



A Critical Analytical Study of the “Formal Self” in John Searle's Philosophy of Mind

Mahdi Abdullahi¹

Received: 2021/12/27 | Revised: 2022/04/08 | Accepted: 2022/05/09

Abstract

Influenced by Hume, Searle denies the non-physical essence of the soul, but in two stages he has distanced himself from Hume and put forward his theory of the “Formal Self”. This paper describes Searle's theory, then shows its shortages by rational analysis.

Hume saw each perception as distinct from other perceptions. According to Searle, in this case, it is impossible to distinguish between one consciousness having ten experiences and ten different consciousnesses each with one experience. On the other hand, the existence of the body is essential for having a series of conscious experiences. The sequence of conscious states must have a physical realization. Now there is a neo-Humean account of the self, according to which the self is an embodied brain in causal contact with the world, carrying unified and expanding conscious fields.

Secondly, Searle argues for the necessity of a non-Humean self by proposing three gaps between psychological antecedents and voluntary action:

1. The gap between reflection and prior intention: There is a gap between the reasons for a decision and the actual decision itself. The agent in his experience does not find beliefs, desires, and other reasons as sufficient reasons for a decision;

2. The gap between prior intention and the intention-in-action: There is also a gap between the decision to perform an action and the actual effort to perform it. We sometimes do not do what we set out to do, for a variety of reasons or even for no reason;

3. The gap between intentions-in-actions in temporally extended actions: In temporally extended actions, there is another gap between starting action and

1. Assistance Professor, Department of Islamic Philosophy, Iranian Institute of Philosophy (IRIP), Tehran, Iran. abdullahi@irip.ac.ir

▣ Abdullahi, M. (2022). A Critical Analytical Study of the “Formal Self” in John Searle's Philosophy of Mind. *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(92), 73-94. doi: 10.22091/jptr.2022.7676.2655

▣ . the authors



continuing it. In an activity like writing a book, the initiation of the original intention-in-action is not by itself sufficient to guarantee the continuation of that intention-in-action through the completion of the activity.

Thus, primary psychological causes are not sufficient causes for voluntary action. But if the gap between the psychological causes and the action is not filled, voluntary action will not be realized. According to Searle, to fill this gap requires an irreducible non-Humean notion of the self. This Searlean notion is neither an experience nor an object of experience. Just as in visual perception, the perspective is an absolutely formal condition for the comprehension of experiences and has no other substantive or real properties, the Searlean self is also an absolutely formal but more complex concept.

The formal self is the result of Searle's scientific worldview and materialism. Because of his ontological materialism, he denied the soul as being an immaterial, body-independent substance, and when he does not find Hume's view as satisfactory to the interpretation of conscious action, he doesn't turn to dualism, but rather suggests a formal self. This formal self does not clearly differ from denial of the self. In the analogy of the soul to perspective, the perspective is the condition of understanding the visual perceptions, but perspective itself is not something that can be perceived and has no real characteristics. The Searlean self is a formal notion whose postulate is the condition for the realization of voluntary action. Although according to Searle, the formal self is an identity with consciousness, perception, rationality, the ability to act, and the ability to regulate perceptions and reasons to perform voluntary actions based on the assumption of freedom, he does not mean that this identity is an objective reality; because in this case, he should accept the duality of soul and body, while he strongly avoids this. The Searlean formal self is not an external objective fact. As a result, it cannot bear the heavy burden of filling the three gaps.

Keywords: John Searle, Soul, The Formal Self, Voluntary action, Hume.



بررسی تحلیلی - انتقادی خود صوری در فلسفه ذهن جان سرل

مهدی عبدالمهدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۷/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۹

چکیده

سرل تحت تأثیر هیوم منکر جوهر غیر جسمانی نفس است، اما با فاصله‌گیری از او، نظریه «خود صوری» را مطرح کرده است. این نوشتار نظریه سرل را توصیف کرده، سپس با بررسی تحلیلی عقلی ناتمامی آن را نشان می‌دهد. هیوم هر ادراکی را متمایز از سایر ادراک‌ها می‌دانست. به اعتقاد سرل، در این صورت، نمی‌توان میان یک آگاهی دارای ده تجربه با ده آگاهی متفاوت که هر یک تجربه‌ای برای خود دارد، تمایز نهاد، در حالی که ما دارای یک میدان وحدت‌یافته از آگاهی هستیم که مدام رو به گسترش است. در مفهوم نوهیومی او، نفس یک مغز جسمانی دارای رابطه علی با جهان است که حامل قلمروهای آگاه وحدت‌یافته است. او در مرحله دوم، با طرح وجود سه شکاف میان مقدمات روان‌شناختی و کنش ارادی بر ضرورت طرح ایده‌ای غیرهیومی از نفس استدلال می‌کند. عوامل روان‌شناختی متقدم بر کنش موجب ضرورت تحقق آن نمی‌شوند، در نتیجه، تنها با یک نفس غیرهیومی فروکاست‌ناپذیر می‌توان این شکاف‌ها را پر کرد و تحلیلی درست از کنش ارادی به دست داد. البته این نفس غیرهیومی تنها یک نفس صوری است. همچنان که در ادراک بصری، منظر شرطی مطلقاً صوری برای فهم‌پذیر کردن تجربه‌ها است و هیچ ویژگی جوهری/واقعی دیگری ندارد، خود سرلی نیز مفهومی است مطلقاً صوری، اما پیچیده‌تر. این پژوهش روشن می‌کند که خود صوری سرل برآمده از طبیعی‌باوری وی و تلاش برای تحلیل پدیده‌های ذهنی بر اساس امور فیزیکی است، اما به رغم تلاش وی، این نگرش نمی‌تواند اتصال تجارب نفسانی و نیز شکاف‌های سه‌گانه در ساختار کنش ارادی را پر کند.

کلیدواژه‌ها: جان سرل، نفس، خود صوری، کنش ارادی، هیوم.

۱. استادیار، گروه فلسفه اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. abdullahi@irip.ac.ir

□ عبدالمهدی، مهدی. (۱۴۰۱). بررسی تحلیلی - انتقادی خود صوری در فلسفه ذهن جان سرل. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۲۴ (۹۲)،

۷۳-۹۴. doi: 10.22091/jptr.2022.7676.2655

۱. مقدمه

جان سرل، فیلسوف سرشناس آمریکایی معاصر، اندیشه فلسفی خود را با فلسفه زبان آغاز کرد، سپس به فلسفه ذهن و از آنجا به فلسفه اجتماع کشیده شد. یکی از اندیشه‌های بنیادین سرل در قلمرو فلسفه ذهن، که بر دیگر دیدگاه‌های وی به ویژه نظریه کنش وی تأثیرگذار بوده، دیدگاه وی درباره خود یا نفس انسان است. این مسئله از بنیادهای نظری مسائل علوم انسانی است و فرض‌های فلسفی درباره سرشت انسان در بنیاد هر رشته علمی مربوط به کنش‌های انسانی نهفته است. به گفته راجر ترینگ،

هیچ کس نمی‌تواند بدون داشتن درکی از این که انسان چگونه موجودی است، درباره جوامع انسانی یا فعالیت‌های آدمی اظهار نظر کند. متأسفانه در اغلب موارد، حضور این گونه فرض‌ها در عملکرد رشته‌های فکری مختلف تنها به صورت ضمنی و غیر آشکار است. تنها متفکران بزرگ می‌توانند این فرض را آشکار سازند... علم تاریخ، مردم‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و علم سیاست همگی با دیدگاه‌های متفاوتی در مورد طبیعت آدمی عمل می‌کنند. (Trigg, 1999, p. 6)

به گفته سرل، مفهوم نفس از جنجالی‌ترین مفاهیم فلسفه است. وی از سوئی نگرش سنتی به نفس به مثابه جوهری مستقل از بدن را به نقد می‌کشد (Searl, 2001, pp. 76-77)، از سوی دیگر، نگرش هیومی را برای تبیین کنش‌های ارادی ناکافی می‌داند. در نتیجه، راه سومی برای نگرستن به مسئله نفس می‌گشاید. به اعتقاد او، بدون داشتن یک مفهوم فروکاست‌ناپذیر و غیرهیومی از نفس، درک روشنی از کنش انسانی و عقلانیت در کنش امکان‌پذیر نیست. به همین جهت، نگرش نوین خویش مبنی بر «نفس/خود صوری» را بنیان می‌افکند. با وجود اهمیت اندیشه‌های فلسفی سرل و جایگاه مسئله نفس در فلسفه، نگارنده هیچ مقاله‌ای به زبان فارسی سراغ ندارد که ابعاد این موضوع را بررسی کرده باشد. تنها در مقاله «پژوهشی تطبیقی پیرامون علم به خود در اندیشه جان سرل و ابن‌سینا» (اسعدی و دیگران، ۱۳۹۹) به اختصار به خود صوری سرل اشاره شده است.

