



سال ۱۱ / شماره ۲۰ / بهار و تابستان ۱۳۹۶

## قصیدیت و باز نمود در گفتگوی دریفوس و سرل\*

محمد حسین محمد علی خلیج\*\*

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

### عطا حشمتی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف

### چکیده

گفتگوی دریفوس، به عنوان یکی از بزرگترین پدیدارشناسان آمریکایی و سرل، به عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان تحلیلی، تاریخی چهل ساله دارد. از نظر سرل پدیدارشناسی نابینا، سطحی و دچار خطاهای سیستماتیک است. همچنین از نظر وی مفهوم قصیدیت غیربازنمودی به عنوان مرکز پدیدارشناسی دریفوس ناسازگار است. اما به باور ما دریفوس در معنایی که خود از قصیدیت مدنظر دارد مفهومی سازگار از قصیدیت غیربازنمودی ارائه می‌کند و همچنین به درستی نشان می‌دهد که سرل از اساس درک درستی از پدیدارشناسی ندارد. دریفوس با جدا کردن تفسیر پدیدارشناسانه از سرل و تفسیر وی به عنوان فیلسوف تحلیلی، سرل پدیدارشناس را به دلیل نادیده گرفتن قصیدیت غیربازنمودی و سرل فیلسوف تحلیلی را به دلیل پذیرش علیت برای ساختار انتزاعی مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما به باور ما معرفی قصیدیت غیربازنمودی از سوی دریفوس به معنای آن نیست که وی توانسته است از دوگانه سوژه-ابژه عبور کند. نه دریفوس و نه سرل برخلاف ادعایشان نتوانسته‌اند راهی برای عبور از دوگانه سوژه-ابژه بیابند.

**واژگان کلیدی:** قصیدیت، باز نمود، پدیدارشناسی، فلسفه تحلیلی، دوگانه‌انگاری.

\* تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۶/۹۴ تأیید نهایی: ۱۳۸۸/۴/۹۵

\*\* E-mail: mhmakh@gmail.com

## مقدمه

با نظری کوتاه به فلسفه قرن ۲۰ و ۲۱ در غرب به روشنی پیداست که فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای، به مثابه دو سنت اصلی فلسفه غربی در این قرون، در فاصله بسیار دوری از یکدیگر قرار دارند. جدایی این دو سنت چنان عمیق است که گه‌گاه به عنوان دو رشته کاملاً متفاوت از هم از آن‌ها یاد می‌شود. فیلسوفان هر یک از این دو سنت در بیشتر موارد فیلسوفان سنت دیگر را چندان جدی نمی‌گیرند و حتی فراتر از این گه‌گاه به تمسخر اندیشمندان برجسته سنت دیگر می‌پردازند. در تاریخ فلسفه معاصر، ارتباط مثبت میان فیلسوفان این دو سنت امری نادر بوده است. از این رو بازسازی گفتگوی بادوام و پرنرم میان دریفوس، به عنوان بزرگترین مفسر هیدگر و مرلوپونتی در آمریکا و جان سرل، به عنوان امتداد مکتب آکسفورد و یکی از بزرگترین فیلسوفان تحلیلی زنده، می‌تواند فرصتی استثنایی برای ارزیابی تطبیقی میراث فلسفی این دو سنت زنده فلسفه معاصر باشد.

گفتگوی سرل و دریفوس تاریخی چهل ساله دارد. از زمانی که دریفوس در دهه هفتاد در دانشگاه برکلی با سرل همکار شد، این گفتگو آغاز گشت و تا به امروز در مورد مسئله‌های فلسفی گوناگون ادامه داشته است. هر یک از این دو چندین مقاله در نقد رویکرد دیگری و دفاع از رویکرد خود، خطاب به یکدیگر نوشته‌اند. گفتگوهای ایشان دو تراز کلی را دربرمی‌گرفته است.<sup>۱</sup> بیشتر این گفتگوها به شناخت ماهیت قصدیت، بازنمود ذهنی و به طور کلی امر ذهنی بازمی‌گردد و تراز دیگر هم به شیوه کلی فلسفی این دو فیلسوف و سنتی که از آن برخوردارند مربوط است. در تراز نخست یعنی فلسفه ذهن هر دو فیلسوف هم از یک سو با رویکردهای حذف‌گرا و تقلیل‌گرایانه مخالفند و هم از سوی دیگر از تعابیر دوگانه‌انگارانه دکارتی ناخرسند هستند. اما هر یک می‌کوشند در مسیری متفاوت با دیگری از دکارت عبور کنند. بخشی از این مسیر متفاوت به جهت سنت‌های فلسفی متفاوتی است که هر یک از این دو در امتدادش ظهور نموده‌اند. از این رو بحث ایشان در فلسفه ذهن بعضاً به تراز بنیادین‌تر، یعنی نقد روش کلی یکدیگر در فلسفه نیز می‌کشد. در این تراز دوم از بحث، دریفوس نماینده فلسفه پدیدارشناختی و سرل مدافع روش تحلیل منطقی-زبانی بوده است. نکته مهم این است که نه تنها تفسیر دریفوس از هوسرل بلکه تفسیر او از هیدگر نیز خاص است و به هیچ وجه نباید نظر دریفوس را معرف کل سنت پدیدارشناسی دانست. از سوی دیگر مکتب آکسفورد نیز که سرل برآمده از آن است معارضانی جدی در سنت تحلیلی دارد. پس این دو تنها دو نماینده از این دو سنت

فلسفی با تفسیرهای خاص خودشان از این سنت‌ها هستند. با التفات به این نکته در این مقاله کوشده‌ایم همراه با بازسازی گفتگوی نقادانه این دو فیلسوف در این دو تراز، به ارزیابی انتقادی نگرش هر یک در فلسفه به طور کلی و فلسفه ذهن به صورت خاص بپردازیم.

### تقابل رویکرد تحلیلی و رویکرد پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیستی به ذهن

در ۱۹۹۳ دریفوس در ادامه پروژه نقد باز نمودگرایی، جان سرل را هدف نقادی خود قرار داد. (Dreyfus 1993) او در مقاله‌ای با عنوان *نقد هیدگر بر شرح هوسرل/سرل از قصیدیت* با جای دادن پدیدارشناسی هوسرل و نظرگاه سرل در باب قصیدیت در جبهه‌ای یکسان، از موضع پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی هیدگری بر هر دوی ایشان تاخت. بر پایه رویکرد دریفوس در آن مقاله، آنچه هم در سرل و هم در هوسرل مشترک است، باز نمودگرایی است. یعنی نسبت بنیادین ما با جهان نسبتی باز نمودی است و ما در این تجربه باز نمودی، معنا را بر جهان می‌افکنیم. دریفوس به کمک آموزه‌های هیدگر این رویکرد را به چالش می‌کشد. به باور او ما پیشاپیش در جهان به گونه‌ای غیر باز نمودی افکنده شده‌ایم و همین نسبت نخستینی است که بر بستر آن تجربه‌ای باز نمودی ممکن می‌گردد. چنانکه دریفوس در تفسیرش از هیدگر می‌آورد، رویارویی تودستی ما با چیزها، مقدم بر رویارویی فرادستی و ابژکتیو است (Dreyfus, 1991: 76, 77). اما سرل در چند نوشته نه تنها تفسیر دریفوس از فلسفه خودش را از بنیاد نادرست خواند؛ بلکه افزون بر آن، چنین اشتباه نظام‌مندی را فرآورده محدودیت‌های روش پدیدارشناسانه قلمداد نمود.<sup>۲</sup> روشی که به باور او در مشاهده گستره پهنای از پرسش‌های فلسفی ناکام است و «با بکارگیری این روش، بسیاری مسائل در فلسفه و علم اصلا بیان نمی‌شوند.» (Searle 2000: 86) و حتی در همان دایره‌ای که این مسئله‌ها از نظرگاه پدیدارشناسی مشاهده‌پذیر است، «پدیدارشناسی هیدگری معمولاً به صورت نظام‌مند پاسخ‌های اشتباه می‌دهد.» (Searle 2000: 86). دریفوس در پاسخ به سرل رویکرد وی را «بهترین صورت‌بندی که تاکنون از موضع مخالف هیدگر ارائه شده است» خواند (Dreyfus (1) 2000: 324) و کوشید تا بهترین پاسخ‌های هیدگری را پیش روی آن قرار دهد. او نه تنها از ادعاهای نخستینش مبنی بر باز نمودگراییانه بودن رویکرد سرل دفاع نمود؛ بلکه نقدهایی نیز به روش کلی وی وارد آورد. این دو برش از این مباحثه قلمی دنباله‌دار در این‌جا به صورت ویژه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. همچنین داوری خود را در رابطه با هر دو تراز بحث، در ارزیابی‌های هر یک از بخش‌های گام دوم و همچنین در نتیجه‌گیری

آورده‌ایم. در این مقاله دو گام اصلی برداشته خواهد شد. در گام نخست پاسخ سرل بر نقدهای نخستین دریفوس بر وی و نیز نقدهای کلی‌اش بر دریفوس آورده می‌شود. در گام دوم پاسخ‌های بازسازی‌شده دریفوس و نیز نقدهای ویژه او بر سرل مورد بحث قرار می‌گیرد.

### گام اول: پاسخ‌ها و نقدهای سرل

گفتیم که گفتگوی عمومی این دو فیلسوف در این حوزه را دریفوس با یکسان‌سازی رویکرد سرل و هوسرل و نقد هیدگری هر دو آغاز نمود. پاسخ سرل به این نقدها شامل دو محور کلی است: یکی نقد مبانی و روش پدیدارشناسانه دریفوس به طور کلی و دیگری نقد صورت‌بندی دریفوس از رویکرد خود سرل به قصدیت و بازنمود.

