



<https://mph.ui.ac.ir>

**Metaphysics**

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 18, Issue 2, No. 42, Autumn and Winter 2027

(Research Paper)

## **The Cartesian Cogito and the Problem of Transcendence: A Critique of Husserl's Phenomenological Reading**

**Mohammadkhalil Mohammadzad**  \*

Department of Philosophy, Faculty of Literature, University of Tehran, Tehran, Iran  
mohammadzad.m@ut.ac.ir

### **Abstract**

The problem of the ego and its place in the founding of philosophy is a focal point in the relationship between Descartes' philosophy and Husserl's transcendental phenomenology. In *Cartesian Meditations* and *The Crisis of European Sciences*, Husserl regards Descartes as the initiator of the modern turn toward the subject, yet he emphasizes that Cartesian philosophy, due to the substantializing of the ego, the mind-body dualism, and the absence of an analysis of intentionality, fails to achieve radical transcendence. From Husserl's perspective, the Cartesian ego remains within the horizon of the world and traditional metaphysics and cannot fulfill the role of the transcendental ego as the condition of the possibility of the world's appearance. This article, by reconstructing Husserl's critique and offering a text-based analysis of Descartes' works, demonstrates that this reading, although comprehensible from a phenomenological standpoint, is not the only possible reading of the cogito. Through an analysis of the stages of Cartesian doubt and the internal logic of the emergence of the cogito, it is argued that the Cartesian ego, at its foundational moment, is neither a psychological proposition nor an intra-worldly entity (contrary to Husserl's claim), but rather a transcendental structure that functions as the condition of the possibility of doubt, certainty, and the founding of knowledge. Drawing on secondary interpretations, the article shows that the principal disagreement between Descartes and Husserl should be sought not in whether or not the ego is transcendental, but rather in the difference between two models of transcendence: metaphysical (vertical) transcendence in Descartes and phenomenological (horizontal) transcendence in Husserl. The conclusion is that Husserl's reading of the Cartesian ego, rather than being a neutral description, is subject to the internal requirements of the phenomenological project and calls for critical reconsideration.

**Keywords:** Cogito, Transcendental Ego, Metaphysical Transcendence, Phenomenological Transcendence, Methodic Doubt, Epoché.

---

\* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2026.149254.1726](https://doi.org/10.22108/mph.2026.149254.1726)



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۸، شماره دوم (پیاپی ۴۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵ ص ۱۵۳-۱۴۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۵/۳/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۶/۳۰

(مقاله پژوهشی)

## کوگیتوی دکارتی و مسئله استعلاء: نقدی بر خوانش پدیدارشناختی هوسرل

محمدخلیل محمدزاد \* ، کارشناسی ارشد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

mohammadzad.m@ut.ac.ir

### چکیده

مسئله اگو و جایگاه آن در بنیادگذاری فلسفه نقطه‌ای کانونی در نسبت میان فلسفه دکارت و پدیدارشناسی استعلایی هوسرل است. هوسرل در تأملات دکارتی و بحران علوم اروپایی، دکارت را آغازگر چرخش مدرن به سوی سوژه می‌داند، اما تأکید می‌کند فلسفه دکارتی به دلیل جوهرانگاری اگو، دوگانگی نفس-بدن و فقدان تحلیل قصدیت، در دستیابی به استعلاء رادیکال ناکام می‌ماند. از نظر هوسرل، اگوی دکارتی همچنان در افق جهان و متافیزیک سنتی باقی است و نمی‌تواند نقش اگوی استعلایی را به عنوان شرط امکان ظهور جهان ایفا کند. این مقاله با بازسازی نقد هوسرل و تحلیل متن‌محور آثار دکارت نشان می‌دهد این خوانش، هرچند از نظر پدیدارشناسی قابل فهم است، تنها خوانش ممکن از کوگیتو نیست. با تحلیل مراحل شک دکارتی و منطق درونی ظهور کوگیتو، استدلال می‌شود اگوی دکارتی در لحظه بنیادین خود، نه گزاره‌ای روان‌شناختی و نه موجودی درون‌جهانی (برخلاف ادعای هوسرل)، بلکه ساختاری استعلایی است که به عنوان شرط امکان شک، یقین و بنیادگذاری شناخت عمل می‌کند. مقاله با بهره‌گیری از تفاسیر ثانویه نشان می‌دهد اختلاف اصلی دکارت و هوسرل را باید نه در استعلایی بودن یا نبودن اگو، بلکه در تفاوت میان دو مدل استعلاء جست‌وجو کرد: استعلاء متافیزیکی (عمودی) نزد دکارت و استعلاء پدیدارشناختی (افقی) نزد هوسرل. نتیجه نهایی آن است که خوانش هوسرل از اگوی دکارتی، بیش از آنکه توصیفی خنثی باشد، تابع الزامات درونی پروژه پدیدارشناسی و نیازمند بازاندیشی انتقادی است.

واژگان کلیدی: کوگیتو، اگوی استعلایی، استعلاء متافیزیکی، استعلاء پدیدارشناختی، شک روشی، اپوخه.

\* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mp.2026.149254.1726](https://doi.org/10.22108/mp.2026.149254.1726)

## ۱- مقدمه

مسئله سوژه یکی از بنیادی‌ترین و در عین حال، مناقشه‌برانگیزترین مسائل در تاریخ فلسفه مدرن و معاصر است. از آغاز قرن هفدهم، فلسفه به تدریج از تمرکز بر هستی به مثابه نظم عینی و مستقل، به سوی بررسی شرایط امکان شناخت، یقین و معنا حرکت می‌کند؛ حرکتی که معمولاً از آن به عنوان «چرخش به سوی سوژه» یاد می‌شود. در این چارچوب، سوژه نه صرفاً یکی از موجودات جهان، بلکه نقطه عزیمت اندیشه فلسفی و مرجع نهایی معنا و یقین تلقی می‌شود. این تغییر جهت بنیادین نه فقط ساختار شناخت‌شناسی، بلکه تلقی از متافیزیک، علم و حتی خود مفهوم جهان را دگرگون می‌کند. از این جنبه، فلسفه مدرن را می‌توان تلاشی مداوم برای فهم نسبت میان سوژه و جهان دانست؛ نسبتی که همواره میان درون‌جهانی‌بودن و استعلایی‌بودن سوژه در نوسان است (Taylor, 1989, p. 32).

در میان متفکران مدرن، رنه دکارت جایگاهی یگانه دارد. فلسفه او معمولاً به عنوان نقطه آغاز این چرخش به سوی سوژه تلقی می‌شود؛ هرچند تفسیر دقیق ماهیت این چرخش همچنان محل اختلاف است. دکارت با به‌کارگیری شک روشمند، تمامی باورهای مبتنی بر سنت، تجربه حسی و حتی بدیهیات ریاضی را به تعلیق درمی‌آورد تا به اصولی برسد که مطلقاً یقینی باشد. نتیجه این فرایند، کوگیتو است: «می‌اندیشم، پس هستم». این گزاره نه به مثابه نتیجه استدلالی قیاسی، بلکه به عنوان شهودی بدیهی و غیرقابل تردید مطرح می‌شود که حتی در افراطی‌ترین شکل شک نیز باقی می‌ماند (Descartes, 1984, p. 17). از همین رو، بسیاری از مفسران کوگیتو را نه صرفاً یک گزاره شناخت‌شناختی، بلکه بنیان‌گذار نوعی خودآگاهی فلسفی دانسته‌اند که در آن، سوژه به شرط امکان هر گونه شک، یقین و شناخت بدل می‌شود (Cottingham, 2008, p. 17). با این حال، جایگاه دقیق آگوی دکارتی همچنان محل مناقشه است. آیا این آگو سوژه‌ای درون‌جهانی است که به مثابه جوهری در کنار

سایر جواهر جهان قرار می‌گیرد، یا باید آن را به نحوی استعلایی فهمید؛ یعنی به عنوان شرط امکان ظهور و شناخت جهان؟ پاسخ به این پرسش پیامدهایی عمیق برای فهم نسبت دکارت با سنت استعلایی پس از او، به ویژه کانت و هوسرل، دارد. در قرائت‌های رایج، دکارت معمولاً به عنوان متافیزیسی‌نی معرفی می‌شود که برخلاف آغاز شکاکانه، در نهایت به متافیزیک سنتی جوهرها، دوگانگی نفس و بدن و الهیات کلاسیک بازمی‌گردد. از این نظر، چرخش دکارتی به سوی سوژه ناقص و ناتمام تلقی می‌شود؛ حرکتی که زمینه را برای انقلاب کپرنیکی کانت فراهم می‌کند، اما خود هنوز در چارچوب پیشاسوبژکتیو باقی مانده است (Kant, 1998, p. 112).

