



**Metaphysics**

E-ISSN: 2476-3276

Vol. 14, Issue 1, No. 33, Spring and Summer 2022

(Research Paper)

## **Heidegger's Interpretation of Kant's Thesis about "Being" as "Position"**

**Mohammad Gharibzade**

PhD student in philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran  
m.gharibzade@gmail.com

**Mohammad Javad Safian\***

Associate Professor, Faculty of Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran  
mjsafian@gmail.com

### **Abstract**

In this article, Heidegger's phenomenological course on Kant's Thesis about This article has investigated Heidegger's phenomenological quest of Kant's thesis about "being." Heidegger holds that *Realität* and *Dasein* in the philosophy of Kant find their roots in the well-known distinction of reality and existence in this philosophical tradition, but based on his philosophical definition and in opposition to their origin, Kant ultimately redefines the two as categories of the faculty of cognition. In this article, therefore, we survey the reduction of "being" to a category in the philosophy of Kant on the basis of Heidegger's interpretation. Being is one of the categories of modality. By examining this set of categories, the importance of perception, as a institution of receiving the multiplicity of spatial and temporal intuitions (the material of knowledge), will be articulated. Thus, from Kant's view, the apperception, along with its categories, synthesize these pluralities, of which the result is the position of the thing. For Kant, categories are ontological predicates that are related to the given and result in the appearance of beings by giving unity to the primary datum. Finally, it is concluded that for Kant, being is objectness (*Gegenständigkeit*). In other words, everything that is currently in front of us is proved as a result of the unity of the Multiplicity of intuition, i.e., as the result of the synthesis of the Subject, and causes the thing or in its general sense: the object– to stand against of us. This is the meaning of the "position" of the object by the Subject.

**keywords:** position, Being, objectness, object, modality

---

\* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



: [10.22108/MPH.2022.130446.1337](https://doi.org/10.22108/MPH.2022.130446.1337)



: [20.1001.1.20088086.1401.14.33.7.2](https://doi.org/20.1001.1.20088086.1401.14.33.7.2)





متافیزیک

سال چهاردهم شماره اول (پیاپی ۳۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۸۹ - ۱۰۸

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۱۰/۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۱

(مقاله پژوهشی)

## تفسیر هایدگر از رأی کانت در باب «وجود» به عنوان «وضع»

محمد غریب‌زاده: دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

m.gharibzade@gmail.com

محمدجواد صافیان\*: دانشیار فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

mjsafian@gmail.com

### چکیده

در این مقاله، سیر پدیدارشناختی هایدگر درباره رأی کانت در باب «وجود» مورد مذاقه قرار می‌گیرد. هایدگر معتقد است Dasein و Realität در کانت، ریشه در تمایز مشهور ماهیت و وجود (reality and existence) در سنت فلسفی دارد؛ اما کانت بر اساس مبنای فلسفی خود و برخلاف خاستگاهشان در نهایت این دو را به عنوان مقولات قوه شناخت بازتعریف می‌کند؛ بنابراین، در پژوهش حاضر، فروکاست «وجود» به مقوله در کانت به تفسیر هایدگر دنبال خواهد شد. وجود از مقولات جهت (modality) است. ضمن بررسی این دسته از مقولات در ادامه اهمیت perception به عنوان سازو نهاد دریافت کثرات شهود مکانی و زمانی (ماده معرفت) روشن می‌شود. بدین ترتیب، در نظرگاه کانت، من ادراک نفسانی به همراه مقولاتش تألیف‌بخش این کثرات شهود است که حاصل آن وضع (position) شیء خواهد بود. برای کانت مقولات محمولات هستی‌شناسانه‌ای هستند که در نسبت با متعلق قرار می‌گیرند و با وحدت‌بخشی به داده‌های اولیه موجب پدیدارشدن هستندگان می‌شوند. در نهایت، این نتیجه حاصل می‌شود که وجود برای کانت ابژگی یا برابری است. به عبارت دیگر، هر آن چیزی که اکنون پیش روی ما است، به عنوان حاصل وحدت کثرات، یعنی به عنوان نتیجه تألیف سوژه ثابت می‌شود و موجب می‌شود که شیء یا به معنای عام آن یعنی ابژه در مقابل ما بایستد و این همان معنای وضع ابژه توسط سوژه است.

واژگان کلیدی: وضع، وجود، ابژگی، ابژه، جهت

\* نویسنده مسئول



This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



10.22108/MPH.2022.130446.1337



20.1001.1.20088086.1401.14.33.7.2

## مقدمه

کانت در *نقد عقل محض* در A 592/B 620 با عنوان **امتناع برهان وجودی برای اثبات وجود خدا**، به بررسی وجود کامل‌ترین موجود یعنی خدا می‌پردازد و از این رهگذر، نظر خود درباره وجود<sup>۱</sup> نیز بیان می‌کند. برهان هستی‌شناختی درباره وجود خداوند، برهانی ریشه‌دار در قرون وسطا است که معمولاً آن را به آنسلم کانتربویایی (۱۱۰۹-۱۰۳۳) برمی‌گردانند؛ هرچند پیشینه این برهان را به بوئیوس و دیونیسوس آریوپاگی یعنی به مذهب نوافلاطونی هم نسبت می‌دهند. مشخصه این برهان آن است که در آن، از مفهوم خدا یعنی موجود اعلی<sup>۲</sup>، وجود او را نتیجه می‌گیرند؛ بنابراین، ایده خدا متعین و متصف به آن است که او «کامل‌ترین موجود»<sup>۳</sup> است. بدین معنا کامل‌ترین موجود است که نه تنها از او هیچ صفتی از صفات ثبوتی ممکن را نمی‌توان سلب کرد، بلکه این صفات به وجهی بی‌نهایت کامل بر او حمل می‌شوند. مفهوم کامل‌ترین موجود از هر نقصی بری است. با این اوصاف، پیدا است که لازمه مفهوم کامل‌ترین موجود، قبل از هرچیز حمل صفت «وجود» بر آن موجود است. برحسب ذات مفهوم نامتناهی و کامل خداوند است که او باید «وجود» داشته باشد و اگر نباشد، آنچه به حسب ذات اوست، رخ نداده است. در نتیجه از مفهوم خدا «وجود» او را نتیجه می‌گیرند (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۸۲-۸۰).

هایدگر با توجه به تفسیر کانت درباره برهان هستی‌شناختی، بیان می‌کند که مسئله مرکزی در تفسیر وی از کانت، تقریر این برهان نیست؛ بلکه از این رهیافت، مسئله تفسیر «وجود» در نظرگاه کانت

مدنظر است. (هایدگر، ۱۳۹۲: ۶۵). به بیان کامل‌تر، کانت در *نقد عقل محض* و در فقره B 627/A 599 ذیل بحث از برهان وجودی در اثبات خداوند، نظر خود را درباره «وجود» بیان کرده که آن محملی برای تفسیر هایدگر از این فیلسوف فراهم کرده است. کانت در این فقره چنین می‌گوید: «هستی<sup>۴</sup> آشکارا یک محمول واقعی<sup>۵</sup> نیست؛ مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء اضافه شود؛ (بلکه) صرفاً وضع<sup>۶</sup> یک چیز یا تعینات خاص آن چیز به مثابه موجود در خودش است. در کاربرد منطقی، هستی منحصر عبارت است از رابط یک حکم. گزاره «خداوند قادر مطلق است»، دو مفهوم را در خود دارد که ابژه‌های خود را دارند؛ یعنی: خداوند و قادر مطلق بودن. کلمه کوچک «است/ هست»، یک محمول نیست؛ بلکه فقط چیزی است که محمول را برای موضوع وضع می‌کند. حال اگر من موضوع (خداوند) را با همه محمولات آن (که قادر مطلق بودن جزء آنها است) یکجا در نظر بگیرم و بگویم: «خدا هست» یا «خدایی وجود دارد»، آن‌گاه من هیچ محمول تازه‌ای را به مفهوم خداوند اضافه نمی‌کنم؛ بلکه فقط موضوع را فی نفسه (در خودش) با همه محمولاتش یکجا وضع می‌کنم و به‌راستی ابژه را در نسبت با مفهوم خودم وضع می‌کنم» (A 599, B 627) (Kant, 1958: 282; Heidegger, 1998: 339). به‌هر تقدیر، از آنجایی که تقابل مسئله وجود در کانت با سنت فلسفی بسیار جدی است، این پژوهش بر آن است تا با کمک یکی از برجسته‌ترین مفسران تاریخ تفکر غربی، یعنی هایدگر، برش و جهشی را که کانت درباره مسئله «وجود» ایجاد کرده، بیشتر واکاوی کند. همان‌طور که در ادامه به آن پرداخته

<sup>4</sup> Being

<sup>5</sup> real

<sup>6</sup> position- Setzung

<sup>1</sup> Being

<sup>2</sup> highest being

<sup>3</sup> ens perfectissimum

واقعی نیست؛ ۲. به‌عنوان جنبهٔ ایجابی، هستی صرفاً «وضع» است؛ ۳. ماهیت کاربرد منطقی وجود به‌عنوان رابط؛ ۴. وضع ابژه در ارتباط با مفهوم «خود».

### تمایز میان وجود و ماهیت در کانت

به‌عقیدهٔ های‌دگر، زمانی که کانت می‌گوید «هستی، به‌طور آشکار یک محمول واقعی<sup>۲</sup> نیست»، این جمله برای ما امروزه با توجه به کاربرد لفظ *real* معنای روشنی ندارد. امروزه، غالباً برای ما هستی یا وجود<sup>۳</sup> به‌معنای واقعیت<sup>۴</sup> است و اگر واقع را از هستی بگیریم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند. پس چگونه در لسان کانت، هستی<sup>۵</sup> را نمی‌توان به‌عنوان یک حقیقت واقعی<sup>۶</sup> به‌شمار آورد؟ بنابراین قول کانت، یک محمول «*real*»، یک تعین وابسته به جوهریت یا ماهیت یک شیء<sup>۷</sup> است (ibid.: 342). همان معنایی را می‌دهد که ما در سنت فلسفی به‌معنای ماهیت یا شیئیت مراد می‌کنیم؛ بنابراین، مراد از شیئیت همان وجود نیست. اگر بخواهیم این عبارت را که «وجود» محمولی واقعی نیست، درست فهم کنیم، باید از همان ابتدا معنای *real* به‌عنوان امر ماهوی و شیئیت<sup>۸</sup> را نزد کانت مسلم بداریم. کانت ماهیت را محمولی می‌داند که از مفهوم موضوع فراتر می‌رود و آن را فریه‌تر می‌کند. بدین ترتیب، «وجود» برای کانت یک محمول ماهوی نیست؛ چراکه وجود برخلاف محمول ماهوی (= واقعی/ماهوی=*real*) چیزی به‌شئی اضافه نمی‌کند (A 599, B 627). چنان‌که کانت در *نقد عقل*