### بخش اول - نقد مبانی و روش پدیدارشناسانه دریفوس به طور کلی

سرل مدعی است شرح دریفوسی-هیدگری از مطابقت مهارتی و به طور کلی پدیدارشناسی ناسازگار است. به صورت ویژه این ادعا ناسازگار دانسته شده است که مطابقت مهارتی آغازین و بنیادین ما بازنمودی نیست. به باور دریفوس این ادعا، مرکز پدیدارشناسی هیدگری و سنت پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی به طور عام است. ترجمه این ادعا به زبان هیدگری همان تقدم بودن تودستی (و غیربازنمودی) نسبت به بودن فرادستی (و بازنمودی) است. به زبان مرلوپوتتی نیز باید گفت قصدیت حرکتی ما که نسبت بنیادین ما و جهان را می‌سازد، پیشاتاملی و غیربازنمودی است و قصدیت گزاره‌ای تنها بر بستر آن ممکن می‌گردد (Merleau-Ponty, 1945: xx). به باور سرل این ادعای بنیادین پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی دچار ناسازگاری درونی است. اما ورای این، به باور سرل، پدیدارشناسی چنانکه دریفوس آن را روایت می‌کند، در درون خود نیز حاوی و حامل یک ناسازگاری است. پس سرل دو نوع ناسازگاری را در پدیدارشناسی می‌یابد:

#### ۱- ناسازگاری در مفهوم مطابقت مهارتی غیربازنمودی: سرل برای نشان دادن

تناقض در این مفهوم یک مثال ویژه می‌زند. او همین مقاله‌ای را که دریفوس نوشته است، به مثابه یک مثال از مطابقت مهارتی در نظر می‌گیرد. آیا این مطابقت مهارتی، قصدی و بازنمودی نیست؟ آیا او هنگامی که این مقاله را می‌نوشته است، قصدی در ذهنش نداشته است؟ آیا او نمی‌اندیشیده است که این متنی که می‌نویسد درست است؟ «مطابق با نظر دریفوس فرض گرفته شده است که ما پذیرفته‌ایم که هنگامی که این متن را می‌نوشته است، ... / او هیچ حالت

ذهنی، نه باور، نه گرایش، نه قصدی نداشته است.» (Searle 2000: 77) اما آیا ما می‌توانیم باور کنیم که دریفوس در هنگام نوشتن متنش هیچ هدفی در ذهنش نداشته است؟ بی‌شک دریفوس خود نیز می‌پذیرد که در عمل نوشتن این مقاله قصد و منظوری معنادار را پی‌جویی می‌کرده است. اما سرل می‌پرسد: «چطور ممکن است که تئوری دریفوس با عملش در تضاد باشد؟ من فکر می‌کنم، پاسخ در این است که ... او فکر می‌کند که اگر حالت‌های ذهنی در نظر گرفته شود، باید به صورت پدیدارشناختی به مثابه «همراهانی ثابت» در نظر گرفته شوند.» (Searle 2000: 78). شاید دریفوس در بسیاری از مواقع در هنگام نوشتن مقاله به صورت پدیدارشناختی چیزی در ذهن نداشته است؛ با این حال آیا عمل نوشتن وی در آن هنگام منطقاً عملی بدون قصد و نیت به شمار می‌رود؟ روشن است که ما رفتار معنادار نوشتن مقاله را منطقاً دارای قصد و نیت در نظر می‌آوریم درحالی‌که محدود ماندن در تراز پدیدارشناختی اجازه درک چنین معنایی از قصیدیت را به ما نمی‌دهد. پس بنیاد ناسازگاری تئوری و عمل دریفوس در محدودیت‌های روش پدیدارشناسی ریشه دارد که اجازه نمی‌دهد تا معنای منطقی از بازنمود ذهنی دریافت شود.

به باور سرل عدم تحلیل منطقی درست از سوی دریفوس سبب شده است تا وی تعبیری منطقاً ناسازگار را در بیان مدعایش بکار بگیرد. محتوای ادعای دریفوس این بود که مطابقت مهارتی آغازین، غیربازنمودی است. اما تعبیری که برای فهم بهتر این ادعا بکار می‌گیرد، همگی معنایی بازنمودی دارد. سرل به روشنی از ناسازگاری در این جنبه از ادعای دریفوس سخن می‌گوید: «من در بالا گفتم که شرح دریفوس از مطابقت مهارتی ناسازگار است. اینک می‌توانم دقیقاً بگویم که این ناسازگاری چیست: از یک سو او می‌خواهد تصدیق نماید که رفتار مهارتی درگیرانه شامل هیچ عنصر بازنمودی نمی‌شود؛ در طرف دیگر هنگامی که می‌کوشد تا شرحی از رفتار مهارتی به دست بدهد؛ می‌بینیم که این شرح به صورتی ثابت، عنصر ذهنی را تصدیق می‌کند.» (Searle 2000: 85). به عنوان نمونه‌ای از تعبیری که دریفوس برای مطابقت غیربازنمودی به کار می‌گیرد و در عین حال طنینی بازنمودی از آن به گوش می‌رسد، مفهوم آگاهی است. سرل می‌پرسد اگر دریفوس می‌پذیرد که رفتار دازاین در مطابقت هر روزه‌اش آگاهانه است، چرا همچنان از بازنمودی (Awareness) دانستنش می‌گریزد؟! (Searle 2000: 82) در بهترین حالت می‌توان گفت دریفوس به روشنی واژگانی را که

بکار گرفته است، تعریف نکرده است. وگرنه اگر معنای معمولی آن‌ها را در نظر داشته باشیم، سخنش ناسازگار و نارواست.

## ۲- ناسازگاری به جهت خلط پدیدارشناسی و هستی‌شناسی: سرل

می‌نویسد: «یک خلط نظام‌مند در فلسفه هیدگر میان هستی‌شناسی و پدیدارشناسی وجود دارد که ناسازگاری‌ها را تولید می‌کند.» (Searle 2000: 88). از تعابیر سرل به روشنی پیداست که وی هیدگر نخوانده است و منظورش از فلسفه هیدگر در اینجا تفسیر ویژه دریفوس از این فلسفه با عنوان واقع‌گرایی حداکثری (Robust realism) است. بر پایه این تفسیر، هیدگر هم از یک سو واقع‌گرا است و هم از سوی دیگر به هیچ تعبیر نهایی برای واقعیت قائل نیست؛ چرا که بنابه تفسیر دریفوس از هیدگر می‌توان در زیست‌جهان‌های گوناگون تعابیر گوناگونی از واقعیت داشت. به باور دریفوس تعبیرهای «درست» از یک چیز در دو جهان فرهنگی متفاوت نه تنها غیرقابل قیاس بلکه «ناسازگار» نیز هستند (Dreyfus and Spinoza(1) 1999: 60,61). سرل در این مورد استدلالی در مقابل ادعای دریفوس در میان نمی‌نهد؛ بلکه تنها بر این نکته انگشت تاکید می‌نهد که دریفوس با طرح مدعیاتی ناسازگار برخلاف پندارش واقع‌گرا نیست. «شما نمی‌توانی یک واقع‌گرای کامل در مورد علم و جهان واقعی باشی و بعد بگویی چیزهایی ناسازگار با واقع‌گرایی وجود دارد. شما نمی‌توانی آن طور که دریفوس می‌گوید بگویی که «علم نمی‌تواند یک تئوری واقعی نهایی باشد.» فیزیک شیمی و کیهان‌شناسی دقیقاً دانش‌های واقعیت نهایی (Ultimate reality) هستند.» (Searle 2000: 88). به بیان دیگر دو آشکارگی متضاد یک موجود در میان فرهنگ‌های گوناگون نمی‌توانند هر دو درست باشند و به باور یک واقع‌گرای حقیقی در میان توصیف‌های متضاد توصیف علمی درست است. پدیدارشناسی به توصیف آشکارگی‌های مختلف می‌پردازد اما این علم است که می‌گوید چه چیزی واقعاً هست و چه چیزی واقعاً نیست. اما دریفوس با انکار حجیت تام علم در این زمینه و پذیرش جایگاهی هستی‌شناختی برای پدیدارشناسی این دو ساحت را با هم خلط کرده است. به این معناست که سرل می‌گوید در فلسفه هیدگر (یا به بیان بهتر در تفسیر دریفوس از وی) خلطی نظام‌مند میان پدیدارشناسی و هستی‌شناسی رخ داده است.

### بخش دوم - نقد صورت‌بندی دریفوس از رویکرد سرل به بازنمایی و قصیدیت

اما سرل مدعی است نه تنها دریفوس به طور کلی در محدودیت‌های روش پدیدارشناسانه گرفتار است؛ بلکه همین محدودیت‌ها سبب شده است تا سخن خود سرل را نیز از اساس اشتباه بفهمد و در نتیجه هیچ یک از نقدهای دریفوس بر وی وارد نیست. به باور سرل اینکه دریفوس هرگونه رویکرد نسبت به بازنمود را در دوگانه هوسرل-هیدگر می‌فهمد، خطایی سیستماتیک است. دریفوس «به نظر می‌رسد که فکر می‌کند، تحلیل قصیدیت، باید پدیدارشناختی باشد و همچنین فکر می‌کند که دوگونه کلی رویکرد به قصیدیت وجود دارد: رویکرد هیدگری و رویکرد هوسرلی» (Searle 2000: 71). پس در نتیجه از این جهت که در سرل عنصری هیدگری دیده نمی‌شود، پس هوسرلی است. اما سرل به هیچ وجه این صورت‌بندی را نمی‌پذیرد. او مدعی است که در کار فلسفی‌اش اصلاً پدیدارشناسی انجام نمی‌دهد و این روش در نسبت با روش او، یعنی تحلیل منطقی کم‌اهمیت و حاشیه‌ای است. چنانکه سرل می‌گوید «کار تحلیل منطقی (Logical analysis) آن طور که من به صورت ویژه درگیر آن هستم، از بنیاد با پدیدارشناسی آن طور که او توصیف می‌کند، متفاوت است. پدیدارشناسی در بهترین حالت، تنها گام نخستین است؛ نه چیزی بیشتر.» (Searle 2000: 71-72). پس نباید بر واژگانی که سرل به کار می‌برد، معنایی پدیدارشناختی بار کرد. مهم‌ترین واژه‌ای که در این میان اسباب بدفهمی را برای دریفوس فراهم آورده «بازنمود» است. چنانکه سرل می‌گوید، دریفوس «فرض گرفته است که اگر بازنمایی وجود دارد، باید به‌گونه‌ای پدیدارشناختی وجود داشته باشد؛ اما این ابدا دیدگاه من نیست. بازنمایی، برای من نه یک مقوله هستی‌شناختی و نه کم‌تر از آن پدیدارشناختی است؛ بلکه مقوله‌ای کارکردی (Functional category) است. همان‌گونه که من در آغاز قصیدیت گفته‌ام، در ایده من از بازنمود هیچ وجه هستی‌شناختی وجود ندارد.» (Searle 2000: 74). سرل به روشنی معنای پدیدارشناسانه و هستی‌شناسانه را برای آنچه از بازنمود مراد می‌کند، انکار می‌نماید و مدعی است همان محدودیت‌های روش پدیدارشناسی اسباب فهم نادرست سخن او از سوی دریفوس را فراهم می‌آورد. اما اگر دریفوس بر بستر پدیدارشناسی، روایت نادرستی از سخن سرل به دست داده است، سرل خود چگونه رویکردش را صورت‌بندی می‌نماید؟ منظور او از اینکه بازنمایی مقوله‌ای کارکردی است، چیست؟