ادموند هوسرل در پدیدارشناسی استعلایی خود، به ویژه در تأملات دکارتی و بحران علوم/روپایی، خوانشی تأثیرگذار و نظام‌مند از دکارت ارائه می‌دهد که نقشی مهم در تثبیت این تصویر از فلسفه دکارتی داشته است. هوسرل دکارت را به‌درستی آغازگر چرخش به سوی سوژه می‌داند و شک روشمند او را پیش‌درآمدی بر اپوخه پدیدارشناختی تلقی می‌کند. با این حال، او به‌صراحت استدلال می‌کند دکارت در لحظه‌ای سرنوشت‌ساز، از رادیکالیسم روش خود عقب‌نشینی می‌کند. از نظر هوسرل، دکارت با تبدیل آگو به یک جوهر اندیشمند<sup>۱</sup>، آن را همچنان در افق متافیزیک سنتی و در نسبت با جهان طبیعی حفظ می‌کند و از تحلیل استعلایی ساختارهای آگاهی بازمی‌ماند (Husserl, 1982, p. 24). این نقد به ویژه در بخش‌های ۱۶ تا ۲۰ بحران علوم/روپایی صورت‌بندی روشنی می‌یابد. هوسرل در این بخش‌ها نشان می‌دهد چگونه دکارت، با وجود کشف کوگیتو، نتوانست پرسش از «شرایط امکان» معنا و عینیت را به طور رادیکال پی بگیرد. از نظر هوسرل، آگوی دکارتی هنوز درون افق جهان قرار دارد؛ زیرا به مثابه جوهر تعریف می‌شود و در نهایت، در نسبت علی با بدن و جهان فهم می‌شود. به همین دلیل، این آگو نمی‌تواند نقش آگوی استعلایی را ایفا کند؛ یعنی سوژه‌ای

<sup>1</sup> res cogitans

که از طریق اپوخه کامل، جهان را به مثابه پدیدار و محصول معناگذاری آگاهی آشکار می‌کند (Husserl, 1970, pp. 73-82).

خوانش هوسرل از دکارت تأثیری عمیق بر فلسفه قرن بیستم گذاشته است. بسیاری از مفسران، چه در سنت پدیدارشناسی و چه در سنت‌های تحلیلی و هرمنوتیکی، دکارت را از خلال این چارچوب هوسرلی فهمیده‌اند؛ به عنوان متفکری که در آستانه فلسفه استعلایی ایستاده، اما به دلیل وفاداری به متافیزیک جوهرها، از عبور کامل به آن بازمی‌ماند. با این حال، در دهه‌های اخیر، شماری از مفسران دکارت این تصویر را به چالش کشیده‌اند. پژوهش‌هایی از سوی فیلسوفانی همچون کاتینگهام، ژیلسون، گورو، ماریون و گاکروگر نشان داده‌اند کوگیتوی دکارتی را می‌توان به گونه‌ای خواند که از درون‌جهانی‌بودن فاصله می‌گیرد و ساختاری تقدم‌یافته نسبت به جهان دارد (Gueroult, 1984; Marion, 1999; Gaukroger, 1995).

در این خوانش‌ها، تأکید بر این نکته است که دکارت در لحظه کوگیتو، نه گزارشی روان‌شناختی از تجربه‌ای درون‌جهانی، بلکه تحلیلی فلسفی از وضعیتی ارائه می‌دهد که در آن، سوژه حتی در فقدان کامل جهان نیز باقی می‌ماند. شک دکارتی، دست‌کم در دو تأمل نخست، نه صرفاً ابزاری موقتی برای رسیدن به نتایج متافیزیکی، بلکه روشی است که امکان تعلیق کامل بدن، طبیعت و حتی ریاضیات را فراهم می‌کند. آنچه در این تعلیق باقی می‌ماند، آگوی اندیشنده است که به عنوان شرط امکان شک و یقین، جایگاهی تقدم‌یافته نسبت به جهان دارد (Gueroult, 1984, pp. 34-35). اهمیت این مسئله صرفاً تاریخی نیست. در فلسفه معاصر، بحث از سوژه، استعلاء و نسبت آن با جهان همچنان نقشی محوری دارد. پدیدارشناسی، هرمنوتیک، فلسفه تحلیلی ذهن و حتی نظریه‌های انتقادی، همگی به نحوی با میراث دکارتی درگیر هستند. پرسش از اینکه آیا سوژه را باید درون جهان فهمید یا به مثابه شرط امکان ظهور جهان، تأثیری مستقیم بر مباحثی همچون آگاهی، معنا، عینیت علمی و

حتی بیناسوژگی دارد (Zahavi, 2003, p. 16; Moran, 2000, p. 2). از این رو، بازاندیشی در خوانش هوسرل از دکارت اهمیتی مضاعف می‌یابد. اگر نشان داده شود آگوی دکارتی را می‌توان به نحوی استعلایی فهمید — هرچند در چارچوبی متافیزیکی و الهیاتی و نه پدیدارشناختی — آنگاه نسبت دکارت با سنت استعلایی نیازمند بازنگری جدی خواهد بود. در این صورت، دکارت نه صرفاً پیش‌درآمدی ناقص بر کانت و هوسرل، بلکه متفکری خواهد بود که خود به نوعی استعلاء رادیکال دست یافته است؛ هرچند ابزار مفهومی لازم برای تحلیل کامل آن را در اختیار نداشته است. مسئله اصلی این مقاله دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد: آیا خوانش هوسرل از آگوی دکارتی، به مثابه سوژه‌ای درون‌جهانی و غیراستعلایی، خوانشی وفادار به متون دکارت است؟ یا اینکه این تفسیر بیش از آنکه حاصل تحلیل متن باشد، در خدمت پروژه نظام‌مند پدیدارشناسی استعلایی قرار دارد؟ این مقاله با تمرکز بر آثار اصلی دکارت و هوسرل و با بهره‌گیری از تفاسیر ثانویه مهم، می‌کوشد نشان دهد تفسیر هوسرل از آگوی دکارتی با نوشته‌های دکارت هم‌خوانی ندارد و تصویری که دکارت از آگو ارائه می‌دهد (برخلاف ادعای هوسرل) نه روان‌شناسانه است و نه درون‌جهانی، بلکه کاملاً از جهان استعلاء دارد؛ اگرچه ممکن است این استعلاء با آنچه هوسرل استعلاء پدیدارشناختی می‌نامد متفاوت باشد.

## ۲- خوانش هوسرل از آگوی دکارتی: آغاز استعلاء و شکست آن

هوسرل در بازخوانی نظام‌مند خود از فلسفه دکارت، جایگاهی دوگانه و به ظاهر متناقض برای او قائل است. از یک سو، دکارت به عنوان نخستین متفکری معرفی می‌شود که با جسارت فلسفی بی‌سابقه، مسیر فلسفه را از هستی‌شناسی عینی به سوی سوژه تغییر می‌دهد؛ از سوی دیگر، همین متفکر به دلیل پایبندی به مفروضات متافیزیکی سنتی، در تحقق کامل این چرخش ناکام می‌ماند

و با تفسیر خاص خود از اگو حتی فلسفه استعلایی را به انحراف می‌کشاند. این دوگانگی در ارزیابی هوسرل تصادفی نیست، بلکه مستقیماً از پروژه پدیدارشناسی استعلایی او ناشی می‌شود. به بیان دقیق‌تر، هوسرل دکارت را نه صرفاً فیلسوفی از گذشته، بلکه لحظه‌ای سرنوشت‌ساز در تاریخ عقلانیت اروپایی می‌داند؛ لحظه‌ای که در آن، امکان فلسفه استعلایی برای نخستین بار پدیدار می‌شود، اما در همان نقطه - به تعبیر عجیب هوسرل - توسط خود دکارت منفجر می‌شود (Husserl, 1970, pp. 73-74). در تأملات دکارتی، هوسرل تصریح می‌کند دکارت با شک روشمند خود، بنیان‌های فلسفه سنتی را به لرزه درمی‌آورد و برای نخستین بار این امکان را می‌گشاید که فلسفه بر پایه یقین مطلق و خودبنیاد استوار شود. شک دکارتی، از نظر هوسرل، نه یک شک شکاکانه، بلکه حرکتی روشمند است که هدف آن کشف امری است که حتی در افراطی‌ترین تعلیق‌ها نیز باقی بماند. از این نظر، کوگیتو به عنوان کشف «من اندیشنده»، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه به شمار می‌آید؛ زیرا نشان می‌دهد هر گونه تردید، خود مستلزم یک سوژه اندیشنده است (Husserl, 1982, pp. 20-21). هوسرل این لحظه را به درستی لحظه گشایش افق استعلایی می‌داند؛ زیرا سوژه نه به عنوان موجودی در جهان، بلکه به عنوان نقطه آغاز یقین ظاهر می‌شود. با این حال، هوسرل بلافاصله تأکید می‌کند دکارت نتوانست پیامدهای رادیکال این کشف را تا انتها دنبال کند. از نظر او، دکارت اگرچه به آستانه فلسفه استعلایی می‌رسد، در همان آستانه متوقف می‌شود. علت این توقف، از نظر هوسرل، نه ضعف روش شک، بلکه بازگشت ناخواسته دکارت به مفروضات متافیزیکی سنتی است؛ مفروضاتی که مانع از آن می‌شوند که اگو به مثابه اگوی استعلایی فهم شود (Husserl, 1982, p. 27).

