

معضلات مفهومی در خودشناسی

نیما قربانی^۱

چکیده

خودشناسی به عنوان یکی از فضیلت‌های محوری در اغلب ادیان و فرهنگ‌ها، در اثر تصریحات ویتگنشتاین به چالش کشیده شده است. وی با رد ثنویت جسم و ذهن و همچنین مغز و جسم، و رد داننده و دانسته در شناخت عالم ذهن، و در عین حال عدم پذیرش تحویلی نگری رفتار گرایانه در تجارب روانشناختی، گزاره‌های اول شخص مفرد زمان حال در خصوص خود را نه توصیفات درون نگرانه، بلکه ابزار طبیعی احساسات در قالب نظام نمادین و یاد گرفته شده زبان می‌داند. وی هم شک و هم یقین را در این گزاره‌ها رد می‌کند زیرا در آنها شناختی وجود ندارد که تابع ابزارها و شرایط شناخت باشد. این خطا از نظر ویتگنشتاین ناشی از تعمیم قواعد حاکم بر شناخت عالم عین به حالتهای روانشناختی است. از دگرسوی، مفهوم سازبها و پژوهشها در زمینه ماهیت و کارکرد خودشناسی در روانشناسی، اهمیت آن را در برداشتی متداول به میان آورده است. بر مبنای دیدگاه ویتگنشتاین تجارب درون روانی، خود عین آگاهی اند و آگاهی از

^۱. گروه روانشناسی دانشگاه تهران

آنها به مهارتی نیاز ندارند، اما یافته های روانشناختی نشان می دهند عدم آگاهی از تجاربی که عین آگاهی اند نیاز به مهارت دارد، مهارتی مخرب و متداول که به بیگانگی از خود منتهی می شود. از این روی، خودشناسی شناسایی و خنثی سازی عاداتهای نمادین در جهت گریز از تجارب روانشناختی معنا خواهد یافت که ماهیتاً زیر نمادین اند و این امر به انسجام تصریحات وینگشتاین با تفسیری از یافته های روانشناختی در خصوص خودشناسی می انجامد.

طرح مسأله

مسئله خودشناسی شاید قدمتی به اندازه بشر داشته باشد. در اغلب فرهنگها شناخت خود هسته شکوفایی بشر قلمداد شده است. در باهاگاواگیتا که قدیمی ترین متن مدون مقدس است بر اهمیت خودشناسی به عنوان یک دانش مهم (پرابهوپادا، ۱۳۷۷، ص ۶۰۱) و به عنوان یک مقام بالا که پس از تهذیب نفس بسیار حاصل می شود تأکید شده است: "مهار فکر، رها کردن کامجویی، فراغت از دل بستگی و تنفر، خلوت گزینی، کم خوری، تسلط بر بدن و فکر، منقطع بودن و در خلسه به سر بردن، فقدان شهوت و خشم و منیت و قدرت و غرور کاذب، رهایی از مالکیت کاذب و چیزهای مادی، و قرار گرفتن در صلح و آرامش از علائم مقام خودشناسی قلمداد شده است" (پرابهوپادا، ۱۳۷۷، ص ۷۷۳) □

فلسفه و عرفان بودیسم که بازنگری در آئین گیتاها بود، اولین مفهوم سازی عملیاتی و نظامدار در خصوص خودشناسی را ارائه داد. رهایی از رنج، به عنوان غایت بودیسم، از طریق نوعی خودشناسی تجربه ای حاصل می شود: "وقتی از خودمان و شرایطی که در اطرافمان قرار دارد آگاه شویم، قادر به دیدن و عمل بر روی هر نوع تجلی رنج کشیدن خواهیم بود" (تیتموس، ۱۹۸۸، ص ۱۴). در متون عهد عتیق، فقدان خودشناسی به

عنوان یک انحراف عمده انسانی قلمداد شده (اکلیسیاتس، جرمیا، ۱۷۰۹)، و عهد جدید نیز خودشناسی را ترغیب کرده است (متی ۶:۱۹-۷:۲۷؛ براون، ۱۹۹۷، ص ۱۸۰). ترزای آویلا^۱ عارف مسیحی (۱۹۷۹/۱۵۷۷) روح را به عنوان قلعه درون^۲ توصیف می کند که در آن صرف وقت برای خودشناسی، "اطاق اول" است که پیش از عمیق تر شدن در درون قلعه ضروری است. کالوین^۲ (۱۹۶۰) که پیشرو یکی از شاخه های مسیحیت است می گوید: "بدون خودشناسی خداشناسی ای وجود ندارد" (ص ۳۵) و "بدون خداشناسی خودشناسی ای نیست" (ص ۳۷).

اسلام نیز بر خودشناسی و ارتباط آن با خدا شناسی رستگاری به شکل های مختلف تأکید کرده است: فراموشی خدا با خود فراموشی همخوان است (حشر / ۱۹)، هر کس خود را شناخت خدای خود را شناخته است (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷)، خودشناسی مفیدترین شکل دانش و نشانه خردمندی است (خوانساری، ۱۳۶۶، ص ۲۵ و ۲۷۹)، عدم شناخت خود به هلاکت و عدم بلوغ می انجامد (مولوی، ۱۳۶۵، ۲۶۴۸-۲۶۵۴۳)، و در مواجهه با هر رویداد و محرکی، به خصوص متن مقدس، شناخت و نقد خود بر شناخت و نقد آن محرک مقدم است (مولوی، ۱۳۶۵، ۱۰۸۰/۱). خودشناسی یکی از ارکان اصلی تصوف اسلامی است.

در فلسفه نیز بر اهمیت خودشناسی تأکید شده است. در دنیای باستان و از زمان سقراط، شناخت خود جایگاه مهمی داشته است (هادوت، ۲۰۰۲). فلاسفه مسیحی قرون

1. Teresa Avila
2. Calvin

وسطی تحت تأثیر تأکید آگوستین بر سفر به "خود درونی"^۱ قرار داشتند (آگوستین، ۳۹۷-۱۹۴۳/۴۰۱، ص ۱۴۹). سپس خود شناسی دکارتی (۱۶۳۷/۱۹۶۸) از منظری مدرنیستی، به سوی دیدگاه روسو^۲ در خصوص "نور باطنی"^۳ که در "سادگی دل"^۴ یافت می شود (ص ۲۹۲) حرکت کرد. متعاقب آن تحلیل هگل از نمایان شدن دیالکتیکی خود-هشیاری مطلق در فرایند تاریخ که در نهایت به آزادی مطلق منتهی می شود (کوجوو، ۱۹۶۹) مطرح شد، و در قرن ۲۰م نیز اگزیستانسیالیسم و دیگر جنبشهای جدید فلسفه غرب به اهمیت "خود را بشناس" معبد دلفی در یونان باستان بازگشتند (جوپلینگ، ۲۰۰۰).

(ملکیان، ۱۳۸۱): خود را بشناس سقراط براین پیش فرضها متکی است: نخست، خود پدیده ای شناختنی است؛ دوم، خود شناسی دارای درجاعتعمیقی است زیرا اشکال بدوی آن ممیز انسان و حیوان و پدیده ای همگانی است؛ و سوم، شناخت خود مفید و یک باید اخلاقی است. اولین قدم در جهت رویارویی با معضلات مفهومی خودشناسی، شناسایی این امر است که مراد از خود چیست و یا کدام خود باید شناخته شود. در همین بدو امر مشکلات ظاهر می شود زیرا مفهوم خود از فرط بدیهی بودن قابل تعریف نیست، و توضیحات در خصوص آن نیز بی شمار است.

