

جایگاه انسان در اندیشه کانت

تقدیم به روان آزاده زنده‌یاد استاد منوچهر بزرگمهر

---

صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۲۵ -

جایگاه انسان در اندیشه کانت / منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ . - تهران: ققنوس،  
۱۳۸۴.

ISBN 964-311-603-4

۱۵۱ ص.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

۱. کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م. Kant, Immanuel. - نظریه در باره انسان. ۲.  
فلسفه آلمانی. الف. کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م، Kant, Immanuel.  
ب. عنوان.

۱۹۳ B ۲۷۹۹ / الف ۸ ص ۲

۱۰۸۲۵-۸۴م

کتابخانه ملی ایران

---

# جایگاه انسان در اندیشه کانت

منوچهر صانعی دره‌پیدی





انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

\* \* \*

منوچهر صانعی دره‌بیدی

جایگاه انسان در اندیشه کانت

چاپ دوم

۸۸۰ نسخه

۱۳۹۴

چاپ ترانه

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۳-۶۰۳-۳۱۱-۹۶۴-۹۷۸

ISBN:978-964-311-603-3

[www.qoqnoos.ir](http://www.qoqnoos.ir)

Printed in Iran

۷۰۰۰ تومان

## فهرست

- فهرست اختصارات ..... ۷
۱. پیشینه تاریخی ..... ۹
۲. ذات انسان ..... ۱۹
۳. قوای انسان ..... ۴۵
۴. استقلال انسان ..... ۷۹
۵. انسان و الوهیت ..... ۹۵
۶. حقوق و تکالیف انسان ..... ۱۰۹
۷. آینده انسان ..... ۱۳۷



## فهرست اختصارات

اوستا، گزارشِ جلیل دوستخواه، تهران، مروارید، جلد ۱، ۱۳۷۵.	اوستا
هومر، ایلیاد، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.	ایلیاد
ایمانوئل کانت، بنیاد مابعدالطبیعهٔ اخلاق، ترجمهٔ حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.	بنیاد
تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمهٔ روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۰.	تاریخ
رنه دکارت، تأملات، ترجمهٔ احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.	تأملات
ایمانوئل کانت، نقد قوهٔ حکم، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.	حکم
ایمانوئل کانت، درس‌های فلسفهٔ اخلاق، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۸.	درس
فردریک کاپلستون، فلسفهٔ کانت [از مجموعهٔ تاریخ فلسفه]، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر.	کاپلستون
اشتفان کورنر، فلسفهٔ کانت، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.	کورنر
ارسطو، دربارهٔ نفس، ترجمهٔ علی مراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.	نفس

گزیده ریگ ودا، ترجمه جلالی نائینی، تهران، چاپ تابان، ۱۳۴۸.  
 ودا یاسپرس  
 کارل یاسپرس، کانت، ترجمه میرعبدالحسین نقیبزاده، تهران،  
 طهوری، ۱۳۷۲.

- Ben Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*.
- Cam *The Cambridge Companion to Kant*.
- CPR Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans L.W. Beck.
- Dic *A Kant Dictionary*, Harward, Blackwell.
- EP Immanuel Kant, *Eternal Peace*.
- Idee Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltburgerlicher Absich*.
- Kr Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.  
 (در ارجاع به صفحات این منبع نشانه اختصاری S. به کار رفته است.)
- Kr Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith.  
 (در ارجاع به صفحات این منبع نشانه اختصاری P. به کار رفته است.)
- Lo John Locke, *Two Treatise of Government*.
- Met Aristotle, *Metaphysica*, trans. W.D.Ross.
- Re Immanuel Kant, *Metaphysiche Anfangsgrunde der Rechtslehre*.
- Reli Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft*.
- RTH Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, trans. Allen Wood and George di Giovanni, Cambridge.
- Str P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*.
- Tug Immanuel Kant, *Metaphysiche Anfangsgrunde der Tugendlehre*.



## پیشینه تاریخی

انسان در اندیشه کانت موجودی است آگاه، مختار و مقتدر؛ و چون آگاهی و اختیار و اقتدار از صفات الوهیت است، در نظر او، انسان موجودی است الهی. نسبت دادن این صفات به انسان البته از آرای ابتکاری کانت نیست، بلکه این دریافت، دریافت غربی از انسان است که اولین نشانه‌های تاریخی آن در کتاب‌های ایلید و ادیسه هومر آمده، سپس در آرای افلاطون، ارسطو و رواقیان متجلی شده، آن‌گاه از مضامین مسیحیت عبور کرده، در قضیه «کوگیتو»<sup>۱</sup> دکارت تقویت شده و در نهایت به کانت رسیده است.

در سنت غربی مرز متمایزی بین انسانیت و الوهیت وجود ندارد؛ و اگر چیزی به نام «تعالی» وجود داشته باشد، انسان است که متعالی از طبیعت است و مفهوم الوهیت به عنوان مفهومی متعالی در اصل صفت انسان است. به تعبیر ساده‌تر، در سنت غربی، خدا انسان آسمانی و انسان خدای زمینی است. صفات الهی علم، قدرت، آزادی یا اختیار و ماندگاری یا ابدیت در وجود انسان تحقق می‌یابد. مفهوم انسان در سنت غربی نه تنها شریک مفهوم الوهیت بلکه عین آن است؛ و مرز انسان و خدا اعتباری است، نه حقیقی. یونانیان خود را نه مخلوق خدایان که از نژاد آن‌ها می‌دانستند. «ژئوس پدر خدایان و مردمان» هر دو است (ایلید، ص ۷۰) و آگاممنون، پسر آتره، خطاب

---

۱. cogito ergo sum (می‌اندیشم، پس هستم)

