

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۴۷-۱۶۶»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۳/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۴، No.73/1، Knowledge

خود ادراکی استعلایی و خودشناسی

اسماعیل سعادت‌تی خمسه^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۱۰

چکیده

معمولاً اصل خود ادراکی / ادراک نفسانی را در بخش «استنتاج استعلایی» کتاب *تقد عقل محض*، شاهکار آن بخش کتاب کانت دانسته‌اند. خودادراکی استعلایی آغازگاه بحث استعلایی را تعیین می‌کند. کانت اصطلاح «خود ادراکی» را برای اشاره به خودآگاهی به کار می‌برد. از این رو، تألیف بنیادی‌ای را که هم تجربه را ممکن می‌سازد و هم به ما امکان می‌دهد همه تجربه‌های خود را به شناسنده یا من خودآگاهی نسبت دهیم، وحدت تألیفی خود ادراکی می‌نامد. *تقد عقل محض* مشتمل بر دو تعلیم متفاوت درباره رابطه و نسبت بین فاعل خود ادراکی و خود عقلیاب است. طبق یک تعلیم فاعل و سوژه خود ادراکی با خود عقلیاب یا واقعی کاملاً یکسان است. براساس تعلیم دیگر، فاعل یا سوژه خود ادراکی از خود عقلیاب و هر نوع شیء یا متعلق معقول دیگر متمایز است. من در این مقاله، این رابطه و نسبت بحث‌انگیز را مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهیم داد.

واژگان کلیدی: خود ادراکی استعلایی، حس درونی، خود عقلیاب، خودشناسی

*. استادیار دانشگاه محقق اردبیلی، آدرس الکترونیک:

مقدمه

اصل خود ادراکی^۱ را بحق می‌توان گره گاه اصلی بحث استنتاج استعلایی^۲ نقد عقل محض به شمار آورد. کانت به کمک این اصل می‌کوشد تبیین معقولی از وحدت اندیشه ارائه دهد. از این رو، فرایند ادراک حسی که کانت آن را در قالب تألیف‌های سه گانه دریافت^۳، بازسازی^۴ و بازشناسی^۵ تشریح می‌کند، بدون توجه به تعلیم خود ادراکی استعلایی قابل تبیین نخواهد بود. از سوی دیگر، تعلیم خود ادراکی در نقد عقل محض ربط و نسبت انکارناپذیری با موضوع «من» یا «اندیشنده» داشته و لذا تأثیر قاطعی بر آراء کانت درباره نفس و تجرد و تشخیص و این همانی نفس دارد. بنابراین، طبق یک تفسیر می‌توان تعلیم خود ادراکی را حلقه واسط بین معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی کانت به شمار آورد. همین جایگاه ممتاز تعلیم خود ادراکی است که شارحان فلسفه کانت را واداشته است از جوانب مختلف به تحقیق و تأمل در مورد آن بپردازند.

کانت اصطلاح خود ادراکی را از لایب نیتس^۶ وام می‌گیرد و معنا و مفهوم خاصی به آن می‌دهد. کانت و برخی از شارحان نقد این اصل را اصلی تحلیلی می‌دانند.^۷ با این حال، این اصل با فرایند تألیف عجین بوده و بدون توجه به فرایند تألیف نمی‌توان از خود ادراکی سخن گفت، زیرا وحدت تحلیلی^۸ خود ادراکی در وحدت تألیفی^۹ خود ادراکی ریشه دارد.^{۱۰} طبق یک تفسیر، کانت اصطلاح خود ادراکی را برای اشاره به خود آگاهی^{۱۱} به کار می‌برد. از این رو، کانت ترکیب بنیادی‌ای را که هم خود تجربه را ممکن می‌سازد و هم به ما امکان می‌دهد همه تجربه‌های خود را به اندیشنده یا سوژه این همان یا «من» نسبت دهیم، وحدت تألیفی خود ادراکی می‌نامد.^{۱۲} خود ادراکی مورد نظر کانت، امری استعلایی است که هم دارای معرفتی است و هم به نحوی خاص در ارتباط با وجود است.^{۱۳} کانت در موارد متعدد این تعلیم را در قالب «من می‌اندیشم» به قلم می‌آورد، و از جمله تأکید می‌کند که «گزاره من

۱. Apperception در متون فارسی برای این اصطلاح از معادل‌های متعددی استفاده شده است، از جمله: الف) خود اندر یافت در کانت، ۱۳۸۳؛ ب) خود ادراکی در: عبدالکریمی، ۱۳۸۱؛ ج) ادراک نفسانی در: کورنر، ۱۳۶۷؛ د) آگاهی ادراکی در: کاپلستون، ۱۳۷۲؛ ه) آگاهی ادراک در: استیس، ۱۳۸۸.

2. Transcendental deduction

4. Reproduction

6. Leibniz

8. Analytical Unity

10. Westphal 2004: 23

12. Wood 2005: 50

3. Apprehension

5. Recognition

7. Cf, Allison 1996: 44-49

9. Synthetical Unity

11. Self-consciousness

13. Kant 1996: B429

می‌اندیشم کارکرد منطقی صرف نیست، بلکه تعیین کننده ارتباط سوژه با وجود است.» خود ادراکی استعلایی که گاه در قالب من می‌اندیشم بیان می‌شود بیانگر قسم خاصی از آگاهی نیز هست که به سادگی نمی‌توان آن را با آگاهی ذهنی و مفهومی یکسان دانست. «آن فقط احساس یک وجود است، بدون آنکه کمترین مفهومی در آن باشد.»^۱

در یک مقاله تحقیقی نمی‌توان به توضیح شایسته همه کارکردها و لوازم اصل یا تعلیم خود ادراکی پرداخت، و حداقل راقم سطور چنین توانی را در خود نمی‌بیند. بنابراین، بهتر است چند پرسش مهم را محور بحث قرار دهیم. خود ادراکی چه نسبتی با درون‌نگری و من‌اندیشنده دارد؟ آیا خود ادراکی استعلایی غیر از خود ادراکی تجربی است؟ بهتر است بحث را با بررسی پرسش اخیر پیش ببریم.

