

## کوگیتوی دکارت و مسأله‌ی پیش فرض جوهر

سید محمد مهدی موسوی<sup>۱</sup>

مرتضی قرایی گرکانی<sup>۲</sup>

### چکیده

این نوشتار قصد دارد با رویکردی انتقادی به بحث درباره‌ی گزاره‌ی معروف می‌اندیشم پس هستم بپردازد. در آغاز، مقدماتی درباره‌ی شیوه‌ی عام دکارت در دستگاه معرفت‌شناسی‌اش، که می‌توان آن را شکک روشن‌شناختی نامید، خواهیم گفت و سپس شرحی از دو رویکرد کلی در تفسیر این گزاره در میان مفسران دکارت ارائه خواهیم کرد: رویکرد استنتاجی و رویکرد شهودی. نشان خواهیم داد که این رویکردها همگی باید به این پرسش پاسخ دهند که آیا دکارت به راستی یک نفس، خود، جوهر یا چیزی از این دست را به عنوان پیش فرض هنگام بیان می‌اندیشم، پس هستم منظور کرده است یا نه. در این پژوهش، با محور قرار دادن کتاب تأملات و بررسی شواهدی از سایر آثار دکارت، کوشش خواهیم کرد که نگاه دکارت به مسأله‌ی هستی و چیستی من و همچنین آموزه‌های خود او درباره‌ی ارتباط اندیشه و وجود من روشن شود. به نظر می‌رسد، دستگاه معرفتی دکارت در توجیه هم‌بودی آگاهی با ادراک اندیشه‌ها، و تعلق آن‌ها به یک سوژه‌ی واحد دچار شکاف است. ادعای بخش اصلی نوشتار این است که دکارت، برخلاف مقتضیات روش‌شناختی‌اش، به طور پیشینی معرفت به ماهیت خود را به عنوان یک اصل وضع کرده است و فرض خاصی درباره‌ی من دارد: من چونان جوهری دارای صفت‌های معین. این را مسأله‌ی پیش فرض جوهر نامیده‌ایم. در واقع، ساختار زیرلایه- کیفیت در عمق دستگاه معرفتی دکارت و به‌ویژه در کوگیتوی او حضوری پنهان اما مؤثر دارد. نوشتار حاضر تلاشی است برای آشکار کردن این واقعیت از طریق بررسی ناسازواری احتمالی در کاربست روش دکارت، و همچنین برخی مشکلات معناشناختی کاربرد "من" در کوگیتوارگو سوم.

**کلید واژه‌ها:** کوگیتو، کوگیتوارگو سوم، جوهر، تأملات، دکارت.

۱- دانش‌آموخته‌ی فلسفه مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه تهران (نویسنده‌ی مسئول). smmmousavi1396@gmail.com

mortezagharae@yahoo.com

۲- استادیار گروه عمومی دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی.

## ۱- مقدمه

درست است که تأملات دکارت کتابی مختصر است اما در بردارنده‌ی اساسی‌ترین آموزه‌های فلسفه‌ی او نیز است. بخشی از اهمیت این کتاب به دلیل روشی است که دکارت در معرفت‌شناسی برگزیده است، که به تعبیری می‌توان آن را شکّ روش‌شناختی نامید. این روش، یا رویکردی که به مثابه‌ی روش تلقی شده است، در تاریخ فلسفه پس از دکارت پرسش‌های فراوانی برانگیخته است. در این جا می‌خواهیم نخست، به طور اجمالی، مضمون و پیامد اصلی این روش را، آنگونه که دکارت آن را بکار بسته است، بیان کنیم.

روند شکّ رادیکال دکارت در آغاز تأمل دوم او را مطمئن می‌سازد که هر باوری که تاکنون در باب وجود و ماهیت چیزها داشته تردیدپذیر است. می‌توان تصور کرد که ما همواره در رویا بسر می‌بریم، یا می‌توان تصور کرد که دیو پلیدی وجود دارد که همواره ما را در آگاهی‌مان می‌فریبد. این دو فرضیه می‌توانند دکارت را قانع کنند که شاید نه خدا، نه جهان، نه شیئی‌های خارجی، نه نسبت‌های ریاضی، و نه اشخاص دیگر در کار نیستند. شکاکیت خاص او اقتضا می‌کند که "هر چیزی که کمترین تردیدی در آن قابل تصور باشد" باید کنار گذاشته شود، به این معنا که از دایره‌ی باورهای یقینی ما بیرون بیفتد. دکارت می‌گوید،

بنابراین فرض می‌کنم تمام آنچه می‌بینم پندار است، خود را قانع می‌سازم که از تمام آنچه ذاکره‌ی فریبده‌ی من به من نشان می‌دهد چیزی وجود ندارد؛ می‌انگارم که هیچ اندام حسی ندارم و جسم، شکل، امتداد، حرکت، و مکان چیزی جز پندار ذهن من نیست. در این صورت چه چیز را می‌توان حقیقی دانست؟ (تأمل دوم، ۱۳۹۲: ۳۶-۳۷)

بنابراین روش به ما اجازه می‌دهد که منکر حقیقت و همچنین معرفت به تمام چیزهایی شویم که معمولاً صادق و یقینی می‌پنداریم. اما، همان‌گونه که خود دکارت می‌گوید، پرسشی که علی‌القاعده به وجود می‌آید این است که، در واقع، گام بعدی چیست، چرا که فرآیند شکّ‌ورزی ما قرار نیست به انکار تمام چیزها ختم شود، بلکه این نوع شکاکیت تمهیدی است که برای رسیدن به نقطه‌ی مقابلش، یعنی یقین، منظور شده است. هدف ما در استفاده از روش انکار معرفت نیست، بلکه تأیید معرفت به شیوه‌ای خاص است. این پرسش که چه چیز را می‌توان حقیقی یا صادق دانست، خواستار پاسخی است که "هیچکس را مجال کمترین تردیدی در آن نباشد." بنابراین، دکارت به دنبال وجود چیزی است که باورش به آن به هیچ راه و روشی شکّ و تردید نپذیرد. آیا چنین چیزی هست؟ پاسخ دکارت روشن است: بله؛ من. حتی افراطی‌ترین فرضیه‌های شکّ، یعنی فرضیه‌ی دیو پلید، تاب مقاومت در برابر این امر یکسره یقینی را ندارد؛ و، در واقع، هر فرضیه‌ی شکی به خودی خود و بدون نیاز به هیچ چیز دیگر مستلزم وجود من است: چرا که مگر می‌شود من وجود نداشته باشم و در عین حال فریفته شوم؟ اگر من شکّ می‌کنم، یا در واقع فکر می‌کنم که شکّ می‌کنم، پس من وجود دارم. تو گویی

## کوگیتوی دکارت و مسأله‌ی پیش‌فرض جوهر ۲۰۱

وجود داشتن پیش‌فرض شک کردن، یا به طور کلی پیش‌فرض تمام اعمال ذهنی من است. به این ترتیب روشی که برگزینیم ما را به نقطه‌ای می‌رساند که می‌توان آن را نقطه‌ی امن نامید و پایه‌های شناخت را بر آن استوار کرد.

