

دکارت، شک متافیزیکی و بنیادگذاری روش

محمد تقی طباطبائی*

چکیده

شک روشی دکارت را هم آنان نقد می‌کنند که یک‌سره با شک میانه‌ای ندارند، هم دیگرانی که آن را برای آغاز اندیشیدن روش‌مند، نابسند می‌دانند. باین‌حال، دکارت هم‌واره چونان «بنیان‌گذار فلسفه‌ی مدرن» ستوده شده و دست‌آوردهای شک روشی او نیز در فلسفه‌های پس از وی، جذب شده و درکار است. هدف این مقاله آن است تا نشان دهد که دکارت چگونه در راه پاسخ به پرسشی ناگزیر، از بنیاد متافیزیکی روش علمی‌ش، توانست با به‌کار بستن شک روشی به‌سان بسط گام نخست از همین روش، به مهم‌ترین کشف متافیزیکی خویش یعنی کشف پیوند ضروری وجود و عقل در این‌همانی «من» دست یابد. ازین‌رو، پس از طرح بنیادهای روش ریاضیاتی کلی و روشن‌ساختن ضرورت درونی طرح شک روشی درنسبت با استوارساختن این بنیادها، با تمرکز بر گام سوم از شک روشی - شک متافیزیکی - گذار دکارت از سطح روان‌شناختی روش به سطح متافیزیکی آن صورت‌بندی می‌شود. روشن خواهد شد که شک متافیزیکی به‌همراه ایده‌ی اهریمن فریب‌کار، گره‌گاهی است برای پیوند روش علمی و متافیزیک دکارتی؛ پلی برای گذر از «من» روان‌شناختی به «من» متافیزیکی؛ آستانه‌ای برای کشف پیوند ضروری وجود و عقل در این‌همانی «من» متافیزیکی؛ گذرگاهی برای کنار گذاشتن معیار شک‌ناپذیری برای حقیقت از راه به‌کار بستن دوباره‌ی آن برخودش و در نتیجه کشف معیار عقلانی وضوح و تمایز.

کلیدواژه‌ها: دکارت، شک متافیزیکی، شک روشی (دستوری)، روش، اهریمن فریب‌کار، استدلال رؤیا، من روان‌شناختی، من متافیزیکی، پیوند ضروری وجود و عقل.

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، shahedt@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۲

۱. درآمد

سادگی روش نوآورانه‌ی دکارت، گاه آن‌چنان فریبنده است که خواننده می‌پندارد، به‌آسانی دست‌یافتنی است؛ این سادگی، وام‌دار دیدگاه اول‌شخصی است که به خواننده‌ی ناآشنا مجال می‌دهد خود را به‌جای دکارت قرار دهد و با مراقبه‌ی درونی، گام‌به‌گام با استدلال‌های کاشفانه‌ی وی همراه شود. باین‌حال، همین سادگی برای فلسفه‌شناسی که هیچ‌گاه با چنین روشی روبرو نشده، فریبنده است زیرا نمی‌تواند متافیزیک تازه و پنهان درپس روش دکارتی را کشف کند. چگونه می‌توان توقع داشت، کسی که ذهن‌ش با روش «تعلیم» آشنا است و از منظری فرافردی به حقیقت می‌نگرد، بتواند با تازگی فلسفی روش «کشف»ی هم‌دلی کند که با اعتباربخشی به دیدگاه «فرد» اول‌شخص ناآشنا به فلسفه، آغاز می‌شود؟ آن‌هم روشی که حاصل‌ش کتابچه‌ای است که در پیش‌گاه منظومه‌های چندجلدی فلسفه‌ی قدیم، کودکانه می‌نماید.

به‌هررو، برای ما خوانندگان ایرانی دکارت، این ساده‌انگاری، تنهاچالش نبود. بی‌خبری درازمدت ما از سیر دویست‌ساله‌ی فلسفه‌ی جدید، گرهی دیگر بر کارمان افزود؛ ما با دکارت و هگل هم‌زمان آشنا شدیم. این دیرآشنایی نیز بی‌هزینه نبود زیرا فرصت درونی‌سازی این فلسفه را از ما گرفت. ازسوی دیگر، حجم گسترده‌ی نقدها به دکارت نیز ما را بدین باور رساند که در سیر «پیشرفتی» تاریخ فلسفه، فلسفه‌ی او در فلسفه‌های پس‌ازخود، به‌نحو دیالکتیکی «رفع» شده و برای آشنایی با آن، خواندن گزارش‌های دیگر فیلسوفان بسنده است. نتیجه‌ی چنین برداشتی، (۱) ازدست‌دادن فرصت تمرین روش فلسفه‌ی جدید در روشن‌ترین صورت‌بندی‌خاستگاهی آن، (۲) نادیده‌گرفتن تفاوت‌های بنیادین روش‌های فیلسوفان جدید و به‌خودبستن یکی حتی بدون رسیدن به توان کاربست همان، (۳) پدیدآوردن حجم گسترده‌ای از باورهای کلی‌گویانه و نسنجیده نسبت به فلسفه‌ی دکارتی و فلسفه‌ی جدید به‌طور کلی و مهم‌تر از همه (۴) ازدست‌دادن فرصت مشارکت‌کنش‌گرانه در اندیشه‌ی جدید و ناگزیر، تن‌دادن به واردات‌کنش‌پذیرانه‌ی آن بود؛ بدون توجه به آن‌که، مهم‌ترین هدف از روش نوین اندیشه رسیدن به «استقلال در داوری» است، سردرپی یافتن بزرگ‌ترین فیلسوفان جدید گذاردیم تا بلکه درپناه آنان اندیشیدن توانیم؛ غافل که، اندیشیدن، تنها ازراه انجام‌دادن آموختنی است نه خواندن و به‌ذهن‌سپاردن.

آگاهی ازین ساده‌انگاری راه‌گشا است زیرا با پالودنِ ذهن از نادانیِ روزمره‌ش، به ما نشان می‌دهد که چگونه با به‌کار بستنِ روش دکارتی می‌توان خاستگاهی‌ترین کشف‌های فلسفه‌ی جدید را بازیابی و از آن‌خود کرد. آن‌چه در این راه اهمیت دارد، رسیدن به توانِ کشف و راهبریِ روش‌مندِ ذهن است ورنه، هربار می‌توان فهرستی بلندبالا از یافته‌های ارجمندِ فیلسوفان به‌دست داد، بدون آن‌که بتوان آن‌ها را به‌کار بست یا از بینش تازه‌شان بهره برد.

یکی از خاستگاهی‌ترین این کشف‌ها کشفِ پیوندِ ضروریِ وجود و عقل، در این همانی «من» دکارتی بود اما این کشف، به‌یک‌باره رخ نداد. دکارت که در قواعدِ هدایتِ ذهن به روشی کارآمد دست یافته بود، خود را با پرسشی دشوار روبرو می‌دید، این‌که: آیا می‌توان بنیاد این روش را آن‌چنان استوار کرد که شکاک نتواند در آن رخنه کند؟ آیا این روش که در حل مسائل علمی بسیار کارآمد بود، می‌توانست در برابر شک در امکانِ خودِ علم ایستادگی کند؟ با این حال، اگر دکارت می‌خواست به این پرسش پاسخ دهد دیگر نمی‌توانست به‌سان یک دانشمند بیندیشد و ناچار بود به دشواری‌هایی پردازد که از دیرباز در متافیزیک طرح می‌شدند، این‌که: آیا اصلاً واقعیتی وجود دارد که بتوان آن را به‌صورتِ یقینی یا علمی، شناخت؟

دکارت به‌خاطر آشنایی با اندیشه‌های شکاکان به‌ویژه در نوشته‌های مونتینی به‌خوبی می‌دانست که اهل متافیزیک از پاسخ به این پرسش‌ها ناتوانند. بنابراین چاره‌ای نداشت تا برای استوار کردن بنیادِ روش، دوباره از خودِ روش بهره گیرد تا بتواند به‌کمک آن، متافیزیک نوینی پدید آورد که از امکانِ علم، پشتیبانی کند. اما چگونه می‌توان بنیادِ روش را با روش استوار کرد و در دام دورِ مصرحِ نیفتاد؟ مگر آن‌که، کار بستِ روش در متافیزیک، بتواند دکارت را به کشفِ بنیادِ وجودیِ روش، توانا سازد.

این بنیاد، «من» دکارتی است که در این همانیِ خویش، وجود و عقل را به‌ضرورت در پیوند قرار می‌دهد. اگر دکارت بتواند با کار بستِ روش در متافیزیک به چنین واقعیتی دست یابد، هم بنیادِ عقلانیِ روش علمی خود را استوار کرده است، هم توانسته «علم» متافیزیک را براساس این «اصل نخستین» به‌نحو روش‌مند بنیان‌گذاری کند. دکارت با این کار، پایه‌گذار ایده‌ی «متافیزیک چونان علم بنیادین» خواهد شد زیرا «من» متافیزیکی را به‌سان اصلِ نخستینِ علمِ متافیزیک یافته و با آن، وجود را صرفاً براساسِ ضرورتِ عقلانی استوار کرده است.