۲. فلسفه طبیعی باورانه سرل

پیش از تبیین نگرش سرل در خصوص نفس بایسته است به رویکرد کلی سرل در حل مسائل فلسفی اشاره‌ای داشته باشیم. سرل یک طبیعت‌گرا است و جهان موجود را جهانی سراسر مادی و فیزیکی می‌داند و معتقد است هر آنچه را که وجود دارد می‌توان و باید بر اساس واقعیت‌های مادی و واژگان برگرفته از علوم طبیعی مانند فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی و یافته‌های آنها تبیین کرد. فلسفه وی اتکای فراوانی بر نظریه‌های علوم تجربی دارد. از این رو، می‌توان آن را یک فلسفه «پساعلمی» نامید. خود وی افزون بر تأکید بر طبیعی‌باوری، در خصوص نسبت میان فلسفه و علم می‌گوید:

امروزه تمایز دقیقی میان فلسفه و سایر رشته‌های علمی وجود ندارد. در دوره کودکی

من، فهم این مطلب ضروری بود که فلسفه مشتمل بر تحلیل مفهومی است و به کلی با هر نوع پژوهش تجربی تفاوت دارد. اکنون بسیاری از فیلسوفان از جمله خود من بر این باورند که تمییز دقیق موضوعات مفهومی و تجربی گاه غیرممکن است و در واقع من در کار خودم به نتایج تجربی اتکای فراوان دارم. (Searl, 2007, pp. 30-31)

دل‌بستگی تام به علوم تجربی او را متقاعد می‌کند پروژه‌ای فکری از نظریات یکپارچه در وسعتی جاه‌طلبانه را آغاز کند، پروژه‌ای که درصدد ارائه نظریات منسجمی در خصوص ذهن، زبان و جامعه باشد، که همگی برآمده از گونه‌های مختلف معرفت‌هایی است که دانش‌های تجربی برای ما فراهم می‌آورند (Smith, 2003, p. 2).

سرل در موارد متعدد به نظام فکری یکپارچه خویش اشاره کرده است. به گفته وی در مقدمه کتاب کوتاه/اختیار و عصب‌زیست‌شناسی، در فلسفه معاصر با پرسشی تعیین‌کننده مواجهیم که صورت‌بندی کوتاه و ابتدایی آن چنین است: ما چگونه با دیگر اجزای جهان جور درمی‌آیم؟ تفصیل مسئله این است که ما امروزه تلقی به نسبت تثبیت‌شده‌ای از ساختار جهان در اختیار داریم. نظریات مقبولی درباره منشأ جهان در مهبانگ داریم، مطالب بسیاری درباره ساختار جهان در حوزه فیزیک اتمی و شیمی می‌دانیم. همچنین به درک ماهیت پیوند شیمیایی دست یافته‌ایم. درباره سیر تکاملی خود طی پنج میلیارد سال بر روی این سیاره کوچک مطالب بسیاری می‌دانیم. می‌دانیم تمامی جهان از ذرات (یا هر واقعیت دیگری که فیزیک راستین در نهایت بدان دست می‌یابد) تشکیل شده است و این ذرات در میدان‌های نیرو وجود دارند و اغلب در قالب یک دستگاه سازمان یافته‌اند. بر روی زمین، دستگاه‌های کربن‌بنیاد ساخته‌شده از مولکول‌های مشتمل بر هیدروژن، نیتروژن و اکسیژن، بستر تکامل انسان، جانوران و گیاهان را فراهم می‌آورند. سرل این امور و دیگر واقعیت‌های ناظر به ساختار جهان را به اختصار «واقعیت‌های بنیادین»^۲ می‌نامد و معتقد است مهم‌ترین آنها «نظریه اتمی ماده» و «نظریه تکاملی زیست‌شناسی» است.

چالش فلسفه سازگار کردن این واقعیت‌های بنیادین با درک ما از خودمان است. به گفته سرل، ما درک خاصی از خودمان داریم که تا حدودی ریشه در میراث فرهنگی مان دارد، اما به طور عمده برآمده از تجربه خودمان است. تلقی ما از خودمان کنشگران آگاه، دارای حیث التفاتی، عقلانی، اجتماعی، نهادی، سیاسی، ایفاگر فعل گفتاری، اخلاقی و دارای اراده آزاد است. اینک پرسش این است که چگونه می‌توان این تصویر کنشگر ذهنمند، معناساز، آزاد و عقلانی از خود را با جهانی سراپا متشکل از ذرات فیزیکی فاقد شعور، فاقد ذهن، بی‌معنای غیرآزاد و غیرعقلانی وفق داد.

از منظر سرل، این مجموعه پرسش‌ها نه تنها برنامه کاری خود او را تشکیل می‌دهد، بلکه در آینده تا

1. Entity
2. Basic facts

مدت‌ها موضوع بحث در فلسفه خواهد بود. در واقع، مسائل متعددی در میان است که بخشی از یک پرسش بزرگ‌اند (Searl, 2007, pp. 4-5). از سوی دیگر، به اعتقاد وی گرچه اغلب فیلسوفان معاصر به طور مستقیم این پرسش را طرح نکرده‌اند، در واقع پرسش یادشده مهم‌ترین و بنیادی‌ترین پرسش فلسفه معاصر، بلکه تنها مسئله اصلی آن است (Searl, 2010, p. 3).

البته سرل اذعان دارد که این پروژه فکری هنوز در آغاز راه است، حتی به گفته وی، «برخی مسائل فلسفی، متأسفانه نه اغلب آنها، می‌توانند راه‌حل‌های علمی داشته باشند». اما در هر صورت، وظیفه فیلسوف صورت‌بندی مسئله به شکلی دقیق است تا پذیرای راه‌حلی علمی شود (Searl, 2007, p. 32).

۳. سرل و نظریه بقچه‌ای هیوم درباره نفس

نام دیوید هیوم در تاریخ فلسفه تداعی‌گر انتقاد کوبنده او بر علیت و انکار جوهر مجرد نفس است (نک. Hume, 2007, pp. 164-166, 398-399). نظریه بقچه‌ای^۱ هیوم درباره نفس ریشه در پابندی راستین وی به حس‌گروی دارد. او معتقد بود همه تصورات^۲ معنادار سرانجام ریشه در تجربه حسی دارند، تجربه‌ای که آنچه را او انطباعات^۳ می‌خواند، فراهم می‌آورد. بر این اساس، راه ایضاح هر مفهوم مبهم برگرداندن آن به ریشه‌هایش در حس است. به نظر او، فقدان وضوح درباره «خود» بدین معناست که شخص باید تلاش کند به آن انطباع حسی دست پیدا کند که از قرار معلوم، مفهوم «خود» به مثابه یک صورت خیالی مبهم از آن گرفته شده است. او به منظور یافتن این انطباع حسی به درون‌نگری پرداخت تا «خود»ی را بیابد که دارنده این تجربه‌ها است، اما چیزی نیافت. نهایت چیزی که کشف کرد، تجربه‌های خاصی بودند که او متحملشان می‌شد و به سرعت در حال تغییر بودند. بدین ترتیب نتیجه گرفت گذشته از آن تجربه‌ها، هیچ «خود» و فاعلی برای آن تجربه‌ها وجود ندارد (Maslin, 2001, pp. 269-270). هیوم با خود می‌گفت هنگامی که به درونم توجه می‌کنم، و بر آنچه در ذهنم می‌گذرد متمرکز می‌شوم، هیچ خود یا روح یا شخصی افزون بر زنجیره تجربه‌هایم نمی‌یابم (Hume, 2007, pp. 164-165).

به نظر سرل، سخن هیوم تنها این نیست که هنگام عطف توجه به درون خود، نفس خویش را نمی‌یابم، بلکه از نظر هیوم هیچ تجربه‌ای را نمی‌توان تجربه نفس به شمار آورد و چنین تجربه‌ای اصلاً ممکن نیست؛ زیرا به لحاظ منطقی هیچ چیزی نمی‌تواند الزامات ناشی از تلقی متافیزیکی نفس را

۱. هیوم منکر جوهر نفسانی به مثابه زیرنهاد صورت‌های ذهنی است. او معتقد است واقعیت انسان چیزی جز مجموعه انطباعات و تصورات ذهنی نیست و ویرای این صورت‌های ذهنی که زنجیروار در پی هم می‌آیند چیزی به نام جوهر نفسانی وجود ندارد. این نگرش به نفس، که آن را معادل مجموع تصورات می‌انگارد، «نظریه بقچه‌ای» (bundle theory) خوانده می‌شود.

2. Ideas

3. Impressions

برآورده کند (Searl, 2001, p. 77). هیچ چیزی نمی‌تواند شروط ضروری را برای چیزی فراهم کند تا تجربه خود به شمار آید، یعنی تجربه‌ای قلمداد شود که همه تجربه‌های دیگر را به هم پیوند می‌دهد (Searl, 2004, p. 292).

رهیافت ویرانگر هیوم به مسئله جوهر نفسانی در فلسفه‌های پس از او، به ویژه در قرن بیستم، همواره حضوری پررنگ داشته است، چنان که سرل به صراحت می‌گوید: «اغلب فیلسوفان با هیوم موافق‌اند که هیچ نفس یا هویت شخصی فراتر از زنجیره تجربیات واقعی ما وجود ندارد» (Searl, 2003, p. 291). بنا بر این نگرش، که چه بسا متداول‌ترین نگرش درباره خود در فلسفه باشد، هر یک از ما بدنی فیزیکی هستیم با زنجیره‌ای از تجربه‌ها در این بدن. تا آنجا که به حیات آدمی مربوط است، همین است و بس. نه خود یا روحی باقی می‌ماند، نه فرض وجود چنین موجودی لازم می‌آید (Searl, 2008, pp. 137-138). سرل نیز به شدت با نظریه رسمی نفس به مثابه جوهر مستقل از بدن مخالف است. با این حال، او طی دو مرحله از نگرش هیومی فاصله می‌گیرد.

