

## سوژکتیویسم دکارت: نقطه عزیمت فلاسفه عصر جدید

سیمین اسفندیاری\*

### چکیده

در مقاله حاضر، ابتدا به توضیح مختصر «کوگیتو»ی دکارت و تأثیر آن در اصالت و قوام بخشی انسان پرداخته می‌شود. در واقع، دکارت با تأسیس اصل «کوگیتو» و تفسیر آن به عنوان بنیاد تزلزل‌ناپذیر هستی، یگانه «سوژه» حقیقی را «من» انسانی از آن جهت که فکر می‌کند، می‌داند. بر اساس تلقی دکارت، انسان به مثابه ماشینی است که برخوردار از نفس او را از سایر موجودات ممتاز می‌سازد. این وجه ممیزه، یعنی نفس، که ذات آن اندیشه است، همان است که در کل تفکر عصر جدید به صورت‌های مختلف مورد تأمل قرار گرفته است. به علاوه، همین اصل مشهور دکارت، یعنی «می‌اندیشم، پس هستم» است که «سوژکتیویسم» را در دل نظام فلسفی خود قرار می‌دهد؛ برای همین، «سوژکتیویسم» یکی از مباحث اساسی و مهم فلسفه غرب است که در مراحل تکاملی آن، علاوه بر دکارت در عصر جدید، فلاسفه‌ای چون کانت و هگل آن را از لحاظ معرفت‌شناسی بررسی کرده‌اند. بالاخره به اندیشه «خودگرایی» به عنوان حد افراطی «سوژکتیویسم» پرداخته می‌شود که البته دکارت از اینکه از سوژکتیویته او برداشتی خودگرایانه به معنای ایدئالیستی شود، می‌گریزد.

واژگان کلیدی: کوگیتو، سوژکتیویسم، فاعل شناسا، خودآگاهی، خودگرایی.

\*\*\*

\* استادیار گروه الهیات، دانشگاه رازی کرمانشاه؛ ciefandiyari@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۴؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۱۰/۹]

## مقدمه

دکارت برای رسیدن به یقین به عنوان اولین محصول تفکر خود از شک آغاز کرد و با به‌کارگیری شک خاص خود سعی کرد واقعیت تردیدناپذیری را اثبات کند که بتواند حقایق دیگر را تعیین بخشد. او در تأمل دوم می‌گوید: در جریان تشکیک راجع به همه چیز شک می‌کنم غیر از خودم، «خود» من قابل تشکیک نیست، زیرا همان است که شک می‌کند و حتی فرض شیطان فریبنده نمی‌تواند خود را مشکوک جلوه دهد. زیرا اگر فریب خورده باشم باید وجود داشته باشم؛ پس من هستم (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷).

دکارت بنا را بر شک در همه چیز گذاشت، ولی اطمینان یافت که خودش وجود دارد؛ زیرا می‌گوید اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم یا صرفاً درباره چیزی اندیشیده باشم، بی‌گمان می‌بایست وجود داشته باشم. او می‌گوید: «در این که ما در حال شک کردن، نمی‌توانیم بدون این که وجود داشته باشیم، در وجود خود شک کنیم و این نخستین شناخت یقینی است که می‌توانیم به دست آوریم. بدین سان، بعد از شک در مورد همه چیز، در یک نکته هرگز نمی‌توان شک کرد و آن این که ما در حال شک کردن در حقیقت همه این امور، وجود داریم. زیرا از تصدیق این حقیقت نمی‌توان خودداری کرد که اندیشه‌ای که در حال شک کردن است، به‌راستی وجود دارد. لذا به این نتیجه رسید که: «می‌اندیشم پس هستم»، بالضرورة صادق است این نخستین و متیقن‌ترین اندیشه‌ای است که از راه شک منظم علم می‌توان به آن رسید (دکارت، ۱۳۷۱، بخش ۱، فصل ۷). بنابراین، «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت نقطه ثابتی است که شک را از بین می‌برد و تفکر یقینی با آن آغاز می‌شود.

در حقیقت، دکارت با تأسیس اصل «کوگیتو» (cogito, ergo sum) و تفسیر آن به عنوان بنیاد تزلزل‌ناپذیر هستی، یگانه «سوژه» حقیقی را من انسانی از آن جهت که فکر می‌کند، می‌داند. «سوژه»‌ای که همه موجودات قائم به او هستند. از این رو، برای دکارت «سوژه» به معنای من (ego)، نفس (soul)، ذهن (mind)، است و با او فاعل شناسا (subject) محور می‌گردد. برای دکارت فاعل شناسا که به عنوان اولین وجود یقینی بر تمام اشیاء دیگر تقدم دارد، چیزی است که فکر می‌کند؛ یعنی چیزی که حکم می‌کند، تصدیق می‌کند، تکذیب می‌کند، عشق می‌ورزد، تنفر دارد و ادراک می‌کند (Wilson, 1969, p.174).

بدین ترتیب، آنچه در تأملات دکارتی رخ داده مبتنی بر دریافت وی از نفسی است که اندیشه محض است؛ یعنی دکارت در تأملات اساس یقین را شهود امری می‌داند که اندیشه محض است. او نفس خود را چنان شهود می‌کند که عین اندیشه است.

دکارت با «می‌اندیشم» بر اصالت و نقش قوام‌بخشی اندیشه انسان برای کل عالم تأکید می‌کند؛ زیرا با اصل قرار گرفتن «من متفکر» است که خداوند و جسم نیز قابل اثبات می‌شود. در حقیقت دکارت با «می‌اندیشم» نقش جدیدی برای انسان در کل موجودات اعلام می‌کند و با عبارت «می‌اندیشم، پس هستم»، او، تفوق من انسانی لحاظ شده است که انسان با آن مقام تازه‌ای در هستی می‌یابد. او خود را موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه چیز است و اصل و بنیادی می‌شود که خود بنا نهاده و

معیاری برای همه یقین‌ها و حقایق می‌گردد. از این‌رو، در دوره جدید انسان است که مبنا و محور تفکر فلسفی قرار می‌گیرد. به تعبیر الکساندر کوایره فلسفه در روزگاران خوشی، در دوره کلاسیک پرسش را از دنیا آغاز می‌کند و می‌کوشد تا از راه کیهان با جستجو و یافتن مکان انسان در سلسله بزرگ هستی و در نظم مرتبه‌بندی شده دنیای واقعیات به پرسش من کیستم؟ پاسخ گوید. اما در دوره‌های انتقادی، یعنی در دوره‌های بحرانی که وجود، جهان و عالم جنبه غیریقینی می‌یابند و فرومی‌ریزند و تجزیه می‌شوند، فلسفه به سوی آدمی بازمی‌گردد، و با این پرسش که من کیستم؟ آغاز به تحقیق می‌کند و حتی خود را که پرسشگر است مورد پرسش قرار می‌دهد (کوایره، ۱۳۷۰، ص ۸۰).

بدین‌سان، دکارت از طریق شک خود به موضوعیت (subjectivity) یا فاعلیت انسان یقین حاصل کرد و با تفسیر انسان به عنوان «فاعل ادراک» زمینه مابعدالطبیعی انسان جدید را فراهم کرد؛ زیرا ماهیت انسان عصر جدید ماهیت جدیدی است یعنی ذات انسان تغییر کرده و به صورت فاعل ادراک آمده است.

