

From Doubt to Suspension: Rethinking the Starting Point of Philosophy from Descartes to Husserl

Mehdi Khayatzaheh¹

(Received: 2025-7-15; Accepted: 2025-9-19)

Abstract

In the Western intellectual tradition, René Descartes and Edmund Husserl are two prominent philosophers who sought to establish philosophy through a comparable approach. Descartes's methodical doubt and Husserl's epoché represent two fundamental starting points for the foundation of philosophy. Descartes's methodical doubt constitutes his initial step toward discovering the "I", whereas Husserl's epoché serves as a pathway to attaining the "transcendental ego." Despite their apparent similarities, these two procedures and their ultimate outcomes exhibit fundamental divergences. Descartes's methodical doubt is an instrument for achieving absolute certainty; by doubting all beliefs, he aims to construct an unshakable foundation for knowledge. In contrast, Husserl's epoché is a "suspension" or "bracketing" designed to access the transcendental subject and the domain of phenomenological inquiry. Employing a descriptive-analytical method based on library sources, this study presents a rigorous reading of Cartesian methodical doubt, followed by an examination of Husserl's epoché, his reception of Descartes, and his critiques of Cartesian doubt. The final section critically evaluates both of Husserl's critiques with reference to Descartes's broader corpus. The primary finding reveals that both Cartesian doubt and Husserlian epoché function as avenues to reach the "I" or "ego." While commending Descartes's approach, Husserl advances two principal critiques: first, Descartes's reliance on the mathematical method, which ceases to remain indubitable once doubt is generalized across all sciences; second, the apprehension of the "I" as a natural entity within the world rather than as a transcendental ego. A thorough re-examination of Descartes's works demonstrates that doubt is not his ultimate method, but rather a preliminary measure to purge prejudices—one that collapses without rational criteria and analytical methods; similarly, the epoché is not entirely presuppositionless. Furthermore, the cogito fundamentally defines the "I" through modes of consciousness rather than through the body, space, or time.

Keywords: Descartes, Epoché, Husserl, Methodical Doubt, The Thinking Self (Cogito).

1. Assistant Professor, Department of Practical Philosophy, Iranian Institute of Philosophy (IRIP), Tehran, Iran.
Email: mkhayat1365@gmail.com

از شک تا تعلیق: بازاندیشی در نقطه آغاز فلسفه از دکارت تا هوسرل

مهدی خیاط زاده^۱

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۸]

چکیده

در سنت فکری غرب، رنه دکارت و ادموند هوسرل، دو فیلسوف برجسته هستند که با شیوه‌ای مشابه به دنبال تأسیس فلسفه اند. شک دستوری دکارت و اپوخه هوسرل، دو نقطه آغاز بنیادین برای تأسیس فلسفه هستند. شک دستوری دکارت، گام آغازین وی برای یافتن «من» است. اپوخه هوسرل نیز مسیری برای رسیدن به «من استعلایی» است. این دوشیوه و نتایج نهایی آن‌ها در عین شباهت ظاهری، تفاوت‌های بنیادینی دارند. شک دستوری دکارت، شیوه‌ای برای رسیدن به یقین مطلق است. وی با شک در تمامی باورها، به دنبال ساختن بنیانی استوار برای معرفت است. در مقابل، اپوخه هوسرل، یک «تعلیق» یا «در پرانتزگذاری» برای رسیدن به سوژه‌ای استعلایی و میدان تحقیق پدیدارشناختی است. اثر پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای، خوانشی دقیق از شک دستوری دکارت ارائه می‌دهد و در ادامه، به بررسی اپوخه هوسرل، تأثیرپذیری او از دکارت و نقدهای وی بر شک دستوری دکارت می‌پردازد. در بخش پایانی نیز هر دو نقد هوسرل با ارجاع به سایر آثار دکارت ارزیابی انتقادی می‌شود. دستاورد نهایی این اثر آن است که شک دکارتی و اپوخه هوسرل هر دوراهی برای رسیدن به «من» یا «اگو» هستند. هوسرل با تحسین روش دکارت، دو نقد بر آن وارد می‌کند: نخست، اتکای دکارت به روش ریاضیاتی که پس از تعمیم شک به همه علوم، دیگر قطعی نیست؛ و دوم، فهم «من» به مثابه امری طبیعی در جهان، نه به عنوان اگوی استعلایی. مراجعه به آثار دکارت نشان می‌دهد شک نزد دکارت روش نهایی نیست؛ بلکه تمهیدی برای زدودن پیش‌داوری‌هاست و بدون معیارهای عقلانی و روش تحلیل فرومی‌پاشد؛ اپوخه نیز کاملاً بدون پیش‌فرض نیست. همچنین کوگیتو به معنای تعریف «من» از طریق اطوار آگاهی است، نه از طریق بدن، مکان یا زمان.

واژگان کلیدی: دکارت، هوسرل، شک دستوری، اپوخه، من اندیشنده

مقدمه

مسئله نقطه آغاز در فلسفه دکارت و هوسرل، به جست‌وجوی مبنایی یقینی برای معرفت پیوند خورده است. دکارت حرکت به سمت نقطه آغاز را با «شک دستوری» به مثابه گام نخست پی می‌گیرد، و هوسرل با اپوخه یا در پرانتز گذاشتن، میدان تحقیق پدیدارشناختی خود را شکل می‌دهد. شک دکارتی و اپوخه هوسرل هر دو برای رسیدن به «من» یا «الگو» هستند؛ با این حال، تفاوت‌های بنیادینی دارند و هوسرل با وجود تحسین دکارت، دو نقد جدی به شیوه او دارد.

دغدغه اصلی پژوهش حاضر نیز بازنگری در نسبت میان این دو و ارزیابی نقدهای هوسرل بر شیوه دکارتی است. از این رو، این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، نخست مؤلفه‌های شک دستوری دکارت و دلالت‌های آن را بازخوانی می‌کند؛ سپس با گذار به دستگاه فکری هوسرل، شیوه تعلیقی او و کارکرد آن را بررسی می‌کند و نقدهای اصلی هوسرل بر شیوه دکارتی را تبیین می‌کند؛ در پایان نیز این نقدها را به صورت انتقادی ارزیابی می‌کند.

با توجه به اهمیت هر دو فیلسوف، آثار مشابهی در این زمینه نگاشته شده است. در این میان، دو اثر بیش از دیگر آثار با هدف مقاله حاضر همسو هستند. نخستین اثر که شباهت زیادی با مقاله حاضر دارد، مقاله وجوه اشتراک و افتراق فکری هوسرل و دکارت به قلم محمدتقی شاکری است. دومین اثر نیز مقاله روایت فلسفی-تاریخی هوسرل از خاستگاه اصالت روان‌شناسی و ضرورت چرخش استعلایی به قلم علی فتحی است.

مقاله حاضر با دو پژوهش یادشده، در بررسی تأثیرپذیری هوسرل از دکارت و تبیین تفاوت‌های میان آن دو، اشتراک دارد؛ اما از جهات مهمی با آن‌ها متفاوت است. مهم‌ترین وجه تمایز این مقاله آن است که پرسش اصلی آن بر نسبت میان شک دکارتی و اپوخه هوسرل متمرکز است؛ در حالی که مقاله نخست این نسبت را به طور مستقیم بررسی نمی‌کند، بلکه دستگاه فکری دو فیلسوف را در سه محور هدف، روش و فرجام مقایسه کرده و تصویری کلی از نسبت اندیشه آن‌ها ارائه می‌دهد. مقاله دوم نیز تنها به مناسبت، اشاره‌ای به این موضوع دارد.

از این رو، نوآوری این مقاله را می‌توان در سه محور خلاصه کرد: ۱. تمرکز دقیق بر مسئله نقطه آغاز فلسفه در اندیشه دو فیلسوف؛ ۲. توجه به گذار اندیشه فلسفی از شک به تعلیق؛ ۳. ارزیابی نقدهای هوسرل از دکارت و دفاع از دکارت در برابر این نقدها با ارجاع به سایر آثار او.