باور به وجود من را دکارت با گزاره‌ی “من هستم” یا “من وجود دارم” بیان می‌کند، گزاره‌ای که، به گفته‌ی خودش، “هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است.” (همان: ۳۸-۳۷) به این ترتیب وجود من به عنوان نقطه‌ی عزیمت معرفت به سایر صفت‌های شخص و همچنین جهان پیرامون وی مورد تأکید قرار می‌گیرد و از نگاه دکارت “من هستم” تردیدناپذیر است. اگرچه دکارت در تأملات در این نقطه درنگ نمی‌کند تا بار دیگر مبانی روش اش را مورد بررسی قرار دهد، این وظیفه‌ای است که فیلسوفان معاصر او و شارحان تا به امروز به عهده گرفته‌اند. از یک سو، بسیاری از مفسران سازوکار او و نتیجه‌ای که می‌گیرد را به دلایل مختلف غیرقابل قبول می‌دانند، و، از سوی دیگر، بسیاری نیز تلاش می‌کنند مؤلفه‌هایی در “می‌اندیشم” (“*cogito*”) و “هستم” (“*sum*”) دکارت پیدا کنند که متضمن صحت روش او باشد. مسأله‌ی اندیشه و وجود و نسبت میان آن‌ها از آنرو اهمیت دارد که محور برنامه‌ی عام دکارت در معرفت‌شناسی است. دکارت قصد دارد با به کار بستن شک “روش شناختی” و “معقول” به شکاکیت نامعقول پاسخ بدهد، و می‌خواهد این کار را با رویکردی شالوده‌گرایانه (foundationalist) انجام دهد، رویکردی که در آن وجود یک نقطه‌ی آغاز برای معرفت ضروری است. بنابراین گزاره‌ای مانند “من وجود دارم” اساسی است زیرا می‌تواند این جایگاه را تصاحب کند.

رویکرد نویی که در این نوشتار اتخاذ شده عبارت از بررسی کوگیتو ارگو سوم در سایه‌ی نظریه‌ی جوهر است. روش دکارت می‌بایست متضمن هیچ فرضی درباره‌ی یک سوژه‌ی متعین نباشد. اما نشان داده خواهد شد که بدون فرض وجود سوژه‌ای برای اندیشه، روش او را نمی‌توان به طور مسنجم به کار گرفت. پژوهش‌هایی که پیش از این درباره‌ی این موضوع انجام گرفته‌اند عمدتاً یا به ساخت منطقی ادعای دکارت پرداخته‌اند، یا مشکلات معناشناختی مربوط به حضور ضمیر “من” را مورد بررسی قرار داده‌اند. مسأله‌ی پیش‌فرض جوهر به ندرت مورد توجه بوده است. پیش از پرداختن به مدعای اصلی نوشتار، تحلیلی از اصطلاح “کوگیتو ارگو سوم”، به دست خواهیم داد.

## ۲- کوگیتو ارگو سوم

جالب است که دکارت در هیچ جایی از تأملات “می‌اندیشم، پس هستم” را به کار نبرده است، بلکه این عبارت در گفتار، اصول، و جاهای دیگر دیده می‌شود. آنچه در تأملات متعلق یقین قرار می‌گیرد “من هستم، من

۲۰۲ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

وجود دارم“ است؛ لیکن، در عبارت‌های مشهور گفتار، اندیشیدن او چونان بخشی از آنچه یقینی است، و در عین حال، آنچه‌آنکه به نظر می‌رسد، چونان پایه‌ی اطمینان به این که او وجود دارد پیش نهاده می‌شود (Williams, 2005: 58). برای مثال، در گفتار چنین می‌آید،

من متوجه شدم که درحالی که می‌کوشیدم ببیندیشم که همه چیز کاذب است، ضروری بود که من، کسی که به این می‌اندیشید، باید چیزی باشد. و دیدم که این حقیقت: من می‌اندیشم، پس وجود دارم آنچه‌آن استوار و مطمئن است که... (discourse, AT VI, HR1 101, 32؛ ترجمه از نگارنده).

با این همه، نباید پنداشت که پیوند اندیشه و وجود من در تأملات نادیده گرفته می‌شود: به هر روی، کوگیتو، یا به عبارت دیگر، وجود اندیشه‌ها (*cogitationes*) است که “من هستم” را از هر تردیدی در امان نگه می‌دارد. به عبارت دیگر، ما از طریق اندیشیدن درباره‌ی این که شک می‌کنیم، پی می‌بریم باید من به عنوان کسی که می‌اندیشد و شک می‌کند و دگر بار درباره‌ی شک کردنش می‌اندیشد وجود داشته باشم. دکارت در تأمل دوم به بیان‌های متفاوت این پیوند را آشکار می‌سازد: “هرگز! اگر من خودم را قانع کرده باشم، یا صرفاً درباره‌ی چیزی اندیشیده باشم، به یقین من وجود داشتم” (Williams, 2005: 58، ترجمه از نگارنده) یا “.. بگذار هر چه می‌خواهد در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم.” همچنین “من هستم، من وجود دارم، این امر یقینی است، اما تا کی؟ درست تا زمانی که فکر می‌کنم..” چنانکه می‌توان مشاهده کرد، در این جمله‌ی واپسین ارتباط ناگسستگی بین کوگیتو و سوم بخوبی پدیدار شده است. بنابراین حتی اگر دکارت آشکارا کوگیتو/ارگو سوم را تصدیق نکرده باشد، متن تأملات شواهد زیادی مبنی بر وجود این ارتباط به دست می‌دهد. اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که چه فهمی باید از این ارتباط داشت تا معنای آن روشن و سازواری آن حفظ شود.

### ۱-۱- کوگیتو چونان استنتاج منطقی

یکی از مهم‌ترین مسائلی که صاحب‌نظران درباره‌ی اصل اساسی فلسفه‌ی دکارت به آن پرداخته‌اند، مسأله‌ی نوع ارتباط کوگیتو با سوم است. نسبت کوگیتو با سوم چیست؟ این مسأله را می‌توان این گونه تقریر کرد که دکارت چگونه از این که می‌اندیشد یقین پیدا کرد که وجود دارد. مفسران و منتقدان بسیاری<sup>۱</sup> می‌اندیشم، پس هستم، را در ساخت یک استنتاج منطقی تفسیر کرده‌اند. همان گونه که از اعتراضات پیداست، این تفسیر از زمان خود دکارت محل پرسش و بررسی بوده است؛ در اعتراضات دوم استدلال شده است که “می‌اندیشم، به

۱- برای نمونه بنگرید به (Ayer (1953؛ Weinberg (1962؛ Frankfurt (1966).

## کوگیتوی دکارت و مسأله‌ی پیش فرض جوهر ۲۰۳

همراه مقدمه‌ی کبرای محذوفِ 'هر آنچه می‌اندیشد وجود دارد'، نتیجه می‌دهد که 'وجود دارم'، بنابراین، این استنتاج در ساخت یک قیاس به صورتِ

مقدمه‌ی ۱ (صغرا): من می‌اندیشم؛

مقدمه‌ی ۲ (کبرا): هر آنچه می‌اندیشد وجود دارد؛

نتیجه: من وجود دارم؛

یا، به زبان صوری منطق محمول‌ها، به ساختِ

خواهد بود، که در آن تابع‌های جمله‌ای  $Gx$  و  $Fx$ ، به ترتیب، بیانگر اندیشیدن و وجود داشتن متغیر شیئی  $x$  هستند، و  $i$  دلالت بر من دارد. (در این جا باید خاطر نشان کنیم که صورت منطقی بالا تنها صورت منطقی‌ای نیست که بتوان از کوگیتو ارگوسوم چونان یک استنتاج منطقی به دست داد. برای آگاهی از یکی دیگر از صورت‌های پیشنهاد شده رجوع شود به (Hintikka, 1962)).