در این مقاله با تمرکز بر چکیده‌ی اندیشه‌ی روش در قواعد و بخش دوم از گفتار در روش، نخست از نسبت درونی این روش با شک روشی تأملات پرده برداشته می‌شود تا با گام‌نهادن در راه شک روشی، جایگاه ویژه‌ی شک متافیزیکی به‌سان گام سوم از شک روشی برجسته شود. بنابر استدلال نگارنده، شک متافیزیکی همان‌گونه که از نامش پیداست، گره‌گاهی است که در آن پیوند روش ریاضیاتی کلی دکارت در قواعد و گفتار، با متافیزیک تأملات روشن می‌شود. در این گره‌گاه، اهریمن فریب‌کار کارویژه‌ای دارد که عبارت است از تمهید برای کشف متافیزیکی دکارت یعنی کشف پیوند ضروری وجود و عقل در این همانی «من». در این مقاله، با تمرکز بر جایگاه شک متافیزیکی، «چگونگی» این کشف از درون خود روش دکارتی، گام به گام نشان داده می‌شود. شک متافیزیکی و به‌ویژه ایده‌ی اهریمن فریب‌کار، گره‌گاهی است برای گذر از هرگونه نسبت برقرارکردن میان وجود با آنچه ضرورتاً عقلانی نیست تا پیوند ضروری وجود و عقل آشکار شود. دکارت با گره‌زدن وجود و عقل به یکدیگر روشن می‌سازد که چرا در خاستگاه فلسفه‌ی جدید بحث از چگونگی امکان علم، سرانجام باید بر بنیاد علم متافیزیک، استوار شود. کشف جدایی‌ناپذیری وجود و عقل یعنی فهم پیوستگی دوسویه‌ی روش و متافیزیک، علم و متافیزیک، من روان‌شناختی و من متافیزیکی.

نتیجه‌ی فرعی این صورت‌بندی آن خواهد بود که با روشن‌شدن این ایده‌ی مرکزی، نقدهای فیلسوفانی مانند هیوم، ویکو، کانت، هامان، هردر، شلینگ متأخر و سرانجام نیچه، چونان نقدهایی درونی به همین ایده فهم شود تا راه برون‌رفت از ایده‌ی «متافیزیک چونان علم بنیادین» در ژرف‌ترین لایه‌ی فلسفه‌ی دکارتی آشکار شود. دکارت با این صورت‌بندی از جدایی‌ناپذیری وجود و عقل در چارچوب نسبت روش با متافیزیک، هم زمین فلسفه‌ی جدید را تعریف می‌کند هم امکان گذر از آن را.

۲. بنیادهای روش ریاضیاتی کلی

(universal mathematics (mathesis universalis) در قواعد و گفتار

گزارش دکارت از روش ریاضیاتی کلی در قواعد هدایت ذهن (۱۶۲۸) جزئیات بسیار دارد اما درپس آن‌ها، مفاهیم و اصول بنیادینی درکار است که برای درک تصویر کلان از ایده‌ی روش باید بدان‌ها توجه کرد. به نظر او، «برترین دانش ذهن» رسیدن به آن «حکمت کلی» است که براساس آن بتواند، درباره‌ی هر ابژه‌ای - فارغ از چیستی آن - «به‌درستی

داوری کند» (CSM I: 9)^۱ اما ذهن زمانی چنین توانی را به دست خواهد آورد که این شرطها را برآورده کند:

۱. ذهن، درست داوری می کند اگر و تنها اگر «به ابژه‌هایی توجه کند که می تواند به یقین و بدون شک بشناسد» (CSM I: 10). تنها ابژه‌ای که ذهن می تواند این چنین بشناسد، ابژه‌ای است که بی واسطه شهود می کند. از آن جاکه ذهن نمی تواند/شیء را این گونه بشناسد، تنها ابژه‌ای که بازمی ماند، تصور است. پس، ابژه‌ی شناخت یقینی، تصور است نه شیء. این فرض بنیادین، استدلال تصورپذیری *conceivability argument* خوانده می شود و براساس آن، ذهن منطقی تنها آن ابژه‌ای را می تواند به یقین بشناسد که برای ش تصورپذیر باشد: معیار منطقی امکان شناخت یقینی، تصورپذیری ابژه‌ی آن است.

۲. «شناخت درست یا علم عبارت است از شناخت بدیهی و یقینی.» (همان) بنابراین معیار درستی یا حقیقت شناخت، بدهت و یقینی بودن آن است؛ چنین شناختی شکناپذیر است. پس معیار درستی شناخت، شکناپذیری *indubitability* آن است.

۳. ابژه‌ی شناخت علمی، یا به خودی خود شناخته می شود یا از راه چنین ابژه‌ای. بنابراین دو گونه علم داریم: یکم، علم شهودی که ابژه‌ی آن به خودی خود شناخته می شود، دوم، علم استنتاجی که ابژه‌ی آن با استنتاج از ابژه‌ی نوع یکم یعنی از راه آن شناخته می شود (CSM I: 14-15). بیان تصویری این دو گونه ابژه، استعاره‌ی درخت یا ساختمان است؛ این که مجموعه‌ی علوم بشری همانند درخت یا ساختمانی است که ساختاری دوگانه دارد: الف) بنیاد یا ریشه، و ب) آنچه بر بنیاد یا ریشه استوار است.^۲ این فرض، بنیادباوری *foundationalism* نامیده می شود. اگر بخواهیم آن را با زبان دکارت بیان کنیم باید به مفهوم «نظم یا مرتب کردن *ordering*» بازگردیم که وی آن را «کل روش» خویش می خواند (CSM I: 20)؛ مرتب کردن، یعنی تقدم بخشیدن به تصورهای بسیط نسبت به تصورهای مرکب و مبتنی ساختن این تصورها بر تصورهای بسیط به نحوی که هر تصور مرکبی از تصور پیش از خود استنتاج شده باشد و بس.

نتیجه آن که ذهن اگر تصورهای بنیادین شکناپذیر را بیابد و همه‌ی دانش خود را براساس آن‌ها مرتب سازد یعنی روش مند بیندیشد، می تواند درباره‌ی همه چیز به درستی داوری کند یعنی شناخت علمی ممکن می شود.

با نگاهی کوتاه به گام‌های چهارگانه‌ی روش در بخش دوم از گفتار در روش (۱۶۳۷)، درخواهیم یافت که سه شرط پیش گفته که همگی از قواعد بیرون کشیده شده، چکیده‌وار و

با دقت بیشتر بیان شده‌اند. شرط یکم و دوم - تصوّرپذیری و شک‌ناپذیری - در گام نخست روش بیان شده و شرط سوم - بنیادباوری - در سه گام بعدی تفصیل یافته است.^۳

تعبیر تصوّرهای بنیادین شک‌ناپذیر، هر سه شرط را در خود گردآورده است و به ما یادآوری می‌کند که امکان رسیدن به داوری درست، یا شناخت علمی، وابسته است به داشتن چنین تصوّرهایی به‌سان بنیادی برای استنتاج تمامی دیگر تصوّرها.

بنابر ادعای دکارت اگر هنگام حل هر مسأله بتوانیم به این تصوّرها دست یابیم، آنگاه خواهیم توانست آن را به‌نحو علمی حل کنیم یعنی راه‌حلی کارآ برای آن خواهیم داشت. شرط پذیرش درستی این گزاره‌ی شرطی، وضع مقدم است و وضع مقدم - یافتن تصوّرهای بنیادین شک‌ناپذیر - وابسته به این است که چنین تصوّرهایی، موجود و شناختنی باشند. اما دکارت در هیچ‌کدام از سه شرط پیش‌گفته، این امکان را اثبات نکرده بنابراین روش او بر فرض متافیزیکی بزرگی استوار است - باور به وجود تصوّرهای بنیادین شک‌ناپذیر و امکان شناخت آن‌ها - که شکاکان به‌هیچ‌وجه با آن کنار نمی‌آیند، هرچند، هیچ مخالفتی با کارآیی روش او نداشته باشند.

شکاک‌ی ازسرخ مونتینی (۱۵۳۳ تا ۱۵۹۲)، نه وجود تصوّر شک‌ناپذیر را می‌پذیرد، نه شناختنی بودن آن را. شکاک نمی‌پذیرد که ذهن بتواند به داوری درست درباره‌ی واقعیت برسد. ازین‌رو دکارت حتی در گفتار نیز روش خود را تنها یک روش کارآمد می‌داند و برای آن ادعای حقیقت‌یقینی ندارد. به‌نظر وی این روش در حل مسائل، بسیار به او کمک کرده است (CSM I: 112 & 121)، اما حل مسأله کجا، دست‌یافتن به یقین و از میان برداشتن امکان شک کجا؟

افزون‌بر نقدی که شکاکان نسبت به باور به وجود اشیاء بیرونی دارند (استدلال رؤیا^۴ dream argument)، می‌توان نقدهای آنان به امکان شناخت را زیر دو چالش بزرگ، گرد هم آورد: دشواری مطابقت the problem of correspondence و دشواری معیار the problem of the criterion. فیلسوفان، شناختی را درست یا حقیقی می‌شمارند که مطابق با واقع باشد. دشواری مطابقت آن‌جا پدیدار می‌شود که شکاک بر ما روشن می‌سازد راستی‌آزمایی چنین مطابقتی ممکن نیست؛ چراکه تمامی تصوّرها به‌واسطه‌ی حس داده می‌شوند اما جز حس هیچ راه دیگری به اشیاء وجود ندارد تا بتوان ادعای مطابقت تصوّر حسّی را به‌کمک آن سنجید. پس وجود تصوّرهای حسّی مطابق، شک‌پذیر است.