خود ادراکی تجربی، حس درونی و خود ادراکی استعلایی

کانت در عبارات متعددی خود ادراکی محض و استعلایی را از خود ادراکی تجربی متمایز می‌کند. او هنگام بحث از تألیف بازشناسی در مفهوم، بعد از توضیح این نکته که هرگونه ضرورتی همواره مبتنی بر یک شرط استعلایی^۲ است، در بیان تمایز خود ادراکی استعلایی از خود ادراکی تجربی^۳ و حس درونی^۴ می‌گوید:

کانت همچنین در بحث از وحدت تألیفی اصلی خود ادراکی، تصور من می‌اندیشم را که فعل خودانگیختگی است و نمی‌تواند متعلق به حسیات باشد، از خود ادراکی تجربی، یا همچنین از خود ادراکی اصلی^۵ جدا می‌کند.^۶ طبق تفسیر پیتن^۷، خود ادراکی استعلایی را باید نوعی فعل و فعل و کنش محسوب کرد نه یک قوه. فعلی که در عین حال عبارت از فعل اندیشیدن و آگاهی از اندیشیدن است. او در ادامه می‌گوید شاید باید آن را به عنوان آگاهی از صورت نهایی و ضروری فکر، یا به عبارت بهتر، آگاهی از صورت نهایی و ضروری معرفت توصیف کنیم.^۸

تفاوت خود ادراکی استعلایی با خود ادراکی تجربی و حس درونی با توجه به دو جنبه فعال و منفعل ذهن معلوم می‌شود. ذهن شناسنده از یک حیث فعال است و از حیث دیگر منفعل است. ما برای آگاه شدن از خود باید هم از آنچه در ذهن اتفاق می‌افتد (یعنی عمل اندیشه و

۱. کانت ۱۸۲:۱۳۷۰

2. Transcendental Condition

4. Inner sense

6. Kant Ibid: B131

8. Paton 1936: 403-404

3. Empirical

5. Original

7. Paton

تحلیل‌ها و ترکیب‌های ذهنی) آگاه باشیم و هم به آنچه ذهن متحمل آن می‌شود و از آن منفعل می‌گردد آگاهی داشته باشیم. پیتن می‌گوید نوع اول خودآگاهی مربوط به فاهمه بوده و خود ادراکی محض است؛ نوع دوم عبارت از خود ادراکی تجربی یا حس درونی است. صورت حس درونی زمان است، و حس درونی ربط حالات ذهنی را فقط در زمان و بنابراین، در جریان پیوسته و مستمر ادراک می‌کند.^۱

با این حال، کانت در A115-6 خود ادراکی تجربی را از حس درونی متمایز می‌کند. پیتن نظر کانت در مورد خود ادراکی تجربی را مستلزم این می‌داند که او خود ادراکی تجربی را با قوه فعال حافظه و حکم ربط دهد، و از این رو تأکید می‌کند که افعال صدور حکم، که خود ادراکی تجربی طی آنها آشکار می‌شود، عبارت از بازشناسی یا به یادآوردن تصورات گذشته یا حالات گذشته ذهن بوده و برای شناخت عین و ابژه ضروری‌اند.^۲ صدور حکم کار فاهمه است و بازشناسی مورد نظر کانت نیز «بازشناسی در مفهوم» است. بنابراین می‌توان گفت خود ادراکی تجربی در ارتباط با مفهوم و حکم و فاهمه است. بنابراین، خود ادراکی تجربی مورد نظر کانت را نمی‌توان بیانگر شناخت اولیه و آغازین از خود دانست.

حس درونی نیز که کانت آن را گاه از خود ادراکی تجربی متمایز می‌کند و گاه آن دو را یکسان می‌شمارد، طبق تلقی کانت نمی‌تواند یک خود یا من را آشکار سازد. زیرا کانت معتقد است آگاهی به خود به واسطه تعیینات حالت ما در دریافت درونی، امری است صرفاً تجربی که همواره متغیر است. «در این سیلان نمودهای درونی، هیچ خود ثابت و ماندگاری نمی‌تواند وجود داشته باشد.»^۳

ویژگی آگاهی تجربی

ویژگی آگاهی تجربی چیست که کانت معتقد است نمی‌تواند شناختی از خود یا من به دست دهد؟ کانت پاسخ می‌دهد پراکندگی و عدم ارتباط با این همانی سوژه:

«زیرا آگاهی تجربی که ملازم تصورات مختلف است، فی نفسه پراکنده بوده و فاقد ارتباط با این همانی سوژه است. ... [اگر حس درونی تنها وسیله شناخت و آگاهی از خود بود] به همان تعداد تصورات گوناگونی که داریم و از آنها آگاهییم، خودهای گوناگون و مختلف خواهیم داشت.»^۴

1. Ibid: 399

2. Ibid: 401

3. Kant 1996: A107

4. Ibid: B 133-134

طبق نظر کانت حس درونی دارای هیچ تصور یا تمثلی^۱ از نفس نیست. زیرا تصورات و تمثلات موجود در آن حاصل کثراتی است که از راه حس بیرونی و شهود داده شده‌اند. «تمثلات یا تصورات حواس بیرونی دستمایه شایسته‌ای را تشکیل می‌دهند که ذهن خود را با آنها پر می‌کنیم.»^۲

تشابه با نظر هیوم

مادام که سخن از حس درونی و شأن آن در فلسفه نقدی باشد و تعلیم خود ادراکی را نادیده بگیریم موضع کانت بسیار نزدیک به موضع هیوم^۳ است: هیچ‌گونه تصویری وجود ندارد که بتوان آن را تصویری از نفس یا خود محسوب کرد. آلیسون^۴ در این زمینه می‌گوید:

«شرح کانت از حس درونی توضیح می‌دهد که چگونه ذهن می‌تواند از تصورات یا تمثلات خود به عنوان «اعیان ذهنی» آگاه گردد، ولی توضیح نمی‌دهد که چگونه می‌تواند خودش را به عنوان یک عین یا ابژه باز نماید. در واقع، به نظر می‌رسد که کل بر نهاد تشابه نهایتاً مبتنی بر ابهام و ابهام موجود در تعبیر «تصورات من» و تعابیر معادل آن است. این تعبیر یا می‌تواند به معنی تصوراتی از من باشد و یا به معنی تصوراتی متعلق به من محسوب شود. بر نهاد تشابه مستلزم اولی است، ولی نظریه کانت فقط دومی را ممکن و مجاز می‌داند.»^۵

اگر منظور کانت از این سخن را که «آگاهی از خود طبق تعینات حالت ما در ادراک درونی صرفاً تجربی بوده و پیوسته متغیر است و هیچ خود ثابت و پایداری در این سیلان نموده‌های درونی نمی‌تواند باقی باشد»^۶، بیان‌کننده نظر کانت در مورد درون‌نگری بدانیم، باید موضع کانت را درباره درون‌نگری موافق موضع هیوم بدانیم. طبق این تلقی، از طریق درون‌نگری به هیچ وجه نمی‌توان خود را شناخت و حداکثر چیزی که از این طریق به دست خواهیم آورد، تصورات و مفاهیم ذهنی و نظم زمانی خاصی خواهد بود که حاکم بر آن تصورات است. در این صورت باید گفت آن من یا خودی را که به کمک حس درونی یا درون‌نگری به تعبیر کانتی می‌توان شناخت، چیزی جز نظم زمانی موجود بین تصورات نخواهد بود. طبق این تفسیر، اصلاً در درون‌نگری با هیچ «منی» مواجه نخواهیم شد و به همان نتیجه‌ای خواهیم رسید که هیوم به آن رسیده بود.

کدام من؟

1. Representation

1. Ibid: B 67

3. Allison

5. Kant 1996: A107

2. Hume

5. Allison 2006: 261

اگر همه این ادعاها و تفاسیر را نیز بپذیریم چاره‌ای نداریم جز این که آن تصوراتی را که دارای نظم زمانی خاصی هستند متعلق به یک «من» خاص بدانیم. این من است که روان‌شناسی عقلی یا استدلالی در صدد کشف و بیان ویژگی‌ها و قوایش برآمده است. می‌توان در فلسفه نقدی بین چند معنا از «من» تمایز قائل شد. بدین طریق، اجمالاً معلوم می‌شود که منظور از من یا خود در فلسفه نقدی چیست.

