

«من»، «خود» خویشتن خویش از دیدگاه فلاسفه

(تا اوایل قرن هفدهم)

دکتر شهین اعوانی*

مقدمه

انسان نسبت به خویش آگاهی دارد و خویش را در قالب «من» تجربه می‌کند و از طریق همه تجربه‌ها باور دارد که به عنوان فاعل، متوجه آرزوها، آمال و امیال خویش است و خود را پدیدآورنده و مسئول افعال و اعمال خویش می‌داند. سؤال این است که آیا خودشناسی نشأت گرفته از جسم و مشخصات بیرونی ماست یا خصوصیات درونی، منش انسانی، خلق و خوی فردی نیز سهیم‌اند؟ دیگران ما را چه گونه می‌شناسند. معیارهای مشترک خودشناسی و دیگرشناسی چیست؟ در اینجا است که درک از خویشتن خویش با خودآگاهی و ادراک «غیرمن» یا «غیر خود» ارتباط می‌یابد. ریشه این اتحاد من و غیر من نیز جنبه دوگانه درونی و بیرونی دارد. یعنی آنچه که «من» به لحاظ درونی از ادراک خویش داراست و آن را بدیهی‌ترین علم می‌داند، به جهت بیرونی همان «من» همراه با تعینات و پیچیدگی خاص است و فاقد وحدتی که به لحاظ درونی، حاصل می‌گردد، می‌باشد.

در سیر تاریخ تفکر این طرز تلقی نسبت به «خود» که به «نفس» هم تعبیر شده، موضوع مورد اختلاف فلاسفه بوده است. عده‌ای آن را به انسان‌شناسی (Anthropologie) در آمیخته‌اند و آن را در کنار مباحث جهان‌شناسی (Kosmologie) مطرح کرده‌اند. البته در اولین توجیحات اساطیری از عالم نیز مسائل مربوط به انسان‌شناسی و جهان‌شناسی پیوسته در کنار یکدیگر، ولی به صورت ابتدایی مطرح شده‌اند و منشاء جهان و منشاء انسان دو مسئله‌ای بوده‌اند که به طرز جدایی‌ناپذیری به یکدیگر متصل و مربوط بوده‌اند.^۱ ولی در تمامی صورت‌های عالی حیات دینی «خودشناسی» در قالب عبارت معروف «خودت را بشناس»^۲ به معنای فلسفی آن، که منظور سقراط، اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس بوده است، به منزله تکلیفی قطعی و حتی اساس خداشناسی قرار گرفته و در ادیان الهی حتی بر خداشناسی تقدم یافته است. در فلسفه رواقی و دیانت مسیح، انسان غایت عالم است. آفرینش انسان همراه با غایتی بوده است؛ ولی از آنجا که انسان مسأله‌ای نیست که حل معماهای او تنها يك پاسخ داشته باشد، در مکاتب مختلف فکری به غایت انسان و چپستی او پاسخ‌های متفاوتی

*- استادیار فلسفه. عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. (shaawani@irip.ir) - این مقاله در نشریه حقوق بشر، شماره ۱، بهار و تابستان ۸۵ انتشار یافته است.

^۱ - کاسیرر، ارنست: فلسفه و فرهنگ (An Essay on Man) ترجمه بزرگ نادرزاد، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰، ص

^۲ - "erkenne dich selbst". Platon: Charmides. In: *Sämtliche Werke*, Rowohlt Klassiker, Hamburg 1957, S. 139 (156a).

داده وفلاسفه با روش‌های مختلف، سعی بر تبیین موضوع «انسان» و حل مسأله «من» را داشته‌اند. موضوع اصلی این است که مثلاً اگر اصل «وجود ادراک است»^۳ یا وجود به معنای شیء مدرک را از برکلی بپذیریم، در این صورت وقتی می‌گوییم «من حق دارم» یا «این مال من است» یا «خودم را می‌شناسم» این «من» و «خود» چیست؟ خواه وجود ماده را منتفی بدانیم و قائل به ظاهر و نمود یا نمود بی‌نمود باشیم، و یا قائل به ماده و اصالت آن باشیم و جسم را در قالب بدن انسان به عنوان بود و وجود او قبول کنیم، باید قبل از آن ثابت کنیم، محمل حقی که بر «من» تعلق می‌گیرد، کجاست؟ «من» توسط چه نحله‌های فکری و متفکرانی مطرح بوده و آیا از طریق فلسفی قابل تعریف است؟

در مقاله حاضر دیدگاه‌های فلسفی در خصوص «من» و خویشتن خویش» مورد بررسی قرار گرفته است. پیداست علاوه بر فلاسفه، صاحب‌نظران روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، کلام و الهیات نیز مجدانه به این موضوع پرداخته‌اند، ولی مطلب حاضر فقط بررسی موضوع از دیدگاه فلاسفه است. **کلیدواژه:** هویت، من، خود، خویش و خویشتن.

طرح موضوع

از ماهیت انسان در قالب «جوهر» (Substanz)، «روان» (Seele)، «روح» (Geist)، «خود» (selbst) و «من» (Ich) تلقی‌های مختلفی ارائه شده است. از میان این مفاهیم، «جوهر» مفهوم خاص انسان نیست و ماهیت بشر از لحاظ «روان» و «روح» نیز ریشه در علوم روانشناختی (Psychologie) یا کلامی (Theologie) دارد. لذا برای تعیین ماهیت انسان از دید فلسفی، دو لفظ «خود» و «من» بیشتر به کار رفته است. هر یک از این دو مفهوم، بازگو کننده هم منشاء و هم هدف انسان است. با توجه به این که هر دو مفهوم و در مباحث فلسفی کم و بیش مترادف یکدیگر هم به کار رفته، ولی بیشتر تحلیل‌ها بر پایه مفهوم «خود» صورت گرفته است. اکثر فلاسفه معتقدند مفهوم «خود» در انسان اشاره به اینهمانی (Die /Identität /Selbigkeit der Person) دارد. به نظر می‌آید «خویشتن خویش» جزء بدیهی‌ترین موضوع فلسفه باشد و در بدو امر نیازی به بررسی آن نباشد؛ ولی سخن هگل در اینجا مصداق پیدا می‌کند وقتی که می‌گوید آنچه همه درباره‌اش می‌دانند، الزاماً و صرفاً به این دلیل که همه درباره‌اش می‌دانند، شناخته شده نیست.^۴

۱- «خود» یا «من» در یونان قدیم

³ - Esse est percipi

⁴ - فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) نیز مشابه همین مضمون مطلبی دارد. او در *اراده معطوف* به قدرت علیه پوزیتیویسم که قائل به وجود حقایق مسلم‌اند، می‌گوید: «حقایق مسلم، درست همان چیزی است که وجود ندارد... ما نمی‌توانیم هیچ حقیقت مسلمی را «در-خود» استوار سازیم...»

Nietzsche, F.: *Der Wille zur Macht*, Kröner TB, 1980, § 481-481

و در ادامه می‌گوید: ما در جایی شروع به واژه‌سازی می‌کنیم که نادانی ما از آن آغاز می‌شود. در این که دیگر نمی‌توانیم فراسوی آن را ببینیم. برای نمونه، واژه‌های «من» و «عمل کردن»، «رنج» همه افق شناخت ما هستند و نه «حقایق مسلم». کتاب مذکور با عنوان *خواست و اراده معطوف به قدرت* به قلم رؤیا منجم ترجمه و نشر مس در سال ۱۳۷۷ آن را منتشر کرده است.