می‌شود، این بدان‌معنا است که وی برخلاف بسیاری از جریان‌ها، به‌خصوص جریان نوکانتی، در تفسیر کانت بر این عقیده است که پرسش کانتی نه پرسشی معرفت‌شناسانه، بلکه پرسشی وجودشناسانه است که بصیرتی تازه در باب وجود را به‌همراه دارد (Heidegger, 1998: 338). کانت فیلسوف نقد<sup>۱</sup> است. پس از او، تفکر مغرب‌زمین در سیری قرار می‌گیرد که او تعیین کرده است؛ به‌طوری‌که هیچ‌گاه تفکر توان بازگشت به دوران پیشانقدی پیدا نکرده است. درست به‌همین دلیل است که های‌دگر از داشتن بصیرتی تازه دربارهٔ نظرگاه کانت به «وجود» (و نه صرفاً معرفت) سخن می‌گوید (ibid.). این نظرگاه حتی خود های‌دگر را چه از جنبهٔ ایجابی (متأثر بودن از کانت، به‌خصوص در مسائلی مانند حیث ماتقدم بودن زمان نسبت به ساختار آدمی و...) و چه از جنبهٔ سلبی (گذر از دیدگاه سوژکتیو کانتی و...) به‌واکنش وامی‌دارد؛ بنابراین، پرداختن به مسئلهٔ وجود در دیدگاه نقد عقل محض کانتی توسط فیلسوفی که خود به «وجود» می‌اندیشد و با وجود و زمان به‌دنبال طرح مجدد مسئلهٔ وجود است، اهمیت بسزایی دارد. اهمیت تفسیر های‌دگر زمانی دوچندان می‌شود که بدانیم وی اغلب فیلسوفان بزرگ دیگر را هم تفسیر و شرح داده است. تفسیر وی به‌دلیل پدیدارشناسی مسئلهٔ وجود از گذرگاه تفکر غربی، هم در فهم کانت و هم برای نزدیک‌شدن به مسئلهٔ وجود نزد خود های‌دگر بسیار راهگشا است.

با وجود این، تفسیر پدیدارشناختی قول کانت توسط های‌دگر، دربرگیرندهٔ عناصر بسیاری است که سعی پژوهش حاضر روشن‌سازی این عناصر است: ۱. به‌عنوان جنبهٔ سلبی، وجود یا هستی، محمولی

<sup>2</sup> real

<sup>3</sup> Being

<sup>4</sup> reality

<sup>5</sup> Being

<sup>6</sup> real

<sup>7</sup> thing or res

<sup>8</sup> Raelitat, reality

<sup>1</sup> Critique

در کانت بین reality با actuality تمایز حیاتی وجود دارد.<sup>۳</sup> در تفکر فلسفی کانت، realitas لاتینی یا Realität آلمانی، معادل با آن چیزی است که essentia نامیده می‌شد؛ اما existentia، معادل فعلیت<sup>۹</sup> است که کانت در زبان آلمانی برای آن Wirklichkeit به کار می‌برد. البته این تمایز در تفسیر هایدگر، نه صرفاً به دوران لاتین و قرون وسطا، بلکه به خواستگارش یونان نیز می‌رسد؛ مفهوم «رئالیت» (شیئیت) با مفهوم افلاطونی *ἰδέα* (مثال / دیدار) هم‌معنا است. زمانی که من *ἰδέα* را به کار می‌برم، می‌خواهم از حقیقت یک شیء باتوجه به این پرسش که موجود چیست، پرده‌برداری کنم و این همان است که فلسفه اسکولاستیک به آن «چیستی شیء»<sup>۱۰</sup> می‌گوید. بدین ترتیب، *ousia* و *eidos* یونانی نیز به ماهیت شیء اشاره دارد که *ousia* یعنی *morphe* که به *forma*، و در آلمانی به *Gestalt* یا *Gepräge* برگردانده می‌شود و مفهوم *eidos* که به جنبه‌ای<sup>۱۱</sup> یا صورتی یا دیداری<sup>۱۲</sup> از شیء مرتبط است که از ذات شیء و ماهیت آن سخن می‌گوید. در ارسطو *actualitas* در بازگشت به *energeia* یونانی معنادار می‌شود؛ بنابراین، توجه به واژه‌های لاتینی و یونانی اصطلاحات، آشکار می‌کند که فعلیت به موجود بالفعل، به فعل یعنی *acting* اشاره دارد که معنای آلمانی آن *Handeln* است (-82: 1991, Taminioux).<sup>۸۳</sup> در عقیده اجماعی حکمای مدرسی در باب مفهوم وجود، *existere* یا *Existentia* در تمایزش با *actualitas* (همان‌طور که پیش از این گفته شد، کانت معادل آن را در آلمانی *wirklichkeit* یعنی «فعلیت» قرار می‌دهد)، یک چیز وقتی «وجود دارد» که به تعبیر

محض می‌گوید، «لفظ واقعیت<sup>۱</sup> طنینی متفاوت از «وجود» در مفهوم محمول دارد» (A 598, B 626). پس *reality*, *existence* نیست. به عبارت دیگر، کانت وجود<sup>۲</sup> یا دازاین<sup>۳</sup> را هم در دوران پیشانتقادی و هم در دوران انتقادی خود، در معنای هستی<sup>۴</sup> به کار می‌برد که در همه این موارد، وجود را به‌طور آشکارا یا بدیهی محمول واقعی/ماهوی یا *real* نمی‌داند.

در نظر هایدگر، تمایز کانت بین وجود و ماهیت، ریشه در تاریخ انتولوژی و سنت فلسفی باستان، به‌خصوص قرون وسطا دارد. از همین روی، هایدگر بیان می‌کند تفسیر پدیدارشناختی درباب ماهیت<sup>۵</sup> و وجود<sup>۶</sup> متضمن پرسش‌هایی است که در فلسفه پیش از کانت درباره نسبت آن دو (ماهیت به وجود) مطرح شده است. اگر این بحث نزد کانت ادامه پیدا نکرده، به این دلیل است که وی آن را به‌عنوان یک عقیده بدیهی، درست انگاشته است (هایدگر، ۱۳۹۲: ۱۰۵). البته هایدگر این تمایز را به فلسفه اسلامی یعنی به ابن‌سینا و تفسیر او از ارسطو بازمی‌گرداند. وی فیلسوفان اسلامی، به‌خصوص ابن‌سینا را متأثر از «کتاب العلی<sup>۷</sup>»<sup>۸</sup> می‌داند که کتابی متعلق به مذهب نوافلاطونی است که به‌غلط آن را متعلق به ارسطو می‌دانستند. به عقیده وی، این کتاب در قرون وسطا نقشی عظیم ایفا کرده است (همان: ۱۱۰). انتولوژی قرون وسطا با چنین دریافتی از فیلسوفان مسلمان، معتقد است که *essentia* و *existentia* و تمایز آنها از هم، لازمه سازونهاد هستی موجودات است. در نتیجه،

<sup>1</sup> reality

<sup>2</sup> Existenz

<sup>3</sup> Dasein

<sup>4</sup> Being

<sup>5</sup> essentia

<sup>6</sup> existentia

<sup>7</sup> liber de causis

<sup>8</sup> The original title in Arabic was *Kitāb al-Īdāh li-Aristūṭālis fī l-khayr al-maḥd*, "The book of Aristotle's explanation of the pure good"

<sup>9</sup> actualitas

<sup>10</sup> res

<sup>11</sup> aspect

<sup>12</sup> look

می‌گوید: «ماهیت<sup>۵</sup> طینی متفاوت از Existenz دارد». در A 599/B 627 بیان می‌شود که: «صد دلار بالفعل<sup>۶</sup> ذره‌ای با صد دلار ممکن<sup>۷</sup> تفاوتی ندارد<sup>۸</sup>. صد دلار بالفعل پیشیزی بیش از صد دلار ممکن را در خود نمی‌گنجاند؛ زیرا صد دلار ممکن دال بر مفهوم است و صد دلار بالفعل به معنای ابژه و وضع آن است». در این عبارت همان‌طور که گفته شد، بالفعل بودن را کانت در معنای وجود به کار می‌برد.

### در تمایز با سنت فلسفی؛ بنیاد وجود در کانت

#### در نسبت با قوه شناخت

قول کانت، در معنای سلبی آن روشن شد؛ وجود یک محمول ماهوی نیست که چیزی را به موضوع اضافه می‌کند؛ اما وجود در کانت براساس تفسیر هایدگر در معنای ایجابی آن، به معنای «وضع»<sup>۸</sup> چگونه است؟ برای پاسخ به این پرسش باید به نقد عقل محض بازگردیم. کانت بیان می‌کند: «در جمله "خدا هست"، یا "یک خدا وجود دارد"، آن‌گاه من هیچ محمول تازه‌ای را به مفهوم خداوند اضافه نمی‌کنم؛ بلکه فقط موضوع را فی‌نفسه (در خودش) با همه محمولاتش یک‌جا وضع می‌کنم و به‌راستی ابژه را در ارتباط با مفهوم خودم وضع می‌کنم» (A 599, B 627). این «مفهوم خود» سرخ کلیدی ما برای فهم تفسیر ایجابی وجود نزد کانت است.

در کانت، «وجود» در نسبت با قوه شناخت معنا پیدا می‌کند؛ چیزی که ما در نزد حکمای مدرسی از آن نشانی نداریم. در مقام مقایسه قول سنت فلسفی قرون وسطایی به خصوص توماس و شاگردانش با قول کانتی باید گفت که وی به‌مانند کانت می‌گوید که

یونانیان،  $\epsilon\rho\gamma\omega$  یا لاتینی آن actu (بالفعل) است؛ یعنی بنا بر فعلش، دارای اثر بودن (ενεργεια) مهم‌ترین ویژگی آن است؛ بنابراین، اثرگذار بودن یعنی بالفعل بودن که همان actualitas به معنای «وجود» است (هایدگر، ۱۳۹۲: ۱۱۸). پس اگر essentia یا تعبیر دیگر آن ماهیت<sup>۱</sup> به پرسش در باب چیستی شیء پاسخ می‌دهد، بالفعل بودن<sup>۲</sup> به «آیا هست بودن» و «وجود داشتن» شیء مورد نظر پاسخ می‌دهد. کانت چنان‌که عنوان «برهان»<sup>۳</sup> نشان می‌دهد، از برهان در اثبات هستی خدا سخن می‌گوید. لفظی که در این برهان برای هستی به کار می‌برد، همان دازاین است. در نقد عقل محض در دو گانه مقوله وجود عدم<sup>۴</sup> از دازاین به معنای وجود استفاده می‌کند. با این بیان، نزد کانت مفهوم دازاین با اصطلاح مدرسی existentia یا actualitas مطابق است؛ اما کانت در غالب موارد به جای دازاین از تعبیر Existenz (وجود) و «Wirklichkeit» (بالفعل بودن) استفاده می‌کند. کاربرد این اصطلاحات در مقایسه با فلسفه هایدگر این‌گونه است که آنچه در فلسفه کانت دازاین یا «Existenz» نامیده می‌شود، در فلسفه هایدگر به آن «Vorhandenheit» (هستی‌بودگی / پیش‌دست‌بودگی) گفته می‌شود. هستی‌بودگی همان نحوه وجود اشیای طبیعی در وسیع‌ترین معنای خود است؛ اما مراد هایدگر از دازاین دال بر نحوه وجود چیزهای طبیعی آن‌طور که کانت می‌گفت نیست؛ بلکه دازاین به موجودی اشاره دارد که خود ماییم (همان: ۴۶). چنان‌که در A 599/B 627 کانت این تمایز را آشکارا نشان می‌دهد.