۴. مرحله نخست: گسست از نگرش هیومی به تلقی نوهیومی از نفس

در نگرش هیومی، نفس مجموعه‌ای از ادراکات حسی است، اما این نگرش از وحدت‌بخشی به ادراکات و تجربه‌های منفرد ناتوان است. مسئله اصلی این است که همه تجربیات من در هر نقطه معین از زمان به عنوان بخشی از یک میدان آگاهی وحدت‌یافته^۱ برای من رخ می‌دهند. کانت این زیست‌آگاهانه را «وحدت استعلایی ادراک»^۲ نامیده است. از سویی، به اعتقاد وی ما تنها با کثرت بازنمایی‌های خود سروکار داریم، و آن ابژه‌ای که بر بازنمایی‌های ما منطبق است - به این دلیل که باید چیزی متمایز از همه بازنمایی‌های ما باشد - برای ما هیچ است، بنابراین آن وحدتی که ابژه ایجاب می‌کند، چیزی نمی‌تواند باشد جز وحدت‌صوری آگاهی در ترکیب کثرت بازنمایی‌ها. ما تنها هنگامی می‌توانیم ادعای شناخت یک ابژه را داشته باشیم که وحدت ترکیبی را در کثرت شهود اعمال کرده باشیم. از سوی دیگر، باید یک مبنای استعلایی برای وحدت آگاهی در ترکیب کثرت همه شهودهای ما، و در نتیجه، در تمام ابژه‌های تجربه وجود داشته باشد. بدون این مبنای استعلایی، تصور هر ابژه‌ای برای شهودهایمان غیرممکن خواهد بود. بدون این وحدت آگاهی، که بر همه داده‌های شهودی مقدم است و تنها از راه رابطه با این وحدت، هر گونه بازنمایی ابژه‌ها ممکن می‌شود، هیچ نوع شناختی در ما، و هیچ نوع پیوند و وحدتی در میان خودشان رخ نخواهد داد. کانت این شرط استعلایی ماتقدم تجربه را «ادراک نفسانی استعلایی» می‌نامد که متفاوت از حس درونی و ادراک نفسانی تجربی است (Kant, 1965, pp. 135-136 [A105-A107]).

1. Unified conscious field

2. The transcendental unity of apperception

به گفته سرل، مقصود کانت این است که تجربیاتی که داریم بریده و جدای از یکدیگر نیستند. برای مثال، احساسی که از پیراهن بر روی تن خود داریم، با شیرینی‌ای که از مزه عسل می‌چشیم، هر دو را به منزله بخشی از یک گستره آگاهی وحدت‌یافته درک می‌کنیم. هیوم هر ادراکی را ادراکی بریده و متمایز از سایر ادراک‌ها می‌دانست، اما این برداشت درست نیست؛ زیرا در این صورت امکان تمایز میان یک آگاهی دارای ده تجربه - احساس پیراهن، چشیدن عسل، مشاهده آسمان و غیره - با ده آگاهی متفاوت که هر یک تجربه‌ای برای خود دارد، از بین می‌رود و یک آگاهی مشتمل بر ده تجربه با ده آگاهی متمایز از یکدیگر نباید تفاوت داشته باشند. از این رو سرل تأکید می‌کند که در هر لحظه از زمان، تمامی تجربیات یک فرد در یک میدان آگاهی به صورت یکپارچه درمی‌آید، اما این میدان یکپارچه آگاهی به معنای یک نفس دارای آگاهی نیست. آنچه وجود دارد، یک میدان یکپارچه از آگاهی است که به طور پیوسته در طول زمان رو به گسترش است و هر مقطع زمانی از این میدان آگاهی یک واحد اتحادیافته از عناصر گوناگون آن است. برخی از این حالت‌های آگاهی در درون میدان آگاهی، یادآوری پدیدارهای پیشین در زیست-تاریخ سلسله حالت‌های آگاهی‌اند، حتی ممکن است برخی از آن‌ها احساس‌هایی باشند که من از چگونه بودن خودم دارم، یعنی احساسی که من آن را احساس چیزی می‌دانم که گویا خود من است. در هر حال، چیزی ورای سلسله تجربیات و حالت‌های آگاهانه به عنوان نفس وجود ندارد (Searl, 2001, pp. 77-78; 2004, p. 292).

از سوی دیگر، به گفته سرل، وجود بدن برای داشتن سلسله تجربیات آگاهانه ضروری است. سلسله حالت‌های آگاهانه باید دارای شیئیت فیزیکی^۱ باشد. حتی اگر وجود من تنها از یک مغز در خمره تشکیل شده باشد، باید یک مغز فیزیکی باشم، و اگر بناست تجاربی از جهان داشته باشم، مغز من باید نوعی تعامل علی با جهان داشته باشد.

با این ملاحظه، هنگامی که اصلاحیه یادشده به نگرش هیومی افزوده می‌شود، مفهوم نوهیومی نفس به دست می‌آید. بنا بر این نگرش، نفس یک مغز جسمانی^۲ دارای رابطه علی با جهان است. مغز می‌تواند علت و حامل قلمروهای آگاه و وحدت‌یافته باشد و حالات موجود در این قلمروها شامل خاطرات مربوط به تجربیات آگاهی خواهد بود. سرل همچنان بر انگاره هیومی نفی تجربه خود تأکید می‌کند. درست است که چیزی هست که احساس می‌کنم وجود من است، ولی این امر تنها یک احساس شیبیه احساس‌های دیگر است و هیچ ارزش متافیزیکی ندارد. وجود چنین احساسی به خودی خود وجود هیچ هویتی را در طول زمان تضمین نمی‌کند (Searl, 2001, pp. 78-79).

1. Physical realization

2. Embodied

۵. مرحله دوم: گذار از نگرش نوهیومی به تلقی غیرهیومی از نفس

استدلال سرل برای ضرورت در کار آوردن ایده‌ای غیرهیومی از نفس برآمده از بحث مبسوط وی در خصوص وجود شکاف میان مقدمات روان‌شناختی و کنش ارادی است. به اعتقاد وی، تنها یک نفس غیرهیومی و فروکاست‌ناپذیر می‌تواند از عهده پر کردن این شکاف‌ها برآید. به اعتقاد سرل، سه شکاف در ساختار اراده وجود دارد. سرل با عنوان عام «شکاف» به پدیدارهایی اشاره دارد که ما در آن‌ها به طور معمول چنین تجربه‌ای نداریم که تأملات و کنش‌های ارادی ما در یک مرحله دربردارنده یا زمینه‌ساز شرایط علی کافی برای مرحله بعد باشند. شکاف در ساختار اراده را می‌توان به طور دقیق در سه بخش مستقل بیان کرد:

۱-۵. شکاف میان تأمل و قصد اولیه

نخستین شکاف میان تأمل و قصد اولیه ناشی از آن است. هنگامی که به رأی دادن/ندادن به یک پیشنهاد می‌اندیشیم، میان دلایل ایجابی و سلبی من برای رأی دادن به آن پیشنهاد و تصمیم بالفعل یعنی شکل‌گیری واقعی قصد اولیه برای رأی دادن شکافی وجود دارد. این شکاف، شکاف تصمیم‌گیری عقلانی است و هنگامی رخ می‌دهد که در تجربه خود باورها، تمایلات و دیگر دلایل را علت کافی برای یک تصمیم (یا همان تحقق یک قصد اولیه) نمی‌یابیم. هنگامی که کنشگر می‌کوشد عزم خود را برای انجام دادن کنش جزم کند، میان دلایل یک تصمیم‌گیری و خود تصمیم واقعی شکاف وجود دارد.

۲-۵. شکاف میان قصد اولیه و قصد هنگام کنش

این شکاف میان تصمیم اتخاذشده برای انجام دادن یک فعل و تلاش واقعی برای انجام دادن آن قرار دارد. هنگامی که قصد اولیه علت کافی برای کنش قصدی نباشد، شکاف دوم میان تصمیم و کنش شکل می‌گیرد.

میان تشکیل قصد اولیه و آغاز بالفعل کنش در آغاز قصد هنگام کنش نیز شکاف وجود دارد. همچنان که دلایل علی کافی برای تحقق تصمیم نیستند، تصمیم نیز علت کافی برای انجام دادن کنش نیست. کنش زمانی به وجود می‌آید که کنشگر پس از آن که تصمیم گرفت، بالفعل اقدام به انجام آن کند. کنشگر نمی‌تواند کنار بنشیند و نظاره‌گر آن باشد که تصمیمش کنش را به وجود آورد، چنان که ممکن نیست کنار بنشیند تا دلایلش تصمیم را ایجاد کنند. اگر من تصمیم بگیرم به نامزد الف رأی بدهم و با همین تصمیم جدی به محل رأی‌گیری بروم، این هنوز برای تحقق رأی‌دهی کافی نیست، بلکه باید عمل رأی دادن را انجام بدهم. روشن است که گاهی اوقات به علت همین شکاف دوم، فعل را انجام نمی‌دهم؛ یعنی بنا به دلایل گوناگون یا حتی بدون هیچ دلیلی کنشی را که قصد کرده بودیم، انجامش نمی‌دهیم.

