

The Problem "I" in Galen Strawson



Elaheh Khoshzaban (corresponding author)

M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Qom University, Qom, Iran.

elaheh.khoshzaban@gmail.com

Zahra Khazaei

Professor of Philosophy and Theology Department, Qom University, Qom, Iran.

z-khazaei@qom.ac.ir

Abstract

One of the topics in the philosophy of mind is the discussion of "I", which philosophers have referred to in various interpretations as "The self", "personal identity", "ego", "soul" and "spirit". Philosophers' different theories about the existence and even the nature of this seemingly simple and obvious have turned it into a philosophical problem. Galen Strawson is a physicalist who has addressed this issue by interpreting "The self". On the one hand, he believes in the existence of the "empirical self", but on the other hand, he denies such qualities as Long-term persistence, personality, and agency, which seem to be essential to the meaning of the "I". The present paper tries to address, by an analytical-critical method, the question of how Strawson believed in the existence of the "I" despite the non-acceptance of these three characteristics. In this regard, first Strawson's view on the nature and existence of the "I" is analyzed, and after evaluating his view, it is concluded that the elimination of these three characteristics is due to weaknesses such as adopting a physicalist basis, a phenomenological method, and a purely mental view of the "I", confusion of the two positions of Truth and proof and his weakness in explaining the nature of unity over time.

Keywords: I, Self, Phenomenology, Physicalism, Long-Term Persistence, Personality, Agency, Galen Strawson..

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.8.10**

Accepted date: **2021.12.25**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.47414.2938](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.47414.2938)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

Galen Strawson is reductionist physicalist philosopher who has discussed problem "I" in detail. According to him, the perception of "I" in each person is mental experience and is distinct from use of the word "I" to refer to the human being considered as a whole. He equates this experience with a physical object, which is a substance with both empirical and non-empirical aspects. The present study analyzes and evaluates Galen Strawson's view of Problem "I".

Phenomenological explanation of "I"

Strawson prioritizes an understanding of the nature of the "I". He considers the knowledge of this nature as an empirical perception and therefore the method he adopts in order to study the characteristics and structure of this experience is a phenomenological method. In this regard, he proposes eight possible phenomenal features for the concept of "I". These features are as follows:

- (1) A thing, in some robust sense
- (2) A mental thing, in some sense
- (3, 4) A single thing that is single both synchronically considered and diachronically considered
- (5) Ontically distinct from all other things
- (6) A subject of experience, a conscious feeler and thinker
- (7) An agent
- (8) A thing that has a certain character or personality

But in his view, "I" can be explained only by the four characteristics. A subject of experience that is single, mental thing (or Sesmet).

Pearl view; ontological interpretation of "I"

Strawson proposes his ontological theory as the "Pearl view". it suggests that many mental selves exist, one at a time and one after another, like pearls on a string, in the case of something like a human being.

Evaluation

Strawson's empiricist and phenomenological approach is flawed in that it relies on the senses and ultimately reduces consciousness to a part of the physical essence and it offers no explanation of how consciousness arises from physical substance.

Another major drawback is the removal of "long-term diachronic continuity". Rejection of this feature can be attributed to the lack of a unifying factor over time. Because he considers the sense of the single mental self to be clear and complete at any given time. In other words, this unity lasts only for a certain short period of time, that is hiatus-free stretch of consciousness when the experience takes place. Therefore, he is unable to explain the continuity of one's conscious experiences of oneself from one moment to the next.

Another weakness in his theory is the omission of the feature of "agency". Because first of all, this claim is against intuition and moral rules. For human identity requires change, change requires motivation and purpose, that is, voluntary action.

Secondly, given that Strawson on the one hand rejects free agency and on the other hand believes in low-level choices in humans, he has fallen into a kind of contradiction.

Strawson also does not consider "personality" necessary for the concept of "I". This claim can be traced back to two weaknesses in his theory. One is his weak explanation of the unity of consciousness. Because personality is defined in relation to the existence of a single self over time. This defect can also be attributed to the confusion of the two positions of Truth and proof. Because the acquisition of knowledge of each person to "I" is possible in two ways: immediate cognition and mediated knowledge. The presential knowledge can be considered as self-knowledge in truth, unlike the conceptual knowledge that is created for the person with the help of sensory tools in the position of proof, and it is permissible from this. Since Strawson is oblivious to the realm of the abstract and considers "I" to be only a mental being, presential knowledge cannot be explained to him and has no such distinction from science.

Conclusion

Strawson tries to offer a solution to explain Problem "I" by presenting the pearl view. This theory, although it has strengths in terms of defining physical substance and the Experience/Experiencer Thesis, and considering property as a level of substance, which together make the concept of "I" equivalent to consciousness; But there are also weaknesses in the empirical approach and the phenomenological method and the elimination of characteristics such as long-term diachronic continuity, personality and agency.

References

- 0 Strawson, Galen (2017) *The Subject of Experience*, Oxford: Oxford University Press.
- 0 Strawson, Galen (1997) "The self", *Consciousness Studies*, 4(5-6): 405-428.
- 0 Strawson, Galen (1999) "The Self and the SESMET", *Consciousness Studies*, 6(4): 99-135.
- 0 Noonan, Harold W. (2003) *Personal Identity*, Routledge: London and NewYork.





مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۶ / شماره ۳۸ / بهار ۱۴۰۱

مسئله «من» در نگاه گلن استراوسن

الهه خوش‌زبان (نویسنده مسئول)

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. elaheh.khoshzaban@gmail.com

زهرا خزاعی

استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم، قم، ایران. z-khzaei@qom.ac.ir

چکیده

یکی از مباحث مطرح در فلسفه ذهن بحث از «من» است که فلاسفه با تعابیر مختلف خود، هویت شخصی، نفس و روح از آن یاد کرده‌اند. نظریات متفاوت فلاسفه درباره هستی و حتی چیستی این مفهوم به نظر ساده و بدیهی، آن را به یک مسئله فلسفی تبدیل نموده است. استراوسن فیلسوفی فیزیکالیست است که با تعبیر «خود» به این مسئله پرداخته است. وی از یک سو قائل به وجود «من تجربی» است؛ اما از سوی دیگر، ویژگی‌هایی چون استمرار، شخصیت و عاملیت را منکر شده است. درحالی که به نظر می‌رسد این مؤلفه‌ها، ویژگی‌هایی اساسی برای معنای «من» می‌باشند. نوشتار حاضر با روش تحلیلی-انتقادی سعی می‌کند از بستر تحلیل مؤلفه‌های مفهوم «من» مورد نظر استراوسن، به این سؤال بپردازد که وی چگونه با عدم پذیرش این سه ویژگی، وجود «من» را باور کرده است. در این راستا، ابتدا دیدگاه استراوسن درباره ماهیت و وجود «من» تحلیل شده و پس از ارزیابی دیدگاه او این نتیجه حاصل می‌شود، که حذف این سه ویژگی ناشی از نقاط ضعفی چون اتخاذ مبنای فیزیکالیستی، رویکرد تجربه‌گرایی و روش پدیدارشناسانه و نگاه ذهنی صرف به «من»، نیز خلط دو مقام ثبوت و اثبات و ضعف در تبیین ویژگی وحدت در طول زمان است.

کلیدواژه‌ها: من، خود، پدیدارشناسی، فیزیکالیسم، استمرار طولانی مدت، شخصیت، عاملیت، گلن استراوسن.

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۴

۱. مقدمه

مسئله «من» یا «هویت شخصی» از مهم‌ترین مباحث فلسفه ذهن است که با مسائل مهم فلسفی دیگر همچون «این‌همانی شخصی»، «مسئله ذهن-بدن»، جاودانگی و حتی «مسئله دشوار آگاهی» مرتبط بوده و متقدم بر آن‌هاست. لذا پرداختن به «مسئله من» علاوه بر آنکه به لحاظ نظری بحثی ارزشمند است به دلیل تأثیری که در حل دیگر مسائل مطرح در فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی و فلسفه دین دارد اهمیت ویژه دارد.

درباره مسئله «من»، در طول تاریخ، دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشته است. چنانچه برخی فلاسفه ناتوان از تبیین آن، وجودش را راز انگاشته‌اند و برخی دیگر، به رغم پذیرش وجودش، در ماهیت و چیستی آن اختلاف نظر دارند. لذا بحث درباره متافیزیک و ماهیت این مفهوم، سبب ایجاد مسئله فلسفی «من» شده است. تبیین این مسئله که در ادبیات فلسفی سنتی سابقه‌ای دیرینه دارد و معمولاً از آن به هویت شخصی تعبیر می‌شود، از مباحث مهم فلسفه ذهن معاصر است.