در عهد باستان مفهوم خود (auto) بیشتر حول و حوش این سؤال مطرح می‌شد که آیا «خود» انسان، روان اوست یا جسم (کالبد) او و یا ترکیبی از این دو؟ مثلاً هر اکلیتوس (حدود ۴۸۰/۳-۵۴۰/۳ ق.م) که آتش را ماده‌المواد می‌دانست، «جستجو در نفس خود» را خلاصه حکمت و تفکر خویش معرفی کرد و بعد از او این فکر در سقراط (۴۷۰-۳۹۹ ق.م)، جوینده خستگی‌ناپذیر حقیقت، شکل گرفت و محور مسائل فلسفی پیرامون طبیعت (Physis) و مابعدالطبیعه (Metaphysis) متوجه خود انسان شد. در عین حال در هیچ‌یک از مکالمات افلاطون که مطالبی از قول سقراط نقل می‌شود، موضوع «انسان چیست» یا تعریفی از انسان مطرح نمی‌شود و سقراط صرفاً به تجزیه و تحلیل خصایل و فضائل انسان می‌پردازد و پرسش و پاسخ‌ها در خصوص چیستی عدالت، فضیلت، اعتدال، شجاعت و شهامت، مسئولیت انسان و اصول اخلاقی او در ارتباط با دیگر انسان‌هاست. سقراط در خطابه دفاعیه خود، آنجا که رابطه خود و جوانان را مطرح می‌کند، می‌گوید اگر با جوانان سر سازگاری نداشته باشد، او را از خود دور خواهند کرد و اگر با آنها رفتار مسالمت آمیز داشته باشد پدران و خویشان آنها به همین علت، او را تبعید می‌کنند و در ادامه مطلب چنین می‌گوید: «بهترین نعمت‌ها برای انسان آن است که همه روزه از تقوی و فضایل و سایر چیزهایی که از من شنیده‌اید، گفتگو کند و در باره «خود» و «دیگران» تحقیق نماید. چون زندگانی بی تحقیق، زندگانی نیست.»^۵ و بهترین تحقیق، جستجو در «خویشتن خویش» است.

در افلاطون ماهیت همه انسان‌ها یکسان نیست. هر انسانی سهمی از وجود دارد که با سهم انسان دیگر متفاوت است. کمال انسان‌ها نیز به همین نسبت فرق دارد. از این روست که او بعضی از افراد را بهتر از بعضی دیگر می‌داند و لی معتقد است که این مزیت به سبب خصوصیت آن فرد واحد و غیر قابل انفکاک از شخصیت او نیست بلکه بدان سبب است که «بهره‌ای که افراد از وجود عام می‌برند، در مراتب مختلف از کمال است. وجود عامی که مثل اعلائی انسان و کمال مطلوب اوست، نسبت آن به تمام افراد یکسان است و تنها هموست که از وجود حقیقی برخوردار تواند بود.^۶ می‌توان گفت عالم ارسطو با عالم افلاطون تفاوت دارد. ارسطو معتقد است همان‌طور که بینایی از چشم جدا نیست و برندگی در اره از خواص ذاتی است، حیات، یعنی نفس، هم نمی‌تواند مفارق از بدن‌هایی که حیات دارند، وجود داشته باشد. ارتباط نفس و بدن در ارسطو را گاهی مانند گرایش ماده به صورت (hylomorphism/Hylemorphism) نامیده‌اند. در این نظریه نفس صورت موجود زنده و بدن ماده آن است. تنها نیروی زنده‌ای که به هیچ بدنی تعلق ندارد؛ یعنی صورت بی ماده است، عقل یا خرد (nous/Geist) است. تأکید ارسطو درباره واقعیت افراد بود. تلقی او از انسانیت به گونه‌ای بود که افراد آن با اختلاف در اعراض، نه با تفاوت در صورت، از یکدیگر متمایز می‌شوند. همچنین او معتقد بود که افراد تنها از لحاظ نوع وجود دارند و از آن لحاظ که فرداند، به چیزی شمرده نمی‌شوند. «فرد مبدأ فرد است. البته انسان کلاً مبدأ انسان است و لی انسان کلی وجود ندارد، بلکه پلئوس مبدأ آخیلئوس است، و از آن تو

⁵ - Platon: *Das Sokrates Verteidigung*, in: *sämtliche Werke*, Rowohlts Klassiker, Hamburg 1957, Band 1, S. 27.

از رساله دفاعیه سقراط ترجمه‌های متعددی به فارسی شده است. این مطلب در: فروغی، محمدعلی: *سیر حکمت در اروپا*، حکمت سقراط و افلاطون، چ. اول، انتشارات هرمس، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰۵.

⁶ - به نقل از: ژیلسون، اتین: *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۶.

پدر تو است.»^۷ پس علل افراد مختلف و عناصر آن‌ها از قبیل ماده و صورت و علت فاعلی در من و در شما با یکدیگر اختلاف دارند.

«من» و «خود» در فلاسفة قرون وسطی

در عرفان اوایل مسیحیت و در نوافلاطونیان (افلوپین و فورفورئوس، یعنی حدود قرن سوم میلادی) «خود» به معنای بازگشت انسان به درون خویشتن است. در کیهان‌شناسی قرون وسطی، بشر موجودی فیزیکی و مقید به زمین نیست. او به عنوان «خلیفه‌الله» بر زمین در مرکز عالم قرار دارد. این مرکزیت به خاطر صفات بشرگونه انسان نبوده، بلکه به علت دارا بودن اوصاف خداگونه و نگرش مابعدالطبیعی اوست.

