

## اختيار و عصب زيست شناسى

تقدیم به دکتر احمد مسگری

- 
- سرشناسه: سرل، جان آر، ۱۹۳۲ - م.  
عنوان و نام پدیدآور: اختیار و عصب زیست‌شناسی: تأملاتی در باره اراده آزاد، زبان و قدرت سیاسی/جان سرل؛ ترجمه محمد یوسفی.  
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۲.  
مشخصات ظاهری: ۱۲۰ ص.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۰۷۴-۴
- وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا  
یادداشت: عنوان اصلی: Liberté et neurobiologie.  
یادداشت: کتاب حاضر از متن انگلیسی تحت عنوان «Freedom and neurobiology: reflections on free will, language, and political power» به فارسی برگردانده شده است.  
یادداشت: نمایه.  
عنوان دیگر: تأملاتی در باره اراده آزاد، زبان و قدرت سیاسی.  
موضوع: جبر و اختیار  
موضوع: روان‌شناسی عصبی  
موضوع: قدرت (علوم اجتماعی)  
موضوع: جامعه‌شناسی زبان  
شناسه افزوده: یوسفی، محمد، ۱۳۴۷ -، مترجم  
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۲ الف ۴ س/ ۱۴۶۱ BJ  
رده‌بندی دیویی: ۱۲۳/۵  
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۳۲۶۶۱۹۵
-

# اختیار و عصب‌زیست‌شناسی

تأملاتی در باره اراده آزاد، زبان  
و قدرت سیاسی

جان سرل

ترجمه محمد یوسفی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

***Freedom and Neurobiology***  
***Reflections on Free Will, Language,***  
***and Political Power***

John R. Searle

Columbia University Press, 2007



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

\* \* \*

جان سرل

اختیار و عصب‌زیست‌شناسی

تأملاتی در باره اراده آزاد، زبان و قدرت سیاسی

ترجمه محمد یوسفی

چاپ اول

نسخه

۱۳۹۲

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۶۰۰ - ۲۷۸ - ۰۷۴ - ۴

ISBN: 978 - 600 - 278 - 074 - 4

[www.qoqnoos.ir](http://www.qoqnoos.ir)

*Printed in Iran*

تومان

## فهرست

مقدمه مترجم	۷
مقدمه: فلسفه و واقعیت‌های بنیادی	۱۵
۱. فلسفه و واقعیت‌های بنیادی	۱۷
۲. وابستگی‌های منطقی در حوزه مسائل فلسفی	۲۸
۳. طبیعی‌باوری و فلسفه معاصر	۳۲
۴. گریز مجادله‌آمیز: طرد هستی‌شناسی‌های بدیل	۳۳
۵. برخی تحول‌های اخیر در فلسفه	۳۹
۶. اراده آزاد، عصب‌زیست‌شناسی، زبان و قدرت سیاسی	۴۳
۱. اراده آزاد همچون مسئله‌ای در عصب‌زیست‌شناسی	۴۹
۱. مسئله اراده آزاد	۴۹
۲. چگونه آگاهی می‌تواند بدن را به حرکت درآورد	۵۸
۳. ساختار تبیین عقلانی	۶۱
۴. اراده آزاد و مغز	۶۸
۵. فرضیه اول و شبه‌پدیدارگرایی	۷۵
۶. فرضیه دوم: خود، آگاهی و عدم تعیین	۷۹
نتیجه‌گیری	۸۵

۸۹	۲. هستی‌شناسی اجتماعی و قدرت سیاسی
۹۰	۱. هستی‌شناسی اجتماعی
۱۰۵	۲. پارادوکس قدرت سیاسی: دولت و نیروی قهریه
۱۱۷	۳. نتیجه‌گیری
۱۱۹	نمایه

## مقدمه مترجم

بر سبیل مقدمه، توضیح چند اصطلاح را که در این کتاب به تناوب مورد استفاده قرار گرفته‌اند، مفید می‌بینم. هرچند ممکن است برای خواننده فرهیخته و آشنا به مسائل علمی-فلسفی کمی ملال‌آور نماید:

۱. یکی از مفاهیم محوری در توضیح و تبیین سرل از اراده آزاد و به طور کلی ذهن، استعاره سطوح توصیف<sup>۱</sup> است. در توصیف هر سیستم پیچیده‌ای می‌توان از منظرهای مختلفی به آن نظر کرد. ساعتی مچی را در نظر بگیرید. می‌توان آن را به اجزای سازنده‌اش تجزیه کرد و نشان داد که از چرخ‌ها و دنده‌های ریزی ساخته شده است که به گونه‌ای ظریف کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند تا مثلاً در هر ثانیه، یک بار عقربه ثانیه‌شمار را به حرکت درآورند. می‌توانیم به جای سخن گفتن از نحوه کارکرد آن، در باره نوع آلیاژهای به کار رفته در آن و تأثیر آن بر کارکرد و طول عمر ساعت بگوییم. یا در سطحی دیگر در باره طراحی آن و تأثیر آن طراحی بر موفقیت کارخانه سازنده در حصول سود بیشتر یا کمتر سخن بگوییم.

---

1. levels of description

می‌توانیم از سطح تجاری بگذریم و آن را به صورت سیستمی در نظر بگیریم که وظیفه نشان دادن زمان و بسیاری اطلاعات دیگر را برعهده دارد. در همه این موارد، با یک پدیده مواجهیم که در سطوح مختلفی توصیف می‌شود. آب را می‌توان به عنوان انباشته‌ای از مولکول‌های  $H_2O$  توصیف کرد. می‌توان آن را فراوان‌ترین سیال در سطح کره زمین معرفی کرد که وجودش برای زندگی ضروری است. آب از ترکیب شدن گاز هیدروژن با گاز اکسیژن حاصل می‌آید که هیچ شباهتی به عناصر سازنده خود ندارد. در زمستان‌ها انبساط این سیال موجب ترکیدن لوله‌های آب و موتور اتومبیل‌ها می‌شود. آب سیالی است شفاف و بی‌مزه با ضریب شکستی خاص و رسانایی الکتریکی بسیار اندک. مفهوم آب به‌خصوص در سرزمین‌های خشک نقش مهمی در ادبیات ایفا می‌کند. این‌ها و بسیاری دیگر، ویژگی‌هایی از آب هستند که در سطوح مختلف، توصیف می‌شوند؛ سطح فیزیکی-شیمیایی، سطح زیست‌شناختی، سطح ادبی و... در همه این موارد یک و فقط یک چیز است که ویژگی‌هایش در سطوح گوناگون توصیف می‌شود. چنین توصیفاتی را می‌توان در باره مغز هم ارائه کرد. مغز خیس‌افزاری<sup>۱</sup> است تقریباً یک و نیم کیلوگرمی که عمدتاً از کربن، هیدروژن و اکسیژن ساخته شده است. این عناصر همراه با برخی عناصر دیگر مولکول‌هایی را می‌سازند که عموماً ترکیباتی آلی با ساختارهای پیچیده‌اند. این ساختارها ویژگی جالب توجهی دارند که در حوزه‌هایی چون بیوشیمی و شیمی آلی مورد بررسی قرار می‌گیرند. این ساختارهای پیچیده می‌توانند به گونه‌ای در کنار یکدیگر سامان یابند که ساختارهای باز هم پیچیده‌تری به نام اندامک‌های سلولی را شکل دهند.

