

A Reflection on Suspicious and Hidden Prejudices in Descartes' Epistemology

Javad Rabiee * 

Yousef Nozohour 

PhD Student of Philosophy at Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

Descartes considered thought to be something of which we are directly aware. He described an idea as a mode of thinking and believed that innate ideas form a specific category of ideas that are regarded as self-evident and clear. Doubts about them can be removed through a process of rational inquiry and reflection. Furthermore, Descartes made a distinction between empirical knowledge and deductive knowledge. Deductive knowledge is founded on a chain of arguments built upon necessary knowledge. This chain of deduction ultimately leads back to the most certain element in Descartes' philosophy, which is intuition. He maintained that true knowledge must be unequivocal and free from any doubt. According to Descartes, clear and distinct ideas serve as the criteria for truth. Errors, in Descartes' view, arise when we make judgments or form beliefs based on ideas that lack complete clarity and distinction. The principle of cogito (I think, therefore I am), which Descartes expresses in his book "Meditations", is considered the most crucial certainty, intuitive, and free from bias. However, according to the authors of this article, the principle of cogito, which is the culmination of Descartes' epistemology, is purportedly based on at least four hidden and questionable prejudices: memory, language, a rationality devoid of any possibility of madness, and the hidden unconscious.

Keywords: Cogito principle, prejudice, truth, error, epistemology.

* Corresponding Author: mjavadrabiee@gmail.com

How to Cite: Rabiee, Javad; Nozohour, Yousef, (2024). A Reflection on Suspicious and Hidden Prejudices in Descartes' Epistemology, *Hekmat va Falsafeh*, 20 (77), 59-84.

DIO: 10.22054/wph.2024.74618.2166

Extended Abstract

In this article, we pursue two primary objectives: Firstly, to provide a detailed exposition of Descartes' epistemology. Secondly, to scrutinize certain prejudices inherent in his epistemological framework.

The debate surrounding Descartes' epistemological biases is both widespread and renowned. Scholars such as Gilson and Koyré have extensively analyzed this topic. However, our focus lies specifically on a particular subset of biases within Descartes' epistemology. We delve into prejudices that Descartes either inadvertently concealed or intentionally obscured. Furthermore, we highlight their dubious nature. Despite their questionable validity, we argue that Descartes, or any adherent of Cartesian philosophy, cannot extricate themselves from these biases. Indeed, we aim to demonstrate the inherent inconsistency in the Cartesian philosopher's position, leading to an epistemological impasse.

This article is structured into two distinct sections: The first part offers a comprehensive elucidation of Descartes' epistemology. In the second part, we engage in a critical examination of the dubious prejudices embedded within Descartes' epistemological framework.

To grasp Descartes' epistemology, it's crucial to begin with his conception of thought. Descartes defines thinking as the contemplation of concepts that we possess direct knowledge of. In his view, an idea constitutes the substance of a thought. Descartes categorizes ideas into three types: innate, adventitious, and what are sometimes termed factitious ideas. He accords primacy to innate ideas, considering them as concepts inherent within the mind. Descartes delineates two fundamental modes of knowledge: inference and experience. In his framework, necessary knowledge is derived from propositions that are themselves inherently necessary. This chain of propositions ultimately leads to what Descartes deems the most certain entity: intuition. According to him, intuitions are indubitable ideas apprehended with utmost clarity and precision.

Descartes asserts that truth is found in the lucid discernment of ideas with absolute clarity and precision. Conversely, error arises when judgment is clouded by ambiguity and lacks discrimination. He argues that by thoroughly contemplating innate ideas, doubt can be entirely dispelled. In Descartes' estimation, disciplines such as arithmetic and geometry stand as paradigms of error-free knowledge due to their simple subject matter and the presence of certain indisputable propositions in their deductive chains. Consequently, he advocates that these sciences serve as exemplary models for all other fields of inquiry. According to him, other disciplines should emulate mathematics by discarding any uncertain assumptions and adhering strictly to clear and certain principles.

In his initial reflection, Descartes methodically employs various forms of doubt in a specific sequence, aiming to reach a principle that is inherently unquestionable. Ultimately, he arrives at the principle of cogito—I think, therefore I am.

However, does Descartes' epistemology harbor hidden and questionable prejudices? In this article, we endeavor to explore at least four latent and dubious biases within Descartes' epistemological framework.

Firstly, let's consider memory and language. Drawing from Descartes' systematic application of doubt in his initial reflection, human memory emerges as highly suspect. Despite Descartes' epistemology, instances abound where events are either forgotten or recalled inaccurately due to the passage of time. Consequently, human memory becomes inherently dubious. Should Descartes' epistemology demand the dismissal or disregard of memory altogether? Such a proposition presents a paradox. A person devoid of memory would resemble a newborn, unable even to recognize their own mother. Hence, discarding or ignoring memory renders one akin to an infant, bereft of knowledge. Therefore, it seems necessary to assert that at least some aspects of memory are reliable. But can Descartes' epistemology accommodate such an assumption? According to Descartes, no part of memory can be exempt from doubt. This poses a conundrum within Cartesian epistemology. Similar considerations apply to language as well.

Secondly, let's contemplate rationality and insanity in the context of Descartes' epistemology. Could Descartes entertain the notion that an individual is insane during the stages of doubt? To answer this question, we must first consider: What constitutes madness, and who qualifies as a madman?

A madman is typically characterized by erratic and illogical behavior, often expressing strange thoughts. Interestingly, many of us experience similar manifestations in our dreams, where we may utter nonsensical phrases. Hence, it's plausible that each of us, including Descartes himself, could be deemed a madman by such criteria. However, within Descartes' epistemological framework, it becomes challenging to accept the premise that a person is insane. This reluctance stems from the fundamental inquiry: What prompts the utterance of such words? If a person acknowledges their insanity, they implicitly concede that their expressions lack rationality. Yet, when questioned about their motivations, if their intentions are sincere, they would find it difficult to justify their words. This predicament arises from the ingrained prejudice that one's expressions are inherently reasonable.

Thirdly, let's delve into the concept of the unconscious within the context of Descartes' epistemology. The unconscious, as posited by Freud, constitutes a facet of the human psyche that remains inaccessible to conscious awareness, owing to repression or societal influences. According to Freud, Descartes' notion of the "I" is intertwined with the realm of the unconscious, manifesting in unintentional errors, hysterical disorders, and dreams.

Does the unconscious factor into Descartes' conception of the thinking "I"? According to Freud, yes. However, Descartes views the self as inherently self-conscious. Consequently, the notion that the unconscious could constitute the essence of the second thinker faces significant challenges and cannot be readily accepted.


Could Descartes entertain the existence of the unconscious within his trajectory of doubt? In his initial reflection, Descartes entertained the possibility of a deceiving demon, suggesting a theoretical openness to such notions. Yet, the inherent ambiguity and dubiety of forgotten and repressed memories, upon which the unconscious relies, pose insurmountable obstacles for Descartes. Consequently, he cannot readily embrace the concept of the unconscious nor can he reconcile it with the identity of the second thinker. Once again, Descartes finds himself entangled in a paradoxical quandary.

Keywords: Cogito principle, prejudice, truth, error, epistemology.


پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تأملی درباره پیش‌داوری‌های مشکوک و پنهان در معرفت‌شناسی دکارت

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

جواد ربیعی* 

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

یوسف نوظهور** 

چکیده

ما در این مقاله دو هدف را پیگیری می‌کنیم: شرح دقیق معرفت‌شناسی دکارت و شرح برخی پیش‌داوری‌های پنهان و مشکوک در معرفت‌شناسی او. منظور دکارت از فکر اموری هستند که ما از آن‌ها آگاهی بی‌واسطه داریم. تصور از نظر دکارت محتوای یک فکر است. مهم‌ترین تصور از نظر دکارت تصورات فطری هستند. تصورات فطری از نظر او تصوراتی هستند که اگر "من" اندیشنده به‌خوبی درباره آن‌ها تأمل کند، هیچ شکی درباره آن‌ها پیدا نمی‌کند. دکارت به دو نوع شناخت قائل بود: استنتاج و تجربه. استنتاج از نظر دکارت، زنجیره‌ای از استدلال‌هاست که همگی از شناخت ضروری برخوردار هستند. این زنجیره در نهایت از یقینی‌ترین امر که در فلسفه دکارت شهود است سرچشمه می‌گیرد. شهود به نظر او از تصورات فطری به دست می‌آید. حقیقت به نظر دکارت عبارت است از حکم کردن به تصویری است که وضوح و تمایز کامل دارد. در مقابل آن خطا عبارت است از حکم کردن به تصویری که وضوح و تمایز کامل ندارد. مهم‌ترین یقینی که به نظر دکارت شهودی است و بر هیچ پیش‌داوری‌ای استوار نیست، اصل کوگیتوست. اصل کوگیتویی که دکارت در کتاب تأملات بیان می‌کند چنین است: من می‌اندیشم، پس هستم. به نظر نگارندگان این مقاله اصل کوگیتو که به منزله میوه معرفت‌شناسی دکارت است، حداقل بر چهار پیش‌داوری پنهان و مشکوک استوار است: حافظه، زبان، عقلانیت به دور از جنون و ناخودآگاه پنهان.