(الف) یک معنا از من با توجه به کارکردهای تألیف‌های سه گانه معلوم می‌شود، که عبارت است از تصور عام و کلی از من به عنوان سوژه و فاعل خود ادراکی در فرایند تألیف استعلایی که قوام بخش معرفت است. این توصیف کارکردی از من است و بیان گر چیزی است که در خود ادراکی استعلایی و نیز خود ادراکی تجربی و واقعی حضور و وجود دارد (سوژه معرفتی). (ب) از سوی دیگر، چنان که در برخی از عبارات نقل شده از *تقد عقل محض* دیدیم، تعبیر کانت مشعر بر این بود که هرگاه و در هر جا یک سوژه معرفتی وجود دارد، نوعی مواجهه با «نفس وجود» فرد در کار است. این من را می‌توان من هستی‌شناختی نامید.

کانت در فصل مربوط به مغالطات تمایز بین این دو «من» را مفروض و مسلم می‌گیرد و ادعا می‌کند خطای اصلی روان‌شناسی استدلالی یا عقلی خلط ویژگی این دو «من» است. مثلاً ادعا می‌کند بساطت مربوط به من معرفتی بوده و امری کارکردی است و نمی‌توان آن را با بساطت هستی‌شناختی نفس خلط کرد.

به علاوه، می‌دانیم که کانت کل عالم هستی را به دو قلمرو پدیدارها^۲ و اشیاء فی نفسه یا نومن‌ها^۳ تقسیم می‌کند. براساس این تقسیم، دو احتمال دیگر درباره معنای من قابل تصور است: (ج) من به عنوان نمود یا پدیدار؛ و (دو) من به عنوان نومن یا شیء فی نفسه. از بین دو معنای اخیر از من، معنای اول، یعنی من به عنوان نمود یا پدیدار، یکسان با من حس درونی یا خود ادراکی تجربی است (البته وقتی این دو یکی گرفته شوند). این من براساس تمایز حس درونی و خود ادراکی قابل توجیه است. به این معنا که متعلق یا ابژه حس درونی، ایده ال استعلایی است و این یعنی ما خودمان را در حس درونی فقط آنگونه که بر ما ظاهر می‌شود می‌شناسیم. هر آنچه هم که بر ما ظاهر می‌شود، در قالب زمان خواهد بود. از این رو، این «من» به عنوان نظم زمانی موجود بین تصورات توصیف شده است.

نسبت خود ادراکی با خود عقل‌یاب

1. Transcendental Synthesis
3. Noumena

2. Phenomena

در بند پیش روشن شد که کانت گاه خود ادراکی تجربی را با حس درونی یکسان می‌گیرد و گاه بین آنها نوعی تمایز می‌گذارد. با صرف نظر از جزئیات تمایزی که بین آن دو قائل می‌شود، این نکته کاملاً آشکار بود که انسان در خود ادراکی تجربی یا حس درونی، طبق نظر کانت، به شناخت «من» یا خود دست نمی‌یابد، بلکه آنچه بر او معلوم می‌شود توالی زمانی تصورات و حالات ذهنی است. اشاره شد که آن تصورات یا حالات را باید متعلق به من یا خود دانست. پرسش مهم این است که آیا کانت این «من یا خود» را، که همان من خود ادراکی است، شیء فی نفسه و عقلیاب می‌داند یا تفسیر دیگری از آن ارائه می‌دهد؟ به عبارت دیگر، آنچه در این بند مورد نظر است بررسی نسبت بین من خود ادراکی و من عقلیاب یا فی نفسه است.

در نقد عقل محض در مورد نسبت میان خود ادراکی استعلایی و خود عقلیاب یا فی نفسه با دو دیدگاه متفاوت و متعارض مواجه می‌شویم. طبق دیدگاه اول، فاعل خود ادراکی امری واقعی و فی نفسه و نفسی است که می‌توان به آن اندیشید، هر چند نمی‌توان آن را کاملاً شناخت. ولی طبق دیدگاه دوم، فاعل یا سوژه خود ادراکی^۱ شیء فی نفسه و امر نفسی نبوده، بلکه در واقع، امری است نسبی که همان آگاهی از فعالیت اندیشیدن است.

نظریه اول درباره نسبت خود ادراکی با خود عقلیاب و فی نفسه

این نظریه کاملاً برخلاف مدعای بحث قبلی است که وجود متعلق و ابژه خاص برای حس درونی را منکر می‌شد و تشابه حس درونی با حس بیرونی را از حیث حکایت از ابژه خاص و معین انکار می‌کرد. ویژگی اساسی این نظریه این است که موضوع و سوژه خود ادراکی یا همان سوژه استعلایی، چیزی که کانت آن را من یا او یا آن چیزی توصیف می‌کند که می‌اندیشد، متعلق و ابژه شناخت خاصی محسوب می‌شود. چیزی که می‌توان آن را متعلق استعلایی حس درونی نامید. این نظریه، هم در هر دو ویرایش نقد قابل مشاهده است و هم در آنتروپولوژی^۲ به آن اشاره می‌شود. کانت در اوایل کتاب آنتروپولوژی در پانویس مهمی می‌نویسد:

«اگر ما آگاهانه دو عمل زیر را معرفی و تفکیک کنیم: (یک) فعالیت درونی (خودانگیزگی) که توسط آن یک مفهوم (اندیشه) ممکن می‌گردد، یا همان تأمل و (دو) پذیرندگی که به مدد آن یک ادراک حسی، یعنی شهود تجربی، ممکن می‌گردد، یا همان دریافت؛ در این صورت آگاهی از خود (خود ادراکی) را می‌توان به آگاهی از تأمل و آگاهی از دریافت تقسیم

1. subject of apperception

2. Anthropology

کرد. اولی عبارت است از آگاهی فاهمه، دریافت محض؛ دومی آگاهی ناشی از حس درونی، یعنی دریافت تجربی است. صورت اولی را به غلط حس درونی می‌نامند- در روان‌شناسی خودمان را برحسب تصوراتمان از حس درونی بررسی می‌کنیم؛ و در منطق براساس آنچه آگاهی عقلی فرا می‌آورد. حال در اینجا به نظر می‌رسد که «من» چیز دوگانه‌ای است (که باید متناقض باشد): (۱) «من» به عنوان فاعل اندیشه (در منطق)، یعنی همان خود ادراکی محض («من» تأمل‌گر و اندیشنده صرف)، که درباره آن چیزی جز این نمی‌توان گفت که تصور بسیار ساده و بسیطی است؛ (۲) «من» به عنوان متعلق ادراک حسی، و لذا به عنوان ابژه حس درونی، که مشتمل بر کثرتی از تعینات است و تجربه درونی را ممکن می‌سازد.^۱