پیش از این بیان شد کانت در A 597/B 625

<sup>5</sup> Realität  
<sup>6</sup> Wirkliche  
<sup>7</sup> Mögliche  
<sup>8</sup> position

<sup>1</sup> quidditas  
<sup>2</sup> actualitas  
<sup>3</sup> Der einzig mögliche BtwtisgTund zu einer Demonstration dts Daseins Gottes  
<sup>4</sup> Dasein -Nichtsein

شناخت<sup>۲</sup> بیان می‌کنند» (A 219, B 266) (Heidegger, 1998: 353). اما این جهات چیست‌اند که می‌تواند راهگشای فهم ما برای رسیدن به نظرگاه کانت در باب «وجود» به معنای «وضع» باشد؟ کانت در B 266 جهات هستی یا «اصول موضوعه تفکر تجربی به‌طور عام» را این‌طور تعریف می‌کند:

۱. هر آنچه موافق با شروط صورتی<sup>۳</sup> تجربه (مطابق با شهود و مفاهیم) باشد «ممکن» است.
۲. آنچه محدود به شروط مادی<sup>۴</sup> تجربه (حس) است، «بالفعل»<sup>۵</sup> است.
۳. آنچه در ارتباطش با بالفعل مطابق با شرایط عام تجربه تعیین شده است، به عنوان «ضرورت» موجود است (ibid.).

با این تعاریف، ممکن‌الوجود بودن در کانت را نباید با ممکن‌الوجود بودن با فلسفه پیشاکانتی خلط کرد. متافیزیک تا آن زمان امکان را براساس عدم تناقض معرفی می‌کرد؛ حال آنکه نزد کانت امر ممکن علاوه بر خالی بودن از تناقض باید با شرایط تجربه (یعنی با اصول متعارفه شهود، پیش‌یابی‌های ادراک حسی و تشابهات تجربه) نیز سازگار باشد. نزد کانت آنچه در مکان و زمان نمی‌تواند پدیدار شود یک ابژه غیرامکانی<sup>۶</sup> است (Heidegger, 1967: 239)؛ بنابراین، اینکه در مفهوم هیچ نوع تناقضی نباید وجود داشته باشد، البته یک شرط ضروری منطقی است، اما برای واقعیت ابژکتیو مفهوم، یعنی امکان ابژه‌ای که به وسیله مفهوم تصور شود، به‌هیچ‌وجه کافی نیست (B 268). برای مثال، می‌توان گفت که وجود دریای جیوه برای فیلسوفی مانند لایبنیتس به‌عنوان نماینده سنت پیشاکانتی ممکن است؛ چون خالی از تناقض

وجود و بالفعل بودن معمولی ماهوی نیست؛ یعنی به شیئیت یک چیز تعلق ندارد؛ ولی درعین حال توماس آن را چیزی می‌داند که به ماهیت عارض می‌شود. حال آنکه کانت وجود را چنان تفسیر می‌کند که می‌خواهد آن را نه عارض‌شونده، بلکه آن را در نسبتی با قوه شناخت تحویل برد؛ لذا آن را در معنای ایجابی «وضع» می‌خواند (همان: ۱۲۵). در کانت حتی reality هم در اختلافش با پیشینیان، نیز در نسبت با قوه شناخت تعریف می‌شود؛ Realität و وجود یا دازاین که همان فعلیت (Wirklichkeit)<sup>۱</sup> است، مقولاتی تحت دو طبقه مختلف، یعنی طبقه کیفیت و جهت هستند؛ به‌همین دلیل، شیئیت (ماهیت) نحوه خاص وجود شیء است؛ همچنان که بالفعل بودن نحوه وجود امر بالفعل است. در نتیجه، تفاوت این دو را باید در تفاوت میان طبقات خاص مقولات قوه شناخت دید (همان: ۵۷-۵۶). باتوجه به اینکه بحث ما وجود از منظر کانت است و نه رئالیستی، باید بحث را در باب وجود کانتی با آنچه وی در A 599 و B 627 بیان کرد پی‌بگیریم که «وضع» چیزی است که به‌واسطه آن، ابژه در ارتباط با مفهوم خود وضع می‌شود.

برای فهم وجود به‌مثابه «وضع» که در نسبت با «مفهوم خود» رخ می‌نماید. هایدگر با ارجاع به متن *تقد عقل محض*، بحث مقولات جهت را مطرح می‌کند. کانت در *تقد عقل محض* بلافاصله بعد از تعریف این جهات می‌گوید: «مقولات جهت دارای این جنبه به‌خصوص هستند: مفهومی (به نام موضوع جمله) را که اینها به‌عنوان محمول به آن وصل شده‌اند، به‌عنوان تعیین یک ابژه، به‌هیچ‌وجه افزایش نمی‌دهند؛ بلکه آنها فقط نسبت مفهوم را با قوه

<sup>2</sup> faculty of cognition

<sup>3</sup> formal

<sup>4</sup> material

<sup>5</sup> Actual- Wirklich

<sup>6</sup> Unmöglichkeit

<sup>1</sup> actuality

است؛ دریای جیوه که ما اکنون صرفاً وجود ذهنی آن را فرض می‌کنیم، می‌تواند به دلیل عاری بودن از تناقض روزی در خارج محقق شود؛ اما مطابق نظر کانت همین که چنین دریایی وجود ندارد، دال بر این است که چنین امری «ممکن» نیست (هارتناک، ۱۳۹۴: ۹۰)؛ اما در مورد بالفعل بودن<sup>۱</sup> که برای کانت همان «وجود» است، ملاک بالفعل موجود بودن یک موجود، ارتباط آن با محتوای حساسیت است. متافیزیک تا آن زمان فعلیت یا وجود را براساس اضافه چیزی به امکان در همان ساحت غیرتجربی می‌دید؛ اما برای کانت بدون ارتباط فکر با محتوای بیرون از خودش، یعنی حساسیت موجود نمی‌تواند بالفعل نامیده شود (Heidegger, 1967: 239). کانت می‌گوید: «تا آنجا که به فعلیت مربوط است، فکر کردن به آن، به‌طور انضمامی، ذاتاً بدون کمک گرفتن از تجربه ممنوع است؛ زیرا واقعیت فقط به احساس، در مقام ماده تجربه، می‌تواند مربوط شود؛ چراکه در غیر این صورت ممکن است انسان دچار اوهام خویش باشد» (A 223).

اما ضروری‌الوجود بودن یک شیء زمانی است که ما در همه زمان‌ها و مکان‌ها آن را ضروری بدانیم. متافیزیک تا آن زمان ضروری را موجودی در نظر می‌گرفت که هرگز نمی‌تواند نباشد. پس ضروری آن چیزی است که به عنوان یک ناموجود غیرقابل تفکر باشد؛ اما برای کانت ما هرگز ضروری بودن یک موجود را به‌طور مطلق و بدون ارتباط با زمان و مکان و محتوای آنها نمی‌توانیم بشناسیم. پس در اینجا هم ضروری بودن یک موجود در نسبت با وحدت تجربه به‌طور کلی، و در نسبت با فعلیت است که اتفاق می‌افتد (ibid.: 240). برای مثال، اگر من شاهد جوشیدن آب باشم، این خود دال بر آن است که

امری وجود بالفعل پیدا کرده است و این همان چیزی است که از اصل دوم (اصل بالفعل) مستفاد می‌شود؛ اما اگر علاوه بر اینکه بتوانیم ثابت کنیم که جوش آمدن آب ناشی از این حقیقت است که تا ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد گرم شده است، در آن صورت، آن (جوشیدن آب در ۱۰۰ درجه) امری است که هرگاه و هر جا که چنین شرایطی فراهم باشد، بالضروره واقع خواهد شد. با این اوصاف، به نظر می‌رسد که هر چیزی که موجود است و بالفعل، ضروری نیز هست. هر چیزی که وقوع پیدا می‌کند، برطبق قانون معینی به وقوع می‌پیوندد. بدین ترتیب، اگر نیک بنگریم این تنها امر بالفعل نیست که با ضرورت هم‌عنان است؛ بلکه از رأی کانت این امر برمی‌آید که امر ممکن هم با امر بالفعل و ضروری انطباق دارد و در جهان چیزی نیست که در آن واحد ممکن و موجود و ضروری‌الوجود نباشد (هارتناک، ۱۳۹۴: ۹۱).

بدین ترتیب، کانت «نقشی» دقیق برای هر چهار گروه در جدول اصول (اصول متعارفه شهود، پیش‌یابی‌های ادراک حسی، تشابهات تجربی، اصول موضوعه فکر تجربی) بدون نادیده گرفتن تفاوت‌ها و نیز به‌کارگیری آنها در نظر می‌گیرد (A 161, B 200)؛ اما اصول مورد بحث ما که به روشنی جهات<sup>۲</sup> هستی را توضیح می‌دهند، اصولی<sup>۳</sup> هستند که شرط لازم وجود ممکن، بالفعل و ضروری یک ابژه هستند که کانت آنها را اصول موضوعه<sup>۴</sup> می‌نامد. در این گفتار ما باید اکنون تنها به خصیصه گروه چهارم خودمان را محدود کنیم و علاوه بر این، باید این هدف را دنبال کنیم که چگونه این اصول موضوعه می‌توانند مفهوم هستی را به عنوان «وضع» برای ما آشکار کنند؛ بنابراین، اکنون همه تمایزی که ما صرفاً بین ممکن و

<sup>2</sup> modalities

<sup>3</sup> principles

<sup>4</sup> postulates

<sup>1</sup> actual

بالفعل طرح کردیم، استوار بر این حقیقت است که امکان، تنها وضعی<sup>۱</sup> از تمثالات یک شیء وابسته به مفهوم و به طور کلی وابسته به فاهمه است؛ درحالی که وجود یا فعلیت بنابر تعریف آن<sup>۲</sup> وضعی از یک چیز است که ورای یک مفهوم صرف را نشانه گرفته است و آن رو به ماده تفکر دارد. از همین روی، هریک از جهات، وضعی از یک ارتباط را بیان می کند که لازمه وجود هر ابژه تجربه است و از طرف دیگر، این جهات از ضرورت یک ارتباط در هر نمونه شناختی را با قوه شناخت ما بیان می کنند. در نتیجه، مطابق آنچه گفته شد، برای کانت این اصول موضوعه به عنوان جهات هستی از سویی بنیادشان در فاهمه به عنوان ریشه فکر و فاهمه است و نیز از سوی دیگر، این امر را به صراحت بیان می کنند که تعیین دهندگی مقولات فاهمه نسبت به ابژه ها تا آنجا است که در تجربه چیزی به ما داده<sup>۳</sup> شود (Heidegger, 1998: 354)؛ بنابراین، اگر همه شهودهای حسی (یعنی تنها نوع شهودی که داریم) را حذف کنیم، مقولات جهت، «امکان، وجود و ضرورت»، به وسیله هیچ چیز دیگری نمی توانند تأیید شوند.

