



مفهوم تجربه نزد متفکران نو-کانتی و تأثیر آن بر نوشته‌های اولیه والتر بنیامین*

امیر نصری**

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)

صابر دشت‌آرا

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

مفهومی از تجربه که در نظام معرفت‌شناسانه کانت پرداخته می‌شود، به رغم اهمیتی که در مقام یکی از ارکان اساسی نظام انتقادی دارد، به نحوی طنزآلود تا چند دهه پس از مرگ کانت در پرده می‌ماند. کشف و بازیابی مفهوم کانتی تجربه مرهون مساعی متفکرانی است که عموماً ذیل عنوان مکتب نو-کانتی شناخته می‌شوند. در مقاله حاضر، با تمرکز بر آثار یکی از برجسته‌ترین چهره‌های نو-کانتی، هرمان کوهن، نشان می‌دهیم که تجربه مورد نظر کانت چگونه می‌تواند از تلقی متعارفی که بر پایه دوگانه سوژه/اثره بنا می‌شود فراتر رفته و به خاستگاه معرفت واصل شود. پس از آن، خواهیم دید که این تجربه خاستگاهی چگونه برانگیزاننده «فلسفه آینده» ای می‌شود که والتر بنیامین، در نوشته‌های اولیه خود در دهه ۱۹۱۰، طرح آن را پی ریخته‌است. اما این به‌هیچ‌وجه به معنای آن نیست که بنیامین صرفاً مسیر متفکران نو-کانتی را ادامه می‌دهد؛ چنانکه مشاهده خواهیم کرد، برای نیل به خاستگاه تجربه، بنیامین «نقشه نبرد» تاریخی-الهیاتی‌ای را به کار می‌گیرد که با نقشه مورد استناد متفکران نو-کانتی - و خود کانت - تفاوت‌های اساسی دارد.

واژگان کلیدی: والتر بنیامین، معرفت، خاستگاه، تجربه زیسته، حسیات استعلایی، منطق استعلایی

تأیید نهایی: ۱۳۹۸/۰۲/۲۵

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۱/۳۰

** E-mail: amir.nasri@yahoo.com

درآمد

اگر صفت «اولیه» صرفاً بر چیزی پیش‌پافتاده یا سهل‌الوصول دلالت داشته باشد، نوشته‌های اولیه والتر بنیامین به‌هیچ‌وجه اموری «اولیه» محسوب نمی‌شوند. در این نوشته‌ها، به مضامین متنوعی برمی‌خوریم که دامنه آنها از نقد وضعیت دانشگاه‌های آلمان در عهد ویلهلم دوم تا تفسیر ماجرای هبوط در کتاب مقدس، و از پی‌ریزی نوعی سیاست آنارشیستی تا تأمل بر درک کودکان از رنگ، گسترش یافته‌است. وانگهی، مضامین مذکور در قالب‌ها و صورت‌های مختلفی عرضه می‌شوند: گاه با بیانی فنی و کمابیش آکادمیک (فی‌المثل، «درباره فلسفه آینده» یا «مفهوم نقد در رمانتیسم آلمانی»)، و گاه با زبانی روایی و آمیخته با حدی از شاعرانگی (مثلاً، «رنگین کمان» یا «متافیزیک جوانان»). به رغم سکوت آغازین مفسران بنیامین در قبال این «متون غامض، مبهم و اغلب خوانش‌ناپذیر» (Caygil, 1998: 1) (سکوتی که عموماً با نسبت‌دادن صفت‌هایی چون «ایدئالیستی» یا «باطنی‌گرایانه» (esoteric) به متون مزبور توجیه می‌شد)، در سال‌های اخیر روند توجه به آثار اولیه بنیامین فزونی یافته و به نظر می‌رسد که مفسران دست‌کم بر سر یک نکته به توافق رسیده‌اند: «گرایشی که برخی منتقدان را بر آن داشته‌است که «ایدئالیسم» اولیه بنیامین را در مقابل «ماتریالیسم» بعدی او بنشانند، گرایشی گمراه‌کننده است» (Benjamin, 2011: 12) [از مقدمه مترجم].

در این میان، یکی از مضامینی که راهنمای مفسران در وحدت‌بخشی به منظومه نه‌چندان منسجم آثار اولیه بنیامین بوده‌است، پروژه کانتی‌ای است که ردّونشان آن در بسیاری از آثار آغازین او به چشم می‌خورد؛ فی‌الواقع، اهمیت کانت برای بنیامین جوان تا بدانجاست که او در نامه‌ای خطاب به نزدیک‌ترین دوست و متحد فکری‌اش، گرشوم شولم، می‌نویسد «هر آن کس که با نهایت احترام به ادراک کانت ننشیند، و کلمه کلمه آثار او را به سان محموله‌ای (tradendum) که باید انتقال داده شود در نظر نگیرد (ولو آنکه ضرورت قالب‌ریزی مجدد [آرای] کانت متعاقباً محرز شود)، هیچ‌چیز از فلسفه نمی‌داند» (Benjamin, 1994: 97-8). چنین توجهی به فلسفه کانت طبیعتاً موجب آن می‌شود که بنیامین به آرای میراث‌بران اصلی کانت، یعنی متفکران نو-کانتی، نیز توجه نشان دهد، به‌ویژه اگر به یاد داشته باشیم که اصولاً آشنایی بنیامین با فلسفه کانت تا حدود زیادی متأثر از متفکران نو-کانتی بوده‌است (در طول دوره تحصیل، بنیامین در سخنرانی‌های اساتیدی چون هاینریش ریکرت و ارنست کاسیرر حاضر می‌شد و آثار یکی دیگر از چهره‌های برجسته جریان نو-کانتی، هرمان کوهن، را نیز به‌تفصیل مطالعه می‌کرد). هرچند که روایت بی‌واسطه‌ای که خود بنیامین از مواجهه خویش با چهره‌های منتسب به مکتب نو-کانتی ارائه می‌دهد بعضاً روایتی گزنده و طعنه‌آلود است^۱، اما به‌هرحال نمی‌توان این نکته را انکار کرد که خوانش بنیامین از کانت در حکم واکنشی است به خوانش مسلط نو-کانتی (اینکه چنین واکنشی تا چه میزان سلبی است و تا چه میزان ایجابی، مطلبی است که در ادامه روشن می‌شود) و لذا پرداختن به اولی بدون فهم دومی ناممکن خواهد بود.

در گزارشی که در بخش نخست این مقاله از آرای متفکران نو-کانتی ارائه می‌دهیم، تأکید ما عمدتاً بر اندیشه‌های هرمان کوهن است و دلیل این مطلب، نه‌تنها جایگاه مرکزی کوهن در مقام مؤسس یکی

از شعبه‌های اصلی جریان نو-کانتی (مکتب ماربورگ)، که همچنین نسبت روشن‌تری است که چنانکه در بخش دوم خواهیم دید، میان آرای او و آرای بنیامین برقرار می‌شود. در اثنای این مسیر، مشاهده خواهیم کرد که مفهوم تجربه، بدان نحو که در کار کوهن مطرح شده‌است، در حکم یکی از مراجع عمده‌ای است که به بنیامین رخصت می‌دهد تا به بازنگری در فلسفه کانت برخاسته و آن را با پروژه‌ای که خود به نام «فلسفه آینده» می‌شناسد سازگار کند؛ در عین حال، خواهیم دید که تفسیر بنیامین از چیستی تجربه، و مآلاً چیستی آن معرفتی که ملازم تجربه است، تفاوت‌های بنیادینی با تفسیر خود کوهن دارد که به هیچ‌وجه نمی‌توان از آنها صرف نظر کرد. تبیین رابطه دوپهلویی که بنیامین با فلسفه کوهن برقرار می‌کند، و اثبات این مدعا که هیچ‌یک از دو وجه این رابطه وجه دیگر را منتفی نمی‌کند، یکی از اهداف عمده‌ای است که در مقاله حاضر پی گرفته می‌شود.

۱. از امر پیشینی به خاستگاه: هرمان کوهن و مسئله تفسیر میراث کانت

۱.۱. بازگشت به کانت

اصطلاح نو-کانت‌گرایی (neo-Kantianism) در نزد مورخین فلسفه عموماً برای اشاره به جنبشی به کار گرفته می‌شود که نمایندگان آن، به رغم تمامی تفاوت‌هایی که در آرایشان دیده می‌شود، در فراخوان «بازگشت به کانت» - عبارتی که نخستین بار توسط اوتو لیپمن در کتاب *کانت و مقلدانش* (۱۸۶۵) مطرح می‌شود - با یکدیگر هم‌صدا می‌شوند. در تکمیل این توصیف عمومی، باید توجه داشته باشیم که فراخوان مزبور لزوماً بر نوعی بی‌اعتنایی قبلی به کانت دلالت نمی‌کند. چنانکه آندرتا پوما تذکر می‌دهد، نو-کانت‌گرایی در فضایی ظهور کرد که کانت از قضا یکی از چهره‌های شاخص آن به شمار می‌آمد، لکن مسئله پیشاروی این جنبش آن بود که «ارجاع مداوم به کانت سبب‌ساز تحریف اندیشه‌های راستین او شده بود، تحریفی که از جانب آن پیروانی اعمال می‌شد که همواره بر جنبه‌های کم‌اعتبارتر اندیشه او (شیء-فی-نفسه) انگشت تأکید می‌نهادند و به نحوی فزاینده از دستاورد حقیقتاً ارزشمند او (امر استعلایی) غفلت می‌کردند» (Poma, 1997: 2). بدین قرار، جنبش نو-کانتی، بیش از آنکه با جایگاه تاریخی شخص کانت سروکار داشته باشد، به تفسیر مجدد آرای او و رفع آن سوءبرداشت‌هایی نظر دارد که نیم‌قرن پس از مرگ فیلسوف، دامنگیر میراث او شده‌است. در این راه، متفکران نو-کانتی خود را از یک سو رویاروی ایدئالیست‌هایی می‌دیدند که به شیوه‌ای بیش‌وکم‌هگلی فلسفه انتقادی را به قسمی نظام‌پردازی گمان‌ورزانه (speculative) تقلیل می‌دادند و از سوی دیگر، به مضاف ماتریالیست‌هایی می‌رفتند که با تأثیرپذیرفتن از پیشرفت روزافزون علمی همچون روان‌شناسی، زیست‌شناسی و... درپیش‌گرفتن روشی صرفاً تجربی (empirical) و مآلاً یکی‌شدن با علم را یگانه‌گزینه موجود برای فلسفه انتقادی - و اساساً هر فلسفه‌ای - قلمداد می‌کردند. نسبتی که کانت به یاری روش استعلایی (transcendental) میان فلسفه و علوم مفرد برقرار کرده بود، همان گره‌گاهی بود که هردوی این گرایش‌ها از آن غافل می‌شدند.