این توضیح سرل راهگشا است: «هنگامی که من تلاش می‌کنم کاری را انجام دهم، بازنمایی، چیزی اضافه بر تلاش من، یعنی یک مشایعت‌کننده ثابت

(Constant accompaniment) نیست. بلکه تلاش کردن (آنچه من قصد در عمل می‌خوانم)، تنها یک بازنمایی (در معنای من) از آن چیزی است که من بدان شیوه هستم؛ چرا که آنچه را که به مثابه موفقیت یا شکست به شمار می‌آید، تعیین می‌کند.» (Searle 2000: 75). بنابراین نباید جدای از فعالیت‌های ما در پی چیزی در زمان (یا مکان) به مثابه بازنمود گشت. پس اگر معنایی هستی‌شناختی برای این سخن در نظر بگیریم، بازنمود به یک معنا امری انتزاعی است. از سخن سرل در عبارت بالا پیداست که بازنمود، شرایط موفقیت یا شکست یک عمل (معنادار) است. سرل، دست کم در این مقالات چندان مثال نمی‌زند. اما می‌توان برای فهم بهتر، مثالی را در نظر گرفت. مثلاً یک مهمان خارجی غیرمسلمان را در نظر بگیرید که وارد یک مهمانی در جمعی از مسلمان شده است. او دستش را برای دست دادن با دیگر مهمانان دراز می‌کند. شاید او بنا به عادت دستش را دراز کرده باشد و هنگامی که دستش را دراز می‌کرده است فکرش جایی دیگر و مشغول امری غیر از دست دادن در مهمانی بوده است؛ اما با این وجود ما رفتار وی را رفتاری معنادار می‌دانیم و منطقاً قصدی برای انجام آن در نظر می‌گیریم. سرل این قصدی منطقی را قصد در عمل (Intention in action) می‌نامد؛ یعنی این عمل معنادار انسانی به خودی خود حاوی قصدیت است و به هیچ همراهی‌کننده پدیداری و رای خود عمل نیاز ندارد. اما این قصد در عمل چیست؟ همان مهمان خارجی را در نظر بگیرید که برای دست دادن با زنان نامحرم نیز دستش را دراز می‌کند و موفق به دست دادن نمی‌شود. در اینجا می‌گوییم وی در دست دادن با میزبانان ناموفق بوده است چرا که ذهنیت و تصور درستی از دست دادن در فرهنگ اسلامی نداشته است. پس نبود بازنمود و تصور درست به شکست در انجام رفتار معنادار انسانی انجامید. پس این تصور و بازنمود ذهنی از یک عمل معنادار انسانی است که شرایط شکست و موفقیت آن را تعیین می‌کند. از نظر سرل بازنمود چیزی جز این شرایط منطقی شکست یا موفقیت در انجام یک عمل معنادار انسانی نیست و او هیچ وجه پدیدارشناسانه برای آن قائل نیست.

اینک می‌توان منظور سرل را از این عبارت فهمید که «در مورد دیدگاه من، کلید فهم قصدیت، شروط تحقق است.» (Searle 2000: 72-73). منظور سرل از شرایط تحقق (Conditions of satisfaction)، همان شروط موفقیت یا شکست در انجام یک عمل انسانی معنادار و قصدی دانستن آن عمل است. اگر این شروط برآورده شود، می‌توان این رفتار را رفتاری انسانی دانست. چنانکه گفته شد نکته مهم آن است که در نظر سرل «پدیدارشناسی



برای کشف آن شروط تحقق ... ضروری نیست.» (Searle 2000: 73) یک دلیل ساده برای این امر آن است که ما رفتار انسان‌های دیگر را نیز رفتاری قصدی به شمار می‌آوریم؛ درحالی‌که پدیدارشناسی حالات ذهنی آن‌ها اصلاً برایمان ممکن نیست. پس ما با تحلیل منطقی رفتار، شروط منطقی امکان موفقیت یا شکست آن را برمی‌شمیریم و بازنمود ذهنی چیزی جز این شروط منطقی تحقق یک عمل معنادار انسانی نیست. به بیان خود سرل «رفتارهای مهارتی همواره شامل حالت‌های ذهنی است، تنها به این معنا که: چنین رفتاری می‌تواند موفق یا ناموفق باشد و شرایط موفقیت و شکست، درونی این رفتار مورد بحث است.» (Searle 2000: 77). پس دریفوس با یکسان گرفتن رویکرد سرل و هوسرل درباره بازنمود، تفسیری از بنیاد اشتباه از سخن سرل ارائه نموده است. چرا که واژگانی همچون ذهن، بازنمود و قصدیت در بستر تحلیل منطقی سرل، معانی کاملاً متفاوتی با پدیدارشناسی هوسرل دارند. در کلی‌ترین بیان ممکن، می‌توان گفت، بازنمود و قصدیت نزد سرل مفاهیمی منطقی-معناشناختی و در مقابل نزد هوسرل مفاهیمی پدیدارشناختی-هستی‌شناسانه هستند.

در این دو گام دیدیم که سرل در دو محور کلی به نقدهای دریفوس پاسخ داد. وی در ابتدا ناسازگاری‌های درونی پدیدارشناسی و نابسندگی بودن این روش فلسفی را آشکار نمود و سپس دریفوس را متهم کرد که به اشتباه تفسیری پدیدارشناسی از سخنش بدست داده است؛ در حالیکه او به تحلیل منطقی مشغول است و از این رو هیچ یک از نقدهای دریفوس بر وی وارد نیست.

### گام دوم: پاسخ‌ها و نقدهای بازسازی شده دریفوس

نقدهای سرل چنان ساختاری و چالش‌برانگیز بود که دریفوس را وادار به واکنشی درخور نمود. او برای این منظور دو مقاله نوشت.<sup>۳</sup> همانند سرل می‌توان محتوای سخن دریفوس را نیز در دو محور کلی گنجانند. نخست پاسخی است که او به نقدهای سرل بر رویکرد کلی خود در فلسفه، یعنی پدیدارشناسی و بنیاد آن یعنی مطابقت مهارتی غیربازنمودی می‌دهد. دوم نیز نقدهای بازسازی شده دریفوس بر نگرش سرل به قصدیت و بازنمود است. نقدهایی که اگرچه در پرتوی پاسخ‌های سرل شکل و شمایی نو به خود می‌گیرد، اما همچنان به همان میزان ریشه‌ای است. بدین‌سان بخش اول از این گام خطاب به بخش اول از گام پیشین و بخش دوم از این گام خطاب به بخش دوم از گام پیشین نوشته شده است. پس از هر بخش نیز ارزیابی نویسنده‌گان آورده می‌شود.

## بخش اول - پاسخ دریفوس به نقدهای سرل بر پدیدارشناسی به طور کلی و تفسیر دریفوس از آن

فهم نادرست سرل از پدیدارشناسی. چنانچه مشاهده نمودیم سرل پدیدارشناسی را سطحی، حاشیه‌ای، ناتوان از مشاهده مسئله‌های اصلی فلسفه و دچار خطاهای سیستماتیک خوانده بود. اما پرسش اصلی این است: آیا سرل برداشت درستی از پدیدارشناسی دارد؟ می‌توان نشانه‌هایی در سخن سرل یافت که گویا او از اساس برداشت درستی از پدیدارشناسی ندارد. به عنوان نمونه به نظر می‌رسد که او نیز همانند بسیاری از فیلسوفان ذهن دچار خلط تراز پدیدارشناختی و تراز فیزیکی شده است. دریفوس یک مورد از این خلط را آشکار می‌سازد: «آنچه مرا نگران می‌کند، ... این است که سرل، مدعی است که برای دیدن یک شی کارکردی، مثل خانه، ما یک کارکرد را بر یک چیز فیزیکی در جهان نشان‌گذاری می‌کنیم.» (Dreyfus (1) 2000: 327). یعنی گویی ما ابتدا در تجربه هرروزه‌مان، اشیای بی‌معنای فیزیکی را فهم می‌کنیم و سپس کارکردهایی را به مثابه معنایشان بر آن‌ها بار می‌کنیم. اما این نگاه از اساس با پدیدارشناسی در تضاد است. بنیاد پدیدارشناسی بر این واقعیت استوار است که تجربه هرروزه و اول شخص ما و شهود مستقیم‌مان از جهان از آغاز تجربه‌ای معنادار است. مثالی که دریفوس از سرل نقل می‌کند، بدفهمی سرل را بهتر آشکار می‌کند. «سرل می‌گوید: «کودک می‌آموزد با صداهایی که از لبان خود و یا دیگران خارج می‌شود، به مثابه اموری معنادار (Meaningful) رفتار کند؛ این در بهترین حالت یک بدفهمی آشکار است، زیرا ... کودک نمی‌آموزد که با این سروصداها به مثابه اموری معنادار مواجه شود؛ بلکه از نظرگاه کودک این کار به خودی خود انجام شده است.» (Dreyfus (1) 2000: 327). اگر معنادار بودن تجربه‌های بی‌واسطه و آغازین را انکار کنیم، هیچ راهی به هیچ‌گونه پدیدارشناسی نخواهیم داشت و مثال‌هایی این‌چنینی، نشان می‌دهد که گویا سرل، گرفتار این بدفهمی است.<sup>۴</sup> اگر چنین باشد، آنگاه نمی‌توان برای ادعاهای رادیکال او پیرامون سطحی، نابینا و خطاکار بودن سیستماتیک پدیدارشناسی، ارزش چندانی قائل شد.