فلاسفة قرون وسطی گرچه از «من» درکی دارند و آن را به معنای «روان» (soul/Seele)، خودآگاهی و خوداندیشی می‌گیرند ولی «من» را هرگز جدای از کلیت حقیقت وجود یعنی مجزای از کل عالم هستی نمی‌بینند. در این دوره گفته شد آنچه دین مسیح به انسان وعده داده بقای شخصی او بوده و نه بقای جوهری مفارق از انسان که تعلق به شخص او ندارد. سنت اورالیوس آگوستین (۴۳۰-۳۵۴م) هم به خلود نفس و هم به وحدت انسان به عنوان موجودی مرکب از نفس و بدن قائل بود. او از تغییر بازگشت به خویشتن (conversion) تعبیر می‌کند و گاهی آن را «انسان درونی» می‌داند. انسان، که سرشتش از خاک و خاکستر است، در پرتو رأفت و لطف الهی، شبیه به خداوند آفریده شده و تنها اوست که صورت خدا (imago dei) است و روح نامیرا دارد و در موقع خلقت وقتی که از دست‌های آفریدگار به در آمده، همسان و هم شکل الگوی خود بوده ولی بعد از سقوط حضرت آدم، خرابی به همه جا روی آورده است. آگوستین در اوایل کتاب *اعترافات*^۸ چنین می‌گوید: «انسان لااقل از آن لحاظ که ملحوظ خود اوست، نفس ناطقه‌ایست که تن خاکی میرا را به کار می‌گیرد و در جای دیگر تأکید می‌کند «انسان نفس ناطقه‌ایست که بدن دارد»؛ ولی همچنان موضوع پیدایش انسان به صورت مسأله باقی است: «نمی‌دانم از کجا به این زندگی آمده‌ام که به مرگ منتهی می‌شود و یا بهتر است بگویم به این مرگی که به زندگی منتهی می‌گردد، این مقدار از من پنهان است»^۹. به اعتقاد وی، نفس ناطقه و بدن انسان دو شخص متمایز نیستند بلکه از اجتماع این دو انسان واحدی ایجاد می‌شود که خداوند (Gott) و حضرت عیسی (Herr) را در «خود» فرامی‌خواند. در حقیقت دیگر «من» نیست و هر چه هست، فقط «او»ست. در نهایت نفس «من» باید چنان از مکافات گناهان تطهیر شود که حق در آن متجلی گردد. در انجیل، فقدان «خود» و «درک خود» همواره با یکدیگر عجین است. این دیدگاه در گفته حضرت مسیح مشهود است که می‌گوید: «هر که جان خود را دریابد، آن را هلاک سازد و هر که جان خود را به خاطر من هلاک کرد، آن را در خواهد یافت»^{۱۰}. همین دیدگاه نزد مایستر اکهارت (۱۳۲۷ حدود- ۱۲۶۰م) به معنای باختن و از دست دادن «خود» است در وجود خداوند، یعنی به معنای ترک خودسری و خودبینی و سپردن خود به دست خداوند و اتکاء به قدرت او، که راه رهائی فرد به سوی دریافتن خویش است.

^۷ - ارسطو: متافیزیک «مابعدالطبیعه»، (لاندن، ۱۰۷۱): ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار ۱۳۶۶، ص ۳۹۴.

^۸ - *confessiones*. ترجمه انگلیسی این کتاب (از قدیس آگوستین) تحت عنوان *اعترافات* به قلم سایه میثمی به فارسی برگردانده و با ویرایش مصطفی ملکیان توسط دفتر پژوهش و نشر سهروردی (سال ۱۳۸۰) انتشار یافته است.

^۹ - همان کتاب، دفتر اول، شماره ۶.

^{۱۰} - متی ۱۰، ۳۹؛ م. ش. با مرقس ۸، ۳۴-۳۶؛ لوقا ۹، ۲۵-۲۳ و جاهای دیگر.

هر چه از قرون وسطی به دوره رنسانس نزدیک‌تر می‌شویم، جنبه وجودشناسی انسان ضعیف‌تر و توجه به معرفت‌شناسی بیشتر می‌شود و «من هستم» جایش را به «من فکر می‌کنم» می‌دهد و در این معرفت، خود انسان مبنا و محور تفکر فلسفی قرار می‌گیرد. منظور الکساندر کوایره نیز همین است وقتی که می‌گوید: «فلسفه در روزگار ان خوشی، در دوره کلاسیک، پرسش از دنیا را آغاز کرد و کوشید تا از راه کیهان، با جستجو و یافتن مکان انسان در نظام هستی و در نظم مرتبه‌بندی شده دنیای واقعیات به پرسش من کیستم، پاسخ گوید. اما در دوره‌های انتقادی، یعنی در دوره بحرانی که وجود، جهان و عالم جنبه غیر یقینی می‌یابند و فرو می‌ریزند و تجزیه می‌شوند، فلسفه به سوی آدمی باز می‌گردد و با این پرسش که من کیستم، آغاز به تحقیق می‌کند و حتی خود را که پرسشگر است، مورد پرسش قرار می‌دهد.»¹¹

از قرن هفدهم در قلمرو زبان انگلیسی صحبت از خود (self) می‌شود و به دنبال آن از قرن هیجدهم در آلمان نیز موضوع (Selbst) مطرح می‌گردد. بعد از آن که هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) انسان را صرفاً «ماده‌ای در حرکت» خواند و مفهوم «من» را عاری از هر گونه هستی واقعی معرفی کرد و آن را صرفاً مجموعه‌ای از احساسات و ادراکات دانست که از راه اندیشه قابل فهم‌اند، یکی از متفکران نوافلاطونی به نام کدورث¹² خود را این گونه تعریف کرد: «طبیعت فعال و دارای شناخت، موجودی درونی که اعمالش عبارت از حرکت مکانی باشد، نیست، بلکه نیرویی است درونی، درون وجود یا جوهر شخص متفکر...» بدین ترتیب «خود» عبارت است از «خود من» و همین باعث «وحدت خود» می‌شود. یعنی آن چیزی که به واسطه آن هر انسانی «یک امر است و دارای یک شخصیت». از آن زمان به بعد مسئله خود تحت مقوله جوهریت (Substantialität) و تفکیک ناپذیری «خود» و همچنین وحدت خودآگاهی با «ذهنیت (Subjektivität) و نیز «شخصیت» یا «شخصیت فردی» نیز مورد بحث قرار می‌گیرد.

«من» در عصر رنسانس

آنچه کلیسا تا سده‌های میانه از انسان ترسیم کرده بود، انسان موجودی گناهکار بود که از بدو خلقت بار «گناه اولیه» اش را بدوش کشید و از امکان رستگاری هم نوامید بود. یکی از عوامل مؤثر تغییر «من الهی» به «من شخصی و فردی» جایگزینی احساسی به جای جان و روان، زمین به جای آسمان در جنبش فرهنگی نوزایی (Renaissance) در سده‌های چهاردهم و پانزدهم بود. از معنای لغوی واژه فرانسوی رنسانس که به معنای «زایش دوباره» است و نیز گرایش اومانیزم یا انسان‌گرایی¹³ که از دل چنین جنبشی پدید آمد، استنباط می‌شود قبل از این تاریخ از نامیرایی روح سخن می‌رفت ولی از این دوره به بعد روح در کنار عقل، محصول اندام

¹¹ - کوایره، الکساندر: گفتاری درباره دکارت. ترجمه امیرحسین جهانگل، نهران: نشر نقره ۱۳۷۰، ص ۸۰

¹² رالف کدورث (Ralf Cudworth) فیلسوف و متکلم، از مهمترین افلاطونی‌مذهبان مکتب کمبریج از ۱۶۱۷ تا ۱۶۸۸ زیسته است. اساس تعلیمات او این بود که تصورات (Ideen) حسی فقط جسمانی و شیئی نیستند بلکه تصورات عقلانی‌ای وجود دارند که توسط روح (Geist) پدید می‌آیند. «استعدادهای ذاتی خلاق» (platischen Naturen) او علت غایی عینی در جهانی است که تحت هدایت خداوند قرار دارد. مشخصات معروف‌ترین اثر او چنین است:

Codworth, Ralph: *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678.

دختر او همسر مرد ناموری به نام سرفرنسیس مشم (Sir Francis Mashm) بود که لاک آخرین سالهای عمرش را نزد آنها بسر برد.

