



University of Tabriz-Iran  
Quarterly Journal of  
*Philosophical Investigations*  
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419  
**Vol. 13/ Issue.27/ summer 2019**

---

## Negative attitude on Transcendental Ego in Kant

Masoud Omid<sup>1</sup>, Behzad Hassanpour<sup>2</sup>

1. Associate Professor of Philosophy, University of Tabriz, (correspondent author) E-mail: [masoud\\_omid1345@yahoo.com](mailto:masoud_omid1345@yahoo.com)

2. Ph.D. Candidate of Philosophy, University of Tabriz, E-mail: [behzadbassanpour1@gmail.com](mailto:behzadbassanpour1@gmail.com)

### Abstract

Transcendental ego is not only one of the essential elements in Kant's philosophical system, but also is the supreme principle in it. One way of deliberating the Problem of Transcendental is to investigate and analyze it from the negative point of view because a negative approach to some problems is an appropriate guide to the affirmative approach. In this article, first, we have compared the transcendental ego with the other cases such as metaphysical ego, empirical ego, mystical ego, physiological ego, and pragmatic ego. In this comparison, we showed that the transcendental ego is not similar to them. Second, we have pointed to some negative characteristics of transcendental ego as follows: 1- Transcendental ego is not an empirical subject. 2- It is not a concept. 3- It is not a representation. 4- It is not intuition. 5- It is not a category. 6- It has not any content. It lacks an ontological aspect.

**Keywords:** ego, theories, transcendental ego, negative approach, the negation of non-transcendental selves, the negation of non-transcendental characteristics.

## Introduction

This article tries to present a report and analysis of the transcendental ego from a negative point of view. By negative approach toward transcendental ego we mean what characteristics of transcendental ego are, and in a word, what transcendental ego is not. First, we have compared transcendental ego with the other cases such as metaphysical, empirical, mystical, physiological and pragmatic ego. Second, we have pointed to some important negative characteristics of the transcendental ego.

### 1. Transcendental ego in comparison with other cases

#### 1-1- Transcendental ego is not similar to the metaphysical ego.

We mean by the metaphysical I what is called a "soul" as a substance. According to Socrates, Plato, Aristotle, and some Scholastic and Islamic philosophers, and some pre-Kantian rationalists such as Descartes and Spinoza "soul" or "ego" is a substance. This substance is a thinking substance. Kant's transcendental ego is not a substance, because the apprehension and cognition of substance depend on transcendental ego. Soul or metaphysical ego as a substance has a content, but transcendental ego lacks content and is merely formal. Soul or metaphysical ego belongs to the category of substance, but to perceive categories depends on transcendental ego.

#### 2- 1- Transcendental ego is not similar to the empirical ego.

To be Conscious of self-according to the determinations of our state in inner perception is merely empirical, and always changing. This is called empirical I. To perceive this ego depends on transcendental I which is an unchangeable consciousness. Empirical ego contains content, but the transcendental ego lacks content.

#### 3- 1- Transcendental ego is not similar to the mystical ego.

Mystical ego is not exactly similar to the transcendental ego as transcendental unity of apperception just as some thinkers like W.T. Stace suppose it. Transcendental ego has only epistemological aspect and is the pre-condition of experience and empirical knowledge, but mystical ego is the consequence of individual experience which is called mystical experience. Transcendental ego is condition and pre-requisite of sensual intuition, understanding, and reason, but mystical ego is beyond all of them and has no relationship with them. According to the claim of some gnostic, mystical ego can unify with the general or universal soul, but transcendental ego has not any connection to the trans-physical world.

#### 4- 1- Transcendental ego is not similar to the physiological ego.

Physiological ego is a human being which is composed of a series of cells, tissues, organs, and systems doing mental and physiological activities. Physiological ego is the subject matter of the science of human physiology and

it is an empirical problem. Transcendental ego has not any connection with the physical structure of mankind. It has not any physiological and organic nature.

**5- 1- Transcendental ego is not similar to the pragmatic ego.**

According to Kant, pragmatic ego as a human being is a being who acts freely and independently. Pragmatic ego is studied in the realm of moral, social and political science, but transcendental ego belongs to the realm of epistemology.

**2- Some Negative Characteristics of Transcendental ego.**

**1- 2- Transcendental ego is not an empirical subject.**

Transcendental ego is not only the pre-condition of empirical I but also is its necessary base. Transcendental ego validates experience and empirical subject, so it is not an empirical subject.

**2- 2- Transcendental ego is not a concept.**

Transcendental ego as the absolutely transcendental condition of using any concept cannot be a concept. It is a pure self-consciousness and accompanies all concepts.

**3- 2- Transcendental ego is not a representation.**

Since the transcendental ego is not the object of any intuition, we cannot have any representation a priori.

**4- 2- Transcendental ego is not intuition.**

Transcendental ego as a thinking and the primary condition of intuition accompanies any intuition.

**5- 2- Transcendental ego is not a category.**

Transcendental ego as a meta-categorical subject is not a category, but a vehicle of all kinds of category.

**6- 2- Transcendental ego lacks content.**

Transcendental ego as the transcendental unity of apperception and as the formal principle of all consciousness and cognition lacks content.

**7- 2- Transcendental ego lacks the ontological aspect.**

Since transcendental ego belongs only to the realm of epistemology, and since it is neither an appearance nor a thing-in-itself, it is not an ontological case. It is not a substance as well.

**Conclusion**

Transcendental ego as the philosophical I is not a metaphysical or non-metaphysical ego. We may call it an epistemological- transcendental ego. We can classify any kinds of ego with respect to content and form, so transcendental ego is a formal one.

**References**

- Aristotle. (1995) *The Complete Works*, vol. 1-2, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press.
- Brook, Andrew. (1994) *Kant and the Mind*, Cambridge University Press.
- Caygill, Howard. (1994) *A Kant Dictionary*, Blackwell Reference.
- Descartes, Rene. (2002) *The Principle of Philosophy* translated by John Veitch, L.L.D, Blackmask Online.
- Descartes, Rene. (2005) *The Philosophical Writings*, vol. 1-2, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge University Press.
- Guyer, Paul. (2006) *Kant*, Routledge and Keganpoul, London.
- Hume, David. (1989) *A Treatise of Human Nature*. Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. (1964) *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan.
- Kant, Immanuel. (2009) *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, New York, Cambridge.
- Kemp Smith, Norman. (2003) *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan Ltd.



### بررسی من استعلایی کانت از نگاه سلبی\*

مسعود امید\*\*

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

بهزاد حسن‌پور

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز

#### چکیده

من استعلایی یکی از عناصر اصلی و بلکه اصل عالی در نظام فلسفی کانت است. یکی از شیوه‌های ورود به مسئله من استعلایی و تحلیل و بررسی آن در فلسفه کانت، نگاه سلبی به آن می‌باشد، زیرا در برخی مواقع، نگاه یا رویکرد سلبی به مسائل می‌تواند راهگشای نگاه ایجابی باشد. در این نوشتار نخستین گام سلبی مربوط به مقایسه من استعلایی کانت با دیگر نظریه‌ها در باب من از قبیل من متافیزیکی، من تجربی، من عرفانی، من فیزیولوژیک و من پراگماتیک است تا نشان داده شود که من استعلایی از نوع یا مشابه هیچ یک از موارد مذکور نیست. در مرحله‌ی بعدی در دومین گام سلبی به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های سلبی من استعلایی پرداخته شده است، از قبیل اینکه من استعلایی: ۱- سوژه‌ای تجربی نیست. ۲- از سنخ مفهوم نیست. ۳- از سنخ تصور نیست. ۴- از سنخ شهود نیست. ۵- از سنخ مقوله نیست. ۶- فاقد محتواس. ۷- فاقد جنبه آنتولوژیک و هستی‌شناسانه است.

