشتاینکه، «حدس‌هایی در باب اثر اولیه»، در انگلستان و آلمان (ادوارد یونگ) که تلاش کرد تا این تأثیر را به حداقل برساند. اما هنوز به‌عنوان سندی در آن دوره اهمیت دارد.
۴۶. ه. ولف، آزمون یک تاریخ، شماره‌ی ۳۰. عنوان این مجموعه‌ی انتشارات فی‌نفسه سند اعجاب‌آوری از طرح روشنگری برلین است.
۴۷. ا. هوکر، «بحث ذوق»، و. بت، از کلاسیک تا رومانتیک؛ و گ. مکنزی، تفاهم انتقادی.
۴۸. آ. لاجوی، «طبیعت به‌عنوان نرم زیبایی‌شناختی»، «اولین احیاء گوتمیک و بازگشت به طبیعت» و «سرچشمه‌های چینی رمانتیسیسم» در مقالات تاریخ ایده‌ها؛ س. تاگر، لذت‌های طبیعت بکر.
۴۹. د. موریس، امر والای دینی، ۴.
۵۰. از ایسن‌رو، عنوان فرعی م. نیکلسون، *Mountain Gloom and Mountain Glory*: گسترش زیبایی‌شناسی امر نامتناهی است. اصطلاح «زیبایی‌شناسی امر نامتناهی» حاکی از ابتکار ارنست تودسون است.
۵۱. نیکلسون، *Mountain Gloom*؛ ا. تووسون، تخیل به‌مثابه یک معنای موهبت الهی، به خصوص اولین مقاله‌اش «مکان، الوهیت، امر والای طبیعی» اساس و بنیان بخش ۳ ساله‌اش.
۵۲. «انسان قرن هجدهمی امر والا را در دو زمینه‌ی اصلی - یعنی ادبیات و طبیعت - تجربه کرد، اما در حالی که این زمینه تغییر یافت، تجربه یکسان باقی ماند. و شاید علت بسیار مهم و منحصر به فرد این اقدام، همراهی و تداعی اساسی میان امر والا و دین بود (موریس، امر والای دینی، ۸).
۵۳. «دانشمندان و مروجان علم نسبت به تمامیت و تنوع جهان احساسات شاعرانه‌ای داشتند و «مقدمات» و «نتایج» [کتاب‌های] آنها سرشار از حمد و ستایش خداوند نامتناهی جهان کاملاً بی‌انتهای بود» (م. نیکلسون، *Mountain Gloom*، ۱۴۲).
۵۴. نگاه کنید به م. نیکلسون، *Newton Commands the Muse*.
۵۵. ف. استاور، «امر والا از آن جهت که برای طبیعت به کار می‌رود».
۵۶. نگاه کنید به ه. تومه، مقالات (*Beitrag*): ه. ولف، آزمون یک تاریخ، و ج. انگل، تصور خلاق.
۵۷. ا. کاسیرر، فلسفه‌ی روشنگری، ۲۵-۳۲۲.

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

۵۸. همان، ۳۱۶.

۵۹. ه. تومه، مقالات از ۶۸ به بعد، ه. ولف، آزمون یک تاریخ، ۱۶ به بعد.

۶۰. «در انگستان، ... شافستبری به‌طور عمده نادیده گرفته شده». ج. اشتولنیتس ذکر می‌کند، زیرا «در میان هموطن‌های خود، نوشته‌هایش ... یک اشتیاق صرف به نظر می‌رسید». اما اشتولنیتس اذعان می‌دارد که شافستبری «تأثیر عمده‌ای بر متفکران اروپایی و به‌خصوص آلمان زمان خودش داشت». (اشتولنیتس، «در باب اهمیت لرد شافستبری در نظریه‌ی زیبایی‌شناسی مدرن»). همچنین نگاه کنید به ه. تومه، مقالات ۷۵-۷۴؛ و. آلدومن، «اهمیت شافستبری در اندیشه‌ی انگلیسی» و د. تووسند، «از شافستبری تا کانت».

۶۱. ج. آدیسون، «نیوغ»؛ نگاه کنید به ه. تومه - مقالات، از ۷۸ به بعد؛ ه. ولف، آزمون یک تاریخ، از ۲۶ به بعد؛ ج. انگل، تصور خلاق، ۳۷.

۶۲. حتی م. آکنساید، در لذات تخیل، بر عنصر جنون و وجد، یعنی هیجان زیاد، به‌عنوان امر ضروری برای نیوغ تأکید می‌کند و از جهت قدرت خلاقانه‌ی نیوغ آن را با الوهیت یکسان می‌پندارد. این عناصر به‌روشنی در چهارچوب نئوکلاسیک قرار نمی‌گیرد. در حالی که آدیسون، معلم و مربی جدی آکنساید، تصور روشنی درباره‌ی رابطه میان انفعال و تخیل داشت، اما سعی می‌کرد تا آن را تحت شرایط ذوق و عقل درآورد. در نتیجه، تا آنجا که نسل جدید احساس کرد، مجموعه‌هایی از قواعد کسالت‌آور بود.

۶۳. آلمانی‌ها طرح پرومتئوس را از شافستبری تا گوته و فراتر دنبال کردند. نگاه کنید به ا. واتسل، سمبل پرومتئوس و ه. ولف، کلریچ، آزمون یک تاریخ، از ۲۰ به بعد.

۶۴. ا. یونگ، حدس‌هایی در باب اثر اولیه، ۴۵. آنچه درباره‌ی یونگ مهم است، عنصر دینی و معنوی در تحسین وی از نیوغ اولیه است. رابطه‌ی مستحکمی میان ایمان وی به خلاقیت تصویری و ایمان به روحانیت و معنویت و در واقع به الوهیت متعال، وجود داشت. و این چیزی است که تووسون از عنوان وی «تخیل به‌عنوان یک معنای موهبت الهی» می‌فهمد. نگاه کنید به ه. ولف، آزمون یک تاریخ، ۳۶ که بر «جنبه‌ی دینی و غیر عقلانی تصور یونگ از نیوغ» تأکید می‌کند. ولف این را بسیار مهم تلقی می‌کند که یونگ خداپاور بود. به همین جهت وی نمی‌توانست کاملاً تفسیر وحدت وجودی شافستبری را از نیوغ بپذیرد. وی دیدگاهی از الهام الهی میلتون را جایگزین کرد. پیوند مشابهی هم میان کلویستاک در آلمان وجود داشت که از سوی منتقدانی مثل رزوتیس و هامان مورد حمایت واقع شد و جنبش شورش و طغیان را تحت تأثیر قرار داد.

۶۵. ج. بتسیگر، «وحدت ارگانیک».

۶۶. ه. تومه اظهار می‌کند که این نظریه‌پردازان «طبیعت‌گرای» نیوغ، همان‌طور که نئوکلاسیک‌ها آنها را رد کردند، از جهتی دچار اشتباه شدند. زیرا در نظریه‌ی آنها مجالی برای «استعداد و خلاقیت هنری آگاهانه» وجود نداشت (مقالات، ۹۴).

۶۷. آ. جرارد، مقاله‌ای در باب نیوغ.

۶۸. م. نام، شرح و بسط‌های فراوانی درباره‌ی نیوغ این اصل ارائه کرد. وی در این راستا میان آدیسون، کامس، دوف (و هررد) که به نظر نام، تسلیم «رازآلودگی الهام» یا «طرفداران نیوغ» شدند فرق می‌گذارد. و این رویکرد «عقلانی و متین را که هنرمند را به‌عنوان یک هنرمند صرف (که به‌طور طبیعی با توجه به حرفه‌اش بیان می‌شود) تلقی می‌کند، با جرارد (و کانت) تداعی می‌کند. (نام، «تخیل به‌عنوان قوه‌ی خلاق برای «خلق طبیعت دیگر...»). همچنین نگاه کنید به کارهای دیگر نام، نیوغ و خلاقیت و «نیوغ و رابطه‌ی زیباشناختی هنرها».

۶۹. ا. کاسیرر، فلسفه‌ی روشنگری، ۳۱۹. اما نگاه کنید به یک اثر مهم که به ترسیم تکامل و تحول زیبایی‌شناختی کانت از باوم‌گارتن پرداخته است: ه. یوتم، توسعه‌ی مفاهیم زیبا در نزد کانت (Die

Entwicklung des Begriffs des schonem bei Kant)

زیباشناخت
کانت و پی‌گیری...

- ۱.۷۰. کاریت، «منابع و تأثیرات فلسفه‌ی زیبایی کانت در انگلستان»، ۳۱۵.
۷۱. ت. کراج، «دین متغیر کانت به زیبایی‌شناسی بریتانیایی».
۷۲. ل. بک، فلسفه‌ی اولیه‌ی آلمان، ۳۳۲.
۷۳. ل. بک استدلال می‌کند که برحسب ظرافت و روشنی، مقاله‌ی مندلسون به‌طور قطع، بسیار تحسین‌برانگیزتر از مقاله‌ی کانت است که با تردید پذیرفته شد؛ اما کانت در حاشیه‌ی تغییرات و ابتکارات محوری، به نظر این هیأت، قرار داشت در حالی که مندلسون به بیان اشتراکات فلسفی آلمانی، تنها در حکمت عامه‌پسند خودش، می‌پرداخت. نگاه کنید به ل. بک، فلسفه‌ی اولیه‌ی آلمان، ۳۳۲.
۷۴. همان، ۴۴۳.
۷۵. برای مثال لسنینگ، سیستم فلسفه اخلاق هاجسون را در ۱۷۵۶ ترجمه کرد.
۷۶. نگاه کنید به د. هنریش «هاچسون و کانت».
۷۷. ب. اردمان، «کانت و هیوم در ۱۷۶۲». یوهان هامان رابط مهمی بود. وی در ۱۷۵۷ به انگلستان رفت و بعد از مدت کوتاهی به کونیگسبرگ بازگشت و آگاهی مناسبی از زندگی و جریان فکری بریتانیایی کسب کرد، به‌ویژه با علاقه‌ی بسیار زیاد و شاید غیرعادی به دیوید هیوم. (نگاه کنید به نامه‌ی مهم وی به کانت، ۲۷ ژوئیه، ۱۷۵۹ در نامه‌نگاری (نامه‌نگاری فلسفی، ۳۳-۳۵). این تجربه بدون شک پیچیده است و ادغام و همگون‌شدن هامان جزئی و ناقص. اما می‌توانیم بسیار مطمئن باشیم که همه‌ی آنها، به‌شبهه‌ی منحصر به فرد هامان، به کانت منتقل شده است. نگاه کنید به: پ. مرلان. «از هیوم تا هامان» و «نظر کانت، هامان، یا کوپی و شلینگ درباره‌ی هیوم»؛ I برلین، «هیوم و منابع ضد عقل‌گرای آلمان» و ف. بایزر. سرنوشت عقل، از ۲۴ به بعد.
۷۸. اولین اثر مهم وی، رساله‌ای در باب ماهیت بشر، در طی دوره کارهای مهم فلسفی کانت ترجمه نشد. نگاه کنید به ر. ولف «دین کانت به هیوم از طریق بتی».
۷۹. در آلمان و به ویژه نزد کانت، این تمایز به شکل تمایز میان احکام پیشینی و پسینی درآمد.
۸۰. علاوه بر ولف، نگاه کنید به و. پایپر، «تقابل کانت با تجربه‌گرایی بریتانیایی».
۸۱. ل. شاور. «Henry Home of kames».
۸۲. کانت، منطق، A.A.9:15 (ترجمه‌ی ابو‌الفضل مسلمی).
۸۳. کانت، تأمل ۱۵۸۸، A.A. 16:27.
۸۴. به ویژه ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۶. کانت A.A. 15:269-72.
۸۵. کانت تاریخ را با تعلیم، نظم، انضباط و علم را با نظام، (سیستم)، استقلال و مهارت، پیوند می‌دهد که بدین‌وسیله بسیاری از استدلال‌های خود را در آثاری مثل منطق شکل می‌دهد که بی‌ارتباط با نقدهای مهم نیست.
۸۶. کانت، تأمل ۶۲۶، A.A. 15:272 و نگاه کنید به A21 نقد اول.
۸۷. کانت، مشاهدات، ۷۲.
۸۸. کانت، تأمل ۶۲۲ (دهه‌ی ۱۷۶۰) A.A. 15:269.
۸۹. کانت، تأمل ۶۲۳ (۱۷۶۹ یا زودتر) A.A. 15: 270.
۹۰. کانت، تأملات ۶۴۸، ۶۵۳، ۶۸۶، ۷۲۱، ۳۱۹، ۳۰۶، ۴۸۹، A.A. 15:284، 489، نگاه کنید به پ. گویر، «لذت و جامعه در نظریه‌ی ذوق کانت»، به‌ویژه از ۴۱ به بعد.
۹۱. کانت، گزارش (Nachricht)، A.A. 2:311.
۹۲. کرلک، «دین متغیر کانت به زیبایی‌شناسی بریتانیایی»، ۲۰۷.
۹۳. کانت، مشاهدات، ۵۸.