برای ارائه تصویری روشن‌تر از جدال‌ها و تنش‌هایی که به شکل‌گیری جریان نو-کانتی منتهی شد، بد نیست که به منازعه مشهوری درباره یکی از وجوه میراث کانتی اشاره کنیم که در دهه ۱۸۶۰ درگرفت،

منازعه‌ای که آدولف ترندلنبورگ (Adolf Trendelenburg) و کونو فیشر (Kuno Fischer) در دو سوی آن ایستاده بودند. ترندلنبورگ با تمرکز بر مباحثی که در بخش موسوم به «حسیات استعلایی» نقد عقل محض مطرح شده‌است، متوجه نقصانی در صورت‌بندی‌های کانت می‌شود که بعدها با عنوان «بدیل فراموش‌شده» (neglected alternative) از آن یاد می‌شود. حرف ترندلنبورگ آن است که «حتی اگر این استدلال را بپذیریم که مکان و زمان به سان شروط سوپژکتیوی به نمایش درآمده‌اند که در [ذهن] ما، مقدم بر ادراک و تجربه عمل می‌کنند، باز هم هیچ دلیلی برای اثبات این مطلب در دست نخواهیم داشت که این دو نمی‌توانند در عین حال به منزله فرم‌هایی ابژکتیو باشند» (نقل از: Gardner, 1999: 107). بدین سان، بدیلی که کانت از آن غفلت کرده و به نحوی جزئی آن را کنار گذاشته‌است، عبارت از این/مکان است که مکان و زمان، در عین آنکه معادل فرم‌های پیشینی‌ای (a priori) هستند که از جانب سوژه به داده‌های حسی الصاق می‌شوند، می‌توانند همچنین به منزله صفاتی باشند که به خود ابژه‌ها تعلق دارند. در مقابل، فیشر ترندلنبورگ را به نادیده گرفتن ظرایف بحث کانت و خلط میان مفاهیمی چون ابژه و شیء-فی-نفسه متهم می‌کند: «مکان و زمان، اگر در نسبت با اشیای فی‌نفسه سنجیده شوند، خصلتی سوپژکتیو و ایدئال به خود می‌گیرند؛ [اما] این دو، در مقام صفاتی که به ابژه‌های تجربه ممکن تعلق دارند، اموری سراپا ابژکتیو و واقعی محسوب می‌شوند» (نقل از: Bird, 2006: 492).

در نگاه نخست، بدیهی به نظر می‌رسد که فیشر در مقایسه با ترندلنبورگ به نصّ نقد اول، و به تمایز مشهوری که کانت در B44 میان «واقعیت تجربی» و «ایدئال‌بودگی استعلایی» مکان (و زمان) وضع کرده‌است، وفادارتر است. وانگهی، چنانکه سیاستین گاردنر نشان داده‌است، حتی اگر فرض را بر آن بگذاریم که کانت حقیقتاً به بدیل مورد نظر ترندلنبورگ بی‌توجه بوده‌است، باز هم می‌توانیم ذهنیت و عینیت توأمان مکان و زمان را معادل «تصادف صرفی» قلمداد کنیم که آسیب‌چندانی به بنای نقد اول و انسجام درونی آن وارد نمی‌کند (Gardner, 1999: 111). با این‌همه، اهمیت نقد ترندلنبورگ از آنجا ناشی می‌شود که او، ولو با بیانی معشوش یا با توسل به مثالی نادرست، چالشی را پیش‌روی کانت و مفسران‌ش قرار می‌دهد که متفکران هگلی‌ای چون فیشر غالباً به آن بی‌اعتنا می‌مانند. پرسش اساسی برای ترندلنبورگ آن است که آن نسخه‌ای از ایدئالیسم که توسط کانت و بر پایه جدایی‌اکید میان سوژه و ابژه، یا بهتر بگوییم، میان سوژه و شیء-فی-نفسه بنا می‌شود، تا کجا با علم و رئالیسم ملازم آن سازگار است. آیا نمی‌توان گفت که به مجرد ترسیم مرزهای عبورناپذیر شیء-فی-نفسه، نه تنها عینیت زمان و مکان که اساساً هر عینیتی بیرون از دسترس علم یا معرفت بشری قرار می‌گیرد؟ تا آنجا که به آرای خود ترندلنبورگ مربوط می‌شود، پاسخ این پرسش مثبت است:

مسئله اساسی در هر معرفتی عبارتست از رسیدن به شیء چنانکه (در واقع) هست. ما شیء را طلب می‌کنیم، نه خودمان را؛ [وفق نظر کانت] ما اشیای را جستجو می‌کنیم، اما چیزی بیشتر از خودمان را به چنگ نمی‌آوریم. این معادل فروتنی‌ای است که علم را به در یوزگی می‌اندازد. (نقل از: Bird, 2006: 489).

۲،۱. به سوی مفهوم تازه‌ای از تجربه

حمله‌ای که بدین سان بر تلقی کانت از معرفت وارد می‌شود، در حکم نقطه عزیمتی است برای کار یکی از شاگردان ترندلنبورگ: هرمان کوهن. کوهن در ویرایش نخست نظریه کانت در باب تجربه (۱۸۷۱) (*Kants Theorie der Erfahrung (Kant's Theory of Experience)*) تلاش می‌کند تا با کنارزدن تفاسیر شایع از کار کانت (از جمله، تفسیر خود ترندلنبورگ) تقریر متفاوتی از فلسفه او و نسبت آن با علوم ارائه دهد. چنانکه از عنوان کتاب برمی‌آید، مفهوم مرکزی‌ای که کوهن در این راه به کار می‌گیرد، مفهوم تجربه است؛ همان مفهومی که کانت در آغاز نقد عقل محض آن را چنین توصیف کرده‌است: «هیچ تردیدی نیست که تمامی شناخت‌های ما با تجربه آغاز می‌شود... اما اگرچه تمامی شناخت‌های ما با تجربه شروع می‌شود، از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که تمامی شناخت‌ها از تجربه ناشی می‌شود» (Kant, 1998: 136[B2]). از دید کوهن، دستاورد فلسفی راستین کانت عبارت از کشف این نکته است که آن تلقی متعارفی که تجربه را بر حسب نوعی برهم‌کنش میان سوژه و ابژه تصویر می‌کند (برهم‌کنشی که ایدئالیست‌ها و ماتریالیست‌ها، هریک بر یکی از دو سوی آن تأکید می‌نهند)، نمی‌تواند توضیح‌دهنده روند حصول معرفت باشد. درست در مقابل چنین تلقی‌ای است که کانت مفهوم تازه‌ای از تجربه را پیش می‌کشد که بر پایه معرفت بنا می‌شود، معرفتی که به تعبیر کوهن «تجربه خاص خود را تولید می‌کند» (نقل از: Poma, 1997: 8). ابتدای این تجربه نویافته بر معرفت به یاری آن امور پیشینی‌ای میسر می‌شود که چنانکه کانت گفته‌است، «از هر تجربه‌ای و حتی از تمامی ارتسامات حسی مستقلند» (Kant, 1998: 136)؛ هم از این روست که کوهن بخش عمده‌ای از نظریه کانت در باب تجربه را به بحث درباره معنای امر پیشینی اختصاص می‌دهد.

کوهن سه «درجه» یا سه «تراز» مختلف معنای امر پیشینی را از یکدیگر تفکیک می‌کند، به گونه‌ای که معنای کانتی امر پیشینی تنها در تراز سوم به‌تمامی نمودار می‌شود. در تراز نخست، امر پیشینی به سان ساختار ثابت و تغییرناپذیری در نظر آورده می‌شود که کشف آن به شیوه‌ای روان‌شناسانه حادث می‌شود؛ برای مثال، هریک از ما با درون‌نگری در نفس خویش می‌توانیم مکان را به مثابه امر پیشینی‌ای متصور شویم که در بنیان ادراکات و ارتسامات بیرونی ما قرار گرفته‌است. این تلقی عام و «متافیزیکی» از امر پیشینی، در تراز دوم، جای خود را به تلقی‌ای فرمال می‌دهد؛ این بار چنین گفته می‌شود که امر پیشینی به منزله فرم یا ظرفی است که محتوای خود را از تجربه دریافت می‌کند. این تلقی تازه به منظور کانت نزدیک‌تر است، اما کماکان این خطر وجود دارد که امر پیشینی با امر درونی یا فطری‌ای خلط شود که از جانب سوژه بر محتوای آگاهی تحمیل می‌شود (و این همان خلطی است که در زمانه خود کوهن، گریبانگیر آن مفسرانی می‌شد که «قوا»ی مورد اشاره کانت را با تکیه بر فیزیولوژی قرائت می‌کردند (فی‌المثل، هلمهولتز یا لانگه)). از این روی، گذار به تراز سومی لازم می‌آید که در آن، امر پیشینی به مثابه شرط صوری‌ای برای امکان تجربه در نظر آورده می‌شود. بدین سان، امر پیشینی شرط تقویم (constitution) تجربه به شمار می‌آید، نه آنکه برکنار از آن (تلقی نخست) یا در برابر آن (تلقی دوم) باشد.