به «آخیلوس که از نژاد خدایان بود» می‌گوید: «ای آخیلوس که همانند خدایانی» (ایلیاد، ص ۵۰) و آخیلوس خطاب به تالیتیوس و اوریبات می‌گوید: «درود بر شما ای فرستادگان و پیام‌آوران زئوس و مردمان.» به این ترتیب قهرمانان یونانی به صراحت صفات انسانی و الهی دارند و «آخیلوس ایزدی [است] که پاهای خسته‌نشدنی داشت» (ایلیاد، ص ۱۰۹). جامعه خدایان در سنت یونانی همانند جامعه انسانی دارای مراسم جنگ، آشتی، ازدواج، حکومت، خصومت و... بود، به طوری که «آسیتوشه، زن زیبای آکتور، پسر آزه، در کاخ بلند آکتور از خدای جنگ بار برداشته بود...» (ایلیاد، ص ۱۰۱) و «مردم اسپلدون فرمانبردار اسکالاف و یالمن بودند که نژادشان به آرس، خدای جنگ، می‌رسید.» (ایلیاد، ص ۱۰۱). مجالس‌ها و اجتماعات ایلیاد بین انسان‌ها و خدایان به نحو یکسان برقرار می‌شود و خدایان و انسان‌ها در این اجتماعات در کنار هم قرار دارند. «آگاممنون برای زئوس گاو فربه پنج‌ساله‌ای را قربانی کرد. وی برای انجام مراسم این قربانی سروران و نام‌آوران سپاه را بخواند: نستور، ایدومنه، هردو، آژاکس پسر تیده و اولیس، که در خردمندی هم‌تای زئوس بودند، فراز آمدند.» (ایلیاد، ص ۹۶) و آگاممنون خطاب به نستور می‌گوید: «ای پیرمرد، تو در انجمن بر همه مردم آخایی برتری داری. آه ای زئوس بزرگوار، ای آتنه و ای آپولون، کاش در میان سران و بزرگان یونان ده تن از این‌گونه می‌بود...» (ایلیاد، ص ۹۵).

صفات مشترک بین خدایان و انسان‌ها، چنان‌که گفته شد، عبارت است از آگاهی (علم) آزادی (اختیار)، قدرت و ماندگاری (ابدیت). این صفات الهی پس از عبور از اسطوره‌های یونانی در نوشته‌های آناکساگوراس<sup>۱</sup> تحت نام نوس<sup>۲</sup> ظاهر می‌شود. بنا بر گزارش ارسطو، در نظر آناکساگوراس، صفت تجرّد از ماده یا روحانیت نیز به صفات مذکور افزوده می‌شود. نوس مبدأ

۱. Anaxagoras: فیلسوف یونانی (حدود ۵۰۰-۴۲۸ ق.م).

حرکت است. در نظر ارسطو، «نوس الهی‌ترین امور است» (Met. P. 1074b). نوس را در سنت فلسفه اسلامی به «عقل» ترجمه کرده‌اند. این ترجمه البته رسا نیست، اما متداول شده است و ما امروز نیز نوس را به معنی عقل به کار می‌بریم. عقل یا نوس، که در نظر ارسطو عالی‌ترین قوه شناخت در وجود انسان است، همان موجود مجرد آگاه و مختار الهی است و، به قول ارسطو، الهی‌ترین امور است (مقصود از الوهیت دوام یا ماندگاری یا فسادناپذیری است). نوس یا عقل به معنی مورد نظر ارسطو دارای دو شأن فاعلی و مفعولی است. «از یک طرف، در آن عقلی را تمیز می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است، و از طرف دیگر، عقلی را که مشابه علت فاعلی است، زیرا که همه آن‌ها را احداث می‌کند» (نفس، ص ۲۲۵). به این ترتیب اگرچه در سنت غربی خداوند خالق نیست و جهان قدیم است، عقل در مقام قوه شناسایی در وجود انسان، صورت معقولات را «احداث می‌کند»، یعنی می‌آفریند. و می‌توان گفت که ارسطو صفت آفریدگاری را به آنچه آناکساگوراس به عقل نسبت داده بود می‌افزاید. البته در نظر آناکساگوراس، نوس محرک جهان است، و این بدان معنی است که حرکت مخلوق نوس است. نکته‌ای که در این جا مورد تأکید ماست این است که نوس یا عقل به عنوان گوهر الهی، مقوم ذات انسان است، یعنی مرز متمایزی بین خدا و انسان نیست.

پس از ارسطو در فلسفه اخلاق رواقی شأن نظری عقل کم‌رنگ شد و بر جنبه عملی آن افزوده شد و با کمی مسامحه می‌توان گفت مفهوم «عقل عملی» به معنی مورد نظر کانت در فلسفه رواقی تأسیس شد، اگرچه خود ارسطو عقل را به نظری و عملی و تولیدی تقسیم کرده بود. عقل عملی رواقی در مفهوم تکلیف<sup>۱</sup> متبلور شد، و با توجه به اهمیتی که تکلیف در فلسفه کانت

دارد، می‌توان گفت در این بخش کانت از رواقیان متأثر شده است: مفهوم «تکلیف» را کانت از تفکر رواقی اقتباس کرده است. رواقیان مفهوم «عمل صالح» یا صلاح عملی<sup>۱</sup> را به عنوان غایت اخلاقی جایگزین مفهوم «خیراعلی»<sup>۲</sup> کردند که از معیارهای افلاطونی - ارسطویی اخلاق بود. اما عمل صالح به معنی رواقی لفظ عملی نیست که با خیر مطلق افلاطونی منطبق باشد، بلکه عملی است که با «دلیل حقانی»<sup>۳</sup> یا نیت خیر یا اراده خیر تطبیق کند. به زبان ساده‌تر، از نظر رواقیان، معیار فضیلت یا عمل صالح در درون خود انسان است نه در امور خارجی (و این گامی است که رواقیان در جهت تأمین استقلال انسان از آنچه «غیرانسان» است برداشتند). این عمل صالح یا صداقت عملی دست‌کم در حوزه اخلاق، حقیقت را از عالم خارج به درون ذات انسان منتقل کرد، یعنی صدق (یا حقیقت) قائم به خصلت و ذات عامل گردید، یعنی در ذات سوژه جای داده شد، نه در نتایج خارجی عمل. در نظر رواقیان، نیت خیر نیتی است که منطبق با عقل جهانی (یعنی معتبر برای تمام انسان‌ها) باشد، و همین عقل جهانی رواقیان عقل عام و مشترک انسانی کانت است. عناصر رواقی در عصر جدید از سه موضع در آرای کانت نفوذ کرد:

۱. تأکید مذهب پروتستان بر نیت به جای عمل.

۲. نظریه حقوق طبیعی با تأکید آن بر دلیل حقانی.

۳. انضباط در رفتار یا رفتار منضبط در فلسفه سیاسی عصر جدید (لاک و

روسو) (Dic. P. 164).

