

Moral Agency and Aesthetic Creativity within the Framework of Kantian Consciousness of Self-Activity

Omid-Reza Janbaz^{✉ 1}  | Milad Salahi-Fard² 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Yasuj, Yasuj, Iran. E-mail: omidjanbaz@gmail.com
2. M.A. Student of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. E-mail: miladsalahifard125@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 01 May 2025

Received in revised form 26 June 2025

Accepted 07 July 2025

Published online 22 November 2025

Keywords:

Kant, Consciousness, Self-Awareness, Active Ego, Moral Agency, Creativity

ABSTRACT

Descartes grounded modern epistemology in the thinking subject, while Hume denied the enduring self, viewing it as a collection of fleeting perceptions. Though Hume's critique dismantled Cartesian assumptions, it also opened the path for Kant's redefinition of the self on rational grounds. This article explores how the self, despite losing its presumed original unity, retains its essential role in volition and experience. Kant's critical philosophy reveals that the spontaneity of the subject—irreducible to causal explanation—requires investigation within practical reason and aesthetic judgment. Beginning with purposiveness as the basis for reflective judgment, the self emerges as a cognitive, moral, and artistic agent. It synthesizes sensory input to form knowledge, legislates moral norms through free will, and expresses creative force in aesthetic production. By integrating Kant's critiques into a unified framework, this interpretation shows that post-Kantian philosophy no longer treats the self as a fixed entity, but as a dynamic, future-oriented agent of self-activity. The transcendental ego, though not an object of knowledge, functions as the condition for cognition, moral autonomy, and aesthetic creativity—marking a shift from metaphysical substance to active principle.

Cite this article: Janbaz, O. R. & Salahi-Fard, M. (2025). Moral Agency and Aesthetic Creativity within the Framework of Kantian Consciousness of Self-Activity. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (52), 429-448. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.61657.4090>



© The Author(s). Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

At the inception of modern philosophy, Descartes grounded epistemology in the cogito—the thinking subject—as the indubitable foundation of knowledge. In contrast, Hume rejected the persistent identity of the "self," portraying it instead as a bundle of fragmented perceptions. While Hume's empiricist critique furnished potent instruments for dismantling Cartesian certainties, it concurrently set the stage for Kant's redefinition of the self on rational grounds.

This study delineates a process whereby the self-relinquishes its putative primordial wholeness yet retains its indispensable function in volitional activity and experiential realization. Elucidating this trajectory, particularly through Kant's critical lens, unexpectedly culminates in ontological interrogations. The subject's spontaneity, irreducible to causal determinism within theoretical reason, demands exploration in the domains of practical reason and aesthetic judgment.

The analysis commences with purposiveness (*Zweckmäßigkeit*) as the enabling condition for reflective judgments. The ensuing conceptual constellation delineates the subject's emergence as a cognitive, moral, and artistic agent. Distinct from mere representational content, the self unifies sensory manifolds to constitute knowledge; as a free agent, it bears moral responsibility and autonomously legislates its norms; as the locus of artistic genius, it operates as a creative, rule-generating force within nature.

By synthesizing the ostensibly disparate strands of Kant's Critiques into a unified framework, this interpretation elucidates why post-Kantian philosophy reconceives the self not as a preexistent entity but as a teleologically oriented agent of self-activity.

Kant concurs with Hume in denying the "I" any status as an object of understanding, thereby precluding substantive attribution of its properties. Nonetheless, within his critical edifice, the self's active intervention in cognition permits inference to a free origin and, derivatively, to personality. The "I"'s constructive role in knowledge formation eludes deterministic causation; natural causality, content with efficient direction and active causes, affords no explanatory purchase on cognition. Knowledge arises through spontaneity and free volition. If freedom obtains, it must be located in teleology—a pursuit that, in modern philosophy, deviates from Enlightenment mechanistic explications. Kant, however, adheres scrupulously to Enlightenment principles while innovating through the subject's multilevel presence (cognitive, ethical, aesthetic) and the organism's differentiation from inert natural relations, thereby justifying teleological inquiry and the cognitive subject's spontaneity.

Across his critical project, Kant probes cognition's mechanisms and humanity's status as an organism endowed with free, creative will, thereby sketching self-consciousness as subject and agent. Initially, he bifurcates self-consciousness from ideational awareness, subdividing the former into empirical and transcendental varieties. Empirical self-consciousness arises via inner sense and pure intuition, exhibiting passivity and temporal boundedness within sensory experience. Transcendental self-consciousness, by contrast, stems from the thinking ego's activity, with the transcendental ego subtending every judgment. Kant's account of representation and cognition unveils the "I"'s synthetic and unificatory essence.

The "I"'s active necessity in cognition counters Hume's negation existentially. Yet the transcendental ego's role remains confined to cognition's basal stratum. Transgressing its logical function engenders paralogisms, as Kant demonstrates in critiquing rational psychology: erroneous inferences from essence, simplicity, and personality yield dialectical illusions. Essence materializes solely through sensible intuition, which the ego evades; implicit simplicity in thought denotes immediacy but lacks objective reality; temporal continuity and memory fail to substantiate numerical identity; personality, as transcendental, cannot ground diachronic subjectivity.

No category—unity or existence included—applies to the transcendental "I," rendering it extracategorical and nonconscious. Nevertheless, it functions regulatively as cognition's condition and reason's totality. Cognition's unity logically presupposes a unifier; consciousness requires the synthesizing, totalizing thinking "I." Analogously, moral action presupposes a free-willed subject. Though theoretical reason yields scant positive insight into the "I"'s logical-regulative status, its ubiquitous presence in cognition—particularly aesthetic unification's desirability, prioritizing logic over natural causation—hints at freedom's explicability.

The active, agential, creative subject transcends mere regulation, fueling post-Kantian critiques and emendations. Fichte elevates the transcendental self to philosophy's primordial principle within consciousness's dialectical unfolding, expunging the thing-in-itself from idealism: consciousness encompasses subject and object exhaustively. The self-grounds cognition—a Kantian concession, albeit as cognition's boundary, not object. Fichte dynamizes the self's theoretical presence; Kant eschews rationalist hypertrophy. Both affirm the self as act, yet for Kant, this connotes an identity beyond limitation, elucidated in practical rather than theoretical reason. Fichte initiates self-states theoretically; Kant respects epistemological finitude, deeming reason's totalization illusory absent adequate materials. The Kantian object-self and transcendental phenomena persist ineliminably; theoretical reason cannot access the self's truth. Freedom, agency, and creativity, however, exceed logical ideality, demanding practical explication.

In practical reason, the transcendental ego manifests free will's necessity and agential autonomy, enabling moral deliberation detached from inclination. Transcendental freedom arises via reason's spontaneity, subordinating desires to moral law. Morality's telos is humanity's dignity, not instrumental utility. In the *Critique of Judgment*, the ego's activity unfolds through judgmental analysis: reflective (posterior to determination) and determinative judgments hinge on finality, liberating from causal chains and accentuating agency variably.

The Kantian ego exercises freedom in judgment formation, logical-aesthetic world-orientation, and realization of personal and supreme good. Its activity manifests pragmatically in action; theoretical reason offers no primordial access, but retrospective examination of action's products delineates its trajectory. Unlike Berkeley's finite subject, eclipsed by infinity and devoid of agency, Kant—via teleology—accommodates nature to cognitive faculties without metaphysical subservience, preserving finite freedom. The subject borders consciousness; only activity, agency, and creativity enter empirical awareness. Kant's rational subject eludes direct self-consciousness, recoverable solely through the Critiques' interplay of theoretical and practical reason.



عاملیت اخلاقی و خلاقیت زیباشناختی در تبیین آگاهی به خود فعال کانتی

امیدرضا جانباز^۱ | میلاد صلاحی فرد^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: omidjanbaz@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. رایانامه: miladsalahifard125@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

تصویر چند پاره از «من» هیوم دست‌مایه‌های نقد و رد بلندپروازی‌های دکارتی را برای کانت مهیا کرد، اما او کوشید باردیگر موجودیت «من» را به نحو عقلانی بازبایی کند. جستار حاضر فرآیند ساخت مفهومی را بحث می‌کند که در آن من حضور از پیش کاملش را از دست می‌دهد، لیکن در جریان فعل و تحقق اراده‌اش نقش ضروری خود را اثبات می‌کند. توضیح این معنا، با توجه به نقدهای مورد تأیید کانت، به نحو شگفت‌انگیزی، به پژوهش‌های غایت‌شناختی می‌انجامد. در واقع، فراروی توضیح خودانگیختگی سوژه از چارچوب روابط علی در وجه نظری، در نهایت با حفظ ضوابطی چنین پژوهشی را از مسیر عقل عملی و مباحث زیباشناختی ایجاب می‌کند. این روند با توجه دادن به مفهوم غایت‌مندی به عنوان شرط امکان احکام تأملی گشوده می‌شود. از این رهگذر سوژه به مثابه فاعلیت شناختی، عاملیت اخلاقی و آفرینش‌گری هنری نمودار می‌شود. «من» متمایز از محتوای آگاهی، وحدت‌بخش داده‌های حسی و بنیانگذار شناخت، به‌مثابه فاعل آزاد شرط باید اخلاقی و سازنده قاعده آن، و به‌مثابه دارنده قریحه هنری آفرینش‌گر و قاعده‌بخش طبیعت است. این خوانش ضمن نشان دادن اجزای به ظاهر گسسته نظام انتقادی کانت در کلی واحد، نشان می‌دهد چرا تاریخ اندیشه پس از وی دیگر نه از من به مثابه موجودیتی پیشین بلکه عاملیتی در پیش سخن می‌گوید.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱

کلیدواژه‌ها:

کانت، آگاهی، خودآگاهی، من فعال، عاملیت اخلاقی، خلاقیت

استناد: جانباز، امیدرضا و صلاحی فرد، میلاد. (۱۴۰۴). عاملیت اخلاقی و خلاقیت زیباشناختی در تبیین آگاهی به خود فعال کانتی، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۲)، ۴۲۹-۴۴۸

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.61657.4090>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

نظر کانت، از طریق شعار «خودت را بشناس» جنبش روشنگری، به مسئله خودآگاهی جلب شد. سیر پاسخ او به این مسئله به طور غیرمترقبه‌ای به پژوهش‌های غایت‌شناختی انجامید. با این حال، پژوهش وی در نظر به آنچه انسان انجام می‌دهد هنوز داعیه‌رهایی از قضاوت‌های الهیاتی را در برداشت.