با تکیه بر چنین برداشتی از ماهیت امر پیشینی، کوهن به تفسیر امور پیشینی‌ای می‌نشیند که در دو بخش «حسیات استعلایی» و «منطق استعلایی» نقد اول از آنها سخن رفته‌است. از دید کوهن، امور پیشینی مطرح‌شده در این دو بخش - اموری که چنانکه می‌دانیم، به ترتیب فرم‌های شهود یا حسیت (مکان و زمان) و فرم‌های اندیشه یا فاهمه (مقولات) را در بر می‌گیرند - به رغم جدایی ظاهری‌شان، مکمل یکدیگر محسوب شده و هر دو در کار زمینه‌پردازی برای آن هم‌نهادسازی‌ای (synthesis [یا: ترکیب، تألیف، ...]) هستند که بهم‌پیوستن کثرات و شکل‌گیری تجربه را ممکن می‌کند: «هم‌نهادسازی به منزله آن رشته مشترکی است که این مطلب را تضمین می‌کند که در فرم‌های شهود و اندیشه، پیشینیتی یکسان وجود دارد» (نقل از: Poma, 1997: 11). به زبان ساده‌تر، نمی‌توانیم بگوییم که شهود بازنمایی‌های بی‌واسطه‌ای از جهان خارج فراهم می‌آورد که تنها در گام بعدی، و با مداخله فاهمه، به اموری ایدئال یا اموری مرتبط با پدیدارها - و نه اشیا - بدل می‌شوند، چرا که میان شهود و فاهمه از همان آغاز پیوندی ناگسستگی وجود دارد.

کوهن ماهیت فرم‌های فاهمه را نیز به شیوه‌ای مشابه تبیین می‌کند. از دید او، آنچه در «جدول مقولات» آمده‌است به منزله مفاهیم ذهنی و ثابتی نیست که باید بر هر محتوایی تحمیل شود، بلکه مقولات تنها تا جایی معتبرند که بتوانند کاربژه اصلی خود، یعنی تضمین وحدت هم‌نهادسازی، را محقق کنند. با نظر به همین معناست که کوهن تمامی مقولات دوازده‌گانه را نهایتاً به مقوله‌ای واحد فرومی‌کاهد:

برای مفهومی که ما در نظر داریم، نکته اساسی امر پیشینی در این واقعیت نهفته است که امر پیشینی مشتمل بر شرط صوری تجربه است. در نتیجه، ما تنها «وحدت هم‌نهادسازی در پیوند کثرات» را به سان یک مقوله پیشینی می‌پذیریم. چرا که تجربه به وجه عام، بدون چنان امری، ناممکن است. به یاری امر یادشده است که «فوران ادراکات» به «وحدت هم‌نهاد پدیدارها» بدل می‌شود. به همین دلیل است که ما، بیش از آنکه قائل به پیشینیت مقولات باشیم، بر پیشینیت مقوله مهر تأیید می‌زنیم. ... چرا که مقولات منفرد، مادام که وحدت هم‌نهادسازی در پیوند کثرات را شامل شوند، روی هم‌رفته امری پیشینی محسوب می‌شوند - ولو آنکه نتوانیم آنها را، از حیث کارکرد منطقی‌شان، به سان فرم‌های ضروری اندیشه در نظر بگیریم. (نقل از: ibid: 11)

شاید بتوان چنین گفت که معنای این «پیشینیت مقوله»، و نه «پیشینیت مقولات»، تنها در آثار بعدی کوهن روشن می‌شود؛ تنها در آثار بعدی اوست که شبح سوژه شناسنده به تمامی کنار رفته و اصل هم‌نهادسازی به یگانه عامل پیشینی مؤثر در شکل‌گیری تجربه بدل می‌شود. برای نمونه، در رساله‌ای با عنوان «اصل روش مقادیر بی‌نهایت کوچک و تاریخچه آن: بحثی درباره مبانی نقد معرفت» (۱۸۸۳)، کوهن تبیین این مطلب را هدف قرار می‌دهد که مفاهیم بنیادی بکاررفته در علم حساب - مفاهیمی همچون مقادیر بی‌نهایت کوچک (Infinitesimal)، حد و... - چگونه به مثابه مفاهیم «پیشینی»‌ای عمل می‌کنند که متعاقباً تجربه واقعیت در علوم طبیعی ریاضیاتی را میسر کرده و به این علوم رخصت

می‌دهند تا تصویر پیوسته‌ای از مکان و زمان ترسیم کنند. بدین ترتیب، مشاهده می‌کنیم که «برای کوهن، تجربه ریشه در آن نظریاتی دارد که از جانب علوم طبیعی دقیق و ریاضیاتی فراهم می‌شود... به بیان دیگر، امر پیشینی کانتی، بر پایه تفسیر کوهن، با فعالیت شناختی فرد شناسنده [یا: عامل معرفت] هیچ نسبتی برقرار نمی‌کند» (Edgar, 2015).

۳.۱. کشف خاستگاه

با اندکی تأمل در نکات فوق، رفته‌رفته آن خطوط کلی‌ای نمایان می‌شود که سیمای کوهن در مقام شارح کانت را از سیمای بعدی او در مقام متفکری مستقل - و البته همچنان متأثر از کانت - جدا می‌کند. برای توضیح بهتر مطلب، اجازه دهید یکبار دیگر به تمایز میان «حسیات استعلایی» و «منطق استعلایی» بازگردیم. در ویرایش نخست نظریه کانت در باب تجربه، کوهن بر این باور است که نسبت تکمیلی‌ای که چنانکه پیشتر دیدیم، میان امور پیشینی یافت‌شده در این دو بخش نقد اول برقرار می‌شود، در حکم همان عاملی است که ایدئالیسم صوری کانت را از بدل شدن به ایدئالیسمی جزمی بازداشته و آن را با رئالیسم علمی سازگار می‌کند: «مقوله به‌تنهایی نمی‌تواند برسازنده ابژه باشد؛ شهود حسی نیز باید اضافه شود. و این دومی، درست به اندازه آن اولی، شایستگی آن را دارد که شرط صوری تجربه خوانده شود. به مدد ایدئالیسم صوری است که ایدئالیسم استعلایی از ایدئالیسم تجربی تفکیک شده و به هیأت رئالیسم تجربی درمی‌آید» (نقل از: Poma, 1997: 20). هرچند که کوهن در سرتاسر آثار بعدی خود کماکان به روش استعلایی کانت وفادار مانده و کار فلسفه را عبارت از آن می‌داند که با آغاز کردن از یک فکت [یا: امر واقع] (fact) اصول تقویمی آن را واریسی کند (فی‌الواقع، «روش استعلایی» در حکم فصل مشترکی است که آرای کوهن، پاؤل ناترپ، ارنست کاسیرر، و سایر نمایندگان مکتب ماربورگ را به یکدیگر پیوند می‌زند)، اما تصور کوهن از چیستی این فکت پیشاروی فلسفه همواره ثابت نمی‌ماند؛ او در تطور بعدی اندیشه خویش بر آن می‌شود که «ایدئالیسم، در مقام قسمی نقد معرفت، ابژه‌های خود را در میان فکت‌های علمی بازمی‌یابد، نه در میان اشیا و رویدادها، و نه حتی در میان فکت‌های مرتبط با آگاهی بسیط» (نقل از: ibid: 57-8).^۲ به تعبیری، می‌توان چنین گفت که کوهن رفته‌رفته «حسیات» را در «منطق» ادغام می‌کند و جویای تفکر محض یا نابی می‌شود که با کنار گذاشتن هر نوع امر حسی داده‌شده، صبغه‌ای حقیقتاً مولد - حتی مولدتر از آنچه در کار کانت دیده می‌شود - به خود می‌گیرد. لکن باید توجه داشت که این به معنای بازگشت به ایدئالیسم گمان‌ورزانه نخواهد بود: بنا نیست که واقعیت در پای ایده قربانی شود یا هستی آن به استنتاجات سراپا عقلی منوط شود. کوهن هیچ‌گاه منکر این مطلب نمی‌شود که شأن هستی‌شناختی واقعیت مستقل از ایده است؛ نکته مورد نظر او صرفاً آن است که صورت‌مند شدن این واقعیت و تجربه‌پذیر شدن آن، یا با بیانی اندکی تناقض‌آمیز، «واقعیت» شدن واقعیت تنها به مدد تفکری مطلقاً مولد یا خلاق میسر می‌شود:

واقعیت نه در [مصالح] خام اکتشافات حسی یافت می‌شود، و نه در مؤلفه محض مستتر در شهود حسی؛ بلکه برای تصدیق واقعیت باید آن را، همچون جوهر و علیت، به مثابه

شرط تجربه در نظر آورد و اعتبار آن را در مقام یک پیش‌فرض خاص تفکر احراز کرد.
(نقل از: Charles, 2009: 11)

