



تیر ۱۳۹۹

یک:

بیش تر دانشجویان فلسفه، يك بار یا بیشتر، گذارشان به تأملات دکارت افتاده است و این تقلیل جهان به جوهر اندیشنده<sup>۱</sup> و تلاش های متعاقب برای بازیافتن جهان واقعی یا فراذهنی از طریق براهین اثبات وجود خدا و صدق الهی را مشاهده کرده اند<sup>۲</sup>. ارزیابی نهایی ما در باب اعتبار و درستی این براهین هر چه باشد، بی تردید داوری تاریخ این است که آن ها ناکام اند، چرا که فهم دکارت از خود<sup>۳</sup> برای همیشه به افق اندیشه محدود مانده است. بدون براهین وجود خدا، دکارت يك ایدئالیست می شود. در حقیقت، کانت بر او برچسب ایدئالیست غامض<sup>۴</sup> می زند، چرا که برای دکارت «تنها يك ادعای تجربی وجود دارد که به نحو شک ناپذیری یقینی است، یعنی اینکه من هستم» (کانت، ۱۹۲۹: ب ۲۷۴). بدین معنا که به نظر کانت، تلاش دکارت برای اثبات وجود واقعی هر چیز خارج از ذهن اش، که خدا را هم شامل می شود، بی فایده است. شوپنهاور<sup>۵</sup> درست پیش از آن که این ادعا را مطرح کند که «فلسفه ی حقیقی به هر ترتیبی باید ایدئالیست باشد»، دکارت را به خاطر یافتن تنها نقطه ی درست آغاز... کل فلسفه می ستاید (شوپنهاور، ۱۹۵۸، ۴II). هوسرل نیز تحت تأثیر همین نقطه ی آغازی است که سپس تر آن را یکی از

---

res cogitans<sup>۱</sup>

<sup>۲</sup> اصل این مقاله به عنوان متن کنفرانس در دانشکده ی فلسفه دانشگاه نگراس شهر آستین در سال ۱۹۹۰ ارائه شده است. عنوان آن در اصل، «بازنگری نقد هایدگر به طرح دکارتی» بوده است. برای آنکه ماهیت اجمالی و ابتدایی این تفاسیر به نحو دقیق تری منعکس شود، عنوان را تغییر دادم. برای شرح مفصل تری از دکارت در باب موضوعات مطرح شده در اینجا، بنگرید به کتاب من با عنوان لویناس فراتر از افق های دکارتی، فصل دوم، که در آنجا اشاره کرده ام پدیدارشناسی آگزیستانسیالیستی لویناس به دکارت تاریخی نزدیکی بیش تری دارد تا آنچه خوانش های استعلایی مجاز می دارند.

-self<sup>۳</sup>

Problematic idealist<sup>۴</sup>

Schopenhauer<sup>۵</sup>

مقدمات‌اش به پدیدارشناسی محض<sup>۱</sup> می‌نامد، لذا تأملات دکارتی هوسرل خوانندگان‌اش را فرا می‌خواند که تأملات دکارتی را از سر گیرند اما این بار بدون براهین وجود خدا و صدق الهی. در نتیجه‌ی سنتی که او به ما منتقل کرده، دکارت نه تنها ممکن است «پدر فلسفه‌ی مدرن» نامیده شود، بلکه همچنین «پدر بزرگ فلسفه استعلایی» به حساب آید. عجیب این‌که گواه این ادعا در واقعیت دیده می‌شود چرا که دست کم در حوزه‌های قاره‌ای معاصر، بازنگری هایدگر در طرح هوسرلی، هم‌زمان بازنگری در طرح دکارتی تلقی می‌شود، هرچند از نظر من نادرست است.

لیکن استعلاگرایی<sup>۲</sup> به هر دلیلی در فرانسه هرگز پایدار نماند. با این حال، مردی فرانسوی به نام مرلوپوتتی<sup>۳</sup> وجود دارد که می‌پرسد «آیا شما يك دکارتی هستید یا خیر؟». صرفاً در مقام پاسخ، «پرسش چندان معقولی نیست، زیرا کسانی که این یا آن مطلب را در دکارت رد می‌کنند، صرفاً بر حسب براهینی که بسیار مرهون دکارت است، چنین می‌کنند» (مرلوپوتتی، ۱۹۶۴: ۱۱) در واقع، بیشتر ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ی اندیشه‌ی دکارت در فیلسوفان فرانسوی دیگر به ویژه سارتر<sup>۳</sup> و لویناس هم مشاهده می‌شود، تا آنجا که می‌توان در شگفت شد چنانچه دکارت به واقع پدر بزرگ پدیدارشناسی استعلایی است، چگونه سارتر، مرلوپوتتی و لویناس موفق شده‌اند از این میراث خلاصی جویند. مارسیال گرو<sup>۴</sup>، در کتاب دوجلدی‌اش، تفسیر فلسفه‌ی دکارت بر اساس ترتیب براهین، این تعبیر را ارائه می‌کند:

«اگر بخواهیم دلیل پایدار نماندن استعلاگرایی در فرانسه را بجویم، شاید یکی از دلایل‌اش را در سوءتفسیر و در تأثیر اندک اندیشه‌ی راستین دکارت پیدا کنیم» (گرو، ۱۹۶۲، چاپ انگلیسی، ۲۶۰، II).

---

<sup>۱</sup> - pure phenomenology<sup>۱</sup>

<sup>۲</sup> -transcendentalism<sup>۲</sup>

<sup>۳</sup> - Merleau - Ponty<sup>۳</sup>

<sup>۴</sup> Guéroult Martial<sup>۴</sup>

ادعای گرو دست کم جسورانه است. چرا که فرانسه کشور زادگاه دکارت است و فرانسوی‌ها به میراث دکارتی‌شان بسیار می‌بالند. یقیناً، ما نمی‌توانیم از میراث دکارتی در فرانسه با این عنوان که سوءبرداشتی از «اندیشه‌ی راستین دکارت» است، چشم‌پوشیم.

