



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue.26/ spring 2019

Kant and Heidegger on Phenomenon: a Critical Comparison

Mohammad J. Safian

Associate Professor, University of Isfahan Email: safian@ltr.ui.ac.ir,

Abstract

The phenomenon is one of the ancient words in the history of western philosophy. It is used repeatedly in the works of Plato and Aristotle, and also is in Hume, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, and many other philosophers. In this essay, the main topic is comparing the sense of phenomenon in Kant and Heidegger. This is important because Kant's thoughts have caused fundamental changes in philosophy and as he claims he has created a Copernican Revolution in philosophy. It seems that his consideration of Phenomenon is, at least, one of the main elements of his Copernican Revolution, and, since he is one of the greatest modern philosophers, his understanding of the meaning of phenomenon has an essential relation to modern thought. The questions of this essay are: 1. what does phenomenon mean to Kant? And which consequences does it bring about? 2. What does phenomenon mean to Heidegger and how does he reject Kantian Phenomenon?

Keywords: Kant, Heidegger, Phenomenon, appearance, Thing in itself

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Introduction

In this essay, our presumption is that Kantian Phenomenon, in general, is an essential element in modern philosophy and Heidegger who grasped a different meaning for the phenomenon, tries to go beyond modern thought and reaches to a dimension of thought that could be entitled as poetical thinking.

Kant on Phenomenon

According to Kant, things manifest themselves for us only in accordance with our possibility to receive them, and we- as human beings- can receive things only through sensation. The sensation is our only possible intuition. Moreover, any sensation occurs in space and time which both are essential conditions in our sensation. Therefore, things appear to us not as they are in themselves but as our limitations let them appear. So when things appear to us, they are phenomena and we don't know what really they are in themselves. The phenomenon for Kant can be known only by sensation. In the other words, Phenomena are valid only for human subjects and they are not similar to things in themselves, because we have no intuition but sensitive intuition and, we have no way knowing the things in themselves other than their manifestations for us. Therefore, the things in themselves are unknowable. But there are some questions: what is the relation between the thing-in-itself and its phenomenon (appearance)? Could we say that there isn't any relation and compatibility between them? In addition, Why Kant make so radical separation between appearance and thing-in-itself? And, whether it is possible to ignore any compatibility between them and to consider this relationship as a complete incommensurable one? As it is pointed, things in themselves are unknowable and we apply the forms from our understanding to what is received through our senses and so this way we understand them as objects. So objects are products of our cognitive activities. Our world is the world of all possible objects which we form them, and we dominate on them. We impose our conditions (forms of our sensitive intuition and understanding) on them. And thereby we don't let them manifest themselves as they are. This is the ontological domination of things. This kind of domination is the characteristic of modern thinking.

Heidegger on Phenomenon

As a phenomenologist, Heidegger grasps many possibilities in phenomenology for thinking, and thus he reflects on the concept of the phenomenon and tries to clarify the meaning of it in relating to concepts such as appearance, seeming, and mere appearance. He starts by analyzing and interpreting the Greek word phainomenon and its associated vocabulary to find out the meaning of the word. In the seventh clause of Being and Time, titled "The phenomenological method of research," he explores in detail the concept of the phenomenon. The Greek expression phainomenon, from which

the term "phenomenon" derives, comes from the verb phainesthai, meaning "to show itself." Thus phainomenon means what shows itself, the self-showing, and the manifest. Phainesthai itself is a "middle voice" construction of phaino, to bring into daylight, to place in brightness. Phaino belongs to the root pha-, like phos, light or brightness, Thus the meaning of the expression "phenomenon" is established as what shows itself in itself, what is manifest. The phainomena are thus the totality of what lies in the light of day or can be brought to light. The Greeks simply identified this with to onta (beings). (Heidegger, 1996:29). Heidegger argues that beings can show themselves from themselves in various ways, depending on the mode of access to them. The possibility even exists that they can show themselves as they are not in themselves. In this self-showing, a being looks like this or not. Heidegger calls such self-showing, seeming [Scheinen]. And so the expression phainomenon, also means semblance/[scheinbar]. Then phainomenon has both meanings: the semblance and the self-showing. Now one could ask how these two meanings are structurally connected. To reply to this question one could say that only because something, can show itself as something it is not, or can it only look like something or not. So Heidegger already uses the word phenomenon to cover the first meaning and the seeming/[schein] for the second one. Heidegger points out that the meaning of both words has nothing to do with the meaning of the appearance [Erscheinung] and especially mere appearance. The appearance is the presence of thing which shows itself. Therefore, the appearance in this sense is not synonymous with the concept of the phenomenon. According to Heidegger, mere appearance has no meaning. The appearance always is the appearance of something, and inevitably should be related to that thing. The Kantian phenomenon is a mere appearance, and this is unreasonable. The appearance is a two-sided concept, one side is what appears, and someone (or something) to whom (which) the thing is appeared to is located on another side. The appearance of a thing depends on the possibilities of the person whom the thing appears on him. To Kant, man's intuition in direct confrontation with the object is of our possibilities and confines it to sensory intuition. According to Kant, since we are finite, for knowing something it is necessary for us to receive it through our senses. For Kant, being is only related to the question of whether such a thing is given to us in such a way that the perception of it could, in any case, precede the concept. (Kant b, 1993: b 273)

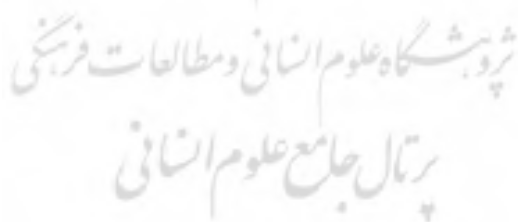
Conclusion

According to Kant, being is something that can be given to me according to general conditions of sensation, therefore, it is one of the prior concepts of understanding and could be applied only to what is given through experience. It means that beings are objects to us and are dependent on our conditions and possibilities and we are who form them. With such cognition, the way of

dominate on things will be open, hence there is a relation of dominance on beings. On the other hand, Heidegger calls the phenomenon as it show itself from itself. In this approach, we have to let beings to show themselves from themselves, and we give them up. Our words and our knowledge derive from things, they aren't dependent on us and we are not who shape them.

