

گذار از خلیج ناپیمودنی میان قلمرو طبیعت و قلمرو اخلاق؛ معنا و نحوه تحقق آن در زیباشناسی کانت

علی اکبر احمدی افرمجانی*

(نویسنده مسئول)

عبدالله سالاروند**

چکیده

کانت در نقد اول اصول متافیزیک طبیعت را و در نقد دوم اصول متافیزیک اخلاق را ترسیمی کرد. چون این دو نوع اصول از هم متمایز بودند میان طبیعت و اخلاق گسستی پدید آمد که کانت از آن به خلیج یا مغاک تعبیر کرد و تأکید ورزید که ناپیمودنی است؛ یعنی اگر فقط نقدهای اول و دوم را لحاظ کنیم باید به ثنویت یا دوبارگی مطلق سوژکتیویته گردن بنهیم. اما در نقد سوم این وظیفه را بر عهده می‌گیرد که امکان گذار میان این دو پاره را تبیین کند و سوژه را به وحدت برساند.

در این مقاله می‌کوشیم معنای این سخن را که میان طبیعت و اخلاق گذار رخ می‌دهد تبیین کنیم و در وهله دوم نشان می‌دهیم که این گذار چگونه رخ می‌دهد. اما قبل از آن، بلید تعابیر استعاره «خلیج» یا «مغاک» را به تعابیر منطقی برگردانیم تا صورت‌بندی مسئله به شکل درست خود درآید. به محض انجام این کار «معنا»ی گذار و چپستی آن روشن می‌شود. برای ترسیم نحوه تحقق آن باید مفاهیم زیبا و والا را پیش بکشیم. گذار در امر زیبا در سه پدیده انجام می‌شود: علاقه عقلی به زیبا، پدیده نوع و نمادبودن زیبا برای اخلاق؛ که هر سه بر اساس غایتمندی صورت طبیعت انجام می‌شوند. اما در امر والا که بی‌صورت است باید از این غایتمندی فراتر رفت. معلوم خواهد شد که والا از دو جنبه امکان گذار را نمایش می‌دهد: با پیش آوردن ایده انسانیت و اخلاق و

* دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

a.a.ahmadi.a@gmail.com

** دانشجوی دکترای فلسفه هنر، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

salarvand901@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۰؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۳/۰۱]

دیگر با بازنمود زیباشناختی قوه عقل «به‌عنوان هم نظری و هم عملی» که چیزی جز وحدت نیست.

واژگان کلیدی: کانت، قوه داوری، گذار، طبیعت، اخلاق، زیبا و والا.

مقدمه و صورت‌بندی مسئله

درست است که حیات فکری کانت را به‌طور کلی به دو دوره پیشاتنقادی و انتقادی تقسیم می‌کنند اما می‌توان دوره انتقادی او را به سه زیردوره تقسیم کرد که با اینکه هر سه در عرصه انتقادی و استعلایی انجام گرفته و در هر سه به پژوهش در اصول پیشین و ترکیبی مربوط می‌پردازد و به‌گفته ژیل دلوز در هر سه به پژوهش در «صورت برتر» قوای ذهن یعنی شناخت و میل و احساس می‌پردازد (دلوز، ۱۳۹۴: ۶۵) اما مسئله‌های کلانی که کانت در هر یک از این سه زیردوره به آن‌ها مشغول بوده از نوع کاملاً متمایزی است. کانت در نقد اول انگیزه و دغدغه‌ای دارد که کاملاً متمایز است با انگیزه و دغدغه‌ی او در نقد دوم و اینها نیز کاملاً از انگیزه و دغدغه او در نقد سوم متمایزند. وی در نقد اول می‌خواهد به تهدیدی که متوجه متافیزیک به‌معنای اعم است پاسخ گوید و ببیند آیا متافیزیک هم می‌تواند «راه مطمئن» خود را چون منطق و ریاضی و علوم طبیعی بیابد یا اصلاً چنین راهی برای متافیزیک وجود ندارد. در نقد دوم می‌خواهد با توجه به نتایج و لوازمی که از نقد اول برآمده‌اند و نیز با توجه به اینکه تبیین مکانیستی عرصه را بر اخلاق و اختیار تنگ کرده، «جا را برای ایمان» باز کند و تکلیف اختیار و اخلاق را معلوم کند. می‌بینیم که این دغدغه با دغدغه تهدید متافیزیک هیچ‌سختی ندارد. اما بعد از اینکه کار به اینجا رسید و البته مطابق با اصول فلسفی کانت گریزی هم از آن نبود با «خلیجی ناپیمودنی» مواجه می‌شود که میان جهان طبیعت و جهان اختیار جدایی انداخته است. کانت این بار؛ یعنی در نقد سوم، مسئله را در این می‌بیند که اگر ممکن است گذار میان این دو جهان را تبیین کند و چگونگی آن را نشان دهد.

با ترسیم مشخصات این خلیج و تبدیل این اصطلاح استعاری به واژگان منطقی، در ایضاح معنای گذار می‌کوشیم و سپس به صورت‌بندی اصلی مسئله می‌پردازیم.

در بند دوم از مقدمه چاپ‌شده این‌طور می‌خوانیم که تا هر جا که مفاهیم پیشین برد داشته باشند قوای شناختی ما هم تا همان‌جا برد دارد و فلسفه هم تا همان‌جا امتداد می‌یابد.

اما این مفاهیم با اشیایی مرتبط می‌شوند تا شناخت آن اشیا حاصل شود. کانت مجموعه‌ای این اشیا را بسته به کفایتی که قوای شناختی در تحصیل شناخت آن‌ها دارند تقسیم‌بندی می‌کند. بدین ترتیب، وقتی این کفایت لحاظ نشود، همه اشیا با هم و یک‌جا تعقل می‌شوند که میدان سراسری اشیا ممکن را شکل می‌دهند اما وقتی کفایت قوا در تحصیل شناخت اشیا لحاظ شود، میدان سراسری نیز تقسیم‌بندی می‌شود. «آن بخش از این میدان^۱ که شناخت برای ما ممکن است سرزمین (territory) آن مفاهیم نامیده می‌شود و نیز سرزمین قوه شناختی لازم» (Kant, 2000: 61-2). بعد از این، سرزمین هم به قلمرو^۲ و ناقلمر و تقسیم می‌شود. «آن بخش از سرزمین که این مفاهیم در آن قانونگذارند قلمرو آن‌ها و قلمرو قوه شناختی مربوط نام دارد» (ibid). پس تقسیم‌بندی اشیا و مفاهیم متناظر با آن‌ها این‌طور شد که اول مجموعه کل اشیا ممکن را در نظر می‌گیریم که عرصه یا میدان نامیده می‌شود، بعد آنجا که شناخت‌پذیر است سرزمین و آن بخش از سرزمین که مفهوم موردنظر قانونگذار است قلمرو نام می‌گیرد. در فلسفه کانت فقط مفاهیم استعلایی و ناب می‌توانند قانونگذار باشند پس مفاهیم تجربی هرچند در تحصیل شناخت نقش دارند؛ یعنی برای خود سرزمین دارند اما چون قانونگذار نیستند قلمرویی ندارند. بدین ترتیب، اصطلاح قلمرو یک اصطلاح مختص فلسفه استعلایی است که باید آن را به معنای قابلیت یک مفهوم در قانونگذاری تعبیر کرد.

کانت در بند اول از مقدمه هم فقط دو نوع مفهوم را تشخیص داده بود که بر اساس اصول متمایز می‌توانند اشیا خاص خود را داشته باشند. «فقط دو نوع مفهوم وجود دارد که اصول متمایزی برای امکان اشیا خود را مجاز می‌کنند. مفاهیم طبیعت و مفهوم آزادی.» (ibid: 59). چرا فقط دو نوع مفهوم؟ چون مطابق با استدلال کانت وقتی اصول را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم فقط دو نوع اصول متمایز وجود دارد که دیگر قابل تحویل به همدیگر نیست و امکان اشیا مربوط به خود را از دو طریق کاملاً متمایز به دست می‌دهند. پس اگر قرار باشد مفاهیمی مجرای قانونگذاری بر قلمرویی از اشیا باشند نیز به تبعیت از

اصول دو گانه از دو نوع خواهند بود.