پیش‌تر دکارت می‌گفت، آگاهی به عنوان منبع بی‌قید و شرط شناخت، تنها از مسیر توجه و شناخت خود به مثابه امری بسیط و جوهرین منشاء می‌گرفت. در اندیشه او خود مجموعه‌ای از فعالیت‌ها، مثل اندیشیدن و درک کردن را صورت می‌داد. اگر چه در ادعای دکارت خود به نحو شهودی در دسترس بود، اما جوانب آن برای متفکران بعدی روشن نشد. از این‌رو، لاک بحث از هویت شخصی را در پیوند با مسئله آگاهی به بحث گذاشت. به باور او انسان در انجام هر فعالیتی باید نسبت به آن آگاه باشد و مقدم بر آن باید به خود نیز آگاه باشد. لاک هویت شخصی را برای موجودی خوداندیش‌و پایدار در طول زمان و مکان در نظر گرفت؛ یعنی من خویش را به مثابه آنچه که پیشتر بوده‌ام و آنچه اکنون هستم می‌شناسم

در مقابل، هیوم تجربه‌گرا پیوستگی هویت شخصی در طول زمان را زیر سوال برد. خودیکپارچه اوهم است؛ مطابق نظریه تجمیعی ذهن، درون‌نگری چیزی جز ادراکات متعدد را به ما ارائه نمی‌دهد. بر اساس نقد هیوم آگاهی از خود جز آگاهی از مجموعه ادراکات تشکیل‌دهنده ذهن نیست؛ یعنی کوشش برای تفکر درباره من و دریافت آن به مثابه یک هویت پیوسته و تغییرناپذیر در طول زمان، به چیزی جز تکثر ادراکی و تجربی گذشته ختم نمی‌شود.

کانت همواره متأثر از نقدهای هیوم باقی ماند. اما به باور او، شاید به تاسی از بارکلی، باید میان دو حالت آگاهی تمایز گذاشت؛ آگاهی از خود متفاوت است با آنچه ما آگاهی از ایده‌ها در نظر می‌گیریم (بارکلی، ۲۰۰۹، ۹/۲۸، همچنین بنگرید به ۱۳۹). باید سوژه واحدی باشد تا بتواند درک کند؛ یعنی تجربیات ما باید تجربه‌گر، منی فعال، خودانگیخته و خوداندریافته باشند. بازنمایی‌های ما، تنها از طریق فعالیت سوژه به مثابه امری یکپارچه شکل می‌گیرند. از این‌رو، کانت با پایبندی به حدود تجربی می‌کوشد تا این من وحدت‌بخش و ترکیب‌کننده را به عرصه تأمل بکشانند. در ادامه می‌کوشیم تأملات کانت در خصوص آگاهی و ضرورت ایفای نقش سوژه در عرصه شناخت را روشن کنیم.

به نظر می‌رسد اکتفا به مباحث عقل‌نظری و نقد اول نه تنها در این زمینه ناقص است و پاسخی به هیوم نمی‌دهد بلکه سخن گفتن از آن نیز متناقض‌نما می‌نماید. می‌کوشیم نشان دهیم متناقض‌نما بودن سخن گفتن از من به مثابه ایده محض، امر فی‌نفسه‌ای که در ساحت آگاهی در نمی‌آید، به جهت معضل مفهومی است که کانت با حفظ بینش‌های متخذ از هیوم در آن گرفتار است و با نادیده گرفته شدن این محذوریت به نفی شیء فی‌نفسه و حضور تمامی خود در آگاهی، نزد متفکرین بعدی می‌انجامد. رویکرد ما در این بحث روشن ساختن محدودیت‌های کانت و تا حد ممکن همراهی کردن با وی در مقابل متفکرینی همچون فیشته است. نشان

^۱ نمونه‌ای از این شعار را می‌توان در آثاری مثل جستاری در باب انسان (*An Essay On Man*) اثر شاعر و مترجم انگلیسی الکساندر پوپ (Alexander Poop) در ۱۷۳۴ دید که صراحتاً اشاره می‌کند: «مطالعه مناسب نوع بشر، خود انسان است. خودت را بشناس، و تصور نکن که می‌توان خدا را بررسی کرد» (پوپ، ۲۰۱۶، ایپستل ۲).

^۲ Self-Thinker

^۳ چنان که در نامه سال ۱۷۶۵ به هردر می‌نویسد: «یاد گرفتم که هیوم را نیز قردان باشم، او را که در معنای واقعی کلمه می‌توان یک فیلسوف جامعه انسانی نامید» (Kant, 2011, 10:76)

می‌دهیم با وجود متناقض‌نما بودن مباحث کانت در عقل نظری، چرا نباید در دام منتقدان و یا مدافعان بلافصل او افتاد. چرا وی، علی‌رغم خروج از رویه فیلسوفان مدرن، به مفهوم غایت‌مندی خاصی متمسک می‌شود تا ضمن پیشبرد مباحث زیباشناختی وجه تبیین‌ناشده‌ای از بنیاد شناخت را روشن کند. توضیح خودانگیختگی من استعلایی در امر شناخت تنها از مسیر عقل عملی و در نظر گرفتن غایت‌مندی میسر می‌شود. در عین حال محور بحث ما نه چگونگی شکل‌گیری مفهوم غایت‌شناختی خاص و نه مباحث متفکرین پس از کانت است. در این بحث موضع ما نه نقادی بلکه توصیف از پیوند اجزایی است که در پیوستگی‌اش کمتر دیده شده است.

به همین جهت در گام نخست محور قرار گرفتن «من» نزد دکارت، و تطور جایگاه و نقش آن نزد لاک و بارکلی بیان می‌شود، در گام دوم، نقد هیوم بر جوهریت پیشین «من»، و نظریه تجمیعی ذهن توضیح، و چگونگی از دست رفتن موجودیت «من» نشان داده می‌شود. در گام سوم، شرح می‌دهیم چگونه کانت به واسطه نقش ترکیب‌کننده و وحدت‌بخش «من» پاسخی به اشکال هیوم می‌دهد، اگر چه او نیز، گام چهارم، ضمن مباحث مغالطات، «من» به مثابه امر جوهرین و ویژگی‌هایش را نفی می‌کند. در آخرین گام، جریان ظاهراً معکوس بحث کانت در عقل عملی و نقد قوه حکم را به بحث می‌گذاریم. در نتیجه، مینیم که چگونه من خود را ضمن مباحث شناخت، اخلاق و زیباشناسی به مثابه فاعلیت، عاملیت و خلاقیت به منصه ظهور می‌رساند.

از ظهور تا افول خود

مواجهه هدفمند با آگاهی و آگاهی از خود به مثابه شرط آگاهی از اشیاء، به طور خاص، در دوران مدرن و با دکارت طرح شد. کوگیتو^۱ دو عنصر مهم آگاهی را ترسیم کرد؛ نخست چیزی که فکر می‌کند و دوم آن چیز که می‌داند وجود دارد. با توجه به تمایل دکارت به حصول امر یقینی بی‌راه نیست که در الگوی اندیشه او از من شهودی صحبت کنیم (دکارت، ۱۹۹۶، بخش دوم، ۲۵)، اما صرف مراجعه به این عبارت چنان می‌نماید که «پس» اشاره به استنتاج منطقی «من» دارد. اگر چه دکارت با «پس من هستم»^۲ به پرسش «به راستی از کجا بدانم که من هستم» پاسخ داد، اما با «من فکر می‌کنم» نیز باید با پرسش اساسی «از کجا می‌فهمم که فکر می‌کنم؟» روبه‌رو بوده باشد. چنین بر می‌آید که دکارت وابستگی جریان اندیشه به تعلقاتش را نمی‌بینید، امری که آکوئیناس با آن مواجه شده بود و در نهایت خوداندیشی محض را رد می‌کرد (پاسنو، ۲۰۰۰، ۳۳۸).

لاک، در مواجهه با من دکارتی دسترسی شهودی به آن را پذیرفت. اما در نظر او «من» از طریق آگاهی، به طور متناوب و در طول زمان تثبیت می‌شود؛ «آن چیز که آگاهانه فکر می‌کند» موجودیت‌اش را به خود تبدیل می‌کند (لاک، ۱۹۹۹، رساله دوم، فصل ۲۷، بند ۹). در تصریح معنا شاید بتوانیم بگوییم «خودآگاهی است که موجود را به خود تبدیل می‌کند» (بیچر، ۲۰۰۹، ۱۹۵). از آنجا که من در بستر زمان به خود و اعمالم آگاه هستیم، می‌توانم برایش هویتی را در نظر بگیرم که در زمان پایدار و نسبت به گذشته آگاه است. این هویت به شخص من تعلق دارد.

