

معنای «موقت» در اخلاق موقت دکارت و بررسی انتقادی چند برداشت معاصر

مهدی بهنیاfer*

چکیده

این مقاله به مجموعه اصول چهارگانه موسوم به اخلاق موقت دکارت و برخی لوازم معرفتی آن می پردازد. ضمن معرفی دو خوانش رقیب از این اصول که یکی جایگاه قابل اعتنائی برای این اصول قائل نیست و آن را جزء اساسی منظومه معرفتی دکارت نمی داند و دیگری این اصول را هم دائمی و هم همگانی می انگارد، تبیین مورد نظرمان را از قلمرو معرفتی و همین طور قلمرو انسانی این اصول به دست دهیم. گام نخست، ارائه تقریری مختار از نسبت این اصول با دو عنصر کلیدی اندیشه دکارت؛ یعنی شک و روش است و بر پایه آن به مفهوم مقطعی یا موقت بودن این اصول پرداخته ایم؛ مفهومی بدو عادی با نتایج و الزاماتی نسبتاً متفاوت. برآنم که این منظومه موسوم به موقت، سرشتی معرفتی دارد نه زمانی؛ زمان هم تابع رخدادها و حوزه فاهمه است. همچنین در عین استدلال بر اینکه نمی توان این اصول را همواره موقتی دانست نشان داده ام که ایده برخی شارحان مبنی بر این که او این اصول را از ابتدا همیشگی و همگانی می خواسته، ایده ای شاذ و غیرقابل تحمیل به متن آثار دکارت است. نشان داده ام که این اصول در شرایط معرفتی مشخص و تشریح شده ای ممکن است حضوری دائمی در عرصه زیست اندیشمند پیدا کنند و در شرایطی هم ممکن است در دستگاه فکری او نقض و از این راه واجد حاکمیتی موقت شوند. از جمله نتایج جانبی جای گیری و تقریر مدلل این اصول در بافت فکری دکارت، تبیین این نکته است که انتساب وصف غیرمدللی مانند محافظه کاری به این اصول، نسبت به اغراض مدلل دکارت، نسبتی پسینی و کمتر قابل اعتناست.

واژگان کلیدی: دکارت، اخلاق موقت، شک، روش، زندگی اصیل.

* استادیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛

E-mail: mahdibehnia@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۱؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۴/۲۰]

مقدمه

دکارت در کتاب *گفتار در روش*، اصول رفتاری‌ای موسوم به *اصول اخلاقی موقت* را معرفی می‌کند. برداشت شایع و گاه بی‌دلیل بیان شده در برخی شروح این است که موقتی بودن این اصول به معنای حاکمیت گذرای آن‌ها برای بازه زمانی معین و در برخی شروح هم اختصاص آن‌ها به طالبان معرفت یقینی و اصطلاحاً عالمان نظری است و البته تلازمی هم بین این دو معنا نیست؛ همچنین گاهی گفته می‌شود که اگر بتوان دکارت را واحد نظریه‌ای اخلاقی دانست، این اصول نسبتی با نظریه اخلاقی دکارت ندارند. در سوی مقابل هم کسانی معتقدند که این اصول دائمی‌اند برخی هم آن‌ها را همگانی می‌دانند و آن‌ها را جزئی از نظریه اخلاقی دکارت به حساب می‌آورند.

این مقاله کاوشی درباره اصول اخلاق موقت دکارت، مسئله دائمی بودن یا نبودن آن‌ها و نیز نسبت آن‌ها با اخلاق همگانی است. پاسخ ما به این دو پرسش در میانه دو دسته رأی معرفی شده در بالا و از جهاتی به دسته دوم نزدیکتر است. اما سیر بحث نشان خواهد داد که برخی از همین آراء مستلزم تحریف معنای مقطعی یا موقت بودن این اصول در اندیشه دکارت است، ضمن اینکه فرضیه برخی از آن‌ها هم بیش از حد ساده‌سازانه است و قائل‌اند به اینکه می‌توان به‌طور مطلق و غیرمشروط از همیشگی بودن یا همگانی بودن این اصول سخن گفت؛ همان آسیبی که دسته نخست، در جهت مقابل، به آن دچارند. این مقاله می‌کوشد تا در چهارچوب اندیشه دکارت، شرایط دقیق‌تری برای نسبت‌سنجی میان اصول اخلاق موقت با دسته‌های مختلف فکری و همین‌طور مقاطع زمانی پیشرفت معرفتی آن‌ها ارائه کند و گذشته از دسته نخست تقریرهای بیان شده در بالا تمایز ساختار پیشنهادی خود را با دسته دوم هم نشان دهد.

تأکید ما این است که هر خوانشی از اصول اخلاق موقت دکارت باید در ارتباط با دو عنصر مهم دیگر؛ یعنی شک و روش صورت پذیرد. بر این اساس، ضمن بحث از قلمرو معرفتی و قلمرو انسانی این اصول در اندیشه دکارت، در عین آنکه از سطحی از همگانی

بودن و دائمی بودن آنها دفاع کرده‌ایم ولی نشان داده‌ایم که نسبت این اصول با دو عنصر شک و روش و تقریر مختار این مقاله دربارهٔ این نسبت مانع از آن است که مانند برخی شارحان معرفی شده در اینجا، بتوان به‌طور مطلق به همیشگی بودن و همین‌طور همگانی بودن این اصول حکم کرد و از سوی دیگر مانع از آن است که بتوان زمان را عنصری ذاتی و متعین در ارتباط با این اصول فرض کرد.

دستاورد ما بازشناسی و تقریری نسبتاً متفاوت از اخلاق موقت ولی پای‌بندتر به سایر آراء دکارت است که علاوه بر تمشیت دورهٔ شک، با تعریفی که در اینجا از زندگی اصیل از دید دکارت ارائه کرده‌ایم مستلزم حرکت به‌سوی زندگی اصیل و تحقق آن است.^۱

خوانشی از اصول اخلاق موقت دکارت

جایگاه اصول اخلاق موقت دکارتی در بخش سوم گفتار در روش و بعد از قواعد مشهور به قواعد روش در بخش دوم کتاب است. ضبط فرانسۀ نام این ۴ اصل *une morale par provision* است که در انگلیسی به *a provisional moral code* و در فارسی هم شاید برای نخستین بار «دستور اخلاقی موقت» ترجمه شده است و خواهیم دید که این معادل فارسی خالی از تسامح نیست و می‌تواند بهبود یابد.

این اصول همراه با عباراتی معترضه که خوانش ما را از آن به‌دست می‌دهد، به این شرح است:

«اصل اول اینکه [اولاً] پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و [ثانیاً] از جملهٔ آنها [دیانتی را که خداوند دربارهٔ من تفضل کرده و از کودکی مرا به آن پرورده است پیوسته نگاه بدارم و [ثالثاً] در امور دیگر [ی که احتمالاً دین دربارهٔ آن‌ها سکوت کرده باشد] پیروی کنم از عقاید معتدل دور از افراط و تفریط که خردمندترین اشخاص را که باید با آنها نشست و

برخاست کنم، به آن [هم] معتقد و [هم] عامل یابم [نه اینکه صرفاً به گفتار آن‌ها توجه کنم]... اصل دوم این بود که هر قدر بیشتر بتوانم در کار خود پابرجا و استوار باشم و [در بحبوحه شک] هرگاه بر رأیی تصمیم کردم هر چند محل شبهه و تردید بوده باشد چنان دنبال آن را بگیرم که گویی به هیچ وجه جای تشکیک نبوده است... اصل سوم اینکه همواره به غلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا بر روزگار و به تبدیل آرزوهای خود بیشتر معتقد باشم تا به تغییر امور گیتی... [و چهارم] در متمیم این دستور اخلاقی بنا گذاشتم بر این که کارهای مختلف را که مردم در زندگانی دنیا به آن اشتغال می‌جویند از نظر بگذرانم تا بهترین آنها را برای خویش برگزینم.^۴ (دکارت، ۱۳۸۷: ۱۹۶-۱۹۹)

قلمرو معرفتی «اصول اخلاق موقت» و ضرورت اتخاذ آن‌ها

حاکمیت این اصول، مقید به قیود معرفتی است نه زمانی؛ شک و روش هم مهمترین تعبیری هستند که می‌توانند ما را در معرفی این قلمرو معرفتی یاری کنند. شک همان مرحله عبور از معارف غیریقینی ناقص و عامیانه چهارگانه^۵ مورد نظر دکارت به شیوه کسب منحصرأ فلسفی^۶ معارف به واسطه قواعد روش است. هم این اصول اخلاقی در فصل سوم گفتار در روش، پس از قواعد روش آمده‌اند تا قیودی بر آن بیفزایند هم اینکه به قول رادرفورد، ترکیب درونی سه اصل نخست، عهده‌دار ارائه رهنمودهایی برای عمل در هنگام فقدان معرفت یقینی نسبت به خوب و بد امور هستند. (Rutherford, 2017) اصل چهارم هم از آن جهت مکمل سه اصل دیگر است که به این می‌پردازد که نخستین و دم دستی‌ترین راه برای عبور از موقعیت شک چیست. شاید همین تفاوت بافت میان سه اصل نخست با اصل چهارم است که موجب ایجاد لکنتی در بیان دکارت نسبت به تعداد این اصول شده است و تعداد آن‌ها را «سه یا چهار اصل» (Descartes,

122 (1985): می‌خواند.