---

1. wetware



ویژگی‌های نوپدید<sup>۱</sup> این اندامک‌ها به قدری متنوع و پیچیده‌اند که برای مطالعه آن‌ها حوزه‌های علمی نوینی تعریف شده است. از اجتماع این اندامک‌ها و دیگر اجزا با یکدیگر، سلول‌های عصبی (نورون‌ها) پدید می‌آیند. نورون‌ها ساختارهای باز هم پیچیده‌تری نسبت به اندامک‌های سلولی دارند و از این رو از ویژگی‌های جدیدی برخوردارند: پتانسیل عمل، چیزی که نورون‌ها را قادر به برقراری ارتباط با یکدیگر می‌سازد و همین امر ویژگی‌های نوپدیدی را ممکن می‌سازد، به عنوان مثال رفلکس‌های نخاعی. هرچه سطح پیچیدگی بالاتر می‌رود با ویژگی‌های نوپدید بیشتر و البته پیچیده‌تری مواجه می‌شویم. در بالاترین سطح، با سیستمی متشکل از حدود صد میلیارد نورون مواجهیم که از جانب تقریباً ده هزار میلیارد سلول حمایت‌کننده به نام نوروگلیا<sup>۲</sup> پشتیبانی می‌شوند. میان آن نورون‌ها با این نوروگلیاها در حدود صد هزار میلیارد ارتباط برقرار است! در این سطح از توصیف سیستم مغزی، با ویژگی‌های ذهنی (مغزی) چون آگاهی، روی‌آوردگی، زبان و... مواجهیم. تأکید سرل بر این است که در همه این موارد یک و فقط یک پدیده یا سیستم است که مورد بررسی قرار می‌گیرد، منتها در سطوحی مختلف از توصیف. استعاره ویژگی سیستمی<sup>۳</sup> که به کرات از جانب سرل مورد استفاده قرار می‌گیرد غالباً به بالاترین سطح توصیف ناظر است. مجموع فرایندهای خردی که در سطح سلولی در مغز انجام می‌گیرند، مسبب ویژگی‌های سیستمی کلانی چون تفکر، تخیل، اراده آزاد و... هستند.

۲. از دیگر مفاهیم مورد استفاده سرل، مفهوم تقلیل<sup>۴</sup> در دو معنای آن است: تقلیل علی<sup>۵</sup> و تقلیل هستی‌شناختی<sup>۶</sup>. با تقلیل علی در علوم زیاد

---

1. emergent properties    2. neuroglia    3. system feature    4. reduction  
5. causal reduction    6. ontological reduction

برخورد می‌کنیم: فشار گاز را به ضربات مولکول‌های سازنده آن به جدار داخلی ظرف تعریف می‌کنیم و با این تعریف، فشار را به این ضربه‌های مولکولی تقلیل می‌دهیم. این تقلیل، تقلیل علی است که پیامد آن این است که با این همان دانستن فشار گاز با ضربه‌های مولکولی، تقلیل هستی‌شناختی نیز صورت می‌گیرد. در تقلیل‌های هستی‌شناختی می‌توان این صورت منطقی را باز شناخت: «الف چیزی نیست جز ب.» آذرخش چیزی نیست جز تخلیه بار الکتریکی. گرما چیزی نیست جز جنبش‌های مولکولی. آب چیزی نیست جز انباشته‌ای از مولکول‌های  $H_2O$ . در طول تاریخ علم با مواردی نیز مواجه می‌شویم که پدیده مورد نظر یا بهتر بگوییم توصیف ما از آن پدیده، با تقلیل تصحیح یا تکذیب می‌شود. توصیف غروب به حرکت رو به پایین خورشید در افق باختری، توصیفی از یک رویداد است که با تقلیل علی آن به حرکت زمین حول محور خود، رد می‌شود. آنچه در این کتاب حائز اهمیت است آن نوع تقلیل‌های علی است که به تقلیل هستی‌شناختی پدیده منتهی نمی‌شوند. با چنین چیزی در پدیده‌های ذهنی مواجه می‌شویم، چنین تقلیل‌هایی از صورت منطقی «الف چیزی جز ب نیست» پیروی نمی‌کنند. دلیلی که سرل بر این مدعا اقامه می‌کند این است که هویت‌های ذهنی، سوپژکتیو و از هستی‌شناسی اول‌شخص برخوردارند و همین امر تقلیل آن‌ها را، به لحاظ هستی‌شناختی، به هویت‌هایی با هستی‌شناسی سوم‌شخص و اوبژکتیو ناممکن می‌سازد.<sup>۱</sup> درست از همین روست که سرل با تقلیل‌گرایی که تلاش می‌کنند

۱. برای واژه‌های سوپژکتیو (subjective) و اوبژکتیو (objective) معادل فارسی مناسبی نیافتم و از این رو از خود آن واژه‌ها با نوشتار فارسی در ترجمه استفاده کردم. امر سوپژکتیو امری است قائم به سوژه مدبرک، به این معنی که تا وقتی یک سوژه آگاه آن را تجربه می‌کند وجود دارد. معادل‌های «ذهنی»، «شخصی»، «انفسی» و نظایر آن را مناسب این معنا نمی‌یابم.

امور ذهنی را به تمامی به امور فیزیکی تقلیل دهند سر سازش ندارد. درد در من به لحاظ پدیدارشناختی از آن نوع هستی برخوردار است که با نشان دادن علل به وجود آورنده آن، تمام هستی‌اش استیفا نمی‌شود. شاید حکایتی از مثنوی درک مطلب را آسان سازد:

آن یکی زد سیلی‌ای مرزید را	حمله کرد او هم برای کید را
گفت سیلی‌زن سؤالت می‌کنم	پس جوابم گوی وانگه می‌زنم
بر قفای تو زدم آمد طراق	یک سؤالی دارم این‌جا در وفاق
این طراق از دست من بودست یا	از قفا گاه تو ای فخر کیا
گفت از درد این فراق نیستم	که درین فکر و تفکر بیستم
تو که بی‌دردی همی اندیش این	نیست صاحب‌درد را این فکر همین

کوالیا<sup>۱</sup>ی درد، تشنگی، گرسنگی، و لذت شنیدن موسیقی، پدیده‌هایی هستند که با تقلیل علمی، تقلیل هستی‌شناختی نمی‌یابند. کسی که دارد از درد فریاد می‌زند، می‌تواند بپذیرد که دردش معلول شلیک‌های نورونی از نوع C است اما نمی‌تواند بپذیرد که آن درد چیزی نیست جز همان شلیک‌های نورونی.