^۱ Cogito Ergo Sum «من فکر می‌کنم پس من هستم»

^۲Ergo

^۳Ergo Sum

بارکلی در ابتدا با ارایه دیدگاهی تجمیعی مانند، رویکرد دوگانه‌ای در قبال «من» داشت. در یادداشت‌های فلسفی^۱ او می‌گوید اگر ادراک را برداریم ذهنی نخواهد بود، و تنها در ارتباط با ادراک است که می‌توانیم از ذهن سخن بگوییم. با این حال با نگارش اصولی برای فاهمه بشری و سه گفت‌و شنود رسماً قائل به دیدگاه وحدت‌گرایانه شد و در نظر به آگاهی منی را تبیین کرد که در ویژگی‌هایی او را شبیه به دیگر فیلسوفان دوران مدرن اولیه می‌کند (تیل، ۲۰۱۱، ۲۵۸-۲۵۹). در درباره حرکت او اشاره می‌کند انسان‌ها نمی‌توانند ایده‌ای از روح و ذات خودشان داشته باشند. از طرف دیگر، ایده‌ها نیز در شناخت از خود منفعل اند و نمی‌توانند نقشی در آگاهی به خود داشته باشند. با این حال وی اضافه می‌کند ما می‌توانیم در پرتو روح نامتناهی، از طریق آگاهی درونی «conscientia quadam interna» شناختی از خود داشته باشیم. در پرتو روح نامتناهی متوجه می‌شویم

دو دسته برتر از اشیا وجود دارند: بدن و ذهن. ما از طریق حس، امری ممتد، جامد، دارای شکل و ... را می‌شناسیم که با حواس ما برخورد می‌کنند؛ اما از طریق نوعی آگاهی درونی، امری حساس و مدرک را می‌شناسیم. علاوه بر این، ما تشخیص می‌دهیم که این اشیا به وضوح با یکدیگر متفاوت هستند و به‌طور گسترده‌ای ناهمگونند (بارکلی، ۱۸۲/۱۹۹۲، ۲۱).

با توجه به بی‌نیازی تفسیر ایده‌های خارجی و نقش آگاهی درونی، شاید بتوان گفت در نظر بارکلی شناخت از خود امری شهودی است، اما در نهایت، «من» در بستر جریان ایده‌ها، در اندیشه روح نامتناهی، به خود و مدرکات خود آگاه می‌شود. در نتیجه، «من» متناهی بارکلی خودانگیخته و فعال نیست و نمی‌تواند بنیان‌گذاری کند. با این حال تمام اوصاف یاد شده برای خود در نزد اندیشمندان بیش از هیوم بر طبق اصول تجربه‌گرایانه چندان دوام نیاورد.

هیوم و نظریه تجمیعی ذهن

هیوم در کتاب اول رساله‌ای در باب طبیعت آدمی بحث مفصلی را در باب هویت شخصی طرح می‌کند، که می‌توان آن را ذیل سه نکته بررسی کرد؛ نخست، نقد دیدگاه‌های متفکرین پیشین درباره هویت شخصی. دوم، چه چیزی را می‌توانیم با تأمل کردن درباره خود بدانیم. سوم، چرا می‌کشیم هویتی را به خود نسبت دهیم (تیل، ۲۰۱۱، ۳۸۵). هیوم دو مسئله را برای نقد هویت شخصی پررنگ می‌کند: نخست بساطت و این‌همانی فردی، و دوم هویت آن در بستر زمان فیلسوفانی هستند که تصور می‌کنند ما در هر لحظه از عمق وجود نسبت به آنچه «خود» می‌نامیم آگاه هستیم و رای هر برهانی، هم نسبت به هویت کامل آن و هم بساطت‌اش یقین دارند (هیوم، ۲۰۰۷/۱۶۴/SB252).

هیوم با پافشاری بر بنیادهای تجربه‌گرایی، معتقد است که نمی‌توان این دیدگاه را به صورت تجربی اثبات کرد. ما هیچ ایده‌ای از هویت شخصی نداریم که دارای انطباق پیشینی باشد؛ درونگری در نهایت به ما چیزی بیش از کثرت ادراک درونی متتابع نمی‌دهد. این ادراکات متعلق واحدی ندارند. من هیچ‌گاه نمی‌توانم خود را بدون هیچ ادراکی بیابم و نمی‌توانم چیزی غیر از ادراک را مشاهده

^۱Philosophical Commentaries

^۲De Motu And The Analyst

کنم (هیوم، ۲۰۰۷، ۱۶۵). هیوم این تکرار را به عنوان نظریهٔ تجمیعی ذهن‌در نظر می‌گیرد. به این معنا که مردمان «چیزی جز تجمع‌یای مجموعه‌ای از ادراکات متفاوت نیستند که با سرعتی تصورناپذیر متعاقب یکدیگر می‌آیند» (هیوم، ۲۰۰۷، ۲۵۳). نظر به این که هیوم هویت را امری کامل و مطلق می‌داند، و مطلق مدت زمان ندارد، هویت در زمانی را به پرسش می‌گیرد. در نظر وی این‌همانی یکی از انواع نسبت‌میان تصورات در تخیل است که فیلسوفان، علی‌رغم بعد مسافت دو ابژه در شیوهٔ رایج (هیوم، ۲۰۰۷، ۱/۱۴)، مجاز می‌شمرند؛ «من در دقیق‌ترین معنایش این نسبت را در مورد ابژه‌های ثابت و بدون تغییر به کار می‌بندم» (هیوم، ۲۰۰۷، ۴/۱۴) از آنجا که از طرفی، زمان چیزی جز سیر متوالی ادراکات متفاوت و در نتیجه وابسته به توالی آن نیست، و از طرف دیگر، هویت تغییرناپذیر است، پس نمی‌توان زمان را در خصوص آنچه تغییرناپذیر است به کار بست (هیوم، ۲۰۰۷، SB37) با این حال، از نظر هیوم ذهن ما همواره توالی ادراک را تجربه می‌کند. به همین دلیل دچار گمراهی می‌شود و تمایل دارد برای خود هویتی بسازد. اما سنجش هر دو تظاهر نزدیکی از خود، به یک اندازه دور است، زیرا شیء واقعاً تغییر کرده است.

مواجههٔ کانت با نقدهای هیوم در نقد عقل محض

کانت در نقد عقل محض و انسان‌شناسی از دیدگاه عملی نظریهٔ خودش دربارهٔ ذهن، عملکرد و امکانات آن را به بحث می‌گذارد؛ نقد عقل محض، با هدف پاسخ به هیوم و طرح‌افکندن شرایط استعلایی امکان معرفت، در بخش‌های استنتاج استعلایی و مغالطه از وحدت آگاهی و خودآگاهی بحث می‌کند. در بخش حسیات استعلایی کانت اثبات می‌کند که زمان و مکان به مثابه صور شهود حسی عناصر سوژکتیو شناخت ما هستند. او برای توضیح این معنا تمایزهایی میان جنبه‌های حسی و عقلانی، امور پیشینی و پسینی حساسیت می‌گذارد، تا مشخص شود چه اموری به نحو پیشین در امر شناخت مشارکت دارند (کانت، ۱۵۷/۱۹۹۸، A22 / B37). اما نکتهٔ قابل توجه این است که نزد کانت زمان و مکان، به مثابه شروط ضروری و ماتقدم امکان تجربه، نه ایده یا مفهوم عقلی پیشینی هستند و نه مفهومی دارای اجزاء و منتزاع از تجربهٔ امور واقع. هر صورتی از صور ذهنی تنها بر شالودهٔ زمان متمثل می‌شود. چنان که هر تجربه و شناختی از امور بیرونی تنها به نحو مکانی ممکن می‌شود. با این وصف، هر شناخت و تجربه‌ای دارای عناصر سوژکتیو است و سوژهٔ مستقل از حساسیت از هیچ شهودی بهره‌مند نیست. کار تجربه و شناخت نمی‌تواند با شهود حسی به عنوان جنبهٔ انفعالی سوژه پایان یابد. نقش فعالیت سوژه در هر مرحله‌ای از شناخت در کار است. این نقش با اعمال مقولات، یعنی نظم بخشیدن به بازنمایی‌های متفاوت ذیل مفهومی واحد، و در نتیجه شکل‌دهی حکم تجربی عینی آشکارتر می‌شود.

بنابراین فاهمه^۷ نوعی قوه شهودی نیست. اما جز شهود هیچ راهی برای شناخت وجود ندارد مگر از طریق

مفاهیم (کانت، ۱۳۹۴، A68 / B93، همچنین A52/B76).

^۱Bundel Theory

^۲Bundle

^۳Relation

^۴Transcendental Deduction

^۵Paralogism

^۶Transcendental Aesthetic

^۷Understanding

کانت با بررسی اصالت پیشینی مقولات در استنتاج متافیزیکی^۱ نشان می‌دهد که مقولات مبادی سوژکتیو دارند و با عملکرد منطقی فاهمه تطابق کامل دارند. در این بخش عملکرد منطقی تفکر (فاهمه)، منشأ پیشینی مقولات و تطابق دقیق آن‌ها با عملکرد منطقی تفکر بررسی می‌شود (هوپنر، ۲۰۲۲، ۴۶۵) آنچه کانت در وهله نخست از این بررسی دنبال می‌کند «نه ساخت تجربی، بلکه ساخت استعلایی سرچشمه‌های سوژکتیوی... [است] که شالوده پیشینی امکان تجربه را تشکیل می‌دهند» (کانت، ۱۴۰۱، A97).

اما ما به چه حقی مقولات ذهنی را به تجربه اعمال می‌کنیم؟ اثرات حواس سوژه را بر می‌انگیزد تا کل قوای شناختی خود را در ارتباط با مفاهیم تجربی گسترش دهد و فاهمه و شهود محض را به مناسبت ماده تجربه به کار گیرد و تجربه‌ای را سامان دهد. در واقع، ضرورت تجربه و عدم امکان دستکاری دلخواهانه تخیل سوژه خود دلیل بر حقایق اعمال مقولات است. از این رو سخن از وجه فعالانه سوژه به معنی عمل دلخواهانه او بدون در نظر گرفتن مقتضیات و روابط امور نیست.