۱- شک دستوری دکارت

رنه دکارت به عنوان فیلسوف آغازگر دوره جدید فلسفه، در فضایی طرح فلسفی خود را ارائه داد که نوعی شکاکیت پدید آمده بود. در چنین دورانی، بیش از هر کسی نام ادیب مشهور فرانسوی میشل دو مونتینی (۱۵۳۳-۱۵۹۲) به چشم می‌آید. وی استدلال‌های باستانی برای شکاکیت را احیا کرد. نسبیت تجربه حسی، عدم امکان غلبه عقل بر این نسبیت و رسیدن به حقیقت مطلق، تغییر مداوم عین و ذهن، از جمله این استدلال‌ها بودند. از نظر مونتینی، انسان فاقد قدرت برای تأسیس هرگونه نظام متقن مابعدالطبیعی است (کاپلستون ۱۳۸۸ الف، ۳: ۲۷۲؛ کاپلستون ۱۳۸۸ ب، ۴: ۳۲). از سوی دیگر، پیشرفت‌های چشمگیر در علوم طبیعی، به خصوص نجوم، در این دوران باعث شد که مهم‌ترین دغدغه فیلسوفان آن روزگار، روش رسیدن به شناخت یقینی باشد. انتشار حدود چهار کتاب با عنوان «روش»^۱ از اوایل سده شانزدهم (۱۵۲۰) تا سده هفدهم (۱۶۳۱)، نشان از اهمیت این مسئله نزد متفکران آن عصر دارد (شهرآیینی و آزادی خواه ۱۳۹۳، ۶۵).

در چنین زمانه‌ای دکارت ظهور می‌کند و تلاش دارد که فلسفه را به یک حکمت ایجابی تبدیل کند و آن را احیا سازد. از نظر دکارت، حقیقت هیچ‌گاه پوشیده در اسرار نبود و بشر با به کارگیری صحیح عقل خویش می‌توانست به سادگی به آن دست یابد. این نگرش، با عقیده شایع در سده‌های شانزده و هفده، مبنی بر دشواری دستیابی به معرفت، در تقابل بود. ایده اصلی تفکر دکارت، نقد اصل ارسطویی تقدم حس در معرفت است که توماس آکویناس نیز معرفت‌شناسی خود را بر پایه آن بنا نهاده بود (شهرآیینی، ۱۴۰۴: ص ۹۵). شروع تفکر دکارت با روش‌شناسی است

1. Methodus.

و وی روش تحلیل یا هندسی و ریاضیاتی را برای ارائه مابعدالطبیعه خود برمی‌گزیند. در این روش، با بهره‌مندی از تصورات واضح و متمایز، با نظم و ترتیب خاصی به تبیین سایر مفاهیم پرداخته می‌شود، و مخاطب برای تصدیق فکر نویسنده، باید بر پایه شهود شخصی خویش، مراحل فکری رایجی یکی پیموده و به نتیجه نهایی برسد (دکارت ۱۳۹۶، ۱۷۸ و ۱۷۹). لازمه کار بست این روش در متافیزیک، رها کردن باورهای پیشین است. از این رو، دکارت در ابتدای کار فلسفی خود به این نتیجه می‌رسد که برای رسیدن به نظام معرفتی متقن باید تمام دانسته‌های قبلی خود را دور بریزد و با شک در آن‌ها، به دنبال نقطه اتکای ارشمیدوسی باشد تا بتواند نظام فلسفی خود را بر آن بنا نهد (دکارت ۱۳۸۶، ۲۱۳؛ دکارت ۱۳۹۶، ۳۶). توجه به این نکته نشان می‌دهد شک دستوری دکارت، روش وی برای تأسیس فلسفه نیست؛ بلکه راهکار و فراهم‌سازی زمینه عملی ورود به بحث است (شهرآیینی و آزادی خواه ۱۳۹۳، ۶۷).^(۱) ایده کلی تأمل نخست از کتاب تأملات وی، بیان دلائلی برای تشکیک در همه چیز به خصوص امور مادی است. وی از شک روشی و دستوری آغاز می‌کند؛ یعنی شک وی، فرضی است و تلاش دارد تا هم‌زمان با شکاکان تمام معارف را قابل تردید بدانند. از این رو، دکارت شکاک نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که وی حین نگارش تأمل اول، شکاک باشد و بعد در سایر تأملات به دنبال رد آن باشد؛ بلکه در صدد همراه شدن با شکاکان است تا بتواند بنای معرفت را از ابتدا بنا نهد. وی بنا را بر این می‌گذارد که نسبت به تمام امور تردیدپذیر، تعلیق حکم کند، و برای این کار به تشکیک در بنیان معرفت بشری یعنی حس و خبر نقلی می‌پردازد (دکارت ۱۳۹۶، ۳۰). نکته قابل تأمل آنکه، دکارت به صراحت معتقد است که شک دستوری مربوط به تحقیق حقیقت است؛ اما در زندگی روزمره و فعالیت‌های عملی زندگانی، یقیناً اعتماد نکردن به حس احمقانه است (دکارت ۱۳۸۶، ۴۳۴). شروع حرکت دکارت از استناد به خطاهای رایج حواس است. برای تشکیک عام در معرفت، استناد خطا به منابع عام معرفت، یعنی عقل، حس، حافظه و مانند آن، کافی است. این اشکال از یونان باستان بوده و تاکنون نیز مورد استفاده است. دکارت نیز از همین روش شروع می‌کند تا به تشکیک عام برسد. بدون هیچ تردیدی، انسان در امور

حسی معرفتی دارد که بعداً متوجه خطا بودن آن می‌شود. این مسئله اختصاص به حس ندارد، درباره عقل نیز می‌توان مشابه این استدلال را اقامه کرد. اختلافات بین دانشمندان یک علم نیز مؤید همین مطلب است.

در پاسخ به اشکال نخستِ دکارت می‌توان گفت که او برای تصحیح معرفت از عقل بهره برده است؛ در حالی که همین نقضِ رامی‌توان نسبت به عقل نیز مطرح کرد. پاسخ حلی آن است که انسان با استفاده از معیارهایی می‌تواند خطاهای معرفتی را تشخیص دهد؛ برای مثال، با استناد به استحاله اجتماع نقیضین درمی‌یابد که فی الجمله یکی از دو گزاره حسی متناقض درست است. بنابراین، استدلال اول نمی‌تواند عام باشد و دکارت در مسیر تثبیت شک دستوری خود، استدلال دومی را بیان می‌کند.

وی در گام بعدی به اموری اشاره می‌کند که دلیل اول شامل آن‌ها نمی‌شود؛ زیرا باور به این امور خیلی معقول است؛ مانند اینکه من در مقابل آتش و روی صندلی نشسته‌ام. دکارت برای تشکیک در این امور استدلال دیگری اقامه می‌کند و آن اینکه، شاید انسان این امور متعارف و معقول را در خواب دیده باشد. در این گام نیز این اشکال مطرح می‌شود که گرچه ترکیب آنچه که من می‌بینم ممکن است در خواب باشد، اما عناصر تشکیل دهنده این ترکیب قطعاً از خارج آمده‌اند؛ زیرا من نمی‌توانم از هیچ، چنین ترکیبی ایجاد کنم. وی برای این پاسخ، مثال به نقاش ماهری می‌زند که هرچقدر که تخیل قوی‌ای داشته باشد و بتواند ترکیب بدیعی خلق کند، باز هم از عناصر حاصل از واقعیات بهره برده است. بر این اساس، علمی که از امور مرکب بحث می‌کنند، مانند پزشکی، یقینی نیستند؛ اما علمی که بر عناصر بسیط استوارند، مانند ریاضی و هندسه، قابل تردید نیستند (دکارت ۱۳۹۶، ۳۰-۳۲). بنابراین، دکارت باید استدلال سومی را برای تشکیک در عناصر بسیط -مانند رنگ، شکل، زمان و مکان- مطرح کند.