در همان جا، دکارت این شیوه‌ی برداشت از کوگیتو را نمی‌پذیرد، بلکه صحبت از شهود ذهنی را به میان می‌آورد. او معتقد است هنگامی که کسی می‌گوید "می‌اندیشم، پس وجود دارم" یک شهود ذهنی ساده انجام می‌دهد و آن را به عنوان گزاره‌ای بدیهی به زبان می‌آورد، نه این که از رهگذر یک قیاس منطقی وجود را از اندیشیدن‌اش استنتاج کند. دلیل این که چرا او با قاطعیت این تفسیر را رد می‌کند این است که معرفت به گزاره-ی کلی "هر آنچه می‌اندیشد وجود دارد" خود نیازمند معرفت پیشین به مقدمه‌های دیگری است، به طوری که در نهایت دوباره به گزاره‌ی بدیهی "می‌اندیشم پس وجود دارم" می‌رسیم. او می‌گوید،

این مطلب از این واقعیت روشن است که اگر او آن را به وسیله‌ی یک قیاس استنتاج کرده بود، می‌بایست معرفت پیشین به مقدمه‌ی کبرای 'هر چیزی که می‌اندیشد هست، یا وجود دارد' داشته باشد؛ اما در واقع او این را از تجربه کردن در مورد خودش می‌آموزد که امکان ندارد بیندیشد بی‌آنکه وجود داشته باشد. این در طبیعت ذهن ماست که بر پایه-ی معرفت به مورد‌های جزئی قضیه‌های کلی بسازیم (Second Replies, CSM II 100)؛ ترجمه از نگارنده).

اما این یگانه قطعه‌ای نیست که دکارت در آن ساخت کوگیتو را توصیف می‌کند. اگر بخواهیم به نوشته‌های خود وی استناد کنیم، یک گواه متنی قوی در اصول وجود دارد که ظاهراً از تفسیر استنتاجی کوگیتو پشتیبانی می‌کند:

و هنگامی که گفتم قضیه‌ی می‌اندیشم، پس، وجود دارم نخستین و یقینی‌ترین همه‌ی

چیزهایی است که برای هر کس که به شیوه‌ای عادی فلسفه‌ورزی می‌کند، اتفاق می‌افتد، با گفتن این انکار نکردم که شخص باید نخست بداند که اندیشه، وجود، و یقین چیست، و بداند ناممکن است که آنکه می‌اندیشد نباید وجود داشته باشد، و چیزهای دیگر را. لیکن چون این‌ها مفهومی‌های خیلی ساده‌ای‌اند، و مفهومی‌هایی‌اند که به‌تنهایی هیچ شناختی از هر آنچه وجود دارد برای ما فراهم نمی‌کنند، فکر کردم که نیازی نیست فهرست شوند (Principles, Part I; AT VIIA 8، ترجمه از نگارنده).<sup>۱</sup>

این قطعه دو نکته‌ی اساسی را بیان می‌کند. نکته‌ی نخست این است که دکارت فرض می‌گیرد که مفهوم‌های به‌کاررفته در کوگیتو نزد او و مخاطبان‌اش روشن است. او فرض می‌گیرد که همه می‌دانیم تعریف اندیشه، من، وجود، و غیره چیست. از این‌رو می‌توان گفت دست‌کم بخشی از معناشناسی گزاره‌ی مورد بحث برای دکارت مسأله‌ای ایجاد نمی‌کند. نکته‌ی دوم این است که علی‌رغم این که دکارت آشکارا تصدیق نمی‌کند که معرفت به کوگیتو مستلزم معرفت به گزاره‌ی کلی بالاگفته است، تصدیق می‌کند که شرط امکان شناخت کوگیتو این است که بدانیم هر کس که می‌اندیشد وجود دارد. این به معنای آن است که دست‌کم فهم کوگیتو متضمن این گزاره‌ی کلی است.

به نظر می‌رسد این دو قطعه از اعتراضات و اصول یکی از سرچشمه‌های اختلاف درباره‌ی معنای کوگیتو دکارت باشند. در حالی که دکارت در بخش مذکور از اعتراضات به صراحت هرگونه برداشت استنتاجی از کوگیتو را وامی‌زند، ظاهراً در اصول به وجود برخی پیش‌فرض‌ها و همچنین قضیه‌ای کلی شبیه آنچه در استنتاج بالا آمده است اذعان دارد. اکنون پرسش این است که در نهایت معرفت دکارت به کوگیتو شهودی است یا استنتاجی؟ آیا هرگز ممکن است کوگیتو به جز از راه استنتاج (یا شهود) دریافت شود؟ به بیان دیگر، آیا شخص دکارت در یک شهود یگانه می‌اندیشم پس هستم را دریافت، یا این که هستم را از می‌اندیشم استنتاج کرده است؟

## ۲-۱- تفسیرهای دیگر: مارکی و هیئتیکا

مارکی، در چهارچوبی که تا اندازه‌ای مشابه برداشت استنتاجی است، شرحی ارائه می‌کند که هم حق

۱- Markie (1992) این قطعه از اصول را چنین توضیح می‌دهد که، "دکارت می‌گوید که پیش از معرفت به این که او می‌اندیشد و بنابراین وجود دارد، او می‌بایست، نه تنها بداند که اندیشه، وجود، و یقین چیست، بلکه همچنین این قضیه‌ی کلی که ناممکن است آنچه می‌اندیشد وجود نداشته باشد را نیز بداند. مقصود او ظاهراً این است که استنتاج از اندیشه به وجود، از این قضیه‌ی کلی چونان مقدمه‌ی محذوف بهره می‌برد. استنتاج او "می‌اندیشم، پس وجود دارم" نیست؛ [بلکه] "می‌اندیشم و هرچه می‌اندیشد وجود دارد، پس من وجود دارم است."<sup>۱</sup>

## کوگیتوی دکارت و مسأله‌ی پیش‌فرض جوهر ۲۰۵

پافشاری‌های دکارت بر شهودی بودن کوگیتو ادا شود و هم اهمیت مطلب پیشگفته از اصول که در آن کوگیتو با ظاهری استنتاجی نمایش داده شده است نادیده گرفته نشود. پاسخ او به این پرسش که چگونه این معرفت می‌تواند هم دارای استنتاج "می‌اندیشم، پس هستم"، باشد و هم شهودی؟<sup>۱</sup> این است که "دکارت این قضیه‌ی بدیهی را شهود می‌کند که او می‌اندیشد و همزمان بی‌واسطه استنتاج می‌کند که او وجود دارد" (Markie, 1992: 145). از نظر مارکی معرفت دکارت به این که می‌اندیشد ناستنتاجی و شهودی به معنای نخست کلمه است؛<sup>۲</sup> او وجود دارد، قضیه‌ای است که معرفت دکارت به آن از راه استنتاج بی‌واسطه، یا شهودی به معنای وسیع کلمه است. مارکی می‌گوید، "به نظر می‌رسد مقصود او [=دکارت] این باشد که در یک کنش شهود، او مقدمه را به چنگ می‌آورد و بی‌واسطه نتیجه را استنتاج می‌کند." (Ibid: 146).

از نگاه او، دکارت به وسیله‌ی استنتاج منطقی از "می‌اندیشم" به "هستم" نمی‌رسد. او برای اثبات "هستم" چندین گام مختلف بر نمی‌دارد، بلکه، برعکس، او تنها در یک گام و به طور همزمان "می‌اندیشم" را شهود و "هستم" را بی‌واسطه استنتاج می‌کند. این رویکرد بسط سخن خود دکارت است که معتقد بود کوگیتو/ارگو سوم، متعلق یک کنش شهود ذهنی است، اما تفاوتش در این است که مارکی تنها بخش نخست گزاره، یعنی کوگیتو، را شهودی می‌داند در حالی که بخش دوم آن، یعنی سوم، را یک استنتاج بر مبنای کوگیتو به شمار می‌آورد، استنتاجی که بدون نیاز به مقدمه‌های اضافی صورت می‌پذیرد. بنابراین، در حالی که به نظر می‌رسد دکارت سخن از یک شهود یگانه‌ی کامل به میان می‌آورد، رویکرد مارکی یک شهود به اضافه‌ی یک استنتاج بی‌واسطه را مطرح می‌کند. البته مارکی آگاه است که این تفسیر نیز بسیاری از مسأله‌ها را حل نشده بر جای می‌گذارد—در واقع، خودش این مسأله‌ها را بر می‌شمارد—از این رو در ادامه‌ی مقاله‌اش دست به جرح و تعدیل آن می‌زند، لیکن چهارچوب پیش‌گفته را تغییر نمی‌دهد.