هایدگر در ادامه پژوهش خود و در بررسی اصول مربوط به جهات که برای کانت جهات هستی هستند، می پرسد که در «اصول موضوعه فکر تجربی به طور عام»، عنوان «به طور عام» به چه معناست؟ وی در پاسخ بیان می کند که «به طور عام» در کانت این معنا را در بر می گیرد که اگرچه اصول موضوعه در جدول اصول<sup>۳</sup> فاهمه محض در جایگاه آخر و چهارم قرار گرفته اند؛ ولی به دلیل عام و کلی بودنشان، آنها در رتبه، در جایگاه اول قرار دارند تا آنجا که هر حکمی که در باب یک ابژه تجربه صادر می شود، ابتدا آنها

باید آن را تصدیق کنند «اصول موضوعه» در بیان پیشینیان به معنای مبادی شناخت علمی است که بر این اساس، مفهوم مبدأ یا اصل، همچنان که در تبیین پدیده های طبیعی و علل وجودی اشیا به کار می رود، در قلمرو شناخت نیز بر عناصر اولیه و بنیادی علوم دلالت می کند (ابن رشد، ۱۹۸۴: ۱۰۱)؛ اما این تعریف برای فهم مقولات جهت به عنوان «اصول موضوعه» در کانت ناقص است؛ از همین روی، بیان «اصول موضوعه» در فیشته به منظور فهم کانت راهگشاستر است. فیشته در «بنیاد آموزه فراگیر دانش<sup>۴</sup>»، اصول موضوعه فکر و فاهمه را به عنوان قوانین درون ماندگار خود عقل می داند؛ آنها قوانین ضروری فهم/فاهمه ما هستند (فیشته، ۱۳۹۵: ۷۹). به عبارت دیگر، مقولات جهت به عنوان قوانین خود فاهمه، ضرورت بخش از جانب خود اویند و این بدان معنا است که فاهمه برای به منصفه آوردن موجودات، آزادانه بر خود قوانینی می نهد که به موجب این قوانین «وجود» آن چنان که بر ما پدیدار می شود، سر از کتم عدم بیرون می آورد. در نتیجه، «وجود» در کلیت خود برای کانت یک اصل موضوعه ضروری سوپژکتیو فاهمه است. بنابراین، وقتی که کانت در باب هستی بیان می کند که «هستی صرفاً وضع است»، به تفسیر هایدگر، این «صرفاً» نشان دهنده یک ارتباط محض<sup>۵</sup> ابژکتیویتی ابژه به شناخت سوپژکتیویتی انسان را معنا می دهد؛ به همین دلیل، در نظرگاه کانت امکان، فعلیت (وجود) و ضرورت، وضع هایی از حالات<sup>۶</sup> متفاوت این ارتباط هستند.

بنابراین، این جهات (یا اصول موضوعه) به عنوان «اصول موضوعه فکر تجربی به طور عام»، به وسیله

<sup>4</sup> *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre- Foundations of the Entire Science of Knowledge*

<sup>5</sup> merely

<sup>6</sup> the pure relationship

<sup>7</sup> modes

<sup>1</sup> positing

<sup>2</sup> given

<sup>3</sup> Principles

وجود یا فعلیت، «دریافت»<sup>۱۲</sup> ماده معرفت در این تعریف طلایه دار است؛ از همین روی، کانت در جایی دیگر و برای تکمیل این تعریف بیان می‌کند: «در مفهوم صرف»<sup>۱۳</sup> یک شیء، هرگز هیچ نوع ویژگی از وجود»<sup>۱۴</sup> آن شیء یافت نمی‌شود؛ زیرا حتی اگر این مفهوم چنان کامل باشد که برای اندیشیدن یک شیء با همه تعینات درونی آن، هیچ کاستی نداشته باشد، آنگاه هنوز ویژگی «وجود»، ابتدا با هیچ کدام از این‌ها سروکار ندارد...؛ زیرا اینکه مفهوم مقدم بر دریافت باشد، به معنای امکان محض آن شیء است؛ اما دریافت که ماده را به مفهوم ارائه می‌دهد، یگانه سرشت «واقعیت»<sup>۱۵</sup> است» (B 272- 73, A 225) (Kant, 1998: 325). بدین ترتیب، این دریافت است که می‌تواند ویژگی خاص آنچه کانت وضع وجود می‌نامد را توضیح دهد. دریافت یک عمل قوه سوپراکتیویتی شناخت»<sup>۱۶</sup> است که یک موجود را به چنگ می‌آورد؛ یعنی آن را دریافت می‌کند (Taminiaux, 1991: 73-74). وجود در معنای واقعیت (بالفعل بودن)، ناظر به این پرسش است که آیا چیزی که ما صرفاً امکان آن را می‌توانیم بیندیشیم به ما چنان داده شده است که دریافت حسی آن بر مفهومش مقدم است؛ جایی که حس به همراه قوانین تجربی رسا باشد، شناخت ما نیز به وجود اشیا رسا خواهد بود؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که مقوله وجود، به مفهوم یک شیء دریافت را اتصال می‌دهد. به هر تقدیر، وجود کانتی چیزی است که هم نسبتی با ماده معرفت (اعیان در زمان و مکان) و هم نسبتی با صورت معرفت (به عنوان مرتبط شده با جهات هستی به مثابه اصول موضوعه سوپراکتیو فاهمه) دارد.

<sup>12</sup> perception  
<sup>13</sup> mere concept  
<sup>14</sup> existence  
<sup>15</sup> actuality  
<sup>16</sup> cognitive subjectivity

خود فکر و از منشأ آن، یعنی از ذات فاهمه ریشه گرفته و برای ممکن ساختن وضع و فعلیت بخشی به کثرات نمودی که از حس دریافت می‌شوند، ضروری گشته‌اند. اگر ارتباط این جهات را در هر حکمی<sup>۱</sup> بررسی کنیم، تصدیق می‌شود که یک حکم به مثابه معرفت ما به عالم وجود، چیزی جز همین ظهور جهات‌های ذکر شده فاهمه نیستند. در نتیجه، هستی و طورهای آن (هستی ممکن، هستی بالفعل و هستی ضروری) چیزی در باب چهای<sup>۳</sup> یک برابری است، یا ابژه<sup>۵</sup> نمی‌گویند؛ بلکه پرده از چگونگی<sup>۶</sup> ارتباط ابژه‌ها به سوژه شناسا برمی‌دارد (Heidegger, 1998: 353). هایدگر بیان می‌کند که از عبارات کانت ما نتیجه می‌گیریم که این جهات (امکان و فعلیت و ضرورت) حالت‌های وضع<sup>۷</sup> هستند و در این میان، هستی بالفعل<sup>۸</sup> یک ابژه، وضع شدگی<sup>۹</sup> چیزی است که آن چیز به طریقی «منطبق با»<sup>۱۰</sup> دریافت حسی وضع می‌شود<sup>۱۱</sup> (ibid.: 354-356).

### رخ‌نمایی وجود در نسبت با دریافت

پس از بررسی مقولات جهت به عنوان اصول موضوع و مبدأ تقرب به موجودات، اکنون برای روشن شدن نظرگاه کانت نسبت به «وجود» باید به محتوای مقوله «وجود» بپردازیم. کانت در B 266 بیان می‌کند که «وجود» یا فعلیت قسمی است که محدود به شروط مادی<sup>۱۱</sup> تجربه (حس) است. بنا به تعریف

<sup>1</sup> judgment  
<sup>2</sup> modes  
<sup>3</sup> what  
<sup>4</sup> Gegenstand  
<sup>5</sup> object  
<sup>6</sup> how  
<sup>7</sup> modes of positing  
<sup>8</sup> actuality  
<sup>9</sup> positedness- Gesetztheit  
<sup>10</sup> coherence with  
<sup>11</sup> material

به این ترتیب، هایدگر وجود را با دریافت یا ادراک که آن هم ویژگی اصلی اش این است که یک نسبتی با قوه شناخت، یعنی با من ادراک کننده (دریافت کننده) دارد و نیز یک نسبتی به عالم حس یعنی با کثرات بالفعل ادراک شده، در نسبتی مستقیم می بیند. می توان با ذکر مثالی، به مطلب گفته شده توجهی دقیق تر کرد. وقتی من می گویم «خدا هست»، محمولی جدید به مفهوم خدا به عنوان موضوع اضافه نمی کنم؛ بلکه خود موضوع را با همه محمولاتش وضع می کنم. اکنون بنابر آنچه گفته شد، دقیق تر می توان معنای وضع را روشن کرد؛ بدین معنا در وضع یک چیز، میان مورد ادراک یا دریافت که مراد کانت از آن موجود واقعی است و مفهوم نسبت برقرار می شود؛ بنابراین، «مورد دریافت»، به معنای موجود واقعی مطابق با مفهوم در گزاره «خدا هست» تألیفاً به مفهوم افزوده می شود. از اینجا نتیجه می آید که در قضیه «خدا وجود دارد»، برای وضع چنین موجودی باید بتوانیم از مفهوم صرف خدا به درآییم. به عبارت دیگر، در جمله «خدا هست» ما باید بتوانیم از طریق شهود حسی به ورا<sup>۱</sup> مفهوم خداوند برویم و وجود آن را دریافت کنیم؛ اما از آنجایی که ما هیچ نوع شهودی نداریم که بتواند چنین موجودی را دریافت کند، نمی توانیم وجود آن را تصدیق کنیم. در نتیجه، نمی توانیم خداوند را در قوه شناخت خود وضع کنیم؛ به همین دلیل، کانت به برهان هستی شناختی سنت فلسفی حمله می کند و آن را قابل دفاع نمی داند.