واژه‌های کلیدی: اصل کوگیتو، پیش‌داوری، حقیقت، خطا، معرفت‌شناسی.

* نویسنده مسئول: mjavadrabee@gmail.com

** ynozohour@atu.ac.ir

مقدمه

مسئله اصلی در این مقاله این است: آیا در معرفت‌شناسی دکارت، پیش‌داوری‌هایی وجود دارد که بتوان در آن‌ها شک کرد؟ اگر چنین پیش‌داوری‌هایی وجود دارد، چرا دکارت از آن‌ها صرف‌نظر نکرد؟ در این مقدمه قصد داریم درباره سؤال مقاله و ساختار آن توضیحاتی بدهیم.

در معرفت‌شناسی دکارت دو سؤال مهم وجود دارد:

الف. حقیقت چیست؟

ب. حقیقت چگونه به دست می‌آید؟

بحث درباره پیش‌داوری‌های پنهان معرفت‌شناسی دکارت، بحثی متداول و مشهور است. بسیاری از افراد، همچون ژیلسون و کویره درباره این موضوع تحقیق کرده‌اند. از نظر ژیلسون، اعلی‌باوری ریاضیات یکی از پیش‌داوری‌های دکارت در معرفت‌شناسی‌اش بود که در این مقاله درباره آن بحث می‌کنیم. اما موضوع این مقاله نوع خاصی از پیش‌داوری‌های معرفت‌شناسی دکارت است: نگارندگان این مقاله درباره پیش‌داوری‌هایی در معرفت‌شناسی دکارت بحث می‌کنند که اول. دکارت سهواً یا عمداً آن پیش‌داوری‌ها را پنهان کرده است؛ دوم. آن پیش‌داوری‌ها شک‌پذیر هستند و سوم با وجود مشکوک بودن آن‌ها دکارت یا فیلسوف دکارتی نمی‌تواند بدون وجود این پیش‌داوری‌ها به تفکر پردازد و در حقیقت، ما می‌خواهیم نشان دهیم که فیلسوف دکارتی در یک تناقض و بن‌بست معرفتی قرار دارد.

این مقاله بر دو بخش است:

بخش اول: در این بخش سعی می‌کنیم که به سؤالات الف و ب پاسخ دهیم؛

بخش دوم: در این بخش درباره پیش‌داوری‌های پنهان و مشکوک معرفت‌شناسی دکارت بحث کنیم.

بخش اول: معرفت‌شناسی دکارت

۱.۱. فهم دکارت از تصور و فکر

تعریف دکارت از فکر^۱ چنین است:

من از این واژه [فکر] استفاده می‌کنم تا هر چیزی که در درون ما موجود است و ما بی‌واسطه از آن آگاهیم را شامل شود. ... من گفتم "بی‌واسطه" تا نتایج افکار را [از تعریف خودم] کنار بگذارم (Descartes, 1985: 113).

بی‌واسطه بودن فکر به این معناست که آن "من"ی که فکر می‌کند (سوژه) همان فکر است؛ چراکه اگر میان سوژه و فکر این همانی نباشد، واسطه‌ای میان آنان ایجاد می‌شود. دکارت تصور (idea) را این‌گونه تعریف کرده است:

مقصود من از این واژه، محتوای هر گونه فکر است که ادراک بی‌واسطه آن، سبب می‌شود من [از آن] اندیشه آگاه شوم (ibid: 113 & 114).

بر این اساس مجموعه تصوراتی که ما بی‌واسطه از آن‌ها آگاه هستیم، فکر است؛ به عبارت دیگر، هر فکری دارای اجزائی است که آن اجزاء محتوای آن فکر را تشکیل می‌دهند. از نظر دکارت تصورات سه دسته‌اند: تصوراتی که توسط سوژه ساخته می‌شوند، تصوراتی که بر سوژه تحمیل می‌شوند، تصورات فطری (ibid: 38). به نظر می‌رسد که نوع اول تصور نیازی به توضیح نداشته باشد. ما درباره نوع دوم تصور در همین مقاله به تفصیل توضیح می‌دهیم. دکارت درباره تصورات فطری، معتقد بود که این تصورات در "من" وجود دارد و اگر درباره آن‌ها به درستی بیندیشیم، شک‌ناپذیر هستند (دکارت، ۱۳۸۸: ۲۳۰).

۱.۲. انواع شناخت، تعریف حقیقت و خطا در فلسفه دکارت

دکارت در ذیل قاعده دوم از کتاب قواعد هدایت عقل دو نوع شناخت را ذکر می‌کند: تجربه و استنتاج. دکارت در جای دیگری از کتاب قواعد هدایت عقل استنتاج را نتیجه‌گیری ضروری از گزاره‌های یقینی می‌داند. به عبارت دیگر استنتاج از نظر او زنجیره‌ای از استدلال‌های یقینی است که از یقینی‌ترین امر سرچشمه می‌گیرند (Descartes, 1985: 113) اما یقینی‌ترین امر در فلسفه دکارت شهود است.

۱ - در این مقاله واژه "فکر" و واژه "اندیشه" به یک معنا به کار رفته است.

منظور من از شهود... تصور ذهن واضح و دقیقی است که چنان ساده و متمایز است که درباره آنچه داریم می‌فهمیم مجال هیچ تردیدی نیست... شهود تصور شک‌ناپذیر ذهن واضح و دقیقی است که فقط با نور عقل می‌آغازد (رجوع کنید به کاتینگم، ۱۳۹۲: ۶۰).
تعریف فوق در معرفت‌شناسی دکارت بسیار بااهمیت است. دکارت بر اساس این تعریف، حقیقت را امر بدیهی می‌داند. او در ابتدای تأمل سوم از کتاب تأملات برای بداهت دو شرط می‌گذارد.

هر آنچه که با وضوح و تمایز کامل تصور کنم حقیقت است (Descartes, 1985: 24).
دکارت در کتاب اصول فلسفه معنای وضوح و تمایز را توضیح می‌دهد:
وقتی ادراکی را «واضح» می‌نامم که نزد اذهان دقیق، حاضر و در دسترس باشد...
ادراکی را «متمایز» می‌نامم که افزون بر واضح بودن چنان با قدرت از دیگر ادراکات جدا باشد که فقط آنچه واضح است، در خود داشته باشد (رجوع کنید به شهر آیینی، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

همان‌گونه که از متن فوق برمی‌آید، دکارت بین دو امر مقایسه کرده است: دیدن با وضوح کافی و تصور واضح. در مشاهده کردن، میان بیننده و شیء دیده‌شده تفاوت وجود دارد. اگر شیء در نور کافی باشد و فاصله آن نسبت به بیننده مناسب، می‌توان گفت که آن شیء به «وضوح» درک می‌شود. بر اساس این مثال می‌توان گفت که اگر شیء در موقعیت مناسبی قرار داشته باشد، تصورش برای من اندیشنده «واضح» می‌گردد و اگر موقعیت مناسبی نداشته باشد وضوح آن ممکن نیست.

قبل از پاسخ دادن به سؤال ب که آن را در مقدمه طرح کردیم، بهتر است برای فهم خطا از منظر دکارت و تکمیل فهم او از حقیقت، به سراغ تأمل چهارم از کتاب تأملات برویم. هدف ما از این کار این است که به این سؤال پاسخ دهیم: خطا چیست؟ اما سؤال دکارت در ابتدای تأمل چهارم سؤال دیگری است: منشأ خطا چیست؟ به عبارت دیگر او می‌پرسد: چه امری باعث می‌شود که انسان خطا کند؟ او در تأمل سوم اثبات می‌کند که خداوند خالق موجودات دیگر و به خصوص انسان‌هاست و این خداوند فریب‌کار نیست. دکارت از این امر نتیجه می‌گیرد که هر استعدادی که خدا به او داده است نمی‌تواند منشأ خطا در انسان باشد. پس سؤال جدی این است: چرا خطا می‌کنیم؟ دکارت به این سؤال

این چنین پاسخ می‌دهد: منشأ خطای انسان این است که انسان نه خداوند متعال و کمال بی‌نهایت و نه عدم و نیستی است (Descartes, 1985: 38).