اکنون برای درک بهتر عنصر الوهیت در ذات انسان از دیدگاه تفکر غربی بهتر است مفاهیمی که از کتاب ایلید نقل شد با مفاهیم مشابه آن‌ها در دو اثر باستانی مشرق‌زمین، یعنی اوستا و ریگ‌ودا، مقایسه شود. انسان در ایلید چنان‌که ذکر شد، مدعی الوهیت و شریک خداست. به عبارت دیگر، در

1. rightness of action

2. highest good

3. right reason

سنت غربی مرز مشخصی بین انسان و خدا وجود ندارد. اما در آثار باستانی مشرق‌زمین از قبیل اوستا و ریگ ودا انسان مغلوب و مقهور خدا و محتاج و وابسته به اوست. خدا در سنت شرقی موجودی «متعالی» است نه فقط نسبت به طبیعت مادی، بلکه همچنین نسبت به انسان. خدای شرقی خدای خالق و آفریدگار است و نه فقط جهان، بلکه انسان را هم آفریده است. انسان شرقی انسانی است محتاج خدا و امیدوار به کمک و هدایت او. «زرتشت از اهوره‌مزدا پرسید: ای اهوره‌مزدا... چه چیز تواناتر، چه چیز پیروزمندتر، چه چیز بلندپایگاه‌تر و چه چیز برای روز پسین کارآمدتر است؟... آن‌گاه اهوره‌مزدا گفت: ای سپیتمان زرتشت، نام من و امشاسپندان در منتره ورجاوند تواناتر از هر چیز، پیروزمندتر از هر چیز، بلندپایگاه‌تر از هر چیز و برای روز پسین کارآمدتر از هر چیز است» (اوستا، ص ۲۷۱). اما نه فقط نام اهورامزدا تواناتر، پیروزمندتر و بلندپایگاه‌تر از هر چیز است، بلکه او بخشنده زندگی دیرپاست. «ای مزدا اهوره، تو را پاک شناختم آن‌گاه که منش نیک نزد من آمد تا آماج و آرزوی مرا دریابد. مرا زندگانی دیرپای ارزانی دار که هیچ کس جز تو نتواند بخشید، آن زندگانی آرمانی که در شهریاری مینوی تو نوید آن داده شده است.» (اوستا، جلد ۱، ص ۴۲) انسان شرقی در مقایسه با انسان غربی، که دم از رقابت با خدایان می‌زند و خود را همسنگ آن‌ها می‌داند، خویش را نیازمند خدا می‌داند و به درگاه او دست دعا و نیایش دراز می‌کند: «ای مزدا، مرا از بهترین گفتارها و کردارها بیگاهان تا به راستی در پرتو اشه یا منش نیک و به آزادگامی تو را بستایم» (اوستا، جلد ۱، ص ۳۵). انسان شرقی نه فقط خدا را متعالی و برتر از خود می‌داند بلکه همه چیز را به خواست او وا می‌گذارد. «اهوره تنها دادگستر در جهان است. پس آنچه خواست او باشد همان خواهد شد.» (اوستا، ص ۱۱).

در ریگ ودا نیز همین تفکر حاکم است. ودا مانند اوستا، نمونه دیگری از الگوی تفکر شرقی است. انسان در این اثر باستانی هم، مثل آنچه در

اوستاست، تسلیم اراده الهی است. «خطاب به اوشس: امروز بر ما موجب برکت بزرگ باش ای اوشس که برانگیزنده سعادت عظمی هستی. ما را ثروت بخش و شهرت شگرف عطا فرما؛ ای نیکخواه الهی بشر، به مردم فناپذیر اخلاق نرمینه عطا کن» (ودا، ص ۱۱). شکاکیت ودا و بیچارگی و درماندگی انسان در این کتاب از آنچه در اوستا آمده قوی تر است به این معنی که بعضی حقایق را نه فقط انسان ها نمی دانند، که خدایان هم نمی دانند تا با توسل به دعا از درگاه آن ها تقاضا کرد: «خدایان بعد از خلقت جهان پیدا شدند. پس که می داند که آفرینش از کجا سرچشمه گرفته است. هیچ کس نمی داند که آفرینش از کجا برخاسته است و آیا او آن را به وجود آورده است یا نه. آن که بر عرش اعلا ناظر بر آن است تنها او می داند و شاید او هم نداند.» (ودا، ص ۵).

این بیچارگی انسان در مقابل خدا در قرآن به عنوان یک اثر شرقی متأخر و به عنوان کتابی برخاسته از وحی به اوج خود می رسد. در قرآن نه فقط خدای واحد «متعال» است و اراده و قدرتش بر کل جهان هستی حاکم است و حد و مرز نمی شناسد، بلکه انسان به عنوان موجودی ضعیف (نساء، ۳۲) ستمگر و حقیقت ستیز (کفور، کفار) (ابراهیم، ۳۷)، نادان (احزاب، ۷۲) و زیانکار (عصر، ۲) معرفی شده است. این صفات در سرتاسر قرآن کراراً به انسان نسبت داده شده است.

به این ترتیب تفاوت دو دیدگاه شرقی و غربی در مورد انسان به اوج خود می رسد. این تفاوت قطعاً باید به حساب اختلافات جغرافیایی گذاشته شود و به نظر نمی رسد که دو «نوع» انسان متفاوت وجود داشته باشد. همان طور که رنگ پوست، قد و قامت، شیوه تغذیه و اشتغالات روزانه انسان ها متناسب با شرایط جغرافیایی است، اختلاف در عقاید و دیدگاه ها را نیز باید تابع همین مقوله دانست. در هر حال، هدف ما از بیان این مطالب در این فصل مقدماتی این است که زمینه را برای درک آرای کانت در مورد ذات، توانایی ها و

مقدّرات انسان، به عنوان متفکری غربی یا متأثر از باورها و اصول تربیت غربی، فراهم کنیم.

بعد از باورهای یونانی در قالب اندیشه‌های هومر، افلاطون، ارسطو و رواقیان، مذهب پروتستان را یکی دیگر از منابع اندیشه‌های کانت معرفی کرده‌اند. عناصر پررنگ در اندیشه کانت در مورد انسان عبارتند از تأکید بر مفاهیم اراده، آزادی و اختیار، عمل‌گرایی و مسئولیت‌پذیری انسان که این عناصر به صورت مختلف در مذهب پروتستان مورد توجه واقع شده است. این که در خود مذهب پروتستان این عناصر برگرفته از سنت‌های غربی یا شرقی است اکنون مورد بحث ما نیست. اما به نظر می‌رسد که رهبران مذهب پروتستان این عناصر را از منابع غربی (یونانی) اقتباس کرده‌اند.

یکی از عناصر فکری مذهب پروتستان گرایش به عمل و طرد مفاهیم نظری و تقویت عمل و امور عملی است. فلیپ فلانکتون، دوست و همفکر لوتر، می‌گوید:

بهتر است که ما به جای بررسی و تتبع در اسرار الهی، آن‌ها را بستاییم، موضوع مهم‌تر این که تعمق و ژرف‌اندیشی در مورد این اسرار، بدون پذیرش خطرات بزرگ ممکن نیست و حتی مقدس‌ترین اشخاص نیز این خطرات را تجربه کرده‌اند. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که ما در مورد موضوعات متعالی چون خدا، وحدت و تثلیث خدا، راز آفرینش و چگونگی تجسم [تجسد] الهی تلاشی جانفرسا داشته باشیم. من از شما سؤال می‌کنم که علمای مدرسی پس از قرن‌ها تفکر و تعمق فقط در مورد این چند موضوع، در نهایت به چه نتیجه‌ای رسیده‌اند... (تاریخ، ص ۲۶۴).