برخی از مفسران در استنتاج استعلایی کانت دو نوع استنتاج را تشخیص داده‌اند؛ استنتاج ابژکتیو^۲ استنتاج سوژکتیو^۳ (الیسون، ۲۰۱۵، ۱۹۷). کانت در استنتاج ابژکتیو شرایطی را ترسیم می‌کند که برای داشتن تجربه‌های معنادار ضروری هستند و هدف آن نشان دادن چگونگی به کار بستن مقولات بر تجربه است. منتها در استنتاج سوژکتیو از شرایطی بحث می‌شود که ذهن برای درک مفاهیم و تجربیات باید داشته باشد. هدف این بخش پررنگ کردن همین ویژگی‌های سوژکتیو است تا سوژه بتواند از رهگذر آن جهان را به صورت منطقی درک کند. به باور کانت اگر قرار است آنچه را که حس به عنوان بازنمایی به ما عرضه می‌کند بیگانه از دیگر بازنمایی‌ها در نظر بگیریم و به آن نوعی تجمیع نسبت دهیم اساساً شناختی شکل نمی‌گیرد. زیرا شناخت متشکل از بازنمایی‌های سنجیده و بهم‌پیوسته است. پس باید در قبال کثراتی که از جانب حس عرضه می‌شوند، نوعی ترکیب صورت پذیرد که مبنای آن خودانگیزگی سوژه است (کانت، ۲۲۷/۱۹۹۸، A97). منظور کانت از ترکیب در عام‌ترین معنایش «کنار هم نهادن بازنمایی‌های مختلف و فهم چندگانگی آن‌ها در یک شناخت است» (کانت، ۱۳۹۴، B103)

کانت سه نوع ترکیب (دریافت در شهود^۴؛ بازتولید در تخیل^۵؛ بازشناسی در مفهوم^۶) را بازشناسی می‌کند که سه جنبه مختلف از دوگانگی موجود میان شهود و فاهمه را بیان می‌کنند. ترکیب نخست، به ورود داده‌های خام حسی به ادراک اشاره دارد. در ترکیب دوم، این داده‌ها در ذهن بازتولید یا بازسازی می‌شود. ترکیب سوم، اطلاعات سازماندهی شده به دانش تبدیل می‌شوند و امکان درک فراهم می‌شود. در اینجا می‌توان از دو تخیل سخن گفت: تخیل تولیدی و تخیل بازتولید که اولی شرط استعلایی دومی است (شولتینگ، ۲۰۱۷، ۲۷۱). ترکیب نخست همان به نظر آوردن، یعنی وجه شناسنده سوژه در بازنمایی نموده‌ها است. این بازنمایی‌ها متعلق به حس درونی و تابع شرط صوری آن، یعنی زمان است (کانت، ۲۲۷/۱۹۹۸، A99). ترکیب بازتولید، فعالیت استعلایی ذهن است؛ در این حالت ذهن در بستر زمان و بدون حضور ابژه آن را بازنمایی می‌کند. این نوعی تداعی است که سوژه به ندرت از آن آگاه

^۱Metaphysical Deduction

^۲Objective Deduction

^۳Subjective Deduction

^۴Synthesis of Apperhension

^۵Synthesis of Reproduction

^۶Synthesis of Recognition in a Concept

^۷knower

^۸Association

است. با این حال، بازنمایی این کثرات نمی‌تواند کل واحدی را ارائه دهد، زیرا «فاقد آن وحدتی است که آگاهی می‌تواند برای آن کثرات ایجاد کند» (کانت، ۱۴۰۱، A103). از این‌رو، در ترکیب سوم، جایی که مفاهیم و مقولات به منظور تجربه اشیا به کار می‌آیند، نیاز به حافظه وارد بحث می‌شود (کانت، ۲۱۱/۱۹۹۸، A78 / B103)، زیرا اگر آگاهی، یعنی تعلق تداعی کثرات به بازنمایی پیشین در خاطر، نباشد، صرف بازتولید آن‌ها موجب شکل‌گیری کل واحدی نمی‌شود. پس آگاهی را می‌توان حکم کردن مطابق با قاعده ترکیبی در نظر گرفت که مفاهیم را اعمال می‌کند و پدیدار را به مثابه یک ابژه واحد می‌شناسد.^۱

اگر شناخت تنها از طریق ابژه‌سازی فاهمه صورت می‌گیرد، پس شناخت ما منطبق بر ابژه است و نمی‌توان از ابژه فی‌نفسه آن، یعنی خارج از قوه بازنمایی سوژه، سخن گفت. بدین ترتیب، شناخت دقیق از ابژه در گرو وحدت ترکیبی و بر اساس قاعده ترکیبی عمل می‌کند که مطابق آن کارکردی پیشینی، کثرات شهود را وحدت می‌بخشد. این کارکرد مفهوم است و باید وحدت ترکیبی از ابژه را تنها بر طبق آگاهی سوژه از آن بازنمایی کند «آنچه بازنمایی‌ها را پیوند می‌دهد آگاهی است و اگر بازنمایی‌ها با آگاهی در نیامیزند ادراکی صورت نمی‌گیرد.» (کانت، ۱۴۰۱، A120). پس با این اوصاف در نزد کلانت همواره باید آگاهی باشد که سوژه از رهگذر این آگاهی به خود آگاه می‌شود.

از آگاهی تا آگاهی به خود

کانت ضروری می‌داند که بخواهیم از درون، پیوند بازنمایی‌ها را تا جایی دنبال کنیم که به یک آگاهی واحد هماهنگ‌کننده و پیوند دهنده ختم شوند. این اصل پیشینی را کانت تحت عنوان «اصل استعلایی وحدت هر نوع کثرت بازنمایی» نام‌گذاری می‌کند. وحدت‌بخشی نموده‌ها توسط سوژه واحد این پاسخ را به هیوم می‌دهد که بازنمایی‌ها ضرورتاً ابژه واحدی (امر جوهرینی) را نشان می‌دهند که توسط فعل وحدت‌بخش سوژه حاضر شده است (کانت، ۱۹۹۸، A350). وحدت سوژه و عمل وحدت‌بخشی‌اش کمک خواهد کرد تا سوژه شناخت واحد و دقیقی از جهان پیرامون خود داشته باشد. این آگاهی، آگاهی از خود، آگاهی به نقش فاعلیت سوژه است، هر چند سازوکار علی مورد توصیف عقل نظری مجال توضیح چگونگی وقوع آن را نمی‌دهد.

سه منشأ سوژکتیو تجربه و آگاهی، یعنی حس، تخیل، ادراک نفسانی، علی‌رغم کاربست‌شان بر نمودهای تجربی دارای تبار پیشینی‌اند. هم‌آمیزی نمود با آگاهی، توسط فاهمه، ادراک را صورت می‌دهد. سوژه از این طریق آگاهی تجربی دارد. اما خود هم‌آمیزی (به معنای بازنمایی وحدت کثرات)، ورای مقولات منطقی فاهمه، نیازمند وحدت کیفی پیشینی است که امکان ترکیب مفاهیم مختلف را فراهم می‌آورد. این آگاهی از خود محض، آگاهی فعال و ظرفیت سوژه برای ترکیب، است که متفاوت از آگاهی منفعل از خود تجربی به مثابه آگاهی از حالات روانی به کمک حس درونی است (بوپل، ۲۰۲۴، ۱۶۵).

حس درونی، خود تجربی و حالات آن را بازشناسی می‌کند و ابژه آن انسان (سوژه) است. حس بیرونی اشیا خارج را بررسی می‌کند و ابژه آن طبیعت است (کانت، ۲۰۱۳، ۶۵ ۶۵ و ۴۹۲ و ۴۷۳/۴۶۹). با این حال، کانت وضعیت دشواری را در مورد حس درونی ترسیم می‌کند؛ نخست سرشت انفعالی آن است. شناخت سوژه به وسیله حس درونی در نهایت به تجربه‌ای درونی می‌انجامد که در آن سوژه صرفاً به خودش پدیدار می‌شود و نمی‌تواند وجه فی‌نفسه خود را درک کند. زیرا وابسته به شرط زمانی است که مفهوم فاهمه

^۱ کارکردهای من استعلایی کانت در مقاله (امید و حسن‌پور ۱۳۹۸) به تفصیل بحث شده است.

نیست و از پیش داده شده است. من در این حالت نوعی انفعال و پذیرایی را دارم و قادر نخواهم بود کاملاً خود انگیزه باشم. پس سوژه نمی‌تواند در تجربه حس درونی از خود کاملاً فعال و آگاه باشد (کانت، ۲۰۰۶، ۲۹، ۷: ۱۴۲). از این رو مککریل بیان می‌دارد که بازنمایی‌های روشنی از طریق حس درونی به ما نمی‌رسد و این بازنمایی‌های مبهم، یکسری امور در سایه‌اند و ما نمی‌توانیم آگاهی کامل از آن‌ها داشته باشیم (ماکریل، ۲۰۱۳، ۱۹). با این حال می‌توان به طور غیرمستقیم به این امور آگاه شد؛ آگاهی نادقیقی که از خلال این فرآیند تجربی حاصل می‌شود در مقابل آگاهی مستقیمی است که کانت آن را آگاهی دقیق می‌داند (کانت، ۲۳۶/۱۹۹۸، A116). اگر سوژه هیچ کدام از این دو نوع آگاهی را نداشته باشد هیچ بازنمایی را نخواهد داشت و ارتباطی با ابژه ندارد. کانت در ادامه از حس درونی به جهت آن که خود اندریافت‌نیست، یعنی آگاهی محض از آنچه انسان ادراک می‌کند، تحت عنوان قوه «شناخت فروتر» یاد می‌کند که ذهن در آن منفعل و وابسته به روان‌شناسی تجربی است.

در مقابل، بازنمایی‌هایی که در بردارنده فعالیت اندیشیدن مطابق با قواعد فاهمه هستند، آگاهی محض از فعال بودن ذهن را نشان می‌دهند. شناخت مستلزم وحدت بازنمایی‌ها در یک مفهوم است، و نمود باید تابع شروط وحدت ضروری ادراک نفسانی، یعنی ارائه بازنمایی‌ها در محدوده دیدگاه آگاهانه سوژه باشد (بویل، ۲۰۲۴، ۱۵۹). ادراک نفسانی محضی که از این طریق حاصل می‌شود، مقوم اندیشه (کانت، ۲۹/۲۰۰۶، ۷: ۱۴۱) و خودانگیزگی است که نمی‌تواند متعلق حساسیت باشد (کانت، ۲۴۶/۱۹۹۸، B132). در این حالت بازنمایی‌ها به قوه شناخت عقلانی وابسته‌اند و نزد کانت تحت عنوان قوه «شناخت برتر» یاد می‌شوند.