فلسفی برین باور است که گرچه تمامی تصوّر‌ها از راه حسّ داده می‌شوند اما این عقل است که ذات آن‌ها را می‌شناسد و بر آن اساس درباره‌ی آن‌ها داوری می‌کند، بنابراین داوری عقل نه بر اساس تصوّر‌های حسیّ شک‌پذیر بلکه بر اساس اصول عقلانیّ شک‌ناپذیری است که ذات واقعیت را بی‌واسطه آشکار می‌کنند. پس، عقل، معیارِ درستی شناخت است. اما بنابر دشواری معیار پرسیده می‌شود: دلیل فیلسوفان برای معیار دانستن عقل چیست. اگر عقل، خود معیارِ درستی خویش باشد، به دور مصرّح می‌انجامد و اگر درستی آن به حسّ ارجاع داده شود، دشواری مطابقت پیش می‌آید؛ اگر به معیاری دیگر ارجاع داده شود، از معیارِ درستی آن معیار دوباره پرسیده خواهد شد تا بی‌نهایت، که این نیز به تسلسل می‌انجامد. به‌دیگر سخن، هرگونه دلیل‌آوری عقل برای اثبات معیار بودن خویش، به دور می‌انجامد، چراکه دلیل‌آوری کار عقل است و این‌جا پرسش نه از دلیل، که از معیار بودن خودِ عمل دلیل‌آوری است. بنابراین، شناخت واقع، نه از راه حسّ، شدنی است نه از راه عقل. شکاکان در نسبت با واقعیت نه به وساطت حسّ اعتماد می‌کنند، نه به داوری عقل.^۵

خلاصه آن‌که از نظر شکاک، (۱) باور به وجود اشیاء بیرونی، شک‌پذیر است؛ (۲) باور به وجود تصوّر‌های حسیّ مطابق، شک‌پذیر است؛ (۳) باور به وجود معیارهای (تصوّر‌ها یا اصول) عقلی‌ای که بتوان با کمک آن‌ها به ذات واقعیت دست یافت، شک‌پذیر است.

۳. جایگاه شک روشی (methodical (methodological) doubt) در نسبت با روش ریاضیاتی کلی

دکارت، برای پاسخ‌گویی به این چالش متافیزیکی - اثبات وجود تصوّر‌های بنیادین شک‌ناپذیر - شک روشی^۶ را در بخش چهارم از گفتار طرح می‌کند. او می‌نویسد بنابر «نخستین تأملات... زیادۀ متافیزیکی‌م» به منظور «داوری درباره‌ی این‌که آیا بنیادهایی که برگزیده‌ام به اندازه‌ی کافی استوارند یا نه» چنین اندیشیدم که ضروری است... هرآنچه را می‌توان در آن اندک شکی کرد، به‌سان امری مطلقاً نادرست ردّ کنم تا بینم آیا چیزی برابم بازمی‌ماند که یک‌سره شک‌ناپذیر باشد.» (CSM I: 126-127) دکارت در گام نخست از روش در گفتار شرط کرده بود «تا از چیزی شناخت بدیهی^۷ نداشته» باشد، «هرگز آن را درست» نینگارد، اما ثابت نکرده بود که وجود چنین شناختی - شناخت تصوّر‌های بنیادین شک‌ناپذیر - ممکن است و تازه اگر ممکن است، چگونه می‌توان به آن رسید. اکنون

اما به کمک شکّ روشی به روشنی می‌گوید: با نفی مطلق هرآنچه شکّ‌پذیر است می‌توان به این تصوّر‌ها رسید.^۸ ازین رو می‌توان گفت: شکّ روشی برای نشان‌دادن استواری متافیزیکی گام نخست از روش دکارتی، ضروری است زیرا روش معرفتی شده در گفتار و قواعد چنین امکانی را به دست نمی‌دهد، هرچند مقتضی آن است. شکّ روشی، روشی است برای اثبات وجود تصوّر‌های بنیادین شکّ‌ناپذیر، از راه نفی مطلق هرآنچه شکّ‌پذیر است.^۹

از آن‌جا که گزارش دکارت در گفتار از مراحل گوناگون این شکّ، ناقص است، برای شرح دقیق این مراحل، تأمل یکم از تأملات (۱۶۴۱) را اصل قرار می‌دهیم.^{۱۰} طی این روند، اصول بنیادین باورهای ازپیش‌پذیرفته شده، درستی آزمایی می‌شوند. دکارت می‌نویسد: «به منظور نفی تمامی باورهای م... مستقیم به سراغ اصول بنیادینی می‌روم که تمامی باورهای پیشینم بر آنها استوار است.» (CSM II: 12). او به جای شکّ در تمامی باورهایش که کاری بی‌اندازه دشوار و ناشدنی است به سراغ اصول بنیادین باورهایش می‌رود تا با شکّ در آنها، بتواند در تمامی باورهایش شکّ کند. شکّ روشی سه گام اساسی دارد که در هر گام، یکی از این اصول بنیادین از میدان شناخت به در می‌شود:

۱) گام یکم: ارجمندترین این اصول، باور به آن است که «درست‌ترین یافته‌هایم» از راه حسّ به دست آمده‌اند یعنی باور به این که یافته‌های حسّ، با واقعیت مطابق‌اند زیرا درست بودن یعنی مطابقت با واقع. اما آیا این اصل بنیادین، شکّ‌ناپذیر است؟ همان‌گونه که پیش‌ازین آمد، شکاکان درین جا دشواری مطابقت را به پیش می‌کشند و خطاهای حسّی را چونان پادنمونه‌ی آشکاری برای این باور، معرفی می‌کنند. در درک روزمره از جهان، هر کس به سادگی درمی‌یابد که یافته‌های حسّی، «درست‌ترین یافته‌ها» نیستند زیرا گاه با اشیاء بیرونی، مطابقت ندارند. البته همان‌گونه که آمد، استدلال شکاکان در برابر این باور بنیادین، محدود به آوردن پادنمونه نیست و دلیل اصلی آنان، شکّ‌پذیری بنیادین هر ادراک باواسطه است. دکارت نیز در همراهی با شکاکان به فرد دیوانه به سان شناسنده‌ای اشاره می‌کند که ادراک حسّی‌ش نامطابق است، هرچند، بی‌درنگ به ما می‌گوید، نباید از دیوانه سرمشق بگیریم، چراکه دیوانه نیستیم؛ ممکن است در برخی یافته‌های حسّی خود خطا کنیم اما هم‌واره خطا نمی‌کنیم. دکارت به رغم همراهی با شکاک، خود را از وی جدا می‌سازد. همراهی او تا آن‌جاست که بنابر شکّ روشی بتواند با ایجاد اندک شکّی در باور به مطابقت تصوّر‌های حسّی، این اصل بنیادین را مطلقاً نفی کند. با این حال، نفی باور به

مطابقت، سبب نمی‌شود تا دکارت بتواند همانند دیوانه در درکی که (۱) از بدن خویش و (۲) از وجود اشیاء بیرونی دارد، شک کند. درک حسّی ما از بدن خویش با درک حسّی مان از دیگر اشیاء فرق دارد، زیرا - همان‌گونه که دکارت در تأمل ششم می‌نویسد:

در باورم - درباره‌ی آن جسمی که برای «از آن خود» دانستن آن، حقیقی ویژه دارم - به این‌که بیش از هر جسم دیگری، از آن من است، موجه بودم. زیرا هیچ‌گاه نخواهم توانست آن‌گونه که از دیگر جسم‌ها جدایم از آن جدا باشم؛ هم‌چنین تمامی خواهش‌ها و عواطف‌م را در این جسم و به‌خاطر آن احساس کردم؛ سرانجام نیز، آگاهی من از درد و انگیزش‌های لذت‌بخش، در اجزاء این جسم بود نه در دیگر اجسام بیرون از آن. (CSM II: 52)

بنابراین، شک در باور به مطابقت ادراک حسّی با اشیاء بیرونی به‌آسانی به ادراک حسّی از بدن منتقل نمی‌شود. هم‌چنین است شک نسبت به وجود اشیاء بیرونی. هرچند، ممکن است حسّ ما را در شناخت اشیاء بفریبد، در باور به وجودشان نمی‌فریبد. زیرا همان‌گونه که باز در تأمل ششم استدلال می‌کند، دلیل شک‌تکریدن ما در وجود اشیاء بیرونی این است که تصوّر ما از آن‌ها از اراده‌ی ما پیروی نمی‌کند. بنابراین حتی اگر در درستی و مطابقت تصوّرهای حسّی خود شک کنیم، در وجود علت‌های بیرونی برای پدیدآمدن این تصوّر‌ها نمی‌توانیم شک کنیم زیرا اگر ما علت پدیدآمدن این تصوّر‌ها بودیم از اراده‌ی ما پیروی می‌کردند^{۱۱} (همان).