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

۹۴. نگاه کنید به تونلی، «نظریه‌ی اولیه‌ی کانت درباره‌ی نبوغ» (۱۷۷۹-۱۷۷۰).
۹۵. کانت، تأمل ۶۲۱ (۱۷۶۹) یا شاید اواسط دهه‌ی ۱۷۶۰، A.A. 15:268.
۹۶. کانت، تأمل ۶۲۲ (دهه‌ی ۱۷۶۰) A.A. 15:269؛ نبوغ و داوری زیبایی‌شناختی نمی‌توانست آموخته شود، بلکه تنها پرورش می‌یافت. مفهوم تمرین پرورش *ubung* مقدم بر استعمال این کلمه و اصطلاح خاص بود.
۹۷. روان‌شناسی تجربی باوم‌گارتن، با تفسیر کانت، دوباره در A.A. 15:3-54 چاپ شد؛ نگاه کنید به قسمت ۶۴۸، صفحه ۳۹.
۹۸. [در واقع] با آدیسون بود که هجوم و یورش عظیم به سلطنت قوای بشری در جریان قرن هیجدهم آغاز شد (نگاه کنید به ج. انگل، تصور خلاق، به کرات). اما در پشت اشتیاق آدیسون، شروط و قیود لاک‌ی وجود داشت و تکرار مجدد نوشته‌های فلسفی دیوید هیوم. ناخرسندی هیوم از تخیل، به لاک بازمی‌گردد، حتی اثبات بسیار دقیق «قوای ایده‌ها به هابز برمی‌گردد. وی همچنین اولین کسی بود که ایده‌ی تخیل را به‌عنوان (عامل) ترکیب ایده‌های جدید تدوین و بیان کرد (نگاه کنید به م. کالیش. «تداعی ایده‌ها و نظریه‌ی نقد»، 314n (303)). بنابراین در سنت بریتانیایی تمایزی میان «تخیل» سازنده و «جنون» وحشی قرار داده می‌شود (نگاه کنید به ج. بولیت و. و. بیت، «تمایز جنون و تخیل در نقد انگلیسی قرن هیجدهم»).
۹۹. مشاهدات و نظرات اولیه‌ی کانت درباره‌ی توانایی منفی تخیل حاکی از تأثیر تفکر بیگانه، به احتمال بسیار هیوم، است.
۱۰۰. کانت، تأمل ۳۱۳، A.A. 15:122.
۱۰۱. در یک تأمل، وی آن را به‌طور صریح با هرون هوتر و پاتیسیت در آلمان مرتبط می‌کند. در تأمل دیگر با Mmc. Guyon.
۱۰۲. شافتسبری. «نامه‌ای در باب اشتیاق به سرورم ...» ۳-۳۹.
۱۰۳. دیکان، «مفهوم دیدروت از نبوغ» ۲۱.
۱۰۴. ر. اونگر، هامان و روشنگری؛ و. الکساندر، یوهان جورج هامان؛ O'Flaherty یادگاری‌های سقراطی هامان؛ ل. بک، فلسفه‌ی اولیه‌ی آلمان، از ۳۷۴ به بعد، ف. بایزر، سرنوشت عقل از ۱۶ به بعد و گزارشات دو مجموعه‌ی اخیر هامان؛ ب. گایک، ویراستار، هامان - کانت - هررد و ب. گایک و ا. مایر، یوهان جورج هامان و بحران روشنگری.
۱۰۵. کانت، رویاهای یک روح‌بین A.A. 2:315-73؛ یادداشت‌های ویراستار حاکی از این است که این اثر در سال ۱۷۶۵ کامل شد، اگر چه یک سال بعد منتشر شد.
۱۰۶. کانت به هررد. ۹ می ۱۷۶۸، در نامه‌نگاری 4-10:73 A.A.
۱۰۷. این که کانت در توجه به ریشه‌های شورش و طغیان طرفداران نبوغ را می‌دید، موضوع قابل تأملی است. نگاه کنید به ج. ارنست، مفهوم نبوغ در طرفداران شورش و طغیان و رمانتیک‌های اولیه، از ۱۷ به بعد؛ همچنین نگاه کنید به م. اشتاینکه «جستارهایی در باب ترکیب اولیه؛ ادوارد. یونگ در لندن و آلمان. به نظر بسیاری هامان مؤسس واقعی جنبش تلقی می‌شود. نگاه کنید به ف. بایزر. سرنوشت عقل، ۳۴. (اظهار نظر جدید درباره‌ی این موضوع).
۱۰۸. تونلی، «انقلاب ۱۷۶۹ و کانت».
۱۰۹. کانت به مندلسون، آوریل ۱۷۶۶، در نامه‌نگاری 73-69:10 A.A.
۱۱۰. ج. هامان، قابلیت تفکر سقراطی / زیبایی‌شناسی به‌طور خلاصه؛ ف. بایزر، سرنوشت عقل، ۳۷-۳۵ با مقایسه‌ی رویکرد هامان با رویکرد کانت، بایزر سهم کانت را در توسعه‌ی یک نظریه‌ی نمادین از هنر - به ویژه در نقد سوم، اندک ارزیابی می‌کند.
۱۱۱. کانت به هررد، ۹ می ۱۷۶۸، در نامه‌نگاری 74-73:10 A.

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

۱۱۲. ر. پاسکال، شورش و طغیان آلمانی، از ۵ به بعد.
۱۱۳. این مقالات همراه با مقاله‌ای درباره‌ی تاریخ محلی به‌وسیله‌ی مورخ پیر یوستوس موزر، با تلاش آنها برای ایجاد یک فرهنگ ادبی جدی که بومی باشد همدل و همراه بود. موزر شهادت این را داشت که در مقابل تحقیر زبان آلمان به‌عنوان زبان ادبی از سوی فردریک دوم بایستد و رنسانس ادبی را در آلمان مورد تحسین و حمایت قرار دهد.
۱۱۴. درباره‌ی لاوتر، نگاه کنید به ر. پاسکال، شورش و طغیان آلمانی، ۲.
۱۱۵. ا. فلازل، «رویکرد لسینگ در مناقشات لاوتر - مندلسون» و ه. ایسون، لسینگ و روشنگری، ۱۹۸.
۱۱۶. همان، «رویکرد لسینگ» به ا. شون هاون «هامان در جدال با موریس مندلسون»، ز. لقی «مناقشات و اختلافات هامان با موریس مندلسون».
۱۱۷. شاهد این را می‌توان در نامه‌ی وی به مندلسون در اگوست ۱۷۸۳ یافت که در آن کانت از jerusalem مندلسون تقدیر می‌کند تدوین نهایی موضع مندلسون در این مناقشه. نگاه کنید به ا. شولتس «کانت و روشنگری برلین».
۱۱۸. در مشاهدات، کانت هردوی ایده‌ها را به‌طور نسبتاً واضح بیان می‌کند. به‌ویژه هیجان Rührung را.
۱۱۹. کانت، تأمل ۷۶۷ (۷۳-۱۷۷۲). A. A. 15: 334؛ علامت معترضه بعداً به‌وسیله‌ی کانت لحاظ شد، اما مطلب بسیار روشنگری در این تأمل است.
۱۲۰. نگاه کنید به نظر متمسک در این باره، زیبایی‌شناسی کانت، از ۱۵ به بعد به ویژه ۲۱-۲۰؛ و ل. بک. فلسفه‌ی اولیه‌ی آلمان، ۴۲۷ که در زمینه‌ی اصلی «جهان‌بینی» کانت مشاهده کرد که مانعی برای اشتیاقی است که طرفداران اشتیاق به دنبال آن هستند.
۱۲۱. کانت، تأمل ۷۶۷، A.A. 15:334؛ همچنین نگاه کنید به تأمل ۷۶۲ (۷۳-۱۷۷۲): «امروزه به‌منظور نشان دادن نبوغ، قواعد را می‌شود. و هنگامی که قواعد باعث محدودیت روح می‌شوند فراتر از رفتن از این قواعد بسیار مناسب و شایسته تلقی می‌شود؛ اما جایی که قواعد صرفاً با امور مشابه و همانند سر و کار دارند می‌بایست با فروتنی پذیرفته شوند زیرا در غیر این صورت از آن جایی که دیگران نیز به آزدایشان نیاز دارند، در نهایت هر چیزی بی‌قاعده خواهد شد» (A. A. 15:332).
۱۲۲. ر. پاسکال، شورش و طغیان آلمان، از ۹۵ به بعد.
۱۲۳. ر. لویت، مقالاتی در باب شعر مقدس عبری (لاتین ۱۷۵۲، ترجمه‌ی آلمانی ۱۷۵۸). این اثر مورد علاقه‌ی هامان بود و به‌عنوان اساسی برای بسیاری از برهان‌هایش درباره‌ی برتری رویکردش بر رویکرد روشنگری، مورد استفاده قرار گرفت.
۱۲۴. نگاه کنید به ه. ولف «آموزه‌ی نبوغ هردر جوان».
۱۲۵. ر. پاسکال، شورش و طغیان آلمان، ۱۸.
۱۲۶. کانت، تأمل ۷۷۱ (۷۵-۱۷۷۴)، A.A. 15:337.
۱۲۷. کانت، تأمل ۷۷۵ (۷۵-۱۷۷۴)، A.A. 15:339.
۱۲۸. ر. پاسکال، شورش و طغیان آلمان، ۹۷، این نکته را لحاظ کند.
۱۲۹. کانت، تأمل ۷۶۵ (۷۳-۱۷۷۲) و A.A. 15:333.
۱۳۰. کانت، تأمل ۷۸۹ (۷۵-۱۷۷۴)، A.A. 15: 345.
۱۳۱. کانت، A.A. 15:344, 45n. مقالات انسان‌شناسی از یک دست‌نوشته در کتابخانه‌ی سلطنتی برلین ذکر شده است (نگاه کنید به یادداشت کتاب‌شناسی (A.A. 15:vii)) و از انسان‌شناسی یا انسان‌شناسی فلسفی امانوئل کانت، ویراستار، ف. ر. ج. اشتارک (۱۸۳۸)، ۱۵۲.
۱۳۲. کانت به هامان، ۶ آوریل ۱۷۷۴، در نامه‌نگاری A.A. 10:156.

زیباشناخت
کانت و پی‌گیری...

۱۳۳. هامان به کانت، ۷ آوریل ۱۷۷۴، در نامه‌نگاری A.A. 10:160.
۱۳۴. کانت به هامان، ۸ آوریل ۱۷۷۴، در نامه‌نگاری A.A. 10:160.
۱۳۵. لاواتر به کانت، ۸ آوریل ۱۷۷۴، در نامه‌نگاری A.A. 10:165-6.
۱۳۶. آلیسون، لسینگ و روشنگری، به کرات.
۱۳۷. م. مندلسون. در باب قدرت دینی و یهودیت، ترجمه‌ی آ. آرکوش (چاپ دانشگاه نیوانگلند ۱۹۸۳).
۱۳۸. ج. انگل، تصور خلاق، ۳-۱۰۲.
۱۳۹. ب. منتسر تذکر می‌دهد (زیبایی‌شناسی کانت، ۸۷) که انکار ایده‌ی نیوگ در علم از سوی کانت، در زمان وی، نامتعارف بود. هیچ‌یک از کسانی که درباره‌ی این موضوع مطلب می‌نوشتند، چنین جهت و تفاوتی را لحاظ نکردند. به‌ویژه کسانی که با دیدگاه «خونسرد و بی‌طرفانه» وی سهیم بودند مایل بودند تا درباره‌ی نیوتن همچون هومر، به‌دفعات به‌وسیله‌ی نظریه‌های نیوگ‌شان مطلبی بنویسند. منتسر از انتخاب کانت که بسیار متفاوت از دیگران بود سردرگم شده بود و اشاره کرد که وی همواره بدان شیوه نمی‌اندیشید. تأملات اولیه‌ی کانت ایده‌ی نیوگ را در علم می‌پذیرد. آنچه منتسر درنیافت خشم کانت از افراط‌گری‌های جنبش شورش و طغیان در طرفداری از نیوگ بود و بنابراین این تغییر جهت بحث‌انگیز در پشت نظریه‌ی کانت قرار گرفت.
۱۴۰. ک. فورلندا، امانوئل کانت، 243n.
۱۴۱. همان. و. دیلتان «فردریش بزرگ» ۱۳۶. دیلتای زمان جایزه را به سالی که داده شد و نه سالی که اعلام شد مربوط می‌داند. ابرهارد، در زمانی که کانت در حال اتمام نقد سوم بود، حمله‌ی بی‌امان فلسفی مدرسی را در برابر فلسفه‌ی نقدی کانت، آغاز کرد.
۱۴۲. و. دیلتای «فردریش بزرگ» ۱۳۷.
۱۴۳. شگفت این که هم‌گفته و هم‌هردر، به‌محض این که به وایمر رفتند، خودشان را از افرات‌گری‌های جنبش شورش و طغیان رهانیدند؛ و هدف‌شان نیز دست‌یابی به تعادل کلاسیک بود. نگاه کنید به ر. پاسکال، جنبش شورش و طغیان آلمان - ۳۱؛ هرکروف، روح عصر‌گونه (2:16) (Geist der Goethezeit) کانت هرگز این را تشخیص نداد، نه حتی در دهه ۱۷۸۰ وقتی که برای تمام آلمانی‌ها آشکار شد.
۱۴۴. ر. پاسکال، شورش و طغیان آلمانی، از ۱۳۴ به‌بعد؛ بایزر، سرنوشت عقل، از ۱۲۷ به بعد، ۴۹-۱۴۵.
۱۴۵. کانت، تأمل ۹۱۱ (اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:398.
۱۴۶. کانت، تأمل ۹۱۲ (اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:399.
۱۴۷. کانت، تأمل ۸۹۶ (اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:391.
۱۴۸. کانت، تأمل ۸۹۷ (اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:392.
۱۴۹. کانت، تأمل ۸۹۸ (اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:393.
۱۵۰. کانت، تأمل ۸۹۹ (اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:393.
۱۵۱. کانت، تأمل ۹۱۴ (اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:399.
۱۵۲. کانت، تأمل ۹۲۱ (اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:406.
۱۵۳. کانت، تأمل ۹۲۱الف (اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:407.
۱۵۴. کانت، تأمل ۳۳۵ (اواسط یا اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰)؛ A.A. 15:132.
۱۵۵. کانت، در اواخر دهه. ۱۱۰ تأمل ۳۶۴، A.A. 15:142.
۱۵۶. نگاه کنید به کانت، تأملات ۳۶۹ و ۴۹۹؛ A.A. 15:144,217.

فصل دوم

چرخش کانت به زیبایی‌شناسی:

استدلال‌های استعلایی و «نقد ذوق»

برای تعیین جایگاه قدسوم در درون «فلسفه‌ی نقدی و انتقادی» ضروری است چگونگی ارتباط قدسوم با تدوین تقادول را - که با حدود تعقل فلسفی و معیار آن برای شناخت معتبر سروکار داشت - را بررسی کنیم. به گفته‌ی ماری گروگر کسانانی وجود دارند که نسبت به این نکته که «کانت گاهی در قدسوم مطالبی نوشته است که گویی قدعقل محض را نخوانده است» تردید دارند.^۱ به‌خاطر چنین مشاهداتی، ضروری است که دریابیم آیا قدسوم به‌طور آشکار و به‌طور قطع و یقین، الزامات تقادول را رد می‌کند یا نه، یعنی آیا تغییرات و نوآوری‌های کانت با هم متناقض‌اند یا در یک جهت پیشروی می‌کنند؟ به‌طور خاص آیا کانت در تصور اصل استعلایی پیشینی برای تجربه‌ی غیرشناختی انسانی موجه بود یا نه؟ و این، کل ایده‌ی نهفته در تلاش برای قدذوق بود. و آیا با تأکید شدید کانت بر قضاوت سوپرکتیو (صرف‌نظر از مقولات)، مفهوم «قضاوت و داوری ذوق» کانت در ظاهر ناقض قواعد وی برای امکان تجربه نیست؟ این دو پرسش، مسئله‌ی اساسی فلسفه را در رابطه با تعمیم کانت برای تألیف قدسوم مطرح کردند.

به‌علاوه، همان‌طور که کانت نوشت وی برای قدسوم به دیدگاهی فلسفی دست یافت که نظریه‌ی شناختی تقادول را گسترش می‌داد و بنابراین آن را اصلاح می‌کرد: یعنی نظریه‌ی داوری و قضاوت تأملی.^۲ و این ماهیت و ذات «چرخش‌شناختی» بود که قدذوق را در نقد پرمعنای داوری بازسازی کرد. بنابراین برای فهم ارزش قدسوم، لازم و اجتناب‌ناپذیر است که ما قدسوم را در رابطه با نقدهای قبلی بررسی کنیم.