پیشتر و به هنگام اشاره به رساله «اصل روش مقادیر بی‌نهایت کوچک»، ملاحظه کردیم که این تلقی از واقعیت همچون «پیش‌فرض خاص تفکر» چگونه در کردوکار علوم دقیقه مصداق پیدا می‌کند: دسترسی به واقعیت محصول فرضیه‌های بنیادین یا «پیشینی» ای است که در علوم مختلف مطرح می‌شود. اکنون باید این نکته را اضافه کنیم که به باور کوهن، سرچشمه چنین درکی از ماهیت علم به آرای افلاطون می‌رسد. در «آموزه افلاطون در باب ایده‌ها و ریاضیات» (۱۸۷۸)، کوهن روش‌شناسی دیالکتیکی افلاطون را در نقطه مقابل روش‌شناسی آمپریستی [یا: تجربه‌گرایانه‌ی] ارسطو قرار می‌دهد؛ اگر در سنت ارسطویی، معرفت بر پایه تقرب به ابژه‌ها یا اشیایی بنا می‌شود که به‌تمامی در برابر عامل معرفت ایستاده‌اند، ایدئالیسم افلاطونی غایت معرفت را در رهایی از محسوسات بیرونی بازمی‌یابد. چنانکه در جمهوری آمده‌است، عقل، در عالی‌ترین مرتبه معرفت،

به مبدأ همه‌چیز صعود می‌کند. استدلال، هنگامی که چنین مبدئی را به دست آورد، وابسته آن امری می‌شود که به آن مبدأ بستگی دارد و بدین سان دوباره پایین می‌آید تا به پله آخر برسد؛ اما در این مسیر از هیچ‌چیز محسوسی استفاده نمی‌کند، بلکه خود فرم‌ها را به کار می‌گیرد و از فرمی به فرمی گذر می‌کند و نهایتاً نیز به فرم‌ها می‌رسد. (Plato, 2016: 191؛ تأکید از من)

بدین سان، کوهن دستاورد اصلی روش‌شناسی افلاطون را در این نکته خلاصه می‌کند که «او درست در دل محسوسات، تکیه‌گاهی برای اندیشه یافته‌است»، چنانکه اعداد افلاطونی «پیشاپیش در میانه محسوسات قد علم کرده‌اند» (نقل از: Charles, 2009: 12).

به موازات این نزدیک‌شدن به فیلسوفی که کانت او را به واسطه «ترک عالم حس»^۳ سرزنش کرده‌است، کوهن مجال آن را به دست می‌آورد که با بازنگری در برخی از مفاهیم کانتی، آنها را با پروژه «نقد معرفت»^۴ مورد نظر خویش سازگار کند. از میان این مفاهیم، به‌ویژه باید به مفهوم همواره مسئله‌ساز شیء-فی-نفسه اشاره کنیم (در آغاز بحث و به هنگام بررسی منازعه ترندلنبورگ و فیشر، نمونه‌ای از مناقشات پیرامون این مفهوم را از نظر گذرانیم)، مفهومی که در ویرایش دوم نظریه کانت در باب تجربه (۱۸۸۵)، برخلاف ویرایش نخست، به کرات مورد اشاره قرار می‌گیرد. با توضیحاتی که تا اینجا کار داده‌ایم، مشاهده این نکته چندان تعجب‌برانگیز نخواهد بود که کوهن مخالف هر آن تفسیری است که شیء-فی-نفسه را به سان امر مرموز یا در-خود-نهفته‌ای تصور می‌کند که در پس پشت پدیدارها جای گرفته و علت همواره شناخت‌ناپذیر آنها به شمار می‌آید؛ از دید او، شیء-فی-نفسه راستین، یعنی آن امری که عینیت پدیدارها را تأمین می‌کند، در همان «ایده‌ها»ی افلاطونی متجلی می‌شود که کانت آنها را به نام «قوانین» می‌شناسد:

تنها به یاری ایده‌هاست که تخصیص و تضمین امر واقعی میسر می‌شود، همان امری که شعور متعارف آن را در ایشیا مشاهده می‌کند و بر این گمان است که در ایشیا آن را به چنگ می‌آورد. پس آیا ایشیا وجود ندارند؟ و آیا ایدئالیسم در قبال هر امر محسوسی موضعی شکاکانه اتخاذ می‌کند؟ نه! ایشیا هستند، چرا که و تا آنجا که با ایده‌ها برابری می‌کنند. ایشیا معادل پدیدارها هستند. پس آیا آنها نمود (*appearance*) محسوب می‌شوند؟ نه! پدیدارها هستند چرا که و تا آنجا که قوانینی در کار است که به یاری آنها پدیدارها از وجود برخوردار می‌شوند، قوانینی که به سیلان پدیدارها دوام می‌بخشند. بنابراین، خود قانون بی‌واسطه‌ترین بیان از آن شیء-فی-نفسه‌ای را ارائه می‌دهد که دگماتیسم، دگماتیسمی که در لباس شکاکیت پنهان می‌شود، خواهان آن است. (نقل از: Poma, 1997: 44-5).

بدین ترتیب، شیء-فی-نفسه نه تنها راه را بر تجربه یا مطالعه علمی جهان پدیدارها سد نمی‌کند، که خود به عاملی برای تضمین عینیت تجربه بدل می‌شود. کوهن حتی از این هم فراتر می‌رود و شیء-فی-نفسه را به سان ابژه‌ای تصویر می‌کند که جمیع تجربه‌ها به آن معطوف شده‌اند. شیء-فی-نفسه آن مفهوم «مرزی» ای است که هر تجربه منفردی را، یا هر فکتی را که در لحظه خاصی از تاریخ علم نمایان می‌شود، از خود فراتر برده و به حرکت کلی علم جهت می‌دهد یا به زبان کانتی آن را «تنظیم می‌کند». البته ناگفته پیداست که پشت سر گذاشتن این «مرز» ناممکن است: شیء-فی-نفسه کماکان به منزله مفهوم دسترس‌ناپذیری است که به مانند ایده‌های افلاطونی تنها به تفکر، و نه به شهود [یا: مشاهده] روی خوش نشان می‌دهد - و به همین معناست که کوهن شیء-فی-نفسه را به یک «وظیفه نامتناهی» (*unendliche Aufgabe (infinite task)*) تشبیه می‌کند. لکن نکته اینجاست که این دسترس‌ناپذیری تماماً متناسب با آن نقشی است که شیء-فی-نفسه در روند شناخت ایفا می‌کند، نقشی که کوهن آن را چنین خلاصه می‌کند: «ابزاری برای معرفت به ابژه‌ها، ابزاری که اصل هم‌نهادسازانه، و تمامی قوانین طبیعت، نه قادر به ارائه آن هستند و نه قادر به ابطال آن» (نقل از *ibid*: 45).

با حل مسئله شیء-فی-نفسه، واپسین مانع بیرونی پیشروی تفکر محض از میان برداشته می‌شود. بدین سان، در منطق شناخت محض (۱۹۰۲) (کتابی که در کنار *اخلاقیات اراده محض* (۱۹۰۴) و *استتیک احساس محض* (۱۹۱۲)، سه‌گانی نظام‌مند فلسفه کوهن را شکل می‌دهد)، کوهن توان آن را به دست می‌آورد که مسیر نامتعارف چنان تفکری را با لحن قاطع تری ترسیم کند: «داوری [یا: قوه حکم]، اگر که خواهان آن باشد که رد «چیزی» را تا خاستگاهش پیگیری کند، از پیمودن کژراهه‌ای مخاطره‌آمیز هراسان نمی‌شود. این مخاطره تفکر نیستی [یا: عدم] را به نمایش درمی‌آورد. از خلال کژراهه‌ای که از نیستی عبور می‌کند، داوری خاستگاه را به نمایش می‌گذارد» (Fenves, 2011: 158-9). تفکری که هر امر داده‌شده‌ای را کنار گذاشته‌است، چاره‌ای جز مواجهه با نیستی نخواهد داشت. اما چگونه است که چنین مواجهه‌ای به کشف «خاستگاه» (*Ursprung (origin)*) منجر می‌شود؟ تفکر چگونه می‌تواند نیستی را پشت سر گذارد و مسیر خود را به سوی خاستگاه - یا شیء-فی-نفسه - ادامه دهد؟ پاسخ این پرسش با

توسل به اصل لایب‌نیستی «پیوستگی» به دست می‌آید، اصلی که کوهن آن را چنین ترجمه می‌کند: «هیچ جهشی در آگاهی وجود ندارد» (نقل از: Edgar, 2015) (بدین ترتیب، پیوستگی صفتی است که برخلاف تصور لایب‌نیستی به آگاهی یا تجربه تعلق دارد، نه به طبیعت). در ادامه جملات نقل شده در بالا، کوهن چنین می‌نویسد: «این مسیر مخاطره‌آمیز نیاز به قطب‌نمایی دارد که کشف خاستگاه را میسر کند. چنین قطب‌نمایی به مدد مفهوم پیوستگی حاصل می‌شود... مسیر سفر با تکیه بر ستاره‌ای ایمن به دست می‌آید، ستاره‌ای که همان پیوستگی‌ای است که قانون تفکر به شمار می‌رود» (نقل از Fenves, 2011: 159). تصویری از خاستگاه که در دوره پختگی اندیشه کوهن ترسیم می‌شود، به انحای مختلف در نوشته‌های سایر متفکران نو-کانتی نیز تکرار می‌شود؛ طرفه آنکه دامنه این تکرار تنها به چهره‌های مکتب ماربورگ محدود نمی‌شود: مفهوم ارزش نیز که در آثار ریکرت و دیگر نمایندگان مکتب بادن به کرات مورد اشاره قرار می‌گیرد، به مانند مفهوم خاستگاه، به تکیه‌گاهی برای فراروی از نابسندگی‌های تجربه کانتی شباهت دارد. وانگهی، تصور خاستگاه بر نسل بعدی فیلسوفان آلمانی نیز - نسلی که شاید مارتین هایدگر شاخص‌ترین چهره آن باشد.^۵ - تأثیر فراوانی به جا می‌گذارد. بررسی این تأثیرها و آن تکرارها از حوصله مقاله حاضر خارج است؛ بهتر آن است که دایره بحث را عجتاً به تفکر خود کوهن محدود کنیم و به طور مشخص، این پرسش را در دستور کار قرار دهیم که بنیامین در کجای آن مسیری ایستاده‌است که کوهن را از «امر پیشینی» به «خاستگاه» می‌رساند.