بنابراین، تقسیم‌بندی قلمروها فقط می‌تواند یک تقسیم‌بندی دو گانه باشد. «قوة شناختی ما به مثابه یک کل دو قلمرو دارد، یکی قلمرو مفاهیم طبیعت و دیگری قلمرو مفهوم آزادی» (ibid: 62). قلمرو مفاهیم طبیعت؛ یعنی آنجا که مفاهیم طبیعت بر اشیاء قانونگذاری می‌کنند، یا به تعبیر دیگر این اشیاء بر طبق آن مفاهیم، ممکن می‌شوند. قلمرو مفهوم آزادی نیز به همین ترتیب، یعنی شناخت و امکان وجودی آن اشیاء وابسته به مفهوم آزادی است. (از اینجا معلوم می‌شود که عبارتی مثل «قلمرو طبیعت» خالی از نقص نیست بلکه باید گفته شود «قلمرو مفهوم طبیعت» یا «قلمرو مفاهیم طبیعت» چون مفهوم است که قلمرو دارد نه خود طبیعت).

از سوی دیگر، در نقد اول دیدیم که کانت مصدر مفاهیم طبیعت را فهم و خودانگیختگی آن و مصدر و سرچشمه مفهوم آزادی را عقل می‌داند. تمایز اشیای این دو قلمرو نیز معلوم است. فهم بر پدیدارها و عقل بر اشیای فی‌نفسه قانونگذاری می‌کند. بدین ترتیب است که آن خلیج ناپیمودنی شکل می‌گیرد. آن خلیج، ورطه‌ای در میان دو نوع قانونگذاری متمایز بر دو نوع اشیای متمایز به کمک دو نوع از مفاهیم متمایز و از دو مصدر متمایز است.

از اینجا درمی‌یابیم که مفهوم گذار، در دل خود یک استلزام مهم دارد و آن اینکه آن سوی خلیج و این سوی خلیج نباید مرزهای خود را از دست بدهند. گذار بر حفظ مرزهای هر دو قلمرو دلالت دارد. به عبارت دیگر، اگر کانت از گذار میان این دو قلمرو سخن می‌گوید نباید این تفسیر را داشته باشیم که او می‌خواهد میان آن‌ها را پل بزند و آن مغاک میانی را پر کند. چون پر کردن خلیج برابر خواهد بود با پنبه کردن هرآنچه در نقدهای اول و دوم رشته بود.

اکنون فقره معروف کانت در این باره را می‌آوریم و سپس توضیح می‌دهیم که به چه معنا گذار میان این دو قلمرو ممکن نیست، هرچند موضوع تا اندازه‌ای روشن شده است.

«اکنون، هرچند خلیجی ناپیمودنی میان قلمرو مفهوم طبیعت؛ یعنی امر محسوس، و قلمرو مفهوم آزادی، یعنی امر فرامحسوس، چنان متصلب شده که هیچ گذاری از اولی به سوی دومی (به توسط کاربرد نظری عقل) ممکن نیست، انگار که این دو قلمرو دو جهان متفاوت هستند که اولی هیچ تأثیر و نفوذی بر دومی نمی‌تواند داشته باشد؛ اما دومی می‌باید به نحوی بر اولی تأثیر و نفوذ داشته باشد، به این ترتیب که مفهوم آزادی باید غایت داده‌شده از سوی قوانین خود را در جهان محسوس واقعیت بخشد و طبیعت نیز باید به تبع آن چنان اندیشیده‌شده‌ی خود را در صورتش دست‌کم با امکان‌های غایت در طبیعت واقعیت‌یافته، مطابق با قوانین آزادی، هماهنگ باشد» (Kant, 1790: B xx).

وقتی کانت می‌گوید گذار از طبیعت به اخلاق ممکن نیست قیدی را در پرانتز می‌آورد که مفهوم سخنش را روشن می‌کند. «گذار از اولی (به توسط کاربرد نظری عقل) به دومی ممکن نیست» (ibid: 63). کاربرد نظری عقل کدام است؟ قانونگذاری فهم. کار فهم چیست؟ شناخت. گذار از طبیعت به اخلاق یعنی قانونگذاری فهم بر اشیای فی‌نفسه. آیا می‌توان به شناخت‌پذیر بودن اشیای فی‌نفسه قائل بود؟ پاسخ کانت منفی است. پس گذار از اولی به دومی ممکن نیست. اما گذار از اخلاق به طبیعت چگونه؟ از متن کانت برمی‌آید که در اینجا هم گذار ممکن نیست؛ یعنی مفهوم آزادی نمی‌تواند امکان‌های پدیداری را توضیح دهد و یا بر آن‌ها قانونگذاری کند، اما کانت از نوعی تأثیرگذاری سخن می‌گوید و امکان آن را منتفی نمی‌داند. در واقع آن را ضروری هم می‌شمارد. «دومی می‌باید به نحوی بر اولی تأثیر و نفوذ داشته باشد، به این ترتیب که مفهوم آزادی باید غایت داده‌شده از سوی قوانین خود را در جهان محسوس واقعیت بخشد» (ibid).

درست از همین‌جاست که ضرورت وجود یک عنصر میانجی احساس می‌شود چون گذار «مستقیم» ممکن نیست. همین‌جاست که معنای میانجی‌گر بودن قوه حکم را بهتر درمی‌یابیم. اما این قوه باید حائز شرایطی باشد تا بتواند چنین کاری را انجام دهد. از جمله اینکه باید از برای خود اصلی‌ترین پیشین‌داشته باشد که همان مفهوم غایت‌مندی صوری طبیعت

است: «مفهومی میانجی بین مفاهیم طبیعت و مفهوم آزادی است» (ibid: 81).

در توضیح بیشتر مفهوم گذار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

اگر ریشه و بنیاد پیدایش خلیج میان قلمرو طبیعت و قلمرو آزادی را به گفته هنری ایسون در دو نوع علیت بدانیم و بگوییم چون علیت طبیعت یک علیت مکانیستی و کور است اما علیت اختیار نوعی علیت غایی و بینا است و به همین دلیل این دو علیت بنا بر تعریف یکدیگر را طرد می‌کنند و با هم جمع نمی‌شوند (Allison, 2012: 15)، نتیجه این خواهد بود که گذار نمی‌تواند مستقیم باشد. چون گذار مستقیم چیزی جز این نیست که فهم بر قلمرو عقل یا عقل بر قلمرو فهم دخالت کند. کار فهم چیست؟ شناخت. آیا کانت به شناخت پذیر بودن قلمرو عقل قائل بوده است؟ پاسخ منفی است. قلمرو عقل قلمرو ایمان است نه شناخت. از سوی دیگر باید پرسید، کار عقل چیست؟ ایمان. آیا کانت به ایمان و اعتقاد در قلمرو فهم که قلمرو طبیعت و قوانین مکانیستی است قائل بوده است؟ پاسخ باز هم منفی است.