استدلال سوم وی به این صورت است: «به اعتقاد من، خدای قادر مطلق هست که ممکن است من را به گونه‌ای خلق کرده باشد که تمام این تصورات را حقائق بپندارم». وی بر این استدلال اشکال می‌کند که «چنین خدایی خیر مطلق نیز هست و خیر بودن وی چنین اقتضا دارد که من به خطا نیفتم». پاسخ

او به اشکال این است که «ما فی الجملة خطا داریم و این خطای فی الجملة نیز با خیر مطلق بودن وی در تضاد است. بنابراین، وجود خطای فی الجملة نافعی چنین خدایی است». دکارت فعلاً بیان نمی‌کند که این خطای فی الجملة چه چیزی را نفی می‌کند. وی در ادامه فرض می‌گیرد خدایی که قدرت مطلق دارد، نیست و با این فرض نتیجه می‌گیرد که هر علتی که به جای خدا بیاید، هرچقدر که این علت ناقص‌تر باشد، امکان به خطا افتادن من بیشتر می‌شود (دکارت ۱۳۹۶، ۳۲-۳۳).

بنابراین، دکارت با استدلال‌های سه‌گانه‌ای که به کار برد، به تشکیک در تمام معلومات خود می‌رسد و گام اول را در جست‌وجوی سنگ بنای معرفت برمی‌دارد. او پس از تشکیک در همه باورهای خود، به نکته‌ای کاربردی در مسیری که در پیش گرفته است می‌پردازد و آن اینکه در فرایند جست‌وجوی حقیقت، ممکن است باورهای پیشین دوباره به ذهن او بازگردند و بر نتیجه پژوهش او تأثیر بگذارند. برای دوری از این وضعیت، باید طرف مقابل گزاره‌هایی را که پیش‌تر پذیرفته است ترجیح دهد تا هر دو طرف گزاره در ذهن او به حالت تعادل برسند و بتواند با ذهنی خالی از پیش فرض به پژوهش خود ادامه دهد (دکارت ۱۳۹۶، ۳۳-۳۴). وی متذکر می‌شود که این حالت، ضرری در مشی عملی وی ندارد و بحثی صرفاً نظری است. دکارت در بخش سوم کتاب گفتار در روش، بیشتر در این باره توضیح داده است:

باری همچنان که هرگاه کسی خانه‌ای دارد و می‌خواهد آن را نو کند پیش از دست بردن به این کار هرآینه آن را می‌کوبد و مصالح فراهم می‌سازد و...؛ اما باین همه نمی‌تواند قانع شود؛ بلکه ناچار از پیش، خانه دیگری آماده می‌کند که هنگام ساختمان بتواند در آن به آسایش زیست کند. بر همین سان، چون مرا عقل بر آن داشت که در عقاید خود مردد باشم، برای اینکه در اعمالم باری به حال تردید نمانم و بتوانم تا ممکن است به خوشی زندگی کنم، یک دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم.... اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم، و دیانتی را که خداوند درباره من تفضل کرده و از کودکی مرا به آن پرورده است، پیوسته نگاه بدارم، و در امور دیگر پیروی کنم از عقاید معتدل دور از افراط و تفریط (دکارت ۱۳۸۷، ۶۲).

دکارت در انتهای کلام خود، شیطان شریری را فرض می‌گیرد که عامل به خطا افتادن انسان است (دکارت ۱۳۹۶، ۳۴). دو حالت برای این قسمت از کلام دکارت محتمل است:

احتمال اول: دکارت دوباره به استدلال برای شکاکیت برمی‌گردد و بحث شیطان شریر را به عنوان عامل فریب‌کاری به استدلال سوم اضافه می‌کند. براساس این احتمال، دو فرض مطرح می‌شود: **فرض اول:** دکارت در گام آخر خود، خدا را نفی می‌کند و احتمال وجود شیطان فریبنده‌ای را جایگزین آن می‌کند.

فرض دوم: از آنجاکه فریب عام یا جزئی، با خیریت خداوند در تعارض بود، پس دکارت از خیریت محض خداوند دست شسته و شیطان فریبنده‌ای را به عنوان عامل فریب‌کاری مطرح می‌کند. **احتمال دوم:** کلام وی ادامه شیوه تهنیتی باشد؛ به این صورت که چون در نظر او وجود خدایی که عامل معرفت انسان است برای او ترجیح دارد، برای به تعادل رسیدن، شیطان شریری را فرض می‌گیرد که عامل جهل و به شک افتادن انسان می‌شود. او با این فرض، به نوعی از تعادل در صدق و کذب تمام گزاره‌های معرفتی‌اش می‌رسد.

دکارت در تأمل دوم به دنبال یک نقطه ثابت ارسمیدوسی است تا از آن نقطه، کاخ معرفت را بنا نهد (دکارت ۱۳۹۶، ۳۶). نتیجه شک دستوری که دکارت در پیش گرفت و در پی آن در تمام معلومات و باورهای خود تردید کرد، این شد که همین شک باعث ظهور «من اندیشنده» برای وی می‌شود:

«اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم [یا صرفاً درباره چیزی اندیشیده باشم] بی‌گمان خودم می‌بایست وجود داشته باشم؛ اما فریب‌کار بسیار توانا یا بسیار تردستی است که همواره تمام توان خود را در راه فریفتن من به کار می‌برد. در این صورت، وقتی این فریب‌کار مرا فریب می‌دهد، بدون شک من هم وجود دارم، و بگذار هرچه می‌خواهد در فریفتن من بکوشد. هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم. بنابراین... سرانجام باید به این نتیجه معین رسید که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم» هر بار که آن را به زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضرورة صادق است» (دکارت ۱۳۹۶، ۳۷-۳۸).

بنابراین، وی بعد از اینکه در همه چیز تردید کرد، اصل وجود خود را یافت و حتی با فرض وجود یک موجود فریب کار، باز هم معتقد است که در همان حال فریب کاری، خود را می یابد. مشابه این شیوه را پیش از دکارت، در آگوستین نیز می توان مشاهده کرد. وی در کتاب شهر خدا، از مسیر خطا کردن، به شهود وجود خود می رسد:

«من در مورد این حقایق از مدعای فیلسوفان آکادمیک که می گویند: «نکند اشتباه کرده باشی»، هراسی ندارم؛ زیرا اگر اشتباه هم کرده باشم، باز هم معلوم می شود که وجود دارم؛ زیرا کسی که وجود ندارد، نمی تواند اشتباه کند، و اگر من اشتباه کرده ام، همین اشتباه کردن اثبات می کند که من وجود دارم، و چون اشتباه کردن من وجود مرا اثبات می کند، چگونه در اعتقاد به اینکه وجود دارم اشتباه کرده ام؛ در حالی که اشتباه کردن من وجود مرا اثبات می کند؟ پس اکنون که اشتباه کردن من وجودم را اثبات می کند، اگر اشتباه هم کرده باشم، مسلماً در علمی که به وجود خودم دارم اشتباه نکرده ام. و در نتیجه در علمی نیز که به این علم دارم اشتباه نکرده خواهم بود» (آگوستین ۱۳۹۳، ۴۸۲).

۲- اپوخه حکم هوسرل

ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸)، فیلسوف آلمانی یهودی تبار و مؤسس پدیدارشناسی معاصر، در حیات فکری خود دو دوره متمایز را پشت سر گذاشت. وی در آغاز، همچون برانتانو (۱۸۳۸-۱۹۱۷)، رویکردی روان شناسانه به مسئله ذهن داشت؛ اما در دوره دوم حیات فکری خود، به پدیدارشناسی استعلایی روی آورد (مداین ۱۳۹۹، ۳۷۴). وی در این دوره در آغاز فلسفه خود، قرابت های بسیاری با رنه دکارت دارد. هوسرل در مدخل کتاب تأملات دکارتی تصریح می کند که انگیزش های نوین پدیدارشناسی، مدیون دکارت است و در اثر مطالعه تأملات اوست که پدیده شناسی به گونه نوینی از فلسفه استعلایی تبدیل شده است. پدیده شناسی، برخی از مضامین دکارتی را به شکل ریشه ای تکامل داده است. از این رو، می توان این فلسفه را به نوعی «نو دکارت گرایی»^۱ نامید (هوسرل ۱۳۹۰، ۳۱).