هینتیکا نیز در مقاله‌اش—که پیشتر به آن اشاره کردیم—شرح شهودگرایانه‌ی از نسبت کوگیتو و سوم به دست می‌دهد که به تفسیر کنشی (performatory) شناخته می‌شود.<sup>۱</sup> به نظر هینتیکا، تفسیر کوگیتو به عنوان یک استنتاج منطقی "به ضرورت استوار بر پیش‌فرض‌های وجودی" است. او می‌گوید، "چگونه ممکن است درباره‌ی کسی صادق باشد که می‌اندیشد، مگر این که وجود داشته باشد؟" (Hintikka, 1962: 9) اگر چنین باشد دکارت می‌خواهد چیزی را اثبات کند و یقینی بشمارد که آن را پیش‌فرض گرفته است: وجود داشتن پیش‌فرض هر اندیشیدنی است. بنابراین، لازمه‌ی رویکرد استنتاجی به کوگیتو/ارگو سوم، که در آن وجود داشتن پیش‌فرض اندیشیدن نیست بلکه مبتنی بر آن است، کشف ناسازواری در آموزه‌ی دکارتی است.

۱- از جمله منتقدان تفسیر کنشی او که مشخصاً به بررسی و رد آن پرداخته‌اند: (Weinberg (1962؛ Frankfurt (1966؛ Wilson (1982).

هیئتیکا معتقد است که صورت‌بندی‌های دقیق دکارت از استدلال کوگیتو، به‌ویژه در تأملات، بر تفسیر دیگری استوارند. دیدگاه او این است که کوگیتو ارگو سوم نه یک استنتاج منطقی، بلکه یک کنش ذهنی است که در آن خود-اثبات‌پذیری وجودی (existential self-verifiability) من وجود دارم خود را آشکار می‌سازد. از نگاه او دکارت، هر چند به طور مبهم، ناسازگاری وجودی جمله‌ی 'من وجود ندارم' و بنابراین خود-اثبات‌پذیری وجودی من وجود دارم را فهمید. کوگیتو ارگو سوم تنها یکی از روش‌های بیان بینش دکارت است، که در آن کارکرد واژه‌ی کوگیتو حکایت‌گری از اندیشه‌کنش (thought-act) ای است که دکارت از رهگذر آن شک‌ناپذیری سوم را دریافت. بنابراین، نسبت کوگیتو با سوم بیشتر همانند نسبت فرآیند با فرآورده است، نه، چنانکه ممکن است ادعا شود، نسبت مقدمه با نتیجه.

در این جا ذکر این نکته دارای اهمیت است که به نظر می‌رسد خود آثار دکارت تفسیرهای شهود گرایانه‌ی پیچیده‌ای همچون تفسیر هیئتیکا را بر نمی‌تابند. با این که دکارت به‌روشنی گفته است که کوگیتو ارگو سوم قیاس نیست، ولی این احتمال را رد نکرده است که نوع دیگری از استنتاج باشد، برای مثال استنتاج بی‌واسطه؛ وانگهی، امروزه بسیاری از فیلسوفان بر آن اند که، برای مثال، برخی عملیات‌های منطقی مانند وضع مقدم در عین حال که بدیهی (شهودی) است، شامل استنتاج نیز است (Newman, 2014). از این رو، به نظر می‌رسد تبیین مبتنی بر هم‌بودی شهود و استنتاج در آموزه‌ی دکارتی که در رویکرد مارکی بازشناخته می‌شود شرحی قانع‌کننده‌تر در مقایسه با سایر شروح باشد. کرلی (۲۰۰۶) نیز بر آن است که پاسخ به معمای کوگیتو این است که بپذیریم کوگیتو، به یک معنا، هم شهودی است و هم استنتاجی. از نگاه او،

من وجود دارم هم یک اصل نخستین است، به این معنا که دکارت خود را موجه می‌دید که بدون طرح استدلالی خاص آن را بپذیرد، و هم نتیجه‌ی یک استنتاج است، استنتاجی که مبتنی بر یک فرضیه است، اما الزاماً نه فرضیه‌ای که می‌گوید من می‌اندیشم. (Curley, 2006: 47).

مطلب مهم دیگری که باید به آن پاسخ داده شود این است که اگر به‌راستی با یک شهود سروکار داریم، دقیقاً چه چیزی متعلق شهود قرار می‌گیرد—کوگیتو، سوم، یا کل کوگیتو ارگو سوم؟ خود دکارت، به‌ویژه در پاسخ‌های دوم به مرسن که از شهود ساده‌ی ذهن سخن می‌گوید، این مسأله را به طور کامل فیصله نمی‌بخشد. به هر حال کوگیتو چیزی غیر از سوم است، و این‌ها گزاره‌هایی متفاوت‌اند. شاید به‌راحتی امکان‌پذیر نباشد که آن‌ها را زیر یک شهود یگانه قرار دهیم. بر پایه‌ی آرای مارکی، آنچه به‌راستی شهود می‌شود کوگیتو است. اگر تفسیر هیئتیکا مد نظرمان باشد، باید همچون او بگوییم که من وجود دارم به طور شهودی بدیهی است، و قضیه‌ی وجود دارم یکسره بی‌نیاز از کوگیتو است. اگر تفسیر مارکی را بپذیریم با پرسش‌های بسیاری روبه‌رو خواهیم شد، از جمله این پرسش که در این صورت چرا چنین می‌نماید که دکارت اصل نخستین فلسفه‌اش را



### کوگیتوی دکارت و مسأله‌ی پیش فرض جوهر ۲۰۷

وجود من اندیشنده قرار می‌دهد و فراوان بر روی آن تأکید می‌کند؟ این تفسیر چگونه با پاسخهای دوم که در آن نشانه‌های سوم به عنوان اصل نخستین دیده می‌شود همخوانی پیدا می‌کند؟ از سوی دیگر، اگر بر تفسیر کنشی هینتیکا انگشت نهیم باز، برای نمونه، این پرسش مطرح می‌شود که در این صورت چرا کوگیتوارگو سوم؟ آیا همان سوم کافی نبود؟ به نظر می‌رسد که روی هم رفته اگر صرفاً متن تأملات را پیش روی قرار دهیم و روش شکی را که دکارت خویشان را به آن پایبند می‌داند ملاحظه کنیم، باید اذعان کنیم که آنچه نخست شهود می‌شود بودن اندیشه‌ها است. و تفاوتی نمی‌کند که بگوییم کوگیتو فرع بر سوم است و "من وجود دارم" نقطه‌ی ارشمیدسی دستگاه دکارت است، یا این که بگوییم کوگیتو شهود می‌شود و سوم حاصل استنتاجی بی-واسطه یا در واقع شهودی در مرتبه‌ی دوم است. به گفته‌ی کرلی، هر تفسیری از کوگیتوی دکارت دشواری-های خودش را دارد (Curley, 1978).

### ۳- کوگیتو و مسأله‌ی پیش فرض جوهر

اعم از این که درباره‌ی می‌اندیشم پس هستم شهودگرا باشیم یا استنتاج‌گرا یا آمیزه‌ای از آن دو، همچنان مسأله‌ی بسیار مهمی وجود دارد که آن را مسأله‌ی پیش فرض جوهر می‌نامیم. برای روشن شدن بحث ابتدا عبارت "می‌اندیشم" را مورد بررسی قرار دهیم.