دکارت با بنیان نهادن مرکز ثقل نظام فلسفی خود بر «من اندیشنده»، جدایی و شکاف بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی (object) را بنا نهاد؛ زیرا در «کوگیتو» من متفکر به عنوان فاعل و منشأ اثر در عالم از شعور و آگاهی سر بر آورده است و موضوعیت انسان در فلسفه به این نتیجه مهم می‌رسد که همه چیز از دیدگاه انسان معنا پیدا می‌کند. همه چیز مورد توجه و متعلق شناخت انسان می‌شود. البته منظور دکارت از متعلق شناخت، معنای جدید آن که عبارت از اشیاء خارجی و اعیان آن‌ها باشد، نیست؛ بلکه منظورش قلمرو ذهنی تصورات و تمثالات (representatives) اشیاء است (Cottingham, 1992, p.49). به عبارت دیگر، دکارت متعلق شناخت را با تمثالات مترادف می‌داند؛ یعنی چون من انسانی یگانه موجود یقینی است، سایر موجودات حیثیت متعلق و مورد شناخت یعنی تمثیل و حضور ذهنی دارند؛ بنابراین، قائم به فاعل شناسا هستند و فقط انسان فاعل شناسا و تعیین‌کننده است. در این نگرش، موجودات همان است که انسان درمی‌یابد و عالم هستی همان می‌شود که انسان می‌خواهد. البته این مطلب به معنی نفی حقیقت و واقعیت موجودات نیست؛ بلکه به این معناست که حقیقت برای موجودات همان است که انسان برای آن‌ها تعیین می‌کند.

بنابراین، موجودیت موجودات در عصر جدید وابسته به انسان می‌شود و نقطه عطفی که عقل انسان را به عنوان یک عقل مستقل می‌بیند با «می‌اندیشم» دکارت شروع می‌شود؛ زیرا دکارت می‌خواهد بگوید انسان خود می‌تواند به شناخت دست یابد. به این جهت می‌خواهد با عقل انسانی که از نظر او همان عقل ریاضی است به شناخت تمام مسائل فلسفی دست پیدا کند.

برای همین در دوره جدید و با تفکر دکارت انسان موجودی است که اصل و بنیاد وجود همه موجودات است؛ موجودیت اشیاء مستند به متعلق بودن آن‌ها برای فاعل شناساست. اینجاست که انسان به عنوان موجودی مستقل شناخته می‌شود. با این نگرش، جایگاه او در عالم متفاوت می‌شود؛ یعنی انسان فاعلی می‌شود که همه جهان متعلق اوست. یعنی همه جهان از طریق اندیشه من به ذهن من می‌آید. جهان برای خود وجودی مستقل ندارد. پس جهان برای انسانی که فاعل شناساست جز متعلقی برای شناخت او

چیز دیگری نیست.

در تاریخ‌نگاری فلسفی، مرسوم است که نگرش‌های فلسفی عصر جدید را «سوبژکتیو» (subjective) بنامند که سر آغاز آن به دکارت باز می‌گردد (Taylor, 1989, p.129)، زیرا «سوبژکتیویسم» به عنوان یک مفهوم کاملاً بدیع در دل نظام فلسفی دکارت و به عنوان نتیجه «کوگیتو»ی او، خود طرز نگرشی است که در عرصه معرفتی مینا را بر فاعل شناسا می‌گذارد، و چون به عقیده دکارت، نفس انسان همیشه از ارتسامات ذاتی (inter-representatives) خود آگاه است و وجود فاعل شناسا را از این نوع آگاهی نتیجه می‌گیرد، پس «فاعلیت شناسا» ذاتاً خود آگاه است و فلاسفه عصر جدید نیز با قول به این‌که انسان معیار و ملاک وجود است یعنی با «فلسفه مبتنی بر موضوعیت» نظر جدیدی نسبت به وجود و کل موجودات پیدا می‌کنند. بدین سان «سوبژکتیویسم» در عصر جدید به عنوان آگاهی (awareness) و خودآگاهی (self-consciousness) با دکارت شروع می‌شود و به عنوان اصل اولیه فلسفه او در هر یک از فلسفه‌های بعدی سرآغاز تفکر قرار می‌گیرد.

### کانت و تحکیم «سوبژکتیویسم»

در فلسفه ایمانوئل کانت، همه چیز بر محور ذهن انسان دور می‌زند. زیرا کانت توجه داشت که احکام علمی نمی‌تواند صرفاً برآمده از داده‌های تجربی محض باشد، بلکه برآمده از داده‌های تجربی سامان‌یافته در قالب‌های کلی است که فاهمه بدین وسیله مسلط بر تجربه و متصرف در آن‌هاست. یعنی فاهمه است که آشفته‌گی تجربه خام حسی را سامان می‌بخشد. از این‌رو، دستاورد فلسفی کانت درباره معرفت بشری نوعی «سوبژکتیویسم» مبتنی بر امکانات ذهنی انسان به عنوان فاعل شناسا تلقی می‌گردد. به علاوه، روشن است که در فلسفه دکارت این اصل بر کرسی نشست که تفکر و اندیشیدن صفت خاص انسان است. البته کانت به تقویت این معنا پرداخت؛ زیرا نزد کانت، انسان بودن به معنی عالم بودن و آگاه بودن است و ذات انسان را علم و آگاهی تشکیل می‌دهد. برای همین در فلسفه کانت بحث در ذات انسان عملاً بحث در مبانی شناخت و آگاهی است. بدین منظور با تبیین مختصر چگونگی حصول شناخت در فلسفه کانت، محوریت انسان را در مراحل مختلف شناخت بررسی می‌کنیم:

در نزد کانت شناسایی مجموعه‌ای از تصورات نیست که یا قبلاً در ذهن و عقل آدمی نهفته باشد و یا این‌که برآمده از عالم خارج باشند. از دیدگاه کانت، شناسایی به معنای دقیق کلمه عبارت است از رابطه اسنادی میان تصورات. از این‌روست که کانت از احکام آغاز می‌نماید. به طور کلی، حکم را به تحلیلی و تألیفی و سپس به پیشینی و پسینی تقسیم می‌کند. البته احکام تحلیلی که درباره واقعیت به ما اطلاع و گزارشی نمی‌دهند، باید لزوماً پیشینی باشند و چون اخباری درباره عالم خارج نمی‌دهند، برای کانت مطلوب نیستند. احکام تألیفی پسینی هم که درباره عالم خارج به ما گزارش می‌دهند، چون کلیت و ضرورت ندارند، برای کانت رضایت‌بخش نیستند. بدین ترتیب، برای کانت تنها احکام تألیفی پیشینی معرفت‌بخش‌اند و اعتبار علوم هم وابسته به این احکام است. این احکام تألیفی پیشینی معیاری برای

تعیین حدود و اعتبار شناسایی انسان‌اند و همین احکام‌اند که رهیافت کانت را در انقلاب کوپرنیکی او نشان می‌دهند. در واقع، می‌توان انقلاب کوپرنیکی کانت را نوعی بازگشت به دکارت و اولویت دادن به امکانات فاعل شناسا دانست؛ زیرا کانت با انقلاب کوپرنیکی خود «سوبژکتیویسم» دکارتی را تحکیم می‌کند؛ بدین معنا که موجودیت شیء را متعلق بودنش برای فاعل شناسا می‌داند و به جای این نظر که شناخت و دانش انسان باید خود را با اشیاء تطبیق دهد، به این باور می‌رسد که اشیاء باید خود را با ابزار شناخت انسان وفق دهند. اصل اساسی کانت این است که «شرایط امکان تجربه همان شرایط امکان وجود اشیاء مورد تجربه است» (Kant, 1997, A158)؛ به عبارت دیگر، از نظر کانت موجود، موجود است چون مورد تجربه و ادراک خاص فاعل شناساست.