در این مقاله قصد ورود به بحث ماهیت خود را نداریم، اما تلاش خواهد شد با رویارویی تصریحات ویتگنشتاین در خصوص خودشناسی با یافته های پژوهشی در روان

-
1. Inward self
 2. Rousseau Inward self
 3. inner light
 4. simplicity of the heart

درمانی های خودشناسی محور و پژوهشهای مرتبط به خودشناسی در روانشناسی آکادمیک، پاسخی به مسائل مفهومی خودشناسی ارائه گردد. مبنای نقد نظر ویتگنشتاین در این جستار، اثر هکر (۱۹۹۷) به عنوان یکی از برجسته ترین شارحان ویتگنشتاین خواهد بود.

نقد ویتگنشتاین بر ثنویت جسم و ذهن، و فلسفه

ویتگنشتاین در رویکرد فلسفی خود به روانشناسی، به چالش با ثنویت دکارتی و سنتهای رفتارگرایی می پردازد. وی انسان را نه به عنوان دو جوهر متمایز جسم و روان، نه صرفاً در قالب رفتارهای قابل مشاهده، و نه در قالب اصالت بخشی به یک روح مجسد، بلکه به عنوان یک کلیت زنده فرا رونده تلقی می کند که می اندیشد، ادراک می کند، آرزو دارد، عمل می کند، و دچار احساس های متعدد می شود. این کیفیات از دید ویتگنشتاین مختص ذهن او نیست. وی معتقد است تجربیات درونی به صور گوناگون در رفتار متجلی می شوند و این تجربیات امری خصوصی نیست که به وسیله خودکاوی به عنوان یک منبع شناخت، آشکار گردد (هکر، ۱۹۹۷).

ویتگنشتاین (۱۹۵۸، به نقل از هکر، ۱۹۹۷) معتقد است "افسون زبان فهم ما را در بند کشیده است، و تمامی تلاش فیلسوف برای بازکردن این بند است" (ص ۱۰۹). فلسفه تعیین می کند چه گفتاری با معناست و این پیش فرض صدق یا کذب قضایاست. در فلسفه از دید ویتگنشتاین تبیینی نداریم، بلکه کار فلسفه توصیف کاربرد واژه هاست. در این توصیفات روشن ساز است که ویتگنشتاین خانه های پوشالی تأملات در خصوص ماهیت ذهن بشر، درون نگری و خود را روشن می سازد.

از دید ویتگنشتاین، مفهوم خود و یا آن ذات غیر مادی که دکارت مرجع ضمیر اول شخص می پنداشت، به تجربه در نمی آید و از این روی زاییده یک بازی زبانی یا خیال است. حتی اگر تحقق تجربه مستلزم جوهری همچون خود یا نفس باشد که تجربه در آن صورت می پذیرد، تداوم این تجربه بر اساس استدلال لاک ربطی به این همانی شخص تجربه کننده در گذر زمان ندارد. هیوم (۱۹۷۸، به نقل از هکر، ۱۹۹۷) می گوید: هر زمان با دقت نفس خود را می کاوم به این یا آن ادراک حسی خاص بر می خورم و خود را بدون یک ادراک حسی در نمی یابم.

ویتگنشتاین معتقد است ثنویت دکارت در ظاهر به یک اسطوره بدل شده است و هنوز محققان علوم روانشناختی به نوعی این ثنویت را با جایگزینی ثنویت جسم و مغز، به جای جسم و ذهن حفظ کرده اند. در اینجا "ماده چسبنده خاکستری رنگی جای جوهر مادی را می گیرد و ساختار کلی اسطوره دکارتی، تقریباً دست نخورده است" (هکر، ۱۹۹۷، ص ۲۲). در این فضا، رابطه ذهن با مغز مانند رابطه نرم افزار و سخت افزار است. مغز یک رایانه زیست شناختی است که ابزار پردازش است. ادراک حسی هر شیء حالتی از مغز است که از اخبار ورودی بدن حاصل شده است. آنان خواست و اعتقاد را حالتی از مغز می انگارند که علت حرکات جسمانی ما در اعمال ارادی است. در این فضا، خودشناسی نوعی "خویمایی ماشین وار مغز" است و بر این اساس خودشناسی با چنین ساز و کاری تبیین می شود.

الگوی متداول در تبیین عالم ذهن و خودشناسی

در الگوی متداول از تفکر، عالم عین و عالم ذهن دو دنیا با ساختاری مشابه اند که می توانند موضوع شناخت قرار گیرند. جهان فیزیکی در دسترس عموم است، اشیاء و موضوعات خود را دارد و از طریق حواس درک می شود. عالم ذهن هم اشیاء و موضوعات خود را مانند درد، لذت، تصمیم، برداشتهای حسی، و اندیشه ها دارد. جریاناتی که در این عالم روی می دهند همچون جریانهای فکری، تجربه ای همچون درد به معنی برقراری ارتباط با این عالم ذهنی است. گزاره من صد ریال دارم وصف وضعیتی از عالم عین است و گزاره من درد دارم توصیفی از عالم ذهن است. آدمی می تواند پول، کیف، درد، و اندیشه داشته باشد. اشیای عالم عین مالکی دارند و اشیای عالم درونی نیز به یک ذهن تعلق دارند.

"اگر بگوییم دردی یا حالتی روحی و یا آرزویی بدون اینکه به ذهنی وابسته باشد جداگانه برای خود در اطراف عالم پرسه می زند، حرفی مهمل است. یک ادراک حسی، بدون ادراک کننده محال است. واجد و صاحب یک عالم درونی، پیش فرض وجود آن عالم است." افزون بر این، اشیای عالم درونی ماهیتاً خصوصی اند. "هیچکس درد من را ندارد. ممکن است کسی با من احساس همدردی کند، ولی باز دردی که می کشم به خودم متعلق است و همدردی او از متعلقات ذهنی اوست. نه او درد مرا دارد و نه من احساس همدردی او را" (فرگه، ۸۴، ص ۳۶۰ و ۳۶۱، به نقل از هکر، ۱۹۹۷).

از این روی، تجربه درونی یک ملک خصوصی غیر قابل انتقال، و غیر قابل تردید است. امکان ندارد من دردی بکشم و در وجود آن شک کنم. "من قطعاً باید خودم بدانم

درد می کشم یا نه" و بر این اساس "ما در دنیای درون خود به یقین می رسیم ولی در تأملات خود درباره عالم خارج همیشه با شک و تردید دست به گریبانیم" (فرگه، ۸۲، ص ۳۶۷، هکر، ۱۹۹۷).

بر این اساس، شناخت عالم درونی دیگران مثل شناخت عالم درونی خود نیست. حالات ذهنی دیگران در پشت حجاب رفتار ظاهری آنها پنهان است. از دگر سوی، جسم انسان سازواره ای فیزیکی است که قوانین حاکم بر اجسام بر آن حاکم است، و رفتار وی جز حرکات فیزیکی او و پخش اصوات زبانی اش نیست. از آنجا که تظاهر امکان پذیر است، پس رابطه رفتار و تجربه ذهنی رابطه ای خطی و منطقی نیست، و استنباط تجربه ذهنی از رفتار ناممکن خواهد بود (هکر، ۱۹۹۷).