۲. از خاستگاه به فلسفه آینده: والتر بنیامین و پتانسیل‌های تفکر نو-کانتی

۱،۲. تجربه زیسته و نابسندگی‌های آن

هرچند که ردونشان درگیری بنیامین با فلسفه کانت در بسیاری از آثار اولیه او قابل مشاهده است، ولی مقطع زمانی بین سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۰ - مقطعی که در آن بنیامین به سوی مهاجرت می‌کند و تحصیلات خود را در مقطع دکتری در دانشگاه برن ادامه می‌دهد - به نقطه اوج این درگیری شباهت دارد. در ۲۲ اکتبر ۱۹۱۷ و در نامه‌ای که در آغاز کار هم به آن اشاره کردیم، بنیامین از همراهی عمیق خود با آرای شولم درباره کانت اظهار خرسندی می‌کند و به او اطمینان می‌دهد که «مسئله هیچ‌گاه بر سر لرزه‌انداختن در نظام کانتی و واژگون کردن آن نخواهد بود. بلکه مسئله بسیار مهم‌تر آن است که این نظام را تحکیم کنیم و آن را به نحوی جهان‌شمول بسط دهیم» (Benjamin, 1994: 97). برنامه‌ای که بنیامین در ادامه این عبارات به آن اشاره می‌کند، یعنی نگارش رساله دکتری درباره فلسفه تاریخ کانت، نهایتاً ناتمام مانده و جای خود را به رساله «مفهوم نقد در رمانتیسیم آلمانی» می‌دهد؛ مع‌هذا، در حوالی همان ایام بنیامین دو مقاله نسبتاً کوتاه می‌نویسد و در آنها، به سیاقی که در دیگر آثار او کمتر می‌توان نشانی از آن گرفت، مستقیماً به فلسفه کانت می‌پردازد: «درباره ادراک» (۱۹۱۷) و «درباره برنامه فلسفه آینده» [از این به بعد: «برنامه فلسفه»] (۱۹۱۸).

در کانون هر دو مقاله فوق مفهوم تجربه نشسته‌است، و طبیعتاً همین مفهوم راهنمای ما در بررسی نسبت بنیامین با کانت و کوهن خواهد بود. اما پیش از پرداختن به تصویری که این دو مقاله از تجربه

ترسیم می‌کنند، نخست باید این نکته را تذکر دهیم که مفهوم یادشده پیشتر نیز در نوشته‌های بنیامین مطرح شده‌است. به طور مشخص می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «تجربه» (۱۹۱۳) اشاره کرد. در این مقاله کوتاه که در ایام فعالیت بنیامین در جنبش جوانان نگاشته شده است، او به انتقاد مرسوم پاسخ می‌دهد که از جانب بزرگسالان یا افراد «باتجربه» به جنبش یادشده وارد می‌شود: شوروشوق جوانان صرفاً محصول ناپختگی آنها و برکنارماندنشان از تجربه‌ای است که دیر یا زود آنها را هم با «متانت» (sobriety) مطول زندگی سرد» (Benjamin, 2002: 3) آشنا می‌کند. به باور بنیامین، چنین برداشتی از تجربه آن را از هر عنصر روحانی و «تجربه‌ناپذیری» خالی می‌کند و جوانان را به مشارکتی گریزناپذیر در ابتدال جاری ترغیب می‌کند. در برابر تجربه‌ای از این دست که به فرد سالخورده یا فرد بی‌ذوق تعلق دارد، بنیامین از تجربه‌ای سخن می‌گوید که تنها جوانان می‌توانند در آن سهیم شوند: «ما از تجربه متفاوتی خبر داریم ... این تجربه زیباترین، دست‌نیافتنی‌ترین و بی‌واسطه‌ترین تجربه‌هاست، چرا که مادام که ما جوان بمانیم چنین تجربه‌ای هیچ‌گاه نمی‌تواند عاری از روح باشد ... فرد بی‌ذوق «تجربه»ی خاص خود را دارد که عبارتست از تجربه ابدی بی‌روح‌ماندن. جوانان روح را تجربه خواهند کرد» (ibid: 5).

در مقاله «تجربه»، ابهام لفظی‌ای وجود دارد که هر خواننده آشنا با آثار بنیامین از مشاهده آن تعجب می‌کند. چنانکه می‌دانیم، در زبان آلمانی برای اشاره به مفهوم تجربه دو واژه کمابیش متفاوت وجود دارد: *Erlebnis* که از مصدر *erleben* (= متحمل شدن، پشت‌سرگذاشتن، زیستن و...) مشتق شده و می‌توان آن را به «تجربه زیسته» ترجمه کرد، و *Erfahrung* که از مصدر *erfabren* (= مطلع شدن، خبریافتن، پیداکردن و...) مشتق شده و می‌توان آن را به «تجربه پنددهنده» یا «مغرب‌کننده» ترجمه کرد. بنیامین عموماً به عنوان منتقد *Erlebnis* مدافع *Erfahrung* شناخته می‌شود و بسیاری از تأملات بعدی او در مقالاتی چون «تجربه و فقر»، «قصه‌گو»، «درباره برخی مضامین و دستمایه‌ها در شعر بودلر» و... بر درستی این حکم گواهی می‌دهند، ولی نکته تعجب‌برانگیز یا نابهنجار آن است که در مقاله «تجربه» حملات او بیشتر متوجه *Erfahrung* می‌شود و نه *Erlebnis*. جالب است که خود بنیامین هم در یادداشت کوتاهی در ۱۹۲۹ به این نکته اشاره می‌کند: «در یکی از مقالات اولیه‌ام، تمامی قوای طغیان‌گر جوانی را علیه واژه *Erfahrung* بسیج کرده‌ام. و امروز این واژه، در بسیاری از نوشته‌های من، به عنصری اساسی بدل شده‌است» (Benjamin, 2011: 119). در ادامه این عبارات، بنیامین نشان می‌دهد که بیهنجاری یا آنومالی مورد بحث، مثل بسیاری از دیگر آنومالی‌های یافت‌شده در آثار او، جنبه‌ای اندیشیده و تعمدی دارد: «با این همه، من به اهداف خود وفادار مانده‌ام. چرا که حمله مزبور، بی‌آنکه واژه فوق را نیست‌ونابود کند، از میانه آن راهی برای خود باز می‌کند. با چنان حمله‌ای بود که به قلب مسئله رسیدم» (ibid).

با نیم‌نگاهی به فضای فلسفی آلمان در دهه‌های ابتدایی قرن بیستم، به‌آسانی می‌توان دریافت که بنیامین، با کلنجاررفتن با معانی مختلف تجربه، چگونه به «قلب مسئله» و به مرکز جدال‌هایی پرتاب می‌شود که در چنان فضایی به جریان افتاده‌است. در یک سوی این جدال‌ها، جریان نو-کانتی ایستاده‌است که چنانکه در بخش قبلی دیدیم، صورت اصیل تجربه را در *Erfahrung* باز یافته و آن را با تجربه علمی و معرفت‌بخش مساوی قلمداد می‌کنند. در سوی مقابل، به جبهه روبه‌گسترش متفکرانی برمی‌خوریم که با

الهام‌گیری از نقدهایی که فیلسوفانی چون نیچه و کیرکگور بر مفهوم معرفت وارد آورده‌اند، به استیلا بی‌گفت‌وگویی تجربه علمی اعتراض کرده و صورت راستین تجربه را در *Erlebnis* بازمی‌یابند. ویلهلم دیلتای، مارتین بوبر و تمامی آن چهره‌هایی که در فلسفه آلمانی ذیل عنوان *Lebensphilosophie* (= فلسفه زندگی) دسته‌بندی می‌شوند، در درون همین جبهه قرار می‌گیرند. تمامی این متفکران در پذیرش این نکته اتفاق نظر دارند که «در مقایسه با تجربه علمی، امتیاز «تجربه زیسته» از کیفیت یکه، آنی و تکرارناپذیر آن ناشی می‌شود، کیفیتی که به مجرد آنکه نگاه ما فقط به ثبت قاعده‌مندی‌ها و مآلاً به کشف قوانین معطوف شود، از نظر پنهان می‌شود» (Fenves, 2011: 156).

در آثار اولیه بنیامین، می‌توان پیکان عامی را تصور کرد که جهت آن از *Erlebnis* به سوی *Erfahrung* است؛ هراندازه که بنیامین از جنبش جوانان فاصله بیشتری می‌گیرد، فاصله او با گفتار مبتنی بر «تجربه زیسته» نیز بیشتر و بیشتر می‌شود. نشانه‌های این روند حتی در خود مقاله «تجربه» نیز قابل مشاهده است. در میانه دفاع پر حرارت خود از تجربه زیسته جوانان، بنیامین ناگهان این پرسش را پیش می‌کشد که آیا با چنین دفاعی نمی‌توان گفت که بزرگسالان، در پافشاری بر سردی تجربه عینی و در طرح این نکته که «یگانه مینای شجاعت، امید و معنا در امر تجربه‌ناپذیر بازجسته می‌شود» (Benjamin, 2002: 4)، محق بوده‌اند؟ هرچند که این پرسش بلافاصله پس از عبارات فوق به ظاهر کنار گذاشته می‌شود («...ولی ما دیگر چنین پرسش‌هایی را نمی‌فهمیم» (ibid.))، لکن نوشته‌های بعدی بنیامین به صحنه کوششی مداوم برای پاسخگویی به آن بدل می‌شود، کوششی در جهت یافتن تجربه‌ای که از یک سو در سطح امری بی‌واسطه و درونی متوقف نشود و از سوی دیگر، در را به روی شجاعت، امید، معنا و سایر تجلیات روح نبندد و آنها را به اموری تجربه‌ناپذیر تقلیل ندهد. بر این روال است که بنیامین از میانه مفهوم *Erfahrung* راهی برای تجربه مورد نظر خویش باز می‌کند - و ناگفته پیداست که چنین فرآیندی با انتخاب صاف و ساده یکی از دو گزینه *Erfahrung* یا *Erlebnis* تفاوت بسیاری دارد.