۳-۵. شکاف میان قصدهای هنگام کنش زمان‌بر^۱

شکاف سوم، اختصاص به کنش‌های زمان‌بر دارد، شکاف میان آغاز کنش با استمرار و تکمیل آن است. هنگامی که برای انجام دادن فعالیتی پیچیده، مانند نگارش کتاب، قصد هنگام کنش داریم، شروع قصد آغازین به خودی خود برای تضمین استمرار قصد هنگام کنش تا تکمیل آن فعالیت کافی نیست. بنابراین در هر مرحله‌ای از تحقق یک قصد هنگام کنش، شکاف سوم وجود دارد. وقتی کنشی را آغاز کردیم، باید کوشش اختیاری مستمری برای ادامه کنش تا تکمیل آن داشته باشیم. علل نمی‌توانند به خودی خود کنش را پیش ببرند. به بیان دیگر، شکاف سوم میان قصد اولیه و قصد هنگام کنش از یک سو و تحقق کنش مجموعی تا تکمیل آن از سوی دیگر است. هنگام اشتغال به کنش‌های زمان‌بر، حتی با فرض قصدهای پیشین و آغاز کنش با قصد هنگام کنش، کنشگر باید به تلاش خود استمرار بخشد تا کنش به طور کامل محقق شود (Searl, 2001, pp. 14-15, 62-63; 2007, pp. 41-43).

سرل از مسئله شکاف به وجود یک نفس غیرهیومی پل می‌زند و با استناد به وجود شکاف میان مقدمات روان‌شناختی و کنش ارادی اثبات می‌کند که باید یک نفس غیرهیومی و فروکاست‌ناپذیر را مفروض بگیریم. در کنش‌های ارادی، علل روان‌شناختی ضرورت‌بخش معلول نیستند و اصلاً معنای ارادی بودن کنش از منظر سرل همین است. آنچه موجب می‌شود کنشی به لحاظ روان‌شناختی آزادانه باشد، همین است که علل متقدم روان‌شناختی علت کافی برای تحقق آن نباشند. «تعریف فعل آزادانه (ارادی، عقلانی، آگاهانه) این است که علل متقدم روان‌شناختی کافی نداشته باشد» (Searl, 2001, p. 73-74). اما سرل معتقد است این گمان اشتباه است که باید چیزی در این میان باشد که به معلول - که همان قصد آگاهانه هنگام کنش، یعنی تجربه کنش است - ضرورت داده باشد. در خصوص کنش‌های ارادی، معلول ارادی است، اما ضروری نیست. کنشگر ابتدا تصمیم به انجام کنش می‌گیرد، سپس آن کنش را به انجام می‌رساند. دلایل کنش علت کافی برای آن نیستند، و کنشگر با فرض همین امر اقدام به کنش می‌کند. بر این اساس، این پرسش مطرح می‌شود که اگر چیزی شکاف میان علل متقدم روان‌شناختی و کنش را پر نکند، کنش ارادی چگونه محقق می‌شود؟ پاسخ سرل این است:

این که ما آشکارا در شکاف مزبور دست به کنش می‌زنیم، مستلزم مفهومی فروکاست‌ناپذیر از نفس است. (Searl, 2001, p. 74) برای تبیین پدیده شکاف باید مفهومی غیرهیومی و فروکاست‌ناپذیر از نفس ... را مفروض بگیریم. (Searl, 2001, p. 61)

وی برای فهم بهتر مسئله از تقابل کنش ارادی با ادراک حسی کمک می‌گیرد. برای مشاهده یک شیء لازم نیست کنشی انجام دهیم. به صرف این که دستگاه ادراک حسی سالم باشد و بیننده در موقعیت

مناسب قرار داشته باشد، ادراک حسی محقق می‌شود. اما هنگامی که یک کنشگر برای تصمیم‌گیری نسبت به کنش تلاش می‌کند، نمی‌تواند تنها به انتظار بنشیند و آنچه را که رخ می‌دهد نظاره کند. کنشگر باید کاری انجام دهد، هر چند آن کار تنها تصمیم‌گیری باشد. اگر کسی بخواهد ببیند پیراهنش روی میز است یا نه، تنها باید بدان نگاه کند، اما اگر بخواهد آن را بر تن کند، باید کوششی انجام دهد. آشکارگی مجموع این فرآیند و نتیجه آن، مستلزم اصل موضوع گرفتن واقعیت نفس است.

باید میان دو امر تمایز بنهیم:

۱. کنش رخ می‌دهد.

۲. من آن کنش را انجام می‌دهم.

گزاره (۱) توصیف درستی از کنش ارادی انسان نیست؛ زیرا کنش ارادی تنها محقق نمی‌شود، بلکه کنشگر باید آن را انجام دهد. پس توصیف درست کنش ارادی گزاره (۲) است. اما به نظر سرل، گزاره (۲) یک ادعای علی- معلولی نیست؛ زیرا در هر ادعای علی- معلولی علت و معلول هر دو به طور دقیق مشخص‌اند، اما اینجا چنین نیست. خصوصیتی در من وجود ندارد که به همراه باورها و تمایلاتم علت کافی برای تحقق کنش باشند. حتی اگر این گونه باشد، این امر نمی‌تواند بخشی از تجربه کنش باشد؛ زیرا ممکن نیست من کنار بنشینم و آن خصوصیت کارش را بکند. واقعیت این که من تصمیم می‌گیرم و کنش انجام می‌دهم، این نیست که خصوصیتی در من وجود دارد که به همراه باورها و تمایلاتم علت کافی برای تصمیم و کنش هستند. حاصل آن که، به اعتقاد سرل، «فهم شکاف، استدلال‌آوری، کنش انسان و عقلانیت در گرو مفهومی غیرهیومی و فروکاست‌ناپذیر از نفس» است (Searl, 2001, pp. 73-75). «ساختار منطقی تبیین رفتار آدمی هنگام انجام کنش‌های اختیاری بر اساس یک دلیل، ما را ملزم به فرض یک نفس فروکاست‌ناپذیر می‌نماید» (Searl, 2001, p. 276).

به گفته سرل، تفسیر صحیح فرضیه دوم، مبنی بر این که کنشگر به خاطر دلیلی کنش را انجام می‌دهد، اما این دلیل علت کافی برای کنش نیست، نیازمند مفهومی ویژه از کنشگری^۱ غیر از مفهومی هیومی آن است که سرل آن را «کنشگری حیوانی»^۲ می‌نامد. کنشگر حیوانی موجودی آگاه است که با پیش فرض آزادی، توان آغاز و انجام کنش را داشته باشد. نظریه بقچه‌ای هیوم حتی در تقریر سرل از آن، که یکپارچگی و عینیت با بدن نیز بدان اضافه شد، برای فهم فرضیه دوم کفایت نمی‌کند. در دیدگاه هیوم، کنشگر چیزی نیست جز سلسله‌ای از پدیده‌های طبیعی که جزئی از سلسله علل فاعلی و معلول‌های آن در جهان است. اما در این فرضیه، کنشگر امری بیش از یک بسته یا جزئی از بسته پدیده‌ها است؛ زیرا قصد هنگام کنش رویدادی نیست که خودبه‌خود اتفاق بیفتد، بلکه تنها در صورتی رخ می‌دهد که

1. Agency

2. Animal agent

کنشگری در واقع کاری انجام دهد یا دست‌کم تلاش کند کاری را انجام دهد. بنابراین کنشگری مستلزم واقعیتی است که بتواند آگاهانه برای انجام دادن کاری تلاش کند (Searl, 2001, p. 83). پس مقصود سرل از این کنشگری، «توانایی اقدام به کنش آگاهانه است که چیزی بیش از ادراکات آگاهانه است؛ توانایی غریبی که انسان‌ها و بسیاری از حیوانات دارا هستند» (Searl, 2004, p. 296). به همین جهت، سرل آن را کنشگری حیوانی نامید.

گام دوم برای فهم فرضیه دوم، مبنی بر این که کنشگر به خاطر دلیلی کنش را انجام می‌دهد، این است که به مقتضای این که کنشگر یادشده می‌تواند بر اساس دلایل تصمیم گرفته، کنش انجام دهد، باید توانایی ادراک، باور، میل، یادآوری و استدلالگری را نیز داشته باشد. به بیان دیگر، این کنشگر افزون بر اراده، باید واجد شناخت^۱ و کردار^۲ نیز باشد. خلاصه آن که کنشگر باید یک نفس باشد.

سرل برای فهم بهتر مسئله مثالی می‌زند:

- من دستم را بالا آوردم؛ زیرا می‌خواستم به آن طرح رأی دهم.
- معده من درد گرفت؛ چون می‌خواستم به آن طرح رأی دهم.