بنابراین، طبق روش استعلایی کانت، شناخت از آن‌رو، برای ما حاصل می‌شود که ما از مفاهیم و صورت‌هایی پیشینی برخورداریم که این صورت‌ها را بر تن تجربه و داده‌های حسی می‌پوشانیم، و بدین ترتیب است که شناسایی برای انسان حاصل می‌گردد. انسان به منزله فاعل شناسا و صاحب تجربه چنان ساخته شده که گیرنده منفعل تأثیرات حسی نیست؛ بلکه او فعالانه با صورت‌بخشی، داده‌های خام حسی را ترکیب می‌نماید.

از این‌رو، برای کانت جهان روبه روی ما نتیجه صورت‌بخشی خود فاعل شناسا است و نظم و قانون و ساختاری که به جهان نسبت می‌دهیم، نشئت گرفته از خود انسان است. عبارت خود کانت چنین است:

... در این مورد هم درست همان طور است که به اندیشه کوپرنیک خطور کرد... اکنون در متافیزیک نیز تا آنجا که به ادراک حسی مربوط است، می‌توان به همان نحو عمل کرد. اگر ادراک حسی باید خود را با طبیعت یا ساختمان اشیاء هماهنگ کند، من نمی‌توانم بفهمم که چگونه می‌توان درباره آن‌ها به نحو ماتقدم چیزی دانست. اما اگر شیء خود را با طبیعت یا ساختمان توانایی ادراک حسی ما هماهنگ کند، آنگاه من می‌توانم چنین امکانی را به خوبی تصور کنم. (Kant, 1997, BXVI)

آنچه در این عبارت کانت آمده همان است که می‌توان از آن به «سوبژکتیویسم» یا فلسفه مبتنی بر موضوعیت تعبیر کرد. به هر حال، احکام تألیفی پیشینی نقش محوری انسان را در معرفت‌شناسی کانت بازمی‌نمایاند. در نتیجه این احکام، این ما هستیم که جهان خارج را می‌سازیم، البته ساختن به معنای صورت‌بخشی.

بنابراین، با اینکه نقش اصلی عقل ترکیب و تألیف یافته‌های حسی است، کانت معرفت‌نظری را به قلمرو تجربه محدود می‌کند و تنها اموری را شناختنی می‌داند که به طور پیشینی برای عقل قابل فهم باشند. به عبارت دیگر، ما تنها قادریم به پدیدارها علم حاصل کنیم و نحوه وجود آن‌ها نیز همان نحوه ادراک انسان از آن‌هاست و این اوج فلسفه «سوبژکتیویسم» است.

به علاوه، مقولات کانتی اگرچه معرفت بشری را محدود به عرصه پدیدارها می‌کنند و به فاهمه انسان اجازه نمی‌دهند فراتر از زمان و مکان برود، حکایت از محوریت انسان در نظام معرفت‌شناسی کانت

می‌نمایند؛ زیرا، به نظر کانت، ما آدمیان تنها از دریچه مقولات است که به عالم می‌نگریم و اگر این‌ها نباشند، نمی‌توانیم بگوییم چیزی وجود دارد. این تعبیر کانت که ما عالم را می‌سازیم، همین‌جاست که معنا پیدا می‌کند. زیرا تا زمانی که امری خارجی و عینی تحت مقولات واقع نشود نمی‌توان از هستی آن سخن به میان آورد. این سخن یعنی این که عالم خارج تابع انسان یا فاعل شناساست. بنابراین، کانت در بحث از فاهمه نیز محوریت انسان را با قوت تمام نشان می‌دهد و از انسان به عنوان قانون‌گذار طبیعت سخن می‌گوید. در اینجا شایان ذکر است که دکارت خداوند را قانون‌گذار طبیعت دانسته، بدین معنا که قوانین طبیعت را ناشی از صفات الهی می‌دانست. در واقع، سخن از قوانین طبیعت مبنی بر این تصور بود که طبیعت را جامعه بزرگی می‌انگاشتند که خداوند قانون‌گذار آن است.

کانت منشأ اخلاق و الزام و تقید اخلاقی را نیز تنها در درون انسان، و او را غایت اخلاقی و واضع قانون اخلاقی می‌داند. او می‌گوید:

انسان و به طور کلی هر موجود عاقلی به عنوان غایتی فی‌نفسه موجود است و نه به عنوان وسیله‌ای برای بهره‌گیری دلخواه این یا آن اراده، بلکه بایست در تمامی رفتارهایی که متوجه خود یا موجودات عاقل دیگر است، همواره و در هر حال، به عنوان غایت لحاظ شود... چنان رفتار کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگری همواره و در عین حال به عنوان غایت تلقی کنی و هرگز به عنوان وسیله به کار نگیری... (کانت، به نقل از دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱)

در نقد اول نیز همین مسئله به طور مشروح آمده که عقل چگونه به عالم هستی «قوام» می‌دهد، اما ارزش‌گذاری‌های اخلاقی کار عقل عملی است. عقل عملی حوزه ارزش‌هاست که بر اساس آن انسان خالق یا آفریننده ارزش‌هاست بنابراین، خاصیت آفرینندگی اراده انسان در عقل عملی کامل‌تر است و کمال استقلال انسان در اینجا متجلی می‌شود. می‌دانیم که اراده یکی از شئون اساسی «کوگیتو»ی دکارت است که آن را به خوبی گسترش داد. همین اراده دکارتی در فلسفه کانت به عنوان عقل عملی احیا شد و از ارکان فلسفه کانت قرار گرفت. پس اراده در فلسفه کانت مبدأ حکمت عملی و در فلسفه دکارت بنیاد عبارت «می‌اندیشم، پس هستم» را تشکیل می‌دهد.

بدین ترتیب، رهیافت انسان‌مدار در فلسفه که با دکارت آغاز شده بود، وارد مرحله جدیدی گردید. زیرا انسان نزد کانت نه تنها در بعد عقل نظری قانون‌گذار است و در قالب عامل تنظیم و ترتیب، داده‌های تجربی نقش ایفا می‌کند تا تجربه را به صورت جهانی فهم پذیر، جهان واقعیت و جهان آن چنان که هست در بیاورد، در عقل عملی نیز قانون‌گذار است و به طور مستقل قواعدی برای اعمال خود وضع می‌کند تا جهانی را که عقل می‌خواهد، به وجود آورد. در عرصه اخلاقیات این عقل بشری است که اقتدار ذاتی اصول اخلاقی را باز می‌شناسد و خود را ملزم به پیروی از آن‌ها می‌کند.