چرخش کانت به زیبایی‌شناسی در ۱۷۸۷ علاوه بر خاستگاه درونی، خاستگاه زمینه‌ای نیز دارد. خاستگاه زمینه‌ای آن در مخالفت کانت با هریدر و جنبش کشور و طغیان آن نهفته است. چنان که دیدیم کانت در بحث هنر و نبوغ با آنها اختلاف داشت. خاستگاه درونی آن به نوآوری محوری در نظریه‌ی مباحثه و استدلال استعلایی کانت مربوط می‌شود. وقتی کانت قدذوق را در سپتامبر ۱۷۸۷ منتشر کرد، به پرسشی بازگشت که به‌طور بی‌ثمر در قدعقل محض (۱۷۸۱) مورد بررسی واقع شده بود: یعنی آیا ذوق می‌توانست به‌طور استعلایی بنیان گذاشته شود؟ گاهی اوقات کانت بر آن نبود که ذوق بتواند در طرح کلی فلسفه نقدی جای گیرد، زیرا به نظر می‌رسید که ذوق الزاماً تجربی باشد. کانت این مطلب را صریحاً در پانوشتی به «زیبایی‌شناسی استعلایی» بیان می‌کند:

آلمانی‌ها تنها مردمانی هستند که اخیراً از کلمه‌ی «زیبایی‌شناختی» به‌منظور توضیح آنچه دیگران قدذوق می‌نامند، استفاده می‌کنند. این استعمال، ریشه در تلاش ناموفق باوم‌گارتن، متفکر ارزنده‌ی تحلیلی داشت که می‌خواست با رویکرد انتقادی امر زیبا را تحت اصول عقلانی درآورد و قواعد آن را به مقام یک دانش برساند. اما چنین تلاش‌هایی بی‌ثمر ماند. این قواعد یا معیارهای بیان شده،

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

همان‌طور که منشاء و خاستگاه آنها نشان می‌دهد، صرفاً تجربی‌اند و در نتیجه هرگز نمی‌توانند به‌عنوان قوانین پیشینی که به‌واسطه‌ی آن دآوری ما از ذوق می‌بایست جهت داده شود، به کار روند.^۳

اما در حدود ۱۷۸۷ کانت نظرش را تغییر داد. کشف بنیان استعلایی برای زیبایی‌شناسی در نهایت کانت را از کامس و تجربه‌گرایی بریتانیایی‌های بخشید و به وی اجازه داد تا ذوق را در فلسفه‌ی نقدی خود جای دهد. آنچه در این تغییرات مورد تأمل واقع شده است، در پانوشت کانت در بازنگری‌اش به قداول آشکار است. و حتی به‌روشنی در تعداد زیادی از نامه‌ی بسیار مشهورش انعکاس یافته است.

امانوئل کانت در دسامبر ۱۷۸۷ طی نامه‌ای به کارل لئونارد راینهولد، کسی که فلسفه‌اش در آلمان به‌طور موفقیت‌آمیزی مشهور شد، اعلام می‌کند که به مطالعه‌ی جدیدی، یعنی نقدذوق مشغول است. این نامه مدرک مهمی در تاریخ پیدایش نقدسوم است و نه‌تنها ماهیت و سرشت محرک اصلی آن کتاب، بلکه بدیع بودن استدلال‌هایش را نیز نشان می‌دهد. اگرچه زمینه و موقعیت این نامه نیز جالب است. اجازه دهید در وهله‌ی اول به متن این نامه بپردازیم.

اعتقاد درونی من هنگامی بیشتر می‌شود که در فعالیت در قلمروهای مختلف کشف می‌کنم که نه‌تنها نظام و سیستم من همچنان سازگار و هماهنگ باقی مانده است، بلکه همچنین مواقعی که نمی‌توانم روش صحیح پژوهش یک موضوع معین را دریابم، پی می‌برم که کافی است تنها به تصویر کلی عناصر شناخت و قوای ذهنی متعلق به آنها دوباره نگاه کنم تا توضیحاتی را که انتظار نداشتم کشف کنم. هم‌اکنون من مشغول نقدذوق‌هستم و یک نوع اصل پیشینی یافته‌ام که با آنچه تاکنون مشاهده شده است تفاوت دارد؛ زیرا در اینجا سه قوه‌ی ذهن وجود دارد: قوه‌ی شناخت، قوه‌ی احساس لذت و درد، و قوه‌ی میل. در نقد عقل (نظری) محض برای اولین قوه، و در نقد عقل عملی برای سومین قوه اصول پیشینی یافتیم. سعی کردم برای قوه‌ی دوم نیز اصول پیشینی بیابم، و اگرچه گمان می‌کردم یافتن چنین اصولی ناممکن است، ماهیت نظام‌مند تحلیل قوای قبلاً ذکر شده از ذهن بشری به من اجازه داد تا آنها را کشف کنم ... به‌نحوی که اکنون من سه بخش از فلسفه را که هر یک برای خود اصول پیشینی دارند، تشخیص داده‌ام. بنابراین اکنون می‌توانیم با اطمینان، گستره‌ی دانش را که به این روش ممکن است، معین کنیم که شامل سه بخش فلسفه‌ی نظری، غایت‌شناسی، و فلسفه‌ی عملی است و از میان آنها دومی دارای کم‌ترین میزان تعیین حدود پیشینی است. امیدوارم تا عید پاک این بخش از فلسفه را، تحت نام نقدذوق آماده کنم که هم‌اکنون مکتوب است ولی برای چاپ کاملاً آماده نیست.^۴

بنابراین در آغاز نقدسوم، کانت در جست‌وجوی اصول پیشینی برای «قوه‌ی احساس لذت و درد» بود اگرچه گاهی اوقات یافتن چنین اصولی را ناممکن می‌دانست. کانت مدعی شد که اکنون «یک نوع اصل پیشینی یافته است که با تمام آنچه تاکنون مشاهده شده متفاوت است». و کانت از طریق «ماهیت نظام‌مند تحلیل قوای ذهن انسان ...» بدان نائل شد. از آنجا که نظام کانت «منسجم و

سازگار» بود وی می‌توانست به‌یاری آن اعتماد کند «زمانی که نمی‌توانم روش صحیح پژوهش یک موضوع معین را دریابم» و «توضیحاتی را که انتظار نداشتم» بر من آشکار و روشن شد. به‌طور خاص، آنچه به وی یاری رساند «تصویر کلی از عناصر و اجزاء شناخت و قوای ذهنی متعلق به آنها» بود. ایده‌ی قوای ذهن و این ایده که انواع متفاوتی از اصول پیشینی وجود دارند که از میان آنها این نوع که وی اکنون در اختیار دارد، منحصر به‌فرد است، اهمیت شیوه‌ی کانت را در اواخر ۱۷۸۷ در پیدایش نقدذوق‌اثبات می‌کند.

برای فهم این که کانت چگونه به این چرخش جدید در اندیشه‌اش نائل شد، می‌بایست به منظور کانت از «فلسفه‌ی استعلایی» در تقابل، توجه کنیم. «استدلال استعلایی» کانون مباحثات سی‌سال اخیر در فهم کانت بوده است.^۵ و اجماعی هم درباره‌ی این موضوعات حاصل نشد. دیتر هنریش به‌وضوح یکی از بهترین و گسترده‌ترین کوشش‌ها را برای دستیابی به نظم منطقی انجام داد.^۶ سال‌ها بعد کارل امریکس نظرات کاملاً متفاوتی را ثبت کرد که تاکنون نیز باقی مانده است.^۷ امروز ما نمی‌توانیم بگوییم که بحث تمام شده است. بدون شک بخشی از مشکل به مبهم بودن متن کانت مربوط می‌شود و بخشی دیگر مربوط به مشکل ذاتی وظیفه‌ای است که کانت به عهده داشت. اما مشکل سومی نیز وجود دارد که به نحوه‌ی مطالعه‌ی کانت برحسب توجهات و معیارهای فلسفی معاصر مربوط است و بدین‌گونه هر معنای هرمنوتیکی از آنچه خود کانت سعی در دستیابی به آن داشت نادیده گرفته می‌شود. در این پژوهش، بحث تاریخی و لنت‌شناسانه مقدم بر پژوهش معرفت‌شناختی قرار می‌گیرد. ما به‌لحاظ روش‌شناختی باید تلاش کنیم تا منظور کانت را از اصطلاحات طرح و نتیجه‌اش روشن سازیم، قبل از آن که «صحت و درستی» آنها را به‌وسیله‌ی معیارهای معاصر ارزیابی کنیم.^۸

تصور ماقبل انتقادی کانت از استدلال

کانت همچون باوم‌گارتن بر دوگانگی میان امر منطقی و امر زیبایی‌شناختی، میان فهم و حس، و میان مفهوم و شهود تأکید می‌کرد. همان‌طور که «حساسیت» و «فاهمه» واژه‌های کانت برای «قوایی» بودند که این دوگانگی را تشکیل می‌دادند، شهود و مفهوم نیز واژه‌هایی بودند که کانت آنها را در مورد محتوای خاص مربوط به هریک از قوا به کار برد، و زیبایی‌شناسی و منطقی نیز روش‌ها یا فرایندهایی بودند که این قوا در رابطه با محتواهای خاص به دست می‌آوردند. برای کانت، تمایز حساسیت از فاهمه تنها یک درجه نبود - مثل فلسفه‌ی مدرسی - بلکه یک نوع بود. حساسیت جزئی بود در حالی که فاهمه کلی بود. حساسیت سوپزکتیو یا خصوصی بود، در حالی که فاهمه ایزکتیو و به‌طور کلی معتبر بود. در نهایت، و مهم‌تر از همه، حساسیت در مقایسه با فعالیت فاهمه، منفعل بود. این تمایز، بنیان کل فلسفه‌ی نقدی بود که همان اصل «استدلالی بودن ماهیت انسان» کانت است.

باوم‌گارتن اظهار داشت که برای حساسیت می‌توان از یک معیار متفاوت اعتبار ایزکتیو استفاده کرد:

یعنی کلیت فردی («وضوح گسترده، تعادل) و نه بیان منطقی («وضوح متمرکز»، وابستگی). آنچه را که باومگارتن سعی داشت به‌عنوان نمود ظاهری و ابژکتیو تفسیر کند، کانت صرفاً به‌صورت سوژکتیو تلقی کرد. زیبایی‌شناسی با شهودهایی که در حس حضور دارند، سروکار دارد. عینیت (اعتبار کلی) صرفاً به طرف دیگر این دوگانگی یعنی جهت فاهمه، مفهوم و منطقی متعلق است و زیبایی‌شناسی بنا به تعریف، یک حالت سوژکتیو بود.^۱ در وهله‌ی اول کانت سعی کرد تا از زبان باومگارتن استفاده کند و وضوح گسترده را در مقابل وضوح متمرکز به کار ببرد.^{۱۱} اما وضوح و تمایز [نمی‌توانست] تفاوت زیبایی‌شناختی را در برابر تفاوت منطقی با دقت و به‌قدر کافی بیان کند.^{۱۱} فاهمه و حساسیت، هر دو، ممکن بود خلط شوند در حالی که هر دو می‌توانستند متمایز باشند. در رابطه با تمایز [می‌توان گفت] که به‌طور کامل با شهود هماهنگ است زیرا تمایز با تفکیک و تمایزگذاری تکرر در یک بازنمایی کامل، سروکار دارد. تا آنجا که این تکه‌های شناخت بتواند از طریق مفاهیم کلی مورد تأمل واقع شود، تمایز نتیجه و پیامدی از عقل است: اگر از طریق [مفاهیم] جزئی حاصل شود پس شکلی از حساسیت است. اولی از طریق وابستگی اتفاق می‌افتد، دومی از طریق هماهنگی.^{۱۲} تمایز باومگارتن میان وضوح گسترده و وضوح متمرکز به وی کمک چندانی نکرد. کانت بلافاصله تمام اصطلاحات وضوح، تمایز و تفاوت را کنار گذاشت هرچند که وی تقابل میان هماهنگی و وابستگی را حفظ کرد.^{۱۳}

مقالات جدید لایب‌نیتس که سرانجام در ۱۷۶۵ چاپ شد، به کانت کمک کرد؛ بدین نحو که با به تأمل واداشتن کانت نسبت به دو تمایز جدید، سبب شد که کانت بتواند عناصر مناسبی را از رویکرد باومگارتن در یک رویکرد شناختی به حساسیت انتخاب و گردآوری کند. به‌لحاظ منطقی و به‌لحاظ هستی‌شناختی آنچه بیش از وضوح و تمایز مهم بود تمایز ماده از صورت بود. به‌لحاظ معرفت‌شناختی، تمایز میان فاهمه‌ی فعال و حساسیت منفعل مهم‌تر از همه بود. کانت عمل شکل‌دهی را به‌عنوان ذات فاهمه یا عقل تلقی کرد. این میراث بزرگ لایب‌نیتس برای فلسفه‌ی مدرسی آلمان بود. به محض این که کانت دو تمایز فعالیت / انفعال و ماده / صورت را پذیرفت در موضع اراکه‌ی تبیین بسیار کامل و توان‌مندی از فرایند بازنمایی و تصورات قرار گرفت.

کانت استدلال کرد که همه‌ی صورت‌ها ناشی از خودانگیختگی یعنی از «فعالیت خود نفس» است.^{۱۴} وی به‌وسیله‌ی توسعه‌ی دو واژه‌ی فنی احساس و نمود، میان دادگی صرف مواد به احساس و بازنمایی فعال یک نمود به‌عنوان یک شکل در فضا و مکان، به‌دقت تمایز گذاشت.^{۱۵} اولین علاقه‌ی وی تمیز دادن سوژکتیویته‌ی احساس از ابژکتیویته‌ی نمود بود.^{۱۶} «احساس» دقیقاً به یک حالت سوژکتیو اشاره می‌کرد، اما «نمود» به ابژه‌ای که منشأ عمومی تأثیرات منفعلانه بود.^{۱۷} ولی این تمایز اولیه که بعدها به‌نحو مؤثری به‌عنوان تمایز میان Gefühl و احساس شکل یافت، به‌سرعت در تمایز میان ماده و صورت آشکار شد و گسترش یافت.