هستی‌شناسی سوژه-بژه بنیاد روش تحلیل منطقی سرلی. فراتر از این دریفوس می‌کوشد نابسندگی روش کلی سرل در فلسفه و دلایل ناتوانی وی در مشاهده میراث پدیدارشناسی را برشمرد. البته دریفوس بسیار محتاط‌تر از سرل است و هیچ‌گاه ادعایش را معطوف به روش تحلیل منطقی-زبانی به صورت عام نکرده است. اما دست کم بنیادهای هستی‌شناسانه-

معرفت‌شناسانه روشی که سرل بکار می‌گیرد، یعنی تحلیل منطقی-زبانی از نوع سرلی را به چالش می‌کشد. دریفوس با نوعی تردید از وجود دو دلیل دم می‌زند که سرل را از مشاهده میراث اصلی پدیدارشناسی در نظر دریفوس، یعنی مهارتِ مطابقتی غیربازنمودی ناتوان نموده است: «۱- به باور من، او می‌خواهد به گونه‌ای نامشروع، در تحلیل منطقی‌اش از عمل، این ادعا را بگنجانند که حرکتی که هر عملی را می‌سازند، بواسطه یک بازنمود گزاره‌ای از شرایط تحقق‌شان ساخته شده‌اند. ۲- در هستی‌شناسی سوژه/ابژه سرل جایی برای بدن قصدی وجود ندارد.» (Dreyfus (1) 2000: 332).

نقد دوم دریفوس مناقشه‌برانگیز است. این نقد در این بخش کمی به بحث گذاشته شده است. اما پاسخ به این پرسش که آیا سرل یا دریفوس توانسته‌اند از دوگانه‌انگاری دکارتی سوژه-ابژه عبور کنند به بخش نتیجه‌گرایی واگذاشته شده است. دریفوس در جای جای آثارش مدعی بوده است که دست‌آورد اساسی پدیدارشناسی هیدگر و به تبعیت از او مرلوپونتی عبور از دوگانه سوژه-ابژه بوده است و راه عبور از دکارت‌گرایی از بدن قصدی می‌گذرد. اما دیدگاه سرل در این باب چیست؟ سرل در مقاله خود پیش از این به صراحت تاکید داشته است که «من دیدگاه‌های خود را به مثابه مفهوم سوژه-ابژه صورت‌بندی نکرده‌ام. و این امر باید او [یعنی دریفوس] را به اندیشه فرو برد که من به روشنی با استعاره درونی و بیرونی مخالفت کرده‌ام.» (Searle 2000: 72). پس چگونه دریفوس وی را متهم به پذیرش هستی‌شناسی سوژه/ابژه می‌نماید؟

مفهوم پس‌زمینه و به طور کلی هرگونه مفهومی که ظرفیتی بسترگرایانه داشته باشند، راهی به سوی فراروی از هستی‌شناسی سوژه-ابژه است؛ چرا که بستر را به مثابه امری که نه ذهنی و نه عینی است، معرفی می‌نماید. از این رو شاید پاسخ پرسش بالا را بتوان در نظر هر یک از ایشان در مورد «پس‌زمینه» یافت. دریفوس در این مورد می‌گوید: «سرل می‌خواهد پس‌زمینه را امری ذهنی بداند؛ ذهنی به این معنا که همه توانایی‌های پس‌زمینه‌ای در سر من است.» (Dreyfus (1) 2000: 335). پس در بکارگیری مفهوم پس‌زمینه برای فراروی از هستی‌شناسی سوژه-ابژه ناکام است. اما گویا سرل پیش از این، پاسخ این نقد را نیز داده است. چنانکه می‌گوید «پس‌زمینه، نه قصدیتی سوژکتیو و نه مکانیزم ماهیچه‌ای ابژکتیو است. دریفوس تا جایی پیش می‌رود که بگوید دو مقوله من ذهن و بدن هستند؛ درحالی که من بسیاری از سال‌های زندگی‌ام را صرف تلاش برای فراروی از دوگانه‌انگاری ذهن و بدن نمودم.»

(Searle 2000: 73). پس سرل مدعی است، به هیچ وجه هستی‌شناسی سوژه-ابژه و دوگانه‌انگاری دکارتی را نمی‌پذیرد و به نظر می‌آید او نیز با پذیرش پس‌زمینه به مثابه امری نه سوپراکتیو و نه ابژکتیو این نوع هستی‌شناسی را رد کرده است؛ پس دست‌کم با رجوع به ظاهر سخنان این دو در رابطه با پس‌زمینه نمی‌توان نگرش هر یک را جمع به مسئله سوژه-ابژه را روشن نمود و رویکرد ایشان به پس‌زمینه خود نیازمند شفاف‌سازی است.<sup>۵</sup>

اما به باور دریفوس آنچه ما را از دوگانه‌انگاری دکارتی و به طور کلی از هستی‌شناسی سوژه/ابژه فراتر می‌برد، بدن قصدی (Body-intentionality) است. دریفوس کلید حل مسئله پس‌زمینه را نیز همین بدن قصدی می‌داند. «مرلوپونتسی می‌گوید بدن زنده، نه ذهنی و نه فیزیکی است، بلکه یک نوع سوم از وجود است. ... آیا سرل می‌خواهد همان را در مورد پس‌زمینه بگوید؟ من شک دارم، اگرچه که اگر بگویم حظ خواهم کرد.» (Dreyfus(1) 2000: 335). اما آنچه در مورد سرل به روشنی می‌توان گفت، آن است که پس‌زمینه از نظر او امری قصدی نیست. به باور او «این ظرفیت‌ها [پس‌زمینه‌ای] نه حالتی قصدی یا بخشی از محتوای هرگونه حالت قصدی هستند و نه می‌توانند همچون آن‌ها نمایش داده شوند.» (Searle 1992: 177). بنابراین پس‌زمینه سرلی را نمی‌توان همچون بدن قصدی مرلوپونتسی در نظر گرفت. پس اگر کلید عبور از دکارت‌گرایی پذیرش بدن قصدی به مثابه نوع سومی از وجود باشد سرل در یافتن آن ناکام مانده است. یکبار دیگر خاطرنشان می‌کنیم که این نقد دریفوس تا جایی که مدعی است به وسیله بدن قصدی از دوگانه‌انگاری دکارتی عبور کرده است مناقشه‌برانگیز است. اما مفهوم بدن قصدی نوع ویژه‌ای از قصدیت را معرفی می‌کند که ما را به نقد نخست دریفوس بر سرل (در نقل قول بالا) می‌رساند. در ادامه این مفهوم از قصدیت را بررسی می‌کنیم.

قصدیت بدنی-غیربازنمودی در معنای پدیدارشناسانه. دریفوس میان عمل تولید شده با محتوای گزاره‌ای و عمل تولید شده صرفاً با گشتالتی بدنی تقابلی ایجاد می‌نماید. عمل تولید شده با محتوای گزاره‌ای، همان مطابقت مهارتی بازنمودی و زبانی است. درحالی‌که به ادعای دریفوس عمل تولید شده با گشتالتی بدنی، غیربازنمودی و پیش‌زبانی است. مراد دریفوس از بدن قصدی همین بدنی است که این گشتالت‌ها و قصدیت‌های غیربازنمودی-غیرگزاره‌ای را تولید می‌کند. حال پرسش این خواهد بود که آیا دریفوس می‌تواند نوعی از رفتار انسانی را معرفی نماید که با وجود قصدی بودن، محتوایی گزاره‌ای-بازنمودی نداشته باشد و تنها

به گونه‌ای خودبه‌خودی توسط بدن زنده هدایت می‌شود؟ سرل به روشنی به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. «تقریباً همه رفتارهای انسانی به ویژه مثال‌هایی که او [یعنی دریفوس] می‌زند، به صورت زبانی ایجاد می‌شوند.» (Searle 2000: 78). به صورت زبانی ایجاد می‌شوند یعنی دارای محتوای گزاره‌ای و بازنمودی هستند. از آن جهت که سرل هر محتوای قصدی را در معنای خودش بازنمودی می‌داند، در مورد مثال‌های دریفوس از مطابقت غیربازنمودی می‌پرسد: «آیا این‌ها هیچ محتوای قصدی ندارند؟» (Searle 2000: 80). اگر محتوای قصدی ندارند، پس رفتاری انسانی و معنادار به شمار نمی‌آیند و اگر محتوای قصدی دارند، پس بازنمودی و زبانی هستند. اما دریفوس در پاسخ میان محتوای قصدی و محتوای گزاره‌ای - بازنمودی تفکیک قائل می‌شود. این مهم‌ترین راهکار دریفوس برای صورتبندی مفهومی سازوار از مطابقت غیربازنمودی (و متناظر با آن آگاهی پیشاتاملی) است. به طرز طنزآمیزی دریفوس درک این تفکیک را مرهون گفتگو با خود سرل می‌داند. این گفتگو با سرل بود که به او کمک نمود تا نوعی بنیادین‌تر از قصیدیت را کشف نماید که هیدگر و مرلوپونتی در نوشته‌هایشان آن را معرفی کرده بودند.

هنگامی که من در آغاز، شروع به نوشتن در مورد قصیدیت کردم، ادعا کردم که هیدگر و مرلوپونتی شرحی از مطابقت هرروزه به دست می‌دهند ... که نه به آگاهی (Consciousness) و نه به قصیدیت نیاز ندارد. سرل به من تذکر داد که هر مطابقت مهارتی می‌تواند موفق یا ناموفق باشد و بنابراین باید یک نوعی از قصیدیت را دارا باشد. من که در این مورد در مقاله‌های آغازینم اشتباه می‌کردم، حالا بهتر آن را فهمیده‌ام. چرا که هم هیدگر و هم مرلوپونتی تاکید دارند که یک نوع مبنایی‌تری از قصیدیت را آموزش می‌دهند. (Dreyfus(1) 2000: 328).