البته بنابر اعتقاد کانت، انسان می‌تواند بفهمد و برای خود تصمیم بگیرد و سود و زیان خویش را تشخیص دهد، اما برای ممکن ساختن دستیابی به سعادت نهایی باید وجود خدا را به عنوان یک اصل

موضوع پذیرفت که هماهنگ کننده اراده انسان و طبیعت باشد تا سعادت انسان قابل تحصیل باشد. خدای اخلاقی کانت مانند خدای دکارت است؛ با این تفاوت که در نظر دکارت خدا عامل تضمین صدق معارف و ادراکات انسان بود، به عبارت دیگر، در اندیشه دکارت هنوز خدا به عنوان ضامنی برای رسیدن به حقایق شناخته شده است؛ به این معنی که در فلسفه دکارت «فاعل شناسایی» داریم که شناخت آن بر حسب وجود خداوند در عالم تضمین می‌شود. اما در نظر کانت، خدا عامل تضمین سعادت نهایی انسان است.

شایان ذکر است که مفهوم کانتی «فاعل شناسا» (subject) و «من» (ego) فراتر از مفهوم دکارتی آن‌هاست؛ زیرا کانت به فاعل شناسا یا «خود» (self) قدرت ترکیب داده‌های تجربی را می‌دهد. از دیدگاه کانت، ذهن انسان فقط جهان خارجی را منعکس نمی‌کند، بلکه خود در تشکیل شناسایی سهم عمده‌ای دارد و این خود انسان است که داده‌های خارجی را صورت و سامان می‌دهد. این سامان‌دهی فقط جنبه ثابت ندارد و ذهن تنها به جمع‌آوری و در جنب هم نهادن داده‌ها اکتفا نمی‌ورزد؛ بلکه عمل آن بسیار اصیل‌تر از این است و در واقع به نحو خلاق به ترکیب و تألیف آن‌ها می‌پردازد. بنابراین، برای کانت، بر خلاف دکارت و دکارتیان، فاهمه نه فقط انفعالی نیست، بلکه بر روی متعلق خود اثر می‌گذارد و بدان نظم می‌دهد، در صورتی که برای دکارتیان به‌طور کلی فاهمه صرفاً جنبه انفعالی دارد و به هیچ وجه نمی‌تواند نه دخالتی در حقیقت داشته باشد و نه در واقعیت. حقیقت و واقعیت هر دو مستقل از ذهن‌اند و کلاً ذهن خلاقیت ندارد و نمی‌تواند در آنچه متعلق خود قرار می‌دهد دخل و تصرف کند. ذهن تنها قادر است متعلق مورد نظر خود را بشناسد، نه بیش. بنابراین، مفهوم فاعل شناسا یا «خود» برای کانت فراتر از دکارت و دکارتیان است. و از طرف دیگر، برای کانت «من» ادراک‌کننده در هر ادراکی مفروض است و خلاصه این‌که، «سوبژکتیویسم» کانت ایجاب می‌کند که همه چیز برای درک شدن و عملی شدن و احساس شدن باید رنگ انسانی به خود بگیرد.

به‌طور کلی، در نظر کانت، به دلیل وجود انسان است که هستی جهان می‌تواند واجد معنی باشد؛ بدون انسان همه چیز بی‌معنی است و انسان است که به همه چیز معنی می‌دهد. پس تمام موجودات تابع انسان، برای انسان و در خدمت انسان‌اند. این بخشی از عنصر انسان‌مداری در فلسفه کانت است، یعنی چیزی که در فلسفه دکارت مطرح و در فلسفه کانت شکوفا شد. انسان با اندیشه به جایی می‌رسد که همه چیزها را وسیله و خود را غایت تلقی می‌کند. او در مورد شأن غایی وجود انسان می‌گوید:

اگر عادی‌ترین فاهمه درباره وجود چیزها در جهان و وجود خود جهان تعمق کند، نمی‌تواند از این حکم خودداری کند که همه مخلوقات گوناگون، به‌رغم عظمت هنری که در سامانشان مشهود است و به‌رغم تنوع پیوندی که آن‌ها را غایت‌مندان به یکدیگر وابسته می‌کند، حتی مجموعه نظام‌های متعددشان که آن‌ها را به نادرست جهان‌ها می‌نامیم، اگر انسان وجود نداشت، عبث بود. بنابراین، انسان باید نخست به عنوان غایت نهایی خلقت فرض شود تا مبنایی عقلی برای توجیه هماهنگی طبیعت با خوشبختی نهایی او، وقتی که



طبیعت به مثابه کل مطلقى موافق با اصول غایات لحاظ شود، در دست باشد. (کانت، ۱۳۷۷، ص ۴۲۲)

بنابراین، انسان غایت جهان هستی است و به دلیل وجود انسان است که هستی جهان می‌تواند واجد معنی باشد و به‌طور کلی، اصل غایت‌مندی در طبیعت در فلسفه کانت امری است «سوبژکتیو».

### «سوبژکتیویسم» در اندیشه هگل

«پدیدارشناسی روح» شکل خاصی از «سوبژکتیویسم» یا فلسفه مبتنی بر موضوعیت را عرضه می‌کند، اندیشه‌ای که مراحل تحقق آن در پدیدارشناسی و بر اساس تجربه آگاهی تجلی می‌یابد. فلسفه مبتنی بر موضوعیتی که بنیاد فلسفه هگل بر آن استوار بوده، در پی مطلق کردن انسان است و بحث درباره موضوع انسان از نظرگاه هگل در واقع چیزی جز بحث در نفس فلسفه هگل نمی‌تواند باشد؛ زیرا در فلسفه هگل حتی جهان‌شناسی بدون انسان مقدور نیست و طبیعت فقط با دخالت انسان است که معنای اصلی خود را می‌یابد. به این معنی که همه چیز محصول و تولید کار انسان است و انسان در فرایند خود آگاهی خود در بعد شناختی و تاریخی بدان دست می‌یابد. بدون انسان جهان هستی فاقد حقیقت خواهد شد. حال با توجه به اهمیت فوق‌العاده انسان در فلسفه هگل، باید بدانیم انسان چیست؟

پرسش از ماهیت و حقیقت انسان در هگل به عناصر و اجزاء بسیاری ربط پیدا می‌کند که مهم‌ترین آن می‌تواند روح باشد. در واقع روح تحقق کامل خود آگاهی است. هگل خودآگاهی روح را مهم‌ترین ویژگی عصر جدید می‌داند. او معتقد است که آگاهی از خویش‌شناسی نیازمند آزادی است. اما آگاهی از خود به عنوان آزادی یک نمود جدی در فرایند رابطه خواجه و برده است که هگل در کتاب *پدیدارشناسی روح* در مبحث «خواجه و برده»، تقابل برده با خواجه را به صورت یک انعکاس منجر به آگاهی برده از حیات درونی خود و تحقق نوعی آزادی در نزد او می‌داند. البته این آزادی هنوز واقعی نیست و با این که شخص به نحو کامل تابع امور خارج از خود است، در درون خود را آزاد احساس می‌کند. وقتی که چنین برده‌ای موفق می‌شود اراده خود را تابع عقل خود سازد، گویی به نحوی از نیروی فوق‌العاده درونی خود که همان آزادی اوست، باخبر می‌گردد. بدین ترتیب، آزادی خود را در درون کسب کرده است.