به طور کلی تحلیل فلاسفه از «هویت شخصی»، بسته به اینکه انسان را به عنصری واحد تحویل ببرند یا آن را مرکب از بیش از یک عنصر بدانند، به دو شاخه تقلیل‌گرا (reductionist) و ناتقلیل‌گرا (nonreductionist) قابل تقسیم است. در رویکرد تقلیل‌گرایانه، انسان یا به عنصر فیزیکی تقلیل برده می‌شود یا به عنصری غیرفیزیکی. تقلیل‌گرایان فیزیکالیست هویت شخصی را به عنصری فیزیکی مانند بدن، مغز، عنصر بیولوژیکی، فعالیت‌های عصبی یا حالات فیزیکی و شیمیایی مغزی تقلیل می‌دهند و تقلیل‌گرایان ایده‌آلیست هویت انسان را عبارت از حافظه، آگاهی، حالات مستمر روانشناختی مانند باورها، خاطرات، تمایلات می‌دانند. فیزیکالیست‌ها علیرغم اتفاق در انکار نفس مجرد انسانی، در اینکه انسان تنها به عنصری فیزیکی فروکاسته شود یا عناصری غیر از اجزاء اولیه جسم در شکل‌گیری آن دخالت داشته باشند، اختلاف نظر دارند. از این رو به دو شاخه تقلیل‌گرا و ناتقلیل‌گرا تقسیم می‌شوند. تقلیل‌گرایان این فروکاستن را می‌پذیرند اما ناتقلیل‌گرایان با نگاهی کل‌نگرانه به انسان، علاوه بر عنصر فیزیکی، از عوامل فراتر از اجزاء زیرین، مثل روابط اجتماعی انسان، عوامل فرهنگی و ارتباط انسان با خدا به عنوان عناصر سازنده هویت شخصی یاد می‌کنند.^۱ نرسی مورفی^۲ از جمله فیزیکالیست‌های غیرتقلیل‌گرا و دنیل دنت^۳، پیتر ون

اینوگن^۴، روبرت کین^۵ و گلن استراوسن از جمله فلاسفه تقلیل‌گرا هستند که هرکدام، هرچند با تفسیرهای متفاوت، به‌گونه‌ای از فیزیکیالیسم دفاع کرده‌اند.

ناتقلیل‌گرایان که عمدتاً به‌عنوان دوگانه‌انگار شناخته می‌شوند، انسان را مرکب از دو عنصر فیزیکی و غیرفیزیکی می‌دانند و باز به دو قسم جوهری و ویژگی تقسیم می‌شوند. دوگانه‌انگار جوهری دو دسته‌اشیای اساساً متفاوت، یعنی اذهان غیرفیزیکی و بدنهای مادی که هر دو از سنخ جوهرند، را سازنده هویت انسان می‌دانند و دوگانه‌انگار ویژگی به جوهرهای مادی که دارای هر دو نوع ویژگی ذهنی غیرفیزیکی و ویژگی‌های مادی اند باور دارد (مسلین، ۲۰۱۱: ۹۶). از دوگانه‌انگاران می‌توان ارسطوییان، دکارتیان و از فیلسوفان معاصر ریچارد سوین برن^۶ را نام برد. فیلسوفان مسلمان هم عمدتاً دوگانه‌انگارند.

از جمله فیلسوفان فیزیکیالیست تقلیل‌گرای معاصر که درباره «مسئله من» به تفصیل بحث کرده گلن استراوسن^۷ است، وی در آثارش معمولاً با واژه «خود» یا «خود-تجربه» (Self-experience) برای اشاره به «من» استفاده می‌کند. به بیان وی هر چند مسئله مهم «خود»، مسئله‌ای متافیزیکی است ولی تا ماهیت یا معنای «خود» مشخص نشود نمی‌توان درباره وجود و نحوه وجود آن سخن گفت. لذا بحث درباره چیستی «خود» بر مباحث متافیزیکی تقدم دارد.

استراوسن این شناخت ماهوی را از سنخ شناخت پدیداری می‌داند که از طریق تجربه درونی «خود» یا «من» حاصل می‌شود. بدین منظور، وی این تجربه را معادل با شیئی فیزیکی قلمداد می‌کند که این شیئی فیزیکی، جوهریست دارای هر دو جنبه فیزیکی و ذهنی. از این رو وی تبیینی متفاوت از رویکردهای رایج از فیزیکیالیسم ارائه می‌کند که در آن، «خود»، در عین حال که فیزیکی است و وجود آن وابسته به ارگانیک مغز و فعالیت‌های عصبی است، ذهنی است. وی دیدگاه خود را نوعی «همه‌آگاهی» (Panpsychism) می‌داند و از خود ذهنی یا آگاه به‌عنوان هویت شخصی دفاع می‌کند. استراوسن این ویژگی مهم را به همراه دیگر ویژگی‌های سازنده هویت شخصی، از جمله شیئیت، وحدت و ... در آثار گوناگونی از جمله کتاب‌های «خود» (The Self?) و «فاعل تجربه» (The Subject of experience) و همچنین مقالاتی نظیر «خود»، «خود

و سسمت» (The Self and Sesmet) به تفصیل مورد بحث قرار داده است و در نهایت از دیدگاه هستی‌شناسانه درباره «خود» با عنوان «نظریه مروارید» دفاع می‌کند. پژوهش حاضر در صدد است تا دیدگاه گلن استراوسن را درباره «مسئله من» تبیین کند.^۱ لذا با توجه به اینکه وی شناخت پدیداری را مقدم بر شناخت متافیزیکی می‌داند، ابتدا تجربه «خود» را در حوزه پدیدارشناسی توضیح داده و پس از تحلیل ویژگی‌های ایجابی و سلبی «خود»، نظریه متافیزیکی وی را مطرح کرده و به ارزیابی آن می‌پردازیم.

تحلیل و ارزیابی دیدگاه استراوسن در نهایت نشان می‌دهد علیرغم نکات مهم و مثبتی که در دیدگاه وی وجود دارد از جمله معادل دانستن «من» با نوعی آگاهی و همچنین پذیرش اصل تجربه-تجربه‌گر، اما به جهت حذف ویژگی‌های استمرار و شخصیت و عاملیت با مشکلاتی روبروست. مشکلاتی که ناشی از اتخاذ مبنای فیزیکالیستی، روش پدیدارشناسانه و نگاه ذهنی صرف به «من»، خلط دو مقام ثبوت و اثبات و ضعف در تبیین ویژگی وحدت در طول زمان است.

۲. تبیین پدیدارشناختی استراوسن از «من»

از نظر استراوسن، هویت هر فرد در تجربه او از خودش، شکل می‌گیرد. از این رو در ابتدا لازم است به روشی که وی به منظور پاسخ به سؤالات مربوط به دانش تجربی از «من» و ماهیت «من» و مطالعه ویژگی‌ها و ساختار این تجربه اتخاذ می‌کند، پرداخته شود.

وی ضمن اذعان به اینکه مسئله «من» یا هویت شخصی، در واقع، مسئله‌ای متافیزیکی است، فهم ماهیت «من» را مقدم می‌داند و بر خلاف فیلسوفان تحلیلی که با منطق فلسفی به تبیین هویت شخصی می‌پردازند، معتقد است: «باید با روشی پدیدارشناسانه ماهیت «من» را درک کرد» (Strawson, 1999b: 103). در این روش شناختی، که استراوسن از آن به «پدیدارشناسی معرفتی خود» (Cognitive phenomenology) تعبیر می‌کند بحث پیرامون جنبه مفهومی تجربه «من» و بیان ویژگی‌های آن است. بنابراین شناخت ویژگی‌های این تجربه پدیداری، باعث می‌شود که هم انسان بفهمد که چه چیزی هست و هم تمایزش را از آنچه

که نیست درک کند. از این‌روست که استراوسن بیان می‌کند: «تجربه «من»^۹ نقطه آغاز شناخت ماهیت انسان است» (Ibid, 2017: 1).

بدین منظور وی قبل از تبیین هستی‌شناختی «من»، هشت ویژگی را بر مبنای شناخت تجربی فرد از خودش یعنی پدیدارشناختی به عنوان شالوده و چارچوب احتمالی ماهیت «من» مطرح می‌کند. این ویژگی‌ها از این قرارند: ۱. من یک شی است. ۲. یک شی ذهنی است. ۳. یک شی واحد است که تنها در یک زمان معین یا در همان لحظه مشخصی که تجربه روی می‌دهد، به عنوان امر واحد درک می‌شود. ۴. یک شی مستمر است. ۵. از نظر وجودی متمایز از همه اشیاء است. ۶. یک فاعل تجربه یا یک متفکر آگاه است. ۷. یک عامل است و ۸. چیزی است که شخصیت و فردیت معینی دارد (Ibid, 1999a: 106).

وی در گام بعد برخی از این ویژگی‌ها را می‌پذیرد و برخی را شرط لازمی برای معنای «من» مد نظرش نمی‌داند که بررسی تفصیلی هریک در ادامه خواهد آمد.

۱-۲. ویژگی‌های ایجابی مفهوم من از دید استراوسن

اولین ویژگی به کار رفته برای مفهوم «من» از سوی استراوسن فاعلیت تجربه است. در ارتباط با این ویژگی لازم است به پاسخ این سوالات پرداخته شود که اولاً اگر «من»، تجربی است این تجربه از کدام سنخ تجارب انسان است و ثانیاً وی چگونه مفهوم فاعلیت را به مفهوم تجربه پیوند می‌زند. در پاسخ به سوال اول، تمییز سه گونه معنایی که تاکنون توسط فلاسفه درباره تجربه «من» مطرح شده است، منظور وی را روشن‌تر می‌سازد.