¹³ - Humanismus/humanism

طبیعی و جسمی شد. تحصیل دانش انسانی نیز نشأت گرفته از همین طرز تفکر بود. لذا فهم بشر از «خود» از آغاز پیدایش علم جدید دچار تغییر فزاینده‌ای شده است. این علم مفهوم غایات را در طبیعت مردود دانست. انسان‌گرایی رنسانس، انسانی را مطمح نظر قرار داد که «خود» محور بود و گرایش نگاهش به سوی جهان انسان‌ها، جهانی که خود آفریده انسان است، بود. پیوند میان انسان و خدا، به پیوند میان انسان و جهان تبدیل شد.

در سده‌های شانزدهم و اوایل هفدهم هم هدف اصلی تفکر فلسفی این بود که طبیعت را، که انسان نیز در زمره آن به حساب می‌آمد، از راه خود طبیعت، یعنی از رهگذر مشاهده و ادراک حسی و تجربه بشناسند. یکی از ویژگی‌های این دوره تفکر، اصالت دادن به انسان بود که در کنار اصالت علم^{۱۴}، نفی الهیات به معنای جدایی فلسفه از کلام و مفاهیم دینی، اصالت ماده^{۱۵} مطرح می‌شود. فکر اومانیزم ابتدا در میان هنرمندان ایتالیا شکل گرفت و مضمون آن این بود که هنر باید در خدمت انسان باشد، ولی شاخه فلسفی آن از بطن فلسفه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) فرانسوی شکل گرفت و در این طرز تفکر انسان نه تنها شاخص و تعیین‌کننده همه چیز، بلکه سرچشمه فکر، اراده و تصمیم است و کل هستی از او معنا می‌گیرد. دکارت جسم انسانی را به جوهر ممتد (res extensa) تعریف کرد و او را به لحاظ وجودی با حیوانات، گیاهان و سنگ برابر دانست، ولی در میان آنها جوهر متفکر (res cognitans) دست نخورده باقی ماند. بیکن و دکارت خواهان شناخت طبیعت نیستند بلکه بیش از هر چیز خواهان کنترل تکنیکی آن هستند. انسان می‌باید «سرور و مالک طبیعت باشد»^{۱۶} برای دکارت وجود «من» به عنوان یک پرسش فلسفی مطرح نیست و در فلسفه او «من» به عنوان یک وجود عینی مانند سایر اعیان مورد تحقیق قرار نمی‌گیرد. در «فکر می‌کنم، پس هستم» (cogito ergo sum) «من» جوهریست که تمامی ماهیت آن فکر کردن است و نیز برای وجود خود نیاز به هیچ مکانی ندارد و قائم به هیچ چیز مادی نیست^{۱۷} و فلسفه نیز می‌باید از تأملات یک «من خوداندیش» آغاز شود. دکارت در رساله/انفعالات نفسانی^{۱۸} که در آن موضوع ارتباط نفس و بدن و چگونگی بروز انفعالات نفسانی و ارتباط آنها در رفتار انسان را شرح می‌دهد، ماهیت نفس به عنوان جوهری قائم به خود، مستقل از بدن و شریفتر از بدن و باقی (نامیرا) می‌داند. اراده آزاد، اختیار و قدرت انسان نسبت به خواست‌های «خود» را نیز علت ارج نهادن و تکریم ذات انسان می‌شمارد^{۱۹}. در نهایت دکارت انسان را متشکل از دو جوهر نفس و بدن می‌داند و در نزد او

¹⁴- Szientismus/ scientism

¹⁵-Materialismus/ materialism

¹⁶- Bayertz, Kurt: Die Idee der Menschenwürde, Probleme und Paradoxien. In: *ARSP (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie)*, Vol. 81, 1995, Heft 4, S. 465-481, hier 467.

این مقاله را نگارنده به فارسی برگردانده و در دست چاپ است.

¹⁷ - مجموعه آثار (کلیات) دکارت توسط Charles Adam و Paul Tannery (پاریس، ۱۳ جلد، ۱۹۱۳-۱۸۹۷) فراهم آمده است نقل قول‌ها از این مجموعه است. این نقل قول: گفتار در روش، مجموعه آثار (کلیات)، ج. ۴، ص ۳۳.

¹⁸ - رساله انفعالات نفسانی را دکارت به زبان فرانسوی پنج سال بعد از کتاب اصول فلسفه (Les principes de la philosophie) نوشت و اندکی پیش از مرگ او انتشار یافت. در این رساله که او براساس درخواست دوستانش نوشته است، تأثیر متقابل نفس و بدن را تحلیل می‌کند.

¹⁹ - همان، ج. ۱۱، بند ۱۵۰-۱۵۲

نسبت نفس به بدن مانند نسبت کشتیبان به کشتی است. «آنچه در نفس انفعال است، به معنای عام، در بدن فعل است.»^{۲۰}

کسانی مثل بلز پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳) از شناخت انسان از خود ناامید بوده‌اند: «انسان در نظر خود عجیب‌ترین موجود طبیعت است زیرا نمی‌تواند تصور کند که جسم چیست و فکر کدام است و چه‌گونه جسم ممکن است با فکر متحد گردد و این از اشکالات اوست. چگونگی اتصال جسم به روح برای انسان قابل ادراک نیست ولی انسان جز همین وحدت و اتصال نیست.»^{۲۱} و در هر صورت باید خود را بشناسیم. اگر خودشناسی ما را به حقیقت رهبری نکند، لااقل قاعده‌ای برای زندگانی انسان خواهد بود و هیچ چیز بهتر از این نیست.»^{۲۲} در ادامه همین تفکر ما می‌بینیم که در مقابل تفکر پوزیتیویستی که قائل به شناخت همه چیز، از جمله شناخت آدمی و قلمرو روانی او بودند، کارل یاسپرس (۱۹۶۹-۱۸۸۳) نیز اعلام می‌کند که آدمی را نمی‌توان شناخت و «خودشناسی» امکان‌پذیر نیست. زیرا «من» که همیشه «شناسا» (subject/Subjekt) است، هرگز ممکن نیست شناختنی یا مورد شناخت (object/Objekt) قرار گیرد. به عقیده یاسپرس، هستی آدمی هرگز ممکن نیست مانند سایر امور جهانی، مورد شناسایی قرار گیرد. «خویش خویش» جنبه روانی-فیزیکی دارد که به لحاظ ماهیت در معرض تجربه و بخشی از دنیاست. او نام آن را دازاین (Dasein) می‌گذارد. این خویشتن آدمی نیست. خویشتن آدمی اساس بالقوه آزادی اندیشه و کردار است و می‌تواند هستی «خود» را مشخص کند. بدین معنا خویشتن انسان، حداقل بالقوه اگزستانس نامیده می‌شود.^{۲۳}

برای جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۲۳) مفهوم شخص به منزله وحدت و اینهمانی فرد آگاه و متفکر، یعنی آگاهی فردی، است. از نظر او فهم ما از «خود» و شناسایی خودمان بسیار مشکل ولی ممکن است. برای این کار اول باید «حدود قدرت خود» را بدانیم و نیروی روح خود را بخوبی روی هم بریزیم و تخمین بزنیم چه انتظاری می‌توانیم از آنها داشته باشیم.»^{۲۴} او در مقدمه فصل اول کتاب تحقیق در فهم بشر در باب اهمیت حدود قدرت

20 - همان، ج. ۱۱، بند ۳۲۸

21 - پاسکال، بلز: اندیشه‌ها (Gedanken)، پایان بند ۱. مجموعه «اندیشه‌ها» یادداشت‌های پاسکال در مدت سه قرن مشهور و مورد احترام بوده است. این یادداشت‌ها برای تمام کسانی که دارای هر نوع تمایلات دینی یا ذوقی یا نظری باشند؛ به صورتی نوعی کتاب مقدس در آمده است. «اندیشه‌ها» که نسبت به یکدیگر مقطع و مجزاست، در جستجوی حق دارای وحدت و انسجام است. پاسکال نمونه بارزی از نویسندگان دینی است که از میان اصول جزمی دین، به اخلاق راه یافته‌اند. بخش کوچکی «اندیشه‌ها» توسط حس کسمایی ترجمه شده است. ر.ک: «اندیشه‌ها» در فلسفه نظری. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی. ج. ۳، سال ۱۳۶۲، صفحات ۱۲۳-۱۷۰

22 - پاسکال، بلز: همانجا.