در این الگوی متداول، شناخت بی واسطه تجارب دیگران نیز امکان ناپذیر است، و ما از دو طریق تجارب ذهنی دیگران را می شناسیم: قیاس به نفس و استنتاج بهترین تبیین مشاهده ناپذیرها. وقتی من مجروح می شوم درد می کشم و زاری می کنم، پس حالا که زاری شخص مجروحی را می بینم نتیجه می گیرم او هم درد می کشد. از سوی دگر، می توانیم وجود تجارب ذهنی مشاهده ناپذیری را علت مشاهدات ویژه خود بدانیم، و بگوییم بهترین تبیین رفتار دیگران این است که آن را معلول تجارب مشاهده ناپذیر و پنهان آنها بدانیم. بر این اساس، شناخت مستقیم تجارب دیگران امکان ناپذیر است و ما صرفاً می توانیم حدس بزنیم و یا عقیده داشته باشیم در ذهن آنها چه می گذرد.

چالشهای ویتگنشتاین با الگوی متداول خودشناسی

ویتگنشتاین نخست غیر قابل انتقال بودن تجربه خود به عنوان یک ملک خصوصی را زیر سؤال می برد. "اگر واژه دندان درد در من دندان درد دارم و تو دندان درد داری" به یک معنی به کار رفته است، پس معنی اینکه "تو نمی توانی همان دندان درد مرا داشته باشی" چیست؟ چگونه می توان این دندان دردها را از یکدیگر متمایز نمود؟ آیا می توان آنها را از روی شدت و مشخصاتی نظیر آن یا موضع درد متمایز کرد؟ فرض کنیم تمام این مشخصات در هر دو مورد یکسان باشند. اگر بگوییم وجه ممیزه آنها صرفاً این است که در یک مورد من درد می کشم و در مورد دیگر تو، آنگاه صاحب درد خودش یک علامت مشخصه دندان درد می شود (ویتگنشتاین، ۱۹۷۵، ص ۹۱، به نقل از هکر، ۱۹۹۷).

اشکالات چنین نگاهی از دید ویتگنشتاین بدین شرح است: نخست، صاحب درد صفت درد نیست، بلکه درد صفت شخصی است که درد دارد. صرف این امر مبنای تمایز درد دو نفر نیست چون نمی توان گفت دو کتاب نمی توانند یک رنگ داشته باشند. دوم، این همانی در خصوص اشیا فیزیکی بیشتر از بعد کیفی، و نه کمی معنا دارد. این امر در خصوص اشیاء فیزیکی در جهان عین کاربرد دارد، اما در خصوص خود کیفیات و یا تجارب درونی کاربرد ندارد. سوم، درد نوعی مالکیت نیست (هکر، ۱۹۹۷، ص ۲۲).

بر مبنای دیدگاههای متداول، هویت یک حالت یا تجربه ذهنی خاص، مدیون هویت کسی است که دارای آن حالت یا تجربه است. از این امر نتیجه می شود تجارب ذهنی قابل تشخیص باید صاحبی داشته باشند و استناد و انتقال آن به متعلقات ذهنی شخصی

دیگر ناممکن است (استداسون، ۱۹۵۹، به نقل از هکر، ۱۹۹۷). ویتگنشتاین به چنین استدلالهایی حمله می‌کند: درد من ماهیت درد مرا معین نمی‌کند، فقط می‌گوید از درد چه کسی صحبت می‌کنم. پرسش چه دردی؟ با درد کی؟ فرق می‌کند. درد من ملک یا دارایی من نیست. "اگر من بگویم درد دارم" از نظر منطقی یا از هر نظر، همان اندازه ادعای دارایی چیزی را می‌کنم که بگویم دارم می‌روم / او را ببینم (هکر، ۱۹۹۷، ص ۳۳).

درد، فکر، احساس، و هر نوع تجربه ذهنی املاک خود یا نفس یا من ما نیستند. ویتگنشتاین بر خلاف موضع دکارت معتقد است مرجع ضمیر اول شخص مفرد، ذهن من نیست. و در نظر گرفتن مرجع ضمیر من به عنوان شیء مجردی که بدن ما محل استقرار آن است وهمی بیش نیست، و همین وهم است که گزاره می‌اندیشم، پس هستم را معنا می‌کند. در عین حال، ویتگنشتاین اظهار نمی‌دارد ذهنی وجود ندارد و هر چه هست بدن است. وی واژه ذهن را با معنی و دارای کاربرد در زبان می‌داند (ویتگنشتاین، ۱۹۵۸، ص ۶۹، به نقل از هکر، ۱۹۹۷).

از دید ویتگنشتاین ضمیر من همچون تو و او به یک شیء غیر مادی دلالت می‌کند و مرجع آن نه ذهن من است، و نه جسم من. افزون بر این، نمی‌توان ذهن را نیز صرفاً یکی از عوارض یا جنبه‌های بدن دانست. مسئله این است که این واژه‌ها در زبان کاربرد دارند: وقتی می‌گویم من ذهن خودم را دارم یعنی در تصمیم و کار مستقلم، فکری به ذهنم رسید یعنی ناگهان اندیشه‌ای به خاطر خطور کرد، چیزی را به خاطر سپردن یعنی آن را فراموش نکردن، و آن مطلب در ذهنم نیست یعنی به خاطر نمی‌آید.

درون نگری از دید ویتگنشتاین

درون نگری به معنای مراقبه درون ذهن است و گزارش آنچه کشف می کنیم. درون نگری ابزار خودآگاهی است (جیمز، ۱۹۰۴). برخی فلاسفه همچون هیوم (به نقل از هکر، ۱۹۹۷) حاصل خودآگاهی را مصون از خطا می دانند زیرا هر چه به ذهن می رسد یک ادراک حسی بی واسطه است. اما جیمز (۱۹۰۴) معتقد است اگر چه شناخت از دنیای درونی از طریق حس درونی حاصل می شود، دشوار و خطاپذیر - همچون هر مشاهده ای - است.

ویتگنشتاین معتقد است استعاره درون نگری به معنای دیدن درون، همچون دیدن چیزی دیگر نیست. ممکن است ببینیم شخص دیگری چیزی را می بیند، اما نمی توانم ببینم خودم دارم می بینم. همانگونه که محال است درون ذهن دیگران را ببینیم، درون ذهن خود را هم نمی توانم ببینم. البته چیزی به نام درون نگری وجود دارد، ولی نباید آن را نوعی ادراک حسی درونی پنداشت (هکر، ۱۹۹۷، ص ۳۷).

توصیف تجارب ذهنی خصوصی با توجه به رفتار بیرونی صورت نمی گیرد، یعنی چنین نیست که اول نگاه کنیم و ببینیم ناله می کنم و بعد به دیگران بگوییم درد دارم. همین طور صبر نمی کنم ببینم چه گفته ام و از روی آن گفتار بدانم چه اندیشیده ام. از این روی عالم ذهن از نظر معرفت شناختی از عالم عین و رفتار جسمانی ما مستقل است (هکر، ۱۹۹۷، ص ۲۵).