۳. مغالطات بحث دامنه‌داری در منطق دارند که از آن میان توجه به یکی از آن‌ها در درک اندیشه سرل یاریگر است: مغالطه ترکیب.<sup>۲</sup> در این مغالطه ویژگی‌هایی را به یک سیستم فقط به این دلیل نسبت می‌دهیم که

---

۱. کوالیا (qualia) که شکل مفرد آن کوالی (quale) است، اصطلاحی تخصصی است که در حوزه فلسفه ذهن به محتوای کیفی و سوپزکتیو ادراکات اشاره می‌کند، مانند کوالی قرمزی (redness) که مثلاً از دیدن یک گل سرخ در بیننده ایجاد می‌شود. بنا بر نظر سرل، کوالیا معلول تعامل مغز با درون‌دادهایی است که به مغز وارد می‌شوند اما به علت داشتن هستی‌شناسی سوپزکتیو و اول‌شخص، قابل تقلیل به ریزفرایندهای نورونی نیستند.

2. fallacy of composition

اجزای سازنده سیستم آن ویژگی‌ها را دارا هستند. اجازه دهید با ذکر چند مثال مسئله را روشن کنیم. مثلث شکلی است هندسی که از تلاقی دو به دوی خطوط بر روی یک سطح پدید می‌آید. در این جا مثلث، سیستم و خطوط اجزای سازنده آن هستند. خطوط ویژگی‌هایی دارند که مثلث آن‌ها را ندارد، به عنوان مثال خط از دو سو بی‌نهایت است. ویژگی‌هایی چون توازی، تعامد و تنافر را دارند که مثلث‌ها این ویژگی‌ها را ندارند. انتساب چنین اوصافی به مثلث مستلزم مغالطه ترکیب است. این مغالطه زمانی بهتر درک می‌شود که انتساب ویژگی‌ها را وارون کنیم. به این معنی که ویژگی‌های سیستمی را به اجزای سازنده‌اش نسبت دهیم – مغالطه تقسیم.<sup>۱</sup> مثلث‌ها ویژگی‌هایی چون ضلع، مساحت، عمود منصف و نیمساز زوایای داخلی دارند که هیچ کدام برای خطوط متصور نیست. به عنوان مثالی دیگر، جامعه انسانی را در نظر بگیرید. «جامعه عبارت است از افرادی که گرد هم جمع آمده‌اند و مناسبات و روابطی در میان آن‌ها به وجود آمده است، این روابط به وسیله مقررات، مؤسسات یا نهادهای اجتماعی مستحکم شده‌اند، همچنین برای اجرای این مناسبات و حفظ روابط، قوه‌ای قهریه با ضمانت اجرایی وجود دارد.» اجزای سازنده اجتماع افرادند. لازم به توضیح نیست که این افراد ویژگی‌هایی دارند که آن‌ها را نمی‌توان صرفاً به این دلیل که اجزای سازنده اجتماع هستند به اجتماع نسبت داد. به تعبیر روان‌شناسان گشتالت، سیستم‌ها ساختارهای گشتالتی‌ای هستند که نمی‌توان آن‌ها را به‌تمامی به عناصر سازنده‌شان فروکاست.

۴. شأن کارکردی<sup>۲</sup> و وضع و انتساب کارکرد<sup>۳</sup> دو اصطلاح مهم به کار گرفته شده در بخش دوم این کتاب هستند. در اجتماعات انسانی برخی

1. fallacy of division    2. status function    3. imposition of function

افراد از طریق نهادهای دولتی یا غیردولتی عهده‌دار مسئولیتی خاص می‌شوند. آن‌ها این شأن و مقام را نه لزوماً به جهت ساختار فیزیکی یا روانی‌ای که دارند بلکه به دلیل انتخاب شدن برای تصدی آن مسئولیت، بنا به دلایلی خاص، دارا هستند. شأن کارکردی برای فرد زمانی تحقق می‌یابد که با پذیرش و توافق جمعی افراد آن اجتماع همراه باشد. ما در بانک برای فردی که پشت باجه نشسته است شأن کارکردی خاصی را به رسمیت می‌شناسیم و از این رو حاضریم پول و دیگر اسناد ذی‌قیمت خود را در اختیارش قرار دهیم. کارمند بانک این مقام یا شأن کارکردی را از این رو داراست که چنین عملکردی توسط یک نهاد، وضع شده و به او محول گردیده است.

۵. ظاهراً انسان تنها موجودی است که کنش‌هایش صرفاً مسبوق به علل پیشین نیست بلکه بر اساس دلایل هم عمل می‌کند. این دلایل حتی می‌توانند برخلاف میل و خواست شخصی باشند. چنین نیست که دلیل یا دلایل انجام دادن هر عملی، همسو با میل شخص باشد. تصور کنید معلم یک مدرسه هستید؛ خسته شده‌اید و دقایقی اندک تا پایان کلاس باقی مانده است. در این لحظه مدیر از شما می‌خواهد تا کلاس را یک ساعت دیگر اداره کنید و بعد برای صرف ناهار از کلاس خارج شوید. احتمالاً علی‌رغم میل باطنیتان دستور مدیر را اطاعت می‌کنید. در این جا اطاعت دستور، مسبوق به دلایلی است که سرل آن را دلایل مستقل از میل برای عمل<sup>۱</sup> می‌نامد. البته بسیاری از کنش‌های آدمی همسو و متکی به میل و اراده او هستند، در چنین مواردی دلایل انجام دادن عمل با علل انجام دادن آن همسویند.

محمد یوسفی  
بهار ۹۲

---

1. *desire-independent reasons for action*



## مقدمه

### فلسفه و واقعیت‌های بنیادی\*

این کتاب سرگذشت غریبی داشته است و قصد دارم در این مقدمه آن را برایتان نقل کنم و تلاش کنم تا دو بخش این کتاب را در پروژه تحقیقی بزرگ‌تری جای دهم که خود بخشی از آنند.

در اواخر بهار ۲۰۰۱، یک سلسله سخنرانی در سوربون<sup>۱</sup> داشتم؛ سخنرانی عمومی بزرگی به زبان فرانسه در باره موضوع عام زبان و قدرت سیاسی، و نیز چند تقریر به زبان انگلیسی برای گروه‌های کوچک‌تر در باره موضوعات گوناگون، از سخنرانی گرفته تا سمینار و از آزادی اراده تا نشانه‌شناسی طعم شراب. از من پرسیدند که آیا مجاز می‌دانم این تقریرات، یعنی یک سخنرانی به زبان فرانسه در باره قدرت سیاسی و مجموعه سخنرانی‌هایی در باره اراده آزاد، در فرانسه به چاپ برسند. من

---

\* به خاطر پیشنهادهایی سودمند در باره ویراست‌های پیشین این مقدمه، خود را مرهون روملیا درگر (Romelia Drager) و دگمار سرل (Dagmar Searle) می‌دانم. برای تهیه نمایه از جنیفر هادین (Jennifer Hudin) سپاسگزارم.