نخستین و بنیادی‌ترین نقد هوسرل به دکارت، نقد جوهرانگاری اگو است. دکارت پس از کشف کوگیتو، اگو را به عنوان *res cogitans* یعنی جوهری اندیشنده، تعریف می‌کند. از نظر هوسرل، این گام به ظاهر بی‌ضرر، در واقع

انحرافی تعیین‌کننده است. جوهرانگاری به این معناست که اگو به عنوان «چیزی» با ماهیتی معین تلقی می‌شود؛ باقی مانده‌ای از جهان یا تکه‌ای کوچک از واقعیت مادی؛ چیزی که همچنان در افق هستی‌شناسی سنتی قرار دارد. به بیان دیگر، اگو به جای آنکه به عنوان مرکز استعلایی معنا و تجربه تحلیل شود، به یک موجود یا ذات بدل می‌شود که می‌توان درباره خواص و علل آن سخن گفت (Husserl, 1970, pp. 78-79). از نظر هوسرل، این جوهرانگاری پیامدی مستقیم برای فهم نسبت اگو و جهان دارد. اگر اگو جوهر باشد، آنگاه همچنان یکی از موجودات عالم است، نه شرط امکان ظهور عالم. هوسرل در بحران علوم اروپایی تصریح می‌کند دکارت با این گام، اگو را در افق جهان باقی می‌گذارد و آن را از جایگاه استعلایی‌اش فرومی‌کاهد. به همین دلیل، اگوی دکارتی، از نظر تقدم شناخت‌شناختی، هنوز «درون‌جهانی» است؛ زیرا در چارچوب یک هستی‌شناسی ابژکتیو تعریف می‌شود (Husserl, 1970, p. 81).

نقد دوم هوسرل به دکارت، به دوگانگی نفس-بدن مربوط می‌شود. دکارت با تمایز میان *res* و *res cogitans*، بنیان یکی از مشهورترین دوگانگی‌های فلسفی را می‌گذارد. از نظر هوسرل، این دوگانگی نه فقط مسئله فلسفی را حل نمی‌کند، بلکه آن را پیچیده‌تر می‌کند. نفس، هرچند غیرامتدادی است، همچنان در نسبت علی با بدن و جهان طبیعی قرار می‌گیرد. این نسبت علی به این معناست که نفس، به عنوان سوژه اندیشنده، درون شبکه‌ای از روابط طبیعی و علی جای می‌گیرد؛ شبکه‌ای که موضوع علوم طبیعی است (Husserl, 1970, p. 81). هوسرل تأکید می‌کند تا زمانی که نفس در چنین نسبتی با بدن و جهان فهمیده شود، نمی‌توان از اگوی استعلایی سخن گفت. اگوی استعلایی، از نظر هوسرل، نه بخشی از جهان طبیعی است و نه در نسبت علی با آن قرار دارد، بلکه سوژه‌ای است که جهان طبیعی، با تمامی ابعاد عینی و علمی‌اش، در افق آگاهی او معنا می‌یابد. دکارت، با حفظ دوگانگی نفس-بدن، هرگز این افق استعلایی را به طور کامل نمی‌گشاید و در نتیجه، اگو را در سطح روان‌شناختی نگه

می‌دارد (Husserl, 1970, p. 82).

سومین محور نقد هوسرل، روان‌شناختی‌بودن آگوی دکارتی است. هوسرل معتقد است تلقی او از آگو به عنوان جوهری اندیشنده، راه را برای تفسیر روان‌شناختی از سوژه هموار می‌کند. هنگامی که آگو به عنوان یک موجود یا ذات تعریف شود، فعالیت‌های آن — اندیشیدن، شک‌کردن، تصورکردن — به حالات یا افعال یک ذهن فردی فروکاسته می‌شوند. از این جنبه، یقین فلسفی به تجربه‌های درونی یک سوژه خاص وابسته می‌شود؛ امری که با پروژه استعلایی ناسازگار است (Husserl, 1982, pp. 25-26). هوسرل در برابر این گرایش، بر تمایز قاطع میان آگو به عنوان سوژه تجربی و آگو به عنوان سوژه استعلایی تأکید می‌کند. آگوی استعلایی نه مجموعه‌ای از حالات روانی، بلکه مرکز ساختاری تمامی کنش‌های قصدی است. این تمایز، از نظر هوسرل، در فلسفه دکارت به طور کامل صورت‌بندی نمی‌شود؛ زیرا دکارت فاقد تحلیل قصدیت آگاهی است. بدون مفهوم قصدیت، آگو ناگزیر به عنوان حامل حالات ذهنی فهمیده می‌شود و نه به عنوان شرط امکان ظهور معنا (Husserl, 1970, pp. 82-83).

نقد چهارم و شاید بنیادی‌ترین نقد هوسرل، به مسئله اپوخه بازمی‌گردد. هوسرل شک دکارتی را پیش‌درآمدی مهم بر اپوخه پدیدارشناختی می‌داند، اما هم‌زمان تأکید می‌کند این شک هرگز به اپوخه کامل منجر نمی‌شود. دکارت، از نظر هوسرل، شک را به عنوان روشی موقتی به کار می‌گیرد تا به یقین‌هایی متافیزیکی دست یابد؛ از جمله اثبات وجود خدا و واقعیت جهان خارج. در نتیجه، شک دکارتی پس از انجام وظیفه روش‌شناختی خود کنار گذاشته می‌شود و جهان به عنوان واقعیتهای مستقل و بدیهی بازمی‌گردد (Husserl, 1970, pp. 78-79). هوسرل دکارت را متهم می‌کند که برخلاف ادعای خود مبنی بر «شک رادیکال»، ایده‌آل علم هندسی و استنتاجی را به عنوان یک پیش‌فرض پذیرفته است. دکارت گمان می‌کرد فلسفه باید به سبک ریاضیات و بر پایه اصول موضوعه بنا شود. به همین دلیل، او از کوگیتو فقط به عنوان یک «اصل

موضوعه» یا «بنیان بدیهی» برای استنتاج‌های بعدی استفاده کرد، به جای آنکه خود این قلمرو آگاهی را به صورت پدیدارشناختی توصیف و تحلیل کند (Husserl, 1982, p. 24). در مقابل، اپوخه پدیدارشناختی هوسرل تعلیقی رادیکال و پایدار است که هدف آن نه اثبات یا نفی جهان، بلکه بررسی شیوه ظهور آن در آگاهی است. از نظر هوسرل، دکارت هرگز این گام را بر نمی‌دارد؛ زیرا او بلافاصله پس از کوگیتو، در پی بازسازی متافیزیکی جهان برمی‌آید. این بازگشت شتاب‌زده به متافیزیک مانع از آن می‌شود که آگو به عنوان آگوی استعلایی تثبیت شود؛ آگویی که نه در جهان، بلکه پیش از هر گونه موضع‌گیری درباره جهان قرار دارد (Husserl, 1982, pp. 25-26).

در جمع‌بندی خوانش هوسرل، می‌توان گفت دکارت از نظر او متفکری است که امکان فلسفه استعلایی را کشف می‌کند، اما به دلیل وفاداری به مفروضات متافیزیکی سنتی — از جمله جوهرانگاری، دوگانگی نفس-بدن و تلقی غیرانتقادی از جهان — نمی‌تواند این امکان را به فعلیت برساند. دکارت نتوانست تفاوت میان «روان‌شناختی» (که بخشی از جهان است) و «من استعلایی» (که جهان برای او ظاهر می‌شود) را درک کند. این لغزش دکارت باعث شد فلسفه مدرن برای قرن‌ها در بن‌بست جدایی ذهن و عین و مسائل لاینحل بازنمایی گرفتار بماند (Husserl, 1982, p. 26). آگوی دکارتی، در این چارچوب، نه آگوی استعلایی، بلکه آگویی متافیزیکی و بالقوه روان‌شناختی است؛ آگویی که هرچند از نظر شناخت شناختی تقدم دارد، از نظر استعلایی هنوز در افق جهان باقی می‌ماند. به همین دلیل، هوسرل پروژه پدیدارشناسی استعلایی خود را نه گسستی کامل از دکارت، بلکه تلاشی برای تکمیل کاری می‌داند که دکارت آن را آغاز کرده، اما ناتمام رها کرده است.