23 - Hoffman, Kurt: "The Basic Concept of Jaspers Philosophy", in: *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp, 1957, P. 99.

24 - Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand, S. 24.

این کتاب برای اولین بار تحت عنوان: «An essay concerning human understanding» در سال ۱۶۹۰ در لندن انتشار یافت. ترجمه آلمانی آن از پولین (H.E. Poley) به سال ۱۷۵۷ توسط انتشاراتی آلتنبورگ (Altenburg) منتشر شد. ولی نقل قول‌های این مقاله از ترجمه ژولیوس هاینریش (Julius Heinrich) است که در سال ۱۸۷۲/۷۳ انتشار یافته است. در ترجمه فارسی این اثر از تلخیص پرینگل پیستون استفاده شده است که مشخصات تلخیص انگلیسی و ترجمه فارسی آن چنین است:

- Locke, John: An concerning human understanding, Abridged and Edited by Pringle Pattison, Oxford Clarendon Press, 1850.

- لاک، جان: تحقیق در فهم بشر. ترجمه رضازاده شفق، تهران: دهخدا ۱۳۴۵.

شناسایی و استعداد ما، مثال اهمیت طول طناب برای یک دریانورد را می‌زند و می‌گوید برای یک دریانورد بسیار مهم است که طول طناب خود را بدانند زیرا آگاهی از آن اطمینان او را از حدود دستیابی نقاط مورد نظر او بالا می‌برد و نیز او را از خطر برخورد به نقاط کم‌عمقی که ممکن است خطر آفرین باشند، آگاه می‌کند. «وظیفه ما این نیست که همه چیزها را بدانیم بلکه لازم است شناسایی ما به حدی باشد که مربوط به عمل ماست.»^{۲۵} او بعد از تعریف جوهر و انواع آن یعنی خدا، ارواح (عقول) متناهی و اجسام به تعریف هویت نباتات، هویت حیوانات و هویت انسان می‌پردازد و می‌گوید مفهومی که ما از «انسان» در ذهن خود داریم، همان مفهوم «حیوانی با شکل معین» است. ولی تصریح می‌کند که به نظر او فقط وجود حیوان ناطق نیست که مفهوم انسان را به وجود می‌آورد، بلکه توأم با آن، جسمی هم در کار است که شکل معینی دارد. پس اگر این معنی از انسان درست باشد، یک جسم متعین مستمر غیر منقطع و یک روح غیرمادی لازم است تا از ارتباط آن دو، انسان معینی به وجود آید. و در ادامه مطلب درباره نحوه پیدایش «هویت شخص»^{۲۶} و پرسش از چیستی انسان و منشا پیدایش آن می‌کند و می‌گوید: «یک موجود عاقل متفکر با فهم (Verstand) و تفکر (Überlegung) می‌تواند خود را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف همان نفس واحد معین بداند و این وجدان به نفس او همیشه با تفکر او توأم است» به هنگام دیدن، شنیدن، بوئیدن و... ما به احوال «خود» علم داریم زیرا «همیشه وجدان یا شعور به نفس با تفکر توأم است و این امر است که هر کس را آن قرار می‌دهد که آن را «خود» یا «نفس» بنامد و با آن «خود» را از «دیگری» یا «غیرخود» بازشناسد...». «هویت شخص منحصرأ عبارت از این است و آن همانی یا عینیت، موجود معین ناطق است و تا آنجا که این شعور به نفس عقب برود و به یک عمل یا فکر در گذشته برسد، هویت شخص هم به همان جا می‌رسد و خود را همان شخص تصور می‌کند که هست و بوده و می‌داند از طریق همین شخص حاضر، متفکر بالفعل است که از او عمل گذشته انجام یافته بود.»^{۲۷} پس این هویت شخصی با شعور و وجدان به نفس به وجود می‌آید. لاک می‌گوید: وجدان است که هویت شخص را معین می‌کند. هویت جوهری نیست بلکه وجدانی است. وجدان پی به افکار و اعمال فعلی و به این که خودش، خودش خواهد بود و این نفس با فاصله زمان یا تغییر جوهر دو شخص نخواهد بود. چنانکه یک آدم با پوشیدن دو نوع لباس طی دیروز و امروز دو شخص نمی‌شود. بدین ترتیب لاک نتیجه می‌گیرد: یک وجدان است که اعمال متفاوت و متباعد را در یک شخص جمع می‌کند، جواهر یا مواد هر چه می‌خواهد باشد. در این هویت شخص، شخص به حسب مورد، مشمول تمام حقوق، عدل، اجر، مجازات و... می‌شود.

در بحث حاضر، جان لاک تأکید را به جای «من» بر «شخص» (Person) می‌گذارد. از دید او که انسانیت به عنوان «ذات واقعی» یا «نوع طبیعی» وجود ندارد،^{۲۸} مفاهیم «انسان»، «شخص» و جوهر متفکر صرفاً مفهوم (intension) نیستند بلکه مصداق (Extension) هم دارند. از اختلاف مفهوم، اختلاف ملاک و معیار هویت بدست می‌آید. تفکیک انسان، شخص و جوهر متفکر از آنجا ناشی می‌شود که لاک ذاتیات واقعی و انواع

²⁵ - لاک متن آلمانی ص ۳۰، فارسی ۲۷

²⁶ - Die Selbigkeit der Person

²⁷ - لاک متن آلمانی، صفحات ۵۵۱ تا ۵۶۵ و متن فارسی از صفحه ۲۳۷ تا ۲۵۷

²⁸ - Locke, J.: *An essay concerning human understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford 1975, Book III chap. 6, p. 409f.