جمله دوم با وجود شباهت ظاهری، معنایی به کلی متفاوت با جمله نخست دارد. جمله دوم درست مثل این جمله تفسیر می‌شود که «ساختمان فروریخت، زیرا زلزله پایه‌هایش را ویران کرد». در این دو جمله، تبیینی که ارائه شده، شرایط کافی علی یک واقعه را بیان کرده است و هیچ خبری از عقلانیت و آزادی در میان نیست. جمله نخست، حتی اگر شرایط کافی کنش ذکر نشده باشد، به عنوان یک تبیین پذیرفتنی است؛ زیرا فرض مبنایی ما آن است که این تبیین ناظر به یک نفس دارای عقلانیت است که با پیش فرض آزادی و بر اساس دلایل دست به کنش می‌زند. اما مشکل اصلی اینجاست که اگر تبیین‌های مشابه تبیین ارائه‌شده در جمله نخست، بیانگر شرایط علی کافی برای کنش نیستند، چرا باید آن‌ها را پذیرفت. اگر شکافی در این تبیین وجود دارد، پس واقعه محقق‌شده باید مشتمل بر نوعی تصادف باشد.

به اعتقاد سرل، کلید پاسخ در این نکته نهفته است که پرسش «چرا شما آن کنش را انجام دادید؟» پاسخی می‌طلبد که به کلی با پاسخ این پرسش که «چرا آن کنش رخ داد؟» متفاوت است. پدیداری چون رفتار عقلانی و تبیین آن را همواره باید از منظر اول شخص نگرست؛ چرا که چنین امری تنها از منظر اول شخص موجود است. از این منظر این پرسش مطرح نمی‌شود که چرا با وجود آن که دلایل مندرج در تبیین واجد تعین علی نیستند، تبیین یادشده تبیینی کاملاً مناسب برای کنش مورد نظر است؛ زیرا تبیین رفتار عقلانی هم تبیین می‌کند که چرا من آن کنش را انجام دادم، هم تبیین می‌کند که چرا آن کنش را در مقابل جایگزین‌هایش انتخاب کردم. این تبیین کافی است، زیرا بیانگر دلیلی است که من با کنش بر

1. Cognition

2. Conation

اساس آن دلیل، آن را به دلیل مؤثر تبدیل کردم. این تبیین پاسخ مناسبی برای این پرسش فراهم می‌آورد که «چرا آن کنش را انجام دادی؟» بدون آن که مستلزم آن باشد که «به لحاظ علی ناممکن بود که اتفاق دیگری رخ دهد». شرط ارائه چنین پاسخی آن نیست که شرایط علی تعیین‌بخش را نیز بیان کند. به‌طور خلاصه،

صورت منطقی "کنشگر ک عمل ع را به دلیل د انجام داد"، با صورت "الف علت ب است"، یکسان نیست... صورت منطقی تبیین عقلانی با تبیین‌های علی متعارف به کلی متفاوت است. این صورت از تبیین، شرایط علی کافی را به دست نمی‌دهد، بلکه دلیلی را بیان می‌کند که کنشگر بر اساس آن عمل کرده است. (Searl, 2007, p. 53)

تبیین مدلل کنشگر برای انجام یک کنش مستلزم ارجاع به یک نفس است. شرایط صدق این جمله که «کنشگر کنشی را به خاطر دلیل د انجام داد» نه تنها وجود وقایع، یعنی حالات روان‌شناختی و روابط علی میان آن‌هاست، بلکه مستلزم وجود نفسی فراتر از یک کنشگر صرف است که با انجام کنش بر اساس یک دلیل، آن را به دلیل مؤثر تبدیل می‌کند. بنابراین، کنش ارادی مستلزم وجود یک نفس است. به گفته سرل، تبیین یک کنش در الگوی کلاسیک تنها مستلزم تعیین^۱ وقایع است: کنش معلول باور و تمایل است و ارجاع به یک نفس تنها ظاهری و صوری است، اما بنا بر توضیحی که او ارائه کرد، نفسی وجود دارد که کنشی را بر اساس دلیلی انجام می‌دهد، به طوری که این ارجاع به نفس اجتناب‌ناپذیر است. تبیین کنش عقلانی به شکل علیت بین وقایع نیست، بلکه نیازمند یک مفهوم فروکاست‌ناپذیر از نفس است (Searl, 2001, pp. 79-87; 2007, pp. 50-53).

از مجموع آنچه سرل در نقد نگرش هیومی و مؤلفه‌های ضروری برای نفس گفت، دیدگاه ایجابی وی درباره خود/نفس در اثبات یک نفس غیرهیومی را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

- وجود کنش‌های ارادی و قصدی مستلزم یک کنشگر آگاه است که دست به کنش می‌زند. در غیر این صورت، کنش ارادی صرفاً واقعه‌ای خواهد بود که رخ می‌دهد.
- کنشگر اعم از نفس است و به لحاظ منطقی امکان دارد کنشگری وجود داشته باشد که نفس نباشد. نفس بودن کنشگر منوط به این است که توانایی عقل‌ورزی آگاهانه درباره کنش‌های خود را داشته باشد؛ باید موجودی باشد که توانایی ادراک حسی، یادآوری، باور، میل، اندیشه، استنتاج و به‌طور کلی شناخت را داشته باشد. برای انجام کنش عقلانی، صرف اتصاف به کنشگری کافی نیست؛ کنشگر باید نفس باشد.
- ویژگی منطقی تبیین‌های مربوط به کنش‌های عقلانی این است که اگر آن‌ها را تبیین علی به شمار

آوریم، فاقد کارآیی خواهند بود. علل به طور معمول برای تبیین کنش کافی نیستند. این تبیین‌ها علل وقوع یک واقعه را معین نمی‌کنند، بلکه دلایلی را بیان می‌کنند که یک کنشگر عقلانی آگاه بر اساس آن‌ها مبادرت به انجام کنشی خاص می‌کند. کنشگری به همراه ابزار عقلانیت معادل نفس داشتن است.

• وجود نفس رابطه کنشگر با زمان را نیز توجیه می‌کند. تنها یک نفس است که هم باید مسئولیت کنش‌های پیشین خود را بپذیرد، هم برای آینده برنامه‌ریزی کند (Searl, 2001, pp. 91-92).

بدین ترتیب، سرل هرچند با هیوم هم‌رأی است که ما هیچ تجربه واقعی آگاهانه از نفس نداریم، اعتقاد دارد شرط صوری^۱ کنش عقلانی آن است که باید یک نفس وجود داشته باشد که فاعل کنش باشد. ولی این شرط صوری در ادراک وجود ندارد که کنشگر یا نفسی برای ادراک لازم است. در نتیجه، نگرش هیومی به نفس به مثابه سلسله انطباعات^۲ و تصورات^۳ حتی با اصلاحیه وی در آن با افزودن بدن جسمانی با همه استعدادهایش^۴، شرط ضروری کنشگر عقلانی، یعنی نفس داشتن را توصیف نمی‌کند: «به نظر من هیوم کاملاً برحق بود که هیچ تجربه‌ای از این هویت [یعنی خود] نداریم، اما این امر بدان معنا نیست که نباید چنین هویتی یا اصل صوری^۵ را مفروض بگیریم» (Searl, 2004, p. 295).

به زعم سرل، کلید حل این مسئله در بررسی ساختار آگاهی نهفته است، زیرا نخستین شرط برای نفس، توانایی آن برای آگاهی است. نفس نه یک تجربه است، نه متعلق تجربه. هنگامی که میزی را مشاهده می‌کنیم، واجد یک تجربه بصری هستیم و میزی وجود دارد که متعلق تجربه ماست، ولی نه تجربه نفسانی^۶ (تجربه از نفس) وجود دارد، نه چیزی به عنوان نفس که متعلق تجربه واقع شود. نفس عنوان واقعی است که بر اساس تجربه‌اش فعالیت‌های خویش را چیزی بیش از یک بسته درونی از ادراکات می‌پندارد. مشخصه تجربه آگاهانه من این است که به تأمل و کنش می‌پردازم، دارای ادراک هستم، از حافظه‌ام در تأملات بهره می‌جویم، تصمیم می‌گیرم، تصمیمات خود را محقق می‌سازم یا در تحقق آن‌ها با شکست مواجه می‌شوم، و بسته به نتایج این فعالیت‌ها، احساس رضایت یا نارضایتی و احساس گناه یا بی‌گناهی می‌کنم. به گفته سرل خط سیر او حد وسطی میان شک‌گرایی هیومی و دیدگاه پیشانظری خامی است مبنی بر این که هر کدام از ما دارای آگاهی از نفس خود است. نقطه‌نظر سرل این است که نفس نه تجربه است، نه متعلق تجربه. با وجود این، سلسله‌ای از جنبه‌های صوری تجربیات ما وجود دارند که نفس ما را تشکیل می‌دهند (Searl, 2001, pp. 92-94).