### ۳- دفاع ایجابی از خوانشی غیرهوسرلی از کوگیتوی

دکارتی: آگو کوگیتو به مثابه ساختاری استعلایی

اگر خوانش هوسرل از دکارت را به طور موقت تعلیق

کنیم و مستقیماً به منطق درونی تأملات در فلسفه اولی بازگردیم، می‌توان نشان داد آگوی دکارتی را نمی‌توان به سادگی به یک گزاره روان‌شناختی یا جوهری درون‌جهانی فروکاست. برعکس، ساختار شک دکارتی و نحوه ظهور کوگیتو در دل این شک، دلالت بر آن دارد که آگو در فلسفه دکارت، دست‌کم در لحظه بنیادین خود، واجد کارکردی استعلایی است؛ یعنی شرط امکان شک، یقین و هر گونه نسبت شناختی با جهان.

نقطه آغاز این تحلیل، فهم دقیق مراحل شک دکارتی است. دکارت در تأمل اول، شک را نه به عنوان یک حالت روانی، بلکه به عنوان روشی نظام‌مند و تصاعدی به کار می‌گیرد. شک از جهان محسوس آغاز می‌شود؛ آنچه از طریق حواس به ما داده می‌شود، به دلیل خطاپذیری حواس، به تعلیق درمی‌آید (Descartes, 1984, p. 12). در گام بعد، دکارت حتی بدن خود را — به مثابه امری که از طریق حس و تخیل شناخته می‌شود — در معرض شک قرار می‌دهد. فرض رؤیا به طور خاص نشان می‌دهد نه فقط اشیای خارجی، بلکه خود بدن نیز می‌تواند صرفاً پدیداری ذهنی باشد (Descartes, 1984, p. 13). گام رادیکال‌تر، شک در ریاضیات و بدیهیات عقلانی از طریق فرض «شیطان فریبکار» است. این فرض که معمولاً به اشتباه صرفاً به عنوان اغراق بلاغی فهمیده می‌شود، در واقع کارکردی استعلایی دارد: حتی ساختارهای صوری عقل نیز به طور موقت تعلیق می‌شوند تا هیچ پیش‌فرضی — حتی عقلانی — بدون توجیه باقی نماند (Descartes, 1984, pp. 14-15). در این نقطه، جهان، بدن و حتی نظام‌های صوری شناخت همگی به تعلیق درآمده‌اند. بسیاری از مفسران بر این نکته تأکید دارند که در ساختار استدلالی تأملات، جهان به طور کامل به تعلیق درمی‌آید و فقط آگو باقی می‌ماند. گورو این تعلیق را نه صرفاً شک، بلکه نوعی «تعلیق روش‌شناختی تمام‌عیار» می‌داند که از نظر ساختاری شباهت‌هایی جالب توجه به اپوخه دارد (Guieroult, 1984, pp. 20-21). هرچند دکارت این تعلیق را دائمی نمی‌کند، در سطح روش‌شناختی، آگو بی‌تردیدی

مقدم بر هر گونه اثبات جهان است. این تقدم روش‌شناختی، به ویژه در تحلیل‌های معاصر ژان-لوک ماریون، به شکلی رادیکال بازخوانی شده است. ماریون با مفهوم «کوگیتوی بدون هستی‌شناسی»، استدلال می‌کند کوگیتو را می‌توان مستقل از هر گونه تعهد جوهری فهمید (Marion, 1999, pp. 93-95). در این حالت، کوگیتو نه اثبات وجود یک چیز، بلکه گشایش یک میدان ظهور است؛ میدانی که در آن، شک، اندیشیدن و بداهت ممکن می‌شوند. چنین خوانشی، هرچند پدیدار‌شنا سانه است، نشان می‌دهد کوگیتو الزاماً به جوهرانگاری تقلیل‌پذیر نیست. گاکروگر نیز با تأکید بر ساختار خودارجاعی کوگیتو، نشان می‌دهد آگو در فلسفه دکارت پیش از هر گونه تعیین متافیزیکی، به عنوان نقطه‌ای غیرقابل حذف در فرایند شناخت عمل می‌کند (Gaukroger, 1995, p. 309). از این نظر، حتی اگر دکارت بعدها نفس را جوهر بنامد، این نام‌گذاری لزوماً ماهیت استعلایی لحظه کوگیتو را از میان نمی‌برد. نکته مهم دیگر نسبت نفس دکارتی با خداست. دکارت نفس را مخلوق خدا می‌داند، اما هم‌زمان بر شباهت ساختاری عقل انسانی با عقل الهی تأکید می‌کند، به ویژه در توانایی ادراک ایده‌های واضح و متعاضد (Descartes, 1984, pp. 40-42). برخی از مفسران، از جمله ژیلسون، این شباهت را نشانه‌ای از نوعی تعالی نفس می‌دانند که آن را از صرف درون‌جهانی‌بودن متمایز می‌کند (Gilson & Langan, 1963, pp. 60-63). نفس، هرچند مخلوق است، به واسطه عقلانیت خود، در مرتبه‌ای قرار می‌گیرد که آن را از اشیای جهان طبیعی جدا می‌کند.

نکته اساسی این است که شک دکارت، خود نیازمند یک شرط امکان است. شک نمی‌تواند در خلأ رخ دهد؛ شک همواره شک کسی است. درست در همین نقطه است که کوگیتو پدیدار می‌شود: «من می‌اندیشم، پس هستم» (Descartes, 1984, p. 17). اما این گزاره را نباید به عنوان نتیجه یک استدلال قیاسی یا یک کشف تجربی فهمید. دکارت خود تصریح می‌کند کوگیتو نه از طریق استنتاج، بلکه از طریق بداهت مستقیم درک می‌شود (Descartes, 1984, p. 17).

25, p. 1984). در اینجا، می‌توان نشان داد کوگیتو، پیش از آنکه گزاره‌ای روان‌شناختی دربارهٔ حالت ذهنی یک فرد باشد، ساختاری استعلایی دارد. آگو نه به عنوان «موجودی که می‌اندیشد»، بلکه به عنوان «آنچه بدون آن اندیشیدن، شک‌کردن و حتی فریب‌خوردن ممکن نیست» ظاهر می‌شود. اگر شیطان فریبکار مرا در همه چیز فریب دهد، نمی‌تواند مرا در این فریب دهد که «من هستم»؛ زیرا خود درک فریب مستلزم نوعی اندیشیدن و بودن است (Descartes, 1984, p. 17). در این نگاه، آگو نه درون جهان است و نه بخشی از آنچه به تعلیق درآمده، بلکه دقیقاً در مقام آن چیزی ظاهر می‌شود که تعلیق را ممکن می‌کند. این نکته برای دفاع از خوانش غیرهوسرلی حیاتی است. اگر آگو خود یکی از اشیای جهان بود — حتی شیئی درونی یا روانی — باید همراه با جهان به تعلیق درآید. اما دکارت نشان می‌دهد حتی در رادیکال‌ترین شک، چیزی باقی می‌ماند که نه قابل حذف است و نه قابل تعلیق.