درون نگری از دید ویتگنشتاین نوعی خود تأمل گری^۱ است. وقتی می خواهیم احساس خود را شناسایی کنیم، به تأمل در خود می پردازیم. اگر بخواهیم ببینیم آیا واقعاً عاشق ایم، خود تأمل گری در قالب فراخوانی خاطرات، تداعی موقعیتهای خیالی، و تذکر احساس ما در موقعیتهای فرضی است. چنین خودپژوهی ای نیاز به تحلیل و داوری دارد، اما چشم درونی نمی خواهد زیرا در اینجا موضوعی برای ادراک حسی نیست، فقط تأمل در خود است. یادآوری، درد، و ابراز عقیده بر مشاهده حالات درونی و یا وقایع ذهن مبتنی نیست. نمی توان در درون خود به پیش رفت و به شیء ذهنی مورد اشاره نزدیک تر شد. فرقی میان درد داشتن و آگاهی از درد وجود ندارد. نمی توان گفت او به درد سختی مبتلاست ولی خوشبختانه از آن خبر ندارد. یا من درد می کشم ولی چون از آن آگاه نیستم واقعاً مطبوع است. آگاهی از درد، یک احساس، و یا یک اندیشه از مقوله ادراک حسی نیست. شکی نیست ما بر خلاف سایر جانداران می توانیم درد، احساس، و افکار خود را به زبان آوریم، اما توانایی سخن گفتن درباره حالات درونی خود به معنای دیدن آنها با درون نگری یا چشم ذهن نیست. وقتی من می گویم سردرد دارم، معتقدم *این سیاست نادرست است، و یا قصد ادامه تحصیل دارم* به معنی دسترسی من به چیزهایی در درونم که با حواس خود آن را ادراک می کنم نیست، زیرا از قصد، عقیده، و حس خود ادراک حسی ندارم (هکر، ۱۹۹۷، ص ۳۸) بلکه این جملات تنها ابزار افکار و احساسات در یک بافت ارتباطی است.

^۱ . Self- reflection

آیا ما می دانیم در درونمان چه می گذرد؟ می شود درد بکشم ولی آن را ندانم؟ ممکن است درد داشته باشم ولی نسبت به وجود آن شک داشته باشم؟ ویتگنشتاین (۱۹۵۸) می گوید: " اصلاً نمی توان گفت (مگر به عنوان یک شوخی) که من می دانم درد می کشم. معنی این حرف چه می تواند باشد جز اینکه مثلاً بگویم تأکیدی است بر اینکه من درد دارم؟ ... زمانی می توان از شناخت صحبت کرد که امکان شک منتفی نباشد و بتوان مطلب را کشف کرد" (ص ۲۲۱). " من می توانم بدانم شخص دیگر به چه می اندیشد، ولی نمی توانم بدانم خودم به چه فکر می کنم. اگر بگویم /زندیشه تو آگاهم حرف گزافی نیست ولی اگر بگویم /زندیشه خودم آگاهم غلط است" (ص ۲۲۲).

ویتگنشتاین هر دو ادعای قطعیت و تشکیل پذیری تجربه درونی را رد می کند و هر دو را بی معنا می داند. او کاربرد واژه ها را در این فضاها تحلیل می کند و خطای فکری حاصل از آنها را هویدا می کند. وی در واقع مدعی است عالم ذهن را نمی توان بر اساس عالم عین صورتبندی کرد. ما از طریق ادراکات حسی خود از محیط با خبر می شویم، ولی درد، غم، شادی، خشم سبب نمی شوند به درد، غم، شادی و خشم خود آگاهی یا شناخت پیدا کنیم؛ زیرا گزاره من می دانم که درد دارم فقط در صورتی معنی دارد که نقیض آن هم با معنی باشد. فرض بر این است که این گزاره یک گزاره تجربی است، خبری از عالم می دهد، و احتمال صدق و کذب دارد و من از یکی از این دو خبر می دهم. اما گزاره "من درد داشتم ولی از آن آگاه نبودم" کاربرد معنایی ندارد و به همین اساس نقیض آن یعنی "من درد دارم و از آن آگاه نیستم" نیز مردود است. می دانم درد می کشم وقتی معنا دارد که نمی دانم درد می کشم هم معنا داشته باشد.

کسی که درد می کشد با پژوهش آن را کشف نمی کند. وقتی می توانیم از آگاهی به امری صحبت کنیم که حدس و گمان هم درباره آن معنی داشته باشد، اما چون من نمی دانم درد دارم بی معناست چون کاربردی ندارد، می دانم که درد دارم هم بی معناست. به عنوان نمونه وقتی یک حیوان زخمی می شود نمی گوئیم این حیوان درد دارد ولی خوشبختانه از آن بی خبر است. اگر حیوان از درد خود سخن نمی گوید و ما می گوئیم، دال بر این نیست که حیوان از درد خود بی خبر، اما ما با خبریم. "موجود خودآگاه آن نیست که از درد و رنج خود خبر دارد، بلکه موجودی است که به انگیزه هایش آگاه است و می داند چه چیزی او را به حرکت وا می دارد و چرا چنین می کند، و به تعمق در عواطف و گرایشهای خود می پردازد. بدون شک این استعداد انسان سخنور است و در اینجا خطا، شک و خود فریبی امکان پذیر است" (هکر، ۱۹۹۷، ص ۴۲).

اینکه ما نمی توانیم در تجربیات درونی خود شک کنیم به این دلیل نیست که در این خصوص یقین داریم. در اینجا چون مسئله شناخت مطرح نیست، شک و یقینی وجود ندارد و دستور زبان آن را ممتنع می سازد. در زمینه خودشناسی شناخت قابل اعتماد و یا غیر قابل اعتماد وجود ندارد چون در این زمینه اصلاً فریبی نیست. بر این اساس، عباراتی چون می دانم که ... در خصوص دنیای ذهن کاربردی معرفت شناختی ندارند. ویتگنشتاین تأکید می کند کاربرد واقعی بعضی از عبارات، کاربردی نیست که در ظاهر دارند. ما می توانیم در خصوص حالات درونی خود سخن بگوئیم، اما این به معنای دسترسی به دنیایی درونی نیست که تنها در انحصار من است. "آنچه به زبان می آورم

بروز حالات درونی من است. دندانم درد می کند صرفاً ابراز درد همچون ناله است، می خواهم بازی را ببرم تجلی حالات ذهنی و نه توصیف آن است، من معتقدم که چنین است صرفاً یک ابراز عقیده است."