خصلت دیگر گذار آن است که به تعبیر کریستینه پریس، مکان ندارد. وساطتی که قوه حکم میان قوه فهم و قوه عقل انجام می‌دهد یک وساطت مکانی نیست، چون قوه حکم هیچ قلمرو مستقلی آن‌طور که قوای فهم و عقل قلمروهایی دارند ندارد. قوه حکم تأملی باید دو پاره فلسفه را به هم پیوند بزند اما به نحوی که خودش به پاره سوم تبدیل نشود (Pries, 1995: 78). به قول کانت فلسفه «به مثابه نظام فقط دوی بخشی می‌تواند باشد» (Kant, 2001: 8). بنابراین باید عنصری سوپزکتیو در کار باشد که به هیچ بخشی تعلق نداشته، مستقل بوده و در صدد ایفای این نقش برآید که بخش عملی فلسفه بتواند بر بخش نظری تأثیر بگذارد. کانت می‌گوید، باید:

«بنیاد وحدتی وجود داشته باشد میان آن امر فرامحسوس که در شالوده طبیعت قرار دارد و آنچه که مفهوم آزادی به نحو عملی شامل می‌شود؛ و هر چند مفهوم این بنیاد وحدت نه در ساحت عملی و نه در ساحت نظری به شناخت آن بنیاد دست نمی‌یابد و در نتیجه

هیچ قلمرو مختص به خودی ندارد، اما گذار از شیوه اندیشیدن مطابق با اصول یکی به سوی شیوه اندیشیدن مطابق با اصول دیگری را ممکن می‌سازد» (Kant, 1790: B xx). کانت توضیح می‌دهد که این بنیاد وحدت همان قوه حکم تأملی است که باز به تعبیر پریس یک فراقوه نیست که بتواند هر دو قانونگذاری را دربرگیرد، بلکه به فراخور موقعیت یک‌بار در خدمت این قانونگذاری و بار دیگر در خدمت آن قانونگذاری قرار می‌گیرد تا همسایگی آن دو قلمرو برقرار شود (Pries, 1995: 78).

اینک که معنای مفهوم گذار روشن‌تر شد، به نحوه تحقق آن می‌پردازیم و در بندهای جداگانه ابتدا در سپهر امر زیبا و بعد در سپهر امر والا چگونگی تحقق آن را توضیح می‌دهیم.

نحوه تحقق گذار در زیباشناسی کانت

شک نیست که امر زیبا و «تحلیل» آن از نظر کانت مهم‌ترین بخش از نقد قوه داور است. کانت امر زیبا را احساس کردن هماهنگی میان خیال و فهم می‌داند که از اصل پیشین غایتمندی صورتی برمی‌خیزد و در این میان، آن را از امر مطبوع و نیز از امر نیک متمایز می‌کند. اگر بپذیریم که تحلیل زیبا مهم‌ترین بحث در زیباشناسی کانت است و از سوی دیگر تکلیف زیباشناسی در گذار از طبیعت به اخلاق (عرصه عقل) تعیین شده اما قوه عقل در عرصه زیبا نقشی ندارد به این ترتیب مسئله گذار با شکل و شمایل دیگری رخ می‌نماید. کانت چگونه می‌خواهد به واسطه امر زیبا که عقل نقشی در آن ندارد گذار از جهان طبیعت با ریاست فهم به جهان اخلاق با ریاست عقل را به تصویر بکشد؟

تنها گزینه معقول آن است که معتقد باشیم این کار فقط با واسطه صورت می‌گیرد و کانت پس از «استنتاج» و به طرز روشن‌تر حتی پس از «دیالکتیک» و «آموزه روش» می‌تواند از سوی زیبا به سوی اخلاق گذار را ترتیب دهد. اگر چنین باشد، پس می‌توان مدعی بود که گذار در مورد امر والا واسطه‌ای نیاز ندارد چون امر والا ارتباط وثیق و درونی

با اخلاق دارد. این موضوع را در بند آینده بحث می‌کنیم. اما اکنون به مسئله گذار و نحوه تحقق آن در عرصه زیبا می‌پردازیم.

نحوه تحقق گذار در زیبا

گذار از امر محسوس به امر فرامحسوس در عرصه زیبایی، چنان که کانت به تصویر می‌کشد، در سه مورد رخ می‌دهد، یا به عبارت دیگر سه مصداق دارد:

یک) علاقه عقلی به زیبا که در بند چهل و دوم از نقد سوم بسط داده می‌شود؛

دو) نبوغ که به‌ویژه در بند چهل و نهم توضیح داده می‌شود،

و سه) نماد اخلاق بودن زیبا که در بند پنجاه و نه و شصت ترسیم می‌شود.

یک) علاقه عقلی به زیبا

اگر بخواهیم از ظاهر همین عبارت «علاقه به زیبا» قضاوت کنیم، باید بگوییم کانت با خودش دچار تناقض شده چون در قسمت «تحلیل زیبا» نتیجه گرفته بود که زیبا «متعلق آن خوشایندی است که کاملاً بی‌علاقه باشد» اما در بندهای چهل و یک و چهل و دو به یکباره مدعی می‌شود که ما به زیبا علاقه داریم، هم علاقه تجربی و هم علاقه عقلی. کانت این ظاهر تناقض‌آلود را در همان جمله اول بند چهل و یک توضیح می‌دهد و با ایجاد تمایزی مطلب را روشن می‌کند. علاقه از دید کانت دو نوع است. یکی آن است که مبنای ایجابی داوری ذوق می‌شود؛ یعنی مقوم داوری ذوق است، که بنا بر نظر کانت فقط در مورد مطبوع و نیک اتفاق می‌افتد و اما دیگری آن است که «پس از داوری ذوقی» می‌آید و می‌تواند با داوری ذوقی متحد و پیوسته باشد. علاقه تجربی به زیبایی را کانت در گروه جنبه خاصی از سرشت و طبیعت ما انسان‌ها می‌داند که تمایل به «معاشرت با دیگران»^۲ است و خوش داریم از هرچه لذت می‌بریم با دیگران نیز در میان بگذاریم. می‌گوید در این ساحت تجربی، ذوق عبارت است از قوه داوری درباره هر چیزی که بتوانیم به وسیله آن احساس خود را به دیگران انتقال دهیم و البته منظورش جاذبه‌ها یا جذابیت‌های عمدتاً

مادی در طبیعت مثل رنگ و نور است. کانت بلافاصله به عدم موضوعیت این علاقه برای پژوهش استعلایی تذکر می‌دهد و در ادامه می‌گوید که اگر قرار باشد علاقه‌ای به زیبا را «کشف کنیم، ذوق برای قوه‌ی داوری ما انتقال [گذار] از لذت حسی به احساس اخلاقی را کشف می‌کند» (کانت، ۱۳۹۳: ۴۱) و بدین ترتیب «حلقه‌ی واسطی در زنجیره‌ی قوای پیشین آشکار خواهد شد که هر قانونگذاری باید به آن وابسته باشد» (همان). این اشاره‌ی مستقیمی است که کانت به نقش «علاقه به زیبا» در وساطت میان دو قلمرو جداافتاده می‌کند. اما در بند چهل و دوم که «علاقه‌ی عقلی به زیبا» است مدعی می‌شود که ما علاوه بر علاقه‌ی تجربی به جذابیت‌های مادی طبیعت می‌توانیم به صورت‌های طبیعت نیز علاقه داشته باشیم که هم بی‌واسطه است و هم عقلی. بی‌واسطه است چون برخلاف علاقه‌ی تجربی به یک عنصر دیگر در طبیعت ما که تمایل به معاشرت بود نیاز ندارد و شخص بدون عبور از فیلتر جامعه یا دیگران به طبیعت علاقه دارد. «کسی که در تنهایی شکل زیبای یک گل وحشی ... را نظاره می‌کند تا آن را بستاند ... علاقه‌ای بی‌واسطه و به‌ویژه عقلی به زیبایی طبیعت دارد» (کانت، ۱۳۹۳: ۴۲). اما عقلی است چون نه فقط صورت شیء طبیعی بلکه وجود آن شیء نیز برای ما خوشایند است. کانت دو نوع قوه‌ی داوری را در همین بند توضیح می‌دهد و خویشاوندی آن دو را بنیادی می‌داند که گذار از طبیعت زیبا به قلمرو اخلاق را ممکن می‌کند.