**واژگان کلیدی:** من، نظریات، من استعلایی، وجه سلبی، نفی من‌های غیراستعلایی، نفی ویژگی‌های غیراستعلایی.

تأیید نهایی: ۹۷/۹/۳۰

\* تاریخ وصول: ۹۷/۷/۱۷

\*\* E-mail: masoud\_omid1345@yahoo.com

## مقدمه

دکارت در سرآغاز تاملات فلسفی خویش بنا را بر ویران‌سازی تمام افکار و آرای پیشین خود از طریق شک و تردید در همه آنها و نیز شک و تردید در تمامی امور محسوس و حتی امور معقول می‌گذارد تا دوباره از مبانی‌ای شروع کند که در نهایت بنای استوار و مستحکم علوم و دوام و ثبات آن را تضمین کند. (Descartes, 2005: 12) در واقع هدف دکارت از شک درباره همه اشیا و امور، کشف بنیاد کل علم بود. بنیاد کل علم از منظر دکارت، همان کوژیتو یعنی «می‌اندیشم هستم» است که شالوده یقینی نظام فلسفی وی را تشکیل می‌دهد. کوژیتو به مثابه بنیاد کل علم تلقی می‌گردد که دکارت با روش ویژه خود آن را بنیان نهاد. در واقع از منظر دکارت «من» به مثابه «نفس» جوهری اندیشنده است. (Descartes, 2002: 20)

دیوید هیوم به انکار شهود مابعدالطبیعی از «من» یا «خود» مبادرت می‌ورزد. وی دست کم در حیطه تجربه‌ی فردی و درونی خویش به جوهر نفسانی به مثابه امری ثابت و تغییرناپذیر دست نمی‌یابد. بنابراین وی جوهریت، بساطت و وحدت را از «من» نفی می‌کند. در واقع هیوم معتقد است که ما تصویری از جوهر نداریم، اگر هم چنین تصویری داشته باشیم آن از هیچ تاثیری ناشی نشده است. مطابق دیدگاه هیوم، تصور جوهر نه محصول تاثیرات حسی است و نه دستاورد تاثیرات بازتابی است. به نظر وی تصور جوهر، چیزی جز مجموعه‌ای تصورات بسیط نیست که قوه خیال به آنها وحدت بخشیده و نامی خاص بدان‌ها داده است که به واسطه آن می‌توانیم چنین مجموعه‌ای را برای خود یا دیگران فرا بخوانیم. (Hume, 1989: 67)

کانت با مطالعه در آثار دکارت و هیوم و بررسی دیدگاه‌های آنان دریافت که نه می‌تواند آرای جزم اندیشانه دکارت و پیروان وی در باب «من» را بپذیرد و نه عیناً سخن هیوم را در باب انکار «من» به نحو مطلق بپذیرد که معادل با انکار معرفت کلی است. بنابراین کانت در صدد بود تا میان دو نگرش درباره «من» یعنی من ثابت و جوهری دکارت و امر متغیر و ذره‌وار هیوم که چیزی غیر از مجموع ادراکات نبود، دیدگاه سومی را اتخاذ کند تا بدین وسیله به زعم خویش بر مشکلات معرفت‌شناختی آن دو فائق آید. از همین روست که کانت علاوه بر پذیرش امری به عنوان «من تجربی» از «من استعلایی» سخن می‌گوید.

من استعلایی یکی از عناصر اصلی و بلکه اصل عالی در نظام فلسفی کانت است. هر نوع ضرورتی همواره بر مبنای شرط استعلایی قرار دارد. من استعلایی به مثابه یک بنیاد استعلایی برای ترکیب کثرات همه شهودات و نیز مبنای استعلایی مفاهیم متعلقات و نیز مبنای ضرورت‌بخشی، وحدت‌بخشی و امکان بخشی به شناخت‌های حقیقی ما، نقشی اساسی در نظام معرفت‌شناختی کانت ایفا می‌کند.

منظور ما از گزارش و تحلیل من استعلایی، مشخص کردن ویژگی‌های سلبی من استعلایی در فلسفه کانت است. نگاه سلبی به من استعلایی به این معناست که مشخص کنیم که من استعلایی کانت فاقد کدام ویژگی‌هاست و به بیان ساده‌تر، من استعلایی چه چیزی نیست. انتخاب رویکرد سلبی راجع به من استعلایی در این نوشتار نکته‌ای در خور تامل است، زیرا در برخی موارد، رویکرد سلبی در قبال برخی

مسائل و از جمله مسائل فلسفی، راهنما و راهگشای رویکرد یا گام ایجابی است. در طول تاریخ تفکر بشری به طور اعم، و تاریخ فلسفه به طور اخص، دیدگاه‌های مختلف و متنوعی در باب ماهیت و چیستی «من» یا «نفس انسانی» ارائه گردیده است. این تنوع و تعدد نظریات و دیدگاه‌ها در رابطه با ماهیت و چیستی «من» ناشی از تنوع و تعدد مکاتب و نظام‌های فلسفی است که با توجه به مبانی و با توجه به چشم‌اندازها و زاویه‌ی نگاه خویش، به مسئله‌ی «من» پرداخته‌اند. در این میان من استعلایی نیز یکی از نمودهای بارز آن است. در ادامه با لحاظ دو گام سلبی: سلب من‌ها و سلب ویژگی‌ها در حوزه من استعلایی به طرح مباحث مربوطه می‌پردازیم.

#### ۱. من استعلایی از نوع من متافیزیکی نیست.

با وجود اینکه فلسفه یونانی به ویژه از افلاطون به بعد در افقی متافیزیکی در باب نفس می‌اندیشد، اما در این میان اندیشه متافیزیکی ارسطو در مورد نفس و استفاده از مقولات متافیزیکی در تبیین و توصیف آن، اوج زبان و تعبیر متافیزیکی در باب نفس است. ارسطو نفس را عبارت از جوهری می‌داند که صورت جسم طبیعی و دارای اندام است و از فعلیت و زندگی برخوردار است. (Aristotle, 1995: 412, a) با تامل و ملاحظه در دیدگاه‌های ارسطو درباره نفس می‌توان ویژگی‌های نفس از منظر وی را بدین شرح بیان داشت: ۱- نفس، جوهر است نه عرض. ۲- نفس، صورت است نه ماده. ۳- نفس، امری بالفعل است نه بالقوه. ۴- نفس برای اینکه به کنش بپردازد و اثر خود را انتقال دهد به جسم طبیعی دارای اندام نیازمند است. ۵- نفس واجد حیات است نه فاقد حیات. به نزد ارسطو، نفس هر موجود زنده نه تنها جوهر و علت صوری و ذات آن است، بلکه همچنین علت غایی و اصل و فعلیت و مبدأ اول حرکت مکانی و علت نمو و ذبول آن و احساس آن و خلاصه، اصل همه کمالات آن می‌باشد. بدن منفعل و نفس فعال است.