در تأمل دوم، دکارت آگاهانه از توصیف جوهری و متافیزیکی آگو فراتر نمی‌رود. او می‌نویسد: «من چیستم؟ چیزی که می‌اندیشد» (Descartes, 1984, p. 19). اما بلافاصله رو‌شن می‌کند این «چیز» نه از طریق بدن، نه از طریق تخیل و نه از طریق هیچ‌گونه تعیین تجربی فهم می‌شود. حتی اگر بدن وجود نداشته باشد، حتی اگر جهان موهوم باشد، آگو همچنان باقی است. این استقلال از جهان و بدن دقیقاً همان چیزی است که خوانش درون‌جهانی از آگو را با مشکل مواجه می‌کند. گورو با تحلیل ساختار متافیزیکی تأملات نشان می‌دهد نفس دکارتی، دقیقاً به واسطهٔ فقدان امتداد، از نظم طبیعت متمایز می‌شود و در نتیجه، نمی‌توان آن را بخشی از جهان طبیعی تلقی کرد (Guerout, 1984, p. 37). در اینجا، می‌توان به طور دقیق‌تر به نقد هوسرل پاسخ داد. هوسرل معتقد است دکارت، با معرفی نفس به عنوان *res cogitans*، آگو را به جوهری در کنار سایر جواهر تبدیل می‌کند و از این طریق، آن را درون جهان جای می‌دهد. اما این نقد فقط در صورتی موجه است که میان لحظه

روش‌شناختی کوگیتو و تثبیت متافیزیکی نفس تمایزی قائل نشویم. بسیاری از مفسران دکارت، از جمله کاتینگهام و گورو، تأکید کرده‌اند دکارت آگاهانه این دو سطح را از هم جدا می‌کند (Cottingham & Marjorie, 1986, pp. 38–39; Guerout, 1984, pp. 48–52). هوسرل معمولاً کوگیتو را به عنوان یک کشف وجودی در بارهٔ «من موجود» تفسیر می‌کند که بلافاصله در قالب متافیزیکی جوهر فرومی‌افتد، اما مفسرانی مانند کاتینگهام، بر این نکته پای می‌فشارند که اهمیت اصلی کوگیتو نه در اثبات وجود یک جوهر، بلکه در تثبیت نقطه‌ای است که هر گونه شک و شناخت به آن بازمی‌گردد (Cottingham & Marjorie, 1986, pp. 45–52). کوگیتو پیش از آنکه گزاره‌ای هستی‌شناختی باشد، یک لحظهٔ روش‌شناختی و شناخت‌شناختی است. کاتینگهام نشان می‌دهد در متن تأملات، دکارت عامدانه از هر گونه توصیف مثبت و مفصل از ماهیت نفس در مرحلهٔ کوگیتو پرهیز می‌کند. در تأمل دوم، آنچه باقی می‌ماند «چیزی است که می‌اندیشد» (*res cogitans*)، اما این توصیف حداقلی است و بیش از آنکه ماهیت‌نگر باشد، کارکردی است (Descartes, 1984, p. 18). از این جنبه، می‌توان استدلال کرد هوسرل با تمرکز بر پیاپی‌های متافیزیکی بعدی، اهمیت لحظهٔ روش‌شناختی کوگیتو را کم‌رنگ می‌کند. ولی حتی اگر فرض کنیم دکارت در گذار از کوگیتو به آگو، از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی پل زده باشد، می‌توان این نقد را به خود هوسرل هم وارد کرد. اگرچه هوسرل مدعی است آگوی استعلایی جوهر یا موجود نیست بلکه افق یا میدان تجربه است، می‌توان گفت همین که به این افق و میدان تجربه آگوی استعلایی گفته شود، یعنی درغلتیدن به متافیزیک؛ یعنی دلالت هستی‌شناختی. هرچقدر نفس دکارتی بازگشت به متافیزیک باشد، به همان اندازه آگوی هوسرلی هم متافیزیکی است؛ هرچند خود هوسرل این اتهام را رد کند. تفاوت آگوی دکارتی و هوسرلی تا این مرحله فقط این است که نفس دکارتی فراتر از تجربه، فرازمان و فرامکان است؛ ولی آگوی هوسرلی مرز تجربه و

خاص و غیرپدیدارشناختی.

#### ۴- رویارویی خوانش استعلایی دکارت با نقد هوسرل:

##### تمایز استعلایی متافیزیکی و استعلایی پدیدارشناختی

اکنون که خوانشی غیرهوسرلی از آگوی دکارتی به مثابه ساختاری استعلایی بازسازی شد، می‌توان این خوانش را به طور مستقیم با نقد هوسرل مواجه کرد. اهمیت این رویارویی در آن است که نشان می‌دهد اختلاف میان دکارت و هوسرل - و به تبع آن، اختلاف میان خوانش‌های مختلف از آگو - نه صرفاً اختلافی تفسیری، بلکه اختلافی بنیادین در فهم «استعلاء»، «سوژه» و «بنیادگذاری فلسفه» است. فقط با تمایزگذاری دقیق میان این سطوح می‌توان از تقلیل دکارت به پیشاپدیدارشناسی ناکام، یا از تبدیل هوسرل به مفسری نادقیق از تاریخ فلسفه پرهیز کرد.

هوسرل، به ویژه در تأملات دکارتی، دکارت را به عنوان آغازگر چرخش به سوی سوژه می‌ستاید، اما هم‌زمان او را متهم می‌کند که این چرخش را تا پایان دنبال نکرده است. از نظر هوسرل، دکارت هرچند به کوگیتو دست می‌یابد، به جای آنکه آگو را به مثابه سوژه‌ای استعلایی و شرط امکان ظهور جهان فهم کند، آن را به سرعت به یک *res cogitans*، یعنی جوهری متافیزیکی در کنار سایر جواهر تبدیل می‌کند (Husserl, 1982, p. 24). این حرکت، از نظر هوسرل، موجب می‌شود آگو همچنان در افق «جهان» باقی بماند. این نقد در بحران علوم اروپایی صورت‌بندی تاریخی-مفهومی دقیق‌تری می‌یابد. هوسرل نشان می‌دهد دکارت، با وجود رادیکالیسم شک، همچنان در افق متافیزیک سنتی می‌اندیشد؛ افقی که در آن، جهان - حتی اگر موقتاً مشکوک باشد - به عنوان کلیتی از موجودات مفروض باقی می‌ماند (Husserl, 1970, p. 79). از این نظر، نفس دکارتی «چیزی است در جهان»، نه شرط امکان ظهور جهان. در اینجا، باید اذعان کرد نقد هوسرل بی‌پایه نیست. دکارت واقعاً پس از تأمل دوم، به زبان جوهری باز می‌گردد و نفس را به عنوان

افقی است که تجربه را ممکن می‌کند. کوگیتوی دکارت، به عنوان نقطه آغاز، نه نتیجه یک نظریه جوهری درباره نفس، بلکه شرط امکان هر گونه نظریه‌پردازی است. حتی اثبات وجود خدا - که هوسرل آن را بازگشت به متافیزیک سنتی می‌داند - فقط از طریق آگو ممکن می‌شود. دکارت تصریح می‌کند یقین به وجود خدا مبتنی بر ایده خدا در ذهن من است و این ذهن همان آگویی است که پیش‌تر در کوگیتو تثبیت شده است (Descartes, 1984, p. 31). بنابراین، حتی خدا نیز از نظر روش‌شناختی متأخر از آگو است؛ هرچند از نظر هستی‌شناختی مقدم باشد. این تقدم روش‌شناختی آگو بر جهان و حتی بر خدا دلالت‌های استعلایی روشنی دارد. آگو نه به عنوان موجودی در کنار سایر موجودات، بلکه به عنوان افق امکان هر گونه اثبات و یقین عمل می‌کند. این نکته به ویژه در تحلیل دکارت از خطا و حقیقت آشکار می‌شود: خطا فقط در نسبت میان فاهمه و اراده ممکن است و این نسبت فقط درون ساحت آگو معنا دارد (Descartes, 1984, p. 40).

در این چارچوب، می‌توان گفت نفس دکارتی، حتی اگر جوهر هم نامیده شود، کارکردی دارد که به نحوی قابل ملاحظه با ایده استعلایی هم‌افق است. نفس نه بخشی از جهان طبیعی است و نه حتی بخشی از «جهان درونی» به معنای روان‌شناختی مدرن. روان‌شناسی، به عنوان علم تجربی نفس، خود متأخر از کوگیتو است و بدون آن معنا ندارد. بنابراین، فروکاستن آگو به «سوژه روان‌شناختی»، آن گونه که هوسرل ادعا می‌کند، از نظر دکارتی قابل دفاع نیست. در نهایت، دفاع ایجابی از خوانش غیرهوسرلی از آگوی دکارتی به این نتیجه می‌رسد که کوگیتو را باید به عنوان ساختار استعلایی پیشینی فهمید، نه یک گزاره تجربی، نه یک توصیف روان‌شناختی و نه حتی در وهله نخست، یک تعین متافیزیکی. آگو آن چیزی است که بدون آن نه شک ممکن است، نه یقین و نه حتی فریب. این نقش دقیقاً همان چیزی است که آن را از درون‌جهانی بودن مصون می‌دارد و امکان گفت‌وگو با سنت فلسفه استعلایی - از کانت تا هوسرل - را فراهم می‌کند؛ هرچند به شیوه‌ای

*substantia* تعریف می‌کند. افزون بر این، دکارت هرگز به صراحت ساختار قصدی آگاهی را تحلیل نمی‌کند؛ آگاهی نزد او «اندیشیدن» است، اما این اندیشیدن به مثابه «آگاهی از چیزی» به نحو پدیدارشناختی گشوده نمی‌شود. همین فقدان تحلیل قصدیت است که به هوسرل امکان می‌دهد تا بگوید آگوی دکارتی هرگز از روان‌شناسی یا متافیزیک به طور کامل رهایی نمی‌یابد. اما نکته اساسی این است که از این ضعف واقعی، نتیجه‌ای قوی‌تر از آنچه مجاز است، استخراج می‌شود. هوسرل از این واقعیت که دکارت تحلیل قصدی ارائه نمی‌دهد، نتیجه می‌گیرد آگوی دکارتی ضرورتاً درون‌جهانی است. این گذار استنتاجی دقیقاً همان نقطه‌ای است که می‌توان آن را به چالش کشید. برای تبیین جایگاه آگوی دکارتی، ضرورت دارد مسیری که هر دو فیلسوف به استعلاء می‌رسند را توضیح دهیم.