از طرفی دیگر، دکارت خطای انسان را ناشی از عدم هماهنگی اراده و اندیشه می‌داند (Ibid: 39). کارکرد فکر در انسان از نظر او تصور تصورات است و حکم نمی‌کند. دکارت در این تأمل به ما می‌گوید که فکر فاقد بسیاری از تصورات است (Ibid). پس می‌توان گفت که فکر انسان همان امری است که «در عدم سهیم» است و باعث می‌گردد که انسان «حد وسط میان خدا و عدم یا میان موجود متعالی و عدم» شود. قوه اراده از نظر دکارت عبارت است از قدرت انجام فعل و ترک آن (Ibid: 40). اراده از نظر او بسیار وسیع است و حدود مرزی ندارد. به نظر او چون اراده درباره تصوراتی که وضوح و تمایز کاملی ندارند، حکم می‌کند، خطا رخ می‌دهد. اگر اراده خود را به این تصورات محدود کند، خطایی رخ نخواهد داد (رجوع کنید به شهر آیینی، ۱۳۸۹: ۲۲۲).

حال به سؤال اصلی خود می‌پردازیم: از منظر دکارت خطا چیست؟ می‌توان نتیجه گرفت که خطا عبارت است از حکم کردن به تصویری که وضوح و تمایز کامل ندارد. بهتر است بار دیگر درباره تعریف دکارت درباره حقیقت در تأمل سوم دقت کنیم. اگر مفهوم خطا برخلاف حقیقت باشد، می‌توان از این گفته نتیجه گرفت که خطا عبارت است از هر آن چیزی که با وضوح و تمایز تصور نشود. اما نمی‌توان این نتیجه را پذیرفت؛ چرا که بسیاری از تصورات ما وضوح و تمایز ندارند و نمی‌توان گفت ما وقتی چنین تصوراتی را داریم، خطا می‌کنیم. به عبارت دیگر خطا وصف تصور نیست، بلکه وصف حکم است. اگر نتیجه‌ای را که از تأمل چهارم گرفتیم ملاک بدانیم، حقیقت عبارت است از حکم کردن به تصویری که وضوح و تمایز کامل دارد. اما این نتیجه با گفته دکارت در تأمل سوم، سازگاری ندارد. در تعریف دکارت از حقیقت در تأمل سوم، حقیقت وصف تصورات است؛ اما در نتیجه‌ای که اکنون از تأمل چهارم گرفتیم، حقیقت و خطا وصف احکام و حکم کردن و وظیفه اراده انسان است. دکارت به ما می‌گوید وقتی با تصویری که وضوح و تمایز کامل دارد، مواجه هستیم گرایش شدیدی داریم که حکم کنیم (Descartes, 1985: 41). پس می‌توان گفت حکم کردن در این نوع از تصورات بسیار آسان است. اما وقتی این نوع از تصورات وجود ندارد، انسان باید بر گرایش‌هایی که او را وامی‌دارد که حکم کند، غلبه کند و از حکم کردن بپرهیزد. به همین دلیل به نظر می‌رسد که خطا نکردن برای انسان آسان نیست و

دکارت به این دلیل بر خطا و خطا نکردن تأکید دارد. عبارت دکارت در تأمل سوم ناظر بر بخش مهم تعریف حقیقت است و او این تعریف را در تأمل چهارم تکمیل می‌کند. پس تعاریفی که از حقیقت و خطا از تأمل چهارم به دست آوردیم، تعاریف نهایی دکارت است.

۱.۳. اعلی‌باوری ریاضیات از نظر دکارت

تاکنون سعی کردیم، به سؤال الف که آن را در مقدمه مطرح کردیم، پاسخ دهیم. حال به سؤال ب می‌پردازیم. ما در بخش ۲.۱ از کتاب *قواعد هدایت عقل* در ذیل قاعده دوم بیان کردیم که شناخت بر دو نوع است: استنتاج و تجربه. دکارت در همان‌جا بیان می‌کند: یقین حساب و هندسه، بیشترین یقین در میان علوم است. آن‌ها [= حساب و هندسه] با موضوع بسیار ساده ... سروکار دارند [که آن موضوع] مبتنی بر فرض‌های نامتقن تجربی نیست. ... به همین جهت آن‌ها شریف‌ترین و عزیزترین علوم هستند و همان چیزی‌اند که ما به دنبال آن هستیم (Descartes, 1985:12).

ژیلسون در کتاب *وحدت تجربه فلسفی اینگونه* سخنان دکارت را ناشی از عمیق‌ترین ریشه فلسفه او می‌داند و نام آن را اعلی‌باوری ریاضیات / *Mathematicism* می‌گذارد (Gilson, 1950: 133).

دکارت در کتب دیگر خود، تفکر اعلی‌باوری ریاضیات را بیان می‌کند؛ مانند ابتدای کتاب *گفتار در روش*، براهین ریاضیات را یقینی و بدیهی بداته می‌داند (Descartes, 1985: 112). بر این اساس اگر دانشی باشد که در استدلال‌هایش هیچ‌گونه دلیل تجربی نباشد، آن علم نیز مانند حساب و هندسه از شک و خطا مصون است. حقائق مبنایی دکارتی باید به دور از دلایل تجربی باشند. از نظر کاتینگم در کتاب *تاریخ فلسفه آکسفورد* دکارت به دنبال ریاضی‌سازی / *mathematicization* طبیعیات بود (cottingham, 1988: 38). ریاضی‌سازی طبیعیات در تفکر دکارت به چه معناست؟ بر اساس آنچه از کتاب *قواعد هدایت عقل* نقل کردیم و شواهد گوناگونی که در آثار دکارت وجود دارد، به نظر

۱- مرحوم احمد احمدی در ترجمه کتاب ژیلسون *معادل "اصالت ریاضیات"* را برای *Mathematicism* برگزید. به نظر نگارندگان این مقاله، این معادل مبهم است و مناسب نمی‌باشد. به نظر ما معادل "اعلی‌باوری ریاضیات" با توجه به توضیحات دکارت در ذیل قاعده دوم از کتاب *قواعد هدایت عقل* مناسب‌تر است.

می‌رسد که دکارت به دنبال ساختن علمی مانند هندسه و حساب بود. چراکه هندسه و حساب را کاملاً یقینی می‌دانست.

حال که هدف دکارت ریاضی‌سازیِ طبیعیات است، از چه راهی به این هدف می‌توان دست یافت؟ اسپینوزا در کتاب *شرح اصول فلسفه دکارت*، به این سؤال اینگونه پاسخ می‌دهد:

الف. کنار گذاشتن تمام پیش‌داوری‌ها؛

ب. یافتن حقایق مبنایی‌ای که تمام دانش‌ها بر آنها استوار گردند؛

ج. کشف دلیل خطاها؛

د. فهمیدن هر چیز [به صورت] واضح و متمایز (Spinoza, 1961: 11).

پیش‌داوری در این مقاله مفهوم بسیار مهمی است. در عبارات فوق، پیش‌داوری به چه معناست؟ پیش‌داوری معادلی است برای واژه لاتین *praejudicia*. کاتینگم در کتاب *فرهنگ اصطلاحات دکارت* معادل *preconceived opinions* را برای این واژه انتخاب کرده است. او در همین کتاب به روشنی این مفهوم را این چنین تعریف می‌کند: [این اصطلاح] دلالت بر تلقین عقایدی دارند که مورد مذاقه کامل قرار نگرفته‌اند و همه ماقبل از آغاز تفکر فلسفی آنها را با خود داریم (Cottingham, 1993: 147). لذا مهم‌ترین کار برای دستیابی به حقیقت رها شدن از دست پیش‌داوری‌هاست.

۱. ۵. شک به عنوان راهی برای رهایی از پیش‌داوری‌ها در کتاب *تأملات*

دکارت از شک به عنوان راهی برای رهایی از پیش‌داوری‌ها در کتاب *تأملات* استفاده می‌کند. آیا این روش یکی از روش‌های رهایی از پیش‌داوری‌ها است یا به نظر دکارت تنها روش برای این مقصود است؟ به نظر می‌رسد که شک کردن برای دکارت، تنها راهی است که او می‌تواند برای پیروی از اصول چهارگانه فوق بپیماید. چراکه تعریف او از حقیقت، اجازه پیمودن راه دیگری را به او نمی‌دهد. آن گونه که در بخش قبل بیان کردیم، در تعریف دکارت از حقیقت، یقین سوژه نقش فوق‌العاده‌ای در حقیقت دارد.