احساس‌ها نه‌تنها سوژکتیو، و لذا دربردارنده‌ی پاسخ‌های منقل فاعل شناسانید، بلکه صرفاً ماده‌ی ابژه‌ها را فراهم می‌کنند و خودشان بازنمایی‌هایی از ابژه‌ها نیستند.^{۱۸} قبل از این که آنها بتوانند مورد تعقل قرار گیرند، می‌بایست شکل یافته باشند.^{۱۹} وقتی آنها به شکل بازنمایی‌های ابژه‌ها

درمی‌آیند، تبدیل به نموده‌ها می‌شوند؛ نمودی از یک احساس متفاوت، نه تنها از این جهت که نمود به یک ابژه اشاره می‌کند بلکه از این جهت که نمود به یک شکل معین صورت یافته است. کانت بُعد صوری حساسیت را با شهود یکسان تلقی می‌کند. وی می‌نویسد: «حساسیت می‌تواند برحسب ماده یا صورتش مورد نظر واقع شود. ماده در حساسیت احساس است، و قوه‌ی آن حس است؛ صورت حساسیت نمود است و قوه‌ی آن شهود است».^{۲۰}

اما مهم‌ترین امر برای کانت تمایز فعالیت از انفعال در فرایند ذهنی بود. کانت تلاش کرد تا در درون خود حساسیت، در کنار صورت و ماده، انفعال و فعالیت را متمایز کند. او این کار را با مقایسه‌ی میان احساس و تخیل انجام داد: «قوای محسوس مان، حواس یا توانایی‌های شکل‌دهنده‌اند [Sinne] oder bildende kräfte».^{۲۱} آنچه کانت در پی آن بود حس صورت‌بخشی بود که در آن زیبایی «یک اصل سوپزکتیو» سازگار و هماهنگ با «قوانین شناخت شهودی» بود. کانت استدلال کرد که صورت حاصل از شهود نمی‌تواند به صورت حاصل از عقل تقلیل یابد یا از آن ناشی شود. این دو رویکرد کاملاً صوری می‌توانست درباره‌ی «ماده‌ی» فراهم آمده در یک بازنمایی کامل از یک ابژه، یعنی یک نمود، به کار روند. می‌توان آن را برحسب افزایش تا آن جایی که این اجزاء کلی باشند، یعنی مشترک با ابژه‌های دیگر، یا برحسب پیوند خاص میان آنها با یک هویت جزئی تحلیل کرد. اولین کار، یک کار منطقی خواهد بود که مستلزم وابستگی است؛ و کار دوم یک کار زیبایی‌شناختی خواهد بود که مستلزم هماهنگی است.^{۲۲} با وجود این هر دوی آنها تحمیل‌های صورت خواهند بود.

آنچه در تقداول «قیاس سوپزکتیو» نام گرفته است، نتیجه و حاصل تلاش وافر بوده که درصدد تمییز دادن ترکیب پیش‌مفهومی تداعی‌شده با تخیل بود. کانت در آن موقع سعی می‌کرد قبل از آن که تحت تأثیر روان‌شناسی «ترکیب سه‌گانه‌ی» تنسی قرار گیرد، فرایند سوپزکتیو تشکیل مفهوم منفرد را مجزا کند (در تأملاتی که به حدود ۱۷۶۹ مربوط است).^{۲۳} کانت بازنمایی را معرفی کرد که از چند جنبه برای داوری مناسب بود. اول آن که بازنمایی می‌بایست ترکیبی باشد - اگرچه نه به‌وسیله‌ی عقل - بنابراین می‌بایست کثرتی از حس را وحدت بخشد.^{۲۴} و ایجاد شکلی کند که «نه‌تنها دربردارنده‌ی صورت ابژه مطابق با روابط مکان در آن نمود باشد، بلکه همچنین دربردارنده‌ی ماده، یعنی احساس (رنگ) باشد».^{۲۵} دوم آن که باید «شهودی» باشد. کانت این اصطلاح را تعریف نکرد. سوم آن که باید برحسب نسبت‌های احساسات، بی‌واسطه باشد. پدیدارشناسی آگاهی سوپزکتیو کانت به وضوح، وجود آگاهی از بازنمایی‌ها را که هم‌اکنون نمی‌توانست شناخت تلقی شود، به رسمیت شناخت.^{۲۶}

کانت فرایند بازنمایی را به یک سری از عمل‌ها تجزیه کرد: تمایز کثرت، درک، ترکیب، و تمیز از امکان‌های دیگر.^{۲۷} وی استدلال کرد که ترکیبی که او به‌عنوان *Zusammennehmung* توصیف کرده، اکنون برای تأمین و فراهم‌کردن «صورت معین» کافی نیست.^{۲۸} به عبارت بهتر، این نیازمند چیزی است که وی *Zusammenordnuug* نامید، یعنی یک «ارتباط هماهنگ، و نه وابسته [به‌وسیله‌ی عقل]». این ارتباط هماهنگ باید برحسب صورت مکان در شهود واقع شود. «همه‌ی ابژه‌ها

می‌توانند به‌نحو محسوس یا از طریق شهود تنها در یک شکل داده شده شناخته شوند. نمودهای دیگر نمی‌توانند یک ابژه را صورت بخشند، بلکه آنها صرفاً تغییرات [سوپرژکتیو] اند [که دارای توالی زمانی هستند].^{۲۹} اما کانت اکنون سطح دیگری از ترکیب داشت: *Zusammenstimung*، که دارای دو صورت بود - اجزاء یک کل، یا زمینه‌ی نتیجه و پیامد. کانت استدلال کرد که دومی ماده‌ی وابستگی بود. اولی، اگرچه روشن است که ماده‌ی هماهنگی است می‌توانست به‌خوبی تحت عنوان منطقی احکام منفصل نیز قرار گیرد. پس کانت در اواخر دهه‌ی ۱۷۶۰، ساختمان یک بازنمایی خاص ابژه را برحسب سه مرحله تصور کرد: یک مرحله‌ی مادی یا درک کثرتی از احساس؛ یک مرحله‌ی صوری یا بازنمایی این کثرت به‌عنوان یک شکل در مکان و زمان؛ و یک مرحله‌ی عقلانی که دربردارنده‌ی مفاهیمی از یک ماهیت شناختی - سنجشی است.^{۳۰}

کانت مایل بود تا این صورت‌بخشی در شهود را با ابژکتیویته‌ی این بازنمایی، یعنی ارجاع آن به ابژه و بنابراین با اعتبار آن تداعی کند. کانت به این تصور گرایش یافت که اعتبار ابژکتیو در صورتی نهفته است که ذهن (خواه در حساسیت از طریق شهود، یا در فاهمه از طریق مفاهیم) برای امر صرفاً داده شده در احساس به کار می‌رود. او درواقع تصور شهود به‌عنوان صورت صرف حساسیت را از عملکردش به‌عنوان منشأ واقعیت ابژکتیو جدا کرد. صورت به‌طور ثابت در احساس داده شده باقی می‌ماند و در اینجا ما به یکی از مسائل بنیادی که کانت بدان مشغول بود، یعنی استدلال، می‌رسیم. «استدلال» از آغاز مستلزم سه مشکل بود که فکر کانت را در سرتاسر دوره‌ای که دوره‌ی «انتقادی» فلسفه‌ی کانت نامیده شده، احاطه کرده بود. در وهله‌ی اول خود کانت بر این ایده بود که صورت‌بخشی فرایند فعالی است که با خودانگیختگی فاعل شناسا، و از این رو با فهم پیوند دارد. اما کانت نظریه‌ای از شهود را که به‌طور مشابه صورت‌بخش و خودانگیخته بود در درون حساسیت گسترش داد. اما شهود [صوری و فعال] با تصور منفعلانه‌ی حساسیت به‌نحو سازگاری جمع نمی‌شوند. آیا شهود، بخش منفعل حساسیت بود یا بخش فعال فهم؟ اجازه بدهید این مسئله را «مسئله‌ی تخیل» بنامیم.

مشکل دوم مطرح درباره‌ی «استدلالی بودن ماهیت انسان» این است که اگر حساسیت و فاهمه به‌لحاظ نوع با هم متفاوت باشند، فاهمه چگونه می‌تواند به‌وسیله‌ی ضرورت منطقی و به‌ویژه به‌وسیله‌ی ضرورت وجودشناختی، اجزاء داده شده در احساس را معین کند؟ واقعیت ابژکتیو (یعنی دادگی صرف «ماده» در احساس) چگونه با اعتبار ابژکتیو (یعنی ساختار صوری تحت قواعد فهم) یک‌پارچه و متحد می‌شود؟ و این مسئله قیاس استعلایی است. در سال ۱۷۷۲، کانت تحت تأثیر رادیکالیسم کاملی شک‌گرایی هیوم عظمت این مسئله را تشخیص داد، و وی را به مدت یک دهه به تدوین موضعی در نقد عقل محض مشغول داشت.^{۳۱}

اما مسئله‌ی سومی نیز وجود دارد که به ابهام در تصور کانت از سوپرژکتیویته مربوط می‌شود - به منفعل / فعال، خصوصی / کلی و عمومی، جزئی / کلی. کانت به قابل تعویض بودن این سه تمایز بسیار اعتقاد داشت. اما آنها بدین‌گونه نبودند. تصور کانت از شهود بار دیگر این نکته را نشان می‌دهد. برای

هرکسی تنها یک مکان و ضرورتاً یک مکان وجود دارد. مکان منفرد است نه مرکب، اما یک کلیت فراگیر نیز دارد.^{۳۲} مکان در حساسیت واقع است که ظاهراً جنبه‌ی سوژکتیو و خصوصی تجربه‌ی انسان است، اما نه سوژکتیو و نه خصوصی است. پس این سؤال مطرح می‌شود: «چگونه است که هر امر سوژکتیو ضرورتاً خصوصی نیست؟» از سوی دیگر درباره‌ی کدام نوع مفهوم عمومی می‌توان سخن گفت که ظاهراً جزئی و خصوصی است؟ آیا حتی دست‌یابی سوژکتیو به چنین موادی ممکن است؛ یعنی آیا آنها می‌توانند مورد تأمل واقع شوند. اجازه دهید این را «مسئله‌ی سوژکتیو» بنامیم. این سه مسئله‌ی معرفت‌شناختی باعث شد که کانت درباره‌ی پدیدارشناسی آگاهی‌اش – نه تنها بر تقداول بلکه در رابطه با تقدسوم نیز – بازنگری مداومی را اعمال کند. این عقیده که کانت تمام موضوعات و مسائل معرفت‌شناختی، یا بسیار کلی‌تر شناختی را در چاپ اول *تقدعقل محض* در ۱۷۸۱ حل کرده بود سوء فهم اساسی خواهد بود. به عبارت دیگر، کانت به تأملاتش ادامه داد و سعی در حفظ تعادل کامل کار فلسفی‌اش داشت و برخی از بازنگری‌هایش اساسی و عظیم از کار درآمد. نقد سوم حاکی از تلاش عظیمی برای حل این مشکلات معرفت‌شناختی بود. کانت در گام نخست «انتقادی»‌اش، به حل مسئله‌ی قیاس استعلایی متمرکز شد. در نتیجه، راه حل وی باعث شد تا مشکلات بسیار زیاد و حل نشده در تصور وی از تخیل، شهود و آشکارتر از همه، تصور وی از سوژکتیویته کنار گذاشته شود.

گام نخست «انتقادی»: فلسفه‌ی استعلایی

کانت منظور خویش را از «فلسفه‌ی استعلایی» در مقدمه‌ی *تقداول تبیین* می‌کند: «منظور من از استعلایی همه‌ی شناختی است که نه تنها با ایزه‌ها، بلکه در حالت شناخت‌مان از ایزه‌ها نیز تا آنجا که این حالت شناخت به‌طور پیشینی ممکن باشد رخ دهد».^{۳۳} کانت در تمهیدات توضیح می‌دهد: «اصطلاح استعلایی برای من هرگز به معنای ارجاعی به شناخت‌مان از اشیاء نیست، بلکه فقط ارجاع به قوه‌ی شناخت‌مان است».^{۳۴} در هر دو متن، کانت بر نحوه‌ی عمل تأکید می‌کند، نه صرفاً بر ویژگی ایزکتیو شناخت، یعنی چگونه ما [می‌توانیم] بشناسیم، نه فقط چه چیزی می‌شناسیم.^{۳۵} پرسش صرفاً این نیست که «یک ایزه چیست؟»، بلکه این است که «تجربه‌ی ما از ایزه به چه نحو ممکن است معتبر باشد؟» کانت تأکید می‌کند که این سؤال تنها با توجه به مشارکت فعال ذهن در شناخت – یعنی بُعد نوتیک [معرفت‌شناختی] و نه صرفاً بُعد نوئماتیک [ارتباط‌شناسی کوچک‌ترین واحد مفهومی] – پاسخ داده می‌شود. «حالت شناخت‌مان ... تا آنجا که به‌طور پیشینی ممکن باشد». این بُعد فعال و نظام‌مند قلمرو «فلسفه‌ی استعلایی» است.^{۳۶}

ذهن در شناخت نقشی فعال ایفا می‌کند، اما این کار را همواره از طریق یک انتخاب خودآگاه انجام نمی‌دهد. این ضرورت که مقدم بر اختیار و حتی تفکیک‌ناپذیر از سوژکتیویته است مشخص‌ترین کشف فلسفی کانت است که می‌تواند «خودانگیختگی غیرارادی» فاعل شناسا در تجربه نامیده شود.^{۳۷} به نظر کانت، فاعل شناسا در شناخت فعال است (برخلاف دیدگاه تجربه‌گرایی) اما اختیاری

نیست (برخلاف دیدگاه شک‌گرایی). در محدوده‌ای که یک فاعل شناسا ضرورتاً ادراک را به شیوه‌ای فراتر از کنترل آگاهی و بنابراین فراتر از اختیار قبلی سازمان می‌دهد (سامان می‌بخشد) چیزی بیش از آنچه که به‌طور بی‌واسطه برای سوژکتیویته آگاهی محسوب می‌شود، وجود خواهد داشت.^{۳۸} به‌لحاظ فلسفی تبیین این خودانگیختگی غیرارادی و نشان دادن عقلانیت ضروری آن ممکن است. و این دقیقاً هدفی است که استدلال‌های استعلایی دنبال می‌کند.

فاعل شناسا این بازسازی را از سطح عالی خودآگاهی انجام می‌دهد. با وجود این وی هرگز در موضعی نخواهد بود که [تواند] به‌طور اختیاری آن دسته از اعمال خودانگیخته‌ی غیرارادی را در زمینه‌ی آگاهی‌اش به وجود آورد و بنابراین، آن جنبه از سوژکتیویته خود همواره برای وی ابژکتیو باقی می‌ماند، هرچند که هنوز خودانگیختگی در برابر ابژه‌ی آگاهی قرار دارد. منظور کانت از «ایدئالیسم استعلایی» همین است.^{۳۹} کانت به روشن‌ترین شیوه قیاس استعلایی را بیان کرد: «این ویژگی فاهمه‌مان، که می‌تواند به‌طور پیشینی و به‌وسیله‌ی مقولات به ادراک وحدت بخشد (و تنها به‌همین نحو و تا این اندازه) هرچند که توانایی اندکی برای تبیین دیگر امور دارد، دلیلی برای این است که چرا ما تنها این و نه دیگر کارکردهای قضاوت را داریم و چرا زمان و مکان، تنها صورت‌های شهود ممکن برای ما هستند»^{۴۰} در حالی که فاعل شناسا می‌تواند ساختارهای استعلایی سوژکتیویته‌ی خود را دریابد، در موضعی نیست که آنها را تغییر دهد یا به‌طور ارادی ایجادشان کند. این دادگی اولیه بعدی از واقعیت است که انسان تنها می‌تواند آن را تشخیص دهد ولی نمی‌تواند بر آن مسلط شود. وظیفه‌ی فیلسوف این است که به بنیادهای چنین فعالیت بی‌بندیشد و اگر ممکن باشد آنها را به‌نحوی مطلوب و معقول تبیین کند.