به منظور درک اهمیت این کوشش، لازم است آگاهی را از نظر هگل ملاحظه کنیم. آگاهی متعلقی دارد، یعنی ماهیت آگاهی، آگاهی از چیزی است. از دیدگاه هگل، فاعلیت شناسا از طریق ارتباط با افراد دیگر شناخته می‌شود و برخلاف شناخت بی‌واسطه انتزاعی از «کوگیتو»ی دکارت، برای هگل آگاهی یک فعل انضمامی و باواسطه است. هگل روح فلسفه دکارت را در این عبارت خلاصه می‌کند:

دکارت با این پیام آغاز می‌کند که اندیشه ضرورتاً می‌باید از خود شروع کند ... روح فلسفه دکارت آن است که شناخت به طور ساده، وحدت اندیشه و هستی است. (Hegel, 1999, vol 3, 224)



## (Cartesian Subjectivism: Departure of Philosophers in the Modern Age)

البته معضلی که با این بیان ثنویت‌گرایانه دکارت دیده می‌شود، جدا شدن انسان از جهان است. انسان در برابر خود جهانی را می‌بیند که با آن هیچ نسبتی ندارد. اما آنچه در این میان برای انسان ظاهر می‌شود، آگاهی و اندیشه است. در صورتی که هگل می‌گوید:

خودآگاهی با خودآگاهی دیگر مواجه می‌شود؛ خودآگاهی از خود بیرون می‌آید. این از اهمیتی دوگانه برخوردار است: نخست خود را گم می‌کند، زیرا خود را به مثابه وجودی دیگر پیدا می‌کند؛ سپس با انجام این کار دیگری را جایگزین می‌سازد، زیرا دیگری را به مثابه وجودی اساسی نمی‌بیند، بلکه در دیگری خویشتن خاص خود را مشاهده می‌کند.  
(Hegel, 1977. p.114)

برای همین، آنچه در هگل مشهود است نقش اندک انسان به مثابه فرد در نظام وی است. اگر فرد انسانی در پرتو نظام هگلی از خویشتن پرسش کند، خود را در شبکه‌ای بسیار وسیع و پیچیده از مفاهیم و مقولات عقلی می‌یابد، به طوری که گاه تصور جزئیت و فردیت از انسان سلب می‌شود، فهم فرد یکه و یگانه منوط به سیری طولانی در عرصه تاریخ و روابط پیچیده مفهومی و انتزاعی است. روح در طول تاریخ محتوای ذات خویش را به صورت کار و کنش به منصفه ظهور می‌رساند و خود را به صورت موجودی در برابر خود پیش روی قرار می‌دهد. دین و آیین و آداب و هنر و دستگاه‌های سیاسی و حکومتی و همه نهادهای اجتماعی کنش‌های روح هستند، بنابراین، فرد همواره خود را در مقابل آثار متحقق روح جهانی می‌یابد.

از سوی دیگر درک «من» از خویشتن نتیجه فرایند دیگری از نسبت من با دیگران است. مثلاً هگل با توضیح کیفیت رابطه خواجه و برده نشان می‌دهد که خودآگاهی هر کدام از این دو، منوط به آگاهی او به دیگری است. خویشتن بدون اتکاء به دیگری قوام و قرار ندارد. پس روح و دیگران اساس قوام فرد را تشکیل می‌دهند. روح در صدد تحقق خویش در تاریخ است، افراد چیزی جز ابزار و عامل برای تحقق خواست روح نیستند (Ibid. p.179).

بدین‌سان، هگل انسان را به عالمی وارد کرد که عالم خودآگاهی اوست که پس از احراز خودآگاهی از سه مرحله رواقی، شکاکیت و «آگاهی اندوهبار» می‌گذرد. در پله نخست، انسان به آزادی می‌رسد. در پله بعد در مقام رد و انکار واقعیات جهان از جمله آزادی برمی‌آید. اما در آخرین مرحله، با پناه بردن به دین به یگانگی روحی و تجلی روح دست می‌یابد. به این اعتبار، در اندیشه هگل تجلی روح در تعالی شعور و خودآگاهی میسر خواهد شد. در حقیقت، هگل با پدیدارشناسی روح تحول و تکامل تفکر و آگاهی را از پائین‌ترین سطح آگاهی انسان تا آنچه او «شناخت مطلق» می‌نامد، پی می‌گیرد.

هگل مدعی است که وجود بشر چون تنها در لحظه‌ای که مورد آگاهی قرار گیرد، مکشوف و بلکه موجود می‌گردد، عین خودآگاهی است. اعتقاد به جهان و حتی خدا نیز ریشه در همین تفکر و خودآگاهی بشر دارد. به به عبارت دیگر، نزد هگل، وجود جهان و خدا تنها در تفکر و با تفکر، فهم می‌شود. این دو جوهر ریشه در خودآگاهی او دارند، یعنی جهان و خدا همان وجود و آگاهی بشری هستند که در لحظاتی

از سیر روح مطلق یا حقیقت هستی در بیرون از وجود شخصی او، و یا در درون او فرا افکنده می‌شود و یا تجلی می‌کند تا سرانجام در ساحت تجلی روح مطلق در خودآگاهی کامل بشر به وحدت نهایی و وجودی با آن می‌رسد. پس بنا بر نظریه وحدت وجود هگلی، جهان و خدا، وجودی مجرد از بشر ندارند و علم انسان به جهان و خصوصاً خدا، چیزی جز علم و خودآگاهی او به ساحت وجود بشری خود، آن هم در مراتب خاصی نیست.

در حقیقت، هگل نحوه نگاه کردن به جهان را تغییر می‌دهد، اگر در فلسفه پیشین شکافی بین «فاعل شناسا» و «متعلق شناخت» وجود دارد و دکارت با اولویت دادن به «من متفکر» و کانت با «ابژه» کردن فاعل شناسا راه را به سوی فلسفه مبتنی بر موضوعیت هموار می‌کنند، اما در فلسفه هگل با انحلال عین خارجی در «من خودآگاه» چیزی جز «من خودآگاه» وجود ندارد، که تنها همان یا به عبارتی روح است که در سفر خود به خودآگاهی می‌رسد.

بنابراین، روح جز «سوژه» انسانی نیست. هگل در *پدیدارشناسی روح* (فصل هشتم) «... به جایی می‌رسد که تاریخ و جهان را جز «سوژه» انسانی نمی‌داند. در حالت از خود بیگانگی است که انسان طبیعت و تاریخ را مستقل تصور می‌کند و روح را نه به معنای خدا یا امری و رای انسانی یا معنوی بلکه به معنی «سوژه» انسانی به کار می‌برد.» (Hegel, 1977, ch.8)

شایان ذکر است اصول «دیالکتیکی» هگل با تفکر درباره انسان تحقق یافته و اوصاف انسان در بطن منطقی او نقش بسته است؛ زیرا هگل برای تکوین روح مراحل را لحاظ کرده بدین صورت که ابتدا «سوژه» به مناسبات خود با طبیعت می‌پردازد.

توضیح اینکه، برای هگل مرحله یقین حسی ذاتاً متناقض است و لذا «سوژه» انسانی به مراحل پیچیده تر شناخت هدایت می‌شود. «سوژه» با گذر از مرحله ادراک حسی به فاهمه و سپس عقل می‌رسد و درمی‌یابد که «ابژه» یا عین که تصور می‌شد موضوع مستقل و حقیقی و بیرونی شناخت است، از خود «من» یا فاعل شناساست که به دلیل از خود بیگانگی خویش آن را مستقل و جدا می‌پندارد. بنابراین، در فلسفه هگل، جریان دیالکتیکی و تاریخی با وجود انسان در جهان قابل رؤیت می‌گردد و به تمام کائنات تعمیم می‌یابد.