دکارت و هوسرل هر دو پروژه فلسفی خود را با مسئله بدهت و یقین آغاز می‌کنند و از این نظر، هر دو را می‌توان متفکران «آغازگر» در سنت فلسفی دانست. نزد دکارت، بدهت به آن چیزی اطلاق می‌شود که در برابر شک رادیکال مقاومت می‌کند و خود را به نحو بی‌واسطه و انکارناپذیر به آگاهی می‌نمایاند. شک روش‌مند دکارتی که به تدریج تمام داده‌های حسی، وجود بدن و حتی گزاره‌های ریاضی را در پراتنز قرار می‌دهد، در نهایت، به کوگیتو می‌انجامد: این واقعیت که تا جایی که شک می‌کنم یا می‌اندیشم، وجود دارم. بدهت کوگیتو نه نتیجه یک استدلال قیاسی است و نه حاصل تجربه حسی، بلکه نوعی درک بی‌واسطه اندیشیدن برای خویش است؛ اندیشیدنی که حتی فریب شیطان فریب‌کار نیز قادر به نفی آن نیست (Descartes, 1984, pp. 40–42). به این ترتیب، کوگیتو به مثابه نخستین اصل یقینی، نقطه عزیمت فلسفه دکارتی را تشکیل می‌دهد.

هوسرل نیز، هرچند در افقی متفاوت، بدهت را مبنای تفکر فلسفی خود قرار می‌دهد. بدهت نزد او نه به معنای یقین متافیزیکی در باره وجود اشیاء، بلکه به معنای داده‌شدن بی‌واسطه پدیدارها در تجربه آگاهی است. در

پدیدارشناسی، آنچه بدیهی است، نه «بودن» اشیاء، بلکه نحوه پدیدارشدن آنهاست. هوسرل از طریق اپوخه، تعلیق نگرش طبیعی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، توجه را از جهان مفروض به خود جریان آگاهی معطوف می‌کند. در این سطح، او نیز به کوگیتو می‌رسد؛ یعنی به این ساختار بنیادی که هر تجربه‌ای، تجربه «من می‌اندیشم»، «من ادراک می‌کنم» یا «من قصد می‌کنم» است (Husserl, 1982, p. 22). از این نظر، می‌توان گفت دکارت و هوسرل در کشف کوگیتو مشترک هستند و هر دو از طریق تأمل در تجربه – یا دقیق‌تر، در کنش اندیشیدن – به این نقطه بنیادین دست می‌یابند.

همین رسیدن مشترک به کوگیتو را می‌توان نوعی استعلاء از تجربه طبیعی دانست. در هر دو مورد، فیلسوف از پذیرش بدیهی جهان فاصله می‌گیرد و به شرط امکان شک، آگاهی یا تجربه نظر می‌کند. با این حال، اختلاف اساسی از آنجا آغاز می‌شود که هر یک کوگیتو را چگونه تفسیر می‌کند و آن را به چه افقی ارجاع می‌دهند. هوسرل مدعی است دکارت به محض گذار از کوگیتو به آگو، از سطح تحلیل معرفت‌شناختی به سطح تعهد هستی‌شناختی پل می‌زند. دلیل این مدعا آن است که دکارت کوگیتو را به منزله صفتی در نظر می‌گیرد که نیازمند موضوع یا جوهری است که این صفت به آن تعلق داشته باشد. در چارچوب متافیزیک جوهری دکارتی، اندیشیدن به عنوان صفت نمی‌تواند معلق بماند و ناگزیر باید به جوهری نسبت داده شود؛ از این رو، دکارت به این نتیجه می‌رسد که «من» یک جوهر اندیشنده، یعنی نفس، هستم (Descartes, 1984, pp. 54–56). از نظر هوسرل، این گذار به منزله نوعی درافتادن در متافیزیک است؛ زیرا کوگیتو از سطح بدهت تأملی به سطح تعین هستی‌شناختی ارتقا می‌یابد. در مقابل، هوسرل اصرار دارد خود او پس از کشف کوگیتو، چنین پلی به هستی‌شناسی نمی‌زند. در تحلیل پدیدارشناختی، کوگیتو به یک «قطب» یا «میدان» ختم می‌شود که وحدت‌بخش جریان‌های متکثر آگاهی است، بی‌آنکه به منزله جوهر یا موجودی مستقل در نظر

گرفته شود. آگوی استعلایی نزد هوسرل نه نفس است و نه شیء، بلکه صرفاً قطب هم‌بستگی کنش‌های قصدی است؛ همان نقطه‌ای که همه تجربه‌ها به آن ارجاع داده می‌شوند، زیرا هر تجربه‌ای ضرورتاً تجربه «برای یک من» است (Husserl, 1982, p. 23). از آنجا که این تحلیل در سطح تجربه و شرط امکان تجربه باقی می‌ماند، هوسرل مدعی است گرفتار روان‌شناسی گرایی یا متافیزیک نمی‌شود.

با این حال، همین‌جا می‌توان پرسشی انتقادی طرح کرد: اگر هوسرل همه تجربه‌ها را در نهایت به یک «آگوی استعلایی» ارجاع می‌دهد، آیا این آگو ناگزیر حامل نوعی دلالت هستی‌شناختی نمی‌شود؟ حتی اگر این آگو نه جوهر باشد و نه موجود، به نظر می‌رسد نام‌گذاری آن به عنوان «من» یا «آگو» مستلزم پذیرش نوعی وحدت بنیادین باشد که فراتر از صرف کنش‌ها یا ساختارهای پراکنده است. اگر قرار بود به طور کامل از هر گونه تعهد هستی‌شناختی پرهیز شود، شاید کافی بود از «قطب تجربه» یا «هم‌بستگی کنش‌های قصدی» سخن گفته شود، بی‌آنکه این قطب به یک «من» نسبت داده شود. از این جنبه، می‌توان استدلال کرد همان‌گونه که هوسرل دکارت را به گرفتارشدن در متافیزیک از طریق ارجاع کوگیتو به نفس متهم می‌کند، خود او نیز با ارجاع کوگیتو به آگو، هرچند به نحوی محتاطانه و غیرتصریحی، کاملاً از تعهد متافیزیکی‌هایی نمی‌یابد. در نهایت، تفاوت اساسی دکارت و هوسرل نه در اصل استعلایی‌بودن کوگیتو، بلکه در نوع استعلاء نهفته است. نفس دکارتی در افق استعلایی متافیزیکی فهم می‌شود و فراتر از تجربه، مکان و زمان قرار می‌گیرد؛ در حالی که آگوی هوسرلی نه فراتر از جهان است و نه درون آن، بلکه افق ظهور جهان و میدان امکان تجربه است. برای روشن شدن این مسئله، باید تمایزی بنیادین میان دو معنای استعلاء قائل شد: استعلایی متافیزیکی و استعلایی پدیدارشناختی.