پس دریفوس امر قصدی-آگاهانه را از امر بازنمودی-زبانی متمایز می‌سازد و مدعی است که مطابقت بنیادین انسان‌ها آگاهانه است و محتوای قصدی دارد؛ اما محتوایی بازنمودی-گزاره‌ای ندارد. «مطابق با هیدگر در عمل و مرلوپونتی در ادراک من بر آن هستم که شروط تحقق در ادراک و عمل [که محتوای قصدی آن‌ها را تعیین می‌کند] نیازی نیست که در معنای معمول کلمه گزاره‌ای باشد.» (Dreyfus (1) 2000: 328). بدین ترتیب مسئله در پرتو ادعای دریفوس در مورد قصیدیت چنین خواهد شد که آیا می‌توان رفتاری قصدی را که در عین حال غیرگزاره‌ای و غیربازنمودی است، شیوه مبنایی ما در نسبت با جهان دانست؟ در این

صورت، محتوای قصدی این رفتار که شرایط موفقیت یا شکستش را تعیین می‌کند، چه خواهد بود؟ در پاسخ به این پرسش‌ها دریفوس از شرحش بر آموزهٔ مرلوپونتی در رابطه با تسلط حداکثری بر موقعیت و تطابق و تعادل با آن کمک می‌گیرد. براساس این شرح در رفتارهای مطابقتی بنیادین، تنها یک حس درونی و سوژکتیو، فرد را به سوی کمترین تشویش و بیشترین تعادل هدایت می‌کند. گویا به باور دریفوس قصدیت ما در این رفتارهای مطابقتی بنیادین، همین جهت‌مندی به سوی کمترین تشویش و بیشترین تعادل است. اگر مثال مرلوپونتی را در مورد قرار گرفتن در فاصله مناسب در مشاهده تصاویر بر روی دیوار در نظر آوریم، ما در درجهٔ نخست به گونه‌ای خودبه‌خودی و بدون اینکه قصد مشاهده تابلو را در نظر آوریم، صرفاً به جهت اینکه تصویر پیش چشممان تار نباشد و از تشویش حاصل از تاری تصویر دور شویم، به سوی فاصله مناسب حرکت می‌کنیم. پس قصد ما در این رفتارهای پیشاتاملی و پس‌زمینه‌ای، احساس درونی‌مان در تشویش کمتر و تعادل بیشتر است. همین احساس و نه هیچ محتوای گزاره‌ای - باز نمودی شرایط تحقق این رفتارها را می‌سازد. «پس زمینهٔ هیدگر تنها یک توانایی، ظرفیت یا مهارت نیست بلکه نوعی از فعالیت است که شرایط تحققش صرفاً عمل بر اساس آن چیزی است که احساسات، مناسب می‌داند؛ بدون اینکه هیچ محتوای گزاره‌ای هدفی را که فرد می‌خواهد به آن برسد، تعیین کند.» (Dreyfus(1) 2000: 331). نکتهٔ مهم این است که این احساسات جهت‌مند به یک معنا آگاهانه است اما هیچ باز نمودی را شامل نمی‌شود.

ارزیابی. گفتیم نقدهای دریفوس در این بخش خطاب به نقدهای سرل در بخش اول گام اول آمده است. در این بخش از این گفتگوی پردامنه موضع کدامیک قابل دفاع‌تر است؟ چهار نقد را از هم تفکیک کنیم: ۱- نخست نقد سرل بر پدیدارشناسی واقع‌گرایانهٔ حداکثری دریفوس. از آنجا که دریفوس در این مورد به صراحت بر امکان تناقض‌گویی صحنه می‌گذارد نقد سرل بر او وارد است؛ اما اولاً این بحثی جانبی و جداست و ارتباط مستقیمی با ادعای مرکزی این مقاله در رابطه با قصدیت و باز نمود پیدا ندارد. ثانیاً می‌توان همچون مارک راتال تفسیری از واقع‌گرایی حداکثری دریفوسی بدست داد که به تناقض منجر نشود.<sup>۶</sup> ۲- نقد دریفوس بر فهم سرل از پدیدارشناسی. چنانکه دیدیم سرل عمل معنابخشی به ابژه‌های فیزیکی را عملی ثانوی به شمار می‌آورد. درحالی‌که آموزهٔ اصلی پدیدارشناسی آن است که شهودات آغازین و مستقیم ما همگی معنادار هستند. این بدفهمی گواه آن است که مدعیات رادیکال سرل در نقد پدیدارشناسی نمی‌تواند چندان وارد باشد. ۳- اما بخشی از نقد دریفوس بر سرل این بود که در دوگانه‌انگاری

سوژه-ابژه گرفتار مانده است. چنانکه گفتیم این ادعای دریفوس مناقشه‌برانگیز است و ما در بخش نتیجه‌گیری به آن می‌پردازیم. ۴- اما نقد چهارم همان ادعای اصلی سرل بود مبنی بر اینکه مطابقت غیربازنمودی که هسته مرکزی پدیدارشناسی دریفوس است امری ناسازگار است. به باور ما دریفوس توانسته است «بر پایه تعاریف خودش» از قصیدیت، بازنمود و آگاهی به کمک مفهوم قصیدیت بدنی پاسخ درخوری به این نقد سرل بدهد. سرل مدعی بود وقتی دریفوس رفتاری را از یک سو آگاهانه و قصدی و از سوی دیگر غیربازنمودی به شمار می‌آورد متناقض سخن گفته است. اما با شرحی که داده شد روشن می‌شود که دریفوس توانسته است مبتنی بر تعاریف خودش نوعی از رفتار را به ما نشان دهد که از یک سو قصدی و آگاهانه باشد و از سوی دیگر هیچ محتوای بازنمودی-گزاره‌ای نداشته باشد. در قصیدیت بدنی ما قصدمند هستیم چرا که به سوی تشویش کمتر و تطابق بیشتر با محیط جهت‌مند شده‌ایم و این جهت‌مندی شرایط شکست یا موفقیت ما در انجام این عمل معنادار را معین می‌کند. از سوی دیگر این عمل قصدی به یک معنا عملی آگاهانه نیز هست چرا که احساسی درونی که ما را به سوی تعادل بیشتر سوق می‌دهد به نحو سوپژکتیو از سوی ما ادراک می‌گردد. علاوه بر این‌ها قصیدیت بدنی به معنای پدیدارشناختی کلمه (نه معنای انتزاعی آن) بازنمودی هم نیست. چرا که در این عمل تنها یک احساس درونی جهت‌مندشده رفتار ما را هدایت می‌کند و ما به صورت شفاف هیچ ابژه‌ای را در ذهنمان بازنمایی نکرده‌ایم. پس اگر تعاریف دریفوس از قصیدیت، آگاهی و بازنمود را مدنظر قرار دهیم ادعای او مبنی بر اینکه قصیدیت بدنی غیربازنمودی است سخن ناسازگاری نیست. اما اگر با مبانی و معانی سرل از قصیدیت، آگاهی و بازنمود پیش برویم چطور؟ این پرسش ما را به بخش دوم از گام دوم می‌رساند.

### بخش دوم- بازسازی نقدهای دریفوس بر رویکرد سرل به قصیدیت و عمل

دیدیم که سرل آشکارا بر آن بود که پدیدارشناسی انجام نمی‌دهد و دریفوس به جهت جای‌دادن او در کنار هوسرل، به خطایی نظام‌مند در فهم سرل دچار شده است. به صورت ویژه در مورد بازنمود، خطای دریفوس این دانسته شد که می‌اندیشد اگر بازنمود وجود داشته باشد، باید به گونه‌ای پدیدارشناختی وجود داشته باشد. دریفوس در بازسازی نقدش دو کار انجام می‌دهد. یکی اینکه به نوعی از صورت‌بندی نخست خود، همچنان دفاع می‌کند؛ یعنی عناصری از سخن سرل را برجسته می‌سازد که به کلی طنینی پدیدارشناختی دارند. دوم می‌کوشد معنای محض و منطقی از بازنمود را که سرل به مثابه رویکرد خود معرفی کرده بود، به چالش بکشد.

عناصر پدیدارشناسانه رویکرد سرل. دریفوس، در راستای پشتیبانی از صورت‌بندی اولیه‌اش از سخن سرل، این بخش از سخن سرل را مستقیماً نقل می‌کند: «نکته مهم، دیدن این امر است که کارکردها، هرگز برای فیزیک هیچ پدیداری ذاتی نیستند؛ بلکه از بیرون به‌واسطه مشاهده‌گر یا کاربر آگاه بر آنها نشان‌گذاری می‌شود.» [سرل به نقل از (Dreyfus(1) 2000: 326)]. سپس دریفوس در رابطه با این بخش از سخن سرل می‌نویسد:

هنگامی که من واژه‌هایی همچون «نشان‌گذاری» (*Assigning*) و «افکندن» (*Imposing*) را می‌شنوم، واژه‌هایی که به صورت عادی فعالیت‌های ذهنی را توصیف می‌کند که توضیح می‌دهد چطور چیزهای مادی قصدیت پیدا می‌کنند، من نه فکر می‌کنم سرل عصب‌شناسی می‌کند؛ نه تحلیل منطقی؛ بلکه یک نحوه پدیدارشناسی نامناسب را انجام می‌دهد. او می‌گوید تنها پرسش‌های منطقی می‌پرسد؛ یعنی پدیدارشناسی نمی‌کند. من نمی‌فهمم، اگر او کار پدیدارشناسی نمی‌کند، چرا واژه‌های اول شخص را بکار می‌گیرد؟ (Dreyfus(1) 2000: 327)