رویکرد مارکی — که آن را برای ادامه‌ی بحث مفروض گرفته‌ایم — و شاید بتوان گفت عموم رویکردها در این باره دست کم "می‌اندیشم" را شهودی می‌دانند، ولو این که کل گزاره‌ی می‌اندیشم پس هستم را استنتاجی تلقی کنند. اما پرسش این است که آیا به راستی دکارت مجاز است و آیا مقتضیات روشی که در پیش گرفته این حق را به او می‌دهد که از من می‌اندیشم، من اندیشنده، اندیشه‌های من، یا هر عبارت دیگری که از نسبتی بین اندیشه و من خبر می‌دهد سخن بگوید؟ آیا دکارت چیزی بیش از این می‌توانست بگوید که اندیشه دارد روی می‌دهد، بی‌آنکه به چیزی که می‌اندیشد اشاره کند؟ اگر پاسخ مثبت به این پرسش بدهیم، آنگاه از ما انتظار می‌رود که این ادعا را توجیه کنیم و تضمینی به دست بدهیم که بر اساس آن بتوانیم بگوییم اندیشه‌ها متعلق به او هستند و به راستی اوست که دارد می‌اندیشد. ممکن است، در مقام دفاع، گفته شود که او همزمان جریان اندیشه‌ها و تعلق اندیشه‌ها به خودش را شهود می‌کند، و در نتیجه، می‌توانست بگوید که من می‌اندیشم. حتی اگر این دفاع را نیز معقول به شمار آوریم، اکنون باز مسأله‌ی دیگری سربرمی‌آورد. مسأله این است که این خود یا من چگونه چیزی است؟ چه تصویری می‌توان و باید از آن به دست داد؟ بنابراین مسأله‌ی پیش فرض جوهری در بردارنده‌ی دو مسأله‌ی جزئی‌تر است: یکم، این که حضور "من" در کوگیتو نیازمند توجیه است و نمی‌توان آن را به عنوان امری بدیهی در نظر گرفت؛ دوم، این که باید تبیین شود که خود این من

۲۰۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

چه سرشتی دارد. این مسائل به این دلیل اهمیت دارند که می‌توانند نشانگر یک ناسازواری در سرآغاز نظریه‌ی معرفت دکارت باشند: برخلاف آنچه دکارت ادغان می‌کند، ممکن است روش‌اش دچار دور باشد و آنچه می‌خواهد اثبات کند را از پیش مفروض گرفته باشد، یعنی وجود من.

در ادامه تلاش می‌کنیم نشان دهیم که از این لحاظ یک شکاف فلسفی در دستگاه دکارت وجود دارد، یا، دست کم، به نظر می‌رسد که چنین است. برای شروع بررسی، نخست، شرحی از آنچه دکارت در تأمل دوم راجع به "من" به دست می‌دهد را گزارش خواهیم کرد، به امید این که موضوع او هرچه بیشتر مشخص شود. سپس مسائل مربوط به این مفهوم را شرح خواهیم داد.

### ۳-۱- درک دکارت از من در تأمل دوم

با توجه به دستاوردهای تأمل نخست، هیچ‌چیز برای دکارت بجا نمانده است جز این که اندیشه‌ها و پندارهایی دارد که هیچ‌یک واقع‌نما نیستند. اما همین اندازه هست که اندیشه‌ها وجود دارند و این که او می‌اندیشد؛ این یعنی او وجود دارد. بنابراین، "این قضیه‌ی من هستم، من وجود دارم" قضیه‌ای است تردیدناپذیر هرگاه آن را در جریان فعالیت اندیشه‌ورزانه‌ی ذهن یا در اظهاری که نشان‌دهنده‌ی این فعالیت است ادراک کنم. از سوی دیگر، عنوان تأمل دوم<sup>۱</sup> نشان می‌دهد که هدف عمده‌ی دکارت مشخص کردن ماهیت یا چیستی نفس است، به عبارت دیگر، ماهیت یا چیستی من. در اندیشه‌ی او بین هستی و چیستی یک چیز تفاوت وجود دارد و ما می‌توانیم هستی یک چیز را تردیدناپذیر بدانیم بی‌آنکه به چیستی آن راه یافته باشیم. دکارت برای کاوش در ماهیت خود به بررسی آراء گذشته‌اش در باب چیستی نفس می‌پردازد—شيوه‌ای که در تأمل نخست نیز به کار بسته بود. او درمی‌یابد که هیچ عنصر جسمانی‌ای به خودش تعلق ندارد و بر این اساس می‌گوید،

آیا می‌توانم با اطمینان بگویم که در میان اوصافی که هم‌اکنون به طبیعت جسم نسبت دادم حتی از کمترین شان برخوردارم. با دقت و امعان نظر می‌کنم، تمام این اوصاف را مکرر از ذهن می‌گذارم، اما به چیزی از آن‌ها بر نمی‌خورم که بتوانم از آن خودم بدانم (تأمل دوم، ۴۰، تأکید از نگارنده).

بنابراین صفات جسمانی مقوم ماهیت نفس نیستند و وجود داشتن من نیاز به حضور آن‌ها ندارد، چرا که نفس از چنین صفاتی تشکیل نمی‌شود. دلیل این که چرا نفس از عناصر جسمانی ساخته نشده است این است که نفس حتی بدون آن‌ها نیز می‌تواند به حیات ادامه دهد. اما،

تفکر چگونه؟ در این جا می‌بینم که فکر صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت

۱- در ترجمه‌ی احمدی (۱۳۹۲): "در ماهیت نفس و در این که شناخت نفس از شناخت بدن آسانتر است."

## کوکتوی دکارت و مسأله‌ی پیش فرض جوهر ۲۰۹

است که انفکاک آن از من محال است (همان، ۴۰-۴۱، تأکید از نگارنده).

از نظر دکارت تنها صفتی که به من تعلق دارد اندیشه است، زیرا بودن من تا زمانی امری یقینی است که در حال اندیشیدن باشم. این به آن معنا است که به محض این که از اندیشیدن دست بکشم، اگر اصلاً قادر به چنین کاری باشم، دیگر وجود نخواهم داشت. دلیل دکارت در این جا تفاوتی با این نمی‌کند که بگویند کوکتوی ارگو سوم: ما از وجود اندیشه‌ها و تنها از وجود اندیشه‌ها است که به وجود خود پی می‌بریم؛ اگر اندیشه‌ای نباشد، هستی‌ای نخواهد بود. بنابراین باید گفت من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد. نام‌های گوناگونی می‌توان بر این چیز نهاد، از جمله ذهن، نفس، فهم، یا عقل. به هر روی، آنچه مسلم است این است که این چیز، چیزی است اندیشنده و فقط اندیشنده. اندیشیدن دامنه‌ی گسترده‌ای از فعالیت‌ها را در بر می‌گیرد، برای مثال تصور کردن، شک کردن، خواستن، داوری کردن، و جز این‌ها. آیا می‌توان تردید کرد که همه‌ی این‌ها جدا از فکر من و خود من نیستند؟ پاسخ او به این پرسش منفی است. دکارت تلاش می‌کند از راه اثبات این که فعالیت من در فعالیت‌های ذهنی‌ام بدیهی و غیرقابل تردید است، از ارائه‌ی تبیین بیشتر خودداری کند.

از این رو به طور خلاصه، از تأمل دوم درمی‌یابیم که (الف) هستی من تزلزل‌ناپذیر است و (ب) چیستی من چیزی نیست جز اندیشنده بودن.

### ۳-۲- گذر از اندیشه به "من" اندیشنده

مارکی می‌گوید:

هنگامی که ما توجه‌مان را به درون می‌گردانیم و روی خودمان تأمل می‌کنیم، همه‌ی آنچه بیواسطه از آن آگاه‌ایم اندیشه‌های ماست. معرفت اولیه‌ی ما به طور صحیح با گزاره‌ی 'من می‌اندیشم' گزارش نمی‌شود، بلکه با گزاره‌ی 'اندیشه دارد روی می‌دهد' قابل بیان است. ما نمی‌توانیم بی‌واسطه وجودمان را از این معرفت استنتاج کنیم. (1992: 150).