1. Neo-Cartesianism.

نکته بنیادین از فلسفه دکارت که به شدت توجه هوسرل را به خود جلب کرده، و او در آثار خود زیاد از آن یاد می‌کند، شک دستوری دکارت است. هوسرل معتقد است: «برای فیلسوف شدن، ضروری است که انسان یک بار در زندگی خود به خویشتن بازگردد و بکوشد تا تمامی علمی را که تاکنون برایش معتبر بوده‌اند، معلق ساخته و آن‌ها را از نو بسازد» (هوسرل ۱۳۹۰، ۳۲). خود هوسرل نیز همین طریقه را در پیش می‌گیرد و می‌کوشد از طریق تعلیق و اپوخه، همه معلوماتش به هدف مطلوب برسد: «تأملات مثل اعلائی تأملات ضروری برای هر فیلسوف آغازگر را نشان می‌دهد و بر پایه چنین تأملاتی است که یک فلسفه می‌تواند زاده شود» (هوسرل ۱۳۹۰، ۳۳). نکته دیگری از فلسفه دکارت که برای هوسرل نقش محوری دارد، «من اندیشنده» یا «اگو کجیتوی» دکارت است. این نکته محصول شک دستوری دکارت است که در قسمت قبل به آن اشاره شد:

تأملات، به شیوه‌ای کاملاً خاص و دقیقاً به لطف بازگشتشان به «من می‌اندیشم» محض، نقشی درون‌ساز در فلسفه ایفا کرده‌اند. دکارت عملاً گونه کاملاً نوینی از فلسفه را افتتاح کرد. با او فلسفه کاملاً تغییر سبک داد و به‌طور ریشه‌ای از عینی‌گرایی ساده لوحانه به ذهنی‌گرایی استعلایی چرخید (هوسرل ۱۳۹۰، ۳۵).

هوسرل معتقد است فلسفه در دوران معاصر در همان شرایط نابسامانی است که دکارت در دوره جوانی خویش با آن مواجه بود. سودای فلسفه‌ای زنده در روزگار کنونی، به نوازی‌های بسیاری منجر شده است؛ غافل از آنکه تنها نوازی به راستی ثمربخش، احیای ریشه‌گرایی دکارت به عنوان یک فیلسوف آغازگر است (هوسرل ۱۳۹۰، ۳۶-۳۷). بر همین اساس، هوسرل در سخنرانی‌هایی که با عنوان تأملات دکارتی به چاپ رسیده است، برای تمهید بحث پدیده‌شناسی، بنای خود را حرکت براساس تأملات دکارتی قرار می‌دهد.

همان‌طور که گذشت، مهم‌ترین قسمت فلسفه دکارت برای هوسرل، همان شک روشی اوست که در ابتدا بنا را بر عدم یقین همه معلومات می‌گذارد. این نقطه به عنوان آغازگری ریشه‌ای برای فلسفیدن، برای هوسرل اهمیت بسیاری دارد و چیزی است که به عنوان اپوخه یا در پرانتز نهادن^۱

1. Bracketing.

در فلسفه وی نقشی اساسی دارد. کارکرد اپوخه یا تعلیق حکم در فلسفه هوسرل، همانند کارکرد شک دستوری در فلسفه دکارت بوده و برای رسیدن به «من» است:

با در نظر گرفتن تأملات دکارت، به معنایی جدید و عمیق تر، بازگشت دومی به من فیلسوف - به آگوی وجدانیات محض - ملاحظه می شود. این بازگشت به وسیله روش بسیار بااهمیت شک انجام می شود. در این روش، به هدف شناخت مطلق، از موجود دانستن هر امری که قابل شک و تردید است اجتناب می شود. بنابراین در این روش، هر امری که در زندگی طبیعی تجربی و فکری یقینی جلوه می کند، از حیث امکان شک در آن مورد نقد روشمند قرار می دهد و می کوشد که با طرد هر امر قابل شکی به داده های مطلق بدیهی برسد (هوسرل ۱۳۹۰، ۳۳).

اونیز همانند دکارت توجه دارد که به کارگیری چنین روشی در فلسفه، دشواری های خاص خود را دارد؛ اما آن را امری گریزناپذیر می داند که باید باشکیبایی از آن عبور کرد: «یقیناً بدین ترتیب در آغاز به دشواری های عجیبی گرفتار می شویم؛ اما اگر بناست ریشه گرایی ما عملی شود و ادعایی صرف باقی نماند، نمی توان از این دشواری ها اجتناب کرد. پس راه خویش را صبورانه ادامه دهیم» (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۱).

هوسرل در همین گام ابتدایی که آن را مدیون دکارت می داند، نقدی نیز به او وارد می سازد. وی معتقد است که هرچند دکارت در این روش، بنای خود را بر شک در همه چیز نهاده بود؛ اما یک ایده آل علمی - علم ریاضیاتی طبیعی - را به عنوان الگوی علمی خود پذیرفته بود. این ایده آل به عنوان یک پیش داوری، در قرون بعدی تأثیرات مخربی بر جای گذاشت. برای دکارت واضح بود که علم کلی باید به شکل نظام استنتاجی و هندسی و مبتنی بر اصول موضوعه باشد. این اصول موضوعه همان یقین مطلق آگو و اصول موضوعه فطری بودند. هوسرل چنین پیش داوری در فلسفه دکارت را امری خلاف فرض اولیه وی دانسته و معتقد است: «به عنوان فیلسوفانی که هنوز نقطه آغازین خویش را جست وجو می کنیم، نباید هیچ گونه ایده آل علمی را معتبر بدانیم» (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۰). اما آیا این تعلیق حکم حتی نسبت به ایده آل علمی فیلسوف، باعث نمی شود که آغاز یک جست وجوی فلسفی بی معنا باشد؟ آیا اساساً امکان دارد که فیلسوف بدون هدف معینی تمام باورهای خود را معلق سازد؟ پاسخ هوسرل به این سؤال منفی است. هدف از تعلیق و اپوخه

احکام این است که بنیانی مطلق برای علوم فراهم آورد؛ ولی از آنجاکه ایده کلی علم از علوم موجود، وام گرفته شده است و در نقطه آغازین فلسفه، این علوم اپوخه شده‌اند، پس این ایده کلی نیز به تبع منشأ انتزاع آن، معلق بوده و در حد احتمال و فرض باقی می‌ماند. بنابراین، ایده غایی علوم به عنوان یک احتمال و کلیتی مواج و نامتعیین به هدف هدایت بخشی فیلسوف در تأملاتش مورد پذیرش قرار گرفته و امکان و قابلیت تحقق آن، سنجیده می‌شود (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۱). در نهایت، هوسرل نیز مانند دکارت درصدد است تا ایده علم مطلق را به عنوان هدف کوشش فلسفی خود مدّ نظر قرار دهد؛ با این تفاوت که وی این ایده را در حد فرض می‌داند:

ما فیلسوفان آغازگر تصدیق می‌کنیم که ایده دکارتی علم، یعنی علمی کلی که بر بنیانی مطلق و موجه استوار باشد، چیز دیگری نیست جز ایده‌ای که همواره کلیه علوم را در کوشش‌شان برای دستیابی به کلیت، صرف‌نظر از درجه تحقق عملی آن، هدایت می‌کند (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۵).

هوسرل درصدد است که این ایده کلی علم را با زیستن آن حاصل کند:

می‌توانیم از صدور هر حکمی درباره اعتبار علوم موجود... و بنابراین درباره درستی نظریه‌های آن‌ها و متضایفاً درباره استحکام روش‌های نظریه‌سازی آن‌ها پرهیز کنیم؛ اما هیچ چیز مانع نمی‌شود که کوشش و فعالیت علمی را «زیست کنیم» و عقیده‌ای روشن و متمایز از هدف مطلوب آن به دست آوریم (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۲).