References

- Avecina, Hossain-ibn-e Abdullah (1983) *Mantegh-e Shefa*, Moghadamehy-e Ibrahim Madkuor, Manshuorat-e Maktab-e Ayatollah-e Marashi-e Najafi
- Bennet, Jonathan (1992) *Kant's Analytic*, Cambridge University Press
- Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow (1982) *Michel Foucault Beyond structuralism and Hermeneutics*, Harvester Wheat sheaf, New York,
- Heidegger, Martin (1986) *Sein und Zeit*, Tubingen, man Niemer Verlag
- Heidegger, Martin (1979) *Kant and the problem of metaphysics*, tr. Richard Taft, Indiana University Press
- Heidegger, Martin (1982) *The Basic Problems of Phenomenology*, Tran. Albert Hofstadter, Indiana University Press
- Kant, Immanuel (1993), *critique of pure reason*, tr. Norman kempt smith, London: the Macmillan press
- Kaplestone, Fredrick (1977) *Wolff to Kant*, (Voi.6 of A History of Philosophy, Search Press, London
- Naghizadeh, Abdolhossahn (1985) *Kant va Bidari Az Khab-e Dogmatism*, Tehran, Nashr-e Agah





بررسی مقایسه‌ای مفهوم پدیدار نزد کانت و هیدگر، دلالت‌ها و نتایج هریک*

محمد جواد صافیان**

دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان

چکیده

پدیدار نزد کانت امری است که صرفاً از طریق ادراک حسی حاصل شده است و به عبارتی صرفاً معتبر به اعتبار فاعل شناسا است و با وجود نفس الامری هیچ گونه سنخیتی ندارد، زیرا ما از آن رو که شهودی جز شهود حسی نداریم راهی به شناسایی اشیاء فی‌نفسه نداریم صرف نظر از ظهوری که برای ما دارند. پس اشیاء فی‌نفسه قابل شناسایی نیست، ولی این پرسش باقی است که چه نسبتی بین شیء فی‌نفسه و پدیدارها وجود دارد؟ آیا می‌توان بین این دو قائل به تباین بود و هیچ گونه سنخیتی بین آنها قائل نشد؟

پاسخ هیدگر به این پرسش‌ها چیست؟ وی به کمک تحلیل مفهوم پدیدار و شقوق مختلف ظهور داشتن، نظر کانت را غیر قابل پذیرش می‌شمارد. پرسش‌های مقاله حاضر این است که چه ضرورتی کانت را به تفکیک بین پدیدار و شیء فی‌نفسه کشانده است؟ و این تفکیک منجر به چه نتایجی شده است؟ و تحلیل هیدگر از مفهوم پدیدار و مفاهیم همبسته آن از قبیل ظهور و نشانه و... بر چه مبانی و پیش فرض‌هایی استوار است و چه نتایجی را به بار خواهد آورد؟ و بالاخره آن که وجوه اشتراک و اختلاف نظر دو فیلسوف در این مسئله چیست؟

واژگان کلیدی: کانت، هیدگر، پدیدار، انقلاب کپرنیکی، شیء فی‌نفسه

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۹/۱۹

تأیید نهایی: ۱۳۹۷/۱۲/۱۳

** E-mail: safian@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

پدیدار (phenomenon) از با سابقه‌ترین الفاظ و اسامی در تاریخ فلسفه غرب است. به‌ویژه در آثار افلاطون، هیوم، کانت، هگل، هوسرل و هیدگر مفهوم پدیدار مفهومی کلیدی و اساسی است. هر چند نزد هر کدام از فیلسوفان نامبرده واجد معنایی خاص است.

موضوع این نوشتار مقایسه تلقی کانت و هیدگر از مفهوم پدیدار است. ابتدا لازم است معلوم شود به چه جهت مقایسه تلقی این دو فیلسوف واجد اهمیت است. اهمیت مطلب به اجمال در آن است که فلسفه کانت نقطه عطفی در تفکر فلسفی جدید مغرب زمین به حساب می‌آید و چنان که می‌دانیم خود او از فلسفه‌اش تحت عنوان «انقلاب کپرنیکی» یاد کرده است. به نظر می‌رسد تلقی او از مفهوم پدیدار حداقل یکی از ارکان انقلاب کپرنیکی اوست و از آنجا که او از بزرگترین فیلسوفان دوره مدرن است، درک و دریافتش از پدیدار به طور قطع با مبانی و اساس اندیشه مدرن قرابت و ربط وثیق دارد. از سوی دیگر هیدگر با رسوخ در تفکر متافیزیکی قدیم و جدید بر آن است که متافیزیک به طور اساسی بر پایه غفلت از وجود بنا شده و به‌ویژه در دوره جدید با محوریت سوژه این غفلت تام و تمام گردیده است. از آنجا که کانت سرآمد فیلسوفان مدرن است، رویارویی هیدگر با کانت از زاویه تلقی هر کدام از مفهوم خاص و لیکن بنیادین پدیدار می‌تواند تا حدودی به درک ماهیت تفکر مدرن و بدیل احتمالی آن کمک کند. با توجه به این که مفهوم پدیدار مفهومی بنیادین و چه بسا مساوق با مفهوم موجود است، این که چگونگی درک و دریافت از آن چه نقشی در نحوه تفکر متفکران و نسبت این تفکر با موجودات و حتی زندگی روزمره دارد مسئله محوری این پژوهش است.