کانت در تمام نوشته‌های خود بر استقلال و آزادی انسان در مقابل هر نوع عامل غیرانسانی تأکید می‌کند، و این تأکید علاوه بر این که بر سنت غربی یونانی تکیه دارد، متأثر از تعالیم ژاکوب آرمینیوس در مذهب پروتستان است.

قدیس آگوستین تعلیم داده بود که ایمان آوردن انسان به خدا نتیجه فیضی است که خداوند از پیش نصیب انسان کرده است. یعنی وقتی انسان تصمیم به رستگاری می‌گیرد، این تصمیم از پیش توسط خداوند در روح انسان نهاده شده است. ژاکوب آرمینیوس، متولد ۱۵۶۰ اهل هلند، از بزرگان مذهب پروتستان، برخلاف این عقیده آگوستینی - کالونی مدعی شد که اراده انسان برای نجات مقدم بر فیض الهی است. فیض الهی شامل حال کسانی می‌شود که برای رستگاری اراده کرده باشند. با این نظریه، پروتستان‌ها به دو گروه تقسیم شدند: اتباع آرمینیوس و اتباع کالون. در نظر اتباع آرمینیوس، مقاومت در مقابل فیض الهی ممکن است و شرط برخورداری از این فیض اراده و تصمیم خود انسان است» (تاریخ، ص ۲۹۹).

این تأکید بر اراده انسانی در تأمین سعادت و رستگاری او مورد توجه کانت واقع شد. علاوه بر این، بعضی عناصر مذهب پروتستان بر وحدت اراده الهی و انسانی تأکید می‌کند، چنان‌که

اصل بیستم اعترافنامه آگسبورگ، که از اعتقادنامه‌های کلیسای لوتری است، می‌گوید: در بین ما تعلیم داده می‌شود که اعمال نیکو باید انجام شوند، نه بدین سبب که ما به آن‌ها اتکا کنیم تا فیض خدا را بیابیم، بلکه بدین سبب باید اعمال نیکو را انجام دهیم که اراده خدا را انجام داده و او را جلال دهیم...» (تاریخ، ص ۲۶۸).

این سخن در واقع تأکید بر وحدت اراده الهی و اراده انسانی است. اما تأکید بر اراده در ذات انسان اصلاً برای دست یافتن به تحول اخلاقی است، و تحول اخلاقی حاکی از ساختن زندگی انسان به دست خود اوست، و این به معنی تأکید بر استقلال انسان است. غسل تعمید در مذهب کاتولیک به عنوان تولد دوباره (پاک شدن از گناه) تفسیر شده است، اما در مذهب پروتستان (به خصوص در زهدگرایی ژاکوب اسپنر) تولد دوباره فقط با غسل تعمید تحقق نمی‌یابد، بلکه مستلزم تحول اخلاقی است که تجربه‌ای تازه در زندگی انسان است (تاریخ، ص ۲۷۴). تعبیر تولد دوباره از طریق تجربه اخلاقی بعداً به



عنوان تحولی اخلاقی مورد توجه کانت واقع شده است. در واقع، کانت برای تحقق الوهیت در ذات انسان (و تجسم عقل الهی در قالب وجود بشری) بین تعالیم مسیحی پروتستان و نگرش یونانی باستان پیوند برقرار کرد. به همین جهت، روح مذهب پروتستان را باید در قالب رنسانس به عنوان بازگشت از مسیحیت شرقی به الوهیت غربی - یونانی تفسیر کرد. کانت این پیوند را در تدوین فلسفه انتقادی خود می بیند و دیدگاه‌های پیش از خود را به عنوان «نظام کهنه» مورد انتقاد قرار می دهد. وی پس از انتقاد از سنت گرایان خطاب به آن‌ها می گوید:

این هشدار است تحقیرآمیز به متکبران خودخواه که هنوز حاضر نیستند دست از نظام کهنه خود بردارند و بپذیرند که پیش از استقرار فلسفه انتقادی اصولاً فلسفه‌ای وجود نداشته است (Re. S. 207).

تصویر «انسان» به عنوان موجود آگاه و آزاد، یعنی برخوردار از صفات الهی و در نتیجه دارای استقلال وجودی، به ترتیبی که مشاهده کردیم، از اسطوره‌های یونانی در اشعار هومر برخاست. در نوشته‌های ارسطو و رواقیان تقویت شد و با عبور از مذهب توحیدی پروتستان به کانت رسید. اما قبل از کانت این اندیشه توقفگاه دیگری هم داشته و آن کوگیتوی دکارت است. در کوگیتوی دکارت (که شرح آن در حوصله این نوشته نمی‌گنجد) ذات انسان به عنوان نفس مجرد متفکر آگاه آزاد مورد تأکید واقع شد، و این صفات همه برگرفته از خود سنت غربی یونانی بود. در تشریح قضیه کوگیتو تأکید دکارت بر آزادی اراده به اندازه تأکید او بر تجرد نفس است، و در واقع دو صفت آگاهی و آزادی در فلسفه دکارت به عنوان صفات ذاتی انسان تثبیت شد. و هنگامی که جان لاک بعد از دکارت و قبل از کانت اعلام کرد که انسان‌ها آزاد و برابر متولد می شوند، این آزادی در واقع برگرفته از اندیشه‌های دکارت بود و به دست کانت رسید. در فصول آینده به شرح آرای کانت خواهیم پرداخت.



## ذات انسان

### روان‌شناسی ذات انسان

ذات انسان از نظر کانت نه چنان که افلاطونیان پنداشته‌اند، جوهر مجرد روحانی است و نه چنان که معتقدان به اصالت ماده پنداشته‌اند، کارکرد ترکیبات مادی است و نه چنان که ارسطو می‌گفت، صورت بدن است و نه چنان که ملاصدرا می‌پنداشت، جسمانیت‌الحدوث و روحانیت‌البقا است و نه چنان که لایب‌نیتس می‌گفت، جسمانیت‌الظاهر و روحانیت‌الباطن است، اگرچه نظر او در نهایت به رأی لایب‌نیتس بسیار نزدیک است. کانت نفس را با تکیه بر کارکردهای روانی، اخلاقی و شناختی آن تعریف می‌کند و به تعبیر امروزی، تعریف او از نفس تعریف فونکسیونالیستی است.