1. Sorbonne

هم طبعاً با این گمان که این دو تقریر در یک مجله یا جایی مثل آن چاپ خواهند شد، موافقت کردم. با تعجب دیدم ویراستارم، پاتریک ساویدان،<sup>۱</sup> آن دو سخنرانی را در کتابی شکیل، هرچند کوچک، تحت عنوان *Liberté et neurobiologie* به فرانسه چاپ کرده است.<sup>۲</sup> من چیزی در باره برنامه انتشار آن نمی‌دانستم، تا این‌که جعبه‌ای کتاب به خانه‌ام در برکلی<sup>۳</sup> رسید. نخستین بار در زندگی‌ام بود که کتابی منتشر می‌کردم که خود نمی‌دانستم آن را قبلاً تألیف کرده‌ام. ساویدان ترجمه‌ای ممتاز به زبان فرانسه از سخنرانی انگلیسی من انجام داده بود. البته لازم به ذکر است که در تدارک متن فرانسوی سخنرانی دیگر از کمک‌های ارزشمند آن هِنو<sup>۴</sup> و به‌ویژه ناتالی ون بکستل<sup>۵</sup> بهره‌مند بوده‌ام.

درست همان‌طور که از چاپ کتاب به زبان فرانسه متعجب شده بودم، از چاپ سریع ترجمه‌های آن از فرانسه به آلمانی و اسپانیایی و، متعاقباً، ایتالیایی و چینی تعجب کردم. تصادفاً انتشار کتاب در آلمان همزمان بود با مشاجره عمومی پرسرو صدایی در باره اراده آزاد و امکان اراده آزاد اصیل، با امعان نظر به عصب‌زیست‌شناسی معاصر. در آلمان، این کتاب در جراید روزمره‌ای که معمولاً در آن‌ها کارهای فلسفی نقد نمی‌شوند، مورد نقد و بررسی قرار گرفت و اتفاقاً برخی از نقدها نسبتاً منفی بودند.

بعد از همه این‌ها، از دانشگاه کلمبیا برای «ترجمه انگلیسی» کتاب با من تماس گرفتند. من متن‌های اصلی به زبان انگلیسی را که مبنای سخنرانی‌هایم در پاریس بودند در اختیار داشتم، از این رو لزومی نمی‌دیدم که متن فرانسوی

1. Patrick Savidan

2. John R. Searle, *Liberté et neurobiologie: Réflexions sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*, ed. and trans. Patrick Savidan (Paris: Bernard Grasset, 2004).

3. Berkeley 4. Anne Hénault 5. Natalie van Bockstaele



کتاب ترجمه شود. به‌علاوه، در فاصله این سال‌ها، «زبان و قدرت» را بازبینی کرده بودم، و همین ویراست بازبینی شده را که «هستی‌شناسی اجتماع و قدرت سیاسی»<sup>۱</sup> نام دارد در این جا ارائه کرده‌ام، چه نسبت به متن اصلی سال ۲۰۰۱ به نگرش‌های جاری‌ام نزدیک‌ترند.

در کتاب حاضر دو سخنرانی چاپ شده است، یکی در باره مسئله اراده آزاد و عصب‌زیست‌شناسی و دیگری در باره زبان، هستی‌شناسی اجتماعی و قدرت سیاسی. موضوعاتی که به‌ظاهر ارتباطی با هم ندارند. البته در یک سطح، یعنی سطح نیت مؤلف، به‌واقع هم هیچ ارتباطی با هم ندارند. هنگام تهیه آن‌ها هرگز به ذهنم خطور نکرده بود که زمانی آن‌ها، یکجا با هم، چاپ خواهند شد. با این حال، هر دوی آن‌ها بخش‌هایی از یک اقدام فلسفی بسیار عظیم‌تر هستند و توضیح آن می‌تواند ارزشمند باشد، چه، درک خواننده را از آنچه در تلاشم تا در این سخنرانی‌ها به انجام برسانم، عمق می‌بخشد. در آنچه از پی می‌آید برخی از موضوعات فلسفی مهم را به صورت مختصر و فشرده مورد بحث قرار داده‌ام، از این رو به منابعی که در آن‌ها به طور مشروح‌تری به همین موضوعات پرداخته‌ام، اشاره خواهم کرد.

## ۱. فلسفه و واقعیت‌های بنیادی<sup>۲</sup>

در فلسفه معاصر با پرسشی مهم مواجهیم که هر یک از این درسگفتارها تلاشی است برای پاسخ دادن به بخشی از آن. این پرسش را می‌توان به شکل موجز و ابتدایی چنین صورت‌بندی کرد: ما چگونه با دیگر اجزای جهان جور درمی‌آییم؟ این پرسش در شکل مشروح خود به این صورت درمی‌آید: امروزه مفهوم نسبتاً تثبیت‌شده‌ای از ساختار جهان در

---

1. First published in English in F. Schmitt, ed., *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2003), 195\_210.

2. basic facts

اختیار داریم، از جمله نظریه‌های قابل قبولی در باره منشأ جهان در مهبانگ،<sup>۱</sup> و چیزهای نسبتاً زیادی در باره ساختار جهان در حوزه فیزیک اتمی و شیمی می‌دانیم؛ همچنین به درک ماهیت پیوند شیمیایی نائل شده‌ایم و در باره سیر تکاملی خود طی پنج میلیارد سال بر روی سیاره کوچک زمین، چیزهای نسبتاً زیادی می‌دانیم. می‌دانیم که جهان به‌تمامی از ذرات (یا هر هویت دیگری که نهایتاً فیزیک راستین بدان دست یافته) تشکیل شده است و این ذرات در میدان‌های نیرو وجود دارند و اغلب در قالب یک سیستم سازمان یافته‌اند. بر روی زمین، سیستم‌های کربن-بنیاد ساخته شده از مولکول‌هایی که دارای هیدروژن، نیتروژن و اکسیژن نیز هستند، بستر تکامل آدمی، جانوران و گیاهان را فراهم کرده‌اند. این‌ها و دیگر واقعیت‌های ناظر به ساختار جهان را به اختصار «واقعیت‌های بنیادی» می‌نامم. مهم‌ترین مجموعه از واقعیت‌های بنیادی در بحث حاضر، در نظریه اتمی ماده<sup>۲</sup> و نظریه تکاملی زیست‌شناسی<sup>۳</sup> عرضه شده‌اند.