هرچند دلایل اینکه چرا استعلاگرایی در فرانسه باقی نماند، بسیار پیچیده‌تر از آن است که در این گفتار بتواند بررسی شود - چرا که یقیناً تحلیل همه‌جانبه‌ای از تفاوت‌های قوم‌شناسانه یا دست‌کم فرهنگی میان کاتولیک و پروتستان در این موضوع ضروری است - یک تبیین ناقص می‌تواند این باشد که فرانسوی‌ها با مجموعه نوشتجات دکارتی بسیار مأنوس‌اند و اینکه آن‌ها دکارت را با سخن‌اش تفسیر می‌کنند، آن‌گاه که می‌گویند تنها یک جنبه از انسان، یعنی یگانگی آن به مثابه نفس و بدن، ذاتی و همواره فراتر از قلمروی ایده‌های واضح و متمایز است. دکارت وفادار به یک فلسفه‌ی تجسم و حیات جسمانی به مثابه مؤلفه‌های هستی انسان است که نمی‌تواند در آفاق عقل درک شود. جایی که سنت فرانسوی این فلسفه تجسم را به مثابه تدوین شایسته‌ی بخشی از معنای انسان بودن مورد ملاحظه‌ی جدی قرار می‌دهد، سنت آلمانی به

ثانوی شمردن آن گرایش دارد. یک تبیین احتمالی برای این تفاوت ممکن است در گرایش سنت آلمانی برای فهم «فلسفه» دکارت منحصرأ بر پایه‌ی تأملات و به ویژه شش یا هفت صفحه‌ی نخست آن ریشه داشته باشد. این مطلب را همچنین می‌توان به واسطه‌ی برداشت‌های متفاوت از آنچه مقوم فلسفه در هر دو فرهنگ است، تبیین کرد. در حقیقت، سنت خودزندگی‌نامه‌نوشت اعترافی کاتولیکی که از طریق آگوستین به دکارت رسیده بود، فلسفه را چیزی در همسایگی، به مثابه امری شخصی و نه صرفاً عقلانی می‌انگارد. این امر باید در تقابل با اندیشه‌ی عینی و منطقی‌ای باشد که هایدگر در میراث آلمانی‌اش چنان فراوان می‌ستاید.

باری، گرو به ترکیب نفس/ بدن اهمیت می‌دهد و این کار را به تمام معنا می‌کند. با این حال، او دکارت را محدود به یک موضع استعلایی می‌کند. این می‌تواند کارکرد بسیار خوبی از تلاش برای فهم او «بر اساس ترتیب براهین» باشد. بدین ترتیب، آنچه همواره اساساً غیرقابل شناخت است، یعنی ترکیب نفس/ بدن وابسته به فهم است. هر چند گرو به نکته غیرعقلانی در دکارت

اشاره می‌کند، تفسیر عقلانی‌اش از آن نکته و تلاش‌اش برای پرداختن به آن همچون بخشی از ساختار یک نظام فلسفی دکارتی، اهمیت آن را همچنان پوشانده است. چنان‌که ملاحظه خواهیم کرد، در کنار رهنمودهای خود دکارت، این تلاش یک اشتباه مقولی را دربردارد، به بیانی، تلاش برای تسلیم کردن آنچه همواره فراتر از فهم است، به فهم. مرلوپونتی پس از آنکه در جانب‌داری از دکارت سخن می‌گوید، درباره‌ی مفهوم ترکیب نفس/ بدن می‌نویسد:

«وحدت اندیشه با یک بدن، نمی‌تواند، بر حسب تعریف، واقعاً اندیشیده شود (درک شود). می‌توان آن را تجربه و به اصطلاح زیست کرد؛ با این حال، نمی‌توان چیزی از آن دریافت که سزاوار حقیقی نامیده شدن باشد... حقیقت آن است که تسلیم کردن ترکیب عقل و جسم به عقل محض، عبث است. این به اصطلاح اندیشه‌ها، نشانه‌هایی از «کاربرد عام» و مشتق‌سازی صرف از این یگانگی است، و تنها اگر آن‌ها را به مثابه اندیشه‌ها تلقی نکنیم، روا خواهند بود. اینها شاخص‌هایی از نظم اگزیستانس - انسان و جهان به مثابه هستنده‌ها - است که در موردشان ما مجبور نیستیم بیاندیشیم.» (مرلوپونتی، ۱۹۶۴: ۱۷۶).

هدف نخست من در این مقاله آن است که اشاراتی را از مکاتبات دکارت عرضه کنم تا نشان دهم بیان مرلوپونتی در نقل قول بالا به درستی بیانی دکارتی است. اگر بتوانم نشان دهم دکارت می‌خواهد وجود چیزی غیر از ذهن خود را تصدیق کند، و این کار را خارج از فضای روش عقلانی‌ای کند که طرح کلی آن را در تأملات درانداخته است، آنگاه همچنین نشان داده‌ام که فهم دکارت از انسان (می‌توانیم این را فلسفه‌ی او بنامیم؟) کاملاً در یک نقطه نظر استعلایی قرار نگرفته است.

دوم اما نه کم‌اهمیت‌تر از پیشین، من می‌خواهم توجه‌مان را متمرکز کنیم نه بر گرو، بکه بر معمایی بزرگ‌تر یعنی مارتین هایدگر، که در عبارات غالباً نقل شده از او، می‌نویسد:

«دکارت با می‌اندیشم، هستم<sup>۱</sup> ادعا کرده بود که فلسفه را بر پایه‌ی نوین و مطمئنی استوار کرده است، اما آنچه او نامعین گذاشته است زمانی که پا در این مسیر رادیکال گذاشت، نوع هستی جوهر اندیشنده<sup>۲</sup> یا - به طور دقیق‌تر - معنای هستی<sup>۳</sup> هستم<sup>۴</sup> بود.» (هایدگر، ۱۹۶۲: ۴۶)

درست است که دکارت از معنای هستی «هستم» پرسش نمی‌کند، در این زمینه‌ها نیست که من با هایدگر مخالف‌ام. بخشی از طرح هستی و زمان نیاز دارد که هایدگر تحلیلی از هستی‌ای که خود اوست را ارائه دهد. به ما گفته شده این هستی، هستی «می‌اندیشم هستم» است. اما همان‌طور که هستی و زمان پیش می‌رود، خواننده درمی‌یابد که وجه اندیشیدن تنها یک وجه از هستی انسان است. بنابراین، دازاین<sup>۵</sup> (تعبیر هایدگر از هستی انسان) صرفاً هستم اندیشیدنی‌ها<sup>۶</sup> نیست. به نحو متعارف آن هستی‌ای است که حالات را تجربه می‌کند و وارد جریان گفت‌وگو می‌شود. آنچه امید دارم نشان دهم آن است که چنین چیزی در مورد دکارت هم صادق است، زیرا او هرگز مرتکب این اشتباه نشده است که خود را در تجربه زیسته‌ی انضمامی‌اش با اگو کوژیتو<sup>۷</sup> برابر بداند و همچنین اگر دکارت قرار بود «پرسش از معنای هستی هستم کند»، پژوهش او به پدیدارشناسی آگزیستانسیالیستی هایدگر بیشتر نزدیک‌تر بود تا تنوع استعلایی هوسرل.