از جهتی دیگر هم می‌توان این اصول را دسته‌بندی کرد: اصل نخست متوجه حجیت‌های بیرونی است که متفکر باید به آن‌ها پای‌بند باشد (آداب و رسوم ملی، دینی و مشی عقلاء) اما اصول دوم تا چهارم متوجه شیوه سلوکی است که به لحاظ اخلاقی متفکر باید آن را در بحبوحه شک خویش مراعات کند. مثلاً در اصل دوم تداوم پای‌بندی تمام و کمال به آنچه بر آن عزم کرده، از جمله سه‌گانه موجود در اصل نخست، را ضامن خروج از جنگل شک می‌بیند (بنگرید به: دکارت، ۱۳۸۷: ۱۹۸) چون پای‌بندی ناقص و گزینشی به آنچه بر آن عزم کرده، همچون حرکت سرگردان به این سو و آن سو در جنگل شک است که مآلاً موجب باقی‌ماندن در جنگل معرفتی است که متفکر در آن هنوز به هیچ راهی یقین ندارد اما پیمودن جازم و دستوری یک مسیر مستقیم (و حتی ناشناخته)، دیر یا زود به خروج از جنگل منجر می‌شود.

به هر حال در هنگام شک ۱. به لحاظ عملی نمی‌توان با بی‌کنشی، انتخاب‌های حیاتی یا روزمره را تعلیق کرد یا تن به افعال تصادفی و بی‌جهت داد؛ ۲. به لحاظ روانی هم قرار نیست که این ایام در ناپایداری و اضطراب روانی بگذرد بلکه این ایام هم نیازمند خوشی و آسایش است. لذا فرد در هنگام شک فراگیری که آگاهانه همه چیزش را درنوردیده مانند کسی است که تصمیم گرفته محل زندگی‌اش را از نو بسازد و لاجرم «از پیش، خانه دیگری آماده می‌کند که [حتی] هنگام ساختمان [هم بی‌سرپناه نماند و] بتواند در آن با آسایش زیست کند» (دکارت، ۱۳۸۷: ۱۹۶).

از جهت عملی و از باب تنظیم زندگی روزمره، اتخاذ این اصول مهم‌تر از اتخاذ روش است. دکارت در نامه به مترجم فرانسوی *اصول فلسفه* بر آن است که برای فلسفه‌ورزی «باید قبل از هر چیز به مجموعه‌ای از اخلاق که برای تنظیم اعمال زندگی کافی باشد، روی آورد؛ زیرا در این امر تأخیر جایز نیست و ما باید قبل از هر چیز بکوشیم خوب زندگی کنیم» (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۴۲)؛ تقدیمی که تمثیل خانه موقت هم گویای آن است.

ممکن است با وجود این توجیه باز هم کسی معتقد باشد که بی‌کنشی برای دوره‌ای کوتاه، ممکن است و کافی است متفکر در دوره شک و در موضوعاتی مانند دین، مناسبات اجتماعی و مناسبات سیاسی، هنگامی که دلیلی به نفع چیزی ندارد از موضع‌گیری یا اقدام عملی خودداری کند. اما احتمالاً این دوره، چندان هم کوتاه نیست. اخلاق در منظومه فکری دکارت، مرتبه بالغه و آخرین درجه حکمت و مستلزم تأسیس یقینی و کامل علوم و معارف دیگر است (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۴۳) و به واسطه ساختار اصل موضوعی مورد نظر دکارت از درخت معرفت، منطقاً وصول و تعیین تکلیف یقینی گزاره‌های اخلاقی در کوتاه‌مدت رخ نخواهد داد. لذا بسیار محتمل است که تجویز چنین بی‌کنشی‌ای به درافتادن در یک بالاتکلیفی اخلاقی و عملی نسبتاً بلند مدت منجر شود که عملاً ممکن نیست. لذا تا آن هنگام نیازمند قواعدی برای هدایت مناسبات اخلاقی او با جامعه پیرامونش هستیم.

همچنین ممکن است دکارت به رفتار دوگانه متهم شود؛ یعنی در حالی که مدعی شک فراگیر و طرد (همه معارف از جمله معارف اخلاقی) است، دست به پذیرش (تعدادی اصل اخلاقی) زده است. اما باید توجه داشت که اولاً در اینجا سخن بر سر پذیرش عملی مواردی مانند هنجارهای دینی، ملی و رفتار عقللاست و نه تصدیق نظری و مدلل آن‌ها، ثانیاً حاکمیت این اصول به واسطه اهداف و دلایلی عملی و گاه عقلانی برای راهبری دوره شک، به منزله تصدیق آن‌ها بر اساس مبادی تصوری و تصدیقی مورد نظر دکارت نیست. مسئله اصلی در آن طرد و این پذیرش، مقرون به صرفه‌گی معرفتی و عملی است. آنچه مقرون به صرفه‌تر است این است که تعلیق معرفتی معارف علمی (احتمالاً به خاطر وجود بی‌نهایت گزاره معرفتی)، تعلیقی همراه با طرد و تعلیق معرفتی این چند اصل اخلاقی (احتمالاً به خاطر وجود چند گزاره محدود و برخی دلایل عملی و عقلانی به سود آن‌ها)، تعلیقی توأم با پذیرش موقتی آن‌ها در عمل باشد. ولی هر چه زودتر باید از این تعلیق خارج شد و در باب صدق یا کذب هر دو دسته معارف گفته شده به‌داوری یقینی رسید. لذا این اصول نه یقینی‌اند و نه استثنایی بر شک فراگیر دکارتی محسوب می‌شوند؛ بلکه اصولی هستند، موقت و ناظر به اهدافی رفتاری و مشخص در دوره شک که اساساً

معنای «موقت» در اخلاق موقت دکارت و بررسی انتقادی چند برداشت معاصر ۸۱
(مهدی بهنیافر)

پیش از ورود تفکر به دوره شک طرح‌ریزی شده‌اند.

به این ترتیب، شک دکارت از آن روی که معرفتی و دستوری است نه طالب آنارشی است و نه مستلزم بی‌کنشی؛ لذا مقتضی وضع قواعدی رفتاری و موقت برای گذر از این موقعیت است تا به یقین برسد. پس از تدوین قواعد روش و سپس قواعد اخلاق موقت، دکارت آماده ورود به شک فراگیر خویش است تا از خلال آن به یقین دست یابد:

«پس از آنکه این اصول [اخلاقی] را به دست آوردم... در این باب به روش شکاکان نمی‌رفتم که تشکیک آنها محض شک داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند بلکه برعکس، منظور من همه این بود که به یقین برسم و از خاک سست و رمل‌رهایی یافته و بر سنگ و زمین سخت پا گذارم.» (دکارت، ۱۳۸۷: ۲۰۰)

از پذیرش جزمی تا قابلیت بررسی یقینی این اصول موقت

اصول اخلاق موقت از آن حیث که به واسطه پذیرش جزمی و بی‌چون و چرا دارای مصونیتی اولیه‌اند و از قلمرو شک بیرون مانده‌اند با دو مقوله دیگر قابل مقایسه و هم‌نشین‌اند. یکی حقایق ایمانی است:

«پس از آنکه این اصول را به دست آوردم و آن‌ها را با حقایق ایمان که همیشه خاطر من بر امور دیگر مقدم می‌دارد به یک سو گذاشتم بر آن شدم که دیگر معتقدات خویش را می‌توانم بلامانع دور بیندازم» (دکارت، ۱۳۸۷: ۲۰۰)

و دیگری هم قواعد روش اوست که آن‌ها را همسنگ اصول بنیادین منطق ارسطو و بلکه جایگزین آن‌ها می‌داند؛ لذا گاهی هم از آن‌ها با عنوان قواعد اصلی منطق یاد می‌کند:

«در گفتار در روش راهبری صحیح عقل و جستجوی حقیقت در علوم به اختصار قواعد اصلی منطق و مجموعه ناتمامی از قوانین اخلاقی را معرفی کرده‌ام که تا وقتی بهتر از آن را نمی‌شناسیم می‌توانیم از آن پیروی کنیم.» (Descartes, 1985: 186-187).

حالا پرسش این است که آیا این اصول اخلاقی و حتی همان حقایق ایمانی تا ابد خارج از بررسی عقلی دانسته می‌شوند یا اینکه فعلاً بر اساس اهدافی عملی به‌طور دستوری و جازم پذیرش شده‌اند و بعداً می‌توانند در دستگاه معرفتی در حال ساخت دکارت، اثبات یا حتی نقض بشوند؟ پاسخ دکارت به قطعه اخیر این پرسش، هم به‌لحاظ تاریخی (بر پایه مدعیات وی) و هم به‌لحاظ معرفتی (شرایط تأسیس دستگاه معرفتی وی) مثبت است.

دکارت در مکاتبه^۷ ۱۶۴۱ با مرسن مدعی است که بالأخره خواهد توانست گزاره‌های شامل حقایق ایمانی مانند آنچه در سفر پیدایش بیان شده را در درون دستگاه معرفتی خود اثبات کند (Descartes, 1991: 172; نک: کاتینگم، ۱۳۹۲: ۱۸۱). ولو آنکه او در مکاتبه^۸ هفت سال بعد با بورمان خود را در عمل موفق به این اثبات نداند (Descartes, 1991: 349; نک: کاتینگم، ۱۳۹۲: ۱۸۱) اما به‌هر حال منطقیاً دستگاه معرفتی خود را واجد صلاحیت برای بررسی یقینی این حقایق ایمانی می‌داند.