در فلسفه هوسرل، «استعلاء» اساساً معنایی شناخت‌شناختی-پدیدارشناختی دارد، نه متافیزیکی؛ توماس آتیگ این نوع استعلایی هوسرلی را استعلایی افقی می‌نامد (Attig, 1980). امر استعلایی نزد هوسرل به آن سطحی از تحلیل اشاره می‌کند که در آن، شرایط امکان

ظهور، معنا و عینیت جهان بررسی می‌شود، بی‌آنکه هیچ تعهدی نسبت به وجود متافیزیکی اشیاء یا سوژه به مثابه «چیز» اتخاذ شود. هوسرل در تأملات دکارتی تصریح می‌کند اپو خه نه از کار جهان، بلکه تعلیق هر گو نه موضع‌گیری وجودی درباره آن است (Husserl, 1982, p. 25). آنچه پس از اپوخه باقی می‌ماند، نه «نفس» به معنای جوهری، نه ذهن روان‌شناختی، بلکه میدان آگاهی استعلایی است؛ میدانی که در آن، اشیاء فقط به مثابه پدیدار و در افق قصدیت ظهور می‌کنند. از این نظر، آگوی استعلایی نزد هوسرل نه جوهر است، نه موجودی درون جهان، نه حتی موجودی مستقل در کنار جهان، بلکه کانون قصدیت‌ها و ساختارهای معنابخش است؛ یعنی همان جایی که جهان «برای ما» معنا و عینیت می‌یابد. به همین دلیل، هوسرل به شدت با هر گونه جوهرانگاری آگو مخالفت می‌کند. بنابراین، استعلایی پدیدارشناختی نزد هوسرل به معنای قرارگرفتن در سطحی پیشا-هستی‌شناختی است که در آن، خود هستی جهان، به مثابه معنای برساخته در آگاهی، تحلیل می‌شود.

در مقابل، استعلایی دکارتی از نوعی دیگر است. دکارت به دنبال تعلیق جهان نه برای توصیف ظهور آن، بلکه برای یافتن بنیانی مطلق برای یقین است. در این معنا، آگو شرط امکان شک، یقین و اثبات است، اما این شرط امکان در افق متافیزیکی و الهیاتی صورت‌بندی می‌شود؛ آتیگ استعلایی دکارتی را استعلایی عمودی می‌نامد (Attig, 1980). نفس دکارتی، هرچند مخلوق خداست، به واسطه عقلانیت و غیرامتدادی‌بودن، از نظم جهان طبیعی فراتر می‌رود (Descartes, 1984, pp. 54-55). بنابراین، اینکه آگو در دکارت «جوهر» است، لزوماً به معنای درون‌جهانی‌بودن آن نیست. جهان نزد دکارت، در معنای دقیق، قلمرو امتداد و طبیعت است. نفس، به عنوان جوهری غیرامتدادی، به این معنا در جهان نیست. از این رو، آگوی دکارتی در لحظه کوگیتو نه بدن است، نه موجودی طبیعی و نه حتی نفس به مثابه شیء در جهان، بلکه سوژه‌ای است که نسبت به کل جهان تقدم روش‌شناختی دارد. به بیان دقیق‌تر، استعلایی دکارتی یعنی

عنوان خوانشی راهبردی فهمید. این امر به ویژه در بحران آشکار است؛ جایی که دکارت در روایت غایت شنا سانه هوسرل از تاریخ عقلانیت، نقشی دوگانه می‌یابد: هم قهرمان آغاز، هم مقصر انحراف. در نتیجه، تقابل میان دکارت و هوسرل را باید نه تقابل میان فلسفه‌ای استعلایی و فلسفه‌ای غیراستعلایی، بلکه تقابل میان دو مدل متفاوت از استعلاء دانست. آگو در دکارت استعلایی است، اما به نحو متافیزیکی؛ آگو در هوسرل استعلایی است، اما به نحو پدیدارشناختی. نادیده گرفتن این تمایز به خوانشی تقلیل‌گرایانه از هر دو متفکر می‌انجامد.

## ۵- نتیجه‌گیری

اکنون می‌توان با دقت بیشتری جایگاه آگوی دکارتی را در تاریخ فلسفه و نسبت آن را با پروژه پدیدارشناسی هوسرل ارزیابی کرد. آنچه این مقاله کوشید نشان دهد نه رد کامل نقد هوسرل و نه دفاع بی‌قیدوشرط از دکارت، بلکه بازگشایی امکان خوانشی بدیل از کوگیتو است؛ خوانشی که دکارت را واجد نوعی استعلاء اصیل، هرچند غیرپدیدارشناختی، می‌داند. این جمع‌بندی می‌کوشد این دستاورد را به صورت مفهومی تثبیت و پیامدهای آن را روشن کند.

نقطه عزیمت این جمع‌بندی این ادعاست که آگو در فلسفه دکارت نه صرفاً گزراهی روان شناختی است و نه صرفاً موجودی متافیزیکی در کنار سایر موجودات. کوگیتو، آن گونه که در منطق شک دکارتی پدیدار می‌شود، ساختاری دارد که فقط در افق «شرط امکان» قابل فهم است. این شرط نه شرط امکان ظهور پدیدارها (چنانکه در پدیدارشناسی هوسرل)، بلکه شرط امکان شک، یقین و بنیادگذاری شناخت است. به بیان دیگر، استعلاء دکارتی از جنس استعلاء شناخت شناختی-متافیزیکی است، نه استعلاء پدیدارشناختی. در این معنا، دکارت را می‌توان آغازگر نوعی فلسفه استعلایی دانست، بی‌آنکه او خود این مفهوم را به صورت صریح صورت‌بندی کرده باشد. این آغازگری دقیقاً در لحظه کوگیتو رخ می‌دهد: لحظه‌ای که در آن، جهان، بدن و حتی ساختارهای صوری عقل به

فراروی از جهان طبیعی از طریق متافیزیک، نه از طریق تحلیل تجربه. بنابراین، اختلاف دکارت و هوسرل بر سر استعلایی بودن یا نبودن آگو نیست. اختلاف بر سر این است که دکارت استعلاء را متافیزیکی می‌فهمد؛ یعنی آگو فراتر از جهان است، زیرا جوهر ناممتم است و به خدا شبیه است. هوسرل استعلاء را پدیدارشناختی می‌فهمد؛ یعنی آگو فراتر از جهان است، زیرا شرط امکان ظهور و معنای جهان است، نه به این دلیل که موجودی خاص است. از این رو، می‌توان گفت هوسرل دکارت را نه به دلیل فقدان استعلاء، بلکه به دلیل نوع خاص استعلاء او نقد می‌کند. هوسرل، با تعمیم مفهوم «جهان» به هر گونه افق هستی‌شناختی، نفس دکارتی را درون‌جهانی می‌خواند، اما این تعمیم، خود محصور چارچوب پدیدارشناختی اوست، نه الزاماً نتیجه‌ای که از متن دکارت به دست آید. پس دکارت و هوسرل، هر دو، هم در نقطه کوگیتو و هم در ارجاع دادن آن به یک نفس یا آگو تقریباً مشابه هستند. تفاوت فقط آنجاست که نفس دکارتی به معنای هستی‌شناختی فراتر از جهان است، ولی آگوی هوسرلی مرز و افق تجربه است؛ نفس دکارتی استعلاء متافیزیکی دارد، آگوی هوسرلی استعلاء پدیدارشناختی. تفاوت اساسی دو فیلسوف از این نقطه به بعد شروع می‌شود. دکارت به متافیزیک سنتی بازمی‌گردد و از طریق علیت و نظریه بازنمایی ایده‌ها، خدا و جهان را اثبات می‌کند (Descartes, 1984, pp. 78-89)؛ در حالی که هوسرل پروژه خود را به تحلیل ساختارهای ذاتی کوگیتو، قصدیت و زمان‌مندی آگاهی اختصاص می‌دهد (Husserl, 1970, p. 82).

در اینجا، می‌توان گفت ضعف دکارت نه در درون‌جهانی کردن آگو، بلکه در ناتمام ماندن تفسیر استعلایی آن است. دکارت نشان می‌دهد آگو شرط امکان شک و یقین است، اما این شرط امکان را به طور مفهومی گسترش نمی‌دهد. هوسرل این خلأ را می‌بیند و آن را با پدیدارشناسی قصدی پر می‌کند، اما در این فرایند، خطر آن وجود دارد که پروژه دکارتی را بر اساس معیارهای پروژه خود دآوری کند. از این جنبه، خوانش هوسرل را می‌توان نه به عنوان توصیفی خنثی از دکارت، بلکه به

تعلیق درمی‌آیند و چیزی باقی می‌ماند که حذف‌ناپذیر است. این حذف‌ناپذیری ویژگی یک «چیز» یا «واقعیت تجربی» نیست، بلکه ویژگی یک موقعیت ساختاری است. اگر آن چیزی است که بدون آن، حتی شک کردن ممکن نیست (Descartes, 1984, p. 17). از این نظر، می‌توان گفت کوگیتو و آگوی دکارتی واجد نوعی تقدم استعلایی بر جهان است. این تقدم نه به معنای تقدم زمانی و نه به معنای تقدم هستی‌شناختی به معنای سنتی، بلکه تقدم روش‌شناختی و مفهومی است. جهان فقط در صورتی می‌تواند مورد شک، اثبات یا شناخت قرار گیرد که پیشاپیش افقی وجود داشته باشد که در آن، شک و یقین معنا پیدا کنند. این افق همان آگو است.