یکی قوه‌ی داوری زیباشناختی است که به کمک آن درباره‌ی صورت‌ها داوری می‌کنیم و از داوری خود خوشایندی حاصل می‌کنیم و این خوشایندی را قاعده‌ای برای همگان می‌دانیم. دومی قوه‌ی داوری عقلی یا اخلاقی است که خوشایندی پیشین از صورت دستوره‌های عملی را موجب می‌شود و خوش داریم آن دستورها به قوانینی برای همگان تبدیل شوند. کانت در ادامه می‌گوید خوشایندی و ناخوشایندی در داوری نوع اول خوشایندی و ناخوشایندی ذوقی است و در داوری نوع دوم اخلاقی است. او به «مماثلت میان داوری ذوقی و داوری اخلاقی قائل است» و مدعی است که عقل که علاقه دارد

ایده‌ها از واقعیت برخوردار شوند؛ یعنی علاقه دارد ردپا یا «ایما و اشاره‌ای» از سوی طبیعت ببیند دال بر اینکه طبیعت به‌خودی‌خود مبنایی دارد که بر اساس آن مبنا توافق میان قانونمندی محصولات طبیعت با خوشایندی بی‌علاقه ما ممتنع نیست؛ به هر بیانی از جانب طبیعت دربارهٔ چنین توافقی علاقه‌مند است:

«ولی از آنجا که عقل علاقه دارد ایده‌ها (که در احساس اخلاقی، علاقه‌ای بی‌میانجی برای آن‌ها برمی‌انگیزد) واقعیت ابژکتیو نیز داشته باشند؛ یعنی طبیعت دست‌کم ردپایی نشان دهد یا ایماواشاره‌ای بدهد مبنی بر اینکه در خود بنیادی دارد که بر اساس آن هماهنگی قانونمند محصولاتش با خوشایندی بی‌علاقه ما فرض می‌شود؛ پس عقل باید به هر بیان و بروزی در طبیعت علاقه یابد که بویی از این هماهنگی برده باشد. در نتیجه ذهن نمی‌تواند دربارهٔ زیبایی طبیعت تأمل کند و در آن هنگام خود را گرفتار علاقه نبیند. ولی به دلیل قرابت و خویشی، این علاقه علاقه‌ای اخلاقی است و کسی که این علاقه را به زیبایی طبیعت بیابد فقط تا آنجا می‌تواند به آن زیبایی علاقه‌مند باشد که پیش‌تر علاقه خود به نیک اخلاقی را خوب استوار کرده باشد. بنابراین اگر زیبایی طبیعت کسی را بی‌میانجی علاقه‌مند کند، دلیل است بر این گمان که او دست‌کم استعداد رویکرد نیک اخلاقی را دارد» (کانت، ۱۳۹۳: ۴۲).

نکته اساسی دیگری که در بند چهل‌ودوم به آن اشاره می‌شود و در مسئله گذار می‌تواند ایفای نقش کند آن است که کانت تحسین طبیعت را هرچند در گرو زیبایی آن می‌داند اما اضافه می‌کند که این زیبایی چنان است که گویی زیبایی هنری است؛ یعنی هنرمندی در کار بوده و از روی قصد و غایتی طبیعت را چنین آراسته؛ اما چون به‌عینه هیچ قصد و غایتی را بیرون از خود در طبیعت نمی‌بینیم آن را در خود جستجو می‌کنیم و وجود ما هیچ قصد و غایتی نمی‌تواند داشته باشد مگر غایت اخلاقی. در این مطلب نیز گذار از طبیعت بیرونی به طبیعت درونی رخ می‌دهد یا دست‌کم این است که برگه‌ای برای گذار صادر می‌شود.

دو) نبوغ

کانت مبحث نبوغ در نقد سوم را از بند چهل و ششم آغاز می‌کند و از آن تعریفی به دست می‌دهد: «نبوغ قریحه یا موهبتی طبیعی است که به هنر قاعده می‌دهد» و دوباره با بیان دیگری آن را تعریف می‌کند: «نبوغ آن استعداد فطری ذهن است که طبیعت به وسیله آن به هنر قاعده می‌دهد» (کانت، ۱۳۹۳: ۴۶).

اثر هنری که با نبوغ هنرمند آفریده می‌شود یک شیء طبیعی نیست، ساخته دست و تحت قواعدی خاص ساخته شده است که مهارت‌ها و غایت‌ها و عمل هنرمندانه را جهت می‌دهند. از سوی دیگر، اثر هنری را زیبا می‌خوانیم و این زیباخواندن باید مستقل از قواعد باشد؛ یعنی در تولید اثر هنری قواعدی در کار است و در زیبا داوری کردن همان اثر هنری قواعد باید ناپدید شوند. گویا در اینجا نیز مثل مورد قبل که «علاقه عقلی به زیبا» بود، نوعی تناقض در میان است. کریستیان ونتسل که به این تناقض ظاهری توجه می‌دهد، می‌گوید: «راه حل این تناقض در نظریه‌ی نبوغ است» (ونتسل، ۱۳۹۵: ۱۵۹). در ادامه هم نظریه نبوغ را توضیح می‌دهیم تا این تناقض ظاهری منحل شود و هم با معرفی ایده‌های زیباشناختی که در پی نظریه نبوغ می‌آیند به مسئله گذار می‌پردازیم.

در تعریف نبوغ توسط کانت سه نکته نهفته است. یک) نبوغ نوعی موهبت است، پس آموختنی نیست. دو) نبوغ وسیله‌ای است که طبیعت از طریق آن قاعده می‌دهد. سه) قواعد به هنر داده می‌شوند. کانت می‌گوید تولید آثار هنری قاعده‌بردار نیست؛ یعنی نمی‌توان برای آن‌ها قاعده‌ای داد و اگر از نابعه پرسیم که چگونه توانسته چنین و چنان اثری خلق کند از توضیح کار خود درمی‌ماند. بنابراین محصول کار او فقط تابع مهارت‌ها نیست. از سوی دیگر آثار هنری اصیل می‌توانند سرمشق و الگو قرار بگیرند یعنی آثار اصیل در حکم قاعده ظاهر می‌شوند نه اینکه بر اساس قواعدی ساخته شده باشند. قواعد پس از آن‌ها می‌آید، نه پیش از آن‌ها. در مورد نکته دوم که گفتیم طبیعت به وسیله نبوغ به هنر قاعده