سپس «سوژه» درمی‌یابد که همه این‌ها از آن خود اوست و طبیعت یا عالم اثر فاعل شناسا می‌شود. عقل «من» را در همه چیز راه می‌یابد. از این پس «سوژه» در پی غلبه بر از خود بیگانگی خویش برمی‌آید و با غلبه بر آن آزاد می‌شود. بدین‌سان، خویش‌تر شدن را در جهان در خانه خود می‌یابد؛ یعنی اثر کار خود را در چهره عالم می‌یابد. اینجاست که به نظر هگل، «سوژه» از تجارب فردی به تاریخ و فرهنگ و جامعه بازمی‌گردد (Inwood, 1992, p.285). او معتقد است آزادی اصیل فقط در جامعه به دست می‌آید: «درواقع من ما و ما من است» (Hegel, 1977, p.154) و بالاخره در می‌یابد که چیزی خارج از خود «من» نیست.

گادامر در پاسخ به این که چگونه آگاهی به کمال می‌رسد و چگونه آگاهی در حقیقت، خودآگاهی است، معتقد است که این پرسش‌ها در مرکز تفکر فلسفی از دکارت به این سو قرار گرفت و ایده پدیدارشناسی

هگل نیز در راه تحقق یقین فراهم آمد (Gadamer: 1976, 35).

بنابراین، در پدیدارشناسی مراحل عمده آگاهی یافتن فاعل شناسا توسط خود انسان مطرح می‌شود. آنچه قبلاً واقعیت مستقل و بیرون از فاعل شناسا تلقی می‌شد، در خود «من» هضم می‌شود. به علاوه، انسان درمی‌یابد با این که در طبیعت زندگی می‌کند، مثل موجودات دیگر مطیع قوانین آن نمی‌شود. او برای کسب آزادی و حریت خود، طبیعت را نفی می‌کند. اصلاً غایت انسان دست یافتن به آزادی و حریت است. انسان در این جهان خود را چنین می‌سازد و در جهان انسانی، که همان جهان تاریخی اوست، خود را بنیان‌گذاری می‌کند. در این جهان تاریخی، انسان دیگر نماینده‌ای از یکی از انواع ثابت و ازلی و ابدی موجودات نیست، بلکه موجودی است که از نو آفریده می‌شود. بدین‌سان، انسان یک موجود معین داده شده نیست تا ما صفات ثابتی در آن تشخیص دهیم، بلکه او نفس خلاقیت و آفرینندگی است؛ به همین دلیل او صرف جریان «دیالکتیکی» و تاریخی است.

بدین‌سان، درمی‌یابیم که هگل نیز به مانند دکارت و آنچه را که از طریق حواس به او می‌رسد، فقط مانند ضربه‌هایی می‌داند که ذهن به آن متوجه است، و فکر را شروع شناخت یقینی می‌داند؛ مسلم است چنین اندیشه‌ای و این که هگل در نهایت جوهر واقعیت را با عقل من انسانی یکی می‌گیرد، ریشه در «سوبژکتیویسم» دارد؛ زیرا هگل تمام واقعیت را تبدیل به امری عقلانی می‌کند. هگل در تاریخ فلسفه خود، در شأن فلسفه دکارت چنین آورده است:

رنه دکارت، روح متهوری است که تمام تحقیق خود را از آگاهی یقینی آغاز کرد و زمینه‌های تازه فراهم آورد که بر آن، فلسفه بنا شده است و پس از هزار سال به موطن خود بازگشت.  
(Hegel, 1999, vol.3, p.22)

در حقیقت، هگل بحث‌های دکارت و همچنین کانت را که در حد نظریه مطرح بودند، در حد واقعیت مطرح می‌کند و به آنجا می‌رسد که آنچه موجود است، عقلانی و آنچه عقلانی است، موجود می‌شود و همین که پی‌بریم که ما همه چیز جهانیم، قوانین حاکم بر تکامل تاریخی را درمی‌یابیم. آن وقت می‌بینیم که آن قوانین در واقع همان قوانین عقل خود ماست، یعنی قوانین حاکم بر ذهن و تفکر خودمان.

بدین ترتیب، «سوبژکتیویسم» در فلسفه هگل به اوج و تمامیت خود رسید؛ زیرا یقین مطلق روح در مقام خودآگاهی بشری، یعنی تحقق و تکامل انسان کامل، حاصل می‌شود که انسان کامل همان حرکت او به سوی خداوند است که به نوعی تحقق تدریجی کمال است. به عبارتی، از نظر هگل، هیچ دوگانگی بنیادی میان طبیعت الهی و بشری وجود ندارد، چرا که هر یک دیگری را در وحدت دیالکتیکی در بر می‌گیرد. هگل بر این باور بود که اگر نامتناهی متمایز و جدای از متناهی باشد، پس باید با متناهی محدود شده باشد. یعنی در جایی که متناهی حضور دارد، نامتناهی غایب باشد. درست به همین جهت بود که اظهار داشت:

خدا ... ذاتی که در انتزاع ورای جهان نهفته باشد، نیست. برعکس، در درون عینیت در یاد و حافظه معین روح یا درون‌یافتگی ذات کلیه اشیاء حضور دارد - یعنی در امر متناهی که خود را در ذات خاصش درک می‌کند و به این ترتیب خودش ضروری و مطلق می‌شود. ... بنابراین، خدا متناهی را در خود جمع کرده و از آن‌ها جدا نیست. خدا همان روح مطلق است که چون در همه جا هست، در همه کس هست. (هگل، ۱۳۷۶، ص ۶۴)

به عقیده او، «عقل قوه‌ای الهی در انسان است و فلسفه یعنی شناخت و انسان در ابتدا از طریق شناخت است که از رسالت خود یعنی تشبه به خدا آگاه می‌شود» (Hegle, 1971, p.242).

### خودگرایی و سوپژکتیویسم

بر اساس دیدگاهی که به خودگرایی یا سولیپسیسم (solipsism) معروف است، همه چیز در ذهن فرد معنا پیدا می‌کند و خارج از آن هر چیزی از اعتبار ساقط است. به عبارت دیگر، من تنها ذهن موجود هستم. حالات ذهنی من، یگانه حالات ذهنی به شمار می‌روند. خودگرایی یعنی این‌که فقط «خود» واقعی است و هر چیزی غیر از «خود» هیچ است.

خودگرایی صورتی بسیار افراطی از تفکر «سوپژکتیویسم» است که بنا بر آن، هر کس تنها می‌تواند هیجانانگ، احساسات و تجارب خود را ارزیابی کند. البته در روایت‌های معمول «سوپژکتیو»، حداقل وجود دیگر اذهان - به رغم تمام تفاوت‌ها و مشخصه‌های فردی - پذیرفته می‌شود. اما در خودگرایی، چنین وضعیتی برقرار نیست. زیرا تجربه‌های من تنها و تنها از درونم برمی‌آیند، پس وجود دیگر اذهان یقینی و مسلم نیست.

حال اگر من نتوانم از ذهن خود به بیرون پل بزنم، چگونه قادر خواهیم بود که حتی وجود اذهانی دیگر را باور کنیم؟ واقعیت این است که هیچ فیلسوفی به صراحت از خودگرایی حمایت نمی‌کند. زیرا این تعریف از خودگرایی که «جز من هیچ است» دور از عقل متعارف است. از این رو عموم مردم با این دیدگاه مخالفاند. از نگاه هر فرد عامی، وجود انسان‌هایی متفاوت از وی که صاحب ادراک و آگاهی باشند، بدیهی است. پیش‌فرض هرگونه ارتباطی، پذیرش وجود برای دیگر آدمیان است، زیرا اگر انسان دیگری وجود نداشته باشد، اساساً برقراری ارتباط و پذیرش طرف گفتگو امکان‌پذیر نیست.