در مورد قواعد اخلاقی موقت هم راه برای بررسی عقلی و یقینی آن‌ها باز است. او اولاً این قواعد اخلاقی را در مواضع مختلفی موقتی و عجالتی می‌داند؛ ثانیاً پیروی از این اصول را تا زمانی جایز می‌داند که بهتر از آن‌ها را نشناخته باشد؛ ولی احتمالاً این زمان به‌زودی فرانسد. مسئله این است که در تشبیه دکارتی فلسفه به درخت، اخلاق «مستلزم آشنایی کامل با علوم دیگر و لذا آخرین درجه حکمت است» (Descartes, 1985: 186) از این‌رو تا تأسیس یقینی مابعدالطبیعه (ریشه درخت) و طبیعیات (تنه درخت) امکان بررسی یقینی گزاره‌های اخلاقی را نخواهیم داشت. لذا در بجهت شک و

هنگام نیاز عملی به موازینی اخلاقی برای تمشیت این دوره، ناچار از اخذ این اصول از مراجعی بیرون از سوژه شناسایی است.

جهت دیگری از نقض‌پذیری این اصول این است که با وجود صورت گزاره‌ای و تصدیقی و حتی «اصل» نامیده‌شدن آن‌ها در ترجمه‌های فارسی و با وجود اینکه اینها برای دوره‌ای اتخاذ شده‌اند که متفکر فاقد هر گونه معرفت یقینی است و ممکن است، اما نباید اینها را با اصول موضوع^۹ دستگاه معرفتی دکارت اشتباه گرفت که بنیادهای معرفتی و نقض‌ناپذیر دستگاه باشند. اعمال این اصول در کار دکارت، همانند شک دستوری او و همین‌طور پذیرش حقایق ایمانی، اساساً متعلق اراده متفکر است نه متعلق شهود یا تحلیل (به معنای دکارتی) که بتوان آن‌ها را به ماهیات بسیط^{۱۰} شهود شده فروکاست. لذا قرار هم نیست بر پایه این اصول، چیزی استنتاج شود؛ نقش آن‌ها فقط هدایت رفتار متفکر در دوره شک و اعمال روش تأسیس معارف یقینی است. این اصول، به معنای منطقی کلمه، هیچ نسبتی با اصول موضوع دستگاه معرفتی دکارت که از گزاره کجیتو شروع می‌شود، ندارند و سازوکار پیدایش و اخذ آن‌ها متفاوت از سازوکار مبادی معرفتی مانند کجیتوست. هر گونه استنتاج یقینی احکامی با موضوعات یا محمول‌های یکسان با موضوع و محمول‌های به کار رفته در این اصول موقتی، بر پایه مبادی دستگاه معرفتی دکارت اعم از آنکه هم ارز یا نقیض این اصول باشند، هیچ ارتباط معرفتی و استنتاجی با این اصول موقت ندارد. لذا نقض آن‌ها هم همانند نقض اصول موضوع نیست که ممنوع و به منزله وقوع ناسازگاری درون یک دستگاه معرفتی باشد چون اصلاً اینها اصولی رفتاری‌اند و عضو دستگاه معرفتی و تصدیقی دکارت نیستند.

پس این گزاره‌های اخلاقی از آن روی مفروض گرفته نشده‌اند که اصول پایه یا اصول موضوع به حساب آمده‌اند؛ تقدّم آن‌ها هم تقدّمی معرفتی نیست بلکه برای تأمین اهدافی عملی است. لذا پس از تأسیس و توسعه یقینی ریشه‌ها (مابعدالطبیعه) و تنه (طبیعیات) درخت فلسفه دکارت و رسیدن نوبت به تأسیس گزاره‌های علمی مندرج در

شاخه‌های این درخت از قبیل طب، مکانیک و اخلاق، ممکن است در این شاخهٔ اخیر، گزاره‌هایی در تناقض با این اصول اخلاقی موقت استنتاج شود.

تداوم یکپارچه یا بخشی این دورهٔ موقت

گرچه شک دستوری دکارت یکپارچه است و تمام داوری‌های شناختی برآمده از چهار منشأ گفته شده در بالا را درمی‌نوردد ولی رفع آن، دفعی و یکپارچه نیست. دکارت در مرحله‌ای که به من اندیشنده رسیده هنوز واجد هیچ درک واضح و متمایزی در باب خدا و عالم مادی نیست؛ بعد از آن هم وقتی توانست وجود خدا را تصدیق کند هنوز تردید او در باب عالم مادی برقرار است و حتی هنگامی که به جواهر ممتد و اندیشنده رسیده، قلمرو این نتیجهٔ یقینی، عملاً محدود به «امتداد» اشیاء مادی است و نه عقلاً منحصر به آن. در حقیقت دکارت با ادراک یقینی جواهر اندیشنده و ممتد و همین‌طور وجود خداوند، مجموعه‌ای از یقینی‌ها ساخته که محصور به حصر استقرایی است نه حصر عقلی و به هیچ وجه، مدعی دستیابی به تمام امور یقینی قابل شهود یا قابل استنتاج نیست. لذا هنوز کیفیات بسیاری هستند که جز با تردید نمی‌توان دربارهٔ آن‌ها سخن گفت. اما از آن سو، این یعنی آنکه بخشی از قلمرو شک رفع شده و احکام مشکوک موجود در آن تعیین تکلیف (تصدیق یا تکذیب) شده‌اند اما هنوز خیلی از احکام و معارف باقی مانده که به‌طور واضح و متمایز ادراک نشده‌اند. لذا وقوع شک، ارادی و یکباره است اما رفع آن دارای مراتب و ادراک یقینی جواهر سه‌گانهٔ الهی، اندیشنده و ممتد فقط بخشی از آن است.

اکنون بخشی از احکام مشمول شک، همین احکام اخلاقی موقت‌اند. همان‌طور که بررسی کردیم اصول اخلاقی موقت، از آن روی موقت خوانده شده‌اند که دکارت به کارکرد آنها و لذا پای‌بندی عملی به آنها در دورهٔ شک نیازمند است اما این پای‌بندی از سر یقین نیست و به‌واسطهٔ اهدافی عملی است. لذا این گزاره‌ها هم زمانی باید بر پایهٔ

امکانات معرفتی درون دستگاه به‌طور یقینی تعیین تکلیف شوند. تعیین تکلیف یقینی این اصول اخلاقی موقت هم؛ یعنی اثبات یا نقض (اثبات نقیض) این اصول بر پایه‌ی دیگر مبادی شهود یا اثبات شده در دستگاه معرفتی او. (بعداً درباره‌ی این تعیین تکلیف سخن می‌گوییم).

به این ترتیب، همان‌طور که تداوم یا پایان شک وابسته به تعیین تکلیف (اثبات یا نقض) تمام معارف مشکوک دکارتی است تداوم یا پایان دوره‌ی حاکمیت موقت این اصول اخلاقی هم وابسته به تعیین تکلیف یقینی آن‌هاست. لذا اگر بپذیریم که اصول اخلاقی موقت، اخص از قلمرو شک دکارتی‌اند، تعیین تکلیف آنها شرط لازم پایان قلمرو شک دکارتی است ولی کافی نیست. ^{۱۱}

بازه‌ی زمانی حاکمیت این اصول

این اصول به چه معنا ممکن است دائمی باشند؟ برخی شارحان اخلاق دکارتی مانند شاپیرو و همین‌طور سیماکاسکی و پولانسکی به‌طور مطلق معتقدند که اصول اخلاق موقت دکارت هم همگانی‌اند و هم همیشگی و دائمی؛ گرچه استدلال آن‌ها با هم متفاوت است. استدلال شاپیرو این است که این اصول «هم به لحاظ نوع و هم به لحاظ کارکرد، شبیه به وظایف چون و چرا ناپذیر رواقی هستند» (Broughton & Carriero, 2010: 451; به نقل از: Cimakasky & Polansky, 2012: 353) اما استدلال سیماکاسکی و پولانسکی این است که این اصول از این باب که بازتابی از قواعد دائمی روش دکارتی هستند، همگانی، همیشگی و غیرزمان‌مندند (Cimakasky & Polansky, 2012: 354).

ولی ما در اینجا می‌خواهیم استدلال کنیم که طبق دیدگاه دکارت صرفاً تحت شرایطی می‌توان از امکان دائمی شدن اصول اخلاق موقت دکارتی سخن گفت نه ضرورت آن؛ یعنی بر خلاف مدعیات شارحان یاد شده این اصول از ابتدا به‌عنوان اصولی

دائمی وضع نشده‌اند و اوصافی مانند دوام و صدق، ذاتی آن‌ها نیست. اساساً هم نمی‌توان به‌طور قطعی و غیرمشروط درباره‌ی دائمی یا موقتی بودن آن‌ها سخن گفت. بلکه شرایط معرفتی مختلفی ممکن است به دائمی شدن آن‌ها منجر شود و اتفاقاً خواهیم دید که دائمی شدن این اصول در برخی شرایط، به لحاظ معرفتی غیرموجه و حاکی از نوعی نارسائی معرفتی است.