انسان طبعاً برای خود از یک جنبه پدیدار است اما از جنبه دیگر یعنی با توجه به برخی قوایش یک ابژه صرفاً معقول است زیرا اعمال این ابژه را به هیچ وجه نمی‌توان به پذیرندگی حساسیت اطلاق کرد (کانت، ۱۴۰۱، A546/B572).

در این وضعیت من نه به صورت شهودی می‌توانم به خودم آگاه باشم و نه به کمک حساسیت، بلکه سوژه‌ای که ترکیب را صورت می‌دهد و در جریان بازنمایی قرار می‌گیرد، از خود آگاهی می‌یابد؛ به عبارتی فرآیند بازنمایی، سوژه را به مرکزیت سیستم شناختی می‌کشد. زیرا اساساً بازنمایی با خود سه نوع آگاهی را به همراه می‌آورد؛ اول نسبت به ابژه، دوم، نسبت به خود بازنمایی، و سوم، نسبت به من به عنوان سوژه بازنمایی‌کننده. به عبارتی، شخص نسبت به خود به مثابه عاملی که این ترکیب‌ها را انجام می‌دهد آگاه می‌شود (کانت، ۲۵۷/۱۹۹۸، B159).

^۱ با این حال، حس درونی برای کانت (به تاسی از سنت تجربه‌گرایانه دوران مدرن اولیه) کاملاً منفعل نیست. اگر چه به طور منفعل ماده حسی را دریافت می‌کند ولی به جهت هم نیروی استعلایی زمان را به عنوان شرط صوری به تجربه اضافه می‌کند (کاروس، ۲۰۲۰، ۱۸).

Apperception^۲

خوداندریافت نه به خود تجربی و نه فی‌نفسه تعلق ندارد. کانت در نظام نقادی آن را ذیل دو معنا به کار می‌بندد (۱) ادراک از خود به عنوان موجود اندیشنده به نحو کلی (۲) آگاهی از اندیشیدن یعنی شیوه‌هایی که بازنمایی در ذهن جای می‌گیرند... کانت اشاره دارد که آگاهی به خود مستلزم وحدت‌بخشی به ادراکات در فعل واحد آگاهی است که کانت «وحدت خوداندریافت» می‌نامد. در حسیات استعلایی این به معنای نفی شهود من است (B69) در نظر بروکر اصطلاح کانت برای خودآگاهی transcendental unity of apperception است (بروکر، ۲۰۰۶، ۱۱۲).

^۲Cognitive Lower

^۳Cognitive Higher

سوژه در بازنمایی‌های درونی نیز خود را تحلیل می‌کند و با کشف ارتباطات و معطوف کردن آن‌ها به یکدیگر تعلق‌شان به یک امر پیشینی را فراچنگ می‌آورد. به طور مثال، هنگامهٔ غم و با ادامه دار بودنش در بستر زمان من آن را به خودم نسبت می‌دهم. کیچر از این موضوع تحت عنوان «قاعدهٔ من» یاد می‌کند (کیچر، ۲۰۰۸، ۲۲۶). من می‌اندیشم باید در هر بازنمایی حضور داشته باشد. آگاهی در اینجا یک آگاهی استعلایی (آگاهی از خودمحض)، به مثابه شرط تمام بازنمایی‌های تجربی است، که کانت از آن تحت عنوان «ادراک نفسانی استعلایی آگاهی از خود» یاد می‌کند (کانت، ۱۹۹۸/۲۳۲، A107). در این وضعیت، سوژه استعلایی باید بتواند آگاهانه فکر کند بدون آنکه لازم باشد، گام بعدی (من فکر می‌کنم به معنای دکارتی) را صریحاً بردارد.

با این وصف، من از بستر آگاهی به متعلقات تجربه به خود آگاه می‌شود. چنان که کاهن در شرح خود از نوس ارسطویی بیان می‌دارد نوس بالقوه ضمن مواجهه با اشکال عقلانی خود را درمی‌یابد و بالفعل می‌شود (کان، ۱۹۹۲، ۳۶۰)، در اینجا نیز پس از آن که آگاهی، در ترکیب سوم، وارد بحث می‌شود و پدیدار را به‌عنوان ابژهٔ واحد تجربه در می‌یابد به نقش وحدت‌بخش و سوژگی خویش پی می‌برد. فاعل تجربه به مثابه امر واحد خود باید واحد باشد. البته اگر به تجربه اکتفا کنیم، آنچنان که هیوم متذکر شد، نمی‌توانیم چنین نتیجه‌ای را بگیریم. اما وحدت درون‌ماندگار تجربه مقتضی چنین استنتاجی است. آگاهی نمی‌تواند در حد آگاهی به ابژه باقی بماند و باید به آگاهی به خود، من می‌اندیشم، باز گردد. در غیر این صورت آگاهی محقق نمی‌شود.

با این همه، من در اینجا یک «من» استعلایی است، و مابه‌ازایی ندارد؛ این «من» در غایتش تنظیم‌کننده و صرف ضرورت منطقی، یک ایده است. ایدهٔ من از نخستین حکم و داوری اندیشه وجود داشت اما به تعبیر کریتون عدم تناهی آن در سلسلهٔ منتهای تجربه نمی‌گنجد (کریتون، ۱۸۹۷، ۱۶۹). در نتیجه، فراروی از این نقش و تصور آن به عنوان جوهری مستقل، به ویژه در چارچوب عقل محض، غیرقابل قبول است. از این‌رو، کانت بی‌تابی‌های عقل برای فراروی را نوعی مغالطه می‌داند که عقل محض را به سطحی فرااستعلایی می‌کشاند، سطحی که راهی به آن ندارد.

مغالطات

کانت در بخش مغالطات صریحاً ماهیت خودآگاهی را بررسی می‌کند. به باور کانت ما از طریق قیاس‌های عقلانی، بدون هیچ مقدمهٔ تجربی، ابژه‌ای را نتیجه می‌گیریم که از آن مفهومی نداریم و به آن واقعیت ابژکتیوی می‌بخشیم. کانت این قیاس‌ها را قیاس‌های سفسطه‌آمیز می‌نامد (کانت، ۱۹۹۸، A339 / B397)، که سه نوع‌اند و به سه ایدهٔ غیرمجاز برای عقل محض ختم می‌شوند: آزادی، خدا و بقای نفس. در ایدهٔ سوم، ما از مفهوم استعلایی سوژه، وحدت مطلق خود را نتیجه می‌گیریم؛ یعنی از سوژه استعلایی، وحدت مطلق، بقا و سایر ویژگی‌های آن را فراچنگ می‌آوریم.

کانت با اشاره به گزارهٔ مشهور دکارت بیان می‌دارد که این گزاره در حد امکان منطقی‌اش می‌تواند صادق باشد و نمی‌تواند وجود موجودی اندیشنده را به طور قطعی نشان دهد. به عبارتی، یقینی نیست، اما اگر هم بخواهیم ورای کوگیتو امری را ملاک قرار دهیم

^۱I-rule

^۲. وجوه سلبی من استعلایی در تمایز با سایر بدیل‌هایش در مقاله مسعود امید و همکارش (امید و حسن‌پور ۱۳۹۸) توضیح داده شده است.

^۳Sophistical

از مرزهای روان‌شناسی عقلانی تجاوز و به حدود روان‌شناسی تجربی ورود کرده‌ایم. بنیاد علم روان‌شناسی عقلانی بازنمایی «من» است. اما وقتی ما در مورد آن صحبت می‌کنیم با یک مفهوم دارای جزئیات مواجه نیستیم، بلکه این من خالی از محتواست. نقادی روان‌شناسی عقلانی چهار مغالطه را دربردارد که در ادامه ما بر اساس استدلال کیچر به سه مورد آن می‌پردازیم.^۱ بسیاری از مفسران گمان می‌کنند کانت در این بخش بسیار هیومی است تأکید داشت. مثل جایی که می‌نویسد «حال من، از طریق یک تجربه خارجی، نمی‌توانم از یک موجود اندیشنده کوچک‌ترین بازنمایی را داشته باشم.» (کانت، ۱۴۰۱، A347/B405) در مقابل، مندوس بر آن است که کانت می‌کوشد تا در برابر بلندپروازی‌های کوگیتوی دکارتی و استنتاج‌های برآمده از آن ایستادگی کند (مندوس، ۱۹۸۴، ۵۶).

مغالطه اول با تکیه بر عبارت «من در مقام موجود اندیشنده موضوع مطلق همه احکام ممکن خود هستم و این بازنمایی من نمی‌تواند به عنوان محمول هیچ شیء دیگری به کار رود» (کانت، ۱۴۰۱، A348)، استدلال می‌کند که در نتیجه من اندیشنده جوهر است. حال آن که جوهر یکی از مقولات است و تنها زمانی معنای واقعی پیدا می‌کند که بر کثرات شهود حسی اعمال شود. پس جوهر به طور ذاتی و مستقل معنای خاصی ندارد، مگر آنکه در امر تجربی به کار رود (کانت، ۱۹۹۸، A349). اما، اولاً، اگر بخواهیم مفهوم جوهر را به ابژه‌ای نسبت دهیم باید دوام و ماندگاری آن را در بستر تجربه مشاهده کنیم. این در حالی است که ما مفهوم جوهر را صرفاً به نحو سوپژکتیو به من نسبت داده‌ایم. ثانیاً «من» مستتر در هر شناخت ابژه تجربی ندارد، و اساساً شهود حسی نداریم که من را متبادر کند. کانت در آخر اشاره می‌کند که ایده سوژه پایدار نه بر یک جوهر واقعی در جهان خارج بلکه مبتنی بر ایده است.