پرسش‌های این پژوهش عبارت است از:

۱. تلقی کانت از پدیدار چیست و بر چه اساسی استوار است؟ این تلقی منجر به چه نتایجی می‌شود؟
 ۲. درک و دریافت هیدگر از پدیدار چیست و هیدگر با چه استدلالی تعریف خود را از پدیدار جایگزین تعریف کانت کرده است؟ و این تعریف از پدیدار چه نتایجی در پی دارد؟
- فرضیه این پژوهش آن است که دریافت کانت از مفهوم پدیدار متناسب بلکه مقوم تفکر مدرن در کلیت آن است و هیدگر با درک و دریافتی متفاوت از مفهوم و معنای پدیدار کوشیده است از تفکر مدرن گذر کرده و به ساحتی از تفکر نائل آید که می‌توان آن را تفکر شاعرانه نامید.

معنای پدیدار نزد کانت

شاید بهترین راه درک مفهوم کانت از پدیدار اشاره به انقلاب کپرنیکی او باشد. کانت کار خود در فلسفه را به انقلاب کپرنیک تشبیه کرده است، به این معنا که تاکنون فرض بر آن بوده است که موجودات حقایق ثابتی دارند و ما باید بکوشیم آن حقایق ثابت را دریابیم و در این صورت به علم نائل شده‌ایم. بنابراین ما تابع و تسلیم ذوات ثابت اشیاء یا همان حقایق موجوداتیم. کانت مطلب را معکوس کرده است. ما واجد امکان‌ها و محدودیت‌های ثابتی هستیم، اشیاء برحسب امکان‌ها و شرایط و محدودیت‌های ما بر ما ظهور می‌کنند. اگر شرایط و امکان‌های ما متفاوت بود اشیاء به نحو دیگری بر ما ظهور می‌کردند.

معنای این قول آن است که اشیاء و موجودات نه آنچنان که هستند بلکه متناسب با شرایط و امکان های ما بر ما ظهور می کنند و بنابراین ما آنها را نمی شناسیم همان گونه که هستند. شیئی فی نفسه برای ما مجهول و ناشناخته است، اما شرایط و امکان های ما کدام است؟ کانت شرایط و امکان های شناختی بشری را از محدودیت و تناهی بشر استنتاج می کند و طرفه آنکه به قول فوکو همین محدودیت را به عنوان شرط امر واقع قرار می دهد (دریفوس ، ۱۳۷۶: ۹۷). به عبارت دیگر با تحلیل محدودیت، انسان نه تنها به عنوان فاعل و موضوع شناخت بلکه به صورت تعارض آمیزتری حتی به عنوان سامان بخش چشم اندازی تلقی می شود که خود در آن ظاهر می شود (همان: ۹۸).

از آنجا که ما متناهی هستیم در صورتی می توانیم موجودی را بشناسیم که در مقابل ما قرار گیرد. بنابراین شناخت ما با تأثر از شیء از پیش موجود شروع می شود. اما برای موجود نامتناهی تقابل معنایی ندارد، زیرا بر همه چیز محیط است. شیء برای آنکه در مقابل ما قرار بگیرد باید در مکان و زمان باشد. دریافت ما از چیزها در زمان و مکان صورت می پذیرد و به همین دلیل حسی است. کانت از این دریافت به شهود حسی تعبیر می کند (Kant, 1993:19) بنابراین اشیاء خود را بر ما نه آنچنان که هستند، بلکه آن گونه که محدودیت های ما (شهود حسی ما) اقتضاء می کند یعنی در زمان و مکان آشکار می کنند (نقیب زاده، ۱۳۸۴: ۱۸۳). این آشکاری اساس تلقی کانت از پدیدار است. متعلق شهود حسی را کانت ظهور (Erscheinung /appearance) می نامد که واجد ماده ای است که با احساس تطابق دارد و صورتی که کثرات را به نسبت های معین مرتب می سازد و آرایش می دهد (Kant A, 1993:20). کانت ظهورها را از حیث این که بر اساس وحدت مقولات چنان ابژه اندیشیده شوند پدیدار می خواند (Ibid: 248). ولی اگر شیءهایی را فرض بگیریم که صرفاً متعلقات فهم باشند با این همه بتوانند چنان برابر ایستاهای فهم در نوعی شهود داده شوند که شهود حسی نباشد (شهود معقول باشد) آنگاه چنین شیئی هایی نومن ها (معقولات intelligibilia) نام می گیرد (Ibid: 248). کانت در ویرایش اول نقد عقل محض به رابطه بین ظهور و آنچه به ظهور در می آید اشاره می کند:

چیزی باید با ظهور (Erscheinung/appearance) مطابقت داشته باشد که فی نفسه ظاهر نیست زیرا ظهور نمی تواند چیزی لنفسه و بیرون از شیوه تصور ما باشد. در نتیجه اگر بنا نباشد که دور دائم ایجاد شود، واژه ظهور (Erscheinung) خود دیگر باید رابطه ای با چیزی را نشان دهد که تصور بی واسطه آن است، البته حسی است ولی هم چنین بدون این سرشت احساس ما که (صورت شهود ما بر آن پایه نهاده شده است)، باید چیزی باشد فی نفسه یعنی متعلق باشد مستقل از احساس ... مفهوم ذات معقول از اینجا نتیجه می شود. مفهوم معقول البته هرگز مفهومی ایجابی نیست (Ibid: 252).