فلسفه‌ی استعلایی از امر واقع تجربه، [از] عمل حکم تجربی آغاز می‌کند. با فرض این که تجربه موجود باشد، یعنی حکم ارجاع ابژکتیو ادعا شده را برآورد، چگونه می‌توان اعتبار ابژکتیو آن را برحسب شیوه‌ی نوتیک اثبات کرد، شیوه‌ای که منطقی‌اً می‌بایست جنبه‌ی استدلالی بودن ماهیت انسان را فرض کند؟ کانت می‌خواست از وحدت و انسجام تجربه‌ی احساسی از طریق ایده‌ی تعین مفهومی محافظت کند: فاهمه «صورت» مقوله‌ای را از طریق حکم بر «ماده‌ی» حسی تحمیل می‌کند و تجربه را به‌لحاظ ابژکتیو معتبر می‌سازد. امر دیگری که باید حذف شود «جریانی از آگاهی» بود که واقعاً هیچ تضمین و اطمینانی در برابر ازهم پاشیدگی که منتهی به «سردرگمی بیش از حد» و انحلال هویت شناختی، یعنی تجربه‌ی منسجم می‌باشد، عرضه نمی‌کرد.

کانت به‌شدت بر آن بود که هر حکم تجربی باید صادق باشد. او صرفاً می‌خواست اثبات کند که یک حکم می‌تواند مدعی صدقی باشد که بر معیارهای معتبر مبتنی است. این معیارها، به‌طور کلی [مقولات] ضرورت و کلیت صورت همه‌ی احکام ممکن درباره‌ی ابژه را معین می‌کنند.^{۴۱} این توجیه می‌بایست ارائه شود تا برای تنها مضمون واقعی که انسان‌ها تجربه می‌کنند – شهود حسی در مکان و زمان – و بنابراین برای ابژه‌های واقعی به کار رود. این که مقولات فاهمه‌ی محض می‌توانست به‌نحو معتبر برای شهود حسی به کار رود، پرسش فلسفه‌ی استعلایی بود.^{۴۲} این مسئله دقیقاً در

جدایی این دو جزء (مفاهیم و شهود) در دو قوه‌ی متمایز نهفته است. و این مسئله «تأمل استعلایی» را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

کانت در قیاس استعلایی‌اش مدعی بود که ساختار ابژه‌ی کلی در یک «ترکیب و تألیف استعلایی»، که خودانگیختگی در آن به‌وضوح غیرارادی بود، بنیانی ضروری برای تمام اعمال اختیاری ترکیب فراهم می‌کند: یعنی احکام تجربی را معتبر می‌داند.^{۴۳} هر ترکیب استعلایی «محض» می‌بایست به‌عنوان اساس تمام عمل حکم تجربی، از پیش فرض شود.^{۴۴} این «ترکیب اولیه» عمل یا ابداع فاعل شناسای تجربی نیست و قطعاً بخشی از سوبرکتیویته است اما سوبرکتیویته‌ی غیرارادی. کانت فراتر از اثبات این ترکیب اولیه، به عمل آگاهانه‌ی حکم [تجربی] توجه داشت، و آن مقولات را به‌منظور یافتن ضرورت‌ها در یک معنای «قیاسی»، و نه معنای «حکمی» مندرج تحت قاعده به کار می‌برد.^{۴۵}

چگونه می‌توانیم اثبات کنیم که مفاهیم محض فاهمه، یعنی مقولات، در رابطه با حساسیت اعتبار ابژکتیو دارند؟ در حالی که بخش قیاس استعلایی توجه جزئی به این موضوع داشت، کل قداول دربر دارنده‌ی پاسخ کانت بود، و تنها کل این نقد می‌توانست پاسخ باشد، زیرا قداول‌به‌تنهایی مجال برای تعیین پیامدهای «استعلایی» یا «انتقادی» عقلانی‌بودن (استدلالی بودن) شناخت فراهم کرد. با وجود این محور فلسفه‌ی «نقدی» همواره در «قیاس» جست‌وجو شده است. هیچ قطعه‌ای از نوشته‌های فلسفی مدرن تا این اندازه مورد مطالعه و مباحثه قرار نگرفته است. بسیاری از مفسران معاصر مدعی‌اند که یافتن یک قیاس در آنجا غیرممکن است.^{۴۶} بخشی از مشکل، همان‌طور که هنریش و دیگران ذکر کرده‌اند، این است که تصور ما و کانت از «قیاس» یکسان نیست؛ و دلیل تاریخی معینی کاربرد آن را تحت‌الشعاع قرار داده است.^{۴۷}

نگاه و بازیابی زمینه‌ای، موضوع «روان‌شناسی تجربی» و نیز رابطه‌ی آن با فلسفه‌ی استعلایی را روشن می‌کند. به نظر کانت دو شیوه‌ی نگاه به فعالیت ذهنی و مفاهیمی که اجزاء آن هستند، وجود داشت. اولین شیوه که کانت آن را شیوه‌ی روانی - منطقی می‌نامد، تحول تاریخی مفاهیم تجربی در آگاهی را ترسیم می‌کند.^{۴۸} به‌منظر کانت، لاک مدل اولیه‌ی این شیوه بود و به‌راحتی می‌توان هیوم (و تنس را در آلمان) اضافه کرد.^{۴۹} دومین شیوه به دنبال بنیان‌ها یا تحول یک مفهوم نبود، بلکه به دنبال توجیه یا صحت آن، یعنی اعتبارش، بود. دومین شیوه به‌درستی طرح «استعلایی» بود.^{۵۰}

بنابراین ما نیاز داریم تا معنای «پیشینی» و هدف فلسفه‌ی استعلایی را روشن سازیم. پیشینی بدین معناست که از تجربه اقتباس نشده است، اما بدین معنا نیست که کاملاً از آن جداست. در نتیجه استدلال استعلایی، همان‌طور که امریکس استدلال می‌کند، ضرورتاً یک استدلال نزولی است، نه یک «قیاس بدون پیش‌فرض»^{۵۱} - و نمی‌تواند باشد. کانت نیز مایل به طرح چنین ادعایی نبود، هرچند بسیاری از مفسران این تمایل را به «استدلال استعلایی» - به‌ویژه به خود کانت - نسبت می‌دهند.^{۵۲} هر استدلال استعلایی از تجربه آغاز می‌شود، اما به نظر کانت به هیچ شیوه نمی‌توان اعتبار پیشینی آن را به امری «تجربی» یا پسینی تقلیل داد. قطعاً اگر پژوهش فلسفی چیزی را با

ضرورت و کلیت، که منظور کانت از اصطلاح «پیشینی» است، اثبات کند آنگاه به بیان اصیلی دست خواهد یافت که انسجامش به هیچ چیز تجربی وابسته نخواهد بود. با وجود این هر چیزی، در اینجا، به چگونگی معنای «اصیل» و «امر تجربی» وابسته است. ما نمی‌توانیم حتی درباره‌ی اعتبار شناخت بحث کنیم بدون این که اذعان کنیم تجربه‌ی حسی اتفاق می‌افتد. فلسفه نمی‌تواند به‌طور ملموس و محسوس از صحت تجربه بحث کند، بلکه فقط می‌تواند بپرسد که آیا تجربه می‌تواند متکی بر شناخت معتبر باشد یا نه.^{۵۳} کانت پیشنهاد کرد که از تعیین آنچه تجربه‌ی حسی خاص به‌طور انضمامی دربر دارد، یعنی «ماده‌ی» آن، اجتناب شود و به تبیین چگونگی امکان کلی رخداد تجربه پرداخته شود. برای تبیین این که چرا تجربه‌ی حسی می‌تواند رخ دهد یا رخداد آن چگونه امکان‌پذیر است می‌بایست به «صورت» آن تجربه، یعنی به ساختارش، نظر بیفکنیم.^{۵۴} هر تحلیل «محض» بدان‌گونه نیست که هیچ رابطه‌ای با تجربه‌ی حسی نداشته باشد. چگونه تحلیل محض، وقتی به‌عنوان اساس و بنیان اعتبار آن تجربه فرض می‌شود، می‌تواند با تجربه‌ی حسی مرتبط باشد؟ به‌عبارت بهتر، تحلیل محض به‌گونه‌ای است که در استدلالش وابسته به محتوا و مضمون هیچ تجربه‌ی جزئی نیست.

این که این مطلب دقیقاً معنای مورد نظر کانت از اصطلاح «محض» بوده است از تبیین کانت در مقاله‌ای که در ۱۷۸۷ تألیف شد و به‌صورت نامه‌های پی در پی برای راینهولد فرستاده شد مشخص می‌شود که ما در اینجا به تحلیل آن می‌پردازیم. کانت تبیین‌اش را از این اصطلاح به‌عنوان ضمیمه‌ای بر شرح بسیار مشهور راینهولد از فلسفه‌اش – نوشته‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی کانتی – ارائه داده است. در واقع نامه‌ی کانت و این مقاله که پیوست آن بود، اعتراف روشن وی به مشارکت راینهولد در عمومیت بخشیدن به نظام پیچیده‌ی کانت بود. بنابراین توجه به اصطلاح «محض» در این مقاله می‌بایست اصیل و اساسی تلقی شود. کانت نوشت:

مایلم در این فرصت به این اتهام که در اثر وزن و قابل تأمل قداول (چاپ دوم) تناقضاتی ظاهری کشف کرده‌اند – پیش از آن که [کاشف] کل اثر را درک کرده باشد، توجه اندکی داشته باشم ... [این نقد مرا متهم می‌کند که] در وهله‌ی اول آن شناخت‌های پیشینی را که با آن مطلقاً هیچ چیز تجربی مخلوط و ترکیب نشده باشد محض دانسته‌ام. به‌عنوان یک نمونه‌ی مخالف، این گزاره بیان شد: همه‌ی آن تغییرات یک علت دارند. برعکس [چند صفحه بعد] – من همین گزاره را به‌عنوان نمونه‌ای از یک شناخت محض پیشینی، یعنی، نمونه‌ای که وابسته به هیچ چیز تجربی نیست، ارائه می‌کنم – [در واقع] با وجود این من با دو معنای متمایز از اصطلاح محض، صرفاً در دوم، سر و کار داشته‌ام.^{۵۵}

فلسفه‌ی استعلایی «محض» وابسته به امر تجربی نبود، اما ظاهراً با آن بی‌ربط هم نبود. کانت مدعی شد که روشی که وی در نقد دوم پی‌گیری کرد در واقع همان روش قداول است: «ما قوانین عملی محض را به‌همان شیوه‌ی اصول نظری محض شناختیم با توجه به ضرورتی که عقل آنها را برای ما معین کرد و همه‌ی شرایط تجربی (حسی) را از آنها حذف کرد (شرایطی را که عقل جهت

می‌دهد). مفهوم محض که از اولی ناشی می‌شود به‌عنوان آگاهی فاهمی محض از دومی تلقی می‌شود.^{۵۶} نشانه‌ی تعین عقلانی به همان‌گونه که هست، جهت ضرورت است. در تمام اعمال ذهنی، حضور این جهت معرف (علامت) محوری یک اصل استعلایی پیشینی است.^{۵۷} کانت معتقد بود که بدون این جهت اولیه و معین ضرورت، حتی آنچه به‌لحاظ شناختی ارزیابی می‌کنیم می‌توانست از تصور هیوم از تداعی عادی - امکانی فراتر رود؛ یعنی صرفاً به‌عنوان حکم و نه یقین باقی می‌ماند. کانت در مورد تجربه‌شناختی، در قداول استدلال می‌کند که بدون این جهت در واقع هر امکان تجربه‌ای - حتی تجربه‌ی هیوم - نامنسجم و معشوش خواهد بود. و این تنها مضمونی بود که به‌وسیله‌ی آن کانت توانست «پاسخ» هیوم را بدهد.^{۵۸}

بنابراین فلسفه‌ی استعلایی باید قابلیت‌های «عقل محض» را دریابد. کانت با این ادعا که فلسفه‌ی وی صرفاً مبتنی بر منطق کلی نیست بلکه مبتنی بر آن چیزی است که وی «منطق استعلایی» نامیده، می‌خواست تمایزی بسیار محکم میان فلسفه‌ی خود و تمام فلسفه‌های دیگر ارائه دهد. کانت تأکید می‌کند که منطق عمومی، که در وهله‌ی اول به‌وسیله گروسیوس علیه سنت ذات‌گرا - عقل‌گرا در آلمان مورد استفاده قرار گرفت، هرگز نمی‌توانست از صورت صرف احکام به حکمی درباره‌ی واقعیت برحسب آن احکام گذر کند؛ زیرا منطق عمومی تنها مجموعه‌ای از قواعد مربوط به صورت‌های احکام بود، نه ابزاری برای اثبات و تعیین واقعیت.^{۵۹} کانت اظهار می‌دارد که منطق استعلایی با مسئله‌ی احکام ترکیبی پیشینی سروکار دارد و احکام ترکیبی پیشینی از آن جهت که با احکام منطق عمومی تفاوت بارزی دارند، استلزام و تضمن خودشان را از وجود دارند.^{۶۰} منطق عمومی به‌هیچ وجه نمی‌توانست تابع وجودشناسی باشد.^{۶۱}

وجود فرامنطقی است؛ یعنی امر وجودشناختی است. برای ورود به این قلمرو فلسفه نباید تنها به صور احکام (استفاده‌ی منطقی از عقل) تکیه کند، بلکه باید دو نوع ماده (مفاهیم و شهود) را در احکام با پی‌گیری منشاءهای جداگانه‌ی آنها (یعنی قوای شناختی) متمایز کند تا بتواند امکان ترکیب آنها را در شناخت معتبر (استفاده‌ی واقعی از عقل) تعیین و اثبات کند. تصور کانت از تأمل استعلایی تنها متضمن مقایسه‌ی مفاهیم با مفاهیم دیگر - یعنی صرفاً منطق احکام - نبود، بلکه متضمن مقایسه‌ی مفاهیم با قوای ذهنی که امکان آنها را به وجود می‌آورند نیز بود.