با این حال، هایدگر پیوسته دکارت را به خاطر محدود کردن قلمروی هستی انسان به می‌اندیشم هستم، یعنی متعلق اندیشه که به عنوان شرط ضروری بازنمایی ظاهر می‌شود، نقد می‌کند. از نظر هایدگر، خطر این یک‌سان گرفتن آن است که انسان در امتداد یک ایزه مانند هر ایزه دیگری درک شود، نه به مثابه یک هستی فی‌نفسه‌ی ممتاز که هستی‌اش را به عنوان موضوعی برای خود

<sup>۱</sup> - cogito sum

<sup>۲</sup> - res cogitans

<sup>۳</sup> - sum

<sup>۴</sup> -Dasein

<sup>۵</sup> -cogitationes

<sup>۶</sup> -ego cogito

دارد. به زبان هستی و زمان، فهم دکارت از خود، فهمی از شیء تودستی است، یا هایدگر چنین ادعا می‌کند.

در آنچه متعاقباً می‌آید، نشان خواهیم داد که این توصیف فهم دکارت از «خود» اشتباه است. دکارت حقیقتاً به این نظریه که هایدگر به او نسبت می‌دهد، قائل نبود. از نظر نقادان هایدگر، چنین اتهامی ممکن است هرگز شگفت‌انگیز یا شایان توجه ما به نظر نرسد. معمولاً گفته می‌شود هایدگر اشتباهات مشابهی در رابطه با بسیاری از فیلسوفان مرتکب شده است که نه تنها فیلسوفان یونان باستان، آناکسیمندر، پارمنیدس و هراکلیتوس، بلکه حتی فیلسوفان آلمانی به ویژه کانت و نیچه را دربرمی‌گیرد. چه سود اگر دکارت را به این لیست طویل و برجسته بیافزاییم؟ اما اشتباهی که در این مورد اخیر رخ داده، متفاوت است. علت در وهله‌ی نخست آن است که هایدگر به ندرت فیلسوفان دیگر را با شدتی که به دکارت حمله می‌کند، مورد نقد قرار می‌دهد. به طور کلی، او تلاش می‌کند با ارتقا دادن یک فیلسوف به مقام سخن‌گوی رویکرد تاریخی ویژه‌ی خود نشان دهد او تا چه حد بر حق است، حتی اگر این فیلسوف هرگز عمق فلسفه‌ی خود در نسبت با پرسش از هستی یا دلالت‌های واقعی تفکر خویش را درک نکرده باشد. ثانیاً و با اهمیت‌تر اینکه نظرگاه معروف دکارت دلالت بر آن دارد که دست کم در این مورد هایدگر برحق بود.

من امیدوارم نشان دهم که اگر دکارت قرار بود هستی‌ای که خود باشد را مورد بررسی قرار دهد، از من می‌اندیشم شروع نمی‌کرد. در عوض، با بررسی ترکیب نفس/ بدن آغاز می‌کرد، یعنی امری که در اصل نمی‌تواند در زمینه‌ی بحث تأملات مورد بررسی قرار گیرد. نکته‌ی شگفت‌انگیز، چنان‌که خواهیم دید، این است که به عقیده‌ی دکارت ترکیب نفس/ بدن در زندگی روزمره برای ما «قابل فهم» است، در احساسات مان و در گفت‌وگوها یا سخن گفتن مان. روش «فهم» این خود زندگی روزمره به طور قابل ملاحظه‌ای به آنچه هایدگر مطرح کرده نزدیک است؛ هر چند یقیناً دکارت برای سخن گفتن در باب چنین مطالبی واژگان دقیقی ابداع نکرده است.

در این آزمون چه چیز در معرض خطر است؟ اگر من بر حق باشم، آن‌گاه نقد هایدگر از دکارت به این اتهام تقلیل می‌یابد که او طرح درستی (یعنی طرح هایدگری) را درنیانداخته است. می‌توانیم به همین ترتیب کانت را به دلیل نپرداختن به الهیات سیستماتیک یا افلاطون را به دلیل آنکه به جای فلسفه، شعر نگفته است، متهم سازیم، هر چند من گمان می‌کنم هایدگر به بیانی چنین اتهامی را به افلاطون وارد می‌کند. اما علاوه بر آن، اگر حق با من باشد، آن‌گاه نقد هایدگر نابه‌جا است. باید دیگر جنبه‌های اندیشه‌ی دکارت مورد توجه قرار می‌گرفت و اگر چنین شده بود، دکارت مانند کانت و هگل به نحو مثبت‌تری دیده می‌شد.

دو:

در زندگی‌نامه‌ای از دکارت، جک ورومن<sup>۱</sup> با ادعایی می‌آغازد که شاید برای کسانی که تأملات را در ارتباط با کل فلسفه دکارت می‌بینند، اندکی عجیب به نظر رسد: «دکارت فیلسوف خلوت‌گزیده‌ای نبود» (ورومن، ۱۹۷۰، ۱۹). او مطلب خود را با ترسیم چهره‌ی کسی ادامه می‌دهد که پیش از هر چیز به زندگی عملی اهمیت می‌دهد. در حقیقت، دکارت با بازگشت به روزگاری که در لافلس<sup>۲</sup> گذرانده بود، آموزگاران خود را نکوهش می‌کند که «تلقی‌ای را از زندگی القا می‌کردند که با زندگی‌ای که او تجربه می‌کرد، تقابل داشت» (ورومن، ۱۹۷۰، ۴۱). بدین سیاق او نسبت به علوم سنتی و فلسفه‌ای که آموخته بود، ابراز انزجار کرد. بنابراین، دکارت از ابتدا دل‌مشغول بنا نهادن علم و فلسفه‌ای بود که متناظر با تجربه‌اش باشد و بتواند کاربرد عملی برای زندگی روزمره‌اش داشته باشد. اما او به جای آنکه تأملات را پرداختی به زندگی عملی ببیند، آن را یک استثنا می‌داند و در نامه‌ای به پرنسس الیزابت بوهیمیا<sup>۳</sup> اشاره می‌کند که باید مطالب آن را از این زاویه خواند:

---

<sup>۱</sup> -Jack Vrooman

<sup>۲</sup> - La Flèche

<sup>۳</sup> -Princess Elizabeth of Bohemia



«من معتقدم بسیار ضروری است که يك بار در زندگی اصول متافیزیک شناخته شوند، زیرا به واسطه آنهاست که ما به شناخت خدا و نفس مان نایل می شویم. اما همچنین می پندارم بسیار زیان بخش خواهد بود که ذهن را مکرراً مشغول تأمل در آن اصول کنیم، زیرا چنین امری مانع عقل می شود که خود را به تخیل و احساس اختصاص دهد.» (دکارت، ۱۹۷۰، ۱۴۳)

وقتی ما دریابیم که تخیل و احساسات نتیجه‌ی نهایی قرارگیری ذهن در جسم، و در مفهوم وسیع تر، قرارگیری شخص در جهان می شود (چنان که سپس تر در این مقاله نشان خواهیم داد)، نقل قول بالا پرتوی جدیدی می افکند. تأمل بیش از اندازه در اصول متافیزیک بسیار زیان بخش است، زیرا ما را از زندگی عملی دور می سازد. در اینجا ما باید به نکته ظریفی توجه داشته باشیم یعنی اینکه انسان اندیشه‌ی محض نیست و اینکه «زندگی عملی يك وجه ناکارا از هستی نیست». در همان نامه که از آن نقل شد، دکارت به الیزابت سفارش می کند:

«به عقیده‌ی من، بهترین چیز خرسند ساختن خویش به سپردن نتایج برآمده از [اصول متافیزیکی برای نمونه تأملات] در حافظه یا باور خویش و سپس به کار گرفتن باقی مانده ایام تحصیل است برای اندیشه‌هایی که در آنها عقل با تخیل و احساس مشارکت می کند.»

(دکارت، ۱۹۷۰، ۱۴۳)

این کلام ناصحانه، الیزابت را غافل گیر کرد چنان که باید ما را هم غافل گیر کرده باشد. دلیل این امر آن است که «عقل» به واقع «با متخیله و احساس مشارکت نمی کند». نزد عقل، فرد انسانی يك دوگانه‌ی نفس/ بدن است. نزد احساس، شخص انسانی يك واحد است. دکارت به این مطلب با ارائه «سه مفهوم اولیه» ای اشاره می کند که نفس بنا بر طبیعت دارد. این مفاهیم عبارتند از (۱) نفس (۲) بدن (۳) یگانگی نفس و بدن:

«نفس می تواند صرفاً توسط عقل محض درك شود: بدن (یعنی امتداد، شکل و حرکت) به همین ترتیب می تواند توسط عقل محض درك شود، اما به واسطه‌ی عقلی که از جانب متخیله مساعدت می شود، بسیار بهتر شناخته می شود؛ و در نهایت، آنچه به پیوستگی نفس و بدن مربوط است، توسط عقل محض یا عقل مددشونده از جانب متخیله، می تواند تنها به نحو مبهم

شناخته شود، اما از طریق حواس به وضوح قابل شناخت است. به همین دلیل افرادی که هرگز فلسفه‌پردازی نمی‌کنند و صرفاً حواس خود را به کار می‌برند، هیچ شکی ندارند که نفس بدن را حرکت می‌دهد و بدن بر نفس اثر می‌گذارد». (دکارت، ۱۹۷۰، ۱۴۱)

ما تا اینجا نخستین مفهوم اولیه‌ی به کاررفته در تأملات و تقلیل بنیادی جهان به ایده‌ها را مشاهده کردیم. دومین مفهوم اولیه، زیربنایی برای درک مفهومی از جهان در علم فیزیک است. اما نقش سومین مفهوم اولیه نمی‌تواند به ایده‌ها تحویل یابد، چرا که چنین احاله‌ای موجب می‌شود یگانگی نفس و بدن تنها به طور مبهم درک شود. هر گونه ادراک برآمده از حواس، پیوسته از قلمروی ایده‌های واضح و متمایز دور می‌شود. اما این نمی‌تواند بدان معنا باشد که دکارت به ادراک منتج از حواس، یعنی ترکیب نفس/بدن هیچ اعتباری نمی‌دهد. چنان‌که در توصیه‌ی بالا به الیزابت اشاره شد، توجه نداشتن به تخیل و احساس بسیار زیان‌بخش است.

ممکن است نخست به نظر رسد که دکارت با یک مشکل منطقی روبه‌روست. از منظر نخستین مفهوم اولیه، انسان دوگانه‌ی نفس و بدن است. اما مطابق سومین مفهوم، انسان یک واحد است. الیزابت در حالی که از این مطالب سخت حیرت‌زده است، می‌نویسد که به واسطه قاعده عدم اجتماع نقیضین<sup>۱</sup>، انسان نمی‌تواند در آن واحد هم دوگانه و هم واحد باشد، و دکارت تأیید می‌کند:

« به نظر من نمی‌آید که ذهن انسان توانایی درک هم‌زمان تمایز و یگانگی نفس و بدن را داشته باشد، زیرا برای چنین امری ضروری است که آن دو را به مثابه یک امر واحد درک کند و در همان زمان آن‌ها را دو چیز بیانگارد و چنین امری عبث است ». (دکارت، ۱۹۷۰، ۱۳۸)

ممکن است انتظار داشته باشیم دکارت از یکی از مواضع اش صرف نظر کند اما او چنین نمی‌کند. در عوض، صلاح می‌داند که به عبثی [آشکار] نگاه داشتن هر دو نظریه اذعان کند. از آنجا که یگانگی نفس و بدن صرفاً به نحو مبهمی توسط عقل درک می‌شود، تناقض محل بحث نیست. نزد عقل، انسان یک دوگانگی است اما برای احساس چنین نیست. و مادامی که مفاهیم