بحث ما بر سر روان‌شناسی از دیدگاه کانت و چگونگی شناخت ذات نفس است. در این جا دو سؤال مطرح است: اول این که ذات نفس را چگونه می‌توان شناخت، و دوم این که ذات نفس چیست.

کانت در تدوین نظر خود در مورد روان‌شناسی ابتدا تحت تأثیر نظریه تجرد نفس در روان‌شناسی سنتی بود، نظری که در عصر جدید از یادگارهای دکارت به حساب می‌آید. اما به تدریج از آن فاصله گرفت و روان‌شناسی را به عنوان یکی از شاخه‌های علوم طبیعی تعریف کرد، به این معنی که تمام پدیده‌های ذهنی تابع قوانین طبیعی است. نظر کانت را در مورد روان‌شناسی، چنان که در نقد اول آمده است، می‌توان در چهار مبحث بررسی کرد:

۱. نفی و انکار روان‌شناسی عقلانی (غیرتجربی) در فلسفه سنتی در قالب طرح مغالطات (پارالوژیسم‌ها).
  ۲. مقابله روان‌شناسی استعلایی کانت با روان‌شناسی تجربی سنتی.
  ۳. توسل به نوعی روان‌شناسی تلویحی در طبقه‌بندی قوای ذهن در سرتاسر نقد اول.
  ۴. تعاریف و موضع‌گیری‌های جدید کانت در باره روان‌شناسی عقلی و تجربی در بخش تعلیم و روش نقد اول (Cam. P. 207).
- و اما به لحاظ طرح مشروح مباحث و موضوعات در نقد اول در موضوع روان‌شناسی نیز می‌توان آرای کانت را به چهار بخش تقسیم کرد:
۱. تقسیم قوای شناسایی: حس خارجی، حس باطنی، تخیل، فاهمه، قوه حکم و تعقل.
  ۲. بررسی ساختارهای ظاهراً فطری یا، به قول خود کانت، پیشین از قبیل صور شهود و مقولات.
  ۳. بررسی فعالیت‌های ذهنی از قبیل عمل ترکیب در تبیین شرایط امکان تجربه و تبیین اعتبار مقولات.
  ۴. طرح درون‌نگری در سامان‌دهی وجود فعالیت‌ی ترکیب‌کننده در ادراک مصرح و تمایزات و تفکیک‌های دیگر از قبیل تمایز بین شناخت تجربی و شناخت محض (Cam. P. 212).
- یکی از صفات ممتاز نفس از نظر کانت خودانگیختگی<sup>۱</sup> است. کانت در تدوین فلسفه اخلاق خود از این صفت استفاده بسیار کرده است. خودانگیختگی از نظر کانت مبدأ اختیار است، که زیر بنای اخلاق را تشکیل می‌دهد. خودانگیختگی در کنار استقلال و اختیار سه مفهوم کلیدی حکمت عملی کانت است. خودانگیختگی عامل ترکیب دو جهت در اختیار است:

---

1. spontaneity

یکی آزادی از عوامل خارجی فعل اخلاقی، و دیگری اختیار در قانونگذاری ذاتی برای فعل اخلاقی. در مورد اول، خودانگیختگی در مقابل پذیرندگی و انفعال است. اختیار در مبانی نظری تدوین معرفت هم مؤثر است. کانت در ساختار ذهن انسان دو منبع برای شناسایی معرفتی کرده است: اول، استعداد دریافت نمودها از خارج؛ دوم، قدرت شناخت اشیا از طریق این نمودها، که عبارت از خودانگیختگی مفاهیم است. بخش دوم را کانت به عنوان «قدرت ذهن برای تولید تصورات از درون ذات خود» معرفی کرده است. در واقع، خودانگیختگی منشأ فعالیت و آفرینندگی ذهن است که وقتی با جنبه پذیرندگی و انفعال آن ترکیب شود معرفت پدید می‌آید (*Dic. P. 375*).

پس خودانگیختگی در واقع قدرت فعالیت و خلاقیت نفس است. یکی از جنبه‌های مهم این خلاقیت، کار «شاکله‌سازی»<sup>۱</sup> است. شاکله‌سازی فاهمه در اطلاق شاکله‌ها بر ظواهر و صورت آن‌ها هنری است که در اعماق روح انسان پنهان است؛ و طبیعت به دشواری به ما امکان می‌دهد که ماهیت واقعی آن را کشف کنیم. همین قدر می‌توانیم بگوییم که صورت خیالی<sup>۲</sup> محصول قوه تجربی تخیل مولد است. شاکله مفاهیم حسی، از قبیل اشکال فضایی، محصول و در واقع شاخص تخیل پیشین ناب است که به واسطه آن و طبق آن، خود صور خیالی ابتدا امکان تحقق می‌یابند. این صور خیالی فقط از طریق شاکله‌ای که بدان تعلق دارند می‌توانند با مفهوم کلی ارتباط داشته باشند (*Kr. S. 136*).

به این ترتیب خودانگیختگی امکان شاکله‌سازی را برای نفس فراهم می‌کند، و شاکله‌سازی در واقع معنی بخشیدن به واقعیت‌های طبیعی است. اگر بخواهیم این مطلب را به زبان غیرفلسفی و خارج از زبان کانت بیان کنیم، باید بگوییم نفس خالق «صورت» اشیاست و هنگامی که از قلمرو طبیعت

وارد حوزه فرهنگ می‌شویم، در زمینه‌های اقتصاد، حقوق، اخلاق، سیاست، هنر و... همین شاکله‌سازی و خودانگیختگی نفس است که خالق و واضع تمام مفاهیم در زمینه‌های فرهنگی است. چنان‌که در آغاز این بحث گفتیم، خودانگیختگی (و شاکله‌سازی) بر پای دارنده اختیار در وجود انسان است که زمینه اصلی استقلال انسان از هر عامل غیرانسانی است. در صفحات آینده به این بحث مفصل‌تر می‌پردازیم.

«انسانیت» از نظر کانت حاوی عناصر معنایی متعددی است. انسان موجودی است که از یک طرف، کلاً احساس همدردی است و از طرف دیگر، استعداد ایجاد ارتباط بین خود و دیگران است. پس همدردی و ارتباط، روح اجتماعی انسان را در مقایسه با حیوانات نازل‌تر تشکیل می‌دهد. کانت در ذات انسان سه خصلت متمایز تمیز داده است:

۱. حیوانیت انسان به عنوان موجودی زنده، (حیات = حیوانیت).

۲. انسانیت انسان به عنوان موجودی زنده و در عین حال ناطق.

۳. تشخیص یا شخصیت انسان در کنار انسانیت او.