(۲) گام دوم: دکارت همین‌که به شک‌ناپذیری دو باور پیش‌گفته اشاره می‌کند، بی‌درنگ به خود طعنه می‌زند که «عجب استدلال درخشانی!» این طعنه از آن‌روست که به یاد استدلال رؤیا می‌افتد و می‌نویسد: «گویی همانی نیستم که شب‌ها می‌خوابد و در خواب، پیوسته همه‌ی همان تجربه‌هایی را از سر می‌گذرانند که دیوانه در بیداری.» (CSM II: 13)

بنابر استدلال رؤیا، چه خواب باشیم چه بیدار، حواس درکارند بنابراین به‌کمک حواس نمی‌توانیم دریافت، خوابیم یا بیدار. نتیجه آن‌که ممکن است تمام تصوّرهای حسّی ما افزون‌بر عدم مطابقت با اشیاء بیرونی، حتی از وجود آن‌ها نیز نتوانند به‌یقین خبر دهند؛ این‌گونه، حتی آگاهی ما نسبت به وجود بدن خود نیز مطابق با واقع نخواهد بود. زیرا اگر خواب باشیم، باور به وجود بدن مادی ما در جهان بیرونی نادرست خواهد بود و باید طبق قاعده‌ی شک روشی، مطلقاً نفی شود؛ این‌گونه، شک‌ورزنده در ذهن خویش به‌همراه تصوّرهای‌ش زندانی می‌شود و هرگونه نسبت شناختی و وجودی را با جهان بیرونی

از دست می‌دهد و ازین نظر، دیگر هیچ فرقی با یک دیوانه یا خواب‌دیده نخواهد داشت. در نتیجه، باور بنیادین دوم نیز نفی می‌شود: باور ذهن به وجود اشیاء در جهان بیرونی. با این حال، همانند گام پیش، این استدلال سبب نمی‌شود، دکارت یک‌سره با شکاکان همراه شود و امکان وجود هر شناخت درستی را رد کند. هنوز تصوّرهایی در ذهن هست که چون درباره‌ی چیستی و وجود اشیاء بیرونی هیچ نمی‌گویند، نمی‌توان در آنها شک کرد.^{۱۲} توان شک‌آوری استدلال رؤیا در مرز این شک‌ناپذیرها متوقف می‌شود. این مرز همان جایی است که آرنولد با رسیدن به آن، وام‌داری دکارت به سنت آگوستین را به وی یادآوری می‌کند (CSM II: 139). خود دکارت نیز در گفتار، در همین مرز می‌ایستد و با رسیدن به این شک‌ناپذیرها، وجود تصوّر بنیادین شک‌ناپذیر و نیز امکان شناخت آن را استوار شده می‌انگارد. او در گفتار چنین استدلال می‌کند:

سرانجام، نظربه‌این که همان اندیشه‌ها که هنگام بیداری داریم ممکن است در خواب هم داشته باشیم بدون آن که هیچ کدام از آنها درین حال درست باشند، تصمیم گرفتم چنین وانمود کنم که هرآنچه به ذهنم آمده، دیگر درست‌تر از اوهام خواب‌هایم نیست. با این حال، بی‌درنگ دریافتم در آن حال که می‌خواستم همه‌چیز را نادرست بینگارم، ضروری بود، من - کسی که این چنین می‌اندیشید - چیزی باشم. پس با مشاهده‌ی درستی این حقیقت که «می‌اندیشم، پس هستم» آن چنان استوار و مطمئن است که تمامی فرض‌های اغراق‌آمیز شکاکان از لرزاندن آن ناتوان است، تصمیم گرفتم که بی‌تردید آن را چونان اصل نخستین فلسفه‌ای که در پیش بودم، بپذیرم. (CSM I: 127)

با این حال، دکارت در تأملات به این بسنده نمی‌کند و برای رسیدن به همین اصل نخستین، گام دیگری نیز برمی‌دارد. پرسش این است که نقش این گام سوم در فرایند شک روشی چیست. آیا هنوز باور بنیادینی جز دو باور پیش گفته، بازمانده که دکارت آن را با شک نیازموده باشد؟

۴. جایگاه و چیستی شک متافیزیکی در روند شک روشی

۱.۴ تصوّرهای شک‌ناپذیر بازمانده

برای آن که تصویر روشن‌تری از بازمانده‌های تصویری در گام دوم داده شود و صرفاً به وجود من اندیشنده‌ی گفتار بسنده نشود باید به تأملات بازگشت و به گام سوم توجه کرد

که در گفتار نیامده اما در تأملات به تفصیل آمده است. وی پس از آن که فرض می‌کند خواب است و بنابراین «شاید به راستی حتی این دست‌ها یا چنین بدنی را ابداً نداشته»، تصوّر‌هایی را در سه رسته، طرح می‌کند - که شاید در خواب هم درست باشند - تا ببیند آیا می‌تواند تصوّر‌هایی بیابد که مطلقاً درست‌اند. او در رسته‌ی نخست با توسل به گونه‌ی عامّ اشیاء *general kind of things* می‌خواهد به نحوی تصوّر‌های موجود در خواب را نجات دهد: مانند تصوّر عامّ از اندام دست که تا نقاش^{۱۳} تصوّر از آن نداشته باشد نمی‌تواند دستی بی‌بدیل بیافریند. روشن است که این تصوّر عامّ از دست، بسیط‌تر از تصوّر مرکب دکارت از دست خویش است که در گام دوم به بودن آن شک کرده بود. بنابراین به نظر دکارت، شاید این تصوّر از دست، وجود واقعی داشته باشد. رسته‌ی دوم، تصوّر رنگ‌ها است که بنابر فرض این که نقاش بتواند بدون داشتن تصوّر عامّ از دست، دستی بکشد، باید پذیرفت که «دست‌کم، رنگ‌های آن باید واقعی باشد». تصوّر رنگ‌ها، عامّ‌تر از تصوّر عامّ اندام دست است. به دیگر سخن، اگر فرد خواب‌دیده تمامی تصوّر‌های ذهن خویش را از هیچ آفریده باشد، تصوّر رنگ‌ها را نمی‌تواند آفریده باشد؛ بنابراین، شاید تصوّر رنگ‌ها در خواب او تصوّر باشد موجود و شک‌ناپذیر. رسته‌ی سوم، تصوّر چیزهای عامّ‌تری است «درب‌گیرنده‌ی طبیعت جسمانی به‌طور عامّ و امتداد آن، شکل چیزهای ممتد، کمیت یا اندازه و تعداد آن‌ها، مکانی که در آن می‌توانند وجود داشته باشند، زمانی که از طریق آن می‌پایند و دیگر چیزها». (CSM II: 14)

نکته آن است که ذهن بنابر استدلال رؤیا نه می‌تواند در (۱) تصوّر عامّ دست، نه در (۲) تصوّر رنگ‌ها، و البته نه در (۳) تصوّر‌هایی «بسیط‌تر و کلی‌تر» ازین دو که به طبیعت جسمانی تعلق دارند - مانند امتداد - شک کند، زیرا این تصوّر‌ها نامرکب یا بسیط‌اند و بنابراین به هیچ شیء مرکب بیرونی ارجاع ندارند تا استدلال رؤیا بتواند در وجود واقعی آن‌ها شک کند. البته دکارت می‌پذیرد که ممکن است تصوّر‌های (۱) و (۲) خیالین باشند یعنی بهره‌ای از وجود واقعی نداشته باشند و یک‌سره آفریده‌ی ذهن باشند اما تصوّر‌های دسته‌ی (۳) این‌گونه نیستند زیرا تمامی تصویرهایی که از اشیاء داریم همگی برساخته از چنین تصوّر‌هایی‌اند. نمی‌توانیم در ذهن خود شیئی را تصویر کنیم که ممتد نباشد؛ حتی تصوّر عامّ دست یا تصوّر رنگ‌ها نیز وابسته به تصوّر امتداداند. ازین‌رو دکارت نتیجه می‌گیرد، دانش‌هایی که به «مطالعه‌ی اشیاء مرکب می‌پردازند»، همگی «شک‌پذیرند»، اما «حساب، هندسه و دیگر موضوعاتی ازین دست که صرفاً به بسیط‌ترین و عامّ‌ترین اشیاء

– فارغ‌ازاین‌که آن اشیاء به‌واقع وجود داشته باشند یا خیر – می‌پردازند، دربردارنده‌ی امری یقینی و شک‌ناپذیرند.» (همان) پس در پایان گام دوم ثابت می‌شود که تصوّر‌هایی ازسرخ‌تصوّر امتداد، بی‌شکّ وجودِ واقعی دارند و نمی‌توانند ساخته‌ی خیال باشند زیرا بدون این تصوّر‌ها، هیچ تصویری خیالی‌نی ساختنی نخواهد بود.

دکارت بی‌درنگ برای نیرومندترساختن یافته‌اش، مطلبی را می‌آورد که سرآغاز گام سوم شکّ روشی یا شکّ متافیزیکی است.