وی برای رسیدن به این هدف، ابتدا از عمل «حکم کردن» آغاز کرده و میان احکام بی‌واسطه در اثبات و باواسطه تمایز می‌نهد. گام دوم، روشن ساختن معنای تلاش علم برای اثبات احکام بی‌واسطه و باواسطه است. هوسرل از این رهگذر به ایده بداهت^۱ می‌رسد: «در بداهت، شیء یا وضعیت صرفاً دورادور به نحو ناکافی «افاده» نمی‌شود؛ بلکه «خود آن» برای ما حاضر است و فاعل حکم، آگاهی حلولی از آن دارد» (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۳-۴۴). هوسرل با این شیوه، برخی از عناصر بنیادی ایده غایی تمامی فعالیت‌های علمی را آشکار می‌سازد و آن اینکه دانشمندان تنها در پی حکم کردن نیست؛ بلکه در تلاش است تا حکم خود را اثبات کند و اگر نتواند آن را تا سر حد

1. Evidenz.

عناصر نهایی اش ثابت کند، از اطلاق عنوان «شناخت علمی» به آن امتناع می‌ورزد. البته این شرط شاید در عمل ادعایی صرف باشد؛ ولی هدفی ایده‌آل در آن نهفته است (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۴). گام سوم هوسرل در زیستن ایده‌آلی، منتهی به کشف «بدهت بیان» به عنوان جزء تعیین‌کننده‌ای از ایده حقیقت علمی می‌شود. علم به‌طور کلی می‌خواهد احکام بیان شده صادر کند و حکم را به عنوان حکم بیان شده اثبات کند (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۴-۴۵). بدهت در نظر هوسرل عبارت است از: تجربه کردن یک موجود و نحوه وجود آن. در بدهت، نفس انسان با خود شیء مواجه می‌شود؛ البته بدهت و حقیقت می‌تواند کامل‌تر یا ناقص‌تر باشد. بنابراین، بدهت و حقیقت گاهی مطلق است و گاهی نسبی. انسان‌ها در زندگی روزمره خود با اهداف متغیر و نسبی می‌توانند به بدهت‌ها و حقائق نسبی بسنده کنند؛ اما علم خواستار حقایقی است که یک بار برای همیشه و برای همه کس معتبر باشند و معتبر بمانند و با آزمون‌های جدید و همه‌جانبه سازگار باشند. البته هوسرل اذعان می‌کند که علم، عملاً از ارائه نظامی از حقائق مطلق عاجز است و حقائقش را از نو جرح و تعدیل می‌کند؛ اما باز هم از ایده حقیقت مطلق تبعیت می‌کند. مقصود نهایی ایده علم و فلسفه، متضمن نظامی از شناخت‌ها است که از شناخت‌های فی‌نفسه قبلی به سوی شناخت‌های فی‌نفسه بعدی سیر می‌کنند (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۶).

بنابراین، هوسرل در سیر خود که از آن به «زیستن کوشش علمی» یاد کرد، توانست برخی از عناصر بنیادی ایده‌آلی علم اصیل را شناسایی کند. وی معتقد است با چنین سیری، بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری درباره امکان علم حقیقی یا درباره یک ایده‌آل علمی به ظاهر بدیهی، به ایده‌ای رسیده است که توسط آن می‌تواند کوشش علمی را هدایت کند (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۶-۴۷). او با توجه به شیوه دکارتی، ابتدا آرمانی را به عنوان هدف نهایی از کوشش فلسفی اش در نظر می‌گیرد، و بعد با پوخته کردن تمام احکام و دانسته‌های خود در صدد است تا با ملاک بدهت به سوی این هدف نهایی گام بردارد: من به عنوان یک فیلسوف آغازگر به سوی هدف مفروض یک علم اصیل حرکت می‌کنم، و نتیجتاً آشکار است که مجاز نیستم هیچ حکمی را که به بدهت بنانکرده‌ام، یعنی در تجاربی که در آن‌ها خود چیزها و وضعیت‌ها حاضر باشند به دست نیاورده‌ام، معتبر بدانم (هوسرل ۱۳۹۰، ۴۷).

گام بعدی هوسرل روشن ساختن حدود بداهت است تا بتواند به قطعیت برسد. وی در تلاش است تا حقائق فی‌نفسه اولیه‌ای را که سنگ بنای کل معرفت است، بجوید. بداهت این حقائق فی‌نفسه مقدم بر تمام بداهت‌هاست. این حقائق، اموری هستند که مطلقاً شک‌ناپذیرند. بداهت به معنای ادراک نفسانی از یک هستنده بایقین مطلق به وجود آن، خود بر دو قسم است: گاهی یک امر بدیهی است؛ ولی این بداهت نافی این احتمال نیست که متعلقش بعداً مورد شک و تردید قرار گیرد. تجارب حسی انسان نمونه‌ای از این قسم بداهت‌ها هستند. در مقابل، گاهی امری بدیهی است و این بداهت مطلقاً قابل تردید نیست. هوسرل از این قسم با عنوان «بداهت یقینی» یاد می‌کند (هوسرل ۱۳۹۰، ۵۰). این همان نقطه‌ای است که هوسرل به عنوان اصل دکارتی شک‌ناپذیری مطلق برای تأسیس علم حقیقی، در پی تبیین و روشن ساختن آن بود. بر این اساس، آنچه یک فیلسوف آغازگر با تعلیق تمامی احکام خود در پی آن است، کشف این مسئله است که آیا کشف اموری بدیهی که حاوی بداهت یقینی باشند و بر تمامی بداهت‌های دیگر تقدم داشته باشند، ممکن است یا خیر. هوسرل در ادامه سیر فکری خود، اپوخه و تعلیق حکم رانه‌تنها شامل تمامی معلومات، بلکه شامل اعتقاد به وجود جهان خارج می‌داند. از این جهت، وی همان کاری را انجام می‌دهد که دکارت در تأمل اول انجام داده است. دکارت برای عملی ساختن شک دستوری خود، بنا را بر این گذاشت تا پایه معلومات متعارف یعنی تجربه حسی را مورد شک قرار دهد (تأملات دکارت). هوسرل نیز از مسیر دیگری به این نتیجه می‌رسد. هوسرل با اپوخه و تعلیق باور به وجود جهانی خارج از من، به همان نتیجه دکارتی می‌رسد. در نظر او، اعتقاد به وجود جهان خارج هرچند در نگاه نخست امری بدیهی و مقدم بر سایر بداهت‌های زندگی روزمره و علوم مربوط به جهان خارج به نظر می‌رسد، اما با تأمل در این حکم، بداهت نخستین آن از میان می‌رود:

کافی نیست که اعتبار کلیه علوم را که از قبل به ما داده شده‌اند، معلق سازیم و با آن‌ها به عنوان پیش‌دوری‌هایی غیرقابل قبول برای خود رفتار کنیم؛ بلکه باید اعتبار ساده لوحانه زمینه‌ای کلی را که از آن تعذیه می‌کنند، یعنی زمین جهان تجربی را، نیز سلب کنیم (هوسرل

بنابراین هوسرل نیز مانند دکارت، در سیر فکری خود، با تعلیق باورهای ناشی از تجربه‌های جزئی و کلی (تجربه جهان خارج)، مسیر دستیابی به نخستین نقطه قابل اتکا را هموار ساخت. با تعلیق تمام باورها، دیگر نه علم معتبری باقی ماند و جهانی. حتی وجود انسان‌های دیگر نیز از آن جهت که در پرتو تجربه بدن‌هایشان برای «من» ثابت هستند، بی اعتبارند. با تعلیق سایر «من‌ها» نیز تمامی صورت‌های اجتماعی و فرهنگی معلق می‌شوند. البته اپوخه و تعلیق باور به وجود جهان و تمام پدیده‌های آن، به معنای عدم حضور آن‌ها برای من نیست؛ بلکه آن‌ها همچنان برای من حاضرند و همانند گذشته ظهور دارند؛ ولی من دیگر این باور را معتبر نمی‌شمارم. به تعبیر هوسرل، این اپوخه پدیده‌شناختی و این بین‌الهالین نهادن جهان عینی، ما را در مقابل هیچ قرار نمی‌دهد؛ بلکه من به عنوان فاعل تأمل‌کننده، همچنان تصور خود از جهان و پدیده‌های آن‌ها را دارم:

اپوخه، روشی ریشه‌ای و کلی است که به وسیله آن من خودم را به مثابه من محض، همراه با حیات آگاهی محض متعلق به خودم، حیاتی که در آن و به وسیله آن، جهان عینی تماماً برای من وجود دارد، و دقیقاً به همان نحو که برای من وجود دارد، درک می‌کنم (هوسرل ۱۳۹۰، ۵۷). این نقطه، همان نقطه‌ای است که دکارت با کوگیتو به آن رسید؛ یعنی جهان برای من چیزی نیست جز آنچه که در چنین می‌اندیشمی برای آگاهی من وجود و اعتبار دارد:

جهان همه معنایش را، همه معنای عام و خاصش را و همه اعتبار وجودیش را منحصر از چنین وجدانیاتی^۱ کسب می‌کند. در آن‌ها تمام زندگی من در جهان و بنابراین، پژوهش‌ها و پیشرفت‌های زندگی علمی من نیز جریان دارد. نمی‌توانم در هیچ جهان دیگری زندگی، تجربه، ارزش‌گذاری و عمل کنم؛ مگر آن جهانی که معنا و اعتبار وجودیش را در خود من و از من کسب می‌کند (هوسرل ۱۳۹۰، ۵۷). این همان نقطه ارشمیدوسی است که دکارت نیز در پی آن بود تا سنگ بنای نظام معرفتی خویش را در آن بنا نهد:

اگر خودم را در فوق کل این زندگی قرار دهم و از هرگونه اعتقاد وجودی که جهان را به مثابه موجود فرض کند، بپرهیزم، اگر نگاهم را منحصر به خود همین زندگی به مثابه آگاهی از جهان

1. Cogitations.

معطوف کنم، آن‌گاه خودم را به مثابه‌ی آگوی محض همراه با جریان محض وجدایاتم به دست خواهم آورد (هوسرل ۱۳۹۰، ۵۷).

بنابراین، هوسرل توسط اپوخه به میدان وسیعی از پدیدارها دست یافت و اساس کار خود را بر همین امور بنا می‌نهد.

نکته‌ی دیگر در فلسفه‌ی هوسرل آن است که مسئله‌ی اصلی او، چگونگی علم به واقعیت مستقل از ذهن نیست؛ بلکه او در پی شناخت «شرایط امکان معرفت» است. از این رو، مسیر فکری او بر نقد رویکردی متمرکز است که آن را «اصالت روان‌شناسی» می‌نامد. بر همین اساس، وی جان لاک را نقطه‌ی آغاز اصالت روان‌شناسی^(۲) می‌داند. جان لاک نیز تحت تأثیر اندیشه‌ی دکارتی بوده است (فتحی ۱۴۰۱، ۲۰). از این رو، هوسرل مشابه این نقد را به دکارت نیز وارد می‌کند. وی اشتباه دکارت را در این نکته می‌بیند که دکارت از من استعلایی خود به عنوان جزء متیقن از جهان استفاده کرد تا سایر اجزای جهان خارج را با توجه به اصول فطری آگو، از من استعلایی استنتاج کند. این نکته، بزرگ‌ترین اشتباه او بود و باعث شد نظام فلسفی‌اش که از آن با عنوان «رنالیسم استعلایی» یاد می‌شود، چیزی بیش از یاهوگویی نباشد. در نظر هوسرل، من استعلایی که در اثر اپوخه اختیاری حاصل می‌شود، جزئی از جهان یا انسانی در میان سایر انسان‌ها نیست؛ بلکه در حد من استعلایی - پدیده‌ی شناختی تقلیل یافته است (هوسرل ۱۳۹۰، ۶۱-۶۴). وی در کتاب ایده‌ی پدیده‌شناسی نیز چنین نقدی به دکارت دارد:

من اندیشه‌ی دکارتی خود محتاج کاهش پدیده‌شناختی است. پدیده‌ی روان‌شناختی در خود آگاهی و عینیت روان‌شناختی آن یک داده‌ی حقیقتاً مطلق نیست. داده‌ی حقیقتاً مطلق، پدیده‌ی محض، پدیده‌ی کاهش یافته است. من ذهناً فعال، [من به عنوان] عین، انسان در زمان، شیئی میان اشیاء و غیره داده‌های مطلق نیستند (هوسرل ۱۳۷۲، ۳۰).

۳- ارزیابی و بررسی

در مقایسه‌ای که میان آغاز کار فلسفی دکارت و هوسرل صورت گرفت، به خوبی آشکار شد که شک دکارتی دکارت و اپوخه‌ی تعلیق حکم هوسرل برای رسیدن به اولین نقطه‌ی معرفتی خود، یعنی

من یا اگو، کارایی دارد. با اینکه هوسرل شیوه شک دستوری دکارت را تحسین می‌کرد، به وی دو نقد داشت:

نقد اول: دکارت در شک روشی خود ایده‌آلی را برگزیده که برگرفته از روش علوم هندسه و ریاضیات است؛ درحالی‌که وقتی با شیوه شک دستوری، تمام علوم مورد تردید قرار گرفتند، شیوه مأخوذ از این علوم نیز مردود خواهد بود و نمی‌تواند به عنوان ایده‌آلی قطعی قلمداد گردد. هوسرل معتقد است این اشکال به پدیده‌شناسی وی وارد نیست؛ زیرا ایده‌آل علمی وی در حد فرض و احتمال است.

نقد دوم: دکارت در انتهای شک خود به «من» می‌رسد؛ ولی این «من» را به عنوان جزئی از جهان تجربی و آستانه‌ای برای اثبات آن می‌داند؛ درحالی‌که در نظر هوسرل، اپوخه حکم منتهی به کشف اگوی استعلایی می‌شود، نه اگوی طبیعی.

نسبت به نقد اول هوسرل همان‌طور که در ابتدای سخن گذشت، شک دستوری، روش دکارت برای تأسیس فلسفه نیست؛ بلکه از دیدگاه او، شک دستوری یا شک عام تنها راهکار و تمهیدی برای رها شدن ذهن از پیش‌داوری‌ها و حواس است (دکارت ۱۳۹۶، ۲۳). وی در پاسخ اعتراض اول از دسته سوم اعتراضات، به صراحت هدف خود از ادله شک را آماده کردن ذهن خوانندگان برای بررسی امور عقلی و تمییز آن‌ها از امور مادی بیان می‌کند (دکارت ۱۳۸۶، ۲۱۳). روش بحث دکارت همان روش تحلیل است که در آثار خود به آن اشاره کرده است (دکارت ۱۳۸۶، ۱۷۸-۱۸۱). این روش، شرط امکان هرگونه شک معنادار است؛ چراکه بدون آن، حتی تشخیص «قابل شک بودن» نیز ممکن نخواهد بود. دکارت در ضمیمه دسته پنجم اعتراضات و پاسخ‌ها، این اشکال را مطرح می‌کند که برای آنکه بدانم می‌اندیشم، باید بدانم اندیشیدن چیست؛ اما چنین پیش‌فرضی پذیرفتنی نیست؛ زیرا در مرحله قبل، همه چیز را انکار کرده‌ام. وی در پاسخ این اعتراض به صراحت می‌نویسد: «من فقط پیش‌داوری‌ها را انکار کرده‌ام؛ اما به هیچ وجه این قبیل مفاهیم^۱ را که بدون هیچ تصدیق یا تکذیبی معلوم‌اند، منکر نشده‌ام» (دکارت ۱۳۸۶، ۳۱۹).^(۳) وی در موضعی دیگر می‌نویسد: «من واژه مفهوم را به معنای هر چیزی در نظر می‌گیرم که ذهن بی‌واسطه آن را درک می‌کند» (دکارت ۱۳۸۶، ۲۲۶).