عنصر سوم ترکیب عقلانیت و حیوانیت است. تمایز انسان از حیوان این است که می‌تواند غایتی را تصور کند و آن را تحقق بخشد. عناصر حیوانی عبارتند از: (۱) حس صیانت ذات (شخصی)، (۲) تمایل به حفظ نوع خویش (که همان حس صیانت ذات در نوع انسان است)، و (۳) استعداد ادراک لذت، (Dic. P. 230).

یکی از ویژگی‌های انسان که در طبیعت فقط به او تعلق می‌گیرد حرمت یا احترام است. انسان (و فقط انسان) موجود دارای حرمت است، یا می‌توان گفت تنها انسان موجودی محترم است. این خاصیت به هیچ یک از اشیای طبیعی تعلق نمی‌گیرد. اشیای طبیعی ممکن است تمایل، عشق یا ترس انسان را نسبت به خود برانگیزند. اما هیچ‌گاه احترام او را نسبت به خود بر نمی‌انگیزند. احساسی که در وجود انسان نسبت به این امور برانگیخته

می شود از نوع تحسین و ستایش است (نه احترام)، و تحسین یکی از عواطف است که البته به امور غیرانسانی هم تعلق می گیرد. پس انسان می تواند هر موجود غیرانسانی را دوست داشته باشد، به آن عشق بورزد، از آن بترسد، آن را تحسین کند و... اما هرگز به چیزی احترام نمی گذارد (CPR. P. 79). کانت در این جا مثال امور غیرانسانی را، که موضوع حرمت انسانی واقع نمی شوند، از میان اشیای طبیعی برمی گرداند. اما نظر او در مورد ذات باری تعالی از این حیث چیست؟ کانت تحت تأثیر باور مسیحی خود، در مواردی تصریح کرده است که خداوند موجودی مقدس است؛ اما قداست، که از صفات خدایی است، غیر از حرمت است، که صفتی انسانی است. پس حرمت خاص انسان است.

از انسان به عنوان «من» تعبیر می شود، و کانت دو نوع «من» تمیز داده است: من تجربی و من استعلایی. اولی ضمیر نفسانی و دومی ضمیر منطقی است. اولی ابژه یا متعلق شناخت محسوب می گردد و دومی سوژه یا فاعل شناسایی. انشقاق دوگانه در ذات من نتیجه ماهیت خودآگاهی است. کانت می گوید: «این که من از خود آگاهم فکری است که از پیش حاوی یک من دوگانه است.» دلیل این دوگانگی این است که من باید هم به عنوان متعلق شهود اندیشیده شوم و هم به عنوان موجودی که می اندیشد. قسم اول من نفسانی است که زمینه تمام ادراکات و ارتباط آن هاست و ادراک آن موجب تأثر سوژه است. این بخش را می توان متعلق شهود به شمار آورد و اعمال آن را می توان از طریق انسان شناسی و روان شناسی توصیف کرد. قسم دوم متعلق شهود نیست و به همین دلیل، توصیف آن دشوار است. کانت کراراً هشدار داده است که من استعلایی به عنوان فاعل منطقی شناخت، یعنی من «می اندیشم»، یا آنچه باقی مانده حذف تمام اعراض و محمولات است، نباید جوهر تلقی شود. من استعلایی فاعلی مطلق یا حتی مفهوم نیست، بلکه فقط مرجع پدیده های درون ذهن انسان است. این پدیده ها به سوژه ای نامعلوم

ارجاع می‌شوند. تصور این که این من یک جوهر به عنوان زمینه ادراکات است گرفتار شدن در نوعی مغالطه (پارالوژیسم) است<sup>۱</sup> (Dic. P. 233).

فلسفه کانت نوعی انسان‌شناسی عمومی است. هدف او این است که به انسان تعلیم دهد که چگونه می‌تواند مقامی را که دست تقدیر در جهان نصیب او کرده است به دست آورد. آرای سیاسی کانت وقف تحقیق در سعادت انسان در این جهان شده است و در حالی که او دست از هر نوع آرمانشهر و ایدئولوژی می‌شوید، در جستجوی دست یافتن به این حقیقت است که در جهان برای انسان چه چیزی ممکن و چه چیزی غیرممکن است و چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است (یاسپرس، ص ۲۴۷).

از نظر کانت، انسان متعلق به دو جهان محسوس و معقول است. شأن پدیداری انسان متعلق به جهان محسوس و طبیعی و همگام با نظام طبیعت است. شأن ذاتی او فراتر از عالم محسوس قرار دارد و متعلق به جهان عقلانی یا روحانی است. در این مرتبه، انسان مختار است و اختیار در طبیعت خاص انسان است. در کنار آگاهی به انسان ویژگی فردی و شخصی می‌دهد. انسان یک فرد (یعنی دارای مجموعه احوال مخصوص به خود) است. هر فرد بشری مقدرات، ارزش‌ها و لوازم وجودی خاص خود دارد (کاپلستون، ص ۲۷۴).

کانت این مقام دوگانه انسان را در دو علم جداگانه تدوین کرده است: انسان‌شناسی تجربی<sup>۲</sup> و انسان‌شناسی عقلی<sup>۳</sup>. انسان‌شناسی تجربی به شناخت اگزیستانس یا وضعیت روزمرگی انسان می‌پردازد. در این حوزه است که انسان‌ها مثلاً از لحاظ دینی به مسیحی و مسلمان و... تقسیم

۱. بنگرید به مقاله «علم حضوری...» نوشته همین قلم در پژوهشنامه دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴، ش ۱۸.

2. anthropology / Anthropologie

3. anthronomy / Anthronomie



می شوند، از لحاظ رنگ پوست به سفید و سیاه و...، از لحاظ ملیت به ایرانی و آمریکایی و...، از لحاظ اشتغال به بنا و آهنگر و پزشک و... این علم نوعی انسان‌شناسی جغرافیایی است. اما در انسان‌شناسی عقلی، ذات (دازاین)<sup>۱</sup> انسان به عنوان انسان با قطع نظر از اضافات جغرافیایی او (دین، ملیت، رنگ، نژاد، اشتغال و...) مورد تحقیق واقع می‌شود (Tug. S. 406).