دکارت در تأمل اول انواع گوناگون شک را با نظم و ترتیب خاصی طرح می‌کند. کاتینگم در کتاب *دکارت شک دکارتی* را به دوازده مرحله تقسیم می‌کند (کاتینگم، ۱۳۹۲: ۶۵-۶۷). این دوازده مرحله را می‌توان در سه بخش خلاصه کرد:

اول. شک در حواس. مهم‌ترین شک در این بخش، برهان رؤیا دیدن است. وقتی که خواب هستیم معمولاً در بستر دراز کشیده‌ایم؛ اما ممکن است در رؤیا بینیم که در کنار آتش نشسته‌ایم و مشغول نوشتن هستیم. واضح است آنچه در خواب می‌بینیم واقعیت ندارد. در بیداری نیز ممکن است که خود را مشغول نوشتن در کنار آتش بینیم. به علت شباهت میان رؤیا و این ادراک در بیداری، می‌توان در تصوراتی (درمعنای دکارتی اش) که در بیداری داریم نیز شک کرد.

دوم. شک در امور بسیط و کلی که موضوع حساب و هندسه است؛ سوم. فرض شیطان فریبکار که باوجود این فرض عملاً هرگونه باوری ناممکن می‌گردد. در ابتدای تأمل دوم، دکارت آن چنان اسیر شک است که نمی‌تواند یقین کند مجموع اضلاع مربع چهار است (کاتینگم، ۱۳۹۲: ۶۶). او وضعیت خود را در ابتدای تأمل دوم چنین توصیف می‌کند:

پس بنا را بر آن می‌نهم که هرچه می‌بینم خطاست.^۱ باور دارم که [آنچه] حافظه‌ام به من می‌گوید، دروغ است و هیچ کدام از اموری که گزارش می‌کند، اتفاق نیفتاده است. من هیچ حسی ندارم. بدن، شکل، امتداد، حرکت و مکان اوهام است (Descartes, 1984: 16).

ادعای دکارت این است که توانست پس از طی مراحل مختلف شک در تمامی پیش‌داوری‌های خودش شک کند و تمامی آن‌ها را به‌نوعی کنار بگذارد. آیا ادعای دکارت درست است؟ ما در بخش دوم این مقاله، این ادعا را بررسی می‌کنیم.

۱. ۵. معنای اصل کوگیتو به‌منزله یقینی‌ترین اصل در فلسفه دکارت

دکارت پس از پیمودن مراحل شک به اصل کوگیتو دست می‌یابد: من خود را مطمئن کرده‌ام که مطلقاً چیزی در عالم وجود ندارد... آیا می‌توان از این نتیجه گرفت که من هم وجود ندارم؟ هرگز! اگر من درباره چیزی اطمینان دارم، پس بی‌گمان وجود دارم؛ اما فریب‌کار فوق‌العاده توانا و نیرنگ‌بازی هست که آگاهانه و پیوسته من را می‌فریبد. بگذارید هرچقدر می‌تواند من را بفریبد؛

۱- این بخش از تأملات دکارت را نگارندگان ترجمه کرده‌اند؛ اما ترجمه این جمله را از ضیاءشاهی در کتاب درآمده پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت (ضیاءشاهی، ۱۳۹۱: ۶۶) آورده‌اند.

مادامی که می‌اندیشم چیزی هستم، او هرگز نخواهد توانست کاری کند که چیزی نباشم (رجوع کنید به کاتینگم، ۱۳۹۲: ۷۶).

بر اساس عبارت فوق، به نظر می‌رسد که اصل کوگیتو این چنین باشد: من هستم. اما این نتیجه‌گیری شتاب‌زده است. چرا که دکارت در ادامه تأمل دوم می‌گوید: من هستم، من وجود دارم، امری یقینی است. اما تا کی؟ تا زمانی که دارم می‌اندیشم (همان: ۷۷).

پس اصل کوگیتو به این شکل خواهد بود: من اکنون می‌اندیشم، پس هستم. چرا این اصل را به این شکل ترجمه می‌کنیم؟ کاتینگم در کتاب دکارت اصرار دارد که نمی‌توان این اصل را این گونه ترجمه کرد: من می‌اندیشم، پس هستم؛ چرا که عبارت لاتین *je pense* دلالت بر زمان حال استمراری دارد. به عبارت دیگر دکارت با بیان این اصل نمی‌خواهد، اندیشیدن مداوم را برای خودش اثبات کند، بلکه می‌خواهد بگوید که در این لحظه خاص می‌اندیشد. اندیشیدن در این اصل به چه معناست؟ ما درباره معنای اندیشه در فلسفه دکارت سخن گفتیم. او در تأمل دوم درباره معنای "من" می‌گوید:

اما من چیستم؟ موجود اندیشنده. آن چیست؟ موجود شک‌کننده، فهم‌کننده، اثبات‌کننده، نفی‌کننده، خواهنده، نخواهنده، خیال‌کننده و حس‌کننده (ضیاء شهابی، ۱۳۹۱: ۱۰۳).

دکارت هنگامی اصل کوگیتو را مطرح می‌کند که سایه شیطان فریب‌کار و شک‌رؤیا، شکی جدی برای من اندیشنده است. پس سؤال مهمی در برابر این تعریف وجود دارد: آیا با تعریف فوق از اندیشه، باز هم می‌توان اصل کوگیتو را پذیرفت؟ آیا شیطان فریب‌کار واقعاً نمی‌تواند در اینکه این میل را دارم، من را فریب دهد؟ آیا ممکن نیست در خواب بینیم که یک میل خاص را داریم؟ ممکن است که در خواب بینیم که یک فرد را بسیار خوب می‌شناسیم و بسیار او را دوست می‌داریم؛ اما آن رؤیا تمام می‌شود و از خواب برمی‌خیزیم. در بیداری اصلاً آن فرد را نمی‌شناسیم و برای من کاملاً غریبه است. آیا فردی که در این موقعیت است، گرفتار یک میل کاذب نشده است؟ فردی را فرض کنید که بدون آنکه از نظر جسمانی به آب نیاز داشته باشد، احساس تشنگی فراوانی بکند. آیا این فرد نیز دارای یک میل کاذب است؟ به نظر می‌رسد که اصل کوگیتو با این تعریف از فکر ناکام خواهد ماند و ما نمی‌توانیم به این سؤالات پاسخ دهیم. دلیل این امر در تعریف خاصی است که دکارت درباره فکر، اختیار کرده است. کاتینگم در کتاب دکارت به ما می‌گوید

که این تعریف و این فهم از فکر، در زمان خود دکارت هم معمول نبود و او در چندین نامه سعی کرد که تعریف خودش از فکر را توضیح دهد (کاتینگم، ۱۳۹۲: ۸۵). چرا دکارت این تعریف از فکر را اختیار کرده است؟ دکارت در پاسخ به اعتراضات دوم در کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها* این گونه تعاریف و فهم‌ها را ناشی از نوعی شناخت درونی می‌داند.

این [شناخت] در همهٔ انسان‌ها [یک شناخت] درونی است، به طوری که هر قدر هم در پیش داوری‌ها غرق شده باشیم و به جای معانی کلمات، به خود کلمات توجه کنیم، واقعاً نمی‌توانیم فاقد این [شناخت درونی] باشیم، هر چند که می‌توانیم ادعا کنیم که چنین شناختی نداریم (دکارت، ۱۳۸۶: ۴۸۷ و ۴۸۸).

به نظر می‌رسد که ادعای دکارت نادرست است؛ چرا که حداقل تعریف او از فکر در دوران خودش نیز، برای برخی از دوستانش عجیب بوده است. علی‌رغم این امر کاتینگم از دکارت اینگونه دفاع می‌کند:

دلیلی که او برای دسته‌بندی فعالیت‌های بسیار متنوع ... ذیل انواع فکر دارد، این است که در هر کدام از این‌ها فعل عقلی و آگاهانه‌ای به معنای محدود کلمه وجود دارد (کاتینگم، ۱۳۹۲: ۸۵).

آیا تعریف دکارت از اندیشه یا فکر، خود سرانه و گزاف است؟ با توجه به توضیحات کاتینگم، نمی‌توان گفت که تعریف دکارت از فکر، گزاف و خود سرانه است؛ اما اگر این تعریف را بپذیریم، اصل کوگیتو در برابر برهان رؤیا و اهریمن فریب کار ناکام خواهد ماند. برای رهایی اصل کوگیتو از این معضلات چه باید کرد؟ دکارت در تأمل دوم می‌گوید:

اگر درست است که من دارم شک می‌کنم ... نیز درست است که دارم می‌اندیشم؛ زیرا اگر شک کردم گونه‌ای خاص از شیوهٔ اندیشیدن نیست، پس چیست؟ من وجود دارم این واقعیت را می‌دانم چون دارم شک می‌کنم یا به عبارتی چون دارم می‌اندیشم (رجوع کنید به کاتینگم، ۱۳۹۲: ۸۱).