در ادامه سنت متافیزیکی یونانی، در قرون وسطی نیز ما شاهد فهم متافیزیکی از نفس هستیم. آگوستین قدیس نفس را جوهری عقلی می‌داند که می‌تواند بر بدن حکم براند. (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۲۸۸) به نظر توماس آکوئینی، نفس نه جوهری است که فقط کار صورت از آن برآید، نه صورتی که آن را نتوان جوهر دانست، بلکه صورتی است که هم جوهریت دارد و هم جوهریت می‌بخشد. (همان: ۲۹۸) فارابی مانند ارسطو نفس را صورت بدن می‌داند و معتقد است که نفس جوهری بسیط، روحانی و مباین با بدن است. (الفخوری، ۱۳۵۸: ۴۲۰) ابن‌سینا نیز در همین راستا می‌اندیشد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۹-۳۰۵) منظر غالب در میان فیلسوفان اسلامی درباره نفس منطری متافیزیکی است و به طور کلی نظر بر این است که نفس جوهری است ذاتاً مفارق و مجرد از ماده، ولی از حیث فعلش به ماده تعلق دارد و فعلش به واسطه ماده است، بر خلاف عقل که ذاتاً و فعلاً نیازمند به ماده نیست و کاملاً مفارق از ماده است. از آنجا که نفس ذاتاً به ماده نیاز دارد، لذا پس از قطع علاقه‌اش از بدن باقی می‌ماند. نفس از حیث تعریف، کمال اول برای جسم آلی است و منظور از کمال، همان فعلیت در مقابل نقص و قوه است. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲۰۰ و ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۹ و ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۳۱)

پس از قرون میانه، در فلسفه جدید نیز ما شاهد اوصافی متافیزیکی در باب نفس هستیم که مهم‌ترین آنها جوهریت آن است؛ مثلاً در نزد دکارت. دکارت «من» را با مساوی با اندیشه می‌گیرد و مراد وی از اندیشه امری است که در معنای بسیار وسیع و عامی به کار می‌رود به طوری که مشتمل بر تمام آن چیزی است که در ما جریان دارد و ما وجود آن را در خودمان، به طور بی‌واسطه درک می‌کنیم. اموری از قبیل فهمیدن، خواستن، خیال کردن و حتی حس کردن نیز چیزی جز فکر و اندیشه نیست. (Descartes, 2002: 11) در واقع «من» به مثابه «نفس» جوهری اندیشنده است. در اینجا پرسش دیگری مطرح می‌گردد و آن اینکه، جوهر، دست کم به نزد دکارت چیست؟ به نظر وی، جوهر موجودی است که برای وجود داشتن نیازی به موضوع ندارد. هر جوهری دارای یک صفت اصلی است و صفت اصلی نفس، اندیشیدن است (ibid:20).

کانت نیز در ترسیم منظر متافیزیکی نسبت به نفس می‌گوید که از منظر روان‌شناسی عقلانی، نفس جوهر است، از لحاظ کیفیت بسیط است، به لحاظ زمان‌های مختلفی که در آن موجود است، از حیث عددی این همان است، یعنی وحدت است نه کثرت و با متعلقات ممکن در مکان در نسبت است یا با آنها نسبتی دارد (CPR, 1964: A344-B402). در واقع بر این اساس، جوهر نفس صرفاً به منزله متعلق حس درونی، مفهوم غیرمادی بودن را به ما می‌دهد، به مثابه جوهر بسیط، مفهوم فسادناپذیری را به ما ارائه می‌کند. این همانی آن، به منزله جوهر عقلانی، مفهوم شخصیت را به ما می‌دهد؛ و هر سه مفهوم مذکور با هم، مفهوم روح را؛ در حالی که نسبت آن با متعلقات در مکان، مفهوم روابط متقابل با اجسام را می‌دهد و در نتیجه ما را وامی‌دارد که جوهر اندیشنده را به مثابه اصل حیات در ماده که همان نفس یا جان است تصور کنیم. جاندار نیز در صورت محدود شدن توسط روحانیت، مفهوم جاودانگی را به ما می‌دهد (CPR A345-B403).

من استعلایی کانت یک «من متافیزیکی» با ویژگی‌هایی از قبیل جوهریت و... نیست. برای نمونه کانت به صراحت جوهر بودن آن را نفی می‌کند، زیرا درک و دریافت جوهر، خود منوط و موقوف به من استعلایی است. این بدان معنی است که من استعلایی را هرگز نمی‌توان خواه به عنوان یک جوهر نفسانی، خواه جوهر مادی به شمار آورد. در فلسفه کانت، من برخلاف اشیای تجربی هرگز متعلق شهود حسی واقع نمی‌گردد تا بتوان مقوله محض جوهر را بر آن اطلاق کرد، بلکه خود آن بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین پیش فرض و ضروری‌ترین پیش شرط استفاده از مفهوم پیشینی جوهر است. بنا به تصریح کانت، من استعلایی که همان خودآگاهی مطلقاً استعلایی است چیزی غیر از ارجاع پدیدارهای باطنی به موضوع نامعلوم آنها نیست (کانت، ۱۳۷۰: ۱۸۲). همچنین کانت معتقد است که تبدیل من استعلایی به جوهر نفسانی که بتواند به عنوان مبنای تفکر عمل کند، به معنای افتادن در دام مغالطه منطقی است (CPR, 1964: A398).



### کانت و مساله جوهر و نفی آن از من استعلایی

در ادامه نخست به توصیف کانت از جوهر می‌پردازیم و سپس دلایل غیرجوهری بودن من استعلایی از نظر وی را بیان می‌کنیم. وی در کتاب *تمهیدات* همانند فیلسوفان کلاسیک، جوهر را به مثابه چیزی می‌داند که فقط به عنوان موضوع وجود دارد. (کانت ۱۳۶۷: ۱۰۳) وی در *نقد عقل محض* جوهر را به شرح زیر تبیین می‌کند:

اگر ما از مفهوم تجربی خود از هر چیزی، خواه جسمانی، خواه غیرجسمانی، همه‌ی خاصیت‌هایی را که تجربه به ما آموخته است کنار بگذاریم، باز یک خاصیت وجود دارد که آن را نمی‌توانیم جدا کنیم؛ و آن این است که آن متعلق تجربه را به مثابه جوهر یا مرتبط با جوهر می‌اندیشیم. (هر چند این مفهوم جوهر متعین‌تر از مفهوم یک عین کلی است.) (CPR, B6)

البته کانت علاوه بر ویژگی‌های مذکور، به ضروری و پیشینی بودن و نامتغیر بودن آن اذعان می‌کند. (CPR A246) مطابق دیدگاه وی، آنچه در پدیدار با زمان - که خود نامتغیر و راسخ است - متناظر باشد، عبارت است از امر نامتغیر در وجود، که همان جوهر می‌باشد و فقط در جوهر است که توالی و هم‌بودی پدیدارها بر طبق زمان می‌توانند تعیین گردند (CPR A253).

اکنون می‌خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که چرا من استعلایی جوهر نیست؟ به بیان دیگر، چرا من استعلایی از نوع من متافیزیکی نیست؟ من متافیزیکی همان من جوهری یا نفس است که سنت دیرین متافیزیکی از یونان باستان، افلاطون و ارسطو گرفته تا دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و نیز بسیاری از فلاسفه اسلامی، البته با تفاوت‌ها و تمایزات جزئی، بدان گواه و ناظر است. می‌توان برای نفی جوهریت از من استعلایی کانت دلایلی را به شرح زیر ارائه کرد:

۱- به نظر کانت، من استعلایی بر خلاف من تجربی هرگز متعلق شهود حسی واقع نمی‌شود تا بتوان مقوله محض جوهر را بر آن اطلاق کرد و این همان چیزی است که کانت بر آن تاکید می‌ورزد، به این معنا که جوهر چیزی است که در رابطه با شهود می‌باید آخرین موضوع هرگونه تعین‌های دیگر باشد (CPR, A246) این دلیل را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

الف- شرط اطلاق جوهر، امکان شهود بیرونی یا درونی است.

ب- من استعلایی به نحو بیرونی و درونی شهودپذیر نیست.

نتیجه: من استعلایی جوهر نیست.