۲.۲. به سوی مفاهیم ازلی

روشن‌ترین شاهد کوشش فوق در مقالات کانتی نوشته‌شده در ۱۸-۱۹۱۷ به چشم می‌آید. مسئله اصلی طرح‌شده در هر دو مقاله نسبت معرفت و تجربه است؛ به بیان دقیق‌تر، بحث بر سر آن است که چرخش معرفت‌شناسانه کانت چه الزاماتی برای مفهوم تجربه به همراه می‌آورد و چه جایگاهی را در درون نظام معرفت به آن اختصاص می‌دهد. پاسخی که بنیامین به این پرسش می‌دهد، دست‌کم در نگاه نخست، با برداشت معمول ما فاصله زیادی دارد: برخلاف آن تلقی متعارفی که کانت را به سان عالی‌ترین نماینده روشنگری در نظر می‌آورد و روشنگری را نیز همچون روند تدریجی‌ای تصویر می‌کند که آدمی را از اسارت خرافه بدر آورده و او را به اهمیت تجربه خویش واقف می‌کند، بنیامین بر این باور است که تجربه‌ای که کانت از روشنگری به ارث برده‌است از قضا معادل «تجربه میان تهی و بی‌خدایی» (Benjamin, 2002: 96) است که «خود به ترازوی سافل، و ای بسا اسفل، تعلق دارد» (بنیامین، ۱۳۹۵: ۱۰۲). در «درباره ادراک»، بنیامین تلاش می‌کند تا با مقایسه نظام فلسفی کانت با نظام‌های متافیزیکی قبلی، جایگاه نازل تجربه

کانتی را به نحو روشن‌تری به نمایش گذارد. در نظام‌های فلسفی پیشاکانتی (مثلاً نزد متفکران قرون وسطی یا حتی نزد اسپینوزا که نظام خود را بر پایه اینهمانی خدا و طبیعت بنا می‌کند) عالم واقعیت - یعنی جلوه‌گاه اصلی تجربه - به شیوه‌ای نظام‌مند و از دل مقولات عالی‌ه عقل استنتاج می‌شود و لذا ضرورت آن پیشاپیش تضمین شده است، حال آنکه با کناررفتن چنان مقولاتی از نظام کانتی چاره‌ای جز آن باقی نمی‌ماند که واقعیت به عامل پیشامدگونه و مزاحمی بدل شود که معرفت، و قطعیت آن، را از بیرون تهدید می‌کند. بر این روال است که شأن تجربه در نظام کانتی تخفیف می‌یابد و به موازات ظهور کاهشی چشمگیر در دامنه آن (تجربه علمی عملاً یگانه شکلی از تجربه است که در نظام کانتی به رسمیت شناخته می‌شود) پیوستگی‌اش با معرفت نیز ناپدید می‌شود:

با وجه نظر قرار دادن پیشینیت و منطق، کانت متوجه ناپیوستگی آشکاری می‌شود که درست در همان محلی جا خوش کرده‌است که فیلسوفان پیشاکانتی، با در نظر داشتن همان اهداف و انگیزه‌ها، آن را به تثبیت تنگاتنگ‌ترین پیوستگی و وحدت ممکن اختصاص می‌دادند - بهتر بگوییم، محلی که فیلسوفان می‌کوشیدند تا در آن، به یاری نوعی استنتاج گمان‌ورزانه جهان، تنگاتنگ‌ترین نسبت ممکن میان معرفت و تجربه را برقرار سازند. (Benjamin, 2002: 94).

توجه کنیم که بنیامین چیزی بس بیشتر از بازگشت به نظام‌های ایدئالیستی پیشاکانتی را طلب می‌کند؛ او به خوبی از این نکته آگاه است که شأن و مقام برتر تجربه در چنان نظام‌هایی در ظل آن «مرکز معرفت‌شناسانه یکپارچه» ای به دست می‌آید که «نیروی جاذبه قدرقدرتش تمامی تجربه را به درون خود کشیده‌است» (ibid: 93-4). اما از دید بنیامین، این همه نباید به نادیده گرفتن کاستی‌های نهفته در آن مفهومی از تجربه منجر شود که کانت و فیلسوفان روشنگری از آن دفاع می‌کنند: «روشنگری در را به روی هر مرجع اقتداری بسته بود؛ دامنه این حکم تنها به آن مراجع اقتداری محدود نمی‌شود که آدمی را به زانو زدن بی‌قیدوشرط فرا می‌خواندند، بلکه همچنین آن نیروهای فکری‌ای را در بر می‌گیرد که چه بسا می‌توانستند اسباب ترفیع شأن و مقام تجربه را فراهم آورند» (بنیامین، ۱۳۹۵: ۱۰۴). در هوای یافتن چنان «نیروهای فکری» ای است که بنیامین دست‌اندرکار پی‌ریزی «فلسفه آینده» می‌شود، فلسفه‌ای که خود در ادامه سنت کانتی یا شاید در تکمیل آن (اما کدام سنت کانتی؟) تعریف شده‌است: «مهم‌ترین رسالتی که بر شانه‌های فلسفه آینده قرار گرفته‌است، عبارت از آن است که [نخست] آن اشاراتی را که در زمانه ما و در امید ما به فردایی بهتر یافت می‌شوند به شیوه‌ای بی‌کم‌وکاست درکشند، و [سپس] ضمن مرتبط ساختن اشارات مزبور به نظام کانتی، راه ورود آنها به عرصه معرفت را هموار سازد» (همان: ۱۰۱).

با اندکی تأمل در این گزاره‌ها، اهمیت تفسیر کوهن از کانت - یا بهتر بگوییم، چرایی اهمیت یافتن چنان تفسیری در چشم بنیامین - آشکار می‌شود. بنیامین بر آن است که ناپیوستگی یا گسست میان معرفت و تجربه در نظام کانتی محصول آن کنش آغازینی است که ماده تجربه را در ظرف زمان و مکان نیوتنی ریخته و با نهایت دقت، آن را از صورت‌های تحمیل شده توسط فاهمه (یعنی همان مقولات

دوازده‌گانه) جدا می‌کند: «این «ماده حسی»، به شیوه‌ای مصنوعی و به واسطه فرم‌های شهود، از مرکز حیات‌بخشی که همان مقولات باشد دور نگه داشته می‌شد، گو آنکه فرم‌های شهود نیز به‌تمامی نمی‌توانستند ماده مزبور را در درون خود جذب کنند. بدین ترتیب، کانت توان آن را به دست آورد که متافیزیک و تجربه، یا با بکارگیری واژگان خود او، معرفت محض و تجربه را از یکدیگر جدا سازد» (Benjamin, 2002: 94). بنابراین، برای احیای پیوند از دست‌رفته معرفت و تجربه، لازم است که این دومی از شرّ هر نوع ماده بیرونی و «تجربه‌ناپذیر» خلاص شود؛ اما چنانکه در بخش قبلی دیدیم، این درست همان الزامی است که کوهن به برآورده‌سازی آن کمر بسته‌است. بدین ترتیب، بنیامین در دل کوشش‌های کوهن برای پشت‌سرگذاشتن شکاف میان «حسیات استعلایی» و «منطق استعلایی» متوجه تکانه عمومی‌ای می‌شود که با فلسفه آینده مورد نظر او – فلسفه‌ای که صبغه‌ای «استعلایی اما گمان‌ورزانه» دارد – سازگار می‌نماید: «کوشش‌های مکتب نو-کانتی به فسخ تمایز تام‌وتمام موجود میان فرم‌های شهود و مقولات معطوف شده‌است. اما از پی امحای چنان تمایزی، رفته‌رفته پرهیب‌های دگرگونی‌ای نمایان می‌شود که فلسفه استعلایی را به هیأت فلسفه‌ای استعلایی اما گمان‌ورزانه درمی‌آورد – البته اگر مراد ما از «فلسفه گمان‌ورزانه» آن فلسفه‌ای باشد که کلّ معرفت را از مبادی نخستین استنتاج می‌کند» (ibid: 95). آیا چنین تعبیری حقیقتاً بیانگر همان چیزی است که کوهن در نظر دارد؟ به‌زودی به این پرسش بازمی‌گردیم؛ اما پاسخ، هرچه که باشد، تردیدی در این نکته ایجاد نمی‌کند که تفسیر ارائه‌شده از سوی کوهن در حکم یکی از منابعی است که به بنیامین رخصت می‌دهد تا فلسفه کانت را در زمینه تازه‌ای قرار دهد که که با زمینه تاریخی آن – روشنگری – به‌کلی تفاوت دارد. در آغاز «برنامه فلسفه»، کانت هم‌نشین افلاطون می‌شود، هم‌نشینی‌ای که رنگ‌وبوی کوهنی آن نیازی به تأکید ندارد:

کانت نمونه متأخر آن فیلسوفانی است که به عوض اولویت‌بخشی به دامنه و ژرفای معرفت، مسأله چگونگی اثبات و توجیه آن را بر صدر می‌نشانند؛ گو آنکه تا پیش از کانت، احتمالاً تنها افلاطون را می‌توان پوینده مسیری مشابه قلمداد کرد. هر دوی این فیلسوفان [= افلاطون و کانت] به‌جد بر این باورند که آن نوع معرفتی که بیش از انواع دیگر معرفت به توان ایضاحی ما روی خوش نشان می‌دهد، پیام‌آور عمیق‌ترین معارف نیز محسوب می‌شود. افلاطون و کانت عطش فلسفه به ژرفا را نادیده نگرفته‌اند، بلکه به منظور پاسخ‌گویی به این عطش، راه یگانه و منحصربه‌فردی را تدبیر کرده‌اند که به مدد آن، ژرفاطلبی منوط به وجاهت‌بخشی می‌شود. (بنیامین، ۱۳۹۵: ۱۰۱)

بنیامین، باز هم به مانند کوهن، بر این باور است که این «راه یگانه و منحصربه‌فرد» به مفهومی از تجربه منتهی می‌شود که در فراسوی دوگانه سوژه و ابژه قرار گرفته‌است: «معرفت‌شناسی آینده وظیفه دارد که معرفت را در آن قلمرویی اسکان دهد که بر بی‌طرفی تام‌وتمام خویش در قبال مفاهیم سوژه و ابژه اصرار می‌کند؛ به زبان دیگر، معرفت‌شناسی مأمور کشف قلمروی آن معرفت خودآیین و فطری‌ای خواهد بود که از دنبال کردن مناسبات جاری میان دو موجودیت متافیزیکی [= سوژه و ابژه] دست برداشته‌است»

(همان: ۱۱۰). حدود سه دهه قبل از انتشار دیالکتیک روشنگری - کتابی که چنانکه می‌دانیم، بر نهاده اصلی‌اش عبارت از درهم‌تافتگی روشنگری و اسطوره است - بنیامین این نکته را مطرح می‌کند که «آن تصویر همه‌پسندی که عصر ما، با الگوبرداری از اعصار کانتی و پیشا-کانتی، از معرفت حسی (و عقلی) ترسیم کرده‌است، نمایانگر نوعی اسطوره است» (همان: ۱۰۸). در عین حال، او بر این نکته هم پافشاری می‌کند که برای فراتر رفتن از چنان تصویری و مآلاً غلبه بر دوگانه سوژه/اثره، نمی‌توان بر آن تجربیات «زیسته» ای اتکا کرد که به‌تمامی در بیرون نظام معرفت جای گرفته‌اند: «آن تجربه‌ای که نه به سان یکی از دقایق و اختصاصات نظام‌مند معرفت، که به مثابه امری تصور می‌شود که با انسان ذی‌حیات و با آگاهی او ارتباط دارد، دوباره و دوباره به مرتبهٔ اثره/ای برای معرفت موجود تنزل پیدا کرده و به طور مشخص، روبه‌روی شاخهٔ روانشناختی چنین معرفتی نشانده می‌شود» (همان).

در این‌همه، هیچ نکته ناسازگاری با آرای کوهن به چشم نمی‌خورد؛ به نظر می‌رسد که کوشش‌های بنیامین برای پی‌ریزی فلسفه آینده، و متصل‌ساختن این فلسفه به «مفاهیم ازلی» (Urbegriffe) (primal concepts) (همان: ۱۱۵)، در ادامه کوشش‌های کوهن برای کشف معرفت محض یا «خاستگاهی» ای تعریف می‌شود که در ورای تلقی بازنمایانه (representational) از معرفت - تلقی‌ای که نتیجه‌گریزناپذیر ثنویت سوژه/اثره است - جای گرفته‌است. اما این شباهت به لحاظ صوری حائز اهمیت نباید مانع از توجه به تفاوت محتوایی و به‌همان‌میزان مهمی شود که مسیر بنیامین را از مسیر کوهن، و کل جریان نو-کانتی، جدا می‌کند.

۳.۲. نقاشی تجربه

برای به‌دست‌دادن شمایی اولیه از تفاوت فوق‌الذکر، اجازه دهید به گزاره‌ای از «برنامه فلسفه» اشاره کنیم؛ در میانه مقاله، بنیامین، با اشاره‌ای ضمنی به کوهن و تلاش او برای پل‌زدن میان «حسیات» و «منطق»، می‌نویسد: «تصحیحاتی که متفکرین نو-کانتی بر یکی از آرای کانت که مستعد متافیزیک می‌نماید ... وارد آورده‌اند، حاصلی جز جرح و تعدیل مفهوم تجربه به بار نیاورده‌است - جرح و تعدیلی که آشکارترین جلوهٔ آن، به نحوی بس دلالت‌مند، در بسط دادن نامحدود آن جنبهٔ مکانیکی‌ای نمودار می‌شود که به مفهوم کمابیش کم‌مایه تجربه در عصر روشنگری، تعلق دارد» (همان: ۱۱۲). چنین گزاره‌ای ظاهراً با نقل قول قبلی ما درباره نمایان شدن پرهیب‌های «فلسفه‌ای استعلایی اما گمان‌ورزانه» در مکتب نو-کانتی تناقض دارد، ولی رفع این تناقض کار دشواری نیست: حرف بنیامین آن است که در کار متفکران نو-کانتی پتانسیل متافیزیکی پنهانی وجود دارد که به واسطه تأکید فزاینده بر علم و «فکت‌های علمی» از تحقق بازمی‌ماند. در یادداشت متأخری که در ۱۹۳۹ و به مناسبت بررسی کتابی از یک متفکر نو-کانتی (ریچارد هونیگسوالت) نگاشته شده‌است، بنیامین پیامدهای چنان تأکیدی را با بیان روشن‌تر، و البته گزنده‌تری، شرح می‌دهد:

کانت در پی آن بود که مسائل فلسفه را درون قلمروی معین و مشخصی حل و فصل کند که مرزهای منطقی آن به‌دقت ترسیم شده بود ... اما وجه ممیزه مکتب نو-کانتی در این واقعیت باز یافته می‌شود که این مکتب کماکان همان نقشه نبردی را به کار می‌گیرد که

در تفکر کانت ترسیم شده است، گو آنکه امروزه روز دشمن در ناحیه سراپا متفاوتی کمین کرده است. (Benjamin, 2003: 139)

متفکران نو-کانتی، با توسل به «نقشه نبرد» ترسیم شده توسط کانت، خصم خود را کماکان در دگماتیسم و در دعای «متافیزیکی» ای بازمی یابند که از جانب گفتارهایی چون دین مطرح می شود، اما این صرفاً گواهی است بر بی اعتنایی آنها به تغییرات تاریخی ای که علم را به خدمت پوزیتیویسم درآورده («اکنون پوزیتیویسم است که در قلمروی علم حرف آخر را می زند» (ibid)) و آن را به ابزاری برای نظارت بر طبیعت تبدیل کرده است: «اقوام و قبایل، همان ها که از دید روشنگری در فضاهایی بهشت گونه پراکنده می شدند، به توده فشرده مصرف کنندگان در بازار جهانی بدل شدند» (ibid: 140). بدین ترتیب، نو-کانت گرایی، به نحوی مضاعف، گرفتار آن آفتی می شود که بنیامین آن را «ضعف باصره روشنگری در عرصه دین و تاریخ» (بنیامین، ۱۳۹۵: ۱۰۴) نامیده است.

اما فلسفه آینده چگونه این «ضعف باصره» را درمان می کند؟ در فلسفه چگونه می توان به باصره ای دست یافت که به دین و تاریخ گشوده شود و این دو عرصه به ظاهر متعارض را تجربه کند؟ برای نزدیک شدن به پاسخ این پرسش ها، باید به نسبتی نظر کنیم که در سطرهای پایانی «درباره ادراک»، میان «مفهوم تجربه» و «مفهوم تجربه در پس زمینه معرفت»، یا به طور خلاصه، میان «تجربه» و «معرفت به تجربه» برقرار می شود. بنیامین بر این باور است که تمایز میان این دو مفهوم هم در نظام های متافیزیکی پیشاکانتی نادیده گرفته می شود و هم در نظام انتقادی، البته به دو شیوه متفاوت: متفکران پیشاکانتی از این نکته غافلند که «تجربه»، ولو آنکه عالی ترین یا الهیاتی ترین تجربه ها باشد، هرگز نمی تواند از دل فرآیند استنتاج به دست آید یا با «معرفت به تجربه» یکی شود؛ حال آنکه کانت این نکته را فراموش می کند که «تجربه» ای نازل یا تاریخی شده ای که او با آن سروکار دارد، لزوم استنتاج تجربه یا لزوم «معرفت به تجربه» را منتفی نمی سازد. مع هذا، روشن است که نسبت میان این دو مفهوم باید چیزی بیشتر از تمایز صرف باشد که در غیر این صورت، دوباره با نسخه ای از *Erlebnis* یا تجربه بی واسطه روبرو می شویم. بنیامین در توصیف این نسبت پیچیده چنین می نویسد:

برای مفهوم معرفت، تجربه ایداً به منزله چیزی تازه یا بیرونی نیست، بلکه صرفاً همان معرفت است که به شکل دیگری درآمده است؛ تجربه، در مقام اثره معرفت، عبارتست از کثرت واحد و پیوسته معرفت. تناقض آمیز به نظر می رسد، اما تجربه، بماهو تجربه، در معرفت به تجربه حادث نمی شود، به این دلیل ساده که در اینجا با معرفت به تجربه، و لذا با پس زمینه ای معرفتی، سروکار داریم. مع الوصف، تجربه در حکم نماد این پس زمینه معرفتی است و بدین اعتبار، در ترازوی از امور می ایستد که سراپا متفاوت از خود معرفت است. (Benjamin, 2002: 95)

معرفت و تجربه در دو تراز سراپا متفاوت ایستاده اند و بدین معنا به کلی متمایز از یکدیگرند؛ لکن آنچه معرفت انجام می دهد چیزی نیست مگر نقش زدن سیمای تجربه ای که خود «نماد» معرفت به شمار می آید.