در این عبارت بار دیگر دکارت تأکید می‌کند که شک کردن نوعی اندیشیدن است؛ اما آنچه دکارت پس از مراحل گوناگون شک به آن دست می‌یابد، این است که سوژه یا من اندیشنده شک می‌کند. لذا می‌توان اصل کوگیتو را به این شکل بازنویسی کرد: من شک می‌کنم، پس هستم. آیا اصل کوگیتو به این شکل، می‌تواند، برابر برهان رؤیا و اهریمن فریب کار مقاومت کند؟ خیر؛ چرا که می‌توان پرسید: شک کردن به چه معناست؟

ما برای پاسخ دادن به این پرسش باید به گونه‌ای شک کردن را تعریف کنیم که تعریف ما در برابر برهان رؤیا دیدن و اهریمن فریب کار بتواند مقاومت کند. آیا می‌توان چنین تعریفی ارائه داد؟ برای پاسخ دادن به این سؤال، باید پرسید: معضلی که باعث می‌شود، این گونه تعریف کردن دشوار گردد، چیست؟ دشواری این گونه تعاریف، برخاسته از شرایط دشواری است که دکارت، طی مراحل گوناگون شک برای سوژه و من‌اندیشنده ایجاد کرده است و همان گونه که گفتیم به دلیل نوع نگاهی که دکارت به حقیقت دارد، شک کردن لازم و ضروری است. در این شرایط هر گونه اندیشیدن بسیار دشوار است.

بخش دوم: تأملی درباره پیش‌داوری‌های مشکوک و پنهان

در بخش قبل درباره معرفت‌شناسی دکارت را توضیح دادیم. در این بخش سعی می‌کنیم درباره برخی از پیش‌داوری‌هایی توضیح دهیم که به نظر می‌رسد در معرفت‌شناسی دکارت وجود دارند. تمام این پیش‌داوری‌ها بر اساس معرفت‌شناسی دکارت مشکوک هستند، اما دکارت به دلایلی که در این بخش توضیح می‌دهیم، نمی‌تواند این پیش‌داوری‌ها را کنار بگذارد. به عبارت دیگر دکارت در برابر این پیش‌داوری‌ها در وضعیت متناقضی قرار دارد.

۲. ۱. حافظه و زبان

همان گونه که در انتهای بخش ۵. ۱ از دکارت نقل کردیم، او حافظه خویش را به سبب شک‌هایی که در تأمل اول داشته است، مشکوک و غیرقابل قبول می‌داند. آیا می‌توان حافظه را کاملاً کنار گذاشت یا به گونه‌ای عمل کرد که کاملاً به آن بی‌اعتنا بود؟ اگر شک‌های دکارت را در نظر بگیریم، در حالت عادی بسیار پیش می‌آید که واقعه‌ای را فراموش کنیم یا آن را به گونه‌ای به یاد آوریم که برخلاف آن چیزی باشد که حقیقتاً رخ داده است. اگر بخواهیم بر اساس معیارهای دکارت عمل کنیم، باید کل حافظه را امری مشکوک بدانیم. اما به نظر می‌رسد که این کار غیرممکن باشد؛ چراکه انسانی که حافظه‌ای ندارد، قادر به سخن گفتن و اندیشیدن نیست. انسانی که هیچ گونه حافظه‌ای ندارد، همچون نوزادی است که تازه از مادر متولد شده است. نوزاد تازه متولد شده، حتی مادر خود را هم نمی‌شناسد. ما می‌توانیم اعتباربخشی از حافظه خود را زیر سؤال ببریم، اما زیر سؤال بردن کل حافظه محال است. گویی دکارت نیز به این نقص واقف بود؛ چراکه در ابتدای تأمل

دوم به حافظه خود رجوع می‌کند و آنچه بر اثر شک بر او گذشته، به یاد می‌آورد (Descartes, 1984: 16).

معنای کلمات، یکی از بخش‌های حافظه هر کدام از ماست. برای هر کدام از ما اتفاق افتاده است که درباره معنای برخی از واژگان اشتباه کنیم. بر اساس آنچه دکارت درباره حواس گفته است، ما باید معنای تمام واژگان را مشکوک بدانیم و معنای تمام واژگان را کنار بگذاریم. اما همان گونه که درباره حافظه برای ما این کار مقدور نیست، درباره کل معنای واژگان نیز این کار برای ما امکان‌پذیر نیست. اما زبان فقط معنای کلمات نیست. اگر دکارت در جای دیگری زندگی می‌کرد، به راحتی می‌توانست اصل کوگیتو را بیان کند؟ لوسین برول در کتاب کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده از جان پاول درباره زبان سرخپوست‌های پونکایی می‌گوید:

یک سرخپوست پونکایی برای اینکه بگوید "مردی خرگوشی را کشت" خواهد گفت "مرد، او، یک نفر، جاندار، ایستاده (در وجه فاعلی) بود، عمداً خرگوش را با انداختن یک تیر از کمان کشت. خرگوش نر، یکی، جانور (در وجه مفعولی) نشسته بود" (رجوع کنید به برول، ۱۳۹۰: ۲۱۴ و ۲۱۵).

این مثال یک نمونه خوب از وضعیت انضمامی زبان بعضی اقوام ابتدایی است. لوسین برول در بخش دوم کتاب خود به تفصیل، این خصوصیت زبان آن‌ها را شرح می‌دهد. بر اساس این توضیحات می‌توان نتیجه گرفت که برخی زبان‌ها دارای خصوصیت انضمامی هستند؛ به این معنا که کمتر در این زبان‌ها با کلیات و مفاهیم انتزاعی روبرو هستیم. به نظر می‌رسد که اگر دکارت به این زبان‌ها سخن می‌گفت، به راحتی نمی‌توانست اصل کوگیتو را بیان کند؛ چراکه وجه انضمامی این زبان‌ها به دکارت اجازه بیان چنین اصلی را نمی‌دهد.

آیا دکارت می‌توانست فرض کند، به جای آنکه در قرن هفدهم می‌زیست و به زبان لاتین و فرانسوی می‌نوشت، یک سرخپوست پونکایی بود و به زبان آنان تکلم می‌کرد؟ این فرض به هیچ وجه عجیب تر از فرض شیطان فریب کار نیست؛ پس جواب این سؤال مثبت است. اما به نظر می‌رسد که دکارت نمی‌توانست، همان گونه که فرض شیطان فریب کار را مطرح کرد و پذیرفت، این فرض را هم بپذیرد؛ چراکه اولاً از نظر تاریخی، بسیار بعید است که دکارت با زبان و عادت‌های زبان سرخپوست‌های پونکایی آشنا بوده و در این باب تأمل

کرده باشد؛ ثانیاً زبان فرانسوی و لاتین عادت‌های زبانی خاص خود را دارند و این عادت‌ها خود را بر افرادی که به این زبان‌ها تکلم می‌کنند و متون خود را به این زبان‌ها می‌نویسند، تحمیل می‌کنند. دکارت به راحتی نمی‌توانست خود را از این تحمیل‌ها رها کند.

۲. ۲. جنون و عقلانیت

میشل فوکو در کتاب تاریخ جنون اشکال زیر را بر فلسفه دکارت وارد می‌داند:

رؤیا امکان می‌دهد درباره وجود جایی که در آن هستم، کاغذی که می‌بینم، دستی که دراز می‌کنم، شک کنم؛ اما جنون به هیچ وجه ابزار یا مرحله‌ای در شک نیست؛ زیرا "منی که فکر می‌کنم، ممکن نیست دیوانه باشم". بنابراین جنون [از قلمرو شک دکارتی] طرد شده، درحالی که نزد شکاکیون از دلایل و پایه‌های شک بوده است (فوکو، ۱۴۰۰: ۷۷).

استناد فوکو، به این بخش از کتاب تأملات است:

چگونه می‌توانم منکر شوم که این دست‌ها و این بدن از آن من است؟ مگر آن که همچون دیوانگانی باشم که مغزشان آن چنان ... معیوب شده است که مدام ادعای پادشاهی می‌کنند حال آنکه فقیرند، مدعی اند جامه زرکش اطلس به تن دارند، حال آنکه سرتاپا برهنه‌اند، یا تصور می‌کنند تنگ‌اند یا بدنشان شیشه‌ای است (رجوع کنید به همان، ۱۴۰۰: ۱).