۲- در دلیل قبلی متذکر شدیم که من استعلایی بر خلاف من تجربی هرگز متعلق شهود حسی واقع نمی‌گردد تا بتوان مقوله محض جوهر را بر آن اطلاق کرد، بلکه خودش بنیادی‌ترین پیش فرض و ضروری‌ترین پیش شرط استفاده از مفهوم پیشینی جوهر است. اگر چیزی که خود شرط مطلقاً استعلایی به کار بردن هرگونه مفهوم و نیز مفهوم جوهر باشد، دیگر خود نمی‌تواند جوهر باشد. خلاصه این دلیل به شرح زیر می‌باشد:

الف-من استعلایی شرط کاربرد مقوله جوهر در باب پدیدارهاست.  
 ب-شرط کاربرد یک مقوله نمی‌تواند خود متعلق و مصداق آن مقوله باشد.  
 نتیجه: من استعلایی نمی‌تواند متعلق و مصداق مقوله جوهر باشد.

۳- کانت من استعلایی را به مثابه یک تصور کاملاً تهی توصیف می‌کند به گونه‌ای که ما نمی‌توانیم بگوییم آن یک مفهوم است، بلکه فقط یک آگاهی ساده و محض است که همه مفاهیم را همراهی می‌کند (CPR, A436-B404). در واقع، من استعلایی به مثابه آگاهی محض صورتی فاقد محتواست و مفهوم به مثابه محصول این آگاهی محض محتوا، نمی‌تواند فاقد محتوا باشد. همچنین جوهر را نمی‌توان صرفاً به عنوان یک آگاهی محض یا صورت آگاهی در نظر گرفت. جوهر نفس در سنت متافیزیکی از یونان باستان تا زمان کانت همواره دارای محتوا بوده است. پس نمی‌توان جوهر را، خواه مادی و خواه نفسانی همچون امری فاقد محتوا تلقی کرد. کانت حتی اصرار می‌ورزد که من استعلایی یک عبارت کاملاً تهی است که چیزی غیر از اندیشه وحدت مطلق و منطقی سوژه یا فاعل شناسا را تعیین نمی‌کند. این دلیل هم به صورت زیر خلاصه می‌گردد:

الف-اگر اطلاق جوهر به عنوان امری دارای محتوا بر من استعلایی جایز باشد آن گاه باید من استعلایی دارای محتوا بوده و امری صرفاً صوری نباشد.  
 ب-اما من استعلایی امری فاقد محتوا و صرفاً صوری است.  
 نتیجه: امکان اطلاق جوهر بر من استعلایی وجود ندارد.

به نظر نورمن کمپ اسمیت «خود» یا «من» زمانی که وارد آگاهی می‌شود، صرفاً یک سوژه منطقی است؛ «من» و به تعبیر دیگر «من استعلایی» یک زمینه بنیادی است که خودآگاهی و همه اندیشه‌های دیگر وابسته و منوط به آن هستند. به خاطر همین تمایز، کانت جوهریت سوژه یا فاعل شناسا را به چالش می‌کشد. «من استعلایی» صرفاً بیانگر نسبت منطقی میان موضوع و محمول است. وی در ادامه می‌افزاید که برای اینکه خود یا من را به عنوان جوهر بشناسیم که از ثبات و وحدت برخوردار باشد و بعد از مرگ باقی بماند، بایستی آن را شهود کنیم. ولی مطابق دیدگاه کانت «من می‌اندیشم» به شهود در نمی‌آید (Kemp smith, 2003: 457).

پل کایر معتقد است که کانت در نقد آموزه‌های روان‌شناسان عقل‌گرا می‌گوید که آن‌ها ویژگی‌های صرفاً صوری ایده‌ی «خود» یا «من» (من استعلایی) را با ویژگی‌های مابعدالطبیعی «خود» در مقام جوهر اشتباه گرفته‌اند (Guyer, 2006: 135).

به نظر یوستوس هارتناک، ادراک نفسانی محض یا استعلایی و به عبارت دیگر، «من استعلایی» یک متعلق ممکن معرفت نیست، چون این امر مستلزم استفاده از مقولات است و استفاده از مقولات و به ویژه مقوله جوهر، خود موقوف و منوط به ادراک نفسانی محض یا من استعلایی است؛ در نتیجه اطلاق مقولات و ادراک نفسانی محض ممکن نیست (هارتناک، ۱۳۷۸: ۱-۱۴۰). بنابراین، به نظر هارتناک، ما حق نداریم مفهوم جوهر را بر محتویات آگاهی اطلاق کنیم، زیرا آنچه شناخت و معرفت ما را نسبت به وجدان و آگاهی خودمان ممکن ساخته، همانا اطلاق مفهوم جوهر بر اشیا و اعیان عالم خارج

است (همان: ۱۴۵). با توجه به دیدگاه هارتناک، می‌گوییم که شناخت جوهر به مثابه یکی از مقولات، منوط و موقوف به من استعلایی است.

## ۲- من استعلایی از نوع من تجربی یا روان‌شناختی نیست.

هیوم معتقد است که ما تصویری از جوهر نداریم. به نظر و، تصور جوهر چیزی جز مجموعه‌ای از تصورات بسیط نیست که قوه خیال به آنها وحدت بخشیده و نامی خاص به آنها داده است که به واسطه آن چنین مجموعه‌ای را برای خود یا دیگران فرا بخوانیم (Hume, 1989: 67). در واقع، هیوم با وفاداری به مبانی اصالت تجربه، صریحاً هم جوهر جسمانی و هم جوهر نفسانی را انکار می‌کند. وی حتی به صراحت اعلام می‌دارد که ما تصویری از «خود» یا «من» به تمایز از ادراکاتمان نداریم. اگر ما تصور واضحی از خود داشته باشیم، باید برگرفته از تأثیری باشد. بنابراین خود یا شخص عبارت از تأثیری واحد نیست، بلکه چیزی است که تاثرات و تصورات چندگانه ما بنا به فرض، به آن برگشت دارند. اگر تأثیری تصور خود را به وجود می‌آورد، این تأثیر بایستی در تمام مراحل زندگانی ما همواره بر یک حال ثابت بماند، زیرا فرض بر این است که خود به این شیوه وجود دارد، اما هیچ تأثیر ثابت و لایتغیری وجود ندارد و در نتیجه چنین تصویری وجود ندارد (ibid: 251). همه ادراکات ما تمیزپذیر و جدایی‌پذیر هستند و نمی‌توان «من‌ای» جدا و مستقل از ادراکات و یا «من» یا «خودی» را در بنیاد ادراکات کشف کرد. هیوم در ادامه سخن خویش که حاکی از تواضع و فروتنی مثال‌زدنی است این‌گونه اقرار می‌کند:

من که هر زمان به کنه اندرون خویش، آنچه خودم می‌نامم، می‌روم همواره با گونه‌ای ادراک خاص و جزئی مواجه می‌شوم. ادراک اموری نظیر گرمی یا سردی، روشنی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت. من هرگز هیچ وقت خودم را بدون ادراک دریافت نمی‌کنم، و هرگز نمی‌توانم غیر از ادراک، چیزی دیگری را مشاهده کنم. اگر کسی پس از تأمل جدی و فارغ از عصبیت فکر می‌کند که مفهوم یا تلقی دیگری از خودش دارد باید اقرار کنم که مرا توان استدلال با او نمی‌ماند (ibid: 252).

دیدگاه هیوم درباره «من» و نگرش سلبی وی به جوهریت و این‌همانی آن به انکار «من» و دست کم «من جوهری» یا «من متافیزیکی» انجامید. دیدگاه هیوم نمی‌توانست کانت را متقاعد کند زیرا از نظر کانت قطعیت و کلیت و حتی ضرورت مورد نیاز علوم از جنبه‌های ثابت فاعل شناسایی «من» به دست می‌آید. البته کانت آن جنبه از دیدگاه هیوم درباره متغیر و ذره‌ای بودن را می‌پذیرفت، ولی باور به این «من» که می‌توان آن را من تجربی یا روان‌شناختی نامید، نمی‌توانست شرط غایی شناخت و حتی مبنای کل شناخت اعم از شهود، فاهمه و حتی عقل باشد، زیرا این من تجربی نیازمند تکیه‌گاه و بستر محکمی بود که در آن بستر بتواند به کارکردهای خویش ادامه دهد و این تکیه‌گاه و پیش‌شرط بنیادین، «من استعلایی» نام دارد.