تأمل با خود ایزه‌ها، از این جهت که مفاهیم را مستقیماً از آنها اقتباس کند، سروکار ندارد بلکه تأمل آن حالتی از ذهن است که در آن، ابتدا شروع به کشف شرایط سوژکتیوی می‌کنیم که [تنها] در ذیل آن می‌توانیم به مفاهیم برسیم. تأمل، آگاهی از رابطه‌ی بازنمایی‌های معین با منابع متفاوت شناخت است و تنها به این شیوه‌ی آگاهی می‌توان رابطه‌ی منابع شناخت را با یکدیگر به‌درستی معین کرد. مقدم بر تمام عملکردهای بعدی بازنمایی‌هایمان، این پرسش و مبحث می‌بایست مطرح شود: در کدام یک از قوای شناختی‌مان بازنمایی‌ها به همدیگر مرتبط می‌شوند؟^{۶۲}

مطالب فوق به تفسیر بسیار دقیق کمک می‌کند. «تأمل» را «حالتی از ذهن» معنا کرده‌اند. کانت ادامه می‌دهد در آن حالت «ما شروع به کشف می‌کنیم»، لذا کانت یک عمل ارادی راه، یا به زبان

خودش یک Handlung را توصیف می‌کند که مستلزم انتخاب آگاهانه و شاید عقلانی است - «شرایط سوپزکتیو که [تنها] تحت آن می‌توانیم به مفاهیم برسیم».^{۶۳} کانت تبیین می‌کند که تأمل «آگاهی از رابطه‌ی بازنمایی‌های معین با [قوای] متفاوت شناخت را» فراهم می‌کند. یعنی تأمل به دنبال شناخت منشاء یک بازنمایی معین است با ارجاع به قوه‌ای که «منشاء» آن است. کانت ادامه می‌دهد: این فرایند ضروری است زیرا «تنها با چنین شیوه‌ی آگاهی» است که فلسفه می‌تواند به‌درستی موضوع استعلایی ضروری «رابطه‌ی [قوای] شناخت را با یکدیگر» معین و اثبات کند.

کانت در نامه‌اش به راینهولد، آنجا که می‌نویسد: «تصویر عمومی و کلی از اجزاء شناخت و قوای ذهنی متعلق به آن» به این فرایند تأمل اشاره می‌کند.^{۶۴} به نظر کانت، اجزاء و عناصری از یک «روان‌شناسی» صرفاً تجربی در اینجا موجود نبود. آنها ساختارهای بنیادی فعالیت ذهنی هستند که بدون آنها حتی فلسفیدن غیر ممکن است. این که شرایط سوپزکتیو تنها مبتنی بر چیزی هستند که می‌توانیم در شناخت فلسفی به دست آوریم یکی از مهم‌ترین اصول فلسفه‌ی استعلایی است. تنها براین اساس، ارزیابی اعتبار شناخت یا اطمینان به استفاده‌ی واقعی از عقل ممکن است. من این بحث را بسیار ساده و قابل فهم و قاطعانه، و در جهتی که کانت شیوه‌ی فلسفه‌ی استعلایی را در نظر می‌گرفت ادامه می‌دهم و بنابراین این بحث برای تفسیر تفداول و نیز نقدهای دیگر بسیار مهم خواهد بود. ساختار نوتیک معین‌مان، استدلال برهان است، و این تعیین می‌بایست به‌عنوان بنیان عمل معرفت‌شناختی‌مان شکل یابد. استدلال و برهان شناخت بشری را مسئله‌ساز کرده است. پس اگر قرار باشد که «اعتبار ایزکتیو» حفظ شود استدلال استعلایی باید این استدلال و قیاس را در نظر بگیرد.

این پروژه نمی‌توانست بی‌نیاز از ارجاع به قوای شناخت باشد. استدلال برهان نمی‌تواند جز برحسب قوای ذهن تدوین شود و بدون استدلال برهان نه مسئله‌ی «استعلایی» می‌تواند وجود داشته باشد و نه راه حل استعلایی. اگر مفاهیم محض کافی بود «قیاس متافیزیکی» کامل شده بود و به‌علاوه کل طرح کانتی بی‌ربط می‌شد: لایب‌نیس، ولف، یا باوم‌گارتن همچنان می‌توانستند خدمت کنند. نه روان‌شناسی تجربی کافی بود و نه هیوم پایان فلسفه. بنابراین بهترین تفسیر قیاس استعلایی کانت فهم این نکته است که در اینجا دو مسئله وجود دارد که با هم هم‌پوشانی دارند: اول آن که چگونه اعتبار ایزکتیو مقولات احکام‌شناختی باید ثابت و تعیین شود؛ دوم آن که چگونه ترکیب میان قوه‌ی فاهمه و قوه‌ی حساسیت ممکن است.^{۶۵}

تفسیر شیوه‌ی استعلایی که در پرتو سه نقد حاصل می‌شود، تفسیری است که به بازگشت کانت از پیچیدگی تجربه‌ی حسی (شناختی، اخلاقی یا زیبایی‌شناختی) به یک اصل پیشینی محض و عقلانی می‌پردازد. این تفسیر اعتبار استعلایی را اثبات و تعیین می‌کند. اما کانت می‌بایست پس از آن به مورد پیچیده بازگردد و این کار با ارائه‌ی یک تبیین ساختاری از عملکرد اصل محض با اشاره به تجربه‌ی حسی انجام می‌شود. در مورد تفداول، این تحلیل از احکام تجربی پیچیده (منطقی و واقعی) آغاز می‌شود و علت و دلیل اعتبار ادعاهای آنها را دنبال می‌کند. کانت استدلال کرد که چنین ادعایی

تنها به‌وسیله‌ی مقولات پیشینی فاهمه می‌توانست توجیه شود، و توضیح می‌دهد که این مقولات محض برای شهود محض به کار می‌روند (این توضیحات عمدتاً در بخش ۲۶ قسمت B قیاس استعلایی بیان شده است) و توضیحات مربوط به این که چگونه آنها این کار را انجام می‌دهند در بخش «شاکله‌ی استعلایی» آمده است. پس «تحلیل اصول» به‌دنبال تبیین این بود که چگونه «ترکیب اولیه» می‌توانست کاربردهای یک ایزه‌ی تجربی را به‌طور کلی با یک حکم شناختی ایزکتیو توجیه کند.

روش استعلایی در نقدهای بعد

تداول با «تحلیل استعلایی» پایان نیافت. موضع کانت صرفاً دفاع از انسجام حکم و امکان ایزکتیویته به‌وسیله‌ی انحلال شکاک‌ی به جریان‌های تأثیرات [حسی] نبود. کانت همچنین می‌خواست تا جست‌وجوی عقل را در قلمرو واقعیت محدود کند یعنی از «متافیزیک کنجکاوانه و خطرناک» ممانعت کند. طرح دیالکتیک استعلایی نیز همین بود. کانت در اینجا، صرف‌نظر از امور دیگر، به بحث درباره‌ی این موارد پرداخت: ۱. بحث از «روان‌شناسی عقلانی» یا تفسیر بنیادی از خود؛ ۲. بحث «عقل عملی» یا اخلاق؛ ۳. بحث دین زیرا هدف این نقد «مجال دادن به ایمان» بود. چنین نبود که کانت درباره‌ی اهمیت چنین گرایش و توجهی به عقل بحث کند. در اینجا گرایش‌های پایدار و دائمی از عقل وجود داشت زیرا آنها گرایش‌های انسانی بودند که امکان حذف‌شان وجود نداشت.^{۶۶} با وجود این کانت توانایی عقل را به‌طور شناختی، برای حل این مباحثات مورد تردید قرار داد.

نکته‌ای که می‌بایست بدان توجه شود این است که طبق نقداول، اصول استعلایی به ابعاد غیرشناختی تجربه‌ی انسان مجال اندکی می‌دهد (در واقع در برخی از نوشته‌ها، هر قلمرو معتبری انکار می‌شود). اما این مورد در نقدهای بعدی باقی نماند. بنابراین کانت تصور خودش را از فلسفه‌ی استعلایی در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۸۱ و ۱۷۸۹ تغییر داده است. با وجود این ما می‌بایست این احتمال را نیز در نظر بگیریم که همه‌ی تغییرات فکری کانت در دوره‌ای که در یک جهت فعالیت می‌کرد اتفاق نیفتاده است. حداقل دو انگیزه‌ی محوری در کار بود. نخست تمایل به گسترش فلسفه‌ی استعلایی به قلمرو اخلاقی، و دوم نیاز به اجتناب از اتهام ایدئالیسم. اولین انگیزه باعث شد که کانت به دنبال اصول استعلایی برای قوای دیگر انسان باشد. انگیزه‌ی دوم باعث شد که کانت نسبت به «روان‌شناسی‌گرایی» بسیار بدگمان شود (و همین‌طور نسبت به ارجاع سوپزکتیو در مقابل ارجاع ایزکتیو). اما این دو گرایش کاملاً هماهنگ نبودند. در حالی که محققان بیش از همه مایل‌اند تا به قیاس استعلایی‌بخش B نقداول (۱۷۸۶) به‌عنوان مطلبی بنگرند که گرایش کانت را به ایدئالیسم و روان‌شناسی‌گرایی نشان می‌دهد؛ و بنابراین محققان بر «پیشرفت» در میان سال‌های ۱۷۸۱ تا ۱۷۸۶ تأکید می‌کنند (به‌خاطر «ایدئالیسم» اش و توقف «قیاس سوپزکتیو» و بیش از آنها «صحبت از قوه و استعدادها»). اما روشن نیست که این مهم‌ترین شکاف آن دوره یا حتی شکاف معمول به همان شیوه‌ای باشد که مفسران مایل‌اند بپذیرند.^{۶۷} کانت حتی در فلسفه‌ی کاملاً شناختی خود

گرایش و توجهی را حفظ کرد که بدون تعین و به‌عنوان «شکافی» در نظامش باقی ماند که من آن را بعداً مسئله‌ی استلزام تجربی می‌نامم.^{۶۸} حتی با ارجاع به شناخت، بسته به این که وظیفه‌ی «تحلیل استعلایی» را چگونه بدانیم، درباره‌ی ایجاد یک مفهوم تجربی معتبر هنوز کارهای زیادی می‌بایست انجام شود. خود کانت قول داده بود که کاربرد «متافیزیکی» اصول استعلایی‌اش را برحسب بنیان فلسفی علم طبیعی توضیح دهد.

بنابراین ملاحظات می‌توان حداقل چهار طرح را که دوره‌ی نقدی بعد از زنده نگاه داشت تدوین کرد:

۱. علم اخلاق (عقل عملی)
۲. زیبایی‌شناسی (آگاهی سوژکتیو)
۳. متافیزیک (خدا، نفس و نامیرایی)
۴. علم طبیعی (روش‌شناسی)

کانت اساساً به‌خاطر حفظ یک پارچگی و انسجام محور فلسفه‌ی استعلایی‌اش، همه‌ی این مسائل را تحت اصل وحدت یا نظام‌مندی عقل پی‌گیری کرد. تمایل به توسعه‌ی معقول «فلسفه‌ی استعلایی» به قلمرو غیرشناختی تجربه‌ی انسانی، وی را به ملاحظاتی هدایت کرد که مواضع اولیه‌ی وی را در یک جهت متافیزیکی‌تر (جهت روان‌شناختی استعلایی) پیچیده یا حتی اصلاح کرد. نقداول به‌روشنی از دست‌یابی کلان به مسائل فلسفی صرف نظر کرد (زیرا ابعاد اساسی تجربه انسان را کنار نهاد) تا به پی‌گیری مدام یک توجیه برای عینیت شناخت تجربی برسد. کانت در نقد عقل محض پدیدارشناسی کاملی را از آگاهی سوژکتیو ارائه نمی‌دهد، زیرا وی به‌طور نظام‌مند از تمام اجزاء و عناصر غیر نظری در آن تجربه، به‌منظور اثبات چگونگی امکان شناخت ایزکتیو، صرف‌نظر کرد. به‌علاوه کانت در ۱۷۸۱ طرحی برای نقدهای بعدی نداشت زیرا موضوعات و مواد آنها به نظر وی ظاهراً با استدلال استعلایی موافق و سازگار نبود.^{۶۹} وی تنها در نقدهای بعدی به این پدیدارشناسی بازگشت.^{۷۰} کانت برحسب مسائل استدلالی بودن ماهیت انسان به موضوع محدود قیاس استعلایی اشاره کرد، اما تاحدی که بتواند راه حلش را در مسئله‌ی تخیل و مسئله‌ی سوژکتیویته گسترش دهد؛ در واقع وی از خودانتقادی فرار نمی‌کرد.

کانت بیش از همه بعد از دهه‌ی ۱۷۸۰ فلسفه‌ی استعلایی را صرفاً به‌عنوان بحثی معرفت‌شناختی تلقی نمی‌کرد، بلکه به‌عبارت بهتر آن را به‌عنوان نظام فهم فلسفی انسان مورد توجه قرار می‌داد.^{۷۱} بنابراین انگیزه‌ی کانت در نقدهای بعدی پی‌گیری پژوهش استعلایی مشابه برای اصولی پیشینی بود که تجربه‌ی پیچیده‌ی (عقلانی و واقعی) انسان را بنیان می‌نهند یا توجیه می‌کنند و این پژوهش تنها به بحث قوه‌ی شناختی محدود نمی‌شود، بلکه به‌طور گسترده به تمام قوای متمایز انسان (قوای اساسی انسان) تداوم می‌یابد. کانت چنین رویکرد و طرحی را کاملاً متمایز از «روان‌شناسی تجربی» یا «علم اخلاق (تجربی) نامتناسب» تلقی می‌کند. کانت با اصطلاح‌هایی که شاید برای ما قدیمی و آزاردهنده باشد، بر تقدم عقل بر ماهیت انسان تأکید می‌کند.

امر مهمی که از این مجموعه توجهات پیچیده به دست می‌آید این است که فلسفه‌ی استعلایی ضرورتاً مستلزم ارجاع به قوای تجربه‌ی انسان است. در نتیجه کانت «فلسفه‌ی استعلایی» خود را در جهت ارجاع به قوای ماهیت انسان توسعه و گسترش داد. کانت در نامه‌اش به راینهولد مؤکداً بیان کرد که: «سه قوه‌ی ذهن وجود دارد: قوه‌ی شناخت، قوه‌ی احساس لذت و درد، و قوه‌ی میل».^{۷۲} کانت در نقدهای بعدی روشن می‌سازد که چگونه فلسفه‌ی استعلایی به مسئله‌ی «روان‌شناسی‌گرایی» قوای ذهن نزدیک می‌شود.