کانت در ادامه بحث تعدد و دوگانگی «من» انسان را به صورت و شیوه بازنمایی نسبت می‌دهد نه به ماده و محتوا.^۲ او چند صفحه بعد علم حاصل از حس درونی را از علم به من فی نفسه متمایز می‌کند:

«این درست است که من به عنوان موجود اندیشنده با خودم به عنوان موجود حسی یکسانم. اما به عنوان متعلق شهود تجربی درونی، یعنی از آن حیث که از درون به واسطه تجربه‌های زمانی در زمان متأثر می‌شوم، با این حال به خودم فقط آن‌گونه که به خودم پایدار می‌شوم علم دارم، نه به عنوان شیء فی نفسه.»^۳

به این ترتیب، کانت به طور ضمنی وجود من فی نفسه یا عقلیابی را می‌پذیرد که در تجربه درونی یا خود ادراکی تجربی ادراک نمی‌شود، بلکه موضوع خود ادراکی استعلایی است. کانت در استنتاج استعلایی نظر خود را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«حس درونی حتی خود ما را فقط آن‌گونه که به خودمان ظاهر و پدیدار می‌شود به آگاهی باز می‌نماید، نه آن‌گونه که فی نفسه هستیم. زیرا ما خودمان را فقط آن‌گونه که از درون متأثر می‌شویم شهود می‌کنیم، و این متناقض به نظر می‌رسد، زیرا در آن صورت باید رابطه و نسبت انفعالی با خودمان داشته باشیم (که ناشی از تأثیر فعال است). پرهیز از این تناقض چنین است که در نظام‌های روان‌شناسی حس درونی، که به دقت آن را از قوه خود ادراکی جدا کرده‌ایم، معمولاً با خود ادراکی یکسان گرفته می‌شود.»^۴

به عبارت دیگر، کانت در این نظریه تأکید می‌کند که شناخت خود یا من تابع همان شرطها یا محدودیت‌هایی خواهد بود که شناخت اشیاء و امور، مشروط و محدود به آنها است. همان‌طور که انسان در شناخت اعیان و اشیاء مختلف از مرحله نمود و پدیدار نمی‌تواند فراتر برود، زیرا دارای شهود عقلی برای شناخت اشیاء فی نفسه نیست، سوژه یا فاعل خود ادراکی

1 Kant 2006: 23n

2. Ibid

3. Ibid: 31

4. Kant 1996: B152-153

نیز خودش را فقط آن‌گونه می‌تواند بشناسد که از طریق حس درونی به خودش پدیدار می‌شود، نه آن‌گونه که فی‌نفسه هست. وقتی سخن از نمود و پدیدار است، بلافاصله این پرسش معقول مطرح می‌شود که منشاء این نمود و پدیدار چیست. به این ترتیب، وجود شیء فی‌نفسه‌ای پذیرفته می‌شود که فرولایه یا زیرنهشته^۱ آن نمود و پدیدار است و ما نمی‌توانیم به آن علم پیدا کنیم. به همین دلیل، آلیسون معتقد است:

«با توجه به این نحوه طرح مسأله خودشناسی، یکی دانستن سوژه خود ادراکی، که فقط به

منزله سوژه استعلایی = X اندیشیده و تصور می‌شود، با خود واقعی یا عقلیاب و فی‌نفسه

اجتناب ناپذیر می‌شود.»^۲

معضل نظریه اول

پیشتر به مشکل و نکته اصلی و مهم اشاره شد، که ناشی از یکسان دانستن سوژه یا فاعل خود ادراکی با خود واقعی یا عقلیاب و فی‌نفسه بود. قبول این عینیت ظاهراً منجر به نوعی پارادکس می‌شود.

توضیح این که سوژه استعلایی به عنوان شیء فی‌نفسه دارای نمود یا پدیداری است که در خود ادراکی تجربی یا حس درونی است. حال پرسش این است که نمود و پدیدار من عقلیاب و سوژه استعلایی بر چه چیزی ظاهر و پدیدار می‌شود؟ منطقاً باید بر خود سوژه استعلایی یا من عقلیاب ظاهر و پدیدار شود، زیرا چیز دیگری در این بین وجود ندارد. بنابراین، با فرض عینیت سوژه خود ادراکی با خود عقلیاب و فی‌نفسه، ناگزیریم سوژه تجربی را دارای دو وجه ظاهراً متضاد و متعارض بدانیم. (الف) امری که به سوژه استعلایی ظاهر و پدیدار می‌شود؛ (ب) امری که ظهور و نمود خود سوژه استعلایی است.

آلیسون در توضیح این ناسازگاری می‌گوید^۳ اگر سوژه خود ادراکی دارای شهود عقلی بود به نحوی می‌توانست خودش را با قابلیت و استعداد خودش به عنوان خودانگیخته و تعیین کننده یا تعیین بخش شهود کند. چنین عقیده و نظری دقیقاً همان چیزی است که با فرض عینیت سوژه خود ادراکی و خود عقلیاب می‌توان انتظار داشت. او در ادامه این امر را مشتمل بر تناقض شمرده و مستلزم انتساب صفات متناقض و متضاد به موضوع واحد می‌داند. زیرا آن موضوع یا سوژه باید در زمان واحد هم عقل شهودی باشد تا به خودش از این حیث علم پیدا کند و هم باید خود یا من نظری و استدلالی باشد تا به عنوان چیزی خودانگیخته و تعیین

1. Substrate

2. Allison 2006: 288

3. Cf. Ibid: 289

بخش شناخته شود. ولی تعریفی که کانت از هر یک از این الگوها یا تلقی‌ها دربارهٔ من و ذهن می‌دهد در تقابل با یکدیگرند. به عبارت ساده‌تر، تصور ذهنی ای که مظهر این دو باشد متناقض بالذات است.

در تقد، عبارت دیگری هست که می‌خواهد آگاهی به خود را از تجربهٔ درونی تفکیک کند. می‌توان برای توضیح بیشتر موضوع بحث از آن فقره نیز کمک گرفت. کانت در پانوشته مهمی می‌نویسد:

«من می‌اندیشم بیان کنندهٔ فعل تعیین کردن وجود من است. البته وجود به این طریق داده شده است، ولی با این همه شیوه‌ای که می‌باید مطابق آن وجود را تعیین کنم، یعنی کثرتی را که به این وجود تعلق دارند در خود وضع کنم، بدان راه داده نشده است. برای این امر به شهود خود نیاز است که براساس صورت پیشینی زمان است، شهودی که امری حسی بوده و به پذیرندگی امر تعیین پذیر مربوط می‌شود. حال چون من شهود ذات یا شهود از خود دیگری ندارم که امر تعیین کننده را در من - که فقط از خودانگیختگی آن آگاهم - درست به همان ترتیب پیش از عمل تعیین کردن به دست دهد که زمان امر تعیین پذیر را به دست می‌دهد، از این رو نمی‌توانم وجود خود را همچون یک موجود خود - کوش^۱ تعیین کنم، بلکه فقط خودانگیختگی اندیشیدن خود، یعنی خودانگیختگی تعیین کردن را متصور می‌دارم و وجود من فقط به طور حسی، یعنی مثل وجود یک پدیدار، تعیین پذیر است.»^۲