به تفسیر هایدگر، دریافت کانتی در عمق بنیادین خود به معنای «در نسبت بودن» است که از لوازم سازو نهاد انتولوژیکال خود سوژه است. یعنی مفهوم سوژه خود را بالذات و بالضرورة بر طریق مضاف و منسوب کن به چیزی می بیند. پس ضروری است که

وجود سوژه در کانت چنان فهم شود که این امر «در نسبت بودن»، یعنی خود را مضاف و منسوب کن به چیزی، یا همان التفاتی بودن، بالذات، توأم با مفهوم سوژه به اندیشه درآید؛ بدین معنا که اضافه به ابژه نه چیزی باشد که گاه هست و گاه نیست و یک امر تصادفی برای سوژه باشد، بلکه بدین معنا باید لحاظ شود که «التفاتی بودن» لازمه ذاتی سوژه است (هایدگر، ۱۳۹۲: ۲۰۳). مشخصه حیث التفاتی دریافت، دریافت کردن-از<sup>۲</sup>، یک *intendere* یا *Intentio* (قصد کردن/ التفات کردن) است. در هر قصد کردن/ التفات کردن<sup>۳</sup> به عنوان ارتباط به یا روداشتنی به سوی متعلق، یعنی به یک مقصود/ ملتفت<sup>۴</sup> الیه التفات دارد. در نتیجه، وحدت خاص این دو (*intentio* و *intentum*) ساختار حیث التفاتی را می سازد (& Taminioux, 1991: 77؛ هایدگر، ۱۳۹۲: ۸۳)؛ از همین روی، هایدگر در تفسیر دریافت کانتی، همان طور که در هستی و زمان نیز اشاره می کند، (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۸۲-۱۷۰) از «التفاتی بودن»، نسبت میان دو موجود را فهم نمی کند که یکی ذهن مدرک نفسانی و دیگری عین مدرک جسمانی است. به عقیده وی، اگر کسی از حیث التفاتی چنین فهمی داشته باشد هم از ماهیت و هم از نحوه وجود حیث التفاتی، از بیخ و بن، تصویری نادرست دارد. نادرستی آن از این جهت است که این تفسیر، التفاتی بودن را این طور می بیند که چیزی یعنی عین مدرکی گویی بر ذهن مدرک ظاهر می شود که نتیجه قطعی آن این است که ذهن مدرک در «ذات خود» از التفاتی بودن عاری است؛ اما عقیده درست درباره التفاتی بودن و دریافت در کانت آن است که گفته شود، التفاتی بودن از لوازم ذات ذهن مدرک است. ذهن مدرک است،

<sup>2</sup> perceiving-of

<sup>3</sup> Intentio

<sup>4</sup> intentum

<sup>1</sup> beyond

و نیز به عنوان آنچه که ما بتوانیم آن را «هست» قلمداد کنیم، مراد می‌کند. این امر نشان می‌دهد که کانت در نقادی عقل محض به نتیجه اصلی حاصل از رساله استادی<sup>۵</sup> ۱۷۷۰ خود وفادار بوده است؛ «وجود» چیزی جز نحوه «وضع» «من» نیست<sup>۶</sup> (Kant, 1891: 60-67). کانت از تعین<sup>۶</sup> سخن می‌راند؛ بدین معنا که سوژه در نسبت به دادگی شهود، شیء را تعین می‌بخشد یا «وضع» می‌کند. به عبارت دیگر، مقولات جهت که در رتبه اصول موضوعه تفکر هستند و برای کانت جهات «وضع» هستند، این امر را تصدیق می‌کنند که وضع ابژه در نسبت با فاهمه و مقولات دوازده گانه کانتی اما در یک وابستگی به دادگی حسی صورت می‌گیرد. اگر چنین است، مطابق با آنچه در مقوله «وجود» گفته شد، جایی که چیزی داده نشده است، شناختی و ابژه‌ای وجود ندارد. این همان معنای محدودیت و تناهی وجودی فهم بشری است؛ بدین معنا که محدودیت فاهمه نظر به وابستگی فکر به شهود حسی دارد و تا چیزی در شهود حسی داده نشود، ممکن نیست فاهمه آن را بشناسد و آن را به عنوان وجود یا واقعیت در نظر بگیرد (Heidegger, 1998: 357-359)؛ بنابراین، زمانی که کانت از شیء<sup>۷</sup> در نقد عقل محض صحبت می‌کند، در وسیع‌ترین معنای خودش شیء را «بازنمایی» شده، یعنی آن را به عنوان یک Gegen-stand, ob-ject<sup>۸</sup> فهم می‌کند (ibid.: 350)؛ بنابراین، در فلسفه کانت ابژه و تجربه مطلقاً حاصل تألیف سوژه است. برای هایدگر، بحث تألیف به مثابه جلوه تام و تمام فلسفه کانت است. بدین منظور، از آنجایی که «هست» یا «وجود» حاصل تألیف است، باید به موضوع تألیف جهت روشن شدن

چون ذهن همیشه متوجه و ملتفت به چیزی است؛ به همین دلیل، با توجه به ذاتی بودن التفات برای سوژه باید گفت که التفاتی بودن متأخر از عین مدرک به وجود نمی‌آید؛ بلکه در خود ذات دریافت و از نسبت‌های ماتقدم<sup>۱</sup> دریافت کننده است (هایدگر، ۱۳۹۲: ۸۵-۸۴).

### وجود به عنوان ابژگی

«وجود» به دلیل مقوله بودن باید از طریق استنتاج استعلایی و از دل منطق استعلایی استنتاج شود. برای کانت کم و کیف و حدود «وجود» برابر با حدود «منطق» استعلایی است. بدین ترتیب، مراد هایدگر در پایان سیر پدیدارشناختی تفسیر خود در باب وجود=وضع<sup>۲</sup> = وضع شدگی<sup>۲</sup> در کانت، چیزی جز ابژگی یا ابژه بودن نیست. به عبارت دیگر، کانت با وضع شدگی<sup>۳</sup> در فلسفه استعلایی خود، هست بودن و موجود بودن را به ابژگی<sup>۴</sup> تحویل می‌برد. در دیدگاه کانت این فاهمه بشری است که با شأن وجودی خود، شروط امکان تجربه یعنی صور شهود محض و همچنین مقولات محض را در بر دارد و می‌تواند اشیای خارجی را به عنوان ابژه برای خود متمثل نماید؛ بر این اساس، موجودیت یک شیء معنایی جز این ندارد که یک شیء بتواند برای فاهمه بشر همچون یک ابژه پدیدار گردد (طالب زاده، ۱۳۸۳: ۷۷-۷۶)؛ بنابراین، ابژه در کانت نه شیء بیرونی در مقابل سوژه، بلکه خروجی یا حاصل حدود استعلایی ما است و اگر وی شیء را به عنوان برابر ایستای یا ابژه تفکر می‌داند، آن را به همین معنایی که ذکر شد، یعنی به معنای تعین نهایی سوژه و خروجی فاهمه استعلایی

<sup>5</sup> De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis

<sup>6</sup> Bestimmung

<sup>7</sup> thing

<sup>1</sup> a priori

<sup>2</sup> Gesetztheit

<sup>3</sup> positedness

<sup>4</sup> Gegenständigkeit- objectness

وضع=وجود=بژگی بیشتر پرداخته شود. بدین سبب، ظاهر امر آن است که این تألیف در سطح حکم صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که در حکم وجودی (الف وجود دارد) که نشانگر وضع مطلق است، ما در یک «حکم» تصدیق به وجود موضوع می‌کنیم و موضوع در حکم به صورت مطلق وضع می‌شود و نیز در وضع نسبی (الف ب «است»)، «است» در وهله اول چنین می‌نمایاند که ربط موضوع و محمول در یک حکم و قضیه است؛ اما اگر ما چنین عقیده‌ای را باور داشته باشیم، تماماً در فلسفه کانت به خطا رفته‌ایم و یک تفسیر منطقی، معرفت‌شناسانه و سطحی از کانت ارائه داده‌ایم؛ اما هایدگر معتقد است که در هر دو وضع (مطلق و نسبی)، ابژه، طبیعت یا به معنای موسع آن موجود توسط سوژه وضع می‌شود. او بر آن است که نشان دهد «است/ هست» در حکم وجودی (الف هست) که نمایانگر وضع مطلق (وضع موضوع) است، چیزی غیر از «وجود» به موضوع اضافه نمی‌کند و موضوع را به صورت مطلق وضع می‌کند؛ اما «است» در حکم حملی (الف ب است) که بازتابی از وضع نسبی (وضع موضوع به همراه محمولاتش) است نیز به مانند وضع مطلق، تألیف در سطح عناصر حکم (موضوع و محمول) نیست؛ بلکه اولاً و بالذات دو ابژه (موضوع و محمول) توسط «مؤلفشان» یعنی سوژه در «متن وجود»، تألیف و ترکیب می‌شوند. به عبارت دیگر، با وجود اینکه تألیف و ربط ابتدا خود را در احکام و گزاره نشان می‌دهد، این تألیف، تألیف موضوع به محمول نیست؛ بلکه تألیف ابژه توسط سوژه است. با این اوصاف، کانت چنان شأنی برای «احکام» قائل است که مسئله امکان انتولوژی را در امکان تحقق «احکام» تألیفی ماتقدم می‌داند (Heidegger, 1997a: 18)؛ بنابراین، شروط امکان تجربه برای کانت عموماً همان شروط امکان

موجودیت ابژه‌های تجربه‌اند و بدین سبب در یک حکم تألیفی ماتقدم اعتبار عینی دارند (A 158). در نتیجه، «احکام تألیفی ماتقدم» بیانگر و نماینده شناخت انتولوژیک (و نه انتیک) درباره وجود موجودات است. بدین ترتیب، چنین دانشی را که خود موجود را منکشف می‌کند، تألیفی می‌نامد (ibid.). دلیل تأکید کانت بر احکام در فلسفه خود آن است که حکم برای کانت جنبه رخ‌نمایی از هستی را دارد؛ چراکه تنها در حکم است که می‌توان تألیف کثرات یا وضع موجودات را توسط سوژه نشان داد. در همین راستا، کانت می‌گوید: «مراد من از تألیف به گسترده‌ترین معنا، عمل کنارهم گذاشتن تمثلات مختلف و (عمل) دریافت کثرات آنها در یک معرفت<sup>۱</sup> واحد است» (A 77, B 103).

به هر تقدیر، ما زمانی به جایگاه صحیح «Gegen-stand» و «ob-ject» در فلسفه کانت پی خواهیم برد که نسبتش با من سوژه<sup>۲</sup> را فهم کنیم تا در نتیجه از هستی به عنوان وضع، پرده برداری شود. در کانت، تألیف که در سطح حکم و توسط فاهمه اتفاق می‌افتد، پایان کار نیست و این تألیف که به عنوان کارکردی از فاهمه است، هنوز تأمین کننده عینیت و ابژکتیویته شناخت ما نیست. کانت در ویراست دوم نقد عقل محض، در فقره B 141 و در ادامه بخشی با عنوان «وحدت ابژکتیو ادراک نفسانی چیست؟» به تبیین بنیاد نهایی ابژکتیو موجودات می‌پردازد و به جهت تمهیدی برای روشن‌سازی چنین بنیادی بیان می‌کند: «من هرگز نتوانسته‌ام از تفسیری که منطقدانان در باب "نسبت" مطرح شده در حکم به طور عام مطرح می‌کنند، رضایت حاصل کنم. آنها می‌گویند حکم، بازنمایی یک "نسبت" بین دو