کانت در حدود ۱۷۸۷ معتقد بود که می‌توان مفاهیم معینی از شأن تجربی را از طریق تبیین‌های «مطابق با تبیین‌های استعلایی» ترفیع داد و آنها را به شیوه‌ای بازسازی و تدوین کرد که هیچ امر تجربی را فرض نکنند بلکه تنها به اجزایی از موقعیت شناختی که به‌طور استعلایی بنیان نهاده شده است، ارجاع شود: یعنی قوای سوپزکتیو و بازنمایی‌های آنها که به‌طور کلی، و نه به‌طور احتمالی، رخ می‌دهد.^{۷۳} کانت در پی‌نوشت مهمی در مقدمه‌ی نقددوم، ماهیت «تبیین استعلایی» را روشن می‌سازد.^{۷۴} او می‌نویسد هر تبیین استعلایی «تنها عبارت است از اصطلاحات متعلق به فاهمه‌ی محض، یعنی مقولاتی که متضمن هیچ‌چیز تجربی نیستند». یعنی این اصطلاحات بنابه تعریف‌شان کاملاً کلی و منطقی‌اند و هیچ محتوای مادی خاصی ندارند. و نیز تأکید می‌کند: «برای نقد مفاهیم، بیش از این نیازی به مفاهیم وام گرفته‌شده از روان‌شناسی ندارم؛ باقی امور توسط خود نقد انجام می‌گیرد».^{۷۵} کانت معتقد بود که این تبیین‌های استعلایی عناصری کاملاً معقول و موجه در فلسفه‌ی استعلایی‌اند که «محض بودن» آن را نقض نمی‌کنند و بنابراین ادعای پیشینی آن را انکار نمی‌کنند. به‌علاوه، اگر ما به‌طور مداوم به استدلال «دوگانگی مفاهیم تأمل» در تقداول اشاره کنیم دقیقاً این چیزی خواهد بود که امکان وقوع فلسفه‌ی استعلایی را منتفی خواهد کرد.^{۷۶} ویژگی تاریخی بنیان شیوه‌ی کانت می‌بایست به‌طور مداوم درباره‌ی ساختار قوه‌ی وی اعمال شود نه به‌عنوان یک روان‌شناسی تجربی صرف، بلکه به‌ویژه از طریق استعمال تبیین استعلایی به‌عنوان روان‌شناسی استعلایی یا، به عبارت بهتر، پدیدارشناسی. چنین فرض روش‌شناختی شالوده‌ی تفسیر ذیل را تشکیل می‌دهد.^{۷۷}

تبیین‌های استعلایی گسترش عمل انتقادی را به فراتر از امر صرفاً نظری ممکن می‌سازد و بنیان استعلایی، در عقل تأملی، آن دسته از مفاهیم کلیدی آگاهی انسان را که کانت «انتخاب و احساس» معرفی کرده ممکن می‌سازد.^{۷۸} بدین ترتیب، این نگرش به‌طور قابل ملاحظه‌ای قلمرو گزاره‌های ممکن «منطق استعلایی» را گسترده‌تر می‌کند برخلاف آنچه در واژه‌ها و اصطلاحات بسیار مطلق چاپ اول تقداول دیده می‌شود.

علاقه‌ی کانت به بیان این نکته که عقل قوای دیگر انسان را پایه‌گذاری و تنظیم می‌کند مستقیماً رویکرد کانت را در تقدسوم معین می‌سازد و به‌نحو بسیار چشم‌گیری در نهایت وفاداری کانت را به متافیزیک نشان می‌دهد. به نظر کانت، تنها به میزانی که عقل حاکم است حتی در قلمرو احساس، اعتبار یا حقیقتی می‌تواند در فهم انسانی، یا با گستردگی بیشتری، ارزش و اعتباری در تجربه انسانی

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

وجود داشته باشد. قداول قانون‌گذاری خود عقل در قلمرو شناخت را توضیح می‌دهد، و تقدوم به توضیح قانون‌گذاری عقل برای قوه‌ی میل معطوف پرداخت. مقدمه‌ی تقدوم بیان می‌کند که اکنون ثابت خواهد شد که عقل به‌وسیله‌ی قوه‌ی حکم، یک قانون‌گذاری مشابه برای قوه‌ی احساس فراهم خواهد آورد. البته همان‌طور که کانت در نامه‌اش به راینهولد اشاره می‌کند، قلمرو این قوانین استعلایی کوچک‌ترین قلمرو در حیطه‌ی احساس بود، جایی که طبیعت نوع بشر بسیار بدان تعلق داشت؛ اما با وجود این به نظر کانت این که عقل حاکمیت خود را مستدل می‌کرد یک پیروزی محسوب می‌شد.^{۷۹} اگر همان‌گونه که من استنباط می‌کنم، ایزه‌ی تبیین استعلایی همه‌ی تجارب انسانی را (تا آن جایی که ممکن است) در یک کلید و داده‌ی شناختی جابه‌جا کند، آنگاه ترجمه و ارائه‌ی لذت و خوشی (به نظر کانت مؤلفه‌ی بسیار غیرعقلانی آن تجربه) به یک وجه استعلایی می‌بایست دستاورد بسیار مسرت‌بخشی تلقی شود؛ و در واقع نظر کانت را درباره‌ی مناسب بودن نظامش تأیید می‌کند. با وجود این، برای فهم این مطلب می‌بایست تصور بسیار موشکافانه‌ای از پدیدارشناسی آگاهی سوژکتیو کانت به دست آوریم و نیازمند آن هستیم که به‌طور عمیق به نظریه‌ی کانت درباره‌ی فعالیت ذهنی و مسائل دیگر مربوط به تصور کانت از «ابژکتیویته» بپردازیم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. م. گرگور «صورت زیبایی‌شناختی و محتوای حسی در نقد قوه‌ی داورى» 194n.
۲. اگرچه م. لیدکی در پی آن است که ثابت کند ایده‌ی حکم و داورى تأمل قبلاً در نقد اول پنهان بوده است، کتاب وی از عهده‌ی اثبات این موضوع به‌طور کامل برنیامده است. نگاه کنید به لیدکی، کتاب مفهوم (Der Begriff) به‌طور مشابه، گد. پراوس این نکته را به‌طرز قانع‌کننده‌ای بیان می‌کند که کانت واقعاً تصور روشنی از مسئله‌ی آگاهی سوژکتیو در چاپ اول نقد عقل محض نداشته، ولی بعداً با بازنگری در تمهیدات به ایده‌ی «احکام ادراک» رسید. (پراوس، *Erscheinung bei Kant*، ص ۱۰۲).
۳. کانت، نقد عقل محض، A21.
۴. کانت به ک. ل. راینهولد، ۳۱-۲۸ دسامبر ۱۷۸۷، در نامه‌نگاری A.A. 10:513-15 (نامه‌نگاری فلسفی، صص ۲۸-۱۲۷).
۵. نگاه کنید به ک. امریکس، «اثر آخر» که یک بازنگری کلی و عالی دارد.
۶. ر. هنریش، «Proof-structure»، ص ۶۴۰.
۷. ک. امریکس، «اثر آخر».
۸. این پژوهش نیازمند شناخت زمینه‌ی تاریخی کانت از موضوع و استحکام و قوت مقاله و «استدلال‌های استعلایی» است. این اصل می‌تواند تعمیمی افراطی باشد از یک گزاره‌ی ادراکی که در ه. زایگفرید یافت می‌شود: «مشکلات فیلسوفان آمریکایی - انگلیسی‌تبار با [فلسفه‌ی] کانت بیشتر به‌خاطر فقدان آشنایی با محیط فلسفی کانت بوده است تا عدم شناخت قطعی از زبان آلمانی و یا شیفتگی وافر ما به مباحث فلسفی

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

معاصر» (ص ۱۲۶). وی تأکید می‌کند که ما باید «تیین کانت را در وهله اول در زمینه‌ی تاریخی خودش درک کنیم» (ص ۱۲۳)، در واقع «تاریخ انقلاب و تحول راه» (ص ۱۱۵) و این تعهد روش‌شناختی این پژوهش است.

۹. نگاه کنید به کانت، منطقی، ۱۷، از ۳۹ به بعد به‌ویژه ۴۱-۴۰ (A.A.9:15) ۲۷-۳۵، به‌ویژه از ۳۵ به بعد).
۱۰. در تأملی که تعیین تاریخ دقیق آن غیرممکن است، اما به نظر می‌رسد با اندیشه‌ی وی پیوند منطقی دارد، کانت [با عجله] می‌نویسد: «وضوح گسترده از طریق ویژگی‌های بیرونی، وضوح متمرکز از طریق ویژگی‌های درونی، اولی از طریق ویژگی‌های هماهنگ، دومی از طریق ویژگی‌های وابسته، در اولی یک وضوح گسترده، در دومی یک وضوح عمیق، عیب اولی خشکی و سردی و بی‌اعتنائی، عیب دومی درازی. امتیاز اولی زیبایی‌شناختی، امتیاز دومی منطقی» (تأمل ۲۳۶۸، به‌منقل از پ، منتشر، زیبایی‌شناسی کانت، ص ۲۹).

۱۱. کانت، تأمل ۲۰۴، A.A. 15:79.

۱۲. کانت، تأمل ۶۴۳ (۷۰-۱۷۶۹)، A.A. 15:283.

۱۳. کانت، تأمل ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۵۶-۶۸، A.A. 15:67-68.

۱۴. کانت، تأمل ۶۱۹، A.A. 15:268.

۱۵. همان.

۱۶. کانت، تأملات ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۲، A.A. 15:268-9.

۱۷. «حساسیت در آن دارای احساس و دریافت است؛ اولی سوژکتیو و دومی ابژکتیو است»، (تأمل (A.A. 15:105) ۲۷۹ (۱۷۷۰)).

۱۸. کانت، تأملات ۱۷۷ (۱۷۶۹) و ۶۸۱ (۱۷۶۹)، A.A. 15:65,303، و از دوره‌ی بعد از ۴۰۸ (دهه‌ی ۱۷۷۰) A.A. 15:165.

۱۹. همان، به‌طور خاص ۴۰۸.

۲۰. کانت، تأمل ۶۸۰ (۱۷۶۹)، A.A. 15:302. کانت در تأملی دیگر (تأمل ۶۵۰، A.A. 15:287) می‌نویسد: «بازنمایی‌های محسوس یا حسیات و حس ملازم‌اند، یا نمودها هستند و مبتنی بر قدرت شهودند؛ اولی در موقعیت سوژه و از طریق ظهور ابژه تغییر می‌کند، دومی بازنمایی‌هایی از خود ابژه‌اند - مادامی که در معرض حواس باشند».

۲۱. کانت، تأمل ۲۷۸ (دهه‌ی ۱۷۷۰)، A.A. 15:107. مفهوم و تصور تخیل (انگاره) به‌عنوان یک قدرت خودانگیخته برای کانت در زمان ۷۰-۱۷۶۹ کاملاً روشن نبود. تنها در طی دهه‌ی ۱۷۷۰ آشکار شد برای بحث مفصل درباره‌ی نظریه‌ی اولیه‌ی کانت درباره‌ی تخیل نگاه کنید به ر. مک کریل، تخیل و تفسیر، صص ۲۵-۹؛ و ه. مورشن، «قوه‌ی تخیل از نظر کانت»، به‌ویژه ۳۸۶ به بعد (تجدید چاپ، ۷۶ به بعد).

۲۲. کانت، تأمل ۶۴۳ (۷۰-۱۷۶۹)، A.A. 15:283.

۲۳. درباره‌ی تتنس نگاه کنید به ج. بارنوو، «دستاورد فلسفی و اهمیت تاریخی یوهان نیکولاس تتنس»، صص ۳۵-۳۰۱ و ل. بک، فلسفه‌ی اولیه‌ی آلمان، صص ۲۵-۴۱۲.

۲۴. کانت، تأمل ۶۲۴، A.A. 15:270.

۲۵. کانت، تأمل ۶۳۸، A.A. 15:276.

۲۶. کانت، تأمل ۲۰۹، A.A. 15:80 و تأمل ۶۸۱، A.A. 15:303.

۲۷. کانت، تأمل ۶۲۵، A.A. 15:271.

۲۸. کانت، تأمل ۶۸۳، A.A. 15:304.

۲۹. همان.

۳۰. نگاه کنید به بحث کانت درباره‌ی «ترکیب سه گانه» در نقد اول، A97.

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

۳۱. نگاه کنید به تأمل ۲۱۳ (A.A. 15:82)، که طی آن کانت به این مشکل می‌پردازد.
۳۲. این بینش محوری درباره‌ی کلیت زمان و مکان تحول مهم و بزرگ کانت را در این دوره تشکیل می‌دهد که منجر به نظریه‌ی شهود (محسوس) محض شد (نگاه کنید به تأمل ۶۲۲، A.A. 15:293). به نظر کانت مکان یک کل وحدت پیشینی است. مکان، صورت شهود محسوس است. برتری و کمالی که حسیات، در مقایسه با عقل، دارد وحدت پیشینی کلی خود صورت است. چنین کل پیشینی تنها یک هدف (کلیت) مفهومی برای عقلانیت است. از طرف دیگر، نقص شهود خود حسیات است - یعنی وابستگی به ماده‌ی احساس و محدودیت صورت‌های محسوس به مکان و زمان. عقل به این شیوه‌ها محدود نیست.
۳۳. کانت، نقد عقل محض، B25/A11. نگاه کنید به ت. پیندر، «تصور کانت از شناخت استعلایی». پیندر بر جنبه‌ی ضد جذبی این عبارت تأکید می‌کند و بر انحراف کانت از استعمال قبلی‌اش اصرار می‌ورزد؛ در این رابطه نگاه کنید به بحث آی. آنجللی و ن. هینزکه: آنجلی، فصل «در باب سرمنشاء‌های امر استعلایی کانت»؛ هینزکه، فصل «مفهوم امر استعلایی کانت و پیچیدگی تاریخ مفهوم آن».
۳۴. کانت، تمهیدات ۳۷، A.A. 4:294.
۳۵. نگاه کنید به نقد عقل محض، A56: «هرگونه شناخت پیشینی نباید استعلایی نامیده شود، بلکه فقط شناختی که بدان طریق درمی‌یابیم که چگونه تصورهای معینی (ادراکات و مفهوما) منحصرانه به‌طور پیشینی به کار بسته می‌شوند یا ممکن‌اند».
۳۶. ر. هنریش «Proof-structure»، ۴۶؛ ج. هینتیکا، «استدلال‌های استعلایی»، صص ۷۶-۷۷.
۳۷. این که ذهن به‌وسیله‌ی فرایندهایی که در عملکردهایشان نیازی به خودآگاهی ندارند یک جزء بنیادی و ضروری در فلسفه‌ی استعلایی است. این که کانت در این راستا می‌اندیشید (اگرچه در هیچ‌جا ذکر نمی‌شد، حداقل در [کتاب] منطق روشن است): «پرورش قوای ما نیز بر طبق قواعد معینی اتفاق می‌افتد که ما در وهله‌ی اول بدون آگاهی از آنها، حرکت می‌کنیم». (A.A. 9:11).
۳۸. به این دلیل است که هگل اصرار می‌ورزد که پدیدارشناسی روح متضمن دیوارگی پرسپکتیو در میان آگاهی متعلق به تجربه‌ی خودش و آگاهی فیلسوف از امور ذاتی این تجربه است. هگل استدلال می‌کند که آگاهی، از جهت عنصر جوهری سپر خودآگاهی‌اش، آگاه از آنچه آن بود یا به آنچه آن متعلق بود، نیست.
۳۹. کانت، نقد عقل محض، A367-74، A318-25/A490-97.
۴۰. همان، B145.
۴۱. تفاوت میان Objekt و Gegenstand اساسی است. در فلسفه‌ی مدرسی کلاسیک، تفاوت میان res و ens بود، یعنی میان ماده‌ی حکم صوری و ماده‌ی که دربر دارنده‌ی یک هویت موجود بود. نگاه کنید به ه. زایگفرید، *Kant's Spanish Bank Account* درباره‌ی این تمایز در خود کانت، به‌ویژه نگاه کنید به ه. آلیسون، ایدئالیسم استعلایی، صص ۲۸-۲۷، ۳۶-۳۵.
۴۲. د. کلب، «فکر و شهود در نظام نقدی کانت». و نگاه کنید به ه. زایگفرید *Kant's Spanish Bank Account* «به‌منظور این که واقعیت مفهومی یک شیء واقعیت ممکن از تجربه باشد، آن شیء باید همچنین طبق شرایط صوری تجربه، یعنی شرایط شهود و مفاهیم» وضع شود (B265)؛ و برای این که آن واقعیت یک ایزه‌ی واقعی تجربه باشد، باید «متضمن شرایط مادی تجربه یعنی حسیات نیز باشد (B266)» (۱۲۲).
۴۳. من این را با برهان آلیسون در ایدئالیسم استعلایی معادل می‌گیرم که دو جزء از این برهان در قیاس استعلایی، مشتمل است بر: ۱. «قیاس متافیزیکی» یعنی ساختار نظری یک «استعمال واقعی» برای مقولات؛ ۲. «ترکیب استعلایی» که ثابت می‌کند این «استعمال واقعی» برای «شهود محض» به کار رفته و می‌تواند به‌عنوان یک «ترکیب استعلایی تخیل» در بخش «شاکله» تدوین شود.
۴۴. درباره‌ی این تصور از ترکیب محض یا اولیه نگاه کنید به ه. آلیسون، شاکله‌گرایی استعلایی، و. ر. آکویلا.