یکی تجربه‌ای که در آن انسان خود را به عنوان یک کل احساس می‌کند. یعنی «من» در همه وقت و به‌طور مستمر پایدار است و دیگری تجربه‌ای خاص‌تر و جزئی‌تر است که با تجربه دسترسی اختصاصی هر فرد به افکارش از همان دوران کودکی قابل تشخیص است و در آن هر انسانی خود را به‌عنوان یک «خودذهنی» تجربه می‌کند که در این معنا بازم «من» پایدار تلقی می‌شود ولی اساساً این نوع از پایداری با آنچه که از معنای اول برداشت می‌شود فرق دارد. معنای سومی نیز از نظر استراوسن وجود دارد که من گرچه موجودیتی ذهنی است اما در لحظه معین تعریف می‌شود و ناپایدار است (Ibid, 2008: 155). استراوسن در نظریه‌اش بر این معنا تاکید داشته و آن را

چنین تعریف می‌کند: «من» در این معنای خاص، تجربه دارای ویژگی خود ذهنی است» (Ibid, 2000: 49) و آن را متناسب با آگاهی پدیداری که همان لبّ مسئله آگاهی است در نظر می‌گیرد (Ibid, 2011: 257; 2017: 136-137).

بنابراین «من»، که در تفسیر برخی فلاسفه صرفاً محدود به جنبه فیزیکی انسان است، از نظر استراوسن، «من» ذهنی است و این «من» نمی‌تواند اساساً مستمر و پایدار باشد. به این مطلب در ادامه باز خواهیم گشت.

در پاسخ به سوال دوم نیز باید گفته شود که از دید وی تجربه کردن چیزی، به معنای داشتن آگاهی پدیداری از آن است و به کارگیری لفظ «داشتن» بر باور وی به تلازم تجارب آگاه با انسان و به عبارت دیگر بر حیثیت التفاتی تجربه تاکید دارد. وی این تلازم را توسط اصل تجربه-تجربه‌گر به خوبی اثبات می‌کند.

منظور از این اصل آن است که هر چیزی که تجربه یا اندیشیده می‌شود مستلزم وجود تجربه‌کننده‌ای است و برعکس (Ibid, 2017: 136; 2011: 253). به عبارتی تجربه همواره باید متعلق داشته باشد و به چیزی تعلق گیرد و تصور تجربه‌گر نیز بدون تصور تجربه ممکن نیست. بدین‌سان استراوسن همراهی با سایر تجربه‌گرایانی چون هیوم (David Hume) و لاک (John Locke) با پذیرش این اصل باور دارند فرد، در لحظه وقوع تجربه، خودش را به عنوان فاعل تجربه یا فاعل آگاهی‌ای که دارای افکار، تجربیات و دیگر حالات ذهنی خاصی است، تجربه می‌کند (Ibid, 1999a: 114; 2017: 231).

بنا به مطالب گفته شده گرچه استراوسن مفهوم «من» را تجربی می‌داند، اما فهم دقیق‌تر مفهوم تجربه مورد نظر وی توأم با فهم ادعای شیئیت آن میسر است. از این رو، در ادامه به چگونگی سازگاری مفهوم شیئیت با مفهوم تجربه در نظریه وی پرداخته می‌شود. بدین منظور، ذکر دو نکته درباره ادعای شیئیت مفهوم «من» در نظریه استراوسن اهمیت دارد.

اول اینکه استراوسن با آنکه معتقد است «من» شیئیت دارد و آن را به نوعی با مفهوم جوهر یکی می‌داند، ولی دیدگاه سنتی درباره جوهر را به لحاظ هستی‌شناختی نمی‌پذیرد (Ibid, 2009: 546).

توضیح آنکه فلاسفه به صورت سنتی پدیده‌های جهان را در سه دسته هستی شناختی جای می‌دهند که عبارتند از: ۱. شیء (یا جوهر) ۲. حالت یا ویژگی خاصی از شیء دیگر (عرض) ۳. فرایند و رویداد (صیورت)

حال بر اساس این تقسیم‌بندی، «من» نیز به عنوان پدیده‌ای در این جهان می‌تواند یکی از این اقسام باشد. اما از نظر استراوسن اولاً دو مورد دیگر، به نوعی به حالت اول باز می‌گردند و قسمی مستقل از اولی نیستند (Ibid, 2011: 255). ثانیاً به لحاظ قائل شدن به تنها یک دسته هستی‌شناختی، خودهای ذهنی اشیایی واقعی (نه انتزاعی) و فیزیکال هستند. از این رو تصریح می‌کند: «برای یک «خود»، هیچ چیزی به غیر از اینکه شیئی مندرج تحت یک نوع باشد قابل تصور نیست.» (Ibid, 1997: 412).

نکته دوم نیز متوجه تعریف خاص وی از شی فیزیکال است. چراکه وی به مدد چنین تعریفی است که تجارب آگاهانه را معادل با یک شی می‌داند.

وی شی فیزیکال را تنها حوزه موجود در جهان دانسته و مبتنی بر دیدگاه فیزیکالیستی مونوئیستی‌اش و تعریف وی از جوهر-که پیشتر بدان اشاره شد-موجودیتی واحد با دو جنبه ذهنی و غیرذهنی یا به طور خاص دارای دو جنبه تجربی و غیرتجربی در نظر می‌گیرد و از آنجا که مدافع علیت از پایین به بالاست (bottom-up causation)، ارتباط این دو جنبه را بدین صورت می‌داند که جنبه تجربی مبتنی بر جنبه غیرتجربی است (Ibid: 410). به طوری که نهایتاً کوچکترین جزء این واقعیت فیزیکال را میدان‌های انرژی واحد تشکیل می‌دهند (Ibid, 1999a: 544-545; 2009: 122).

بنابراین، تجارب آگاهانه (و بنا به اصل تجربه-تجربه‌گر معادل آن یعنی فاعل تجربه) نیز به عنوان موجودیتی در این جهان و به لحاظ متافیزیکی، شی فیزیکال محسوب می‌شوند و از این رو از دو جنبه می‌توان به آنها نگریست. به لحاظ جنبه ذهنی، شیئیتی ذهنی و یک حضور درونی‌اند. یعنی حس درونی و ذهنی، همان تجربه حالات درونی بوده و ادراک تجربی، معادل با آگاهی از حالات درونی تلقی می‌شود. اما بنا به جنبه غیرذهنی، از آنجا که در مغز فیزیکال اتفاق می‌افتد، همان میدان‌های انرژی واحد حاصل از اقدامات عصبی در بدن یعنی مغز انسان هستند و از این رو، این

تجارب آگاهانه، نه جوهری مجردند مانند آنچه مد نظر دکارت بوده و نه شیئی محسوس دارند مانند شیئی که معمولاً از یک سنگ یا صندلی درک می‌شود.

منظور شیئی از یک نوع است که می‌تواند اشیا را ایجاد کند و ویژگی فاعلی بر چیزی دارد. از این بابت وی با توصیف بارکلی (George Berkeley) از «من» به عنوان «یک اصل اندیشنده» (Thinking active principle) و یا نظر فیخته (Johann Fichte) به عنوان «شی مدرک» (Deed-activity) موافق است (Inid, 1999a: 115).

بدین قرار، اندیشه وی از این لحاظ که انسان به جهت تعریف خاص شی فیزیکی، به یک مغز صرفاً مادی قابل تقلیل نیست، از سایر دیدگاه‌های فیزیکیستی استبعاد می‌جوید. زیرا مغز از دید وی یک موجودیت فیزیکی یعنی قابل تبیین با علم فیزیک نیست بلکه فیزیکی است. اما هم‌چنان به جهت وابسته‌دانستن تجربه آگاهانه و آگاهی، به ذرات تشکیل دهنده نورونها یا عصبها، اصالت فیزیکیستی‌اش را حفظ نموده است.

اما شرط لازم و کافی شیئیت تجربه و فاعل تجربه نظیرش از دید استراوسن در ویژگی وحدت است (Ibid, 2011: 255). لکن، توجه به دو مبنا ضروری می‌نماید یکی اینکه استراوسن وقوع تجارب را تنها در لحظه معین t ، یعنی لحظه پویای تجربه که برابر با یک دوره بی‌وقفه تجربه است، ممکن می‌داند. این وقفه علاوه بر اینکه هر تجربه ذهنی «من» را از تجربه بعدی متمایز می‌کند، باعث می‌شود علاوه بر تجارب، شرط لازم و کافی مطرح شده نیز تنها در لحظه پویای تجربه معنا یابد. به عبارت دیگر وی ویژگی شیئیت و وحدت را تنها در لحظه پویای تجربه لحاظ می‌کند.