کانت میان دو معنای من تمایز قائل می‌گردد: من تجربی در برابر من استعلایی، من روان‌شناختی در برابر من منطقی، و بالاخره من به مثابه ابژه در برابر من به مثابه سوژه یا فاعل شناسا. این نوع تقسیم‌بندی از ماهیت خودآگاهی ناشی می‌شود. از یک سو، من به مثابه متعلق شهود اندیشیده می‌شود و از سوی دیگر، من امری است که می‌اندیشد (Caygill, 1994: 233). کانت گاهی از من استعلایی به عنوان «ادراک نفسانی استعلایی» و از من تجربی به عنوان «ادراک نفسانی تجربی» یاد می‌کند.

در ادراک حسی درونی، آگاهی از خود بر حسب تعیینات حالات خودمان وجود دارد که صرفاً تجربی است و همواره متغیر است؛ این آگاهی نمی‌تواند هیچ خود ثابت و ماندگاری را در این سیل پدیدارها ارائه دهد. این آگاهی معمولاً حس درونی یا ادراک نفسانی تجربی خوانده می‌شود. آنچه بالضروره باید به مثابه‌ی عدد، این همان در نظر گرفته شود، نمی‌تواند از طریق داده‌های تجربی اندیشیده شود. بنابراین باید شرطی باشد که پیش از هر نوع تجربه واقع شود، و خود تجربه را ممکن سازد، شرطی که باید فرض پیشین را معتبر سازد. (CPR, A107)

وی در ادامه، ادراک نفسانی استعلایی را به مثابه آگاهی تبدیل‌ناپذیر، اصیل و محض تعریف می‌کند. وی می‌افزاید که حتی محض‌ترین وحدت عینی، یعنی وحدت مفاهیم پیشین (مکان و زمان) فقط از طریق رابطه شهودات با آن وحدت آگاهی ممکن می‌باشد. به بیان دیگر، وحدت عددی ادراک نفسانی استعلایی مبنای پیشین همه مفاهیم را تشکیل می‌دهد (ibid).

با توجه به مباحث طرح شده در این بخش می‌توان تفاوت‌های میان من استعلایی و من تجربی را به شرح زیر تبیین کرد:

- ۱- ادراک نفسانی تجربی در معرض تغییر دائمی قرار دارد، ولی ادراک نفسانی استعلایی امری ثابت و لایتغیر است.
- ۲- من استعلایی یا ادراک نفسانی استعلایی دارای این همانی یا وحدت عددی است ولی من تجربی یا ادراک نفسانی تجربی فاقد این همانی یا وحدت عددی است.
- ۳- من تجربی، همان گونه که از نامش پیداست، امری تجربی است، در حالی که من استعلایی مستقل از تجربه است و حتی تجربه را ممکن می‌سازد.
- ۴- تجربه و حصول شناخت و حتی من تجربی، در چارچوب من استعلایی امکان دارد. من استعلایی شرط امکان تجربه است.
- ۵- من تجربی دارای محتواست و محتوای آن همان ادراکات و شهودات است، در حالی که من استعلایی امری فاقد محتوا و صرفاً صوری است.

به نظر اندرو بروک، سوژه تجربی یا من تجربی، بخشی از نظم طبیعت است و همه حالات و وضعیت‌های آن را می‌توان مطابق قانون علیت معین کرد و در واقع، یک واقعیت قابل اثبات و متعلق به حوزه معرفت تجربی است. بر این اساس می‌توان همه ویژگی‌ها، احساسات و فعالیت‌های که یک واحد

را پدید می‌آورند و در واقع، همه حالت‌های پدیداری فرد را به وجود می‌آورند من تجربی او نامید (Brook, 1994: 90). اما من محض یا استعلایی فقط یک اصل منطقی و منشأ همه اصول نظری بوده و در یک کلام، برای بیان وحدت عینی و معرفت ضروری لازم است.

### ۳- من استعلایی ار نوع من عرفانی نیست.

در اصطلاح عرفان، نفس چیزی جز روح نیست و حقیقت روح هم جز حق نمی‌باشد (گوهرین، ۱۳۸۸، ج ۱۰: ۲۴). به نظر عزیزالدین نسفی، اهل شریعت، حقیقت آدمی را که مُدرک جزئیات و کلیات، و دانای خود و پروردگار است، روح انسانی گویند؛ و اهل حکمت این حقیقت را نفس انسانی گویند. (سجادی، ۱۳۸۹: ۴۲۷) به نظر عرفا، غایت قصوای همه‌ی شناخت‌ها شناخت پروردگار است و این مهم حاصل نمی‌گردد مگر از راه شناخت نفس خویش و یا به تعبیر دقیقتر، من عرفانی انسان. به نظر ابن عربی، شناخت نفس و به تبع آن شناخت حق، امری است که با اندیشه به آن نمی‌رسیم بلکه از طریق شهود آن را فراچنگ می‌آوریم. (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۳: ۱۰۱) مایستر اکهارت، عارف آلمانی نیز ما را به درون-نگری سفارش می‌کند و از ما می‌خواهد که تاملات عمیق فکری را رها کنیم و به درون ذات خویش برگردیم و شناخت خویش را از آنجا بیاموزیم. اگر نفس خودش را بشناسد، همه چیز را می‌شناسد. جایی که خدا هست نفس است و جایی که نفس است خدا هست. (کاکایی، ۱۳۸۲: ۱-۲۸۰)

مولانا جلال الدین محمد بلخی، عارف ایرانی نیز با ابن عربی و مایستر اکهارت هم آواز است و خودشناسی را رمز خداشناسی و غیرشناسی می‌داند:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت

(مثنوی، دفتر پنجم، ۲۱۱۴)

به نظر مولانا خودشناسی هنگامی حاصل می‌گردد که آدمی از خویش کاذب و سطحی خویش بگذرد و از طریق تصفیه باطن و تجلیه درون، ذات پاک صاف کنه جان خود را عیان ببیند.

جهد کن در بیخودی خود را بیاب زودتر، والله اعلم بالصواب

(همان: دفتر چهارم، ۳۲۱۸)

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود

(همان: دفتر اول، ۳۴۶۰)

ساحت من عرفانی یا ژرفنای جان محل لقای نفس عارف و پروردگار است. بدین سان نفس می‌تواند به واقعیت ماورای تجربی معرفت یابد و در مراتب و مراحل بعدی با آن واقعیت متعالی وحدت یابد و عالمی شود عین معلوم. همین جاست که حجابی میان من انسانی عارف واصل و من مطلق لایزال احدیت باقی نمی‌ماند و نوعی اتحاد میان من عرفانی و من مطلق خداوندی به وقوع می‌پیوندد که گویی همه چیز در حد یک من و فقط یک من [=من مطلق، ذات احدیت] جلوه‌گر می‌شود.