۲.۴ شکّ در معیار شکّ‌ناپذیری

دکارت «باوری دیرپا» به «خدایی همه‌توان» دارد که او را «این‌گونه آفریده است» و ازآن‌جاکه پس از این ادعا، ممکن است با او مخالفت شود، بی‌درنگ فرض مخالف را هم می‌آورد تا نشان دهد، طرح این مسأله ربطی به باور به بودنبود خداوند ندارد بلکه مسأله مربوط به «این‌گونه» بودن شکّ‌ورزنده است. توجه به «این‌گونه» بودن یعنی معطوف‌شدن روند شکّ از ابژه‌های تصویری به‌سوی سوژه‌ی شکّ. «این‌گونه» بودن یعنی «ازآن‌جاکه گاه باور دارم دیگران در مواردی که گمان دارند کامل‌ترین شناخت را دارند، گمراه می‌شوند، آیا ممکن نیست هربار که دو و سه را جمع می‌کنم یا ضلع‌های مربع را می‌شمارم، یا حتی در موضوعی ساده‌تر از این‌ها، من نیز همانند آنان به خطا روم؛ البته اگر [موضوعی ساده‌تر] قابل‌تخیل باشد؟» (همان). دکارت اگرچه این استدلال را با طرح خدای همه‌توان آغاز می‌کند، اصل استدلال هیچ ربطی به خداوند ندارد. او می‌پرسد: اگر دیده‌ام دیگران به‌رغم آن‌که هیچ شکّ نداشته‌اند، اشتباه می‌کرده‌اند، آیا ممکن نیست خودم نیز هم‌اکنون که هیچ شکّ ندارم، اشتباه کنم؟

پرسش این است که آیا شکّ‌ورزنده‌ای که تاکنون آن‌چنان ژرف رفته که به بسیط‌ترین و کلی‌ترین تصوّر‌های شکّ‌ناپذیر رسیده، ازاساس، امکان دست‌یافتن به چنین شناختی داشته است. در هیچ‌کدام از گام‌های شکّ روشی از صلاحیت کاربر روش، پرسیده نشده بود: آیا اگر کاربر روش در پیروی از گام‌های شکّ، به تصوّر‌های شکّ‌ناپذیر دست یافت، باید روند شکّ را متوقف کند یا باید از خود پرسد که آیا ازآغاز، امکان رسیدن به چنین شناختی داشته است یا خیر؟ به‌دیگرسخن: آیا ممکن نیست تصویری برای من، شکّ‌ناپذیر اما برای دیگری، شکّ‌پذیر باشد؟ آیا ممکن نیست تصویری در زمانی برای من شکّ‌ناپذیر باشد و در زمان دیگری، شکّ‌پذیر؟ اگر چنین باشد، حتی اگر به تصوّر

شک‌ناپذیری دست یابم، وجود واقعی آن هنوز ضرورت عقلی ندارد. به تعبیری روشن‌تر، شک‌ناپذیر بودن چنین تصویری مربوط به ویژگی درونی خود آن نیست بلکه مربوط به ناتوانی شک‌ورزنده، در شک کردن بدان است.^{۱۴} بنابراین، پرسش اصلی را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد: آیا اگر تصویری شک‌ناپذیر باشد، به ضرورت موجود هم خواهد بود؟

خطاهای حسی روشن ساختند که باور به وجود مطابقی تصور حسی با شیء بیرونی، هیچ پیوند ضروری‌ای با این تصور نداشت، زیرا ممکن بود با ابژه‌اش مطابق نباشد؛^{۱۵} استدلال رؤیا روشن ساخت که باور به وجود واقعی اشیاء مرکب، هیچ پیوند ضروری‌ای با تصور آن‌ها نداشت، به همین خاطر، ممکن بود که این تصورها را بدون باور به وجود بیرونی اشیاء تصور کرد. به همین گونه، شک متافیزیکی روشن می‌سازد که بسیط‌ترین و کلی‌ترین تصوره‌های شک‌ناپذیر ریاضیاتی نیز شک‌پذیرند زیرا ناواقعی بودن آن‌ها تصورپذیر است. توضیح آن‌که، باور به نادرست بودن یعنی ناواقعی بودن گزاره‌های ریاضیاتی به تناقض نمی‌انجامد زیرا ممکن است من شناسنده‌ای که آن‌ها را تصور می‌کند، یک سره و بالذات خطاکار باشد. بنابراین هرچند او نمی‌تواند در این تصورها شک کند، هنوز وجود واقعی آن‌ها اثبات نشده است. در یک کلام، معطوف کردن شک از ابژه‌های شک به سوی شک‌ورزنده، سبب می‌شود که خود معیار شک‌ناپذیری به سان معیاری برای یافتن موجود واقعی، شک‌پذیر شود و این همان دشواری معیار است.

این دشواری آن‌چنان سهمگین است که دکارت درباره‌ی آن این‌چنین می‌نویسد: «هیچ پاسخی به این استدلال‌ها ندارم و سرانجام ناگزیرم بپذیرم که هیچ‌کدام از باورهای پیشین‌م چنین نیستند که نتوان به‌حق در آن‌ها شک کرد؛ این نتیجه‌ای از سر بی‌دقتی و کج‌فهمی نیست بلکه برآمده از دلایل‌هایی به‌خوبی اندیشیده‌شده و نیرومند است.» (CSM II: 14-15) و سرانجام در آغاز تأمل دوم می‌نویسد: «بنابراین چه چیزی درست یا حقیقی خواهد ماند؟ شاید تنها این واقعیت که هیچ‌چیز یقینی نیست.» (CSM II: 16).^{۱۶}

گام یکم از شک روشی با این یقین بنیادین آغاز شد که «درست‌ترین یافته‌های‌م» از راه حس به دست آمده‌اند و اکنون گام سوم با این داوری به پایان می‌رسد که «هیچ‌چیز یقینی نیست». این دو داوری بنیادین، هردو با یقین مطلق بیان می‌شوند، یکی به ایجاب و دیگری به سلب. داوری نخست، مرکب‌ترین تصورها را به یقین شک‌ناپذیر می‌انگارد و داوری دوم حتی بسیط‌ترین تصورها را نیز به یقین شک‌پذیر می‌داند. این‌جا پایان مرحله‌ای

مهم در شکّ روشی است زیرا قاعده‌ی اصلی این شکّ یعنی نفی مطلق هر شکّ‌پذیری برای رسیدن به شکّ‌ناپذیر، به شکست مطلق انجامیده است.

شکّ متافیزیکی به‌سان گام سوم از شکّ روشی، قاعده‌ی این شکّ را از درون الغاء می‌کند. شکّ متافیزیکی، شکّ در معیار شکّ روشی است. در گام سوم از شکّ روشی، سومین اصل بنیادین ما درباره‌ی واقعیت الغاء می‌شود - این‌که شناخت یقینی، شناخت واقعی است؛ این‌که یقین معیار حقیقت است. ازین‌رو باید پرسید که اگر علم چونان شناخت یقینی، راه رسیدن به واقعیت نیست پس علم به نخستین امر واقع چگونه ممکن است. با این حال پیش از پاسخ به این پرسش باید به پرسش دیگری پرداخت: چرا دکارت به‌رغم شکست شکّ روشی، باز هم ایده‌ی اهریمن فریب‌کار را طرح می‌کند و شکّ را ادامه می‌دهد؟

۳.۴ کارویژه فرض اهریمن فریب‌کار

برای پاسخ به این پرسش باید توجه داشت که از نظر دکارت، (۱) اندیشیدن روش‌مند، خلاف عادت روند اندیشیدن طبیعی است زیرا ذهن عادت دارد براساس همان سه اصل بنیادین بیندیشد که وی آن‌ها را گام‌به‌گام در روند شکّ روشی ردّ کرد و نیز (۲) برای تغییر این عادت و ایجاد عادت روشن‌مندان‌اندیشیدن، ذهن نیاز به تمرین بسیار دارد. تمرین روش برای دکارت بسیار مهم است و به‌همین خاطر نیز وقتی در قواعد، گام‌های اصلی روش خود را در قاعده‌های ۵، ۶ و ۷ معرفی می‌کند، بی‌درنگ در قاعده‌های ۸، ۹ و ۱۰ به چگونگی به‌کار بستن آن از راه تمرین می‌پردازد؛ هم‌چنین است در گفتار (CSM I: 122)، و در درآمد بر ترجمه‌ی فرانسوی از اصول فلسفه (CSM I: 186).

این دو مقدمه، به‌خوبی از نقش اهریمن فریب‌کار در روند شکّ روشی پرده برمی‌دارند. اهریمن فریب‌کار شکّ متافیزیکی را به‌پیش نمی‌برد بلکه وزنه‌ی «تعادلی» است برای آزادکردن ذهن از قدرت «قانون عادت» داوری براساس سه باور بنیادین پیشین تا ذهن بتواند در وضعیتی قرار گیرد که آگاهانه، داوری نکند زیرا به‌رغم آن‌که دانسته‌ایم «هیچ چیز یقینی نیست» اما آن سه اصل بنیادین «بسیار محتمل‌اند» و بنابراین ذهن تمایل بسیار دارد که به وضعیت آشنای خویش بازگردد. ازین‌رو، افزون‌براین‌که دانسته‌ایم «هیچ چیز یقینی نیست»، باید عادت کنیم که هنگام هر داوری‌ای چنین فرض کنیم که گویی اهریمنی فریب‌کار و همه‌توان با تمام توان خود می‌کوشد ما را بفریبد تا مبادا عادت‌های پیشین ذهن،

ما را دوباره به باورهای پیش‌انگاشته بازگرداند. فرض اهریمن فریب‌کار، قرار است با ایجاد نیرویی متقابل در برابر نیروی عادت‌های ذهنی ما، ذهن ما را در وضعیت تعادل قرار دهد. دکارت می‌نویسد:

فکر می‌کنم نقشه‌ی خوبی خواهد بود که اراده‌م را کاملاً در جهت مخالف قرار دهم و خود را این‌گونه بفریبم که مدتی تظاهر کنم آن باورهای پیشین یک‌سره نادرست و خیالین‌اند. این کار را تازمانی انجام خواهم داد که وزن این باورهای پیشین متعادل شود و تأثیر منحرف‌کننده‌ی عادت دیگر نتواند داوری مرا از ادراک درست اشیاء بازدارد. باید با سرسختی و استواری این تأمل‌ورزی را ادامه دهم؛ و اگرچه شناخت هیچ حقیقتی در توانم نیست، دست‌کم آن‌چه در توانم هست را انجام دهم (و داوری خود را تعلیق کنم)^{۱۷} یعنی با عزم راسخ از تصدیق هر خطایی سر باز زنم تا آن‌جاکه، فریبنده [اهریمن] هر اندازه هم نیرومند و فریب‌کار باشد، نتواند کمترین چیزی را بر من تحمیل کند. (CSM II: 15)

این وضعیت تعادل همان وضعیت «تعلیق داوری (حکم)» (اپوخه) است. کارویژه‌ی فرض اهریمن فریب‌کار، نگاه‌داشتن ذهن در همین وضعیت است.^{۱۸} وضعیت تعادل، داوری درباره‌ی ناممکن بودن یقین نیست، بلکه داوری نکردن است؛ وضعیتی است در میان دو یقین مطلق پیش‌گفته. قرار گرفتن در وضعیت تعادل، نه داوری ایجابی است نه سلبی بلکه خودداری از داوری است. بنابراین، فرض اهریمن فریب‌کار، افزون‌بر آن‌که نمی‌گذارد ذهن به وضعیت آشنای خویش بازگردد، هم‌چنین نمی‌گذارد ذهن به داوری قاطع درباره‌ی عدم امکان شناخت یقینی برسد. در یک کلام، شک‌ورزیدن دیگر نه شک «به چیزی» بلکه «خودداری از داوری» است.