1. Formal
2. Impressions
3. Ideas
4. Dispositions
5. Formal principle
6. Self-experience

۶. تشبیه خود صوری به چشم

سرل برای تبیین «صوری بودن» نفس و کاستن از غرابت عدم تجربه نفس، آن را به ادراک بصری تشبیه می‌کند. ما برای درک تجربه بصری خود باید دستگاهی بصری را مفروض بگیریم که برای ادراک بینایی ضرورت دارد. اما خود این دستگاه بخشی از متعلق ادراک بصری یا مضمون آن نیست. این دستگاه افزون بر سازوکاری که استقرار مکانی دارد و عمل دیدن را انجام می‌دهد، شامل یک «منظر»^۱ نیز هست. اما آن سازوکار و آن منظر هیچ کدام نه دیده می‌شوند، نه بخشی از تجربه بصری‌اند. درست بر همین قیاس، برای درک میدان آگاهی نیز باید یک نفس را مفروض بگیریم که نه بخشی از آن میدان آگاهی است، نه یکی از متعلقات آن (Searl, 2008, p. 150). هنگامی که چیزی را مشاهده می‌کنیم، برای تبیین تجربه بصری خود باید منظری را پیش فرض بگیریم که تجربه مزبور از آن منظر رخ می‌دهد، اما خود این منظر نه یک تجربه است، نه خودش به تجربه درمی‌آید. برای مثال، برای تبیین تجربه بصری من از اقیانوس آرام، باید پیش فرض بگیریم که این تجربه از منظر خاصی در فضا حاصل می‌شود، هرچند هنگام مشاهده اقیانوس، نه آن منظر خاص را می‌بینم، نه آن منظر جزئی از تجربه بصری من است. بر همین قیاس، تجربه کنش‌های آزادانه نیز مستلزم وجود نفس است، هرچند خود این نفس نه یک تجربه است، نه در دام تجربه می‌افتد (Searl, 2001, p. 94).

آخرین دفاع سرل از لزوم پیش فرض نفس در کنش‌های عقلانی پاسخ به یک اشکال است. از کجا معلوم که ما در پیش فرض گرفتن نفس گرفتار یک توهم دستوری نباشیم که ساختار موضوع - محمولی جملات بر ما تحمیل می‌کند. چه بسا هنگامی که می‌گوییم «من تصمیم گرفتم به آن پیشنهاد رأی دهم»، در واقع به چیزی عینیت می‌بخشیم^۲ تا یک محکی به ازای «من» وجود داشته باشد که «من» را به آن ارجاع دهیم.

پاسخ سرل این است که در موارد دیگری نیز که فاعل هیچ کاری انجام نمی‌دهد، این شرط دستوری وجود دارد. جمله «من گل رز را می‌بینم» را دو نظر بگیرید. از منظر پدیدارگرایی می‌توان با این گفته که «این رشته تجربیات در حال حاضر در بردارنده یک گل رز است»، واقعیت‌های پدیدارشناختی را توصیف کرد، در حالی که با گفتن «این رشته تجربیات در حال حاضر شامل یک تصمیم‌گیری است» نمی‌توان ویژگی فعالانه تصمیم‌گیری را توصیف کرد. زیرا تصمیم‌گیری فعلی است که من انجام داده‌ام و کنشی از جانب من است، در حالی که تجربه گل را منفعلانه دریافت کرده‌ام. پس باید میان ادراک و کنش آگاهانه تفاوت نهاد. ذهن در مقام ادراک منفعل است، از این رو، نفس به عنوان پیش‌نیاز و شرط صوری لازم

1. Point of view

2. Reify

نیست، اما در مقام کنش ارادی و آگاهانه، نیازمند پیش‌فرض گرفتن نفس هستیم. حاصل آن که نفس در شکاف زندگی می‌کند و تصمیم‌گیری‌ها به دست اوست، اما مفروض گرفتن نفس مستلزم آن نیست که تجربه‌ای از آن داشته باشیم. به اعتقاد سرل،

بدون مفروض گرفتن وجود نفس نمی‌توان تبیین رضایت‌بخشی از تصمیم‌گیری به دست داد. مفهوم نفس قرن‌ها مایه رسوایی در فلسفه بوده است، و ما حق داریم معتقد باشیم که هیوم با تبیین شکاکانه‌اش هر گونه درکی از خود به مثابه ذاتی جوهری را که بتواند متعلق تجربه قرار گیرد ویران کرد. اما ویژگی‌های صوری خاصی در تصمیم‌گیری آگاهانه وجود دارد که ما را وامی‌دارد به این واقعیت پی ببریم که تنها یک ذات آگاه، عاقل، قادر به اندیشه‌ورزی، قادر به تصمیم‌گیری و کنش، و در نتیجه مسئول وجود دارد، ذاتی سراپا صوری که من آن را نفس می‌نامم. (Searl, 2007, pp. 32-33)

۷. تأملاتی در خود صوری سرل

سرل در بیان من صوری و تشبیه آن به چشم، به هیچ پیشینه و اقتباسی از دیگر فیلسوفان اشاره نکرده است. با این حال، «خود صوری» سرل و بهره‌گیری از تعبیر «منظر» و تشبیه نفس ادراک‌کننده به چشم بیننده یادآور سخن ویتگنشتاین درباره سوژه و مفهوم «میدان دید» در *تراکتاتوس* است. او در رساله می‌گوید:

۶۳۱. هیچ چیزی به مثابه سوژه‌ای که می‌اندیشد یا دارای تصوراتی است وجود ندارد. اگر کتابی با عنوان *جهان آن‌گونه که یافتمش می‌نوشتم*، بایستی گزارشی درباره بدنم نیز در آن می‌آورد، و باید می‌گفتم کدام اعضا تابع اراده من هستند و کدام اعضا نیستند و غیره؛ این روشی است برای منعزل کردن سوژه، یا بلکه نشان دادن این که به معنایی مهم سوژه وجود ندارد، چرا که تنها از این سوژه است که در این کتاب نمی‌توان ذکرش به میان آورد. ۶۳۲. سوژه متعلق به جهان نیست، بلکه مرز جهان است.

۶۳۳. سوژه متافیزیکی در کجای جهان یافت می‌شود؟

خواهید گفت که این درست مثل نسبت میان چشم و میدان دید است. اما شما واقعاً چشم را نمی‌بینید. و هیچ چیز در *میدان دید* به شما اجازه نمی‌دهد نتیجه بگیرید که با چشمی دیده می‌شود. (Wittgenstein, 2002, p. 69)

ویتگنشتاین این اندیشه را نخستین بار در *یادداشت‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۶* در نقد خودتئاگروی^۱ مطرح کرد. طرفدار خودتئاگروی مدعی است تنها یک فاعل شناسای منفرد و انبوهی از تجربیات وی وجود

دارند. واکنش ویتگنشتاین کوششی است برای نشان دادن این که خودتتهاگروی در راه نیل به حقیقتی که در آرزوی دستیابی به آن است، معنای مورد نظرش را از دست می‌دهد. تشبیه نفس به چشم در اینجا وارد بحث می‌شود. هنگامی که به پیرو خودتتهاگروی گفته شود نمی‌تواند به مدعای خود معنا بدهد، این انتقاد را رد خواهد کرد. او قبول دارد که وقتی به دوشی‌ء دارای ارتباط مفهومی اشاره می‌کند، باید یکی را به صورت مستقل مشخص سازد. برای مثال، اگر وی به یک کشور و پایتخت آن اشاره کند، اما هیچ یک را به طور مستقل مشخص نسازد، موفق نخواهد شد پیام معینی را انتقال دهد. اما او در دفاع از خود استدلال خواهد کرد که این انتقاد را نمی‌توان به خود وی و تجربیاتش تسری داد. او به درستی می‌داند که هنگام به‌کارگیری ضمیر «من» مقصودش چه کسی است. زیرا هویت او برای خودش آشکار است و نیازی ندارد هیچ‌گونه صورت ذهنی واسطه شود. در مقابل این دفاع، ویتگنشتاین تشبیه نفس به چشم را در کار می‌آورد. نکته اصلی تشبیه این است که هیچ‌کس نمی‌تواند به طور مستقیم چشم خویش را ببیند. به همین سان، هیچ‌کس به طور مستقیم از نفس خودش آگاه نیست.

اگر ویتگنشتاین در این تشبیه به همین مقدار بسنده می‌کرد، می‌شد نتیجه گرفت، همان‌گونه که چشم چیزی است که انسان نمی‌تواند به طور مستقیم آن را ببیند، نفس آدمی نیز چیزی است که برای درون‌نگری فهم‌ناپذیر است. اما ویتگنشتاین این تشبیه را بسط بیشتری داد تا نشان دهد نفس اصلاً شیء نیست و در نتیجه چیزی نیست که تنها به صورت اتفاقی فهم‌ناپذیر باشد (Pears, 1993, pp. 59-60). وی در یادداشت‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۶ به صراحت وجود نفس را انکار می‌کند: «سوژه اندیشنده بی‌تردید توهم محض است ... من یک شیء نیست. من به طور عینی با هر شیئی مواجه می‌شوم، اما با من خودم نه» (Wittgenstein, 1961, p. 80).