---

the law of non-contraction<sup>1</sup>

اولیه به یکدیگر تحویل نیافته‌اند، هیچ مشکلی وجود ندارد. تلاش برای تقبل کردن تحلیلی از ترکیب نفس / بدن مطابق نقطه نظر نخستین مفهوم اولیه برابر است با گرفتار شدن به اشتباهی مقولاتی:

«من مشاهده می‌کنم... که کل دانش علمی بشر صرفاً شامل این مفاهیم [سه‌گانه‌ی اولیه] واضح و متمایز و انتساب هر یک از آن‌ها تنها به اشیا یی که برای آن به کار می‌رود، می‌شود. از آنجا که ما می‌کوشیم یک مسأله را به واسطه‌ی مفهومی حل کنیم که به کار نمی‌آید، ناچاراً به خطا می‌افتیم. به نحو مشابه، ما دچار اشتباه می‌شویم اگر بکوشیم یکی از این مفاهیم را به واسطه‌ی دیگری تعریف کنیم، زیرا از آنجا که مفاهیم اولیه‌اند، هر کدام از آن‌ها تنها به خودی خود می‌تواند درک شود.» (دکارت، ۱۹۷۰، ۱۳۸)

از این ملاحظات، چند نکته منتج می‌شود؛ نخست آنکه هستی خود دکارت نمی‌تواند هستی آگو کوژیتو باشد، چرا که من می‌اندیشم صرفاً در حیطه‌ی نخستین مفهوم اولیه قرار می‌گیرد، در حالی که دکارت به عنوان یک شخص در هر سه مفهوم سهیم است. دو دیگر، اگر آگو کوژیتو محدود است به نخستین مفهوم اولیه، آنگاه آگو سوم (من هستم) نیز چنین است. بنابراین، اگر دکارت بنا بود متقبل پژوهشی در باب هستی خود شود، با تقسیم‌بندی خودش از وجوه تحقیق، او نمی‌توانست تنها از راه تأملات پیش رود. او ناچار بوده است خود<sup>۱</sup> را ذیل هر سه مفهوم مورد ملاحظه قرار دهد. وانگهی، او می‌بایست به طور خاص به وحدت هستی انسان و چگونگی دوبخش یا دوگانه شدن این هستی هنگام تقلیل به عقلانیت بپردازد. در این حال، ما همچنان باید توانایی درک این را داشته باشیم که چنین استحال‌ه‌ای از لحاظ هستی‌شناسی برای او با اهمیت بوده است، حتی اگر نتوانسته دلالت‌های کامل آن را از کار درآورد.

سه:

در مقدمه‌ی کتاب هستی و زمان هایدگر سنت هستی‌شناسی را به دلیل موضوع‌سازی هستی به «جوهر» در فلسفه باستان و قرون وسطا و به «ابژه‌ها» در فلسفه‌ی مدرن به سختی به باد انتقاد

می‌گیرد. این نقد چندان مستقیم متوجه سنت نیست که متوجه خود ساختار اندیشه است. اندیشه بالطبع به مواد خود عینیت می‌دهد و موضوع‌سازی می‌کند. اشتباه فلاسفه در این سنت‌ها آن است که معنای هستی‌شناسانه این واقعیت را درک نکرده‌اند.

هستی‌شناسی سنتی از طریق مقولاتی که محتوای خود را مقید و متعین می‌کنند، پیش می‌رود. بر این اساس، همواره یک پژوهش نظری در باب هستنده‌ها وجود داشته است. هایدگر چنین شیوه پژوهشی را هستومندی (اونتیک)<sup>۱</sup> می‌نامد و آن را از بررسی هستی‌شناسی (اوتولوژیک)<sup>۲</sup> که متوجه معنای هستی فی‌نفسه است، متمایز می‌کند. نظرات تلویحی هایدگر در مورد پژوهش هستومندی دلالتی است بر اینکه هر جا شناخت محل بحث است، دکارت، کانت، هگل و هوسرل تا حدودی باید بر حق باشند. همه در امتداد یک مسیر فلسفه‌پردازی (ولو اینکه اصلی‌ترین مسیر نباشد) پیش می‌روند. اما آن‌ها به ژرفایی که باید نرسیده‌اند، زیرا فهم و حکم مواد خود را موضوع‌سازی می‌کنند، متعین می‌سازند و به صورت ماده و شیء درمی‌آورند. بنابراین، هر پژوهشی در باب معنای هستی به طور عام نمی‌تواند از مسیر پژوهش اونتیک پیش رود. هستی فی‌نفسه هر چند همواره هستی یک هستنده است، خود یک هستنده نیست.

برای آنکه معنای هستی آشکار شود (معنای آن باید هم‌اکنون آشکار شود، زیرا اگر به هر معنای عقلانی، بی‌واسطه یا از طریق استدلال معلوم باشد، به یک هستنده استحال یافته است) هایدگر به سطح زندگی توسل می‌جوید. بنابراین، انتولوژی بنیادی به مثابه طرحی ظاهر می‌شود که در پی شرح ساختارهای درون هستی فی‌نفسه انسان است. این ساختارها اگزستانسیالیای نامیده می‌شوند که به رغم تضادهای چشم‌گیر، به مقولات بررسی اونتیک شباهت دارند. او می‌نویسد:

---

- ontical<sup>1</sup>

در برگردان برخی از ارجاعات به هستی و زمان، از ترجمه‌ی فارسی عبدالکریم رشیدیان، نشر نی) ۱۳۸۹)

بهره برده‌ام.

- ontological<sup>2</sup>

«تمام تبیین‌های<sup>۱</sup> حاصله از تحلیل دازاین، با در نظر گرفتن ساخت اگزیستانس دازاین به دست می‌آیند. زیرا خصلت‌های وجودی دازاین بر پایه‌ی اگزیستانسیالیته تعیین می‌شوند، که ما آن‌ها را "اگزیستانسیال‌ها" می‌نامیم. اگزیستانسیال‌ها را باید به نحو قاطعی از "مقولات" متمایز کنیم؛ تعیین‌های وجودی هستند که از خصلت دازاین متمایزند». (هایدگر، ۱۹۶۲، ۷۰)

اهمیت اگزیستانسیال‌ها این است که آن‌ها امکاناتی هستند که به واسطه‌شان طرح هایدگر پیش خواهد رفت. برخلاف مقولاتی که به اندیشه تعلق دارند، از آنجا که اگزیستانسیال‌ها مربوط به سطح زندگی هستند، چندان شناخته نمی‌شوند مگر از راه زیست کردن‌شان. نخستین آن‌ها که در هستی و زمان آشکار می‌شود، ساختار «هستن در» و به ویژه «هستن در جهان» است. جهان اینجا نمی‌تواند حیطه‌ی تمامیت هستنده‌ها پنداشته شود، چرا که هستنده‌ها هستومندند و «هستن در جهان» هستی‌شناسانه است. پیش‌نگار اساسی این است که دازاین در وهله‌ی نخست جهان را نمی‌شناسد تا اینکه در جهان یا با آن زندگی کند. بنابراین، جهان در معنای هستی‌شناسانه‌اش باید جهان‌درگیری‌ها و نسبت‌ها دانسته شود.