کانت نتیجه می‌گیرد که آگاهی فرد از خودانگیختگی تفکرش را باید آگاهی غیرتجربی، یعنی عقلی، محسوب کرد. منظور کانت به زبان ساده این است که: انسان در هر فعالیت فکری به متعلق خاصی می‌اندیشد، و این یعنی تفکر انسان همواره حیثیت قصدی و التفاتی^۳ دارد و در مورد ابژه یا متعلق خاصی است. بعضی از اوقات، انسان به خودش می‌اندیشد و خودش را به عنوان متعلق اندیشه قرار می‌دهد. کانت می‌گوید نفس این فعالیت اندیشیدن به متعلق معین، خودش نمی‌تواند متعلق اندیشه قرار گیرد. ظاهراً به دو دلیل این کار امکان پذیر نیست: (۱) انسان زمانی که خود اندیشیدن را به ابژه یا متعلق فکر تبدیل می‌کند، و آن را صرفاً به عنوان رویداد روان‌شناختی قابل بررسی در نظر می‌گیرد، سرشت و ماهیت فعال و پویای آن را که همان اندیشیدن است از بین می‌برد. ذات تفکر و اندیشیدن پویایی و فعالیت است و چیزی که ذاتاً پویا و فعال است اگر بخواهد به ابژه تبدیل شود باید تبدل ذات پیدا کرده، به امر ساکن و

1. Self-Active
3. Intentional

2. Kant 1996: B158n

ایستا تبدیل شود. در این صورت، آنچه ابژه یا متعلق تفکر قرار گرفته است، دیگر آن فعالیت فکری پویا و خود - کوش نیست، بلکه شبح و تصور سطحی و تحریف شده و تغییر ماهیت داده آن است. این انتقاد با انتقاد دوم تکمیل می‌شود.

(۲) بنا به فرض اگر این تفکر یا فعالیت اندیشیدن خودش به متعلق و ابژه تفکر تبدیل شود، در این صورت باید توضیح داد که چه عامل یا اندیشنده‌ای عمل متعلق‌سازی تفکر را انجام داده است. به عبارت دیگر، فعالیت اندیشیدنی که بنا به فرض به متعلق اندیشه تبدیل می‌شود همواره باید به وسیله اندیشیدنی دیگر و برای اندیشیدن و آگاهی دیگر به متعلق تبدیل شود. ولی این مصادره به مطلوب اول است، زیرا محل بحث همین اندیشیدن و آگاهی اخیر است که آیا می‌تواند به متعلق اندیشه تبدیل شود یا نه. اگر به متعلق اندیشه تبدیل شود نقل کلام می‌شود به آن اندیشه بالاتر یا برتری که عمل متعلق‌سازی را انجام داده است و همین طور الی غیرالنهاییه. بنابراین، به تعبیر آلیسون:

«آگاهی (یعنی عمل اندیشیدن) نمی‌تواند خودش را به عنوان متعلق درک کند دقیقاً به این دلیل که همواره باید مسبوق بر انجام عمل متعلق‌سازی باشد. یا دقیقاً به این دلیل که شرط لازم یا پیش شرط عمل متعلق‌سازی تقدم وجودی نوعی آگاهی است که به آن کار اقدام می‌کند.»

با توجه به این توضیح، مشکل نظریه اول در مورد نسبت میان خود ادراکی و من عقلیاب بهتر معلوم شود. (۱) اگر خود فی نفسه یا عقلیاب یا خود ادراکی استعلایی را همان آگاهی یا اندیشه برتر و اعلی بدانیم که عمل متعلق‌سازی را انجام می‌دهد، و (۲) اگر من یا خودی را که ظاهر و پایدار می‌شود و بنا به فرض، خود ظاهر در حس درونی و خود ادراکی تجربی است، همان فکر و اندیشه‌ای فرض کنیم که به ابژه و متعلق تبدیل شده و متعلق اندیشه آگاهی برتر و اعلی قرار می‌گیرد؛ در این صورت به این نتیجه غیرقابل قبول می‌رسیم که امر واحد از جهت واحد و در زمان واحد، هم فاعل است و هم منفعل. زیرا هم چیزی است که کار ابژه‌سازی یا متعلق‌سازی را انجام می‌دهد، و هم همان چیزی است که به ابژه و متعلق فکر تبدیل شده است.

نظریه دوم درباره نسبت خود ادراکی با خود عقلیاب و فی نفسه

نظریهٔ دومی که از نقد قابل استخراج و استنباط است، و آلیسون آن را نشان‌دهندهٔ عمیق‌ترین تفکرات کانت در این زمینه می‌داند،^۱ با توجه به توضیحی که کمی قبل در مورد پانویس مهم کانت در فقرهٔ B158 آوردم، بهتر قابل توضیح است. پیشتر در توضیح متعلق حس درونی روشن شد که، طبق نظر کانت، انسان به مدد حس درونی و خود ادراکی تجربی با مفاهیم و تصورات و محتویات ذهن یا حالات شناختی ذهن مواجه می‌شود که دارای روابط زمانی خاصی هستند. این‌ها همان حالات شناختی یا تصوراتی هستند که کانت آنها را سیلان دائم نمودها توصیف می‌کرد. بنابراین، براساس فلسفهٔ نقدی انسان طی فعالیت حس درونی با هیچ من یا خود ثابتی مواجه نمی‌شود.

نظریهٔ دوم، در حقیقت، فراتر از ادعایی است که در مورد متعلق حس درونی اظهار شده است. به این معنی که طبق این نظر، ویژگی ذاتی خود ادراکی همانا آگاهی از فعالیت اندیشیدن است نه آگاهی از اندیشنده. بدین ترتیب، معلوم می‌شود که طبق این نظریه تفاوت میان حس درونی و خود ادراکی برابر با تفاوت میان آگاهی از محتویات ذهن، از قبیل تصورات و مفاهیم و کل اعیان ذهنی و آگاهی از فعالیت اندیشیدن است. با این وصف و طبق این تفسیر، دیگر سخن از علم و آگاهی به ذهن یا فاعل اندیشنده‌ای که صاحب این افکار بوده و مشغول فعالیت شناختی است، محلی از اعراب نخواهد داشت.

کانت معتقد است روان‌شناسی استدلالی یا عقلی صرفاً باید در فعالیت اندیشیدن تأمل و تفکر کند. زیرا، طبق نظر کانت، اگر از تأمل در فعالیت اندیشیدن فراتر رود و امر دیگری را نیز دستمایهٔ تفکر خود قرار دهد، ویژگی عقلی و استدلالی ادعایی‌اش را از دست داده و به روش تجربی روی آورده است. کانت این را اشتباه مهم روان‌شناسی استدلالی یا عقلی می‌شمارد که فعالیت اندیشیدن را دال بر وجود من خاصی می‌داند که می‌اندیشد. به عبارت دیگر، او ارائهٔ پاسخ مشخص و تجربی به پرسش دربارهٔ آن من اندیشنده را غیرممکن می‌داند. دلیل غیرممکن بودن چنین پاسخی به تعبیر آلیسون این است که «چنان تأمل و تفکری فقط تصور خالی و عریان از سوژه‌ای را به دست می‌دهد که باید به عنوان شرط اندیشیدن مفروض گرفته شود.»^۲

1. Ibid: 293

2. Ibid: 290

2. Kant 1996:A346

پیش از نقد سخن کانت و آلیسون بهتر است شواهد متنی این نظریه را مورد توجه قرار دهیم. این نظریه شالوده اصلی کل بحث مغالطات است که به بررسی انتقادی ادعاهای روان‌شناسی استدلالی یا عقلی می‌پردازد.