ابن عربی نیز مانند اکهارت و مولانا تمایزی میان نفس خویش و ذات خداوند نمی‌بیند. به نظر وی، اگر ما به نفس خویش راه پیدا کنیم و خویشتن خویش را به خوبی دریابیم و بشناسیم و به کنه اصلی خویش بازگردیم در این هنگام در می‌یابیم که عین ذات او [خداوند] هستیم (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۱: ۶۹۵). شمس‌الدین محمد لاهیجی معتقد است که اگر وجود مطلق به واسطه نسبتی از نسب، متعین به تعین گردد و مُشار به اشارت شود، از آن مطلق متعین به واژه «من» تعبیر می‌کنند و او را «من» گویند. در حقیقت، «من» عبارت از هستی یا وجود مطلق است که مقید به تعین شده باشد؛ خواه تعین روحانی، خواه تعین جسمانی. بنابراین معنی هر فردی از افراد موجودات را «من» می‌خوانند (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۸۷).

چو هست مطلق در اشارت آید      به لفظ من کنند از وی عبارت  
حقیقت کز تعین شد معین      تو او را در عبارت گفته‌ای من

(شبستری ۱۳۸۲: ۲۹۰-۲۸۹)

والتر ترنس استیس در باب اتحاد نفس عارف [من عرفانی] با نفس کلی یا نفس کیهانی از تعبیر جالب توجهی تحت عنوان پارادوکس خلاً- ملاً استفاده می‌کند. به نظر وی، مفهوم نفس کلی یا نفس کیهانی که فردیت عارف، دست کم به هنگام اتحاد، با آن اتصال می‌یابد، تعبیر درست تجربه عرفانی انفسی است. مطابق دیدگاه استیس، تجربه‌ای که عارفان از آن سخن می‌گویند یعنی ادراک وحدتی کاملاً تهی و آگاهی محض که آگاهی نسبت به هیچ چیز نیست بلکه بر عکس خالی از هر گونه محتواست، غیر منطقی و متناقض نماند. این خلاً، این وجود در عین حال نامتناهی است؛ آگاهی محض است، نفس بسیط است، واحد فلوپین و ودانته است، وحدت اولوهی اکهارت است و همانا نفس کلی است. هم مثبت است و هم منفی، هم نور است و هم ظلمت (استیس، ۱۳۷۹: ۱۶۴). به نظر استیس، آنچه عرفا اثبات می‌کنند نفسی است که کانت آن را وحدت استعلایی ادراک نفسانی می‌نامد (همان: ۸۳).

نیاید دیدگاه استیس مبنی بر شباهت میان من عرفانی و وحدت استعلایی ادراک نفسانی کانت را جدی تلقی کرد. هر چند برخی ویژگی‌های من عرفانی که در تجربه عرفانی به حصول می‌پیوندند با برخی ویژگی‌های من استعلایی کانت از قبیل فاقد محتوا بودن، آگاهی محض و نظایر اینها مشابه است، اما نمی‌توان من عرفانی عارفان را دقیقاً همان وحدت استعلایی ادراک نفسانی مورد نظر کانت دانست. من استعلایی کانت فقط جنبه معرفت‌شناختی صرف دارد و پشتوانه تجربه و شناخت تجربی و حتی شناخت پیشین است. ولی من عرفانی عارفان، خود حاصل نوعی تجربه فردی است که از آن به تجربه عرفانی تعبیر می‌گردد. من استعلایی کانت مینا و پیش نیاز و شرط شهود حسی، فاهمه و حتی عقل است. ولی من عرفانی، بنا به دعوی خود عارفان، فراتر از شهود حسی، فاهمه و عقل است و هیچ نسبتی با آنها ندارد. من استعلایی کانت امری نیست که در آن یا به واسطه‌ی آن، فرد بتواند با نفس کلی یا کیهانی اتحاد یابد و خود کانت هرگز چنین ادعایی نکرده است. من استعلایی رابط و حلقه اتصال با عوالم ماورای طبیعت نیست.

به نظر می‌رسد که من عرفانی بدون کاربرد زبان متافیزیکی، در حال و هوای متافیزیکی قرار دارد و تصویری متافیزیکی از نفس را ارائه می‌دهد. چنین تصویری نمی‌تواند عینا مطابق با من استعلایی کانت باشد.

#### ۴- من استعلایی از نوع من فیزیولوژیک نیست.

انسان در مقام «من فیزیولوژیک» همان موجود زنده‌ای است که متشکل از مجموعه سلول‌ها، بافتها، اندامها و دستگاهها به علاوه‌ی فعالیت‌های ذهنی و روانی می‌باشد این «من» می‌تواند یکی از مسائل مورد بحث فیزیولوژی، زیست‌شناسی و حتی روان‌شناسی تجربی باشد. ولی اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم «من فیزیولوژیک» فقط می‌تواند موضوع مطالعه علم فیزیولوژی انسانی باشد.

برای نمونه ادگار مورن معتقد است که انسان به طور قطع موجودی زیست‌شناختی و در همان حال قطعاً موجودی فرهنگی و ماورای زیست‌شناختی است که در جهانی از زبان‌ها و اندیشه‌ها و آگاهی زندگی می‌کند، اما پارادایم ساده‌گری یا ساده‌نگاری ما را وامی‌دارد که این دو واقعیت، یعنی واقعیت زیست‌شناختی و واقعیت فرهنگی را از هم جدا کنیم و یا پیچیده‌ترین را تا حد ساده‌ترین فروکاهیم. پس انسان زیست‌شناختی را در گروه زیست‌شناسی به منزله موجودی کالبدشناختی و فیزیولوژیک و غیره مطالعه می‌کنند و انسان فرهنگی را در گروه علوم انسانی اجتماعی مطالعه می‌کنند. مغز انسان به منزله یک اندام زیست‌شناختی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و ذهن وی به منزله‌ی کارکرد یا واقعیت روان‌شناختی است. گاهی برخی فراموش می‌کنند که یکی بدون دیگری وجود ندارد (مورن، ۱۳۸۸: ۶۷).

به نظر کانت، انسان متعلق به دو جهان محسوس و معقول است. انسان از دو شأن پدیداری و ذاتی برخوردار است. شأن پدیداری وی متعلق به جهان محسوس و طبیعی است و شأن ذاتی وی فراتر از عالم محسوس و متعلق به جهان عقلانی است. کانت این مقام دوگانه انسان را در دو علم جداگانه به نام‌های انسان‌شناسی تجربی و انسان‌شناسی عقلانی تدوین کرده است. انسان‌شناسی تجربی به وضعیت روزمرگی انسان می‌پردازد. انسان‌شناسی عقلانی ذات انسان را به عنوان انسان با قطع نظر از ویژگی‌های جغرافیایی از قبیل دین، ملیت، رنگ، نژاد و غیره مطالعه و بررسی می‌کند. از منظر کانت، انسان‌شناسی تجربی نیز به دو بخش فیزیولوژیک و پراگماتیک تقسیم می‌گردد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۵-۲۴).

مطابق دیدگاه کانت، انسان‌شناسی فیزیولوژیک متضمن شناخت انسان به عنوان یکی از اشیای طبیعی است. انسان‌شناسی پراگماتیک عبارت است از شناخت انسان به منزله موجودی که آزادانه عمل می‌کند یا موجودی که مختار است (Kant, 2009: 3).

حال، پرسش این است: «چرا من استعلایی مورد نظر کانت نمی‌تواند من فیزیولوژیک باشد؟» در پاسخ می‌گوییم که من فیزیولوژیک با ویژگی خاص خویش که پیش از این آنها را برشمردیم موضوع مورد مطالعه فیزیولوژی به مثابه یکی از شاخه‌های علم زیست‌شناسی است که مستفاد از شناخت تجربی است. در واقع، من فیزیولوژیک امری تجربی- انضمامی است و از حیث شناختی، در ساحت پسین یا ما تاخر جای می‌گیرد. البته نباید این «من» را با «من تجربی» یا «من روان‌شناختی» مشتبه کرد، زیرا من

تجربی مورد نظر کانت، لزوماً متضمن بحث در اندام‌های بدنی و ارگانسیم نمی‌گردد. من تجربی در حوزه روانشناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، در حالی که من فیزیولوژیک کاملاً در حوزه زیست‌شناسی و فیزیولوژی مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌گیرد. من استعلایی کانت به مثابه صورت آگاهی یا آگاهی محض امری کاملاً فلسفی است و برخلاف من فیزیولوژیک که امری پسین است، امری صد در صد پیشینی و نیز ضامن امور پیشینی است. به علاوه، من استعلایی، بر خلاف من فیزیولوژیک هیچ گونه نسبتی با ساختار فیزیکی انسان، دست کم از حیث تمایز میان اندام و روان و تاثیرپذیری و اثرگذاری از آنها بر دیگری ندارد. اساساً من استعلایی کانت ماهیت فیزیولوژیک و اندامی ندارد.