به نظر می‌رسد بهترین خوانش از مسأله—البته نه چنان کامل که ما را از طرح سایر ایرادهای بنیادین بی‌نیاز کند—همین بیان مارکی است. چنین مسأله‌ای مورد توجه شارحان بسیاری از جمله (Williams 2005) و کاپلستون (۱۳۹۰) نیز بوده است.<sup>۱</sup> دکارت چگونه دریافت که اوست که به این اندیشه‌ها، برای مثال، تصور

۱- برای مثال: "گفته شده است که دکارت هیچ حقی نداشته فرض کند که اندیشه مستلزم وجود اندیشنده است. اندیشیدن، یا بهتر بگوییم، اندیشه‌ها، داده‌ای تجربی تشکیل می‌دهند؛ ولی "من" هرگز داده‌ای تجربی نیست. به همین نحو، هیچ توجیه منطقی‌ای برای این حکم نداشت که "من چیزی هستم که می‌اندیشد...". بنابراین، اعتراضی که بر دکارت وارد شده است دایر بر این که نظریه‌ی جوهر را فرض کرده است ظاهراً موجه می‌نماید." (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۲۶)

این که راه می‌رود یا تصور دیو پلید، می‌اندیشد؟ آنچه در این جا ادعا می‌شود این است که دکارت دلیلی برای این دریافت دارد اما این دلیل به اندازه‌ی کافی قانع‌کننده نیست؛ دلیل او استوار بر مفروضاتی است که ساختار روش‌اش را درهم می‌شکند. به بیانی بسیار ساده‌سازی شده، به نظر می‌رسد در گفته‌های دکارت دیدگاهی جوهری نسبت به من یا خود وجود دارد، لیکن تمام آنچه تا اوایل تأمل دوم اثبات می‌شود وجود اندیشه‌ها و من است نه نظریه‌ای درباره‌ی جوهر. دلیل دکارت را در پاسخ‌های سوم به هابز می‌توان پیدا کرد (Third Replies, AT VII 175-6: CSM II 124). در آن جا دکارت مدعی می‌شود که اندیشه نمی‌تواند بدون چیز یا کسی که می‌اندیشد وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، اندیشه نیازمند محملی برای روی دادن و تحقق پذیرفتن است، محملی که می‌توان آن را اندیشنده نامید. به طور کلی، این نکته را می‌توان به همی‌عرض‌ها در نسبت با یک جوهر تعمیم داد. بنابراین، همان‌گونه که دکارت اذعان دارد، هیچ کنش یا عرضی بدون جوهر نمی‌تواند وجود داشته باشد. دکارت معتقد است که جوهر نمی‌تواند به نحوی واسطه مورد شناخت قرار گیرد. صد البته، این اعتقاد ابدأ اعتقادی نوساخته نیست بلکه در فلسفه‌ی قدمایی و مدرسی نیز قائلان بسیاری داشته است، اما دکارت استفاده‌ی متفاوتی از آن می‌کند. دکارت پافشاری می‌کند که، به هر روی، شناخت ما از جوهر تنها از این راه حاصل می‌شود که آن را زیرنهادی برای کنش‌هایی معین بدانیم.

حال فرض کنیم که این آموزه درست باشد، یعنی درست باشد که اندیشه نیازمند محملی است که نقش فاعل آن را ایفا کند، پرسش ما این است که کسی که گام به گام با او در تأملات همراه شده است آیا می‌تواند این نظریه را به طور یقینی بپذیرد و آن را از پندارانگیزی‌های آن دیو پلید یا رویاهای وهم‌آمیز به شمار نیآورد؟ دکارت چگونه می‌تواند تا به این جای کار آن را امری تردیدناپذیر تلقی کند؟ اگر آنچه دکارت در پاسخ به هابز گفته است را بخشی از مفروضات اساسی دستگاه او بدانیم، علی‌القاعده دکارت نمی‌بایست پیش از اثبات وجود ذهن تصوری از خاصه‌های آن داشته باشد. اما، گویا برخلاف قاعده، قطعه‌های متعددی در تأمل دوم هست که چنین القا می‌کند که از نظر دکارت ذهن ظرفی خالی است که محتوای آن را اندیشه‌ها تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، تو گویی ذهن جوهری است که اندیشه‌ها عرض‌های آن‌اند. برای نمونه، دو قطعه‌ی زیر از تأمل دوم را در نظر بگیریم:

می‌انگارم که هیچ اندام حسی ندارم و جسم، شکل، امتداد، حرکت، و مکان چیزی جز پندار ذهن من نیست (تأمل دوم، ۱۳۹۲: ۳۷، تأکید از نگارنده).

آیا خدایی یا موجود دیگری — با هر نامی نامیده شود — وجود ندارد که این اندیشه‌ها را در ذهن من قرار دهد؟ (همان، ۳۷، تأکید از نگارنده).

نگاه زیرلایه‌ای دکارت به ذهن در این جا کاملاً آشکارست. این مسأله فقط مسأله‌ای مربوط به انتخاب

## کوکتوی دکارت و مسأله‌ی پیش فرض جوهر ۲۱۱

واژگان و شیوه‌ی بیان واقعیت‌هایی که از فرآیند تحلیل به دست آمده‌اند نیست—چیزی که در دستگاه فکری دکارت به روش ترکیب‌می‌شناسیم—بلکه این نگاه ریشه در زمینه‌ی فلسفی دکارت دارد و هر تغییری در آن ممکن است به محتوایی متفاوت بینجامد، محتوایی متفاوت با نگاه اصلی دکارت. به نظر می‌رسد دکارت حضور ذهن یا من را همزمان با درون‌نگری اندیشه‌ها و تصورها شهود می‌کند، و در همان لحظه که اندیشه‌ای را تجربه می‌کند درمی‌یابد که ضرورتاً سوژه‌ی اندیشنده‌ای باید وجود داشته باشد که وجود آن اندیشه را ممکن سازد. اما پذیرش این واقعیت مستلزم ناکامی در اجرای روش اوست.

از این گذشته، می‌توانیم سطح بررسی را یک گام بالاتر ببریم و توجه خود را به روی “من” بگردانیم. اگر متن پیش گفته از *اعتراضات مد نظرمان* باشد، به گفته‌ی مارکی، “در بهترین حالت آنچه می‌توانیم استنتاج کنیم این است که، از آن‌جا که هر کیفیت مشاهده‌شده‌ای در جوهری وجود دارد، جوهری هست که می‌اندیشد.” (Markie, 1992: 150) به عبارت دیگر، باید این‌گونه استدلال کنیم که

(۱) اندیشه وجود دارد؛

(۲) هرگاه کیفیت مشاهده‌شده‌ای وجود داشته باشد، جوهر اندیشنده‌ای وجود دارد؛

(۳) اندیشه یک کیفیت مشاهده‌شده است؛

در نتیجه:

(۴) جوهر اندیشنده‌ای وجود دارد.

می‌توان به سادگی مشاهده کرد که (۴) از محتوایی یکسره متفاوت با گزاره‌ی “من وجود دارم” برخوردار است. چه بسا جوهر دیگری غیر از من، برای مثال خدا یا دیو پلید، به جای من می‌اندیشد و من به اشتباه آن‌ها را متعلق به خودم احساس می‌کنم. این فرضیه‌ای است که (۴) به خودی خود نمی‌تواند آن را ابطال کند. من حکایت از یک خود یا یک خودآگاهی دارم<sup>۱</sup> که در گفتن ‘چیز اندیشنده‌ای وجود دارد’ دیده نمی‌شود. برای توضیح این مطلب فرض کنیم دکارت تصویری دارد. او می‌تواند داشتن این تصور را به دو صورت بازگو کند، یکی این که چیزی هست که این تصور را دارد و دیگری این که من این تصور را دارم. اختلاف این دو شیوه‌ی بازگویی در این است که در اولی دکارت به خودش، اما در دومی به خودش چونان خودش اشاره می‌کند. از آن‌جا که به نظر می‌رسد، از نظر دکارت، به جوهر مگر به واسطه‌ی صفت‌هایش نمی‌توان دسترسی داشت، پس او چگونه می‌تواند از ‘خودش چونان خودش’، یعنی بی‌واسطه، آگاهی داشته باشد؟ (و، از سوی دیگر، اگر

۱- بنگرید به Anscombe (1975). او در بخشی از این مقاله، تحلیلی از نسبت “من” و خودآگاهی به دست داده و همچنین معناهای ممکن خودآگاهی از نظر فلسفی را بیان کرده است.