پیشتر به فقره‌ای اشاره شد که کانت در آن نسبت به هویت «من» یا خویشتن دچار تردید بود و از «من یا او یا چیزی» سخن می‌گفت که به اندیشه می‌پردازد و چیزی جز سوژه استعلایی افکار $x =$ نیست. او در ادامه همان فقره می‌نویسد:

«این سوژه فقط به وسیله افکار و اندیشه‌هایی شناخته می‌شود که محمول‌های آن‌اند، و درباره آن، جدا از آن افکار و اندیشه‌ها، نمی‌توانیم هیچ تصویری داشته باشیم، بلکه فقط در یک دایره ابدی دور می‌زنیم؛ زیرا هر حکمی درباره آن پیشاپیش ما را به تصور آن تبدیل می‌کند و دلیل این که این گرفتاری از آن جدایی ناپذیر است، این است که آگاهی فی‌نفسه تصور تمایز بخش یک عین و ابژه خاص نیست، بلکه صورت تصور به طور کلی است، یعنی تصور است مادام که بنا است شناخت نامیده شود؛ زیرا فقط در مورد شناخت است که می‌توانم بگویم بدان وسیله چیزی را می‌اندیشم.»^۱

فقره دوم در بحث مغالطات ویرایش اول و بعد از مغالطه چهارم می‌آید، جایی که کانت به بررسی ماحصل روان‌شناسی محض با توجه به مغالطاتی که مطرح کرده است اقدام می‌کند. کانت می‌نویسد:

«خود ادراکی، خود بنیاد امکان مقولات است، مقولاتی که به نوبه خود چیزی جز تألیف کثرات شهود را تا آنجا که در خود ادراکی دارای وحدت باشند، ارائه نمی‌دهد و متصور نمی‌سازد. از این رو، خودآگاهی به طور کلی تصور آن چیزی است که شرط هرگونه وحدت است و با این حال، خودش نامشروط است. بنابراین، درباره «من» اندیشنده (نفسی) که خودش را جوهر، بسیط، و در همه زمان‌ها دارای این همانی عددی، و در ارتباط متقابل با هر موجودی می‌داند، که همه موجودات دیگر باید از آن استنتاج شوند، می‌توانم بگویم که خودش را از طریق مقوله‌ها نمی‌شناسد، بلکه مقوله را می‌شناسد و از طریق آنها همه اعیان و اشیاء را در وحدت مطلق خود ادراکی و بنابراین از طریق خودش، می‌شناسد. البته اینک کاملاً آشکار است که من چیزی را که باید مفروض بگیرم تا یک ابژه و متعلق را بشناسم، نمی‌توانم به عنوان یک متعلق بشناسم و این که خود تعیین‌بخش یا تعیین‌کننده (اندیشیدن) غیر از خود تعیین‌پذیر (سوژه اندیشنده) است به همان نحو که شناخت غیر از متعلق خود است.»^۲

2. Ibid: A401-402

2. Mendelssohn

فقرة سوم از ویرایش دوم است، جایی که کانت به ردّ و نفی برهان مندلسون^۱ دربارهٔ ثبات نفس می‌پردازد. آنجا نیز با تأکید بر این که سوژه یا فاعل شناسا نمی‌تواند خودش را از طریق مقولات بشناسد، می‌گوید:

«بنابراین، سوژه یا فاعل شناسای مقوله‌ها نمی‌تواند با اندیشیدن به مقوله‌ها از خودش به عنوان ابژه و متعلق مقوله‌ها تصویری به دست آورد. زیرا برای آن که مقوله‌ها را ببیند باید خودآگاهی محض خودش را، یعنی همان چیزی را که باید توضیح داده شود، مفروض بگیرد.»^۲

هر سه فقرة مذکور بر این نکته تأکید می‌کنند که با استفاده از مقولات یا مفاهیم فاهمه نمی‌توان به من خود ادراکی اندیشید و از آنجا که کانت هرگونه شناختی را همراه با مفهوم می‌داند، و به عبارت دیگر، هرگونه معرفتی را محدود و منحصر در شناخت حصولی می‌شمارد، لذا نتیجه می‌شود که اساساً شناخت من خود ادراکی امکان‌پذیر نیست.

بررسی انتقادی

در هر سه عبارت شاهد محوریت علم حصولی در نظام معرفتی کانت هستیم. در فقرة اول، من انسان را به افکار و اندیشه‌ها فرو می‌کاهد و می‌گوید «این سوژه فقط به وسیلهٔ افکار و اندیشه‌هایی شناخته می‌شود که محمول‌های آن‌اند.» این سخن وقتی معنای روشنی پیدا می‌کند که ویژگی اصلی فکر و اندیشه معلوم شود و مادی یا غیرمادی بودن آن مشخص گردد. با صرف گفتن این که سوژه خود ادراکی یا من اندیشنده فقط از راه افکار و اندیشه‌هایش شناخته می‌شود و این که تصویری از من وجود ندارد، نمی‌توان از بحث جدی دربارهٔ هویت من اندیشنده فارغ شد. این روش از سویی باعث می‌شود که کانت «خودآگاهی» را تصور آن چیزی بداند که شرط هرگونه وحدت است، و از سوی دیگر، در مورد فاعل خودآگاهی و ویژگی اصلی آن هیچ سخن قابل توجهی برای گفتن نداشته باشد.

پرسش مهم این است که چه موجودی یا چه امری با کدام ویژگی‌های ذاتی می‌تواند شرط هرگونه وحدت اندیشه باشد؟ کانت برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا ویژگی‌های اندیشه و مفهوم و تصور را به دقت مورد تحلیل قرار دهد و مشخص سازد که تفکر یا اندیشه یا مفهوم واجد کدام مرتبهٔ وجودی است. این پرسش، پرسش بسیار مهمی است و به سادگی نمی‌توان از پاسخ به آن طفره رفت. ولی کانت هرگونه کوشش عقلی در این زمینه را بی‌فایده و ناسازگار با اصول فلسفهٔ نقدی توصیف کرده است. زیرا هر آنچه را که می‌توان در مورد آن

2. Ibid: B422

اندیشید و به تحلیل عقلی آن پرداخت باید قسمی تجربه باشد. اما کانت آگاهی از اندیشیدن را نوعی تجربه نمی‌داند، بلکه آن را آگاهی استعلایی^۱ می‌شمارد. منظور کانت از تجربه همان تجربه شناختی است و تجربه شناختی طبق نظر کانت ضرورتاً به واسطه مفاهیم امکان‌پذیر است.