فرض اهریمن فریب‌کار، ذهن را در وضعیتی تازه برای کشف تصویری ناحسی قرار می‌دهد. این فرض، با پلایش ذهن از سه اصل بنیادین هرگونه شناخت حسن‌بنیاد - اصل‌هایی درباره‌ی تصورهای حسی از مرکب‌ترین تا بسیط‌ترین - راه ذهن را به سوی کشف وجود نخستین تصور ناحس‌بنیاد، باز می‌کند. این تصور، تنها زمانی کشف می‌شود که ذهن از داوری کردن درباره‌ی تصورهای حسن‌بنیاد خودداری کند یا به تعبیری دیگر، از هر تصور حسی پالوده شود. این وضعیت تازه، عبارت است از رهاشدن ذهن از توجه به تصورهای حسی به‌طور کلی و توجه به خود کشش داوری فارغ از هر ابژه یا تصویری. این فرض، آماده‌ساز گذر ذهن از وضعیت روان‌شناختی - یعنی جست‌وجوی تصور یقیناً

موجود - به وضعیتِ متافیزیکی - یعنی جست‌وجوی تصورِ ضرورتاً موجود - است. این فرض، آمادگرِ گذارِ ذهن از بن‌بستِ شک‌ناپذیری به قلمرو ضرورت‌های عقلانی است. داوری هم‌واره معطوف به تصورهای حسّی است و هیچ‌گاه نمی‌تواند به خود معطوف شود مگر آن‌که ذهن با اراده‌ی آزادِ خویش از داوری‌کردن خودداری کند. ذهن تا زمانی که امید دارد با تکیه بر شناخت‌های یقینی، خود را به شناخت واقعیت برساند از داوری‌کردن خودداری نمی‌کند و تنها به‌کمکِ فرضِ اهریمن فریب‌کار است که درمی‌یابد ممکن است ذاتاً خطاکار باشد و بنابراین ممکن نیست ازین راه بتواند به شناخت واقعیت برسد.

همین که ذهن از داوری‌کردن خودداری کرد، می‌تواند ضرورتِ عقلانیِ نهفته در همین کنش را کشف کند: این که به‌عنوان فاعلِ شک یا فاعلِ خودداری از داوری، ضرورتاً «هست (م)». تصورِ «من»ی که از داوری‌کردن خودداری می‌کند، دیگر تصویری حس‌بنیاد نیست بلکه تصویری است که به ضرورتِ عقلی از درونِ همین کنش، وجودِ واقعیِ خود را بر ذهن تحمیل می‌کند. این تصور به ضرورتِ عقلی وجود دارد زیرا فرض نبودن آن به تناقض می‌انجامد.

پیداست که «هستم» به‌عنوان نخستین تصورِ وجودی، به‌بهترین وجه، بنیاد متافیزیکیِ روشِ دکارتی را از درونِ خودِ روش، آشکار و هم‌هنگام، «اصلِ نخستینِ فلسفه‌ای که در پی‌ش بود» یعنی اصلِ نخستینِ علمِ بنیادینِ متافیزیک را کشف می‌کند. بنابراین دکارت می‌تواند در آغاز تأمل دوم، مهم‌ترین کشفِ خود را معرفی کند؛ این که به‌رغم آن‌که هیچ تصورِ یقینی‌ای ندارد اما یقین دارد که «هست» زیرا این یقین، برآمده از ضرورتِ عقلیِ خودِ کنشِ شک‌کردن یا خودداری از داوری است؛ به‌دیگرسخن، شک در کنشِ شک‌کردن به تناقض می‌انجامد.

این واقعیت که تا وقتی می‌اندیشم، هستم یا این‌که نمی‌توانم از انجام‌شدنِ آنچه انجام‌شده جلوگیری کرد، نمونه‌هایی از درستی‌اند که ما در نسبت با آن‌ها چنین یقینی داریم. زیرا نمی‌توانیم به آن‌ها شک کنیم مگر این‌که به آن‌ها بیندیشیم؛ اما بدون آن‌که هم‌هنگام و بنا بر فرض به درستی آن‌ها باور داشته باشیم، نمی‌توانیم به آن‌ها بیندیشیم. بنابراین نمی‌توانیم بدون آن‌که هم‌هنگام به درستی آن‌ها باور داشته باشیم، به آن‌ها شک کنیم؛ یعنی ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به آن‌ها شک کنیم. (CSM

۵. برآمد

افزون بر بسیاری باورهای نسنجیده که به دکارت نسبت داده می‌شود هم‌چنین پنداشته می‌شود که او روش ریاضیاتی کلی را خودسرانه و گزافی پیشنهاد داده و روشن نمی‌سازد که چرا چنین روشی را برگزیده است. در این مقاله، روشن شد که گام نخست از روش طرح‌شده در گفتار، به‌ضرورت دکارت را نیازمند به استوارساختن وجود تصوّرهای شک‌ناپذیر می‌سازد. شک روشی، راه پیشنهادی دکارت برای کشف وجود چنین تصوّرهایی است اما از آن‌جاکه بنیاد این شک، روان‌شناختی است یعنی بر یقین و شک به‌عنوان کنش ذهنی منطقی استوار شده، این روش به بن‌بست می‌رسد. چراکه حتی اگر ذهن بتواند تصوّرهایی شک‌ناپذیر بیابد بازهم از نظر متافیزیکی هیچ تلازمی میان شک‌ناپذیربودن یک تصوّر و وجود واقعی آن نیست. بخش نخست از شک متافیزیکی که در ساختار شناختی من شک‌ورزنده، شک می‌آورد، این عدم تلازم را آشکار می‌کند و نتیجه‌ی آن، باور به این است که «هیچ چیز یقینی نیست». دکارت در ادامه با معرفی اهریمن فریب‌کار می‌کوشد با ایجاد توازن در میان دو یقین مطلق - یقین عادی ذهن به وجود واقعیت و یقین به‌دست‌آمده در پایان شک روشی به وجودداشتن هیچ چیز - عاداتی نوین در ذهن بیافریند: عادت به داوری‌نکردن، عادت به دست‌شستن از جست‌وجوی یقین و خودداری از راه‌پیمودن با معیار روان‌شناختی شک‌ناپذیری. نتیجه‌ی این عادت نوین، آماده‌شدن ذهن برای کشف قلمرو ضرورت‌های عقلانی‌ای مانند اصل امتناع تناقض و اصل جهت کافی است که در پرتو آن‌ها ذهن برای نخستین بار می‌تواند باور به وجود یک تصوّر را نه از حس و نه حتی از شک در آن، بلکه از ضرورت درونی کنش شک‌کردن کشف کند. وضعیت داوری‌نکردن، آشکارگر وجود ضروری «من» است که از داوری خودداری کرده است. به‌دیگرسخن، هر بار اهریمن فریب‌کار بخواهد مرا در داوری به خطا بیفکند، با داوری‌نکردن یعنی با آگاهی از امکان فریفته‌شدن و خطاکردن، به او یادآوری می‌کنم که باید باشم تا بتوانی مرا بفریبی پس در این باور که «هستم» نمی‌توانی مرا بفریبی. این باور، ضرورتی از سنخ ضرورت اصل امتناع تناقض دارد زیرا لازمه‌ی آن که نباشم ولی فریب بخورم این است که بپذیرم درحالی‌که نیستم، باشم. کارویژه‌ی فرض اهریمن فریب‌کار، آماده‌سازی ذهن برای رسیدن به عادت تازه - داوری‌نکردن - است که این عادت تازه، تمهیدگر کشف نخستین تصوّر ضرورتاً موجود است.

با این حال، وجود این تصور ضرورتاً موجود، دیگر امری جدای از شناخت نیست که برپای خویش بایستند، بلکه وجودی است برآمده از ضرورت عقل. هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی دکارت در وجود این تصور یگانه به هم گره می‌خورند. نکته‌ی مهم آن است که به چنین جایی نمی‌توان رسید مگر با رسیدن به وضعیت ابو‌خه یا داوری نکردن، تا از درون چنین تعلیقی، وجود «من» چونان ضرورتی عقلانی آشکار شود. بی‌تعینی اراده، یا همان اراده‌ی نامتعیّن آزاد، راه رسیدن دکارت به وجود ضروری «من» متافیزیکی است؛ «من» هم‌چون کنش ناب اندیشیدن که می‌تواند خود را از هر اثرگذاری بیرونی آزاد کند و داوری نکند.