نظر کانت را می توان این گونه خلاصه کرد: چیزی بر احساس ما تأثیر می گذارد، خود آن چیز را نمی شناسیم (کانت از آن تعبیر به شیء فی نفسه می کند و گاهی آن را X می نامد)، اما تأثیر آن تصویری را در ما ایجاد می کند که صرفاً ظهوری است برای ما که ماده ای و صورتی دارد. ماده آن با احساس تطابق دارد و صورت آن را خود شهود حسی ما بدان افاده می کند. پس چیزی برای ما ظهور می کند که کاملاً ناشناخته است. اما صورت این ظهور را شهود حسی ما بدان می دهد و فاهمه ما آن را به پدیدار تبدیل

می‌کند. پس پدیدار (phenomenon) همان ظهور (appearance) است که مقولات فاهمه بدان اطلاق شده یعنی مورد اندیشه قرار گرفته است. پدیدار خود شیء نیست. خود شیء بر ما مجهول است. اما چگونه می‌توانیم در مورد امری که بر ما مجهول است سخن بگوییم؟ به این پرسش پاسخ‌های متعددی داده شده است که به طور مستقیم به موضوع بحث ما مرتبط نیست؛ زیرا پرسش ما مبنایی‌تر است. پرسش ما این است که تلقی کانت از پدیدار چیست و بر چه اساس استوار است؟ پاسخ بخش اول این پرسش روشن شد، اما برای پاسخ به این پرسش که این تلقی بر چه اساسی استوار است باید قدری به ایضاح خود پرسش پرداخت. منظور از اساس در این پرسش آن درک و دریافت اساسی‌تری است که بر پایه آن کانت پدیدار را این گونه می‌فهمد. درک کانت از مفهوم پدیدار بر چه دریافت اساسی‌تری استوار است؟ آیا هستی‌شناسی خاصی پشت آن وجود ندارد؟ به این معنا که کانت بدون آن که تصریح کرده باشد واجد درکی از هستی و انسان و نسبت آن دو با یکدیگر بوده که پدیدار را این گونه تعریف می‌کند. به این مسئله پس از طرح معنای پدیدار نزد هیدگر خواهیم پرداخت.

معنای پدیدار نزد هیدگر

پیش از پرداختن به معنای پدیدار نزد هیدگر ذکر دو نکته لازم است: نخست آنکه هیدگر پدیدار شناس است و گرچه در پدیدارشناسی پیرو مؤسس آن هوسرل نیست؛ اما چنان که تصریح کرده است در پدیدارشناسی امکان‌های وسیعی برای تفکر (به معنایی که خود از تفکر مراد می‌کند) می‌بیند و حتی ادعا می‌کند که اثر عظیم او وجود و زمان (۱۹۲۷) بدون آن ممکن نبود. بنابراین او آگاهانه و به تفصیل به تأمل بر مفهوم پدیدار پرداخته و کوشیده است مفهوم و معنای آن را تنقیح کند و نسبت آن را با مفاهیمی از قبیل ظهور (appearance) و نمود (seeming) و ظهور صرف (mere appearance) و ... روشن نماید. دوم: هیدگر همواره به حیث تاریخی کلمات و معانی توجه و تأکید دارد و لذا به ریشه تاریخی واژه فاینومنون و واژگان همبسته آن می‌پردازد و از این رهگذر می‌کوشد معنای (حداقل به زعم خود) اصلی واژه را دریابد. توجه به این هر دو نکته در کانت مفقود است.

هیدگر در وجود و زمان در بند ۷ تحت عنوان «روش پدیدار شناختی پژوهش» به تفصیل به بررسی مفهوم فنومن پرداخته است. لفظ فاینومنون (Phainomenon) که فنومن از آن می‌آید از فعل فاینستای (Phainesthai) مشتق شده است که بر «خود را نشان دادن» دلالت می‌کند. فاینومنون یعنی خود را نشان دادن و یا خود نشان دهنده یا آشکاره، فاینستای با فاینو به معنای «در روشنای روز آوردن» هم ریشه است. ریشه فاینو (phaino)، فا (pha) و فوس (phos) به معنای نور است و روشنایی. پس معنای لغوی فنومن یعنی آنی که خود را به خودی خود نشان می‌دهد یا متجلی است. پس فنومن‌ها شامل همه چیزهایی می‌شوند که در پرتو آفتاب یا نور هویدا می‌شوند و یونانیان موجود (ta onta) می‌خوانند (Heidegger, 1986:28). هیدگر سپس اضافه می‌کند که البته موجودات بسته به نوع تماس ما با آنها خود را به طرق گوناگون از جانب خود نشان می‌دهند. حتی این امکان وجود دارد که چیزی خود را چون آنچه «نیست» نشان دهد. در این گونه خودنشان دهنده‌گی، موجود «همچون این

یا آن چیز» می‌نماید. ما این خود نشان دهنده را نمود (seeming/secheinen) می‌نامیم. پس فاینومن معنای امر ظاهری و نمود (scheinbar=semblant) نیز دارد. هیدگر از بررسی معنای لغوی فاینومن نتیجه می‌گیرد که فاینومن از لحاظ لغت واجد دو دلالت است: امر متجلی و امر ظاهری. حال پرسش این است که چگونه این دو معنا از لحاظ ساختار به هم مرتبط می‌شوند؟ پاسخ این است که تنها تا آنجا که چیزی خود را نشان می‌دهد می‌تواند خود را چون آنچه نیست نشان دهد و صرفاً این یا آن چیز به نظر رسد. پس دلالت دوم فنومن مبتنی بر دلالت اول است. هیدگر واژه فنومن را برای دلالت اول و واژه *schein* (نمود) را برای دلالت دوم بکار می‌برد (Ibid, 1986:29).