آیا می‌توان این اشکال را پذیرفت؟ برای پاسخ گفتن به این سؤال باید بدانیم: جنون چه سرشتی دارد؟ دکارت به این سؤال پاسخ دقیقی نمی‌دهد؛ اما با ارائه چند مثال، راهنمایی خوبی ارائه می‌دهد. با توجه به این مثال‌ها می‌توان به یک تعریف دست یافت: مجنون کسی است که اغلب سخنان کاملاً نادرست و خنده‌داری (سخنان یاوه) را بر زبان می‌آورد. بر اساس این تعریف، کسانی که گاهی این سخنان را بیان می‌کنند، مجنون نیستند. آیا دکارت این فرض را که خودش ممکن است مجنون باشد، نادیده گرفته است؟ فرض کنید دکارت می‌پذیرفت، مجنون است، چگونه باید سخن می‌گفت؟ بر اساس آنچه گفتیم، اگر دکارت می‌پذیرفت که مجنون است، باید سخنان یاوه را بر زبان می‌آورد. آیا کسی که می‌پذیرد، سخنانش اغلب یاوه است، می‌تواند مجنون باشد؟ به نظر می‌رسد کسی که جنون خود را پذیرفته است، یک عقلانیت حداقلی‌ای دارد. به عنوان مثال تصدیق مجنون بودن فرد مجنون، توسط خود او، خود نشانه عقلانیت او است. آیا یک مجنون توان این را دارد که تشخیص

دهد، کدام سخن او یاوه و کدام یاوه نیست؟ خیر؛ در غیر این صورت او یک مجنون نیست؛ زیرا او می‌داند که کدام سخنان او یاوه است و کدام یاوه نیست. چرا یک فرد ممکن است سخنان یاوه‌ای را بر زبان آورد؟ آیا ممکن است فردی در بیان سخنان یاوه، صداقت داشته باشد؟ به نظر می‌رسد که این افراد هیچ قصدی جز فریب دادن خود و دیگران ندارند. اما یک سؤال مهم وجود دارد: آیا دکارت با بیان برهان رؤیا دیدن یک سخن یاوه را بیان نکرده است؟ البته دکارت اعتراف نمی‌کند که این سخن یاوه است. اگر بتوان فردی را که فقیر است، اما خود را پادشاه می‌داند؛ فردی که سر تا به پا برهنه است، اما خود را صاحب لباس اطلس می‌داند؛ مجنون بدانیم، چرا دکارت را که در بیداری است اما در بیداری خود شک دارد، مجنون ندانیم؟ به نظر می‌رسد که اگر فردی در میان جمع افراد فلسفه نخوانده این ادعا را طرح کند، افراد به او می‌خندند و سخن او را یاوه می‌دانند.

یک فرض دیگر هم وجود دارد: هر فرد ممکن است که سخنان یاوه‌ای را بیان کند که خودش نسبت به یاوه‌بودن آن‌ها آگاه نباشد. چرا دکارت این فرض را در نظر نگرفته است؟ از آنجایی که این امکان وجود دارد که هر سخن فرد یاوه باشد، فرد نمی‌تواند سخنی را بر زبان آورد. دکارت در ابتدای تأمل اول تصمیم می‌گیرد که از دو امر پرهیز کند: اموری که بطلان آن‌ها ثابت شده است و اموری که مشکوک هستند (Descartes, 1985: 12).

آیا بنا بر فرض ابتدای این پاراگراف، همه سخنان او مشکوک نیست؟ اگر این گونه باشد، او باید از هر سخنی اجتناب کند. آیا چنین امکانی برای دکارت وجود دارد؟ ممکن است دکارت بر اساس این شک، هیچ سخنی را بر زبان نیاورد؛ اما از آنجایی که تفکر کردن، نوعی سخن گفتن با خود است، لازمه این شک تعطیل کردن تفکر است. به نظر می‌رسد که چنین کاری برای دکارت محال باشد. بر فرض که دکارت بتواند چنین کاری را انجام دهد، او هیچ راهی برای خروج از شک نخواهد داشت.

۲. ۳. ناخودآگاه و "من" اندیشنده

بر اساس تحقیقات فروید، هر انسانی دارای ناخودآگاه است. آیا تحقیقات فروید درباره ناخودآگاه با تعریفی که دکارت از "من" ارائه داده است، سازگاری دارد؟ برای پاسخ گفتن به این سؤال باید پرسید: ناخودآگاه انسان چیست؟ محمدعلی امیری مترجم کتاب

روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه نوشته کارل یونگ، در انتهای کتاب ناخودآگاه را این‌گونه تعریف می‌کند:

مجموعه فرایندهای ناهشیاری هستند که در رفتارهای فرد تأثیر می‌گذارند. ناخودآگاه آن قسمت از زمینه‌های نفسانی است که از تمایلات و فرایندهای پویای روانشناختی تشکیل می‌شود و از حیطة اختیار و اطلاع خارج است و به سبب کنترل اخلاقی (سانسور) از عرصه ضمیر آگاه واپس زده شده است (یونگ (یادداشت‌های امیری)، ۱۴۰۱: ۱۹۴ و ۱۹۵).

سؤال اصلی این است که ناخودآگاه انسان امری متعلق به "من" اندیشنده است؟ برای پاسخ‌دادن به این سؤال بهتر است درباره پدیده هیستیری اندکی تأمل کنیم. هیستیری دردهای جسمانی‌ای است که منشأ جسمانی ندارند. فرض کنید که آقای الف به سبب اختلال هیستیری به سردرد مبتلا شده است. او با خوردن قرص مسکن سعی می‌کند که سردرد خودش را تسکین دهد. او با خوردن قرص مسکن، به‌روشنی نشان می‌دهد که سردرد خودش را نمی‌خواهد. اما چه کسی است که این سردرد را بر او تحمیل کرده است؟ آیا می‌توانیم آن عامل را ذهن دوم یا من اندیشنده دوم این بیمار بدانیم؟ حداقل سه جواب برای این سؤالات وجود دارد:

اول. سباستین گاردنر در کتاب *ناعقلانیت و فلسفه روان‌کاوی* معتقد است که ناخودآگاه امری ناعقلانی است. از نظر او وقتی یک فرد نتواند، خود را به‌خوبی توجیه کند و از توجیه کردن خودش درمانده شود، با امری نامعقول روبرو است (Gardner, 2006: 3&4).

دوم. دونالد دیویدسن بر این عقیده است که ناخودآگاه ذهن دوم با به تعبیر دکارت، "من" اندیشنده دوم ماست (Davidson, 2007:291). اگر بتوان این نظر را پذیرفت، شاید بتوان بسیاری از مشکلات و معضلاتی که تاکنون با آن‌ها روبه‌رو بوده‌ایم، از میان برداشت. شاید بتوانیم عامل هیستیری را در کسانی که با این اختلال روبه‌رو هستند، من اندیشنده دوم آنان بدانیم. اما باز هم چند سؤال جدی باقی می‌ماند: چرا این من اندیشنده دوم در ما وجود دارد؟ چرا این من دوم با ما مخالف است؟ به نظر می‌رسد که فرض من اندیشنده مستقل که در "من" اندیشنده اول جای دارد و مستقل از او به حیات خودش ادامه می‌دهد و با فرمان‌های گاه و بیگاهش موجب اختلال در "من" اندیشنده اول می‌گردد، معضلات و ابهامات خاص خودش را دارد.

سوم. جاناتان لیر این فرض را که ناخودآگاه یک ذهن دوم است، بسیار و سوسه کننده می‌داند؛ اما به نظر او در نهایت این فرض نادرست است (لیر، ۱۳۹۹: ۹۰). از نظر لیر ناخودآگاه امری اسرارآمیز نیست (همان: ۸۸). تمام سعی او در فصل اول کتاب فروید، راز زدایی از ناخودآگاه است (همان: ۸۷-۱۲۳). او در نتیجه‌گیری فصل اول می‌گوید:

ایده‌کانونی این است که هیجانی مانند ترس سیر تحولی دارد. نوزادان ترس را احساس می‌کنند و آن را نشان می‌دهند. بزرگسالان نیز چنین‌اند اما در او ضاع‌واحوال طبیعی هیجان در خلال رشد و تحول پیچیده‌تر می‌شود و با ارزیابی عقلانی شخص از جهان پیوندی تنگاتنگ می‌یابد (لیر، ۱۳۹۹: ۱۲۳).