می‌دهد باید پرسید که این طبیعت چه طبیعتی است و کانت پاسخ می‌دهد طبیعتِ درون سوژه و منظورش از این تعبیر آن است که «استعدادِ قوای سوژه هستند که نبوغ را ممکن می‌کنند» (همان). جالب است که کانت از «قوای سوژه» سخن می‌گوید. در بحث ذوق همین قوا؛ یعنی فهم و خیال بودند که در بازی آزاد و هماهنگ وارد می‌شدند و اینک یعنی در بحث نبوغ نیز قوای سوژه اهمیت اساسی می‌یابند. اگر استعداد و قریحۀ نبوغ بر اساس همین قوا شکل می‌گیرند پس چه تفاوتی با استعداد و قوۀ ذوق دارد؟ پاسخ این است که در هر دو ما با قوای فهم و خیال روبرو هستیم اما در مورد ذوق، اصل غایتمندی سوژکتیو مدخلیت می‌یابد و در مورد نبوغ ایده‌های زیباشناختی وارد می‌شوند. نابغه باید ذوق داشته باشد اما ذوق به تنهایی کافی نیست؛ «باید روح نیز داشته باشد» (کانت، ۱۳۹۳: ۴۹)؛ یعنی آنچه نابغه می‌آفریند فقط زیبا نیست بلکه قوای ما را جان می‌بخشد و تصوره‌های ما را می‌گستراند. اما ایده‌زیباشناختی چیست؟ «تصوری از خیال است که اندیشه‌های فراوانی را برمی‌انگیزد، هرچند ممکن نیست هیچ اندیشه‌متعینی (یعنی هیچ مفهومی) همسنگ آن تصور یافت شود، در نتیجه هیچ زبانی نمی‌تواند به تمامی بدان دست یابد یا آن را معقول گرداند» (همان). پس آنچه در یک اثر هنری اصیل با آن روبرو می‌شویم یا آنچه اثر هنری اصیل به ما عرضه می‌کند، تصوری از خیال است که اموری را به تصویر می‌کشد که هرچند نمونه‌هایی از آن در تجربه یافت می‌شود ولی ما را به فراسوی تجربه می‌برد و آن تصویرها را به کامل‌تر وجهی به ما نشان می‌دهد چنانکه هیچ مابه‌ازایی در تجربه برایش یافت نمی‌شود. ایده‌زیباشناختی این کار را با کمک «تصورهای جانبی» و «صفات زیباشناختی» انجام می‌دهد (همان). هنرمند می‌تواند یک شیء تجربی را چنان به ما عرضه کند که ایده‌های عقلی مشخصی را در ما برانگیزد؛ همین که کانت ایده‌های زیباشناختی را در بحث نبوغ وارد کرده، زیبایی و نبوغ را از زمینه‌زیباشناسی محض فراتر برده و به وادی عقل می‌کشاند؛ در این نکته کریستیان ونتسل نیز تصریح دارد (ونتسل، ۱۳۹۵: ۱۶۶). کانت میان ایده‌زیباشناختی و ایده‌عقل، تناظر برقرار می‌داند. می‌گوید «به‌سادگی می‌توان دید که ایده‌زیباشناختی قرینۀ ایده‌عقل است زیرا ایده‌عقل، مفهومی است که هیچ

شهودی (تصوری از خیال) همسنگ او نیست» (کانت، ۱۳۹۳: ۴۹). هر یک فاقد چیزی است که دیگری سرشار از آن است. هر دو ناکامل‌اند و ما را وامی‌دارند در پی کامل‌بودن باشیم و هرچند اندک، به فرولایه فراحسی توسل جوییم. امر فراحسی را می‌توان اندیشید اما هرگز نمی‌توان به چنگ آورد پس هیچ شناخت نظری از آن وجود ندارد. نقد اول «فرولایه فراحسی همه پدیدارها» (کانت، ۱۳۹۳: ۵۷) را به ما نشان داد، نقد دوم «فرولایه فراحسی انسانیت» و «ایده‌ی نامتعیین فراحسی در ما» و «ایده‌ی آزادی استعلایی» را و حالا در نقد سوم اتفاقی که می‌افتد این است که هنر و طبیعت، که در نایغه جمع آمده‌اند، از طبیعت فرامی‌رود و به واقعیت‌بخشیدن به ایده‌های عقل می‌کوشد یا دست‌کم این برگه و نشانه را به دست می‌دهد که امکان چنین واقعیت‌یافتنی بعید نیست. می‌توان مدعی بود که زیباشناسی کانت بدین ترتیب به نقدهای اول و دوم پیوند می‌خورد و گذار میان آن‌ها را ممکن می‌کند چون ایده‌های عقل یا همان ایده‌های خدا، آزادی، نامیرایی و اخلاق، در پیش‌فرض متافیزیک طبیعت و متافیزیک اخلاق قرار دارند. یک نایغه از امر فیزیکی فرامی‌رود و «گویی طبیعتی دیگر» می‌آفریند (ونتسل، ۱۳۹۵: ۱۶۶). البته باید متذکر شد که این پیوندها هیچ نقش تقویمی در ساخت داوری ذوقی ندارند و بیشتر خصلت نگرورزانه دارند. این دومین نحوه‌ی تحقق گذار بود.

سه) زیبا، نماد اخلاق

کانت زیبایی و اخلاق را در چندین فقره از نقد سوم به هم ربط می‌دهد، یک مورد در پایان بند هفدهم است، مورد دیگر در بند چهل و دوم است، مورد سوم در بند پنجاه و نهم است. اما مقصود کانت از این پیوند دادن چیست؟ کانت نمی‌خواهد ما این دو مقوله را با هم درآمیزیم بلکه باید آن دو را به‌عنوان دو پدیده کاملاً متمایز بفهمیم چون هر یک بنیادهای توجیهی متفاوتی دارند. اما نکته اینجا است که در برخی از بنیادهای توجیهی‌اشان مماثلت و آنالوژی دیده می‌شود و آن آنالوژی، تأمل (reflexion) است (ونتسل، ۱۳۹۵: ۱۸۱). این آنالوژی را باید در شیوه‌های خاصی از تأمل یافت که شالوده‌ی داوری زیباشناختی

و داوری اخلاقی را می‌سازند. «این یک سطح بنیادی ولی غیرتعیینی است، یعنی سطح داوری در کارکرد تأملی عمومی‌اش است، و در اصل به دلیل همانندی در این سطح است که خویشاوندی میان زیبایی و اخلاق وجود دارد» (همان).

کانت در بند چهلیم به نکته دیگری اشاره می‌کند که متوجه پیش‌فرض مشترک داوری اخلاقی و داوری ذوقی است. می‌گوید هر دو یک «شیوه اندیشیدن گسترده» را در پیش‌فرض دارند (کانت، ۱۳۹۳: ۴۰). او معتقد است که این دو نوع داوری، توانایی ما در «اندیشیدن از چشم‌انداز و جایگاه هر کس دیگری» را تقویت می‌کنند و این امر یکی از دستورهای فهم مشترک انسانی و «کانون روشنگری» است. اما باید پرسید چیست که در داوری‌های اخلاقی و ذوقی مشترک است. پاسخ این است: تأمل، توانایی تأمل درباره جایگاه و چشم‌انداز دیگران در مقایسه با خود و توانایی تأمل درباره صورت‌های گوناگون غایتمند. در اینجا کانت بیش از آنکه به محتوای تأمل نظر داشته باشد به صورت تأمل نظر دارد و مدعی است که صورت تأمل؛ یعنی روند تأمل در این دو نوع داوری یکی است. باز هم به تعبیر دیگر، وقتی چیزی را زیبا می‌یابیم، درباره آن چیز به نحوی تأمل می‌کنیم که با شیوه تأمل در ایده‌های اخلاقی مشابه و هم‌ریخت است. بهتر است سخن کانت در این موضوع را اندکی باز کنیم تا معنای هم‌ریختی و مماثلت در صورت تأمل آشکارتر شود. از دید کانت:

«هر نمایشی که قصد ملموس کردن چیزی را داشته باشد به دو شیوه انجام می‌گیرد؛ یا شکل‌واره‌ای است؛ یعنی در ازای مفهومی که فهم آن را درمی‌یابد یک شهود مطابق پیشین داده می‌شود، یا نمادین است یعنی در ازای مفهومی که فقط عقل می‌تواند آن را بیندیشد و هیچ شهود محسوسی مطابق با آن وجود نتواند داشت، چنان شهودی داده شود که قوه داوری در پرداختن به آن شهود، درست مثل وقتی رفتار می‌کند که در شکل‌واره‌سازی مشاهده می‌کنیم، به عبارت دیگر شیوه رفتار و قاعده‌ی قوه داوری در هر دو یکی است، خود شهود یکی نیست یعنی محتوای تأمل متفاوت است اما صورت تأمل همسان است» (کانت، ۱۳۹۳: ۵۹).

سخن کانت روشن است. زیبا و نیک نمی‌توانند در محتوا پیوندی داشته باشند، فقط در شیوه تأمل درباره هر دو است که پیوند می‌یابند. در ادامه می‌گویید که همه شهادهایی که در اختیار مفاهیم پیشین قرار می‌دهیم دو دسته‌اند یا شکل‌واره‌اند یا نماد. دسته اول به‌طور مستقیم چیزی را نمایش می‌دهند و دسته دوم به‌طور غیرمستقیم. مستقیم یعنی اثبات و غیرمستقیم یعنی تمثیل. نقش قوه داوری در این میان چیست؟ در حالت تمثیل، وظیفه قوه داوری یک وظیفه دوگانه است: «نخست مفهوم را بر ابژه شهود محسوس اطلاق می‌کند و سپس قاعده صرف تأمل درباره آن شهود را بر ابژه دیگر، که ابژه شهود محسوس فقط نماد آن است، به کار می‌گیرد» (همان). کانت حکومت پادشاهی را مثال می‌زند. اگر این حکومت توسط قوانین مصوب مردم اداره شود، می‌توان یک پیکر زنده را برایش نماد قرار داد چون نوعی هماهنگی و توافق میان اجزا و کل برقرار است و اگر حکومت پادشاهی توسط شخص پادشاه و اراده مطلقه او اداره شود، می‌توان یک ماشین مرده (آسیاب دستی) را برایش نماد گرفت چون هیچ هماهنگی و توافقی در کار نیست و همه قاعده‌ها و قوانین یک‌سویه تعیین می‌شود. کانت می‌گوید حکومت پادشاهی مردمی شباهتی با پیکر زنده ندارد و حکومت پادشاهی مستبد نیز شباهتی با آسیاب دستی ندارد اما «قاعده تأمل درباره هر دو همسان است». بنابراین پیکر زنده «نماد» حکومت پادشاهی مردمی است و آسیاب دستی «نماد» حکومت پادشاهی مستبد. کانت می‌گوید زیبایی به‌همین طریق و به‌همین معنا نماد خیر اخلاقی است (Kant, 2001: 226).

نحوه تحقق گزار در والا

تا اینجا سه نحوه تحقق گزار یا نحوه امکان گزار از امر حسی (زیبا یا طبیعت زیبا) به امر فراحسی را بررسی کردیم؛ علاقه عقلی به زیبا، نبوغ و نمادبودن زیبا برای اخلاق. در همه این کوشش‌ها امر زیبا در کانون بحث قرار دارد و می‌دانیم که اصل غایت‌مندی سوپرکتیو که اصل استعلایی قوه داوری است فقط متوجه «صورت» اشیا زیبا است و هیچ توجهی به محتوا یا وجود آن‌ها ندارد؛ یعنی ما «غایت‌مندی صورت طبیعت» را زیبا

می‌یابیم، نه کمتر و نه بیشتر. این نکته حیاتی در زیباشناسی کانت و در تحقق گذار، یک استلزام با خود دارد و آن اینکه در مورد امر والا که «بی‌صورت» است امکان گذار منطقاً منتفی است. حال به کمک این مطلب یک استدلال ترتیب می‌دهیم. اگر کانت تکلیف نقد سوم را در این می‌داند که گذار از آن خلیج کذایی را پژوهش و امکان آن را نشان دهد و اگر این تکلیف در همان «آنالیتیک زیبا» به انجام می‌رسد؛ نتیجه می‌شود که «آنالیتیک والا» را «فقط یک پیوست» به زیباشناسی کانت بدانیم.

اما بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌شود که اهمیت آنالیتیک والا در چیست و اصلاً گنجاندن امر والا در کنار امر زیبا در مقوله‌ی زیباشناسی که نخستین بار خود کانت چنین کرد چه ضرورتی داشت؟ علی‌اکبر احمدی، که فلسفه استعلایی کانت را در چارچوب و پارادیم گسترده پروژۀ مدرنیته قرار می‌دهد و آن را با همین دلالت؛ یعنی به‌مثابه فلسفه‌ای که غایت و ایده‌آل خود را تحقق جامعه مدنی (جامعه اخلاقی) قرار می‌دهد خوانش می‌کند، اولویت را به امر والا می‌دهد و در کتاب خود، *دوران نقادی* (۱۳۹۲)، زیباشناسی کانت را از امر والا ابتدا می‌کند و امر زیبا را چنان در بحث می‌آورد که گویی نسبت به امر والا ثانوی و در مرتبه دوم اولویت است. این خوانش البته با نقشی که والا در مفاهیم «آزادی» و «شخصیت» و «انسانیت»؛ (یعنی ارکان متافیزیک اخلاق کانت) دارد توجیه کافی می‌یابد. در بحث از والا، احمدی معتقد است که طبیعت به‌وسیله پدیدارهای والا «زمینه و موقعیتی برای مقایسه‌ی ما با خود» فراهم می‌کند و «در این مقایسه درمی‌یابیم که ما برتر از طبیعت هستیم» چون ما از اختیار و آزادی برخورداریم درحالی که طبیعت چنین نیست (احمدی، ۱۳۹۲: ۱۰۰). در ادامه می‌افزاید که «والای پدیداری، محسوس و طبیعی واسطه‌ای می‌شود تا آدمی والایی درونی، شخصیتی و اخلاقی خود را به دست آورد و آن را بپرورد» (همان). اگر در این نقل‌قول‌ها دقیق شویم، درمی‌یابیم که در این خوانش از امر والا، امکان گذار از طبیعت به اخلاق به رسمیت شناخته شده است و «والای پدیداری، محسوس و طبیعی واسطه‌ای می‌شود» برای امکان اخلاق.

چنین می‌نماید که به تناقض رفتار آمدیم. از یک سو گفتیم که والا به دلیل

«بی‌صورتی» امکان‌گذار را به ما نشان نخواهد داد و از سوی دیگر نشان دادیم که والا امکان‌گذار از طبیعت به اخلاق را به تصویر می‌کشد. تکلیف ما با این تناقض چیست؟ تکلیف هر اندیشه‌ای که به تناقض گرفتار می‌آید چیست؟ هگل که می‌توان او را فیلسوف تضادها و تناقض‌ها نامید، این درس را به ما می‌دهد که تناقض چه نقش تعیین‌کننده‌ای می‌تواند در عرصه شناخت و در عرصه وجود داشته باشد (البته اگر تناقضی بنیادی و ذاتی باشد و نه فقط یک تناقض صوری و عرضی). اگر تناقض میان اجزای یک کلیت یا ساختار یگانه، تناقضی بنیادی و ذاتی باشد دو حالت ممکن است پیش بیاید. یا آن ساختار و کلیت از هم فرومی‌پاشد و نابود می‌شود یا در صورت پویایی و تکاپوی اجزای آن کلیت می‌تواند در درون همان کلیت «رفع شود» و اتفاقاً موجب تقویت و استحکام بیشتر آن کلیت شود چون ارتفاع تناقض فقط در سطحی برتر ممکن است. بنابراین در مورد امر والا، که غایتمندی صورت در پدیدارهای طبیعی را پس می‌زند و در بند صورت‌ها نیست اما باین حال همان پدیدارهای طبیعی را نقطه عزیمت آدمی برای گذار به اخلاق می‌گیرد، تکلیف ما با تناقض پدیدآمده این خواهد بود که ببینیم آیا کانت هیچ راهی به ما نشان می‌دهد که غایتمندی طبیعت را نه در صورت پدیدارها بلکه در سطحی بالاتر بباییم؟

پاسخ مثبت است و می‌توان ادعا کرد که چه‌بسا هگل اندیشه «به‌رسمیت‌شناختن» تناقض و امکان رفع آن در سطحی بالاتر را از همین نظریه والا و نمایش امکان‌گذار توسط آن اقتباس و آموخته است. دیوید جیمز به‌خوبی نشان داده که هگل در زیباشناسی خود، به‌ویژه در بحث از هنر نمادین، به‌شدت تحت تأثیر نظریه والا و کانت بوده این نظریه را به‌خوبی مطالعه و پژوهش کرده است؛ البته دیوید جیمز به تناقضی که ما در اینجا مطرح کردیم هیچ اشاره‌ای ندارد و مدعی هم نیست که هگل تناقض و نحوه رفع آن را؛ یعنی ترسیم سطحی بالاتر به‌عنوان جایگاهی برای کنش متقابل دو پدیده متناقض را از کانت آموخته باشد (جیمز، ۱۳۹۵: ۲۳-۳۷).

به پرسش خود بازگردیم؛ آیا کانت هیچ سطح بالاتری به ما نشان می‌دهد که غایتمندی

طبیعت را در آن سطح جستجو کنیم؟ پاسخ مثبت است. او در بند بیست و سوم، که گذار از قوه دآوری درباره زیبا به قوه دآوری درباره والا است (موضوع اصلی در پژوهش لیوتار)، استدلال می کند که برخی پدیدارهای طبیعت «قابلیت نمایش نوعی والایی» را دارند که «فقط در سوژه یافت می شود» زیرا والایی راستین نمی تواند در صورت محسوس باشد بلکه در ایده های عقلانی نهفته است. اگر والایی راستین در صورت محسوس یافت نمی شود و در ایده های عقلانی یافت می شود پس ذهن برای آگاه شدن به والایی باید قوه مصوره محسوس را ترک کند و به ایده هایی اشتغال یابد «که از غایتمندی برتری برخوردارند» (کانت، ۱۳۹۳: ۲۳). این اولین اشاره کانت به غایتمندی در سطحی برتر است. در ادامه همان بند می گوید که ما در آنچه به رسم عادت والا می خوانیم هیچ چیزی که به اصول ابژکتیو و صورت های طبیعی متناسب با آن اصول راهبر شود وجود ندارد و «می بینیم که مفهوم والا نه در خود طبیعت، بلکه در کاربرد ممکن شهوهای طبیعت، نوعی غایتمندی را گزارش می کند و آن کاربرد این است که شهوها یک غایتمندی کاملاً مستقل از طبیعت را در ما ملموس و احساس پذیر کنند» (همان). این دومین باری است که کانت به نوع دیگری از غایتمندی اشاره می کند که نه در سطح طبیعت و صورت های مشهود آن بلکه در درون ما احساس می شود. کانت بلافاصله بعد از ذکر این نکته می گوید چون این غایتمندی مخصوص به امر والا چیز غایتمندی در طبیعت نشان نمی دهد آن را «فقط یک پیوست» به زیباشناسی می داند. خود فیلسوف دلیل آن توصیف را بصراحت ذکر کرده و می گوید چون والا غایتمندی طبیعت را نشان نمی دهد در زیباشناسی موضوعیت ندارد پس نباید مثل برخی شارحان به دنبال دلایل دیگری رفت. در همان جا اشاره می کند که دآوری ذوقی یک اصل دارد و آن غایتمندی سوژکتیو و صوری است؛ یعنی «غایتمندی طبیعت» است و چون به واسطه نظریه والا هیچ صورت خاصی از طبیعت متصور نمی شود آن را پیوست یا ضمیمه می داند.

اینکه این غایتمندی برتر چیست و به چه معناست، خود را در سطور زیر بیشتر نشان می دهد. اگر بحث از والا را به قول نوکانتی ها «پیگیرانه» (konsequenz) ادامه دهیم،

باید پرسیم که اگر والا به غایت‌مندی متفاوت و برتری می‌پردازد که هیچ موضوعیتی در زیباشناسی که به غایت‌مندی طبیعت می‌پردازد ندارد، پس چرا کانت آن را در زیباشناسی خود آورده است؟ پاسخ فوری این است که داوری درباره‌ی والا یک داوری تأملی است و بنابراین باید در کنار داوری زیبا قرار بگیرد. اما باز باید این ملاحظه را پیش کشید که داوری تأملی بنابر تعریفش داوری است که از جزئی به سوی کلی می‌رود؛ یعنی برای یک ابژه مشخص و داده‌شده در طبیعت به دنبال یک مفهوم یا قاعده می‌گردد. آیا کانت امر والا را یک ابژه داده‌شده می‌داند؟ پاسخ چندان روشن نیست. «سخن درستی نیست که بگوییم فلان ابژه طبیعت والا است. فقط می‌توان گفت که این یا آن ابژه در خدمت نمایش یافتن والا است که در ذهن می‌تواند یافت شود» (کانت، ۱۳۹۳: ۲۳) یا در جای دیگر می‌گوید که امر والا «احساس قوه فرامحسوس را در ما بیدار می‌کند» (همان: ۲۵) و نه هیچ مفهوم و قاعده‌ای را! این تعبیرها و توصیف‌ها ربط چندان به جستجوگری در پی یک مفهوم برای امر جزئی نشان نمی‌دهند. از اینها گذشته، اگر یک ابژه جزئی را با فرم آن تعریف کنیم، اصلاً گویی در والا هیچ امر جزئی در کار نیست. این پنج‌وتاب دیگر و شبه‌تناقضی است که در آنالیتیک والا رخ می‌نماید و نیازمند پژوهش است؛ اما چون به‌طور مستقیم به مسئله‌ی گذار و فهم آن کمکی نمی‌کند؛ به کوتاهی آن را توضیح می‌دهیم.

این مسئله یک تناقض واقعی نیست و لازم نمی‌آید که عناصر مسئله را به سطحی بالاتر ترفیع دهیم بلکه همین بس که این عناصر، به‌ویژه امر جزئی و امر کلی را به نحوی تعبیر و تفسیر کنیم تا گره کار باز شود. پل گایر در کتاب *مقالات انتقادی درباره‌ی نقد قوه داوری* (۲۰۰۳) که آن را ویراستاری کرده مقاله‌ای دارد به نام «اصول داوری تأملی در فلسفه کانت» و در این مقاله همین کار را انجام می‌دهد. او سه شیوه متفاوت برای حل مسئله ما ارائه می‌دهد (Guyer, 2005: 40-42). نخست اینکه از دید گایر، کانت احساس والا را واکنش و پاسخی به یک «تجربه» می‌داند که این تجربه توسط اشیای بیرونی

برانگیخته می‌شود و «چه بسا تعریفِ داوریِ تأملی آنقدر انتزاعی باشد که بتوان یک تجربه‌ی جزئی را به‌عنوان همان امر جزئی تلقی کرد که باید برایش یک کلی را جستجو کنیم» (ibid). وانگهی کانت اگراهی ندارد که برخی از اشیای طبیعی را والا بنامد. این را چگونه باید فهمید؟ گایر توضیح می‌دهد که اگر علت تجربه خود را بتوانیم ابژه آن داوری بدانیم که توسط همان تجربه در ما تزریق شده، پس می‌توان به خوبی ادعا کرد که این اشیا به همان اندازه جزئی هستند که گل‌ها یا پروانه‌ها جزئی‌اند. دوم اینکه توضیح کانت از چرایی احساس خوشایندی ما در والا سرنخی به دست می‌دهد که می‌توانیم از آن در حل مسئله خود استفاده کنیم. گایر حتی ادعا می‌کند که در این مورد «حتی آسان‌تر از مورد زیبایی» می‌توان به آن مکانیسم «از جزئی به کلی» داوری تأملی قائل شد. وقتی ابژه‌ی شهود ما بیش از اندازه بزرگ یا بیش از اندازه نیرومند است و قوه فهم نمی‌تواند مطابق با مقادیر عددی یا معیارهای کمی دیگر آنچه را خیال به نمایش درآورده فراچنگ آورد احساس ناخوشایندی به ما دست می‌دهد اما عقل مداخله می‌کند و انگار به مدد دیگر قوای ذهنی می‌آید و «تمامیت» کمی یا کیفی را به وسیله یکی از ایده‌های خود به دست می‌آورد؛ این ایده‌ها عبارتند از مفهوم «بینهایت نظری» یا «قدرت بی‌نهایت اراده‌ی ناب» (بنگرید به: بند بیست و پنجم (5:250)، بند بیست و ششم (5:253)، بند بیست و هفتم (5:257)، بند بیست و هشتم (5:262)). بنابر این مطلب، ما در تجربه امر والا در واقع به دنبال یک کلی می‌گردیم که همان ایده عقلانی امر بی‌نهایت چه در عرصه نظری است و چه در عرصه عملی؛ و احساسی به ما دست می‌دهد که انگار آن ایده‌ها باموفقیت توسط خیال فعلیت یافته‌اند (Guyer, 2003: 41). و طریق سوم در اینکه تجربه والا را نمونه و مصداقی از داوری تأملی بدانیم آن است که کانت علاوه بر آنکه تجربه والا را جستجوی ایده بی‌نهایت در عرصه نظری و در عرصه عملی می‌داند، تجربه والا را باز نمود زیباشناختی قوه عقل «به‌مثابه هم نظری و هم عملی» بحساب می‌آورد. «عمیق‌ترین علتی که کانت تأکید می‌کند که صفت والا نه بر اشیای طبیعی بلکه بر ذهن باید اطلاق شود همین است چون تجربه‌ی والا را باز نمود زیباشناختی قوای ذهن می‌داند» (ibid). وقتی ناخوشایندی اولیه

که ناشی از ناتوانی ما در فراچنگ آوردن ابژه‌ی شهود است جای خود را به خوشایندی عقلی می‌دهد آنچه در واقع رخ می‌دهد این است که «مالکیت خودِ عقل» بر ما آشکار می‌شود، آنهم از طریق یک احساس. این در مورد والای ریاضی رخ می‌دهد. اما در مورد والای پویا چطور؟ وقتی ترس اولیه از نیروهای سرکوبگر و سهمگین طبیعت جای خود را به این آگاهی می‌دهد که ما دارای قوه عقل عملی هستیم و این قوه می‌تواند ما را به‌رغم هر تهدید و سرکوب طبیعی موجوداتی اخلاق‌مدار و فضیلت‌مند نگاه دارد، در اینجا نیز دو شاخه نظری و عملی خود قوه عقل بر ما متجلی می‌شوند. «اینکه ما در برابر قدرت طبیعت تاب مقاومت نداریم بی‌گمان ما را با لحاظ وجود طبیعی‌امان به این آگاه می‌کند که هیچ قدرتی نداریم اما در عین حال قوه‌ای برای داوری خودمان به‌عنوان موجوداتی مستقل از طبیعت و برتر از طبیعت آشکار می‌کند» (کانت، ۱۳۹۳: ۲۸). در این مورد که ما به کل قوه عقل توجه می‌یابیم و تجربه والای به چنین قوه اشاره می‌کند، می‌توان گفت که تجربه والای جستجویی است که می‌توان قوای شناختی آدمی را به‌عنوان اجزای یک نظام تصور کرد (Guyer, 2005: 41).

اکنون که به پایان مبحث والای رسیدیم باید نکته دیگری بیفزاییم و آن اینکه «پیوست زیباشناسی» بودن، دلیلی بر نکوهش یا فرودست‌بودن مبحث والای نیست؛ برعکس باید به آن اهمیت درخور داد زیرا غایتمندی را در سطحی فراتر از طبیعت در ما بیدار می‌کند. به تعبیر و نتسل «از آنجا که یارای برابری فیزیکی با نیروهای طبیعت را نداریم، چشم‌انداز خود را تغییر می‌دهیم و عنصری بسیار متفاوت و ناهمگن را در طبیعت درونی خود می‌جوئیم؛ عنصری که گمان می‌کنیم از طبیعت پیرامونی بسی بزرگ‌تر و نیرومندتر است. این عنصر همان ایده انسانیت و اخلاق است» (ونتسل، ۱۳۹۵: ۱۷۷).

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم معنای گذار از قلمرو طبیعت به قلمرو اخلاق را تبیین کنیم و در وهله دوم نشان دهیم که این گذار چگونه رخ می‌دهد. در آغاز از طریق تبیین مفهوم قلمرو، تعابیر استعاری «خلیج» یا «مغاک» را به تعابیر منطقی برگردانیم تا صورت‌بندی مسئله به شکل درست خود درآید؛ گفتیم که خلیج مذکور میان دو قلمرو واقع است.

معلوم شد که مفاهیم‌اند که قلمرو دارند نه خود طبیعت. هر نوع مفهومی که بر اشیا قانونگذاری دارد برای خود قلمرویی دارد. در فلسفه کانت فقط دو نوع مفهوم وجود دارد که چنین کارکردی دارند: مفاهیم طبیعت و مفهوم آزادی. چون این مفاهیم از اساس متمایزند و از اصول متمایزی حکایت دارند و بر اشیای متمایزی قانونگذاری می‌کنند؛ تمایزیافتگی بسیار استواری میان این دو نوع مفهوم شکل می‌گیرد که کانت از آن به خلیج ناپیمودنی تعبیر می‌کند. در ادامه دریافتیم که به دلیل همین تمایزیافتگی شدید، هیچ گذار مستقیمی از این به آن یا از آن به این ممکن نیست و فقط گذار غیرمستقیم؛ یعنی بامیانجی ممکن است. این میانجی‌گری بر عهده‌ی مفهوم غایت‌مندی صوری و سوژکتیو طبیعت بوده که از مفاهیم قوه دآوری است. نتیجه آن است که گذار مذکور در سپهر زیباشناختی رخ می‌دهد و در پدیده‌های بارز این سپهر یعنی امر زیبا و امر والا باید جستجو شود.

گذار در امر زیبا در سه مصداق انجام می‌شود: علاقه عقلی به زیبا، پدیده نبوغ و نمادبودن زیبا برای اخلاق.

اما در امر والا که بی‌صورت است باید از غایت‌مندی صوری طبیعت فراتر رفت و امکان تحقق گذار مذکور را در طبیعت درونی جستجو کرد. معلوم شد که امر والا از دو جنبه امکان گذار را نمایش می‌دهد: با پیش آوردن ایده‌ی انسانیت و اخلاق و دیگر با باز نمود زیباشناختی قوه عقل «به‌عنوان هم نظری و هم عملی». بدین ترتیب، کانت در نقد سوم با ترسیم حلقه‌ی میانجی در نظام دویخشی فلسفه خود یعنی بخش نظری و بخش عملی به انسجام و وحدت فلسفه خود می‌کوشد.

پی‌نوشت‌ها

1. Field
2. Domain
3. Geselligkeit / sociability

فهرست منابع

- احمدی، علی‌اکبر. (۱۳۹۲). *دوران نقادی، تحلیل کانت از مدرنیته و نقد آن از دیدگاه مرتضی مطهری*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- جیمز، دیوید. (۱۳۹۵). *زیباشناسی هگل، هنر اسطوره و جامعه*، ترجمه عبدالله سالاروند، تهران: انتشارات نقش جهان.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۴). *فلسفه نقادی، رابطه قوا*، ترجمه اصغر واعظی، تهران: نشر نی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۳). *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- ونتسل، کریستیان هلموت. (۱۳۹۵). *زیباشناسی کانت، مفهومی‌ها و مسئله‌های اصلی*، ترجمه عبدالله سالاروند، تهران: انتشارات نقش جهان.
- Allison, Henry. (2012). *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Guyer Paul, Wood Allen, editors. (2001). *Critique of the Power of Judgement*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Paul. (2005). *Kant's system of nature and freedom: Selected essays*. Oxford: Oxford university press.
- Kant I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Trans. and eds. Paul Guyer and Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press.

گذار از خلیج ناپیمودنی میان قلمرو... (علی اکبر احمد افرمجانى و عبدالله سالاروند) ۳۱

Kant I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. New York: Cambridge University Press.

Kant I. (1790). *Kritik der Urteilstkraft* [Critique of judgment]. Berlin: Lagarde und Friederich.

Pries, Christine. (1995). *Übergänge ohne Brücken: Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*. Berlin, Germany: Akademie Verlag.