حال هیدگر مدعی است که معنای هر دو واژه هیچ ربطی به معنای ظهور (Erscheinung) و به ویژه ظهور صرف ندارد. اگر مراد از ظهور، ظاهر ساختن چیزی باشد، این به معنای نشان دادن خود نیست، بلکه گویای آن است که چیزی که خود را نشان نمی‌دهد حضور خود را اعلام می‌کند. آن چیز حضور خود را از طریق چیزی که خود را نشان می‌دهد اعلام می‌کند (Ibid). البته ظهور گرچه به هیچ وجه نشان دهنده به معنای فنومن نیست تنها بر بنیاد خود نشان دهنده چیزی ممکن می‌گردد؛ اما این خود نشان دهنده که ظهور را ممکن می‌سازد چیزی غیر از خود ظهور است. ظهور اعلام حضور به واسطه چیزی است که خود را نشان می‌دهد. بنابراین ظهور به این معنا مترادف و همسان با مفهوم پدیدار نیست، چون پدیدار چنان که گفته شد خود را نشان دادن است در صورتی که ظهور به معنای آن است که چیزی که خود را نشان نمی‌دهد به واسطه چیزی که خود را نشان می‌دهد اعلام حضور کند. پس با مفهوم ظهور نمی‌توان مفهوم پدیدار را تعریف کرد بلکه مفهوم ظهور مبتنی بر مفهوم پدیدار است و در مفهوم آن مفروض است. به نظر هیدگر کسی که مفهوم پدیدار را با مفهوم ظهور تعریف کند در واقع آن را تعریف نکرده لیکن پیش فرض گرفته است، اما این پیش فرض از چشم او پوشیده مانده است. پس مفهوم پدیدار را نمی‌توان بر اساس مفهوم ظهور تعریف کرد. هیدگر برای روشن‌تر شدن نظر خود معانی محتمل ظهور را ذکر می‌کند تا نشان دهد که اگر پدیدار را بر اساس ظهور تعریف کنیم دچار سر درگمی خواهیم شد.

ظهور محتمل بر چهار معناست: ۱. ظهور یعنی آنچه خود را چون چیزی که خود را نشان نمی‌دهد اعلام می‌کند. ۲. به معنای آن خود اعلام کننده‌ای که خبر از چیزی می‌دهد که در خود نشان دهنده خود بر آنچه خود را نشان نمی‌دهد، دلالت می‌کند. ۳. ظهور به معنای فرا آوردن که در آن خود اعلام کننده که خود نشان دهنده‌اش به آنچه نا آشکار است دلالت دارد، به منزله آن چیزی گرفته می‌شود که در آنچه خود نا آشکار است مجال بروز می‌یابد و در حقیقت از این نا آشکاره به طریقی صادر می‌شود که درباره نا آشکاره همچون آنچه ذاتاً هرگز آشکار نمی‌گردد اندیشیده می‌شود. در این صورت ظهور در حکم فرا آوردن است که مقوم هستی فراآورده نیست. ۴. ظهور به معنای فنومن یعنی خود نشان دهنده (هیدگر، ۱۳۹۲ : ۱۱۹ - ۱۲۲).

برای روشن شدن معانی ظهور توجه به این مثال مفید است. بیماری خاصی مانند یرقان را در نظر بگیریم. یرقان به عنوان یک بیماری نتیجه بروز اختلال‌هایی در کارکرد کبد فرد بیمار است. این بیماری خود را در زردی چهره بیمار نشان می‌دهد یا به تغییر هیدگر در چهره او اعلام حضور می‌کند. در این مورد می‌گوییم یرقان در زردی رخساره ظهور می‌کند. اما زردی رخساره غیر یرقان است زیرا می‌تواند علامت و نشانه امر دیگری باشد (فی المثل فقر غذایی یا ترس). در معنای دوم ظهور به معنای زردی رخساره به کار می‌رود. زردی خود را نشان می‌دهد، اما در خود را نشان دادن خبر از چیزی می‌دهد (بیماری یرقان) که خود را نشان نمی‌دهد.

ظهور به معنای فرآوردن نیز به کار می‌رود (معنای سوم). در این معنا خود اعلام کننده که بر امر ناآشکار دلالت دارد، صادر از این امر ناآشکار است، امری که هرگز خود را آشکار نمی‌کند اما چیزی را به ظهور می‌رساند که هرگز مطابق و مناسب با خودش نیست و مقوم هستی آن نیست. چنین نسبتی بین ظهور و آنچه ظهور ظهور آن است در حکم فرآوردن و تولید کردن است. کسی که چیزی را تولید کرده است، فرآورده او دال بر وجود تولید کننده است، اما تولید کننده در این فرآورده خود را نشان نمی‌دهد. ظهور در اینجا به معنای ظهور صرف است.

هیدگر می‌افزاید: خود اعلام کننده فرآورده شده، البته خود را نشان می‌دهد و البته به طریقی خود را نشان می‌دهد که ساطع از آن چیزی است که اعلامش می‌دارد. اما درست همین چیز را (یعنی همین چیزی را که اعلام کننده اعلامش می‌دارد و جلوه آن است) پیوسته در خود پوشیده و پنهان می‌دارد و به آن مجال نمی‌دهد تا خود را نشان دهد. اما از سوی دیگر این خود نشان ندادن نیز نمود نیست (همان، ۱۳۸۷: ۱۲۲). بنابراین اگر ظهور را به معنای آن بگیریم که چیزی که خود را نشان نمی‌دهد در چیزی آشکار شده باشد که امر آشکار در عین حال که حضور آن امر آشکار را اعلام می‌کند، آن را پوشیده و پنهان می‌کند در این صورت چگونه آنچه خود را هرگز نشان نمی‌دهد می‌تواند ظهور داشته باشد و لو آن ظهور با امر پنهان سختی نداشته باشد و ظهور صرف باشد؟ به عبارت دیگر هرگونه ظهوری مبتنی بر آن است که چیزی خود را نشان دهد اگر چه نه آن گونه که هست بلکه به گونه‌ای دیگر. این همان معنای نمود است. بنابراین ظهور صرف معنایی ندارد. هیدگر با این تحلیل نظر کانت را در مورد ظهور و رابطه آن با نومن مردود اعلام می‌کند زیرا سخن کانت که اشیاء (فی نفسه) برای ما پدیدار می‌شوند اما نه آن گونه که هستند بلکه آن‌ها آن گونه که هستند کاملاً از ما مخفی‌اند و این ظهور هیچ ربطی به خود آنها ندارد، در واقع سخن از ظهور صرف است، در حالی که بنابر تحلیل هیدگر ظهور صرف معنایی ندارد. ظهور همواره ظهور چیزی است و لاجرم باید با آن چیز نسبتی و سختی داشته باشد و آن را یا جنبه‌ای از آن را نشان دهد یا علامت و نشانه حضور آن باشد و یا آن را آن گونه که نیست نشان دهد، پدیدار کانتی هیچ کدام از این موارد نیست، ظهور صرف است و این معنا نامعقول و غیر منطقی است.