منشأ این موضوع هم این است که این اصول بدواً بر اساس دلایل و توجیهات عملی مشخصی از قبیل تمثیل خانه‌ی موقت و برای مدیریت رفتار متفکر در بازه‌ای موقت پذیرفته شدند. لذا جزئی از معرفت یقینی دکارت نیستند و هنگام رسیدن به میوه‌ی درخت معرفت دکارت (اخلاق) امکان تعیین تکلیف (نقض یا اثبات) یقینی آن‌ها وجود دارد گرچه این تعیین تکلیف کار ساده‌ای نیست. به این ترتیب در دو حالت (و نه همیشه) می‌توان از ابقای این اصول و در نتیجه دائمی شدن آن‌ها سخن گفت:

۱. هنگامی که متفکر نتواند در باب هر یک از این اصول (یا نقیض آن‌ها) به داوری یقینی برسد و به اصطلاح گفته شده در بالا آن‌ها را تعیین تکلیف کند، هم قلمرو شک به عنوان حاکمیت اخلاق موقت و هم دلایل منتهی به پای‌بندی دستوری و جازم او به این اصول باقی است لذا پای‌بندی عملی او هم به این اصول هم برقرار می‌ماند؛

۲. هنگامی که متفکر بتواند در باب هر یک از این اصول (و نه نقیض آن‌ها) به داوری یقینی برسد، یعنی آن را بر پایه‌ی مبادی معرفتی دستگاه استنتاج کند، در این حالت هم پای‌بندی عملی او به این اصول می‌تواند تمدید شود و برقرار بماند؛ با این تفاوت که تاکنون پای‌بندی عملی او مبتنی بر مصالح عملی و دلایل منتهی به اخذ اصول اخلاقی موقت بوده است و از این به بعد تبدیل به پای‌بندی عقلی، مدلل (یا شهودی) و دائمی بر پایه‌ی اصول موضوع دستگاه معرفتی شده است.

این یعنی اینکه اصول اخلاق موقت دکارتی از همان ابتدا دائمی وضع نشده‌اند و در

صورت وقوع ثانوی هر یک از شرایط معرفتی فوق آن‌ها ابقاء می‌شوند و نتیجه قهری (و نه قصد شده) این ابقاء، تبدیل آنها به اصولی دائمی است. گرچه خیلی فرق است میان دائمی شدن این اصول بر اثر تصدیق یقینی آن‌ها با دائمی شدن این اصول بر اثر عدم امکان تعیین تکلیف یقینی آن‌ها و بر اثر تداوم شرایط شک.

به این ترتیب موضع ما در میانه مواضع شاپیرو و نیز سیماکاسکی و پولانسکی است که این اصول را از ابتدای وضع آن‌ها در کار دکارت، دائمی می‌بینند^{۱۲} و موضع متواتر و سنتی کسانی که این اصول را ذاتاً موقتی و در هر حال غیرقابل تمدید می‌دانند و در عین حال، تقریر جدی و دقیقی از موعد پایان حاکمیت موقتی این اصول ارائه نمی‌کنند. پس حاکمیت موقتی این اصول تا وقتی است که متفکر دکارتی بتواند این اصول را به معنایی که گفتیم به نحو نظری تعیین تکلیف (نقض یا اثبات) کند؛ در غیر این صورت دلایل عملی اعمال موقت این اصول همچنان باقی است چون شک باقی است.^{۱۳}

قلمرو انسانی «اصول اخلاقی موقت»

این اصول برای چه کسانی وضع شده است؟ دکارت؟ طالبان یقین؟ یا همگان؟ یکی دیگر از نکات اختلافی مورد بحث، به مسئله همگانی بودن این اصول برمی‌گردد. برخی شارحان معتقدند که این اصول مطلقاً همگانی‌اند چون هم بازتابی از قواعد روش دکارت‌اند هم می‌توانند جانشین فضایل ارسطویی باشند (Cimakasky & Polansky, 2012: 361) یا اینکه چون هم غیر مقید و هم بازتابی از اخلاق رواقی‌اند (Shapiro, 2008: 451) یا چون این اصول لازمه خوب و خوش زیستن‌اند (Marshall, 1998: 12-13).

اما استدلال ما مبتنی است بر تفکیک امکان شخصی (وابسته به خود دکارت)، نخبگانی (پژوهش‌گران علوم) یا همگانی (عموم عقلاء) بودن این اصول و به قابلیت تبدیل این اصول به اصولی همگانی بر حسب موقعیت متفکر منتهی می‌شود؛ یعنی

استدلال خواهیم کرد که ارادهٔ دکارت به همگانی بودن این اصول، از دو جهت سخن موجهی نیست: نخست با توجه به مبادی فکری خود او؛ دوم از این جهت که این اصول، موقتی‌اند و تعیین تکلیف یقینی آن‌ها گاه به معنای اثبات ولی گاهی هم به معنای نقض آنهاست و این امکان نقض، قابلیت همگانی دانستن بی‌قید و شرط آن‌ها را با تردید مواجه می‌کند.

با توجه به اختصاص اصول اخلاق موقت به قلمرو شک و اینکه نخستین موجود ادراک شده در تأملات، من اندیشنده است (نک: دکارت، ۱۳۹۱)، لذا این اصول توصیه‌هایی هستند که هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ منطقی در بدو امر منحصراً شامل حال خود اویند.^{۱۴} اما این انحصار دائمی نیست و خواهیم دید که هم قابل تسری به پژوهشگران علوم یقینی است و هم عموم عقلاء. برای درک این منظور باید به برخی مقدمات بپردازیم.

مقدمهٔ نخست، این موضع نه‌چندان همگانی دکارت در ابتدای گفتار در روش است که «میان مردم، عقل از همه چیز بهتر تقسیم شده است» (دکارت، ۱۳۸۷: ۱۸۱) و آن‌ها هم به این دارائی آگاهند^{۱۵} (همان). لذا همه بر اثر این آگاهی، در سطحی از کنش‌گری آگاهانه در ارتباط با عقل و فراورده‌های آن قرار می‌گیرند؛ این مدعا یکی از وجوه مشخصهٔ تفکر دکارتی نسبت به معاصران اوست.^{۱۶} مقدمهٔ دوم هم این‌که اختلاف آراء در دید دکارت ناشی از اختلاف مراتب عقول آدمیان نیست بلکه ناشی از اختلاف آن‌ها در شیوهٔ به‌کارگیری عقل و اختلاف در اهداف آنهاست (دکارت، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

لذا می‌توان این نتیجه نه‌چندان بدیهی را گرفت که قائل‌شدن او به قواعد روش به‌عنوان قواعدی همگانی هم مبتنی بر اعتقاد به قابلیت به‌کارگیری همگانی آن‌ها و قابلیت همگانی کسب معارف است؛ به‌نحوی که اعمال قواعد روش یکسان (بر مبادی مشترک) به هم‌گرایی نتایج فکری کمک می‌کند. این یعنی او نه پرورش عقل و طلب یقین را شغلی دانشگاهی می‌داند (کاتینگم، ۱۳۹۲: ۳۹) و نه به‌لحاظ قوای فکری میان

پژوهش‌گران علوم یقینی و عموم عقلاء فرق می‌گذارد.

حالا اگر مقدمهٔ سومی را هم به نتیجهٔ اخیر بیفزاییم و مانند برخی شارحان (Cimakasky & Polansky, 2012: 354-355) بپذیریم که می‌توان قواعد اخلاقی موقت دکارت را از قواعد روش او استنتاج کرد و حتی این ارتباط بتواند تا امکان برقراری تناظر یک‌به‌یک میان قواعد چهارگانه روش دکارتی با قواعد چهارگانهٔ اخلاق موقت او هم پیش برود، به این نتیجه می‌رسیم که نه تنها قواعد روش بلکه اصول اخلاق موقت هم به لحاظ منطقی قابلیت استعمال همگانی دارند. لذا هم در باب این اصول و هم در باب قواعد روش، بیان آنها با ضمیر اول شخص حاکی از تقدّم تاریخی و البته منطقی اعمال آنها در کار خود دکارت به‌عنوان نخستین فاعل شناسای کجیتو است ولی این امر مانع از قابلیت تسری این اصول به دیگران نیست.

دلیل دیگر بر همگانی‌شدن این اصول: اندکی پیشتر از دو حالتی سخن گفتیم که می‌توانند موجب ابقای این اصول موقت و عملاً تبدیل آنها به اصولی دائمی شوند. یکی از آن دو حالت، باقی ماندن شرایط حاکمیت موقت این اصول بود به‌واسطهٔ آنکه متفکر نتواند در باب معارف مشکوک خود و از جمله همین اصول اخلاقی موقت (یا نقیض آن-ها) به دآوری یقینی برسد و لذا دلایل او برای پای‌بندی جازم و دستوری به این اصول باقی باشند و حاکمیت این اصول ابقاء شود.

اکنون همین گزارهٔ اخیر، مبنایی برای همگانی‌شدن این اصول است. همگان یا عموم عقلاء، از آن روی به این نام خوانده می‌شوند که تمام یا بخشی از عقاید آنها ظنی است. بنا بر مبنای دکارتی استعداد عقلی دستیابی به معارف یقینی را هم دارند اما پیشهٔ آنها مانند دکارت و دیگر متفکران عقلاء نیست که به پرورش عقل بپردازند و مدام برای تعیین تکلیف معارف خود و کاستن از معارف مشکوک و از جمله تعیین تکلیف یقینی خود این اصول بکوشند. به این ترتیب آنها بدون آنکه در باب خیلی از معارف، از جمله خود این اصول موقت به درک واضح و متمایزی رسیده باشند، بدانند یا ندانند در

سرپناه موقت دکارتی به سر می‌برند و مادامی که در این مرحله موقت‌اند، که احتمالاً تمام عمر آن‌ها باشد، نیازمند به‌کارگیری جزمی این اصول هستند و مثلاً نباید از اصلی مانند اصل نخست عبور کنند؛ هر زمان و در هر بخش از معارف خویش که طالب یقین شدند و مثلاً توانستند دلیلی برای عبور از اصلی مانند اصل نخست اقامه کنند، طبیعی است که به سلک اندیشمندان عقلاء درآمده‌اند و قواعد طلب یقین گفته شده در باب متفکران عقلاء در باب آن‌ها هم جاری است.