عوامل خطا در مفهوم خودشناسی و توصیف دنیای ذهن

تطابق دنیای عین و شناخت آن به دنیای ذهن و شناخت آن، به عنوان یک خطا از دید ویتگنشتاین در اثر این عوامل ایجاد می شود: نخست، صیغه اول شخص مفرد همان چیزی را بیان می کند که در صیغه سوم شخص به شخص ثالث. از این روی جملات توصیفی با ضمیر سوم شخص تفاوتی با جملات توصیفی اول شخص ندارند. دوم، این تقارن منطقی در توصیفات اول شخص گذشته و حال نیز وجود دارد. سوم، یک گزاره صادق به توصیف واقعیت آنچنان که هست می پردازد، گزاره دندان/او درد می کند اگر و تنها اگر دندان او درد می کند صادق است. بر همین اساس، گزاره من دندانم درد می کند ممکن است صادق باشد (اگر راست بگوید) و یا کاذب (اگر دروغ بگوید). در اینجا نیز اگر و تنها اگر دندان او درد بکند گزاره صادق است. جهت تأیید صدق گزاره من دندان درد دارم باید به درون نگری بپردازم و با آن واقعیت بی واسطه ای که فقط در دسترس من است بسنجم. درون نگری روش تحقیق گزاره اول شخص مفرد زمان حال است، و گزاره های سوم شخص در خصوص حالات روانشناختی قابل واریسی نیستند الا بر اساس قیاس به نفس و یا روش بهترین تبیین مشاهده ناپذیر.

ویتگنشتاین (۱۹۵۸) در برابر چنین استدلالهایی قد علم می کند و می گوید "نباید خیال کنیم زبان همواره در خدمت یک هدف است و بگوییم این هدف انتقال اندیشه

است و این اندیشه می تواند درباره خانه، درد، خیر، شر یا هر چه می خواهیم باشد" (ص ۳۰۴). از دید وی، عبارتهای روانشناختی اول شخص مفرد حالات درونی ما و اخبار انحصاری ما را به دیگران منتقل نمی کنند. وقتی کودکی صدمه می خورد و جیغ می کشد منظورش این نیست که با درون نگری چیزی را دریافته و به مادرش اطلاع می دهد. کودک با جیغ درد خود را اظهار می دارد و مادرش او را تسلی می دهد. اگر کسی بگوید *آقای ایکس کجاست؟* و شما بگویید *من معتقدم در تهران است*، طرف مقابل نخواهد گفت *چه جالب که حال درونی خود را بیان کردی!* حالا *بگو ایکس کجاست؟* واژه توصیف ممکن است ما را فریب دهد و بپنداریم ما و حالات درونی خود را همچون اطاق خود توصیف می کنیم.

مشاهده، واریسی، آزمایش و کشف، مفاهیم و فعالیتهای مطرح در شناخت عالم عینی اند، و در این شناخت قابلیت ادراک حسی (ضعف بینایی) و شرایط مشاهده (روز یا شب) در حاصل فعالیت مؤثراند و ممکن است به تشخیص درست و یا نادرست منتهی شوند. در این فضا پرسشهایی چون *از کجا می دانی؟* و *یا چرا چنین می اندیشی؟* معنا دارند و دال بر نیاز به استدلال و یا سند برای واریسی شناخت هستند. اما این امر در خصوص گزاره های اول شخص مفرد زمان حال صدق نمی کند. عبارتهایی چون *درد دارم*، *می خواهم شام بروم بیرون*، *به عقیده من این کار درست نیست*، *می ترسم* و *غیرو* از این الگو تبعیت نمی کنند.

اظهارات یاد شده نخست، مبتنی بر ادراک حسی نیستند. دوم، شرایط مشاهداتی در اینجا وجود ندارد و از قوای ادراکی حس درونی نیز خبری نیست؛ "من به هیچ مهارتی

نیاز ندارم تا خودم بفهمم که درد می کشم، می ترسم، قصد یا عقیده ای دارم". سوم، در تشخیص حالتهای درونی خود با اشتباه در تشخیص ماهیت روبرو نیستم. چهارم، نمی توانم آنچه را اظهار می دارم، جز در موارد خاص، با بررسی دقیق تر بازبینی کنم زیرا در اینجا الگویی برای صحت یا دقت اظهار خود ندارم که بیان احساس و افکار خود را با آن مقایسه کنم. پنجم، در اینجا آگاهی، جهل، شک و یقین وجود ندارد، فقط تردید یا دودلی هست (به عنوان نمونه، نمی دانم چه می خواهم به این معنا نیست که قصد کاری را دارم که نمی دانم چیست و باید آن را معلوم کنم، بلکه منظور این است که هنوز تصمیم نگرفته ام). و در نهایت، در همه این موارد آنچه به زبان می رانم مبتنی بر دلیل و مدرک نیست، زیرا پرسشهایی چون *از کجا می دانی درد داری؟* و *یا چرا باور داری که قصد رفتن داری؟* بی معنی اند (هکر، ۱۹۹۷، ص ۵۲).

این سخن بدین معنا نیست که هیچ کس نمی تواند حالتهای ذهنی خود را توصیف نماید، در نظر گرفتن یک گزاره اول شخص به عنوان وصف ذهنی به زمینه و لحن گفتار، قصد گوینده، و گفتار قبلی وی بستگی دارد. افکار و احساسات حالات ذهنی نیستند و بیان آنها نیز توصیف آنها نیست. "حالات ذهن، حالاتی از خود آگاهی اند" (مانند عواطف)، دوره ای دارند، و به زبان حال استمراری بیان می شوند، و با توصیف کنش و واکنش شخص در آمیخته اند. اظهاراتی که ارتجالی به زبان جاری می شوند مانند می روم، فکر کنم در تهران است، حرفت را باور نمی کنم چنین توصیفات نیستند (هکر، ۱۹۹۷، ص ۵۳). "شما نمی توانید نالیدن را

یک توصیف بخوانید. وقتی می گویند دندانم درد می کند، اظهار درد به صورت یک توصیف مانند پنج سکه دارم ادا می شود"، اما توصیف نیست بلکه یک ناله است (هکر، ۱۹۹۷، ص ۵۶).

ویتگنشتاین به جای در نظر گرفتن زبان به عنوان ابزار شناخت و توصیف عالم عین، آن را یک اظهار طبیعی، یک واکنش طبیعی که بروز حالت غریزی انسان است، نه بیان و توصیف واقعیت در نظر می گیرد. "منشاء و صورت اولیه هر بازی زبانی یک واکنش است. همه صور پیچیده زبان فقط از همین صورت اولیه گسترش یافته اند. در آغاز جز عمل هیچ چیز نبود (هکر، ۱۹۹۷، ص ۵۵). هر یک از واژه ها به بروز اولیه و طبیعی یک احساس مربوط می شوند و به جای آن به کار می روند. این بدین معنا نیست که واژه درد به معنای فریاد زدن و گریه است، بلکه بر عکس واژه درد جایگزین گریه و فریاد می شود نه اینکه آن را توصیف کند.

برای بیشتر واژه های روانشناختی وضع به همین منوال است، اما در اشکال پیشرفته تر حالات روانی اینطور نیست. وقتی کودک دستش به اسباب بازی که می خواهد نمی رسد، گریه می کند. ما به او عبارت می خواهیم را یاد می دهیم. کودک از طریق درون نگری تمنای خود را تشخیص نمی دهد، و بعدها نیز وقتی می گوید توپ را می خواهم نیز به درون نگری نمی پردازد. نه گریه اش توصیف چیزی است و نه وقتی می گوید توپ را می خواهم. بروز طبیعی رفتار به صورت بیان لفظی گسترش می یابد که خود نوعی رفتار آموخته شده است. ابراز ارتجالی احساسات که به شکل آن را می خواهیم، این را دوست دارم، یا از آن بدم می آید بیان می شوند، تجلی گرایشهای

احساسی او هستند. "این صور لفظی رفتار معیار منطقی اسناد ادراکات حسی، تمنیات و عواطف به سوم شخص متناظر با آن نیز می شوند" (هکر، ۱۹۹۷، ص ۵۷).