طبیعی را نمی‌پذیرد و این یک نظر وجودشناسانه است که نتایج جدی‌ای را در فلسفه اخلاق بیار می‌آورد. او میان ذات واقعی و ذات اسمی (nominal essence) نیز فرق می‌گذارد و می‌گوید ذات در معنی عادی به انواع مربوط است. این دو ذات (واقعی و اسمی) در انواع تصورهای ساده و اعراض همیشه یکسان‌اند ولی در جواهر همیشه مختلف‌اند و نسبت به افراد وقتی لحاظ می‌شوند که آنها را افراد نوع تصور کنیم. او مثال تصور شخص چهل ساله‌ای را می‌کند که در طول زندگی هرگز کاری که حاکی از عقلش باشد، از خود بروز نداده است. سؤال لاک این است که آیا چنین شخصی، انسان است یا حیوان؟ او می‌گوید تصور فردی با ظاهر و قیافه‌ای انسانی ولی بدون عقل، خود یک فرد از نوعی است که بین انسان و حیوان است. یعنی هر فرد به لحاظ ظاهری در نوع مربوطه قرار نمی‌گیرد.²⁹ برای این که به موجودی، انسان اطلاق شود، ویژگی‌های گوناگونی به مفهوم انسان تعلق می‌گیرد ولی در جهان خارج ما مفهوم انسان نداریم. در مجموع لاک اولین علم ما را علم به هستی «خود» مان می‌داند که شهودی است و ما آن را به طور یقین و بدیهی ادراک می‌کنیم و نیازی به اثبات آن نیست. زیرا ممکن است چیزی اجلی از هستی «خود» ما باشد. «من» فکر می‌کنم، «من» استدلال می‌کنم، احساس لذت یا درد دارم ولی هیچ یک از اینها روشن‌تر از هستی «خودم» نیست. علم به «خود» اولین علم یقینی است.³⁰ مفهومی که از انسان در ذهنمان است، چیزی جز مفهوم حیوانی با شکل معین، نیست. فقط وجود حیوان ناطق نیست که مفهوم آدمی را به وجود می‌آورد، بلکه جسمی هم توأم با آن هست که شکل معینی دارد. پس می‌توان در معنای انسان، چنین گفت: «یک جسم متعین مستمر و یک روح غیرمادی، آدمی معین را به وجود می‌آورد.»³¹ در پاسخ به این سؤال که هویت شخصی چه گونه به وجود می‌آید، لاک ابتدا تعریفی از «شخصیت» ارائه می‌دهد که عبارتست از: «یک موجود عاقل متفکر که منطبق دارد، فکر می‌کند و به خویشتن خویش آگاه است و «خود» را در زمانها و مکانهای مختلف یک نفس واحد معین می‌داند و این «خودآگاهی» همیشه با تفکر او توأم است؛ و همین امر است که او آن را «خود» می‌نامد و «خود» را از «دیگری» یا «غیرخود» تمییز می‌دهد.³² هر چه قدر در این خودآگاهی می‌کاود و آن را به عقب برمی‌گرداند و یک عمل یا فکر در گذشته را مد نظر قرار می‌دهد، «خود» را همان شخص تصور می‌کند که هست و این تفکر بالفعل کنونی همانست که سابق بر این هم بوده است. از همین طریق او «هویت شخص» «خود» را استنباط می‌کند. لاک بر پایه تفکر تجربی، ثابت کرد که یک شخص و همان یک شخص می‌تواند به صورت دو شخص منشأ اثر باشد. مثلاً یکی همیشه در روز و دیگری همیشه در شب؛ و بر این اساس ثابت کرد که همان یک شخص واحد می‌تواند در شخص‌های مختلف باشد؛ این که و همان یک جوهر متفکر حامل شخص‌های متفاوت بشود و یک و همان شخص در جوهرهای متفکر متفاوت باشد. این نظر بعدها نزد مکتب درک پارفیت نضح یافت و پرورده شد.³³ البته کسی که بیش از همه به نقد این نظریه پرداخته، ویلکز بوده است.³⁴ پارفیت حل مسأله وحدت شخص را در توالی مضامین خودآگاهی، که تنها از طریق نسبت‌ها با یکدیگر ارتباط می‌یابند، می‌داند. این مضامین خودآگاهی می‌توانند به شیوه غیرشخصی توصیف شوند، یعنی ما می‌توانیم بدون آنکه مفهوم شخص

²⁹ - Essay, IV, 4, §13 f. Nidditsch, P. 569f.

³⁰ - Essay, IV, 10, §2.

³¹ - Essay, II, 27, 8.

³² - Essay II 27, §10

³³ - Parfit, Derek: *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

³⁴ - Wilkes: *Real people. Personal identity without thought experiments*, Oxford 1988, 1-48

را فرض مسلم بدانیم، آنها را وصف کنیم. پارفیت واگشت‌گرا^{۳۵} است و بدین ترتیب مفهوم «شخص» را حذف می‌کند.^{۳۶} تأثیر موضع او حتی به شکاکیت اخلاقی نیز سرایت می‌کند، بخصوص وقتی که واژه‌های اساسی اخلاقی نظیر مسئولیت، ویژگی اخلاقی و نیز تربیت اخلاقی معانی خود را از دست دهند و هویت قوی‌تر از واگشت‌گرایی پارفیت مبنا قرار گیرد.

جرج برکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) در رساله *پیرامون علم انسانی*،^{۳۷} که آن را به سال ۱۷۱۰ نوشت، موضع فلسفی‌اش علیه تجربه‌گرایان آن دوره به ویژه علیه جان لاک مشخص کرد و بر خلاف نظر سایر عقل‌گرایان، میرهن ساخت که همه شناخت ما به واسطه حواس بدست می‌آید ولی وجود جهانی خارج از فهم، غیر قابل تصورمان است. سه سال بعد او در *سه گفتگو بین هیلاس و فیلونوس*^{۳۸} سعی می‌کند نظراتش را در قالبی بیان کند که بیانگر یأس او از فهم درست مردم از ایده اصلی شناخت است. در بخش سوم *گفتگو*، فیلونوس درباره تعلق وجود جوهر مادی، بدون تصویری از آن، چنین می‌گوید: «من که روح یا جوهری متفکر هستم، به همان اندازه که نسبت به وجود تصوراتم یقین دارم، درباره وجود داشتن خود علم یقینی دارم. مقصودم را از الفاظ «من» و «خود» بی‌واسطه و به شهود می‌دانم... از ذهن خود و از تصوراتم علم بلاواسطه دارم.»^{۳۹} و در پاسخ هیلاس که خطاب به او می‌گوید در این صورت ضرورت دارد که «شخص تو فقط یک مجموعه منظمی باشی از تصورات معلق در فضا و فاقد هر گونه جوهری که حامل آنها باشد.»^{۴۰} تأکید می‌کند که «من به وجود خودم علم یا وجدان دارم و خود من غیر از تصوراتم هستم؛ یعنی یک اصل متفکر و فعالی هستم که ادراک می‌کند و می‌شناسد و می‌خواهد و عامل در تصورات است.»^{۴۱} و در نهایت بعد از اثبات «خود» تصریح می‌کند به همان اندازه که نسبت به وجود خود مطمئن است، نسبت به موجود بودن اجسام یا جوهرهای جسمانی یقین دارد.

در این ارتباط حکیم فرانسوی اوگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) می‌گوید: «برای این که خودتان را بشناسید، تاریخ را مطالعه کنید»^{۴۲} ولی ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵) در *خطابه خویش تحت عنوان آگزیستانسیالیسم* و *اصالت بشر* معتقد است برای شناخت خود، باید دیگران را بشناسیم. او می‌گوید در «من فکر می‌کنم»، من

³⁵ - Reduktionist

³⁶ - Parkfit, Derek: *Reasons and Persons*, S. 210.