در مغالطه دوم کانت، با طرح بساطت من نزد فیلسوفان مدرن اولیه، می‌نویسد: «آن شیئی که عمل آن هرگز نتواند به منزله همکاری اشیای فعال متعدد در نظر گرفته شود، بسیط است.» (کانت، ۱۹۹۸، A350/51) در حالی که جوهر بسیط جزئی ندارد و واحدی کامل است، جوهر مرکب از چندین جوهر تشکیل شده است که هر یک اعراض خود را دارند. ادعا بر این است که در گزاره من می‌اندیشم، اندیشه به عنوان امر مرکب به یک من تعلق دارد، یعنی اندیشه در وحدت خود به عنوان تفکرات سوژه اندیشنده وابسته به بازنمایی‌های مختلف است؛ اندیشه معلول اندیشنده و علت آن من است.

کانت یادآور می‌شود که این گزاره (متعلق بودن اندیشه به جوهر بسیط) تحلیلی نیست: از آنجا که اندیشه ناشی از کثرت بازنمایی‌ها بر مبنای وحدتی تجمیعی و مطابق با مفاهیم محض شکل می‌گیرد، نمی‌توان وجود اندیشه را، به نحو پیشینی، صرفاً از جانب جوهر بسیط دانست. کانت تأیید می‌کند از آنجا که داده‌های حسی ضرورت شناخت را تضمین نمی‌کنند، اندیشه نمی‌تواند صرفاً از تجربه حاصل شود و باید متعلق به سوژه واحدی باشد. در نتیجه اندیشه ورای امر مکانیکی است اما کاملاً متعلق به جوهر بسیط هم نیست. در توضیح کانت گزاره «من می‌اندیشم» اساس روان‌شناسی عقلانی را تشکیل می‌دهد و پیش از هرگونه تجربه به‌عنوان شرط سوپژکتیو ادراک نفسانی عمل می‌کند. او هشدار می‌دهد که بساطت «من» نمی‌تواند به‌طور منطقی از این گزاره استنتاج شود. برخلاف

^۱ کیچر تنها به سه مغالطه اول اشاره می‌کند با این استدلال که کانت در مغالطه چهارم ویراست اول از ایدئالیسم استعلایی دفاع می‌کند، اما در ویراست دوم به درستی آن را به بخش‌های دیگری می‌برد و بحثی درباره ماتریالیسم را جایگزین آن می‌کند. وی بیان می‌دارد که بهتر است فهم ما به سه مغالطه ابتدایی خصوصاً مغالطه اول معطوف باشد زیرا این امر بسیار به ما در درک مورد دوم و سوم یاری خواهد رساند (کیچر، ۱۹۸۲، ۵۱۶).

^۲ از جمله پیتر استراوسن در کتاب *The Bound Of Sense*، ویلکرس در شرح خود بر نقد عقل محض، جاناتان بنت در کتاب دیالکتیک کانت و سیدنی شومیکر.

دیدگاه دکارت، بساطت صرفاً یک ضرورت منطقی و صورت ادراک نفسانی است و از واقعیت ابژکتیوی حکایت نمی‌کند (کانت، ۱۴۰۱، A355). بساطت من، حقیقتی جدید، بلکه تفسیری است که به‌طور ضمنی در ضمیر «من» مستتر است. به‌عبارتی، «من» به‌عنوان منشأ کلیه شناخت‌ها دارای ماهیتی بسیط است (پروپس، ۲۰۲۱، ۱۵۵).

مغالطه سوم در اعتراض به این گزاره است که من از هویت خودم در زمان‌های مختلف آگاه هستم. آنچه می‌تواند از این‌همانی عددی خود در زمان‌های مختلف آگاهی داشته باشد، ضرورتاً باید شخص باشد (کانت، ۱۴۰۱، A361). اگر این آگاهی به «من» تعلق داشته باشد، باید از زبان لاک بگوییم که «من» واجد شخصیت است. کانت نشان می‌دهد که نه وحدت آگاهی و نه حس پایداری حاصل از حافظه و تجربیات نمی‌تواند اثبات‌کننده هویت شخصی باشند؛ زیرا وحدت آگاهی عمق زمانی محدودی دارد و نمی‌تواند پیوستگی هویتی را تضمین کند. حافظه و بازنمایی‌های زمانی نیز، هرچند به وحدت آگاهی وابسته‌اند، صرفاً پیوستاری از «من» را نشان می‌دهند که در طی زمان تغییر می‌کند. کانت تأکید دارد که خاطرات و حس پایداری ما صرفاً توهمی هستند و «من» کنونی با گذشته یکسان نیست. او بیان می‌دارد که مفهوم شخصیت به‌عنوان یک ضرورت منطقی، تنها تا جایی که استعلایی و مرتبط با وحدت سوژه باشد، معتبر است. اما نمی‌توان آن را دلیلی بر اثبات این‌همانی سوژه در واقعیت دانست (بروک، ۱۹۹۴، ۱۹۷-۱۹۸).

خودتعیین‌بخشی اراده آزاد

رویه انکار مابه‌ازای «من» و ویژگی‌هایش گویی در عقل عملی کانت جریان معکوس می‌یابد؛ زیرا من در این عرصه وجود بایسته خود را به مثابه شرط عاملیت اخلاقی اثبات می‌کند. در اینجا کانت با ارایه نوعی انسان‌شناسی استعلایی اراده، و بررسی شرایط عمل از درون، به مانند فرآیند استعلایی شناخت، قوانین حاکم بر عمل انسان و نحوه هدایتگر بودن آن‌ها را بیان می‌دارد. تبیین شرایط تعهد به این قوانین، اگر نه دانش در معنای دقیق، بینشی در مورد چگونگی نوع انسان در ذات خودش را سامان می‌دهد. این دستور کار تبدیل امکان آزادی به امرواقع را برعهده می‌گیرد. آزادی عاملان انسانی، هر چند محدود، با قرار گرفتن تحت هدایت قوانین برآمده از عقل خویش تأمین می‌شود. خودتعیین‌بخشی اراده آزاد، سوژه را از سازوکار جبر علی‌رهایی می‌بخشد. در نظر کانت «آزادی باید به‌عنوان مشخصه اراده همه سوژه‌های عقلانی از پیش فرض شود» (کانت، ۲۰۱۲، ۹۵/۴۴۸). سوژه یعنی دارنده اراده آزاد و خودآگاهی، یعنی آگاهی به سوژه‌ای که مشخصه آن چیزی جز اراده آزاد نیست.

آزادی جایی بروز می‌کند که از خود می‌پرسیم باید چه کاری انجام دهیم؟ چنین پرسشی توسط هر موجودی نشان از قدرت انتخاب است، و این قدرت نمی‌تواند برآمده از جریان بی‌واسطه روابط علی‌طبیعی آنچنان که انگیزهای ما را برمی‌انگیزاند باشد؛ چرا که در این حالت «من» صرفاً منفعل است. سوژه به‌هنگام تصمیم‌گیری مجموعه‌ای از مشوق‌ها را دارد که هر کدام می‌تواند انگیزه‌کنش او باشد، اما سوژه تنها وقتی عاملیت دارد که کنشش را بر اساس انتخاب خود از سر تکلیف انجام دهد. در این حالت سوژه در عملش انگیزه منتخب خود را می‌گنجاند (فریرسون، ۲۰۱۳، ۲۳). آلیسون از این وضعیت تحت عنوان تز گنجاندن یاد می‌کند (الیسون، ۱۹۹۰، ۵) که نشان از مواجهه فعالانه سوژه در پرتو آزادی دارد. این فعالیت، که معنایی از آن در عقل نظری طرح می‌شود، تنها از مسیر وجهه عملی عقل قابل پی‌گیری و توضیح‌پذیر است.

آزاد بودن انسان در نزد کانت دارای سه ویژگی مهم است؛ نخست توانایی علی آغاز یک توالی جدید، دوم هدایت کردن و توانایی عقلانیت عملی و سوم عمل برای خود و به اصطلاح مرشد خود بودن (الیس، ۲۰۲۴، ۲۷۷). در مورد نخست، آزادی سوژه در جایگاه یک علت اولیه به مثابه آغازگر سلسله جدیدی از وقایع قرار دارد؛ در اینجا شاهد نوع خاصی از علیت هستیم که در تقابل سازوکار جبری طبیعت عمل می‌کند (کانت، ۱۹۹۸، A445). به همین جهت کانت در بخش دوم عقل محض از دو نوع علیت سخن می‌گوید: مطابق با طبیعت و مطابق با آزادی سوژه؛ در مورد اول، سلسله روابط علی در بستر زمان رخ می‌دهد، در حالی که در مورد دوم عقل می‌تواند ایده نوعی خودانگیختگی را ورای زمان بیافریند (کانت، ۱۹۹۸، A533). در این حالت، آزادی ایده استعلایی است که چیزی را از تجربه نمی‌گیرد و ابژه آن نیز به هیچ تجربه‌ای ارجاع ندارد. کانت اشاره می‌کند جهان پیرامون ما حاوی هیچ تمامیت مطلق یا نظم بی‌نقصی در روابط علی خود نیست تا تمام کنش‌های ما را دربر بگیرد. پس عقل مجاز است، بی‌آنکه نیازمند علت دیگری باشد، نوعی خودانگیختگی را به مثابه نقطه آغاز عمل طرح کند. این ایده آزادی استعلایی بنیاد مفهوم عملی «عدم وابستگی قدرت انتخاب به جبر از طریق انگیزه‌های حساسیت» (کانت، ۱۴۰۱، A534) را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب کانت توصیفی سلبی از ایده آزادی را به دست می‌دهد.