از سوی دیگر، ویتگنشتاین در کتاب آبی (Wittgenstein, 2007, pp. 63-4) و یادداشت‌های درسی سال ۱۹۳۶ (Wittgenstein, 1968, p. 297) مفهوم «چشم هندسی»^۱ - در مقابل «چشم فیزیکی»^۲ را در کار آورده، نفس را به آن تشبیه می‌کند. در این متون، تشبیه نفس به چشم خط‌مشی وی را روشن می‌کند. دغدغه اصلی وی مخالفت با یک فاعل شناسای درونی است. وقتی من به چشم فیزیکی خود اشاره می‌کنم، دارم به چیزی اشاره می‌کنم که با آزمایش می‌توان نشان داد که چیزی است که می‌بیند. اما چشم هندسی شیء نیست و تنها یک اصل موضوع پیشینی است، همان نقطه‌ای است که از آنجا همه چیز را می‌بینم. در ذهن من چیزی وجود ندارد که بتوان آن را مشخص کرد و با آزمایش نشان داد که فاعل همه آگاهی‌های من است (Pears, 1993, p. 62). بدین ترتیب، از منظر ویتگنشتاین، سوژه متافیزیکی مرز عالم

1. Geometrical eye

2. Physical eye

است و با جهان تجربی نسبتی ندارد. در عین حال، شرط ضروری سخن گفتن معنادار، از سوژه متافیزیکی نشئت می‌گیرد. گویی سوژه متافیزیکی به سان نورافکنی در یک فضای تاریک است که با روشن شدن آن اشیای موجود در این فضا دیده می‌شوند و با خاموش شدن نورافکن دیگر نمی‌توان درباره آن اشیاء سخن گفت (سروش دباغ، ۱۳۹۳، ص. ۱۸۰-۱۸۱). این عبارت گلاک در خصوص نگرش ویتگنشتاین گویاست:

ویتگنشتاین انکار روح دکارتی را با پذیرش «سوژه متافیزیکی» یا «من فلسفی» که از رهگذر این امر واقع که «جهان، جهان من است» وارد فلسفه می‌شود، در هم می‌آمیزد. این سوژه متافیزیکی جزئی از جهان نیست، ولی با این همه، «مرکز» آن است؛ به این معنا که هم «پیش فرض وجود آن است»، هم «مرز آن». نسبت آنچه تجربه می‌کنیم - یعنی قلمرو آگاهی‌مان - با سوژه تجربه، با نسبت حوزه بصری با چشم - نه به عنوان اندام حسی، بلکه با آنچه وی بعدها چشم هندسی نامید - شباهت دارد. (Glock, 1996, p. 349)

البته آغازگر این اندیشه شوپنهاور است و ریشه آن در سخن وی است، آنجا که گفت:

درست همچنان که نقطه ورود عصب بینایی بر روی شبکیه کور است، خود مغز به طور کامل فاقد حس است، توده خورشید تاریک است، و چشم همه چیز را می‌بیند به جز خودش، «من» نقطه تاریک آگاهی است. (Schopenhauer, 1966, Vol. 2, p. 491)

شباهت سخن سرل به اندیشه‌های ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم فراتر از آن است که اتفاقی انگاشته شود، اما در هر حال، سرل هیچ اشاره‌ای به ویتگنشتاین یا هیچ شخص دیگری نکرده است. فارغ از اقتباس ایده خود «صوری» از سایر فیلسوفان، سرل این اصطلاح را در مقابل خود «جوهری/واقعی»^۱ به کار برده است. شاید توضیح وی در کتاب *درآمدی کوتاه به ذهن گویاتر باشد*. او می‌گوید خود در توصیف من مفهومی است کاملاً صوری بی آن که متضمن داشتن نوعی خاص از دلایل، یا نوعی خاص از ادراکات باشد. خود مفهومی صوری مشتمل بر توانایی سامان دادن حیث التفاتی خویش تحت الزامات عقلانیت به شیوه‌ای است که کنش‌های قصدی ارادی را - آنجا که دلایل علت کافی برای تعیین بخشیدن به کنش نیستند - بر عهده می‌گیرد. وی در اینجا نیز برای تبیین چیستی صوری بودن نفس به همان تشبیه منظر متمسک می‌شود:

من برای فهم ادراکات بینایی‌ام باید آن‌ها را به منزله چیزی دریابم که از یک منظر حاصل می‌شوند، اما خود این منظر چیزی نیست که بتوان آن را دید یا ادراکش کرد. منظر شرطی مطلقاً صوری است که برای قابل فهم کردن تجربه‌های من ضرورت دارد. خود

منظر هیچ ویژگی جوهری/واقعی دیگری ندارد؛ جز همین یک قید صوری که عبارت است از این که باید نقطه‌ای باشد که تجارب من از آنجا رخ می‌دهند. بر همین قیاس، مفهوم یک «خود» نیز که آن را مفروض می‌گیریم، مفهومی است مطلقاً صوری، اما پیچیده‌تر. این خود باید یک هویتی باشد که چنان برخوردار از آگاهی، ادراک، عقلانیت، توانایی انجام کنش و توانایی تنظیم ادراکات و دلایل باشد که بر اساس مفروض گرفتن آزادی دست به انجام کنش‌های ارادی بزند. اگر همه این‌ها را دارا هستید، شما یک خود یا نفس دارید. (Searl, 2004, p. 296-297)

۸. ارزیابی انگاره خود‌صوری سرل

به اعتقاد نگارنده، انگاره خود‌صوری سرل از جهات گوناگون ناتمام است:

۱. انگاره خود‌صوری نتیجه دل بستگی سرل به جهان‌بینی علمی و ماده‌باوری است. مقتضای فلسفه طبیعی باورانه و جهان‌بینی علمی دوری از نگرش نفس به مثابه جوهری غیرمادی و مستقل از بدن است. کسی که همه اجزای هستی را مادی می‌انگارد نمی‌تواند افزون بر بدن، «خود/نفس» غیرصوری را بپذیرد. به بیان دیگر، ماده‌باوری در قلمرو هستی (ماتریالیسم هستی‌شناختی) و انکار موجود غیرمادی به طور مطلق در عرصه انسان‌شناسی به فیزیکیالیسم و انکار روح غیرمادی منتهی خواهد شد. به همین جهت، سرل هنگامی که دیدگاه هیوم را وافی به تفسیر کنش آگاهانه نمی‌بیند و در نتیجه به هجرت از اندیشه هیومی ناگزیر می‌شود، هرگز روی به سمت دوگانه‌انگاری نمی‌کند، بلکه «خودی» که اثبات می‌کند صوری است. این که سرل در مسئله نفس، دیدگاه «خود جوهری» را به کلی فرونهد و در نهایت از «خود‌صوری» سر درآورده است، ریشه در همین نگرش کلان او دارد (نک. Searl, 2002, p. xii; 1997, pp. 194-195).

۲. انتقاد مهم‌تر آن است که هرچند سرل مانند هیوم و ویتگنشتاین به صراحت وجود نفس را انکار نکرد، آنچه در قالب من‌صوری ارائه کرده است تفاوت روشنی با انکار نفس به مثابه هویتی غیر از بدن ندارد، به خصوص اگر در فهم دیدگاه وی به تشبیهی که بر آن اصرار دارد عنایت کافی داشته باشیم. سرل در تشبیه منظر به صراحت اعلام کرد که هرچند فهم ادراکات بینایی مشروط به منظر است، اما خود این منظر چیزی نیست که بتوان آن را ادراک کرد. خود منظر هیچ ویژگی جوهری/واقعی ندارد، جز همین یک قید صوری که عبارت است از این که باید نقطه‌ای باشد که تجارب من از آنجا رخ دهند. بر این اساس، مفهوم «خود» نیز که آن را مفروض می‌گیریم مفهومی صوری است. همچنان که فعل دیدن باید از منظر تحقق پیدا کند و بدون فرض یک منظر تحقق ادراک بینایی ممکن نیست، در عین حال که خود این منظر چیزی نیست و آنچه تحقق دارد چشم و متعلق بینایی است، بر همین قیاس، شرط تحقق کنش ارادی نیز هویتی است برخوردار از آگاهی، ادراک، عقلانیت، توانایی انجام کنش و توانایی تنظیم ادراکات و دلایل که بر اساس مفروض گرفتن آزادی دست به انجام کنش‌های ارادی بزند.

به اعتقاد نگارنده، این بخش از سخن ویتگنشتاین و شوپنهاور درست بود که چشم فیزیکی که اشیاء دیدنی را ادراک می‌کند خودش را نمی‌بیند. اما روشن است که از این دیده نشدن چشم توسط خودش نمی‌توان نتیجه گرفت چشم فیزیکی وجود ندارد، چنان که گوش نیز خود را نمی‌شنود، لامسه نیز خود را لمس نمی‌کند و... افزون بر این، چشم فیزیکی با آزمایش یا ابزارهای دیگر معرفت همچون بساوابی و حتی با خود چشم به کمک ابزارهایی مثل آینه قابل درک است.