دوماً همانندی منطقی یادشده، بر مبنای اصل تجربه-تجربه‌گر مطرح شده است. زیرا مطابق با اصل همانندی تجربه-تجربه‌گر، فاعل تجربه و تجربه (هم‌چنین محتوای تجربی آن) به لحاظ هستی‌شناسی متمایز از هم نیستند و تمایز آنها مفهومی بوده که در وجود به هم وابسته هستند و نمی‌توانند بدون دیگری وجود داشته باشند و وجودها یا اشیایی واقعاً مجزای از یکدیگر نیستند.

از این روست که وی با در نظر گرفتن تمامی تجاربی که در این لحظه خاص به طور همزمان در حال وقوع است و تجمیع آنها در یک «دامنه تجربی کل» (total experiential ifeld) این حوزه را واحد می‌انگارد و از وحدت این تجارب آگاهانه در لحظه وقوع، بنا به اصل تجربه .

تجربه‌گر، وحدت فاعل تجربه نظیر آن را نتیجه می‌گیرد. از این رو تصریح می‌کند: «تجربه واحد، مستلزم یک فاعل واحد است و برعکس» (Ibid: 264). وی وحدت با این تعریف را «وحدت بنیادین» (Fundamental Singleness) یعنی وحدتی حقیقی و متافیزیکی در مقابل با وحدت اعتباری می‌نامد.

ویژگی تمایز نیز به منزله این است که من وجودی ذهنی متمایز از سایر تجارب و تفکرات ذهن است. حال پس از تبیین ویژگی‌های ایجابی مفهوم «من»، به ویژگی‌هایی می‌پردازیم که از نظر استراوسن برای داشتن مفهوم «من» لازم نیستند و دلایل استراوسن را بر حذف آنها بررسی می‌کنیم.

۲-۲. ویژگی‌های سلبی مفهوم «من» از دید استراوسن

استراوسن سه ویژگی را از دایره ویژگی‌های مفهوم «من» مد نظرش حذف می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از: استمرار، عاملیت و شخصیت.

اهمیت نفی ویژگی استمرار از سوی استراوسن به قدری است که باعث شده وی در آثارش گاهی نظریه‌اش را درباره «مسئله من» با عنوان «نظریه ناپایداری» (Transience view) نیز بخواند. توضیح اینکه استراوسن افراد را از جهت تنوع سبک زمانی زندگی به دودسته تقسیم می‌کند که با تعریف وی از استمرار، مرز این دو گروه، قابل تشخیص است.

استمرار، در تعریف وی به این معناست که «فرد به طور طبیعی به عنوان یک «من» در نظر گرفته شود که برای طولانی‌مدت شاید به اندازه یک طول عمر وجود دارد و در گذشته وجود داشته تا آینده ادامه یابد» (Ibid, 2005: 65). حال با توجه به این تعریف، بعضی افراد عمیقاً استمرار زندگی را قبول دارند و حتی برخی از این افراد به شکل قوی‌تر و خاص‌تری نیز این استمرار را تجربه می‌کنند. یعنی تجربه زندگی برای آنها به صورت مسیری روایی و داستانی است. اما دسته دوم که در مقابل این افراد قرار دارند، زندگی را به صورت اتفاقی یا غیرمستمر تجربه می‌کنند (Ibid, 1999a: 109).

بسیاری از فلاسفه مدافع سبک روایی هستند و از نظر آنها با توجه به دو حوزه روانشناسی و اخلاق، می‌توان دو تفسیر جداگانه از این سبک ارائه نمود. به طوری که دیدگاه روایی روانشناسانه، به ارائه توصیفی روانشناختی در مورد روشی که انسان‌های عادی، زندگی خود را تجربه می‌کنند می‌پردازد و براساس نظریه روایی اخلاقی، یک چشم‌انداز غنی روایی از زندگی برای یک زندگی خوب و سعادت‌مندانه و نیز داشتن شخصیتی واقعی یا کامل ضروری است (Ibid, 2005: 63). اما از آنجا که استراوسن معتقد است تجارب آگاهانه تنها در حد کسری از ثانیه به طول می‌انجامند، تجربه «من» را نیز به صورت اتفاقی و در لحظه دانسته و بنابراین دو دیدگاه استمرار و روایی رقیب دیدگاه وی هستند و هر دو نوع دیدگاه روایی یعنی روایی روانشناختی و روایی اخلاقی را نیز رد می‌کند (Ibid, 2009: 550).

این نوع نگرش استراوسن به موجودیت «من» در زمان را می‌توان ناشی از مبناهایی چون دیدگاه وی نسبت به فرآیند آگاهی و دیدگاه جبرگرایانه وی درباره انسان دانست. درباره فرآیند آگاهی، دو نوع نظریه میان فلاسفه رایج است. بعضی به «جریان آگاهی» (stream of consciousness) و برخی به «فرآیند آگاهی ناپیوسته و وقفه دار» (Gappy process of consciousness) باور دارند. جریان آگاهی به معنای این است که آگاهی یا فکر را نمی‌توان به صورت تکه‌های منقطع و مجزا در نظر گرفت. ویلیام جیمز از فیلسوفانی است که به جریان آگاهی باور دارد (Ibid, 2009: 557-558). راه حل جیمز نظریه ظریفی است. از دید وی، فکر، خودش متفکر است. وی نحوه ارتباط افکار را به گونه‌ای متصور می‌شود که وحدت محتویات آگاهی حفظ می‌شود (بلک‌مور، ۲۰۰۸: ۱۰۲).

در مقابل از دید افرادی که به فرآیند آگاهی وقفه‌دار معتقدند، فرآیند آگاهی به طور مداوم در حال راه‌اندازی مجدد است و نمی‌توان فکر را به صورت پیوسته و متناوب در نظر گرفت. دنت از چنین دیدگاهی با تعبیر تماشاخانه دکارتی یاد می‌کند (Dennett, 1991: 365). تفسیر بلک‌مور (Susan Blackmore) از چنین دیدگاهی این است که قائلین به تماشاخانه انگار نوعی خط پایان در فعالیت‌های مغز را قبول دارند که بعد از آن چیزها وارد آگاهی می‌شوند (بلک‌مور، ۲۰۰۸: ۱۰۲).

۱۹). استراوسن نیز بر عدم تداوم آگاهی تاکید دارد و معتقد است که زنجیره فکرها به‌طور مداوم توسط عواملی چون ایجاد صدا، نویز و... منقطع می‌شود (Strawson, 1997: 421). بنابراین، رابطه «من» با فرآیند آگاهی را از دید استراوسن چنین می‌توان متصور نمود که اولاً «من» هر فرد در تجربه آگاهانه او از خودش، شکل می‌گیرد. اما از آنجا که آگاهی به‌طور مداوم مکرراً راه اندازی می‌شود و دارای انفصال بوده، فکر فرد ممکن است برای لحظاتی درگیر تجربه شنیدن یا دیدن یا به خاطر آوردن و یا استدلال کردن و یا سایر عملکردهای ذهنی شود و فرد در آن لحظات از آگاهی نسبت به خودش غافل شود. ولی دوباره بعد از زمانی کوتاه متوجه خودش می‌شود و از این رو در فاصله هر وقفه یا پالس زمانی از آگاهی، فرد تجربه‌ای از خودش دارد. اما در توضیح ارتباط مبنای جبرگرایی وی با رد ویژگی استمرار باید گفته شود از دید استراوسن این تفاوت در سبک زمانی زندگی، به‌تنوع خود افراد برمی‌گردد و به‌نوعی «فردی» است و شرایط دقیق هر فرد از جمله وضعیت سلامتی و سن و سال او و اموری نظیر «عوامل محیطی» و «ژنتیکی» در سبک زندگی زمانی تأثیرگذار هستند. از این رو، وی در این رابطه با رویکردی روانشناختی، پذیرش هر سبک زندگی زمانی را بنا به تفاوت‌های فردی که جبری هستند، رخدادی عادی و واقعی در بین مردم دانسته و می‌گوید:

«اصول و قواعد فطرت، از نظر ژنتیکی تعیین شده است و ما در اینجا باید

با یک متغیر تفاوت فردی (Individual difference variable)

عمیق کار کنیم و آن را به زبان روانشناسی تجربی بیان

کنیم» (Ibid, 2005: 65).

بنابراین، وی علاوه بر استمرار، ویژگی عاملیت را نیز درباره من ذهنی بر نمی‌تابد و با انکار اراده آزاد رویکردی جبرگرایانه را برمی‌گزیند.

در فلسفه عمل، مفهوم عاملیت وابسته به عملی است که توسط عامل انجام شده است و عامل فردی است که آزادانه، آگاهانه یا از روی قصد کاری را انجام می‌دهد. در نتیجه عاملیت وابسته به اراده آزاد است و اگر اراده آزاد انکار شود در نتیجه عاملیت نیز نفی خواهد شد (khazaei, 2019: 120).

«من» در نظر استراوسن تنها می‌تواند فاعل تجربه باشد. چنین فاعلی در معرض تجربه کردن است و به صورت منفعلانه دستخوش تجارب گوناگون قرار می‌گیرد نه اینکه عامل چیزی باشد و منکر «عاملیت آزاد» (agency free) می‌شود.