³⁷ - *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*.

مشخصات ترجمه فارسی این اثر چنین است:

بارکلی، جرج: *رساله در اصول علم انسانی*، هدیه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.

³⁸ - *Three Dialogues between Hylas and Philonous* اسم هیلاس از ریشه یونانی هیولی به معنای ماده، و کلمه فیلونوس به معنای دوستدار روح است. در این رساله نیز هیلاس قائل به وجود واقعی جوهر مادیست و فیلونوس قائل به روح است. مشخصات ترجمه فارسی این رساله چنین است:

برکلی، جرج: *سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس*، ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چ. ۱، ۱۳۵۵

³⁹ - مقایسه شود با: *سه گفت و شنود*، ص ۹۶-۹۴.

⁴⁰ - همان. ص ۹۷

⁴¹ - همان. ص ۹۷

⁴² - Comte, Auguste: *Lettres à valet*, PP. 89/90

به نقل از: کاسیرر، ارنست: *فلسفه و فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۰، ص ۹۴.

از حضور دیگری در خود آگاهم و وجود دیگران در خود «من فکر می‌کنم» کشف می‌شود. پس «خودشناسی» مبتنی بر «دیگرشناسی» است.

تجربه درونی موضوعی است که بعضی از فلاسفه دوره روشنگری نظیر فیلسوف اسکاتلندی دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) آن را حاصل خودآگاهی ذهن می‌دانند و آن را برای شخص تجربه‌کننده مصون از خطا دانسته‌اند. هیوم در رساله‌ای درباره طبیعت انسانی چنین استدلال می‌کند که ما به اعمال و ادراکات ذهن از طریق خودآگاهی پی برده و این اعمال و ادراکات، بالضروره بود و نمود یکسانی دارد. هر چه به ذهن می‌رسد، در واقع یک ادراک حسی است و امکان ندارد که ما آن را غیر از آن چه هست، احساس کنیم.^{۴۳} هیوم معتقد است گر چه هر یک از ما دارای «خود» است، لیکن همیشه از آن آگاهی نداریم و در ضمن، این «خود» هرگز یکسان نمی‌ماند. آنچه خودآگاهی می‌خوانیم، در حقیقت چیزی جز «مجموعه‌ای از دریافت‌های (perceptions/Wahrnehmung) مختلف» نیست و آنچه را که ذهن می‌نامیم، «نوعی صحنه نمایش است که دریافت‌های متعدد، بر روی آن ظاهر می‌شوند.» لذا این همانی‌ای که به ذهن خودمان نسبت می‌دهیم، «خیالی» است که به واسطه مقولات «شباهت»، «تداوم» و «علیت» به وجود می‌آیند. در نهایت، هیوم «خود» را به مجموعه‌ای از تجارب حسی تقلیل می‌دهد و می‌گوید اگر ماهیت انسان را به عنوان بخشی از طبیعت لحاظ کنیم، سه موضوع «تفکر عقلانی»، «عمل عامدانه» و «اخلاق» به طور خاص از «طبیعت انسانی» حاصل می‌شود و طبیعت به وسیله ضرورتی مطلق و غیر قابل کنترل ما را مجبور می‌سازد که قضاوت کنیم، همان طور که بالاجبار باید نفس بکشیم و احساس داشته باشیم.^{۴۴} پس قضاوت من از «خود» امریست طبیعی. ولی این خود هرگز به تنهایی، یعنی خالی از ادراکات دیگر، یعنی بدون سرما یا گرما؛ نور یا سایه؛ لذت یا الم؛ زمان و مکان نیست. به واقع انسان چیزی جز مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون نیست و چیزی به نام «نفس» یا «من» به تنهایی وجود ندارد.

برخی دیگر از فلاسفه بعدی بخصوص پیروان اصالت عمل (Pragmatismus) نظیر ویلیام جیمز امریکایی (۱۹۱۰-۱۸۴۲)، که «درون‌نگری» را به مراقبه در ذهن خود تعریف می‌کنند و معتقدند که ما از این طریق به خودآگاهی می‌رسیم، در این مورد با نظر هیوم موافق نیستند و امکان خطا را در خودآگاهی‌مان نیز جایز می‌دانند. در نزد این عده درون‌نگری دشوار و خطاپذیر است و این دشواری عمومیت دارد و برای هر نوع مشاهده‌ای هست ولی شک ندارند که شناخت ما از دنیای درونی و از طریق حس درونی حاصل می‌شود.^{۴۵}

ایده‌آلیسم: خود یا من؟

در ایده‌آلیسم آلمان (قرن ۱۸)، یعنی نزد کانت، فیخته، هگل، بیش از آنکه لفظ «خود» به کار رود، از واژه «من» استفاده می‌شود. کانت در چاپ نخست *سنجش خرد ناب* می‌گوید که آگاهی، اساس «خود» را تشکیل

⁴³ - Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford 1978, P. 190

⁴⁴ - همان، ص ۱۸۳

⁴⁵ - James, William: *The Principles of Psychology*, Dover, New York 1950, vol. 1, P. 185 f.

در خصوص نگرش برخی از فلاسفه در مورد نحوه آگاهی ما از خود ر.ک: هکر، پیتر مایکل استفن: ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران. هرمس ۱۳۸۲.

می‌دهد. در چاپ دوم آن اثر، «خود» را بیشتر به عنوان نیروی اندیشه معرفی می‌کند. در آنجا می‌گوید که «خود» آن مقوله‌ایست که «انگاره من می‌اندیشم را ایجاد می‌کند.»^{۴۶} ولی این من اندیشنده، که در واقع همان روان انسان است، حکم یک جوهر را ندارد، یعنی موجودی مستقل و بالذات نیست. او در مبانی مابعدالطبیعه اخلاق بر آن است که «خود» نوعی «اراده معطوف به خرد»^{۴۷} است. در هر صورت «خود» یا «من» را نمی‌توان به عنوان موجودی بالذات دانست. خود فرد، مادامی که از راه احساس درونی با خویش محشور است، نمی‌تواند ادعا کند که وی آنچه را که در ذات خودش است، می‌شناسد. لذا تا آنجا که تنها به ادراک و آمادگی احساس^{۴۸} مربوط می‌شود، او باید خود را متعلق به عالم محسوس به شمار آورد، اما در ارتباط با هر آنچه که در وی از صرف فعالیت است، باید خود را به منزله عضوی از جهان معقول بشناسد که درباره این جهان معقول نیز چیزی نمی‌داند.^{۴۹}