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

رابطه میان شهود محض و تجربی در کانت. و فصل مواد ذهن از ۴۹ به بعد؛ کسی که در این تصور تردید دارد، پ. گویر است، نمود و ترکیب پیشینی.

۴۵. نگاه کنید به «آلیسون، شاکله‌گرایی استعلایی، صص ۶۵-۴۶».

۴۶. این در مقابل نظر س. کورنر بود که به شدت با آن مخالف است، در فصل «ناممکن بودن قیاس‌های استعلایی». پاسخ شاپر در فصل «استدلال به شیوه استعلایی» از پیش نحوه‌ی بیان پیشرفته‌ی کانتی را فرض می‌کند و از معنای «قیاس» کانت بسیار دفاع می‌کند، اما نکته‌ی منطقی کورنر را نادیده می‌گیرد، همانند باینر، «کانت، استدلال‌های استعلایی» به‌ویژه ۴۶۰. این نکته‌ای است که کورنر و پ. استراوسون «حدود حس»، ب. استرود «استدلال‌های استعلایی» ۶۹-۱۵۴، و ر. ولف (نظریه‌ی فعالیت ذهنی کانت) به دنبال نوعی قیاس در کانت هستند که وی هرگز مورد نظر نداشته بود.

۴۷. ر. هنریش، «تصور کانت»؛ همچنین نگاه کنید به ج. روزنبرگ، استدلال‌های استعلایی بازنگری شده، ص ۶۱۲

۴۸. ج. روزنبرگ، استدلال‌های استعلایی بازنگری شده، صص ۱۳-۶۱۲؛ استورا، استدلال‌های استعلایی، ص ۵۴؛ بوینر، کانت، استدلال‌های استعلایی، ص ۴۶۱.

۴۹. پ. گویر، روان‌شناسی و قیاس استعلایی؛ همچنین نگاه کنید به گ. بیر، منطق و روان‌شناسی در قیاس استعلایی، و. واش، فلسفه و روان‌شناسی در کتاب نقد کانت.

۵۰. ر. هنریش، تصور کانت، صص ۳۵-۳۴.

۵۱. ک. امریکس، قیاس استعلایی کانت به‌عنوان یک استدلال پیشرونده، صص ۸۷-۲۷۳، به‌ویژه ۲۸۲. همچنین نگاه کنید به ل. رچر، کانت و ساختار ویژه‌ی ذهن انسان.

۵۲. ناخرسندی از این شکل مرموز استدلال منطقی محرک اصلی انکارهای متعدد استدلال‌های استعلایی از سوی م. گرام بود: «استدلال‌های استعلایی» و «آیا استدلال‌های استعلایی می‌بایست جعلی باشند؟». همچنین نگاه کنید به گ. بیرد، تفسیرهای اخیر از قیاس استعلایی کانت؛ برای نقد مفهوم ضد شکاک‌ی استدلال استعلایی به استراوسون، استرود و غیره نگاه کنید. گرام، ج. هیتیکا را ترغیب کرد تا به مخالفت با این مطلب بپردازد که این استدلال به‌طور کامل در سبک کانتی جا‌به‌جا شده است. (هنیتیکا، استدلال‌های استعلایی، صص ۸۱-۲۷۴). وی درست می‌گفت؛ گرام در آغاز نوشته‌هایش مضمون پرباری از بررسی استدلال‌های استعلایی بر جای گذاشت: «نظریه‌ی ترکیبی پیشینی و نظریه‌ی مقولات وی» (۱۵).

۵۳. «این که کانت از این فاکت حکم تجربی آغاز می‌کند، و به واقع می‌بایست چنین کند، کاملاً روشن است، وی می‌بایست از این بیاغازد زیرا در غیر این صورت فلسفه به‌عنوان یک نظریه در باب تجربه‌ی ظاهرراً فاقد یک ایزه می‌بود: پراوس، *Erscheinung bei Kant*، ص ۶۲

۵۴. برای ارزیابی کلی این تصور، نگاه کنید به ر. پیپسن، نظریه‌ی صورت کانت، به کرات و به‌ویژه ۱۵.

۵۵. کانت، «درباره‌ی استعمال»، A.A. 8:183-84.

۵۶. کانت، نقد عقل عملی، ص ۲۹، A.A. 5:30.

۵۷. برای ضرورت در عمل ارادی به‌طور کلی، به نظر کانت، به معنای حضور اصل پیشینی محض عقل عملی است: قانون اخلاقی با جهت امری «مقوله‌ای» و بسیار یقینی‌اش. نگاه کنید به ل. بک، جهت‌های امری یقینی. ۵۸. این تفسیر من با تفسیر ل. بک در «پیشینی بودن عمومی احکام ذوق» در مقالاتی در باب کانت و هیوم

۱۷۰-۱۶۷ و همچنین نگاه کنید به *Erscheinung bei Kant*، گ. پراوس، ص ۸۶

۵۹. کانت، نقد عقل محض، B81/A56. بک این را به‌وضوح برحسب احکام تحلیلی در برابر احکام ترکیبی بیان می‌کند: تمایز میان احکام تحلیلی و ترکیبی متعلق به منطقی صوری نیست، زیرا منطقی صوری مجزا از معنای همه‌ی واژه‌ها و اصطلاحات است (آیا احکام ترکیبی کانت می‌تواند تحلیلی شود؟ ۱۱-۱۰). نگاه کنید

زیباشناخت کانت و پی‌گیری...

همچنین به ف.د گرایف «نسبت منطقی استعلایی و منطقی صوری» و ت. اشونینگ، منطقی استعلایی کانت، صص ۲۸-۴۶.

۶۰ این معنا می‌تواند برحسب استعمال منطقی در برابر استعمال واقعی عقل بیان شود، معنا و تمایزی که کانت در سرتاسر اثرش اعمال کرد. یک می‌گوید: «یک تعریف واقعی نه تنها اصطلاح را در نسبت با اصطلاح‌های دیگر متناسب می‌سازد، بلکه تعریف متضمن ویژگی روشنی است که از طریق آن ابژه می‌تواند مشخص شود و به‌وسیله‌ی آن ثابت شود مفهوم تعریف شده دارای «واقعیت ابژکتیو است»... کانت می‌گوید که در یک تعریف واقعی ما نباید یک اصطلاح را عمدتاً با تولید منطقی معمول‌های منطقی که به‌طور دلخواهی انتخاب شده‌اند، یکسان تلقی کنیم. بلکه حداقل [می‌بایست] یک حکم وجودی پیچیده را ارائه بدهیم و شرایطی را که تحت آن این حکم می‌تواند موجه باشد بیان کنیم: (نظریه‌ی تعریف کانت، صص ۲۷-۲۶). این نحوه‌ی تفکر به‌واسطه‌ی ه‌آلیسون در بحث با م. اس. گرام درباره‌ی ترکیبی بودن (با ارجاع به مباحثه‌ی کانت - ابرهارد) گسترش یافت، اما در جهتی مستقیم با کل «فلسفه نقدی»: م. گرام، کانت، وجودشناسی و امر پیشینی؛ ه‌آلیسون، مباحثه‌ی کانت - ابرهارد به‌ویژه از ۵۴ به بعد، گرام، «بحران و معضل ترکیبی بودن» و آلیسون «اصالت، تمایز کانت میان احکام تحلیلی و ترکیبی».

۶۱ به این دلیل بود که در میان امور دیگر، برهان وجودشناختی خداوند به کنار گذاشته شد، زمانی که کانت به‌شدت در نقد عقل آن را مستدل کرد (A592-602/B620-31)، و به این دلیل بود که نظام بسیار عقلانی لایبنیتس شکست خورد، زمانی که کانت از آن دفاع کرد (در یک پیوست بسیار مهم تحت عنوان «دوپارگی مفاهیم تأمل»، A260-92/B316-49) این پیوست محور بسیاری از دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی بعدی کانت شد.

۶۲ همان، A260/B316.

۶۳ نگاه کنید به م. لیدکی، مفهوم تأمل کانت.

۶۴ نامه‌نگاری کانت به راینهولد، ۲۸-۳۱، ۱۷۸۷، A.A. 10:513-15 (مکاتبات فلسفی ۲۸-۱۲۷).

۶۵ برای مثال نگاه کنید به: ر. هنریش، *The proof-Structure*، این همانی و ابژکتیویته، و «تصور کانت از یک قیاس». برای ارزیابی هنریش، نگاه کنید به پ. گویر، بازبینی این همانی و ابژکتیویته، و ک. امریکس، اثر آخر، صص ۱۶-۱۵.

۶۶ این نکته به کرات از سوی فیلسوفان معاصر نادیده گرفته شده است، اما این برای کانت ضروری و اساسی بود. نگاه کنید به نقد عقل محض، A3/B7؛ تمهیدات 2-3، A.A. 4:257. و این زمانی است که به تفسیر متافیزیکی دقیقی از اثرش بازمی‌گردد (امریکس این دیدگاه را در بازنگری‌اش، «اثر اخیر» اظهار می‌دارد).

۶۷ محققان و منتقدان معتقدند که بیشترین بازنگری‌های بخش B به‌خاطر حذف «روان‌شناسی‌گرایی» و پوشاندن «قوه - نطق کلام» بوده است. اگرچه شکی وجود ندارد که کانت استدلالش را در بخش B دوباره تدریس کرد، این بدین معنا نیست که وی آنچه را که در بخش A نوشته (یعنی قیاس سوژکتیو) را رد می‌کند بلکه آن نکته به‌طور ضمنی در بخش B باقی می‌ماند و عناصر آن به‌طور صریح و روشن در سرتاسر «تحلیل اصول» بازنگری نشده، ظاهر می‌شود. (نگاه کنید به‌ویژه به نقد عقل محض؛ به‌علاوه توجه به تبیین فرایند ذهنی سوژکتیو در نزد کانت، در کار انتقادی بعدی‌اش باقی ماند و نقش اساسی را در پیدایش نقد سوم ایفا کرد (به‌ویژه نگاه کنید به اولین مقدمه/نقد داور، صص ۲۴).

۶۸ دوباره‌ی این موضوع «شکاف» که کانت را تا پایان این سال‌ها نگران کرده بود نگاه کنید به ا. فورستر، «آیا شکافی در نظام تقدی کانت وجود دارد؟»

۶۹ این که می‌بایست یک نقد دوم یا حتی سوم با یک «رویکرد» «تحلیلی» و «قیاسی» وجود داشته باشد، کاملاً برای کانت (۱۷۸۱) تفکر نامأنوسی بود: برانت، «قیاس‌ها در نقد داور»، صص ۱۸۳.

زیباشناخت
کانت و پی‌گیری...

۷۰. در نقد سوم وی تلاش کرد تا نه تنها هر جنبه‌ای از آگاهی فی‌نفسه را، بلکه هر جنبه‌ای از رابطه‌های نظام‌مند میان آنها را نیز به‌طور مفهومی توصیف کند. نگاه کنید به *و. یارتوشات، t Zum Systematischen or t* شرح مفصلی از این تفسیر.

۷۱. این «فلسفه‌ی نقدی» را ضرورتاً یک انسان‌شناسی فلسفی تلقی می‌کند، همان‌طور که ا. کاسیرر در ایدئالیسم انتقادی به‌عنوان فلسفه‌ی فرهنگ استدلال کرده است.

۷۲. نامه‌نگاری کانت به رایسهولد، ۲۸-۳۱ دسامبر ۱۷۸۷، A.A. 10:513-15 (مکاتبات فلسفی صص ۲۸-۱۲۷).

۷۳. کانت، نقد داوری، 10:54.

۷۴. کانت، نقد عقل عملی، 9n. (A.A. 5, 9n.).

۷۵. کانت در این پی‌نوشت نمونه‌های گوناگونی از چنین «تبیین‌های استعلایی» ارائه می‌دهد: «زندگی، قوه‌ی یک موجود است که به‌وسیله‌ی آن طبق قوانین قوه‌ی میل عمل می‌کند. این قوه‌ی میل، قوه‌ی چنین موجودی است زیرا از طریق [بازنمایی‌هایش] به واقعیت ابژه‌های این [بازنمایی] را تحقق می‌بخشد. ازت [بازنمایی] هماهنگی یک ابژه یا یک عمل با شرایط سوژکتیو زندگی است، یعنی با قوه‌ای که از طریق آن [یک بازنمایی] واقعیت ابژه‌اش را تحقق می‌بخشد (یا راستای انرژی‌های یک سوژه‌ی چنین عملی، ابژه را ایجاد می‌کند)» (همان).

۷۶. کانت، نقد عقل محض، A260-92/B316-49.

۷۷. نظر و توجه تاریخی من در یافتن تداوم و پیوندها میان نقد سوم کانت و ایدئالیست‌های بعدی آشکار خواهد شد. درباره‌ی استدلال‌های استعلایی در نقدهای بعدی من مطالب زیادی را از ر. بتون (کتاب وی)، نقد دوم کانت و مسئله‌ی استدلال‌های استعلایی ۲۴ و به‌کرات آموختم.

۷۸. اساساً این توسعه تحلیل استعلایی را به اختیار و احساس روا می‌دانند، اما در واقع دوباره به تحلیل استعلایی خود شناخت بازمی‌گردد، یعنی تعیین مقوله‌ای ابژه‌های تجربه تحت بازبینی برحسب ساختار غایت و هدف عقلانیت پویا قرار می‌گیرد. این «چرخش شناختی» بود که منجر به اولین مقدمه‌ی [نظام‌مند] برای نقد داوری شد.

۷۹. نامه‌نگاری کانت به رایسهولد، ۲۸-۳۱ دسامبر ۱۷۸۷، A.A. 10:513-15 (مکاتبات فلسفی، صص ۲۸-۱۲۷).



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی