

مسئله علی‌الاطلاقیتِ «مطلقِ برابر ایستا»: ملاحظه‌ای دربارهٔ «ایدهٔ نوعی منطقِ استعلایی»

مجید مرادی سده^۱

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

سید حمید طالبزاده

استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۳

چکیده

در این نوشتار خواهیم کوشید تا کلیتِ یک دیدگاه دربارهٔ «مفهومِ نوعیِ مطلقِ برابر ایستا» در نقدِ عقلِ محض را پیش گذاریم. در این راستا، به مفصل‌بندیِ مقاله‌ای با عنوانِ علی‌الاطلاقیتِ منطقِ استعلایی به‌نزدِ کانت مشخّصاً از این جهت خواهیم پرداخت که مقالهٔ پیش‌گفته این دیدگاه را به‌نحوی متکافو و پی‌گیرانه طرح کرده است؛ در ضمن این مفصل‌بندی، ملاحظه‌ای را نیز دربارهٔ این کلیت به میان خواهیم آورد. تعینِ اصلیِ کلیتِ این دیدگاه عبارت است از تمرکز بر تعیینِ جایگاهِ «منطقِ استعلایی» به‌عنوانِ (۱) نوعیِ منطقِ ضرورتاً «غیرصوری» که با این‌همه، (۲) هم‌چنان «کلی» یا هم‌چنان علی‌الاطلاق است. این‌گونه، «منطقِ استعلایی» می‌تواند به‌مثابه نوعیِ «هستی‌شناسیِ کلی» استعلایی به میان بیاید که موضوعاتش عبارت است از «مفهومِ مطلقِ برابر ایستا». مهمّ این‌که بر اساس این دیدگاه «منطقِ استعلایی» برای احرازِ این دو شرط باید از هرگونه نسبتِ ذاتی با مرتبهٔ «حسیّاتِ استعلایی» و «مطلقِ شهود» تجرید شود. راهنمای این تجرید این قاعده است که «منطقِ استعلایی در معنایِ دقیقِ کلمه» فقط می‌تواند در مرتبهٔ «مطلقِ عقل» احراز شود و هرگونه رجوع به مرتبهٔ نقدِ «مطلقِ عقل» پیشاپیش «منطقِ استعلایی» را از کار می‌اندازد. خواهیم کوشید تا ذیلِ یک ملاحظه از این بحث کنم که این دیدگاه، با حذفِ مرتبهٔ «نقدِ عقلِ محض» از «منطقِ استعلایی»، تاچه‌اندازه به «ایدهٔ نوعیِ منطقِ استعلایی» پای‌بند می‌ماند.

واژه‌های کلیدی: منطقِ استعلایی، علی‌الاطلاقیت، هستی‌شناسی، نقدِ عقلِ محض

۱. مقدمه

مسئله تعین پیشینی «مطلق برابریستا» در مرتبه «نقد عقل محض» می‌توان گفت که مسئله جایگاه چیزی چون «منطق استعلایی»، چنان که در نقد عقل محض نخست‌بار طرح شده است، مستقیماً با چگونگی تعیین نسبت میان «فلسفه استعلایی» و مرتبه «نقد عقل محض» گره خورده است. تعین اصلی «منطق استعلایی»، در بیانی کلی، این است که در آن باید خود «مفهوم برابریستا»، به مثابه متعلق «شناخت»، به نحوی پیشینی تثبیت شود؛ کانت در نقد دو تعریف از «فلسفه استعلایی» را چنان پیش می‌گذارد که پی‌گیری هر یک از آن‌ها این تعین اصلی «منطق استعلایی» را به نحوی ریشه‌ای تغییر می‌دهد. در درآمد ویراست اول نقد و در تعریف اول، چنین گفته می‌شود که «فلسفه استعلایی» عبارت است از «نظام» حاکم بر «مفهوم‌های پیشینی ما از مطلق^۲ برابریستاها» (A11-12). هم‌چنین با فاصله‌ای اندک از این

^۱ در این نوشتار، به دلیل کثرت ارجاع به مقاله علی‌الاطلاقیّت منطق استعلایی به‌نزد کانت (*The Generality of Kant's Transcendental Logic*) نوشته کلینتون تالی (Clinton Tolley)، علاوه بر ارجاع‌دهی معیار، در خود متن نیز به این شکل به آن ارجاع خواهیم داد: مقاله. دیگر این که ترجمه‌های مقاله از فقرات نقد عقل محض را، مگر آن‌جا که خود مستقلاً به فقره‌ای از نقد پرداخته‌ام، تا آن‌جا که ممکن بوده است، دست‌ناخوره باقی گذاشته‌ام. در این نوشتار، ترجمه ادیب‌سلطانی از نقد عقل محض، با عنوان *سنجش خرد ناب*، را در تمام فقرات و اصطلاحات ترجمه‌شده از نقد پیش چشم داشته‌ام و هر آن‌جا که لازم بوده است، تغییراتی را اعمال کرده‌ام. در اکثر مواضع، فقرات منقول از مقاله و دو اثر دیگر تالی (یک مقاله و یک سخنرانی) را در میان این علامت، «»، و فقرات منقول از آثار دیگر را در میان این علامت، " "، و فقرات و اصطلاحات منقول در نوشته‌های تالی را در میان این علامت، «"»، خواهیم آورد؛ و نیز این که آن چه را که خود به فقرات منقول اضافه کرده‌ام، میان این علامت [] خواهند آمد.

^۲ پیش از هر چیز، ضروری است که چند نکته مقدماتی را درباره چند اصطلاح در میان بگذارم. در سرتاسر این نوشتار، شبه‌مصدر صناعی علی‌الاطلاقیّت را پایه‌ای برای ترجمه قید "*überhaupt*" قرار دادم. این قید در بسیاری از صفحات نقد عقل محض به کار می‌رود. مقاله، بنا بر مواضع مختلف، این قید را به شیوه‌هایی متفاوت ترجمه می‌کند (مثلاً در *object in general* و *object as such*)؛ اما تصمیم نهایی مقاله این است که اسم *generality* را پایه قرار می‌دهد و شکل قیدی آن، یعنی *in general*، را در دو موضع مهم به کار می‌گیرد (یعنی "*object in general*" و "*understanding in general*"). من نیز یک معادل واحد مرسوم را در ترجمه این قید به کار خواهم گرفت و آن را، در تطبیق بر دو عبارت پیش، به این شکل خواهم آورد: «مطلق برابریستا» و «مطلق فاهمه». «مطلق» به‌عنوان قید را از این جهت با ضمه خواهم آورد که از شکل وصفی آن متمایز شود؛ این متمایز در این عبارت مشهور به‌وضوح به چشم می‌آید: تمایز «مطلق موجود» از «موجود مطلق». در «مطلق موجود» مشخصاً نوعی نامنطقه‌مندی بازگشت‌کننده به هر «موجود» در کار است و حال آن که «مطلق»، در شکل وصفی، اولاً و بالذات بر «کمال» دلالت دارد نه بر نامنطقه‌مندی. علی‌الاطلاقیّت مشخصاً آن‌جا که در مورد شیء «ابژه»، «برابریستا»، «مقوله» یا «محتوا»، یعنی آن‌جا که در مورد وجه «نوماتیك» در معنای اجمالی آن

تعریف، چنین گفته می‌شود که "بنابراین، هرآنچه فلسفه استعلایی را بر می‌سازد، به نقدِ عقلِ محض تعلق دارد، و نقد همان ایده کامل فلسفه استعلایی است" (A14). بر اساس این تعریف، «مفهوم‌های پیشینی ما از مطلقِ برابریها» باید بتوانند خود را با "مفهوم‌های پیشینی" حاکم بر "برابریهای تجربه" هم‌نشین کنند. امکان این هم‌نشینی چیزی نیست مگر امکان و نیز حدودِ امکانِ "حکمِ ترکیبی پیشینی"؛ یعنی چیزی نیست مگر خودِ امکانِ "نقدِ عقلِ محض". "منطقِ استعلایی"، بر اساس این تعریف، همان جایگاهی است که هم‌نشینی میانِ "مفهومِ مطلقِ برابریها" و "برابریهای تجربه" در آن می‌باید تثبیت شود. از سوی دیگر، کانت در اواخرِ نقد، یعنی در بخشِ "روش‌شناسی استعلایی" و در فصلِ مربوط به "معماریِ عقلِ محض"، تعریفی دیگر از "فلسفه استعلایی" را به میان می‌آورد که از دو جهت تعیین‌کننده با تعریفِ اول متفاوت است. بر اساس این تعریف، نخست گفته می‌شود که "فلسفه استعلایی ... مفهوم‌ها و اصل‌هایی که با مطلقِ برابریها نسبت می‌یابند، را بررسی می‌کند، بی‌آنکه ابژه‌هایی را فرض کند که داده شده باشند" و سپس چنین گفته می‌شود که "نظامی" از این "مفهوم‌ها و اصل‌ها" عبارت است از "هستی‌شناسی" (ontologia).^۱ بر اساس این تعریف، داده‌شدگی "ابژه‌ها" و به تبع آن، "شهود" معطوف به "ابژه‌ها" از این "مفهوم‌ها و اصل‌ها" کنار گذاشته می‌شوند و دقیقاً بعد از کنارگذاشته‌شدن "شهود" است که "فلسفه استعلایی" می‌تواند به‌مثابه چیزی چون "هستی‌شناسی" تثبیت شود. بر اساس تعریف دوم، وظیفه "منطق استعلایی" در اصل فقط این است که این "مفهوم‌ها و

به کار می‌رود، باید در چارچوب همین امرِ نامنطقه‌مند در هر منطقه لحاظ شود. اما از سوی دیگر، در نقد این قید به چیزی چون "فاهمه" یا "حسیت" نیز تعلق می‌گیرد. در این‌جا نمی‌توان گفت که، مثلاً، "مطلق فاهمه" نامنطقه‌مند است. این حیث‌های "نوئماتیک" مختلف "مطلق فاهمه" اند که می‌توانند نامنطقه‌مند یا علی‌الاطلاق باشند. مقاله در این موارد، به‌نحوی تعیین‌کننده، برای قید "überhaupt"، علاوه بر in general، معادل as such را می‌آورد؛ مثلاً در understanding as such. تعیین‌کنندگی این معادل دوم این است که بر اساس آن، در عبارت "مطلق فاهمه" باید، از یک سوی، کُلّ "فاهمه" لحاظ شود و، از سوی دیگر، باید "فاهمه" تماماً به‌شرطاً از، یعنی منفک از امر متقابل با خود برجسته شود. برای رعایت صورت‌بندی مقاله از دلالت دوم این قید، در این موارد as such و در چند جا عبارت per se را به «بماهو» یا «بماهی» بازگرداندم. در ادامه نوشتار به این تمایزگذاری‌ها به تفصیل باز خواهم گشت.

^۱ "فلسفه استعلایی فقط فاهمه، و خودِ عقل در نظامی از همه مفهوم‌ها و اصل‌هایی که با مطلقِ برابریها نسبت می‌یابند، را بررسی می‌کند، بی‌آنکه ابژه‌هایی را فرض کند که داده شده باشند او بدین طریق، ذیل این عنوان قرار می‌گیرد: (ontologia) (A845/B873).

اصل‌هایی که با مطلق برابریستاها نسبت می‌یابند" را به‌نحوی ضابطه‌مند احراز کند. "منطق استعلایی" در این معنا ابداً نمی‌تواند با "برابریستاها" تجربه‌ی "و نیز با مسئله‌ی امکان "احکام ترکیبی پیشینی" مقوم "برابریستاها" تجربه‌ی "سر و کار داشته باشد. به عبارت دیگر، «منطق استعلایی» در این معنا تماماً پای خود را از مرتبه‌ی «نقد عقل محض»، که در آن باید "تجربه‌ی ممکن" مشروط به "حسیات استعلایی" به‌نحوی پیشینی تثبیت شود، عقب می‌کشد.

با این‌همه، در این جا و در برابر این هر دو تعریف باید یک پرسش واحد را پیش گذاشت: آیا می‌توان در نقد مسئله‌ی "نقد عقل محض" را از جایگاه و حدود "منطق استعلایی" کنار گذاشت؟ تعریف اول از "فلسفه استعلایی" حدود "منطق استعلایی" را تماماً در پیوستگی با مسئله‌ی "نقد عقل محض" پیش می‌برد و تعریف دوم این مسئله را از حدود "منطق استعلایی" کنار می‌گذارد. موضع این مقاله در برابر این پرسش این است که تعین اصلی "منطق استعلایی" چیزی نیست مگر تبیین «ابژکتیویته» «تجربه‌ی ممکن».

با این‌همه، قصد من در این مقاله این است که این موضع را در ضمن بررسی انتقادی مقاله‌ای با عنوان علی‌الاطلاقیّت منطق استعلایی به‌زند کانت نوشته‌ی کلینتون تالی به میان آورم. تالی در این مقاله به‌نحوی ضابطه‌مند کوشیده است جایگاه «منطق استعلایی» در نقد را بر حسب تعریف دوم از "فلسفه استعلایی" تعیین کند. می‌توان گفت که تأکید تالی در این مقاله این است که فقط بر اساس تعیین جایگاه «منطق استعلایی» بر حسب تعریف دوم است که می‌توان شرط ضروری "منطق استعلایی"، یعنی "منطق استعلایی" به‌مثابه نوعی هستی‌شناسی علی‌الاطلاق غیرصوری، را تثبیت کرد. از این‌روی، در ادامه‌ی مقدمه خواهیم کوشید نخست کلیتی از دیدگاه تالی در این مقاله را طرح کنم و سپس مسیر اجمالی ملاحظه‌ی انتقادی خود نسبت به این دیدگاه را.

در راستای مفصل‌بندی مقاله تالی می‌توان از یک تمایز آغاز کرد؛ این تمایز مبنایی را برای مفصل‌بندی مقاله و هم‌چنین نقد آن فراهم خواهد آورد؛ این تمایز را می‌توان این‌چنین صورت‌بندی کرد: تمایز (۱) "منطق استعلایی" به‌شرط مرتبه‌ی "حسیات استعلایی" از (۲) "منطق استعلایی" به‌شرط لا از مرتبه‌ی "حسیات استعلایی".

ابتدا و بر اساس یک تأکید، بر اعتبارِ دوم متمرکز می‌شویم. «منطقِ استعلایی بماهو» (*transcendental logic per se*) (تالی، ۲۰۱۲: ۴۴۲) تعیین‌بخش‌ترین اصطلاحی است که مقاله برای دلالت‌گری بر اعتبارِ دوم «منطقِ استعلایی» به کارش می‌گیرد؛^۱ مجموعه‌ای از تعیناتِ بهم‌وابسته، در سرتاسرِ مقاله، حدودِ دلالت‌گریِ این اصطلاح را گرد هم می‌آورند. باین‌همه، می‌توان یکی از این تعیناتِ فراخواننده به یکدیگر را انتخاب کرد تا سپس کُلّ این تعینات حاضر شوند. این تعین اصلی اعتبارِ دوم «منطقِ استعلایی» عبارت است از نوعی «هستی‌شناسی ... به‌مثابه متافیزیک بالمعنی‌الاعم» (*metaphysica generalis*) (همان: ۴۲۳) که از طریق «محمول‌های سنتاً "استعلایی"» (همان: ۴۲۴) و انتقال‌دادنِ آن‌ها به «مقولات" یا "مفاهیمِ نوعی مُطلقِ برابرایستا" (B128)» خود را در جایگاهِ «هستی‌شناسی سنتی» (همان: ۴۲۳) می‌نشانند. در این صورت‌بندی، مُطلقِ شیءِ به‌مثابه موضوع هستی‌شناسی و، مهمّ این‌که اینک، "مفهومِ نوعی مُطلقِ برابرایستا" (*Begriff von einem Gegenstande überhaupt*) به‌مثابه موضوعِ «منطقِ استعلایی بماهو» از آن جهت که بالزروه نامنطقه‌مند است و «هیچ تمایز»ی (همان: ۴۲۳) از حیثِ برابرایستابودگی برابرایستاها را در خود حمل نمی‌کند، می‌تواند علی‌الاطلاقیّتِ ذاتی‌اش را احراز کند. این انتقال از "مُطلقِ شیء" به "مفهومِ مُطلقِ برابرایستا" معنای بی‌تمایزبودنِ امرِ نامنطقه‌مند (در بیانی سلبی) یا امرِ علی‌الاطلاق و امرِ در-هر-منطقه (در بیانی ایجابی) را مستقیماً متأثر می‌کند؛ اکنون فقط از این سخن گفته نمی‌شود که موضوعِ هستی‌شناسی به‌مثابه «متافیزیکِ بالمعنی‌الاعم» خود را از هرگونه تعینِ جنسی یا نوعی تمایزآورِ موجود بماهو موجودات برکنار نگاه می‌دارد، بلکه هم‌چنین از این سخن گفته می‌شود که موضوعِ «منطقِ استعلایی بماهو»، به‌ضرورت، نخست چشمِ خود را بر هرگونه تمایز برآمده از "داده‌شدگی" چیزی چون «برابرایستا» می‌بندد و سپس نوعی هستی‌شناسی را با سلبِ هرگونه داده‌شدگی به‌نحوی مستقلّ به پیش می‌برد؛ یعنی نوعی «هستی‌شناسی» به‌شرطِ لا/از مُطلقِ "حسیّات" و بنابراین به‌شرطِ لا از یا همراه با «ارجاعی علی‌السویه» به "مُطلقِ شهود" (همان: ۴۳۱) و بر حسبِ اتکای تمام بر «فاهمه بماهی» (*understanding as such*) (همان: ۴۳۳) و بنابراین بر حسبِ اتکای تمام بر «آموزه

^۱ از منظرِ مقاله، «منطقِ استعلایی بماهو» عبارت است از خودِ «منطقِ استعلایی در معنای دقیق» (*transcendental logic sensu stricto*) (همان: ۴۴۲)

مطلق محتوای مفهومی» (doctrine of conceptual content in general) (همان: ۴۱۸). از سوی دیگر، مقاله نوعی دیگر از «هستی‌شناسی» را نیز طرح می‌کند که برخی مفسران درباره‌ی جایگاه «منطق استعلایی» در نقد به میان آورده‌اند؛ نوعی «هستی‌شناسی» که بر اساس این ادعا پیش می‌رود که «منطق استعلایی» را/ابدأ نمی‌توان منفک از «حسیات» پیش چشم آورد. مقاله «هستی‌شناسی» دست‌اندرکار در این اعتبار «منطق استعلایی»، یعنی اعتبار اول، را تحت عنوان «متافیزیک تجربه» (همان: ۴۴۱) یا «هستی‌شناسی جزئی» (ontology in particular) (همان: ۴۲۳) جای می‌دهد. به عبارت دیگر، مقاله چنین اعتقاد دارد که برای احراز علی‌الاطلاقیّت موضوع «منطق استعلایی»، به مثابه «هستی‌شناسی کلی»، «منطق استعلایی» را فقط باید بر حسب اعتبار دوم احراز کرد؛ دقیقاً به همین دلیل است که مقاله، در سرتاسر مسیر خود، به نحوی پی‌گیر می‌کوشد هر آن‌چه مربوط به مرتبه «نقد عقل محض» و «تجربه ممکن» است را از حدود «منطق استعلایی» خارج کند.

قصد من در سه بند آینده و در ضمن بازسازی گام‌به‌گام‌تر دیدگاه مقاله تالی این خواهد بود که از سه حیث متفاوت یک ملاحظه انتقادی واحد را پیش گذارم: و آن این‌که در نقد عقل محض احراز علی‌الاطلاقیّت موضوع «منطق استعلایی»، که ضروری تعریف این موضوع است، به قیمت کنار گذاشتن «برابری‌ستای تجربه» و تأکید صرف بر «مفهوم مطلق برابر ایستا» چیزی نیست مگر خروج از «ایده‌ی منطق استعلایی». مشخصاً این‌که در بند ۲ نشان خواهیم داد که خود حدود متن‌شناختی نقد در برابر جایگاهی که تالی برای «منطق استعلایی بماهو» پیش می‌گذارد، مقاومت می‌کند؛ در بند ۳ خواهیم کوشید نشان دهیم آن دستگاه مفهومی که تالی برای صورت‌بندی موضوع «منطق استعلایی بماهو» استفاده می‌کند، یعنی تمایز «مرجع» و «معنا»، خود در تطبیق بر «مفهوم مطلق برابر ایستا» دچار یک ناسازگاری است؛ و آخر این‌که در بند ۴ و ذیل یک ملاحظه پایانی از این بحث خواهیم کرد که تلاش تالی در جهت احراز نوعی «هستی‌شناسی» علی‌الاطلاق غیر ضروری در نقد، در نهایت، فقط به چیزی جز نوعی «منطق صوری در معنای جامع» ختم می‌شود.

۲. «منطق استعلایی بماهو» به مثابه یک کلّ

مقاله، در همان آغاز مقدمه‌اش، مسیر مفصل‌بندی ضرورت احراز نوعی تساوق میان «منطق استعلایی بماهو» و «هستی‌شناسی» را با طرح این منازعه آغاز می‌کند: این

«منطق استعلایی جدید [طرح شده در تقدیر عقل محض] کانت از آن چه سنتاً تحت عنوان "منطق" می‌آید»، چگونه متمایز می‌شود؟ در واقع، جهت اصلی این منازعه به چگونگی تعیین «شان منطق استعلایی»، به مثابه «نوعی منطق جدید»، معطوف است (همان: ۴۱۷)؛ دقیق‌تر این که محل منازعه این‌جاست که آیا "منطق استعلایی" بر حسب تفاوت در «دامنه اطلاق» (domain) (همان: ۴۱۸) است که از «منطق سنتی» متمایز می‌شود - مثلاً این که «منطق صوری» به "احکام تحلیلی پیشینی می‌پردازد و "منطق استعلایی" به "احکام ترکیبی پیشینی" - یا چیزی دیگر در این متمایز شدن دست‌اندرکار است؟ در برابر این پرسش، مقاله دو موضع ممکن را برجسته می‌کند: (۱) می‌توان تمایز «منطق سنتی» از "منطق استعلایی" را بر حسب تفاوت در «دامنه اطلاق» لحاظ کرد؛ این‌گونه، مابه‌الامتیاز "منطق استعلایی" دقیقاً آن‌جاست که موضوع آن - بر خلاف «منطق سنتی» که موضوع‌اش، از حیثی به اصطلاح «صوری»، علی‌الاطلاق و کلی است - متحمل نوعی تقید یا منطقه‌مندی می‌شود. مقاله طیف مضمون در این موضع را ذیل عنوان «تفسیرهای حساس به دامنه اطلاق» (-domain sensitive interpretations) (همان: ۴۱۸) جمع می‌کند. (۲) می‌توان این تمایز را برآمده از تفاوت در «جهت اطلاق» (aspect) (همان: ۲۲۵) لحاظ کرد؛ این‌گونه، «منطق سنتی» و "منطق استعلایی" «... دو جزء یا دو جهت انتزاعی [مربوط به] یک و همان چیزاند» (همان: ۴۲۹)؛ به بیانی که از آن به نحوی متعین‌تر بحث خواهیم کرد، این «دو جزء انتزاعی» از آن‌جا که با دو جهت/انتزاعاً متمایز بر یک موضوع واحد، یعنی بر یک موضوع واحد به مثابه یک گُل، گفته می‌شوند، پس با یکدیگر در «تساوق کامل» (complete coincidence) (همان: ۴۲۵) خواهند بود. می‌توان گفت که از منظر مقاله، هر یک از این دو موضع، که از دل منازعه در باب تمایز «منطق سنتی» از "منطق استعلایی" بیرون می‌آیند، با یکی از آن دو اعتبار پیش‌گفته "منطق استعلایی" هم‌پیوند است؛ موضع اول با "منطق استعلایی" به شرط "حسیات" و موضع دوم با "منطق استعلایی" به شرط لا از "حسیات" یا «منطق استعلایی بماهو».

در واقع، مقاله چنین اعتقاد دارد که فقط بر اساس اعتبار دوم و موضع دوم در باب "منطق استعلایی" است که می‌توان آن چیزی را در تمامیت‌اش پیش گذاشت که، به عنوان نوعی «منطق» پیشینی حاکم بر امور و مهم‌تر این‌که به‌عنوان «نوعی منطق [ضرورتاً] غیرصوری» (همان: ۴۱۸) (تأکید از من است)، از «منطق صوری» متمایز

می‌شود اما، در آن واحد، علی‌الاطلاقیّت ضروری موضوع «منطق» را نیز نگاه می‌دارد. اکنون می‌توان گفت که «منطق استعلایی» به مثابه یک کلّ، از منظر مقاله، باید نخست در این طرح جای گیرد: از یک سوی، مؤلفه‌ای در کار است که می‌توان آن را صحن یا جایگاهی دانست که مؤلفه‌های دیگر لحظه‌هایی خواهند بود که، به تعبیری، حقّ دارند تا در آن جا پای بگذارند و طیّ شوند؛ این همان مؤلفه‌ای است که مقاله آن را «فاهمه بامهی» (understanding as such) (همان: ۴۳۳)، یعنی همان «فاهمه» به شرطی از «حسیّات»، می‌خواند. از سوی دیگر، مؤلفه‌هایی «متساوق» با هم در کار خواهند بود که فقط «جهت» یا «جزء انتزاعی» مربوط به یک و همان صحن مشترک‌اند. این دو مؤلفه عبارت‌اند از «صورت» و «محتوا»^۱ «فاهمه بامهی». در اصل، بر حسب «فاهمه بامهی» یک بار «صورت» مربوط به «فاهمه بامهی» لحاظ می‌شود و یک بار «محتوا» «فاهمه بامهی». لحاظ اول ذیل عنوان «منطق صوری» می‌آید و لحاظ دوم ذیل عنوان «منطق استعلایی بامهو». اکنون اگر، از یک سوی، «فاهمه بامهی» را در قالب صرف «فعالیت ترکیبی فاهمه» (همان: ۴۳۱) از طریق «خودانگیختگی [بارآورنده] مفاهیم» (B74) (همان: ۴۳۲) در نظر آوریم، آن‌گاه، از سوی دیگر، خواهیم توانست آن دو «جهت» اصطلاحاً «انتزاعی» «صورت» و «محتوا» را نیز بر حسب این «فعالیت ترکیبی»، به ترتیب، این‌چنین پیش گذاریم: لحظه ترکیب‌کنندگی هرگونه کثرات ممکن و لحظه ترکیب‌شدگی هرگونه کثرات ممکن. در قالب یک توازی با این صورت‌بندی، مقاله چنین می‌گوید که حیث‌های علی‌الاطلاق ترکیب‌کنندگی عبارت‌اند از «صورت‌های [حاکم بر] حکم» (همان: ۴۲۵) و هم‌چنین انواع حیث‌های علی‌الاطلاق ترکیب‌شدگی عبارت‌اند از «مفاهیم [یا] مقولات» ضرورتاً ناشاکله‌مند فاهمه» (همان: ۴۱۸) که همگی تحت این عنوان در نهایت قوام می‌یابند: «مفهوم نوعی مطلق برابرستا» به مثابه عالی‌ترین «محتوای استعلایی».

با این همه و پس از ترسیم این نقشه تابه‌این‌جا از کلیت مقاله، باید پای اصلی‌ترین جهت‌گیری متن‌شناختی مقاله در تفسیرش از «بخش» «منطق استعلایی» نقد عقل محض را به میان آورد. بر اساس این جهت‌گیری، در لحاظ آن‌چه عملاً و بالفعل در نقد

۱. در بند سوم این نوشتار، از صورت‌بندی مقاله از «محتوا» و، در اصل، از «محتوای مفهومی» «مقولات محض فاهمه» بحث خواهیم کرد؛ در این‌جا می‌توان به این توضیح کفایت کرد که «محتوای مفهومی» آن حیث ذاتی «فاهمه» است که بر حسب آن، چیزی چون «برابرستا»، به نحوی «باواسطه»، حاضر می‌شود. پس «مقولات»، به مثابه «محتوای مفهومی»، را باید از «برابرستا»یی که متعلق این «محتوا» است، متمایز دانست.

تحت عنوان "منطق استعلایی" می‌آید (A50-A704/B74-732)، باید در روندی به نام تجرید (abstraction) نخست چیزی چون "منطق استعلایی" در معنای اجمالی، به تعبیری، آلف شود تا پس از این، کلیتی «جدید» چون «منطق استعلایی بماهو»، یعنی همان «منطق استعلایی در معنای دقیق کلمه»، بیرون بیاید و باقی بماند. مهم این که این باقی مانده چیزی نخواهد بود مگر کُلّ «فاهمه بماهی» یا «فاهمه» تجرید شده از "حسیّات" که مشخصاً یکی از «جهت»های مربوط به «فاهمه بماهی» در آن بررسی می‌شود. بنابراین، مقاله، بر اساس این روند تجرید، چنین اعتقاد دارد که باید اجزائی از "بخش دوم" نقد، یعنی بخش "منطق استعلایی"، به شکلی کنار گذاشته شوند تا اجزائی دیگر از این بخش، به عنوان اصل و خود "منطق استعلایی"، برجسته شوند.

اکنون ضروری است که صورت‌بندی اجزای این روند از منظر مقاله به میان آورده شود؛ روندی که حاصل آن باید عبارت باشد از طرفین و هم‌چنین خود «نوعی تمایز میان رشته منطق استعلایی بماهو (the discipline of transcendental logic) و [کُلّ] بخش [طرح‌شده] تحت عنوان "منطق استعلایی"» (همان: ۴۴۲). ایضاً این تمایز و طرفین آن، یعنی ایضاً همان روند تجرید که از پیش‌اش "منطق استعلایی" به شرطیلا از "حسیّات" از "منطق استعلایی" به شرطی "حسیّات" تخلیه می‌شود، را می‌توان با تمسک به بزنگاه‌های متفاوت، به نحوی متفاوت، صورت‌بندی کرد. باین‌همه، مقاله، در نهایت، این صورت‌بندی را بر اساس تقسیمی پیش می‌برد که کلی‌ترین عنوان‌های بخش "منطق استعلایی" نقد را سامان می‌دهد. باید در یاد داشت که در این تقسیم باید «شأن» «منطق استعلایی در معنای دقیق کلمه»، با اتکا بر نوعی ساختار حاکم بر «فاهمه بماهی»/«محتوای مفهومی»/«مفهوم مطلق برابریستا»، تصریح شود؛ پس در این عنوان‌ها چیزی چون بخش "منطق استعلایی"، اولاً و بالذات، به قسمت "تحلیل استعلایی" و "دیالکتیک استعلایی" تقسیم می‌شود. سپس کُلّ قسمت "دیالکتیک استعلایی"، از آن‌جا که دست‌کم به نحوی سلبی، با مرتبه "حسیّات" مرتبط است، کنار گذاشته می‌شود. بعد از این، از قسمت "تحلیل استعلایی"، که خود به دو کتاب "تحلیل مفاهیم" و "تحلیل اصول" تقسیم می‌شود، کُلّ کتاب "تحلیل اصول"، یعنی کتاب دوم - با تأکید بر ضرورت حذف فرگرد نخست این کتاب، یعنی "شاکلمندی مقولات محض فاهمه" - به این دلیل که به نحوی ایجابی با مرتبه

"حسیّات" مرتبط است، از «منطق استعلایی بماهو» به‌عنوان باقی‌مانده آینده حاصل از این روند کنار گذاشته می‌شود.

اکنون از بخش "منطق استعلایی" فقط عنوان و هم‌چنین متن کتاب اول، یعنی کتاب "تحلیل مفاهیم" (A50-130/B74-169) باقی مانده است. صورت‌بندی مقاله از روند تجرید، از این‌جا به بعد، دچار یک تعدیل می‌شود؛ جهت معین این تعدیل آن است که فعلِ طردکننده تجرید، این‌بار، نه به‌نحو صریح بلکه به‌نحو ضمنی چیزی را کنار می‌گذارد؛ قبل از تشریح خود این ضمنیّت، باید مطلبی مشهور را در خاطر داشت که کُل کتاب "تحلیل مفاهیم"، در هر دو ویراست، (که البته بر اساس ویراست B، با بندهای شماره‌گذاری شده، §§ 1-27، مفصل‌بندی شده است) در دو گام پیش می‌رود؛ یکی «استنتاج متافیزیکی» (B159) مفهومی فاهمه» (۴۲۹)، «یعنی بندهای شماره §§ 9-12» (۴۲۵) و دیگری «استنتاج استعلایی مفهومی محض فاهمه»، یعنی مشخصاً بندهای §§ 15-27 در ویراست B. حال به سراغ آن ضمنیّت می‌رویم. مقاله، از یک سوی، در آخرین و پُردلالت‌ترین بند، یعنی در «§ ۸. ملاحظات پایانی: خود منطق استعلایی در "منطق استعلایی"»، چنین می‌گوید که بنا بر تصریح نقد، «منطق استعلایی در معنای دقیق کلمه» یا «منطق استعلایی بماهو» فقط تا «پایان نسخه ویراست B از استنتاج استعلایی (و بالتبع، [فقط] تا پایان [کتاب] تحلیل مفاهیم»، یعنی تا پایان B169، ادامه می‌یابد و از این‌جا به بعد، که شامل «شاکله‌مندی، اصول و دیالکتیک» می‌شود، صرفاً از «"کاربرد [Gebrauch]" (B159)» «منطق استعلایی بماهو»، بر حسب امکان یا امتناع به‌اصطلاح تجربی، و نه از «خود منطق استعلایی»، سخن گفته می‌شود (همان: ۴۴۲). اما از سوی دیگر، مقاله در بند ۵ چنین می‌گوید که «منطق استعلایی بماهو»، به‌مثابه «... عناصر این منطق جدید ... [مشخصاً] در طول §§ 9-12» کشف می‌شود، «... یعنی در بخش‌هایی که آن چیزی را شامل می‌شوند که کانت بعداً او در آغاز § 26 (B159)، یعنی تقریباً در انتهای اجرای "استنتاج استعلایی" [آن را "استنتاج متافیزیکی" مفهومی محض فاهمه می‌خواند» (همان: ۲۲۹)؛ هم‌چنین در جایی دیگر و با تأکیدی بیشتر چنین گفته می‌شود که خود «"منطق استعلایی"»، که اکنون در عین غیرصوری بودن هم‌چنان علی‌الاطلاقیّت‌اش حفظ شده است، «در قلب استنتاج متافیزیکی» (همان: ۴۳۰) جای گرفته است. از روبه‌روکردن این دو سویه این نتیجه به دست می‌آید که مقاله در آخرین بند، مشخصاً،

کُلّ کتاب "تحلیل مفاهیم" را با «منطق استعلایی بماهو» هم‌نشین می‌داند، حال آن‌که از آغاز تا پایان مقاله، فرایند تجرید پیش‌گفته، که قرار است «منطق استعلایی بماهو» را از هرگونه نسبت تعین‌بخش با «مطلق شهود» تخلیه کند، تماماً بر اساس تأکید بر حفظ بخشی خاص از کُلّ کتاب اول، یعنی با تأکید بر فقرات شامل «استنتاج متافیزیکی»، پیش می‌رود. مهمّ این‌که در همان آغاز § 26 که اصطلاح "استنتاج متافیزیکی" به میان می‌آید، متن نقد چنین می‌گوید که بر خلاف این نوع "استنتاج"، ... در [مطلق] استنتاج استعلایی، امکان مقوله‌ها چونان شناخت‌های پیشینی برابریستاهای نوعی مطلق شهود" (*Gegenständen einer Anschauung überhaupt*) (B159) باید پیش گذاشته شوند.

بنابراین، نمی‌توان گفت ضمنیت حذف "استنتاج استعلایی" ضمنیتی بی‌تنش است. در این‌جا چنین نیست که چیزی که در روند تجرید باید به هر شکل ممکن بالاخره حذف می‌شده است، اکنون به‌نحوی ضمنی حذف شده باشد؛ بلکه در این‌جا "استنتاج استعلایی" چیزی است که، از یک سوی، باید و، از سوی دیگر، نباید متعلقِ طردکنندگی تجرید قرار گیرد. به‌نظر، دست‌کم صورت‌بندی مقاله از حدود به‌اصطلاح متن‌شناختی «منطق استعلایی بماهو» بیش از آن‌که اجرای تام‌وتمام تجرید «خود منطق استعلایی» از «بخش "منطق استعلایی"» باشد، نشان‌گر مقاومتی است در برابر این تجرید: در این حدود متن‌شناختی ترسیم‌شده برای «منطق استعلایی بماهو» یا منطق استعلایی به‌شرط‌لا از "حسیات" هنوز، به نحوی از انحاء، نوعی نسبت، و نه نسبتی «علی‌السویه» بلکه نسبتی ذاتی، با دست‌کم "مطلق شهود" دست‌اندرکار است. و این خود مشخصاً کُلّ چارچوب دیدگاه تالی را به محاق می‌برد. زیرا تمام مشروعیت دیدگاه تالی از لحاظ متن‌شناختی، یعنی از آن جهت که بر متن خود نقد عقل محض اطلاق می‌شود، را متزلزل می‌کند. به عبارت دیگر، خود نقد حتی در کتاب «تحلیل مفاهیم» ابداً نمی‌تواند عرضه‌کننده نوعی «منطق استعلایی» تماماً به‌شرط‌لا از «شهود» باشد.

با این‌همه، نکته این است که در مقاله، این ضمنیت متن‌شناختی در تنش آن‌جا که پای «استدلالی نظام‌مندتر» (همان: ۴۱۸) یا «یک استدلال دوم [و] نظام‌مندتر» (همان: ۴۳۳) (در بندهای ۶ و ۷ مقاله) به میان می‌آید، جای خود را به لحنی قاطعانه

تجریدکننده می‌دهد. من، در بند بعد، به این «استدلال دوم و نظام‌مندتر» خواهم پرداخت.

۳. "مفهوم نوعی مطلق برابریستا" به‌مثابه «محتوای مفهومی» با واسطه

در این بند خواهم کوشید با تأکید بر بندهای ۶ و ۷ مقاله جایگاه «مفهوم نوعی مطلق برابریستا» را، از منظر مقاله و از نو بر اساس نوعی تجرید، پیش‌گذارم. پیش از این، دو نکته به‌هم‌مرتبط باید گفته شوند: نخست این که اجرای این تجرید دوم فقط پس از احراز «منطق استعلایی بماهو» مجال می‌یابد؛ در اصل، مقاله چنین اعتقاد دارد که فقط پس از تحدید «منطق استعلایی بماهو» به‌مثابه یکی از دو «جهت» «مطلقاً» فاهمه بماهی، است که زمینه‌ای فراهم می‌آید تا بر حسب آن، «مفهوم مطلق برابریستا» نخست‌بار بتواند به‌مثابه موضوع اولاً و بالذات «هستی‌شناسی کلی» استعلایی دیده شود. دیگر این که بر اساس شیوه‌ای که مقاله تجرید را بر حسب آن پیش می‌برد، در این جا نیز باید پای نوعی طرد یا به‌شرط‌لائیّت به میان بیاید؛ در این تجرید و بر اساس تقابل مشهور میان «مفهوم» و «شهود»، نخست «مفهوم» و «شهود» به‌نحوی دوسویه در اعتبار به‌شرط‌لا از یکدیگر لحاظ می‌شوند و سپس در سطحی واحد، یکی از این دو امر متقابل، یعنی «مفهوم»، به‌عنوان امر باقی‌مانده و ذاتاً تعین‌بخش حفظ می‌شود و امر متقابل دیگر، یعنی «شهود» به‌عنوان امر خط‌خوردنی حذف می‌شود؛ این‌گونه، «نوعی مطلق برابریستا» بر حسب «مفهوم نوعی مطلق برابریستا» و به‌شرط‌لا از هرگونه «مطلق شهود» در مرکز توجه قرار می‌گیرد. پس «مطلق برابریستا» فقط به‌مثابه و بر حسب «مفهوم» است که می‌تواند در هیئت ذاتی‌ترین مؤلفه «منطق استعلایی بماهو»، «... نوعی منطق عام [یا علی‌الاطلاق] که صرفاً صوری نخواهد بود» (همان: ۴۳۶) را قوام دهد. بعد از این توضیح مقدماتی، اکنون بر دو بند پیش‌گفته، یعنی بر بندهای ۶ و ۷، متمرکز خواهیم شد؛ دو بندی که تماماً معطوف‌اند به صورت‌بندی نوعی تساوق میان علی‌الاطلاقیّت مربوط به «مطلق برابریستا» و «مطلق محتوای مفهومی» (conceptual content as such) (همان: ۴۳۵).

عنوان‌های این دو بند به‌ترتیب از این قرارند: «§۶. علی‌الاطلاقیّت در آموزه محتوای مفهومی به‌نزد کانت» و «§۷. علی‌الاطلاقیّت محتوای مقولات محض». چنان که از این دو عنوان بر می‌آید، تأکید عنوان نخست بر نوعی «محتوای مفهومی»

علی‌الاطلاق است و تأکیدِ عنوانِ دوم بر هم‌دوشی این «محتوای مفهومی» با «محتوای مقولاتِ محض» است. باین‌همه نخست ضروری است که آن ساختارِ حاکم بر مُطلقِ «محتوا» تعیین شود که فقط در گسترهٔ آن، جای چیزی چون «محتوای مفهومی» معلوم می‌شود؛ این‌گونه، می‌توان صورت‌بندیِ خودِ «محتوای مفهومی» از منظرِ مقاله را با وضوح بیشتر پیش گذاشت.

برای تعیین این ساختار، بهتر آن است که تقابلِ پیش‌گفته میانِ "مفهوم" و "شهود" را از نو به میان آوریم؛ البته نه فقط به‌عنوانِ دو امرِ متقابلی که، به‌مثابه قسیمِ یکدیگر، یکدیگر را طرد می‌کنند، بلکه هم‌چنین به‌عنوانِ دو امرِ متقابلِ به‌شرطِ لا که با وجودِ این، ذیلِ امری واحد، به‌مثابه مَقَسَم، استقرار یافته‌اند. این مَقَسَم، بنا بر نقد عبارت است از نوعی "تصوّر"^۱. اگر بخواهیم این مَقَسَم را، به تعبیرِ مقاله، «بر اساس قصدیت» یا «به‌نحوی قصدی» (intentionally) (همان: ۴۳۲) توصیف کنیم - یعنی بر اساس نوعی نسبت‌مندی با چیزی یا نوعی نسبت‌برقرارکردن با چیزی - آن‌گاه می‌توان چنین گفت که در "تصوّر" باید دست‌کم دو جنبه را از یکدیگر تمیز داد: (۱) فعلی نسبت‌برقرارکردن با چیزی و (۲) حیثیتی که فعلِ پیش‌گفته اساساً بر حسبِ آن، به سوی چیزی معطوفیت می‌یابد. بنابراین، این دلالتِ دوگانه چه در این مَقَسَم، یعنی "تصوّر"، و چه در اقسامِ آن در این‌جا، یعنی "مفهوم" و "شهود"، باید به یک معنای واحد اطلاق شود. مقصود این است که "مفهوم" و "شهود"، علی‌رغمِ لابه‌شرط‌بودنِ دوسویه، در این دو جنبه و تمایزِ برآمده از آن، دست‌کم به شیوه‌های متفاوت، شرکت می‌کنند. پس هم مرتبهٔ "فاهمه" و هم مرتبهٔ "حسیات" این دو جنبه

^۱ Vorstellung یکی از پُردلالت‌ترین اصطلاح‌ها در نقدِ عقلِ محض است؛ ترجمه‌های انگلیسی از نقد، با توجه به معادلی لاتین که خود کانت برای این اصطلاح آورده است (یعنی "repraesentatio" (A320/B376))، این اصطلاح را به representation برمی‌گردانند. ادیب‌سطنانی این اصطلاح و مشتقاتِ آن را بر پایهٔ معادلِ "تصوّر" به فارسی ترجمه می‌کند. "تمثّل" نیز در برخی متن‌ها به عنوان معادل آورده می‌شود. به گمان من، هیچ‌یک از این دو معادل، دست‌کم با این شکل و بدون هیچ توضیح، کفافِ این اصطلاح را نمی‌دهند. به‌نحو تحت‌اللفظی، Vorstellung را می‌توان به پیش‌گناری یا حتی پیش‌روی‌گناری بازگرداند. اما واضح است که بدون جست‌وجویی پی‌گیر در اطرافِ دلالتیِ Vorstellung، اساساً هیچ معادلی در این‌جا نخواهد توانست نوعی رسوخ را در خود حمل کند. بنابراین، در همه‌جا اضطراراً معادلِ مرسوم‌ترِ "تصوّر" را به کار خواهم گرفت و خواهم کوشید ساختارِ آن را ترسیم کنم؛ دیگر این‌که "تصوّر" به‌مثابه مَقَسَمِ "شهود" و "مفهوم"، نه "مطلقِ تصوّر" بلکه نوعی "تصوّر" است که به‌مثابه "ادراکِ ابژکتیو" (objektive Perception)، "بی‌واسطه" یا "باواسطه"، با چیزی چون "برابریستا" نسبت می‌یابد (A320/B377).

"تصوّر" را، به ترتیب، بر اساس "مفهوم" و "شهود" پیش می‌برند. باین‌همه، بر اساس این ساختار و نیز با توجه به نقطه‌ی تمرکز مقاله بر «فاهمه بمانی»، در دو بند مذکور مشخصاً از جنبه‌ی دوم «فاهمه»، به مثابه "تصوّر" سخن گفته می‌شود. این جنبه‌ی دوم، به بیان نقد و به روایت مقاله، همان «"محتوا" (Inhalt)» است که به‌طور کلی (و نه لزوماً به‌مثابه نوعی «محتوای مفهومی») چنین تعریف می‌شود: حیثیتی که بر حسب آن، «نسبت‌مندی [Beziehung] با نوعی برابریستا" (B83)» به پیش می‌رود (همان: ۴۳۳). تالی، در مقاله‌ای دیگر، «"محتوا"» را این‌گونه تعریف می‌کند: «نحوه‌ی حاضرشدگیِ قسمی ابژه یا قسمی خصلت»^۱ (تالی، ۲۰۱۳: ۱۰۷)؛ در اصل، تالی تعین اصلی این تعریف از «"محتوا"» را یکسر بر اساس دریافت‌اش از تمایزگذاری فرگه میان "معنا و مرجع" (sense and reference) پیش می‌گذارد:

["محتوا"] ... شبیه آن چیزی است که فرگه آن را "حیث داده‌شدگی یا حاضرشدگی" (*Art des Gegebenseins*) یک ابژه برای ذهن می‌خواند؛ [یعنی] همان چیزی که او آن را به‌عنوان "معنا" (*Sinn*) بیان‌های زبانی شناسایی می‌کند که [به سهم خود،] با آن چیزی در تقابل است که فرگه آن را "مرجع" (*Bedeutung*) این بیان‌های زبانی [یا در اصل، آن را "مرجع" یک "معنا" می‌خواند (همان: ۱۰۹)].

بنابراین، «محتوا» یا «معنا» به‌مثابه «"حیث داده‌شدگی یا حاضرشدگی" یک ابژه برای ذهن» باید به‌نحوی قاطع از چیزی چون «مرجع» نیز جدا شناخته شود: «ابژه‌ها (و به بیان کلی‌تر، مرجع‌ها) در هیچ "جزئی" از آن‌چه محتوی "در" معنا (*Sinn*) است، مشارکت نمی‌کنند» (همان: ۱۱۱). پس «محتوا» ابداً با «مرجع» یکی و همان نیست (یک "مرجع" واحد می‌تواند متعلق دو «محتوا»، یعنی متعلق دو "حیث" متفاوتِ حاضرشدگی، قرار گیرد). پس کُل ساختارِ "تصوّر" که "محتوا" – به‌عنوان یک مؤلفه و در اصل به‌عنوان مهم‌ترین مؤلفه – درون آن قرار می‌گیرد، بر اساس صرف "نسبت‌مندی با نوعی برابریستا" واجد سه مؤلفه‌ی مشخصاً متمایز از یکدیگر است: (۱) فعلِ نسبت‌مندی، (۲) "محتوا"ی نسبت‌مندی و (۳) "نوعی برابریستا" یا

^۱ mode of presentation of some object or property

^۲ در این نوشتار، برای reference معادل «مرجع» را بر دیگر معادل مرسوم، یعنی «مصدق»، ترجیح داده‌ام.

مرجع نسبت‌مندی. مهمّ این‌که این‌گونه، "محتوا" یا "معنا" نه فقط از فعل نسبت‌مندی بلکه هم‌چنین باید از "برابرایستا" نیز متمایز نگاه داشته شود. بعد از تعیین این ساختار، که هم بر "مفهوم" و نیز هم بر "شهود" قابل‌اطلاق است، می‌توان بر اساس دو بند پیش‌گفته توضیحی محصل‌تر را از نوعی "محتوا" عرضه کرد که صرفاً «مفهومی» است.

در بند ۶، مقاله تعین‌مشخص‌کننده «محتوای مفهومی» را «باواسطه» بودن این نوع «محتوا» معرفی می‌کند. سپس، با اِبتِنای بر آثار مختلف کانت، چند توصیف فشرده از *باواسطگی ذاتی* «محتوای مفهومی» پیش گذاشته می‌شوند؛ (۱) این‌که «محتوای مفهومی» از این جهت «باواسطه» (mediate) است که دربردارنده نوعی نسبت‌مندی با یک "علامت" (mark) است؛ «نوعی "علامت" نطقی» (a) "discursive mark" که «چند ابژه [ی مختلف] می‌توانند آن را به‌اشتراک واجد باشند» (تأکیدها از من‌اند) (تالی، ۲۰۱۲: ۴۳۳). مهم‌ترین تأکید این توصیف، یعنی «محتوا» به‌مثابه «علامت نطقی»، بر این نکته است که به‌واسطه «محتوای مفهومی»، "نسبت‌مندی" با یک ابژه چنان است که این «حیث» یا شیوه "نسبت‌مندی" ذاتاً باید بتواند به سوی چند ابژه (دست‌کم معدود) دیگر نیز معطوف شود. (۲) دیگر این‌که در پانوشته ۳۵ و با ارجاع به فقره‌ای از درس‌گفتارهای کانت در منطق، چنین گفته می‌شود که «مفهوم» عبارت است از "نوعی تصوّر چیزی که میان چند ابژه مشترک است» (همان: ۴۳۳). در این‌جا نیز تأکید بر این است که در «شناخت‌های مفهومی» حیثیتی از "نسبت‌مندی" دست‌اندرکار است که بر اساس آن، بی‌استثنا باید چند ابژه یا چند چیز متفاوت و جدا از هم در این نوع "نسبت‌مندی" درگیر شوند. (۳) باین‌همه، در توصیف سوم، که ما در ادامه همین توصیف را پی خواهیم گرفت، نه فقط از نو از ضرورت وجود (وقوعی یا امکانی) «چند ابژه»، به‌عنوان متعلق این نوع "نسبت‌مندی"، سخن گفته می‌شود، بلکه ارتباط متقابل میان خود این "نسبت‌مندی"ها، یا ارتباط متقابل میان انواع «محتوای مفهومی»، نیز بر اساس نوعی سلسله‌مراتب تعیین می‌شود. این‌گونه، "نسبت‌مندی" دست‌اندرکار در یک «محتوای مفهومی»، علاوه بر ابژه‌ها، هم می‌تواند تحت یک «محتوای مفهومی» دیگر مندرج شود و نیز، هم می‌تواند «محتوای مفهومی» دیگر را تحت خود مندرج کند:

کانت، در درس‌گفتارهای منطق، محتوای یک مفهوم را چنین توصیف می‌کند: آن چیزی که "محتوی در" (contained in/enhalten) مفهوم است؛ چیزی که کانت آن را با آن مجموعه‌ای از تصوّراتِ بسیط‌تر یکی می‌داند که محتوای همه آن‌ها [با یکدیگر] ادغام می‌شوند تا محتوای آن مفهومِ اوّل را تشکیل دهند (همان: ۴۳۴).

در واقع، بر اساس هم‌ارتباطی میان انواع "نسبت‌مندی"های مفهومی، که مقاله آن را «نسبت‌های مبتنی بر احتواء» (containment relations) می‌خواند، هر «محتوای مفهومی»، از نظر «دامنه» (Umfang) یا «حوزه اطلاق» (Sphäre) (همان: ۴۳۴) می‌تواند نسبت به یک «محتوای مفهومی» دیگر «سافل‌تر» یا «عالی‌تر» باشد. یک «محتوای مفهومی»، مثلاً <انسان>^۱، از آن جهت که «در» خودش "محتوی" مفاهیم <ناطق> و <حیوان> است، نسبت به این دو مفهوم «سافل‌تر» است و هم‌چنین یک «محتوای مفهومی»، مثلاً <حیوان>، از آن جهت که <انسان> «تحت» آن احتواء دارد، نسبت به «محتوای مفهومی» <انسان> «عالی‌تر» است. مقاله پس از این صورت‌بندی از الگوی حاکم بر «نسبت‌های [سلسله‌مراتبی] مبتنی بر احتواء» چنین می‌گوید که روند صعود به سوی «عالی‌ترین» محتوا، باید به نوعی «حدّ نهایی» ختم شود:

نوعی محتوای مفهومی که خود آن دیگر تحلیل نمی‌شود؛ [یعنی] نوعی مفهوم "که تحت هیچ چیزی دیگر احتوا ندارد". ... [و هم‌چنین، به‌عنوان] عالی‌ترین و بسیط‌ترین مفهوم، محتوی در هر مفهوم دیگر است (همان: ۴۳۵).

چند نکته را باید در باب این «حدّ نهایی» «محتوای مفهومی» پیش گذاشت؛ چیزی که مقاله، در پایان بند ۶، آن را «یگانه "علامت" محصل آغازین» (the "primitive positive mark" (همان: ۴۳۶) می‌خواند. یکی این که این «عالی‌ترین» «محتوای مفهومی»، دقیقاً به این دلیل که «حدّ نهایی» با واسطگی است، به‌نحوی ذاتی و ضروری در هر «محتوای مفهومی» شرکت می‌کند و هم‌چنین، هیچ «محتوای مفهومی» نمی‌تواند به‌نحوی ذاتی و ضروری در آن شرکت کند؛ بر این اساس، این «عالی‌ترین» «محتوای مفهومی» باید، از یک سوی، بر هر «محتوای مفهومی» به‌نحو علی‌الاطلاق گفته شود و، از سوی دیگر، نباید آن را به‌عنوان جزء مختصّ هیچ «محتوای مفهومی» لحاظ کرد. دیگر این که، به تبع این علی‌الاطلاقیّت،

^۱ مقاله برای اشاره بر یک «محتوای مفهومی» خاص، آن «محتوای مفهومی» را میان این علامت <> می‌آورد.

«حدّ نهایی» با واسطگی باید با نوعی بساطت پیوند داشته باشد. به عبارت دیگر، این «عالی‌ترین» «محتوای مفهومی»، دقیقاً از این جهت که صرفاً با واسطگی است، عام‌ترین «دامنه» یا «حوزه اطلاق» را در «نسبت‌مندی [مفهومی] با نوعی برابریستا» واجد است و این‌گونه، ممکن نیست که متعلّق واسطه‌گری یک «محتوای مفهومی» دیگر قرار گیرد؛ یعنی ممکن نیست که در عرض یا «تحت» هیچ «محتوای مفهومی» دیگری قرار گیرد.

مقاله، پس از تعیین ضرورت نوعی «عالی‌ترین» «محتوای مفهومی» یا نوعی «عالی‌ترین مفهوم» (*conceptus summus*) (همان: ۴۳۵)، بر آن می‌شود تا مهم‌ترین مفصل‌بندی این دو بند را عرضه کند. این مفصل‌بندی در دو گام پیش می‌رود: در گام نخست از نسبت این «محتوای مفهومی» علی‌الاطلاق با «خود مفاهیم» (یا [مقوله‌های] محض فاهمه» (همان: ۴۳۶) یا همان «مقوله‌های متافیزیکی» (همان: ۴۳۵) سخن گفته می‌شود و در گام دوم از نسبت این «محتوای مفهومی» علی‌الاطلاق با «مفهوم مطلق نوعی برابریستا» (همان: ۴۳۵). در این جا باید گفت که تثبیت این «حدّ نهایی» «محتوای مفهومی»، هم‌زمان، باید اجرای تجرید دوم را نیز به پیش ببرد. در تجرید دوم «نوعی مطلق برابریستا» به مثابه «مفهوم نوعی مطلق برابریستا» و به شرطیلا از هرگونه «مطلق شهود»، و اکنون هم‌چنین به شرطیلا از هرگونه «محتوای شهود»، برجسته می‌شود. چنان‌که گفته شد، مقاله چنین می‌گوید که باقی‌مانده حاصل از این تجرید، یعنی «مفهوم نوعی مطلق برابریستا»، یگانه موضوع «منطق استعلایی بماهو» به مثابه «هستی‌شناسی کلی» است. پس در این دو گام، هم‌چنین باید خود این موضوع تحت اجرای نهایی تجرید دوم، به صراحت پیش چشم آورده شود.

در گام نخست و در ابتدای بند ۷، چنین گفته می‌شود که «خود مفاهیم محض» یا «مقوله‌ها» «عالی‌ترین مفاهیمی هستند که در کارند، یا دست‌کم در میان این عالی‌ترین مفاهیم جای دارند» (همان: ۴۳۶) در این جا، هر یک از «مفاهیم محض» یا «مقوله‌ها» از آن‌جا که واجد «نوعی محتوای استعلایی» اند (همان: ۴۱۸) و بدین ترتیب در صدر سلسله‌مراتب حاکم بر «محتوای مفهومی» قرار می‌گیرند، پس به نحو ذاتی و علی‌الاطلاق «در محتوای کُلّ دیگر مفهومی‌های "سافل‌تر" - یعنی در محتوای کُلّ هرگونه مفهوم دیگر - مساهمت می‌کنند» (همان: ۴۳۶):

زیرا، چنان‌که خواننده‌ی پی‌گیر پیشاپیش متوجه شده است، این دقیقاً خودِ مفهوم‌های (ایا خودِ) "مقولات" محض فاهمه‌اند که به‌مثابه "مفهوم‌های نوعی مطلق‌برابریستا" (concepts of an object überhaupt) (B128) توصیف می‌شوند (تأکیدها از مقاله‌اند) (همان: ۴۳۶)

پس "مقولات"، به‌مثابه حیث‌های ممکنِ "عالی‌ترین" «محتواهای مفهومی» و بنابراین به‌مثابه "نسبت‌مندی‌های" "باواسطه" علی‌الاطلاق، به «نوعی مطلق‌برابریستا» تعلق می‌گیرند. بر اساس ساختار سه مؤلفه‌ای "تصور" (یعنی ساختارِ فعل/محتوا/برابریستا) که در فقراتِ قبل ترسیم شد، باید گفت که مقاله در این گام نخست "مقولاتِ محض فاهمه" را، از یک سوی، از «هرگونه فعل فاهمه» (every act of understanding) (همان: ۴۳۲) و، از دیگر سوی، از «نوعی مطلق‌برابریستا» متمایز می‌کند؛ به عبارتِ دیگر، می‌توان گفت که مقاله در این جا «نوعی مطلق‌برابریستا» را به‌مثابه نوعی «مرجع» پیش می‌گذارد که، در تمایز از "محتوا"ی "باواسطه" علی‌الاطلاق "مقولاتِ محض فاهمه"، متعلقِ "نسبت‌مندی‌های" این "مقولات" قرار می‌گیرد.

باین‌همه، در گام دوم نه از «مفهوم‌های نوعی مطلق‌برابریستا»، یعنی از "مقولاتِ محض فاهمه"، بلکه از «مفهومِ نوعی مطلق‌برابریستا» سخن گفته می‌شود؛ این انتقال از «مفهوم‌ها» به «مفهوم» آن‌جا وقوع می‌یابد که «مفهوم نوعی مطلق‌برابریستا» در خود «سلسله‌مراتبِ مبتنی بر احتواء» وارد می‌شود:

پس این عالی‌ترین مفهوم چیست؟ دیدگاهِ کانت، چنان‌که هم در تقدّمِ نخست و نیز هم در درس‌گفتارهای منطق آن را به میان می‌آورد، این است که این عالی‌ترین مفهوم هیچ چیزی دیگر نیست مگر "مفهومِ نوعی مطلق‌برابریستا"؛ کانت این مفهوم را از مقولاتِ متافیزیکی انتزاعی [نظیر] <جوهر>، <واقعیت> و <وجود> و حتی از مفهوم‌های <چیزی> و <هیچ> عالی‌تر می‌داند. این خود این واقعیت را نشان می‌دهد که کانت در این جا "برابریستا" را در معنایی حقیقتاً انتزاعی [و] جنسی (in a very abstract, generic sense) به کار می‌گیرد. (همان: ۴۳۵)

باین‌همه، این انتقال از «مفهوم‌های نوعی مطلق‌برابریستا»، یعنی "مقولاتِ محض فاهمه"، به «مفهومِ نوعی مطلق‌برابریستا» تمایز میان "مرجع" و "معنا" را مخدوش می‌کند. در اصل، فقط «مفهوم‌های نوعی مطلق‌برابریستا» می‌توانند

به‌مثابه "معنا" یا «محتوای مفهومی» علی‌الاطلاق و در تمایز از "برابریستا" / "مَرَجع" تثبیت شوند. اما به‌محض این‌که پای «عالی‌ترین مفهوم»، یعنی «مفهوم نوعی مُطلقِ برابریستا»، به میان می‌آید، ما با یگانه «محتوای مفهومی» علی‌الاطلاقِ بسیط روبه‌روایم که در آن، جهتِ نسبت‌مندی با "برابریستا" یا "مَرَجع" با خودِ آن "برابریستا" یا "مَرَجع" یکی و همان می‌شود. در فقرهٔ منقولِ بالا، خودِ تالی این اضمحلالِ میانِ "مَرَجع" و "معنا" در موردِ «عالی‌ترین مفهوم» را آن‌جا به‌نحوی ضمنی و گذرا طرح می‌کند که این «عالی‌ترین مفهوم» را نه «مفهوم نوعی مُطلقِ برابریستا» بلکه خودِ «برابریستا» می‌خواند. استلزامِ ادعای تالی در مقاله این است که برای احرازِ «منطقِ استعلایی بماهو» می‌باید هرگونه "مَرَجع" را از «محتوای مفهومی» باواسطهٔ علی‌الاطلاقِ «فاهمه بماهو» کنار بگذارد و نسبت‌مندی بی‌واسطه را، تحتِ «محتوای غیرمفهومی شهود»، به بیرون از حدودِ «منطقِ استعلایی بماهو» انتقال دهد؛ حال آن‌که خودِ «مفهوم نوعی مُطلقِ برابریستا»، به‌عنوانِ موضوعِ این «منطق»، در برابرِ این استلزام مقاومت می‌کند. خودِ کانت به تصریح چنین می‌گوید که "هرآینه [خود] فاهمه نخست طلب می‌کند که چیزی (دست‌کم در مفهوم) داده شده باشد، تا بتواند آن را به شیوه‌ای خاص تعیین کند (A276/B322).

۴. "ایدهٔ نوعی منطق استعلایی": یک ملاحظهٔ پایانی

کانت در آخرین اندیشه‌ورزی‌هایش دربارهٔ "ایدهٔ فلسفه استعلایی" (*Idee der Transzendental-Philosophie*) (A1) - "ایده" ای که نخست‌بار یک‌جا و مستقیم در درآمدِ ویراستِ نخستِ نقدِ پیش‌گذاشته شد - باختصار چنین می‌پرسد: "چه چیزی در فلسفه استعلایی، متافیزیک است و چه چیزی در متافیزیک، فلسفه استعلایی؟" (کانت، ۱۹۳۸: ۷۵) در پیش‌گفتارِ ویراستِ نخست، این "متافیزیک" در ضمنِ توضیحِ "نقد" در عنوانِ "نقدِ عقلِ محض" این چنین به میان آورده می‌شود: ولی مقصودِ من از عنوانِ بالا [یعنی نقدِ عقلِ محض] ابدأً نقدِ کتاب‌ها و نظام‌ها نیست، بلکه مقصودِ من نقدِ مُطلقِ قوهٔ عقل در نسبتِ با شناخت‌هایی است که این قوه، مستقلّ از تجربه، می‌تواند در تحصیلِ آن‌ها تقللاً کند؛ در نتیجه مقصودِ من از این نقد عبارت است از تصمیم دربارهٔ امکان یا عدم‌امکانِ نوعی مُطلقِ متافیزیک (*einer Metaphysik überhaupt*) (A XII) (تأکیدِ آخر از من است).

پس با توجه به این فقره از پیش‌گفتار می‌توان پرسش بالا را این‌چنین از نو بیان کرد: چه چیزی در مطلق عقل است که ذاتاً به نقد مطلق عقل مربوط است و چه چیزی در نقد مطلق عقل است که ذاتاً به مطلق عقل مربوط است؟

پاسخ مقاله به این پرسش در سرتاسر اجزای صورت‌بندی‌اش از «منطق استعلایی بماهو» دست‌اندرکار است: این‌که هیچ نسبت ذاتی میان «ایده فلسفه استعلایی» و «نقد عقل محض» برجای نیست. پیش‌راننده اصلی مقاله در این پاسخ چیزی است که، در جایی دیگر، «ایده نوعی منطق حقیقتاً کلی» (the idea of a truly general logic) (تالی، ۲۰۱۱: ۲) خوانده می‌شود. مقاله چنین اعتقاد دارد که حدود اصلی این «منطق حقیقتاً کلی»، به نحوی متکافو و نخست‌بار، در نقد عقل محض تعیین شده است؛ مشخصاً در بخش «منطق استعلایی» و هم‌چنین تحت عنوان «منطق استعلایی» ذاتاً به شرط‌لا از «حسیت» (یعنی تحت عنوان «منطق استعلایی بماهو»). این صورت‌بندی مقاله با اتکای بر این فقره از درآمد بخش «منطق استعلایی» پیش می‌رود: «از این رو ما علم [معطوف به] قاعده‌های مطلق حسیت، یعنی حسیت، را از علم [معطوف به] قاعده‌های مطلق فاهمه، یعنی منطق، تمیز دهیم» (B76) (تأکیدها از من‌اند). اجزای اصلی صورت‌بندی مقاله در این فقره به نحوی مشخص حاضراند: (۱) مطلق «منطق» به مثابه «علم مطلق فاهمه» و (۲) مطلق «منطق» به مثابه نوعی علم به نحو ذاتی جدا و مستقل از «علم مطلق حسیت». پس از تعیین «مطلق فاهمه» به مثابه یگانه موضوع علم «منطق»، دو «جهت» این موضوع واحد تعیین می‌شوند: یکی «جهت» مربوط به «صرف صورت فاهمه» که در «منطق صوری» بررسی می‌شود (در مطابقت با «صورت‌های منطقی حکم»؛ و یکی «جهت» مربوط به «محتوا» یا «نسبت‌مندی با هرگونه ابژه»/ «برابریستا» که در «منطق استعلایی» بررسی می‌شود (در مطابقت با «مقولات محض فاهمه»). بر این اساس، در «منطق صوری» «کل محتوای یک مطلق حکم» تجرید می‌شود و فقط به «صورت محض فاهمه» عطف‌نظر می‌شود (B95)؛ در مقابل، در «منطق استعلایی»، «... انسان محتوای شناخت را تجرید نمی‌کند ... [و] هم‌چنین این منطق، به خاستگاه شناخت‌های ما از برابریستاها مربوط می‌شود، تا آن‌جا که آن خاستگاه نتواند به خود آن برابریستاها مربوط شود» (B80). پس «منطق صوری» و «منطق استعلایی» تحت عنوان واحد، یعنی مطلق منطق، یک موضوع واحد، یعنی «مطلق فاهمه»، را از دو

«جهت» متساوق با هم بررسی می‌کنند. فقط بر حسب حدود این تمامیت ترسیم شده برای مطلق "منطق" است که چیزی چون «منطق حقیقتاً کلی»، اول بار، به کار می‌افتد. به بیانی، می‌توان گفت که مقاله چنین اعتقاد دارد که احراز «منطق استعلایی در معنای دقیق کلمه» در بخش "منطق استعلایی" راه را برای تصریح این نکته باز می‌کند که «فاهمه و عقل به مثابه "آن عالی‌ترین نقطه" عمل می‌کند که ما نه فقط "کُلّ منطق" [صوری] بلکه کُلّ فلسفه را نیز باید [بعداً، یعنی پس از به‌رسمیت‌شناختن این "عالی‌ترین نقطه"]، به آن "الصاق کنیم"» (تالی، ۲۰۱۱: ۱۵). پس در «منطق استعلایی بماهو» آن «جهت» مربوط به «عقل» لحاظ می‌شود که موضوع اولاً و بالذات «کُلّ فلسفه»، یعنی موضوع اولاً و بالذات «هستی‌شناسی (یا) متافیزیک بالمعنی الاعم» (همان: ۱۰)، را معین کند. به عبارت دیگر، «منطق استعلایی بماهو»، بر خلاف «منطق صوری»، عبارت است از منطق معطوف به خود موجود بماهو استعلایی. به بیانی نهایی‌تر، در این تمامیت، «عقل بماهو» یا «فاهمه بماهی» یک‌بار بر حسب باواسطگی "صوری" علی‌الاطلاق و یک‌بار بر حسب باواسطگی محتوایی علی‌الاطلاق بررسی می‌شود. این باواسطگی محتوایی علی‌الاطلاق، یعنی «مفهوم نوعی مطلق برابریستا»، در نهایت، موضوع «منطق استعلایی بماهو» است و هم‌چنین دقیقاً از همین جهت، موضوع «هستی‌شناسی کلی» استعلایی نیز هست.

اکنون باید گفت که در این توصیف از مطلق "منطق"، که فقط به مطلق باواسطگی "خوانگیخته" «فاهمه بماهی» به مثابه نوعی "تصور" می‌پردازد، هم "محتوای بی‌واسطه" شهود و هم "مرجع" شهود، که "محتوای بی‌واسطه" شهود به آن تعلق می‌گیرد - به مثابه نوعی دیگر از "تصور" - تماماً کنار گذاشته می‌شوند. این‌گونه و بر اساس پاسخ مقاله، «منطق استعلایی بماهو» نماینده تامّ "فلسفه استعلایی" است؛ پس باید "ایده فلسفه استعلایی"، به مثابه "نظام" حاکم بر "مفهوم‌های پیشینی ما از مطلق برابریستا"، این‌چنین صورت‌بندی شود: ایده فلسفه استعلایی در هیئت مطلق "منطق" و به مثابه یک نظام حاکم بر نسبت‌مندی‌های باواسطه علی‌الاطلاق با مطلق برابریستا. از نظر مقاله، هر نوع ورود به مطلق برابریستا، به‌عنوان "مرجع" این نسبت‌مندی‌های باواسطه، و هر نوع ورود به نسبت‌مندی‌های

بی‌واسطه‌ی شهودی معطوف به این مطلق برابر ایستا، همزمان ورود به مرتبه‌ی "نقد عقل محض" و خروج از نظام برآمده از "ایده‌ی فلسفه‌ی استعلایی" است. مهمّ این که برای "نوعی مطلق متافیزیک" ممکن یا ناممکن استعلایی، به‌هنگام ورود به مرتبه‌ی "نقد" و نوعی نسبت‌یافتن با "مطلق شهود"، دو وضع پیش می‌آید: یا این که این نسبت به نحوی «علی‌السویه» یا بر حسب «کاربرد» برقرار می‌شود (که این خود، پیشاپیش، نوعی عدم‌نسبت است) و یا این که اگر قرار بر ذاتی‌بودن این نسبت باشد، یعنی اگر قرار باشد که "برابرایستای تجربه" را به‌عنوان موضوع ذاتی این "نوعی مطلق متافیزیک" لحاظ کنیم، آن‌گاه این متافیزیک، یعنی «متافیزیک تجربه» چیزی نخواهد بود مگر نوعی «هستی‌شناسی جزئی».

با این‌همه، بنا بر فقره‌ای که در ابتدای همین بند از پیش‌گفتار ویراست نخست نقد نقل شد، عطف‌نظر نقد "قوة مطلق عقل" به "مطلق شهود" باید تماماً از نوعی "مطلق متافیزیک" بعداً "ممکن" یا "ناممکن" آغاز شود و هم‌چنین تماماً به آن ختم شود. این عطف‌نظر، دست‌کم آن‌جا که فقط / ایده نقد لحاظ شود، هم از علی‌الاطلاقیّت این "مطلق متافیزیک" و هم از نسبت‌یافتن ذاتی آن با "مطلق شهود" نباید و نمی‌تواند دست بکشد. این‌گونه است که اساساً می‌توان مرتبه‌ی "نقد عقل محض" را هم‌چون "ایده‌ی کامل فلسفه‌ی استعلایی" پیش گذاشت؛ مشخصاً این که خود "استنتاج استعلایی"، به‌عنوان مرتبه‌ی تعیین‌مناط برای اطلاق "مقولات"، نه فقط در نهایت بلکه پیشاپیش با این قاعده قوام می‌یابد: "شرط‌های پیشینی یک مطلق تجربه‌ی ممکن، هم‌هنگام، شرط‌های امکان [خود] برابر ایستاهای تجربه‌اند" (A111). در اصل، "ایده‌ی منطق استعلایی" - یعنی عنوان درآمد بخش "منطق استعلایی"، عنوانی که مقاله آن را در سرتاسر مسیرش مسکوت می‌گذارد - به کلّ تجربه می‌پردازد و نه فقط به "صورت [یا به باواسطگی حاکم بر] یک مطلق تجربه" (*Form einer Erfahrung überhaupt*) (A125). بنابراین، «امکان» (تالی، ۲۰۱۲: ۴۴۲) تجرید چیزی چون «منطق استعلایی بماهو» از کلّ "ایده‌ی منطق استعلایی" - که حتی بر حسب صورت‌بندی مقاله، حدود متن‌شناختی آن تا انتهای کتاب "تحلیل مفاهیم" و بحث "استنتاج استعلایی" نیز کشیده می‌شود - دلیلی بر این نیست که «منطق استعلایی بماهو» می‌تواند و باید، به نحوی خودکفا و مستقلّ، نوعی «هستی‌شناسی کلی» استعلایی را تثبیت کند. روند "ترکیبی" نقد عقل محض، اولاً و بالذات، مقتضی این

است که هر جزء (در هم‌نسبتی‌های مبتنی بر شمول و طرد) در اعتبار به شرطی‌لا از هر جزء دیگر لحاظ شود تا سپس، ذیل یک کُل، با اجزای دیگر به نحوی ذاتی نسبت یابد.

اکنون در جهت پیش‌گذاشتن یک‌جای یک ملاحظه دربارهٔ "ایدهٔ نوعی منطق استعلایی" به قسمتی از پانوش شماره ۲ مقاله رجوع می‌کنم. در این پانوش از نو بر این نکته تأکید می‌شود که "منطق استعلایی" به‌نزدِ کانت از این جهت نوعی «منطق جدید» است که به‌هیچ‌وجه «نمی‌تواند به "صرفاً صوری" بودن اکتفا کند» (همان: ۴۱۸). مقاله ذیل اشاره به تأثیرگذاری ریشه‌ای این جهت "منطق استعلایی" بر «فلسفهٔ منطق در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم» چنین می‌گوید که "منطق استعلایی" کانت «سنت پدیدارشناختی ... (به‌عنوان مثال، هوسرل)» را نیز متأثر کرده است و این‌که این «سنت» دقیقاً تحت همین تأثیر، دسته‌ای «انتقادهای پدیدارشناختی» را به «منطق اکنون کلاسیک‌شده» ای وارد می‌کند «که [مشخصاً] با فرگه ... آغاز شده است»؛ «این انتقادهای دقیقاً بر این اساس پیش‌گذاشته می‌شوند که این منطق ... در پی‌گیری سنجۀ تام‌وتمام برآمده از ملاحظات منطقی - "استعلایی"» ناکام مانده است. مقاله، در سرتاسر بحث‌اش از «منطق استعلایی بماهو»، با این انتقادهای همراه است و اساساً کُل مسیر مقاله کوششی است در جهت مواجهه با این انتقادهای از طریق بازگشتی ضروری به «منطق استعلایی به‌نزدِ کانت». باین‌همه، واردکردن جهت «هستی‌شناختی» یا «غیرصوری» به «منطق»، با اتکا بر نوعی «منطق استعلایی» که فقط بر مطلق «محتوای مفهومی» با واسطهٔ علی‌الاطلاق («مفهوم نوعی مطلق برابر ایستا») دست می‌گذارد، در نهایت، به اصطلاح مطلق «منطق» را با هر دو «جهت» متساوق‌اش به چیزی می‌رساند که هوسرل در ایده‌ها ۱ آن را یک "هستی‌شناسی صوری در معنای تماماً جامع"^۱ (هوسرل، ۱۹۸۳: ۲۲) می‌خواند؛ حال آن‌که "ایدهٔ منطق استعلایی" - چه در نقدِ عقلِ محض و چه در دامنهٔ اصلی تأثیر آن، یعنی «سنت ایده‌الیسم آلمانی» و «سنت پدیدارشناختی» - بنا بر تعبیر هوسرل در تأملات دکارتی، عبارت است از نوعی "منطق انضمامی هستی" یا نوعی "هستی‌شناسی انضمامی کلی" که به مطلق "امر پیشینی" می‌پردازد، چنان‌که

^۱. *formalen Ontologie im vollumfassenden Sinne*

"... کُلِّ عقلانیّتِ امرِ واقع قبل از هر چیز، در [مطلق] امرِ پیشینی " جای می‌گیرد (هوسرل، ۱۹۸۲: ۱۵۵).

منابع

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.

Husserl, Edmund (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, translated by Dorian Cairns, seventh impression, The Hague: Martinus Nijhoff.

_____ (1983). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology (First Book)*, translated by Fred Kersten, Dordrecht: Kluwer.

Kant, Immanuel (1938). *Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften Vols. 21. Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig.

_____ (1998). *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press.

Tolly, C. 2011. Kant on the Generality of Logic. forthcoming, *Proceedings of the 11th International Kant Kongress*. Berlin: de Gruyter.

_____ (2012). The Generality of Kant's Transcendental Logic. *Journal of the History of Philosophy* 50:417-446.

_____ (2013). The non-conceptuality of the content of intuitions: a new approach. *Kantian Review* 18: 107-136.