"ما نباید به دنبال درد دندان به عنوان چیزی مستقل از رفتار باشیم. ما درد دندان خود را تشخیص نمی دهیم، بلکه آن را ظاهر می سازیم. صور رفتار حاکی از درد از مقدمات معنی واژه دندان درد است. ما یاد می گیریم گفتار کسی را که چنین رفتاری دارد و می گوید درد د/رم، مانند ناله اش معیاری برای درد او بدانیم، اگر چه تظاهر نیز در این فضا قابل یادگیری است" (هکر، ۱۹۹۷، ص ۵۷).

همه واژه های روانشناختی ابراز طبیعی حالتهای درونی نیستند. عباراتی چون فکر می کنم که... و یا معتقدم که... اگر چه ابراز طبیعی نیستند باز توصیف حالات درونی ما هم نیستند، بلکه ادعای ما را می رسانند و دال بر این هستند که در موقعیتی قرار داریم که نمی توانیم نتیجه را تضمین کنیم، تأیید کنیم و داعیه شناخت قطعی داشته باشیم. در چنین فضاهایی اطمینان نداریم و یا اگر هم داریم، شک را جایز می شماریم (هکر، ۱۹۹۷).

چیستی خود شناسی بر مبنای چالشهای ویتگنشتاین

بر اساس استدلالهای محکمی که ویتگنشتاین ارائه کرد، تعمیم قوانین حاکم بر شناخت عالم عین به دنیای خودشناسی یک بازی زبانی فریبنده است. خودی به عنوان یک عالم ذهنی که می توان از طریق شناخت آن به صورتی انحصاری به آن دسترسی پیدا کرد وجود ندارد و گزاره های اول شخص مفرد زمان حال انعکاسی از شناخت خود نیستند و نیازی به مفروض داشتن یک من (I) که من (me) را می شناسد، یک داننده و یک

دانسته آنگونه که جیمز (۱۹۰۲) اظهار می کرد نیست. ما برای آگاهی از خود نیاز به مهارت نداریم. از این روی مفاهیمی چون خودشناسی و درون نگری چگونه باید معنا شود؟

شواهد تجربی در روانشناسی آکادمیک نشان می دهد خودشناسی در ایجاد تغییرات سازنده در رفتار مؤثر است (پنیکر، ۱۹۹۵)، خودشناسی سلامت جسمانی را ارتقاء می دهد (پنیکر، ۱۹۹۷)، ساختاریی شخصیتی تابع تفاوت‌های فردی است و در خودنظم دهی رفتار نقش محوری دارد (قربانی و همکاران، ۲۰۰۳)، باعث ارتقاء عملکرد شغلی و حرفه ای می شود (قربانی و واتسن، ۲۰۰۴)، در اختلالات روانی مختل می شود (قربانی، ۱۳۸۴)، برخی اختلالات وخیم همچون حالت‌های تجزیه ای مستقیماً تابع اختلال در فرایندهای خودشناسی است (DSM-IV)، و ارتقاء خودشناسی در درمان طیف گسترده ای از اختلالات روانشناختی مؤثر است (دوانلو، ۲۰۰۰؛ قربانی، ۱۳۸۳).

آنچه در این یافته ها بدست آمده چیست و چگونه می توان آنها را بر اساس تصریحات ویتگنشتاین تعبیر کرد؟ چگونه آنچه ویتگنشتاین در خصوص فرایند طبیعی و ارتجالی زبان و خودشناسی مطرح می کند می تواند در تبیین یافته های مورد اشاره در خصوص ماهیت و کارکرد خودشناسی به کار رود؟

نخست، همانگونه که ویتگنشتاین تصریح کرده است، زبان پدیده ای اجتماعی است که جایگزین ابراز احساسات و افکار می شود که به طور فطری و طبیعی در قالب زبان بدن، حسهای بدنی و احشایی، و حرکت ابراز می شوند. به عبارتی دیگر، در فرایند تحول، نظام آغازین پردازش خبر و ارتباط با محیط نظامهای زیر نمادی هستند که

کارکردی حسی، جسمانی و حرکتی دارند. پردازشهای نظام داری که به شکل قیاسی در ابعاد ضمنی و پیوسته رخ می دهند. پردازشهای زیر نمادی در پایگاه های حسی، حرکتی، و جسمانی عمل می کنند. زیر بنای یادگیری راه رفتن یک نوزاد، توانایی تشخیص برگشت توپ توسط یک تنیس باز، تشخیص مزه چای های مختلف، و حس یک روانکاو از حالت های احساسی بیمار خود همگی مصادیقی از پردازشهای زیر نمادی اند. تمامی این پردازشها در مقام های حسی- جسمانی و نه صور انتزاعی رخ می دهند و بر مبنای مشخصه هایی اند که قابل شناسایی روشن نیستند، اما ماهیتی سیستماتیک دارند. بازنمائیها و پردازشهای زیر نمادی بدون قصد یا جهت روشن عمل می کنند و بر همین اساس اغلب به صورت مستقیم تجربه نمی شوند و عمدتاً به عنوان امری بیرون یا بیگانه از خود، خودی که فرد بر آن کنترل دارد، تجربه می شوند. قالبهای زیر نمادی در پردازش هیجانی، همدلی، شهود، و ارتباطهای ناهشیار غالب اند. (بوکسی، ۲۰۰۰).

بر همین مبنا است که "در اندرون من خسته دل ندانم کیست، که من خموشم و او در فغان و غوغا"، و یا جمله بیماری که می گوید "دل من نمی خواهد روزی ده بار دست خود را با الکل بشویم، اما نمی توانم" معنا می یابد. بر این مبنا، حافظ می گوید بخشی از وجودم خموش و بخشی از آن در فغان است، و من محرک این فغان خود را بر حسب عادتی که دارم، اما به آن حس خوشی ندارم، نادیده می گیرم. و یا بیمار در واقع می گوید گرایش دارم دستهایم را بشویم اما از این گرایشم خوشم نمی آید و چشم خود را هم به صورتی عادت وار بر آن بسته ام. چشم بندی که بر مبنای تسلط یک نظام پردازش خبر عقلانی_زبانی حاصل می شود.

در مقابل پردازشهای زیر نمادی، پردازشهای نمادی جوهرهای گسسته (و نه پیوسته) با خاصیت زاینده‌گی و ارجاع هستند. این سخن بدین معناست که نظامهای نمادین به جوهرهای غیر از خود قابل ارجاع اند و برای خلق اشکال جدید گوناگونی با هم ترکیب می‌شوند. نمادها تجسم و واژه اند. آنچه در روانشناسی، ناهشیار، غیرهشیار، پردازش تجربه‌ای، و یا پردازش مهار نشده نامیده می‌شود عمدتاً بر پایه یک نظام پردازشی زیر نمادی است، و هشیاری، عقل، زبان، و پردازش مهار شده و منطقی بر پایه نظام پردازش نمادین است. بر مبنای نظریه کد چندگانه بوکسی (۱۹۹۵)، سه سیستم زیر نمادی، نمادی تجسمی و نمادی واژگانی با محتوا و اصول سازماندهنده متفاوت با پیوندهای ارجاعی به یکدیگر مرتبط می‌شوند.