از نظر فلاسفه، یک عامل، تنها زمانی بهره‌مند از اراده آزاد است که اولاً علت انتخابات و اعمالش باشد ثانیاً بتواند جز آنچه را که انجام داده است، انجام دهد، یعنی از امکانات بدیل (possibilities alternate) برخوردار باشد. اما لازمه جبرگرایی این است که از سویی فرد نتواند انتخاب آگاهانه داشته باشد از سوی دیگر اعمال او معلول عوامل پیشینی یا قوانین طبیعی باشد. استراوسن هر دو لازمه را می‌پذیرد و از جبرگرایی علی دفاع می‌کند. از این رو وی در گروه فیلسوفان ناسازگارگرایی (incompatilism) جبرگرا قرار دارد. ناسازگارگرایان معتقدند میان فرض بر خورداری از اراده آزاد و فرض موجبیتی (determinism) بودن جهان خارج تناقض وجود دارد. در مقابل، سازگارگرایان (compatibilist) سعی دارند تا بین این دو سازگاری ایجاد کنند و اینگونه استدلال می‌کنند که اگر موجبیت درست باشد آنگاه اعمال و کنشهای یک فرد نتایج و عواقب قوانین طبیعت و رویدادهایی است که در گذشته دور رخ داده‌اند. اما تغییر آنچه در گذشته دور رخ داده است در عهده و توان فرد نیست به علاوه نمی‌توان قوانین طبیعت را دگرگون ساخت (Ibid: 128).

ناسازگارگرایان به دو گروه تقسیم می‌شوند یا سوی موجبیت را می‌گیرند و اراده آزاد را توهمی بیش نمی‌بینند که به جبرگرایی علی معروفند یا با انکار هر نوع علت پیشینی برای عمل، عاملیت انسان را نتیجه داشتن اراده آزاد می‌دانند و به عنوان اختیارگرا (libertarians) شناخته می‌شوند (خزاعی؛ مورفی و غلامی، ۲۰۲۰: ۳۱).

با توجه به این دسته‌بندی، استراوسن جبرگرایی علی به شمار می‌آید. از این روست که وی در رد عاملیت آزاد و تفاوت‌های فردی به نقش عوامل محیطی، وراثتی و شرایط تحمیلی اجتماع اشاره می‌کند. اما مهمترین دلیل استراوسن برای انکار عاملیت آزاد، عدم تحقق شرط «علت خود بودن» (Causa sui) به عنوان شرط لازم و کافی برای اراده آزاد است. به این معنا که اگر فرد عامل آزاد باشد باید مبدأ نهایی عمل در درون خود فاعل باشد یا خود فاعل منش یا علت انجام فعلش

باشد. فاعل برای علت بودن باید خودمتعین باشد. یعنی شخصیتش به واسطه باورها، امیال، اهداف و دیگر حالات ذهنی خودش شکل گرفته باشد. اما وی تحقق چنین شرطی را در موجودات زنده و حتی انسان به دلیل عدم امکان ادامه سیر قهقرایی در حالات و شرایط ذهنی فرد عامل، ناممکن می‌داند (Strawson, 2008: 369).

گفتنی است رد عاملیت آزاد به این معنا نیست که وی به هیچ سطحی از اراده و عاملیت باور ندارد. از نظر وی یک فرد عامل است اگر و تنها اگر:

۱. قادر به شکل دهی باورهایش باشد. ۲. قادر به داشتن امیال و خواسته‌ها باشد. ۳. قادر به تغییر دادن خود باشد. ۴. قادر به استدلال عملی (practical reasoning) باشد. به این معنا که دارای توانایی انتخابگری و اراده در سطح پایه و ابتدایی باشد. یعنی در حدی که بعضی حیوانات و یا کودکان یک ساله از آن برخوردارند (Ibid: 369-370). بنابراین از نظر استراوسن «من» می‌تواند در سطح بسیار ابتدایی انتخابگر و دارای اراده باشد به طوری که داشتن این سطح از تجربه عاملیت را در رشد ذهنی و آگاهی انسان از جایگاه و یا حرکات اعضای بدنش ضروری می‌داند (Ibid, 1999a: 109). استراوسن این چند ویژگی را مشترک بین انسان و حیوان می‌داند اما ویژگی که عاملیت وابسته به آن است این است که فاعل بتواند انتخاب آگاهانه داشته باشد. ویژگی که از نظر استراوسن انسان فاقد آن است.

سومین ویژگی حذف شده از مفهوم «من» مدنظر استراوسن، ویژگی شخصیت است (Ibid, 1997: 418; 1999b: 138). اندیشه وی در این باره را نیز می‌توان متمرکز بر مبنای موجودیت «من» ذهنی در لحظه کوتاه پویای تجربه دانست. زیرا شخصیت معمولاً چیزی است که در لحظه کوتاه مورد توجه قرار نمی‌گیرد و باید در بازه زمانی طولانی و در طول زمان مورد بررسی قرار گیرد.

وی به عنوان دلیلی نقضی، بیماری‌های روانی را به عنوان تجاربی واقعی از تجارب انسانها مثال می‌زند که هرچند چنین تجاربی در مقایسه با شرایط عادی انسان به عنوان بیماری روانی طبقه‌بندی می‌شود، اما تصور چنین شرایطی برای انسان ممکن است. بیماری‌هایی که از دید وی می‌تواند نتیجه خستگی یا تنهایی یا تفکر انتزاعی و یا بیماری‌های افسردگی شدید مانند «دگرسان

بینی خود یا زوال شخصیت یا بی‌هویتی» (depersonalization) باشد که در آنها ویژگی شخصیت در زمان معین، چیزی غیرقابل شناختن است (Ibid, 1999a: 108). به عبارت دیگر، شخص بیمار ممکن است خودش را در بعضی حالات ذهنی تجربه کند که این حالات ذهنی با منظور استراوسن از مفهوم «من» ذهنی تطابق دارد اما این بیمار هرگز تجربه شخصیت را ندارد و در طول زمان نمی‌تواند بر اینکه یک شخص است صحنه بگذارد.

بنابراین از تبیین پدیدارشناختی استراوسن نتیجه می‌شود که هرشکلی از تجربه «من» لزوماً شامل ویژگی‌های فاعلیت تجربه، ذهنیت، تمایز، وحدت و شیئیت است. وی «من» دارای این ویژگی‌ها را «من محدود شده» می‌نامد. زیرا هشت ویژگی بیان شده در قبل را به این ویژگی‌های ضروری برای «من» فروکاسته است و این «من محدود شده» است که در خارج امکان و قابلیت تحقق دارد. اما چگونگی تحقق این «من» در خارج نیاز به توضیح دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۳. نظریه مروارید؛ تفسیری هستی‌شناسانه از «من»

استراوسن بر مبنای چنین شناختی که از ماهیت تجربه «من» به دست می‌دهد، سرانجام نظریه هستی‌شناختی‌اش را تحت عنوان «نظریه مروارید» (Pearl view) مطرح می‌کند. مطابق با این دیدگاه وی در مورد هویت انسان پیشنهاد می‌کند که: «تعداد زیادی «من»‌های ذهنی، یکی پس از دیگری مانند مرواریدهای به نخ کشیده شده وجود دارند» (Ibid, 1997:424-425). در این نظریه، هر دانه مروارید نماینده یک «من» ذهنی و یک موجود متمایز و یک شی فیزیکیال منحصر به فرد و واحد است که به لحاظ زمانی از آنجا که بین دو وقفه آگاهی لحاظ می‌شوند، هر یک در مدت زمان متفاوت از دیگری، به طور مستقل و مجزا اما به صورت متوالی در کسری از ثانیه موجود می‌شوند که در لحظه بعد به «من ذهنی» لحظه قبل دسترسی وجود ندارد. از این نظریه چنین برداشت می‌شود که وی ضمن باور به اینکه هر یک از «من»‌های ذهنی در خارج محقق می‌شوند براین نکته تأکید دارد که «من» هر فرد به لحاظ هویت انسانی، فرآیندی حاصل از هم‌افزایی متوالی تجارب یا فاعلان تجربه ذهنی گذراست و نسبت «من»‌های ذهنی به هویت انسان که در طول زمان مطرح است، نسبتی شمولی است. یعنی هر فرد در طول زمان تعداد

زیادی «من» ذهنی با ویژگی‌های یاد شده را تجربه می‌کند که این «من»‌های شمولی، سازنده هویت انسان هستند.

۴. ارزیابی

نظریه استراوسن را از جهات گوناگون می‌توان مورد ارزیابی قرار داد. اولین نکته درباره میزان کارایی تجربه گرایی و روشی است که وی برای شناخت ماهیت به کار می‌گیرد. روش پدیدارشناسی استراوسن امتیازاتی دارد. زیرا مانند آنچه هیوم می‌پنداشت، صرفاً متکی به اصالت پدیدارها نیست. بلکه از دید استراوسن این پدیدارها به موطن واقع هم راه می‌یابند و این پدیدارها به جوهر فیزیکیال تقوم می‌یابند. همچنین مانند کانت نگاه استعلایی به پدیدارها نیز ندارد. در مقابل، از دید استراوسن پدیدارها ذاتی توامان ذهنی و غیرذهنی دارند. اما این روش متکی بر حس است و چنانچه قائل به موجودیت آگاهی نیز شود، سرانجام آگاهی را به ماده تقلیل می‌دهد. این در حالی است که تقلیل آگاهی به ماده محل اشکال است و از جهت اینکه چگونه ماده می‌تواند آگاه باشد نقص دارد.