کانت پیوسته سعی می‌کند نشان دهد که به مدد و به وساطت مفاهیم نمی‌توان خود را شناخت. تا این حد حق با کانت است. البته مادام که منظور کانت از شناخت خود، بنیادی‌ترین نوع شناخت خود باشد که در حیطه علم حضوری است و از فرط قوت و شدت هیچ گونه مجال شک و تردیدی در آن نیست. زیرا اصلاً مطابقتی در کار نیست تا انسان در مورد صدق یا کذب آن دچار شک و تردید شود. بعد از این، مرحله آگاهی به خود است که قوای شناختی انسان به فعالیت می‌پردازند و از طریق حس درونی و بیرونی تصاویر و ادراکاتی را تصویربرداری یا ادراک کرده و بدین ترتیب، فرایند تولید و تقسیم و تألیف و بالاخره تکثیر مفاهیم و معقولات آغاز می‌شود. کانت به هیچ وجه نمی‌خواهد آن مرحله آغازین و اصلی خودآگاهی یا شناخت حضوری را شناخت و معرفت به شمار آورد، بلکه آن را صرف آگاهی مبهم، و نه شناخت، محسوب می‌کند. آگاهی‌ای چنان مبهم که معلوم نیست آنچه می‌اندیشد «من» حاضر است یا «اوی» غایب و یا «آن چیز» مجهول الهویه‌ای که نه پدیدار و نه شیء فی نفسه است. آن فقط یک X است، که سوژه استعلایی افکار بوده و به عنوان شرط منطقی تفکر شناخته می‌شود. شرطی که اصلاً نمی‌توان گفت پدیدار است یا شیء فی نفسه، زیرا طبق تعابیر کانت گویا اساساً دارای شخصیت و فردیت نیست. آن «من یا او یا آن چیزی است که می‌اندیشد»^۲ نظریه دوم چیزی بیش از این می‌گوید. زیرا سخن گفتن از تشخیص و تفرّد چیزی مسبوق به داشتن تصویری از آن است و این فرضی است که نظریه دوم کانت آن را نمی‌پذیرد. حاصل سخن کانت در اینجا این است که «ما فاقد هرگونه تصویری، حتی تصور نامعین و مشکوک، از سوژه خود ادراکی هستیم»^۳

آلیسون از این نظریه دوم دفاع می‌کند و شواهدی از ویتگنشتاین^۴ در تأیید آن می‌آورد. عبارتی از این قبیل که: «چیزی به عنوان سوژه یا فاعل شناسایی که می‌اندیشد وجود ندارد»^۵ همچنین «سوژه یا فاعل شناسا متعلق به جهان نیست، بلکه حد جهان است»^۶ و

1. Transcendental Consciousness

2. Ibid: A346/B404

3. Allison 2006: 292

4. Wittgenstein

2. Ibid: 290

6. Ibid

4. Ibid

این که «خود فلسفی همان انسان، یا جسم انسان یا نفس انسان که موضوع بررسی روان‌شناسی است نیست، بلکه سوژه متافیزیکی، یعنی حدّ جهان است نه جزئی از آن»^۱ و نهایتاً معتقد است: «به پیروی از ویتگنشتاین می‌توان گفت درست همان‌طور که چشم نمی‌تواند خودش را ببیند، زیرا جزئی از حوزه بینایی خود نیست، سوژه یا فاعل خود ادراکی نیز نمی‌تواند خودش را به عنوان متعلق ببیند و تصور کند زیرا خودش جزئی از قلمرو مفهومی خود نیست.»^۲

آلیسون با نقل این عبارت می‌خواهد تأکید کند که در نظریه دوم دیگر سخن از جهل به امر عقلیاب یا فی نفسه نیست. زیرا چنین جهلی مبتنی بر فرض فقدان قوه یا شهود عقلی لازم برای شهود شیء فی نفسه است. وقتی فاقد شهود عقلی باشیم، به عقیده کانت، اندیشیدن به یک ابژه که شیء فی نفسه است محکوم به پوچی و بی‌معنایی است. کانت چنان چیزی را «چیز به طور کلی = x» می‌نامد که فقط به معنای سلبی قابل تصور است. این تصور گرچه نامعین و مشکوک است، با این حال فلسفه نقدی استفاده تنظیمی از آن را ممکن و مجاز می‌شمارد.

تطبیق نادرست

ممکن است تصور شود سخنان کانت در این مورد و کلمات قصار ویتگنشتاین درباره فاعل شناسا را می‌توان با نظریه ملاصدرا مبنی بر این که نفس انتهای جسمانیات و ابتدای روحانیات است تطبیق داد و ادعا کرد که کانت و ویتگنشتاین نیز با بیان و تعبیر دیگری درصدد بیان همین ویژگی منحصر به فرد نفس ناطقه انسانی هستند. زیرا طبق این نظریه نیز نفس را می‌توان حدّ عالم مادی و جسمانی به شمار آورد. این قسم مقایسات و تطبیق دادن‌ها صرفاً ناشی از توقف در ظاهر عبارات است.

نظر ملاصدرا در مورد حقیقت نفس و حدوث جسمانی و بقای روحانی آن مبتنی بر چند اصل اساسی از قبیل اصالت وجود، حرکت جوهری، ذومراتب بودن هستی و اثبات عالم مجرد مثالی و عقلی است، که هیچ یک از این‌ها با مبانی فکری کانت و اتباع او و ویتگنشتاین و اعوان او سازگار نیست. البته، کانت گاه در بحث از نفس و جوهریت و بساطت آن، وقتی سخن از قلمرو پدیدار به حوزه نومن‌ها کشیده می‌شود، مطالبی گفته است که می‌توان آنها را با سخنان صدرا در بحث از وجود و تبدیل جوهری نفس تطبیق داد و از این رهگذر به

2. Ibid: 295

مشابهت‌هایی (البته در ظاهر) بین آن فیلسوف غربی و این فیلسوف - حکیم شرقی دست یافت. ولی در هر حال، باید به این نکته توجه داشت که بیان استطرادی یک سخن در باب نفس و حقیقت آن بسیار متفاوت از بیان همان سخن به طور مبسوط و براساس اصول و مبانی خاصی است که قبلاً بررسی شده و مورد اثبات قرار گرفته است.

به عنوان نمونه‌ای از تفاوت بنیادی بین نحوه تفکر حاکم بر نظام کانتی و نظام صدرایی در مورد علم و شناخت و لازمه آن - مخصوصاً وقتی سخن از علم به وجود چیزی خاص است - می‌توان به مقایسه‌ی یکی از ادعاهای کانت با نظر یکی از شارحان متبحر اسفار در همان زمینه پرداخت. کانت، چنان‌که پیشتر دیدیم، ادعا می‌کند که برای داشتن هرگونه تجربه‌ی شناختی، همراهی و ملازمت مفهوم لازم و ضروری است. حال این ادعا را با کلام مؤلف رحیق مختوم مقایسه کنیم که در توضیح معلوم بالذات حقیقی می‌گوید:

«چون ماهیتی مثل درخت ادراک شود، در صورتی که این ادراک صواب باشد، ماهیت آن در خارج و ذهن یکی بیش نیست و به همین دلیل، نمی‌توان آن را به لحاظ خارج و ذهن به بالذات و بالعرض تقسیم کرد. تفاوت ذهن و خارج از ناحیه‌ی ماهیت نبوده بلکه مربوط به وجود است و وجود خارجی نه بالذات و نه بالعرض معلوم ذهن نیست؛ زیرا خارجیت عین ذات وجود خارجی بوده و انتقال آن به ذهن ناممکن است و به همین دلیل، نمی‌توان وجود را جز به علم حضوری ادراک کرد.»^۱

تفاوت این دو کلام تفاوت بین اصالت ماهیت و اصالت وجود است. اولی شناخت و معرفت را چیزی می‌داند که ملازم و همراه با مفهوم و صورت ذهنی باشد؛ دومی علم به وجود هر چیز را جز از طریق علم حضوری مقدر نمی‌داند.