با این حال، با چالشی جالب توجه روبرویم. سازگار کردن این واقعیت‌های بنیادی با درک خاصی که از خودمان داریم به هیچ‌وجه کار آسانی نیست. درک ما از خودمان تا حدی ناشی از میراث فرهنگیمان است، اما آن را عمدتاً از تجربه حاصل کرده‌ایم. ما خود را به عنوان کنشگران آگاه، روی آورنده،<sup>۴</sup> عاقل، اجتماعی، نهادی، سیاسی، ایفاگر فعل گفتاری،<sup>۵</sup> اخلاقی و دارای اراده آزاد می‌شناسیم. حال پرسش این است: چگونه می‌توان این تصویر از خود به عنوان کنشگر ذهنمند، معنا‌ساز، آزاد، عاقل

1. Big Bang 2. the atomic theory of matter

3. the evolutionary theory of biology 4. intentionalistic

5. speech-act performing

و... را با جهانی سراپا متشکل از ذرات فیزیکی فاقد شعور، فاقد ذهن، بی‌معنا، غیرآزاد و غیرعاقل وفق داد؟ شاید در نهایت مجبور شویم برخی ویژگی‌های برداشت خویش از خودمان را رها کنیم، ویژگی‌هایی چون اراده‌آزاد. من این مجموعه از پرسش‌ها را نه فقط برنامه‌ای برای کار خود، بلکه تا مدت طولانی در آینده، موضوع بحث در فلسفه می‌دانم. مسائل متعددی هست که بخشی از یک پرسش بزرگند، مسائلی که در مواضع دیگری برخی از آن‌ها را بررسی کرده‌ام.

(۱) آگاهی.<sup>۱</sup> آگاهی دقیقاً چیست و چگونه با واقعیت‌های بنیادی جور درمی‌آید؟ من آگاهی را حالت‌های سوژکتیو و کیفی ادراک،<sup>۲</sup> احساس<sup>۳</sup> یا اشعار<sup>۴</sup> تعریف می‌کنم. تجربه‌های ما در حالت بیداری عموماً آگاهانه‌اند، اما رؤیاهای نیز شکلی از آگاهی‌اند. حالت‌های آگاهانه عموماً، ولی نه همیشه، واجد روی‌آوردگی<sup>۵</sup> هستند. پاسخ مختصر به این پرسش که آگاهی چگونه با واقعیت‌های بنیادی سازگار می‌افتد این است که همه حالت‌های آگاهانه معلول فرایندهای نورونی در مغزند و در مغز تحقق می‌یابند. اما چنین رویکردی به مسئله ذهن-بدن، ما را با مسائلی فلسفی مواجه می‌سازد نظیر: چه رابطه‌ای میان آگاهی و روی‌آوردگی هست و آگاهی چگونه به نحو علی حرکات بدنی ما را سبب می‌شود؟ همچنین برخی مسائل دشوار عصب‌زیست‌شناختی را مطرح می‌کند نظیر: مغز دقیقاً چگونه تجربه‌های آگاهانه ما را ایجاد می‌کند و آن تجربه‌ها چگونه در مغز تحقق می‌یابند؟ یکی از وظایف فیلسوف طرح کردن مسئله به گونه‌ای است که بتواند موضوع آزمون‌های آزمایشگاهی در عصب‌زیست‌شناسی واقع شود. من تا حدی بر این باورم که چنین

---

1. *consciousness*    2. *sentience*    3. *feeling*    4. *awareness*  
5. *intentionality*

چیزی پیش‌تر رخ داده است، و چنین تحقیقی امروزه در عصب‌زیست‌شناسی در حال انجام است، حوزه‌ای که در آن پرسش از آگاهی با جدیت تمام در حال پیگیری است.<sup>۱</sup>

۲) روی‌آوردنگی. پرسش‌های مشابهی در باره روی‌آوردنگی مطرح است. اصطلاح «روی‌آوردنگی» آن‌طور که فیلسوفان و روان‌شناسان به کار می‌برند، نه تنها برای موارد عزم و قصد، مثل قصد رفتن به سینما به معنای معمولی، بلکه برای هر شکل از جهت‌یافتگی<sup>۲</sup> یا دربارگی<sup>۳</sup> مورد استفاده قرار می‌گیرد. باور، میل، آرزو، ترس، عشق، نفرت و ادراکات حسی، و البته عزم و قصد رفتن به سینما، همگی از مصادیق پدیده‌های روی‌آوردی<sup>۴</sup> به شمار می‌آیند. بسیاری از فیلسوفان بر این گمانند که معضل خاص روی‌آوردنگی، این پرسش‌رازناک است که چگونه ممکن است ساختارهای سلولی مغز در باره چیزی باشند و به چیزی فراسوی خود ارجاع دهند. دیدگاه من این است که روی‌آوردنگی تنها زمانی اسرارآمیز به نظر می‌رسد که به جای این‌که آن را به مجموعه‌ای از پرسش‌های معین در باره چگونگی عملکرد اشکال گوناگون روی‌آوردنگی،

۱. این مسائل در باره آگاهی و مسئله‌های مرتبط در خصوص روی‌آوردنگی را در تعدادی از کارهایم مورد بحث قرار داده‌ام، خصوصاً:

*Minds, Brains and Science*, The 1984 Reith Lectures (London: British Broadcasting Corporation, 1984); (London: Penguin, 1989); (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

[این کتاب را امیر دیوانی به فارسی ترجمه کرده است: ذهن، مغز و علم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۲.م.]

*The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992).

*The Mystery of Consciousness* (New York: A New York Review Book, 1997); (London: Granta Books, 1997).

*Mind: A Brief Introduction* (New York: Oxford University Press, 2004).

[کتاب اخیر را این جانب به فارسی ترجمه کردم و نشر نی آن را به چاپ رسانده است.م.]

2. directedness 3. aboutness 4. intentional

نظیر تشنگی و گرسنگی در زندگی‌مان و به طور کلی در جهان، خُرد کنیم، آن را معمایی عظیم می‌انگاریم. می‌توان میان دو دسته پرسش تمایز نهاد: پرسش‌های منطقی‌فلسفی (مثل این پرسش که ساختار منطقی روی‌آوردگی دقیقاً چیست؟) و پرسش‌های زیست‌شناختی (مثل این‌که، به‌راستی چگونه حالت‌های روی‌آورنده معلول حالت‌های مغزی‌اند؟ چگونه حالت‌های روی‌آورنده در مغز تحقق می‌یابند؟ عملکرد آن‌ها چگونه است؟ روی‌آوردگی چگونه در انسان و دیگر جانوران تکامل یافته است؟).<sup>۱</sup>

شکلی خاص از روی‌آوردگی، که در انسان و دیگر جانوران اجتماعی مشترک است، چیزی است که من «روی‌آوردگی جمعی»<sup>۲</sup> می‌نامم. در این‌گونه موارد، روی‌آوردگی صرفاً امر اول‌شخص فردی نیست (قصد دارم، بر این باورم، می‌خواهم، و...)، بلکه به صورت امر اول‌شخص جمعی اظهار می‌شود (قصد داریم، بر این باوریم، می‌خواهیم، و...). این نوع از روی‌آوردگی، آدمیان و دیگر جانوران را قادر می‌سازد تشریک مساعی کنند و بدین‌سان صوری مشترک از روی‌آوردگی را میان خود به اشتراک بگذارند.