۱۳

وانگهی، چنان‌که هایدگر بارها و بارها می‌گوید، دازاین تاکنون همیشه «در جهان» بوده است. بنابراین، شناخت، هر چند از طریق مقولات صورت می‌گیرد و محتوای خود را شیئی می‌سازد، همچنان در متن جهان اتفاق می‌افتد. اما از آنجا که وحدت بنیادی هستن-در-جهان را به ابژه‌ها و سوژه‌ها تقسیم می‌کند، عمل شناخت همواره نمونه‌کاذبی از جهان را عرضه می‌کند. این شناخت ساختار ناخلفی دارد، از وحدت نخستین خود خارج می‌شود و در نتیجه، پیوند را برهم می‌زند. بنابراین، جهان شناخته‌شده جهانی نیست که ما در آن زندگی می‌کنیم. متعاقباً، برای ارجاع آن به معنای اصلی‌اش، شناخت ما از آن باید «مخروب» یا «ساختار شکسته» باشد. این تفاوت بنیادین میان ادراک هستی‌شناسانه ما از جهان به مثابه یک واحد و شناخت هستومند ما از آن به مثابه قلمروی سوژه‌ها و ابژه‌ها به هایدگر اجازه می‌دهد ادعا کند رسوایی فلسفه نه از آن است که کانت

<sup>۱</sup> - explicata

می‌گوید ما موفق به یافتن برهانی برای هستی واقعی جهان نشده‌ایم، بلکه از این جهت است که ما همواره در پی برهانی هستیم.

چنانچه این رسوایی آور است که فلسفه در جست‌وجوی برهانی برای هستی جهان بوده است، تنها می‌تواند بدان دلیل باشد که دازاین تاکنون و همواره به گونه‌ای خود را «آن‌جا» در جهان می‌یابد، بنابراین نیاز پیدا کردن به برهان را ناضروری می‌سازد. در بخشی از هستی و زمان زیر عنوان «تقویم اگزستانسیال آن‌جا» به ما گفته شده است ابزاری که به واسطه‌اش دازاین خود را «آن‌جا» در جهان می‌یابد، حال است. هایدگر می‌نویسد:

«در حال‌مندی، دازاین همواره پیشاپیش به حسب حال‌اش به مثابه آن هستنده‌ای گشوده است که دازاین در هستن‌اش بدان به مثابه هستی‌ای که باید در اگزبیدن داشته باشد، واگذار شده است. گشوده بودن به معنای شناخته بودن به مثابه چیز معینی نیست. حتی در بی‌تفاوت‌ترین و بی‌آزارترین هرروزیگی نیز هستی دازاین می‌تواند خود را به مثابه «که چنین است و باید باشد» برهنه آشکار کند.» (هایدگر، ۱۹۶۲، ۱۷۳)

۱۴

تا جایی که حال یک «اگزستانسیال بنیادی» است، مقوله‌ای از اندیشه نیست. بنابراین، نباید شگفت‌زده شویم چنان‌چه عقل نتواند با حال تماس داشته باشد بدون اینکه خصلت خود به مثابه چیزی زیست‌شده را تغییر دهد. دازاین نمی‌تواند چنین چیزی را بداند زیرا امکانات گشودگی شناخت در مقایسه با گشودگی نخستین حال‌ها که دازاین در آن‌ها در برابر هستی‌اش به مثابه «آن‌جا» آورده شده است، بُرد بسیار اندکی دارند (هایدگر، ۱۹۶۲، ۱۷۳)

این بدان معناست که آنچه به واسطه حال گشوده شده است، دلالت هستی‌شناسانه‌ای دارد که عقل به خودی خود ندارد. این حال است که انسان را در جهان مقرر می‌سازد و به واسطه داشتن یک حال است که هایدگر می‌تواند ادعا کند شناخت و در حقیقت هر پژوهش هستومندی در جهان رخ می‌دهد. در سطح زندگی حال و عقل با یکدیگر ظاهر می‌شوند. اما حال چیزی دارد که عقل ندارد یعنی عقل نمی‌تواند محتوای آگاهی را به سوژه‌ها و ابژه‌ها بسط دهد و بدین وسیله ادراکی وحدت‌گرا از خود-در-جهان به ما می‌دهد. و اگر فلسفه از جهان جدا شده است و بدین

سیاق آن را موضوع‌سازی می‌کند و به ما اجازه می‌دهد از هستی حقیقی‌اش پرسش کنیم، تنها به این دلیل است که نتوانسته است جایگاه برحقی برای انفعالات خود بیابد. فلسفه بیش از حد عقلانی و استدلالی شده است. بر اساس مطالعات من، دکارت در این نکته با هایدگر موافق بوده است. به نظر می‌رسد هر دو تفاوت بنیادین میان وحدت خود و جهان در زندگی روزمره و ضدیت آن‌ها در جهان عقلانی اندیشه را تصدیق کرده‌اند، هر چند دکارت معمولاً حامی اصلی «عقل‌گرایی» شناخته می‌شود و هر چند او غالباً هدف اصلی نقد هایدگر از هر گونه کاربرد تقلیل‌گرایانه‌ی عقل درون سنت غربی است.