مبانی فکری کانت متناسب و همسو با دیدگاه اصالت ماهیت است. لاجرم او نه می‌تواند علم حضوری به خود را، که امری وجودی است نه مفهومی، درست تصویر کند و بپذیرد و نه می‌تواند برای هستی قائل به مراتب مختلف گردد. از این رو، اساساً نمی‌تواند تصور درستی از موجود غیرمادی و مجرد داشته باشد. بدین ترتیب، هرچند کانت از یک حیث براساس مبانی فکری خود گرفتار نوعی ایده‌آلیسم^۲ می‌شود و لزوماً نباید از شیء فی نفسه‌ای که علت و منشأ کثرات حسی است سخن بگوید، ولی از حیث دیگر، کل هستی قابل شناخت را به عالم

۱. جوادی آملی ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۲۶-۳۲۵

2. Idealism

2. Cf. Kant 1996: A350

مادی زمان‌مند و مکان‌مند فرو می‌کاهد. اما چون این هستی‌شناسی به سادگی قابل انتقاد است، لذا کانت برای دفع و رد برخی از انتقادهای مقدر از فرو لایه‌ناشناخته‌ای سخن می‌گوید که علی‌الاصول نمی‌توان آن را مادی دانست، ولی در عین حال می‌تواند شالوده اصلی جسم و نفس را تشکیل دهد.^۱

نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا اجمالاً به مفهوم و معنای تعلیم خود ادراکی کانتی اشاره شد. سپس معلوم شد این اصل را کانت اصلی تحلیلی می‌داند و در عین حال بین وحدت تحلیلی خود ادراکی و وحدت تألیفی آن تمایز می‌گذارد و اولی را وابسته به دومی می‌داند. همچنین روشن شد که خود ادراکی استعلایی متفاوت از خود ادراکی تجربی و حس درونی است. در حس درونی، طبق نظر کانت، با چیزی جز سیلان تصورات و تمثالات و افکار مواجه نمی‌شویم و لذا نمی‌توان براساس محصول تجربه حس درونی به تبیین نحوه شناخت و وحدت شناخت پرداخت. کانت در حس درونی به «من» خاص و ثابتی برخورد نمی‌کند. ولی از سوی دیگر، در فلسفه کانت می‌توان بین چندین «من» قائل به تمایز شد. قلب و محور مقاله را بررسی نسبت فاعل یا مصدر خود ادراکی با من فی نفسه تشکیل می‌داد. با ارائه شواهد متنی متعدد آشکار شد که از نقد اول دو نظریه در این مورد قابل استنباط است. طبق نظر اول، من خود ادراکی همان من فی نفسه است. ولی طبق نظریه دوم، که بیشتر مورد تأکید کانت است، اساساً نمی‌توان از من خود ادراکی سخن گفت زیرا خود ادراکی استعلایی امری استعلایی بوده و شأنی جز آگاهی از فعالیت اندیشیدن ندارد.

نقص مهم و اصلی هر دو نظر مذکور را باید در موضع معرفتی و نفس‌شناسی خاصی جستجو کرد که کانت آن را مفروض گرفته است و آن اینکه چون کانت هیچ‌گونه شناخت خارج از حوزه مفاهیم ذهنی را به رسمیت نمی‌شناسد و صریحاً منکر وجود و اعتبار علم غیر مفهومی یا حضوری می‌شود، در موضوع علم به خود و خودآگاهی با معضل بزرگی مواجه می‌شود. به علاوه، وقتی علم حضوری و غیرمفهومی انسان به خود در پس پرده ابهام یا انکار قرار گیرد آن گاه تبیین دقیق آغازگاه اصلی شناخت بدون گرفتاری در دور یا تسلسل باطل به معضل لاینحلی تبدیل می‌گردد. از این رو، چنان‌که دیدیم، براساس هیچ یک از دو نظریه مذکور و حتی با قبول تعلیم خود ادراکی استعلایی نمی‌توان تبیین منطقی قابل دفاعی از وحدت اندیشه ارائه داد. زیرا وحدت اندیشه مسبوق به فرض وحدت اندیشنده است؛ و بدون

اثبات یا قبول وحدت و این همانی اندیشنده در طول زمان نمی‌توان به توجیه عقلی وحدت اندیشه پرداخت. به عبارت دقیق‌تر، بدون به رسمیت شناختن علم حضوری به خود نمی‌توان از معضلی رهایی یافت که کانت با طرح و پروردن تعلیم خود ادراکی استعلایی، از جمله، درصد خلاصی از آن بود. نکته آخر اینکه، عدم پذیرش و حتی انکار اعتبار معرفتی علم غیر مفهومی یا علم حضوری، در تحلیل نهایی، همسو و سازگار با رویکرد اصالت ماهوی است. رویکردی که در تعالیم دیگر کانت نیز می‌توان شواهدی برای اثبات صحت انتساب آن به کانت پیدا کرد.^۳

فهرست منابع

- جواد آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج ۴، چاپ چهارم، قم: اسرار، ۱۳۸۷.
- عبدالکریمی، بیژن، *هایدگر و استعلا*، چاپ اول، تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۸۱.
- کابلیستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶ چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- کانت ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه حداد عادل، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- کانت، ایمانوئل، *سنجش خرد ناب*، ترجمه م. ش. ادیب سلطانی، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- کورنو، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه غزت اله فولادوند، چاپ اول، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
- هارتناک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ اول، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.

Allison, Henry E., *Kants Transcendental Idealism*, Yalu Univ. Press, 1983.

Allison, Henry E., *Idealism and Freedom*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

Gardner, Sebastian, *Kant and Critique of Pure Reason*, London: Routledge, 1999.

Kant, Immanuel, *Anthropology from a pragmatic point of view*, Tr. And ed. By Robert Loudon, Cambridge: Cambridge: Univ. press, 2006.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Tr. By Werner Pluher, Indiana police: Hackett publishing Company, 1996.

Paton, H. J., *Kants metaphysic of Experience*, London: Bradford and Dichens, W. C. I., 1936.

Westphal, Kenneth R., *Kants Transcendental Proof of Realism*, Cambridge: Univ. Press, 2004.

Wood, Allen, *Kant*, Oxford: Blackwell, 2005.