اما صرف نظر از اشکال منطقی که بر نظر کانت در خصوص پدیدار وجود دارد پرسش این است که چرا کانت پدیدار را این گونه تلقی کرده است و به عبارت دیگر کدام پیش فرض یا پیش فرض‌ها او را به چنین درک و دریافتی از مفهوم پدیدار کشانده است؟ و آیا درک او از پدیدار بر هستی‌شناختی خاصی

ولو تلویحی مبتنی نیست؟ برای پاسخ به این پرسش باید در نظر داشت که پدیدار در هر صورت پدیدار چیزی است برای کسی. پس مفهوم پدیدار مفهوم ذات اضافه است. چیزی برای کسی پدیدار می‌شود. مفهوم پدیدار مفهوم دو سویه است یک سویه آن چیزی است که پدیدار می‌شود و سویه دیگر آن کسی (یا چیزی) است که آن چیزی برای او (یا آن) پدیدار می‌گردد. البته آن چیز می‌تواند به طرق و انحاء گوناگون پدیدار شود. چگونگی پدیدار شدن آن به آنکه (آنچه) برای او پدیدار می‌شود هم بستگی دارد. این که چیزی چگونه پدیدار شود بستگی به آن دارد که آنکه چیزی برای او پدیدار می‌شود چه شرایط و امکان‌هایی برای در معرض پدیدار قرار گرفتن آن چیز داشته باشد. در اینجا کانت باید به بررسی امکان‌ها و شرایط آدمی از حیث مواجهه با اشیاء بپردازد، اما امکان‌ها و شرایط آدمی را چگونه می‌توان تعیین کرد؟ در مواجهه با اشیاء است که آنها بر ما پدیدار می‌شوند؛ اما ما چگونه مواجهه‌ای با شیء می‌توانیم داشته باشیم. به طور مسلم چنین مواجهه‌ای باید مستقیم یعنی بی واسطه باشد. مواجهه مستقیم و بی واسطه را معمولاً شهود (Anschauung/intuition) می‌خوانند.

ما واجد چه نحوه‌ای از شهود هستیم؟ به چه طریقی می‌توانیم با چیزی به طور مستقیم مواجه شویم؟ معمولاً از شهودهای مختلفی نام برده می‌شود مانند شهود حسی، شهود غریزی، شهود عقلی و شهود قلبی. ما واجد کدامیک از این شهودها هستیم، همه یا برخی یا فقط یکی از آنها؟ از چه راهی می‌توانیم پاسخی مطمئن و متقن به این پرسش دهیم؟ می‌دانیم که کانت انسان را تنها واجد شهود حسی می‌داند. شهود عقلی ممکن است از آن خدا و فرشتگان باشد. البته کانت به دو نوع دیگر شهود اشاره‌ای نمی‌کند. لابد به این جهت که شهود غریزی از آن حیوانات است و شاید معنای محصلی نداشته باشد و شهود قلبی نیز که ادعای عارفانه است به نظر کانت اعتباری ندارد؛ زیرا صرفاً شخصی است. بررسی معانی ممکن شهود عقلی و شهود قلبی راهی است برای حل این مسئله که چرا کانت شهود آدمی را منحصر در شهود حسی می‌داند؟ شهود همواره شهود چیزی است. شهود عقلی باید شهود امر عقلی یا معقول باشد. امر عقلی یا معقول امری کلی است. درک مستقیم و بی واسطه‌ی امر کلی چگونه ممکن است؟ ما امور کلی را از طریق بحث و استدلال و استنتاج منطقی و تعمیم و نظایر آن درک می‌کنیم نه به طور بی واسطه. چنین درکی شهودی نیست، بلکه بحثی (discursive) است. اما آیا امکان درک بی واسطه شهود معقولات برای ما وجود ندارد؟ کانت چنین امکانی را منتفی می‌داند (Benet 1992:58). زیرا قول بدان مستلزم آن است که اولاً قائل به وجود امور معقول (مستقل از امور جزئی محسوس) باشیم و ثانیاً بتوانیم امکانی را در فرد جهت درک آن امور معقول تشخیص دهیم. کانت با فرض اول مشکلی ندارد بلکه به صراحت قائل به آن است. جهان، خدا و نفس می‌توانند نمونه‌هایی از چنین اموری باشند. کانت نام آنها را شیء فی‌نفسه یا نومن می‌گذارد. اما کانت به شرط دوم قائل نیست. یعنی هیچ امکانی را در انسان نمی‌توان تشخیص داد که بر اساس آن بتواند به شناخت بی واسطه امر معقول نائل شود. چرا؟ زیرا از آنجا که آدمی محدود و متناهی است برای آنکه با چیزی مواجه شود یا آن را درک کند باید آن چیز در مقابل او قرار گیرد. در مقابل قرار گرفتن شیء یعنی در جهتی از جهات قرار گرفتن (راست، چپ، جلو، پشت) و در این یا آن لحظه قرار گرفتن. و این بدان معنا است که برای مواجهه با چیزی، شیء باید در