توضیح جنبه ایجابی آزادی از دو جهت در وجه عملی عقل دنبال می‌شود؛ نخست، اثبات این که آزادی استعلایی توهم نیست. دوم، اینکه عقل محض نمی‌تواند علیت برآمده از اراده آزاد یا به فعلیت رسیدن خودانگیختگی بشری را به طور کامل نشان دهد (کانت، ۲۰۱۲، ۹۶ / ۴۴۹). فقدان آنی که سعی در برطرف کردن آن در عقل عملی می‌شود. در اینجا توضیح داده می‌دهد که چگونه آزادی بر قانون و باید اخلاقی مبتنی است؛ آزادی از آنجایی آزادی است که قانون آن به نحو خودآیین از آگاهی و خودانگیختگی عقل سرچشمه می‌گیرد (کانت، ۲۰۱۲، ۱۶۲ / ۵:۲۹). بر خلاف علیت طبیعی و رانه امیال، سوژه اراده خود را آزادانه مطابق قانون اخلاقی صورت‌بندی می‌کند (کانت، ۲۰۱۲، ۴ و ۴۴۷ / ۵:۹۸).

سوژه، در لحظه درنگ ابژه سازی، فرایند تصرف و بر ساختن، یعنی بازی شناختی، که آلیسون آن را لحظه «در نظر گرفتن به عنوان» می‌نامد، نوعی خودآگاهی شناختی دارد؛ آگاهی‌ای که در جریان حکم کردن، به مثابه جزء جدایی‌ناپذیر فعالیت شناختی، محقق شده است (الیسون، ۱۹۹۰، ۳۷). معیارها و قواعد هدایت‌گر حکم موجب می‌شوند سوژه‌ها مفاهیم را به شکلی نظام‌مند و معقول تفسیر کنند. فرایند کاربست قواعد، اختیاری و نشان دهنده خودانگیختگی ذهن در انتخاب و اعمال هنجارهای شناختی است. قواعد شناختی برابر با اصول ذهنی کنش‌ها یا همان ضوابط است. همان‌طور که یک عامل می‌تواند اصول عملی را پذیرفته یا رد کند، یک شنا سنده نیز می‌تواند تصمیم بگیرد قواعد شناختی را به کار ببرد یا نبرد (کیتچر، ۲۰۰۸، ۲۴۰)، اما خود قواعد و اصول و عقلانیت انتخاب به چه نحو شکل می‌گیرد؟

در نقد سوم کانت می‌کوشد دوگانگی ظاهری میان جنبه عملی و نظری عقل را بر طرف کند؛ از آنجا که عقل یگانه است، عقل عملی، تنها زمانی کامل است که بتوان یگانگی آن با عقل نظری را در اصلی مشترک نشان داد. این اصل را می‌توان و باید در مفهوم خودانگیختگی عقل و نیاز هر دو قوه به آزادی بیان کرد (کانت، ۲۰۱۲، ۴ و ۳۹۱). در این نقد، برای نشان دادن چگونگی وقوع و حضور علی‌الدوام آزادی حکم به دو نوع تعینی و تأملی تقسیم می‌شود. در فرایند حکم تعینی امری جزئی بر اساس یک مفهوم، اصل کلی و قاعده پیشین بازنمایی و تنظیم می‌شود. در این نوع حکم (احکام شناختی) فعل سوژه وابسته به امری

از پیش متعین می‌نماید، گویی فاعل هیچ‌گونه ابتکار عملی در تعیین آن ندارد. در مقابل، حکم تأملی که به زیباشناختی و غایت‌شناختی (والای ریاضی و پویا) تقسیم می‌شود، حکمی است که در آن قوای شناختی در تعیین قاعده کلی امر جزئی به بازی در می‌آید، اما حدود طبیعی به تعیین آن یاری نمی‌رساند. از این‌رو در این نوع حکم خودانگیختگی سوژه به نحو بارزتری آشکار می‌شود، چرا که تعلقش به قلمرو معقول، همان عرصه آزادی، نشان داده می‌شود (کانت، ۱۴۰۱، ۹-۵۳۳A).

افزون بر این، حکم تأملی اساس حکم تعینی است؛ زیرا از طرفی، منطقاً هر حکم تعینی باید مسبوق به تأمل باشد، و از طرف دیگر، قواعد متکثری که بر طبیعت اعمال می‌کنیم باید ضمن اصل وحدت‌بخشی کلیه اصول تجربی ذیل اصول عالی‌تری سامان یابند که نمی‌توانند از تجربه به عاریت گرفته شوند. این اصل استعلایی در حکم تأملی برآمده از خود سوژه است که با فعالیت فرارونده عقل محض با توجه به نسبت غایت‌مندی به طبیعت ممکن می‌شود (کانت، ۲۰۱۲، ۵ و ۱۷۹). هر چند نظم و کلیت آن چنان است که گویی فاهمه‌ای آن را به ذهن من القاء کرده است (کانت، ۱۳۸۳، ۷۳-۴). نسبت غایت‌مندی به طبیعت در احکام زیباشناختی سوژه‌کنی و در احکام غایت‌شناختی ابژکتیو است. اگر سوژه‌کنی بودن نسبت غایت‌مندی در احکام زیباشناختی و رابطه این نوع حکم با طبیعت خودانگیختگی سوژه را بیشتر از احکام غایت‌شناختی نشان می‌دهد، در عوض در حکم والای پویا، سوژه ظاهراً مقهور قوای طبیعت، در عین حال، امکان غلبه خود را نیز در می‌یابد، و از این‌رو، به فاعلیت و عاملیت اخلاقی خویش بیشتر پی می‌برد.

در اثر هنری بار دیگر، عاملیت و سوژه‌گی من در وجهی شدیدتر پدیدار می‌شود؛ چرا که هنرمند با پدیدآوردن اثر هنری نوعی خالقیت را به ظهور می‌رساند. قریحه هنرمند (نبوغ)، موهبت طبیعی که به هنر قاعده می‌بخشد (کانت، ۱۳۸۳، ۲۳۴)، اثر هنری را می‌آفریند. زیبایی طبیعی در مشابهت وجود طرح در اثر هنری تا جایی است که بدون علاقه و با غایتی بدون غایت در نظر گرفته شود. هر چند، عقلانیتی که به نیروی هنری هنرمند نسبت می‌دهیم در بازگشت به طبیعت است. در نتیجه در حکم تأملی با وجه گسترده‌تری از عاملیت به نسبت حکم تعینی مواجه‌ایم.

من به‌عنوان بنیاد فهم و تعقل دارای خصیصه آزادی و آگاهی به فعالیت خود است (کانت، ۲۰۱۳، ۲۵:۱۰). از این‌رو تمایزی بین من در عرصه نظر و من در عرصه اخلاق و زیباشناسی مگر از جهت کارکردهایش وجود ندارد. صرفاً این که من در عرصه نظر در گستره شناخت تجربی قرار نمی‌گیرد و یک ایده است. آنچه در عقل نظری صرفاً به‌مثابه ایده مطرح شده است در عقل عملی بیشتر خود را نمایان می‌سازد. چنان که مطابق انسان‌شناسی استعلایی سوژه‌ها موجوداتی، هر چند محدود، اما آزاد و آگاهند و می‌توانند به وسیله قوانین پیشینی برآمده از خودشان خویش را هدایت کنند، و مهارت و دانش را در امتداد غایت بشر به کار گیرند. کانت بنیان انسان‌شناسی پراگماتیک خود را بر «آنچه که وی [انسان] به مثابه موجود و عامل آزاد از خودش می‌سازد یا باید بسازد» قرار می‌دهد (کانت، ۱۳۹۷، ۱۱۹). انسان با داشتن این «من» بی‌نهایت از سایر موجودات روی زمین برتر می‌شود، و به همین جهت «در خلال همه تغییرهایی که برایش روی داده است به واسطه وحدت آگاهی شخصی یکسان باقی می‌ماند» (کانت، ۱۳۹۷، ۱۲۷). بدین ترتیب، کانت، با پیش‌فرض داشتن اینکه فاهمه‌ای بالفعل نیست (کانت، ۱۳۸۳، ۷۴)، گویی هر چه را در بخش مغالطات نقد عقل محض از سوژه سلب کرده بود با توجه به آگاهی سوژه به عاملیتش به او باز می‌گرداند؛ و «من»، به زبان متداول، به‌مثابه امری جوهرین، بسیط و شخصیت‌مند ظاهر می‌شود. هر چند من استعلایی وصفی جز اراده آزاد (به زبان فیثسته فعل) نمی‌پذیرد، اما فی‌نفسگی‌اش مجال ظهورات بیشتر را باز می‌گذارد.