##### ۵- من استعلایی از نوع من پراگماتیک نیست.

پیش از این متذکر شدیم که از نظر کانت، انسان‌شناسی پراگماتیک عبارت است از شناخت انسان به منزله موجودی که آزادانه عمل می‌کند و مختار است. اکنون می‌گوییم که کانت انسان‌شناسی پراگماتیک را به دو بخش دیالکتیکی و شخصیتی تقسیم می‌کند. بخش دیالکتیکی عبارت است از شناخت جنبه‌های درونی و بیرونی انسان و شامل سه بخش است: ۱- قوه شناسایی. ۲- احساس لذت و الم. ۳- قوه تمایل. این سه بخش، هر کدام با نقدهای سه‌گانه کانت متناظر است، اما بخش شخصیتی به شناخت ذات درونی انسان با استفاده از امور بیرونی او می‌پردازد (صناعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۲۵).

مطابق تعالیم اخلاقی کانت، انسان بالغ می‌تواند در مسائل اخلاقی بر خود حاکم و تابع شخصیت ذاتی خود باشد. انسان یا من پراگماتیک موجودی خودمختار است. خودمختاری یا استقلال انسان متضمن دو نکته است: اول: اینکه انسان برای تعیین تکلیف اخلاقی خود به هیچ مرجع خارجی نیاز ندارد؛ دوم: اینکه ما در مراقبت از رفتار خود توان مهار کردن افعال خود را داریم. بدین سان، انسان در تدوین نظام اخلاقی خود به منبع و موجود دیگری نیاز ندارد. به نظر کانت، این استقلال و خودمختاری انسان، معلول غایت‌مندی است. مطابق نگرش کانت، انسان غایت جهان هستی است. همچنین به نظر کانت، این استقلال و خودمختاری انسان دارای کاربردهای اجتماعی و سیاسی است. (همان: ۸۰) بنابراین، من پراگماتیک در حوزه اجتماعی و سیاسی و به ویژه در حوزه اخلاقی قابل مطالعه و بررسی است، در حالی که من استعلایی کانت فقط به حوزه معرفت‌شناسی کانت تعلق دارد و در آن حوزه مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد. من پراگماتیک از موضوعات یا مسائل مورد مطالعه انسان‌شناسی تجربی است، اما من استعلایی در نظام معرفت‌شناسی نقد عقل محض و به عنوان مبنای همه شناخت‌های حقیقی قابل طرح و بررسی است. من پراگماتیک ناظر بر انسان در مرتبه ذاتی است، در حالی که من استعلایی ناظر بر آگاهی محض انسان و جنبه کاملاً صوری سوژه شناسایی است.

اکنون نوبت آن است من استعلایی را از چشم‌انداز برخی ویژگی‌های سلبی آن نظیر مفهوم نبودن، تصور یا تمثیل نبودن، غیر مقولی بودن، غیر تجربی بودن و فاقد محتوا بودن و نظایر این‌ها بکاویم.



### ویژگی‌های سلبی من استعلایی

- ۱- من استعلایی سوژه‌ای تجربی نیست: من استعلایی کانت یک امر تجربی نیست، زیرا تجربه هرگز به احکام خود ضرورت و کلیت اکید یا کلیت حقیقی نمی‌تواند ببخشد (CPR: B4). حتی تجربه، اعتبار خویش را از من استعلایی می‌گیرد. من استعلایی نه تنها ضامن تجربه بلکه ضامن من تجربی و مبنای ضروری آن است. امری که خود به تجربه اعتبار ببخشد و آن را ممکن گرداند خود نمی‌تواند تجربی باشد.
- ۲- من استعلایی از سنخ مفهوم نیست: من استعلایی از سنخ مفهوم به معنای متداول نیست، زیرا امری که شرط مطلقاً استعلایی به کار بردن هر گونه مفهوم است، از حیث منطقی خود نمی‌تواند از سنخ مفهوم، خواه مفاهیم تجربی و خواه مفاهیم پیشینی باشد. کانت تصریح می‌کند که نمی‌توانیم بگوییم من استعلایی یک مفهوم است، بلکه خودآگاهی محض است که همه‌ی مفاهیم را همراهی می‌کند (CPR: A346-B404).
- ۳- من استعلایی از سنخ تصور نیست: از آن جایی که من استعلایی متعلق هیچ شهودی واقع نمی‌شود، بنابراین نمی‌توان هیچ تصویری از آن داشت. من استعلایی امری کاملاً سوژکتیو است و با هر گونه تصویری به نحو پیشینی همراه است (CPR: A356).
- ۴- من استعلایی از سنخ شهود نیست: از آنجا که من استعلایی هر گونه شهود و تصویری را همراهی می‌کند و شرط اولیه آنهاست خود نمی‌تواند شهود باشد. آگاهی به خود که کنش من استعلایی است شهود نیست و یک اندیشه است (CPR: B157).
- ۵- من استعلایی از سنخ مقوله نیست: من استعلایی امری فرامقولی است. من استعلایی در قالب حکم کلی، ضروری و پیشین «من می‌اندیشم» با هر گونه حکمی همراه است و در عین حال تابع هیچ مقوله‌ای از مقولات فاهمه نیست، بلکه خود بی‌آنکه هیچ مدلول معینی داشته باشد وسیله نقلیه همه مقولات است (CPR: A348).
- ۶- من استعلایی فاقد محتواست: من استعلایی در مقام وحدت استعلایی ادراک نفسانی که اصل صوری حاکم بر آگاهی است، با همه تصورات و محتوای شناختی همراه و ملازم است. این من فاقد محتواست و فقط صورت محض آگاهی است و خودش نمی‌تواند از راه تصور دیگری متصور گردد. من استعلایی نه یک شهود، نه یک مفهوم و نه یک تصور، بلکه امری به کلی میان تهی است. من استعلایی همچنین امری بسیط و فی‌نفسه خالی از هر گونه محتواست (CPR: A346-B404).
- ۷- من استعلایی فاقد جنبه آنتولوژیک و هستی‌شناسانه است: با توجه به ویژگی‌هایی که پیش از این متذکر شدیم من استعلایی فاقد جنبه آنتولوژیک و هستی‌شناسانه است و بیشتر به حوزه معرفت‌شناسی استعلایی مربوط می‌باشد، زیرا اگر من استعلایی به مثابه امری تلقی گردد که نه پدیدار است و نه شیء فی‌نفسه، در این صورت هستی واقعی داشتن آن مورد پرسش و حتی چالش واقع می‌گردد. همچنین از آنجا که من استعلایی یک جوهر ثابت نیست، بلکه یک صورت محض منطقی و میان تهی است و قالبی است برای ترکیب و اتصال محتواهای شناختی که بدون آن، هیچ یک از این محتواها نمی‌تواند شناختی

مبتنی بر آگاهی تلقی گردد، وجود داشتن و موجودیت واقعی آن از حیث انتولوژیک یا هستی‌شناسانه در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند.