پس از دید دکارت همگان واجد معارفی ظنی و قابل تردید، از جمله در باب همین اصول، هستند. در این میان خود دکارت و سپس اندیشمندان عقلاء از آن روی به این اصول نیازمندند که در طلب یقین، به شک دستوری تن می‌دهند و در هنگام این تعلیق معرفتی باید با این اصول موقت، رفتار عملی خود را مدیریت کنند؛ عموم عقلاء هم از آن روی باید به این اصول تمکین کنند که در باب موضوعات آن‌ها دریافت یقینی واضح و متمایزی ندارند.^{۱۷} این دایره همگانی هم در یک‌جا نقض شدنی است و آن هم در کار خود دکارت و طالبان یقین است: اینکه کسی بر اساس مبادی معرفت یقینی خود بتواند نقیض هر یک از این اصول را اثبات (و آن اصل را نقض) کند و لذا آگاهانه از پذیرش آن اصل / اصول سرباز زند. در انتهای مقاله برخی نتایج این موضوع را شرح خواهیم داد.

معنای دیگر این گفته این است که در دید دکارت، وضع موجود (به‌لحاظ عملی) - و نه نظری - خصوصاً در سه قلمرو معرفی شده در اصل نخست یعنی مناسک دینی، قوانین ملی و آداب عرفی، وضعی اولیه و همگانی است و تغییر این وضع موجود در اندیشه دکارت، محتاج دلیل و لذا کنشی اندیشمندانه است. لذا صورت‌بندی منطقی این نتیجه بر اساس دیدگاه دکارت این خواهد بود که همگان باید به‌لحاظ عملی در چهارچوب الزامات اخلاق موقت دکارتی به سر می‌برند اما فقط برخی از آن‌ها می‌توانند در باب (تمام یا برخی از) این اصول به داوری یقینی برسند و در میان دسته اخیر هم فقط برخی افراد هستند که ممکن است داوری یقینی آن‌ها (به‌جای اثبات) به نقض نظری این اصول منجر شود. پس دکارت آغاز با پای‌بندی به این اصول را همگانی می‌داند اما

معنای «موقت» در اخلاق موقت دکارت و بررسی انتقادی چند برداشت معاصر ۹۱
(مهدی بهنیافر)

تداوم آن را خیر.

جدول زیر نمایی از وضعیت اصناف عقلاء را در ارتباط با این اصول نشان می‌دهد:

وضعیت اولیه	اصناف عقلاء	درک یقینی درباره هر یک از این اصول / نوع حکم یقینی	لذا پای بندی به آن اصل	دلیل پایبندی / عدم پایبندی
۱ پذیرش جازم و همگانی اصول	عموم عقلاء ^{۱۸}	ندارد	دارد (جازم)	دلایل موقت ^{۱۹}
۲ اخلاق موقت در هنگام فقدان	اندیشمندان عقلاء ^{۲۰} طالبان یقین و پژوهشگران علوم نظری	ندارد ^{۲۱}	دارد (بقاء)	دلایل موقت
۳ یقین در باب آنها		دارد: اثبات	دارد (بقاء)	دلایل یقینی ^{۲۲}
۴ آنها		دارد: نقض	ندارد	دلایل یقینی

جدول ۱: وضعیت هر یک از عقلاء نسبت به اصول اخلاقی موقت در هر یک از مراحل پیشرفت فکری

موقعیتی مانند سطرهای سوم چهارم به خوبی نشان می‌دهند که هر یک از اصول اخلاقی موقت در چه حالاتی نه می‌تواند دائمی محسوب شود نه همگانی. به این ترتیب اظهار نظر مطلق و کلی هم درباره همگانی بودن این اصول و هم درباره دائمی بودن این اصول و انتساب آن به اندیشه دکارت ممکن نیست.

اکنون می‌خواهیم در مجالی که این امکان منطقی برای همیشگی بودن و نیز همگانی بودن اصول اخلاقی موقت در اختیار ما می‌گذارد، در باب برخی لوازم این نگاه کاوش کنیم.

نسبت اخلاق موقت و وضع موجود

آیا اخلاق موقت دکارت مُدافع وضع موجود است؟ شاید این پرسش را همان ابتدای مقاله هم می‌توانستیم بررسی کنیم اما ملاحظات بیان شده در اینجا تابع برخی نکات گفته شده در طول مقاله است. پی‌آمد اصل نخست اخلاق موقت، خواسته یا ناخواسته، نوعی دفاع از وضع موجود دینی، اجتماعی و عرفی و نوعی مدارا و هم‌رنگی با جماعت است و اصل سوم هم مستلزم تأخیر در مواجهه‌های بیرونی و انتقادی متفکر است و لذا تلقی *محافظه‌کارانه* بودن این اصول را دامن زده است.

در ابتدا سه نکته شایسته تأکید است: نخست اینکه در برخی مواضع که سخن از وجه محافظه‌کارانه اصول اخلاقی موقت است (برای ملاحظه یک نمونه فلسفی و یک نمونه سیاسی بنگرید به: کاتینگم، ۱۳۹۰: ۲۲۵؛ ۷۶: Taylor, ۲۰۰۱)، محافظه‌کاری از جمله اوصاف ثانوی و انتسابی است که از سوی دیگران و صرفاً پس از صدور حکم طرح شده است و مدعی، نشانی از ارتباط معرفتی یا انگیزشی میان ملاحظات محافظه‌کارانه سیاسی یا دینی دکارت با حکم او به اتخاذ اصول اخلاق موقت در دوره شک به‌دست نمی‌دهد. دوم اینکه این اصول، فارغ از هر وصف ثانویه و انتسابی، متکی به دلیل‌اند نه انگیزه‌های غیرمعرفتی؛ ولو آنکه این دلایل، تمثیلی، عملی، ارتکازی یا غیردستگاهی (غیرمتکی به اصول موضوعه‌ای مشخص) باشند. لذا به بیان دکارتی و بر اساس دلایلی که خواهیم دید، در اینجا اراده به چیزی تعلق نگرفته که غیرمدل باشد یا به تصدیق فاهمه نرسیده باشد. سوم هم به فرض توصیه این اصول به دفاع از وضع موجود و مدارا با آن، به‌ویژه در اصل نخست، این توصیه مقطعی و موقت است.

اصل نخست از اصول اخلاق موقت، مستلزم نه به هر گونه شورش عملی علیه نهاد دینی، نهاد اجتماعی و سیاسی و همین‌طور تمکین به سیره عقلاء در هنگام شک است. اما اراده دکارت برای این تمکین، در راستای همان تمثیل خانه موقت و متکی به این دلیل است که در هنگام شک، هر فعلی برای خروج از وضع موجود و در آمدن به وضعی

جدید به منزله داشتن تصویری از یک وضع مطلوب (نسبی یا مطلق) غیر از وضع کنونی و به سودای رسیدن به آن است. حال آنکه شک، موقعیتی است که در آن، متفکر فاقد یقین و فاقد چنین تصویری از یک وضع مطلوب و اصلاً فاقد هر گونه دلیل یقینی له یا علیه وضع موجود است و لاجرم باید امور خویش را با اتخاذ اصولی موقت پیش ببرد. لذا وفاداری به وضع موجود نوعی بی‌کنشی و دست زدن به انتخابی جدید است که، دست کم در هنگام شک، نیازمند دلیل نیست و قابل دفاع‌تر از دست زدن به کنشی برای خروج از آن است که نیازمند دلیل است.

دکارت در اینجا دارد باز هم از ریاضیات کمک می‌گیرد و در غیاب ادراک یقینی واضح و متمایز از موضوع این اصول، مفهوم ریاضی/احتمال صدق را جایگزین آن ادراک یقینی واضح و متمایز می‌کند^{۲۳} او در فقره پایانی اصل نخست نشان می‌دهد که در هنگام شک و در غیاب معرفت عقلانی یقینی شخصی، فعل عقلاء می‌تواند حامل حجیتی موقت و برخوردار از احتمال صدقی بالاتر باشد. در حقیقت او در اصل نخست، وضع موجود سیاسی و دینی به ارث رسیده را برآیند فعل عقلای زمانه خود می‌داند. لذا پای‌بندی به این وضع موجود، برقرار است تا اینکه متفکر پس از خروج از شک و هنگام ساخت دستگاه معرفتی یقینی خود، به‌طور شهودی یا مدلل به داوری یقینی در این باب؛ یعنی به گزاره‌ای متناقض با تمام یا برخی از این اصول برسد.

البته با تکیه بر تمایز مفهومی میان کشف و توجیه، توجه داریم که دکارت هیچ‌گاه احتمال را زمینه‌ای برای کشف صدق نمی‌داند و اتفاقاً مایل است امور محتمل را کذب به حساب آورد (Descartes, 1991: 74) بلکه او در غیاب یقین و در هنگامه شک خویش، می‌خواهد فعل عقلاء را صرفاً زمینه‌ای برای توجیه ضرورت اخذ این اصل اخلاقی نخست در این موقعیت موقت در نظر بگیرد.