۳ زبان. علاوه بر دارا بودن آگاهی و روی‌آوردگی – ویژگی‌هایی که میان انسان و بسیاری از دیگر انواع جانوران مشترک است – آدمیان توانایی خاصی در ایجاد روی‌آوردگی مشتق،<sup>۳</sup> یعنی معنا در جمله‌ها و افعال گفتاری دارند. معنا به‌راستی چیست و چگونه معنا این امر را ممکن می‌سازد که واژه‌ها – که نهایتاً اصواتی هستند که از دهان خارج می‌شوند یا

---

۱. برای مطالعه جزئیات دقیق‌تر، رجوع کنید به:

John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

2. collective intentionality    3. derived intentionality

علامت‌هایی هستند که روی کاغذ نوشته می‌شوند - به اشیاء، رخدادها و اوضاع امور در جهان ارجاع دهند؟ چنین چیزی موضوع اصلی فلسفه زبان طی سده پیشین بوده است و به گمانم بسیاری از دستاوردهای فلسفی در صد سال گذشته یا شاید غالب آن‌ها، در فلسفه زبان بوده‌اند. با این حال، اگر یک نقص در فلسفه زبان در سده پیش وجود داشته باشد این است که به قدر کافی طبیعی‌باورانه<sup>۱</sup> نبوده است. رویکرد کلی‌ای که من از آن دفاع می‌کنم این است که باید زبان را بیش‌تر همچون تجلی و مصداقی از صور زیست‌شناختی اولیه روی‌آوردگی در نظر بگیریم.<sup>۲</sup>

(۴) عقلانیت. هر موجود زنده‌ای که از آگاهی، روی‌آوردگی و زبان بهره‌مند باشد، پیشاپیش حدودی از عقلانیت را داراست. این حدود از عقلانیت در ساختار روی‌آوردگی و زبان مندرج هستند. جاننداری که آگاهی نداشته باشد، نمی‌تواند روی‌آوردگی و زبان داشته باشد. به نظر من، عقلانیت نوعی توانمندی مستقل و مجزا، چیزی که به زبان و ذهن افزوده شده باشد، نیست. این‌که حالت‌های روی‌آوردگی و افعال گفتاری موضوع حدود عقلانیت هستند، ویژگی درونی-ساختاری روی‌آوردگی و زبان است. در این باره بعداً بیش‌تر سخن خواهیم گفت.

#### 1. naturalistic

۲. بعضی از کتاب‌هایی که در آن‌ها در باره فلسفه زبان سخن گفته‌ام عبارتند از:

*Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

*Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind.*

*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

[کتاب اخیر را محمدعلی عبداللهی به فارسی ترجمه کرده است: افعال گفتاری جستاری در فلسفه زبان، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵. م.]

تبیین عقلانیت در ارائه پاسخی به پرسش نخستمان در باره چگونگی سازگاری ما آدمیان با واقعیت‌های بنیادی، ضرورت می‌یابد. تبیین‌های متداول از عقلانیت در سنت ما – تبیین‌هایی که بیان دقیق خود را در قالب نظریه‌های ریاضی حاصل می‌کنند – به انحای مختلف ناقص به نظر می‌رسند. این تبیین‌ها به‌ویژه از فهم ویژگی‌های خاص عقلانیت آدمی که نتیجه‌دارا بودن زبان هستند، ناتوانند. کاربرد زبان ما را قادر می‌سازد تا برای عمل، دلایل مستقل از میل<sup>۱</sup> بسازیم. همه‌اقسام افعال گفتاری، به عنوان مثال حکم کردن و قول دادن، تعهدات و الزام‌های گوناگونی ایجاد می‌کنند. همچنین ساختار جامعه همه‌اقسام تعهدات، الزامات، وظایف و... را در اختیار همگان قرار می‌دهد و هر یک از آن‌ها نوعاً از جانب کنشگران عاقل به عنوان دلایل مستقل از میل برای کنش تلقی می‌شوند.<sup>۲</sup>

یافتن قبض پارکینگ روی شیشه‌جلو اتومبیل، پذیرفتن دعوت به مهمانی یا فراخوانده شدن برای شرکت در هیئت داور، چه معنایی دارند. همه این موارد فقط زمانی در اجتماع عملکرد خواهند داشت که شما و دیگران این پدیده‌ها را مسبب دلایل مستقل از میل برای عمل تلقی کنید. هرچند به‌خطا، و سوسه می‌شویم گمان کنیم همه این امور را سیستمی از حدود و مجازات‌ها<sup>۳</sup> ابقا می‌کند. کسانی که گمان می‌کنند تنها چیزی که اهمیت دارد این حدود و مجازات است، در نمی‌یابند که این پذیرش‌های همگانی نوعاً مبتنی‌اند بر سیستمی از دلایل مستقل از میل برای عمل.

(۵) اراده‌آزاد. عقلانیت آدمی مستلزم اراده‌آزاد است. دلیل این امر این

1. desire\_independent

۲. برای مطالعه بیشتر در باره عقلانیت، به کتاب زیر مراجعه کنید:

*Rationality in Action* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001).

3. sanctions

است که عقلانیت باید قادر به تأثیرگذاری باشد. باید تفاوتی باشد میان رفتار عقلانی و غیرعقلانی، اما چنین چیزی فقط زمانی ممکن است که مجالی برای عملکرد عقلانیت در میان باشد. به اختصار، لازمه عقلانیت این است که همه کنش‌های ما واجد شروط متقدمی نباشند که به نحو علی کنش را محتوم و متعین می‌سازند. ما نمی‌توانیم مفهومی محصل از عقلانیت، و در نتیجه تعهد، مسئولیت، افعال گفتاری و بسیاری چیزهای دیگر، داشته باشیم مگر این که مجالی را برای حرکت آزادانه پیشفرض بگیریم.

خلاصه آن که مسئله اراده آزاد این است که چطور ممکن است چنین چیزی وجود داشته باشد؟ چگونه ممکن است کنش‌های آزادانه اصیل در جهانی وجود داشته باشند که همه رویدادها، دست‌کم در سطح کلان،<sup>۱</sup> به‌ظاهر مسبوق به شروط پیشین علی کافی هستند؟ به نظر می‌رسد که هر رویدادی در یک سطح توسط علل مقدم بر آن رویداد تعیین می‌یابد. چرا باید کنش‌هایی را که در ظرف آگاهی بارزمان از آزادی انجام می‌دهیم مستثنی کنیم؟ درست است که در طبیعت در سطح کوانتومی نوعی عدم قطعیت وجود دارد، اما این عدم قطعیت به معنای تصادفی بودن محض است و تصادفی بودن فی‌نفسه برای اعطای آزادی به ما کافی نیست.

مسئله اراده آزاد، از این جهت که کوچک‌ترین تقریبی به راه‌حل آن صورت نگرفته است، در میان موضوعات فلسفی معاصر مسئله‌ای غیرعادی است. من می‌توانم تبیین نسبتاً خوبی از آگاهی، روی‌آوردگی، افعال گفتاری و هستی‌شناسی جامعه به دست دهم، اما نمی‌دانم مسئله اراده آزاد چگونه حل می‌شود.