به نظر می‌رسد استراوسن به درستی مفاهیمی در هویت انسان چون متعلق آگاهی بودن و التفاتی بودن آن دست یافته است که او را ناگزیر از پذیرش عنصر آگاهی علی‌رغم دیدگاه فیزیکیالیستی وی نموده است. چراکه وی به آگاهانه بودن این تجربه پدیداری اذعان می‌کند و باور وی به اصل تجربه-تجربه‌گر نیز موید حیث التفاتی تجربه است. اما دیدگاه هستی‌شناسانه وی که مبتنی بر شاخه فیزیکیالیسم واقع‌گراست، او را در تبیین جایگاه آگاهی سرانجام به این سمت سوق می‌دهد که آگاهی را به عنوان یک ویژگی ذاتی واقعی عنصر فیزیکیال در نظر بگیرد. چنین فرضی به واقع مرزهای وجودشناختی را نسبت به آنچه فیزیکیالیسم به آن باور دارد گسترش داده و هم چنین مفهوم «من» را به آگاهی پیوند می‌دهد. چرا که وی تجربه آگاهانه و به تعبیری آگاهی و به طور خاص تر آگاهی پدیداری را منشأ مسئله «من» می‌داند که نقطه مثبتی در دیدگاه اوست. اما نظریه وی مانند سایر نظریات فیزیکیالیستی از آنجا که مغز را مکان آگاهی به شمار می‌آورد، هم چنان با مشکل اساسی چگونگی برآمدن آگاهی از مغز مواجه است. هر چند مغز موجودیتی صرفاً مادی نیز نداشته باشد و به تعبیر استراوسن موجودیتی فیزیکیال داشته باشد. زیرا قائل شدن به موجودیت فیزیکیال گرچه به زعم وی بر نقصان علم فیزیک و نوروفیزیولوژی بر شناخت کامل

آگاهی تاکید دارد، اما اذعان به این نقصان، اولاً برطرف کننده سوال و ابهام درباره چگونگی برآمدن آگاهی از مغز نیست زیرا هنوز هم مغز را علت برای معلولی چون آگاهی در نظر می‌گیرد. ثانیاً جوهر فیزیکی خود مفهومی مبهم است که استراوسن، خود، شناخت آن را خارج از دسترس علم فیزیک کنونی می‌داند. ثالثاً این آگاهی برآمده از مغز و ذهن، از نوع حصولی است. زیرا استراوسن نه به مجرد آگاهی و نه به مجرد فاعل آگاهی باور دارد.

اشکال اساسی دیگر در ارتباط با حذف ویژگی استمرار بر نظریه او وارد است. زیرا تقریباً همه حدس و گمان‌های نظری در مورد «من»، حتی با مبنای مشترک با استراوسن در تجربه‌گرایی و نگاه ذهنی به آن، ویژگی استمرار را برای وجود «من» پیش فرض می‌گیرند.

در این راستا، فلاسفه تجربه‌گرا، به سه طریق از این بن‌بست تبیین استمرار رها شده‌اند. تقلیل‌گرایان فیزیکی‌لیست، وحدت مفهوم «من» را به وحدت مغز مادی تحویل برده‌اند. تقلیل‌گرایان ایده‌آلیستی چون لاک که در دو راهی حس و تجربه درونی گرفتار آمده بودند، به معیار حافظه تمسک جستند و برخی نیز که هویت را معادل با آگاهی و تجربه آگاهانه می‌دانستند، با باور به سیلان آگاهی، وحدت آگاهی را ترسیم کرده‌اند. اما استراوسن مسیری متمایز از فلاسفه قبل را برگزیده است. وی گرچه وحدت مغز مادی را باور دارد اما از آنجا که ملاک وحدت وی ذهنی است از وحدت مغز مادی نمی‌تواند به مقصود خود راه یابد. از این بابت از اندیشه‌های فیزیکی‌لیستی چون حذف‌گرایی و تقلیل‌گرایی به عنصر صرفاً فیزیکی قابل تبیین با علم فیزیک برائت می‌جوید (رد تقلیل‌گرایان فیزیکی‌لیست). وی ملاک حافظه را نیز دلیلی کافی برای حفظ استمرار نمی‌داند و بر رد ملاک حافظه به عنوان دلیلی نقضی، افرادی را شاهد مثال می‌آورد که شکل زندگی را به صورت اتفاقی و در لحظه می‌دانند اما می‌توانند دارای حافظه‌ای قوی یا ضعیف باشند (Strawson, 2017: 236). البته عدم کفایت ملاک حافظه برای حفظ استمرار از نظر استراوسن، به این معنا نیست که او گذشته فرد یا علم فرد به اینکه گذشته‌ای دارد را منکر شود. زیرا در واقع خاطرات از نظر وی توسط حافظه زیستی برای هویت انسان اتفاق می‌افتد. اما این دلیل نمی‌شود که خاطره‌ای که برای هویت انسان حاضر است برای «من» ذهنی هم حاضر باشد و مورد تجربه این «من» قرار گرفته باشد. به عبارت دیگر آنچه از نظر او ارزشمند است، محتوای

تجربی خاطرات است که در هر لحظه توسط «من» ذهنی در دسترس است و این محتوا امری مستقل از آنچه است که توسط حافظه و توسط هویت انسان به یاد می‌آید (Ibid, 1997: 419-420). لذا گذشته فی نفسه از دید وی اهمیتی ندارد و تنها به دلیل تاثیری که در لحظه حال دارد اهمیت می‌یابد. زیرا «من» در لحظه حال پیامد گذشته و گذشته سازنده «من» در لحظه کنونی است (Ibid, 2005: 73) (رد ملاک حافظه). همچنین در مورد دیدگاه سیلان آگاهی، نیز پیشتر ثابت شد که استراوسن آن را نمی‌پذیرد و فرآیند آگاهی را منقطع می‌داند.

اما نقطه ضعف اساسی نظریه مروارید استراوسن که به رد ویژگی استمرار منجر شده است، را می‌توان در تبیین ضعیفی دانست که وی از عامل وحدت بخش کثرات ارائه می‌دهد. توضیح اینکه گرچه استراوسن مفهوم «من» مد نظرش را واحد می‌انگارد؛ اما این وحدت، تنها به اندازه یک بازه زمانی کوتاه معین یعنی در همان لحظه‌ای که تجربه اتفاق می‌افتد، دوام دارد و پس از وقفه‌ای مجدداً تجربه‌ای دیگر رخ می‌دهد (Ibid, 2017: 179; 2011: 263-264). از همین جا مفهوم کثرت در نظریه وی نمود می‌یابد و «من» انسان به مثابه خودهای ذهنی متوالی متمایز که هر یک از دانه‌های مروارید، ایفاگر نقش آنها در تمثیل وی هستند، معرفی می‌شود. این در حالی است که در بحث از وحدت در یک نظریه، همواره باید وحدت سه مولفه مد نظر قرار گیرد. وحدت تجربه یا محتویات تجربه، وحدت تجربه‌کننده و وحدت در طول زمان. وحدت تجربه یعنی در هر لحظه معین آن چیزهایی که فرد تجربه می‌کند دارای وحدت باشند. منظور از وحدت تجربه‌کننده نیز این است که محتویات تجربی برای یک «من» واحد روی دهد.

استراوسن در تبیین دو مؤلفه اول، آن هم تنها در لحظه معین^۱ به خوبی عمل کرده است و به وحدت تجربه، وحدت تجربه‌گر و هم به چگونگی ارتباط بین این دو اندیشیده است. وی با به کارگیری اصل همانندی تجربه-تجربه‌گر توأم با در نظر گرفتن عرض به عنوان مرتبه‌ای از جوهر، مفهوم «من» را معادل با آگاهی قرار داده و از این رو موفق به برداشتن گامی قوی در بحث وحدت بین آگاهی و مدرک آگاهی در لحظه وقوع تجربه می‌شود. زیرا بسیاری از فلاسفه تجربه و فاعل آن را به طور جداگانه واحد در نظر می‌گیرند. اما در ارائه نحوه ارتباط و تبیین وحدت بین فاعل شناسا و متعلق ادراک به مشکل برمی‌خورند. لکن آنچه در اندیشه وی محل بحث است چگونگی

تبیین مولفه سوم یعنی وحدت در طول زمان است. از این رو آنچه صراحتاً در این نظریه مورد سوال قرار می‌گیرد چگونگی تبیین پیوستگی تجربه‌های آگاهانه فرد از خودش از لحظه‌ای به لحظه بعد یا به بیانی دیگر چگونگی تبیین اتصال بین «من»‌های ذهنی است. سوال از چگونگی تبیین وحدت در کثرت و ملاک یا عامل وحدت بخش این خودهای ذهنی گسسته است.