اعتراض دریفوس معقول به نظر می‌آید و گنجایش برداشتی پدیدارشناسانه در نوشته‌های سرل به چشم می‌خورد. برخلاف آنچه سرل در نقد دریفوس می‌آورد او پیش از این در بسیاری از کارهای اصلی‌اش از جمله در کتاب‌های قصدیت، *ذهان، مغزها و علم و بازیابی ذهن* اشاره‌ای به پدیدارهای ذهنی به مثابه اموری منطقی-کارکردی نکرده است؛ بلکه برعکس در مورد امر ذهنی به روشنی تعبیری پدیدارشناختی-هستی‌شناسانه دارد. به عنوان نمونه، او در مورد ماهیت هستی‌شناختی امر ذهنی می‌گوید: «به جهت هستی‌شناختی این ادعا که همه واقعتاً ایزکتیو است ... کاملاً غلط است. به طور کلی حالت‌های ذهنی، یک هستی‌شناسی سوپزکتیو غیرقابل فروگاهی را دارا هستند.» (Searle 1992: 19). پس سرل به روشنی ادعای هستی‌شناختی در مورد امر ذهنی به منزله امری سوپزکتیو دارد. در ادامه همین متن می‌گوید: «کار مزخرف نهایی تلاش برای برخورد با آگاهی، مستقل از خودآگاهی است؛ یعنی دقیقاً برخورد با آن از یک نظرگاه سوم شخص» (Searle 1992: 20) پس شناخت ذهن بدون بررسی از نظرگاهی اول شخص و به بیان دیگر بدون پدیدارشناسی کاری مزخرف است. از این رو عجیب به نظر می‌رسد که چطور سرل مدعی می‌گردد که پدیدارشناسی در کار وی نقشی حاشیه‌ای و بی‌اهمیت دارد. می‌بینیم که دست کم در یک تفسیر از سخن سرل، او هم ادعای هستی‌شناسانه دارد و



هم روش پدیدارشناختی را در مورد امری ذهنی به کار می‌گیرد. پس اگر انکارهای مدام وی در رابطه با پدیدارشناس بودن را کنار بگذاریم، یک سرل پدیدارشناس به دیدار خواهد آمد.

چالش‌های معنای منطقی از بازنمود. اما سرل خود به شدت فهم پدیدارشناسانه از سخنش را رد می‌کند و دریفوس می‌کوشد تا نقدش را هم‌راستا با این ادعا نیز بازسازی نماید؛ یعنی نشان دهد که اگر سخن سرل را پدیدارشناسانه نفهمیم، با چه چالش‌ها و بن‌بست‌هایی رویارو خواهد شد. دو چالش اصلی، پیش روی تفسیر منطقی از سخن سرل قرار دارد. سرل بر آن است که ما با تحلیل منطقی به محتوای قصدی رفتار به مثابه بازنمود آن می‌رسیم؛ محتوایی که حتی اگر به صورت پدیداری وجود نداشته باشد، به مثابه کارکردی منطقی وجود دارد. چالش نخست این ساختار منطقی، پشتوانه هستی‌شناختی آن است. به بیان دیگر روشن نیست که ذهن سرلی کجاست؟ دریفوس در این مورد می‌گوید: «آنچه برای من مهم است، این است که برای سرل، همه محتوای قصدی، ... در ذهن/مغز هستند و بنابراین کاملاً در یک رویا یا خمره (vat) حفظ می‌شود؛ چه جهان وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد.» (Dreyfus(1) 2000: 324). دریفوس در چند جای دیگر نیز برچسب ذهن در خمره را به ساختار منطقی محتوای قصدی سرلی می‌زند. اما پیش از این دیدیم که سرل تمام‌قد در برابر برداشت هستی‌شناسانه از سخنش می‌ایستد؛ چنانکه به صراحت می‌گوید «در اینجا هیچ چیز هستی‌شناختی در مورد ایده من از بازنمود وجود ندارد.» (Searle 2000: 74). اگر چنین باشد سخن سرل به کارکردگرایان نزدیک می‌شود. کارکردگرایان (در صورتبندی ماشینی از این رویکرد) برای گریز از مشکلات هستی‌شناختی پذیرش امر ذهنی، مغز را به منزله سخت‌افزار و ذهن را نرم‌افزار آن به شمار می‌آورند. آنچه واقعاً وجود دارد سخت‌افزار است و نرم‌افزار یعنی همان امر بازنمودی هیچ دلالت هستی‌شناختی را دارا نیست. اما کارکردگرایی موضعی است که سرل سال‌ها در نقد آن کوشیده است و بسیار عجیب است که در اینجا رویکردی را اتخاذ می‌کند که به موضع کارکردگرایان نزدیک می‌شود! جلوتر یک بار دیگر نیز با نزدیکی رویکرد سرل و کارکردگرایان مواجه خواهیم شد.<sup>۷</sup>

اما چالش دوم معنای منطقی از بازنمود آن است که سرل برای آن وجه علی قائل می‌شود. اگر ساختار منطقی سرل، وجهی هستی‌شناختی ندارد، جایگاه علی آن مناقشه‌برانگیز خواهد بود. دریفوس برای آن که جایگاه علی ساختار منطقی در نزد سرل را شرح دهد، آزمایشی معروف به آزمایش پن‌فیلد را مثال می‌زند. در این آزمایش یک الکتروده‌نحوی در مغز کار گذاشته می‌شود

که بیمار به گونه‌ای خودبه‌خودی بازویش را بالا بیاورد؛ اما حس کند که گویی فشاری از بیرون دستش را بالا می‌آورد. «چه چیزی گم شده است. سرل استدلال می‌کند که حس بیمار از تلاش گم شده است؛ یعنی تجربه او از اینکه قصد اوست که سبب می‌شود بازو بالا بیاید.» (Dreyfus (1) 2000: 332). پیشتر گفتیم که سرل این تجربه تلاش ما در انجام اعمال هر روزه را «قصد در عمل» نامیده است. مشکل در درجه نخست آن است که با توجه به آزمایش پن‌فیلد قصد در عمل چگونه می‌تواند علت باشد؟ دریفوس می‌گوید من ابتدا می‌پنداشتم که قصد در عمل باید آگاهانه و پدیداری باشد، «اما سرل می‌گوید، من [یعنی دریفوس] دیدگاه او را اشتباه فهمیده‌ام ... او می‌گوید که به روشنی تصدیق کرده است که در اعمال ناآگاهانه، قصد فرد برای انجام یک حرکت بدنی، می‌تواند برای انجام آن علت شود، بدون اینکه آن فرد از آن قصد آگاه باشد.» (Dreyfus (1) 2000: 333). از همین روست که سرل می‌گوید محتوای باز نمودی و قصدی نزد او معنایی صرفاً منطقی (و نه پدیدارشناختی-هستی‌شناسانه) دارد. اما مشکل این‌جاست که آن قصدی که فرد از بنیاد از آن آگاه نشده است، چگونه می‌تواند علت رفتار قصدی او باشد؟ پس دریفوس سرل را در معرض یک استدلال دوحدی قرار می‌دهد. از یک سو اگر باز نمودهای ذهنی، حالاتی هستی‌شناسانه-پدیدارشناختی نباشند، آن‌گاه به مثابه اموری انتزاعی نمی‌توانند علت باشند و از سوی دیگر اگر علت باشند، نمی‌توانند اموری صرفاً منطقی و انتزاعی باشند. دریفوس در قطعه‌ای که در ادامه آورده می‌شود، به خوبی تضاد سخن سرل را در انتزاعی دانستن ساختار منطقی قصدیت از یک سو و نیز علی دانستن آن از سوی دیگر آشکار می‌کند:

من در فهم سخن سرل در مورد اینکه ساختار منطقی دارای نیروهای علی است، دچار مشکل شده‌ام. برای سرل، ایده مبنایی علیت، ایده ساختن آن چیزی است که روی می‌دهد. بنابراین هنگامی که من بالا بردن بازویم را تجربه می‌کنم، این تجربه، علت بالا بردن می‌شود. ... سرل این نکته را با تاکید می‌گوید که «ما واقع‌گرایان علی (Causal realists) هستیم، اگر که بر این باور باشیم که علت نامی است برای یک ارتباط واقعی در جهان واقعی.» و او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «عمل‌ها ... در شرح من، ارتباطاتی علی میان ذهن و جهان هستند.» اما چگونه می‌تواند در شرح من، ارتباطاتی علی میان ذهن و جهان هستند؟ اما چگونه می‌تواند در شرح من، ارتباطاتی علی میان ذهن و جهان هستند؟ ساختار انتزاعی، می‌تواند در جهان واقعی وجود داشته باشد و رویدادی را ممکن کند؟ (Dreyfus(1) 2000: 334)

اما همچنان یک راه برای گریز سرل از این ناسازگاری وجود دارد. او بر پایه رویکرد یگانه‌انگارانۀ ذهن/مغزش، مدعی است که یک ساختار صوری وجود دارد که هم بر مغز و هم بر ذهن حاکم است. ساختار منطقی قصیدیت، در اصل همین ساختار صوری است. بدین‌سان هنگامی که یک هدفی به صورت ناخودآگاه قصد شده است، همان فعالیت نورونی در کار است که در صورت قصد شدن آن به صورت آگاهانه در کار می‌بود. چنانکه دریفوس از سرل نقل می‌کند:

*حالت‌های قصدی غیرآگاهانه، مثلاً باورهای غیرآگاهانه، واقعا فقط حالت‌های مغزی هستند؛ اما آن‌ها می‌توانند به صورت مشروعی حالت ذهنی نیز در نظر گرفته شوند؛ چرا که آن‌ها یک ساختار نورونی مشابهی دارند که اگر از یک طریقی بسته (Block) نمی‌شد، آگاهانه می‌بودند. آنها قصیدیت به مثابه یک حالت مغزی صرف ندارند؛ بلکه قصیدیت پنهان و نهفته دارند/سرل به نقل از (Dreyfus(1*  
(2000: 334).