دکارت در پاسخ به پرسش «وجود چیست؟» که ارسطو پیش از او آن را به پرسش از «جوهر چیست؟» فروکاسته بود، این‌گونه پاسخ می‌دهد که وجود عبارت است از وجود من شک‌ورزنده و خوددارنده از داوری، که وجودش از کنش شک‌ورزیدن جدایی‌ناپذیر است. اگر برای ارسطو وجود در معنای نخستین‌ش در جوهر نخستین و با اشاره‌ی حسی آشکار می‌شود، نزد دکارت، وجود نه با اشاره‌ی حسی که با ضرورت عقلی آشکار می‌شود و کشف این پیوند ضروری میان وجود و عقل، دست‌آورد مهین روش دکارتی است که از درون خود روش و با به‌کار بستن چندلایه‌ی آن بر روی خود حاصل می‌شود. بدون یافتن قلمرو وجود ضروری عقلانی، امکان بحث متافیزیکی درباره‌ی واقعیت یعنی بنیادبخشی به علم مدرن متفی خواهد بود. در تأملات، روش ریاضیاتی کلی که در قواعد پیشنهاد شده بود هم‌هنگام هم به‌کار بسته می‌شود و هم از این راه به اثبات می‌رسد. انجام این کار در تأملات بر دوش شک روشی، به‌ویژه گام سوم آن یعنی شک متافیزیکی است. بنابراین شک روشی هم‌هنگام، هم بخشی از روش ریاضیاتی دکارت است، هم تمهیدگر بنیاد آن. دکارت درباره‌ی روش فرضیه‌ای دارد که در قواعد آن را صورت‌بندی می‌کند، در تأملات آن را به‌آزمایش می‌گذارد و از راه تجربه‌ی روان‌شناختی و سپس عقلانی همان روش، آن را به اثبات می‌رساند. اصل نخستین روش دکارت در گفتار، قاعده‌ی شک‌ناپذیری است و خود این قاعده نیز بنا بر خودش آزموده می‌شود و این کار سبب می‌شود تا دشواری معیار، یک‌سره و به‌نحو درونی کنار گذاشته شود، زیرا درین فرایند، روش دکارتی از صرف چند قاعده‌ی مفید برای حل مسائل علمی، بدل به راهی برای کشف بنیاد واقعیت می‌شود.

اما اگر «من» برآمده از پیوندِ ضروری وجود و عقل باشد، دیگر نمی‌توان آن را «من»ی دانست که از درونِ خویش و به صرفِ درون‌نگری تجربی استوار بر یقینِ روان‌شناختی می‌اندیشد. این «من»، نخستین وجودِ ضروری و اصلِ نخستین فلسفی‌ای است که وجودِ تمامِ دیگر موجودات، درنسبت با آن سنجیده و استوار می‌شود. فلسفه‌ی دکارت، سوژه‌ای است نه روان‌شناختی. به‌همین خاطر نیز معیارِ وضوح و تمایز که برآمده از وضوح و تمایز ادراکِ این «من» است، نیز همان معیارِ شک‌ناپذیری و یقین نیست. یقینِ روان‌شناختی، درخود می‌ماند و دچار خودتئهانگاری می‌شود اما وضوح و تمایز، ازخود فرامی‌رود و با کلّ واقعیت پیوند می‌خورد.

باین‌حال، برجستگی شکّ روشی دکارت، درآمیزشِ همین دو جنبه‌ی روان‌شناختی و متافیزیکی است. زیرا هر یک از این دو برتری‌ای دارند. برتری جنبه‌ی روان‌شناختی این است که هر کس می‌تواند از نگاه اول شخص، شکّ روشی را تجربه کند. برتری جنبه‌ی متافیزیکی به این است که آنچه با نگاه اول شخص آغاز شده به ضرورتی عقلانی می‌انجامد که فراگیر است و شک‌ورزنده می‌تواند حقیقتی را که از این راه به‌دست آورده است با همگان به‌اشتراک بگذارد. روند شکّ روشی از آغاز تا انجام، گذر از این «من» روان‌شناختی به «من» متافیزیکی را گام‌به‌گام به ما نشان می‌دهد.

درپایان، همان‌گونه که درآغاز اشاره شد، آنچه برای نگارنده بیش‌ازهرچه در نگاشتن این مقاله اهمیت داشت، نشان‌دادن آن بود که چگونه می‌توان در یک نوشته‌ی فلسفی، ایده‌ای کل‌نگرانه را - مانند پیوندِ ضروری وجود و عقل در پایه‌گذاری علمِ متافیزیک - بررسی اما در پرداختن به آن کلی‌گویی نکرد و این کار را از همراهی گام‌به‌گام و استدلالی با یک فیلسوف بنیادگذار انجام داد تا روش‌منداندیشیدن را به تجربه درآورد و نوشتار فلسفی را قوام استدلالی بخشید.

پی‌نوشت‌ها

۱. تمامی ترجمه‌ها و کج‌نویسی‌ها در این مقاله از نگارنده است.
۲. دکارت، به این ابژه‌های دوگانه‌ی الف/ب، نام‌های گوناگونی می‌دهد که برای فهم فلسفه‌ی دکارتی بسیار بینش‌آفرین است: مطلق/نسبی، ناوابسته (جوهر)/وابسته (حالت)، بسیط/مرکب، علت/معلول، کلی/جزئی، واحد/کثیر، برابر/نا برابر، شبیه/ناشبیبه، مستقیم/مورّب (CSM I: 21).

۳. «نخست آن‌که تا از چیزی شناختِ بدیهی نداشته باشم، هرگز آن را درست (حقیقی) نینگارم.»؛ «دوم، بخش کردن دشواری‌ها تا جای ممکن» (تجزیه)؛ «سوم، نظم‌بخشیدن به اندیشه‌هایم با آغاز از ساده‌ترین و آسان‌شناخت‌ترین ابژه‌ها تا . . . رسیدن به پیچیده‌ترین آن‌ها»؛ «آخر، برشمردن کامل یا بازبینی جامع همه‌ی گام‌ها به نحوی که مطمئن باشم هیچ‌چیز از قلم نیفتاده است.» (CSM I: 120).

۴. توضیح در بخش بعد خواهد آمد.

۵. بنگرید به مجموعه‌ای از نقدها که موتنتی در رساله‌ی «دفاعیه از رمون سبون» گردآوری کرده است:

Montaigne Michel de, (2003) *Apology for Raymond Sebond*, trans. R. Arew and M. Grene, Indianapolis: Hackett.

۶. به جای تعبیر روش شک (method of doubt)، تعبیر شک روشی یا دستوری شایسته‌تر است زیرا روش شک این پندار را به ذهن می‌آورد که این روش از روش تحلیل جداسان است. درحالی‌که، شک روشی، چیزی نیست جز به‌کار بستن نخستین اصل از روش دکارتی. اگر بخواهیم آن‌چه بدیهی نیست را درست نینگاریم، ناچار خواهیم بود باور شک‌پذیر را مطلقاً نفی کنیم تا ببینیم آیا از اساس، تصور بدیهی شک‌ناپذیری وجود دارد که بتوان آن را شناخت یا خیر.

۷. دکارت در تأملات دیگر علاقه‌ی چندانی به بهره‌گیری از تعبیر «شناخت بدیهی و یقینی» برای علم ندارد و به جای آن از تعبیر «شناخت یقینی و شک‌ناپذیر» بهره می‌برد (CSM II: 12).

۸. هر چند ممکن است چنین به نظر آید که این جا درستی و نادرستی، به غلط، به جای گزاره به تصور نسبت داده شده، این چنین نیست؛ زیرا هر تصویری مدعی وجود واقعی ابژه‌اش است و این ادعا، درستی و نادرستی‌پذیر است. دکارت می‌نویسد:

زیرا به‌رغم آن‌که پیش‌تر گفتم خطا یا نادرستی به معنای دقیق، یا همان خطای صوری، تنها در داوری‌ها رخ می‌دهد، گونه‌ای دیگر از خطا وجود دارد، خطای مادی، که در تصورها رخ می‌دهد - آن‌گاه که تصورها، ناشی‌ه را به‌سان شیء بازنمایی کنند. (CSM II: 30).

۹. نفی مطلق امر شک‌پذیر به معنای اثبات نادرستی آن نیست بلکه به معنای نفی مطلق شک‌ناپذیر بودن آن است. دکارت مطلقاً در آن‌چه شک‌پذیر است به دنبال شک‌ناپذیر نمی‌گردد. او در شک روشی نمی‌خواهد نادرستی شک‌پذیرها را اثبات کند زیرا هر اثباتی، مقدماتی شک‌ناپذیر می‌خواهد که دکارت چنین مقدماتی ندارد و هدفش از شک روشی رسیدن به همان‌هاست.

۱۰. افزون بر آن‌چه دکارت در تأمل یکم می‌نویسد، آغاز تأمل دوم و سوم، و نیز بخشی از تأمل ششم که دکارت در آن چکیده‌وار گام‌های شک را مرور می‌کند، بسیار راه‌گشایند.

۱۱. دکارت در تحلیل انجامین خود از کارکرد حس در تأمل ششم، کارکرد اصلی حس را خبردادن از وجود اشیاء بیرونی و نه از چیستی آنها می‌داند.