خودگرایی دو نوع است: خودگرایی از لحاظ معرفت‌شناسی و دیگر خودگرایی از لحاظ مابعدالطبیعی. خودگرایی از لحاظ معرفت‌شناسی یعنی این‌که فرد تمام مفاهیم روان‌شناختی (تفکر، اراده، ادراک و غیره) را با مقایسه با حالات ذهنی خودش یعنی با انتزاع از تجربه درونی می‌فهمد. این دیدگاه را خیلی از فلاسفه بزرگ از جمله دکارت بیان کرده‌اند، و چارچوب اساسی «خودگرایی» در تمامی فلسفه‌های موافق با رویکرد «من‌محور» (egocentric) دکارت متضمن است، زیرا دکارت در جستجوی حقیقت و یقین در مطالعه انتقادی پیرامون طبیعت و محدودیت معرفت انسان «من‌محور» را ایجاد کرد. اما خودگرایی از

لحاظ مابعدالطبیعی یعنی این که خود فرد فیلسوف خودگرا، کل واقعیت است و عالم خارج و دیگر افراد تمثیل‌های آن خود هستند که هیچ وجود مستقلی ندارند که البته با مشکلاتی مواجه است:

۱. غیرممکن است بتوان کسی را متقاعد کرد که این عقیده درست است. یعنی اگر شخص مزبور بخواهد دیگران را به پذیرش خودگرایی ترغیب کند، با مشکل دیگری نیز مواجه خواهد بود، زیرا در این شرایط وی دو امکان در پیش دارد: یا باید دیگری را متقاعد کند که تنها و تنها وی (یعنی مخاطب) وجود دارد. زیرا اگر دیگری نیز خودگرا باشد، تنها می‌تواند وجود ذهن خود را بپذیرد. پیش فرض این قول آن است که شخص خودگرا، وجود خود را منکر شود. این وجه، بدهاتماً باطل و متناقض است. در حالت دوم، وی باید دیگری را متقاعد کند که تنها خودش (یعنی شخص خودگرا) وجود دارد و شخص دیگر، صرفاً بازتاب ذهن اوست. شخص دیگر، منطقاً این بعد را نیز نخواهد پذیرفت. زیرا به هیچ وجه منکر وجود خود نیست.

۲. فقط یکی باید وجود داشته باشد. یعنی در عالم فقط یک نفر خودگرا هست که در عقیده خود محقق است. اگر دو شخص خودگرا همدیگر را ملاقات کنند، یکی از آن‌ها نسبت به عقیده خود اشتباه خواهد کرد. پس اگر خودگرایی امکان‌پذیر باشد، تنها و تنها یک شخص موجود خواهد بود. حال فرض کنید که دو شخص خودگرا با هم مواجهه داشته باشند، در این صورت تنها باور یکی از آن‌ها صادق خواهد بود.

۳. مرگ حقیقی انکارناپذیر و ضروری است. اما اگر من به خودگرایی قائل باشم، باید بپذیرم که هیچ گاه نمی‌میرم. زیرا تمام کیهان و موجودات مکتوم در آن، تنها و تنها به تجربه من در می‌آیند. در این صورت اگر من بمیرم، تمام جهان از بین خواهد رفت، زیرا موجودات چیزی جز تجارب متفاوت و گوناگون من نیستند. اگر من به عنوان صاحب این تجارب معدوم شوم، دیگر تجربه‌ای باقی نخواهد ماند.

۴. شخص خودگرا براساس مقدمه‌ای ناکافی، دیدگاه خود را نتیجه می‌گیرد. براساس این دیدگاه، من به واسطه آنکه آگاهی مستقیم و مسلمی نسبت به دیگر اذهان و نیز تجارب ایشان ندارم، عدم وجود آن‌ها را نتیجه می‌گیرم. اما فقدان شناخت من نسبت به دیگران، دلیل کافی بر عدم وجود ایشان نیست. زیرا من از حیث منطقی می‌توانم وجود دیگران را مشکوک و مورد تردید تلقی کنم. اما مجاز نیستیم که با اطمینان کامل از عدم آن‌ها سخن بگوییم. به عبارت دیگر، هیچ یک از دو وجه پذیرش یا نفی اذهانی دیگر، علاوه بر خود من بر دیگری ترجیح ندارد. بدین‌سان، خودگرایی فاقد دلیل کافی است (Thornton, 2010).

با این همه، به نظر می‌رسد که این دیدگاه در بسیاری از موارد، کمابیش مورد اعتقاد برخی فیلسوفان بوده است. اساساً مصادیق فراوانی از طرح یا پذیرش خودگرایی در تاریخ معرفت‌شناسی وجود دارد. برای توضیح بیشتر مطلب، شاید بررسی این پرسش مناسب باشد: آیا می‌توان نظریه‌ای معرفت‌شناختی را که از «من» - به عنوان نخستین موجود مسلم، یقینی و قابل شناخت - آغاز می‌شود، عاری از خودگرایی دانست؟ این پرسش، بیش از هر چیز یقیناً یادآور فلسفه دکارت است.

حال در تفکر دکارت چگونه می‌توان رد این نوع دیدگاه «خودگرایی» را بیشتر یافت. دکارت در تأملات و گفتار در روش با معرفی «شک روشی» در فلسفه زمینه‌ای را ایجاد کرد که به تبع آن «خودگرایی» بسط پیدا کرد. زیرا «منی» که در «می‌اندیشم» مطرح است یک آگاهی انفرادی است، یک شیء متفکری که ممتد نیست و ذاتاً در جسم جای داده نمی‌شود و می‌توان به وجودش یقین حاصل کرد به عنوان یک ذهن آگاه این نوع دیدگاه در مورد خود، خودگرایی است.

دکارت برای آنکه وجود جهان مادی و نیز اذهان دیگر را اثبات کند، به رهیافتی کلامی توسل می‌جوید؛ یعنی قاعده لطف. بر اساس این قاعده، خداوند به واسطه لطف خویش مانع از آن می‌شود که من - در صورت استفاده صحیح از خرد خویش - به خطا گرفتار آیم. البته دکارت با تمسک به نیک خواهی خدا از نتایج «خودگرایی» روش شک خود می‌گریزد. او در تأمل ششم می‌گوید چون خدا فریبکار نیست و چون او انسان را خلق کرده، با تمایل درونی به قبول وجود یک عالم خارجی، عمومی مطابق با عالم خصوصی تصوراتی که تنها متعلقات بی‌واسطه آگاهی هستند، نتیجه این‌که، چنین عالم عمومی موجود است. حال چون من از اشیاء و اذهان دیگر تصویری دارم، این امور باید موجود باشند. زیرا تصورات آن‌ها را خداوند در ذهن من قرار داده است و خداوند به هیچ روی فریبکار نیست. بدین طریق، وجود اشیاء و انسان‌های دیگر نیز اثبات می‌شود (دکارت، ۱۳۸۴، تأمل پنجم، ص ۹۰). اما آیا حقیقتاً می‌توان با استناد به قاعده لطف، از ذهن خود به جهان خارج پل زد؟ آیا لطف خداوند می‌تواند شکاف میان «من» و عالم خارج را بپوشاند؟ بنا به فرض دکارت، همه چیز پیش از اثبات «خود»، در سایه شک قرار دارد. در این صورت، چگونه می‌توان به قواعد کلامی و مبتنی بر دین توسل جست؟ اگر چنین توسلی توجیه‌پذیر نباشد، اثبات وجود اذهان دیگر امکان‌پذیر نخواهد بود. از این حیث، فلسفه دکارت با خطر فروغلتیدن به خودگرایی و انکار یا تردید در اذهان دیگر آگاه روبه‌رو است.