در واقع می‌توان تصور نمود که سرل برای گریز از مشکل قدرت علی ساختار انتزاعی-منطقی قصیدیت، مابه‌ازایی فیزیکی و انضمامی برای آن در مغز یافته است و این ساختار مغزی است که در اصل نقش علی را برعهده خواهد داشت. در اینجا نیز سخن سرل بسیار به کارکردگرایان نزدیک شده است. به ویژه اگر برای حالت‌های مغزی نوعی از قصیدیت را در نظر بگیریم دیگر هیچ راهی برای تمایزگذاری میان سرل و ایشان وجود نخواهد داشت. در این میان شکل تازه پرسش چنین خواهد بود: چطور یک سری پدیدارهای نوروفیزیولوژیک محض (یعنی همان حالت‌های ناخودآگاه) می‌توانند قصدی باشند؟ بی‌شک این پرسش یکی از گلوگاه‌های اصلی بحث دریفوس و سرل است.<sup>۸</sup> یک مشکل سرل در اینجا آن است که او دو تراز را که خود همیشه از هم تفکیک می‌نموده است، با هم خلط می‌کند. سرل همواره بر این امر تاکید کرده است که حالت‌های ذهنی ویژگی‌های درجه بالای حالت‌های فیزیکی (Physical higher-level features) هستند. به عنوان یک مثال خیلی ساده احساس ما از گرما که یک حالت ذهنی است، تماماً بر پایه حرکات ملوکولی که حالت‌هایی فیزیکی است، نتیجه می‌شود و به بیان سرلی ویژگی آن‌هاست. اما با این حال خود او اذعان دارد که احساس سوپژکتیو گرما یک چیز و حرکات ایزکتیو ملوکولی یک چیز دیگر است و به اذعان خود سرل نباید ویژگی‌های درجه بالای هر واقعیت را با خود آن واقعیت اشتباه نمود. این دقیقاً

مبنای نقدِ او بر همهٔ رویکردهای کارکردگرایانه است. حال همین اشتباه دقیقاً خطایی است که خودِ سرل در اینجا از خود نشان می‌دهد. او حالت قصدی را که مربوط به ویژگی‌های ذهنی و درجه بالای ماست، به واقعیت فیزیولوژیکی فرآیندهای مغزی نسبت می‌دهد و دچار این خلط می‌شود.

ارزیابی. بحث از امکان علت واقع‌شدن حالت‌های بازنمودی انتزاعی، ما را به مسئلهٔ قصدی بودن حالت‌های ذهنی ناخودآگاه رساند. از نظر ما سرانجام بحث از حالت‌های ذهنی ناخودآگاه چنین خواهد بود: از یک سو سرل مدعی است که: «هنگامی که شما یک ادعا در مورد حالت‌های ناخودآگاه می‌سازی، چیزی جز واقعیت نوروفیزیولوژیکال وجود ندارد.» (Searle 1992: 161). از سوی دیگر دریفوس مدعی است، هم چیزی بیش از واقعیت نوروفیزیولوژیک وجود دارد و هم وجود حالت‌های نوروفیزیولوژیک موضوعیت ندارد. آنچه بیش از واقعیت نوروفیزیولوژیک وجود دارد، قصدیت بدنی و حالات قصدی پیشاگزاره‌ای ماست که ما نسبت به آن، آگاهی پیشاتاملی داریم. از سوی دیگر وجود حالت‌های نوروفیزیولوژیک نیز موضوعیت ندارد؛ چرا که «آنچه که می‌تواند در بهترین حالت بدون آگاهی محقق گردد، حالتی است که آگاهی را محقق می‌کند؛ [نه خودِ آگاهی و نه حالت ناخودآگاه قصدی]» (Dreyfus(1) 2000: 334). سرل در اینجا میان واقعیت فیزیکی یک چیز با ویژگی درجه بالای آن در آشکارگی پدیداری‌اش دچار خلط شده است. او به خطایی گرفتار شده است که سال‌ها کارکردگرایان و تقلیل‌گرایان را به آن متهم می‌کرد. پس یگانه‌انگاری مغز/ذهن (Brain/mind monism) سرل نیز همچنان او را با چالش‌های تازه‌ای روبرو می‌سازد و کار او در دفاع از بازنمودی ذهنی به مثابه یک ساختار منطقی صرف با دشواری‌های فراوانی روبرو است. از این رو دستِ کم اگر نخواهیم کارکردگرا یا تقلیل‌گرا باشیم دریفوس در گفتن این سخن که «قصدیت در عمل باید چیزی بیش از یک ساختار منطقی باشد؛ یعنی باید یک حالت ذهنی باشد» برحق است (Dreyfus(1) 2000: 336). بدین سان می‌توان نقدهای واردِ دریفوس بر سرل را چنانکه خود نیز می‌گوید چنین خلاصه و بازسازی نمود: «در پایان برای آنکه آن چه را سرل در مورد من می‌گوید، معنادار کنیم، من فرض می‌گیرم که واقعا دو سرل داریم، پدیدارشناس و فیلسوف تحلیلی» (Dreyfus(1) 2000: 336). چنانکه دیدیم نقدِ دریفوس بر سرل پدیدارشناس این بود که چرا جایگاه حالت‌های قصدی غیربازنمودگرایانهٔ ما را روشن نمی‌کند. محتوای این حالت‌های ذهنی غیر گزاره‌ای، حس درونی ما از تشویش کمتر

و تعادل بیشتر است. اما سرل در پی محتوایی گزاره‌ای برای آن‌هاست. پس دریفوس با دفاع از این ادعا که هر قصیدیتی گزاره‌ای و بازنمودی نیست، رویکرد سرل پدیدارشناس را به چالش کشید. اما سرل دوم یعنی فیلسوف تحلیل‌گر منطقی نیز با دشواری‌های فراوانی روبرو است. بکارگیری تعبیر پدیدارشناسانه، ناسازگاری در پذیرش کارکردی علی برای ساختاری انتزاعی، اتصاف قصیدیت به حالت‌های مغزی-فیزیکی در بحث از حالت‌های ناآگاهانه و همچنین درافتادن به موضعی کارکردگرایانه از جمله این دشواری‌هاست.

### نتیجه‌گیری

نخستین واقعیتی که بازسازی گفتگوی انتقادی دریفوس و سرل در این مقاله آشکار می‌سازد، فاصله زیاد هر یک از این دو فیلسوف با سنتی است که فیلسوف دیگر از آن برآمده است. دریفوس برای معرفی رویکرد سرل، بدون توجه به سرچشمه‌های فکری سرل، وی را در کنار هوسرل قرار می‌دهد و در سوی مقابل نیز سرل بدون توجه به تنوع بسیار زیاد رویکردهای پدیدارشناسانه همه آن‌ها را یک کاسه می‌کند و با بکارگیری توصیفاتی همچون سطحی، نامربوط و کور همه آن‌ها را نفی می‌کند. این امر گویای آن است که گفتگوهای چهل‌ساله این دو فیلسوف هم توانسته است شکاف عمیق میان سنت قاره‌ای و سنت تحلیلی را پر کند و هنگامی که وضعیت این دو دوست و همکار دانشگاهی قدیمی چنین باشد می‌توان به وضعیت بیشتر فیلسوفان دیگر این دو سنت که هیچ رجوعی به یکدیگر نداشته‌اند، پی برد. پس به نظر می‌رسد که تقسیم فلسفه به فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی همچنان تقسیمی واقعی و مفید است و فاصله دور فیلسوفان این دو سنت از هم را بازتاب می‌دهد.

داوری‌های نویسندگان این مقاله در طی مقاله ذیل عنوان «ارزیابی» آورده شد و براین اساس دیدیم که دریفوس برپایه تعریفش از قصیدیت، بازنمود و آگاهی می‌تواند مفهومی سازوار از قصیدیت غیربازنمودی ارائه کند. اما از سوی دیگر تعاریف سرل از قصیدیت، بازنمود و آگاهی مشکلات گوناگونی اعم ناسازگاری در پذیرش کارکردی علی برای ساختاری انتزاعی و درافتادن در کارکردگرایی به همراه خواهد داشت. با این حال همچنان یک مشکل به جای خود باقی است: امکان عبور از دوگانه‌انگاری دکارتی سوژه-ابژه. مشکلی که هم سرل و هم دریفوس مدعی‌اند بر آن غلبه کرده‌اند. اما با بهره‌گیری از نقدهای دریفوس بر سرل روشن می‌شود که سرل در عبور از دوگانه‌انگاری دکارتی ناکام است. سرل تا جایی که پدیدارشناس است و بازنمود ذهنی را امری پدیدارشناسانه-هستی‌شناسانه می‌داند، برای این حالت‌های شناختی،