ممکن است به نظر رسد به کارگیری تعبیر «رشته» در نظریه مروارید، ایفاگر این نقش باشد؛ اما عملاً چنین تعبیری در نظریه وی ناکارآمد است و ساختن چنین رشته‌ای را در نظریه وی حداکثر به عنوان یک خط زمانی می‌توان در نظر گرفت که در بردارنده تاریخ و گذشته فرد است. آن هم گذشته‌ای که متفاوت از حال است و از دسترس «من» در لحظه حال خارج است. زیرا بنا بر نظریه او، به عنوان مثال فرد در سن نوجوانی دارای یک «من» بوده که هم اکنون بعد از چند سال نمی‌تواند آن را به عنوان «من» در لحظه حال مطالبه کند و تنها ارتباط بین این دو «من» این است که آنها به صورت متوالی در یک مسیری که تنها سازنده تاریخچه فرد هستند بدون اینکه همپوشانی و فصل مشترکی داشته باشند قرار گرفته‌اند و تنها با یکدیگر ارتباط تعاقب و توالی دارند. بنابراین «من» در نظریه وی در هر لحظه بازتعریف می‌شود و فاقد استمرار است.

در این باره ییفنگ (Xu Yifeng) از جمله اندیشمندانی است که اندیشه وحدت «من»‌های ذهنی استراوسن را چندان قوی ندانسته، تمثیل رشته در نظریه مروارید استراوسن را به دلیل عدم تاثیر بر «من»‌های ذهنی، زائد دانسته و تنها یک حافظ زمانی برای آنها می‌داند (Yifeng, 2019: 98).

از دیگر نقاط ضعف در نظریه وی حذف ویژگی عاملیت است. زیرا اولاً عموم افراد بشر بر اساس شهود و قواعد اجتماعی و اخلاقی، خود را مختار می‌دانند و نتیجه حذف چنین قوه‌ای از انسان، چیزی جز بی‌معنایی زندگی برای او به دنبال نخواهد داشت. در این راستا جانستون (Maxin Sheets-Johnstone) رد ویژگی عاملیت از سوی استراوسن را ادعایی عجیب می‌داند. وی ضمن پذیرش نقش عاملی انسان، عمل اختیاری و ارادی را فرایندی تجربی می‌داند که دو عنصر انگیزه و هدف دو مولفه سازنده آن هستند؛ همچنین هویت انسان را مستلزم تغییر و تغییر را مستلزم انگیزه و هدف یعنی عملی ارادی می‌داند (Sheets-Johnstone, 1999a: 56).

کورا کروز (Cora Cruz) نیز سازگاری دیدگاه استراوسن با هرگونه جبرگرایی و حذف اراده آزاد و قصدمندی را مطابق با اخلاق اگزیستانسیالیستی می‌داند. وی این دیدگاه را که توسط اگزیستانسیالیست‌ها آغاز شده و استراوسن نیز از آن حمایت می‌کند، نگرشی علم‌گرا و عینیت‌گرا به جهان می‌داند که از اساس درصدد بنیان یک متافیزیک متفاوت از دیدگاه‌های اخلاق‌گرایانه است. زیرا دیدگاه اخلاق‌گرایانه بر اساس دلایل غیرشخصی و نتیجه‌گرایانه قائل به اراده و غایت فردی است. اما دیدگاه عینیت‌گرا اساساً مشروعیت تجربه را به جای هر معیاری به خود فرد واگذار می‌کند و صرفاً یک هستی‌شناسی منطبق بر شهودات عینی تجربی ارائه می‌دهد که از یک هستی‌شناسی فضیلت‌مند و ارزشی فاصله دارد. در این راستا وی دیدگاه استراوسن را در تعارض با حسن نیت می‌داند.

همچنین بیان شد که استراوسن نقش واسطی و نظارتی فرد بر اعمالش یا به عبارتی داشتن اراده در برخی انتخاب‌های سطح پایین را باور دارد. کروز این ادعای استراوسن را به چالش می‌کشد و با استناد بر نظر سارتر (Jean-Paul Sartre) که انسان یا کاملاً آزاد است و یا اصلاً آزاد نیست، آن را تناقض‌گویی می‌داند. زیرا از دید وی از یک سو استراوسن همه انتخاب‌های اساسی و نهایی را به یک دلیل خارجی و بیرون از فرد وامی‌گذارد و بنابر دیدگاه عینیت‌گرایی، اعتقاد به انتخاب‌های آزاد را توهم می‌داند و از سوی دیگر با نسبت دادن نقش پیش پا افتاده واسطی به فاعل تجربه به سطحی از آزادی قائل می‌شود. نتیجه این دو باور این است که استراوسن در انتخاب‌های ابتدایی به توهم تن داده است. این در حالی است که بین توهم و واقعیت مرز متافیزیکی وجود دارد و این یک تناقض است. لذا اگر سطحی از عاملیت ولو ابتدایی وجود داشته باشد به حساب نیاموردن آن نوعی تناقض‌گویی است (Cruz, 2017: 5-7).

بنابراین با توجه به آنچه بیان شد استراوسن نیز همچنان با چالش علیت ذهنی که همواره فیزیکالیسم با آن درگیر بوده است روبه‌روست و راه حلی برای آن ندارد و به نظر می‌رسد دیدگاه‌هایی از این قبیل که تنها بر حالات ذهنی تکیه دارند، در توضیح اعمال و رفتار آدمی ناتوان هستند. از این رو به نظر می‌رسد تبیین چنین استعداد درونی و امکان بالقوه‌ای را در انسان، باید به امری فراتر از ساحت ذهن او واگذار نمود.

استراوسن ویژگی شخصیت را نیز برای مفهوم «من» لازم نمی‌داند. این ادعای استراوسن را می‌توان به وجود دو نقطه ضعف در نظریه وی برگرداند. یکی تبیین ضعیف وی از وحدت آگاهی است. زیرا شخصیت، در ارتباط با وجود یک «من» واحد در طول زمان تعریف می‌شود. این درحالیست که فقدان عامل وحدت بخش، باعث ایجاد «من»های ذهنی متمایز شده است و از این رو نظریه وی تنها تأمین‌کننده مفهوم تمایز است و نه شخصیت و این دو را نمی‌توان یکی دانست. زیرا تمایز، امری نسبی بوده و متفاوت از شخصیت که امری نفسی است می‌باشد. هم‌چنین می‌توان این نقص را ناشی از خلط دو مقام ثبوت و اثبات دانست. در مقام ثبوت، ملاک، حقیقت و عالم خارج است. اما در مقام اثبات، چگونگی درک ما نسبت به وقایع، به کمک ابزار معمولی شناخت مانند حس، مورد بحث معرفت‌شناختی قرار می‌گیرد و لزوماً هر حکمی که با توجه به هر یک از این دو مقام پیشنهاد می‌شود، مورد پذیرش دیگری نیست. حال اگر مطابق با نظر وی «من» معادل با آگاهی باشد، لازم است چگونگی حصول معرفت هر فرد به «من»، از این دو منظر مورد بررسی قرار گیرد. در مقام اثبات، ممکن است به دلیل فاقد ذهن بودن کودک انسان از بدو تولد و شکل‌گیری تدریجی قوای ادراکی او بعد از مدتی از راه جمع‌آوری اطلاعات به واسطه حواس، تصور شود علم انسان به خود، تنها از طریق صور ذهنیه و علم حصولی است. اما نوع دیگری از علم هر کس به خودش نیز مطرح است که از اول تکوین و حدوث هر فرد با او همراه است و بدون دخالت و وساطت صور ذهنیه است که از آن به علم حضوری یاد می‌شود (طباطبایی، ۱۹۸۹، ج ۲: ۳۶-۳۷). چنین معرفتی را می‌توان در نفس الامر، علم به خود دانست. زیرا قابل انطباق با واقعیت خارجی و عین وجود فرد است و مدرک و مدرک در یک مرتبه وجودی به شمار می‌آیند. برخلاف معرفت حصولی که بر صورت و عکس منطبق می‌شود.

از این رو در پاسخ به بیماری‌هایی که استراوسن به عنوان دلایل نقضی به آنها اشاره می‌کند، به تفاوت علم حضوری و حصولی می‌توان اشاره کرد. این بیماران اگر آنچنانکه استراوسن نیز مدعی است خویش را در لحظه درک می‌کنند به اعتبار علم حضوری است و اگر در درک شخصیت نقضی دارند این نقص به حوزه علم حصولی بازمی‌گردد. زیرا این علم حصولی است که خطاپذیر است و استراوسن از آنجا که هویت را تنها موجودیتی ذهنی و فیزیکی می‌داند و از ساحت مجردات غافل

است، علم حضوری برای وی قابل تبیین نبوده و چنین تفکیکی از علم ندارد و دچار این تناقض شده است.