در ترکیب استعلایی کثرت تصورات به طور کلی، و در نتیجه در وحدت اصلی ترکیبی ادراک نفسانی، من به خویشتن خودآگاهم؛ نه اینکه به چه نحوی برای خود پدیدار می‌شوم، و نیز نه اینکه فی‌نفسه چگونه هستم، بلکه فقط هستم (CPR: B158).

کانت در ادامه می‌افزاید که اگرچه وجود خود من پدیدار نیست، ولی توهم یا پندار محض هم نیست (ibid). می‌توان چنین تصور کرد که من استعلایی‌گویی وجود دارد. با این حال، من استعلایی از حیث هستی‌شناسی چندان وزنی ندارد ولی از حیث معرفت‌شناسی از جایگاه بنیادین و اساسی برخوردار است.

### نتیجه‌گیری

من استعلایی یکی از دشواریاب‌ترین نظریاتی است که از طرف ایمانوئل کانت به عنوان بدیل من متافیزیکی و مکمل من تجربی مطرح شده است. این مقاله با پرسش از روش‌شناسی فهم من استعلایی کانت به طرح تقرب به نظریه، بر حسب روش سلبی روی آورده است. البته گفتنی است که نگاه به مسائل گوناگون از چشم‌انداز سلبی، بر اساس اصل «تُعرفُ الاشياء بأضدادها او باغیارها» صورت می‌گیرد که یک اصل معرفت‌شناختی و قاعده‌ای راهنما و کمکی در باب مباحث دشوار علمی و فلسفی است. نیز از آنجا که روش سلبی اولاً راه اولیه ولی درست را برای فهم موضوع نشان خواهد داد و ثانیاً در مجموع، مستلزم تصویری ایجابی خواهد بود، بنابراین برای درک و توصیف نظریه کانت روشی مناسب تر به نظر می‌رسد. نیز روشن است که در ادامه، به عنوان روش مکمل، باید به شیوه ایجابی نیز پرداخت (که خود تحقیق مستقلی را طلب می‌کند). در این نوشتار، نگاه سلبی به ما کمک کرد تا ما از مطابقت مفهوم و معنای من استعلایی با من متافیزیکی و عرفانی و... پرهیز کنیم؛ امری که گاهی ممکن است برخی در باب آن به اشتباه بیفتند. با روش سلبی، من استعلایی کانت به صراحت و عیناً هم به عنوان من متافیزیکی و هم به عنوان من‌های غیر متافیزیکی از قبیل تجربی و فیزیولوژیکی و... نفی می‌شود؛ اما بدون آنکه وجه فلسفی آن خدشه‌دار گردد. به بیان دیگر من استعلایی در عین حال که یک من فلسفی است، اما از نوع متافیزیکی یا غیرمتافیزیکی مانند من تجربی و... به شمار نمی‌آید. اگر بخواهیم برای وجه فلسفی من استعلایی نامی بنهیم باید آن را من معرفت‌شناختی استعلایی بنامیم. سلب‌ها نشان از این دارند که هم وجوه متافیزیکی (ارسطویی) و هم روان‌شناختی (هیومی) و هم فیزیکی یا فیزیولوژیکی (علمی) و هم هر نوع محتواگرایی (دکارتی، لایب‌نیستی و...) را باید از من استعلایی نفی کرد. با این وصف نخستین منظری که در این روش به روی ما گشوده خواهد شد، منظری صوری و محض در باب من استعلایی است. خود چنین منظری برای ادامه حرکت به سوی درک بیشتر من استعلایی امری ضروری می‌نماید و همین نتیجه اخیر مؤید این است که سلب، منجر به ایجاب است یا بنا بر نظر دیگر سلب، همان ایجاب است.

## References

- Aristotle (1995) *The Complete Works*, vol. 1-2, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press.
- Brook Andrew (1994) *Kant and the Mind*, Cambridge University Press.
- Caygill, Haward (1994) *A Kant Dictionary*, Blackwell Reference.
- Descartes, Rene (2002) *The Principles of Philosophy*, translated by John Veitch, L.L.D., Blackmask Online.
- Descartes, Rene (2005) *The Philosophical Writings*, vol. 1-2, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge University Press.
- Fakhuri, Hanna (1979) *History of Philosophy in the Islamic World*, Persian Translation by Abd-al-Mohammad Ayati, Tehran: Ilmi-Farhangi (In Persian).
- Gilson, Etienne (2000) *The spirit of medieval Philosophy*, Persian Translation by A.M. Davoodi, Tehran: Ilmi-Farhangi (In Persian).
- Gowharin, Sayyed Sadeq (2009) *Commentary on mystical terms*, Vol.1-10, Tehran: Zawwar (In Persian).
- Guyer, Paul (2006) *Kant*, Routledge and Kiganpoul, London.
- Hafiz, Shams-al din Mohammad (2000) *Divan*, Correction by Mohammad Ghazwini, Tehran: Jahan-e-Danesh (In Persian).
- Hartnack, Justus (1999) *Theory of Knowledge in Kant Philosophy*, trans. Haddad Adel, Tehran: Fekr-e Ruz (In Persian).
- Hume, David (1989) *A Treatise of Human Nature*, Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press.
- Ibn-I Arabi. (1972) *Fotuh-at-e- Makkyeh*, Vol.3. Cairo.
- Ibn-I Suna. (2009) *Elahiyat-e-shefa*, Persian trans. Ibrahim Dadju, Theran: Amir-e-Kabir (In Persian).
- Kakae, Qasem.(2003) *Pantheism According to Ibn-I Arab and Meister Eckhart Narration*, Tehran: Hermes (In Persian).
- Kant, Immanuel (1964) *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan.
- Kant, Immanuel (2009) *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, New York, Cambridge
- Kant, Immanuel (1991) *Prolegomena to any Future Metaphysics*, trans. Haddad Adel, Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi (In Persian).
- Kemp Smith, Norman (2003) *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan Ltd.
- Lahiji, Shams al-din Mohammad (1999) *Mafatih Al-Ejaz*, Tehran: Zawwar (In Persian).
- Mawlana, Jalaluddin Rumi (2001) *Mathnawi Maanawi*, Correction by Reynold Nicholson, Tehran: Peyman (In Persian).
- Morin, Edgar (2009) *Introduction to Complex thought*, trans. Afshin Jahan-dideh, Tehran: Nashr-e Ney (In Persian).
- Mulla Sadra (1996) *All-shawahid al- Rububiyah (Divine Witnesses)*, trans. & Commentary: Javad Mosleh, Tehran: Soroush (In Persian).

- Mulla sadra (2002) *Zad al- Mosajer*, Commentary by sayyed Jalal Al-din Ashtiyani, Qom, Bustan-e Ketab (In Persian).
- Mulla Sadra (2004) *Al-Asfar Al-Arba'a*, vol.1-9, Correction by Gholamreza A'avani, Tehran: Bonyad Hikmat e Islami Sadra (In Persian).
- Qomperz,Theodor (1996) *Greek Thinkers*. Vol.1-2-3, Persian Translation by Mohammad-Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi (In Persian).
- Sajjadi, Jaafar. (2010) *A dictionary of mystical Terms*, Tehran: Tahuri (In Persian).
- Sanei Darreh Bidi, Manuchehr. (2005) *Human place in Kant Thought* Tehran: Gognoos (In Persian).
- Shabestari, Mahmood (2003) *Golsban raz*, Correction by Kazem Dezfulian, Tehran: Talayeh (In Persian).
- Stace, W.T. (2000) *Mysticism and Philosophy*, Persian Translation by B.khorramshahi, Tehran: Soroush (In Persian).
- Suhrawardi, Shihab al-din (2017) *The Collected Works*, Research by Henri Corbin, Tehran: The Association of Iran Wisdom and Philosophy.