بر این اساس، محور نظام پردازش زیر نمادی حس و جسم است و تجسم و زبان محور نظام پردازش نمادین. هر دو سیستم پردازش خبر به طور طبیعی در جهت حفظ و ارتقاء سازش یافتگی عمل می‌کنند. زبان به بقای ما کمک می‌کند، و امکان علام خطر فوری را فراهم می‌کند (مواظب باش، جلوت یک چاله بزرگ است!). همانگونه که ویتگنشتاین تصریح کرد، ابراز ناله ناشی از احساس خطر از سقوط دوست در یک چاله، با ارسال علامت کلامی به دوست جایگزین می‌شود.

نیمه تاریک زبان

جهت درک بهتر خودشناسی با توجه به تصریحات ویتگنشتاین باید به کارکردهای زبان بیشتر دقت کرد. زبان در خدمت سازش و ارتقاء زندگی فردی و اجتماعی است، اما می‌تواند مخل آن نیز باشد و به رنج بی دلیل منتهی شود. هیز و همکارانش (۲۰۰۱) در

نظریه چهار چوب مرجع با طرح مفهوم F.E.A.R یا آمیزش (fusion)، ارزیابی (Evaluation)، گریز (Avoidance)، و استدلال (Reason) به تبیین نیمه تاریک زبان پرداختند.

آمیزش: زبان سبب می شود نماد به لحاظ کارکردی با رویدادی که نمایندگی آن را دارد تا حدودی برابر گردد. آمیزش همان شرطی شدن کلاسیک یا پاسخگر که پاولف برای نخستین بار آن را صورتبندی کرد است. درگیریها و اختلافاتی که من با دوستم حسن داشته ام و در من احساسات منفی ایجاد کرده است، سبب می شود حتی نام حسن همان احساسات را در من فراخواند. این امر می تواند گسترش یابد. اگر دوست دیگری بگوید سعید نیز همچون حسن است، در این حال سعید نیز همان احساسات را فرا می خواند. بر این اساس، زبان می تواند واکنشهای احساسی به رویدادهای دردناک گذشته را به زمان حال بیاورد، و این امر از فعالیت و زایندهگی نظام پردازش خبر عقلانی است که به طبقه بندی، ردیف کردن، تصمیم، و تمایز اخبار خود می پردازد.

ارزیابی: میلیونها سال است ما برای حفظ بقای خود به ارزیابی خوب و بد محیط می پردازیم. یک سیب از درخت افتاده خوب ارزیابی می شود و یک حیوان درنده بد. ذهن ارزیابی کننده و انتقادی ما به دنبال مشکلات و تهدیدها می گردد تا بقاء را حفظ نماید. زبان یک مفهوم انتزاعی از «من» که آن را خودپنداره یا مفهوم خود (self-concept) می نامیم خلق می کند، و ذهن ما بنا به ماهیت ارزیابی کننده و انتقادیش، این مفهوم انتزاعی را نیز دائماً ارزیابی می کند. ذهن ارزیابی کننده هم دنیای بیرون را ارزیابی می کند و هم مفهوم انتزاعی من را، و دائماً من را با دیگران مقایسه می کند و

حاصل می تواند بد یا ناقص باشد. در این فرایند ارزیابی من و هر آنچه به آن وابسته است می تواند بد شود. نظام نمادین زبان برای همه چیز نماد می سازد و آن نمادها را خوب و بد می کند.

جنگ و گریز با نمادها: گریز و حمله به تهدیدهای خارجی به حفظ سازش و بقاء کمک می کند. مار را یا باید کشت و یا از آن گریخت. از آنجا که زبان نمادهایی خصوصی و درونی خلق می کند، این نمادها نیز مورد گریز و حمله قرار می گیرند. حمله یا گریز از نمادها کارکردی مشابه حمله به یا گریز از دنیای خارج دارد و آن نوعی دفاع از خود در برابر احساسات ناخوشایند همخوان با نمادهای زبانی است. در این فرایند، ما مهارت کسب می کنیم تا از نمادهایی که با احساسات خاصی گره خورده اند نیز اجتناب کنیم، در حالی که آن نمادها فی نفسه تهدیدی برای ما ندارند.

دلیل: آدمها یاد گرفته اند برای علل رفتار خود دلیل آورند. اگر کسی به شما بگوید چرا حرف نزدی و شما بگویید ترسیدم، معقول به نظر می رسد، اما اگر بگویید نمی دانم، پاسخ قانع کننده نخواهد بود. زندگی اجتماعی برای هر رفتاری از شما دلیل می خواهد و شما یاد می گیرید از زبان و تفکر خود برای تراشیدن دلیل برای رفتارتان استفاده کنید. این امر سبب می شود هر فردی بتدریج دلایل خود را برای رفتارش باور کند، حتی اگر دلایل برای فرد مخرب باشند. بدیهی است که نظام پردازش عقلانی بر اساس ساختاری که دارد به دلیل تراشی برای تبیین افکار و احساسات می پردازد. زبان امکان شکل دهی قواعدی را برای ما فراهم می کند که نوعی منطق شخصی است و این قواعد حساسیت ما برای یادگیری مستقیم از تجربه را کاهش می دهد.

مهارت‌های مخرب و بیگانگی با خود

حال بر اساس آمیزش نمادها با تجارب واقعی، ارزیابی نمادها، گریز از نمادهای همخوان با تجارب منفی، و دلیل تراشی برای جنگ با و گریز از خود، چه رخ می‌دهد؟ بر این اساس، همانگونه که ویتگنشتاین تصریح کرد "من به هیچ مهارتی نیاز ندارم تا خودم بفهمم درد می‌کشم یا می‌ترسم"، اما برای اینکه نفهمم درد می‌کشم یا می‌ترسم، و یا با دردم مقابله کنم به مهارت نیاز دارم. این آن مهارت مخرب عمدتاً ناشی از زبان است که به آمیزش نظامهای نمادین و زیر نمادین، ارزیابی و گریز از نمادها و دلیل تراشی برای آنها منتهی می‌شود، و منظومه پیچیده‌ای را به نام "من" و یا "خود" خلق می‌کند که محصول آن عمدتاً از خود بیگانگی است. نتیجه مهارت‌های مخربی که محصول زبان است چیزی جز بیگانگی با نیازها و احساسات واقعی فرارونده که ماهیت ما را می‌سازند و عمدتاً بر اساس پردازش خبر زیر نمادی عمل می‌کنند نیست. این همان بیگانگی با خود و یا خود ناشناسی است.