جهت دیگری که فلسفه دکارت را با مشکل خودگرایی مواجه می‌سازد، تلقی وی از چیستی اذهان دیگر است. براساس دیدگاه دکارت، من می‌توانم حالات روان‌شناختی و تجربه‌های خود را به اذهانی دیگر نیز تعمیم دهم. من قادر نیستم به طور مستقیم و بی‌واسطه متعلق‌های آگاهی دیگران را دریابم، آنچه مستقیماً به ادراک و آگاهی من در می‌آید وقایعی است در ذهن خودم. هیجانات، عواطف، اندیشه‌ها، خواست‌ها و آرزوهای دیگران هیچ‌گاه به طور مستقیم متعلق ادراک من قرار نمی‌گیرند. من تنها براساس استنتاج از درونیات خویش می‌توانم تجارب دیگران را بشناسم. از این حیث، چون دیگران نیز در وضعیت‌های مشابه رفتارهایی همچون من انجام می‌دهند، چنین استنباط می‌کنم که ایشان نیز ذهنی همانند ذهن من دارند. به عبارت دیگر، شناخت من از سایر اذهان، استنباطی (inferential) و غیرمستقیم است. اما به نظر می‌رسد که این استنباط چندان یقینی و مسلم نباشد. چگونه می‌توان گفت که دیگران نیز تجاربی مشابه با من دارند؟ نمی‌توانیم مشابَهت تجارب خود را با دیگران - برحسب فلسفه دکارت - از تجلیات رفتاری و جسمانی ایشان نتیجه بگیریم. زیرا در باور دکارت، میان نفس و جسم پیوندی منطقی و ضروری برقرار نیست. اما تمام آنچه از دیگران به مشاهده ما در می‌آید، واکنش‌های مربوط به جسم ایشان است. این واکنش‌ها نیز به دلیل عدم پیوند منطقی میان جسم و ذهن، ضرورتاً حاکی از درونیات افراد نیستند. بدین‌سان، من ظاهراً هیچ



روزنه‌ای به سمت تجربه‌های نفسانی و ذهنی دیگران ندارم. بر این اساس، به نظر می‌رسد که فلسفه دکارت ناگزیر به پذیرش خودگرایی و انکار دیگر اذهان خواهد انجامید.

بنابراین، شاید بتوان گفت «خودگرایی» به عنوان نتیجه «ایدئالیستی» حد نهایی «سوژکتیویسم» است.<sup>۱</sup> البته دکارت از این که از فلسفه مبتنی بر موضوعیت او برداشتی «ایدئالیستی» شود، می‌گریزد. زیرا او می‌گوید خدا فریبکار نیست و چون ما را به وجود اشیاء جسمانی متقاعد می‌سازد، باید بپذیریم که اشیاء جسمانی موجودند. اصلاً در نظام فکری دکارت، خداوند وجود عالم خارجی را تضمین می‌کند، همان‌طور که یقین به «من» را تضمین می‌کند. دکارت می‌گوید: «اکنون دیگر تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که دریابم آیا اشیاء مادی وجود دارند؟ البته در این مورد حداقل یقین دارم که این اشیاء از آن حیث که به عنوان موضوع برهین هندسی (به عنوان کم متصل) ملحوظ می‌شوند، ممکن است وجود داشته باشند، زیرا از این حیث می‌توانم آن‌ها را با وضوح و تمایز کامل تصور کنم. چون بدون تردید خداوند قادر است هر چیزی را که من بتوانم با تمایز ادراک کنم به وجود آورد و من هرگز چیزی را برای او محال نمی‌دانم، مگر آنگاه که ببینم در ادراک آن به طور واضح تناقضی وجود دارد. به علاوه قوه تخیلی که در من هست و با تجربه می‌بینم که به هنگام بررسی اشیاء مادی از آن استفاده می‌کنم، می‌تواند مرا به وجود آن‌ها مطمئن سازد، زیرا وقتی ماهیت تخیل را به دقت بررسی می‌کنم می‌بینم که چیزی نیست مگر التفات خاص قوه شناسایی به جسمی که بی‌واسطه برای این قوه حاضر است، و بنابراین جسم وجود دارد.» (همان) بنابراین، دکارت علاوه بر فریبکار نبودن خداوند، با قوه تخیل نیز می‌خواهد خود را از «ایدئالیسم» بیرون بکشد و عالم خارج را اثبات کند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. سوژکتیویسم به این معنا که شناخت و معرفت محدود است به ادراکات انسان، به یک معنا غیرقابل بحث و مسلم است؛ زیرا شناخت و معرفت یک امر درون ذهنی است. اما دو نتیجه‌ای که به دنبال آن می‌آید، ناموجه است: یکی این که، ما هیچ شناختی از عالم خارجی یا عینی نداشته باشیم. دیگر این که، ما همه معرفت‌ها را به آنچه مأخوذ از ادراک حسی است، بدانیم. باید گفت این دو نتیجه به دو موضع نظری کاملاً متقابل منتهی می‌شوند، یعنی انکار عالم خارجی و عینی به اصالت معنای ذهنی منجر می‌شود، در حالی که تصدیق ارجاع علم و معرفت به تجربه حسی به تجربه‌گرایی منتهی می‌شود که درون ذهنی را کنار می‌گذارد.

### منابع

- دکارت، رنه. (۱۳۷۱). *اصول فلسفه*. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: الهمدی.
- (۱۳۸۴). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه دکتر احمد احمدی. تهران: سمت.
- دیرکس، هانس. (۱۳۸۰). *انسان‌شناسی فلسفی*. ترجمه دکتر محمدرضا بهشتی. تهران: هرمس.



- کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۷). *نقد قوه حکم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- کوایره، الکساندر. (۱۳۷۰). *گفتاری درباره دکارت*. ترجمه امیرحسین جهاننگلو. تهران: قطره.
- هگل، گئورگ ویلهلم. (۱۳۷۶). *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت. چاپ ۱.
- (۱۳۸۲). *فنونولوژی روح*. ترجمه دکتر زیبا جبلی، تهران: شفیع.
- Cottingham, J.; R. Stoothof and D. Murdoch. (CSM). (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge.
- (1992). *Descartes*, Cambridge University Press.
- Gadamer, H.G. (1976). *Hegel's Dialectic*. trans: Smith. New Haven: Yale University Press.
- Hegel, G.W.F. (1971). *Logic*, trans. Willian Wallace. Cambridge University Press.
- (1977). *Phenomenology of Spirit*. trans. A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press.
- (1999). *Lectures on the History of Philosophy*. trans: Haldane and Simson. Cambridge University Press.
- Inwood, Michael. (1992). *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Kant, Immanuel. (1997). *Critique of Pure Reason*. Cambridge University.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornton, Stephen. (2010). "Your Solipsism and the Problem of Other Mind". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Wilson, Margaret D. (1969). *Descartes*. New York: Meridian.