از سوی دیگر، تشبیه نفس به مفهوم چشم هندسی با تشبیه آن به چشم فیزیکی تفاوت بنیادین دارد. چشم فیزیکی یک شیء خارجی و واقعیت عینی است، اما چشم هندسی یا همان منظر، شیء نیست؛ به تعبیر سرل، تنها یک اصل موضوع پیشینی است، همان نقطه‌ای است که از آنجا همه چیز را می‌بینیم. چشم فیزیکی موجودی در کنار سایر موجودات و متمایز از آن‌هاست، اما چشم هندسی به تعبیر فلسفه اسلامی یک معقول ثانی فلسفی است، یعنی واقعیت خاص متمایزی به ازای آن در جهان خارج وجود ندارد، بلکه مفهوم آن از نحوه وجود واقعیت‌های بیرونی انتزاع می‌شود. وقتی می‌گوییم «مداد روی میز است»، در عالم خارج سه واقعیت متمایز «مداد»، «میز» و «روی چیزی بودن» تحقق ندارد، بلکه مداد و میز در عالم واقع وجود دارند، به گونه‌ای که وجودشان متمایز از وجود یکدیگر و سایر موجودات است. اما «روی چیزی بودن» این گونه نیست، یعنی هرچند امری واقعی و عینی است، یعنی ویژگی خود مداد و میز در عالم خارج است، نه این که وجودش وابسته به فرض و اعتبار ما باشد، ولی واقعیت «روی چیزی بودن» واقعیت سومی در کنار دو واقعیت میز و مداد نیست، بلکه حقیقت آن همان چگونگی وجود میز و مداد و رابطه واقعی آن دو در عالم خارج است. طبق اصطلاحی دیگر، مداد و میز نسبت به هم «وجود فی نفسه» دارند، اما روی چیزی بودن نسبت به آن دو «وجود فی غیره» است، یعنی در واقع همان نحوه وجود آن دو و چگونگی ارتباط آن دو با یکدیگر است. در مسئله نفس و تشبیه آن به چشم نیز باید توجه داشت که چشم فیزیکی امری مستقل و عینی در جهان خارج است، بر خلاف چشم هندسی که یک موجود عینی در کنار سایر موجودات نیست. بنابراین، مقتضای تشبیه نفس به چشم هندسی آن نیست که من صوری هویتی عینی در جهان خارج است. هرچند به تعبیر او من صوری هویتی است برخوردار از آگاهی، ادراک، عقلانیت، توانایی انجام کنش و توانایی تنظیم ادراکات و دلایل که بر اساس مفروض گرفتن آزادی دست به انجام کنش‌های ارادی بزند، اما مقصود وی آن نیست که این هویت یک واقعیت عینی خارجی است؛ چرا که در این صورت باید دوگانه‌نگاری نفس و بدن را بپذیرید، در حالی که به شدت از آن گریزان است. حاصل آن که من صوری سرل یک واقعیت عینی خارجی نیست.

۳. با توجه به آنچه در ملاحظه پیش‌تر گفتیم، من صوری سرل از پاسخ به اشکال کانت ناتوان است. توضیح آن که، انطباعات ذهنی و آگاهی‌های متعددی که هم‌زمان یا در طول زمان برای نفس محقق می‌شوند هیچ اتحادی با یکدیگر ندارند. خود این آگاهی‌ها بی‌تردید جدا و بریده از یکدیگرند، چنان که

سایر حالات و انفعالات نفسانی همچون غم، شادی، امید، ناامیدی، محبت، نفرت مستقل از یکدیگرند. بر این اساس، باید پای امر دیگری غیر از آنها در میان باشد که عامل وحدت‌بخش و اتصال آنها باشد. اینک باید از سرل پرسید یک خود‌صوری فاقد عینیت خارجی چگونه می‌تواند عامل اتحاد این امور متفرق و منزحل از یکدیگر باشد. هیچ معلوم نیست سرل با چه معجزی از یکپارچگی آگاهی‌های متعدد دفاع می‌کند. اگر وجود یک نفس جوهری عینی را بپذیریم که زیرنهاد همه این آگاهی‌ها و سایر حالات نفسانی باشد، وحدت این جوهر عینی وحدت‌بخش آن پدیدارهای ذهنی متفرق نیز خواهد بود، اما با انکار نفس جوهری، هیچ وجه اتصال و اتحادی برای حالات متمایز و مجزای نفس باقی نمی‌ماند.

۹. نتیجه‌گیری

با وجود کامیابی سرل در شناسایی ناکارآمدی نگرش هیومی به نفس، نظریه خود‌صوری او نیز چنان توانی ندارد که بار تبیین کنش ارادی را به دوش بکشد. به نظر می‌رسد ناتمامی این نظریه ریشه در اصرار سرل بر طبیعی‌باوری و تحلیل پدیدارهای ذهنی بر پایه واقعیت‌های فیزیکی است. به راستی چگونه می‌توان تلقی ما از خودمان به مثابه کنشگران آگاه، معناساز، دارای حیث التفاتی، عقلانی، اجتماعی، نهادی، سیاسی، ایفاگر فعل گفتاری، اخلاقی و دارای اراده آزاد را با جهانی سراپا متشکل از ذرات فیزیکی فاقد شعور، فاقد ذهن، بی‌معنای غیرآزاد و غیرعقلانی وفق داد. خود سرل نیز به دشواری این برنامه فکری اذعان دارد و معتقد است چه بسا در نهایت مجبور شویم برخی ویژگی‌های تلقی خود مانند اراده آزاد را کنار بنهیم. به گفته وی، «تمایل داریم بگوییم از آنجا که طبیعت از ذرات و ارتباط آنها با یکدیگر تشکیل شده است و چون هر چیز را می‌توان بر حسب آن ذرات و روابطشان تفسیر کرد، دیگر جایی برای اراده آزاد باقی نمی‌ماند» (Searle, 2003, p. 86). اما راه‌حل مسئله آن نیست که اراده آزاد یا دیگر امور ذهنی خود را انکار کنیم، بلکه باید در رویکرد طبیعی‌باورانه به هستی و خود تجدیدنظر کرد. به نظر می‌رسد حل مسائل فلسفه ذهن بدون پذیرش وجود عینی و غیرمادی برای نفس امکان‌پذیر نیست. یک خود‌عینی غیر‌صوری و مجرد است که می‌تواند بار سنگین یکپارچگی تجارب نفسانی و پر کردن شکاف‌های سه‌گانه سرلی را به دوش بکشد.

قدردانی

پژوهش حاضر برگرفته از طرح پژوهشی «نظریه کنش از دیدگاه جان سرل» بوده که نگارنده برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه انجام داده است. در این راستا، از پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، به ویژه گروه «فلسفه علوم انسانی»، سپاسگزارم که زمینه انجام این پژوهش را برای نگارنده فراهم آوردند.

فهرست منابع

اسعدی، حسین، حسینی شاهرودی، سید مرتضی، و حتی، علی. (۱۳۹۹). پژوهشی تطبیقی پیرامون علم به خود در اندیشه جان سرل و ابن سینا. حکمت سینوی، ۶۳، ۱۵۳-۱۷۲. doi: 10.30497/AP.2020.75348
 دباغ، سروش. (۱۳۹۳). شرح رساله منطقی-فلسفی. در: لودویگ ویتگنشتاین، رساله منطقی-فلسفی (ص. ۱۳۱-۳۰۵). تهران: هرمس.

References

- Asaadi, H., Hosseini Shahrudi, S. M., & Haghi, A. (2020). Comparative research about self-awareness in Searle's and Avicenna thoughts. *Avicennian Philosophy Journal*, 63, 153-172. doi: 10.30497/AP.2020.75348 (In persian)
- Dabbagh, S. (1393 Sh). Commentary on Tractatus Logico-Philosophicus. In L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (pp. 131-305). Tehran: Hermes Publication. (In persian)
- Glock, H. J. (1996). *A Wittgenstein dictionary*. US: Blackwell.
- Hume, D. (2007). *A treatise of human nature*. (D. F. Norton, & M. J. Norton, Eds.). UK: Clarendon Press.
- Kant, I. (1965). *Critique of pure reason*. (N. Kemp Smith, Trans.). New York: ST Martin's Press.
- Maslin, K. T. (2001). *An introduction to the philosophy of mind*. UK: Polity Press.
- Pears, D. (1993). The ego and the eye: Wittgenstein's use of an analogy. *Grazer Philosophische Studien*, 44(1), 59-68. doi: 10.5840/gps19934433
- Schopenhauer, A. (1966). *The world as will and representation*. (E. F. J. Payne, Trans.). Dover Publications Inc.
- Searl, J. R. (1997). *The mystery of consciousness*. New York: New York Review Books.
- Searl, J. R. (2001). *Rationality in action*. MA: MIT Press.
- Searl, J. R. (2002). *The rediscovery of the mind*. MA: MIT Press.
- Searl, J. R. (2003). *Minds, brains, and science*. MA: Harvard University Press.
- Searl, J. R. (2004). *Mind: A brief introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Searl, J. R. (2007). *Freedom and neurobiology: Reflections on free will, language, and political power*. UK: Columbia University Press.
- Searl, J. R. (2010). *Making the social world: The structure of human civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. (2008). The self as a problem in philosophy and neurobiology. In *Philosophy in a New century: Selected essays* (pp. 137-151). Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511812859.009
- Smith, B. (2003). John Searle: From speech acts to social reality. In B. Smith (Ed.), *John Searl* (pp. 1-34). Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511613999.001
- Trigg, R. (1999). *Ideas of human nature: An historical introduction*. US: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks 1914-1916*. (G. H. Von Wright, & G. E. M. Anscombe, Eds. & Trans.). US: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1968). Notes for lectures on private experience and sense data. *Philosophical Review*, 77(3), 275-320. doi: 10.2307/2183568
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (D. F. Pears, & B. F. McGuinness, Trans.). UK: Routledge.
- Wittgenstein, L. (2007). *The blue and brown books*. (R. Rhees, Ed.). US: Blackwell.