خوب، چرا این مسئله مهم است؟ مسائل بسیاری وجود دارد که راه‌حلی برای آن‌ها در اختیار نداریم. مسئله ویژه در باب اراده آزاد این است که نمی‌توانیم بدون مفروض گرفتن آن به زندگی‌مان ادامه دهیم. هر وقت که در موقعیت تصمیم‌گیری قرار می‌گیریم یا، در حقیقت، در هر موقعیتی که مستلزم کنش خودخواسته است، باید آزادی‌مان را مفروض بگیریم. فرض کنید در رستورانی هستید و می‌توانید استیک یا رست بیف انتخاب کنید. گارسون از شما می‌پرسد: «جناب، چی میل دارید، استیک یا رُست بیف؟» نمی‌توانید به گارسون بگویید: «ببینید آقا، من جبر باورم. منتظر می‌مانم تا ببینم چه سفارش می‌دهم، زیرا می‌دانم که سفارشم از پیش معین شده است.» خود این امتناع کردن یا، به عبارت دقیق‌تر، این فعلِ گفتاری عمدی و آگاهانه امتناع از دادن سفارش، فقط زمانی برایتان بامعنی است که آن را مصداقی از اعمال اراده آزاد خود قلمداد کنید. نکته‌ای که مدنظر دارم این نیست که اراده آزاد نوعی واقعیت [یا امر واقع]<sup>۱</sup> است. نمی‌دانیم که آیا اراده آزاد نوعی واقعیت است یا خیر. نکته این است که با توجه به ساختار آگاهی‌مان، جز با فرض دارا بودن اراده آزاد نمی‌توانیم به هیچ عملی اقدام کنیم.

۶ نهادها و اجتماع. هستی‌شناسی اجتماع<sup>۲</sup> به‌راستی چیست؟ به‌ویژه چطور ممکن است مجموعه‌ای از واقعیت‌ها وجود داشته باشند که در عین این‌که کاملاً اوپزکتیوند، تنها از آن رو که ما باورشان داریم وجود دارند؟ منظورم واقعیت‌هایی است مثل این‌که جرج دبلیو. بوش هم‌اکنون رئیس‌جمهور ایالات متحده است، یا چیزی که در کیفم هست اسکناسی بیست دلاری است.<sup>۳</sup> این‌جا نیز بر تبیینی کاملاً طبیعی باورانه تأکید می‌کنم.

1. fact 2. ontology of society

۳. به‌ویژه نگاه کنید به:

*The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).

باید ساختارهای نهادی بشر نظیر پول، دارایی، ازدواج، دانشگاه‌ها، مالیات بر درآمد، [مهمانی شب یلدا]، تعطیلات تابستانی، وکلای حقوقی، رانندگان مجاز و بازیکنان حرفه‌ای فوتبال را مصادیقی از تواناییمان برای روی‌آوردگی جمعی و زبان لحاظ کنیم. اگر از زبان و مشارکت اجتماعی بهره‌مند باشید، از پیش امکان پدید آوردن واقعیت نهادی را در شکل پول، دارایی، دولت، ازدواج و... دارا هستید.

(۷) سیاست. به محض آن‌که دریابیم آگاهی، زبان، عقلانیت و اجتماع، همگی تجلیات نوعی زیست‌شناسی نهفته‌ی اساسی‌ترند، به نظرم می‌رسد قادر خواهیم بود از فلسفه‌ی سیاسی و اخلاقی‌ی طبیعی‌باورانه‌تری نسبت به آنچه در جامعه‌مان از دیرباز وجود داشته است برخوردار شویم. شگفت آن‌که به نظرم می‌رسد چنین امکانی را نظریه‌ی عدالت جان راولز فراهم کرده است.<sup>۱</sup> در فلسفه‌ی دوره‌ی کودکی‌ام، این امر کاملاً پذیرفته شده بود که نظریه‌های درجه‌ی اول حقیقی<sup>۲</sup> در فلسفه‌ی سیاسی و اخلاق، ناممکنند؛ زیرا در چنین قلمروهایی ممکن نیست مدعیات از صدق عینی<sup>۳</sup> برخوردار باشند. این مدعا را سخن معروف هیوم توجیه می‌کرد که طبق آن نمی‌توان «باید» را از «هست» استنتاج کرد. اگر فلسفه با بیان حقایق سروکار دارد، و اگر حقیقتی در باره‌ی این‌که چگونه باید رفتار کنیم یا چه نوع اجتماع سیاسی‌ای باید دارا باشیم در کار نباشد، در آن صورت ممکن است فلسفه در باره‌ی این‌که باید در حوزه‌ی اخلاق و سیاست چگونه عمل کنیم، حرفی برای گفتن نداشته باشد. وقتی دانشجوی دوره‌ی لیسانس

1. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

2. substantive first-order theories    3. objective truth

بودم، به طور گسترده‌ای پذیرفته شده بود که فلسفه سیاسی مرده است<sup>۱</sup> و اخلاق، به عنوان موضوعی در فلسفه، «فرااخلاق»<sup>۲</sup> قلمداد می‌شد که مشتمل بود بر تحلیل‌هایی از کاربرد اصطلاحات اخلاقی‌ای چون «خوب»<sup>۳</sup> یا «باید». تصور می‌شد که سیاست رشته‌ای تجربی<sup>۴</sup> است و، از این رو، اگر چیزی «فلسفه سیاسی» نامیده می‌شد، همسنگ ابداع موضوعی چون فلسفه زمین‌شناسی می‌بود. همان‌طور که می‌توان کاربرد واژگان زمین‌شناختی را مورد مطالعه قرار داد، می‌توان برای مطالعه ماهیت مفهومی سیاست، کاربرد واژگان سیاسی را مورد ارزیابی و سنجش قرار داد. اما ایده نظریه سیاسی حقیقی، ایده‌ای منسوخ قلمداد می‌شد. من در همان اوایل، یعنی سال ۱۹۶۴، در مقاله خود تحت عنوان «چگونه 'باید' از 'هست' مشتق می‌شود»، علیه این عقیده احتجاج کرده‌ام.<sup>۵</sup> اما باید یادآور شوم که بیش‌ترین تأثیر را در ابطال این سنت غالب، انتشار کتاب راولز داشت که در آن صرفاً کاری را به انجام رسانیده بود که ناممکن قلمداد می‌شد، یعنی فراهم آوردن توجیهات عقلانی برای مدعیات حقیقی در باره عدالت.

۸) اخلاق.<sup>۶</sup> علم اخلاق «طبیعی‌باورانه» چیست؟ چنین چیزی مبتنی است بر دو پدیده کاملاً طبیعی دیگر؛ نخست، نیازهای زیست‌شناختی اساسیمان و دوم، تواناییمان در عقلانیت، که به نحو زیست‌شناختی به

---

۱. P. Laslett در کتاب فلسفه، سیاست و اجتماع نوشته بود: «به هر روی در حال حاضر فلسفه سیاسی مرده است.» نگاه کنید به:

Peter Laslett, ed., introduction to *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: Blackwell Publishing, 1956), vii.

2. metaethics 3. good 4. empirical discipline

5. "How to Derive 'Ought' from 'Is,'" *Philosophical Review* 73 (January 1964).