<sup>1</sup> cognition

<sup>2</sup> i-subject

نسبت موضوع و محمول در میان نیست؛ بلکه مسئله در عمق بنیادین خود بر سر نسبت سوژه و ابژه است؛ بنابراین، کانت معتقد است که تنها به عنوان ابژه من سوژه شناخت، موضوع جمله یک قضیه می تواند سر برآورد که در این صورت «ادراک نفسانی» به عنوان بنیاد تأمین کننده اعتبار ابژکتیو یک قضیه یا حکم شناخته می شود و به واسطه چنین بنیادی است که یک حکم حقیقی تلقی می شود؛ بنابراین، نتیجه می شود که تصور شیء، متأخر از تصدیق تألیف کثرات آن در یک حکم است. این همان است که گفتیم، «است/هست» نشان می دهد که ظهور «موجود» یا «ابژه» در تألیف یک حکم خود را آشکار می کند. بدین ترتیب، براساس تفسیر کانت وحدت حاصل از «است» را نباید در یک گزاره جست؛ چراکه این وحدت *انتولوژیکال* است که آن را باید در نقطه ای بالاتر<sup>۲</sup>، یعنی فوق یک وضعی که به طریقی به فاهمه مرتبط می شود، در نظر گرفت. این نقطه بالاتر از فاهمه که وحدت وجود با اوست، وحدت وحدت دهنده<sup>۳</sup> است که اجازه می دهد *συνθεσις* یونانی که به معنای تألیف است، با هر وضع (*θεσις*) سوژه همراه باشد، همان «وحدت تألیفی اصیل ادراک نفسانی»<sup>۴</sup> است (هایدگر، ۱۳۹۲: ۲۳۲). معنای شایع هستی در سنت باستان نیز به معنای آن چیزی است که حاضر است و آن چیز باید در نهایت ثبات، «وحدت» و حضور خودش قرار داشته باشد.<sup>۵</sup> می توان گفت این معنا از هستی در *نقد عقل محض* به عنوان ابژگی ابژه در یک فرم و صورت «نویی» دوباره طلوع می کند (Heidegger, 1998: 351). حتی آگاتون افلاطونی با ادراک نفسانی کانتی قابل مقایسه است. مثال خیر

مفهوم است» (Heidegger, 1998: 347). کانت در ادامه در باب این نسبت اظهار می کند که یک حکم صرفاً شیوه ای است که از آن طریق شناخت های داده شده به سطح وحدت ابژکتیو «ادراک نفسانی» آورده می شوند و این همان هدفی است که فعل ربط «است» در این احکام دارد تا وحدت ابژکتیو بازنمایی های داده شده از وحدت صرفاً ذهنی متمایز شود؛ زیرا این واژه «است»، نسبت این بازنمایی ها با «ادراک نفسانی» و وحدت ضروری اش را بیان می کند (B 142). آنچه در اینجا به عنوان «نسبت» یا معنای ابژکتیو «است» به عنوان رابط، مدنظر کانت است، با مثالی که وی می زند، آشکارتر می شود: «اگر من توالی تمثالات را تنها به عنوان یک فرایندی در سوژه، مطابق با قوانین ترکیب تصورات<sup>۱</sup> (تداعی) ملاحظه کنم، پس من می توانم بگویم که "اگر من یک جسم را حمل کنم، من یک انطباعی از وزن را احساس می کنم"؛ اما من نمی توانم بگویم که "آن جسم سنگین است"؛ بنابراین، گفتن اینکه آن جسم سنگین است، صرفاً بیان نمی کند که این دو تمثال در ادراک من به هم پیوسته شده است (هرچند آن ادراک تکرار شده باشد)؛ بلکه تأکید می کند که این دو تمثال در ابژه، صرف نظر از هرگونه تفاوتی در ذهن، به هم تألیف خورده اند» (B 142) (ibid.: 348).

باتوجه به این مثال، در حکم دوم یعنی «جسم سنگین است» زمانی که این تصورات در قالب «است» تألیف می شوند، این تألیف تأمین کننده اعتبار ابژکتیو این حکم است و در مقابل حکم اولی (اگر من یک جسم را حمل کنم، من یک انطباعی از وزن را احساس می کنم) از یک احساس صرف سخن می گوید که در کانت فاقد ضرورت ابژکتیو است. بدین ترتیب، در حکم دوم، دیگر مسئله بر سر پیوند و

<sup>2</sup> higher up

<sup>3</sup> uniting unity

<sup>4</sup> the unity of the original synthesis of apperception

<sup>5</sup> constant presence

<sup>1</sup> association

بنابراین، «ادراک نفسانی» آن چیزی است که به عنوان بنیاد هر نوع شناختی و نیز به عنوان بنیاد فاهمه است. چنان که کانت می‌گوید: «ادراک نفسانی استعلایی، بنیاد یگانگی و وحدت مفهوم‌های گوناگون را در احکام و در نتیجه بنیاد امکان فاهمه را، حتی در کاربرد منطقی آن، در خود می‌گنجاند» (B 131)؛ «براین اساس، ادراک نفسانی باید این‌گونه فهمیده شود که آن «بالاترین نقطه‌ای است که هر کسی باید هر نوع کاربرد فاهمه، حتی کل منطق را به آن نسبت دهد» (B 134). به عبارت دیگر، تمام ذات منطق و احکام آن، وابسته به «ادراک نفسانی استعلایی» است (ibid.: 349). کانت در تعریف ادراک نفسانی می‌گوید: «تمام کثرات شهود، در همان سوژه‌ای که این کثرت در آن یافت می‌شود، با «من می‌اندیشم» رابطه‌ای ضروری دارد؛ زیرا این همان خودآگاهی است که بازنمایی «من می‌اندیشم» را تولید می‌کند که [این بازنمایی] باید بتواند همراه همه بازنمایی‌های دیگر باشد و در هر نوع آگاهی، بازنمایی‌ای واحد و مشابه باشد. من وحدت این بازنمایی را همچنین وحدت استعلایی خودآگاهی می‌نامم، تا امکان شناخت پیشینی منتج از آن را تعیین کنم» (B 132)؛ بنابراین، شناخت برای کانت نوعی تفکر بازنمایانه<sup>۲</sup> است که در آن موجود خود را پیش می‌نهد. در این پیش‌نهادن<sup>۳</sup>، موجود در مقابل ما افکنده می‌شود و به ایستاری<sup>۴</sup> آورده می‌شود. چنین چیزی ابژه نامیده می‌شود (Heidegger, 1991: 23). در چنین وضعیتی همان‌طور که گفته شد، هستنده برای کانت به مثابه ابژه و به‌طور کلی وجود برای وی ابژگی ابژه‌ها<sup>۵</sup> است. تفاوت «ابژه» در کانت با چیزی

افلاطونی به‌مانند ادراک نفسانی استعلایی به‌عنوان وحدت‌دهنده وحدت<sup>۱</sup>، مافوق مقولات وحدت‌دهنده کانتی که معادلشان در افلاطون ایده‌ها هستند، قرار می‌گیرد و وحدت مقولات و شهود تماما از درون او می‌جوشد و این جوشیدن همان است که کانت از آن به خودانگیختگی تعبیر می‌کند. با این تعبیر، ارتباط بین مثال خیر و ایده‌ها، معادل با آن چیزی است که ما در کانت در نسبت «من استعلایی» با «مقولات» می‌بینیم؛ بنابراین، ادراک نفسانی استعلایی آن چیزی است که در حس نیست و به تعبیر افلاطونی، تماما متوجه عالم عقل و به تعبیر کانتی، متوجه سوژه استعلایی است. هایدگر بیان می‌کند که «تألیف» کانتی به معنای همان «وحدت» برابر با «وجود» در تاریخ انتولوژی است. به تفسیر بسیار راهگشای وی، درست است که کانت به انتولوژی به معنای خاص<sup>۲</sup> حمله و آن را ویران می‌کند، اما وی پیرو سنت انتولوژی به معنای عام است؛ به همین دلیل، باید کانت را بسط‌دهنده امتداد تاریخی انتولوژی به معنای عام در نظر گرفت: «بدون تردید عنوان رأی کانت در باب وجود، ذیل دو عنوان «وجود و وحدت» و «وجود و فکر» قرار می‌گیرد که از نقطه آغاز متافیزیک تا کانت و هگل امتداد پیدا کرده است» (ibid.: 347-348). بدین ترتیب، ابژگی که در کانت به معنای هست‌بودن است، در ادراک نفسانی استعلایی بنیاد دارد: «هیچ چیز نمی‌تواند به شناخت درآید، مگر به واسطه این ادراک نفسانی اصلی [خاستگاهی]» (A 114) و «وحدت تألیفی آگاهی، شرط ابژکتیو هر نوع شناخت است؛ نه صرفاً شرطی که خودم برای شناخت یک ابژه به آن نیاز دارم، بلکه چنان شرطی که هر نوع شهود باید تابع آن باشد تا برای من به یک ابژه بدل شود» (B 138).

<sup>2</sup> representational thinking

<sup>3</sup> Stellen

<sup>4</sup> standstill

<sup>5</sup> Gegenständigkeit der Gegenstände- objectness of objects

<sup>1</sup> uniting unity

مواجهه با لایب‌نیستس به‌عنوان نماینده فلسفه پیشانقدی مطرح می‌شود، تفسیر ریشه‌ای‌تری از وجود به‌مثابه ابژگی را نشان می‌دهد (Heidegger, 1998: 357). در این ضمیمه، کانت قوام وجودشناسانه و استعلایی من‌بودگی<sup>۳</sup> را روشن‌تر بیان می‌کند (Heidegger, 1973: 98).

مفاهیم بازانندیشی استعلایی شامل دوگانه‌های «ماده و صورت»، «درونی و بیرونی»، «این‌همانی و تفاوت» و «توافق و تضاد» هستند (A 261, B 317). برای کانت این را که «اشیا» مثلاً این‌همان یا متفاوت‌اند، از طریق یک مقایسه محض نمی‌توان معلوم کرد؛ چنان‌که پیشینیان از طریق بازانندیشی منطقی این کار را انجام می‌دادند؛ بلکه آن توسط یک بازانندیشی استعلایی صورت می‌گیرد؛ بنابراین، بازانندیشی استعلایی به خود ابژه‌ها مربوط می‌شود و درباره «محتوای» مفاهیم است؛ دربردارنده مبنای امکان مقایسه ابژکتیو بازنمایی‌ها با یکدیگر است (A 263, B 319). بدین ترتیب، بازانندیشی به‌کمک مفاهیم بازانندیشی انجام می‌گیرد که آنها خود از طریق یک بازانندیشی توسط سوژه خودآگاه متعین می‌شوند. پس وضع برای کانت یک بازانندیشی بر بازانندیشی است. بازانندیشی استعلایی نوعی بازانندیشی بر بازانندیشی است؛ یعنی بازانندیشی است که حدود و ثغور بازانندیشی را روشن می‌کند؛ به‌همین دلیل، روشن‌سازی و مشخص کردن نحوه تقرر و وضعیت قوای دخیل در بازانندیشی بر عهده بازانندیشی مضاعف یعنی بازانندیشی استعلایی است (Heidegger, 1998: 360-61). یعنی در بازانندیشی استعلایی، سوژه استیلای خود را بر حد و حدود موجودات/ابژه‌ها، بیرونی‌بودن و درونی‌بودن آنها و اینکه کدام حیثیت ماده و کدام حیثیت صورت