چهار:

یگانگی بدن و نفس، یعنی سومین مفهوم اولیه‌ای که در فرازهای بالا بحث شد، از نظر دکارت، نزد عقل «تنها به نحو مبهم» و نزد حواس به وضوح شناخته شده است. هر چند دکارت «ادراک» و «دریافت» این مفهوم اولیه را مورد بحث قرار می‌دهد، اما از این واژه‌ها برای اشاره به فهم آن در کاربرد نظری به واسطه «اندیشه محض»<sup>۱</sup> استفاده نمی‌کند. یگانگی نفس و بدن همواره فراتر از ۱۵

حیطه‌ی ایده‌های واضح و متمایز می‌ماند. اما این یگانگی مشخصه‌ی دیگری نیز دارد: هنگامی که نفس در يك بدن تجسم می‌یابد و به مثابه يك واحد «درک» می‌شود، آنگاه شخص در جهان پدیدار می‌شود، نه يك جهان نظری که ممکن است متعلق پژوهش علمی باشد، بلکه جهان عملی مشغله‌های روزمره. مرلوپوتتی به این مطلب در نقل قولی که پیش‌تر آوردم و در اینجا نیز تکرار می‌کنم، اشاره می‌کند:

«وحدت اندیشه با يك بدن، نمی‌تواند، بر حسب تعریف، واقعاً اندیشیده شود (درک شود). می‌توان آن را تجربه و به اصطلاح زیست کرد؛ با این حال، نمی‌توان از آنچه سزاوار حقیقی نامیده شدن است، چیزی دریافت ... حقیقت آن است که تسلیم کردن ترکیب فهم و جسم به فهم محض، عبث است. این به اصطلاح اندیشه‌ها، نشانه‌هایی از «کاربرد عام»، مشتق‌سازی صرف از این یگانگی است، و تنها اگر آن‌ها را به مثابه اندیشه‌ها تلقی نکنیم، روا خواهند بود. اینها شاخص‌هایی

<sup>۱</sup> - pure thought

از نظم آگریستانس-انسان و جهان به مثابه هستنده‌ها- است که در موردشان ما مجبور نیستیم بیان‌دیشیم» (مرلوپوتنی، ۱۹۶۴، ۱۷۶، تأکید از من است).

تنها مرلوپوتنی متوجه این نظر [دکارتی] نشده بود که ذهن يك مرتبه در بدن تجسم می‌یابد و به مثابه امر واحد زنده‌ای در جهان مشغله‌های روزمره ظاهر می‌شود، بلکه این مطلب در آثار سارتر و لویناس هم نمود می‌یابد. آنان التفات جسمانی معطوف به شخص دیگری بیرون از افق‌های اندیشه یا فراتر از محدوده‌ی آگاهی را تصدیق کرده‌اند. در این هر چهار مورد- که در اینجا من دکارت را هم حساب می‌آورم- جنبه‌ی عاطفی جنبه‌ای صمیمانه از تجسم است که روابط عملی مقوم زندگی روزمره را ممکن می‌سازد. دکارت می‌نویسد: «... درباره نفس و بدن با هم، ما تنها مفهوم یگانگی‌شان را داریم که مفهوم ما از قدرت نفس برای به حرکت درآوردن بدن و توانایی بدن در تأثیرگذاری بر نفس که منجر به احساسات و عواطف می‌شود، به آن وابسته است (دکارت، ۱۹۹۱، ۲۱۸ III). بنابراین، به نظر می‌رسد حال در هایدگر نزدیک به احساس در دکارت است، دست کم در ارتباط با شیوه‌ی تعلق آن‌ها به انسانی که در- جهان می‌زید.

۱۶

لیکن مشابهت میان هایدگر و دکارت به همین جا ختم نمی‌شود. خود من می‌اندیشم (اگو کوژیتو) تنها يك بازنمود است و در این مورد، در سطح تحلیل هستومندی که هایدگر مطرح می‌کند، قرار می‌گیرد. اما خودی که دکارت باشد، در سطحی فراتر از حیطة ی نخستین مفهوم اولیه قرار می‌گیرد. با در نظر داشتن ادعای هایدگر مبنی بر این که "امکانات گشودگی شناخت در مقایسه با گشودگی نخستین حال‌ها که دازاین در آن‌ها در برابر هستی‌اش به مثابه «آن‌جا» آورده شده است، بُرد بسیار اندکی دارند"، اولویت‌های حاکم بر مفاهیم اولیه‌ی دکارت، دل‌مشغولی ماست. اگر مفهوم اولیه‌ی سوم زیر مجموعه‌ی اولی باشد، یعنی اگر عقلانیت عامل تعیین‌کننده‌ی انسان باشد، پس نظر هایدگر درباره‌ی دکارت صحیح است. اما روشن نیست که چنین باشد.

گرو برای تفهیم ارتباط درونی مفاهیم اولیه، یک توپولوژی ارائه می‌دهد. او از «گره‌های هم‌مرکز» عملیات موجود در فلسفه‌ی دکارت سخن می‌گوید (گرو، ۱۹۶۲، چاپ فرانسوی، ۲۰۷-۲۰۸). درونی‌ترین گره، حیطة‌ی ایده‌های محض است. دومین گره، حوزه فیزیک است و سومین گره جایی



است که یگانگی نفس و بدن در آن ممکن می‌شود. این مطلب اشاره بدان دارد که ورود به قلمروی نظری اندیشه محض برابر است با کناره‌گیری از مشغله‌هایمان در جهان بیرون از افق‌های اندیشه. چنین دیدگاهی به نظر می‌رسد هماهنگ با شیوه‌ای است که دکارت درباره‌اش در تأملات سخن می‌گوید. او در باب روش شك به کار رفته در این اثر می‌نویسد: «هر چند سودمندی چنین شك وسیعی در نگاه نخست آشکار نمی‌شود، بزرگ‌ترین فایده‌اش آن است که ما را از جمیع عقاید جزئی مان رها می‌سازد و آسان‌ترین مسیری را که ذهن به واسطه‌ی آن می‌تواند از این حواس کنده شود، ارائه می‌کند» (دکارت، ۱۹۹۱، II، ۹) و در نامه‌ای به واتیه<sup>۱</sup> بر نواقص گفتار<sup>۲</sup> خرده می‌گیرد؛ طبق این امر واقع که او در کتاب گفتار «هر چیزی که برای بازگیری ذهن از حواس ضروری است» را نگفته است (دکارت، ۱۹۹۱، II، ۸۶). مشابه این مطلب درباره‌ی ضرورت بازگیری ذهن از حواس برای درك تأملات هم در «نامه تقدیمی به سوربن» و هم در «مقدمه برای خواننده» منعکس شده است. جمیع این مطالب اشاره دارد بر این که تأملات دربرگیرنده يك عقب‌نشینی ذهن به سمت قفس آگاهی است که نهایتاً منجر به قرارگیری خود در جهانی از ایده‌های محض و ۱۷ بازتعریف آن به مثابه من استعلایی می‌شود. وانگهی، به شکل نسبتاً صریحی اشاره دارد که دکارت به این امر واقع آگاه بوده است. ما تا اینجا مشاهده کرده‌ایم که دکارت مخاطرات صرف وقت مبسوط در اشتغال به این نوع تأمل را مشخص کرده است: پیوستگی زندگی عملی را منقطع می‌سازد و توجه ما را از مراقبت مبرم منحرف می‌سازد. در حقیقت، دکارت می‌نویسد:

«این جریان متداول زندگی و گفت‌وگو و پرهیز از تأملات و حذر از تحصیل امور به‌کارگیرنده‌ی تخیل است که به ما می‌آموزاند یگانگی نفس و بدن را چگونه درك کنیم» (دکارت، ۱۹۷۰، ۱۴۱). دشوار است متوجه نشویم که این اشارت با چه دقتی در آثار هایدگری طنین می‌اندازد. زیرا تنها حال نیست که انسان را در جهان قرار می‌دهد، هایدگر کارکرد مشابهی را نیز برای گفت‌وگو ذکر می‌کند (هایدگر، ۱۹۶۲، ۲۰۴).

<sup>۱</sup>-Vatier

<sup>۲</sup>-Discours de la méthode

توجه آشکار دکارت به آنچه ورای محدوده‌ی درونی اندیشه محض روی می‌دهد (که در توصیه‌اش به الیزابت هم مشاهده کردیم)، و تفصیل او در باب اینکه ما چگونه خود را به مثابه واحدهای نفس/ بدن می‌یابیم، برای نشان دادن دکارت در جایگاهی فراتر از پدیدارشناسی استعلایی باید کافی باشد. توسل او به سومین مفهوم اولیه، به گفت‌وگو، و جریان زندگی معمولی که به واسطه‌شان یا درون‌شان چنین فهمی میسر می‌شود، باید به تفاوتی بنیادی و مؤثر میان جهان یکپارچه مشغله‌ها و جهان عقلانی ابژه‌ها و سوژه‌ها اشاره کند. در حالی که می‌توانیم حدس بزنیم چرا دکارت این تفاوت را تحلیل بیش‌تر نمی‌کند، یک راه مطمئن به نظر می‌رسد این باشد که او علاقه‌ای به انجام این کار نداشته است. او به الیزابت می‌نویسد:

«دو امر واقع درباره‌ی نفس انسان وجود دارد که تمام شناخت ما از ماهیت نفس به این دو وابسته است. نخست آن است که نفس می‌اندیشد و دومین آن، یگانگی‌اش با بدن است که به واسطه‌اش می‌تواند اثر کند یا مورد تأثیر واقع شود. در باب مورد دوم من به سختی توانسته‌ام چیزی بگویم: تنها تلاش کرده‌ام نخستین حقیقت را خوب دریابم. زیرا هدف اصلی من آن بود که تفاوت میان ۱۸ نفس و بدن را اثبات کنم و برای چنین غایتی تنها مورد نخست افاده می‌کرد و حقیقت دوم ممکن بود زیان‌بخش باشد (دکارت، ۱۹۹۱، ۲۱۸-۲۱۷، III، تأکید از نویسنده است).

در هر حال، برای اینکه اعتبار نقد هایدگر را تاحدودی احیا کنیم، باید بگوییم این امر واقع که دکارت تفاوت میان این دو موقعیت را بیشتر تحلیل نمی‌کند، شاید نشان دهد که او اهمیت‌شان را دریافته است، یا حقیقتاً تاریخ هنوز زبان لازم برای بیان این تفاوت بنیادی به روش عمیقاً فلسفی را فراهم نکرده بوده است. کانت، هگل، کرکگارد و نیچه در این باره نیز یاری خواهند رساند. به هر ترتیب، برای آنکه سخن خود را به نتیجه‌ای برسانیم، من به هیچ وجه نمی‌گویم هایدگر از دکارت نسخه‌برداری کرده است. اما به عقیده‌ی من، پیوند مهم میان این دو متفکر دقیقاً در نقطه‌ای که هایدگر دکارت را نقد می‌کند، می‌شد و می‌بایست توسط هایدگر بررسی می‌شد. هر چند درست است که دکارت معنای هستی‌هستم (sum) را تحلیل نکرده است، اما انسان را هم در قفس

آگاهی معطل نگذاشته است. این حوزه مجال وسیعی برای «ساختارشکنی» هایدگری از آنتروپولوژی فلسفی دکارت دارد.

متن فوق ترجمه‌ای است از:

[/Descartes\\_Beyond\\_Transcendental\\_Ph281335https://www.academia.edu/enomenology](https://www.academia.edu/Descartes_Beyond_Transcendental_Ph281335phenomenology)

1- Descartes, René (1970). *Philosophical Letters*. Trans. Anthony Kenny. The University of Minnesota Press, Minneapolis.

۲- Descartes, René (۱۹۸۵-۱۹۹۱) (*The Philosophical Writings of Descartes*. ۳ Vols. Trans. John Cottingham ,et. al. Cambridge University Press, Cambridge

3- Guéroult, Martial(1953). *Descartes, selon l'ordre des raisons*. Aubier, Paris .

4- Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*. Trans. John Macquarrie. Harper and Row, Publishers, New York .

5- Kant, Immanuel (1929). *The Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. St. Martin's Press, New York .

6- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Signs*. Trans. Richard C. McCleary. Northwestern University Press, Evanston, Illinois .

۷- Merleau-Ponty (۱۹۶۴) ("Eye and Mind" Trans. Carleton Dallery. In *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, 159-190. Ed. James M. Edie. Northwestern University Press, Evanston, Illinois .

۸- Schopenhauer, Arthur (۱۹۵۸). *The World as Will and Representation*. ۲ Vols. Trans. E. F. J .Payne. Dover Publications, Inc, New York.

9- Vrooman, Jack Rochford (1970). *René Descartes: A Biography*. Putnam, New York .