برای تبیین دقیق‌تر موضوع، بنیامین از تمثیلی هنری استفاده می‌کند: «اگر نقاش در برابر یک منظره بنشیند و (به بیان مصطلح) از آن «رونوشت برداری کند»، خود منظره در تصویر نمایان نمی‌شود؛ در بهترین حالت، می‌توان چنین گفت که منظره در حکم نمادی است برای پس‌زمینه هنری‌ای که در آن قرار گرفته‌است» (ibid).

شاید اکنون بتوان درک روشن‌تری از ماهیت آن مأموریت متافیزیکی‌ای به دست آورد که تحقق بخشی به آن به فلسفه آینده محول شده‌است. آنچه باید به مرتبه امری متافیزیکی برکشیده شود «تجربه» است، نه «معرفت به تجربه»؛ به همین دلیل است که این دومی، خود باید از هر عنصر متافیزیکی‌ای پالوده شود: «در عرصه معرفت‌شناسی، هر عنصر متافیزیکی‌ای به ناقل نوعی بیماری خطرناک شباهت دارد، بیماری که دیر یا زود، موجبات انفصال معرفت از قلمروی آزاد و محصورناشدنی تجربه را فراهم می‌آورد» (بنیامین، ۱۳۹۵: ۱۰۶). و باز از همین روست که کوهن از پس ادای مأموریت یادشده بر نمی‌آید؛ پیوستگی‌ای که او از آن سخن می‌گوید، پیوستگی ابژه‌های تقویم‌شده در شاخه‌های مختلف علم است و بدین اعتبار، او نه «تجربه» که «معرفت به تجربه» را از تشتت نجات داده‌است. با نظر به همین معناست که بنیامین، حدود یک دهه بعد از تأملات کانتی‌ای که در این مقاله از آنها سخن گفتیم، در «پیش‌درآمد» کتاب *خاستگاه نمایش سوگناک آلمانی* (۱۹۲۸) (کتابی که صرف عنوان آن از تأثیر کوهن پرده برمی‌دارد) به خواننده یادآوری می‌کند که «برخلاف آنچه کوهن می‌گوید، مقوله خاستگاه، نه یک مقوله منطقی محض، که مقوله‌ای تاریخی محسوب می‌شود» (همان: ۶۴).

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر، دو واکنش عمده در قبال تجربه کانتی را از نظر گذراندیم. در بخش نخست دیدیم که کوهن، در مقام چهره شاخص مکتب نو-کانتی، در فاز اولیه تفکر خود چگونه با تکیه بر معنای امر پیشینی بداعت تجربه کانتی را احیا کرده و آن را از چنگ تفاسیر ماتریالیستی و ایدئالیستی وامی‌رهند، و در فاز دوم چگونه با مددگرفتن از سنت‌های دیگری چون تفکر افلاطونی از محدودیت‌های حسی این تجربه نویافته فراتر رفته و آن را به تصور خاستگاه پیوند می‌زند. در بخش دوم مشاهده کردیم که این تصویر خاستگاهی از تجربه چگونه به بنیامین رخصت می‌دهد تا از تمسک بی‌واسطه به تجربه زیسته‌ای که در زمانه او یکه‌تاز میدان شده‌است، فراتر رفته و فلسفه آینده‌ای را طرح‌ریزی کند که در ادامه سنت کانتی-افلاطونی تعریف شده‌است؛ در عین حال، دیدیم که تأکید کوهن بر «فکت‌های علمی»، نمایانگر آن نقطه‌ای است که در آن تفکر بنیامین از کوهن (و کل جریان نو-کانتی) فاصله می‌گیرد.

اینکه بنیامین در آثار بعدی خود (مثلاً در پروژه *پاساژها* که به نگارش «پیش‌تاریخ» مدرنیته معطوف شده‌است) چگونه کوشش می‌کند تا در عین حفظ فاصله مذکور خاستگاهی برای تجربه به‌ظاهر متشتت و ازهم‌گسیخته مدرن پیدا کند، مطلبی است که در مقاله حاضر اساساً مسکوت مانده‌است. با این‌همه، به‌اختصار می‌توانیم اشاره کنیم که چنین کوششی در امتداد همان دوگانه‌ای تعریف می‌شود که در انتهای مقاله از آن یاد کردیم: «تجربه»/«معرفت به تجربه». از تاریخ هنر گرفته تا سنت تفکر افلاطونی و نوافلاطونی، می‌توان

شواهد فراوانی برای این مطلب یافت که یاری‌جستن از نسبت اصل و رونوشت - نسبتی که دوگانه «تجربه» و «معرفت به تجربه» ظاهراً بر پایه آن بنا شده‌است - مسائل فراوانی به همراه می‌آورد، و روشن است که بسیاری از ایده‌های بعدی بنیامین (مثلاً ایده تصاویر دیالکتیکی) با هدف پاسخگویی به همین مسائل پرداخته شده‌اند. بررسی این ایده‌ها، و میزان موفقیت آنها در پشت‌سرگذشتن تصور افلاطونی از نسبت اصل و رونوشت، می‌تواند موضوعی برای مقالات آتی باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مشاهده نمونه‌ای از این روایت‌های گزنده، نک. Fenves, 2011: 6.
۲. این مطلب که کوهن علم و صورت‌بندی‌های علمی را به سان یک فکت در نظر می‌آورد، به پیامدهای جالب توجهی در فلسفه او منجر می‌شود که بررسی آنها مجال دیگری می‌طلبد. در محدوده مقاله حاضر، صرفاً باید به این نکته اشاره کنیم که توجه به فکت‌های علمی در حکم معبری است که کوهن را به دگرگونی‌های رخ‌داده در علم و مآلاً به تاریخ علم می‌رساند - بدین ترتیب، کوهن را می‌توان یکی از بانیان اصل روش‌شناسانه *Problemggeschichte* [تاریخ مسئله] قلمداد کرد. این‌همه به کوهن رخصت می‌دهد تا بر یکی از محدودیت‌های عمده فلسفه کانت غلبه کند. چنانکه بسیاری گفته‌اند، تصور کانت از علم اصولاً تصویری صلب و غیرتاریخی است و این مطلب نظام انتقادی را با تحولات بعدی علم ناسازگار می‌کند؛ برای نمونه، نظام کانتی نمی‌تواند هیچ توضیحی درباره ظهور هندسه‌های ناقلیدسی‌ای ارائه دهد که تعریف بنیادی کانت از هندسه به مثابه علمی ناظر به ساختار پیشینی مکان را زیر سؤال می‌برند: «کانت تصویری از این تحولات نداشت. برای او فقط یک هندسه وجود داشت و آن هندسه اقلیدسی بود که به نظر وی عبارت بود از مجموعه‌ای از قضایای ترکیبی پیشین درباره ساختار مکانی که به ادراک درمی‌آمد» (کورنر، ۱۳۹۴: ۱۶۲).
۳. اصل عبارات کانت در «درآمد» نقد اول از این قرار است: «افلاطون عالم حس را، به واسطه مرزهای تنگی که برای فهم مقرر می‌داشت، ترک گفت و عزم آن کرد که از چنان عالمی فراتر رفته و بر بال‌های ایده‌ها، در فضای خالی‌ای که به فهم محض تعلق دارد، به پرواز درآید. او متوجه این نکته نبود که کوشش‌هایش به هیچ پیشرفتی منتهی نمی‌شود» (Kant, 1998: 140[B9]).
4. Erkenntniskritik (critique of knowledge)
= Erkenntnistheorie مرسوم در اصطلاح مستتر در اصطلاح مرسوم نظریه شناخت [از اصطلاح فوق استفاده می‌کند].
۵. همایش داووس در بهار ۱۹۲۹ مشهورترین پرده از مواجهه‌ی هایدگر با جریان نو-کانتی را به نمایش می‌گذارد؛ برای مشاهده‌ی شرحی جامع در این باب، نگاه کنید به:
Gordon, Peter E. (2010). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
۶. فنوس تمایزگذاری صرف میان این دو مفهوم را معادل بازگشت به تمایز «حسیات» و «منطق» قلمداد می‌کند: «تجربه» همان نقشی را ایفا می‌کند که به فرم‌های شهود محول شده است و در مقابل، «معرفت به تجربه» کارکرد مقولات را بر عهده می‌گیرد» (Fenves, 2011: 160).

References

- Benjamin, Walter (1994) *The Correspondence of Walter Benjamin*, ed. Gershom Scholem and Theodor Adorno, tr. Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson, Chicago: The University of Chicago Press.
- Benjamin, Walter (2002) *Selected Writings, Volume 1: 1913-1926*, ed. Marcus Bullock & Michael W. Jennings, Fifth Printing, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, Walter (2003) *Selected Writings, Volume 4: 1938-1940*, ed. Howard Eiland & Michael W. Jennings, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, Walter (2011) *Early Writings: 1910-1917*, tr. Howard Eiland and Others, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bird, Graham (2006) "The Neglected Alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant", in *A Companion to Kant*, ed. Graham Bird, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Charles, Matthew (2009) *Speculative Experience and History: Walter Benjamin's Goethean Kantianism*, PhD Thesis, Middlesex University.
- Caygill, Howard (2005) *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, London: Routledge.
- Edgar, Scott (2015) "Hermann Cohen", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (fall 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/cohen/> (accessed 18/09/2018).
- Fenves, Peter (2011) *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Gardner, Sebastian (1999) *Kant and the Critique of Pure Reason*, London & New York: Routledge.
- Kant, Immanuel (1998) *The Critique of Pure Reason*, tr. Paul Gayer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato (2016) *The Republic*, tr. Allan Bloom, New York: Basic Books.
- Poma, Andrea (1997) *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, tr. John Denton, Albany: State University of New York Press.