در حقیقت لیر در نظریه‌خودش، چگونگی شکل گرفتن ناخودآگاه را توضیح می‌دهد. او با این نظریه علاوه بر راز زدایی از ناخودآگاه نظم آن را نیز شرح می‌دهد. در حقیقت، فروید همان سخن جاناتان لیر را بیان کرده است. فروید در نظرات خود، به‌خصوص در نظریه‌عقدۀ ادیپ همین نظر را بیان کرده است. فقط با این تفاوت که او در نظریه‌عقدۀ ادیپ درباره‌میل جنسی سرکوب‌شده سخن گفته و لیر درباره‌ترس سرکوب‌شده است. بر اساس این نظریه به خوبی می‌توان نظر دیویدسن را نقد کرد. بنا بر نظر فروید و لیر، ناخودآگاه انسان در اثر سرکوب‌های اجتماع تشکیل می‌گردد و در حقیقت امری است که در "من" اندیشنده به سبب این رفتارها ایجاد می‌گردد و رابطه‌تنگاتنگی با "من" اندیشنده دارد. آیا می‌توان بر اساس نظر فروید و لیر، نظر گاردنر را نیز نقد کرد؟ به نظر می‌رسد که پاسخ به این سؤال منفی است؛ چراکه هرچند که بتوان بر اساس نظر آنان توضیح داد که ناخودآگاه چگونه شکل می‌گیرد و چه جایگاهی در "من" اندیشنده دارد، باز هم نمی‌توان منکر امور نامعقولی شد که در "من" اندیشنده وجود دارد یا به وجود می‌آید. مهم‌ترین این پدیده‌ها هیستری است. پدیده‌دیگر رؤیا دیدن است. رؤیا را ناخودآگاه تنظیم می‌کند و "من" و اراده "من" در طراحی آن نقشی ندارد. در رؤیاهایی که می‌بینم، خودمان در آنها نقشی داریم. نقش "من" در رؤیاهایمانند نقش یک بازیگر در فیلم است؛ اما هر بازیگر می‌داند که مشغول ایفای نقش است و فیلمی که او در آن نقش دارد، یک فیلم است و واقعیت ندارد؛ در حالی که من در هنگام رؤیا دیدن، متوجه نیستم که رؤیا واقعیت ندارد و خودم در این رؤیا صرفاً یک بازیگر هستم. لذا ناخودآگاه در برخی از اوقات در زندگی "من" اختلال ایجاد می‌کند و در برخی اوقات "من" را به بازی می‌گیرد.

فروید درباره ناخودآگاه ادعای مهمی دارد:

فرایندهای روانی فی نفسه ناخودآگاهند و فقط برخی اعمال و اجزاء خاص در زندگی روانی خودآگاهند ... روان کاوی امر روانی را به منزله فرایندهایی نظیر احساس، تفکر و آرزو تعریف می کند و خود را ملزم به بیان این موضوع می داند که چیزی به عنوان تفکر و آرزوی ناخودآگاه وجود دارد (فروید، ۱۴۰۲: ۳۱ و ۳۲).

بر اساس عبارات فوق و آن تعریفی که دکارت در تأمل دوم از کتاب تأملات ارائه داده است، فروید آنچه دکارت در تعریف اندیشیدن آورده است را فی نفسه ناخودآگاه می داند. اما به نظر می رسد که دکارت هنگامی که من اندیشنده خود را مطرح می کند، یک پیش داوری مهم و پنهان دارد: "من" امری خودآگاه است. به نظر می رسد که دکارت تلاشی برای اثبات این پیش داوری نمی کند. بر اساس این پیش داوری به نظر می رسد که دکارت چاره ای جز پذیرش نظر دیوید سن ندارد. اما همان گونه که دیدیم، نظر دیوید سن با اشکالات مهمی روبرو است. مهم ترین این اشکالات این است که نمی تواند رابطه تنگاتنگی را که "من" اندیشنده با ناخودآگاه دارد، تبیین کند. پس باید بپذیریم که ناخودآگاه بخشی از "من" اندیشنده است.

پذیرش نظر فروید و لیر هم برای دکارت آسان نیست. همان گونه که گفتیم، ناخودآگاه هر فرد ریشه در گذشته او دارد. گذشته هر فرد، مجموعه حوادثی است که گذشته است و اکنون وجود ندارند، اما اثر خود را به صورت ناخودآگاه و حافظه بر فرد می گذارند. همان گونه که در بخش ۱. ۶ گفتیم، اصل کوگیتو درباره اکنون من اندیشنده است. در بخش ۱. ۲ گفتیم که وجود حافظه، پیش داوری مشکوکی است که نمی توان درباره آن شک کرد. اما ما در آن بخش درباره گذشته ای سخن گفتیم که اکنون در خاطره ما حضور دارد. اما ناخودآگاه درباره گذشته ای است که اکنون به یاد آورده نمی شود. به عبارت دیگر این گذشته برای دکارت بسیار مشکوک است. به همین دلیل او نمی تواند این گذشته را بپذیرد و ناچار به پذیرش ناخودآگاه به عنوان "من" اندیشنده دوم است. این همان نظر دیویدسون است که اشکالات آن ذکر شد.

آیا دکارت باید در مسیر شکاکیت خود، وجود ناخودآگاه را فرض بگیرد؟ همان گونه که در بخش ۱. ۵ دیدیم، دکارت به دلیل آنکه اهریمن فریب کار قابل فرض بود، آن را فرض گرفت و شکاکیت خود را به نهایت رساند. او به این دلیل اهریمن فریب کار را فرض

گرفت که چنین فرضی برای او ممکن بود. فرضِ ناخودآگاه هم ممکن است؛ پس دکارت باید این فرض را هم در نظر می‌گرفت. اما فرضِ ناخودآگاه برای او مستلزم فرضِ امورِ مشکوک است. بنابراین او نمی‌تواند، در مسیرِ شکِ خود این فرض را به کار برد. بر این اساس او مجبور است در مسیرِ شکِ خودش نظریهٔ دیویدسون را فرض بگیرد. آیا دکارت می‌تواند، تمایز "من" اندیشنده را با ناخودآگاهی که "من" اندیشندهٔ دوم است مشخص کند؟ دکارت به آسانی نمی‌تواند نظریهٔ دیویدسون را در مسیرِ شکِ خود فرض بگیرد. در اینجا است که دکارت و اندیشهٔ دکارتی با تناقض روبه‌رو می‌گردد.

نتیجه‌گیری

ما در این مقاله دو هدف را دنبال کردیم:

اول. شرح دقیقِ معرفت‌شناسیِ دکارت؛

دوم. شرح برخی پیش‌داوری‌های پنهان و مشکوک در معرفت‌شناسی او.

برای شناخت معرفت‌شناسیِ دکارت، از تعریف او از فکر یا اندیشه آغاز می‌کنیم. منظور دکارت از فکر اموری است که از آن‌ها آگاهی بی‌واسطه داریم. تصور از نظر دکارت محتوای یک فکر است. از نظر او تصورات بر سه قسم اند: تصورات فطری، تصورات عارضی و تصورات ساختگی یا تخیلی. مهم‌ترین تصور از نظر دکارت تصورات فطری هستند. تصورات فطری از نظر او تصوراتی هستند که اگر سوژه به‌خوبی دربارهٔ آن‌ها تأمل کند، هیچ شکی در او باقی نمی‌ماند.

دکارت به دو نوع شناخت قائل بود: استنتاج و تجربه. استنتاج شناخت ضروری از گزاره‌هایی است که از آن‌ها شناخت ضروری داریم. زنجیرهٔ این گزاره‌ها در نهایت به یقینی‌ترین امر منجر می‌شوند. یقینی‌ترین امر از نظر دکارت شهود است. شهود از نظر او، تصورات شک‌ناپذیری است که با ذهن واضح و دقیق درک می‌گردد. حقیقت به نظر دکارت عبارت است از حکم کردن به تصویری که وضوح و تمایز کامل دارد. در مقابل آن خطا عبارت است از حکم کردن به تصویری که وضوح و تمایز کامل ندارد.

به نظر او حساب و هندسه مصون از خطاست؛ چراکه موضوعات بسیار ساده‌ای دارد و در سلسلهٔ استنتاجش گزاره‌های یقینی وجود دارد. به همین دلیل این دو دانش به نظر

دکارت، الگوی خوبی برای دیگر دانش‌ها هستند. پس به نظر او باید دیگر علوم نیز مانند ریاضیات باشند. برای این کار لازم است که همه فرض‌های غیر یقینی را کنار بگذاریم. دکارت در تأمل اول، انواع گوناگون شک را با نظم و ترتیب خاصی طرح می‌کند، به این امید به اصلی که ذاتاً شک‌ناپذیر است، دست پیدا کند. او در نهایت به اصل کوگیتو دست می‌یابد. اصل کوگیتویی که دکارت در کتاب *تأملات* بیان می‌کند چنین است: من می‌اندیشم، پس هستم. دکارت درباره "هستی" و معنای آن در تفکر خود بحث چندانی ندارد؛ اما او درباره معنای "من" می‌گوید:

اما من چیستم؟ موجود اندیشنده. آن چیست؟ موجود شک‌کننده، فهم‌کننده، اثبات‌کننده، نفی‌کننده، خواهنده، نخواهنده، خیال‌کننده و حس‌کننده.