اصل سوم هم با فراخواندن به غلبه بر درون به‌جای بیرون، تداعی‌گر نوعی محافظه‌کاری است (دکارت، ۱۳۸۷: ۱۹۸). این اصل هم مدلل است نه مبتنی بر

انگیزه‌های غیرمعرفتی. دلیل آن هم به اختصار تمام این است که اندیشه از دید دکارت نخستین جزئی است که در قالب کجیتو به‌طور یقینی به شناخت درمی‌آید و می‌توان درباره آن سخن گفت و در سوی مقابل جهان پیرامون، همانی است که بیشترین تردید شناختی را درباره آن روا می‌دارد و پایداری این تردیدها بیشتر از پایداری تردید درباره من اندیشنده و احوال درونی آن است. لذا محدوده فکر سوژه نخستین محدوده‌ای است که می‌توان و باید درباره آن سخن گفت و موجب این اصل شده است.

در اینجا بخشی از تحلیل جان مارشال هم می‌تواند به ما کمک کند. او نه فقط درباره این اصل بلکه اساساً یکی از بن‌مایه‌های رواقی اخلاق دکارتی را تفکیکی می‌داند میان آنچه به‌طور کامل به اراده ما وابسته است از آنچه به‌طور کامل تحت اراده ما نیست (Marshal, 1998: 97) و طبعاً دکارت در اینجا می‌خواهد به چیزی تأکید کند که کاملاً به او وابسته است. لذا درباره این اصل هم به‌نظر می‌رسد که وصفی مانند محافظه‌کاری، وصفی ثانوی است و ربطی به فعل دکارت و انگیزه‌های او ندارد.

به این ترتیب تمکین، احتیاط و محدودیت نهفته در این اصول، ناظر به ملاحظات و دلایل نظری و معرفتی است نه انگیزه‌هایی ورای آن‌ها؛ به‌ویژه اینکه فراموش نکرده‌ایم که حاکمیت جزمی این اصول، مقطعی است و اتفاقاً حاکی از به‌سربردن در موقعیتی غیراصیل؛ با تأسیس درخت یقینی دانش و نهایتاً میوه‌ای به‌نام اخلاق دکارتی است که این اصول به‌طور یقینی تعیین تکلیف می‌شوند و شخص به مرتبه‌ای از زندگی اصیل دست می‌یابد.

اخلاق موقت و تشویق همگان به زندگی «اصیل»

پژوهش‌های متعددی از جمله پژوهش‌های اخیر کِرنیس و گُلدمن و همین‌طور پژوهش یوان و همکارانش در این نکته اشتراک نظر دارند که مفهوم اصالت^{۳۴} که در آثار فیلسوفان وجودی قرن بیستم مورد توجه قرار گرفته در کار دکارت هم ریشه دارد

(Kernis & Goldman, 2006: 285-286; Yuan, Liu, Luo, Nguyen, &)
345: 2015) Yang) ولو آنکه در پاسخ به این پرسش که کدام آموزه محوری دکارت
منتهی به اصالت انسانی می‌شود، پاسخ‌های مختلفی بدهند. هم مفهوم اصالت درونی^{۲۵}
مورد تأکید یوان و همکارانش (Yuan, Liu, Luo, Nguyen, & Yang, 2015:)
345) و هم مرکزیت فرایندهای شناختی^{۲۶} فردی مورد تأکید کرنیس و گلدمن (Kernis
& Goldman, 2006: 285) در تبیین دکارتی از مفهوم اصالت با این تعریف ما از
زندگی اصیل از دید دکارت سازگارند که اصالت زندگی؛ یعنی آدمی بتواند تعداد هر چه
بیشتری از معتقدات و دارائی فکری خود را (در پرتو قواعد روش) به‌طور یقینی تعیین
تکلیف کند به این معنا که آن معتقدات یا نقیض آنها را به‌طور شهودی یا مستنتج از
شهودی‌ها ادراک کند.

به رسمیت شناختن وضعیت مقطعی یا موقت این اصول اخلاقی و الزامات معرفتی
برآمده از آن، بستری برای دستیابی به زندگی اصیل بر پایه اندیشه‌های دکارت است.
مقطعی یا موقت نامیدن این اصول و نیز اعلام اینکه وفاداری کنونی به این اصول
برخاسته از ضرورتی اولیه و لذا به‌نحو جازم و دستوری است، به‌لحاظ معرفتی به‌منزله
فرض موقعیتی دائمی و غیرمقطعی و رای موقعیت کنونی است؛ به‌لحاظ روانی هم این
نام‌گذاری به‌منزله دعوت و محرکی توانا برای فراروی و عبور از وضع کنونی موقت و
جزمی به وضع دائم و آگاهانه‌ای است که متشکل از گزاره‌های اخلاقی یقینی است. لذا
حتی آنکه با مضمون این اصول موقت هم همدل باشد باید از این موقعیت موقت، فرارود
و آن‌ها را در دستگاه فکری خود فهم و به‌طور آگاهانه تصدیق یا تکذیب کند تا چه رسد
به کسی که منتقد مقبولات دینی، سیاسی و عقلائی زمانه خویش است.^{۲۷}

همین که متفکر دکارتی درصدد تعیین تکلیف (نقض یا اثبات) دائمی این اصول
برآید، از آنجا که حصول این گزاره‌های اخلاقی دائمی در درخت معارف دکارت میوه آن
محسوب می‌شوند این امر به‌خودی خود مستلزم تلاش برای تحقق یقینی علوم مقدم بر

این ثمرات و تعیین تکلیف معارف مشکوک آن حوزه‌ها نیز هست و این هم باز گامی به پیش در تحقق زندگی اصیل خواهد بود. به این ترتیب تدریجی بودن فرایند کسب یقین موجب می‌شود که هر یک از عقلاء به تناسب آن که در چه تعداد از بخش‌های زندگی خود توانسته‌اند بر ادراکات یقینی و شخصی از معارف مورد نیاز خود بیفزایند، بخت این را بیابند که در مرتبه‌ای از یک فرد اصیل^{۲۸} در این جهان زندگی کنند.

از آنجا که این اصول موقت، آن‌طور که دیدیم، قابلیت همگانی شدن دارند فراخوان مستتر در آن‌ها به‌سوی زندگی اصیل هم هم فراخوانی برای آحاد عقلاء و نه فقط اندیشمندان یا فیلسوفان خواهد بود. لذا مجموعه این اصول شرط لازمی است که با پیوستن به قواعد روش می‌تواند حرکت آحاد آدمیان به‌سوی زیستن «اصیل» با تعریف دکارتی گفته شده را تحقق بخشد.

جدای از اینکه وضعیت مقطعی و موقت این اصول به سهم خودش، فراخوانی به‌سوی زندگی اصیل و زیستن با معارف یقینی و دائمی است، در میان خود این اصول هم فحوای اصلی مانند اصل چهارم (مطالعه اشتغالات و تجربیات دیگران و گزینش از میان آن‌ها) می‌تواند تمهیدی برای این فراروی دانسته شود؛ حتی اگر این فراروی به نقض هر یک از این اصول و از جمله اصل چهارم منتهی شود. آنچه اهمیت دارد باقی نماندن در مرحله پذیرش جزمی و موقت این اصول است و در این میان، عبور از دلایل جزمی و موقتی تمثیلی به سود این اصول حتی از فراروی از خود این اصول هم مهم‌تر است.

یافته‌ها

شک دکارت به معنای تعلیق معارف و دانسته‌ها فراگیر است و معارف اخلاقی هم مشمول این تعلیق‌اند؛ یعنی او معتقد به توانایی عقل انسانی برای عرضه حکم یقینی اخلاقی است. حالا از سویی او در تمثیل درخت، خروج از این بخش از تعلیق و تأسیس

علم اخلاق به عنوان ثمرهٔ درخت و بالاترین درجهٔ حکمت را دیرپاب و وابسته به تکمیل دانش در حوزه‌هایی نظیر مابعدالطبیعه و علم می‌داند. از سوی دیگر نیاز آدمی به سطحی از حکم اخلاقی برای تنظیم رفتار و خوب زیستن را نیازی فوری و اولیه می‌داند. لذا تا وقتی مقدمات لازم برای دستیابی به منظومه‌ای عقلی از اخلاق فراهم شود، خود را نیازمند به مجموعه‌ای مقطعی و موقت از اصول اخلاقی می‌داند.

۱. لبّ دلایل دکارتی بر ضرورت تمهید اخلاق موقت را می‌توان در دو تمثیل شرح شدهٔ «خانهٔ موقت» و «جنگل» جست.

۲. مقطعی یا موقت بودن اصول اخلاق موقت، همانند خود شک، در بنیاد خود فاقد سرشت و تعیین زمانی و صرفاً متعین به رخداد‌های حوزهٔ فاهمه است و زمان در این حوزه، سیال و وابسته به مراتب و مراحل رفع شک و حاکمیت روش است.

۳. ضرورت اعمال گزاره‌های اخلاقی موقت در هنگام حاکمیت شک برخاسته از ملاحظات عملی و عقلانی و در عین باور به مشکوک بودن آنهاست. این نه تناقض و نه استثنایی بر شک فراگیر دکارت است چون در اینجا تأسیس نظری و حکم دائمی صورت نگرفته است؛ صرفاً به چند اصل رفتاری محدود و ترکیبی ضروری برای راهبری رفتار متفکر در دورهٔ شک بسنده شده است.