انسان‌شناسی تجربی به دو بخش فیزیولوژیکی و پراگماتیکی تقسیم می‌شود: انسان‌شناسی فیزیولوژیکی متضمن شناخت انسان به عنوان یکی از اشیای طبیعی است. انسان‌شناسی پراگماتیکی عبارت است از شناخت انسان به عنوان موجودی که آزادانه عمل می‌کند یا «موجود مختار»، یعنی شهروند جهان، است. کانت سپس انسان‌شناسی پراگماتیکی را به دو بخش دیالکتیکی و شخصیتی تقسیم می‌کند. بخش دیالکتیکی عبارت است از شناخت جنبه‌های برونی و درونی انسان و شامل سه بخش است: (۱) قوه شناسایی، (۲) احساس لذت و الم، و (۳) قوه تمایل. این سه بخش متناظر با نقدهای سه‌گانه کانت است. بخش شخصیتی به شناخت ذات درونی انسان با استفاده از امور بیرونی او می‌پردازد (Dic. P. 73).

### ماهیت انسان

در قسمت اول سعی کردیم تصویری از آنچه کانت عموماً انسان‌شناسی نامیده است ارائه کنیم. هدف ما این بود که نشان دهیم از نظر کانت انسان را چگونه می‌توان شناخت. شاخه‌های گوناگون پزشکی، روان‌شناسی، اقتصاد، حقوق، سیاست، هنر و ادبیات، اسطوره و مباحث کلامی هر کدام به نحوی و از جهتی به شناخت اگزیستانس یا ظاهر زندگی انسان می‌پردازد. در این قسمت سؤال ما این است که ماهیت انسان چیست. این جا پرسش از دازاین

صقع ذات) انسان است. آیا حقیقت هستی آدمی روح مجرد، ماده مکانیکی یا چیز دیگری است؟ این بخش موضوع انسان‌شناسی عقلی است با قطع نظر از اضافات و لوازم وجود جغرافیایی انسان.

کانت در بیان حقیقت ذات انسان از سه تعبیر وجدان،<sup>۱</sup> ذهن<sup>۲</sup> و روح<sup>۳</sup> استفاده کرده است. «وجدان عبارت است از آگاهی‌ای که فی‌نفسه تکلیف است» (Reli. S. 185). پس وجدان مبدأ افعال اخلاقی است. قانونمندی رفتار انسان (رفتار قانونی انسان) دارای دو جهت اخلاقی<sup>۴</sup> و حقوقی<sup>۵</sup> است. جهت اخلاقی رفتار انسان قائم به وجدان اوست. به عبارت دیگر، انسان به دلیل برخورداری از وجدان، موجودی اخلاقی است.

کانت به صراحت بین ذهن و روح فرق نهاده است. ذهن در اصطلاح او به معنی دکارتی لفظ، جوهری متفکر (نفس یا روح مجرد به عنوان یک جوهر) نیست، بلکه آگاهی فیزیکی یا مادی برآمده از احساس و تأثر و انفعال است. در هر حال، ذهن دال بر مفهومی جوهری نیست، بلکه وضعیت ترکیبی قوایی از قبیل احساس، تخیل، فاهمه و عقل است (Dic. P. 210).

این تصویر ذهن تصویری فونکسیونالیستی یا کارکردی است و از هیوم به بعد در فلسفه غرب جایگزین تصویر افلاطونی - سنتی ذهن شده است. بعد از کانت نوکانتی‌ها در نیمه دوم قرن نوزدهم این تصویر را گسترش دادند. در واقع نام «ذهن» دال بر مجموع اعمالی است که به عنوان تفکر، تعقل، تفهم، احساس، تخیل، میل، اراده و... شناخته می‌شوند. این اعمال کنش‌های قائم به ساختار فیزیولوژیکی مغز و اعصاب هستند. اولین گام در جهت تبیین فیزیولوژیکی فعالیت‌هایی چون «احساس» را دکارت برداشت. وی در کتاب انفعالات نفس تبیینی مکانیکی از عمل «احساس» بیان کرد، و این آغاز تأسیس دیدگاه جدید در مورد ماهیت ذهن بود.

1. Gewissen  
4. Moralität

2. Gemüt  
5. Legalität

3. seele

و اما در مورد روح (نفس) کانت می‌گوید: ایده‌نفس (روح) یکی از ایده‌های سه‌گانه استعلایی (خدا، جهان و نفس) است. این ایده از محصولات ضروری عقل است، ولی ما هیچ مفهومی از متعلق آن (یعنی از ذات نفس) نداریم. این ایده نتیجه قیاسی است که فاقد مقدمات تجربی است. از این قبیل قیاسات نتایجی به دست می‌آید که مفهوم آن‌ها در ذهن ما نیست و ما را گرفتار اغوا و فریب می‌کنند. کانت این قیاسات را که هدف آن‌ها اثبات جوهریت و مجرد نفس است پارالوژیسم / paralognism می‌نامد. این واژه را می‌توان «نقض منطوق» ترجمه کرد. (Kr. P. A 339). کانت در تعریف پارالوژیسم می‌گوید: پارالوژیسم منطقی قیاسی است که صورت آن مغالطه است - محتوا و ماده آن هرچه می‌خواهد باشد. اما پارالوژیسم استعلایی مغالطه‌ای است که در آن زمینه‌ای استعلایی وجود دارد که موجب می‌شود نتیجه‌ای ضرورتاً غلط از آن بگیریم. این مغالطه متکی بر ماهیت عقل انسان است و موجب خطایی اجتناب‌ناپذیر می‌شود، اگرچه می‌توان از زیان و خطر آن در امان بود (Kr. P. A 341).

کانت چهار پارالوژیسم یا مغالطه یا نقض منطوق در مورد جوهریت و بساطت و وحدت نفس و ارتباط نفس و بدن برشمرده است. اولین مغالطه در اثبات جوهریت نفس چنین است:

آنچه تصور آن فاعل (موضوع) مطلق احکام است و، بنابراین، نمی‌تواند به عنوان تعیین شیء دیگری به کار رود جوهر است.

من به عنوان موجود متفکر، فاعل (موضوع) مطلق تمام احکام ممکن خود هستم و این تصور من نمی‌تواند به عنوان محمول شیء دیگری به کار رود.

پس من به عنوان موجود متفکر (نفس) جوهر هستم (Kr. P. A 348).

سپس کانت در نقادی این مغالطه می‌گوید: مقولات محض فاهمه فی‌نفسه هیچ معنای عینی و برون‌ذهنی ندارند مگر این که در کثرات شهود به کار روند.