اینکه من بتوانم بفهمم چگونه یاد گرفته‌ام زبان را در جهت گریز از احساساتی که در من اضطراب ایجاد می‌کنند به کار بگیرم، این عادت‌های نمادین را خنثی کنم، و نیازها و احساسات زیرین همخوان با آنها را تجربه مجدد نمایم، دوباره به هنگام تجربه و بیدار شدن احساسات خود به آنها توجه و در آنها تأمل می‌کنم، در واقع در حال شناخت خود هستم. پس خودشناسی، یعنی شناسایی عادت‌های نمادین خود برای فرار از احساسات، و بازسازی به کارگیری زبان در جهت ابراز تجارب زیر نمادین (احساسات و هیجانها)، و نه کسب مهارت برای گریز از آنها. در این صورت است که درک می‌شود

خود در اغلب مواقع یک نظام نمادین نسبتاً ایستا منتزع از تجربه فرارونده و سیال زندگی است که به انحصار در تفکر و پردازش نمادین و ناتوانی در توجه به پردازشهای زیر نمادین خود در رویارویی با محیط منتهی می شود. این همان گرهگاه رویارویی با خود است که دگرذیسی زاینده به همراه خواهد داشت. از این روی، خودشناسی درک تجربه ای یادگیریهایی است که در آنها از تجربه فرارونده احساسات خود می گزینیم. بر همین مبنا است که یونگ خوشبختی و معنا را در ارتباط با ناهشیار می دانست، و نیچه نیز غایت دگرذیسی بشر را در کودک شدن پس از گذار از شتر و شیر شدن می دانست. افزون بر این که خودشناسی، شناسایی و خنثی سازی عاداتهای خودفریبی به عنوان یک مهارت مخرب است، تأمل در خود سبب کسب مهارت سازنده در شناسایی انگیزه های خود و عاقبت بینی نیز می شود. همانگونه که ویتگنشتاین تصریح کرد، خودآگاهی یعنی آگاهی از انگیزه ها و مفهوم سازی و تأمل در اینکه چه چیز ما را به حرکت وا می دارد. در عین حال، بین این مهارت سازنده و آن مهارت مخرب خودفریبی نیز نوعی ارتباط دیالکتیکی حاکم است. در این حالت، هم تماس با احساسات توسط مهارت مخرب خود فریبی مختل می شود، و هم مهارت سازنده شناسایی انگیزه های جهت عاقبت بینی در خود، فرآیند خود نظم دهی را منحرف می گرداند، و در مجموع شخص را به شکلی پیچیده از خود بیگانه می کند. هر دو عامل یادشده در نقصان خودشناسی در زبان متجلی است. در عین حال، اگر خود فریبی و گریز از تجربه مستقیم شکل نگیرد و توانایی تأمل نیز به موازات رشد عقلانی حاصل شود، خود شناسی در قالب تجربه و تأمل فرد را به سوی پختگی هدایت می کند.

از این روی، زبان هم مشکل آفرین و هم مشکل گشای خودشناسی است؛ زبان هم در اثر خود فریبی ما را از احساساتمان دور می کند و هم می تواند در شناسایی و ارضای نیازها در جامعه پیچیده زندگی انسانی یاری رسان باشد. اینجاست که دیالکتیک تجربه و تبیین در اثر شناسایی و خنثی سازی عاداتهای ذهنی و عملی خودفریبی و گریز از احساسات، و هم مهارت در تأمل در انگیزه های خود خودشناسی ای می انجامد که بازیگری و تماشاگری تجربه بلافصل را امکان پذیر می سازد.

منابع

- پرابهو پادا، ک (۱۳۷۷). بها گاوادگیتا. تهران: هرمس.
- خوانساری، س. (۱۳۶۶). شرح غرر و درر آمدی. تهران: دانشگاه تهران.
- فروزانفر، ب. (۱۳۶۸). احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.
- قربانی، نیما (۱۳۸۲). روان درمانگری پویایی فشرده و کوتاه مدت: مبادی و فنون. تهران: سمت.
- قربانی، نیما (۱۳۸۴). فرایندهای خودشناسی در جمعیت‌های بالینی و بهنجار. معاونت پژوهشی دانشگاه تهران.
- مولوی، ج (۱۳۶۵). مثنوی معنوی. تهران: انتشارات مولا.
- نیچه، فردریک (۱۹۶۹-۱۳۷۵). چنین گفت زرتشت. ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر آگه.

هکر، پیتر (۱۹۹۷-۱۳۸۲). ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین. ترجمه سهراب علوی

نیا. تهران: هرمس.

Augustine, St. (1943). *The confessions*. New York: Liveright. (Original work written 397-401)

Britt, T. W. (1992). The self-consciousness scale: On the stability of the three-factor structure. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 748-755.

Brown, R. E. (1997). *An introduction to the New Testament*. New York: Doubleday.

Calvin, J. (1960). *Institutes of the Christian religion*. Philadelphia: Westminster Press. (Original work published 1559)

Descartes, R. (1968). *Discourse on method*. In F. E. Sutcliffe (ed.), *Discourse on method and the meditations* (pp. 25-91). New York: Penguin. (Original work published 1637)

Ghorbani, N., Bing, M.N., Watson, P. J., Davison, H. K., & Mack, D. A. (2002). Self-reported emotional intelligence: Construct similarity and functional dissimilarity of higher order processing in Iran and the United States. *International Journal of Psychology*, 37, 297-308.

Ghorbani, N., Ghramaleki, A. F., & Watson, P. J. (2005). Philosophy, self-knowledge, and personality in Iranian teachers and students of philosophy. *The Journal of Psychology*, 139, 81-95.

Ghorbani, N., & Watson, P. J. (2004). Two facets of self-knowledge, the five factor model, and promotions among Iranian managers. *Social Behavior and Personality*, 32, 769-776.

Ghorbani, N., Watson, P. J., Bing, M. N., Davison, H. K., & LeBreton, D. (2003). Two facets of self-knowledge: Cross-cultural development of

measures in Iran and the United States. *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 129, 238-268.

Ghorbani, N., Watson, P. J., Krauss, S. W., Bing, M. N., & Davison, H. K. (2003). Social Science as Dialogue: Narcissism, Individualist and Collectivist Values, and Religious Interest in Iran and the United States. Manuscript under review

Hadot, P. (2002). *What is ancient philosophy?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

James, W. (1904). *The principles of psychology*. (Vol. 1). New York: Henry Holt. (Original work published 1890)

Jopling, D. A. (2000). *Self-knowledge and the self*. New York: Routledge.

Kojève, A. (1969). *Introduction to the reading of Hegel*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

May, R., & Yalom, I. (1995). Existential psychotherapy. In R. J. Corsini & D. Wedding (Eds.), *Current psychotherapies*. (5th ed., pp. 262-292). Itasca, IL: F. E. Peacock.

Rahula, W. (1959). *What the Buddha taught*. New York: Grove Press.

Rousseau, J.-J. (175). The creed of the Savoyard priest. In L. Bair (Ed.), *The essential Rousseau* (pp. 231-300). New York: Meridian. (Original work published 1762)

Pennebaker (Ed.), *Emotion, disclosure, and health* (pp. 125-154). Washington, DC: American Psychological Association.

Teresa of Avila (1979). *The interior castle*. New York: Paulist Press (Original work published 1577).

Titmuss, C. (1998). *Light on enlightenment: Revolutionary teaching on the inner life*. London: Rider.

Watson, P. J., Ghorbani, N., Davison, H. K., Bing, M. N., Hood, R. W., Jr., & Ghramaleki, A. F. (2002). Negatively reinforcing extrinsic personal religious motivations: Religious orientation, inner awareness, and mental

health in Iran and the United States. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 255-276.