به نام «موجود» در فلسفه پیشانقدی، این است که ابژگی این ابژه و به‌نوعی ابژکتیویته ابژه، رابطه متقابل با سوژکتیویته سوژه دارد؛ بدین معنا که وجود به‌عنوان قلمرو یا امتداد سوژه لحاظ و متعین می‌شود (ibid.: 55). از آنجایی که آگاهی اجازه می‌دهد ابژه برای خودش بایستد، آگاهی خودش را همراه با هر ابژه‌ای و با هر کیفیتی اظهار می‌کند که این امر در کانت همان مرحله خودآگاهی یا ادراک نفسانی است (ibid.: 77). در کانت از طرفی سوژه، دیگر «نفس» پیشاکانتی نیست که به‌عنوان یک جوهر قلمداد می‌شد و از طرفی ابژه موردنظر وی نمی‌تواند به‌عنوان «ماده» یا «جسم» که پیش از این به‌عنوان جوهری مادی مجزا از نفس در نظر گرفته می‌شد، نقش بازی کند (A 359-360). در نتیجه، با ازبین‌رفتن دوگانگی نفس و ماده، سوژه کانتی در مقام خودآگاهی محض چیزی است که در پس و پشت تمام ابژه‌ها یا هستندگان خود را باز می‌نمایاند. برای مثال، هنگام تصور میز، درخت، کوه و یا هر موجود و مفهومی که بازنمایی از آن داریم، سوژه کانتی نه به‌عنوان موجودی اندیشنده چیزی مجزا از آنها است که این تصورات برای او در رفت‌وآمدند، بلکه آن شرط و بنیاد ظهور همه آنها است و بالاتر از این، باتوجه‌به اینکه مرز بین سوژه و ابژه برداشته می‌شود و آنها دیگر حیث استقلال نسبت به هم ندارند، همه این ابژه‌ها پر از سوژه و سوژه هم پر از ابژه‌ها و بازنمایی‌های خود است: «من» آن است که تعیناتش، تصورات در تمام معنای تمثیل/بازنمایی<sup>۱</sup> است» (هایدگر، ۱۳۹۲: ۱۶۵).

کانت ضمیمه‌ای با عنوان «درباره ایهام مفاهیم بازانندیشانه»<sup>۲</sup> دارد که احتمالاً بعد از اتمام نقد عقل محض به آن اضافه شده است. این بخش که در

<sup>۱</sup> repraesentio

<sup>۲</sup> On the Amphiboly of Concepts of Reflection

<sup>۳</sup> egoity

یک مقام انتولوژیک و وجودی دارد. این «من» از آن روی استعلایی و انتولوژیک است که «من می‌پیوندد»، یعنی من مؤلف و تألیف‌کننده اعیان است. بدین ترتیب، کانت مقولات را صورت‌های ممکن نحوه‌های «من می‌پیوندم» اندیشنده می‌داند (هایدگر، ۱۳۹۲: ۱۷۰-۱۷۶)؛ بنابراین، هایدگر در مقاله خود یعنی *رأی کانت در باب هستی*، تأکید می‌کند که معنای عبارت «وحدت تألیفی» نمی‌بایست به عنوان وحدت سوژه صرفاً ذهنی تألیف‌کننده کترات در نظر گرفته شود؛ بلکه سوژه کانتی، تأمین‌کننده اعتبار «ابژکتیویتی» یعنی تأمین‌کننده عینیت ابژه‌های معرفت ما است و این عینیت‌بخشی در کانت نه در نظریه تطابق سنتی که به نوعی معرفت‌شناسانه است، بلکه مقدم بر آن یعنی در افق ظهور موجودات و به صحنه «عین» آمدن هستندگان خود را نشان می‌دهد: «اینکه طبیعت باید خود را مطابق با مبنای سوژکتیو ادراک ما جهت‌دهی کند و حتی باید از لحاظ قانونمندی خود تابع همین مبنا باشد، بسیار عجیب و ضدونقیض به نظر می‌رسد؛ اما اگر فکر کنیم که این طبیعت فی‌نفسه چیزی نیست جز مجموعه‌ای کلی از نمودها و در نتیجه، به هیچ وجه شیء فی‌نفسه نیست، بلکه صرفاً مجموعه‌ای است از بازنمایی‌های ذهن، آن‌گاه تعجب نخواهیم کرد که آن وحدتی را بیابیم که تنها بر حسب آن، می‌توان این طبیعت را ابژه هر تجربه ممکنه نامید. به عبارت دیگر، طبیعت را منحصر در قوه اساسی همه شناخت‌هایمان، یعنی در ادراک نفسانی استعلایی مشاهده کنیم» (A 114). این پاراگراف کتاب *تقدیر* نشان می‌دهد که در نظرگاه کانت، ظهور «طبیعت» حاصل «من می‌پیوندم» یا «من تألیف می‌کنم» سوژه استعلایی است. این «من استعلایی» است که به موجودات اجازه پدیدارشدن می‌دهد و معنای فنومالیست بودن کانت همین است؛

را دارد و... را نشان می‌دهد؛ به همین دلیل، می‌تواند مقایسه کند که هر یک از بازنمایی‌ها متعلقات کدام یک از قوای شناختی ما (فاهمه یا شهود) هستند (A261, B317). برای مثال، یک شیء یا ابژه از حیث صورت یعنی مقولات فاهمه و از حیث ماده دربرگیرنده شهودات حسی در مکان و زمان است (ibid.: 358). بازاندیشی استعلایی نشان می‌دهد که ابژه بازنمایی<sup>۱</sup> به عنوان موجود نزد باز نمودکننده یعنی سوژه احضار می‌شود (Heidegger, 1973: 60). اساساً بازنمایی ریشه در بازاندیشی<sup>۲</sup> ابژه در سوژه دارد. معنای reflexio هم نسبتی با «بازتاب» دارد که این امر نشان‌دهنده آن است که با بازاندیشی ابژه در سوژه بازتاب پیدا می‌کند و سوژه هم در آینه ابژه خود را می‌بیند؛ بنابراین، سوژکتیویته، ابژکتیویته و بازاندیشی به هم هم‌بسته‌اند. تنها وقتی که بازاندیشی به معنای دقیق کلمه در ارتباط با موجودات/ابژه‌ها تجربه شود، وجود می‌تواند به مثابه ابژکتیویته تعیین پیدا کند (ibid.: 97).

به هر تقدیر، برای کانت، *من می‌اندیشم*، محمل همه مفاهیم به طور کلی و در نتیجه، همچنین محمل مفاهیم استعلایی است. این *من می‌اندیشم*، حتی همه مفاهیم استعلایی (اعم از مقولات محض و مفاهیم بازاندیشی) را نیز ممکن می‌کند و آنچه در مفاهیم استعلایی منظور است، این است که: «*من می‌اندیشم*» جوهر را؛ «*من می‌اندیشم*» علت را و... (A 343). بدین ترتیب، مذهب نوکانتی در مسیر برداشت نادرستشان از کانت ادراک نفسانی استعلایی را به عنوان یک «*من منطقی*» می‌شناسند که آن یک مفهوم انتزاعی منطقی، چیزی کلی، بی‌نام و ناواقعی است؛ اما به تفسیر هایدگر، «*من استعلایی*» در کانت

<sup>1</sup> re-praesentatio

<sup>2</sup> reflexio

پس با چنین تفسیری، مقولات محمولات انتولوژیک<sup>۱</sup> اند (کانت، ۱۳۹۳: ۷۵). بدین سان اگر مقولات به‌عنوان محمولات انتولوژیک موجودات را رقم می‌زنند، باید با عین مدرک و کثرات شهود «ارتباط» داشته باشند تا بتوانند آنها را به‌واسطه وحدت‌بخشی در دایره «وجود» بیاورند. به‌سخن نیکوتر، ارتباط‌داشتن مقولات با عین مدرک و صورت‌بخشی به آنها مناط امکان یک تفسیر «هستی‌شناختی» از مقولات و خروج از تفسیر منطقی و معرفت‌شناسانه را فراهم می‌کند. فرض مقابل محمولات انتولوژیک، محمول منطقی بودن است که سخن نوکانتی‌ها که تفسیر معرفت‌شناختی از کانت دارند، این است که باتوجه‌به آنکه خود کانت از جدول احکام، مقولات را کشف کرده است (A 69, B 94) پس بنیاد مقولات را در احکام یعنی در نسبت موضوع‌ها و محمول‌های یک حکم باید جست؛ اما های‌دگر معتقد است که جدول احکام به‌عنوان بخشی از نظریه منطقی سنتی (صوری)، به‌هیچ‌وجه راهنمایی برای یافتن منشأ مفاهیم محض فاهمه نیست (Heidegger, 1997b: 178)؛ به‌همین سبب، های‌دگر در این میان کسانی را که به جدول مقولات کانت ایراداتی وارد کرده‌اند، اما این ایراد اساسی را که جدول احکام منشأ مفاهیم محض نیستند، فراموش می‌کنند، به باد انتقاد می‌گیرد (ibid.)؛ زیرا آنها به‌صراحت جنبه استعلایی مقولات را نادیده می‌گیرند که همین جنبه عامل ارتباط آن با شهود و عامل تعیین<sup>۲</sup> و وضع<sup>۲</sup> ابژه است. باوجوداین، «منشأ» این مفاهیم به‌عنوان محمولات انتولوژیک که چیزی از «وجود موجود» را بیان می‌کنند، به‌هیچ‌وجه از بررسی «صورت» احکام به دست نمی‌آید (Heidegger, )

۵۷-۵۸ (1997a)؛ بنابراین، روشن به نظر می‌رسد که مقولات باید یک ارتباط ذاتی با شهود داشته باشند (Weatherston, 2002: 34). در نتیجه، بنیاد مقولات و در نتیجه انتولوژی به‌عنوان یک علم، باید نشان دهد که چگونه ترکیب یا تألیف تفکر و شهود به تولید تجربه منجر می‌شود.

### نتیجه‌گیری

به تفسیر های‌دگر، اهمیت تاریخی کانت به آن است که وی قدم گسترده‌ای در باب وجود برمی‌دارد؛ به‌همین دلیل، در نهایت او می‌تواند نوری بر آن بیفکند که از این طریق ما را قادر می‌سازد دوباره و از نو «وجود» را مورد تأمل و بازاندیشی قرار دهیم (Heidegger, 1998: 338). با ایدئالیسم آلمانی که کانت آغازگر آن است، فلسفه یا متافیزیک در بنیاد خود در پی بررسی شروط و حدود عالم یا ظهور موجودات است که در ساحتی دیگر می‌توان آن را بررسی چگونگی امکان تجربه نامید. صرفاً در پرتو رأی کانت در باب وجود است که می‌توان نحوه ظهور موجودات در «آگاهی» و همچنین، امکان علوم ریاضی و فیزیک و به‌معنای موسع آن می‌توان امکان طبیعت را توضیح داد. های‌دگر در این مقاله در یک سیر پدیدارشناسی و در مقایسه با سنت فلسفی، وجود کانتی را در نسبت با قوه معرفت با تمام چهارچوب‌های خاصش به‌خوبی نشان می‌دهد. ابژه یا ابژگی بنیادشده در من ادراک نفسانی آن چیزی است که کانت را در زمینه وجود از سنت پیشانقدی جدا می‌کند و آن‌طور که خود در عنوان فرعی کتاب تمهیدات می‌گوید، راه را برای هر نوع متافیزیک آینده به‌عنوان یک علم عرضه می‌شود، باز می‌کند؛ بنابراین، چنان‌که گفته شد، در این تفسیر، های‌دگر به رأی کانت در باب چنین امکانی یعنی امکان «وضع» و

<sup>1</sup> ontologische Prädikate

<sup>2</sup> Bestimmung

امکان همه اندیشه‌ها، تصورات و دریافت‌ها است؛ یعنی بنیاد همه موجودات مختلف پدیدارین ما است.