بر این اساس، اگر اصل وضوح و تمایز و نیز روش تحلیل اپوخه شود، خود پروژه شک فرومی‌پاشد. از این حیث، نقد هوسرل به دکارت، نادیده گرفتن این نکته است که اپوخه پدیدارشناختی نیز خود مبتنی بر نوعی هنجار عقلانی است و نمی‌تواند کاملاً بدون پیش‌فرض باشد. بنابراین، شک دستوری دکارت نه برای انکار همه چیز، بلکه تمهیدی برای یافتن بنیانی یقینی از رهگذر غربال‌گری باورهای تقلیدی است. هوسرل نیز ایده‌آلی مشابه این مطلب را دارد. هرچند او این ایده را در حد فرض می‌گیرد، ولی انتخاب یک فرض ورد فرضیه‌های دیگر، خود مبتنی بر ضوابط فکری است و بدون آن، امکان آغاز یک فلسفه وجود ندارد.

اما نسبت به نقد دوم هوسرل، وی معتقد بود دکارت اگر با به مثابه «چیزی در جهان» می‌فهمد و از آن برای اثبات جهان استفاده می‌کند؛ درحالی‌که اگر باید صرفاً استعلایی و پدیدارشناختی باشد. نگارنده در این زمینه قضاوتی نکرده و تنها به ذکر یک نکته مهم در آغاز فلسفه دکارت بسنده می‌کند. بازگویی به متون اصلی دکارت می‌توان نشان داد که کوگیتو نه اثبات یک شیء یا جوهر طبیعی، بلکه گزارش حضوری بی‌واسطه از اندیشیدن است. یکی از اشکال‌های معروف به دکارت این است که وی از شک و حالت من به دنبال اثبات من است؛ درحالی‌که اگر بخواهد از مطلق شک و اندیشه به «من» برسد، صحیح نیست؛ زیرا مطلق شک و اندیشه، ما را تنها به مطلق شک‌کننده و اندیشنده می‌رساند و اگر بخواهد از شک و اندیشه من به من برسد، باز هم قبل از شک و اندیشه، من را یافته است.^(۴) مشابه این اشکال توسط ابن‌سینا به اصل چنین استدلالی وارد شده است:

شاید بگویی من ذات خود را به واسطه‌ای که فعل من است اثبات می‌کنم؛ پس لازم است که در فرض مذکور برای خودت فعل یا حرکت یا جز آن را ثابت نمایی؛ با اینکه در آن فرضی که کردیم ما تو را از حرکت و فعل و جز آن برکنار قرار دادیم. و اما پاسخی که عام است [یعنی اختصاص به فرض مذکور ندارد] اگر از فعلت، فعل مطلق قصد کنی [یعنی نسبت فعل را به خودت حذف نمایی] پس لازم می‌آید که از آن، فاعل مطلق را ثابت نمایی نه فاعل مخصوصی را که همان ذات تو است. و اگر از آن، فعل خودت را قصد نمایی [یعنی فعل به اضافه خودت] پس به وسیله

فعل ذات خود را ثابت ننمودی؛ بلکه ذات تو جزء فعل تو است، از آن رو که فعل تو است. پس در این دانستن ذات تو، پیش از فعل تو است، و دست کم آن است که ذات تو با فعل تو همراه باشد؛ نه آنکه به سبب فعل ذات تو ثابت گردد. پس ذات تو ثابت است؛ اما نه به وسیله فعل تو (ابن سینا ۱۳۹۲، ۱: ۱۶۴).

با این حال، با توجه به قرائن موجود در سخنان وی، می توان نتیجه گرفت که مقصود او از عبارت معروف «می اندیشم، پس هستم» اقامه استدلال نیست؛ بلکه از امری بی واسطه در خود گزارش می دهد. به بیان دیگر، دکارت از «اندیشیدن من» به «من» نمی رسد؛ بلکه به منی می رسد که حقیقت آن همان اندیشه و تفکر است. وی در تأمل دوم می گوید: «چیزی که می اندیشد، چیست؟ چیزی است که شک می کند، می فهمد [تصور می کند]، به ایجاب و سلب حکم می کند، می خواهد، نمی خواهد، همچنین تخیل و احساس می کند» (دکارت ۱۳۹۶، ۴۲). وی همچنین در ابتدای تأمل سوم می گوید:

من چیزی هستم که می اندیشد؛ یعنی شک می کند، حکم به ایجاب و سلب می کند، به بعضی چیزها علم دارد و نسبت به بسیاری از آن ها جاهل است، اراده می کند، میل دارد، همچنین تخیل و احساس می کند... اگرچه ممکن است چیزهایی که من احساس و تخیل می کنم در خارج از من و به خودی خود اصلاً وجود نداشته باشند، با این همه یقین دارم این حالات [و اطوار] فکر که من آن ها را احساس و تخیل می نامم، تنها از آن حیث که حالات [و اطوار] فکرند، بی گمان به من قیام دارند [و در من یافت می شوند] (دکارت ۱۳۹۶، ۵۰).

دکارت در کتاب اعتراضات و پاسخ ها، در پاسخ به دسته دوم اعتراضات ابتدا به بیان تعاریف و اصطلاحات مهم خود می پردازد. اولین اصطلاح، همین اصطلاح فکر^۱ است: فکر [یا اندیشه] واژه ای است که هر چیزی را که در [ذهن] ما وجود دارد، بی واسطه

1. Thought.

از آن آگاهیم، شامل می‌شود. بدین ترتیب، کلیه اعمال اراده، عقل، مخیله و حواس «فکر» هستند. اما کلمه «بی‌واسطه» را از آن جهت افزوده‌ام که آنچه را که نتیجه فکر ماست، خارج کنم؛ مثلاً حرکت ارادی هرچند معلول فکر است، ولی خودش فکر نیست (دکارت ۱۳۸۶، ۱۸۴-۱۸۵).

او در کتاب اصول فلسفه، در اصل نهم از اصول معرفت انسانی در بیان چیستی فکر می‌گوید: منظور من از فکر، تمام آن چیزی است که در ما می‌گذرد و ما وجود آن را بی‌واسطه در خودمان ادراک می‌کنم. به این دلیل، نه فقط فهمیدن، خواستن، خیال کردن، بلکه حس کردن نیز چیزی جز فکر و اندیشه نیست (دکارت ۱۳۷۱، ۲۳۲).

او در ادامه همین اصل تصریح می‌کند که شک، موضوعیتی برای یافتن «من» ندارد؛ بلکه مطلق اندیشه است که باعث یافتن بدون واسطه «من» می‌شود:

اگر بگویم من می‌بینم یا راه می‌روم، پس وجود دارم، و اگر مقصودم از دیدن یا راه رفتن، کار چشم یا پای من باشد، نتیجه‌ای که از آن می‌گیرم چنان استوار نیست که نتوان در آن شک کرد؛ زیرا چنان که گاهی در خواب اتفاق می‌افتد، شاید من فکر می‌کنم که می‌بینم یا راه می‌روم؛ و حال آنکه چشمانم بسته است و از جای خود حرکت نکرده‌ام و شاید اگر بدنی هم نداشتم، باز هم ممکن بود چنین چیزی رخ دهد. اما اگر مقصود من این است که فقط از احساس خود یا از اینکه آگاهانه درمی‌یابم که می‌بینم یا راه می‌روم، سخن بگویم، این نتیجه‌گیری چنان اعتبار مطلق دارد که تردیدی در آن نمی‌توان کرد؛ زیرا این حالت دیگر به نفس من برمی‌گردد که تنها با احساس من یا با فکر من در این که می‌بینم یا راه می‌روم، مربوط است (دکارت ۱۳۷۱، ۲۳۲).