وجودی واقعی و غیرقابل فروگاهی به حالت‌های فیزیکی در نظر می‌گیرد. اگر این تفسیر از سخن سرل را مدنظر قرار دهیم نظر سرل بیش از همه به رویکرد دوگانه‌انگاری خاصیت که از سوی توماس نیگل ارائه شده است نزدیک است و بی‌جهت نیست که دیوید چالمرز و حتی خود نیگل نیز سرل را در شمار باورمندان به این رویکرد به شمار آورده است. (Nagel, 1995: 95-96) (Chalmers 1996, p. 370). اما تا جایی که سرل فیلسوف تحلیلی است و باز نمود را تنها ساختاری منطقی-انتزاعی-کارکردی به شمار می‌آورد چنانکه دیدیم بیش از همه به رویکردهای کارکردگرایانه که سال‌ها خود به نقد آن‌ها پرداخته است نزدیک خواهد شد. در این رویکردها دوگانه ذهن-بدن با دوگانه نرم‌افزار-سخت‌افزار یکی دانسته می‌شود و ذهن تنها ساختاری منطقی-انتزاعی است. اما روشن است که نه دوگانه‌انگاری خاصیت نیگل و نه کارکردگرایی، به صورت مبنایی از دوگانه‌انگاری دکارتی عبور نکرده‌اند و هر دوی آن‌ها اشکال بازسازی‌شده‌ای از دوگانه‌انگاری است. اگر بتوان رویکرد سرل را به یکی از این دو رویکرد بازگرداند چندین دهه تلاش سرل برای عبور از دوگانه‌انگاری دکارتی بی‌فایده بوده است. اما خود دریفوس چطور؟ آیا او توانسته است در فلسفه ذهن از دوگانه‌انگاری دکارتی و به طور کلی هستی‌شناسی سوژه-ابژه فراتر برود؟ اگر دو نشانه را در نظر آوریم پاسخمان به این پرسش منفی خواهد بود. نشانه نخست به تفسیر دریفوس از هیدگر باز می‌گردد. چنانکه در متن هم دیدیم تقدم بودن تودستی بر بودن فرادستی مهم‌ترین آموزه‌ای است که دریفوس از هیدگر وام می‌گیرد. اما هیدگر خود نیز اذعان می‌کند که این تقدم برای عبور از دوگانه سوژه-ابژه کافی نیست (در «شخص» شلر که هیدگر به انتقاد از آن می‌پردازد نیز بودن عملی بر بودن نظری مقدم است اما این به عبور از دوگانه سوژه-ابژه نیانجامیده است). بلکه آنچه دازاین را متمایز می‌کند و اسباب فراروی از این دوگانه را در آن فراهم می‌آورد این است که وجود به روی دازاین گشوده است و دازاین فهمی از وجود خود دارد (Heidegger, 1927: 73-83). اما دریفوس هیچ توضیحی در این زمینه نمی‌دهد و به اشتباه می‌پندارد تقدم بودن تودستی بر فرادستی (یا به عبارت دیگر اولویت قصدیت بدنی) برای گذر از دوگانه سوژه-ابژه کافی است. اما نشانه دوم مسیری است که دریفوس طی بیست اخیر پس از این گفتگوها طی کرده است. او پس از پنجاه سال نقد طبیعت‌گرایی (و متناظر با آن هوش مصنوعی) اخیراً به نوعی رویکرد طبیعت‌گرایانه گرایش پیدا کرده است. این چرخش هم نشانه دیگری است بر ناکامی دریفوس در عبور از دوگانه‌انگاری دکارتی. گره کار کجاست؟ تا پیش از این چرخش، دریفوس باور داشت

که ادراکِ بدنمند ما بنیادِ امر سوپژکتیو و ابژکتیو باهم است. یعنی این ادراکِ معنادار هم بر نظرگاهِ اول شخصِ صرف و هم بر نظرگاهِ سوم شخصِ صرف مقدم است. اما پرسشی که دریفوس در نهایت نتوانست به آن پاسخ درخوری دهد این بود که چرا فرآیندهای سوم شخصِ فیزیکی فاقد معنای مغز این ادراکِ معنادار را تولید و دستخوش تغییر می‌کند. دقیقاً به دلیل ناتوانی در پاسخ به این پرسش بوده است که دریفوس در نهایت به صراحت می‌پذیرد که باید معنا را براساس فرآیندهای مغزی توضیح داد (Dreyfus 2007: 19). پس از یک سو ادراکاتِ معنادار بنیادِ ابژه‌های طبیعی و از سوی دیگر ابژه‌های طبیعی مبنای این ادراکات هستند. در این صورت دوگانه پارادوکسیکال سوژه-ابژه همچنان به جای خود باقی می‌ماند؛ شاید بهترین صورتبندی از آن تعبیری باشد که بعضاً تحت عنوان پارادوکس سوپژکتیویته آمده است؛ چنانکه در این پارادوکس گفته می‌شود: چطور ما (سوژه‌ها) در جهانی (از ابژه‌ها) قرار داریم که در ماست؟!

### پی‌نوشت‌ها

۱. البته این دو همکار دانشگاهی، مشهورترین فیلسوفان منتقد هوش مصنوعی به شمار می‌آیند و یک تراز از مباحثه‌های ایشان نیز به این حوزه مربوط است. در این مقاله به این تراز پرداخته نشده است، اما به صورت خلاصه می‌توان گفت که سرل در نقد خود بر شناخت‌گرایی بسیار وام‌دارِ دریفوس است، (سرل ۱۹۸۴: ۹۲-۸۴) اما دریفوس مدعی است هیچ‌گاه به آزمون تورینگ شک نکرده است و از این رو نقدهای وی بر هوش مصنوعی نسبتی با استدلال اتاق چینی سرل برقرار نمی‌کند. (Dreyfus 1997: 267).

۲. سرل هم در مقاله محدودیت‌های پدیدارشناسی (Searle 2000) و هم در مقاله نه توصیف پدیدارشناسانه نه بازسازی عقلانی: پاسخی به دریفوس (Searle 1999) به نقدهای دریفوس پاسخ داده است.

۳. دریفوس هم در همان کتاب هیدگر، مطابقت و علوم شناختی (Dreyfus(1) 2000) و هم در مقاله نقد مرلوپوتنی بر شرح سرل/هوسرل از قصیدیت (Dreyfus(2) 2000) که در همان سال به چاپ رسیده است، به نقدهای سرل پاسخ گفته است.

۴. برای آشنایی با جایگاه معنا در پدیدارشناسی رجوع کنید به [رشیدیان ۱۳۸۴] فصل‌های معنا-قصیدیت-نوئیس و نوئما]

۵. بدون شک مسئله پس‌زمینه یکی از گلوگاه‌های بحث دریفوس و سرل است؛ اما پیچیدگی‌های سخن هر دو در این مورد فهم رویکرد هر یک را بر دیگری دشوار نموده است. چنانکه سرل سخن

دریفوس در مورد پس‌زمینه را «گیج‌کننده» می‌خواند و دریفوس نیز بر این باور است که «من هرچه بیشتر آنچه را سرل در مورد پس‌زمینه می‌گویم، می‌خوانم، کمتر آن را می‌فهمم.» (Dreyfus(1) 2000: 335) از این رو کار ارزیابی تطبیقی رویکرد ایشان در مورد پس‌زمینه با چالش‌های بسیاری رویارو خواهد بود. شاید بتوان با پاسخی که دریفوس به مسئله فراروی از هستی‌شناسی ابژه/سوژه می‌دهد، پرتویی بر نگرش سرل پیرامون این مسئله کلی و نیز پس‌زمینه افکند. ۶ در رابطه با این تفسیر ویژه دریفوس از هیدگر ر.ک (Dreyfus and Spinoza(1)1999) و (Dreyfus and Spinoza(2) 1999). همچنین نویسندگان این مقاله مقاله دیگری با نام پرسش از واقع‌گرایی حداکثری در اندیشه هیدگر نوشته‌اند که به همین تفسیر می‌پردازد و در حال حاضر در فرآیند داوری قرار دارد.

۷. برای آشنایی با نقد سرل بر کارکردگرایی رجوع کنید به (Searle 1992).

۸. برای اینکه تفاوت رویکرد این دو روشن بشود، باید مثالی از تبیین هر یک پیرامون امر ناخودآگاه بزنیم. فرض کنیم که ما در حال دوچرخه‌سواری هستیم و در همان حال به مسائل فلسفی فکر می‌کنیم. پس هم سرل و هم دریفوس خواهند پذیرفت که ما در اینجا نسبت به این واقعیت که «باید پدال دوچرخه را برای حرکت فشار داد» ناخودآگاه هستیم. حال هم به باور دریفوس و هم به باور سرل رفتار ما در اینجا قصدی است. اما هر یک تبیینی جدا برای آن به دست می‌دهند. سرل بر آن خواهد بود که رفتار ما قصدی است؛ چرا که به صورت ناخودآگاه می‌دانیم که باید پدال را فشار داد و این حالت ناخودآگاه ما قصدی است؛ چرا که می‌تواند آگاهانه شود. اما دریفوس بر این باور خواهد بود که رفتار ما قصدی است؛ چرا که یک گشتالت بدنی، ما را به سوی پدال زدن فرا می‌خواند و بدن ما برحسب عادت این کار را هدایت خواهد کرد. به بیان دیگر، بدن قصدمندمان رفتار ما را قصدی کرده است.

## منابع

- سرل جان، ۱۹۸۴. ذهن، مغز و علم. ترجمه امیر دیوانی. چاپ دوم ۱۳۸۸ بوستان کتاب.
- رشیدیان، عبدالکریم. ۱۳۸۴ هوسرل در متن آثارش، نشر نی، چاپ سوم.
- Chalmers, David (1996), *The Conscious Mind* (New York: Oxford University Press).
- Dreyfus, H (1991), "Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time", *División I*, MIT Press
- Dreyfus, H (1993) "Heidegger's critique of Husserl's (and Searle's) account of intentionality", *Social research* Vol.60, N 1



- Dreyfus, H and Dennett, D (1997) *Mechanical Bodies, Computational Minds*, A Bradford Book
- Dreyfus, H and Spinoza, C (1) (1999) "Coping with Things in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism, Inquiry": *An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 42:1
- Dreyfus, H and Spinoza, C (2) (1999) "Robust Intelligibility: Response to Our Critics, Inquiry": *An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 42:2
- Dreyfus, H(1)(2000) "Responses, Coping, and Cognitive Science": *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Volume 2, edited by Mark A. Wrathall and Jeff Malpas, 2000 Massachusetts Institute of Technology
- Dreyfus, H (2)(2000) "Merleau-Ponty's Critique of Husserl's (and Searle's) Concept of Intentionality," *Rereading Merleau-Ponty: Essays Beyond the Continental-Analytic Divide*, Lawrence Hass and Dorothea Olkowski, Eds, (New York, NY: Humanity Books, 2000).
- Dreyfus H (2007) "Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it would Require making it more Heideggerian", Addressing from this site: <http://leidlmair.at/doc/WhyHeideggerianAIFailed.pdf>
- Heidegger, M 1927 *Being And Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Basil Blackwell, 1962.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phenomenology of Perception* (Translated by Colin Smith- First published in Routledge Classics 2002 by Routledge)
- Nagel, Thomas (1995), *Other Minds* (New York: Oxford University Press).
- Searle J.R (1992) *Rediscovery of the mind*, M.I.T Press
- Searle J.R (1999) "Neither phenomenological description nor rational reconstruction: a reply to Dreyfus", *La Revue Internationale de Philosophie*
- Searle J.R (2000) "The Limits of Phenomenology, Heidegger, Coping, and Cognitive Science": *Essays in Honor of Hubert L.*

*Dreyfus*, Volume 2, edited by Mark A. Wrathall and Jeff Malpas,  
2000 Massachusetts Institute of Technology