با این حال، باید به روشنی تأکید کرد که این استعلاء، استعلاء پدیدارشناختی به معنای هوسرلی نیست. هوسرل به درستی نشان می‌دهد دکارت هرگز قصدیت آگاهی را تحلیل و آگو را به عنوان قطب وحدت جریان‌های قصدی توصیف نمی‌کند. آگاهی نزد دکارت «اندیشیدن» است، اما ساختار «آگاهی از چیزی» به طور توصیفی و نظام‌مند گشوده نمی‌شود. همین فقدان تحلیل قصدیت است که موجب می‌شود آگو در فلسفه دکارت همواره در معرض لغزش به سوی جوهرانگاری قرار گیرد. از این نظر، نقد هوسرل به دکارت واجد اعتبار است. هوسرل دقیقاً این حرکت را نشانه ناتمام‌ماندن انقلاب استعلایی دکارت می‌داند (Husserl, 1970, p. 83). اما آنچه این مقاله بر آن تأکید کرد این است که از این ضعف واقعی دکارت، نمی‌توان نتیجه گرفت که آگو نزد او ذاتاً درون‌جهانی یا روان‌شناختی است. درون‌جهانی بودن مفهومی است که در افق پدیدارشناسی معنا پیدا می‌کند؛ افقی که در آن، جهان نه مجموعه‌ای از موجودات، بلکه افق کلی ظهور است. دکارت در این افق نمی‌اندیشد. جهان نزد او، در معنای دقیق، قلمرو امتداد، طبیعت و مکان‌مندی است. نفس، به عنوان جوهری غیرامتدادی، دقیقاً به این معنا در جهان نیست (Descartes, 1984, pp. 54-55). از این رو، می‌توان گفت هوسرل، با تعمیم مفهوم «جهان» به هر گونه افق هستی‌شناختی، نفس دکارتی را درون‌جهانی می‌خواند. این

تعمیم، هرچند در چارچوب پدیدارشناسی موجه است، الزاماً از متن دکارت برنمی‌آید. به بیان دیگر، هوسرل دکارت را بر اساس معیارهای فلسفه استعلایی پدیدارشناختی داوری می‌کند، نه صرفاً بر اساس منطق درونی پروژه دکارتی.

در اینجا، تمایز میان دو مدل بنیادگذاری فلسفه اهمیت می‌یابد. دکارت در پی یافتن بنیانی مطلق برای یقین است؛ بنیانی که بتواند در برابر شک رادیکال مقاومت کند. این بنیاد، کوگیتو است. هوسرل، در مقابل، در پی توصیف ساختارهای پیشینی ظهور معنا و جهان است. بنیاد نزد او نه یک گزاره بدیهی، بلکه شبکه‌ای از ساختارهای قصدی است. این تفاوت در هدف به تفاوت در مفهوم آگو می‌انجامد. آگوی دکارتی، در نهایت، در افق متافیزیکی-الهیاتی تثبیت می‌شود. خداوند، به عنوان ضامن صدق ادراکات واضح و متمایز، نقشی اساسی در این افق دارد. اما نکته مهم آن است که حتی این بازگشت به خدا نیز از نظر روش شناختی متأخر از کوگیتو است. دکارت فقط از طریق آگو قادر است وجود خدا را اثبات کند (Descartes, 1984, p. 31). این تقدم روش شناختی نشان می‌دهد آگو - حتی در افق متافیزیکی - نقشی بنیادی و غیرقابل تقلیل دارد. از سوی دیگر، آگوی هوسرلی به طور آگاهانه از هر گونه تعهد هستی‌شناختی فاصله می‌گیرد (اگرچه، همان‌طور که در بالا اشاره کردیم، آگوی هوسرلی نیز دلالت متافیزیکی دارد). آگو نه مخلوق است، نه جوهر و نه حتی موجود. این آگو قطب وحدت قصدی است که فقط در جریان پدیدارها معنا دارد. این تفاوت بنیادین نشان می‌دهد نزاع میان دکارت و هوسرل را نباید به صورت ساده به نزاع میان «فلسفه استعلایی» و «فلسفه غیراستعلایی» تقلیل داد. هر دو پروژه استعلایی هستند، اما استعلایی به دو معنا و در دو افق متفاوت. در نتیجه، می‌توان گفت خوانش هوسرل از دکارت - که او را آغازگری ناکام می‌داند - بیش از آنکه توصیفی خشن از تاریخ فلسفه باشد، بخشی از روایت غایت‌شناسانه او از تاریخ عقلانیت است. این امر، البته، از ارزش پدیدارشناسی نمی‌کاهد، اما ما را به احتیاط تفسیری فرامی‌خواند.

- philosophy. In *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 2, pp. 1-62; 1<sup>st</sup> ed.; J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, & A. Kenny, Trans.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818998>
- Gaukroger, S. (1995). *Descartes: An intellectual biography* (1<sup>st</sup> ed.). Oxford University Press. <https://B2n.ir/sy3206>
- Gilson, E., & Langan, T. (1963). *Modern philosophy: Descartes to Kant* (1<sup>st</sup> ed.). Random House. <https://B2n.ir/ew1075>
- Gueroult, M. (1984). *Descartes' philosophy interpreted according to the order of reasons* (Vol. 1; 1<sup>st</sup> ed.; R. Ariew, Trans.). University of Minnesota Press. <https://B2n.ir/dq5950>
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology* (1<sup>st</sup> ed.; D. Carr, Trans.). Northwestern University Press. (Original work published 1936). <https://B2n.ir/zn6732>
- Husserl, E. (1982). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology* (7<sup>th</sup> ed.; D. Cairns, Trans.). Martinus Nijhoff. (Original work published 1931). <https://B2n.ir/zn6447>
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (1<sup>st</sup> ed.; P. Guyer & A. Wood, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1781/1787). <https://B2n.ir/hn2934>
- Marion, J. L. (1999). *On Descartes' metaphysical prism: the constitution and the limits of onto-theo-logy in Cartesian thought* (1<sup>st</sup> ed.; J. L. Kosky, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1986). <https://B2n.ir/zq5804>
- Moran, D. (2000). *Introduction to phenomenology* (1<sup>st</sup> ed.). Routledge. <https://B2n.ir/rr6387>
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity* (1<sup>st</sup> ed.). Harvard University Press. <https://B2n.ir/tf7429>
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology* (1<sup>st</sup> ed.). Stanford University Press. <https://B2n.ir/gd4510>

جمع‌بندی نهایی این مقاله آن است که آگوی دکارتی را می‌توان و باید به مثابه ساختاری استعلایی — اما در افق متافیزیکی — فهمید. این آگو نه درون‌جهانی است به معنای پدیدارشناختی، نه صرفاً روان‌شناختی و نه صرفاً یک «چیز کوچک در جهان». ضعف دکارت در آن است که این استعلاء را به طور مفهومی و توصیفی بسط نمی‌دهد و آن را در زبان جوهرانگاری تثبیت می‌کند. اما این ضعف نباید ما را از دیدن دستاورد بنیادین او بازدارد: کشف آگو به عنوان شرط امکان شک و یقین. این خوانش، در نهایت، امکان گفت‌وگویی سازنده میان دکارت و پدیدارشناسی را فراهم می‌کند؛ گفت‌وگویی که نه بر تقلیل یکی به دیگری، بلکه بر تمایزگذاری دقیق و فهم متقابل استوار است. دکارت و هوسرل، هر یک به شیوه خود، در پی بنیان‌گذاری فلسفه هستند. فهم این تفاوت نه فقط برای تاریخ فلسفه، بلکه برای تأمل معاصر درباره سوژه، عقلانیت و امکان بنیادگذاری شناخت، اهمیتی اساسی دارد.

## References

- Attig, T. (1980). Husserl and Descartes on the foundations of philosophy. *Metaphilosophy*, 11(1), 17-35. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1980.tb00092.x>
- Cottingham, J. (2008). *Cartesian reflections: Essays on Descartes's philosophy* (1<sup>st</sup> ed.). Oxford University Press. <https://B2n.ir/gp6009>
- Cottingham, J., & Marjorie, G. (1986). *Descartes* (1<sup>st</sup> ed.). The Philosophical Quarterly. <https://doi.org/10.2307/2219884>
- Descartes, R. (1984). *Meditations on first*