«این موضوع که "منم که شک می‌کنم، می‌فهمم و اراده می‌کنم" به خودی خود آن قدر بدیهی است که در اینجا هیچ دلیلی برای تبیین بیشتر آن وجود ندارد» (دکارت ۱۳۹۶، ۴۲). وی در

کتاب اعتراضات و پاسخ‌ها به صراحت متعلق کوگیتو را فعل بسیط شهود ذهنی می‌داند (دکارت، ۱۳۸۶، ۱۶۲).

بنابراین، «من چیزی هستم که می‌اندیشد» به معنای تعریف من از طریق اطوار آگاهی است، نه از طریق بدن یا مکان یا زمان. در این خوانش، دکارت به آگوستین و ابن سینا (رجل معلق) و حتی خود هوسرل نزدیک می‌شود. بر این اساس، نقطه آغاز فلسفه دکارت، وجود انسان است و او از رهگذر عقل انسانی که همان عقل ریاضی است به اثبات تجرد نفس، خداوند و سایر مسائل فلسفی می‌پردازد.

حاصل این پژوهش آن است که بررسی تطبیقی شک دستوری دکارت و اپوخه هوسرل نشان می‌دهد هر دو متفکر دغدغه‌ای مشترک دارند: یافتن نقطه‌ای آغازین، یقینی و غیرقابل تردید برای بنیادگذاری فلسفه. باین حال، شک دکارتی بیش از آنکه تعلیقی پایدار باشد، تمهیدی گذرا برای رسیدن به یقین مطلق و بازسازی جهان بر بنیاد آگو است؛ درحالی‌که اپوخه هوسرل، تعلیقی ریشه‌ای‌تر و ماندگارتر است که نه برای اثبات جهان، بلکه برای آشکار ساختن شرایط امکان ظهور معنا و معرفت به کار می‌رود. از این منظر، اگر دکارت به دنبال بنای کاخی استوار بر زمینی تهی شده از تردید است، هوسرل در پی گشودن میدانی است که در آن، خود معنا پیش از هر داوری هستی‌شناختی پدیدار می‌شود. شک دکارتی به یقین ختم می‌شود و اپوخه هوسرل به افق گشوده‌ای از پدیدارها.

بدین سان، تفاوت این دو نه صرفاً در روش، بلکه در تلقی آن‌ها از فلسفه نهفته است: فلسفه به مثابه نظامی ایجابی از گزاره‌های یقینی نزد دکارت، و فلسفه به مثابه کاوشی بی‌وقفه در ساحت آگاهی نزد هوسرل. در نهایت، این مقایسه نشان می‌دهد که «آغاز فلسفه» نه نقطه‌ای واحد و ثابت، بلکه افقی است که هر بار با شیوه‌ای نو بازاندیشی می‌شود؛ افقی که از شک آغاز می‌شود، اما لزوماً به یک مقصد واحد ختم نمی‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در تفاوت روش (Method) با راهکار (Procedure) گفته شده است که «روش»، جست‌وجوی نظری راهی برای شناخت چیزی است، و «راهکار»، فراهم‌سازی زمینه عملی برای ورود به این راه است (شهرآیینی و آزادی‌خواه ۱۳۹۳، ۶۶).

۲. «روان‌شناسی‌گرایی» (Psychologism) اصطلاحی است که اولین بار در آلمان و در نیمه اول قرن نوزدهم برای اشاره به جریان فلسفی دفاع‌شده توسط یاکوب فریدریش فریس (۱۸۴۳-۱۷۷۳) و فریدریش ادوارد بنکه (۱۸۵۴-۱۷۹۸) در برابر مدافعان فلسفه هگل به کار رفت (Borchert 2006, 8: 114).

این رویکرد تلاش داشت تا مسائل فلسفی، همچون منشأ مفاهیم و امکان معرفت‌یابی را با توسل به روان‌شناسی به عنوان علمی تجربی بررسی کند. نتیجه این رویکرد، تقلیل مفاهیم و اصول منطقی و فلسفی به فرایندهای روان‌شناختی و تجربی ذهن فردی بود. جریان‌های اصلی ذیل این رویکرد را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد. دسته اول، افرادی نظیر فریدریش فریز، فریدریش هربارت و ادوارد بنکه بودند. این عده در مقابل جریان عقل‌گرا-استعلایی که توسط فیشته و هگل تشکیل شده بود، خوانشی تجربی-روان‌شناختی از کانت ارائه کردند. از نظر فریز و بنکه، تنها ابزاری که تحقیق فلسفی در اختیار دارد، درون‌نگری است و هیچ راهی برای اثبات حقیقت وجود ندارد؛ مگر با تقلیل آن به عناصر ذهنی خودبینی (Borchert 2006, 8: 114). دسته دوم، روان‌شناسی‌گرایی فیزیولوژیک است. نمایندگان شاخص این جریان، هرمان هلم هولتز و فریدریش آلبرت لانگ بودند (Poma 1997, 14).

۳. مشابه این بیان در پاسخ به دسته ششم اعتراضات آمده است (دکارت ۱۳۸۶، ۴۸۷).

۴. در میان اندیشمندان غربی، گئورگ لیشتنبرگ، اندیشمند آلمانی سده هجدهم، چنین اشکالی را به دکارت وارد کرده است (شهرآیینی ۱۳۸۹، ۱۱۷-۱۱۸). در میان دانشمندان مسلمان نیز شهید مطهری مشابه این اشکال را مطرح کرده است (مطهری ۱۳۶۴، ۱: ۱۲۰؛ ۲: ۴۴).

کتاب نامه

- آگوستین قدیس. ۱۳۹۳. شهر خدا. ترجمه حسین توفیقی. چاپ سوم. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۹۲. الإشارات والتنبیها. ترجمه حسن ملک شاهی. تهران: انتشارات سروش.
- دکارت، رنه. ۱۳۷۱. اصول فلسفه. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: انتشارات الهدی.
- دکارت، رنه. ۱۳۸۶. اعتراضات و پاسخ ها. ترجمه و توضیح علی افضلی. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه. ۱۳۸۷. گفتار در روش راه بردن عقل. ترجمه محمد علی فروغی. تهران: انتشارات نیلوفر.
- دکارت، رنه. ۱۳۹۶. تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. چاپ چهاردهم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- شاکری، محمد تقی. ۱۳۹۴. «وجوه اشتراک و افتراق فکری هوسرل و دکارت». حکمت اسراء، شماره ۲۶: ۱۳۹-۱۷۴.
- شهرآیینی، سید مصطفی. ۱۳۸۹. تأملاتی در باب تأملات دکارت. تهران: ققنوس.
- شهرآیینی، سید مصطفی. ۱۴۰۴. «گذار از نفس به ذهن در تأملات دکارت». دوفصلنامه فلسفه، شماره ۴۴: ۸۷-۱۰۳.
- شهرآیینی، سید مصطفی، و سید محسن آزادی خواه (بیزه). ۱۳۹۳. «جایگاه شک در نظام فکری دکارت». حکمت و فلسفه، شماره ۱: ۶۳-۷۸.
- فتحی، علی. ۱۴۰۱. «روایت فلسفی-تاریخی هوسرل از خاستگاه اصالت روان شناسی و ضرورت چرخش استعلایی». تاریخ فلسفه، شماره ۲: ۱۷-۴۲.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۸ الف. تاریخ فلسفه. ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۸ ب. تاریخ فلسفه. ترجمه غلامرضا اعوانی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مداین، سید محمد امین. ۱۳۹۹. «آگوی تجربی از دیدگاه برنتانو و هوسرل اول». پژوهش های فلسفی، شماره ۳۳: ۳۷۰-۳۸۵.

مطهری، مرتضی. ۱۳۶۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
هوسرل، ادموند. ۱۳۷۲. ایده پدیده‌شناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

هوسرل، ادموند. ۱۳۹۰. تأملات دکارتی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ چهارم. تهران: نشر نی.
Borchert, Donald M., ed. 2006. Encyclopedia of Philosophy. 2nd ed. Farmington Hills, MI: Thomson Gale.
Poma, Andrea. 1998. The Critical Philosophy of Hermann Cohen. Translated by John Denton. Albany: State University of New York Press.