۱۲. ذهنی که در خویش زندانی شده، نه در (۱) وجود تصوّرهایی که دارد می‌تواند شک کند نه در (۲) نسبت‌های تغییرناپذیر میان این تصوّرها و نه حتی در (۳) وجود خودش به‌سان دارنده‌ی آنها. در حال خواب دیدن هیچ شک نداریم که خواب چیزی را می‌بینم و آن چیز نسبت‌هایی با اجزای خود و دیگر چیزهای جز خود دارد - به‌مثل کتابی را می‌بینیم که برگه‌هایی دارد و در مکان خاصی است - هم‌چنین، هیچ شک نداریم که ما داریم همه‌ی این‌ها را بی‌واسطه شهود می‌کنیم. در این شهود بی‌واسطه نمی‌توان شک کرد. دکارت در تأمل سوم به این کشف بسیار مهم اشاره می‌کند و با اشاره به این تصوّرها می‌گوید:

حتی هم‌اکنون نیز انکار نمی‌کنم که چنین تصوّرهایی در من وجود دارند. بلکه، چیز دیگری بود که عادت داشتم تصدیق‌ش کنم؛ چیزی که بنابر باوری از سر عادت، می‌پنداشتم به‌وضوح درک‌ش می‌کنم، هرچند به‌واقع چنین نبود. آن چیز این باور بود که اشیائی بیرون از من وجود دارند که منشأ تصوّرهای من‌اند و از هر جهت با آنها شبیه‌اند. (CSM II: 24-25)

جداکردن این دو باور بنیادین یعنی باور به شباهت یا مطابق‌بودن تصوّرهای حسی با اشیاء بیرونی و نیز باور به وجود اشیاء بیرونی که به شهود بی‌واسطه‌ی ما از تصوّرات ذهنی مان افزوده شده‌اند، بی‌آن‌که شهودی باشند، کشف بسیار بزرگی در قلمرو ذهن است که با شک روشی به‌دست می‌آید.

۱۳. کسی که براساس خیال خویش تصوّرهایی را پدید می‌آورد بدون آن‌که لزوماً این تصوّرها با جهان بیرونی مطابق باشند یا از شیء واقعی‌ای در جهان خبر دهند. در چنین حالتی، شخص خواب‌دیده همانند نقاشی فرض می‌شود که دارد تصوّرهای خویش را از هیچ می‌آفریند.

۱۴. «این‌گونه» بودن شک‌ورزنده همان تناهی ذاتی کوگیتوی دکارتی است. شک در معیار شک‌ناپذیری از آن‌رو بایسته است که کوگیتو هم‌واره می‌داند کل واقعیت نیست و واقعیت هم‌واره فراتر از شناخت اوست. درک کوگیتو از تناهی خویش یا همان آگاهی‌ش به واقعیتی فراتر از شناخت‌ش - که از نظر دکارت همان شک است - راهی است که او را به‌ضرورت، به تصوّر خداوند یعنی نامتناهی بالفعل، می‌پیوندد؛ این راه، بنیاد استدلال نشان تجاری دکارت برای کشف تقدّم وجودی و حتی «به‌نحوی» تقدّم شناختی خداوند بر کوگیتو در تأمل سوم است.

۱۵. مفسران دکارت بیشتر پرسش‌هایی که از ضرورت طرح مبانی متافیزیکی روش پرسیده‌اند مربوط به سطح شناخت‌شناختی آنها است و نه سطح هستی‌شناختی آنها. ارسطو بود که در آغاز فصل دوم از کتاب ششم متافیزیک نوشت، درستی و نادرستی هم‌معنایی از وجود است همان‌گونه‌که جوهر و عرض، اما گویی فراموش شد که بحث از حقیقت یا درستی نیز درباره‌ی

معنایی از وجود است. اگر حقیقت یا درستی را مطابق بودن می‌دانیم هم‌واره باید به آن بودن که پس از مطابق می‌آید، توجه کنیم.

۱۶. با پذیرش خطاکاری ذاتی من‌اندیشنده، هر سه جنبه‌ای که در پانوش ۱۵، به آن اشاره شد شک‌پذیر می‌شوند، به‌رغم آن‌که دو باور شک‌پذیر پیشین یعنی باور به وجود مطابق آن‌ها با اشیاء و نیز باور به وجود اشیاء بیرونی، از آن‌ها جدا شده بودند. یکی از مهم‌ترین آن جنبه‌ها همان جنبه‌ای است که دکارت در گفتار به آن اشاره می‌کند و هم‌ارز است با کشف آگوستینی از من‌شک‌ورزنده، چراکه این من، بالذات خطاکار است پس هر باوری داشته باشد حتی اگر هیچ ادعایی درباره‌ی جهان بیرونی نداشته باشد، باز هم نادرست و شک‌پذیر است.

۱۷. این افزوده در ویراست فرانسوی تأملات در زمان خود دکارت آمده است.

۱۸. مارسپال‌گرو که پرسش از نسبت روش و متافیزیک دکارتی را به‌خوبی صورت‌بندی کرد، هدف از طرح ایده‌ی اهریمن فریب‌کار را ایجاد شک در ادراک‌های واضح و متمایز ریاضیاتی یا نقد/اعتبار/بزه‌های ایده‌های واضح و متمایز دانست (Gueroult, 1984: 13-21). هری فرنکفورت در برابر، این ایده را کاملاً نادرست می‌داند و می‌کوشد این تفسیر را با دو استدلال رد کند. نخست این‌که به‌نظر وی ادراک‌های ریاضی طرح‌شده در تأمل یکم هنوز ادراک‌های واضح و متمایز نیستند زیرا هنوز این معیار کشف نشده و این ادراک‌های ریاضیاتی از سنخ ادراک‌های عادی و مبهمی است که همگان دارند و بنابراین شک‌پذیراند. دوم این‌که (۱) وجود این ادراک‌های بسیط ریاضیاتی و نیز (۲) وجود جهانی مادی در استدلال رؤیا رد نشده‌اند (Frankfurt, 2003: 93-107). به‌رغم درستی نقد فرنکفورت بر گرو، استدلال رؤیا، وجود جهانی مادی را رد می‌کند زیرا خواب‌دیده دیگر بدن ندارد تا بتواند وجود اشیاء مرکب مادی را درک کند؛ او راهی به بیرون از ذهن خویش ندارد. پس تصور بسیطی مانند امتداد که به‌رغم استدلال رؤیا در ذهن وجود دارد، می‌تواند تصویری درون‌عقلی باشد و درباره‌ی وجود جهانی مادی، هیچ‌نگوید. فرنکفورت از آن‌رو دکارت را این‌چنین تفسیر می‌کند که خواننده‌ی نافلسفه‌دان تأملات را با فیلسوف تجربه‌باور یکی می‌داند و تحلیل‌های دکارت در تأمل یکم را برپایه‌ی تفسیری لاک‌هیومی از چگونگی شکل‌گیری تصورات در ذهن صورت‌بندی می‌کند یعنی برپایه‌ی این باور که حتی تصورات بسیط هم ریشه در شناخت حسّی دارند. با این حال، دکارت چنین پیش‌فرضی ندارد و نفی وجود بدن دگر جایی برای پذیرش آن بازنمی‌گذارد. با این حال وی به‌دقت به تمایز بحث از شک‌ناپذیری با بحث از درستی - در همراهی با گرو در تمایز میان دو سطح طبیعی و متافیزیکی - اشاره می‌کند اما در ایجاد این تمایز نیز برخلاف گرو، هیچ نقشی به ایده‌ی اهریمن فریب‌کار نمی‌دهد. وی می‌گوید:

برآمد منفی استدلال دکارت در تأمل یکم، مستلزم پناه‌بردن او به کنش‌ورزان فراطبیعی نیست... فرض وجودنداشتن خداوند... نسبت به جایگزین‌ش [اهریمن فریب‌کار] دلیل بهتری برای شک

دکارت، شکّ متافیزیکی و بنیادگذاریِ روش ۱۰۷

عامّ است. نه تنها خداوند بلکه اهریمن فریب‌کار نیز هیچ نقش اساسی‌ای در پایه‌گذاری برآمدِ شکاکانه‌ی تأملِ یکم ندارد. فرض وجود یک اهریمن، هیچ شکّی بیشتر از آن‌چه دکارت پیش از معرفّی آن آورده بود، ایجاد نمی‌کند. استدلالِ شکاکانه‌ی تأملِ یکم، تا به‌هنگام معرفّی اهریمن، کامل شده است. (Frankfurt, 2003: 115-16).

تنها کارکردِ اهریمن فریب‌کار از نظر فرنکفورت، تبدیل «شکّ‌پذیری» به دست‌آمده از شکّ‌های پیشین به «نادرستی» مطلقِ آن‌هاست اما این همان قاعده‌ی شکّ روشی است که از آغاز در کار بوده است.

کتاب‌نامه

- Descartes, Rene, (1985), *Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press (CSM I).
- Descartes, Rene, (1984), *Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press (CSM II).
- Frankfurt, Harry, (2008), *Demons, Dreamers, and Madmen*: Princeton University Press (Originally published: Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970).
- Gueroult, Martial, (1984), *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons* (Volume I), Minneapolis: University of Minnesota Press (Originally published as *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I, *l'âme et Dieu*, 1 st ed. Copyright © 1952 by Editions Montaigne).
- Montaigne Michel de, (2003) *Apology for Raymond Sebond*, trans. R. Arew and M. Grene, Indianapolis: Hackett.
- Popkin, Richard H., (2003), *History of Scepticism from Savonarola to Bayle*: Oxford University Press.