در بخش اول سعی شد، شرح دقیقی از معرفت‌شناسی دکارتی ارائه دهیم. آیا در معرفت‌شناسی دکارت پیش‌داوری‌های پنهان و مشکوک وجود ندارد؟ ما در این مقاله سعی کردیم حداقل درباره چهار پیش‌داوری پنهان و مشکوک معرفت‌شناسی دکارت بحث کنیم. اول. حافظه و زبان: بر اساس مراحل گوناگون شک در تأمل اول، حافظه انسان به شدت مشکوک است. فارغ از معرفت‌شناسی دکارت، بسیار اتفاق افتاده است که یک واقعه را فراموش کنیم، یا بر اثر گذر زمان آن را برخلاف واقع به یاد آوریم. بر این اساس نیز حافظه انسان مشکوک است. پس بر اساس معرفت‌شناسی دکارت باید حافظه را کنار گذاشت یا به آن بی‌اعتنا بود. آیا می‌توان چنین کاری را انجام داد؟ کسی که حافظه‌ای ندارد، همچون یک کودک تازه متولد شده‌ای است که حتی قادر به شناخت مادر خود نیز نیست. پس اگر حافظه را کنار بگذاریم یا به آن به اعتنا باشیم، همچون آن کودک خواهیم بود که قادر به شناخت چیزی نیستیم. بنابراین ما مجبور هستیم که فرض بگیریم که بخشی از حافظه درست است. آیا چنین فرضی بر اساس معرفت‌شناسی دکارت قابل قبول است؟ آیا می‌توان بخشی از حافظه را مصون از شک دانست؟ چنین کاری برای دکارت و معرفت‌شناسی او ناممکن است. در اینجا است که معرفت‌شناسی دکارتی در یک وضعیت متناقض قرار می‌گیرد. هر آن چیزی که درباره حافظه گفته شد، درباره زبان نیز صادق است.

دوم. عقلانیت و جنون: آیا دکارت در مراحل شک خود می‌توانست فرض بگیرد که فردی مجنون است؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید به سؤال دیگری پاسخ داد: جنون به چه معناست و مجنون چه کسی است؟ مجنون کسی است که اغلب سخنان خنده‌دار و دور

از عقلی را بیان می‌کند. بسیاری از ما در هنگام خواب، رؤیا می‌بینیم. بسیار رخ داده است که در هنگام رؤیا، این گونه سخنان را بر زبان آوریم. پس امکان دارد که هر کدام از ما و نیز دکارت، فردی مجنون باشد. اما به نظر می‌رسد که دکارت نمی‌تواند در معرفت‌شناسی خود، فرض کند که فردی مجنون است؛ زیرا فردی که خود را مجنون می‌داند، می‌پذیرد اغلب سخنانش دور از عقل است. پس باید از این فرد پرسید، دلیل شما برای بیان این سخنان چیست؟ اگر او در بیان سخنانش، قصد صادقانه‌ای داشته باشد، نمی‌تواند به این سؤال پاسخ دهد. یکی از پیش‌داوری‌های مهم افراد در بیان سخنانشان این است که سخنان دور از عقل نیست.

سوم. ناخودآگاه: ناخودآگاه بخشی از روان انسان است که به سبب سرکوب خود فرد یا تحمیل‌های اجتماعی، از آگاهی فرد خارج می‌شوند. بر اساس نظر فروید، آنچه دکارت درباره "من" گفته است، به ناخودآگاه انسان ارتباط دارد. از نظر فروید، ناخودآگاه سبب برخی اشتباه‌های سهوی، اختلال هیستری، پدید آمدن رؤیا و ... می‌شود. آیا ناخودآگاه بخشی از "من" اندیشنده است؟ به نظر فروید، پاسخ این سؤال مثبت است؛ اما دکارت من را امری خودآگاه می‌داند. پس به نظر دکارت ناخودآگاه، در نهایت می‌تواند "من" اندیشنده دوم ما باشد. اما این نظر با اشکالات مهمی روبه‌رو است. پس نمی‌توان این نظر را پذیرفت. آیا دکارت در مسیر شک خود می‌توانست، وجود ناخودآگاه را فرض بگیرد؟ دکارت در تأمل اول، به دلیل آنکه اهریمن فریب کار امری ممکن بود، آن را فرض گرفت. شاید بر این اساس بتوان گفت، دکارت می‌توانست ناخودآگاه را فرض بگیرد. اما چون ناخودآگاه مبتنی بر خاطرات فراموش‌شده و طردشده است و این خاطرات امور مشکوکی هستند، دکارت نمی‌تواند ناخودآگاه را فرض بگیرد. از سویی دیگر، نمی‌تواند، ناخودآگاه را "من" اندیشنده دوم بداند. در اینجاست که بار دیگر دکارت در یک وضعیت متناقض گرفتار می‌شود.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Javad Rabiee
Yousef Nozohour



<https://www.orcid.org/0000-0001-2345-6789>



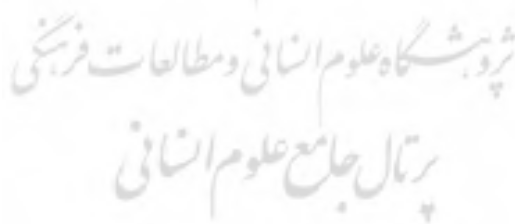
<https://www.orcid.org/0000-0003-0515-3236>

منابع

- برول، لوسین لوی. (۱۳۹۰). *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده*، مترجم: یدالله موقن، تهران: هرمس.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۸). *گفتار در روش در سیر حکمت در اروپا*، مترجم: محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
- ضیاءشهابی، پرویز. (۱۳۹۱). *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت*، تهران: هرمس.
- فروید، زیگموند. (۱۴۰۲). *درسگفتارهای مقدماتی روانکاوی*، مترجم: علی الوند، تهران: نشر قطره.
- کاتینگم، جان. (۱۳۹۲). *دکارت*، مترجم: سید مصطفی شهرآیینی، تهران: نی.
- لیر، جاناتان. (۱۳۹۹). *فروید*، مترجمان: مجتبی جعفری و علیرضا طهماسب، تهران: نشر نو.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۴۰۱). *روان شناسی ضمیر ناخودآگاه*، مترجم: محمد علی امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- Cottingham, John. (1988). *a history of western philosophy (4): The Rationalists*, New York: Oxford University press.
- Cottingham, John. (1993). *a Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Davidson, Donald. (2007). *Paradoxes of irrationality, in Philosophical essays on Freud*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René. (1984). *the Philosophical Writings of Descartes*, New York: Cambridge University Press.
- Descartes, René. (1985). *the Philosophical Writings of Descartes*, New York: Cambridge University Press.
- Gardner, Sebastian. (2006). *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*, New York: Cambridge University Press.
- Gilson, Etienne. (1950). *the unity of philosophical Experience*, New York: Charles Scribner's sons.
- Spinoza, Baruch. (1961). *The Principle Descartes's Philosophy*, translated by Halbert Hains Britan, Illinois: The open course publishing company.

References

- Bruhl, Lucien Levy. (2010). *mental functions in backward societies*, translator: Yadullah Moqen, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Cottingham, John. (2012). *Descartes*, translator: Seyyed Mostafa Shahreayini, Tehran: Ney. [In Persian]
- Descartes, Rene. (2009). *Speech in method in the course of wisdom in Europe*, translator: Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Freud, Sigmund (2023). *Introductory lectures on psychoanalysis*, translator: Ali Alvand, Tehran: Ghatreh Publications. [In Persian]
- Jung, Carl Gustav (2022). *Psychology of the unconscious mind*, translator: Mohammad Ali Amiri, Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]
- Lear, Jonathan. (2019). *Freud*, translators: Mojtaba Jafari and Alireza Tahmaseb, Tehran: No Publishing. [In Persian]
- Zia Shahabi, Parviz (2011). *A phenomenological introduction to Descartes' philosophy*, Tehran: Hermes. [In Persian]



استناد به این مقاله: ربیعی، جواد و نوظهور، یوسف؛ تأملی در بارهٔ پیش‌داوری‌های مشکوک و پنهان در معرفت‌شناسی دکارت، حکمت و فلسفه، ۲۰ (۷۷)، ۵۹-۸۴

DIO: 10.22054/wph.2024.74618.2166



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.