### منابع

ابن‌رشد، محمد (۱۹۸۴). شرح البرهان الأرسطو و تلخیص البرهان، کویت، المجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الآداب. قسم التراث العربیة.

زیلسون، اتین (۱۳۷۰). روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی. انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.

----- (۱۳۹۴). هستی در اندیشه فیلسوفان.

ترجمه سیدحمید طالب‌زاده. انتشارات حکمت، چاپ چهارم.

طالب‌زاده، حمید (۱۳۸۳). نقدی بر نسبت زمان و آگاهی در اندیشه کانت. مجله فلسفه، ۳۲، ۸، ۷۸-۵۵.

فیشته، یوهان گوتلیب (۱۳۹۵). بنیاد آموزه فراگیر دانش. ترجمه سیدمسعود حسینی. انتشارات حکمت.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. انتشارات امیرکبیر.

----- (۱۳۹۵). نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری. انتشارات ققنوس.

----- (۱۳۹۳). نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. نشر نی، چاپ هشتم.

هارتنامک، یوستوس (۱۳۹۴). نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل. نشر هرمس، چاپ چهارم.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۲). مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه ضیاء شهابی. انتشارات مینوی خرد.

----- (۱۳۸۹). هستی و زمان. ترجمه سیاوش

ایجاب موجودات توسط سوژه شناسا می‌پردازد. این همان نقطه اختلافی است بین کانت و جریان پوزیتیویسم که به امر پوزیتیو<sup>۱</sup> و ایجابی می‌پردازند. هرچند جریان پوزیتیویست متأخر به‌نوعی در دوران پساکانتی تنفس می‌کند، به‌دلیل آنکه احکام تألیفی ماتقدم کانتی را باور ندارد، مسئله آن حول چگونگی انطباق و تأثرات حسی تعین پیدا می‌کند. تمام تلاش آنها این است که مقولات کانتی را رد و آنها را هم به انطباعات و توالی تأثرات تقلیل دهند. در چنین شرایطی، امر پوزیتیو در پوزیتیویسم و انواع دیگر تجربه‌گرایی راهش را از «وضع» یا ایجاب کانتی جدا می‌کند. کانت در رأی خود درباب وجود، ایجاب و وضع پیشینی موجود را در قالب فلسفه استعلایی خود دنبال می‌کند؛ ازهمین‌روی، به‌تفسیر هایدگر، ادراک نفسانی و مقولاتش را در کانت نباید صرفاً مرتبط با صورت منطقی تفکر و نقش آنها را در برقراری پیوند میان محمول و موضوع یک گزاره دید؛ چنان‌که نوکانتی‌ها بدان معتقدند؛ بلکه کاربرد مقولات را باید در نسبت با متعلقات و ماده معرفت نظاره کرد. در این دیدگاه، مقولات محمول را به موضوع در «متن وجود» و نه صرفاً در احکام پیوند می‌دهند. به‌عبارت‌دیگر، مقولات محمولات انتولوژیکی هستند که به‌واسطه تألیف خود با شهودات وحدت‌بخش کثرات عالم عین و موجب ظهور طبیعت می‌شوند که این همان معنای امر پوزیتیو و وضع در کانت است. بدین ترتیب، «من» کانتی نه جوهر، بلکه عین اندیشه است و هیچ مرزی و تفاوتی مخصوصاً تفاوت جوهری با اندیشه‌هایش ندارد. در نتیجه، «من» ادراک نفسانی محض تصویری در معنای ابژه تصور شده در معنای عین مُدرک و حتی موجود مُدرک پیشاکانتی نیست؛ بلکه اساس انتولوژیکال (و نه معرفت‌شناسانه)

<sup>1</sup> positive

- THING?. Translated by W. B. Barton and Vera Deutsch with an analysis by Eugene T. Gendlin, South Bend. Gateway Editions LTD South Bend Indiana.
- Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason* Paul. by Guyer and Allen W Wood. Cambridge University Press.
- (1958). *Critique of Pure Reason*. Translated with an Introduction Norman Kemp Smith. The Modern Library New York.
- (1891). *Kant's Inaugural Dissertation of 1770*. Original Title De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. columbia college new New York.
- Taminiaux, Jacques (1991). *Heidegger and the project of fundamental ontology*. Translated and Edited by Michael Gendre. Published by State University of New York Press.
- Weatherston, Martin (2002). *Heidegger's Interpretation of Kant*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- جمادی. انتشارات ققنوس، چاپ ششم.
- Heidegger, Martin (1997a). *Kant and the Problem of Metaphysics*, (GA 3). Translated by Richard Taft. Bloomington, Indiana University Press.
- (1998). *Kant's Thesis about Being in Pathmarks*, Translated by Ted E. Klein Jr. and William E. Pohl, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1997b). *Phenomenological Interpretation of Kant's "Critique of Pure Reason"*. (GA 25). Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington, Indiana University Press.
- (1991). *The Principle of Reason*. Translated by Reginald Lilly. Bloomington, Indiana University Press.
- (1973). *The End of Philosophy*. Translated by Joan Stambaugh, New York, Evanston, San Francisco. London, Publishers Harper & Row.
- (1967). *WHAT IS A*

## پی‌نوشت‌ها

۱. مترجمان فارسی *نقد عقل محض* این قسمت را این‌طور ترجمه کرده‌اند:  
بهروز نظری: هستی (Being) آشکارا یک محمول واقعی (real) نیست؛ آن یک مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء اضافه شود.  
هستی صرفاً عبارت است از وضع یک شیء، یا برخی تعیینات فی‌نفسه در آن.  
ادیب سلطانی: استن (هستن) بودن [sein=] آشکارا هیچ‌گونه محمول واقعی نیست؛ یعنی مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء افزوده شود. استن (هستن) بودن، ایواز عبارت است از وضع یک شیء، یا پاره‌ای تعیین‌های فی‌نفسه در آن.  
اما مترجمان انگلیسی‌زبان

Paul Guyer and Allen W Wood:

Being is obviously not a real predicate, i.e., a concept of something that could add to the concept of a thing. It is merely the positing (position) of a thing or of certain determinations in themselves.

Norman Kemp Smith:

Being is obviously not a real predicate; that is, it is not a concept of something which could be added to the concept of & thing. It is merely the positing of a thing, or of certain determinations, as existing in themselves.

۲. هر چند در ترجمه *نقد عقل محض*، مترجمان متأخر این اثر التفاتی به این تمایز حیاتی دارند، مترجمان متقدم مانند کمپ اسمیت در اغلب موارد این دو واژه را یکسان به real یا reality ترجمه کرده‌اند. در دو ترجمه مشهور فارسی این اثر هیچ فهمی از تمایز بین این دو وجود ندارد و به‌مانند کمپ اسمیت، تفاوتی بین این دو لحاظ نشده است.

۳. یکی از تفاوت‌های کانت با فلسفه پیش از خود، به‌خصوص فلسفه اسلامی و مدرسی این است که کانت امکان را از ماهیت جدا می‌کند و آن را همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، ذیل طبقه‌ای از مقولات قرار خواهد داد که وجود هم در آن دسته قرار دارد؛ یعنی مقولات جهت؛ بنابراین، از طرف دیگر مقوله امکان (Möglichkeit) ذیل جهت و مقوله ماهیت (Realität) ذیل مقولات کیفیت است؛ به‌همین دلیل است که در این عبارت اگر می‌گوید تفاوتی نیست از باب مشترک بودن مقوله این دو در نسبت با فاهمه است؛ اما بین امکان و وجود به‌لحاظ دیگر تفاوت بسیار است که به این موضوع هم در ادامه بیشتر پرداخته خواهد شد.

۴. هایدگر بیان می‌کند کانت وضع (Position, positing) را به‌آلمانی، به Setzung ترجمه می‌کند. واژه آلمانی Setzung، به‌مانند واژه لاتینی positio دارای ابهام خاص خود است [که باید روشن شود]. Position و Setzung. در مرحله ثانوی، می‌توان به موارد زیر معنا دهد که خود نشان از

برخورداری از یک وحدت معنایی است: (Heidegger, 1998: 343)

1. Setzen (Setting) , Stellen (placing) , Legen als Handlung (laying as action) 2. Das Gesetzte (Something set), das Thema (the theme) 3. Die Gesetztheit (Setness), die Lage (site), die Verfassung (constitution)

⊂ آنچه محدود به شروط مادی (material) تجربه (حس) است، «بالفعل» (actual) است.

⊂ جمله فوق به تعاریف یکی از جهت‌های معرفت، یعنی «وجود» در نسبت با دریافت حسی اشاره دارد که هایدگر در تفسیر خود از کانت آن را بیان می‌کند؛ اما نسبت به جهت ممکن و ضروری هم چنین بیانی دارد: هستی ممکن یک ابژه در وضع‌شدگی چیزی در این قبیل راهی را در بر می‌گیرد که این بعداً «موافق با چیزی» است و در صورت‌های شهود (زمان و مکان) داده شده است و براساس همین دادگی، موجود قادر است براساس صورت‌های محض فکر یعنی مقولات، متعین شده شود و در این میان هستی ضروری یک ابژه، وضع‌شدگی چیزی بالفعل «مرتبط‌شده» مطابق با قوانین عام تجربی است. باوجوداین، امکان: موافق با ... و واقعیت بالفعل: منطبق با ... و ضرورت است: مرتبط با...

⊂ دریافت ترجمه perception است. برخی مترجمان فارسی آن را به ادراک نیز ترجمه کرده‌اند. عرف متعارف نیز از این واژه همان ادراک را فهم می‌کند؛ اما ترجمه آن به «دریافت» با توجه به محتوای تفسیر هایدگر از کانت دقیق‌تر می‌نماید.

⊂ همچنین بنگرید به: (ژیلسون، ۱۳۹۴: ۲۵۴-۲۵۳)

⊂ Ob در لاتین به معنای against است.

⊂ متافیزیک خاص ذیل عنوان تئولوژی (theology) موجوداتی که برای تجربه هستند، مانند خدا، طبیعت به عنوان یک کل، و نفس را مطالعه می‌کند و متافیزیک عام که برابر با انتولوژی است، به تحقیق در باب هستی به طور کلی (Being qua Being or Being in general) می‌پردازد (Heidegger, 1997b: 4-6).