6. *ethics*

ما ارزانی شده است و خود ویژگی ساختاری و مقوم روی‌آوردگی و زبان است.

تا این‌جا هشت موضوع را فهرست کرده‌ام که به گمانم در حال حاضر قلمرو بزرگی را برای نوعی متفاوت از تحقیق فلسفی شکل می‌دهند. منظورم این نیست که این‌ها یگانه قلمروهای تحقیق فلسفی‌اند. برعکس، حوزه‌های بسیاری وجود دارند که آن‌ها را در فهرست خود نیآورده‌ام. از آن جمله یکی زیبایی‌شناسی<sup>۱</sup> است که کاش فرصت کافی برای سخن گفتن در باره آن را می‌یافتم، و دیگری ریاضیات است. فکر می‌کنم در همه تجربه‌های آگاهانه ما جنبه‌ای زیبایی‌شناختی بتوان بازشناخت. چرا نباید تبیین نظری رضایت‌بخشی از این امر در اختیار داشته باشیم؟ باز می‌پرسیم، چه قسم واقعیاتی واقعیت‌های ریاضی، و چه قسم هویتی هویت‌های ریاضی مانند اعداد هستند؟

## ۲. وابستگی‌های منطقی<sup>۲</sup> در حوزه مسائل فلسفی

شایان ذکر است که هشت موضوع فهرست شده و پرسش‌های مرتبط با آن‌ها به طور منطقی و به شیوه‌ای کاملاً بنیادی مرتب شده‌اند، به این معنی که پدیده‌های هر حوزه موضوعی، وجود پدیده‌های حوزه موضوعی دیگر را مفروض می‌گیرد. اجازه دهید هر کدام را بررسی کنیم: روی‌آوردگی (۲) مستلزم آگاهی (۱) است. در هر لحظه بسیاری از حالت‌های روی‌آورنده ما ناخودآگاهند و بسیاری از حالت‌های آگاهانه ما فاقد روی‌آوردگی‌اند. با این همه، فقط موجودی که آگاه باشد، قادر است حالت‌های روی‌آورنده داشته باشد. به همین ترتیب، زبان (۳) مستلزم روی‌آوردگی (۲) است. فقط موجودی که قادر به بازنمایی ذهنی<sup>۳</sup> است

---

1. aesthetics    2. logical dependencies    3. mental representation

می‌تواند نوع خاص بازنمایی سطح دوم<sup>۱</sup> را که در ادای فعل گفتاری<sup>۲</sup> مندرج است داشته باشد. اگر فاقد ظرفیت داشتنِ باور، میل و قصد باشید، قادر به ادای افعال گفتاری روی آورنده که تجلی باورها و امیالتان هستند، نخواهید بود. عقلانیت (۴)، ویژگی ساختاری و مقوم زبان (۳) و روی آوردگی (۲) است. وقتی می‌گوییم عقلانیت ویژگی ساختاری و مقوم آنهاست، منظور این نیست که ما همیشه یا حتی در اغلب موارد به نحو عقلانی فکر می‌کنیم و سخن می‌گوییم، بلکه منظور این است که عقلانیت مجموعه حدودی را به مثابه ویژگی‌های ذاتی حالت‌های روی آورنده و افعال گفتاری، در بطن آنها تشکیل می‌دهد. هم از این روست که اگر باورهایی ناسازگار داشته باشیم، درکمان از مفهوم باور نشان خواهد داد که نقصی در باورهایمان هست. به همین نحو، اگر افعال گفتاری ناسازگاری را ادا کنیم، چنین چیزی هم نقصی ساختاری<sup>۳</sup> خواهد بود. چنین امری ملاحظه‌ای ظاهری نیست که به حالت روی آورنده یا فعل گفتاری نسبت داده شده باشد. عقلانیت ویژگی‌ای ساختاری است، به این معنی که نمی‌توانید از زبان و روی آوردگی بهره‌مند باشید، بی‌آنکه محدودیت‌های عقلانی را به مثابه مقوم پدیدارهای مورد بحث لحاظ کنید. هرچند مفهوم عقلانیت (۴) با مفهوم اراده آزاد (۵) متفاوت است، گستره اطلاق<sup>۴</sup> آنها یکی است. چنان‌که پیش‌تر متذکر شدم، دلیل این امر آن است که کنش‌های ما از نظر عقلانی یا غیرعقلانی بودن فقط زمانی قابل ارزیابی‌اند که بدیل‌های دیگری برای عمل وجود داشته باشد؛ یعنی فقط زمانی که اراده آزاد در کار باشد. همچنین هستی‌شناسی

---

1. second-level representation      2. speech act  
3. structural defect                      4. extension

نهادی<sup>۱</sup> (۶) مستلزم زبان (۳) است. نمی‌توان بدون بهره‌مندی از زبان، چیزهایی چون مالکیت، پول، ازدواج یا دولت داشت، اما می‌توان بدون مایملک، پول، ازدواج یا دولت، زبان داشت.

به گمانم روشن است که سیاست (۷) و اخلاق (۸) به عنوان قلمروهایی از کنش آدمی، وجود شش پدیده پیشین را مفروض می‌گیرند، یعنی (۱) آگاهی، (۲) روی‌آوردگی، (۳) زبان، (۴) عقلانیت، (۵) اراده آزاد و (۶) اجتماع و نهادها. فقط جانوران آگاه، روی‌آورنده، عاقل، دارای اراده آزاد، اجتماعی و نهادی چون ما آدمیان قادرند در فعالیت‌هایی درگیر شوند که آن‌ها را به‌وضوح سیاسی می‌دانیم، یا موضوع محدودیت‌ها و دلایلی قرار گیرند که آن‌ها را آشکارا اخلاقی می‌پنداریم.

وقتی می‌گوییم این موضوع‌ها و پرسش‌ها به نحو سلسله‌مراتبی تنظیم شده‌اند، منظور این نیست که نمی‌توانیم به هیچ یک از آن‌ها پردازیم مگر این‌که نخست به پرسش‌های مربوط به پدیده‌های بنیادی‌تر پاسخ داده باشیم. اگر قادر نمی‌بودیم بدون پاسخ گفتن به پدیده‌های بنیادی‌تر، سراغ پرسش‌های وابسته به آن‌ها برویم بسیار مأیوس‌کننده می‌بود، چه، از قضا در مورد بسیاری از بنیادی‌ترین موضوعات در حوزه علم یا فلسفه، متأسفانه پاسخی در اختیار نداریم. در این رابطه آگاهی را به عنوان مثالی روشن ذکر کردیم؛ اما هنوز توضیحی در اختیار نداریم که نشان دهد چگونه آگاهی معلول مغز است یا این‌که چگونه در مغز تحقق می‌یابد. مثال روشن دیگر، آزادی اراده است. در تمام کنش‌های داوطلبانه خود ناچاریم آزادی را مفروض بگیریم، اما چنین فرضی صحت خود را تضمین نمی‌کند. شاید در این فرض که دارای اراده آزادیم دچار خطا

---

1. institutional ontology