پذیریم که خودش را به واسطه‌ی اندیشه‌هایش می‌شناسد، مشکلات دیگری رخ خواهند داد.<sup>۱</sup> این به آن معنا است که دکارت نمی‌تواند کوگیتو را شهود کرده باشد، یا به بیان دقیق‌تر، اگر وجود یک اندیشه را به طور بدیهی شهود کرده باشد، ضرورت تشخیص خودش به واسطه‌ی آن اندیشه را نمی‌تواند به این طریق شهود کرده باشد.

می‌توان استدلال کرد که هر کس پیش از آنکه بتواند چیزی درباره‌ی معناداری و ارزش شناختی اندیشه‌ها یا تصورهایش بدانند ضرورتاً باید بدانند که آن‌ها همگی اندیشه‌ها یا تصورهای او هستند. این پیوندی است میان آن‌ها که می‌تواند به طور پیشینی دانسته شود و در حقیقت شرط امکان تجربه است. این واقعیت بیانگر آن است که آگاهی ما به وحدت خودمان در اندیشه‌هایمان، باید مقدم بر معرفت به آن اندیشه‌ها و به‌سان زیرلایه‌ای برای استقرار آن‌ها باشد. این استدلال رگه‌ای کانتی دارد. می‌دانیم که کانت معتقد بود شرط رخ دادن شناخت این است که وحدت آگاهی پیش از همه‌ی داده‌های شهود برقرار باشد. در واقع، من می‌اندیشم هر تصویری را که بخواهم آن را متعلق به خودم بدانم همراهی می‌کند. به طور خلاصه، در هر عمل درون‌نگری نه تنها به ایزه-ی درون‌نگری شده معرفت پیدا می‌کنیم، بلکه رابطه‌ی مالکیت خاصی را نیز احساس می‌کنیم، زیرا این رابطه شرط ضروری امکان درون‌نگری است. آموزه‌هایی شبیه این را نیز می‌توانیم از شرح دکارت در تأملات بیرون بکشیم. اگر از زاویه‌ی چنین استدلالی نگاه کنیم، گفتن کوگیتو/ارگو سوم بیان کاملاً طبیعی و ضروری پیوند میان وجود و اندیشه است، که در آن حضور فراتجربی آگاهی مندرج است. اما دکارت نمی‌تواند این را به عنوان یک واقعیت یقینی بپذیرد که آگاهی به طور پیشینی قابل شناخت و شرط کاربست روش اوست، چرا که احساس برخوردار از آگاهی نیز می‌تواند به‌سادگی دستخوش شک قرار بگیرد و کنار گذاشته شود. بنابراین کوگیتو/ارگو سوم برای این که گزاره‌ی درخوری برای بیان حقیقت مورد نظر دکارت باشد، مستلزم آشکارسازی پیش‌فرض‌هایی است که چه بسا مهم‌ترین شان نظریه‌ی جوهر است.

اعتراض‌های دیگری نیز از منظر زبانی به کاربرد "من" در کوگیتو/ارگو سوم مطرح شده است. برخی، از جمله راسل، معتقدند که در اصطلاح دکارت "من" براستی ناموجه است. این ضمیر با این که "به لحاظ

۱- (1992) Markie این مشکلات را بخوبی فهرست و بررسی کرده است. برای مثال او می‌گوید فرض کنید دکارت به این باور داشته باشد که "من درد دارم" و همچنین احساس کند که عصبانی است و در نتیجه به این گزاره نیز باور داشته باشد که "من عصبانی‌ام". او با جمع کردن این دو باور، باور سوم را شکل می‌دهد، این که "من درد دارم و من عصبانی‌ام". دکارت تنها زمانی می‌تواند در باور به این نتیجه‌ی استوار بر آن دو مقدمه موجه باشد که مقدمه‌ی دیگری را به استدلالش بیفزاید: این که "من" در باور نخست با "من" در باور دوم اینهمان است. اما اگر قرار است شخص خودش را تنها به واسطه‌ی تصورهایش بتواند بشناسد و تشخیص ببخشد، این مقدمه‌ی اضافه توجیهی پیدا نمی‌کند، زیرا این آموزه متضمن مفهوم وحدت و اینهمانی "خود" نیست.

## کوکتوی دکارت و مسأله‌ی پیش فرض جوهر ۲۱۳

دستوری سودمند است اما داده‌ای را توصیف نمی‌کند“ (به نقل از Newman, 2014).<sup>۱</sup> در تحلیل‌ار از کوکتیو به نکته‌ی جالب توجه دیگری برمی‌خوریم. اِرمی گوید فرض کنیم ضمیر شخصی “من” چونان ضمیر اشاره‌ای محض (pure demonstrative) عمل کند. در این صورت، “من” هیچ معنای ضمنی (connotation) ندارد، چرا که با هیچ وصفی همراه نمی‌شود، ولی دلالت (denotation) می‌تواند داشته باشد، و می‌توان آن را چنان تفسیر کرد که به فلان شخص اشاره می‌کند. اگر چنین باشد،

هیچ معنایی نمی‌دهد که بگوییم من وجود دارم یا بگوییم من وجود ندارم. بافت‌هایی که در آن‌ها این گزاره‌ها معنا می‌دهند بافت‌هایی‌اند که در آن‌ها ضمیر اشاره‌ای به طور ضمنی با یک توصیف جایگزین یا تقویت شود. اما تا زمانی که ضمیر اشاره‌ای محض حفظ شود، عبارت “من وجود دارم” صرفاً برای اشاره به تجربه‌ای که من دارم به کار می‌رود. . . (Ayer, 1953: 4).

از نظر اِرمی، از این واقعیت نتیجه نمی‌شود که ضرورتاً باید چنین تجربه‌ای وجود داشته باشد، و همچنین نتیجه نمی‌شود که این تجربه ضرورتاً تجربه‌ی کسی است: از آن‌جا که فرض کردیم “من” در این‌جا اشاره‌ای محض است و هیچ محتوای توصیفی خاصی ندارد بنابراین نمی‌تواند به چیزی غیر از خودش، برای مثال صاحب تجربه، مربوط باشد. آنسگم نیز معتقد است که حتی اگر “من” نوعی ضمیر اشاره‌ای باشد، باز برای آنکه معنا داشته باشد بی‌نیاز از تصور از شیئی‌ای که حاکی از آن است نیستیم. برای مثال، اگر کسی بخواهد کاربردش از صفت اشاره‌ی “این” معنادار باشد باید پاسخ پرسش “کدام این؟” را بداند (Anscombe, 1975: 7). کدام تصور است که دکارت بتواند با “من” اشاره‌ای همراه کند؟ آنسگم بر آن است که آن تصور می‌تواند “این خود” باشد، مشروط به اینکه بتوان نشان داد که آشکارا منظور همه از “من” همان خود است. این پاسخ، البته، برای برطرف کردن دغدغه‌ی ما قانع‌کننده نیست. زیرا، با توجه به تفسیرهایی که به دست داده‌ایم، این خود برای دکارت در وهله‌ی نخست چیزی تهی و بدون اوصاف است که علی‌القاعده وجودش دستخوش شک است.