۴. ورود به این تعلیق معرفتی فراگیر، خودخواسته و ارادی است اما خروج از آن تابع شناخت‌های شهودی و استنتاجی حوزهٔ فاهمه (کجیتو و گام‌های بعد از آن) و لذا تدریجی است. لذا تا هنگامی که این اصول خودشان یا نقیضشان در دستگاه معرفتی در حال تأسیس دکارت، به طور یقینی و برپایهٔ مبادی معرفتی دستگاه اثبات (تأسیس) یا نقض نشده‌اند، حاکمیت جزمی و دستوری آنها (در عین مشکوک بودنشان) برقرار است.

۵. خبر از پایان شک، خبر از تعیین تکلیف (نقض یا اثبات) یکایک این اصول اخلاقی موقت و پایان حاکمیت موقت این اصول هم هست.^{۴۹} لذا اگر تعیین تکلیف هر یک از

این اصول موقت بر اثر اثبات و نه نقض آنها باشد، اگر چه محتوای آن اصل باز هم ابرام شده است اما دلایل مقطعی و موقت و احتمالاً ارتکازی حاکمیت این اصول، جای خود را به مبادی معرفتی قابل دفاع و دائمی داده‌اند و این بار با اصولی تصدیق شده با جهت معرفتی مشخص و احتمالاً متفاوت مواجهیم: گزاره‌هایی که این بار عضو دستگاه معرفتی و عضو نظریه اخلاقی نهایی احتمالی اوست. پس تطابق احتمالی عناصری از خانه موقت و تمثیلی دکارت با عناصری از خانه دائمی او ممنوع نیست.

۶. این اصول، محرکی به سوی زندگی اصیل است. هم اینکه ساخت و بافت درونی آن‌ها نوعی فراخوان متفکر به فراروی از هر گونه وضع موجود (از جمله خود این اصول) و تلاش برای رسیدن به وضع مطلوب به‌ویژه در قلمرو اندیشه است؛ هم اینکه اصلاً مقطعی و جزمی خواندن این اصول، به‌منزله فرض و معرفی موقعیتی دائم و اندیشیده در ورای آن‌ها و دعوت به تبدیل آن‌ها به اصولی اندیشیده و اثبات (یا نقض) شده است. یعنی یا به وضع موجود قانع و وفادار باش یا برای بر هم زدن آن دلیل داشته باش؛ جز این موجب آنارسی است.

۷. با آنکه دکارت فاقد اثری مستقل و مدون در اخلاق است اما عموماً واجد نظریه اخلاقی خوانده می‌شود؛ نظریه‌ای متمایز که از گفتار در روش تا/تفعالات نفس قابل رهگیری است و به قول مارشال با وجود برخی بُن‌مایه‌های رواقی قابل فروکاهش به اخلاق رواقی نیست (Marshal, 1998: 96). اگر بتوان، در مجال مجزا، از نظریه اخلاقی دکارت سخن گفت نیاز به تأسیس مرحله‌ای به‌نام اخلاق موقت (با وجود گزاره‌های مقطعی، جزمی و قابل نقض آن) هم جزء جدایی‌ناپذیری از این نظریه اخلاقی دکارت است. یعنی آنچه حتماً جزئی از این نظریه اخلاقی خواهد بود، نه لزوماً مفاد و محتوای قضایای اخلاقی موقت بلکه اساساً شیوه حدقلی فرض و حاکمیت بخشی به این منظومه موقتی و نسبت آن با دیگر اجزاء معرفت است.

نتیجه‌گیری

یافته‌ها و دیگر نکات بیان شده در این مقاله متمایز از دو دسته نگاه رایج به اصول اخلاق موقت دکارتی و در میانه آنهاست. در یکسو نگاهی است که گرچه قائل به موقتی بودن این اصول اخلاقی است ولی به همین جهت آن را شایسته اعتنا و کاوش نمی‌داند. لذا ضرورتی به تقریر دقیقی از سنخ این موقتی بودن و نسبت آن با دیگر اجزاء و اضلاع تفکر دکارتی مانند شک، روش و نظام معرفتی نمی‌بیند.^{۳۰} دسته دیگر، پژوهش‌های جدید و اخیر است که همان‌طور که دیدیم این اصول موقت را شایسته مطالعه و بررسی می‌داند اما مطلقاً معتقد است که دکارت از همان ابتدا هم قائل به همگانی بودن این اصول است و هم این اصول را همیشگی می‌داند. یکی از اشکالات این نگاه، ناسازگاری آن با شواهد متعددی در متن است و آن‌طور که در نمونه‌ای مانند پژوهش سیماکاسکی و پولانسکی دیدیم برای تأیید آن باید به شواهدی شاذ و نادر از آثار دکارت و تفسیری خاص از آن‌ها توسل جست. اشکال دیگر این که با این نگاه دیگر تمایزی میان وجه موقت این اصول با وجه دائمی آن منظومه اخلاقی‌ای که قرار است ثمره درخت حکمت باشد و پس از تکمیل دیگر علوم و معارف مابعدالطبیعی و طبیعی و ریاضی بتوان از آن سخن گفت، باقی نمی‌ماند. گویی دکارت پاره‌ای از همان حکمت بالغه اخلاقی که قرار است متکی به دیگر علوم و دانش‌های مستتج باشد را اکنون، پیش از شک و آغاز مبادی معرفتی خود و در قالب اصولی موقت عرضه کرده؛ در این صورت دیگر وجهی نداشت که دکارت آن‌ها را موقت بنامد.

در میان این دو دسته، یافته‌های ما به نگاه دسته اخیر از قبیل مارشال و سیماکاسکی و پولانسکی نزدیک‌تر است اما بر خلاف ایجاز و بساطت موجود در برخی از این نگاه‌ها معتقدیم که اصول اخلاقی موقت دکارت بدواً مختص او هستند و سپس با قیودی، امکان همگانی شدن دارند؛ بنابراین نمی‌توان به‌طور مطلق استدلال کرد که دکارت از همان ابتدا این اصول را دائمی می‌پنداشته است. چون به حصر منطقی در اندیشه دکارت

سه امکان پیش روی هر یک از اصول اخلاقی موقت داریم که فقط دو مورد از آن‌ها، آن هم از جهاتی کاملاً متفاوت با یکدیگر، به دائمی شدن این اصول منتهی می‌شوند. هر یک از این اصول ممکن است بر پایه مبادی تصوری و تصدیقی متفکر دکارتی ما ۱. تعیین تکلیف یقینی (نقض یا اثبات) نشوند و لذا به عنوان اصولی موقت، تداوم یابند یا ۲. اثبات بشوند و این بار به عنوان جزئی از نظام اخلاقی نهایی تداوم یابند یا ۳. نقض شوند و لذا هم حاکمیت موقت آن‌ها و هم اساساً حضورشان در اندیشه اخلاقی دکارت خاتمه یابد.

در اینجا گرچه امکان دائمی شدن اصول اخلاق موقت را پذیرفته‌ایم و شرایط آن را شرح کرده‌ایم اما این دوام در اندیشه دکارت را نه ضروری می‌دانیم، نه غیرمقید و نه به بهای نادیده گرفتن دلایل صریح دکارتی بر ضرورت اتخاذ موقت یا مقطعی این اصول. لذا اخلاق موقت دکارتی هم در نسبت با یقین و هم به لحاظ روشی متمایز از نظریه اخلاقی نهایی اوست. همچنین به‌رغم نظر برخی شارحان معرفی شده، استدلال کرده‌ایم که این روش اخلاقی دکارت (اعلام نیاز به اصولی رفتاری در هنگام شک و پیش‌گیری از آتارشی یا بی‌کنشی) است که باید جزء نظریه اخلاقی احتمالی و نهایی دکارت محسوب شود نه لزوماً خود این اصول و محتوای فربه و مناقشه‌پذیری مانند اصل نخست. لذا در هر شرحی از اخلاق موقت دکارت، احتساب آن به عنوان جزئی از نظریه اخلاقی وی نباید به غفلت از فلسفه مقطعی یا موقت بودن این اصول منجر شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. نکته استطرادی اینکه توجه داریم که امروزه هنجارهای حقوقی، زیبایی‌شناسانه و دینی لزوماً جزء هنجارهای اخلاقی محسوب نمی‌شوند ولی در دکارت چنین نیست.
۲. برای دریافت شرحی از این موضوع بنگرید به: (Cimakasky & Polansky, 2012: 357).

معنای «موقت» در اخلاق موقت دکارت و بررسی انتقادی چند برداشت معاصر ۱۰۱
(مهدی بهنیافر)

۳. چون اندکی بعد، خود دکارت، این نکته را حقیقتی مسلم می‌داند که وقتی کسی نتواند رأی صادق را تشخیص بدهد، باید در عمل رأیی را انتخاب کند که درستی آن محتمل است؛ حتی اگر نتواند به لحاظ نظری در میان چند رأی یکی را ترجیح بدهد، باید در عمل یکی از آن‌ها را برگزیند. (دکارت، ۱۳۸۷: ۱۹۸)

۴. بحث ما در این مقاله مبتنی بر روایتی دکارتی از اخلاق است و توجه داریم که فهم معاصر متضمن مرزبندی میان اخلاق با حقوق، زیبایی‌شناسی، دین و... است.

۵. اول: آنچه به خودی خود صریح است، دوم: آنچه ناشی از تجربه حسی است سوم: متواترات و چهارم: مطالعات متون و منابع (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۳۶).