در غیاب کثرات شهود، این مقولات فقط عملکرد احکام و قضایا را نشان می‌دهند بدون هیچ محتوایی. در مورد هر چیزی (تا آن‌جا که به کاربرد زبان مربوط است) می‌توان گفت: این جوهر است. به این معنی که می‌توان آن را از محمولات و تعینات اشیا متمایز کرد. حال در تمام اندیشه‌ها «من» موضوع (فاعل / سوژه) است و اندیشه‌ها فقط تعینات قائم به آن هستند و «من» نمی‌تواند به عنوان صفت یا محمول تعیین‌کننده چیز دیگری به کار رود. به این ترتیب هر کس در واقع باید خود را جوهر تلقی کند. اما این مفهوم جوهر را چگونه می‌توان به کار برد؟ از این مفهوم به هیچ وجه نمی‌توان به این نتیجه رسید که «من» موجودی است پایدار و فسادناپذیر. با وصف این، مفهوم جوهریت من متفکر به کار دیگری نمی‌آید و از فایده (فاعل بودن) آن می‌توان کاملاً صرف نظر کرد.

به اعتقاد کانت، روان‌شناسی عقلانی متکی بر تصور ساده و فی‌نفسه کاملاً توخالی «من» است که در مورد آن حتی نمی‌توان گفت نوعی مفهوم است، بلکه فقط صرف نوعی شعور (یا آگاهی) است که همراه مفاهیم است (Ben. P. 70). پس کانت وجود جوهری نفس به معنای مورد نظر در فلسفه سنتی را نمی‌پذیرد، بلکه نفس در نظر او به عنوان کارکرد نفسانی مورد توجه است، چنان‌که در این مورد می‌گوید

شعور در واقع فقط چیزی است که امکان اندیشیدن به تصورات را فراهم می‌کند و، بنابراین، تمام مفاهیم را می‌توان در آن یافت. اما در ورای این موقعیت منطقی «من»، ما هیچ دانش و اطلاعی از ذات فاعل شناسایی نداریم (Ben. P. 70).

پس برای تبیین جریان درونی تجربه‌های مستمر نیازی به فرض جوهریت نفس به عنوان عامل وحدت شخصیت نیست. وقتی کسی به عنوان فاعل تجربه‌جریانی از خود آگاهی یا تجربه آگاهانه را به ذات خود نسبت می‌دهد و می‌گوید این‌ها تجربه‌های اوست، نیازی به یک «من» واحد به عنوان عامل و

فاعل تجربه‌ها ندارد. خود «آگاهی» مستقیماً حضور است و بدون فرض یک «من» آگاه، مستقیماً حضور دارد و نیاز به انتساب آگاهی به عنصر دومی به نام «من» وجود ندارد (Str. P. 165). در مورد نفس آنچه مورد حمله کانت واقع شده مفهوم دکارتی نفس است که مطابق آن، نفس جوهری است متفکر، غیرمادی، پایدار (باقی)، بسیط، دارای وحدت شخصی، فاعل افکار و تجربه‌ها و دارای موجودیت متمایز و مستقل از بدن. کانت با بررسی مفاد و محتوای نفس این مفاهیم را مورد حمله قرار داده است. ما هر چیزی را از طریق شهود حسی یا شهود تجربی درمی‌یابیم، اما هیچ شهود تجربی و حسی از یک نفس غیرمادی به عنوان فاعل ادراکات و اندیشه‌ها نداریم (Str. P. 162).

مدعای کانت این است که فیلسوفان دکارتی در مورد جوهریت نفس بین «وحدت تجربه‌ها» و «تجربه وحدت» خلط کرده‌اند. شرط ضروری امکان تصوراتی که تشکیل تجربه می‌دهند این است که وحدت و ارتباطی بین اعضا و حلقه‌های سلسله تجربه‌ها که در طول زمان گسترده است وجود داشته باشد تا بتواند اساس امکان توصیف تجربه‌ها را برای خود انسان فراهم کند و به این ترتیب انسان قادر شود خود آگاهی تجربی خود را بیان کند. اما این بدان معنی نیست که چیزی به عنوان آگاهی از فاعلی غیرمادی که فاعل یگانه این تجربه‌هاست وجود دارد. فقط این آگاهی است که می‌تواند مدعای فیلسوفان دکارتی را به اثبات برساند، در حالی که چنین آگاهی و شعوری وجود ندارد (Str. P. 162).

نظر کانت در مورد نفس از جهتی شبیه نظر هیوم در این مورد است و از جهتی شبیه نظر هیلبرت در مورد مفهوم بی‌نهایت است. در مورد شباهت نظر او با هیوم می‌توان گفت اگرچه کانت اصولاً مخالف هیوم است، از بعضی جهات رأی او با نظر هیوم شباهت بسیار دارد. کانت کراراً گفته است که از

نفس به عنوان فاعل ادراک (سوژه) شهود باطنی نداریم و در شهود باطنی هیچ چیز ثابت و پایدار (یعنی ذات جوهری نفس) نیست. این بیان کانت شبیه است به این عبارت هیوم که

«وقتی به آنچه خود من نامیده می شود رجوع می کنم، فقط به مفاهیم جزئی و پراکنده دست می یابم. بدون این تصورات جزئی چیزی از ذات خود در نمی یابم و جز ادراکات چیز دیگری در خود نمی یابم  
(Str. P. 169).

و اما در مورد شباهت نظر کانت در باب جوهر نفس با نظر هیلبرت در باب بی نهایت، قابل توجه است که به یک معنی تصور کانت از «نفس» یا «خود»ی که متعلق به عالم ذوات معقول یا ناپدیدار است، مرموزتر از تصور، مثلاً، هیلبرت از «بی نهایت» نیست. هر دو مفاهیمی هستند آرمانی و محدودکننده که به وسیله آنها همسازی درونی یا خالی از تناقض بودن منظومه‌ای از قضایا احراز می شود. در مورد کانت، این منظومه نظام قضایای اخلاقی و علمی است و در مورد هیلبرت دستگاه ریاضیات کلاسیک است. چیزی که هست کانت معتقد است که تصور او از «خود» معقول و ناپایدار و تصمیم‌ها و اختیارات این خود، حیطة شناختنی‌ها را از قلمرو ناشناختنی‌ها در فراسوی آن جدا می کند (کورنر، ص ۳۰۸) و خلاصه نفسی که قابل تبدیل به حالات متوالی نباشد و جز به عنوان موضوع (یعنی سوژه یا فاعل ادراک) قابل تعقل نباشد در شهود عرضه نمی گردد و متعلق شناخت واقع نمی شود و، بنابراین، نمی توان جزماً گفت که به عنوان جوهر بسیط وجود دارد<sup>۱</sup> (کاپلستون، ص ۱۳۶).

۱. به یاد دارم که یکی از مدعیان فلسفه با تکیه بر مفهوم صدرایی نفس، مدعی بود که کانت معتقد به علم حضوری است. هر چه کوشیدم به او بفهمانم که کانت به جوهر نفس معتقد نیست تا قائل به علم حضوری آن جوهر باشد، دم گرم در آهن سردش اثر نکرد.