خاتمه و بحث

کانت هم‌نوا با هیوم به قالب فهم درآمدن «من» و به تبع، ویژگی‌هایش را نفی می‌کند، اما در نظام انتقادی او حضور فعالانه آن در امر شناخت، در نهایت سخن از مابه‌ازا داشتن و در نتیجه شخصیت‌مند بودن آن را روا می‌دارد. چرا که فعالیت «من» در جریان برساختن شناخت نمی‌تواند از سر جبر باشد؛ جبر علی عرصه طبیعت، صرف اکتفاء به جهت کافی و علت فاعلی، جایی برای توضیح شناخت باقی نمی‌گذارد. شناخت از رهگذر خودانگیختگی و اراده آزاد محقق می‌شود. اما اگر مجالی برای آزادی باشد باید آن را در غایت‌مندی جست. حال آن که در فلسفه مدرن چنین جستجویی خروج از مسیر تبیین‌های روشنگرایانه فیلسوفان مدرن است. کانت به شایستگی اصول و موازین روشنگری را تبیین و رعایت می‌کند. با این حال، در نظام او حضور سوژه در سطوح مختلف شناختی، اخلاقی، زیباشناختی، و تمایز توضیح ارگانیسم از سایر موجودات و روابط طبیعت تحول‌بخش است و موجبات پژوهش غایت‌شناختی و در نتیجه دست‌مایه تبیین خودانگیختگی فاعل‌شناسا را فراهم می‌آورد. کانت در تمامی پروژه‌اش، سازوکار شناخت و وضعیت انسان به مثابه ارگانیسمی دارای اراده آزاد و خلاق را بررسی می‌کند و از این رهگذر آگاهی از خود به مثابه فاعل و عامل را ترسیم می‌کند. با این همه، اگر چه هیچ مقوله‌ای از جمله وحدت و نه حتا وجود، قابل استناد به من استعلایی نیست، و با این و صف متعلقه برای آگاهی ندارد، اما به مثابه ایده تنظیمی و شرط شناخت، به فعل تمامیت عقل، خود را می‌نماید. به عبارتی، وحدت شناخت منطقاً عامل وحدت‌بخشی می‌خواهد. اگر اذعان‌کننده فعل شناخت وجود نداشته باشد آگاهی محقق نمی‌شود. آگاهی، من وحدت‌بخش و کلیت‌ساز، من اندیشنده را مفروض دارد. به همان سان که فعل اخلاقی سوژه دارای اراده آزاد را مفروض دارد. در واقع، تبیین جایگاه منطقی و تنظیم‌گر من، در عقل نظری، جنبه اثباتی چندانی تدارک نمی‌کند. با این همه، حضور من اندیشنده در هر فعل شناخت، خاصه مطلوبیت وحدت‌بخشی به لحاظ کمال زیباشناختی ولو با الویت منطقی، و فراروی از هرگونه توضیح طبیعی، نشانه‌هایی از امکان توضیح وجه آزادی سوژه را به دست می‌دهد.

سوژه فاعل، عامل و خلاق در مقابل صرف ایده تنظیمی تناقض می‌نماید. در واقع، تناقضاتی از این دست تیغ منتقدان کانت را تیز کرد، و مدافعی را به رفع اشکال کشاند. فیشته من استعلایی را اصل نخست فرایند دیالکتیکی بنیادین آگاهی قرار داد. او کوشید شیء فی نفسه را از دایره نظام ایدئالیستی خارج کند. آگاهی همان چیزی است که از هر دو جهت سوژه و ابژه به تمامه حاضر است. از دیده آگاهی چیزی بیرون نمی‌ماند. من باید در بنیاد شناخت وجود داشته باشد. کانت نیز به این گزاره اقرار داشت. با این تفاوت که کانت آن را حد و شرط شناخت و از این‌رو بیرون از گستره شناخت می‌دید. فیشته سعی کرد نشان دهد که چگونه من به صورت تکونی در دایره عقل نظری حضور دارد. اما کانت از زیاده‌گویی‌های عقل‌گرایانه ابا داشت. هر دو به نقش فعل بودن من اشاره دارند. اما گویی برای کانت این فعل حاکی از هویتی جز حد نیست و وجه آن نه در عقل نظری بلکه در عقل عملی توضیح دادنی است. نزد فیشته نسبت فعل به سوژه سر‌آغار و وضع‌ها و فعالیت‌های من در عقل نظری است. اما کانت برای عقل نظری چنین شأنتی را قایل نیست. کانت محدودیت معرفت‌شناختی را به حساب می‌آورد. نزد کانت تمامیت‌خواهی عقل در حوزه‌ای که دست‌مایه‌های لازم را ندارد عامل توهم دانسته می‌شود. شیء فی نفسه کانتی عرصه ماوراء و مجال‌دهنده پدیدارهای متفاوت، هیچ‌گاه حذف‌شدنی نیست. حقیقت من استعلایی نیز نمی‌تواند نزد عقل نظری حاضر شود. اما نسبت وجه آزادی، فاعلیت، عاملیت و خلاقیت به آن بیش از صرف ایده منطقی دانستن‌اش می‌نمایند که با عقل عملی توضیح داده می‌شود.

من کانتی آزاد است در شکل دادن احکام، در نگاه منطقی و زیباشناختی‌اش به جهان، در وجه عاملیت‌اش در تحقق نه تنها خیر اخلاقی خود، بلکه خیراعلی. فعالیت من، و جلوه‌گری‌هایش باید به نحو پراگماتیک در عرصه عمل پی‌گیری شود. اگر در عرصه عقل نظری نمی‌توان در وهله نخست چیزی درباره آن گفت می‌توان در نگاه بازگشتی به آنچه در عرصه عمل شکل می‌دهد، فعل او و نمایی از مسیر آینده‌اش را توصیف کرد.

منابع

- امید، مسعود و حسن‌پور، بهزاد. (۱۳۹۸ الف). کارکردهای من استعلایی کانت. حکمت و فلسفه، ۱۵(۳)، ۳۳-۶۱
<https://doi.org/10.22054/wph.2019.37482.1650>
- امید، مسعود و حسن‌پور، بهزاد. (۱۳۹۸ ب). من استعلایی کانت از نگاه سلبی. پژوهش‌های فلسفی، ۱۳(۲۷)، ۵۱-۷۰.
<https://doi.org/10.22034/jpiut.2019.29716.2130>
- کانت، امانوئل. (۱۳۸۳). *تقد قوه حکم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران، نی.
- کانت، امانوئل. (۱۳۹۷). *انسان‌شناسی از دیدگاه عملی*. ترجمه عقیل فولادی. تهران، فرهنگ معاصر.
- کانت، امانوئل. (۱۴۰۱). *تقد عقل محض*. ترجمه بهروز نظری و محمدمهدی اردبیلی. تهران، ققنوس.

References

- Alison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- Alison, H. (2015). *Kant's Transcendental Deduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Allias, L. (2024). Autonomy and Freedom., In A. Gomes & A. Stephenson (Eds.) *Kant (The Oxford Handbook)*. Oxford University Press.
- Berkeley, G. (1992). *De Motu and The Analyst* (D. M. Jessep, Ed.). Dordrecht, Netherlands, Springer Science + Business Media, B.V.
- Berkeley, G. (2009). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Prodby; Col Choat. Project Gutenberg
- Bettcher, T. M. (2009). *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*, (J. Miller, Ed.). Springer.
- Boyle, M. (2024). Consciousness and self-Consciousness. In A. Gomes & A. Stephenson (Eds.), *Kant (The Oxford Handbook)*. Oxford University Press.
- Brook, A. (1994). *Kant and the mind*. Cambridge University Press.
- Buroker, Jill Vance. (2006). *Kant's Critique of Pure Reason an Introduction*. Cambridge University Press.
- Creighton, J. E. (1897). Is the Transcendental Ego an Unmeaning Conception? *The Philosophical Review*, 6(2): 162-169. (8 pages)
- Descartes, R. (1996). *Meditations on First Philosophy*. In John Cottingham (Tran). Cambridge University Press.
- Frierson, P. (2013). *Kant's Questions: What is Human Being?* New York, Routledge.
- Heoppner, T. (2022). Kant's transcendental deduction and the theory of apperception (G. Motta, D. Schulting, & U. Thiel, Eds.). De Gruyter.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature: Volume 1: Texts* (D. F. Norton & M. J. Norton, Eds.). Oxford University Press.

- Kahn, C. H. (1992). Aristotle on Thinking, In M. C. Nussbaum & A. O. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 359–380). Oxford, Clarendon Press.
- Kant, I. (1997). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. Wood, Eds.). Cambridge University Press. (Original work published 1781/1787)
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*, trans. Paul Guyer, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004). *Critique of the Power of Judgment*. Translation, A. Rashidian. Tehran, Ney. (in Persian).
- Kant, I. (2006). *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Trans. R. B. Louden). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2011). *Correspondence* (Trans. & Eds. A. Zweig). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2012a). *Lectures on Logic* (Ed. J. Michael Young). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2012b). Critique of practical reason. In I, Kant. *Practical Philosophy*. (A. W. Wood, Trans.) (pp. 133–273). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2012b). Groundwork of the Metaphysics of Morals. In I, Kant. *Practical Philosophy*. (A. W. Wood, Trans.) (pp. 37–109). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2012c). *Critique of Pure Reason*. Translated by B. Nazari & M. M. Ardebili. Tehran, Qoqnoos. (in Persian).
- Kant, I. (2013). *Lectures on Anthropology* (A. W. Wood, Ed.; R. R. Clewis, R. B. Louden, G. F. Munzel, & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2018). *Anthropology from a Practical Perspective*. Translated by A. Foladi. Tehran, Farhang-e Moaser. (in Persian).
- Karus, K. (2020). *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation: The nature of inner experience*. Cambridge University Press.
- Kitcher, P. (1982). Kant's Paralogisms, *The Philosophical Review*, 91(4), 515–547.
- Kitcher, P. (2008). *Kant's Thinker*. Oxford University Press.
- Lock, J. (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. (trans. Jim mains). The Pennsylvania State University press.
- Makkuel, A. R. (2013). Self-Cognition and Self-Assessment. In A. Cohen (Eds.), *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Mendus, S. (1983). Kant's Doctrine of the Self, *Kant Studies*.
- Omid, M. & Hassanpoor, B. (2019). Negative Attitude on Transcendental Ego in Kant. *Journal of Philosophical Investigations*, 13(27), 51-70. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2019.29716.2130>. (in Persian).
- Omid, M. & Hassanpoor, B. (2019). The Functions of Transcendental Ego in Kant's Epistemology. *Wisdom and Philosophy*, 15(59), 33-61. <https://doi.org/10.22054/wph.2019.37482.1650>. (in Persian).
- Pasnau, R. (2002). *Thomas Aquinas on Human Nature: A philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75–89*. Cambridge University Press.

- Pope, A. (2016). *An Essay on Man* (Trans. T. Jones). Princeton University Press.
- Proops, I. (2021). *The Fiery Test of Critique: A Reading of Kant's Dialectic*. Oxford University Press.
- Schulting, D. (2017). *Kant's Radical Subjectivism: Perspectives on the Transcendental Deduction*. Palgrave Macmillan.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford University Press.