۶. که این راه به مثابه یک راه پنجم (افزون بر چهار راه فوق) «عبارت است از تحقیق در علل اولیه و اصول حقیقی‌ای که دلایل تمام آنچه را ما مستعد شناخت آن هستیم می‌توان از آنها استنتاج کرد و کسانی که اختصاصاً به همین امر پرداخته‌اند، فیلسوف نامیده شده‌اند.» (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۳۶).

7. Marin Mersenne (1588-1648)

8.. Frans Burman.(1628-1679)

9.. Axioms

10.. Simple Natures.

۱۱. به همین سیاق هم دستیابی به کجیتو، تازه آغاز خروج او از شک فراگیر است نه پایان تمام محدوده شک و حتی با وجود آنکه او اخلاق را ثمره درخت مابعدالطبیعه خوانده اما تعیین تکلیف یقینی این اصول چهارگانه اخلاقی هم لزوماً به منزله تعیین تکلیف سایر قضایای مشکوک در دیگر حوزه‌های معرفتی و خروج کامل او از شک فراگیرش نیست.

۱۲. سیماکاسکی و پولانسکی در یک جا به اختصار می‌پذیرند که این اصول در هنگام تأسیس درخت معرفت دکارتی به طور یقینی بررسی شوند (Cimakasky & Polansky, 2012: 357) اما مسئله این است که اساساً احتمال نقض این اصول

در هنگام آن بررسی عقلانی را نادیده می‌گیرند و سخن آنها صرفاً دایره مدار اثبات (و عدم اثبات) این اصول است.

۱۳. اکنون وقت صحبت از این موضوع است که ترجمه Provisional به «موقت» در زبان فارسی نادرست و تسامحی است. چون لفظ «موقت» اولاً تداعی زمانی دارد و ظاهراً مستلزم امتناع هر گونه دوام زمانی در پذیرش و پایبندی به این اصول است. حال آنکه بنا بر تقریر عرضه شده تا اینجا و در ادامه، درون مایه Provisional نه زمانی بلکه معرفتی (به معنای عام کلمه و شامل اهداف عملی) است. لذا این اصول ۱. عجالتاً و به طور مقطعی وابسته به شرایط معرفتی مشخصی اخذ شده‌اند نه لزوماً برای یک بازه زمانی متعین و موقتی کوتاه یا بلند و ۲. شرایط این پذیرش مقطعی هم ممکن است تا پایان عمر با متفکر باقی بماند. پس زمان در این بحث تابعی است از یک رخداد معرفتی و ترجمه‌هایی مانند مقطعی، عجالتی یا حتی مشروط مناسب‌تر از تعبیر راه «موقت» راه یافته در ترجمه‌های فارسی دکارت برای Provisional است.

۱۴. حتی می‌توان عباراتی متواضعانه از دکارت نشان داد مانند اینکه «در اینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه کس عقل خود را درست به راه برد بلکه تنها مقصودم این است که بنمایم من عقل خویش را از چه راه برده‌ام» (دکارت، ۱۳۸۷: ۱۸۳).

۱۵. چون «هر کس بهره خود را از آن چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز بسیار دیرپسندند از عقل بیش از آن که دارند آرزو نمی‌کنند و گمان نمی‌رود همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آن را دلیل دانست بر اینکه قوه درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب یعنی خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است» (دکارت، ۱۳۸۷: ۱۸۱-۱۸۲).

۱۶. چون او در زمانه‌ای از همگانی بودن فهم و برخورداری همه آدمیان از فهم متعارف (Common Sense) و عادی سخن گفت که مخالفت‌های نیرومندی با این دیدگاه وجود داشت و حتی جریان‌هایی مانند اصحاب صلیب گلگون (Rosicrucianists) با نگرشی باطنی، به ذمراتب بودن این قوه در درون انسان‌ها و به نوعی فهم طبقاتی قائل

معنای «موقت» در اخلاق موقت دکارت و بررسی انتقادی چند برداشت معاصر ۱۰۳
(مهدی بهنیافر)

بودند و فهم حقیقت را به مثابه رمزگشایی از رموز و اسراری می‌دانستند که در دسترس همگان نیست (نک: کاتینگم، ۱۳۹۲: ۵۵).

۱۷. و لزوماً طالب آن هم نیستند که اگر چنین دریافت یقینی‌ای می‌داشتند به سلک اندیشمندان عقلاء در می‌آمدند.

۱۸. آن‌ها که لزوماً طالب یقین نیستند و یقین، مسئله آن‌ها نیست.

۱۹. و غیرمبتنی بر مبادی معرفتی مشخص مانند کجیتو و گام‌های بعد از آن.

۲۰. کسانی که در ادبیات جاری این حوزه طالبان یقین، پژوهشگران نظری، پژوهشگران محض یا دانشمندان علوم خوانده می‌شوند.

۲۱. کسانی که طالب یقین و واجد دستگاه معرفتی (با قضایای ضهودی و مستنتج کم یا زیاد) هستند اما به هر دلیل نتوانسته‌اند در دستگاه معرفتی خود به اثبات یا نقض آگاهانه تمام یا برخی از این اصول بپردازند.

۲۲. و مبتنی بر مبادی معرفتی مشخص مانند کجیتو و سایر قضایای اثبات شده در دستگاه فکری فرد.

۲۳. طبیعتاً در اینجا مدعی نیستیم که دانش ریاضی احتمالات در زمانه دکارت، با بلوغ امروزین خود وجود داشته است اما توجه داریم که زمینه‌های تبدیل احتمال به عنوان دانشی ریاضی و صوری در همان عصر دکارت و در خلال مکاتبات پاسکال و فرما شکل گرفته است (ایوز، ۱۳۸۵: ۵۵) و نوع استفاده دکارت از این مفهوم در مواضع متعددی متضمن ملاحظات ریاضی است.

24. Authenticity

۲۵. یوآن و همکارانش، اصالت از دید دکارت را به دو سطح اصالت درونی و اصالت بیرونی تفکیک می‌کنند و هر یک از آن‌ها را هم ذومراتب می‌دانند. اصالت درونی به معنای گوش سپردن به ندای درونی خویش برای زیستن به عنوان یک فرد اصیل که از تأکید بر شهود شخصی منتهی به کجیتو شروع می‌شود و اصالت بیرونی هم به معنای

آنکه فرد تا چه حد به تصویر [مثبت]ی که دیگران از او در ذهن دارند، شبیه است. (Yuan, Liu, Luo, Nguyen, & Yang, 2015: 345).

26. Cognitive

۲۷. به این ترتیب زیست اصیل در این منظومه، گرچه هم‌آغاز با شک آگاهانه و دستوری است اما با تداوم شک ناسازگار است.

28. Authentic

۲۹. ولی عکس این گفته برقرار نیست چون تعیین تکلیف (نقض یا اثبات) این اصول اخلاقی موقت، لزوماً به منزله تعیین تکلیف همه معارف مشکوک و لذا پایان شک نیست. ۳۰. گاهی هم این نگاه با اعتقاد به عدم وجود نظریه اخلاقی در اندیشه دکارت تشدید می‌شود؛ گرچه بحث ما در این مقاله تا حد زیادی مستقل از انتساب یا عدم انتساب یک نظریه اخلاقی به دکارت است.

فهرست منابع

- ایوز، هاورد و. (۱۳۸۵). *آشنایی با تاریخ ریاضیات*. ترجمه محمدقاسم وحیدی اصل، جلد دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی. (نشر اثر اصلی ۱۹۸۳)
- دکارت، رنه. (۱۳۹۱). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- دکارت، رنه. (۱۳۹۰). *فلسفه دکارت: شامل یک مقدمه تحلیلی و ترجمه سه رساله*. ۱. قواعد هدایت ذهن ۲. اصول فلسفه ۳. انفعالات نفس. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: موسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۷). *گفتار در روش راه بردن عقل*. منضم به سیر حکمت در اروپا و رساله گفتار در روش راه بردن عقل دکارت. ترجمه محمدعلی فروغی. چاپ چهارم، تهران: زوار..
- کاتینگم، جان. (۱۳۹۲). *دکارت*. تهران: نشر نی.

معنای «موقت» در اخلاق موقت دکارت و بررسی انتقادی چند برداشت معاصر ۱۰۵
(مهدی بهنیافر)

- کاتینگم، جان. (۱۳۹۰). فرهنگ فلسفه دکارت. ترجمه علی افضلی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- Cimakasky, Joseph; & Polansky, Ronald. (2012). Descartes' "Provisional Morality." *Pacific Philosophical Quarterly*, 93(3), 353-372.
- Descartes, René. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*. (J. Cottingham, D. Murdoch, R. Stoothoff, & A. Kenny, eds.) (Vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 1*. (J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, trans.) (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kernis, Michael H.; & Goldman, Brian M. (2006). A Multicomponent Conceptualization of Authenticity: Theory and Research. In *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 38, pp. 283-357).
- Marshal, John. (1998). *Descartes's Moral Theory*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Rutherford, Donald. (2017). *Descartes' Ethics*. In E. N. Zalta (ed.), (E. N. Zalta, ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Shapiro, Lisa. (2008). *Descartes's Ethics*. In *A Companion to Descartes* (Vols. 1-1, pp. 445-463). Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Taylor, Quentin. (2001). "Descartes's Paradoxical Politics. *Humanitas*", 14(2), 76-103.
- Yuan, Ruizhi; Liu, Martin J.; Luo, Jun; Nguyen, Bang; & Yang, Fengkai. (2014). A critical review of the literature on authenticity: evolution and future research agenda. *International Journal of Services, Economics and Management*, 6(4), 339.