مکانی و زمانی مورد مواجهه‌ی ما قرار گیرد. از این جا کانت نتیجه می‌گیرد که شهود ما صرفاً حسی است. اما کانت از کجا می‌داند که ما فقط با آنچه در مقابل ما قرار می‌گیرد مواجهه می‌شویم؟ به عبارت دیگر به چه دلیل کانت معنای در مقابل فرد قرار گرفتن را منحصر در معنای مکانی - زمانی آن می‌کند؟ پاسخ به این پرسش را که چرا کانت شهود ما را (مواجهه مستقیم با شیء) منحصر در شهود حسی می‌داند؟ از مقایسه‌ای که در مقدمه نقد اول بین علم ما و علم خداوند به دست می‌دهد می‌توان دریافت. از آنجا که ما بر خلاف خداوند متناهی و محدود هستیم برای حصول علم به چیزی، آن چیز باید در مقابل ما قرار گیرد؛ ولی برای موجود نامتناهی مقابل معنایی ندارد (کاپلستون، ۱۳۶۰: ۲۹). پس کانت از تناهی بشری ما معلوم را همان برابر ایستا و متعلق (Gegenstand / object) شناسایی می‌داند. اما کانت از متناهی بودن صرف، برابر ایستایی معلوم را نتیجه نمی‌گیرد بلکه برابر با شهود حسی ما بودن و فقط برای شهود پدیدار شدن موجود را نتیجه می‌گیرد. در نظر او از آنجا که ما متناهی هستیم برای آنکه به چیزی علم پیدا کنیم آن چیز را باید به نحو حسی شهود کنیم (Heidegger, 1997:35). ولی این انحصار از صرف قول به متناهی بودن بشر لازم نمی‌آید، زیرا می‌توان وجود بشری را متناهی و محدود دانست و قائل به آن بود که ما به جهت متناهی بودن می‌توانیم به قدر وسع بشری خویش حقایق اشیاء را درک کنیم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶). نه آن که چون متناهی هستیم فقط به ظهوری از اشیاء و نه مراتبی از حقیقت آنها دسترسی داریم. اینکه کانت برخلاف ابن سینا متناهی بودن را با محدود بودن به شهود حسی پیوند می‌زند حاکی از آن است که درک و دریافت و تلقی خاصی از انسان و وجود دارد. این تلقی مبنای تلقی او از مفهوم پدیدار است. درک و تلقی او از انسان در افق درک مدرن از انسان قرار دارد. در دوره مدرن با فروپاشی هستی‌شناسی سنتی که برای هستی‌مراتبی قائل بود و مبدأ هستی را خداوند می‌دانست و موجودات را مخلوق به شمار می‌آورد، رابطه هستی‌شناسانه انسان با خدا و طبیعت (دو قلمرو دیگر هستی) در ابهام فرو می‌رود و انسان سوژه یا فاعلی می‌گردد که بدون در نظر گرفتن ربط او به جایی فراتر از خود او باید موضوع و نیز فاعل شناسایی قرار گیرد. بنابراین کانت با این تلقی که انسان موجودی است بدون ربط و نسبت به جایی فراتر از خویش (یا اگر باشد اثبات نظری آن برای ما ناممکن است) به بررسی ساحات مختلف انسان می‌پردازد. او سه ساحت، علم، اخلاق و آفرینش هنری را بر همین اساس مورد نقادی و تحلیل قرار می‌دهد. رابطه‌ی انسان با موجودات مربوط به ساحت علمی او می‌گردد و این رابطه در اصل رابطه با موجودات طبیعی است و با موجودات طبیعی نیز تماس مستقیم ما (شهود) صرفاً حسی است، اما حس، موجودات را درمی‌یابد، البته نه آن گونه که هستند بلکه آن گونه که برای ما پدیدار می‌شوند و از آنجا که ما نمی‌شناسیم جز آنچه را که برای ما پدیدار می‌شود، موجود در واقع چیزی جز امر دریافت شدنی (پدیدار) نیست (هیدگر الف، ۱۳۹۲: ۶۸). در نظر کانت وجود فقط با این پرسش مرتبط است که آیا چیزی چنان به من داده شده است که ادراک (حسی) آن بتواند اگر لازم باشد، مقدم بر مفهوم باشد؟ (Kant b, 1993: b 273). بنابراین موجود یعنی امری که بتواند مطابق با شرایط عام تجربه به من داده شود. به همین جهت وجود یکی از مقولات ما تقدم فاهمه است و فقط قابل اطلاق است بر آنچه از طریق تجربه داده می‌شود. بنابراین موجود عبارت می‌شود از متعلق شناسایی

تجربی. باید توجه کنیم که کانت وجود را یکی از مقوله های فاهمه می داند و مقوله های فاهمه هم فقط قابل اطلاق بر آنچه که از طریق شهود حسی بر ما عرضه می شوند هستند و از جمله آنها مقوله وجود را به هیچ عنوان نمی توان بر شیء فی نفسه مثلا خدا یا جهان یا نفس اطلاق کرد. پس به هیچ معنا در نظر کانت نمی توان گفت «خدا وجود دارد» یا «خدا وجود ندارد». در مورد کل جهان نیز به عنوان یک کل نمی توانیم چنین احکامی صادر کنیم. اما در عین حال کانت قائل به این است که ما واجد ایده های خدا، جهان و نفس هستیم. این ایده ها برای شناسایی ما فقط نقش تنظیمی دارند و از سویی به معنایی در حکم پیش فرض های اخلاق و غایت مندی جهان اند. ایده های خدا، جهان و نفس را چون پدیدار نیستند نمی توان واجد ما به ازاء و مصداق واقعی و عینی دانست، آن ها صرفا کاربرد تنظیمی در شناسایی ما و نقش پیش فرض اخلاق و غایت مندی دارند.