راه چاره‌ی دیگر این است که من را توصیفی بفهمیم، نه همانند بالا اشاره‌ای محض. ممکن است من را چونان یک نام یا یک وصف معین (definite description) در نظر بگیریم، یعنی، برای مثال، آن را با دکارت

---

۱- در همان‌جا، در پاسخ به نقد راسل، استدلال می‌شود که در درون‌نگری سرشت سوپژکتیو تجربه نیز آشکار می‌شود. برای مثال، احساس درد با گفتن این بیان نمی‌شود که درد وجود دارد، بلکه این احساس با یک دیدگاه، یک امر تجربی دیگر که به جز با گفتن “من” به‌سختی بیان‌شدنی است، همراه است: خلاصه این که درد مال من است. به بیان دیگر، “من” -یت آگاهی یک داده‌ی نخستین تجربه است. همانطور که در بالا اشاره شد، این پاسخ، پاسخ درخوری است لیکن دکارت، حتی اگر از این پاسخ هم خبر داشت، خود علی‌القاعده نمی‌توانست آن را به زبان بیاورد: گفتارش این اجازه را به او نمی‌دهد.

(یک نام خاص) یا آن چیز اندیشنده (یک وصف معین) جایگزین کنیم. اما به نظر می‌رسد، این کار نیز به-سختی دشواری‌ها را از سر راه برمی‌دارد. بگذارید ابتدا یک وصف معین را جایگزین ضمیر مورد بحث کنیم. در نتیجه، اگر "من وجود دارم" را هم‌ارز "آن چیز اندیشنده وجود دارد" بگیریم، یعنی اگر "آن چیز اندیشنده" را به عنوان یک وصف معین جایگزین "من" کنیم، آنگاه در خواهیم یافت که آشکارا در این وصف جایگزین هیچ شکلی از دلالت بر خودآگاهی وجود ندارد. این در حالی است که در کاربرد عادی "من"، وجود این عنصر از پیش مسلم گرفته می‌شود. از سوی دیگر، اگر یک نام خاص را جایگزین "من" کنیم و بگوییم که "دکارت وجود دارد" بیان درستی از "من وجود دارم" است، آنگاه باید پرسیم که "دکارت" کیست؟ آیا همان کسی است که نام کوچکش رنه است، در فرانسه به دنیا آمده است، هموست که تأملات را می‌نویسد، شک می‌کند، داستان شک خود را برای ما تعریف می‌کند، به وجودش تصدیق یقینی می‌کند، و چنین و چنان خصوصیت را دارد؟ این‌ها اوصافی از شخص دکارت‌اند، اما به یقین، دکارت هرگز مایل نیست چیزهایی از این دست را در تأمل دوم به من نسبت دهد.

#### ۴- نتایج مقاله

بنابراین، کوگیتوری دکارت بیش از آنچه در نگاه اول ممکن است به نظر برسد مسأله‌برانگیز است. دکارت در نوشته‌های مختلف دیدگاه‌های مختلفی درباره ارتباط بین اندیشیدن و من بیان کرده است که ارائه‌ی تبیینی روشن از کوگیتوری را با دشواری مواجه می‌سازد. اما نشان دادیم که دکارت نتوانست از همان ابتدا وجود زیرلایه‌ای برای اعمال ذهنی شک‌پذیر را انکار کند، هرچند به صراحت این را بیان نکرده باشد. دکارت به نحو بسنده این واقعیت را تبیین نکرد که کار بست روش‌اش مستلزم این است که باید محملی برای اندیشه‌ها مفروض گرفته شود، زیرا در غیر این صورت تمام آنچه سوژه هنگام بازگشت به درون خود می‌یابد چیزی جز رفت‌وآمد و روی‌دادن اندیشه‌ها و کیفیات قابل‌درون‌نگری نیست. و همه‌ی این‌ها بدون احساس تعلق به خود سوژه است. این مسأله‌ای است که ذیل عنوان مسأله‌ی پیشفرض جوهر شرح داده شد. افزون بر این، به لحاظ معناشناختی، اعم از این که کاربرد ضمیر "من" را در اصطلاح دکارت اشاره‌ای یا وصفی بدانیم، نمی‌توان به-درستی گفت که، با توجه به آنچه دکارت می‌گوید، کوگیتوری یا سوم گزاره‌ی صادقی را بیان می‌کنند، زیرا یا دلالتی بر سوژه‌ی اندیشنده نخواهند داشت یا اگر دارند پیامدهایی خواهند داشت که با دستگاه دکارت ناسازگار است. با همه‌ی توضیحاتی که رفت، باید به خویشتن خاطر نشان کنیم که چه بسا معقول نباشد از دکارت همان انتظاری را داشته باشیم که، برای مثال، از یک فیلسوف قرن بیستمی داریم. دکارت شاید از این امر آگاهی چندانی نداشت که می‌بایست پیوند ژرفی بین مسأله‌ی زبان و روشی که در معرفت‌شناسی اتخاذ



## کوکتوی دکارت و مسأله‌ی پیش فرض جوهر ۲۱۵

می‌کند ایجاد کند. خود او اذعان دارد که کاری که کرد صرفاً این بود که معنای بسیاری از واژه‌ها و چیزهای دیگر را پیش فرض گرفت. بنابراین شاید بتوان گفت که یکی از دلایل این که چرا دکارت نمی‌توانست و نمی‌خواست بگوید "اندیشه دارد روی می‌دهد" این بود که ظاهراً او از گام نخست روش‌اش، زبان عادی—که در نحو و معناشناسی آن الگوی دارا-دارایی کاملاً نهادینه شده است، یعنی این الگو که چیزی هست که دارد (بگویم جوهر یا فاعل) و چیزی هست که داشته می‌شود (بگویم صفت)—را از پیش مفروض گرفته بود. از این رو، هنوز این پرسش باقی است که "من" در تأملات دقیقاً تا چه اندازه با خاصه‌های این مفهوم در معناشناسی مطابق دارد، و خود دکارت تا چه اندازه این مسأله را برای دستگاه فلسفی‌اش حیاتی می‌دانست.

## منابع

- دکارت، ر. (۱۳۹۲). *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، ترجمه‌ی احمد احمدی، تهران: سمت.
- دکارت، ر. (۱۳۹۴). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه‌ی علی افضل‌لی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، ف. (۱۳۹۰). *تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایب‌نیس*، ترجمه‌ی غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Anscombe, E. (1975). "The First Person," *Mind and Language*, ed. Samuel Cuttenplan, Oxford: Oxford University Press, pp. 21-36.
- Ayer, A. J. (1953). "*Cogito, Ergo Sum*," *Analysis*, Vol. 14, No. 2, pp. 27-31.
- Curley, E. M. (1978). *Descartes against the Skeptics*, Cambridge: Harvard University Press.
- Curley, E. M. (2006). *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, ed. Stephen Gaukroger, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Descartes, R. (2012a). *Dicourse on the Method*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2012b). *Principles of Philosophy*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2012c). *Objections and Replies*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. G. (1966) "Descartes's Discussion of His Existence in the Second Meditations," *The Philosophical Review*, Vol. 75, No. 3, pp. 329-356.
- Hintikka, J. (1962). "*Cogito ergo Sum*: Inference or Performance?," *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1, pp. 3-32.
- Markie, p. (1992). "*Cogito and its Importance*," in *Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.
- Newman, L. (2014). "Descartes' Epistemology," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Weinberg, J. R. (1962). "*Cogito, Ergo Sum*: Some Reflections's on Mr. Hintikka's Article," *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 4, pp. 483-491.
- Williams. B. (2005). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Abingdon: Routledge.
- Wilson, M. D. (1982). *Descartes*, London: Routledge.