۵. نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر بعد از تبیین مفهوم «من» از طریق توضیح ویژگی‌های سلبی و ایجابی که استراوسن در تجربه ذهنی از من مطرح کرد، مشخص شد وی از هشت ویژگی رایج یعنی فاعل تجربه، شیئیت، وحدت، ذهنیت، تمایز، استمرار، شخصیت، عاملیت سه ویژگی اخیر را رد می‌کند و بقیه را می‌پذیرد. سپس مبتنی بر ویژگی‌های یاد شده دیدگاه هستی‌شناختی وی در قالب «نظریه مروارید» توضیح داده شد که مطابق با آن، مفهوم «من» با ویژگی‌های مذکور قابلیت تحقق در خارج را دارند و به دانه‌های مروارید تشبیه شده‌اند. درگام بعد در ارزیابی نظریه وی این نتیجه حاصل شد که در کنار نقاط قوت این نظریه، که به نظر می‌رسد عبارت از «اصل تجربه-تجربه‌گر» و «درنظرگرفتن عرض به عنوان مرتبه‌ای از جوهر» باشد؛ که این دو مولفه در کنار هم سبب می‌شوند مفهوم «من» معادل با آگاهی و آگاهی به عنوان جوهر تلقی شود؛ نقاط ضعفی نیز از جانب اتخاذ رویکرد تجربه‌گرایانه و روش پدیدارشناسی متوجه دیدگاه اوست که منجر به عدم پذیرش سه ویژگی استمرار، شخصیت و عاملیت از سوی وی شده و ناتوانی‌اش را در مقام تبیین کامل مسئله «من» اثبات می‌کند. زیرا بر تعریف وی از جوهر فیزیکی آگاهی نه تنها به خودی خود ایراداتی از قبیل چگونگی برآمدن آگاهی از ماده وارد است بلکه این مبنا سبب عدم تبیین وحدت آگاهی و حذف ویژگی استمرار نیز گشته است و از آنجا که وی استمرار را شرط دو ویژگی شخصیت و عاملیت می‌داند، با رد استمرار، این دو را نیز رد می‌کند. البته بر انکار ویژگی شخصیت مثال نقضی نیز آورده است که پذیرش مجرد آگاهی و در نتیجه، تمایز بین معرفت حصولی و حضوری، رافع این مثال نقض است. دلایل دیگر وی بر رد ویژگی عاملیت نیز، همچون تأثیر پررنگ عوامل محیطی و اجتماع بر فرد و یا بازگرداندن فعالیت‌های انسان به نیازهای بدنی و درونی وی نیز تنها با انکار جنبه مجرد و روحانی انسان قابلیت توجیه دارد. به علاوه اثبات شد که پذیرش سطحی از آزادی از یک سو و رد ویژگی عاملیت از سوی دیگر او را دچار نوعی تناقض‌گویی کرده است. این در حالی

است که رد عاملیت در مقابل شهودی‌ترین توانایی ذهن یعنی اراده قرار می‌گیرد که ثمره آن بی‌معنایی، بی‌انگیزگی و بی‌ارزشی زندگی بشر است.

پی‌نوشت‌ها

- ¹ بر این اساس تقلیل‌گرایان برای تبیین اعمال انسان از علیت رو به بالا bottom up cauation و غیرتقلیل‌گرایان از علیت رو به پایین downward causation استفاده می‌کنند.
 2. Cf. Murphy, Nancey, Brown, Warren (2007) *Did My Neurons Make Me Do It?, Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
 3. Cf. Dennett, Daniel (1984) *Elbow Room, new edition: The Varieties of Free Will worth Wanting*, USA: MIT Press.
 4. Cf. Van Inwagen, Peter (2001) *Ontology, Identity, and Modality, Essays in Metaphysics*, Cambridge University Press
 5. Cf. Kane, Robert (2007) "Libertarianism", In *Four views on free will*, pp.5-43.
 6. Cf. Swinburne, Richard (2019) *are we bodies or souls?*, New York: Oxford University Press.
- ⁷ وی استاد فلسفه دانشگاه تگزاس آستین است و به طور ویژه در زمینه فلسفه ذهن، متافیزیک (از جمله «اراده آزاد»، «مسئله ذهن و بدن» و «خود») فعالیت می‌کند.
- ⁸ در رابطه با دیدگاه استراوسن درباره مسئله «من» یا هویت شخصی هیچ مقاله‌ای به زبان فارسی یافت نشد. هرچند درباره این موضوعات مقالاتی نوشته شده که دیدگاه دیگر فلاسفه را توضیح داده است. تنها مقاله مرتبط با آراء استراوسن مقاله «علیت عاملی و معضل معقولیت» نوشته بهرام علیزاده است که صرفاً ناظر به دیدگاه او درباره علیت عاملی و مربوط به حوزه عمل است. همچنین از آراء ناقدین وی مانند Cruz Cora در مقاله *Galen Strawson is a Closet Existentialist or The "Ballistics of nothingness"* و Maxine Sheets-Johnstone در مقاله‌ای با عنوان *"Phenomenology and Agency: Methodological and Theoretical Issues in Strawson's The Self"* در مقاله Xu Yifeng و نیز *"The Necklace View of The Self"* در حوزه عاملیت و نیز *"The Self"* در مقاله حاضر صرفاً بر اساس آثار وی نوشته شده است.
- ⁹ «من» در لغت به معنای فاعل عملی است که گوینده آن را به خودش نسبت می‌دهد (Wehmeier, 2000: 641) اما در تعبیر فلاسفه صرفاً بر فرد انسانی اطلاق نمی‌شود بلکه شامل هر نوع فاعل متفکر و هوشمند دارای عقل و تامل است که می‌تواند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، خود را به عنوان موجود متفکر بیابد (Noonan, 2003: 8). در ادبیات استراوسن نیز این واژه ناظر به معنای فاعل تجربه‌درونی است که اعم از انسان است (Strawson 1, 999b: 128).

منابع

- 0 بلکمور، سوزان (۱۳۹۹) آگاهی، ترجمه رضا رضایی، تهران: فرهنگ معاصر.
- 0 خزاعی، زهرا؛ مورفی، نانسی؛ غلامی، طیبه (۱۳۹۹) «رویارویی دنیل دنت و سم هریس در مسئله اراده آزاد»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، دوره ۲۲، شماره ۸۴: ۲۷-۴۸. Doi:10.22091/jptr.2019.4673.2190
- 0 طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ویرایش ششم، تهران: صدرا.
- 0 علیزاده، بهرام (۱۳۹۸) «علیت عاملی و معضل معقولیت»، اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره نوزدهم، شماره ۷۰: ۶۵-۸۴. Dio: 10.22099/jrt.2019.5244
- 0 مسلین، کیت (۱۳۹۱) فلسفه ذهن (از کتاب فهم فلسفه)، ترجمه مهدی ذاکری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- 0 Cruz, Cora (2017) "Galen Strawson is a closet Existentialist or The Ballistics of nothingness", *comparative and continental philosophy*. Retrieved from <http://www.tandfonline.com/loi/yccp20>. Doi:10.1080/17570638.2017.1298294
- 0 Dennett, Daniel (1991) *Consciousness Explained*, Boston, MA and London: Little, Brown and Co.
- 0 Khazaei, Zahra (2019) "Agency and Virtues", *Philosophical Theological Research*, 21(81), 119-140. Doi:10.22091/jptr.2019.4673.2190
- 0 Murphy, N., Brown, W. S. (2007) *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- 0 Noonan, Harold. W. (2003) *Personal identity*, Routledge: London and New York.
- 0 Sheets-Johnstone, Maxine (1999) "Phenomenology and Agency: Methodological and Theoretical Issues in Strawson's The Self", *Consciousness Studies*, (6)4, 48-69.
- 0 Strawson, Galen (1997) "The self", *Consciousness Studies*, (4) 5-6, 405-428, Reprinted In Strawson, Galen (2017) *The Subject of Experience*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- 0 Strawson, Galen (1999) "Realistic Materialist Monism" in Hameroff, S., Kaszniak, A. & Chalmers, D. (eds.), *Towards a Science of Consciousness*, Vol. 3, pp. 23-32.

- 0 Strawson, Galen (1999a) "The Self and the SESMET", *Consciousness Studies*, (6)4, 99-135. Reprinted In Strawson, Galen (2017) *The Subject of Experience*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- 0 Strawson, Galen (1999b) "The sense of the self" In James, M. , Crabbe, C. (eds.), *Soulto Self* , pp.126-151.
- 0 Strawson, Galen (2000) "The Phenomenology and Ontology of the self" In Zahavi, D. (ed.), *Exploring the Self*, pp. 39-54.
- 0 Strawson, Galen (2005) "Against Narrativity" in Strawson, G. (ed.) *The self?*, pp.63-86.
- 0 Strawson, Galen (2008) *Real Materialism and other essays*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- 0 Strawson, Galen (2009) "The self" In McLaughlin, B., Beckermann, A. (eds.), *The Oxford Handbook Philosophy Of Mind*, pp. 541-564.
- 0 Strawson, Galen (2011) "The Minimal Subject" in Gallagher, S. (ed.), *Oxford Handbook of the Self*, pp. 253-278.
- 0 Strawson, Galen (2017) *The Subject of Experience*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- 0 Wehmeier, S. (ed.) (2000) *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Tehran: Sib-e Sorkh.
- 0 Yifeng, Xu (2019) "The Necklace View Of The Self", *Stance*, 12: 97-105.