نتیجه گیری

ملاحظه شد که تلقی کانت از پدیدار مبتنی بر نظر خاص او در مورد انسان و نیز وجود به طور کلی است و اما چه نتایجی از این تلقی از پدیدار حاصل می شود؟ از آنجا که موجود جز ظهوری برای ما نیست و صورت آن را فاهمه ما بر آن اطلاق می کند بنابراین ما به موجودات صورت می دهیم. این بدان معناست: موجودات که همان متعلق های شناسایی ما هستند، آنها تابعی از شرایط و امکان های ما هستند. لذا ما موجودات را طراحی می کنیم، بر آن ها طرح های فاهمه خود را می افکنیم و آنها را آن گونه طرح می کنیم که بتوانیم شناختی کلی و ضروری از آنها به دست آوریم و این شناخت شناختی است که براساس آن می توانیم موجودات را در اختیار بگیریم چنان که در علوم مدرن اتفاق افتاده است. با چنین شناختی راه تسلط ما بر اشیاء و امور هموار می شود. این شناخت عین قدرت است.

بنابراین چنین نسبتی با موجودات نسبت سلطه است. به همین جهت است که تفکر مدرن تفکر سلطه است. ما نمی گذاریم موجودات همان گونه باشند که هستند، بلکه آنها را چنان می شناسیم که راه تصرف در آنها هموار گردد. بدین ترتیب نسبت ما با موجودات به طور کلی (و از جمله انسان ها) نسبت سلطه خواهد بود. چنان که گویی خانه هستی ما خانه ی تسلط و تغلب است. البته نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که اراده به تسلط و قدرت که در ذات تفکر مدرن است، امری روان شناختی و مرتبط با اشخاص نیست. این بدان معناست که بنیانگذاران تفکر مدرن انسان هایی جاه طلب و قدرت خواه و سلطه جو نبوده اند. اساسا تفکر با گذشت از ویژگی های روان شناختی و خصائل فردی صورت می پذیرد. تفکر بنیادی برخاسته از حب و بغض ها، سلاتق فردی و جهت گیری های شخصی نیست. تفکر مدرن واجد دو سویه قدرت و آزادی است. در تفکر کانت هر دو سویه آن آشکار است. کانت از آن جهت که علم را صورت بخشی ما به ماده ی خام حاصل از ادراک حسی می داند علم را با قدرت پیوند می زند و در عین حال آزادی را خود-تعیین بخشی و خود-فرمانی می داند. مشخص است که آزادی نیز به این معنا با اراده و قدرت پیوند دارد. آزادی اراده خود-تعیین بخش است. آزادی قدرت اعمال اراده بر زندگی و رفتار خود در حوزه اخلاق و سیاست است. آزادی به این معنا در سپهر سیاست می تواند به نظام

های دموکراتیک منجر شود و از سلطه‌ی اراده اشخاص و مستبدان جلوگیری کند ولی به سلطه نظام اداری و انضباط اجتماعی و نظارتی می انجامد. در چنین نظامی انسان‌ها به ابژه‌های اعمال قدرت و حاکمیت تبدیل می شوند. در تفکر مدرن و از جمله تفکر کانت آزادی و علم با قدرت و اراده به قدرت گره می‌خورد ولی این بدان معنا نیست که ظهور حکومت‌های فاشیستی که وجه عریان و پیدای اراده به قدرت است نتیجه مستقیم و خاص تفکر کانت است.

از سوی دیگر هیدگر پدیدار را «خود را از جانب خود نشان دادن موجود» می‌داند. در این رویکرد باید بگذاریم موجود خود را از جانب خود آشکار کند و ما خود را تسلیم آن کنیم. سخن ما و علم ما ناشی از خود اشیاء است نه آنکه اشیاء تابع ما باشند و ما صورت بخش آنها باشیم. در این صورت رابطه اصلی ما با موجودات رابطه سلطه‌گر و سلطه‌پذیر نخواهد بود بلکه شأن آنها را رعایت کردن و به آنها احترام گذاشتن و آنها را همان گونه که هستند پذیرفتن خواهد بود. چنین تفکری موجودات را بخش وجود و هدیه‌ی وجود می‌داند و در اصل گشوده به سوی وجود و وجود موجودات است و بنابراین ربط و نسبتش با موجودات نه رابطه تسلط و غلبه که مهر و مهربانی خواهد بود. اساس هستی آدمی «مهر» است. مهر گشودگی به سوی دیگران و اشیاء و موجودات است.

References

- Avecina, Hossain-ibn-e Abdullah (1983) *Mantegh-e Shefa*, Moghadamehy-e Ibrahim Madkuor, Manshuorat-e Maktab-e Ayatollah-e Marashi-e Najafi
- Bennet, Jonathan (1992) *Kant's Analytic*, Cambridge University Press
- Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow (1982) *Michel Foucault Beyond structuralism and Hermeneutics*, Harvester Wheatsheaf, New York,
- Heidegger, Martin (1986) *Sein und Zeit*, Tubingen, man Niemer Verlag
- Heidegger, Martin (1979) *Kant and the problem of metaphysics*, tr. Richard Taft, Indiana University Press
- Heidegger, Martin (1982) *The Basic Problems of Phenomenology*, Tran. Albert Hofstadter, Indiana University Press
- Kant, Immanuel (1993), *critique of pure reason*, tr. Norman kempt smith, London: the Macmillan press
- Kaplestone, Fredrick (1977) *Wolff to Kant*, (Voi.6 of A History of Philosophy, Search Press, London
- Naghizadeh, Abdolhossahn (1985) *Kant va Bidari Az Khab-e Dogmatism*, Tehran, Nashr-e Agah