فیلسوفی که در مورد «خود» یا «من» تمامی برداشت‌های سنتی را کنار می‌گذارد، نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) است. فلاسفه قبل از او «خود» را در پیوند با «آگاهی» مطرح می‌کردند؛ ولی او، در قالب مرد بیدار دانا می‌گوید: «من یکسره تن هستم و جز آن هیچ؛ و روان تنها واژه‌ایست برای چیزی در تن. تن خردی بزرگ است، کثرتی است با معنای واحد. ... حس و جان، افزار و بازیچه هستند و در پس آنان «خود» جای دارد. ... در پس اندیشه‌ها و احساس‌ها فرمانروایی قدرتمند ایستاده است، دانایی ناشناس که نامش «خود» است. او در تن تو خانه دارد: او تن توست.»^{۵۰} او در اراده معطوف به قدرت هم در خصوص «باور به من» در پاسخ «می‌اندیشم پس هستم» دکارت می‌نویسد: «من از طریق اندیشه مطرح می‌شود؛ اما تا کنون قائل به این بوده‌ایم که در «من می‌اندیشم» (cogito) بی‌درنگ قطعیتی وجود داشته، و این «من» همان علت اندیشه بوده است. بنابراین چیزی هست که می‌اندیشد، اما این بدان معنا نیست که باور خود به مفهوم ماده را به شکل پیشینی (apriori) حقیقت بپنداریم. این مسأله که هر گاه اندیشه‌ای وجود دارد، باید چیزی که می‌اندیشد (اندیشنده)، یعنی «من» نیز وجود داشته باشد، صرفاً ناشی از ساختار زبانی ماست که برای هر فعلی، به یک فاعل قائل می‌شود.^{۵۱}

سیر بررسی «من» وقتی به ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) می‌رسد، که البته نقش او به لحاظ نظری و عملی در حصول گرایان منطقی حلقة وین در تاریخ فلسفه ماندگار است، در کتاب ملاحظاتی پیرامون فلسفه معرفه‌النفس

⁴⁶ - Kr. D. r. V., B 132

⁴⁷ - Wille zur Intelligenz

⁴⁸ - Empfänglichkeit der Empfindungen

⁴⁹ - Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, &451

ر.ک: کانت، امانوئل: *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری. تهران. خوارزمی ۱۳۶۹، ص ۱۱۳-۱۱۵

⁵⁰ - Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. In: Das Hauptwerk, München 1990, 4 Bd, Bd3, S. 34 f.

مقایسه شود با: نیچه، فریدریش: *چنین گفت زرتشت*. ترجمه داریوش آشوری. انتشارات آگاه، چ. ۳ تهران ۱۳۵۵، ص ۴۳-۴۱. نیچه معتقد است که باید به ندای تن درست گوش فرا داد، زیرا این ندایی پاک‌تر و صادقانه‌تر است. تن درست، تن کامل و خدنگ، پاک‌تر و صادقانه‌تر سخن می‌گوید. نیچه در سخن خویش خطاب به خواردارندگان تن، فکر کسانی را که «من» را «تن و روان» می‌دانند، کودکانه می‌شمارد و روان را واژه‌ای صرفاً برای تن قلمداد می‌کند.

⁵¹ - Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht*, § 483-484.

در پاسخ به سؤال «چیستی من»، مرجع ضمیر «من» را «جسم من» نمی‌داند. از دیدگاه او «من فکر می‌کنم» به این معنا نیست که جسم، که ذهن جزئی از آن است، فکر می‌کند، و «ذهن» صرفاً یکی از عوارض یا جنبه‌های بدن نیست^{۵۲}. ولی هیچ‌گیزی نیست که تجربه «من» با بدن یا جسم انسان نیز توأم است. ریخت، رنگ، قد و وزن انسان از جنبه‌های بدنی او هستند؛ ولی افکار، روحيات، اخلاقیات، ارزش‌های انسانی، اعتقادات و معنویات و... مسلماً جسمی نیستند.

سرانجام مشخص نیست هویت من انسان چیست و چه چیز مقوم هویت شخص من است؟ آیا «جوهر روحانی غیرمادی» دکارت است؟ البته با توجه به این که عقل‌مندی و خردپذیری، خصوصیت جدایی‌ناپذیر از هر گونه فعالیت انسان است، هنوز هم تعبیر ارسطو از «انسان» به مثابه «حیوان خردمند» یا «حیوان ناطق»^{۵۳} به قوت خود باقیست. همین خرد، عقل و نطق سبب شده که انسان خود را در طول تاریخ و بالاخص بعد از دوره رنسانس، «اشرف مخلوقات» بودن خود را از جنبه دنیوی به طرف دنیایی بکشد. در حالی که سایر موجودات از سوی طبیعت مقید به عادات و روش خاصی در زندگانی هستند، برای انسان، به علت عقلی که اعطا شده و اختیار ناشی شده از آن، نه از سوی طبیعت از پیش برنامه‌ریزی شده و نه سرنوشت او به طور کامل به صورت «تقدیر الهی» رقم خورده است. از این روست که فیلسوف و نویسنده عصر روشنگری ژان ژاک روسو فرانسوی (۱۷۷۸-۱۷۱۲) وقتی در کتاب «بحثی در باره عدم مساوات» می‌خواهد ماهیت انسان را تعریف کند، می‌گوید: «فقط قوه فاهمه مفارق خاص انسان از سایر موجودات نیست؛ بلکه به مراتب بیشتر از آن، رفتار و عمل آزادانه انسان است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند»^{۵۴}.

در پاسخ به چنین ادعایی است که مونتینی (۱۵۹۲-۱۵۳۳) در یکی از قطعات مشهور کتاب *ستایش‌نامه رمون سبون* می‌گوید: «دلم می‌خواهد انسان برای من تشریح کند که این امتیازات بزرگی را که خیال می‌کند نسبت به سایر مخلوقات دارد، بر چه مبنایی استوار شده است؟ چه کسی او را مطمئن کرده است که جنبش تحسین‌انگیز گنبد لاجوردی، فروغ جاودانی این همه مشعل متحرک که مغرورانه روی سرش قرار دارند و امواج خوف‌انگیز دریای بی‌انتهای مستقر و مداوم در جریان قرون، برای رفاه او و در خدمت او به وجود آمده‌اند؟ آیا چیزی مضحک‌تر از این می‌توان تصور کرد که این مخلوق مسکین که حتی بر نفس خویش سلطه ندارد و در معرض همه‌گونه مخاطرات است، خود را مالک عالم بخواند؟»^{۵۵} این طرز تلقی از انسان به قرن شانزدهم ختم نشده بلکه به گونه‌ای دیگر نظیر آن را در ماکس شلر (۱۹۲۸-۱۸۷۴) نیز ضعف انسان از خودشناسی را شاهدیم. او می‌گوید در طول تاریخ انسان هیچگاه به اندازه امروزه برای خود مسأله نبوده است. زیرا انسان‌شناسی علمی، فلسفی و الهیات مسیحی، که نسبت به یکدیگر بی‌اعتنا نبودند، برای ما ایده واحدی از انسان را ارائه نمی‌دهند. ما شاهد رشد فزاینده علوم تخصصی هستیم که با مسائل انسان سروکار دارند، ولی همه آنها، بر خلاف ادعای «روشنگری» بیشتر پنهانگر ذات انسان در پرده حجابند.^{۵۶}

52- Wittgenstein, Ludwig: *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 2, ed. C.H. von Wright and H. Nyman, Tr. C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue, Oxford 1980, P. 690.

53- ratio animal/ animal rationale

23- Rousseau, Jean-Jacques: *Diskurs über die Ungleichheit*. Discours sur l'Inégalité, Heinrich Meier (hrsg.), Paderbon 1984, S. 101.

55 - Montaigne, Michel de: *Apologie de Raimond Sebond*, in: *Essais (Essays)* - فلسفه و فرهنگ، ص ۲۴.

56- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1949, S. 11-12.

